

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تَهْنِئَةُ الْإِسْلَامِ

الجزء الأول

نَفَرُوا بِجَارَاتِ الْأَسْتَاذِ الْأَعْظَمِ وَالْعَلَامَةِ الْأَخْفِ
آيَةُ اللَّهِ الْعُظْمَى السَّيِّدِ رُوحِ اللَّهِ الْمُسَوِّمِ

الْأَمَلِ الرَّحْمَنِ

نَالِفُ

آيَةُ اللَّهِ الشَّيْخِ جَعْفَرِ السَّبَّحَانِ

سبحانی تبریزی، جعفر، ۱۳۰۸ = تهذيب الاصول: تقرير ابحاث ... الامام الخميني (جلد اول) / مؤلف جعفر سبحانی تبریزی، تهران: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني(س)، ۱۴۲۳ ق = ۱۳۸۱، ۵۳۸ ص.

(دوره) 8 - 543 - 335 - 964 ISBN

(ج. ۱) 6 - 544 - 335 - 964 ISBN

فهرست نویسی براساس اطلاعات فیبا. (ج. ۱)

عربی. کتابنامه: به صورت زیرنویس، ۱. اصول فقه شیعه، ۲. خمینی، روح الله، رهبر انقلاب و بنیانگذار جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۷۹ - ۱۳۶۸. الف. مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(س). ب. عنوان.

۲۹۷/۳۱۲

BP ۱۵۹ / ۸ / خ ۷۸ ت ۹

م ۸۱ - ۱۹۷۸۲

کتابخانه ملی ایران

م ۱۵۴۴

هوية الكتاب

- * اسم الكتاب :
 - * المؤلف :
 - * تحقيق ونشر :
 - * سنة الطبع :
 - * الطبعة :
 - * المطبعة :
 - * الكمية :
 - * السعر :
 - * سعر الدورة :
- تهذيب الأصول / ج ۱ *
- آية الله الشيخ جعفر السبحاني التبريزي *
- مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني (س) *
- شهریور ۱۳۸۱ - جمادی الثانية ۱۴۲۳ *
- الأولى *
- مطبعة مؤسسة العروج *
- ۳۰۰۰ نسخة *
- ۱۸۰۰۰ ريال *
- ۵۵۰۰۰ ريال *

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



شكر وتقدير

نتقدّم بجزيل الشكر والتقدير إلى الإخوة الأجلّاء الذين ساهموا في
انجاز هذا الأثر :

المساعدون في التحقيق : إبراهيم طاهري كيا ، محمود أيوبي ،
سيد مرتضى سيد إبراهيمي ، علي كريمي ، علي رضا نخبه روستا .
المقابلة : حجة الله أخضري ، محمد علي حسن زاده ، محمد حسن
عباسي ، حسن علي منصوري .

وضع علامات الترقيم : رضا حسيني فر .
صف الحروف والإخراج الفني : فلاح المظفر .

مقدّمة التحقيق

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين والصلاة والسلام

على سيد المرسلين محمد وآله الطاهرين

أمّا بعد، فإنّ كتاب «تهذيب الأصول» تأليف الأستاذ الفقيه الأصولي المتكلّم البارع آية الله الشيخ جعفر السبحاني التبريزي دام ظلّه هو أوّل ما طبع ونشر من التراث الفكري للإمام الخميني قده، وقد ظلّ لعدّة عقود المرجع الوحيد في معرفة آراء الإمام الأصولية، وانفرد بخصائص ومزايا جعلته في عداد التقارير الأصولية المهمّة والمعتبرة، حيث تصدّى الإمام الراحل بنفسه الشريفة لتصحيح المجلّد الأوّل منه، كما قرّظ التقرير ومقرّره بما يدلّ على جلالتهما وعظمتهما، مضافاً إلى ما حظي به الشيخ حفظه الله من عطف الإمام وحنانه فقد كان له شأن عند الإمام قده، وروابط حميمة دعتّه إلى الإكثار من الزيارات الخاصّة لبيته طاب ثراه، فكان يستفيد في زمان التأليف من مصنّفات الخطيّة وإفاضاته الشفوية. هذا، مع جمع التقرير بين الدوريتين الأصوليتين الأولى والثانية اللتين ألفاهما الإمام قده على الأفاضل من تلامذته في مدينة قم المقدّسة.

ومن هنا قامت مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني قده بتجديد طبع الكتاب بنحو يتميز على جميع ما سبقته من طبعات، كما سيلمسه القارئ الكريم بنفسه.

منهجنا في التحقيق

- ١ - تقطيع المتن وتزيينه بعلامات الترقيم المتعارفة.
 - ٢ - إضافة عناوين بهدف تسهيل عملية مراجعة الكتاب ومطالعة.
 - ٣ - استخراج الآيات القرآنية مع الإشارة إلى مصادر الأحاديث الأصلية كالكتب الأربعة وإلى الناقلة عنها كالوسائل.
 - ٤ - استخراج الأقوال والآراء الأصولية واللغوية وغيرها على قدر ما عثرنا عليها.
- وجدير بالذكر أنّ التغييرات والإضافات التي وقعت في المتن بالنسبة إلى الطبعات السابقة كانت بإشراف من المؤلّف نفسه.
- وفي الختام نسأل الله تعالى أن يوفّقه وإيانا لما فيه الخير والصلاح، وأن يختم لنا جميعاً بالحسنى أنّه سميع الدعاء.

مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني قده

فرع قم المقدّسة

مقدمة المؤلف لهذه الطبعة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين ، والصلاة والسلام على أفضل

رسله وخاتم أنبيائه محمّد ، وآله الطيبين الطاهرين

أمّا بعد :

فإنّ المحاضرات الأصولية التي ألّفها سيّدنا الأستاذ آية الله العظمى روح الله الموسوي الخميني قد قمت بتدوينها قبل أكثر من خمسة عقود^(١) وقد أشرف على كتابتها سيّدنا الأستاذ رحمته بعطف وحنان .

ولما كانت الطبعات السابقة لا تجاوب روح العصر قامت مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني رحمته بتجديد طبعها ، مزانة بإرجاع المطالب إلى مصادرها وإصلاح ما وقع فيها من أخطاء وهفوات .

فها أنا أتقدّم بالشكر الجزيل إلى المؤسسة المذكورة وإدارتها وكلّ من يقوم فيها بخدمات علمية باهرة ، وأرجو من المولى سبحانه أن يأخذ بأيديهم ويوفّقهم لما فيه رضاه .

جعفر السبحاني

قم - مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام

٤ ربيع الأوّل من شهور عام ١٤٢٣ ق

١ - ابتداء رحمته بتدريس مباحث الأصول في شهر شوال عام ١٣٧٠ ق و فرغ منها عام ١٣٧٧ ق .

بسم الله الرحمن الرحيم

[illegible]

صورة ما كتبه دام ظلّه في حقّ المؤلّف والمؤلّف

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطاهرين
ولعنة الله على أعدائهم أجمعين. وبعد: فمما من الله تعالى على
هذا العبد اتفاق صحابة جم من الأفاضل وعدة من الأعلام أيدهم
الله تعالى منهم العالم العلم التقى صاحب الفكر الثاقب والنظر
الصائب الأغا ميرزا جعفر السبحاني التبريزي وفقه الله تعالى
لمرضاته وكثر الله أمثاله ولقد جدّ واجتهد في تنقيح مباحث
الألفاظ من بحث هذا الفقير بحسن سليقته وتوضيحها بجودة
قريحته فصار بحمد الله وله المنة صحيفة كافلة لمهماته.
المسائل فاسأل الله تعالى توفيقه لاتمام ساير المباحث وتأنيده
لبذل الجهد في طريق الحق وسبيل الهدى. في تاريخ ٢٤ شهر
ربيع المولود ١٣٧٥ حرّره روح الله الموسوي الخميني عفى عنه

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين، بارئ الخلائق أجمعين،

والصلاة والسلام على سيّدنا محمّد وآله الطاهرين.

أمّا بعد: فإنّ العلم من أهمّ البضائع المعنوية، وأعظم الكمالات النفسانية، وقد شرف علم الفقه من بين ذلك؛ لاتّصاله بالله سبحانه، وحفظه نظام المكلفين بالنسبة إلى معادهم ومعاشهم جميعاً، كما شرف بشرفه علم الأصول؛ لتوقّف الفقه والفقاهة عليه.

وإنّني بإمداد الله سبحانه ممّن توفّق للغور في هذا الفنّ والتحرير والدراسة فيه، وقد جعلتُ محور استفادتي في هذا الفنّ بحث سيّدنا الأستاذ الأكبر، الحاج آغا روح الله الخميني، أدام الله أظلاله على رؤوس المسلمين.

فجاء - بحمد الله - ما كان أفاده وألقاه في حوزة درسه - مجتمعاً - في هذه الأوراق والصحائف، وبعد أن تمّ نظامه، وتمسّك - بحمد الله - ختامه طلب منّي غير واحد من الأجلّاء الكرام والأصدقاء العظام تزئينه بالطبع والنشر؛ ليعمّ نفعه ويكثر فيضه؛ فأجبت مسؤولهم، وسمّيته بـ«تهذيب الأصول».

وأسأل الله أن يوفّقنا لمراضيه، ويجعل مستقبل أمرنا خيراً من ماضيه.

وكتابتنا هذا يحتوي على مقدّمة ومقاصد:

المقدّمة

قبل الخوض في تحقيق المسائل الأصولية
يبحث عن أمورٍ جرت السيرة على البحث
عنها؛ وهي أمور وموضوعات لها ارتباط
بالمسائل المُعنونة في المباحث الأصولية.

الأمر الأول

في حال العلوم وموضوعها

ووحدها ومساائلها وتمييز بعضها عن بعض وغيرها

فنعول: إنك إذا تفحصت العلوم المدونة الدائرة بين أبناء عصرنا - من علمية وعملية، وحقيقية واعتبارية - يتضح لك تكامل العلوم في عصرٍ بعد عصر، من مرتبةٍ ناقصة إلى مرتبةٍ كاملة؛ بحيث كانت في أول يومها الذي دوّنت وانتشرت عدّة مسائل متشكّلة، تجمعها خصوصية كامنة في نفس المسائل، بها امتازت عن سائر العلوم، وبها عدّت علماً واحداً، فجاء الخلف بعد السلف في القرون الغابرة، وقد أضافوا إليها ما تمكّنوا عنه وما طار إليه فكرتهم؛ حتّى بلغ ما بلغ؛ بحيث تعدّ بآلاف من المباحث، بعد ما كانت أول نشوئها بالغاً عدد الأصابع.

وينبئك عن هذا ما نقله الشيخ الرئيس في تدوين المنطق عن المعلّم الأول: من أنّنا ما ورثنا عمّن تقدّمنا في الأقيسة إلّا ضوابط غير مفصّلة، وأمّا تفصيلها وإفراد كلّ قياس بشروطه فهو أمر قد كدّدنا فيه أنفسنا^(١).

وأمامك علم الطب؛ فقد تشعب وانقسم عدّة شعبات من كثرة المباحث وغزارة المسائل، حتّى أنّ الرجل لا يتمكّن اليوم من الإحاطة بكلّ مسائله أو جلّها، بل يتخصّص في بعض نواحيه، بعد ما كان جميع مسائله مجتمعاً في كتاب، وكان من المرسوم الدائر قيام الرجل الواحد بمداواة جميع الأمراض والعلل. وهذا هو الفقه؛ فانظر تطوّره وتكامله من زمن الصدوقين إلى عصورنا الحاضرة.

اعتبارية وحدة العلوم

ثم إنّ وحدة العلوم ليست وحدة حقيقية، بل وحدة اعتبارية؛ لامتناع حصول الوحدة الحقيقية التي هي مساوقة للوجود الحقيقي من القضايا المتعدّدة؛ لأنّ المركّب من جزئين أو أجزاء ليس موجوداً آخر وراء ما تركّب منه. اللهمّ إلّا إذا حصل الكسر والانكسار، وأخذت الأجزاء صورة على حدة غير موجودة في نفسها، وهو الذي يعبر عنه بالمركّب الحقيقي.

أضف إليه أنّ سنخ وحدة العلم تابع لسنخ وجوده - بل عينه على وجه دقيق - وليس العلم إلّا عدّة قضايا متشكّنة، ولهذه المتشكّات ارتباط خاصّ وثنائية واحدة وخصوصية فاردة، لأجلها قام العقلاء بتدوينها، وعدّوها شيئاً واحداً؛ فهي في عين تكثرها واحد بالاعتبار، ولأجله تجمع في كتاب أو رسالة؛ لكي يبحث عنه في الجوامع، وليس موجوداً واحداً مشخّصاً وراء الاعتبار؛ فيكون ذا صورة ومادّة، أو جنس وفصل؛ حتّى يتقوّم ماهيته بالوجود الحقيقي.

نسبة موضوع المسائل إلى موضوع العلم

ثم إنّ ما اشتهر في الألسن، وتلقّاه الأعلام بالقبول؛ من أنّ قضايا العلوم

ليست إلّا قضايا حقيقية، وأنّ نسبة موضوع المسائل إلى موضوع العلم كنسبة الطبيعي إلى أفرادهِ^(١) إنّما يصحّ في بعض منها، كالعلوم العقلية والفقه وأصوله؛ فإنّ غالب قضاياها حقيقية أو كالحقيقية، والنسبة ما ذكره في جملة من مسائلها، دون جميع العلوم؛ إذ قد يكون قضايا بعض العلوم قضايا جزئية - كالجغرافيا وأكثر مسائل علم الهيئة والتأريخ - وتكون النسبة بين موضوع المسائل وما قيل إنّهُ موضوع العلم نسبة الجزء إلى الكلّ، وربّما يتّفق الاتّحاد بين الموضوعين كالعرفان؛ فإنّ موضوعهُ هو الله - جلّ اسمه - وموضوع جميع مسائلهُ أيضاً هو سبحانه، وليساً مختلفين بالطبيعي وفردهِ والكلّ وجزئهِ.

وأموأ حالاً من هذا: ما اشتهر من أنّ موضوع كلّ علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية^(٢) - سواء فسّرت بما نقل عن القدماء^(٣) أو بما عن بعض المتأخّرين بأنّها ما لا يكون لها واسطة في العروض^(٤) - إذ هو ينتقص بعلمي الجغرافيا والهيئة وما شابههما ممّا يكون النسبة بين الموضوعين نسبة الكلّ إلى أجزائه؛ فإنّ عوارض موضوعات مسائلها لا تصير من العوارض الذاتية لموضوع العلم - على التفسيرين - إلّا بنحو من التكلّف؛ ضرورة أنّ عارض الجزء وخاصّته عارض لنفس الجزء الذي هو قسمة من الكلّ ومنتشعب عنه، لا لنفس الكلّ الذي تركّب منه ومن غيره. اللهمّ إذا تشبّث القائل بالمجاز في الإسناد.

١ - راجع كفاية الأصول: ٢١، فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ١: ٢٢.

٢ - الفصول الغروية: ١٠ / السطر ٢٣، كفاية الأصول: ٢١، فوائد الأصول (تقريرات المحقّق

النائيني) الكاظمي ١: ٢١.

٣ - شرح الشمسية: ١٤ - ١٥، شرح المطالع: ١٨، الشواهد الربوبية: ١٩.

٤ - الحكمة المتعالية ١: ٣٠ - ٣٤.

واعطف نظرك إلى علم الفقه؛ فتراه ذا مسائل ومبادئ، مع أنّ البحث عنها ليس بحثاً عن الأعراض؛ فضلاً عن كونها أعراضاً ذاتية؛ إذ الأحكام الخمسة ليست من العوارض بالمعنى الفلسفي، أولاً. اللهم إلا أن تعمّم الأعراض للمحمولات الاعتبارية بضرب من التأويل.

ولو سلّم كونها أعراضاً في حدّ نفسها فليست أعراضاً ذاتية لموضوعات المسائل، ثانياً. إذ الصلاة بوجودها الخارجي لاتكاد تتّصف بالوجوب؛ لأنّ الخارج - أعني إتيان الأمور به - ظرف السقوط بوجه لا العروض، ولا بوجودها الذهني؛ لظهور عدم كونه هو الأمور به، وعدم كون المكلف قادراً على امتثال الصورة العلمية القائمة بنفس المولى.

والقول بكون الماهية معروضة لها مدفوع بأنّ الوجدان حاكم على عدم كونها مطلوبة، بل معنى وجوبها: أنّ الأمر نظر إلى الماهية، وبعث المكلف إلى إيجادها، فيقال: إنّ الصلاة واجبة، من غير أن يحلّ فيها شيء ويعرضها عارض.

عدم وجود الموضوع لكلّ علم

وهناك مشكلة أخرى: وهو أنّ القوم قد التزموا - عدا بعض المحقّقين من متأخريهم^(١) - على وجود موضوع للعلم ينطبق على موضوعات المسائل^(٢)، وربّما يتمسّك في إثباته بقاعدة الواحد^(٣)، التي لا يكاد يخفى بطلان التمسّك بها هنا على

١ - نهاية الأفكار ١: ١٠.

٢ - كفاية الأصول: ٢١، فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائيني) الكاظمي ١: ٢٢.

نهاية الدراية ١: ٣٤.

٣ - كفاية الأصول: ٣٩.

من له أدنى إلمام بالعلوم العقلية؛ إذ هي تختصّ بالبيسط الحقيقي، ولا تجري في مثل العلوم التي هي قضايا كثيرة، يترتب على كلّ قضية فائدة غير ما يترتب على الأخرى، وإن كان بين الفائدتين وحدة وربط بالسنخ.

مع أنّ حديث تأثير الجامع إذا اجتمعت المؤثرات على أثر واحد قول فاسد، لا ينطبق إلّا على قول الرجل الهمداني^(١).

وإن شئت قلت: إنّ السبر والتتبّع في العلوم ناهض على خلاف ما التزمه؛ إذ العلوم - كما سمعت - لم تكن إلّا قضايا قليلة قد تكمّلت بمرور الزمان، فلم يكن الموضوع عند المؤسّس المدوّن مشخّصاً حتّى يجعل البحث عن أحواله.

وما تقدّم من علم الجغرافيا أصدق شاهد؛ إذ العلم بأوضاع الأرض؛ من جبالها ومياهها وبحارها وبلدانها لم يتيسّر إلّا بمجاهدة الرجال قد قام كلّ على تأليف كتاب في أوضاع مملكته الخاصّة به، حتّى تمّ العلم. ولم يكن الهدف في هذا البحث لدى هؤلاء الرجال العلم بأوضاع الأرض حتّى يكون البحث عن أحوال مملكته بحثاً عن عوارضها.

ونظيره علم الفقه؛ فلم تكن الفقيه الباحث لدى تأسيسه ناظراً ولا حظاً فعل المكلف حتّى يجعله موضوعاً لما يحمله عليه وما يسلبه عنه.

مع أنّ ما تخيّلوه موضوعاً للعلم لا ينطبق على أكثر مسائل باب الضمان والإرث والمطهرات والنجاسات وسائر الأحكام الوضعية ممّا هي من الفقه بالضرورة. كما أنّ ما تصوّروه موضوعاً للفنّ الأعلى لا يطرد؛ لاستلزامه خروج

١ - راجع رسالة بعض الأفاضل إلى علماء مدينة السلام، ضمن الرسائل: ٤٦٣،

مباحث الماهيات - التي هي من أدقّ مسائله - عنه، ونظيرها مباحث كيفية المعاد والأعدام والجنة والنار.

والقول بالاستطراد أو التمسك بما ذكره بعض الأكابر^(١) غير تامّ، مع أنّ القضايا السلبية التحصيلية موجودة في مسائل العلوم، وهي لا تحتاج إلى وجود الموضوع، ولم تكن أحكامها من قبيل الأعراض للموضوعات، بناءً على التحقيق فيها من كون مفادها سلب الربط^(٢).

فتلخص: أنّ الالتزام بأنّه لا بدّ لكلّ علمٍ من موضوع جامع بين موضوعات المسائل، ثمّ الالتزام بأنّه لا بدّ من البحث عن عوارض الذاتية، ثم ارتكاب تكلفات غير تامّة لتصحيحه، والذهاب إلى استطراد كثير من المباحث المهمّة التي تقضي الضرورة بكونها من العلم، ممّا لا أرى وجهاً صحيحاً له، ولا قام به برهان، بل البرهان على خلافه.

في تمايز العلوم

كما أنّ منشأ وحدة العلوم إنّما هو تسانخ القضايا المتشكّكة التي يناسب بعضها بعضاً، فهذه السنخية والتناسب موجودة في جوهر تلك القضايا وحقيقتها ولا تحتاج إلى التعليل، كذلك تمايز العلوم واختلاف بعضها يكون بذاتها.

فقضايا كلّ علم مختلفة ومتميّزة بذواتها عن قضايا علم آخر، من دون حاجة إلى التكاليف الباردة اللازمة من كون التميّز بالموضوع، وقد عرفت عدم الحاجة

١ - الحكمة المتعالية ١: ٢٣ - ٢٥، الشواهد الربوبية: ١٤.

٢ - راجع الاستصحاب، الإمام الخميني رحمه الله: ٩٦ - ٩٨.

إلى نفس الموضوع؛ فضلاً عن كون التميّز به، أو كون التميّز بالأغراض، وهو أيضاً سخيّف؛ إذ الغرض - سواء كان غرض التدوين أم التعلّم - متأخّر عن نفس المسائل؛ إذ هي فوائد مترتبة عليها، فيكون التميّز بنفس المسائل في الرتبة السابقة.

وعليك بالاختبار؛ أترى التناسب الواقع بين مرفوعية الفاعل ومنصوبية المفعول موجوداً بين واحد منها، وبين المسائل الرياضية أو العقلية، وهكذا مباحث سائر العلوم التي بأيدينا؛ فنرى أنّ جهة التوحد والتميّز هو تسانخ القضايا وتمايزها بالطبع.

وتداخل العلوم في بعض المسائل لا يوجب أن يكون التميّز بالأغراض؛ إذ كلّ علم مركّب من قضايا كثيرة، وأكثر مسائله ممتاز غير متداخل فيه، ولكنّه في بعضها - ولعلّه القليل - متّحد ومتداخل.

وعليه: فهذا المركّب بما أنّه مركّب وواحد اعتباري مختلف و متميّز أيضاً بذاته عن غيره؛ لاختلاف أكثر أجزاء هذا المركّب مع أجزاء ذاك المركّب؛ وإن اتّحدا في بعض، ولكن النظر إلى المركّب بنظر التركّب والمركّب بما هو كذلك ممتاز عن غيره؛ وإن اشترك معه في بعض الأجزاء.

وبذلك يتّضح: أنّ أكثر المباحث العقلية أو اللفظية - التي يكون البحث فيها أعمّ - لا بأس بأن يعدّ من المسائل الأصولية إذا اشترك مع سائر مسائل الأصول في الخصوصية التي بها عدّت علماً واحداً.

فالمسألة المتداخلة قضية واحدة، لها سنخية مع هذا المركّب وذلك المؤلّف، وتكون أدبية لحصول ما يبتغيه الأديب من تأسيس قاعدة لفهم كلام العرب وأصولية يطلبها الأصولي لفهم كلام الشارع.

تعريف علم الأصول وضابطة مسائله

بقي الكلام في تعريفه وفيه تحديد مسائل الأصول. التعاريف المتداولة في السنة القوم لا يخلو واحد منها من إشكال؛ طرداً وعكساً. وأشهرها: «أنَّه العلم بالقواعد الممهّدة لاستنباط الأحكام الشرعية الفرعية من أدلّتها التفصيلية»^(١). وأورد عليه: بخروج الظنّ على الحكومة، والأصول العملية في الشبهات الحكيمة^(٢).

وقد عدل المحقّق الخراساني إلى تعريفه بـ«أنَّه صناعة يعرف بها القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام، أو التي ينتهي إليها في مقام العمل»^(٣). ويمكن أن يكون التعبير بالصناعة لأجل أنَّه من العلوم العملية، كالهندسة العملية وكالمنطق، أو للإشارة بكونه آلة بالنسبة إلى الفقه، كالمنطق بالنسبة إلى الفلسفة. وظنّي: أنَّ هذا التعريف أسوأ التعاريف المتداولة؛ لأنَّه لا ينطبق إلّا على مبادئ المسائل؛ لأنّ ما يعرف به القواعد الكذائية هو مبادئ المسائل، ولم يذهب أحد إلى أنَّ العلم هو المبادئ فقط، بل هو إمّا نفس المسائل، أو هي مع مبادئها. هذا، مضافاً إلى دخول بعض القواعد الفقهية فيه. اللهمّ إلّا أن يراد بالصناعة العلم الآلي المحض.

١ - قوانين الأصول ١: ٥ / السطر ٤، هداية المسترشدين ١: ٩٧، الفصول الغروية:

٩ / السطر ٣٩، مناهج الأحكام والأصول: ١ / السطر ١٤.

٢ - كفاية الأصول: ٢٣ - ٢٤.

٣ - نفس المصدر: ٢٣.

ويرد الإشكال الأخير على تعريف بعض الأعظم من «أنه عبارة عن العلم بالكبريات التي لو انضمت إليها صغرياتها يستنتج منها حكم فرعي كلي»^(١)، وقد تصدّى لدفع الإشكال في أوائل الاستصحاب^(٢) بما لا يخلو من غرابة، فراجع. ويتلوه في الضعف ما ذكره بعض المحققين: من أن المدار في المسألة الأصولية على وقوعها في طريق الاستنباط بنحو يكون ناظراً إما إلى إثبات نفس الحكم أو إلى كيفية تعلّقه بموضوعه، وأن المسائل الأدبية لا تقع إلا في استنباط موضوع الحكم، من غير نظر إلى كيفية تعلّقه عليه^(٣).

وليت شعري: أي فرق بين مبحث المشتق ودلالة الفعل على الاختيار وما ضاهاهما من الأبحاث اللغوية، وبين مبحث مفاد الأمر والنهي وكثير من مباحث العام والخاص التي يبحث فيها عن معنى «الكل» و«الألف واللام»، بل المفاهيم مطلقاً؛ حيث أخرج الطائفة الأولى وأدخل الثانية، مع أن كلّها من باب واحد تحرز بها أوضاع اللغة، وتستنتج منها كيفية تعلّق الحكم بموضوعه. مضافاً إلى ورود القواعد الفقهية عليه أيضاً.

ويمكن أن يقال: بـ «أنّه هو القواعد الآلية التي يمكن أن تقع في كبرى استنتاج الأحكام الكلية الفرعية الإلهية أو الوظيفة العملية»، فيخرج بالآلية القواعد الفقهية؛ فإنّ المراد بها كونها آلة محضة ولا ينظر فيها، بل ينظر بها فقط، والقواعد الفقهية ينظر فيها، فتكون استقلالية لا آلية؛ لأنّ قاعدة ما يضمن وعكسها حكم

١ - فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي ١: ١٩ و ٢٩.

٢ - نفس المصدر ٤: ٣٠٨ - ٣٠٩.

٣ - مقالات الأصول ١: ٥٤، نهاية الأفكار ١: ٢٢ - ٢٣.

فرعي إلهي منظور فيها على فرض ثبوتها، وقواعد الضرر والحرر والغرر كذلك؛ فإنها مقيدات للأحكام بنحو الحكومة، فلا تكون آية وإن يعرف بها حال الأحكام. وأما خروج بعض الأصول العملية فلا غزو فيه، على فرضه.

وإنما قلنا: «يمكن أن تقع» لأنّ مناط الأصولية هو الإمكان لا الوقوع الفعلي، فالبحث عن حجّة القياس والشهرة والإجماع المنقول بحث أصولي، وخرج مباحث سائر العلوم بقولنا «تقع كبرى». ولم نقيد الأحكام بالعملية لعدم عملية جميع الأحكام، كالوضعيات وكثير من مباحث الطهارة وغيرها. وإضافة «الوظيفة» لادخال مثل الظنّ على الحكومة.

ولم نكتف بـ«أنّه ما يمكن أن تقع كبرى استنتاج الوظيفة» لعدم كون النتيجة وظيفة دائماً، كالأمثلة المتقدمة، وانتهأها إلى الوظيفة غير كونها وظيفة. ثم إنّ المسائل المتداخلة بين هذا العلم وغيره، ككثير من مباحث الألفاظ - مثل ما يبحث فيه عن الأوضاع اللغوية، كدلالة طبيعة الأمر على الوجوب والنهي على الحرمة ودلالة أداة الحصر على مدلولها وكمدليل المفردات والمركبات - يمكن ادخالها فيه وتمييزها عن مسائل سائر العلوم بكونها آلة محضة، فالأصولي يبحث عنها بعنوان الآلية والوقوع في كبرى الاستنتاج وغيره بعنوان الاستقلالية أو لجهات أخر.

ويمكن الالتزام بخروجها، وإنّما يبحث الأصولي عنها لكونها كثير الدوران في الفقه؛ ولذا لم يقتنع بالبحث عنها في بعض مباحث الفقه، والأمر سهل.

الأمر الثاني

في الواضع وحقيقة الوضع

إنّ من العسير جدّاً تحليل أصول الألسنة المتنوّعة المنتشرة في أرجاء الدنيا وأطراف العالم، والذي يمكن الاعتماد عليه - ويؤيّد العلم والتجربة - هو تكامل الإنسان قرناً بعد قرن في شؤونه وأطواره في عيشته وحياته، وفيما يرجع إليه من النواحي الاجتماعية والمدنية، بعد ما كان خلواً من هذه الجهات الحيوية .

ومن تلك النواحي تكثّر لسانه وتزايد أفرادهِ، بل توسّع لسان واحد على حسب مرور الزمان ووقوفه أمام تنوّع الموجودات والمصنوعات ؛ فاللسان الواحد - كالعربي أو العبري - لم يكن في بدء نشأته إلّا عدّة لغات معدودة، تكمّلت على حسب وقوفهم على الأشياء، مع احتياجهم أو اشتياقهم إلى إظهار ما في ضمائرهم إلى أن بلغت حدّاً وافياً، كما هو المشاهد من المخترعين وأهل الصنعة في هذه الأيام .

نعم، تنوّع أفرادهِ إنّما هو لأجل تباعد الملل وعدم الروابط السهلة بين الطوائف البشرية ؛ فاحتاج كلّ في إفهام مقاصده إلى وضع ألفاظ وتعيين لغات .

وعليه : فليس الواضع شخصاً واحداً معيّناً، بل أناس كثيرة وشرذمة غير

قليلة، على اختلافهم في العصور وتباعدهم في الزمان.

وما عن بعضهم من أنّ الواضع هو الله تعالى، وقد ألهم بها أنبيائه وأوليائه؛ مستدلاً بلزوم العلاقة بين الألفاظ ومعانيها؛ دفعاً للترجيح بلا مرجّح، وامتناع إحاطة البشر على خصوصيات غير متناهية^(١).

غير مسموع؛ إذ المرجّح لا ينحصر في الرابطة بين اللفظ والمعنى، بل قد يحصل الترجيح بأمور أخرى، كسهولة أدائه أو حسن تركيبه أو غير ذلك، على أنّ الامتناع مسلم لو كان الواضع شخصاً معيّناً محدوداً عمره ووقته.

ثم إنّ دعوى وجود المناسبة الذاتية بين الألفاظ ومعانيها - كافة - قبل الوضع ممّا يبطله البرهان المؤيد بالوجدان؛ إذ الذات البحث البسيط الذي له عدّة أسماء متخالفة من لغة واحدة أو لغات؛ إمّا أن يكون لجميعها الربط به، أو لبعضها دون بعض، أو لا ذا ولا ذاك؛ فالأوّل يوجب تركّب الذات وخروجه من البساطة المفروضة، والأخيران يهدمان أساس الدعوى.

والتمسك بأنّه لولا العلاقة يلزم الترجيح بغير المرجّح قد عرفت جوابه؛ وأنّ الترجيح قد يحصل بغير الربط. وأمّا حصوله بعد الوضع فواضح البطلان؛ لأنّ تعيين لفظٍ لمعنى لا يصير علّة لحصول علاقة واقعية تكوينية؛ إذ الاعتبار لا يصير منشأً لحصول أمر واقعي حقيقي، والانتقال إلى المعنى إمّا لأجل بناء المستعملين على كون استعمالهم على طبق الوضع، أو لجهة الأُنس الحاصل من الاستعمال.

وما ربّما يقال: من أنّ حقيقة الوضع لو كانت اعتبارية ودائرة مدار الاعتبار يلزم انعدام هذه العُلقة بعد انقراض المعبرين وهلاك الواضعين والمستعملين^(٢).

١ - فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائيني) الكاظمي ١: ٣٠.

٢ - مقالات الأصول ١: ٦٢ - ٦٤.

فلاضير في الالتزام به؛ إذ هذا هو الفرق بين القوانين الحقيقية الفنيّة - كقانون الجاذبة وسير النور وأوزان الأجسام - وبين الاعتبارية - كقانون الازدواج والنظام - فإنّ الأولى ثابتة محقّقة؛ كشفت أو لا، لوحظ خلافها أم لم يلحظ، بخلاف الثانية؛ فإنّ سيرها وأمد عمرها مربوط بامتداد الاعتبار.

فاللغات المتروكة البائد أهلها، المقبورة ذواتها وكتبها مسلوقة الدلالة، معدومة العُلقة، كقوانينها الاعتبارية.

وأما حقيقة الوضع: فهي - على ما يظهر من تعاريفها - عبارة عن جعل اللفظ للمعنى وتعيينه للدلالة عليه، وما يرى في كلمات المحقّقين من التعبير بالاختصاص^(١) أو التعهّد^(٢) فهو من آثار الوضع ونتائجه، لانفسه.

وأما ما أُقيم عليه من البرهان: من أنّه لا يعقل جعل العلاقة بين أمرين لا علاقة بينهما، وإنّما المعقول هو تعهّد الواضع والتزامه بأنّه متى أراد إفهام المعنى الفلاني تكلم بلفظ كذا^(٣)؛ فهو حقّ لو كان الوضع إيجاد العلاقة التكوينية، وأما على ما حقّقناه من أنّه تعيين اللفظ للمعنى فهو بمكان من الإمكان.

بل ربّما يكون الواضع غافلاً عن هذا التعهّد، كما يتفق أن يكون الواضع غير المستعمل؛ بأن يضع اللفظ لأجل أن يستعمله الغير.

وبه يتّضح: بطلان تقسيمه إلى التعيني والتعيني؛ لأنّ الجعل والتعيين الذي هو مداره مفقود فيه.

١ - كفاية الأصول: ٢٤.

٢ - تشریح الأصول: ٢٥ / السطر ١٨، درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٣٥.

٣ - درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٣٥.

الأمر الثالث

في أقسام الوضع

ينقسم الوضع على حسب التصوّر إلى عموم الوضع والموضوع له، وخصوصهما، وعموم الأوّل فقط، وعموم الثاني كذلك.

وربّما يسلم: إمكان القسم الثالث دون الرابع، بزعم: أنّ العامّ يمكن أن يكون وجهاً للخاصّ وآلة للحاظ أفراده، وأنّ معرفة وجه الشيء معرفته بوجهه، بخلاف الخاصّ؛ فلا يقع مرآة للعامّ ولا لسائر الأفراد؛ لمحدوديته^(١).

قلت: الحقّ أنّهما مشتركان في الامتناع على وجهه والإمكان على نحو آخر؛ إذ كلّ مفهوم لا يحكي إلّا عمّا هو بحذائه، ويمتنع أن يكون حاكياً عن نفسه وغيره، والخصوصيات وإن اتحدت مع العامّ وجوداً إلّا أنّها تغايره عنواناً وماهية.

فحينئذٍ: إن كان المراد من لزوم لحاظ الموضوع له في الأقسام هو لحاظه بما هو حاكٍ عنه ومرآة له فهما سيّان في الامتناع؛ إذ العنوان العامّ - كالإنسان - لا يحكي إلّا عن حيثية الإنسانية، دون ما يقارنها من العوارض والخصوصيات؛ لخروجهما من حريم المعنى اللا بشرطي، والحكاية فرع الدخول في الموضوع له.

وإن كان المراد من شرطية لحاظه هو وجود أمر يوجب الانتقال إليه فالانتقال من تصوّر العامّ إلى تصوّر مصاديقه أو بالعكس بمكان من الإمكان. والظاهر كفاية الأخير، بأن يؤخذ العنوان المشير الإجمالي آلة للوضع لأفراده، ولا يحتاج إلى تصوّرها تفصيلاً، بل ربّما يمتنع؛ لعدم تناهيها.

وبذلك يظهر: ضعف ما ربما يقال من أنّ الطبيعة كما يمكن أن تلاحظ مهمة جامدة، يمكن لحاظها سارية في أفرادها مندرجة في مصاديقها، وعليه تكون عين الخارج ونفس المصاديق؛ ضرورة اتّحاد الماهية والوجود في الخارج، والانفصال إنّما هو في الذهن، فتصحّ مرآتيها للأفراد؛ إذ الاتّحاد الخارجي لا يصحّ الحكاية، وإلاّ لكانت الأعراض حاكية عن جواهرها.

ومن الواضح: أنّ المشخّصات غير داخلة في مفهوم العامّ، فكيف يحكي عنها، والحكاية تدور مدار الوضع والدخول في الموضوع له.

ثمّ إنّ هناك قسمًا خامسًا بحسب التصرّو - وإن كان ثبوته في محلّ المنع - وهو أنّ عموم الموضوع له قد يكون بوضع اللفظ لنفس الطبائع والماهيات، كأسماء الأجناس؛ فإنّها موضوعة لما هو عامّ بالحمل الشائع، من دون أخذ مفهوم العموم فيه، وإلاّ يلزم التجريد والتجوّز دائماً؛ لكونها بهذا القيد آبية عن الحمل.

وأخرى: يكون الموضوع له هو العامّ بما هو عامّ، كما أنّه في الخاصّ كذلك دائماً؛ إذ الموضوع له هو الخاصّ بما هو خاصّ.

نقل وتنقيح

إنّ بعض المحقّقين من المشايخ ذهب إلى أنّ لعموم الوضع والموضوع له معنى آخر، وملخص ما أفاده: هو أنّ للطبيعي حصصاً في الخارج متكرّرة

الوجود، ولها جامع موجود في الخارج بالوجود السعي، ملاصقاً للخصوصيات، واحداً بالوحدة الذاتية بدليل انتزاع مفهوم واحد منها، ولامتناع تأثير العلّتين في معلول واحد.

وللصور الذهنية أيضاً جامع كذلك، وإلاّ لم تكن تامّ الانطباق على الخارج. ولازم ذلك: عدم تحقّق المعنى المشترك في الذهن إلاّ في ضمن الخصوصية. فحينئذٍ: يمكن ملاحظة هذه الجهة المتّحدة السارية في الخصوصية، المطابقة لما في الخارج بتوسيط معنى إجمالي، فيوضع اللفظ لها لا للخصوصيات، في قبال وضعه للجامع المجرّد عنها، وهذا أيضاً من قبيل الوضع العامّ والموضوع له كذلك، ولكن لازمه انتقال النفس في مقام الاستعمال إلى صور الأفراد. ولا ينافي هذا كون الطبيعي بالنسبة إلى الأفراد كالآباء إلى الأولاد^(١).

وأنت خير: بأنّ نخبة المقال في تحقيق الوجود الطبيعي وكيفية وجوده وتكثره بتكثر الأفراد، وأنّ ما ينال العقل من الطبيعي من كلّ فرد مغاير من كلّ ما يناله من فرد آخر عدداً - وإن كان عينه سنخاً - لا بدّ أن يطلب من محلّ آخر ولكن عصارة ذلك: هو أنّ كلّ فرد من أفراد أيّ كلّيّ فرض فهو مشتمل على تمام حقيقة كلّية وطبيعية، فكلّ فرد يتحقّق فيه الطبيعي بتمام أجزائه؛ فإذا إنسانية زيد غير إنسانية عمرو، وهكذا سائر الأفراد، فكلّ فرد إنسان تامّ بنفسه.

والسرّ في ذلك: أنّ الماهية اللا بشرط - كمفهوم الإنسان - توجد في الخارج بنعت الكثرة، وتنطبق على آلاف من المصاديق، كلّ واحد منها حائز حقيقة تلك الماهية بتمام ذاتها.

نعم، العقل بعد التجريد وحذف المميّزات والمشخصات يجد في عالم الذهن منها شيئاً واحداً وحدة ذاتية نوعية، وهي لاتتافي الكثرة العددية في وعاء الخارج. وهذا هو مراد مَنْ قال: إنّ للماهية نشأتين: نشأة خارجية؛ هي نشأة الكثرة المحضة، ونشأة عقلية؛ وهي نشأة الوحدة النوعية، وأنّ الطبيعي مع أفرادهِ كالآباء مع الأولاد.

ولكن ما ذكره المحقّق المذكور رحمته صريح في أنّ الكلّي الطبيعي أمر واحد جامع موجود في الخارج بنعت الوحدة، ينتزع منه المفهوم الكلّي. وهو وإن فرّ عن ذلك؛ قائلاً بأنّ الحصاص متكرّرة الوجود؛ لئلا يلزم الوحدة العددية للطبيعي، ولكن التزامه بالجامع الموجود في عالم الخارج بالوجود السعي الذي جعله منشأً لانتزاع المفهوم الواحد - أعني مفهوم الطبيعي - يوهّم أو يصرّح بخلافه، وينطبق لما ينسب إلى الرجل الهمداني القائل بوجود الطبيعي في الخارج بالوحدة الشخصية؛ إذ القول بوجود الجامع الخارجي بنعت الوحدة يساوق كونه موجوداً بالوحدة العددية.

هذا، واعطف نظرك إلى ما أقامه برهاناً لما اختاره؛ أمّا ما ذكره من قضية عدم انتزاع مفهوم واحد إلّا عن منشأ واحد ففيه: أنّه لا يثبت أن يكون في الخارج أمر واحد موجود بنعت الوحدة، بل يجامع ما أسمعناك من تجريد الأفراد عن اللواحق أيضاً، فعند ذلك ينال العقل من كلّ فرد ما ينال من الآخر؛ إذ التكتّر ناشٍ عن ضمّ المشخصات، فعند حذفها لامناص إلّا عن التوحد في الذهن.

وأما ما ذكره: من أنّ الجامع هو المؤثّر عند اجتماع العلل على معلول واحد فالظاهر: أنّه جواب عمّا ربّما يورد على القاعدة المسلّمة في محلّها من أنّه لا يصدر الواحد إلّا عن الواحد؛ حيث ينتقض ذلك بالبنداق المؤثّرة في قتل حيوان،

وباجتماع عدّة أشخاص لرفع حجر عظيم، فيجاب: بأنّ المؤثّر في أمثال هذه الموارد هو الجامع الموجود بين العلل.

ولكن الإشكال والجواب لم يصدر إلّا عمّن لم يقف على مغزى القاعدة ومورد ثبوته، ولم ينقح كيفية تعلّق المعلول بالعلّة في الفاعل الإلهي؛ أعني مفيض الوجود ومعطي الهوية؛ إذ أصحاب التحقيق في هاتيك المباحث خصّصوا القاعدة - تبعاً لبرهانها - بالواحد البحت البسيط من جميع الجهات^(١)، والمتكثّرات - خصوصاً العلل المادّية - أجنبية عنها، فلا حاجة إلى دفع نقوضها، مع أنّها واضحة الفساد لدى أهلها.

أضف إلى ذلك: أنّ الواحد بالنوع والذات - أعني المفهوم - لا يمكن أن يكون مؤثّراً ولا متأثّراً إلّا بالعرض، بل المؤثّر والمتأثّر هي الهوية الوجودية الواحدة بالوحدة الحقيقية.

وحينئذٍ: فالحقّ الصراح هو امتناع وجود الجامع بما هو جامع في الخارج والذهن كليهما، بعد ما عرفت: من أنّ الوجود مدار الوحدة، وهو لا يجتمع مع الجامعية والكلّية. نعم تصوير أخذ الجامع إنّما هو من ناحية تجريد الأفراد عن الخصوصيات، كما سبق^(٢). وسبوافيك تفصيل القول في هذه المباحث عند التعرّض بمتعلّق الأوامر، فارتقب حتّى حين.

هذا، ولو سلّمنا وجود ما تصوّر من الجامع، أو فرضنا وضع اللفظ له، لكنّه لا يوجب إحضار الخصوصيات في الذهن، بعد فرض وضع اللفظ لنفس الجامع

١ - الحكمة المتعالية ٢: ٢٠٤ - ٢٠٥، و٧: ١٩٢ - ٢٤٤، شرح المنظومة، قسم الحكمة:

اللابشرط الموجود بالوجود السعي، ولصوقه بها واتحاده معها في الخارج لا يوجب إحضارها بلفظ لم يوضع لها، ولو كان مجرد الاتحاد الخارجي كافياً في الإحضار لكفى فيما إذا كان اللفظ موضوعاً لنفس الماهية، مع قطع النظر عن وجودها السعي؛ لأنها متحدة معها خارجاً؛ ولو بنعت الكثرة.

وهم ودفع

أما الأول: فهو أنه قد يتخيل امتناع عموم الوضع مطلقاً؛ لأن الملحوظ بعد تنوره بنور الوجود في أفق الذهن - لا محالة - يصير جزئياً ذهنياً مشخصاً علمياً؛ فإن الوجود يساوق الوحدة. وغفلة اللاحظ عن لحاظه وقطع نظره عن تشخصه لا يوجب انقلاب الجزئي كلياً.

وأما الثاني: فهو أن المراد من الملحوظ ما هو ملحوظ بالعرض لا ما بالذات، ولا طريق لنا إليه إلا بالماهية الملحوظة كذلك، والملحوظية بالعرض كافية في الوضع وفي صيرورته عاماً وخاصاً، وإلا لصار الوضع للخارجيات ممتنعاً كلياً؛ لعدم نبيل النفس إياها إلا بواسطة الصورة الملحوظة بالذات، كما أنه لا يمكن لها النبيل لنفس الماهية المعزاة عن جميع الخصوصيات - حتى عن كونها ملحوظة في الذهن - إلا بواسطة فرد ذهني يشير به إليها، وهذا هو الحال في الإخبار عن المعدوم المطلق بأنه لا يخبر عنه، وعن شريك الباري بأنه ممتنع.

الأمر الرابع

فيما هو الممكن من أقسام الوضع

لا إشكال عندهم ولا خلاف في تحقّق عموم الوضع والموضوع له وخصوصهما في الخارج، ومثّلوا للأوّل بأسماء الأجناس، وللثاني بالأعلام^(١)، ولكن في النفس من التمثيل بالأعلام للثاني شيئاً؛ إذ لو كانت موضوعة لنفس الخارج والهوية الوجودية لزم أن يكون قولنا «زيد موجود» قضية ضرورية، ومن قبيل حمل الشيء على نفسه، ومجازية قولنا «زيد معدوم» أو «زيد إمّا موجود إمّا معدوم»؛ لاحتياجها إلى عناية التجريد، مع أنّنا لانجد الفرق بينها وبين ما إذا كان المحمول لفظ «قاعد» أو «قائم».

والذي يناسب الارتكاز هو القول بكونها موضوعة لماهية لا تنطبق إلّا على فرد واحد، لا للماهية المنطبقة على الكثيرين، ولا للفرد المشخّص.

وعلى هذا الارتكاز جرت سيرة العوامّ في الإخبار عن معدومية المسمّيات في زمانٍ، وموجوديتها في زمانٍ آخر، ويقال لم يكن زيد في ذلك الزمان، بل

وجد بعده. فيستكشف: أنَّ الوضع لم ينحدر على الهوية الوجودية، بل على ماهية مخصصة بإضافات كثيرة وحدود وافرة - ولو ارتكازاً - لينطبق على المشخص المعين.

في معاني الحروف

وأما القسم الثالث - أعني عموم الوضع وخصوص الموضوع له - فقد مثلوا له بالحروف^(١)، فلنبداً بتحقيق معانيها حتى تتضح كيفية وضعها:

فنقول: إنَّك إذا أمعنت النظر ولاحظت الموجودات - من شديدها إلى ضعيفها - ترى بعين الدقة انقسام الموجودات الإمكانية إلى أقسام وشعب:

فمنها: ما هو تامّ ماهيةً ووجوداً؛ أي يوصف حقيقتها ويدرك جوهرها مستقلةً في المدارك العقلية بلا توسيط شيء، كما أنَّه يتحقّق ويحصل في الأعيان كذلك، من دون أن يعتمد على شيء أو يحصل في موضوع - كالجواهر بأنواعها العالية والسافلة - ويعبّر عنه بالموجود لنفسه وفي نفسه.

ومنها: ما هو تامّ ماهيةً ومفهوماً، ويتصوّر ماهيةً العقلانية في نشأة الذهن بحالها، ولا يحتاج في التحديد إلى أمر آخر، ولكنه غير تامّ وجوداً، ولا يمكن أن يتحقّق في نفسه مستقلاً، ولا أن يشغل الأعيان إلّا بالحصول في موضوع والعروض على معروض، كالأعراض بأسرها.

ومنها: ما هو قاصر في كلتا النشأتين، فلا يجعل في الذهن إلّا تبعاً وتطفلاً للغير، ولا يوجد في الخارج إلّا مندكاً في طرفيه، كالنسب والإضافات والوجودات

الرابطة ؛ فإنّ لها محكيّات ومسمّيات في الخارج ، لا تخرج من حدود الوجود ، ولها حظّ منه . تجد جميع هذه في قولنا : «الجسم له البياض» ؛ فإنّ محكي الجسم والبياض غير حصول البياض للجسم ، وحصوله للجسم ليس كلا حصوله ، ووقوع زيد في الدار ليس كلا وقوعه . نعم ليس لهذا القسم الأخير ماهية معقولة مستقلة ؛ بأن يدرك ما هو ربط بالحمل الشائع ، من دون إدراك الأطراف ، كما أنّ موجوديته أيضاً بعين موجودية الطرفين .

وأما مفهوم الربط والنسبة التي تدرك مستقلة فليس نسبة ولا ربطاً إلّا بالحمل الأوّلي الذاتي ، لا بالحمل الشائع ؛ إذ للعقل أن ينتزع منها مفهوماً مستقلاً يجعله حاكياً عن الروابط الحقيقية ومشيراً إليها بنحو من الحكاية والإشارة ، لا كحكاية الماهية عن مصداقها ؛ إذ لا يمكن استحضار حقائق النسب في الذهن بذاتها بتوسّط هذه العناوين .

ولا يتعلّق ذواتها بنحو الاستقلال - لا بالذات ولا بالعرض - إذ المفروض ؛ أنّ حقيقتها عين الربط بالطرفين والفناء والاندكاك فيهما ، فلا يمكن الاستحضار إلّا تبعاً لهما ، كما لا يوجد في وعاء الخارج إلّا كذلك .

وإن شئت قلت ؛ إنّ الفرق بين القضية المعقولة وما تنطبق عليه خارجاً ليس إلّا باختلاف الموطن ؛ بحيث لو أمكن قلب أحدهما إلى الآخر لحصل التطابق بلا زيادة ونقصان .

فحينئذٍ : فكما أنّ الربط التكويني بين الجواهر والأعراض إنّما هو بوجود النسب والوجودات الرابطة - بحيث لولاها يستقلّ كلّ في مكانه ، ولم يكن زيد مثلاً مرتبطاً بالدار ، ولا الدار مرتبطة بزيد - فكذلك حال المعقولات ؛ فإنّه لا يلتئم

الجواهر المعقولة مع الأعراض في الذهن إلا ببركة النسب والإضافات الذهنية .
والحاصل : أنه قد يكون المعقول متاً مطابقاً لما في الخارج ، كما إذا تصوّرنا
الجسم والبياض مرتبطاً وجود أحدهما بالآخر ، من دون أن يكون لهذا الارتباط
صورة مستقلة ، ففي هذا النحو من التعقّل يكون حقيقة الربط والنسبة متحقّقين في
الذهن ، كتحقّقهما في الخارج ؛ أعني مندكّاً في الطرفين .

وقد يكون المعقول متاً مخالفاً لما في العين ، كما إذا تعقّلنا مفهومى الإنسان
والدار ومفهوم الربط بالحمل الأوّلى ، فيكون الكلّ مفاهيم مفردة استقلالية ، لا
يرتبط بعضها ببعض .

هذا حال العين والذهن مع قطع النظر عن الوضع والدلالة .

وأما بالنظر إليهما : فإن أراد المتكلّم أن يحكي عن ارتباط الجواهر
بالأعراض في الخارج ، أو عن الصورة المعقولة المرتبط بعضها ببعض
لامحيص له إلا بالتشبّث بأذيال الحروف والهيئات ، فلو تكلم موضعها بألفاظ
مفردة اسمية ؛ من الابتداء والانتهاى والربط لا يكون حينئذٍ حاكياً عن نفس الأمر ،
ولم ينسجم كلماته .

وبالجملة : لولا محكيات الحروف ومعانيها لم يرتبط الجواهر بأعراضها في
الخارج ، ولا الصور المعقولة الحاكية عن الخارج بعضها ببعض ، ولولا ألفاظها لم
يرتبط الكلمات ، ولم تحصل الجمل .

والخلاصة : أنّ حصول الربط بها ليس معناه أنّها موضوعة لإيجاد الربط
فقط - كما سيجيء نقله - بل حصوله إنّما هو لأجل حكايتها عن معاني خاصّة
مختلفة مندكة فانية ؛ من الابتداء والانتهاى والاستعلاء والحصول الآليات التي بها

حصل الربط في الخارج وفي وعاء التكوين، فأوجب حكايةً هذه المعاني المختلفة بألفاظ مخصوصة الربط في الكلام وانسجام الجمل، فتدبر.

تتميم: في بيان بعض أقسام الحروف

ما ذكرنا - من كون الحروف حاكيات عن معاني مختلفة هي بنفسها عين الربط والتدلي، مع اختلافها في المفهوم - ليس حكماً كلياً؛ إذ بعض منها ليس من شأنه الحكاية عن معنى واقع في الخارج، بل هو موجد لمعناه حال التكلم به، وليس له واقع يطابقه أولاً، وذلك كحروف القسم والتأكيد والتحضيض والردع؛ فإنها وضعت آلة لإيجاد معانيها في وعاء صدورها من قائلها، من دون حكاية عن واقع محفوظ مع صرف النظر عن ظرف التكلم.

فاتضح من ذلك: أنّ الحروف على قسمين: حاكيات وإيجاديات، وقد عرفت أنّ حكاية القسم الأول عن معاني واقعة في الخارج غير منافية لإيجادها الربط في الكلام، كما أنّ إيجاد الثاني لمعاني متنوعة من القسم والتحضيض يجتمع مع إيجادها الربط الكلامي، فإذن إيجاد الربط في الجمل إنما هو ببركة المعاني المختلفة؛ محكية كانت أو موحدة.

مقالة المحقق النائيني في المقام

فالآن حان حين التنبيه على كلمة صدرت عن بعض الأعاضم وعلى ما فيه؛ حيث قال بعد تقسيم المعاني إلى إخطارية - وهي معاني الأسماء - وإيجادية: إنّ معاني الحروف كلّها إيجادية؛ حتّى ما أفاد منها النسبة؛ لأنّ شأن أدوات النسبة ليس إلّا إيجاد الربط بين جزئي الكلام الذي لا يحصل بدونها، وبعد

إيجاد الربط يلاحظ مجموع الكلام من النسبة والمنتسبين، فإن كان له خارج يطابقه كان صدقاً وإلا فلا^(١)، انتهى ملخصاً.

والضعف فيه من وجهين :

الأول : أن حصول الربط في الكلام ببركة الحروف والأدوات أمر مسلم، إلا أن شأنها ليس منحصراً فيه، والوجدان والتتبع في مواد اللغات المختلفة أصدق شاهدين على أن هذا متفرّع على استعمالها في معانيها المختلفة الآلية، وأنها بلا دلالة على معنى غير موجدة للربط.

أضف إلى ذلك ما في قوله : من ملاحظة مجموع الكلام؛ إذ لا وضع لمجموعه بعد وضع مفرداته، إلا أن يرجع إلى ما سنذكره من دلالة هيئات الجمل على تحقّق النسب، والحروف على الإضافات التصورية.

الثاني : أنه لا تقابل بين الإخطاري؛ بمعنى إخطار المعنى بالبال، والإيجادي بالمعنى الذي فسّره؛ وهو إيقاعها الربط بين أجزاء الكلام، فإنك إذا قصدت الحكاية عن ربط الجوهر بالعرض في قولك «الجسم له البياض» مثلاً تخطر معانيها ببالك، وتحضر في وعاء ذهنك لا محالة، ويصير أجزاء كلامك مرتبطاً بعضها ببعض.

كما أنه لا تقابل بينه وبين الإيجادي بالمعنى الذي ذكرنا؛ فإنّ الحروف - سواء كانت حاكية عن الواقع المقرّر، أم موجدة لمعانيها بالاستعمال - توجب الانتقال من ألفاظها إلى معانيها على كلّ حال. نعم إنّما يتصوّر التقابل بين الحكاية والإيجاد.

والحاصل: أنَّ الحروف - كافة - تحضر معانيها في الذهن، وتخطر معانيها بالبال؛ سواء قلنا بأنَّها موجدة للنسبة الكلامية - كما ذكره - أم قلنا بأنَّها توجد معانيها في الخارج - كما اخترناه في عدّة من الحروف - أو قلنا بأنَّها تحكي عن معانيها الخارجية - كما ذكرناه في بعضها - فتدبّر جيّداً.

مقالة المحقّق العراقي في المقام

ثمَّ إنّ بعض المحقّقين من المشايخ^(١) - بعد تسليم إيجابية بعض الحروف - أنكر كون الفرد الموجود به معناه الموضوع له، واستدلّ عليه بوجوه:

أحدها: أنَّ معنى اللفظ ومدلوله بالذات هو ما يحضر في الذهن عند سماع اللفظ الموضوع له، ولا ريب أنَّ الموجود الخارجي لا يمكن حضوره في الذهن، فالخارج هو المدلول عليه بالعرض؛ من جهة فناء المدلول عليه بالذات فيه.

وفيه أولاً: أنَّه منقوض بالأعلام الشخصية على مبنى المشهور، وقد اعترف هو قديراً ونحن بإمكانه، وإن ناقشنا في وقوعه^(٢).

وثانياً: أنَّ الغاية من وضع الألفاظ واستعمالها هي الإفادة والاستفادة بإحضار المعاني في الذهن، من غير فرق بين أن يكون حضورها بالعرض أو بالذات، والقائل بوضع بعض الألفاظ للموجود في الخارج ينكر كون الموضوع له هو المعلوم بالذات، بل يعترف بأنَّه المعلوم بالعرض.

وثالثاً: أنَّ الموضوع له في أغلب الأوضاع أو جميعها غير ما يحضر في

١ - بدائع الأفكار (تقارير المحقّق العراقي) الآملي ١: ٤٦ - ٤٧.

٢ - تقدّم في الصفحة ٣١.

الذهن بالذات. يرشدك إليه أسماء الأجناس؛ حيث إنَّها وضعت للطبيعة الصرفة العارية عن كلِّ قيد - حتَّى قيد كونها موجودة في نشأتي الذهن والخارج - فإذا أطلقت فلا ينتقل السامع إلَّا إلى هذا المعنى النفس الأمري، لا إلى الموجود في ذهنه، ولا إلى ما في ذهن متكلمه.

وبالجملة: الصورة الذهنية مرآة للمعنى المفهوم الذي هو الموضوع له، ولازم ذلك هو كونها مغفولاً عنها. وقس عليه الأعلام؛ إذ الانتقال إلى الخارج الموضوع له إنَّما هو بالصورة الذهنية، لا غير.

وثانيها: أنَّ هذا الموجود الخارجي الذي هو بالحمل الشائع نداءً - مثلاً - لا يتحقَّق في الخارج إلَّا بنفس الاستعمال، فيكون متأخراً عنه؛ تأخَّر المعلول عن علَّته، ولا ريب في أنَّ المستعمل فيه مقدَّم على الاستعمال بالطبع، فإذا كان هذا الموجود هو المستعمل فيه لزم تقدُّم الشيء على نفسه.

وفيه: أنَّه لا دليل على تقدُّم المستعمل فيه على الاستعمال؛ وإن كانت لفظة «في» توهم ذلك؛ فإنَّ ملاك التقدُّم منتف فيه - حتَّى في الحاكيات - والتقدُّم في بعضها اتِّفاقي لا طبعي بملاكه، والقائل بإيجادية بعض الألفاظ ينكر لزومه.

والحاصل: أنَّ الألفاظ قد تكون حاكيات عن الواقع المقرَّر، وقد تكون موجدة لمعانيها في الوعاء المناسب لها، والكلُّ يشترك في كونها موجبة لإخطار معانيها في الذهن - ولو بالعرض - ولا دليل على أزيد من ذلك. ولزوم تقدُّم المستعمل فيه غير ثابت، لو لم يثبت خلافه.

وثالثها: أنَّ الأدوات الإيجادية - كالدعاء والتشبيه - قد تستعمل في غير ما يكون نداءً حقيقةً بداعي التشويق والسُّخرية، فلا يكون الموجود بهذا الاستعمال نداءً أو تشبيهاً بالحمل الشائع.

فإمّا أن يكون الاستعمالات المزبورة في تلك المعاني بنحو من المجاز فهو ممّا لا يقول به المفصّل، وإمّا أن تكون استعمالاً في معانيها الحقيقية ولكن بداعي التشويق أو غيره فيلزم أن يكون معانيها غير ما يوجد بها؛ حتّى فيما استعمل بداعي إفادة ما هو الموضوع له.

وفيه: أنّ من المحقّق عند العارف بأساليب الكلام ومحاسن الجمل هو أنّ المجاز ليس إلّا استعمال اللفظ فيما وضع له بدواع عقلائية؛ من التمسخر والمبالغة والتشويق؛ حتّى في مثل إطلاق الأسد على الجبان، ولفظ يوسف على قبيح المنظر، وإلّا لصار الكلام خالياً عن الحسن ومبتدلاً مطروحاً. وعليه: فالشاعر المُفلق في قوله:

يا كوكباً ما كان أقصر عمره وكذا تكون كواكب الأسحار

قد استعمل حرف النداء في النداء بالحمل الشائع، وأوجد فرداً منه، لكن بداعٍ آخر من التضجّر وغيره، ولكن إرادة الجدّ بخلافه. فما قال من عدم كونها مجازاً ممنوع بل مجاز، ومطلق المجاز يستعمل لفظه في معناه الحقيقي بداعي التجاوز إلى غيره، وسيأتي زيادة تحقيق في ذلك إن شاء الله^(١).

ثمّ إنّه عليه السلام قد اختار: أنّ الحروف كلّها إخطارية، موضوعة للأعراض النسبية التي يعبر عنها وعن غيرها من سائر الأعراض بالوجودات الرابطة، وأنّ مداليل الهيئات هي الوجود الرابط؛ أي ربط العرض بموضوعه؛ إذ لفظة «في» في قولنا: «زيد في الدار» تدلّ على العرض الأيني العارض على زيد، والهيئة تدلّ على ربطه بجوهره.

وما قيل: من أنّ مدلول الحروف إذا كان عرضاً نسبياً فهو بذاته مرتبط بموضوعه، فلا حاجة إلى جعل الهيئة لذلك، مدفوع بأنّ مدلول الهيئة يفصل ما دلّ عليه الحروف مجملاً^(١).

قلت: إنّ الصدر مخالف لما في الذيل؛ حيث أفاد في صدر كلامه: أنّ مداليل الحروف من قبيل الأعراض النسبية - أي غير الكمّ والكيف من الأعراض قاطبة - فهي وجودات رابطة مستقلّات في المفهومية، وأنّ مداليل الهيئات عبارة عن ربط الأعراض بموضوعاتها - أي وجودات رابطة متدلّية الذات، غير مستقلّة المفاهيم - ولكن ما في الجواب يصرّح وينادي بتساويهما في المفهوم والمعنى، وأنّ الفرق بالإجمال والتفصيل فقط.

أضف إلى ذلك: أنّ ما رامه خلف من القول، وانحراف عمّا أخذه أئمة الأدب والأصول خطّة مسلّمة؛ من كون معاني الحروف غير مستقلّة في المفهومية، وأنها لا تكون محكوماً عليها ولا بها، ولا تقع طرف الربط، وقد أشرنا إليه في تحقيق المختار^(٢).

وما اختاره من كون معانيها هي الأعراض النسبية والوجودات الرابطة عين القول بالوجود المحمولي والاستقلال في المفهوم.

ثمّ ليت شعري: أنّ الحروف الإيجادية - كحروف النداء - وشبهها - كحروف القسم - كيف تحكي عن الأعراض النسبية، مع حكمه كلياً بأنّ الحروف كلّها حاكيات عن الأعراض النسبية؟ مع بداهة أنّ القائل في قوله:

١ - بدائع الأفكار (تقارير المحقّق العراقي) الآملي ١: ٤٣ و ٥٠ - ٥١.

٢ - تقدّم في الصفحة ٣٢.

«وامن حفر بئر زمزماه» و«يا أيها الرسول» لا يحكي عن نداء خارجي أو ذهني، بل يوجد فرداً منه حين الاستعمال.

ثم إنَّ هذا لا يتمُّ فيما كان المحمول وطرف الربط في القضية من مقولة الكم والكيف، كما في قولنا: «زيد له البياض»، و«الجسم له طول وعرض»، فهل اللام موضوع للعرض النسبي واستعمل هنا في معنى مجازي؛ وهو نفس الربط والإضافة بينهما، مع أنَّه خلاف الارتكاز؟ والتحقيق: أنَّ اللام يفيد الإضافة بالمعنى التصوري، والهيئة تدلُّ على تحقُّقها، وسيأتي زيادة تحقيق لذلك.

تكميل: في أنَّ الوضع في الحروف عامّ والموضوع له خاصّ

وأما وضع الحروف فقد اختلف الأقوال وتكرّرت الآراء فيه، إلّا أنّنا لا نتعرّض إلّا لجملة منها مشهورة، ثمّ نعبّره بما هو المختار مشفوعاً بالبرهان:

فمنها: ما اختاره المحقّق الخراساني من عموم الوضع والموضوع له؛ مستدلاًّ بأنّ الخصوصية المتوهّمة إن كانت هي الموجبة لكون المعنى المتخصّص بها جزئياً خارجياً فمن الواضح: أنَّ المستعمل فيه كثيراً ما يكون كلياً. وإن كانت هي الموجبة لكون المعنى جزئياً ذهنياً؛ للحاظه حالة لمعنى آخر فهي لا توجب أخذه في المستعمل فيه، بل لا يصحّ؛ لحديث اجتماع اللهاطين واحتياجه إلى التجريد وإلغاء الخصوصية في استعمال الأوامر^(١).

وأنت خير: بالمغالطة الواقعة فيه؛ حيث إنّ ما رتبّه من البرهان على نفي الجزئية مبنى على تسليم الاتحاد بين الأسماء والحروف، وأنّهما من سنخ واحد

- جوهرًا وتعقلًا ودلالة - فحينئذٍ يصح أن يبنى عليه ما بنى؛ من أنه لامخصّص ولا مخرج من العمومية، مع أنك عرفت التغاير بينهما في جميع المراحل، وسيأتي: أن الموضوع له في مورد نقضه من قوله: «سر من البصرة إلى الكوفة» ممّا يتوهم كلفة المستعمل فيه خاصّ أيضاً، فارتقب.

ومنها: ما في تقارير بعض الأعظم من عمومها لا بالمعنى الذي في الأسماء، بل بمعنى أنّ الموجد بالحروف في جميع مواطن الاستعمالات شيء واحد بالهوية، وأنّ الخصوصيات اللاحقة لها خارجة عن الموضوع له ولازمة لوجوده، كالأعراض المحتاجة في الوجود إلى المحلّ، مع أنّه خارج عن هوية ذاتها، من غير أن يكون الموضوع له معنى كلياً قابلاً للصدق على الكثيرين، كالكلية في الأسماء.

وذلك لأنّه ليس لها مفاهيم متقرّرة يحكم عليها بامتناع الصدق وعدم امتناعه. واحتياجها إلى الخصوصيات في موطن الاستعمال لا يوجب جزئية الموضوع له، كما أنّ كونها إيجادية وموضوعة لإيجاد الربط لا يوجبها، بعد قبول وجود الكلّي الطبيعي؛ فإنّ التشخص والوجود يعرضان له دفعة^(١)، انتهى ملخصاً. وفيه أولاً: أنّ الهوية الواحدة التي ذكرها إن كانت أمراً في قبال الوجود، كما جعلها في قبالة في قوله: «إنّ وجود المعنى الحرفي خارجاً يتقوّم بالغير، لاهوته وحقيقته»، وفي قبال الماهية القابلة للصدق على الكثيرين أيضاً، كما نفاها في الحروف، ومع ذلك تكون أمراً واحداً موجداً للربط فهو كما ترى؛ فإنّا لا نتعقل له معنى محصلاً.

وإن كانت وجوداً بنعت السعة مشتركاً بين الروابط، أو ماهية كذلك لكن بنعت الوحدة الخارجية فهو فاسد؛ لعدم الجامع الخارجي بنعت الوحدة بين الوجودات، لا من سنخ الوجود ولا من سنخ الماهية:

أما الأول فللزوم وحدة الروابط وجوداً وهويةً في جميع القضايا، وأما الثاني فلما حقق في محلّه^(١) وأشرنا إليه آنفاً من أنّ الماهية في الخارج موجودة بنعت الكثرة، ولا جامع خارجي بنعت الوحدة بين الأفراد؛ فإنّ الوحدة تساوق الوجود، فيلزم موجوديتها بوجود واحد.

وإن تعجب فعجب قولهُ: «إنّ كونه إيجادياً لا ينافي كليّة المعنى، بناءً على وجود الطبيعي» لأنّ نسبة المعاني الحرفية إلى وجوداتها إن كانت كالطبيعي إلى أفرادها فلازمها كونها قابلة الصدق على الكثيرين، وإن لم يكن كذلك فلا وجه لابتناء وجودها على وجوده.

وأظنّك إذا رعيت ما مرّ بك في وجود الكلّي الطبيعي تقدر على كشف حال ما ذهب إليه بعض المحقّقين في وضع الحروف؛ من أنّها موضوعة للقدر المشترك؛ وإن كان لا يتصوّر تلك الجهة الجامعة بينها إلّا في ضمن الخصوصيات^(٢)، فإنّ ما اختاره هــ أشبه شيء بالقول بوجود الكلّي الطبيعي في الخارج بوجود واحد شخصي، كما نسب إلى الرجل الهمداني، بل يشعر بذلك أيضاً عبارات كثير من الأعلام؛ حيث يعبرون في كلماتهم بالحصّة والجزء وما أشبههما.

١ - الحكمة المتعالية ١: ٢٧٢ - ٢٧٤.

٢ - نهاية الأفكار ١: ٥٣ - ٥٤.

ومنها : ما نسب إلى بعض الفحول من كون معناها جزئياً إضافياً ، وهو لمّا وقف على المثال المعروف «سر من البصرة إلى الكوفة» توهم كلىة المستعمل فيه^(١).

ومنها : أنّ الكلىة أو الجزئية تابعة لكلىة الطرفين أو جزئيهما^(٢).
ويقرب من ذينك القولين ما رجّحه بعضهم من أنّها موضوعة للأخص من المعنى الملحوظ ؛ قائلاً بأنّ القول بوضعها للجزئي الحقيقي الخارجي أو الذهني من قبيل لزوم ما لا يلزم^(٣).

هذا ، ولكن القول بإيجابية بعض الحروف بنفس الاستعمال ، وعدم استقلال الحروف في المفهومية والمعقولية والوجود مطلقاً يثبت ماهو المختار ؛ من كون الوضع مطلقاً عاماً والموضوع له خاصاً .

أمّا في الإيجابية منها ، كحروف النداء والتوكيد فواضح جدّاً بعد ما عرفت من أنّها وضعت لإيجاد معانيها من النداء وشبهه بالحمل الشائع ، من غير فرق بين أن يكون المنادي واحداً أو كثيراً .

فإنّك إذا قلت : «يا زيد» أو قلت : «يا أيّها الناس» فالنداء واحد شخصي ينادي به مسمّى ما يليه ، ولم توضع للحكاية عن معانٍ مستقرّة في مواطنها ، مع قطع النظر عن الاستعمال ؛ لعدم واقعية لها مع قطع النظر عنه ، فهي آلات لإيجاد المعاني بنفس الاستعمال . والوجود - حتّى الإيقاعي منه - يساوق بوجه الوحدة التي هي عين جزئية المستعمل فيه وخصوصية الموضوع له .

١ - هداية المسترشدين ١ : ١٧٥ .

٢ - مقالات الأصول ١ : ٩٢ .

٣ - نهاية الدراية ١ : ٥٨ .

وأما القسم الآخر - أعني الحاكيات من الحروف - فتوضيحه: أنك قد عرفت أنّ معاني الحروف نفس الربط والتدليّ بالغير والقيام بشيء آخر خارجاً وذهناً، فهي إذن لا تتقوّم في الخارج إلاّ بالوجودات المستقلّة مفهوماً ووجوداً كالجواهر، أو مفهوماً فقط كالأعراض، كما أنّه لا تتقوّم في الذهن إلاّ أن تلاحظ حالة للغير ومندكّة فيه، وإلاّ لزم الانقلاب فيها، وخرجت عن كونها معاني حرفية.

وقس على هذا مقام الدلالة - أصلها وكيفيتها - فلا يستفاد من الحروف المجردة معنى ما لم يضمّ إليها شيء من الأسماء، كما أنّ كيفية دلالتها - أعني دلالتها على الوحدة والكثرة - أيضاً كذلك، فتدلّ على الواحد عند كون أطرافها واحدة، وعلى الكثير عند كونها كثيرة.

تجد جميع ذلك - أعني عدم استقلالها في المراحل الأربعة: الوجود الخارجي والذهني والدلالة وكيفيتها - عند التأمل في قولنا: «زيد في الدار»، أو «كلّ عالم في الدار»؛ إذ لا شك أنّ لفظة «زيد» تحكي عن الواحد الشخصي، ولفظة «كلّ» عن الكثرة التفصيلية، ولفظة «عالم» تدلّ على المتلبّس بالمبدأ، والظرف - أعني «الدار» - على المكان المعهود.

فإذن هلّمّ نحاسب مفاد لفظة «في»؛ فإنّك لا تشكّ - مهما شككت في شيء - أنّ مفهومها في المثال الثاني هو الروابط الحاصلة بين كلّ واحد من أفراد العالم وبين الدار، وانتساب كلّ فرد إليها، كما أنّ معناها في الأوّل هو انتساب واحد فقط، وما ذلك إلاّ من جهة اختلاف الطرفين بالوحدة والكثرة، لا من جهة نفس الرابطة مستقلّة. هذا، مع أنّ التبعية في الدلالة لا تجماع الاستقلال في كيفيتها.

إذا تمهّد ذلك فنقول: المعنى الذي هذا شأنه - الموصوف بأنّه لا يستقلّ

جوهرًا ووجوداً ودلالة وكيفية - لا يتصور له جامع كلي ينطبق على أفرادهِ ويحكي عن مصاديقهِ ؛ لأنَّ الجامع - على فرضهِ - يجب أن يكون من سنخ المعاني الحرفية ، فلا بدَّ وأن يكون ربطاً بالحمل الشائع ، وإلاَّ انقلب معنى اسمياً . وكونه ربطاً بالحمل الشائع يلزم فرديته ، وهو خلف .

بل لابدَّ عند الوضع من التوسُّل ببعض العناوين الاسمية التي لا تكون جامعاً ذاتياً لها ، ولا يمكن إيقاع الربط بها ، كمفهوم الابتداء الآلي والنسبة ؛ ممَّا لا تكون من سنخ المعاني الحرفية . فلا بدَّ حينئذٍ من الالتزام بخصوص الموضوع له في الحروف كافَّة بعد عموم وضعها .

فالموضع لا مناص له إلاَّ أن يتصور معنى اسمياً ، كالابتداء ونحوه ؛ مشيراً به إلى أفرادهِ ومصاديقهِ بالحمل الشائع ، فيضع لفظة «من» مثلاً لما هو مصداق بالحمل الشائع ، وقد عرفت أنَّ دلالتها على الوحدة والكثرة تابعة لحال الطرفين .

فإن قلت : إنَّه على القول بخصوصية الموضوع له يكون استعمالها في الكثير من قبيل استعمال كلي منطبق على كثيرين ، أو من قبيل استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد ، والأوَّل ممتنع ؛ لوضوح امتناع فرض جامع حرفي يكون نسبته إلى الأفراد نسبة الطبيعي إلى مصاديقهِ ، والثاني خلافي ، أو غير مجوِّز للبرهان القائم في محلِّهِ .

قلت : إنَّ حكاية الحروف في الموارد التي يتوهم كُليَّة المستعمل فيه ليست إلاَّ حكاية الواحد عن الكثير ، لاعن المنطبق على الكثير ، وكم فرق بين التعبيرين ؟ ! وإن شئت قلت : إنَّه من قبيل استعمال اللفظ في المعاني الكثيرة ، لا استعماله في كلي منطبق على كثيرين ، وما أُقيم من البرهان في محلِّهِ على

الامتناع - لو صحَّ - فإثما هو في الأسماء التي لا تتبعية لها في دلالتها ولا كیفيتها لغيرها، لا في الحروف التي استعمالها ودلالاتها وتعلّقها وتحققها تبعية غير مستقلة . فيكون هذا النحو من الاستعمال في الكثير والحكاية عنه ممّا لا محذور فيه، بل وإن كان المحكي غير متناه بعد ما عرفت من أنّ التكرّر في الدلالة والاستعمال تبعي لا استقلالي .

وإن أردت زيادة توضيح: فاستوضح الأمر من المثال المعروف «سر من البصرة إلى الكوفة»، فإنّك إذا قطعت النظر عن ورود هيئة الأمر تجد دلالة الحرفين على نسبي الابتدائية والانتهائية بين طبيعة السير المنقطع من الطرفين دلالة تصوّرية، من غير تكثر في محكيها، وإذا بعث إلى هذا السير المحدود من الطرفين القابل للانطباق على أفراد كثيرة صارت الحدود متكرّرة بالتبع .

وإن أبيت عن ذلك فلنا أن نقول في مثل «كلّ رجل في الدار»: إنّ الحرف مستعمل في معنى جزئي، وينحلّ بنظر العرف إلى كثيرين؛ نظير انحلال الحكم الواحد المنشأ بإنشاء واحد إلى أحكام عديدة .

القول في معاني الهيئات

وحيث انتهى الكلام إلى هنا لا بأس بصرف عنانه إلى تحقيق القول في معاني الهيئات والبحث عن كلّ واحد منها، بعد مالم يكن لها ميزان كلّّي، فنقول:

إنّ من المسلّمات عند أكابر القوم هو تركّب القضايا - موجباتها وسوالبها ومعدولاتها - من أجزاء ثلاثة: الموضوع والمحمول والنسبة، وهم يرون أنّ لجميعها محكيات في الخارج، وأنّ الألفاظ من حيث إنّها نقوش الخارج ومرايا

الواقع مشتملة على ما اشتمل عليه الواقع من الأجزاء الثلاثة .

هذا، ولكثك إذا تأملت حقه تجد الحملات عارية عن النسبة كافة في جميع المراحل ؛ لفظية كانت أو معقولة أو خارجية .

ومجمل القول في ذلك : أنك لا تجد أثراً من النسبة في محكي قولنا : «الإنسان إنسان» ؛ لامتناع جعل الربط بين الشيء ونفسه ؛ لاستلزامه جواز سلب الشيء عن نفسه ، وكونه غير نفسه خارجاً ؛ ليجعل بينهما الربط ويحصل الإضافة . ولا في قولنا «الإنسان حيوان ناطق» ؛ إذ ليس الحدّ غير المحدود ، بل هو نفسه ، وإنما يفترقان بالإجمال والتفصيل ، وليس الغرض إلا بيان الهووية لاحصول أحدهما للآخر .

ولا في قولنا : «زيد موجود» ؛ لاستلزامه وقوع الماهية التي ليست في ذاتها شيئاً طرف النسبة في الخارج ، وأن تكون في قبال الوجود في الخارج ، وأن يكون زائداً عليها فيه .

وأوضح من ذلك قولنا : «الله تعالى موجود» ، مع أنّه الوجود البحت ، لايدانيه شوب التركيب ، ولا يقرب منه وهم الاثنينية ، ولا تحيط به الماهية والحدود . وكذلك قولنا : «زيد ممكن» أو «شريك الباري ممتنع» ؛ إذ لو اشتملا على النسبة الخارجية لزم كون الإمكان والشيئية من الأمور العامة الزائدة على موضوعاتها خارجاً ، ومثلها قولنا : «البياض أبيض» ممّا حمل فيه المشتقّ على مصداقه الذاتي ؛ لامتناع توسّط النسبة بين الشيء ومصداقه الحقيقي .

فالتدبر التام يقضي بخلو الخارج عن النسبة التي زعموها في هذه القضايا . وإن شئت تفصيل المقام فنقول : إنّ القوم قد قسموا العملية باعتبار الاتحاد في المفهوم والماهية ، أو الاتحاد في الوجود فقط إلى الحملي الأولي الذاتي والشائع

الصناعي، وقسموا الثاني أيضاً باعتبار كون الموضوع مصداقاً حقيقياً لما هو المحمول، نحو قولنا: «البياض أبيض»، أو مصداقاً عرضياً له، كحمله على الجسم إلى الحمل الشائع بالذات والحمل الشائع بالعرض. فلا بدّ لنا من النظر إلى الخارج المحكي أولاً، ثمّ إلى الهيئات التي جعلت آلة للحكاية عنه:

فقول: الحقّ خلوّ صحيفة الوجود عن النسبة والربط والإضافة في جميع هذه الموارد؛ لبداية امتناع دعوى النسبة في محكي الأوّليات والبسائط بحسب نفس الأمر، فإنّ الحدّ عين المحدود وتفصيل نفس حقيقته، فلا يمكن فرض إضافة واقعية بينهما في وعاء تقرّر الماهية.

وكذا الحال في الهيئات البسيطة؛ فإنّه لا يعقل تحقّق الإضافة بين موضوعها ومحمولها، وإلّا لزم زيادة الوجود على الماهية في الخارج، وغيرها من المحاذير. كما أنّه لا يعقل في حمل الشيء على نفسه أو حمله على مصداقه الذاتي، وكذلك ما يكون كمصداقه الذاتي، مثل قولنا: «الوجود موجود»، أو «الله تعالى موجود». فتبيّن: أنّ محكيات تلك القضايا الكثيرة خالية عن الإضافة والنسبة، هذا حال الخارج.

وأما القضايا اللفظية والمعقولة: فلا شكّ في كونها مطابقة للخارج، فلا تحكي إلّا عمّا اشتملت عليه صحيفة الوجود، بلا زيادة ولا نقصان؛ لأنّه لا معنى لاشتمالها على الإضافة والنسبة بلا حكاية عن الخارج، ومع الحكاية عن الخارج تصير كاذبة غير مطابقة للواقع ونفس الأمر.

فتلخّص من جميع ذلك: أنّه لا وجود للنسبة فيها لا في الخارج، ولا في القضية المعقول من الواقع، ولا في القضية اللفظية، ولا المفهوم من القضية. وأما الشائعات من الحملية، التي لا يحمل فيها المحمول على مصداقه

الذاتي، مثل «زيد أبيض» فالمختار فيها: أنها أيضاً لا تدلّ إلا على الهوية؛ لأننا إن قلنا بكون الذات مأخوذاً في المشتقّ فحالها حال الحمل الشائع بالذات؛ لعدم تعقّل النسبة بين الذات وبين الموضوع خارجاً.

وإن قلنا ببساطة المشتقّ، وأنّ الفرق بينه وبين مبدئه هو اللا بشرطية والبشرط لائية، فبما أنّ اللا بشرط لا يأبى عن الحمل وعن الاتحاد مع الغير يكون الموضوع في هذه الموارد متّحداً مع المحمول، وتحقّق الهوية التي هي المقصود، والقضية حاكية عنها، وكونها عرضية الحمل إنّما هو بالبرهان الدقيق، كموجودية الماهية بالعرض.

فإذن لم يبق من الحملات الموجبة ما يتوهم اشتغالها على النسبة، سوى الحملات المؤولة ممّا يتخلّل فيها الأداة، نحو قولنا: «زيد في الدار» و«زيد على السطح»، وهي ليست حملات حقيقية؛ ولذلك تتأوّل بكائن أو حاصل.

ودلالاتها - لفظاً - على النسبة الخارجية ممّا لا إشكال فيه، كما أنّ الإضافات لها نحو تحقّق في الخارج؛ إذ هي بشهادة التبادر تحكي عن النسبة بين الأشياء بعضها مع بعض، ولفظة «في» وما أشبهها تدلّ على نحو إضافة وحصول بينهما، هذا حال الموجبات في الحملات.

فمن ذلك كلّ ظهر: عدم صحّة ما عليه بعض المحقّقين من أنّ مدلول الهيئة هو ربط العرض بموضوعه، وأنّ ذلك هو المعبر عنه بالوجود الرابط^(١)؛ فإنّ فيه وجوهاً من الخلل، لاتخفى على المتأمّل.

فإن قلت: لأيّ شيء وضعت الهيئة في الحملات الحقيقية الخالية عن

النسبة، وكذا المؤولة منها مما تشتمل على النسبة؟

قلت: أمّا الأولى فالهيئة فيها وضعت للدلالة على الهووية التصديقية - مقابل الهووية التصورية - كما سيأتي في المركبات الناقصة، ومفادها: أنّ المحمول عين الموضوع خارجاً، كما أنّ الهيئة في الثاني وضعت لتدلّ على تحقّق النسبة - دلالة تصديقية - فهي تشتمل على التصديق - لا محالة - على اختلاف في المتعلّق من الهووية أو ثبوت النسبة.

ومن هنا يتّضح حال السوالب؛ فإنّها عند المحقّقين ليست لحمل السلب أو حمل هو السلب، بل لسلب الحمل ونفي الهووية بنحو التصديق في الحملات غير المؤولة، كقولنا: «زيد ليس حجراً»، ولسلب الحصول ونفي النسبة والكينونة تصديقاً في المؤولة منها، نحو «زيد ليس في الدار» و«عمر ليس له البياض». فالحملات الحقيقية السالبة لا تشتمل على النسبة مطلقاً، والمؤولة منها يؤخذ لفظ الدالّ على النسبة فيها لإيقاع السلب عليها.

أمّا الجمل الفعلية فسيأتي تحقيق حالها في مباحث المشتقّ.

فانّضح ممّا ذكرنا: عدم صحّة أمور تنسالم عليها القوم:

الأوّل: ما ربّما يقال في توضيح الفرق بين الإنشاء والإخبار: من أنّ للثاني نسبة في الخارج والذهن، وأنّهما تارة تتطابقان وأخرى تختلفان، بخلاف الإنشاء. الثاني: ما هو المعروف الدائر بينهم: من أنّ العلم إن كان إذعاناً للنسبة فتصديق، وإلّا فتصوّر.

الثالث: ما يقال من أنّ تقوم القضايا من أجزاء ثلاثة: من النسبة والموضوعين.

الرابع: تفسير الصدق والكذب بتطابق النسبة وعدمه.

تنبيه : في الجمل التامة وغير التامة

للحمل تقسيمات واعتبارات :

منها : تقسيمها إلى التامة وغيرها .

ومنها : تقسيم التامة إلى ما يحتمل الصدق والكذب ، وما لا يكون كذلك .
وسيجيء الكلام مستوفى في هذا التقسيم - بعون الله العزيز - عند تحقيق الفرق بين الإنشاء والإخبار^(١) .

وأما الأول : فقد عرفت آنفاً مفاد الهيئات في القسم الأول منه ؛ أعني الجمل التامة الإخبارية التي يصحّ السكوت عليها ، وأنها تدلّ بنحو التصديق على الهووية فيما لم يتخلّلها الأداة ، وعلى النسبة فيما إذا تخلّل الأداة بينها .
أما الناقصة : فلا شكّ في أنّ حكمها حكم المفردات ، لا تحكي إلا حكاية تصوّرية ؛ ولذا لا تتّصف بالصدق والكذب ، ولا تحتملهما .

وبعبارة أوضح : أنّ هيئات الجمل التامة إنّما تحكي عن تحقّق شيء أولاً تحقّقه ، أو كون شيء شيئاً أو لا كونه ، حكاية تصديقية ، ولكنّها في الناقصة منها كـ «غلام زيد» تدلّ على نفس الربط والإضافة لا على تحقّقها ، وعلى الهووية بنحو التصرّو لا على ثبوتها في الخارج .

نعم ، تنقسم - كإنقسام التامة - إلى أنّ المحكي بالحكاية التصوّرية تارة : يكون هو الهووية والاتّحاد ، كجملة الموصوف والصفة مثل «زيد العالم» ؛ ولذلك

يصحّ حملها على موصوفها بلا تخلّل الأداة؛ بأن يقال: «زيد عالم»، وأخرى: يكون هو الانتساب والإضافة تصوّرية، كجملة المضاف والمضاف إليه؛ ولذلك لا يصحّ الحمل فيها. ولا تتعدّد القضية منها إلّا بتخلّل الأداة نحو «زيد له الغلام» حتّى فيما إذا كانت الإضافة بيانية، فتدبّر.

وبذلك يظهر: ضعف ما أفاده بعض المحقّقين؛ حيث فرّق بين المركّبات الناقصة والتامة؛ بأنّ الأولى تحكي عن النسبة الثابتة التي تعتبر قيداً مقوّماً للموضوع أو المحمول، وأمّا الثانية فتحكي عن إيقاع النسبة؛ فإنّ المتكلّم يرى بالوجدان الموضوع عارياً عن النسبة التي يريد إثباتها، وهو بالحمل والإنشاء يوقعها بين الطرفين؛ ولهذا يكون مفاد التركيب الأوّل متأخراً عن الثاني؛ تأخّر الوقوع عن الإيقاع^(١).

وفيه: أنّ المركّبات الناقصة لا تحكي عن النسبة الثابتة الواقعية إن كان مراده من النسبة الثابتة هي الواقعة بحسب نفس الأمر كما هو الظاهر من مقابلتها لإيقاع النسبة، ضرورة أنّ الحكاية عن الواقع أمر تصديقي لا تصوّري.

وأيضاً أنّ المركّبات التامة تحكي عن النسبة الثابتة الواقعية تارة، وعن الهووية التصديقية أخرى، ولا معنى لحكايتها عن إيقاع المتكلّم نسبة ذهنية أو كلامية؛ ولذا لا ينتقل السامع إلّا إلى الثبوت الواقعي، ويكون إيقاع المتكلّم مغفولاً عنه إلّا باللاحظ الثاني.

هذا في الحملات، وأمّا الإنشائيات فسيأتي حالها عن قريب. هذا، مضافاً إلى أنّ تأخّر الوقوع عن الإيقاع إنّما هو فيما إذا كان

الأول معلول الثاني، وليست النسبة في الجمل الناقصة معلولة لإيقاع النسبة في التامّة، فلا وجه للتأخّر مع فقد مناطه، هذا كلّه إذا كان المراد من النسبة الثابتة هي النفس الأمرية.

وأما إذا كان المراد منها هي النسبة اللفظية فلا ريب في كونها في الجملتين بإيقاع المتكلّم بوجه استجراري؛ تبعاً للإخبار عن الواقع على ما هو عليه في الجمل الإخبارية المشتملة على النسبة، لا كما ذكره من أنّ المتكلّم يرى الموضوع عارياً عن النسبة فيوقعها؛ ضرورة أنّ المتكلّم حين التكلّم لا يتوجّه إلى كلامه استقلالاً، ولا ينظر إلى خلوه عن النسبة.

القول في الإنشاء والإخبار

اعلم: أنّ الجمل الإنشائية على ضربين:

ضرب يستعمل في أبواب العقود والإيقاعات.

وآخر في أبواب الأمر والنهي.

أما الأول فحاصل القول فيه: أنّ هيئاتها تكون آلة لإيجاد شيء من الاعتباريات التي يحتاج إليها البشر، ف«بعث» الإنشائي بهيئته آلة لإيجاد مادّتها؛ أعني حقيقة البيع التي تكون من الحقائق الاسمية ذات الإضافة إلى الثمن والمثمن، والبائع والمشتري، و«التاء» فيه تدلّ على كون الصدور منتسباً إلى المتكلّم، فيكون معنى الهيئة فيه نفس الإيجاد الذي هو صرف التعلّق بالفاعل، ومحض الإضافة بينه وبين الفعل بإزاء الإيجاد التكويني.

ولكن هيئة «بعث» الخبري تحكي عن نفس هذا الإيجاد، كهيئة «ضربت»

الحاكية عن الإيجاد التكويني، وقس عليه سائر العقود والإيقاعات. فالهيئة في المقامين معنى حرفي، لا يستقل بالمفهومية والموجودية.

في أنحاء الإنشاء

نعم، يختلف المنشأ والمفاد في هذه الإنشئات، كاختلافه في الإخبار؛ إذ يتعلّق القصد: تارة بإيجاد الهوية في وعاء الاعتبار، نحو «أنت حرّ»، و«أنت طالق»، و«أنا ضامن»، فيصير الموضوع مصداقاً للمحمول بعد تمام الكلام في وعاء الاعتبار، ويترتب عليه آثاره، فالاعتبار في أمثالها بإنشاء الهوية.

وأخرى بإيجاد الإضافة والكون الرابط، كما في قوله: «مَنْ رَدَّ ضالتي فله هذا الدينار المعين» فينشأ الكون الرابط؛ أعني كون الدينار له.

وثالثة بإنشاء ماهية ذات إضافة إلى متضائفاتها، كالبيع والإجارة.

ورابعة بإنشاء كون شيء على عهده، كما في النذر والعهد.

والنظر في جميع هذه الأقسام وإن كان إلى تحقّق ما هو مدار الأثر إلا أنّ

اعتبار الهوية وإنشائها يغيّر في عالم الاعتبار مفهوماً، مع اعتبار آخر غيره؛ من إنشاء ماهية ذات إضافة أو شبهها.

هذا، وأمّا الضرب الثاني فتوضيح مفاد هيئاتها سيوافيك إن شاء الله

في محله^(١).

القول في وضع أسماء الإشارة والموصولات والضمائر

في ألفاظ الإشارة

إنَّك إذا راجعت وجدانك وأحفيت الحقيقة من موارد استعمال ألفاظ الإشارة وأخواتها تجد: أنَّ ما زعمه القوم - من الأدباء وغيرهم - في توضيح معانيها بعيد عن الصواب، وغير خال عن التعسف؛ إذ هم قائلون بأنَّ لفظة «هذا» مثلاً موضوعة لنفس المشار إليه - أعني المفرد المذكَّر^(١) - وإن كان بعض تعبيراتهم أيضاً يناسب ما اخترناه، وكذلك الضمائر الغائبة؛ فإنَّها عندهم لأفراد الغائب على اختلافها^(٢)، فعليه يكون مفادها معاني اسمية مستقلة.

هذا، ولكن التحقيق: أنَّها موضوعة لنفس الإشارة، أعني لإيجادها، إمَّا إلى الحاضر كما في ألفاظ الإشارة، أو إلى الغائب كما في بعض الضمائر، فعليه لا يكون المشار إليه داخلياً في معناه رأساً، بل تمام الموضوع له فيها ليس إلَّا نفس الإشارة. وإحضار المشار إليه في ذهن السامع - على اختلاف في المتعلِّق - تبعية، كإحضاره بإشارة الأخرس، من غير أن يكون دخيلاً في الموضوع له فلا إشارة إلى الحاضر لا تتوقَّف إلَّا على حضور المشار إليه حقيقة وحقماً، كما أنَّ الإشارة إلى

١ - شرح الكافية في النحو ٢: ٢٩، البهجة المرضية ١: ٤٢، هداية المسترشدين ١: ١٨٢، كفاية الأصول: ٢٧.

٢ - شرح الكافية في النحو ٢: ٣، البهجة المرضية ١: ٤٢، هداية المسترشدين ١: ١٨٢ - ١٨٣، كفاية الأصول: ٢٧.

الغائب تحتاج إلى كونه معهوداً أو مذكوراً من قبل حتّى يمكن الإشارة إليه . وعلى هذا فيندرج تلك الألفاظ برمتها في باب الحروف ، وتتسلك في عداد مفاهيمها ؛ من حيث عدم الاستقلال مفهوماً ووجوداً .

والدليل عليه - مضافاً إلى أنّ العرف ببابك - أنّك لا تجد فرقاً في إحضار الموضوع بين الإشارة إليه بالإصبع وبين ذكر اسم الإشارة المناسب ، بل ربّما يقوم أحدهما مقام الآخر عند عدم التمكن منه ، كما في إشارة الأخرس .

فترى أنّ الجميع - بميزان واحد - آلة لإيجاد الإشارة ، من غير فرق بينها . غاية الأمر : أنّه يترتب عليه إحضار المشار إليه في الذهن قهراً ، من دون أن يكون الوضع منحدرّاً عليه . وقد أشار إلى ما ذكرنا بعض الأجلّة ، دام ظلّه^(١) .

وصحّة التركيب ووقوعها مخبراً عنها في قولنا «هذا قائم» و«هو قائم» وأشباههما لا تثبت ما راموه ؛ إذ لا نسلم أنّ المخبر عنه في هذه الموارد هو مفاد هذه الكلمات ، بل المشار بها إليه .

فترى الفرق بين قولنا «زيد قائم» وبين «هذا قائم» أو «هو قائم» ، فلفظة زيد في الأوّل تحكي عن المحكوم عليه ؛ حكاية اللفظ عن معناه الموضوع له ، بخلافهما ؛ فإنّهما يحضران المحكوم عليه في ذهن السامع ، كما في الإشارة بالإصبع ، من غير أن يكونا موضوعين له ، ومن دون أن يكون دلالتهما عليه من قبيل حكاية اللفظ عن معناه .

نعم ، يفترق الثاني عن الثالث بالإشارة إلى الحاضر والإيماء إلى الغائب ، ولعلّه إلى ما ذكرنا ينظر قول ابن مالك في «ألفيته» :

بـذا لمفرد مذكّر أشر بذى وذه تي تا على الأثنى اقتصر
ولا يشدّ عن ذلك لسان الفرس وغيرهم؛ حيث ترى مرادفاتهما في تلك
الأسنة أيضاً كذلك.

في الموصولات

الظاهر: أنّها لا تفترق عن ألفاظ الإشارة وأخواتها في أنّها موضوعة لنفس
الإشارة إلى المبهمة المتعقّب بصفة ترفع إبهامه، فتفترق عمّا تقدّم بالتفاوت في
المشار إليه، كما تفترق أسماء الإشارة - على قولهم - وحروف الإشارة - على
المختار - عن ضمائر الغيبة به أيضاً.

نعم، هنا احتمال آخر ربّما يصعب تصوّره، ولا يبعد أن يكون هو المتبادر
منها عند إطلاقها؛ وهو أن يقال: إنّها موضوعة لإيجاد الإشارة إلى مبهمة يتوقّع رفع
إبهامه؛ بحيث يكون عملها أمرين: أحدهما أصل الإشارة، وثانيهما إفهام المشار
إليه المتوقّع للتوصيف، فيكون معنى «الذي» و«التي» معنى مبهمة مشار إليه بإيجاد
الإشارة إليه، فتكون الموصولات متضمّنة للمعنى الحرفي، وهذا وإن يصعب
تصوّره، لكن بعد التصرّح يسهل تصديقه ويفترق عن أسماء الإشارة.

هذا في غير «من» و«ما» و«أيّ»، وأمّا فيها فالظاهر: أنّها أسماء وضعت
لعناوين مبهمّة، والأمر سهل.

في الضمائر

وأمّا ضمائر الخطاب والتكلّم فليست للإشارة قطعاً - متّصلها ومنفصلها - بل
الثاني موضوع لنفس المتكلّم بهويته المعيّنة، كما أنّ الأول موضوع للمخاطب
بهويته الشخصية، ولجميع هذه مرادفات في جميع الأسنة تعطي معناها.

وأما حال الوضع من خصوص الموضوع له أو عمومه: فما كان من سنخ المعاني الحرفية - ومنها الإشارة - فإنها بالحمل الشائع ممّا تتحصّل وتتقوم بالمشير والمشار إليه، ولا يمكن تعقلها بذاتها، ولا يستقلّ وجودها في الخارج، كما لا يمكن إحضارها في ذهن السامع كذلك.

وقد عرفت: أنّها بهذا المعنى هي الموضوع له لألفاظ الإشارة، فعندئذٍ: لا يجد الباحث ملجأً في مقام تحقيق وضعها إلّا القول بخصوص الموضوع له فيها؛ لامتناع الجامع الحرفي؛ أي ما يكون ربطاً ومتديلاً بالحمل الصناعي بين المعاني الحرفية، لاذهنأً ولا خارجاً، كما تقدّم^(١).

ولا تقصر الموصولات عن ذلك؛ إذ هي على كلا المعنيين من سنخ الحروف - سواء قلنا بتضمّنها معنى الحرف أم لا - لكن تفرق ضمائر التكلم والخطاب عنها وعن أشباهها في كون مفادها معانٍ اسمية مستقلة، إلّا أنّهما متّحدان حكماً؛ إذ المتبادر منهما هو الهوية الشخصية، لامفهوم المتكلم أو المخاطب. فتحصّل: أنّ الموضوع له في الجميع خاصّ بحكم التبادر.

حول أنّ معاني الحروف ليست مغفولاً عنها

بقي هناك شيء؛ وهو أنّه يقف الباحث عند تتبّع كلمات القوم على كلمة دارجة بينهم؛ وهي أنّ المعاني الحرفية آلات لملاحظة الغير، وأنّها مغفول عنها في الذهن، ويترتب عليه امتناع وقوعها مخبراً عنها وبها. وعلى ذلك بنوا إنكار الواجب المشروط ومفهوم الشرط؛ لامتناع تقييد معنى الهيئة، وأرجعوا القيود - كلّها - إلى المادّة.

هذا، وفي المبني وما رتب عليه نظر، بل الدليل قائم على بطلانهما:
 أما الأول: فلأنك تجد أن الغرض الأقصى في الجمل والقضايا ليس إلا
 إفهام المعاني الحرفية، فكيف تكون مغفولاً عنها؟ إذ مقصود المتكلم في أفق
 نفسه في تركيب القضايا إما إفادة الهوية بين الموضوع والمحمول، أو الانتساب
 والكون الرابط بين المعاني الاسمية، على تفصيل قد عرفت من أن المقصد
 الأسنى في مثل «زيد موجود» هو بيان الهوية، لا إفهام زيد ولا تفهيم موجود.
 وقس عليه مثل «زيد في الدار».

وعليه: فهي متوجه إليها البتة كالأسماء، لكن لما كانت معانيها غير مستقلات
 في التعقل والوجود يكون إفهاماً تبعياً لا استقلالياً. وكم فرق بين كون شيء مغفولاً
 عنه ومرآة للحاظ غيره، وبين تبعية شيء لشيء في التعقل والتحقق؟
 أمّا الثاني: فيرد عليه - بعد إبطال أصله - أن المراد من عدم وقوعها مخبراً
 عنها وبها إن كان عدم وقوعها كذلك على وزان الأسماء فمسلّم، ولكن الإخبار عنها
 وبها لا ينحصر في ذلك، وإن كان المراد عدم الإخبار عنها وبها بقول مطلق - كالعدم
 المحض والمجهول المطلق؛ حيث لا يتوجه إليهما القصد، ولا يتعلّق بهما الغرض -
 فهو قول كاذب بشهادة الوجدان وضرورة العقل بإمكان الخبر بها وعنهما في التراكيب
 الكلامية؛ تبعاً لأسمائها.

وليس الغرض من قولنا: «ضربت زيداً يوم الجمعة في السوق» إلا إفهام
 حدوث الضرب ممّا في مكان كذا ووقت كذا، فهذه القيود قيود للمعنى الحرفي
 - وهو النسبة الكلامية - كما هو ظاهر.

الأمر الخامس

في المجاز

عرّف المجاز غير واحد من الأدباء بأنّه استعمال اللفظ في غير ما وضع له بعلاقة معتبرة وقرينة معاندة.

وشدّ عنهم السكّاكي في قسم واحد من أقسامه - وهو الاستعارة - ورأى أنّ ذلك حقيقة لغوية، وأنّ التصرّف إنّما هو في أمر عقلي؛ وهو جعل ما ليس بفرد فرداً. واستدلّ عليه بأنّه لولاه لما صحّ التعجّب في قوله:

قامت تظللني ومن عجب شمس تظللني من الشمس

ولما كان للنهي عن التعجّب مورداً في قول الشاعر:

لا تعجبوا من بلى غلالته قد زر أزراره على القمر^(١)

وما ربّما يقال في ردّه: من أنّ التعجّب والنهي عنه مبنيان على نسيان

التشبيه؛ قضاءً لحقّ المبالغة^(٢)، مردود بأنّه لولا الادّعاء لما كان لنسيان التشبيه

معنى، ولا يقضي حقّ المبالغة، بل الادّعاء هو الذي يصحّ نسيانه، ويؤدّي به الغرض من المبالغة.

فهذا القول يشترك مع قول المشهور في كون الاستعمال في غير الموضوع له؛ لوضوح أنّ استعمال اللفظ في المصداق الحقيقي للموضوع له بخصوصه مجاز، فكيف بالفرد الادّعائي؟! فما ذهب إليه: من أنّ الادّعاء المزبور يجعله حقيقة لغوية غير تامّ.

ويرد عليه - مضافاً إلى ما ذكر - أنّه وإن كان أقرب من قول المشهور إلى الذوق السليم إلّا أنّه لا يتمّ في الأعلام الشخصية، مثل «حاتم» و«مارد»، إلّا بتأويل بارد.

ثمّ إنّك قد عرفت: أنّ استعمال اللفظ الموضوع للطبيعة اللا بشرط، المعرّة عن كلّ قيد في مصاديقها الواقعية مجاز؛ فضلاً عمّا جعل مصداقاً بالادّعاء. ولا ينتقض هذا بمثل «زيد إنسان»؛ إذ المحمول مستعمل في الماهية المطلقة لا في الفرد الخاصّ، والهيئة الحملية تفيد الاتّحاد والهوية.

ثمّ إنّني أرى خلاف الإنصاف أن أرّضي رأياً في هذا المقام، غير ما وقفت على تحقيقه من العلامة أبي المجد الشيخ محمد رضا الأصفهاني رحمته في «وقايته»، واستفدت منه شفاهاً.

وملخص ما أفاده: أنّ اللفظ في عامّة المجازات - استعارة كانت أو مجازاً مرسلًا، منرداً كانت أو مركّباً، كناية كانت أو غيرها - لم يستعمل إلّا فيما وضع له، غاية الأمر: ما هو المراد استعمالاً غير ما هو مراد جدّاً^(١).

وإن شئت قلت: إنّه لتطبيق ما هو الموضوع له على غيره إمّا بادّعاء كونه مصداقاً له كما في الكلّيات، أو كونه عينه كما في الأعلام. والفرق بين المذهبين - مضافاً إلى ما عرفت من أنّ المستعمل فيه بالإرادة الاستعمالية هو نفس الموضوع له على رأي شيخنا رحمته؛ وإن كان الجدّ على خلافه، دون ما ذهب إليه السكّاكي، فإنّ المتعلّق للإرادة عنده؛ استعمالية كانت أو جدّية شيء واحد - أنّ الادّعاء على المذهب الأخير وقع قبل الإطلاق، ثمّ أطلق اللفظ على المصداق الادّعائي، ولكن على ما رآه شيخنا وقع بعد استعمال اللفظ حين تطبيق الطبيعة الموضوع لها على المصداق.

وبالجملة: أنّ حقيقة المجاز ليست إلّا تبادل المعاني والتلاعب بها، لا باستعارة الألفاظ وتبادلها، وإنّما حسن المجازات من جهة توسعة المفاهيم إلى ما لا يسعه وضع ألفاظها، ولا يشملها نفس تلك المفاهيم ابتداءً، ولكن بعد ادّعاء كون هذا منه تشمله حكماً.

مثلاً في قوله تعالى: ﴿إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾^(١) ليس حسن المجاز المستعمل فيه من جهة إغارة لفظ «الملك» خلواً عن معناه لوجود يوسف، وجعلهما متّحدين في الاسم، بل لأنّ «الملك» استعمل في الماهية المعهودة من الروحانيين وأطلق اللفظ عليها واستعمل فيها، وادّعي انطباقها على المصداق الادّعائي. وقس عليه قولنا: «رأيت أسداً وحاماً»؛ فإنّ لفظي الحاتم والأسد استعمالاً في معناهما، ولكن ادّعي أنّ زياداً هو الحاتم أو الأسد.

ثمّ لا يخفى عليك: أنّ ما اختاره رحمته لا ينحصر بالاستعارة، بل المجاز المرسل

- وهو ما تكون العلاقة فيه غير التشبيه من سائر العلاقات - أيضاً من هذا الباب :
أعني أنّ اللفظ فيه أيضاً لم يستعمل إلا فيما وضع له، وجعل طريقاً إلى الجّد
بدعوى من الدعاوي.

فإطلاق العين على الرينة ليس إلا بادّعاء كونه عيناً باصرة بتمام وجوده؛
لكمال مراقبته، وإعمال ما هو أثر خاص لها لا بعلاقة الجزئية والكلية. وقس عليه
إطلاق الميت على المشرف للموت بدعوى كونه ميتاً، وإطلاق القرية على أهلها
بتخيّل أنّها قابلة للسؤال، أو أنّ القضية بمثابة من الشهرة حتّى يجيب عنها القرية
والعير، كما في قول الفرزدق: «هذا الذي تعرف البطحاء وطأته...» القصيدة.

وجعل هذا وأشباهه من المجاز بالحذف يوجب انحطاطه من ذروة البلاغة
إلى حضيض الابتذال.

وتجد تحقيق الحال في المجاز المركّب ممّا ذكرنا أيضاً؛ فإنّك إذا قلت
للمتردّد: «أراك تقدّم رجلاً وتؤخّر أخرى»، وعلمت: أنّ مفرداتها لم تستعمل إلا
في معانيها الحقيقية، وأنّه ليس للمركّب وضع على حدة؛ ليكون أجزاؤه بمنزلة
حروف الهيجا في المفردات ليستعمل في معنى لم يوضع له، تعرف أنّك لم تتفوّه
بهذا الكلام إلا بعد ادّعاء ذوقك: أنّ هذا الرجل المتردّد المتحيّر شخص متمثّل
كذلك. وأنّ حاله وأمره يتجلّى في هذا المثل كأنّه هو.

هذه قضاء الوجدان وشهادة الذوق السليم، بل ما ذكرنا في المركّبات من
أقوى الشواهد على المدّعى، وبه يحفظ لطائف الكلام وجمال الأقوال في الخطب
والأشعار، وبذلك يستغنى عن كثير من المباحث الطفيف الفائدة، مثل أنّ المجاز هل
يحتاج إلى الرخصة من الواضع أولاً؟ وأنّ وضع العلائق شخصي أو نوعي؟ لما قد
عرفت: من أنّ الاستعمال في جميع المجازات ليس إلا في الموضوع له؛ وإن كان
صحّة الادّعاء وحسن وقوعه أمراً مربوطاً بالذوق السليم.

في استعمال اللفظ في اللفظ

اعلم: أنَّ له أقساماً:

منها: إطلاق اللفظ وإرادة شخصه

والتحقيق: أنَّه من باب إيجاد صورة الموضوع في ذهن السامع؛ لينتقل منه إلى نفس الموضوع، لا من باب كون اللفظ دالاً على نفسه ولا مستعملاً في نفسه؛ وذلك لأنَّ الحروف المتصرّمة إذا صدرت عن المتكلّم وتمّت الكلمة وخلصت عن مقاطع فمه يحصل منها صورة في ذهن السامع؛ من قرع الهواء وتموّجه في ناحية الصماخ، حتّى يمرّ عن الحسّ المشترك والخيال ويصل إلى النفس.

وليس الموجود فيها عين الموجود في عالم الخارج عيناً وشخصاً، وإلّا لانقلب الذهن خارجاً. وحينئذٍ إذا حمل عليه ما يكون من خواصّ هذا اللفظ في الخارج، وقام قرينة عليه يتوجّه ذهنه من الصورة المتصورة إلى اللفظ الصادر أولاً. والحاصل: أنَّ ذاك الموجود المتصرّم يوجد في نفس السامع ما يصير حاكياً عنه في الآن المتأخّر، لا كحكاية اللفظ من معناه؛ إذ الصورة الذهنية لللفظ لم يوضع لها ذاك اللفظ.

وإن شئت قلت: إنّ الانتقال فيه كالحركة الانعطافية؛ إذ ينتقل فيه من اللفظ إلى صورة اللفظ الموجودة في النفس، ومنها إلى اللفظ الخارجي، وهذا بخلاف الدلالة والاستعمال؛ لأنّه ينتقل فيهما من اللفظ إلى صورته، ومنها إلى المعنى.

نعم، لا مشاحة في إطلاق الدلالة على الأوّل أيضاً بجعل اللفظ دالاً بواسطة إيجاد كاشفه، ومدلولاً في الآن المتأخّر؛ لانكشافه به.

وأما جعله من قبيل الدلالة الوضعية بالمعنى المصطلح فغير معقول؛ لاستلزامه اتحاد الدالّ والمدلول. والتعدّد الاعتباري لا يجدي؛ إذ عنوان الصادرة وما قاربها أمر منتزع بعد صدور اللفظ، فكيف يكون أمراً مصحّحاً للاستعمال الواقع قبله؟ أضف إلى ذلك: أنّه يستلزم الجمع بين اللحاظين المختلفين في شيء واحد؛ ضرورة أنّ اللفظ عند الاستعمال لا يلاحظ إلاّ آلياً، والمعنى المراد لا يقصد إلاّ استقلالياً، وهو لازم كونه دالّاً ومدلولاً. وأما حمل ذلك على إلقاء الموضوع في ذهن السامع فهو أفسد؛ إذ الموضوع للحكم ليس إلاّ الهوية الخارجية، ولا تنال النفس متن الأعيان، ولا يمكن إلقاؤها في ذهن السامع.

ومنها: إطلاق اللفظ وإرادة مثله

بأن لا يكون الحكم لخصوص ما تكلم به وأوجده متصرّماً، بل لشيء آخر مثله واقع في كلامه أو كلام الغير.

والحقّ: أنّه من قبيل الاستعمال والدلالة، لا إلقاء الموضوع بنفسه؛ لما عرفت من امتناع إحضار الخارج في لوح النفس بذاته. مضافاً إلى أنّ الحكم ليس للفظ الصادر منه. فعندئذ لا بأس بجعله من قبيل استعماله في مماثله، ويكون دلّالته عليه كدلالة اللفظ على معناه، وإن كان يفترق عنه بكون الاستعمال هنا في غير ما وضع له.

والحاصل: أنّ اللفظ يجعل وسيلة وآلة للحاظ مماثله، وتصوره بالعرض بواسطة الصورة الذهنية الحاصلة بإيجاده. والانتقال منها إلى المماثل هنا كالاتقال منها إلى المعنى بالسرعة الارتكازية.

نعم، ربّما يتعلّق الغرض بإثبات الحكم للصورة الحاصلة في الذهن، من دون

تجاوز منها إلى شيء آخر، فيقال: زيد الحاصل في ذهنك بهذا اللفظ معلومك بالذات، ففي مثله يتحقق الموضوع بإيجاده، فالاستعمال هنا إيجادي لا للمعنى بل لصورة اللفظ، بخلاف ما مرّ في باب الحروف، فتدبر جيداً.

ومنها: إطلاق اللفظ وإرادة نوعه وصنفه

فربّما يقال بكونه من قبيل إلقاء الموضوع بنفسه أيضاً؛ نظراً إلى أنّ السامع بعد سماعه يغفل عن التشخيصات الزمانية والمكانية وغيرهما، فيكون من باب إيجاد الكلّي وإيداعه في نفسه بذاته. ولو قيّد بدالّ آخر لفهم الصنف منه كان من إلقاء الصنف.

وأنت خير: بأنّ كون شيء فرداً أو كلياً تابع لواقعه ولا تناله يد الاعتبار، والفرد الحقيقي لا يصير كلياً؛ ولو أغمض عن عوارضه ألف مرّة، وأثر كلّ منهما - من امتناع الصدق على كثيرين وعدمه - تابع لنفس الأمر.

وبالجملة: أنّ الصورة الحاصلة في ذهنه جزئي حقيقي؛ وهي المعلومة بالذات، ولها عوارض وتشخيصات لا تسلب عنها بالغفلة، فلا تصير في نفس الأمر كلياً.

نعم، لو كان المراد من كليتها: أنّ المخاطب بما أنّه غافل عن الخصوصيات يفهم من هذه الصورة المعلومة بالذات نفس الطبيعة بالعرض، وينتقل إليها في المرّة الثانية فهو حقّ لا غبار عليه، ولكن جعل ذلك من باب الإلقاء أمر غريب؛ إذ لا يشدّ ذلك عن الاستعمال والدلالة. ولا مانع من أن يقال: إنّ اللفظ في قولنا «ضرب فعل ماضٍ» حاكٍ ودالّ على نوعه أو صنفه؛ إذ ليست الدلالة والحكاية إلّا كون الشيء يفهم منه المعنى، ويكون اللفظ الصادر آلة لإيجاد الصورة في الذهن ووسيلة لانتقال المخاطب منه إلى المراد؛ أعني طبيعة اللفظ.

فإن قلت : يلزم من استعمال اللفظ في نوعه اتحاد الدال والمدلول ؛ لأن اللفظ المستعمل في نوعه إما أن يكون طبعي اللفظ أو شخصه ، وعلى الأوّل يلزم الاتحاد - وهو واضح - وعلى الثاني يلزم ذلك فيما إذا كان الحكم شاملاً لموضوع القضية الملفوظة . مضافاً إلى تباين الشخص مع الطبيعي ؛ لأنّه مركّب منه ومن الشخص ، والمركّب من المبين مبين ، فعلى فرض الإمكان لا يصحّ الاستعمال ؛ للمباينة .

قلت : ما ذكرت مردود أصله ، وباطل فرعه ؛ لأنّ اللفظ المستعمل إنّما هو شخصه لا طبيعته ، فيكون الشخص هو الدالّ ، وأمّا المدلول فليس إلّا نفس الكلّي بما هو هو ، وبما أنّه يحكي لا يدلّ على الأفراد والخصوصيات التي ربّما ينطبق عليها ، فارتفع اتحاد الدالّ والمدلول .

وكون الكلّي منطبقاً على فردٍ - كما مثله فرد - لا يلزم أن يكون ذلك الفرد جزء لمدلول ذلك الكلّي حتّى يلزم الاتحاد فيما إذا كانت القضية شاملة لموضوع القضية ؛ إذ الدالّ هو الشخص والمدلول هو الطبيعي ، وشموله له لا يوجب كونه جزء المدلول ، بل هي الطبيعة المرسلّة الخالية عن التكثر .

وتخيّل كون المباينة من موانع الاستعمال غرابة بعد غرابة ؛ إذ صحّة الاستعمال تدور مدار المناسبة بأيّ وجه حصلت . وبذلك يتّضح : أن إطلاق المجاز على هذه الاستعمالات ليس على وزان سائر المجازات على كلا القولين في تحقيق المجاز ؛ إذ لا ادّعاء ولا تأوّل هنا ، ولا اختلاف بين الإرادتين ، بل المناسبة بين اللفظ ونوعه ومثله وصنفه أو جب إحضار المستعمل فيه . كما أنّه لو كان المدار في المجاز هو المناسبات والعلائق الذوقية الطبيعية - كما هو آخر الرأي بين مشاهير القوم - لا يكون المقام من المجاز المشهور الدائر الرائج بينهم ؛ لأنّ العلاقة هنا هي المناسبة الصورية ، وهي مع وجودها غير منظورة للمستعمل قطعاً ، بل لا تخطر بباله قطّ .

الأمر السادس

في أنّ الألفاظ موضوعة لذات المعاني

التحقيق : أنّ الألفاظ موضوعة للمعاني الواقعيّة ؛ تعلّقت بها الإرادة أولاً ، ولا دخل لها فيها - لا شرطاً ولا شرطاً - ويتّضح حالها ببيان أمرين :

الأوّل : ما أسمعناك في صدر الكتاب من أنّ حقيقة الوضع ليس إلّا تعيين اللفظ في مقابل المعنى ، من دون حصول علاقة تكوينية ، وما ربّما يقال من التعهّد والالتزام في تفسيره فهو تفسير له بالآثار والتناجج ، وقد تقدّم الكلام فيه^(١) .

فبطل ما يؤيدّ به القول الشاذّ المخالف للتحقيق من أنّ الوضع في الألفاظ وضع حيثي ؛ بمعنى أنّه لا يجعل اللفظ في مقابل المعنى إلّا بحيث لو أطلقه الواضع أو غيره لكان مريداً لمعناه ؛ وذلك لما ترى من بنائه على القول المردود في باب الوضع ؛ من حديث التعهّد والالتزام في تفسير معنى الوضع .

الثاني : قد قام البرهان في محله على أنّ الأفعال الصادرة من ذوي العقول

والشعور معللة بأغراض وغايات؛ حتّى فيما يراه العرف عبثاً ولغواً^(١)، كيف، والعلّة الغائية واقعة في سلسلة العلل، وتعدّ علّة لفاعلية الفاعل، وإن كانت تتأخّر بوجودها العيني لكنّها مؤثّرة في تحريك الفاعل بوجودها الذهني.

وحينئذٍ فالمعلول بما أنّه رشحّة من رشحات العلّة أو مظهر ناقص لها، ولا استقلال له إلّا ممّا اكتسبه من جانب علّته فهو لا محالة يتضيق بضيقها، ولا يمكن له أن يكون أوسع منها، لكن لا على نحو التقييد، بل تضيقاً ذاتياً تابعاً لاستعداده.

فإذن: يقع الكلام في أنّ الغاية لفعل الواضع - التي هي إظهار المرادات وإعلان المقاصد - هل توجب تضيقاً في المعنى الموضوع له؛ ليكون الوضع للمعنى المراد من جهة أنّ الوضع لذات المعنى على إطلاقه بعد كون الداعي منحصراً في إفادة المراد لغو أولاً وتوجب ذلك؟

التحقيق: أنّ الغاية للوضع شيء آخر غير ما تصوّره؛ فإنّ الغرض منه إفادة ذوات المرادات لا بما هي كذلك، بل بما هي نفس الحقائق؛ فإنّ المتكلّم إنّما يريد إفادة نفس المعاني الواقعية، لا بما هي مرادة. على أنّ كونها مرادة إنّما يكون عند الاستعمال أو من مقدّماته التي لا ترتبط بالوضع، بل كونها مرادة مغفول عنه للمتكلّم والسامع.

أضف إليه: لو سلّمنا كون الغاية هي إفادة المرادات، لكن كون شيء واقعاً في سلسلة العلل الفاعلية يقتضي حصوله عند حصول الوضع والمواضعة بين اللفظ والمعنى، وأمّا أخذه في المعنى الموضوع له فلا.

وأعجب منه: ما استدللّ به عليه من أنّه لو لم توضع للمراد منها لزم اللغوية؛ إذ ذلك إنّما يلزم لو لم يترتب على وضعه لذات المعنى أثر أصلاً، وأمّا إذا ترتّب الأثر عليه - ولو على نوع منه؛ وهو ما إذا كان المعنى متعلّقاً للإرادة - فلا تلزم اللغوية، كما هو ظاهر، وسيوافيك أنّ جعل الحكم على الطبيعة يخالف في كثير من الأحكام لجعله على الأنواع والأصناف والأفراد، ومنها هذا المقام.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّ القول بكونها موضوعة للمرادة من المعاني يتصوّر على وجوه:

منها: أخذ الإرادة بالحمل الأوّلي جزءاً للموضوع له، وهو ممّا لا يلتزم به ذو مسكة.

ومنها: أن تكون موضوعة لما هو بالحمل الشائع مراد ومقصود بالذات؛ أعني الصورة القائمة بالنفس - قياماً صدورياً أو حلولياً - إذ الإرادة كالعلم إنّما تكون من شؤون النفس، وهي لاتنال الخارج عن حيطتها، فلا تنال من الخارج إلّا صورة ذهنية، كما أنّ شؤونها كالإرادة لاتتعلّق إلّا بالصورة المتقوّمة بالنفس.

فحينئذٍ: ما هو المراد بالذات - أي وقع متعلّقاً للإرادة في أفق النفس - ليس إلّا الصورة العلمية الحاكية عن الخارج، وبذلك تصير هي مرادة بالذات والخارج مراداً بالعرض، فهو المراد بوجه والمطلوب في المرتبة الثانية؛ لفناء الصورة فيه وآليتها له.

وعليه: لو وضعت الألفاظ للمراد بالذات لما صحّ الحمل ولم تنطبق على الخارج - ولو مع التجريد - مضافاً إلى لزوم كون الوضع عامّاً والموضوع له خاصّاً في جميع الأوضاع.

ومنها: كونها موضوعة للمراد بالعرض، فيرد عليه - مضافاً إلى خصوصية

الموضوع له - عدم صحّة الحمل إلّا بالتجريد، مع بداهة صحّته بدونه .

وهناك قسم آخر - وإن شئت فسمّه رابع الأقسام - : وهو أن يكون الوضع للمعنى المراد على نحو الجينية الممكنة، لا على نحو المشروطة العامّة ليكون الوصف من قيودها وعناوينها، وقد عرفت ما يمكن الاستدلال به عليه من حديث الغاية والغرض، كما عرفت دفعه أيضاً .

وإلى ذلك يمكن صرف كلام العلمين^(١) من كون الوضع لذات المراد بلا تقييد؛ وإن كان بعيداً عن مساق كلامهما - وأبعد منه توجيه المحقّق الخراساني من صرف كلامهما إلى الدلالة التصديقية، وكونها مرادة للافظها تابعة لإرادته؛ تبعية مقام الإثبات للثبوت^(٢)؛ إذ عبارة العلامة في «الجوهر النضيد» التي نقلها عن أستاذه وشيخه المحقّق الطوسي صريح في الدلالة الوضعية^(٣)، على أنّ هذا التوجيه توجيه مبتذل لا يناسب مقامهما الشامخ - بل ليس صحيحاً في نفسه؛ لأنّ نسبة المتكلّم إلى أنّه أراد معنى تلك الألفاظ تتوقّف على أمر آخر، لا يكفي فيه مجرد وضع الألفاظ للمراتب، بل لابدّ من ضمّ قاعدة عقلائية من أصالة تطابق الجدّ والاستعمال .

١ - الشفاء، قسم المنطق ١: ٢٥، شرح الإشارات ١: ٣٢، الجوهر النضيد: ٨.

٢ - كفاية الأصول: ٣٢.

٢ - الجوهر النضيد: ٨.

الأمـر السابـع

في وضع المركّبات

قد وقع الكلام في أنّه هل لمجموع الجمل من المادّة والهيئة وضع أولاً؟ ومجمل القول فيه : هو أنّ اللغات الحية والألسنة العالمية الراقية بين أبناء البشر - كلّها - كافلة لإفادة الأغراض وطرح المعاني في قالب الألفاظ ؛ تصديقية كانت أو تصوّرية ؛ وإن كان الأوّل أكثر اهتماماً به وأعلى درجة في سلسلة المقاصد التي يقصد إفهامها .

ومن البعيد غايته - بل من الممتنع عادة - عدم وضع لفظ للمعاني التصديقية في هذه اللغات الوسيعة .

ونحن قد تصفّحنا ، فلم نجد ما يدلّ على المعاني التصديقية في كلام العرب ، سوى الهيئات المزدوجة مع الموادّ ، وقد تقدّم^(١) أنّ الحمليّة منها تدلّ على الهووية التصديقية ، كما أنّ المؤوّلّة المتخلّل فيها الأدوات تدلّ على النسب التصديقية ، ومفردات القسمين دالّة على معانيها التصرّوية بالبراهين التي مضت . وعليه فلم يبق لهذا النزاع معنى صحيح بعد تعيين مفاد الهيئات والموادّ .

اللهمَّ إلا أن يقال: إنَّ الكلام هنا في أنَّ الدالَّ على المعاني التصديقية هل هو الهيئات أو مجموع الجملة؟ فالمشهور على الأول، وشرذمة على الثاني.

