الحجة في الفقه

تقريرات وتحصيلات

من الدراسات العالية لأعظم فقهاء عصره

آية الله العظمى السيد حسين الطباطبائي

البروجردي نور الله ضريحه

لأقل خدمة العلم مهدي الحائري اليزدي

المجلد الأول

في مباحث الألفاظ

بسم الله الرّحمن الرّحيم

تحميد و إهداء

الحمدلله ربّ العالمين و الصّلاة و السّلام على أشرف الأوّلين وَ الآخِرين محمّد و آله الطّيبين الطّاهرين و لاسيّما بقيّةالله (عجل‌الله‌تعالى فرجه) في الارضين و لعنةالله على أعدائهم اجمعين.

و بعد فيقول العبد المقرّ بذنوبه الرّاجي عفو ربّه الكريم مهديّ بنُ المرحوم المبرور العلّامة الشّيخ عبدالكريم الحائريّ اليزديّ: إنّي لمّا حَضَرْتُ مجلس بحث الأُستاذ الأعظم سيّدِ الفقهاء و المجتهدين من المتقدّمين و المتأخّرين أفضل أهل عصره معقولاً و منقولاً صاحب الزّعامة الكبرى و النيابة العُظمَى رئيس الملّة و مُحْيي الشّريعة السّيد العلّامة الطّباطبائيّ البروجرديّ ـ أدام اللهُ ظلّه عَلىٰ رؤوس أهل العلم و الدّين ـ أحْبَبْتُ أنْ أُبَاهِيَ الطّلاب و المشتغلين بتزئين هذه الصحائف بما استفدتُه من دقائق علومه و جوامع كلماته. فوفّقنا الله تعالىٰ ـ بمنّه وجوده ـ لتحقّق هذه المُنية، فَأخذْتُ في تقرير كلامه الشّريف حسبما أدّىٰ إليه فهمي القاصر مُسْتَعيناً باللهِ. فها أنا أُهدي هذه الصّحائف إلى مقامه الشامخ و أرجو أنْ يَتَفَضَّلَ عَلَيَّ بقبولها و الله وليُّ التّوفيق.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

موضوع العلم

إعلم أنّه لمّا كان دأبُ أرباب العلوم قبل الشّروع في العلم بيانَ موضوع العلم ليكون المتعلّم على بصيرة منه فنحنُ أيضاً نحذو حذوَهم و نقتفي أثرهم. فنقول تقريراً لكلام مولانا الأجلّ: إنّ علماء الميزان و أصحاب المنطق من المتقدّمين و المتأخّرين قد تسالَموا على أمرين: أحدهما أنّ موضوع كُلّ علم هو الّذي يُبحثُ فيه عن عوارضه الذّاتيّة. ثانيهما أنّ تمايز العلوم بتمايز الموضوعات. و هذان الأمران أرسلوهما إرسالَ المسلّمات.

و ههُنا شيءٌ آخَر قد تسالم عليه خصوص أصحاب علم الأُصول مِنَ السّابقين الأوّلين و هو: أنّ موضوع علم الأُصول الأدّلةُ الأربعة بما هي أدِلّة و بِما أنّها مُتّصِفةٌ بهذا الوصف العُنوانيّ.

فَأورد عَلىٰ هذا الأمر الأخير بعض أعلام الأصول بِأنّ عمدة ما يُبحثُ في الأُصول مِنَ المسائل ـ مثل حجّية الخبر و مباحث التّعادل و التّراجيح و أمثال ذلک ـ لاتكادُ تكون من جملة المسائل عَلىٰ هٰذا الفرض بل تكون من المبادىءِ لِأنّ الحجّية تكون حينئذ من مقوّمات الموضوع فالبحث عن حُجّية الحُجّة يرجع إلى البحث عن موضوعيّة المَوضوع.

و دَفْعاً لهذا الإشكال فقد قال: إنّ الموضوع في علم الأصول ذوات الأدلّة لابِمَا هي مُتّصِفَةٌ بهذا الوصفِ و بذلک يكون البحث عن حُجّية الخبر و نظائره بَحْثاً عن العوارض الذّاتيّة فَإنّ الخبر من السّنّة و هي الموضوع حقيقةً و اتّصافها بالحجّيّة من العوارض الذّاتيّة لَها فمباحث الحجّيّة تدخل كلّها في المسائل.

و أورد عَلىٰ هذا الكلام أيضاً بِأنّ حجيّة الخبر لاتُعَدُّ من عوارض السّنّة بل تكون من عوارض الخبر الواحد و الخبر بما هو خبرٌ لايكون موضوعاً للعلم فَيَخْرُجُ مباحث الحجيّة عن جملة المسائل أيضاً.

هذا، وَلٰكِنَّ عَمدة مٰا يَرِدُ علَى القول بأنَّ ذوات الأدِلّة هي الموضوع للعلم أنَّ ذوات الأدِلّة أُمور متباينة لاجامع بينها حَتّىٰ يكون هذا الجامع الواحد هو الموضوع فلا مَحيصَ إلاّ من فرض الجامع و هو ليس إلّا عنوان الحجيّة و الدّليليّة فيرجع الأمر بالأخره إلىٰ أنَّ الموضوع هو الأدلّة الأربعة بما هي أدلّة. و قد تَصَدّى شيخ سيّدنا الأُستاذ العلامة الخراساني (قده) لدفع هذه الإشكالات بِأنَّ موضوع العلم لاهذا و لاذاك بل هو الكلّيُّ المتّحِدُ مع موضوعات المسائل خارجاً على وزان اتحادّ الطّبيعيّ مع الأفراد و المغايرة من حيثُ المفهوم فقط كَما هو الشّأن في كُلِّ كُلّيٍّ طبيعيّ بالنّظر إلىٰ أفراده. و الإشكال عَلَى هذا الكلام تارَةً بِأنّه رُبّما لانعرف في بعض العلوم جهة مشتركة متّحدَّةً مع موضوعات المسائل حَتّىٰ يكون هي الموضوع في ذلك العلم، و أُخرىٰ بِأنّه مع عدم تشخيص موضوع العلم و تمييزه قد يتداخل العلوم بعضها مع بعض في المسائل و لم يكن العلوم أنَّ المسائل من أيِّ علم من العلوم و ذلك يُنافي تسالمَ أهل الميزان عَلَى أنَّ تمايز العلوم بتمايز الموضوعات؛ مندفع.

أمّا أوّلاً فبأنّه، لابُدَّ و أنْ يكونَ بين مسائل كُلّ علمٍ من العلوم جهة مشتركه سارية في جميع موضوعات المسائل و هذه الجهة هي الموضوع لذلك العلم و أن لم نعرف اسمها. و أمّا ثانياً فَبِأنّه لانُسَلِّمُ هذا المتسالم عليه. بل نقول في قبالهم أنَّ تمايز العلوم بتمايز الأغراض الدّاعيَة إلى تدوين العلم لابتمايز الموضوعات فكلّ مسألة تكون دَخيلَة في غرض المُدوِّن تكون من جملة مسائل العلم المُدَوَّن كيف و لو كان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات لكان كُلّ مسألة علماً برأسه لاِختلاف موضوعها مع سائر موضوعات المسائل هذا.

و الحَقّ أنَّ تمايز العلوم بتمايز موضوعات تلك العلوم كَما أنَّ الحَقّ أنَّ موضوع علم الأُصول الأدلّة الأربعة بما هي متّصِفةٌ بهذا الوصف أي وصف الدّليلية فيقع الكلام في توضيح المرام في موردَيْنِ:

الأوّل: في أنَّ تمايز العلوم بتمايز الموضوعات. و الثاني: في أنَّ موضوع علم الأُصول الأدلّة بما هي أدِلّة.

أمّا الكلام في المورد الأوّل فتحقيق المقال يحتاج إلىٰ تمهيد مقدّمات:

المقدّمة الأُولىٰ: لاشكّ إنّا اذا راجعنا و تفحّصنا المسائل المتشتّتة الّتي لِكُلّ علم من العلوم ـ الأدبيّة أو النقليّة أو الفقهيّة أو غيرها ـ نَرىٰ و نجد أنّ في تلك المسائل مع كثرتها و تفرّقها جهتين:

جهةٌ مشتركة بين المسائل بها تشترك و تتّحد جميع تلك المسائل. و جهة أُخْرىٰ بها تمتازُ كُلّ مسألة من المسألة الأُخرى.

أمّا الجهة المشتركة فَهِيَ ساريَةٌ و ثابتةٌ في جميع مسائل الفنّ من دون نظر أصلاً إلَى المدوِّن و المُدَوّن و أغراضه الداعيَة إلَى التدوين فكأنّها هي الجهة الذّاتية لتلك المسائل من غير دخالة أصلاً لِأغراض المدوّن سواءٌ كانت الأغراض أغراضاً أوّليّة كي يكون متّحداً مع أغراض العلوم أو الأغراض الثّانويّة كَما ستعرف عَمّا قريب إن شاءالله تعالىٰ.

مثلاً عند الإمعان في مسائل علم النّحو نَرىٰ أنّ في جميع مسائلها حيثية مشتركة ذاتيّة بحيث تشترك جميع المسائل النّحويّة في تلك الحيثيّة و تجتمع تحت لوائها مع قطع النّظر عن الأغراض الدّاعيَة للتّدوين و هي كيفيّة أواخر الكلمة الّتي يُعَبّر عنها بحيثيّة الإعراب و البناء و هكذا في المسائل الفلسفيّة حيث نجد أنّ جميع مسائلها مشتركةٌ في الحيثيّة الموجوديّة و نَرى أنّ كُلًّا يَشْتَرِكُ في تلك الحيثيّة مع غيره و كانَ بحيث يمكن حمل الموجود عليه تُعَدُّ من المسائل الفلسفيّة و العلوم الإلٰهيّة و هكذا الأمر في مسائل الصّرف و هكذا سائر العلوم و الفنون.

هذا في الجهة المشتركة. أمّا الجهات المايزة بين المسائل فمعلوم أنّها خارجةٌ بحسب المفهوم عن تلك الحيثيّة المشتركة إذ المفروض أنّها جهة افتراق المسائل بعضها عن بعض فلا يمكن أنْ تكونَ تلك الجهات المايزة بمفاهيمها عين الحيثيّة المشتركة مفهوماً بل لا محيص عن المغايرة المفهوميّة إلاّ أنّها مع كثرتها بكثرة المسائل المفروضة للعلم ترجع كلُّها إلىٰ وحدة الحيثيّة المشتركة و كانت بحيث أنّ كثرتها لا يضرّ بوحدة تلك الحيثيّة لِأنّ هذه الحيثيّات

المايزة بين المسائل تكون من تعيّنات تلك الحيثيّة الجامعة فتكون كثراتها منطويةً في وحدة تلك الحيثيّة و ذلك بدليل الحمل أي حمل الحيثيّة الجامعة عَلى جميع الحيثيّات المايزة و الحمل كاشف عن الاتحاد بينهما بنحو من الاتّحاد فحيث لم يكن الاتّحاد بينهما بحسب المفهوم بالحمل الأوّلي الذّاتي لفرض المغايرة المفهوميّة فيكون الاتّحاد بحسب الوجود و الحمل الشّايع فيقال مثلاً في المسائل الفلسفيّة: الجسم موجودٌ، الهيولى موجودةٌ، الصّورة موجودة، النّفس موجودة، العقل موجودٌ ... إلىٰ غيرذلک من المسائل فالحيثيّة الموجودةُ سَاريَةٌ في جميع تلك الحيثيّات و متّحدةٌ معها وجوداً و إنْ كانت متغايرَةٌ معها مفهوماً. فَتَحَصَّلَ مِن جميع مَا قلناه في هذه المقدّمة أنَّ المسائل المتفرّقة في كُلّ علمٍ من العلوم لَهَا ـ مع قطع النّظر عن أغراض المدوّن ـ حيثيّتان متغايرتان في المفهوم و متّحدتان في الوجود إحداهُما الحيثيّة المشتركة الثّابتة السّارية في جميع المسائل و الأُخرى الحيثيّات المايزة بين المسائل فليكن هذا على ذكرٍ منک.

المقدّمة الثّانية: المفاهيم إمّا ذاتيٌّ أوْ عرضيٌّ و كُلُّ واحد من المفاهيم الذّاتيّة أوِ العرضيّة له اصطلاح خاصٌّ في لسان أهل المنطق في بابِ الإيساغوجي و هو باب الكليّات الخمس و اصطلاح خاصٌّ في باب البرهان و اصطلاح ثالث في لسان أهل الحكمة وَ لابُدَّ من بيان هذه الاصطلاحات و توضيح الضّابط الأصليّ لِكُلّ مِنَ الاصطلاحات حَتّىٰ يَتَبَيَّنَ الفارق بينها و يتّضح المراد من العوارض الذّاتيّة في المقام.

و كثيراً مَا وقع الخلط بين الاصطلاحات في أبواب العلوم و من جملة موارد الخلط مقامُنا هذا.

و لَعَلَّ هذه المقدّمة مِنَ أهمّ المقدّمات الّتي مَهّدناها لِبيان موضوع العلم فنقول و على الله التّكلان:

ملاک الذّاتيّة و العرضيّة في كُلّ بابٍ مِنَ الأبواب الثّلاثة المذكورة متفاوت البتّة فيكون معنى الذّاتيّ و العرضيّ في بابٍ مغايراً للذّاتيّ و العرضيّ في باب آخَر.

و لايكادُ يرجع أحدهما إلى الآخَر و بذلك قديكون ذاتيّ بابٍ عرضيّاً في باب آخر و بالعكس.

أمّا ملاك الذّاتيّة في باب الطّبيعيّات ـ أي في اصطلاح الحكيم الطّبيعيّ ـ فهو بمعنى الجوهريّة و إنّ الجوهر هو الموجود في نفسه أو في ذاته بمعنى نفي الحيثيّة التّقييديّة لاالتّعليليّة أي إنّ كُلّما هو موجودٌ لافي الموضوع و إنّه إذا وجد وجد لافي المَحَلّ المستغني يكون جوهراً مندرجاً تحت مقولة الجوهر الّذي هو من الأجناس العاليّة و في مقابل ذلك معنى الأعراض و هو في اصطلاح الحكيم هو الّذي إذا وُجدَ وُجِدَ لافي ذاته بل في الموضوع و المَحَلّ المستغني و المقولات التّسع العرضيّة كلّها مشتركةٌ في هذه الجهة و كلّها من الأجناس العالية الّتي ليس فوقها جنسٌ على ما قرّر في محلّه هذا هو الملاك للعرضيّة و الذّاتيّة أو النّفسيّة في اصطلاح الحكيم الطّبيعيّ.

و أمّا ملاك الذّاتيّ و العرضيّ في باب البرهان فهو كُلّما يُعَلَّل و كُلّما لايُعَلَّلُ حَتّىٰ أنّه عرف الذّاتيّ بما لايُعَلَّل و العرضيّ بما يُعَلَّل. و السرّ هو أنّ الذّاتيّ في هذا الباب هو المفهوم المنتزع من مقام ذات الشّيء بحيث يكفي ذات هذا الشّيء في انتزاع هذا المفهوم فلايقبل التّعليل البتّة نظير الإمكان الذاتيّ الثّابت للماهيّات الإمكانيّة حيثُ إنّه يُنتزع عن نفس ذات الماهيّة و تكون الماهيّة كافيةً في انتزاعه عنها، فالإمكان و لو كان خارجاً عن ذات الماهيّات إذ ليس جزء جنسيّاً و لافصليّا لَهَا و لاعينها إلاّ أنّه ذاتيّ لَهَا أي ذاتها كافيةٌ في انتزاعه عنها.

و مقابله العرضيّ و هو مَا ليس كذلك فَلاَ يُنْتَزَعُ عن مقام الذّات و لايكفي نفس ذات الشّيء في انتزاعه فيعلّل و يقال عليه لِمَ و بِمَ.

و أمّا ملاك الذّاتيّ و العرضيّ في باب الكليّات الخمس. فالذّاتيّ هو كون المفهوم داخلاً في الشّيء و مقوّماً له فيقال له الذّاتيّ بمعنى المنسوب إلى الذّات و يكون جزءً تحليلياً للذّات.

و الذّات في هذا المقام إنّما هو الصورة النوعيّة. كما أنّ العرضيّ المقابل للذّاتيّ بمعنى ما هو الخارج عن الشّيء و يكون متّحداً معه فيكون معنى الذّاتيّ و العرضيّ في اصطلاح أهل

المنطق نسبيّاً إذ يمكن أن يكون مفهومٌ بالقياس إلى شيءٍ ذاتيّاً بِأَن يكون داخلةً في مقام ذاته و بالقياس إلى شيء آخر عرضياً خارجاً عنه و لو كان متّحداً معه كَما في الحيوان و النّاطق فَإنَّ كُلًّا منهما بالإضافة إلى الآخر عرضيٌّ.

إذ الحيوان مفهومٌ خارجٌ عن مفهوم النّاطق كَما أنَّ النّاطق خارجٌ عن مفهوم الحيوان و إلاّ يلزم أن يكون الفصل المقسّم للجنس مقوّماً له لٰكنّهما بالقياس إلى الماهيّة النّوعيّة ذاتيّاً و يكون داخلاً في ذاتها و ليس بخارج عنها و لذلك ليس لِأحدٍ أنْ يقولَ يلزم تقوّم الجوهر بالعرض لِأنَّ الإنسان جوهرٌ و تقوّمه بشيئين عرضين تقوّم الجوهر بالعرض. لِأنَّ عرضيّة الحيوان و النّاطق كُلٌّ بالقياس إلَى الآخر ليس كعرضية السواد و البياض بالنسبة إلى الجسم فإنّهما موجودان في المحلّ المستغني و يكونان عرضاً باصطلاح الحكمة الطبيعي. و أمّا عرضية الحيوان و الناطق كُلٌّ بالقياس إلى الاخر لايُنافي جوهريّتهما و أنّهما من مقولة الجوهر إذا لوحِظاجزئين من النوع الواحد. فتقوّم الماهيّة النّوعيّة بهما ليس تقوّم الجوهر بالعرض.

و بذلک كلّه يتّضحُ أنَّ العرضيّة المُعنونة في المقام أي في بيان موضوع العلم إنّما هو بالمعنى المُصْطلح في كتاب المنطق في باب الكلّيّات الخمس و تكون الحيثيّة المشتركة عرضاً بالقياس إلَى الحيثيّات المايزة و بالعكس ,لِأنّها خارجةٌ بمفهومها عن مفاهيم تلك الحيثيّات كَما أنَّ الحيثيّات المايزة تكون عرضاً بالإضافة إلَى الجامعة و كون كل واحدة من الحيثيّتين عرض بالإضافة الى الأُخرى لايُنافي كون إحْدَى الحيثيّتَيْن متعيّنةً للموضوعيّة و الأُخرى للمحموليّة.

أمّا كون كُلّ واحدة منهما عرضاً بالقياس إلى الأُخرى بمعنى العرض المُصْطَلح عليه في باب المنطق.

فَلِما ذكرناه في المقدّمة الأُولى منْ أنَّ الحيثيّات المايزة خارجةٌ بحسب المفهوم عن حدّ

الحيثيّة المشتركة و متحّدة معها بحسب الوجود.«١» و أمّا أنّه مع كونها عرضاً لاينافي تعيّن إحداهما للموضوعيّة و أُخراهما للمحموليّة، و أنّها من عوارضه الذّاتيّة المبحوث عنها في كلّ علمٍ من العلوم، فَلِأَنَّ الموضوع في مقامنا هذا ليس الموضوع بمعنى الجوهر المعروض لِلْأَعراض المقوليّة في إصطلاح الجواهر و الأعراض بل المراد بالموضوع موضوع العلم الّذي يحمل عليه محمولات المسائل، و أمّا أنَّ موضوع العلم قد يكون محمولاً في مسائل هذا العلم كَمّا في علم الأُصول و كَمّا في الفلسفة الإلهيّة فسيَجيءُ ذكره في المقدّمة التّالية.

المقدّمة الثّالثة: الموضوع الّذي يصلح للموضوعيّة في جميع القضايا هو ما يكون معلوماً عند المتكلّم و المخاطب، كَمّا أنَّ المحمول الّذي يصلح لِلْمحموليّة هو ما يكون مجهولاً عندالمخاطب و يكون المطلوب العلم بما هو المجهول عنده؛ مثلاً إذا قيل زيدٌ عالِمٌ كان المجهول ثبوته لِزَيْدٍ هو جهة العالميّة و هي المطلوب في تلك القضيّة فلذا لايقال ذلك إلاّ اذاً كان المعلوم المتبادر أوّلاً هو زيد فيقع موضوعاً و المجهول ثبوته له هو علمه فيقع محمولاً لامحالة.

و أمّا لوكان الأمر على عكس ذلك بِأَنْ يكونَ المعلوم وجود العالِم و المجهول ثبوته هو أنَّ هذا العالِم الموجود هل هو زيدٌ أوْ عمروٌ أو غيرهما فالمناسب بحسب الطّبع و اللّغة هو انعكاس القضيّة فَلْيُقَال العالِمُ زَيْدٌ و هكذا في مثال الرّجل في الدّار أو في الدّار رَجُلٌ و الميزان هو جعل المعلوم موضوعاً و جعل المجهول ثبوته للموضوع محمولاً.

قالَ بعض أعلام الأدَبِ في كتابِهِ: المجهول ثبوته لشيْءٍ عند السّامع في اعتقاد المتكلّم يُجْعَلُ خبراً و يُؤَخَّرُ و ذلك الشَّيْء المعلوم يجعل مبتدأً و يُقَدَّمُ و لايُعْدِلُ من تلك القاعدة

[P (١) ـ و أمّا كون تلك الحيثيّات المايزة عرضاً ذاتيّاً لتلك الجهة المشتركة فَلأنَّ الحيثيّات المايزة تُعدّ من تعيّنات الجهة المشتركة و خصوصيّاتها الوجوديّة فَالذّاتيّ هاهُنا ليس مِنَ الذّاتيّ في باب البرهان حَتّى لايحتاج إلى التّعليل و البحث بل الذّاتيّ هاهنا بمعنى أنَّ تلك الأعراض يحمل على الجهة المشتركة بالحمل الشّايع كَمّا في حمل الوجود على الماهيّة ففي علم الأصول كُلّ واحدة مِنَ الجهات المايزة إنّما تُعَدُّ فصلاً للجهة المشتركة و الجهة المشتركة هو موضوع علم الأصول الّذي قلنا أنّه الحجّة في الفقه. و هي بمنزلة الجنس للجهات المايزة. (المقرّر)

في الغالب فيقال لِمَنْ عَرَفَ زيداً بِاسمه و شخصه و لم يعرف أنّه أخوه: « زيدٌ أَخُوكَ؟» و لمن عُرف أَنَّ له أخاً و لم يعرف اسمه: «أخوك زيدٌ؟» انتهى كلامه (قده) و المقصود من هذا كلّه أنَّ أوّل ما يُتَبادَرُ في الذّهن هو المتعيّن للموضوعيّة. و في قضايا الأصول أيضاً أوّل ما يتبادَرُ في الذّهن هو الحيثيّة المشتركة بين محمولات المسائل و هي «الحجّة في الفقه» كما أنَّ في سائر العلوم أيضاً أوّل ما يتبادر في الذّهن هو الحيثيّة المشتركة الثّابتة بين محمولات مسائل هذا العلم إلاّ أنَّ هاهُنا قاعدةً أُخرىٰ ذكرها علماء المنطق في بعض أبحاثهم «١».

و هي أَنَّ كُلَّ كُلِّيٍّ إذا قيسَ إلىٰ ما يُحمل عليه من الأفراد فهو محمولٌ بالطّبع فَإنَّ شأنَ الكليّة هو الصّدق على كثيرين ممّا يقع تحته من الأنواع أو الأفراد و الصّدق على الأفراد عبارةٌ أُخرىٰ عن الحمل عليها و عليهذا كلّ واحد من المفهومَيْنِ أعَمُّ من الآخَر يقع الأعمّ محمولاً و الأخصّ موضوعاً للقضيّة بالطّبع فلوكانَ المفهوم الأخصّ هو المتبادر أوّلاً يَتَعيّنُ ذلك للموضوعيّة بالملاكَيْنِ و بحسب القاعدتَيْنِ و يقع الأعمّ محمولاً عليه لِأنّه الأعمّ و لِأنّهُ المجهول المطلوب علمه عند المخاطب. و أمّا لوكان المتبادر أوّلاً هو الأعمّ فهو و إنْ كان موضوعاً واقعاً لِأنّهُ المعلوم الحاضر عند ذهن المتكلّم و السّامع و الأخصّ يكون محمولاً واقعاً لِأنّهُ المجهول ثبوته للموضوع إلاّ أنّهُ مع كونه كذلك يكون هذا المفهوم الأعمّ محمولاً على الأخصّ و يقع الأخصّ موضوعاً لمكان أعميّة المحمول بالإضافة إلَى الأمر الأخصّ لِما عَرَفْتَ أنَّ شأن الكليّة هو الصّدق على الكثرات الواقعة تحتها فَالكلّي يصدق على فرده لاأنَّ الفرد يصدق على الكلّيّ.

و من تلك الموارد الّتي يكون المحمول مع كونه معلوماً صالحاً للموضوعيّة أعمّ من الموضوع هي موضوعات العلوم بالقياس إلىٰ عوارضها الذّاتيّة لِأنَّ الحيثية السّارية في تمام

---

(١) - قال العلاّمة الطّوسي قدّس سرّه القدّوسي في شرحه لمنطق الإشارات: «كُلّ محمولٍ فهو كلّيٌّ حقيقيٌّ لِأنَّ الجزئيَّ الحقيقيّ من حيث هو جزئيٌّ لايُحْمَل عَلىٰ غيره و كُلّ كلّيٍّ فهو محمولٌ بالطّبع عَلىٰ ما هو تحته و رُبّما يخالف الوضع الطّبع كقولنا: الجسم حيوانٌ أو جمادٌ.» (المقرّر)

المسائل هي المتبادر المعلوم أوّلاً في الذّهن فهي المتعيّن للموضوعيّة إلّا أنّها تقع محمولاً في القضايا لمكان كليّتها و أعميّتها من الحيثيّات المايزة فيحمل على تلك الحيثيّات و يتشكّل منها المسائل الّتي يقال لَهَا المطالب. مثلاً الحيثيّة الموجوديّة هي المشتركة في جميع مسائل العلم الإلٰهيّ بالمعنى الأعمّ و هي المتبادر المعلوم اَوّلاً الحاضر عند المتعلّم و المعلّم فهي المتعيّن للموضوعيّة إلاّ أنّها لما كانت أَعَمّ من الحيثيّات المايزة بين مسائلها من قبيل الجسميّة و النّفسيّة و العقليّة و الهيولويّة و الصّورة و أمثالها تقع محمولاً عليها لمكان أعميّتها و يقال: الجسم موجودٌ و النّفس موجودٌ و العقل موجودٌ و الهيولى موجودةٌ و الصّورةُ موجودةٌ و لايقال الموجودُ جسمٌ إلىٰ آخر و مع ذلک كُلّه لاينسلخ تلک الحيثيّة الجامعة عن حدّ الموضوعيّة فهو الموضوع للعلم واقعاً و إنْ وقع محمولاً في القضايا. و هكذا الأمر في موضوع علم الأُصول فَإنَّ الجهة الجامعة في مسائلها هي عنوان «الحجّة في الفقه» و هي المتبادر المعلوم أوّلاً فهي المتعيّن للموضوعيّة لكنّها تقع محمولاً في القضايا لِمكانِ أعمّيّتها و يقال: خبر الواحد حجة، و الاستصحاب حجة، إلى آخر المسائل الأُصوليه، فظهر أنّ وقوع الحيثية المشتركه في عقد المحمول لاينافي و لايضرّ بكونها موضوعاً للعلم واقعاً و إن يقع محمولاً أحياناً.

المقدمة الرابعه: الحيثية المشتركه الّتي قلنا إنّها تقع محمولاً في القضايا و المسائل لمكان أعميتها تارَةً تقع بنفس مفهومها محمولاً على الحيثيّات المايزة. و أُخْرىٰ لابنفس مفهومها بل بأفرادها و أقسامها تقع محمولاً.«١»

و الأوّل كَمَا عَرَفْتَ في المقدّمة السّابقة في مسائل الفلسفة الكليّة و مسائل الأصول، و

---

(١) ـ قال المحقق الطوسي في شرحه للإشارات: « و الشيءُ الواحد قد يكون موضوعاً لعلم إمّا على جهة الاطلاق كالعدد للحساب و إمّا لأعلى الاطلاق بل من جهة ما يعرض له عارض إمّا ذاتيٌّ له كالجسم الطبيعي من حيث يتغيّر للعلم الطبيعي او غريب كالكرة المتحركه لعلمها» (شرح الإشارات ـ المنطق ـ الإشارة الثالثة، منهج ٩)

الثّاني كحيثيّة الإعراب و البناء في علم النّحو أو كحيثيّة الصّحة و الاعتلال في علم الصّرف فَإنَّ حيثيّة الإعراب و البناء و إنْ كانَتْ هي الحيثيّة المشتركة السّارية في جميع مسائل النّحو إلاّ أنّها لاتقع بنفسها و بمفهومها محمولاً غالِباً بل تَقَعُ أقسامها و أنواعها محمولاً في القضايا فيقال الفاعل مَرْفُوعٌ و المفعول منصوبٌ و المضاف إليه مجرورٌ و معلومٌ أنَّ الرَّفع و النّصب و الجرّ من أنواع تلك الحيثيّة المشتركه و على كُلّ حالٍ لافرقَ بين المقامَيْنِ في كون الحيثيّة المشتركة هي الموضوع لِلْعلم إمّا بنفسها أوْ بأنواعها و أقسامها و الحيثيّات المايزة بين المسائل من عوارضه الذّاتيّة بالمعنى الّذي عَرَفْتَ.

المقدّمة الخامسة: قُلْنا إنَّ الجهة المشتركة و الجهات المايزة كِلْتَيهما ذاتيّةٌ للمسائل بمعنى أنّهما ثابتةٌ لذات المسائل خارجاً إذْ كُلّ مَسْألَةٍ تَنْحَلُّ بِالانْحِلال العقليّ إلىٰ ما به الاشتراك بينها و بين سائر مسائل العلم وَ إلىٰ ما به الامتياز بينها و بين سائر المسائل فالذّاتيّة هاهنا بمعنى ارتباطها مع ذات الموضوع خارجاً مع قطع النّظر عن الأغراض و المقاصد.

و الأغْراض الدّاعية إلَى التّدوين خارجةٌ من الجهتين إذ ليس لَهَا دخل لا في الجهة المشتركة و لا في الجهة المايزة.

أمّا الأغْراض الأوّليّة الدّاعية إلَى التّدوين فَلا تَخْلُو إمّا أنْ تكونَ هي نفس العلم بالمسائل بمناط أنَّ نفس العلم يكون مطلوباً ذاتيّاً فهذا الغرض موجودٌ في نفس كُلّ طالبٍ لِكُلّ علمٍ من العلوم و لايمكن أن يكونَ هٰذا الغرض العامّ مايزاً بين العلوم و يكون تمايز العلوم بتمايز هذا الغرض. مثلاً المدوّن لِلْفلسفة إنْ كانَ غرضه هو العلم بموجوديّة الأشياء على ما هي عليها فالعلم بما هو علم الّذي هو معلومٌ في الذهن و هو حقائق الأشياء هو التّصديق و هذا التّصديق هو الغرض الأصليّ في جميع العلوم و لايمكن أنْ يكونَ ذلك وجه التّمايز بين علم الفلسفة و غيرها مِنَ العلوم.

وَ إمّا أنْ تكونَ الأغراض الأوّليّة غيرالعلم بالمسائل بما هو علمٌ بَلْ بما هو معلومٌ مثلاً صيانة المقال عن الألْحان في علم النّحو و صيانة الفكر عن الخَطَأ في علم المنطق و استنباط

أحكام الشّرعيّة في علم الأُصول فهي إنّما تكونَ متفرّعَةً على تلك الحيثيّات الثّابتة لذات المسائل و ما لَمْ تكن لذوات المسائل خصوصيّة ذاتيّة لايَتَرَتَّبُ عليها تلك الأغراض إذ الأغْراض معلولاتٌ في الوجود الخارجيّ و الحيثيّات الذّاتيّة هي الملزومة لتلك الأغراض و قد قلنا إنَّ الحيثيّات الذّاتيّة ترجع إلَى الحيثيّة المشتركة و الحيثيّات المايزة.

و ممّا يُؤَيِّد ما ذكرناه ما أفاده المحقّق الحكيم الطّوسيّ قدّس سرُّه القدوسيُّ في أوّل طبيعيّات شرح الإشارات منْ أنَّ مباحث الهيولى و الصّورة الّتي يبتني عليها علم الطّبيعيّ مصادرات فيه و مسائل من الفلسفة الأُولى إذ موضوع علم الفلسفة الأُولى هو الموجود بما هو موجودٌ و إثبات وجود المادّة و الصّورة من فروع علم الفلسفة لامن فروع علم الطّبيعي بل من مباديه إذ الموضوع في العلم الطّبيعيّ الجسم الطّبيعيّ المتألّف من المادّة و الصّورة مع أنَّ الغرض في العلم الطّبيعيّ يشمل البحث عن وجود الهيولى و الصّورة.

هذا إذا كان المراد بالتّمايز التمايز بالأغراض الأوّليّة.

وَ أمّا لوكان المراد بالأغراض الأغراض الثّانويّة من قبيل تحصيل النّفع أو الاشتهار بالعلم أو التّقرّب إلَى الله تعالىٰ او التّقرّب إلى السّلطان أو غير ذلك مِنَ الأغراض فَهِيَ يختلف بِاختلاف الأشخاص فكيف يحصل بها ميزٌ كُلّيٌّ للعلوم بعضها عن بعض.

إذا عَرَفْتَ ذلك كُلَّه فَاعْلَمْ أنَّ تلك الحيثيّات الجامعة و الجهات المشتركة الّتي قَدْ عَرَفْتَ سريانها في جميع مسائل كُلّ علمٍ من العلوم مع قطع النّظر عن المدوّن و أغراضه هي الموضوعات للعلوم و بها يحصل التّمايز بين العلوم كَمّا هو شأن كُلّ حيثيّة مشتركة فَإنَّ الجهات المشتركة تكون جامعةً مشتركةً بالنّسبة إلىٰ أفرادها و مانعةً و مايزةً بالقياس بنفسها إلىٰ أغيارها كَمّا أنَّ الحيثيّات المايزة بين المسائل بكثرتها ترجع إلىٰ تلك الحيثيّة الواحدة في مقام الحمل بحيث لاتَنْثَلِمُ بِها وحدتها و قَدْ عَرَفْتَ ذلك كُلَّه في المقدّمة الأُولىٰ.

و تلك الحيثيّات المتكثرة لِأنّها تَنْتَزِعُ مِنْ تعيّنات الحيثيّة المشتركة و تكون خارجةً عنها مغايرة معها بحسب المفهوم تُعَدُّ مِنَ العوارض الذّاتيّة للجهة الجامعة كَمّا أنَّ الجهة

الجامعة أيضاً تكون من العوارض بالقياس إلىٰ تلك الجهات إلاّ أنَّ عروض كُلٍّ واحدٍ منهما بالنّسبة إلَى الآخَر لايُنافي تَعَيُّنَ إحْداهما للموضوعيّة لِأنَّها المعلومةُ المتبادرة أَوّلاً و الأُخْرىٰ للمحموليّة لِأنَّها المجهولة ثبوتها لها كَمَا عَرَفْتَ في المقدّمة الثّانية.

فتلك الجهة المشتركة تكون موضوعاً للعلم لسريانها في جميع المسائل و مع فرض كونها المتبادرة أوّلاً تقع محمولاً في قضايا المسائل لفرض أَعمّيّتها بالنّظر إلَى الحيثيّات المايزه و الأعمُّ هو المحمول بالطبع كما عرفت تفصيله في المقدمة الثالثه. فتحصّل و ثبت أنّ تمايز العلوم إنّما هو بتمايز الحيثيات المشتركة بين المسائل و تلك الحيثيّات هي الموضوعات للعلوم و إنْ وقَعَتْ محمولات في المسائل.

و أمّا الأغراض فَكُلُّها خارجةٌ عن حدود ذوات المسائل و لاتكون مأخوذةً لا في عقد وضعها و لا في عقد حملها فكيف يحصل بها التمايز بين العلوم كَمَا عَرَفْتَ في المقدّمة الخامسة؟ كَمَا ثبت أنَّ موضوع كُلّ علمٍ هو الّذي يُبْحَثُ فيه عن عوارضه الذّاتيّة و العوارض الذّاتيّة بالمعنى الّذي ذَكَرْناه هي الّتي تكون خارجة عن ذات الشّيء مفهوماً و متّحدةً معه مصداقاً من دون احتياج إلىٰ واسطة و تقدير في هذا الحمل.

فمسائلها عبارة عن القضايا الّتي يحكم فيها بثبوت الجهات المايزة للجهة المشتركة الّتي هي الموضوع واقعاً و تلك الجهات المايزه هي المطلوبة ثبوتها للموضوع أولا ثبوتها و هي العوارض الذّاتيّة لموضوع العلم.

و بِمَا ذكرناه يظهر أَنَّ ما هو المعروف في الأفواه عن بعض أعلام فنّ الحكمة من أنّهُ قد يكونَ تمايز العلوم بتمايز الموضوعات المقيَّدة بالحيثيّات كَالْكلمة و الكلام المقيَّدة بحيثيّة الْإعراب و البناء، لايخلو عن تسامح واضح، فَإنَّ الموضوع للعلم نفس تلك الحيثيّات المشتركة و بِها يحصل التّمايز الذّاتيّ بين العلوم لا أنَّ تلك الحيثيّات قيود لِشيءٍ و مجموع القيد و المقيَّد موضوع للعلم. و ذكر الكلمة و الكلام في موضوع علم النّحو رُبَمَا يكون من باب التقريب إلى أذهان المتعلّمين كَمَا أنَّ ما ذكره صاحب الفصول من أَنَّ العرض الذّاتيّ ما

كانَ عارِضاً للمعروض بلاواسطة عارضٍ آخرَ واضحُ الفساد.

لِأنَّ المراد بالعرض في المقام ليس ما هو المصطلح عندالحكيم الطّبيعي بل المراد هو العرض في باب الكليّات الخمس وَ الأعراض في هذا الباب كُلُّها مُنْتَزَعٌ من ذات الحيثيّة المشتركة و لاينقسم إلىٰ ما بواسطة أوْ غيرها. و يكفي لذلك التّوجه الى الجنس العالي بالنّسبة إلى فصل الفصول فإنّ كلّها أعراض ذاتيّه لفصولها الأخيره بلاواسطةٍ وجوديّةٍ و هذا من الخَلْط بين الاصطلاحَيْنِ. كَما أنَّهُ بما ذكرناه يظهر وجه الإشكال فيما أفادَهُ المحقّق الخراساني (قده) مِنْ أنَّ موضوع العلم هو نفس موضوعات المسائل و ما يتّحِدُ معها خارجاً كالطّبيعي و أفراده. لِما عَرَفْتَ في المقدّمة الرّابعة أنَّ موضوع العلم هو الحيثيّة المشتركة و تلك الحيثيّة إمّا بنفس مفهومها تقع محمولاً في القضايا و إمّا بأقسامها و أنواعها. فموضوع العلم إمّا هو نفس المحمولات كَما في مسائل الفلسفة و الأُصول و إمّا جامع تلك المَحْمُولات فَحينَئِذٍ تكون نسبة موضوع العلم إلىٰ تلك المحمولات نسبةَ الطّبيعيّ إلىٰ أفراده.

و إلاّ فنسبة موضوع العلم إلىٰ موضوعات المسائل ليس كنسبة الطّبيعيّ إلىٰ أفراده لِأنَّ موضوعات المسائل هي الحيثيّات المايزة الخاصّة الّتي قلنا أنّها منتزعةٌ من تلك الحيثيّة المشتركة و تكون من تعيّنات تلك الحيثيّة و من شُؤُونها لامن أفرادها.

و أمّا الطّبيعي فهو تمام حقيقة كُلّ فرد من أفراده و الفرد ليس من المفاهيم الانتزاعيّة من بعض أحوال الطّبيعيّ كي يكون من شؤونه و تعيّناته.

كَما يظهر وجه النّظر فيما أفاده أخيراً من أنّه لوكان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات لكان كُلُّ مسألةٍ من كُلّ علمٍ علماً براسه.

و ذلك لِما عَرَفْتَ في المقدّمات أنَّ موضوعات المسائل و الأبواب هي الحيثيّات المايزة بين المسائل و العوارض الذّاتيّة للجهة المشتركة و هي لاتكادُ تكون من أفراد الحيثيّة الجامعة المشتركة بل من عوارضها الذاتيه و تلك الحيثيّات مع كثرتها لاتكادُ تنثلم بها وحدة الجهة المشتركة الجامعة لَها لِأنَّ كثراتها منطويةٌ في وحدة الحيثيّة المشتركة و وحدتها

محفوظةٌ بين المراتب.

فالموضوع الّذي هو الجهة المشتركة يكون كَخَيْطٍ يُحْفَظُ به شَتاتُ موضوعات المسائل و قد يَقَعُ بمفهومها الوسيع محمولاً لِكُلّ واحدة من المسائل كَمّا في علم الأُصول و الفلسفة. و قد يقع بأقسامها و أنواعها محمولات المسائل.

المورد الثّاني: في موضوع علم الأُصول.

قالَ مدوِّنه الأوّل في رسالة له تُسَمّىٰ بالرّسالة الشّافعيّة: إنَّ موضوع الأُصول هو عنوان الحجّة في الفقه.

فنقول نحن إذا راجعنا و تَفَحَّصْنا مسائل الأصول نرى أنَّ الحيثيّة المشتركة السّارية بين جميع المسائل الأُصوليّه هي هذا العنوان ـ أي الحجّة في الفقه ـ و تكون الحيثيّات المـايزة المجهولة الثّبوت لتلك الحيثيّة و تكون من عوارضها الذّاتيّة بـالمعنى الّـذي قـلناه هـي المحمولات لتلك المسائل.

ففي علم الأُصول يبحثُ عن عوارض الحجّة بِما هي حُجّة و كُلُّما يرجع إلىٰ ذلك و يحمل عليه هذا العنوان يكون مِـنَ المسـائل الأُصـوليّة لامحـالة فـيقال: القـياس حـجّةٌ اَوْلا؟ خبرالواحد حجّةٌ أوْلا؟ اَلْإستصحاب حُجّةٌ اَوْ لا؟

وَلٰكِنْ فليعلم أَنَّ عنوان الحجّة الّتي هي الحيثيّة المشتركة إنَّما هو بمعنى مٰا يَصِحُّ الاحتجاج به عند العقلاء و ذلك إمّا احتجاج المولى على العبد أوْ احتجاج العبد على المولى و على كُلّ حالٍ كُلُّ مٰا يَصِحُّ الاحتجاج به، إمّا احتجاج العبد على المولى أو احتجاج المولى على العبد، يكون من المسائل الأصوليه و يحمل عليه عنوان الحجّة في الفقه.

و بهذا البيان تكون مباحث حجّية الأمارات داخلاً في مسائل الأُصول كَمّا أَنَّ مباحث الأُصول العمليّة مِنَ الأصول المثبتة أوِ النّافية كُلُّها ترجع اٰلىٰ تلك الحيثيّة و تكون داخلاً في المسائل و هكذا أكثر مباحث الألفاظ و عُمْدَتُها.

أمّا مباحث حجّية الظّنون خاصّة كانت تلك الظّنون أو الظّنون المطلقة فكلُّها واضحة

الأندراج تحت موضوع العلم فتكون كُلُّها مِنَ المسائل إلّا أنَّ الظّنون المثبتة للتكاليف تكون من قبيل ما يصحُّ به احتجاج المولى على العبد و الظّنون النّافية للتّكاليف تكون من قبيل ما يصحّ به احتجاج العبد على المولى. و أمّا مباحث الأُصول العمليّة فَمَسْألةُ الأشتغال يبحث فيها عن حجّيّة العلم الإجماليّ و هل هو كالعلم التّفصيلي في الحجّيّة و التّنجّز أوْلا. و مسألة البرائة يبحث فيها عن حجّيّة احتمال التّكليف أولا.

و مسألة الأستصحاب يبحث فيه من حجّيّة الشّكّ المسبوق باليقين أوْلا. و أمّا أصالة التّخيير فَهِيَ في صورة الدّوران بين المحذورين ترجع إلى مسألة البرائه فإنّها عين مسألة البرائة عن التكليف مع تفاوتٍ يسير و هو أنّ في صورة الدوران بين المحذورين كان اقتضاء التّنجّز و الحجّيّة موجوداً و هو العلم بالتّكليف إلاّ أنّه لايمكن تأثيره لمانع عقليٍّ و أمّا في موارد البرائة فليس للتّنجز اقتضاءٌ أصلاً.

و أمّا مسألة حجّيّة القطع فالحجّيّة للقطع و إنْ كانت بمثابة من الوضوح بحيث لامجالَ للبحث عن حجّيّته و كانت حجّيته من الأُمور الّتي لايحتاجُ إلى البيان.

و لهذه الجهة أيضاً لاترى ذكرها في عِداد المسائل الأُصوليّة في كتب القدماء«١» إلاّ أنَّ بعض الأخباريّين لما أنكروا حجّيّة القطع في بعض الموارد و تَقَيَّدوا حجّيّة القطع ببعض الأسباب دون بعض ذكره المتأخّرون لدفع تَوَهُّمهم. فلا إشكال في أنّهُ بما ذكرناه يكون من المسائل الأُصوليّة فَإنَّهُ أيضاً مِمّا يوجب تنجّزَ التّكليف و يَصحُّ للمولى الأحتجاجُ به على العبد و يُحمل عليه عنوان الحُجّة في الفقه إلاّ أنّهُ قالَ شيخ سيّدنا الأُستاذ في الكفاية في مبحث القطع: أنَّ هذا البحث خارجٌ عن مسائل الأُصول و كان أشبهَ بمسائل الكلام.

---

(١) فيمكن أن يقال إنَّ مسألة حجّيّة القطع في علم الأُصول يشابه مسألةَ «الجسم موجودٌ» في علم ما بعد الطّبيعة فَكَما أنَّ موجوديّة الأجسام من أوضح الواضحات و مع هذا الوضوح لايخرج عن كونها من مسائل ما بعدالطّبيعة كذلك مسألةُ حجّيّة القطع فإنّها مع فرط وضوحها لاتخرج عن عداد مسائل الأُصول و إلاّ يلزم خروج كُلِّ مسألة من مسائل كُلِّ علمٍ من العلوم بعد إثباتها ثبوتاً أو نفياً.(المقرّر)

لكنَّ الحَقّ أنَّهُ ليس فيه وجهُ شباهة بمسائل الْكلام. لِأنَّهُ إنْ كانَ وجه المشابهة هو كون العقوبة على مَنْ خالَفَ قَطْعَه ليس قبيحاً على الله تعالىٰ ففيه أنَّ شأن علم الكلام ليس هو تعيين ما يَقْبَحُ صدوره عن الله تعالىٰ أوْ مٰا يَصِحُّ صدوره عنه من المصاديق بل علم الكلام يبحث فيه عن عدم إمكان صدور القبح عنه تعالىٰ على الوجه الكلّي خلافاً لِلْأشاعرة حيث زعموا إمكان صدور القبح. و أمّا مٰا هو قبيحٌ أو يَصِحُّ فعله فهو أجنَبِيٌّ عن المسائل الكلاميّة. و إنْ كانَ وجه المشابهة هو استحقاق عقوبة العبد في المعاد إنْ خالَفَ قطعَه. ففيه أنَّ شأن الكلام هو إثبات المعاد و إثبات استحقاق المثوبة و العقوبة في المعاد في الجملة. و أمّا ترتّب العقوبة على شَيْءٍ مخصوص و عدم ترتّبها عليه فليس ذلک في عهدة علم الكلام أصلاً بل الكلام إنّما يبحث عن إثبات الصّانع الحكيم و توحيده و صفاته و إثبات النّبوة و الولاية بمعنى الإمامة و كُلّ ما يرجع إلى العقائد الإسلاميّة و ليست حجّية القطع من جملة هذه الأُمور.

فالبحث عن حجّية القطع بكلا قسمَيْه مِنَ التّفصيليّ و الإجماليّ أجْنَبِيٌّ مِنَ الكلام و إنّما هو من المسائل الأُصوليّة.

و أمّا مسألة حجّية الظّهور فَهِيَ وَ إنْ كانت حجّيّتُها مِمّا لاٰ ريب فيها إلاّٰ أنَّ المطرح عند القدماء هو خصوص الموارد الّتي يعرض لِلْكلام اعتلال مٰا من التّقييد أوِ التّخصيص مِمّا يوجب اضطراب الظّهور فَكانوا يَبْحثون عن حجّية هذه الظّواهر و مباحث حجّية الظّواهر مخصوصٌ عندهم بتلک الظّواهر إلاّٰ أنَّ المتأخّرين قد جعلوا البحث عن حجّية الظّواهر بحثاً على حدةٍ و قَرَّرُوا لمباحث العامّ و الخاصّ و المطلق و المقيّد أبواباً أُخْرىٰ و يَبْحَثُون في كُلّ واحد من تلک المسائل على الوجه الأبْسَط.

و أمّا مسألةُ التّعادل و التّرجيح فترجع إلى البحث عن حجّية أيّ الخبرين في صورة وجود المرجّحات أو الحُجّية التّخييريّة في صورة التّساوي.

و أمّا مباحث الألْفاظ فعُمدَةُ مسائلها راجعةٌ إلىٰ عنوان الحجّة في الفقه و يبحث فيها عن

العوارض الذّاتيّة لذلک العنوان بالمعنى الّذي قلناه.

أمّا مباحث العامّ و الخاصّ فبعض مسائلها تُعَدُّ من المسائل الأُصوليّة كمسألة إنّ العامّ المخصَّص هل هو حُجَّةٌ بعد التّخصيص في الباقي أوْلا؟

و بعض مسائلها الأُخرى يرجع إلَى المبادي اللّغويّة كَمَسألة إنّ للعامّ لفظاً يَخُصّه أوْلا بل يكون الألفاظ مشتركةً بين العامّ و الخاصّ أوْ الألفاظ موضوعةً بإزاء المعنى الخاصّ و استعمالها في العامّ على سبيل التّجوّز؟

و أمّا مسألة الإطلاق و التّقييد أيضاً كَمَسألة العامّ و الخاصّ في أنّ بعض المباحث فيها راجعةٌ إلى المسائل و بعضها إلَى المبادي.

و أمّا مسألة المفاهيم فالبحث فيها أيضاً يرجع إلىٰ مباحث الحجّة فَيُبْحَثُ في أنّ الظّهور الضّعيف المستفاد من أخذ القيد كالشّرط و الوصف في الحكم في المنطوق، كَمَا هو مسلكنا في باب المفاهيم تبعاً للقدماء من الأصحاب، هو حجّة في الفقه أوْلا. وَأنّه يَظْهَرُ أيضاً أنّ البحث عن حجّية المفاهيم ليس بحثاً صُغرويّاً كَمَا هو المعروف المسلم بين الأعلام بل هو بحثٌ كبرويٌّ كسائر المسائل الأُصوليّة.

فَتَلَخَّصَ أنّ كُلًّا يَتَشَكَّلُ منه قضيّة يكون محمولها عنوان الحجّة في الفقه و موضوعها الجهات المايزة بين المسائل يكون من المسائل الأُصوليّة حتماً و ما لم يكن كذلک من المباحث المذكورة في أبواب الأُصول فلايخلو إمّا أنْ يكونَ من المبادي اللّغويّة كمباحث الوضع و الحقيقة و المجاز و المشتَقّ و نظائرها و إمّا أنْ يكونَ من المبادي الأحكاميّة كمباحث مقدّمة الواجب و اجتماع الأمر و النّهي و نظائرهما.

هذا هو الحَقّ الّذي محتومٌ عندنا. و قد ذكرنا أنّ موضوع علم الأُصول بهٰذا الوجه الّذي حَقَّقْناه هو عنوان الحجّة في الفقه و هو الّذي وجدناه في أوّل كتاب دُوِّن في علم الأُصول و هو الرّسالة الشّافعيّة المدوّنة في أواخر القرن الثّاني و قَدْ عَرَفْتَ أنّ ذلک مقتضى التّحقيق و الحَقّ.

و الحَقّ أحَقّ أنْ يُتَّبَعْ و لو كان في الرّسالة الشّافعيّة فَتَأمَّلْ في المقام فَإنَّهُ حقيقٌ بِالتَّأمُّلِ و اللهُ وليُّ التّوفيق.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

في الوضع

قالَ المحقّق الخراساني (قده): الوضع نحو اختصاص اللّفظ بالمعنى.

و لا يخفى أنَّ هذا الكلام ليس إلّا من قبيل الإحالة عَلىٰ المجهول و ليس لهذا الكلام معنى مُحَصَّلٌ يفهم منه كيفيّة تَعَلُّق الألفاظ بالمعنى، مضافاً إلىٰ أنَّ الوضع ليس هو اختصاص اللّفظ و ارتباطه بالمعنى بل الأرتباط و الأختصاص ما يحصل من الوضع فحينئذٍ لابدَّ و أنْ يكون المراد بالوضع هٰهُنا الوضع بمعنى الاسم المصدريّ كَيْ يَصِحَّ أنْ يقال: الوضع نحو اختصاص اللّفظ بالمعنى.

فنقول: الوضع بِاعتبار هذا المعنى ليس إلّا الدّلالة الشّانيّة و جعل اللّفظ بحيث إذا سمع مِنَ اللّافِظ يفهم منه المعنى و ينتقل الذّهن من هذا الكيف المسموع إلَى المعنى و هذه الدّلالة الشّانيّة باعتبار سببها قابلةُ الأنقسام إلىٰ ما هو بالتّعيين و الجعل أوْ بكثرة الأستعمال.

و ملخّص الكلام في حقيقة الوضع أنَّ وضعَ اللّفظ بمعنى الاسم المصدريّ هو الدّلالة الشّانيّة على المعنى بنحو الاندكاك و المرآتيّة بحيث إذا سُمِعَ يفهم منه المعنى و هذه الدّلالة الشّانيّة بهذه الحيثيّة لاتحصل بِصرف الوضع بل إنّما تحصل بِاتّباع الواضع في الوضع التّعيينيّ و بكثرة الأستعمال في الوضع التّعيّني فالدّلالة الشّأنيّة لِلألفاظ تارَةً تحصل بتعيين الواضع بشرط اتّباعه و أُخرىٰ بكثرة الأستعمال. و ثالثةً باستعمال اللّفظ بداعي الوضع.

ثُمَّ إنَّهُ لوكانَ لحاظ المعنى الموضوع على نحو العموم و يوضع اللّفظ بِإزاء هذا الملحوظ العامّ كانَ الوضع عامّاً و الموضوع له عامّاً و لوكانَ الملحوظ حين الوضع عامّاً و لكنَّه قد وضع اللّفظ بِإزاء جزئيّات هذا الملحوظ العامّ كان الوضع عامّاً و الموضوع له خاصّاً و إنْ كان الملحوظ حال الوضع خاصّاً و قد وضع بِإزاء هذا الملحوظ الخاصّ كان الوضع خاصّاً و الموضوع له أيضاً يكون خاصّاً كَما في الأعْلام الشّخصيّة.

فهذه الأقسام الثّلاثة ممّا لايُقْبَلُ التّشكيك في تصويرها و إمكان وقوعها؛ إنّما الإشكال كُلُّه في إمكان القسم الرّابع و هو الوضع الخاصّ و الموضوع له العامّ كَما يتراءَى تصويرُه من كلام المحقّق الرّشتي رحمهُ الله تعالى.

لكنَّ التّحقيق يأبىٰ إمكان ذلك إذ الجزئي ليس بكاسبٍ و لامُكْتَسبٌ و لا يمكن أَنْ يكون الجزئيّ بجزئيّته وجهاً و عنواناً لِلْعام كَما يمكن أَنْ يكون العامُّ وجهاً و عنواناً لِأفراده و جزئيّاته و كانَ بحيثُ لايَشُذُّ فردٌ من أفراده عن كونه مصداقاً له و معنوناً بعنوانه.

نَعَمْ، رُبَّما يكون الخاصّ منشأً لِانتقال الذّهن إلَى العنوان العامّ فيكون الوضع عامّاً و الموضوع له إمّا عامّاً أو خاصّاً لكن منشأ الانتقال غير قضيّة الوضع. هذا كُلّه بحسب مقام الثّبوت.

و أمّا بِحَسَبِ مقام الإثبات فَسَيُذْكَرُ لِكُلٍّ مِنَ الأقسام الثّلاثة الممكنة أمثالٌ و قد اضطرب الأفهام في خصوص القسم الثّاني و هو الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ الّذي يَتَمَثَّلُ بالحروف فَالاختلاف كُلّه إنّما هو فيما وضع له الحروف. فَقَدْ يُتَوَهَّمُ عدم الفرق بين المعاني الاسميّة و الحرفيّة أصلاً كما هو مقتضى الظّاهر من قولهم: «من للابتداء و إلى للانتهاء».

وَ قالَ الشّارح المحقّق الرّضي (قده): إنَّ الإسم و الحرف كلتيهما في مرتبة الذّات سِيّان من دون فرق جوهريٍّ بينهما. إلاّ أن الفرق هو أنّ الاسم كلفظ الإبتداء ليس معناه المطابق في غير هذا اللفظ و لكنّ الحرف كلفظ من يدلّ على انضياف معنى آخر في معناه الأصليّ.

و قالَ أيضاً في تحقيق كلامه: إنَّ المراد بتعريف الإسم بما دَلَّ على معنى في نفسه و الحرف بما دَلَّ على معنى في غيره هو أنَّ الإسم كلمةٌ دَلَّت على معنى ثابتٍ في نفس هذه الكلمة كما أنَّ الحرف كلمةٌ دَلَّتْ على معنى ثابت في غير هذه الْكَلِمَة. و هذا تفسير الكلام المنقول عن ابن حاجب في شرح المفصّل حيث قالَ: إنَّ المراد بالتّعريف، أنَّ الاسمَ كلمةٌ دَلَّتْ على معنى في نفس هذا المعنى و الحرف كلمةٌ دَلَّتْ عَلىٰ معنى في غير هذا المعنى و الفرق بين الإسم و الحرف فِي الْمَفاهيم هو الفرق بين العَرَض الموجود في الموضوع و الجوهر الموجود لا في

الموضوع بل في نفسه في عالم الأعيان.

و خلاصةُ هذا النّزاع أنّما هو في ضمير في نفسه و في غيره بإرجاعِهِ تارةً إلى الكلمة كما هو قول الرّضيّ (قده) و أُخرىٰ إلى المعنى كما هو المنقول عَنْ ابن حاجب وَ اختار شيخُ سيّدنا الأُستاذ صاحب الكفاية كلام المحقّق الرّضيّ و قالَ في تفسيره: إنّ المعنى في حدّ ذاته لامستقلٌ و لاالامستقلٌ و الخصوصيّات ناشئةٌ من طور الاستعمال و قالَ المحقّق الشّريف في حاشيته على المُطَوّل: إنّ المعنى إنْ كانَ ملحوظاً على النّحو الآلي و المرآتي يكون حرفيّاً و إنْ كانَ ملحوظاً على نحو الاستقلال يكون اسميّاً.

و الفرقُ بين المعنى الاسميّ و الحرفيّ هو اللحاظ الاستقلاليّ و اللّحاظ الآلي أيْ إذا لوحظ المعنى آلةً لملاحظة الغير يكون المعنى حرفيّاً. وَ قالَ بعضُ المحشّين عَلَى القوانين: إنّ المعنى الحرفيّ هو الارتباط بين المفاهيم المستقلّة و ألفاظ الحروف لَيْسَتْ إلاّ موضوعةً بإزاء تلك الارتباطات.

و أمّا المعنى الاسميُّ فهو نفس هذه المفاهيم المستقلّة الّتي لاربط بينها في حدّ ذاتها مع قطع النّظر عن الرّوابط.

و قالَ المحقّق العلاّمة صاحب الحاشية على المعالم: إنّ المعنى الحرفيّ هو المعنى الإنشائيُّ الإيقاعيّ و المعنى الاسميّ ما ليس كذلك.

و أنْتَ خبيرٌ بأنّ هذه الأقوال لا يشفي الغليل.

أمّا ما أفادَه المحقّق الرّضيّ و اختار المحقّق الخراسانيّ ففيه أنّ الّذي لايمكن إنكارُه هو عدم إمكان استعمال مِنْ و إلىٰ على نحو الخبريّة أوِ الابتدائيّة و الإنتهائيّة فَإنْ لم يَكُنْ فرقٌ ذاتيٌّ بين الحروف و الأسماء فَلِمَ لايُمكِنُ إستِعمال كُلٍّ في مقام الآخَر؟

و أمّامَا أفادَه الآخَرُونَ في تفسير التّعريف ففيه أنّهُ عَلىٰ خلاف تعريف المشهور بِأنّ مِنْ لِلابتداء و إلىٰ لِلانتهاء مَعَ أنّ الحرفَ لو دَلّ على معنى في غيرهذا المعنى كيف يُمكِنُ دِلالَتُهُمَا لِلابتداء و الانتهاء؟

و أمّا ما ذكَرَه صاحب الحاشية على المعالم فهو ممّا لايَنبَغي صدوره عنه أصْلاً. فَإنَّ المعاني الإنشائيّة ما تُوجَدُ في عالم الإعتبار بحيثُ لاتكون حقيقتها إلاّ حَقيقَةً اعْتِبارِيةً صرفه لايكون بحذائها وجودٌ في الخارج أصلاً مثل الملكيّة و الزّوجيّة و الرّقيّة و أمْثالها.

و أمّا المعاني الحرفيّة فَلَها وجوداتٌ حقيقيّة و لو بوجود منشأ انتزاعها فليست تلك المعاني بصرف الجعل و الاعتبار و ذلک ممّا لايقبل الإنكار البتّة.

و أمّا ما أفادَه الآخَرون ممَّنْ نَقَلْنا كَلامَهُمْ فتمامها لايَخْلُو عَنِ التّأويل و ارتكاب المشقّات و التّكلّفات الّتي لاتَزيدُ المُتعَلّمين إلاّ كَلالاً.

نَعَمْ، يمكن إرجاع بعض هذه المقالات عَلىٰ ما نحن بصدد تحقيقه فَنَقُولُ و عَلَى الله التُّكلان:

إنّا إذا انسلخنا أذهاننا عن الألفاظ و نظرنا في مثال «سِرْتُ مِنَ الْبَصْرَةِ إلَى الكوفة»، لانرى في الخارج إلاّ السّير الممتدّ الواقع مِنَ البصرةِ إلَى الكوفة و مدينة البصرة و مدينة الكوفة و الفاعل الّذي صدر منه السّير و أمّا أوّليّةُ السّير و آخريّته و جهة الصّدور فَلَيْسَ بحذائها شيءٌ في الخارج وَراءَ تلك الأُمورِ الخارجيّة الّتي ذكرناها.

نَعَمْ هذا الامتداد المعيّن الّذي يُقالُ له السّير إذا وَقَعَ في الخارج كان له حدّ هو الانقطاع و التّناهي في طرفيه المحاذي أحَدهما بالبصرة و الآخَر بالكوفة فَتَعَيُّنُ امتدادِ السّير بالبصرة و الكوفة إنّما هو بِانقطاع طرفيه و تناهيهما المحاذي أحدهما بالمبدء و الآخر بالمقصد و هذا التّناهي و الانقطاع الخارجيّ إنّما هو مَنْشَأُ انتزاع مفهوم الأوّليّة و الآخريّة كما أنّ صدوره من الفاعل منشأٌ لعنوان الصّدور و هذا ليس إلاّ الانتزاع في العقل.

وَ أمّا في الخارج فليس بحِذاء نفس الأوّليّة و الآخريّة و الصّدور أشياء متحصّلة كما يكون بحذاء مفهوم السّير و البصرة و الكوفة و الفاعل أشياء متحصّلة في الخارج. هذا هو الّذي في الخارج مع قطع النّظر عمّا يُوجَد في الذّهن.