وكيف كان: فما ربَّما يقال من أنَّ مراد القائل من الوضع للمجموع هو وضع جديد له، من غير إفادة شيء واضح الفساد، لا يليق أن ينسب إلى ذي فضل.

وأظنَّ: أنَّ تحرير النزاع بما ذكرنا من أنَّ وجود معانٍ تصديقية محتاجة إلى دوالٍ لفظية متسالم عليه بينهم، وأنَّ الخلاف في أنَّ تلك الدوالَّ هي الهيئات أو المجموع أولى وأحسن.

ثمَّ إنَّ هناك احتمالاً آخر؛ وهو كون المجموع موضوعاً لإفادة ما تفيدته الهيئة على سبيل الترادف.

وعلى كلِّ حال: يرد على الوضع للمجموع ما نقل عن ابن مالك في «شرح المفصل» من أنَّ المركَّبات لو كان لها وضع لما كان لنا أن نتكلَّم بكلام لم نسبق إليه؛ إذ المركَّب الذي أحدثناه لم يسبق إليه أحد، وهذا المؤلَّف لم يكن موجوداً عند الواضع، فكيف وضعه الواضع؟ انتهى كلامه.

وهو كلام متين صدر عن أديب بارع، وتوضيحه: أنَّ الجمل الاسمية وإن كانت تشترك في الهيئة، ولكنها مختلفة بحسب المادَّة، والوضع النوعي إنَّما يتصوَّر في الهيئات فقط؛ لوحدها النوعية، لا بالنسبة إلى المجموع منها ومن المواد؛ لعدم حصر المواد وتنوُّعها جدًّا، مثل قيام زيد وقعود عمرو، وهلمَّ جرًّا.

وليس هناك جامع واحد وعنوان نوعي تجتمع المواد تحته؛ كي يشار به إليها، كما يوجد في الهيئات. فلو كان الموضوع هو المجموع لزم الالتزام بوضع كلِّ جملة جملة وضعاً شخصياً، وهو مع امتناعه عادة يستلزم القول بأنَّ الجمل التي أحدثها المتكلَّم من المواد المختلفة غير موضوعة.

وبذلك يظهر النظر في كلام بعض الأعيان من المحشّين؛ حيث جعل محلّ النزاع ما هو بديهي البطلان، وحمل كلام ابن مالك عليه؛ قائلاً: أنّه لا يخفى على مثله أنّ الوضع هنا نوعي لاشخصي^(١)، فراجع وتأمل.

تكميل: فيما هو الموضوع له في الهيئات

إنّ احتمال كون الألفاظ موضوعة للصورة الذهنية بما هي كذلك ممّا يبعد عن ساحة كلّ من انتسب بالفضل؛ إذ الحقّ الواضح أنّها بمفرداتها ومركّباتها موضوعة للمعاني الواقعية النفس الأمرية؛ لأنّ هيئات الحملية في الجمل الخبرية وضعت للهووية الواقعية والمؤولة منها للأكوان الرابطة النفس الأمرية.

وأوضح منها الأعلام الشخصية والجنسية من الأسماء؛ خصوصاً على رأي الجمهور في الأولى، وكذلك ما يليها من المبهات والمعاني الحرفية ممّا يفيد الخصوصيات الواقعة في الخارج.

وما اختاره صاحب «الفصول» من كون الجمل الخبرية موضوعة للنسب الذهنية؛ من حيث كشفها عن الواقع^(٢) تكلف وتعسف؛ إذ المتبادر من الألفاظ إنّما هو نفس الحقائق الواقعية ليس إلّا، والصور الذهنية الحاصلة للمتكلّم والمخاطب في بعض المقامات مغفول عنها.

على أنّ الغرض من الوضع هو إفهام الواقعيات والحقائق التكوينية في الغالب، فلا معنى لجعلها لغيرها من الصور الذهنية. وتوقّف انفهام الخارج على التصرّ غير كون الموضوع له هو المتصرّ، وكأنّ الخلط إنّما وقع في ذلك.

١ - نهاية الدراية ١: ٧٦.

٢ - الفصول الغروية: ٢٩ / السطر ٢١.

ولعلّ الذي دعا هذا القائل ومن وافقه على مقالته إلى هذا القول هو تخيل أنّه لو كانت الجمل موضوعة للنسب الواقعية لما كان لها معنى في الأخبار الكاذبة؛ لانتفاء النسب الخارجية هناك. ولكنهم غفلوا عن شيء: وهو أنّ هذا الإشكال مشترك الورد على القولين؛ فإنّها لو كانت موضوعة للنسب الذهنية الكاشفة توجّه الإشكال أيضاً؛ لأنّه لا معنى للكشف من دون مكشوف خارجي، فإنّ الكشف والإيضاح أشبه شيء بالتضائف و«المتضائفان متكافئان قوّة وفعلاً» والأخبار الكاذبة لا تحقّق لنسبتها في وعاء العين حتّى تكشف عنها الصور الذهنية.

والقول بأنّ المراد من الكاشف ما هو كذلك بالقوّة وما له صلاحية له رجوع عن المبنى والتزام بكونها موضوعة للصور الذهنية بما هي هي؛ إذ شأنية الكشف ثابتة لها مطلقاً، وهو واضح الفساد.

وحلّ العقدة: أنّه ليس الاستعمال إلّا جعل اللفظ وسيلة لانتقال ذهن السامع إلى المعنى الخارجي - انتقالاً بالعرض لا بالذات - وفي هذا الانتقال بالعرض لا يلزم أن يكون المعنى محقّقاً.

وإن شئت قلت: إنّ الاستعمال وإن كان طلب عمل اللفظ في المعنى إلّا أنّ مرجعه إلى إرادة المعنى للمخاطب، وانتقاله من سماعه إليه، وهذا يشترك فيه الأخبار الصادقة والكاذبة، ولا يلزم أن يكون للانتقال إليه وجود في الخارج، بل يتوقّف على مجرّد تصوّره.

والظاهر: أنّه قد غرّه ظاهر لفظ الاستعمال، مع أنّك خبير بأنّه يصحّ إطلاقه؛ حتّى في الموارد التي ليست معانيها متحقّقة في الخارج، كما في قولنا «شريك الباري ممتنع» و«المجهول المطلق لا يخبر عنه» والاستعمال في الجميع بوزان واحد، والمخبر عن امتناعه إنّما هو شريك الباري الواقعي لا الذهني، فقد استعمل هنا لفظ «شريك الباري» في معناه الواقعي، مع أنّه لا وجود له في الخارج.

الأمر الثامن

في علائم الحقيقة والمجاز

وليس الكلام مقصوداً في تشخيص المعنى الحقيقي من المجازي في موارد الاستعمال مع العلم بمراد المتكلم والشكّ فيهما حتّى يقال: إنّ اللفظ في المجاز مستعمل في معناه الحقيقي؛ فالسامع إذا استقرّ ذهنه في المعنى المراد، ولم يتجاوز منه إلى غيره حكم بأنّه حقيقة، وإن تجاوز إلى غيره حكم بأنّ ذلك الغير مجاز - كما قيل^(١) - بل من تلك العلائم أو غالبها تعرف المعنى الحقيقي؛ ولو لم يكن استعمال، أو لم نكن بصدد تشخيص استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي أو المجازي.

فلو شككنا في كون الماء موضوعاً للجسم السيّال المعهود يكون التبادر طريقاً إلى إثباته - استعمل أولاً - بل ربّما يدور أمر الاستعمال بين الحقيقة والغلط، لا المجاز. كما أنّ تعبيرهم بعلائم الوضع ليس بسديد؛ إذ الرابطة الاعتبارية كما تحصل بالوضع قد تحصل بكثرة الاستعمال؛ حتّى يصير حقيقة،

وقد عرفت^(١) أنّ الوضع التعيّنّي ليس بوضع. وتوهم: قيام جميع الاستعمالات مقام الوضع الواحد، كما ترى.

فإن قلت: إنّ الوضع بمعناه المصدري وإن كان مفقوداً هنا إلاّ أنّه بمعنى اسم المصدر ونتيجته موجود فيه.

قلت: المصدر واسمه واحدان بالحقيقة مختلفان بالاعتبار بانتسابه إلى الفاعل وعدمه، فلا يعقل وجود واحد منهما في نفس الأمر مع فقدان الآخر.

منها: التبادر

ومن علائم ذلك الربط المعهود التبادر، والمراد منه ظهور المعنى من اللفظ بنفسه من غير قرينة، لا سرعة حصول المعنى في الذهن بالنسبة إلى معنى آخر، أو سبقه عليه.

وأورد عليه: الدور المعروف؛ من أنّ التبادر موقوف على العلم بالوضع، فلو توقّف ذلك عليه لدار^(٢).

وأجاب عنه بعض المحقّقين: بأنّه يكفي في ارتفاع الدور تغاير العلمين شخصاً، والتغاير بين العلم الشخصي الحاصل من التبادر وبين العلم الشخصي الذي يتوقّف التبادر عليه واضح؛ وإن قلنا بأنّ ما يتوقّف عليه التبادر هو العلم التفصيلي أيضاً^(٣).

١ - تقدّم في الصفحة ٢٣.

٢ - أنظر هداية المسترشدين ١: ٢٢٧، الفصول الغروية: ٣٣ / السطر ٢٢، كفاية الأصول: ٣٣.

٣ - بدائع الأفكار (تقريرات المحقّق العراقي) الآملي ١: ٩٧.

ولكنه من عجائب الكلام؛ إذ لا يتصور الانكشاف بعد الانكشاف إلا بتعدد متعلّق العلم خارجاً، أو بتخلّل الذهول والنسيان عند وحدته، وكلاهما مفقودان في محلّ الكلام.

والحاصل: أنّه لا يعقل الكشف التفصيلي في حال واحد عن شيء مرّتين، فلو حصل العلم قبل التبادر - بكون معنى اللفظ كذا - لا يعقل كون التبادر موجّباً لحصول مصداق آخر له، مع توخّد الحال. نعم، لا مانع من تكرّر الصورة الذهنية بما هو معلوم بالذات، ولكن لا يعقل الكشف عن المعلوم بالعرض مكرّراً.

هذا، ولكن الحقّ في دفع الإشكال: ما عن الشيخ الرئيس في نظائر المقام^(١)؛ من أنّ العلم التفصيلي بأنّ معنى هذا ذاك على نحو القضية الحملية موقوف على التبادر، وهو ليس موقوفاً على هذا العلم التصديقي المحتاج إلى تصوّر الموضوع والمحمول، بل يحصل بالعلم الارتكازي من مبادئه وعلله، كعلم الأطفال بمعاني الألفاظ ومفاد اللغات.

ثمّ إنّّه لا إشكال في اشتراط كاشفية التبادر بكونه مستنداً إلى حاقّ اللفظ لا إلى القرينة، ولكنه هل لنا طريق مضبوط إلى إثباته - من الأطرّاد وغيره - بأن يقال: إنّ التبادر من اللفظ مطّرداً دليل على كونه مستنداً إلى الوضع؟ الظاهر عدمه؛ لأنّ كون الأطرّاد فقط موجّباً للعلم بذلك ممنوع، وخروج عن البحث.

وتوهّم كونه طريقاً عقلائياً، مع عدم حصول العلم منه واضح الفساد؛ إذ لم يثبت لنا من العقلاء التمسك به؛ ولو عند احتمال كون الانفهام مستنداً إلى قرينة

عامّة بين أهل التخاطب، كما أنّ أصالة عدم القرينة إنّما يحتجّ به العقلاء لإثبات المراد بعد العلم بالحقيقة والمجاز، لا على تعيين واحد منهما بعد العلم بالمراد.

ومنها: صحّة الحمل والسلب

والظاهر: أنّ المراد بهما صحّتهما عند نفسه لا عند غيره؛ إذ الثاني يرجع إلى تنصيب أهل اللغة واللسان؛ لأنّ العلم حينئذٍ بصحّة الحمل وكونه حملاً أوّلياً أو شائعاً بالذات لا يحصل إلّا بتصريح الغير، فيرجع إلى تنصيبهم.

وأما صحّته عند نفسه فالتحقيق: أنّ الاستكشاف واستعلام الحال حاصل من التبادر الحاصل من تصوّر الموضوع السابق على الحمل وسلبه، فيكون إسناده إلى الحمل أو سلبه في غير محلّه.

توضيح ذلك: أنّ الحاكم المستعلم بحمله لا بدّ أن يتصوّر الموضوع أوّلاً بما له من المعنى الارتكازي؛ حتى يجده متّحداً مع المعنى المشكوك فيه في مفهومه، ثمّ يحمل المحمول المتصوّر على الموضوع المعلوم - حملاً أوّلياً - ولولا ذلك لما كان لحكمه وزن ولا قيمة.

وعندئذٍ: إذا وجده في عالم التصرّوّر متّحداً معه قبل حمله فقد علم بوضع اللفظ للمعنى، ولم يبق لتأثير صحّة الحمل في رفع الستر مجال.

وأما الحمل الشائع فلا يكون علامة إلّا إذا كان شائعاً ذاتياً؛ لكونه كاشفاً عن المصادق الحقيقي، كما في قولنا «البياض أبيض»، لا عرضياً.

وحينئذٍ: إن كان المستعلم مردّداً في كون الحمل ذاتياً أو عرضياً لم يمكن له استكشاف الوضع من مجرّد الحمل، وإن كان عالماً بكونه حملاً ذاتياً، وأنّه من قبيل حمل الكلّي على بعض مصاديقه الحقيقية فقد علم المعنى قبل الحمل؛ إذ العلم

بكونه مصداقاً حقيقياً ذاتياً مستلزم للعلم بكونه موضوعاً للطبيعة المطلقة .

والقول بأنّ التبادر مغفول عنه غير مسموع، كالقول بأنّ صحّة الحمل والسلب الارتكازيين موجبة للحمل التفصيلي، كما مرّ نظيره في التبادر؛ وذلك لأنّ الباحث المستعلم للوضع لا يتصوّر له الغفلة عن ضالّته المنشودة أبداً، ولو قبل الوصول إلى الحمل وسلبه .

وممّا ذكرنا يعلم حال صحّة السلب في جعله دليلاً على المجازية؛ لأنّ العلم بصحّته يتوقّف على العلم بتغاير الطرفين مفهوماً أو مصداقاً في عالم التصرّ، ومعه لا حاجة إلى سلب الحمل .

وهناك تفصيل يترأى من بعض الكلمات بين الحمل المتداول بين اللغويين، كما في قولهم «إنّ الغيث هو المطر» فيصحّ فيه، وبين الحمل الأوّلي الدائر بين أهل الفنّ من حمل الذاتيات على الذات، كما في قولنا «الإنسان حيوان ناطق» فلا يمكن استكشاف الوضع بصحّته؛ لأنّ الحدّ مفهوم مركّب مفصّل، ويمتنع أن يكون مفهوم الإنسان؛ لأنّ مفهوم كلّ مفرد بسيط مجمل^(١).

وفيه: أنّا نقول بأنّ الغرض من الحمل ليس إثبات وضع اللفظ لذلك المفصّل، بل لماهية بسيطة يكون هذا المفصّل حدّاً لها؛ بحيث إذا انحلت رجعت إليه . وبالجملّة: هذا المبين حاكٍ عن الذات البسيط المجمل، والشكّ في وضع اللفظ لذاك المجمل دون الأوّل المفصّل .

وربّما يعلّل كاشفية صحّة الحمل عن الوضع وصحّة السلب عن عدمه بأنّ الوجود اللفظي نحو وجود للمعنى ومن مراتب وجوده، واللفظ لما كان فانياً فيه

صار نحو تحقّق له؛ وبذلك تتنافر الطباع عن سلبه عنه، ويراه بمنزلة سلب الشيء عن نفسه، وبذلك أيضاً خرج عن مشابهة ما لا تتنافر عن سلبه عنه من اللفظ الذي لم يوضع له^(١).

قلت: الظاهر أنّ ما هو العلامة إنّما هو صحّة سلب اللفظ وعدمها بما له من المعنى لا بما هو لفظ، وإلّا فنفس اللفظ - بما هو حروف - تصحّ سلبها عن معناها. وما ذيل به كلامه من حديث التنافر أقوى شاهد عليه؛ إذ ما تتنافر الطباع عنه هو اللفظ بما هو مرآة المعنى، لا بما هو صورة وعرض، فعاد المحذور المتقدّم.

ومنها: الاطراد وعدمه

وقد قرّر بوجوه: أمتها أنّه إذا اطرّد استعمال لفظ في أفراد كلّي بحيثية خاصّة - كرجل باعتبار الرجولية في زيد وعمرو، مع القطع بكونه غير موضوع لكلّ واحد على حدة - استكشف منه وجود علاقة الوضع بينها وبين ذاك الكلّي، وعلم: أنّه موضوع للطبيعي من المعنى. واحتمال كونها مجازاً بالعلاقة مدفوع بعدم الاطراد في علائق المجاز، كما أنّ عدم الاطراد يدلّ على عدم الوضع؛ إذ معه يطرّد الاستعمال.

ولكنّه مخدوش: بأنّ استعمال اللفظ الموضوع للكلّي في أفرادها - بما لها من الخصوصية والعوارض - يكون مجازاً مع العلاقة أو حسن الاستعمال، وغلطاً بدونهما؛ فاحتمال كون ذلك الاستعمال حقيقة منتفٍ رأساً، بل أمره دائر بين الغلط والمجاز.

كما أنَّ تطبيق المعنى الارتكازي عليها مطّرداً بلا إرادة الخصوصية يوجب التخلف في العلامة؛ إذ العلامة - حينئذٍ - هي صحّة الحمل، وقد عرفت إرجاعها إلى التبادر أيضاً؛ لما عرفت من أنَّ التطبيق فرع العلم بكون المعنى قابلاً للانطباق على الأفراد.

وبذلك يتّضح الجواب عن تقرير آخر له بأن يقال: إنَّ الاستعمال في الموضوع له لا يتوقّف على غير الوضع فيطّرد، ولكن المجاز يتوقّف على مصحّح الادّعاء، وحسن الاستعمال بقبول الطباع على المختار في باب المجازات، وهما لا يطّردان.

وجه الفساد: أنَّ العلم بصحّة الاستعمال مطّرداً يتوقّف على فهم المعنى الموضوع له، كما أنَّ العلم بحسن الادّعاء ومصحّحه يتوقّف على تشخيص الموضوع له.

فحصل ممّا مرّ: أنَّ التبادر هو العلامة، وغيره مسبوق به أو راجع إليه.

الأمر التاسع

في تعارض الأحوال

قد ذكروا في باب تعارض الأحوال مرجّحات ظنيّة لم يقيم دليل على اعتبارها، والمتّبع لدى أهل المحاورة هو الظهور؛ فإن تحقّق فهو، وإلا فلا تعتبر. نعم، يقع الكلام في أنّ ما لدى العقلاء في أخذ المراد وصحّة الانتساب هل هو أصالة الظهور أو أصالة الحقيقة أو أصالة عدم القرينة؟ فعند ما احتفّ الكلام بما يحتمل القرينية فالظهور متّبع على الأوّل والثاني - إن كان أصل الحقيقة أصلاً تعدياً - دون الثالث؛ إذ القدر المتيقّن حجيّته لديهم إذا شكّ في أصل وجود القرينة لا في قرينية الموجد، وسيأتي تحقيق الحال فيها إن شاء الله.

ثمّ إنّ هنا أصلاً لفظياً عند دوران الأمر بين النقل وعدمه، قد أفرط بعضهم في الاحتجاج به؛ وهو أصالة عدم النقل، ويقال: إنّها أصل عقلائي حجة مع جميع مثبتاتها.

والحقّ: أنّ اعتمادهم عليها إنّما هو فيما إذا شكّ في أصل النقل لا مع العلم به، والشكّ في تقدّمه على الاستعمال وتأخّره عنه.

والمدرّك لهذا الأصل عندهم في الأوّل هو حكم الفطرة الثابتة لهم من عدم

رفع اليد عن الحجة بلا حجة، وعن الظهور الثابت بمجرد الاحتمال، لا الاستصحاب العقلاني؛ إذ هو ممّا لا أصل له، كما سيوافيك إن شاء الله في محله، وأنّ عملهم عليه في بعض الموارد لاطمئنانهم بالبقاء وعدم اعتدادهم باحتمال الخلاف لضعفه، وهو غير مسألة الاستصحاب. وأمّا عدم حجّيته في القسم الثاني - ولو مع العلم بتاريخ الاستعمال - فلعدم ثبوت ذلك منهم، لو لم نقل بثبوت عدم تعويلهم عليه.

والعجب من شيخنا العلامة؛ حيث ذهب إلى الاحتجاج بالقسم الأخير؛ قائلاً بأنّ الحجة لا يرفع اليد عنها إلّا بحجة مثلها، وأنّ الوضع السابق حجة، فلا يتجاوز عنه إلّا بعد العلم بالوضع الثاني^(١).

وأنت خير: بأنّ المتّبع لديهم والحجة هو الظهور لا الوضع بنفسه، والعلم بتعاقب الوضعين، مع الشكّ في تقدّم الثاني منهما على الاستعمال وتأخّره عنه يمنع عن انعقاده، كما هو ظاهر. أضف إلى ذلك: أنّه لا معنى للفرق بين الأقسام بعد كون الوضع الأوّل هو المتّبع مع عدم العلم بنقض الوضع الثاني للوضع الأوّل حال الاستعمال.

ثمّ إنّّه قد يترأى من بعض المحقّقين تفصيل أعجب؛ فإنّه حكم بجريان الأصل المزبور إذا علم تأريخ الاستعمال وجهل تأريخ النقل، وأثبت به استعمال اللفظ في المعنى الأوّل؛ لحجّية مثبتاته، وحكم بلزوم التوقّف فيما علم تأريخ النقل وجهل تأريخ الاستعمال؛ قائلاً بأنّ العقلاء ليس لهم بناء عملي على عدم الاستعمال.

كما أنّه حكم بلزوم التوقّف أيضاً في مجهولي التاريخ، لا لما قيل من تساقط الأصليين بالمعارضة، بل لعدم إحراز موضوع الأثر؛ لأنّه مترتب على عدم الوضع الجديد في ظرف الاستعمال، ومن المعلوم أنّ مفاد الأصل هو جرّ العدم في جميع أجزاء الزمان المشكوك فيه، لا إثباته بالإضافة إلى أمر آخر.

وعليه: لا يمكن إحراز عدم الوضع حين الاستعمال به، لا لعدم إحراز عنوان المقارنة والتقييد حتّى يقال: إنّ الأصل العقلائي حجة مع مثبتاته، بل لأنّ نفس القيد - أعني الاستعمال - مشكوك فيه حين إجرائه - كالوضع - فلا يمكن إحراز موضوع الأثر بالأصل.

نعم، لو كان مفاد الأصل جرّ العدم بالإضافة إلى أمر آخر لأمكن إحراز الموضوع في المقام، لكنّه خلاف التحقيق، وهذا بخلاف القسم الأوّل؛ إذ الأصل والوجدان هناك يحقّقان موضوع الأثر^(١)، انتهى ملخصاً.

وفيه مواقع للنظر:

منها: أنّ الظاهر منه أنّ أصالة عدم النقل عبارة عن الاستصحاب العقلائي، فحينئذٍ يكون أركانه موجودة في جميع صور الشكّ، فمع الشكّ في تأخّر الاستعمال والعلم بتاريخ الوضع يجري الأصل ويثبت لوازمه، مثل كون الاستعمال في حال الوضع الثاني مع العلم بهجر الأوّل، وكذا الحال في مجهولي التاريخ.

ودعوى عدم بناء عملي على عدم الاستعمال غير مسموعة، كدعوى عدم إمكان إحراز موضوع الأثر.

وما قد يتوهّم من أنّ الأصل جارٍ في النقل لندرته، دون الاستعمال واضح

الفساد؛ لأنّ النادر أصل النقل، ولكن الكلام في تقدّمه وتأخّره بعد العلم بتحقيقه.
ومنها: أنّ إجراء الأصل في عمود الزمان إن لم يثبت نفس الاستعمال
لا يثبت استعماله في المعنى الأوّل أيضاً؛ فإنّه حادث كنفس القيد، وما يكون محرراً
هو أصل الاستعمال لا الاستعمال في المعنى الأوّل. مع أنّ أصل الاستعمال وجداني
في الصورتين، كما أنّ المستعمل فيه مشكوك فيه في كليهما.

ولو قيل: إنّ استصحاب العدم هو جرّه فقط، لا إلى كذا وكذا فهو - مع
فساده - يستلزم عدم الإنتاج في الصورة الأولى أيضاً، فإذا أمكن جرّه إلى الزمان
المعلوم أمكن جرّه إلى الزمان المعيّن واقعاً المجهول عندنا.

ومنها: أنّ ما ذكره من إحراز موضوع الأثر بالأصل والوجدان في الصورة
الأولى غير تام؛ لأنّ عدم النقل ونفس الاستعمال ليسا موضوعين للأثر، بل
الموضوع هو ما يثبت بالاستعمال؛ أي المعنى المراد، ولو سلّم ذلك فلا فارق بين
الصورتين.

الأمر العاشر

في الحقيقة الشرعية

في ثبوت الحقيقة الشرعية في ألفاظ العبادات والمعاملات في لسان الشارع تعييناً أو تعييناً وعدمه .

يرى الواقف على كتب القوم - حديثها وقديمها - أنَّ الاستدلالات الواقعة في نقضها وإثباتها جلّها تخرّصات على الغيب ؛ إذ التأريخ الموجود بين أيدينا الحافظ لسيرة النبي الأعظم ﷺ وحياته وأفعاله - حتّى العادي منها ؛ فضلاً عمّا له ربط بالتشريع - لم يحفظ ذكراً عن الوضع التعيني ، مع أنّه لو كان هناك شيء لنقل إلينا ؛ لتوفّر الدواعي على نقله .

كما أنّ الآيات القرآنية - مكّيتها ومدنيّتها ، قريبتها عن البعثة وبعيدتها - تعطي الطمأنينة بأنّ هذه الألفاظ من لدن نزول الذكر الحكيم استعملت في تلك المعاني ، من غير احتفافها بالقريّة لا مقالية - كما هو واضح - ولا حالية ، ودعوى وجود الحالية^(١) كما ترى . ووجودها في حديث واحد في قوله ﷺ :

«صَلُّوا كما رأيتموني أُصَلِّي»^(١) لا يدلّ على وجودها في غيره.

أُلفت إذا نظرت إلى قوله تعالى في سورة المزمل المكيّة، النازلة في أوائل البعثة ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾^(٢) وما في المدثر المكيّة ﴿قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ﴾^(٣)، وما في سورة القيامة والأعلى والعلق المكيّات، تعلم: أنّ كلّها شواهد بيّنة على أنّ ألفاظ العبادات كانت معلوم المفهوم لدى النبي ﷺ وأصحابه ومعاصريه من الكفار، وكانوا يفهمون معانيها بلا معونة قرينة.

فعند ذلك لا بدّ لك من أحد أمرين:

إمّا القول بمعهودية هذه العبادات والمعاملات لدى العرب المتشرّعة في تلك الأعصار، وكان ألفاظها مستعملة في تلك الماهيات - ولو مع اختلاف في بعض الخصوصيات - سيّما مع ملاحظة معهودية تلك العبادات قبل النبي ﷺ في الأمم السالفة، وأنّه لم يظهر من سيرة النبي ﷺ اختراع عبادة جديدة؛ سوى شيء لا يذكر، كما أنّه لم يظهر منه ﷺ اختراع معاملة محدثة؛ حتّى في مثل الخلع والمبارات؛ سوى المتعة؛ لاحتمال كونها مخترعة، ولكنّها أيضاً ليست ماهية برأسها، بل هي قسم من النكاح.

أو القول بثبوت الوضع منه ﷺ بنفس الاستعمال.

وما قد يتوهّم من لزوم الجمع بين اللحاظ الآلي والاستقلالي مدفوع - مضافاً إلى منع لزوم الغفلة عن اللفظ حين الاستعمال دائماً - بأنّه يمكن أن يكون من باب جعل ملزوم بجعل لازمه، ويكون الاستعمال كناية عن الوضع، من غير توجّه إلى

١ - صحيح البخاري ١: ٣١٣ / ٥٩٦.

٢ - المزمل (٧٢): ٢٠.

٣ - المدثر (٧٤): ٤٣.

الجعل حين الاستعمال؛ وإن التفت إليه سابقاً، أو سيلتفت بنظرة ثانية، وهذا المقدار كافٍ في الوضع.

أو يقال: إنَّ المستعمل شخص اللفظ والموضوع له طبيعته.

وكلا الوجهين لا يخلو من تأمل، مع أنَّ الأول مخالف لما هو المألوف في الاستعمالات الكنائية.

وكيف كان: إثبات الوضع - ولو بهذا النحو - موقوف على ثبوت كون العبادات أو هي مع المعاملات من مخترعات شرعنا، وأنَّها لم تكن عند العرب المتسرَّعة في تلك الأزمنة بمعهوده، وأنَّى لنا بإثباته؟!

وعلى كلِّ حال: الثمرة المعروفة أو الفرضية النادرة الفائدة ممَّا لا طائل تحتها عند التأمل؛ حيث إنَّا نقطع بأنَّ الاستعمالات الواردة في مدارك فقهننا إنَّما يراد منها هذه المعاني التي عندنا، فراجع وتدبّر.

الأمر الحادي عشر في الصحيح والأعم

ولنذكر قبل الشروع في البحث أموراً:

الأوّل: اختلاف كلمات العلماء في عقد البحث

الظاهر أنّ التعبير الدائر بين القوم في عنوان هذا البحث من «أنّ ألفاظ العبادات أو المعاملات هل هي موضوعة للصحيح أو الأعمّ، أو هي أسام للصحيح أو الأعمّ» إنّما هو لأجل سهولة التعبير، وإلا فلا يخلو من قصور؛ لكونه غير جامع للآراء؛ لأنّ استعمال ألفاظ العبادات والمعاملات في المعاني المصطلحة كما يحتمل أن يكون من باب الوضع التعييني يحتمل أن يكون من باب الوضع التعييني، بل يحتمل كونه من باب المجاز، وقد مرّ أنّ الوضع التعييني ليس بوضع حقيقة^(١). فعلى التعبير الأوّل يخرج كلا الرأيين - أعني كونه من باب الوضع التعييني أو من باب المجاز - عن محلّ البحث، وعلى التعبير الثاني يخرج المجاز فقط، كما لا يخفى.

والأولى: أن يعنون البحث هكذا: «إنّ الأصل في استعمالات الشارع لألفاظ

العبادات والمعاملات ماذا؟» فيدخل فيه الجميع - حتّى المجاز - سيّما على ما قوّيناه من كونه عبارة عن الاستعمال فيما وضع له، مع ادّعاء انطباقه على المصداق المجازي^(١)، فيقال: إنّ الأصل هو الادّعاء بالنسبة إلى المصداق الصحيح أو الأعمّ. فما قد يقال من لغوية البحث بناءً عليه^(٢) ليس بشيء، بل يمكن القول بجريان البحث المثمر؛ حتّى على مذهب الباقلاني^(٣)، من دون ورود ما أورده عليه بعض أعظم العصر؛ حيث قال: إنّ القرينة إن دلّت على جميع ما يعتبر في المأمور به فلا شكّ لیتمسك بالإطلاق حينئذٍ، وإن دلّت على اعتبارها بنحو الإجمال فليس هناك إطلاق لفظي، وأمّا الإطلاق المقامي فهو جارٍ على كلا القولين^(٤).

وجه الإشكال: أنّه يمكن أن يقال - بناءً على هذا القول - هل الأصل في القرينة الدالّة على الأجزاء والشرائط هو إقامة القرينة المجمّلة على ما ينطبق على الصحيحة لكي لا يجوز التمسك بالإطلاق، أو على ما ينطبق على الأعمّ حتّى يجوز؟ وبالجمله: لا فرق بين هذا القول وبين القول بالمجاز، والأمر سهل.

الثاني: في الإشكال على التعبير عن المبحث بالصحيح والأعمّ

إنّ العناوين المعروفة في عقد الباب كلّها لا تخلو من تكلف، والأولى عنوانه هكذا: «بحث في تعيين الموضوع له في الألفاظ المتداولة في الشريعة»، أو «في

١ - تقدّم في الصفحة ٦٢.

٢ - بدائع الأفكار (تقارير المحقّق العراقي) الآملي ١: ١٠٩.

٣ - شرح العنّدي على مختصر ابن الحاجب: ٥١ و ٥٢.

٤ - بدائع الأفكار (تقارير المحقّق العراقي) الآملي ١: ١١٠.

تعيين المسمّى لها»، أو «في تعيين الأصل في الاستعمال فيها»، على اختلاف في الآراء والمشارب؛ إذ ما أفاده القوم غير خالٍ عن النظر، والظاهر: أنّ الذي أوقعهم فيه إنّما هو سهولة عبارته، فعبروا عن الشيء بلازم وجوده، مع أنّه غير تامّ.

توضيح المقام: أنّه لا وُقِعَ للقول بأنّ المراد من لفظي الصحيح والأعمّ هو الصحيح بالحمل الأوّلي حتّى تقبّد الصلاة بمفهوم الصّحّة وضدّها، كما أنّه لا وقع لإرجاعه إلى أنّ المراد به ما هو صحيح بالحمل الشائع؛ إذ الصحيح من الصلاة الخارجية إن كان موضوعاً له بنحو الوجود السعي فهو يستلزم وجود الجامع في الخارج بنحو الوحدة الحقيقية، وقد عرفت استحالة^(١)، وإن كان بنحو الفردية والمصادقية فهو مستلزم لكون الوضع عامّاً والموضوع له خاصّاً؛ إذ الفرد الواقعي قد يتصادق عليه العنوانان، وإلاّ فكلّ عنوان يبين الآخر مفهوماً.

أضف إليه: أنّ الصحيح تحقيقاً هو ما حاز جميع ما يعتبر فيه؛ حتّى ما يتأتّى من قبل الأمر، مع خروج مثلها عن حريم النزاع. والتشبّث بكون الصّحّة أمراً إضافياً، فتكون صحيحة مع قطع النظر عن الشرائط التي تأتّى من قبل الأمر ممّا لا يساعده العرف واللغة.

وتوفّم اصطلاح خاصّ للأصولي كما ترى، ولا يقصر عنه التمثّل بأنّ المراد من الصّحّة هو الصّحّة التعليقية؛ أعني ما إذا انضمّ إليه جميع ما يعتبر فيها صار صحيحاً.

والحاصل: أنّ أخذ الصحيح في عنوان البحث والقول بأنّه الموضوع له لا يصحّ بأيّ معنى فُرِضَ.

والأولى: أن يجعل الموضوع له هو الماهية الاعتبارية، لا عنواني الصحيح والأعم، ويقال: إن لفظة الصحيح وضده عنوانان مشيران إلى تلك المرتبة، ويقال: «هل الموضوع له هو الماهية التي إذا وجدت في الخارج ينطبق عليها عنوان الصحيح أو الأعم؟»

وأولى منه: إسقاط لفظي الصحيح والأعم من عنوان البحث؛ إذ لا ملزم لإبقاء العنوان على حاله، والتزام تكلفات باردة لتسديده، فيقال في عنوانه: «بحث في تعيين الموضوع له في الألفاظ المتداولة في الشريعة، أو في تعيين المسمى لها، أو في تعيين الأصل في الاستعمال فيها»، على اختلاف التعبيرات، كما مرّ. وما يقال من أن الصلاة - مثلاً - موضوعة للماهية المتصورة في الذهن، مرآة إلى الخارج، وهي بما أنها فرد موجود ذهني صحيحة بالحمل الشائع لا ينبغي الإصغاء إليه؛ إذ الصحة والفساد من لوازم الوجود الخارجي دون الماهية الذهنية. وعليه: فالفرد الذهني لا يمكن أن يكون مصداقاً لواحد منهما.

هذا، وقد ذكر بعضهم للصحيح معنى آخر؛ وهو كونه بمعنى التمامية عرفاً ولغة^(١)، واستراح به عن بعض الإشكالات. وهو لم يذكر له مصدراً ومرجعاً، مع أن العرف واللغة - اللذين تشبّث بذيلهما - يناديان بخلاف ما ادّعاه.

كيف، وبين الصحة والفساد تقابل التضاد؟ كما أن بين النقص والتمام تقابل العدم والملكة.

وتوضيح ذلك: أن الصحة والفساد كقيمتان وجوديتان عارضتان للشيء في الوجود الخارجي باعتبار اتصافه بكيفية ملائمة لطبيعته النوعية، فيقال: بطّين

صحيح بالملاك المذكور، كما أنه إذا اتّصف بكيفية منافرة أو بأثر لا يترقّب من نوعه يقال: إنّه فاسد كمرارته أو فساد.

وهذا بخلاف النقص والتمام؛ فإنّ ملاك الإطلاق فيهما إنّما هو جامعته للأجزاء والشرائط وعدمها، مثلاً الإنسان الذي له عينٌ أو يدٌ واحدة يقال: إنّه ناقص لا فاسد، وفي مقابله التمام، نعم يطلق عليه الصّحة باعتبار كفيته المزاجية، لا من جهة الأعضاء.

فإن قلت: فعليه لا بدّ أن لا يصحّ توصيف الكيفيات والحقائق البسيطة بالتمام وضدّه؛ لفقدان التركيب فيهما.

قلت: الظاهر أنّ الإطلاق في أشباه ذلك إنّما هو باعتبار لحاظ الدرجات، فيقال للوجود الشديد: إنّه وجود تامّ، وللضعيف: إنّه ناقص، وقس عليه النور وشبهه.

كما أنّ إطلاق الصّحة والفساد بالمعنى المذكور على الماهيات الاعتبارية - كالصلاة والصوم - من باب التوسّع في الإطلاق؛ لأنّ أجزاء تلك الماهيات لها وحدة في وعاء الاعتبار وهيئة اتّصالية؛ ولذا يقال: إنّه قد قطع صلاته أو أفطر صومه، إذا أتى بما ينافيه. فعروض الفساد لها إنّما هو من جهة فقدانها بعض ما هو معتبر فيها، كما في الموجودات الخارجية الحقيقية، لكن باعتبار تخلف الأثر، وادّعاء ترتّب كفيّة منافرة عليها.

هذا، والطريق الوحيد للتخلّص عمّا تقدّم من الإشكال لمن انتهى إبقاء البحث على حاله ليس إلّا بالقول باستعمال الصّحة والفساد في التمام والنقص - أعني استعمال ذاك المفهوم في هذا المفهوم - ولكنّه بعد غير صحيح؛ لعدم وجود العلاقة بينهما، واتّحادهما بحسب المصادق لا يصحّح العلاقة.

الثالث: في تعيين محلّ النزاع

يجد المنتبّع في خلال كلمات القوم أنّ عباراتهم في تحرير محلّ البحث مشوّشة جدّاً؛ فبعضهم خصّه بالأجزاء وأخرج الشرائط عنه مطلقاً؛ سواء كانت ممّا أخذت في متعلّق الأمر - كالظهور والستر - أم لم تؤخذ فيه، وسواء أمكن أخذها وإن لم تؤخذ فعلاً - كالشروط العقلية المحضة، مثل اشتراط كون المأمور به غير مزاحم بضدّه الأهمّ، أو كونه غير منهي عنه بالفعل، أو كان ممّا وقع الخلاف في إمكان أخذه فيه، كالشرط الذي يأتي من قبل الأمر، كقصده وقصد الوجه.

وبالجملة: قد قصّر هذا القائل البحث على الأجزاء وأخرج الشرائط بأجمعها عن حريمه.

واستدلّ عليه: بأنّ رتبة الأجزاء رتبة المقتضي، ورتبة الشرائط متأخّرة عن رتبة المقتضي، فلا يسوغ ادخالها في المسمّى لتستوي مع الأجزاء في المرتبة^(١)، انتهى.

ولحن الاستدلال يتضمّن جوابه؛ لأنّ مجرّد وقوع الشيء في مرتبة علل شيء بحسب التكوين أو الاعتبار لا يمنع من جعل اسم واحد للمجموع؛ لوقوعها في أفق النفس دفعة واحدة.

وربّما يجاب عنه: بالتمسك بذيل الحصّة، بيان ذلك: أنّ الموضوع له هو الأجزاء المقترنة بالشرائط؛ أعني تلك الحصّة الخاصّة من الأجزاء دون مطلقها. وحينئذٍ لا يصدق مع فقد بعض الشرائط، بناءً على القول بالصحيح، وأمّا على الأعمّ

فالموضوع له هو الحصّة المقرّنة ببعض الشرائط لا الحصّة الخاصّة منها^(١)، انتهى . هذا، ولكن يعود السؤال عليه: بأنّ المقارنة والتحصّص إنّ أخذت على نحو القيدية فقد عاد الإشكال ودخلت الشرائط تحت المسمّى، وإن أخذت على سبيل الحينية فما وجه الامتياز بين هذه الحصّة وغيرها في عالم التصرّو؟ وما الدليل على انحصار صدقها على المقرّنة فقط، دون الفاقدة، بعد الاعتراف بوضع اللفظ للطبيعة المطلقة، من دون أخذ قيدٍ فيها؟

ثم إنّ بعضهم لمّا رأى التفريط في الرأي المتقدّم عدل عنه، وأخذ برأي متوسط، وأدخل من الشرائط ما كان مأخوذاً بالفعل في الأمور به، دون ما يأتي من قبل الأمر، ودون الشرائط العقلية التي يمكن أخذها. ولكنّه جوّز ادخال ذلك كلّه في محلّ النزاع، وإن لم يكن داخلاً بالفعل^(٢). خلافاً لمن ادّعى عدم إمكانه رأساً؛ نظراً إلى أنّ تعيين المسمّى مقدّم على الأمر المتقدّم على قصده وقصد وجهه، وكذلك مقدّم على ابتلائه بالصدّ أو تعلّق النهي به، فلا يمكن أخذ ما يأتي من قبله في الموضوع له^(٣)، انتهى .

ولكن الحقّ: إمكان دخول الجميع في النزاع: أمّا على القول بإمكان أخذ ما لا يأتي إلّا من قبل الأمر في المتعلّق فواضح، وأمّا على الامتناع فلجواز دعوى كون المسمّى غير ما يتعلّق به الطلب. ولزوم تقدّم المسمّى على الطلب لا دليل عليه.

إن قلت: يلزم حينئذٍ اللغوية في التسمية؛ لأنّها مقدّمة للبعث إليها.

١ - بدائع الأفكار (تقريرات المحقّق العراقي) الآملي ١: ١١١.

٢ - نفس المصدر ١: ١١٢ - ١١٣.

٣ - فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ١: ٦٠ - ٦١.

قلت: الكلام إنما هو في الإمكان العقلي، لا في الوقوع، هذا بحسب الثبوت.
وأما بحسب الإثبات: فالشواهد على ما ادّعيناه لاثحة متى تفحصت
استدلالات القوم؛ حيث ترى: أنّ الأعمّي يسوق برهانه بأنّه يلزم على قول الخصم
تكرار معنى الطلب في الأوامر المتعلقة بها؛ لأنّ الأمر - حينئذٍ - يرجع إلى الأمر
بالمطلوب، فيكون المعنى طلب مطلوبه ويلزم الدور؛ لتوقف الصحة على الطلب
وهو عليها، فراجع «الفصول»^(١)، وتجد أنّ المطلوب منها هو التام؛ جزءً وشرطاً،
وترى الصحيح لم يستشكل عليه بكون النزاع في غير هذه الشرائط.

ويشهد له أيضاً: قول المحقق الخراساني في استدلاله بأنّ وحدة الأثر كاشفة
عن وحدة المؤثر؛ فإنّ الأثر مترتب على تامّ الأجزاء والشرائط مطلقاً^(٢). وحمل
كلامه على المؤثر الاقتضائي أو التعليقي أو بعض المؤثر تعسف ظاهر.

هذا، ولكن بعد ما عرفت من أنّ الموضوع له ليس عنواني الصحيح والأعمّ
يمكن أن يقال: إنّ الشرائط ليست على سنخ واحد، بل بعضها من قيود المسمّى؛
بحيث ينحلّ المسمّى إلى أجزاء وتقيّدات، وبعضها الآخر من شروط تحقّق
المسمّى خارجاً ولا دخالة له في الماهية، أو من موانع تحقّقه في الخارج، من دون
أن يكون عدمه دخیلاً في الماهية أيضاً.

ولا يبعد أن يكون ما يأتي من قبل الأمر من شروط التحقّق، كما أنّ الشرائط
العقلية - مثل عدم ابتلائه بالصدّ وعدم كونه منهياً عنه - من قبيل نفي موانع التحقّق،
فهما غير داخليين في الماهية، وخارجان عن محلّ البحث والنزاع.

١ - الفصول الغروية: ٤٨ / السطر ١٤.

٢ - كفاية الأصول: ٣٩.

ففي الحقيقة النزاع يرجع إلى أنّ الشروط أيّها من شرائط المسمّى؛ بحيث لا يصدق على الفاقد، وأيّها من شروط الصحة والتحقّق حتّى يصدق على فاقدها، هذا بالنسبة إلى الشرائط.

وأما الأجزاء: فيقع النزاع فيها في أنّ جميعها من مقومات ماهية المسمّى أو بعضها خارج عنها، ويكون من أجزائه إذا فرض تحقّقه في الخارج، كالأجزاء المستحبّة، بناءً على كونها توابع الموجود، من غير أخذها في مقومات الماهية، فتدبّر، وسيجيء للكلام تتميم^(١)، والمسألة بعد لا تخلو من غموض وإشكال.

الرابع: في لزوم تصوير الجامع

أنّه لا بدّ من تصوير جامع على كلا الرأيين؛ فإنّ الثمرة المعروفة - أعني جواز التمسك بالإطلاق وعدمه - تتوقّف عليه لا محالة، مضافاً إلى اتّفاقهم على عموم الوضع والموضوع له، وعدم تعدّد الأوضاع بالاشتراك اللفظي.

فنقول: إنّ هناك بيانات في تصوير الجامع:

منها: ما عن المحقّق الخراساني من أنّه لا إشكال في إمكان تصويره على القول بالصحيح، وإمكان الإشارة إليه بخواصّه وآثاره؛ فإنّ الاشتراك في الأثر كاشف عن الاشتراك في جامع واحد يؤثّر الكلّ فيه بذلك الجامع، فيصحّ تصوير المسمّى بالصلاة مثلاً بالناهية عن الفحشاء وما هو معراج المؤمن^(٢)، انتهى.

وما أظنّك إذا تأملت في عبارات كتابه أن تنسب إليه أنّه قائل بأنّ الصلاة

١ - يأتي في الصفحة ١٢٧.

٢ - كفاية الأصول: ٣٩.

موضوعه لنفس الأثر أو للمقيّد به، أو للمقيّد بالملاكات؛ سيّما بعد تصريحه بأنّ الأثر إنّما يشار به إليه، لا أنّه الموضوع له.

وبذلك يظهر الخلل فيما أورده عليه بعض الأعاضل: من أنّ الملاكات إنّما تكون من باب الدواعي لا المسبّبات التوليدية، وليست الصلاة بنفسها علّة تامّة لمعراج المؤمن، بل تحتاج إلى مقدّمات آخر؛ من تصفية الملائكة وغيرها.

فحينئذٍ: لا يصحّ التكليف بها لانفسها، ولا بأخذها قيداً لمتعلّق التكليف؛ إذ يعتبر في المكلف به كونه مقدوراً عليه بتمام قيوده، وعليه لا يصحّ أن تكون هي الجامع بين الأفراد أو كاشفاً عنه؛ إذ الكاشف والمعرّف يعتبر فيه أن يكون ملازماً للمعرّف بوجه^(١)، انتهى.

وأنت خير: بأنّ الشيء إذا كان علّة لحصول أثر وحداني، أو كان الأثر الوحداني قائماً به لا بأس بوضع اللفظ لذات ذاك المؤثر أو ما قام به الأثر، ويمكن الإشارة إليهما بالأثر والملاك، ويتعلّق التكليف بذاته من دون تقييده بالملاك والأثر. هذا، مضافاً إلى أنّه لو فرضناه قيداً للمأمور به يمكن تحصيله، ولا يلزم منه التكليف بغير المقدور؛ لما نعلم من تعقّب هذه الأركان بتصفية الملائكة وشبهها، فلا مانع لنا من تحصيل هذا القيد أيضاً.

نعم، الذي يرد على ما ذكر - من تصوير الجامع بالبيان المذكور - أنّه لو صحّ فإنّما يصحّ في الواحد البحث البسيط الذي ليس فيه رائحة التركيب - تبعاً لبرهانها الذي يعرفه أهل الفن^(٢) - لا في الواحد الاعتباري، على أنّ أثر الصلاة

١ - فوائد الأصول (تقريبات المحقّق النائيني) الكاظمي ١: ٧٢.

٢ - شرح الإشارات ٣: ١٢٢ - ١٢٧، القبسات: ٣٥١ - ٣٧٢، الحكمة المتعالية ٢: ٢٠٤.

بناءً على ما ذكره كثير؛ إذ كونها ناهية عن الفحشاء غير كونها عمود الدين وهكذا، فلو كان الكلّ صادراً عنها لزم أن يكون فيه حيثيات متكررة حسب تكرّر تلك الآثار، مع بُعد التزامهم بجامع هذا حاله.

بل يمكن أن يقال: إنّه لا معنى لنهيها عن الفحشاء إلّا كونها مانعة ودافعة عنها، ومن المعلوم أنّ الفحشاء له أقسام وأنواع، فإذاً لا بدّ أن تكون فيها حيثيات تكون بكلّ حيثية ناهية عن بعضها.

ودعوى: أن ذكر هذه الآثار في كلام الشارع من قبيل التفنّن في العبارة، وإلّا فالجميع يرجع إلى معنى واحد، ويشير إلى شيء فارد، وهو الكمال الحاصل للمصلّي بسبب عمله القربي^(١)، تخرّص على الغيب.

ومنها: ما عن بعض محقّقي العصر؛ وهو أنّ الجامع لا ينحصر في العنواني حتّى لا يلتزم به أحد، ولا في المقولي حتى يقال بأنّ الصلاة مركّبة من مقولات مختلفة وهي متباينات، ولا جامع فوق الأجناس العالية، بل هناك جامع آخر؛ وهو مرتبة خاصّة من الوجود الجامع بين تلك المقولات المتباينة الماهية. فتكون الصلاة أمراً بسيطاً خاصّاً يصدق على القليل والكثير؛ لكون ما به الاشتراك عين ما به الامتياز؛ فإنّ الوجود أخذ لا بشرط.

إلى أن قال: إن قلت: بناءً على هذا يكون مفهوم الصلاة - مثلاً - هو تلك الحصّة من الوجود الساري في المقولات المزبورة، وهو فاسد.

قلت: مفهوم الصلاة - كسائر مفاهيم الألفاظ - منتزع من مطابق خارجي، ولكن عند التحليل نقول: إنّه هو الحصّة الخاصّة المقترنة بالمقولات الخاصّة، نحو

١- نهاية الأفكار ١: ٨٤ - ٨٥، بدائع الأفكار (تقريرات المحقّق العراقي) الآملي ١:

مفهوم المشتقّ فإنّه بسيط ، ولكنه عند التحليل يقال : إنّه مركّب من ذات وحدث .
فأتضح : أنّ هناك جامعاً لا ماهوياً ولا عنوانياً ، وهو مرتبة خاصّة من الوجود الساري في جملة من المقولات^(١) ، انتهى كلامه رحمه الله .

وفيه غرائب من الكلام ، ويرد عليه أمور :

منها : أنّ الحصّة الخارجية لا يمكن أن تنطبق على الأفراد ؛ انطباق الكلّي على أفراد .

ومنها : أنّ الوجود الخارجي كيف صار وجود المقولات المختلفة بالذات ، وما معنى هذا السريان المذكور في كلامه ؟ ثمّ إنّ الوجود الخارجي إذا كان جامعاً ومسمّى بالصلاة فلازمه تعلّق الأمر إمّا به أو بغيره ، وفسادهما لا يحتاج إلى البيان .
ومنها : أنّ ما ذكره أخيراً من أنّ مفهومها - كسائر المفاهيم - منتزع عن مطابقه الخارجي يناقض ما جعله جامعاً من الحصّة الخارجية أو الوجود السعي .
وإن أراد من الحصّة الخارجية الكلّي المقيّد على وجه التسامح يصير أسوأ حالاً من سابقه ؛ لأنّ الكلّي المقيّد يكون من سنخ المفاهيم ، فيكون مفهوم الصلاة مساوqاً لمفهوم الوجود المقيّد الذي لا ينطبق إلّا على تلك المقولات الخاصّة ، وهو لا يلتزم بذلك . أضف إليه : أنّ الجامع يصير عنوانياً ، مع أنّه بصدد الفرار عنه .

ثمّ إنّه رحمه الله قاس الجامع في الصلاة بالكلمة والكلام ؛ حيث قال : إنّ الجامع بين أفرادها عبارة عن المركّب من جزئين ، على نحو يكون ذلك المعنى المركّب بشرط شيء من طرف القلّة ولا بشرط من طرف الزيادة ، كذلك حال الجامع بين أفراد الصلاة ، انتهى .

وأنت خير: بأنه أيضاً لا يغني شيئاً؛ إذ صدق الكلمة على المختلفات ليس إلا لكونها عبارة عن لفظ موضوع لمعنى مفرد، وهو صادق على الجميع؛ حتى البسائط من الكلمات، لا لما ذكره تتبرر من أخذها لا بشرط من جانب الكثرة وبشرط لا من جانب القلة. وبالجمله: لا أرى لكلامه وجهاً صحيحاً. ولعل غموض المسألة وصعوبة تصوير الجامع دعاه إلى هذه التكلّفات، أو قرع سمعه اصطلاح بعض في الوجود الساري، فاشتبهى إيرادها في المقام، مع كونه أجنبياً منه. ومنها: ما أفاده بعض الأعيان من المحققين، ومحصّله: أن سنخ المعاني والماهيات على عكس الوجود؛ كلما كان الإيهام فيها أكثر كان الشمول والإطلاق فيها أوفر، فإن كانت الماهيات من الحقائق كان الإيهام فيها بلحاظ الطوارئ والعوارض مع حفظ نفسها، وإن كانت من الأمور المؤتلفة من عدّة أمور؛ بحيث تزيد وتنقص كمّاً وكيفاً فمقتضى الوضع لها؛ بحيث يعمّها أن تلاحظ على نحو مبهم في غاية الإيهام، بمعرفيّة بعض العناوين غير المنفكّة عنها كالخمر؛ فهي مهمة من حيث اتّخاذها من الموادّ المختلفة من العنب والتمر، ومن حيث اللون والطعم ومرتبة الإسكار، فلا يمكن وضعها للمايح الخاصّ إلاّ بمعرفيّة المسكرية، من دون لحاظ الخصوصية تفصيلاً.

وفي مثل الصلاة - مع اختلاف الشديد بين مراتبها - لا بدّ أن يوضع لفظها لسنخ عمل معرّفه النهي عن الفحشاء والمنكر، بل العرف لا ينتقلون من سماعها إلاّ إلى سنخ عمل مبهم من جميع الجهات، إلاّ من حيث كونه مطلوباً في الأوقات المعلومة، وهذا غير النكرة؛ فإنّه لم يؤخذ فيها خصوصية البدلية^(١)، انتهى.

وفيه - بعد تسليم تعاكس المعاني والوجودات في الإطلاق والشمول، مع غمض النظر عما يتوجّه إليه - : أنّه على أيّ حالٍ لابدّ للصلاة من جامع متواط يصدق على أفرادها، ويكون أمراً متعيّناً متحصّلاً في مقام تجوهر ذاتها، يعرضه الإيهام بلحاظ الطوارئ والعوارض، وإلاّ لزم أن يكون من قبيل الفرد المردّد ممّا دخل الإيهام في حدّ ذاته ومرتبة تحصّله، وقد فرّ منه هَيْكَلٌ.

فحينئذٍ هذا الأمر الذي يسمّى جامعاً: إمّا يكون من العناوين الخارجية أو من المقولات، وكلاهما فاسدان كما لا يخفى.

مع أنّه لم تنحلّ العقدة بما ذكره، بل أوكل الأمر إلى معنى مبهم وأمر مجهول. بل الظاهر: أنّ كلامه لا يخلو عن مصادرة، فتدبّر.

وبالجملة: أنّ ماهية الصلاة تقال على أفرادها بالتواطؤ، فلا بدّ لها من جامع صادق عليها؛ بحيث يكون أمراً متعيّناً في حدّ ذاته - ولو بالاعتبار - ويكون عروض الإيهام له بلحاظ الطوارئ والعوارض؛ لوضوح أنّ الإيهام في نفس الذات لا يتصور إلاّ في الفرد المردّد، وقد عرفت أنّه هَيْكَلٌ قد فرّ منه. فحينئذٍ: إمّا يقول بأنّه جامع عنواني خارجي أو مقولي، وقد علمت فسادهما.

المختار في تصوير الجامع

وأما المختار: فيتوقّف بيانه على تقديم مقدّمة: وهي أنّ محطّ البحث للأعلام إنّما هو تصوير جامع كليّ قابل الانطباق على الأفراد المختلفة - كيفاً وكماً - فحينئذٍ مرتبة فرض الجامع متقدّمة على مرتبة عروض الصّحة والفساد عليه؛ لما عرفت سابقاً^(١) من أنّهما من عوارض وجود العبادات خارجاً.

وتوهّم كونهما من الأمور الإضافية؛ بحيث يجوز أن تكون ماهية صحيحة من حيثية وفاسدة من أخرى^(١)، كما ترى! بل هما من الأمور المتضادة وبينهما تقابل التضادّ، كما مرّ^(٢).

نعم، ربّما تكون ماهية موجودة من الطبائع الحقيقية بعضها فاسد بقول مطلق وبعضها صحيح كذلك، وذلك مثل البطيخ الذي فسد نصفه وبقي الآخر صحيحاً، واكن الصلاة إذا فقد بعض أجزائها أو شرائطها لا تتّصف بالصحة والفساد؛ لابهذا المعنى ولا بالمعنى الإضافي، بل هذه الصلاة الموجودة مع فقدان بعض شروطها أو وجود بعض موانعها فرد من الصلاة عرضها الفساد فقط في الخارج وليست بصحيحة، كما أنّها لا تكون صحيحة من جهة وفاسدة من أخرى، ولا صحيحة في النصف وفاسدة في النصف الآخر.

ومن ذلك يظهر لك: أنّ بعض ما هو من الشرائط ويكون دخيلاً في اتّصافها بالصحة خارجاً غير داخل في محطّ البحث؛ لما عرفت من أنّ البحث في المرتبة المتقدّمة على الوجود الخارجي وما يعرضه من الصحة ومقابلها.

وعلى هذا: لا مناص عن الاعتراف بكون الموضوع له أمراً ينطبق على مقالة الأعْمِي؛ لما علمت من أنّ الماهية التي وضعت لها لفظة الصلاة إذا وجدت في الخارج - مجرّدة عن تلك الشرائط التي عرفت خروجها عن الموضوع له - تتّصف لا محالة بالفساد، ولا يمكن اتّصافها بالصحة في هذا الحال، فلا تكون الماهية الموضوع لها الصلاة متّصفة في الخارج بالصحة دائماً، وهذا بعينه مقالة

١ - فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ١: ٦٠.

٢ - تقدّم في الصفحة ٩٦.

الأعمى؛ وإن كان لفظه قاصراً عن إفادته.

وقد تقدّم^(١): أنّ النزاع ليس في وضع هذه الألفاظ لمفهومى الصحيح والأعم، ولا للماهية المتقيّدة بمفهوم الصحة، بل لا يمكن الوضع لماهية ملازمة لها؛ لأنّ مفهوم الصحة وحقيقتها غير لازمين للماهية؛ لأنّها من عوارض الوجود، كما أنّه لا يمكن وضعها لماهية إذا وجدت في الخارج كانت صحيحة؛ لما عرفت آنفاً من خروج بعض شروط الصحة من حريم النزاع.

فظهر من ذلك كلّ: أنّ الماهية الموضوع لها الصلاة لا تكون ملازمة للصحة، وكذلك سائر ما أشبهها، فلا مجال حينئذٍ للنزاع إلّا مع إلغاء عنواني الصحيح والأعم، ويقال: هل الألفاظ موضوعة لماهية تامّة الأجزاء والشرائط الكذائية أو ما هو ملازم لها، أو لا. ولعلّ نظر القوم ذلك، لكن تخلّل الصحيح والأعم لسهولة التعبير، فتدبّر.

وإذ قد عرفت ذلك فاعلم: أنّ المركّبات الاعتبارية إذا اشتملت على هيئة ومادّة يمكن أن يؤخذ كلّ منهما في مقام الوضع لا بشرط، لا بمعنى لحاظه كذلك؛ فإنّه ينافي اللابشرطية، بل بمعنى عدم اللحاظ في مقام التسمية إلّا للمادّة والهيئة بعرضهما العريض، وذلك كالمخترعات من الصنائع المستحدثة؛ فإنّ مخترعها بعد أن أحكمها من موادّ مختلفة وآلفها على هيئة خاصّة وضع لها اسم الطيّارة أو السيّارة أو ما أشبههما، ولكن أخذ كلّاً من موادّها وهيئاتها لا بشرط.

ولذا ترى: أنّ تكامل الصنعة كثيراً ما يوجب تغييراً في موادّها أو تبديلاً في شأن من شؤون هيئتها، ومع ذلك يطلق عليها اسمها كما في السابق، وليس

ذلك إلا لأخذ الهيئة والمادة لا بشرط؛ أي عدم لحاظ مادة وهيئة خاصة فيها.

توضيح الكلام: أن المركبات الاعتبارية على قسمين:

قسم يكون الملحوظ فيه كثرة معينة كالعشرة؛ فإنها واحدة في قبال العشرين والثلاثين، لكن لوحظ فيها كثرة معينة؛ بحيث تنعدم بفقدان واحد منها، فلا يقال للتسعة عشرة.

وقسم آخر يكون فيه قوام الوجود الاعتباري بهيئته وصورته العرضية، ولم يلحظ فيه كثرة معينة في ناحية المادة؛ بحيث مادام هيئتها وصورتها العرضية موجودة يطلق عليها اللفظ الموضوع؛ وإن تقلل موادها أو تكثر أو تبدلت.

وإن شئت قلت: إن الهيئة قد ابتلعت هذه المواد والأجزاء وصارت مقصودة في اللحاظ، كما في مثال السيارة بالنسبة إلى هيئتها القائمة بأجزائها، هذا حال المادة. وأما الهيئة فقد تلاحظ بنحو التعيين وأخرى بنحو اللابشرط، مثل مادتها بعرضها العريض، كما مرّ.

والحاصل: أن المركبات غير الحقيقية قد تؤخذ موادها فانية في هيئاتها ويقصر النظر إلى الهيئات، ومع ذلك تؤخذ الهيئة أيضاً لابشرط، وذلك مثل الدار والسيارة والبيت ونحوها التي يشار إليها بلفظ واحد جامع عرضي بين أفرادها، بعد فقدان الجامع الحقيقي المؤلف من الجنس والفصل فيها.

وبالجملة: لا يمكن الإشارة إلى الجامع بينها إلا بعناوين عرضية، كالعبادة الخاصة في الصلاة والمركوب الخاص أو المسكن الخاص في مثل السيارة والدار والبيت؛ فإذا البيت بيت؛ سواء أخذ مادته من الحجر والطين أو من الجص والخرف، بنى على هيئة المربع أو المثلث أو غيرهما؛ إذ الواضع وضع هذا اللفظ

لهيئة مخصوصة تكون الموادّ فانية فيها، ومع ذلك لم يلحظ الهيئة أيضاً معيّنة من جميع الجهات.

إذا عرفت هذا فنقول: إنّه لامنع عن القول بكون الصلاة وأضرابها موضوعة لنفس الهيئة اللابشرطية الموجودة في الفرائض والنوافل؛ قصرها وتماها، وما وجب على الصحيح والمريض بأقسامها، إلّا بعض المراتب التي لا تكون صلاة، كصلاة الغرقى.

والحاصل: أنّها وضعت لهيئة خاصّة مأخوذة على النحو اللابشرط فانية فيها موادّها الخاصّة - من ذكر وقرآن وركوع وسجود - تصدق على الميسور من كلّ واحد منها وهيئتها صورة اتّصالية خاصّة حافظة لمادّتها، أخذت لا بشرط في بعض الجهات.

نعم، فرق بينها وبين ما تقدّم من الأمثلة كالدار والسيارة؛ حيث إنّ في المقام نحو تضيق في الموادّ من التكبير إلى التسليم، إلّا أنّه مع ذلك التحديد لها عرض عريض؛ إذ كلّ واحد من أجزاء موادّها مثل الركوع والسجود جزء بعرضه العريض، ولكن الغرض متوجّه إلى الهيئة الخضوعية التي تصدق على فاقد الحمد والتشهد وغيرها من الأجزاء، مع بقاء ما يحفظ به صورتها.

ثمّ بعد ما أسمعناك حقيقة الوضع في المركّبات الاعتبارية تعرف: أنّ الشرائط كلّها خارجة عن الماهية، وأنّها عبارة عن الهيئة الخاصّة الحالّة في أجزاء خاصّة تتّحد معها؛ اتّحاد الصورة مع المادّة، كما أنّ عنواني الصحيح والأعمّ خارجان عن الموضوع له رأساً.

الخامس : في الثمرة بين القولين

الأولى : جريان أصل البراءة

لعلك تتوهم من هذا البيان أنه يلزم عليه عدم إمكان التمسك بالبراءة عند الشك في جزئية شيء للمأمور به ؛ إذ نسبة الأجزاء إلى الهيئة نسبة المحصل إلى المحصل ، والشك في دخالة شيء في المادة يرجع إلى الشك في محقق الهيئة البسيطة المعلومة ؛ من حيث المفهوم .

ولكنك إذا نظرت إليه بعين الدقة ترى سقوط التوهم المذكور ؛ إذ فرق بين القول بأن الصلاة - مثلاً - موضوعة للناحية عن الفحشاء والمنكر أو ما يكون ملزوم ذلك ، وبين ما ذكرنا ؛ إذ الهيئة الخضوعية والصلاتيّة مشاهدة معلومة لأفراد المسلمين ومرتكزة لأهل القبلة ، لا يشك فيها العاكف والبادئ ، والمسمى محقق ولو عند فقدان ما يشك في وجوبه بل وعند فقدان بعض ما يعلم وجوبه أيضاً .

فحينئذ : الشك لا يرجع إلى الشك في تحقق المسمى بل إلى شرطية شيء أو جزئيته للمأمور به ؛ زائداً على ما يتحقق به المسمى .

وإن شئت قلت : إنّ المأمور به هو الهيئة الوجدانية الحاصلة من تلك المواد ، من دون أن يتعلّق النظر إلى الكثرات والمواد ، وهي متّحدة معها اتحاد الصورة مع المادة وليس هنا من المحصل والمحصل عين ولا أثر .

فعند ذلك إذا تعلّق الأمر بتلك الهيئة التي اتّخذت لنفسها حقيقة وحدانية يكون ذلك بعثاً إلى الأجزاء والمواد التي تحلّ الماهية إليها ؛ إذ الأمر بإيجاد صورة

البيت أو بناء المسجد عند التحليل أمر وبعث إلى تهينة أجزائها بهيئة معلومة، من دون تعلّق الأمر مستقلاً بتلك المواد، ولا الأمر الضمني والمقدّمي - على القول بهما - فالأمر بالواحد أمر بالكثرات عند التحليل.

فإذا شكّ في نظر الانحلال إلى جزئية شيء أو شرطيته للمأمور به يرجع ذلك إلى أصل تعلّق الأمر به في لحاظ الكثرة، بعد العلم بتعلّقه بسائرهما.

وإن أبيت إلّا عن القول بكون المواد من المحضلات للهيئات، فيجانب بإمكان إجراء البراءة في نفس الهيئة البسيطة الموجودة في الخارج بوجود أجزائه القابلة للزيادة والنقيصة، كما في مثل الخطأ إذا شكّ في كون الواجب منه مطلق وجوده الذي يصدق على الطويل والقصير، والقليل والكثير، أو مقداراً خاصاً منه، فتجري البراءة بالنسبة إلى الخصوصية المشكوكة.

والحاصل: أنّ الشيء المشكوك فيه بما له دخل في زيادة الهيئة - كميّة وكيفية - يكون مرجع الشكّ فيه إلى الشكّ في خصوصية زائدة على أصل المسمّى لما هو المفروض من صدقه بدونه.

وأما على ما ذكره المحقّق الخراساني في مقام تصوير الجامع^(١): فالظاهر عدم إمكان إجراء البراءة - وإن قلنا باتّحاد الأمر الانتزاعي مع الأجزاء خارجاً - بل لافرق بين اختيار كون المأمور به هو عنوان معراج المؤمن والقول بأنّه الأمر البسيط الذي يكون مبدأ لهذا الأثر، وسواء قيل بتقييد المأمور به، به أم لا.

توضيح ذلك: أنّ حديث الانحلال إلى معلوم ومشكوك إنّما يصحّ في

صورتين:

الأول: أن لم يتعلّق الأمر بعنوان معلوم وإن كانت معلوميّته مستندة إلى أنّه مبدأ لأثر خاص.

الثاني: أن تعلّق الأمر بعنوان معلوم لكن كان العنوان مشيراً لاقيداً، وأمّا في غير هاتين الصورتين لا يصحّ الانحلال لتعلّق الأمر بشيء بسيط معلوم بوجه، فلا بدّ من تحصيل اليقين بالفراغ منه. والشكّ في جزء منه يكون راجعاً إلى الشكّ في تحقّق ذلك المعلوم وجوبه، فلا بدّ من الإتيان به؛ لاحتمال أن لا يكون المأتي بدونه عين ما قامت عليه الحجّة وتعلّق به العلم تفصيلاً.

والعجب ممّا صدر عن بعض القائلين بالصحيح من جريان الأصل هنا على منبأه أيضاً، وأنكر بذلك جعل القول بجريان البراءة والاشتغال ثمرة لهذا النزاع. وملخص ما أفاده: أنّ المأمور به إذا كان بسيطاً ذا مراتب يتحقّق بعض مراتبه بتحقّق بعض الأمور المحصّلة له؛ فإن شكّ في دخالة شيء آخر في تحقّق مرتبته العليا لكان مورداً للبراءة^(١).

توضيح خلله: أنّك قد عرفت أنّ أحسن ما يمكن أن يوجّه به مقالة القائل بالصحيح أن يقال: إنّ الألفاظ وضعت لماهية إذا وجدت في الخارج انطبق عليها عنوان الصحيح بالحمل الشائع. فحينئذٍ لا بدّ أن يكون الموضوع له عنواناً يلازم الصّحة خارجاً، وعند ذلك إذا وقع العنوان الملازم للصّحة مورداً للأمر يكون الشكّ في جزئية شيء له أو شرطيته راجعاً إلى الشكّ في تحقّق ذلك العنوان الملازم للصّحة، ويكون المرجع هو الاشتغال، بعد معلومية المأمور به.

ولا يتفاوت في ذلك كون العنوان البسيط قابلاً للنقص والكمال، أو الزيادة

والنقصان وعدمه؛ لأنَّ الشكَّ في جميع الحالات راجع إلى تحقُّق المتعلِّق المعلوم كونه ملازماً للصحة خارجاً، ومع ذلك لا يمكن إحراز حال الفرد.

وما ذكره: من أنَّ الشكَّ إنّما هو في دخل شيء في مرتبته العليا مع تحقُّق المسمّى المأمور به بدونه، عدول عن المبنى؛ لأنَّ الشكَّ إنّما هو في دخالة شيء في تحقُّق أصل العنوان المأمور به، لا فيما إذا علم به وشكَّ فيما يوجب الزيادة والفضيلة فيه.

والحاصل: أنَّ مراده من العلم بتحقُّق بعض المراتب: إن كان ما يلزم الصحة في الخارج فلا معنى للشكَّ في دخالة شيء فيه بعد ذلك؛ للعلم بأنَّه غير واجب. وإن كان الغرض تحقُّق بعض مراتبه مع الشكَّ في صحَّته فهذا عين القول بالأعم.

نعم، لو فسّرنا مقالة الصحيحي بأنَّها موضوعة بإزاء الماهية الجامعة للشرائط والأجزاء، وأنَّ إطلاقها على غيرها مجاز، أو فسّرناها بالصحة الشأنية كان لجريان البراءة وجه، إلّا أنَّ الأوّل بعيد مع كثرة الاستعمالات في الأخبار في غيرها مضافاً إلى أنَّ التبادر يدفعه والثاني عين القول بالأعم.

والحاصل: أنَّ القائل بالصحيح لو جعل الجامع عنواناً بسيطاً معلوماً بأحد عناوين والإشارات لما كان له مناص عن القول بالاشتغال.

الثمرّة الثّانية: التمسك بالإطلاق

هذا، وقد يترتّب على هذا النزاع ثمرة أخرى: وهي صحّة التمسك بالإطلاق على الأعم دون الصحيح.

وضَعُفَها بعضهم بفقدان الصغرى، وأنَّه ليس في الكتاب والسنة إطلاق

يحتج به^(١). وزيفها بعض آخر بأنه تكفي الثمرة الفرضية في هذا البحث الطويل الذيل^(٢).

ونقده ثالث من جانب آخر: بأن المسمى وإن كان أعمّ على الفرض إلا أنّ المأمور به هو الصحيح على القولين، والأخذ بالإطلاق بعد التقييد أخذ بالشبهة المصداقية^(٣).

ولكن لا يخفى ما في جميع ذلك: إذ كيف ينكر الفقيه المستبّع في الأبواب وجود الإطلاق فيها؟ أم كيف يرتضى المجيب رمي الأكابر بصرف العمر فيما لا طائل تحته؟ وأنّ الثالث كيف اشتبه عليه الأمر؟ إذ البعث لم يتعلّق بعنوان الصحيح أو ما يلازمه، بل تعلّق بنفس العناوين على الأعمّ. فإذا ثبت كونها في مقام البيان أخذنا بإطلاقها ما لم يرد لها مقيد، ووجود قيد منفصل لا يكشف عن بطلان الإطلاق الدائر بين الأدلّة، كما لا يخفى.

وأما ما قد يجاب به عن هذا الإشكال: من أنّ المخصّص لبّي غير ارتكازي، وفي مثله يصحّ التمسك بالإطلاق والعموم في الشبهة المصداقية^(٤)، أضعف من أصل الإشكال؛ لما ستعرف من أنّه بعد سقوط أصالة الجّد لدى العقلاء في أفراد المخصّص لا يحتجّ بالعامّ لديهم في الأفراد المشكوكة، ولا فرق عندهم في ذلك بين اللفظي وغيره، فانتظر حتّى حين.

١ - مطارح الأنظار: ١٠ / السطر ٢٥، نهاية الأفكار ١: ٩٦.

٢ - أجود التقريرات ١: ٤٥، بدائع الأفكار (تقريرات المحقّق العراقي) الآملي ١: ١٢٩.

٣ - بدائع الأفكار (تقريرات المحقّق العراقي) الآملي ١: ١٣٠.

٤ - نفس المصدر.

في الاستدلال للصحيح والأعمى

استدلال الصحيح والأعمى بالتبادر

وإذ قد عرفت ما تقدّم فاعلم: أنّه قد ادّعى غير واحد من القوم التبادر للمعنى الذي اختاره.

وارتضاه المحقّق الخراساني لما استقر به من القول بالصحيح^(١). ولكن يرد على ما ادّعاه إشكال، حاصله: أنّ للماهية في وعاء تقرّرها تقدّماً على لوازمها على الوجود الذي هو مظهر لها، كما أنّها متقدّمة على لوازم الوجود بمرتبتيّن؛ لتوسّط الوجود بينها وبين لوازم الوجود.

وإذا أضفت ذلك إلى ما قد علمت سابقاً من أنّ النهي عن الفحشاء وكونها معراج المؤمن وما أشبههما من لوازم الوجود لآثار الماهية؛ لعدم كونها منشأً لتلك الآثار في حدّ نفسها، تعرف أنّه لا وجه لهذا التبادر أصلاً؛ لأنّ تلك العناوين كلّها في مرتبة متأخّرة عن نفس المعنى الماهوي الموضوع له، بل لو قلنا إنّها من عوارض الماهية أو لوازمها كانت أيضاً متأخّرة عنه. فمع ذلك كيف يمكن دعوى تبادرها من لفظ الصلاة مثلاً؟

وإن شئت توضيحاً لذلك فاعلم: أنّ ما يتبادر عند إطلاق ألفاظ العبادات وغيرها أولاً هو نفس الماهية، ثمّ لو لم يكن لها لازم ماهوي ينتقل إلى ما هو مصداقها الخارجي بواسطة الأنس والممارسة ثانياً، ثمّ إلى عوارضها الوجودية من

الصحة والفساد والآثار المطلوبة بواسطة الارتكاز العقلاني أو بيان الشارع ثالثاً .

وحينئذ نقول : إنّ التبادر هو فهم المعنى من ذات اللفظ وحاقه ، ولا معنى لتبادر شيء لم يوضع له اللفظ ، والانتقال إلى اللوازم الذهنية أو الخارجية الدائمة أو الاتفاقية إنّما هو بعد تبادر أصل المعنى لأجل الأُنس وغيره ، فإذا كان الموضوع له ماهية بسيطة مجهولة - إلّا من ناحية بعض العناوين المتأخرة - فلا بدّ لمُدّعي التبادر أن يدّعي تبادر نفس المعنى مقدّم على فهم تلك العناوين .

وحينئذ : لا يعقل أن تكون تلك العناوين معرّفة للمعنى في ظرف التبادر ؛ لتأخّر رتبته عنها إمّا بمرتبتين ، أو بمرتبة واحدة .

وعلى هذا : يبقى الموضوع له مجهول العنوان والحقيقة في وعاء التبادر من جميع الجهات ، وإن كان معروف العنوان وواضح الحقيقة في رتبته بعده .

والحاصل : أنّنا لا ننكر أنّ الشيء قد يعرف بمعاليله وآثاره وعوارضه - كما في التعريف بالرسم : ناقصاً كان أو تاماً - إلّا أنّ وعاء التبادر وخطور الملزوم فقط من اللفظ مقدّم على تصوّر تلك العناوين ؛ فضلاً عن كونها معرّفة وموضحة للحقائق .

والمعرّف في ظرف التبادر لا بدّ أن يكون واقعاً في رتبة معرّفه ، وما ذكره - كلّها - معرّفات بعد رتبة التبادر ، فيصير المعنى في هذه الدرجة مجهولاً مطلقاً ، ولا معنى لتبادره . والخلط إنّما نشأ من عدم الفرق بين تبادر المعنى الذي لا يتّصف بالصحة والفساد في مرتبة ذاته ، وبين فهم الأمور الخارجة عن المعنى ممّا هو من عوارض المصاديق لأجل أنس الذهن .

والخلاصة : أنّ مدّعي التبادر للصحيح لا بدّ أن يتصوّر معنى ويعيّن له عنواناً يساوق الصحيح في ظرف التبادر ؛ حتّى يدّعي أنّ المتبادر هو الصحيح . وما ذكره

وإن كان ممّا يساوقه إلّا أنّه ليس ممّا يخطر بباله في وعائه بل بعده برتبتين ، وهذا لا يصحّح أمر التبادر ؛ إذ للأعمى أن يدّعي أنّ الصلاة المعرّفة بهذه العناوين قسم من المسمّى ، فتدبرّ جيّداً .

استدلال الصحيح بصحّة السلب

ومن ذلك يعرف : حال صحّة السلب عن الفاسدة ؛ إذ لا يخلو إمّا أن يصحّ سلب لفظ الصلاة - مثلاً - عن تلك الماهية ، بلا معرّفية هذه العناوين المتأخّرة ، وإمّا بمعوتتها :

والأوّل باطل ؛ إذ هي مع قطع النظر عنها مجهولة الكنه ، غير معلومة المعنى على الفرض ، فكيف يسلب المجهول بما هو مجهول عن شيء ؟ والثاني أيضاً مثله ؛ إذ تعريفها بهذه الآثار يساوق تقييدها بالصحّة الفعلية ، فيرجع إلى صحّة سلب الصلاة الصحيحة عن الفاسدة ، وهي ممّا لا يقبل الإنكار .

والحاصل : أنّ صحّة سلب المعنى بما هو ممّا لا يمكن الوصول إليه ؛ للجهل به ، وسلب المعنى بمعرّفية هذه الأمور - بعد فرض كونها معرّفات للصحيح - غير مفيد أصلاً .

وتوهم : أنّ تلك العناوين أخذت ظرفاً - لا قيداً - قد مرّ ما فيه ؛ إذ غاية الأمر عدم أخذها قيداً ، إلّا أنّها في هذه الحالة لا تنطبق إلّا على الصحيح ، ولا فائدة في صحّة سلبها عن الفاسدة .

هذا ، ويمكن تصحيح دعوى التبادر وصحّة السلب - إمكناً لا وقوعاً - بتقريب : أنّ من سبر حال الواضعين من السلف والخلف يجد أنّ المطرّد بينهم هو وضع الألفاظ بمقدار يرفع الحاجة ، ومهما وقفوا على أشياء أو اخترعوا شيئاً من

الصنائع وغيرها عَيَّنوا بِإِزَائِهَا أَلْفَاظاً تَفِيدُ مَعَانِيَهَا عِنْدَ الْإِطْلَاقِ .

ولم يكن ذلك الوضع منهم حين وقوفهم على حقائق الأشياء بأجناسها وفصولها ؛ إذ قلَّما يَتَّفَقُ ذلك لبشر ، إلَّا الأُوحدِي من الفلاسفة وعلماء الطبيعة ، بل كان العرف الساذج ينتقل من بعض المصاديق إلى جامع ارتكازي يصلح أن يكون جامعاً بين الأفراد ؛ من الصورة النوعية وغيرها ممَّا يصلح وقوعه جامعاً .

وقد أَيْدَتِ التجربة : أنَّ من اخترع سَيَّارة أو استكشف حيواناً يشير إلى المصنوع والمستكشف الموجودين بين يديه ، ويسمِّيه باسم ، لا بما أنَّه اسم لشخص خاصّ في زمانه ومكانه ، بل يشير بالتوجُّه إليه إلى نفس الجامع ويضع اللفظ بإزائه بمعرّفية هذا العنوان من غير نظر إلى خصوصيته الشخصية ، بل لجامعه وطبيعته النوعية .

وبذلك يَتَضَعُ : أنَّ الوضع في غالب تلك الموارد من قبيل الوضع الخاصّ والموضوع له العامّ ؛ لكون الملحوظ عند الوضع شيئاً خاصّاً والموضوع له أمراً عاماً .

نعم ، لا يلزم تصوّر الجامع تفصيلاً والعلم بحقيقته ، بل يكفي تصوّره إجمالاً وارتكازاً . فعند ذلك يسوغ للصحيحي أن يدّعي : أنَّ الصلاة بحسب ارتكاز أهل الشرع يتبادر منها معنى إجمالي ؛ وهو الجامع الذي لا ينطبق إلَّا على الأفراد الصحيحة ، فلا يكون معنى الصلاة مبهماً ومجهولاً في ظرف التبادر . وبذلك يندفع الاستحالة التي ذكرناها .

وهذا وإن كان يصحّ دعوى تبادر الصحيح بحسب الإمكان العقلي إلَّا أنَّه بعد ممنوع وقوعاً ؛ لأنَّ الإنصاف أنَّ من اخترع السيَّارة وعيَّن لفظاً خاصّاً لها لم ينتقل من الفرد الموجود إلَّا إلى نفس الجامع الارتكازي ، من غير لحاظ

الخصوصيات من الصحة والفساد.

كما أنَّ المتبادر من ألفاظ العبادات هو نفس طبيعتها بما هي، لا بما أنَّها ملزمة للوَّازم ومعرضة للعوارض، والمستتبع في الآثار يجد ذلك في عصر النبي ﷺ و زمان الصادقين عليه السلام؛ عصر نشر الأحكام وفتح بابها بمصراعها.

استدلال الأعمى بصحة نذر ترك الصلاة في الأمكنة المكروهة

قد يستدلُّ للقول بالأعمى؛ بأنَّه لا إشكال في صحة النذر بترك الصلاة في الأماكن المكروهة وحث النذر بفعلها فيها، ولو كانت موضوعة للصحيحة لزم عدم قدرة المكلف على مخالفة هذا النذر، ومعه لا يتحقق الحثُّ أبداً، فيلزم من صحة النذر عدم صحته^(١).

وأنت خير بأنَّ ما وقع تحت النذر هو الصحيح من الصلاة؛ وإن قلنا بمقالة الأعمى في أصل الوضع؛ إذ المكروه في تلك الأمكنة ما هو مكتوب على المكلفين، لا الأجزاء الرئيسة ولا الصورة المعهودة، فيصير الإشكال مشترك الورود.

نعم، قد يقال بعدم صحة النذر هنا من جهة أخرى؛ وهي أنَّ نسبة الصلاة الواقعة في الحثِّام بالنسبة إلى سائر أفرادها كنسبة الصلاة الواقعة في المسجد الجامع مثلاً إلى الحرمين، من دون أن يكون في الفرد الأدنى حزاة في ذاته، بل غاية ما يتصور هنا من معنى الكراهة هو كونها أقلَّ ثواباً من غيرها، ومثل ذلك غير كافٍ في صحة النذر بالترك^(٢).

١ - أنظر قوانين الأصول ١ : ٥١ / السطر ٤، كفاية الأصول : ٤٨.

٢ - نهاية الأصول : ٥٥.

هذا، ولكن ما ذكر أيضاً غير وجيه؛ لأنّ الكراهة لم تتعلّق بذات الصلاة؛ كي يلزم منه هذا المحذور، بل بإيقاعها في الحّمّام مثلاً. مضافاً إلى أنّ لازمه اتّصاف الصلوات - كلّها - مع اختلافها في مراتب المطلوبة بالكراهة، ما سوى الفرد الأعلى الذي ليس فوقه فرد آخر، وهو كما ترى. فصحة النذر في أمثال المقام ممّا لا غبار عليها.

وهناك أجوبة عن الإشكال :

منها : ما أفاده شيخنا العلامة - أعلى الله مقامه - وتوضيحه : أنّ الأمر المتعلّق بعنوان لا يمكن أن يتجاوز عنه، ويسري إلى الأفراد والخصوصيات؛ إذ الأمر بعث إلى الطبيعة، وهي لا تحكي إلّا عن نفس مفادها المعرّة عن كلّ قيد.

فالمأمور به في قوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ...﴾^(١) إلى آخر الآية، ليس إلّا نفس طبيعة الصلاة من غير لحاظ الخصوصية فيها؛ زمانية كانت أو مكانية من المسجد والحّمّام.

وحينئذٍ: ما تعلّق به النهي التنزيهي ليس عين ما تعلّق به الأمر، بل هو إنّما تعلّق بالكون الرابط؛ وهو وقوعها في الحّمّام. وعلى هذا لا مانع من صحة الصلاة في مفروض البحث؛ لأنّ الكراهة والنهي يتعلّقان بإيقاعها في الحّمّام أو سائر الأماكن المكروهة، والمفروض أنّه قد أوقعها، فيحنت بذلك.

هذا، ولا يخفى: أنّ أكثر الكلمات الواقعة في المقام ناشٍ من الخلط بين متعلّق أمر الصلاة وبين متعلّق أمر النذر؛ فإنّ متعلّق الأوّل وإن كان ذات الصلاة بما هي هي إلّا أنّ متعلّق الآخر هو عنوان الوفاء في قول الشارع مثلاً: «أوفوا بالنذر»،

من غير أن يتجاوز عنه، نعم المصداق الخارجي لهما واحد.

توضيح ذلك: أنَّ الصلاة المنذور تركها في الحَمَام لها عناوين ثلاث: عنوان الصلاة؛ وهو عنوان ذاتي لها، كما أنَّ الموجود مصداق حقيقي له، وعنوان كونها في الحَمَام؛ وهو تحيُّنها بأين كذا ووقوعها فيه، وهذا العنوان عنوان عرضي لنفس الفرد الخارجي، كما أنَّه مصداق عرضي له، وعنوان كونها مخالفة للنذر؛ وهذا العنوان أيضاً عرضي كمصداقه.

والحاصل: أنَّ ما يدخل في جوهره وحقيقته هو الأوَّل دون الآخرين، بل هما ينتزعا من وقوعه في الخارج في أين مخصوص، ومن كونه بفعله مخالفة للأمر بالوفاء.

وعلى هذا؛ لو فرض تعلُّق النذر بترك ذات الصلاة وفرض صحَّته - لا الكون الرابط - لا يوجب صيرورتها محرَّمة؛ إذ المحرَّم هو عنوان تخلف النذر المنطبق على الفرد بالعرض، فتأمل. كما أنَّ الواجب بالذات هو طبيعة الصلاة المنطبقة على الفرد الخارجي بالذات.

ومن هنا ذكرنا في محلِّه: أنَّ نذر المستحبَّات - مثل صلاة الليل وغيرها - لا يوجب اتِّصافها بالوجوب بعناوينها، بل الواجب هو الوفاء وصلاة الليل - مثلاً - باقية على استحبابها^(١)، وسيأتي زيادة توضيح لذلك في بعض المقامات الآتية إن شاء الله، فانتظر. وأمَّا غائلة اجتماع البعث والزجر في شيء واحد فيرفعها اختلاف متعلِّقيهما في مقام تعلُّق الحكم.

هذا كله في العبادات.

القول في المعاملات

أما المعاملات فيتّم الكلام فيها برسم أمور:

الأوّل: عدم جريان النزاع بناءً على وضع الألفاظ للمسبّبات

المعروف عدم جريان النزاع فيها، بناءً على وضعها للمسبّبات؛ لأنّ أمرها دائر بين الوجود والعدم؛ إذ الماهيات أمور اعتبارية متقوّمّة بالاعتبار، فالشرع إن وافق العرف فيها تحقّق المسبّب، وإن خالفهم - كما في نكاح بعض المحارم، وفي البيع الربوي - فلا؛ لرجوع مخالفته إلى إعدام الموضوع ونفي الاعتبار.

واعتباره مع نفي جميع الآثار لغو لا معنى له. ولو سلّم جوازه فمخالف لارتكاز المتشرّعة؛ لأنّ نكاح المحارم والبيع الربوي غير واقع رأساً عندهم؛ فإذا بدور أمر المسبّبات دائماً بين الوجود والعدم.

اللهمّ إلّا أن يقال: بإطلاق الفاسد عليها باعتبار تحقّقها في محيط أهل العرف فيما كان العرف مساعداً لتحقّقها، مع عدم ترتّب الآثار عليها في محيط التشريع؛ أمّا مع لحاظ كلّ محيط فالأمر فيه دائر بين الوجود والعدم، كما ذكرنا. وأمّا الالتزام بكون المسبّبات أموراً واقعية كشف عنها الشارع، وأنّ ردعه يرجع إلى عدم ترتّب الآثار بعد تحقّقها فهو أمر واضح البطلان.

الثاني: في التمسك بالإطلاق بناءً على كون الأسامي للأسباب الصحيحة

بناءً على أنّ الأسامي موضوعة للصحيح من الأسباب يلزم إجمال الخطاب؛ لأنّ الاختلاف بين الشرع والعرف - حينئذٍ - يرجع إلى مفهومها لا إلى المصاديق

فقط ، كما التزم به المحقق الخراساني^(١)؛ لأنّ الموضوع له لا يكون العقد الصحيح بالحمل الأوّلي ولا الشائع؛ لوضوح بطلانهما - كما مرّ نظيره في العبادات^(٢) - فإذن لا محيص عن القول بوضعها لماهية إذا وجدت لا تنطبق إلّا على الصحيح المؤثر .
 فحينئذٍ : لا بدّ من الالتزام بتضييق دائرة المفهوم حتّى لا ينطبق إلّا عليه ، ولا يعقل رجوع الاختلاف إلى المصدق ، مع الاتفاق في المفهوم . وبناءً على ذلك يلزم الإجمال في الخطابات وعدم جواز التمسك بإطلاقاتها .
 فمع احتمال دخالة شيء فيها يرجع إلى الشكّ في الموضوع ، ويكون الشبهة مصداقية ، بخلاف ما إذا كان الوضع للأعمّ أو للصحيح عرفاً ؛ لجواز التمسك بالإطلاق - حينئذٍ - بعد إحراز الموضوع ، وبه يرتفع الشكّ عن القيود والشروط المحتملة .

الثالث : في التمسك بالإطلاق بناءً على كون الأسامي للمسبّبات

ربّما يقال إنّه بناءً على كون الأسامي للمسبّبات لا يجوز التمسك بالإطلاق عند الشكّ ؛ لأنّ أمر المسبّب دائر بين الوجود والعدم - كما تقدّم - فالتمسك بإطلاق أدلّة الإمضاء للمسبّبات المعتبرة عرفاً موقوف على رجوع الأدلّة الرادعة إلى نفي الآثار والخروج تخصيصاً ، لا إلى نفي أصل الاعتبار . لكنك قد عرفت : أنّ نفي الآثار مع إمضاء أصل الموضوع لغو جدّاً ، بل مخالف لارتكاز أهل الشرع ، فلا بدّ من القول برجوع الردع إلى نفي الموضوع وإخراجه تخصّصاً عن أدلّة الإمضاء .

١ - كفاية الأصول : ٤٩ .

٢ - تقدّم في الصفحة ٩٥ .

وحينئذٍ يشكل التمسك بالإطلاق؛ لصيرورة الشبهة مصداقية.

لا يقال: بناءً على كون الأسامي للمسبب لانسلّم اختلاف الشرع مع العرف في المفهوم؛ ضرورة أنّ مفهوم البيع هو المبادلة المعهودة، والإجارة هي نقل المنفعة بالعوض - مثلاً - عند الشرع والعرف. فحينئذٍ يرجع الردع إلى عدم اعتبار المصداق وإعدام الموضوع فعدم صدق البيع على الغري والربوي ليس للتضييق المفهومي، بل لعدم اعتبار المصداق بعد التخصيص الراجع إلى التخصّص، فلا مانع من التمسك بالإطلاق والعموم؛ لعدم جواز رفع اليد عن الحجّة إلا بالحجّة.

فإنّه يقال: إنّما ينتج التمسك بالإطلاق إذا لم يكن إجمال في الصدق وانطبق العنوان على المصداق، ولاريب في أنّه مع احتمال عدم اعتبار الشارع معاملة خاصّة بكيفية خاصّة يرجع الشكّ إلى الصدق، فلا ينتج الإطلاق.

وبالجملة: إذا رجع ردع الشارع إلى إعدام الموضوع فمع الشكّ في ردعه يشكّ في تطبيق عنوان البيع المأخوذ في دليل الإمضاء عليه، وتكون الشبهة مصداقية.

فالتحقيق أن يقال: إنّ الأدلّة الإمضائية ليست إلّا تصديقاً للمعاني المرتكزة في أذهان أهل العرف؛ إذ أعظم أصحاب النبي ﷺ، بل كلّهم - وهم العرب الإفحاح - لم يفهموا من قوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(١)، ومن قوله ﷺ: «الصلح جائز بين المسلمين»^(٢)، إلّا ما كان يفهمون من نظائرها قبل نزول الوحي، ولم يكن منطق النبي ﷺ إلّا كمنطق بعضهم مع بعض. فحينئذٍ: لا تكون أدلّة

١ - البقرة (٢): ٢٧٥.

٢ - الفقيه ٣: ٢٠ / ٥٢، وسائل الشيعة ١٨: ٤٤٣، كتاب الصلح، الباب ٣، الحديث ٢.

الردع إلا تخصيصاً حكماً لا إعداماً للموضوع وإخراجاً تخصصياً؛ إذ الموضوع هو المعنى العرفي.

فإخراج الربوي عنه موضوعاً؛ إمّا يراد به إخرجه عن محيط العرف وهو باطل؛ لرجوعه إلى إعدام اعتبار أهل العرف، وهو ليس في قوّة التشريع، كما هو واضح.

وإمّا عن محيط الشرع وهو مسلم؛ لما عرفت من أنّ رفع الحكم عنه يلزم إلغاء موضوعيته دفعاً للغوية، لكن هذا المعنى لا يوجب إخرجه عن تحت أدلّة الإمضاء موضوعاً؛ لأنّ المفروض أنّ موضوعها عرفي لشرعي، ولا ينافي ذلك ما مرّ من أنّ البيع الربوي ونكاح المحارم في أذهان المتشرّعة خارج موضوعاً؛ إذ ذلك لا يستلزم كونه كذلك في ناحية بناء العقلاء الذي يتوجّه إليه العمومات والإطلاقات، ويكون هو المرجع فيها.

هذا، وقد يتمسّك هنا بالإطلاق المقامي لكشف حال الموضوع، ولكن ذلك إذا لم يثبت إطلاق لفظي، وإلاّ استغنى به عنه.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّ التبادر وارتكاز المتشرّعة وغيرهما تساعد على كون أسماء المعاملات أسامي للمسبّبات؛ أعني تبادل المالين في البيع، وما أشبهه في سائر المعاملات، والمراد من المسبّب ما يحصل بالأسباب ويوجد بها.

وتخيّل كونها موضوعة لنفس الأسباب المحصّلة لها أو النتيجة الحاصلة من الأسباب والمسبّبات - من صيرورة العوض ملكاً للمشتري والتمن للبايع مثلاً - مدفوع بكون الارتكاز على خلاف الأوّل، وأمّا الثاني - أعني كونها موضوعة لنفس النتيجة - فيردّه عدم صحّة إطلاق عنوان البيع أو الإجارة أو غيرهما على النتيجة، وقد عرفت سابقاً: أنّه - بناءً على كونها موضوعة للمسبّبات - يرتفع النزاع

من البين؛ لدوران أمرها - حينئذٍ - بين أحد الأمرين: الوجود والعدم.
نعم، على القول بكونها موضوعاً للأسباب فالتبادر يساعد القول بالأعم،
مضافاً إلى ما عرفت من كيفية الوضع.

خاتمة: في تصوير جزء الفرد وشرطه في المركبات الاعتبارية

ولنختم هذا البحث بتصوير جزء الفرد وشرطه في المركبات الاعتبارية، بعد
اشتمالها على مقومات الماهية؛ إذ تصويرهما في الأفراد الخارجية للماهيات
الحقيقية واضح جداً؛ لأنَّ الماهية ولوازمها وعوارضها وعوارض وجودها وإن
كانت متغايرة في عالم التصوّر إلا أنَّ الوجود يجمع تلك الشتات بنحو الوحدة
والبساطة؛ بحيث يكون الفرد الخارجي بهويته الشخصية عين الماهية وعوارضها
وجوداً.

فحينئذٍ: لا مانع للعقل من تحليلها إلى مقومات وعوارض بحسب الوجود أو
الماهية؛ بحيث يقال: هذا من علل قوامها وذاك جزء للفرد ومن عوارض وجوده.
ولكن تصويره في الاعتباريات لا يخلو من غموض؛ وذلك لأنَّ الموجود
منها حقيقةً هو الأجزاء، وأمَّا الهيئة التركيبية فليس لها وجود إلا بالاعتبار. فحينئذٍ
يقع الإشكال في تصوير جزء الفرد؛ إذ كلُّ ما وجد في الخارج من الزوائد فهو
موجود بحياله، وله تشخّص خاص، وليس هناك شيء يربطه بسائر الأجزاء
السابقة؛ سوى اعتبار مجموعها بنحو الوحدة مرّة أخرى.

ومن المعلوم: أنّه يكون حينئذٍ ماهية اعتبارية أخرى في قبال الأولى،
ويكون المصادق الخارجي مصداقاً لتلك الماهية مع هذه الزيادة، وبدونها يكون
مصادقاً للأولى.

والحاصل: أنَّ أجزاء الفرد وشرائطه هي ما يكون من كمالات الموجود، ولا محالة تتحد معه خارجاً، وهذا لا يتحقق في الماهيات الاعتبارية؛ لفقدان ما به الاتحاد فيها إلا في عالم الاعتبار، وهو موجب لصيرورة الأجزاء دخيلة في نفس الماهية، لا في الفرد.

هذا، ولكن يمكن دفع الإشكال بأن يقال: إنَّ لبعض المركبات غير الحقيقية هيئة خاصة يكون المركب منقوماً بها، كما عرفت في مقام تصوير الجامع^(١)، فالبيت والقصر حقيقتهما متقوِّمة بهيئة ما لا بشرط، ولا تحقق لهما في الخارج إلا بوجود موادهما على وضع خاص.

فحينئذٍ نقول: كلُّ ما له هيئة قائمة بأجزاء يكون حسن الهيئة وتفاضلها باعتبار التناسب الحاصل بين الأجزاء، فالحُسن - أينما وجد - يكون مرهون بالتناسب، فحسن الصوت والخطُّ عبارة عن تناسب أجزائهما. فلا يقال للشعر: حسنٌ إلا إذا تناسبت جملته، ولا الدار، إلا إذا تناسبت مرافقها وغرفاتها، فربما تكون غرفة في دارٍ توجب حسنها لإيقاعها التناسب بين الأجزاء.

وكذلك الصلاة؛ فإنَّها ليست نفس الأجزاء بالأسر، بل لها هيئة خاصة لدى المتشرِّعة، زائدة على أجزائها، فيمكن أن يكون تفاوت أفرادها في الفضيلة لأجل تفاوتها في المناسبة الموجودة بين أجزائها؛ وإن كان درك هذا التناسب غير ممكن لنا. فلا يبعد أن يكون للقنوت دخالة في حسن الهيئة الصلاتية، ويكون المصدق الذي وجد فيه أحسن صورة من فاقده، مع خروجه عن الماهية رأساً. ولعلَّك لو تأملت في أشباه المقام ونظائره يسهل لك تصديق ما ذكرنا.

الأمر الثاني عشر

في الاشتراك

الحقّ: وقوع الاشتراك؛ فضلاً عن إمكانه، ومنشؤه: إمّا تداخل اللغات، أو حدوث الأوضاع التعيّنية بالاستعمال فيما يناسب المعنى الأوّل، أو غير ذلك من الأسباب.

وقد أفرط جماعة، فذهبوا إلى وجوبه؛ لتناهي الألفاظ وعدم تناهي المعاني^(١).

وفيه: أنّه إن أُريد من عدم التناهي معناه الحقيقي فمردود بعدم الحاجة إلى الجميع - لو سلّمنا عدم التناهي في نفس الأمر - مع أنّ فيه إشكالاً ومنعاً، وإن أُريد منه الكثرة العرفية فنمنع عدم كفايتها مع كثرة الوضع للكليات.

كما فَرَطَ آخرون، فاخترُوا امتناعه؛ استناداً إلى أنّ الوضع عبارة عن جعل اللفظ عنواناً مرّاتياً للمعنى وفانياً فيه^(٢). وقد يقال في جواب ذلك: إنّ الوضع

١ - أنظر كفاية الأصول: ٥٢، نهاية الأفكار ١: ١٠٣.

٢ - أنظر بدائع الأفكار (تقريرات المحقّق العراقي) الآملي ١: ١٤٤.

يوجب استعداد اللفظ للمراتية، وبلاستعمال تصير فعلياً^(١).

والجواب: أنّ صيرورة اللفظ فانياً في المعنى غير معقولة، إن قصرنا النظر إليهما وقطعنا النظر عن لحاظ المتكلم. وتوهم: كونه في لحاظ المتكلم كذلك، وأنه يلاحظ اللفظ منظوراً به لا منظوراً فيه لا يوجب امتناع جعله مرأتين.

ومن ذلك يظهر: فساد ما برهن به أيضاً على الامتناع؛ من أنّ الوضع عبارة عن جعل الملازمة الذهنية بين اللفظ والمعنى أو ما يستلزمها، فحينئذ يلزم من الوضع لمعنيين أن يحصل عند تصوّر اللفظ انتقالان مستقلّان دفعة واحدة^(٢).

وأنت خبير بما فيه؛ إذ لم يقدّم البرهان على كون الاستقلال - بمعنى عدم وجود انتقال آخر معه - من لوازم الوضع.

وإن أريد من الاستقلال ما يكون في مقابل الانتقال إلى معنى واحد منحلّ إلى اثنين، كمفهوم الاثنين؛ حيث يكون الانتقال إلى الواحد في ضمنه ففيه - مضافاً إلى عدم لزومه لو استعمل في واحد، وأقيم قرينة عليه - أنّنا لا نسلم امتناعه بل هو واقع، كما سيبيح عن قريب إن شاء الله.

١ - بدائع الأفكار (تقارير المحقق العراقي) الآملي ١: ١٤٥.

٢ - أنظر تشريح الأصول: ٤٧ / السطر ١٩.

الأمر الثالث عشر

في استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد

التحقيق: جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد. ومورد النزاع ما إذا كان كل من المعنيين متعلقاً للنفي والإثبات بحياله، فخرج من حريم البحث ما إذا استعمل في معنى واحد ذي أجزاء أو ذي أفراد. والدليل على ما اخترناه: وقوعه في كلمات الأدباء والشعراء. وما استدلّ به للامتناع: وجوه غير تامّة، نتعرّض لمهمّاتها: الأول: ما ذكره صاحب «الكفاية» من لزوم اجتماع اللحاظين الآليين في لفظ واحد، وهو محال^(١).

وتقرير الملازمة بوجهين: أحدهما أنّ الاستعمال هو إفاء اللفظ في المعنى، فيكون لحاظه تبعاً للحاظه، فإذا استعمل في شيئين يكون تابعاً لهما في اللحاظ، فيجتمع فيه لحاظان آليان بالتبع.

ثانيهما: أنّ لحاظ اللفظ والمعنى لا بدّ منه في كلّ استعمال؛ لامتناع

الاستعمال مع الذهول عن واحد منهما، فإذا استعمل في شيئين لزم لحاظ اللفظ مرتين، فاجتمع اللحاظان.

ويمكن تقرير بطلان التالي بأنّ تشخّص الملحوظ بالذات إنّما هو باللحاظ وتعيّن اللحاظ بالمحوظ، كما أنّ الأمر كذلك في باب العلم والمعلوم، بل ما نحن فيه من قبيله.

فحينئذٍ: اجتماع اللحاظين في شيء يساوق كون الشيء الواحد شيئين، وتعلّق العلمين بمعلوم واحد يستلزم كون الواحد اثنين، بل لا يمكن الجمع في الملحوظ بالعرض أيضاً؛ للزوم كون المعلوم بالعرض - التابع للمعلوم بالذات في الانكشاف - منكشفاً في آن واحد مرتين، وهو محال.

ويجاء عنه بمنع الملازمة:

أمّا على الوجه الأوّل: فلأنّ المنظور من التبعية إن كان أنّ المتكلّم يتصوّر المعنى ويتبعه الانتقال إلى اللفظ، فلا يلزم من تصوّر المعنيين عرضاً انتقالان إلى اللفظ، بل لا ينتقل إليه إلاّ انتقالاً واحداً، كما هو كذلك في الانتقال من اللازمين إلى ملزوم واحد. وكون النظر هناك إلى الملزوم استقلالياً دون اللفظ لا يوجب الفرق بينهما فيما نحن بصدده.

وإن كان المراد اجتماع اللحاظين في السامع فلا نسلم لزومه؛ لأنّ السامع ينتقل من اللفظ إلى المعنى؛ وإن كان اللفظ آلة، فيكون لحاظ المعنى تبعاً للحاظ اللفظ وسماعه، كما أنّ الناظر إلى الكتابة يدرك نقش المكتوب أولاً، فينتقل منه إلى المعنى. فحينئذٍ إذا كان اللفظ دالّاً على معنيين انتقل منه إليهما، من غير لزوم محذور أبداً.

وبالجملة: لا يلزم من تبعية الانتقال جمع اللحاظين والانتقالين في اللفظ،

كما لا يلزم اجتماعهما في المعنى إذا سمعنا اللفظ من متكلمين دفعة.

فإن قلت: المراد من تبعية لحاظ اللفظ للمعنى هو سريّة اللحاظ من المعنى إلى اللفظ، فيلزم من الاستعمال في معنيين لحاظان آليان، أو أنّ المراد كون اللحاظ متعلّقاً بالمعنى بالذات وباللفظ بالعرض، فيتعدّد بتعدّد ما بالذات.

قلت: إنّ ذا من العجب؛ إذ كيف يترشّح من اللحاظ الاستقلالي لحاظ آلي، وما هذا إلّا الانقلاب. كما أنّ ما ذكره ذيلًا خلاف المفروض؛ إذ لا يلزم منه اجتماع اللحاظين؛ لعدم اللحاظ في اللفظ حقيقة.

وأما الجواب عن الوجه الثاني: فهو أنّ ما يكون لازم الاستعمال هو ملحوظية اللفظ والمعنى، وعدم كونهما مغفولاً عنهما حاله، وأما لزوم لحاظه في كلّ استعمال - لحاظاً على حدة - فلم يقيم عليه دليل، ولا هو لازم الاستعمال. ألا ترى أنّ قوى النفس - كالباصرة والسماعة - آلات لها في الإدراك؟ وقد تبصر الشّيئين وتسمع الصوتين في عرض واحد، ولا يوجب ذلك أن يكون للآلتين حضوران لدى النفس بواسطة استعمالهما في إدراك الشّيئين.

الثاني: أنّ الاستعمال إفناء، ويمتنع إفناء الشيء الواحد في شيئين. وبعبارة أخرى: أنّ الاستعمال جعل اللفظ بتمامه قالباً للمعنى، ولا يمكن أن يكون مع ذلك قالباً لمعنى آخر^(١).

والجواب: أنّ الاستعمال ليس إلّا جعل اللفظ آلة للإفهام، فإن كان المراد من الفناء وكونه قالباً أو مرآةً أو ما رادفها هو صيرورة اللفظ نفس المعنى في نفس الأمر فهو واضح البطلان؛ إذ لا يمكن له الفناء بحسب وجوده الواقعي؛

بحيث لا يبقى في الواقع إلا شئنيّة المعنى ؛ لأنّ اللفظ باقٍ على فعليته ، ومع ذلك لا يعقل فناؤه .

وإن أريد منه : أنّ القصد معطوف بالذات إلى إفهام المعنى دونه فامتناع التالي ممنوع ؛ إذ اللفظ يكون منظوراً به ، والمعنيان منظوراً فيهما . وما لهج به بعض أهل الذوق في بعض المقامات غير مربوط بهذه المباحث ، فليطلب من محالّها .

الثالث : ما عن بعض الأعيان ؛ أنّ حقيقة الاستعمال إيجاد المعنى في الخارج باللفظ ؛ حيث إنّ وجود اللفظ خارجاً وجود لطبيعي اللفظ بالذات ، ولطبيعي المعنى بالجعل والمواضعة ، لا بالذات ؛ إذ لا يكون وجود واحد وجوداً لماهيتين بالذات - كما هو ظاهر - وحيث إنّ الموجود الخارجي واحد بالذات فلا مجال للقول بأنّ وجود اللفظ وجود لهذا المعنى خارجاً ، ووجود آخر لمعنى آخر ؛ حيث لا وجود آخر هناك كي ينسب إليه بالتنزيل^(١) .

ولا يخفى : أنّه بالمغالطة أشبه منه بالبرهان ، ولعلّ مبناه ما عن بعض أهل الذوق من أنّ الوجود اللفظي من مراتب وجود الشيء^(٢) ، وهو - إن صحّ - ليس معناه إلاّ كونه موضوعاً للمعنى ومرآة له بالمواضعة الاعتبارية .

وعليه : لو كان الموضوع له متعدّداً أو المستعمل فيه كذلك لا يلزم منه كونه ذا وجودين أو كونه موجودين ؛ إذ المفروض أنّه وجود تنزيلي واعتباري ، وهو لا يوجب التكرّر في الوجود الواقعي . فكون شيء وجوداً تنزلياً لشيء لا يستتبع منه سوى كونه بالاعتبار كذلك ، لا بالذات والحقيقة .

١ - نهاية الدراية ١ : ١٥٢ .

٢ - الحكمة المتعالية ١ : ٣١٥ ، الهامش ١ و ٦ : ١٢ ، الهامش ١ و ٧ : ٣٠ ، الهامش ١ ، شرح

المنظومة ، قسم المنطق : ١١ - ١٢ .

الرابع: ما في بعض الكلمات من استحالة تصوّر النفس شيئين، واستحالة كون اللفظ علّة لحضور معنيين في الذهن؛ ولعلّه لحديث امتناع صدور الكثير عن الواحد^(١).

وأنت خبير: بأنّه تلفيق محض وإخراج الشيء عن مجراه؛ إذ البداة قاضية بصحّة تصوّر الشئيين، وإلاّ لما صحّ التصديق بكون شيء شيئاً؛ إذ لا بدّ عند الإذعان من تصوّر الطرفين معاً.

كما أنّ التمسك بالقاعدة العقلية في أمثال هذه الموارد أوهن من بيت العنكبوت؛ إذ الدلالة ليست من قبيل صدور شيء عن شيء، مع أنّها لو كانت من هذا القبيل لا يمكن إجراء القاعدة فيها؛ إذ هي مختصة بالبسيط من جميع الجهات. ثم إنّ هناك تفصيلاً أعجب من أصل القول بالامتناع، قال به بعض محقّقي العصر^(٢)؛ وهو أنّه اختار الامتناع فيما لوحظ كلّ واحد من المعنيين بلحاظ خاصّ به؛ لبعض الوجوه السابقة، والجواز فيما كان اللفظ حاكياً عن مفهومين ملحوظين بلحاظ واحد^(٣).

وهذا من عجيب القول؛ إذ وحدة اللحاظ مع تعدّد المعنى إن كانت لأجل وقوع المعنيين تحت جامع وُحداني تجمع ما تفرّق بلحاظ واحد فقد أسمعناك في صدر المبحث أنّه خارج من حريم النزاع.

وإن كان مع كون كلّ من المعنيين ملحوظاً بحياله ومستعملاً فيه، ومع ذلك يكونان ملحوظين بلحاظ واحد فهو غير قابل للقبول، بل مدفوع بالموازين العلمية؛

١ - أنظر أجود التقارير ١: ٥١.

٢ - نهاية الأفكار ١: ١٠٥ - ١٠٨، بدائع الأفكار (تقارير المحقّق العراقي) الآملي

إذ فرض كون الشئيين موجودين بنعت الكثرة في الذهن مع وحدة اللحاظ فرض وحدة الكثير مع كثرته.

والحاصل: أن لحاظ النفس ليس إلّا علمها بالشئ وتصوّرها إياه، فلو وقع المعلوم بنعت الكثرة في لوح النفس وصفحة الإدراك فقد وقع العلم عليه كذلك؛ إذ التصوّر والإدراك وما رادفهما من سنخ الوجود في عالم الذهن، ولا معنى لوجود المتكثّر بما هو متكثّر بوجود واحد.

فتلخّص: أنّه لا مانع من استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد عقلاً، وأمّا المنع من جهة القواعد الأدبية أو من جهة اشتراط الواضع فضعيف جدّاً، لا ينبغي البحث عنه.

وأما ما ورد من أنّ للقرآن سبعين بطناً^(١) فمن غوامض الكلام، لا يقف على مغزاه إلّا الخائض في لجج العلم وبحار المعارف، فليطلب عن مواضعه، وعلى كلّ حال لا يرتبط بالمقام.

١ - لم نثر عليه بهذا اللفظ فيما بأيدينا من الكتب الروائية، ولكن ورد: «إنّ للقرآن ظهراً وبطناً، ولبطنه بطن إلى سبعة أبطن». راجع عوالي اللآلي ٤: ١٠٧ / ١٥٩.

الأمر الرابع عشر

في المشتقّ

اختلفوا في أنّ المشتق هل هو موضوع لخصوص المتلبّس أو الأعمّ منه ومما انقضى عنه المبدأ؟ ولتقدّم أمام المقال أموراً:

الأوّل: في كون النزاع لغوياً

الظاهر أنّ المسألة لغوية، وأنّ البحث معقود لتعيين الموضوع له. ويظهر من بعض الأكابر كونها عقلية؛ لأجل أنّ حمل شيء على شيء إنّما هو لكون الموضوع متحيّناً بحيثية وواجداً لمبدأ به يصحّ الحمل، وإلاّ لجاز حمل كلّ شيء على كلّ شيء. ثمّ إنّ حدوث ذاك المعنى في الموضوع أنّاً ما ربّما يكفي في صحّة الحمل، وإن لم يكن له بقاء واستمرار، كالأبوة وهي أمرّاني ناشٍ من تخلّق الابن من مائه، ولكن العرف يراه أمراً مستمراً^(١).

وقريب من ذلك قول صاحب «المحبّة»: من أنّ القائل بعدم صحّة الإطلاق

على ما انقضى عنه المبدأ يرى سنخ الحمل في الجوامد والمشتقات واحداً. والقائل بالإطلاق يرى التفاوت بينهما وأنه في الجوامد من قبيل هو هو، فلا يقال للهواء: إنه ماء، وفي المشتقات من سنخ ذي هو، يكفي فيه مجرد الخروج من العدم إلى الوجود^(١)، انتهى.

ولكنك خير: بأنّ البحث حينئذٍ يندرج في عداد الحقائق، ومن الواضح أنّه لا معنى للنزاع في أنّ الفاقد للمبدأ - بعد ما كان واحداً له - هل يقع مصداقاً له بالفعل بحسب متن الأمر أو لا؟ وسخافته غير مخفية؛ إذ ميزان الصدق وعدمه دائر مدار اشتماله على المبدأ وعدمه، ولا يعقل صدقه على الفاقد حقيقة حتّى يختاره القائل بالأعم، وهذا بخلاف ما إذا كان البحث لفظياً؛ لأنّ الواضع له الخيار في تعيين حدود الموضوع له، فله وضع اللفظ للمتلبّس أو للأعم منه، كما أنّه بالخيار في تعيين الألفاظ.

الثاني: في تقسيم العناوين الجارية على الذات

فإنّ لها أقساماً:

منها: ما يكون منتزعا عن حائِ الذات، من غير دخالة شيء مطلقاً؛ سواء كان الخارج مصداقاً ذاتياً له كالأجناس والأنواع والفصول، أم كالمصداق الذاتي له، كما في انتزاع الوجود عن الموجودات الخارجية.

ومنها: ما يكون منتزعا عنه باعتبار تلبّسه بشيء - وجودياً كان أو عديمياً - والأمر الوجودي تارة يكون أمراً حقيقياً، كانتزاع العالم الأبيض باعتبار مبدئيهما،

وأخرى أمراً انتزاعياً أو اعتبارياً، لاحظ له من الوجود إلا في وعاء اعتبار العقل وتصويره؛ فالأول كانتزاع الإمكان عن الممكنات، والثاني كالملكية والرقية وغيرهما.

هذا، وربما يمثل لدخالة الأمر العدمي بالإمكان؛ لأنه سلب الضرورتين عن الذات - سلباً تحصيلياً - ولا مشاحة في المثال، ونظيره الأعمى والأمي.

ومنها: ما يكون العنوان أمراً اشتقاقياً كالضارب والناطق، وقد يكون جامداً كالماء والنار والزوج.

ومنها: ما يكون ملازماً للذات في المواطنين؛ أعني الذهن والخارج أو في واحد منهما، وقد يكون مفارقاً عنه كالأعراض المفارقة.

وهناك أقسام أخر، ضربنا عنها صفحاً.

التحقيق في المقام

وعلى كل حال التحقيق: خروج العناوين غير الاشتقاقية الصادقة على الذات بذاته - كالماء والإنسان - عن محل النزاع، وقد يعلل وجه خروجها - كما عن بعض الأعظم - بأن شئية الشيء بصورته لا بمادته، فإذا فرضنا تبدل الإنسان تراباً فما هو ملاك الإنسانية - وهو الصورة النوعية - قد زال، وأما المادة المشتركة الباقية - وهي القوة الصرفة لإفاضة الصورة - فهي غير متصفة بالإنسانية، وهذا بخلاف المشتقات العرضية؛ فإن المتصف فيها هو الذات، وهو باقٍ بعد انتفاء وصفه^(١)، انتهى.

لكنك خير: بأنّ النزاع في المقام لغوي لا عقلي حتّى يتشَبَّثَ بأنّ فعلية الشيء بصورته لا بمادّته، وحينئذٍ لا مانع من وضع الإنسان - مثلاً - للأعمّ، بعد ما كان عنان الوضع بيد الواضع؛ إذ التسمية لا تدور مدار هوية الشيء.

أضف إليه: أنّ انقضاء المبدأ لا يوجب مطلقاً زوال الصورة النوعية - ولو عرفاً - كما في تبدّل الخمر خلاً؛ فإنّهما ليسا حقيقتين مختلفتين بالفصول، بل هما متّحدان في الذاتيات متفارقان في الأوصاف عرفاً، ومثلهما الماء والتلج؛ فإنّهما أيضاً ليسا جوهرين متباينين، بل الاختلاف بينهما من ناحية الوصف؛ أعني اتصال أجزائهما وعدمه.

هذا، مع أنّ النزاع لو كان عقلياً لا يعقل صدق المشتقّ عقلاً على ما زال عنه المبدأ، فلا يصدق العالم على من زال عنه العلم عقلاً بالضرورة.

والظاهر: أنّ وجه خروجها عن محطّ البحث هو اتّفاقهم على كونها موضوعة لنفس العناوين فقط، لا للذات المتلبّس بها - ولو في زمانٍ ما - وهذا بخلاف المشتقّات؛ فإنّ دخول الذات فيها أمر مبحوث عنه ومختلف فيه، فيقع فيها هذا النزاع.

وأما الهيئات في المشتقّات الاسمية فلا ريب في دخولها جميعاً في محلّ النزاع؛ سواء كانت منتزعة من نفس الذات - كالموجود - أم لا، وسواء كان المبدأ فيها لازماً للذات كالممكن أو مقوّمًا للموضوع كالموجود بالنسبة إلى الماهية أم لا. وكذا لو كانت منتزعة عن مرتبة الذات في بعض مصاديقه كالعالم بالنسبة إلى البارئ دون بعض.

فجميع ذلك داخل تحته، ولا يختصّ بما يمكن زواله عن الذات حتّى يتصوّر له الانقضاء؛ وذلك لأنّ النزاع وقع في عنوان عام؛ أعني هيئة المشتقّ، ووضعها نوعي.

وحيث إنّ زنة الفاعل وضعت نوعياً لا تصاف خاصّ، من غير نظر إلى الموادّ وخصوصيات المصاديق بطل القول بخروج الناطق والممكن وما أشبههما ممّا ليس له معنون باقي بعد انقضاء المبدأ عنه؛ إذ قد عرفت أنّ النزاع عنون بعنوان عامّ، وهو كافل لإدخالها تحته، ولا يكون وضع الهيئات باعتبار الموادّ أو الموارد متكرّراً.

وأما العناوين المنتزعة بعناية دخول أمر وجودي أو عدمي، حقيقي أو اعتباري ممّا ليس من العناوين الاشتقاقية، كالزوجية والرقية؛ سواء كانت موضوعة وضعاً شخصياً أم نوعياً، كهيئة الاسم المنسوب إلى شيء، كالبغداد والحمّامي، فالظاهر دخولها في حريم البحث.

كلام فخر المحقّقين في الرضاع

كما يظهر من فخر المحقّقين رحمته ^(١) والشهيد رحمته ^(٢) فيمن كان له زوجتان كبيرتان، أرضعتا زوجته الصغيرة مع الدخول بإحدهما؛ حيث قال: لا إشكال في تحريم المرضعة الأولى والصغيرة، وأمّا المرضعة الثانية ففي تحريمها إشكال، اختار والدي المصنّف رحمته ^(٣) وابن إدريس ^(٤) تحريمها، فإنّه يصدق عليها أنّها أمّ زوجته؛ لعدم اشتراط بقاء المبدأ في المشتقّ.

١ - إيضاح الفوائد ٣: ٥٢.

٢ - مسالك الأفهام ٧: ٢٦٩.

٣ - قواعد الأحكام ٣: ٢٥.

٤ - السرائر ٢: ٥٥٦.

قلت: إنّ الموجود في النصوص هو «أمّهات النساء» لا «أمّ الزوجة»، فتحليل المسألة من طريق المشتقّ ساقط من أصله، والقول بجريانه في مثل «أمّهات نسائكم» باعتبار كونه بمعنى زوجاتكم كما ترى، وإن كان يظهر من «الجواهر» جريانه فيه أيضاً^(١).

وكيف كان: لا عتب علينا في البحث عنها وما أُفيد في هذا المقام، فنقول - ومنه جلّ شأنه التوفيق - :

قد ذهب بعض الأعيان من المحقّقين: إلى اتّحاد المرضعتين في الحكم والملاك؛ نظراً إلى أنّ أمومة المرضعة الأولى وبنّية المرتضعة من المتضائفين، وهما متكافئان قوّة وفعلاً، وبنّية المرتضعة وزوجيتها متضادّتان شرعاً. ففي مرتبة حصول أمومة المرضعة تحصل بنّية المرتضعة، وتلك المرتبة مرتبة زوال زوجية المرتضعة، فليست في مرتبة من المراتب أمومة المرضعة مضافة إلى زوجية المرتضعة حتّى تحرم بسبب كونها أمّ الزوجة^(٢)، انتهى.

وقد سبقه صاحب «الجواهر»^(٣) إليه، وأجاب عنه: بأنّ ظاهر النصّ والفتوى الاكتفاء بالأمّية المقارنة لانفساخ الزوجية بصدق البنّية؛ إذ البنّية والأمّية وانفساخ الزوجية متّحداً في الزمان؛ ضرورة كونها معلولات لعلّة واحدة. فأخر زمان الزوجية متّصل بأوّل أزمنة صدق الأمّية، ولعلّ هذا المقدار كافٍ في الاندراج تحت عنوان «أمّهات نسائكم»^(٣).

وفيه: أنّ الصدق هنا مسامحي - حتّى بنظر العرف - وهو غير كافٍ، إلّا على

١ - جواهر الكلام ٢٩: ٣٣٠.

٢ - نهاية الدراية ١: ١٦٨.

٣ - جواهر الكلام ٢٩: ٣٢٩ - ٣٣٠.

القول بوضع المشتقّ للأعمّ حتّى يكون الصدق حقيقياً.

وقال بعض الأعاظم ما حاصله: أنّ الرضاع المحرّم علّة لتحقيق عنوان الأمومة والبنّية، وعنوان البنّية للزوجة المرتضعة علّة لانتفاء عنوان الزوجية عنها، فانتفاء عنوان الزوجية عن المرتضعة متأخّر بحسب الرتبة عن عنوان البنّية لها، ولا محالة أنّها تكون زوجة في رتبة تحقّق عنوان البنّية؛ لاستحالة ارتفاع النقيضين، ففي تلك المرتبة تجتمع الزوجية والبنّية، وكونها أمّ الزوجة^(١).

ولكن ضعفه ظاهر: لأنّ الأثر مترتب على ما هي أمّ زوجة بالحمل الشائع في أنظار أهل العرف، ولا دليل شرعي يدلّ على العلّية بين الحكمين حتّى يتكلّف بتقدير الزوجية في الرتبة؛ كي يقع مصداقاً للعمومات.

وبعبارة أوضح: أنّ بنّية المرتضعة ليست علّة تكوينية لرفع الزوجية، بل لابدّ في استفادة العلّية أو التمانع بينهما من مراجعة الأدلّة الشرعية. ولا يستفاد من قوله تعالى: «وأُمّهات نسائكم» سوى التمانع، وأنّ الزوجية لاتجتمع مع العناوين المحرّمة، وهو ينافي اجتماعهما في آنٍ أو رتبة.

والتحقيق: أنّ تفريق الفخرية بين المرضعتين ليس لأجل وجود فارق بينهما في الابتاء على وضع المشتقّ حتّى يقال بأنّ تسليم حرمة الأولى والخلاف في الثانية مشكل، بل تسليمه لحرمة المرضعة الأولى لأجل الإجماع والنصّ الصحيح في موردّها دون الثانية؛ ولذلك بنى الثانية على مسألة المشتقّ دون الأولى. وأوضح الحكم فيها من طريق القواعد لعدم وجود طريق شرعي فيها.

ففي صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام والحلي عن أبي عبد الله عليه السلام قالوا: «لو أن رجلاً تزوج بجارية رضيعة، فأرضعها امرأته فسد النكاح»^(١)، فإن الظاهر فساد نكاح الرضيعة، ويحتمل فساد نكاحهما، وأما حرمة الثانية فليست إجماعية.