و أمّا اللّحاظ الذّهني فهو على نحوين: تارَةً يُلاحَظُ عين ما يكون واقعاً في الخارج بدون تصرّف و انتزاع مِنَ الذّهن و ذلک بِأنْ يلاحظَ هذا الامتداد المعيّن المتناهي الطّرفين بالبصرة و الكوفة مستنداً إلى الفاعل السّائر من دون تعقّل الوصف الانتزاعيّ مِنَ الأوّليّة و الآخريّة و الصّدور ممّا لاحقيقة لها في الخارج فتكون حينئذٍ القضيّة المعقولة حاكية عمّا هو الواقع في الخارج فتكون تامّةَ الأجزاء مرتبطةَ الأجزاء بعضها ببعض كما تكون في الخارج عيناً فكأنّ الصّورة الذّهنيّة عين الوجود العينيّ الخارجي، فيكون هيهنا نفس هذا الرّبط بين السّير و البَصْرة و الرّبط بين السّير و الكوفة و بين السّير و الفاعل أي نفس تناهي السّير و انقطاعه المعقول في الذّهن مستنداً إلَى الفاعل يعني مِنْ و إلى و الإضافَة الفاعليّة المستفادة مِنْ سِرْتُ. هذا إذا كان اللّحاظ الذّهني مُطابقاً لما وقع في الخارج طابَقَ النّعلُ بالنّعل. و تارَةً أُخْرىٰ لايلاحظ كذلک بل يلاحظ علاوة على المفاهيم الّتي لَهَا وُجُوداتٌ خارجيّة مفاهيم أُخْرىٰ انتزاعيّة أي المفاهيم المنتزعة عن الخصوصيّات و التّعينات الخارجيّة مِثْلُها إذا لاحظَ اللّاحِظُ عَلاوَة على السّير و البصرة و الكوفة و الفاعل مفاهيم الأوّليّة و الآخريّة و الصّدور فَالمَعْقُول في هذا اللّحاظ سبعة أُمور كُلُّها مُتشتّتة متفرّقة لاربط بينها أصلاً و ذلک مثل أنْ يقولَ القائل: السّير و البصرة و الكوفة و الفاعل و الأوّليّة و الآخريّة و الصّدور.

و معلومٌ أنّ تلک المفاهيم المتفرّقة ليست إلاّ التّصورات الذّهنيّة الّتي تَصْلَحُ لِأن تكون قضيّة حاكية عن الواقعيّات في الخارج.

اللّهُمَّ إلاّ أنْ يَنْضَمَّ إليها روابط يرتبط بين هذه المفاهيم بِأنْ يقالَ أوّل سيري صَدَرَ مِنّي مِنَ البصرة و آخِرُ سيري و انتهائه إلى الكوفة فَحينئذٍ لُوحِظَ أيضاً السّير الخاصّ الخارجيّ المنقطع الطّرفين فَتَكُونُ القضيّة أيضاً حاكيةً عن نفس الأمر. و خلاصة الكلام أنّ تَعَقُّل ما يكون واقعاً في الخارج هو بعينه تعقّل الأشياء المرتبطة بعضها ببعض و تكون الرّوابط بينها هي حقيقة الرّبط و ما هو بالحمل الشّايع ربط لاالرّبط بالحمل الأوّلي و الأوّليّة و الآخريّة و الصّدور ليست إلاّ صرف مفاهيم الرّبط و مفاهيم الرّبط لاتوجب الارتباط بين المفاهيم

المتفرّقة بل يحتاج نفسها إلى الرّبط بالحمل الشّايع أيضاً، كَمَا عَرَفْتَ في المثال، فَمَا لا تنضَمُّ إلى المفاهيم المُتشتّتة الرّوابط بالحمل الشّائع، كانت المفاهيم صرف التّصوّرات الذّهنيّة لاتحكي عن الخارج شيئاً أصْلاً لاعَلى نحو حكاية الجُمل التّامّة و لاعلى نحو حكاية الجُمل النّاقصة و لكن بعد الانضمام كانت القضيّة العقليّة حاكيةً عَنِ الهيأة الخارجيّة و يصيرُ السّير حينئذٍ مرتبطاً إلى فاعله متناهياً بالبصرة و الكوفة.

فهذه الرّوابط كُلّها مصاديق الرّبط و المعاني الحرفيّة هي هذه الرّوابط الحقيقيّة، أي الرّوابط بالحمل الشّايع، و الابتداء و الانتهاء و الصّدور ليس إلاّ الرّوابط بالحمل الأوّليّ فلفظ الابتداء و الانتهاء و الصّدور مثلاً موضوع لِلدّلالة على المفاهيم المنتزعة عن طرفَي السّير الملحوظة استقلالاً في اللّحاظ الثّانوي فيكون معنىً اسميّاً إلاّ أنّ المعاني الاسميّة تارَةً من قبيل الأُمور الانتزاعيّة كَمَا في معاني الابتداء و الانتهاء و الصّدور و أُخرىٰ من الأمور الحقيقيّةِ أي لَها وجودٌ خارجيٌّ في الأعيان كَالكُوفَة و البصرة و الفاعل و السّير، فلفظ الابتداء و الانتهاء و الصّدور موضوعٌ بإزاء تلك المعاني الانتزاعيّة.

و أمّا لفظ «مِنْ و إلى» فموضوعان لِلدّلالة على الخصوصيّة القائمة في الطّرفين و تلك الخصوصيّات لم تلاحَظْ بنفسها لفرض فنائها في الغير و بذلك يَظْهَرُ مَا في كلام بعض المحقّقين مِنْ أنّهُ لافرق بين الأسماء و الحروف إلاّ باشتراط الغيريّة حين استعمال الحروف و اشتراط الاستقلاليّة في الأسماء حين استعمالها فَلا فرقَ بين مِنْ وَ ابْتِداء و لابين إلى و انتهاء فرقاً حقيقيّاً ذاتيّاً. لِإنّكَ خبيرٌ بِأنّ الأوّليّة و الأخِريّة و الابتداء و الانتهاء إنّما هي مِنَ المفاهيم المتحصّلة المستقلّة في اللّحاظ و منتزعةٌ من انقطاع طرفَي السّير الموجود في الخارج و انتزاعها إنّمَا هُو في اللّحاظ الثّانوي.

و أمّا عند ملاحظة نفس السّير الّذي وقع في الخارج لايمكن انتزاع تلك المفاهيم و تعقّلها مُستقلاً.

فَهٰذا اللّحاظ الأوّلي ظرف عدم إمكان تعقّل مفاهيم الابتداء و الانتهاء و الأوّليّة و

الأخريّة. و اللّحاظ الثّانويّ ظرف إمكان تعقّلها و شتّانَ بين اللّحاظين من الفرق.

ثُمَّ إنّه يتّضِحُ أيضاً بما ذكرناه في معنى مِنْ و إلى حال سايرِ الحروف مثل قد للتّحقيق و على لِلْاستعلاء و في للظّرفيّة و إنَّ لِلتّأكيد فَإنَّ التّحقيق و الاستعلاء و الظّرفيّة و التّأكيد كُلُّها مفاهيمُ انتزاعيّة و جميعها تُنْزَعُ مِنَ الخصوصيّة الّتي تكون في المرتبطين خارجاً و هذه الألفاظ موضوعةٌ لحقائق تلك المعاني الرّبطيّة.

و أمّا الألفاظ الموضوعة لِمَفاهيمِهَا الانتزاعيّة المستقلّة فَهِيَ لفظ الاستعلاء و التّحقيق و التّأكيد و الظّرفيّة فتلك المفاهيم كَمَفاهيم الابتداء و الانتهاء ملحوظةٌ في لحاظ أخَر غير لحاظ نفس المرتبطين الموجودَيْنِ في الخارج فالموضوع بإزاء لفظة «قَدْ» هو حقيقة التّحقيق و ما هو بالحمل الشّايع تَحَقيقٌ لا مفهوم التّحقيق.

فَإنَّ الموضوع و مفهوم التّحقيق إنّما هو معنى لفظ التّحقيق لامعنى لفظ قَدْ. هذا هو الّذي يُؤدّي إليه النّظر في حقيقة المعاني الحرفيّة و الفرق بينها و بين المعاني الاسميّة.

و بعد ما عَرَفْتَ ذلك يمكن لكَ إرجاع أقوال المحقّقين إلى ما قلناه و عليك تَطْبيقُ كُلّ ما يَقْبَلُ الانطباق عليه.

و إذا عَرَفْتَ توضيح الفرق بين المعاني الاسميّة و الحرفيّة و حقيقة المعنى الحرفيّ فَقَدْ عَرَفْتَ ما هو الموضوع له في الحروف البتّة، إذْ بَعْدَ ما كانَتْ المعاني الحرفيّة حقائق الرّوابط و ما بالحمل الشّايع ربطٌ فالموضوع له هو هذه المصاديق فيكونُ الوضع عامّاً و الموضوع له خاصّاً بالخصوصيّة العينيّة الشخصيّة.

و لايَخْفى أنّ الخصوصيّة الّتي نقولُها في المعاني الحرفيّة ليست ملحوظيّة المعانيّ الحرفيّة في الذّهن بقيد الوجود الذّهني كَيْ يكون جزئيّاً ذهنيّاً حَتّىٰ يَرِدَ عليه الاشكالات المذكورة في الكفاية من تعدّد اللّحاظ و امتناع الصّدق على الخارجيّات و الانتقاض بالمعاني الاسميّة كَما أنّه لايكون مرادنا بالخصوصيّة في موضوع له الحروف هو الجزئيّ الإضافيّ، كَما هو المنقول من بعض الفحول، فَإنَّ المفاهيم كُلَّها متباينات في حدّ المفهوميّة كَما أنّها بسائط في مقام

المفهوميّة بمعنى أنَّ كُلَّ مفهوم مِنَ المفاهيم لايكادُ يَحْكي إلاّ عن حيثيّة ذاته مثلاً مفهوم الإنسان لايَحْكي إلاّ عن أفراد الإنسان بِما هو إنسانٌ فَكُلُّما هو إنسانٌ يكون معنوناً بهذا العنوان و العنوان يَحْكي عنه لِأنَّه مِرآتُه.

و على هذا فلايُعْقَل جعل مفهوم واحد مِنَ المفاهيم مع وحدته و بساطته عُنْواناً و مِرآتاً لِمُلاحظة الحقائق المضافة كَجَعْل مفهوم الْإنسان عنواناً لِلْإنسان العالِم لِأنَّ حيثيّة العلم خارجٌ عن مفهوم الإنسان فكيفَ يُعْقَلُ أنْ يحكي الإنسان بِما هو إنسان عَنِ الْإنسان العالِم؟

و مِنْ جملة المفاهيم المعاني الحرفيّة فَإنَّ كُلَّ لفظ من ألفاظ الحروف تَدُلُّ عَلى معناه و معناه من سنخ المفاهيم و المفاهيم كُلُّها متباينات في حدّ المفهوميّة فلا يمكن أنْ يكون المفهوم الحرفيّ مع بساطتِهِ و وحدته حاكياً عَنِ الجزئيّات المضافة إلَى الغير إذ الْإضافة و المضاف إليه كِلاهما خارجان عن المفهوم و لايعقل حكاية المفهوم عنهما و لَعَلَّ هذا الوجه هو الّذي أشاراليه صاحب الْكفاية بقوله: و هو كَما تَرى كُلّ ذلک ليس مرادنا بالخصوصيّة الّتي نَدّعيها في موضوع له الحروف بَلْ مرادنا بخصوصيّة الموضوع له هو أنَّ المعاني الحرفيّة هي مصاديق الرّبط و ما بالحمل الشّايع ربط أي السّير الخارجيّ إذا لوحظ في الذّهن على ما هو في الخارج لابِما هو موجودٌ في الذّهن فَلا مَحالَةَ يكون منقطع الطّرفين بالبصرة و الكوفة كَما هو منقطع الطّرفين في الوجود الخارجيّ فنفس انقطاع طرفي السّير إذا لوحظ في الذّهن يكون معنى مِنْ و إلى لابِما هو انقطاعٌ موجودٌ في الذّهن حَتّىٰ لايصدق على الخارج بل بما هو سيرٌ حاكٍ عن السّير الواقع في الخارج و بذلک تَصيرُ المعاني الحرفيّة جزئيّاً حقيقيّاً يَمْتَنِعُ صدقها على كثيرين.

إنْ قُلْتَ: هذا صحيحٌ في قضيّة سِرْتُ مِنَ البصرة إلى الكوفة و أمّا في قضيّة سِرْ من البصرة إلى الكوفة، فَابتداء السّير و انتهاؤه كُلِّيٌّ يقبل الصّدق على كثيرين إذ السّير المأمور به مِنْ أيّ نقطةٍ من نقاط البصرة إلَى الكوفة وقع و بأيّ نقطةٍ من نقاط الكوفة وصل يصدُق على المامور أنّه سار من البصرة إلى الكوفة و على المأمور به أنّه سيرٌ من البصرة إلى الكوفةِ

و لذلک کان العبد بعد سیره هکذا مُمْتَثِلاً لأمْرِ مَولاهُ.

و خلاصة الإشکال، الخصوصیّة بالحمل الشّایع الّذي قُلْتُمْ في المعاني الحرفیّة تُنافي قابلیّة الصّدق علی الکثیرین في بعض موارد استعمال الحروف. قُلْتُ مَعْنَی الرّوابط بالحمل الشّایع غیرمعاني المرتبطین و لامنافاةَ أصلاً بین جزئیّة الرّبط و کلیّة المرتبطَیْنِ و الرّبط بین المعاني الاسمیّة کلیّة کانَتْ تلک المعاني أوْ جزئیّة لیس إلاّ جزئیّاً أيْ یکون ربطاً بالحمل الشّایع و الرّبط بهذا المعنی هو اتّصال شيءٍ بشيءٍ فَلِمَ لایجوز کون نفس الاتّصال جزئیّاً و أطراف الاتّصال قد یکون کلیّاً و قَدْ یکون جزئیّاً؟ هذا کُلّه بحسب ما یتعیَّن و یُتَصَوَّرُ في الذّهن عن المعاني الحرفیّة و یقال له المفهوم إذ المعنی و المفهوم ما یُفْهَمُ و یَتَصَوَّرُ مِنَ اللّفظ أو عن غیر اللّفظ في الذّهن.

و أمّا بحسب اللّفظ فَلَمّا کان الإنسان مَدَنیّاً و معنی مدنیّة الإنسان أنّه یحتاجُ بطبعه إلَی التّعاون لِأنّهُ یحتاج في معیشته و إدامة حیاته إلی تأمین حوائجه و حوائج عیاله و معلومٌ أنّ کُلّ إنسان بوحدته و فردیّته لایَتَمَکَّنُ عن قضاء جمیع حاجاته لِأنّهُ یحتاجُ إلی المأکول و المشروب والملبوس والمسکن و غیرها من الحوائج الضّروریّة لکلّ فردٍ عن أفراد الإنسان فیحتاج إلَی التّعاون و التّعاضد مع أبناء نوعه، و التّعاون یَتَفَرَّعُ و یَتَرَتَّبُ علی تفاهم المقاصد و لَمّا کانت المعاني و المقاصد المتصوّرة في ذهنه کثیرةً جِدّاً فَلابُدّله في مقام إظهار تلک المقاصد و تَفهیمها من صرف ما هو أرخص الأشیاء و أسهلها عنده إذ لو کان في تفهیم مقاصده محتاجاً إلی صرف مَؤُونة مادّیة أو غیرمادّیّة لکانَ ذلک أمراً صَعْباً مُسْتَصْعَباً علیه مع کثرة الحوائج و المقاصد فَیَقَعُ في الحَرَج و المَشَقّة. و التَّنَفُّس لَمّا کانَ أمراً ضروریّاً لِکُلّ إنسان حَيٍّ فقرع التَّنَفُّس بالمخارج الواقعة في سبیل التّنفّس کانَ مِنْ أسْهَل الأُمور لدیه و بواسطة هذا القرع یَتَکَیَّفُ التَّنَفُّس بکیفیّة الصّوت لِأنَّ الهواء إذا قَرَعَ علی شيءٍ یَتَوَلَّدُ منه الصّوت، ثُمَّ إنَّ هذا الصّوت یَتَکَیَّفُ بِکَیْفِیّات الحروف بواسطة المخارج الواقعة في سبیل التَّنَفُّس، و الحروف یتشکّلُ منها الکلمات.

و الواضع الّذي كانَ بصدد رفع ما يحتاج إليه الإنسان و تسهيل مضايق أمره يُرَكِّبُ مِنَ الحروف المتولّدة عن التّنفس ألفاظاً و يَضَعُ تلك الألفاظ بإزاء ما يَتَعَقَّلُهُ أو يتصوّره الإنسان مِنْ أنحاء المعاني و ذلك كُلّه للتّفهيم و التّفاهم الّذي يقتضيه المدنيّة الإنسانيّة لكنّه صرف وضع الألفاظ المختلفة للمعاني المتشتّتة المتفرّقة لَيْسَ مفيداً في مقام التّفهيم لِأنَّ تفهيم المعاني المتشتّتة بواسطة الألفاظ المختلفة الّتيّ ليس بينها ربط لايفيد المقصود إذ لاتفيد الألفاظ غير المربوطة إلاّ المعاني غير المربوطة كَإفادة ألفاظ إنسان، قيام، زيد، علم، قعود، عمرو، معاني، تلك الألفاظ فلايَحْصُلُ بِها المقصود الّذي تَقْتَضيه حكمة الوضع.

فحكمة الوضع كَما تقتضي وضع تلك الألفاظ بإزاء تلك المعانيّ كذلك تقتضي بعينها وضع ألفاظ أُخْرى لإفادَة الارتباط بين المعاني و تلك الألفاظ هي ألفاظ الرّبط الّتي يُعَبَّرُ عنها بالحروف من قبيل مِنْ و إلى و قد و أنْ في اللّغة العربيّة، فيقالُ سِرْتُ مِنَ البصرة إلى الكوفة و إنَّ زيداً قائمٌ و الإنسان عالِمٌ و أمثال ذلك في العربيّة، كَما هو الأمر كذلك في ساير اللّغات و خلاصة الكلام أنَّ تفهيم المعاني المرتبطة المعقولة يحتاجُ إلَى الألفاظ المرتبطة الملفوظ ربطها حَتّى تُفيدَ المقصود و يحصل بها تفهيم المقاصد على الوجه الّذي قصدها و أرادَها المتكلّم فَألفاظ الحروف موضوعةٌ بإزاء المعاني الحرفيّة كَما أنَّ ألفاظ الأسماء موضوعةٌ بإزاء المعاني الاسميّة. هذا تمام ما عندنا في تحقيق الحروف لفظاً و معناً.

و أمّا عَلىٰ ما أفادَه المحقّقُ الخراساني (قده) تبعاً للمحقّق الرّضيّ (قده) مِنْ أنَّهُ لافرقَ بين الأسماء و الحروف من حيث المعاني، فَيورَدُ عليه أنَّه يلزم من ذلك ترادف مِنْ و ابتداء بحيث يَصحُّ استعمال كُلٍّ في مقام الآخَرَ فَأجابَ عنه بِأنَّ خصوصيّة الاستقلال في الاسم و الغيريّة في الحرف ناشئتان مِنْ قبيل طور الاستعمال. و يمكن أنْ يُوَجَّهَ هٰذه المقالة بهذا التّقرير و هو أنَّ الاستعمال من باب الاستفعال و هو بمعنى طلب العمل فيكون معنى استعمال اللّفظ في المعنى هو طلب عمل اللّفظ في المعنى و عمل الألفاظ في المعاني إنّما هو على أنحاء، العمل الإيجاديّ الإيقاعيّ بِأنْ يكونَ اللّفظ بحيثُ إذا صدر مِنَ اللّافظ الّذي كان قاصداً

لإيجاد المعنى يُوجَدُ مِنْهُ المعنى لكن الوجود الّذي يفرض لِلْمَعاني الإنشائيّة إنّما هو وجود اعتباريّ يعتبره العقلاء لِأن يترتّب عليه الآثار فهذا الوجود ليس مِنَ الأُمُور الواقعيّة الثّابتة في الأعيان بَلْ مِنْ الاختراعات العُقلائيّة و يخترعونه لِمَصالحهم العقلائيّة و ذلك نظير العقود و الإيقاعات في أبواب المعاملات و مِنْ هذا القبيل أيضاً الخطابات و التّكاليف الشّرعيّة فَإنّها أيضاً مِنَ الأُمور الإنشائيّة و يكون استعمال اللّفظ فيها بمعنى طلب عمل اللّفظ في المعنى عملاً إيجاديّاً.

النّحو الثّانيّ العمل الإعلامي و هو بمعنى كون اللّفظ بحيثُ إذا سُمِعَ مِنَ اللاّفظ يوجب تصوير المعنى و إعلامه في ذهن السّامع و هذا العمل عَلى نحوين:

إمّا أنْ يكون إعلام المعاني في ذهن المخاطب على نحو الاستقلال بحيث إذا تَعَدَّدتِ الألفاظُ تَعَدَّدتِ المعاني المستقلّة في ذهن السّامع و كان بإزاء كُلّ لفظ معنىً مستقلاً في ذهنه من دون ربط بين تِلْكَ المعاني فهذا النّحو مِنَ العمل مختصٌّ بِألفاظ الأسماء بما هي أسماء من دون شوْبها بالرّوابط و الحروف.

و إمّا أنْ يكونَ العمل في المعنى لاعلى هذا النّحو بل على نحو الارتباط بين المعاني أيْ يوجب استعمال الألفاظ في المعاني إعلام المعاني المرتبطة في ذهن السّامع فهذا مختصٌّ باستعمال الألفاظ المصحوبة للحروف و عَلىٰ كِلَا التّقديرَيْن يكون العمل عملاً إعلاميّاً.

و العمل الإعلاميّ إمّا أن يكون إعلاماً تصوّريّاً لايكون مقروناً بِالإذعان و الجزم أو يكون إعلاماً تصديقيّاً.

فهذه هي أنحاء عمل الألفاظ في المعاني. و على هذا يمكن تقريب الكلام بِأنّ المستعمِل حين الاستعمال إنْ كانَ يطلب مِنَ اللّفظ العمل على نحو الاستقلال يَصيرُ إسميّاً و إنْ كان يطلب مِنَ اللّفظ إفادة المعنى و العمل في المعنى على نحو الغيريّة و الارتباط يصيرُ حرفيّاً فتلك الخصوصيّات تَتَأتّى من قبل نحو عمل الألفاظ في المعنى أي نحو طلب عمل اللّفظ في المعنى، هذا هو المراد بالخصوصيّات النّاشئة من قبل نحو الاستعمال و هذا غاية ما يُمْكِنُ أنْ

يُوَجَّهَ به الْكلام و لكن بعد اللُّتيّا و الّتي، لايمكن الْالتزام بذلک ضرورةَ أنَّه كيف يكون العمل في الحروف على نحو الغيريّة و الاندكاک وَ في الْأسماء عَلى نحو الْإستقلال بعد ما لم يكن فرق بينهما من حيثُ المعنى و لم لايجوز حينئذٍ أن يكون عمل من في المعنى عَلىٰ وجه الْأستقلال و عمل ابتداء على نحو الغيريّة؟ كُلُّ ذلک ليس إلاّ من جهة الفرق الجوهريّ بين الْأسماء و الحروف و أنَّ الموضوع له في الحروف هو الرّوابط الحقيقة و الموضوع له في الْأسماء ليس كذلک. هذا تمام ما أفاده الأُستاذ الْأجَلّ في المعاني الحرفيّة.

الإنشاء و الإخبار

ثُمَّ إنَّکَ بِما تلوناه عليک في المقالة السّابقة من بيان أنحاء الْاستعمالات يَتّضِحُ لک حقيقة الفرق و سرّ الافتراق بين الْإنشاء و الْإخبار، فَإنَّ الإنشاء ليس إلاّ إيجاد المعنى باللّفظ بالوجود الْاعتباريّ بقصد حصول المعنى بِالّلفظ فيكون عمل الْألفاظ في المعاني هو العمل الإيجاديّ الإيقاعيّ لكن القصد الّذي قلنا إنّه مِمّا لابُدَّ مِنْهُ في الْإنشائيّات ليس بِأن يكون القصد مأخوذاً في حقيقة الْإنشاء بل حقيقته ليس إلاّ نحو إعمال الْألفاظ في المعاني بدون دخالة القصد في معاني الْألفاظ و الْألفاظ لاتوجد إلاّ نفس تلک المعاني بما هي لاالمعاني المقصودة بل القصد إنّما يقع في سلسلة علل الْإنشاء و الْإيجاد بحيثُ إنَّ العمل الإيجاديّ لايكون إلاّ مع قصد اللّافظ؛ هذا في الْإنشاء.

و أمّا الإخبار فَالْألفاظ تعمل فيها عملاً إعلاميّاً تصوّرياً أوْ تصديقيّاً. و بِما ذكرناه يمكن أن يقال أنَّ خصوصيّة الإعلام و الْإنشاء ناشئتان من قبل نحو عمل الْألفاظ في المعانِي من دون أن تكون مَأخوذة في الموضوع له بل الموضوع له هو المعنى الجامع بين الإخبار و الْإنشاء كما رُبّما يَدُلُّ على هذا استعمال اللّفظ المستعمل في الإخبار في الْإنشاء بداعي إيجاد المعنى بدون تجوّز أصلاً كَما في قولنا بِعتُ أو أطلبُ منک الضّربَ أو غير ذلک من الجمل الإخباريّة المستعملة في مقام الْإنشاء، و هي غيرنادرة في العرف و الشّرع و من هُنا يمكن

الألتزام بعموميّة الموضوع له في المعاني الإنشائيّة بخلاف المعاني الحرفيّة إذْ عَرَفْتَ عدم إمكان استعمال مِنْ في مقام الابتداء.

في أسماء الإشارة و الضّمائر و الموصولات

أمّا أسماء الإشارةِ فَلُبابُ الكلام فيها أنَّ بالإشارة يُوجَد في الخارج بُعدٌ اعتباريّ ممتدّ من المشير إلى المشار اليه. و أسماء الإشارة إنّما هي موضوعة بحذاء تلك الموجودات الاعتباري أي الأبعاد الاعتباريّة الممتدّة مِن المشير إلى المشار اليه و يُؤَيِّدُ ما ذكرناه في معنى الإشارة قول ابن مالک « بـ«ذا» لمفردٍ مذكّر أشِر » أي أوجِدِ الإشارة بذا في الخارج فيكون الوضع في أسماء الإشارة عامّاً و الموضوع له خاصّاً كما أنَّ عمل ألفاظها في معانيها يكون على وجه العمل الإيجاديّ.

لكنَّ العمل الإيجاديّ على قسمين، إيجاد المعنى باللّفظ على وجه الاستقلال نحو اِضْرِبْ و بِعْتُ و زَوَّجْتُ و إيجاد المعنى على نحو الفناء في الغير. و أسماء الإشارة إنّما هي موضوعة لإيجاد المعاني خارجاً على نحو الفناء في المشار إليه فيكون هذا البعد الاعتباريّ الموجود خارجاً في قولنا هذا فانياً في المشار إليه و كذلک يكون معنى الضّمائر و الموصولات لِأنَّ أسماءَ الإشارةِ كُلَّها موضوعةٌ لايجاد مفهوم الإشارة و لامفهوم المشار إليه بل بحذاء إيجاد الإشارة فانياً في المشار إليه و ألفاظها تَعْمَلُ في المعاني عملاً إيجاديّاً على وجه الفناء في الغير.

و أمّا الضّمائر فيوجدُ بواسطة استعمال الألفاظ في وعاء الاعتبار ما يَرْجِعُ إلَى المرجع و يكون فانياً في المرجع.

و أمّا الموصولات فهي موضوعةٌ لِلإشارة إلى ما ثَبَتَتْ له الصّلة مثل «ما» الموصولة و هو الّذي يقال بالفارسيّة «آن چيز» و «مَن» الموصولة و يقال بالفارسيّة «آن كس» و هكذا سايرِ ألفاظها فكلّها موضوعةٌ لإيجاد الإشارة إلىٰ ما ثبتت له الصّلة فانياً في المشارإليه و لذلک يحتاجُ الموصولات و الضّمائر و الإشارة في التّعيين إلى مناط التّعيّن حَتّىٰ يَتَوَجَّه

الْإشارة إلَى الشيء المعيّن، و هذا التّعيّن إمّا ثبوت المشارإليه خارجاً أو ثبوته عهداً فَيتَعَيَّنُ المشارإليه ذهناً.

و يتوجَّهُ الْإشارة نحو المتعيّن المشارإليه إمّا في الخارج كقول الشّاعر «هذا الّذيّ تَعرِفُ البطحاءُ ... الخ» و كقولنا مُشيراً إلَى الْإشخاص: هذا و هذا. و إمّا في الذّهن كقول القائل: جائني زيد الّذي يركب و كقوله: جائني زيدٌ و هو راكبٌ.

هذا إذا كان المشارإليه متعيّناً، و قد لايكون المشارإليه متعيّناً في الموصولات أي لايكون في البين مناط التّعيّن أصلاً لافي الذّهن و لافي الخارج فتفيدُ الموصولات العموم كما في الحديث النّبويّ الشّريف «رُفِعَ عن أُمّتي تسعة ما لايعلمون» فَإنَّ ماء الموصولة يفيد العموم فيكون المرفوع كُلُّ ما لايُعلم أو قوله تعالى «لِلّه عَلَى النّاسِ حِجُّ البيت مَنِ استطاع إليه سبيلاً» فَيَدُلُّ على أنَّ كُلَّ مستطيع يجب عليه الحجّ و يكون من و ما إشارةٌ إلىٰ ما ثَبَتَتْ له الصّلة بلا تعيّن خارجيٍّ أو ذِهْنِيّ في المشارإليه و لكن و ليعلَمْ أنَّ كُلَّ ذلک لاينافي كون الموضوع له في أسماء الْإشارة و الموصولات و الضّمائر خاصّاً بمعنى كونها موضوعةً لِإيجاد الْإشارة فانياً في المشاراليه إلاّ أنّه قد يكون المشارإليه معنىً عامّاً كقوله صلى الله عليه و آله «رُفِعَ ما لايعلمون» و قد يكون مُتَعيّناً بالتّعيّن الخارجيّ أوِ الذّهنيّ و عموميّة المشاراليه و كليّته لاينافي إيجادَ الْإشارة، و الإيجادُ و الوجودُ مناط التشخُّص و الخصوصيّة.

هذا كُلُّه في الْإنشاء و الْإخبار و المبهمات من الضّمائر و الموصولات و أسماء الْإشارة، و لكن في خصوص الْإنشاءات الّتي من قبيل العقود إشكالاً لايَرِدُ هذا الْإشكال في سائر الْإنشاءات مِنَ الْإيقاعات أوِ الْأوامر و النّواهي. و تقرير الْإشكال هو أنَّ وجود المُنْشَإ في باب العقود يحتاجُ إلى إظهار اللّفظ و إعمال نفوذٍ مِنَ الطّرفَيْن و ذلک بالْإيجاب من ناحية الموجِب و القبول من ناحية القابل، و السّرُّ في ذلک في مقام الثبوت أنَّ إيجاد المُنْشَإ تارَةً يكون بالتّصرف في سلطان الغير و تارَةً أُخْرىٰ ليس كذلک بل يكون بالتّصرف في سلطان نفسه فقط.

و معلومٌ أنَّ كُلًّا هو من قبيل الأوَّل يحتاجُ إلى إنفاذ الغير ذلك التّصرف لِأنَّه قد تصرَّف في حيطة سلطانه فيحتاج هذا التّصرف و نفوذه إلَى الإنفاذ مِن جانب مَن له السّلطان فيكون ذلك مِنَ العقود طبعاً سواءٌ كانَ التّصرف في سلطان الغير بنحو الإدخال في ملك الغير و حيطة سلطنته كَما في باب الهبة فَيَحْتاجُ مضيُّ ذلك التّصرف إلَى قبول الغير أو كان التّصرّف بالإخراج من حيطة سلطانه أو يكون التّصرف بإدخال شيءٍ في سلطانه و إخراج عِوَضِه فَكُلُّ ذلك مِنَ العقود و أمّا كُلًّا يكون من قبيل الثّاني، أي لايكون التّصرف إلاّ في سلطان نفسه و في منطقة نفوذ شخصه، فهو مِنَ الإيقاعات و لايحتاجُ مضيُّ تصرّفه و نفوذه إلَى إنفاذ الغير و قبوله كَما في أوقاف العامّة حيثُ لايكون الإيقاف تصرّفاً في سلطان الغير لاإدخالاً و لا إخراجاً كَما أنَّ الإعراض و التّحرير و العِتْقَ أيضاً كذلك.

فَعَلى هذا، المُنْشأُ في باب العقود لايوجد إلاّ بقبول الغير و إنفاذه لِأنَّ الإيجاب تصرّف في سلطان الغير فالمعنى المنشأ لايوجد في عالم الاعتبار بصرف الإيجاب و الإنشاء إلاّ بعد انضمام القبول إليه.

و هذا ليس إلاّ تفكيك الإنشاء عن المنشإ و الإيجاد عن الوجود فيكون الإيجاد قبل القبول و الوجود بعد القبول مع أنَّ الإيجاد عين الوجود ذاتاً و التغاير بينهما ليس إلاّ بصرف الاعتبار أي الاستناد إلى لفاعل فَيَتَّصِف بالإيجاد و إلى القابل أو ملاحظته في نفسه فَيَتَّصِف بالموجود أو الوجود، و معلومٌ أنَّ هذا الإشكال لامجالَ له في سائر الإنشاءات مِنَ الإيقاعات أو الأوامِر و النّواهي.

هذا، و الجواب أنَّ هذا الإشكال في الأشياء المتأصّلة و إن كانَ على ما ينبغي بحسب الموازين العقليّة لعدم قابليّة الانفكاك بين الوجود و الإيجاد بَلْ يكون التّفكيك بينهما من قبل التّفكيك بين الشيء و نفسه إلاّ أنَّ حقيقة تلك الأُمور الإنشائيّة لَمّا كانت حقيقة اعتباريّة و ليس لَها وجودٌ مُتَأصِّل في عالم العين وراء الوجود الاعتباريّ في عالم الاعتبار و الجعل فَمِنَ الممكن أنْ يكون اعتبار المعتبرين في باب العقود إنَّما هو على هذا النّحو فالتّصرّف

في سلطان الغير تصرّف اعتباريٌّ كما أنّ إنفاذ هذا التّصرف و قبوله أيضاً بالاعتبار و ليس في الخارج إيجاد تكوينيٌّ حقيقيٌّ حتّى يقال إنّ الوجود بعد القبول و يكون مِنَ التّفكيك بين الإيجاد و الوجود، كُلُّ ذلك أجنبيٌّ عن الاعتبارات العقلائيّة و أنحاء الوجودات الاعتباريّة إنّما هي بيد الجعل و الاعتبار و بهذا يندفع الإشكال.

في الاستعمال فيما يناسب المعنى

و التّحقيق في ذلك يَتَوَقَّفُ على بيان معنى الحقيقة و المجاز، فنقول: الحَقّ أنّ الألفاظ في تمام أنحاء المجازات إنّما تكون مستعمَلةً في نفس الموضوع له بِادّعاء أنّ هذا هو الموضوع له و هذا النّحو مِنَ الاستعمال أكثَر مَلاحَةً و استحساناً.

أمّا في المجاز الغير المرسل فهو أوضح مِنْ أنْ يخفى كما ادّعاهُ السّكّاكيّ.

و أمّا في المجاز المرسل فَالأمر يدور بين الاستعمال في المعنى الحقيقيّ بلا ادّعاءٍ أصلاً و الاستعمال في المعنى الغير الحقيقيّ بِادّعاء أنّ هذا المعنى الغير الحقيقيّ أنّه المعنى الحقيقيّ فَإنّ الاستعمال في قولنا ضَرَبْتُ زيداً مثلاً لا يكون مِنَ استعمال لفظ زيد الموضوع لِتمام الأجزاء و الأعضاء في بعض الأجزاء كَيْ يقال أنّه بعلاقة الكُلّ و الجزء بل لفظ زيد ليس إلاّ مستعملاً في ما هو الموضوع له أعني تمام أجزاء زيد و أعضائه لكنّ الأمر يدور فيه بين أن يكون هذا من قبيل استعمال اللّفظ في معناه الحقيقيّ بلا ادّعاء فيه و ذلك بِأنْ يكون الضّرب واقعاً على زيد حقيقةً و لو بوقوعه على بعض أجزائه نظير وضع الجبهة على الأرْضِ في السّجود مع أنّ الوضع ليس إلاّ على بعض الأرض لاتمامها و بين أنْ يكون استعمال اللّفظ في معناه الحقيقيّ لكن بتخلّل إدّعاء في البين و هو ادّعاء أنّ المعنى الغير الحقيقيّ هو الحقيقيّ و ذلك في المثال المذكور بفرض الجزء هو الكُلّ فيصيرُ استعمال لفظ زيد في نفس المعنى الموضوع له لكن بتخلّل ادّعاء في البين و هو ادّعاء أنّ الجزء هو الكُلّ فيكون الضّرب الواقع على الجزء حقيقةً واقعاً على الكُلّ بِالادّعاء.

و خلاصة الكلام أنَّهُ لافرقَ في جميع الأستعمالات بين الأستعمال الحقيقيّ و الأستعمال المجازيّ و الأستعمال الحقيقيُّ و المجازيُّ كِلاهما مِن باب واحد لِأنَّ الإستعمال في كِلَيْهما من قبيل الأستعمال في نفس المعنى الموضوع له فالمجاز من هذه الجهة كَالحَقيقة إلاّ أنَّ الفرق بينهما هو تخلّلُ ادّعاء في الأستعمالات المجازيّة و عدم ذلک في الاستعمالات الحقيقيّة فالمجاز هو استعمال اللّفظ في المعنى الموضوع له و استعمال المعنى الموضوع له في غيرالمعنى الموضوع له بِادّعاء أنَّهُ الموضوع له و عدم هذا الأدّعاء في الأستعمال الحقيقيّ. و بعد الإمعان في الاستعمالات المجازيّة كُلِّها يَتَّضِحُ أنَّ تمام أقسام المجازات من هذا القبيل من دون تفصيل بينها كَمّا ذكرهُ المحقّق السّكاكيّ، كَمّا أنَّ بذلک يَظْهَرُ معنى المجاز و الحقيقة.

و وجه تسمية المجاز بالمجاز و الحقيقة بالحقيقة لِأنَّ المجاز إنَّما بمعنى المَعْبَرَ و مَحَلّ التّجاوز و العبور فإذا استعمل اللّفظ في المعنى الحقيقيّ ثُمَّ تَجاوَزَ الذّهنُ من هذا المعنى الحقيقيّ إلى غيره من المعاني بواسطة الأدّعاء و بواسطة استعمال المعنى الحقيقيّ في المعنى الغير الحقيقيّ يكون ذلک مجازاً و هذا الأستعمال هو الأستعمال المجازيّ كَمّا أنَّ الحقيقة بمعنى الحَقّ و هو بمعنى الثّبوت و القرار فَإذا استعمل اللّفظ في معناه و لم يتجاوَزِ الذّهنُ من هذا المعنى إلى غيره يكون ذلک هو الحقيقة فالمعنى الحقيقيّ في الأستعمالات المجازيّة يكون مَعْبَراً و مجازاً إلى غيره بِاستعمال المعنى في المعنى أيْ استعمال المعنى الحقيقيّ في المعنى الغير الحقيقيّ كَمّا أنَّ المعنى الحقيقيّ في الأستعمالات الحقيقيّة يكون ثابتاً في الذّهن من دون تجاوز الذّهن إلى غيره.

و لذلک نقول: إنّ التّأوّل و عدم التّأوّل الّذي يُعَدُّ من عَلامات الحقيقة و المجاز إنَّما هو بمعنى ادّعاء المعنى الغير الحقيقيّ بِأنّه المعنيّ الحقيقيّ كَمّا هو معنى التّأوّل و عدم ذلک الأدّعاء و الأستعمال كَمّا هو معنى عدمِ التّأوّل. كَمّا نقول أيضاً: إنَّ الأطّراد بمعنى انتقال الذّهن مِنَ اللّفظ إلى المعنى الحقيقيّ فقط و ثبوت هذا المعنى في الذّهن من غير عبور و انتقال آخَر في جميع الاستعمالات و جميع الحالات الطّارية على اللّفظ و عدم الأطّراد بمعنى عدم هذا الأنتقال الكذائيّ في جميع الأستعمالات و الحالات.

و على كُلّ تقديرٍ يكون الفرق بين الاستعمالات المجازيّة كُلّها و الاستعمالات الحقيقيّة بالعبور و التجاوز من المعنى الحقيقيّ إلى غيره في المجازات فيكون فى كُلّ استعمال مجازيٍّ اشتِغالَيْن:

أحَدُهما استعمال اللّفظ في معناه.

و ثانيهما إستعمال المعنى في المعنى أي استعمال المعنى الحقيقيّ في المعنى الغير الحقيقيّ.

إذا عَرَفْتَ معنى الحقيقة و المجاز فاعلم أنَّ المُصَحِّح لِلاستعمال في باب المجازات ليس إلاّ نفسُ وضع اللّفظ بحذاء معناه الحقيقيّ من دون احتياج إلى شيءٍ آخَر لاترخيص الواضع و لااستحسان الطّبع فَإنَّ المجاز كَمَا عَرَفْتَ ليس إلاّ ادّعاء المعنى الغير الحقيقيّ بِأنَّهُ المعنى الحقيقيّ لِلّفظ و هو المصحّح لِلاستعمالات المجازيّة ليس إلاّ.

و بعبارة أُخرى قوام الاستعمال المجازيّ و مجازيّة المجاز إنّما هو باستعمال المعنى الحقيقيّ في المعنى الغير الحقيقيّ و إلاّ ففي استعمال اللّفظ في المعنى الحقيقيّ فالحقيقة و المجاز سيّان.

فإذا كان الأمر هكذا فَاستعمال اللّفظ في المعنى الحقيقيّ المشترك فيه الحقيقة و المجاز يكون متفرّعاً على الوضع و كون اللّفظ موضوعاً بحذاء هذا المعنى و المعنى يكون معنىً حقيقيّاً لهذا اللّفظ كَمَا أنَّ استعمال المعنى في المعنى الّذي هو المقوّم لمجازيّة المجاز يكون متفرّعاً على الاستعمال الأوّليّ المتفرّع على الوضع فيكون الاستعمال المجازيّ متفرّعاً على الوضع أيضاً.

إذْ لَوْ لااستعمال اللّفظ في المعنى الحقيقيّ لايمكن استعمال المعنى الحقيقيّ في المعنى الغير الحقيقيّ فيكون المُصَحِّح لِلاستعمالات المجازيّة هو الوضع و كون المعنى معنىً حقيقيّاً للّفظ فَتَلَخَّصَ أنَّ استعمال المعنى في المعنى الّذي هو المقوّم للمجازيّة متفرّع على استعمال اللّفظ في المعنى و هو مُتَفرّع على وضع اللّفظ بحذاء المعنى فَالاستعمال المجازيّ متفرّع على الوضع إلاّ أنّ هذا الاستعمال قد يكون مستحسناً في ذائقة الطّبع و قد لايكون كذلك كَمَا أنَّهُ قد يكون الاستعمال المجازيُّ في غاية الحسن و كمال الملاحة و قد لايكون إلاّ واجداً لبعض مراتب

الحسن إلاّ أنّ حسن الاستعمال غيرالمصّحح لِلاستعمال و لاينافي أن يكون حسن الاستعمال بتشخيص الطّبع و لكن المُصَحّح للاستعمال لايكون إلاّ بملاك الوضع و يَدُلُّ على ذلك أنّ حسن الاستعمال في الاستعمالات المجازيّة أمر مقولٌ بالتّشكيك يختلف بِاختلاف موارد الاستعمالات و كان بحيث قد يصير بالغاً حدَّ الإعجاز فمادون ذلك و لكنَّ المُصَحِّح للاستعمال ليس كذلك بل أمره يدورُ مدار الوجود و العدم و هذا ليس إلّا ما ذكرناه من أنَّ المُصَحّح للاستعمالات المجازيّة هو الوضع.

فَإنْ كانَ وضع اللّفظ لِلمعنى الحقيقيّ موجوداً يَصِحُّ الاستعمال المجازيّ و إلاّ فلا. و بما ذكرناه في المقام يَتَّضِحُ ما في كلام المحقّق الخراساني (قده) مِنَ الخلط بين المصحّح لِلاستعمال و حسن الاستعمال فما يكون بالطّبع هو الثّاني دون الأوّل و الأوّل ليس إلاّ بواسطة الوضع لكن لابوضع على حِدَةٍ كَيْ يلزم الخُلْفَ في المهملات بل بنفس وضع اللّفظ للمعنى الحقيقيّ.

قال في الكفاية بما حاصله: «إنّ صحّة الاستعمال فيما يناسب المعنى الموضوع له لايكون بترخيص الواضع و لابوضعه فَإنَّ الاستعمال صحيحٌ و لَوْمع منعه عنه كَمّا أنَّ الاستعمال فيما لايُناسبُ مستهجَنٌ و لو مع ترخيصه و لامعنى لِصِحّة الاستعمال و عدمها إلاّ حسن الاستعمال و استِهْجانه، و هذا ليس إلاّ لِأنّ الاستعمال فيما يناسب المعنى بالطّبع لابالوضع.» و يَدُلُّ على كلامه (قده) أنَّ الاستعمالات المجازيّة لوكانت بوضع الألفاظ للمعاني المجازيّة نوعاً أو شخصاً يلزم أن لايكون المجاز مجازاً بَلْ على نحو الحقيقة و هذا خلف المجازيّة و إنْ كانت بترخيص الواضع بدون وضعه فَأيُّ دليلٍ مِنَ العقل أو النّقل يدلُّ على لزوم اتّباع الواضع في ترخيصه أو منعه؟ إذْ ليس الواضع كَالشّارع ممّن يَجِبُ إطاعتهُ عقلاً و لاهو كالعقل حَتّى له شأنٌ في حكمه بالتّرخيص أوِ المنع.

هذا ما أفادَه المحقّق الأُستاذ في الكفاية بتوضيحٍ مِنّا و لٰكِنّكَ بعد التّأمّل في كلامه تَجِدُ أنّ كلامه يرجع إلى أمرين:

أحدهما عدم احتياج الاستعمالات المجازيّة إلى الوضع أو ترخيص الواضع.

و ثانيهما هو جعل حسن الاستعمال هو المصحّح لِلاستعمال.

أمّا الأوّل فلاشكّ في أنّه في غاية المتانة.

و أمّا الثّاني فهو مغالطةٌ واضحةٌ بين المصحّح للاستعمالات المجازيّة و حسن الاستعمال و قد فرض (قده) أنّهما شيءٌ واحد مع أنّهما أمران متغايران لايرجع أحدُهما إلى الآخر و قَدْ عَرَفْتَ تفصيل الفرق بينهما فَلْيُتَأمَّلْ.

في الاستعمال في النّوع و الصّنف و المثل

ثُمَّ إنَّ الاستعمال في النّوع و الصّنف و المثل إنْ كانَ استعمالاً لايَصِحُّ إلاّ بملاك نفس الوضع و لايستحسن إلاّ بمناط استحسان الطّبع كَما ذَكَرْنا أنَّ مُصَحِّحَ الاستعمال غيرُ حُسْنِ الاستعمال إلاّ أنّ الّذي يُؤدّي إليه النّظر أنَّ المقام أجْنَبِيٌّ عن الاستعمال أصلاً بل هو من باب الإلقاء و الإيجاد فَلْيَكُنْ مناط صحّة الإلقاء هو الوضع و مناط حُسْن الإلقاء هو الطّبع و كيف كانَ فالتّحقيق في المقام يَتَضَمَّنُ تمهيدَ مقدّمتين.

الأُولى: قَدْ عَرَفْتَ سابقاً أنّ التّلفّظ هو كيفيّة الصّوت و حقيقة الصّوت هي تنفُّسُ الإنسان مِنْ جهازات التّنفُّس الخاصّةِ و لاشكّ أنَّ هذا الصّوت المُتَكَيِّف بهذه الكيفيّة الخاصّة الّتي يقال لها التّلفظ يقْرَع على العَصَب السّمعيّ الّذي يكون في سامعة الإنسان و به يدرك الكيفيّات المَسْمُوعة كما أنّه بواسطة العَصَبات الأُخرى مِنَ الذّوق و الشّامّة و العين يُدرك ساير المحسوسات و على هذا إذا تَلَفّظ اللّافظ بلفظ كذا يَقْرع هذا الصّوت الخاصّ على عصب سمع المخاطب و منه ينتقل إلى حسّه المشترك الّذي يقال له بنطاسيا فهذا الصّوت بنفسه يحضر في الذهن أوّلاً و بعد حضوره في الذّهن و التّوجّه إليه بالتّوجّه و الإدراك الذّهنيّ يحكى عَمّا وضع له مِنَ المعاني ثانياً.

و من المعلوم أنّ هذه الحكاية أمر عرضيٌّ جعليٌّ قد عرض لهذا الصّوت الخاصّ بواسطة جعل الواضع هذا آلةً لِلْمعنى و لاشكّ أنَّ حضور المعنى في الذّهن بواسطة حضور اللّفظ إنّما

هو بسبب الأرتباط و العلقة الحاصلة بين اللّفظ و المعنى بحيث يصيرُ اللّفظ لشدّة ربطه بالمعنى فانياً و مُنْدَكّاً فيه حَتّى إذا يسمع اللّفظ يحضر المعنى في الذّهن فَكَأنَّ حضور اللّفظ عين حضور المعنى مع أنّ المسموع أوّلاً و الحاضر بالذّات لدى الذّهن ليس إلاّ اللّفظ و هو الّذي يتوجّه الذّهن إليه أوّلاً و بالذّات و أمّا حضور المعنى فَإنّمَا هو ثانياً و بالعرض أي بالجعل و الأعتبار كما عَرَفْتَ و هذا كما أنّ المرئي بالذّات هو النّور دون الأجسام و المرئيّ بالعرض هو الجسم و لكن لما كانَ المرئيّ بالذّات مغفولاً عنه حين الإبصار فالملتفت إليه ليس إلاّ سطوح الأجسام. كذلك الأمر في المسموعات إذالمسموع بالذّات ليس إلاّ الألفاظ دون المعنى لكن المسموع بالذّات حين إرادة المعنى كان أمراً مغفولاً عنه فيكون المتلفت إليه في ذلك الحين هو المعنى.

فاللّفظ و إنْ كان ممّا يحضر في الذّهن أوّلاً إلاّ أنّ الغفلة عنه و عدم الألتفات إليه بالأستقلال إنّما هو لمكان اندكاكه و شدّة فنائه في المعنى بواسطة الجعل و الأستعمال كما عَرَفْتَ في حقيقة الوضع.

الثّانية: لاشكّ أنّ الوجود مساوق للتّشخّص بَلْ عينه في الخارج و التّشخّصات مشوبةٌ بالعوارض و أمارات التّشخّص الخارجيّ، فَكَمَا أنّ وجود زيد محفوفٌ في الخارج بالعوارض الخارجيّة و المشخّصات العَرَضيّة مثل الزّمان و المكان و غير ذلك، كذلك وجود اللّفظ مقرون بالعوارض و أمارات التّشخص الخارجيّ مثل صدوره عَنِ اللّافظ و زمان صدوره و كيفيّة صدوره و مكان إصداره و مَن يصدر عنه و من يتوجّه إليه الكلام و غير ذلك مِنَ الخصوصيّات و لكن جميع هذه الخصوصيّات مغفولٌ عنها في ذهن المخاطب السّامع عند سَماعه إلاّ صرف وجود اللّفظ فإذا قيل ضَرَبَ يكون ساعة صدوره و كيفيّة صدوره و من يصدر عنه هذا اللّفظ كُلّها مغفولٌ عنه عند المخاطب و ما كانَ متوجّهاً إليه المخاطب هو صرف وجود هذا اللّفظ و إنْ كانَ مشوباً بالعوارض الخارجيّة خارجاً.

و على هذا إذا تَكرّر اللّفظ مِنَ اللافظ لايكاد يَتَصَوّر المخاطب شيئاً غير ما تَصَوّر أوّلاً إذ

المفروض أنّ جميع المشخّصات و العوارض غير ملتفت إليها و ما كان مورداً لِلْالتفاتة نفس هذا الوجود اللّفظيّ و هذا شَيْءٌ واحد لايختلف بِاختلاف الأقوال و اختلاف القائلين و إلاّ يلزم أنْ يكون القائل أوْ زمان القول أو غيره من العوارض دخيلاً في تصوّره و الوجدان على خلافه.

إذا عَرَفْتَ المقدّمتين فاعلم أنّ استعمال اللّفظ في النّوع و الصّنف و الشّخص ليس إلاّ من قبيل إلقاء اللّفظ و إيجاده في ذهن المخاطب السّامع.

أمّا النّوع و الصّنف فالمتصوّر في الذّهن مِنَ الموضوع و المحمول نفس الوجود المَعْقول حال كونه كُلِيّاً إمّا بالنّوع أو بالصّنف إذ المفروض أنّ المشخّصات بِأجمعها مغفولٌ عنها و ما يكون ملتفتاً إليه نفس هذا الوجود و الوجود الّذي ليس مقروناً في تصوّره بالعوارض الخارجيّة كُلِّيٌّ بالنّوع أو بالصّنف«١» فلايكون الاستعمال في النّوع أو الصّنف استعمال اللّفظ في المعنى أصلاً بل من قبيل إلقاء نوع اللّفظ أو صنفه في ذهن المخاطب.

و أمّا الاستعمال في الشّخص فيُعلم حاله مِنَ المقدّمة الأولى فقط مِن غير احتياج إلَى المقدّمة الثّانية، فَإنّ شخص هذا اللّفظ مِمّا يوجد بواسطة العَصَب السّمعيّ الّذي هو الصّماخ في الذّهن كما هو واضحٌ. إنّما الكلام في خصوص القسم الآخَر و هو استعمال اللّفظ في المثل و أنّه كيف يكون هذا أيضاً على نحو الإلقاء و الايجاد دون الاستعمال فقد قال بعض الأعلام: إنّه لايكاد يتصوّر الإيجاد و الإلقاء في هذا القسم. لكنّ الّذي يقتضيه التّحقيق أنّهُ أيضاً من باب الإلقاء دون الاستعمال.

بيانُه أنّك قَدْ عَرَفْتَ في إحدَى المقدّمتين أنّ التّلفظ الّذي هو الكيف المسموع يوجد في الذّهن على نحو الكلّيّ أي بدون التفاتٍ إلى المشخّصات و العوارض الخارجيّة لكنّه مِنَ الممكن تشخّص هذا الكُلّيّ الموجود في الذّهن بتعدّد الدّوالّ الأُخَر مثلاً إذا قيل زيد لفظ

---

(١) ـ هذا الكلام مخدوش جدّاً لإنّ الوجودَ هو الملاك الحقيقي للتّشخّص و الجُزئيّة الحقيقية كما صرّح به في المقدمة الثانية فكيف يصير هذا الوجود كلّيّاً إمّا بالنوع او بالصنف؟ (المقرّر)

فيقال بعد ذلک إنّ زيداً المذكور في قول القائل في هذا الزّمان أو في هذا المكان «زيد لفظ» اسمٌ فزيد الموجود في ذهن المخاطب في القول الأول كليٌّ لأنّه الملقى في ذهنه على وجه المعرّى من جميع الخصوصيّات و العوارض الخارجيّة ثم يتشخّص بعد ذلک هذا الكليّ بدوالٍّ أُخَر مثل قوله في هذه الساعة أو في هذا المكان في وجود مماثله و هو زيد المذكور في القول فيحمل عليه الإسم. و هذا إلقاءُ المُماثل لاستعمال اللّفظ في المثل. و بعبارة أُخرى الملقى اولاً في ذهن المخاطب هو طبيعة لفظ زيد بإلقاء فرده كما عرفت في حديث سماع الألفاظ ثمّ يتذكّر المخاطَب بعد ذلک بعض خصوصيات تلک الطبيعة الملقاة فيتوجّه ذهن المخاطب إلى المشخّصات المغفول عنها أوّلاً و بتذكار تلک المشخّصات يتحقّق تلک الطبيعة الملقاة ثانياً في الفرد الماثل. و خلاصة المقال أن الطبيعة قد يقتنص من الفرد بإلغاء الخصوصيّات و تجريدها عن المشخّصات أو إغفالها عن ملابسة الطبيعة إيّاها و ذلک في قوس الصعود من المحسوس إلى المعقول و قد يكون الأمر على عكس ذلک فيتخصّص الطبيعة المعقولة الكلّيّة بالخصوصيات و الحصص الفردية بتذكار الخصوصيّات كما في قوس النّزول من المعقول إلى المحسوس لايقال القول الثاني الدّالّ على مشخّصات الموضوع الموجود في الذهن أوّلاً ليس إلاّ القول الحاكي عنه و ما هو من قبيل حكاية الشّيء عن الشّيْءِ ليس إلاّ استعمال الشّيْء في مثله لإيجاد مماثله في الذّهن و إلقائه، لِأنّا نقول القول الثّاني إنّما يكون من باب الاستعمال لَوِاسْتُعْمِلَ زيد الثّاني في زيد الأوّل في قوله زيدٌ لفظٌ.

و أمّا إذا لم يكن كذلک كما هو المفروض و كان المرادُ منه صرف لفظه الّذي هو المتلقّى مِنَ المتكلّم فليس إلاّ من قبيل الإيجاد و الإلقاء لكن لامن قبيل إيجاد نفسه بل من قبيل إيجاد مماثله حَتّى يتوجّهَ ذهنُ المخاطب إلى خصوصيّات الطّبيعة المعقولة المُلْقاة أوّلاً فينتقل ذهنهُ إلى ماقاله في القول الأوّل. و منه ينقدح ما قديناقش في المقام بما يقال مثلاً: لو حرف شرط أو قَد حرف التّحقيق فإنّهما ليسا مِن باب الإلقاء بل إنّما هما حاكيان عَمّا هو الشّرط و التّحقيق واقعاً و إلاّ لايمكن أن يقعَا محكوماً عليه لِأنّ الحرف لايقع محكوماً عليه.

و الجواب أنَّ كلمة لَوْ إنَّما يكون على نحو الحكاية إذا استعمل في مثله أَوْ نوعه بحيث يكون هذا لفظاً و ذاك معناه و أمّا إذا كان من قبيل إيجاد المثل أو النّوع فلا يكون حاكياً عمّا هو لِلتّعليق أو للتّحقيق بَلْ هو أيضاً حرف التّعليق أو التّحقيق واقعاً إلاّ أنّه قد وقع على نحو الإسم محكوماً عليه و هذا أيضاً مِنْ جهة أنّه لم يستعمل في هذه المقامات في معناه و الحرف الّذي يكون مُنْسَلِخاً عن معناه الحرفيّ يَصِحُّ لأن يقعَ محكوماً عليه و محكوماً به و ما لا يصلح لذلك هو الّذي يكون من باب الْاستعمال في المعنى. و بما عَرَفْتَ ينقدح أيضاً ما أفاده المحقّق الخراسانيّ (قده) مِنْ أنّ مُصَحّح الْاستعمال في النّوع و الصّنف و المثل إنّما يكون بالطّبع لا بالوضع. و أنت قد عَرَفْتَ أنَّ في هذه المقامات ليس لِلْاستعمال شأنٌ كَيْ يحتاجَ إلى مُصَحّح الْاستعمال. نَعَمْ قد يقرّر هذا المرام بما قَرَّرناه في صدر المقال.

في أنّ الألفاظَ موضوعةٌ لذوات المعاني

ثُمَّ إنَّ الْألفاظ هل هي موضوعة بإزاء المعاني بما هي من دون دخالة الْإرادة في الموضوع له أو أنّها موضوعةٌ بِإزاء المعاني المرادة؟

الأوّل هو الحَقّ. توضيح ذلك، أنّكَ قد عَرَفْتَ أنَّ عمل الْألفاظ في المعاني على أنحاء، العمل الْإيجاديّ و العمل الإعلاميّ.

و الْإعلاميّ على قسمين، الْإعلاميّ التّصوريّ و الْإعلاميّ التّصديقيّ. و الْإعلاميّ التّصديقيّ هو الّذي يوجب الْإذعان و التّصديق بمَفاد القضيّة فَالدّلالة التّصديقيّة هيهنا إنّما هي بهذا المعنى أي ما يوجب تصديق المخاطَب بثبوت المعنى و هي تحتاج إلى عدّة مقدّمات لِأنَّ صرف استعمال اللّفظ في المعنى على نحو العمل الْإعلامي لا يكفي في إيجاب تصديق المخاطب بثبوت المعنى.

فَمِنَ المقدّمات، العلم بِأنَّ اللّافظ إنّما صدر عنه الكلام بعلمٍ و إرادةٍ منه و ليس كالنّائم و اللّاغي و المجنون.

ثانيهما العلم بِأنّ ما أراد إفهامه بهذا الكلام هو المعنى الحقيقيّ الّذي يدلّ عليه هذا اللّفظ بما هو لفظ موضوع لمعناه دون غيره مِنَ المعاني الّتي يَدُلُّ عليها اللّفظ بالقرائن.

ثالثها العلم بِإنّ اللّافظ كان عالماً جازماً بما يقوله لاأنّه ظانّ او شاكٌّ في قوله.

رابعها العلم بِأنّ ما أفاده المتكلّم مِنَ المعنى بهذه الألفاظ هو القول المطابق للواقع حقيقةً كما في قول الأنبياء و المرسلين و الأئمّة عليهم السّلام.

فَكُلَّما تَحَقَّقَتْ تلك المقدّمات بِأجمعها للمخاطب يتحقّق له التّصديق بـثبوت المـعاني التّصديقيّة حيث إنّ تلك المقدّمات لها دخالةٌ في حصول الجزم و التّصديق للمخاطب مِنَ الجمل الإسميّة الّتي لها شأنيّة العمل الإعلاميّ التّصديقيّ ذاتاً مثل زيدٌ قائمٌ أو الجمل الفعليّة الّتي هكذا مثل ضربتُ زيداً أوْ ضَرَبَ زيدٌ عمراً أوْ غيرذلک من الجمل الموضوعة بِإزاء إعلام المعاني التّصديقيّة إلاّ أنّ هذه المقدّمات لَيْسَت دخيلةً فيما هو الموضوع له لِألفاظ هذه الجمل أصلاً بل إنّما هي دخيلةٌ في حصول الجزم و التّصديق لِلْمخاطب.

هذا هو الحَقّ عندنا في دلالات الألفاظ، إلاّ أنّ للعَلَمَيْنِ العَظِيمَيْنِ الشّيخ الرّئيس و المحقّق الطّوسيّ كلاماً في باب المفرد و المركّب في كتاب منطق الإشارات. مُلَخَّصُه: إنّ المفرد هو الّذي يراد به شيْءٌ واحدٌ و إنْ كان اللّفظ مُرَكّباً كَعَبْدِالله إذا كان علماً لِشَّخص، و المركّب ما يراد به الشّيئان أي يراد بِإزاء كُلّ جزء منه معنى غيرالآخَر كـعبدالله إذا أُريـدَ بـه المـعنى المضاف إلَى الله تعالى. و تقرير هذا الكلام هو: أنّ عبدالله لو أُريدُ به المعنى العلَميّ لايدلُّ جزء لفظه على معنى مخصوص بل المجموع لايدلُّ إلاّ على معنىً واحدٍ فلايُنْتَقَضُ بهذا المثال حدّ المفرد كما قيل في التّعليم الأوّل و هو أنّ المفرد ما ليس لجزئه دلالةٌ فَإنّ لفظة عبد حينما يطلق على نحو العلميّة لايَدُلّ على معنىً أصلاً بخلاف ما إذا أُلقي على نحو الإضافة هذا هو المراد من كلام العَلَمَيْنِ، حسبما يؤدّي إليه النّظر، لاأنّ الإرادة مأخوذةٌ في الموضوع له كَـيْ يكون اللّفظ موضوعاً بِإزاء المعنى و الإرادة معاً بل اللّفظ حينما يراد به المعنى الواحد لايدلّ جزؤه على معنى مخصوص و إن كانَ اللّفظ مركّباً، و إرادَة العَلَم أو الإضافة إنّما هي ظرفُ

استعمال اللّفظ و لَيْسَتْ مأخوذةً في المعنى و المستعمل فيه.

و قَدْ يُوَجَّهُ هذا الكلام بوجه آخَر كما في الكفاية و حاصله أنّ دلالة الألفاظ بالدّلالة التّصديقيّة على المعاني، بمعنى دلالتها على أنّها مراده لِلافظها، إنّما هي تابعةٌ لِإرادتها واقعاً و كلامه هذا أعَمُّ مِنَ الجمل الاسميّة و الفعليّة الّتي تُفيدُ المعنى التّصديقيّ و مخصوصٌ بالعمل التّصديقيّ.