ودعوى وحدة الملاك غير مسموعة، والنصّ الوارد فيها من طريق علي بن مهزيار الذي صرح بحرمة المرضعة الأولى دون الثانية^(٢) غير خالٍ عن الإرسال، وضعف السند بصالح بن أبي حماد، فراجع، ولهذا ابتناها بمسألة المشتقّ.

الثالث: الحقّ خروج أسماء الزمان من محطّ البحث

وهذا لأنّ جوهر ذاته جوهر تصرّم وتفضّ، فلا يتصور له بقاء الذات مع انقضاء المبدأ، وعليه لا يتصور له مصداق خارجي ولا عقلي كذلك، ولا معنى لحفظ ذاته مع أنّه متصرّم ومتفضّ بالذات.

وقد أُجيب عن هذا الإشكال بأجوبة غير تامّة:

منها: ما أفاده المحقّق الخراساني من أنّ انحصار مفهوم عامّ بفرد - كما في المقام - لا يوجب أن يكون وضع اللفظ بإزاء الفرد دون العامّ، كالواجب الموضوع للمفهوم العامّ مع انحصاره فيه تعالى^(٣).

١ - الفقيه ٣: ٣٠٦ / ١٤٧٢، وسائل الشيعة ٢٠: ٣٩٩، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ١٠، الحديث ١.

٢ - الكافي ٥: ٤٤٦ / ١٣، وسائل الشيعة ٢٠: ٤٠٢، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ١٤، الحديث ١.

٣ - كفاية الأصول: ٥٨.

وأنت خبير بضعفه؛ إذ الغاية من الوضع هي إفهام ما يقع في خاطر المتكلم - ذهنياً كان أو خارجياً - وأما ما لا يحوم الفكر حوله، وليس له مصداق في كلا الوطنين - كما عرفت في الزمان - فالوضع له لغو وعاطل.

وأما مفهوم الواجب فلا نسلم وحدة مصداقه؛ إذ ما هو المنحصر هو الواجب بالذات دون الواجب مطلقاً؛ حتى الواجب بالغير والواجب بالقياس إلى الغير، والمركب من اللفظين - أعني الواجب بالذات - ليس له وضع على حدة.

وأما الشمس والقمر فلا يبعد كونهما علمين كلفظ الجلالة، وعلى فرض كونها موضوعة للمعاني الكلية، كالذات الجامع للكلمات، ولما هي الشمس والقمر لعلّه للاحتياج إلى إفهام معانيها العامة أحياناً؛ لأنّ الأخير - مثلاً - بالنظر إلى مفهومه لا يأبى عن الكثرة في بدأ النظر، وإنّما يثبت وحدته بالأدلة العقلية. فملاك الوضع موجود في أمثال هذه الموارد، بخلاف الزمان المبحوث عنه؛ فإنّه آبٍ عن البقاء مع انقضاء المبدأ عند العقل والعرف ابتداءً، فالفرق بين اللفظين واضح.

ومنها: ما عن بعض الأعاضل من أنّ أسماء الزمان مثلاً - كالיום العاشر من المحرم - وضع لمعنى كليّ متكرّر في كلّ سنة، وكان ذلك اليوم الذي وقع فيه القتل فرداً من أفراد ذاك المعنى العامّ المتجدّد في كلّ سنة، فالذات في اسم الزمان إنّما هو ذلك المعنى العامّ، وهو باقٍ حسب بقاء الحركة الفلكية، وقد انقضى عنه المبدأ^(١).

وفيه: أنّ الكلّي القابل للصدق على الكثيرين - أي اليوم العاشر من المحرم - غير وعاء الحدث، وما هو وعائه هو الموجود الخارجي، وهو غير باقٍ قطعاً.

وبعبارة أخرى: أنَّ الأمر الزماني لابدَّ وأنَّ يحصل في زمان خاص لا في زمان كلي. فعلى هذا، إذا تعيَّن الكلي في ضمن مصداق معيَّن، وفرضنا ارتفاع ذاك المصداق بارتفاع مبدئه ارتفع الكلي المتعيَّن في ذلك المصداق والمصداق الآخر الذي فرض له مخالف مع الأوَّل في التشخُّص والوجود، فإذا لا معنى لبقائه مع انقضاء المبدأ، وهو واضح.

ومنها: ما عن بعض الأعيان من أنَّ اسم الزمان موضوع لوعاء الحدث من غير خصوصية الزمان والمكان، فيكون مشتركاً معنوياً موضوعاً للجامع بينهما. فحينئذٍ عدم صدقه على ما انقضى عنه المبدأ في خصوص الزمان لا يوجب لغوية النزاع^(١).

ولكن هذا الكلام عن مثل هذا القائل بعيد في الغاية؛ إذ الجامع الحقيقي بين الوعائين غير موجود، ووقوع الفعل في كلِّ غير وقوعه في الآخر، والجامع العرضي الانتزاعي - كمفهوم الوعاء والظرف - وإن كان متصوراً إلاَّ أنَّه بالحمل الأوَّلي باطل جداً؛ لأنَّه خلاف المتبادر من اسمي الزمان والمكان؛ ضرورة أنَّه لا يفهم من لفظ المقتل مفهوم وعاء القتل الجامع بينهما أو مفهوم ظرفه، وأمَّا أخذ الوعاء بالحمل الشائع فهو موجب لخصوصية الموضوع له، مع عدم دفع الإشكال معه.

هذا، مضافاً إلى أنَّ الظاهر: أنَّ وعائية الزمان إمَّا هي بضرب من التشبيه لإحاطة الزمان بالزماني إحاطة المكان بالمتمكَّن، وإلَّا فهو ليس ظرفاً في الحقيقة، بل أمر منتزع أو متولَّد من تصرُّم الطبيعة وسيلانها، وتوضيحه موكول إلى محله^(٢).

١ - نهاية الأصول: ٧٢.

٢ - الحكمة المتعالية ٣: ١١٥ - ١١٨، شرح المنظومة، قسم الحكمة: ٢٥٧ - ٢٥٨.

ومنها: ما أفاده بعض محققي العصر من أنّ الزمان هوية متّصلة باقية بالوحدة الوجودية، وإلاّ لزم تتالي الآتات، واستحالته معلومة كاستحالة الأجزاء الفردة، وعليه يكون الزمان بهويته باقياً؛ وإنّ انقضى عنه المبدأ، ولولا كون الألفاظ موضوعة للمعاني العرفية لقلنا بصدق اسم الزمان على الهوية الزمانية إلى آخر الأبد، وكان مقتل الحسين عليه السلام - مثلاً - صادقاً على الزمان إلى الأبد.

ولكن العرف بعد حكمه بأنّ للزمان قسمة، وقسمه إلى أقسام حسب احتياجاته لم يجز ذلك، ولكن إذا وقع القتل - مثلاً - في حدّ من حدود اليوم فهو يطلق المقتل على ذاك اليوم؛ ولو بعد انقضاء التلبّس به؛ لما يرى من بقاء اليوم إلى الليل^(١)، انتهى ملخصاً.

والظاهر: أنّ الخلط نشأ من عدم الوصول إلى أنّ أنظار أهل العرف - كالعقل - تتفاوت في بقاء الزمان والزمني، وأنّهم يفرّقون بينهما.

توضيحه: أنّ العرف كما يدرك الوحدة الاتّصالية للزمان كذلك يدرك تصرّمه وتقضيّه، ويرى أوّل اليوم غير وسطه وآخره، فإذا وقعت واقعة في حدّه الأوّل لا يرى زمان الوقوع باقياً وقد زال عنه المبدأ، بل يرى اليوم باقياً وزمان الوقوع متقضّياً.

وبين الأمرين فرق ظاهر، وما هو معتبر في بقاء الذات في المشتقّ هو بقاء زمان الوقوع - أعني بقاء الشخص الذي تلبّس بالمبدأ عيناً - وما نحن بصددّه ليس كذلك، فتدبّر.

الرابع : في وضع المشتقات

وفيه ينقح عدّة مسائل :

الأولى : في تعيين المادة الأولى وكيفية وضعها

اعلم أنّه قد وقع الكلام بين الأعلام في تعيين المادّة الأولى وكيفية وضعها، بعد اتّفاقهم على وجودها بين المشتقات، والمحكي عن البصريين: أنّها المصدر، وعن الكوفيين: أنّها الفعل^(١)، وربّما يظهر من نجم الأئمة: أنّ النزاع بين الطائفتين ليس إلّا في تقدّم تعلّق الوضع بهذا أو ذاك، لا في الأصلية والفرعية^(٢).

وكيف كان: فبطلان الرأيين واضح؛ لأنّ المادّة المشتركة لابدّ وأن تكون سائرة في فروعها بتمام وجودها - أعني حروفها وهيئتها - ومن المعلوم أنّهما ليسا كذلك؛ إذ هيئتهما آية عن ورود هيئة أخرى عليهما. اللهمّ إلّا أن يوجّه بما سيأتي بيانه.

والتحقيق: أنّ لمادّة المشتقات التي هي عارية عن جميع الهيئات ولا بشرط من جميع الجهات إلّا عن ترتيب حروفها وضعاً مستقلاً، ولولا ذلك للزم الالتزام بالوضع الشخصي في جميع المشتقات؛ لعدم محفوظية ما يدلّ على المادّة لو لا وضعها كذلك، وهو خلاف الوجدان والضرورة، بل يلزم اللغوية منه مع إمكان ذلك، مع ما نشاهد من اتقان الوضع.

١ - شرح الكافية في النحو ٢: ١٩١، شرح ابن عقيل ١: ٥٥٩.

٢ - شرح الكافية في النحو ٢: ١٩٢.

ويشهد لذلك: أننا قد نعلم معنى مادة ونجهل معنى الهيئة، كما لو فرض الجهل بمعنى هيئة اسم الآلة في مضارب، مع العلم بمعنى الضرب، فلا إشكال في أننا نفهم أن للضرب هاهنا تطوراً وشأناً، وليس هذا إلا للوضع، كما أن دلالة الهيئة على معناها مع الجهل بمعنى المادة دليل على وضعها مستقلاً نوعياً، مع أن بعض المصادر قياسي، فلا بد له من مادة سابقة.

ثم إن وضع المادة شخصي، ولا يلزم من تطورها بالهيات أن يكون نوعياً كما قيل^(١) - وهي الحقيقة العارية عن جميع فعليات الصور - فكأنها هيولى عالم الألفاظ، نظير هيولى عالم التكوين، على رأي طائفة من أهل النظر^(٢).
فإن قلت: إن اللفظ الموضوع لابد وأن يكون قابلاً للتلفظ به، والمادة الخالية عن التحصل يمتنع التلفظ بها.

قلت: إن الغاية من وضعها ليست الإفادة الفعلية حتى تستلزم فعلية إمكان التنطق بها.

والحاصل: أن المواد موضوعة بالوضع التهيئي لأن تتلبس بهيئة موضوعة، ومثلها لا يلزم أن يكون من مقولة اللفظ الذي يتكلم به.

لا يقال: المشهور بين أهل الأدب: أن اسم المصدر موضوع لنفس الحدث بلا نسبة ناقصة أو تامة، بل المصدر أيضاً - كما هو المتبادر منهما - وعلى هذا فوضعهما للحدث لا بشرط بعد وضع المادة له أيضاً فاقد لملاك الوضع؛ لأن الهيئة فيهما لابد لها من وضع وإفادة زائدة على المادة.

١ - نهاية الأفكار ١: ١٢٥، بدائع الأفكار (تقريبات المحقق العراقي) الآملي ١: ١٥٦.

٢ - شرح الإشارات ٢: ٣٦ - ٤٧، الحكمة المتعالية ٥: ٦٥ - ٢١٩، شرح المنظومة.

قسم الحكمة: ٢١٤ - ٢١٩.

لأنّا نقول: إنّ الغاية من وضع المصدر واسمه إنّما هو لإمكان التنطق بالمادة، من دون أن يكون لهيئتهما معنى وراء ما تفيد مادّتها.

والحاصل: أنّ المادة وضعت لنفس الحدث، لكن لا يمكن التنطق بها، وربما يقع في الخواطر إظهار ذلك، فوضعت هيئتها لا لإفادة معنى من المعاني، بل لكونها آلة للتنطق بالمادة. وبذلك يصحّ قول البصريين بأصالة المصدر، وقول بعض الأعلام بكون الأصل هو اسم المصدر: لأنّهما كالمادة بلا زيادة.

فإن قلت: إنّ لازم ذلك هو دلالة المادة على معناها، وإن تحقّقت في ضمن هيئة غير موضوعة.

قلت: إنّ وضع الموادّ تهيتّي للازدواج مع الهيئات الموضوعة، وبذلك يحصل لها ضيق ذاتي، لا مجال معه لتوهّم الدلالة؛ ولو في ضمن المهملات، وسيأتي أنّ دلالة الموادّ كنفسها، وتحصلها مندكة في الصورة، وبه يدفع هذا الإشكال.

ثم إنّ هنا إشكالا آخر، أشار إليه سيّد مشايخنا، المحقّق السيّد محمّد الفشاركي رحمته، وهو: أنّه يلزم على القول باستقلال كلّ من المادة والهيئة في الوضع دلالتهما على معنيين مستقلّين، وهو خلاف الضرورة. وحديث البساطة والتركّب غير القول بتعدّد المعنى، وهذا ممّا لم يقل به أحد^(١).

قلت: إنّ دلالة المادة على معناها - كوجودها - مندكة في دلالة الهيئة وتحصلها؛ بحيث لا يفهم منها إلّا معنى مندك في معنى الهيئة.

وبالجملة: أنّ المادة متحصّلة بتحصيل صورتها، وهي مركّبة معها - تركيباً اتحادياً - ودلالتها على المعنى أيضاً كذلك. فبين معاني المشتقات - كألفاظها

ودالاتها - نحو اتحاد، مثل اتحاد الهوى مع صورتها.

وأما ما أجاب به المحقق المزبور ^١ - من أن المادة ملحوظة أيضاً في وضع الهيئات، فيكون الموضوع هو المادة المتهيئة بالهيئة الخاصة، وهو الوضع الحقيقي الدال على المعنى وليس الوضع الأول إلا مقدمة لهذا الوضع، ولا نبالي بعدم تسمية الأول وضعاً؛ إذ تمام المقصود هو الثاني - فلا يخلو من غموض؛ إذ ما يرجع إلى الواضع هو الوضع فقط، وأما الدلالة فهي أمر قهري الحصول بعد الاعتبار. وكونه مقدماً لا يوجب عدم الدلالة.

فحينئذ يلزم التعدد في الدلالة على نفس الحدث؛ إذ يستفاد من الوضع الأول ذات الحدث، ومن الثاني الحدث المتحيث بمقاد الهيئة. فحينئذ يلزم التركيب مع تعدد الدلالة، وهو أفحش من الإشكال الأول.

على أن هنا في الوضع الثاني تأملاً؛ إذ وضع كل مادة مع هيئتها يستلزم الوضع الشخصي في المشتقات، ولو صح هذا لاستغنى عن وضع المادة مستقلاً. والقول بأن معنى الوضع النوعي هو أن المشتقات وضعت بالوضع النوعي في ضمن مادة ما فاسد غير معقول؛ إذ مادة ما بالحمل الشائع غير موجودة؛ لأنه يساوق وجود المادة المستلزم لتعينها وخروجها عن الإبهام، وبالحمل الأولي لا ترجع إلى معنى معقول. فالتحقيق في دفع الإشكال هو ما عرفت.

الثانية: في وضع الهيئات

وليس هنا مانع إلا عدم إمكان تصوّرهما فارقة عن المواد، أو عدم إمكان التنطق بها بلا مادة.

ولكنك خبير بأنهما غير مانعين عن الوضع؛ إذ للواضع تصوّرهما أو التلفظ بها

في ضمن بعض المواد، مع وضعها لمعنى من المعاني، مع إلغاء خصوصية المورد؛ أعني تلك المادة.

هذا، والمشتقات اسمية وفعلية. وقد مرّ بعض الكلام في الاسمية منها^(١).

وأما الفعلية منها: فهي إمّا حاكيات كالماضي والمضارع، أو موجدات كالأوامر، وسيأتي الكلام في الثانية في محلّها، فانتظر^(٢).

وأما الحاكيات: فالذي يستظهر من عبائر بعض النحاة كونها موضوعة بإزاء الزمان - إمّا الماضي أو المستقبل - أو بإزاء السبق واللاحق على نسق المعاني الاسمية؛ بحيث يكون هناك دلالات ومدلولات من الحدث والزمان الماضي أو بديله والصدور أو الحلول، هذا ولكن الضرورة تشهد بخلافه.

والتحقيق: أنّ هيات الأفعال كالحروف لا تستقلّ معانيها بالمفهومية والموجودية، ويكون وضعها أيضاً - كالحروف - عامّاً والموضوع له فيها خاصّاً على التفصيل السابق^(٣).

أما كون معانيها حرفية: فلأنّ هيئة الماضي - على ما هو المتبادر منها - وضعت للحكاية عن تحقّق صدور الحدث من الفاعل، وهو معنى حرفي، أو تحقّق حلوله كـ بعض الأفعال اللازمة، مثل حسن وقبح، ومعلوم: أنّ الحكاية لا تكون عنهما بالحمل الأولي بل بالشائع، وهو حرفي عين الربط بفاعله. وكذا في المضارع. إلّا أنّ الفرق بينهما: أنّ الأول يحكي عن سبق تحقّق الحدث، والثاني عن لاحقه، لكن لا بمعنى وضع اللفظ بإزاء الزمان أو السبق واللاحق، بل اللفظ

١ - تقدّم في الصفحة ١٤٠.

٢ - يأتي في الصفحة ١٩١.

٣ - تقدّم في الصفحة ٣١.

موضوع لمعنى ينطبق عليهما؛ فإنَّ الإيجاد بعد الفراغ عنه سابق لا محالة، والذي يصير متحققاً بعد يكون لاحقاً.

ويمكن أن يقال بدلالتهما على السبق واللاحق بالحمل الشائع؛ فإنَّهما بهذا الحمل من المعاني الحرفية والإضافات التي لا تكون موجودة ومفهومة إلاَّ تبعاً، فيكون الماضي دالاً على الصدور السابق بالحمل الشائع، ولا يلزم منه الخروج عن الحرفية ولا التركيب فيها.

والتحقيق: أنَّ دلالة الأفعال على الحدث وعلى سبق الصدور ولحوقه وعلى البعث إليه ليست دلالات مستقلة متعدّدة، بل لها نحو وحدة، فكما أنَّ المادّة والهيئة كأَنَّهُما موجودتان بوجود واحد قابل للتحليل، فكذلك أُنَّهُما كالدالتين بدلالة واحدة قابلة للتحليل على معنى واحد قابل له. بيانه: أنَّ تحقّق الصادر والصدور ليس تحقّقين، كما أنَّ الحالّ والحلول كذلك، لكنَّهما قابلان للتحليل في ظرفه.

وعلى هذا هما دالّان على السبق واللاحق بالحمل الشائع، ويستفاد من الماضي الصدور السابق بالإضافة حقيقة، ومن المضارع الصدور اللاحق بالإضافة كذلك، وليس الزمان - ماضياً كان أو مضارعاً - جزءاً لمدلولهما، بل من لوازم معناهما وتوابعه؛ حيث إنَّ وقوع الشيء أو لحوق وجوده يستلزمهما طبعاً. نعم لا بدّ من الالتزام بتعدّد الوضع في المتعدّي واللازم؛ لأنَّ قيام المبدأ بالذات في الأوّل بالصدور وفي الثاني بالحلول.

والحاصل: أنَّنا لا ننكر استفادة السبق والحدث أو الصدور أو الحلول من الماضي - مثلاً - بل ننكر تبادر هذه المعاني بنحو المعنى الاسمي وبنعت الكثرة، بل المتبادر أمر وُحداني؛ وهو حقيقة هذه المعاني بالحمل الشائع؛ وإن كان يتحلّل عند العقل إلى معانٍ كثيرة.

وإن شئت فاستظهر الحال من لفظ الجسم ومعناه؛ حيث إنَّ معناه أمر مركَّب قابل للتحليل، وكذلك الفعل فيما نحن فيه.

نعم، الفرق بينهما: أنَّ لفظ «ضرب» كمعناه مركَّب من مادةٍ وصورة، وكذا دلالته على معناه دلالة واحدة منحلَّة إلى دلالات متعدِّدة دون لفظ «الجسم» ودلالته، فكما أنَّ وحدة حقيقة الجسم لاتتافي التحليل كذلك وحدة فعل الفاعل ووحدة اللفظ الدالَّ عليه لاتتافيه.

فتحصَّل من جميع ذلك: أنَّ لحاظ التحليل العقلي أوسع من متن الواقع؛ إذ فيه يفكُّ الصادر عن الصدور، والحال عن الحلول، والربط عن المربوط، ويلاحظ كلَّ واحد مستقلاً بالملحوظية، لكن إذا لوحظ الواقع على ما هو عليه لا يكون هناك تكثر في الصدور والصادر وأشباههما.

الثالثة: في كيفية دلالة فعل المضارع على الحال

لا إشكال في اختلاف فعل المضارع في الدلالة:

فمنه: ما يدلُّ على المستقبل ولا يطلق على الحال إلاَّ شذوذاً، مثل يقوم ويقعد ويذهب ويجيء ويجلس إلى غير ذلك، فلا يطلق على المتلبَّس بمبادئها في الحال. ومنه: ما يطلق على المتلبَّس في الحال بلا تأوُّل، مثل يعلم ويحسب ويقدر ويشتهي ويريد.

ومنه: الأفعال التي مبادئها تدريجية الوجود.

وما يقال من أنَّ استعمال المضارع في التدريجيات باعتبار الأجزاء اللاحقة^(١) ممنوع؛ لأنَّه لا يتمُّ بالنسبة إلى الأمثلة المتقدمة ممَّا كانت مبادئها

دفعية ولها بقاء. فلا فرق من حيث المبدأ بين يقدر ويعلم وبين يقوم ويقعد. والالتزام بتعدد الوضع بعيد.

ولا يبعد أن يقال: إنّ هيئة المضارع وضعت للصدور الاستقبالي، لكنها استعملت في بعض الموارد في الحال؛ حتى صارت حقيقة فيه. ثم إنّ هنا جهات آخر من البحث مربوطة بالمشتقات الاسمية، سيأتي الكلام فيها.

الخامس: في اختلاف مبادئ المشتقات

اختلاف مبادئ المشتقات؛ من حيث كون بعضها حرفة وصنعة، أو قوة وملكة لا يوجب اختلافاً في الجهة المبحوث عنها، وإنّما الاختلاف في أنحاء التلبس والانقضاء، وهذا ممّا لا إشكال فيه.

إنّما الكلام في وجه هذه الاختلافات؛ فأثنا نرى أنّ مفهوم التاجر والصانع والحائك وأمثالها تدلّ على الحرفة والصناعة لاعلى الحدوث، كما أنّ أسماء الآلات والمكان قد تدلّ على كون الشيء معدّاً لتحقيق الحدث بها أو فيها بنحو القوة لا بنحو فعلية تحقيق الحدث بها أو فيها، فما السرّ في هذا الاختلاف؟ لأنّا نرى أنّ المصداق الخارجي من المفتاح يطلق عليه أنّه مفتاح قبل أن يفتح، وعلى المسجد أنّه مسجد قبل أن يصلّي فيه.

ربّما يقال: إنّ هذه المشتقات مستعملة في المعاني الحديثة كسائر المشتقات، وإنّما الاختلاف في الجري على الذوات، فقولنا: «هذا مسجد»، و«هذا مفتاح» كقولنا «هذا كاتب بالقوة»؛ حيث إنّ الكاتب مستعمل في معناه لا في الكاتب بالقوة.

وكذا الكلام في أسماء الأزمنة والأمكنة والآلات؛ فإنّ الجري فيها بلحاظ القابلية والاستعداد.

وأما ما يدلّ على الحرفة فسرّ الإطلاق فيه مع عدم التلبّس؛ أنّه باتّخاذ تلك المبادئ حرفة صار كأنّه ملازم للمبدأ دائماً^(١)، انتهى ملخصاً.

وفيه؛ أنّ تلك المشتقّات مع قطع النظر عن الجري والحمل تفيد معاني غير معاني المشتقّات المتعارفة، فالمسجد بمفهومه تصوّري يدلّ على المكان المتهيّ للعبادة، وكذا المفتاح، وقس عليه التاجر والحائك؛ حيث يدلّ كلّ واحد بمفهومه تصوّري على الحرفة والصنعة قبل الجري والحمل.

ويمكن أن يقال - بعد عدم الالتزام بتعدّد الأوضاع -: إنّ ما يدلّ على الصنعة - والحرفة قد استعمل في تلك المعاني أولاً بنحو المجاز حتّى صارت حقيقة؛ إمّا باستعمال الموادّ في الصنعة والحرفة أو استعمال مجموع المادّة والهيئة مجازاً، باعتبار أنّ المشتقّات كأنّها كلمة واحدة - مادّة وهيئة - كسائر العناوين البسيطة.

ولكن هذا أيضاً لا يخلو من بُعد، وعلى فرض صحّته ليست العناية المصحّحة فرض الفترات كالأعدام، ورؤية المبدأ الفعلي حاصل؛ لكون ذلك خلاف المتبادر؛ فإنّنا لانفهم من التاجر ومثله إلّا من كان حرفته كذلك، لا المشتغل بفعل التجارة دائماً، كما هو واضح.

وممّا ذكرنا يتّضح الحال في أسماء المكان والآلات، مع أنّه يمكن أن يقال في المسجد والمحراب ونظائرهما: إنّها قد انقلبت عن الوصفية إلى الاسمية، فكأنّها

أسماء أحناس لا يفهم العرف منها إلا ذات تلك الحقائق، ولا ينسب المبادئ إلى
الذهن رأساً، وكذا في أسماء الآلات.

بل يمكن أن يقال: إنَّ المفهوم من مكان السجدة وآلة الفتح ليس إلا ما يعدُّ
لهما، لا المكان الحقيقي الذي تضاربت فيه آراء الحكماء والمتكلمين، ولا الآلة
الفعلية للفتح.

فحيثُ يمكن أن يلتزم بأنَّ هيئة اسم الآلة وضعت لها، وتكون في نظر
العرف بمعنى ما يعدُّ لكذا، وهيئة اسم المكان لمكان الحدث؛ أعني المكان الذي
يراه العرف معداً لتحقيق الشيء فيه، لكنَّه لا يطرد ذلك بالنسبة إلى الثاني؛ وإن كان
غير بعيد بالنسبة إلى الأول. وبعد، فالمسألة لا تخلو من إشكال.

السادس: في المراد بـ«الحال» في العنوان

بعد ما أشرنا إلى أنَّ الكلام في المشتقَّ إنما هو في المفهوم اللغوي
التصوري يتَّضح لك: أنَّ المراد بـ«الحال» في العنوان ليس زمان الجري والإطلاق
ولا زمان النطق ولا النسبة الحكمية؛ لأنَّ كلَّ ذلك متأخَّر عن محلِّ البحث،
ودخالها في الوضع غير ممكنة، وبما أنَّ الزمان خارج عن مفهوم المشتقَّ لا يكون
المراد زمان التلبَّس.

بل المراد: أنَّ المشتقَّ هل وُضع لمفهوم لا ينطبق إلا على المتَّصف بالمبدأ أو
لمفهوم أعمَّ منه؟

وإن شئت قلت: إنَّ العقل يرى أنَّ بين أفراد المتلبَّس فعلاً جامعاً انتزاعياً،
فهل اللفظ موضوع لهذا الجامع أو الأعمَّ منه؟

ومما ذكرنا من أنّ محطّ البحث هو المفهوم التصوّري يندفع ما ربّما يتوهّم أنّ الوضع للمتلبّس بالمبدأ ينافي عدم التلبّس به في الخارج؛ خصوصاً إذا كان التلبّس ممتنعاً - كالمعدوم والممتنع - للزوم انقلاب العدم إلى الوجود، والامتناع إلى الإمكان^(١).

وجه الدفع: أنّ التالي إنّما يلزم - على إشكال فيه - لو كان المعدوم - مثلاً - وضع لمعنى تصديقي؛ وهو كون الشيء ثابتاً له العدم، ومعه يلزم الإشكال - ولو مع الوضع للأعمّ أيضاً - وسيأتي^(٢) أنّ معنى المشتقّات ليس بمعنى شيء ثبت له كذا حتّى يتمسك بالقاعدة الفرعية.

وأما ما ربّما يجاب: بأنّ كون الرابط لا ينافي الامتناع الخارجي للمحمول^(٣) فلا يدفع الإشكال به؛ وذلك لأنّ الكون الرابط وإن كان لا ينافي كون المحمول عدماً أو ممتنعاً - على تأمل فيه - لكن لا يمكن تحقّقه إذا كان الموضوع معدوماً أو ممتنعاً، كما فيما نحن فيه؛ إذ في مثل «زيد معدوم» و«شريك البارئ ممتنع» لا يمكن تحقّق الكون الرابط، وسيوافيك أنّ هذه القضايا في قوّة المحصّلات من القضايا السالبة، فارتقب^(٤).

١ - أنظر نهاية الدراية ١ : ١٩١ .

٢ - يأتي في الصفحة ١٨١ .

٣ - نهاية الدراية ١ : ١٩١ .

٤ - تأتّر في الصفحة ٤١٣ - ٤٦٦ .

التحقيق

كون المشتق حقيقة في خصوص المتلبس

التبادر هو الدليل الوحيد

التحقيق - وفقاً للمحققين - أنَّ المشتقَّ حقيقة في المتلبس بالمبدأ - على الذي عرّفناك معناه - وبما أنَّ البحث لغوي يكون الدليل الوحيد في الباب هو التبادر، وما سوى ذلك لا يغني من الحق شيئاً؛ لما تقدّم أنَّ صحّة السلب لا تصلح لأن تكون علامة الحقيقة^(١). وما استدللّ به لما اخترناه من الوجوه العقلية كلّها ردية، إلاّ أن يكون الغرض تقريب وجه التبادر وتوضيحه، وإليك بيانها:

في نقد ما يستدلّ به لخصوص المتلبس عقلاً

منها: ما ربّما يقال من أنّه لا ريب في مضادة الأوصاف المتقابلة التي أخذت من المبادئ المتضادة، فلو كان موضوعاً للأعمّ لارتفع التضادّ^(٢). وفيه: أنّه لولا التبادر لما كان بينها تضادّ ارتكازاً؛ إذ حكم العقل بأنّ الشيء لا يتّصف بالمبدأين المتضادين صحيح، لكن الاستنتاج من هذا الحكم بعد تعيين معنى الأبيض والأسود ببركة التبادر، وأنّ معنى كلّ واحد بحكمه هو المتلبس بالمبدأ عند التحليل، ومع التبادر لا يحتاج إلى هذا الوجه العقلي، بل لامجال له، فتدبرّ.

١ - تقدّم في الصفحة ٨٠.

٢ - كفاية الأصول: ٦٥.

ومنها: ما أفاده بعض الأعيان من أنَّ الوصف بسيط؛ سواء كانت البساطة على ما يراه الفاضل الدواني من اتحاد المبدأ والمشتق ذاتاً واختلافها اعتباراً^(١)، أو كانت البساطة على ما يساعده النظر من كون مفهوم المشتق صورة مبهمة متلبسة بالقيام على النهج الوحداني:

أمّا على الأول: فلأنّ مع زوال المبدأ لشيء هناك حتّى يعقل لحاظه من أطوار موضوعه، فكيف يعقل الحكم باتّحاد المبدأ مع الذات في مرحلة الحمل مع عدم قيامه به؟

وأمّا على الثاني: فلأنّ مطابق هذا المعنى الوحداني ليس إلّا الشخص على ما هو عليه من القيام - مثلاً - ولا يعقل معنى بسيط يكون له الانتساب حقيقة إلى الصورة المبهمة المقومة لعنوانية العنوان، ومع ذلك يصدق على فاقد التلبس^(٢)، انتهى ملخصاً.

وفيه: أنّ بساطة المشتق وتركبه فرع الوضع، وطريق إثباته هو التبادر لا الدليل العقلي، وسيأتي أنّ ما أُقيم من الأدلة العقلية على البساطة ممّا لا يسمن، فانتظره^(٣).

ومنها: أنّ الحمل والجري لا بدّ له من خصوصية، وإلّا لزم جواز حمل كلّ شيء على مثله، والخصوصية هنا نفس المبادئ، ولا يمكن الحمل على الفاقـد المنقضي عنه المبدأ؛ لارتفاع الخصوصية.

والقائل بالأعمّ إمّا أن ينكر الخصوصية في الجري وهو خلاف الضرورة أو

١ - شرح تجريد العقائد، القوشجي: ٨٥ (تعليقة المحقّق الدواني).

٢ - نهاية الدراية ١: ١٩٤ - ١٩٥.

٣ - يأتي في الصفحة ١٦٥.

يدّعي بقاء الخصوصية بعد الانقضاء وليس بعده شيء، إلا بعض العناوين الانتزاعية^(١)، انتهى.

قلت: قد أسلفنا أنّ البحث لغوي دائر حول الكلمة المفردة، والحمل والجري متأخران عن الوضع. أضف إلى ذلك: أنّه لو أمكن وضع اللفظ للجامع بين المتلبّس وفاقد التلبّس على فرض تصويره لصحّ الحمل بعد انقضائه أيضاً.

بطلان مقالة الأعمي لامتناع تصوير الجامع

والتحقيق في نقد مقالة الأعمي أن يقال - مضافاً إلى ما عرفت من كون المتبادر هو المتلبّس - أنّه لا محيص للقائل بالأعمّ عن تصوير جامع بين المتلبّس والمنقضي عنه المبدأ حتّى يصير الاشتراك معنوياً؛ إذ لولاه يلزم الاشتراك اللفظي أو كون الوضع عامّاً والموضوع له خاصّاً، والقائل يعترف بفسادهما، ولو امتنع تصوير الجامع بينهما يسقط دعواه، من دون أن نحتاج إلى إقامة برهان ومزيد بيان.

ولكن التدبّر التأمّ يعطي امتناع تصوّر جامع بينهما؛ إذ الجامع الذاتي بين الواجد والفاقد والموجود والمعدوم لا يتصوّر أصلاً؛ إذ المدّعي: أنّ الفاقد يصدق عليه المشتقّ في حال فقدانه؛ لأجل التلبّس السابق، لا أنّه لأجل الجري عليه بلحاظ حال التلبّس؛ إذ هو حقيقة حتّى فيما سيأتي إذا كان الجري بلحاظ حال تلبّسه بالاتّفاق.

وأما الانتزاعي البسيط فممتنع أيضاً؛ إذ المدّعي: أنّه حقيقة في الواجد والفاقد فعلاً إن كان متلبّساً فيما قبل، والمفهوم البسيط لا يمكن أن يتكفّل لإفادة

هذا المعنى المركَّب على نحو يدخل فيه هذان المعنيان، ويخرج ما يتلبَّس بعد.
وأما الجامع البسيط المنحلَّ إلى المركَّب فهو أيضاً غير متصوَّر؛ إذ هو لا بدَّ
أنَّ ينتزع من الواقع، والانتزاع عنه فرع صلاحية الواقع له.
وما ربَّما يقال: من أنَّ الجامع ما خرج من العدم إلى الوجود مدفوع بأنَّه
يستلزم أن يكون حقيقة في الماضي فقط، ولو أضيف إليه قيد آخر لإدخال
المتلبَّس بالفعل يوجب ذلك تركُّبه على نحو أفحش، ولا أظنَّ أن يرضى به القائل
بالأعمِّ، مع أنَّ وضعه لهذا المفهوم؛ أي ما خرج إلى الوجود أو ما تلبَّس في الجملة
أو نظائرها خلاف الضرورة.

أضف إلى ذلك: أنَّ الالتزام بالتركيب التفصيلي من غير جامع وحداني
مساوق للالتزام بالاشتراك - ولو بوضع واحد - وذلك من غير فرق بين القول بأخذ
الزمان في المشتقَّ وعدمه، أو أخذ الذات وعدمه؛ لعدم الوضع للذات أو الزمان بما
هما، بل لا بدَّ من تقييدهما بالتلبَّس والانقضاء، مع عدم الجامع بينهما مطلقاً.
فحينئذٍ ليس للقائل بالأعمِّ مفرٌّ، وأحسب أنَّ القائل اعتمد على إطلاق
المشتقَّ - أحياناً - على ما انتضى عنه المبدأ وزعم أنَّه حقيقة، من دون أن يتفكَّر
في جامعهم أهو بسيط أو مركَّب؟ والبسيط مقولي أو انتزاعي؟ ثمَّ الانتزاعي أهو
قابل للانحلال أو لا؟

وبالجملة: أنَّ عجزه في تصوير الجامع كافٍ في بطلان مرامه، والأولى
الصفح عمَّا استدلَّ به على مختاره، مثل دعوى التبادر في المقتول والمضروب، وأنَّ
المتبادر هو الأعمِّ، مع أنَّ فيه منعاً واضحاً؛ لأنَّ استعمال المضروب وأمثاله إنَّما هو
بلحاظ حال التلبَّس، وإلاَّ فأيَّ فرق بينه وبين اسم الفاعل؟ إذ الضاربية والمضروبية
متضائفان، وهما متكافئتان قوَّةً وفعلًا، عرفاً وعقلاً.

والعجب من بعض الأعظم؛ حيث تسلّم دليل الخصم والتجأ إلى إخراج اسم المفعول؛ قائلاً بأنّه موضوع لمن وقع عليه الحدث، وهو أمر لا يعقل فيه الانقضاء^(١). وفيه: أنّه أيّ فرق بينه وبين اسم الفاعل؛ لأنّه يمكن أن يقال فيه أيضاً: إنّهُ موضوع لمن صدر منه الضرب، وهو أمر لا يعقل فيه الانقضاء بالمعنى الذي لا يعقل في اسم المفعول.

في الوجوه التي استدللّ بها للأعمّ

قلنا: إنّ الأخرى الإعراض عمّا استدللّ به القائل بالأعمّ، لكن استيفاءً للبحث نشير إلى بعضها فنقول:

منها: التمسك بقوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةً جَلْدَةٍ﴾^(٢) وقوله سبحانه: ﴿السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾^(٣) بتقريب أنّ الجلد والقطع ثابتان لمن صدق عليه عنوانا الزاني والسارق، ولولا صدقهما على من انقضى عنه مبدأهما لزم انتفاء الموضوع حين إجراء حكمهما^(٤).

وفيه: أنّ الحدّ ليس دائراً على صدق العنوان الانتزاعي عليه، بل على صدور الأمر الشنيع الذي دعى الشارع أو المقنّن العرفي إلى تأديبه وسياسته.

وحينئذٍ فالموجب للسياسة هو العمل الخارجي، لا صدق العنوان الانتزاعي؛ فالسارق يقطع لأجل سرقة، وفي مثله يكون السارق والزاني إشارة إلى من هو

١ - أجود التقريرات ١: ٨٣ - ٨٤.

٢ - النور (٢٤): ٢.

٣ - المائدة (٥): ٣٨.

٤ - أنظر مفاتيح الأصول: ١٧ / السطر ٨، هداية المسترشدين ١: ٣٧٣.

موضوع الحكم مع التنبيه على علته؛ وهو العمل الخارجي لا العنوان المنتزع. فكأنه قال: الذي صدر منه السرقة تقطع يده لأجل صدورها منه.

ومنها: ما استدلل به الإمام عليه السلام على بطلان خلافة من عبد الأصنام بقوله سبحانه: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾^(١) من أنه أي ظلم أعظم من عبادة الصنم؟! وهو يتوقف على الوضع للأعم؛ لأنهم غير عابدين للصنم حين التصدي^(٢).

وفيه: أن الإمامة والزعامة الدينية تستتبعان تسلط على نفوس الناس وأعراضهم وأموالهم وغيرها من الأمور المهمة العظيمة التي لا يتحملها مثل إبراهيم خليل الرحمان - ذلك القائد الديني الذي محص باطنه وأظهر مكنونه - إلا بعد ابتلاء من الله وامتحان منه. فحينئذ فرعاة هذا خطرها وعظمتها كيف يليق أن يتصدى بها الظالم؛ ولو برهة من الزمن. ومناسبة الحكم والموضوع وسوق الآية يشهد بأن الظالم - ولو آناً ما - والعابد للصنم - ولو في مقدار من عمره - غير لائق بهذا المقام، ولعل استدلال الإمام عليه السلام من هذا الباب.

أضف إلى ذلك: أن الظلم يشمل الظلم المتصرم وغير المتصرم؛ لكون جميعها ظلماً بقول واحد، ولكن منصب الإمامة أمر مستمر باقي، كما أن موضوع المنصب هو ذوات الأشخاص - وإن كانوا متلبسين بمثل المبادئ التي هي آليات التحقق - فمن صدر منه قتل وظلم ثم تاب فوراً تشمله الآية، فإنه ظالم حال الصدور، فهو غير لائق بالمنصب الذي هو أمر مستمر، فلا بد أن يكون المقصود منها: أن المتلبس بالظلم - ولو آناً ما - لا يناله عهدي مطلقاً، فتأمل.

بقي أمور مهمة:

١ - البقرة (٢): ١٢٤.

٢ - أنظر هداية المسترشدين ١: ٣٧٣، كفاية الأصول: ٦٨.

الأمر الأول

في بساطة المشتق وتركبه

كون المشتق مخصوصاً بهذا النزاع دون الجوامد؛ لعدم اشتغالها على المادة والهيئة اللتين لكل واحد منهما وضع مستقل، كما في المشتقات حتى يتوهم فيها أيضاً حديث البساطة والتركيب.

والوجوه المحتملة ثلاثة:

الأول: أن مفاد المشتق ومعناه الموضوع له مركّب تفصيلي، بتقريب أن وزان المادة والهيئة في عالم الوضع والدلالة وزان لفظي «غلام زيد» في الدلالة على معنيين متميزين - دلالة مستقلة مفصلة - وهذا المعنى المركّب إمّا هو الذات والحدث والنسبة، أو الحدث والنسبة، أو الحدث والذات، وجوه محتملة.

ولكن لا أظنّ أحداً يلتزم بذلك، فتكون المسألة - ظاهراً - ذات قولين.

الثاني: القول بأنّ الموضوع له في المشتق أمر بسيط محض غير قابل للانحلال - لا دلالة ولا مدلولاً، لا بدء ولا تعملاً - بتقريب أن الهيئة لم توضع لمعنى، بل وضعت لقلب المعنى الذي هو بشرط لا إلى معنى لا بشرط، وجعله غير أب عن الحمل والجري، بعد ما كان متعصياً عنه^(١).

وهذا القول أو هذا الاحتمال في المشتق نظير ما احتملناه^(٢) في المصدر؛ من أنّ هيئته وضعت للتمكين من التنطق بالمادة، وصيرورتها متحصلة قابلة للدلالة

١ - شرح تجريد العقائد، القوشجي: ٨٥ (تعليقة المحقق الدواني).

٢ - تقدّم في الصفحة ١٥٠.

المستقلّة، وإلاّ فمفاد المصدر ليس إلّا نفس الطبيعة، وهي بعينها مفاد المادّة.

ولكن الظاهر: أنّ القول بالبساطة المحضة يرجع إلى التركيب الانحلالي؛ وإن غفل قائله عنه.

وتوضيحه: أنّ اللابشرية وبشرط اللائية ليستا من الاعتبارات الجزافية؛ بحيث يكون زمامهما بيد المعتبر؛ فإن شاء اعتبر ماهية لا بشرط فصارت قابلة للحمل، وإن لم تكن في نفسها كذلك وبالعكس، بل التحقيق في جُلّ المعقولات الثانوية والأولية: أنّها نقشة لنفس الأمر والواقع، فالمفاهيم في كونها قابلة للحمل وعدمه تابعة لما في نفس الأمر، والألفاظ الموضوعية للمفاهيم تابعة لها ولنفس الأمر.

وما عن الأساطين من كون الأجناس والفصول مأخوذتين لا بشرط ليس ناظراً إلى أنّ الوصف المزبور بيد الاعتبار، بل لكون واقعتهما ومطابقتها لا بشرط؛ بحيث يتحد كلّ مع الآخر، والمفاهيم والألفاظ الموضوعية لها تابعة للواقع وحاكية عن نفس الأمر.

فالأجناس والفصول مأخذهما المادّة والصورة المتحدتان في نفس الأمر، ولولا ذلك الاتحاد لكان حمل أحدهما على الآخر ممتنعاً - ولو اعتبرناهما ألف مرّة لا بشرط - فالحمل هو الهوهوية الحاكية عن الهوهوية الواقعية التي بين الحقائق.

فالجوهر والعنصر والمعدن والنبات والحيوان والناطق مأخذها ومحكيها هي الحقائق النفس الأمرية المتّحدة من المادّة الأولى المتدرّجة إلى منزل الإنسان. ففي كلّ منزل تكون المادّة متّحدة مع الصورة، وهذا الاتحاد مناط اللابشرية ومناط صحّة الحمل في المعاني المأخوذة منهما، وفي الألفاظ الحاكية عنها، وبهذا المعنى يكون التركيب بين المادّة والصورة اتّحادياً.

مثلاً قوّة النواة قد صارت عين النواة ؛ بحيث ليس هنا إلّا فعلية النواة. نعم بما أنّ في هذه النواة قوّة الشجر - حقيقةً - يكون التركيب بين قوّة الشجر وبين صورة النواة انضمامياً ، وهما بهذا المعنى بشرط لا ، لا يحمل أحدهما على الأخرى إلّا بوجه مسامحي لدى العقل الدقيق ، كما أنّ الصور المتدرجة في الكمال إذا صارت واقفة لحدّ تكون بشرط لا بالنسبة إلى الحدود الأخر واقعاً والمفهوم المأخوذ منها بشرط لا بالنسبة إليها ؛ وإن كانت لا بشرط بالنسبة إلى المصاديق .

فالشجر هو النبات الواقف ؛ أي بشرط لا ، والنامي هو الحقيقة المتدرّجة في الكمال ؛ أي اللابشرط ، والتفصيل موكول إلى محلّه^(١) .

فتحصّل ممّا مرّ: أنّ اللابشرطية وبشرط اللائية ليستا جزائيتين تابعتين لاعتبار الاعتبار . فحينئذٍ نقول: لا يمكن أن تكون الهيئة لإخراج المادّة إلى اللابشرطية إلّا أن تكون حاكية لحيثية بها صار المشتقّ قابلاً للحمل ؛ فإنّ نفس الحدث غير قابل له ، ولم يكن متّحداً في نفس الأمر مع الذات ، فقابلية الحمل تابعة لحيثية زائدة على الحدث المدلول عليه بالمادّة . فظهر أنّ لمادّة المشتقات معنى ولهيتها معنى آخر به صار مستحقّاً للحمل ، وهذا عين التركيب الانحلالي .

تحقيق للمقام

الثالث - وهو الموافق للتحقيق والارتكاز العرفي والاعتبار العقلائي - هو أنّ لفظ المشتقّ الاسمي القابل للحمل على الذوات - كأسماء الفاعل والمفعول والزمان والمكان والآلة - موضوع لأمر وحداني مفهوماً ، قابل للانحلال إلى معنويين مبهم

وعنوان دون النسبة، وأنَّ المشتقَّ متوسط بين الجوامد التي هي بسائط لفظاً ودلالة ومدلولاً، وبين المركّبات تفصيلاً، التي هي مركّبات في اللفظ والدلالة والمدلول تركيباً تفصيلاً، والمتوسط بينهما هو المشتقّ، فهي أمر وحداني لفظاً ودلالة ومدلولاً في النظرة الأولى، ولكنه ينحلّ إلى شيئين في المقامات الثلاث عند التحليل والتجزئة عقلاً.

توضيحه: أنَّ الصور الحاصلة من الموجودات المادّية مثلاً في القوّة الخيالية: تارة يكون ذات الشيء بلا وصف عنواني، وأخرى يكون معه. والثاني على قسمين؛ لأنَّ الحاصل فيها قد يكون الذات مع العنوان بنحو التفصيل؛ بحيث يتعلّق بكلّ من الذات والوصف إدراك مستقلّ، وقد يكون الذات والعنوان مدرّكين بما أنّهما الشيء المعنون الوحداني.

فهذه أنحاء ثلاثة؛ فالحاكي عن الأوّل هو الجوامد كلفظ الجسم؛ فإنّه يحكي من الذات فقط، وعن الثاني هو اللفظ المركّب من لفظين أو أزيد نحو قولك «زيد له البياض» وعن الثالث هو المشتقّ نحو أبيض؛ إذ هو حاكٍ لاعتن الذات فقط وعن ذات وعنوان تفصيلاً، بل عن المعنون بما أنّه مفهوم وحداني ينحلّ إليهما عند العقل لاعند الإطلاق.

وإن شئت قلت: لفظ الجسم بسيط دالّاً ومدلولاً ودلالة، فلا يدلّ إلّا على معنى وحداني، ليس في هذه العوالم الثلاث إلّا وحدانياً غير قابل للانحلال، وقولك «جسم له البياض» أو «شيء معنون بالأبيضية» يدلّ بالدلالات المستقلّات وبالألفاظ المنفصلة على المعاني المفصّلة المشروحة، ولفظ الأبيض دالّ على المعنون بما هو كذلك، لابنحو التفصيل والتشريح، بل بنحو الوحدة.

فالدلالة والدالّ والمدلول لكلّ منها في المشتقّ وحدة انحلالية في عالم

الدلالة والدالية والمدلولية .

فإن قلت : إنَّ الجسم ينحلّ بحسب المعنى إلى مائة وصورة ، ضرورة تركّبه منهما ، فكيف يكون غير منحلّ مدلولاً أيضاً ؟ فلا فرق بين الجسم والمشتقّ بحسب المدلول ؛ بدوياً أو انحلالياً .

قلت : انحلال الجسم إلى المائة والصورة إنّما هو في ذاته لا بما أنّه مدلول لفظه ، بخلاف العالم فإنّ انحلاله إلى المعنون والعنوان انحلال في المدلول بما أنّه مدلوله .

وبعبارة ثانية : كما أنّ المائة والهيئة في المشتقات كأتهما موجودان بوجود واحد كذلك في الدلالة ؛ فإنّ دالّتهما دالتان في دلالة واحدة ، والمفهوم منهما مفهومان في مفهوم واحد ، وفي الخارج كأتهما موجودان بوجود واحد ، والمعنون الذي هو مفهوم المشتقّ يقبل الحمل والجري على الأفراد ؛ فزيد في الخارج متّحد الوجود مع الضارب الذي ينحلّ إلى المعنون بالضارية .

استدلال المحقّق الشريف على بساطة المشتقّ ونقده

ثمّ إنّ المحقّق الشريف استدلّ على بساطة المشتقّ بامتناع دخول الشيء في مفهوم الناطق ؛ لاستلزامه دخول العرض العامّ في الفصل المميّز ، ولو اعتبر ما صدق عليه الشيء انقلبت القضية الممكنة إلى الضرورية^(١) ، انتهى .

وفيه مواقع للنظر :

أمّا أولاً : فلأنّ برهانه لا يثبت إلّا خروج الذات لا البساطة ، فلقائل أن يقول

- كما اختار بعضهم^(١):- إن مفاده هو الحدث المنتسب إلى الذات بنحو يكون الحدث والنسبة داخليتين والذات خارجة. اللهم إلا أن يقال: إن الشريف بصدد إثبات خروج الذات لا البساطة، وهو غير بعيد عن ظاهر كلامه، فراجع محكي كلامه في شرح «المطالع».

وأما ثانياً: فلأن المشتق بما له من المعنى الحدثي لا يعقل أن يعد من مقومات الجوهر؛ سواء كان بسيطاً أم مركباً، فلو صح القول بنقله عن معناه على البساطة فليصح على القول بالتركيب. نعم سيوافيك - بإذنه تعالى - أن المبدأ لا يشترط فيه سوى كونه قابلاً لاعتوار الصور والمعاني عليه، وأما كونه حدثياً فليس بواجب، بل هو الغالب في مصاديقه.

وثالثاً: أن ما لفقّه بصورة البرهان - بعد الغض عن أنه ليس برهاناً عقلياً، بل مآله إلى التمسك بالتبادر عند المنطقيين - إنما يتم لو كان مفاد المشتق مركباً تفصيلاً، وقد عرفت أنه لا قائل به ظاهراً، وأما على ما اخترناه من كون المتبادر هو البسيط الانحلالي فلا.

توضيح ذلك: أن المحقق في محلّه: هو أن تركب الجنس والفصل اتحادي لا انضمامي^(٢)؛ لأن المادة البسيطة إذا اتصفت بالكمال الأول - أعني الحركة - وتوجّهت إلى صوب كمالاتها تتوارد عليها صور طولية في مدارج سيرها ومراتب عروجها؛ بحيث تصوير في كل مرتبة عين صورتها على نحو لا تقبل التعدّد والكثرة وجوداً؛ وإن كانت تقبلها تحليلاً. وهذا التدرج والحركة إلى أخذ الصور مستمرّ حتى تصل إلى صورة ليست فوقها الصورة، التي هي جامعة لكمالات

١ - نهاية الأفكار ١: ١٤٣، بدائع الأفكار (تقريبات المحقق العراقي) الآملي ١: ١٧٠.

٢ - الحكمة المتعالية ٥: ٢٨٢، شرح المنظومة، قسم الحكمة: ١٠٥.

المراتب الأولية، لكن بنحو الأتم والأبسط.

وهذه الوحدة الشخصية والبساطة لا يتنافيان مع انتزاع حدود عن الذات المشخصة؛ لأن أجزاء الحد لم تؤخذ بنحو يوجب الكثرة الخارجية حتى يباينه بساطتها، بل الحد وتركبه إنما هما بتعمل من القوة العاقلة الناطقة في حقائق الأشياء وكيفية سيرها، فتتزع من كل مرتبة جامعاً ومائزاً.

وعليه: فكما أن البساطة الخارجية لا تضاد التركيب التحليلي كذلك وعاء المفاهيم ومداليل الألفاظ؛ فإن تحليل المشتق لا ينافي بساطة مفهومه وكونه أمراً وحدانياً؛ إذ تحليل مفهوم المشتق إلى الذات والحدث وانتزاعهما منه ليس إلا كانتزاع الجنس والفصل عن الموجود البسيط المتحد جنسه مع فصله.

وبعبارة ثانية: أن الحد التام لا بد وأن يكون محدداً ومعرفاً للماهية على ما هي عليها في نفس الأمر، ولو تخلف عنها في حيثية من الحيثيات لم تكن تاماً. وماهية الإنسان ماهية بسيطة يكون جنسها مضمناً في فصلها، وكذلك فصلها في جنسها؛ لأن مأخذها المادّة والصورة المتحدتان، ولا بد أن يكون الحد مفيداً لذلك.

فلو كانت أجزاء الحد حاكية عن أجزاء الماهية في لحاظ التفصيل لم يكن تاماً، فلا محيص عن أن يكون كل جزء حاكياً عن المحدود بما هو بحسب الواقع من الاتحاد، وهو لا يمكن إلا بأن يكون الحيوان الناطق المَجْعُول حاكياً عن الحيوان المتعين بصورة الناطقية؛ أي المادّة المتّحدة بتمام المعنى مع الصورة.

فالذات المبهمّة المأخوذة على نحو الوحدة مع العنوان في المشتق صارت متعيّنة بالتعيّن الحيواني، فكأنّه قال: الإنسان حيوان متلبّس بالناطقية، وكانت الناطقية صورة لهما، وهي متحدّ معهما، لا أنّه شيء والناطق شيء آخر.

هذا كله راجع إلى الشقّ الأوّل من كلامه، وبالوقوف والتأمل فيما ذكرنا يظهر ضعف الشقّ الثاني أيضاً؛ إذ الانقلاب إنّما يلزم لو كان الذات مأخوذاً بنحو التفصيل؛ بحيث يصير قولنا «زيد ضارب» إخبارين؛ أحدهما الإخبار عن كون زيد زيدا، ثانيهما الإخبار عن كونه ضارباً.

وقد أشرنا إلى أنّ التركّب انحلاّلي، ولو سلّمنا كون الذات مأخوذاً تفصيلاً لايوجب ذلك كونه إخبارين؛ ضرورة أنّ القائل بأنّ زيداً شيء له القيام، ما أخبر إلّا عن قيامه، لا عن شيئته، ولو فرض أنّ ذلك إخباران وقضيتان؛ إحداهما ضرورية، والأخرى ممكنة فأين الانقلاب؟!

ثمّ إنّ هنا برهاناً آخر لا يقصر عن برهان الشريف - نقداً ودخلاً - وهو أنّ الضرورة قاضية بأنّه لو قيل «الإنسان قائم»، ثمّ قيل «الإنسان شيء أو ذات» ما فهم منه التكرار، كما لو قيل: «إنّه إنسان وليس بقائم» ما فهم منه التناقض، وهما من آيات البساطة وعدم أخذ الذات أو مصداقها فيه.

وفيه: أنّ المذكور ينفي أخذ الذات فيه تفصيلاً دون ما ذكرنا؛ لأنّه لا ينقذ منه في الذهن إلّا معنى واحد، والتناقض والتكرار فرع كونه إخبارين وقضيتين، وقد تقدّم أنّ هنا إخباراً واحداً عن قيامه، لا عن شيئته وقيامه.

الأمر الثاني

في بيان الفرق بين المشتقّ ومبدئه

تري أنّ عبائر القوم في بيان الفرق تحوم حول أمر واضح؛ وهو أنّ المشتقّ غير أب عن الحمل، والمبدأ متعصّ عنه، مع أنّ قابلية المشتقّ له وعدم قابلية ذاك

له ليستا من الأمور الخفية؛ فانظر إلى قول المحقق الخراساني؛ حيث قال: الفرق بين المشتق ومبدئه مفهوماً هو أنه بمفهومه لا يأبى عن الحمل؛ لاتحاده مع الموضوع، بخلاف المبدأ؛ فإنه يأبى عنه، بل إذا قيس إليه كان غيره لا هو هو، وإليه يرجع ما عن أهل المعقول من أن المشتق يكون لا بشرط والمبدأ بشرط^(١)، انتهى ملخصاً.

ولولا قوله إلى ذلك يرجع... إلى آخره كان كلامه مجماً قابلاً للحمل على الصحة؛ وإن كان توضيحاً للواضح كما عرفت، وإنما كان عليه بيان لمية قابلية حمل المشتق دون المبدأ، كما أن ما نسب إلى أهل المعقول لا تتحل به العقدة، مع عدم صحته في نفسه، كما سيأتي.

والتحقيق: أن مادة المشتقات موضوعة لمعنى في غاية الإبهام وعدم التحصل، ويكون تحصيله بمعاني الهيئات، كما أن نفس المادة أيضاً كذلك بالنسبة إلى الهيئات. فمادة «ضارب» لا يمكن أن تتحقق إلا في ضمن هيئة ما، كما أنها لا تدل على معنى باستقلالها.

فهي مع هذا الانغمار في الإبهام وعدم التحصل لا تكاد تتصف بقابلية الحمل ولا قابليته، إلا على نحو السلب التحصيلي لا الإيجاب العدولي أو الموجبة السالبة المحمول؛ لعدم شيئية لها بنحو التحصل والاستقلال. فهي مع كل مشتق متحصلة بنحو من التحصل.

نعم، بناءً على ما ذكرنا سابقاً من كون هيئة المصدر واسمه إنما هي موضوعة لتمكين التنطق بالمادة يكون المصدر - كاسمه - هو الحدث المتحصل، فيتصف

بالإبقاء عن الحمل؛ لحكايته عن الحدث المجرد عن الموضوع - ولو بنحو من التحليل - بخلاف المادة؛ فإنها بنفسها لا تحصل لها ولا لمعناها.

فاتضح بما ذكر: أنّ مادة المشتقات مفترقة عن المصادر وأسمائها بالتحصل وعدمه.

وأما الفرق بينها وبين المشتقات القابلة للحمل فهو: أنّ المشتقات موضوعة للمعنونة بما هو كذلك، والمادة موضوعة للعنوان المبهم لا بقيد الإبهام، بل يكون نفسها مبهمة بالحمل الشائع، والهيئة موضوعة لإفادة معنوية شيء ما بالمبدأ.

فإذا تركّب اللفظ من المادة والهيئة - كالتركيب الاتّحادي - يدلّ على المعنونة بما هو كذلك، لابنحو الكثرة كما مرّ، وبذلك يصلح للحمل لحصول مناطه؛ أي الهوهوية الخارجية الحاكية بالمفهوم المدلول عليه باللفظ.

ولا يخفى: أنّ مرادنا من التحصل هو المستعمل في الماهيات النوعية مقابل الأجناس، لا المستعمل في باب الوجود، فلا تغفل. وبذلك يدفع توهم لزوم دلالة المصدر على معنى زائد من الحدث.

ولو اشتهى أحد أن يقول: إنّ حيثية تحصل الحدث - ولو نوعياً - نحو من المعنى المدلول عليه بالهيئة فلا بأس به بعد وضوح الأمر.

وأما ما نسب إلى أهل المعقول من كون المادة بشرط لا والمشتق لا بشرط فغير صحيح؛ لاستلزامه اجتماع أمرين متنافيين في المشتقات؛ إذ المادة التي أخذت بشرط لا لا بدّ وأن تكون موجودة في فروعها بما لها من الحيثيات، بلا حذف واحدة منها. وحينئذٍ هيئة المشتق لا تأبى عن الحمل بل تقتضيه، ومادّته يتعصّى عنه، وإلا لم تكن ما فرض مادة مادة.

ولو قيل: إنّ الهيئة تقلّب المادّة إلى اللابشرط، ففيه: أنّ ذلك لا يرجع إلى محض، إلّا أن يراد به استعمال المادّة في ضمن هيئة المشتقّ في الماهية اللابشرط، وهو - مع استلزامه المجازية - يهدم دعوى الفرق بين المادّة والمشتقّ بما ذكر.

واحتمال أنّ المراد من المادّة هنا هو المصدر يوجب وهنا على وهن، على أنّ أخذ المبدأ بشرط لا، يستلزم له نحواً من التحصّل، والمتحصّل بما هو متحصّل لا يعقل أن يصير مبدأً لشيء آخر، فتدبر.

ثم إنّ المنقول من أهل المعقول قد أيّده بعض المحقّقين من أهل الفنّ في تعليقاته، وملخصه يرجع إلى وجهين:

الأوّل: أنّا إذا رأينا شيئاً أبيض فالمرئي بالذات هو البياض بالضرورة، كما نحن نحكم قبل ملاحظة كونه عرضاً قائماً بالموضوع بأنّه بياض وأبيض، ولولا الاتحاد بالذات بين الأبيض بالذات والبياض لما حكم العقل بذلك.

الثاني: أنّ معلّم المنطق و مترجمي كلامه عبّروا عن المقولات بالمتكيّف دون الكيف، ومثّلوا لها بالحرّ والبارد، ولولا الاتحاد لما صحّ ذلك^(١).

ويشهد له ما نقل عن بعضهم من أنّ الحرارة لو كانت قائمة بذاتها لكانت حارّة بذاتها، وهكذا البرودة^(٢).

وفيه: خلط بين النظر العقلي والفهم العرفي؛ إذ المتّبع في تعيين المفاهيم هو الأذهان الصافية عن شوائب البراهين العقلية؛ إذ قصارى ما أثبتته البرهان هو أنّ

١ - نقلهما الحكيم السبزواري في تعليقاته على الأسفار عن المحقّق الدواني. أنظر الحكمة

المتعالية ١: ٤٢، الهامش ٣، نهاية الدراية ١: ٢٢٣.

٢ - أنظر الحكمة المتعالية ٦: ٦٥، نهاية الدراية ١: ٢٢٤.

الأيض الحقيقي هو البياض دون الجسم؛ ولذا جعلوا حمل الأبيض على الجسم شائعاً عرضياً لا ذاتياً، وأما أنّ المشتقات الدائرة بين العرف الساذج فاتحاًها مع مبادئها من الغرائب بينهم، ولا يرضى به - مهما صار دقيقاً - وأوهن منه التمسك بكلام المترجمين أو الفرض الذي نسجه البعض.

ثم إنّ ما اشتهر في توضيح اللابشرطية والبشرط اللائية في المقام فهو أيضاً مأخوذ من ذلك المحقق، ومجمله: أنّ حقيقة البياض تارة تلاحظ بما هي، وأنّها موجودة في قبال موضوعها، فهي بهذا اللحاظ بياض ولا تحمل على موضوعها، وأخرى تلاحظ بما هي ظهور موضوعها ومرتبة من وجوده، وظهور الشيء وطوره لا يباينه، فيصح حملها عليه^(١)، انتهى.

لا يكاد ينقضي تعجبي من هذا المحقق كيف جعل الوصفين المزبورين من الأمور الاعتبارية، وأنّ اللحاظ تارة يمنعه عن الحمل، وأخرى يخرجّه عن التعصّي؟! وقد تقدّم أنّ الحقّ كون اللابشرطية وبديلها من الأمور الواقعية^(٢). وإلى ذلك يرجع مغزى كلام المحقّقين، وملخص القول معه: أنّه إن أراد من الاعتبارين أنّ المشتقّ قابل للحمل دون المبدأ فمسلم، وإن أراد اتّحادهما معنى، والفرق هو أنّ المشتقّ لوحظ من تطوّرات الموضوع وطوائره ومراتب وجوده دون الآخر فغير صحيح؛ لأنّ المتبادر خلافه؛ لأنّ المفهوم من المشتقّ المعنون دون العنوان، مع أنّ الحمل لا يصحّ مالم يتحيّث المحمول بحيثية واقعية خارجة عن طوق الاعتبار.

١ - أنظر نهاية الدراية ١: ٢٢٥.

٢ - تقدّم في الصفحة ١٦٦.

الأمر الثالث

كلام صاحب الفصول ومناقشته

وممن خالف مع ما نقل من أهل المعقول في الفرق المزبور صاحب «الفصول»، وحاصل كلامه - بطوله وتعقيده - : أنّ الحمل يتقوم بمغايرة - باعتبار ذهن في لحاظ الحمل - واتّحاد - باعتبار ظرف الحمل من ذهن أو خارج - ثمّ التغاير قد يكون اعتبارياً والاتّحاد حقيقياً، وقد يكون حقيقياً والاتّحاد اعتبارياً، فلا بدّ فيه من أخذ المجموع من حيث المجموع شيئاً واحداً، وأخذ الأجزاء لا بشرط واعتبار الحمل بالنسبة إلى المجموع حتّى يصحّ الحمل . والعرض لمّا كان مغايراً لموضوعه لا بدّ في حمله عليه من الاتّحاد على النحو المذكور، مع أنّنا نرى بالوجدان عدم اعتبار المجموع؛ من حيث المجموع، بل الموضوع المأخوذ هو ذات الأشياء .

فيتّضح من ذلك : أنّ الحمل فيها لأجل اتّحاد حقيقي بين المشتقّ والذات، فلا بدّ أن يكون المشتقّ دالّاً على أمر قابل للحمل؛ وهو عنوان انتزاعي من الذات. بلحاظ التلبّس بالمبدأ، فيكون المشتقّ مساوفاً لقولنا ذي كذا؛ ولذا يصحّ الحمل^(١)، انتهى بتوضيح وتلخيص منّا .

قلت : ما ذكره أو حقّقه لا يخلو عن جودة، ولعلّه يرجع مغزاه إلى ما حقّقناه،

مع فرق غير جوهرى .

وما أورد عليه المحقق الخراساني^(١) كأنّه أجنبي من كلامه ؛ خصوصاً قوله مع وضوح عدم لحاظ ذلك في التحديدات ؛ فإنّ صاحب «الفصول» لم يدّع اعتبار المجموع في مطلق الحمل ، بل فيما يكون التغير حقيقياً والاتّحاد اعتبارياً . نعم يرد عليه : أنّ ذلك الاعتبار لا يصحّ الحمل ، وهو لا يضّرّ بدعواه فيما نحن فيه ، فراجع «الفصول» .

ثمّ اعلم : أنّ الحمل الذي مفاده الهوية - على ما تقدّم - متقوم بالاتّحاد بين الموضوع والمحمول في نفس الأمر ، وإنّما أراد المتكلّم الإخبار بهذا الاتّحاد الواقعي ، فكما لا يكون التغير الواقعي متحقّقاً في القضايا الصادقة ، كذلك لا معنى للتغير الاعتباري واعتبار التغير بوجه ؛ لأنّ اعتبار التفكيك ينافي الإخبار بالاتّحاد والهوية .

نعم ، تغاير الموضوع والمحمول في القضية اللفظية والمعقولة وجوداً أو مفهوماً أيضاً ممّا لا بدّ منه ، فإذا قلت : «زيد زيد» يتكرّر اللفظان في ذهن المتكلّم وكلامه وذهن المخاطب ، وهما موجودان حاكيان عن هوية واحدة في نفس الأمر ، من غير تكثّر واقعي ، ولا اعتبار التكرّر بين زيد ونفسه في الواقع وظرف الإخبار ؛ فإنّ الاعتبار الكذائي ينافي الإخبار بالوحدة .

وتوهّم : لزوم اعتبار التغير ؛ لئلا يلزم حمل الشيء على نفسه ، ولا تحقّق النسبة بينه وبين نفسه ، مدفوع بما تقدّم تحقيقه ؛ من عدم تقوّم القضايا التي مفادها الهوية بالنسبة ، بل النسبة فيها باطلة .

وحمل الشيء على نفسه - بمعنى الإخبار عن كون الشيء نفسه - ليس غير

صحيح جداً، بل ضروري الصّحة. فما في كلام بعض الأعيان من المحشّين من التّغاير الاعتباري بينهما الموافق لنفس الأمر^(١) فليس بتأمّ.

الأمر الرابع

في الإشكال على الصفات الجارية على ذاته تعالى

قد يقال: إنّ المادّة موضوعة للحدث اللابشرط غير المتحصّل وهيئة المشتقّات للمعنون؛ أعني الذات المتلبّس بالعنوان عند التحليل.

فيشكل الأمر في أوصافه تعالى من وجهين:

الأوّل: من ناحية هيئة المشتقّ؛ فإنّها تقتضي مغايرة المبدأ لما يجري عليه، والمذهب الحقّ عينية الذات مع الصفات.

الثاني: من جهة المادّة؛ لاقتضائها كون المبدأ في المشتقّات حدثاً، وهو سبحانه فوق الجواهر والأعراض؛ فضلاً عن الأحداث.

وأجاب المحقّق الخراساني: بأنّه يكفي التّغاير مفهوماً؛ وإن اتّحدا عيناً^(٢).

وفيه - مضافاً إلى عدم كفايته لدفع الإشكال الثاني - أنّ الإشكال هاهنا في أنّ مفاد المشتقّ هو زيادة العنوان على ذات المعنون، وإجراؤه على الواجب يستلزم خلاف ما عليه أهل الحقّ. وما ذكر من اختلافهما مفهوماً كأنّه أجنبي عن الإشكال.

وأعجب منه: ما في ذيل كلامه من أنّ في صفاته الجارية عليه تعالى يكون

١ - نهاية الدراية ١: ٢٣٢.

٢ - كفاية الأصول: ٧٦.

المبدأ مغايراً له تعالى مفهوماً قائماً به عيناً، لكنّه بنحو من القيام، لا بأن يكون هناك اثنيّية وكان ما بذاته غير الذات، بل بنحو من الاتحاد والعينية. وعدم فهم العرف مثل هذا التلبّس لا يضرّ؛ لكونه مرجعاً في المفاهيم لافي تطبيقها^(١)، انتهى. وفيه: مضافاً إلى أنّ القول بعينية الصفات مع الذات غير القول بكونها قائمة بذاتها - إذ لو قلنا بالقيام لتوجّه الإشكال، ولا يندفع بما قال، إلّا أن يراد بالقيام عدم القيام حقيقة - أضف إلى ذلك: أنّ المدّعى أنّ العرف يجري هذه الصفات عليه تعالى كما يجريها على غيره، فالقول بأنّ العرف متّبع في المفاهيم لا التطبيق غير مربوط به، مع أنّ عدم مرجعيته في التطبيق محلّ نظر.

وما عن صاحب «الفصول» من الالتزام بالتجوّز أو النقل^(٢) خلاف الوجدان؛ إذ لا نرى الفرق بين حملها عليه سبحانه وغيره.

وأما الإشكال عليه من استلزام قوله كون جريها عليه لقلقة اللسان، أو إرادة المعاني المقابلة تعالى عنه^(٣) فمدفوع: بأنّ الالتزام بنقل العالم والقادر إلى نفس العلم والقدرة التي لا تستلزم الزيادة على ذاته لا يوجب ما أوردوه، بل يوجب تنزيه الذات عن الكثرة، كما هو واضح.

والتحقيق في دفع الإشكال الأوّل أن يقال: إنّ المشتقّ لا يدلّ إلّا على المعنون بعنوان المبدأ بما أنّه معنون، فلا يفهم من لفظ العالم إلّا المعنون به؛ من حيث هو كذلك، وأما زيادة العنوان على المعنون وقيامه به فهو خارج عن مفهومه، لكن لما كان الغالب فيها هو الزيادة تنسب المغايرة والزيادة إلى الذهن لأجل التعارف

١ - كفاية الأصول: ٧٧.

٢ - الفصول الغروية: ٦٢ / السطر ٢٨.

٣ - كفاية الأصول: ٧٨.

الخارجي، لا لدلالة المفهوم عليها. فالمشتق يدلّ على المعنوي، والعينية والزيادة من خصوصيات المصاديق.

فإن قلت: إنّ المشتقّ ينحلّ بحسب اللفظ والدلالة والمدلول إلى شيئين؛ فينحلّ بحسب المدلول إلى ذات ثبت له المبدأ، وهذا التفصيل والانحلال وإن لم يكن مدلولاً أولياً للفظ، بناءً على بساطة المشتقّ، بل مدلولاً ثانوياً بحسب تحليل العقل، إلّا أنّ التحليل منه لابدّ أن يكون لأجل خصوصية في المدلول الأولي التي يقتضي زيادة العنوان على ذاته، وإلّا كان التحليل بلا ملاك.

فحينئذٍ: تلك الخصوصية المفهومة من المدلول الأولي تقتضي أن يكون وضع المشتقّ لمعنى يزيد فيه العنوان على ذاته؛ حفظاً لملاك التحليل.

وبالجملة: التحليل - ولو بحسب العقل - لا يجمع مآلاً مع القول بأنّ الزيادة والعينية من خصوصيات المصاديق.

قلت: لا ينحلّ المشتقّ - حتّى في لحاظ التفصيل - إلى ذات ثبت له المبدأ؛ بحيث يكون دالاً على ذات ومبدءٍ وثبوت مبدءٍ لذات، بل لا يدلّ إلّا على المعنوي بما هو كذلك، ولازمه وجدان المعنوي للعنوان، لاحصول العنوان له حصولاً زائداً على ذاته. فهو تعالى عالم وقادر؛ أي معنوي بعنوان العلم والقدرة، من غير لزوم كونهما صفّاً زائداً عليه تعالى، كما أنّه أزلي وأبدي، من غير تصوّر كونهما وصفين زائدين على ذاته. وبالجملة: دعوى انحلال المشتقّ إلى ذات وصفة، وثبوت الصفة لها - حتّى يكون لازمه الزيادة - في غاية السقوط.

فتحصّل: أنّه تعالى موصوف بجميع الصفات الكمالية ومعنوي بهذه العناوين، وهي جارية عليه تعالى بما لها من المعاني، من غير نقل ولا تسامح. وإنكار ذلك إلحاد في أسمائه وصفاته على فرض، وخلاف المتبادر والارتكاز على فرض

آخر ، فهو - عزّ شأنه وتقدّست أسماؤه - موصوف بكلّ كمال .

وأما تفصيل القول في أنّه تعالى صرف الوجود وهو كلّ كمال ، وتحقيق القول في جمع صرف الوجود للأسماء مع كونها بحقائقها ثابتة له ، من دون شوب كثرة عقلية أو خارجية ، وغير ذلك من المباحث الهامة فكلّها موكول إلى علمه ومحله وأهله .

وأما الإشكال الثاني فيندفع : بأنّه لا دليل على لزوم كون المبدأ حدثاً أو عرضاً بالمعنى المنافي لذاته سبحانه ، بل القدر المسلّم هو قبول المعنى المبدئي التصرّف والتصرف بتوارد الصور المتنوّعة والمعاني المختلفة عليه . والحقائق التي لها مراتب الكمال والنقص ، والعلّية والمعلولية - كحقيقة الوجود وكمالاتها - قد تكون قابلة للتصريف والتصرّف ؛ فإذا صدر منه تعالى وجود يصدق عليه أنّه موجد ، وعلى المعلول أنّه موجد ، ويجيء فيه سائر التصرفات .

فتلخص : أنّ المشتقّ يدلّ على المعنون بعنوان ، من غير دلالة على الحديثة والعرضية ، فإذا قلنا : إنّ سبحانه عالم ليس معناه إلّا كون ذاته تعالى كاشفاً أو كشف تامّ عن الأشياء ، والعلم حقيقة الانكشاف ، من غير دخالة العرضية والجوهرية فيه ، فليس حقيقته إلّا ذلك ، وهو ذو مراتب وذو تعلّق بغيره ، لا نحو تعلّق الحال بالمحلّ .

وهو تعالى باعتبار كونه في مرتبة ذاته كشف تفصيلي في عين البساطة والوحدة عن كلّ شيء - أزلاً وأبداً - يطلق عليه عالم ، وباعتبار كون ذاته منكشفاً لدى ذاته يكون معلوماً ، فصدق المشتقات الجارية على ذاته تعالى حقيقة من غير شوب إشكال ، والحمد لله تعالى .

المقصد الأول في الأوامر

وفيه فصول:

الفصل الأوّل

فيما يتعلّق بمادّة الأمر

وفيه جهات من البحث :

الأولى : في معاني لفظ الأمر

اعلم أنّ المعروف بين الأصوليين أنّ لفظ الأمر مشترك لفظي - بما أنّه لفظ واحد - بين الطلب الذي هو أمر حدثي وقابل للتصريف وبين غيره الذي ليس كذلك^(١).

وعن بعضهم: أنّه مشترك معنوي بينهما^(٢). ولكنّه غفلة وذهول؛ لامتناع وجود جامع حقيقي بين الحدث وغيره. وعلى فرض وجوده لا يكون حديثاً حتّى يقبل الاشتقاق إلّا بنحو من التجوّز.

كما أنّ القول باشتراك لفظاً غير صحيح؛ إذ الموضوع للحدث هي المادّة السارية في فروعها التي لم تتحصّل بهيئة خاصّة، بل خالية عن جميع الفعليات

١ - الفصول الغروية: ٦٢ / السطر ٣٥، نهاية الأفكار ١: ١٥٦.

٢ - فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ١: ١٢٨، أجود التقريرات ١: ٨٦.

والتحصّلات. والموضوع لمعان آخر هو لفظ الأمر جامداً المتحصّل بهيئة خاصّة، كلفظ الإنسان والحيوان.

وعليه: فالوضعان لم ينحدرا على شيء واحد حتّى يجعل من الاشتراك اللفظي، بل على مادة غير متحصّلة تارة، وعلى اللفظ الجامد أخرى. ولعلّ القائل بالاشتراك يرى مادة المشتقّات هو المصدر، وتبعه غيره في ذلك، من غير توجّه إلى تاليه.

ثمّ الظاهر - كما هو مقتضى التبادر - من قولنا «أمر فلان زيداً» أنّ مادّة موضوعه لجامع اسمي بين هيئات الصيغ الخاصّة بما لها من المعنى، لا الطلب ولا الإرادة المظهرة، ولا البعث وأمثالها.

ولا يبعد أن يكون المعنى الاصطلاحي مساوفاً للغوي؛ أي لا يكون له اصطلاح خاصّ، مثلاً إذا قال «اضرب زيداً» يصدق على قوله أنّه أمره، وهو غير قولنا: إنّ «طلب منه» أو «أراد منه» أو «بعثه»؛ فإنّ هذه المفاهيم الثلاثة غير مفهوم الأمر عرفاً.

وبعبارة أوضح: أنّ مادّة الأمر موضوعه لمفهوم اسمي منتزع من الهيئات بمالها من المعاني، لا بمعنى دخول المعاني في الموضوع له، بل بمعنى أنّ الموضوع له جامع الهيئات المستعملة في معانيها، لانفس الهيئات؛ ولو استعملت لغواً أو في غير معناها، فالمعنى مفهوم اسمي مشترك بين الهيئات التي هي الحروف الإيجادية. فإن قلت: البحث في لفظ الأمر الذي له معنى اشتقاقي، وما ذكرت من الجامع يستلزم كونه غير قابل للتصريف.

قلت: ما ذكرنا من الجامع الاسمي بما أنّه قابل للانتساب والتصرّف يصحّ منه الاشتقاق، كما أن الكلام واللفظ والقول مشتقّات باعتبار ذلك، فلا إشكال من هذه

الجهة بوجه. ولو سلم أن الأمر لغةً بمعنى الطلب فلاشتقاق كما يمكن باعتباره كذلك يمكن باعتبار المعنى الاصطلاحي؛ أي القول الخاص، لكن باعتبار كونه حدثاً صادراً عن المتكلم.

وما يقال: من أن المعنى الاصطلاحي غير قابل للتصريف^(١) ناشٍ عن جعل لفظ الأمر بإزاء معنى محصل الذي لا يصدق إلا على الصيغ المحصلة، وقد عرفت أن الاشتقاق منه باعتبار انتسابه وكونه حدثاً صادراً عن الأمر.

الثانية: في اعتبار العلو والاستعلاء في معنى الأمر

الأقوى هو اعتبار العلو في معناه؛ للتبادر، ولذا يذمّ العقلاء خطاب المساوي والسافل لمن هو مساوٍ معه أو أعلى منه إذا كان بلفظ الأمر، وهو آية أخذ العلو فيه.

نعم، ليس المراد من العلو كونه عالياً واقعاً بأوصاف معنوية وملكات علمية، بل هو أمر اعتباري له منشأ عقلائي، يختلف بحسب الزمان والمكان، ومداره: كون الشخص نافذاً كلمته ومسموعاً قوله واسعاً قدرته وعظمته؛ بحيث يقتدر على إجراء أوامره وتكاليفه.

وعلى ذلك: فالملك المحبوس المتجرد من النفوذ وإعمال القدرة لا يعدّ إنشاؤه أمراً بل التماساً، ورئيس المحبس النافذ في محيطه يكون أمراً بالنسبة إليه. والظاهر: أن الاستعلاء أيضاً مأخوذ فيه، فلا يعدّ مكاملة المولى مع عبده على طريق الاستدعاء والالتماس أمراً، كما هو واضح. فحيث لا مناص عن

القول بأنّ معنى الأمر ومفهومه أمر مضيقّ، لا ينطبق إلّا على أمر العالي المستعلي عند التحليل.

وربّما يقال: إنّ علوّ والاستعلاء لم يعتبر في معنى الأمر بنحو القيدية، بل الطلب على قسمين؛ أحدهما ما صدر بغرض أنّه بنفسه يكون باعثاً بلا ضميّة من دعاء والتماس، فيرى الأمر نفسه بمكان يكون نفس أمره باعثاً ومحركاً، وهذا الأمر لا ينبغي صدوره إلّا من العالي المستعلي، وهو غير الأخذ في المفهوم^(١).

وفيه: أنّ عدم صدقه على غير العالي والمستعلي كاشف عن تضيقّ مفهومه؛ إذ لو أبقى على سعته كان عدم صدقه على غيرهما بلا ملاك.

وبالجملة: فالأمر دائر بين وضعه لمطلق القول الصادر ووضعه للصادر عن علوّ واستعلاء، فعلى الثاني لامحيص عن الالتزام بتقييده بقيدٍ حتّى لا يصدق على غيرهما، وعلى الأوّل لا يتمّ قوله: إنّ الأمر الكذائي لا ينبغي صدوره خارجاً إلّا من العالي المستعلي، مع أنّ المفهوم باقٍ على سعته.

الثالثة: في دلالة مادّة الأمر على الوجوب

قد عرفت أنّ مادّة الأمر موضوع لمفهوم جامع بين الهيئات الصادرة عن العالي المستعلي، فهل هو الموضوع له بقول مطلق أو ذاك مع قيد آخر؛ أعني كونه صادراً على سبيل الإلزام والإيجاب؟

والدليل الوحيد هو التبادر، ولا يبعد موافقته للثاني، ويؤيّده بعض الآيات^(١)، والرواية المأثورة عن النبي الأكرم ﷺ «لولا أن أشقّ على أُمّتي لأمرتهم بالسواك»^(٢)، وهو ظاهر في أنّ الأمر يوجب المشقّة والكلفة، وهذا يساوق الوجوب دون الاستحباب. مضافاً إلى أنّ السواك مطلوب استحباباً، فلو كان ذلك كافياً في صدق الأمر لما صدر منه ﷺ ذلك الكلام.

وما قاله بعض محقّقي العصر - بعد اختياره كون لفظ الأمر حقيقة في مطلق الطلب - أنّه لاشبهة في ظهوره حين إطلاقه في خصوص الطلب الوجوبي، ومنشأ ذلك إمّا غلبة استعماله في الوجوب أو قضية الإطلاق، ولا وجه لدعوى الأوّل؛ لكثرة استعماله في الاستحباب، كما ذكره صاحب «المعالم»^(٣)؛ فينحصر الوجه في الثاني، ثمّ استقرّ به بوجهين^(٤).

غير مفيد، بل من الغرائب؛ لأنّ ما ذكره صاحب «المعالم» إنّما هو في صيغة الأمر دون مادّته، كما أنّ مورد التمسك بالإطلاق هو صيغة الأمر دون مادّته.

١ - وهي قوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾. النور (٢٤): ٦٣.

٢ - الفقيه ١: ٣٤ / ١٢٣، وسائل الشيعة ٢: ١٧، كتاب الطهارة، أبواب السواك، الباب ٣،

الحديث ٤.

٣ - معالم الدين: ٥٣.

٤ - بدائع الأفكار (تقارير المحقّق العراقي) الآملي ١: ١٩٦ - ١٩٧.

الفصل الثاني

فيما يتعلّق بصيغة الأمر

وفيه مباحث :

الأوّل : في أنّ هيئة الأمر موضوعة للبعث والإغراء

قد أسلفنا ما هو المختار في مفاد الماضي والمضارع^(١)، بقي الكلام في هيئة الأمر، فالتحقيق : أنّ مفادها إيجابادي لا حكائي، فهي موضوعة بحكم التبادر لنفس البعث والإغراء نحو المأمور به، فهي كالإشارة البعثية والإغرائية، وكإغراء جوارح الطير والكلاب المعلّمة.

وإن شئت ففرّق بينهما : بأنّ انبعاث الحيوانات يكون بكيفية الصوت والحركات والإشارات المورثة لتشجيعها أو تحريكها نحو المقصود، لكن انبعاث الإنسان بعد فهم بعث مولاه وإحراز موضوع الإطاعة لأجل مبادٍ موجودة في نفسه، كالخوف من عقابه وعذابه، والرجاء لرحمته وغفرانه ورضوانه.

وليس المراد من الإيجاد إيجاد شيء في عالم التكوين؛ حتّى يقال : إنّنا لا نتصوّر له معنى، بل المراد هو إيجاد بعث اعتباري في دائرة المولوية والعبودية

مكان البعث بالجوارح؛ من يده ورجله وغيرهما.

وقد عرفت نظائره في حروف القسم والنداء؛ فإنّها موجدات بنحو من الإيجاد لمعانيها، وفي ألفاظ العقود والإيقاعات؛ فإنّها عند العقلاء موضوعة لإيجاد الأمر الاعتباري من معاني البيع والإجارة والطلاق، وقس عليه المقام.

وأما ما أفاده المحقق الخراساني من كونها موضوعة لإنشاء الطلب^(١) فغير واضح المراد؛ إذ المقصود من الطلب إن كان هو الطلب الحقيقي الذي هو عين الإرادة على مسلكه^(٢) - فبصير مآله أنّها لإنشاء الإرادة - فهو واضح الفساد؛ إذ لا معنى لإنشاء الإرادة التي هي أمر تكويني، أولاً. ويلزم أن يكون معنى «اضرب» هو أريد منك الضرب، مع أنّ التبادر على خلافه، ثانياً.

وإن كان المراد هو الطلب الإيقاعي - كما هو غير بعيد من سوق كلامه - ففيه: أنّا لا نتصوّر هنا غير البعث والإغراء شيئاً آخر حتّى نسّميه طلباً إغرائياً، ولو فرض له معنى محصّل فيرد بحكم التبادر؛ إذ هو غير متبادر من الهيئة.

المبحث الثاني

في معاني أخر لصيغة الأمر

قد تقدّم ممّا تحقيق القول في الحقيقة والمجاز، وممّا أنّ اللفظ فيهما مستعمل في الموضوع له^(٣)، ولكن ليثبت الذهن فيه ولا يتجاوز إلى غيره في الحقيقة، أو

١ - كفاية الأصول: ٩١.

٢ - نفس المصدر: ٨٥.

٣ - تقدّم في الصفحة ٦٢.

يتجاوز إلى شيء آخر بادّعاء أنّ الثاني أيضاً عينه في المجاز.

فحينئذٍ يتّضح: أنّ الترجّي والتمنّي والتهديد وإن كانت ربّما تراد من الأمر، لكن لافي عرض البعث والإغراء، بل المستعمل فيه مطلقاً هو البعث، وإنّما يجعل عبرة لغيره أحياناً.

ثمّ الانتقال من المعنى الحقيقي: إمّا إلى معنى محقّق في الواقع، كما في قوله سبحانه: ﴿قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوْرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ﴾^(١) استعمل الأمر في البعث، لكن لا ليحقّق عليه، بل لأجل الانتقال إلى أمر محقّق ثابت غير قابل للإنشاء؛ وهو خطّاهم في نسبة الافتراء إلى رسول الله ﷺ، أو عجزهم عن المعارضة والمناضلة. وإمّا إلى معنى إنشائي إيقاعي، فينشأ تبعاً لصيغة الأمر، كالترجّي وتمنّي الانجلاء في قول امرء القيس في معلقته:

ألا أيّها الليل الطويل ألا انجلي بصبح، وما الإصباح منك بأمثل

وبه تتّضح مشكلة أخرى: وهي أنّ الاستفهام والترجّي والتمنّي التي استعملت في الذكر الحكيم لو بقيت على حالها لاستلزمت النقص والجهل والعجز في ذاته، تعالى عن العيوب والنقائص.

وحلّها: أنّ الكلمات الموضوعية لإنشاء تلك المعاني كلّها مستعملة فيما وضعت له لأجل الانتقال إلى معنى آخر، حسب مناسبة الموارد والمقامات^(٢).

١ - هود (١١): ١٣.

٢ - إنّ القوم فتحوا هنا باباً واسعاً للبحث عن مسألة اتّحاد الطلب والإرادة؛ حتّى جرّ البحث مقالهم إلى التحقيق عن مسألة الجبر والتفويض التي قلّما يتفق لإنسان أن يكشف مغزاها. وقد ألحّ رواد العلم وعشّاق الحقيقة على سيّدنا الأستاذ - دام ظلّه الوارف - أن يخوض في

المبحث الثالث

في أن الهيئة هل تدلّ على الوجوب أم لا ؟

بعد ما عرفت أنّ الهيئة وضعت للبعث والإغراء يقع الكلام في أنّها هل وضعت للبعث الوجوبي أو الاستجابي أو القدر المشترك بينهما أولهما على سبيل الاشتراك اللفظي ؟
فلنقدّم لتحقيقه أموراً :

الأوّل : إذا راجعت وجدانك تعرف أنّ المصالح والغايات المطلوبة، لها دخل تامّ في قوّة الإرادة وضعفها، كيف لا، وأنّ الإرادة المحرّكة لعضلاته لإنجاء نفسه من الهلكة أقوى من الإرادة المحرّكة لها نحو لقاء صديقه، وهي أقوى من المحرّكة لها للتفريح والتفرّج .

ويمكن أن يستكشف مراتب الإرادة واختلافها - شدّة وضعفاً - عن تحريك العضلات سرعة وبطء فظهر أنّ إدراك أهميّة المصالح واختلاف الاشتياقات علّة لاختلاف الإرادة في الشدّة والضعف والتوسّط بينهما، كما أنّ اختلاف الإرادة علّة لاختلاف حركة العضلات سرعة وبطء وقوّة وضعفاً، كلّ ذلك مع الإقرار بأنّ

→ هذه المباحث، فأجاب - دام ظلّه - مسؤولهم، فأتى بأفكار أباكار وآراء ناضجة، ولمّا جاء ما أفاده على صورة كتاب أفردناه للتأليف، وعلّقت عليه ما بدا لي من التعمّق في آيات الذكر الحكيم، ومن التدبّر في أخبار المعصومين عليهم السلام، مشفوعاً بما استفدته من أسانذة الفنّ، أو وقفت عليه في زبر الأوّلين ورسائل الآخرين من أكابر القوم، وسمّيته بـ «لبّ الأثر في الجبر والقدّر»، وسيشمل للطبع بإذنه وتوفيقه تعالى. [المؤلف]

الإرادة من صُقع النفس وفعاليتها.

ومن الغريب: ما في تقريرات بعض الأعظم من أنّ تحريك النفس للعضلات في جميع الموارد على حدّ سواء^(١)؛ لأنّ الوجدان حاكم على خلافه؛ ضرورة أقوائية إرادة الغريق لاستخلاص نفسه من الأمواج من إرادته لكنس البيت وشراء الزيت.

كما أنّ من العجيب ما عن بعض محقّقي العصر من أنّ الإرادة التكوينية لا يتصوّر فيها الشدّة والضعف^(٢).

ولا يخفى بطلانه؛ لأنّ الآثار كما يستدلّ بوجودها على وجود المؤثّرات، كذلك يستدلّ باختلافها شدّة وضعفاً على اختلافها كذلك؛ إذ الاختلاف في المعلول ناشٍ عن الاختلاف في علّته، ونحن نرى - بدهة - أنّ هناك اختلافاً في حركة العضلات في إنجاز الأعمال سرعة وبطء، وشدّة وضعفاً، وهو يكشف عن اختلاف الإرادات المؤثّرة فيها.

فتلخص: أنّ الإرادة تختلف شدّة وضعفاً باختلاف الدواعي، كما أنّه باختلاف الإرادة تختلف حركة العضلات وفعاليتها. ثمّ إنّ التفصيل بين الإرادة التكوينية والتشريعية لا يرجع إلى محصل.

الثاني: قد حرّر في موضعه أنّ الحقائق البسيطة التي تكون ذات التشكيك سنخ تشكيكها خاصّي؛ بمعنى أنّه يصير ما به الافتراق بين المراتب عين ما به الاشتراك، كالوجود والعلم والإرادة والقدرة وغيرها^(٣).

١ - فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ١: ١٣٥ - ١٣٦.

٢ - بدائع الأفكار (تقريرات المحقّق العراقي) الآملي ١: ٢١٢ - ٢١٣.

٣ - الحكمة المتعالية ١: ٤٢٧ - ٤٤٦، شرح المنظومة، قسم الحكمة: ٢٢.

فحيثئذٍ: افتراق الإرادة القوية عن الضعيفة بنفس حقيقة الإرادة؛ إذ هي ذات مراتب شتى وصاحبة عرض عريض، ولا يكون الاختلاف بينهما بتمام الذات المستعمل في باب الماهيات؛ ضرورة عدم التباين الذاتي بين الإرادة القوية والضعيفة، ولا بعض الذات؛ لبساطة الإرادة في جميع المراتب، ولا بأمر خارج؛ لأنه يلزم أن يكون كلتا الإرادتين في مرتبة واحدة، وقد عرضت الشدة والضعف على ذاتهما كمعرض الأعراض على موضوعاتها، وهو كما ترى. فالتشكيك واقع في ذاتها وبذاتها.

الثالث: الأفعال الإرادية الصادرة عن الإنسان لابد وأن تكون مسبوقة بالإرادة ومبادئها من التصور؛ حتى تنتهي إلى الإرادة ويتبعها تحريك العضلات وأعمال الجوارح؛ من اليد والرجل واللسان، حسب ما يقتضيها سنخ الفعل. والبعث باللفظ بما أنه فعل اختياري صادر عن الأمر لا محيص عن مسبقيته بمبادئ الاختيار؛ حتى التحريك للعضلات؛ وهو اللسان هنا.

كما أن ما سبق في الأمر الأول من أن شدة الإرادة وضعفها تابعة لإدراك أهمية المراد جارٍ في نفس البعث أيضاً، بل ربما تدرك شدة الإرادة من أثناء الكلام وزواياه، كما لو آذاه بلحن شديد أو بصوت عالٍ أو قارنه بأداة التأكيد أو عقبه بالوعد والوعيد، كما أنه يدرك من خلاله فتور الإرادة وضعفها إذا قارنه بالترخيص في الترك أو جعل جزاء الترك أمراً طفيفاً يرجع إلى حال العبد في دنياه، وغير ذلك مما يلوح منه الوجوب الكاشف عن شدة الإرادة بعرضها العريض، أو الاستحباب الكاشف عن ضعفها كذلك.

ثم إن البعث بالهيئة ليس باعثاً بالذات ومحركاً بالحقيقة، وإلا لما انفك باعثيته عنه، وما وجد في أديم الأرض عاصٍ ولا طاعٍ، ولما كان هناك ثواب لمن

سلوك في رتبة الإطاعة، بل هي باعث إيقاعي اعتباري، والباعث بالذات هو الملكات النفسانية والصفات الفاضلة، كعرفان مقام المولى ولياقته وأهليته للعبادة - كما في عبادة الأولياء - وكحبه لمولاه أو لخوفه من ناره وسلاسله وطعمه في رضوانه وجنانه وغيرها مما تصير داعية للفاعل، وإنما الأمر محقق لموضوع الإطاعة وموضح للمراد.

الرابع: أن كل ذي مبدأ يكشف عن تحقق مبادئها المسانخة له؛ فالفعل الاضطرابي يكشف بوجوده الخارجي عند العقل عن تحقق مبادئ الاضطراب، كما أن الفعل الاختياري له كاشفية عن تحقق مبادئه، وليس هذا إلا دلالة عقلية محضة، ككاشفية المعلول عن علته بوجه.

فإذن: الأمر والبعث بآلة الهيئة بما هو فعل اختياري كاشف عن الإرادة المتعلقة به، كما أنه بما هو بعث نحو المبعوث إليه كاشف عن مطلوبيته، كل ذلك ليست دلالة لفظية وضعية، بل عقلية محضة.

منشأ ظهور الصيغة في الوجوب

إذا عرفت ما مهّدناه فاعلم: أنه قد وقع الخلاف في أن هيئة الأمر هل تدلّ على الوجوب أولاً؟ وعلى الأول هل الدلالة لأجل الوضع أو بسبب الانصراف، أو لكونه مقتضى مقدّمات الحكمة؟ فيه وجوه، بل أقوال.

وهناك احتمال آخر - وإن شئت فاجعله رابع الأقوال - وهو أنها كاشفة عن الإرادة الحتمية الوجوبية؛ كشافاً عقلائياً، ككاشفية الأمارات العقلانية.

ويمكن أن يقال: إنها وإن لم تكن كاشفة عن الإرادة الحتمية إلا أنها حجة بحكم العقل والعقلاء على الوجوب؛ حتى يظهر خلافه، وهذا خامس الوجوه.

فنقول: أمّا الدلالة الوضعية فإن أريد منها أنّ البعث متقيّد بالإرادة الحتمية فهو ظاهر البطلان؛ إذ قد أشرنا^(١) أنّ الإنشائيات - ومنها البعث بالهيئة - معانٍ إبداعية، لا يحكي عن مطابق خارجي لها، بل توجد بشرائر شؤونها في ظرف الإنشاء. فإذا الهيئة موضوعة للبعث بالحمل الشائع؛ أي ما هو مصداق له بالفعل وقائم مقام إشارة المشير، فلا معنى - حينئذٍ - لتقييد البعث الخارج بالمفهوم أصلاً. ولو كان التقييد بوجود الإرادة الحتمية دون مفهومها. ففيه؛ أنّه يستلزم تقييد المعلول بعلمته؛ إذ البعث معلول للإرادة؛ ولو بمراتب، فلو تقيّد البعث بوجوده الخارجي بوجود الإرادة الحتمية لزم كون المتقدم متأخراً أو المتأخّر متقدماً.

نعم، هناك تصوير آخر - وإن كان يدفع به الاستحالة إلّا أنّ التبادر والتفاهم على خلافه - وذلك: أنّه قد مرّ^(٢) في البحث عن معاني الحروف أنّه لا يمكن تصوير جامع حقيقي بين معانيها، من غير فرق بين الحاكيات أو الإياديات؛ إذ الجامع الحرفي لا بدّ وأن يكون ربطاً بالحمل الشائع، وإلّا صار جامعاً اسمياً. وما هو ربط كذلك يصير أمراً مشخّصاً لا يقبل الجامعة.

وعليه وإن كان لا يمكن تصوير جامع حقيقي بين أفراد البعث الناشئة عن الإرادة الجدّية إلّا أنّه لا مانع من تصوير جامع اسمي عرضي بينها، كالبعث الناشئ من الإرادة الحتمية، ثمّ توضع الهيئة بإزاء مصاديقه، من باب عموم الوضع وخصوص الموضوع له، من غير تقييد.

هذا، ولكن المتفاهم من الهيئة لدى العرف هو البعث والإغراء، كإشارة

١ - تقدّم في الصفحة ١٩١.

٢ - تقدّم في الصفحة ٤٦.

المشير لإغراء غيره، لا البعث الخاص الناشئ عن الإرادة الحتمية، فتدبر.

وأما القول بكون الوجوب مستفاداً من انصرافه إلى البعث المنشأ من الإرادة الحتمية فمما لا ينبغي الإصغاء إليه؛ إذ المنشأ الوحيد لذلك هو كثرة استعماله فيه؛ بحيث يوجب استئناس الذهن، وهي مفقودة.

وبه يتضح بطلان ما جعلناه قولاً رابعاً؛ من دعوى كونه كاشفاً عقلياً عن الإرادة الحتمية، والقدر المسلّم كونه كاشفاً عن إرادة الأمر في الجملة، لا عن الإرادة الحتمية؛ إذ الكشف من غير ملاك غير معقول، وما يتصور هنا من الملاك هي كثرة الاستعمال فيما ادّعوه؛ بحيث يندك الطرف الآخر لديه، ويحسب من النواذر التي لا يعتني به العقلاء. إلا أن وجدانك شاهد صدق على أن الاستعمال في خلاف الوجوب لا يقصر عنه، لو لم يكن أكثر.

وأما القول بكون الوجوب مقتضى مقدمات الحكمة فقد قرّبه وقوّاه بعض محقّقي العصر رحمهم الله على ما في تقريراته بوجهين:

الأول: ما أفاده في مادة الأمر أن الطلب الوجوبي هو الطلب التامّ الذي لا حدّ له من جهة النقص والضعف، بخلاف الاستحبابي؛ فإنّه مرتبة من الطلب محدودة بحدّ النقص والضعف، ولاريب في أن الوجود غير المحدود لا يفتقر في بيانه إلى أكثر ممّا يدلّ عليه، بخلاف المحدود فإنّه يفتقر بعد بيان أصله إلى بيان حدوده. وعليه يلزم حمل الكلام الذي يدلّ على الطلب بلا ذكر حدّ له على المرتبة التامّة؛ وهو الوجوب، كما هو الشأن في كلّ مطلق^(١).

وقرّره في المقام بتعبير واضح: من أن مقدمات الحكمة كما تجري لتشخيص

مفهوم الكلام سعةً وضيقةً، كذلك يمكن أن تجري لتشخيص أحد مصداقي المفهوم، كما لو كان لمفهوم الكلام فردان في الخارج، وكان أحدهما يستدعي مؤونة في البيان أكثر من الآخر، كالإرادة الوجوبية والندبية؛ فإن الأولى تفترق عن الثانية بالشدة؛ فيكون ما به الامتياز فيه عين ما به الاشتراك، وأمّا الثانية فتفترق عن الأولى بالضعف؛ فما به الامتياز فيه غير ما به الاشتراك، فالإرادة الندبية تحتاج إلى دالّين بخلاف الوجوبية^(١)، انتهى ملخصاً.

وفيه نظرات وتأمّلات :

منها : أنّ المقدمات المعروفة لوجرت فيما نحن فيه لا تثبت إلّا نفس الطلب الذي هو القدر المشترك بين الفردين .

وتوضيحه : أنّه قد مرّ في بحث الوضع : أنّ اللفظ لا يحكي إلّا عمّا وضع بإزائه، دون غيره من اللوازم والمقارنات، والمفروض أنّ مادّة الأمر وضعت لنفس الجامع بلا خصوصية فردية، والإطلاق المفروض لو ثبت ببركة مقدّماته لا تفيد إلّا كون ما وقع تحت البيان تمام المراد، وقد فرضنا أنّ البيان بمقدار الوضع، ولم يقع الوضع إلّا لنفس الجامع دون الخصوصية، فمن أين يستفاد كون الوجوب هو المراد دون الجامع؟ مع أنّ مصبّ المقدمات هو الثاني دون الأوّل، والدلالة والبيان لم يتوجّه إلّا إلى الجامع دون الوجوب.

ودعوى : عدم الفرق بين القدر الجامع والطلب الوجوبي واضح الفساد؛ لاستلزامها اتّحاد القسم والمقسم في وعاء الحدّ، والضرورة قاضية بلزوم افتراق الفرد عن الجامع بخصوصية زائدة، وسيأتي بقية المقال في تقسيم الأمر إلى النفسي والغيري .

فإن قلت: لازم إجراء المقدمات في المقام كون الأمر ظاهراً في نفس الجامع، مع أننا نقطع بأنه ليس له وجود إلا بوجود أفرادها، وليس له حصول إلا في ضمن أحد الفردين، فكيف ينسب إلى المولى بأنه تمام المراد؟

قلت: هذا - لو سلم - يكشف عن كون المقام خارجاً عن مصب المقدمات، وما ذكرنا من أن جريانها يوجب كونها ظاهراً في نفس الطلب لأجل المماشة، بل كما لا يوجب ظهورها في الجامع لا يوجب ظهورها في أحد القسمين مع كونه متساوي النسبة إليهما، وما ذكرنا في المادة جارٍ في مفاد الهيئة حرفاً بحرف.

ومنها: أن كون ما به الاشتراك في الحقائق الوجودية عين ما به الامتياز لا يوجب عدم الاحتياج في صرف الجامع إلى أحد القسمين إلى بيان زائد عن بيان نفس الطبيعة؛ ضرورة أن الأقسام تمتاز عن المقسم بقيد زائد في المفهوم؛ وإن لم يكن زائداً في الوجود.

فالوجود المشترك مفهوماً بين مراتب الوجودات لا يمكن أن يكون معرفاً لمرتبة منها، بل لابد في بيانها من قيد زائد - ولو من باب زيادة الحد على المحدود - فنفس مفهوم الوجود لا يكون حاكياً إلا عن نفس الحقيقة الجامعة بينها، ولا بد لبيان وجود الواجب - مثلاً - إلى زيادة قيد، كالتام والمطلق والواجب بالذات ونحوها، فإذا الإرادة القوية - كالضعيفة - تحتاج إلى بيان زائد، وكذا نظائرها.

وبالجملة: الخلط حاصل من إسراء حكم الخارج إلى المفهوم. وكون شيء جامعاً أو فرداً في لحاظ التحليل ووعاء المفهوم إنما هو لأجل تمييز بينهما بإضافة قيد أو شرط؛ ولو من باب زيادة الحد على المحدود.

ومنها: أن ما ذكره من أن ما به الاشتراك في طرف الناقص غير ما به الامتياز عجيب جداً، بل غفلة عن حقيقة التشكيك في الحقائق البسيطة؛ إذ

الجمع بين البساطة في الوجود وبين كونه ذا مراتب تتفاوت بالشدة والضعف لا يصحّ إلّا بالتجاء إلى أنّ ما به الامتياز في جميع المراتب عين ما به الاشتراك؛ قضاء لحقّ البساطة.

وعلى ذلك ليست الإرادة الضعيفة مركّبة من إرادة وضعف، بل بتمام هويتها إرادة وتعدّ من المرتبة البسيطة، وتكون بنفس ذاتها ممتازة عن القوية، كما أنّ القوية ليست مركّبة من إرادة وقوة.

والحاصل: أنّ كلتا المرتبتين بسيطتان جدّاً؛ بحيث كان ما به الاشتراك فيهما عين ما به الامتياز، وتكون الحقيقة ذات عرض عريض، لكن في مقام البيان والتعريف يحتاج كلاهما إلى معرّف غير نفس المفهوم المشترك، فالإرادة النائمة أو الطلب التام يحتاج إلى بيان زائد عن أصل الطلب كالإرادة الناقصة.

الوجه الثاني: أنّ كلّ طالب إنّما يأمر لأجل التوسّل إلى إيجاد المأمور به، فلا بدّ أن يكون طلبه غير قاصر عن ذلك، وإلّا فعلية البيان، والطلب الإلزامي غير قاصر عنه دون الاستحبابي، فلا بدّ أن يحمل عليه الطلب^(١).

قلت: إن كان المراد من هذا الوجه أنّ الطلب الوجوبي لا يحتاج إلى بيان زائد بخلاف الاستحبابي ففيه: أنّه يرجع إلى الوجه الأوّل، وقد عرفت جوابه.

وإن كان الغرض هو أنّ الأمر بصدد إيجاد الداعي في ضمير المأمور لأجل تحصيل المأمور به فهو مسلّم، ولكن لا يفيد ما رامه؛ إذ البعث لأجل إحداثه أعمّ من الإلزامي وغيره.

وإن كان المقصود دعوى أنّ كلّ أمر بصدد تحصيل المأمور به على سبيل

اللزوم فمع كونها مصادرة ممنوعة؛ لأنّ الأمر على قسمين.

وهناك تقريب آخر أفاده شيخنا العلامة: من أنّ الحمل على الوجوب لأجل أنّ الإرادة المتوجّهة إلى الفعل تقتضي وجوده ليس إلّا، والندب إنّما يأتي من قبل الإذن في الترك؛ منضماً إلى الإرادة المذكورة؛ فاحتاج الندب إلى قيد زائد بخلاف الوجوب؛ فإنّه يكفي فيه تحقّق الإرادة فقط.

ثمّ أفاد: أنّ الحمل عليه لا يحتاج إلى مقدّمات الحكمة؛ لأجل استقرار الظهور العرفي بمجرد عدم ذكر القيد في الكلام، ونظير ذلك قولنا «أكرم كلّ رجل»؛ إذ لا نرى من أنفسنا في الحكم بالعموم في أفراد الرجل الاحتياج إلى مقدّمات الحكمة في لفظ الرجل؛ بحيث لولاها كنّا نتوقّف في المراد من القضية المذكورة^(١)، انتهى.

والعارف بما أسلفناه في توضيح الإرادة القوية والضعيفة^(٢)، وما سيأتي ممّا في توضيح الأحكام الخمسة يقف على الخدشة فيما أفاده؛ إذ الوجوب والندب من الأمور الاعتبارية ينتزع من نفس البعث باعتبار مبادئه؛ إذ البعث الصادر عن الإرادة الشديدة ينتزع منه الوجوب، كما أنّ الصادر عن الضعيفة ينتزع منه الندب، لا أنّ الندب يأتي من قبل الإذن في الترك منضماً إلى الإرادة المذكورة.

وبعبارة أوضح: أنّ الإرادة في الوجوب والندب مختلفة مرتبة - كما تقدّم - ولا يمكن أن تكون الإرادة فيهما واحدة، ويكون الاختلاف بأمر خارج. فحينئذٍ فالإرادة الحتمية نحو اقتضاء لها ليس لغير الحتمية.

١ - درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٧٤.

٢ - تقدّم في الصفحة ١٩٤.

وأما قياسه نفي الاحتياج إلى مقدمات الحكمة على القضية المسورة بلفظة «كلّ» فغير صحيح؛ إذ عدم الاحتياج في المسورة بلفظة «كلّ» - وسيوافيك تفصيله في مباحث العموم - لأجل بيان لفظي بالنسبة إلى نفس الأفراد دون أحوالها؛ إذ سور القضية متعرّض وضعا لكلّ فرد فرد بنحو الجمع في التعبير، ومع البيان كذلك لا معنى لإجراء المقدمات، بخلاف المقام.

نعم، هنا إشكال آخر يرد على كلّ من قال بدلالة الأمر على الوجوب أو الندب - بأيّ دليل تمسّك - ومن قال باستعماله فيهما حقيقة أو مجازاً؛ إذ انتزاعهما أو اعتبارهما - على الفرق المقرّر في محلّه بين الانتزاعيات والاعتباريات - إن كان بلحاظ الإرادة الحتمية أو المصلحة الملزمة في الوجوب وعدمها في الندب فمن البين أنّ ذلك من مبادئ الاستعمال وهو مقدّم بالطبع على الاستعمال، وإن كان بلحاظ حتمية الطاعة أو عدمها فمن الواضح أنّهما منتزعتان بعد الاستعمال، فلا يعقل الاستعمال فيهما على جميع الأقوال.

لكن بعد اللتيا والتي لا إشكال في حكم العقلاء كافّة على تمامية الحجّة على العبد مع صدور البعث من المولى - بأيّ دالّ كان - وقطع عذره وعدم قبوله باحتمال نقص الإرادة وعدم حتمية البعث وغير ذلك.

ولاريب في حكمهم بلزوم إطاعة الأوامر الصادرة من المولى، من غير توجه إلى التشكيك العلمي؛ من احتمال كونه صادراً عن الإرادة غير الحتمية، أو ناشئاً عن المصلحة غير الملزمة.

وليس ذلك لدلالة لفظية أو لجهة الانصراف أو لاقتضاء مقدمات الحكمة أو لكشفه عن الإرادة الحتمية، بل لبناء منهم على أنّ بعث المولى لا يترك بغير جواب، كما لا يترك باحتمال الندب. فتمام الموضوع لحكمهم بوجوب

الطاعة هو نفس البعث مالم يرد فيه الترخيص.

هذا من غير فرق بين ما دلّ على الإغراء والبعث، سواء كان الدلالة بآلة الهيئة أو بإشارة من يده أو رأسه، فالإغراء بأيّ دالّ كان هو تمام الموضوع لحكم العقلاء بتمامية الحجّة، إلّا أن يدلّ دليل على الترخيص. ولعلّ ذلك منظور شيخنا العلامة، أعلى الله مقامه.

كيفية دلالة الجمل الخبرية على الطلب والوجوب

إذا أحطت خبراً بما ذكرنا؛ من أنّ تمام الموضوع لحكم العقلاء هو نفس البعث، من غير فرق بين الدوالّ، يتّضح لك أنّ الجمل الخبرية المستعملة في مقام البعث، والإغراء كاليثبات في حكم العقلاء بلزوم إطاعتها.

نعم، الكلام كلّ في كيفية دلالتها على البعث، وما ذكرنا سابقاً في تحقيق معنى المجاز، وأنّه استعمال فيما وضع له بجعله عبرة إلى المقصود^(١) يوضح كيفية دلالتها، فالجمل الخبرية مستعملة في معانيها الإخبارية بدعوى تحقّقها من المخاطب وأنّه يقوم به، من غير احتياج إلى الأمر، بل فطرته السليمة ورشده في حيازة المصالح تبعته إليه، بلا دعوة داعٍ.

فقول الوالد لولده: «ولدي يصلي» أو «يحفظ مقام أبيه» لا يريد منها إلّا الأمر، لكن بلسان الإخبار عن وقوعه وصدوره عنه بلا طلب من والده، بل بحكم عقله ورشده وتمييزه.

المبحث الرابع في التعبدية والتوصلي

وفيه بيان مقتضى الأصل . ولتقدم أموراً :

الأول : في معنى التعبدية والتوصلية

ربّما يقال في تعريف الأولى بأنّها عبارة عن الوظيفة التي شرعت لأجل أن يتعبد بها العبد لربّه ويظهر عبوديته ، وهي المعبر عنها في الفارسية بـ «پرستش» ، ويقابلها التوصلية ؛ وهي ما لم يكن تشريعه لأجل إظهار العبودية^(١) .
قلت : يظهر ما فيه من الخلل - وكذا في غيره من التعاريف - بتوضيح أقسام الواجبات ، فنقول :

منها : ما يكون الغرض من البعث إليه صرف وجوده ؛ بأيّ نحو حصل ، وكيفما تحقّق ، كستر العورة وإنقاذ الغريق .

ومنها : ما لا يحصل الغاية منها إلّا بقصد عنوانه ، وإن لم يكن بداعي التعبد والتقرب ، كردّ السلام والنكاح والبيع .

ومنها : ما لا يحصل الغرض بقصد عنوانه ، بل يحتاج إلى خصوصية زائدة من الإتيان به متقرباً إلى الله تعالى ، وهذا على قسمين : أحدهما ما ينطبق عليه عنوان العبودية لله تعالى ؛ بحيث يعدّ العمل منه للربّ عبودية له ، ويعبر عنه في لغة الفرس

بـ«پرستش»، كالصلاة والاعتكاف والحجّ، وثانيهما: ما لا يعدّ نفس العمل تعبداً أو عبودية، وإن كان قريباً لا يسقط أمره إلّا بقصد الطاعة، كالزكاة والخمس.

وهذان الأخيران وإن كان يعتبر فيهما قصد التقرب لكن لا يلزم أن يكونا عبادة بالمعنى المساوق بـ«پرستش»؛ إذ كلّ فعل قربي لا ينطبق عليه عنوان العبودية. فإطاعة الولد لوالده والراعي للملك لا تعدّ عبودية لهما بل طاعة، كما أنّ ستر العورة بقصد امتثال الأمر وإنقاذ الغريق كذلك ليسا عبودية له تعالى، بل طاعة لأمره وبعثه.

وحينئذٍ يستبدل التقسيم الثنائي إلى الثلاثي، فيقال: الواجب إمّا توصلي أو تقربي، والأخير إمّا تعبدي أو غير تعبدي.

التعبدي ما يؤتى به لأجل عبودية الله تعالى والثناء عليه بالعبودية، كالصلاة وأشباهاها، ولأجل ذلك لا يجوز الإتيان بعمل بعنوان التبعّد لغيره تعالى؛ إذ لا معبود سواه، لكن يجوز إطاعة الغير متقرباً إليه.

وغير التعبدي من التقربي ما يؤتى به إطاعة له تعالى، لاثناءً عليه بالمعبودية؛ فإذاً يكون المراد من التعبدي في المقام هو الواجب التقربي بالمعنى الأعمّ الشامل لكلا القسمين؛ إذ مدار البحث ما يحتاج سقوط أمره إلى قصد الطاعة؛ سواء أتى به بقصد التقرب متعبداً به لرّبه، أم بعزم التقرب فقط.

فالأولى - دفعاً للالتباس - حذف عنوان التعبدي وإقامة التقرب موضعها.

فظهر: أنّ الذي يقابل التوصلي هو التقربي؛ أعني ما لا يسقط الغرض بالإتيان به إلّا بوجه مرتبط إلى الله تعالى لا التعبدي، بل هو قسم من التقربي، كما ظهر الخلل فيما تقدّم من التعريف وغيره، فاعتنم.

الثاني : في إمكان أخذ قصد امتثال الأمر ونحوه في متعلق الأمر

كون الشيء قريباً إنما هو لأجل اعتبار الإتيان به مع أحد الدواعي القريبة، ولكن وقع البحث بين الأعلام في جواز أخذه في المتعلق وعدمه إذا أُريد به اعتبار قصد امتثال الأمر وإطاعته، دون غيره من سائر الدواعي القريبة؛ وإن كان بعض الإشكالات مشتركاً بين الجميع، وسيأتي توضيحه.

وقد تضاربت الآراء في إمكان أخذ قصد الأمر في متعلق البعث وعدمه؛ فمن قائل بامتناع أخذه فيه امتناعاً ذاتياً؛ أي نفس التكليف محال، ومن قائل بامتناع أخذه امتناعاً بالغير؛ لكونه تكليفاً بغير المقدور، ومن ثالث قال بالجواز؛ وهو المختار، ويظهر وجهه بعد دفع ما توهم من الإشكالات التي أورد على المختار:

فيما استدلل به للقائلين بامتناع الأخذ ذاتاً

أما الأول - أعني القول بالامتناع الذاتي - : فقد قرّر بوجوه:

منها: أنه يستلزم تقدّم الشيء على نفسه؛ لأنّ الأحكام أعراض للمتعلّقات، وكلّ عرض متأخّر عن معروضه، وقصد الأمر والامتثال متأخّر عن الأمر برتبة، فأخذه في المتعلّقات، موجب لتقدّم الشيء على نفسه برتبتين^(١).

ومنها: أنّ الأمر يتوقّف على الموضوع، والموضوع يتوقّف على الأمر؛

لكون قصده متوقفاً عليه، فيلزم الدور^(٢).

١ - أنظر درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٩٤.

٢ - نفس المصدر.

ومنها: أنَّ الأخذ موجب لتقدّم الشيء على نفسه في مراحل الإنشاء والفعلية والامتنال:

أمّا في مرحلة الإنشاء فلأنّ ما أخذ في متعلّق التكليف في القضايا الحقيقية لابدّ وأن تكون مفروض الوجود؛ سواء كان تحت قدرة المكلف أولاً، فلو أخذ قصد الامتنال قيداً للمأمور به فلا محالة يكون الأمر مفروض الوجود في مقام الإنشاء، وهذا عين تقدّم الشيء على نفسه.

وأما الامتناع في مقامي الفعلية والامتنال فيرجع إلى القول الثاني أعني الامتناع بالغير^(١) وسيأتي الكلام فيه^(٢).

وأنت خير: على أنّ هذه الوجوه غير خالية عن المغالطة:

أمّا الأول: فلأنّ الأحكام ليست من قبيل الأعراض القائمة بالمتعلّقات؛ إذ المراد من الحكم إن كان هو الإرادة باعتبار كونها مبدأ للبعث ففيه: أنّها قائمة بالنفس قيام المعلول بعلّته، ولها إضافتان: إضافة إلى علّته - أي النفس - وإضافة إلى المتصوّر - أعني الصورة العلمية للمراد - فهي كإضافة العلم إلى المعلوم بالذات في كلتا الإضافتين.

وإن كان المراد هو الوجوب والندب وغيرهما فهي أمور اعتبارية لاخارج لها وراء الاعتبار حتّى تكون قائمة بالموضوعات أو المتعلّقات.

ولو فرضنا كونها من قبيل الأعراض لكنّها ليست من الأعراض الخارجية؛ بأن يكون العروض في الخارج؛ ضرورة أنّ الصلاة بوجودها لايعقل أن تكون

١ - أجود التقريرات ١: ١٠٦ - ١٠٨.

٢ - يأتي في الصفحة ٢١٤.

معروضة للوجوب ومحلّاً لثبوته؛ لأنّ الخارج ظرف سقوطه على وجه لا ثبوته،
فإذن لامحيص عن القول بكونها أعراضاً ذهنية؛ سواء كانت عارض الوجود
الذهني أو الماهية، على فرق بينهما^(١).

وبذلك يندفع ما توهم من تقدّم الشيء على نفسه؛ إذ المتعلّقات بشرائش
أجزائها ممكنة التعقّل قبل تصوّر الأمر، وإن كان في الوجود الخارجي على
عكسه، فالأحكام - على فرض تسليم كونها من قبيل الأعراض - متعلّقة بالمعقول
الذهني على تحقيق ستعرفه^(٢)، والمعقول بتمام قبوده متقدّم على الأمر في ذلك
الوعاء.

أضف إلى ذلك: أنّ هنا فرقاً بين الأجزاء الدخيلة في ماهية المأمور بها وبين
ما هو خارج عنها - وإن كانت قيداً لها - إذ جزئية الأولى ودخاليتها فيها إنّما هو
بنفس لحاظ الماهية من غير لزوم لحاظ مستأنف، بخلاف الثانية؛ إذ قولك «صلّ مع
الطهور» تقييد لها بلحاظ ثان وتصور مستأنف بعد تصوّر الصلاة. ولا فرق بين قصد

١ - الفرق بين اللازمين أنّ وجود الماهية في لازم الوجودين دخیل في ثبوت اللزوم وتحقّقه،
ولكنّه في لازم الماهية دخیل في ظهور الملازمة لا في ثبوتها، مثلاً: لو قلنا بأنّ الزوجية من
لوازم وجود الأربعة - الخارجي والذهني - يكون لوجودها دور وتأثير في ثبوت الملازمة
بين وجود الأربعة والزوجية على نحو لولا وجودها، لما كانت هناك ملازمة، بخلاف ما لو
قلنا بأنّها من لوازم ماهية الأربعة فيكون لوجود الأربعة دور في كشف الملازمة وظهورها
لا في أصل الملازمة.

وكان سيدنا الأستاذ يميل إلى النظر الثاني مستدلاً بأنّ الإنسان ربما يتصور الأربعة مع
الزوجية، مع الغفلة عن وجودها الذهني، فلو كان للوجود دور في ثبوت الملازمة، لكانت
الغفلة عن وجود الأربعة ملازماً للغفلة عن وجود الزوجية مع أنّها ليست كذلك. [المؤلف].

الأمر والطاعة وبين سائر القيود في لزوم لحاظ مستأنف في مقام التقييد، ومعه يندفع الإشكال.

وأما الوجه الثاني: فيعلم ما فيه بما أوضحناه؛ إذ هو مبني على ما هو خلاف التحقيق في باب تعلق الأحكام من جعل المتعلق هو الموضوع الخارجي، وهو باطل بالضرورة؛ لأنَّ الخارج ظرف السقوط لا العروض.

وإن شئت قلت: إنَّ إيجاد الموضوع في الخارج - أعني إتيان الصلاة في الخارج بقصد الأمر - يتوقف على الأمر، لكن الأمر متوقف على الموضوع في الذهن - كما عرفت - دون الخارج، فاختلف الطرفان، فلا دور.

وأما الوجه الثالث: ففيه: أولاً: أنَّ جعل الأحكام من قبيل القضايا الحقيقية - جئى ما صدر من الشارع بصيغة الإنشاء - غير صحيح جداً، وسيأتي لب القول فيها في مبحث العموم والخصوص، فانتظر.

وثانياً: أنَّ ما ذكره تتبع من أخذ المتعلقات وقيودها مفروض الوجود - فمع ممنوعيته - كاف في رفع الدور وفي دفع تقدّم الشيء على نفسه؛ إذ فرض وجود الشيء قبل تحقّقه غير وجوده واقعاً قبل تحقّقه؛ إذ تحقّق الأوّل بمكان من الإمكان؛ فإنّه لا يحتاج إلّا إلى فرض فارض وتصور متصور، وأخذ الأمر مفروض الوجود فرضاً مطابقاً للواقع، لا يلزم منه التقدّم الممتنع، بل يلزم منه فرض وجوده قبل تحقّقه.

ويوضح الحال: القيود المأخوذة في متعلقات الأحكام مع كونها خارجة عن دائرة الاختيار؛ فقوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ﴾ ^(١) يحكي عن أنَّ الأمر تعلق بأمر مقيد بالوقت، وأنّه فرض تحقّق الوقت

في محلّه قبل وجوده، وهنا نقول: إذا أمر الأمر بشيء بقصد الأمر فقد أخذ الأمر مفروض الوجود؛ فرضاً مطابقاً للواقع، ولا معنى لمطابقته إلاّ كونه متحققاً في محلّه.

والحاصل: أنّ هذه الوجوه الثلاثة مع كونها متقاربة المضمون لا تصلح للمناعية؛ لأنّ مرجع الأوّل إلى عدم تصوّر الشيء قبل وجوده، وهو لا ينبغي أن يصدر عمّن تأمّل فيما يفعله يسيراً؛ إذ الأفعال الاختيارية الصادرة عن الإنسان يكون تصوّرها مقدّماً على وجودها.

كما أنّ البرهان الثاني مبني على أساس منهدم في محلّه؛ إذ الأمر متعلّق بالطبائع المتصوّرة الذهنية، لا بقيد التحقق الذهني دون الخارج، وهي متقدّمة بقيودها على الأمر، فلا يلزم تقدّم الشيء على نفسه.

كما أنّ الوجه الثالث مشتمل على مغالطة بيّنة؛ حيث إنّ فرض تحقق الشيء قبل وجوده غير تحقّقه كذلك، فتدبّر وأجدّ فتجد.

وهناك وجه آخر لتقرير امتناعه الذاتي، وملخصه: أنّ التكليف بذلك المقيد موجب للجمع بين اللحاظ الآلي والاستقلالي؛ لأنّ الموضوع بقيوده لا بدّ وأن يكون ملحوظاً استقلالاً، وبما أنّه طرف لإضافة القيد المأخوذ في الموضوع لا بدّ من لحاظه أيضاً استقلالاً، والأمر بما أنّه آلة البعث إلى المطلوب لا يلحظ إلاّ آلة إليه، فيجمع فيه بين اللحاظين المتنافيين^(١)، انتهى.

والعجب أنّ القائل كيف لم يتفطنّ على أنّ اللحاظين المتنافيين لم يجتمعا في وقت واحد، وأنّ اللحاظ الاستقلالي مقدّم على الآلي منهما؟! إذ قد عرفت أنّ الموضوع بتمام قيوده - ومنها قصد الأمر على المفروض - مقدّم تصوّراً على الأمر

والبعث به. فاللحاظ الاستقلالي المتعلق بالموضوع في ظرف التصور وقيوده متقدّم على الإنشاء وعلى الاستعمال الآلي. هذا حاله في عالم التصور.

وأما تقييد الموضوع في مقام الإنشاء الآلي فلا محيص عن تصور ذلك الأمر الآلي في مرتبة ثانية بنحو الاستقلال حتّى يرد عليه القيد، بل هذا هو الطريق الوحيد في تقييد المعاني الحرفية؛ إذ الظرف في قولنا «زيد في الدار يوم الجمعة» قيد للكون الرابط الذي هو معنى حرفي، وهو ملحوظ في وقت التقييد استقلالاً وفي لباس المعنى الاسمي، وقد مضى^(١) أنّ القيود في المحاورات العرفية والعلمية راجعة - كثيراً - إلى النسب والروابط، وأنّ تقييدها والإخبار عنها وبها لا يمكن استقلالاً، إلّا أنّه يمكن تبعاً، فراجع.

ثم إنّ هنا وجهاً خامساً للامتناع الذاتي، وملخص ما أُفيد بطوله: أنّه يلزم منه التهاافت في اللحاظ والتناقض في العلم؛ لأنّ موضوع الحكم متقدّم عليه في اللحاظ، وقصد الأمر متأخّر عنه في اللحاظ، كما أنّه متأخّر عنه في الوجود، فيكون متأخراً عن موضوع الأمر برتبتين، فإذا أخذه جزءً من موضوع الأمر أو قيداً فيه لزم أن يكون الشيء الواحد في اللحاظ الواحد متقدّماً في اللحاظ ومتأخراً فيه، وهو في نفسه غير معقول وجداناً؛ إمّا للخلف أو لغيره.

ثم إنّ هذا الإشكال غير الدور والتناقض في المعلوم والملحوظ، بل يرجع إلى لزوم التهاافت والتناقض في اللحاظ والعلم^(٢)، انتهى.

ولعمر الحقّ: أنّه لا ينبغي أن يجعل في عداد الإشكالات؛ فضلاً عن جعله من البراهين القاطعة: أمّا أولاً؛ إذ اللحاظ والعلم في المقام ونظائره لم يؤخذاً

١ - تقدّم في الصفحة ٥٩ - ٦٠.

٢ - بدائع الأفكار (تقريرات المحقّق العراقي) الآملي ١: ٢٢٩ - ٢٣١.

موضوعاً حتّى يثبت له حكم، ويقال: إنّ نفسه متهافت مع غيره، بل أخذ طريقاً إلى ملحوظه ومرآة إلى معلومه؛ فإذاً يكون ملاك التهافت المفروض في الملحوظ بما هو ملحوظ، دون نفس اللحاظ.

وأما ثانياً: بعد ما كان مورد التهافت هو الملحوظ نقول: إنّنا لا نتصوّر أن يكون شيء أوجب ذلك التناقض؛ سوى تقييد الموضوع بما يأتي من قِبَل الأمر، فيرجع الكلام إلى أنّ لحاظ الشئيين المترتّبين في الوجود في رتبة واحدة موجب للتهافت في اللحاظ والتناقض في العلم، وقد عرفت تقريره من الوجوه السابقة وأجوبتها.

فيما استدلّ به للقائلين بامتناع الأخذ امتناعاً بالغير

وأما القول الثاني - أعني امتناع أخذه في المتعلّق امتناعاً بالغير - فقد استدلّ له بوجوه عليلة، نشير إلى مهمّاتها:

الأوّل: أنّ فعلية الحكم الكذائي تستلزم الدور؛ لأنّ فعلية الحكم تتوقّف على فعلية موضوعه - أي متعلّقات متعلّق التكليف - ضرورة أنّه ما لم تكن القبلية متحقّقة لا يمكن التكليف الفعلي باستقبالها، وفعلية الموضوع فيما نحن فيه تتوقّف على فعلية الحكم، فما لم يكن أمر فعلي لا يمكن قصده، فإذا كانت فعلية الحكم ممتنعة يصير التكليف ممتنعاً بالغير؛ ضرورة أنّ التكليف إنّما هو بلحاظ صيرورته فعلياً ليعمل به المكلف^(١).

والجواب: أنّك قد عرفت أنّ إنشاء التكليف على الموضوع المقيد لا يتوقّف إلّا على تصوّره، فإذا أنشأ التكليف كذلك يصير الموضوع في الآن المتأخّر فعلياً؛

لأنّ فعليته تتوقّف على الأمر الحاصل بنفس الإنشاء .

وبعبارة أخرى : أنّ فعلية التكليف متأخّرة عن الإنشاء رتبة ، وفي رتبة الإنشاء يتحقّق الموقوف عليه .

بل لنا أن نقول : إنّ فعلية التكليف لا تتوقّف على فعلية الموضوع ؛ توقّف المعلول على علّته ، بل لابدّ في حال فعلية الحكم من فعلية الموضوع ، ولو صار فعلياً بنفس فعلية الحكم ؛ لأنّ الممتنع هو التكليف الفعلي بشيء لم يكن متحقّقاً بالفعل ، وأمّا التكليف الفعلي بشيء يصير فعلياً بنفس فعلية الحكم لم يقدّم دليل على امتناعه ، بل الضرورة قاضية بجوازه .

الثاني : أنّ الأمر يتوقّف على قدرة المكلف ، وهي في المقام تتوقّف على الأمر^(١) .

وفيه ما مرّ : من أنّ الأمر لا يتوقّف على قدرة العبد في ظرف البعث والأمر ؛ إذ ربّما يكون المأمور به مقيداً بقيد غير حاصل في زمان البعث ، كالوقت - بناءً على جواز الواجب المعلق ، كما سيأتي تحقيقه^(٢) - بل يتوقّف على قدرته في مقام الامتثال ، وفي ذلك الوعاء يكون الأمر متحقّقاً .

الثالث : أنّ امتثال ذلك الأمر المقيد بقصد أمره محال ، فالتكليف وانقداح الإرادة لأجله محال .

توضيحه : أنّ الأمر لا يدعوا إلّا إلى متعلّقه ، والمتعلّق هاهنا هو الشيء المقيد بقصد الأمر . فنفس الصلاة - مثلاً - لا تكون مأموراً بها حتّى يقصد المأمور

١ - أنظر درر الفوائد ، المحقّق الحائري : ٩٤ .

٢ - يأتي في الصفحة ٣٢٨ .

امتثال أمرها، والدعوة إلى امتثال المقيّد محال؛ للزوم كون الأمر داعياً إلى داعوية نفسه ومحركاً لمحرّكية نفسه، وهو تقدّم الشيء على نفسه برتبتين وعلية الشيء لعلّة نفسه^(١).

والجواب عنه يظهر بتوضيح أمرين، وإن مضت الإشارة إليهما:

الأوّل: أنّ متعلّقات الأوامر ليست إلّا الماهيات المعقولة، لا أقول إنّ الأمور به إنّما هي الصلاة في الذهن حتّى يصير امتثاله محالاً، بل طبيعة الصلاة بما أنّها ماهية كلّية قابلة للانطباق على كثيرين، والوجود الذهني آلة تصوّرها، فالبعث إليها في الحقيقة أمر بإيجادها وتحصيلها.

فهي بما أنّها مفهوم، مأمور به ومعروض للوجوب ومتعلّق للحكم - على تسامح في إطلاق العرض عليه - والوجود الخارجي مصداق للمأمور به لا نفس الواجب؛ ولذلك يكون الخارج ظرف السقوط دون الثبوت. وعليه فالموضوع في المقام ليس إلّا الصلاة المتصوّرة مع قصد أمرها، والإنشاء والأمر إنشاء على ذلك المقيّد.

الثاني: أنّ الأمر ليس إلّا المحرّك والباعث الإيقاعي، لا المحرّك الحقيقي والباعث التكويني؛ ولهذا ليس شأنه إلّا تعيين موضوع الطاعة، من غير أن يكون له تأثير في بعث المكلف تكويناً، وإلّا لوجب اتفاق الأفراد في الإطاعة.

بل المحرّك والداعي حقيقة ليست إلّا بعض المبادئ الموجودة في نفس المكلف، كمعرفته لمقام ربّه ودرك عظّمته وجلاله وكبريائه، أو الخوف من سلاسله وناره، أو الطمع في رضوانه وجنتّه.

فحينئذٍ نقول: إن أراد القائل من كون الأمر محرّكاً إلى محرّكية نفسه: أنّ الأمر الإنشائي المتعلّق بالعنوان المقيّد موجب لذلك المحال فقد عرفت أنّ الإنشاء والإيقاع لا يحتاج إلى مؤونة أزيد من تصوّر الطرفين، مع أنّه قد أقرّ بصحّة ذلك الإيقاع.

وإن أراد: أنّ الأمر المحرّك للمكلّف تكويناً محرّكاً إلى محرّكية نفسه فهو باطل بحكم الأمر الثاني، وأنّ نسبة التحريك إليه بضرب من التشبيه: إذ العبد إذا أدرك استحقاق المولى للإطاعة أو خاف من ناره وغضبه، ورأى أنّ الإطاعة لا يحقّق إلّا بالإتيان بالصلاة المقيّدة فلا محالة يقوم بامتناله كيف ما أمر.

وأما قوله: إنّ الصلاة غير متعلّقة بالأمر حتّى يأتي بها بقصد أمرها؛ لأنّ المفروض أنّ الأمر لم يتعلّق إلّا بالمقيّد بقصد الأمر، فالجواب عنه يتوقّف على رفع الحجاب عن كيفية دعوة الأمر في المركّبات والمقيّدات إلى أجزائها وقيودها، وسنحقّق الحال في ذلك إذا حان حينه عند البحث عن المقدمات الداخلية^(١).

ومجمل القول فيه: أنّ الأوامر المتعلّقة بالمركّبات والمقيّدات إنّما تتعلّق بهما بما أنّهما موضوعات وُحدانية - ولو اعتباراً - ولها أمر واحد لا ينحلّ إلى أوامر متعدّدة، ولا فرق بينهما وبين البسائط في ناحية الأمر، فهو بعث وُحداني تعلّق بالسيط أو المركّب والمقيّد.

فالمطابق للبرهان والوجدان هو أنّ البعث في هذه الأقسام الثلاثة على وزان واحد، لا ينحلّ الأمر إلى أوامر، ولا الإرادة إلى إرادات؛ وإن كانت تفرّق في انحلال الموضوع في الأولين دون الثالث.

ولكن دعوة الأمر إلى إيجاد القيود والأجزاء بعين الدعوة إلى إيجاد المركّب والمقيّد، وإيجاد القيد أو الجزء امتثال للأمر المتعلّق بالمقيّد والمركّب، لا امتثالٌ لأمرهما الضمني أو الانحلالي - كما اشتهر بين القوم - لأنّ العقل حاكم على أنّ كيفية امتثال الأمر المتعلّق بالمركّب والمقيّد إنّما هو بالإتيان بالأجزاء وإيجاد القيود.

فحينئذٍ: فالجزء أو القيد ليس غير مدعوّ إليهما رأساً، ولا مدعوّ إليهما بدعوة خاصّة منحلّة، بل مدعوّ إليهما بعين دعوته إلى المركّب أو المقيّد؛ إذ الأمر واحد والمتعلّق فارد.

التحقيق في المقام

إذا عرفت ذلك: تقدّر على حلّ العويصة؛ إذ المأمور به وإن كان هو المقيّد بقصد الأمر، وهو قد تعلق بنعت التقيّد، إلّا أنّ نفس الصلاة المأتي بها تكون مدعوّة بنفس دعوة الأمر المتعلّق بالمقيّد، لا بأمرها الخاصّ، وهذا يكفي في مقام الإطاعة.

وبعبارة أخرى: أنّ المكلف إذا أدرك أنّ الأمر متعلّق بالمقيّد بقصد الأمر، ورأى أنّ إتيان الصلاة - أعني ذات المقيّد بالأمر المتعلّق بالمركّب - محصلّ لتمام قيود الواجب فلا محالة يأتي بها كذلك، ويعدّ ممثلاً لدى العقلاء.

على أنّ هنا جواباً آخر مبنياً على ما أخذه القوم قولاً مسلماً: وهو كون الأمر بذاته باعثاً ومحركاً مع قطع النظر عن المبادئ والملكات؛ إذ غاية ما يلزم من هذا الوجه أن تكون محرّكته بالنسبة إلى نفس الصلاة جائزة وبالنسبة إلى القيد الآخر - أعني قصد أمره - ممتنعة.

لكن لا معنى لمحرّكته بالنسبة إليه بعد التحريك إلى نفس الطبيعة ؛ لأنّ التحريك إليه لغو ؛ لكونه حاصلًا ، وتحصيله بعد حصوله محال ؛ لأنّ التحريك إلى نفس الصلاة بداعي امتثال الأمر المتعلّق بالمركب يكفي في تحقّق المتعلّق مع قيده ، ويقال : إنّهُ أتى بالصلاة بقصد أمرها .

وعن بعض محقّقي العصر رحمهم الله هنا جواب مبني على انحلال الأمر إلى أوامر بعضها موضوع لبعض^(١) . وأنت بعد الوقوف بما أشرنا إليه إجمالاً تجد النظر في نقضه وإبرامه .

هذا كلّه إذا كان الأخذ في المتعلّق بأمر واحد ، وقد عرفت إمكانه وجوازه .

إمكان أخذ قصد الأمر في المتعلّق بأمرين مستقلّين

بقي شيء : وهو أنّه على القول بامتناع الأخذ فهل يمكن تصحيحه بأمرين : أحدهما متعلّق بنفس الطبيعة ، والآخر بالإنّيان بها بداعي الأمر بها . واستشكل المحقّق الخراساني : بأنّه مع القطع بأنّه ليس في العبادات إلّا أمر واحد كغيرها : أنّ الأمر الأوّل إن يسقط بمجرد موافقته - ولو لم يقصد الامتثال - فلا يبقى مجال لموافقة الثاني بعد موافقة الأوّل ، فلا يتوسّل الأمر إلى غرضه بهذه الوسيلة ، وإن لم يسقط فلا يكون إلّا لعدم حصول الغرض ، ومعه لا يحتاج إلى الثاني ؛ لاستقلال العقل بوجوب الموافقة بما يحصل به الغرض^(٢) .

وفيه وجوه من النظر :

١ - مقالات الأصول ١ : ٢٣٦ ، نهاية الأفكار ١ : ١٩٠ .

٢ - كفاية الأصول : ٩٦ .

أما أولاً؛ فإنك قد عرفت أنَّ ألفاظ العبادات موضوعة لمعنى غير مقيد بشرائط آتية من قبل الأمر؛ سواء قلنا بكونها موضوعة للصحيح أم للأعم؛ إذ الشرائط الآتية من قبل الأمر خارجة من حريم النزاع والموضوع له اتفاقاً.

فإذن نفس الأوامر المتعلقة بالطبائع غير متكفلة لإفادة شرطيتها؛ لخروجها من الموضوع له، فلا بد من إتيان بيان منفصل لإفادتها بعد امتناع أخذها في المتعلق، بل مع جوازه أيضاً يكون البيان - لا محالة - منفصلاً؛ لعدم عين وأثر منها في الأوامر المتعلقة بالطبائع. والإجماع والضرورة القائمتان على لزوم قصد الأمر أو التقرب في العبادات يكشفان عن وجود أمر آخر، كما لا يخفى.

وإن شئت قلت: إننا نختار الشق الثاني من كلامه؛ وهو أنَّ الأمر الأول لا يسقط بمجرد الإتيان؛ لقيام الإجماع والضرورة على اعتباره في صحة العبادات، ولكن يستكشف حينئذٍ عن ورود تقييد لمتعلق الطبائع؛ لكون الصحة وعدمها دائرتين مداره، كما يستكشف بهما وجود أمر آخر ودليل منفصل إذا قلنا بعدم جواز الأخذ في المتعلق، كما هو المفروض في كلامه عليه السلام.

وثانياً؛ أنَّ ما ذكره في آخر كلامه من استقلال العقل بوجوب الموافقة بما يحصل به الغرض غير صحيح؛ لأنَّ مرجعه إلى أنَّ العقل يستقل بالاشتغال، ومعه لامجال لأمر مولوي.

وفيه - مضافاً إلى جريان البراءة في المورد، كما سيأتي بيانه ^(١) - أنَّ حكم العقل بالاشتغال ليس ضرورياً، بل أمر نظري تضاربت فيه الأفكار، واكتفاء الشارع بحكمه إنما يصح لو كان الحكم بالاشتغال مقتضى جميع العقول، ومع هذا

الاختلاف يبقى مجال لإعمال المولوية؛ ولو لأجل ردّ القائلين بالبراءة.
والحاصل: أنّ ما قرع سمعك من انتفاء مناط المولوية في موارد الأحكام العقلية ليس بالمعنى الذي تتلقّاه من الأفواه، بل له حدود وشروط.
وثالثاً: أنّ ما أفاده من أنّ المولى لا يتوسّل بغرضه بهذه الوسيلة مدفوع بأنّ ترك الأمر الثاني - ولو برفع موضوعه - موجب للعقوبة؛ فيحكم العقل بلزوم إطاعته، وليس للمولى وسيلة إلى التوسّل بأغراضه إلّا الأمر والإيعاد بالعقاب على تركه.

توهم ودفع

ربّما يختلج في البال: أنّه إذا فرضنا أنّ المصلحة قائمة بالطبيعة المقيّدة بقصد الأمر - كما هو المفروض في العبادات؛ إذ روحها هو التقرب وقصد الامتثال أو ما يقوم مقامهما، وإلّا لصار لزوم إتيانها مع القربة لغواً - يكشف هذا عن خلوّ الطبيعة المجردة عن القيد من المصلحة. فحينئذٍ لا يمكن أن تتعلّق الإرادة بالمجرد عن القيد ثبوتاً، كما لا يمكن البعث الحقيقي إليه؛ إذ الحكم؛ أعني البعث ومبدئه - الذي هو الإرادة - يتّبعان الملاك الذي هو المصلحة بالضرورة، ومع فرض عدمها لا ينقذ الإرادة، كما لا يقع مورد البعث.

إذا عرفت هذا فنقول: إذا فرضنا أنّ الأمر المتعلّق بنفس الطبيعة الخالية عن القيد ليس صالحاً للباعثية فكيف يمكن الأمر ثانياً بالإتيان بها بباعثية الأمر وداعويته؟ بل لا يمكن للمولى أن يأمر بالإتيان بها بداعي أمره، بعد ما فقدت المصلحة وخلت عن الإرادة ولم تقع مورد البعث الحقيقي.

ثمّ إنّّه لو فرضنا تعلّق الأمر به، لكنّه لا يكون إلّا أمراً صورياً؛ أعني ما لا يترتّب عليه غرض، ولا يكون ذا مصلحة وفائدة. وقصد هذا الأمر الصوري لا يكون

مقرباً، بل القصد وعدمه سواء؛ فلا يصل المولى إلى مطلوبه بهذه الوسيلة أيضاً.

قلت: إنّ الإشكال - بل الإشكاليين - لأجل مغالطة في البين؛ إذ ما زعم من امتناع تعلّق الإرادة والبعث بالطبيعة المجردة عن القيد إنّما هو فيما إذا كان المولى مكنتاً به، وأمّا إذا صار بصدد إفهام القيد بدليل آخر فلا نسلم امتناعه، بل إذا كان الغرض قائماً بوجود مرّكب أو مقيد كما يجوز أن يأمر بالأجزاء دفعة، كذلك يجوز أن يبعث إلى الأجزاء واحداً بعد واحد.

وبذلك يظهر لك مقرّبة هذا الأمر فيما نحن فيه؛ لأنّ تمام المحصل للغرض هو الطبيعة مع قصد أمرها، ففرق بين المقام الذي يكون قصد الأمر قيداً متمماً للغرض وبين سائر القيود التي لم يكن بتلك المثابة، فعلى الأوّل يكون قصد الأمر المتعلّق بالطبيعة محصّلاً للغرض ومقرباً من المولى بخلاف الثاني، فلا تغفل.

تتميم: في إتيان الفعل بداعي المصلحة أو الحسن أو المحبوبة

هذا كلّ لو قلنا بأنّ المعتر في العبادات هو قصد الأمر، وأمّا لو قلنا بأنّ المعتر فيها هو إتيان الفعل بداعي المصلحة أو الحسن أو المحبوبة، فقد ذهب المحقّق الخراساني إلى أنّ أخذها بمكان من الإمكان، لكنّها غير مأخوذة قطعاً؛ لكفاية الاقتصار على قصد الامتثال^(١).

الظاهر: أنّ بعض الإشكالات المتقدّمة واردة على المفروض، فيقال في تقريره: إنّ داعوية المصلحة - مثلاً - لما كانت مأخوذة في المأمور به تصير الداعوية متوقّفة على نفسها، وداعية إلى داعوية نفسها؛ لأنّ الفعل لا يكون بنفسه ذا مصلحة

حتى يكون بنفسه داعياً إلى الإتيان، بل بقيد داعويتها. فلا بد أن يكون الفعل مع هذا القيد - القائم بهما المصلحة - داعياً إلى الإتيان، وهذا عين الإشكال المتقدم. وأيضاً لما كانت المصلحة قائمة بالمقيد يكون الفعل غير ذي المصلحة، فلا يمكن قصدها إلا على وجه دائر؛ لأن قصد المصلحة يتوقف عليها، وهي تتوقف على قصدها بالفرض.

ويرد أيضاً ما قرّر هناك: من أن الداعي مطلقاً في سلسلة علل الإرادة التكوينية؛ فلو أخذ في العمل الذي هو في سلسلة المعاليل يلزم أن يكون الشيء علّة لعلّة نفسه، فإذا امتنع تعلّق الإرادة التكوينية امتنع تعلّق التشريعية؛ لأنها فرع إمكان الأولى.

ولك أن تذبّ عن الأوّل: ببعض ما قدّمناه في قصد الأمر. وأضف إليه: أنه يمكن أن يقال: إنّ للصلاة مصلحة بنحو الجزء الموضوعي، ولما رأى المكلف أن قصدها متمم للمصلحة؛ فحينئذٍ لامحالة تصير داعية إلى إتيانها بداعي المصلحة، من غير لزوم كون الداعي داعياً.

وبذلك يتّضح قطع الدور؛ فإن قصد المصلحة - التي هي جزء الموضوع - يتوقف عليها، وهي لا تتوقف على القصد، وبما أن المكلف شاعر بأنّ هذا القصد موجب لتمامية الموضوع وحصول الغرض فلا محالة تصير داعياً إلى إتيان الفعل قاصداً. نعم لا يمكن قصد تلك المصلحة مجردة ومنفكّة عن الجزء المتمم، وفيما نحن فيه لا يمكن التفكيك بينهما.

وأما الجواب عن الثالث: فبمثل ما سبق من أن الداعي والمحرّك إلى إتيان المأمور به بعض المبادئ الموجودة في نفس المكلف، كالحبّ والخوف والطمع، وتصير تلك المبادئ داعية إلى طاعة المولى، بأيّ نحو أمر وشاء.

فإذا أمر بإتيان الصلاة بداعي المصلحة تصير تلك المبادئ المتقدمة داعية إلى إتيانها بداعي المصلحة، من غير لزوم تأثير الشيء في علته. ألا ترى أنك إذا أحببت شخصاً جليلاً - حباً شديداً - فأمرك بإتيان مبعوض لك تجد في نفسك داعياً إلى إتيانه لأجل حبه وإرادة طاعته وطلب مرضاته، من غير لزوم الدور.

الثالث: في مقتضى الأصل اللفظي في المقام

إنك قد عرفت بمالا مزيد عليه إمكان أخذ قصد الأمر والامتثال أو غيره من قصد المصلحة والمجوبة في المتعلق، فعليه يقع هذه العناوين في عرض سائر الأجزاء والشرائط من المؤثرات في الغرض، فيجب على المولى بيان تلك الأمور لو كان واحد منها دخيلاً في الغرض. فلو أحرزنا كونه في مقام بيان ما هو تمام الموضوع لحكمه، ومع ذلك لم يظهر في خلال بيانه من هذه العناوين عين ولا أثر يستكشف عدم دخالتها في الغرض المطلوب.

فإن قلت: إن التمسك بالإطلاق إنما يصح إذا كان كل من وضع القيد ورفعه بيد الأمر، ولكن باعثية الأمر وداعويته إلى المتعلق لازم ذاتي لانتفك عنه ولا عن متعلقه؛ أمّا عن الأمر فواضح، وأمّا عن المتعلق لأنّ الداعي إلى الأمر بالشيء هو جعل الداعي إلى الإتيان به، فمتعلق الأمر هو طبيعة الفعل التي جعل المولى داعياً للعبء إلى الإتيان بها، لا مطلق طبيعته، وكيف يتمسك بالإطلاق؟

قلت: إن كون الواجب توصلياً ليس معناه إلغاء باعثية الأمر ومحركيته؛ بأي معنى تصوّرت حتّى يلزم تفكيك ما هو ذاتي للشيء عنه، بل هي موجودة لم يمس بكرامتها في كلّ من القريبات والتوصليات.

بل المراد أنّ غرض الأمر: تارة يحصل بصرف وجود الشيء في الخارج،

بأيّ داعٍ أتاه العبد، كدفن الميت؛ فإنّ الغرض هو مواراته تحت الأرض؛ سواء كان المحرّك إلى هذا العمل هو أمر المولى ودرك عظمته، أم كان هو قطع راحته.
وأخرى: يكون الغرض بحيث لا يحصل إلّا بقصد أمره وإتيانه لأجل أنّه أمر بذلك، ففي كلا القسمين لم يمسّ بكرامة داعيته، وإنّما التصرّف في حصول المطلوب فقط، فتدبّر.

وبعبارة أخرى: لا كلام في أنّ الداعوية لا تنفكّ عن الأمر ومتعلّقه مطلقاً، ولكن الكلام في أنّ هذه الدعوة هل تعلّقت بذات العمل، أو به مع قيد آخر كقصد الامتثال أو غيره؛ حتّى يكون القيد مأخوذاً في المتعلّق قبل تعلّق الدعوة، لا جائياً من قبلها ومنترعاً من المتعلّق بعد تعلّقها به.

ولا شكّ في أنّ الأوّل هو المتعيّن؛ ضرورة أنّ البعث تعلّق بنفس الطبيعة بلا قيد، وما جاء من قبل الأمر لا يكون مدعوّاً إليه، ولا العبد مأخوذاً بإتيانه. فالكلام في الإطلاق المقابل للتقييد هو إطلاق متعلّق الأمر، لا سلب داعوية الأمر.

ثمّ إنّ شيخنا العلامة - أعلى الله مقامه - بعد ما كان بانياً على جواز الأخذ في المتعلّق، وأنّ الأصل في الأوامر كونها توصلياً رجع في أواخر عمره الشريف إلى أصالة التعبديّة، وبه عدل عن كثير من مبانيه السابقة.

وملخص ما أفاده مبني على مقدّمات:

منها: أنّ الأوامر إنّما تتعلّق بنفس الطبايع؛ أي المفاهيم الكلّية اللابشرية العارية عن كلّ قيد، لا بصرف الوجود أو الوجود السعي.

ومنها: أنّ العلل التشريعية كالعلل التكوينية طابق النعل بالنعل، فكلّ ما هو من مقتضيات الثانية يكون من مقتضيات الأولى أيضاً، كتكثر المعلول بتكثر علّته، وكعدم انفكاك المعلول عنها، وغير ذلك. وعلى ذلك بنى قسّم القول بعدم التداخل في

الأسباب، والقول بظهور الأمر في الفور ودلالته على المرة.

ومنها: أنَّ القيود اللَّبِّيَّة، منها ما يمكن أخذها في المتعلَّق على نحو القيدية الحاخية كالطهارة، ومنها ما لا يمكن أخذها في المتعلَّق وتقييده بها، إلَّا أنَّه لا ينطبق إلَّا على المقيّد؛ بمعنى أنَّ له ضيقاً ذاتياً لا يتسع غيره بدون دليل يوجب التوسعة، كمقدّمة الواجب - بناءً على وجوبها - فإنَّ الإرادة من الأمر المستتبعة للبعث لا ترشّح على المقدّمة مطلقاً - موصلة كانت أم لا - لعدم الملاك فيها، ولا على المقيّدة بالإيصال؛ لاستلزامه الدور المقرّر في محلّه، ولكنّها لا تنطبق إلَّا على المقدّمة الموصلة. وكالعلل التكوينية؛ فإنَّ تأثيرها ليس في الماهية المطلقة، ولا المقيّدة بقيد المتأثّرة من قبلها؛ فإنّها ممتنعة، بل في الماهية التي لا تنطبق إلَّا على المقيّد بهذا القيد كالنار؛ فإنَّ معلولها ليست الحرارة المطلقة - سواء كانت مولدة عنها أم لا - ولا المقيّدة بكونها من علّتها التي هي النار، لكنّها لا تتوتّر إلَّا في المعلول المنطبق المخصوص.

إذا تمهّدت هذه المقدّمات فنقول: إنَّ المأمور به ليس إلَّا نفس الطبيعة القابلة للتكثّر بحكم المقدّمة الأولى، كما أنَّ المبعوث إليه ليست الصلاة المطلقة؛ سواء كانت مبعوثاً إليها بهذا الأمر أم غيره، ولا المقيّد بكونها مأموراً بأمرها المتعلّق بها، بل ما لا ينطبق إلَّا على الأخير لا بنحو الاشتراط، بل له ضيق ذاتي لا يبعث إلَّا نحو المأمور بها، كما في العلل التكوينية.

وبعبارة أوضح: أنَّ الأوامر تحرّك المكلف نحو الطبيعة التي لا تنطبق إلَّا على المتقيّدة لبّاً بتحريكها إيّاه نحوها. فإذا أتى المكلف بها من غير دعوة الأمر لا يكون آتياً بالمأمور به؛ لأنّه لا ينطبق إلَّا على المقيّد بدعوة الأمر، فمقتضى الأصل اللفظي هو كون الأوامر تعبدية قريبة، انتهى بتوضيح.

لكن النظر الدقيق يقضي على خلافه :

أما أولاً: فلأنّ قياس التشريع بالتكوين قياس مع الفارق؛ لأنّ المعلول في العلل التكوينية - خصوصاً في الفاعل الإلهي الذي هو العلة الحقيقي، لا الفاعل المادّي الذي هو في سلك المعدّات والعلل الإعدادية - إنّما هو ربط محض بعلة لا شبيهة له قبل تأثير علة، ففعليته ظلّ فعلية علة، وهذا بخلاف التشريع؛ فإنّ تشخّص الإرادة التي تعدّ علة تشريعية من تشخّص المراد؛ إذ هي من ذوات الإضافة لا يعقل لتعلّقها بشيء مجهول، وهكذا الأمر؛ فإنّ المبعوث إليه في الأوامر يكون رتبته - تصوّراً - مقدّماً على البعث، وقس عليهما نظائرها.

وأولى منه بعدم التسليم: ما اختاره في باب تعدّد الأسباب؛ فإنّ اقتضاء كلّ علة تكوينية معلولاً مستقلاًّ إنّما هو لقضية إيجاب كلّ علة مؤثّرة وجوداً آخر يكون معلولاً ووجوداً ظلياً له. وأمّا الإرادة فلا معنى لتعلّقها بشيء واحد زماناً ومكاناً مرّتين، بل لا يقع الشيء الواحد تحت دائرة الإرادة إلّا مرّة واحدة، ولا تحت أمر تأسيسي متعدّد؛ فإذا تكثرّ الإرادة تابع لتكثرّ المراد. وأمّا المعلول التكويني فتكثرّه تابع لتكثرّ علة. وأيضاً عدم انفكاك المعلول عن علة إنّما هو لكون وجود العلة النائمة كافٍ في تحقّقه، فلا معنى للانفكاك. وأمّا الإرادة فيمكن أن يتعلّق بأمر استقبالي وحالي، فإثبات الفورية من هذه الجهة مخدوش أيضاً.

وأما ثانياً: فلأنّ ما ذكره من المقدّمة الأولى كافٍ في نقض مراده؛ إذ الواجب هو ما وقع تحت دائرة الطلب، والقيود المنتزعة من تعلّق الأمر بها لا تكون مأموراً بها إلّا أن تؤخذ في المتعلّق، كسائر القيود.

وبالجملة: أنّ الواجب التوصلى والتعبدى يشتركان في أنّه إذا تعلّق الأمر بشيء ينتزع منه عنوان كونه مبعوثاً إليه، ويفترقان في أنّ المطلوب في الأوّل هو

نفس الطبيعة وفي الآخر هي مع قصد التقرب. وبما أن الأمر لا يكون محرّكاً إلا إلى نفس الطبيعة لا إلى غيرها فلا بد وأن يكون مثل تلك القيود مورداً للبعث، لو كانت دخيلة في الغرض.

وأما ثالثاً: فلأن ما هو المعلول في كلتا العلتين إنما هو نفس الطبيعة، لا ما لا ينطبق إلا على المقيّد؛ إذ النار إنما تحرق نفس القطن وتتعلّق بنفس الطبيعة، والتقييد منتزع بعد التعلّق والإحراق.

والحاصل: أنه بتعلّق الإحراق بها يصير الطبيعة موصوفة بوصف أنها لا يمكن أن تنطبق إلا على المقيّد، لكن رتبة هذا القيد والوصف بعد تحقّق الإحراق، ولا يمكن أن يصير موجّباً لضيق الطبيعة المتعلّقة بالإحراق.

وقصارى الكلام: أن المادّة موضوعة لنفس الطبيعة؛ والهيئة دالّة على البعث إليها. والذي قام به البيان هو ذات الطبيعة، وانتزاع عناوين من تعلّق الأمر عن المأمور به لا يوجب أمراً، بل لا يمكن وقوعها تحت الطلب، ومعه لا معنى لوجوب إتيانها.

الرابع: في تحرير الأصل العملي في المقام

لا ريب في جريان البراءة العقلية على القول بإمكان الأخذ في المتعلّق؛ إذ يصير قصد الأمر - حينئذٍ - كسائر القيود العرضية، فيتحقّق موضوع البراءة الذي هو قبح العقاب بلا بيان.

وأما على القول بامتناع الأخذ فربّما يؤخذ هنا بقاعدة الاشتغال عقلاً، مع تسليم جريان البراءة في الأقلّ والأكثر الارتباطيين؛ قائلاً بأنّ الشكّ في المقام في كيفية الخروج من عهدة التكليف المعلوم بثبوته، فلا يكون العقاب على تركه عقاباً

بلا بيان، ولكن الشك في الارتباطيين في كمية المتعلق قلّة وكثرة، فعليه البيان بشرائر أجزائه وشرائطه^(١).

وإن شئت قلت: إنّ تحصيل الغرض مبدأ للأمر، فإذا علم أصل الغرض وشك في حصوله - للشك في كون المأتي به مسقطاً للغرض وحده بلا قيد التقريية - فلا محالة يجب القطع بتحصيل الغرض بإتيان جميع ما له دخل في ذلك؛ ولو احتمالاً^(٢).

وفيه: أنّه لا معنى لسقوط الأمر إلاّ إيجاد ما أمر به المولى وبعث المكلف إليه ونمت حجته بالنسبة إليه، فلو امتثل كذلك وأوجد ما تعلّق به العلم وما تمّ البيان عليه وقامت الحجة عليه لا يتصور - حينئذٍ - له البقاء على صفة الحجية؛ إذ لو كان دخیلاً في الطاعة وفي تحقّق المأمور به لما جاز له الكفّ عن البيان؛ ولو بدليل آخر.

والاكتفاء بحكم العقل بالاشتغال في المقام مدفوع بأنّه - بعد الغضّ عن أنّ المورد داخل في مجرى البراءة - إنّما يفيد لو كان من الواضحات عند عامّة المكلفين؛ بحيث يصحّ الاتكال عليه، لا في مثل المقام الذي صار مطرحاً للأنظار المختلفة والآراء المتشعبة.

أضف إلى ذلك: أنّه لا فارق بين المقامين، وما ذكر من البرهان لإثبات الاشتغال جارٍ في الأقلّ والأكثر أيضاً؛ إذ القائل بالاشتغال هناك يدّعي أنّ الأمر بالأقلّ معلوم ونشكّ في سقوطه لأجل ارتباطية الأجزاء^(٣)، أو أنّ الغرض

١ - نهاية الدراية ١: ٣٤٥.

٢ - نفس المصدر ١: ٣٤٢.

٣ - الفصول الغروية: ٣٥٧ / السطر ١١.

المستكشف من الأمر معلوم ونشك في سقوطه بإتيان الأقل، فيجب الإتيان بكل ما احتتمل دخله في الغرض^(١).

هذا، مع أن مجرد عدم إمكان تقييد المأمور به لا يوجب عدم إمكان البيان مستقلاً - كما مرّت إليه الإشارة - إذ لو توقّف حصول غرض المولى على أمر وراء المأمور به وجب عليه البيان.

ولك أن تقول: إن ما اشتهر من وجوب تحصيل العلم بحصول أغراض المولى ومقاصده لا يرجع إلى محصل؛ إذ الأغراض إن كانت حاصلة بنفس ما وقع تحت دائرة البيان فما هو واجب تحصيله - حينئذٍ - في محيط العبودية هو ما تعلّق به البيان؛ من الأجزاء والشرائط، ويتبعه الغرض في الحصول، وإن كانت غير حاصلة إلّا بضمّ ما لم تقم عليه حجة بعد، فلا نسلم وجوب تحصيله، وهذا لا ينافي ما سيأتي من وجوب تحصيل الغرض المعلوم اللازم الحصول^(٢). مع إمكان أن يقال: إنّه يستكشف من عدم البيان أن الغرض قائم بالميّن.

وأما البراءة الشرعية: فتارة يفرض الكلام فيما إذا جاز تقييد المأمور به بالقيود الآتية من قبل الأمر، وأخرى فيما إذا لم يجز ذلك إلّا بأمر آخر، وثالثة فيما لا يجوز مطلقاً. وعلى أيّ حال: تارة يفرض مع القول بجريان البراءة العقلية في قصد الأمر، وأخرى مع القول بعدمه. فالصور المنصورة ستّة. والأقوى جريانها في جميع الصور.

وربما يقال^(٣) بعدم جريانها مطلقاً على القول بالاشتغال العقلي، وجريانها

١ - كفاية الأصول: ٤١٤.

٢ - يأتي في الصفحة ٢٥٨.

٣ - بدائع الأفكار (تقريرات المحقّق العراقي) الآملي ١: ٢٤٣.

على القول بجريان البراءة العقلية، إلا فيما لا يمكن أخذ القيد في الأمور به؛ ولو بأمر آخر. فالصور الممنوعة أربعة:

أما الأولى - أعني عدم الجريان فيما إذا أمكن الأخذ في الأمور به بأمر واحد مع القول بالاشتغال العقلي - فلقصور أدلة البراءة العقلية عن شمول مثل المورد؛ فإن ملاكها هو كون الأمر المشكوك فيه إذا لم يأمر به المولى كان ناقضاً لغرضه، والمورد ليس كذلك؛ فإن القيد المزبور - على فرض دخالته - يجوز للمولى الاتكال على حكم العقل بالاشتغال، ولا يوجب عدم البيان نقض الغرض. وليس المدعى أن حكم العقل بالاحتياط رافع لموضوع البراءة حتى يستشكل بلزوم الدور، بل المدعى قصور أدلة البراءة عن مثل المورد، انتهى.

وفيه: أننا لا نرى قصوراً في أدلتها ولا انصرافاً في إطلاقاتها بعد كون الموضوع قابلاً للرفع والوضع، بل جريانها فيما يحكم العقل بالاشتغال أولى وأقرب من جريانها فيما يكون المورد محكوماً بالبراءة العقلية؛ إذ ظاهر الأدلة هو المولية لا الإرشاد، فيصح إعمالها بالحكم بالبراءة فيما لولاها لكان محكوماً بالاشتغال عقلاً، وهذا بخلاف ما إذا اتحد مفاداً ونتيجة؛ بأن يكون مجرى البراءة عقلاً وشرعاً؛ إذ حكمه - حينئذٍ - يصير إرشادياً محضاً.

وأما الصورة الثانية - أعني ما لا يمكن الأخذ إلا بأمر آخر مع الاشتغال عقلاً - فلأن جريان البراءة لا يثبت أن متعلق الأمر الأول تمام الأمور به إلا على القول بالأصل المثبت، بخلاف ما إذا قلنا بإمكان الأخذ في متعلق الأمر الأول؛ فإن الشك يرجع إلى انبساط الأمر على الجزء والقيد المشكوك فيه. فمع جريان البراءة يكون باقي الأجزاء بنظر العرف تمام الأمور به، فيكون من قبيل خفاء الواسطة، انتهى.

وفيه أولاً: أنَّ القول بوجوب العلم بكون المأني به تمام المأمور به من قبيل الالتزام بشيء لا يجب الالتزام به؛ إذ الواجب ليس عنوان تمام المطلوب حتى يجب إحرازه، بل ما قامت عليه الحجّة واستوفاه البيان؛ سواء أحرز كونه تمام المأمور به أم لا، هذا.

وثانياً: أنَّ رفع الجزء المشكوك فيه ملازم عقلاً لكون البقية تمام المطلوب، وهذا عين الأصل المثبت، من غير فرق بين وحدة الأمر وتعدّده.

وثالثاً: أنَّ الأمر الثاني ناظر إلى متعلّق الأمر الأوّل بتصرّف فيه ببيان قيده وشرطه، وليس مفاده أمراً مستقلاً - وإن شئت فسمّه بتتميم الجعل - فيرى العرف هذين الأمرين - بعد التوجّه إلى الناظرية - أمراً واحداً. وعليه فلو كان هنا خفاء الوساطة يكون في الموردين بلا فرق بينهما.

وأما الصورة الثالثة والرابعة - أعني عدم إمكان الأخذ مطلقاً؛ سواء قلنا بالبراءة العقلية أم لا - فلأنّ جريانها موقوف على كون المشكوك فيه قابلاً للوضع والرفع شرعاً، ومع عدم جواز الأخذ لا يمكن الوضع، فلا يمكن الرفع. ودخله في الغرض واقعي تكويني غير قابل للوضع والرفع التشريعيين، وغير المفروض من القيود وإن كان دخله تكوينياً لكنّه لمّا كان قابلاً لهما يجوز التمسك بدليل الرفع لرفعه، انتهى.

وفيه: أنّ لا تصوّر للمفروض مصداقاً؛ إذ كيف يمكن دخالة شيء في الغرض، ولا يمكن للمولى بيانه وإظهاره؟ وعليه لا محيص عن جريان أدلّة الرفع بعد إمكان وضعه في نظائر المقام.

المبحث الخامس

في أصالة النفسية والعينية والتعينية

الأمر المطلق يحمل على النفسي العيني التعيني مالم يقم دليل على مقابلاتها، وليس ذلك لأجل دلالة اللفظ أو انصرافه أو كشفه عنها لدى العقلاء، بل لما مرَّ^(١) في حمله على الوجوب والندب؛ من أنْ بعث المولى تمام الموضوع لاحتجاجه على العبد في باب الطاعة، ولا يجوز له التقاعد باحتمال إرادة الندب، ويجري ذلك في مطلق بعثه وإغرائه؛ سواء صدر باللفظ أم بالإشارة.

وما ذكر من أنْ صدور الأمر عن المولى تمام الموضوع للطاعة جارٍ في المقام بعينه؛ فإذا تعلّق أمر بشيء يصير حجّة عليه، لا يسوغ له العدول إلى غيره باحتمال التخيير في متعلّق الأمر، كما لا يجوز له الترك مع إتيان الغير باحتمال الكفائية، ولا التقاعد عن إتيانه باحتمال الغيرية، مع سقوط الوجوب عن غيره الذي يحتمل كون الأمر المفروض مقدّمة له.

كلّ ذلك لا لأجل دلالة، بل لبناء منهم على ذلك؛ وإن لم نعر على علّة البناء وملاكه، لكنّا نشاهده مع فقدان الدلالة اللفظية، كإفادة البعث بنحو الإشارة. هذا، والمحقّق الخراساني تمسّك في إثبات ما قرّناه بمقدّمات الحكمة، وأنّ ذلك مقتضى الإطلاق المتحقّق بعدم البيان، مع كونه في مقام البيان^(٢).

١ - تقدّم في الصفحة ٢٠٤.

٢ - كفاية الأصول: ٩٩.

وأوضحه المحقق المحشّي بأنّ النفسية ليست إلّا عدم كون الوجوب للغير وكذا البواقي، وعدم القرينة على القيود الوجودية دليل على عدمها، وإلّا لزم النقض بالغرض، لا أنّ النفسية والغيرية قيدان وجوديان بل أحد القيدين عديمي يكفي فيه عدم نصب القرينة على الوجودي المقابل له، فمقتضى الحكمة تعيين المقيّد بالقيد العدمي^(١)، انتهى.

قلت: وفيما أفاده الماتن والمحشّي نظر:

أمّا الأوّل: فلأنّ لازم القول بكونه موضوعاً لمطلق البعث والطلب أن يكون نتيجة الإطلاق لمطلق البعث المشترك بين النفسي والغيري - مثلاً - لأنّ ميزان الإطلاق كون ما وقع تحت البيان تمام الموضوع للحكم، وما ورد به البيان ليس غير البعث المطلق، ولكّنه - مع كونه خلاف المقصود - ممتنع؛ لعدم إمكان تصوّر الجامع الحقيقي بين المعاني الحرفية، كما تقدّم توضيحه مستوفى^(٢).

والحاصل: أنّ تقسيم مفهوم إلى قسمين يلازم اشتغال كلّ فرد بخصوصية بها يتميّز عن المقسم ويغايّر قسمه، وإلّا صار عين المقسم وكان من باب تقسيم الشيء إلى نفسه وغيره، وهذا بعد التدبّر واضح.

فإذن لا بدّ وأن يكون كلّ من النفسية والغيرية متخصّصة بقيد وجودي أو عديمي، به يمتاز كلّ واحد عن مقسمه وقسيمه، ويقال: النفسي ما يكون إليه البعث لذاته أو لا لغيره، والغيري بخلافه، ويكون كلّ واحد منهما في مقام التحديد مشتملاً على قيد زائد على نفس البعث - ولو من باب زيادة الحدّ على المحدود - وتصير

١ - نهاية الدراية ١: ٣٥٣.

٢ - تقدّم في الصفحة ٤٥ - ٤٦.

النفسية متباينة عن الغيرية، لا تتعين إلاّ بدالّ آخر.

وأما الثاني: فهو غريب من ذلك المحقّق؛ لأنّ القول بأنّ النفسية ليست إلاّ عدم الوجوب للغير بينّ البطلان؛ إذ عدم كون الوجوب للغير؛ إن كان بنحو السلب التحصيلي - كما هو ظاهر كلامه - فلازمه كون الوجوب النفسي نفس عدم الصادق مع عدم الوجوب رأساً، وهو كما ترى، وإن كان بنحو الإيجاب العدولي أو الموجبة السالبة المحمول فيستلزم كونهما مقيدّين بقيد، فيحتاج الوجوب لا لغيره إلى بيان زائد على أصل الوجوب، كما يحتاج إليه الوجوب لغيره.

على أنّ التحقيق كون الوجوب النفسي هو الوجوب لذاته، والتعريف بالوجوب لا لغيره^(١) تفسير بلازمه.

وتوهّم: أنّ أحد القسمين في نظر العرف عين المقسم؛ وإن كان غيره في نظر العقل مدفوع بأنّه صرف ادّعاء لم يشفع ببرهان؛ ضرورة صحّة تقسيم الطلب لدى العرف إلى النفسي والغيري بلا لزوم خلاف الارتكاز.

فتلخّص: أنّ النفسي ليس نفس الطبيعة، كما أنّ الغيري أيضاً ليس كذلك، بل كلّ منهما هو الطبيعة مع قيد زائد وجودي أو عدمي.

المبحث السادس في المَرَّة والتكرار

الحقّ - وفقاً للمحقّقين - عدم دلالة الأمر على المَرَّة والتكرار. ولعلّ وقوع النزاع في الأوامر والنواهي دون سائر المشتقّات لأجل ورودهما مختلفين في الشريعة المقدّسة، كما نشاهده في الصلاة والحجّ. وقبل الخوض في تحقيق المختار نقدّم أموراً:

الأوّل: في تعيين محلّ النزاع

وبيان الوجوه المتصوّرة فيه، فنقول:

الأوّل: أن يكون النزاع في دلالة المادّة على الطبيعة اللابشرطية أو على المكرّرة أو غيرها، ويظهر من صاحب «الفصول» خروجها من حريم النزاع؛ مستشهداً بنصّ جماعة ونقل السكّاكي الإجماع على أنّ المصدر لا يدلّ إلّا على نفس الطبيعة إذا تجرّد عن اللام والتنوين^(١).

واستشكل عليه المحقّق الخراساني بأنّ ذلك إنّما يتمّ لو كان المصدر أصلاً للمشتقّات، لا أن يكون منها^(٢).

ويمكن دفعه بأنّ مادّة المصدر عين مادّة المشتقّات؛ وإن لم يكن المصدر أصلاً لها.

١ - الفصول الغروية: ٧١ / السطر ٢١.

٢ - كفاية الأصول: ١٠٠.

نعم، يرد عليه: أنه لا يتم إلا إذا ضمّ عليه الإجماع؛ بأن مادته عين مادة المشتقات أو أن المصدر أصل المشتقات، وكلاهما ممنوعان؛ لعدم الإجماع على الوحدة في المادة؛ إذ وحدة المادة في المشتقات وإن صارت مسلمة عند المتأخرين لكن عند القدماء من أهل الأدب محلّ خلاف وتشاجر، على نحو مرّ في المشتق لبّ الأقوال، كما أن كون المصدر أصلاً مطلقاً ممّا لم يسلم عند كثير منهم.

الثاني: جعل معقد النزاع دلالة الهيئة على الوحدة والتكرار، وسيجيء توضيحه ورده.

الثالث: أن يكون النزاع في دلالة مجموع الهيئة والمادة على طلب الماهية؛ مرة أو مكررة.

هذه هي الوجوه المتصورة، ولكن لا يصحّ كلّها، بل لا يعقل بعضها؛ أمّا الأول: فلائك قد عرفت^(١) وضع المادة لمعنى بسيط عارٍ عن كلّ قيد ومجرّد عن كلّ شرط؛ حتّى عن لحاظ نفسها وتجّدها. وأمّا الآخر: فلما مرّ في أوائل الكتاب بأنّه لا وضع للمجموع بعد وضع المفردات، على تفصيل سبق ذكره^(٢).

فبقي الهيئة، وكون دلالتها محلّ النزاع بعيد جداً؛ لأنّها وضعت لنفس البعث والإغراء، كإشارة المشير، ومقتضى البعث إلى الماهية المجردة هو إيجادها في الخارج، لا جعل الإيجاد جزء مدلوله اللفظي.

فحينئذٍ فالشيء الواحد من جهة واحدة لا يعقل أن يتعلّق به البعث متعدداً

١ - تقدّم في الصفحة ١٤٨.

٢ - تقدّم في الصفحة ٧٣.

على نحو التأسيس، ولا يكون مراداً ومشتاقاً إليه مرتين؛ لما مرَّ^(١) أن تعين الحب والإرادة والشوق من جانب المتعلق، فهي تابعة له في الكثرة والوحدة، فالشيء الواحد لا تتعلّق به إرادتان ولا شوقان ولا محبتان في عرض واحد.

نعم، بناءً على ما أفاده شيخنا العلامة من أن العلل التشريعية كالتكوينية في أن تعدّد معاليلها بتعدّد عللها^(٢) يكون للنزاع فيها مجال، لكن قد أوضحنا الفرق بين المقامين، وقلنا بأنّهما متعاكسان، فراجع^(٣).

فإن قلت: على القول بكون الإيجاد جزء مدلولها يصحّ النزاع بأن يقال: إنّه بعد تسليم وضعها لطلب الإيجاد هل هي وضعت لإيجاد أو إيجادات؟

قلت: إنّ ذلك وإن كان يرفع غائلة توارد الإرادات على شيء واحد؛ إذ كلّ إيجاد يكون مقارناً مع خصوصية وتشخص مفقود في آخر، وبه يصحّ أن يقع مورد البعث والإرادة متكرراً، إلّا أن الذي يضعفه: ما أحطت به خُبراً في تحقيق المعاني الحرفية من أنّها غير مستقلّات مفهوماً وذهناً وخارجاً ودلالة^(٤)، ولا يمكن تقييد الإيجاد الذي هو معنى حرفي بالمرّة والتكرار إلّا بلحاظه مستقلّاً، والجمع بينهما في استعمال واحد غير جائز.

وما مرّ منّا من أن نوع الاستعمالات لإفادة معاني الحروف، وجوّزنا تقييدها بل قلنا: إن كثيراً من التقييدات راجع إليها^(٥) لا ينافي ما ذكرنا هاهنا؛ لأنّ المقصود

١ - تقدّم في الصفحة ٢٢٧.

٢ - تقدّم في الصفحة ٢٢٥.

٣ - تقدّم في الصفحة ٢٢٧.

٤ - تقدّم في الصفحة ٤٥.

٥ - تقدّم في الصفحة ٦٠.

هناك إمكان تقييدها في ضمن الكلام بلحاظ آخر .

وإن قلت : إنّ ذلك إنّما يرد لو كانت موضوعة للإيجاد المتقيد بالمرّة والتكرار ؛ حتّى يستلزم تقييد المعنى الحرفي وقت لحاظه آلياً ، لا ما إذا قلنا بأنّها موضوعة للإيجادات بالمعنى الحرفي ، وإن شئت قلت : بأنّه كما يجوز استعمال الحرف في أكثر من معنى يجوز وضع الحرف لكثرات واستعمالها فيها .

قلت : ما ذكرت أمر ممكن ، ولكنّه خلاف الوجدان والارتكاز في الأوضاع ، فلا محيص في معقولية النزاع عن إرجاعها إلى وضع المجموع مستقلاً ؛ بحيث يرجع القيد إلى الجزء المادّي لا الصوري ، أو إلى نفس المادّة بأن يقال : إنّ لمادّة الأمر وضعاً على حدة .

الثاني : في المراد من المرّة والتكرار في المقام

هل المراد من المرّة والتكرار هو الفرد والأفراد أو الدفعة والدفعات ؟ والفرق بينهما واضح جداً .

وما ذكرناه وجهاً لتحقيق الخلاف في الأوامر والنواهي فقط يؤيد كون النزاع في الفرد والأفراد ؛ إذ ليس في الأحكام ما يكون للدفعة والدفعات .

وذهب صاحب «الفصول» إلى كون النزاع في الدفعة والدفعات ؛ مستدلاً بأنّه لو أريد الفرد لكان اللازم أن يجعل هذا البحث تتمّة لما يأتي من أنّ الأمر هل يتعلّق بالطبيعة أو الفرد ؟ وعلى الثاني هل يقتضي التعلّق بالفرد الواحد أو المتعدّد أو لا يقتضي شيئاً منهما ؟ ولم يحتج إلى إفراد كلّ منهما ببحث مستقل^(١) ، انتهى .

وأورد عليه في «الكفاية» بأن الطلب - على القول بتعلّقه بالطبيعة - إنّما يتعلّق باعتبار وجودها في الخارج لا بما هي هي؛ لكونها بهذه الحيثية لا مطلوبة ولا غير مطلوبة، وعليه يصحّ أن يقال: هل المأمور به هو الواحد منها أو الوجودات؟ والتعبير بالفرد لكون تشخّصها في الخارج بأفرادها، غاية الأمر أنّ لوازم الوجود والخصوصية الفردية على القول بتعلّقها بالطبائع تلازم المطلوب، وعلى القول بالفرد تقوّمه^(١)، انتهى.

والتحقيق أن يقال: إنّ بناءً على تعلّق الأمر بالطبيعة لا يخلو إمّا أن يكون إيجادها جزء مدلول الهيئة - كما عليه صاحب «الفصول»^(٢) - أو يكون من اللوازم العقلية للإغراء والبعث إلى الطبيعة، كما قوّيناه^(٣).

وعلى الأوّل: يكون الهيئة موضوعة لطلب إيجاد الطبيعة، فلا محالة يكون المتعلّق نفس الطبيعة، وإلاّ يصير معنى الأمر بالصلاة: أوجد وجود الصلاة، وهو كما ترى. فلا محيص إذن عن جعل المتعلّق نفس الطبيعة، خالية عن القيد.

والحاصل: أنّه بعد أخذ الإيجاد في طرف الهيئة يصير المتعلّق نفس الماهية دون وجودها، ومعه لا مجرى للنزاع؛ سواء أريد منه الفرد والأفراد أو الدفعة والدفعات؛ ضرورة أنّها خارجة عن الطبيعة، وأمّا مع تعلّق الأمر بالفرد فله مجال. نعم في تصوّر النزاع في استفادة المرّة والتكرار بالمعنيين عن الهيئة - بعد جعل الإيجاد مدلولاً لفظياً - وجه استوفينا بيانه في الأمر الأوّل، فراجع.

١ - كفاية الأصول: ١٠١ - ١٠٢.

٢ - الفصول الغروية: ٧١ / السطر ٣٩.

٣ - تقدّم في الصفحة ١٩١.

وأما على الثاني؛ أعني عدم دلالة الهيئة إلا على البعث البحث، وكون لزوم الإيجاد جائباً من قبل العقل الحاكم بأن الماهية من حيث هي ليست مطلوبة، فيكون الوجود والإيجاد من اللوازم العقلية لتعلق البعث بالطبيعة، لا مدلولاً للهيئة والمادة.

وعليه: يصح النزاع بناءً على تعلق الأمر بالطبيعة لكن يكون عقلياً لا لغوياً، وهو خلاف ظاهرهم من كونه لغوياً، فلا بد من إجراء النزاع على فرض تعلق الأمر بالفرد لا الطبيعة حتى يدفع به الإشكال. ولكن - مع ذلك - لا يصير هذا البحث من تنمة البحث الآتي؛ لكون الجهات المبحوث عنها مختلفة.

الثالث: في إتيان الأفراد العرضية دفعة مع وحدة الأمر

إذا قلنا بتعلق الأمر بالطبيعة، وأوجد المكلف عدة أفراد دفعة واحدة فهل هو امتثال واحد؛ لوحدة الأمر المقتضي لامتنال واحد، أو امتثالات؛ لكون الطبيعة تتكرر بتكرر الأفراد؛ فكل واحد بما هو مصداق له امتثال مستقل؟ وجهان:

اختار ثانيهما بعض السادة من الأكابر؛ محتجاً بأن الطبيعة متكررة بتكررها، ولا يكون فردان أو أفراد منها موجودة بوجود واحد؛ لأن المجموع ليس له وجود غير وجود الأفراد، فكل فرد محقق للطبيعة، ولما كان المطلوب هو الطبيعة بلا تقيّد بالمرّة أو التكرار فحينئذ إذا أتى المكلف بأفراد متعددة فقد أوجد المطلوب في ضمن كل فرد مستقلاً، فيكون كل امتثالاً برأسه كما هو موجود بنفسه.

ونظير ذلك الواجب الكفائي؛ حيث إن الأمر فيه متعلق بنفس الطبيعة، ويكون جميع المكلفين مأمورين بإتيانها، فمع إتيان واحد منهم يسقط الوجوب عن

الباقى، وأما لو أتى به عدّة منهم دفعة يعدّ كلّ واحد ممثلاً، ويحسب لكلّ امتثال مستقلّ، لا أن يكون فعل الجميع امثالاً واحداً^(١)، انتهى.

وفيه: أن وحدة الامتثال وكثرته بوحدة الطلب وكثرته، لا بوحدة الطبيعة وكثرتها؛ ضرورة أنّه لو لا البعث لم يكن معنى لصدق الامتثال، وإن أوجد آلاف من أفراد الطبيعة.

وبالجملة: فرق بين تعلّق الأمر بإكرام كلّ فرد من العلماء وبين تعلّقه بنفس الطبيعة متوجّهاً إلى مكلف واحد:

فعلى الأوّل يكون كلّ فرد واجباً برأسه؛ ولو بالانحلال في جانب الوجوب على وجه معقول، فيتعدّد امثاله؛ ولذا يعاقب بعدد الأفراد.

وعلى الثاني يكون مركز الحكم نفس الطبيعة، فهنا حكم واحد ومتعلّق فارد، وتكثّرها في الوجود لا يوجب تكثّر الوجوب - ولو انحلالاً - كما لا يوجب تكثّر الامتثال؛ ولذا لو ترك الإكرام المتعلّق بالطبيعة مطلقاً لم يكن له إلّا عقاب واحد. وإن شئت قلت: إن وحدة العقاب وكثرته ووحدة الثواب وتعدّده منوط باختلاف في ناحية الطلب والبعث قلّة وكثرة.

والقول بأن ترك الطبيعة مطلقاً لا يوجب إلّا عقاباً واحداً كاشف عن وحدة البعث والحكم، ومع فرضه واحداً كيف يمكن أن يتصوّر للواحد غير المنحلّ امثالات؟ فإذا الامتثال فرع الطلب، كما أنّ العقوبة فرع ترك المطلوب، فلا يمكن الامثالات مع وحدة الطلب، ولا استحقاق عقوبة واحدة مع كثرته.

أضف إلى ذلك: أن قياسه مع الفارق؛ لأنّ البعث في الواجب الكفائي

يتوجّه إلى عامّة المكلفين؛ بحيث يصير كلّ مكلف مخاطباً بالحكم، فهناك طلبات كثيرة وامتناعات عديدة، لكن لو أتى واحد منهم سقط البعث عن الباقي؛ لحصول الغرض وارتفاع الموضوع، ولو تركوها رأساً لعوقبوا جميعاً، ولو أتاها الجميع دفعة فقد امتثلوا كافّة؛ لكون كلّ فرد منهم محكوم بحكمه ومخاطب ببعثه المختصّ، بخلاف المقام.

إذا عرفت ما قدّمناه من الأمور، مع ما عرفت في مباحث المشتقّ يظهر لك حقيقة الأمر؛ من عدم دلالة الأمر على المرة والتكرار لابتدائه؛ لكونها موضوعة للماهية بلا شرط، ولا بهيئة؛ لأنّها للإغراء والبعث ويلزمه الوجود أو الإيجاد كما مرّ^(١)، ولا بالمجموع؛ لعدم وضع له. والتمسك بالقرائن - مع أنّه خارج عن الفرض - غير ممكن؛ لفقد القرائن العامّة الدالّة على واحد منهما.

المبحث السابع

في الفور والتراخي

ما قدّمناه في نفي دلالة الأمر على المرة والتكرار جارٍ بعينه في عدم دلالة على الفور والتراخي، بل لا محيص عن إخراج كلّ قيد - من زمانٍ أو مكان أو غيرهما - عن مدلوله ممّا لا يدلّ عليه الأمر، لا بهيئته ولا بمادّته، فلا نطيل بالإعادة.

نعم، تشبّث جماعة من الأعاضم في إثبات الدلالة على الفور بأمر خارجة من صيغة الأمر:

منهم شيخنا العلامة في الدورة الأخيرة، كما أسمعناك من مقايضة الأوامر بالعلل التكوينية في اقتضائها عدم انفكاك معاليلها عنها، وعليه جرى في قضاء الفوائت في كتاب الصلاة؛ حيث قال:

إنّ الأمر المتعلّق بموضوع خاصّ غير مقيد بزمان وإن لم يكن ظاهراً في الفور ولا في التراخي ولكن لا يمكن التمسك به للتراخي بواسطة الإطلاق، ولا التمسك بالبراءة العقلية لنفي الفورية؛ لأنّه يمكن أن يقال: إنّ الفورية وإن كان غير ملحوظة قيماً في المتعلّق إلّا أنّها من لوازم الأمر المتعلّق به؛ فإنّ الأمر تحريك إلى العمل وعلّة تشريعية، وكما أنّ العلّة التكوينية لا تنفكّ عن معلولها في الخارج، كذلك العلّة التشريعية تقتضي عدم انفكاكها عن معلولها في الخارج؛ وإن لم يلاحظ الأمر ترتبه على العلّة في الخارج قيماً^(١)، انتهى.

وكفاك دليلاً في جواب ما اختاره ما مرّ من أنّهما في العلّية والتأثير مختلفان متعاكسان^(١)؛ حيث إنّ المعلول في التكوين متعلّق بتمام حيثيته بنفس وجود علّته، بخلاف التشريع.

على أنّ عدم الانفكاك في التكوين لأجل الضرورة والبرهان القائم في محلّه^(٢)، وأمّا الأوامر فنجد الضرورة على خلافه؛ حيث إنّ الأمر قد تتعلّق بنفس الطبيعة؛ مجردةً عن الفور والتراخي، وأخرى متقيّداً بواحد منهما، ولانجد في ذلك استحالة أصلاً.

أضف إلى ذلك: أنّ مقتضى الملازمة بين الوجوب والإيجاب أنّ الإيجاب إذا تعلّق بأيّ موضوع على أيّ نحو كان يتعلّق الوجوب به لا غيره، فإذا تعلّق الأمر بنفس الطبيعة لا يمكن أن يدعو إلى أمر زائد عنها؛ من زمان خاصّ أو غيره.

فوزان الزمان وزان المكان، وكلاهما كسائر القيود العرضية لا يمكن أن يتكفّل الأمر المتعلّق بنفس الطبيعة إثبات واحد منها؛ لفقد الوضع والدلالة وانتفاء التشابه بين التكوين والتشريع، فتدبرّ.

الاستدلال على الفور بأدلة النقل

وربّما يستدلّ بالآيات الدالة على وجوب الاستباق إلى الخيرات والمسارة إلى المغفرة في قوله تعالى: ﴿فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾^(٣)، وقوله سبحانه: ﴿سَارِعُوا

١ - تقدّم في الصفحة ٢٢٧.

٢ - الشفاء، الإلهيات: ٢٦١، الحكمة المتعالية ٢: ٢٠٣ و ٢٢٦ و ٢٢٩.

٣ - البقرة (٢): ١٤٨، المائدة (٥): ٤٨.

إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ»^(١) بتقريب أنّ المراد منها ليس نفسها؛ لكونها فعل الربّ، بل الأسباب المعدّة لحصولها.

وفيه أمّا أولاً: أنّ ظاهر الآيات بشهادة ذيل بعضها ﴿وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ﴾^(٢) هو الوعظ والإرشاد إلى ما يستقلّ به العقل؛ من حسن المسارعة والاستباق إلى ما بعث إليه المولى، لا المولوية.

وثانياً: أنّ الظاهر من مادّة الاستباق وهيئة المسارعة هو أنّ الأمر متوجّه إلى تسابق المكلفين بعضهم على بعض إلى فعل الخيرات وإلى مغفرة من ربّهم؛ أي في تقدّم شخص على شخص آخر في أمر مع معرضيته لهما، كما في قوله تعالى: ﴿وَاسْتَبَقَا الْبَابَ﴾^(٣) لا في مبادرة شخص على عمل مع قطع النظر عن كونه مورد المسابقة بين أقرانه.

وعليه: لا بدّ من حمل الخيرات وأسباب المغفرة على مالو لم يسبق المكلف إليه لفات منه بإتيان غيره، مثل الواجبات الكفائية، ومعه يصير الأمر للإرشاد. وثالثاً: أنّه لا دلالة في آية المسارعة على العموم، وما قيل من أنّ توصيف النكرة بقوله: ﴿مِنْ رَبِّكُمْ﴾ يفيد العموم^(٤) لا محصل له أصلاً.

ويؤيّد ذلك: أنّك إذا تفحصت التفاسير تجد الأقوال متشتّية في تفسير المغفرة؛ حيث احتملوا أن يكون المراد كلمة الشهادة أو أداء الفرائض، كما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام، أو التكبير الأوّل من الجماعة أو الصف الأوّل منها أو التوبة

١ - آل عمران (٣): ١٣٣.

٢ - نفس المصدر.

٣ - يوسف (١٢): ٢٥.

٤ - أنظر الفصول الغروية: ٧٦ / السطر ١٦.

أو الإخلاص أو الهجرة قبل فتح مكّة أو متابعة الرسول أو الاستغفار أو الجهاد أو أداء الطاعات أو الصلوات الخمس^(١). فالترديد والاختلاف شاهدان على عدم استفادة العموم، وإلاّ لم يجعلوا البعض قبال بعض، فتأمل.

وأورد عليه بعض الأعظم إشكالاً عقلياً، وهو أنّه يلزم من وجوب الاستباق إلى الخيرات عدمه.

توضيح ذلك: أنّ الاستباق إلى الخيرات يقتضي بمفهومه وجود عدد منها يتحقّق بفعل بعض دون بعض، مع كونهما من الخيرات. وعلى فرض وجوب الاستباق إلى الخيرات يلزم أن يكون الفرد الذي لا يتحقّق به الاستباق أن لا يكون منها؛ لمزاحمته الفرد الآخر، وعلى فرض انتفاء كونه من مصاديقها يلزم عدم وجوب الاستباق فيما يتحقّق فيه، وما يلزم من وجوده عدمه محال^(٢).

ولا يذهب عليك: أنّ ما ذكره تكلف وتجشّم:

أمّا أولاً: فلأنّ معنى «استبقوا» - كما مرّ ذكره؛ مستمداً عن قوله تعالى: ﴿وَأَسْتَبِقُوا﴾ - إنّما هو بعث المكلفين إلى سبق بعضهم بعضاً، لاسبق بعض الخيرات على بعض.

وثانياً: وقوع التزاحم بين الواجبين أو الأكثر لا يخرج الواجب المزاحم - بالفتح - عن الخيرية؛ إذ الفرض كون السقوط لأجل التزاحم لا التعارض، فحينئذٍ يبقى ظهور مفهوم الاستباق على حاله.

١ - راجع مجمع البيان ٢: ٨٣٦ و ٩: ٣٦١، التفسير الكبير ٩: ٤ - ٥، الجامع لأحكام القرآن،

القرطبي ١٧: ٢٥٦.

٢ - بدائع الأفكار (تقريبات المحقّق العراقي) الآملي ١: ٢٥٢.

وثالثاً: أنّ الأمر - كما سيجيء تحقيقه - يتعلق بالطبائع دون الأفراد^(١)، فلا معنى حينئذٍ للمزاحمة.

ورابعاً: لو سلّمنا جميع ذلك، فإنّه إنّما يتمّ لو كان إتيان الفعل في أوّل وقته مطلوباً واحداً؛ بحيث لو تأخّر لسقط عن المطلوبية، فحينئذٍ يكون مزاحمته لفردٍ آخر موجباً لخروجه عن الفردية، وأمّا إذا تعدّد المطلوب؛ بكون أصل وجوده مطلوباً والإتيان في أوّل الوقت مطلوباً آخر فلا يستلزم المزاحمة خروجه، كما لا يخفى.

تكميل :

إذا قلنا بإفادته الفور فهل معناه فوراً ففوراً؛ بحيث لو عصى لوجب إتيانه في الزمان الثاني، أولاً؟ وجهان مبنيان على وحدة المطلوب وتعدّده.

أمّا اللفظ فهو ساكت عن وجوب إتيانه ثانياً لدى المخالفة، بل مقتضى الإطلاق عدم وجوبه؛ ضرورة احتياجه إلى البيان لو كان مراداً للقائل، ومع عدمه يتمّ الحجّة للعبد.

وأما الاستصحاب فتحقيق الحال في جريانه موكول إلى محلّه، فارتقب إن شاء الله.

الفصل الثالث

في الإجزاء

قبل الورود في النقص والإبرام لابدّ من ذكر مقدمات :

الأولى : في تحرير محلّ النزاع

اختلفت كلماتهم في تحرير محلّ البحث ؛ فعنونه في «الفصول» بأنّ الأمر بالشيء إذا أتى به على وجهه هل يقتضي الإجزاء أو لا^(١)؟ والمعروف بين المشايخ والمعاصرين هو أنّ الإتيان بالمأمور به على وجهه هل يقتضي الإجزاء أم لا^(٢). وربما يفرّق بين التعبيرين : أنّ النزاع في الأوّل في دلالة الأمر، فيكون البحث من مباحث الالفاظ والدلالات، وفي الثاني في أنّ الإتيان علّة للإجزاء، فيكون عقلياً^(٣).

١ - الفصول الغروية : ١١٦ / السطر ٩.

٢ - مطارح الأنظار : ١٨ / السطر ٢٣، كفاية الأصول : ١٠٤، نهاية الأفكار : ١ : ٢٢٢.

درر الفوائد، المحقّق الحائري : ٧٧.

٣ - بدائع الأفكار (تقريرات المحقّق العراقي) الآملي : ١ : ٢٦٠ و ٢٦١.

وفيه : أنَّ جعل النزاع في العنوان الأوَّل في دلالة لفظ الأمر بعيد عن الصواب جدًّا ؛ أمَّا عدم المطابقة والتضمَّن فظاهران ؛ إذ لا أظنَّ أن يتوهم أحد أن الأمر بمادته أو هيئته يدلُّ على الإجزاء إذا أتى المكلف بالمأمور به على وجهه ؛ بحيث يكون هذا المعنى بطوله عين مدلوله أو جزئه . وأمَّا الالتزام فبمثل ما تقدَّم .

وما يقال في تقريبه من أنَّ الأمر يدلُّ على أنَّ المأمور به مشتمل على غرض للأمر ، ولا محالة أنَّ ذلك الغرض يتحقَّق في الخارج بتحقُّق المأمور به ، وحينئذٍ يسقط الأمر لحصول الغاية^(١) ، مدفوع بأنَّ عدَّ تلك القضايا الكثيرة العقلية من دلالة الأمر عليهما التزاماً ممَّا لا مجال للالتزام به ؛ إذ جعلها من المداليل الالتزامية يتوقَّف على كونها من اللوازم البيّنة ؛ حتَّى يجعل من المداليل الالتزامية بالمعنى المصطلح ، مع أنَّ المقدِّمتين المذكورتين في كلامه قد تشاجرت في صحَّته الأشاعرة والمعتزلة ، فكيف يكون أمراً بيِّن الثبوت ؟!

هذا ، من غير فرق بين إرجاع النزاع إلى الأوامر الاختيارية الواقعية أو الاضطرارية أو الظاهرية ؛ لأنَّ دلالة الأمر لا تخرج من مادته وهيئته ، فتدبَّر .
كما أنَّ جعل النزاع في العنوان الثاني عقلياً - كما استظهره القائل - لا يصحَّ في جميع الأقسام ؛ إذ النزاع عقلياً إمَّا يصحَّ لو كان المراد من الإجزاء بالإتيان هو الإجزاء عن الأمر الذي امتثله ، وأمَّا إجزاء المأتي به بالأمر الظاهري عن الواقعي والثانوي عن الأوَّل فلا محالة يرجع النزاع إلى دلالة الأوامر الاضطرارية والظاهرية على الإجزاء ، بتنقيح موضوع الأوامر الاختيارية والواقعية بنحو الحكومة .

وبالجملة: يلاحظ لسان أدلتها بأنه هل يدلّ على التوسعة في الأمور به أولاً؟ فلا محالة يكون من مباحث الألفاظ، فحينئذٍ لا يجوز عدّ الجميع بحثاً عقلياً. ولعلّه لأجل ذلك ذهب بعضهم إلى أنّ الجمع بين الإجزاء في الأوامر بالنسبة إلى نفسها والإجزاء بالنسبة إلى أمر آخر ممّا لا يمكن بعنوان واحد.

نعم، ما ذكرناه وجهاً لجعل البحث في الأمر الظاهري أو الواقعي الثانوي في الدلالات اللفظية من التوسعة، وتنقيح الموضوع بالحكومة ممّا أحدثه المتأخرون من الأصوليين، فلا يجوز حمل كلام القوم عليه.

كما أنّ ما نقلناه عن بعض؛ من عدم إمكان الجمع بين الواقعي الأوّل وغيره ضعيف بإمكان تصوّر جامع بينهما؛ بأن يقال: إتيان الأمور به على وجهه هل يجزي أم لا؟

وهذا جامع يشمل جميع العناوين المبحوث عنها، غاية الأمر أنّ الاختلاف في طريق الاستدلال بما يناسب حال كلّ واحد، ولا يكون النزاع ابتداءً في دلالة الأدّة، بل في الإجزاء وعدمه، فيكون الدليل على الإجزاء في بعض الموارد حكم العقل، وفي غيره ما تصوّره القائلون بالإجزاء؛ من حديث الحكومة والتوسعة، ولاضير في كون بعض مصاديقه بديهيّاً دون بعضه، بعد قابلية الجامع للنزاع، والخطب سهل.

الثانية: في المراد من الاقتضاء في عنوان البحث

ليس الاقتضاء الواقع في تحرير محلّ البحث بمعنى العلّية والسببية؛ بحيث يكون إتيان الأمور به في الخارج بحدودها مؤثراً في الإجزاء - بأيّ معنى فُسر - وظنّي أنّ ذلك واضح؛ لاتّفاء العلّية والتأثير في المقام؛ سواء فُسّر الإجزاء بالمعنى اللغوي - أعني الكفاية - أم بشيء آخر من سقوط الأمر أو الإرادة.

أما على الأول: فلأن الكفاية عنوان انتزاعي لا يقع مورد التأثر والتأثير. والعجب من المحقق الخراساني؛ حيث جمع بين الالتزام بكون الاقتضاء بمعنى العلية وبين القول بأن الإجزاء هو الكفاية^(١).

وأما على الثاني: فلأن الإتيان ليس علّة مؤثرة في سقوط الأمر، كما أن السقوط والإسقاط ليسا من الأمور القابلة للتأثير والتأثر اللذين هما من خصائص التكوين.

وأما الإرادة فالأمر فيها أوضح؛ لأن الإتيان لا يصير علّة لانعدام الإرادة وارتفاعها، لا في الإرادات التكوينية ولا في المولوية التي يعبر عنها بالتشريعية؛ إذ تصوّر المراد بما أنه الغاية والمقصود مع مبادٍ آخر علّة لانقذاح الإرادة في لوح النفس، كما أنه بنعت كونه موجوداً في الخارج من معاليل الإرادة، فلا يعقل أن يكون المعلول بوجوده طارداً لوجود علّته.

وأقصى ما يتصوّر لسقوط الإرادة من معنى صحيح عند حصول المراد هو انتهاء أمدها؛ بمعنى أن الإرادة كانت من بدأ الأمر معيّنة ومحدودة بحدّ خاصّ، فعند وصولها إليه لا اقتضاء لها في البقاء، لا أن لها بقاء والإتيان بالمأمور به قد رفعها وأعدمها، كما هو قضية العلية.

كما أن الأمر لمّا صدر لأجل غرض - وهو حصول المأمور به - فبعد حصوله ينفذ اقتضاء بقاءه، فيسقط لذلك، كما هو الحال في إرادة الفاعل المتعلقة بإتيان شيء لأجل غرض، فإذا حصل الغرض سقطت الإرادة؛ لانتهاء أمدها، لا لعلية الفعل الخارجي لسقوطها.

والأولى - دفعاً للتوهم - أن يقال: إن الإتيان بالمأمور به هل هو مجزٍ، أو لا؟

الثالثة: في معنى «على وجهه» في عنوان البحث

الظاهر أنّ المراد من قولهم «على وجهه» هو كلّ ما يعتبر في المأمور به، وله دخل في حصول الغرض؛ سواء دلّ عليه العقل أو الشرع، لا قصد الوجه، ولا ما في «الكفاية» من أنّ المراد منه ما يعتبر فيه عقلاً، ولا يمكن الاعتبار شرعاً^(١)؛ لما عرفت من إمكان أخذ جميع القيود في المتعلّق حتّى ما جاء من قبل الأمر^(٢) وإن لم يؤخذ بالفعل، وكان العقل دلّ على شرطيته. مع أنّ شبهة عدم إمكان أخذ ما يأتي من قبل الأمر في المأمور به حدثت في هذه الأزمنة المتأخّرة، وهذا العنوان متقدّم عليها.

الرابعة: في فارق المسألة عن المرة والتكرار

الظاهر عدم وجود جامع بين هذه المسألة وما مرّ من مسألة المرة والتكرار؛ إذ البحث في الثانية - سواء كان في دلالة الأمر أو حكم العقل - إنّما هو في مقدار ما بعث إليه المولى - من مرة أو غيرها - والبحث هاهنا بعد الفراغ عن دلالة الأمر أو حكم العقل. فإذا فرغنا عن دلالة الأمر أو اقتضائه المرة يقع البحث في أنّ الإتيان بها مجزٍ أو لا. كما أنّه لو دلّ على التكرار يقع البحث في إجزاء الإتيان بكلّ فرد وعدمه.

وأما الفرق بين المقام ومسألة تبعية القضاء للأداء فأوضح من أن يخفى؛

١ - كفاية الأصول: ١٠٥.

٢ - تقدّم في الصفحة ٢٠٨.

إذ البحث في الأجزاء إنما هو في أنّ الإتيان بالمأمور به هل هو مجزٍ عن الأداء والقضاء؟ والبحث في الثانية في أنّه إذا فات منه المأمور به فهل الأمر المتعلّق بالطبيعة المضروب لها الوقت يكفي في إيجاب القضاء عليه، أو يحتاج إلى أمر جديد؟

فأيّ تشابه بينهما حتّى نتمثّل للفرق؟! إذ الموضوع في إحداهما الإتيان وفي الأخرى الفوات.

ومن ذلك يظهر الخلل في كلام المحقّق الخراساني من أنّ البحث في إحداهما في دلالة الصيغة دون الأخرى^(١)، فراجع.

الخامسة: محطّ البحث في الأجزاء

ظاهر كلمات أكثر المحقّقين من المتأخّرين في أجزاء الأوامر الاضطرارية عن الاختيارية وأجزاء الظاهرية عن الواقعية، أنّ هاهنا أمرين؛ تعلّق أحدهما بالطبيعة بملاحظة حال الاختيار والعلم، وثانيهما بطبيعة أخرى بملاحظة حال الاضطرار والجهل، فوقع البحث في أنّ إتيان متعلّق الاضطراري والظاهري يجزي عن الاختياري والواقعي أو لا؟

ولعلّ مبنى القول بتعدّده ما عليه جماعة - منهم المحقّق الخراساني - من أنّ الجزئية والشرطية والمانع لا تقبل الجعل استقلالاً^(٢)، وأنّ ما ظاهره الاستقلال في الجعل إنّما هو إرشاد إلى ما جعله جزءاً أو شرطاً حين الأمر بالمركب،

١ - كفاية الأصول: ١٠٦ - ١٠٧.

٢ - نفس المصدر: ٤٥٦ - ٤٥٧.

ولا يعقل بعد الأمر بالمركب جعل جزء آخر له أو شرط كذلك.

فحينئذٍ كل ما كان ظاهره الاستقلال في الجعل، كقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ : «التراب أحد الطهورين»^(١) فلا بد من جعله إرشاداً إلى ما أخذه شرطاً لدى الأمر بالمركب، ويحتاج إلى سبق أمر آخر متعلق بالطبيعة المتقيّدة بالطهارة الترابية؛ إذ لا معنى للإرشاد مع عدم وجود مرشد إليه، ويلتزم لأجله وجود أمرين.

وعليه هنا أمران: أحدهما تعلق بالصلاة المتقيّدة بالطهارة المائية للمختار، والآخر بالمقيّدة بالترايبية للمضطرّ. وقس عليه الأجزاء والموانع بقسميهما.

ولذا ذهب مَنْ يَرْوِي إلى البراءة؛ إذ الشكّ - بناءً على وجود الأمرين - إنّما هو في حدوث أمر آخر - كما يأتي بيانه^(٢) - وهذا بخلاف القول بإمكان الجعل فيها مستقلاً حتّى يتحقّق ظواهر الأدلّة الظاهرة في الجعل مستقلاً؛ إذ يكون هنا أمر واحد متعلق بالطبيعة، وقد أمر الشارع بإتيانها بكيفية في حال الاختيار، وبكيفية أخرى في حال الاضطرار، والاختلاف في الأفراد والمصاديق.

ولا يجب لمن قال بجعل الشرطية مستقلاً الالتزام بسبق أمر متعلق بها بكيفية الاضطرار.

ولعمري إنّ هذا هو الحقّ الصراح؛ حفظاً لظواهر الأدلّة، مع ما سيأتي في مبحث الاستصحاب من إمكان الجعل^(٣)، فإذاً ليس هنا إلّا أمر واحد تعلق بطبيعة الصلاة، وإنّما القيود من خصوصيات المصاديق؛ إذ قوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِكَ

١ - أنظر وسائل الشيعة ٣: ٣٨١، كتاب الطهارة، أبواب التيمّم، الباب ٢١، الحديث ١.

٢ - يأتي في الصفحة ٢٦٥ - ٢٦٦.

٣ - الاستصحاب، الإمام الخميني رَحِمَهُ اللهُ : ٦٨ - ٧٠.

الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ»^(١) يدلّ على وجوب الطبيعة في هذا الوقت المضروب لها، ثمّ دلّ دليل على اشتراطها بالطهارة المائية في حال الاختيار واشتراطها بالترابية عند فقدانها؛ بحيث يكون المأتي بالشرط الاضطراري نفس الطبيعة التي يأتيها المكلف بالشرط الاختياري، بلا اختلاف في المتعلّق والطبيعة والأمر.

كما هو ظاهر قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ﴾ إلى أن قال سبحانه: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾^(٢) فإنّ ظاهرها: أنّ الصلاة التي سبق ذكرها وشرطيتها بالطهارة المائية يؤتى بها عند فقد الماء متيمّماً بالصعيد، وأنّها في هذه الحالة عين ما تقدّم أمراً وطبيعة.

وبالجملة: أنّ الكيفيات الطارئة من خصوصيات المصاديق لامن مكثرات موضوع الأمر، ولا يكون للطبيعة المتقيّدة بكيفية أمرٍ وبكيفية أخرى أمر آخر، والنزاع وقع في أنّ الإتيان بمصدق الاضطراري للطبيعة هل يوجب سقوط الأمر عنها أولاً؟ وقس عليه الحال في الأوامر الظاهرية حرفاً بحرف.

إذا عرفت ما ذكرنا فاعلم: أنّ الكلام يقع في مواضع:

١ - الإِسْرَاءُ (١٧): ٧٨.

٢ - المائدة (٥): ٦.

الموضع الأوّل

في إجزاء الاتيان بالمأمور به عن التعبد به ثانياً

إنّ الاتيان بالمأمور به الواقعي أو الاضطراري أو الظاهري يجزي عن التعبد به ثانياً ؛ لأنّ الداعي إلى الأمر هو إتيان المأمور به بما له من القيود والحدود ، فلا يعقل بعد حصوله بقاء الطلب وعدم سقوط الأمر ، وهذا من الأمور البديهية الفطرية ، لا يحتاج إلى إقامة برهان .

وإن كنت حريصاً على صوغه على صورة البرهان فنقول : إنّ المكلف إذا حصل المأمور به على وجهه لم يبق معنى لبقاء البعث بعد حصول الغرض الذي هو علّة الإرادة بماهيته ؛ إذ يكون حصوله موجباً لانقطاع أمد الإرادة والبعث ، فلو بقيا بعد حصوله يلزم بقاء المعلول بلا علّة .

حول تبديل الامتثال بامتثال آخر

وأما ما اشتهر من جواز تبديل الامتثال بامتثال آخر فلم نقف على معنى محصّل له ؛ إذ لا تتصوّر تعدّد الامتثال بالنسبة إلى أمر واحد ، كما مرّت الإشارة إليه ؛ إذ الامتثال دائر أمره بين الوجود والعدم ، فلو حصل الامتثال بفعله مرّة فقد سقط أمره ، ولا موضوع للامتثال ثانياً ، وإن لم يحصل ، كما إذا كان الأوّل فاقداً لبعض الأجزاء والشرائط لم تصل التوبة إلى امتثال آخر .

فإن قلت : ربّما يكون الغرض باقياً مع سقوط الأمر ، كما لو أمر بإحضار

الماء، وامتثل المكلف، ثم اتفق هراقتة؛ فإن الأمر قد سقط بتمكين المولى من الماء، إلا أن الغرض التام - وهو رفع العطش - باقٍ بعد وليس له الاكتفاء بما امتثل أولاً بعد علمه بعدم حصول غرضه وملاكه.

قلت: إن ذلك خلط بين تبديل الامتثال وبين وجوب تحصيل الغرض المعلوم للمولى، فما هو موجب لصحة العقوبة ليس عدم امتثاله أمره بل فوت غرضه؛ ولو لم يكن هنا أمر.

وبالجملة: أن العلم بالملاك يتم الحجة على العبد بتحصيل الغرض التام؛ وإن لم يكن هناك أمر ولا بعث، كما إذا وقع ابن المولى في هلكة وكان المولى في غفلة عنه، فلم يأمر عبده بإنجائه، فيلزم عليه إنجاؤه؛ بحيث يستحق العقوبة لو تركه؛ لأن الأمر وسيلة لتحصيل الغرض وآلة للبعث ولا موضوعية له، ولذا لو أطلع على غرض غير لازم التحصيل، وفرضنا أن المولى لم يأمره بتحصيله يحسن له تحصيله، وبصير مورداً للعناية مع عدم كونه امتثالاً.

والحاصل: أنه لا ملازمة بين سقوط الأمر وحصول الغرض، وما ذكر من المثال في الإشكال ليس من باب تبديل الامتثال بامتثال آخر. وجعله من هذا الباب مبني على تخيل الملازمة بينهما؛ حتى يكون وجود الغرض كاشفاً عن وجود الأمر وبقائه، وهذا ذهول عن أن الأمر قد سقط بإتيانه بتمام قيوده، والداعي إلى الإتيان ثانياً هو العلم بالملاك لاثبوت الأمر وبقاؤه.

ويرشدك إلى عدم الملازمة - مضافاً إلى ما عرفت - أنه إذا امتثل أمر المولى بإتيان ماء للشرب، ثم وقف على مصداق آخر أوفى بغرضه فأتى به؛ ليختار المولى أحبهما إليه فلا محالة يحصل الامتثال بأول الفعلين، والثاني موجب لوقوعه مورداً للعناية لإتيانه ما هو أوفى بغرضه، وليس من الامتثال في شيء، ولا من تبديل

الامتثال بآخر منه، ولا تفاوت في ذلك بين عدم حصول الغرض من أصله، كما إذا تلف الماء، أو عدم حصول الغرض الأقصى منه لبقاء عطشه وعدم شربه.

في الصلاة المعادة

إن قلت: بماذا يحمل فتاوى الأصحاب وتظافر النصوص في صلاة المعادة جماعة بعد ما صلى فرادى، وأتّه يجعلها فريضة ويختار أحبهما إليه... إلى آخره؟ قلت: إنّ ذلك من باب تبديل فرد من المأمور به بفرد آخر، لا من تبديل امتثال إلى آخر بعد العلم بكونه مشروعاً في الدين، وأنّ ذلك يوجب الثواب الزائد على إيجادها في ضمن مصداق آخر.

وتوضيحه: أنّ تبديل الامتثال يتوقّف على تحقّق امتثالين مترتّبين؛ بمعنى أنّه لا بدّ أن يكون للمولى أمر متعلّق بطبيعة، فيمثله المكلف دفعه مع بقاء الأمر ثمّ يمثله ثانياً، ويجعل المصداق الثاني الذي تحقّق به الامتثال بدل الأوّل الذي تحقّق به الامتثال الأوّل.

وأما تبديل مصداق المأمور به الذي تحقّق به الامتثال بمصداق آخر غير محقّق للامتثال، لكن محصّل للغرض اقتضاءً مثل المصداق الأوّل أو بنحو أوفى فهو لا يتوقّف على بقاء الأمر، بل من قبيل تبديل مصداق المأمور به بمصداق آخر، لابصفة كونه مأموراً به.

وأما قوله عليه السلام: «ويجعلها فريضة»^(١) فالمراد منه أنّه يأتي الصلاة ناوياً بها

١ - الكافي ٣: ٢٧٩ / ١، وسائل الشيعة ٨: ٤٠٣، كتاب الصلاة، أبواب صلاة الجماعة،

الظهر أو العصر مثلاً، لا إتيانه امتثالاً للأمر الواجب؛ ضرورة سقوطه بإتيان الصلاة الجامعة للشرائط، ولهذا حكى^(١) عن ظاهر الفقهاء - إلا من شذ من المتأخرين^(٢) - تعيين قصد الاستحباب في المعادة للأمر الاستحبابي المتعلق بها.

وأما قضية الأوفى بالغرض واختيار أحبهما إليه وأمثالهما مما يتنزّه عنها مقام الربوبي فهي على طبق فهم الناس وحسب محاوراتهم قطعاً.

ثم إن في كلام بعض محققي العصر^{رحمته} وجهاً آخر لتوجيه الموارد التي توهم كونها من تبديل امتثال بآخر، وملخصه: أن فعل المكلف ربماً يكون مقدّمة لفعل المولى الجوارحي، كأمره بإحضار الماء ليشربه، أو الجوانحي كأمره بإعادة الصلاة جماعة ليختار أحبهما إليه، فهذه الأفعال أمر بها لتكون مقدّمة لبعض أفعاله.

فحينئذٍ: إن قلنا بوجوب المقدّمة الموصلة كان الواجب هو الفعل الذي أوصل المولى إلى غرضه الأصلي، وكان الآخر غير متّصف به؛ لعدم إيصاله. فالواجب هو الماء الذي حصل منه الشرب أو الصلاة المعادة التي اختاره، فليس إلا امتثال واحد.

وإن قلنا بوجوب مطلق المقدّمة فعدم إمكان التبديل أوضح؛ لسقوط الأمر بالامتثال الأوّل^(٣)، انتهى.

وفيه أمّا أولاً: فإن جعل الأوامر الشرعية المتعلقة بأفعال المكلفين من قبيل الوجوب الغيري دون النفسي؛ لحديث كونها مقدّمات إلى الأغراض ممّا لا يرضى به أحد. كيف، وهي من أشهر مصاديق الواجبات النفسية؟! ومعه لا يبقى لما ذكره

١ - الصلاة، ضمن تراث الشيخ الأعظم^{رحمته} ٧: ٣٦٣.

٢ - الدروس الشرعية ١: ٢٢٣، مسالك الأفهام ١: ٣١١.

٣ - بدائع الأفكار (تقريبات المحقق العراقي) الآملي ١: ٢٦٣.

بشقيّه وجهه ، وقد حقّقنا مناط الغيرية .والنفسية في محلّه^(١) .

وثانياً : أنّ المقدّمة الموصلة - بأيّ وجه صحّحنا وجوبها - إنّما تتحقّق فيما إذا كان الإيصال تحت اختيار العبد وقدرته ؛ حتّى تقع تحت دائرة الطلب ، والمفروض أنّ فعل المولى أو اختياره متوسّط بين فعل العبد وحصول الغرض ، فلا بدّ أن يتعلّق الأمر بنفس المقدّمة ، من غير لحاظ الإيصال .

وما ربّما يتكرّر في كلامه عليه السلام : من أنّ الواجب هو الحصّة بنحو القضية الحينية أو الحصّة الملازمة للغاية فيه - مضافاً إلى عدم كونه معقولاً ؛ لأنّ الأعدام لا يميز فيها ، وأنّ صيرورة الحصّة حصّة لا يمكن إلّا بالتقييد ، ولا تتوجّه النفس إلى حصّة دون غيرها ما لم يتعيّن بالقيّد - أنّ الحصّة بما أنّها ملازمة لأمر غير مقدور فهي غير مقدور ، لا يمكن تعلّق الطلب بها .

وإن شئت قلت : إنّ الإيجاب بنحو القضية الحينية أيضاً إنّما يتصوّر فيما إذا كان الظرف موجوداً أو يكون إيجاده تحت قدرة المكلف ، وهما مفقودان هاهنا ؛ فإنّ الوجوب حين وجود ذي المقدّمة لا يتصوّر ، والمفروض أنّ إيجاده غير مقدور . نعم ، يمكن أن يقال : إنّ الواجب - أي ما يقع على نعت الوجوب - هو ما يتعقّبه اختيار المولى بنحو الشرط المتأخّر ، فلا يكون الواجب هو المقدّمة الموصلة - ولو بنحو القضية الحينية - على نحو الإطلاق ؛ حتّى يلزم عليه تحصيل القيّد ، بل الواجب هو المشروط بالشرط المتأخّر ، فإذا أتى بها ولم يتعقّبها اختياره يكشف ذلك عن عدم وجوبها ، فحينئذٍ يخرج عن موضوع تبديل الامتثال ، فتدبّر .

الموضع الثاني

في أنّ الإتيان بالفرد الاضطراري هل يقتضي الإجزاء أم لا ؟

وفيه مقامان :

المقام الأول : في الإعادة في الوقت

ولا يخفى أنّ البحث من هذه الجهة إنّما هو فيما إذا كان المكلف مضطراً في جزء من الوقت، فأتى بوظيفته ثم طرأ الاختيار، وفيما إذا كان الأمر بإتيان الفرد الاضطراري محرراً؛ أي يكون العذر غير المستوعب موضوعاً للتكليف؛ لأنّ الكلام في أنّ الإتيان بالمأمور به الاضطراري مجزّأولاً، وهو فرع وجود الأمر. وبالجمله: البحث فيما إذا كان الاضطرار في بعض الوقت موضوعاً للتكليف بالإتيان.

وأما إذا دلّت الأدلّة على أنّ استيعاب الاضطرار موضوع للإتيان فهو خارج عن محطّ البحث؛ لأنّه مع عدم الاستيعاب لا أمر هنا، ولا مصداق للمأمور به حتّى نبحث عن إجزائه كما أنّ من مقتضى البحث أيضاً هو طرؤ الاختيار في الوقت مع إتيان المأمور به، فلو استوعب العذر ولم يطرأ الاختيار فهو خارج عن موضوع الإعادة.

ثمّ إنّّه على المختار من وحدة الأمر والمطلوب، وأنّ الاختلاف في الكيفيات الطارئة من خصوصيات المصاديق لا من مكثرات الطبيعة يكون إجزاء المأتي به الاضطراري في غاية الوضوح؛ إذ العبد يكون مخيراً - عقلاً أو شرعاً -

بين الإتيان بمصداقه الاضطراري في الحال وبداراً، وبين انتظار آخر الوقت والإتيان بالفرد الاختياري.

وقد عرفت: أنَّ امتثال كلِّ أمر مسقط لأمره، والمفروض أنَّ المأمور به في حال الاضطرار مصداق للطبيعة المأمور بها ومشمئل لجميع الخصوصيات المعتبرة فيها، فلا معنى للبقاء بعد الإتيان «ليس قرى وراء عبادان».

المقام الثاني: في القضاء خارج الوقت

وأما القضاء مع استيعاب العذر فمثل الإعادة في عدم الوجوب؛ لأنَّ وجوب القضاء فرع القوت، ومع الإتيان بالطبيعة المأمور بها لا يبقى له موضوع. هذا كله على الحقِّ المختار، وأما على القول بتعدّد الأمر في باب الاضطرار - كما يستفاد من ظاهر الكلمات - ففيه التفصيل:

فإن قام الإجماع على عدم وجوب الزائد من صلاة واحدة في الوقت المضروب لها فالقول بالإجزاء هو المتعين؛ لأنَّ دلالة الدليل على وحدة التكليف حال تعدّد الأمر يستفاد منه التخيير بين إتيانها في حال العجز مع الطهارة الترايبية، وبين الصبر إلى زوال العذر وإتيانها مع المائبة، فلا محالة يكون الإتيان بأحد طرفي التخيير موجباً للإجزاء وسقوط التكليف.

ولو فرضنا عدم قيام الإجماع المذكور، لكننا استفدنا من الأدلّة أنَّ تعدّد الأمر ليس لأجل تعدّد المطلوب لبّاً؛ بأن تكون الصلاتان مطلوبتين مستقلّتين، بل لأجل امتناع جعل الشرطية والجزئية استقلالاً، وأنّه لا بدّ في انتزاع شرطية الطهارة الترايبية في حال العجز من شمول الأمر ووقوعها تحت الأمر حتّى تعلم

شرطيتها، فيكون تعدّد الأمر من ضيق الخناق، كتعدّده في القريبات من الأوامر - على القول بعدم إمكان أخذ ما يأتي من قبل الأمر في موضوعه - فحينئذ الأمر الثاني ليس لإفادة مطلوب مستقلّ، بل لإفادة خصوصيات الأوّل، وبيان ماله دخل في الغرض.

وعلى هذا المبني يكون مقتضى القاعدة هو الإجزاء أيضاً؛ لأنّ تعدّده ليس ناشئاً من تعدّد المطلوب والمصلحة حتّى لا يكون استيفاء الواحد منهما مغنياً عن الآخر.

نعم، لو فرضنا أنّ تعدّد الأمر لأجل تعدّد المطلوب، وأنّ الأمر المتعلّق بالبدل من قبيل الترخيص لا الإلزام فلا مناص عن القول بعدم الإجزاء؛ لأنّ إجزاء أحد الأمرين عن الآخر مع تعدّد المطلوب نظير إجزاء الصلاة عن الصوم.

وإن شئت قلت: إنّ مقتضى إطلاق دليل المبدل كونه مطلوباً على الإطلاق - امثّل أمر البدل أولاً - وأمّا الإطلاق الموجود في دليل البدل فلا يضادّ إطلاق المبدل، ولا يدلّ على سقوط القضاء والإعادة؛ لأنّ غاية مفاد إطلاقه هو جواز الإتيان به في أيّ زمان شاء وقت طرؤ العجز.

وأمّا إجزاؤه عن المأمور به بأمر آخر وقت زوال العذر فلا يدلّ عليه، والإطلاق الموجود في دليل البدل لا يقتضي إلّا جواز البدار في إتيانه وسقوط أمره لدى امثاله، لاسقوط أمر آخر.

فتلخص: أنّ مقتضى الأمر المتعلّق بالصلاة مع الطهارة المائية هو كونه مطلوباً على الإطلاق ومقتضياً لاستيفاء مصلحته، ولا بدّ حينئذٍ لإثبات إجزائه عن أمر آخر من دليل مستقلّ وراء الإطلاق، ولكنّه خارج من الفرض.

وبذلك يظهر: أنَّ ما أفاده المحقق الخراساني من التفصيل؛ بأنَّه إمَّا يكون المأتي به وافياً بتمام المصلحة أولاً، وعلى الثاني إمَّا أن يكون الفائت قابلاً للتدارك أولاً... إلى آخره^(١) لا طائل تحته؛ إذ العلم بالاستيفاء وعدمه لا يستفاد من الإطلاق بل من دليل خارج، ووجوده يوجب الخروج من محطَّ البحث.

ثمَّ إنَّ هذا كلُّه لو أحرزنا مفاد الأدلَّة، وأنَّ الموضوع لجواز الإتيان أعَمَّ من العذر المستوعب، وقد مرَّ أنَّ البحث في باب الإجزاء بعد ذلك الإحراز، وقد عرف مقتضى الحال على المختار من وحدة الأمر، وعلى مختار المشهور من تعدُّده^(٢).

وأما مع إهمال الأدلَّة في المبدل منه والبدل، ووقوع الشكِّ في جواز البدار مع العذر غير المستوعب، فعلى ما اخترناه - من وحدة الأمر، وأنَّ المأمور به طبيعة واحدة في الحالتين، والاختلاف في الشرط من خصوصيات المصاديق لامن مكثَّرات الطبيعة - لا محيص عن الاشتغال؛ إذ الشكُّ في سقوط التكليف المتيقَّن بالفرد الاضطراري.

وبعبارة أخرى: إنَّ الأمر دائر بين التعيين والتخيير؛ حيث إنَّه لو جاز البدار لثبت التخيير بين المصدقين في مقام الامتثال، ولو لم يجز لكان المتميَّن هو الفرد الاختياري، ومعه لا يمكن العدول إلى المشكوك.

وأما بناءً على مذهب القوم من تعدُّد الأمر على النحو الأخير - كما هو مفروض كلامهم - فمقتضى القواعد - حينئذٍ - هو البراءة، واختاره المحقق

١ - كفاية الأصول: ١٠٨.

٢ - تقدَّم في الصفحة ٢٥٥.

الخراساني رحمه الله^(١)، ومرجع هذا إلى أن الأمر المتعلق بالمطلوب الاضطراري هل هو مطلق كون المكلف مصداقاً لعنوان الفاقد أو بشرط كون عذره مستوعباً.

ووجه البراءة: هو أن المكلف حال فقدان قاطع بعدم الأمر بإتيان الصلاة مع الطهارة المائية، وهو يحتمل لدى الاضطرار أن يكون مأموراً بالأمر الاضطراري، فيأتي به رجاء امثاله على فرض وجوده. ويمكن أن يكون المأتي رجاءً هو الوظيفة الفعلية، فإذا أتاه رجاءً يشك في تعلّق التكليف عليه بالصلاة المائية إذا أصاب الماء، فيرجع الشكّ إلى حدوث التكليف، لا في سقوطه بعد العلم به.

وما قلنا من كونه مخيراً بين إتيانه للفرد الاضطراري حال الاضطرار، وبين الصبر إلى زوال العذر ليس بمعنى تعلّق تكليف المختار به من أوّل الأمر؛ وإن كان تعلّقه بنحو التعليق في حال الاضطرار؛ حتّى يصير التخيير شرعياً، ويخرج المقام من كون الشكّ في الحدث.

فإن قلت: إنّ المقام من قبيل دوران الأمر بين التعيين والتخيير؛ لأنّه إمّا يجب له الانتظار تعييناً والامتنال بالمائية آخر الوقت، أو يجوز له البدار إلى الفرد الاضطراري، كما يجوز له الانتظار والإتيان بالفرد الاختياري، ولكن مطلوبة الأوّل قطعية ونعلم أنّه مسقط للتكليف قطعاً، بخلاف الثاني. فحينئذٍ يجب له الانتظار حتّى يأتي بما يعلم كونه مأموراً به ومسقطاً للأمر^(٢).

قلت: إنّ الفرق بين المقام ومقام دوران الأمر بين التعيين والتخيير واضح جداً؛ إذ هو إنّما يتصوّر فيما إذا علم المكلف بتوجّه تكليف واحد إليه حال

١ - كفاية الأصول: ١١٠.

٢ - نهاية الأفكار ١: ٢٣٠.

الامتثال، وشكّ عند الإتيان في أنّ المطلوب هل هو هذا الفرد متعيّناً أو هو مع عدله؟ ولا ريب أنّه لا يجوز في شريعة العقل العدول إلى ما هو مشكوك.

وهذا بخلاف المقام؛ فإنّ المكلف الفاقد حين فقدانه يعلم أنّه ليس مكلفاً بتكليف الواجد، ويحتمل كونه مرخصاً في إتيان الصلاة مع الطهارة الترابية، كما يحتمل كونه غير مكلف بالصلاة حال فقدان أصلاً، بل يتعلّق به التكليف بالصلاة بالطهارة المائية حال وجدانه فيما بعد.

والحاصل: أنّه قاطع بعدم التكليف بالعنوان الاختياري حالة الاضطراب، ويحتمل توجه التكليف عليه بالعنوان الاضطرابي إذا كان الشرط هو فقدان؛ ولو في بعض الحالات.

فحينئذٍ إذا أتى الاضطرابي رجاءً ثمّ ارتفع العذر فهو قاطع لارتفاع الأمر الاضطرابي وسقوطه - على فرض وجوده - بالامتثال، أو لعدم وجوده من رأس، ويشكّ عند تبدّل الحالة في حدوث أمر جديد وتكليف حديث. فالمحكّم هو البراءة.

أضف إلى ذلك: أنّ وجوب الانتظار - كما ذكر في الإشكال - لا محصل له؛ إذ الواجب هو إتيان الصلاة بما لها من الشرائط والأجزاء، والانتظار لادخل له فيها، فتدبر.

ثمّ إنّ التخيير بين الإتيان في الحال والإتيان في الاستقبال ليس من قبيل التخيير الشرعي، بل من قبيل أمر انتزاعي انتزع من احتمال الترخيص في إتيانها في الحال، ومن احتمال الإيجاب في الاستقبال حين تعلّق التكليف به على فرض عدم الإتيان، ومثل ذلك لا يرجع إلى التعيين والتخيير.

فتلخص : أنه مع إهمال الأدلة من الطرفين وتعدد الأمر في المقام يتعين القول بالبراءة إذا أتى بالفرد الاضطراري .

اللهم إلا أن يصار إلى القول بتنجز العلم الإجمالي ؛ حتى في التدرجيات ، فيصير الاشتغال هو المحكم في الباب ، ويكون المقام من قبيل دوران الأمر بين التعيين والتخير .

هذا حال الإعادة مع الإهمال المفروض .

وأما القضاء مع ذاك الفرض : فالأصل الجاري في المقام هو البراءة ما لم يرد هنا دليل على اللزوم ؛ لأن موضوع الوجوب فيه هو الفوت ، وهو غير محقق الصدق بعد إتيان المشكوك .

وتوهم : إثباته باستصحاب عدم إتيان الفريضة مبني على حجية الأصول المثبتة ؛ لأن الفوت غير عدم الإتيان مفهوماً ؛ وإن كانا متلازمين في الخارج ؛ إذ الموضوع هو الفوت ، وإثباته باستصحاب عدم الإتيان كإثبات أحد المتلازمين باستصحاب الآخر .

الموضع الثالث في إجزاء الأمر الظاهري

وفيه مقامان: الأول في مقتضى الأمارات والطرق، والثاني في الأصول العملية؛ محرزة كانت أو غيرها.

وليُعلم: أنَّ محلَّ النزاع في كلا المقامين ما إذا كان المأمور به مركباً ذا شروط وموانع، وقام دليل اجتهادي أو أصل عملي على تحقق الجزء والشرط، أو عدم تحقق المانع ثم انكشف خلافه، أو قام واحد منهما على نفي جزئية شيء أو شرطيته أو مانعيته ثم بان أنَّ الأمر بخلافه، فيقال: إنَّ الإتيان بمصداق الصلاة - مثلاً - مع ترك ما يعتبر فيها؛ استناداً إلى أمانة أو أصل هل يوجب الإجزاء أو لا؟ وأما ما يجري في إثبات أصل التكليف ونفيه - كما إذا دلَّ دليل على وجوب صلاة الجمعة، ثم انكشف خلافه - فهو خارج عما نحن فيه، ولا معنى للإجزاء فيه.

المقام الأول: في الإتيان بمقتضى الأمارات

فالتحقيق عدم الإجزاء فيه بناءً على الطريقة، كما هو الحق - وفقاً لجملة من المحققين^(١) - سواء قلنا بأنَّ الطرق التي بأيدينا كلّها طرق وأمارات عقلائية، وليس للشرع أمانة تأسيسية، بل لم يرد من الشارع أمر باتباعها،

١ - كفاية الأصول: ١١١، فوائد الأصول (تقارير المحقق النائيني) الكاظمي ١: ٢٤٦،
درر الفوائد، المحقق الحائري: ٨١.

وإنما استكشفنا من سكوته - وهو بمرآة - رضاه، ومن عدم ردعه إمضائه.

أم قلنا بورود أمر منه بالاتباع، لكنّه بنحو الإرشاد إلى ما هو المجبول والمرتكز في فطرة العقلاء.

أم قلنا بأن الطرق المتعارفة في الفقه ممّا أسّسها الشارع - كلّها أو بعضها - إيصالاً إلى الواقع، ولم يكن عند العقلاء منها عين ولا أثر.

وتوضيح ذلك: أمّا على الوجهين الأولين: فلأنّ المتّبع فيهما حكم العقلاء وكيفية بنائهم، ولا شكّ أنّ عملهم لأجل كشفها نوعاً عن الواقع، مع حفظ نفس الأمر على ما هو عليه، من غير تصرّف فيه، ولا انقلابه عمّا هو عليه. ومع هذا كيف يمكن الحكم بالإجزاء مع انكشاف الخلاف؟

وبالجملة: لا شكّ أنّ عملهم بها لأجل كونه مرآة إلى الواقع بلا تصرّف فيه أصلاً، فحينئذ المطلوب الذي تعلّق به الأمر لم يحصل بعد؛ لتخلّف الأمانة، وما حصل لم يتعلّق به الأمر.

وأمّا على الوجه الأخير - على فرض صحّته - فلا شكّ في أنّ لسان أدلّة حجّيتها هو التحقّق على الواقع، لا التصرّف فيه وقلبه إلى طبق المؤدّى.

أضف إلى ذلك: أنّ معنى كون شيء أمانة ليس إلّا كونه كاشفاً عن الواقع عند المعتبر، فلو تصرّف مع ذلك فيه وقلّب الواقع على طبق مؤدّاه لدى التخلّف لخرجت الأمانة عن الأمانية.

فلو فرضنا أنّ للشارع إيجاباً وتأسيساً فليس إلّا لأجل الكشف عن الواقع المحفوظ في وعائه، ومعه لا معنى للإجزاء.

ومن ذلك يظهر ضعف ماربّما يقال: إنّ لسان دليل الحجّية في الأمارات

والأصول سواء؛ وهو وجوب ترتيب الأثر عملاً على قول العادل، فمقتضى قوله «صدّق العادل» هو التصديق العملي وإتيان المأمور به على طبق قوله، كما سيأتي في الأصول، وهو يقتضي الإجزاء في كلا المقامين^(١)، انتهى.

قلت: إنَّ القائل جمع بين أمرين متناقضين، فإنَّ القول بالإجزاء في العمل بالأمارات، والاعتقاد بأنَّ إيجاب العمل على طبقها لأجل الكشف عن الواقع لا يخلو من مناقضة، والعرف والعقلاء شاهدان عليها.

فظهر: أنَّ كلَّ ما كان الملاك في التعبد به هو الكشف لا يعقل فيه الإجزاء، مالم نصر إلى التصرّف فيه وانقلاب الواقع عمّا هو عليه، وهو لا يناسب ملاك الاعتبار في الأمارات.

وما ذكر من وحدة اللسان غير تامّ؛ إذ إيجاب العمل على طبق قول العادل أو الأخذ بقول الثقة لأجل كونه ثقة وعدلاً يكشف عن أنَّ الملاك كشفها عن الواقع، كما هو الملاك عند العرف والعقلاء، وأين هذا من انقلاب الواقع عمّا هو عليه؟!

وما أفاده بعض الأكابر من الأساطين - دام ظلّه الوارف - من الإجزاء في الأمارات عند التخلف، مع الاعتقاد بأنَّ حجّية الأمارات من باب الطريقية، وأنَّ الشارع لم يتصرّف فيها سوى الإمضاء أو عدم الردع^(٢)، لا يخلو من نظر وإشكال.

١ - نهاية الأصول: ١٤٤ - ١٤٥.

٢ - نفس المصدر: ١٣٨ - ١٣٩.

المقام الثاني : في الامتثال على طبق مؤدى الأصول

فالتحقيق هو الإجزاء فيها، ولا بدّ في توضيحه من ملاحظة لسان كلّ واحد مستقلاً؛ فإنّ الحكم يختلف باختلاف اللسان، فنقول:

أما أصالة الطهارة والحليّة :

فلأدلتها حكومة على أدلة الشرائط التي من تلك الأدلة قوله عليه السلام : «لا صلاة إلّا بطهور»^(١)، إن استفدنا منه أو من غيره طهارة الثوب، فقوله عليه السلام : «كلّ شيء نظيف حتّى تعلم أنّه قذر»^(٢) محقّق للطهور في ظرف الشكّ.

توضيحه : أنّ ظاهر لسانه محكومية المشكوك بالطهارة والنظافة حتّى يعلم قذارته، ومعنى محكوميته بها هو جواز ترتيب آثار الطهارة عليه، التي من جملتها إتيان الصلاة معها تعبدّاً. وليس معناه أنّ الشكّ في الطهارة والنجاسة طريق إلى الطهارة؛ لعدم تعقّل طريقة الشكّ.

وإن شئت قلت : إنّ المراد من قوله عليه السلام : «نظيف» إمّا الطهارة الواقعية بجعل مصداق لها، أو الطهارة الظاهرية بمعنى معاملة الطهارة الواقعية معها وترتيب آثارها عليها.

١ - تهذيب الأحكام ١ : ٤٩ / ١٤٤، وسائل الشيعة ١ : ٣٦٥، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب ١، الحديث ١.

٢ - تهذيب الأحكام ١ : ٢٨٤ / ٨٣٢، وسائل الشيعة ٣ : ٤٦٧، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، الباب ٣٧، الحديث ٤.

لكن لا سبيل إلى الأول؛ لمكان كونها مجعولة في ظرف الشكِّ لبّاً، وقد جعلت مغيّاة بحصول العلم بالنجاسة، وهما من لوازم الظاهرية دون الواقعية.

فحينئذٍ يتعيّن الثاني ويكون مفاده جواز ترتيب آثار الطهارة على المشكوك فيه، لكن بلسان تحقّقها، وأنّ الشاكّ واجد لها، فيفهم منه عرفاً أنّ الصلاة المشروطة بالطهارة يجوز إتيانها بها في حال الشكِّ بهذه الكيفية، ويكون المأتي به مع هذه الكيفية مصداقاً للصلاة المأمور بها وواجداً لما هو شرطها.

وبالجملة: قول الشارع بكون مشكوك الطهارة والنجاسة طاهراً يوجب توسعة في ناحية الشروط المستفاد من قوله «صلّ في الطاهر» مثلاً؛ بحيث ينتقل العرف بعد الحكم بطهارة المشكوك إلى أنّ المفروض مصداق لما فرض شرطاً، وأنّ الشرط في الصلاة أعمّ ممّا هو محرز بالوجدان أو بأصل تعبّدي الذي حكم الشارع بقوة تشريعه، بكونه مصداقاً للطاهر الذي جعله شرطاً للصلاة في قوله «صلّ في الطاهر» مثلاً.

وعليه: فالصلاة في المشكوك المحكوم بالطهارة واجدة لما هو الشرط واقعاً وحقيقة، لا ظاهراً فقط؛ لأنّ الظاهر بعد هذه الحكومة أنّ الشرط بحسب الواقع أعمّ، ولا يقبل ما فرض فيه الشرط أعمّ، الخطأ والتخلّف؛ لأنّه لم تلحظ فيه الطريقة.

وبذلك يظهر لك ضعف ما ربّما يقال من أنّ هذا إنّما يصحّ إذا لم ينكشف الخلاف، والمفروض انكشافه؛ وذلك لأنّ الأصل ليس طريقاً إلى الواقع حتّى يوافقه تارة ويخالفه أخرى، فلا يتصوّر لانكشاف الخلاف هاهنا معنى.

وبعبارة أوضح: أنّه بعد التصرّف في مدلول الشرط في ظرف الشكِّ، بجعله أعمّ من الطهارة الواقعية لا يتصوّر لانكشاف الخلاف معنى معقول؛ لأنّه إن كان

المراد من انكشافه هو أنه بعد حصول العلم بالنجاسة يستكشف أن ما حكمناه معتضداً بفهم العرف؛ من كون الشرط في الصلاة أعم من الطهارة الواقعية لم يكن صحيحاً، فهو ساقط جداً لا يستأهل للجواب.

وإن كان المراد منه: أن أدلة النجاسة تقتضي نجاسة المحكوم بالطهارة فيما بعد وفيما قبل فهو حق، لكن لا يضرنا؛ إذ قاعدة الطهارة ليست حاکمة على أدلة النجاسات بضرورة الفقه، بل على أدلة الشرائط والأجزاء، فاغتنم فإني به زعيم، والله به عليم.

وبذلك يظهر الكلام في أصالة الحل؛ فإن قوله **«كُلُّ شَيْءٍ فِيهِ حَالَلٌ وَحَرَامٌ فَهُوَ لِكَ حَالَلٌ حَتَّى تَعْرِفَ الْحَرَامَ مِنْهُ بَعِينَهُ»** ^(١) حاكم على ما دلّ على عدم جواز الصلاة في محرّم الأكل.

ومعنى الحكومة على أدلة الشروط هنا هو أن العرف بعد ما فهم أن المشكوك محكوم بالحلية تكليفاً ووضعاً ينتقل - لا محالة - إلى أن الوظيفة في هذا الحال إتيان الصلاة بهذه الكيفية، وأن الشرط بعد هذا الحكم أعم من الحلية الواقعية والظاهرية، فيكون المأتي به كذلك مصداقاً للمأمور به حقيقة بعناية التعمّد، ومعه لا يعقل بقاء الأمر المتعلّق بطبيعة الصلاة. وحديث كشف الخلاف قد عرفت جوابه. ثم إن بعض الأعاظم **«رَحِمَهُ اللهُ»** أورد على الحكومة إشكالات ^(٢)؛

منها: أن ذلك إنما يتم مادام المكلف شاكاً، وبعد ارتفاع شكّه لا معنى لإجزائه؛ لارتفاع ما كان عذراً له.

١ - الفقيه ٣: ٢١٦ / ١٠٠٢، وسائل الشيعة ١٧: ٨٧، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به.

الباب ٤، الحديث ١.

٢ - أجود التقريرات ١: ١٩٨.

وفيه: أنَّ الحكم بطهارة المحكوم ليس عذرياً حتى يرتفع بارتفاع عذره، بل على فرض حكومته لأدلة الشروط حكم حقيقي صادر لأجل توسيع الأمر على المكلفين، وإفهام أنَّ المطلوب منها هو الأعمُّ لا الطهارة الواقعية فقط.

ومنها: أنَّ وجود الحكم الظاهري لا بدُّ وأن يكون مفروغاً عنه حين الحكم، بعموم الشرط للواقعي والظاهري، ومن الواضح أنَّ المتكفل لإثبات الحكم الظاهري ليس إلَّا نفس دليل القاعدة، فكيف يمكن أن يكون هو المتكفل لأعمية الشرط؟! وفيه: أنَّ الحكومة لم يرد فيها نصٌّ حتى تتحرَّى في مغزاها، بل هي من خصوصيات لسان الدليل يفهمها أهل المحاورة. فلو قال الشارع «المشكوك طاهر» يرى العرف المتوجّه إلى أحكام الشريعة ونسكها وشروطها حكومة هذا الدليل وتقدّمه على أدلة الشروط، التي منها قوله مثلاً: «صلِّ في الطاهر»، ولا يلزم فيها التصريح بأنَّ الشرط أعمُّ من الواقعي والظاهري، كما لا يخفى.

ومنها: أنَّ الحكومة وإن كانت مسلّمة إلَّا أنَّها لا تستلزم تعميم الشرط؛ لكونها على قسمين:

قسم لا يكون الشكُّ في المحكوم مأخوذاً في لسان الحاكم، كما في قوله: «لا شكَّ لكثير الشكِّ» بالنسبة إلى أدلة الشكوك، ويكون معتمداً ومخصّصاً، ويسمّى حكومة واقعية.

وقسم يكون الشكُّ في المحكوم مأخوذاً فيه، فلا محالة يكون متأخراً عنه لأخذ الشكِّ في موضوعه، فيستحيل كونه معتمداً أو مخصّصاً، بل يكون حكومة ظاهرية يترتب عليه الأثر مادام شاكاً.

وفيه: - مضافاً إلى أنَّ الحكم يوصف بالظاهري والواقعي لا الحكومة - يرد عليه: أنَّ ما ذكره على فرض صحّته إنّما يتمُّ لو كان حاكماً على أدلة نجاسة

الأشياء وطهارتها إذا قلنا بقبولها الجعل، فيكون الشك متأخراً عن أدلتهما، وليس كذلك، وإنما هو حاكم على دليل الشرط؛ أعني قوله «صلّ في الطاهر» مثلاً، وهما في رتبة واحدة.

والحاصل: أنّ القائل بالإجزاء لا يدّعي أنّ أصالة الطهارة - مثلاً - حاکمة على أدلة النجاسات، وأنّها في زمان الشك طاهرة، بل يقول: إنّها محفوظة في واقعيتها، وإنّ ملاقيها نجس؛ حتّى في زمان الشك، لكن يدّعي حكومتها على الدليل الذي دلّ على طهارة ثوب المصلّي، وأنّه لا بدّ أن يكون طاهراً.

وخلاصة حكومتها: أنّ ما هو نجس واقعاً يجوز ترتيب آثار الطهارة عليه في ظرف الشك، ومن تلك الآثار إتيان الصلاة المشروطة بها، لكن بلسان تحقّق الطهارة، ولازمه تحقّق مصداق المأمور به لأجل حكومتها على أدلة الشرائط والموانع، فراجع وجدائك ترى الحقّ ظاهراً.

ومن ذلك يظهر ضعف ما أفاده في رابع الوجوه: من أنّ الحكومة لو كانت واقعية فلا بدّ من ترتيب جميع آثار الواقع لخصوص الشرطية، وأن لا يحكم بنجاسة الملاقي لما هو محكوم بالطهارة ظاهراً؛ ولو انكشف نجاسته بعد ذلك، انتهى. أنّ الخلط بين المقامين أوقع المستشكل فيما أوقعه، وقد عرفت أنّ الحكومة بين القاعدة ودليل شرطية طهارة لباس المصلّي وبدنه لا بينها وبين أدلة النجاسات؛ إذ الحكومة عليها باطلة بضرورة الفقه، لا ينبغي للفقيه أن يتفوّه بها أو يحتملها.

ولكن أين هذا من الحكومة على أدلة الشروط، وحينئذٍ يصير نتیجتها توسيع الأمر من الشارع في كيفية أداء العبادة، ولا يأبى تلك الحكومة شيء؛ لا ضرورة الفقه ولا فهم العرف. وأنت إذا كنت ذا تفحص في الفقه ومآثر الفقهاء تجد أنّ الأكابر من القدماء كلّهم قائلون بالإجزاء في الأحكام الظاهرية؛ أمانة كان أو أصلاً تعبدياً.

وَأَمَّا البراءة الشرعية :

فلَمَّا كان الظاهر من قوله ﷺ : «رفع عن أمتي تسعة...»^(١) إلى آخره هو رفع الحكم في الشبهات الحكيمة حقيقة واختصاصه بالعالمين، ولمَّا كان ذلك مستلزماً للتصويب الباطل حمل - لا محالة - على رفعه ظاهراً بعد ثبوته واقعاً، ووجه الرفع هو الامتنان للأمة وتوسيع الأمر عليهم، فحينئذٍ إذا شكَّ في جزئية شيء أو شرطيته أو مانعيته، أو شكَّ في كون شيء مانعاً من جهة الشبهة الموضوعية فمقتضى حديث الرفع هو مرفوعة المشكوك ظاهراً، وجواز ترتيب آثار الرفع عليه كذلك، ومن الآثار إتيان العبادة على مقتضى الرفع في مقام الفراغ عن عهدها، فيكون رخصة في ترك المشكوك، وإتيانها مع الأجزاء الباقية.

وإن شئت قلت: إنَّ الأمر قد تعلَّق بعنوان الصلاة الصادق على فاقد الجزء وواجهه، وحديث الرفع ناظر إلى العنوان الذي قيد لبّاً، ولكن نظره ليس نظر وضع بل نظر رفع؛ بمعنى أنَّ العنوان الذي تعلَّق به الأمر يجوز إتيانها بلا هذا الشرط أو هذا الجزء أو غير ذلك، ويكون العبد ذا حجة في امتثاله وتركه.

ولا معنى - حينئذٍ - للإعادة والقضاء؛ لأنَّ عنوان الصلاة منطبق عليه، وترك القيد نشأ من إذنه وإشارته إلى كيفية امتثال أمرها في ظرف الشكِّ.

فإذا ورد قوله سبحانه: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِكَ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ﴾^(٢)

١ - التوحيد: ٣٥٣ / ٢٤، الخصال: ٤١٧ / ٩، وسائل الشيعة ١٥: ٣٦٩، كتاب الجهاد، أبواب

جهاد النفس وما يناسبه، الباب ٥٦، الحديث ١.