و مِنَ الألفاظ الّتي لايُفيدُ المعنى التّصديقيّ بَلْ يُفيدُ المعنى التّصوريّ صرفاً كَالإنسان و البقر فإنّها أيضاً لاتدلُّ بالدّلالة التّصديقيّة على أنّ لافظها أرادَ تلكَ المعاني إلاّ إذا أرادها واقعاً و به يتّضح الفرق بين ما حَقّقْناه في المقام و ما أفاده صاحب الكفاية في التّوجيه فَإنّ المقدّمات الّتي ذكرنا لزومها في الدّلالة التّصديقيّة لاتكون إلاّ في خصوص الجمل المفيدة للتّصديق بخلاف توجيه الْكفاية فَإنّه يَعُمُّ الجمل المفيدة للتّصديق و الألفاظ المفيدة لِلتّصوّر كليْهما. كما أنّ بما ذكرناه مِنَ المقدّمات لِحصول الدّلالة التّصديقيّة يمكن أيضاً أنْ يوجّه كلامُ العَلَمَيْنِ بوجه آخَر غيرما ذكرناه مِنَ الوجه الأوّل، و هو أنّ مرادهما من أنّ الدّلالة تَتْبَعُ الإرادة، إنْ صَحَّ نسبة هذا الكلام إليهما، هو أنّ الدّلالة التّصديقيّة بالمعنى الّذي قلناه، أي بحيثُ يوجبُ تصديق المخاطب ثبوت المعاني التّصديقيّة بتلك المقدّمات، هي تابعة لِإرادة تلك المعاني إذْ لو لم تكن لِلْمتكلّم إرادة إفادة هٰذه المعاني لما يحصل للمخاطب العلم بصدور الكلام عنه عَنْ عِلْمٍ و إرادة فلا تَتمُّ المقدّمات فلايحصل له التّصديق. هذا، و قد تفرّع المحقّق الخراسانيّ (قده) على كلامه هذا، قضيّة تبعيّة الكشف للمكشوف و مقام الإثبات للثّبوت إذ لو لاالمكشوف و الثّبوت كيف يعقل الكشف و الإثبات؟ هذا ما صَرَّح به في كلامه و لٰكنّك خبيرٌ بِأنّ الإذعان بالشيء لوكان متفرّعاً على هذا الشّيءِ فهو ممّا يشكل فرضه جدّاً إذ الكشف أو التّصديق هو الإذعان و الإذعان بالشّيءِ الّذي حكم (قده) بتفرّعه على نفس هذا الشيء ينحلّ في مقام التّحليل إلى الأذعان و شَيْء متعلّق لِلإذعان.

أمّا الإذعان الّذي بمعنى الجزم فمعلومٌ أنّه لايتوقّف على ثبوت شيءٍ في الواقع و نفس

الأمر لإمكان حصول الجزم و الإذعان و القطع بشيءٍ و لم يكن لهٰذا الشّيءِ حقيقةٌ في الخارج أصلاً.

و أمّا الشّيءُ المتعلّق لِلإذعان فَمِنَ المعلوم أنّه لايمكن توقّفه على نفسه فتوقّف إذعان الشّيء على الشّيء بِكِلا جزئيه باطلٌ لايمكن أنْ يصار إليه فَتَدَبَّرْ.

وضع المفردات و المركّبات

قيل في التّعليم الأوّل: إنّ اللّفظ إمّا مفردٌ أو مركّبٌ و المفرد ما ليس لجزئه دلالةٌ أصلاً و المركّب ما يكون لِكُلّ جزء من لفظه دلالة على جزء معناه.

هذا، و الّذي يقتضيه التّحقيق أنّ جعل اللّفظ مَقْسَماً لِلإفراد و التّركيب غيرصحيح إذِ المركّبُ ليس لفظاً واحداً قابلاً للتّجزيه و التّحليل في قبال المفرد بَلْ إنّما هو ألفاظ عديدةٌ يدلّ كُلّ لفظ على معنىً على حدةٍ مثل عبدالله بالمعنى الإضافيّ التّركيبيّ فَإنّهُ مشتمل على اللّفظَين يَدُلُّ كُلّ منهما على معنىً مخصوصٍ و له أيضاً جزء صوري هو النّسبة النّاقصة بين المضاف و المضاف إليه فليس في هذا التّركيب لفظ هو المركّب وراء المفردات فَتَحَصَّلَ أنّ المركّب ليس إلاّ مجموع المفردات لاأنّه قَسيمها و أمّا إذا جعل المركّب علماً كَعبدالله بالمعنى الْعَلَميّ فينقلب بِاعتبار هذا الجعل مفرداً. و قَد اتّضح بِما أوضحناه أنّ المركّب ليس له وضع على حدةٍ غيروضع المفردات فَإنّه ليس للمركّب شيئيّة وراء شيئيّة المفردات.

أمّا الهيأةُ التّركيبيّة فَإنّها أيضاً مفردٌ وضعت لِلإرتباط بين الموادّ المفردة و الله العالِم.

وضع الهَيئات و الموادّ

كُلّ لفظٍ يَنْحَلُّ عند التّحليل إلى هيأةٍ هي الجزء الصّوري و مادّةٍ هي الجزء المادّيّ، فالهيأة إذا لوحظت مُنْسَلِخاً عن جميع الموادّ مثلما إذا لوحظت زِنَة فَعَلَ أوْ زِنَةَ فاعل و وضع لانتساب الفعل في الزّمان الماضي أوْ لانتساب الفعل إلى الذات مثلاً كان الوضع نوعيّاً لِأنّه

يَتَكَثَّرُ في الموادّ و هكذا حال الموادّ إذا لوحظت منسلخاً عَنِ الهَيّئات الكثيرة فيكون وضعها نوعيّاً لِأنها تتكثر بكثرة الهيئات كما في وضع مادّة ضرب لِلْحَدَث لِتكثّرها بِأيّ هَيْأةٍ مِنَ الهيئات الموضوعة أو كما في وضع هيأة فاعل لِنسبة الحدث إلى فاعله في حال التّلبّس به على أيّ مادّةٍ عرضت لها مِنَ الموادّ الموضوعة. ثُمَّ إنَّه لايخفى أنَّ المراد بالوضع في هذا المقام هو الوضع بمعنى الموضوع إذ المراد أنّ الموضوع إمّا شخصيٌّ أوْ نوعيٌّ فتدبّرْ في المقام حتى لاتقع فى المغالطات اللفظيّة.

و لايبعد أن يكون وضع الهيأة شخصيّاً بمعنى أنَّ الملحوظ في لحاظ الواضع حين الوضع هو زِنَة فعل أوْ فاعل فلاتتكثر بالمواد و وضع الموادّ نوعيّاً بمعنى أنَّ الواضع جعل المادّة في لحاظه عبرةً لكثرات أفرادها.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

في علائم الحقيقة و المَجاز

قَدْ حَقَّقْنا و أسلفنا الكلام في أنّ الألفاظ لاتستعمل في غير معناها الحقيقيّ أصلاً، مجازاً كانَ الاستعمال أمْ على نحو الحقيقة، و الفارق بينهما هو إدّعـاء الفـرديّة في المجـازات دون الحقائق كَما عَرَفْتَ تفصيلَه. فني المجازات ينتقل الذّهن إلَى المعنى الحقيقيّ أوّلاً و يتجاوز منه إلى غيره.

و على هذا فَمِنْ علائم الحقيقة هو التّفكّر في أنّ الذّهن هل يتجاوز إلى غير ما انتقل اليه أوّلاً أمْ لا؟ فَإذا تجاوز عنه يُعْلَمُ أنّ هذا إنّما هو بادّعاء في البين و يكون مجازاً و إنْ لَمْ يتجاوز بَلْ ثبت على مَا انْتَقَلَ إليه أوّلاً يُعلم أنّ هذا هو المعنى الحقيقيّ و هذا مِنَ العلائم الحـتميّة للحقيقة و المجاز عندنا فَلْيُعلَم ذلک و احتفظ به.

التّبادُر: و مِن علائم الحقيقة التّبادر و هو مِنْ أهمّ علائم الوضع و يقال إنّه المايز الأهمّ بين الحقيقة و المجاز إلاّ أن مقْتَضي التّحقيق خلافه، لِأنّ التّبادر هو نفس الوضع بالمعنى الّذي قلناه في حقيقة الوضع من أنّه جعل اللّفظ بحيثُ إذا سُمِعَ يُفهم منه المعنى و قد عَبَّرْنا عَنْ ذلک بالدّلالة الشّأنيّة و التّبادر هو الانتقال الذّهنيّ و الانتقال الذّهنيّ من اللّفظِ إلى المعنى ليس إلاّ الدّلالة الشّأنيّة و هي عين الوضع فالتّبادر هو الوضع لاأنّه من علائم الوضع.«۱»

و بما ذكرنا من إنكار علاميّة التّبادر للوضع يَظْهَرُ أنّه لاوجه لإشكال الدّور و الجواب عنه أصلاً، لكنّه لابأسَ بتقرير الإشكال و الجواب حَتّى يَتّضِحَ الأمر على المتعلّمين. فنقول:

---

(۱) ـ هذا ما أفاده سيّدنا الأُستاذ في درسه إلاّ أنّ الّذي يَخطُرُ بالبال هو أنّ التّبادر فعليّة الدّلالة و الوضع كما بنى عليه سيّدنا الأستاذ في محلّه هو شأنيّة الدّلالة و المراد بفعليّتها هو نفس الانتقال الذّهنيّ فعلاً الّذي يُعبّر عنه بالتّبادر فَمِنَ الممكن أنْ يكون فعليّة الشّيْء من علائم شأنيته كما لايخفى و أوردنا هذا الإشكال في درسه الشّريف فَما وُفّقْتُ للجواب.(المقرّر)

أمّا الإشكال فتقريرهُ أنّ التّبادر يتوقّف على العلم بالوضع إذ لا يتبادر شيءٌ أصلاً عند الجاهلين بالوضع فلوكان العلم بالوضع موقوفاً على التّبادر كما هو معنى العلاميّة لكان دَوْراً لِأنّ العلم بالوضع يكون سابقاً على التّبادر سبق العِلّة على المعلول و في عين كونه سابقاً يكون متأخّراً عنه كما هو مقتضى العلاميّة فيكون سابقاً على نفسه بِمَرتبتين لِأنّ العلم يكون سابقاً على التّبادر و التّبادر يكون سابقاً عليه كما أنّه يكون متأخّراً عن نفسه بمرتَبَتَيْنِ لِأنّ العلم متأخّر عن التّبادر و التّبادر متأخّر عنه. هذا، فَأُجيبُ عنه بوجهين:

اَلْأوّل بالإجمال و التّفصيل.

و الثّاني بتغاير المتعلّم الجاهل بالوضع فلايكون عنده التّبادر و العالم بالوضع فيكون عنده التّبادر.

صحّة الحمل أو عدم صحّة السّلب

هذه أيضاً من علائم الحقيقة، و قد تكلّف صاحب القوانين في تقريرهِ و قال: لوصَحّ سلب كُلّ واحدٍ مِنَ المعاني الحقيقيّة مِنَ المعنى المشكوك فيه فذاك علامة المجازيّة بالنّسبة إلى ذلك المعنى المسلوب عنه، و لو صَحّ حمل واحِدٍ مِنَ المعاني الحقيقة على المعنى المشكوك فيه فذلك علامة أنّه المعنى الحقيقيّ بالنّسبة إلى ذلك المعنى المحمول لابالنّسبة إلى جميع المعاني الحقيقيّة و بعبارة أخرى لماكان الحمل و السّلب يَتحصّلُ بالموضوع و المحمول فالمسلوب في علامة المجاز جميع المعاني الحقيقيّة بمعنى صحّة سلب جميع المعاني الحقيقة عَنِ المعنى المستعمل فيه حينما كان المحمول الثّابت للموضوع في صحّة الحمل واحداً مِنَ المعاني الحقيقة لا تمامها و على كُلّ حالٍ الموضوع هو المعنى المشكوك فيه و المحمول أو المسلوب هو المعاني الحقيقيّة تمامها أو واحد منها و الّذي بعثه على هذا التّقرير هو احتمال الاشتراك اللّفظيّ. هذا، و لكنّكَ خبيرٌ بِأنّ هذا الكلام ليس على ما ينبغي فَإنّ بعد تشخيص المعاني الحقيقيّة كُلّها أو كُلّ واحدٍ منها لايبقى مجالٌ لسلب تلك المعاني عن المعنى المشكوك فيه

لِأنّه لا يبقى شكٌّ في البين أصلاً كما أنّه لا يبقى مجالٌ لحمل أحدها أوْ عدم صحّة سلب أحدها مِنَ المشكوك في تشخيص الحقيقة و المجاز.

و التّحقيق هو ما صَرَّحَ به المحقّق الخراسانيّ مع مزيد توضيح مِنّا لكلامه، و هو أنّه يتصوّر لِكُلّ شيْءٍ مِنَ الأشياء أنحاء الوجودات كما هو المعروف في اصطلاح أهله، وجود عينيٌّ خارجيٌّ و وجود ذهنيٌّ عقليّ و وجود لفظيّ و وجود كتبيٌّ تحريريّ و لكن الأخيرين، الوجود اللّفظيّ و الكتبيّ، ليسا وجوداً حقيقياً للماهيّات إلاّ أنّ اللّفظ لمّا كانَ مِرْآتاً للمعنى و مُنْدَكّاً فيه بحيث لا يرى اللّافظُ و الكاتب إلاّ صرف المعنى بدون التفاتٍ إلى نفس اللّفظ و الكتب كانَ اللّفظ و الكتب وجوداً مسامحيّاً للمعنى و كان اللّفظ لشدّة اندكاكه كأنّه نفس المعنى و لذا يُعَبَّر عنه بالوجود اللّفظيّ قبال أنحاء الوجودات الحقيقيّة فإذا جعل المعنى المقصود استعلامه بِأنّه حقيقيّ أوْ مَجازيٌّ موضوعاً للقضيّة السّالبة في علامة المجاز أو للقضيّة الموجبة في علامة الحقيقة و جعل اللّفظ بما هو وجودٌ لفظيٌّ للمعنى محمولاً لا بما هو صوتٌ مِنَ الأصوات أو كيف مِنَ الكيفيّات المسموعة فَإنّ اللّفظ بِما هو كيفٌ مسموع مباين الذّات مع المعنى و لا يمكن حمله عليه بل إذا جعل اللّفظ بما هو وجودٌ لفظيٌّ للمعنى محمولاً في القضيّة السّالبة أو الموجبة فَإن كانَ السّلب عنه صحيحاً و كان ذلك السّلب على نحو السّلب الأوّلى يعلم أنّ المحمول ليس نفس مفهوم الموضوع. كُلّ ذلك لِأنّ المفروض أنّ اللّفظ من مراتب نفس المعنى و كانَ بحيث يعدّ نفسه بعينه إمّا بنحو الشّايع أو بنحو العينيّة الأوّليّة فَإذا صَحّ السّلب عنه يستكشف بنفس هذا السّلب أنّه ليس كذلك أي ليس اللّفظ وجوداً لفظيّاً لهذا المعنى إذ لوكانَ اللّفظ وجوداً لهذا المعنى لَمّا صَحّ السّلب بل كانَ السّلب من قبيل سلب الشّيْء عن نفسه و هو محالٌ فضلاً عن كونه صحيحاً، و إنْ لَمْ يكن السّلب صحيحاً على كِلا نَحْوَيْهِ مِنَ السّلب الشّايع و الأوّليّ بل كانَ الطّبع ينافِرُ عن سلب هذا اللّفظ عن هذا المعنى و يتلقّى عند الطّبع كسلب الشيءِ عن نفسه، يعلم أنّه المعنى الحقيقيّ له أو أنّه الفرد الحقيقيّ له و يكون اللّفظ متّحداً مع المعنى إذ الطّبع لا يقبل سلب الشّيْء عن نفسه بل يُعَدُّ عنده قبيحاً و

هكذا الأمر في ناحية الحمل أيضاً فإنْ كان الحمل أوّليّاً يعلم أنّ اللّفظ هو نفس مفهوم الموضوع و إن كانَ الحمل الشّايع صحيحاً يعلم أنه مِنْ أفراده.

هذا غاية مايمكن أنْ يُقرّر كلام المحقّق الأُستاذ صاحب الكفاية تبعاً للمحقّق صاحب الحاشية على القوانين. و لكن يرد عليه أنّ تقسيم الحمل بالحمل المفهوميّ الأوّليّ و الحمل الشّايع الصّناعيّ و إنْ كان صحيحاً و هو ممّا لاينكر ألبتّة إلاّ أنّ هذا التّقسيم في جانب السّلب غير صحيح.

بيان ذلك أنّ مناط الحمل هو الهوهويّة و الاتّحاد و الاتّحاد إمّا في المفهوم فيكون الحمل مفهوميّاً أو في الوجود فيكون الحمل شايعاً صناعيّاً و لكن مناط السّلب ليس هو عدم الاتّحاد بَلْ عدم الاتّحاد بجميع الأنحاء و بجميع الوجوه هو المناط لِلسلب فلو كانَ في البين اتّحادٌ بنحوٍ و لم يكن اتّحادٌ بنحو آخَر لايَصِحُّ السّلب و خلاصة الكلام أنّ السّلب لايَصِحُّ إلاّ مع عدم الاتّحاد مطلقاً لامفهوماً و لاوجوداً.

و بذلك التّحقيق يظهر عدم الاحتياج إلى إضافة وحدة تاسعة على الوَحَدات الثّمانية المعروفة في باب التّناقض كما هو المعروف عن صدر المتألّهين فإنّ منشأ تخيّل الاحتياج هو أنّه مع الاحتفاظ بجميع الوَحَدات الثّمانية قد يصدق السّلب و الإيجاب كِلاهما على موضوع واحد فيلزم اجتماع النّقيضين كما في قولنا الإنسان ليس بكاتبٍ بالسّلب الأوّليّ و الإنسان كاتبٌ بالحمل الشّايع.

فيجاب عن ذلك كما مِنْ بعض أعاظم الفلاسفة: أنّ السّلب أوّليٌّ و الحمل شايع صناعيّ و لاتناقض في البين لِأنّه يشترط في التّناقض وحدة الحمل علاوة على الوحدات الثّمانية. لٰكنّكَ بعد التّأمّل فيما ذكرناه تعلم أنّ مناط السّلب هو عدم أنحاء الاتّحادات فلايصدق القضيّة السّالبة في المثال إذ سلب الكتابة لايصحُّ عَنِ الإنسان بعد ما كان كاتباً بالحمل

الشّايع فلا نحتاج الى إضافة الوحدة التّاسعة.»[١]

الاطّراد و عدمُه: لايخفى أنّ من علائم الحقيقة الاطّراد و من علائم المجاز عدم الاطّراد. قالَ المحقّق القمّي قده ما مُلَخَّصه: المراد من علاميّة عدم الاطّراد للمجاز إنْ كانَ هو عدم اطّراد استعمالِ المجاز بالنّسبة إلى نوع العلائق المذكورة في المجاز، فعدم الاطّراد مُسَلَّم لكن لامِنْ جهة وجود المانع مِنَ الاستعمال في بعض الموارد بل مِنْ جهة عدم وجود المقتضي لِلاستعمال فَإنَّ المرخّص فيه في باب المجازات ليس هو الاستعمال بِاعتبار نوع العلائق المعهودة بل بِاعتبار بعض الأصناف من هذا النّوع، مثلاً من أنواع العلائق هو نوع السّببيّة و المسبّبيّة حيث يجوز استعمال لفظ السّبب في المسبّب أو بالعكس لكن لاعلى سبيل الإطلاق بحيثُ كُلَّما وجدت السّببيّة و المسبّبيّة يجوز هذا الاستعمال، فلايجوز استعمالُ لفظ أب في معنى ابن أو بالعكس بعلاقة السببيّة و المسببيّة و إن كانت تلك العلاقة موجودةً بينهما، بل يجوز الاستعمال في بعض أصناف هذا النّوع مِنَ العلائق لافي جميع أصنافه.

و خلاصة الكلام عدم اطّراد الاستعمال المجازيّ بملاحظة نوع العلائق ليس بمرخَّصٍ فيه مطلقاً حَتّى يجوز الاستعمال فيه على سبيل المجازيّة.

هذا إنْ كانَ المراد بعدم الاطّراد بملاحظة النّوع، و إنْ كانَ بملاحظة الصّنف المرخَّصِ فيه مِنْ هذا النّوع كالموارد الّتي كانت العلاقة فيها مِنْ أظهر خواصّ المعنى الحقيقيّ كالشّجاعة لِلأسد مثلاً أوْ كَالحرارة لِلنّار (لاكالسببيّة لِلأبْ لِأنَّ السببيّة لَيْسَتْ مِنْ أظهر خواصّ الأب بل خواصّ الأب إظهار العلاقة و العطوفة و الرّأفة) فالمجاز أيضاً يكون مُطَّرِداً كَالحقيقة

---

(١) ـ هذا، و فيه مالايخفى إذ معنى سلب الكتابة مِنَ الإنسان سلباً أوّليّاً هو أنّ مفهوم الكتابة غيرمفهوم الإنسان كما أنّ مفهوم الحجر غيرمفهوم الإنسان و هذا معنى قولهم أنَّ الماهيّة في مرتبة ذاتها و من حيث هيَ ليست إلاّ هيَ لاموجودةٌ و لامعدومة، فَيَصِحُّ سلب النّقيضين عن مفهوم الإنسان لِأنَّ مفهوم الإنسان غيرمفهوم الوجود و غيرمفهوم العدم، فمناط السّلب هنيهُنا ليس إلاّ التّغاير المفهوميّ فقط فلايَصِحُّ سلب الوجود عن الماهيّة في الواقع و نفس الأمر بالسّلب الشّايع. و لانرى وجهاً لما أفاده سيّدنا الأستاذ مُدَّظلّه. (المقرّر)

لاطّراد استعمال الأسد في الرّجل الشّجاع بملاحظة وجود الصّنف الخاصّ من نوع علاقة المشابهة لِأنَّ الشّجاعة مِنْ أظهر خواصّ الأسد.

نَعَمْ لوكانَ عدم الاطّراد بملاحظه نوع علاقة المشابهة مثلاً فعدم اطّراد المجاز بمثابةٍ مِنَ الوضوح لِأنّه لايَطّرِدُ استعمال الأسد في الرّجل بمناسبة المشابهة في مَشيه أو في لونه لِأنَّ الاستعمال بمناسبة هذا الصّنف مِنَ المشابهة لَيْسَ بِمُرخّص فيه.

هذا مُلَخَّص ما أفاده المحقّق القميّ بطوله على ما هو ببالنا مِنَ السّالف مِنَ الأيّام.

و قالَ شيخنا الأُستاذ (قده) في كفايته: و لعلّه بملاحظة نوع العلائق المذكورة و إلاّ فلاحظة خصوص ما يصحّ الاستعمال فالمجاز مُطّرِدٌ كالحقيقة.

هذا، و التّحقيقُ أنَّ في علاميّة الاطّراد و عدمه لِلْحقيقة و المجاز مقدّماتٍ لابُدّ مِنْ تمهيدها.

الأُولى: قَدْ عَرَفْتَ سابقاً بما أوضحناه لك في باب المجازات أنْ مُصَحِّحَ الاستعمال فيها ليس إلاّ نفس الوضع للمعنى الحقيقيّ بدون احتياج إلى شيْءٍ آخر و ليس المُصَحّح لِلْاستعمال هو الحسن للاستعمال كما فرضَهُ المحقّق صاحب الكفايةَ فَكُلّ لفظٍ لايُستعمل إلاّ فيما وضع له مِنَ المعنى، و المُصَحّح لِلْاستعمال ليس إلاّ نفس الوضع سواءٌ كانَ الاستعمال مجازيّاً أو حقيقيّاً.

المقدّمة الثّانية: قد عَرَفْتَ في باب المجازات أيضاً أنّ معنى المجاز هو استعمال اللّفظ في معناه الحقيقيّ و استعمال المعنى الحقيقيّ في المعنى غيرالحقيقيّ بادّعاء أنّه المعنى الحقيقيّ لاستعمال اللّفظ في غيرمعناه الحقيقيّ كما هو المعروف و ذلك في تمام أنحاء المجازات من دون فرق بينها و على هذا لابُدّ و أنْ يكون لهذا الادّعاء مُصَحّحٌ يَصِحُّ معه ادّعاءُ المعنى غيرالحقيقيّ أنّه المعنى الحقيقيّ، فَلْيُسَمَّ ذلك بِمُصحّح الادّعاء و هذا غير مُصَحّح الاستعمال.

المقدّمة الثّالثة: حسن الادّعاء، و بيانه أنّه ربما يكون لِلْادّعاء مُصَحّح يَصِحُّ معه ادّعاء أنّه المعنى الحقيقيّ مثل المشابهة بين زيد و أسَد في الشّجاعة إلاّ أنَّ هذا الادّعاء لايستحسن

إلاّ في مقام ذكر شجاعته لا في مقام آخَر من ذكر فضله و عقله و حسن منظره مع أنّه رجلٌ شجاعٌ في تمام المقامات. و ملخّص الكلام في المقام أنّه يحتاج في الاستعمالات المجازيّة أُمورٌ أربعة:

الأوّل: كون المقام مقام الإخبار و في هذا الأمر يشترك الاستعمالات المجازيّة و الاستعمالات الحقيقيّة لِأنّ في الاستعمالات الحقيقيّة أيضاً لابُدّ و أنْ يكونَ المقام مناسباً لِلاستعمال الإعلاميّ التّصديقيّ أوِ الاستعمال الإيجادي الإنشائيّ، مثلاً لابُدّ و أن يكون المقام مناسباً لِلإخبار برؤية زيد الرّامي في قوله رأيت زيداً يرمي، أو مناسباً للإخبار بفضله و علمه في قوله رَأيت زيداً يُدَرِّس، و كذلك الحال في الاستعمالات المجازيّة فلابُدّ و أن يكون المقام مناسباً لذكر شجاعة زيد و بسالته في قوله زيدٌ أسَدٌ.

الثّاني: هو وجود مُصَحّح الاستعمال و قَدْ عَرَفْتَ في المقدّمة الأُولى أنّ مُصَحّح الاستعمال نفس الوضع و هذا الأمر أيضاً كسابقه مِمّا يشترك فيه الاستعمال الحقيقيّ و المجازيّ لِأنّ كليهما يحتاج إلى مُصَحّح الاستعمال و المُصَحّح في كِلَيْهما واحدٌ و هو الوضع.

الثّالث: وجود مُصَحّح الادّعاء و هو غير مُصَحّح الاستعمال كما عَرَفْتَ في المقدّمة الثّانية.

الرّابع: حُسن الادّعاء كما عَرَفْتَ في المقدّمة الثّالثة.

إذا عَرَفْتَ هذه الأُمور فَاعْلَمْ أنّ استعمال اللّفظ في المعنى المجازيّ لايَطّرِدُ في جميع المواضع و تمام المقامات بل لايُسْتَحْسَنُ إلاّ في موردٍ خاصّ و نَعْني بذالک المورد مورد تماميّة تلک الأُمور الأربعة فليس المراد من جعل الاطّراد مِنْ علامات الحقيقة و عدمه من علامات المجاز بملاحظة نوع العلائق المذكورة في باب المجازات ـ كما زعمه شيخنا الأُستاذ في الكفاية ـ بَلْ إنّما هو بملاحظة خصوص ما يتمّ فيه تلک الأُمور و لايَكْفي وجود المُصَحّح لِلاستعمال و وجود المُصَحّح لِلادّعاء لِأنّ المجاز لايَطّرِدُ بِهٰذَيْنِ الأمْرَيْنِ إذْ قَدْ عَرَفْتَ في بعض المقدّمات أنّ صِرف المصحّح لِلادّعاء و وجود العلاقة المخصوصة الّتي هي مِنْ أظهر

خواصّ المعنى الحقيقيّ لايكفي في الاستعمال المجازيّ لِمَا عَرَفْتَ أنّ المشابهة بين زيد و أسد في الشّجاعة الّتي هي مِنْ أظهر خواصّ المعنى الحقيقيّ لايكفي في حسن استعمال الأسد في زيد إلاّ أن يكون المقام مقام ذكر شجاعته فَيَحْسُنُ ادّعاء أنّه أسد و الفرض أنّ صرف وجود المصحِّح لِلادّعاء لايكفي في حُسن الاستعمالات المجازيّة بَلْ يحتاج إلى أمرٍ آخَر و هو حسن الادّعاء و لكن الاستعمالات الحقيقة لايحتاج إلى وجود هذا الأمر لما عرفت أنّ في مقام علمه و عقله و تقواه أو في مقام مخاطبته لايَحْسُنُ ادّعاء أنّه أسد و يقال له زيدٌ أسَدٌ أو أيّها الأسد و لكن الاستعمالات الحقيقيّة لايشترط بهذا الأمر بل يَصِحُّ استعمال اللّفظ في معناه الحقيقيّ و يَحْسُنُ ذلک في أيّ مقامٍ من المقامات فيقال في مقام مخاطبته، يا زيدُ و في مقام ذكر علمه بِأنّه زيدٌ عالِمٌ أوْ فاضلٌ فزيدٌ زيدٌ في جميع المقامات و بهذا المعنى يكون الحقيقة مُطّرِداً دون المجازات، و لَعَلَّ هذه العلامة مع هذا البيان مِنْ أتقن علامات الحقيقة و المجاز فَاحْتَفِظْ بذلک و كُنْ مِنَ الشّاكرين.

و بما ذكرناه يَتّضِحُ عدم تماميّة ما أفاده شيخُنا الأُستاذ في كفايته بقوله: و إلاّ فبملاحظة خصوص ما يَصِحُّ الاستعمال فالمجاز مُطّرِدٌ كالحقيقة. لما عَرَفْتَ أنّه لايكون المجاز مُطّرِداً و لو بملاحظة العلاقة المخصوصة الّتي هي مِنْ أظهر خواصّ المعنى الحقيقيّ لِأنّ صرف وجود العلاقة المخصوصة لايكون إلاّ مُصَحّح الادّعاء و هو لايكفي في الاستعمال المجازيّ بل يحتاج إلى أمر آخر و هو المُحَسِّنُ لِلاستعمال و ليس الاستعمال الحقيقيّ يحتاجُ إلى ذلک. و الحمدلله ربّ العالمين.

في الصّحيح و الأعمّ

لايخفى أنّ الصّحة إنّما هي بمعنى التّماميّة و يُعَبَّر عنها بالفارسيّة بـ«درستى» و الفساد في مقابل الصّحة و يُعَبَّر عنه بـ«نادرستى».

وَ اعْلَمْ أنّ الصّحة الّتي هي مبدء اشتقاق الصّحيح لايتّصِفُ الشّيءُ بها إلاّ إذا قيس هذا الشيْءُ إلى عنوان من العناوين غير شيئيّة ذاته حيثُ إنّ الشّيْءَ بالقياس إلى نفس ذاتـه لايمكن اتّصافه بالصّحّة و الفساد فَإنّ الشيْءَ بالنّسبة إلى أجزاء نفسه ـ تحليليّةً كـانت أو خارجيّة ـ تمام لامحالة و إلاّ لما كان الشّيء شيئاً فلايعقل فساده بالقياس إلى ذاتـه و مـا لايتّصف بالفساد لايتّصف بالصّحة، كما هو المبرهن عليه في محلّه من التّقابل الّذي يُقال له تقابل العدم و الملكة، فَلابُدّ و أنْ يكون المقايسة بين الشّيْءِ و بين عنوانٍ مِنَ العناوين الأُخَر فَإنْ فرض وجود تمام ما يشترط في وجود هذا العنوان لهذا الموجود الخارجـيّ فـيتّصف بالصّحّة و يقال لهذا الموجود أنّه الصّحيح و إنْ فرض فقدان بعض ما يشتَرط فيه فيتّصف بالفَساد. هذا ملخّص الضّابط الكلّيّ في اتّصاف الشيْء بالصّحيح و الفاسد.

ثُمّ إنّ تصوير الجامع بين أفراد الصّحيح أوِ أفراد الأعمّ منه مِمّا لابُدّ منه إلاّ أنّه في غاية الإشكال.

أمّا الجامع الذّاتيّ فلايمكن تصويره أصلاً فَإنّ الأشياء المتباينة بالذّات كيف يعقل فرض الجامع بينها بالوحدة الحقيقيّة الذّاتيّة في مرتبة واحدة من مراتب الصّلاة فكيف بالجامع بين جميع المراتب من الكامل المختار تامّ الأجزاء و الشّرائط إلَى أنقص المراتب كمّيّةً و كـيفيّةً فتصوير الجامع الذّاتيّ مِمّا لاسبيل إليه أصلاً.

و أمّا الجامع العرضي فقد يقال بإمكان تصويرهِ و ذلک يكشف بدليل الإنّ و أنّ وحدة الأثر كاشفة عنَ المؤثّر الواحد و الجامع الفارِد. هذا ما ذكره شـيخُنا الأُسـتاذ (قـده) في

الكفاية، لكنّك خبيرٌ بِأنَّ الآثار الّتيّ تُفرضُ لِلصّلاة مثلاً الواردة في لسان الرّوايات ـ مثل النّهي عن الفحشاء، و معراج المؤمن، و قربان كُلّ تقيّ، و عمود الدّين ـ كُلّها مِمّا اشترك فيها المؤثّرات الأُخْرى المتباينات مع الصّلاة مِنَ الصّوم و الزّكاة و غيرها مِنَ العبادات كما هو المتراءى مِنَ الرّوايات أيضاً.

و علىٰ هذا لايمكن كشف المؤثّرات الواحدة مِنْ تلك الآثار المشتركة. هذا، و لكن الّذي يخطر ببالنا أنّ حال المركّبات العباديّة كَالصّلاة و الصّوم و الزّكاة و أمثال ذلك حال المركّبات التّحليليّة كَالإنسان و نظائره فكما أنّ الإنسان محفوظٌ في جميع أطوار أفراده ـ زادَتْ خصوصيّة مِنَ الخصوصيّات أو نقصت ـ كان في أقصى مراتب الكمال أو حضيض النّقص، و ذلك لِأنّ شيئيّة الشّيْء بصورته لابنقصانه و لابكماله، كذلك حال المركّبات الاعتباريّة العباديّة بمعنى أنّه يمكن اعتبار صورة واحدة تمتازبها كُلّ واحدةٍ مِنْ هٰذه المركّبات عن غيرها و تكون تلك الصّورة ما به الاجتماع لتمام الأفراد و جميع المراتب و ما به الامتياز عن غيرها و تكون محفوظةً في جميع المراحل و المراتب و إنْ كانَ في غاية الضّعف مثل صلاة الغريق و العاجز أو في منتهى الكمال مثل صلاة الكامل المختار الواجدة بجميع الأجزاء و الشّرائط إذ بعد فرض ما به شيئيّة هذه المركّبات الاعتباريّة، فكلّما كان هذا موجوداً فَأصل الشّيْءِ كان موجوداً لامحالة. و هذا الشّيْء على مَا يؤدّي اليه النّظر هو التّخشّع الخاصّ في الصّلاة فَإنّ التّخشّع الخاصّ هو الّذي يكون مُحَصّل شيئيّة الصّلاة و يصير به الصّلاة صلاةً و هو محفوظٌ في جميع أفراد الصّلاة و مراتبها المختلفة و هذا هو المناسب لمقام عبوديّة العبد بالنّسبة إلى مولاه.

و أمّا في ساير المركّبات فيمكن أيضاً افتراض جامعٍ من قبيل ما فرضناه لِلصّلاة على حسب الخصوصيّات و المقامات و لَعَلّ هذا هو المراد من الوجه الثالث الّذي استَدَلّ به القائلون بالأَعَمّ إلاّ أنّ تمثيلهم بالأعلام الشّخصيّة مِمّا لايناسب هذا الكلام كما ستعرف إن شاء الله تعالى. هذا كُلّه في تصوير ما هو الجامع بين الأفراد و المراتب.

و أمّا الضّابط الكليّ في الشّكّ في الجزئيّة و الشّرطيّة في الأقلّ و الأكثر الارتباطيّ هو أنّه قد يكون المتباينات في الوجود مجتمعات في وعاء الاعتبار كما أنّه قديكون المجتمعات في الوجود متباينات و متعدّدات في وعاء الاعتبار و الأوّل: كالمركّبات الاعتباريّة كالصّلاة و أمثالها لِأنّ الكثرة في المركّبات الاعتباريّة حقيقيّةٌ و الوحدة فيها اعتباريّةٌ فيكون المتباينات في الوجود مجتمعات في الاعتبار و بحسب الوحدة الاعتباريّة كما أنّ في المركّبات الحقيقيّةِ كالإنسان و أمثاله مِنَ الموجودات يكون الأمر على عكس ذلك أي الكثرة اعتباريّة و الوحدة حقيقيّةٌ و بعد ما كانت الصّلاة و أمثالها مِنَ المركّبات الاعتباريّة يكون تعلّق الأمر بها بلحاظ قيام مصلحة فيها أو انطباق عنوان ذي مصلحة على تلك الكثرات و بهذا الاعتبار أي باعتبار الوحدة الاعتباريّة يكون الأمر إليها أمراً واحداً بسيطاً منبسطاً على جميع الأجزاء و يكون الأمر البسيط كالشّيء الطّويل المنبسط على الموجودات الكثيرة فيكون على كُلّ جزء بعض الأمر.

و هذا هو الأمر الضّمنيّ الذي سنذكره في بحث مقدمة الواجب في المقدمات الداخليّة و أنّها واجبة بالوجوب الضّمنيّ لاالغيريّ و لاالنّفسيّ، بمعنى أنّ كُلّ واحد لايكون تمام المأمور به حتّى يكون الوجوب نفسيّاً استقلاليّاً و لايكون مأموراً به بالأمر التّرشّحي الغيريّ كوجوب المقدّمات الخارجيّة بل بمعنى كون كُلّ واحدٍ من الأجزاء بعض المأمور به لِأنّ الأمر قد تَعَلّق بالأجزاء بالأسر فَالأجزاء بِالأسر تمام المأمور به فَيَتَبَعّضُ ذلك الأمر الواحد البسيط بِأبعاض الأجزاء نظير تبعّض الماء الواحد بالوحدة الاتّصاليّة الّتي عين الوحدة الشّخصيّة بتبعّضات عَرَضيّة فيتلوّن بألوان مختلفة و باعتبار اختلاف تلك الألوان و أبعاضه يتبعّضُ الواحد الشّخصيّ بِأبعاض أعراضه تبعُّضاً اعتباريّاً عَرَضيّا لاتَبَعُّضاً حقيقيّاً انفكاكيّاً و هكذا الأمر المنبسط على الأجزاء بالأسر فيتبَعّضُ الأمر بأبعاض الأجزاء و باعتبار هذا التّبعّض يَتلوّنُ الأمر الواحد بِالألوانِ مختلفة فَيَصيرُ بعضها مشكوكاً و بعضها الآخر معلوماً.

و علىٰ هذا يمكن أنّ يَحصل لنا العلم بوجود الأمر بالنّسبة إلَى الأجزاء التّسعة مثلاً و الشّكّ في ثبوته على الجزء العاشر، فلامانع مِنْ إجراء البرائة إلى هذا الجزء المشكوك جزئيّته إذ الجزئيّة ليست بنفسها مجعولاً ذاتاً بَلْ إنّما تنتزع عن هذا الأمر الطّويل البسيط المنبسط على الأجزاء بالأسر فكما يمكن رفع هذا الأمر الواحد البسيط بتمامه حيثُ إنّ أمر وضعه و رفعِه بيد الشّارع كذلک يمكن رفع أبعاض هذا الأمر عن أبعاض الأجزاء و لو في مقام الفعليّة أو في مقام التّنجّز لما عَرَفْتَ أنّ التّبعّض العرضيّ لايوجب انثلام وحدة الأمر حقيقةً فلامانع من تبعضّ الأمر في التّنجّز بالنّسبة إلَى الأجزاء المعلومة و عدم تنجّزه بالنسبةِ إلى الأجزاء المشكوكة و ذلک بواسطه عُرُوض لون الشّک و العلم في هذا الأمر البسيط.

و لمزيد البيان نقول أيضاً: إنّ المولى الحكيم إذا أنْشَأ أمراً فتارةً يكون أمره هذا إنشاءً صرفاً بحيثُ لايكون له الفعليّة و الإرادة الانبعاثيّة أصلاً، و أُخرى يكون الأمر لاِلصرف الإنشاء بل إنّما هو لانبعاث العبد و تحريكه نحو المطلوب و هذا هو معنى الفعليّة قبل التنجُّز أي يكون إنشاء الأمر بالفعل إنّما هو للانبعاث و بداعي التّحريک بدون فرض قصور من ناحية المولى في تحريک عبده إلاّ أنّ العبد قد يكون لمانع الجهل لاينحرّک مِنَ الأمر و لاينبعث عنه فما هو المانع مِنَ التّحريک جهل العبد و قصوره لاقصور الأمر و الإرادة الأمريّة فهذه المرتبةُ مرتبةُ فعليّة الأمر قبل التّنجُّز بحيثُ إذا عَلِمَ به العبد و ارتفع عنه قصور الجهل لَتَنَجَّزَ عليه و يكون لِلأمر فعليّة مع التّنجزّ و لايكون بعد ذلک قصورٌ لامن ناحية المولى و لامن ناحية العبد و هذا معنى مرتبة الفعليّة مع التّنجّز أو الفعليّة مع العلم بعبارةٍ أُخرى.

فبِناءً على هذا قد يكون للشّيْءِ فعليّةٌ قبل التّنجُّز و لايكون له فعليّة مع التّنجّز بحسب المرتبة الأخيرةِ فحينئذٍ لو فرضنا التّبعضّ و الشّک في الأمر الواحد البسيط و لو بالعَرَض و باعتبار كَثَرات الأجزاء فيمكن أن يكون لِهذا الأمر فعليّةٌ مع التّنجُّز بالنّسبة إلى بعض

أبعاضه منبسطاً على بعض أجزاء المأمور به أي الأجزاء الّتي معلومٌ جزئيّتها لِلْمأمور به و يكون لهٰذا الأمر أيضاً فعليّة لكن لابحسب تلك المرتبة بل الفعليّة قبل التّنجُّز بالنّسبة إلى بعض أجزائه الأُخَر ممّا يشكُّ في جزئيّتها لِلْمأمور به.

هذا، و لكن لايخفى أنّ هذا التّفكيك و التّبعضّ الّذي قلناه لِلْأمر الواحد البسيط لايمكن فرضه إلاّ في مقام العلم و الشكّ لافي أصل التّكليف بوجوده الواقعيّ إذ التّكليف الواقعيّ في مرحلة الثّبوت لايمكن تقييده بالعلم و تنويعه بالعالم و الجاهل و إلاّ يلزم التّصويب الدّوريّ المستحيل عقلاً فيكون التّبعّض في مرتبة الفعليّة قبل التّنجّز و الفعليّة مع التّنجّز في مقام العلم و الجهل بخلاف القدرة و الاضطرار فإنّهما من قيود ثبوت التّكليف كما سَيَأْتي تحقيقه عمّا قريب إن شاءالله تعالى. فَلَوْ فرض عدم التّمكّن و القدرة بالنّسبة إلى بعض أجزاء المأمور به فالتّكليف ساقط عن تمام الأجزاء فلا يكون هذا المركّب مأموراً به أصلاً حيثُ لايمكن فرض الفعليّة تارةً قبل القدرة و أُخرى مع القدرة بخلاف العلم فيمكن فرض التّكليف فعليّاً قبل العلم و فرضه فعليّاً مع العلم.

إنْ قُلْتَ: إنّ معلوميّة الأقلّ و فعليّة الأمر إليه مع التّنجّز ممّا لايكادُ ينكَر كما اعترفتم به في بيان التّحقيق فهذا التّكليف المعلوم المُنَجّز على الأقلّ يقتضي الفَراغَ و الامتثال اليقينيّ عنه و الفراغُ اليقينيُّ عَنِ الأقلّ لايَحْصُلُ إلاّ بإتيان الأكثر فَإنّ فرض الكلام إنّما هو في الأقلّ و الأكثر الأرتباطيّ و معنى الأرتباطيّة هو أنّ الإتيان بالأقلّ لايجدي في السّقوط و الأمتثال لو كان المأمور به هو الأكثر واقعاً فإذا لم يَأتِ بالجزء المشكوك فَعَلىٰ فرض كون التّكليف في الأكثر كأنّها لَمْ يَأتِ بالأقلّ من أصل فالإتيان بالأقلّ لايجدي في حصول الامتثال اليقينيّ لِأنّ الأكثر هو القدر المتيقّن في مقام الامتثال كما أنّ الأقلّ هو المتيقّن في مقام التّكليف فَالأمتثال بالأقلّ بنفسه يقتضي الإتيان بالأكثر حَتّى يحصل بذالك البرائة اليقينيّة عَنِ الأقلّ.

لانقول إنّ الخصوصيّة الزّائدة مع أنّها مشكوكة الحكم تَتَنَجَّزُ بتنجّز الأقلّ حتّى يقال إنّه

لامانع من تفكيك التّنجّز في الأمر الواحد البسيط، بل نقول إنّ الفراغ اليقينيّ عَنِ الأقلّ إنّما يحصل بإتيان الأكثر لِأنّ الاشتغال اليقينيّ بالأقلّ يقتضي البرائة اليقينيّة عنه و هي لاتحصل إلاّ بإتيان الأكثر. هذا غاية ما يمكن أنْ يقال في تقرير الإشكال.

قُلْتُ: اللّازم في المقام أوّلاً توضيح المراد مِنَ الارتباطيّة كَيْ يَتَّضِحَ الأمر في حلّ الإشكال، فنقول و مِنَ الله التّوفيق: إنّ أجزاء المركّب المأمور به و إنْ كانَتْ متباينات في الوجود في صدور أنفسها إلاّ أنّها متّحدةٌ بالوحدة الاعتباريّة فتكون تلك الأجزاء مجتمعات تحت الأمر الواحد البسيط كما عَرَفْتَ، و معنى الارتباطيّة هو أنّ هذه الأجزاء المتباينة كُلّها مجتمعةٌ تحت الأمر الواحد البسيط المنبسط عليها بالأمر و هذا الأمر الواحد البسيط قد يعرضها الكثرة العرضيّة باعتبار كُلّ واحدٍ مِنَ الأجزاء فَيَتَكَثَّرُ بتكثّرها.

و بعبارة أُخرى حكم الأجزاء ينسحبُ إلى الأمر كما أنّ حكم الأمر يَنسحبُ إلى الأجزاء أمّا الحكم الذّاتيّ لِلأجزاء فهو التكثّر و التعدّد و التّبعضّ الحقيقيّ.

و أمّا الحكم الذّاتيّ لِلأمر فهو الوحدة و البساطة الحقيقيّة فينسحبُ الكثرة و التّبعض إلى الأمر فيتبعّضُ الأمر ثانياً و بالعرض بواسطة التبعّض الذّاتيّ الّذي للأجزاء أوّلاً و بالذات كما أنّه ينسحب الوحدة إلى الأجزاء ثانياً و بالعرض بواسطة الوحدة الحقيقيّة الّتي لِلأمر أوّلاً و بالذّات، فحينئذٍ قد يكون هذا الأمر البسيط معلوماً بالنّسبة إلى بعض الأجزاء و مجهولاً باعتبار أبعاضه الأُخَر، و على كُلّ حالٍ ليس وجود كُلّ واحدٍ مِنَ الأجزاء شرط صحّة امتثال الأمر بالنّسبة إلى ساير الأجزاء بحيثُ إذا لم يوجد جزء منها ينتفي امتثال الأمر عن الكُلّ و ليس هذا معنى الارتباطيّة أصلاً بل معناه أنّ الأجزاء بِأسرها مجتمعةٌ في لواء الأمر الواحد لامِنْ حيثُ تأثير كُلّ واحد منها في صحّة الباقي بل الإتيان بكُلّ واحدٍ مِنَ الأجزاء يُعَدُّ امتثالاً لِأمره الضّمنيّ المتعلّق به فلايكون الفَراغ اليقينيّ عَنِ الأقلّ موقوفاً على الإتيان بالأكثر و بالخصوصيّة الزّائدة فليس امتثال الأمر مُراعىً بِإتيان الخصوصيّة الزّائدة و بعد ذلك فلامانع أصلاً من جريان البرائة في الخصوصيّة الزّائدة المشكوك فيها و

لا يتوقّف وقوع الأقلّ صحيحاً على إتيان الجزء المشكوك فيه و إنْ كانَ واقعاً تحت الأمر حقيقةً إلاّ أنّ إتيانه ليس شرطاً لِصحّة الباقي فكَما أنّ الأمر الواحد ينحلُّ إلى أبعاض ضمنيّة كذالك الأمتثال الواحد ينحلُّ إلَى الأمتثالات الضّمنيّة فما هو الجواب عن ارتباطيّة الأمر هو الجواب عَن ارتباطيّة الأمتثال. على أنّ المراد بالأمتثال لايخلو إمّا هو بمعنى سقوط الغرض فمعلوم أنّه غيرمربوط بالمُكَلّف لِأنّهُ ليس تحت الأمر و إن كانَ بمعنى سقوط الأمر الواقعي منه فهو أيضاً ممّا لا وجه له و يكون من لزوم ما لايلزم بل الأمتثال بمعنى كون العبد بحيث لا يستحقّ العقوبة و لا يكون متمرّداً على المولى و مِنَ الواضح أنّ العبد إذا أتى بالأقلّ و لَمْ يَأتِ بالزّائد لايُعَدُّ متمرّداً و لايَستَحِقُّ العقوبة و لو كان الأكثر هو المأمور به واقعاً، فَاحْتَفِظْ بهذا البيان.

إنْ قُلْتَ: لو سَلَّمْنا ذلک لكن لاشكَّ في أنّ العقاب واحدٌ فإذا انتفى العقاب عن الجزء المشكوک فيه بإجراء البرائة فعلى تقدير كون الأكثر هو المأمور به لكان العقاب منتفياً حتّى عَنِ الأقلّ فلايكون الأقلُّ مُنَجّزاً أيضاً و هذا خلف المفروض. قُلْتُ: العقاب و إن كانَ واحداً إلاّ أنّ البرائة ليس معناه إلاّ انسداد باب هذا العقاب الواحد من ناحية الجزء المشكوک فيه و الأطمئنان من جهته كما أنّ العلم بالأقلّ إنّما هو إعلام مخاطرة العقاب الواحد من ناحية الأقلّ فحينئذٍ إذا انسَدَّ باب مخاطرة العقاب من ناحية الأقلّ المعلوم بإتيانه و امتثاله و انسَدَّ أيضاً باب العقاب من جهة الجزء الزّائد بواسطة جريان البرائة لكان العقاب مأموناً عليه.

هذا كُلّه على ما يؤدّي إليه النّظر في جريان البرائة في الأقلّ و الأكثر الأرتباطيّ و نحن أوردناه هاهُنا بمناسبة الكلام.

و قَدْ ذكر الشّيخ العلاّمة الأنصاريُّ قده في رسالته في تقريب البرائة عَنِ الزّائد ما لفظُه: «و بالجملة فالعلم الإجماليّ فيما نحن فيه غيرمؤثّرٍ في وجوب الاحتياط لكون أحَد طرفَيْه معلوم الإلزام تفصيلاً و الآخَرُ مشكوک الإلزام رأساً، و دوران الإلزام في الأقلّ بين كونه

مقدمياً أو نفسياً لايقدح في كونه معلوماً بالتّفصيل.» إلى أنْ قالَ (قده): «و المعلوم إلزامه تفصيلاً هو الأقلّ و المشكوك إلزامه رأساً هو الزّائد و المعلوم إلزامه إجمالاً هو الواجب النّفسيُّ المردَّد بين الأقلّ و الأكثر ... الخ.»

و حاصل كلامه (قده) أنّ الأمر في الأقلّ إمّا نفسيٌّ أو مقدميٌّ فهو القدر المتيقّن مِنَ المأمور به، و لكن يرد عليه أنّ الأمر لوكان في الأكثر فهو مشكوكٌ فيه، بناءً على ما أفاده (قده)، فلايعاقب على تركه و لو بترك الأقلّ الّذي كانَ معلوماً لِأنّه لو دارالأمر بين كون الأقلّ تمام المأمور به أو الأكثر تمام المأمور به فمقتضى جريان البرائة في الأكثر هو جواز ترك الأكثر و لو بترك الأجزاء المعلومة، مضافاً إلى أنّ الأكثر الّذي فرض الشّك فيه إنْ كانَ هو المأمور به كيف يمكن أن يترشَّحُ عنه الوجوب المقدميّ إلىٰ أجزائه مع كونه مشكوكاً فيه؟ إذ لايكاد يُعقلُ الشّك في الأمر المترشّح عنه و اليقين بالأمر المترشّح و هذا نظير الشّك في الأمر النّفسيّ و اليقين في الأمر الغيريّ التّرشحيّ في المقدّمات الخارجيّة، فالاشتباه نشأمن تردّد الأمر في الأقلّ بين النّفسيّ و المقدميّ، مع أنّك قد عرفتَ أنّ الأمر المتعلّق بالجزء هو الأمر الضّمنيّ الّذي يكون من أبعاض الأمر الواحد البسيط النّفسيّ لاالأمر المقدميّ التّرشحيّ. هذا ملخصّ الكلام في بحث الأقلّ و الأكثر الارتباطيّ. و قد عَرَفْتَ بما حقّقْناه أنّ إجراء البرائة لاينافي مع ما هو المتصوّر مِنَ الجامع بين الأفراد. و الله العالم.

الاستدلال على الصّحيح

و من جملة استدلالاتهم التّبادر بادّعاء أنّ المتبادر المنسبقَ إلَى الأذهان هو الصّحيح ففيه:

أوّلاً إنّا قد اشتشكلنا في تصوير الجامع على ما أفاده أصحاب هذا القول فكيف ينسبق إلى الأذهان مالايكون متصوّراً؟

و ثانياً لَوْ سَلَّمْنا ما ذكروه في تصوير الجامع من طريق الأعمّ و أنّ الجامع في مثل الصّلاة

يستكشف مِنْ آثارها، إلاّ أنّ ذلک إنّما هو بالدّقة العقليّة و تلک الآثار تكون مغفولاً عنها غالباً فكيف يمكن تبادر هذه الماهيّات بلحاظ آثارها؟

و منها التّمسک بالأخبار و الرّوايات الواردة في بعض الخواصّ و الآثار مثل قوله عليه الصّلاة و السّلام: «الصّلاة تنهى عَنِ الفحشاء و المنكر» أو «معراج المؤمن» أوْ «قربان كُلّ تقيٍّ» و «الصّوم جُنّةٌ مِنَ النّار».

ففيه أنّ التّمسک بهذه العمومات لنفي الفاسد عن دائرة الموضوع حَتّى ينتج وضعه لخصوص الصّحيح إنّما هو نظير التّمسک بالعامّ في الشُّبُهات المصداقيّة للعامّ مثل أكرم العلماء و لاتُكْرِم زيداً عند الشّک في أنّ عدم إكرام زيد من باب أنّه ليس بعالم كَيْ يكون تخصّصاً أوْ مِنْ باب التّخصيص مع أنّ المقام أسْوَءُ حالاً من الشّبهة المصداقيّة للعامّ فإنّهُ لايُعلم أنّ استعمال الصّلاة و الصّوم و غيرهما في الرّوايات إنّما هو على نحو الحقيقة بَلْ من الممكن كونه على نحو المجاز فالتّمسک بأصالة الحقيقة لتعيين كيفيّة المراد، فيه ما فيه من أنّ أصالة الحقيقة جاريةٌ عند العقلاء لتعيين المراد لالتعيين كيفيّة المراد.

و أمّا قضيّة «لاصلاة إلاّ بفاتحة الكتاب» و إنْ كان ظهوره في نفي الحقيقة ممّا لايُنْكَر البتّة إلاّ أنّ النّفيَ إنّما هو باعتبار فقْدِ خصوص الفاتحة و القائل بالأعمّ رُبّما يلتزم بنفي الحقيقة عند فقدان بعض الأجزاء و الشّرائط كالطّهور و تكبيرة الإحرام و الرّكوع و غيرها ممّا هو دخيلٌ في المسمّى، و نفي الحقيقة باعتبار خصوص جزءٍ مِنَ الأجزاء أو شرط مِنَ الشّرائط لايكون دليلاً على القول بالصّحيح. نَعَمْ لو كان نفي الحقيقة باعتبار فقدِ كُلّ جزءٍ مِنَ الأجزاء أو كُلّ شرطٍ مِنَ الشّرائط كائناً ما كانَ لكان الاستدلال تماماً.

و أمّا ما استدَلّ به القائلون بالأعمّ فمِنْ جملة استدلالاتهم التّبادر و قد ذكرنا آنِفاً أنّ التّبادر متفرّعٌ على تصوير الجامع بين الأفراد أوّلاً و كون الجامع معروفاً لدى الأذهان ثانياً و قد عَرَفْتَ ما فيه، إلاّ أنْ يقال إنّ الجامع و إنْ كان ممّا لايتصوّر بتمام حقيقته إلاّ أنّه يمكن تصويره و لَوْ بوجهٍ مِنَ الوجوه كما يستفاد ذلک من كلام المحقّق القميّ (قده) حيثُ قالَ: إنّ

الجامع بناءً على هذا القول يمكن أنّ يتصوَّر بعنوان حاقِن دماء المسلمين مثلاً و هذا المقدار من المعرفة يكفي في ادّعاء التّبادر على القول بِالْأَعمّ كما يكفي في دعوى التّبادر على القول بالصّحيح و إنْ كُنّا نورد عليه بما عَرَفْتَ.

هذا، و أمّا ساير الوجوه فلم نتعرَّض لها غيرما قد وقع بمجال أنظار الأعلام و هو قول القائلين بالأعمّ بأنّه لاشبهة في تعلُّق النّذر بترك الصّلاة في المكان المكروه فيه الصّلاة لمرجوحيّة و منقصةٍ فيه و لو فرض وضع الصّلاة مخصوصَ الصّحيح لكانَ متعلّق النّذر هو الصّلاة الصّحيح و الصّلاة الصّحيح بعد فرض تعلّق النّذر بتركها لايمكن وقوعها في المكان المنذور تركها فيه إذْ كُلّمَا وَقَعَتِ الصّلاةُ فيها تقع فاسدةً لحنث النّذر و المفروض أنّ المنذور هو الصّحيح لا الفاسد فيلزم من وجود الحنْث عدمه و من وجود الصّلاة عدمها و مِنْ صحّة الصّلاة فسادها.

و أنْتَ خبيرٌ بِأنّ هذه المحالات اللّازمة ملزومها ليس إلاّ صحّة تعلّق النّذر بالصّلاة الصّحيح و هذا الملزوم ثابتٌ ولو على قول القائلين بالأعَمّ فاللوازم مثله إذ الصّلاة المكتوبة المنذورة تركها باعتبار مرجوحيّتها الإضافيّة أي باعتبار مرجوحيّتها بالنّسبة إلى غيرها منذور التّرك و إلاّ لم يكن للصّلاة في الحمّام مثلاً مرجوحيّة ذاتيّة في حدّ نفسها فالصّلاة المكتوبة منذور التّرك و لو على القول بالأعمّ و هي لمكان فسادها من ناحية حنث النّذر ليست مكتوبةً فيلزم من وجود المكتوبة عدمها و من صحّة تعلّق النّذر عدمها قلنا بالصّحيح أو الأعمّ فما هو الجواب بناءً على القول بالأعمّ هو الجواب على القول بالصّحيح.

و لا يخفى أنّ النّذر إنّما يصحُّ تعلّقه بالصّلاة أو غيرها مِنَ العبادات لوكانت لها أفراد و تكون الأفراد أطراف التّخيير بمعنى أنّ الأمر قد تعلّق بالطّبيعة الصّرفة و الأفراد في الأزمنة و الأمكنة تكون مِنَ الواجبات التّخييريّة المتفاضلة بعضها عن بعض بِحَسَب الزّمان أو المكان مع فرض كون المأمور به ليس إلاّ الطّبيعة الجامعة بين تلك الأفراد، و أمّا إذا فُرض كون المأمور به نفس تلك الأفراد بحيث يتعدّد المأمور به بتعدّد الأفراد الزّمانيّة و المكانيّة

مثل النّوافل المبتدئه الّتي جعلت خير موضوعٍ في كُلّ زمانٍ و مكانٍ و لم يكن لها مندوحة فلايصحّ تعلّق النّذر بتركها لِأنّهُ خلاف مجعوليّته الشّرعيّة فـالنّذر إنّمـا يخـتصّ بـالطّبيعة الواحدة الّتي لها أفراد التّخيير و قد عَرَفْتَ أنّه لافرقَ في وُرود الإشكال بين القوْل بالأعمّ أو القول بالصّحيح إلاّ أنّه لامحيصَ عن الجواب على وجهٍ يُحَسَّمُ به مادّة الإشكال.

فنقول: إنّه لايمكن الذّبّ عن الإشكال بِأنّ الصّلاة صحيحة لولا تعلّق النّذر بها كما ذكره شيخ سيّدنا الأُستاذ في الكفاية، إذ الصّلاة الواقعة في الحمّام لمكان تعلّق النّذر بها و فسادها لايكون مكتوبةً مرجوحة فَإنّ الصّلاة الفاسدة ليست مكتوبةً أصلاً كَيْ تكون مرجـوحةً حَتّى يمكن تعلّق النّذر بها و حنثها إذ المنذور تركه هو المكتوبة المرجوحة. و أمّا قوله (قده) أنّه صحيح لولا تعلّق النّذر، ففيه أنّ المراد بالصّحيح إنْ كانَ مفهوم الصّحيح فلايفيدُ النّذر و الحنث فَإنّ مفهوم الصّحيح لايكون مكتوباً على المكلّفين كي يَصِحّ تعلّقُ النّذر بها، و إنْ كانَ المراد مصداق الصّحيح ففيه أنّ مصداق الصّحيح و ما يكون بالحمل الشّايع صحيحاً معناه أنّ ما هو الموجود بالوجود الخارجيّ صحيحٌ و المفروض أنّ الموجود بالوجود الخارجيّ لم يكن صحيحاً لفرض فساده بالحنث و الموجود بالوجود التّعليقيّ و هو الصّحيح لولا النّذر لم يكن مصداقاً لِأنّه لم يكن موجوداً. هذا، و الّذي يؤدّي إليـه النّـظر في المـقام أنّ صرف المرجوحيّة الإضافيّة لايكاد يكون مصحّحاً لتعلّق النّذر بتركه و إلاّ فَمِنَ الجائز شرعاً تَعَلُّقُ النّذْر بترك الصّلاة في البيت لمرجوحيّتها بالإضافة إلَى الصّلاة في المسجد و لاأظُنُّ أنْ يلتزم به أحد في الفقه فالصّلاة في الحمّام أيضاً كذلك فَإنّها ليست مرجوحة في حدّ نفسها بل هي مرجوحةٌ بالقياس إلى غيرها مِنْ أطراف التّخيير و اللّازم في صـحّة النّـذر بـالتّرك هـو المرجوحيّة الذّاتية. و أظُنُّ أنّ الجمودَ على لفظ الكراهة في الصّلاة في الحمّام مِمّا أوجب القول بصحّة النّذر بتركها.

هذا، و أمّا ثمرة النّزاع فقد يقال إنّها تظهر في مقامَيْنِ: الأوّل التّمسك بالبرائة أوِ الإشتغال في الشّكّ في جزئيّة شيء أوْ شرطيّته لِلْمأمور به، و هذا مبنيٌّ على إجمال الخطاب أو عدم

النّصّ فبناءً على القول بالأعمّ يكون الشّك بعد الفَراغ عن إحراز المسمّى و التّمسك بالبرائة إنّما هو من باب عدم النّص على الجزء المشكوك فيه.

و أمّا بناءً على القول بالصّحيح فالشّك في الجزئيّة و الشّرطيّة لايرجع إلى الشّك بعد إحراز المُسَمّىٰ بل إنّما يكون شكّاً في أصل المسمّى فيكون من باب إجمال الخطاب و لايجري فيه البرائة. و فيه أنّ جريان البرائة لايبتني على إرجاع الشّك إلى عدم النّص فقط بل البرائة جاريةٌ و لو كان من باب إجمال الخطاب كما حقّقَ في محلّه.

الثّاني، التّمسك بالإطلاق على القول بالأعمّ لفرض إحراز المسمّى و الشّك يكون في الخصوصيّات الفرديّة و عدم التّمسك به على القول بالصّحيح لفرض عدم إحراز المسمّى و الشّك يكون في تحقّق أصل المسمّى، و مِنْ شرائط الإطلاق عدم الإجمال و إحراز المسمّى.

و فيه أنّ هذا مبنيٌّ على القيود و الشّرائط الّتي تذكر في مقدّمات الإطلاق و سيأتي الكلام فيه إن شاءالله تعالى.

هذا كُلّه في تحرير النّزاع و بيان ما يستدلّ به على الصّحيح أو الأعمّ ثُمّ بيان ما يترتّب عليه مِنَ الثّمرة.

و الحَقّ الّذيّ يُؤدّي إليه النّظر في بيان المختار هو أنّ ألفاظ العبادات كُلّها مستعملة في لسان الشّرع فيما هو الموضوع له من أوّل الأمر في العصور الجاهليّة و ما قبلها بل من بدوتكوّن الإنسان كما يَدُلُّ عليه الآيات و الأخبار الدّالّة على أنّ هذه الماهيّات العباديّة ليست مِنْ مخترعات الشّريعة الإسلاميّة بل تكون مرسومةً و معمولةً بين أبناء نوع الإنسان مِنْ أوائل التّاريخ بل ممّا قبل التّاريخ إلاّ أنّها تختلف صورها باختلاف الأدوار و الأكوار، و الخصوصيّات المجعولة المستحدثة في زمن الإسلام إنّما هي الخصوصيّات الفرديّة المذكورة في لسان الشّرع بالقرينة من باب تعدّد الدّالّ و المدلول كما بنى عليه الباقِلّانيّ.