٢ - الإسراء (١٧): ٧٨.

وفرضنا أنَّ السَّنة دَلَّت على اعتبار أجزاء وشرائط، ثمَّ حكم الشارع - امتناناً - برفع ما لا يعلمون من الأجزاء والشرائط يفهم العرف أنَّ كيفية إطاعة الأمر في حال الشكِّ في وجوب السورة مثلاً هو إثباتها بلا سورة، وفي حال الشكِّ في مانعية شيء جواز إثباتها معه. فإذا امثلته كذلك فقد امثل قولهُ سبحانه ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ﴾ بحكومة أدلَّة الرفع على أدلَّة الجزء والشرط والمانع.

وَأَمَّا الاستصحاب:

فمفاده متَّحد مع ما مرَّ من قاعدتي الحلِّ والطهارة من حكومته على أدلَّة الشرائط والموانع؛ قائلاً بأنَّ الشاكَّ بعد اليقين يبني عليه، فهو متطهِّر في هذا الحال، وليس له أن يرفع اليد عن يقينه أبداً. وبعبارة أخرى: أنَّ الظاهر من دليله هو البناء العملي على بقاء المتيقِّن في زمان الشكِّ أو البناء العملي على وجوب ترتيب آثاره؛ وإن كانت الآثار ثابتة بالأدلَّة الاجتهادية.

والاستصحاب محرز موضوعها تعبُّداً؛ لأنَّ استصحاب عدالة زيد لا يثبت عدا بقاء عدالته، وأمَّا جواز الطلاق عنده وإقامة الصلاة خلفه فلا يثبت بدليل الاستصحاب، بل بالكبريات الكلِّية الأولى التي هي المجعولات الأولى، فيكون دليله حاكماً على الأدلَّة، فيفيد الإجزاء كما مرَّ.

وَأَمَّا قاعدة التجاوز والفراغ:

فقد أشبعنا فيها الكلام، وحَقَّقناها بما لا مزيد عليه في مباحث الوضوء وخاتمة الاستصحاب، وأثبتنا أنَّ مفاد الأخبار هو جعل قاعدة واحدة؛ هي قاعدة التجاوز لا قاعدتين، وأنَّ ما قيل أو يمكن أن يقال في إثبات كونهما

قاعدتين غير مقبول أصلاً^(١).

وأما البحث عن إجزائها؛ فإن ثبت كونه طريقاً عقلائياً إلى وجود الشيء الذي شك في إتيانه في محله، أو ثبت كونها أصلاً عقلائياً بالبناء على تحقق الشيء عند مضي محله فلا بد من تنزيل أدلتها على ما هو المرتكز عندهم؛ لصلاحيتها للقرينية على المراد من الأخبار.

والذي يسهل الخطب هو عدم وجود تلك المزعمة عند العقلاء؛ لا بنحو الطريقة كما هو واضح ولا بنحو التعبدية أيضاً، ويتضح ذلك؛ إذا راجعت سيرتهم في مهام الأمور وفي تركيب المعاجن وتأسيس الأبنية، فلا أقل من عدم إحراز بنائهم على عدم الاعتبار.

فإذن لابد في فهم المراد من التفحص في لسان الروايات، فنقول: ربما يتوهم ظهور بعضها في الأمارية، كما في قوله عليه السلام: «هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك»^(٢)؛ قائلاً بأنه من باب إقامة العلة مقام المعلول، والمراد: أن الذكر بما له جهة الذكر يأتيه في محله البتة.

قلت وفيه - مضافاً إلى أن مدعي الطريقة لابد وأن يدعي: أن الظن النوعي بالإتيان لأجل الغلبة جعل طريقاً إلى الواقع، والحال أن الرواية لا يتعرض لحاله. وكون الذكر طريقاً لا معنى له، ومضافاً إلى أنه يحتمل أن يكون وارداً لأجل نكتة التشريع، كما هو غير بعيد - يرد عليه: أنه لو سلمنا أنه من باب إقامة العلة مقام المعلول، ولكن المعلول كما يحتمل أن يكون ما ذكره من أنه أتى به في محله لأذكريته، كذا يحتمل أن يكون المعلول أنه يبنى على وجوده، أو

١ - الاستصحاب، الإمام الخميني رحمته الله: ٣١٥.

٢ - تهذيب الأحكام ١: ١٠١ / ٢٦٥، وسائل الشيعة ١: ٤٧١، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء،

«فأَمْضِهِ»^(١) أو «شَكَّكَ لَيْسَ بِشَيْءٍ»^(٢) أو غير ذلك ممَّا يناسب كونه أصلاً محرراً أو أصلاً مطلقاً؛ وإن كان كونه أصلاً محرراً حيثياً غير بعيد؛ لأنَّه مقتضى قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «بلى قد ركعت»^(٣). وغير ذلك من الشواهد التي تؤيِّد كونه أصلاً محرراً حيثياً.

فحينئذٍ إنَّ البناء التعبُّدي على وجود المشكوك فيه - كما يستفاد من صحيحة حمَّاد^(٤) وموثَّقة عبد الرحمان^(٥) أو الأمر بالمضيِّ وعدم الاعتناء بالشكِّ - كلُّ ذلك يساوق معنى جواز إتيان المأمور به بهذه الكيفية أو لزوم إتيانه كذلك، فيصير المأتي به مصداقاً للمأمور به، ويصدق عليه عنوان الصلاة، ولازمه سقوط أمره، ولانعني من الإجزاء إلَّا هذا.

فتلخَّص: أنَّ مقتضى التحقيق عدم الإجزاء في الأمارات، والإجزاء في الأصول. وأمَّا حال تبديل رأي المجتهد بالنسبة إلى أعماله وأعمال مقلِّديه فقد أسهنا فيه الكلام في بحث الاجتهاد والتقليد^(٦)، فارتقب حتَّى حين.

١ - تهذيب الأحكام ٢: ٣٤٤ / ١٤٢٦، وسائل الشيعة ٨: ٢٣٧، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ٢٣، الحديث ٣.

٢ - تهذيب الأحكام ٢: ٣٥٢ / ١٤٥٩، وسائل الشيعة ٨: ٢٣٧، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ٢٣، الحديث ١.

٣ - تهذيب الأحكام ٢: ١٥١ / ٥٩٢، وسائل الشيعة ٦: ٣١٧، كتاب الصلاة، أبواب الركوع، الباب ١٣، الحديث ٣.

٤ - تهذيب الأحكام ٢: ١٥١ / ٥٩٤، وسائل الشيعة ٦: ٣١٧، كتاب الصلاة، أبواب الركوع، الباب ١٣، الحديث ٢.

٥ - تهذيب الأحكام ٢: ١٥١ / ٥٩٦، وسائل الشيعة ٦: ٣١٨، كتاب الصلاة، أبواب الركوع، الباب ١٣، الحديث ٦.

٦ - الاجتهاد والتقليد، الإمام الخميني رحمه الله: ١٣٥.

الفصل الرابع

في مقدّمة الواجب

وقبل الحوض في المقصود ينبغي تقديم أمور :

الأمر الأوّل : فيما يمكن أن يقع محطّ البحث

التحقيق أنّ ما يمكن أن يكون محطّ البحث فيها أحد أمرين :

الأوّل : في تحقّق الملازمة بين وجوب ذي المقدّمة أو الإرادة المتعلّقة به ، وبين وجوب عنوان ما يتوقّف عليه أو الإرادة المتعلّقة به - ولو على الإجمال - ولكن هذا إنّما يصحّ بناءً على كون عنوان المقدّمة أو التوقّف حيثيّة تقييدية - كما هو المنصور المختار - لا تعليلية ؛ حتّى يتعلّق الوجوب أو الإرادة بما هو بالحمل الشائع كذلك .

الثاني : أن يقع النزاع في تحقّق الملازمة بين الإرادة المتعلّقة بذي المقدّمة وبين إرادة ما يراه المولى مقدّمة . وقس عليهما الملازمة بين وجوبه ووجوب ما يراه مقدّمة ، لا الملازمة بين إرادة ذي المقدّمة مع إرادة المقدّمة الواقعية ، ويتّضح ذلك بعد تصوّر إرادة الفاعل وكيفية تعلّقها بالمقدّمة وذيها .

فنقول : لا إشكال في أنّ الإرادة من الفاعل إنّما تتعلّق بشيء بعد تصوّره والإذعان بفائدته وغير ذلك من مبادئ الإرادة ؛ سواء في ذلك الإرادة المتعلّقة بذِي المقدّمة ومقدّمته ، ولا يلزم أن يكون الشيء موافقاً لغرضه بحسب الواقع ؛ لأنّ ما يتوقّف عليه تحقّق الإرادة هو تشخيص الفاعل أنّ فيه صلاحه ، وأنّه موافق لغرضه ؛ ولو كان جهلاً مركّباً .

ثمّ إنّّه قد تتعلّق الإرادة بشيء لأجل نفسه والعلم بوجود صلاح فيه ، لا لكونه مقدّمة لشيء آخر ، وقد تتعلّق به لأجل غيره وتوقّف الغير عليه .

وما ذكرنا من الميزان من أنّه هو تشخيص الصلاح لا الصلاح الواقعي جارٍ في هذا القسم أيضاً ، فتتعلّق بعد تصوّر المقدّمة والتصديق بكونها مقدّمة لمراعاة النفسي بما يراه مقدّمة ، وربّما يكون ما أدركه مقدّمة جهلاً محضاً .

وبه يتّضح : أنّه لا يعقل تعلّقها بما هو في نفس الأمر مقدّمة ؛ غافلاً عن تصوّره ؛ ضرورة امتناع تعلّقها بالواقع المجهول عنده . فالملازمة في الإرادة الفاعلية دائماً إنّما يكون بين إرادة ذي المقدّمة وإرادة ما يراه مقدّمة .

هذا حال الإرادة التكوينية من الفاعل . ومنها يظهر حال الإرادة التشريعية ؛ فلا يمكن تعلّقها بما هو مقدّمة بحسب نفس الأمر بلا تحقّق المبادئ المتوقّف عليها الإرادة ، فلا بدّ من تصويره بأحد الوجهين المتقدّمين .

ومن ذلك يظهر : بطلان جعل النزاع في تحقّق الملازمة بين إرادة ذي المقدّمة ومقدّمته الواقعية ؛ ضرورة عدم إمكان تعلّق الإرادة بها ، وعدم إمكان الملازمة الفعلية بين الإرادة الموجودة والمعدومة ؛ لأنّ ذلك مقتضى القول بأنّ الملازمة بين إرادته وإرادة المقدّمة الواقعية ؛ وإن لم يقف عليها المولى ولم يشخصها . فحينئذٍ يمتنع تعلّق الإرادة بالمجهول ، ولا يبقى من المتلازمين

سوى الإرادة المتعلّقة بذاتها، وهذا معنى الملازمة بين الموجود والمعدوم.
وأيضاً لا يمكن تحقّق الملازمة الفعلية بين الإرادة المتعلّقة بذات المقدّمة وبين
الإرادة التقديرية؛ لعدم إمكان اتّصاف المعدوم بصفة وجودية التي هي الملازمة، إلّا
أن يرجع إلى ما ذكرنا.

ودعوى الملازمة بين الإرادة الفعلية لذات المقدّمة مع إرادة مقدّمته إذا التفت،
رجوع إلى إنكار وجوب المقدّمة؛ لأنّ معنى وجوبه إذا التفت هو أنّ المولى لو
التفت إلى أنّ له مقدّمة وأنّ هذا مقدّمته لأراد، ولكنّه ربّما لا يلتفت إلى شيء ممّا
ذكره ولا ينقدح الإرادة. على أنّه يرد عليه أيضاً ما قدّمناه من عدم إمكان الملازمة
الفعلية بين الموجود والمعدوم.

والتشبّه ببعض الأمثلة العرفية لتصحيح هذه الملازمة الممتنعة بالبرهان
لا يفيد شيئاً.

فإن قلت: ما ذكرت أيضاً لا يخلو من إشكال؛ لأنّه يستلزم عدم وجوب
المقدّمات الواقعية إذا لم يدركه المولى، فلا تتعلّق به الإرادة الفعلية، فينحصر
وجوبها فيما رآه المولى مقدّمة.

قلت: لانسلم صحّة ما ذكرت، بل إذا وقف المأمور على تخلف إرادة الأمر
عن الواقع؛ لسوء تشخيصه لا يجوز اتّباع إرادته، بل يجب تحصيل غرضه بعد العلم
به؛ وإن لم يتعلّق به الإرادة أو البعث.

أضف إليه: أنّه لو سلّم ما زعمت فالأمر في الأوامر الشرعية سهل؛ لأنّ
ما رآه الشارع مقدّمة يساق ما هو مقدّمة بالحمل الشائع واقعاً؛ لامتناع تخلف
علمه عن الواقع.

وليعلم: أنّ التعبير بتبعية إرادة المقدّمة لإرادة ذواتها - كما في كلمات بعضهم -

ربّما يوهّم تولّد إرادة ونشوتها من أخرى^(١)، ولا يخفى أنّه بظاهره من أفحش الأغلاط؛ إذ كلّ إرادة توجد بتحقيق مبادئها وعللها؛ وإن كانت الغاية منها تحصيل ذبها لانفسها، ومع ذلك لا تصير الإرادة مبدأ لإرادة أخرى.

وبذلك يتّضح: أنّ معنى الملازمة هنا ليس كون إحداها لازمة لأخرى، بل معناها أنّ كلّ واحدة منهما تتحقّق بمبادئها، وأنّ الغاية من تعلّقها بالمقدّمة تحصيلها لأجل الغير.

وبالجملة: أنّ الملازمة المدّعاة هنا غير الملازمات واللوازم والملزومات العقلية الاصطلاحية ممّا يكون الملزوم علّة اللازم إذا كان لازم الوجود، أو يكون المتلازمان معلولين لعلّة واحدة؛ ضرورة أنّ إرادة المقدّمة ووجوبها ليست لازمة لإرادة ذبها ووجوب ذبها بالمعنى المزبور، بل إرادة كل تحتاج إلى مبادئ؛ من التصرّ والتصديق وغير ذلك، وكذلك الوجوب والإيجاب في كلا المقيمين.

الأمر الثاني: في كون المسألة عقلية محضة

لا شكّ أنّ المسألة عقلية محضة إذا فرضنا أنّ النزاع في وجود الملازمة وعدمها؛ إذ الحاكم عليها هو العقل ولا دخل للفظ فيها.

ودعوى كون النزاع في الدلالة الالتزامية وهي مع كونها عقلية تعدّ من الدلالات اللفظية^(٢) مردودة:

١ - فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ١: ٢٦٢، بدائع الأفكار (تقريرات المحقّق العراقي) الآملي ١: ٣١١.

٢ - نهاية الأفكار ١: ٢٦١.

أما أولاً: فلأنَّ عدَّ الدلالة الالتزامية من الدلالات اللفظية غير صحيح؛ لأنها عبارة عن انتقال النفس من تصوّر الملزوم الموضوع له إلى تصوّر لازمه بملازمة عقلية أو عرفية، وليس للفظه دخالة في هذا الانتقال؛ سوى أنَّ الانتقال إلى الملزوم بسبب اللفظ، وهو لا يوجب أن يعدَّ ما هو من لوازم معناه من مداليل نفس اللفظ؛ إذ حكاية اللفظ تابعة لمقدار الوضع وسعته، وهو لم يوضع إلّا لنفس الملزوم، فكيف يدلّ على ما هو خارج عن معناه؟! نعم، للعقل أن ينتقل عن مدلوله إلى لوازمه، بلامؤونة شيء. فظهر: أنَّ الالتزام عبارة عن دلالة المعنى على المعنى؛ ولهذا لو حصل المعنى في الذهن - بأيّ نحو - حصل لازمه فيه.

وثانياً: أنَّ الفارق موجود بين المقام وبين الدلالة الالتزامية؛ لأنَّ اللازم في الدلالة الالتزامية لازم لنفس المعنى المطابقي؛ بحيث لو دلّ اللفظ عليه دلّ عليه ولو بوسائط. لكن الانتقال إلى إرادة المقدّمة غير حاصل من المعنى المطابقي للفظ الأمر - أعني البعث نحو المطلوب - حتّى يصير من لوازم المعنى الموضوع له، بل الدالّ عليه هنا هو صدور الفعل الاختباري من المولى - أعني البعث باللفظ - فإنّه كاشف بالأصل العقلائي عن تعلّق الإرادة بهذا البعث، ثمّ ينتقل ببركة مرادية البعث إلى أنَّ مقدّماته مرادة أيضاً، فأين الانتقال من المعنى الموضوع له؟! إذ مبدأ الانتقال إلى إرادة الواجب ثمّ إلى إرادة مقدّماته إنّما هو نفس صدور الفعل الاختباري، لا مفاد الأمر ومعناه.

فظهر: أنَّ صدور البعث اللفظي المتعلّق بشيء كاشف عن كون فاعله مريداً إياه لأجل كونه متكلماً مختاراً، ثمّ ينتقل إلى إرادة مقدّماته، وأين هذا من الدلالة الالتزامية؟!

والحاصل: أنَّ إرادة المقدّمة ليست من لوازم المعنى المطابقي لنفس اللفظ

- أعني البعث الاعتباري - بل من لوازم إرادة مدلول الأمر جدّاً، والكاشف عنها هو نفس صدور أمر اختياري من العاقل الذي تطابق العقلاء فيه على أنّ كلّ فعل اختياري صادر عنه لابدّ أن يكون لأجل كونه مراداً لفاعله، وإلا يلزم كونه لغواً، فهو بحكم العقلاء مراد، فينتقل إلى إرادة ما يتوقّف عليه ومراديته.

وثالثاً: أنّ هذا اللزوم ليس عرفياً ولا ذهنياً، بل ثبوته يتوقّف على براهين صناعية دقيقة.

ورابعاً: أنّ هذا اللزوم ليس على حذو اللزومات المصطلحة، كما مرّ الإيعاز إليه، فتدبّر.

وأما كونها مسألة أصولية: فلا شكّ أنّها كذلك؛ لما وقفت في مقدّمة الكتاب^(١) على ميزانها من «أنّها عبارة عن القواعد الآلية التي يمكن أن تقع كبرى لاستنتاج الحكم الفرعي الإلهي أو الوظيفة العملية». فحينئذٍ لو ثبت وجود الملازمة يستكشف منها وجوب مقدّمات الصلاة وغيرها؛ لأنّ البحث عن وجود الملازمة ليس لأجل الاطلاع على حقيقة من الحقائق حتّى يصير البحث فلسفياً، بل لأنّها ممّا ينظر بها إلى مسائل وفروع هي المنظور فيها، ولا نعني من الأصولية غير هذا.

وما عن بعض الأكابر - أدام الله أظلاله - من أنّ المسألة من مبادئ الأحكام - وإن كان البحث عن وجود الملازمة - لأنّ موضوع الأصول هو الحجّة في الفقه، والشئ إنّما يكون مسألة أصولية إذا كان البحث فيها بحثاً عن عوارض موضوع علمه، ولكن البحث عن وجود الملازمات ليس بحثاً عن عوارض الحجّة في الفقه،

بخلاف البحث عن حجّة الخبر الواحد وغيره^(١).

غير تام؛ لما تقدّم^(٢) من بطلان وجوب وجود موضوع في العلوم - حتّى الفقه وأصوله والفلسفة - كما أنّه لا يحتاج أن يكون البحث عن العوارض الذاتية، بأيّ معنى فسّرت.

على أنّه لو سلّمنا لزوم وجود الموضوع في العلوم، وأنّ موضوع علم الأصول هو الحجّة في الفقه يمكن أن يقال: إنّ البحث عن وجوب المقدمة بحث عن عوارض ذلك الموضوع، لا بما أنّه عرض خارجي بل بما أنّه عرض تحليلي، وبذلك ينسلك أكثر ما يبحث عنه في هذا العلم في عداد مسائله. وأوضحناه بما لا مزيد عليه في مبحث حجّة أخبار الآحاد^(٣).

١ - نهاية الأصول: ١٥٤.

٢ - تقدّم في الصفحة ١٤ - ١٥.

٣ - إشارة إلى ما ذكره - دام ظلّه - في الدورة السابقة في ذلك المبحث، وملخص ما أفاده هناك: هو أنّ الأعراض الذاتية التي يبحث في العلم عنها أعمّ من الأعراض الخارجية والأعراض التحليلية، ألا ترى أنّ موضوع علم الفلسفة هو الوجود أو الموجود بما هو موجود، ومباحته هي تعيّناته التي هي الماهيات؟ وليس نسبة الماهيات إلى الوجود نسبة العرض الخارجي إلى الموضوع، بل العرضية والمعروضية إنّما هي لأجل تحليل من العقل، فإنّ الماهيات بحسب الواقع تعيّنات الوجود ومتّحدات معه ومن عوارضها التحليلية: فإن قيل: الوجود عارض الماهية ذهنياً صحيح، وإن قيل: الماهية عارض الوجود، فإنّها تعيّن صحيح. إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّ موضوع علم الأصول هو الحجّة في الفقه: فإنّ الفقيه لمّا رأى احتياجه في الفقه إلى الحجّة توجّه إليها وجعلها وجهة نفسه وتفحص عن تعيّناتها التي هي الأعراض الذاتية التحليلية لها المصطلحة في باب الكلّيات الخمس.

→ فالحجة بما هي حجة موضوع بحثه وعيناتها التي هي الخبر الواحد والظواهر والاستصحاب وسائر المسائل الأصولية من العوارض الذاتية لها بالمعنى الذي ذكرنا. فعلى هذا يكون البحث عن حجة الخبر الواحد وغيره بحثاً عن العرض الذاتي التحليلي للحجة، ويكون روح المسألة: أن بالحجة هل هي متعينة بتعين الخبر الواحد أو لا؟ وبالجمله: بعد ما علم الأصولي أن الله تعالى حجة على عباده في الفقه يتفحص عن تعييناتها التي هي العوارض التحليلية لها، فالموضوع هو الحجة بنعت اللابشرية، والمحمولات هي تعييناتها.

وأما انعقاد البحث في الكتب الأصولية: بأن الخبر الواحد حجة أو الظاهر حجة وأمثال ذلك فهو بحث صوري ظاهري لسهولة، كالبحث في الفلسفة بأن النفس أو العقل موجود، مع أن موضوعها هو الوجود، وروح البحث فيها: أن الوجود متعين بتعين العقل أو النفس أو الجوهر أو العرض.

هذا، مع أنه لو كان البحث في حجة الخبر الواحد هو بهذه الصورة فأول ما يرد على الأصوليين: أن الحجة لها سمة المحمولية لا الموضوعية، كما أن هذا الإشكال يرد على الفلاسفة أيضاً. ونسبة الغفلة والذهول إلى أئمة الفن والفحول غفلة وذهول.

بل لنا أن نقول: إن الموضوع في قولهم «موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية» ليس هو الموضوع المصطلح في مقابل المحمول، بل المراد ما وضع لينظر في عوارضه وحالاته، وما هو محط نظر صاحب العلم.

ولا إشكال في أن محط نظر الأصولي هو الفحص عن الحجة في الفقه ووجدان مصاديقها العرضية وعوارضها التحليلية، فالمنظور إليه هو الحجة لا الخبر الواحد، فافهم واغتنم.

إن قلت: هب أن البحث عن الحجة في مسائل حجة الظواهر والخبر الواحد والاستصحاب وأمثالها مما يبحث عن حجتها يرجع إلى ما ذكرت، ولكن أكثر المسائل الأصولية لم يكن البحث فيها عن الحجة أصلاً، مثل مسألة اجتماع الأمر والنهي ووجوب مقدمة الواجب

الأمر الثالث

في تقسيمات المقدّمة

منها: تقسيمها إلى الداخلية والخارجية

يظهر من المحقّق صاحب «الحاشية» خروج الأولى من حريم النزاع؛ بتقريب أنّ الأجزاء بالأسر عين المركّب في الخارج، فلا معنى للتوقّف حتّى يترشّح الوجوب. مع أنّه يستلزم اجتماع المثليين، وهو محال^(١).

→ ومسائل البراءة والاشتغال وغيرها ممّا لا اسم عن الحجّة فيها.

قلت: كلّاً، فإنّ المراد من كون موضوع علم الأصول هو الحجّة هو أنّ الأصولي يتفحص ممّا يمكن أن يحتجّ به في الفقه؛ سواء كان الاحتجاج لإثبات حكم أو نفيه - كحجّة خبر الثقة والاستصحاب - أو لإثبات العذر وقطعه، كمسائل البراءة والاشتغال. والتفصيل: أنّ المسائل الأصولية: إمّا أن تكون من القواعد الشرعية التي تقع في طريق الاستنباط، كمسألة حجّة الاستصحاب وحجّة الخبر الواحد، بناءً على ثبوت حجّيته بالتعبّد، وإمّا أن تكون من القواعد العقلانية، كحجّة الظواهر والخبر الواحد، بناءً على ثبوت حجّيته ببناء العقلاء، وإمّا من القواعد العقلية التي تثبت بها الأحكام الشرعية، كمسائل اجتماع الأمر والنهي ومقدّمة الواجب وحرمة الضدّ من العقلية، وإمّا من القواعد العقلية لإثبات العذر وقطعه، كمسائل البراءة والاشتغال.

وكلّ ذلك ما يحتجّ به الفقيه إمّا لإثبات الحكم ونفيه عقلاً أو تعبّداً أو لفهم التكليف الظاهري. وليس مسألة من المسائل الأصولية إلّا ويحتجّ بها في الفقه بنحو من الاحتجاج، فيصدق عليها إنّها هو الحجّة في الفقه. [المؤلّف].

وربما يقال: إنّ المقدّمة هي الأجزاء بالأسر لا بشرط، والواجب هي الأجزاء بشرط الاجتماع؛ فتحصل المغايرة الاعتبارية^(١).

ولا يخفى ما فيه من التكلّف، والذي يقتضيه الذوق العرفي ويساعده البرهان: أنّ المقدّمة إنّما هو كلّ واحد واحد مستقلاً، لا الأجزاء بالأسر حتّى يصير المقدّمة عين ذبيهاً. وبعبارة أخرى: ليس هنا مقدّمة واحدة؛ وهو الأمر الوجداني من الأجزاء بل هنا مقدّمات، وكلّ جزء مقدّمة برأسها، وفي كلّ واحد ملاك الغيرية، والجزء يغاير الكلّ الاعتباري في وعاء الاعتبار.

وتوضيح المقام يتوقّف على بيان كيفية الإرادة الفاعلية؛ كي يعلم منه حال الإرادة الآمرية، فنقول: تعلّق الإرادة بشيء إمّا لأجل إدراك مصلحة فيه نفسه، فيطلبه بذاته، وإمّا لأجل كونه ممّا يتوصّل به إلى ما فيه المصلحة.

ثمّ إنّّه ربّما تتعلّق الإرادة بالواحد البسيط وأخرى بالمركب، والأوّل خارج من المقام، والثاني على أقسام:

قسم يكون تركيبه تركيباً حقيقياً؛ لتألّفه ممّا هو شيء بالقوّة؛ أعني المادة، وممّا هو شيء بالفعل؛ أعني صورته وفصله.

وقسم يكون تركيبه تركيباً صناعياً، وهو المؤلّف من أجزاء ملتئمة ومجموعة، على ما يقتضيه الأصول الفئّية، لا كالتأمّ اللامتحصّل بالمتحصّل حتّى يحصل الفناء والاندكاك، بل لها بعد التركيب أيضاً فعلية، إلّا أنّ الفاعل الفنّي قد ألصق بعضها بعضاً؛ بحيث قد حصل له نحو وحدة وتركيب مع قطع النظر عن اعتبار المعتر، كالمعاجين والسيّارة والبيت والمسجد.

وقسم ثالث يكون التأليف اعتبارياً، مثل اجتماع الأمور المتغايرة التي اعتبرت أمراً جلياً واحداً اعتبارياً، ومنه الفوج والعسكر والمهيات الاختراعية كالصلاة والحج؛ فإنّ الوحدة في هؤلاء ليست إلّا بحسب الجعل والاعتبار، ومع قطع النظر عن الاعتبار فهي وحدات عديدة مستقلة، وهناك وحدات أخرى، قد قرّرت في محلّه^(١).

ثم إنّ ما هو المنظور من التقسيم إنّما هو القسمان الأخيران، فنقول:
 إنّ الغرض قد يكون قائماً بوجود كلّ واحد من الأفراد - وإن كان بينها وحدة وارتباط - كدفع الملالة الحاصل من لقاء الأصدقاء؛ إذ هو يحصل بقاء كلّ واحد منهم مستقلاً، فعند تصوّر كلّ واحد يريد لقائه بإرادة مستقلة.

وقد يكون قائماً بالمجتمع لا بالأفراد، كمن يريد فتح عاصمة أو هزم جند الخصم؛ فإنّه لا يحصل إلّا بالمئات المؤلّفة والوفود المجتمعة من أنصاره وعساكره. فحينئذٍ كلّ واحد منها غير مراد ولا يحصل به الغرض، وإنّما المراد والمحصّل له هو الفوج، فيتصوّره ويشتاقه ويريد إحضاره. ففي هذا التصرّو تكون الآحاد مندكّة في الفوج، ولا يكون كلّ واحد مشتاقاً إليه ولا متعلّقاً بالإرادة النفسية؛ لعدم قيامه بفرد فرد مستقلاً حتّى يتوجّه إليه الاشتياق والإرادة النفسية.

نعم، بعد ما أراد إحضار الفوج ثم أدرك أنّ وجود الفوج يتوقّف على وجود كلّ واحدٍ واحدٍ، لا جرم يقع كلّ واحد في أفق النفس مورد التصرّو، ويتعلّق به الإرادة لأجل غيره، لا لأجل نفسه، فيريد كلّ فردٍ فردٍ مستقلاً لأجل المقصود الأسنى. وعليه: ففي الفوج المؤلّف ملاك الإرادة النفسية لا الغيرية، وفي كلّ واحد

ملاك الإرادة الغيرية لا النفسية. فهناك إرادة نفسية واحدة، وملاك إرادات غيرية بحسب الأفراد، فيتعلق الإرادة الفاعلية.

فإن قلت: إنَّ هنا شيئاً ثالثاً؛ وهو غير الفوج الذي فيه ملك النفسية، وغير كل فرد الذي فيه ملك الغيرية، بل عبارة عن تألف هذا مع الآخر؛ أعني اثنين اثنين أو ثلاثة ثلاثة من الأفراد، فهل فيه ملك الإرادة أولاً؟

قلت: قد عرفت ما هو الملك للإرادة في صدر البحث، وما ذكر ليس فيه ملك النفسية - كما هو واضح - ولا الغيرية؛ لعدم توقّف العسكر عليهما، زائداً على توقّفه على الآحاد.

والحاصل: أنَّ زيدا موقوف عليه بنفسه، وعمراً موقوف عليه رأساً بالضرورة، لكن زيدا وعمراً لا يكونان موقوفاً عليهما، مقابل زيد منفرداً وعمرو مستقلاً. وقس عليه المركبات الصناعية؛ أعني ما له وحدة خارجية في نظر أهل الفن وغيرهم، فإذا كان الغرض قائماً بمركّب صناعي كالبيت فيخطر بباله إيجاد وإحداثه، فإذا وقف على توقّف البيت على الأحجار والأخشاب فلا محالة يدرك فيهما ملك الغيرية، فيريد كلّ واحد لأجل تحصيل الغير، ففي المصنوع ملك النفسية، وفي كلّ واحد ملك الغيرية، هذا كلّ حال الإرادة الفاعلية.

ويستوضح منها حال الآمرية، فيقال: إنَّ الإرادة الآمرية المتعلقة بما له وحدة صناعية أو اعتبارية فهل هي ملازمة لإرادة ما رآه مقدّمة، من غير فرق بين الداخلية والخارجية.

وتوهم: أنَّ ما هي المقدّمة هي عين ما تعلّقت به النفسية، فكيف تتوارد الإرادات على أمر واحد، مدفوع بأنَّ ما هي المقدّمة بالحمل الشائع ليس نفس الأجزاء مجتمعة؛ إذ هو مصداق لديها، بل كلّ جزء جزء ممّا أدرك المولى أنّه

موقوف عليه. والخلط إنما هو لأجل تخيل أن المقدمة هي الأجزاء بالأسر، مع أنك قد عرفت: أن هنا مقدمات لا مقدمة واحدة.

ثم إن ما ذكرنا هنا لا ينافي مع ما أشرنا إليه سابقاً، من أن الداعي إلى إتيان الأجزاء عين الإرادة المتعلقة بالكل، ولا تحتاج إلى إرادة أخرى؛ لأن الغرض هنا بيان إمكان تعدد الإرادة بتعدد متعلقاتها، ودفع ما يتوهم كونه سبباً للاستحالة.

وهم ودفع

أما الأول: فربما يظهر عن بعض الأعظم في بيان عدم وجوب الداخلية من الأجزاء ما ملخصه: أن الوحدة الاعتبارية يمكن أن تكون في الرتبة السابقة على الأمر؛ بأن يعتبر عدة أمور متباينة شيئاً واحداً بلحاظ تحصيلها غرضاً واحداً فيوجه أمره إليه.

ويمكن أن تكون في المرتبة اللاحقة؛ بحيث تنتزع الوحدة من الأمر بلحاظ تعلقه بعدة أمور، فيكون تعلقه عليها منشأ لانتزاع الوحدة عنها الملازمة لا تصافها بعنواني الكلّ والجزء.

فحينئذ فالوحدة بالمعنى الثاني لا يعقل أن يكون سبباً لترشح الوجوب من الكلّ إلى الجزء بملك المقدمة؛ لأن الكلية والجزئية ناشتتان من الأمر - على الفرض - فتكون المقدمة في رتبة متأخرة عن تعلقه بالكلّ، ومعه لا يعقل ترشحه إلى ما لا يكون مقدمة في رتبة سابقة على الأمر^(١)، انتهى.

وأما الثاني: فلأن تقسيم الوحدة على قسمين: قسم يتقدم على الأمر وقسم

يتأخّر عنه، لا وجه له فيما نحن بصدده، بل هي متقدّمة على الأمر مطلقاً.

توضيحه: أنّ المراد من لزوم اعتبار الوحدة في المتعلّق ما هو وحدة بالحمل الشائع؛ أعني الوحدة غير الملحوظة بالاستقلال، المندكّة في الأجزاء؛ بحيث تجعل الآحاد مغفولاً عنها أو كالمغفول عنها، لا ما هي وحدة بالحمل الأوّلي.

فحينئذٍ: وحدة الأمر كاشفة عن وحدة المتعلّق - ولو اعتباراً - إذ مع تكثره في حدّ كونه متعلّقاً لا يعقل تعلّق الإرادة الواحدة على المتشكّلات المتفرّقة التي لا ترتبط بعضها ببعض، بل لابدّ قبل إنشاء الأمر من تصوّر هذه المتكثّرات بنعت الجمع والوحدة - ولو على نحو الإجمال والارتكاز - حتّى يوجّه أمره نحوه، فالوحدة - مطلقاً - متقدّمة على الأمر.

وبعبارة أوضح: تعلّق الأمر بشيءٍ إمّا هو لأجل كونه محصّلاً للغرض، وهو في البسائط نفس ذاته الواحد البحت، وفي المركّبات هو المجموع بوصف الاجتماع، ولو لم يعتبره المعتبر، كفوج من العسكر لفتح الأمصار؛ فإنّ الغرض لا يتعلّق بواحد واحد، بل الفاتح هو المجتمع من الأفراد.

فلو كان الغرض قائماً بفرد من الأفراد فلا يعقل تعلّقه بالمجموع، ولو كان من قبيل الثاني فلا يتصوّر تعلّقه بكلّ واحد؛ لعدم قيامه بالغرض.

فحينئذٍ: على المفروض - من قيام الغرض بالمجموع - ليس هنا إلاّ أمر واحد نفسي متعلّق بالمجموع، فإذا لاحظ محصّل غرضه قبل الأمر فلا محالة يتصوّر المجموع بما هو مجموع، فعند ذلك تصير الأفراد معتبرة بوحدة اعتبارية بالضرورة، كما أنّ الأجزاء والأفراد تصير مندكّة فيه مغفولاً عنها.

وبذلك يظهر تقدّم الوحدة على الأمر بوجوب تصوّر ما هو الموضوع للأمر،

وتصوّر ما هو المحصّل للغرض قبل إنشاء الأمر. وهذا التصوّر يلزم الوحدة الاعتبارية قبل تعلّقه.

وأما اعتبار الكليّة والجزئية للمأمور به - بما هو كذلك - فهو غير مربوط بما نحن فيه. أضف إليه: ما في استنتاجه عن مبناه من أنّ عنوان الجزئية والكليّة تتزعان بعد تعلّق الأمر، وفي مثله لا يعقل ترشّح الوجوب من الكلّ إلى الأجزاء بملاك المقدّمية؛ إذ فيه:

أولاً: أنّ التعبير بالترشّح ومثله - كما جرت عليه الألسن - في غاية السقوط؛ إذ الإرادة - سواء كانت نفسية أو غيرية - تابعة لمبادئها المقرّرة، وليست الأولى مبدأً للثانية حتّى تصير منشأً للترشّح والتولّد كما تقدّم^(١)، وأما الوجوب فهو أسوأ حالاً منها؛ إذ هو يتزع من تعلّق البعث، ولا يعقل ترشّح بعث من بعث.

وأظنّ أنّ الذي أوقعه في الاشتباه هو توهم ترشّح الوجوب من ذي المقدّمة إلى المقدّمة، وأنّ إرادة المقدّمة مترشّحة من إرادة ذي المقدّمة؛ ولذلك نفاه فيما يتأخّر انتزاع الوحدة عن الأمر؛ لأنّ الكليّة والجزئية - حينئذٍ - تتزع بعد تعلّق الأمر، ولا يعقل ترشّحه بما لا يكون مقدّمة في رتبة سابقة على الأمر.

وثانياً: أنّ الملاك للوجوب المقدّمي ليس عنواني الكليّة والجزئية للمأمور به بما هو كذلك حتّى تكون المقدّمية في رتبة متأخّرة عن تعلّق الأمر بالكلّ ويمتنع الترشّح، بل الملاك لتعلّق الإرادة بالمقدّمة هو الالتفات إلى توقّف ذي المقدّمة عليها في نفس الأمر، وتوقّف المركّب على كلّ جزء من الأجزاء بحسب الواقع ضروري.

والحاصل: أنَّ الجزئية بالحمل الأولي ليس فيها ملاك المقدمية، بل لا تتأخر عن عنوان الكلية؛ لأنَّهما متضائفان، وهما متكافئان قوَّةً وفعلاً، بل ما فيه الملاك هو واقع كلِّ جزء جزء، الذي هو الموقوف عليه، ونفس الكلِّ هو الموقوف؛ وإن غفلنا عن عنواني الجزئية والكلية.

هذا كله في المقدمات الداخلية، وقد عرفت وجود ملاك النزاع فيها. وأما الخارجية: فالحقُّ وجود الملاك في جميعها؛ علَّة تامَّة كانت أم غيرها، توليدية كانت أم غيرها.

وربَّما يقال بخروج العلل التوليدية عن محطِّ البحث - كالإلقاء والإحراق - لأنَّ العنوان وإن كان متعدداً إلا أنَّ المعنوي في الخارج واحد، يعبر عنه بتعبيرين^(١). وفيه: - بعد التسليم - أنَّ تسمية ذلك علَّة مع فقدان التأثير والتأثر وعدم الاتينية غير وجيهة.

وأما ما ربَّما يتوهم من أنَّ الأمر في المسببات التوليدية يرجع إلى أسبابها؛ معللاً بخروج المسببات عن القدرة؛ لانعدامها بانعدام أسبابها وحصولها بحصولها فلم يتعلَّق به الاختيار والإرادة، ففي غاية السقوط؛ إذ الإرادة المولوية لا تفرق عن الإرادة الفاعلية، مع أنَّ الثانية تتعلَّق - بالضرورة - على ما هو غير مقدور إلا بأسبابه، كقتل عدوِّه الذي لا يحصل إلا بالتوصُّل لأسبابه. على أنَّ ملاك تعلُّق الأمر ليس إلا كون المتعلِّق مقدوراً في نظر العقلاء، وهي عندهم كذلك.

والإنصاف: أنَّ ذلك يستلزم التصرُّف في كثير من الأوامر التي تحتاج إلى مبادٍ ومقدمات، وهو أمر غير هين.

١ - فوائد الأصول (تقريرات المحقِّق النابيني) الكاظمي ١: ٢٦٩ - ٢٧١، أجود التقريرات ١:

ومنها : تقسيمها إلى المقدمة المقارنة والمتقدمة والمتأخرة

والذي دعاهم إلى هذا التقسيم - بعد ما كان مقتضى البرهان عند أكثرهم هو انحصاره في قسم واحد؛ وهو المقارن لئلا يلزم تفكيك المعلول عن علته - هو الوقوف على عدّة شرائط أو مؤثرات في الشرعيات متقدمة، كالعقود المتصرّمة غير الباقية إلى زمان حصول الآثار، وكما في عقد السلم وفي الوصية، أو متأخرة، كأغسال الليلة المستقبلية بالنسبة إلى صوم المستحاضة - على رأي بعض الفقهاء^(١) - وكالإجازة - على القول بالكشف الحقيقي في الأحكام الوضعية - والقدرة المتأخرة بالنسبة إلى التكليف المتقدّم في شرائط نفس التكليف.

ثم إنّ حلّ العويصة على نحو يطابق البرهان المقرّر عندهم في التكوين جعل القوم في موقف عظيم:

فمنهم: من صار بصدد تصحيح الشرط المتأخّر، وهم جماعة قليلة.
ومنهم: من تمسّك بأجوبة؛ فراراً عن الشرط المتأخّر.

كلام المحقّق العراقي لدفع الإشكال في الشرط المتأخّر

وبعض أهل التحقيق من الطائفة الأولى قد صار بصدد تصحيحه بما حاصله إمكان تقدّم الشرط على المشروط في التكوين والتشريع؛ لأنّ المقتضي للمعلول هو حصّة خاصّة من المقتضي لا طبيعیه؛ لأنّ النار الخاصة - وهي التي تماسّ الجسم المستعدّ باليبوسة للاحتراق - تفعل الاحتراق، لا الحصص الأخرى.

١ - راجع شرائع الإسلام ١: ٢٧، أنظر مدارك الأحكام ٦: ٥٧.

فتلك الخصوصية التي بها تحصّصت الحصّة لابدّ لها من محصل في الخارج، وما به تحصل خصوصية الحصّة المقتضية يسمّى شرطاً، والخصوصية المزبورة عبارة عن نسبة قائمة بتلك الحصّة حاصلة من إضافتها إلى شيء ما، فذلك الشيء المضاف إليه هو الشرط، والمؤثّر في المعلول هو نفس الحصّة الخاصّة، فالشرط هو طرف الإضافة المزبورة، وما كان شأنه كذلك جاز أن يتقدّم على ما يضاف إليه أو يتأخّر عنه أو يقترن به.

وقس عليه الشرائط الشرعية؛ فإنّ شرطية شيء للمأمور به ترجع إلى كون حصّة من الطبيعي متعلّقة للأمر، وهي تحصل بالتقييد، وكما يمكن التقييد بأمر مقارنة يمكن بالمتقدّم والمتأخّر.

وكذا الحال في شرط التكليف والوضع؛ فإنّ قيود الوجوب دخيلة في اتّصاف الشيء بكونه صلاحاً. ومعنى شرطيتها في حال التأخّر ليس إلّا كونها بحيث تحصل للشيء بالإضافة إليها خصوصية بها يكون ذا مصلحة، وهذا كما قد يحصل بإضافة الشيء إلى المقارن يحصل بإضافته إلى المتقدّم والمتأخّر سواء^(١)، انتهى. وفيه أنظار، قد سبق التنبيه إلى بعضها، ونعيده توضيحاً:

أمّا أولاً: فلأنّ إساءة الأمر إلى التكوين ممّا لا مجال له؛ لأنّ المقتضي التكويني نحو وجود خاصّ متشخص، لا يكون تشخصه بالإضافات والاعتبارات. فما هو المقتضي ليس الحصّة الحاصلة بالإضافة إلى المقارن ولا إلى غيره، بل المقتضي نحو وجود متشخص من ناحية علله الفاعلية، أو هو مع ضمّ القابل إذا كانا مادّيين، فالنار بوجودها مقتضية لإحراق ما وقع فيها ممّا هو قابل للاحتراق، من

غير أن يكون الوقوع والتماس وقابلية المتأثر محصّلات للحصّة المؤثّرة، وهو أوضح من أن يحتاج إلى البيان.

والحاصل: أن المقتضي في التكوين نحو وجود يكون تشخّصه بمبادئ حقيقية تكوينية، لا بإضافات واعتبارات تخيلية، كما في المقام.

وأما ثانياً: فلأنّ الإضافة التي هي من إحدى المقولات هي النسبة الحاصلة للشيء بانتسابه إلى غيره.

وإن شئت قلت: إنّ الحقيقي من المضاف هي النسبة المتكرّرة بين الموصوفين أو المضافين؛ مضافاً مشهورياً، ومعنى تكرّرها أنّها ماهية معقولة بالقياس إلى ماهية أخرى معقولة بالقياس إلى الأولى، كما تجد صدق المقال في الأبوة والبنوة المتكرّر كلّ واحد بين الموصوفين، ومن خواصّها كون المتضائفين متكافئين قوّة وفعلاً.

فحينئذٍ فلو كانت تلك الخصوصية حاصلة من إضافتها إلى الشئيين فلا معنى لحصول أحد الطرفين - أعني الواجب - دون الطرف الآخر - أعني الشرط - إذ الإضافة الفعلية تستلزم تحقّق الطرفين بالفعل؛ فإنّ الأبوة والبنوة الفعليتين يستلزم وجود الأب والابن فعلاً حتّى تتحصّل بين الطرفين.

وفي المقام نقول: إنّ الحصّة من طبعي المقتضي المتّصف بكونه مضافاً فعلاً، وإضافيته حيثية زائدة على ذاته كيف ينتزع منه هذا العنوان، مع عدم شيء يصلح أن يكون مضافاً إليه بالفعل؟

فإن قلت: ما ذكرت من التحقيق أمر مسلّم لا غبار عليه، لكن إسرائه إلى المقام خلط بين الحقائق والاعتباريات، وقد قرع أسمعنا مراراً: أنّ العلوم الاعتبارية لا تتحمّل أحكام التكوين، كما مرّ أنّ التمييز بين أحكام المقامين هو

الحجر الأساسي لحلّ معضلات العلوم؛ لا سيّما الاعتباريات.

قلت: نعم، لكن الإضافة إلى المعدوم ممّا لا يعقل - حتّى الاعتباري منها - لأنّ الإضافة الاعتبارية نحو إشارة، ولا تمكن الإشارة بالنسبة إلى المعدوم. فما يتخيّل أنّه إضافة إلى المعدوم لا يخرج عن حدّ الذهن والتخيّل، فهي - حينئذٍ - تخيل الإضافة لانفسها.

وبالجملة: أنّ الإضافة بين الشيئين - ولو بنحو الاعتبار - نحو إثبات شيئية لهما، وهو إن لم يكشف عن الثبوت في ظرفه لا يكون إلّا توهمًا وتخيلاً، ومع كشفه عنه يكون ثبوته له فرع ثبوت المثبت له.

فإذا تحقّقت الإضافة بين الموجود والمعدوم يكون المعدوم مضافاً أو مضافاً إليه في ظرف تحقّق الإضافة، فلا بدّ من صدق قولنا: المعدوم مضاف ومضاف إليه في حال عدمه؛ لتحقّق الإضافة في حاله، فلا بدّ من تحقّق المعدوم في حال عدمه؛ قضاءً لحقّ القضية الموجبة، ولقاعدة الفرعية.

وإن شئت قلت: إنّ القضايا المبحوث عنها في الفنّ - سوى السالبة المحصّلة - يجب فيها تحقّق الموضوع في مقام الصدق، فلو فرض كون الصوم مضافاً بالفعل لزم صدق كون الأغسال مضافاً إليه بالفعل، وإلّا تنتقض القاعدة المسلّمة من وجوب وجود الموضوع في الموجبات.

فإن قلت: إنّ العلّية والمعلولية من الأمور المتضائفة، مع أنّ العلّة مقدّم على المعلول - تقدّماً رتبيّاً وعقليّاً - فيكون صدق العلّية عليها قبل صدق المعلولية عليه، فانتقض القاعدة المبرمة: «المتضائفتان متكافئان قوّة وفعلاً». وقس عليهما أجزاء الزمان؛ فإنّ لأجزائه تقدّماً على بعض في الوجود؛ لكونه متصرّم الذات، فيصدق كون اليوم متقدّماً على الغد مع معدومية الغد.

قلت: إنَّ العلة لا تكون متقدّمة على المعلول بالمعنى الإضافي، بل هما في إضافة العلية والمعلولية متكافئان، لا يتقدّم أحدهما على الآخر؛ حتّى في الرتبة العقلية. نعم ذات العلة لا بوصفها متقدّم على المعلول تقدّمًا عقلياً، وكذا الزمان لا يكون بين أجزائه الوهمية تقدّم وتأخّر بالمعنى الإضافي، بل ذات الجزء متقدّم على الآخر على نحو لا ينافي القاعدة الفرعية، ولا يوجب ثبوت المعدوم واتّصافه بشيء وجودي، بل سيجي^(١) على نحو الإجمال أنّ تقدّم بعض أجزائه على آخر بالذات؛ لكون ذاته التقضيّ والتدرّج، فهو يكون ذا تقدّم وتأخّر بالذات، لا بالمعنى الإضافي ولا بمعنى صدق التقدّم على الجزء حال عدمه.

هذا، وإنّي لا أحبّ أن أحوم حول هذه المباحث، إلّا أنّ التنبيه على الخلط في كلمات الأعلام يجزّ الكلام إلى ما هو خارج من وضع الكتاب.

وثالثاً: أنّ جعل جميع الشرائط دخيلة في اتّصاف الشيء بكونه صلاحاً من الغرائب جدّاً، والمنشأ له هو الخلط بين الشرائط الشرعية التي يصحّ فيها ما ذكر، وبين العقلية التي لا يصحّ فيها ذلك؛ فإنّ القدرة - مثلاً - غير دخيلة في اتّصافه بأنّه ذو صلاح، فإنّ إنقاذ الغريق وإنجاء النبي فيه كلّ صلاح وخير؛ قدر عليه المكلف أم لا.

وبذلك يظهر: ضعف ما عن صاحب «الفصول» من أنّ الشرط إنّما هو العناوين الانتزاعية - أعني التعقّب والتقدّم - وهي كانت حاصلة عند تحقّق الموضوع بعد العلم بوجود المتعقّب المتأخّر^(٢).

١ - يأتي في الصفحة ٣٠٤ - ٣٠٥.

٢ - الفصول الغروية: ٨٠ / السطر ٣٥.

والى ذلك يرجع ما ربّما يقال من أنّ الشرط إنّما ينتزع عمّا يقوم به، وليس للطرف الآخر دخل في انتزاعه عن منشأ انتزاعه فالسبق إنّما ينتزع عن نفس السابق بالقياس إلى ما يوجد بعد ذلك، وكذا اللّحوق بالقياس إلى ما وجد قبله، ولا دخل للسابق في انتزاع اللّحوق عن اللاحق، ولا لللاحق في انتزاع السابق عن السابق حتّى يلزم دخل المعدوم في الموجود^(١)، انتهى.

قلت: إنّ انتزاع شيء عرضي عن شيء ليس باعتبار ذاته بذاته، وإلّا صار ذاتياً وهو خلف، بل لأجل تحيّثه بحيثه عارضه. فحينئذٍ: لللاحق دخل في انتزاع سبق وبالعكس. فلو صحّ انتزاع السابقة أو عنوان التعقّب قبل وجود الآخر لزم وجود الإضافة والحيثية الوجودية بين الموجود والمعدوم، ولزم كون المتضائفين غير متكافئين قوّة وفعلاً، وغير ذلك ممّا هو بديهي لمن ألقي السمع وهو شهيد، وحذف من نفسه قيود التقليد.

الجواب الحقيقي عن الإشكال في الشرط المتأخّر

هذا، ولكن التحقيق في تصحيح الموارد المتوهم فيها تأخير الشرط عن مشروطه أن يقال:

أمّا في شرائط التكليف كالقدرة مثلاً: فلأنّ شرط انقذاح الإرادة أو صدور البعث الاعتباري ليس هو القدرة الواقعية - علم به المولى أولاً - بل علمه واستحضاره وقت التكليف بقدرة العبد على إيجاد المأمور به في وقت العمل وإن كان ذلك العلم غير مطابق للواقع ولكن ذلك لا يجعل الإرادة الجدّية صورية، كما

لا يجعل البعث الحقيقي غير واقعي، بل يلزم لغوية الإرادة والتكليف، وهو غير القول بأنّ التكليف غير واجد لشرطه.

والحاصل: أنّ الإرادة معلولة علم المولى بالصالح مع سائر مبادئها ويعقبه البعث الاعتباري. فظهر: أنّ شرط التكليف أو ما يتوقّف عليه الإرادة موجود مع سائر المبادئ؛ وهو علمه بالصالح وسائر شرائط التكليف، ولا يتفاوت في ذلك كون الخطاب شخصياً، كما في الموالي العرفية؛ فيشترط علمه بقدرة مخاطبه في ظرف العمل؛ واحداً كان المخاطب أو أكثر، أو كونه مجعولاً على العنوان قانوناً؛ بحيث يشمل كلّ من دخل تحت العنوان، نحو قولك «يا أيّها الناس».

نعم، يكفي في الثاني العلم بباعثية الخطاب لعدّة من الأفراد، والعلم باقتدار جمع منهم عليه، وسيوافيك^(١) تفصيل القول في مبحث الترتّب عند التعرّض لملاك الخطاب الشخصي والقانوني. فحيثُ: ما هو شرط التكليف حاصل فيها، ولا مجال لتوهم التأخّر أصلاً. ولعلّه إلى ذلك يرجع كلام المحقّق الخراساني^(٢)؛ وإن كان إلحاق الوضع بالتكليف - كما في ظاهر كلامه - وقع في غير محلّه.

وأما شرائط الوضع، كالإجازة بناءً على الكشف الحقيقي، وشرائط المأمور به، كصوم المستحاضة بناءً على صحّته فعلاً لحصول شرطه في المستقبل - أعني أغسال الليلة الآتية - فلنا في حلّه وجهان: أحدهما من طريق العقل والبرهان، وهو حلّ صناعي، وثانيهما من طريق العرف، وهو أقرب؛ خصوصاً في الأمور الاعتبارية:

١ - يأتي في الصفحة ٤٣٧.

٢ - كفاية الأصول: ١١٨ - ١١٩.

أما الأول، فنقول: إنّ الأمور التدريجية - كالزمان والحركة - ممّا يعدّ من المتصرّم بالذات، فلبعض أجزائها تقدّم على البعض، وهو تقدّم يعبر عنه في الاصطلاح بواقع التقدّم، وليس عنوان التقدّم ومفهومه؛ إذ عنوان التقدّم والتأخّر من المفاهيم المتضائفة، ولا يعقل انتزاع التقدّم فعلاً بلا انتزاع رديفه، كما أنّ انتزاع التأخّر من الغد حين انتزاع التقدّم من اليوم يستلزم وجود أمر انتزاعي بلا منشأ انتزاعه، وهو خلف إلّا أن يرجع إلى أمر عرفي سيوافيك بيانه.

فظهر: أنّ انتزاع التقدّم بعنوانه من المتقدم فقط يستلزم وجود أحد المتضائفين بدون الآخر، والحال أنّ المتضائفين متكافئان قوّة وفعلاً، وانتزاع كليهما يستلزم وجود أمر انتزاعي فعلاً، بلا وجود منشئه.

فإن قلت: نرى بديهية صدق قولنا لدى العرف بأنّ اليوم متقدّم على الغد، وصدق قولنا: إنّ الغد متأخّر، فهذا يكشف عن بطلان كلتا القاعدتين.

قلت: الكلام هاهنا في حكم العقل ومقتضى البرهان لا العرف، ولا ريب في أنّ مقتضى العقل والبرهان تكافؤ المتضائفين قوّة وفعلاً، وعدم إمكان اتّصاف المعدوم بشيء، وسيأتي حال حكم العرف، فانتظر.

والحاصل: أنّ هذه القطعة الموهومة من الزمان - لأنّ الزمان لا ينقسم إلّا وهماً، كما ثبت في محلّه^(١) - له التقدّم بالذات إذا كان القطعة الأخرى موجودة في محلّه، ولم ينقطع عمود الزمان عليها، بل جرى على منواله وطبعه.

ولا يتوهم من ذلك: أنّ لما يأتي من الأجزاء تأثيراً في كون هذه القطعة

١ - المباحث المشرقية ١: ٦٧٨، الحكمة المتعالية ٣: ١١٥ - ١١٨، شرح المنظومة، قسم

منقّمة بالطبع، مع أنّ تأثير المعلوم في الموجود واضح الفساد؛ إذ المراد: أنّ جوهر الزمان وسنخ وجوده جوهر وسنخ مخصوص، يكون بعضه متقدّماً جوهرّاً وبعضه متأخّراً عنه ذاتاً؛ بحيث يكون كلّ من التقدّم والتأخّر عين ذاته، كما هو الحال في بعض الأقسام من المقول بالتشكيك.

فتلخص: أنّ الزمان وما شابهه أمر متصرّم الذات ومتقضيّ بالحقيقة، له تقدّم وتأخّر بالذات، لا بالمعنى الإضافي المقولي؛ وإن كان عنوان التقدّم والتأخّر من الأمور الإضافية، ولا يلزم أن يكون مصداق المعنى الإضافي إضافياً، كالعلّة والمعلول؛ فإنّ عنوانهما من الأمور الإضافية، ولكن المنطبق - بالفتح - عليهما أعني ذات المبدأ تعالى وتقدّس مثلاً ومعلوله ليسا من الإضافية.

وأوضح من هذا، مسألة التضادّ؛ حيث إنّ بين ذات الضدّين - كالأسود والأبيض - تقابل التضادّ، مع أنّ مفهوم التضادّ من الأمور المتضائفة.

هذا حكم الزمان.

وأما الزمانيات: فحيث إنّ الحوادث الواقعة في طول الزمان لها نحو اتّحاد مع الزمان - على تحقيق مقرّر في محلّه^(١) - فلا محالة يكون بعضها متقدّماً على بعض بتبع الزمان، وتصير الحوادث الواقعة في هذا الزمان متقدّمة بواقع التقدّم - لا بمفهومه الإضافي - على الحوادث الآتية، لكن بتبع الزمان.

إذا تمهّد ذلك فنقول: إنّ ما سنرتّب على هذا التدقيق العقلي وإن كان خلاف ظواهر الأدلّة، لكنّ الكلام هنا في دفع الإشكال العقلي لا في استظهار الحكم من الأدلّة، وعليه يمكن أن يقال: إنّ الموضوع في الوضعيات وما هو شرط في متعلّق

الأحكام هو ما يكون متقدماً بحسب الواقع على حادث خاص.

مثلاً الأثر في البيع الفضولي مترتب على العقد المتقدّم بالحقيقة - تبعاً للزمان - على وقوع الإجازة؛ بحيث لا يكون العقد متقدماً عليها بواقع التقدّم التبعي إلا أن تكون الإجازة متحققة في طرفها، فوقعها في عمود الزمان المتأخّر يوجب كون العقد متقدماً حقّ التقدّم.

وقد مضى أنّ ذلك ليس لأجل تأثير المعدوم في الموجود أو لوقوع المعدوم طرفاً للإضافة، بل مقتضى ما يقع في الزمان أن يكون بعضه متقدماً وبعضه متأخراً؛ بحيث لو فرض انقطاع سلسلة الزمان بعد ذلك الحادث الأول لما اتّصف ذلك الظرف ومظروفه بالتقدّم الواقعي.

وقس عليه مسألة الصوم؛ إذ يمكن أن يقال: إنّ موضوع الصحة في صوم المستحاضة ما يكون متقدماً بالتقدّم الواقعي على الأغسال الآتية - تبعاً للزمان - بحيث لو لم توجد الأغسال في محلّها لا يصير الصوم متقدماً بالذات عليها؛ وإن كان متقدماً على سائر الحوادث، لكن الموضوع هو المتقدّم الخاص؛ أعني المتقدّم بالذات على الأغسال.

لا يقال: إنّ مقتضى كون الموضوع هو ذات العقد والصوم هو إنكار دخل الشرط ولزومه؛ إذ الحامل للأثر - حينئذٍ - هو وجوده بلا اقترانه بالتراضي أو تعقّبه بالأغسال.

لأنّا نقول: قد عرفت أنّ تقدّم بعض أجزاء الزمان على بعض بالتقدّم الواقعي فرع اتصال أجزاء الزمان وامتداده؛ بحيث يكون انقطاعه موجباً لعدم ثبوت التقدّم بالذات له. فحينئذٍ ذات العقد إنّما يثبت له حقّ التقدّم - ولو تبعاً للزمان - إذا وجدت الإجازة في محلّها لا مطلقاً، ومثله الصوم.

وإن شئت فاستوضح المقام عن تقدّم العلة على معلولها؛ فإنه مالم يحصل الثاني لا يصحّ انتزاع عنوان التقدّم عنها؛ لقضية التكافؤ بين المتضائفين، مع أنّ العلة في حدّ ذاتها مقدّمة على معلولها؛ بحيث يتخلّل بينهما «الفاء» عند التعبير.

فتلخص: أنّ الموضوع على ما حقّقناه مقدّم على حكمه بشرائشر أجزائه وشرائطه.

وأما الثاني - وهو حلّ الإشكال على مشرب العرف - فنقول: إنّ الموضوعات الواقعة في لسان الأدلّة أمور عرفية، لا تنالها يد الدقّة العقلية، بل يقدّم في مبحث الأحكام؛ خصوصاً على القول باعتباريتها على ما يشته البرهان.

فحينئذٍ بما أنّ العرف يرى الإضافة إلى المتقدّم والمتأخّر كالمقارن، ويرى العقد متعقّباً بالفعل مع عدم الإجازة الفعلية يصحّ انتزاع هذه العناوين عندهم لأجل ملاكات وتخيلات مركوزة في أذهانهم، ومن الممكن كون الأثر مترتباً على المتعقّب في نظر العرف دون العقل، كما هو السند والمعتمد في سائر الموضوعات الشرعية. وعليه فالشرط مقارن أيضاً، وهذا الوجه يرجع إلى ما ذهب إليه القوم.

مقال المحقّق النائي في تحرير محلّ النزاع ودفعه

إنّ بعض الأعاضم من أهل العصر حرّر النزاع على خلاف ما هو المعروف، وحاصله: أنّه لا إشكال في خروج المقدّمات العقلية وعدم جواز تأخّرها عن معاليلها.

كما لا إشكال في خروج العناوين الانتزاعية؛ لأنّها إنّما تنتزع عمّا تقوم به، وليس للطرف الآخر دخل في انتزاعها عن منشأها؛ لأنّ السبق إنّما ينتزع من نفس السابق بالقياس إلى ما يوجد بعد ذلك، وكذا اللّحوق من اللاحق، ولا دخل بشيء

منهما في انتزاع العنوان عن صاحبه فما فرض شرطاً هو المقارن لا المتأخّر .
 كما أنّ التحقيق خروج شرائط الأمور به من حريم النزاع؛ بداهة أنّ
 شرطية شيء للمأمور به ليست إلّا بمعنى أخذه قيداً في المأمور به، فكما يجوز
 تقييده بأمر سابق أو مقارن كذلك يجوز تقييده بأمر لاحق، فلا ينبغي الاستشكال
 في جواز تأخّر شرط المأمور به عن مشروطه؛ إذ لا يجاوز الشرط بالمعنى المزبور
 عن الجزء الدخيل في المأمور به تقييداً وقيداً، بل لا يعقل تعلّق الأمر بالانتزاعيات،
 فلا بدّ من إرجاعه إلى القيد. فكما أنّ الأمر بالمركب يتعلّق بكلّ واحد من أجزائه
 فكذلك الأمر بالمقيّد يتعلّق بقيدته. فامتنال الأمر المتعلّق بما تقيّد بقيد متأخّر إنّما
 يكون بإتيان الشرط المتأخّر، كما أنّ امتثال المركب التدريجي إنّما هو بإتيان
 الجزء الأخير.

وأما شرائط الجعل والعلل الغائية؛ فبما أنّها لا تكون بوجودها الخارجي
 مؤثّرة في الحكم، بل بوجودها العلمي فلا محالة يكون مقارناً مع الجعل، فالنزاع
 ينحصر في شرائط الحكم المجعول.

وتوضيحه: أنّ القضايا إمّا خارجية؛ وهي التي يكون الموضوع فيها
 الأشخاص الموجودة في الخارج في زمان الحكم، فلا يتوقّف الحكم فيها
 على غير دواعي الحكم المؤثّرة فيه بوجودها العلمي؛ طابق الواقع أم لا،
 فيخرج عن محطّ الكلام؛ فإنّ الحكم فيها يدور مدار علم الحاكم؛ كان المعلوم
 مقارناً أم مؤخّراً.

وإمّا حقيقية؛ وهي التي حكم فيها بثبوت الحكم على الموضوعات المحقّقة
 أو المقدّر وجودها، فيحتاج الحكم فيها إلى أمرين:

أحدهما: ما يكون داعياً إلى جعل الحكم، وهو أيضاً كالعلل الغائية خارج عن البحث.

وثانيهما: ما يكون موضوعاً له وقد أخذ مفروض الوجود في مقام الحكم، والشرائط داخله في ذلك القسم؛ لأنّ شرائط الحكم ترجع إلى قيود الموضوع، وهذا هو الذي وقع محلّ البحث.

وانحقّق: امتناع الشرط المتأخّر منه؛ سواء قلنا بأنّ المجعول هي السببية وأمثالها، أو المجعول هو الحكم عند وجود السبب:

أمّا الأوّل فواضح؛ لأنّه يرجع إلى تأخّر أجزاء العلّة الفعلية عن المعلول، وأمّا الثاني فللزوم الخلف والمناقضة من وجود الحكم قبل وجود موضوعه، وقد عرفت أنّ الشرائط - كلّها - ترجع إلى قيود الموضوع^(١)، انتهى ملخصاً.

ولا يخفى: أنّ في كلامه مواقع للنظر:

أمّا أولاً: فلأنّ خروج العلل العقلية إنّما هو لعدم وجود ملاك البحث فيها، الذي يتعلّق به غرض الفقيه؛ فإنّ البحث عن التكوين ليس من شؤون المجتهد حتّى يبحث عنه ويجزم بأحد الطرفين.

وثانياً: أنّ خروج الانتزاعيات وإن كان صحيحاً، وإنّما انجرّ الكلام إليها لدفع الإشكال، لكن خروجها ليس بالملاك الذي قرّره من جواز انتزاعها عمّا تقوم به، من غير دخالة الطرف الآخر فيه؛ لأنّه إن أراد أنّ العنوان الانتزاعي الإضافي ينتزع من غير إضافة إلى الطرف الآخر فهو واضح البطلان، مع أنّه صرّح بأنّ السبق ينتزع

١ - فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ١: ٢٧١ - ٢٨٠، أجود التقريرات ١:

من نفس السابق بالقياس إلى ما يوجد بعد ذلك .

وإن أراد أنه ينتزع منه فعلاً بالقياس إلى ما سيصير طرف الإضافة ، من غير أن يكون الطرف موجوداً بالفعل فهو مثله ؛ لأنّ كون المنتزع موجوداً بالفعل مع عدم منشأ له يكفي في بطلانه أدنى تصوّر ، وهل هذا إلّا كادعاء جواز انتزاع الأبوة من طفل نعلم أنّه سيولد له ولد ؟

وإن أراد أن المعدوم مضاف إليه فعلاً فهو أوضح بطلاناً .

وإن تعجب فعجبٌ قوله وإصراره بأنّه لا يتوقّف انتزاع عنوان عن شيء على وجود المتأخّر في موطن الانتزاع ؛ لأنّ عنوان التقدّم ينتزع من اليوم الحاضر ؛ لتحقيق الغد في موطنه ؛ إذ فيه الخلط بين التقدّم الذاتي وبالواقع ، وبين التقدّم بالمعنى الإضافي المقولي ، وقد مرّ وجه انتزاع العرف مفهوم التقدّم من اليوم قبل حلول الغد . فإن قلت : فرق واضح بين الأبوة وبين المفاهيم الانتزاعية المتضائلة ؛ فإنّ الأولى التي ربّما يعتمد عليها في إثبات تكافؤ المتضائفين لها ماهية ووجود ، وهذا بخلاف الانتزاعات ؛ فإنّه لا وجود لها حتّى تنزع الماهية من حدودها ، سوى كونها موجودة بوجود منشأ انتزاعها .

قلت : كون شيء ذا ماهية ووجود لا يجدي في المقام ؛ إذ البحث في الانتزاعات التي هي مفاهيم إضافية ، ولا ينتزع إلّا وينتزع معه معنى إضافي آخر ، والبرهان المبرم في محلّه من تكافؤ المتضائفين^(١) جارٍ في الجميع .

وثالثاً : أنّ القول بأنّ الأمر بالمقيّد يتعلّق بقيده من العجائب ؛ إذ لازم ذلك انقلاب الشرط عن كونه شرطاً إلى كونه جزءاً . والحقّ : أنّ الأمر متعلّق بالطبيعة

المتقيّدة، وتحصيل التقيّد بإيجاد القيد عقلي .

ورابعاً: فإنّ إخراج شرائط المأمور به ممّا لا وجه له؛ لأنّ الكلام ليس في تقيّد المركّب بقيد خارجي، بل في صحّة المأمور به فعلاً - أعني صوم المستحاضة إذا أتت بالأغسال المستقبلة - والإشكال المتوهم في هذا الباب جارٍ في الأجزاء أيضاً لو قيل بصحّة الجزء الأوّل، كصحّة التكبيرة بالفعل، مع كونها مشروطة بوقوع الأجزاء الأخر، فلا ينفع الفرار عن الإشكال بجعل شرائط المأمور به من قبيل الأجزاء حكماً.

وخامساً - بعد تسليم إمكان القضية الحقيقية في الإنشائيات - : أنّه لا وجه لتخصيص الامتناع على الحقيقية، بل الخارجية مثلها في الامتناع، فلو حكم المولى القائل بشرطية الإجازة بصحّة عقد معيّن، كقول رسول الله ﷺ في بيع عروة^(١) فيسري الإشكال إليه أيضاً، فيقال: كيف صحّ العقد من أوله مع عدم اقترانه بالشرط؟

والقول بأنّ الخارجية لا يتوقّف إلّا على شرائط الجعل؛ وهي الشرائط العلمية التي تؤثر بوجودها العلمي لا العيني، عجيب جدّاً؛ إذ الخلط حصل من بعض الأمثلة الجزئية، وقد عرفت خلافه في توقّف البيع الشخصي على الإجازة. فتلخّص: أنّ البحث لملاكه عامّ يشمل شرائط الجعل كالقدرة المتأخّرة، وشرائط المكلف به كالأغسال المتأخّرة، وشرائط الوضع كالإجازة في البيع الفضولي - بناءً على الكشف - والجواب هو الجواب.

١ - عوالي اللآلي ٣: ٢٠٥ / ٣٦، مستدرك الوسائل ١٣: ٢٤٥، كتاب التجارة، أبواب عقد

البيع وشروطه، الباب ١٨، الحديث ١.

الأمر الرابع

في بعض تقسيمات الواجب

الواجب المطلق والمشروط

من تقسيمات الواجب: تقسيمه إلى المطلق والمشروط، والتحقيق كما يستفاد من المحقق الخراساني: أنَّ الإطلاق والاشتراط أمران إضافيان كالإطلاق والتقييد في باب المطلق والمقيّد. فكلّ قيد قيس إليه الواجب: إمّا يكون وجوبه بالنسبة إليه مشروطاً أو مطلقاً، وبذلك يصحّ أن يقال: إنَّ الواجب قد يكون بالنسبة إلى قيد مشروطاً وبالنسبة إلى آخر مطلقاً^(١).

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنَّ تحقيق الحال وتوضيح المرام يتمّ في ضمن جهات:

الجهة الأولى: في تصوير الواجب المشروط

لا إشكال في أنَّ القيود الواردة في الكلام بصورة الشرط أو غيرها راجعة إلى الهيئة بحسب القواعد الأدبية والتفاهم العرفي، فتفيد تصرّفاً في مفادها وتضييقاً في معناها، كما في قولك «إن جاءك زيد فأكرمه» و«إن استطعت فحجّ».

مقالة الشيخ الأعظم في رجوع القيود إلى المادّة

وما نسب إلى الشيخ الأعظم رحمته من إرجاع القيود - كافة - إلى المادّة ^(١) لا يخلو إمّا أن يكون مستنداً على برهان يفيد امتناع رجوعها إلى الهيئة، أو يكون لأجل لزوم الرجوع إلى المادّة لبّاً، كما هو غير بعيد عن مساق كلامه.

ونحن إذا دفعنا الامتناع ولزوم تقييد المادّة عند تقييد الهيئة يجب لنا الأخذ بمقتضى الظهور العرفي والقواعد الأدبية.

فنقول: أمّا الامتناع لأجل قيام البرهان فيجيء دفعه عند دفع ما توهم كونه وجهاً له. وأمّا الثاني فنقول:

ضابط قيود الهيئة والمادّة

إنّ رجوع قيد بحسب اللَّبِّ إلى المادّة والهيئة ليس جزافاً وبلا ملاك، بل القيود على ضربين:

ضرب منها: يرجع إلى المادّة ولا معنى لرجوعها إلى الهيئة؛ وهي كلّ قيد يكون دخيلاً في حصول الغرض المطلق المحقّق، من غير أن يكون دخيلاً في تعلّق نفس الغرض، مثلاً قد تكون الصلاة في المسجد متعلّقة للغرض المطلق المحقّق للمولى - كان المسجد موجوداً أولاً - فإذا أمر موالیه بالصلاة فيها لا بدّ لهم من الصلاة في المسجد، ومع عدمه لا بدّ لهم من بنائه والصلاة فيه، كما

أَنَّ الطواف حول الكعبة كذلك - ظاهراً - فلا بدّ للمكلفين من بنائه لو انهدم والطواف حوله.

وضرب منها: ترجع إلى الهيئة لبّاً لا إلى المادّة، وهو كلّ قيد يكون دخيلاً في تعلّق نفس الغرض؛ بحيث لولاه لما كان للمولى غرض، كما لو فرض تعلّقه بإكرام رجل لو ورد عليه صار ضعيفاً له، فلا يكون له غرض مطلق في إكرام الضيف حتّى يجب تحصيل عنوان الضيافة، بل قد يكون مجيء الضيف مبعوضاً له، لكن على فرض مجيئه يكون إكرامه محبوباً ومتعلّقاً بغرضه، ويكون غرضه بحسب اللَّبِّ مشروطاً بتحقيق الضيافة، وتكون هي دخيلة في تحقّق الغرض وتعلّقه بالإكرام. فلا يعقل تعلّق الأمر المطلق في هذه الصورة بضيافة الرجل، بل يكون البعث مشروطاً بمجيء الضيف.

ثم إنّ للقيود الراجعة إلى الهيئة موارد أخرى:

منها: ما إذا كان المصلحة قائمة بفعل مطلقاً ويكون مطلوبه كذلك، إلّا أنّ هاهنا موانع عقلية من البعث إليه مطلقاً، كالبعث إلى إنقاذ ابنه مع عجز العبد؛ فإنّ المولى إذا شاهد ابنه يخوض في اللجج يصيبه من الجزع ما يصيبه، وهو يكشف عن أنّ الإنقاذ تمام الموضوع للبعث؛ فلو قال لعبده: «لو قدرت انقذه» لا يكون ذلك قيداً للمادّة.

ومنها: ما إذا كان المبعوث إليه مطلوباً على الإطلاق، لكن في نفس الأمر مانع من إطلاق الأمر.

ومنها: ما إذا لزم من تقييد المادّة محال، كما في قول الطبيب: «إن مرضت فاشرب المسهل»، فإنّ شربه لأجل دفع المرض، ولا يعقل أن يكون المرض دخيلاً في صلاح شرب المسهل بنحو الموضوعية؛ بحيث يرجع القيد إلى المادّة،

ومن ذلك وجوب الكفّارات في الإفطار عمداً والظهار وحنث النذر؛ فإنّ الأمر بها لرفع منقصة حاصلّة من ارتكاب المحرّمات، ولا يعقل أن يكون ارتكابها من قيود المادّة.

فتلخّص: أنّ القيود بحسب اللَّبّ مختلفة، فكيف يجعل جميعها قيداً للمادّة؟!

نقل وبحث : في ضابط قيود الهيئة والمادّة

يظهر من تقارير بعض محقّقي العصر ضابط عقلي آخر في الفرق بين نحوي القيدين؛ وهو أنّ القيود لو كانت ممّا يتوقّف عليه اتّصاف المأمور به بكونه ذا مصلحة في الخارج - كالزوال والاستطاعة بالنسبة إلى الصلاة والحجّ - فهو من شرائط الوجوب، ولو كان ممّا يتوقّف فعلية المصلحة وحصولها في الخارج على تحقيقها؛ بمعنى أنّها لا تكاد تحصل إلّا إذا اقترن الفعل بتلك القيود والشرائط - كالطهارة والستر - فهو من شروط الواجب^(١)، انتهى ملخصاً.

وفيه أمّا أولاً؛ فلأنّ ما ذكره في الشقّ الأوّل غير صحيح؛ لا طرداً ولا عكساً. أمّا الطرد؛ فلأنّ الغرض الذي يتوقّف على حصول شيء إذا كان لازم التحصيل مطلقاً تتعلّق الإرادة بتحصيله على نحو الإطلاق، ويأمره بإتيانه كذلك، وعلى المكلف - حينئذٍ - أن يأتي به؛ ولو بإيجاد شرطه.

فإذا كان الحجّ لا يتّصف بالصالح إلّا بالاستطاعة، ولكن كان للمولى غرض مطلق لتحصيل مصلحة الحجّ فلا محالة يأمر عبده بتحصيلها بنحو الإطلاق، فلا بدّ له من تحصيل الاستطاعة؛ ليصير الحجّ معنوياً بالصالح ويأتي به لتحصيل غرضه المطلق.

والحاصل : أنَّ القيود الموجبة لكون الشيء ذا مصلحة على قسمين :

قسم يكون الشيء بوصف كونه صلاحاً مراداً له ومطلوباً مطلقاً ، فتعلّق به الإرادة على نحو الإطلاق ، فيجب عليه تحصيل الصلاح بتحصيل الاستطاعة ؛ لكون الصلاح مراداً مطلقاً ، وإن كان اتّصاف المورد بالصلاح يتوقّف على شيء آخر ، لكن لعلّة كونه مطلوباً مطلقاً يحركه إلى إيجاد القيد أيضاً . فحينئذٍ يكون القيد - لا محالة - راجعاً إلى المادّة .

وقسم يكون ما هو المصداق لقولنا إنّه ذو صلاح هو الموضوع المقيد ، إلّا أنَّ البعث لم يتعلّق بكلا الجزئين بطور الإطلاق بل تعلّق عليه لو حصل هذا بنفسه ، فيرجع إلى الهيئة لا محالة .

فنتلخّص : أنَّ الجزء الموجب لكون الشيء ذا صلاح على قسمين ، لا يتعيّن لواحد منهما إلّا بملاحظة ضابط آخر .

وأما العكس : فلأنّ الأمور التي يتوقّف الواجب عليها عقلاً - كالقدرة والعقل - ممّا تعدّد من قيود الهيئة ، مع أنّها لا توجب اتّصافه بالصلاح في إنفاذ ابن المولى مع عجز العبد .

وأما ثانياً : فلأنّه يرد على الشقّ الثاني من الضابط أنّ قيود المادّة - كالطهارة والاستقبال - دخيلة في اتّصاف الموضوع بالصلاح ؛ فإنّ الصلاة بدون الطهارة والقبلة لا مصلحة فيها ، فيلزم أن يكون من قيود الهيئة ؛ لأجل ما قرّر من الميزان ، مع أنّه من قيود المادّة . وبالجملّة : أنّ الصلاة بدون هذين القيدين إمّا أن تكون ذات مصلحة أولاً . وعلى الثاني يلزم أن يكون قيداً للوجوب على الملاك الذي ذكره ؛ من أنّ ما يتوقّف عليه اتّصاف الفعل بكونه ذا مصلحة في الخارج فهو قيد للوجوب . وعلى الأوّل يلزم هدم ضرورة المسلمين ؛ لأنّ الضرورة حاكية عن أنّ الصلاة

بلا ظهور وقبله ليست فيه مصلحة، وليس الستر والطهارة كآلات الفاعلية في إيجاد موضوع ذي صلاح بالضرورة.

فظهر: أنَّ ما ذكره مخدوش من جهات، إلا أنَّ يرجع إلى ما ذكرنا وهو بعيد من ظاهره.

نقل ودفع: في أدلة امتناع رجوع القيد إلى الهيئة والجواب عنها

ربَّما يتوهم امتناع رجوع القيد إلى الهيئة، وما قيل في بيانه أو يمكن أنَّ يقال وجوه:

منها: أنَّ معنى الهيئة بما أنَّه من المعاني الحرفية مندرجٌ في متعلِّقها، فلا يتوجَّه المتكلَّم إليه استقلالاً، والتقييد يحتاج إلى لحاظها استقلالاً، وهو لا يجمع كونه حرفياً^(١).

وفيه أولاً: أنَّ التقييد كلُّه - سواء كان في الأسماء أم الحروف - إنما هو بلحاظ ثانٍ استقلالاً؛ إذ اللفظ الموضوع للطبيعة لا تستعمل إلا في معناها ولا يحكي إلا عن نفس معناها، فإذا وصف بكونه مؤمناً أو عادلاً في قولك «أكرم عالماً عادلاً» يكون التوصيف بلحاظ آخر.

وقس عليه التقييد في المعاني الحرفية؛ إذ الهيئة لا تستعمل إلا في معناها المطلق، لا في المعنى المشروط، والتقييد يرد عليها في لحاظ آخر - تقدّم أو تأخّر - وحينئذٍ تصير وقت التقييد من المعاني الاسمية، ولا غبار في تقييدها.

وثانياً: أنَّه يمكن أن يقال: إنَّ التقييد لا يحتاج إلى اللحاظ الاستقلالي؛ وإن كان لا يضرُّ لحاظه ثانياً أيضاً، بل يكفي فيه ما هو حاصل في ضمن الكلام الذي

١ - فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي ١: ١٨١، أجود التقريرات ١: ١٣١.

يحكي عن الواقع إذا كان حكائياً، أو يوجد معناه بنفس الاستعمال إذا كان إبداعياً؛ لما عرفت أن الهدف الأعلى لأهل المحاورة إنما هو النسب والإضافات^(١)، فلو كانت النسبة حاكية عن خارج مقيد تكويناً فلا محالة قد تصوّر المتكلم في ذهنه صورة الخارج وأخبر عن الواقع المشهود بالألفاظ التي هي كالقوالب للمعاني.

فحينئذ يقع الإخبار عن المقيّد والقيد والتقيد من غير احتياج إلى لحاظ مستقلّ، ولكن الاكتفاء به في الإيجاديات من دون لحاظ مستقلّ يحتاج إلى التأمل. ومنها: أن الهيئة موضوعة بالوضع العامّ للموضوع الخاصّ، فيكون المعنى جزئياً حقيقياً غير قابل للتقييد^(٢).

وفيه: أن التقيد وإن كان يلزم تضييقاً في المقيّد، وهو فرع كونه أمراً وسبباً، لكن التقيد في الجزئي الحقيقي ليس باعتبار ذاته بل باعتبار حالاته وأطواره؛ ولذا يجري فيه مقدّمات الحكمة لو وقع بشخصه موضوعاً للحكم.

ومنها: أن الهيئة في الأمر والنهي للإيجاد، وهو آب عن التعليق؛ لامتناع الإيجاد المعلق؛ إذ تعليق الإيجاد مساوق لعدم الإيجاد، كما أن تعليق الوجود مساوق لعدمه^(٣).

وفيه: أن الخلط نشأ من إساءة حكم الحقائق إلى الاعتباريات التي لم تشمّ ولن تشمّ رائحة الوجود حتّى يجري عليه أحكام الوجود.

ولعمري إن ذلك هو المنشأ الوحيد في الاشتباهات الواقعة في العلوم الاعتبارية؛ إذ الإيجاد الاعتباري لا مانع من تعليقه، ومعنى تعليقه أن المولى بعث

١ - تقدّم في الصفحة ٦٠.

٢ - مطارح الأنظار: ٤٥ - ٤٦.

٣ - أنظر نهاية الأصول: ١٧٠.

عبده على تقدير وألزم وحتم شيئاً عليه لو تحقق شرطه، ويقابله العدم المطلق؛ أي إذا لم ينشأ ذلك على هذا النحو.

الجهة الثانية: في حكم الواجب المشروط قبل تحقق شرطه

نبحث فيها عن أن الواجب المشروط وجوبه فعلي قبل تحقق شرطه أولاً؟ والمشهور المنصور هو الثاني^(١)، وتوضيحه يتوقف على تحقيق حقيقة الحكم: لا إشكال في أن الأمر قبل إنشاء الحكم يتصور المبعوث إليه ويدرك فائدته ولزوم حصوله بيد المأمور، فيريد البعث إليه بعد تمامية مقدماته.

إنما الكلام في أن الحكم هل هو الإرادة أو الإرادة المظهرة أو البعث الناشئ منها؛ بحيث يكون الإرادة كسائر المقدمات من مبادئ حصوله لا من مقوماته؟ التحقيق: هو الأخير بشهادة العرف والعقلاء، ألا ترى أن مجرد صدور الأمر من المولى يكفي في انتقال العبيد إلى وجوب الإتيان، من غير أن يخطر ببالهم أن أمره ناشئ من الإرادة أو أن هنا إرادة في نفسه وهو يحكي عنها؟ بل قد عرفت^(٢) أن البعث والإغراء بأي آلة كانت فهو تمام الموضوع لحكم العقلاء بوجوب الامتثال.

وأما ما عن بعض محققي العصر: من كون الحكم عبارة عن الإرادة التشريعية التي يظهرها المرید بأحد مظهراتها^(٣) فهو خلاف التحقيق:

١ - الفصول الغروية: ٨٠ / السطر ١٠، كفاية الأصول: ١٢١.

٢ - تقدم في الصفحة ٢٠٤ - ٢٠٥.

٣ - بدائع الأفكار (تقريرات المحقق العراقي) الآملي ١: ٣٤٥، نهاية الأفكار ١: ٣٠٢.

أما أولاً: فلما عرفت من ارتكاز العبيد على الانتقال إلى الوجوب من الأوامر، بلا لحاظ الإرادة التي هذا اللفظ حاكٍ عنها.

وثانياً: أنّ الوجوب والإيجاب في عالم الاعتبار واحداً ذاتاً كالوجود والإيجاد في وعاء التكوين ويختلفان اعتباراً، ولو صحّ انتزاع الوجوب عن الإرادة صحّ انتزاع الإلزام والإيجاب عنها، مع أنّ الإرادة لا تسمى إلزاماً وإيجاباً، بخلاف الإغراء والبعث لفظاً وحده.

فإن قلت: يرد هذا لو قال القائل بأنّ الحكم عبارة عن نفس الإرادة، ولكنه عنه يقول بكونه عبارة عن الإرادة التشريعية التي يظهرها المريد، فشرط مع نفس الإرادة وجود المظهر.

قلت: نعم، لكن كون الحكم عبارة عن الإرادة المظهرة ينافي انتزاع الوجوب عن البعث المولوي مع الغفلة عن الإرادة.

وثالثاً: أنّ الأحكام الوضعية قسيم التكليفية، مع أنّ الوضعيات لا تكون من قبيل الإرادات المظهرة؛ إذ الحكومة والقضاة والملكية وغيرها تنتزع من جعلها. ولا يمكن أن يقال: إنّ هذه العناوين منتزعة عن الإرادة أو عن الإرادة المظهرة، كما أنّ حكم السلطان والقاضي عبارة عن نفس الإنشاء الصادر منه في مقام الحكومة والقضاء لا الإرادة المظهرة، بل لا يكفي في فصل الخصومة إظهار إرادته أو إفهام رأيه ما لم يتكلم بلفظ نحو «حكمت» أو «أنفذت» أو ما يفيد الحكم بالحمل الشائع.

نعم، لو لم ينشأ البعث من الإرادة الجدّية لا ينتزع منه الوجوب والإيجاب، وهو لا يوجب أن تكون الإرادة دخيلة في قوام الحكم أو تكون تمام حقيقته، ويكون الإظهار واسطة لانتزاع الحكم منها، بل أقصى ما يقتضيه أن يعدّ الإرادة من مبادئ الحكم، كما فرضناه.

إذا عرفت ذلك: يتّضح لك أنّ وجوب المشروط قبل تحقّق شرطه ليس فعلياً، كما هو ظاهر تعليق الهيئة، وإنشاء البعث على تقدير لا يمكن أن يكون بعثاً حقيقياً إلا على ذلك التقدير؛ للزوم تخلف المنشأ عن الإنشاء؛ إذ المفروض أنّ المنشأ إنّما هو الوجوب والإيجاب على تقدير حصول شرطه، فلا معنى - حينئذٍ - للوجوب فعلاً مع عدم شرطه.

ونظيره باب الوصية؛ إذ إنشاء الملكية على تقدير الموت لا يفيد الملكية الفعلية، بل يؤثر في الملكية بعد الموت.

هذا، ولو قلنا: إنّ الإرادة دخيلة في الحكم لا تكون دخالتها إلا بنحو كونها منشأً للانتزاع، وأمّا كونها نفس الحكم ذاتاً فهو خلاف الضرورة، وعليه لا ينتزع من الإرادة المعلّقة على شيء إلا الوجوب على تقدير، لا الوجوب الفعلي.

فتلخص: أنّ البعث على تقدير كالإرادة على تقدير لا يكون إيجاباً فعلياً، ولا منشأً له كذلك.

فإن قلت: إنّ الوجوب بما أنّه أمر اعتباري يصحّ التعليق فيه، وهذا بخلاف الإرادة؛ فإنّها من مراتب التكوين، وامتناع التعليق في التكوين ضروري. وقولك: إنّ الإرادة هنا على تقدير يوهّم ذلك.

قلت: إنّ المراد من الإرادة على تقدير ليس معناه عدم الإرادة فعلاً ولا التعليق في نفس الإرادة، بل المراد إرادة إيجاب شيء من المأمور على تقدير، فالإرادة التشريعية هنا فعلية، لكن تعلّق بإيجاب شيء على تقدير، ولذلك لا ينتزع منه الوجوب الفعلي، بل الوجوب على تقدير، وهو يساوق الإنشائية.

وبالجملة: تعلّقت إرادة فعلية بالبعث على تقدير، ففي مثله لا ينتزع الوجوب الفعلي، ففرق بين التقدير في الإرادة أو في إنشاء البعث بها.

وليعلم: أنَّ قولنا بأنَّ الإرادة التشريعية هنا فعلية وتعلّق مع فعليتها بإيجاب شيء على تقدير، لا ينافي مع ما اخترناه؛ من أنَّ الإرادة والحكم في الواجب المشروط غير فعلي؛ خلافاً لبعض محقّقي العصر.

وجه عدم المنافاة: هو أنَّ المراد من فعلية الإرادة هو الإرادة التشريعية المتعلّقة بإنشائها وتشريعها، فهي فعلية قطعاً، وما هو غير فعلي إنّما هي الإرادة المتعلّقة بإيجاده في الخارج فعلاً؛ ولو قبل حصول شرطه أو البعث الفعلي إليه كذلك.

الجهة الثالثة: في دفع بعض الإشكالات على مبنى المشهور

قد وقع الواجب المشروط على مبنى المشهور مورد النزاع والمناقشة؛ فقبله قوم من المحقّقين. وناقش في صحّته آخرون بوجوه:

منها: ما أورده بعض أهل التحقيق - واختار نفسه كما تقدّم: أنَّ التكليف في الواجب المشروط فعلي قبل تحقّق شرطه - قائلاً بأنَّ الإنشاء المشروط ممّا يتوصّل به المولى إلى تحصيل المكلف به، والواجب المشروط على مبنى المشهور ليس بمراد للمولى قبل تحقّق شرطه، فكيف يتصوّر أن يتوصّل العاقل إلى تحصيل ما لا يريده فعلاً؟ فلا بدّ أن يلتزم بوجود غرض نفسي في نفس الإنشاء^(١)، انتهى.

ولا يخفى عليك ضعفه وغرابته؛ لأنّه لم يتوصّل بكلامه إلى طلب الإيجاد فعلاً حتّى يقال: كيف يتوصّل بكلام إلى ما لا يريد إيجاده فعلاً، بل توصّل به إلى المطلوب على تقدير حصول الشرط، وكم فرق بينهما؟!

وبالجملة: أنّ الإنشاء وإن كان للتوصل إلى المبعوث إليه لكن في الواجب المشروط يكون إنشاء الإيجاب على تقدير الاستطاعة في الأمر بالحجّ - مثلاً - إنّما هو لأجل التوصل إلى إيجاده على هذا التقدير لا قبله.

وأما الفائدة في هذا الإنشاء مع عدم فعلية الحكم فإنّما تسأل عنها في الخطابات الشخصية القائمة بمخاطب واحد، وتصورها فيها بمكان من الإمكان، لا في القوانين الكلّية المتعلقة بكلّ مكلف بخطاب واحد وجعل فارد، وسيوافيك في محلّه بيان كيفية جعل القانون الكلّي^(١).

وحينئذٍ: فالمشرّع المقتنّ لما رأى اختلاف المكلفين بين واحد للشرط حين الخطاب وفاقده لم ير بداً ومناصاً سوى الإنشاء على العناوين الكلّية على فرض تحقّق الشرط؛ حتّى ينبعث من هو واحد وقت الخطاب، وينتظر من هو فاقده.

أضف إلى ذلك: أنّ الإشكال - على فرض صحّته - مشترك الورود؛ لأنّه إن أراد من فعلية الحكم أنّه يجب تحصيله فعلاً، وفي زمن صدور الخطاب؛ وإن كان الشرط غير موجود فهو خارج من كونه مشروطاً، وإن أراد أنّه يجب تحصيله في ظرفه وبعد حصول شرطه فأيّ وجه لطلبه فعلاً.

مع أنّه لم يرد إيجاده في آن البعث، فإن قال: إنّهُ لأجل الإعلان حتّى ينبعث في محلّه فنحن نقول مثله.

ومنها: أنّ وجوب المقدّمة قبل وجوب ذي المقدّمة ممتنع؛ لأنّ وجوبها ناشٍ من وجوبه، وعلى فرض التلازم بين الإرادتين تكون إرادة المقدّمة ناشئة من إرادة ذبيها، ولو كانت المقدّمة واجبة قبل وجوب ذبيها لزم وجود المعلول

قبل وجود علته، أو وجود أحد المتلازمين قبل الآخر.

وبالجملة: المقدمات المفوّتة غير واجبة قبل وجوب ذبيها على مبنى المشهور، مع أنّه لا يمكن تحصيلها بعد تحقّق ذبيها، والمكلف في تركها ذو عذر وجيه، ولا مناص على قولهم إلّا القول بوجوبها التّهيتي أو التمسك بإلزام العقل بتحصيلها؛ وإن كانت غير واجبة؛ لأنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار، والكلّ كما ترى^(١).

وفيه: أنّ ذلك توهم محض، حصل من حديث نشوء إرادة من أخرى، وتولّد بعث من آخر، وقد عرفت^(٢) أنّ وجوب المقدّمة لا يكون ناشئاً من وجوب ذبيها، ولا إرادتها من إرادته.

أمّا الأوّل: فلعدم التلازم بين البعث إلى شيء والبعث إلى مقدّمته، بل ربّما لا يكون للمولى بعث إلى المقدّمات.

وأمّا الثاني: فلما قدّمنا^(٣) من أنّ الإرادة بقول مطلق إنّما تحصل عن مبادئها المحرّرة في محلّها، ولا يعقل بضرورة البرهان جواز كون إرادة مبدأ لوجود إرادة أخرى. ومعنى كون هذه الإرادة غيرية هو أنّ الأمر لمّا رأى توقّف ما هو مطلوبه على شيء آخر فلا محالة يريد المتوقّف عليه لأجل حصوله.

وحينئذٍ لا مانع - لو لم نقل أنّه المتعيّن - أن نختار أنّ المقدّمة واجبة بالوجوب الغيري؛ وإن لم يكن هناك واجب نفسي، وأنّها مراده بالإرادة الغيرية؛ لوجود ملاك المقدّمية فيها؛ وإن لم تتحقّق الإرادة الفعلية النفسية بالنسبة إلى ذي

١ - بدائع الأفكار (تقريرات المحقّق العراقي) الآملي ١: ٣٤٩، نهاية الأفكار ١: ٣٠١.

٢ - تقدّم في الصفحة ٢٨٤.

٣ - تقدّم في الصفحة ٢٨٣ - ٢٨٤.

المقدّمة بنحو الإطلاق، بل تتعلّق إرادة فعلية بالبعث على فرض، كما تقدّم.

فمع عدم البعث الفعلي نحوذي المقدّمة تتعلّق الإرادة بمقدّمته على الملازمة بالمعنى الذي عرفته كراراً.

فلا تتوهّم المنافاة بين ما ذكرنا هنا من أنّ الإرادة المتعلّقة بذوي المقدّمة غير فعلية، وبين ما تقدّم من أنّ الإرادة التشريعية في الواجب المشروط فعلية، فلاحظ^(١).

والحاصل: أنّه لا مانع عن القول بأنّ المقدّمة واجبة ومرادة دون ذبيها، وتوضيح ذلك: أنّ الملاك في إرادة المقدّمة هو علمه بتوقّف التوصل إلى الواجب عليها.

فحينئذٍ: إن كان ذو المقدّمة مراداً فعلياً ومبعوثاً إليه مطلقاً فلا محالة تتعلّق الإرادة الفعلية بما يراه مقدّمة، بناءً على الملازمة، وأمّا إذا كان ذو المقدّمة غير مبعوث إليه فعلاً ولكن المولى وقف على أنّ له مقدّمات لابدّ من إتيانها قبل حصول الشرط وإلا يفوت الواجب في محلّه بفوتها، فعند ذلك تتعلّق إرادة أمرية على تحصيلها؛ لأجل التوصل بها إلى المطلوب بعد تحقّق شرطه.

فظهر: أنّه على فرض الملازمة لامحيص عن تعلّق الإرادة بها.

وتوهّم: لزوم تحقّق المعلول قبل علّته ناشٍ من تخيّل كون الإرادة المتعلّقة بالمقدّمات ناشئة من إرادة ذبيها، أو كونهما متلازمين بالمعنى المصطلح، وهما بمكان من الفساد.

فإن قلت: إنّ ذلك ينافي ما سبق في تحرير محطّ البحث من وجود

الملازمة بين وجوبها ووجوب ذبيها، فحينئذٍ بعد التفكيك بينهما في المقام كيف يعقل الملازمة الفعلية بين موجود - أعني إرادة المقدّمة - ووجوبها، وبين معدوم - وهو إرادة ذبيها - ووجوبه.

قلت: ما حرّراه في محطّ البحث حقّ لاسترة عليه، إلّا أنّ لزوم وجوبها لوجوب ذبيها من قبيل اللازم الأعمّ لا المساوي، فكلمّا تحقّق وجوب ذبيها تحقّق وجوبها ولا ينعكس، بل ربّما يتحقّق وجوب المقدّمة بملاك التوقّفية لما يريده بنحو الإطلاق عند حصول شرطه في المستقبل؛ وإن لم يتحقّق في المقام وجوب ذبيها بالفعل.

وخلاصة الكلام: أنّ ملاك تحقّق إرادة المقدّمة في الفاعل والامر على وزان واحد؛ وهو تشخيص توقّف متعلّق غرضه عليه، فلو رأى الامر أنّ له مطلوباً تامّاً في المستقبل وإن لم يكن له طلب بالفعل؛ لعدم تحقّق شرطه، ولكن يعلم أنّ الشرط سيحصل وله بعد حصوله غرض تامّ يفوت بترك الامر بالمقدّمة في الحال، فلا محالة يريدّها على الملازمة بالمعنى المتقدّم، كما أنّ الفاعل يريدّها، ولكن ذلك لا لأجل الملازمة بين الإرادتين؛ إذ كيف تصير الإرادة المعلّقة بشيء منشأً للإرادة المطلقة للمقدّمة؟ بل انقذاح الإرادة بملاك فوت الغرض لولا الإرادة على ما أثبتته القائلون بوجوب المقدّمة في جميع الأبواب.

أضف إلى ذلك: أنّ هنا طريقاً آخر لحلّ الإشكال غير هذا المسلك؛ وهو أنّ العاقل إذا وقف على مبدئية شيء لمطلوبه؛ بحيث لا يمكن الوصول إليه إلّا به فلا محالة يستقلّ عقله بلزوم إتيانه للغير، لا لمصلحة في نفسه وإن لم يأمر به المولى. فلو علم المكلف أنّ المولى قال «أكرم صديقي إذا جاءك»، وتوقّف إكرامه

على مقدّمات قبل مجيئه يحكم عقله بإتيانها لتحصيل غرضه، بل لو كان المولى غافلاً عن مجيء الصديق، لكن العبد واقف عليه وعلى غرض المولى بإكرامه على تقديره يجب على العبد بحكم عقله تهيئة المقدّمات؛ حفظاً لغرضه.

ثم إنّه لو سلّم كون الإرادة في الواجب فعلياً قبل حصول شرطه، وأنّ الحكم عبارة عن الإرادة المظهرة كان الإشكال أيضاً باقياً غير مندفع - وإن زعم بعض أهل التحقيق أنّ الإشكال يندفع به - لأنّ الإرادة المتعلقة بشيء كما أنّها لا تؤثر في البعث نحو ذبيها - للاشتراط بالنحو الذي التزمه؛ لأنّ الشرط غير حاصل - كذلك لا يمكن أن تؤثر في البعث نحو مقدّماته. ومجرّد وجود الإرادة الفعلية كذلك لا يكفي في البعث نحو المقدّمات مطلقاً، فالإشكال مشترك الورود بينه وبين المشهور.

وإن شئت قلت: لو سلّمنا صحّة ما ذهب إليه من حصول الإرادة في الواجب المشروط قبل حصول شرطه لكن يبقى الإشكال بحاله أيضاً؛ لأنّ ظواهر كلماته - كغيره - هو القول بنشوء إحداها عن الأخرى على نحو العلّية في الإيجاد، ومن المعلوم: أنّ المعلول يتبع علّته في السعة والضيق؛ لكونه من شؤونها، فلو فرضنا أنّ الإرادة لا يمكن لها التأثير بالبعث فعلاً نحو المراد وذو المقدّمة فكيف لا يمكن نشوء إرادة منها إلى المقدّمات، على خلاف علّتها ومنشئها؟

الواجب المعلق والمنجز

ومن تقسيمات الواجب تقسيمه إلى المعلق والمنجز، هذا التقسيم صدر عن صاحب «الفصول» لدفع الإشكال في المقدمات المفوتة التي سبق البحث عنها آنفاً؛ حيث قال: إنَّ الوجوب إذا تعلّق بالمكلف به ولم يتوقّف على أمر غير مقدور - كالمعرفة - يسمّى منجزاً، وما تعلّق وتوقّف حصوله في الخارج على أمر غير مقدور - كالوقت في الحجّ - يسمّى معلقاً^(١)، انتهى.

والظاهر: أنّه لا إشكال في إمكانه ووقوعه في أوامر الموالي العرفية، ولكن استشكل عليه بأمور لا طائل تحتها، عدا ما حكاه المحقّق الخراساني^(٢) عن بعض أهل النظر^(٣)، وأوضحه وفصله بعض الأعيان من المحقّقين في تعليقه الشريفة.

إشكال المحقّق النهاوندي على الواجب المعلق وتزييفه

وحاصله: أنّ النفس في وحدتها كلّ القوى، وفي كلّ مرتبة عينها، فإذا أدركت في مرتبة العاقلة فائدة الفعل تجد في مرتبة القوّة الشوقية شوقاً إليه، وإذا لم تجد مزاحماً تخرج منها إلى حدّ الكمال الذي يعبر عنه بالقصد والإرادة، وينبعث منها هيجان في القوّة العاملة ويحرّك العضلات.

ومن الواضح: أنّ الشوق وإن أمكن تعلّقه بأمر استقبالي إلا أنّ الإرادة

١ - الفصول الغروية: ٧٩ / السطر ٣٦.

٢ - كفاية الأصول: ١٢٨.

٣ - تشريح الأصول: ١٩١ / السطر ٢١.

لا يمكن تعلّقها بأمر استقبالي، وإلا يلزم تفكيك العلّة النائمة عن معلولها؛ أعني انبعثات القوّة العاملة المنبّئة في العضلات.

وأما الشوق المتعلّق بالمقدّمات بما هي مقدّمات فإنّما يحصل من الشوق إلى ذبها، لكنّه فيها يحصل إلى حدّ الباعثية؛ لعدم المزاحمة، دون ذي المقدّمة، فإنّه فيه يبقى بحاله إلى أن يرفع المانع.

وأما الإرادة التشريعية فإنّ الشوق المتعلّق بفعل الغير إذا بلغ مبلغاً ينبعث منه الشوق نحو البعث الفعلي كان إرادة تشريعية.

ومن الواضح: أنّ جعل الداعي ليس ما يوجب الدعوة على أيّ حال، بل جعل ما يمكن أن يكون داعياً عند اتقياده، وعليه لا يعقل البعث نحو أمر استقبالي؛ إذ لو فرض حصول جميع مقدّماته وانقياد المكلف لأمر المولى لما أمكن انبعثاته نحوه بهذا البعث، فليس ما سمّيناه بعثاً في الحقيقة بعثاً؛ ولو إمكاناً^(١)، انتهى ملخصاً.

وفيه أمّا أولاً: فإنّ مبدئية الشوق للإرادة ليست دائمية - وإن كانت غالبية - وقد فصلنا القول وأوضحنا حاله في «رسالة الطلب والإرادة»^(٢)، ونزيد هنا بياناً؛ وهو أنّك ترى بعين الوجدان أنّ الشخص ربّما يريد أمراً لأجل التخويف والإبعاد الذي يجزّره إليه بلا شوق منه إلى العمل، وقد يشرب الدواء الشيع لتشخيص صلاح فيه مع الانزجار الشديد، وربّما يترك شرب الماء البارد مع شدّة عطشه؛ تسليماً لحكم العقل بأنّه مضرّ عند العرق أو لمرض الاستسقاء.

١ - نهاية الدراية ٢: ٧٣.

٢ - الطلب والإرادة، الإمام الخميني رحمه الله: ٢٢ - ٢٣.

أضف إليه : أنَّ القول بأنَّ الشوق شيئاً فشيئاً يصير إرادة^(١) يوهم خلاف التحقيق ؛ إذ الإرادة فينا ليست شوقاً مؤكداً ؛ فإنَّ الشوق يشبه أن يكون من مقولة الانفعال ؛ إذ النفس بعد الجزم بالفائدة تجد في ذاتها ميلاً وحباً إليه ، فلا محالة تنفعل عنه . ولكنَّ الإرادة - التي هي عبارة عن إجماع النفس وتجمعها وتصميم الجزم - من صفاتها الفعالة ، ولا يعقل أن يصير ما هو من مقولة الانفعال باعثاً ؛ وإن بلغ ما بلغ في الشدة .

وثانياً : أنَّ ما ذكره هــ من أنَّ حصول الإرادة يستلزم تحريك العضلات دائماً غير تام ؛ إذ الإرادة تتشخص بالمراد الذي هو متعلقها ؛ إذ لا يمكن أن تتحقق الإرادة بلا متعلقها ، فحينئذٍ تعدد المراد في الخارج حقيقة يستلزم تعدد الإرادة ؛ فإنَّ الشئين بنحو الاستقلال لا يعقل أن يتعلَّق بهما إرادة واحدة بنعت الوحدة ، كما أنَّ الشيء الواحد لا يمكن أن يتعلَّق به إرادتان مستقلتان ما لم يتطرق رائحة الكثرة والتعدد في ناحية المراد .

وعليه نقول : إنَّ في الأفعال الصادرة بمباشرة العضلات مطلوبين مستقلين ومرادين بنحو التعدد ، لا يختلط ذات أحدهما وإرادته بذات الآخر وإرادته ؛ أحدهما هو إيجاد المطلوب الذي هو مراد بالذات ، وثانيهما هو تحريك العضلات الذي هو مطلوب ومراد بالتبع ؛ لأجل التوصل به إلى غيره ، لا مراد بالذات ؛ فإنَّ الإرادة عند تمامية مبادئها تتعلَّق بالذات بنفس حصول المراد ، كرفع العطش أو شرب الماء ، ثمَّ تحدث إرادة ثانية لتحريك العضلات نحو الفعل الخارجي الذي هو المحصل لغرضه .

هذا، ولو أنكرنا الإرادة الثانية لما يصدق على الصادر ممّا أنّه فعل اختياري. وما أفاده: من أنّ الإرادة لا تنفكّ عن المراد لا ينطبق إلّا على الثانية من الإرادتين مع تعلّقها بتحريكها فعلاً.

ولا تتوهّم من ذلك: أنّ هذا تخصيص في القاعدة العقلية، بل وجه عدم الانفكاك هنا دون غيره هو أنّ بروز الإرادة في النفس لتحريكها فعلاً إنّما يكشف عن عدم المزاحم في تحريك العضلات بالفعل، ولكن الإرادة المتعلقة بالمراد بالذات هي تابعة لكيفية تعلّقها بالمراد.

فإن تعلّقت بإيجادها فوراً فلا محالة تحصل هنا إرادة أخرى لتحريك العضلات فعلاً، وإن تعلّقت بإيجاد أمر في المستقبل لا تتعلّق الإرادة بتحريك العضلات في الحال، بل لو فرضنا بقاء الإرادة الأولى إلى زمان العمل تتعلّق إرادة أخرى بتحريك العضلات؛ لمكان توقّف الإيجاد عليه.

وما ربّما يتوهّم: من أنّ الإرادة الواحدة - أعني إرادة الإيجاد - محرّكة لها أيضاً مردود؛ فإنّ النفس ترى توقّف الشرب على تحريك العضلات، فلا محالة تريد حركتها مستقلاًّ لأجل التوصل إلى مطلوبه.

فتلخص: أنّ الإرادة المتعلقة بتحريك العضلات غير الإرادة المتعلقة بإيجاد المطلوب وأنّه لا تلازم بين إرادة المطلوب وتحريك العضلات.

بحث وتفصيل: غاية ما يمكن أن يقال في بيان كون الإرادة علّة تامّة لحركة العضلات: هي أنّ القوى العاملة للنفس وآلاتها المنبئة فيها لمّا كانت تحت سلطان النفس وقدرتها، بل هي من مراتبها النازلة وشؤونها الذاتية. وحينئذٍ لا يمكن لها التعصّي عن إرادتها، فإذا أراد قبضها انقبضت أو بسطها انبسطت، من غير تعصّي ولا تأبٍ وهذا أمر وجداني وبرهاني.

هذا، ولكنّه لا يثبت ما ادّعاه القائل؛ لأنّ كون القوى تحت إرادة النفس وإطاعتها لا يثبت سوى أنّ النفس إذا أرادت تحريكها في الحال تحرّكت الأعضاء، ونحن لا ننكره، وهو غير القول بأنّ الإرادة لا تتعلّق بأمر استقبالي.

بل أقول بلحن صريح: إنّ ما اشتهر بين الأعاضم - ومنهم شيخنا العلامة نَبِيّ - أنّ الإرادة علّة تامّة للتحرّيك، ولا يمكن تخلّفها عن المراد، وأنّها العلّة التامّة أو الجزء الأخير منها^(١) ممّا لم يقدّر عليه برهان؛ وإن أخذ القوم أصلاً موضوعياً، ونسجوا على منواله ما نسجوا. وكيف، وقد عرفت قيام البرهان على خلافه وقضاء الوجدان على مقابله؟!

وإن كنت في ريب فاستوضح من مكان آخر، وهو أنّ إرادة الله تعالى قد تعلّقت أزلاً بإيجاد ما لا يزال من الحوادث على الترتيب السببي والمسببي، من غير وصمة الحدود وتطرّق التجدّد في ذاته وإرادته تعالى، كما برهن عليه في محلّه^(٢). ولا يمكن أن يقال في حقّه سبحانه: «كان له الشوق، ثم صار إرادة، وبلغ حدّ النصاب».

وما قرع سمعك أنّ الإرادة فيه تعالى هو العلم بالنظام الأصلح يحتاج إلى التوضيح المقرّر في محلّه^(٣)، ومجمله: أنّه إن أُريد به اتّحاد صفاته تعالى فهو حقّ، وبهذا النظر كلّها يرجع إلى الوجود الصرف التامّ وفوق التمام، وإن أُريد نفي صفة الإرادة فهو إلحاد في أسمائه تعالى، بل مستلزم لتصوّر ما هو أتمّ منه، تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً.

١ - غرر العوائد من درر الفوائد: ٣٤.

٢ - راجع الحكمة المتعالية ٦: ٣٣٤ و ٧: ٢٨٢.

٣ - نفس المصدر ٦: ٣١٦ و ٣٣٢.

أضف إليه: أنَّ وجدانك أصدق شاهد على أنَّ الإنسان يجد في نفسه ثلاث حالات: تارة يشفق الأمر الاستقبالي كمال الاشتياق لكن لا يريده، ولا يكون عازماً لاَتيانه. وأخرى يريده ويقصده من غير اشتياق، بل مع كمال الكراهة. وثالثة يريده مع الاشتياق والحبَّ والميل؛ ولأجل ذلك يتصدَّى لتهيئة المقدمات في الآخرين، دون الأول.

وبذلك يظهر: أنَّ ما ادَّعاه كلياً؛ من أنَّ الاشتياق يتعلَّق بالمقدمة من قبل ذِهابها ليس بصحيح؛ لما تقدَّم أنَّ الشوق إلى الفعل ليس من مبادئ الإرادة، بل ربَّما يريده لامتاع الشوق، كما يرضى بقطع اليد عند فساد مع الكراهة التامة. هذا حال الإرادة التكوينية.

وأما الإرادة التشريعية فإمكان تعلُّقها بأمر استقبالي أوضح من أن يخفى. وما ذكره من عدم تعلُّق البعث نحو أمر استقبالي؛ إذ لو فرض حصول مقدماته لما أمكن انبعاثه نحوه بهذا البعث، ففيه أنَّ انبعاث العبد تابع لكيفية البعث؛ فلو بعثه إلى إيجادهِ فعلاً فلا محالة يقع الانبعاث كذلك بعد حصول مبادئ الامتثال في نفسه.

وأما إذا بعثه فعلاً إلى أمر استقبالي - بمعنى طلب إيجادهِ في ذلك الوقت - فليس له الانبعاث إلاَّ في ذلك الوقت، لا بعده ولا قبله. وعدم انبعاثه حال البعث مع فرض حصول المقدمات للانبعاث غير مضرٍّ؛ لأنَّ المولى لم يبعثه إلى الإيجاد حال البعث حتَّى يضرَّ تخلُّفه عن البعث، بل في وقت مضروب.

وأما الوجه في تقديم البعث على وقت المبعوث إليه فلأجل احتمال حدوث المانع في وقته، كما في الأوامر الشخصية. وأما الخطابات العامة فقد عرفت أنَّه الطريق الوحيد في القوانين الكلية.

إنكار المحقق النائيني الواجب المعلق ورده

وهم ودفع: أمّا الأوّل فهو ما أورده بعض الأعظم - على ما في تقريراته - وعليه بنى بطلان الواجب المعلق فيما إذا كان القيد أمراً غير مقدور، وحاصله: أنّ التكليف في القضايا الحقيقية لابد وأن يكون مشروطاً بالنسبة إلى جميع القيود المعتمدة في الموضوع، من غير فرق في ذلك بين الزمان وغيره.

مضافاً إلى أنّ الزمان من الأمور غير الاختيارية، فلا بدّ من أخذه مفروض الوجود، وإلا يلزم تكليف العاجز. وحينئذ كيف يمكن القول بأنّ التكليف بالنسبة إلى سائر القيود يكون مشروطاً، وبالنسبة إلى خصوص الوقت مطلقاً؟ وأي خصوصية في الوقت؛ حيث تقدّم الوجوب عليه دون سائر القيود، مع اشتراك الكلّ في أخذه قيداً للموضوع؟

وليت شعري أيّ فرق بين الاستطاعة في الحجّ والوقت في الصوم، بل الأمر في الوقت أوضح؛ لأنّه لا يمكن إلّا أخذه مفروض الوجود؛ لعدم تعلّق القدرة عليه، ولا يمكن أن تتعلّق إرادة الفاعل به؛ لكونه أمراً غير اختياري.

والحاصل: أنّ مبنى الإنكار هو أنّ كلّ قيد غير اختياري لابدّ أن يؤخذ مفروض الوجود، ومعه لا يمكن تقدّم الوجوب عليه؛ لأنّه يلزم الخلف^(١)، انتهى.

قلت: إنّ ما ذكره مبني على ما أخذه قاعدة كليّة في باب الشروط من أنّ الشروط كلّها من قيود الموضوع، كما ربّما يكرّر في كلامه: أنّ الموضوع لوجوب الحجّ هو العاقل البالغ المستطيع^(٢)، مع أنّه غير واضح؛ إذ القيود بحسب نفس

١ - فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي ١: ١٨٦ - ١٨٧.

٢ - نفس المصدر ١: ٣٢٩ و ٤٥٧، ٤: ٣٨٨ و ٣٨٩.

الأمر مختلف، لا يعقل إرجاع واحد منها إلى آخر؛ فإن القيود المحصلة لغرض المولى على نحو لولاها لما اتّصف بالمحبوبة - كما مرّ في نحو الصلاة في المسجد^(١) - لا معنى لإرجاعها إلى الموضوع، بل هي من قيود المتعلّق؛ فإن الطبيعة المطلقة ليست مطلوبة حتّى تقع تحت دائرة الطلب.

كما أنّ القيود التي لا تنقذ الإرادة إلّا عند وجودها - وإن كانت الطبيعة وافية للغرض - من قيود الهيئة أو الموضوع على اصطلاحه، لا من قيود المتعلّق؛ إذ المفروض أنّه لا دخل له في اتّصاف الموضوع بالمصلحة، بل له دخل في ظهور الإرادة وانقذاحها وتعلّق البعث، كنزول الضيف على المولى، على ما تقدّم توضيحه^(٢).

فحينئذٍ سؤال الفرق بين الاستطاعة والزمان - على فرض كونه دخیلاً في تحصيل الغرض واتّصافه بالصلاح - عجيب جدّاً؛ إذ الاستطاعة من شرائط انقذاح الإرادة، فلا تقع تحت الطلب، دون الثاني.

وظنّي: أنّ الذي أوقعه في الاشتباه هو تخيّل أنّ الأمر بالمقيّد أمر بنفس القيد، فتخيّل: أنّ الشيء الخارج عن تحت الاختيار والحاصل بنفسه - كالوقت - كيف يكون واجباً ويقع تحت البعث^(٣)؟

وقد مرّ: أنّ الأمر بالمقيّد ليس أمراً بنفس القيد، وإلّا لم يبق فرق بين الجزء والشرط، بل أمر بالنقيّد، وقد تقدّم أنّ البعث إلى الشيء لا يتجاوز عمّا تعلّق به، وذات القيد خارج والتنقيّد داخل.

١ - تقدّم في الصفحة ٣١٣.

٢ - تقدّم في الصفحة ٣١٤.

٣ - فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ١: ١٨٣.

وإيجاد القيد وإن كان أمراً غير اختياري - كالزمان والسماء - إلا أن إيجاد الصلاة تحت السماء مقدور، وإتيانها في وقته المزبور - لا قبله ولا بعده - أمر ممكن. فلو فرضنا أن القيد سيوجد في ظرفه أو يمكن له الإيجاد في وعائه يصير الواجب بالنسبة إليه مطلقاً، لا مشروطاً.

فاتّضح صحّة تقسيم الواجب المطلق إلى المعلق والمنجّز؛ وإن كان عادم الثمرة بالنسبة إلى المقدّمات المفوّتة التي أثبتنا وجوبها، فراجع.

تتمّة

في حكم تردّد القيد بين رجوعه إلى المادّة أو الهيئة

قد عرفت اختلاف حال القيود في الرجوع إلى الهيئة أو المادّة بحسب نفس الأمر؛ فإن علم واحد من الأمرين يعمل على طبقه، وأمّا إذا دار الأمر بين رجوعه إلى الهيئة أو المادّة فمع اتّصاله بالكلام لا إشكال في صيرورة الكلام مجعلاً، مع عدم وجود ظهور لغوي أو انصراف أو قرينة يعيّن المراد.

وأما مع انفصاله فربّما يقال - كما عن المحقّق صاحب «الحاشية»^(١) - بأنّ الرجوع إلى الهيئة مستلزم لرجوعه إلى المادّة دون العكس، فدار الأمر بين تقييد وتقييدين.

وفيه: أنّ اختلاف حال القيود بحسب نفس الأمر - بحيث لا يرجع أحدهما إلى الآخر أصلاً - يوجب ضعف ما زعم من الملازمة.

١ - أنظر بدائع الأفكار (تقارير المحقّق العراقي) الآملي ١: ٣٦٥، هداية المسترشدين:

بيان الشيخ الأعظم لترجيح رجوع القيد إلى المادّة

نعم، نقل عن الشيخ الأعظم هنا وجهان لترجيح إرجاعه إلى المادّة، وإليك البيان:

الأوّل: أنّ إطلاق الهيئة شمولي كالعالم وإطلاق المادّة بدلي، وتقيد الثاني أولى^(١). وقزّر وجه الأولوية بعض الأعظم بأنّ تقديم الإطلاق البدلي يقتضي رفع اليد عن الإطلاق الشمولي في بعض مدلوله، بخلاف تقديم الشمولي؛ فإنّه لا يقتضي رفع اليد عن الإطلاق البدلي؛ فإنّ المفروض أنّه الواحد على البدل، وهو محفوظ. غاية الأمر: أنّ دائرته كانت واسعة، فصارت ضيقه.

وببيان آخر: أنّ البدلي يحتاج - زائداً على كون المولى في مقام البيان - إلى إحراز تساوي الأفراد في الوفاء بالغرض حتّى يحكم العقل بالتخير، بخلاف الإطلاق الشمولي؛ فإنّه لا يحتاج إلى أزيد من ورود النهي على الطبيعة غير المقيّدة، فيسري الحكم إلى الأفراد قهراً. فمع الإطلاق الشمولي لا يحرز تساوي الأفراد، فيكون الشمولي حاكماً على البدلي^(٢)، انتهى ملخصاً.

قلت: سيوافيك في مبحث المطلق والمقيد أنّ تقسيم الإطلاق إلى الشمولي والبدلي غير صحيح؛ لأنّ دلالة المطلق على الإطلاق ليس دلالة لفظية بل دلالة عقلية، بخلاف العام؛ فإنّ دلالته على العموم لفظية لاعقلية. فالعام يكون شمولياً وبدلياً، لا المطلق وإطلاقه.

١ - مطارح الأنظار: ٤٩ / السطر ١٩.

٢ - أجود التقريرات ١: ١٦١ - ١٦٢.

وتوضيحه حسب ما يناسب المقام : أنك قد عرفت أنّ اللفظ إذا وضع لمعنى لا يدلّ إلا على نفس ما وضع له ، ولا يمكن التجاوز به عنه إلى غيره ، فلو كان اللفظ موضوعاً للطبيعة لا يعقل - حينئذٍ - دلالاته على الخصوصيات والأفراد والحالات ، بل لابدّ في الدلالة عليها من دالّ لفظي آخر .

وأما الإطلاق المستفاد من مقدمات الحكمة فليس دليلاً لفظياً ، بل دليل عقلي ، وهو لا يجعل غير الدالّ دالّاً وغير الحاكي حاكياً ؛ لأنّ معنى الإطلاق هو أنّ ما وقع تحت دائرة الحكم تمام الموضوع للحكم ، من غير دخالة قيد أو شرط .

وعليه فالدالّ على ذلك هو العقل ؛ حيث يستكشف من عدم ذكر القيد في الكلام - مع كونه في مقام البيان - أنّ تمام الموضوع هو ما وقع تحت دائرة الحكم . يرشدك إلى هذا الإطلاق الموجود في كلام ربّ العزة ﴿ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ ﴾ ؛ حيث يدلّ على أنّ تمام الموضوع للحلّة هو نفس طبيعة البيع لا أفرادها ، كما أنّ معنى الإطلاق في قول القائل «أكرم عالماً» هو أنّ تمام الموضوع لوجوب الإكرام هو العالم فقط ، لا هو مع قيد آخر .

وبالجملة : الذي يستفاد من الإطلاق ليس إلا كون الواقع موضوعاً للحكم تمام العلة لثبوته ، وأما الشمول والبديلية بمعنى كون الحكم شاملاً لجميع الأفراد أو فرد منها ، أو بمعنى أنّ الطلب هل يسقط بإيجاد فرد منها أو بإيجاد كلّها فغير مربوط بالإطلاق ، بل لابدّ في استفادة أيّ واحد من الشمول والبدل من التماس دليل آخر غير الإطلاق .

فظهر ممّا ذكرناه : أنّ تقسيمه إلى الشمولي والبدلي باطل من رأسه ، فلا وجود لهما في الإطلاق حتّى نبحت عن وجود المرجّحات .

نعم ، لو جعلنا من أقسام العموم الذي يدور دلالاته مدار اللفظ لكان لهذا

التقسيم معنى محصل؛ لأنّ الدالّ على العموم الشمولي في الألفاظ هو لفظ «كلّ» و«اللام» وما أشبههما، وما يدلّ على العموم البدلي هو «أيّ» الاستفهامية وغيره. وقس عليه قولنا «أكرم عالماً» فالدالّ على وجوب واحد غير معيّن من الأفراد هو «التنوين»، كما أنّ الدالّ على إجزاء كلّ واحد من الأفراد وتساويها في الحكم، وأنّ الفقاهاة - مثلاً - لا خصوصية لها هو الإطلاق.

فتلخص: أنّ ما يستفاد من دوالّ آخر لا يجوز أن يجعل من مداليل الإطلاق. وظهر أنّ معنى الإطلاق في قوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ هو كون البيع وحده - لا مع قيد آخر - تمام الموضوع فقط، وأمّا الشمول لو ثبت فيه فيحتاج إلى دالّ آخر غير الإطلاق. وقس عليه باب النواهي مميّزاً مدلول الإطلاق عن مدلول غيره. ثمّ إنّّه لو سلّمنا وجود البدلي والشمولي في الإطلاق، لكن لا وجه لتقديم أحدهما على الآخر.

وما تقدّم عن بعض الأعاضم من أنّ تقييد الشمولي تصرّف في الدليل دون البدلي، فإنّه باقٍ على مفاده؛ وإن رجع إليه القيد، غاية الأمر: صارت دائرته مضيّقة، من غرائب الكلام؛ فإنّ التضيق لا يصار إليها إلّا بعد التقييد، وهو عين التصرّف في الدليل المساوق مع رفع اليد عنه.

وبالجملة: إرجاع القيد إلى كلّ واحد يستلزم التصرّف فيه - ولو بالتضيق - ومعه كيف يصحّ أن يقال بأنّه لو رجع إلى المادّة لا يرفع اليد عن الدليل؟ وأغرب منه ما ادّعاه ثانياً في ترجيح التقييد البدلي من أنّه يحتاج إلى أمر زائد على مقدّمات الحكمة لإثبات تساوي الأفراد بخلاف الشمولي؛ فإنّ نفس تعلّق النهي يكفي في السراية.

قلت: وفي كلا الادّعائين نظر - لو لم نقل: إنّ الأمر على عكسه - فإنّ

تساوي الأفراد في موضوعيتها للحكم إنما يستفاد من نفس الإطلاق ، لا بمعنى كون الأفراد موضوعاً له ، بل إنَّ الإطلاق يفيد كون العالم في «أكرم عالماً» تمام الموضوع ، وليس لشيء آخر دخل فيه ، وهو عين تساوي الأفراد في الحكم ؛ لكون تمام الموضوع متحققاً في كلّ واحد .