و هذا الّذي قلناه ثابتٌ في تمام الماهيّات العباديّة مِنَ الصّوم و الصّلاة و الحجّ و الزّكاة و غيرها مِنَ العبادات. و لذلك قد أنكرنا الحقائق الشّرعيّة أو المتشرّعة فالموضوع له هو

الحقيقة الّتي وضعت لها هذه الألفاظ مِنْ أوّل الأمر و معلومٌ أنّ معانيها أعمّ من الأفراد الموجودة في العصور الجاهليّة أو الأفراد الصّحيحة الّتي أمر بها الشّارع و هذا يكفي في إثبات القول بالأعمّ فلانحتاج في إثبات الأعمّ إلى غير ما أسلفناه في الحقيقة الشّرعيّة. و الله يَهْدي إلى سواء السّبيل.

الكلام في معنى الجزء و الشّرط

قد يقال: إنّ دخل الشّيءُ ـ وجوديّاً كان أو عدميّاً ـ في شيءٍ تارَةً على نحو أنْ يكون نفس هذا الشيْء مأخوذاً تحت الأمر فهو جزءٌ و ينتزع عنه الجزئيّةُ.

و أُخرى بنحو يكون نفسه خارجاً عن متعلّق الأمر و ممّا يتوقّف عليه المأمور به و كان تقيّده داخلاً فيه فهو معنى الشّرط و ينتزع عنه الشرطيّة. هذا، و لكنّ الكلام يحتاج إلى بسطٍ و توضيحٍ.

أمّا دخالة الأمر العدميّ على نحو الجزئيّة أو الشرطيّة فهو ممّا لايُعْقَل أصلاً لِأنّ العدم لايؤثّر في الشّيْء بِأيّ نحوٍ من أنحاء التّأثير.

نَعَمْ، قد يُعَبَّرُ الأمر العدميّ عند العقل عن شيْءٍ لابلحاظ نفسه بما أنّه عدميٌّ لِأنّه لانفسيّةَ و لاشيئيّةَ له بَلْ بلحاظ آثار نقيضه و بهذا المعنى يرجع إلى دخالة الأمر الوجوديّ كالموانع حيث إنّ وجوداتها مُخِلٌّ في الشّيءِ لا أنّ أعدامها مأخوذة فيه.

ثُمّ إنّ الشّرط على قسمين شرط شرعيٌّ و شرط عقليٌّ.

أمّا الشّرائط الشّرعيّة فهي القيود الّتي تُؤخَذُ في المأمور به مسبوقاً بها أو ملحوقاً بها أو مقارناً لها و كانَ أخذها في المأمور به مِن قِبَل الشّارع بدون إرشاد العقل.

و أمّا الشرائط العقليّة فهي مايكون بنفس ذواتها دخيلةً في حصول المطلوب عقلاً لابتقيّداتها من دون أنْ تكون مأخوذة في عنوان المأمور فلا دخل لها في انطباق العنوان مثل نصب السُّلّم و الارتقاء على مدارجه لإتيان المأمور به الّذي هو الكون على السّطح فرضاً

فلايكون المأمور به متقيّداً بنصب السُّلَّم بما أنّه معَنْون بعنوان المأمور به بل دخالته إنّما هو في حصول الكون على السّطح خارجاً بخلاف الطّهارة في الصَّلاة فَإنّ تقيّدها دخيل في عنوان الصّلاة و انطباقه على الخارج لِأنَّ المأمور به هو الصَّلاة مع الطّهور و أمَّا الصَّلاة بلاطهور فليست مأموراً بها و معنونةً بعنوان المأمور بها بخلاف الكون عَلَى السّطح إذا كان مأموراً به فَإنّ الكون على السّطح يكون مأموراً به سواءٌ نَصب السُّلَّم أولا، بحيث لو فرض الكون على السَّطح بلاسُلَّم ينطبق عليه عنوان المأمور به.

أمّا تقسيم الشّرائط إلى الشّرائط الدّخيلة في الماهيّة و شرائط التّشخص، فالمراد مِن شرائط التّشخّص هي شرائط الموجوديّة أي الشّرائط الكماليّة الّتي لها دخلٌ في كمال وجود المطلوب لا في أصل وجوده لِأنَّ الوجود مقولٌ بالتّشكيك فيُمكن أن يكون المراد بشرائط الوجود هو شرائط كمال الوجود و إلاّ فلوكان المراد به شرائط أصل الوجود فمعلومٌ أنّ الإخلال به أيضاً يوجب الفساد كالإخلال بشرائط الماهيّة كما لايخفى.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الكلام في استعمال اللّفظ في المعنيين

إعْلَم أنّ استعمال الالفاظ في المعاني على أنحاء:

الأوّل: استعمال اللّفظ في مجموع الأشياء على وزان الوحدة المجموعيّة

و الثّاني: استعماله في المعنى الجامع نظير العامّ المنطقيّ كالإنسان

و الثالث: استعماله في الجميع بملاحظة العنوان الكلّي المتّحد مع الأفراد المنطبق عليها لكن الاستعمال إنّما هو في تمام الأفراد كالعلماء لافي المعنى الجامع الواحد كما في العامّ المنطقيّ كالعالم مثلاً و يقال لهذا النّحو مِنَ الاستعمال في لسان الأعلام العامّ الاستغراقيّ و كان بحيث يقبل الانحلال إلى كُلّ فردفرد. و تظهر ثمرة أنحاء هذه الاستعمالات في مقام الامتثال كما هو المذكور في محلّه و سيجيءُ الكلام فيه إن شاءالله تعالى.

و المقصود في المقام أنّ تلك الاستعمالات بأنحائها خارجةٌ عن حريم النّزاع فَإنَّ النّزاع إنّما هو في إمكان الاستعمال في أكثر من معنى واحد و قد عَرَفْتَ أنّ كُلاًّ من هذه الاستعمالات استعمال في معنى واحِدٌ على أنحاء مختلفة مِنَ الوحدة. فلْيُقرّر النّزاع بهذا الوجه و هو أنّه هَلْ يجوز استعمال اللّفظ في المعنيين أو المعاني مع بقاء كُلّ واحدٍ مِنَ المعنيين أو المعاني على ما هو عليه من تعيّناته و خصوصيّاته بحيثُ يكون اللّفظ فانياً تمام الفناء في هذا المعنى بتمام خصوصيّاته و تعيّناته و في ذلك المعنى كذلك بِاستعمال واحد لاباستعمالَيْنِ من دون أنْ يلاحظَ نحوٌ من أنحاء الاتّحادات المذكورة أوْ لايجوز؟

ثُمَّ إنَّ المراد بالجواز المذكور في العنوان هل هو الجواز بمعنى الإباحة الشّرعيّة أو الإمكان العقليّ قبال الاستحالة العقليّة أو الجواز اللّغويّ بمعنى عدم لزوم الإخلال بالوضع اللّغويّ عند الاستعمال في الأكثر حَتّى يكون غلطاً في اللّغة في مقابل ادّعاء لزوم الغلط عند الاستعمال في الأكثر؟ كماربما يَتَرائى من صاحب القوانين، كما أنّ الاحتمال الثّاني يستفادُ من

كلام بعض المحشّين للمعالم.

أمّا الاحتمال الأوّل فهو ساقطٌ من أصل لإنّهُ لامجالَ لتوهّمه أصلاً فيقع الكلام في موردَيْنِ:

الأوّل في الجواز العقليّ و الثّاني في الجواز اللغويّ.

أمّا الكلام في الثّاني فمعلومٌ أيضاً أنّه إذا فرض الإمكان العقليّ فلامجال لَه، فكيف بما إذا ثبت عدم الإمكان؟! لأنّه بعد فرض إمكان الاستعمال في المعنيين لامعنى للفحص عن ترخيص الواضع لهذا الاستعمال أولا، إذ مع القطع بعدم ترخيصه لامانع من الاستعمال فضلاً عن الشّك في التّرخيص فلاوجه لعدم الجواز اللّغوي بعد فرض الإمكان العقليّ أصلاً إلاّ أنّه يقع النّزاع في أنّ هذا الاستعمال مَجازٌ أوْ على نحو الحقيقة؟ فسَلك كُلٌّ في هذا المقام مسلكاً و قد يترائى من بعض الكلمات أنّ اللّفظ إذا كان موضوعاً للمعنى بقيد الوحدة فاستعماله في المعنيين استعمال اللّفظ الموضوع للكُلّ في الجزء ضرورة أنّ الوحدة الّتي كانت جزءَ المعنى و مأخوذاً فيه ليس جزء المستعمل فيه بَلْ المستعمل فيه هو الجزء الآخَر و هو ذات المعنى و ذات المعنى جزء تمام المعنى.

و قد يقال أيضاً: إنّ اللّفظ إذا كانَ موضوعاً لِكُلّ واحدٍ مِنَ المعنيَيْن بتمام خصوصيّات المعنى لَكان الاستعمال في المَعْنَيين استعمال اللّفظ الموضوع للجزء في الكُلّ. ببيان أنّ المفروض أنّ اللّفظ موضوع لِكُلّ واحد مِنَ المعاني بتمام خصوصيّات ذلك المعنى فالاستعمال في المركّب من كُلّ واحدٍ مِنَ المعاني استعمال اللّفظ الموضوع لِأجزاء ذلك الكُلّ في الكُلّ.

و قَدْ أفاد المحقّق الخراسانيّ (قده) جواباً عَنِ الأوّل بأنّه ليس هذا على تقدير تقييده بقيد الوحدة من قبيل استعمال الموضوع لِلْكُلّ في الجزء بَلْ يبانيهُ مباينَةَ الشّيء بشرط لا و الشّيء بشرط شيء.

هذا، و أنت تعلم أنّ هذا الاستعمال على تقدير إمكانه ليس استعمالاً واحداً كَيْ يكون

من قبيل استعمال الكُلّ في الجزء أوِ استعمال الجزء في الكُلّ حتّى نحتاجَ في الجواب إلى ما ذكره (قده)، بَلْ إنّما هو استعمالان بلفظ واحد كُلٌّ على نحو الاستقلال فيكون كُلٌّ مِنَ الاستعمالين فيما هو الموضوع له بتمامه كما يظهر بالتّأمّل فيما حَرَّرْناه عَنْ مَحَلّ النّزاع و على هذا لامجال لتوهُّم المجازيّة فضلاً عن الجواب عنه.

هذا، و قد يُتوهّم التّفصيل في المقام بالالتزام بالمجازيّة في المفرد و الحقيقة في التّثنية و الجمع معلّلين بِأنّ التّثنيه و الجمع بمنزلة تكرار اللّفظ. و فيه ما لا يخفى على المتأمّل في استدلالهم، فإنّهم زعموا أنّ المراد بقيد الوحدة هو الوحدة الوجوديّة الفرديّة، و بما أنّ التّثنيه و الجمع بمعنى تعدّد الفرد و تكرّره لامعنى لِأخذ قيد الوحدة فيهما فلايكون الاستعمال في المعنيين أو المعاني من استعمال الموضوع لِلْكُلّ في الجزء حتّى يكون مجازاً بعلاقة الكُلّ و الجزء بل الاستعمال فيهما ليس إلاّ على نحو الحقيقة.

و أنت تَعْلم أنّ المراد مِنَ الوحدة في المقام ليس هو الوحدة بحسب الوجود بل هو الوحدة في مقام الاستعمال و أنّ اللّفظ موضوع للمعنى بقيد أنْ يكون باستعمال واحد لابقيد أن يكون المعنى شيئاً واحداً أو فرداً واحداً حَتّى يَصِحّ أنْ يقال إنّ التّثنيةَ و الجمع بمثابة التّكرار، و هذا ليس إلاّ المغالطة الّتي مَنْشأُها اشتراك لفظ الوحدة و أنّه ورد في بعض العبارات التّعبير بِأنّ المعنى مقيّدٌ بقيد الوحدة، هذا كُلّه في المورد الأوّل.

و أمّا الكلام في المورد الثّاني ـ و هو الإمكان العقليّ ـ فَمَحَلّ الكلام أنّه كيف يعقل الاستعمال في المعنيين بعد التّوجّه إلى عنوان المَسْألة و تحصّل مَحلّ الكلام؟ إذْ لايكادُ يشكّ في أنّ الاستعمال في المعنيين أو في المعاني بعد ما كانت المعاني كُلٌّ على حدوده و تعيُّناته من دون فرض نحوٍ مِن أنحاء الاتّحادات المذكورة بينها بحيث كان اللّفظ مندكّاً و فانياً في هذا المعنى على نحو الاستقلال و يكون أيضاً مُنْدَكّاً و فانياً في غير هذا المعنى على نحو الاستقلال، مِمّا لايُعْقَلُ فَرْضُه و لانحتاج إلى برهان أو مزيد بيان بعد التّأمّل في محلّ النّزاع كما لايخفى. ثُمّ إنّ هذا كُلّه في مقام الثّبوت.

و أمّا في مقام الإثبات و الاستظهار فمعلومٌ أنّه بعد فرض إمكان الاستعمال عقلاً في أكثر من معنى واحد و بعد فرض جوازه لغةً بمعنى عدم لزوم الغلط و بعد فرض كونه على نحو الحقيقة لا المجاز فلابدّ و أنْ يحمل على تمام معانيه بعد فرض عدم وجودِ قرينةٍ مُعَيِّنَةٍ في المقام حَتّى يتعيّن به خصوصُ معنى واحد من بين المعاني كقول القائل: جِئْني بعين و لَمْ يكن هناك قرينةٌ معيِّنةٌ في البين فيحمل على كُلّ ما وضع له لفظ العين مِنَ العين الجارية و الباكية و غيرهما مِنَ المعاني الحقيقيّة.

و هذا نظيرُ عمومات البيع الّتي يُستفاد منها العموم أو الإطلاق بعد عدم وجود قرينة في البين فيستفاد منها حكم جميع أقسام البيوع و أنواعها مع فرق أنّ البيع استعمل في معنىً واحد على سبيل العموم الاستغراقيّ و العين استعمل في المعاني الكثيرة لا على هذا الوجه بل استعمل في كُلّ واحدٍ مِنَ المعاني كُلّ على نحو التّفصيل و الاستقلال. و قد يستدلُّ على الوقوع فضلاً عن إمكانه بالأخبار الدّالة على أنّ للقرآن بطوناً.

و فيه أنّه لادلالة لها أصلاً، بعد تسليم سندها، على جواز الاستعمال بهذا الوجه في أكثر من معنى واحد، لِأنّه مِنَ الممكن أن يكونَ للآيات القرآنيّة مراتبُ سبع و لِكُلّ مرتبة مراحلُ عشرة مع كونها وجوداً واحداً كما قَدْ يقالُ في اصطلاح أرباب بعض العلوم و الفنون أنّ لِلإنسان أيضاً تلك المراتب و المدارج فهم يقولون إنّ الإنسان إنسان عَقْلاني و إنسان طبيعيّ و إنسان متوسّطٌ بين الطّبيعة و التّجرّد التّامّ. و على كُلّ حالٍ لا دلالةَ لمثل هذه الأخبار على وقوع استعمال اللّفظ في أكثر من معنى واحد و أفاده المحقّق الخراسانيّ (قده) أيضاً في الجواب فراجع و الله العالم بحقائق الأمور.

الكلامُ في المشتقّ

و قبل الخوض في تنقيح المقال لابُدّ مِنْ بيان أُمورٍ لِيَتَّضِحَ المراد مِنَ المشتقّ المذكور في العنوان و ما هو الّذي يمكن أنْ يقع مَحَلَّ النّزاع. و الفرق بينه و بين ما لايقع فيه النّزاع.

الأمر الأوّل: التّحقيق في المفاهيم المنتزِعة و انقسامها إلى أقسام: **القسم الأوّل** هو المفاهيم المنتزعة عن مرتبة الذّات مع قطع النّظر عن اللّواحق الخارجة عنها بحيث إذا فُرض الذّات بما هي هي و أنّها خاليةٌ عن كلّ ما هو مغايرٌ لها ذاتاً، نرى أنّ هذا المفهوم ينطبق عليها و يكون الذّات بما هي مِصداقاً لهذا المفهوم حين فرض هذه التّخلية و هذا ليس إلاّ أنّ هذا المفهوم إنّما ينتزع عن نفس الذّات فيكون في مرتبة نفسها صدقاً و كِذْباً بدون تأخّر عنه و تقدّم عليها و يقال لهذا المفهوم المفهوم الذّاتي.

القسم الثّاني ما يكون منتزعاً عن المرتبة المتأخّرةِ عَنِ الذّات و هذا هو الّذي يقال في المنطق العَرَض أو المفاهيم العرضيّة أي ما يكون خارجاً عَنِ الذّات و هذا ينقسم إلى قِسْمَيْنِ العوارض اللّازمة لِلذّات و العوارض المُفارقة، و العوارض اللّازمة هي ما تكون غيرمنفكّة عَنِ الذّات مادام الذّات موجوداً لابعدم الانفكاك الخارجيّ الاتفاقيّ بَلْ بحيثُ لايمكن انفكاكها عن الذّات. و المفارقة مايكون جارياً على الذّات تارةً و غيرجاريةٍ عليها أُخْرىٰ مثل القيام و القعود و الضّرب و الضّحك و أمثال ذلك مِنَ العوارض المفارقة بمعنى القابلة لِلانفكاك عَنِ الذّات.

و الغالب هو أنّ أسماء الفاعلين و المفعولين و الصّفات المشبّهة و الصّيغ المبالغة من هذا القبيل و لذلك قد يُتَوَهَّمُ اختصاص النّزاع في خصوص هذا القسم كما عن بعض الأُصوليّين.

الأمر الثاني: المفاهيم المفارقة الّتي تصدق على الذّوات في بعض الأزْمِنَة أي الّتي قُلْنا إنّها

مِنَ العوارض المفارقة لابُدّ و أنْ يفْرضَ لِصدقها في ذلك الزّمان و لصحّة انطباقها على الذّوات، مناط الصّدق و ملاك صحّة الانطباق. إذْ حينَ ما يصدق مفهوم مِنَ المفاهيم على خصوص ذات دون أخرى تكون هذه الذّات لامحالة واجدة في ذلك الحين لِجهةٍ و حيثيّةٍ تكون باعتبار وجود هذه الحيثيّة مِصْداقاً لذلك المفهوم و إلاّ يلزم صدق كُلّ مفهوم مِنَ المفاهيم على كُلّ ذات مِنَ الذّوات في كُلّ وقتٍ مِنَ الأوقات. مثلاً مفهوم الضّارب أو القائم لايصدق على خصوص زيد في حال ضربه و قيامه إلاّ أنْ يكون لزيدٍ خصوصيّة باعتبار تلك الخصوصيّة يصدق على زيد حين ضربه و قيامه أنّه ضاربٌ أو قائمٌ.

فَلْتَسَمَّ تلك الخصوصيّة ملاك صدق المفاهيم المفارقة و مناط صحّة انطباقها عَلَى الذّوات لِمَا عَرَفْتَ أنّ وجود ملاك الصّدق في انطباق المفهوم المفارق على الذّات مِمّا لابُدَّ منه و مع عدم الملاك يكون صدق أحد المفاهيم العَرَضيّة دون الآخَر في بعض الأوقات دون بعضها من قبيل التّرجيح بلا مرجّحٍ.

فَعَلىٰ هذا لو فرض عدم وجود الملاك في زمانٍ مثلما إذا لم يَكُنْ زيدٌ متلبّساً بالضّرب و القيام لايكادُ يصدق عليه الضّارب و القائم في ذلك الزّمان بالبرهان العقليّ المذكور و هذا واضحٌ لارَيْبَ فيه.

الأمرُ الثّالث: المفاهيم العرضيّة المفارقة الّتي تصدق على الذّوات باعتبار ملاكاتها و مناطاتها لاتخلو إمّا أنْ يكون بحذائها في الخارج شيءٌ أوْلاَ.

و القسم الثّاني مثل الفوقيّة و التّحتيّة و الأُبُوّة و البنُوّةِ و الأُخوّةِ و الأُمومةِ مِمّا يقالُ لها في المعقول الأُمور الاعتباريّة أيْ ما يُنْتَزَعُ عَنِ الأشياء الخارجيّة باعتبار حالةٍ أوْ هَيْأةٍ فيها أو نسبتهِ لها مع غيرها مِنْ دون أن يكون لنفس تلك المفاهيم شَيْءٌ بإزائها في الخارج بَلْ الّذي في الخارج يكون منشأً لانتزاع تلك المفاهيم لأنّها مصاديق حقيقيّةٌ لها إذ فرقٌ بين أنْ تكون الأفراد الموجودة في الخارج ما بحذاء تلك المفاهيم أو منشأ انتزاعها و قد حقق في محلّه أنّ تلك المفاهيم المذكورة ليس لها ما بحذاء في الخارج بَلْ مِنَ الأُمور الاعتباريّة

الانتزاعيّة و تلك المفاهيم أيضاً عَلى قِسْمَيْن:

قسمٌ يَكْفي في انتزاعها و اعتبارها تلبّس الذّات بالمبدء في آنٍ ما و بعبارة أخرى يَكْفي في انتزاعها حدوث المبدء في الذّات فقط بدون الاحتياج إلى البقاء أيضاً.

و قسمٌ آخَر يكون اعتبارها و انتزاعها مادام المبدء جارياً على الذّات فيكون حدوث المفهوم الانتزاعيّ في وعاء الاعتبار و بقاؤهُ يدور مدار وجود المبدء حدوثاً و بقاءً.

إذا عَرَفْتَ هذه الأُمور فَاعْلَمْ أنّ مَنْ يقول: إنّ المشتقّ حقيقةٌ في خصوص المتلبّس بالمبدء. يُؤيّده البرهان و الوجدان إذ الذّات المتلبّسة واجدة حينئذٍ لمناط صدق المفاهيم المشتقّة و الصّدق يدور مدار ملاكه و مناطه كما قَرَّرْناه. نَعَمْ، قد يكون تلبّسٌ ما يكفي في انتزاع المفهوم و لايحتاج في بقائه إلى بقاء المنتزع عنه كما عَرَفْتَ في الأمر الأخير و لكن وجود المفهوم الانتزاعيّ في الوِعاء المناسب له أي في عالم الاعتبار هو مناط صدقه على الذّات في زمان انقضاء منشأ الانتزاع و إلاّ فلايعقل الصّدق بدون وجود الملاك أصلاً حَتّى في عالم الاعتبار، فَمَنْشَأُ الانتزاع و إنْ كانَ مِمّا قد تَصَرَّمَ و انقضى إلاّ أنّ مناط الصّدق ليس مَنْشَأ الانتزاع في هذا الفرض بل المناط هو الأمر المُنْتَزَع و هو باقٍ في وعائه المناسب له.

و أمّا مَنْ يقولُ: إنّ المشتقّ أعَمُّ مِنَ المتلبّس في الحال و ما انقضى عَنه المبدء. فلايخلو إمّا أن يفرض انقضاء ملاك الصّدق و مع ذلك يَدّعي الأعمّيّة فيرجع النّزاع إلى الأمر العقليّ و يكون نزاعاً عقليّاً لالُغويّاً، أوْ لايفرض ذلك بَل يَدّعي بقاء ملاك الصّدق بدعوى أنّ ملاك الصّدق ليس هو مَنْشَأ الانتزاع المنقضي بل الملاك هو الأمر الانتزاعيّ و هو لاينصرم بِانصرام منشأ الانتزاع و انقضائه فَيرجِعُ النّزاع إلى النّزاع اللّغوي و يكون البحث لغويّاً.

وَ قَدْ عَرَفْتَ مِمّا ذكرناه أنّه يمكن تقرير النّزاع بوجهين يرجع أحدهما إلى الوجه العقليّ و الأُخْرى إلَى الوجه اللّغويّ فلابُدَّ لِلتَّعَرُّض لِكِلَا الوجهين لتكون على بصيرة مِنَ الأمرِ.

أمّا الوجه الأوّل ـ أيْ كون النّزاع عقليّاً ـ فالّذي يدّعيه القائل بالأعمّ، و هو أن يكونَ

المشتقّ صادقاً على الذّات ولو فرض انقضاء المبدء عنها، ففي غاية الضّعف و السّخافة إذْ قَدْ عَرَفْتَ أنّه مع فرض فقدان مناط الصّدق يلزم التّرجيح بلامُرجّح إذا صدق بعض المفاهيم الْاشتقاقيّة على الذّات دون بعض أوْ يلزم صدقُ كُلّ مفهومٍ على كُلّ ذات في كُلّ وقتٍ إذا لم يصدق البعض بل يَصدُق الجميع من غيرفرقٍ بين المتلبّس في الْاستقبال و المنقضي عنه المبدأ. هذا إذا فرضنا النّزاع عقليّاً و القائل بالْأعمّ يَدّعي ادّعاءً عقليّاً في قبال دعوى القائلين بالْأخصّ ادّعاءً عقليّاً أيضاً.

و أمّا الوجه الثّاني ـ أي فرض كون النّزاع لغويّاً ـ و أنّ الْأعَمّيَّ يَدّعي ادّعاءً لُغويّاً و هو أنّ الواضع إنّما وضع الْألفاظ المشتقّة مِنْ أسماء الفاعلين و المفعولين و الصّفات المشبّهة و غيرها بإزاء المعنى الأعَمّ مِنَ المتلبّس و ما انقضى عنه المبدء و ذلك بادّعاء أنّ الملاك لِلصّدق في العالم و الضّارب و غيرهما لايكون خصوصيّة الضّرب و العلم حتّى ينتفي صدق المفهوم بِانتفاء ملاكه بل الملاك هو الأمر المنتزع عن المبدء الّذي لايَتَقَوَّمُ بخصوصيّة الضّرب إلاّ حدوثاً لابقاءً. و المعنى الموضوع له في هذا الأمر الْانتزاعيّ أوسَعُ وجوداً من تلك الخصوصيّة المتصرّمة، فمعلومٌ أنّ هذا ادّعاءٌ لغويٌّ صرفٌ و هو و إنْ كانَ مِمّا يخلو عن الإشكالات العقليّة الواردة على الوجه الأوّل، إلاّ أن دون إثباته خرط القتاد و أنّى لَهُمْ بالْإثبات؟! كَما ستعرف عَمّا قريب تفصيله إن شاء الله تعالى.

هذا تمامُهُ فيما يمكن أنْ يقع فيه النّزاع مِنَ الوجه العقليّ أو اللّغويّ.

و أمّا تحرير محَلّ النّزاع فهو أنّ الذّات المتلبّس بالمبدء حال التّلبّس مِمّا وقع عليه اتّفاق الكُلّ من أنّه مصداق حقيقيّ لمفهوم المشتقّ فهو خارجٌ عن محلّ البحث، كما أنّ الذّات المتلبّس في الْاستقبال مِمّا وقع عليه الاتّفاق أيضاً مِنْ أنّه ليس مصداقاً حقيقيّاً لمفهوم المشتقّ فهو أيضاً خارجٌ عن محلّ الكلام، و الاختلاف إنّما وقع في أنّ الذّات المتلبّس بالمبدء سابقاً و قد انقضى عنه المبدء هل هو مصداق حقيقيّ لمفهوم المشتقّ كَالْأوّل أي الذّات المتلبّس في الحال أولا بَلْ لايكون مصداقاً حقيقيّاً بل مجازيّاً لها كَالثّاني أيْ المتلبّس في

الإستقبال؟ هذا هو موضوعُ البحث سواءٌ كانَ البحث عقليّاً أوْ لغويّاً.

و لايخفى أنّ الحال في العنوان ليس هو الحال الّذي بإزاء الماضي و الاستقبال كَيْ يُتَوَهَّمُ أنّ النّزاع إنّما هو في قيديّة زمان الحال و اقترانه في مفهوم المشتقّ أمْ لا، بل المراد بالحال حال النّسبة.

و أمّا النّسبة فَلَمّا كانت كساير الأشياء الزّمانيّة الّتي تقع في عمود الزّمان فالزّمان مثل المكان يكون ظرفاً بالقياس إليها، و ليس الزّمان مأخوذاً فيها على القيديّة كما لم يَكُنْ مأخوذاً في ساير الأفعال على هذا الوجه.

هذا في خصوص الحال و أمّا الأعمّ المذكور في العنوان فليس المراد منه ما هو المصطلح عند أهل المنطق في باب النّسَب الأربعة الّتي منها العموم و الخصوص المطلق و منها العموم و الخصوص من وجه، بَلْ و ليس المراد بالأعمّ أكثريّة الأفراد أيضاً بل المراد به هو الأوسعيّة بحسب الزّمان و أنّ ظرفيّة الزّمان و امتداده هل ينتهي بانتهاء المبدء و انقضائه أم يمتدّ ظرف النّسبة امتدادها إلى ما بعد التلبّس في حال الانقضاء و بعبارة أخرى الأعميّة في المقام بمعنى أطوليّة عمر المصداق كما أنّ الأخصيّة بمعنى أقصريّة عمره.

توضيحاتٌ و تشريحاتٌ

في بيان بعض بعض الصُّغْريات و التعرّض لما رُبّما يفيد تماميّةَ البحث فنذكرها مقدّمةً. و لايخفى أنّ ما ذكره المحقّق الخراساني (قده) في مقدّمات البحث لادخل لها في محمول المسألة و الجهة المبحوث عنها بل لبعضها دخالةٌ في تنقيح موضوع النّزاع و بعضُها الآخرَ ربما يكون أجنبيّاً عن البحث من الأصل، لكنّه لابأس بالتّعرّض لها و بيان التّحقيق فيها فليكن الكلام في أُمورٍ:

الأوّل: قالَ أُستاذُ سيّدِنا الأُستاذ في الكفاية ما ملخصّه: لايَبْعُدُ أنْ يكون المراد بالمشتقّ في محلّ النّزاع هو مطلق ما كان مفهومه جارياً على الذّات و لو كان جامداً فلامخصّص

لِتخصيص النّزاع بالمشتقّات بَلْ يَعُمُّ الجوامد الّتي واجدةٌ لهذا الملاك مثل الزّوجيّة و الرّقيّة الثّابتة للزّوج و الرّقّ و أمثال ذلک و لذا نُقِل عَنِ الْإيضاح في باب الرّضاع في مسألة مَنْ له زوجة صغيرة ارتضعت عَنْ زوجتَيْه الكبيرتين: أنّه لاإشكال في حرمة المرضعة الأُولى مع الدّخول بالكبيرتين، و أمّا المرضعة الثّانية ففي تحريمها خلاف و اختارَ والِدي المصنّف و ابنُ ادريس تحريمها أيضاً لِأنّه هذه يصدق عليها أمُّ الزّوجة و لايشترط بقاء المبدء في صدق المشتقّ انتهى ما هذا حاصله. و الْإنصاف أنّ هذا و نظائره مِنَ المفاهيم ممّا ينبغي وقوعها في البحث و جعلها من صُغريات النّزاع إن كانَ النّزاع في المشتقّ في الأمر العقليّ كما عَرَفْتَ وجهه في بعض المقدّمات لوجود الملاک القطعيّ فيها و أمّا إنْ كانَ النّزاع في الأمر اللّغويّ فَسَيَجيءُ بيانُه إن شاءالله تعالى.

ثُمَّ إنَّ ههُنا إشكالاً في الفرع المزبور و هو أنّه يمكن انقداح النّزاع في المرضعة الأُولى أيضاً كما في المرضعة الثّانية بتقريب أنّ الْأمومة و البِنْتِيّة متضايفان و هما متكافئان قُوّةً و فعلاً فلا يُفرض آنٌ تكون الزّوجيّة للصّغيرة ثابتةً في هذا الآن و لم تكن بِنْتاً كَيْ تَتَّصِفَ المرضعة بِأُمّ الزّوجة إذْ في مرتبة حصول وصف الْأُمومَة للمرضعة يحصل وصف البِنْتِيّة لِلْمرتضعة و يزيل الزّوجيّة مِنَ الصّغيرة في هذه المرتبة لِلْمرتضعة فلاتكونُ البنت زوجةً إذْ البِنْتيّة و الزّوجيّة متضادّتان في لسان الشّرع فلايجتمعان فإذا لم تكن زوجةً كيف تَتَّصِفُ أمّها الرّضاعيّ بِأُمّ الزّوجة؟

قلنا في الجواب: إنّه لاشكّ و لاشبهة في أنّ الْأُمومَةَ و البِنْتيّة مُزيلةٌ للزّوجيّة و إزالة الزّوجيّة معلولةٌ لوصفَي الْأُمومةِ و البِنتِيّةِ فالْإزالةُ متأخّرةٌ رتبةً عَنِ البنتيّةِ و الْأُمومةِ تأخُّرَ المعلول عن العِلّة فحينَئذٍ لابُدَّ أنْ يُفرض وصف الزّوجيّة مع وصفي الْأُمومةِ و البنتيّةِ في رتبةٍ واحدة حَتّى يمكن عروض الْإزالة مستنداً الى وصف البنتيّة على الزّوجيّة فالزّوجيّة مَعَ الْأُمومة و البنتيّة مفروضةٌ كُلّها في مرتبة واحدة فتتّصِفُ في هذه المرتبة الأمّ المرضعة بِأُمّ الزّوجة فالنّزاع يختصُّ بالثّانية دون الأولى.

ثُمَّ اندراج هذه الجوامد تحت النّزاع إنّما هو مَبْنِيٌّ على كون النّزاع نزاعاً عقليّاً و يكون مرجعُ قول القائلين بِالْأعمّ ادّعاءَ صدق المفاهيم الاشتقاقيّة حَتّى حين الانقضاء و انتفاء ملاك الصّدق كما أشَرْنا إليه، و أمّا عَلىٰ فرض إرجاع قولهم إلى الأمر اللّغويّ فالّذي يُؤدّي إليه النّظر أنّه لامجال لِاحتمال معنى الأعمّ في هذه الجوامد لِأنّ وصف الزّوجيّة لِلزّوجة ليس إلاّ من جهة كونها زوجةً بحيثُ لايكاد يفرض لوصف الزّوجيّة حيثيّةٌ إلاّ نفس الزّوج لاغير فالزّوج هو نفس الزّوجيّة بإسقاط التّاء المصدريّة فقط فكيف يحتمل أنْ يكون هذا الوصف موجوداً مع انتفاء حيثيّة الزّوجيّة؟ و هَلْ هذا إلاّ مثلَ أنْ يكونَ الشّيْءُ موجوداً مع انتفاء نفسه؟!

و هذا بخلاف ساير المشتقّات، إذْ مِنَ الممكن ادّعاءُ فرض حيثيّة الصّدق بانتزاعها و اعتبارها من حدوث المبدء في الذّات بحيثُ يكون تلك الحيثيّة المنتزعة الّتي هي ملاك الصّدق باقيةً في وعاء الاعتبار و في مقام شيئيّة المفاهيم الاعتباريّة الانتزاعيّة ولو بعد انتفاء المبدء و انقضائه.

الثّاني: مِنَ الواضح عدم دخل اختلاف المبادي في مورد النّزاع و فيما هو المُهِمّ من الجهة المبحوث عنها فَإنّ حدوثَ كُلٍّ مِنَ المبادي و انقضائه بِحَسَبِه.

فَمِنَ المبادي مايكون بالحرفة، و منها ما يكون بِالْمَلَكَة، و منها ما يكون بنفس حدوث المبدء و صِرْف جَرْيه على الذّوات. فحالة الانقضاء في الأوّل بترك الحرفة، و في الثّاني بفقدان المَلَكة، و في الثّالث بِانقضاء الفعل. كما أنّ التّلبّس يقع على أنحاءٍ، تلبّسٌ بنحو الصّدور كما في الضّارب و القاتل و الشّارب و تلبّسٌ بنحو الوقوع كما في المضروب و المقتول و المشروب و تلبّسٌ بنحو الظّرفيّة كَأسماء الزّمان و المكان و تلبّسٌ بنحو الآلة كَالْمِنْشار و المِقراض. و كُلٌّ هذه الاختلافات النّاشئة مِنْ اختلاف المبادي تارَةً و مِنْ اختلاف أنحاء التّلبّسات أُخرىٰ، لايُضِرُّ بالمهمّ إلاّ أنّه يختلف صدق المفاهيم الاشتقاقيّة في هذه المشتقّات. مثلاً في أسماء الآلات لايعتبر التّلبس الفعليّ في صدق مفاهيمها فَالمِنْشار

مِنْشارٌ و لَوْ لَمْ يستعملْهُ النّجارُ و لَمْ يشتغِل به في النّجر و كذلك المقراض و ذلك لِأنَّ التّلبس الآليَّ فِعْليٌّ و لو مع عدم الاشتغال به و كذلك أسماءُ الزّمان و المكان حيثُ إنَّ المسجد مَسْجِدٌ و لو لَمْ يُسْجَدْ فيه أوْ يُسْجَدُ في بعضه دون بعضٍ و يوم عاشورا مقتل أبي عبدالله الحسين عليه السّلام و لَوْ لَمْ يُقتَلْ إلاّ في بعض أجزاء الزّمان.

الثّالث: قَدْ عَرَفْتَ عدم دخل اختلاف المبادي و التّلبّسات فيما هو المهمّ مِنَ البحث و هذا ممّا لاإشكال فيه. إنّما الإشكال فيما كانت حقيقتُها حقيقةً انصراميّة انقضائيّة فلايفرض في ذاته بقاءٌ حين انقضاء المبدء عنه مثل اسم الزّمان بل الذّات ينقضي نفسها بانقضاء المبدء عنها فلايكادُ يقع النّزاع فيه. هذا هو الإشكال.

و أمّا الجواب أمّا على ما أفاده المحقّق الخراسانيّ(قده) فحاصله: أنَّ المفهوم المنحصر في الفرد الواحد لايوجب وضع اللّفظ بإزاء هذا الفرد بخصوصه فَإنَّ المفهوم قد يكون من حيثُ هو كُلِّيٌّ قابِلٌ لِلانطباق على الكثيرين و كان مصداقه منحصراً في فردٍ واحدٍ و النّزاع إنّما وَقَعَ بلحاظ المفهوم، و اسم الزّمان و إنْ كانَ بلحاظ الخارج يَدُلُّ على حقيقةٍ منصرمةٍ غير باقية الذّات إلاّ أنّه مِنْ حيثُ المفهوم كُلِّيٌّ قابلٌ لوقوع النّزاع فيه هذا مضافاً إلى أنّ المقتل مثلاً ليس موضوعاً لخصوص الظّرف الزّمانيّ المتصرّم بالذّات حتّى يشكل الأمر بَلْ هو موضوعٌ للظّرفيّة المُطْلَقَة القابلة لِلانطباق على فرد متصرّم بالذّات و هو الزّمان و على فردٍ قار الذّات و هو الظّرف المكانيّ و الإشكال في خصوص الفرد الزّمانيّ لايوجب خروج المفهوم الكلّيّ عَنْ دائرة النّزاع بل يقع النّزاع في المفهوم و لو باعتبار فرده القارّ المنحصر بفرد و هو الظّرف المكانيّ.

هذا على ما أفاده شيخ سيّدنا الأُستاذ (قده)، و لكن حقيقة الأمر غيرذلك. بَلِ التّحقيق عندنا حسب ما برهن عليه في الفنون المتعالية أي في المباحث الحِكْميّة هو أنّه لما كانَ الجزء الّذي لايتجزّى مِمّا أبْطَلَهُ البراهين العقليّة القاطعة و كذلك احتمال وجود الآنات على نحو التّرتّب و التّتالي مِمّا بُرْهِنَ فَسادُه في محلّه فالزّمان الّذي هو مقدار حركة الفلك المُحَدِّد على

مسلك بعض الحكماء إنْ فرضت له آناتٌ متتالية أوْ أجزاء لايتجزّىٰ بحيثُ تكون حقيقةً مُلْتَئمة و مركّبة مِنْ تلك الآنات و الأجزاء فهو غير معقولٍ بمقتضى تلك البراهين المذكورة في محلّه، فلابُدّ و أنْ يقال إنّ للزّمان وحدةً اتّصاليّةً تدريجيّةً و هو عين الوحدة الشّخصيّة مع تصرّمه و انقضائه، فَإنّ التّصرّم في بعض الحقائق هو عين البقاء و التّجدّد و الانقضاء عين الفعليّة و الحصول فَلِلزّمان امتدادٌ وحدانيٌّ لايتناهَى و يقع بعينه ظرفاً لِلْأشياء ولكنّهُ مع تجدّده و تصرّمه شيءٌ واحدٌ و ذلك الشّيْءُ باقٍ و إنْ فُرِضَ انقضاء المبدء عنه، فاسم الزّمان داخِلٌ في حيطة البحث و محلّ الكلام فَإنّه إنْ لم يكن مع تجدّده باقياً بل يفرض له أجزاء منصرمةٌ منقضيةٌ يلزم تتالي الآنات و تركّب الشّيْءِ مِنَ الأجزاء الّتي لاتتجزّى فَتدبّرْ في المقام و اغْتَنِمْ.

الرّابع: لاشبهة في أنّ الأفعال و المصادر المزيد فيها خارجةٌ عَنْ مَحَلّ النّزاع و ذلك لوضوح عدم جَرْيِها على الذّات و أمّا وقوع الأفعال خبراً للمبتدأ و يقال زيدٌ يَضْرِبُ فليس ذلك معنى الجَرْي على الذّات إذ الجَرْيُ بمعنى الحمل المتفرّع على الاتّحاد كما في المشتقّات.

الخامس: قالَ شيخُ سيّدنا الأُستاذ في الكفاية: إنّ ما اشتهر في ألْسِنَة النُّحاة في تعريف الفعل مِنْ أنّه يقترن بِأحد الأزمنة الثّلاثة اشتباه محضٌ ضرورة عدم دلالة الأمر و النّهي على الزّمان بَلْ يَدُلُّ على إنشاء طلب الفعل و التّرك و الطّلب و إنْ وَقَعَ في الحال إلاّ أنّه مثل الإخباريّات لايَدُلُّ على الزّمان و أمّا الأفعال الأُخَر فيمكن أيضاً منع دلالتها على الزّمان إلّا بالإطلاق و الإسناد إلى الزّمانيّات، و إلّا ففي صورة الإسناد إلى نفس الزّمان أو إلى المجرّدات يلزم القول بالتّجريد و المجاز.

نَعَمْ لايَبْعُدُ أنْ يكون لِكُلٍّ مِنَ الماضي و المضارع بحسب المعنى خصوصيّةٌ أُخرى توجب الدّلالة على الماضي في الماضي و على الحال و الاستقبال في المضارع. هذا ما أفاده هذا المحقّق (قده) في كتابه و قد نَقَلْنا ما هو موضع الحاجة في تحقيق المقام.

و الحَقّ أنّ كلامَهُ في خصوص الأمر و النّهي في غاية المتانة كما يُؤيّده ظاهر إطلاق الأمر و النّهي لِأنّهُ في الأوّل بعثٌ نحو الفعل و في الثّاني زجرٌ عنه بدون إفادة الزّمان أصلاً و لكنّ الأمرَ في سايرِ الأفعال على خلاف ذلک إذْ مِنَ الواضح انفهام زمان الماضي مِنْ «ضَرَبَ زيدٌ» و زمان المستقبل مِنْ «يَضْرِبُ زيدٌ» و هذا لايختصُّ بالعربيّة بل يُستفادُ مِنْ أفعال جميع اللّغات كما يقال في الفارسيّة «زد»، «می‌زند» فَإنّهما يدلّان عند المتفاهم العرفيّ في بادئ الأمر على الزّمان في الماضي و المضارع.

و أمّا ما أفاده (قده) مِنْ أنّ لِكُلٍّ مِنَ الماضي و المضارع خصوصيّةً موجبةً لِلدّلالة على الوقوع في الزمان فغيرُ قابلٍ للقبول. لِأنّا لانرى في مفهوم ضربَ و يضرِب خصوصيّةً أُخرى غيرالزّمان و كلامه هذا ليس إلّا مِنْ قبيل الإحالة على أمرٍ مجهول أوْ ادّعاءٍ لاشاهد له. و أمّا تأييد هذا الكلام بِأنّ المضارع يكون مشتركاً معنويّاً بين الحال و الأستقبال حيث لامعنى لذلک إلّا أنْ يكون للمضارع خصوصيّة غيرالزّمان قابلةُ الأنطباق على الحال و الاستقبال فَإنّ الزّمان بنفسه لايكاد يكون جامعاً بين الحال و الأستقبال، ففيه أنّ هذا التّاييد غير مُؤيّد و لامُسَدّدٌ فَإنّهُ مِنَ الممكن المعقول تصوير الجامع من نفس الزّمان بحيثُ يمكن الأنطباق على الحال و الأستقبال بدون فرض خصوصيّة مجهولة موهومة في المعنى و ذلک بافتراض قطعةٍ مفروزة مِنَ الزّمان مُمْتَد مِنَ الآن إلَى الغد مثلاً بحيثُ يَدُلُّ و ينطبق الفعل المضارع تارَةً على الوقوع في ابتداء ذلک الأمتداد الزّمانيّ و أُخرى على الوقوع في انتهائه و الأوّل هو الحال و الآخر هو الأستقبال و هذا بدون فرض خصوصيّة لامُحَصِّلَ لها في المفهوم و مِنَ الممكن المحتمل أنّ ما يَدُلُّ عليه الفعل المضارع مِنَ الزّمان هو ذلک الأمتداد مِنَ الزّمان و معلوم أنّ تلک القطعة جامعة بين الحال و الأستقبال.

و أمّا حديث لزوم المجاز و التّجريد عند الإسناد إلى نفس الزّمان و المجرّدات ففيه أيضاً ما لايخفى. أمّا الإسناد إلَى نفس الزّمان كقولنا مضىٰ الزّمان فَلِأنّ انقضاء كُلّ شيْءٍ مِنَ الزّمانيات بحسب الزّمان و انقضاء الزّمان بنفس ذاته لِأنّ الزّمان زمانيٌّ بذاته فإسناد الشيءِ

إلى ذاته أوْلَى و أنْسَب و آكَدُ مِنْ إسناده إلى غيره فهو نظير أبيَضيّة البياض و أبيضيّة الجسم.

و أمّا الإسناد إلَى المجرّدات مِنَ الحقائق الرُّوحانيّة الّتي تكون ما فوق الزّمان فليس إلّا بلسان المَحْبُوسين في سجن الزّمان و التّعبير بالعبارات العرفيّة مِنْ باب التّفهيم و التّفاهم و إلّا فربّما لايلوح في نظر الْواضعين معنى المجرّدات أصلاً و لايمكن لَهُمْ تصوّر الماهيّات المجرّدة الّتي يكون وِعاءُ وجودها غيرَ وعاء الزّمان و المكان فضلاً عَنِ الذّات المستجمعة لجميع الصّفات الكماليّة الّتي فوق المجرّدات. هذا بالنّظر العرفيّ.

و أمّا بالنّظر الدّقي العرفانيّ فَلابأس بالْالتزام بالتّجوّز أوِ التّجريد و لكن التّجوّز ليس تجوّزاً عرفيّاً لغويّاً حينئذٍ بل هو التّجوّز العقليّ العرفانيّ فَتَدَبَّرْ.

و أمّا قضيّة صدق أفعال الماضي و المضارع مع عدم المُضيّ و الْاستقبال حقيقةً كما في مثل يَجيئُني زيدٌ بعد عامٍ و قد ضرب قبله بأيّام أوْ جاءَ زيدٌ في يوم كذا و هو يضرب بعد ذلك الوقت بأيّامٍ، ففيه أيضاً أنّ الملاك في المُضيّ و الْاستقبال هو حال الْانتساب و الْإسناد لاحالُ التكلّم و النّطق كما لايخفَى.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

تأسيس الْأصل

و الحَقّ أنّه لامجال لجريان أصلٍ مِنَ الأُصول عند الشّک على نحوٍ كُلِّيٍّ، اللّهُمَّ إلّا في خصوص الموارد الجزئيّة، فحينئذٍ يختلف الأصل باختلاف الموارد فقد يجري الاستصحاب و قد يجري البرائة و قد يجري الْاشتغال و ليس للمقام مجالٌ للتعرّض على خصوصيّات الموارد و مجاري الأصول في جزئيّاتها. هذا كُلّه في مقام التّوضيح و التّمهيد. و قَدْ عَرَفْتَ بيان الحَقّ في كُلٍّ منها. إذا عَرَفْتَ تمام ذلک فنقول:

أمّا ما استَدَلّ به كُلٌّ مِنَ الفَريقَيْنِ على إثبات مُدّعاه فَأُمورٌ. و نحن نذكر ههُنا خصوص ما استدلّ به القائلون بالأعمّ مع ما فيه مِنَ المحذورات ليتّضحَ الأمرُ و يَنْتَضِحُ الحَقُّ و هو القول بالأخصّ كما نبّهْنا عليه في ضمن المقدّمات.

فممّا استدلّ به القائل بالأعمّ التّبادر و عدم صحّة السّلب عن المعنى الأعمّ و فيه أنّه لامجال لهذه الدّعوى أصلاً إذ دعوى التّبادر و عدم صحّة السّلب لابُدّ و أنْ يَبْتَني على ادّعاء حيثيّة صدق المفاهيم الاشتقاقيّة على الذّات بحيثُ تكون تلك الحيثيّة الّتي عَبَّرْنا عنها بملاك الصّدق باقيةً في عالَم الاعتبار بَعد انقضاء المبدء عن الذّات و إلّا فمع فرض عدم بقاء تلك الحيثيّة و لو في عالم الاعتبار بل تكون حيثيّة الصّدق نفس المبدء المنقضي، كيف يُعقل صدقُ المفهوم الاشتقاقيّ على الذّات؟! و مِنَ البديهيّ أنَّ التّبادر لايكاد يكون الاّ بانسباق ملاك الصّدق أوّلاً فإنَّ الجسم السيّال مثلاً لاينسبق مِنْ لفظ الماء إلّا بانسباق ملاك صدقه أوّلاً. مع أنَّ الوجدان حاكِمٌ على خلافه في المقام إذْ ليس في التّصوّر حيثيّةُ صدقٍ لِمفهوم المشتقّ إلّا نفس المبدء فبملاك وجود المبدء يصدق المشتقّ على الذّات بدون جهة أُخْرىٰ بالوجدان و مع انتفاء هذا الملاك ينتفي الصّدق بالضّرورة كما أنّه مع انتفاء ملاك صدق الماء على الجسم السّيّال ينتفي الصّدق بالضّرورة.

و فرض الحيثيّة الانتزاعيّة في وعاء الاعتبار حتّى بعد انتفاء المبدء فهو ممّا يكذّبه الوجدان إذْ ذلك الأمر الانتزاعيّ يحتاج في تصوّره إلى التّعمّل و التكلّف حتّى يتصوّر في العقل للمفاهيم الإشتقاقيّة ملاكات انتزاعيّة كَيْ تكون تلك الملاكات ملاكاتِ الصّدق فكيف يكون متبادراً عند العرف مع أنّ تصوّره يحتاج إلى مزيد تكلّف و تعمّل. و من هُنا يظهر أنَّ التّفصيلات المذكورة مِنَ الإلتزام بالأعميّة في بعض المشتقّات و الأخصيّة في بعضها الآخَر ممّا لاوجه لها أصلاً.

أمّا التّفصيل بين كون المشتقّ محكوماً عليه في الكلام أوْ محكوماً به فلا وجه له أصلاً إذْ لازم هذا التّفصيل الالتزام بِأنَّ المفاهيم الاشتقاقيّة غيرُ موضوعةٍ بصِيَغِها الإفراديّة لمعنى بَلْ معانيها تابعةٌ لِلْهَيآت المركبّة و قد ظهر فساد هذا المعنى مِنْ ذي قبل.

و أمّا التّفصيل بين المشتقّات الّتي تكون مباديها منصرمَةَ الذّات فتكون معانيها الأخصّ و الّتي تكون مباديها قارّ الذّات فتكون بالمعنى الأعمّ ففيه أيضاً أنَّ هذا التّفصيل ممّا لاشاهِدَ

عليه و صرف انصرام المبدء لايصلح لإثبات ذلک الفرق و إنْ كُنّا نميلُ إلى هذا التّفصيل سابقاً مَيْلاً.

و أمّا التّفصيل بين المشتقّات المتعدّية و اللّازمة فهو أيضاً راجع إلى ما قبله في الفَساد إذالمشتقّات المتعدّية جلّها أو كُلّها من قبيل المنصرمات كَما أنّ المشتقّات اللّازمة جلّها أو كُلّها مِنَ الأُمور القارّة.

و قد تكلّف بعض مَنْ عاصرناه في تحرير محلّ النّزاع، فراراً مِنَ الإشكالات الواردة على القول بالأعمّ، بما هو حاصل كلامه: أنّ الذّات المباشة للمبدأ هل هي مصداق مفهوم المبدأ بحيث لايكاد يصدق المفهوم عندانقضاء التّلبّس بالذات أم لابل الذات الأعم من المباشة بالمبدأ و غيرالمباشة له بعد الانقضاء هي المصداق للمفهوم الاشتقاقيّ؟

و هذا الكلام إنّما هو للفرار عمّا يرد على القائلين بالأعمّ من أنّ جهة الصّدق حين الانقضاء لايكاد يتصوّر بالوجدان كَيْ يمكن دعوى التّبادر و عدم صحّة السّلب. و بما ذكره هذا المعاصر يندفع الاشكال، ببيان أنّ ملاک الصّدق و لو في حال الانقضاء ليس الاّ نفس المبدء من دون احتياج إلى جهة أُخرى إلاّ أنّ مصاحبة الذّات مع المبدء و مما سّتها له بدواً يكفي في أن تَصيرَ الذّات مصداقاً لمفهوم المشتقّ و لو حين الانقضاء (بناءً على القول بالأعمّ) و عدم كفاية ذلک (بناءً على القول بالأخصّ). و لكنّک خبيرٌ بِأنّ كلامَهُ هذا لايفيد المطلوب إلاّ مع الغفلة من بساطة المشتقّ و عدم تركُّبِه مع أنّ بساطة المشتقّ بمثابة من الوضوح كما ستَعْرِفُ عاجلاً إن شاء الله تعالى.

و أمّا استدلالهم بما استدلّ به الإمام عليه السّلام بقوله تعالى «لاينال عَهدي الظّالمين» لنفي أهليّة عَبَدَة الأصنام للخلافة فلايكاد يتمّ إلاّ إذا فرضنا علّيّة الظّلم للحكم حدوثاً و بقاءً.

و هذا في غاية البعد بل العناوين الّتي هي موضوعات الأحكام لايخلو إمّا أنْ تكون مشيراً إلى الذّات فقط بحيث يكون الموضوع نفس الذّات نظير أكرِمْ ضاربَ زيد مثلاً

فلايدلّ على النّسبة الاتحاديّة بين الذّات و المبدء. و إمّا أنْ يكون لها دخل في الموضوع و مأخوذ فيه.

و على الثّاني لايخلو إمّا أنْ يكون المبدء منصرم الذّات في مقام الثّبوت فيدلّ في مقام الإثبات على أنّ حدوث العنوان مستتبعاً للحكم بدون احتياج بقاء الحكم إلى بقائه نظير قوله «و السّارقُ و السّارقةُ فاقطَعوا أيديَهُما» و «الزّانيةُ و الزّاني فاجْلِدوا كُلَّ واحدٍ منهما مِئةَ جَلْدَةٍ.»

و إمّا أن يكون المبدء قارّ الذّات ثابتاً في وعاء النّفس الأمريّ كالعلم و أمثاله كَمّا في قوله أكرم العلماء فيدلُّ على أنّ الحكم يدور مدارَ العنوان حدوثاً و بقاءً و استدلالهم على المعنى الأعمّ لايتمّ إلّا على التّقدير الأخير إلّا أنّه قد عَرَفْتَ ما فيه من البعد.

و أمّا على التّقادير الأُخَرِ فلايتمّ الاستدلال كما هو واضحٌ لمن تأمّلَ. و هذا ممّا يتفرّع على ما قلناه في صدر البحث مِنْ أنّ المراد بالأعمّيّة في العنوان الأوسعيّة بحسب الزّمان دون الأكثريّة بحسب الأفراد فإنّ الأفراد الّتي تكون مصاديق المفاهيم على كلا القولين مِنَ الأعمّ و الأخصّ لاتزيدُ و لاتنقص فَمَنْ تلبّس بمبدء الظّلم يكون من مصاديق مفهوم الظّالم كانَ الظّلم بعنوان مشير أو بما أنّ التّلبس به حدوثاً يكفي في إثبات الحكم بقاءً.

هذا مضافاً إلى إمكان أنْ يقال إنّ التّلبّس و إنْ كانَ في الاستقبال يكفي في ثبوت عدم نيل العهد لِمكان أهمّيّة العهد و العلّة إنّما هي حدوث المبدء في الذّات و لو كانَ في الاستقبال.

فالحَقّ هو القول بالأخصّ و القول بأعميّة معنى المشتقّ بمراحل عن الواقع و بعد ذلك فينبغي التّنبيه على أُمورٍ:

الأوّل: تركيب مفهوم المشتقّ أو بساطته. و الحقّ أنّ الّذي لايكاد ينكرهو أنّ المتبادر مِنَ المشتقّ ليس إلّا نفس المبدء بلازيادة شيء عليه أو نَقيصَةٍ. إذْ مِنَ الواضح عدم تكرّر الذّات فيما إذاقلنا الإنسان ضاحِكٌ أوْ زيدٌ ضاحِكٌ أوْ قائمٌ أوْ عالِمٌ إلى غير ذلك مِنَ النّظائر و معلوم أنّه لو فرض دخالة الذّات في المفهوم يلزم تكرار الموضوع في تلك القضايا الموجبة

كما يلزم التّناقض في مقابلات تلك القضايا مِنَ القضايا السّالبة مثلما إذاقُلْنا زيدٌ ليس بقائمٍ يرجع إلى زيد ليس بزيدٍ و الوجدان يَأبى عَنْ فرض التّكرار أو التّناقض في تلك القضايا و هٰكذا إذا فُرض دخالة مفهوم الشّيْءِ في المشتقّ يلزم تكرار الشّيْءِ إذا قلنا هذا الشّيْءُ ضاحِكٌ. هذا كُلّه ممّا حكم به الوجدان في بادئ الأمر و الإنصاف أنّ إنكارَه مكابرةٌ.

و أمّا بحسب البرهان فالمعروف عَنِ المحقّق الشّريف هو أنّه إنْ كانَ مفهوم الشّيء دخيلاً يلزم أخذُ المفهوم العامّ في الفصل كالنّاطق و إنْ كانَ مصداق الشّيْء يلزم انقلابُ مادّة الإمكان ضرورةً. و فيه ما لايخفى على المتأمّل في هذا الكلام إذْ لايرجع إلى معنىً محصّل فَإنّ لازمَ ما ذكره مِنْ أخذ المفهوم العامّ في النّاطق أو كون المصداق دخيلاً في الموادّ الممكنة هو صرف المناقشة اللّفظيّة.

و لِلْخصم إنكار كون النّاطق فصلاً فلايرد أخذ العرض في الفصل و كذا له أيضاً إنكار كون تلك القضايا ممكنة فلايلزم انقلاب مادّة الإمكان إلى الضّرورة فتلك التّوالي الفاسدة المذكورة في كلام المحقّق الشّريف من قبيل لزومُ ما لايلزم.

نَعَمْ، لِلْمحقّق الشّريف دعوى التّبادر فقط إذالمتبادر عند الجميع من الفلاسفة و غيرهم هو بساطة تلك المفاهيم الاشتقاقيّة و لذلك كلمة الأوّلين و الآخرين مِنَ المنطقيين و الفلاسفة تتجمّعُ على كون تلك القضايا نظير زيدٌ قائمٌ و أمثاله قضايا ممكنة لاالقضايا الضّروريّة. و قَدْ عَرَفْتَ أنّ انكار هذا التبادر مكابرةٌ فيرجع البرهان إلَى الوجدان. ثُمّ إنّه أورد عليه المحقّق صاحب الفصول (قده) بِأنّه يمكن اختيار الشّق الأوّل بدون المحذورَ فَإنّ النّاطق إنّما اعتبره المنطقيّون فصلاً و هم اعتبروه مجرّداً عَنِ مفهوم الشّيْءِ و ليس بحسب الوضع اللّغويّ مجرّداً عَنِ الشّيْءِ.

و أورد على هذا الإيراد المحقّق الخراسانيّ، شيخُ سيّدنا الأُستاذ، بِأنّ النّاطق ليس فصلاً حقيقيّاً أصلاً كَيْ يحتاج استعماله في عرف أهل المنطق إلى التّجريد بَلْ إنّما هو مِنْ أظهر خواصّ النّوع و يكون فصلاً مشهوريّاً. هذا، و لكنّك خبيرٌ بما فيه مِنْ أنّه سَلّمنا ذلك و أنّ

النّاطق فصلٌ مشهوريٌّ جعلوه مكان الفصل الحقيقيّ إلّا أنّه لايلزم من ذلك أخذ مفهوم الشّيْءِ في المشتقّ إذْ النّاطق مع أنّه مِنْ أظهر خواصّ النّوع فرضاً يكون بسيطاً ليس في مفهومه مفهوم الشّيْء. هذا كُلُّه بناءً على اختيار الشّقّ الأوّل.

و أمّا على اختيار الشّقّ الثّاني فالحَقّ هو الّذي أفاده المحقّق صاحب الفصول من أنّ الموضوع هو الذّات من حيث هي و المحمول هو الذّات المقيّدة بالقيد فَإنّ الضّاحكَ في قولنا الإنسان ضاحك، ليس معناه هو الإنسان فقط كَيْ يرجعَ الأمر إلى قضيّة الإنسانُ إنسانٌ؛ بل معنى الضّاحك هو إنسان له الضّحك فلاينقلب مادّة الإمكان ضرورةً.

و أمّا ما أفاده المحقّق الخراساني (قده) جواباً عن ذلك مِنْ أنّ القيد خارجٌ و التّقيّد داخِلٌ فينقلب الإمكان إلى الضّرورة فهو ممّا لانُسَلِّمُ أصلاً نظراً إلى أنّ المفاهيم الوصفيّة المأخوذة في الكلام إنّما تتصوّر على نحوين تارة يُؤْخَذُ الوصف و يُشارُ بـه إلى ذات الموصوف، و أُخرى يُؤْخَذُ و يُلاحَظُ نفس الوصفيّة. فلو فرضنا دخالة مصداق الشّيْءِ في المفهوم فَمِنَ المعلوم أنّ الذّات يلاحظ لابما هو ذات و الوصف عنوانٌ يُشير إليه بَلْ بما هو موصوفٌ و ذلك صفة له و يكون ما هو الملحوظ في مقام الحمل هو الوصف العنوانيّ فحينئذٍ القيد و المقيّد إنّما اعتبر شيئاً واحداً فهو غيرالذّات المقيّد بما هو ذات و من حيثُ هي فلايلزم انقلاب مادّة الإمكان إلى الضّرورة و لاانحلال القضيّة إلى قَضيّتَيْنِ.

و أمّا ما أفاده في آخر كلامه تحت عنوان الإرشاد مِنْ أنّ بساطة المشتقّ إنّما هو بالنّظر الأوليّ لكنّه ينحلّ بالتّعمّل العقليّ إلى ذات و مبدء نظير انحلال الانسان إلى جنس و فصل بالانحلال و التّعمّل العقليّ، ففيه أنّ هذا الكلام أيضاً ممّا لاينبغي عنه إذ مفهوم الإنسان و مفاهيم ساير المركّبات بما هو في حدّ المفهوميّة لايكاد ينحلُّ إلى جنس و فصل و مفهومٍ و مفهومٍ بل المُنحَلُّ الى الجنس و الفصل هو حقيقة الإنسانيّة و حقيقة كُلّ مركّب يقبل الانحلال إلى أجزائه لِأنّ كُلّ مركّب ينحلُّ إلى بسائطه و لو كانَ مفهومه في بادئ الأمر مفهوماً وحدانيّاً بسيطاً إلّا أنّ المركّبات بحقائها لابمفاهيمها قابلةٌ الانحلال بالتعمّل العقليّ.

و معلومٌ أنّ البساطة المدّعاة للمفاهيم الاشتقاقيّة ليس كبساطة سايرِ مفاهيم المركّبات و إلّا لم يكن فرق بينها و بين سايرِ المركّبات إذ المفاهيم كلّها بسائط في حدّ المفهوميّة كما عرفت، بل البساطة في المشتقّات هي البساطة في الحقيقة لا في المفهوم الأولىّ و بعد البناء على القول بالبساطة فالقول بالانحلال العقليّ رجوع عنه.