فنفس تعلّق الحكم كافي في إثبات الإطلاق البدلي ، ولكن نفس تعلّق الحكم لا يكفي في السراية والشمول ؛ ولو بعد مقدّمات الحكمة ، فإنّ الظاهر أنّ المراد من السراية هو سراية الحكم إلى الأفراد بخصوصياتها ، والمفروض أنّ الحكم لا يتجاوز عن موضوعه الذي هو نفس الطبيعة لا الأفراد ، إلّا أن يكون الموضوع لفظ «كلّ» و«لام» التعريف .

فبان : أنّ ما يثبت بإطلاق كون الطبيعة تمام الموضوع ، وأمّا أنّ الحكم لكلّ واحد بنحو الشمول فيحتاج إلى دليل آخر غير الإطلاق .

هذا كلّّه في البدلي والشمولي في غير المقام .

وأما في المقام : فلا تتصوّر لهما معنى محصّلاً ، فلو فرضنا أنّ إطلاق الهيئة شمولي والمادة بدلي ، ولكن الشمول في الهيئة يوجب كون إطلاق المادة شمولياً أيضاً ؛ لأنّ معنى الشمول في الهيئة هو البعث على كلّ تقدير ، وتعلّق الإرادة على كلّ فرض ، وبعبارة ثانية : البعث على جميع التقادير ؛ بحيث يكون في كلّ تقدير إيجاب ووجوب ، ومعه كيف يمكن أن يكون إطلاق المادة بدلياً ؛ إذ كيف تتعلّق إرادات وإيجابات في عرض واحد على فردٍ ما ؟

والحاصل : أنّه يستكشف من تنظير المقام بالعام أنّ معنى الشمول هو البعث على كلّ التقادير ، ومعه لا يحتفظ بدلية المادة ؛ لعدم إمكان تعلّق الإرادات بنحو العرضية على فردٍ ما ، بلا تكثر في المتعلّق .

فإن قلت: إن معنى الشمولي هو أنَّ البعث واحد غير مقيد، والمراد من وجوبه على كل تقدير أنه لا يتعلق الوجوب بتقدير خاص، لا أنَّ لكل عدد من التقادير بعث خاص.

قلت: إنَّ هذا رجوع عن الإطلاق الشمولي؛ فإنَّ المادَّة أيضاً بهذا المعنى لها إطلاق شمولي.

ولعمر الحقِّ! أنكَ إذا تأملت فيما ذكرنا وفيما سيوافيك توضيحه في محلّه، لعلمت: أنَّ الإطلاق الشمولي والبدلي ممَّا لا محصل لهما، ولو فرض لهما معنى معقول ففيما نحن فيه غير معقول، ومع فرض تعقُّلها لا وجه لتقديم أحدهما على الآخر عند التقييد.

الوجه الثاني: أنَّ تقييد الهيئة يوجب بطلان محلَّ الإطلاق في المادَّة؛ لأنَّها - لا محالة - لا تنفك عن وجود قيد الهيئة بخلاف تقييد المادَّة؛ فإنَّ محلَّ الحاجة إلى إطلاق الهيئة على حاله، فيمكن الحكم بالوجوب على تقدير وجود القيد وعدمه، وكلَّما دار الأمر بين تقييدين كذلك كان التقييد الذي لا يوجب بطلان الآخر أولى^(١).

وفيه: أنَّك بعد ما عرفت أنَّ القيود بحسب الواقع مختلفة بالذات لا يختلف ولا يختلط بعضها ببعض فحينئذٍ إن أراد من قوله إنَّ إرجاعه إلى الهيئة يوجب إبطال محلَّ الإطلاق في المادَّة، أنَّ القيد بحسب نفس الأمر يرجع إلى المادَّة فقد عرفت بطلانه، وأنَّ التميّز بين القيدين واقعي لا اعتباري.

وإن أراد أنَّ تقييد الهيئة يوجب نحو تضيق في صاحبها وإبطالا لمحلِّ

إطلاقها - كما هو ظاهره - ففيه أنّ العكس أيضاً كذلك، فإنّه إذا قلنا «أكرم زيداً إن جاءك» وفرضنا أنّ القيد راجع إلى البعث فكما أنّ الهيئة مقيدة دون المادّة - أي يجب على فرض مجيئه نفس طبيعة الإكرام بلا قيد - لكن يوجب ذلك تضيقاً قهرياً في نفس الإكرام أيضاً، لا بمعنى التقييد، بل بمعنى إبطال محلّ الإطلاق فيها، فكذا إذا ورد القيد على المادّة فقط فإنّ الهيئة - حينئذٍ - تضيق قهراً ولا تدعوا إلّا إلى المقيّد.

وإن شئت فاستوضح ذلك بمثالين فيما إذا قلنا «أكرم زيداً» وما إذا قلنا «أكرم زيداً، إكراماً مقيداً بمجيئه»، فإنّا نجد مع كون البعث في الثاني أيضاً مطلقاً - ولو من جهة تحقّق المجيء ولا تحقّقه كالمثال الأوّل - إلّا أنّ دائرة الطلب في الأوّل أوسع من الثاني؛ لأنّه يدعوا إلى نفس الإكرام - قارن بالمجيء أو لا - وذاك لا يدعوا إلّا إلى المقيّد من الإكرام دون مطلقه، وهذا معنى التضيق في الهيئة إذا رجع إلى المادّة، كما عرفت عكسه.

وبذلك يظهر ما في قوله - في بيان بقاء محلّ الإطلاق في طرف الهيئة - من إمكان الحكم بالوجوب على تقدير وجود القيد وعدمه؛ وذلك لأنّ الحكم في الواجب المعلق وإن كان مطلقاً من حيث تحقّق القيد وعدمه إلّا أنّه لا يبعث إلّا إلى ناحية المقيّد ولا يحرك إلى غير المقيّد، وهذا الضيق مكتسب من جانب مادّتها المقيدة. فحينئذٍ هي بالنسبة إلى غير محلّ القيد يبطل محلّ إطلاقها؛ وإن لم تصر مقيدة، ولا منافاة بين عدم بعثه إلى غير المقيّد وبعثه قبل وجوده.

فتلخص: أنّه لا فرق بين تقييد المادّة والهيئة؛ لا من جهة أنّ تقييد كلّ

لا يوجب تقييد الآخر، ولا من جهة أنّ تقييده يوجب إبطال محلّ إطلاقه.

وما في قرارات بعض أهل التحقيق من أنّ تقييد المادّة معلوم تفصيلاً؛ لأنّها إمّا مقيدة ذاتاً أو تبعاً، وتقييد الهيئة مشكوك فيه؛ فيصحّ التمسك بإطلاقها لرفع الشك^(١)، غير واضح المراد؛ لأنّ المادّة كيف يكون تقييدها متيقناً؛ وقد تقدّم أنّ إرجاع القيد إلى الهيئة لا يوجب تقييد المادّة - ولو تبعاً - وإن كان يوجب بطلان محلّ الإطلاق فيها. وكم فرق بين التقييد وإبطال محلّ الإطلاق؟ ثمّ أيّ دليل - بعد تسليمه في المقام - على الترجيح المذكور؟ فتدبّر في أطراف ما ذكرنا.

الواجب النفسي والغيري

من تقسيمات الواجب تقسيمه إلى واجب نفسي وغيري، الظاهر: أنّ تقسيم الواجب إلى الأقسام ليس باعتبار الإرادة أو الغرض؛ لأنّهما خارجان من اعتبار الوجوب والواجب؛ لما عرفت^(٢) من أنّ الحكم ليس هو نفس الإرادة أو هي بانضمام الإظهار، بل أمر اعتباري عقلائي ينتزع عن نفس البعث.

بل التقسيم باعتبار البعث والوجوب، فحينئذٍ يصحّ ما يدور في الألسن من «أنّ النفسي ما أمر به لنفسه، والغيري ما أمر به لغيره»؛ وإن كان الأظهر تعريفهما بـ«أنّ البعث إذا تعلّق بشيء لأجل التوصل إلى مبعوث إليه فوّه غيري، وإن تعلّق به من غير أن يكون فوّه مبعوث إليه فوّه نفسي».

وبما ذكرنا يندفع ما ربّما يورد على تعريف المشهور من استلزامه كون

١ - بدائع الأفكار (قرارات المحقّق العراقي) الآملي ١: ٣٦٦.

٢ - تقدّم في الصفحة ٣١٩.

الواجبات كلّها غيرياً؛ لأنّه قد أمر بها لأجل مصالح تترتب عليها خارجاً^(١)؛ لأنّك قد عرفت: أنّ التقسيم ليس باعتبار الإرادة في كلّ من الفاعل والآخر، ولا باعتبار الأغراض المتصاعدة إلى أن تبلغ إلى ما هو المقصود بالذات، بل بالنظر إلى نفس الحكم الاعتباري، باعتبار كون صدوره لأجل خطاب فوقه، أو لا.

نعم، يمكن تقسيمه باعتبار الإرادة إلى نفسي وغيري أيضاً، فنقول: «النفسي ما تعلّقت به إرادة الإيجاد لأجل نفسه، أو لأجل ما يترتب عليه من الفوائد، لا لأجل التوصل إلى ما تعلّقت به إرادة إيجاد أخرى، والغيري ما تعلّقت به إرادة لأجل التوصل إلى ما تعلّقت به إرادة إيجاد فوقها».

هذا هو الحال في الإرادة الفاعلية، وقس عليه الآمرية.

هذا، وقد عرفت: أنّ الملاك في هذا التقسيم ليس باعتبار الإرادة ولا باعتبار كونه محبوباً بالذات أو بالغير؛ لأنّها إن صحّت فإنّما هي في التقسيم بحسب الملاكات والأغراض، بل التقسيم هنا باعتبار كون المقسم هو الحكم، وقد تقدّم أنّ الخطاب وجعل الحكم باعتبار التوصل إلى خطاب آخر فوقه غيري، وجعله لا لأجل التوصل إليه نفسي.

مثلاً إذا أمر المولى عبده ببناء مسجد ولم يكن فوقه أمر آخر متوجّه إلى المأمور يكون ذلك نفسياً؛ وإن كان لأجل غرض، كالصلاة فيه.

وإذا أمره أيضاً بإحضار الأحجار والأخشاب لأجل التوصل إلى ذلك المبعوث إليه يكون غيرياً، كما أنّه إذا أمر ابتداءً أشخاصاً، فأمر شخصاً بشراء الأحجار وآخر بإحضارها وثالثاً بتحجيرها تكون تلك الأوامر نفسيات، ولكن إذا

أمر كل واحد منهم لأجل التوصل إلى ذلك المبعوث إليه الخاص بهم يكون غيرياً مع أن كلّها لأغراض ؛ وهي ترجع إلى غرض أقصى فوقها ، والأمر سهل .

مقتضى الأصل اللفظي فيما لو شك في واجب أنّه نفسي أو غيري

ثمّ إنّّه إذا شك في واجب بأنّه نفسي أو غيري فربّما يقال : إنّ الإطلاق يقتضي كونه نفسياً ؛ فإنّ المحتاج إلى البيان كون الخطاب لأجل غيره^(١) .

وفيه : أنّ التقسيم يحتاج إلى تصوير جامع بين الأقسام حتّى يتميّز الأفراد عنه بخصوصية زائدة على مقسمه ، وليس هو هنا نفس الحكم ؛ لأنّه أمر إيجادي جزئي ، وقد تقدّم^(٢) أنّه يمتنع تصوير جامع حقيقي بين الإيجاديات ؛ لأنّ الجامعة تساوق الكلّية فلا بدّ أن يكون مع اعتبار كونه جامعاً من سنخ المصاديق بالذات ؛ بأن يكون في حال كونه جامعاً ، إيجادياً أيضاً ، ولكن الإيجاد - ولو اعتباراً - عين الفردية والخصوصية ، فكيف تجتمع مع الجامعة ؟

فلا مناص من أن يكون تقسيم الحكم إليهما باعتبار مبادئ متقدّمة على الحكم ؛ بأن يقال : إنّ الوجوب إمّا لأجل التوصل إلى مبعوث إليه فوقه ، وإمّا لأجل ذلك ، بل تعلّق بشيء من غير أن يكون خطاب فوقه ، وقد تقدّم^(٣) نظيره في تحقيق معنى الوجوب والندب . فحينئذٍ كلّ من النفسية والغيرية متقومّ بقيد زائد .

١ - كفاية الأصول : ١٣٦ .

٢ - تقدّم في الصفحة ١٩٨ .

٣ - تقدّم في الصفحة ١٩٩ - ٢٠٤ .

وكذلك إذا قلنا بأنّ البعث الكلّي موضوع له وجامع بينهما؛ وإن كان خلاف التحقيق؛ إذ عليه يحتاج كلّ واحد إلى البيان - ولو من باب زيادة الحدّ على المحدود - سواء كان القيود وجودية أو عدمية. وقد مرّ^(١) أنّ القيد العدمي في الندب ونظيره لم يؤخذ على نحو السالبة المحصّلة، بل على نحو الموجبة السالبة المحمول أو السالبة المعدولة، وإلّا يلزم أن يكون المقسم عين القسم.

نعم، لا يبعد أن يقال: إنّ الحمل على النفسي مقتضى الانصراف، لا بمعنى انصراف جامع كليّ إلى أحد أقسامه؛ فإنّ التحقيق - كما عرفت - أنّ الموضوع له في الهيئة وما أشبهها خاصّ، وهي لا تستعمل في النفسي والغيري إلّا استعمالاً إيجابياً لنفس البعث والإغراء، بل بما أنّ البعث لأجل الغير لمّا كان نادراً بالمعنى الذي أسمعناك، فلا يعتنى باحتماله لدى العقلاء.

وإن شئت قلت - طبق ما قرّناه في البحث عن هيئة «افعل» - إنّ البعث المتعلّق بشيء حجّة على العبد، ولا يجوز التقاعد عن امتثاله باحتمال كونه مقدّمة لغيره إذا فرض سقوط أمره.

هذا، وربّما يقال: إنّ الوجوب الغيري لمّا كان مترشّحاً عن وجوب الغير كان وجوبه مشروطاً بوجوب الغير، كما أنّ الغير يكون مشروطاً بالواجب الغيري، فيكون وجوب الغير من المقدّمات الوجوبية للواجب الغيري، ووجود الواجب الغيري من المقدّمات الوجودية لذلك الغير، كالصلاة والوضوء فهي مشروطة به، ووجوبه مشروط بوجوبها.

فحينئذٍ يرجع الشكّ في كون الواجب غيرياً إلى شكّين: أحدهما الشكّ في

تقييد وجوبه بوجوب الغير، وثانيهما الشك في تقييد مادة الغير به، فيرفع الشكّان بإطلاق المادة والهيئة، بل إطلاق أحدهما كافٍ لرفعهما؛ لحجية مثبتات الأصول اللفظية^(١)، انتهى ملخصاً.

وأنت خير: بأنّ القول بكون وجوبها مشروطاً بوجوب ذهابها لا يجتمع مع القول بكون وجوبها مترشحاً عن وجوبه؛ لاستلزامه أن يكون المعلول متقيداً ومشروطاً بعلمته، وهو باطل بالضرورة.

أمّا الملازمة: فلأنّ الإرادة الغيرية إذا كانت مفاضة عن الإرادة النفسية على نحو الإيجاد تكون الأولى في حدّ المعلول بالنسبة إلى الثانية.

وتقييد وجود المعلول بعلمته: إمّا في حال وجوده، وهو يستلزم أن يوجد المعلول بتمام شؤونه، ثمّ يرتبط بعلمته بعد استقلاله. وإمّا في حال عدمه، وهو باطل بالبدهة؛ لأنّ المعدوم الباطل العاقل كيف يقع طرفاً للإضافة؟

والحاصل: أنّ اشتراط الشيء فرع وجوده؛ ضرورة أنّ المعدوم لا يشترط بشيء، ولا بدّ أن يكون الواجب الغيري متحققاً ثمّ يشترط بشيء، وهو لا يجتمع مع فرض كونه معلولاً. فاشتراط المعلول بوجود علمته مستلزم لوجوده قبل وجودها، أو اشتراط المعدوم في حال عدمه.

فإن قلت: يمكن أن يكون مراده من الشرطية ما حقق في محلّه^(٢) من أنّ للمعلول ضيقاً ذاتياً من ناحية علمته؛ بمعنى أنّ المؤثر في هذه الحرارة الخارجية ليست النار المطلقة ولا المقيدة بهذه الحرارة، بل النار التي لا تنطبق إلا على الحصة المؤثرة فيها.

١ - فوائد الأصول (نقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ١: ٢٢٠ - ٢٢٢.

٢ - الحكمة المتعالية ٢: ٢٠٩، شرح المنظومة، قسم الحكمة: ١٣٢.

قلت: إنَّ الضيق الذاتي أمر تكويني دائر أمره بين الوجود والعدم، لا يقبل الوضع والرفع، والبحث فيما يمكن أن يرفع بمعونة الإطلاق.

ثمَّ ليس البحث هنا بحثاً اعتبارياً حتَّى يقال: إنَّ هذه البراهين - على فرض صحتها - راجعة إلى التكوين؛ إذ قد عرفت أنَّ الحكم عند القائل هي الإرادة المظهرة، وهي من مراتب الخارج..

والحاصل: أنَّ توقُّف وجود شيء على وجود شيء آخر غير اشتراطه به، واستناد المعلول إلى العلَّة وضيقه الذاتي غير التقييد والاشتراط.

فتحصل ممَّا ذكر: أنَّه لا مجال للتمسك بالإطلاق لرفع الشكِّ المزبور. أضف إلى ذلك: أنَّ عدَّ الواجب الغيري من قيود المادَّة في الواجب النفسي مطلقاً لا يصحَّ إلَّا في الشرائط، دون غيرها من الغيريات كنصب السُّلم بالنسبة إلى الصعود.

وأما القول بحجَّة مثبتات اللفظية من الأصول فإنَّما يصحَّ لو كانت من الطرق العقلائية الكاشفة عن الواقع، وهو محلّ تأمل وتردّد.

مقتضى الأصل العملي فيما لو شكَّ في واجب أنَّه نفسي أو غيري

وأما الأصل العملي: فقد تعرَّض لحاله بعض الأعظم في ضمن أقسام، ولا بأس بالتعرُّض لحالها، قال عَدِيٌّ:

القسم الأوَّل: إذا علم بوجود واجب نفسي ووجوب ما احتمل النفسية والغيرية، من دون اشتراط وجوب النفسي بشرط غير حاصل، كما إذا علم بعد الزوال بوجود الوضوء والصلاة وشكَّ في وجوب الوضوء: أنَّه غيري أو نفسي، ففي هذا القسم يرجع الشكُّ إلى تقييد الصلاة بالوضوء، فيكون مجرى البراءة؛

لكونه من صفريات الأقل والأكثر الارتباطيين. وأما الوضوء فيجب على أي حال؛ نفسياً كان أو غيرياً^(١).

وفيه: أن إجراء البراءة في الصلاة غير جائز بعد العلم الإجمالي بوجوب الوضوء نفسياً، أو وجوب الصلاة المتقيدة به، والعلم التفصيلي بوجوب الوضوء - الأعم من النفسي والغيري - لا يوجب انحلاله إلا على وجه محال، كما اعترف به القائل في الأقل والأكثر^(٢)، فراجع.

القسم الثاني: الفرض بحاله، لكن كان وجوب النفسي مشروطاً بشرط غير حاصل، كالوضوء قبل الوقت - بناءً على اشتراط الصلاة بالوقت - ففي هذا القسم لا مانع من جريان البراءة؛ لعدم العلم بالوجوب الفعلي قبل الوقت^(٣).

قلت: إن ذلك يرجع إلى العلم الإجمالي بوجوب الوضوء نفساً، أو وجوب الصلاة المتقيدة به بعد الوقت، والعلم الإجمالي بالواجب المشروط إذا علم تحقق شرطه فيما سيجيء أو الواجب المطلق في الحال منجّز عقلاً، فيجب عليه الوضوء في الحال والصلاة مع الوضوء بعد حضور الوقت.

نعم، لو قلنا بعدم تنجيز العلم الإجمالي المذكور كان إجراء البراءة في الطرفين بلا مانع، لكنّه خلاف التحقيق وقد اعترف في مقام آخر بتنجيز العلم الإجمالي في التدريجيات؛ ولو كان للزمان دخل خطاباً وملاكاً، فراجع كلامه في الاشتغال.

القسم الثالث: ما إذا علم بوجوب ما شك في غيريته ولكن شك في وجوب

١ - فوائد الأصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي ١: ٢٢٢ - ٢٢٣.

٢ - نفس المصدر ٤: ١٥٦ - ١٥٧.

٣ - نفس المصدر ١: ٢٢٣.

الغير، كما إذا شكّ في وجوب الصلاة في المثال المتقدم وعلم بوجوب الوضوء، ولكن شكّ في كونه غيرياً حتى لا يجب؛ لعدم وجوب الصلاة ظاهراً بمقتضى البراءة، أو نفسياً حتى يجب.

ففي هذا القسم يجب الوضوء دون الصلاة؛ لأنّه من قبيل الأقلّ والأكثر الارتباطيين؛ حيث إنّ العلم بوجوب ما عدا السورة مع الشكّ في وجوبها يقتضي وجوب امتثال ما علم، ولا يجوز إجراء البراءة فيه. مع أنّه يحتمل كون ما عدا السورة واجباً غيرياً، وكون المقام من قبيل المقدمات الخارجية، وهناك من الداخلية لا يكون فارقاً^(١).

وأنت خبير: بأنّ العلم التفصيلي بوجوب الوضوء وتردّده بين الوجوب النفسي والغيري لا يمكن إلّا مع العلم الإجمالي بوجوب الصلاة المتقيّدة بالوضوء أو وجوب الوضوء نفسياً، وهذا العلم الإجمالي لا ينحلّ إلّا بوجه محال، كما عرفت. وتصور الشكّ البدوي للصلاة مع العلم التفصيلي الكذائي بوجوب الوضوء جمع بين المتنافيين، والعجب منه فَيَكُونُ حيث قال: وعلم بوجوب الوضوء، ولكن شكّ في كونه غيرياً حتى لا يجب، فكيف جمع بين العلم بالوجوب والشكّ فيه.

ثمّ الفرق بين المقام والأقلّ والأكثر في الأجزاء واضح، اعترف به فَيَكُونُ في باب الأقلّ والأكثر^(٢)؛ وأوضحنا سبيله هناك؛ فإنّ المانع من الانحلال في المقام هو الدوران بين النفسية والغيرية، بخلاف الأجزاء، والتفصيل موكول إلى محلّه.

وفي المقام تنبيهان:

١ - فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ١: ٢٢٣ - ٢٢٤.

٢ - نفس المصدر ٤: ١٥٧.

الأول : هل يترتب على إتيان الواجب الغيري ثواب أو لا ؟

التحقيق : أنَّ ذلك يختلف باختلاف الأنظار في كيفية الثواب والعقاب الأخرويين ، ونشير إلى الآراء على نحو الاختصار ، والتفصيل يطلب من محله :
 فذهب جماعة إلى أنَّهما من لوازم الأعمال ؛ بمعنى أنَّ الأعمال الحسنة والأفعال القبيحة في الدنيا تعطي استعداداً للنفس حقيقة ، به يقتدر على إنشاء صور غيبية بهية من الحور والقصور ، وكذا في جانب الأعمال السيئة ، بل مثل الأعمال الأخلاق والعقائد والهواجس والصفات النفسانية ؛ فإنَّ لها لوازم لا تنفك عنها ، وتوجب اقتداراً للنفس على إيجاد لوازمها وآثارها على ما فصل في كتبهم .
 وبالجمله : فالجزاء هو التمثل الملكوتي عملاً وخلقاً واعتقاداً ، وهذا الوجه يطلب من محاله^(١) .

وذهب جماعة أخرى - آخذاً بظواهر الآيات والأخبار - بأنَّهما من المجعولات ، كالجزائيات العرفية في الحكومات السياسية ، كما هو ظاهر قوله تعالى : ﴿ مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلُهَا ﴾^(٢) إلى غير ذلك .

وهو المرضي عند المحقق النهاوندي^(٣) - على ما حكى عنه^(٤) - مستدلاً بأنَّه لولاه لزم التشقي المحال في حقه تعالى .

١ - الحكمة المتعالية ٧ : ٨٢ و ٩ : ١٧٥ - ١٧٩ و ٢٩٠ - ٢٩٦ .

٢ - الأنعام (٦) : ١٦٠ .

٣ - تشریح الأصول : ١١١ / السطر ١٣ و ١١٤ / السطر ١٠ .

٤ - أنظر نهاية الدراية ١ : ٣٠٠ .

وذهب طائفة إلى أنَّ الثواب والعقاب بالاستحقاق، وأنَّ العبد يستحقُّ من عند ربِّه جزاء العمل إذا أطاع أو عصى، ولا يجوز له تعالى التخلُّف عنه عقلاً في الطاعة، وأمَّا جزاء السيِّئة فيجوز عنه العفو^(١).

ثمَّ إنَّ ترتُّب الثواب والعقاب على المسلك الأوَّل أمر مستور لنا؛ إذ لا نعلم أنَّ النفس بالطاعات والقربات تستعدُّ لإنشاء الصور الغيبية وإيجادها، وعلى فرض العلم بصحَّته إجمالاً فالعلم بخصوصياتها وتناسب الأفعال وصورها الغيبية ممَّا لا يمكن لأمثالنا.

نعم، لا شبهة أنَّ لإتيان الأعمال الصالحة لأجل الله تعالى تأثيراً في صفاء النفس وتحكيمياً لملكة الانقياد والطاعة، ولها بحسب مراتب النيات وخلوصها تأثيرات في العوالم الغيبية، وكذا الحال في إتيان مقدماتها وتهيئة مبادئها، بل كلُّ من المقدَّمة وذبيها إذا اتَّهما لأجله تعالى يوجب صفاء النفس وتثبيت ملكة الطاعة، هذا هو الحال على القول الأوَّل.

وأما على الثاني من المسالك: فلا شكَّ أنَّ التخلُّف بعد الجعل قبيح؛ لاستلزامه الكذب لو أخبر عنه مع علمه بالتخلُّف - كما في المقام - أو لاستلزامه التخلُّف عن الوعد والعهد لو أنشأه، وامتناعهما عليه تعالى واضح جداً.

فحينئذٍ: ترتُّب الثواب والعقاب يتَّبَعان مقدار الجعل - سعةً وضيقاً - وكما يجوز الجعل على أصل العمل يجوز جعله على المقدمات أيضاً، ويترتَّب الثواب عليها. من دون أن نلتزم كونها عبادة برأسها؛ إذ هو بعيد جداً.

ويظهر عن عدَّة من الأخبار ترتُّبها على مقدمات بعض الأعمال، كما في

زيارة إمام الطاهر أبي عبدالله الحسين عليه السلام؛ حيث ورد الثواب على كل خطوة لمن زاره ماشياً^(١).

وأما على المسلك الثالث الذي هو خلاف التحقيق في جانب الثواب لأن من عرف مقام ربّه من الغناء والعظمة، ومقام نفسه من الفقر والفاقة يعرف أن التفوّه بالاستحقاق دون التفضّل ممّا لا يليق أن يصدر إلّا عن جهل بشؤون ربّه وغفل عن نقصان ذاته، وأن كل ما ملكه من أعضاء وجوارح ونعم - كلّها - منه تعالى، لا يستحق شيئاً إذا صرفه في طريق عبوديته.

وكيف كان: فعلى فرض صحّة المبنى فهل يستحق الثواب على الغيريات، كما يستحقّه على النفسيات أولاً؟

والحق هو الثاني؛ لأن الاستحقاق إنّما هو على الطاعة، ولا يعقل ذلك في الأوامر الغيرية؛ لأنّها بمعزل عن الباعثة؛ لأنّ المكلف حين إتيان المقدمات لو كان قاصداً لامتنال الأمر النفسي فالداعي - حقيقة - هو ذلك الأمر دون الغيري؛ لأنّ وجود النفسي ودعوته وإرادة المكلف لامتناله كافٍ في إلزام العبد ومقهوريته في تهيتة المبادئ؛ وإن كان راغباً عنه معرضاً، فلا معنى لإتيان المقدمات لأجل ذبها، كما هو مفاد الأوامر الغيرية.

فحينئذٍ: لم يكن الأمر الغيري داعياً وباعثاً مطلقاً، وما شأنه هذا لا يعقل استحقاق الثواب عليه.

وما ربّما يترأى في الأخبار من الأمر بالجزء والشرط فهو إرشاد إلى جزئيته وشرطيته، لا أنّه باعث وداعٍ نحوهما.

١ - راجع وسائل الشيعة ١٤: ٤٣٩، كتاب الحج، أبواب المزار، الباب ٤١.

وتوهم استحقاق الثواب عليها باعتبار الواجب النفسي مدفوع؛ بأن المراد من الاستحقاق في المقام هو كون ترك الثواب ظلماً وقيحاً وممتنعاً عليه تعالى. فحينئذ فالآتي بالمقدمات لأجل التوصل إلى ذبيها - إذا فرضنا أنه لم يأت بالواجب النفسي لعذر عقلي أو شرعي - فإن كان مستحقاً للثواب لأجل الواجب الغيري فقد عرفت حاله من كون الاستحقاق فرع الطاعة، وهو فرع كون أمره داعياً وباعثاً، وإن كان مستحقاً لأجل النفسي فهو لم يأت بمتعلقه، فكيف يستحق أجر ما لم يفعل؟ فهو كمن تحمّل المشاق واستفرغ الوسع في ردّ الضالة، ولم يتمكن عنه، فرجع آيساً، فهل تجد من نفسك جواز القول باستحقاقه الأجر الذي عُيّن لردّها، أو أجرة المثل إذا أمر بالردّ بلا تعيين الأجرة؟

فإن قلت: إذا فرضنا شخصين أدركهما الأجل لدى الزوال، وكان أحدهما متطهراً وممهّداً جميع المقدمات التي تحتاج إليها الصلاة دون الآخر فإننا نجد بين الرجلين فرقاً واضحاً، كما نجده بين من أحرم للحجّ ممّا يقرب من مكّة ومن أحرم وتوجّه نحو الكعبة من أقاصي البلاد، فهل هما سيّان في المثوبة مع قلّة المشقّة في أحدهما وكثرتها في الآخر؟

قلت: إنّ ذلك خلط بين استحقاق العبد وممدوحيته بمعنى إدراك العقل صفاء نفسه وكونه بصدد إطاعة أمره، وأنّه ذو ملكة فاضلة وسريرة حسنة؛ ضرورة أنّ التهيؤ بإتيان المبادئ مع عدم حصول ذبيها لا يوجب إلّا كونه ممدوحاً لا مستحقّاً بمعنى كون تركه ظلماً وجوراً.

وأما الفرق بين الإحرامين فواضح لا يمكن إنكاره، إلّا أنّ زيادة المثوبة ليست لأجل المقدمات، بل الثواب كلّّه على نفس العمل، لكن كثرة المشقّة وقلّتها

جهات تعليلية لا تصاف العمل بترتب كثرة الثواب عليه وعدمه .

وبالجملة : أجر نفس العمل بحسب المقدمات مختلف لا بمعنى التقسيط عليها، بل يكون التفاوت بلحاظها. نعم، لو لم يأت بنفس الحجج مع تحمّل المشاق لا يستحقّ أجراً، بل يستحقّ مدحاً .

فإن قلت : إنّ هنا وجهاً آخر لتصحيح الأجر ؛ وهو أنّ الآتي بالمقدمة بقصد التوصل إلى ذبيها مشتغل بامتنال الواجب النفسي ومستحقّ للمدح والثواب، وهما من رشحات الثواب الذي عيّن للواجب النفسي^(١).

قلت : إنّ ذلك توسّع في الإطلاق، وإلّا فالشروع في الواجب النفسي ليس إلّا بالشروع فيه دون مقدماته. ثمّ إنّ الشروع في الواجب لا يوجب ثواباً ولا يوجب استحقاقاً مالم يأت بالمتعلّق بتمام أجزائه، ولا يكون ذلك إلّا بإتمام الواجب لا بالشروع فيه ؛ فضلاً عن الشروع في مقدماته .

أضف إليه : أنّ ما يترتب عليه من الثواب أمر محدود على مفروضه ؛ لأنّ ما يترتب على المقدمة عنده ليس لها، بل من رشحات الثواب الذي للواجب النفسي .

فإذن لا معنى لأكثرية الثواب عند زيادة المقدمات، بل الثواب على وزان واحد على منبأه - سواء قلّت المقدمات أم كثرت - فكلّما كثرت يكثر تقسيط ذلك الثواب عليها، فالثواب مقدار محدود والتقسيط يقدر مقدار المقدمات. إلّا أن يقال : إنّ كثرة الثواب بلحاظ المقدمات على ذبيها تمّ يترشّع منه إليها، وهذا تخرّص بعد تخرّص، والتحقيق ما عرفت .

التنبيه الثاني: الإشكال في الطهارات الثلاث ودفعه

قد وقعت الطهارات الثلاث التي جعلت مقدّمة للعبادة مورد الإشكال من وجوه، ونحن نقرّها واحداً بعد واحد، ثمّ نجيب عن الجميع بجواب واحد:

الأوّل: أنّه لا إشكال في ترتّب الثواب عليها، مع أنّ الواجب الغيري لا يترتّب عليه ثواب.

الثاني: لزوم الدور؛ فإنّ الطهارات - بما هي عبادات - جعلت مقدّمة وعباديتها تتوقّف على الأمر الغيري، ولا يترشّح الوجوب الغيري إلّا بما هي مقدّمة، فالأمر الغيري يتوقّف على العبادية وهي عليه.

الثالث - وهي أصعبها - أنّ الأوامر الغيرية توصّلية، لا يعتبر في سقوطها قصد التعبد، مع أنّ الطهارات يعتبر فيها قصده إجماعاً.

هذا، ولكن الذي ينحلّ به العقدة هو أنّها بما هي عبادة جعلت مقدّمة، ولا يتوقّف عباديتها على الأمر الغيري بل لها أمر نفسي. بل التحقيق: أنّ ملاك العبادية في الأمور التعبدية ليس هو الأمر المتعلّق بها، بل مناطها هو صلوح الشيء للتعبد به وإتيانه للتقرّب به إليه تعالى.

وعلى ذلك استقرّ ارتكاز المتشرّعة؛ لأنّهم في إتيان الواجبات التعبدية يقصدون التقرب إليه تعالى بهذه الأعمال مع الغفلة عن أوامرها المتعلقة بها. ولو أنكرت إطباق المتشرّعة في العبادات، إلّا أنّ إنكار ما ذكرناه ملاكاً للعبادية ممّا لا سبيل إليه. نعم، لا يمكن الاطلاع على صلوح العبادية غالباً إلّا بوحي من الله تعالى. وبذلك يستغنى عن كثير من الأجوبة التي سيجيء الإشارة إليها - بإذن الله - من أنّ عباديتها لأجل تعلق الأمر الغيري أو النفسي عليها، فارتقب.

وكما ينحلّ بذلك عبادية الطهارات ينحلّ أيضاً شبهة ترتّب الثواب عليها لأجل العبادية وشبهة الدور؛ لأنها إنّما تردّ لو قلنا بأنّ عباديتها موقوفة على الأمر الغيري، وقد عرفت خلافه.

وممّا ذكرناه من الجواب يقرب ما ذكره المحقّق الخراساني^(١)، ويفترق عنه بما يسلم عن بعض المناقشات.

فإن قلت: إنّ الالتزام بعبادية الطهارات الثلاث حتّى التيمّم مشكل جدّاً؛ إذ ليس الأخير عبادة نفسية، وما ربّما يستفاد من ظواهر بعض أخباره من كونه عبادة^(٢) - على فرض تسليمه - ليس بحجّة؛ لإعراض الأصحاب عنها.

قلت: يمكن أن يقال بل يستكشف من احتياجه إلى قصد التقرب وترتّب المثوبة، كونه عبادة في نفسه، إلّا أنّه في غير حال المقدّمية ينطبق عليه مانع عن عباديتها الفعلية، أو يقال بأنّه عبادة في ظرف خاصّ؛ وهو كونه مأتياً به بقصد التوصل إلى الغايات، لا بأن تكون عباديته لأجل الأمر الغيري.

فإن قلت: فعلى ذلك لا بدّ أن يؤتى بها لأجل رجحانها الذاتي، مع أنّ سيرة المتشرّعة جارية على إتيانها لأجل التوصل بها إلى الغايات. وعليه فلو أتى بها لأجل الغير تقع صحيحة؛ وإن غفل عن ملاك العبادية، كما عليه بعضهم في تصحيح العبادية.

قلت: بل نجد ارتكاز المتشرّعة على خلاف ذلك، أترى من نفسك أن ترميهم بأنّهم لا يفرّقون بين الستر وتطهير الثوب للصلاة وبين الطهارات الثلاث

١ - كفاية الأصول: ١٣٩ - ١٤٠.

٢ - كقوله ﷺ: «التيمّم أحد الطهورين» بضميمة الإطلاقات الدالّة على استحباب الطهر في نفسه كقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾.

لأجل التوصل إليها؟ بل لاشك أنه يقصدون بها التعبّد، ويجعل ما هو عبادة مقدّمة إلى غاياتها، فيؤتي بالوضوء متقرّباً به إلى الله تعالى. والغفلة إنّما عن الأمر النفسي والغيري، وقد تقدّم أنّ العبادة لا تحتاج إلى أزيد من كونه صالحاً للتعبدية.

هذا هو المختار في دفع الإشكالات.

وربّما يجاب عن الإشكال الأوّل - أعني ترتّب المثوبة - بأنّ الثواب جعلي

وهو تابع للجعل، فكما يجعل على نفس العبادات يجعل على مقدّماتها.

وفيه: أنّ ملاك الإشكال إنّما هو على مسلك الاستحقاق في الثواب، وهو

فرع كونه مأثياً للتقرّب منه تعالى، لا لأجل التوصل إلى غايات.

وربّما يجاب عن الإشكال الثاني - كما عن بعض أهل التحقيق - بأنّ الأمر

الغيري المتوجّه إلى المركّب ينحلّ إلى أوامر ضمنية غيرية، فيكون ذوات الأفعال

في الطهارات مأموراً بها بالأمر الضمني من ذلك الأمر الغيري، وإذا أتى بها بداعي

ذلك الأمر الضمني يتحقّق ما هو المقدّمة ويسقط الأمر الضمني المتوجّه إلى القيد؛

لحصول متعلّقه قهراً^(١)، انتهى.

قلت: ما ذكره وإن كان كافياً في دفع الدور إلّا أنّه لا يصحّ عباديته؛ إذ الأمر

الغيري لا يصلح للداعوية.

وربّما يقرّر الدور على وجه آخر؛ وهو أنّ الأمر الغيري لا يدعوا إلّا إلى

ما هو مقدّمة، والمقدّمة هاهنا ما يؤتى بها بدعوة الأمر الغيري؛ فإنّ نفس

الأفعال الخاصّة لم تكن مقدّمة بأيّ نحو اتّفقت، فيلزم أن يكون الأمر داعياً إلى

داعوية نفسه.

وأنت خبير: بأنّ التقرير المزبور هو عين ما تقدّم في مبحث تعبدية الأوامر وتوصّليتها، وليس مخصوصاً بهذا الباب، وقد أشبعنا الكلام في رفع الشبهات هناك، فراجع.

وأما الإشكال الثالث: فربّما يصار إلى تصحيح عباديتها بالأمر الغيري، أو النفسي المتعلّق بذاتها أو النفسي المتعلّق بها نفسها. والأخير لا محذور فيه، بل يمكن إرجاع روايات الباب إليه، كما احتملناه في مبحث الوضوء^(١)، إلّا أنّ الذي يبعده مغفولية هذا الأمر النفسي - على فرض صحّته - عند المتسرّعة، لو كان هو المناط لعباديتها.

وما ربّما يتوهّم من امتناع اجتماع الوجوب الغيري والاستحباب النفسي في موضوع واحد، بل يجب الحكم بتبدّل الاستحباب بالوجوب مع اندكاك الملاك الاستحبابي في الملاك الوجوبي - نظير اندكاك السواد الضعيف في السواد الشديد - مدفوع بما سيأتي في النواهي؛ من أنّ الأمر يقف على العنوان الذي تعلّق به، ولا يتجافى عنه، ولا يسري إلى الخارج أصلاً؛ ضرورة أنّه ظرف السقوط لا العروض.

فحينئذٍ فموضوع الأمر الاستحبابي - على فرض صحّته - هو نفس الغسلات، كما أنّ الموضوع للأمر الغيري هو الوضوء الذي تعلّق به الأمر العبادي الاستحبابي. بل التحقيق - على ما سيأتي - أنّ الأمر الغيري على فرضه إنّما يتعلّق بحيثية ما يتوصّل به إلى ذي المقدّمة، وحينئذٍ فامتنال الأمر الوجوبي عقلاً ليس إلّا إتيان الوضوء بأمره الاستحبابي، وإلّا لم يأت بما هو المتعلّق.

وما في كلام القائل في نذر صلاة الليل من أنَّ الأمر الاستجابي إنما تعلّق بذات صلاة الليل، لا بما أنَّها مستحبة، والنذر أيضاً إنما يتعلّق بالذات؛ إذ لا يمكن أن يتعلّق النذر بصلاة الليل بوصف كونها مستحبة؛ لأنّها بالنذر تصير واجبة... إلى آخره^(١).

لا يخلو عن مغالطة؛ لأنّ ما هو الواجب إنّما هو عنوان الوفاء بالنذر لانفس الصلاة، نعم يتوقّف امتثال الخطاب الوارد في قوله: «ف بندرك» على إتيان الصلاة استجاباً، وهو غير كون الصلاة متعلّقة للوجوب، فالخلط وقع بين ما هو متعلّق بالذات وما هو مصداق بالعرض. وللمقال تتمّة يأتي في محلّه.

وأما القول بصيرورتها عبادة بواسطة الأمر الغيري فلا يخلو من غرابة؛ لأنّه - بعد تسليم إمكان داعويته، والغضّ عمّا تقدّم من الإشكال فيه - يرد عليه: أنّ دعوته ليست إلّا إلى إتيان المقدّمة للتوصّل إلى ذبيها، وليست له نفسية وصلاحيّة للتقرّب، ولم تكن المقدّمة محبوبية للمولى، بل لو أمكنه أن يأمر بإتيان ذبيها مع عدم الإتيان بمقدّمته لأمر به كذلك، فالأمر بها من جهة اللابديّة، ومثل ذلك لا يصلح للمقرّية؛ ولهذا لو أتى بالمقدّمة - بناءً على وجوب المقدّمة المطلقة - بانياً على عدم إتيان ذبيها لما استحقّ الثواب.

وأما ما عن بعض الأكابر - أدام الله أظلاله - من دعوى صيرورتها عبادة بواسطة الأمر المتعلّق بذي المقدّمة فتوضيحه أن يقال: إنّ إتيان المقدّمة لأجل الأمر العبادي المتعلّق بذبيها يجعلها عبادة، ويكفي في المقرّية وفي تعنون الشيء

بالعبادية كون تحصيل الشيء لأجل امتثال الأمر العبادي^(١).

وفيه: أنّه لا تخلو عن نظر؛ لأنّ الأمر - كما تقدّم - لا يمكن أن يتجافى عمّا تعلّق به من العنوان، أو يبعث ويدعو إلى غير ما تعلّق به، وحينئذٍ فما هو المدعوعين ما تعلّق به من الصلاة، وما خرج من تحت الأمر - كالمقدّمات - لا يعقل أن يدعو إليها؛ لعدم تعلّقه بها، فلا يكون الإتيان بها إطاعة له.

وبالجملة: أنّ الأمر النفسي لا يدعو إلّا إلى متعلّقه، ولا يعقل أن يدعو إلى المقدّمات؛ لعدم تعلّقه بها. فلا يكون الإتيان بها إطاعة له، بل إطاعة للأمر المقدّمي - لو فرض الملازمة، مع الغضّ عن الإشكال المتقدّم - أو لحكم العقل.

وحينئذٍ القول بأنّه يكفي في عبادية الشيء أن يؤتى به لأجل المولى - ولو بمثل هذه الدعوة - لا يخلو عن مصادرة. أضف إليه: أنّ العبادية فرع صلوح الشيء للتقرّب، والمقدّمة لاتصلح لذلك. ولعلّه وقع الخلط بين حكم العقل وداعوية الأمر.

وبما ذكرنا يتّضح: ما عن بعض الأعظم من أنّ عبادية الوضوء من ناحية الأمر النفسي المتوجّه إلى الصلاة بما لها من الأجزاء والشرائط؛ بداهة أنّ نسبة الوضوء إلى الصلاة كنسبة الفاتحة إليها من الجهة التي نحن فيها؛ حيث إنّ الوضوء قد اكتسب حصّة من الأمر بالصلاة لمكان قيديته لها^(٢)، انتهى ملخصاً.

فراجع مجموع كلامه تجد فيه ما يقضى منه آخر العجب؛ فإنّ ما توجّه إليه الأمر ليس إلّا التقيّد؛ وهو كون الصلاة مع الطهارة، وهو لا يوجب كون القيد عبادة،

١ - نهاية الأصول: ١٨٨.

٢ - فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ١: ٢٢٨.

وهو وإن استشعر على ما ذكرنا وصار بصدد الجواب إلا أنه ما أتى شيئاً يصح الاتكال عليه، فراجع.

ثم إنه لو قلنا بكون الوضوء مستحباً نفسياً أو بوجود ملاك العبادة فيه يصح التوضي قبل الوقت، ويجوز الدخول معه في الصلاة بعد حضور الوقت، كما أنه لو لم يكن للمكلف داعٍ إلى إتيان الوضوء الاستحبابي قبل الوقت لكن رأى أن الصلاة في الوقت مشروطة به، فصار ذلك داعياً إلى إتيانه لله يقع صحيحاً أيضاً. هذا كله إذا كان التوضي قبل الوقت.

وأما بعده: فإن أتى به بداعي التوصل إلى الغير، من دون قصد التقرب فلا يقع صحيحاً، وإن أتى به بداعي أمره الغيري لكن متقرباً به إلى الله يصح ويحصل الشرط، وأما إذا أتى بداعي أمره الاستحبابي فصحته منوطة ببقاء أمره، وسيأتي ما يتضح منه أن الأمر الاستحبابي على عنوانه محفوظ، وأن متعلق الأمر الغيري على فرض الملازمة عنوان آخر غير متعلق الأمر الاستحبابي، وحينئذٍ فلا إشكال في صحته بداعي أمره.

الأمر الخامس

فيما هو الواجب في باب المقدّمة بناءً على الملازمة

هل الواجب - بناءً على الملازمة - هو مطلق المقدّمة ، أو خصوص ما أريد به إتيان ذبيها ، أو المقدّمة التي يقصد بها التوصل إلى صاحبها ، أو المقدّمة الموصلة ، أو التي في حال الإيصال ؟ أقوال :

حول ما نسب إلى صاحب المعالم

ربّما ينسب^(١) إلى صاحب «المعالم» اشتراط وجوبها بإرادة ذبيها. وأورد عليه: بأنّ المقدّمة تابعة لصاحبها في الإطلاق والاشتراط ، فيلزم أن يشترط وجوب الشيء بإرادة وجوده .

قلت : ظاهر كلامه في «المعالم» خلاف ما نسب إليه ؛ حيث قال : وحجة القول بوجوب المقدّمة - على تقدير تسليمها - إنّما تنهض دليلاً على الوجوب في حال كون المكلف مريداً للفعل المتوقّف عليها^(٢) ، انتهى ، وهو ظاهر بل نصّ في أنّ القضية حينية لا شرطية ، وأنّ وجوبها في حال إرادة الفعل المتوقّف عليها ، لا مشروطة بإرادته .

وهو أيضاً وإن كان لا يخلو عن إشكال ؛ لأنّ حال إرادة الفعل المتوقّف عليها

١ - أنظر مطارح الأنظار : ٧٢ / السطر الأوّل .

٢ - معالم الدين : ٧١ .

غير دخيلة في ملاك وجوبها، على أنّه لا يتصوّر لإيجابها حين إرادته معنى معقول؛ لأنّه إذا أراد فعل المتوقّف عليها يريد المقدّمة لا محالة، فلا معنى للبعث والإيجاب في هذه الحال، إلّا أنّ ذاك ليس بمثابة ما تقدّم في وضوح البطلان.

فيما نسب إلى الشيخ الأعظم رحمته

وأما القول الثالث - أعني كون الواجب هو المقدّمة بقصد التوصل إلى ذهاب - فقد نسب^(١) إلى الشيخ الأعظم رحمته، ولكن عبارة مقرر بحثه يناهض بالخلاف في عدّة مواضع؛ خصوصاً فيما ذكره في هداية مستقلة لردّ مقالة صاحب «الفصول»؛ إذ يظهر من نصّ عبارته هناك أنّ قصد التوصل ليس قيداً لمعلّق الوجوب الغيري حتّى يكون الواجب هو المقدّمة بقصد التوصل، بل الواجب هو نفس المقدّمة، إلّا أنّ قصد التوصل يعتبر في تحقّق امتثال الأمر المقدّمي حتّى يصدق عليه الإطاعة؛ سواء كانت المقدّمة عبادية أم توصّلية.

غاية الأمر: انتفاء الثمرة في الثاني؛ حيث قال في خلال الردّ عليه: ونحن بعد ما استقصينا التأمل لا نرى للحكم بوجوب المقدّمة وجهاً إلّا من حيث إنّ عدمها يوجب عدم المطلوب، وهذه الحيثية هي التي يشترك فيها جميع المقدّمات. إلى أن قال: فملاك الطلب الغيري المتعلّق بالمقدّمة هذه الحيثية، وهي ممّا يكفي في انتزاعها عن المقدّمة ملاحظة ذات المقدّمة^(٢)، انتهى كلامه.

وفي موضع آخر: الحقّ عدم تحقّق الامتثال بالواجب الغيري إذا لم يكن

١ - أنظر كفاية الأصول: ١٤٣.

٢ - مطارح الأنظار: ٧٥ - ٧٦.

قاصداً للإتيان بذلك؛ إذ لا إشكال في لزوم قصد عنوان الواجب فيما إذا أُريد الامتثال، كما لا ريب في عدم تعلّق القصد بعنوان الواجب فيما إذا لم يكن الآتي بالواجب الغيري قاصداً للإتيان بذلك، فيستنتج عدم تحقّق الامتثال إلّا به^(١).

وأيضاً في موضع آخر قال - رادّاً على صاحب «المعالم» - إنّ إطلاق وجوب المقدّمة واشتراطها تابع لإطلاق ذبيها^(٢)، انتهى.

وأنت إذا أمعنت نظرك، وأجلت بصرك بين كلماته وسطوره تجد صدق ما ادّعيناه من أنّ محور نقضه وإيرامه ليس ببيان ما هو طرف الملازمة على فرض ثبوتها، بل ببيان ما هو معتبر في كيفية الامتثال.

وبذلك يظهر: أنّ ما احتمله بعض المحقّقين من الاحتمالات الكثيرة^(٣) ساقطة قطعاً، بل محتمل كلامه أو ظهوره ما أسمعناك فقط، أو وجه آخر سيجيء الإشارة إليه.

وكيف كان: فلا بدّ من توضيح الوجهين وذكر براهينهما:

أحدهما: أنّ امتثال الواجب الغيري لا يحصل إلّا بقصد التوصل إلى ذبه، فاستدلّ عليه عليه السلام بأنّ الامتثال لا يمكن إلّا أن يكون الداعي إلى إيجاد الفعل هو الأمر، ولما كان الأمر لا يدعو إلّا إلى متعلّقه فلا بدّ في الامتثال من قصد العنوان المأمور به، والمأمور به هاهنا هو المقدّمة بالحيثية التقييدية؛ لأنّ الكاشف عن وجوب المقدّمة هو العقل بالملاك العقلي، والعقل يحكم بوجوب المقدّمة من حيث هي مقدّمة، فلا بدّ من كشف الحكم الشرعي بذلك الملاك على الحيثية التقييدية.

١ - مطارح الأنظار: ٧٢ / السطر ٢١.

٢ - نفس المصدر: ٧٢ / السطر ٥.

٣ - بدائع الأفكار (تقارير المحقّق العراقي) الآملي ١: ٣٨٥.

ولمّا كان القصد بهذه الحيثية لا ينفكّ عن القصد بالتوصّل إلى ذيهـا - لاستلزام التفكيك التناقض - فلا بدّ في امثال أمر المقدّمة من قصد التوصّل إلى صاحبها^(١)، انتهى ملخصاً.

وأنت ترى بعين الدقّة: أنّ محور كلامه الذي لخصناه ليس إلّا شرطية قصد التوصّل في امثال الأمر المقدّم، لا بيان ما هو طرف الملازمة.

وتوضيح ما أفاده: أنّ الامتثال ليس إلّا التحرك على طبق داعويته، وليست داعويته إلّا بنحو الغيرية والمقدّمية لا لمصالح في نفسه، فلو كان الانبعاث على طبق دعوته فلا محالة لا ينفكّ عن قصد التوصّل إلى ذيهـا في مقام العمل.

نعم، ما وقع في دائرة الطلب ليس إلّا ذات الشيء؛ لأنّ ملاك الوجوب رفع الاستحالة، ورافعها ذات المقدّمة وحقيقتها بلا دخل للقصد في ذلك.

وبعبارة أوضح: أنّ الامتثال لا يتحقّق إلّا بعقد قلبي وقصد نفسي وتوجّه إلى الأمر وإلى كيفية دعوته وغاية وجوبه، وهو وإن أمر بذات المقدّمة إلّا أنّه ما أوجبها إلّا لأجل التوصّل، فالعبد الممثل لا محالة يقصد ذلك العنوان. وأمّا تعلّق الوجوب فهو تابع لتحقّق الملاك، والمفروض أنّه موجود في جميع الأفراد. هذا، وسيجيء تحقيق الحال في امثال الأمر الغيري.

الثاني من الوجهين الذين احتملناهما: ما يشعر به صدر كلامه ويظهر من ذيله أيضاً؛ وهو أنّ وقوع المقدّمة على صفة الوجوب في الخارج مطلقاً يتوقّف على قصده، وعبارته هنا هو المستمسك للمشايخ في نسبة هذا القول إليه.

وأنت إذا تدبّرت فيما سيمرّ عليك من العبارة تفهم أنّ العبارة لا تنطبق على مدّعاهم؛ إذ أنّ البحث في باب المقدّمة إنّما هو في تعيين متعلّق الوجوب، وهو قَبْلُ لم يشترط فيه شيئاً، بل قال بكونه هو مطلق المقدّمة، والعبارة التالية يفيد اعتبار قيد التوصل في وقوع المقدّمة على صفة الوجوب خارجاً، وكم فرق بينهما؟!

وإليك العبارة حيث قال: وهل يعتبر في وقوعه على صفة الوجوب أن يكون الإتيان لأجل التوصل إلى الغير أولاً؟ وجهان، أقواهما الأوّل، ويظهر الثمرة فيما إذا كان على المكلف فائتة؛ فتوضّأ قبل الوقت غير قاصد لأدائها ولا لإحدى غاياتها، فعلى المختار لا يجوز الدخول به في الصلاة الحاضرة ولا الفائتة.

وأيضاً تظهر من جهة بقاء الفعل المقدّمي على حكمه السابق، فلو قلنا بعدم اعتبار قصد التوصل في وقوع المقدّمة على صفة الوجوب لا يحرم الدخول في ملك الغير إذا كانت مقدّمة لإنقاذ غريق؛ وإن لم يترتّب عليه، بخلاف ما لو اعتبرناه فهو حرام مالم يكن قاصداً لإنقاذه^(١).

وعن بعض الأعيان من المحقّقين في تعليقته الشريفة في توجيه اعتباره في متعلّق الوجوب ما هذا حاصله: إنّ الجهات التعليلية في الأحكام العقلية راجعة إلى التقييدية؛ فإذا كانت مطلوبة المقدّمة لا لذاتها بل لحشية مقدّميتها فالمطلوب الجدّي نفس التوصل. ومن البين: أنّ الشيء لا يقع على صفة الوجوب ومصادقاً للواجب إلّا إذا أتى به عن قصد وإرادة؛ حتّى في التوصلات؛ لأنّ البعث فيها وفي التعبديات لا يتعلّق إلّا بالفعل الاختياري. فالغسل الصادر بلا اختيار محصّل للغرض، لكنّه لا يقع على صفة الوجوب، فاعتباره فيها من

جهة أنّ المطلوب الحقيقي هو التوصل، لا غير^(١).

قلت: ما أفاده مَبْرُورٌ في خصوص إرجاع التعليلية إلى التقييدية متين جداً؛ ضرورة أنّ العقل لا يحكم إلا على العناوين العارضة لذوات الأشياء لا على الموضوع المجرد من عنوانه، وإلاّ لزم أن يحكم لدى التجرد منه، ولا تكون تلك الجهات منشأً لإسراء الحكم إلى غيرها بعد كونها هي المطلوبة بالذات لا بالعرض. وبذلك يظهر الخلل فيما ربّما يصار تارة إلى إنكار هذا الإرجاع من أنّ لحكم العقل موضوعاً وعلّة، ولا معنى لإرجاع العلّة إلى الموضوع؛ بحيث تصير موضوعاً للحكم، وأخرى إلى أنّ القاعدة المزبورة - على تقدير تسليمها - مختصة بما يدركه العقل من الأحكام، ولا تكاد تجري فيما يكون ثابتاً من الشارع باستكشاف العقل^(٢)، انتهى.

وفيه: أنّ إنكار الإرجاع المزبور يستلزم إسراء حكم العقل من موضوعه إلى غيره بلا ملاك؛ فإنّ الظلم - مثلاً - إذا كان قبيحاً عقلاً فوقه عمل في الخارج معنوياً بعنوان الظلم وبعناوين آخر وحكم العقل بقبحه، وفرضنا أنّه لم يرجع إلى حيثية الظلم؛ فإنّما أن يرجع إلى حيثيات آخر وهو كما ترى، أو إلى الذات بعليّة الظلم؛ بحيث تكون الذات قبيحة، لا الظلم - وإن كان هو علّة لقبحها - وهو أيضاً فاسد، بل يستلزم الخلف؛ فإنّ الذات تكون قبيحة بالعرض، فلا محيص إلاّ أن يكون الظلم قبيحاً بالذات، فيصير الظلم موضوعاً بالحقيقة للقبح، وهذا معنى رجوع الحيثيات التعليلية إلى التقييدية.

١ - نهاية الدراية ٢: ١٣٣.

٢ - بدائع الأفكار (تقريرات المحقق العراقي) الآملي ١: ٣٨٧.

وأعجب من ذلك : ما أفاده ثانياً ؛ فإنّ إدراك العقل مناط الشيء ليس معناه إلّا أنّ هذا هو الموضوع ، لا ما هو أوسع من ذلك ولا أضيق ، ومعه كيف يستكشف مناط أوسع ؟!

وبالجملة : أنّ العقل إذا كشف عن حكم بملاكه العقلي لا يمكن أن يستكشف حكماً أوسع أو أضيق من ملاكه قائماً بموضوع آخر غير حيثية الملاك .

نعم ، يرد على المحقّق المحشّي : أنّ وقوع الفعل على صفة الوجوب في التوصلّيات لا يتوقّف على القصد ؛ وإن كان الوقوع على صفة الامتثال موقوفاً عليه ؛ لأنّ قصد العنوان وصدوره عن اختيارٍ شرطان لتحقيق الإطاعة ؛ لما عرفت من أنّه لا يتحقّق إلّا بعقد قلبي متوجّهاً نحو العمل لجهة أمره وطلبه ، فإذا توجه إليه وأتى بداعيه فلا ينفكّ عنه قصد التوصل ؛ لأنّ الأمر المقصود غيري ، ومعناه كون الأمر لأجل حصول الغير .

وأما كونه شرطاً لوقوعه على صفة الوجوب فلا ؛ لأنّ المفروض أنّ المطلوب هو الحيثية المقدّمية ، أي الموقوف عليه بما هو هو ، وهو صرف وجوده بأيّ وجه اتّفق ، فإيجاده بأيّ نحو كان كافٍ في كونه مصداقاً له ؛ إذ ليس الواجب سوى نفس وجوده وقد حصل ، فلا وجه لعدم وقوعه على صفة الوجوب مع كونه غير تعبدي .

ثم إنّ هذا الاحتمال في كلام الشيخ - كما مرّ - لا ينطبق أيضاً على مدّعاهم ؛ لأنّ الكلام في باب المقدّمة إنّما هو في مقام تعلّق الوجوب ، وقد صرّح بأنّه ذات المقدّمة ، وإنّما دعواه في مقام آخر ؛ وهو وقوع المقدّمة على صفة الوجوب خارجاً ، وهو مقام آخر غير ما نحن فيه .

وبالجملة : كلام الشيخ آبٍ على كلا الاحتمالين عمّا نسب إليه ، فراجع .

ثم إنّه لا وجه لأخذ قصد التوصل قيداً؛ لا للوجوب لاستلزامه كون وجوب الواجب مشروطاً بإرادة المكلف، ونظيره أخذه ظرفاً للوجوب على نحو الحينية؛ لأنّه يرد عليه نظير ما يرد على صاحب «المعالم»^(١) ولا للواجب بحيث يكون قصد التوصل أيضاً متعلّقاً للبعث، ويكون الأمر داعياً إلى المقدّمة التي قصد بها التوصل إلى صاحبها؛ فإنّه وإن لم يكن محالاً لكن قصد المكلف غير دخيل في ملاك المقدّمية قطعاً، فتعلّق الوجوب به يكون بلا ملاك، وهو ممتنع.

وما عن المحقّق الخراساني من امتناع وقوع القصد مورداً للتكليف^(٢) مدفوع بأنّ القصد قابل لتعلّق البعث إليه، كقيديته في العبادات.

أضف إليه: أنّ النفس ربّما توجد الإرادة إذا كانت الإرادة موضوعاً لحكم، ولم يكن المراد مطلوباً إلّا بالعرض، كما في إرادة الإقامة عشرة أيّام إذا لم يكن في الإقامة غرض له سوى الصلاة أربع ركعات.

حول مقال صاحب الفصول

وهو القول الرابع الذي اختاره صاحب «الفصول»^(٣)؛ قائلاً بأنّ الإيصال قيد للواجب، واحتمال إرجاعه إلى الوجوب باطل جدّاً؛ لأنّ شرط الوجوب لا يحصل إلّا بعد الإتيان، فكيف يتقدّم الوجوب على شرطه؟ اللهمّ إلّا أن يصار إلى الشرط المتأخّر، وهو كما ترى.

١ - تقدّم في الصفحة ٣٦٣.

٢ - كفاية الأصول: ٩٥ - ٩٦.

٣ - الفصول الغروية: ٨١ / السطر ٤ و ٨٦ / السطر ١٢.

وكيف كان: فقد أورد على كونها قيداً للواجب أمور نذكر مهمّاتها:

منها: لزوم الدور؛ لأنّ وجود ذي المقدّمة يتوقّف على وجود المقدّمة، ولو قلنا بقيدية الإيصال يتوقّف وجودها على وجود صاحبها^(١).

وفيه: أنّ الموقوف غير الموقوف عليه؛ لأنّ وجود ذي المقدّمة موقوف على ذات المقدّمة لا بقيد الإيصال، واتّصافها بالموصلية متوقّف على وجود ذي المقدّمة. وإن شئت قلت: إنّ متعلّق الوجوب أخصّ من الموقوف عليه، ولا تكون المقدّمة بقيد الإيصال موقوفاً عليها؛ وإن كانت بقبده واجبة.

ومنه يظهر النظر في كلام شيخنا العلامة حيث قال: إنّ الوجوب ليس إلّا لملاك التوقّف، فيكون اعتبار قيد الإيصال في متعلّق الوجوب لملاك التوقّف، فيدور^(٢).

والجواب: أنّ مناط الوجوب ليس التوقّف على مسلكه، بل التوصل إلى ذي المقدّمة، فمتعلّقه أخصّ من التوقّف. بل دعوى بداهة كون المنطوق هو التوقّف تنافي ما اختاره في باب وجوب المقدّمة من كون الواجب هو المقدّمة في لحاظ الإيصال^(٣).

وربّما يقرّر الدور بأنّه يلزم أن يكون الواجب النفسي مقدّمة لمقدّمته واجباً بوجوب ناشٍ من وجوبها، وهو يستلزم الدور؛ لأنّ وجوب المقدّمة ناشٍ من وجوب ذيلها، فلو ترشّح وجوب ذي المقدّمة من وجوبها لزم الدور^(٤).

١ - فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ١: ٢٩٠.

٢ - درر الفوائد، المحقّق الحائري: ١١٦ - ١١٨.

٣ - نفس المصدر: ١١٩.

٤ - أجود التقريرات ١: ٢٣٧ - ٢٣٨.

وفيه: أنَّ وجوب الواجب الناشئ منه وجوب المقدّمة لم ينشأ من وجوبها حتّى يدور.

ومنها: التسلسل وبيانه: أنَّ الوضوء الموصل إلى الصلاة لو كان مقدّمة كان ذات الوضوء مقدّمة للوضوء الموصل، فيعتبر فيه قيد الإيصال أيضاً، فينحلّ إلى ذات وإيصال، فيكون الذات أيضاً مقدّمة لهما، فيحتاج إلى إيصال آخر، وهكذا^(١). ويمكن تقريره بوجه آخر وهو: أنَّ المقدّمة الموصلة تنحلّ إلى ذات وقيد، وفي كلّ منهما مناط الوجوب للتوقّف، فعلى وجوب المقدّمة الموصلة يجب أن تكون الذات بقيد الإيصال واجبة، وقيد الإيصال أيضاً بقيد إيصال آخر واجباً، فيتقيّد كلّ منهما بإيصال آخر، وهلمّ جرّاً.

والجواب عن التقرير الأوّل: أنَّ الواجب بالأمر الغيري على هذا المسلك هو المقدّمة الموصلة إلى الواجب النفسي لا المقدّمة الموصلة إلى المقدّمة، وعليه فالذات لم تكن واجبة بقيد الإيصال إلى المقيّد، بل واجبة بقيد الإيصال إلى ذهابها، وهو حاصل بلا قيد زائد، بل لا يمكن تقييد الموصل بالإيصال.

وأما عن ثاني التقريرين فبأن يقال: إنّ الواجب هو المقدّمة الموصلة بهذا الإيصال لا بإيصال آخر حتّى يلزم التسلسل، بل لا معنى لإيصال آخر؛ لأنّ تكرر الإيصال إلى المطلوب ممتنع، فلا يعقل تقييد الإيصال بإيصال آخر، ولا تقييد الذات بإيصال زائد على هذا الإيصال؛ لامتناع تكرر الموصل والإيصال، وهو واضح.

ومنها: أنّه يستلزم أن يكون الشيء الواحد واجباً نفسياً وغيرياً؛ حيث جعل ذو المقدّمة من مبادئ مقدّمته، وبه يصير واجباً غيرياً، كما هو واجب نفسي، بل

يتعلّق به وجوبات غيرية بعدد المقدّمات^(١).

وأفحش منه: أنّه يستلزم أن يكون ذو المقدّمة موصلاً إلى نفسه.

والجواب: أنّ المتّصف بالوجوب هو الشيء الذي يوصل إلى الصلاة؛ بحيث يتحقّق فيه أمران: أحدهما كونه موقوفاً عليه، وثانيهما كونه موصلاً إلى الصلاة، ونفس الصلاة ليست موقوفاً عليها ولا موصلة إلى نفسها، وتوقّف وصف المقدّمة على وجوده لا يستلزم تعلّق الوجوب عليه.

ومنها: ما عن المحقّق الخراساني من أنّه لا يعقل أن يكون الغرض الداعي إلى إيجاب المقدّمات هو ترتّب الواجب عليها؛ فإنّ الواجب - إلّا ما قلّ كالتوليدية - تتوسّط الإرادة بينه وبين مقدّماتها، والالتزام بوجوب الإرادة التزام بالتسلسل^(٢).

قلت: الظاهر أنّه ناشٍ من وقوع خلط في الإيصال؛ فإنّ المراد منه ما يكون موصلاً - ولو مع الوسائط - ويتعقّبه الواجب قطعاً. فالخطوة الأولى في السير إلى غاية - مثلاً - قد تكون موصلة - ولو مع وسائط - وقد لا تكون موصلة، والواجب هو القسم الأوّل.

وأما ما ربّما يكرّر في كلماته من عدم اختيارية الإرادة وكونها غير قابلة لتعلّق الأمر بها فقد عرفت خلافه آنفاً. كيف، والتعديّيات كلّها من هذا الباب؟ وقد وقعت القصد مورد الوجوب، وقد أوضحنا حقيقة الإرادة واختياريتها في مباحث الطلب والإرادة.

على أنّ الإشكال فيها مشترك الورود؛ إذ بناءً على وجوب المقدّمة المطلقة تكون الإرادة غير متعلّقة للوجوب أيضاً؛ لاستلزامه التسلسل على منباه.

١ - لمحات الأصول: ١٥٤.

٢ - كفاية الأصول: ١٤٥ - ١٤٦.

ومنها: أنَّ الإتيان بالمقدمة - بناءً على وجوب خصوص الموصلة - لا يوجب سقوط الطلب منها حتَّى يترتب الواجب عليها، مع أنَّ السقوط بالإتيان واضح، فلا بدَّ وأن يكون لأجل الموافقة^(١).

وفيه: أنَّه مصادرة؛ إذ القائل بوجوب المقدمة الموصلة لا يقول بسقوط مالم يحصل الوصف ولم يتحقّق القيد، كما هو الحال في جميع المقيّدات؛ إذ الأمر متعلّق بإتيان المقيّد، والذات لم يتعلّق بها أمر على حدة، كذات المقدمة على القول بالمقدمة الموصلة.

فتلخّص: أنَّه لا مانع على القول بوجوب الموصلة من المقدمات ثبوتاً، وأمّا مقام الإثبات فسيجيء توضيح الحال فيه^(٢).

القول في وجوب المقدمة حال الإيصال

وهو القول الخامس الذي نختم به الآراء في هذا الباب، واختاره شيخنا العلامة - أعلى الله مقامه - وبعض المشايخ من أهل العصر؛ حيث إنهم لمّا وقفوا على أنَّ فطرته تقضي بوجوب المقدمة الموصلة، واستصعبوا بعض ما مرّ من الإشكالات فاخترّوا أنَّ الواجب هو المقدمة حال الإيصال لا بشرط الإيصال؛ كي يسلم عن الإيراد، ولا يتخلّف عن حكم الفطرة مهما أمكن.

وتوضيح مقالته: أنَّه يمكن أن يتعلّق الطلب بالمقدمات في لحاظ الإيصال، لا مقيّداً به حتّى يلزم المحذورات السابقة، ولا مطلقاً عن حال الإيصال حتّى يكون

١ - كفاية الأصول: ١٤٦.

٢ - يأتي في الصفحة ٣٧٨.

الواجب مطلق المقدّمة، بل الواجب هي المقدّمات المنتظمة الواقعة بحسب الواقع في سلسلة مبادئ المطلوب.

والعلّة في ذلك هو أنّ ذاتها وإن كانت مورداً للإرادة لكن كما كانت مطلوبة المقدّمات في ظرف ملاحظة مجموعها معها لم يكن كلّ واحد من الأجزاء مراداً بنحو الإطلاق؛ بحيث يسري الإرادة إلى حال انفكاكه عن باقيها، ولا بنحو التقييد؛ ليلزم المحاذير المتقدّمة.

والحاصل: أنّ المولى إذا تصوّر جميع المقدّمات الملازمة لوجود المطلوب أرادها بذواتها؛ لأنّها بهذه الملاحظة لا تنفكّ عن المطلوب الأصلي، ولو لاحظ مقدّمة منفكّة عمّا عداها لا يريدّها جزءاً؛ إذ المطلوبة في ظرف ملاحظة المجموع الذي لا تنفكّ عن المطلوب الأصلي. والمراد من لحاظ الإيصال ليس دخالة اللحاظ، وإنّما أخذ هو مرآة لما هو الواجب.

فظهر: أنّ الواجب هو ذات المقدّمات في حال ترتّبها وعدم انفكاكها عن ذبيها، لا مطلقة عن الإيصال ولا مقيدة به؛ وإن كان لا ينطبق إلّا على المقيدة^(١). هذا توضيح مرامه، وسيجيء توجيه كلامه، فارتقب.

وما عن بعض المحقّقين من أهل العصر: أنّ الواجب هو المقدّمة في ظرف الإيصال بنحو القضية الحينية - أي الحصّة من المقدّمة التوأمة مع وجود سائر المقدّمات الملازمة لوجود ذبيها^(٢) - يرجع لبّاً إلى ما اختاره شيخنا العلامة قزويني، الشريف.

١ - درر الفوائد، المحقّق الحائري: ١١٩.

٢ - بدائع الأفكار (تقريرات المحقّق العراقي) الآمل، ١: ٣٨٩ و ٣٩٢.

وكيف كان فيرد على التقرير الأول: أنه إن كان حال الإيصال دخیلاً في حصول الإرادة فلا محالة تكون قيداً للمتعلق؛ إذ لا يعقل دخالته مع عدم أخذه شرطاً أو شرطاً؛ وإن لم يكن دخیلاً فالموضوع - لا محالة - خلو عن هذه الحال، فيصدق مع عدمه أيضاً، وعلى أيّ تقدير لا يستلزم المطلوب.

وإن شئت قلت: إنَّ حال عدم انفكاك المقدمات عن المطلوب إن لم تكن دخیلة في وجوب المقدّمة فيكون تعلّق الوجوب عليها في هذه الحالة من باب الاتفاق لا الدخالة، فلا يعقل رفع الوجوب عنها مع زوال تلك الحالة؛ لأنَّ تمام الموضوع للحكم هو نفس الذات، فلا يعقل مع بقاءه رفع الحكم؛ وإن كانت دخیلة، أيّ نحو فرض دخلها. فينطبق على ما اختاره صاحب «الفصول» وَيَبْرُ.

وبذلك يظهر النظر فيما أفاده بعض المحقّقين من التمسك بحديث الحصة، وقد أوعزنا إلى بطلانه غير مرّة^(١)؛ لأنَّ تحصّص الطبيعة وافتراقها عن سائر الحصص في الذهن أو الخارج لأجل انضمام قيود وحدود بها تصوير متميّزة عن غيرها، وإلاّ فهي باقية على إطلاقها، والتوأمية إذا صارت موجبة لصيرورتها حصة خاصّة تصوير قيداً لها. وما ذكر ليس إلّا تعويضاً للاسم.

فإن قلت: إنَّ أفعال العقلاء وإراداتهم بما أنّها معلّلة بالأغراض والغايات لها ضيق ذاتي بتبع الأغراض؛ فالعلة الغائية في وعاء التصرّو لها نحو دخالة في تضييق الإرادة؛ إذ لا يعقل تعلّق الإرادة بشيء أوسع ممّا قام به الغرض.

وهذا نظير الضيق في المعاليل التكوينية؛ فإنّ للحرارة الخارجية نحو ضيق من جانب علّته لا على نحو التقييد؛ لامتناع تقييد المعلول بوجود علّته في مرتبة

المعلولية، ولا على نحو الإطلاق أيضاً، وإلا يلزم أن يكون أوسع من علته، بل على وجه لا ينطبق إلا على المقيّد.

وعليه: فالغاية لإيجاب المقدّمة هو التوصل إلى ذبيها، فالموصلية من قبيل العلة الغائية لبروز الإرادة وتعلّق الوجوب على المقدّمة، فلا يعقل أن يسري الإرادة إلى ما لا يترتّب عليه تلك الغاية، وإلاّ لزم أن يكون السراية بلا غاية، بل بلا فاعل أيضاً؛ لأنّ العلة الغائية علّة فاعلية الفاعل، فإذا فقدت الغاية انتفى الفاعل أيضاً.

كما لا يعقل أن تكون مقيدة بالعلّة الغائية؛ لأنّها متقدّمة تصوّراً متأخّرة وجوداً، وما شأنه التأخّر وجوداً لا يصير قيداً بوجوده لما يتقدّم عليه بوجوده، وإلاّ لزم تجافي الموجود عن رتبته، فليس الواجب مطلق المقدّمة؛ ولا المقيدة بالإيصال، بل مالا ينطبق إلاّ على المقيّد.

قلت: ما قرّرتّه بصورة الإشكال يؤيّد كون الواجب هو المقدّمة الموصلة، وتوضيحه: أنّ الأحكام العقلية غير الأحكام الجعلية، فإنّ الثانية إنّما تتعلّق بموضوعاتها وعناوينها؛ وإن كان الملاك شيئاً آخر، بخلاف الأولى فإنّ الحكم فيها يتعلّق بالملاك وما هو المناط، فالجهات التعليلية فيه تصير من قيود الموضوع، كما سيجيء توضيحه في نقل ما استدللّ به صاحب «الفصول».

إذا عرفت ما ذكرنا فاعلم: أنّ الوجوب هاهنا مستكشف من حكم العقل، ولا يمكن تخلفه عمّا هو مناطه في نظره؛ ضرورة أنّ العقل إذا أدرك حيثية تامّة لتعلّق حكمه عليها فلا محالة يكون حكمه على تلك الحيثية، كما لا يستكشف حكماً إلاّ متعلّقاً بتلك الحيثية أيضاً دون موضوع آخر.

فحينئذٍ لو فرضنا أنَّ وجوب المقدَّمة لأجل التوصل إلى ذبيها - كما قد قبله هؤلاء الأعلام - فيكون تلك الحيثية - أعني التوصل إلى ذبيها - تمام الموضوع لحكم العقل نفسه، كما هو الموضوع لا غيرها لحكمه الذي استكشفه من الشارع، وقد تقدَّم أنَّه يمتنع أن يكشف حكماً أوسع ممَّا أدركه مناطاً. فاللازم هو وجوب المقدَّمة المتحيّثة بها؛ من حيث إنَّها كذلك، ولا يمكن أن تصير تلك الحيثية علّة لسراية الحكم إلى غيرها، ولا معنى لجعل الحكم على ذات المقدَّمة مع الاعتراف لما هو المناط لحكم العقل.

وأما حديث امتناع تقييد الشيء بعلّته أو غايته فإنَّما هو في العلل التكوينية والغايات الواقعية، فيمتنع تقييدها بمعلولاتها، لا في الأحكام والموضوعات؛ إذ يمكن أن يتعلّق الحكم بالمقدَّمة المتقيّدة بالإيصال، وكذا الحبّ والإرادة، من غير لزوم التجافي في نفس الأمر.

وبالجملة: المقدَّمة قد تكون موصلة، وقد لا تكون كذلك، فحينئذٍ يمكن أن يتعلّق الإرادة بالموصلة بما هي كذلك وكذا يمكن أن يجعل الحاكم موضوع حكمه كذلك، وإن لم يكن الواقع مقيّداً، كما أنَّه يمكن أن يصير موضوع الإرادة والحكم أموراً غير مربوطة في نفس الأمر ومربوطة في موضوعية الحكم والإرادة، كما في الموضوعات الاعتبارية والمركّبات الاختراعية.

الاستدلال بالدليل العقلي على وجوب المقدَّمة الموصلة

ثمَّ إنّ التحقيق على فرض الملازمة بين الوجوبين هو وجوب المقدَّمة الموصلة، وقد استدلَّ عليه صاحب «الفصول» بوجوه؛ أمتها ما ذكره أخيراً من أنَّ

المطلوب بالمقدّمة مجرد التوصل بها إلى الواجب، فلا جرم يكون التوصل بها إليه، وحصوله معتبراً في مطلوبيتها، فلا تكون مطلوبة إذا انفكّت عنه^(١).

ولا يخفى: أنّ ما ذكره ينحلّ إلى مقدّمتين، ونقول توضيحاً لمراده:

أمّا الأولى منهما: فلأنّ الميز بين المطلوب الذاتي والعرضي هو أنّ السؤال يقف عند الأولى دون الثانية، فلو أُجيب عن قول السائل لماذا وجبت المقدّمة؟ بأنّها موقوف عليها؛ سواء توصل بها أم لا كما ينقطع سؤاله لو استشعر بأنّ المقدّمة في حدّ ذاتها غير محبوبة ولا مطلوبة، فيختلج في باله أنّ الإيجاب بنحو الإطلاق لماذا؟

نعم، لو أُجيب بأنّها وجبت كي يتوصل بها إلى المقصد والغرض الأعلى لوقف عن التزلزل، واستراح فكره، وبعبارة أخرى: أنّ ملاك مطلوبة المقدّمة ليس مجرد التوقّف، بل ملاكه هو حيثية التوصل بها إلى ذي المقدّمة، فذات المقدّمة وحيثية توقّف ذبها عليها لا تكونان مطلوبتين بالذات، ويشهد عليه الوجدان؛ إذ المطلوبية الغيرية إنّما هي لأجل الوصول إليه، بل لو فرض إمكان انفكاك التوقّف والتوصل خارجاً كان المطلوب هو الثاني دون الأوّل.

وأما الثانية: فبما أسمعناك من الفرق بين القوانين الجعلية والأحكام العقلية؛ فإنّ الغايات عناوين الموضوعات في الثانية؛ ولذلك ترجع الجهات التعليلية فيها إلى التقييدية دون الأولى؛ إذ يصحّ فيها جعل الحكم على عنوان يترتب عليه الغاية دون نفس الغاية والملاك، لجهل المكلف بما هو المناط كجعل الحكم على الصلاة التي هي عدّة أفعال، ولكن الملاك واقعاً هي غاياتها المترتبة

المجهولة، ولا يصحّ ذلك في المستكشفات العقلية؛ لتحليل العقل وتجزئته ما هو دخیل عمّا ليس كذلك.

وبذلك يظهر: أنّ كون الأحكام الشرعية متعلّقة بالعناوين لأجل المصالح والمفاسد لا يكون نقضاً للقاعدة المبرهنة في محلّه، وقد أوعزنا إليه في جواب الإشكال المتقدّم.

وحاصل الكلام في توضيح هذه القاعدة: أنّ حكم العقل بحسن شيء أو قبحه إنّما هو لأجل اشتماله على وجود ملاك فيه، فلو فرضنا ذاتاً واحدة جامعة لحيثيات - كالمقدّمة - وفرضنا أنّ ما هو الوجه لحكمه أحد الحيثيات دون غيرها - كما أوضحناه في المقدّمة الأولى - فلا حكم للعقل إلّا على هذه الحيثية دون غيرها.

فلو حكم مع هذا الإدراك على الذات المجردة أو على حيثية أخرى لكان حكماً بلا ملاك، وهو لا يتصوّر في الأحكام العقلية. فما هو موضوع للحسن أو القبح هو هذا الملاك، والموصوف بالملاك يكون محبوباً بالعرض والمجاز.

فاتّضح: أنّ ما هو الغرض من الإيجاب هو التوصل في نظر العقل ببركة المقدّمة الأولى، وأنّ الموضوع للحكم هو هذه الحيثية لا غير بمقتضى المقدّمة الثانية، والمحصّل هو وجوب المقدّمة الموصلة على فرض الملازمة.

وبما قرّرناه يظهر: اندفاع ما زعمه المحقّق الخراساني إشكالاً للمطلب من أنّ الغرض من وجوب المقدّمة ليس إلّا حصول ما لولاه لما أمكن حصول ذیها... إلى آخره^(١).

وفيه: أنّك قد عرفت أنّ السؤال لا يقف لو أجيب بما جعله غاية للإيجاب.

ومثله في الضعف: ما أفاده بقوله من أنّه لا يعقل أن يكون ترتّب الواجب هو الغرض الداعي؛ فإنّه ليس أثر تمام المقدّمات؛ فضلاً عن إحداها.

هذا، وقد بان جوابه ممّا مرّ؛ لأنّه مبني على القول بامتناع وقوع الإرادة متعلّق الأمر، وقد تقدّم^(١) صحّة وقوعه في التبعديّات. ويمكن أن يقال - مع تسليمه على تقدير خروج الإرادة منها - إنّ المراد من الموصلة هو سائر المقدّمات التي يتوصّل بها إلى الواجب بعد ضمّ الإرادة إليها على نحو لا يحتاج حصول الواجب إلى أزيد من انضمام إرادة المكلف إليها، فالغرض بهذا المعنى مترتّب دائماً على المقدّمات.

وتوهّم استلزامه دخول الغاية في حدّ ذيها لا يضرب بالنسبة إلى الأحكام العقلية التي ترجع القيود التعليلية فيها إلى التقييدية، وتبدّل الغايات إلى عناوين الموضوعات. وبالتدبّر فيما حقّقناه من أنّه قيد للواجب بالمعنى الاسمي لا الانتزاعي تعرف حال بقية الإشكالات، فتدبّر.

ثمّ إنّ بعض الأعيان من المحقّقين - مع اعترافه بأنّ الحثثيات التعليلية في الأحكام العقلية كلّها ترجع إلى التقييدية، وأنّ الغايات عناوين للموضوعات - وجّه كلام القائل بالمقدّمة الموصلة بوجهين:

الأوّل: أنّ الغرض الأصل حيث إنّ مترتّب على وجود المعلول فالغرض التبعية من أجزاء علته هو ترتّب وجوده على وجودها إذا وقعت على ما هي عليه؛ من اتّصاف السبب بالسببية والشرط بالشرطية. فوقع كلّ مقدّمة على صفة المقدّمة الفعلية ملازم لوقوع الأخرى على تلك الصفة، وإلا فذات الشرط المجرد عن

السبب أو بالعكس مقدّمة بالقوّة لا بالفعل ومثلها غير مرتبط بالفرض الأصلي^(١). وفيه: أنّ الوجه في العدول عن المقدّمة الموصلة إلى المقدّمة الفعلية غير ظاهر؛ سوى الفرار عن الإشكالات المتوهّمة المردودة، وقد عرفت حالها. أضف إليه: أنّ ما هو الملاك في نظر العقل إنّما هو حيثية التوصل، لا كونها مقدّمة بالفعل، ولا اتّصاف السبب بالسببية والشرط بالشرطية.

وعليه: يكون المتعلّق بالذات للإرادة هو المقدّمة بهذه الحيثية لا بحيثيات آخر، وأمّا السبب الفعلي بما هو كذلك لا تتعلّق به الإرادة بهذه الحيثية. وكون السبب الفعلي ملازماً لحصول المطلوب في الخارج لا يوجب أن تكون مطلوبة بالذات، وكذا سائر العناوين؛ من العلّة التامّة وكلّ ما هو ملازم لوجود المطلوب. الثاني: أنّ المعلول لئّا كان متعلّق الفرض فلا محالة تكون علّته التامّة متعلّقة للفرض بالتبع، وكما أنّ الإرادة المتعلّقة بالمعلول واحدة - وإن كان مركّباً - كذلك الإرادة المتعلّقة بالعلّة التامّة واحدة - وإن كانت مركّبة - والملاك في وحدة الإرادة هو وحدة الفرض. فالإرادة المتعلّقة بالعلّة المركّبة لا يسقط إلّا بعد حصولها الملازم لحصول المعلول^(٢)، انتهى.

قلت يرد عليه مضافاً إلى ما أوردنا على الوجه الأوّل - من أنّ ما هو الملاك عند العقل هو حيثية الموصلية؛ إذ غيرها من العناوين الملازمة لها مطلوب بالعرض، فالعلّة التامّة بما هي كذلك لا تتعلّق بها إرادة - أنّ العلّة المركّبة بما أنّها ذات أجزاء - من شرط وسبب ومعّد وعدم المانع - وليست بينها جامع ذاتي

١ - نهاية الدراية ٢: ١٣٨.

٢ - نفس المصدر.

ولا يكون من قبيل التوليدات، تتعلّق بكلّ واحد إرادة مستقلّة؛ لوجود مناط الوجوب في كلّ واحد من التوصل إلى ذبيها.

وبعبارة أخرى: أنّ العلّة النامّة في العلل المركّبة عنوان ينتزع من أمور مختلفة في التأثير، ولا يتعلّق بهذا العنوان الانتزاعي غرض ولا إرادة. فلا محيص عن القول بأنّ العقل يفصلّ الأمور ويحلّلها ويعطي كلّ جزء حقه، فشأنه تفكيك الأمور لا تليفها، ولا رؤية المجموع وإهمال الحيثيات.

ثمرة القول بالمقدّمة الموصلة

بقي شيء: وهو البحث عن ثمرة المقدّمة الموصلة، وهي تظهر في تصحيح العبادة، بناءً على أنّ ترك الضدّ مقدّمة لفعل الضدّ الآخر، فعلى القول بالمقدّمة المطلقة تقع العبادة منهيّاً عنها، فتفسد لو أتى بها، وأمّا على الموصلة فبما أنّ الواجب هو الترك الموصل فلا يقع حراماً إلّا إذا ترتّب عليه الواجب، فلو تخلف لا يكون تركه واجباً، فلا يكون فعله حراماً حتّى يفسد.

وأورد عليه الشيخ الأعظم: بأنّ فعل الضدّ وإن لم يكن نقيضاً للترك الواجب مقدّمة - بناءً على المقدّمة الموصلة - إلّا أنّه لازم لما هو من أفراد النقيض؛ حيث إنّ نقيض ذاك الترك الخاصّ رفعه، وهو أعظم من الفعل والترك المجرد، وهذا يكفي في إثبات الحرمة، وإلّا لم يكن فاسداً فيما إذا كان الترك المطلق واجباً؛ لأنّ الأمر الوجودي لا يكون نقيضاً؛ لأنّ نقيض الترك رفعه. نعم هو يلزم ذلك^(١)، انتهى.

ويمكن أن يورد عليه : بأننا لا نسلّم أنّ ميزان النقيض ما ذكره، بل النقيضان هما المتقابلان إيجاباً وسلباً أو نقيض الشيء أعمّ من رفعه أو كونه مرفوعاً به، فحينئذٍ نقيض ترك الصلاة هو فعل الصلاة، فإذا وجب الترك حرمت الصلاة، فتصير باطلة.

وأما نقيض الترك الموصل فلا يمكن أن يكون الفعل والترك المجرّد؛ لأنّ نقيض الواحد واحد، وإلّا لزم إمكان اجتماع النقيضين وارتفاعهما، فلا محالة يكون نقيض الترك الموصل ترك هذا الترك المقيد، وهو منطبق على الفعل بالعرض؛ لعدم إمكان انطباقه عليه ذاتاً؛ للزوم كون الحيثية الوجودية عين الحيثية العدمية، والانطباق العرضي لا يوجب سراية الحرمة، فتقع صحيحة.

وخلاصة الفرق بين المقامين: أنّ الفعل يمكن أن يكون نقيضاً للترك المطلق؛ لأنّ الميزان هو التقابل سلباً وإيجاباً لا رفعه فقط، وأما الفعل في الترك الخاصّ فلازم للنقيض؛ أعني ترك الترك الخاصّ. وليس النقيض هو الأعمّ من الفعل والترك المجرّد؛ لاستلزامه كون نقيض الواحد اثنين، وهو يساوق إمكان اجتماع النقيضين وارتفاعهما؛ إذ نفس الفعل والترك المجرّد في مرتبة واحدة، فلا مناص عن جعلهما لازمي النقيض؛ دفعاً للمحذور المتقدّم. فإذا كان النقيض بالبرهان المذكور هو ترك الترك الخاصّ فانطباقه على الفعل عرضي لا ذاتي، وإلّا يلزم كون الحيثية الوجودية عين العدمية.

وبذلك يظهر النظر فيما أورده المحقّق الخراساني؛ ردّاً على الشيخ الأعظم، بأنّ الفعل وإن لم يكن عين ما يناقض الترك المطلق مفهوماً لكنّه متّحد معه عيناً وخارجاً، فيعاند وينافيه، وأما الفعل في الترك الموصل فلا يكون إلّا مقارناً لما هو

النقيض من رفع الترك المجامع معه أحياناً بنحو المقارنة، وفي مثله لا يوجب السراية^(١)، انتهى.

قلت: لا أدري بماذا اعتمدتُ في تعيين النقيض؟! فإن قال: إنّ النقيضين ما يتحقّق بينهما تقابل الإيجاب والسلب، من دون التزام بأنّ نقيض كلّ شيء رفعه، بل التزم بكونه أعمّ من رفعه أو مرفوعه فحينئذٍ فالفعل عين النقيض في الترك المطلق؛ لتحقّق الإيجاب والسلب بينهما، فلا معنى إذن لقوله إنّ الفعل وإن لم يكن عين ما ينافض الترك المطلق.

وإن اختار: أنّ نقيض الشيء رفعه فقط ونقيض الترك هو رفعه لا مرفوعه فلا معنى لقوله، لكنّه متّحد معه عيناً وخارجاً فيعاندّه؛ إذ ترك الترك أو رفع الترك لا يمكن أن يتّحد مع الفعل خارجاً؛ اتّحاداً ذاتياً؛ لأنّ حيثية الوجود يمتنع أن يتّحد ذاتاً مع الرفع. ولو كفى الاتّحاد غير الذاتي في سراية الحكم يكون متحقّقاً في الترك الموصل بالنسبة إلى الفعل؛ فإنّه أيضاً منطبق عليه بالعرض.

وأعجب منه قوله: إنّ من قبيل المقارن المجامع معه أحياناً؛ إذ الفعل مصداق الترك الموصل بالعرض دائماً ومنطبق عليه كذلك دائماً، من غير انفكاك بينهما.

نعم، قد لا يكون المصداق - أعني الصلاة - متحقّقاً، وعدم انطباق النقيض - أي رفع الترك - عليه إنّما هو بعدم الموضوع، ومثل ذلك لا يوجب المقارنة؛ إذ العناوين لا تنطبق على مصاديقها الذاتية أيضاً حال عدمها، فما الظنّ بالمصاديق العرضية؟!

وتوضيح الحال مع تحقيقها: أنّه قرّر في محلّه أنّ حقيقة الوجود هي عين

حيثية الإباء عن العدم، وأنَّ الجهة الثبوتية لا يعقل أن يكون - بما هي جهة وجودية - منشأً لانتزاع الأعدام^(١). وما شاع في السنة المحصّلين من أن وجود أحد الضدّين عين عدم الآخر أو راسمه^(٢) فلا بدّ أن يحمل على التشبيه والمجاز. فحينئذٍ إمّا أن نقول: إنَّ نقيض كلّ شيء رفعه؛ بمعنى أنَّ نقيض الفعل هو الترك، ولكن نقيض الترك ليس الفعل بل هو ترك الترك، وقس عليه العدم. وإمّا أن نقول: بأنّه أعمّ من رفعه أو مرفوعه؛ فنقيض الترك - حينئذٍ - هو الفعل.

أمّا على الأوّل: فإن قلنا إنّه يشترط في فساد العبادة كونها مصداقاً بالذات للمحرّم لا ملازماً لما هو حرام فتصحّ الصلاة على كلا الرأيين في باب وجوب المقدّمة؛ إذ الحيثية الوجودية الصلاة لا يعقل أن تكون نفس العدمية - أعني ترك الترك - الذي هو نقيض لترك الفعل المفروض وجوبه، بناءً على المقدّمية.

وإن قلنا بكفاية الانطباق في الجملة فلا يصحّ على القولين:

أمّا على وجوب المقدّمة المطلقة فلملازمتها لترك الترك دائماً، وقد فرضنا عدم اشتراط المصادقية وكفاية التلازم الوجودي.

وأمّا على وجوب المقدّمة الموصلة: فلأنّ المقارن لترك الترك المقيد وإن كان أعمّ من الفعل أو الترك المجرد إلّا أنّ الفعل مهما قارن النقيض يصير محرّماً للانطباق العرضي، وعدم اتّصافه بالحرمة فيما إذا قارن الترك المجرد ليس إلّا لفقدان الموضوع، فلا يضرّ بما إذا كان موجوداً.

١ - راجع الحكمة المتعالية ١: ٣٨، شرح المنظومة، قسم الحكمة: ١٠ - ١٥.

٢ - راجع الحكمة المتعالية ٢: ١١ و ٤: ١٤٧.

نعم، لنا كلام في باب الضدّ؛ وهو أنّ العدم لا ينطبق على الوجود بنحو من الأنحاء ولا يقارنه ولا يلزمه، وما ذكر هنا مبني على الغضّ عنه.

وأما على القول الثاني في أخذ النقيض - وهو كفاية تحقّق الإيجاب والسلب بين الشئيين - فإن قلنا بأنّه يشترط في فساد العبادة كونها نقيضاً للواجب فلا بدّ أن يفصل بين القولين؛ إذ الصلاة على قول المشهور تكون نقيضاً حقيقياً لترك الصلاة الذي هو واجب من باب المقدّمة على الإطلاق، بخلافها على القول بوجوب ترك الصلاة الموصل، فإنّها لا تكون نقيضاً؛ إذ الوجود المطلق لا يكون نقيضاً للترك المقيّد بل نقيضه لا بدّ أن يكون شيئاً آخر؛ وهو رفع هذا الترك المقيّد، وعليه لا وجه لفسادها.

وأما إذا اكتفينا بالمقارنة والملازمة - مع الغضّ عمّا سبّأني - فتفسد وتحرم على كلا الرأيين.

نعم، هنا كلام لبعض الأعيان من المحقّقين في تعليقته الشريفة، وحاصله: أنّ المراد من المقدّمة الموصلة: إمّا العلّة التامّة، وإمّا المقدّمة التي لا تنفكّ عن ذبيها؛ فعلى الأوّل تكون المقدّمة الموصلة للإزالة ترك الصلاة ووجود الإرادة ونقيض المجموع من الأمرين مجموع النقيضين، وإلاّ فليس لهما معاً نقيض؛ لأنّ المجموع ليس موجوداً على حدة حتّى تكون له نقيض، فحينئذٍ يكون نقيض ترك الصلاة فعلها، ونقيض إرادة ذي المقدّمة عدمها. فإذا وجب مجموع العينين بوجوب واحد حرم مجموع النقيضين بحرمة واحدة، ومن الواضح تحقّق مجموع الفعل وعدم الإرادة عند إيجاد الصلاة.

وعلى الثاني: فالمقدّمة هو الترك الخاصّ؛ وحيث إنّ الخصوصية ثبوتية

فالترك الخاص لا رفع لشيء ولا مرفوع بشيء، فلا نقيض له بما هو، بل نقيض الترك هو الفعل ونقيض الخصوصية عدمها، فيكون الفعل محرماً بوجوب نقيضه. ومن الواضح أنّ الفعل مقترن بنقيض الخصوصية المأخوذة في طرف الترك^(١)، انتهى.

وأنت خير بما فيه من الضعف :

أما أولاً: فلما مرّ^(٢) من أنّ المناط عند العقل هو حيثية الإيصال، لا العلة التامة ولا المقدمة الفعلية غير المنفكة.

وثانياً: أنّ وحدة الإرادة كاشفة عن وحدة المراد؛ لأنّ تشخيصها به، وتكرّرها تابع لتكرّره، كما مرّ غير مرّة^(٣). وعليه فلا يقع المركّب الاعتباري موضوعاً للحكم بنعت الكثرة، بل لابدّ من وجود وحدة حرفية فانية في متعلّقها تجمع شتاته وتجعلها موضوعاً واحداً، وبصير - حينئذٍ - نقيضه رفع هذا الموضوع الوحداني الاعتباري، لا رفع كلّ جزء.

وبعبارة أوضح: الموضوع الواحد الاعتباري نقيضه رفع ذاك، لافعل الصلاة وعدم الإرادة مثلاً؛ ضرورة أنّ نقيض كلّ شيء رفعه أو كونه مرفوعاً به، وليست الصلاة رفع هذا الواحد الاعتباري ولا مرفوعة به؛ أمّا عدم كونها رفعاً فواضح، وأمّا عدم كونها مرفوعة به فلأنّ الترك الخاصّ أمر وجودي - مثل الصلاة - فلا يصير رفعاً لها.

١ - نهاية الدراية ٢: ١٥٠ - ١٥٢.

٢ - تقدّم في الصفحة ٣٨٢.

٣ - تقدّم في الصفحة ٢٢٧ و ٢٣٠.

وقس عليه الحال في المقدّمة الخاصّة - أي الترك غير المنفكّ - فإنّه في مقام الموضوعية للإرادة الواحدة غير متكرّر ونقيضه عدم هذا الواحد، والمفردات في مقام الموضوعية غير ملحوظة بحيالها حتّى تلاحظ نقائضها.

نعم، مع قطع النظر عن الوحدة الاعتبارية يكون نقيض الترك هو الفعل ونقيض الخصوصية عدمها، ولكن لم يكن للخاصّ - حينئذٍ - وجود حتّى يكون له رفع.

فظهر بما ذكرنا بطلان ما رتبّ عليه من حرمة الصلاة وفسادها؛ حتّى على القول بالمقدّمة الموصلة؛ لأنّ وجود الصلاة على هذا المبنى ليس نقيضاً للواحد الاعتباري؛ لما عرفت من أنّ نقيضه رفع الواحد الاعتباري، بل مقارن للنقيض؛ بمعنى أنّ رفعه ينطبق على الصلاة عرضاً وعلى الترك المجرد، فلا تفسد لولم نكتف بالمقارنة في البطلان.

وهذا بخلاف ما إذا قلنا بوجوب مطلق المقدّمة؛ لأنّ الإيجاب - أعني فعل الصلاة - نقيض لمطلق تركها، فتدبّر حول ما ذكرنا؛ إذ به يتّضح أيضاً إشكال ما في تقارير بعض المحقّقين قوياً^(١).

١ - بدائع الأفكار (تقريرات المحقّق العراقي) الآملي ١: ٣٩٥ - ٣٩٦، نهاية الأفكار ١:

الواجب الأصلي والتبعي

الظاهر: أنَّ التقسيمات الواقعة في كلمات القوم في هذا الباب كلها أو جلّها راجعة إلى مقام الإثبات والدلالة، فيقال: الواجب إن فهم وجوبه بخطاب مستقلّ فأصلي وإلا فتبعي^(١)، وهذا تقسيم معقول في مقابل سائر التقسيمات، وإن لم يترتب عليه أثر مرغوب.

ويظهر من المحقّق الخراساني: كون التقسيم بحسب مقام الثبوت؛ حيث أفاد: أنَّ الشيء تارة يكون متعلّقاً للإرادة والطلب مستقلاً؛ للالتفات إليه بما هو عليه ممّا يوجب طلبه فيطلبه - كان طلبه نفسياً أو غيرياً - وأخرى يكون متعلّقاً لها تبعاً لإرادة غيره، من دون التفات إليه بما يوجب إرادته. ثمّ قال: لا شبهة في اتّصاف النفسي بالأصالة؛ لأنّ ما فيه المصلحة النفسية يتعلّق به الطلب مستقلاً^(٢)، انتهى.

وفيه: أنَّ الاستقلال إن كان بمعنى الالتفات التفصيلي فهو في قبال الإجمال والارتكاز، لاعدم الاستقلال بمعنى التبعية، فيكون الواجب النفسي أيضاً تارة مستقلاً وأخرى غير مستقلّ، مع أنّه لا شبهة أنَّ إرادته أصلية لا تبعية.

وإن كان الاستقلال في النفسي بمعنى عدم التبعية فلا يكون الواجب الغيري مستقلاً؛ سواء التفّت إليه تفصيلاً أولاً.

ووجّه بعض الأعيان من المحقّقين في تعليقه الشريفة: كون التقسيم بحسب الثبوت بما يلي؛ بأنّ للواجب بالنسبة إلى المقدّمات جهتين: إحداها العلية الغائية؛

١ - قوانين الأصول ١: ١٠٠ / السطر الأوّل، الفصول الغروية: ٨٢ / السطر ٧.

٢ - كفاية الأصول: ١٥٢ - ١٥٣.

حيث إنّ المقدّمة تراد لمراد آخر لا لنفسها بخلاف ذبها، والثانية العلية الفاعلية؛ وهي أنّ إرادة ذبها علّة لإرادة مقدّمتها، ومنها ترشّح عليها. والجهة الأولى مناط الغيرية والجهة الثانية مناط التبعية^(١)، انتهى.

وما أسلفناه من امتناع تولّد إرادة من أخرى من غير أن يحتاج إلى مقدّماتها؛ من التصرّو والتصديق بالفائدة وغيرهما من المبادئ كافٍ في إبطال الجهة الثانية التي جعلها مناط التبعية، مع أنّ كلامه لا يخلو عن تهافت يظهر بالمراجعة.

ثمّ إنّّه لا أصل هنا ينقّح به موضوع الأصلية والتبعية لو ترتّب على الإحراز ثمرة؛ سواء كان المناط في التقسيم ما استظهرناه، أو ما ذكره المحقّق الخراساني، أو ما ذكره المحقّق المحشّي؛ وسواء كان الأصلي والتبعي وجوديين أو عدميين أو مختلفين.

والتمسك بأصالة عدم تعلّق إرادة مستقلّة به - على القول بكون التبعي عدمياً^(٢) - تشبّث بأصل مثبت أو بما ليس له حالة سابقة؛ لأنّ الموجبة المعدولة كالواجب المتعلّق به إرادة غير مستقلّة أو الموجبة السالبة المحمول، كما تقول: الواجب الذي لم يتعلّق به إرادة مستقلّة ممّا لم تتحقّق فيها حالة متيقّنة حتّى نأخذ بها. والسالبة المحصّلة لا يثبت كون الإرادة الموجودة متّصفة بشيء، كما سيجيء تفصيله؛ وإن كان الأظهر حذف السالبة المحصّلة من المقام؛ لأنّ عدم تفصيلية القصد والإرادة في التبعي، أو عدم ترشّح الإرادة من إرادة أخرى في الأصلي لا يمكن جعلهما من السوالب المحصّلة؛ إذ لازمه كون التبعية حيثية سلبية محضة، وهو كما ترى.

١ - نهاية الدراية ٢: ١٥٧ - ١٥٨.

٢ - كفاية الأصول: ١٥٣.

تتميم

في ثمرة بحث مقدّمة الواجب

الظاهر: أنّه لا ثمرة في هذه المسألة؛ إذ أهمّ الثمرات ما ذكره بعض أهل التحقيق من أنّ وجوب المقدّمة وإن لم يكن بنفسها مورداً للأثر بعد حكم العقل بلزوم الإتيان وعدم محيص عنه، إلّا أنّه يمكن بتطبيق كبريات آخر عليها؛ فإنّه على فرض الوجوب يمكن تحقّق التقرب بقصد أمرها، كما يمكن التقرب بقصد التوصل بها إلى ذبيها، فيتّسع بذلك نطاق المتقرب بها.

وأيضاً إذا أمر شخص بما له مقدّمات - كبناء البيت - فأتى المأمور بها ولم يأت بذي المقدّمة فعلى فرض تعلّق الأمر بها يكون ضامناً للمأمور أجرة المقدّمات المأمور بها^(١)، انتهى.

وأنت خبير بعدم صحّة شيء من الثمرتين؛ لأنّه بعد الغضّ عمّا تقدّم - من أنّ الأمر الغيري بعد فرض باعثيته غير قربي؛ لأنّ التقرب بعمل هو إتيانه لله عزّ وجلّ، والمفروض أنّه أتاها لأجل واجب آخر وعمل يترتّب عليه - يرد عليه ما تقدّم من أنّ الإطاعة وقصد التقرب بأمر فرع دعوته وبعثه، وهي مفقودة في الأمر الغيري؛ لأنّ الآتي بالمقدّمات: إمّا أن يريد إتيان ذبيها فلا محالة يأتي بها؛ سواء أمر بالمقدّمة أم لا، وإن كان معرضاً عن ذلك فلا يتصوّر امتثال الأمر الغيري لأجل شيء لا يريده.

والحاصل: أنّه إن كان أمر الواجب باعثاً نحو المطلوب، وكان هو بصدد

الامتثال فلا محالة تتعلّق الإرادة على المقدّمات فيكون الأمر المقدّمي غير صالح للبعث، وإن كان غير باعث لا يمكن أن يكون أمر المقدّمة الداعي إلى التوصل به باعثاً، ومعه لا يمكن التقربّ به.

وأما الثمرة الثانية ففيه: - مضافاً إلى أنّه مخالف لمبناه من وجوب المقدّمة الملازمة لوجود ذيلها^(١)، إلّا أن يكون منظوره على تسليم وجوب المقدّمة المطلقة - يرد عليه: أنّ الضمان الآتي من قبل الأمر فرع إبطاعته، فهو أيضاً فرع باعثيته؛ إذ لو أتى بمتعلّق الأمر بلا باعثية لم يستحقّ شيئاً، كما لو أتاها لدواعٍ أخرى، أو كان جاهلاً بالحكم فمع عدم صلوح الأمر المقدّمي للباعثية لا يوجب الضمان.

هذا، مع أنّ ما ذكره ليست ثمرة للمسألة الأصولية كما لا يخفى، وبالتدبّر تعرف فساد سائر الثمرات، وسيجيء أنّ عدم باعثية الأمر المقدّمي هو الأساس لإنكار الأمر المقدّمي، فاصطبر.

حول تأسيس الأصل في مقدّمة الواجب

اعلم: أنّ الملازمة الواقعة بين إرادة ذي المقدّمة وبين إرادة ما يراه مقدّمة - على فرض ثبوتها - ليست من قبيل لوازم الوجود؛ لما عرفت^(٢) من أنّ إرادة ذيلها غير مؤثّرة في إرادة المقدّمة تأثير العلّة في المعلول؛ لأنّ كلّاً من الإرادتين تحتاج إلى مبادئ برأسها.

١ - بدائع الأفكار (تقريبات المحقّق العراقي) الآملي ١: ٣٨٩.

٢ - تقدّم في الصفحة ٢٨٣ - ٢٨٤ و ٣٢٣ - ٣٢٤.

كما أنّه ليس من قبيل لازم الماهية، وهو واضح وما يقال بل أنّه من هذا القبيل، ويراد منه ما يكون له تقرّر وثبوت في نفس الأمر^(١) غير صحيح جداً - حتّى في الحقائق الخارجية - لأنّ الماهية مع قطع النظر عن الوجود لا حقيقة لها؛ فضلاً عن أن يكون لها لازم. ومعنى لازم الماهية هو ما يكون تبعاً لها عند تجريدها عن كافّة الوجودات؛ وإن كانت موجودة بهذا اللحاظ المغفول عنه، ويرى العقل حينئذٍ نفس الماهية بلا توجّه إلى وجودها وموجوديتها مزدوجة مع لازمها، ومن المعلوم أنّ إرادة المقدّمة ليست لازمة لإرادة ذبيها بهذا المعنى.

ثمّ إنّ لا فائدة في الأصل الجاري في الملازمة؛ موضوعياً كان أو حكماً؛ أمّا الأوّل: فلأنّ استصحاب عدم الملازمة بنحو النفي التامّ غير واضح؛ لكونه مثبتاً. وأمّا النفي الناقص - فمع كونه غير متيقّن في الزمان الغابر - غير مجدٍ؛ إذ الميزان في صحّة الاستصحاب الموضوعي - كما سيوافيك بإذن الله في محلّه^(٢) - هو انطباق كبرى شرعية على الصغرى المحرزة بالأصل، وهو هنا مفقود؛ لعدم ترتّب حكم شرعي على الملازمة وعدمها بلا توسّط أمر عقلي؛ لأنّ الملازمة لم تكن موضوعة لحكم شرعي، بل العقل يحكم بعدم الوجوب على فرض عدم الملازمة وبتحقّقه على فرض تحققّها.

وأما الثاني: فلأنّ جريانه فرع ترتّب الأثر الشرعي، وقد عرفت أنّه لا أثر لهذا الوجوب ولا لنفيه شرعاً.

هذا، ولو أغمضنا عمّا ذكرنا فالأصل جارٍ؛ حتّى لو احتملنا الملازمة

١ - كفاية الأصول: ١٥٦.

٢ - الاستصحاب، الإمام الخميني رحمته الله: ٢٤٤ - ٢٤٥.

المطلقة شأنياً وفعلياً ؛ لأنّ المقام من مصاديق المشكوك الذي هو محطّ جريان الأصل ، ولا يشترط إحراز إمكانه ، بل يكفي عدم العلم بامتناعه ، وإلاّ لما صحّ التمسك بالإطلاق في الأفراد الذي نشكّ في تعلّق الجعل به مع احتمال عدم إمكانه ، وهو كما ترى .

وما يقال : إنّ جريانه مستلزم للتفكيك بين المتلازمين ؛ لكونه من قبيل لوازم الماهية أو الوجود غير وجيه ولا مسموع ؛ إذ فيه - مضافاً إلى ما في دعوى كونه من قبيلهما ، كما تقدّم - أنّه لا يلزم من جريانه التفكيك الواقعي ، والظاهري منه لا إشكال فيه ، مع أنّه - لو سلّم - يلزم احتمال التفكيك ، وهو لا يمنع عن جريان الأصل ؛ لعدم جواز رفع اليد عن الأدلة الشرعية بمجرد احتمال الامتناع .

التحقيق

عدم وجوب المقدّمة

إذا عرفت ما مهّدناه من الأصول والمقدّمات فاعلم : أنّ التحقيق عدم وجوب المقدّمة وعدم الملازمة بين البعثين ، ولا بين الإرادتين :

أمّا الأوّل : فلا يخلو إمّا أن يكون المراد أنّه إذا بعث المولى إلى شيء يجب له البعث مستقلاًّ إلى مقدّماته ، فهو فاسد ضرورة ؛ لأنّنا نرى عدم البعث إليها من الموالي غالباً ، بل البعث إليها جدّاً لغو كما سيوافيك . وما يرى وقوعه إمّا إرشاد إلى الشرطية - كالوضوء والغسل - أو تأكيد للأمر النفسي كناية أو إرشاد إلى حكم العقل . وبه يظهر فساد ما في كلام المحقّق الخراساني^(١) من التمسك بوجود الأوامر

الغيرية في الشرع؛ قائلاً بأنّ تعلّقها لأجل وجود ملاكها، وهو محفوظ في جميعها، كما أنّ إحالته إلى الوجدان مصادرة عند المنكرين.

أو يكون المراد: أنّ البعث إلى الواجب بعث نحو المقدمات، فهو أوضح فساداً؛ لأنّ الهيئات الدالّة على البعث لا يمكن أن تبعث إلّا إلى متعلّقاتها؛ وهي الواجبات النفسية.

أو يكون المراد: أنّ البعث إلى المقدمات من قبيل لوازم الماهية، وهو كما ترى.

أو يقال - وإن شئت فاجعله رابع الوجوه - أنّه يتولّد بعث من بعث؛ بمعنى كونه علّة للبعث إليها؛ بحيث يكون نفس البعث - أي الهيئة بما لها من المعنى - علّة فاعلية لبعث المولى بالنسبة إلى المقدمات؛ بحيث يكون مؤثراً قهراً في نفس المولى، ولكنته أوضح فساداً وأظهر بطلاناً.

وهذه وجوه أربعة، والظاهر: أنّ المراد أوّل الوجوه، وقد عرفت جوابه.

وأما الثاني - أعني الملازمة بين الإرادتين - فتحتمل وجوهاً بادئ الرأي:

منها: جعل إرادة المقدّمة من لوازم الماهية، وهو أفسد الوجوه؛ لأنّ لوازم

الماهية اعتبارية، وكيف يرضى وجدان القائل على جعلها اعتبارية؟

ومنها: نشوء إرادة من إرادة؛ بمعنى كون إرادة الواجب علّة فاعلية لإرادتها

من غير احتياج إلى مبادٍ آخر، كالتصوّر والتصديق بالفائدة وغيره، وقد وافاك بطلان تلك المزعومة غير مرّة.

ومنها: حدوث إرادة عن مبادئ برأسها مستقلّة متعلّقة بها لغاية مولوية؛ وهو

التوصّل إلى ذبيها. وفيه: أنّ حدوث الإرادة بلا غاية من المحالات، وهي هنا كذلك.

وما قيل من أنّ التعلّق قهري لا يحتاج إلى الغاية^(١) ساقط جدّاً، وسيوافيك بعيد هذا: أنّ إرادة المقدّمات من المولى بعد إرادة ذبيها ممّا لا فائدة لها، ولا يمكن أن تكون تلك الإرادة مؤثّرة في العبد؛ ولو بإظهارها بالبعث اللفظي نحو المقدّمة. فحينئذٍ يكون تعلّقها بها لغوّاً بلا غاية، فانتظر برهانه.

وممّا يقضى به آخر العجب: ما يترأى في بعض الكلمات لتحكيم الملازمة بين الإرادتين، وحاصله: أنّ التشريعية من الإرادة كالتكوينية، والفاعل المرید في التكوين تتعلّق إرادته بإيجاد مقدّماته وإن كان غافلاً، ولازم ذلك استلزام الإرادة الآمرية المتعلّقة بفعل، إرادة أخرى متعلّقة بمقدّماته؛ وهي إرادة قهرية ترشّحية معلولة لإرادة الواجب^(٢)، انتهى.

وفيه: - مضافاً إلى ما نبّهنا عليه من أنّ ترشّح إرادة من أخرى ممّا لا أصل له - أنّ البرهان لم يقدّم على التطابق بين التشريع والتكوين، لو لم نقل بقيامه على خلافه.

وتوضيح الفرق: أنّ تعلّق الإرادة بالمقدّمات من الفاعل المرید لملاك أنّه يرى أنّ الوصول إلى المقصد وإلى الغاية المطلوبة لا يحصل إلّا بإيجاد مقدّماته، فلا محالة يريده مستقلاً بعد تمامية مقدّماتها، وأمّا الأمر غير المباشر فالذي يلزم عليه هو البعث نحو المطلوب وإظهار ما تعلّقت به إرادته ببيان وافٍ؛ بحيث يمكن الاحتجاج به على العبد ويقف العبد به على مراده حتّى يمتثله، وأمّا إرادة المقدّمات فلا موجب له ولا غاية بعد حكم العقل بلزوم إتيانها.

١ - بدائع الأفكار (نقريات المحقّق العراقي) الآملي ١: ٣٩٩.

٢ - نفس المصدر.

والحاصل: أنه فرق بين المباشر والآمر؛ فإنه لا مناص في الأول عن تعدّد الإرادة؛ لأنّ المفروض أنّه المباشر للأعمال برمتها، فلا محالة يتعلّق الإرادة بكلّ ما يوجد بنفسه، وأمّا الأمر فيكفي في حصول غرضه بيان ما هو الموضوع لأمره وبعثه؛ بأن يأمر به ويبعث نحوه، والمفروض أنّ مقدّمات المطلوب غير خفي على المأمور، وعقله يرشد إلى لزوم إتيانها، فحينئذٍ لأيّ ملاك تنقذ إرادة أخرى متعلّقة بالمقدّمات؟!

وبيان آخر: أنّ الإرادة التشريعية ليست إلّا إرادة البعث إلى الشيء، وأمّا إرادة نفس العمل فغير معقول؛ لأنّ عمل كلّ أحد متعلّق بإرادة نفسه لا لإرادة غيره، نعم يمكن الاشتياق إلى صدور عمل من الغير.

لكن قد عرفت مراراً: أنّ الاشتياق غير الإرادة التي هو تصميم العزم على الإيجاد، وهذا ممّا لا يتصوّر تعلّقه بفعل الغير، وإرادة البعث لا بدّ لها من مبادٍ موجودة في نفس المولى، ومن المبادئ الغاية للفعل الاختياري، وهي موجودة في إرادة البعث إلى ذبيها؛ لأنّ غاية البعث إليه هو التوصل إلى المبعوث إليه؛ ولو إمكاناً واحتمالاً.

وأمّا إرادة البعث إلى المقدّمات فممّا لا فائدة لها ولا غاية؛ لأنّ البعث إلى ذبيها إن كان مؤثراً في نفس العبد فلا يمكن انبعاث بعد الانبعاث، وإن لم يكن مؤثراً فلا يمكن أن يكون البعث الغيري موجباً لانبعاثه؛ لأنّ بعثه إلى المقدّمات لأجل التوصل إلى ذبيها، والمفروض أنّه متقاعد عن إتيانه، كما أنّ المفروض عدم ترتّب أثر عليه من الثواب والعقاب.

فحينئذٍ: لو حصل إرادة هذا شأنها حيث لا فائدة فيها ولا غاية لها، يكون وجودها أشبه شيء بوجود المعلول بلا علّة، مع أنّ الضرورة قاضية بعدم إرادة

البعث نحو المقدّمات في الغالب، فيلزم تفكيك الإرادة عن معلولها؛ أي البعث. فلا محيص في حلّ المعضلة عن نفي إرادة البعث.

ولعمري لو أعطيت حقّ النظر فيما ذكرنا تدرك أنّ الحقّ المتّبع ما حقّقناه، والذي أوقع الأعظم فيما أوقع هو خلط الإرادة الآمرية بالإرادة الفاعلية، وكم له من نظير!

وأما ما استدلّ به أبو الحسين البصري الدائر بين الأقدمين^(١) فضعيف غايته، مع أنّه منقوض بمتلازمين أحدهما واجب والآخر غير واجب، فإذا ترك ما هو مباح فيما أن يبقى الواجب على وجوبه كان أمراً بالمحال، وإن لم يبق خرج عن كونه واجباً مطلقاً.

فإن قلت: لعلّه يقول بسراية الوجوب من أحد المتلازمين إلى الآخر؛ حتّى يندفع المحذور المتقدّم.

قلت: المفروض خلوّ الملازم الآخر عن الملاك، فلو تعلّق الإرادة به حينئذٍ لزم أن يكون تعلّقها بلا ملاك، وهو ممتنع.

وأما التفصيل بين السبب وغيره فلا يرجع إلى محصل. وأما بين الشرط الشرعي وغيره فقد استدلّ على وجوب الأوّل بأنّه لولا وجوبه شرعاً لما كان شرطاً؛ حيث إنّّه ليس ممّا لا بدّ منه عقلاً أو عادة^(٢).

وفيه: أنّه لو أراد توقّف الشرطية في وعاء الثبوت على الأمر الغيري فهو دور واضح؛ لأنّه لا يتعلّق إلّا بما فيه ملاك الشرطية، وإن أراد أنّ العلم بالشرطية في

١ - المعتمد في أصول الفقه ١: ٩٥.

٢ - شرح العضيدي على مختصر ابن الحاجب: ٩١.

عالم الإثبات موقوف على البعث ففيه: أنَّ العلم بالشرطية يمكن أن يحصل من طريق آخر؛ من إرشاده إلى أنَّ هذا مقدّمة له، أو من بعثه الواحد النفسي على الواجب متقيّداً، كقوله «صلّ متطهراً».

أضف إلى ذلك: أنَّ البحث في المقام بحث في أمر كبروي؛ وهو الملازمة بين الإرادتين، وهو لا يكشف عن الصغرى، كما أنَّ مع عدم إحرازها لا ينتج الكبرى؛ أعني حكم العقل بالملازمة. وقس عليه الملازمة بين البعثين؛ إذ لا يستكشف بها الصغرى وأنَّ هذه مقدّمة، فلا بدّ لإحراز المقدّمة من دليل آخر.

القول

في مقدّمة الحرام

قد أسمعناك قول الحقّ، وعرفناك مغزى البحث في الملازمة وأنَّ الحقّ عدمها، وعليه لا يفرق بين مقدّمة الواجب والحرام، وما إذا كانت المقدّمات توليدية أو غيرها بالبرهان المتقدّم.

وفصل المحقّق الخراساني بين العلل التوليدية التي يقع الحرام بعدها بلا انتظار حالة، وبين ما يكون المكلف مختاراً بعد إيجاد مقدّماته؛ محتجاً بعدم توسط الاختيار في الأوّل بينها وبين الفعل، فيسري المبغوضية إلى الجميع؛ لأنّه موقوف على تمامها دون الثاني؛ لتوسطه بينهما، فيكون المكلف متمكناً من ترك الحرام بعد حصول المقدّمات، كما كان متمكناً قبله، فلا ملاك لتعلّق الحرمة بها. وأمّا الاختيار فلا يمكن أن يتعلّق به التكليف؛ للزوم التسلسل^(١)، انتهى ملخصاً.

وفيه : أنّ النفس لما كانت فاعلة بالآلة في عالم الطبيعة فلا يمكن أن تكون إرادتها بالنسبة إلى الأفعال الخارجية المادّية جزءاً أخيراً للعلّة التامة ؛ بحيث لا يتوسّط بينها وبين الفعل الخارجي شيء من الآلات ، وتكون النفس خلّاقة بالإرادة ، بل هي تؤثر في الآلات والعضلات بالقبض والبسط ؛ حتّى تحصل الحركات العضوية ، وترتبط بواسطتها بالخارج ، وتتحقّق الأفعال الخارجية .

وبالجملة : أنّ جعل الإرادة هو الجزء الأخير من العلّة التامة ؛ بحيث يستند الفعل إليها لا إلى فعل خارجي إرادي ممّا لا يوجد بين أفعال الإنسان في عالم المادّة ؛ إذ ما من فعل إرادي إلّا يتوسّط بينه وبين الإرادة المتعلّقة به فعل إرادي آخر يمكن أن يقع تحت الأمر والزجر .

فلو فرضنا أنّ العاصي الطاغوي قد هيّأ جميع المقدّمات ؛ من شراء الخمر وصبه في الإناء ورفع الإناء تجاه الفمّ وأدخل جرعة منها باطنه تعدّد جميع المقدّمات ونفس الفعل اختيارية غير توليدية ، ومع ذلك ليست إرادة الشرب الموجودة بالفعل جزءاً أخيراً للعلّة التامة حتّى يقال بامتناع تعلّق التكليف بها ، بل يتوسّط بينهما فعل إرادي آخر قابل لتوجّه التكليف به ؛ من حركات العضلات المربوطة بهذا العمل ، فإنّ الإرادة المتعلّقة بالعضلات غير الإرادة المتعلّقة بالشرب ، كما مرّ تحقيقه في إثبات الواجب المعلق .

ومن المتوسّطات تحريك الفكّ وعقد الغلصمة وما أشبههما ، كلّ ذلك أمور اختيارية للنفس وتوليدية للشرب قابلة لتعلّق التكليف بها .

وقس عليه المشي ؛ فإنّه لا يتحقّق بنفس الإرادة ؛ بحيث تكون الإرادة مبدءً خلّاقاً له ، من غير توسيط الآلات وحركاتها وتحريك النفس إيّاها بتوسّط القوى المنبثّة التي تحت اختيارها . نعم لا يتوسّط بين الإرادة والمظاهر

الأولية للنفس في عالم الطبيعة متوسط.

فإن قلت: إن مسألة الثواب والعقاب والإطاعة والعصيان من المسائل العرفية العقلانية، فلا يفيد فيها التدقيقات الصناعية، والعرف يرى آخر الأجزاء هو الإرادة التي لا يمكن التكليف بها.

قلت: كلا، قد أخطأت الطريق؛ فإن المسألة عقلية في المقام؛ حيث إن البحث عما يجوز أن يكلف به وما لا يجوز، ولو فرض كون موضوع العصيان والإطاعة عرفياً لابد حينئذٍ من إعمال الدقة وتشخيص المتوسطات بين الأفعال وإراداتها.

ثم إن شيخنا العلامة - أعلى الله مقامه - قد فصل بين ما يكون العنوان بما هو مبغوضاً من دون تقييد بالاختيار - وإن كان له دخل في استحقاق العقاب - وبين ما يكون المبغوض الفعل الصادر عن إرادة واختيار:

ففي الأول تكون إحدى المقدمات لا بعينها محرمة، إلا إذا وجد ما عدا واحدة منها، فتحرم هذه الباقية بعينها، وفي الثاني لا يتصف الأجزاء الخارجية بالحرمة؛ لأن العلة النامية للحرام هي المجموع المركب منها ومن الإرادة، ولا يصح إسناد الترك إلا إلى عدم الإرادة؛ لأنه أسبق رتبة من سائر المقدمات الخارجية^(١)، انتهى.

وفيه: أن إرادة الفعل لما لم تكن جزءاً أخيراً للعلّة كما تقدّم، بل الجزء الأخير فعل اختياري للنفس، وهو كعلّة توليدية للفعل فلا محالة يكون هذا الجزء الأخير محرماً على فرض الملازمة؛ لعدم الوساطة بينه وبين المحرّم؛ حتى الإرادة.