فالمراد مِنَ البساطة في المشتقّ هو أنّ مفهوم المشتقّ عين المبدء بحيث إذا فُرض إمكان إيجاد نفس البياض في صقع مِنَ الوجود بدون الذّات فهوم عين الأبيض و هذا أيضاً أصدقُ دليل على بساطة المشتقّات حيث إنّه لو فرض قيام البياض و السّواد بنفس ذاتهما ليصدق عليهما الأبيض و الأسود كما هو المعروف عند أهله أنّ البياض أبيض بنفس ذاته، إلّا أن الفرق بين البياض و الأبيض هو جواز حمل الأبيض و عدم جواز حمل البياض على الذّات و هذا هو الفرق الاعتباريّ الّذي يكون بين الجنس و الفصل و بين الهيولى و الصُّورة أيضاً و ذلك هو الّذي عُبِّرَ عنه باللّا بشرطيّة و بشرط اللّائيّة فيقال الجنس و الفصل لابشرط عن الحمل و الهيولى و الصّورة بشرط اللّا عن الحمل فهٰهُنا ينبغي لنا التّوضيح في معنى هذا الاعتبار و ما هو المراد مِنَ اللّا بشرط و بشرط اللّا.

الأمر الثاني

فنقول و مِنَ الله التّوفيق و عليه التّكلان: إنّ الجنس و الفصل يلاحظ على نحوين مِنَ اللّحاظ تارةً يلاحظ على نحو الإبهام و اللاتحصّل على نحو أنْ يكونَ تَحَصُّلَ أحدهما بعين تحصّل الآخر و لم يكن لِأحدهما تحصُّلٌ و راءَ تحصّل الآخَر فيجوز في هذا اللّحاظ حمل أحدهما على الآخر و حمل كليهما على النّوع و النّوع على كُلِّ واحدٍ منهما أوْ كليهما و يكون التّركيب بينهما في هذا الاعتبار تركيباً إتحاديّاً حقيقيّاً لِأنّ المفروض أنّ تَحَصُّلَ كُلِّ واحدٍ مِنَ الجنس و الفصل عين تَحَصُّلِ الآخَر و ليس كُلٌّ مِنَ الجنس و الفصل أمراً مُحصّلاً بحيثُ أن يُعدّ من قبيل الأمرين المتحصّلَيْنِ كُلٌّ على حياله.

و أُخرى لايكون كذلك بل على خلاف ذلك و هو بِأنْ يلاحظ كُلٌّ واحدٍ مِنَ الجنس و الفصل على نحو التّماميّة و الاستقلال في التّحصّل بحيث يكون تمام حيثيّة التّحصّل لنفسه من دون ارتباط تحصّله إلى غيره و اندكاك تحصّله في تحصّل غيره و كانَ بحيث إذا لوحظ غيره كان تحصّله زائداً عليه و مبائناً لتحصّله و يكون أمراً منضمّاً إليه فيكون التّركيب في هذا الاعتبار تركيباً انضماميّاً لامحالة و معلومٌ أنَّهُ حينئذٍ لايكاد يحمل أحَدُهما على الآخر و لايحمل كلاهما على النّوع لِأنَّ الملاك في الحمل كلّه هو الهوهويّة و الاتّحاد و ما يكون تحصّله غير تحصّل الآخَر كيف يَصِحُّ الحمل عليه و كيف يمكن أنْ يقال هو هذا؟ كما أنّ صحّة الحمل في الفرض السّابق إنّما هو لوجود ملاك الحمل. و المراد من الهيولى و الصّورة هو الجنس و الفصل الملحوظان بهذا اللّحاظ أي استقلال كُلّ منهما في التحصّل فيقال لهذه الهيولى و الصّورة، الهيولى و الصّورة العقليان لاالهيولى و الصّورة الخارجيّان فَإنَّ التّركيب بين الهيولى و الصّورة الخارجيّين وقع موقع الاختلاف بينهم بِأنّه هل هو اتحاديٌّ أوْ انضماميٌّ؟ فما هو المأخوذ بشرط لاوكانَ التّركيب فيه انضماميّاً هو المادّة و الصّورة العقليّة.

هذا هو المراد من الفرق بين الجنس و الفصل و الهيولى و الصّورة المأخوذ أحدهما على نحو اللابشرطيّة و الآخر على نحو بشرط اللائيّة. و كذلك المراد من الفرق بين المبدء و المشتقّ الّذي اشتهر بين أهل المعقول من كون أحدهما لابشرط و الآخر بشرط لا و لذا قال بعض المتأخّرين مِنَ المحقّقين من أهل المعقول: إذااعْتُبِرَ كُلٌّ مِنَ الجنس و الفصل جزءً غير الآخر لايكاد يكونان مِن أجزاء المحدود بل إنّما هما من أجزاء الحدّ لِأنَّ كُلاًّ مِنَ الجنس و الفصل بالقياس إلى المحدود عين الآخَر و يكون تحصّل أحَدِهما بعين تحصّل الآخَر و لامغايرة بينهما في التحصّل. و أمّا في مقام التّحديد و التّعريف فربّما يُعتبر أحدهما غيرَ الآخَر في التحصّل كما يقال إنَّ للمهيّة جزئين جنساً و فصلاً فيكونان من أجزاء الحدّ لامن أجزاء المحدود.

الأمر الثّالث: إعلم أنَّ الّذي قلناه في الفرق بين المبدء و المشتقّ مِنْ بشرط لا و لابشرط

لايُقاس بِالْاعتبارات المأخوذة في الماهيّة مِنَ اللّابشرطيّة و بشرط لائيّة و بشرط شيئيّة فإنَّ هذه الاعتبارات إنّما هي بلحاظ العوارض الطّارية العارضة على الماهيّة.

و يحْكمُ حينئذٍ أنَّ الماهيّة إذا قيسَتْ إلى ما هو غيرها إمّا أنْ تكون مَخلُوطَةً بهذا الغير أو مطلقة عنه. فمعنى الماهيّة اللّابشرط هو الماهيّة المطلقة و معنى الماهيّة بشرط شيْءٍ هو الماهيّة المخلوطة بغيرها و معنى الماهيّة بشرط لاهو الماهيّة المجرّدة عن كُلّ شيْءٍ حَتّى الوجود فلذا قد حكموا و اتّفقوا على عدم وجودها حَتّى في الذّهن فكيفَ في الخارج؟!

و أمّا الماهيّة بشرط لا، بالمعنى الّذي ذكرناه، فهي غير آبيةٍ عن الوجود و لذا كانت المادّة العقليّة و الصّورة العقليّة موجودتان في الّذهن كما عَرَفْتَ، فالمقصود من هذا الأمر أنّه لايشتبه الأمر بين هذه الاعتبارات الّتي تكون من انقسامات الماهيّة و اعتبارها و بين ما هي في هذا المقام فَكُنْ على بصيرةٍ مِنْ أمرك.

تَذييلٌ: هو أنَّ قياس الفرق بين المبدء و المشتقّ بالفرق بين الجنس و الفصل و المادّة و الصّورة إنّما هو لِتَسالُمِهِمْ على أُمورٍ:

الأوّل: إنَّ مفهوم المشتقّ عين مفهوم المبدء بدون فرض زيادة شَيْءٍ أوْ ذاتٍ فيه.

الثّاني: عدم إمكان حمل المبدء على الذّات و إمكان حمل المشتقّ عليها مع ما عَرَفْتَ في الأمر الأوّل أنّه لم يكن فرقٌ بينهما ذاتاً بلْ قَدْ ذَهَبَ بعض أرباب الفنّ مِنَ المتأخّرين إلى أنَّ الأعراض ليسَتْ حالّةً في المعروض حلول أمر مباين في المباين بل تكون مِن مراتب نفس المعروض و من شئون نفس الذّات فيُشكل عليه: أنّه لوكان الأمر كذلك فَلِمَ لايجوزُ حمل البياض على الذّات مَعَ أنّه متحدٌّ مع الأبيض و كلاهما متحدّان مَعَ الذّات إذْ مِنْ مراتب الذّات بحسب الفرض و مِنْ جَلَواتِها؟

فَيُجابُ عَنِ الْإشكال بهذا الكلام أي اللابشرطيّة و بشرط اللّائيّة و تَمثّلُوا بالجنس و الفصل و المادّة و الصّورة مع أنّهما أيضاً متحدّان بحسب الحقيقة.

الثّالث: إنَّ الملاك في الحمل ليس صرف الْاتّحاد في الوجود في الخارج بل اللّازم في مقام

الحمل هو العينيّة في التّحصّل و هذا لايكون إلّا بفرض الإبهام و اللاتحصّليّة لأحد من المتحدين حَتّى يكون تحصّل اللّامتحصّل بِتَحَصُّلِ الآخَر المتحصّل فلو فرضَ الأمران كلاهما متحصّلان لايمكن الاتّحاد بينهما إذالاتّحاد بين المُتحصّلَيْنِ بِمّا لايعقل إلّا بالوحدة الاعتباريّة و إذْ لايمكن الاتحادّ بينهما حقيقةً فلايمكن الحمل بينهما لِأنَّ ملاک الحمل هو الاتّحاد كما عَرَفْتَ.

و هذه الأُمور الثّلاثة بِمّا أوجَبَتْ التزامهم بالفرق بين المبدء و المشتقّ كالفرق بين الجنس و الفصل و المادّة و الصّورة فَتَدَبَّرْ.

التّنبيه الثّالث

ملاک الحمل، كما حقّقْناه، هو لحاظ الشيْء بنحو الإبهام و اللّا تَحَصُّل كَيْ يكون تحصّله عين تحصّل المحمول. و بعبارة أُخرى: الملاک و المَناط في الحمل هو العينيّة و الاتحادّ في التّحصّل فقط و لايلزم فيه التّغاير بوجهٍ مِنَ الوجوه أصلاً كما اشتهر في الأفواه مِنْ أنَّ الحمل يحتاج إلى الاتحادّ من جهة و التّغاير مِنْ جهة أخرى.

و الحَقّ أنَّ التّغاير لامدخليّة له في صحّة الحمل أصلاً بل التّغاير إنّما هو لفائدة الحمل فقط بداهة أنّه يمكن و يصحّ الحمل في حمل الشيء على نفسه و يقال الإنسانُ إنسانٌ مثلاً، فلا إشكال فيه من حيثُ الحمل أصلاً مع عدم التّغاير بين المحمول و الموضوع مِنْ جهةٍ إلاّ أنّه ليس لهذا الحمل فائدةٌ أصلاً فاشتراط التّغاير ليس إلّا لفائدة الحمل لالصحّة الحمل و إمكانه كَمّا لايَخْفى.

التّنبيه الرّابع

بعد ما عَرَفْتَ ما هو الملاک في الحمل فَقَدْ عَرَفْتَ أنّ فيما يكون المبدء عين الذّات كمبادي صفات الكماليّة بالقياس إلى الصقع الرُّبُوبيّ فلا محالة يكون الحمل أوْلى و أنسب فَإنَّ معنى

الحياة ليس إلّا نفس الذّات الحيّ الأزليّ و القديم ليس إلّا أنّ الذّات موجودٌ في الأزل و لم يكن وجوده مسبوقاً بالعدم و العالِم بمعنى مَنْ يَنْكَشِفُ لديه الشيء و الله تعالىٰ عالِمٌ لايَعزُب عن علمه مثقالُ ذرّة و هكذا سايرِ الصّفات الكماليّة الّتي تكون مُساوِقَةً لحقيقة وجوده بل عينه بمعنى أنّ جميع الصّفات ثابتةٌ للذّات بلحاظ نفس الذّات و بما هو هو بحيث لم يكن مرتبة الذّات مرتبة الخُلُوّ عن تلك الصّفات فلانحتاج أصلاً للمصيرإلى القول بالتّجريد بَلْ يكون جريُ تلك المفاهيم الكماليّة على الذّات إنّما هو بالمعنى العرفيّ من دون فرض التّركيب في ذاته تعالى و ذلك كما عَرَفْتَ أنّ في صدق المعاني الأشتقاقيّة على الذّات لايلزم كون المبدء قائماً بها على نحو القيام الحلوليّ بل لَوْ فرض قيام المبدء بنفس ذاته يَصْدُقُ المفهوم الاشتقاقيّ من غير حيثيّة تقييديّة أوِ التّجوّز. هذا في مقام الحمل و أمّا في مقام فائدة الحمل فالتّغاير المفهوميّ أوِ الإجماليّ و التّفصيليّ يكفي في الإفادة كما لايخفى. والله العالِمُ بحقائق الأُمور.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

في الأوامر و الطَّلَبِ و الإرادة

اعلم: أنَّ جمع الأمر بالأوامر على خلاف القياس إلّا بتأويلٍ بعيدٍ و ليس هٰهُنا مجال التّوضيح. و يقع الكلام في مواضع:

الموضع الأوّل في ماده الأمر، فيذكر جهاتٌ.

الجهة الأُولى ما ذكر له مِنَ المعاني.

فمنها الطّلب و منها الشّأن أو الغرض كما يقال جاءَ زيدٌ لِأمرٍ كذا أيْ لغرضٍ كذا لكنّ فيه أنَّ ذلك يستفاد مِنَ اللّام في المثال.

و منها الفعل العجيب و لَعَلَّ الأمر اشتبه عليهم ففسّروا الأمر بالفتح لِلْأمر بالكسر كما في قوله تعالى «لَقَدْ جِئتَ شيئاً إمْراً» و منها الفعل المطلق كَما في قوله تعالى «و ما أمْرُ فرعون برشيدٍ» و فيه أنَّ ذلك بالمعنى الحَدَثي لابمعنى الفعل كما يَدُلُّ عليه ما قبلَ الآية «فاتّبعوا أمْرَ فرعونَ و ما أمْرُ فرعونَ بِرشيدٍ.»

و منها الشّيْء.

لكنَّهُ غير مُسَلَّم فَإنَّ ما يؤدّي إليه النّظر أنَّ لِلْأمر مَعْنَيَيْنِ فقط: أحدهما بمعناه الحدثيّ الصّدوري أي بمعنى الطّلب و منه اشتقاقاته.

ثانيهما بمعناه الجموديّ أي بمعنى الشّيْء إلّا أنّه لايطلق الأمر على مطلق الأشياء حتّى الجمادات بل إنّما يطلق على خصوص بعض الأعراض إذْ مِنَ المستبعد جدّاً اطلاق الأمر أو الأُمور عند العرف على الجواهر مثل زيد و عمرو و الجبال و البحار و الأشجار و الصّحاري لكنَّهُ يطلق عليها الأشياء و الشّيْء.

هذا بحسب معناه العرفيّ و أمّا بحسب الاصطلاح النّحوي فهو حقيقة في فعل الأمر و من المعلوم أنّ الاشتقاقات منه ليس بهذا المعنى المصطلح فما أفاده المحقّق شيخُ سيّدنا الأُستاذ

مِنْ أنَّ الاشتقاقات مِنَ المعنى الاصطلاحيّ، ليس في محلّه.

الجهة الثّانية: الأمر بمعناه الحَدَثيّ الصّدوريّ أي الّذي بمعنى الطّلب تارَةً يقال إنَّ العلوّ مأخوذ فيه. و أخرى يقال إنّ الاستعلاء مأخوذٌ فيه و ثالثة يقال إنَّ أحدَ الأمرين مأخوذ فيه و رُبَّما يتوهَّمُ أنَّ كليهما مأخوذان فيه. و لكن الّذي أظُنُّه قَوِيّاً أنَّ تمام هذا بمراحل عن الواقع بَلْ الأمر على نحوين:

نحو ليس في انبعائه ضميمةٌ أصلاً مِنَ الدّعاء و الاستدعاء و غير ذلك بل إنّما يكون انبعائه بنفس ذاته كما في أمر المولى لعبده المقهور فَإنَّ الآمِرَ في هذا المقام يرى نَفْسَه بحيث يكون نفس أمره يبعث و يحرّك المأمور و القهّاريّه للمولى و إنْ كانَ مفروضاً إلّا أنّه ليس دخيلاً في مفهوم الأمر بوجه مِنَ الوجوه. و نحو آخَر هو أنّه لايكون باعثاً إلّا إذا انضمّ إليه بعض الضّمائم مِنَ التّضرّع و الخضوع أو التّرغيب و التّشويق بحيث أنّه لايكادُ يتمّ الطّلب بدون انضمام هذه الضّمائم نظير طلب السّائل أو طلب المولى مع الاستدعاء فيما إذا لم يكن بصدد إعمال المولويّة و في كلا النّحوين لايكون العلوّ او الاستعلاء أو الدّعاء أو أحدهما او كلاهما دخيلاً في مفهوم الأمر بحيث يكون معنى آمرك بكذا هو أطلُبُ منك و أنَا عالٍ أو مُسْتَعْلٍ أوْ غيرهما.

الجهة الثّالثة: إنَّ الّذي يبحثُ في هذه الجهة و إنْ كانَ هو البحث عَنْ كون اللّفظ حقيقةً في الوجوب او النّدب أمْ لاأوْ ظاهراً في الوجوب أوْ في النّدب أوْ لا إلّا أنّه لما كان هذا البحث موقوفاً تمام التّوقّف على بيان حقيقة الطّلب و الإراده أخّرْناه لِمَا بعد التّحقيق في معنى الطّلب فلتكن هذه الجهة مختصّةً بالبحث عن حقيقة الطّلب.

و قبل الخوض في تحقيق المرام و تنقيح المقال، لابُدّ لَنَا مِنَ التّعرّض إلى مَا هو مطرح أنظار الأشاعرة و المعتزلة و تحرير مَحَلّ نزاعهم و مَا هو وجه التّناسب بين نزاعهم و هذا المقام.

أمّا موضوع البحث بينهم فهو في خصوص صفة التّكلم في ذات الباري تعالى.

و هُمْ بَعْدَ ما أثبتوا لِلّه تعالىٰ الصّفاتِ الثّبوتيّة و الصّفاتِ السّلبيّة و انقسموا الصّفات الثّبوتيّة إلى قسمَيْنِ: صفات ثبوتيّة قائمةٌ بالذّات و صفات ثبوتيّة باعتبار فعل مِنْ أفعاله مثل الرّازقيّة و الخالقيّة، فاختار المعتزلة أنّ التكلّم لما كانَ حادثاً فلابُدّ و أنْ يكون من صفات الفعل لامِنْ صفات الذّات لِأنّ التكلّم متجدّد الذّات لايُعْقَل كونه قديماً و ذهب الأشاعرة إلى أنّ التكلّم كسائر الصّفات الذّاتيّة ثابتةٌ للذّات قائمةٌ بها و يكون قديماً في عداد القدماء الثّمانية فتكون القدماء تسعةً، فاشتعل العراك بينهم مستدلاًّ للنّفي و الإثبات. و استدلّ الأشعريّ لمذهبه بِأنّ الكلامَ اللّفظيّ و إنْ كانَ حادثاً و يكون من صفات الفعل إلّا أنّ المراد بالكلام ليس هذا التّلفظ فقط بَلْ للنّفس أيضاً كلامٌ يَدُلُّ عليه الكلام اللّفظيّ: «فَإنّ الكلامَ لفي الفؤاد و إنّما جُعِلَ اللّسان على الفؤاد دليلاً.» مثل دلالة المعلول على علّته و هكذا الأمر بالقياس إلى الصقع الرُّبُوبيّ و المشهد الإلهيّ جَلَّتْ عظمتُه فما يكون مدلولاً لكلامه اللّفظيّ مثل سايرِ صفاته الكماليّة الذّاتيّة قديمٌ أزليٌّ و إنْ كانَ الدّالُّ عليه حادثاً و يكون مِنْ صفات الفعل دون الذّات. هذا، و ردَّ عليه المعتزلة بِأنّ الكلامَ لانعني به إلّا الكيف المسموع و هو من تكيّفات التّنفس الخارج عَنْ جهازات التّنفُّس و هو لايعقل أن يكون من صفات الذّات القديم الأزليّ حيث إنّه غيرُ قارِّ الذّات قائمةٌ بالذّات بنحو القيام الصّدورى لاالحلوليّ و إنّما أطلق المتكلّم على الله تعالىٰ لإيجاده الكلام في جسم مِنَ الأجسام كشجرة موسى على نبيّنا و آله و عليه الصّلاة و السّلام.

و أمّا في صقع النّفس الانسانيّ فليس بالوجدان صفة أخرى غيرما هو المشهور المسلّم عليه كَيْ تكون هِيَ الكلام النّفسي حَتّى يَصِحَّ أنْ يقال مثله في حقّ الله تعالى بمقتضى الرّواية المعروفة «مَنْ عَرَفَ نَفْسَه فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ». فَإنّهُ لايخلو إمّا أنْ يكون الكلام مِنَ الجمل الإخباريّة أوْ مِنَ الجمل الإنشائيّة بقسميه مِنَ الأمْرِ و النّهي.

أمّا إذا كانَ مِنَ الإخباريّات فلايكون في النّفس بالوجدان شَيءٌ غيرالعلم بالمخبر عنه و المخبر به و النّسبة بينهما و قد فرضتم الكلام النّفسي غيرالعلم. و أمّا إذا كانَ من قبيل

الإنشائيّات فَإنْ كانَ الْإنشاء أمْراً فليس في النّفس وراء الإرادة شَيْءٌ هو الكلام النّفسيّ و أنْتُمْ قَدْ فَرَضْتُمْ أنّه غيرالإرادة و إنْ كانَ الْإنشاء نَهْياً فَلَيْسَ في النّفس بالوجدان غيرالكراهة شَيْءٌ آخَر هو التّكلّم و الكلام النّفسيّ و قَدْ فَرَضْتُمْ أنّه غيرالكراهة النّفسيّة فَإذا عَرَفْنا أنْفُسَنا هكذا أيْ لانَجِدُ في أنفسنا بحسب الوجدان غير تلك الصّفات شيئاً هو الكلام النّفسيّ فَقَدْ عَرَفْنا رَبّنا المتعال هكذا لِأنَّ «مَنْ عَرَفَ نَفْسَه فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» فليس في ذات الباري تعالى وراء العلم وَ الْإراده و ساير الصّفات المعروفة شيْءٌ آخَرُ هو التكلّم الذّاتيّ كَيْ يكونَ هذا أيضاً قديماً في عداد القدماء الثّمانية كما لم يكن في أنفسنا شَيءٌ هو الكلام النّفسانيّ مدلول الكلام اللّفظيّ. هذا تقرير مذهبيّ المعتزلة و الأشاعرة.

و أمّا ما يناسب هذا البحث الكلامي الصّرف مَعَ المقام فهو قول المعتزلة في خصوص الجمل الْإنشائيّة على قسميه من الأمر و النّهي مِنْ أنّه ليس بالوجدان وراء الْإرادة و الكراهة في الأمر و النّهي شيْءٌ في صقع النّفس هو الكلام النّفسيّ كَيْ يكون هذا هو الطّلب فتكون الطّلب و الْإرادة صفتين متغايرتين مثل العلم و الْإرادة بل الكلام النّفسي هو عين الْإرادة في الأمر و عين الكراهة في النّهي فليس الطّلب النّفسيّ موجوداً حَتّىٰ يبحثُ في اتّحاده مع الْإرادة بل الطّلب هو الطّلب اللّفظيّ فقط و تكون الإرادة مبدءٌ لهذا الطّلب اللّفظيّ. فَتَلَخّصَ أنّ النّزاع بين الفريقَيْنِ يدورُ أمره بين إثبات صفة حقيقيّةٍ قائمةٍ بالنّفس في عداد ساير الصّفات النّفسيّة غيرالْإرادة و الكراهة و العلم و بين نفيها.

فَهُمْ متّفِقُون في أنّ هذا الكلام اللّفظيّ الإنشائي إنّما هو مِنْ صفات الفعل و لاشكّ في حدوثه بل حدوثه ذاتيٌّ لِأنّهُ غيرقارّ الذّات إلّا أنّ الاختلاف كُلّه إنّما هو على أمر عقليّ جوهريّ هو إثبات الأشاعرة وجودَ مبدء على حدةٍ لهذا الكلام اللّفظيّ قائم بالنّفس غيرالإرادة و العلم و يكون في ذات الباري تعالى قائماً بذاته الأزليّة و حالّاً فيها و يكون قديماً بقدم الله تعالىٰ و الكلام اللّفظيّ الحادث يدلُّ عليه دلالةَ المعلول على علّته.

و نَفى المعتزلةُ وجودَ هذا المبدء. فما أفاده المحقّق الخراسانيّ (قده) في المقام مِنَ التّصالح بين

الفريقَيْنِ بحمل كلام مَنْ يَدّعي مغايرة الطّلب و الإرادة على مغايرة الطّلب اللّفظيّ مع الإرادة الحقيقيّة القائمة بالنّفس و حمل كلام مَنْ يَدّعي الاتحادَ على اتّحاد الطّلب الحقيقيّ مع الإرادة الحقيقيّة إنّما هو التّصالح من غير تراضي الخصمين.

و بعبارةٍ أُخرى قد فرض المحقّق المذكورة (قده) لِلطّلب و الإرادة ماهيّةً واحدة و وجودات متعدّدة كما هو الشّأن في ساير الماهيّات وجود ذهنيّ و وجودٌ خارجيٌّ حقيقيّ و وجود كتبيّ و وجود لفظيّ و وجود إنشائيٌّ اعتباريٌّ فحكم باتّحاد الطّلب و الإرادة في جميع تلك المراتب الخمس مِنَ الوجود إلّا أنّ المنصرف مِنَ الطّلب هو خصوص الوجود الإنشائيّ من هذه الماهيّة الواحدة و المنصرف مِنَ الإرادة هو خصوص الوجود الحقيقيّ من تلك الماهيّة.

هذا تقرير كلامه (قده) لكنّ التّصالح بهذا النّحو كما عَرَفْتَ مِنْ غير تراضي الخصمَيْنِ بَلْ من قبيل التّصالح بين النّقيضين لما عَرَفْتَ في تحرير محلّ النّزاع أنّ الاختلافَ بينهم ليس اختلافاً لفظيّاً لغويّاً كَيْ يمكنَ التّصالح بهذا النّحو و يحمل التّغاير على التّغاير بين المنصرف إليه من لفظي الطّلب و الإرادة بل الاختلاف كانَ اختلافاً جوهريّاً يدورُ أمرُهُ بين النّفي و الإثبات بل هو اختلاف مذهبيٌّ رُبّما انجرَّ الأمْرُ إلى التّكفير و القتل و نفي البلد و الفتك و لما كان شروع علماء الإسلام في البحث عن الإلهيّات و الرّد و الإنتقاد حول هذه المسالة و أنّ القرآن الّذي هو كلام الله تعالى هَلْ هو قديمٌ أمْ لا؟ سُمّيَ علمُ الإلهيّات و المسائل الرّبوبيّة الّتي تكون مؤيّدةً بالشّواهد و الدّلائل المأثورة النّبويّة صلّى الله عليه و آله على زعمهم بعلم الكلام. هذا كُلّه في تحرير محلّ النّزاع على ما هو عليه.

ثُمّ إنّكَ قد عَرَفْتَ أنّ المحقّق الخراسانيّ (قده) بعد ما حرّر النّزاع على وفق مرامه و أصلح بين المتخاصمين بما لا يرضى أَضافَ على الوجودات الأربعة المشهورة مِنَ الذّهنيّ و الخارجيّ و التّدوينيّ و اللّفظيّ وجوداً خاصّاً هو الوجود الإنشائيّ كما أشَرْنا إليه في تقرير كلامه آنِفاً و أفادَ أنّ للإرادة غير وجودها الحقيقيّ النّفس الأمريّ و غير وجودها الذّهنيّ و

اللّفظيّ و التّدوينيّ وجوداً آخَر هو وجودها الإنشائيّ الاعتباريّ الموجود في عالم الاعتبار إلّاأنّك خبيرٌ بِأنَّ الإرادة هي مِنَ الصّفات الحقيقيّة و مِنْ ذوات الإضافة و مِنَ الواضح أنَّ ما كانت حقيقته ليست إلّا هذه، كيف يقبل الجعل و الاعتبار حيثُ إنَّ الوجود الإنشائيّ مِنَ الاعتبارات العقلائيّة و العقلاء يعتبرون هذا الوجود الاعتباريّ لما لاوجود له حقيقةً كَالْمِلكيّة و الزّوجيّة و الرّقيّة و نظائرها فما كانَ له وجود حقيقيٌّ لامعنى لجعله و اعتباره و لافائدةَ لهذا الوجود الاعتباريّ قبال الوجود الحقيقيّ و هذا نظير جعل الوجود الاعتباريّ لِلإنسان و البقر و الشّجر مِنَ الموجودات الحقيقيّة.«١»

و الحَقّ أنَّ هذا الوجود الإنشائيّ الاعتباريّ النّاشي عَنِ الإرادة النّفسانيّة هو الطّلب حقيقةً و حقيقة الطّلب ليست إلّا هذا الاعتبار و الجعل و هو مغاير البتّة مَعَ الإرادة القائمة بالنّفس الّتي هي مِنَ الصّفات الحقيقيّة و الموجودات المتأصّلة في مرتبة النّفس لابمعنى المغايرة الّتي ادّعاها الأشاعرة في قبال المعتزلة بل بمعنى مغايرة الماهيّة الإعتباريّة و الوجود الاعتباريّ الصّرف الّذي هو الطّلب مع الماهيّة المتأصّلة الّتي لها وجود حقيقيٌّ في النّفس بحيثُ يكون الأوّل معلولاً للثانيّ و هذا الوجود الإنشائيّ الاعتباريّ الّذي هو حقيقة الطّلب ليس وجوداً إنشائيّاً لِلإرادة بوجه مِنَ الوجوه لما عَرَفْتَ لكنَّهُ نَشَأ عنها و يكون معلولاً لها و الإرادة علّة له و على هذا لامجالَ في المقام للنّزاع المذكور أصلاً إلّا أنَّهُ لابأسَ مع هذا بعد تحرير محَلّ النّزاع بذكر ما استدلَّ به كُلٌّ مِنَ الفريقين على مذهبه.

أمّا ما استدلَّ به الأشاعرة لإثبات الكلام النّفسيّ القديم في عداد الصّفات القديمة هو أمران:

أحَدُهما ما أمَرَ الله تعالى خليلَه بذَبح الولد مَعَ أنّه تعالى لم يُرِدْ ذَبحَه حقيقةً فَأمْرُهُ هذا كلامه اللّفظيّ الإنشائيّ و حيثُ لايكون على وفقه إرادةٌ فلابُدَّ و أنْ يكونَ مبدءُهُ شيئاً آخَر

---

(١) - لمّا فسّر الوجود الاعتبارى بالوجود المجازى كزيدٌ حمارٌ فلابأس بإمكان جعله لكلّ واحد من تلك الاشياء الحقيقيه وجوداً مَجازيّاكما لا بأس بوجودٍ اعتباريٍّ مَجازيٍّ للإرادة الحقيقيّة. (المقرر)

في مرتبة ذاته تعالى غيرالإرادة و هذا هو الكلام النّفسيّ و هو الطّلب. فإذا ثبت ذلک في هذا المورد فليكن الحال في تمام موارد الأوامر و النّواهي على هذا القياس.

هذا، و قد اجاب عنه المحقّق الخراساني (قده) على مسلكه في تقرير اتّحاد الطّلب و الإرادة أنّ الطّلب الإنشائيّ موجودٌ في هذا المورد كما أنّ الإرادة الإنشائيّة موجودةٌ لإنّهما شيْءٌ واحِدٌ كما ذكره (قده) كما أنّ الإرادة الحقيقيّة غيرموجودة في هذا المورد و الطّلب الحقيقيُّ أيضاً لم يَكُنْ موجوداً لإنّهما أيضاً شَيْءٌ واحِدٌ.

ثانيهما: أمرالعاصين و الكافرين مع عصيانهم و كفرهم مع أنّه ليس على وفق هذا الأمر إرادة أزليّة منه تعالى فَإنَّهُ إذا أراد شيئاً فانما يقول له كن فيكون و حيث إنّ العُصاة و الكفّار يتمرّدون و يتخلّفون عَنْ أمر ربّهم فيُعلم أنّه ليس الأمر من مبدء إرادته تعالى بل يكون مبدئه كلاماً ذاتياً أزليّاً غير الإرادة الأزليّة. و تقرير البرهان على صورة القياس الاستثنائيّ هو أنّه: لوكانَتْ الإرادة الواجبة هي المبدء لِلطّلب الإنشائيّ، لزم حصولُ المطلوب في الخارج بالضّرورة لعدم جواز التّخلف و الانفكاک لإنّه معلول إرادة الله تعالى و التخلّف بمنزلة تخلّف المعلول عَنْ العلّةِ التّامه، لكن المطلوب لايحصل كثيراً كما في موارد العُصاة فلم يكن الإرادة علّة لِلطّلب.

هذا تقرير استدلالهم بكلا الوجهين و حَقّ الجواب أمّا عن الوجه الأوّل فهو: أنّ الغايات الكماليّة الّتي يمكن حصولها لِلأشخاص إنّما يحصل على نحوين: تارةً يحصل باقتحام المكلّف و ارتكابه نفس الفعل مع جميع مقدّماته و تمام شرائطه و أخرى يحصل بمجرّد إتيان المقدّمات. فهذه الأوامر الّتي يشبه بالأوامر الامتحانيّة الّتي فى الموالي العرفيّة بعد ما لم يكن لِلامتحان حقيقةً؛ فإنّ الإمتحان لاينبغي حقيقةً لِمَنْ لايعزب عن علمه مثقال ذرّة، فلاسبيل إلّا أنْ يكون على النّحو الأخير، أي يكون تلك الأوامر لِارتقاء العبد الى المراتب الكماليّة و المدارج العالية، فَالإرادة هي المبدء للكلام اللّفظيّ الإنشائيّ حقيقةً إلّا أنّها متعلّق بحصول الكمال للعبيد بهذا النّحو مِنَ الحصول أي بإتيان مجرّد المقدّمات حيثُ إنّ الكمال المطلوب

يحصل بمجرّد الإتيان بالمقدّمات بدون الإتيان بذي المقدّمة. إذْ قَدْ عَرَفْتَ أنَّ حصول الكمال متفاوت، قد يكون بإتيان الفعل مع جميع مقدّماته و قد يكون بمجرّد الإتيان بالمقدّمات كما في خصوص إبراهيم على نبينا و آله و عليه السّلام فَإنَّ الذَّبح بما هو نتيجةُ فعله الاختياريّ غير دخيل في ارتقائه إلى كمال العبوديّة بل الّذي يوجب الارتقاء و الاستكمال هو نفس أفعاله الاختياريّة الّتي قد أتى بها جميعاً و الذَّبح الّذي هو نتيجة أفعاله الاختياريّة و المسبّب عن أفعاله ربّما لم يكن تحت قدرته بلاواسطة فلم يَكُنْ دخيلاً في إيصاله إلى الكمال الرُّوحانيّ فَلَمْ يَقَعْ منه.

إنْ قُلْتَ: فَلِمَ كانَ الأمْرُ قَدْ تَعَلَّقَ بالذبح؟ مَعَ أنَّه ليس دخيلاً في استكمال إبراهيم عليه السّلام بل لابُدَّ و أنْ تكون نفس المقدّمات هي المأمور بها لِأنّها الدّخيلة في الكمال و أنّها هي الّذي تَعَلَّقَتْ بها الإرادة الأزليّة حقيقةً.

قُلْتُ: لو كانَتْ المقدّمات مأموراً بها دون الذَّبح لم يحصل الاستكمال فَإنَّ إبراهيم لو يعلم بعدم كونه مأموراً بالذَّبح وَ لايكاد يقع منه الذَّبح لم يحصل له الكمالات بل حصول الكمالات يتوقّف على الأمر بنفس الذَّبح.

و بعبارة أخرى التّفاوت إنّما هو في ناحية متعلّق الأمر لافي مبادي الأمْر و التّفاوت في المتعلّق إنّما هو بحصول الكمال على نحوين بدون تفاوت و تغايرٍ في المبادي.

و أمّا الجواب عن الوجه الثّاني فالّذي يظهر من كلام المعتزلة في دفع الإشكال هو أنَّ تخلّف الإرادة عن المراد إنّما يستحيلُ فيما هو مراده تعالى بدون واسطة في البين أصلاً و أمّا بالنّسبة إلى أفعال المكلّفين فغير مُسَلّم.

و الّذي يُؤدّي إليه النّظر أنَّ ما أفاده المحقّق الخراسانيّ (قده) في الجواب بِأنَّ استحالة التخلّف إنّما هو في الإرادة التّكوينيّة دون التّشريعية هو هذا الجواب الاعتزاليّ بعينه، فَإنَّ الإرادة التّشريعيّة ليست إلّا إرادة صدور الفعل عن إرادة المكلّفين كما أنَّ الإرادة التّكوينيّة هي أفعال الله تعالى من دون و اسطة الإنسان. نَعَمْ، يُستفادُ من كلام المحقّق المذكور (قده)

شَيْءٌ زائدٌ على الجواب الأعتزاليّ لكنّه غيرُ دخيل في الجواب و هو أنَّ الإرادة التّشريعيّة هي العلم بالمصلحة و الإرادة التّكوينيّة هي العلم بالنّظام التّامّ فَإذا تَوافقتا فلابُدّ مِنَ الإطاعة و الإيمان و إذا تخالفتا فلابُدّ من الكفر و العصيان. و نَظُنُّ أنّه (قده) إنّما أفادَ هذا الزّائد على الجواب توطئة و تمهيلاً لما تكلّف نفسه فيما بعد جواباً عن الإشكالات العقليّة الواردة على كلامه. ثُمَّ إنَّ ههُنا قَدْ تَوَجَّه في كلامه إلى ما لا ينبغي التّوجّه إليه في كتاب الأصول أصلاً و هو مسألة الجبر و الاختيار و أنَّ الكفر و العصيان و الإطاعة و الإيمان إذا كان بمقتضى إرادة الله سبحانه ـ و هو العلم بالنّظام التّام ـ فكيف يصحّ التّكليف و كيف يَصِحُّ المؤاخذة على ما ليس بالاختيار و الإرادة؟!

و هذا الإشكال كثير الدّوران في الأفواه فقد انتهى الأمر إلى حدّ القول المعروف عن الخيّام «می خوردن من حق زازل می‌دانست گر می نخورم علم خدا جهل بود!»

أعاذنا الله و إيّاكم مِنْ شرور هذه الكلمات.

و بالجملة، كُلُّ فعلٍ مِنْ افعال العبيد لا يخلو عَنِ الطّرفين إمّا تَعلَّقَتْ به الإرادة الأزليّة الّتي بمعنى العلم بالنّظام التّام أوْ لا، فَإنْ تَعلّقت به الإرادة فهو ضروريُّ الوجود و كان العبد مضطرّاً اليه و مقهوراً في فعله و إنْ لَمْ تتعلّق به الإرادة الازليّة فهو ضروريّ العدم و كانَ العبد مقهوراً في تركه. فلابأس بصرف العِنان إلىٰ ما هو بيان الحلّ. و الجواب عن الإشكال (مع أنَّ تلك المسألة أجنبيّة عن المقام إلّا أنَّ التّعرّض لِلإشكال لمّا وقع في المباحث الأصوليّة بدون مناسبة لموضوع البحث، بَلْ بمقتضى جرْي المقال مِنْ باب الكلام يجرُّ الكلام وَقَعَ في الأذهان موقعاً لا يَسدُّها ما ذكر بعض الأعلام في دفعه، فيقتضي دفع الإشكال و لو على نحو الاختصار) فنقول و مِنَ الله التّوفيق:

لاشَكَّ أنَّ هذه المسألة من غوامض المسائل العقليّة الكلاميّة و يُعدُّ في بابه مِنْ مطارح أنظار أعلام فنّه بحيث كُلٌّ يعمل على شاكلته و يذكر في الجواب بمقدار استطاعته و بضاعته العلميّة إلّا أنّه لامجال في المقام لإيراد أقوالهم بَلْ إنّما نَكْتَفي بذكر كلام عَلَمِ العلم المحقّق

الطّوسيّ قدّس سرّه القدوسيّ و دفع ما ربما يرد عليه و بيان أنّه الحَقّ في الجواب و الدّافع عَن الإشكال ليس إلّا. قال (قده) في كتاب نقده: إنّ العلم تابعٌ للمعلوم و حينئذٍ لايكون مقتضياً للوجوب و الامتناع كَيْ يصيرَ العبادُ مقهورين في أفعالهم.

هذا ملخصّ كلامِه و قد أشكل عليه بعضُ المتأخّرين عنه بِأنَّ القول بتابعيّة العلم للمعلوم لايجري إلّا في العلوم الْانفعاليّة الحادثة الّتي تكون المعلومات علّةً للعلم و لايصحّ ذلک في العلوم القضائيّ الرّبّانيّ لِأنّه علّةٌ للمعلومات الخارجيّة و سبب وجود الاشياء و السّبب لايكون تابعاً للمسبّب في الوجود. هذا، و لكن هذا الاشكال لما كان بمثابة مِنَ الوضوح، بحيثُ ما كانَ يحتمل أنّه يعزب عن حيطة نظر المحقّق الطُّوسيّ(قده) مع فرط إحاطته بالعلوم العقليّة، فلابُدَّ من توجيه كلامه و توضيح مراده (قده) فنقول:

لاشبهة في أنَّ للأشياءِ الواقعة في سلسلة النّظام الأتمّ مِنَ الموجودات الإمكانيّة تأثيراتٍ و تأثّراتٍ مخصوصه بعضها من بعض لِأنّها و إنْ كانَتْ ممكناتٍ إلّا أنّها موجودات و قد برهنَ في محلّه أنَّ التّأثير و التّأثُّر في الوجود، لانقول ان لتلک الموجودات الإمكانيّة عليّةً تامّةً بحيث يكون كُلٌّ منها مستقلّ في العليّة و الفاعليّة، بَلْ نقول إنّ لها أي لِكُلٌّ منها خواصٌّ ذاتيّة مخصوصة و إلّا يلزم تاثير كُلّ شَيْءٍ في كُلّ شَيْءٍ.

و هذا لاينافي بمجعوليّة الموجود و مبدئيّة الحَقّ الأوّل لوجود الموجودات الإمكانيّة أوْ أنّه تعالى عالِمٌ بجميع الكائنات المترتّبة المتسلسلة على الوجه الأحسن الأكمل بالعلم الإيجابيّ الفعليّ إلّا أنّ للماهيّات الممكنة أيضاً بَعْدَ جعل وجودها بالجعل البسيط خصوصيّات و آثار مترتّبة عليها و تكون تلک الخصوصيّات ذاتيّةً لِتلک الماهيّات الموجودة غيرمجعولة و لذلک كما أنَّ الحكماء قائلون بمجعوليّة الوجود و مُفاضيّته، كذلک قائلونَ أيضاً بالعليّة و المعلوليّة في سلسلة نظام الوجود فكُلّ موجودٍ، مَعَ أنّ وجوده مفاضٌ و مجعولٌ عن المبدء على التّرتيب الكامل، له آثار خاصّة و خواصّ ذاتيّةٌ غيرقابلة للجعل فيؤثّر في معلوله بتلک الخواصّ الذّاتيّة و لذلک أيضاً كانَتْ السّنخيّة بين العلّة و المعلول أمراً محتوماً

ضروريّاً عند العقول و كان من بديهيّات فنّ المعقول. فعِلْمُهُ تعالى بما هو المفاض المجعول فعليٌّ إيجابيّ و بهذه الذّاتيات و الخصوصيّات غير المجعولة المترتبة عليها الآثار و المعاليل في السّلسلة الطّوليّة يشبه بالعلم الإنفعاليّ لا أنّه هو بعينه حتّى يكون فيه تعالى شائبة الإمكان و الإنفعال ـ تعالى عن ذلك عُلوّاً كبيراً ـ بل من جهة أنّها لاتقبل الجعل و الإيجاب فيشبه أن يكون العلم تابعاً للمعلوم كما أفاده هذا المحقّق العظيم (قده).

إذا عَرَفْتَ ذلك فاعلم أنّ الإنسان؛ لما كانَ في ذاته خصوصيّات و استعداداتٌ متخالفةٌ و قوّة قاضية يمتازُ الإنسان بها عمّا سواه، و هي الجوهرة العاقلة القاضية بين الحَقّ و الباطل و المميزّة بين الصّلاح و الفساد، و له أيضاً أميال بحسب الخصوصيّات المنطوية في ذاته، ميلٌ إلى العوالم العلويّة مؤيّداً بالضمائم الخارجيّة من بعث الرّسل و نزول الكتب و دعوات الأنبياء و الأولياء عليهم صلوات الله و ميلٌ أيضاً إلى العوالم السّفليّة و الألتذاذ بالملايمات الحيوانيّة من سنخ المُيول الحيوانيّة، و له أيضاً الخيار و الاختيار فيما يعمل و يفعل، فتارةً يميلُ إلى الميول السافلة و أُخرى يرغبُ و يشتاق إلى الميول الروحانيّة العالية نظراً إلى المرجّحات و المُرَغّبات، فكلُّ هذا لما في ذاته و من ذاته خواصّ ذاتيّة و تأثيرات يترتّب على تلك الخواصّ و يترشّح منها من غيرجعل لتلك الخواصّ الذاتيّة إذ لاجعلَ بين الشّيْء و لوازمه و لاجبر و لاقهر فيها إنّما المجعُول و المُفاض عن المبدء الواجبي هو الجهات الوجوديّة لاهذه التّأثيرات النّاشئة من الخواصّ الذاتيّة، فالعلم بها تابعٌ للمعلوم «١» بهذا

---

(١) ـ لايخفى على المتأمّل البصير فى العلوم العقلية أنّ تابعيّة العلم للمعلوم الخارجيّ إنّما هو في العلوم الحصوليّة الانفعاليّة لاالعلم الفعليّ خصوصاً إذا كان العلم حضوريّاً، و لكن يمكن الجواب عن هذا الإيراد أنّ هذا الإشكال إنّما كان له مجالٌ لوكان التبعيّة وجوديّاً زمانيا فلابدّ أن يكون العلم بعد فرض وجود المعلوم الخارجي و أمّا إذا كان المراد بالتبعيّة التّبعيّة التحليليّة فمن الواضح أنّ العلم تابعٌ للمعلوم مطلقاً فإنّ العلم حتّى بمفهومه الأوّلى الذاتي تابع للمعلوم لأنّ تشخّص العلم بالمعلوم مطلقا كان العلم حصولياً فعلياً او حضورياً إشراقياً. هذا هو المراد من التبعيّة الواردة في كلام المحقّق الطوسي فلاينافي هذه التبعيّة التحليليّة لما هو المشهور المسلّم في لسان الفلاسفة من الفرق بين العلم الفعلي و

المعنى بدون إيجاب و لاامتناع في البين فإنّ الإيجاب و الامتناع هما من أحكام الوجود المجعول بحسب ذاته فيصّح تكليف العبيد و في صورة المخالفة يصحُّ العقاب و المؤاخذة عليه لكن لابمناط أن له الإرادة و العلم فقط كما سمعه سيّدُنا الأُستاذ الأعظم من شيخه المحقّق الخراساني في درسه حيث قال: إنّ العقاب إنّما يصحُّ بمناط علم المكلَّف و إرادته. لكن ليس الأمر كذلك فإنّ أنواع الحيوان كلّها من ذوات الأرادة و الإدراك كما قرع سمعك في أبواب المنطق في تعريف الحيوان أنّه حسّاسٌ متحرّكٌ بالإرادة. بل بمناط أنّ للإنسان بخصوصه ميولاً و رقائق متخالفة، ميولاً إلى العوالم العلويّة و ميولاً إلى السّافلات و التنّعمات الحيوانيّة و له جوهرةٌ قدسيّةٌ عاقلة قاضية تميّزُ به الخبيث من الطيب و الفساد من الصّلاح مع المؤيدات الخارجيّة من الكتب السّماويّة و الأنبياء و المرسلين فيكون المناط لصّحة مؤاخذة الإنسان هو هذه القوّة القاضية الحاكمة بين الحقّ و الباطل.

و يدلُّ على ما ذكرناه من أنّ للإنسان ميولاً متخالفةً من العلويّة و السفليّة قوله تعالى: «**إنّا خلقنا الإنسان من نطفةٍ أمشاجٍ نَبْتليهِ فجعَلْناهُ سميعاً بصيراً. إنّا هَدَيناهُ السبيلَ إمّا شاكراً و إمّا كَفوراً**» و المشج بمعنى المختلط و الجمع إشارةً إلى كثرة الاختلاط من الرقائق و الميول العلوية و السفليّة، والله اعلم. و يؤيّدهُ أيضاً بعضُ الأخبار الواردة بمضمون أنّ الله تعالى خلق في قلب كلّ إنسانٍ نقطتَيْنِ؛ نقطةً بيضاءَ و نقطةً سوداءَ فإذا غلب عليه السعادة بواسطة الأفعال الحسنة و الصّفات الحميدة يغلب البياضُ على السّوادِ فيصيرُ تمامُ القلب أبيضَ و إذا غلب عليه الشّقوةُ ينعكسُ الأمر. و هذا بخلاف سايرِ الأنواع فإنّها فاقدةٌ للرقائق الملكوتيّة الرّوحانيّة و ليس لها إلّا الميول الحيوانيّة فليست مخلوقةً من نطفةٍ أمشاجٍ.

هذا تمام الكلام في المقام مع رعاية جانب الاختصار و الله العالمُ.

الجهة الرّابعة: بَعْد ما عَرَفْتَ حقيقة الطّلب و أنّه ليس الاّ الوجود الاعتباريّ الإنشائيّ،

الانفعالي في التبعيّة الوجودية الزّمانيّة. (المقرّر)

فَاعْلَمْ أنَّ هذا الأمر الاعتباريَّ حقيقتُه هو البعث و الإغراءُ نحوَ المطلوب و بيانه أنَّ المريدَ لوجودِ شَيءٍ في الخارج قد يتعلّق إرادته بإتيان الفعل مباشَرَةً فإرادته تكون مبدءً لتحريك عَضَلاته و آلاته نحو المطلوب خارجاً فيوجده و يُحقّقه في الخارج و قَدْ يتعلّق إرادتُه بإيجاد الغير مطلوبه و يبعثه نحوه فكَأنَّهُ يستخدمه و يجعله كعضلاته و آلاته الفعّالة فيحرّكُه نحوه كتحريک عضلاته نحو الفعل في المباشرة.

و هذا البعث الإنشائيُّ عبارة عن حقيقة الطّلب الجامع بين الوجوب و النّدب، بداهة أنّه قبل هذا البعث أيْ قبل جعل الغير بمنزلة عضلاته الفعّالة لايَصْدُقُ على الآمر أنّه طلب منه و لاعلى المأمور به أنّه المطلوبُ و لاعلى المأمور أنّه المطلوبُ منه، فَكُلُّ هذه المفاهيم إنّما تنزع عَنْ نفس هذا البعث الإنشائيّ الاعتباريّ.

و بعد ذلک فالطّلب يَنْقَسِمُ إلىٰ قسمين: طلب إلزاميٌّ إيجابيٌّ و طلب ندبيٌّ استحبابيٌّ. و الكلام الآن في بيان ما به يمتاز كُلٌّ منهما عَنِ الآخَر.

فنقول: امتيازُ الشّيءِ عَنِ الشّيءِ إمّا بتمام الذّات بدون فرض جزءٍ مشتركٍ بينهما أوْ يكون الامتياز ببعض الذّات و هو ما يمتاز بالفصل الّذي هو جزءُ الذّات عَنِ الحقائق الّتي يشترک معها في الجنس أوْ بمُنْضمّات و عوارض غريبه أو بالزّيادة و النّقصان و الشّدّة و الضّعف كَالخطّين المتمايزين بالطّول و القصر أوْ كَالبياض لِلْعاج و البياض لِلثّلْج و في القسمين الأخيرين كانَ ما به الامتيازُ عينَ ما به الاشتراکُ.

و أمّا امتيازُ الأمر الوجوبيّ مع الاستحبابيّ فَإمّا يلاحَظ الامتياز بينهما بالقياس إلى مباديهما، أيْ يُلاحَظُ مبدءُ الوجوب بالقياس إلى مبدء الاستحباب، فلاشکّ أنّ مبدءَهُما هو الإراده و الامتياز بين الإراده الإيجابيّة و الإرادة الاستحبابيّة ليس من قبيل الأوّل أيْ لايكون بتمام الذّات و لامن قبيل الثّاني فلايكون بجزء الذّات أيضاً إنْ كانَ الفصلُ فيهما هو المنع من التّرک بمعنى الكراهة على التّرک أو الرّضاية إلَى التّرک كَما هو المعروف بين القُدماءِ إذ الكراهة على التّرک في الإرادة الوجوبيّة و الرّضاية إليه في الإرادة الاستحبابيّة ليس

جزءٌ لذات الإرادة و داخلاً فيها دخالة الفصل المقوّم في النّوع، فَإنَّ المنع مِنَ التّرك ليس إلّا إرادة ترك التّرك و هي ليست إلّا إرادة الفعل لاشَيْءَ زائدٌ عليها.

بل الحقُّ المؤيَّد بالوجدان و البرهان هو أنْ تكونَ الإرادةُ متفاوتةً بالشِّدَّة و الضّعف لصحَّة اتّصاف الإرادة بالشّدّة تارَةً و بِالضّعف تارةً أُخرى و عدم كون الإرادة الوجوبيَّة مع الإرادة النّدبيّة في عرْض واحدٍ، فَإذا كانَ مبدءُ الطّلب كذلك فنفس الطّلب يكون كذلك بالتّبع، أي يكون التّفاوت بين الطّلب الإيجابي و الطّلب النّدبي بالشّدّة و الضّعف. على أنَّ الطّلب الإنشائيَّ ليس إلّا مثل البعث الخارجيّ المباشريِّ فكما أنَّ الطّالب في طلبه الخارجيِّ قد يكون شديدَ البعث بحيث لايكاد يحول بينه و بين ما رامه شَيءٌ و يجرُّ المبعوث بِأيّ نحوٍ كانَ نحو المطلوب و قد يكون لابهٰذا الحدّ، فكذلك الحالُ في الطّلب الإنشائيِّ فيكون الامتياز بالأشديّة و الأضعفيّة إلّا أنّه قد يُقال كما يختلج بالبال إنَّ الأمر الاعتباريَّ ليس شيئاً مقولاً بالتّشكيك بل هو شيءٌ واحد و على نحو واحد وجوبيّاً كانَ أو استحبابيّاً إنّما الاختلاف فيما هو مبدءُ هٰذا الاعتبار و يكون علّةً له و هو الإرادة النّفسانيَّة فَإنّها قد تكون متأكّدةً يوجَدُ منها الطّلب الإنشائيّ الإلزاميّ و قَدْ تكون ليست بهٰذه المثابة مِنَ التّأكّد فيوجد منها الطّلب النّدبيُّ فالأشديّة و الأضعفيّة إنّما هي في مرتبة العلّة كما عَرَفْتَ لافي رتبة المعلول بناءً على عدم فرض التّشكيك في الأُمور الاعتباريّة.

هذا، و قديترائى من كلام البعض مِنْ أنَّ الفصل المُمَيِّزَ بين الطّلب الوجوبيّ و النّدبيّ هو المؤاخذة على المخالفة في الوجوب و عدمها في النّدب كما أنّه يترائى من الآخَر أنَّ فصل الوجوب عدم الرضّاية على التّرك و فصل الاستحباب هو الرضاية على الترك و في كلا التعريفينْ ما لايخفى. أمّا في الأوّل فإنّ المؤاخذة على المخالفة و عدمها إنّما هي مِنَ الآثار العقليّة لِلأمر الوجوبيّ و النّدبيّ، فَهِيَ لَيْسَتْ إلّا بَعْد تحصُّل الأمر الوجوبيّ في الوجوب و النّدبيِّ في النّدب و مالايكون إلّا بعد التّحصُّل كيف يعقل أخذها في التّحصّل و يكون مُحَصِّلاً لمعنى جنسه؟ و الفصل ما يكون مُحَصِّلاً للجنس و مقوِّم النّوع كَمّا لايَخْفى.

و أمّا في الثّاني فلأنّ الرّضا و عدمه أمرٌ قلبيٌّ لايقع فصلاً مقوّماً لِمَا هو يُوجَدُ في المرتبة المتأخّرة في وعاء الاعتبار بل الرّضا مِنْ مبادي الإرادة الّتي هي مبدءُ الطّلب فهو متأخّرٌ عَنِ الرّضا برتبتين فكيف يعقل تحصّله به؟ هذا كُلُّه في مقام الثّبوت. و أمّا في مقام الإثبات و الكشف فملخّص الكلام أنّ الطّلب الّذي قُلْنا إنّه بمعنى البعث نحو العمل، قد يكون متأكّداً ببعض أداة التّأكيد كنُونَيِ التّأكيد، و قد يكون مقروناً بترخيص التّرك و قَدْ يكون مُطْلَقاً لاكلامَ فيما إذا كانَ مقروناً بترخيص التّرك، و أمّا إذا كانَ لم يكن كذلك بل يكون صرف الطّلب الانبعاثيّ في مقابل الطّلب الاستهزائيّ أوِ التّوبيخيّ أوِ الاستفهاميّ، سواءٌ كانَ هذا الطّلب الانبعاثيّ متأكّداً ببعض أداة التّأكيد أو مطلقاً، يكون تمام الموضوع لحكم العقلاء باستحقاق العقوبة عند مخالفة العبد هو هذا الطّلب بحيث يكون عتاب المولى و زجره عند ترك الامتثال ممّا لايَقَعُ عند العقلاء موقعَ التّقبيح بَلْ يقع في موقعه و عَلَى هٰذا لانحتاجُ في استظهار الوجوب إلى شيءٍ زائد على هذا الطّلب حتّى في صورة الشّكّ بل يكفي صرف الطّلب و نفسه و انْ لم يَكُنْ مقروناً بأداة التّأكيد، اذالمفروض أنّه من حيث هو يكون تمام المناط لاستحقاق العبد لِعقوبة المخالفة عند العقلاء. هذا إذا كان نفس الطّلب بما هو موضوعاً لحكم العقلاء باستحقاق العقوبة على المخالفة و أمّا إذا كانَ موضوع حكم العقلاء هو الإرادة و الطّلب يكون كاشفاً عَنِ الإرادة فالطّلب حينئذٍ يكون كاشفاً عَمّا هو الموضوع لِحكم العقلاء و هو الإرادة الشّديدة.

و خلاصة المقال أنّ الطّلب إمّا أن يكون بنفسه تمام الموضوع لحكم العقلاء باستحقاق العقوبة على المخالفة أوْ يكون كاشفاً عَمّا هو تمام الموضوع لهذا الحكم و هو الإرادة الشديدة. بل لو قلنا إنّ الطلب بنفسه يكون تمام الموضوع لابما هو كاشفٌ عن تمام الموضوع فلا محيصَ أيضاً عَنِ الالتزام بِأنّ الموضوع لحكم العقلاء هو الطّلب الّذي يكون منشأُ الإرادة لامطلق الطّلب و لوكانَ مبدأُ إرادة الاستهزاء أوِ التّوبيخ. و عَلىٰ كُلِّ حالٍ سواءٌ كانَ الطّلب بنفسه تمام الموضوع أو يكون كاشفاً عَنِ الإرادة، كانَ العقلاء يحكمون كافّةً باستحقاق العقاب على

مخالفة الأمر معتذراً بالشّك في اقتران الطّلب بترخيص التّرك أو اقتران الإرادة بالرّضاية إلى التّرك. و يَدُلُّ على ذلك أيضاً قوله تعالى معاقباً على إبليس: «ما مَنَعَكَ ألاّ تسجُدَ إذْ أمَرْتُكَ؟» بعد قوله تعالى «و إذقُلْنا للملائكةِ: اسجُدُوا لِآدَمَ» فَانَّ عتابه تعالى إنّما هو لمخالفة مجردّ أمره بالسّجود مَعَ عدم اقتران الأمر بالتّرخيص و عدمه. و أمّا النّدْبَ و الاستحباب فَيَحْتاجُ إلى أمر زائدٍ عَنِ الطّلب الصّرف و هو اقترانه بإذن التّرك، و الّذي يُؤدّي إليه النّظر هو أنّه بناءً عَلى ما قلناه مِنْ أنّ نفس الطّلب تمام مناط حكم العقلاء باستحقاق العقوبة يكون حينئذٍ اقترانهُ بإذن التّرك مِمّا يُخالفُ ما هو تمام المناطيّة و الموضوعيّة لحكم العقلاء و بعبارة أخرى ما هو تمام المناط لحكم العقل باستحقاق العقوبة هو البعث إلى الفعل فينا في ذلك التّرخيص و رُبّما يرجع ذلك إلى التّناقض فعلَى هٰذا يمكن أنْ يقال إنّ الطّلب الإنشائيّ في الاستحبابات ليس إلّا الإرشاد إلى مصلحة راجحةٍ في الفعل كما احتمله صاحب القوانين.

هذا، فبناءً عَلى أنّ الطّلب بنفسه يكون مناطَ استحقاق العقوبة عند المخالفة أوْ يكون كاشفاً عَمّا هو تمام المناط يظهر الفرقُ بين القولَيْن بِأنّه لوكانَ الإرادة الشّديدة هي الملاك لحكم العقل فلَو اطّلع العبد على إرادة مولاه بنحوٍ من أنحاء الاطّلاع و لو مع عدم وجود الطّلب الإنشائيّ الكاشف يجب عليه الإتيان بالمراد. و أمّا لوكانَ الموضوع و الملاك لحكم العقل هو الطّلب بنفسه لابما هو كاشف عَنِ الإرادة ففي تلك الصّورة لايحكُمُ العقل باستحقاقه و لو فرض اطّلاعُه على إرادة المولى و حيثُ إنّ ضَرُورة العقل قاضيةٌ باستحقاق العقوبة في تلك الصُّورَ و لَوْ مَعَ عدم الطّلب فيعلم أنّ الإرادة و الاطّلاع عليها هو الموضوع لحكم العقل سواء كان هناك إنشاءُالطّلب أوْلا فَتَدَبَّرْ.

ثُمّ لايخفى أنّ كشفَ الطّلب الإنشائيّ عَنْ كيفيّة علّته و أنّه عَنْ مبدئيّة الإرادة أوْ عَنِ التّوبيخ أو الاستفهام أوْ غيرذلك ليس من قبيل كشف الألفاظ عَنِ المعاني بالوضع لاحكايةً و لاإيجاداً، أمّا حكايةً فظاهِرٌ و أمّا ايجاداً فَقَدْ عَرَفْتَ أنّ الطّلب الإنشائيّ ليس

موضوعاً لإيجاد الإرادة في وعاء الاعتبار لِما قلنا من عدم إمكان إيجاد الصّفات القائمة بالنّفس في عالَم الاعتبار فلايعمل اللّفظ في الإرادة عملاً إيجادياً بَلْ إنَّما هو كاشف عَنِ الإرادة كشفَ المعلول عَنِ العلّة إذْ اللّفظ الصّادر عن المتكلّم بِما أنّه فعل صادر عنه كسايرِ أفعاله الاختياريّة يَدُلُّ بالدّلالة العقليّة على أنَّ فاعلَه مريدٌ له و أنَّ مبدء صدوره هو إرادة الفاعل و اختياره، كَما يَدُلُّ عَلىٰ أنَّ صدوره إنَّما يكون لأجل إفادةٍ و لايكون لَغواً باطلاً، كَما يَدُلُّ أيضاً عَلىٰ أنَّ فاعله و قائله أراد و أفاد مضمون الجملة أي الفائدة الخبريّة أو الإنشائيّة لا الفائدة الهزليّة. كُلُّ هذه الدّلالات عقليّةٌ لاوضعيّة جعليّة. نَعَمْ يَدُلُّ من حيثُ إنَّه لفظٌ موضوع للمعنى على أنَّ المتكلّم إنَّما أراد به المعنى الموضوع له لاالمعاني المجازيّة. و سيأتي في باب المفاهيم أنّ دلالتها على هذا أيضاً مِنَ الدّلالات العقليّة لااللّفظيّة. فكشف الطّلب عَنِ الإرادة كشف عقليٌّ غير وضعيٌّ نظير كشف المعلول عَنِ العلّة في البراهين الإنّيّة.