فإذا حرّم الشرب الإرادي فيتوقّف تحقّقه على الشرب والإرادة المتعلّقة به، فمع إرادة الشرب يتحقّق جزء من الموضوع، وجزؤه الآخر يتوقّف على أفعال اختيارية؛ منها تحريك عضلات الحلقوم وقبضها حتّى يتحقّق الاجتراع، والجزء الأخير لتحقّق الشرب هو هذا الفعل الاختياري، فيتعيّن الحرمة فيه بعد تحقّق سائر المقدّمات.

وأما قضية استناد الترك إلى عدم إرادة الفعل فصحيح، لكن الكلام هاهنا في مقدّمات وجود المبعوض وكيفية تعلّق الإرادة التشريعية بها وأنّه هل يتعلّق الإرادة على فرض الملازمة بالزجر عن المقدّمات الخارجية أولاً؟ فمع كون بعض المقدّمات الخارجية الاختيارية متوسّطاً بين إرادة الفعل وتحقّقه فلا محالة يصير مبعوضاً ومنهياً عنه بعد تحقّق سائر المقدّمات.

وبالجملة: بعد ما عرفت من توسّط الفعل الاختياري بين تحقّق الشيء وإرادته، وأنّ الإرادة ليست مولدة للفعل لا يبقى فرق بين المقدّمات في المحرّمات على ما فصلّه تَبَيَّنَ.

ثمّ إنّ بناءً على الملازمة هل يحرم جميع المقدّمات، كما تجب جميع مقدّمات الواجب أو يحرم الجزء الأخير إذا كانت أجزاء العلّة مترتّبة، أو الواحد من الأجزاء إذا كانت عرضية؟

التحقيق هو الثاني؛ لمساعدة الوجدان عليه، ولأنّ الزجر عن الفعل مستلزم للزجر عمّا يخرج الفعل من العدم إلى الوجود، لا عن كلّ ما هو دخيل في تحقّقه؛ لأنّ وجود سائر المقدّمات وعدمها سواء في بقاء المبعوض على عدمه، والمبعوض هو انتقاض العدم بالوجود، وما هو سبب لذلك هو الجزء الأخير في المترتّبات وفي غيرها يكون المجموع كذلك وعدمه بعدم جزء منه.

وأما ما في تقارير بعض محققي العصر^{عليه السلام} من قياس مقدمات الحرام بالواجب، بتقريب: أنَّ مقوّم الحرمة هو مبغوضية الوجود، كما أنَّ مقوّم الوجوب محبوبيته، ومقتضاه سراية البغض إلى علّة الفعل المبغوض، فيكون كلّ جزء من أجزاء العلّة التوأم مع وجود سائر الأجزاء بنحو القضية الحينية مبغوضاً بالبغض التبعي وحراماً بالحرمة الغيرية^(١).

فلا يخلو عن موارد للنظر:

أما أولاً: فلأنّ المبغوضية لا يمكن أن تكون مقوّم للحرمة ولا المحبوبة للوجوب؛ لأنّهما في الرتبة السابقة على الإرادة المتقدّمة على البعث والزجر المنتزع منهما الوجوب والحرمة. اللهمّ إلّا أن يراد من المقومية أنَّ الحبّ والبغض من مبادئ الوجوب والحرمة.

وثانياً: أنَّ مبغوضية الفعل لا يمكن أن تكون منشأً لمبغوضية جميع المقدمات؛ لعدم المناط فيها على نحو العامّ الاستغراقي؛ لأنّ البغض من شيء لا يسري إلّا إلى ما هو محقّق وجوده وناقض عدمه، وغير الجزء الأخير من العلّة أو مجموع الأجزاء في غير المترتبات لا ينقض عدم.

فإن قلت: فليكن الأمر في مقدّمة الواجب كذلك، فيقال: إنَّ الحبّ لا يسري إلّا إلى ما هو محقّق لوجود المحبوب وطارد لعدمه، وهو ليس إلّا الجزء الأخير من العلّة أو مجموع الأجزاء في العرضيات، ولا معنى لـ«وجوب» سوى الجزء الأخير من أجزاء علل الواجب في الطوليات.

قلت: فرق واضح بين مقدّمة الواجب والحرام؛ فإنّ الواجب لمّا كان

المطلوب تحقّقه - وهو موقوف على جميع المقدّمات؛ بحيث يكون كلّ واحد دخيلاً فيه - فلا محالة على الملازمة تتعلّق الإرادة بكلّ واحد منها بما هو موصل، بخلاف الحرام الذي يكون الوجود مبغوضاً ومزجوراً عنه؛ فإنّ عدمه بعدم أحد مقدّماته، فتعلّق إرادة الزجر بغيره يكون بلا ملاك.

وثالثاً: أنّ ما أفاده بقوله: إنّ الجزء التوأم مع سائر الأجزاء مبغوض، من ضمّ ما ليس بدخيل إلى ما هو دخيل؛ فإنّ المجموع بما هو مجموع وإن كان مبغوضاً - لأنّه العلة النامية لتحقق الحرام - لكن كلّ واحد ليس كذلك بنحو القضية الحينية؛ لعدم الملاك فيه.

هذا، وقد سبق أنّه قدّيرٌ قاس الإرادة التشريعية بالتكوينية في مقدّمات الواجب، ومقتضى قياسه عدم الحرمة هاهنا؛ ضرورة أنّ من أراد ترك شيء لا يتعلّق إرادته بترك كلّ واحد من مقدّماته، بل تتعلّق بترك ما هو مخرج مبغوضه إلى الوجود، فتدبّر.

الفصل الخامس

في مبحث الضدّ

اختلفت الآراء في أنّ الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده أولاً؟
ولنقدّم لتوضيح المراد أموراً:

الأمر الأوّل: في بيان أصولية المسألة

جمع بعض الأعاضم بين كون المسألة أصولية عقلية وبين تعميم الاقتضاء في العنوان إلى كونه على نحو العينية أو التضمّن أو الالتزام بالمعنى الأخصّ أو الأعمّ، وعلّل بأنّ لكلّ قائلاً^(١).

ولا يخفى ما فيه من التهافت؛ إذ لو قلنا بأنّ المسائل اللغوية - كالمشتقّ - خارجة من الأصولية فلا وجه للجمع بين الأصولية والتعميم؛ لأنّ الغرض من التعميم إدخال تمام المذاهب تحت العنوان، فهنا نقول: إنّ القول بالعينية في

المسألة يجعلها من المسائل اللغوية، بل القول بالتضمن والالتزام كذلك أيضاً على مبنى القوم؛ لأنّهم يجعلون الجميع من المدليل اللفظية، كما لا يخفى.

نعم، لو قلنا كون المسألة لغوية لا ينافي الأصولية، مع اختلاف الجهة المبحوث عنها - كما مرّ في أوّل الكتاب^(١) - فهو وإن كان يرتفع به هذا، إلّا أنّ في الجمع بين كون المسألة عقلية وبين ذلك التعميم تهافت؛ لأنّ الغرض منه إدخال مذهب القائل بإحدى الدلالات اللفظية في العنوان، ولا يجتمع ذلك مع جعل الدلالة عقلية.

وكيف كان فالمسألة أصولية؛ لانطباق ميزانها عليها.

الأمر الثاني: في المراد من الاقتضاء

قد مرّ^(٢) في مبحث الإجزاء أنّ الاقتضاء الواقع في نظائر هذه الأبحاث ليس بمعناه الحقيقي، ولا بدّ في المقام من أن يصار إلى معنى آخر يكون جامعاً بين المعاني التي ذكروها في مقام التعميم حتّى يكون مستعملاً فيه، ولكن وجود جامع بين الاقتضاء بمعنى العينية والتضمن والالتزام مشكل جدّاً.

ولا محيص حينئذٍ عن إسقاط الوجوه التي ظاهر فسادها كالأوّلين، وحمل الاقتضاء على الاستلزام؛ ولو بنحو من المسامحة أو تبديله به، وعقد البحث هكذا «في استلزام الأمر النهي عن ضده» أو «في استلزام إرادة الشيء إرادة ترك ضده»، والخطب سهل.

١ - تقدّم في الصفحة ٢٠.

٢ - تقدّم في الصفحة ٢٥١.

الأمر الثالث

في أن الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده الخاص أم لا ؟

قد يطلق الضد ويراد منه الترك ويسمى بال ضد العام، وقد يراد منه أحد الأضداد الخاصة بعينه، وثالثة يراد منه أحد الأضداد الوجودية لا بعينه، ويجعل من الضد العام. وأمّا الأقوال حول الأقسام فكثيرة، والذي ينبغي عنه البحث هو الاقتضاء في الضد الخاص. وقد استدلّ عليه بوجهين :

الوجه الأوّل : الاستدلال على حرمة الضد من ناحية المقدّمية

وروح هذا الوجه راجع إلى كون ترك الضدّ مقدّمة لفعله، ولكنّه عند التشقيق ملّفق من مقدّمات ثلاث، يحتاج كلّ واحدة برأسها إلى إعمال النظر :

الأولى : مقدّمية ترك الضدّ لفعل ضده، وربّما يصار البحث إلى مقدّمية الفعل لترك الضدّ.

الثانية : أن مقدّمة الواجب واجبة .

الثالثة : أن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العام، وليس المراد منه ما تقدّم - أعني الترك - بل نقيض الواجب ؛ سواء كان عدمياً أم وجودياً كما في المقام ؛ فإن ترك الصلاة مقدّمة للأهمّ، وضده العام هو نفس الصلاة .

تزييف الوجه الأوّل بعدم تمامية الأمور المتوقّفة عليها

هذا، واستدلّ القائل على إثبات المقدّمة الأولى : بأنّ الضدّين متمانعان، وعدم المانع من المقدّمات .

قلت : قد ناقش فيه القوم وأوردوا عليه وجوهاً ثلاثة :

الأول : ما عن المحقق الخراساني من أنَّ المعاندة بين الشئيين لا تقتضي إلّا عدم اجتماعهما في التحقق ، وحيث لا منافاة بين أحد العينين مع نقبض الآخر - بل بينهما كمال الملازمة - كان أحد العينين مع نقبض الآخر في مرتبة واحدة^(١).

وأورد عليه المحقق المحشي : أنَّ كمال الملازمة لا ينافي التقدّم والتأخّر ؛ لأنّ العلة لها كمال الملازمة مع معلولها ، وهو لا يوجب الاتحاد في الرتبة^(٢).

ولكن يمكن أن يقال في تقرير مقالة الخراساني : أنَّ الحمل الصناعي ينقسم إلى حمل بالذات ؛ وهو ما يكون الموضوع فيه مصداقاً للمحمول بذاته ، بلا ضمّ حيشة زائدة على ذاته ، كما في «زيد إنسان» ، وإلى حمل بالعرض ، وهو ما يحتاج إلى حيشة زائدة حتّى يصير مصداقاً له بتبعه ، كما في قولك «الجسم أبيض» ؛ إذ كون الجسم من حيث ذاته لا يكفي في مصداقيته له مالم يتخصّص بخصوصية زائدة على ذاته.

فحينئذٍ : فالسواد وإن لم يصدق على البياض إلّا أنَّ عدم السواد يصدق عليه حملاً بالعرض لا بالذات ؛ إذ حيشة الوجود الذي هو عين الطاردية للعدم والمنشئية للأثر تمتنع أن تكون عين عدم الآخر بالذات ، لكن يتحدان بالعرض ، ويكون وجوده راسم عدمه .

فحينئذٍ فالحمل بينهما كاشف عن اتّحادهما في الخارج ؛ اتّحاداً مصداقياً بالعرض ، وما يقع في سلسلة العلل من المقتضيات والمعدّات وعدم الموانع لا يعقل

١ - كفاية الأصول : ١٦١ .

٢ - نهاية الدراية : ٢ : ١٨٠ .

أن تتّحد مع معلوله في الخارج - ولو بالعرض - إذ العلة مقدّمة على معلولها عقلاً، ومعنى هذا التقدّم كون وجود المعلول ناشئاً منه ومفاضاً عنه، وما هذا شأنه لا يعقل أن يتّحد مع المتأخّر عنه؛ إذ الاتّحاد - كما هو مفاد الحمل - يأبى أن يكون أحدهما مقدّماً والآخر مؤخّراً؛ وإن كان رتبيّاً.

وبعبارة أوجز: أنّ السواد لا يصدق على البياض وإلاّ اجتمع الضدّان، ومع عدم صدقه لابدّ وأن يصدق عليه نقيضه، وإلاّ ارتفع النقيضان، والصدق يقتضي الاتّحاد وهو ينافي التقدّم والتأخّر رتبة، فثبت اتّحادهما رتبة.

هذا، ولكنه أيضاً لا يخلو من إشكال؛ لما عرفت أنّ قوام الحمل الصناعي بالعرض إنّما هو بتخصّص الموضوع بحيثية زائدة حتّى يصير مصداقاً عرضياً ببركنها، والمفروض أنّ وجود الضدّ ليس عين عدم الآخر، فلا محيص عن القول بالتخصّص واتّصاف الموضوع بحيثية زائدة.

ولكنه في المقام ممتنع؛ إذ الأعدام - سواء كانت مطلقة أم غيرها - ليست لها حيثية واقعية حتّى يتخصّص به البياض ويحمل عليه على نحو الاتّصاف أنّه عدم سواد؛ إذ الأعدام باطلاّت صرفة وعاطلات محضة، ولا معنى فيها للاتّحاد والهوهوية والعينية على وجه التوصيف، كما لا يخفى.

وما ربّما يثبت للأعدام من أحكام الوجود؛ من التقدّم الزماني أو كون عدم العلة علّة لعدم المعلول كلّ ذلك لغرض التسهيل على المتعلّمين.

وما ربّما يقال: من أنّ لأعدام الملكات حظّاً من الوجود^(١) توسّع في العبارة وإسراء حكم المضاف إليه إلى المضاف، وإلاّ فإنّ العمى بما هو أمر عديمي لاحظ له

من الوجود، ولم يشمّ ولن يشمّ رائحته .

وما ذكرناه بصورة البرهان : من أنّ السواد لو لم يصدق لصدق عدم السواد مغالطة في الاستدلال ؛ إذ نقبض قولنا يصدق السواد هو أنّه لا يصدق السواد على نحو السالبة المحصّلة ، لاصدق عدم السواد على طريق الموجبة المعدولة أو الموجبة السالبة المحمول ؛ لأنّ الأعدام لا شؤون لها في صفحة الوجود ؛ حتّى قولنا : «لا شؤون لها» لو أريد به الاتّصاف ، بل المرجع في محامل الأعدام هو السالبة المحصّلة التي تفيد سلب الاتّحاد ، وأنّ صحيفة الوجود خالية عن هذا الضّد بنحو السلب التحصيلي .

والحاصل : أنّ نقبض صدق البياض على السواد عدم صدقه عليه ، على أن يكون السلب تحصيلياً ، لا صدق عدمه عليه بنحو الإيجاب العدولي أو الموجبة السالبة المحمول . فالبياض إذا لم يصدق عليه أنّه سواد صدق عليه أنّه ليس بسواد بالسلب التحصيلي - وهو نقبض الإيجاب - لا صدق عدمه ؛ لأنّ نقبض صدق الشيء هو عدم صدقه لاصدق عدمه حتّى يلزم اتّحادهما في الوجود ؛ ولو بالعرض .

وعدم التمييز بين السلب التحصيلي والإيجاب العدولي والموجبة السالبة المحمول موجب لكثير من المغالطات والاشتباكات .

وأظنّ أنّك لو وقفت على واقع العدم الذي حقيقته أنّه لا واقع له تعرف أنّ حيثية العدم يمتنع أن تكون ذات حظّ من الوجود ، بل الإضافات الواقعة بينها وبين غيرها إنّما هي في الذهن ، وفي وعائه تكون الأعدام المطلقة أيضاً موجودة بالحمل الشائع ؛ وإن كانت أعداماً بالحمل الأوّلي . فلا حقيقة للعدم حتّى يتّصف بوصف وجودي أو اعتباري أو عدمي .

وما يقال: إنّ ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له لا الثابت^(١) ليس المراد منه أنّ الجهات العدمية بما هي كذلك تمكن أن تثبت لشيء؛ بحيث يكون التصادق والاتحاد بينهما كاتحاد شيء بشيء، وإلا يلزم كذب القاعدة الفرعية أيضاً؛ لأنّ ثبوت الثابت بهذا النحو إثبات صفة ثبوتية له، فيلزم صدق قولنا: العدم ثابت للوجود وصادق عليه، وهو فرع ثبوت المثبت له.

فتلخص: أنّ الأحكام في الأعدام لا بدّ أن ترجع إلى السالبات المحصّلات؛ وإن كانت بحسب الظاهر موجبات.

هذا، وإنّما أطلنا الكلام وعدلنا عن مسلك الاقتصاد لكون المقام من مزالّ الأقدام، فاغتنم.

الثاني من المناقشات والإيرادات على المقدّمة الأولى - أعني مقدّمة ترك الضدّ لوجود الآخر - هو ما يستفاد أيضاً من كلام المحقّق الخراساني؛ حيث قال: إنّ المنافاة بين النقيضين كما لا تقتضي تقدّم ارتفاع أحدهما في ثبوت الآخر كذلك في المتضادّين^(٢).

وقرّره تلميذه الجليل المحقّق القوجاني رحمته الله في حاشيته بقوله: إنّ إخفاء في أنّ النقيض للوجود هو العدم البدلي الكائن في مرتبته، وإلاّ لزم ارتفاع النقيضين في مرتبة سلب أحدهما مقدّمة للآخر.

فظهر: أنّ هذا النحو من التعاند لا يقتضي إلاّ تبادلهما في التحقّق لارتفاع أحدهما أولاً ثمّ تحقّق الآخر ثانياً، وحيث عرفت ذلك في النقيضين فكذلك الوجودان المتقابلان^(٣)، انتهى.

١ - راجع الحكمة المتعالية ١: ٣٧٠، شرح المنظومة، قسم الحكمة: ٥٠.

٢ - كفاية الأصول: ١٦١.

٣ - حاشية كفاية الأصول، المحقّق القوجاني: ١١٢.

ونزيد توضيحاً عليه: أنَّ ما ذكره مبني على مقدمات ثلاث:

الأولى: أنَّ النقيضين في رتبة واحدة؛ بمعنى أنَّ الوجود في ظرف معين من الزمان أو في مرتبة من مراتب الواقع ليس نقيضه إلاَّ العدم في ذلك الظرف أو المرتبة؛ إذ لا تعاند في غير هذا الوجه؛ إذ عدم زيد في الغد لا يعاند وجوده في اليوم، وعدم المعلول في رتبة العلة لا يباين وجوده في مرتبة نفسه.

وإن شئت فعبّر: أنَّ نقيض الشيء بديله، فنقيض شيء في زمان أو رتبة هو عدمه الذي في ذلك الزمان وتلك الرتبة، وإلاَّ يلزم اجتماع النقيضين؛ فالمعلول معدوم في رتبة العلة، وموجود في رتبة متأخرة، فنقيض الوجود في رتبة العلة هو العدم في رتبها.

وبعارة أوضح: أنَّ مرتبة العلية هي مرتبة الإفاضة والإثبات، فيمتنع أن يتحقّق فيها وجود المعلول وإلاَّ ارتفعت العلية والمعلولية، فلا بدّ أن يتحقّق فيها عدمه؛ لأنّلا يرتفع النقيضان.

فظهر: أنّه لا بدّ أن يتبادل كلّ من وجود المعلول وعدمه في رتبة العلة مترتباً.

الثانية: أنَّ الضدّين أيضاً في مرتبة واحدة؛ لأجل البيان المتقدّم في النقيضين، مثلاً؛ لو فرضنا تحقّق أحد الضدّين، كالبياض في ظرف من الزمان وفي موضوع معيّن فضدّه هو السواد في تلك القطعة وفي هذا الموضوع المتعيّن؛ لعدم المنافاة لو تحقّقا في قطعتين أو موضوعين. فالبينونية الحقيقية بين الضدّين لا تتحقّق إلاَّ بالمطاردة، وهي تتوقّف على ما ذكرناه.

وبيان آخر: أنَّ مناط امتناع اجتماع الضدّين هو لزوم اجتماع النقيضين الذي هو أمّ القضايا، ومناط الامتناع فيه إنّما يكون مع وحدة الرتبة كما تقدّم، فكذلك في اجتماع الضدّين.

الثالثة: وإن شئت فسمّها نتيجة المقدمتين، هو كون أحد الضدين مع نقيض الآخر في رتبة واحدة.

والحاصل: أنّه علم أنّ البياض مع نقيضه في رتبة واحدة، كما علم أنّ البياض مع السواد واقعان في مرتبة واحدة أيضاً - كما تقدّم - فيستنتج: أنّ نقيض البياض - أعني عدم البياض - متحد مع السواد رتبة؛ إذ السواد مساوٍ رتبة مع البياض، والبياض مساوٍ مع عدم البياض، فالسواد مساوٍ مع عدم البياض؛ لأنّ مساوي المساوي للشيء مساوٍ له، هذا غاية توضيح له.

وأنت خير بما فيه من الخلل:

أمّا في أولها: فلاّنا نمنع كون النقيضين في رتبة واحدة؛ لأنّ وجود المعلول في رتبة علّتها ليس نقيضه كون عدمه في رتبته؛ إذ لا واقعية للأعدام حتّى تشغل مرتبة من مراتب الواقع، بل نقيضه سلب وجود المعلول في هذه المرتبة، على أن تكون الرتبة قيّداً للمسلوب لا للسلب.

وبالجملة: أنّ نقيض كلّ موجود في أيّ مرتبة أو زمان هو عدم الموجود الواقع في هذه الرتبة أو ذاك الزمان، فإذا كذب كون المعلول في رتبة علّته صدق عدم كونه في رتبته، لا كون عدمه في رتبته؛ فإنّه أيضاً غير صادق.

وبعبارة أخصر: أنّ نقيض كلّ شيء رفعه، فنقيض البياض في المرتبة رفعه، على أن يكون القيد للمسلوب لا للسلب، فإذا لم يصدق كون المعلول في رتبة علّته صدق عدم كونه في رتبته بنحو السلب التحصيلي أو بنحو السلب المحمولي للمقيّد، على أن يكون القيد للمسلوب.

فتلخّص: أنّ نقيض كون المعلول في رتبة العلّة عدم كونه في رتبته، لا كون عدمه في رتبته حتّى يقال: إنّ النقيضين في رتبة واحدة.

وأما ثانيتهما: فهو أوضح فساداً ممّا تقدّم؛ إذ الرتب العقلية لا ربط لها بالخارج الذي هو ظرف الضدية، والمترتبان عقلاً مجتمعان خارجاً ومتّحدان زماناً، والضدانّ يمتنع اجتماعهما في الوجود الخارجي، فأين هو من الرتب العقلية؟ حتّى لو فرضنا أنّ البياض والسواد مختلفا الرتبة عقلاً يكون اجتماعهما الوجودي في موضوع واحد محالاً أيضاً.

وبما عرفت من عدم وحدة الرتبة في النقيضين سقط ما ذكر من إثبات وحدة الرتبة في الضدّين من وحدتها في النقيضين لأجل كون مناط الامتناع في اجتماع الضدّين هو لزوم اجتماع النقيضين.

هذا، مضافاً إلى أنّ في هذه الدعوى أيضاً كلاماً بل خلطاً، والتفصيل موكول إلى مظانّه.

وبما ذكر يظهر الحال في النتيجة، بل لو سلّمنا كون النقيضين والضدّين في رتبة واحدة فلاإنكار لزوم كون أحد العينين في رتبة نقيض الآخر مجال واسع؛ لعدم البرهان على أنّ الرتب العقلية حكمها حكم الزمان في الخارج؛ لو لم نقل بأنّ البرهان قائم على خلافه؛ لأنّ للرتب العقلية ملاكات خاصّة، ربّما يكون الملاك موجوداً في الشيء دون متّحده في الرتبة، ألا ترى أنّ ملازم العلّة لا يكون مقدّماً على المعلول رتبة؛ لفقدان ملاك التقدّم فيه؛ وهو كون وجوب الشيء من وجوبه ووجوده من وجوده.

وما ربّما يتمسك بقياس المساواة فغفلة عن حقيقة الحال، ولعلّه لقياس الرتب العقلية من حيث المساواة واللامساواة بالمقادير والأزمنة.

فتلخص: أنّ الشيء ونقيضه ليسا في مرتبة واحدة سلباً تحصيلياً، كما ليس بينهما التقارن والتقدّم كذلك.

الثالث من المناقشات - وهو أيضاً يستفاد من كلامه عليه السلام - وحاصله: أنه لو توقّف وجود الضدّ على عدم ضدهّ لزم الدور؛ لأنّ التوقّف لأجل التمانع من الطرفين، فعدم أحد الضدّين أيضاً متوقّف على وجود الآخر؛ توقّف العدم على وجود مانعه^(١)، انتهى.

قلت: إنّ مقتضى التمانع بين الضدّين هو أنّه لو توقّف وجود الضدّ على عدم الآخر لزم أن يتوقّف وجود الضدّ الآخر على عدم ذلك، لا أن يتوقّف عدم الآخر على وجوده، فيرتفع الدور؛ لاختلاف الموقوف والموقوف عليه؛ لأنّ وجود البياض متوقّف على عدم السواد، ووجود السواد متوقّف على عدم البياض؛ أخذاً بحكم التمانع بين وجودي الضدّين، لا أنّ عدم السواد متوقّف على وجود البياض حتّى يتخيّل الدور؛ لأنّ العدم ليس بشيء حتّى يتوقّف تحقّقه على شيء. ثمّ إنّ التحقيق: أنّ التوقّف باطل مطلقاً؛ أي لا يتوقّف العدم على شيء ولا يتوقّف شيء عليه.

وتوضيحه - وإن كان ما أوعزنا إليه كافياً في رفع الحجاب - هو أنّ العدم ليس أمراً حقيقياً واقعياً، بل هو مفهوم اعتباري يصنعه الذهن إذا تصوّر شيئاً، ولم يجده شيئاً إذا رجع إلى الخارج وتفحص عن مظانّه، وحقيقته خلوّ صحيفة الوجود عن الشيء المتصوّر بالسلب التحصيلي وخلوّ نفس الأمر عن وجوده؛ فيكون مقابل الوجود ومقابل نفس الأمر بمراتبه الطولية، وما شأنه هذا يكون بطلاناً محضاً، ولا يعقل أن يصير دخيلاً في تحقّق شيء أو متأثراً من شيء؛ إذ ما لا شيء له يسلب عنه جميع الأمور الثبوتية؛ ومنها التوقّف بكلا قسميه بالسلب التحصيلي.

وبالجملة: كون شيء شرطاً لشيء أو متأثراً عنه أو دخيلاً في وجوده قضايا إيجابية، يتوقف صدقها على وجود موضوعها ومحمولها، وقد فرضنا عدم لا شيئاً محضاً وبطلاناً خالصاً.

وقولك: إنَّ عدم الضدّ موقوف عليه أو عدمه موقوف على وجود الضدّ من الموجبات، وثبوت حكمها للعدم فرع ثبوت المثبت له، وهو هنا ممتنع.

فظهر: أنَّ عدم مسلوب عنه أحكام الوجود والثبوت؛ إذ لا شيء له، فلا تقدّم له ولا تأخّر ولا مقارنة، بل كلّ الحثيات مسلوبة عنه سلباً تحصيلياً، لا بمعنى سلب شيء عن شيء، بل السلب عنه من قبيل الإخبار عن المعدوم المطلق بأنّه لا يخبر عنه الحاصل بالتوسّل بالعناوين المتحصّلة في الذهن.

وقد تقدّم: أنَّ ما ربّما يقال: إنَّ عدم العلة علّة لعدم معلوله مسامحة في التعبير^(١)، كما أنَّ ما يتكرّر بين كلمات المشاهير من أهل الفنّ من عدّ عدم المانع من أجزاء العلة^(٢) مرجعه إلى أنَّ وجوده مانع عن تحقّق المعلول لا أنَّ عدمه دخيل، فعبروا عن مزاحمة المقتضيات والتمانع بين الوجودات بكون عدم المانع من أجزاء العلة؛ إذ عدم - مطلقه ومضاهه - أقصر شأنًا من أن يحوم حوله التوقّف؛ لأنّه البطلان واللاشيئية.

وأوضح فساداً منه ما يقال: إنَّ للأعدام واقعية وظروفاً بحسب أحوالها، كما أنَّ للماهيات أوعية متسانخة مع مظروفاتها؛ إذ كلّ ظرف لابدّ وأن يرجع إلى صحيفه الوجود، وإلّا فالظرف والمظروف عاطلان باطلان.

١ - تقدّم في الصفحة ٤١١.

٢ - راجع فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائبي) الكاظمي ١: ٣٠٧ و ٣٠٩، نهاية الأفكار

والعجب عن المحقّق المحشّي - مع نبوغه وكثرة مساعيه في هاتيك المباحث

- حيث أفاد هنا ما لا ينبغي أن يصدر عن مثله؛ حيث قال: إنّ عدم الضدّ من مصحّحات قابلية المحلّ لقبول الضدّ؛ لعدم قابلية الأبيض للسواد ولا الأسود للبياض، وأنّ القابليات والاستعدادات والإضافات وأعدام الملكات وإن كان لا مطابق لها في الخارج لكنّها من الأمور الانتزاعية وحيثيات وشؤون لأموور خارجية، وثبوت شيء لشيء لا يقتضي أزيد من ثبوت المثبت له بنحو يناسب ثبوت الثابت^(١)، انتهى.

وفيه: أمّا أولاً: فلأنّ الأعدام المضافة إذا لم تكن متأثراً عن شيء لإبائها عن الفاعل والقابل فلا تكون مؤثّرة ولا شرطاً؛ إذ التفكيك بينهما في الوجود الإمكانى باطل، وما ليس بشيء لا يكون مؤثّراً ولا متأثراً.

وأما عدم تحقّق الضدّ عند وجود الآخر وتحقّقه عند عدمه فليس إلّا لأجل التمانع بين الوجودين، فإذا عدم أحدهما تحقّق الآخر، لا لجهة الاستناد إلى عدمه، بل إلى إيجاب علته التامة.

وإن شئت قلت: إنّ قابلية المحلّ من شؤون نفسه، من غير دخالة عدم شيء فيها، فالجسم قابل للسواد؛ كان موصوفاً بالبياض أولاً، ولا يتوقّف قبوله له على عدم البياض.

وأما عدم قبوله في حال اتّصافه به فإنّما هو لأجل التمانع بين الوجودين، لا لتوقّف القابلية على عدم الضدّ؛ إذ العدم لا يمكن أن يكون مؤثّراً في صحيح القابلية، بل لا يكون من شؤون الأمور الخارجية، ولا منتزعاً منها.

وثانياً: أنَّ عدَّ الأعدام المضافة في عداد الاستعدادات لا يخلو من خلط؛ فإنَّ الإمكان الاستعدادي له نحو وجود في المادَّة؛ إذ لا يمكن إنكار أنَّ للقبليات والاستعدادات - بل الإضافات - نحو وجود في الخارج، بخلاف أعدام الملكات؛ فإنَّ التحقُّق لحيثية الملكة لا لحيثية العدم، فتدبر.

هذه حال المناقشات الثلاثة المتوجَّهة إلى المقدِّمة الأولى، وقد عرفت حالها بالنقض والإبرام.

وأما المقدِّمة الثانية - أعني وجوب المقدِّمة - فقد تبين حاله أيضاً.

وأما المقدِّمة الثالثة - أي اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن نقيضه - فللمنع عنه مجال واسع؛

أمَّا عدم الاقتضاء بالمطابقة والتضمَّن فواضح؛ إذ البعث لا يكون عين الزجر ولا متضمَّنًا له.

وأما الالتزام - أعني كون النهي عن النقيض لازماً للأمر، كما ربَّما يقال: إنَّ نفس تصوُّر الوجوب والإلزام يكفي في تصوُّر النهي عن الترك^(١) - ففيه: أنَّه إنَّ أُريد به الانتقال التصوري فمع عدم ثبوته لا يفيد، وإنَّ أُريد للزوم الواقعي، بأنَّ يدَّعي أنَّ المولى إذا أمر بشيء يجب أن ينهى عن نقيضه فهو واضح البطلان؛ لأنَّ المفروض أنَّ الصادر منه هو الأمر لا غيره، وإنَّ أُريد أنَّه لو التفت إليه لنهى عنه فهو كما ترى.

فإن قلت: ليس البحث في البعث الاعتباري، بل في استلزام الإرادتين؛ إذ الإرادة المتعلقة بشيء مستلزمة للإرادة المتعلقة بتركه.

قلت: إن أريد من الاستلزام العينية والتضمّن فهو واضح الفساد؛ لأنّ إرادة الزجر عن ترك شيء ليس عين إرادة نفس الشيء بالحمل الأولي، وانطباقه عليه في الخارج - مع فساده في نفسه - ليس بمفيد.

وإن أريد منه المعنى الذي يذكر في باب المقدّمة^(١) بأنّه إذا تعلّقت إرادة تشريعية بشيء فمع الالتفات إلى تركه تتعلّق إرادة تشريعية على ترك تركه، يرد عليه ما أوضحناه في بابها^(٢) من أنّنا لا نتصوّر لهذه الإرادة غاية ولا مبادئ.

وتوضيحه: أنّه بعد تعلّق الإرادة التشريعية الإلزامية بشيء لا معنى لتعلّق إرادة أخرى على ترك تركه؛ لعدم تحقّق مبادئ الإرادة وغايتها؛ فإنّ غايتها التوصل إلى المبعوث إليه، ومع إرادة الفعل والبعث إليه لا معنى لبعث إلزامي آخر إلى ترك تركه، فلا غاية للإرادة التشريعية.

وقد تقدّم: أنّ القول بأنّ تعلّق الإرادة بالمقدّمة قهري لازمه تعلّقها بشيء بلا ملاك وهو ممتنع^(٣)، ويجري مثله في المقام أيضاً.

فتلخّص: أنّ الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده العام ولا الخاص، من جهة مقدّمية الترك، فتدبر.

١ - فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ١: ٢٦٢ و ٢٨٤.

٢ - تقدّم في الصفحة ٣٩٨.

٣ - تقدّم في الصفحة ٣٩٦ - ٣٩٧.

الوجه الثاني

الاستدلال على حرمة الضد من جهة الاستلزام

وحاصل هذا الوجه امتناع اختلاف المتلازمين في الحكم؛ حيث إنَّ عدم الضدِّ لو لم يكن مقدّمة لوجود ضده فلا أقلَّ من كونه ملازماً له، وما شأنه هذا يمتنع أن يكون مباحاً إذا كان عدله واجباً.

وتوضيحه ببيان أمور:

الأوّل: أنَّ وجود كلّ من العينين مع عدم ضده متلازمان؛ لأنَّ وجود الضدِّ يمتنع أن يتحقّق في موضوع تحقّق فيه الضدّ الآخر؛ لمكان الضديّة، فلا بدّ أن يتحقّق فيه عدمه لئلا يلزم ارتفاع النقيضين، وحيث لا يمكن الصدق الذاتي بين الوجود والعدم فلا بدّ وأن يكون عرضياً بنحو التلازم في الصدق، وهو المطلوب. فظهر أنَّ وجود كلّ من الضدّين مع عدم الآخر متلازمان.

الثاني: أنَّ المتلازمين محكومان بحكم واحد لا محالة؛ لأنَّ ترك الضدِّ لو كان واجباً إذا كان الآخر واجباً فهو، وإلا يلزم أن يكون جائز الترك؛ لعدم خلوّ الواقعة عن الحكم، وهذا الجواز مشترك بين غير الحرمة من الأحكام الباقية. وحينئذٍ إن بقي الآخر على وجوبه لزم التكليف بالمحال، وإلا خرج الواجب المطلق من كونه واجباً مطلقاً.

الثالث: أنَّ الأمر بالشيء مقتضٍ للنهي عن ضده العام، والمراد من الضدّ العامّ مطلق نقيض المأمور به - كما تقدّم - وهو هنا فعل الصلاة.

تزيف الوجه الثاني بعدم تمامية الأمور المتوقّفة عليها

والجواب عن الأول: ما حقّقناه^(١) من أنّ نقيض كلّ شيء رفعه، لا إثبات هذا الرفع، فنقيض قولنا «يصدق عليه السواد» هو أنّه «لا يصدق عليه السواد»، لا أنّه يصدق عليه عدم السواد، وكم فرق بين السالبة المحصّلة وبين الموجبة المعدولة، أو الموجبة السالبة المحمول! كما إذا قلت «يصدق عليه أنّه ليس بسواد».

والحاصل: أنّ نقيض صدق إحدى العينين على الأخرى عدم صدقها عليها على نعت السلب التحصيلي لا الإيجاب العدولي، وإلاّ لزم ارتفاع النقيضين؛ لأنّ العين - أعني الموجبة المحصّلة - والنقيض المتخيّل - أعني الموجبة المعدولة - كلتاها كاذبتان؛ إذ الموجبة المعدولة كالموجبة المحصّلة مفادها إثبات نعت لموضوع، ويمتنع أن يكون العدم صادقاً على الوجود ومتلازماً له. كيف، وأنّه لا شبيّه له حتّى يكون ملازماً لشيء.

أضف إليه: أنّ التلازم في الوجود يقتضي عروض الوجود للمتلازمين، فيلزم اجتماع النقيضين. فالغلط ناشٍ من عدم اعتبار الحيثيات وتقديم الحمل على السلب، وعدم التفريق بين السوالب المحصّلة والموجبات المعدولة.

فإن قلت: يلزم منه بطلان الموجبة المعدولة؛ إذ ما من معدولة إلّا وفيها إثبات وصف عديم لموضوع موجود، فما معنى الاتّصاف بصفة هي بطلان محض؟ وقس عليه إذا كان المحمول العدمي ملازماً معه.

قلت: إنّّه يعتبر في المعدولات أن يكون للموضوعات شأنية واستعداد،

فتكون القضية المعدولة حاكية عن حيثية بها يكون للموضوع شأنية الاتصاف وقوة الفعلية، ولهذا يصحّ قولك «زيد لا بصير»، ولا يصحّ «الجدار لا بصير». فليس الاعتبار في المعدولات إثبات أمر عديمي للموضوع، بل الاعتبار فيها هو ثبوت شأنية للموضوع مع فقدان فعليتها، فلا يلزم إثبات السلب كما توهم.

وأما عن الثاني: فلأنّ عدم الخلوّ إنّما هو في الوقائع الثابتة التي يكون للأمر والزجر فيها معنى محصّل، وأما العدم فهو أنزل من أن يلحق بالوقائع؛ فإنّه بطلان محض، ولذا لا بدّ من تأويل المواضع التي توهم تعلّق التكليف فيها بالترك، كوجوب تروك الإحرام وتروك المفطرات.

على أنّ عدم خلوّ الواقعة عن حكم لم يدلّ عليه دليل - لو لم يدلّ على خلافه - إذ الإباحة المسبّبة عن اقتضاء التساوي إباحة شرعية وتعدّد من الأحكام. وأمّا إذا فرضنا عدم اقتضاء للواقعة أصلاً فلا بدّ وأن لا يكون لها حكم شرعي؛ إذ جعل الإباحة بلا ملاك لغو، فينطبق على الإباحة العقلية قهراً، ويخلو عن الجواز الشرعي، وليكن المقام من نظائره. هذا، مع أنّه لو سلّم ذلك لا يلزم ما ذكر، كما لا يخفى.

وأما عن الثالث: فقدّمنا الجواب عنه مفصّلاً، والخطب بعد سهل.

وقد يقال بعدم الاقتضاء في الأضداد الوجودية إلّا في الضدّين اللذين لا ثالث لهما، كالحركة والسكون؛ لأنّ عدم السكون وإن لم يكن عين الحركة إلّا أنّ العرف لا يرى فرقاً بين أن يقول «تحرك» وبين أن يقول «لا تسكن»^(١).

وفيه: أنّه إن أراد أنّ مفاد الأمر عين مفاد النهي فهو أمر غريب؛ إذ أيّ شخص

لا يفرّق بين المفادين؟ وأيّ متسامح يرى أنّ الحيثية الوجودية عين العدمية؟ وإن أراد أنّه ينتقل من الأمر إلى النهي عن الضدّ فيه: أنّ مجرد الانتقال الذي ليس إلّا صرف تصوّر الشيء لا يوجب كون السكون منهياً عنه؛ إذ هو يحتاج إلى إنشاء الزجر، وهو مترتب على مقدّمات لا تحصل بالتصوّر. وإن أراد أنّ المولى ينتقل بعد الأمر إلى حالة أخرى، فيستقلّ بإنشاء الزجر فهو أوضح فساداً.

واعلم: أنّ الدليلين المتقدمين إنّما يعدّان دليلين مستقلّين إذا قلنا بوجوب مطلق المقدّمة، وأمّا على القول بوجوب الموصلة منها فالدليل الثاني - أعني اتّحاد المتلازمين في الحكم - من متّمات الدليل الأوّل.

وقد عرفت أنّ الدليل الأوّل مؤلّف من مقدّمات ثلاث: أوّلاها مقدّمة ترك الضدّ لفعل الضدّ الآخر، وثانيتهما كون مقدّمة الواجب واجبة، وثالثها أنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العامّ.

فعلى وجوب مطلق المقدّمة فالواجب من باب المقدّمة هو ترك الصلاة، وضده العامّ بالمعنى الذي عرفت^(١) هو فعلها، فيتمّ الاستدلال؛ لأنّ ترك الصلاة واجب بملاك المقدّمية، ومهما وجب شيء حرم ضده، كالصلاة في المورد.

وأما على القول بوجوب الموصلة فالمأمور به هو الترك المقيد بالإيصال، وليس نقيضه إلّا رفع هذا الترك أو ترك هذا الترك، فإذا وجب الترك الموصل حرم رفع هذا الترك الموصل، وهو ليس عين فعل الصلاة، بل يلازمها إذا تحقّق في ضمنها، لا في ضمن الترك المجرد، فلا يلزم حرمة الفعل إلّا مع تمامية دليل الاستلزام؛ فإذا يتّحد الدليلان ويتوحد الاثنان.

الأمر الرابع

في بيان ثمرة البحث

وهي فساد العبادة على القول باقتضاء الأمر النهي عن ضده؛ إذ النهي فيها يوجب الفساد.

ولك إنكارها؛ إذ المسلم من فساد العبادة عند تعلّق النهي ما إذا كان المنهي عنه مشتملاً على مفسدة لا يصلح معها أن يتقرّب بها، كصلاة الحائض؛ فإنّ النهي فيها للإرشاد إلى عدم الصّحة، أو كان الإتيان بمتعلّق النهي مخالفة للمولى ومبعداً عن ساحته، كما في النواهي المولوية، فلا يكون مقرباً.

وليس النهي في المقام من قبيل شيء من القسمين؛ إذ النهي في المقام لا يكشف عن مفسدة، بل العقل يحكم بتحقيق المصلحة الملزمة في الضدّ المزاحم؛ لعدم المزاحمة بين المقتضيات، كما أنّ مخالفة النهي المقدّمي - كالأمر المقدّمي - لا يوجب البعد عن ساحة المولى، كما لا يوجب القرب منه، فالبحث إذن عادم الثمرة.

مقالة شيخنا البهائي في إنكار الثمرة وما أُجيب عنها

وأنكر شيخنا البهائي ثمرة البحث بطريق آخر؛ وهو أنّ الأمر بالشيء وإن لم يقتض النهي عن ضده إلاّ أنّه يقتضي عدم الأمر به، وهو كافٍ في بطلان العبادة^(١).
وأُجيب عنه بوجوه:

كفاية الرجحان الذاتي في العبادة

الأول: كفاية الرجحان الذاتي في العبادة؛ إذ الفرد المزاحم من الصلاة وغيره متساويان في الملاك والمحبوية الذاتية، وإنما أوجب الابتلاء بالأهمّ سقوط أمره فقط، فهو باقي بعد على ما كان عليه^(١).

تصحيح الأمر بالمهمّ بالأمر المتعلّق بالطبيعة

الثاني: أن ذلك يتمّ في المضيّقين، وأما إذا كان أحدهما موسّعاً فصحة الفرد المزاحم من الصلاة بمكان من الإمكان؛ وإن قلنا بتوقّف الصحة على الأمر. توضيحه: أن الأوامر متعلّقة بالطبائع، والخصوصيات الفردية خارجة منها؛ إذ الأمر لا يتعلّق إلّا بما يقوم به الغرض، وهو ليس إلّا نفس الطبيعة بوجودها الساري، ولا دخل لغيرها في حصول الغرض؛ فلا يتصوّر أخذه فيه مع عدم دخله في الغرض على الغرض، ولا يتعدّد الأمر المتعلّق بالواجب الموسّع باعتبار أوّل الوقت وآخره؛ إذ الزمان أخذ بنحو الظرفية للمأمور به. نعم، في آخر الوقت وانحصار الفرد يحكم العقل بإيجادها فوراً في ضمن ذلك الفرد المنحصر، من غير تغيير في ناحية الأمر.

وبالجملة: ما هو المضادّ للمأمور به - الذي هو الإزالة - هو المصداق من الصلاة لا الطبيعة، وما هو المأمور به هي الطبيعة لا المصداق. هذا من غير فرق بين الأفراد الطولية والعرضية.

وحينئذٍ بما أنَّ للطبيعة أفراداً غير مزاحمة - وإن كان هذا الفرد مزاحماً - وبما أنَّ القدرة على إيجاد الطبيعة - ولو في ضمن فردٍ ما - كافية في تعلُّق الأمر بها؛ لخروجه عن التكليف بما لا يطاق، فحينئذٍ يجوز الإتيان به بداعي الأمر المتعلِّق بالطبيعة، ولا يحتاج خصوص الفرد إلى الأمر؛ لما عرفت أنَّ متعلِّق الأوامر هي الطباع؛ حتَّى يقال: إنَّه بعد الأمر بالإزالة لا يمكن الأمر بذاك الفرد المزاحم؛ لاستلزامه الأمر بالضدِّين.

هذا كلُّه فيما إذا كان وقت الفرد المزاحم موسعاً، كإتيان الصلاة أثناء النهار وقد كلَّف بالإزالة، وقد عرفت صحَّة الأمر بالطبيعة وإتيان الفرد بداعي أمره.

فظهر: أنَّ نفي الثمرة في الباب - بناءً على توقُّف صحَّة العبادة على الأمر - لا يستقيم على إطلاقه، بل يختصُّ بالمضيقين دون الموسع والمضيق.

نعم، لو قلنا إنَّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده كان ذلك الفرد من الصلاة المزاحم للإزالة منهياً عنه، وبعد تعلُّق النهي لا يمكن الإتيان بداعي أمر نفسه؛ لعدم الأمر به بالخصوص، ولا بداعي الطبيعة؛ إذ يقيّد إطلاق الأمر بالنهي المفروض، فلا يمكن انطباق الطبيعة على الفرد المزاحم؛ ولو قهرياً.

ويمكن إجراء هذا التقريب فيما إذا صار وقت الصلاة مضيقاً؛ لأنَّ الأمر لا يتجافى عن متعلِّقه بصيرورة الوقت مضيقاً.

نعم، في آخر الوقت - كما تقدّم - يحكم العقل بإيجادها فوراً، من غير تغيير في ناحية الأمر، فيمكن قصد الأمر المتعلِّق بالطبيعة مع الإتيان بالفرد المنحصر في الوقت المضيق؛ ولو زاحم الضدَّ الأهم.

هذا غاية توضيح وتوجيه لما حكي عن المحقّق الكركي^(١)، وهو بكلامه هذا وإن لم يكن بصدد الجواب عن مقالة البهائي؛ لتقدّم عصر المحقّق قَبْلُ عليه، إلّا أنّ عبارته المحكية ممّا يمكن أن يستفاد منه ما يصلح جواباً لمقالته.

ولك أن تقول: إنّ ملاك استحالة الأمر بالضدّين موجود مع تضيق الوقت أو انحصار الفرد أو كون الأفراد طولية، كما إذا كان وقت الصلاة وسيعاً؛ فإنّ معنى تعلّق الأمر بالطبيعة هو البعث إلى إيجادها. فمع كون الوقت مضيقاً إن كان البعث إلى إيجاد الطبيعة فعلياً وإلى ضده كذلك لزم منه التكليف بالمحال؛ فإنّ إيجاد الطبيعة وضدّ مصداقها ممّا لا يمكن في الوقت المضيق.

وكذا الحال مع انحصار المصداق، بل مع كون الأفراد طولية، فإنّ فعلية الأمر بالطبيعة في وقت يكون الفرد فيه مبتلى بالضدّ الواجب الفعلي ممّا لا يمكن تحقّقه، وصرف كون الأمر متعلّقاً بالطبيعة وعدم التنافي بينها وبين الواجب المضيق لا يدفع الاستحالة، بعد كون لازمه التكليف بالمحال، إلّا أن يصار إلى ماسنحّقه إن شاء الله.

تصوير الأمر بالأهمّ والمهمّ بلا تشبث بالترتب

الثالث: ما حقّقناه في هذا الباب وبنينا عليه واستفدنا منه في أبواب آخر، سيوافيك - بإذن الله - وملخصه: هو تصوير الأمر بالأهمّ والمهمّ في عرض واحد، بلا تقييد واحد منهما بالعصيان، كما عليه القوم في تصوير الأمر بالمهمّ؛ حيث

١ - أنظر فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ١: ٣١٢ - ٣١٣، جامع المقاصد

يقولون: إنّ الأمر به مترتب على عصيان أمر الأهم، على تفصيل سيمرّ بك بيانه وبيان بطلانه^(١). ثم إنّ توضيح المختار يستدعي رسم مقدمات:

المقدّمة الأولى:

التحقيق - كما سيأتي^(٢) - أنّ الأوامر متعلّقة بالطبائع؛ لأنّ الغرض قائم بنفس الطبيعة؛ بأيّ خصوصية تشخّصت وفي ضمن أيّ فرد تحقّقت، فلا معنى لإدخال أيّة خصوصية تحت الأمر بعد عدم دخالتها في الغرض. على أنّ الهيئة تدلّ على البعث والمادّة على الماهية اللا بشرط، فلا دالّ على الخصوصيات.

المقدّمة الثانية:

أنّ الإطلاق - بعد فرض تمامية مقدّماته - ليس معناه إلّا كون الطبيعة تمام الموضوع للحكم بلا دخالة شيء آخر، أو ليس إلّا أنّ ما وقع تحت دائرة الطلب تمام الموضوع له؛ هذا ليشمل ما إذا كان الموضوع جزئياً.

وأما جعل الطبيعة مرآة لمصاديقها أو جعل الموضوع مرآة لحالاته فخارج من معنى الإطلاق وداخل تحت العموم؛ أفرادياً أو أحوالياً.

وبالجملة: فرق بين قولنا «اعتق رقبة» وبين قولنا «اعتق كلّ رقبة»؛ إذ الأوّل مطلق؛ بمعنى أنّ تمام الموضوع هو الرقبة ليس غير، والثاني عموم ويدلّ على وضع الحكم على الأفراد بتوسيط العنوان الإجمالي الذي لوحظ مرآة إليها.

١ - يأتي في الصفحة ٤٤٧.

٢ - يأتي في الصفحة ٤٨٧.

وسيجيء في بابہ: أنَّ العموم لا يستغنى به عن الإطلاق الأحوالي للأفراد؛ لأنَّ غاية ما يدلُّ عليه العموم هو كون الأفراد محكوماً بالحكم، وأمَّا أنَّ كلَّ فرد تمام الموضوع للحكم بلا دخالة وصف آخر فلا بدَّ فيه من التمسك بالإطلاق.

وبه يظهر: أنَّ الغاية من الإطلاق غير الغاية من العموم، وأنَّ تقسيم الإطلاق إلى الشمولي والبدلي وغيرهما فاسد جدًّا؛ إذ ليس للإطلاق تعرُّض لحيثية سوى كون ما أخذ موضوعاً تمام الموضوع، وأمَّا كون الحكم متعلقاً بالفرد على البدل أو لكلِّ فرد أو للمجموع فلا بدَّ في استفادة كلِّ من ذلك من التمسك بدوالِّ لفظية؛ من لفظ «كلِّ» أو «اللام» أو «بعض» أو غيرها.

والسرُّ في ذلك: أنَّ الطبيعة لا يمكن أن تكون حاكية عن الأفراد؛ وإن كانت متَّحدة معها خارجاً، بخلاف العموم؛ فإنَّ أداته وضعت لاستغراق أفراد المدخول، فيتعلَّق الحكم فيه بالأفراد المحكية بعنواني الكلِّ والجميع.

وأمَّا ما عن بعضهم في تصوير كون الوضع عامّاً والموضوع له خاصّاً من أنَّ الطبيعة إذا لوحظت سارية في أفرادها تتحد معها وتحكي عنها^(١)، مخدوش بأنَّ الاتحاد غير الحكاية التي تدور مدار الوضع والاعتبار، والمفروض أنَّ الملحوظ عند وضع الإنسان - مثلاً - نفس الماهية اللا بشرية، فكيف يحكي هذا اللفظ عن الخصوصيات مع عدم وضع لها؟

ولو كان الاتحاد العيني كافياً في الحكاية لزم أن يحكي الجسم عن أعراضه. نعم الاتحاد وجوداً يوجب الانتقال إلى الخصوصية وهو غير الحكاية، كما ينتقل

من تصوّر أحد الضدّين إلى الآخر، بل هو من باب تداعي المعاني الذي منشؤه غالباً الموافاة الوجودية أو المطاردة في الموضوع. هذا قليل من كثير، وغيض من غدير، وسيجيء تفصيل الكلام في محله.

المقدّمة الثالثة :

أنّك قد عرفت^(١) أنّ الأوامر المتعلقة بالطبائع لا تعرّض لها على أحوال الطبيعة وأفرادها، ومنه يظهر: أنّ التزاحمات الواقعة في الخارج بين أفراد الطبائع بالعرض غير ملحوظة في تلك الأدلّة؛ لأنّ الحكم مجعول على العناوين الكلّية، وهو مقدّم على التزاحم الواقع بين الأفراد برتبتين: رتبة تعلّق الحكم بالعناوين، ورتبة فرض ابتلاء المكلف بالواقعة، وما له هذا الشأن من التقدّم لا يتعرّض لحال ما يتأخّر عنه برتبتين.

والحاصل: أنّ التزاحم بين وجوب إزالة النجاسة عن المسجد ووجوب الصلاة - حيث يتحقّق - متأخّر عن تعلّق الحكم بموضوعاتها وعن ابتلاء المكلف بالواقعة المتزاحم فيها، ولا يكون الأدلّة متعرّضة لحاله؛ فضلاً عن التعرّض لعلاجها؛ إذ قد تقدّم أنّ المطلق لا يكون ناظراً إلى حالات الموضوع في نفسه؛ فضلاً عن حالاته مع غيره، وعن طرؤ المزامحة بينهما؛ فضلاً عن أن يكون ناظراً إلى علاج المزامحة.

هب أنّا أغمضنا عن أنّ علاج المزامحة متأخّر رتبة عن جعل القانون بمراتب، إلّا أنّه لا يمكن الإغماض عن أنّ الأمر له مادّة وهيئة، ولا دلالة لشيء

منهما على الأفراد الخارجية - على ما حرّر في محلّه - فإذن بأيّ دالّ استفيد الفرد المزاحم بغيره ؟ أم بأيّ شيء عولج ذلك التزام ؟ مع أنّ كلّها خارجة من مدلول الأمر ، ولا يمكنه أن يتكفّلها بعد كون معناه محدوداً في البعث إلى الطبيعة .

فاتّضح : بطلان اشتراط المهمّ بعصيان الأهمّ الذي يبتنى عليه أساس الترتّب ؛ لأنّ المراد من الشرطية إن كان أنّه شرط شرعاً فقد عرفت أنّه لا يمكن أن يكون مفاد الأدلّة ؛ لأنّ الحاكم في مقام إلقاء الحكم لا يتوجّه إلّا إلى إنشائه لا إلى تصحيح علاج المزاحمة ؛ لأنّه متأخّر عنه ، كما تقدّم . على أنّك قد عرفت انحصار مفاد الأمر فيما مرّ .

وأما كون العقل كاشفاً عن اشتراطه شرعاً أو كونه حاكماً بذلك فسيجيء الكلام فيه .

المقدّمة الرابعة :

أنّك إذا تتبعت كلمات الأعلام في تقسيم الحكم إلى مراتبه الأربعة^(١) تجد فيها ما لا يمكن الموافقة معه ؛ إذ قد عدّوا منها ما هو من مبادئ الحكم وملاكاته ، كالمصالح والمفاسد التي يعبر عنها بمرتبة الاقتضاء ، كما قد عدّوا منها ما هو من أحكام العقل بعد تمامية الحكم - أعني التنجيز - لأنّه حكم عقلي غير مربوط بمراتب الأحكام المجعولة ، ومعنى تنجّزه قطع عذر المكلف في المخالفة وعدم كونه معذوراً ، من غير تبديل وتغيير في الحكم ولا الإرادة .

وأعجب منه : كون حكم فعلياً في ساعة وإنشائياً في أخرى ، وفعلياً في

حقّ شخص وإنشائياً في حقّ آخر، إلى غير ذلك ممّا يدمغه البرهان وحكم العقل بامتناع تغيير الإرادة في حقّ الشارع، بل ولا يناسبه القوانين العقلانية؛ عالمية كانت أو غيرها.

فإذا انحصر مراتب الحكم في الإنشائية والفعلية فلا بدّ من توضيحهما، فنقول: الناموس المطرّد في قوانين العالم هو أنّ الحاكم بعد ما تصوّر صلاح شيء وفساده وجزم أنّ في جعل حكم له صلاحاً لحال أتباعه يتعلّق الإرادة على إنشائه بصورة قانون كليّ لعامة البشر أو لجماعة منهم، فينشئه حكماً عمومياً جاعلاً له في مظانّه التي يطلبه فيها المراجعون، ويرجع إليها في استعلام الوظيفة المكلفون. ولا يتفاوت فيما ذكرنا كون الحاكم شخصاً واحداً أو أشخاصاً متعدّدين، غير أنّ الحكم في الثاني يدور مدار غالبية الآراء وأكثريتها.

ثمّ إنّ للمحيط وحال المكلفين دخلاً تامّاً في إجراء الحكم وإعلانه؛ فإن ساعدت الأحوال ووجدت شرائط الإجراء يأمر الحاكم بإعلانه وإبصاليه إلى المكلفين، وإلاّ فيترقّب تناسب المحيط واستعداد الناس بقبوله، ويترك هو في سنبله الإنشائي.

والذي نسمّيه حكماً إنشائياً أو شائياً هو ما حاز مرتبة الإنشاء والجعل؛ سواء لم يعلن بينهم أصلاً حتّى يأخذه الناس ويتمّ عليهم الحجة؛ لمصالح في إخفائها، كالأحكام التي بقيت مخزونة لدى ولي العصر - عجل الله تعالى فرجه - ويكون وقت إجرائها زمان ظهوره؛ لمصالح تقتضي العناية الإلهية، كنجاسة بعض الطوائف المنتحلة بالإسلام وكفرهم، فهو حكم إنشائي في زماننا، وإذا بلغ وقت إجرائه يصير فعلياً.

أو أعلن بينهم، ولكن بصورة العموم والإطلاق؛ ليلحقه التقييد والتخصيص

بعد بدليل آخر، كالأحكام الكلية التي تنشأ على الموضوعات، ولا تبقى على ما هي عليها في مقام الإجراء.

فالمطلقات والعمومات قبل ورود المقيدات والمخصّصات أحكام إنشائية بالنسبة إلى موارد التقييد والتخصيص؛ وإن كانت فعليات في غير هذه الموارد. والذي نسمّيه حكماً فعلياً هو ما حاز مرتبة الإعلان، وتمّ بيانه من قبل المولى بإيراد مخصّصاته ومقيداته، وآن وقت إجراءاته وحن موقع عمله.

فحينئذٍ؛ فقلوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(١) بهذا العموم حكم إنشائي، وما بقي بعد التقييد أو التخصيص حكم فعلي. هذا هو المختار في معنى إنشائية الحكم وفعليته.

فتلخّص: أنّ الأحكام منقسمة إلى حكم إنشائي؛ وهو ما لم ير الحاكم صلاحاً في إجراءاته؛ وإن كان نفس الحكم ذا صلاح، كالأحكام المودوعة عند صاحب الأمر الواصلة إليه من آبائه عليهم السلام، أو يرى صلاحاً في إجراءاته، ولكن أنشأ بصورة العموم والإطلاق؛ ليلحق به خصوصه وقيده، هو نفسه أو وصي بعده، وإلى حكم فعلي قد بيّن وأوضح بخصوصه وقبوده، وآن وقت إجراءاته وإنفاذه.

وعليه: إذا فرضنا حصول عائق عن وصول الحكم إلى المكلف - وإن كان قاصراً عن إزاحة علته - أو عروض مانع، كالعجز والاضطرار عن القيام بمقتضى التكليف لا يوجب ذلك سقوط الحكم عن فعليته ولا يمسّ بكرامتها ولا يسترجعه إلى ورائه، فيعود إنشائياً؛ لأنّ ذلك أشبه شيء بالقول بانقباض إرادة المولى عند طرؤ العذر وانبساطها عند ارتفاعه.

والسرّ في ذلك: أنّ غاية ما يحكم به العقل هو أنّ المكلف إذا طرء عليه العذر أو دام عذره وجهله لا يكون مستحقاً للعقاب، بل يخرج من زمرة الطاغين وعداد المخالفين؛ لعدم المخالفة عن عمدٍ، وأمّا كونه خارجاً من موضوع التكليف؛ بحيث تختصّ فعلية الحكم بغير الجهال وذوي الأعذار فلا وجه له، وسيأتي أنّ الخطابات القانونية ليست مثل الخطابات الشخصية؛ فإنّ الثانية لا يجوز توجيهها لغير القادر، بل يقبح خطاب العاجز بشخصه دون الأولى. فحينئذٍ فلا وقع للسؤال عن أنّ إسرء الحكم إلى العاجز والجاهل إسرء بلا ملاك، فارتقب.

وبذلك يتّضح: أنّ الفعلية والشأنية بالمعنى المعروف - من إنشائية الحكم بالنسبة إلى شخص كالجاهل والغافل والساهي والعاجز، وفعليته بالنسبة إلى مقابلاتها - ممّا لا أساس له؛ لأنّ الاشتراط الشرعي في بعضها غير معقول، مع عدم الدليل عليه في جميعها. والتصرّف العقلي أيضاً غير معقول؛ لعدم إمكان تصرّف العقل في إرادة الشارع ولا في حكمه، وسيأتي توضيحه.

وبالجملة: أنّ الأحكام المضبوطة في الكتاب والسنة لا يعقل فيها هاتان المرتبتان بالمعنى الدائر بينهما، فقوله تعالى: ﴿وَلَهُ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ...﴾^(١) إلى آخره لا يختلف بالنسبة إلى الجاهل والعالم، ولا معنى للفعلية والشأنية في هذا الحكم المجعول المنضبط، بل جعل الحكم على العنوان وإجراؤه بين المكلفين عند ذكر مخصّصاته ومقيّداته يوجب فعلية الحكم على عامّة الناس؛ سواء العالم والجاهل والقادر والعاجز، وقد عرفت أنّ العقل يرفع حكم العقاب لانفس التكليف.

المقدّمة الخامسة :

كلّ حكم كلّّي قانوني فهو خطاب واحد متعلّق لعامة المكلفين ، بلا تعدّد ولا تكثّر في ناحية الخطاب ، بل التعدّد والكثرة في ناحية المتعلّق .

ويشهد عليه وجدان الشخص في خطاباتّه ؛ فإنّ الشخص إذا دعا قومه لإنجاز عمل أو رفع بلية فهو بخطاب واحد يدعو الجميع إلى ما رامه ، لا أنّه يدعو كلّ واحد بخطاب مستقلّ ؛ ولو انحلالاً ؛ للغوية ذلك بعد كفاية الخطاب الواحد بلا تشبّث بالانحلال .

وما اشتهر من انحلال الخطاب الواحد إلى الخطابات حسب عدد المكلفين غير تامّ ؛ لأنّ ملاك الانحلال في الإخبار والإنشاء واحد ، فلو قلنا بالانحلال في الثاني لزم القول به في الأوّل أيضاً ، مع أنّهم لا يلتزمون به ، وإلاّ يلزم أن يكون الخبر الواحد الكاذب أكاذيب في متن الواقع .

وعليه : لو قال قائل بأنّ النار باردة فقد كذب بعدّة أفراد النار ، وهو رأي عازب أو قول كاذب ، لا يلتزم به ذو مسكّة .

فتحصّل ممّا ذكر : أنّه لا ينحلّ الخطاب إلى خطابات ؛ بحيث يكون كلّ واحد مورداً لخطاب خاصّ .

وأما الميزان في صحّة الخطاب الكلّي فهو إمكان انبعاث عدّة من المخاطبين بهذا الخطاب ، لا انبعاث كلّ واحد منهم ؛ لبطان القول بالانحلال .

والسرّ في ذلك : أنّ أمر الأمر إذا كان لداعي الانبعاث - وإن كان الانبعاث مستنداً لمبادئ آخر ؛ من الخوف والطمع أيضاً - يصحّ الخطاب به مولوياً عند العقلاء لو قام بامتناله طائفة من المأمورين ، كما يستهجن لو علم الأمر عدم انبعاث واحد منهم .

ثم إنَّ الخلط بين الأحكام الجزئية والكلية صار منشأً لاشتباهاً:

منها: حكمهم بعدم منجزية العلم الإجمالي إذا كان بعض الأطراف خارجاً عن محلّ الابتلاء؛ لأنَّ الخطاب بالنسبة إليه مستهجن^(١).

قلت: إنَّ ما ذكره صحيح لو كان الخطاب شخصياً قائماً بمخاطب واحد، فيستهجن خطابه بزجره مثلاً عن ارتكاب ما في الإناء الموجود في بلدة قاصية، وأمّا إذا كان بطريق العموم فيصحّ الخطاب لعامة المكلّفين لو وجد ملاك الخطاب - أعني الابتلاء - في عدّة منهم - كما في المقام - ولذا التزمنا بوجوب الاجتناب في محلّه فيما إذا خرج أحد الإنائين من محلّ الابتلاء؛ سواء كان قبل العلم أم بعده.

ومما يؤيد ذلك: أنَّ الاستهجان المدّعى لو صحّ في التكليفية لصحّ في الوضعية من الأحكام؛ خصوصاً على القول بمجوعليتها؛ فيلزم أن لا يكون الخمر الواقع في أقاصي البلاد نجساً، وأن يكون الأحكام الوضعية نسبية، وهو باطل بضرورة الفقه.

ومنها: توهم أنَّ الخطاب لا يعقل أن يتوجّه إلى العاجز والغافل؛ ضرورة أنَّ الخطاب للانبعاث، ولا يعقل انبعاث العاجز ومثله^(٢).

وأنت خبير: أنَّ الخطاب الشخصي إلى العاجز ومثله لغو ممتنع صدوره من

١ - فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٥: ٢٣٣، كفاية الأصول: ٤١٠، فوائد الأصول

(تقريرات المحقّق النائيّني) الكاظمي ٤: ٥٠ - ٥١.

٢ - فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٥: ٣٦٣ و ٤٣٧، فوائد الأصول (تقريرات

المحقّق النائيّني) الكاظمي ١: ٣١٤.

الملتفت، وهذا بخلاف الخطابات الكليّة المتوجّهة إلى العناوين كـ«الناس» و«المؤمنين»؛ فإنّ مثل تلك الخطابات يصحّ من غير استهجان إذا كان فيهم من ينبعث عنها، ولا يلزم أن تكون باعثة أو ممكنة البعث بالنسبة إلى جميعها في رفع الاستهجان، كما تقدّم.

أضف إليه: أنّ الضرورة قائمة بأنّ الأوامر الإلهية شاملة للعصاة لابعنوانهم، والمحقّقون على أنّها شاملة أيضاً للكفّار، مع أنّ الخطاب الخصوصي إلى الكفّار وكذا إلى العصاة المعلوم طغيانهم من أقبح المستهجنات، بل غير ممكن لغرض الانبعاث، فلو كان حكم الخطاب العامّ كالجزئي لوجب الالتزام بتقييد الخطابات بغيرهم.

وكذا الحال في الجاهل والغافل والساهي؛ إذ لا يعقل تخصيص الخطاب في مرتبة الإنشاء بالعالم الملتفت؛ وإن كان يصحّ في مرتبة الفعلية، كما سيأتي في المباحث العقلية.

وبالجملة: لا يصحّ إخراجهم ولا يمكن توجّه الخطاب الخصوصي إليهم، وقد تقدّم أنّ الجاهل وأمثاله معذورون في مخالفة الحكم الفعلي.

والسرّ فيما ذكرنا - مضافاً إلى أنّ الخطاب الواحد لا ينحلّ إلى خطابات - هو أنّ الإرادة التشريعية ليست إرادة متعلّقة بإتيان المكلف وانبعاثه نحو العمل، وإلاّ يلزم في الإرادة الإلهية عدم تفكيكها عنه وعدم إمكان العصيان، بل هي عبارة عن إرادة التقنين والجعل على نحو العموم، وفي مثله يراعى الصّحة العقلانيّة، ومعلوم أنّه لا تتوقّف عندهم على صّحة الانبعاث من كلّ أحد، كما يظهر بالتأمّل في القوانين العرفية.

المقدّمة السادسة :

أنّ الأحكام الشرعية غير مقيّدة بالقدرة - لا شرعاً ولا عقلاً - وإن كان حكم العقل بالإطاعة والعصيان في صورة القدرة .

توضيحه : أنّ الأحكام الشرعية الكلّية عارية بحكم الإطلاق عن التقييد بالقدرة ، فتشمل الجاهل والعاجز بإطلاقها .

وتوهم : أنّ الإرادة الاستعمالية وإن تعلّقت بالمطلق إلّا أنّ الجديّة متعلّقة بالمقيّدة بالقدرة ، مدفوع بأنّ التقييد إمّا من جانب الشرع أو من ناحية العقل ، وكلاهما فاسدان :

أمّا الأوّل : فلأنّه لو كانت مقيّدة بها من الشرع لزم القول بجريان البراءة عند الشكّ في القدرة ، وهم لا يلتزمون به بل قائلون بالاحتياط مع الشكّ فيها ، ولزم أيضاً جواز إحداث ما يعدّره به اختياراً ، ولا أظنّ التزامهم به .

ومنه يعلم : عدم كشف التقييد الشرعي عقلاً ، على أنّ ذلك لا يجمع ما أجمعوا عليه من بطلان اختصاص الأحكام بالعالمين ؛ لأنّ التفكيك بين العلم والقدرة غير واضح ؛ إذ لو كشف العقل عن التقييد بالقدرة شرعاً فلا بدّ وأن يكشف عن التقييد بالعلم أيضاً ؛ لأنّ مناط التقييد واحد ؛ وهو قبح خطاب العاجز والجاهل . وأمّا الثاني - أعني تقييد العقل مستقلاً - فلأنّ تصرّف العقل بالتقييد في حكم الغير وإرادته مع كون المشرّع غيره باطل ؛ إذ لا معنى أن يتصرّف شخص في حكم غيره .

والحاصل : أنّ تصرّفه في الأدلّة لا يرجع إلى محضّل ، بل تصرّف العقل

في إرادة المولى أو جعله لا معنى معقول له؛ إذ التقييد والتصرّف لا يمكن إلاّ للجاعل لا لغيره.

نعم، يخصّ للعقل حكم مقام الإطاعة والعصيان، وتشخيص أنّ مخالفة الحكم في أيّ مورد توجب استحقاق العقوبة وفي أيّ مورد لا توجبه، وليس للعقل إلاّ الحكم بأنّ الجاهل والعاجز ونظيرهما معذورون في ترك الواجب أو إتيان الحرام، من غير تصرّف في الدليل.

فظهر: أنّ ما يطلب من العقل لإنقاذ الجهّال والعجزة عن لهيب النار يحصل بحكمه بأنّ هؤلاء معذورون في ترك الامتثال، ولا حاجة معه إلى التقييد، لو لم نقل أنّه محال. والذي أوقعهم فيه هو توهم قبح الخطاب إليهم؛ غافلاً عن أنّ الملاك في الأحكام الكلّية غير الجزئية والشخصية، كما نّهنا عليه.

فإن قلت: لا بأس في خطاب العاصي بشخصه، لكن لا بداعي الانبعاث عن البعث، بل بداعي إتمام الحجّة عليه؛ ليهلك من هلك عن بينة.

قلت: ما هو موضوع الاحتجاج من الموالى على العبيد هو صدور البعث عنهم بداعي انبعاثهم، وأمّا البعث لانهذا الداعي فليس العقل حاكماً بلزوم امتثاله، كما لو فرضنا أنّ العبد اطّلع على أنّ داعيه هو الامتحان وكشف الحال.

المقدّمة السابعة :

أنّ الأمر بكلّ من الضدّين أمر بالمقدور الممكن، والذي يكون غير مقدور هو جمع المكلف بين متعلّقيهما في الإتيان، وهو غير متعلّق للتكليف.

وتوضيحه: أنّه إذا قامت الحجّة في أوّل الزوال على وجوب الصلاة، وقامت

حجة أخرى على وجوب الإزالة عن المسجد فكل واحد حجة في مفاده مستقلاً لا في الجمع بينهما، وليس قيام الحجّتين على الضدين إلّا كقيامهما على الأمرين المتوافقين غير المتزاحمين في أنّ كلّ واحد حجة في مفاده لا في الجمع بينهما، وكلّ واحد يدعو إلى إتيان متعلّقه لا إلى الجمع.

والذي صدر من الأمر على نحو القانون هو الأمر بهذا والبعث إلى آخر، ومجموع الأمرين ليس موجوداً على حدة، والأمر بالجميع أو المجموع غير صادر من المولى، وقد تقدّم أنّ الأمر لا يتعلّق إلّا بنفس الطبائع المطلقة، من غير نظر إلى الخصوصيات والحالات الطارئة وجهات التزاحم وعلاجه، ومعنى إطلاقها أنّ المتعلّق تمام الموضوع بلا دخالة قيد؛ لا أنّ معناه أنّه المطلوب؛ سواء اجتمع مع هذا أم لا؛ إذ كلّ ذلك خارج من محطّ الإطلاق.

وقد نبهنا فلا تنس: أنّ توارد الأمرين على موضوعين متضادّين، مع أنّ الوقت الواحد غير وافٍ إلّا بواحد منهما إنّما يقبح لو كان الخطابان شخصيين، وأمّا الخطاب القانوني الذي يختلف فيه حالات الأشخاص؛ فربّ مكلف لا يصادف أوّل الزوال إلّا موضوعاً واحداً؛ وهو الصلاة، وربّما يصادف موضوعين، فيصحّ توارد الأمرين على عامّة المكلفين ومنهم الشخص الواقف أمام المتزاحمين، ولا يستهجن. والذي يحكم به العقل هو أنّ العبد لا بدّ أن يتمخّل لإجابة الأمرين على نحو لو خالف واحداً منهما لعدم سعة الوقت لعدّ معذوراً.

إذا عرفت هذه المقدمات فنقول: إنّ متعلّقي التكليفين قد يكونان متساويين في الجهة والمصلحة، وقد يكون أحدهما أهمّ؛

فعلى الأوّل: لا إشكال في حكم العقل بالتخير؛ بمعنى أنّ العقل يرى أنّ المكلف مخير في إتيان أيّهما شاء، فإذا اشتغل بأحدهما يكون في مخالفة الأمر

الآخر معذوراً عقلاً، من غير أن يكون تقييداً واشتراطاً في التكليف والمكلف به .
ومع عدم اشتغاله بذلك لا يكون معذوراً في ترك واحد منهما؛ فإنّه قادر
بإتيان كلّ واحد منهما. فترك كلّ واحد يكون بلا عذر؛ فإنّ العذر عدم القدرة،
والفرض أنّه قادر بكلّ منهما، وإنّما يصير عاجزاً إذا اشتغل بإتيان أحدهما، ومعه
يعدّ معذوراً في ترك الآخر. وأمّا مع عدم اشتغاله به فلا يكون معذوراً في ترك شيء
منهما، وليس الجمع بمكلف به حتّى يقال: إنّ غير قادر عليه.

وبعبارة أوضح: أنّ العبد لو سمع دعوة العقل بصرف القدرة في واحد من
الغريقين وأتخذ واحداً منهما فقد عجز عن إنقاذ الآخر بلا اختيار فيقبح العقاب على
ترك هذا الأمر الفعلي الجدّي، فيثاب لأجل إنقاذ الآخر. وإن تخلّف عن حكم العقل
ولم ينقذ واحداً منهما استحقّ عقوبتين؛ لأنّه ترك كلّ واحد من الأمرين بلا عذر،
ويقال: لم تركت هذا بلا عذر؟ ثمّ لم تركت الآخر كذلك؟

فإن قلت: ليس هنا إلاّ قدرة واحدة وهو يستدعي تكليفاً واحداً، وجزاء
مخالفة التكليف الواحد عقاب فارد.

قلت: كأنّك نسيت ما حرّراه في المقدمات؛ لأنّ البحث في الأحكام
القانونية والتكليف فيها لم يتعلّق بالفرد المردّد ولا بالجمع حتّى يستلزم التكليف
بالمحال، والمفروض أنّ كلّ واحد من الأمرين تامّ في الباعثية، وليس ناظراً إلى
حال اجتماعه مع الآخر؛ لما عرفت أنّ التزاحم وعلاجه متأخّران عن رتبة الجعل
والفعلية.

فحينئذٍ: كلّ واحد يقتضي تحقّق متعلّقه وإيجاده في الخارج، إلّا أن يظهر من
العبد عذر في ترك امتثاله، فإذا صرف قدرته في واحد منهما فقد حقّق دعوته
بلامثال وترك دعوة الآخر عن عذر، وأمّا إذا لم يصرف قدرته في شيء منهما فقد

ترك دعوة كل واحد بلا عذر، فيستحق عقابين.

ويترتب على ذلك: أنه لو ترك واشتغل بفعل محرّم لاستحق ثلاث عقوبات؛

لملاك العصيان في كل واحد.

وأما إذا كان أحدهما أهم؛ فإن اشتغل بإتيان الأهم فهو معذور في ترك

المهم؛ لعدم القدرة عليه مع اشتغاله بضده بحكم العقل، وإن اشتغل بالمهم فقد أتى بالمأمور به الفعلي، لكن لا يكون معذوراً في ترك الأهم، فيثاب بإتيان المهم ويعاقب بترك الأهم.

وبالجملة: أن العقل يحكم بصرف القدرة في امتثال الأهم؛ كي يكون معذوراً

في ترك المهم، ولو عكس لاستحق عقوبة على الأهم؛ لأنه تركه بلا عذر، ولكنه يثاب على المهم لإتيانه، ولو تركهما لاستحق عقوبتين، ولو اشتغل بمحرّم لاستحق ثلاثة عقوبات.

فظهر ممّا قدّمنا أمران:

الأول: أن الأهم والمهم نظير المتساويين في أن كل واحد مأمور به في

عرض الآخر، وهذان الأمران العرضيان فعليان متعلّقان على عنوانين كليين، من

غير تعرّض لهما لحال التراحم وعجز المكلف؛ إذ المطاردة التي تحصل في مقام

الإتيان لا توجب تقييد الأمرين أو أحدهما أو اشتراطهما أو اشتراط أحدهما بحال

عصيان الآخر؛ لاشرعاً ولا عقلاً، بل تلك المطاردة لا توجب عقلاً إلا المعذورية

العقلية في ترك أحد التكليفين حال الاشتغال بالآخر في المتساويين، وفي ترك

المهم حال اشتغاله بالأهم.

والثاني: أن الأمر بالشيء لا يقتضي عدم الأمر بضده في التكليف القانونية،

كما في ما نحن فيه.

وأظنّ: أنّ الذي أوقع الأساتذة فيما أوقع - حيث زعموا أنّ لازم ذلك هو الأمر بالضدين - هو أنّ كلّ مكلف له خطاب خاصّ وإرادة مستقلة من المولى لامتناله، فجعلوا الخطاب شخصياً ورثبوا عليه ما رثبوا؛ ذهولاً عن أنّ وضع التكاليف القانونية غير هذا، بل ليس هنا إلاّ خطاب واحد متوجّه إلى العنوان.

والخطاب الواحد بوحدانيته إذا وضع الحكم فيه على العنوان يكون حجة على المكلفين مادامت الشريعة قائمة، ويحتجّ به الموالي على العبيد إذا دخلوا تحت العنوان واجتمع سائر الشرائط؛ من العقل والبلوغ وغيرهما، من دون أن يكون لكلّ واحد خطاباً وإرادة.

فإن قلت: إنّ الإهمال في عالم الثبوت غير معقول، فحينئذٍ عجز المكلف والمطاردة والتزام وإن كانت بوجودها متأخرة عن رتبة الجعل والتشريع إلاّ أنّ الحاكم يمكن أن يتصوّر حين إرادة التشريع تراحم هذا الحكم الكلّي مع الكلّي الآخر إذا أراد المكلف إيجادهما في الخارج.

وبالجملة: يمكن أن يتصوّر تراحم الحكمين الكلّيين في مقام الامتنال، فحينئذٍ نسأل: أنّ الإرادة المتعلقة على هذا العنوان هل هي باقية على سعتها وعمومها بالنسبة إلى حال التزام التي فرضنا أنّ المولى توجّه إليها حين تعلّق الإرادة أولاً؟

فعلى الأوّل يلزم تعلّق الإرادة التشريعية بشيء محال، وعلى الثاني يلزم التقييد في جانب الإرادة، ولازمه التقييد في جانب الخطاب. وليس الكلام في مفاد اللفظ حتّى يقال: إنّ الإطلاق ليس معناه التسوية في جميع الحالات، بل في الإرادة المولوية التي لا تقبل الإجمال والإهمال.

قلت : ليس معنى عدم الإهمال الثبوتي أنَّ الحاكم حين الحكم يلاحظ جميع الحالات الطارئة على التكليف والمكلف، ويقايس التكليف مع سائر تكاليفه جمعاً ومزاحمة؛ ضرورة بطلان ذلك، بل المراد من عدم الإهمال هو أنَّ الأمر بحسب اللب: إما أن تتعلّق إرادته وحكمه بنفس الطبيعة بلا قيد، فتكون الطبيعة بنفسها تمام الموضوع، وإما أن تتعلّق بها مع قيد أو قيود، فتكون موضوعها هو المقيّد والإهمال إنّما هو في مقام البيان لا في مقام الواقع.

وأما الحالات الطارئة للمكلف أو للتكليف بعد جعله فهي ليست دخيلة في الموضوع حتّى يتقيّد بها أو يكون الحاكم ناظراً إليها. فالحاكم في مقام الحكم لا ينظر إلّا إلى موضوع حكمه وكلّ ما هو دخیل فيه لا غير.

ثم إنّ ما ذكرناه: من النقص والإبرام حول الأحكام القانونية أو الإرادة المولوية إنّما هو بالنظر إلى القوانين العرفية المرسومة بين الموالي والعبيد والرعايا والسلّاطين، وأما الأحكام الشرعية فهي بما أنّها مشتملة على زجر وبعث، وأنّ الاحتجاج مطلقاً أمر عقلائي فلا بدّ أن يسلك فيها في قضية الاحتجاج ما سلّكناه في العرفيات.

وأما الإرادة المولوية فيه سبحانه وكيفية تعلّقها بالأشياء - تكوينياً كان أو تشريعاً - فلا يصل إليه أفهامنا، فلا بدّ من الاستمداد منه - عزّ وجلّ - وقد حقّق عند أهله أنّ التشريع داخل في النظام الإلهي الكلّي، وتعلّق الإرادة الأزلية به نحو تعلّقها بالنظام التكويني، والتفصيل يطلب من مظانّه.

تصوير الأمر بالمهمّ بنحو الترتّب

الرابع من الوجوه المحرّرة لردّ دعوى شيخنا البهائي ما سلكه أساطين العلم، آخذين بنيانه من الشيخ الأكبر كاشف الغطاء^(١)؛ وإن كان لّبه موجوداً في كلمات المحقّق الثاني رحمته^(٢)، وقد بالغ مشاهير العصر في الفحص والتحقيق حوله، وكلّ أوضحه ببيان خاصّ إلّا أنّ مغزى الغالب يرجع إلى ما أفاده السيّد المجدّد الشيرازي^(٣)، ونقّحه بعده تلميذه الجليل السيّد المحقّق الفشاركي^(٤)، وأوضحه وفصله بعض أعظم العصر بترتيب مقدّمات وذكر أمور، ونحن نذكر تلك المقدّمات مع ما فيها من الأنظار:

المقدّمة الأولى:

أنّ المحذور إنّما ينشأ من إيجاب الجمع بين الضدّين المستلزم للتكليف بما لا يطاق، ولا بدّ لرفع هذا المحذور من سقوط ما هو موجب له لا غير، فإذا كان الخطابان طوليين لا يلزم منه ذلك، كما سيأتي.

فحينئذٍ: يقع الكلام في أنّ الموجب لذلك هل هو نفس الخطابين حتّى يسقطا، أو إطلاقهما حتّى يسقط إطلاق خطاب المهمّ فقط، ويصير مشروطاً بعصيان الأهمّ.

١ - كشف الغطاء ١: ١٧١.

٢ - جامع المقاصد ٥: ١٣ - ١٤.

٣ - تقريرات المجدّد الشيرازي ٣: ١٢١ - ١٢٣.

٤ - الرسائل الفشاركية: ١٨٧ - ١٨٩.

ثم قال : والعجب من الشيخ الأنصاري مع إنكاره الترتب ذهب في تعارض الخبرين على السببية إلى ما يلزم منه الالتزام بخطابين مترتب كل منهما على عدم امتثال الآخر ، فليت شعري لو امتنع ترتب أحد الخطابين على عدم امتثال الآخر ، فهل ضمّ ترتب إلى مثله يوجب ارتفاع المحذور ؟ إلا أنّ الاشتباه من الأساطين غير عزيز^(١).

أقول : هذه المقدمة سيقّت لبيان محطّ البحث ، ولا إشكال فيها من هذه الجهة ، إلا أنّ رمي الشيخ الأعظم رحمته بالترتب من الجانبين ، واستظهار ذلك من عبارته من الغرائب جدّاً ، نشأ ذلك من قلة التأمل في عبارته . وإليك نصّ عبارته : قال رحمته - بعد إيراد شبهة في وجوب الأخذ بأحد المتعارضين بناء على السببية :- إنّ الحكم بوجوب الأخذ بأحد المتعارضين في الجملة وعدم تساقطهما ليس لأجل شمول اللفظ لأحدهما على البدل ؛ من حيث هذا المفهوم المنتزع ؛ لأنّ ذلك غير ممكن ، كما تقدّم وجهه في بيان الشبهة .

لكن لما كان امتثال التكليف بكلّ منهما كسائر التكاليف الشرعية والعرفية مشروطاً بالقدرة ، والمفروض أنّ كلّاً منهما مقدور في حال ترك الآخر وغير مقدور مع إيجاد الآخر فكلّ منهما مع ترك الآخر مقدور يحرم تركه ويتعيّن فعله ، ومع إيجاد الآخر يجوز تركه ولا يعاقب عليه .

فوجوب الأخذ بأحدهما نتيجة أدلّة وجوب الامتثال ، والعمل بكلّ منهما بعد تقييد وجوب الامتثال بالقدرة ، وهذا ممّا يحكم به بديهة العقل^(٢) ، انتهى .

وأنت خير : بأنّه أجنبي عن الترتب ؛ فضلاً عن الترتبين اللذين يحكم العقل

١ - فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ١ : ٣٣٦ - ٣٣٩ .

٢ - فوائد الأصول ، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٧ : ٣٥ .

بامتناعهما؛ للزوم تقدّم الشيء على نفسه؛ إذ الترتّب - باعتبار أنّه عبارة عن تقييد أمر المهمّ بعصيان الأهمّ - تقييد في مقام التكليف وعلاج في مقام الأمر ولكن التقييد بعدم الإتيان علاج في مقام الامتثال والإطاعة؛ بمعنى حكم العقل بصرف القدرة في واحد منهما على القول بالسببية؛ وهو تصرف في مقام الامتثال بلا تصرف في نفس الأدلّة، كما عرفت تفصيله ممّا والتقييد في هذا المقام لحكم عقلي ليس للشارع تصرف فيه وتعبّد بالنسبة إليه وأين هذا من الترتّب المتقوم باشتراط التكليف بعصيان الآخر في مقام الجعل؟!

أضف إلى ذلك: أنّا سلّمنا كون كلامه ناظرًا إلى التصرف في نفس الأدلّة، إلّا أنّ الترتّب متقوم باشتراط التكليف بعصيان الآخر، وما ذكره الشيخ الأعظم متقوم بتقييد كلّ واحد من الدليلين بعدم إتيان الآخر، وكم فرق بينهما؛ لأنّ الأوّل مناط الترتّب؛ لأنّ الأمر المتعلّق بالمهمّ يتأخّر عن شرطه، وهو يتأخّر عن نفس الأمر المتعلّق بالأهمّ، والثاني مناط التخيير ونتيجته، كما لا يخفى.

والعجب: أنّه خلط بينهما، إلّا أنّ الاشتباه من الأعظم غير عزيز، فافهم.

المقدّمة الثانية:

أنّ الواجب المشروط لا يخرج عمّا هو عليه بعد حصول شرطه؛ لأنّ شرائط التكليف كلّها ترجع إلى قيود الموضوع، والحكم المجعول على موضوعه لا ينقلب عمّا هو عليه؛ إذ لا يخرج الموضوع عن كونه موضوعاً.

والسرّ فيه: أنّ القضايا الشرعية على نهج القضايا الحقيقية لا الخارجية، فالقائل بالانقلاب قوله مساوق للقول بأنّ الموضوع بعد وجوده ينسلخ عن موضوعيته.

ولا يبعد أن يكون ذلك من جهة خلط موضوع الحكم بداعي الجعل وعلة التشريع بتوهم أن شرط التكليف خارج من موضوعه، بل هو من قبيل الداعي لجعل الحكم على موضوعه، فبعد وجوده يتعلّق الحكم بموضوعه، ولا يبقى للاشتراط مجال.

وقد بيّنا أن كون شرط الحكم من قبيل دواعي الجعل يبتني على أن تكون القضايا المتكفّلة لبيان الأحكام الشرعية من قبيل الإخبار من إنشاء تكاليف عديدة، يتعلّق كلّ واحد منها بمكلف خاصّ عند تحقّق شرطه.

والمحقّق الخراساني - مع اعترافه برجوع الشرط إلى الموضوع^(١) - ذهب في جملة من الموارد إلى كون الشرط من علل التشريع، وهذا الخلط وقع في جملة من المباحث؛ منها هذا المقام^(٢)؛ فإنّه توهم فيه أنّه بعد عصيان الأمر بالأهمّ يكون الأمر بالمهمّ مطلقاً^(٣)، انتهى بتلخيص.

قلت وفيه أمّا أولاً: فإنّ بقاء الواجب المشروط على ما هو عليه بعد حصول شرطه لا يحتاج إلى ما أتعّب به نفسه الشريفة؛ لأنّك قد عرفت أنّ القيود بحسب نفس الأمر على قسمين:

قسم يرجع إلى المادّة والمتعلّق؛ بحيث لا يعقل إرجاعه إلى الحكم والإرادة، كما إذا تعلّق بالصلاة في المسجد غرض مطلق، فالوجوب المطلق توجّه إلى الصلاة في المسجد، فيجب على العبد بناء المسجد والصلاة فيه.

وقسم يرجع إلى الوجوب والحكم، ولا يعقل عكسه، كما إذا لم يتعلّق بإكرام

١ - كفاية الأصول: ١٢١.

٢ - نفس المصدر: ١٦٦ - ١٦٧.

٣ - فوائد الأصول (تقارير المحقّق النائيني) الكاظمي ١: ٣٣٩ - ٣٤١.

الضيف غرض معتدّ به، بل ربّما يبغض الضيف؛ فضلاً عن إكرامه، إلّا أنّه إذا ألّم به ونزل في بيته يتعلّق به الغرض، ويحكم على عبّيه بأن يكرّمه إذا نزل.

فالقيد - حينئذٍ - قيد لنفس التكليف، لا يعقل إرجاعه إلى المادّة؛ لأنّه يستلزم أن يتعلّق بإكرامه إرادة مطلقة، فيجب عليهم تحصيل الضيف وإنزال الضيف في بيته، وقد فصلنا ذلك في محلّه^(١).

فحينئذٍ؛ فالقائل بصيرورة الحكم المشروط مطلقاً إمّا أن يقول بتبدّل الإرادة إلى أخرى، وذلك مستحيل في حقّه تعالى؛ لاستلزامه التغيّر في ذاته، سبحانه تعالى عن وصمة الحدوث والتغيّر، بل يمتنع في حقّ غيره؛ لأنّها بسيطة والبسائط لا يمكن أن يدخلها التبدّل.

وإمّا أن يقول بتعلّق إرادة جديدة بالحكم رأساً، وهو أيضاً مستحيل؛ لامتناع تجدّد الأحوال فيه تعالى، مع أنّه خروج من الفرض - أعني صيرورة المشروط مطلقاً - لأنّه تجدّد إرادة لاصيرورة إرادة مشروطة إرادة مطلقة.

وإمّا أن يقول بتبدّل إرادة التشريع بالأخرى، وذلك أيضاً مستحيل؛ لما ذكر ولا انتهاء أمد التشريع بتحقيقه. فلا يبقى إرادة تشريعية حتّى تتبدّل، لو فرض جواز هذه الأمور في حقّه تعالى.

وتوهّم: أنّ معنى الصيرورة هو تبدّل الحكم المنشأ على نحو المشروط إلى الإطلاق باطل؛ لأنّ ما شرّع وإن كان أمراً اعتبارياً إلّا أنّه لا ينقلب عمّا هو عليه إلّا باعتبار جديد؛ وهو إنشاء حكم آخر مطلق بعد حصول المشروط، لكنّه خلاف المفروض.

وبالجملة: خروج الحكم المجعول عمّا هو عليه لا معنى معقول له. نعم قبل تحقق الشرط لم يأنّ أن امتثاله، وبعده يحضر وقت امتثاله ويصير حجة على العبد مع كونه مشروطاً.

فظهر: أنّ ما ذكره قديمنا من إرجاع شرائط الحكم إلى الموضوع تبعيد للمسافة، بلا توقّف للمطلوب عليه.

وثانياً: أنّ إرجاع جميع الشروط إلى الموضوع يستلزم إلغاء ما هو الدائر بين العقلاء؛ من إنشاء الحكم على قسمين، بل ظهور الإرادة على ضربين، وقد عرفت أنّ اختلاف الواجب المشروط والمطلق لبّي واقعي ثبوتي^(١)، فلا يجوز الإرجاع بعد كون كلّ واحد معتبراً لدى العرف، بل بينهما اختلاف في الآثار المطلوبة منهما في باب الأحكام.

فعلى ما ذكره يتفاوت الرأي في بقاء الموضوع وعدمه على القول بشرطية بقاء الموضوع في جريان الاستصحاب؛ وإن كان ما ذكروا في ذلك المقام من شرطية بقاءه^(٢) خلاف التحقيق عندنا^(٣) كما سيوافيك بإذنه تعالى؛ لأنّ إرجاع الشرط إلى الموضوع وجعله من قيوده يوجب التفاوت في بقاء الموضوع، بخلاف ما إذا قلنا بعدم إرجاع الشرط إلى الموضوع وجعلناه من قيود الحكم، فيختلف الأنظار في جريانه وعدمه، وسيوافيك أنّ القيود الدخيلة في جعل الحكم كلياً كلّها من مقومات الموضوع لا من حالاته، فارتقب.

١ - تقدّم في الصفحة ٣١٤ - ٣١٥.

٢ - فرائد الأصول، ضمن تراث الشيخ الأعظم ٢٦: ٢٨٩، كفاية الأصول: ٤٨٦.

٣ - الاستصحاب، الإمام الخميني رحمه الله: ٢٠٣ - ٢٠٥.

فإن قلت: إنّ لازم ذلك كون كلّ من السبب والشرط أمراً تكوينياً مؤثراً في المسبّب والمشروط تكويناً، وعليه فيخرج زمام أمرهما من يد الشارع، وهو واضح الفساد.

قلت: إنّ جعل السببية والشرطية تشريعاً لشيء، وإن شئت قلت: إنّ اعتبار السببية والشرطية لشيء لا يوجب انقلاب التشريع إلى التكوين، ولا خروج الأمر من يد الجاعل، كما هو واضح؛ لأنّ الاعتبار وضعه ورفعته ونسخه وإبقاؤه في يده. نعم، لو اعتبر الشيء سبباً أو شرطاً لا يجوز له التخلّف عمّا جعل، وإلاّ يلزم اللغو في الاعتبار. اللهمّ إذا أراد نسخه، وهو خلاف المفروض.

والحاصل: أنّه لا وجه لرفع اليد عن الظواهر بغير دليل، هذا بناءً على جعل السببية والشرطية، وأمّا بناءً على جعل الحكم مترتباً على شيء فالأمر أوضح.

وثالثاً: أنّ ما ذكره من توهم الخلط بين موضوع الحكم وبين داعي الجعل وعلة التشريع؛ بتوهم أنّ شرائط التكليف من قبيل الداعي لجعل الحكم واضح البطلان؛ لأنّ الأمر ليس منحصراً في كون الشيء من قيود الموضوع؛ أعني المكلف البالغ العاقل، أو من دواعي الجعل التي هي غايات التشريع وجعل الحكم.

بل هنا أمر ثالث؛ أعني كون الشيء من قيود المتعلّق؛ أعني نفس الصلاة، كما مثّلناه من إيجاب الصلاة في المسجد على عبده.

وأمر رابع؛ وهو أن يكون من شروط الحكم والمجعول، كما في المثال الثاني «إذا جاءك الضيف أكرمه».

والحاصل: أنّ شرائط التكليف غير قيود الموضوع وغير دواعي الجعل، وليست من قيود المتعلّق بل من شرائط المجعول، وهو الله خلط بين شرائط المجعول ودواعي الجعل، مع أنّهما مفترقان؛ لأنّ دواعي الجعل هي غايات جعل

الأحكام - وضعية كانت أو تكليفية، مطلقة كانت أو مشروطة - وشرائط التكليف - أي المَجْعُول الاعتباري - ما يكون الحكم معلقاً عليه ومنوطاً به، وهي غير مربوطة بقيود الموضوع ودواعي الجعل وقيد المتعلق، بل إرجاع الشرائط إلى قيود الموضوع يرجع إلى إنكار الواجب المشروط .

ثم إنَّ كون القضايا حقيقية لا خارجية أجنبي عن المطلب، كما أنَّ القول بالانقلاب أجنبي عن انسلاخ الموضوع عن الموضوعية، كما يظهر بالتأمل، والتطويل موجب للملال .

المقدمة الثالثة :

التي هي أهمّ المقدمات عندنا في استنباط الترتّب، وعليها يدور رحاه - وإن ظنّ القائل أنَّها غير مهمّة - وهي أنَّ المضيق على قسمين :

قسم أخذ فيه الشيء شرطاً للتكليف بلحاظ حال الانقضاء، كالقصاص والحدود؛ فإنّ القصاص مترتب على مضي القتل وانقضائه؛ ولو آناً ما .

وقسم أخذ فيه الشيء شرطاً بلحاظ حال وجوده، فيثبت التكليف مقارناً لوجود الشرط، ولا يتوقّف ثبوته على انقضائه، بل يتحدّ زمان وجود الشرط وزمان التكليف وزمان الامتثال، كأغلب الواجبات المضيقّة، كالصوم .

ففي مثله يستحيل تخلف التكليف عن الشرط - ولو آناً ما - لما عرفت من رجوع كلّ شرط إلى الموضوع . ونسبة الموضوع إلى الحكم نسبة العلة إلى المعلول؛ فلازم التخلف إمّا عدم موضوعية ما فرض موضوعاً للحكم، أو تخلف الحكم عن موضوعه .

وكذا يستحيل تخلف زمان الامتثال عن التكليف؛ لأنّ التكليف يقتضي

الامتثال. فنسبة اقتضاء التكليف للحركة كنسبة اقتضاء حركة اليد لحركة المفتاح. نعم الفرق بين المقام والعلل التكوينية هو دخل العلم والإرادة في الامتثال، دون العلل التكوينية.

وبالجملة: مقتضى البرهان: هو أن لا يتخلف التكليف عن الشرط ولا الامتثال عن التكليف زماناً، بل يتقارنان في الزمان؛ وإن كان بينهما تقدّم وتأخّر رتبي.

إلى أن قال: إذا عرفت ذلك ظهر لك دفع بعض الإشكالات في المقام: منها: أنه يتوقّف صحّة الخطاب الترتبي على صحّة الواجب المعلق. وأجاب عنه: بأنّ ذلك مبني على مبنى فاسد؛ وهو لزوم تأخّر زمان الامتثال عن الأمر، وقد عرفت فساده.

ومنها: أنّ خطاب المهمّ لو كان مشروطاً بنفس عصيان الأهمّ لزم خروج المقام عن الترتب، ولو كان مشروطاً بعنوان انتزاعي؛ أي كون المكلف ممّن يعصي يلزم الأمر بالجمع بين الضدين، وهو محال.

وأجاب عنه: بأنّا نختار الشقّ الأوّل، وتوهم استلزامه تأخّر طلب المهمّ عن عصيان الأمر بالأهمّ زماناً إنّما يتمّ على القول بلزوم تأخّر الخطاب عن شرطه، وأمّا على ما حقّقناه من مقارنة الخطاب بوجود شرطه فلا بدّ من فعلية خطاب المهمّ في زمان عصيان خطاب الأهمّ، بلا تقدّم وتأخّر بينهما خارجاً.

ونختار الشقّ الثاني، ولا يلزم منه طلب الجمع بين الضدين؛ بداهة أنّ عنوان التعقّب بالمعصية إنّما ينتزع من المكلف بلحاظ تحقّق عصيانه في ظرفه المتأخّر، فإذا فرض وجود المعصية في ظرفها وكون التعقّب بها شرطاً لخطاب المهمّ فيكون الحال فيه بعينه الحال في فرض كون نفس العصيان شرطاً لطلب المهمّ.

وبالجملة: فرض تحقق امتثال طلب الأهم في ظرفه هادم لشرط خطاب المهم، فكيف يمكن أن يكون المهم مطلوباً في ظرف وجود الأهم ليرجع الأمر إلى طلب الجمع بين الضدين^(١)؟ انتهى.

أقول: ما ذكره رحمته من عدم تأخر الحكم عن شرطه زماناً متين جداً؛ سواء جعلت الشرائط من قيود الموضوع أم لا، ولو فرضنا صحة مدّعه الثاني أيضاً - وهي عدم إمكان تخلف البعث عن اقتضاء الانبعاث زماناً - وأنكرنا الواجب التعليقي لما كان يجديه أصلاً، لأنّ ما أجاب به عن الإشكال الواقع في كلامه من أنّ خطاب المهم لو كان مشروطاً بنفس عصيان الأهم لزم خروج المقام عن الترتّب... إلى آخره لا يخلو عن خلط.

وتوضيحه: أنّ كلّ شرط إنّما يتقدّم رتبة على مشروطه في ظرف تحقّقه لا حال عدمه.

وبعبارة أخرى: أنّ الشرط بوجوده يتقدّم على المشروط؛ تقدّماً رتبيّاً، فقبل وجود الشرط لا يمكن تحقّق المشروط بالضرورة. فحينئذٍ يلاحظ: فإن كان الشرط أمراً زمانياً فلا بدّ من تحقّقه في زمانه حتّى يتحقّق بعده مشروطه بلا فترة بينهما، وكذا لو كان غير زمني.

فإذا فرضنا واجبين مضيّقين أحدهما أهمّ، كإيقاظ الابن في أوّل الزوال، وإيقاظ العمّ في أوّله أيضاً، ويكون ظرف إيقاظ كلّ منهما ساعة بلا نقیصة ولا زيادة، فمع أمر المولى بإيقاظ الابن مطلقاً لا يعقل تعلّق أمره بإيقاظ العمّ؛ مشروطاً بعصيان أمر الأهمّ؛ لأنّ العصيان عبارة عن ترك المأمور به بلا عذر في مقدار من الوقت

يتعدّر عليه الإتيان بعد، ولا محالة يكون ذلك في زمان، ولا يعقل أن يكون الترك في غير الزمان محققاً للمعصية؛ لعدم تحقّق الفوت به.

ففوت الأهمّ المحقّق لشرط المهمّ لا يتحقّق إلاّ بمضيّ زمان لا يتمكّن المكلف بعده من إطاعة أمره، ومضيّ هذا الزمان كما أنّه محقّق فوت الأهمّ محقّق فوت المهمّ أيضاً. فلا يعقل تعلّق الأمر بالمهمّ في ظرف فوته؛ ولو فرض الإتيان به قبل عصيان الأهمّ يكون بلا أمر، وهو خلاف مقصود القائل بالترتّب.

وبالجملة: قد وقع الخلط في كلامه بين عدم تخلف الشرط عن التكليف وعدم تخلف التكليف عن اقتضاء الانبعاث، وبين لزوم كون الشرط بوجوده مقدّماً على المشروط وظنّ أنّ التقدّم الرتبي يدفع الإشكال غفلة عن أنّ العصيان ما لم يتحقّق لا يعقل تعلّق الأمر بالمهمّ؛ لامتناع تحقّق المشروط قبل شرطه، وبتحقّقه يفوت وقتي الأهمّ والمهمّ في المضيّقين. ولو فرض زمان إطاعة المهمّ بعد زمان عصيان الأهمّ يخرج عن فرض الترتّب.

والعجب: أنّه تنبّه للإشكال وتخيل أنّ التأخّر الرتبي يدفعه، مع أنّه لا يندفع إلاّ بصيرورة العصيان غير زمني. على أنّه لا معنى للعصيان الرتبي؛ لأنّ ترك الأمور به إلى أن يفوته ويتعدّر عليه لا يكون إلاّ في الزمان، ويعدّ من الأمور الزمانية لا الرتب العقلية، كما هو واضح.

وبذلك ظهر لك ما أوعزنا إليه: من أنّ إصلاح هذه المقدمة من أهمّ المقدمات، وإنّ ظنّه المستدلّ غير مهمّ، وإلاّ فما ذكرنا من الإشكال يهدم أساس الترتّب؛ سواء كان الواجبان مضيّتين أم مضيّفاً وموسّعاً:

أمّا الأوّل فقد عرفت، وأمّا الثاني فبعين ما ذكرناه؛ لأنّه إذا فرض كون أحدهما موسّعاً لكن يكون أوّل زمانه أوّل الزوال الذي هو ظرف إتيان المضيّق.

فحينئذٍ لا يعقل تعلق الأمر بالموسّع أوّل الزوال مشروطاً بعصيان المضيق؛ لما عرفت من أنّ العصيان عبارة عن ترك المأمور به في مقدار من الزمان الذي يفوت بمضيّه الأهمّ، فلا بدّ من تعلق الأمر بالموسّع بعد مضيّ زمان يتحقّق به العصيان، وهو يهدم أساس الترتّب.

وكذا الحال لو فرض أنّ العصيان آني الوجود؛ لأنّه قبل مضيّ هذا الآن لا يتحقّق شرط المهمّ، فيكون ظرف تحقّق أمر الأهمّ فقط، ويتحقّق هذا الآن سقط أمر الأهمّ بحصول العصيان ومضيّ أمد اقتضائه، ولا يعقل بقاؤه على فعليته بعد عصيانه ومضيّ وقته.

فظهر: أنّ تفويت متعلّق الأهمّ في آن متقدّم على تعلق أمر المهمّ، ولكن سقوط أمر الأهمّ وثبوت أمر المهمّ في رتبة واحدة أو آن واحد، فأين اجتماعهما؟ وإن شئت قلت: إنّ اجتماعهما مستلزم لتقدّم المشروط على شرطه، أو بقاء فعلية الأمر بعد عصيانه ومضيّ وقته، وكلاهما باطلان. هذا كلّ إذا كان العصيان بوجوده الخارجي شرطاً، كما أصّر به المستدلّ.

وأما إذا كان العنوان الانتزاعي كـ الذي يعصي - شرطاً فلا إشكال في لزوم مفسدة طلب الجمع؛ لأنّ العنوان الانتزاعي ثابت للمكلّف من أوّل الأمر. فأولّ زمان ظرف الامتثال يكون أمر المهمّ فعلياً لحصول شرطه، ولا يكون أمر الأهمّ ساقطاً؛ لعدم الامتثال وعدم مضيّ وقته.

فلا محالة يتوجّه إلى المكلّف أمران فعليان: أحدهما بعنوان «الذي يعصي»، فيأمره بإتقاد العمّ في أوّل الزوال، وثانيهما بعنوان آخر، فيأمره بإتقاد الابن فيه.

ومجرّد أخذ العنوان الانتزاعي من العاصي بلحاظ ظرف العصيان لا يدفع التضادّ؛ لأنّ ملاك دفع التضادّ بين أمر المهمّ المشروط بالعصيان وأمر الأهمّ ليس إلّا

عدم اجتماعهما في آن واحد، لاكونهما في رتبتين كما زعمه المستدلّ. وسيأتي فسادُه في المقدّمة التالية، وعند التعرّض لبعض أمثلة الترتّب، فارتقب.

المقدّمة الرابعة :

وقد عدّها المستدلّ من أهمّ المقدّمات، وذكر أنّه عليها يبتني أساس الترتّب، وسيّضح عدم دخالها في رفع الإشكال.

ومحصّلها: أنّ انحفاظ كلّ خطاب بالنسبة إلى ما يتصوّر من التقادير على أنحاء:

الأوّل: ما يكون انحفاظه بالإطلاق والتقيد اللحاطي، وذلك بالنسبة إلى كلّ تقدير يمكن لحاظه عند الخطاب؛ وهي التقادير المتصورة في المتعلّق مع قطع النظر عن الخطاب، كقيام زيد وقعوده؛ حيث يكون الأمر بالصلاة محفوظاً عنده بالإطلاق اللحاطي، وكالوقت حيث يكون الأمر محفوظاً معه بالتقيد اللحاطي.

الثاني: أن يكون الانحفاظ بنتيجة الإطلاق والتقيد، كالتقادير التي تلحق المتعلّق بعد تعلّق الخطاب به، كالجهل والعلم بالخطاب، فلا يمكن فيها الإطلاق والتقيد اللحاطي، بل لا بدّ: إمّا من نتيجة الإطلاق، كما في العلم والجهل بالحكم بعد قيام الضرورة والأدلة على اشتراك العالم والجاهل بالأحكام وامتناع الإهمال الثبوتي. وإمّا أن يكون الملاك محفوظاً في تقدير خاصّ، فلا بدّ من نتيجة التقيد.

الثالث: ما كان انحفاظ الخطاب لا بالإطلاق والتقيد اللحاطي ولا بنتيجة الإطلاق والتقيد، وذلك في التقدير الذي يقتضيه نفس الخطاب؛ وهو الفعل والترك؛ حيث يكون انحفاظ الخطاب في حالتي الفعل والترك بنفسه لا بإطلاقه - لحاظاً أو نتيجةً - إذ لا يعقل الإطلاق والتقيد بالنسبة إليهما، بل يؤخذ المتعلّق معرّى عن

حيثيتهما؛ لأنّه مع التقييد بالفعل يلزم طلب الحاصل، ومع التقييد بالترك يلزم طلب الجمع بين التقييذين، ومع الإطلاق كلا المحذورين.

فليس في الخطاب بالنسبة إليهما إطلاق وتقييد مطلقاً، ولكن مع ذلك يكون الخطاب محفوظاً بالاقتضاء الذاتي في كلتا الحالتين ما لم يتحقق العصيان والطاعة.

والفرق بين هذا القسم والسابقين من وجهين :

الأوّل : أنّ نسبة تلك التقادير السابقة إلى الخطاب نسبة العلة إلى المعلول؛ لكان رجوعها إلى قيود الموضوع؛ وهي تتقدّم على الحكم تقدّم العلة على المعلول. والإطلاق أيضاً يجري مجرى العلة؛ من حيث إنّ الإطلاق والتقييد في رتبة واحدة، فالإطلاق في رتبة علة الحكم. وهذا بخلاف تقديري فعل المتعلّق وتركه؛ فإنّ هذا التقدير معلول الخطاب؛ لأنّ الخطاب يقتضي فعل المتعلّق ويمنع تركه.

الثاني : أنّ الخطاب في التقادير السابقة يكون متعرّضاً لبيان أمر آخر غير تلك التقادير، غايته أنّه تعرّض عند وجودها، وهذا بخلاف تقديري الفعل والترك؛ فإنّ الخطاب بنفسه متكفّل لبيان هذا التقدير؛ حيث إنّ يقتضي فعل المتعلّق وعدم تركه.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّه يترتّب على ما ذكرنا طولية الخطابين؛ وذلك لأنّ خطاب الأهمّ يكون متعرّضاً لموضوع خطاب المهمّ ومقتضياً لهدمه ورفعته تشريعاً؛ لأنّ موضوع خطاب المهمّ هو عصيان خطاب الأهمّ. فالأهمّ يقتضي طرد موضوع المهمّ. والمهمّ لا يتعرّض لموضوعه، وليس بينهما مطاردة، وليس في رتبة واحدة، بل خطاب الأهمّ مقدّم على خطاب المهمّ برتبتين أو ثلاث،

ومع هذا الاختلاف في الرتبة لا يعقل عرضيتهما^(١)، انتهى.

أقول: لا يذهب عليك أنّ في هذه المقدّمة مواقع للنظر، نذكر مهمّاتها:

الأوّل: أنّ تقسيم الإطلاق والتقييد إلى اللحاظي وما هو نتيجتهما، والفرق بينهما بأنّ نتيجة الإطلاق لا بدّ في إثباتها من دليل آخر ممّا لا طائل تحته، غير أنّه تكثير في التقسيم والاصطلاح، وتشويش للأذهان؛ إذ الإطلاق - كما في اللغة والعرف - هو المسترسل من القيد مقابل التقييد، وفي الاصطلاح جعل طبيعة - مثلاً - متعلّقاً أو موضوعاً للحكم، من غير تقييدها بقيد، وهو لا يتقوّم باللحاظ أو بإرسال الطبيعة سارية في المصاديق، بل يتقوّم بجعلها موضوعاً للحكم بلا قيد.

وبذلك يبطل تقسيمه إلى ما يمكن لحاظه عند الخطاب وإلى ما لا يمكن؛ إذ قد عرفت أنّ اللحاظ وإمكانه أمر زائد على الإطلاق؛ لأنّ محور الاحتجاج بين الموالى والعبيد هو جعل الشيء موضوعاً للحكم بلا قيد، من غير توجّه إلى أنّ المقنّن أو الحاكم أرسل الموضوع في المصاديق ولاحظه بالنسبة إلى التقادير المتصورة في المتعلّق، مع قطع النظر عن الخطاب أولاً، بل لحاظ الإرسال والتقادير - على فرض إمكانه - مضرّ بالإطلاق.

فالحكم في الإطلاق ليس إلّا على نفس الطبيعة بلا قيد، ولا يكون الحاكم ناظراً إلّا إلى موضوع حكمه، فلحاظ التقادير لو أمكن يهدم أساس الإطلاق.

وبعبارة أخرى: إذا قال القائل يجب على المظاهر عتق رقبة، ولم يقيدها بشيء يحكم العقلاء بأنّ تمام الموضوع للوجوب عتق الرقبة، من غير دخالة شيء، ويقال: إنّ الظهار سبب لوجوب العتق من غير قيد، فملاك الاحتجاج هو

أخذ شيء سبباً أو متعلّقاً أو موضوعاً بلا قيد .

وبه يظهر : أنّ الاحتجاج به ليس لأجل أنّه من الدلالات اللفظية ، بل لأجل أنّ المتكلّم بما أنّ بيده زمام البيان ، وهو عاقل مختار في وضع ما يطلبه ورفع ما لا يطلبه لا بدّ أن يكشف عن مقصوده ويصرّح به ويجمع ما له دخل من قيوده ؛ فلو كان قيد دخیلاً في غرضه لأتى به ويبيّنه ؛ إمّا في ضمن هذا الدليل أو بدليل منفصل ؛ وحيث لم يأت به - لا في ضمن هذا الدليل ولا بدليل آخر - يحكم العقل بأنّ ما وقع موضوعاً تمام المطلوب لا بعضه ، فيصير من الدلالات العقلية ، وسيجيء في المطلق والمقيّد زيادة توضيح لذلك .

بل لو سلّم عدم إمكان التقييد بما يتأخّر عن الحكم في هذا الحكم لا يضّرّ ذلك بجواز التمسك بالإطلاق ، بعد إمكان بيان القيد بدليل آخر ، فلا نحتاج في تسوية العالم والجاهل في الأحكام إلى التمسك بالإجماع ، بل التمسك بإطلاق الأدلّة كافٍ في إثبات المطلوب ، وليس الشرط إمكان بيانه في الخطاب الأوّل ، بل تمكّن المولى من بيانه بأيّ خطاب شاء .

لا يقال : فرق بين ما يمكن التقييد به في اللفظ وبين غيره ؛ بأنّ الأوّل إطلاق لفظي والآخر حالي .

لأنّا نقول : كأنّك اغفلت عن أنّ الإطلاق ليس من المفاهيم التي يدلّ عليها اللفظ حتّى نجعله قسمين . أضف إلى ذلك : أنّه لا يضّرّ بالمطلوب ؛ لجواز التمسك بالإطلاق الحالي لرفع احتمال القيد .

ثمّ إنك لو أحطت خبراً بما قدّمناه في عدّة مواضع - خصوصاً في تقييد مفاد الهيئة الذي يعدّ من المعاني الحرفية ؛ حيث ذكرنا فيها : أنّ امتناع التقييد فيها ممنوع ، وعلى فرض تسليمه إنّما هو في النظرة الأولى ، وأمّا إذا كان بنظر مستأنف ، كما هو

الحال في غالب القيود فلا بأس به - تعلم هنا أنّه لا إشكال في إمكان النظر المستأنف في الحكم المجعول في الكلام وتقييده بالعلم والجهل؛ إذ لا فرق في قوله «اعتق رغبة مؤمنة» و«اعتق رغبة معلومة الحكم» في جواز التقييد بالنظر المستأنف.

نعم، ما لا يمكن التقييد فيه مطلقاً لا يجوز التمسك فيه بالإطلاق؛ لأنّ التمسك لرفع القيد المحتمل وهو مع امتناعه غير محتمل، لا لأجل ما توهم المستدلّ من أنّ الإطلاق مستلزم لفساد التقيدين - يعني فساد التقييد بالفعل والتقييد بالترك، وفسادهما عبارة عن طلب الحاصل وطلب الجمع بين النقيضين - ضرورة أنّ الإطلاق ليس الجمع بين التقيدين حتّى يلزم ما ذكر، بل عبارة عن عدم التقييد؛ أمكن ذلك أولاً.

غاية الأمر: ما هو موضوع البحث في باب الإطلاق والتقييد وموضوع احتجاج العقلاء هو الإطلاق الذي يمكن تقييده؛ ولو منفصلاً، وبين الإطلاق والتقييد الكذائيين شبهة العدم والملكة، وهذا لا ينافي أن يكون هنا إطلاق يكون النسبة بينه وبين التقييد تقابل الإيجاب والسلب، فتبصّر.

الثاني: أنّ ما تخيّل في رفع غائلة إيجاب الجمع من كون أمر الأهمّ والمهمّ في رتبتين غير مجدٍ أصلاً؛ إذ لو كفى تأخّر خطاب المهمّ عن الأهمّ رتبة في رفع الغائلة مع اتّحاد زمان فعليتهما لوجب أن يكفي مع اشتراط المهمّ بالإطاعة؛ فإنّها - كالعصيان - من طوارئ أمر الأهمّ، ولو جعلت شرطاً لصار قيداً للموضوع ويتقدّم على أمر المهمّ تقدّم الموضوع على حكمه، مع أنّه لا إشكال في أنّه يقتضي الجمع.

فظهر: أنّ ما هو الدافع للغائلة هو سقوط أمر الأهمّ بعصيانه ومضيّ وقته،

وعدم ثبوت أمر المهم إلا بعد سقوط الأهم، لا ما تخيلوه من ترتب الأمرين. هذا، وللمقال تنمة سيوافيك عن قريب.

الثالث: أن العصيان لا يكون متأخراً رتبة عن الأمر؛ لعدم ملاك التأخر الرتبي فيه؛ فإن التأخر الرتبي إما من ناحية العلوية والمعلولية، أو كون شيء جزءاً للعلّة أو جزءاً للماهية أو شرطاً للتأثير أو التأثر وأمثال ذلك، وكلها مفقودة بالنسبة إلى العصيان.

فإن قلت: يمكن تقريب تأخر العصيان عن الأمر بوجهين:

الأول: أن الإطاعة من العوارض أو الحالات اللاحقة للأمر، فتتأخر عنه بداهة؛ لأنها عبارة عن الانبعاث عن البعث، ولا إشكال في تأخر الانبعاث عن البعث تأخر المعلول عن علته أو جزئها بناءً على أن الأمر ليس علّة تامّة للانبعاث، بل العلّة هو مشاركاً مع ملكات آخر من الخوف والطمع.

وعليه: فالعصيان وإن لم يكن نقيضاً للإطاعة - لأنّ نقيض كلّ شيء رفعه - إلا أنّه لازم للنقيض أو مصداق له؛ إذ نقيض الإطاعة والامتثال هو عدم الإطاعة والامتثال، وهو يتحقّق في ضمن العصيان الذي هو عبارة عن ترك الامتثال بلا عذر. وحينئذٍ: فالنقيضان - أعني الإطاعة وعدمها - في رتبة واحدة، والعصيان مصداق للنقيض، والماهية ومصادقها ليستا في رتبتين؛ لمكان اتحادهما الذاتي.

فيستنتج: أن العصيان في رتبة نقيض الإطاعة، ونقيض الإطاعة في رتبتها، والإطاعة ونقيضها متأخران رتبة عن الأمر، فهكذا العصيان؛ لأنّ ما مع المتأخّر رتبة متأخّر كذلك.

الثاني: أن الأمر بالأهمّ مستلزم للنهي عن ضده العامّ، فالأمر به متقدّم على النهي عن ترك الأهمّ، والنهي متقدّم على عصيانه، والعصيان متقدّم على أمر المهمّ؛

تقدّم الموضوع على حكمه. فظهر تأخّر أمر المهمّ عن أمر الأهمّ بثلاث مراتب. وإن شئت قلت: الأمر بالأهمّ دافع للعصيان وعلة لرفعه، وعلة الشيء متقدّمة عليه، والعصيان ورفعه في رتبة واحدة؛ لكونهما نقيضين، وما مع المعلول مؤخّر عن العلة.

قلت: كلا الوجهين لا يخلو من خلط، وما قدّمناه^(١) في إبطال كون ترك أحد الضدين مقدّمة على الآخر كافٍ في إبطالهما، ونشير إليه هنا إجمالاً؛ وهو أنّ التقدّم والتأخّر الرتبين ليسا من الاعتبارات المحضة من دون واقعية لهما في نفس الأمر. كيف، وحكم العقل بأنّه وجد هذا فوجد ذاك بنحو تخلّل الفاء ليس إلا لاستشعاره أمراً واقعياً وشيئاً ثبوتياً.

فحينئذٍ: فإثبات أمر واقعي للشيء - كالتأخّر الرتبي - فرع كون الشيء الموصوف ذا تقرّر في ظرفه وذا حظّ من الوجود.

وظرف النسبة والاتّصاف بعينه ظرف الطرفين؛ فلو كانت واقعياً فلا محالة يتّصف الطرفان بالواقعية، مع أنّ الواقعية مفقودة في النقيض ومصادقه؛ لأنّهما أعدام ليس حقيقتهم سوى أنّهما لا واقعية لهما، وقد تقدّم^(٢) أنّ كون الملكات والاستعدادات من مراتب الوجود لا يلزم كون أعدامهما كذلك.

مع أنّ الوجه الثاني مبني على اقتضاء الأمر للنهي عن تركه، وهو باطل مبني على باطل آخر.

والحاصل: أنّ كون النقيضين في رتبة واحدة ممنوع تقدّم الكلام فيه^(٣).

١ - تقدّم في الصفحة ٤٠٩ - ٤١٠ و ٤١٧.

٢ - تقدّم في الصفحة ٤٢٠.

٣ - تقدّم في الصفحة ٤١٥.

وكون ما مع المتأخر رتبة متأخراً رتبة ممنوع أيضاً؛ لأنّ قياس المساواة لو صحّ فإنّما هو في المسائل الهندسية، لا في الأحكام العقلية التي تدور مدار وجود المناط، وقد عرفت أنّ مناط التأخر الرتبي هو ما قدّمناه، ومع فقدانه لا وجه للتأخر، وقياس التأخر الرتبي الذي يدركه العقل لأجل بعض المناطات بالتأخر الزماني قياس مع الفارق.

نعم، العصيان يتأخر عن الأمر زماناً على مسامحة، وهو غير التأخر الرتبي. وبالجملّة: أنّ العصيان عبارة عن ترك الأمور به بلا عذر، وهو معنى عديمي لا يمكن أن يتّصف بحيثية وجودية مطلقاً، وقد تكرر ممّا أنّ القضايا الصادقة التي موضوعاتها أمور عدمية لا بدّ وأن تكون من السالبة المحضّة أو ترجع إليها، والموجبات مطلقاً لا تصدق في الأعدام إلّا بتأوّل، كما في بعض القضايا غير المعبّرة، كقولنا «العدم عدم»، فالعصيان بما أنّه أمر عديمي لا يمكن أن يتأخر عن شيء أو يتقدّم على شيء، ولا يكون موضوعاً لحكم ولا شرطاً لشيء أو مانعاً. وبذلك يظهر: أنّ أخذ أمر عديمي لا يؤثّر ولا يتأثّر ولا يوجب مصلحة ولا مفسدة في الموضوع لا يجتمع مع ما عليه العدلية من كون الأحكام تابعاً لمصالح أو مفسد يقتضيها موضوعاتها، والعدم لا اقتضاء فيه، إلّا أن يرجع إلى مانعية الوجود، وهو غير مجدٍ أصلاً في المقام.

لا يقال: قولك لا يكون العصيان شرطاً لحكم ولا موضوعاً مصادرة جداً؛ ضرورة أنّا نرى حكم العقل بوجوب الطاعة وقبح المعصية، فكيف حكم على أمر باطل بالقبح والحرمة؟ مع أنّه يمكن أن يقال: إنّ العصيان ليس أمراً عديمياً؛ وإن كان الأمر العدمي منطبقاً عليه، إلّا أنّ العصيان له حيثية ثبوتية يعبر عنه بالطغيان تارة، والتورّط في الحمى أخرى، وعدم الاعتناء بأوامر المولى ثالثة.

وحينئذٍ: فعدم الامتثال أمر عديمي يصدق في غير موارد العصيان، كما في العاجز والساهي، والعصيان أخص منه، ويقرب أن يكون أمراً وجودياً.

لأننا نقول: إن كان المراد أن ترك المأمور به بلا عذر بما هو ترك موصوف بصفة وجودية بحسب الواقع فهو ضروري البطلان؛ لأن ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له، وإن كان المراد أن العقلاء يحكمون باستحقاق العبد التارك لأمر مولاه بلا عذر للعقوبة فهو حق، لكن لا يلزم أن يكون التارك موصوفاً بصفة وجودية.

وأما دعوى كون العصيان عبارة عن نفس تلك العناوين النفسانية؛ أي حالة الطغيان والجرأة حتى يكون وجودياً فهو واضح الفساد.

وأما كون ترك الطاعة بلا عذر لأجل حصول ملكات في النفس فلا يوجب أن يكون الترك العمدي أو بلا عذر من أنحاء الوجود الخارجي.

وبالجملة: أن حكم العقلاء باستحقاق العبد العاصي للعقوبة لا يلزم منه كون العصيان في الأوامر من الأمور الوجودية، أو مع كونه عديمياً متصفاً بأمر وجودي.

وبعد، لابد من التفكيك بين حكم العقل البرهاني وحكم العقلاء والعرف الاستحساني، فتدبر.

وبما ذكرنا: ينهدم أساس الترتب؛ لأنه مبني على التقدّم والتأخّر الرتبين، وهما تتحققان بين الأمر وإطاعته، على تأمل فيه أيضاً، ولا يحصل بين الأمر وعصيان. اللهم إلا أن يجعل الموضوع من يترك المأمور به بلا عذر، لكن مع ذلك لا يكون التقدّم رتبياً، وسيجيء البحث عنه^(١).

المقدمة الخامسة :

الموضوع للحكم إمّا غير قابل لتصرّف من الشارع كالعقل والبلوغ أو قابل له ، والثاني إمّا قابل للدفع والرفع أو قابل للدفع فقط ، وعلى التقديرين إمّا أن يكون قابلاً للرفع الاختياري أيضاً أو لا ، والرفع التشريعي إمّا أن يكون بنفس التكليف أو بامثاله .

ومحلّ البحث في الأهمّ والمهمّ هو هذا الأخير ، وهو ما إذا كان امتثال التكليف رافعاً لموضوع الآخر ؛ حيث يتحقّق اجتماع كلّ من الخطّيين في الفعلية ؛ لأنّه ما لم يتحقّق امتثال أحد الخطّيين الذي فرضنا أنّه رافع لموضوع الآخر لا يرتفع الخطّاب الآخر ، فيجتمع الخطّابان في الزمان والفعلية بتحقّق موضوعهما .
والتحقيق : أنّ اجتماع مثل هذين الخطّيين لا يوجب إيجاب الجمع ، ولا بدّ أولاً من معرفة معنى الجمع وما يوجب إيجابه :

فنقول : أمّا الجمع فهو عبارة عن اجتماع كلّ منهما في زمان امتثال الآخر ؛ بحيث يكون ظرف امتثالهما واحداً . وأمّا الذي يوجب الجمع فهو أحد أمرين : إمّا تقييد كلّ من المتعلّقين ، أو أحدهما بحال إتيان الآخر ، وإمّا إطلاق كلّ من الخطّيين كذلك .

والدليل على عدم إيجاب الجمع أمور :

الأوّل : أنّه لو اقتضيا إيجاب الجمع والحال هذه يلزم المحال في ظرف المطلوب ؛ لأنّ مطلوبة المهمّ إنّما يكون في ظرف عصيان الأهمّ ، فلو فرض وقوعه على صفة المطلوبة في ظرف امتثاله - كما هو لازم إيجاب الجمع - يلزم الجمع بين النقيضين ؛ إذ يلزم أن لا يكون مطلوباً قبل العصيان ، وأن يكون مطلوباً قبله .

الثاني: أنّه يلزم المحال في طرف الطلب؛ لأنّ خطاب الأهمّ يكون من علل عدم خطاب المهمّ؛ لاقتضائه رفع موضوعه، فلو اجتمع الخطابان في رتبة يلزم اجتماع الشيء مع علّة عدمه، أو خروج العلّة عن العلّية، أو خروج العدم من كونه عدماً، وكلّ ذلك خلف محال.

الثالث: أنّ البرهان المنطقي أيضاً يقتضي عدم إيجاب الجمع؛ فإنّ الخطاب الترتيبي بمنزلة المنفصلة المانعة الجمع في النسبة الطلبية في جانب المهمّ، والنسبة التلبّسية في جانب الأهمّ، فصورة القضية هكذا: إمّا أن يكون الشخص فاعلاً للأهمّ، وإمّا أن يجب عليه المهمّ، ومعه كيف يعقل إيجاب الجمع^(١)؟ انتهى.

قلت: ما ذكره الله لا يخلو من أنظار، والأولى عطف عنان الكلام إلى توضيح ما يقتضي عدم الجمع من المناط، فلا بدّ من استقصاء العناوين التي يتصوّر أخذها شرطاً لخطاب المهمّ أو موضوعاً له حتّى يتّضح موارد اقتضاء الجمع عن موارد عدم الاقتضاء، ويتبيّن المناط فيهما.

فنقول: الذي يمكن أن يقع شرطاً أمور:

الأوّل: العصيان الخارجي أو ما يساوقه خارجاً؛ أيّ عنوان كان، وهو وإن لم يلزم منه إيجاب الجمع إلّا أنّه يوجب الخروج من بحث الترتّب.

توضيحه: أنّه مادام لم يتحقّق العصيان خارجاً لا يكون أمر المهمّ فعلياً، وبتحقّق العصيان يسقط أمر الأهمّ؛ لخروج متعلّقه من إمكان الإتيان به؛ إذ مع إمكانه لا يتحقّق العصيان، ومع عدم إمكانه لا يعقل بقاء الأمر الفعلي، من غير فرق بين كون العصيان تدريجي التحقّق أو دفعي التحقّق.

ففي الثاني أيضاً قبل تحقق آن المعصية الظرف ظرف أمر الأهم فقط ،
 وبتحققه يتحقق العصيان ويسقط أمر الأهم ، ويخلفه أمر المهم ، فأين اجتماعهما ؟
 فلازم اجتماعهما في الفعلية : إما تخلف المشروط عن شرطه بتقدمه عليه
 - إن تعلق أمر المهم بموضوعه قبل تحقق المعصية - أو بقاء أمر الأهم مع تحقق
 المعصية وعجز المكلف عن الإتيان به ، وهما محالان .

وأما توهم كون العصيان في الرتبة العقلية شرطاً فواضح الفساد ؛ لأنّ
 العصيان ترك المأمور به بلا عذر خارجاً ، ولا ربط له بالرتبة العقلية ، وهذا
 الإشكال وارد أيضاً على من جعل الشرط شيئاً يكون مساوفاً للعصيان خارجاً ،
 طابق النعل بالنعل .

الثاني : جعل الشرط التلبس بالعصيان بمعنى الأخذ والشروع فيه .
 ويرد عليه أولاً : أنّ العصيان فيما نحن فيه ليس من الأمور الممتدة أو المركبة
 ممّا يتصور فيه الأخذ والشروع ، بل إذا ترك المأمور به إلى حدّ سلب القدرة ينتزع
 منه العصيان في آن سلب القدرة ، ولا ينتزع قبله . فتحقق العصيان آني ؛ وإن كان
 محتاجاً في بعض الأحيان إلى مضيّ زمان حتّى تسلب القدرة . فالعصيان بنفسه
 لا يكون متدرّج الوجود حتّى يتأتّى فيه الشروع والختم .

وثانياً : أنّ الشروع فيه إما محقق للعصيان أولاً ، ولا ثالث لهما . والأوّل هو
 القسم الأوّل ؛ أعني كون العصيان الخارجي شرطاً ، وقد عرفت بطلانه ، والثاني
 حكمه حكم القسم الذي سيوافيك بيانه ؛ أعني ما إذا كان الأمر الانتزاعي من
 العصيان الخارجي شرطاً .

وبالجملة : التعبير بالتلبس كرّ على ما فرّ منه ، كما تشبّهت به المستدلّ في
 خلال كلامه على ما في تقرير تلميذه ومقرّر بحثه ؛ لأنّ التلبس بالعصيان والشروع

فيه إن كان عصياناً بالحمل الشائع فلازمه سقوط أمر الأهمّ، فيخرج من بحث الترتّب، وإن كان غير عصيان فالأمران باقيان في الباعثية والفعلية، مع أنّ المكلف لا يقدر على جمعهما وإيجادهما في زمان واحد، وسيأتي زيادة توضيح لذلك في القسم الآتي.

الثالث: أن يكون الشرط أمراً انتزاعياً من العصيان الخارجي باعتبار ظرفه، فلازمه طلب الجمع؛ لأنّ الأمر الانتزاعي بلحاظ ظرفه متحقّق قبل وقت امتثال أمر الأهمّ وقبل عصيانه، فأمر المهمّ صار فعلياً باعثاً نحو المأمور به وأمر الأهمّ لم يسقط، بل هو باقٍ بعد على باعثيته ما لم يتحقّق العصيان، فهذا باعث نحو إنقاذ الابن - مثلاً - أوّل الزوال بعنوان المكلف، وذاك إلى إنقاذ الأب كذلك بعنوان الذي يعصى، أو الذي يكون عاصياً فيما بعد. والمكلف الذي يكون عاصياً فيما بعد مبعوث فعلاً نحو ذاك وذلك، وهو غير قادر على ذلك وذاك معاً.

ومجرّد اختلاف العنوانين وطولية موضوع الأمرين لا يدفع طلب الجمع، ألا ترى أنّ عنوان المطيع أيضاً مؤخّر عن الأمر، فلو جعل شرطاً يكون مقدّماً على أمر المهمّ فيصير أمر الأهمّ مقدّماً عليه برتبتين، ومع ذلك لا يدفع به طلب جمع الضدّين.

والحاصل: أنّ العصيان التصوّري الانتزاعي مع وجوده عند فعلية الأهمّ وإن كان لا يوجب خروج الواجب المشروط ممّا كان عليه - لما عرفت - إلا أنّ حصول الشرط يوجب انتزاع الوجوب الفعلي عنه، والبعث الفعلي نحو المأمور به بلا حالة انتظارية.

وحينئذٍ يكون الشرط الانتزاعي - أعني الذي يعصى - بمنزلة سائر العناوين، كطلوع الشمس ومجيء الحاجّ، إذا فرضنا أنّه طلعت الشمس وقدم

الحاجّ، فلا يشكّ ذو مسكة في أنّ هذا إيجاب للجمع.

وبذلك يتّضح: أنّ التقدّم الرتبي ليس مناطاً لدفع التضادّ، بل المناط سقوط أحد الأمرين، كما في العصيان الخارجي إذا جعل شرطاً مع عدم تأخّره عن أمر الأهمّ رتبة، كما مرّ.

ولكن يدفع معه التضادّ، لا للتقدّم الرتبي، بل لعدم اجتماع الأمرين الفعلين؛ لما عرفت من أنّ العصيان الخارجي يوجب سقوط أمر الأهمّ وثبوت أمر المهمّ، وهذا هو تمام الموضوع والمناط لرفع التضادّ وطلب الجمع. وبذلك ينهدم أساس الترتّب، ويتّضح حال سائر العناوين المساوقة لهذا الأمر الانتزاعي.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه: أنّ ما يدفع به التضادّ وطلب الجمع خارج من أساس الترتّب رأساً.

فإن قلت: إنّ المكلف لو جمع بين الأهمّ والمهمّ لم يقعا على صفة المطلوبة، وهذا آية عدم الأمر بالجمع.

قلت: إنّ الذي يعصي يمتنع عليه الجمع؛ للزوم اجتماع النقيضين، وإلّا فلو فرض جواز الجمع؛ بمعنى أنّ العاصي مع كونه عاصياً أتى بالأهمّ يقع كلّ منهما على صفة المطلوبة؛ لأنّ الذي يعصي مع كونه عاصياً في ظرفه مطلوب منه الإتيان بالأهمّ؛ لعدم سقوط أمره بالضرورة ما لم يتحقّق العصيان خارجاً، والفرض أنّ شرط المهمّ حاصل أيضاً، فيكون مطلوباً.

وبما ذكرناه: يظهر الخلل في الوجهتين اللتين استدلّ بهما على أنّ الخطايين المرتبّين لا يقتضيان إيجاب الجمع، من أنّ خطاب الأهمّ من علل عدم خطاب المهمّ، فلو اجتماعاً لزم اجتماع الشيء مع علّة عدمه، ومن أنّ مطلوبة المهمّ إنّما يكون في ظرف عصيان الأهمّ. فلو فرض وقوعه على

صفة المطلوبة في ظرف امتثاله يلزم الجمع بين النقيضين^(١)، انتهى.

وكلا الوجهين غير تام:

أما الأول: فلأنه إن أراد أن امتثال الأهم من علل عدم خطاب المهم فهو مسلم، لكن لا بمعنى العلية والمعلولية الحقيقيتين ولكن لا يجديه أصلاً، بل قد عرفت أنه هادم أساس الترتب.

وإن أراد أن فعليته من علل عدم خطاب المهم فهو فاسد؛ إذ البحث في الترتب في أن الصلاة إذا ابتليت بالمزاحم الأهم - أعني إزالة النجاسة عن المسجد - تكون مأموراً بها حينما أمر بمزاحمها، فلو كانت الصلاة غير مأمور بها أول الزوال، بل كانت الإزالة واجبة فقط خرج المقام من بحث الترتب، ولما صح الصلاة في أول الزوال، على القول بأن صحة المأتي به موقوفة على الأمر. ويتوجه إذن مقالة شيخنا البهائي من أن عدم الأمر كافٍ في البطلان، ولا يحتاج إلى النهي، بل الغاية من مقاساة هذه الجهود في المقام تصوير أمرين فعليين بالأهم والمهم جميعاً في آن واحد بنحو الترتب؛ حتى يصح امتثال ما أراد منهما.

وأما الثاني: فلما أوردنا على الأول أنفاً، فلأن ما هو الشرط في وقوع المهم على صفة المطلوبة إن كان هو العصيان الخارجي الملازم لسقوط أمر الأهم يلزم الخروج من بحث الترتب، وإن كان هو العصيان الانتزاعي باعتبار ظرفه الآتي فلا محالة يجتمع الأمران وبصير المهم مطلوباً حينما كان الأهم مطلوباً بعد؛ بمعنى أنه لو فرضنا - على وجه محال - أن العاصي في ظرفه أتى بالأهم أيضاً صار المهم مطلوباً في ظرف امتثال الأهم أيضاً.

وإن شئت قلت: فرض امتثال الأهمّ فرض هدم شرط المهمّ، وفرضه فرض عدم الأمر به، وهو هدم أساس الترتّب، والتمسك بما يهدم أساسه لبنان أساسه جمع بين المتنافيين، وإلا فلو فرضنا معه حصول شرط المهمّ يقع على صفة المطلوبة. فعدم وقوعه على صفتها من آيات بطلان الترتّب، لا من آيات صحّته. وبما ذكر يظهر حال البرهان المنطقي على زعمه.

وبذلك يظهر الجواب عمّا أورده على مقالة المحقّق الخراساني؛ حيث ذكر المحقّق: أنّ في مرتبة الأمر بالمهمّ اجتماع الأمرين؛ بداهة فعلية الأمر بالأهمّ في هذه المرتبة وعدم سقوطه^(١).

فأجاب عنه: بأنّ إيجاب الجمع هو أن يطالب به في حال الاشتغال بالآخر، مع أنّ المكلف لو اشتغل بالأهمّ لا يطالب بالمهمّ، ولا يتعلّق به أمر^(٢).

وأنت خير بما فيه؛ إذ فيه ما يقضى منه العجب؛ لأنّ عدم المطالبة في حال الاشتغال بالأهمّ إنّما هو لأجل عدم حصول ما هو الشرط للمهمّ؛ لفقدان العصيان الخارجي وكذلك الانتزاعي؛ لأنّ انتزاع العصيان إنّما هو لجهة حصوله في ظرفه ووجوده فيه، وقد علم خلافه.

توهم ابتناء الالتزام بفروع فقهية على تمامية الترتب ودفعه

فإن قيل: إنّ هنا فروعاً فقهية، لا محيص للفقيه عن الالتزام بها، مع أنّها تكون من الخطاب الترتّبي:

منها: ما لو فرض حرمة الإقامة على المسافرين من أوّل الفجر إلى الزوال، فلو

١ - كفاية الأصول: ١٦٦ - ١٦٧.

٢ - فوائد الأصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ١: ٣٦٣.

فرض أنّه عصى هذا الخطاب وأقام فلا إشكال في وجوب الصوم عليه، فيكون في الآن الأول الحقيقي من الفجر قد توجه إليه كلّ من حرمة الإقامة ووجوب الصوم، لكن مترتباً؛ يعني أنّ وجوب الصوم يكون مترتباً على عصيان حرمة الإقامة، ففي حال الإقامة يجب عليه الصوم، مع حرمة الإقامة بالخطاب الترتبي.

ومنها: لو فرض وجوب الإقامة على المسافر من أول الزوال، فيكون وجوب القصر عليه مترتباً على عصيان وجوب الإقامة؛ حيث إنّّه لو عصى ولم يقصد الإقامة توجه عليه خطاب القصر، وكذا لو فرض حرمة الإقامة؛ فإنّ وجوب التمام مترتب على عصيان حرمة الإقامة.

ومنها: وجوب الخمس المترتب على عصيان خطاب أداء الدين، إذا لم يكن الدين من عامّ الربح، إلى غير ذلك.

قلنا: هذه الفروع استشهد بها بعض الأعظم على ما في تقريراته، إلا أنّ عبارات مقرّره مختلفة؛ فتارة جعل العصيان موضوعاً لحكم المهمّ، وأخرى أخذ الموضوع نفس الإقامة وقصدها.

وعلى أيّ حال: لا يجديهِ شيئاً:

أمّا الأول: فلأنّ العصيان لو كان شرطاً بوجوده الخارجي يوجب سقوط أمر وحدوث أمر آخر بعد سقوطه في موضوع آخر؛ سواء قلنا إنّ العصيان بنفسه يوجب سقوط الأمر، أم قلنا إنّ ملازم لارتفاع الموضوع. وكيف كان فالأمر الأول قد زال وانعدم ثمّ حدث الآخر، وهذا خروج من بحث الترتب.

وإن شئت قلت: إنّ الخطابات المرتبة على عصيان خطابات آخر تكون فعليتها بعد تحقّق العصيان، وتتحقّق العصيان خارجاً سقطت تلك الخطابات، فلا يعقل تعلّق خطاب الصوم المرتب على عصيان الإقامة إلى الزوال في الجزء الأول

الحقيقي من الفجر : فإنَّ أوَّل الفجر لم يكن ظرف العصيان ، ومع عدم تحقُّقه لا يعقل فعلية المشروط به . وقس عليه الحال في سائر الفروع .

أضف إلى ذلك : أنَّه لو كان شرطاً بوجوده الخارجي فإمّا أن نقول : إنَّ لحرمة الإقامة عصيانياً واحداً ، فلا يتحقَّق العصيان إلّا بمضيِّ تمام الزمان ، أو نقول له عصيانات بانحلال أجزائها . فالعصيان الأوَّل لا يتحقَّق إلّا بمضيِّ آَن من أوَّل الفجر ويحدث بعده الأمر بالصوم ، ومعه كيف يصحَّ الصوم ، مع أنَّ الجزء الأوَّل من الفجر فاقد للأمر . هذا إذا كان الشرط عصيان خطاب الجزء الأوَّل .

وأما إذا كان عصيان الخطابات جميعاً فالأمر أوضح والفساد أفحش .

فإن قلت : لعلَّ مراده من العصيان المأخوذ شرطاً لوجوب الصوم هو العنوان الانتزاعي ، كالذي يعصي أو نحوه ، فيكون من باب الترتُّب .

قلت : قد مضى في المقدِّمة الثالثة التصريح بأنَّه شرط بوجوده الخارجي ؛ وإن عدل عنه في الأثناء إلى التلبُّس بالعصيان ، وقد مضى سابقاً فساد كون الشرط هو الأمر الانتزاعي^(١) ، وهو لازم هنا أيضاً .

ثمَّ إنَّه يرد عليه : أنَّ الاستدلال بهذه الفروع من جهة أنَّ أدلَّ الدليل على إمكان الشيء وقوعه ، وأنَّه لا محيص للفقهاء عن الالتزام بها .

مع أنَّ ما وقع في الشريعة الغرّاء غير ذلك ؛ لأنَّ خطاب الصوم والإتمام والقصر لم يترتَّب على عصيان حرمة الإقامة أو وجوبها ، بل على شهود الشهر وعزم الإقامة . فحينئذٍ لو عزم الإقامة قبل الفجر ، وصار عاصياً بنحو الشرط المتأخَّر كيف يعقل إيجاب الخروج وإيجاب الصوم عليه معاً ؟ للزوم طلب الضدين ،

وكذا الأمر بالصلاة تماماً والخروج من محلّ الإقامة؛ لأنّه أمر بالضدّين.

وأما الثاني - أعني ما إذا كان مترتباً على عزم الإقامة أو ذات الإقامة - فإنّ شيئاً منهما ليس متأخراً عن تلك الخطابات التحريمية؛ فإنّ المتأخّر عن الأمر والنهي - بعد التسليم - عصيانهما دون ذات الإقامة وعزمها لأنّ الإقامة وكذلك العزم بما هي فعل للمكلف لا يعقل أن يكون حيثية ذاتها منشأً لانتزاع العصيان عنها، وإلّا لصحّ انتزاعه مع عدم الحرمة، بل ينتزع منها لأجل حيثية زائدة على ذاتها باعتبار كونها مصداقاً عرضياً لمخالفة المأمور به أو المنهي عنه.

فتلخص: أنّ ما هو الموضوع - وهو ذات الإقامة أو عزمها - ليس متأخراً عن الأمر والنهي؛ لعدم ملاك التأخّر فيهما؛ وإن كان ينطبق عليه بالعرض ما هو المتأخّر - أعني العصيان - ولكن ما هو متأخّر عن الأمر والنهي ليس بموضوع. على أنّك قد عرفت: أنّه لو كان الموضوع هو الإقامة لا يعقل بقاء النهي عن الإقامة ووجوب الصوم، كما مرّ.

هذا كلّه، مع الغضّ عن أنّ الإقامة بعنوانها لم تصر واجبة ولا محرّمة في حال، بعد عدم ورود نهْي عنها أو أمر بها ولا بعنوانين آخر، كالنذر والعهد والقسم وغيرها، فلا تصوير محرّمة ولا واجبة، كما مرّ نظائر ذلك من أنّ الواجب فيها هو عنوان الوفاء بها لا عناوين آخر، كالإقامة وغيرها ممّا تعلّقت بها تلك العناوين.

وبذلك يظهر النظر في وجوب الخمس المترتب على عصيان أداء الدين؛ إذ لم يترتب عليه ذلك في آية ولا رواية، بل لا معنى للاستشهاد به على مسألة الترتّب؛ لأنّ وجوب الخمس دائر مدار موضوعه - أعني الغنيمة أو الفائدة الزائدة عن مؤونة السنة - فلو أدّى دينه فقد ارتفع الموضوع، فلا يتعلّق به الخمس، فيأفء الدين رافع لموضوع الخمس لا أنّ خطابه مترتب على عصيانه.

تقريبان آخران لتصحيح الترتب وتزييفهما

ثم إنَّ هنا تقريباً آخر ذكره بعض أجلة المحشّين من المحقّقين رحمهم الله، وهو أن اقتضاء كلّ أمر لإطاعة نفسه في مرتبة متقدّمة على طاعته، والإطاعة مرتبة أثره، وكلّ علّة منعزلة عن التأثير في مرتبة أثره، وإنّما اقتضاؤه في مرتبة ذاته، ولما كان العصيان نقيض الطاعة فيجب أن يكون في رتبته، فيلزم تأخّره عن الأمر.

فإذا أُنيط أمر بعصيان أمر آخر لا يعقل المزاحمة بينهما؛ إذ في رتبة تأثير أمر الأهمّ لا وجود لأمر المهمّ، وفي رتبة الأمر بالمهمّ لا يكون اقتضاء للأمر بالأهمّ، فلا يقتضي مثل هذين الأمرين إلقاء المكلف فيما لا يطاق^(١)، انتهى.

وفيه: أنّه إن أراد من قوله لا وجود للمهمّ عند الأمر بالأهمّ أن بينهما اختلافاً في الرتبة فقد عرفت أنّ الاختلاف في الرتبة بعد فعلية الأمرين في آن واحد لا يجدي في رفع طلب الجمع والأمر بالضدّين، وإن أراد أنّه لا وجود له قبل عصيان الأهمّ وإطاعته، وهو وإن كان يرفع غائلة الجمع إلّا أنّه يهدم أساس الترتّب؛ إذ العناية كلّها في المقام إلى تصوير أمر المهمّ قبل سقوط أمر الأهمّ بالعصيان الخارجي.

وبالجملة: ما هو مجدّ في رفع التضادّ - أعني الإناطة بالعصيان - لا ينفع في المقام؛ لسقوط فعلية الأمر بالأهمّ لأجله، وعدم فعلية الأمر بالمهمّ إلّا بعد سقوط أمر الأهمّ بالعصيان. والترتّب العقلي غير مجدّ في رفع التضادّ.

أضف إلى ذلك: أن عصيان الأمر لا يتأخر عقلاً عن الأمر تأخراً رتيباً، وإن كان يتأخر زماناً على تسامح، فتذكر.

وهناك تقريب ثان لبعض محققي العصر رحمهم الله، وملخصه: أنه لا إشكال في حكم العقل بالتخير في صورة تساوي الفعلين في المصلحة، وليس مرجع التخير إلى اشتراط وجوب كل واحد بعصيان الآخر؛ إذ لازمه تأخر كل واحد من الأمرين عن الآخر، ولا إلى اشتراط كل أمر بعدم وجود غيره؛ إذ لازمه أن لا يقتضي كل أمر إيجاد مقتضاه حال وجود الآخر، بل مرجعه إلى أن الطلب في ظرف المزامعة يقتضي سد جميع أبواب العدم إلا العدم الطارئ من إتيان ضده.

فحينئذ لنا أن نقول: إذا صحَّ الطلب بالنحو المزبور إذ لم يكن بينهما مطاردة لنقص فيهما كذلك لم يكن بينهما مطاردة لو فرض نقص الطلب من طرف واحد؛ ولو لم يشترط الناقص بعصيان التام.

وبالجملة: فالأمر بالأهم يقتضي سد باب الأعدام من جميع الجهات، والأمر بالمهم يقتضي سدها إلا من قبل إتيان ضده، وعليه فكيف يقتضي الطلب التام طرد هذا المقتضى؟! إذ نتيجة طرده منع انسداد تلك الجهة، وفي هذا الظرف لا اقتضاء للطلب الناقص، فأين المطاردة من طرف واحد؛ فضلاً عن الطرفين^(١)؟ انتهى.

قلت: يرد عليه ما أوردناه على التقريب الذي أوضحه بعض أعظم العصر؛ لأنه عينه؛ سيما إذا لاحظت المقدمة الرابعة من انحفاظ كل خطاب بالنسبة إلى ما يتصور له من التقادير، ولكنه يفترق عنه بأنه إجمال مخل، كما أن الأول تفصيل ممل.

وكيف كان نقول: إنّه قبل تحقّق إطاعة الطلب التامّ وعصيانه لا شبهة في أنّ له اقتضاء وبعثاً نحو متعلّقه، فهل الطلب الناقص أيضاً أخذ على نحو يبعث نحو متعلّقه بالفعل أو لا؟

فعلى الأوّل يلزم طلب الجمع بين الضدّين، وقد أسلفنا في تزييف الوجه الأوّل أنّ أخذ العصيان الانتزاعي وإن كان يوجب مشروطية أمر المهمّ إلاّ أنّه لا يخرج من البعث القطعي نحو متعلّقه بعد حصول شرطه، لا أنّ المشروط ينقلب مطلقاً، بل إنّ مع كونه مشروطاً باعثاً بتأّ نحو متعلّقه بلا حالة انتظارية، ويصير حال العصيان كسائر العناوين من طلوع الشمس وغروبها.

وعلى الثاني يخرج من محطّ البحث، ويكون باعثية المهمّ بعد سقوط أمر الأهمّ، ولا باعثية له قبل تحقّق إطاعة الأهمّ وعصيانه، والحمد لله.

الفصل السادس

في جواز أمر الأمر مع العلم بانتفاء شرطه

محطّ البحث في المسألة

تلك المسألة من المسائل الكلامية، ولمجوّزي ذلك أدلّة واهية. ومحطّ البحث في بادئ النظر يحتمل وجوهاً:

الأوّل: أن يكون المراد من الجواز هو الإمكان الذاتي، ولكن عنوان البحث بإدخال علم الأمر ينافيه؛ لأنّ علم الأمر لا دخالة له في الإمكان الذاتي وامتناعه. الثاني: ما احتمله صاحب «الفصول»^(١)، وتبعه في «الكفاية»^(٢)؛ وهو أن يكون النزاع في جواز الأمر مع فقدان شرائط الأمر التي تعدّ من مبادئه؛ من الشوق والتصديق وغيرهما.

ولكنّه بعيد غايته؛ لأنّ ذلك مساوق للقول بوجود المعلول بلا علّة، وهو باطل بضرورة الفطرة، والأشعري مهما أسفّ إلى حضيض الجهل لا يتفوّه

١ - الفصول الغروية: ١٠٩ / السطر ١٧.

٢ - كفاية الأصول: ١٧٠.

بما يوجب إنكار الضرورة، وينجز إلى نفي الصانع.

الثالث: ما جعله المحقق الخراساني وجه التصالح بين الفريقين^(١)، مع أنّ أدلتهما تنافي ذلك التصالح؛ وإن كان بعضها يناسبه؛ وهو أن يكون النزاع في الأمر بشيء إنشاءً مع العلم بانتفاء ما هو شرط فعليته.

الرابع: أنّ النزاع في أمر يعلم أمره انتفاء ما هو شرط المكلف به، ويناسبه ما استدللّ عليه من الأوامر الامتناعية؛ لاسيّما تطبيق قضية خليل الرحمان؛ لأنّه قد أمر بشيء مع انتفاء ما هو كشرط المأمور به؛ وهو عدم النسخ.

ولا يبعد أن يكون هذا البحث من تتمّة بحث الطلب والإرادة؛ لأنّ الإمامية بل العدلية لمّا أبطلوا الكلام النفسي، وجعلوا الإرادة مبدأ للطلب - أيّ طلب كان^(٢) - ذهبوا إلى امتناع توجّه الإرادة إلى ما لا يمكن تحقّقه إمّا لفقدان شرط المأمور به، أو لعدم قدرة المكلف، والأشاعرة لمّا جعلوا الطلب غير الإرادة، ولم يجعلوها من مبادئ جوّزوا ذلك، وقالوا: قد يطلب المولى شيئاً ولا يريده، وقد ينهى عنه ويريده^(٣).

مقتضى التحقيق في المسألة

وكيف كان: فتحقيق الحال يقتضي الكلام في مقامين:

الأوّل: في الأوامر الشخصية، كأمره تعالى للخليل مثلاً، والتحقيق امتناع توجّه البعث لغرض الانبعاث إلى من يعلم الأمر بفقدان شرط التكليف بالنسبة إليه،

١ - كفاية الأصول: ١٧٠.

٢ - كشف المراد: ٢٨٩ - ٢٩٠، نقد المحصل: ٢٨٩ - ٢٩٢.

٣ - شرح المواقف ٨: ٩١ - ٩٢، شرح المقاصد ٤: ١٤٣ - ١٦٢.

بل لا يمكن ذلك بالنسبة إلى من يعلم أنه لا ينبعث؛ ولو عصياناً، بل ولا إلى من يعلم أنه يأتي بمتعلّق الطلب جزءاً، من دون أن يوجّه إليه الطلب، ولا يكون الطلب مؤثراً فيه بوجه؛ ضرورة أنّ البعث لغرض الانبعاث إنّما يمكن فيما يحتمل أو يعلم تأثيره فيه، ومع العلم بعدم التأثير لا يمكن البعث لغرض الانبعاث. وقس عليه الزجر.

ولذلك رأى المحققون رجوع التكليف بالمحال إلى التكليف المحال، ولم يفرّقوا بينهما لبّاً ومناطقاً؛ إذ جهة الامتناع في الأوّل - وهو امتناع انقذاح الإرادة والبعث إلى من يعلم الأمر عدم قدرته للمأمور به - مشتركة بينهما، بل لا تتحقّق مبادئ الإرادة والحال هذه في كلا الموردين، من غير فرق بين امتناع الانبعاث ذاتاً أو وقوعاً، أو إمكانه مع العلم بعدم وقوعه. وأظنّ أنّ المقام لا يحتاج إلى زيادة توضيح؛ لوضوحه في نفسه.

وأما الثاني: ففي الخطابات الكليّة والأحكام القانونية أو الإرادة التشريعية القانونية، فقد عرفت كمال الفرق بين الخطابين والإرادتين، وذكرنا بعض الفروع المترتبة على الفرق بين المقامين في بحث الترتّب.

ولبّ القول فيه: أنّ الخطاب القانوني خطاب واحد لا ينحلّ إلى خطابات، وهو بوحدته حجة على العباد أجمعين، ويدعو بوحدته عامّة المكلفين. وكون التكليف مشتركاً بين العالم والجاهل ليس معناه أنّ لكلّ فرد خطاباً خاصّاً، وإنّما أريد به أنّ جعل الحكم على عنوان المستطيع ونحوه بإرادة واحدة - وهي إرادة التقنين والتشريع - يصير حجة على عامّة المستطيعين مع شرائطها؛ أينما كانوا ومتى وجدوا. وقد مرّ أنّ إرادة التقنين لا يتعلّق بصدور الفعل من المكلفين، بل يتعلّق بجعل الحكم وتشريعه؛ لامتناع أن تتعلّق الإرادة بفعل الغير.

وحينئذٍ فالملك في صحّة هذا التشريع هو إمكان انبعاث عدّة من المخاطبين أو المكلفين المختلفين في الأعصار والأمصار، لا احتمال انبعاث كلّ واحد منهم، وهذا واضح لمن استوضح المقام من القوانين العرفية.

وإن شئت قلت - وإن مرّ تفصيله أيضاً - : إنّ غاية الإرادة التشريعية ومصحّحها ليست انبعاث كلّ واحد واحد من المكلفين، بل الغاية التي تعدّ مبدأً وسبباً لها هي أنّ هذا التشريع بما أنّه تشريع قانوني لا يصير بلا أثر، فإذا احتمل أو علم تأثيره في أشخاص مختلطة في الاجتماع في الأعصار والأمصار فلا محالة تتحقّق الإرادة التشريعية على نعت التقنين، ولا يلزم فيها احتمال التأثير في كلّ واحد - كما مرّ - لأنّ التشريع القانوني ليس تشريعات مستقلّة بالنسبة إلى كلّ مكلف حتّى يكون بالنسبة إلى كلّ واحد بعثاً لغرض الانبعاث، بل تشريع واحد متوجّه إلى عنوان منطبق على المكلفين، وغرض هذا التشريع القانوني لابدّ وأن يلحظ بالنسبة إلى ذلك العنوان، لا إلى كلّ واحد مستقلاً.

تنبيه : في سرّ تكليف الكفّار والعصاة بالفروع

وبما ذكرنا من الملك في الأحكام يظهر وجه ما عليه الإمامية من كون الكفّار مكلفين بالفروع، كما هم مكلفون بالأصول؛ ضرورة أنّ فعلية الخطاب وكونه حجة على الجميع لا يتوقّف على انبعاث كلّ واحد، كما ظهر وجه كون العصاة - بل والذي يأتي بالمتعلّق أو يتركه بلا تأثير من تكليف المولى فيه - مكلفين بلا استثناء؛ لأنّ الخطاب ليس متوجّهاً إلى خصوص العصاة وغيرهم.

نعم، كلّ ذلك صحيح في الأوامر الشخصية المتوجّهة إلى أشخاص معيّنة؛ لأنّ مناط الامتناع في البعث الشخصي في العاجز والقادر العاصي واحد؛ وهو انتفاء

مبادئ الإرادة في العاجز والعاصي.

فتلخص: أنّه لابدّ من القول بالتفصيل في عنوان البحث - وهو جواز أمر الأمر مع العلم بانتفاء شرطه - فيقال: إنّ إن كان الأمر شخصياً متوجّهاً إلى شخص معيّن فالحقّ هو القول بالامتناع؛ إذ الملاك هو احتمال انبعائه، وهو لا يجتمع مع العلم بانتفاء شرطه؛ أيّ شرط كان من شرط الجعل أو المَجْعول، بل مع انتفاء الاحتمال من جهة القصور أو التقصير من المكلف.

وأما الأوامر الكلّية القانونية المتوجّهة إلى عامّة المكلفين فلا يجوز مع العلم بفقد عامّتهم للشرط، وأما مع كون الفاقد الواحد مختلطين موجودين في كلّ عصر ومصر - كما هو الحال خارجاً - فالتكليف عامّ، شامل للقادر والعاجز، وفعلي في حقّ العاصي والمطيع والنائم والساهي.

نعم، للعقل الحكومة المطلقة في تشخيص المستحقّ للعقاب من غير المستحقّ، فيجعل العاجز ومن أشبهه في عداد المعذورين في مخالفة الحكم الفعلي.

وعليه: لا يلزم تقييد التكليف بعنوان الواجد مثلاً، وإلاّ يلزم تقييده بعنوان غير العاصي وغير الجاهل والنائم وهكذا، وهو كما ترى. وإن شئت ذكرت ما مرّ؛ من أنّه لا يكون الخطاب العامّ خطابات مستقلّة حتّى تتطلّب لكلّ واحد غاية مستقلّة، بل خطاب واحد وحجّة فاردة على الجميع بوحده، وله غاية واحدة؛ وهو إمكان انبعائهم في الجملة؛ فتدبر.

الفصل السابع

في متعلّق الأوامر والنواهي

هل الأوامر والنواهي تتعلّق بالأفراد أو الطبائع؟

تحرير محلّ النزاع

لا يخفى: أنّ كلماتهم في تحرير محلّ النزاع مختلفة جداً؛
فيظهر من بعضها أنّ النزاع في تعلّقها بالفرد الخارجي الذي هو منشأ انتزاع
الصور الذهنية أو بالطبائع بما هي هي، مع قطع النظر عن الوجودين^(١).
ويردّه: أنّ الضرورة تقضي بامتناع كون الفرد الخارجي معروضاً للوجوب؛
لأنّه ظرف السقوط بوجه لا العروض، فبعيد جداً أن يقع النزاع في شيء أحد شقيّه
باطل بالضرورة.

كما يظهر من بعض آخر: أنّ المسألة لغوية، والنزاع في مفاد مادّة الأمر
والنهي، وأنها وضعت للعناوين الكلّية أو لأفرادها، وتشبّث في ذلك بالتبادر^(٢).

١ - الفصول الغروية: ١٠٩ / السطر ٦، أنظر كفاية الأصول: ١٧٢.

٢ - قوانين الأصول ١: ١٢١ / السطر ١٩، الفصول الغروية: ١٠٧ / السطر ٣٧.

وفيه: أنَّ ذلك إعادة بلا عائدة؛ إذ البحث عنه قد تقدّم مستوفى في فصل المشتق^(١)، على أنّه نقل عن السكاكي الإجماع على أنَّ المصادر الخالية عن اللام والتنوين موضوعة للطبيعة اللابشرط^(٢).

والعجب من بعضهم؛ حيث أبدى قولاً ثالثاً فقال: إنَّ النزاع مبني على النزاع المعروف في الفلسفة بأنَّ الأصيل هو الوجود أو الماهية، أو على نزاع آخر؛ وهو أنَّ الطبيعي هل له وجود في الخارج أو لا، فالمسألة عقلية محضة أو مبتنية عليها^(٣).

وفيه: أنَّ البحث في المقام إنّما هو في الأوامر المتوجّهة إلى العرف، المستبعدين عن المعارف والتحقيقات العلمية، فابتناء البحث العرفي على المسائل الدقيقة بمراحل عن الواقع.

وهناك رأي رابع؛ وهو أنَّ البحث في سريّة الإرادة إلى الخصوصيات اللاحقة بالطبيعة في الخارج وعدمها؛ معللاً بأنَّ الطبيعة في الخارج تلحقه قيود وتتعيّن بحدود لا مناص لها عنها، فالبحث إنّما هو في أنَّ الواجب هل هو نفس الطبيعة، أو هي مع كليات القيود؛ من الزمان والمكان^(٤).

وفيه: أنَّ هناك ليس ميزاناً يبيّن ذلك؛ إذ لو كان الغرض قائماً بنفس الطبيعة فلا وجه لتعلّق الأمر بقيودها، وإن كان قائماً بإضافتها إلى الحدود الفردية فلا محالة تسري الإرادة إليها، ويتعلّق الأمر بها.

١ - تقدّم في الصفحة ١٧٣ - ١٧٦.

٢ - مفتاح العلوم: ٩٣.

٣ - نهاية الدراية ٢: ٢٥٣ - ٢٥٥.

٤ - فوائد الأصول (تقريبات المحقّق النائيني) الكاظمي ١: ٤١٧.

ثم إنّ محطّ البحث ليس في تعلّقها بالكلّي الطبيعي أو أفرادها بما هو المصطلح في المنطق؛ فإنّ الماهيات الاعتبارية - كالصلاة والحجّ - ليست من الكليّات الطبيعية ولا مصاديقها مصاديق الكلّي الطبيعي؛ فإنّ الماهيات المخترعة وكذا أفرادها ليست موجودة في الخارج؛ لأنّ المركّب الاختراعي - كالصلاة والحجّ - لم يكن تحت مقولة واحدة، ولا يكون لمجموع الأمور وجود حقيقي حتّى يكون مصداقاً لكلّي طبيعي. بل المراد من الطبيعي هنا هو العنوان الكلّي؛ سواء كان من الطبائع الأصلية أم لا.

ولا يختصّ البحث بصيغة الأمر والنهي، بل يعمّ متعلّق مطلق الطلب والزجر بأيّ دالّ؛ ولو بالإشارة أو بالجملة الإخبارية في مقام الإنشاء.

والذي يصلح لأن يقع محطّ البحث، ويظهره النظر في كثير من مقالاتهم: هو أنّ الأمر إذا تعلّق بماهية بالمعنى المتقدّم هل يسري إلى الأفراد والمصاديق المتصوّرة بنحو الإجمال منها؛ بحيث تكون الطبيعة وسيلة إلى تعلّقها بالمصاديق الملحوظة بنحو الإجمال، لا بقيد كون الأفراد ملحوظة ومتصوّرة، بل نفس ذات الأفراد، كما في الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ.

فيكون معنى «صلّ» أوجد فرد الصلاة ومصدقها، لا بمعنى أنّ الواجب هو الفرد الخارجي أو الذهني بما هو كذلك، بل ذات الفرد المتصوّر إجمالاً؛ فإنّ الأفراد قابلة للتصوّر إجمالاً قبل وجودها، كما أنّ الطبيعة قابلة للتصوّر كذلك.

إذا عرفت ذلك فنقول: الحقّ أنّ متعلّق الحكم - بعثاً كان أو زجراً - هو نفس الكلّي والعنوان بما هو هو، مع قطع النظر عن الوجودين والنشأتين، لا مقيداً بالوجود الذهني - كما هو واضح - ولا بلحاظ اتّحاده مع المعنوي في الخارج - كما

جنح إليه بعض محققي العصر رحمته الله^(١) إذ لحاظ الاتحاد مرتبة حصول وجود المأمور به وحصول الغرض، فلا معنى للحاظه عند البعث، بل المأمور به هو نفس الكلّي وذات العنوان الذي إذا وجد في الخارج يصير منشأً للآثار.

والوجه في ذلك: أنّ البعث الحقيقي لا يمكن أن يتعلّق بما هو أوسع أو أضيق ممّا هو دخیل في الغرض؛ للزوم تعلّق الإرادة والشوق بغير المقصود أو به مع الزيادة جزافاً.

فإذا لم يكن للخصوصيات الفردية دخالة في غرض الأمر فلا يعقل البعث نحوها - ولو إلى العنوان الكلّي من الخصوصيات - لأنّ البعث تابع للإرادة التشريعية التابعة للمصالح، وتعلّقها بما لا دخل له في تحصيلها ممتنع، كتعلّقها ابتداءً بأمّ بلا غاية.

وتوهّم تعلّقها بها تبعاً لما هو من ملازمات المراد باطل؛ لأنّه مع خروجه من محطّ البحث - لأنّ الكلام ليس في استلزام إرادة لإرادة أخرى كباب المقدّمة، بل في متعلّق الأمر - قد فرغنا من بطلانه^(٢).

فإن قلت: إنّ الطبيعة بما هي هي غير محبوبة ولا مبغوضة ولا متعلّقة للأمر والنهي؛ إذ ليست إلّا هي من حيث إنّها هي، كما هو المراد من التعبير المعروف بتأخير قيد الحيثية عن السلب، فكيف يتعلّق به الطلب ويعرض عليها الوجوب؟ إن هذا إلّا شيء عجاب.

قلت: معنى الكلمة الدارجة بين الأكابر هو أنّ الوجود والعدم والحبّ

١ - نهاية الأفكار ١: ٣٨٠ - ٣٨١، بدائع الأفكار (تقريرات المحقّق العراقي) الآملي

١: ٤٠٤ و ٤٠٩.

٢ - تقدّم في الصفحة ٢٨٣ - ٢٨٤.

والبغض وغيرها ليس عين الطبيعي ولا جزئه، بل هو في حدّ الذات خالٍ عن هاتيك القيود عامّة، وهذا لا ينافي أن يعرض عليها الوجود والعدم، ويتعلّق بها الأمر والنهي.

وإن شئت قلت: إنّ سلب هذه المفاهيم عنها سلب بالحمل الأوّلي؛ فإنّ مرتبة الماهية مرتبة حدّ الشيء، ولا يعقل في هذه المرتبة أن يوجد فيها الوجود والعدم، وإلاّ يصير الوجود أو العدم جزء المفهوم أو عينه، ويكون واجب الوجود أو ممتنعه بالذات؛ إذ البحث عن ذاتيات الشيء وما به الشيء هو هو، ولا يعقل أن يكون الوجود جزء ماهية الممكن أو عينه، وإلاّ لزم الانقلاب. نعم يعرضها الوجود والعدم، وينطبق كلّ واحد عليها انطباقاً بالحمل الشائع العرضي. وقس عليهما إمكان تعلّق الأمر والنهي.

ولا يلزم من تعلّقهما عليها أن تكون هي منشأ للآثار ومحبوبة ومبغوضة، بل المولى لما رأى أنّ الطبيعة في الوجود الخارجي منشأ للآثر المطلوب فلا محالة يبعث العبد إليها حتّى ينبعث ويوجدّها خارجاً بالأمر، فالأمر متعلّق بالطبيعة؛ لغرض انبعاث العبد وصيرورتها من الليس إلى الأيس، فتعلّق الأمر بالطبيعة طريق إلى حصول المطلوب والمحبوب، وسيأتي توضيحه.

فتحصّل ممّا مرّ: أنّ الطبيعة - أيّة طبيعة كانت - لا يعقل أن تكون مرآة لشيء من الخصوصيات الفردية اللاحقة لها في الخارج، وقد تقدّم أنّ مجرد اتّحادها معها لا يوجب الكشف والدلالة، فلا تكون نفس تصوّر الماهية كافية في تصوّر الخصوصيات، فلا بدّ للأمر أن يتصوّرّها مستقلاً بعنوانها أو بعنوان غير عنوان الطبيعي؛ ولو بالانتقال من الطبيعي إليها، ثمّ ينقدح إرادة أخرى متعلّقة بها مستقلاً غير الإرادة المتعلّقة بنفس الطبيعة، أو يتّسع الإرادة الأولى من جهة المتعلّق، وتتعلّق

بوحدها على الطبيعة مع الخصوصيات الفردية. ولكن الإرادة الثانية أو توسع الإرادة الأولى جزاف محض؛ لأنَّ الغرض قائم بنفس العنوان لا مع قيوده، فتدبّر. وبتقريب آخر: أنَّ تصوّر الأفراد غير تصوّر الطبيعة؛ لأنَّ القوّة التي تدرك الأفراد غير القوّة التي تدرك الطبيعي؛ لأنَّ تصوّر الخاصّ الجزئي من شؤون القوى النازلة للنفس، وتعقّل الطبيعة من شؤون القوى العاقلة، بعد تجريد الخصوصيات. فربّما يتصوّر الأفراد مع الغفلة عن نفس الطبيعة وبالعكس.

فالأمر إذا أراد أن يوجّه الأمر إلى الطبيعة فلا بدّ من لحاظها في نفسها، وإذا أراد الأمر بالأفراد لا بدّ من لحاظها إمّا بعنوان عامّ إجمالي؛ وهو مباين لعنوان الطبيعة في العقل، وإمّا بلحاظ الأفراد تفصيلاً لو أمكن إحضار الأفراد الكثيرة تفصيلاً في الذهن، ولكن لحاظها تفصيلاً غير لحاظ الطبيعة أيضاً.

وحينئذٍ لو فرض أنَّ ذات الطبيعة يترتب عليها الأثر في الوجود الخارجي فلا بدّ للأمر من تصوّرها وتصور البعث إليها وإرادته، ففي هذا اللحاظ لا يكون الأفراد ملحوظة؛ لا إجمالاً ولا تفصيلاً ولا ملازمة بين اللحاظين، وصرف اتّحاد الخصوصيات الخارجية مع الطبيعة خارجاً لا يوجب الملازمة العقلية، فلا بدّ في تعلّق الأمر بها من لحاظ مستأنف وإرادة مستأنفة، ولكن مع ذلك يكون كلّ من البعث والإرادة جزافاً بلا غاية، فتدبّر.

تنبيه: فيما وضعت له هيئة البعث

لا شكّ في أنَّ الغرض من البعث إلى الطبيعة هو إيجادها وجعلها من الأعيان الخارجية؛ ضرورة أنَّ الطبيعة لا تسمن ولا تغني، بل لا تكون طبيعة حقيقة مالم تتلبّس بالوجود.

ولكن الكلام إنّما هو في أنّ هيئة البعث هل وضعت لطلب الإيجاد والوجود، أو أنّها وضعت لنفس البعث إلى الطبيعة؟ إلاّ أنّ البعث إليها لمّا كان ممّا لا محصّل له قدّر فيه الوجود أو الإيجاد، أو أنّ البعث إليها يلزمه عرفاً تحصيلها وإيجادها، من دون تشبّث بإدخال الوجود فيه بنحو الوضع له، أو تقديره في المستعمل فيه، وجوه: أقواها الأخير.

والسرّ فيه: هو أنّ العرف لمّا أدرك أنّ الطبيعة لا يمكن نيلها وتحصيلها بنفسها؛ عارية عن لباس الوجود يتوجّه من ذلك إلى أنّ البعث إليها بعث إلى إيجادها حقيقة.

وإن شئت قلت: إنّ الطبيعة لا تكون طبيعة حقيقة بالحمل الشائع إلاّ بإيجادها خارجاً؛ لأنّ الطبيعة بما هي هي ليست بشيء وفي الوجود الذهني ليست نفس الطبيعي بما هي هي. وحينئذٍ ينتقل بارتكازه إلى أنّ إطاعة التحريك والبعث نحوها لا تحصل إلاّ بإيجادها خارجاً، هذا كلّ ثبوتاً.

وأما في مقام الإثبات: فلما قدّمنا من تعيين مفاد الأمر هيئة ومادّة، وأنّ الثانية موضوعة لنفس الطبيعة والأولى موضوعة للبعث إليها بحكم التبادر.

ويشهد بذلك: أنّه لا يفهم من مثل «أوجد الصلاة» إيجاد وجود الصلاة، بل يفهم منه البعث إلى الإيجاد، فتدبّر.

بحث وتفصيل: في كيفية تعلّق الأمر بالطبيعة

هل يتعلّق الأمر بنفس الماهية أو بما هي ملحوظة مرآة للخارج باللحاظ تصوّري وإن كان لاحظ يقطع بخلافه بالنظر التصديقي؟
قد يقال: إنّ محطّ البحث في تعلّق الأمر بالطبيعة هي الطبيعة على النحو

الثاني، وأما نفس الطبيعة فلا يعقل تعلّق الأمر بها؛ لأنّها من حيث هي ليست إلّا هي؛ لا تكون مطلوبة ولا مأموراً بها، فلا بدّ أن تؤخذ الطبيعة بما هي مرآة للخارج باللاحظ التصوّري حتّى يمكن تعلّق الأمر بها^(١)، انتهى.

ولكن هذا ناشٍ من الغفلة عن معنى قولهم: الماهية من حيث هي ليست إلّا هي؛ ولهذا زعم أنّ الماهية لا يمكن أن يتعلّق بها أمر.

وتوضيح ذلك: أنّ الماهية مرتبة ذات الشيء، والأشياء كلّها - عدا ذات الشيء - منتفية عن مرتبة ذاته، ولا يكون شيء منها عيناً لها ولا جزءاً مقوماً منها؛ وإن كان كلّ ما ذكر يلحق بها، ولكنّه خارج من ذاتها وذاتياتها، وهذا لا ينافي لحقوق شيء بها.

فالماهية وإن كانت من حيث هي ليست إلّا هي - أي في مرتبة ذاتها لا تكون إلّا نفس ذاتها - لكن تلحقها الوحدة والكثرة والوجود وغيرها من خارج ذاتها، وكلّ ما يلحقها ليس عين ذاتها ولا ذاتياً لها بالمعنى المصطلح في باب إيساغوجي. فالأمر إنّما يتعلّق بنفس الطبيعة من غير لحاظها متّحدة مع الخارج، بل لمّا رأى المولى أنّ الماهية في الخارج منشأ الآثار، من غير توجّه نوعاً إلى كون الآثار لوجودها أو لنفسها في الخارج فلا محالة يبعث المأمور إلى إيجادها وجعلها خارجية، والمولى يرى أنّها معدومة ويريد بالأمر إخراجها من العدم إلى الوجود بوسيلة المكلف.

فلحاز الاتحاد التصوّري مع القطع بالخلاف تصديقاً - مع كونه لا محصّل له في نفسه - لا يفيد شيئاً. ومع الغفلة عن القطع بالخلاف منافع لتعلّق الأمر وتحريك

المأمور نحو الإيجاد؛ لأنّ لحاظ الاتحاد تصوّري ظرف حصول المأمور به عند المولى، فلا معنى لأن يتعلّق الأمر في هذا اللحاظ، بل التحقيق المساعد للوجدان: أنّ الأمر متعلّق بنفس الطبيعة حين توجّه الأمر إلى معدوميتها، والمولى يريد بالأمر سدّ باب أعدامها وإخراجها إلى الوجود بتوسّط المكلف. على أنّ ما قدّمناه مراراً^(١) من امتناع مرآتية الماهية للأفراد كافٍ في دفعه، فتدبّر.

نقد وتحصيل: في المراد من وجود الطبيعي خارجاً

إذا أمعنت النظر فيما ذكرنا تعرف: أنّ تخيير المكلف في إيجاد الطبيعة في ضمن أيّ فرد شاء تخيير عقلي لا شرعي، كيف وقد عرفت أنّ انفهام الإيجاد من الأمر ليس لدلالة اللفظ عليه، بل لانتقال العرف بعقله وفكره إلى أنّ الطبيعة لا تتحقّق إلّا بالوجود، من دون تنصيب من المولى عليه، ومعه كيف يكون التخيير بين الإيجادات شرعياً؟

وبالجملة: أنّ ما تعلّق به الطلب هو نفس الطبيعة، ولكن العقل يدرك أنّ تفويض الطبيعة إليه لا يمكن إلّا بالتمسك بذيل الوجود، ويرى أنّ كلّ فرد منها وافٍ بغرضه، فلا محالة يحكم بالتخيير بين الأفراد. وأمّا المولى فليس الصادر منه سوى البعث إلى الطبيعة تعييناً، لا تخييراً.

نعم، يظهر عن بعض محقّقي العصر^{عليه السلام} كون التخيير شرعياً بين الحصص، وحاصل ما أفاده بطوله: هو أنّه إذا تعلّق الأمر بعنوان على نحو صرف الوجود فهل يسري إلى أفرادها تبادلاً، فتكون الأفراد بخصوصياتها تحت الطلب، أو لا؟

وعلى الثاني فهل يسري إلى الحصص المقارنة للأفراد - كما في الطبيعة السارية - أولاً، بل الطلب يقف على نفس الطبيعة؟
 قال: توضيح المراد يحتاج إلى مقدّمة؛ وهي أنّ الطبيعي يتحصّص حسب أفرادهِ، وكلّ فرد منه مشتمل على حصّة منه مغايرة للحصّة الأخرى باعتبار محدوديتها بالمشخصّات الفردية، ولا ينافي ذلك اتّحاد تلك الحصص بحسب الذات، وهذا معنى قولهم^(١): إنّ نسبة الطبيعي إلى أفرادهِ نسبة الآباء إلى الأولاد، وإنّ مع كلّ فرد حصّة من الطبيعي غير الآخر، ويكون الآباء مع اختلافها بحسب المرتبة متّحدة ذاتاً.

ثمّ قال: التحقيق يقتضي وقوف الطلب على نفس الطبيعة، وأقام عليه دليلين.
 ثمّ قال: إنّ عدم سارية الطلب إلى الحصص إنّما هو بالقياس إلى الحيثية التي بها تمتاز الحصص الفردية بعضها عن البعض الآخر المشترك معه في الحقيقة النوعية.

وأما بالنسبة إلى الحيثية الأخرى التي بها تشترك تلك الحصص وتمتاز بها عن أفراد النوع الآخر المشاركة لها في الجنس القريب؛ وهي الحيثية التي بها قوام نوعيتها فلا بأس بدعوى السارية إليها، بل لعلّه لا محيص عنها؛ من جهة أنّ الحصص بالقياس إلى تلك الحيثية واشتمالها على مقوّمها العالي ليست إلّا عين الطبيعي. ونتيجة ذلك كون التخيير بين الحصص شرعياً لا عقلياً.

إن قلت: إنّ الطلب تعلّق بالعناوين والصور الذهنية لا المعنونات الخارجية، فيستحيل ساريته إلى الحصص الفردية؛ حيث إنّها تباين الطبيعي ذهنياً؛ وإن كان كلّ

من الحصص والطبيعي ملحوظاً بنحو المراتية .

قلت: إنّ المدعى هو تعلّق الطلب بالطبيعي بما هو مرآة للخارج، ولا ريب في أنّ وجود الطبيعي في الخارج لا يمتاز عن وجود الحصص، بل هو الجهة المشتركة الجامعة بين الحصص، والمرئي بالطبيعي الملحوظ مرآة للخارج ليس إلاّ تلك الجهة الجامعة بين الحصص، وهذا مرادنا من سراية الطلب من الطبيعي إلى حصصه. بل التعبير بها مسامحي؛ إذ بالنظر الدقّي يكون الطلب المتعلّق بالطبيعي الملحوظ مرآة للخارج متوجّهاً إلى الجهة الجامعة بين الحصص، فمتعلّق الطلب في الحقيقة هي تلك الجهة الجامعة بعينها^(١)، انتهى.

أقول: الظاهر أنّه أشار في تحقيق الكلّي الطبيعي إلى ما اشتهر بين تلامذته وَيَرْوِي؛ نقلاً عنه من أنّ الحصص بالنسبة إلى الأفراد كالآباء والأولاد، والطبيعي هو أب الآباء، وهو الجهة المشتركة بين الحصص، ويكون الطبيعي مرآة لهذه الجهة المشتركة الخارجية.

وزعم: أنّ المراد من قول بعض أهل المعقول: إنّ الطبيعي بالنسبة إلى الأفراد كالآباء بالنسبة إلى الأولاد، هو الحصص، وأنّ هنا آباء؛ هي الحصص، وأب الآباء؛ وهو القدر المشترك بينها، الذي يكون الطبيعي مرآة له، غفلةً عن أنّ ما ذكروا من أنّ نسبة الطبيعي إلى الأفراد نسبة الآباء إلى الأبناء إنّما هو لأجل الفرار عن الأب الواحد الذي التزم به الرجل الهمداني، الذي صادفه الشيخ في مدينة همدان^(٢)، وهذا المحقّق جمع بين الالتزام بمقالة الرجل الهمداني وبين

١ - بدائع الأفكار (تقريبات المحقّق العراقي) الآملي ١: ٤٠٧ - ٤١٠.

٢ - راجع رسالة بعض الأفاضل إلى علماء مدينة السلام، ضمن رسائل ابن سينا: ٤٦٣ -

٤٧٩، الحكمة المتعالية ١: ٢٧٢ - ٢٧٤، شرح المنظومة، قسم الحكمة: ٩٩.

ماهو المشهور في ردّه^(١)؛ غفلةً عن حقيقة الحال.

ولمّا كان ذلك منشأً للخلط والاشتباه في مواضع كثيرة فلا بأس بالإشارة إلى ماهو المحقّق في محلّه:

ف نقول: إنّ الطبيعي من الشيء هو حدّ الشيء وذاتية ومقوّمه؛ بحيث يوضع بوضعه ويرتفع برفعه، وهو حدّ الشيء بما هو حدّه، لا معدوم ولا موجود ولا واحد ولا كثير، بل هو في مرتبة فوق هذه الأوصاف والعوارض.

نعم، قد يقع في مرتبة دونها مجالياً لهذه الأوصاف، فيصير موجوداً وكثيراً، لكن كلّ ذلك في مرتبة متأخّرة عن رتبة الطبيعي وذاته.

وبعبارة أخرى: إنّ مأخذ الطبيعي والماهية المؤلّفة من الجنس والفصل هو الموجودات الخارجية بما أنّها واقعة في صراط التكامل ومدارج الكمال، والموجود إذا وقع في بعض المدارج يدرك منه مفهوم عامّ، كالجسم يندرج تحته عدّة من الأشياء المشتركة مع هذا الموجود في هذا المفهوم، ثمّ يدرك منه مفهوم آخر يميّز ذلك الموجود عن بقية الأشياء، وهذان المفهومان بما هما أمران مفضّلان حدّ تفصيلي لذلك الموجود، ويعبّر عنهما بالجنس والفصل، والمفهوم البسيط الإجمالي المنتزع من هذين يسمّى نوعاً.

ثمّ إذا أدركه الكمال الآخر ودخل في مرتبة أخرى وصار جسماً نامياً يدرك له جنس وفصل آخر، فكلّما زاد الشيء في تكامله ومدارجه ينتزع في كلّ مرتبة مفهوم من ذاته، مغاير مع ما كان ينتزع قبل الوصول إليها.

١ - راجع رسالة بعض الأفاضل إلى علماء مدينة السلام، ضمن رسائل ابن سينا: ٤٦٣،

ثم إذا فرضنا موجوداً آخر مثل ذلك؛ بحيث دخل في المدارج التي دخل فيها الموجود السابق ينتزع منه في كل مرتبة مثل ما ينتزع من الآخر، وهكذا في الثالث والرابع. فحينئذ فالمراد من الطبيعي هو المفاهيم المنتزعة عن الشيء باعتبار درجاته ومراتبه. وعليه يتعدّد الطبيعي بتعدّد أفرادهِ؛ إذ ينال العقل من كل فرد مفهوماً مغايراً مع ما يناله من الآخر، ولكن تغيّراً بالعدد.

فإن قلت: يلزم على هذا أن يكون الطبيعي نفس الصور المنتزعة القائمة بالذهن، ومع التقيّد بالوجود الذهني كيف يكون حدّاً للشيء الموجود في الخارج؟ قلت: التعبير بالانتزاع وما أشبهه لأجل تقريب المطلب، وإلاّ فهو بما أنّه أمر منتزع موجود في وعاء الذهن من مراتب الوجود، ولا يعقل أن يكون حدّاً للموجود، بل الماهية هي الشيء الذي يراه الإنسان تارة موجوداً في الذهن، وأخرى موجوداً في الخارج، وثالثة غير موجود فيهما، ولكن العلم لا يتعلّق بالماهية المجردة إلّاّ بلحاظها في الذهن وتجريدها عن سائر الخصوصيات، ومع ذلك لا تكون ماهية مجرّدة، بل مختلطة بالوجود الذهني.

وبذلك يظهر: أنّ الماهية المحضة بلا شيء معه لا ينالها الإنسان؛ إذ الطريق إليها إنّما هو تصوّر والإدراك الذهني، وكلّما تصوّرتها فهو ينصبغ بالوجود، وكلّما جرّدها فقد أخليتها.

وأما جعلها حدّاً للشيء فإنّما هو لأجل الغفلة عن الوجود الذهني وتحصّله فيه. فحينئذ إذا كان معنى الطبيعي هو المفهوم الذي ينتزعه الذهن من الشيء بحسب مواقفه أو ما يراه النفس موجوداً في الخارج تارة وفي الذهن أخرى، فلا محالة لو فرض حصول مصداق - كزبد مثلاً - لهذا الطبيعي في الخارج فقد وجد الطبيعي فيه بتمام شؤونه، ولو فرض حصول مصداق ثانٍ

- كخالد - فقد وجد فيه الطبيعي بتمام أجزائه أيضاً، وهكذا لو فرض ثالث.

فها هنا أفراد وإنسانات بحسب عدد الأفراد ويتكثر بتكثرها؛ فزيد إنسان تام، وخالد إنسان تام آخر، وهكذا الثالث، لا أنه حصّة من الإنسان أو جزء منه حتّى بصير كلّ واحد من الأفراد ناقصاً في الإنسانية، ويكون الإنسان التام شيئاً قائماً مع هذه الأفراد، كما زعمه الرجل الهمداني.

نعم، إنسانية زيد غير إنسانية خالد في الخارج، وطبيعي الأول غير طبيعي الثاني؛ تغايراً بالعدد، ولكن العقل إذا جرّد إنسانية هذا وذاك عن العوارض المفردة ينال من الجميع شيئاً واحداً بالنوع؛ لارتفاع الميز، وهذا لا ينافي تعدّده وتكثره في الخارج، وسيجيء نصّ الشيخ الرئيس على ما ذكرنا^(١).

وإن شئت قلت: إنّ الطبيعي موجود في الخارج لا بنعت الوحدة النوعية ولا بوصف الجامعة، بل العموم والاشتراك لاحقاً به في موطن الذهن، والجهة المشتركة ليس لها موطن إلّا العقل، والخارج موطن الكثرة، والطبيعي موجود في الخارج بوجودات متكثرة، وهو متكثّر حسب تكثّر الأفراد والوجودات، لا بمعنى تحصّصه بخصص؛ فإنّه لا محصل له، بل بمعنى أنّ كلّ فرد متّحد في الخارج مع الطبيعي بتمام ذاته؛ لأنّ ذاته غير مرهونة بالوحدة والكثرة، فهو مع الكثير كثير.

فزيد إنسان لا حصّة منه، وعمر وإنسان آخر لا حصّة أخرى منه وهكذا، وإلّا لزم كون زيد بعض الإنسان وعمر كذلك، وهو ضروري الفساد.

ومنه يتّضح: أنّ الجهة المشتركة بنعت الاشتراك ليست موجودة في الخارج، وإلّا لزم أن يكون موجوداً بنعت الوحدة؛ لأنّ الوجود مساوق للوحدة، فيلزم إمّا

وحدة جميع الأفراد وجوداً وماهية أو كون الواحد كثيراً، وكون كلّ فرد موجوداً بوجودين: أحدهما بحيثية الجهة المشتركة، فيكون كلّ الأفراد واحداً في الوجود الخارجي من هذه الحيثية، وثانيهما وجوده بالحيثية الممتازة مع قرنائته.

وهذا - أي كون الإنسان غير موجود بنعت الوحدة والاشتراك، بل بنعت الكثرة المحضة - مراد من قال: إنّ الطبيعي مع الأفراد كالأباء مع الأولاد، لا الأب مع الأبناء، وهذا خلاصة ما عليه الأكابر.

وأما الرجل الهمداني فرعم: أنّ معنى وجود الطبيعي في الأعيان هو أنّ ذاتاً واحدة بعينها مقارنة لكلّ واحد من المقارنات المختلفة، موجودة بنعت الوحدة في الخارج، وأنّ ما به الاشتراك الذاتي بين الأفراد متحقّق خارجاً.

وكأنّه توهم من قولهم: إنّ الأشخاص مشترك في حقيقة واحدة؛ وهي الطبيعي، ومن قولهم: إنّ الكلّي الطبيعي موجود في الخارج أنّ مقصود القوم هو موجودية الجهة المشتركة بما هي كذلك في الخارج؛ قائلاً: هل بلغ من عقل الإنسان أن يظنّ أنّ هذا موضع خلاف بين الحكماء؟

وما ذكره هذا الرجل هو معنى كون الطبيعي كأب واحد بالنسبة إلى الأبناء؛ أي يكون الطبيعي بنعت الوحدة والاشتراك موجوداً في الخارج، وفي مقابله مقالة المحقّقين من أنّ نسبة الطبيعي إلى الأفراد كالأباء إلى الأولاد، وأنّ الطبيعي موجود في الخارج بنعت الكثرة المحضة، وأنّ الوحدة والاشتراك تعرضان عليه في موطن الذهن، والجهة المشتركة لا موطن لها إلّا العقل، وأنّ الخارج موطن الكثرة، والطبيعي موجود في الخارج متكتّر بتكتّر الأفراد، لا بمعنى تحصّصه بخصص، وأنّ الموجود مع كلّ فرد حصّة منه لا نفسه؛ فإنّه لا يرجع إلى محصّل، بل بمعنى أنّ كلّ فرد في الخارج هو الطبيعي بتمام ذاته؛ لأنّ

ذاته غير مرهونة بالوحدة والكثرة، فهو مع الكثير كثير، ومع الواحد واحد.

فزيد إنسان لا حصّة منه، وعمر و إنسان آخر لا حصّة أخرى، ففي الخارج أناس كثيرة حسب كثرة الأفراد لا إنسان واحد معها، وإلاّ لزم أن تكون الجهة المشتركة موجودة بنعت الوحدة؛ لأنّ الوجود يساوق الوحدة، فلزم وحدة جميع الأفراد خارجاً؛ وجوداً وماهية بالوحدة الشخصية العينية.

وهذا المحقّق الأصولي لمّا لم يصل إلى مغزى مرام المحقّقين جمع بين الآباء والأب، فجعل للأفراد آباء وجدّاً؛ وهو أب الآباء. ولهذا تراه صرّح - في جواب إن قلت - بأنّ وجود الطبيعي في الخارج هو الجهة المشتركة، وأنّ المرئي بالطبيعي الملحوظ مرآة للخارج ليس إلاّ تلك الجهة الجامعة بين الحصص. وهذا بعينه قول الرجل الهمداني الذي أفرد شيخ المشائين رسالة لرّدّه وقد نقل بعض الأكابر نصّ الشيخ بأنّ الإنسانية الموجودة كثيرة بالعدد، وليست ذاتاً واحدة، وكذلك الحيوانية، لا أنّها كثيرة باعتبار إضافات مختلفة، بل ذات الإنسانية المقارنة لخواصّ زيد هي غير ذات الإنسانية المقارنة لخواصّ عمرو، فيهما إنسانيتان: إنسانية قارنت خواصّ زيد، وإنسانية قارنت خواصّ عمرو، لا غيرية باعتبار المقارنة حتّى تكون حيوانية واحدة تقارن المتقابلات من الفصول. وهذه العبارة - كما ترى - نصّ على خلاف ما زعمه ذلك المحقّق، مع أنّ البرهان قائم على خلافه.

ثمّ إنّه ربّما يؤيّد مذهب الرجل الهمداني بوجهين، وربّما يتمسّك بهما المحقّق المزبور، وقدّمنا كلمة منه ﷺ في مبحث الوضع:

الأول: أنّه يتمتع انتزاع مفهوم واحد من الأفراد بلا جامع اشتراكي في الخارج؛ إذ الكثير بما هو كثير لا يمكن أن يقع منشأً لانتزاع الواحد، فلا بدّ من جهة جامعة خارجية بنعت الوحدة حتّى يكون الطبيعي مرآة لها ومنترعاً منها.

وفيه: أنّ وحدة الطبيعي ليست وحدة عددية بل وحدة نوعية، وظرف عروضها إنّما هو الذهن؛ إذ النفس بواسطة القوى النازلة ينال من كلّ فرد إنسانية مغايرة لما يناله من الآخر، ولكن إذا جرّدها عن الخصوصيات الفردية ينعدم التعدّد قهراً بانعدام ميزهما، فيصير مفهوماً واحداً. والمتوهّم تخيّل: أنّ الذهن ينال المفهوم الواحد من الخارج، وصار بصدد تصحيح منشئه.

أضف إليه: أنّ الطبيعي ليس من الانتزاعيات، بل من الماهيات المتأصلة الموجودة في الخارج تبعاً للوجود تحقّقاً وتكثّراً، وأنّ معنى موجوديتها موجوديتها ذاتاً تبعاً للوجود، لا موجودة منشأ انتزاعها، وأنّ كثرة الوجود منشأ تكثّرها خارجاً؛ لأنّها بذاتها لا كثيرة ولا واحدة.

فالكثرة تعرضها خارجاً بمعنى صيرورة ذاتها كثيرة بتبع الوجود خارجاً، والوحدة تعرضها في العقل عند تجريدتها عن كافّة اللواحق. وما سبق منّا من التعبير بلفظ الانتزاع فلأجل التسهيل.

والحاصل: أنّ الانتزاع هنا - على فرض صحّته - ليس إلاّ عبارة عن إدراك النفس من كلّ فرد بعد تجريده عن المميّزات ما تدرك من فرد آخر، فإذا جرّدت النفس خصوصيات زيد تدرك منه معنى الإنسان - أي طبيعيه - من غير اتّصافه بنعت الوحدة المشتركة النوعية، وكذا إذا جرّدت خصوصيات عمرو تنال منه ما تنال من زيد بلا تفاوت.

ثمّ إذا لاحظت أنّ ما أدركته مكرّراً مشترك بين الأفراد تحكم بأنّه الجهة المشتركة. فالوحدة تعرضه في العقل عند التحليل والتجزئة. ولكن لا يغرّنك لفظ العروض بمعناه المعهود، والتحقيق موكول إلى مظانّه.

الثاني: أنّا نرى كثيراً في الفواعل الطبيعية من استناد الواحد إلى الكثير،

كتأثير بندقيتين في قتل شخص، وتأثير النار والشمس في حرارة الماء، وتأثير قوى أشخاص في تحريك حجر عظيم، وغير ذلك من الأمثلة، فإمّا أن يستند المعلول إلى كلّ واحد مستقلاً، لزم صدور الواحد عن الكثير، أو إلى المجموع؛ وهو ليس موجوداً عدا وجود الأفراد، فلا مناص - حفظاً لانخراط قاعدة الواحد المبرهن عليها في محلّها^(١) - من القول بوجود جامع في الخارج بنعت الوحدة، وهو الذي يؤثر في إيجاد هذه المعاليل.

والجواب: أنّ التمسك بقاعدة الواحد في هذا المقام غفلة عن مغزى القاعدة؛ إذ قاعدة الواحد لو تمت لكان مجراها - كما هو مقتضى برهانها - هو الواحد البحت البسيط الذي ليس فيه تركيب ولا شائبته، دون غيره ممّا فيه التركيب والأثنينية، وما ذكر من الأمثلة خارج من مصبّ القاعدة.

على أنّ فيها ليس أمر واحد حتّى نتطلّب علته؛ إذ الموت ليس إلّا خروج الروح البخاري من البدن من المنافذ غير الطبيعية، وكلّما قلّت البندقة قلّت المنافذ، وكلّما كثرت كثرت المنافذ.

فحينئذٍ: طول المدّة في نزع الروح الصوري وقلّتها يدور مدار إخراج الدم، وهو ليس أمراً واحداً بسيطاً، بل أمر يقبل التجزئة والتكثّر.

وقس عليه الحرارة؛ فإنّ حاملها ذو أجزاء وأوضاع، ولا مانع من انفعال بعضها من الشمس، والبعض الآخر من النار، ويكون كلّ واحد مؤثراً فيه بعض الأثر. فلا إشكال في تأثر مثل هذا الواحد الطبيعي القابل للتجزئة والتركيب من

١ - شرح الإشارات ٣: ١٢٢ - ١٢٧، الحكمة المتعالية ٢: ٢٠٤، شرح المنظومة، قسم الحكمة: ١٣٢.

علتين؛ إذ أثر كلّ علّة غير أثر الأخرى، وتأثر الماء من كلّ غير تأثره من آخر.
وهكذا الأمر في اجتماع أشخاص على رفع حجر؛ فإنّ كلّ واحد يؤثّر فيه
أثره الخاصّ؛ حتّى يحدث في الحجر بواسطة القواصر العديدة ما يغلب على ثقله
الطبيعي أو على جاذبة الأرض.

أضف إلى ذلك: أنّ قياس العلل الطبيعي بالفواعل الإلهي من عجائب
الأوهام، والقول بتأثير الجامع في العلّة الإلهية مثل الطبيعي أمر غير معقول، إذ
المعلول الإلهي ربط محض بعلّته، ويكون بتمام هويته متعلّقاً بها، بل حقيقته عين
الربط لا شيء له الربط، ولا يمكن أن يكون له حيثية غير مربوطة بها، وإلاّ لزم
الاستغناء الذاتي، وهو ينافي الإمكان.

وحينئذٍ: فما حاله وذاته ذلك لا يعقل في حقّه أن يستند إلى علّته الخاصّة
عند الانفراد وإلى الجامع عند الاجتماع؛ إذ هويته التدلّي بعلّته، فكيف يمكن أن
يفسخ ذاته ويفوّضها إلى الجامع؟ إن هذا إلّا الانقلاب.

وبالجملة: فالعلّة البسيطة الإلهية لا يمكن أن يجتمع على معلولها علّتان
حتّى نبحث في كفيته، ولا يعقل تفويض الفاعل الإلهي أثره إلى غيره، أو تعلّق
المعلول بالذات إلى غير علّته الخاصّة به، فلا يعقل ربط المعلول البسيط تارة بهذه
العلّة وأخرى بتلك وثالثة بالجامع بينهما؛ للزوم الانقلاب الذاتي في البسيط.

وأظنّك إذا أمعنت النظر فيما ذكرنا، وكنت أهلاً لهذه المطالب تقدر على
تشخيص الزيف من المقبول، وهو غاية المأمول.

إذا عرفت ما ذكرنا فاعلم: أنّ ما ذكره صه من أنّ عدم السراية إنّما هو إلى
الحيثية التي تمتاز بها الحصص الفردية بعضها عن بعض، وأمّا بالنسبة إلى الحيثية
الأخرى التي بها تشترك تلك الحصص وتمتاز بها عن أفراد النوع الآخر فلا بأس

بدعوى السراية إليها^(١)، لا يخلو من إجمال؛ لأنّ مراده من قوله تشترك تلك الحصص وتمتاز بها عن أفراد النوع الآخر... إلى آخره إن كان هو الفصول المميزة ففيه: أنّ ذلك عين الطبيعي ومقومها، ومرجه إلى أنّ الحكم على الطبيعي يسري إلى الطبيعي، وإن أراد ما يمتاز به حصص نوع عن حصص نوع آخر ففيه: أنّ الطبيعي لا يمكن أن يتحصّص بنفس ذاته، بل التخصّص يحصل بتقييده بقيود عقلية، مثل «الإنسان الأبيض» و «الفرس الأسود».

فحينئذٍ لا يمكن أن يكون الحصص نفس الطبيعي في اللحاظ العقلي، وأمّا الاتحاد الخارجي فكما يكون بين الحصص والطبيعي يكون بين الأفراد والطبيعي، ولكنّه لا يوجب سراية الأمر في كلا القسمين.

وبالجملة: أنّ الامتياز بين حصص نوع مع حصص نوع آخر ليس بالفصل المقوم فقط، بل به وبالتقييدات الحاصلة من القيود اللاحقة المحصّلة للحصص، والامتياز بالفصل المقوم فقط إنّما يكون بين نوع ونوع آخر، لا حصصهما. فتحصل ممّا ذكرنا: أنّ الأمر المتعلّق بالطبيعي لا يمكن أن يسري إلى الأفراد، ولا إلى الحصص التي تخيلت للطبيعي، وليعذرني إخواني من تطويل هذا البحث^(٢).

١ - نهاية الأفكار ١: ٣٨٦، بدائع الأفكار (تقارير المحقق العراقي) الآملي ١: ٤٠٨ - ٤٠٩.

٢ - لا يخفى: أنّ بعض ما حرّرنا هاهنا قد استفدناه من سيّدنا الأستاذ - دام ظلّه - في خارج حوزة درسه؛ ولذا ترى المقام طويل الذيل مترامي الأطراف، فشكّر الله مساعيه الجميلة وأطال بقاء عمره، وأدام صحّة وجوده. [المؤلف]

الفصل الثامن

إذا نسخ الوجوب هل يبقى الجواز أم لا؟

والكلام يقع في مواضع:

الأول: في إمكان بقاءه، وقد يدعى إمكانه عقلاً؛ بدعوى أنّ الوجوب وإن كان بسيطاً إلا أنّه يتضمّن مراتب عديدة؛ وهي أصل الجواز والرجحان والإلزام، فيمكن أن يرتفع بعض المراتب ويبقى الآخر.

وبما أنّ الوجوب حقيقة ذات تشكيك فلا حاجة في إثبات مرتبة بعد ارتفاع الأخرى إلى دليل على ضمّ الفصل؛ فإنّه بعد ذهاب مرتبة منه يتّحد قهراً مع الأخرى، نظير الحمرة الشديدة التي تزول منها مرتبة فتبقى مرتبة أخرى^(١)، انتهى. وفيه أمّا أولاً: فلأنّ الوجوب إنّما ينتزع عند العقلاء من البعث الناشئ من الإرادة الحتمية، وهو بما أنّه أمر انتزاعي لا معنى لبقاء جوازه بعد ارتفاع نفس الوجوب، وكون الشيء ذا مراتب ومقولاً بالتشكيك إنّما هو في الحقائق الخارجية

لا في الأمور الانتزاعية التي يقرب من الأمور الاعتبارية؛ وإن كان بينهما فرق محرّر في محلّه.

وما يتوهّم: من أنّ البعث يصدق على الإلزامي والاستحبابي؛ صدقاً تشكيكياً؛ بمعنى أنّ التفاوت بنفس البعث، كما أنّ الاشتراك فيه، مدفوع بأنّ التفاوت ليس بنفس البعث، بل في منشئه الذي هو الإرادة المظهرة.

وثانياً: سلّمنا كونه بسيطاً وذا مراتب، لكن لا يلزم منه إمكان ذهاب مرتبة وبقاء أخرى؛ لأنّ كون الشيء ذا مراتب ليس معناه كون الوجود الشخصي بوحده الشخصية ذا مراتب عديدة. ألا ترى أنّ الوجود - كما هو عند أهله - حقيقة ذات تشكيك، وليس لازمه أنّ وجود الواجب أيضاً ذو مراتب، وهكذا وجود العقل.

بل معناه أنّ نفس الحقيقة إذا صدقت بعرضها العريض على أفراد مختلفة ومرتبات متفاوتة بالكمال والنقص - ولكن الجميع يشترك مع اختلافها بالشدة والضعف في تحقّق الحقيقة في كلّ واحد من المراتب - عدّ ذلك الحقيقة من الحقائق المشكّكة. وأمّا كون خصوص مرتبة منها ذا مراتب بالفعل فأمر غير معقول.

فنقول بمثله في الوجوب؛ فإنّ معنى كونه ذا مراتب هو أنّ مرتبة منه ينتزع منه الوجوب ومن مرتبة أخرى الوجوب الأكيد، ومن مرتبة ثالثة وجوب أكد منهما، ومفهوم الوجوب يصدق عليها صدقاً مشكّكاً، وأمّا كون مرتبة خاصّة منه ذا مراتب بالفعل ممّا لا يقول به من له أدنى إلمام بالاصطلاح.

نعم، ينتزع من الوجوب الجواز والرجحان بالمعنى الأعمّ، ولكن لا بمعنى وجودهما في ضمنه؛ وجود الجزء من المركّب في ضمن الكلّ، بل بمعنى أنّ طبعي الجواز والرجحان موجود بعين وجود الوجوب، فالوجوب بهذا المعنى عين وجود

الجواز والرجحان ، فهما باقيان ببقائه ذهابان بذهابه ؛ قضاءً للعينية .

ثم إنَّ تطرُّق الشدَّة والضعف إلى الإرادة فإنَّما هو في الإرادة الحيوانية والإنسانية ؛ لكون التطرُّق المذكور من شؤون المادَّة ، وهما في أفعالهما مادَّيان ، ولكن لا يمكن ذلك في المبادئ العالية . فظهر أنَّ الحقَّ المتَّبِع هو عدم إمكان بقاء الجواز والرجحان .

الموضع الثاني : في مقتضى الأدلَّة بعد فرض إمكانه ، وفي دلالة الناسخ أو المنسوخ عليه وعدمها .

ربَّما يقال : إنَّ القدر المتبيِّق من دليل الناسخ إنَّما هو رفع خصوص جهة الإلزام ، وفيما عداها يؤخذ بدليل المنسوخ ويحكم بمقتضاه باستحباب الفعل ، نظير ما إذا ورد دليل على وجوب شيء ودليل آخر على عدم وجوبه ، فكما أنَّه يجمع بينهما ويؤخذ بظهور دليل الوجوب في مطلق الرجحان فليكن المقام كذلك^(١) ، انتهى .

ولكن التحقيق خلاف ما أُفيد ؛ لما مرَّ من أنَّ الأمر ليس ظاهراً إلَّا في نفس البعث ، وأمَّا الإلزام فإنَّما يفهم من دليل آخر ؛ وهو حكم العقلاء على أنَّ بعث المولى لا يترك بغير جواب . وقد مرَّ^(٢) أيضاً أنَّ الأمر عندهم تمام الموضوع لوجوب الطاعة ، إلَّا أن يقوم دليل على الترخيص .

فحينئذٍ فليس للأمر إلَّا ظهور واحد ، فمع قيام الدليل على النسخ لا يبقى له ظهور ، بل هذا هو الحال لو فرض ظهور في الإلزام وضعاً ؛ إذ ليس له على

١ - بدائع الأفكار (تقريرات المحقِّق العراقي) الآملي ١ : ٤١٣ .

٢ - تقدَّم في الصفحة ٢٠٤ - ٢٠٥ .

كلا التقديرين إلّا ظهور فارد لا ظهورات حتّى يبقى بعضها مع سقوط البعض ، كما هو واضح .

فإن قلت : إنّ الطلب الإلزامي كما يكشف عن الإرادة الإلزامية يكشف عن الرجحان الفعلي وعن أصل الجواز ، فإذا سقطت كاشفيته بالنسبة إلى الإلزام بقيت بالنسبة إلى غيره .

قلت أولاً : أنّ الطلب لا يكشف إلّا عن الإرادة الحتمية ، لكن العقل يحكم بأنّ الرجحان والجواز بمعناهما الأعمّ موجودان بوجوده ، ومع سقوط كشفه عن الإرادة الحتمية لا يبقى منكشف ولا كاشف .

وثانياً : لو فرضنا كون المنكشف متعدّداً لكنه طولي لا عرضي ؛ لأنّ الطلب الإلزامي يكشف عن الإرادة الحتمية ، وهي تكشف عن الرجحان ، وهو عن الجواز ، ومع الطولية لا يمكن بقاء الكاشفية . بل لو فرض العرضية لا يمكن ذلك أيضاً ؛ لأنّه مع سقوط الكاشف لا مجال للكشف . نعم لو كان في المقام كواشف فبسقوط أحدها لا يسقط الآخر ، وقد عرفت بطلانه .

وأما قياس المقام بالجمع بين الأمر الظاهر في الوجوب والنصّ المرخص في تركه بحمل الأمر على الاستحباب - كما عرفته من القائل - فمن غرائب الكلام ؛ لأنّ قوله « لا بأس بتركه » بعد قوله « أكرم زيداً » قرينة على أنّ الأمر يستعمل من أوّل الأمر في الاستحباب ، وهذا بخلاف المقام ؛ فإنّ المفاد والمستعمل فيه معلوم قطعاً ، والشكّ في مقدار رافعية دليل الناسخ ، فلا موضوع للجمع حتّى نبتغيه .

وإن شئت قلت : إنّ الجمع بين الأمر الظاهر في الوجوب والنصّ المرخص في تركه بحمل الأمر على الاستحباب ليس أخذاً ببعض مراتب الظهور وتركاً ببعض مراتبه . بل هو تحكيم النصّ على الظاهر ، وحمله على خلاف ظاهره .

هذا لو فرضنا ظهور الأمر في الوجوب، وإلا فالكلام فيه غير ذلك.

وأما ما نحن فيه: فبعد العلم بأن الأمر للوجوب والعلم برفع الوجوب فلا مجال للقول ببقاء الاستحباب، إلا إذا فرض مراتب للظهور، وهو بمكان من الفساد، فالقياس مع الفارق والمقيس عليه ليس كما توهم.

الموضع الثالث: لو فرض الشك في بقاء الجواز فهل يمكن إثباته بالاستصحاب أو لا؟

الحقّ عدم جريانه - وإن قلنا بجريانه في القسم الثالث من استصحاب الكلّي - لأنّ الركن في جريانه هو كون المستصحب موضوعاً ذا حكم شرعي أو حكماً شرعياً كالوجوب والاستحباب، والأوّل مفقود، كما أنّ الثاني مثله؛ لأنّ المجعول والحكم الشرعي هو الوجوب، وقد علم ارتفاعه، والجواز الجامع ليس مجعولاً بل منتزع من المجعول.

وبذلك يظهر النظر فيما يقال: من أنّ طبيعي الجواز كان موجوداً بوجود الوجوب، ومع رفعه نشكّ في بقاء أصل الجواز في ضمن مصداق آخر فيستصحب^(١)، انتهى؛ إذ الجواز الجامع بين الوجوب والاستحباب ليس مجعولاً وحكماً شرعياً، بل العقل ينتزع من الجعل الإلزامي الجواز بالمعنى الأعمّ، فتدبرّ.

الفصل التاسع

في الواجب التخييري

لا إشكال في وقوع ما بظاهره الواجب التخييري في الشرع والعرف، إنما الكلام في إمكانه ثبوتاً حتى يؤخذ بظاهر الأدلة، أو عدم إمكانه حتى يترك ظاهرها، ويوجه بنحو توجيهه، كالالتزام بتعلّقه بالجامع على سبيل التعيين، والتخيير عقلي، أو تعلّقه بالجامع الانتزاعي، أو غيرهما.

ثم إنَّ ما يمكن أن يقال في وجه الامتناع: هو أنَّ الإرادة التكوينية لا يمكن أن يتعلّق بشيء مردّد واقعي، وكذلك التشريعية.

والسرّ فيه: أنَّ الوجود - أيّ وجود كان - مساوق للتشخيص والتعّين الواقعي، والتردّد النفس الأمري مضادّ للموجودية، فلا يمكن أن يكون الوجود متردّداً واقعاً بين الشئيين؛ ترديداً واقعياً؛ سواء كان الوجود خارجياً أو ذهنياً.

ولا إشكال في أنَّ الإرادة - سواء كانت تكوينية أو تشريعية - من الأوصاف الحقيقية ذات الإضافة، ولا يمكن تحقّقها بلا إضافة إلى شيء، فلا بدّ في تحقّقها من مضاف إليه موجود. فلا يعقل أن يكون الإرادة بحسب نفس الأمر مردّدة المتعلّق ولا متعلّقها كذلك؛ للزوم أن يكون الموجود متردّداً واقعاً، وهو يرجع إلى التردّد فيما هو في ذاته متعيّن ومتشخّص.

وكذا الكلام في البعث؛ فإنه يقع بلفظ كهيئة الأمر أو غيرها، مضافاً إلى شيء هو المبعوث إليه، فيكون لكل من آلة البعث ومتعلّقه وجود ذهني وخارجي، لا يمكن أن يتطرّق إليه التردّد الواقعي. فالواجب التخيري لازم له التردّد الواقعي في الإرادة التشريعية ومتعلّقتها، كما أنّ البعث كذلك يستلزم التردّد في آلة البعث ومتعلّقه بما لهما من الوجود.

وبالجملة: يلزم من الواجب التخيري التردّد والإيهام بحسب الواقع في الإرادة والمراد بالبعث وآلته والمبعوث إليه، وكلّ ذلك محال.

والجواب: أنّه إنّما يلزم لو كانت إرادة واحدة أو بعث كذلك متعلّقة بأمر مردّد بين شيئين أو أشياء، وهو منتفٍ في المقام، بل هنا إرادة مستقلّة وبعث مثلها متعلّق بهذا، وإرادة أخرى وبعث كذلك متعلّقة بذاك، فالإرادة والبعث متكثران تكثر المراد والمبعوث إليه.

والسرّ فيه: هو أنّ الأمر إذا رأى أنّ في كلّ من الشيئين أو الأشياء مصلحة ملزمة وافية بغرضه؛ بحيث يكون كلّ من الأطراف محصّلاً لغرضه، ولم يكن بينها جامع قابل لتعلّق الأمر إليه فيتوصّل لتحصيل غرضه بهذا النحو من البعث بتخلّل لفظة «أو» وما في معناها لإفهام أنّ كلّ واحد محصّل لغرضه، ولا يلزم الجمع.

وأنت إذا راجعت إلى وجدانك في أوامرك التخيرية ترى أنّ الأمر كذلك، فلا تكون الإرادة في التخيري والتعيني سنخين، ولا المبعوث والواجب متفاوتين، غير أنّ الفرق بينهما هو كون الواجب التعيني بنفسه محصّلاً للغرض ليس إلّا، وفي الواجب التخيري يكون المحصّل للغرض هو كلّ من الشيئين أو الأشياء، ولإفادة ذلك يتخلّل لفظ «أو» وما في معناه، من غير لزوم كون الشخص غير مشخص، لا في الإرادة ولا في غيرها.

وليُعلم: أنَّ تقسيم الواجب إلى التعيني والتخيري - كتقسيمه إلى النفسي والغيري - إنّما هو بلحاظ البعث المنتزع منه الوجوب، فحديث الأغراض والمصالح الواقعية ومحصل الأغراض ولزوم صدور الواحد عن الكثير أجنبي عن المقام.

كما أنَّ تقسيمه إلى النفسي والغيري لا ينافي كون الواجب لمصالح واقعية - كما تقدّم - فكذلك كون الجامع فرضاً مؤثراً في تحصيل الغرض الواحد لا ينافي تقسيمه إلى التعيني والتخيري، فتدبر.

تنبيه: في التخيير بين الأقل والأكثر

هل يمكن التخيير بين الأقل والأكثر؟ محطّ البحث والإشكال إنّما هو الأقلّ الذي أخذ لا بشرط، وأمّا المأخوذ بشرط لا فهو من قبيل المتباينين، ولا إشكال في جوازه فيه. ثمّ أنّه ربّما يقال: بامتناعه مطلقاً؛ تدريجياً كان أو دفعيّاً؛

أمّا الأوّل: فلأنّ بقاء الوجوب بعد إتيان الأقلّ يستلزم إمّا عدم كونه مصداقاً مسقطاً للطلب، أو جواز تحصيل الحاصل.

وأما الثاني: فلأنّ الزائد يجوز تركه لا إلى بدل، وهو ينافي الوجوب. وإن شئت قلت: إنّ الزائد يكون من قبيل إلزام ما لا يلزم والإيجاب بلا ملاك.

أقول: إنّ الأقلّ والأكثر - سواء كانا تدريجيين أم دفعيين - قد يكون كلّ منهما محصلاً لغرض واحد، وقد يكون كلّ محصلاً لغرض غير الآخر، وعلى التقدير الثاني: فإمّا أن يكون بين الغرضين مزاحمة بحسب الوجود أو لا.

لا إشكال في امتناع التخيير بينهما في التدريجيات؛ لأنّ الأقلّ يتحقّق دائماً قبل الأكثر، فيستند إليه الأثر، فيسقط الوجوب بوجوده، ولا معنى لإيجاب الأكثر.

وأما ما أفاده بعض السادة من الأكابر - أدام الله أظلاله على رؤوس

المسلمين - من أن التخيير ممكن إذا كان الأقل والأكثر تحت طبيعة واحدة؛ بحيث تكون بحسب الوجود مشككة، ويكون ما به الاشتراك بين الأفراد عين ما به الامتياز، كالخط القصير والطويل؛ لأنّ تعيين الخطّ للفردية إنّما يكون إذا انقطع سيره؛ إذ ما دام مستمراً متدرّجاً سيّالاً لا تعيّن له، بل كأنّه بعد مبهم قابل لكلّ تعيّن. فيحصل الغرض إذا كان فرداً منها، ولا يصير الفرد القصير فرداً لها إلاّ مع محدوديته، فالفردان مع تفاوتهما بالأقلية والأكثرية لا يكونان محصلين للغرض إلاّ إذا تحقّقا بتحقيق الفردية، وهو متقوم بالمحدودية بالحمل الشائع.

وقس عليه ما إذا كانا محصلين لعنوان آخر يكون ذلك الآخر محصلاً للغرض، كصلاة الحاضر والمسافر، مع كونهما مختلفين بالأقلية والأكثرية، لكن التخصّص المطلوب معلول لهما في كلّ مرتبة، ففي مثله أيضاً يجوز التخيير، فتدبر^(١). فغير تامّ، حصل في كلامه الخلط بين اللابشرطية والبشرط لائية؛ فإنّ الخطّ الذي لا يتعيّن بالمصادقية للطبيعة إنّما هو الخطّ المحدود بحدّ القصر، وأمّا نفس طبيعة الخطّ بمقدار الذراعين بلا شرط بالمحدودية وغيرها فلا إشكال في تحقّقه إذا وصل الخطّ المتدرّج إلى مقدار الذراعين؛ وإن لم يقف على ذلك الحدّ.

ضرورة أنّ الخطّ الموجود في الخارج لا يمكن أن لا يصدق عليه طبيعة الخطّ، وإذا وصل إلى ذراعين - وإن كان سيّالاً - لا يمكن عدم موجوديته بنعت اللابشرطية، فما هو الموجود يصدق عليه طبيعة الذراعين في الخطّ؛ وإن لم يصدق عليه الخطّ المحدود بالقصر. ومورد الكلام هو اللابشرط المتحقّق مع المحدود وغيره.

وقوله: لا يصير الفرد القصير فرداً لها إلا مع محدوديته إن أراد أن اللا بشرط لا يتحقق فهو مدفوع بما ذكرنا، وإن أراد أن المحدود بالقصر لا يتحقق فهو خارج من المبحوث عنه.

ومما ذكرنا يتّضح النظر في الفرض الثاني: لأنّ الأقلّ اللا بشرط إذا وجد يكون محصّلاً للعنوان الذي هو محصّل للغرض، فلا يبقى مجال لتحصيل ذلك العنوان المحصّل للغرض بالأكثر. هذا كلّ في التدريجيات.

وأما الدفعيات: فإن كان هنا غرض واحد يحصل بكلّ واحد فلا يعقل التخير بينهما؛ لأنّ الغرض إذا حصل بنفس ذراع من الخطّ بلا شرط يكون التكليف بالزيادة من قبيل إلزام ما لا يلزم، فيكون تعلّق الإرادة والبعث إليها لغواً ممتنعاً. ومجرّد وحدة وجود الأقلّ بلا شرط مع الأكثر خارجاً لا يدفع الامتناع؛ لكون محطّ تعلّق الأمر هو الذهن، وفيه تجريد طبيعة المطلوب من غيره من اللواحق الزائدة.

وإن كان لكلّ منهما غرض غير ما للآخر؛ فإن كان بين الغرضين تدافع في الوجود لا يمكن اجتماعهما أو يكون اجتماعهما مبغوضاً للأمر، فلا يعقل التخير أيضاً؛ لأنّ الأقلّ بلا شرط موجود مع الأكثر، فإذا وجدا دفعة لا يمكن وجود أثريهما للتراحم الوجودي، فلا يعقل تعلّق الأمر بشيء لأجل غرض لا يمكن تحصيله في الخارج.

وكذا فيما إذا كان اجتماع الغرضين مبغوضاً لا يعقل التخير أيضاً.

وأما إذا كان الغرضان قابلين للاجتماع، ولا يكون اجتماعهما مبغوضاً له - وإن لم يكن مراداً له - فالتخير بينهما ممكن؛ لأنّ الأقلّ مشتمل على غرض والأكثر على غرض آخر، فإذا أوجد العبد الأكثر وجد متعلّق الغرضين، وكان للمولى أن يختار ما يشاء.

الفصل العاشر

في الواجب الكفائي

لا إشكال في تقسيم الواجب إلى العيني والكفائي، فربما يقال بعدم الفرق في المكلف - بالكسر والفتح - وإثما الفرق في المكلف به؛ فمتعلق الثاني هو نفس الطبيعة، كما أن متعلق العيني مقيّد بمباشرة كلّ مكلف بالخصوص^(١)، كما أن بعضهم أرجع ذلك الفرق المزبور إلى جانب المكلف - بالفتح - فإنه في العيني كلّ الأحاد مستغراً وفي الكفائي صرف وجود المكلف^(٢).

والتحقيق: أن الواجب الكفائي يتصور على وجوه؛ لأنّه إمّا لا يمكن أن يوجد إلاّ مرّة واحدة - كقتل سائب النبي ﷺ - أو يمكن، وعلى الثاني فإمّا أن يكون المطلوب فرداً من الطبيعة؛ بحيث يكون الفرد الآخر مبغوضاً أو لا مبغوضاً ولا مطلوباً، وإمّا يكون صرف وجودها.

فنقول: إنّه لا يمكن أن يكون المكلف كلّ الأحاد في جميع الصور:

أمّا الأولى فظاهر؛ لعدم إمكان بعثهم عرضاً إلى ما لا يتكرّر.

وأمّا الثانية والثالثة فهما وإن أمكن انبعاث الجميع إلاّ أنّه مع مبغوضية ما عدا

١ - نهاية الأصول: ٢٢٩.

٢ - أجود التقريرات ١: ١٨٧.

الفرد الواحد أو عدم مطلوبيته لا يمكن تشريعاً بعث الجميع لأدائه إلى نقض الغرض، أو البعث إلى ما ليس مطلوباً.

وأما الصورة الرابعة فإمكانه وإن كان لا ينكر إلا أن لازم بعث الجميع بنحو الإطلاق هو اجتماعهم في إيجاد صرف الوجود، ومع عدم اجتماعهم يكون المتخلف عاصياً لترك الأمر المطلق بلا عذر. ومما ذكرنا يظهر عدم صحة التكليف بصرف وجود المكلف في بعض الصور، كما إذا كان الزائد من الفرد الواحد مبغوضاً، بل لا يبعد عدم الصحة في بعض صور أخرى أيضاً، فلا بدّ من القول بأنّ المكلف في الكفائي فرد من المكلفين بشرط لا في بعض الصور ولا بشرط في الأخرى.

وما قيل: إنّ الفرد غير المعيّن لا وجود له^(١) حقّ، ولكن لو قيّد بعنوان غير المعيّن، وأما عنوان فرد من المكلفين أو أحدهم ممّا له وجود في الخارج؛ فإنّ كلّ واحد منهم مصداق العنوان، ومع ذلك لا يصحّ بعثهم جميعاً في عرض واحد حتّى يلزم المحذور المتقدّم، وكذا يجوز التكليف بالفرد المرّدّد بنحو التخيير، كالتخيير في المكلف به.

وما ربّما يدور في ألسنتهم: أنّ المرّدّد لا وجود له ولا يجوز البعث والإغراء بالنسبة إليه فلا يصغى إليه؛ ضرورة صحة التكليف التخييري بين الفردين أو الأفراد، وعنوان الترديد لم يكن قيداً حتّى يقال: لا وجود في الخارج إلاّ للمعيّن.

وكذا يصحّ التكليف فيه أيضاً، كواجب المشروط في بعض الصور، ويمكن في بعض الصور أن يكون المكلف به صرف الوجود، وكذا المكلف - بالفتح - ولازمه عصيان الجميع مع تركهم، وإطاعتهم واستحقاقهم المثوبة مع إتيانهم عرضاً، والسقوط عن البقية مع إتيان بعضهم.

الفصل الحادي عشر

في الواجب المطلق والموقت

ينقسم الواجب إلى المطلق والموقت .

اعلم : أنَّ الإنسان بما أنَّ وجوده زماني تكون أفعاله أيضاً زمانية ، ولا محالة يكون عمود الزمان ظرفاً لها ، فلزوم الزمان في تحقُّق الواجبات ممّا لا محيص عنه عقلاً .

وأما دخالته في الغرض فربّما يكون المحصّل للغرض نفس الطبيعة بلا دخالة لوقوعها في الزمان ، وأخرى يكون المحصّل وقوع الطبيعة في الزمان ، وهو على قسمين : فإنّ الغرض يحصل إمّا من وقوعها في مطلق الزمان ، وإمّا من وقوعها في زمان معيّن .

فهذه أقسام ثلاثة ، ولا إشكال في كون الأوّل داخلاً تحت الواجب المطلق وأما الثاني - أعني ما يكون مطلق الزمان دخیلاً فيه - فجعله من قبيل الموقت لا يخلو من إشكال ؛ لأنّ الموقت يتعلّق فيه الأمر بالطبيعة وظرفها ، ولو كان الدخيل هو الظرف المعيّن لكان للأمر به معنى مقبول .

وأما إذا كان الدخيل هو الزمان المطلق فلا مجال للأمر به ؛ للزوم اللغوية ؛ لأنّ المكلف لا يقدر على إيجادها في غير الزمان حتّى يكون الأمر صارفاً عنه

وداعياً نحوه. والصحيح أن يقال: إن الموقت ما عيّن له وقت معيّن والمطلق بخلافه، فالمطلق قسمان والموقت قسم واحد.

ثم إنّه لا إشكال في صحّة تقسيم الواجب الموقت إلى المضيق والموسّع. وما أُورد على الواجب الموسّع بأنّ لازمه ترك الواجب في أوّل وقته، وهو ينافي وجوبه^(١).

مدفوع بأنّ الواجب ليس إتيانه في أوّل الوقت، بل الواجب الطبيعة التي يوجددها المكلف بين الحدين، وليس تركها إلّا إعدامها في تمام الوقت المضروب لها. وأفسد من ذلك: ما أُورد على تصوير المضيق بأنّ الانبعاث لا بدّ وأن يكون متأخراً عن البعث، فلا بدّ من فرض زمان يسع البعث والانبعاث، ولازمه زيادة زمان الوجوب على زمان الواجب^(٢).

وفيه: أن تأخّر الانبعاث عن البعث تأخّر طبعي لا زماني، على أنّه يمكن تصوّر المضيق بنحو الواجب التعليقي، فيكون البعث قبل زمان الواجب.

ثم إنّ نسبة الواجب الموسّع إلى أفراده الدفعية والتدرجية كنسبة الطبائع إلى مصاديقها في أنّ التأخير بينها عقلي لا شرعي؛ لأنّ ما هو دخيل في تحصيل الغرض في الموسّع هو حصول الطبيعة بين المبدأ والمنتهى، فلا بدّ وأن يتعلّق الأمر بما هو محصّل للغرض، ولا يجوز تعلّقه بالزائد. فتعلّق الأمر بالخصوصيات لغو جزاف.

ومن هنا يعلم: أنّه لا يتضيّق بتضيّق وقته؛ لأنّ الأمر المتعلّق بطبيعة لا يمكن أن يتخلّف إلى موضوع آخر، فالواجب لا يخرج من كونه موسّعاً بتضيّق وقته؛ وإن حكم العقل بلزوم إتيانه في آخر الوقت.

١ - أنظر معالم الدين: ٧٣. قوانين الأصول ١: ١١٨ / السطر ٥.

٢ - أجود التقريرات ١: ١٩٠.

تتميم : في الإتيان بالموقّت خارج الوقت

الحقّ: أنّه لا دلالة للأمر بالموقّت على وجوب الإتيان به في خارج الوقت، بل هذا هو الحكم في سائر التقييدات؛ ضرورة أنّ كلّ أمر لا يدعو إلّا إلى ما تعلّق به؛ إذ كلّ حكم فهو مقصور على موضوعه، والمفروض، أنّ البعث على الطبيعة المتقيّدة بالوقت، فلو قلنا بدعوته خارج الوقت لزم كونه داعياً إلى غير متعلّقه. وبالجملة: أنّ الدعوة إلى الموقّت بعد خروجه محال؛ لامتناع إتيانه، وإلى غير الموقّت كذلك؛ لعدم كونه متعلّقاً. ودعوة الأمر إلى الطبيعة في ضمن المقيّد لا توجب دعوته إليها مطلقة وعارية عن القيد.

وأما التفصيل الذي أفاده المحقّق الخراساني: من أنّه لو كان التوقيت بدليل منفصل، وكان لدليل الواجب إطلاقاً لكان قضية إطلاقه ثبوت الوجوب بعد الوقت أيضاً^(١)، فخروج من حريم النزاع؛ إذ البحث في دلالة نفس الموقّت بعد كونه موقّتاً فيما لم يدلّ على البقاء دليل اجتهادي؛ من إطلاق أو عموم. وربّما يتمسّك لبقاء الأمر بعد خروجه بالاستصحاب^(٢).

والتحقيق: عدم جريانه؛ لاختلاف القضية التيقّنة والقضية المشكوك فيها، ومع اختلافهما وتعدّدهما في نظر العرف ينهدم أساس الاستصحاب. وتوضيح الاختلاف: أنّ مصبّ الحكم ومحطّ الوجوب في الأحكام الشرعية هو نفس العناوين الكلّية مع قيودها من الزمان والمكان، والعنوان المقيّد وذات

١ - كفاية الأصول: ١٧٨.

٢ - نهاية الدراية ٢: ٢٨٣، الهامش ١.

العنوان مختلفان في نظر العرف، والصلاة الموقّنة غير نفس الصلاة عنواناً، وغير الصلاة بلا توقيت، والقضية المتيقّنة هي وجوب الصلاة الموقّنة، والمشكوك فيها هي نفس الصلاة أو الصلاة خارج الوقت، فإسراء الحكم من المتيقّنة إلى الخالي منها في القضايا الكلية إسراء من موضوع إلى موضوع آخر.

فإن قلت: المسامحة العرفية في إثبات وحدة الموضوع أو اتّحاد القضيتين هو المفتاح الوحيد لرفع الاختلاف وجريان الاستصحاب.

قلت: نمنع المسامحة إذا كان الحكم متعلّقاً بالعنوان، كما في القضايا الكلية، من دون أن يسري إلى الخارج، كما في الأحكام الشرعية؛ فإنّ محطّ الوجوب هو عنوان الصلاة، ولا يعقل أن يكون الخارج ظرف العروض؛ لأنّه ظرف السقوط.

وفي هذا القسم يكون المطلق غير المقيد، والماء المتغيّر غير نفس الماء، ولا يسامح ولا يرتاب أيّ ذي مسكة في أنّ العناوين متغايران جدّاً، بل التغيّر - ولو يسيراً - في القضية المتيقّنة الكلية يضرّ بالاستصحاب.

وبالجملة: أنّ القيود في العناوين الكلية كلّها من مقوّمات الموضوع عرفاً وعقلاً.

نعم، فرق بين هذا القسم وبين ما لو كان الحكم مجعولاً على عنوان، لكن العنوان انطبق على الخارج وسرى الحكم إليه؛ بحيث صار الموضوع لدى العرف هو نفس المصداق الخارجي لا العنوان، كما في الأحكام الوضعية؛ فإنّ النجس وإن كان هو الماء المتغيّر إلّا أنّه إذا انطبق على الماء الموجود في الخارج يصير الموضوع عند العرف هو نفس الماء، ويعدّ التغيّر من حالاته، ويشكّ في أنّه هل هو واسطة في الثبوت أو واسطة في العروض.

وبالجملة: فرق بينما إذا كان الموضوع أو القضية المتيقّنة نفس العنوان

المأخوذ في لسان الدليل - كما في الأحكام التكليفية - وبين ما إذا كان الموضوع نفس العنوان لكنّه انطبق على الخارج وصار الخارج موضوعاً للحكم في نظر العرف . فالمسامحة العرفية إنّما هو في القسم الثاني دون الأوّل .

ويترتب على ذلك ما لو باع فرساً عربياً، ثمّ ظهر كون المدفوع إلى المشتري غير عربي؛ فإنّ البيع تارة يتعلّق بعنوان الفرس العربي، وحينئذٍ لا يكون المدفوع مصداقاً له، وأخرى على هذا الفرس الخارجي بعنوان كونه عربياً، فيكون المدفوع مصداقاً للمبيع، وللمشتري أعمال خيار تخلف الشرط . وهذا مجمل ما اخترناه في محله، وسيجيء له تفصيل في الجزء الثالث بإذن الله تعالى .

وبذلك يظهر النظر فيما يقال: إنّ المقيد إذا وجب ينسب الوجوب إلى المهملة، فيكون نفس الطبيعة واجبة، فشكّ في بقاءه، لأنّ متعلّق الوجوب إذا كان مقيداً أو مركّباً يكون موضوعاً واحداً، فالواجب هو المقيد بما هو كذلك، وليس للمهملة وجوب حتّى يستصحب .

وما قيل من الوجوب الضمني، لا أصل له ولا ينحلّ الوجوب إلى وجوب متعلّق بنفس الطبيعة ووجوب متعلّق بقيدها، كما اشتهر في الألسن . فالمتيقّن هو وجوب المقيد، وهو ليس بمشكوك فيه، فلا يجري الاستصحاب بعد رفع القيد .

تمّ الكلام في المقصد الأوّل (الأوامر)

وحان البحث في المقصد الثاني (النواهي)

وذلك في شهر رجب المرجّب من شهور

عام ١٣٧٢ هـ . ق . والحمد لله ربّ العالمين

فهرس المحتويات

٥	مقدمة الناشر
٧	مقدمة المؤلف لهذه الطبعة

المقدمة

وفيها أمور :

١١	الأمر الأول : في حال العلوم وموضوعها ووحدتها ومسائلها
١٢	اعتبارية وحدة العلوم
١٢	نسبة موضوع المسائل إلى موضوع العلم
١٤	عدم وجود الموضوع لكل علم
١٦	في تمايز العلوم
١٨	تعريف علم الأصول وضابطة مسائله
٢١	الأمر الثاني : في الواضع وحقيقة الوضع
٢٥	الأمر الثالث : في أقسام الوضع
٣١	الأمر الرابع : فيما هو الممكن من أقسام الوضع

٥٢٨	تهذيب الأصول / ج ١
٣٢	القول في معاني الحروف
٣٥	تتميم: في بيان بعض أقسام الحروف
٣٥	مقالة المحقق النائيني في المقام
٣٧	مقالة المحقق العراقي في المقام
٤١	تكميل: في أنّ الوضع في الحروف عامّ والموضوع له خاصّ
٤٧	القول في معاني الهيئات
٥٢	تنبيه: في الجمل التامة وغير التامة
٥٤	القول في الإنشاء والإخبار
٥٥	في أنحاء الإنشاء
٥٦	القول في وضع أسماء الإشارة والموصولات والضمائر
٥٦	في ألفاظ الإشارة
٥٨	في الموصولات
٥٨	في الضمائر
٥٩	حول أنّ معاني الحروف ليست مغفولاً عنها
٦١	الأمر الخامس: في المجاز
٦٥	في استعمال اللفظ في اللفظ
	له أقسام:
٦٥	منها: إطلاق اللفظ وإرادة شخصه
٦٦	ومنها: إطلاق اللفظ وإرادة مثله
٦٧	ومنها: إطلاق اللفظ وإرادة نوعه وصنفه

٦٩	الأمر السادس : في أنّ الألفاظ موضوعة لذات المعاني
٧٣	الأمر السابع : في وضع المركّبات
٧٥	تكميل : فيما هو الموضوع له في الهيئات
٧٧	الأمر الثامن : في علائم الحقيقة والمجاز
	وهي أمور :
٧٨	منها : التبادر
٨٠	ومنها : صحّة الحمل والسلب
٨٢	ومنها : الاطرّاد وعدمه
٨٥	الأمر التاسع : في تعارض الأحوال
٨٩	الأمر العاشر : في الحقيقة الشرعية
٩٣	الأمر الحادي عشر : في الصحيح والأعمّ
	نذكر قبل البحث أموراً :
٩٣	الأوّل : اختلاف كلمات العلماء في عقد البحث
٩٤	الثاني : في الإشكال على التعبير عن المبحث بالصحيح والأعمّ
٩٨	الثالث : في تعيين محلّ النزاع
١٠١	الرابع : في لزوم تصوير الجامع
١٠٦	المختار في تصوير الجامع
١١١	الخامس : في الثمرة بين القولين
١١١	الثمرّة الأولى : جريان أصل البراءة
١١٤	الثمرّة الثانية : التمسك بالإطلاق

- ١١٦ في الاستدلال للصحيح والأعمى
- ١١٦ استدلال الصحيح والأعمى بالتبادر
- ١١٨ استدلال الصحيح بصحة السلب
- ١٢٠ استدلال الأعمى بصحة نذر ترك الصلاة في الأمكنة المكروهة
- ١٢٣ القول في المعاملات
- يتم الكلام فيها برسم أمور:
- ١٢٣ الأول: عدم جريان النزاع بناءً على وضع الألفاظ للمسببات
- ١٢٣ الثاني: في التمسك بالإطلاق بناءً على كون الأسامي للأسباب الصحيحة
- ١٢٤ الثالث: في التمسك بالإطلاق بناءً على كون الأسامي للمسببات
- ١٢٧ خاتمة: في تصوير جزء الفرد وشرطه في المركبات الاعتبارية
- ١٢٩ الأمر الثاني عشر: في الاشتراك
- ١٣١ الأمر الثالث عشر: في استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد
- ١٣٧ الأمر الرابع عشر: في المشتق
- ولتقدم قبل المقال أموراً:
- ١٣٧ الأول: في كون النزاع لغوياً
- ١٣٨ الثاني: في تقسيم العناوين الجارية على الذات
- ١٣٩ التحقيق في المقام
- ١٤١ كلام فخر المحققين في الرضاع
- ١٤٤ الثالث: الحق خروج أسماء الزمان من محط البحث

الرابع : في وضع المشتقات ١٤٨
ينفّح فيه عدّة مسائل :

الأولى : في تعيين المادة الأولى وكيفية وضعها ١٤٨

الثانية : في وضع الهيئات ١٥١

الثالثة : في كيفية دلالة فعل المضارع على الحال ١٥٤

الخامس : في اختلاف مبادئ المشتقات ١٥٥

السادس : في المراد بـ «الحال» في العنوان ١٥٧

التحقيق في كون المشتق حقيقة في خصوص المتبلس ١٥٩

التبادر هو الدليل الوحيد ١٥٩

في نقد ما يستدلّ به لخصوص المتبلس عقلاً ١٥٩

بطلان مقالة الأعمي لامتناع تصوير الجامع ١٦١

في الوجوه التي استدلّ بها للأعم ١٦٣
بقي أمور مهمّة :

الأمر الأول : في بساطة المشتقّ وتركّبه ١٦٥

تحقيق للمقام ١٦٧

استدلال المحقّق الشريف على بساطة المشتقّ ونقده ١٦٩

الأمر الثاني : في بيان الفرق بين المشتقّ ومبدئه ١٧٢

الأمر الثالث : كلام صاحب الفصول ومناقشته ١٧٧

الأمر الرابع : في الإشكال على الصفات الجارية على ذاته تعالى ١٧٩

المقصد الأول : في الأوامر

وفيه فصول :

الفصل الأول : فيما يتعلق بمادّة الأمر ١٨٥

وفيه جهات من البحث :

الأولى : في معاني لفظ الأمر ١٨٥

الثانية : في اعتبار العلوّ والاستعلاء في معنى الأمر ١٨٧

الثالثة : في دلالة مادّة الأمر على الوجوب ١٨٨

الفصل الثاني : فيما يتعلق بصيغة الأمر ١٩١

وفيه مباحث :

المبحث الأول : في أنّ هيئة الأمر موضوعة للبعث والإغراء ١٩١

المبحث الثاني : في معاني أخر لصيغة الأمر ١٩٢

المبحث الثالث : في أنّ الهيئة هل تدلّ على الوجوب أم لا ؟ ١٩٤

منشأ ظهور الصيغة في الوجوب ١٩٧

كيفية دلالة الجمل الخبرية على الطلب والوجوب ٢٠٥

المبحث الرابع : في التبعدي والتوصلي ٢٠٦

ولنقدّم أموراً :

الأول : في معنى التبعدي والتوصلي ٢٠٦

الثاني : في إمكان أخذ قصد امتثال الأمر ونحوه في متعلّق الأمر ٢٠٨

فيما استدلّ به للقائلين بامتناع الأخذ ذاتاً ٢٠٨

٢١٤	فيما استدللّ به للقائلين بامتناع الأخذ امتناعاً بالغير
٢١٨	التحقيق في المقام
٢١٩	إمكان أخذ قصد الأمر في المتعلّق بأمرين مستقلّين
٢٢٢	تتميم: في إتيان الفعل بداعي المصلحة أو الحسن أو المحبوبة
٢٢٤	الثالث: في مقتضى الأصل اللفظي في المقام
٢٢٨	الرابع في تحرير الأصل العملي في المقام
٢٣٣	المبحث الخامس: في أصالة النفسية والعينية والتعينية
٢٣٦	المبحث السادس: في المرّة والتكرار
	وقبل الخوض في تحقيق المختار نقدّم أموراً:
٢٣٦	الأوّل: في تعيين محلّ النزاع
٢٣٩	الثاني: في المراد من المرّة والتكرار في المقام
٢٤١	الثالث: في إتيان الأفراد العرضية دفعة مع وحدة الأمر
٢٤٣	التحقيق: عدم دلالة الأمر على المرّة والتكرار
٢٤٤	المبحث السابع: في الفور والتراخي
٢٤٥	الاستدلال على الفور بأدلة النقل
٢٤٩	الفصل الثالث: في الإجزاء
	وقبل الورود في البحث نذكر مقدّمات:
٢٤٩	الأوّل: في تحرير محلّ النزاع
٢٥١	الثانية: في المراد من الاقتضاء في عنوان البحث
٢٥٣	الثالثة: في معنى «على وجه» في عنوان البحث

٥٣٤	تهذيب الأصول / ج ١
٢٥٣	الرابعة: في فارق المسألة عن المروّة والتكرار
٢٥٤	الخامسة: محطّ البحث في الإجزاء
	إذا عرفت ما ذكرنا يقع الكلام في مواضع:
٢٥٧	الموضع الأوّل: في إجزاء الاتيان بالمأمورية عن التعبد به ثانياً
٢٥٧	حول تبديل الامتثال بامتثال آخر
٢٥٩	في الصلاة المعادة
٢٦٢	الموضع الثاني: في أنّ الإتيان بالفرد الاضطراري هل يقتضي الإجزاء أولاً؟
	وفيه مقامان:
٢٦٢	المقام الأوّل: في الإعادة في الوقت
٢٦٣	المقام الثاني: في القضاء خارج الوقت
٢٦٩	الموضع الثالث: في إجزاء الأمر الظاهري
	وفيه مقامان:
٢٦٩	المقام الأوّل: في الإتيان بمقتضى الأمارات
٢٧٢	المقام الثاني: في الامتثال على طبق مؤدّى الأصول
٢٧٢	أصالة الطهارة والحليّة:
٢٧٧	البراءة الشرعية:
٢٧٨	الاستصحاب:
٢٧٨	قاعدة التجاوز والفراغ:
٢٨١	الفصل الرابع: في مقدّمة الواجب
	وقبل الخوض في المقصود ينبغي تقديم أمور:

٢٨١	الأمر الأول : فيما يمكن ان يقع محطّ البحث
٢٨٤	الأمر الثاني : في كون المسألة عقلية محضة
٢٨٩	الأمر الثالث : في تقسيمات المقدّمة
٢٨٩	منها : تقسيمه إلى الداخلية والخارجية
٢٩٧	ومنها : تقسيمها إلى المقدّمة المقارنة والمتقدّمة والمتأخّرة
٢٩٧	كلام المحقّق العراقي لدفع الإشكال في الشرط المتأخّر
٣٠٢	الجواب الحقيق عن الإشكال في الشرط المتأخّر
٣٠٧	مقال المحقّق النائيني في تحرير محلّ النزاع ودفعه
٣١٢	الأمر الرابع : في بعض تقسيمات الواجب
٣١٢	الواجب المطلق والمشروط
	وتوضيح المرام يتمّ في ضمن جهات :
٣١٢	الجهة الأولى : في تصوير الواجب المشروط
٣١٣	مقالة الشيخ الأعظم في رجوع القيود إلى المادّة
٣١٣	ضابط قيود الهيئة والمادّة
٣١٥	نقل وبحث : في ضابط قيود الهيئة والمادّة
٣١٧	نقل ودفع : في أدلّة امتناع رجوع القيد إلى الهيئة والجواب عنها
٣١٩	الجهة الثانية : في حكم الواجب المشروط قبل تحقّق شرطه
٣٢٢	الجهة الثالثة : في دفع بعض الإشكالات على مبنى المشهور
٣٢٨	الواجب المعلق والمنجّز
٣٢٨	إشكال المحقّق النهاوندي على الواجب المعلق وتزييفه

٥٣٦	 تهذيب الأصول / ج ١
٣٣٤	إنكار المحقق النائيني الواجب المعلق وردّه
٣٣٦	تتمّة : في حكم تردّد القيد بين رجوعه إلى المادّة أو الهيئة
٣٣٧	بيان الشيخ الأعظم لترجيح رجوع القيد إلى المادّة
٣٤٣	الواجب النفسي والغيري
٣٤٥	مقتضى الأصل اللفظي فيما لو شكّ في واجب أنّه نفسي أو غيري
٣٤٨	مقتضى الأصل العملي فيما لو شكّ في واجب أنّه نفسي أو غيري
	وفي المقام تنبيهان :
٣٥١	التنبيه الأوّل : هل يترتّب على إتيان الواجب الغيري ثواب أو لا ؟
٣٥٦	التنبيه الثاني : الإشكال في الطهارات الثلاث ودفعه
٣٦٣	الأمر الخامس : فيما هو الواجب في باب المقدّمة بناءً على الملازمة
٣٦٣	حول ما نسب إلى صاحب المعالم
٣٦٤	فيما نسب إلى الشيخ الأعظم
٣٧٠	حول مقال صاحب الفصول
٣٧٤	القول في وجوب المقدّمة حال الإيصال
٣٧٨	الاستدلال بالدليل العقلي على وجوب المقدّمة الموصلة
٣٨٣	ثمرة القول بالمقدّمة الموصلة
٣٩٠	الواجب الأصلي والتبعي
٣٩٢	تتميم : في ثمرة بحث مقدّمة الواجب
٣٩٣	حول تأسيس الأصل في مقدّمة الواجب
٣٩٥	مقتضى التحقيق : عدم وجوب المقدّمة

القول في مقدّمة الحرام ٤٠٠

الفصل الخامس : في مبحث الضدّ ٤٠٧

ولنفدّم لتوضيح المراد أموراً :

الأمر الأوّل: في بيان أصولية المسألة ٤٠٧

الأمر الثاني: في المراد من الاقتضاء ٤٠٨

الأمر الثالث : أنّ الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده الخاص أم لا ؟ . ٤٠٩

واستدلّ عليه بوجهين :

الوجه الأوّل: الاستدلال على حرمة الضد من ناحية المقدّمية ٤٠٩

تزيف الوجه الأوّل بعدم تمامية الأمور المتوقّفة عليها ٤٠٩

الوجه الثاني : الاستدلال على حرمة الضدّ من جهة الاستلزام ٤٢٢

تزيف الوجه الثاني بعدم تمامية الأمور المتوقّفة عليها ٤٢٣

الأمر الرابع : في بيان ثمرة البحث ٤٢٦

مقالة شيخنا البهائي في إنكار الثمرة وما أُجيب عنها ٤٢٦

كفاية الرجحان الذاتي في العبادة ٤٢٧

تصحيح الأمر بالمهمّ بالأمر المتعلّق بالطبيعة ٤٢٧

تصوير الأمر بالمهمّ والمهم بلا تثبّت بالترتب ٤٢٩

تصوير الأمر بالمهمّ بنحو الترتّب ٤٤٧

توهم ابتناء الالتزام بفروع فقهية على تمامية الترتب ودفعه ٤٧٤

تقريبان آخران لتصحيح الترتب وتزييفها ٤٧٨

٥٣٨	تهذيب الأصول / ج ١
٤٨١	الفصل السادس : في جواز أمر الأمر مع العلم بانتفاء شرطه
٤٨١	محطّ البحث في المسألة
٤٨٢	مقتضى التحقيق في المسألة
٤٨٤	تنبيه : في سرّ تكليف الكفّار والعصاة بالفروع
٤٨٧	الفصل السابع : في متعلّق الأوامر والنواهي
٤٨٧	تحرير محلّ النزاع
٤٩٢	تنبيه : فيما وضعت له هيئة البحث
٤٩٣	بحث وتفصيل : في كيفية تعلّق الأمر بالطبيعة
٤٩٥	نقد وتحصيل : في المراد من وجود الطبيعي خارجاً
٥٠٧	الفصل الثامن : إذا نسخ الوجوب هل يبقى الجواز أم لا ؟
٥١٣	الفصل التاسع : في الواجب التخييري
٥١٥	تنبيه : في التخيير بين الأقلّ والأكثر
٥١٩	الفصل العاشر : في الواجب الكفائي
٥٢١	الفصل الحادي عشر : في الواجب المطلق والموقّت
٥٢٣	تتميم : في الإتيان بالموقّت خارج الوقت
٥٢٧	فهرس المحتويات