وَ مِنْ هُنا يَتَّضِحُ لك ما في كلام المحقّق الخراسانيّ (قده): مِنْ أنَّ الصّيَغَ الإنشائيّة كصيغة الطّلب و الاستفهام و غيرهما تَدُلُّ على ثبوت هذه الصّفات حقيقةً في موطنها و هو النّفس إمّا لِأجل وضعها لِإيقاعها فيما إذا كان الدّاعي إلَى الإيقاع ثبوت تلك الصّفات في النّفس أو انصراف إطلاقها إلى هذه الصّورة. فَإنّكَ قَدْ عَرَفْتَ أنَّ تلك الصّفات في مواطنها إنَّما هي مبادي تلك المعاني الإنشائيّة فَإنَّ الإرادة مبدء الطّلب و هكذا سايرُ الصّفات فتكون تلك الصّفات القائمة بالنّفس بمنزلة العِلَل و المبادي لتلك المعاني الإنشائيّة كَما عَرَفْتَ فلايُعقل تقييد الأمر و الطّلب المتأخّر عَنِ الإرادة في الإرادة للزوم تجافي العِلّة عَنْ مرتبتها فإذاً لايمكن أنْ يكونَ المعلول المقيدُ بالعِلّة موضوعاً له و مدلولاً لتلك الألفاظ الدّالّة على المعاني الإنشائيّة، مضافاً إلى أنّك قَدْ عَرَفْتَ أنّ دلالَة الطّلب و أمثاله مِنَ الإنشائيّات دلالةٌ عقليّة لاالوضعيّة. هذا كُلّه في مادّة الأمر و الجهات الرّاجعة إليها. وأمّا الكلام في صيغة الأمر ففيها أيضاً جِهاتٌ و أبحاث:

البحث الأوّل: لاشبهة في أنّه فرقٌ بين قولنا آمُرُكَ كذا و أطلُبُ منك كذا و بين قولنا

إضْرِب و أكرِمْ فلاناً. مع أنّه لا ينبغي التّأمل في أنّ العقلاءَ يعتبرونَ الوجودَ الإنشائيَّ للطلب في كلا الإنشائيْن مِنْ غير فرق بينهما و قد التزم بعض الأساتيذ بأنّ نحو اضرب و أكرم ليس مفاده إنشاء الطّلب بل مفاده النّسبة الصّدوريّة إلى الفاعل بخلاف أطلُبُ و آمُر و فيه أنّ النّسبة الصُّدوريّة إمّا تصوريّةٌ أو تصديقيّةٌ و كُلٌّ منهما أجْنَبِيٌّ عَنْ مفاد هذه الصيغ الإنشائيّة ضرورة أنّ معنى إضرب زيداً ليس صدور الضّرب من الفاعل بنحو المعنى التّصوريّ او صدوره منه بنحو المعنى التّصديقيّ و النّسبة ليست خارجَةً عنهما. بل الحقُّ الّذي يُؤدّي إليه النّظر في الفرق هو أنّ ما يُتصوَّرُ و يُتعقَّلُ في الأوّلينِ مفهومي الطّلب و الأمر بالاستقلال، و المتصوّر في الثاني ليس الّا حقيقة الطلب و حقيقة الانبعاث عَلى نحو الاندكاك و الغيريّة بالنّسبة إلَى المطلوب و هذه الخصوصيّة الغيريّة ناشئةٌ من أنحاء الاستعمالات فَإنّ استعمال اللّفظ في المعنى على نحو العمل الإيجاديّ تارةً يكون على نحو العمل الإيجاديّ الغيريّ و أُخرى على نحو العمل الإيجاديّ الاستقلاليّ و منه يُعلم عَدمُ الفرق فيما هو المناط في حمل الطّلب على الوجوب سواءً كان إنشاء الطّلب بمادّتِهِ أو هيأتِه إذ الملاك في صدق الطّلب على الوجوب هو تحقّق الطّلب بأيّ نحو كان سواء كان بنحو الغيريّة أو بنحو الاستقلال في المفهوميّة كما حقّقناه في المبهمات.

الثّاني: قال صاحب المعالم ما حاصله: إنّ الأمر و إن كان موضوعاً للوجوب إلّا أنّ استعمالَه كثيراً في النّدب في الأخبار الواردة عن الأئمّة المعصومين يوجب تساوي الاحتمالَيْن من الوجوب و النّدب. و قد تقرّر هذا بنحو آخَرَ كما في الكفاية و هو: أنّ كثرتَه في الكتاب و السنّة يوجب تساوى احتمالين خصوصاً مع فرض أنّ السنّةَ لا يطلق على خصوص المرويّات عن النّبي صلى الله عليه و آله. لأنّ كلام صاحب المعالم هو كثرة استعمال الصيغة في أخبار الأئمّة عليهم السلام.

فأورد على صاحب المعالم (قده) أوّلاً بالحلّ و هو أنّ كثرة الاستعمال بالقرينة في المعنى المجازي لا يوجب صيرورته مشهوراً فيه ليرجّح أو يتوقّف على الخلاف في المجاز المشهور.

و ثانياً بالنقض بالعام قال: كيف و كثر استعمال العام في الخاص حتّى قيل ما من عامٍّ إلّا و قد خُصَّ و مع هٰذا لم ينثلم به ظهوره في العموم بل يحمل عليه. انتهى ما في الكفاية.

فلا يخفى ما فيه أوّلاً: إنّ ادّعاءَ صاحب المعالم ليس في خصوص الكتاب و السّنّة بالمعنى الأخصّ أي المرويّات عن النّبيّ صلى الله عليه و آله بل ادّعاؤه كثرة الاستعمال في النّدب في جميع الأخبار حتّى المرويّات عن الأئمّة عليهم السلام.

و ثانياً: إنّ كلامه هٰذا ينافي ما أفاده و أجاده في العامّ و الخاصّ من أنّ التّخصيص إنّما هو بالنّسبة إلى الإرادة الجدّيّة في نفس الآمِر لابالنّسبة إلى الإرادة الاستعماليّة.

و ثالثاً: إنّ قضيّة استعمال الأمر في النّدب مع القرينة المصحوبة ليس معناه أنّ الأمر مع القرينة يستعمل في المعنى المجازيّ بل معناه أنّ الأمر يستعمل بنفسه في المعنى المجازيّ و القرينة المصحوبة إنّما هي معيِّنةٌ لهذا الاستعمال في المعنى المجازي كما هو الشّأن في ساير المجازات فإذا كان الأمر كذلك فكثرة استعمال اللّفظ في النّدب توجب أُنساً للذهن بالنسبة اليه بحيث ربما يصيرُ هٰذا الأُنس موجباً للترجيح و تقديم اقتضائه على اقتضاء الوضع و كان بحيث لايحتاج بعدُ إلى القرينة المعيِّنة أو يوجب التوقّف و الإجمال.

و رابعاً: قضيّة استعمال الصيغة في الندب غيرقضيّة ما من عامٍّ إلّا و قد خُصَّ و القياس مع الفارق لأنّ المعنى المجازيَّ فيما نحن فيه أمر واحد و هو النّدب و كثرة الاستعمال في هٰذا الأمر الواحد يوجب أُنسَ اللّفظ فيه بخلاف العموم و الخصوص إذ ليس في العامّ و الخاصّ شيءٌ واحد هو عنوان الخاصّ مثلاً أو عنوان ما بقي مثلاً حتّى يكون كثرة الاستعمال فيه يوجب أُنس اللفظ فيه كيْ يكون اللفظ بواسطة كثرة الاستعمال ظاهراً في الخاصّ فيزاحم ظهوره في العامّ ظهوره في الخاصّ، بل العامّ إنّما يستعمل فيما هو بالحمل الشّايع خاصّ كاستعمال «العلماء» في غير زيد أو في غير عمرو و زيد و بكر فيتعدّد المجازات بتعدّد الاستعمالات المختلفة مثلاً استعمال «العلماء» في تمام العلماء غير زيد استعمالٌ في المعنى المجازيّ فرضاً و استعمال «العلماء» في تمام العلماء غير زيد و عمرو و بكر استعمالٌ مجازيٌّ

آخَرُ غيرَ المجاز الأوّل و استعماله في غيرالنُّحاة و الصرفيّين أيضاً، معنى مجازيٌّ ثالثٌ.

فهٰهنا استعمالات مجازيّة متعدّدة و معلوم أنّ كلٌّ واحد من تلك الاستعمالات المجازيّة ليس بكثيرٍ قبال المعنى الحقيقيّ و مجموع المجازات و إن كثرت بالقياس إلى المعنى الحقيقيّ إلّا أنّ العامّ ليس مستعملاً في عنوان مجموع المجازات بل في مصاديقها.

هٰذا، و لكنّ إشكالَ المعالم لايردُ على طريقنا في حمل الأمر على الوجوب فإنّ الطلب ـ على ما ذهبْنا إليه ـ إذا صدر عن المولى إمّا بنفسه موضوع حكم العقلاء بوجوب الإطاعة و قبح المُخالَفة إلّا إذا أُحرِز الإذن في الترك و أمّا لكشفه عن الإرادة الشديدة كشف المعلول عن العلّة و ليس من قبيل الاستعمال حتّى يردَ عليه ما ذكر.

نعم، إذا أُحرز اقتران الطّلب بإذن الترك لابمال لاستحقاق العقوبة، هذا على أحدِ شِقَّي المختار و أمّا على الشَّقّ الثاني من أنّ الطلب يكشف عن الإرادة القويّة عند عدم الاقتران بإذن التّرك فكذلك، فإنّنا حقّقنا في محلّه أنّ هذا الكشف ليس كشفاً لفظيّاً وضعيّاً بل التحقيقُ ـ كما عرفتَ ـ أنّ الطلبَ الإنشائيَّ فعلٌ من الأفعال الاختياريّة للمولى و هذا الكشف ليس إلّا كشف الفعل عن علّته لا أنّ هذا اللفظ وُضع ليوجدَ به الإرادة فإنّ الإرادةَ لا يكاد يوجَدُ في عالم الاعتبار.

فإذاً هٰذا الطلب الإنشائيُّ ما لم يُحرزْ اقترانُهُ بإذن التَّرك لايكاد يكشف عن مبدئه النفسيِّ و هو الإرادة الضعيفةُ كما هو الواضح.

الثالث: الجُمل الخبريّة المستعملة في مقام الإنشاء، هل تكون ظاهرةً في الوجوب أم لا؟ فكما ذكرنا في باب حمل الطلب على الوجوب و أنّ الطّلب بأيِّ نحوٍ كان إمّا تمام الموضوع أو كاشف عمّا هو تمام الموضوع لحكم العقل بوجوب الإطاعة و قُبح المعصية، يعرف حال الجمل الخبريّة الّتي تُستعمل في الطلب فلانحتاج إلى إطالة البيان.

ثمّ اعلم أنّ ههُنا نكتة لابأس بذكرها لمناسبة المقام و ربما ينفعنا في بعض الأبواب من المسائل الفقهيّة و هي أنّ الأوامر الصادرة عن النبيّ صلّى الله عليه و آله و الأئمّة المعصومين

عليهم السلام قد تكون صادرةً بعنوان السلطنة و الحاكميّة و يكون الآمرُ في مقام أعمال الحكومة و إظهار السلطنة كما في الأوامر و النواهي الواردة عنهم في الجهاد، و كأمره صلّى الله عليه و آله بالخروج مع جيش أُسامة، و كأمر أميرالمؤمنين عليه السلام بخروج الجيش إلى الشام، و أمثال ذلك فهذه الأوامر بما أنّها صادرةٌ عنهم عليهم السلام في هذا المقام ـ أي في مقام إعمال الحاكميّة ـ واجبُ الإطاعة و التخلّف عنها بنفسها و بما أنّه مخالفةٌ لأوامرهم حرامٌ يوجب الفسق و العصيان و يترتّبُ عليه استحقاق العقوبة و كان قول بريرة: أتأمرني يا رسول الله؟ استفساراً عنه صلى الله عليه و آله ان امره صدر على وجه الحاكميّة و إعمال السّلطنة: فقال صلّى الله عليه و آله: « لابل أنا شافعٌ».

و قد يكون أوامرهم و نواهيهم لاعن وجه الحاكميّة بل لبيان الأحكام الإلهيّة و كان كالإفتاء مخالفتها لاتكون حراماً مُوجباً للفسق بما هي مخالفة تلك الأوامر و النواهي بل بما أنّها مخالفة أحكام الله تعالى، فإنّ أوامرهم في هذا المقام إرشاديّةٌ ناظرةٌ إلى بيان الأحكام الإلهيّة فيكون كإفتاء المفتي الفقيه فلا يكونُ لها إطاعةٌ و مخالفة على حِدَةٍ بل هي كاشفةٌ عن أحكام الله تعالى.

نعم، لو كانت غيرَ مقارنةٍ بالترخيص أو قرينة النّدب تكون كاشفةً عن أحكام الله الوجوبيّة، و إن شئت قلت: لما كانت كاشفةً عن الطلب الإلهيّ فلا مناص عن وجوب إطاعتها إلّا مع الإذن بالتّرك. فتحصّل أنّ الأوامر و النّواهي المنقولة عن أئمّتنا عليهم السلام بل عن رسول الله صلّى الله عليه و آله جلّها إرشاديّة بهذا المعنى و ليست بمولويّة فقد تكون إرشاداً إلى الصحّة و الفساد و قد تكون إرشاداً إلى الشرطيّة أو المانعيّة أو الجزئيّة و قد تكون إرشاداً إلى المصلحة و المفسدةِ على اختلاف تفاصيلها و مناسبات مقاماتها و مواردها. و الله يَهدي إلى سبيل الرَّشادِ.

مبحث التعبُّديّ و التّوصُّليّ

لايخفى أنّ الّذي يقتضيه الطبعُ و النظمُ هو التّبيين و التحقيق أوّلاً لحقيقة معنى التعبدي و التوصلي و ماهيّتهما ثمّ الورود في التفريعات و بيان الشكّ و اقتضاء الأصل العملي. و لكن المحقّقَ صاحب الكفاية خالف ذلك الترتيبَ بترجيح الوضع على الطبع. و نحن نقتفي إثرَهُ و نحذ و حَذوه. فهٰهنا أُمورٌ:

الأوّل: إنّ التكاليف العباديّة هي ما لايكاد يسقُط الغرضُ منها إلّا بإتيانها متقرّباً إلى الله تعالى و مرتبطاً به عزّوجلّ، و التوصّليات ما لاتكون كذلك بل يسقط الغرضُ بإتيان ذات الفعل على أيّ نحو كان و لو لم يقصُدْ عناوينَها القُربيّة أو أتى بها في حال النـوم و الغـفلة فلايُشترط فيها الإرادةُ و الاختيار. و أما التعبُّديّات فلابدّ و أن يكون المقصود بها التقرّبُ بعناوينها فلايسقطُ الغرض بنفس وجوداتها من دون توجّهٍ إلى عناوينها القربيّة و معلومٌ أنّه إذا لم يسقُطِ الغرض لم يسقُط التكليف أصلاً وجوبياً أو ندبيّاً.

إن قلتَ: إنّ التوصُّليّات على خلاف التعبديّات و كانت بحيث إذا أتى بها حتى في حال النوم و الغفلة يسقُط الغرض و بسقوط الغرض يسقطُ التكليف لامحالة و الحال أنّه قد تقرّر في محلّه أنّ الأمرَ لايتعلّق بشيْءٍ غيرإراديٍّ و لابشيءٍ أعمّ من الإراديّ و غيره و سقوط الغرض في حال النوم و الغفلة لامعنى له إلّا سقوط التكليف في تلك الحالتين و الحال أنّه ليس في تلك الحالتين بعث و تكليفٌ أصلا حتّى يمكن سقوطه.

قلت: الأمر مطلقاً ـ تعبّدياً كان أو توصُّليّاً ـ لايكون إلّا لإيجاد الداعي و الارادة إلى إتيان المأمور به حتى يمكن للمأمور أن يريده و يفْعله و لكن قد يكون لتلك الإرادة دخلٌ في الغرض و قد لايكون و إذا لم يكن للإرادة دخلٌ فصِرف وجود الفعل كافٍ في حصول الغرض و يسقط التكليف قهراً لابإرادة المكلّف و إن شئت قلت: السقوط في التوصّليّات في حال النّوم و الغفلة يكون قهريّا لا بإرادة المكلّف بل يمكن أن يقال: إنّ التكليفَ في حالتَي

النومِ و الغفلة ليس له ثبوت من أوّل الأمر حتى يسقط أوّلاً يسقط و ما لاثبوت له لاسقوط له البتّة.

الأمرُ الثاني: لاريب لمن تفصّح و تفحّص في أقوال فقهاءِنا ـ رضوان الله تعالى عليهم ـ من الزّمن الأوّل إلى الآخر، أنّهم لايفرّقون بين القيود و الشرائط الشرعيّة و شرطيّة قصد التقرب في العبادات و أرسلوا عدم الميز بين الشرائط الشرعيّة و شرطيّة قصد التقرب و الأمر في العبادات إرسالَ المسلّمات، و الأمر كان كذلك إلى زمان طلوع شمس الفقهاء و الأُصوليّين شيخِ مشايخنا الشيخ مرتضى الأنصاريّ رحمة الله عليه، فهو أوّل من تصدّى للفرق بين شرطيّة قصد التقرب و الأمر فى كلّ عملٍ عباديٍّ و شرطيّة الشرائط الشرعيّة باستحالة أخذ قصد الأمر في العبادات و كان ذلك عنده من الضروريات و لكن تلامذتُه و تلامذة تلامذتِه افترقوا في وجه الاستحالة بعد قبول ضروريّة الاستحالةِ. و قد تقرّر بعضُ تلامذتِهِ وجه المُحالية في جانب الأمر و البعضُ الآخَرُ في جانب الإتيان و الامتثال.

و المحقّقُ المقرّر لبحثه الشريف ذهب إلى أنّ هذه القيودات إنما يقع بعد تعلّق الأمر بالمتعلَّق فهي من الانقسامات اللّاحقة للأمر فلايمكن أخذما يتأتّى من قبل الأمر الذي له تأخّرٌ ذاتيٌّ عن موضوعه في موضوعه الذي بالفرض و الطبع مقدَّمٌ على الأمر، و ذلك لأنّ الأمر متوقف على الموضوع توقُّفَ الحكم على موضوعه و الموضوع المقيّد بقصد الأمر موقوف على الأمر و هذا دورٌ. و لما كان هذا الدورُ المحال في ناحية أخذ أمر الآمر في موضوعه المأمور به يصيرُ الأمر مُحالاً أي أمرٌ هو المُحال لا الأمر بالمُحال.

و قد قرّر بعضُ الأساتذة وجهَ الامتناع بأنّ تعلُّق الأمر بذلك المأمور به المقيّد بالأمر ليس إلّا الأمر بغير المقدور و الأمر لايكاد يتعلّق إلّا بما هو المقدور و ذلك لأنّ المكلَّف به لايكون مقدوراً للمكلَّف إلّا بعد تعلُّقِ الأمر به فمقدوريّة المأمور به يتوقّف على الأمرِ به و الأمرُ يتوقفُ على المأمور به الذى هو موضوعٌ للأمر. و بهذا يندفع ما قد يقال في جواب هذا الاشكال: بأنّ القدرة شرطٌ في مقام الامتثال لا في مقام التكليف، لأنّ الموقوف و الموقوفَ

عليه إنّما يكونان في الرّتبة العقليّة لا في زمان التكليف و لا في زمان الامتثال لأنّ توقّفَ الأمر على موضوعه المأمور به نظيرُ توقّفِ العَرَض على موضوعه و إذا كان الموضوع متوقفا على الأمر الّذي له دخلٌ في موضوعيّة الموضوع لَكان هذا دَوْراً و لا يكادُ يصحُّ الجوابُ عنه بأنّ زمانَ التكليف مغايرٌ لزمان الامتثال.

و قال بعض الأساطين: إنّ علة الاستحالة هي أنّ تعلُّقَ الأمر بالموضوع المقيَّد بالأمر موجب لاجتماع اللّحاظين الآليّ و الاستقلاليّ في شيءٍ واحدٍ و في آنٍ واحدٍ. أما اللّحاظ الاستقلالي فلأنّ الموضوعَ لابدَّ و أن يكونَ ملحوظاً بالاستقلال بجميع خصوصيّاته و قيوده و من جملة هذهِ القيود شرطيّة قصد التقرُّب و الأمرِ و من جهةٍ أُخرى الأمرُ لمّا كان آلةً لحصول المطلوب لايكاد يكون مطلوباً بنفسه فأخذه من أهمّ قيود المطلوب و تقييد الموضوع به لايكونُ إلّا بنحو الآليّة و الحرفيّة فإذا قيد الموضوع بما يتأتى من قبل الأمر فهو ليس إلّاكون الأمر ملحوظاً بنحو الاستقلال لمكان دخله في موضوعيّة الموضوع و في نفس الأمر يكون ملحوظاً آليّته لمكان عدم دخله في موضوعيّة الموضوع بل في أرائةِ الموضوع على ما هو عليه فهذا هو الجمع بين اللّحاظين الآلي و الاستقلالي في آنٍ واحدٍ.

و قال أُستاذُ الأُستاذِ ـ المحقّق الخراساني رحمةالله عليه ـ إنّ الامتناع إنّما يظهر من جهة إتيان المأمور به و الإتيان بالمتعلّق الكذائي، أي المقيد بقصد الأمر، غير معقولٍ. و قد أخذ بعد ذلک بتبيين مراده: إنّ داعويّة الأمر إنما تكون إلى ما لو وجد يكون مطابقاً لعنوان المأمور به بحيث يكون العنوانُ و المأمور به المعنْوَنُ متحدَّيْن في جميع الخصوصيّات إلّا خصوصيّة الذهن و الخارج و العنوان و المعنوَنِ، و على هذا إن كان المأمور به نفس الصّلاة مثلاً تكون داعويّة الأمر إليها فقط و إن كان المأمور به هو الصلاة المقيّدة بداعويّة الأمر إليها لا بنفس الصلاة فداعويّة الأمر الذي هو جزءُ الموضوع لابدّ و أن يتحقَّقُ في الموضوع المأمور به حتى يكون المأمور به المأتيّ به مطابقاً للأمر مع أنّ هذا التّقييد بالداعويّة إنّما يتحقق بعدَ الدّاعويّة. و خلاصة الكلام هي أنّ داعوية الامر تتوقف على أن ما إذا وجد

المأمور به في الخارج يكون مُعنوناً بالداعويّة و هي تتوقف على داعويّة الأمر. و بعبارة اخرى الأمر يدعو دائما إلى متعلّقه و متعلق الأمر هٰهنا مقيّدٌ بداعوية الأمر فالأمر في المقام لابدّ و أن يدعو إلى داعويته أي داعويّة نفس هذا الأمر الّذي يدعو إلى نفسه، فتحقق متعلّق الأمر في الخارج يكون دوريّاً. و لک ان تقرّر ذلک على وجه التسلسل و هو أنّ الأمر في المقام لايدعو إلّا إلى المتقيد بالداعويّة أي إلى الصلاة المقيّدة بداعويّة الأمر إليها فيصيرُ حينئذٍ داعويّة الأمر إلى الصّلاة داعويّة إلى داعويّة الأمر فننقل الكلام إلى الداعوية الثانويّة هل هي تدعو إلى الصّلاة أو إلى الصلاة بداعي الأمر فإن تدعو إلى الصّلاة مطلقاً فلا تكون مأموراً بها لأنّ الصّلاةَ المأمور بها هي الصّلاةُ المقيّدة و إن تدعو إلى الصّلاة المقيّدةِ فلابُدَّ من فرض داعويّة ثالثةٍ و هٰكذا إلى غيرالنهاية فلا تقفُ سلسلةُ الداعـويّات إلّا اذا كانت الصلاة بنفسها مأموراً بها و هذا خُلفٌ.

هذا كلّه لو قلنا بأنَّ قصدَ التقرُّبِ المعتبَرَ في العبادات إنّما يتأتّى من قصد الأمر أو إنّ قصدَ التقرُّبِ هو بنفسه ليس إلّا قصد الأمر و أمّا إذا قلنا بأنَّ قصدَ التقرب عبارةٌ عـن قـصد العبوديّة أو قصد حسن الفعل بذاته أو قصد مصلحةٍ في العبادات فلا يلزم منه المُحال و تلک المحاذير العقليّة.

هذه جملةٌ من الإشكالات الواردة في المقام الراجع بعضها إلى امتناع الأمر و أخذه في المأمور به و بعضها الىٰ تقرير المُحاليّة و الامتناع في مقام امتثال هذا النحو من الأمر. و لكن للناقد البصير أن يورد على الوجه الأوّل من الامتناع أن الموقوفَ و الموقوف عليه ليسا بأمر واحد شخصيٌّ ليلزمَ الدَّوْر إذ قصدُ الأمر بما هو من شرائط الموضوع و توقفه عليه إنّما هو في الوجود الذهني للموضوع و الموضوع يتوقف في وجوده الخارجي على الأمر فالإشكال إنما نشأ من قبل الخلط بين الوجودين للأمر.«١» كما يمكن أن يورَدَ على الثاني بأنَّ الأمر إنّمـا

---

(١) ـ هذا متنُ كلام سيدنا الأُستاذ أدام الله بقاءَه. و لكنَّ الذي يمكن أن يُستظهرَ من كلامه على وجه التفسير وَجْهان. أحدُهما: يرجع إلى تغاير الأمر بين الوجود الذّهنيّ و الخارجيّ في ناحيةِ الآمر في

يتوقّف على القدرة في ظرف إيجاد المأمور به و امتثاله و لاإشكال في أنّ المكلّف يصير قادراً على إتيان الفعل بقصد الأمر و لو كان قدرته على امتثال الأمر بنفس ذلك الأمر و بعبارةٍ أُخرى إنّ الذي هو الملاكُ الأصليُّ لاستحالة الدَّوْرِ هو تقدُّمُ الموقوف عليه على الموقوف الذي ينتهي إلى تقدُّم الشيْءِ على نفسه الذي ينتهي بالاخرةِ إلى التّناقُض.

و حاصلُ الكلام أنّ مناطَ استحالة الدور هو التقدُّمُ في الوجود و ليس الأمر كـذلك هيْهُنا بل التوقّف في هذا الكلام بمعنى أنّ أمر الآمر لايكاد يحسُنُ إلّا بعد علمِ الآمر بقدرة المأمور على المأمور به في ظرف الامتثال و هذا العلم حاصل و لو بحصول تـلك القـدرة بنفس الأمر فيُعلم من ذلك كلّه أنّ ملاك امتناع الدَّور في المقام غيرُ متحقّق و المتحقق ليس بملاك أصلاً.

كما يورَد على الثالث من وجوه الامتناع أنّ توهم لزوم المُحال هيْهنا من قبيل لزوم ما لايلزم لأنّ الجمع بين اللّحاظَيْن آلالي و الاستقلالي في آنٍ واحدٍ و استعمال واحد و إن كان مُحالا إلّا أنّه غيرُ لازم و ما هو اللّازم هو لحاظ الأمر بنَحْو الاستقلال بما أنّه من قيود متعلّق التكليف تارةً في آنٍ و لحاظه آليّاً بما أنه بعْث إلى إتيان متعَلّق التكليف تارةً أُخرى فيكون الأمر الواحدُ ملحوظاً بِلِحاظيْن الآليّ و الاستقلاليّ في آنَيْن آنٍ تصوُّر الموضوع و آن تعلُّق

دفع الدَّور و ثانيها: يرجع إلى التفاوت بين الأمر الذهني و الخارجي في ناحيةِ المأمور به. أما الأوّل فهو أنّ الآمرَ لمّا كان بصدد إعلام موضوعه العبادي بالمكلّفين يحضر في ذهنه تمام الموضوع بشرائطه و شطرياته و من جُملة شرائط الموضوع بل أهمّها في العبادات هو قصد الأمر فحضورُ قصد الأمر في ذهنه ليس إلّا الأمر الذهني الّذي يوجب عباديّة الموضوع حكاية عن الأمر الخارجيّ و الموضوع العبادي المشروط بهذا الشرط تتوقّف تماميّتُه التشريعيّةُ على هذا الأمر الذهنيّ و هـذا الأمـر الذّهـني لايتوقّف على الموضوع الخارجيّ و لكن إذا كان الآمر بصدد إعلام أمره للمكلّفين يُمكن أن يقولَ لهم مثلاً: صلّوا صلاةً مقيّدَةً بالأمر أو بقصد الأمر و هذا كلّه إذا كان المراد بالوجود الذهني و الخـارجـي كليهما ما يرجع إلى الآمر.

و أمّا إذا كان المراد تفاوتَ الأمر في الذهن و الخارج في ناحية المأمور به فلأنّ الوجود الذهنيّ لأمر الآمرِ الحكيم يدعو إلى الصلاةِ المأمور بها بأمرٍ خارجيٍّ لا إلى الصلاة نفسها. (المقرّر)

الأمر به و معلومٌ أنه غيرحالٍ.

و يَرد على الرابع أنَّ الفرق بين قصد الأمر و الحكم بالامتناع و غيره كقصد المصلحة أو المحبوبيّة مما لاوجه له فإنَّ الإشكال في أخذ قصد الأمر في المأمور به يعمُّ جميعَ هٰذه الفروض حرفاً بحرفٍ بل يُمكن أن يقال إنَّ الإشكال في فرض غيرقصد الأمر أشدُّ و أبق. و الدليلُ على ذلک أن وجهَ الاستحالة في غيرقصد الأمر لايكونُ دوْراً اصطلاحيّاً بل إنَّما هو مناطُ الدور الذي ليس إلّا تقدُّم الشيْءِ على نفسه و تأخُّر الشيْءِ عن نفسه فإنَّ داعويّةَ الأمر لاتتوقَّفُ على عنوان كوْنِ المأمور به مطابقاً لمفهوم المأمور به بالحمل الأوّلي الذّاتي حتى يختلف الموقوف و الموقوفُ عليه بل داعويّة الأمر تتوقف كلّه على ما هو بالحمل الشّايع مأمور به فلما كان هيهُنا نفس الداعويه بالحمل الشايع لاداعوية الأمر مأخوذة في المتعلق يصير لامحالةَ الداعوية متوقّفة على نفسها بالحمل الشايع و بعبارةٍ أُخرى يصير الداعويةُ داعويةً إلى نفسها و هذا مناط امتناع الدوْر.

و هٰذا الإشكال بعينه واردٌ على الإتيان بقصد المحبوبيّه أو المطلوبيّة إذ لاإشكالَ و لاكلام أنّ ذوات الأفعال لاتكون مطلوباً و متعلّقاً للأمر في العبادات بل الافعال و أعمال المكلّفين لاتكونُ من حيثُ هي هي مورداً للتكليف إلّا مع تقييدِها بداعي المحبوبيّة أو بداعي الحُسن و المصلحة و إذا كان الأمر كذلکَ فالمدعوُّ إليه بداعى المحبوبيّة و غيرها هي الأفعال مع الداعي فالداعوية تتوقف على الداعوية و هٰذا هو محذور الدَّوْر أو توقُّف الشيء على نفسِهِ. فإنَّ الصّلاة مثلاً لامعنى لكونها محبوبة أو ذاتَ مصلحةٍ في نفسها و بنفسها و على هذا لايمكن إتيانُها بداعي المحبوبيّة أو بداعي المصلحة الذّاتيّة بل الداعي إلى إتيانها إنّما هولتقيّدها بداعي المحبوبيّة أو المصلحة فداعويّة المحبوبيّة أو المصلحه العارضة عليها تكون الداعيَ إلى إتيانها بداعي المحبوبيّة أو المصلحة و هذا هو عين توقف الشيء على نفسه الّذي قلنا إنّه مناط استحالة الدَّور.

بقي هنا شيْءٌ آخَرُ لابُدَّ لَنا الإشارةُ اليه، و هو أنه قلنا في مطاوي كلماتنا: إنَّ الإشكال في

تقيُّد الأفعال العباديّة بما هو مغاير لقصد الأمر أشد من قضيّة تقيّدها بقصد الأمر و ذلك لالأنّ قصد المحبوبيّة أو المصلحه أو غيرها ينتهي إلى ملاك الدور الذي هو تقدم الشّيء على نفسه لأنّه لاتفاوة لها في الاستحالة و امتناع انتهاء الأمر إلى الدور أو مناطه. بل التفاوت كلّه أنّ الأمر لما كان من جملة الأفعال و الأُمور الاختياريّة فيمكن أن يتعلّق بما هو أوسع حدّاً من الغرض الذي أُخِذَ في الأمر و داعويّته فحينئذٍ يكون الأمر قهراً داعياً إلى نفس الفعل الذي يكون ذاغرضٍ أوسعَ من قصد التقرب و يكون إتيان المأمور به مقيّداً بقصد الأمر الذي هوأضيق من قصد الأمر بالفعل المطلق يعلم بإرشادٍ من الشارع و حُكمِ العقل و هٰذه خصوصيّةٌ لقصد الأمر الذي من الأفعال الاختياريه لكنّ الكلام في الحُبّ و الحسن و المصلحة لايكون كذلك لأنّه لايمكن أن يحاسب أنّها من الأُمور الاختياريّة فلايمكن أن يقال إنّها تعلّقت أو يمكن أن تتعلّقَ بغرضٍ أوسعَ من الأمر المطلوب كما لايخفى على النّاقد البصير.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

مباحثاتٌ و مجادلاتٌ

هٰيهنا تفكرات و تدبيرات للخروج عن هذه العَويصَة و نحن نذكر بعضَها مع ما فيها من التأمُّلْ و النظر.

احدها ما ذكر عن الشيخ الأعظم الأنصاريّ صاحب إبداع الإشكال من أنّ الإشكال إنّما يكون وارداً لو كان اعتبار قصد الأمر و امثاله بأمر واحد و أما إذا كان مأخوذاً بأمرين تعلّق أحدهما بذات العمل و ثانيها تعلق بإتيانه بداعي اللأمر فلامحذورَ أصلاً و يسقُطُ الإشكال عن الاعتبار. و فيه ـ مُضافاً إلى ما ذكره الأستاذ المحقق الخراساني قده ـ أنّ قصد امتثال الأمر الاول ليس الّا قصد امتثال الأمر الصُّوريّ الذى ليس الّا صورة الأمر و ليس له حقيقةٌ أمريّةٌ مقرّبةٌ له إلى المولى يترتّب عليه غرضٌ و لايكونُ ذامصلحة و حسن و محبوبيّة كي يكون مقرباً إلى المولى و هو بحيث أن يكون قصد هذا الامر الصوري و لاقصده

سواء فلايصل المولى بهذه الحيلة الى غرضه مطلقاً.

و ثانيها ما هو مذكور في كتاب دُرر الفوائد، و المحصَّل من كلامه (قده) أنَّ المعتبر في العبادات ليس إلّا وقوع الفعل على وجه يوجب القرب عند المولى و هذا غير موقوفٍ على الأمر. و ذلک لأنَّ الفعل على قسمين قسم لادخل للقصد في تحققه و قسم آخرُ ما هو قوامُه بالقصد كفعل التَّعظيم و الإهانة. و لاكلام في ان تعظيمَ مَن هو أهلٌ للتعظيم و التكريم حَسَنٌ و ممدوحٌ عقلاً و هو متقرَّبٌ ذاتاً من دون احتياج أخذ الأمر فيه من ناحية الشرع. نعم، قد يشكّ في مصداق التعظيم المناسب للمولى و أنّه بماذا يحصُل ذلک التعظيم؟ خصوصاً مع احتمال كون عمل تعظيماً للمولى و الحال أنه ليس كذلک بل الواقع خلافُه.

فلمّا تمهَّدنا هذه المقدَّمةِ نقول: لا اشكال و لاخلاف في أن ذوات الأفعال و الأحوال الصلواتية من غيرإضافة قصد اليها لايكاد يكون محبوباً و مجزيةً للأمر قطعاً لكنّه مع هذا كله يمكن أن يكون كون تلک الأفعال مقرونة بقصد نفس عناوينها مناسباً و مقرباً لمقام المولى كإتيان الأفعال الصلواتيّة بقصد عنوان الصلاة مثلاً إلّا أنّ الإنسان لقصور دركه لايقدر على العلم بأنَّ الاتيان بالأفعال بقصد عناوينها فقط كافٍ في التقريب فحينئذ يحتاج المكلف إلى التَنبُّه و الاعلام ليكون على بصيرة من ذلک. فلو فرض إحاطتُهُ بجميع ذالک لم يحتج إلى الاعلام و التَنبُّه البتّة و بعبارة أُخرى عباديّة العبادة لايكون الإتيانُ بالأفعال و الأقوال بقصد الأمر اليها. بل العبادة عبارةٌ عن اظهار عظمةالله و الشكر على نعمائه و الآئه.

و من المعلوم أن محصّلات هذه العناوين الإعظاميّة مختلفةٌ باعتبار المعظِّم (بالكسر) و المعظَّم (بالفتح) و بعد إعلام المولى ما هو المناسب لمقام ربوبيبيّة و شأن الوهيّته لايتوقف حصولها على الأمر منه تعالى حتى ينتهي الأمر إلى الدَّور او التسلسل بل يكفى قصد نفس تلک العناوين. و فيه أنَّ الاجماع قائم بل الضرورة قائمة على لزوم قصد التقرب فى العبادات و لو لا ذلک الاجماع بل الضرورة يمكن إنكار قصد القربة و الامتثال في العبادات لأنّه أسهل من دفع هذه العويضة بهذاالوجه. و وقوع الاصحاب في المجادلات و المباحثات فى

هذه المسألة إنّما يكون لقيام هذا الاجماع و الضرورة و على ما فرضه قدس سرّه يلزم أن يكون قصد التقرّب غير معتبرٍ في العبادات و إنّما المعتبر الكافي فيها بناءً على هذا لفرض، قصد عناوين الأفعال فيها و إنّما كان ذلك لأنّ العناوين القصدية يحصل بإتيان الفعل بقصد تلك العناوين فقط في الشرائط المناسبة لها مثل البيوع و المعاني الإنشائيّة. فعلى ما ذكره هذا المحقّق الأمر في العبادات لا يزيدُ على ذالك فإنَّ المكلّف بالعبادة يكفيه أنْ يأتيَ بذوات هذه الافعال على طبق عناوينها القصديّة كالتواضع و التعظيم من غير قصد الأمر و الامتثال و التقرب فلابدّ في هذا الفرض أن يكون فعله هذا مجزياً تامّاً صحيحاً و إن لم يكن له قصد الأمر و الامتثال بل يتحقق الإجزاء بنفس قصد عناوينها مع مظهر يدلّ عليها فكما أن البيع إذا قصد، تحقق عنوانه بإنشاء مفهومه و يتحقّق عنوانه المقصود و لا يحتاج إلى قصد الامر كذلك الحال في العبادات فان قصد عناوينها الذاتيّة يكفي في القرّب و الإجزاء فينحسم بذلك مادة الإشكال.«١»

و حاصلُ الكلام أنَّ الحال في العبادة لا يزيد على قصد عنوان الفعل كالمعاملات و إنَّما الفرق بين العبادات و المعاملات في نظر هذا القائل هو في ماهيّات تلك الافعال الّتي تعنون بالعناوين المخصوصة كالتواضع و التعظيم و إظهار العبوديّة و أمّا قصد الأمر و الامتثال و المحبوبيّة و امثالها فامر خارج عن تلك العناوين القصديّة و غير دخيل في عباديّة العبادات. و أيضاً لابدَّ لهذا القائل أن يلتزم بأنّه لمّا لم يعتبر في عباديّة العبادات قصد الأمر و الامتثال بل الاعتبار كلّه في قصد حصول عناوين الأفعال كالتعظيم و التواضع فلو أوجد المكلَّفُ الصلاةَ و الحجَّ و غيرهما من العبادات قاصداً لحصول عناوينها على ما هو عليه لغرض

---

(١) - لا يخفى أنّ العبادات حتّى إذا كانت مقيّدةً بقصد عناوينها كالتعظيم و التواضع و لم يكن مقيدة بقصد الأمر يلزم منه الدور او التسلسل لأنّ القصد حتّى قصد العنوان لو كان مأخوذاً في المأمور به بحيث كان متعلَّقُ الأمر مقيَّداً بقصد العنوان ليلزم أن يكون القصد مقصوداً في مقام الامتثال فإن كان القصد مقصوداً بنفس ذلك القصد فهو توقّف الشيْء على نفسه أو بقصد آخر فيتسلسلُ الأمر إلى غير النّهاية.(المقرّر)

الشهوة و الالتذاذ بها، لكان صلاته و حجُّه صحيحَيْن و مُجزيَيْن لتكليفه مع أنه لم يقل بذلك احدٌ و أنّه خلافُ الضرورة.

ثالثها ما أفاده في الدّرر أيضاً. و حاصلُ كلامِهِ (قدس سره) أنَّ ذواتِ الأفعال العباديّة مقيّدةٌ في حدّ ذاتها و بنفس ذاتها بعدم صدورها عن الدواعي النفسانيّة و مع هذه الخصوصة الذاتيّة تصير متعلَّقةً للأمر. و لكن لاينبغي الشكُّ في أنَّ الأفعال مع تلك الخصوصية الذّاتيّة صرفاً لاتكون تمام المطلوب في العبادات فإن المطلوب في العبادات هو إتيان الأفعال مع الدواعي الإلهيّة و الانصراف عن الدواعي النفسانيه معاً و هما متحدان في الخارج و لمّا أمر المولى بأحدٍ من الجزئين فالجزءُ الآخَرُ حاصلٌ طبعاً حتى أنّ الأمر بالجزءِ الآخر يكون من قبيل تحصيل الحاصل. و هٰهُنا أمر المولى بأحد الجزئين ـ أي الانصراف و الخلوّ عن الدواعي النفسانيّة ـ يصحبه و يلزمه التوجه الى الدواعي الإلهيّة المقدسة و إنّما لم يأمر بالدواعي الإلهيّة مستقيماً لانه متعذر و لم يأمر بكلا الداعين معاً لتضمُّنه بهذا المحذور أيضاً. و الأمر بأحد الجزئين المتلازمين إنّما يكون طبيعته هو الأمر للغير كما في الأمر بالغُسل قبل الفجر لا الأمر الغيرى المقدّمي فعَلَى هذا لايكاد يكون ذلك الأمر أمراً صورياً بل حقيقيّاً، فَتَحصَّل من ما ذكرناه كلّه أنّ ما أخذ في متعلق الأمر لايكون قصد التقرب و الامتثال و نظائرهما و إنّما هو متّحدٌ وجوداً و يرتفع المحذور بذلك كلّه. و اما المحذور الذي يذكر في هٰذا المقام من ناحية القدرة فقد عرفت دفعه. هذا كلُّه ما هو مذكورٌ في الدرَر. و فيه بعد الاعتراف بأنّ هذا الآخير من الدفع أسلم من ورود الاشكال خصوصاً ممّا ذكرهُ الشيخُ (قده) من تصوير الأمرين، أنه يرد على هذا الكلام ما أوردناه على مقاله الشيخ (ره) أولاً و يرد عليه ثانياً أنَّ ما هو المطلوب هو الأجزاء مع كلا القيدين بالفرض و إتيان أحد القيدين بالقصد و إبقاء الآخر بالحصول القهري من باب الملازمة العقليّة لايفي بقصد التقرّب، أي قصد الانصراف عن الدّواعي النفسانية فقط من غير قصد الأمر و الامتثال لايكون متقرباً للأمر و لايفي بالأتيان بالمأمور به لوضوح ان الأمربأحد المتلازمين ليس إلّا الأمر الصُّوريُّ

الذي لاحقيقة له.

و إضافة إلى هذا كله لادليل على اعتبار قصد الانصراف عن الدّواعي النـفسانيّة في العبادات و إنما الدليل القائم على التلازم بين الانصراف عن الدواعي النفسانيه و قصد الأمر و الامتثال هو الإجماع و الضرورة اللّذانِ يحكُمان بإتيان العباده بقصد الأمر. و علاوة على ذلک أنّ التّدقيق في كلامه هذا يحكم بأنّ هذا الوجه التزام بالإشكال لادفعه فإنّ الاشكال إنّما يظهر بعد تسلّم اعتبار قصد الأمر و التقرّب أو الامتثال في العبادات بالإجماع كما هو الظاهر من كلام الشيخ (ره) فلمّا فرض ورود الإشكال لابُدّ من دفعه و إلّا فهدم الفرض أمر يسيرٌ لاعُسرَ فيه أصلاً كما لايخفى.

تحقيقٌ و دفع

و لنا في هذه المسألة تحقيقٌ ينحسم به مادّة الإشكال. و في توضيح كلامنا ينبغي تمهيد مقدمات. الأُولى إنّ قصد الامتثال و المحبوبيّة أو قصد الامر و التقرب و أمثال ذلک تارة يتدّخل في المأمور به على نحو الجزئيّة و يكون كما في سايرِ الأجزاء بنفسها دخيلاً في متعلّق الأمر و تارة أُخرى هذه مأخوذة و مطلوبة فيه لاعلى نحو الجزئيّه بل على نحو القيديّه بحيث يكون التقيّد بمعناه الحرفي داخلاً في المأمور به و نفس القيد بمعناه الاسمي خارجاً عـنه. و هيُهنا وجهٌ ثالث و هو أنَّ هذه المعاني دخيلةٌ في المأمور به لا بنحو الجزئيّة و لابنحو القيديّة بل بنحو الظرفية بمعنى أنَّ المأمور به يكون عنواناً خاصاً لاينطبق على الأجزاء و الشرايط إلا في حال إتيانه مع هذا القيد. مثلاً يمكن أن يكون للصلاة عنوان حقيق لايمكن تحقّقه في الخارج الاّ في ظرف تقيّدها بقصد الأمر أو المحبوبيّة لكن لما كان ذلک الخـصوصيّة أمـراً لايُعلم الّا من قبل الله تبارک و تعالى يتوقف كشفه و إعلامه عنه تعالى شأنه العـزيز. و الحاصل لاتكون الصّلاة عبارة عن الأجزاء و الشرائط المخصوصة بل هي عنوان ينطبق على هذه الأجزاء و الشرايط في ظرف مقارنتها مع قصد الأمر و التقرب.

المقدمة الثانية إنَّ المقدمات بأسرها، داخلية كانت أو خارجيّة، تحليليّة كانت أو غيرها، لاتكاد تكون واجبةً بوجوب آخر غير وجوب ذويها فلايكون لها امتثال و معصية غير امتثال أمر ذويها و معصيتها و لذلك لو فرض وجوب المقدمات بوجوب ترشحي غيرى من ناحيه ذويها لايكون هذا الوجوب مقرباً و محصلاً لغرض المولى فليس لهذا النحو من الوجوب امتثال أو معصيه أو محبوبيّة أو مقربيّة. و الحاصل أن المقدمات لاتكون مقربة إلّا بمقربيّة ذى المقدمات لأن شيئيّتها ليس إلّا شيئيّة وسيلةٍ للوصول إلى ذي المقدمات و الأتيان بذي المقدمات و امتثالها و مقربيتها، حتى المقدمات التى تعلق الأمر بها أحياناً قبل تعلق الأمر بذوي المقدّمات. فلو لم يأتِ المكلف بالمقدمات لاتكون تركها عصياناً و لافعلها مقرباً و إطاعة لأمرها و عملاً لوظيفة العبوديّة فيكون تعلّق الأمر بها كالحجر الموضوع بجنب الانسان و بالجمله ليست الأوامر المتعلقة بالمقدّمات نفسية بل إنّها فانية في الأمر النفسي المتعلق بذي المقدمات.

المقدمة الثالثة: إنَّ حق التّحقيق في العبادات على خلاف ما اشتهر بين الأعلام. و هو أنّ أمر الآمر ليس داعياً و باعثاً أو محركاً للإتيان بالعمل العبادي مطلقاً بل أمر المولى يقومُ مقامَ الموضوع لتحقق الإطاعة، و المحرك الباعث الحقيقي تكون المبادي الأُخرى توجدُ في نفس المكلف و تحركه نحو العمل بتكليفه و تلك المبادى النفسية المحركة متفاوتة على حسب تفاوت مراتب إيمان العباد و درجات خلوصهم، فإنّ مبدأ التحريک لإطاعة أمر المولى قد يكون حبّه لمولاه و قد يكون إدراک عظمته و مقهوريّه العبد تحت نور سطوته و جلاله و جماله الذي يُعَدُّ من أعلى درجات العبوديّه و بعد تلک المرتبه مشاهدة العبد نعماء مولاه و استغراقه في بحار رحمته و آلائه من أول نشأة وجوده إلى آخر أيّة مرتبةٍ من النعمات الظاهرية و الباطنيه و الحسّيّة و المعنويه. و معلوم أنّ التوجه و الدرک لتلک المزايا في النفس أقوى مبدءٍ محركٍ نحو الطاعة لأوامره و الانزجار و الانصراف عن نواهيه. و بعد هذه المرتبه من الطاعه مرتبة الخوف من ناره و شدّة عذابه و الطمع في دخول الجنه و نعمائه

الباقية و المرتبتان الأخيرتان يحاسب من أدنى مراتب العبودية. و على كل تقدير إذا حضرت في نفس العباد إحدى مرتبة من تلك المراتب فهي المحركة نحو العمل العبادي، و الأوامر و النواهي موضوعات للطاعة و إظهار العبودية لامحرّكات و داعيات لها.

فإذا عرفت جميع تلك المقدمات فنقول: إنّ عمدة الاشكال في المقام هو الدَّوْر و توقف الشيء على نفسه الوارد في مرحلة إتيان المأمور به و هو الإشكال الدائر في كلام المحقق استاذ الأستاذ صاحب كفاية الاصول (قده) و قد تصدَّى لجوابه. و أمّا الإشكالات الأُخرى مثل الدور في ناحية تعلق الأمر و الدور في ناحية قدرة المكلف على امتثال الأمر و هكذا الإشكال من ناحية إجتماع اللحاظين فقد عرفت ما فيها من الضعف و الخلل. و أمّا هذا الإشكال الأصلي و هو الدور في ناحية إتيان المأمور به هي العويصة التي تُعَدُّ كالشبهة في مقابل الضرورة فإنّها كما عرفت قائمة على قصد التقرب في العبادات من زمان تأسيس الشرايع الإلهيّة إلى الآن، كما أن قصد الأمر يكون على هذا المنوال تحت هذه الضرورة بحسب الفرض.

و يمكن الذَّبُّ عنه بأنّنا قلنا في المقدّمة الثانية إنّ المقدمات بأي نحو كانت إذا أتى بها بما أنّها وسيلة و سبيل إلى إتيان ذي المقدمات لاإشكال في أن مقرّبيّتها بنفس مقربيّة ذي المقدّمة فإن الأمر بها لاشيئيّة له الاشيئة الأمر بذي المقدمه فالمكلّف إذا علم بأن الاتيان بالاجزاء و الشرائط للمأمور به يلازم خارجاً مع الحصول لهذا القيد الذي لايمكن داعوية الأمر إليه بحيث يكون الإتيان بهذا القيد من قبيل تحصيل الحاصل فلامحاله يأتي بتلك الأجزاء و الشرائط بدون هذا القيد فاذا اتى بتلك الأجزاء و الشرايط من دون الإتيان بهذا القيد المخصوص فقد أتى بتمام الأجزاء و الشرائط في الخارج كلها حتى مع معيته هذا القيد فإنّ الإتيان بأحد المتلازمين مُلازمٌ بالاتيان بالمتلازم الآخر، غاية الامر هيهنا أنّ تحقق بعض هذه الأجزاء يكون بداعوية الأمر و بعضها الأخر بالملازمة بينه و بين ساير الآجزاء و الشرائط في الخارج. إن قلت: الأمر لايدعو إلّا الى متعلّقه و يكون دعوته للأجزاء و

الشرائط في ضمن دعوته للكلّ على سبيل الدلالة التضّمنيه فلايعقل تحريكه و دعوته للأجزاء و الشرائط مستقلاً و متمايزاً عن دعوته عن البعض الاخر و متمايزاً عنه و هذا كما فرض في هذا المقام على ما هو المتحصّل من كلامكم هذا فإنكم فرضتم أن الامر الذي تعلّق بالأجزاء يكون أمراً ضمنياً مقدميا و الأمر النفسي هو الأمر بالكل الذي ليس الاّ هذه الاجزاء مع قصد الأمر. فالأمر النّفسي بالكل هو الأمر الحقيق الذي تعلّق بالكلّ و هو لايدعو إلاّ إلى متعلّقه الذي ليس إلاّ الكلّ لا هذه الأجزاء من دون قصد الأمر.

قلت: لقد بيّنا أيضاً أن الأمر لايكون باعثاً و لامحركاً لإتيان المأموربه و إنّما الباعث و المحرك الحقيق إحدى تلك المبادي النفسيه و أما الامر فهو الموضوع المحقق لعنوان الإطاعة. و مع صرف النظر عما ذكرناه الامر لايدعوا الاّ الى ما ليس بحاصل من الاجزاء و الشرائط، و المفروض ان هذا القيد حاصل بحصول ساير الأجزاء و الشرائط بقصد التوسل إلى المأمور به لأن الاتيان بالمقدمات لايكاد يكون له معنى الا التوسل الى المأمور به و التقرب في الاجزاء و المقدمات عين التقرب في الكل الذى يعدُّ ذامقدمةٍ لتلك الاجزاء فلايلزم ان يكون قيد التقرب مدعوّاً إليه حتى ينتهى إلى الدّور أو توقف الشيْء على نفسه الذي يكون مَناطاً لاستحاله الدور.

إن قلت: فعلى ما بيّنتم لايكون داعويّة الامر إلى الكلّ بل الى بعض المأمور به و بعض الآخر يتحصل بنفسه قهراً لان تحصيله كما ذكرتم يكون من قبيل تحصيل الحاصل و هذا عين الالتزام بالإشكال من أن اخذ قصد الأمر في المأمور به ليس بممكن اصلاً.

قلت: لابدّ و أن يكون على ذكرٍ منك أنّنا حققنا في المقدمة الأُولى أنّ قصد التقرب يؤخذ في المأمور به على وجوه و من تلك الوجوه أنّ قصد التقرب على سبيل القيّديّة أو على وجه المحصّليه لايضرّ بالامكان بل الذي يسلُب الامكان و يصيّرهُ محالاً هو أخذه على نحو الجزئيّة و أمّا على نحو القيديّه فهو حاصل قهراً بحصول تمام الأجزاء و الشرائط الأُخر و إذاكان المقام كذلك فلايمكن دعوة الامر الى ما هو تحصيل للحاصل كما يكون الامر كذلك

في ساير القيود و الشرائط مثل التوجه الى القبلة و الستر و طهارة اللباس إذا كان المكلف مستوراً و متوجهاً إلى القبلة و مسبوقاً بالطهارة و لو من غير داعوية الأمر فحينئذٍ يكون داعوية الأمر إلى القيود و الأجزاء التي ليست بحاصلةٍ قهراً فقطّ.

إن قلت: بعد فرض ذلک كلّه الاشكال باقٍ بحاله فإنّ داعوية الأمر يتوقف على كون المأمور به المدعوّ إليه لو وجد في الخارج لكان مصداقاً حقيقياً له و معنوناً بعنوانه و بعبارة أُخرى لامعنى لداعوية الأمر إلى المأمور به إلا أن يكون المأتي به مطابقاً لما أمر به و فرض كون المأتى به مطابقاً و معنوناً بعنوان المأمور به يتوقف على داعوية الأمر إليه و ذلک لكون الداعويّة بنفسها من قيود المأمور به. قلت: ليس الأمر كذلک فإنّ داعوية الأمر لايتوقف على مطابقه المأتيّ به للمأمور به بمعنى كون الأفعال المأتي بها متقدماً على داعوية الأمر بل لو صارت الأجزاءُ مصداقاً و معنوناً بعنوان المأمور به و لو بنفس داعوية الأمر لكان كافياً لإيفاء المطلوب و مطابقة المأتي به للمأمور به فالمطابقه لايتوقف على تقدم داعوية الامر بل يمكن حصول التطابق و لو بنفس داعوية الأمر. فالمكلّف إذا تحصّل في نفسه أحد المبادي الايمانيه المذكورة المحرّكة نحو الطّاعة فهو تهيّأ لصدور أوامر المولى فلمّا رأى أنّ إتيان الأجزاء الممكنة بقصد التقرب عيناً هو الإتيان بمصداق حقيقي للمأمور به و معنوناً بعنوانه بواسطه تحصّل القيد الذى لايمكن أن يتعلق الأمر به، و تمام المطلوب حاصل به قهراً فالأمر حينئذ يدعو إلى إتيان تلک الاجزاء الباقيه، و قد عرفت في المقدمة الثانيه أنّ التقرب الحاصل من الاجزاء المأتى بها عين التقرب الحاصل من الكلّ و أن الأمر الترشحى إلى الأجزاء بعينه هو الأمر المتعلق بالكلّ و الحاصل ان المكلّف إنّما يتأتّى بقصد التقرب الأجزاء الممكنة لكونها وسيلة إلى تحقق الكل المأمور به في الخارج و الكل المأمور به في الخارج يتحصّل بتحصل تلک الأجزاء.

في الخلل فيما ذكره المحقق الخراساني (ره)

و ممّا بيّناه و أوضحناه في هذا البحث يظهر الضعف و الخلل فيما ذكره المحقّق الخراساني(قده) في ردّ من قال: إنّ ذات الصلاة تصير مأموراً بها في ضمن الأمر بها مقيدة لأن المأمور به بالتحليل العقلاني ينحل إلى ذات المقيّد و القيد. فاستضعف المحقّقُ هذا الرأي بقوله: إنّ ذات المقيد لايكاد يكون مأموراً بها لأنّها بناء على هذا الفرض تكون الذات جزءً تحليلياً و الجزء التحليليُّ لايتّصف بالوجوب. وفي كلامه هذا نظر و هو أنه لو سلّمنا أن الجزء التحليليّ لايتّصف بالوجوب و لكنّا أثبتنا أنّه لايحتاج إلى الاتصاف بالوجوب في حصول التقرب به إلى المولى إذا أتى بالجزء للتّوسل إلى تمام المأمور به الّذي هو الذات مع القيد. ففي مثال الصلاة المفروض أن ذات الصّلاة إذا اوتيت بها بقصد التوسّل إلى تمام المطلوب الذى هو الصلاة المقيدة بالتقرب يحصل بها القرب و تمام المطلوب. و الحاصل أنّ ذات الصلاة و إن لم تكن مأموراً بها لكنها لاإشكال في كونها من المقدمات الداخليّة للصلاة المقيدة فيمكن الإتيان بها بقصد التقرّب لأجل التوسل إلى ذات الصّلاة المقيدة بالتقرّب، و أما ما ذكره ثانياً في جواب من قال بأخذ قصد الامتثال شطراً أو شرطاً بأنه يمتنع اعتبار قصد الامتثال تحت الأمر بأيّ نحو كان شطراً أو شرطاً، لأنه يوجب تعلق الأمر بأمر غير اختيارى فإنّ الإرادة و الاختيار غيراختياري فلوكان الاختيار اختيارياً للزم التسلسل. و الجواب أن اختياريّة الاختيار و إراديّة الارادة بنفس ذاتها.«١»

و ثانياً إن هذا الإشكال وارد بعينه حتى بناءً على تعلّق الأمر بذات الصلاة و عدم

---

(١) ـ و في هذا الجواب نظر لأن اختياريّة الاختيار و لو كان بنفس ذاتها لكن ذلك يكفي في نفي الحيثيّة التقييديّة يعني اتّصاف الاختيار بالاختياريّه لايحتاج الى تقدير قيد من القيود الخارجة عن مفهوم الاختيار و لكن ذلك ليس بمعنى أن الاختيار و الإرادة لايحتاج إلى سبب الوجود و علّة الايجاد إذ ليس الاختيار واجب الوجود بالذات حتى يصحّ سلب الحيثيّة التعليليّة عنه فلو كان الاختيار بسبب اختيار آخر للزم التسلسل فتدبّر. (المقرّر)

سقوط الغرض إلّا بإتيانها بقصد الامتثال و ذلک لأن الاتيان بقصد الامتثال لو كان غيراختياري لايمكن أن يكون تحصل الغرض الموقوف على أمر غير اختياري واجباً في العبادات لأنّ الموقوف على أمر غير اختياري يكون غير اختياريٍّ كما أن الموقوف على أمر محال يكون محالاً وقوعياً.

خلاصة الكلام

و بما ذكرنا كله في حلّ العويصة المعروفة في باب التعبدي و التوصلي يتّضح أنّ الأمر بالشيءِ كما يدعو إلى ذلک الشيءِ المتعلق للأمر كذلک يدعو إلى تمام مقدمات ذلک الشي سواءٌ كانت المقدمات داخلية او خارجية و الداخلية التحليليّة أو الوجودية. و قد أوضحنا لک أن داعوية الأمر للمأمور به ليست بمعنى محركيّة الأمر و باعثيّته لإتيان المأمور به بل التحرک إلى المطلوب و نحو إتيانه إنّما يجيءُ و يظهر في النفس من المبادى النفسيّة و درجات كمالها و يكون الامر موضوعاً لتحقق الطاعه و الامتثال و لما كان الداعى إلى الاتيان بما هو مصداق حقيقي للمأمور به هو إحدى تلک المبادي النفسيّة و يرى المكلّف أن الإتيان بالأجزاء في الخارج من دون قصد الداعويّة يوجب تحقق المأمور به تماماً و لايتوقف تماميّة المأمور به علىٰ إتيان قصد الداعوية بالاختصاص مرّةً أُخرى فيصير حينئذ الأمر داعياً إلى الاتيان بالأجزاء الغير الموجودة لا إلى إتيان هذا القيد الحاصل الذي ليس إلّا تحصيل للحاصل و إن كان حصوله لايكون من قبل الأمر بل من قبل تلک المبادى النفسيه التى ذكرناها لكنّه لافرق في امتثال الامر بين ان يكون قصد امتثاله ناشياً و حاصلاً من قبل الأمر نفسه أو من قبل المبادي المذكورة. فالأمر قد تعلق بالصلاه بداعي الأمر و قد أوضحنا سابقاً أنه لامحذور فيه و لما كان داعى الأمر موجوداً و حاصلاً فلايدعوا اليه بل يدعوا إلى غيره من الاجزاء التي تكون غير موجودة و هو باقي الاجزاء فينْدفع الإشكال من أصله.

و هنا وجه آخر لدفع الإشكال ربما يكون أسلم مما ذكرناه آنفاً، و هو أن انطباق عنوان

المأمور به على المأتي به أعني مصداق المأمور به على تقدير وجوده و ان كان موقوفاً على داعويّة الأمر لأنّه من القيود الموكّدة للمأمور به إلّا أنّ داعوية الامر ليست و لاتكون موقوفةً على كون المدعو اليه مصداقاً لعنوان المامور به وكونه منطبقاً عليه بل انما هي موقوفةً على ارادة موافقة الامر الناشئة من نفس العبد على وجه كلّيّ و لو كان هذه الارادة الجدّية حادثة قبل الأمر و داعويّته و ينبعث من هذه الارادة الكليّة إرادت جزئية للامتثال بعد الامر، كما انه اذا اردتم الاحسان الى الفقرا علىّ نحوٍ كلي من دون النظر الى فقير خاص ثم بعد ذلک لو رأيتم فى جواركم فقيراً خاصاً تنبعث و تَنْشَأُ من هذه الارادة الكلية إرادة خاصة للاحسان الخاص بهذاالفقير الخاص في جواركم و هكذا الأمر فى مقامنا هذا فإنّ الإتيان بالمأمور به الخاص المنطبق على عنوانه و إن كان موقوفاً على داعوية الأمر لانها من قيود المأمور به الخاص إلّا أنّ داعوية هذا الامر الخاص لاتتوقّف على كون المأمور به مطابقاً و مصداقاً لعنوان المأمور به الخاص بل إنما تتوقف على الموافقه الكليّة لأوامر المولى الناشئة في نفس العبد على وجه كلّى فإنه لابد ان يكون في نفس العبد إرادة عنوان الموافقة بين المأمور به الكلي على المأتي به الكلي و لو قبل أمر خاص من ناحية المولى و ذلک بمقتضى عبوديته ثم تنبعث من هذه الإرادة الكليّة إرادة امتثال هذا الأمر الخاص فيأتي بالمأمور به تماماً من دون إشكال الدور و توقف الشيء على نفسه و الله العالم.«١»

---

(١) ـ و لنا فى كلامه اشكال و لو كنّا معترفين فى اصل مرامه في كلاالوجهين: من أنّ قصد داعوية الأمر حاصل بإتيان ساير الأجزاء و الشرائط و يكون تحصيله في عداد ساير الأجزاء و الشرائط من قبيل تحصيل الحاصل. و الاشكال فى هذا الكلام و اخواته هو أن قصد الامر فى تمام هذه جملات مأخوذ في المامور به على سبيل الجزئيه او الشرطيّه او القيديه فالقصد لابدّ و انّ يكون مقصوداً لكن بقصد الذي تحقق في ساير الأجزاء و الشرائط ليس مقصوداً كما هو مقتضى الجزئيه او الشرطيه و المقصود انّما هو ساير الأجزاء و الشرائط أو قصد الامر بنفسه فافهم. (المقرر)

ما هو الأصل في المقام ؟

و أما ما يقتضيه الأصل في المقام بعد ما حقّقناه في تصوير الأمر التعبدى و التوصلى و مكان أخذ قصد الامتثال فيه بناءً على نقض الوجوه المذكورة التي مرّ ذكرها ان مسئلة التمسک بإصالة الإطلاق، و مسئلة اصالة البرائه موقوف على بيان أمور شتّي ليس هيٰهنا محل بحثها و التكلّم فيها على سبيل التفصيل فالمرجح أن يؤخر بحث الاصل في المقام إلى محله المناسب و سيجيء الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الكلام في المرة و التكرار

لاإشكال في أنَّ الظّاهر من صيغة الأمر هو إيجاد الطّبيعة لِأنَّ الصّيغة تَدُلُّ على البعث و الإغراء كَمَا عَرَفْتَ و المادّة هي نفس الطّبيعة فالمرّة و التّكرار و الفور و التّراخي كُلُّها خارِجَةٌ عن مدلولُ الصّيغة، و المراد مِن المرّة و التّكرار إمّا هو الفرد و الأفراد أو الدّفعة و الدّفعات و الفرق بينهما أنَّ الإتيان بعدّة أفراد دفعةً واحدةً يكون الإتيان بمصداق المأمور به على الدّفعة و الدّفعات دونَ الفرد و الأفراد كما هو واضحٌ.

و الحقّ المؤيّد هو أنَّ مدلول الأمر صرف إيجاد الطّبيعة بدون قيد الوحدة و التّكرار و بدون قيد الدّفعة أوِ الدّفعات. و التّشقيقات الواردة في الفصول في معنى المرّة و التّكرار و الدّفعة و الدّفعات لادَخْلَ لها في المُهِمّ بعد بيان الحقّ و مسلك التّحقيق.

ثُمَّ إنّه بناءً عَلى المختار، هل الامتثال لابُدَّ و أنْ يكونَ في ضمن الإتيان بفرد واحد و لو كانَ هُنا أفرادٌ متعدّدة أمْ لابَلْ يمكن أنْ يكونَ في ضمن الإتيان بالأفراد العديدة بدفعة واحدة على نحو أنْ يكون لِكُلّ واحدٍ مِنَ الأفراد امتثالٌ فيكون امتثالاتٌ عديدة بتعداد الأفراد؟ و خلاصة الكلام أنّه إذا فرض الإتيان بأفراد متعدّدة هل يكون امتثاله هذا، امتثالاً واحداً أوْ يكون امتثالات عديدة؟

و الوجه للقول الأوّل أنَّ الطّلب بحسب الفرض إنّما تعلّق بصرف إيجاد الطبيعة و المخصوصيّات الفرديّة المشخّصَة خارجةٌ عَنِ الطّلب فَهِيَ كَالحَجَر الموضوع جنب الإنسان فحصول المأمور به بالأفراد عين حصوله بفردٍ واحد بدون فرق بينهما أصلاً.

و الوجه للقول الثّاني أنَّ المبرهن عليه و المسلَّم عند أهله أنَّ الطّبيعة عين الأفراد و نسبة الطّبيعيّ مَعَ الأفراد كنسبة الآباء مع الأبناء فَيَكْثُرُ بِتَكَثُّرِ الأفراد و يتعدّد بتعدُّدها فهنا طبايعُ متعدّدةٌ بتعدّد أفرادها و وجوداتها فتكون امتثالاتٍ عديدةٍ. و قَدْ عَرَفْتَ أنَّ هذا القول هو

الّذي بُرْهِنَ عليه في محلّه فهذا هو الحَقُّ و نَحْنُ مَعَ الحَقّ يَدورُ معه حيثُ ما دارَ.

الكلام في الفور و التراخي

و الحَقّ الّذي يُؤدّي إليه النّظر أنَّ الفور و التّراخي أيضاً خارجٌ عن مدلول الأمر كسابقه فَلا دلالةَ لِلأمر على الفور و لاعلى التّراخي، فَإنّكَ قَدْ عَرَفْتَ أنَّ المأمور به هو صرف إيجاد الطّبيعة عاريةً عَنْ جميع لوازم الوجود و التّشخّصات و من تلك اللّواحق الخارجة عَنِ الطّبيعة، الفورُ أوِ التّراخي فلانحتاجُ إلَى تطويل الكلام في ذلك.

و أمّا دلالةَ الأمر على الوجوب عقيب الحظر أمْ لا؟ فالحَقّ أنّه يختلف بِاختلاف الموارد فلايمكن أن يقرّر شيٌ بنحو الضّابط الكلّي فَلابُدَّ لِلْمُجتهد في استنباطه تشخيص الوجوب و غيره مِنَ الاحتمالات بحسب الموارد الخاصّة على اختلاف فاحش فيها. و الله العالم بطريق الصّواب.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الكلام في الإجزاء

الإتيان بالمأمور به على وجهه هل يقتضي الإجزاء أمْ لا؟ هذا عنوان المسألة. و لِتَنقيح المقام و تحقيق المرام يذكر أُمورٌ.

الامر الأوّل: الظّاهر أنَّ المراد بالاقتضاء في العنوان هو العلّيّة التّامّة لِلْإجزاء و السّقوط فعلى هٰذا الإجزاء و عدمه يدور مدارُ الاقتضاء بمعنى العلّيّة و عدمه، فَإِنَّهُ بعد ما كانَ الإتيان بالمأمور به مذكوراً في العنوان لاوجه أصلاً لإحتمال كون الاقتضاء بمعنى الدّلالة كما هو واضحٌ إلاّ أنْ يكونَ العنوان غير ذلک و هو التّعبير بِأنَّ الأمر هَلْ يقتضي الإجزاء على فرض الإتيان بمتعلّقه على وجهه أمْ لا؟ فيكون الاقتضاء بمعنى الدّلالة أي دلالة الأمر هَلْ تكونُ على أنَّ الإتيان بمتعلّقه مُجْزٍ أوْ لا؟ هذا إيضاحٌ في معنى الاقتضاء.

و أمّا «الإجزاء» فهو بمعنى الكفاية لُغَةً. و المراد هٰهُنا هو الكفاية في السّقوط و الامتثال.

و أمّا «على وجهه» فهو بمعنى امتثال الأمر مع جميع الأجزاء المأمور به و شرائطه فَإِنَّ طرح هذه المسألة إنَّما نَشَأَ مِنْ أحَدِ قُضاة العامّة و هو عبدالجبّار الجُبائيُّ الّذي كانَ قاضيَ القُضاة بدار الخلافة رَيْ، فَإِنَّهُ أفتى في مسألة مَنْ صَلّى بالطّهارة الاستصحابيّة و انْكَشَفَ الخلاف بعدَه، بِإعادةَ الصّلاة قائلاً: إنَّ الإتيان بالمأمور به لايقتضي الإجزاء. فاشتهر هذا الكلام في أفواه العلماء الأصوليّين من العامّة و الخاصّة حَتَّى عَنْوَنُوا في المباحث الأُصوليّة و زادوا عليه «لا على وجهه» فَكَأَنَّ هذه الزّيادة يكون جواباً عَمّا قالَهُ القاضي فَإِنَّ عدمَ الإجزاء بالطّهارة الاستصحابيّة إنَّما هو لعدم الإتيان بالمأمور به على وجهه و أمّا لو أتى به على وجهه فلاوجه لقوله بوجوب الإعادة. هذا، و أمّا أنَّ المراد «بوجهه» هو قصد الوجه فهو توهّمٌ فاسِدٌ لِأَنَّ خصوص قصد الوجه لاخصوصيّة له بالذّكر دونَ سايرِ الأجزاء و الشّرائط.

و أمّا تفسيره بالشّرائط العقليّة الّتي لايمكن أخذها في المأمور به كقصد التّقرّب و أمثاله، كما عَنِ المحقّق الخراساني (قده)، فهو أيضاً غير وجيهٍ لِأنَّ مسألة امتناع أخذ الشّرائط العقليّة في المأمور به مِنَ الأُمور المستحدثة في زمان الشّيخ الأنصاريّ (قده) و مسألة الإجزاء معروفةٌ بين المتقدّمين.

الأمر الثّاني: في نقل الاستدلالات. أمّا القائلون بالإجزاء فاستدلّوا بما هو في غاية المتانة و هو أنّه إذا فُرض تعلّق الغرض بِشَيْءٍ و تعلُّق الأمر به و امتثل العبد هذا الأمرَ الّذي تعلّق بما هو تمام المطلوب مع ما فيه مِنَ الأجزاء و الشّرائط و تركَ الموانع فَمِنَ الضّروريّ أنّه يمتنع أنْ لايسقطَ الأمر و لايكون المأمور به مُجْزياً، فَإنْ فرضَ عدم كفاية هذا الإتيان الكذائي فلابُدَّ مِنْ أنْ يكون القصور من ناحيه الآمرِ لامِنْ ناحية المأمور أوْ المأمور به و هذا أجنبيٌّ عَنْ مسألة الإجزاء و عَمّا هو مذكورٌ في عنوان المسألة.

و الحَقّ أنَّ هذا الاستدلال متينٌ غايته و لايكاد يوهنُه ما استدلَّ به القائلون بعدم الإجزاء بما فيه مِنَ الضّعف و الفُتُور.

أمّا استدلالهم فهو أنّه لايمتنع عدم الإجزاء مع الإتيان فَإنَّهُ مِنَ الممكن عدم كفايته لِلْغرض و الوفاء به فيمكن أنْ يكونَ الغرض باقياً على ما هو عليه قبل الإتيان.

و الجواب أنّ الآمِر إذا عَلِمَ بمصالح المأمور به و تعلّق به غرضه لابُدَّ و أنْ يَأمُرُ على طبق ما تعلّق به الغرض و ذلك ببيانه الأجزاء و الشّرائط و الموانع الّتي تكون لِلْمأمور به، فَإذا فرض الإتيان به على طبق ما تعلّق به الأمر فَكَيْفَ يُعْقَلُ عدمُ الإجزاء و هذا بمثابةٍ مِنَ الوضُوح.

الأمر الثّالث: الفرق بين الإجزاء و مسألة المرّة و التّكرار و هكذا الفرق بين الإجزاء و مسألة تبعيّة القضاء عَنِ الأداء مِمّا لايخفى على المُتَأمّل. أمّا الأوّل فَكَمّا أفاده المحقّق الخراساني

(قده) و هو أنَّ البحث في المرَّة و التّكرار في مدلول الأمر و تعيين ما هو المأمور به و هَلْ هو مَرَّةٌ واحدة أو بالتّكرار؟ و أمَّا المقام فالبحث فيه إنَّما هو بعدَ الفراغ عَمَّا هو المأمور به و في أنَّ الإتيان به مُجْزٍ أمْ لا؟

و أمَّا الثّاني فالبحث عن تبعية القضاء للأداء ، إنَّما هو في صورة التّفويت في الوقت و عدم الإتيان بالمأمور به على وجهه، فيبحث في أنَّ الأمر بالصَّلاة في الوقت هل يَنْحَلُّ إلى الأمْرَيْنِ أمر بالصَّلاة في الوقت و أمرٌ بأصل الصَّلاة حَتّى إذا لَمْ يَأتِ بالأمر الأوّل يجب الإتيان بالأمر الثّاني بمقتضى الإطلاق، فيكون الأمر الثّاني متفرّعاً على تفويت الأوّل. و أمَّا المقام فهو على طرف النّقيض منه فَإنَّ المفروض في المقام هو الإتيان بالمأمور به و شتّان بين النَّقيضَيْنِ مِنَ الفرق و البيْنونةِ!

فالعجب مِمّا ذكره شيخُ سيّدنا الأُستاذ في الكفاية فَإنَّهُ أجابَ في بيان الفرق مثلما أجابَ في المرَّة و التّكرار مَعَ أنَّ الّذي ذكرناه أولى بالفرق. إذا عَرَفْتَ ما ذكرناه مِنَ الأُمور فليقرّر البحث بهذا المنوال، إتيان المأمور به في رتبته أي المأمور به الواقعيّ في مرتبة الواقع و الظّاهريّ في مرتبة الظّاهر و كذا المأمور به الإختياريّ في مرتبة الاختيار و الاضطراريّ في مرتبة الاضطرار كُلٌّ على وجهه، هل يقتضي الإجزاء في نفس تلك المرتبة؟ يعني مع بقاء المكلّف في جهله و عذره، هل يمكن أنْ يقتضي الأمر الظّاهري أوِ الإضطراريّ، التّعبد به ثانياً مثل الإتيان به أوّلاً أوْلا؟ و هكذا الإتيان بالصَّلاة بالأمر الواقعيّ أوْ بالأمر الاختياريّ مع عدم الجهل و الاضطرار هل يقتضي التّعبد به ثانياً في هذه المرتبة أوْ لا؟

و قد عَرَفْتَ في الاستدلال بِأنَّهُ لايمكن القول بعدم الإجزاء بعد ما كانَ الإتيان عِلَّةً تامَّةً للسّقوط و الامتثال.

نَعَمْ، قد يُقالُ: إنَّ مِنَ الممكن تبديل الامتثال عقيب الامتثال فيما إذا لم يسقط الغرض بالامتثال الأوّل كَما في الأمر بإحضار الماء لشربه فيهرق. كَما اعترف به العلّامة الخراسانيّ في الكفاية، إلّا أنَّكَ تعرف أنَّ المطلوب في هذه الأوامر ليس إحضار الماء فقط بَل المطلوب

المأمور به هو الشُّرْب و السَّقْي و الأمر بإحضار الماء أمرٌ مقدّميّ للغير، كَمَا عَرَفْتَ في بعض المقدّمات المذكورة في التّعبديّ و التّوصّليّ، و مَتى لم يحصُلِ الغير و لَمْ يَأتِ بِمَا هو المطلوب النّفسيّ لم يُمْتَثَلْ البتّة و مِنَ المعلوم أنّه لا يسقط الأمر بصرف الإتيان بالمقدّمات. فانقدح أنّه ليس هذا المثال و نظائره مِنْ قبيل تبديل الامتثال بالامتثال الآخَر. هذا كُلّه في الإجزاء في مرتبة نفس الأمر.

و أمّا إجزاء المرتبة الثّانية عَنِ الأُولى مثل إجزاء الاضطراريّ عَنِ الاختياريّ و الظّاهريّ عَنِ الواقعيّ، فذلك بَعْد فرض الأمرَيْنِ المُتَعَلَّقَيْنِ بموضوعَيْنِ يكون موضوع أحدهما في المرتبة المتأخّرة عَنِ الآخَر. فيقع البحث في مقامَيْنِ المقام الأوّل إجزاء الاضطراريّ عَنِ الاختياريّ. و المقام الثّاني إجزاء الظّاهريّ عَنِ الواقعيّ. أمّا الكلام في المقام الأوّل فَقَدْ أوْرَدَ المحقّق الخراسانيّ (قده) في كتابه في مقام الإمكان و التّصوير تشقيقات و هي: أنّ التّكليف الاضطراريّ إنْ كانَ وافياً بتمام الغرض أوْ لَمْ يَكُنْ بَل يَبْقى منه شَيْءٌ أمكن استيفائه أولا يمكن و ما هو الممكن استيفاؤه يكون بمقدارٍ يجب تداركه أو بمقدارٍ يُسْتَحَبُّ تداركه، فلابُدَّ مِنَ الالتزام بالإجزاء في الأوّل و كذلك فيما إذا لم يمكن تدارك الباقي و فيما إذا كان الباقي مستحبّ التّدارك و عدم الإجزاء فيما إذا كان الباقي واجب التّدارك.

هذا ملخّص ما أفاده (قده)، إلّا أنّكَ خبيرٌ بِأنّ هذه الشّقوق إنّما تَصِحُّ بناءً على فرض تغاير الأمرين مِنَ الاضطراريّ و الاختياريّ. و التّحقيق الّذي يُؤدّي إليه النّظر الدّقيق يَأبى عَن ذلك، بَل يقتضي أنّ الأمر في كِلَا الحالين واحِدٌ و المأمور به إنّما هو الطّبيعة الّتي لَهَا عرض عريض بمعنى أنّ لها أفراداً طوليّة أحدهما يكون في طول الآخَر لا في عرضه، بمعنى أنْ يكون أحدُ أفراد الصّلاة مشروطاً بالطّهارة المائيّة حين الاختيار و الآخَر مشروطاً بالتّرابيّة عند فقدان الأوّل، و هذان الفردان و إنْ كانَ أحدهما في طول الآخَر، بمعنى أنّ فقدان الأوّل مأخوذٌ في موضوعه، إلّا أنّ كِلَيْهِمَا فردان حقيقيّان للطّبيعة الصّلواتيّة الّتي كانَتْ

مأموراً بها و ينطبق عليها الطّبيعة المأمور بها انطباقاً حقيقيّاً، و على هذا فلامجال لهذه الشّقوق أصلاً لِأنَّ الاضطرار و المعذوريّة إنْ كانَ هو المناط لشرطيّة الطّهارة التّرابيّة في الصّلاة فمع الإتيان به في حال العُذر يسقط لامحالة فَإنَّ الطّبيعة المأمور بها يوجد بوجود فرد ماكَساير الطّبايع فالمأمور به تامّ الأجزاء و الشّرائط في ظرف وجوده، فلابُدَّ أنْ يكون وافياً بتمام الغرض و مسقطاً له، و إن لَمْ يَكُنِ المعذوريّة و الاضطرار تمامَ المناط في شرطيّة الطّهارة التّرابيّة فلايكون الإتيان به إتياناً بالمأمور به الاضطراريّ أصلاً، لِعَدَم كونه مأموراً به فلا يكون فرداً للطّبيعة المأمور بها و ذلک خلاف المفروض في عنوان المسألة حيثُ إنَّ المفروض الإتيان بالأمر الاضطراريّ فإذا كانَ هنا أمر للشّخص المضطرّ و يكون الفرد الاضطراريّ فرداً مِنَ المأمور به يكون الإتيان به أيضاً إتياناً بالطّبيعة المأمور بها في ضمن هذا الفرد فَيُجْزي لامحالة.

و مِنَ المعلوم أنَّ الأمر لوكانَ كَما فرضَه المحقّق الخراسانيّ(قده) من تغاير الأمرين فَمِنَ البديهيّ أنّه لايكادُ يتوهَّم الإجزاء أصلاً حيثُ إنّه لايعقل أنْ يتوهَّم العاقل أنَّ الإتيان بالمأمور به بأمرٍ يُجْزي عَنِ الإتيان بأمر آخَر فيكونُ الأمر كَما لَو يقال إتيان الصّوم يُجزي عنِ الإتيان بأمر الصّلاة مع أنّه لو تَوَهَّم ذلک يخْرجُ عَنْ مَحَلّ النّزاع.

و على هذا فَلابُدَّ من تقرير البحث و تحرير مَحَلّ الكلام بعد فرض وحدة الطّبيعة المأمور بها بهذا النّحو و هو أنَّ الإتيان بالفرد الاضطراريّ مِنْ أفراد الطّبيعة المأمور بها هل يُجْزي عَنِ الأمر المتعلّق بالطّبيعة، حَتّى لايحتاج إلى إعادةٍ و قضاءٍ في حين طروّ الاختيار و ارتفاع الاضطرار، أو لايُجْزي؟ و معلوم بعد ذلک التّقرير الصّحيح، أنّه يُجْزي بَلْ لامجال لاحتمال عدم الإجزاء أصلاً، لِما عَرَفْتَ أنَّ الطّبيعة توجد بوجود فردٍ ما و بعد وجود الفرد الاضطراريّ ينطبق عليه الطّبيعة المأمور بها فَيُجْزي لامَحالَة. و هذا يَظْهَرُ بِأدْنى تَأمُّلٍ في أطراف ما ذكرناه.

و لكن لابُدَّ لَنا من توضيح المرام حتّى يذهب الرَّيبُ من البين و ذلک بتمهيد أُمورٍ:

الأوّل: لاشكّ في أنّ الأمر الواحد البسيط قد تَعَلَّقَ بالطّبيعة المأمور بها و تلك الطّبيعة ساريةٌ في جميع أفرادها سرياناً عقليّاً و حيثُ ما فرض وجود فردٍ لها ينطبق عليها لِأنّ الفرد هو الطّبيعة في الخارج سَواءٌ كانت فرديّة فردها بالاضطرار أوْ بالإختيار أو بالسَّفَر أو في الحَضَر، و على كُلّ حالٍ بعد ما فرض أنّه فرد لها، تنطبق عليه الطّبيعة قهراً. فحينئذٍ لايكادُ يشكُّ في أنّ المأمور به الاضطراريّ فردٌ للطّبيعة المأمور بها أو ليس مِنْ أفرادها، إذْ لَو لم يَكُنْ مِنْ أفرادها لَزِمَ أن لايكونَ المأمور به الاضطراريُّ مأموراً به و هذا خُلْفُ الفرض بَل خلاف المستفاد مِنَ الآية المباركة حيثُ إنّ المستفاد مِنْ قوله تعالى « إذا قُمْتُمْ إلى الصَّلاة فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ و أيديَكم إلى المرافق و امسَحوا برؤوسِكُمْ و أرجُلَكُمْ إلَى الكَعْبَيْنِ و إنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا و إن كُنتُمْ مَرضىٰ أو على سَفَرٍ أو جاءَ أحدٌ مِنْكُم مِنَ الغائط أو لامَسْتُمُ النّساءَ فَلَمْ تَجِدُوا ماءً فتيَمَّمُوا صعيداً طيّباً فَامْسَحُوا بوجوهِكُمْ و أيديكم منه. ما يريدُ اللهُ لِيَجْعَلَ عليكم مِنْ حَرَجٍ و لٰكن يريد لِيُطَهِّرَكُمْ و لِيُتِمَّ نعمتَهُ عليكم لَعَلَّكم تَشكُرُونَ».

الأمر الثّاني: الطّبيعة المأمور بها إنْ كان الأمر بها في زمانٍ أوسع مِنْ زمان وجودها و يكون مِنَ الواجبات المُوَسَّعَة، كانَ الأمر بها في امتدادٍ معيّن مِنَ الزّمان لامحالة فتكونَ نِسْبَةُ تلك الطَّبيعة إلى الأجزاء المفروضة مِنْ هذا الامتداد الزّمانيّ نسبة الطّبيعيّ إلى أفرادها و كانَ بحيثُ لو وجد في كُلّ جزءٍ مِنْ أجزاء هذا الزّمان فرد مِنْ أفراده ينطبق عليه الطّبيعة المأمور بها فيكون المكلّف لامحالة مُخَيَّراً بين تلك الأفراد في أجزاء ذلك الزّمان سواء كان التخيير عقليّاً، كَما هو الحَقّ عندنا و سَيَجيءُ الكلام فيه، أوْ شرعيّاً كَما رُبما يُتَوَهَّمُ و يُقال.

الأمر الثّالث: الاضطرار المفروض في المقام لابُدَّ و أنْ يكونَ صرف وجوده تمام المناط لمعذوريّة المكلّف في التّكليف و لفرديّة الفرد الاضطراريّ للطّبيعة المأمور بها سواءٌ كانَ

صرف الوجود مِنَ الاضطرار موجوداً في تمام الوقت أو جزءٍ منه، فَإِنَّهُ إذا فرضنا موضوعيّة الاضطرار في تمام الوقت أي الاضطرار المستوعِب لافي بعضه كما هو الممكن في مقام الاستظهار عن الدّليل، لايكون الإتيان في بعض الوقت إتياناً بالمأمور به فَيَخْرُجُ المقام عن حريم النّزاع، لِأَنَّ المفروض في عنوان المَسْألة الإتيان بالمأمور به الاضطراريّ فَلَمْ يَكُنِ الاضطرار في بعض الوقت مُصَحِّحَ فرديّة الفرد الاضطراريّ لِلْمَأمور به. لكِنَّ الصّحيحَ أَنْ يُفْرَضَ المناطُ و الملاک في فرديّة الفرد الاضطراريّ لِلْمأمور به هو صرف الوجود مِنَ الاضطرار كما هو المترائى مِنْ ظهور الدّليل و لا وجه أصلاً لِصرف الظّهور إلى خصوص الاضطرار المُسْتَوْعِب فيَصِحُّ أن يكونَ الاضطراريُّ في بعض الوقت أيضاً مورداً لنزاع الإجزاء و لا وجهَ لاختصاص النّزاع بالاضطرار المُسْتَوْعِب بعد ما كانَ المناط للمعذوريّة صرف الوجود مِنَ الاضطرار.

إذا عَرَفْتَ هذه الأُمور فَاعْلَمْ أَنَّ الإتيان بالفرد الاضطراريّ بعد فرض فرديّته للطّبيعة المأمور بها كما عرفْتَ لايمكنُ أَنْ لايُجْزي فَإِنَّ الطّبيعة تُوجَدُ بوجود فردٍ ما و الإتيان بالفرد هو عين الإتيان بالطّبيعة المأمور بها و مِنَ المُسَلَّم المبرهن عليه في المسألة السّابقة أَنَّ الإتيان بالمأمور به لابُدَّ و أن يُجْزي عَنِ الإتيان به ثانياً و لايعقل أن لايُجْزي.

و خلاصة الكلام أنّه بعد فرض فرديّة الفرد الاضطراريّ للطّبيعة المأمور بها يندرج هذه المسألة في كبرى المسألة السّابقة و هو أَنَّ إتيان المأمور به يُجْزي عَنِ الإتيان به ثانياً.

إِنْ قُلْتَ: لانُسَلِّمُ أَنَّ صرفَ الاضطرار بوجوده الصّرفيّ يكون مناطاً للتّكليف الاضطراريّ بلْ المُنْصَرَف إليه مِنَ الأدلّة هو الاضطرار المستوعِب. قُلْتُ: لامدخليّةَ لذلک فيما هو محلّ البحث بَلْ غايةُ ما يترتّب على ذلک هو أنّه ليس الإتيان بالفرد الاضطراريّ فيما إذا كانَ في بعض الوقت إتياناً بالمأمور به الاضطراريّ فَيَخْرُجُ بذلک عن مَحَلّ النّزاع و يكون الباقي في مَحَلّ النّزاع هو خصوص الاضطرار المُسْتَوْعِب إلّا انّک قد عَرَفْتَ أَنَّهُ لاوجهَ لِصَرف ظهور الدّليل إلى المُسْتَوْعِب مِنَ الاضطرار. و على كُلّ حالٍ لو تَبَدَّلَ الفرد

الاختياريّ إلى الاضطراريّ سواءٌ كانَ موضوع التّبدّل صرف وجود الاضطرار أو الوجود الاستيعابيّ منه فلا يُعْقَل عدمُ الإجزاء بعد ما كان الإتيان به إتياناً بالطّبيعة لِأنَّ الاجزاء حينئذٍ يكون من قبيل القضايا قياساتها معها فَكَمَا لايُعْقَل عدمُ الإجزاء في المسألة السّابقة لايعقل عدم الإجزاء في هذه المسألة أيضاً كَمَا عَرَفْتَ و بذلک يَظْهَرُ أيضاً كَمَا لايُعْقَل عدمُ الإجزاء في الفرض، لايُعْقَلُ أيضاً دليلٌ آخَر على التّدارک في الوقت أو القضاء في خارج الوقت لِأنَّ موضوع كُلٍّ منهما عدمُ الإتيان بالطّبيعة المأمور بها و المفروض هو الإتيان بالطّبيعة. هذا كُلُّه في ما هو المُسْتَظْهَرُ مِنْ إطلاق الدّليل، هل هو صرف الوجود من الاضطرار أوْ وجوده الاستيعابيّ؟

و أمّا إذا فرض الشّک، فَما أفاده العلاّمة الخراسانيّ(قده) من جريان البرائة فهو ممّا لاينبغي عنه، فإنَّه حينئذٍ يكون مِنْ باب الدَّوران بين التّعيين و و التّخيير إذ بعد ما لَمْ يُحرز مناطيّة صرف الوجود مِنَ الاضطرار و انّه يمكن ان يكون الاضطرار المستوعب هو المناط فَمَنْ رفع عنه الاضطرار في الوقت يَتَعَيَّن له الفرد الاختياريّ، فحينئذٍ يدور أمره بين الإتيان بالفرد الاختياريّ بعد رفع عذره يقيناً، بناءً على مناطيّة الاضطرار المُسْتَوْعِب، أو التّخيير بين الإتيان بالفرد الاضطراريّ حين الاضطرار و الإتيان بالفرد الاختياريّ حين الاختيار، بناءً على مناطيّة صرف الوجود مِنَ الاضطرار، فيحكم بِمُقْتضي قاعدة الاشتغال بتعيّن الاختياريّ، إذ هو المُتَيَقَّن في مقام الامتثال كَما هو الشّأن في دوران الأمر بين التّعيين و التّخيير فَتَدَبَّرْ في المقام.

ثُمَّ إنَّ ما ذكرناه من إجزاء الاضطراريّ إنَّما هو فيما إذا كانَ الأمر المتعلّق بأصل الطّبيعة باقياً حال الاضطرار و دَلَّ الدّليل على جعل فرديّة الفرد الاضطراري لِلطّبيعة المأمور بها فيكون الاضطراريّ و الاختياريّ كَالْمُسافِر و الحاضِر. و أمّا لو اقتضى الاضطرار رفع التّكليف المتعلّق بالطّبيعة رأساً فهو خارجٌ عَمّا نَحْنُ فيه كَما في موارد التّقيّة مثلما إذا حكم قاضي العامّة بعيديّة يوم الثّلاثين من شهر رمضان فيجب الإفطار بمقتضى التّقيّة كما ورد في

رواية « لَأَنْ أُفطِرَ يوماً من شهر رمضان أحَبُّ إلَيَّ مِنْ أنْ يُضرب عُنُقي » لكنَّه يجب القضاء في هذا المورد لِأنَّ التّقيّة تَقْتَضي رفع الوجوب عن الصَّوم لارفع مُفطِريّة الأكل و الشُّرب. هذا تمام الكلام في المقام الأوّل.

و أمّا الكلام في المقام الثّاني، أي الإجزاء الظّاهريّ عن الواقعيّ بِأنْ كانَ الجهل بالواقع موضوعاً للحكم الظّاهريّ سواءٌ كانَ الواقع نفس الحكم مِنَ الجزئيّة و الشّرطيّة و المانعيّة أو الموضوع الخارجيّ أو الموضوع ذوالحكم، فَيُتَصَوَّر على أقسام. قالَ المحقّق الخراسانيّ(قده) ما مُلَخَّص كلامُه: إنَّ ما يَجْري في تنقيح ما هو الموضوع و المتعلّق لِلْحُكْمِ مِنَ الاستصحاب أو قاعدة الطّهارة و الحلّيّة في مقام إحراز شرط أو جزءٍ يُجْزي لامَحالَة، فَإنَّ دليلَه يكون حاكماً و مُوَسِّعاً دائرة الشّرطيّة و الجزئيّة.

و أمّا ما يجري بلسان تعيّن ما هو الواقع في نفس الأمر كما هو لسان الأمارات فلايكاد يُجْزي عند انكشاف الخِلاف بناءً على الكاشفيّة و الطّريقيّة.

و أمّا على القول بالسّببيّة فلامُحالة يُجْزي فَيَصيرُ كالاضطرار في تمام الشّقوق مِنَ المصلحة الباقية الممكنة الاستيفاء و عدمها و غيرذلك، هذا في صورة إحراز السّببيّة أو الكاشفيّة.

و أمّا عند الشّكّ فلايُجْزي لِأصالة عدم الإتيان بما يسقط التّكليف فيجب الإعادة.

هذا مُلَخّص ما أفادهُ المحقّق شيخُ سيِّدِنا الأُستاد في الكفاية. ثُمَّ شَرَعَ سيّدُنا الأُستاذ (مُدَّ ظلّه) بعد نقل كلامه في الإيراد عليه فقالَ (أدام الله ظلّه على رُؤوس المتعلّمين): إنّك بعد الإمعان و التّأمّل في تلك الأقسام المتصوَّرة تعرف عدم استقصائه تمام الشّقوق و الانقسامات على أيِّ التّقادير، فَإنَّ ما فرض مِنَ الأقسام إنَّما هي في الشّبهة الموضوعيّة و ما هو متعلّق التّكليف دون الشّبهة الحكميّة مثل الشّكّ في شرطيّة شَيْءٍ أوْ جُزئيّته أو مانعيّته لِلْمأمور به مع أنَّ الشّبهة الحكميّة أيضاً مِنَ الموارد البارزة لوقوع النّزاع فيها و كانَ (قدّس سرُّه) في مقام استيفاء الأقسام.

هذا، و الحَقّ في المقام أنْ نَبْتَدِأ أوّلاً بالتّكلّم في مقام الاستظهار و الاستكشاف مِنَ الأدلّة

الدّالّة على بيان الأحكام الظّاهريّة و ما هو المستفاد من ظواهر الأدلّة، ثُمّ الشّروع في تسديد ثغور الاشكالات العقليّة الواردة في مقام الجمع بين الحكم الظّاهريّ و الواقعيّ. فَعَلى هذا يَقَعُ الكلامُ في المَوْرِدَيْن:

المورد الأوّل: فيما هو المستفاد من ظواهر الأدلّة فنقولُ مستعينين بالله: إنّ كلامَنا في إجزاء الأحكام الظّاهريّة و عدمه إنّما يقع فيما إذا تَعَلّق الأمر بالطّبيعة و يكون لها مصداقٌ واقعيٌّ جامعٌ لجميع الأجزاء و الشّرائط و عدم الموانع كُلّها بوجوداتها الواقعيّة، و قد دَلّ الدّليلُ مِنَ الأصل أو الأمارة على عدم كون الشّيءِ شرطاً أو جزءً أو مانعاً في حال الجهل بالواقع. و بعبارة أُخرى الكلام في المقام إنّما يَقَعُ في خصوص ما إذا كانَ له حكومةٌ على الأحكام الواقعيّة بجعل المصداق الظّاهريّ للطّبيعة المأمور بها في ظرف الشّكّ مثل الأُصول و الأمارات الّتي يُنَقَّحُ و يُوَسّع بها الجزء و الشّرط و عدم المانع أو الجزئيّة و الشّرطيّة و المانعيّة في الشّبهات الموضوعيّة أو الحُكميّة، لامايَنْتفي الحكم النّفسيّ مِنْ رأس مع وجوده واقعاً أو يَثْبُتُ به الحكم مع عدمه في الواقع، مثلما رُبّما يجري في وجوب صَلاة الظّهر أو الجُمُعَة أو وجوب الدُّعاء عند رُؤية الهِلال فَإنّها ليست واقعةً في مورد نزاع الإجزاء أصلاً حيثُ إنّه لايمكن توهّم الإجزاء في هذه الموارد و أنْ يقال إنّ الإتيان بِشَيءٍ يوجب الإجزاء عن شَيءٍ آخَر كَإجزاء صلاة الظّهر عن الجمعة أو بالعكس مثلاً لِأنّهُ مِنْ قبيل إجزاء أمرٍ عَنْ أمرٍ آخَر لاإجزاء الظّاهريّ عَنِ الواقعيّ. و كيف كانَ، الاستظهار عَنِ الدّليل إنّما يكونُ على وَجْهَيْنِ:

تارَةً يستفادُ مِنَ الدّليل أنّ المكلّف عند الشّكّ يكون معذوراً و لَيْسَ عليه التّكليف.

و أُخرى يُسْتَفادُ أنّ المأمور به في ظرف الشّكّ هو الّذي ليس له جزءٌ أو شرط أو مانع مشكوكٌ فيه. و إنْ شِئْتَ قُلْتَ تارةً يكون الإتيان بالعمل الخالي عَنِ الشّرط أو الجزء المشكوك فيه أو الواجد للمانع المشكوك فيه هو الإتيان بالمأمور به حقيقةً في ظرف الشّكّ.

و أُخرى لايكون ذلك العمل الفاقد للجزء أوِ الشّرط أوِ الواجد للمانع مأموراً به أصلاً

بل يكون المكلّف معذوراً حين الجهل و على كِلاَ التّقْديرَيْنِ يكون إثبات أحد الوجهين موقوفاً على لسان الأدلّة مِنَ الأُصول و الأمارات. و الّذي يُسْتَفادُ في نظرنا أنَّ الدّليل يَقْتضي و يَدُلُّ على أنَّ الإتيان بهذا العمل إتيان بالمأمور به حقيقةً في ظرف الشّكّ و أنَّ المأمور به في هذا الظّرف هو العمل الخالي مِنَ الجزء أوِ الشّرط أوِ الواجد لِلْمانع.

أمّا قاعدة التّجاوز فَليس لسانه إلّا أنّه إذا شَكَكْتَ في شَيْءٍ و دَخَلْتَ في غيره فَشَكُّكَ ليس بشَيْءٍ أوْ كُلَّما شَكَكْتَ فيه ممّا قَدْ مضى فَامْضِهْ كما هو. و هكذا الحال في لسان أدلّة الاستصحاب فَإنَّ معنى لاتَنْقُضِ اليقينَ بالشّكّ، هو أنَّ الطهارةَ الكذائيّةَ هي الطهارةُ المأمور بها في ظرف الشكّ و أنَّ الإتيان بالفعل الّذي كان شرطه أوْ جزءُهُ أو عدم مانعه استصحابيّاً إتيان بما هو المأمور به و أنّ مَنْ كانَ يُصَلّي مِنْ أوّل عمره إلى آخِره بالطّهارة الاستصحابيّة مع عدم كشف خلافه فرضاً يصدق عليه أنّه صلّى حقيقة بالصّلاة المأمور بها و لو مع عدم كونه طاهراً واقعيّاً، لا أنّه ما صلّى في عمره أصلاً و هكذا الكلام في حديث الرّفع فَإنَّ لسانه أيضاً مُشْعِرٌ كمالَ الإشعار بعدم لزوم ما هو مشكوك الجزئيّة و الشّرطيّة أوْ مشكوكُ المانعيّة في الأقلّ و الأكثر الارتباطيّ مع حفظ المأمور به بمقدار المعلوم المتيقّن و إجراء البرائة في المشكوك. فلسان كُلّها إنّما هو تعيّن المأمور به في ظرف الشّكّ من دون أن يكونَ في شَيْءٍ مِنْ هذه الأدلّة إشعار برفع التّكليف عن المكلّف الشّاكّ أصلاً و جعله معذوراً في صورة جهله، بَلْ كُلّها ظاهرةٌ في توسعة التّكليف مع حفظ المأمور به. و هذا البيان في لسانِ قاعدة الحليّة و الطّهارة أوْضَحُ مِنْ أنْ يخفى فَإنَّ كُلَّ شيْءٍ طاهِرٌ أو كُلّ شَيْءٍ حلالٌ لايقول إنَّ الصّلاة مع اللّباس المشكوك طهارتُه ليس بِصلاةٍ و أنْتَ غَيْرُ آتٍ بالمأمور به بَلْ يقول إنّك تَعَبَّدْ بطهارة ثوبك في حال الجهل و معناه أنّه صَلِّ معه كما تصلّي في الثّوب الطّاهر الواقعيّ و هذا في الشّبهة الموضوعيّة أوضح مِنْ أنْ يَخْفى.

و أمّا في الشّبهة الحكميّة فكذلك أيضاً فَإنَّ دليلَ رفع الجزئيّة و الشّرطيّة و المانعيّة، إنّما هو بلسان الحكومة و توسعة دائرة الطّبيعة المأمور بها كما أشَرْنا إليه في جريان البرائة

الشّرعيّة في الأقلّ و الأكثر الارتباطيّ آنِفاً و قد ذكرنا تفصيله في الصّحيح و الأعمّ و سيجيءُ الكلامُ أيضاً فيه إن شاء الله تعالى.

هذا كُلُّه في الأُصول. و أمّا الأمارات فَهِيَ و إنْ كانَتْ لها جهة كشف و حكاية عن الواقع إلّا أنَّ دليلَ اعتبارها غير نفسها فَإنَّ دليلَ اعتبارها لايَدُلُّ إلّا على أنَّ المكلّف إذا كانَ شاكّاً بالنّسبة إلى حكمه مِنَ الشّرطيّة و الجزئيّة و المانعيّة أوْ موضوع حكمه مِنَ الشّرط و الجزء و المانع، كَما إذا قامت البيّنة على إتيان القرائة أوِ الطّهارة، يكونُ المأمور به بالنّسبة إليه هو هذه الصّلاة بالبناء العمليّ على عدم الشّرطيّة أوِ الجزئيّة عند قيام الأمارات على نفيها.

و بعبارةٍ أُخرى لسان الأمارات عين لسان الأُصول مِنْ تلك الجهة أي من جهة البناء العمليّ على أنَّ النّاقصَ هو المأمور به في حال الجهل بالجزئيّة أوِ الشّرطيّة أوِ المانعيّة أوِ الجهل بالجزء أوِ الشّرط أو المانع. و التّفصيل بين السّببيّة و الكاشفيّة في الأمارات ليس مربوطاً بما هو الظّاهِرُ مِنْ دليل اعتبارها و إلّا فَمِنَ المعلوم الواضح أنَّ الأمارات لها جهة كشف عن الواقع البتّة بخلاف الأصول إلّا أنَّ كلامَنا هذا إنّما هو في مقام الاستظهار من دليل اعتبار الأمارات لا ما يَقْتَضيه نفس الأمارات و لَعلَّ الأمر اختلط بين نفس الأمارات و دليل اعتبارها. إنْ قُلْتَ: هذا صحيحٌ كُلُّه مادام كون الشّكّ موجوداً فَإنَّ الشّك مأخوذٌ في موضوع تمام الأحكام الظّاهريّة إمّا موضوعاً أوْ مورداً فَإذا ارتفع الشّكّ فلامحيصَ إلّا عَنِ الإتيان بالمأمور به الواقعيّ. قُلْتُ: الظّاهِرُ مِنَ الأدِلّة كَما بَيّنّاه هو كون الفرد النّاقص في زمن الشّكّ مصداقاً حقيقيّاً لِلْمأمور به و مقتضَى ذلك هو الإجزاء الواقعيّ دون الإجزاء الظّاهريّ المرتفع بارتفاع الشّكّ، فبعد ما جعل الفرد النّاقص مصداقاً حقيقيّاً للطّبيعة المأمور بها، ينطبق عليه في ظرف الإتيان به و بعد الانطباق عليه يسقُط الأمر لامحالة، لِمَا عَرَفْتَ أنَّ الطّبيعة يوجد بوجود فردِما.

إنْ قُلْتَ: فعلى هذا لافرقَ أصلاً بين مُفاد الأمارات و الأُصول، إذ المستفاد من كليهما هو البناء العمليُّ التّعبديّ على تحقّق المأمور به و أنَّ النّاقِصَ هو المأمور به في ظرف الشّكّ،

فكيفَ تكون الأمارات حاكمةً على الأُصول كَمَا قرّرَ في محلّه؟

قُلْتُ: لابَأسَ بالالتزام باتّحادهما في تلك النّتيجة، إلّا أنّ حكومة الأمارات على الأُصول إنّما هي ببركة دليل اعتبار الأمارات، حَيْثُ إنَّ لسانَ دليلَ الاعتبار في الأمارات هو البناء العمليّ على التّصديق العمليّ للعادل و لسان أدلّة الأُصول هو البناء العمليّ على فرض الشّكّ كَمَا لايخفى. هذا تمام الكلام في المورد الأوّل.

و أمّا الكلامُ في المورد الثّاني فليقرّر التّحقيق في ضمن الإيرادات و الأجْوبة.

إنْ قُلْتَ: على ما ذكرتُم و استظهرتُمْ مِنَ أدِلّة اعتبار الأصول و الأمارات و قُلْتُمْ إنَّ الظّاهر منها الإجزاء الواقعيّ و جعل النّاقص مصداقاً حقيقيّاً للمأمور به في ظرف الشّكّ في الواقع، يلزم تنويع الحكم بالنّسبة إلى الجاهل و العالم كتنويعه بالنّسبة إلى المضطرّ و المختار و إلَى المسافر و الحاضر. كما يلزم أيضاً تقييد الحكم الواقعيّ على ما هو عليه مِنَ الإطلاق بالحكم الظّاهريّ مَعَ أنَّ التّقييد في باب الإطلاق و التّقييد و كذا الحكومة أو التّخصيص في باب العامّ و الخاصّ مِنْ شؤون التّعارض وَ التّعارُض إنّما هو بين الحكمين لِشَيءٍ واحدٍ في مرتبة واحدة نظير أعْتِق رَقَبَةً و أعْتِق رَقَبَةً مؤمنة فَإنَّهُ لما كانَ ظهور المُقَيَّد في دخالة خصوصيّة الإيمان أقوى مِنَ ظهور تمام موضوعيّة المطلق في الحكم يقيّد به إطلاق المطلق.

و أمّا إذا فرضنا الحكمين في الرّتبتين المتغايرتَيْنِ بِأنْ يكون الشّك في أحدهما موضوعاً في الآخَر فكيفَ يعقل التّعارض كَيْ يحكم بالتّخصيص أوِ الحكومة تنقيحاً للمأمور به مضافاً إلى أنَّ هذا التّنقيح بالحكومة أوِ التّخصيص لايكاد يُعقل في الأحكام الّتي يكون الموضوع فيها الشّك في الواقع، فَإنَّهُ يلزم أنْ لايكون حكمٌ ثابتٌ في الواقع عندالشّكّ فيه و مع عدم الحكم كيف يُعقل الشّكّ فيه و هذا ليس إلّا التّصويب الدّوريُّ المُحال في خصوص الشّبهة الحكميّة. مضافاً إلى أنَّ نفس الأدِلّة الدّالّة على الأحكام الظّاهريّة إنّما تَدُلُّ بظاهرها على وجود الحكم الواقعيّ الثّابت على الإطلاق حَتّى عند الجهل به فَإنَّ الرّفع المستفاد منها إنّما هو الرّفع التّنزيليّ الامتنانيّ لاالرفع الحقيقيّ التّكوينيّ و معنى الرّفع الامتنانيّ هو الثّبوت

في الواقع و إلّا فلا معنى للرفع التّنزيليّ فالرّفع في مقام الشّكّ يَدُلُّ على الثّبوت بنفسه في الواقع على الإطلاق، كما أنَّ الطّهارة الاستصحابيّة أيضاً متفرّع على ثبوت الطّهارة الواقعيّة على الإطلاق حتّى يصحّ التّعبد بها في ظرف الشّكّ.

قُلْتُ: تمام هذه و إنْ كانَ ممّا لاينكر إلّا أنّه مع هذا لاشَكَّ في أنّ الأحكام الظّاهريّة بفعليّتها، تُنافي الأحكام الواقعيّة بفعليّتها فَإنَّ مِنَ البديهيّ الواضح عدم إمكان الزّجر الفعليّ مَعَ التّرخيص الفعليّ فيما كانَ الحرام الواقعيّ مشكوكاً فيه، فلابُدَّ أنْ يرتفع بما حكم في الظّاهر فعليّة الأحكام الواقعيّة، فَما هو المشترك بين العالم و الجاهل هو الحكم الإنشائيّ.«١»

و أمّا في مرتبة الفعليّة فَيُخَصَّصُ بالأحكام الظّاهريّة إطلاق الواقعيّ في تلك المرتبة بلالزوم مانع عقليّ أوْ نقليّ فيه و بذلك يندفع الإشكالات بأجمعها. فَتَأمّلْ في المقام.

و حيثُ انتهى الأمر إلى حديث الجمع بين الحكم الظّاهريّ و الواقعيّ فلامحيصَ عَنْ توجيه الكلام إلى بيان المرام و لو على سبيل الاختصار فنقولُ: لا إشكال في عدم معقوليّة أخذ العلم و الشّكّ في موضوع الحكم، ضرورة أنّه لوكان العلم بالحكم دخيلاً في تحصّل موضوع الحكم واقعاً يلزم الدّور إذالعلم بالحكم يتوقّف على وجود الحكم واقعاً كَيْ يمكن تعلّق العلم به فلوكان وجودُ الحكم موقوفاً على العلم، توقُّفَ الحكم على موضوعه، يلزم الدّور.

فلا مَحالَة يكون موضوع الأحكام الواقعيّة بعنوان آخَر غيرعنوان أيُّها العالِمُون. هذا، و لاإشكال أيضاً أنَّ الأوامر و النّواهيَ الصّادرة عَنِ الموالي متوجّهاً إلَى العبيد إنّما يكون صدورها لغرض انبعاث المكلّفين عَنْ تلك الأوامر و النّواهي، و الانبعاث و الانزجار عن

---

(١) - و يمكن أن يرد على سيدنا الأُستاذ أدام الله ظله أنَّ الحكم الظاهريَّ كما يدُلُّ بنفسه على ثبوت الحكم المشترك الانشائي كذالك يدلُّ بنفس ذاته على فعليّه الحكم الواقعي و ذلك لأنّ مجعوليّة الاحكام الظاهريّة إنّما هو لانحفاظ الحكم الواقعي الفعلي و بعبارة أخرى فعليّة الاحكام الواقعيّة يوجب تشريع الاحكام الظاهرية لحفظ الاحكام الواقعية و هذا النحو من التأثير و العليّة من جانب الأحكام الواقعيّة ليس الإفعليّتها مُضافاً إلى إنشائيّتها. فافهم. المقرّر

الأوامر و النّواهي لايمكن إلّا بعد علم المكلّفين بتلك الأوامر و النّواهي إذِ العلم و الإدراك إنّما هو في سلسلة علل الانبعاث فَما لم يَكُنْ المكلّف عالماً بأوامر المولى لاينقدحُ في نفسه الشّوق و ما لم يكن مشتاقاً لاينقدح الجزم و العزم في نفسه فلم يكن مريداً فَلَمْ يكن منبعثاً نحو الفعل. إنْ قُلْتَ: كيف لاينبعث نحو الفعل في حال احتمال التّكليف كما هو في موارد الاحتياط؟ فَإنَّ الاحتياط هو الانبعاث نحو الفعل في حال عدم العلم بالواقع.

قُلْتُ: هذا الانبعاث ليس انبعاثاً عَنِ التّكليف و مستنداً إليه بَلْ هو انبعاثٌ عن احتمال التّكليف و مستندٌ إلى الاحتمال. و معلوم أنّ احتمال التّكليف بالقياس إلى وجود التّكليف واقعاً و عدم التّكليف واقعاً سيّان، و على كُلّ حالٍ باعثيّة الأمر وَ زاجريّة النّهي و مبعوثيّة المكلّف و مزجوريّته عَنِ الأمر و النّهي يحتاجُ إلى العلم بوجود التّكاليف فإذا كانَ كذلك فلامَحالة تكون إرادة المولى في الأوامر و النّواهي الفعليّة مقصوراً على العالمين بالتكاليف قصراً قهريّاً، و لو كان غرض المولى متعلّقاً بالاعم من العالمين. و كذلك خطاب المولى لايكون إلّا بعنوان عامٍّ يشترك فيه العالِم و الجاهِل إلّا أنّ إرادتَه الفعليّة تكون مقصوراً على خصوص العالِمين، حيثُ لايمكن انبعاث الجاهل بالتّكاليف و لو كانَ غرضه الانبعاث مطلقاً، سواءٌ كانَ المكلّف جاهلاً أوْ عالِماً، إلّا انّه لا يُعْقَل تعلّق غرضه بانبعاث جميع المكلّفين مِنَ العالِمين و الجاهلين بالتّكليف الواقعيّ بَلْ لابُدَّ و أنْ يتعلّق غرضه بانبعاثهم مِنْ احتمال التّكليف فلابُدَّ له مِنْ إيجاب الاحتياط بخطابٍ آخَرَ طريقيٍّ و ذَلك الخطاب الطّريقيّ إنّما هو بداعي انحفاظ التّكليف الواقعيّ مِنَ التّفويت و المخالفة.

ثُمَّ إنّه رُبّما يكون جعل الاحتياط موجباً للعُسر و الحَرَج و الشّارع لايرضَى بالمشقّة الزائدة على المشقّة الّتي يقتضيها ذات التّكليف و لذلك ما جعل الشّارع ذلك الاحتياط لمصلحة التّسهيل. فتكونُ نتيجة ما ذكرناه أنّ التّكاليف الواقعيّة لاتصلح لِلْباعثيّة إلّا لِلْعالِمين بها و هذا لَيْسَ إلّا ماذكرناه و أجملناه أوّلاً مِنْ أنّ الحكم الواقعيّ المشترك بين العالِم و الجاهل هو الحكم الإنشائيّ الخطابيّ حيثُ لايُؤخَذُ في موضوع الخطاب عنوان العالمين و

الحكم الظّاهريّ هو الحكم الفعليّ فلامنافاة بين الحكمين و هذا هو حقّ الجواب في الجمع بين الحكم الواقعيّ و الظّاهريّ.

إنْ قُلْتَ: هذا و إنْ يندفع به إشكال التّصويب على الوجه الدّائر إلّا أنّ إشكال التّصويب المجمع على بطلانه باقٍ على ما هو عليه. فَإنّ الإجماع قائمٌ على اشتراك العالِم و الجاهل في التّكليف.

قُلْتُ: مناط حُجّيّة الإجماع هو الكشف عَنْ رأي المعصوم عليه السّلام و هذه المسألة بِمَعْزِل عَنْ هذا المناط، فَإنّ أوّل مَنْ تصدّى لِعنوان هذه المسألة الأُصوليّة مِنْ بين أصحابنا الإماميّة رضوان الله عليهم هو شيخ الطّائفة الإماميّة أبوجعفر الطّوسيّ قده في كتابه العُدّة فإنّ ذريعة السّيد و إنْ كان مقدّماً على عدّة الشّيخ إلّا أنّها غيرمشتملة على جميع المسائل الأُصوليّة بَلْ تَعَرَّضَ لبعض المسائل على نحو الإجمال و الاختصار. و الشّيخ (قده) لمّا تَعَرَّض في كتابه الشّريف هذه المسألة قد نَقَلَ إجماع المتكلّمين خَلَفاً عَنِ السَّلَف على اشتراك التّكليف و معلوم أنّ إجماعهم لايكشف عن وجود النّصّ المعتبر أوْ عَنْ رأي الحجّة بَلْ هو إجماع كلاميٌّ وَ المَسألة عقليّة صرفه و قَدْ عَرَفْتَ أنّ ما قامَ الدّليل العقليّ على امتناعه هو اختصاص العالم بخطاب مخصوص و أمّا كون الأحكام في صورة الجهل إنشائيّة غير فعليّة مِمّا لامناصَ منه و لادليل عقليّ أوْ نقليّ على خلافه. و تفصيل الكلام في محلّه إن‌شاءالله تعالى.

و مِمّا ذكرناه انقدح ما في كلام العلّامة الخراساني (قده) في باب حُجّيّة الأمارات مِنْ: أنّ الحكم الواقعيّ على ما هو عليه مِنَ الفعليّة، و الأمارات إنّما هي معذّرة عند المخالفة و منجّزة لهذا الحكم الواقعيّ عند الإصابة. فإنّك خبيرٌ بما في هذا الكلام مِنَ الخلَل الواضح فَإنّه كيف يُعْقَل فعليّة الحكم الواقعيّ إذا كانَ مِنَ المحرّمات مع فعليّة التّرخيص إذا أدّتْ إلى خلافه الأمارات فَإنّ الأمر و النّهيَ لايَقَعُ في سلسلة علل الانبعاث و الانزجار في صورة الجهل حين ما كانَ الأمر الظّاهريّ على خلاف الواقع مع فرض قصور فعليّة الأمر و الإرادة

الانبعاثيّة بخصوص العالِمين.

تنبيهٌ: قَدْ ذكرنا أنَّ مسألة التّصويب و التّخطئة ليست إلّا البحث الكلاميّ الدّائر بين المتكلّمين مِنْ كُلّ طائفةٍ فكانَ المتكلّمونَ مِنْ أهل السُّنّة بين مَنْ ذَهَبَ إلى أنّ مَنْ يُطلق عليه اسم الصّحابيّ كائناً مَنْ كانَ لا يكادُ يخطئ و لو كانَ آرائهم على طرفَي الضّدّ و النّقيض و بين مَنْ ذَهَبَ إلى أنَّ المصيب مِنَ الصّحابيّ هو مَنْ كانَ رأيُه أصاب الواقعَ و الباقون مِمَّنْ كانَ رأيه مخالفاً للواقع قَدْ أخطاؤُا عن الواقع و لكنّهم معذورونَ في آرائهم.

و مَنْ ذَهَبَ أيضاً إلى أشدّ مِنْ ذلك و هو أنَّ الصّحابة لا يمكن انقداح الفسق فيهم فَكَيْفَ الخطأُ في رأيهم؟ و يقالُ لهذا المذهب في اصطلاح العامّة مذهب أصحاب البِدَع.

قالَ شيخ الطّائفة في كتاب العُدّة: إنَّ المتكلّمين مِنَ الفرقة الإماميّة مِنَ المتأخّرين و المتقدمين كُلّهم أجمعوا و اتّفقوا على أنّ أصحاب الصّواب فرقة واحدة و هم الّذين كانَتْ آرائهم موافقاً للواقع و الباقون كانوا على خطاءٍ في آرائهم.

فهذا الكلام و أشباهه يَدُلُّ على أنَّ الإجماع إجماع كلاميٌّ مَحْضٌ و لَيْسَ مِنْ إجماع الفقهاء و لا مِنْ أهل الحديث أصلاً كما قلناه. و الحمدُ لِلّهِ ربّ العالمين.

فذلكة البحث: قَدْ عَرَفْتَ بما أثبتناه لك أنَّ المأمور به بالأمر الظّاهريّ هو الفردُ مِنَ الطّبيعة المأمور بها إلّا أنّ فرديّتَهُ تكون في رتبةٍ متأخّرة عَمّا هو الفرد الواقعيّ و تأخّر الرّتبة لا يضرُّ بفرديّته للطّبيعة المأمور بها فَإذا أتى بهذا الفرد في الرّتبة المتأخّرة أيْ في ظرف الشّكّ أتى بالطّبيعة المتعلّقة لِلْأمر فيسقط الأمر لامحالة لِما عَرَفْتَ أنَّ الطّبيعة توجَدُ بوجود فردٍ ما. فَلِلطّبيعة المأمور بها فردان طوليّان بحيثُ يكون لها عَرْضٌ عريضٌ في الصّدق على كليهما على نحو التّشكيك فالمأتيُّ به في ظرف الشّكّ هو الفردُ مِنَ الطّبيعة كما أنَّ المأتيّ به في ظرف العلم و الواقع هو الفرد الآخَر منها مِنْ دون فرق بينهما في الجهة الفرديّة إلّا صرف الطّوليّة و تأخّر الحكم الظّاهريّ عَنْ الواقعيّ فالإتيان بالمأمور به بالأمر الظّاهريّ هو الإتيان بالطّبيعة

المتعلّقة للأمر فَيُجْزي قهراً فَافْهَمْ و اغتنِم. فَإنَّ تحقيق المقام بهذا النّحو الدّقيق مِمّا لَمْ يَسْبِقْ سيّدنا الأُستاذ الأعظم أحَدٌ فَجزاه الله عَنِ الإسلام و العلم خَيْرَ الجزاء. و اللهُ العالِمُ بحقائق الأُمور.«١»

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

(١) - و لكن يرد على هذا الكلام سوى ما أوردناه فى الحاشيه السابقة أنّه إن كان المراد بالحكم الظاهرى فى قبال الحكم الواقعى ظهور ما هو الحكم الواقعى نفسه، فالذي تبيّن و تحقّق فى محلّه: أنّ ظهور الشيء ليس أمراً ينضمُّ الى الشيء فالحكم الواقعيُّ في مقام ظهوره هو بعينه الحكمُ الواقعيُّ في مرتبة ذاته و هذا على خلافِ الأمر في الاضطراريّ و الاختياريّ فإنّهما فردانِ من نوعٍ واحدٍ. فعلى هذا فما أفاده المحقق الخراسانى فى دفع إشكال الجمع بين الحكم الواقعي و الظاهري هو الأسدّ الأحسن في هذا الباب فافهم. (المقرر)

الكلام في مقدّمة الواجب

إعلم أنَّ المقدّمة هي كُلُّما يتوقّف عليه الواجب في وجوده، و هذه مِنَ المسائل المهمّة الأُصولية يبحث فيها عن أنَّ مقدّمات الواجب واجبةٌ أمْ لا.

و قد قالَ السّابقون بوجوبها كنفس الواجب إلّا أنَّ المتأخّرين مِنَ الأصحاب لايلتزمون بذلک المقال بل المطلوب في أبحاثهم إثبات الملازمة العقليّة بين الشّيءِ و ما يتوقّف عليه الشّيْءُ. فعلى هذا ليست المسألة مِنَ المسائل الأُصوليّه على ما اخترناه في موضوع الأُصول لِأنَّ الميزان في اندراج المسألة في موضوع العلم عندنا هو أنْ يَقَعَ موضوع المسألة موضوعاً لمحمول «الحجّة في الفقه» و كانَ بحيثُ يتشكّلُ منه قَضِيَّةٌ يكون موضوعها هو موضوع المسألة و محمولها عنوان الحجّة في الفقه نظير قولنا خبرالواحد حُجَّةٌ في الفقه و الاستصحاب حجّة في الفقه و أمثال ذلک و من المعلوم أنَّ الملازمة العقليّة لايكادُ يقع موضوعاً لهذا المحمول بَلْ يكون مِنَ المبادي الأحكاميّة و قد أسلفنا التّحقيق في موضوع العلم فراجِعْ. و كيف كانَ فهٰهُنا يُذكَرُ أُمور:

الأوّل: في بيان أقسام المقدّمة و أنحائها، منها المقدّمات الدّاخليّة و هي ما يَلْتَئِمُ منها المركّب المأمور به، و منها المقدّمات الخارجيّة.

و قَدْ يُورَد على المقدّمات الدّاخليّة بِأَنَّ المقدّمات الدّاخليّة عين الكُلّ و ما هو عين الكُلّ كيف يكونُ مقدّمةً له؟ فَإِنَّ المقدّمة ما يحتاج إليها و يتوقّف عليها ذوالمقدّمة و هذا ليس إلّا إضافة الشّيءِ إلى نفسه فيكون المحتاج و المحتاج إليه شَيْئاً واحداً و كذا الموقوف و الموقوف عليه أمراً واحداً.

و هذا الإشكال مأخوذٌ مِنَ الإشكال المعروف في فنّ المعقول في خصوص الأجزاء الخارجيّة للمركّبات الخارجيّة حيثُ قالُوا: إنَّ المادّة و الصّورة علّة القوام مع أنّهما عين

الجسم المركّب فيلزم تقدّم الشّيءِ على نفسه فيدورُ أي يَلْزِمُ ملاک الدَّور.

و قَدْ يُجابُ عنه كما في الكفاية أنَّ الأجزاء بالأسر مقدّمةٌ و الأجزاء بشرط الاجتماع ذوالمقدّمة.

و أنْتَ خبيرٌ بما فيه مِنْ أنَّ الأجزاء بالأسر بمعنى تمام الأجزاء ليست إلّا نفس الكُلّ و هو عين ذي المقدّمة فيعود الإشكال بل لايكاد يرتفع أصلاً.

و الحَقُّ في الجواب أنَّ ما هو المقدّمة و يحمل عليه هذا العنوان بالحمل الشّايع كُلّ واحدٍ واحدٍ مِنَ الأجزاء من دون لحاظ آخَر فَإنَّ الكُلّ هو الّذي يتوقّف على كُلّ واحد واحدٍ مِنَ الأجزاء بحيث يُفْرَضُ كُلُّ جزء مِنْ حيثُ إنّه جزء بوحدته و تكون الأجزاء بالأسر حينئذٍ مقدّمات بعد ما يكون كُلّ واحدةٍ منها مقدّمة فالكُلّ هو المقدّمات بالأسر مع اعتبار الوحدة الاعتباريّة فيها فالأشياء المتكثّرة بالذّات تكونُ وحدتها بالاعتبار مثل العسكر فَإنَّهُ عبارَةٌ عَنْ عدّة أفراد يعتبر فيها الوحدة.

و بعبارةٍ أُخرى الوحدة في المركّبات الاعتباريّة اعتباريّة و الكثرة فيها حقيقيّة كما أنَّ الكثرة في المركّبات الحقيقيّة اعتباريّة و الوحدة فيها حقيقيّةٌ و المقدّمات باعتبار الوحدة الاعتباريّة لَيْسَتْ مقدّمةً لنفسها.

لايقالُ إذا توقّف الكُلّ على كُلّ واحدٍ واحدٍ و يكون كُلّ واحدٍ واحدٍ مقدّمةً فتكون الأجزاء بالأسر مقدّمات كما صَرَّحت به فلامحالة يكون ما هو ذوالمقدّمة مقدّمات و ما يُورَدُ على كوْن الكُلّ مقدّمة لِنَفْسِهِ يُورَدُ على كونه مقدّمات لنفسه بطريق أولى فلامحيص إلّا أنْ يكون التّغاير بينهما اعتباريّاً محضاً كَما أفاده صاحب الكفاية. لِأنّا نقولُ لَسْنا نقول إنَّ الكُلّ مقدّمات لنفسه بل الكُلّ يكون ذا المقدّمة و كُلّ واحدٍ واحدٍ مقدّمة لهذا الكُلّ فالكُلّ مقدّمات إذا قيس كُلّ واحدٍ واحدٍ إلى نفسه و في حال وحدته نظير أنَّ الأفراد الكثيرة مِنَ الإنسان أناسيّ فَتَدَبَّر. فانقدح بذلک أنَّ الأجزاء و إنْ كانَتْ متغايرةً حقيقةً في حدّ نفسها إلّا أنَّ لها وحدة اعتباريّة قبال الوحدة الحقيقة الّتيّ لِلْكمّيّات المتّصلة فالكُلّ هو الأجزاء

بالأسر مَعَ اعتبار الوحدة و المقدّمة هي كُلّ واحدٍ واحدٍ و معلوم أنّ التّغاير بين الأجزاء بالأسر مع كُلّ واحد واحد ليس بصرف الاعتبار. هذا، و أمّا قياس المقام بما قيل في الهيولى و الصّورة و الجنس و الفصل قياس مع الفارق، فَإنّ بشرط الشّيئة و اللّابشرطيّة في المقام غير ما ذكرهناك، كَما بيّنّاه و حقّقناه في المُشْتَقّ فَراجِعْ.

و مِنْ هُنا يُعْلَمْ أنّ وجوب الأجزاء أي وجوب المقدّمات الدّاخليّة هو عين الوجوب الانبساطيّ الّذي لِلكُلّ في عين انبساط الأمر و وحدته يتبعّض هذا الامر الواحد بأبعاض اعتباريّة بالنّسبة إلى الأجزاء كما في أبعاض الوحدات الحقيقيّة و هذا أيضاً مِمّا أسلفناه مشروحاً في الصّحيح و الأعمّ. و مِنْ هُنا يُعْلَم الفساد فيما يتوهّم تارةً مِنْ أنّ المقدّمات الدّاخليّة واجبات بالوجوب الغيريّ فقط. و أُخرى أنّها واجباتٌ بالوجوب النّفسيّ لِما عَرَفْتَ أنّ كُلّ جزءٍ تمام المتعلّق لبعض الوجوب الانبساطيّ كما أنّه يُعَدّ الجزء بعض المتعلّق لتمام الوجوب.

و منها: تقسيمها إلى العقليّة و الشّرعيّة و العاديّة.

أمّا العقليّة فهي ما استحيل وجود ذي المقدّمة بدونها.

وأمّا الشّرعيّة فهي ما لايوجد ذوالمقدّمة بدونها شرعاً. والعاديّة ما لايوجدُ بدونها عادةً.

و لكن لايبعُدُ رجوع القسمَيْن الآخرين إلى الأوّل أمّا المقدّمات الشّرعيّة فَلِأنّه إذا قيّد قيد أو شرط في انطباق عنوان المأمور به على المعنون شرعاً يكون بحيثُ إذا انتفى هذا الشّرط أوْ هذا القيد لاينطبق العنوان على المعنون، بَلْ لايبعد أن يقال أيضاً إنّ الشّرائط و القيود الشّرعيّة أمور واقعيّة كشف عنها الشّارع.

و أمّا العاديّة فَهِيَ معلوم، كَما أفاده صاحب الكفاية (قده).

و منها: تقسيمها إلى المقدّمة الوجوديّة و الصّحة و مقدّمة الوجوب. أمّا الأخير فهو خارجٌ عَنْ محلّ النّزاع لِأنّ قبل وجودها لايكون وجوب في البين كَيْ يترشّح عليها

الوجوب و بعد وجودها وجوبها طلب الحاصل.

أمّا مقدّمة الصّحة فيرجع إلى مقدّمة الوجود حَتّى على القول بـالأعمّ لِأنّ الكـلام في مقدّمة الواجب، أيْ ما هو بالحمل الشّايع واجبٌ، و هو لا يكون إلّا صحيحاً لاالأعمّ.

و أمّا المقدّمة العلميّة فَهِيَ أيضاً خارجةٌ عَنْ مَحَلّ النّزاع.

و منها: تقسيمها إلى السّبب و الشّرط و عدم الموانع و المُعِدّ. لايخفى أنّ المقدّمة بتبعّض الاعتبارات تنقسم بأقسام فَإنّها لاتخلو إمّا أنْ تكون ما منها الوجود و يترشّحُ عنها الأثر إلى المعلول فَيُقالُ لها في عرف الأُصوليّين المُقْتَضي، و رُبَما يطلق عليها السّبب، إلّا أنّ هذا الإطلاق على خلاف الاصطلاح الفلسفيّ كَما سَيَأتي. و أمّا أنْ تكون دخيلاً في قابليّة القابل و هذا إمّا أنْ يلزم مِنْ عدمها العدم فهو الشّرط.

و إمّا يلزم مِنْ وجودها العدم فهو المانع.

و إمّا أنْ يلزمَ من وجودها و عدمها الوجود فهو المُعدُّ.

أمّا دخالة الشّرط في قابليّة القابل فهو مِنَ الواضحات الّتي لاتحتاج إلى البيان.

و أمّا دخالة المانع فَلِأنَّ وجوده لَمّا كانَ طارداً و مانعاً لِلْشَيْءِ فلامحالة يكون هذا الشّيْءُ في فرض عدمه قابلاً للوجود و محقّاً لِلْاستفاضة عَنِ المبدء الفيّاض و ليس معنى دخالة عدم المانع في قابليّة القابل إلّا هذا، أي كانَ وجوده مُخِلاًّ له، و إلّا فليس للعدم من حيثُ العدم دَخْلٌ و تأثير في الوجود البتّة.

و أمّا المُعدّ فهو و إنْ يقالَ أنّه أعدام و وجودات نظير كون الأقدام و انصرامها في طيّ الطّريق و الوصول إلَى المقصد، إلّا أنّه يمكن أنْ يقال إنَّ هذا يرجع إلى نحوٍ من أنحاء الشّروط بالمعنى الّذي ذكرناه. فَإنَّ الشّروط على نحوين تارَةً يكون شَيئاً، حقيقة ذلك الشّيْءِ لَيْسَتْ إلّا الحصول بتمام هويّة ذاته، و أخرى تكون حقيقة وجـوده بـنحو الوجـود و تشـابُك الفعليّات مع الأعدام إلّا أنّ لها وحدة حقيقية اتّـصاليّة الّـتي تكـون مسـاوقة للـوحدة الشّخصيّة مثل الحركة و الزّمان و ساير الموجودات و الحقائق التّدريجيّة المـنصرمة فَمِـنَ

الممكن، كما هو الحقّ، أنْ تكون هذه الوحدة الاتّصاليّة شرطاً دخيلاً في قابليّة القابل، كما هو شأنُ كُلِّ شرطٍ بالنّسبة إلى مشروطه، فَلا المُعدُّ شيئاً غيرما هو الشّرط بهذا المعنى إلّا أنّ المعدَّ هو الشّرط الّذي يكون حقيقةُ وجوده كالحقائق المتصرّمة المتدرّجة الّتي بقائها عين انصرامها و الشّرائط الاخَر لَيْسَتْ هكذا.

هذا كُلُّه في أجزاء العِلّة كُلٌّ على حياله. و قَدْ يُطْلَقُ السّبب و يراد به ما هو العلّة التّامّة كما هو المشتهر المصطلح في لسان أهل المعقول و يستفادُ هذا من موارد استعمالاتهم و تمثيلهم بحركة اليد و حركة المفتاح. و هذا غير ما عَرَفْتَ مِنْ أنَّ السّبب ما منه يفيض الوجود فَإنّه ينطبق على المُقتضي كما أشرنا إليه إلّا أنّه يمكن توافق الاصطلاحَين و التّصالح بينهما بِأنْ يكونَ المراد من تعبير المقتضي بالسّبب هو خصوص المقتضي الّذي يكون ملازماً لِشراشر الشّرائط و عدم الموانع الّذي يكون نتيجة السّبب التّامّ. فكيفما كانَ فالنّزاع يقع في تمام هذه المقدّمات على أنحائها مِنْ أنّها هل تجب بوجوب ذيها أمْ لا؟

و هذا بِلا كلامَ، إنّما الكلامُ في الأسباب التّوليديّة المباشريّة مثل الحركة لِلْيَد المتولّد عنها حركة المفتاح و هو أنّ هاتين الحركتين هل تُوجَد بوجود واحد بحيث إنّ حركة اليد عين حركة المفتاح وجوداً، فَيَخْرُجُ عَنْ حريم النّزاع لِأنّه ليس هٰهنا شيئان موقوفٌ و موقوفٌ عليه، أمْ لابَلْ يكون حركة اليد علّةَ وجود حركة المفتاح بحيث توجد حركة اليد أوّلاً و حركة المفتاح ثانياً و فتح الباب ثالثاً؟ و هو الأصحّ لِأنَّ هٰهُنا إيجادات ثلاثة: تحريك اليد و تحريك المفتاح و فتح الباب فتكون الوجودات أيضاً ثلاثة لِأنَّ الإيجادات عين الوجودات ذاتاً إلّا أنّ تلك الإيجادات مُنْتَسِبَةٌ إلى الفاعل بإرادة واحدة فالأوّل متعلّق الإرادة بلا واسطة و الباقي مع الواسطة. و بعد الفَراغ عَنِ التّعدُّد بحسب الوجود هل الأمر بالمسبّب كما هو ظاهر أدلّة بعض الأحكام هو الأمر بالسّبب حقيقةً دونَ المسبّب، فيخرج عن حريم نزاع وجوب المقدّمة، أمْ لابَلْ ما هو متعلّق الأمر هو المُسَبّب كما هو الظّاهر و السّبب يكون مقدّمة لوجوده فيقع في حريم النّزاع؟

و الدّليل على الأوّل هو أنّ المسبب لما كانَ متولّداً عمّا أوجده المكلّف و ليس ممّا أوجده بنفسه فالقدرة إنّما تعلّقت بالسّبب و الأمر لايكون إلّا إلى ما هو مقدور المكلّف مضافاً إلى أنّ ما هو متعلّق التّحريک و البعث ليس إلّا نفس السّبب دون المُسَبّب فالبعث إنّما يتعلّق بنفس السّبب أوّلاً و بالذّات دون المُسَبّب فالأمر الّذي بمعنى البعث قد تعلّق بالسّبب.

و الدّليل على الثّاني هو أنّ الظّاهر هو المتّبع، إذْ لاصارِفَ عقليّ في البين لِأنَّ القدرة على السّبب عين القدرة على المسبّب و الصّادر عن المكلّف بالواسطة صادِرٌ عنه حقيقةً فَـإنَّ صدورَ المُسَبّب عنه إنّما هو بواسطة صدور السّبب عنه.

و هذا هو الحَقّ لِأنَّ السّبب و المُسبّب كِليهما بإرادة واحدة فَإنّه بإرادة إيجاد النّار يُوجَدُ الإحراق فكما أنّه يَصِحُّ إسناد النّار إليه يصحُّ إسناد الإحراق إليه من دون فرقٍ بينهما. و مِنْ هُنا يُعْلَم فَسادُ ما ذكره البعض مِنَ الاستشهاد بأنَّ الفاعِلَ بعد صدور الفعل عنه قَدْ يموتُ قبل تحقّق المسبّب التّوليديّ كما إذا فرض موت الرّامي قبل إصابة السّهم إلى الهدف فيكون انتساب الفعل انتساباً إلى الميّت و هو ضروريُّ البطلان.

و فيه أنّ صحّة الإسناد إنّما هو بصدور الرّمي عنه و هذا المناط إنّما تحقّق في حال حياته فَيَصِحُّ الإسناد إليه فلامانع مِنْ تعلّق الأمر و النّهي بنفس المسبّبات التّوليديّة كما هو مقتضى الظّواهر. هذه أنحاء المقدّمة و أجزاء العِلّة و كُلّما يُؤثّر في الشّيْءِ مِنَ المعدّات و الشّرائط.

و منها: تقسيمها إلى المتأخّر و المقارن و المتقدّم. و في المتقدم و المتأخّر إشكال معروفٌ و هو انخرام القاعدة العقليّة الّتي تقتضي تقدّم جميع أجزاء العِلّة على المعلول تقدّماً رُتبيّاً كما أنها تقتضي تقارنها في الوجود كَيْ يُؤثّر في وجود المعلول إذْ مَعَ فرض انعدام أحد أجزاء العِلّة كان المعلول ضروريّ العدم.

فاعْلَمْ أنَّ التّحقيق الّذي يُؤدّي إليه النّظر الدّقيق هو أنَّ الشّرائط و القيود إمّا أنْ تكون لها دَخْلٌ في التّكليف أوْ في الواجب المكلّف به. و الأوّل مثل القدرة و البلوغ و العقل و سايرِ الشّرائط العامّة أوْ كُلّ ما هو من هذا القبيل فَهِيَ كُلّها دخيلةٌ في ممكنيّة التّكليف لاوجود

التّكليف كما قد يقال، فَإنَّ في نفس الآمِر الحكيم العالم إذا أراد الأمر بعبده تتشكّل قضيّة معقولة مؤلّفة مِنْ موضوعٍ هو التّكليف و محمولٍ هو ممكن حيثُ إنَّ إحراز هذه الشّرائط يوجب حمل ممكن على التّكليف و يكون الحكم إيجابيّاً و يقال التّكليف ممكن و فقدان هذه الشّرائط يوجب سلب الإمكان عن التّكليف و يكون الحكم سلبيّاً و يقال التّكليف لَيْسَ بممكنٍ فكلّما له دَخْلٌ في ممكنيّة التّكليف فلابُدَّ مِنْ إحرازه لِلْحكيم العالم كَيْ يُحرزَ في نفسه أنّ هذا التّكليف ممكنٌ فَإنّه مع عدم كون المكلّف بالغاً عاقلاً لايمكن التّكليف عليه من ناحية الأمر فَإذن هذه القيود و الشّرائط لَيْسَتْ قيوداً لوجود التّكليف و حصوله في نفس الآمِر حَتّى يكون مؤثّراً في التّكليف تأثير العِلّة في المعلول كَيْ يلزم انخزام القاعدة العقليّة في المتقدّم و المتأخّر بل الحَقّ أنّه ليس منها تأثيرٌ و تأثّر أصلاً و إنّما هي قيود ممكنيّة التّكليف و شروط حمل الإمكان على التّكليف الموضوع في القضيّة المعقولة في نفس الآمِر الحكيم فبعد إحراز هذه القيود يُريدُ و يحكم كما هو واضحٌ هذا فيما هو دخيلٌ في التّكليف.

و أمّا الثّاني، و هو ما يكون دخيلاً في المكلّف به، فمقتضى التّحقيق أنْ يقالَ إنّ التّقييد الّتي لها دخل في الواجب لَيْسَتْ مِنْ قبيل الشّرائط المُصطَلَحَة في باب أجزاء العِلّة بَلْ إنّما هي من القيود المأخوذة في نفسه نظير أعتِق رقبة مؤمنة إذ الإيمان لايكون دخيلاً في إيجاد الرّقبة بنحوٍ مِنَ الأنحاء حَتّى يتوقّفَ عليه وجوده و يكون من قبيل ما يلزم من وجوده وجود المعلول بَلْ إنّما هو مأخوذ في نفس الرّقبة بحيثُ يكون مع الرّقبة في رتبة واحدة كما هو الشّأن في المركّبات التّقييديّة و يكون الواجب هو الرّقبة المؤمنة.«١»

---

(١) ـ لايخفى على من لاحظ فى العلوم العقليّة أنّ الاجزاء التحليليّة في المركبات التقييديّه ليست الّا المقدمات الداخلية اما فى وجود تلك المركبات التقييديّه كما هو فى الجسم الذي يتركب من المادة و الصورة و المركبات التقييديّه التى يتالف جوهرها و يتقرّر ذاتها فى نفس الامر بتلك الأجزا و الشرائط. و على هذا لااشكال في أن الأجزاء الخارجية و الأجزاء التحليلية كلها بعد مقدمات داخلية اما وجوديّة او مقدمات جوهريه و تقدّمها على الكل اما بالوجود أو بالجوهر فيعود اشكال انخرام القاعده العقلية اذاكانت الأجزاء الوجودية أو الأجزاء الجوهرية كلّها أو بعضها متقدماً او متأخراً عن الكلّ بل

و هذا بخلاف ما إذا فرضنا الشّيْء علّةً أوْ جزء علّة لِشَيْءٍ آخَر فَإنَّ لِلعلّة و أجزائها تقدّماً رتبياً على المعلول و تقارناً زمانيّاً معه فيلزم من تأخّره أو تقدّمه على المعلول انخرام القاعدة العقليّه.

و مِنْ هُنا يُعلم حالُ الأحكام الوضعيّة أيضاً فَإنَّ الموضوع للنّقل و الانتقال هو العقد المقيّد بالإجازة أي العقد المتعقّب بالإجازة و ليست الإجازة هي العلّة المؤثّرة أوْ ما منها الوجود حتّى يشكل بِأنّه كيف يتأخّر عن العقد هذا مضافاً إلى أنّ الشّروط و ما هو من قبيل الشّروط لو سَلَّمْناها على ما هي عليها مِنَ المعنى المصطلح فَهِيَ غير السّبب و غير ما منه يفيض الوجود الّذي يقال له المقتضي و يجب أنْ يكونَ مقارناً مـعَ المسـبّب و المـقتضى (بالفتح) فَإنّها لانُسَلّم وجوب تقارنها الزّمانيّ على المعلول بَلْ المسلَّم في باب الشّروط أنّ لها تقدّماً رتبيّاً على وجود المعلول و التقدّم الرُّتبيّ لايكادُ يلزم منه التّقارن الزّمانيّ حتماً كَيْ ينخرم القاعدة العقليّة في المتأخّر و المتقدّم.

نَعَمْ، فيما هو واقع في عمود الزّمان و يكون مِنَ الأُمور الزّمانيّة فـالمقارنة بـينه و بـين شرائطه محلّ التّرديد و التّأمّل. على أنّه مِنَ الممكن أنْ يكون العنوان المتضايف إلى شَيْءٍ هو المأمور به و مِنَ المعلوم أنَّ هذا العنوان لايحصل إلّا بعد حصول هذا الشّيْءِ و لو كانَ هذا الشّيْءُ متأخّراً كَما رُبَّما يترائى مِنْ كلام المحقّق الخراسانيّ (قده). و لايخفى أنّه على ما قلناه كانَتْ القيود واجبةً بعين وجوب المقيّد بما هو مقيّد نظير وجوب الأجزاء الّذي كانَ بعين وجوب الكُلّ لاأنّ قيود المأمور به كالمقدّمات الوجوديّة الخـارجـيّة واجـبةٌ بـالوجوب التّرشّحيّ الغيريّ المقدّميّ لو قلنا بوجوبها بَلِ تلك القيود مثل المقدّمات الدّاخليّة حيثُ إنَّ التّقييد أمر عقليٌّ موجودٌ بوجود المقيّد.

الاشكال في تلك الاجزاء و الشرائط أشدّ و أوضح فتدبر. (المقرر)

الكلام في الواجب المشروط و المطلق

اعلم أنّ المشروط و المقيّد أمران إضافيّان مثل الأُبوّة و البُنُوّة فلايجتمعان في موضوعٍ واحدٍ مِنْ جهة واحدة كما أنّ البنوّة و الأُبوّة لايجتمعان في موضوع واحدٍ و أمّا مِنْ جهتين فلامانع من اجتماعهما بمعنى أنّ الوجوب إذا يلاحظ بالإضافة إلى كُلٍّ من المقدّمات، وجوديّة كانَتْ أوْ غيرها، فَإمّا مطلق عنها أيْ غيرموقوف عليها أوْ يتوقّف الوجوب عليها فَإنْ كانَ الأوّل فهو المطلق بالنّسبة إلى نفس ذلک الشّيْءِ و إنْ فرض اشتراطه بالقياس إلى شَيْءٍ آخَر و إنْ كانَ الثّاني فهو المشروط بالنّسبة إلى ذلک الشّيْءِ، و إنْ فرض إطلاقه بالقياس إلَى الآخَر، و هذا أعَمّ مِنْ أنْ يكون الموقوف عليه أو المطلق عنه مِنَ المقدّمات الوجوديّة للواجب أوْ غيرها.

و أمّا تعريف بعض القدماء أنّ الواجب المشروط ما يتوقّف وجوبه على ما يتوقّف عليه وجوده و المطلق ما لايكون كذلک فهو بمنزلة لاستثناء عَمّا حكموا به مِنْ وجوب المقدّمات الوجوديّة بوجوب ذيها فَإنّ تمام المقدّمات الوجوديّة واجبة بوجوب ذيها إلّا ما يتوقّف الوجوب عليها و إلّا فَلَيْسَ بينهم اصطلاح خاصٌّ، فتخصيص المحقّقِ التّفتازانيّ و غيره الكلامَ في الواجب المشروط إنّما هو من باب الاستثناء عَمّا التزموا به من وجوب المقدّمات الوجوديّة.

هذا مِمّا لاإشكال فيه، إنّما الإشكال فيما يرجع إليه الشّرط في الواجب المشروط بأنّ المرجع هل هو مفاد الهيأة أو مفاد المادّة مع وضوح أنّه لوكان المرجع مفاد الهيأة فما يتوقّف عليه الوجوب ليس واجباً نظير الاستطاعة في الحجّ، و ان كانَ مفاد المادّة فهو واجب لامحالة و هو مِمّا لايلتزم به أحَدٌ. قالَ الشّيخ الأنصاريّ (قده): إنّ القواعد العربيّة تقتضي أنْ يكونَ مِنْ قيود الهيأة فَإنّه لَوْ قيل إنْ جائکَ زيدٌ فَأكرمْه معناه بحسب المتفاهَم العرفيّ أنّ

وجوب إكرام زيد عند مجيئه، إلّا أنّ بعض الجهات الأدبيّة تأبى عَنْ أنْ يكون من قيود الهيأة بَلْ تقتضي كونه من قيود المادّة. فَمِنْ هذه الجهات أنّ العاقلَ إذا تَوَجَّه إلى شيْءٍ و التفت إليه فَإمّا أنْ يتعلّق طلبه به، أوْ لا يتعلّق طلبه أصلاً لاكلام على الثاني، و على الأوّل فَإمّا أنْ يكونَ ذاك الشّيْءِ مورداً لطلبه و أمره مطلقاً على اختلاف طواريه أوْ على تقدير خاصٍّ و ذلك التّقدير تارةً يكون مِنَ الأُمور الاختياريّة و أُخرى لايكون كذلك على اخـتلاف الأغراض الدّاعية الى طلبه و الأمر به.

و منها أنّ الهيأة ملحوظةٌ على نحو الغيريّة و الاندكاك و المقيّد لابُدّ أنْ يلاحظ على نحو الاستقلال و إلّا فلا يمكن أن يقيّدَ و لحاظ الغيريّة و الاستقلال ممّا لايجتمعان.

و هذه الجهات تقتضي إرجاع القيد إلى المادّة خلافاً لما هـو الظّـاهر مِـنَ الكـلام. و الإشكال على هذا الكلام بِأنّه على هذا تَصيرُ المقدّمات الّتي لايلتزم بوجوبها أحَدٌ واجبةً نظير الإستطاعة للحجّ و النّصاب في الزّكاة، مدفوعٌ بِأنّه يمكن افتراض تلك المقدّمات على نحو يكون التّكليف به خلافَ فرض المقدّميّة بتقريب أنّ الواجب إنّما يُقَيَّدُ بالقيد على نحوين تارةً يُقَيَّد بقيد على الإطلاق بدون اشتراط أنْ لايكون هذا القيد مورداً للتّكليف فحينئذٍ يترشّح الوجوبُ من الواجب إليه لامحالة. و أُخرى على نحو أنْ يكون هذا القيد مشروطاً بعدم كونه مورداً للتّكليف بحيثُ إذا فرض ترشّح الوجوب إليه لايكون هذا قيداً و مقدّمةً لِلْواجب.

و إنْ شِئْتَ قُلْتَ: إنّ مقدّمة هذه المقدّمة إنّما هو على نحو أنْ لاتكونَ مورداً للتّكليف فلايمكن ترشّح الوجوب عليه لأنّه يلزم من وجود التّرشّح عدم المقدّميّة و عن عدمها عدم التّرشح فيلزم من وجود التّرشّح عدمه.

و هذا خلاصة ما استفدناه من تقريرات بحث الشّيخ (قده). و أمّـا مـا أفـاده المحـقّق الخراسانيّ(قده) في توجيه أنّ الشّرط المعلّق عليه في ظاهر الخطاب كيف يمكن أنْ لايكون واجباً بناءً على مسلك الشّيخ (قده) مع أنّ عدم وجوبه ممّا لاشبهة فيه، فهو أنّه قالَ (قده):

أمّا بناء على مختار شيخنا العلّامة أعلى الله مقامَه فَلِأنّه و إنْ كانَ مِنَ المقدّمات الوجوديّة للواجب إلّا أنّه أخذ على نحو لايكاد يترشّح عليه الوجوب فَإنّه جعل الشّيء واجباً على تقدير حصول ذلك الشّرط طبعاً انتهى.

إنّ هذا الكلام و إن كانَ بصدد الدّفع عمّا يرد على مختار الشّيخ(قده) إلّا أنّ لُبابُ هذا التّوجيه يرجع بالآخرة إلى تقيّد الهيأة و هو على خلاف مسلك الشّيخ (قده) فَإنّه ليس معنى قول صاحب الكفاية: «فإنّه جعل الشّيْء واجباً على تقدير حصول ذلك الشّيء.» إلّا أنّ وجوب ذلك الشّيء مشروطٌ بحصول التّقدير و هذا كرٌّ على ما فَرَّ منه.

و أمّا على ما قرّرنا كلام الشّيخ قده مِنْ أنّ قيديّة القيد المعلّق عليه على نحو أنْ لايكونَ مورداً للتّكليف، فلايرجع الأمر الى تقيّد الهيأة فَإنّ تقيّد المأمور به بهذا النّحو من القيد لايخلو إمّا أنْ يكون على نحو دخالة هذا القيد في انطباق عنوان المأمور به على المعنون كما قد فرضناه سابقاً أوْ على نحو كون وجود القيد دخيلاً في إيجاد المأمور به بدون دخالةٍ في انطباق العنوان، فعلى الأوّل لايكون لهذا القيد وجوباً غيريّاً ترشّحيّاً مِنْ باب الملازمة العقليّة غيروجوب نفس الأجزاء و المقدّمات الدّاخليّة فَإنّ التّقييد الّذي هو جزءٌ عقليٌّ داخِليٌّ ليْسَ إلّا متقوّماً بعين المقيّد فوجوب المقيّد عين وجوب التّقيّد إذْ لاشيئيّةَ للتّقيّد إلّا بشيئيّة المقيّد كما عَرَفْتَ في بعض المباحث السّالفة. و أمّا نفس القيد فهو و إنْ كانَ خارجاً إلّا أنّه لاوجوبَ له أصلاً.

و على الثّاني فإذا أخذت المقدّمة على نحوٍ خاصٌّ مثل أنْ لايكون مورداً للتّكليف، و إلّا فلايكون مقدّمة لوجود الواجب، فلايكاد يترشّح وجوب عَنْ ذيها إليها و إلّا يلزمُ الخُلفَ و يلزم من وجود التّرشّح عدمُه فيلزم ترشُّحُ الوجوب عليها و عدم ترشُّحه عليها كما عرفت. هذا، ولكنّك خبير بأنّ العقل الّذي يحكم بالملازمة العقليّة بينَ وجوب الشيء و وجوب مقدّماته الوجوديّة، إذا وجب شيءٌ يحكم بوجوب هذا أيضاً. و أمّا أخذ القيد العدميّ بأن لايكون هذا مورداً للتّكليف فمن المعلوم أنّه بما هو قيد عدميٌّ لايؤثّر في مقدّميّة ما توقّف

عليه وجود الواجب إذالأعدام لامعنى لِدخالتها في شَيْءٍ و لايؤثّر و لايتأثّر أصلاً بَلْ هذا في الحقيقة يرجع إلى أنّ نفس ذات المقيّد ذات مصلحة بلادخالةِ شَيْءٍ آخَرَ فيها.

فقياس ذلك إلى مورد يكون الأمر العباديّ بما هو عباديٌّ دخيلاً في المأمور به كالوضوء و الغسل ليس على ما ينبغي بل القياس مع الفارق فَإنّ العباديّة أمر وجوديّ يمكن دخالتُهُ في الشّيءِ فيكون الوضوء بما هو عباديٌّ مقدّمة لِلصّلوات لابما هو ذات الوضوء بخلاف المقام فَإنّه أمرٌ عدميّ لاتأثير له في شَيْءٍ فيعود الإشكال.

هذا كُلّه في أطراف ما أفاده الشّيخ (قده) على ما في تقريرات بحثه.

و أمّا قضيّة الإطلاق و الاشتراط فتصويرهما بحسب مقام الثّبوت هو أنّ المولى الحكيم إذا أراد إيصال مصلحة إلى عبده بواسطة فعل مِنَ الأفعال، فَتارَةً يَرى أنّ تلك المصلحة لايكاد يحصل إلاّ بالفعل الّذي أتى به مع القيود و الشّرائط مثل أنّ الصّلوات لاتكون لها مصلحة إلاّ مع إتيانها مَعَ الوضوء و الطّهارة فالمصلحة إنّما تكون لهذا الفعل المقيّد فالطّلب يتعلّق بهذا الفعل المقيّد بالطّهارة فحينئذٍ الطلب مطلقٌ و المطلوبُ مقيّدٌ. و تارةً أُخرى يَرَى المولى أنّ المصلحة تحصل بنفس الفعل مطلقاً بدون كونه مقيّداً و مشروطاً بشيْءٍ أصلاً إلاّ أنّ طلب تلك المصلحة منَ العبد بواسطة وجود المانع أوْ وجود ما هو الأعمّ في البين لايمكن إلاّ بعد حصول شَيْءٍ في الخارج به يرتفع المانع و يدفع محذور الأهمّيّة مثل أنّ مصلحة الحجّ و إنْ كانَتْ مطلقاً إلّا أنّ وجوبه بواسطة رعاية الحَرَجْ و العُسْر لايكون إلاّ بعد حصول الاستطاعة الّتي بها يرتفع محذور الحَرَج فهذا القيد ممّا يرجع إلى الطّلب لامحالة بخلاف الشّقّ الأوّل.

و ثالثة يكون الطّلب لالتوجيه مصلحة في المطلوب إلى العبد بَلْ إنّما هو لرفع مفسدة متوجّهةٍ إليه أوْ لدفعها فهو أيضاً مِمّا لايعقل أنْ يؤخذ في متعلّق التّكليف بل لابُدَّ و أنْ يكون قيداً للتّكليف. أمّا إذا كان لرفع مفسدة متوجّهة إليه فهو ما إذا كانَتْ المفسدة مِمّا نشأت من قبل نفس هذا العبد نظير وجوب الكفّارة عند ترك الصّوم أوْ عند الظّهار فَإنّ المفسدة

المتوجّهة إلى العبد إنّما هي لترك صومه أوْ ظهاره و وجوب الكفّارة إنّما هو لرفع هٰذه المفسدة فكيف يمكنُ أنْ يكونَ ترك الصّوم أوِ الظّهار قيداً للمطلوب؟ و أمّا إذا كانَ الطّلب للدّفع كما أنّه لوكان القيد موجباً لمعرضيّة المكلّف لِلْوُقوع في المفسدة فَإنَّ القيد الّذي يوجب معرضيّة المكلّف لِلوقوع في المفسدة كيف يمكن أنْ يكون مأخوذاً في المطلوب؟ فلايمكن إلاّ أنْ يكون قيداً و شرطاً لنفس الطّلب بحيث لاطلبَ إلاّ بعد حصول هٰذا القيد و الشّرط.

و رابعة ما إذا كانت المصلحة في فعل مطلقاً و بلاشرط و لٰكن يكون في بعث المولى نحوه بنحو الإطلاق مانعٌ أوْ قصورٌ في ناحية المكلّف كما في موارد عجز المكلّف و جنونه أوْ كونه غيرَ مُمَيِّز أوْ كونه غافلاً أوْ نائماً فإذا كانَ الفعل على نحو الإطلاق ذامصلحة لايمكن أنْ يرجع القيد إلى المادّة عقلاً ضرورة عدم دخالة تلك القيود في المصلحة فلامعنى لتقيّدها بها فلامحالة يرجع تلك القيود إلى الهيأة. و هذا واضحٌ غايته إذا عَرَفْتَ حال القيود و أنّ بعضها يرجع إلى المادّة كما في الصّورة الأُولى و بعضها إلَى الهيأة كما في الصّور الأُخَر و معلومٌ أنّ مقتضى القواعد العربيّة و المتفاهم العرفيّة رجوع القيد إلى الهيئات، كما اعترف الشّيخ (قده)، فلابُدَّ عند عدم إحراز رجوعها إلى المادّة إرجاعها إلى الهيأة بمقتضى الظّواهر في مقام الإثبات، ضرورة أنَّ حكمة الوضع تقتضي أنْ تكونَ بِإزاء هٰذا المعنى الّذي هو موردُ الاحتياج كثيراً في المحاورات العرفيّة لفظ دالٌّ عليه و الشّبهة الواردة في المقام مِنْ قبيل الشّبْهة في مقابل الضّرورة مع أنّها قابلة الدّفع فنذكر الشّبهة مع أجوبتها.

الأوّل ما نَقَلْناه مِنْ أنَّ الهيأة معنى حَرْفِيٌّ ليس قابلاً للإطلاق فلايكونُ قابلاً للتّقييد.

و الجواب عنه أوّلاً بِأنّه يمكن أنْ يُوجَدَ الطّلب مِنْ أوّل الأمر مقيّداً بقيد كذا فيوجد مقيّداً لاأنّه يوجد فيُقيَّد كَيْ يَرِدَ الإشكالُ.

و ثانياً بإرجاع قيود الطّلب إلى قيود المكلّف فَإنَّ ظاهر قوله تعالى «لِلّٰه على النّاس حِجُّ البيت مَنِ استطاع إليه سبيلاً» هو إيجاب الحجّ على الشّخص المستطيع فلايَرِدُ الإشكال أيضاً. بيانه أنَّ ظهور الآية الشّريفة هو تنويع المكلّفين إلى نوعين على نهج القضايا الحقيقيّة

فَإنَّ مَنِ الموصول بدل مِنَ النّاس بَدَلُ الجزء مِنَ الكُلّ فَيَدُلُّ على تنويع المكلّفين بالمستطيع و غيرالمستطيع على سبيل القضايا الحقيقيّة. و ثالثاً يمكن أنْ يكونَ مفاد الهيأة على نحو المعنى الاسميّ لاالحرفيّ كقول القائل يجب عليك الحجُّ عند الاستطاعة.

و رابعاً نفس البعث في مثل صيغه إفْعَلْ كذا و إنْ كانَ مغفولاً عنه بخلاف أطلبُ منك كذا أوْ يجب عليك كذا، كما أسلفناه، إلاّ أنَّ هذا البعث الحقيقيّ المغفول عنه قد يكون على تقدير و قد يكون على جميع التّقادير كنفس الإرادة المنقدحة في نفس الآمِر أوْ في نفس الشّخص المريد للشّيء فَإنَّ الإرادة و إنْ كانَتْ مغفولاً عنها حينما يريد شيئاً إلاّ أنّها قد تكون على تقدير و قد تكون على أيّ التّقادير. و المراد مِمّا نقل عَنْ بحث الشّيخ(قده)، إنْ كانَ هو أنَّ البعث لما كانَ مغفولاً عنه لايمكن تقيّده بقيد على خلاف المفاهيم الاسميّة فَإنّها لَيْسَتْ مغفولاً عنها، يُجاب عنه بِأنَّ البعث لَيْسَ إلاّكَالإرادة فَكَما أنّها مع الغفلة عنها يمكن أنْ تكونَ بحسب وجودها الواقعيّ على تقدير أوْ على أيّ التّقادير كذلك البعث و معلوم أنَّ عدم الالتفات إليه غيرعدم وجودها الواقعيّ. هذا كُلّه فيما يجاب عَنِ الإشكال الأوّل.

أمّا الإشكال الثّاني، و هو أنَّ الهيأة لما كانَتْ آلةَ إيجاد الطّلب و تحقّقه و هو لايمكن أنْ تكونَ معلّقةً على شَيْءٍ و مشروطةً بِشيءٍ فَإنَّ الإيجاد مساوق للوجود و التّحقّق و التّعليق هو اعتبار اللاتحقّق و هما لايجتمعان، فيجاب أيضاً بِأنَّ الإيجاد إيجادٌ اعتباريّ و الإيجاد الاعتباريُّ أمره سهلٌ و المغالطة إنّما وقعت مِنْ اشتباه الأمر المحصّل بالأمر الاعتباريّ و إلاّ فَالإيجاد الاعتباريّ كالوجود الاعتباريُّ يقبل التّعليق و الاشتراط كما هو واقعٌ بكثيرٍ.

و لُبّاب الكلام في المقام هو أنّه لامانع أصلاً مِنَ الالتزام بالوجوب المشروط ثبوتاً و إثباتاً إلاّ أنَّ شرائط التّكليف يرجع إلى شرائط ممكنيّة التّكليف، على ما بَيّنّاه و اخترناه، دون شرائط-ثبوت التّكليف و وجوده كما هو المعروف. و على مختارهم تارةً يكون شرطاً متأخّراً عن التّكليف أوْ مقارناً أوْ متقدّماً عليه فعلى أيّ تقديرٍ لاإشكالَ في اشتراط الوجوب و تقيّد التّكليف بهذه القيود بِأنحائها.

الواجب المعلّق

ثُمَّ إنَّ للمحقّق المدقّق صاحب الفصول كلاماً ينقسم الواجب باعتبار آخَر إلَى المعلّق و المنجّز و يقول: إنَّ ما يعلّق على أمر غيرمقدور و كان الوجوب فعليّاً فَلْيُسَمَّ مُعلّقاً كَالْحَجّ فَإنَّ وجوبه في أوّل زمان حصول الاستطاعة فَعْلِيٌّ ولكنَّ الواجب و هو الإتيان بالحجّ استقباليّاً، أيْ يتوقّف على مَجِيءِ وقته و هو شهرُ ذي الحجّة، و ما يُعَلَّق على أمر مقدور و كان الوجوب فعليّاً فَلْيُسَمَّ مُنَجَّزاً كالمعرفة.

و يتولّد منه إشكال و هو أنّه إن كان الوجوب مُطْلَقاً و الواجب مُعَلّقاً على أمرٍ غيرمقدورٍ لَزِمَ التّكليفُ بِمَا ليس مقدوراً و إنْ كانَ الوجوب مشروطاً و معلّقاً عليه فهو عين الواجب المشروط الّذي مَضَىٰ الكلامُ فيه إلاّ أنَّ شرطَه يكونُ متأخّراً عنه زماناً فيكون واجباً مشروطاً بالشّرط المتأخّر فَأيْنَ هٰذا من انقسام آخَر باعتبار آخَر؟ و قد أجاب عَنْ هذا الإشكال بِأنَّ التّكليف ليس مشروطاً بالشّرط المتأخّر بل مشروط بالأمر الانتزاعيّ الّذي هو حاصِلٌ في ظرف التّكليف و صادقٌ على المكلّف في الحال، إذْ كون المكلّف بحيثُ يدرک ذاالحجّة قادراً على الحجّ صادقٌ على المكلّف في الحال أي في حال الاستطاعة و إنْ كانَ صدق هذا الأمر الانتزاعيّ ينكشف في الاستقبال إلاّ أنَّ الاستقبال ظرف انكشاف الصّدق فلايكون زمان الاستقبال بوجوده الخارجيّ شرطاً للتّكليف كَيْ يكون مِنَ الواجب المشروط بشرطٍ متأخّر غيرمقدورٍ، و لاهو بوجوده الخارجيّ شرطاً للمكلّف به حَتّىٰ يَصير التّكليف و الوجوب مطلقاً و متعلّقاً بِأمرٍ غيرمقدورٍ كَيْ يُورد عليه بِأنّه تكليف بغير مقدورٍ. بل الّذي شرط لنفس التّكليف إنّما هو هٰذا الأمر الانتزاعيّ الحاصل في ظرف التّكليف و الصّادق على المكلّف مساوقاً لفعليّة التّكليف، فتكون النّتيجة هي فعليّة الوجوب لحصول شرطه و هو الأمر الانتزاعيّ و استقباليّة الواجب لأنَّ ظرف الواجب هو

الزّمان المستقبل و قد عَرَفتَ أنَّ الزّمان المستقبل لایکون بوجوده الخارجیّ شرطاً للتّکلیف حَتّی یکون مِنَ الواجب المشروط بالشّرط المتأخّر بل إنّما یکون التّکلیف مشروطاً بالأمر الانتزاعیّ الّذي ینتزع عَمّا هو المتأخّر بالزّمان بحیثُ یکون الأمر الانتزاعیُّ حاصلاً في ظرف التّکلیف و المنتزع عنه یکون متأخّراً عنه مثل أنَّ وجوب الحجِّ یکون مشروطاً علی کون المکلف قادراً علی الفعل حینما یُدرک ذالحجّة و هذا العنوان الانتزاعیّ حاصلٌ بالفعل في ظرف فعلیّة التّکلیف و یکونُ مقارناً معه لاأنّه مشروطٌ ببلوغ ذي الحجّة و یکون التّکلیف قبل بلوغ الزّمان کَیْ یکونَ الشّخص الّذي یموت قبل ذي الحجّة مکلّفاً بالحجّ و هذا هو الّذي یقال له الواجب المعلّق في اصطلاح صاحب الفصول کما یظهر بالإمعان في کلامه و تصویر الأمر الانتزاعیّ إنّما هو لزعم عدم معقولیّة الشّرط المتأخّر.

و بناءً علی هذا التقریر من کلام صاحب الفصول، یظهر أنَّ الفرقَ بین الواجب المعلّق و المشروط هو أنَّ الأوّل مشروطٌ بِأمر انتزاعیّ حاصلٌ في ظرف التّکلیف و لوکان منشأُ الانتزاع متأخّراً عن التّکلیف و الثّاني مشروطٌ وجوبه بنفس الأمر الخارجیّ دون الانتزاعیّ و ذلک لوضوح الفرق بین قولنا إذا دخل الوقتُ الفلانیّ یجب کذا أوْ افعَل کذا و بین قولنا افعل کذا في وقت کذا إذ الأوّل مفاد القضیّة الشّرطیّة و معناه تعلُّق التّکلیف علی ذمّة المکلّف عند دخول الوقت و الثّاني جملة طلبیّة حملیّةٌ و معناه إلزام المکلّف بالفعل في الوقت الآتي و مِنْ هذا القبیل کُلُّ واجب مطلقٌ تَوَقَّفَ وجوبُه علی مقدّمات مقدورة غیرحاصلةٍ بالفعل فَإنَّه قبل وجود المقدّمات یجب فعلاً و حالاً إتیان الفعل بعد زمان الإتیان بالمقدّمات أيْ إتیان الفعل في الزّمان الاستقبالیّ إذْ لافرقَ بین کونَ المکلّف به غیرممکن الوجود بواسطة تقییده بزمان استقبالیّ أوْ أمر آخَر استقبالیّ لم یمکن تحت قدرة العبد و بین کونه کذلک بواسطة امتناع تحقّقه عقلاً قبل حصول المقدّمات فَفي کِلَیْهُما یکون الوجوب حالیّاً و الواجب استقبالیّاً.

و أمّا فرض الواجب المعلّق هكذا من جهة أنّ كثيراً ما يكون الواجب أمراً استقباليّاً معلّقاً على أمرٍ غيرمقدور كالوقت و يكون مقدّماته واجباً فعليّاً. و هذا لايتصوّر البتّة إلاّ أنْ يكون نفس الوجوب فعليّاً و الواجب استقباليّاً معلّقاً على أمر غيرمقدور كَـيْ يمكـن ترشّح الوجوب إلى المقدّمات و لذلک قد فرض صاحب الفصول هذا الواجب المعلّق بهذا النّحو دفعاً للعويصة فَإنّ فعليّة الوجوب للمقدّمات الواجبة نظير وجوب التّدارک و الزّاد و الرّاحلة قبل بلوغ ذي الحجّة و وجوب الغسل قبل طلوع الفجر و أمثال ذلک لايتصوّر إلاّ بعد فرض كون الوجوب للحجّ فعليّاً مشروطاً بالشّرط المتأخّر. فَلَمّا زعم صاحب الفصول عدم معقوليّة الشّرط المتأخّر و زعم أيضاً أنّ الإيجاب على كُلّ فرد من أفراد المكلّفين قبل حصول الأمر غيرالمقدور حتّى على من كانَ يموت قبل حضور الوقت يلزم منه التّكليف بما لايكون مقدوراً، كما عرفت تفصيله، فقد فرض الشّرط للتّكليف هو العنوان الانتزاعيّ كي يحسمَ به مادّة الإشكال. هذا، فانقدح بذلک أنّه لم يقسّم الواجب إلى المطلق و المشروط أوّلاً و المطلق إلَى المعلّق و المنجزّ ثانياً، كَما قد يُتَوَهَّمُ، و أيضاً لم يجعل المُعلّق قسماً ثالثاً قبال المطلق و المشروط، كما يُتَوَهَّم أيضاً. بل إنّما قسّمَ (قده) مطلق الواجب باعتبارٍ إلى الواجب المطلق و المشروط و باعتبارٍ آخَر إلى المعلّق و المنجّز، بحيث يمكن انـطباق المـعلّق عـلى المشروط باعتبار كون شرطه أمراً انتزاعيّاً و يكون ظرف الواجب اسـتقباليّاً كـما يمكـن انطباقه على المطلق لما عَرَفْتَ، فلامجالَ لِلْإشكال على تصوير الواجب المعلّق على ما بيّنّاه أصلاً إلاّ أنّه بعد تسليم الفرض، يرد عليه أوّلاً أنّ الشّرط المتأخّر لايكون مِنَ المستحيلات العقليّة كما عَرَفْتَ مِنّا تصويره فيمكن تصوير الواجب المعلّق بِأنّه الواجب المشروط الّذي يكون شرطه متأخّراً عَنِ التّكليف بحيث لايحتاج إلى تصوير أمرٍ انتزاعيٍّ مقارنٍ للتّكليف.

و ثانياً أنّ الأمر الانتزاعيّ لوفرض فَإنّما هو بعين وجود منشإ انتزاعه بحيث لاشَـيْئيّة وجود له في العقل إلاّ لشيْئيّة المنتزع منه فكيف يعقل كون المنتزع منه بنفسه متأخّراً زماناً و الأمر الانتزاعيّ يكون مقارناً؟ هذا ما يمكن أنْ يورد على كلام صاحب الفصول. و الإشكال

في تلك الموارد الّتي يفرض فيها الوجوب التّعليقي كَالْغُسْل قبل الفجر و وجوب بعض المقدّمات في الواجبات المُوَقَّتَة قبل حصول وقتها معروفٌ، فكان الأعلام بصدد جوابه فَأجاب صاحب الفصول بهذا النّحو أي بالوجوب التّعليقيّ كما عَرَفْتَ.

و أجابَ عنه أيضاً أخوه المحقّق صاحب هداية المسترشدين بالوجوب النّفسيّ التهيُّئيّ و فيه أنّه بعد فرض إمكان الوجوب التّعليقي فَلا داعِيَ لِإتعاب النّفس لفرض الوجوب التّهييء. الّذي لامُحَصِّل له و لادليل عليه أصلاً.

و أجاب عَنِ الإشكال أيضاً الشّيخ العلّامة الأنصاري(قده)، بعد الفرق لُبّاً بين المثالَيْن المذكورين في كلام الفصول أيْ قول القائل إذا دَخَلَ الوقت إفعَلْ كذا و قوله إفعل كذا عند بلوغ وقت كذا، بما حاصل كلامه (قده) أنّ الوجوب في أمثال تلك المقدّمات ليس بمناط الوجوب المقدّمي التّرشّحيّ كَيْ يشكلَ الأمرُ، بل إنّما هو بملاك عدم تفويت الواجب عقلاً أيْ كما أنّ العقلَ يحكم بقبح مخالفة الواجب كذلك يحكم بقبح ترك أمر يوجب تفويت الواجب في ظرفه و إنْ لم يكن وجوب الواجب حاليّاً فترك الغسل قبل وجوب الصّوم قبل الفجر موجبٌ لتفويت الصّوم بعد الفجر و العقلُ يحكم بحفظ القدرة. و لايَخْلُو كلام الشّيخ (قده) في المقام مِنْ تهافت مع ما اختار في الواجب المشروط، فَإنّ الواجب المشروط على مذهبه هو كالوجوب المعلّق على مذهب صاحب الفصول فينقدح هذا الكلام في مطلق الواجبات المشروطة على مذهب الشّيخ(قده)، مع أنّ حكم العقل بلزوم حفظ القدرة غيرمسلّم.

ثُمَّ إنّه قد أورد بعض الأعاظم في المقام شبهةً أُخرى و هي أنّه كَما لايمكن تعلّق الإرادة التّكوينيّة على أمر متأخّر كذلك لايمكن تعلّق الوجوب الفعليّ الّذي بمثابة الإرادة التّكوينيّة و يكون إرادة تشريعيّة على أمر متأخّرٍ و تعلّق على أمر غيرمقدورٍ.

و الجواب عن الشّبهة هو أنّ الإرادة التّكوينيّة يمكن تعلّقها على أمر متأخّرٍ كما إذا أراد الكون في السّوق أو سايرالأمور التّدريجيّة المتوقّفة على عدّة مقدّمات تدريجيّة الحصول.

و أمّا قضيّة تعليقِهِ على أمر غيرمقدورٍ فهو غيرتعلّق الإرادة بأمر متأخّرٍ و قَدْ عَرَفْتَ الجواب عنه. بِأنّ التّكليف لايتعلّق على أمر غيرمقدور في الوجوب التّعليقي بل الزّمان المتأخّر و إنْ كان غيرمقدور إلاّ أنّه ليس دخيلاً في الواجب و مِنْ قيوده حَتّى يكون تعلّقُ الأمر به مِنَ التّكليف بغيرالمقدور بَلْ الزّمان المتأخّر هو مَنْشَأ انتزاع أمر انتزاعيّ يكون هو شرطاً لنفس التّكليف حاصلاً في ظرف التّكليف و إنْ كانَ منشأُهُ في الزّمان الآتي و تكون ظرفاً للواجب كما عَرَفْتَ تفصيله في تقرير كلام صاحب الفصول (قده). و الحمدلله رب العالمين.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الكلام في الواجب الغيري و النّفسي

الواجب إنْ كانَ مِمّا يوصّل به إلى غيره و لَيْسَتْ مطلوبيّتهُ إلاّ مطلوبيّة الغير فهو غيريٌّ و إنْ كانَ المطلوب هو نفسه فهو نَفْسِيٌّ.

و الإيراد عليه بِأنّه يلزم غيريّة أكثر الواجبات لِأنّها بما أنّها تَتَرتّب عليها آثار مطلوبة تكون واجبات لابما هي هي فتكون واجبات غيريّة، لايمكن أنْ يجاب عنه بأنّ آثارها مِمّا تترتّب عليها قهراً و لَيْسَتْ تلك الآثار تحت القدرة و الاختيار فنفس هٰذه المؤثّرات المقدورة تكون واجبات نفسيّة، لِأنّه يقال في جوابه إنّ القدرة على السّبب قدرة على المسبّب بَلْ لابُدّ وَ أنْ يكونَ الجواب بهٰذا المنوال.

و هُوَ أنّه كُلُّ ما يكون معنوناً بعنوان مستقلّ في الحُسْن و يكون الدّليل إنّما يَدُلُّ على وجوب نفس هذا العنوان فهو نَفْسِيٌّ و إنْ فرض له آثار مترتّبة عليه واقعاً، و كُلُّ ما لم يكن كذلك بل يكون متعلّقاً لِلْإيجاب بما أنّه عنوان به يوصل إلى الغير لابما أنّه عنوان مستقلّ فهو غيريٌّ و إنْ فَرَضْنا أنّ له عنواناً مستقلاً في الحسن. هذا، و الأوْلَى أنْ يقال إنّ النّفسيّ و الغيريّ في مقام الثبوت هو أنّه إنْ كانَ مطلوبيّة الشيءِ مندكّةً و فانيةً في مطلوبيّة الغير بحيث لايكون له مطلوبيّةٌ في قبال الغير أصلاً بل بِما أنّ الغير مطلوب و هو مطلوب بالمطلوبيّة الظّليّة و الفيئيّة، فانية في مطلوبيّة الغير فناء الظّلّ في ذي الظّلّ فهو الوجوب الغيريُّ و ما يكون متعلّقاً له هو الواجب الغيريُّ، و إنْ كانت المطلوبيّة هي المطلوبيّة الذّاتيّة و بما أنّها بذاتها مطلوبة و متعلّقة للإيجاب فهو الوجوب النّفسيُّ و متعلّقهُ هو الواجب النّفسيُّ. هذا في مقام الثبوت.

و أمّا في مقام الإثبات فالمتّبع هو مدلول الدّليل و ما يكون متعلّقاً للبعث و الإيجاب في ظاهر الدّليل، فَإنّ الّذي يكون متعلّقاً لِلْإنشاء البعثيّ و يكون مبعوثاً إليه ذاتاً هو الّذي

يكون واجباً نفسياً و إنْ كان له آثار و خواصُّ مترتّبة عليه في الواقع إلاّ أنّ تلك الخواصّ ليست ممّا يبعث إليها في مدلول الدّليل و لاتكون متعلّقةً لِلْإيجاب و البعث، فملاك النّفسيّة هو الوقوع بنفسه متعلّق الطّلب و البعث.

و أمّا الطّهارات الثّلاث فَمُفادُ أدلّتها شرطيّتها للصّلاة كما سيأتي تفصيلُه إن شاءالله تعالى.

و أمّا في مقام الشّک و ما يقتضيه الأصل فقد أفاد المحقّق الخراسانيّ (قده): أنّ الأصل يقتضي الوجوب النّفسيّ لأنّ الغيريّ لمكان تعلّقه بالغير فيه مَؤُونَةٌ زائدة فَمُقتضى إطلاق الهيأة هو النّفسيّ وجب شَيْءٌ آخَر أوْلا فَإنّ حقيقة الغيريّة هي أنّ وجوبَه مشروطٌ بوجوب الغير و اشتراطه هٰذا نحوٌ مِنَ التّقيّد مِنْ قبل الغير. ففيه أنّ وجوب الغير معلولُ الوجوب النّفسيّ و متأخّرٌ عنه فلايمكن أنْ يَتَقَيَّدَ بالعِلّة المتقدّمة عليه و هذا ليس إلاّ التّجافي مِنَ المرتبة فلايمكن كون الغيريّة بمعنى التّقيّد إلى الغير، فالّذي يَصِحُّ أنْ يقالَ إنّ مقتضى ظاهر عنوان الخطاب و انصرافه هو الوجوب النّفسيُّ لاالغيريّ كما لايخفى، و هذا غير قضيّة الإطلاق و مقدّمات الحكمة فَإنّها لاتجري فيما ليس قابلاً للتّقييد، لما عَرَفْتَ أنّ الإطلاق و التّقييد متعاكسان فما لايمكن تقييده لايمكن إطلاقه و بالعكس.

الكلام في الواجب الأصليّ و التّبعيّ

و ينقسم الواجب باعتبارٍ آخَر إلَى الأصليّ و التّبعيّ. قال المحقّق القميّ(قده) على ما هو ببالنا: إنَّ الدّليل إذا دَلَّ على وجوب شَيْءٍ فَإنْ كانَ هذا الشّيءُ هو المقصود بِإفهامه مِنَ الدّليل فهو الواجب الأصليّ و إنْ كانَ من لوازم ما يكون هو المقصود بإفهامه فهو الواجب التّبعيّ. فبناءً على هذا التّقرير يكون تقسيم الواجب إلَى الأصليّ و التّبعيّ باعتبار مقام الإثبات و الدّلالة لامقام الثّبوت و الواقع.

و بعبارة أُخْرى الأصليُّ ما يكون المتكلّم قاصداً لإفهامه و التّبعيّ بخلافه مثل دلالة الإشارة كَأقلّ الحمل المفهوم مِنْ قوله تعالى «و الوالداتُ يُرْضِعْنَ أولادَهُنَّ حولَيْن كاملَيْن» و قوله تعالى « و حملُهُ و فصالُه ثلاثونَ شهراً» فَإنَّ دلالتهما على أقلّ الحمل بدلالة الإشارة و لايكون مقصوداً بالإفهام و التّبعيّ أيضاً كذلك.

هذا، ولكنّكَ خبيرٌ بما في هذا الكلام مِنَ الإشكال الواضح فَإنَّ الوجوب من مقولة الإنشاء و الإنشاءُ ـ حسبَ ما عَرَفْتَ سابقاً ـ هو طلب عمل اللّفظ في المعنى عملاً إيجاديّاً بالقصد فَلابُدَّ و أنْ يكون المعنى الّذي يُقصد إيجادُه في وعاء الاعتبار مقصوداً بالإفهام و إلاّ فكيف يمكن إيجاد مالايكون مقصوداً؟ فعليهذا مالايكون مقصوداً لايمكن أنْ يكون مُنشأً وجوباً كانَ أوْندباً أوْ كُلّ ما يكون من قبيل الإيجاديّاتِ. فالواجب التّبعيّ بهذا المعنى مِمّا لامُحَصّل له بل مِمّا لايمكن وجوده، اللّهم إلاّ أنْ يكون التّقسيم باعتبار مقام الثبوت و الواقع كما فرضَه و بنَى عليه الشّيخُ (رحمه الله) إلاّ أنّه لايُتصوّر معنى له إلاّ بمعنى الواجب الغيريّ.

فيكون انقسام الوجوب بالأصليّ و التّبعيّ عين انقسامه بالنّفسيّ و الغيريّ. و ما قد يقال إنَّ الواجب الغيريّ قد يكون أصليّاً مثل المقدّمات الّتي تكون مورداً لِلإرادة و الطلب نظير الطّهارات الثّلاث و قد يكون تبعيّاً، ففيه أنَّ المقدّمات الّتي تكون مورداً لِلطّلب و إن كانت

بظاهرها ممّا تعلّقت الإرادة بها بنفسها إلاّ أنّها بعد التّدقيق إنّما هي لجعل الشّرطيّة و بيان الحكم الوضعيّ، فإنّه قد يُتوّهم إمكان الصّلاة بلاطهارة فدفعاً لهذا التّوهّم قد أمر الشّارع إليها فأخذ في بيان قيديّتها تلك الأوامر الغيريّة.

هذا كُلّه في أصل تصوير الغيريّ و النّفسيّ و الأصليّ و التّبعيّ.

و أمّا مسألة العقاب و الثّواب فاختلف الآراءُ بين المتكلّمين في أنّ المثوبات الّتي تكون في الواجبات و المستحبّات و ترك المحرّمات و المكروهات هل هي بصرف التّفضّل منه سبحانه و تعالى أوْ أنّ العقلَ يحكم باستحقاق العبد للمثوبة بحيث يعدّ عدم إعطاء المثوبة إليه قبيحاً عليه؟ تعالى عن ذلك عُلُوّاً كبيراً.

و القائلون بالثّواب الاستحقاقيّ استدلُّوا على مرامهم بِأنّ تحميل المشاقّ و الرّياضات على الغير بلا أُجرةٍ قبيحٌ عقلاً، و لاشكّ أنّ إطاعة المولى يستلزم تحمّل المشاقّ و الرّياضات على العبد فلابُدّ مِنْ جبرانها بالأجر و الثّواب. و لايخفى ما فيه مِنَ الوَهْن.

فإنّه مضافاً إلى أنّ العبد وجوده و جميع ما له مِنَ القُوى و المدارك و الأفعال و الحركات و السّكنات كُلّها مملوكةٌ لله تعالى بالملكيّة الحقيقيّة القيّوميّة و في مثل ذلك لامعنى لفرض الاستحقاق أصلاً، أنّ أوامره تعالى و نواهيه كُلّها ألطاف عقليّةٌ و جَعلُها إنّما هو لإصلاح حال العبيد و تزكية نفوسهم و تهذيب أخلاقهم و إنتظام أفعالهم و أمورهم و إيصالهم إلَى مدارج الكمالات و المعارج الرُّوحانيّة و لأجل حفظ النّظام الّذي يرجع بالاخرة نفعُه إليهم نوعيّاً كان النّفع أو شخصيّاً. و بالجملة لَيْسَ في أوامره و نواهيه نفع راجعٌ إليه تعالى بل المنافع ترجِعُ إلى العباد أنفسِهِم و إنّما أوامره و نواهيه كَأوامر الطّبيب و نواهيه فهي لِمحض إصلاح حال المريض أوْ مَنْ هو في أُهبة المرض، فَهَلْ يجوز عند العقل أنْ يرجع إلى الطّبيب و يطالبه بالأجر على تحمّل إطاعة أوامره و نواهيه مِنْ شرب الأدوية و تحمّل المشاقّ فيقول للطّبيب احتجاجاً عليه إنّ تحميل المشقّة على الغير بلا أُجرة قبيحٌ ؟ و لعَمري إنّ هذا أوضح مِنْ أنْ يَخْفى.

و أمّا استحقاق العقوبة في مخالفة المولى فهو ممّا يحكم به العقل الصّريح لِأنَّ الخروج عَنِ طور الإطاعة هتك لمقام الرّبوبيّة و في مثل ذلك يحكم العقل البتّة بِاستحقاق العقاب و معنى الاستحقاق أنّه لو وقع العبد في عقاب المولى لايَسْتَقْبِحُهُ العقلُ بَلْ يرى أنّه في محلّه، لا أنّه يعذّبه حتماً إذ الاستحقاق للعقوبة غير فعليّتها و العقل يحكم بالاستحقاق لابوقوع العذاب، فَإنّ أبواب الرّحمة و العفو واسعةٌ.

هذا، و لَوْ التزمنا بالاستحقاق في المثوبة فَإنّما هى في الواجبات النّفسيّة دون الواجبات الغيريّة، إذالغيريّات لانفسيّة لها على حِدةٍ كما عَرَفْتَ، بَلْ باعتبارٍ يمكن دعوى صحّة سلب الوجوب عنها لشدّة اندكاكها في ذويها. نَعَمْ، هُنَا شَيْءٌ آخَر و هو أنّ إتيان المقدّمات مع عدم تعلُّق الوجوب الاستقلاليّ بها إذاكانَ لِأجل الإتيان بذي المقدّمة يوجب استحقاق المثوبة فَإنَّ العقل لايفرق بين الإتيان بالواجب النّفسيّ و الإتيان بالواجب الغيريّ لِأجل إطاعة المولى لاللشّهوات، فإذا كانَ الباعثُ لِلعبد نحو المقدّمات صرف إطاعة أمر ذي المقدّمة و لاداعي له إلاّ الامتثال يستحقُّ المثوبة لامحالة، على القول بالاستحقاق، فَإنّه تحمّل المشقّة في امتثال أمره تعالى و العقل يجدُ و يَرَى الفرقَ بين مَنْ تَحَمّل المشقّة بإتيان مقدّمات كثيرة للواجب النّفسي و مات قبل إتيانه و بينَ مَنْ لَمْ يَتَحَمّلْ تلك المشقّة أصلاً فالاستحقاق إنّما هو لِأجل إطاعة الواجب النّفسيّ و إنْ كانَ على مقدّماته.

و أمّا ترك الواجبات الغيريّة فالتّحقيق أنّه لايَحْسُنُ عقلاً العِقابُ عليه غيرالعقاب على ترك الواجبات النّفسيّة كما عَرَفْتَ غير مرّةٍ. هذا تمامه في الأوامر النّفسيّة و الغيريّة الّتي كانَ الأمر بها محرزاً غيريّاً كانَ أوْ نفسيّاً.

و أمّا الطّهارات الثّلاث الّتي تكون مقدّميّتُها للصّلاة لابِمَا هي ذواتها بَلْ بما هي عباداتٌ فيشكل الأمر فيها حيث إنّ ترشّح الوجوب إليها إنّما هو بملاك مقدّميّتها و مقدّميّتها إنّما هي بعباديّتها و هي بقصد الأمر بها و قصدُ الأمر بها يتوقّف على ترشّح الأمر إليها فترشّح الأمر إليها يتوقّف على ترشّح الأمر إليها.

و هذا الإشكال مختصٌّ بالطّهارات الثّلاث و أمّا سايرِ المقدّمات الغير العباديّة فالمقدّميّة لاتتوقف فيها على قصد أمرها بل مقدّميّتها بذواتها فيترشّح الأمرُ إليها بملاك مقدّميّة ذواتها مِنْ دون إشكال فيه. هذا، و أنْتَ بعد التّأمّل فيما ذكرناه تعلم أنّ هذا الإشكال ممّا لاسبيل إليه على ما ذكرناه و نَحْنُ ـ بحمدالله و توفيقاته ـ بمعزلٍ عَنْ ورود هذا الإشكال لِما عَرَفْتَ مِنّا أنّ استحقاقَ الثّواب للعبد إنّما يتوقّف على امتثال أمر المولى و أداء وظيفه عبوديّته كما هو مقتضى حكم العقل في امتثال الأمر النّفسيّ فَإنّ العبد الّذي امتثل واجبهُ النّفسيّ محرّكاً و منبعثاً عَنْ أمر المولى فالعقل يحكم بِأنّه العبد الّذي يكون في مقام أداء وظيفة العبوديّة و هو مأجورٌ مثابٌ عندَالله تعالى، إمّا تفضّلاً كما قُلناه أو استحقاقاً. و هذا الحكم العقليّ أوِ العقلائيّ ثابتٌ بعينه في امتثال المقدّمات بقصد امتثال ذيها بدون احتياج إلى أمر على حدةٍ غير ما تعلّق بنفس ذي المقدّمة فَإنّ العبد الّذي يأتي بمقدّمات الواجب بما أنّه في طريق امتثال مولاه و في مقام أداء وظيفة عبوديّته مأجورٌ و مثابٌ عقلاً فَإنّه يصدُق عليه أنّه العبد الممتثل لأمر مولاه. إذا عَرَفْتَ هذه المقدّمة فَقَدْ عَرَفْتَ أنّ امتثال المقدّمات و قصد التقرّب بها لايتوقّف على فرض الأمر المقدّمي كَيْ يقال إنّ ترشّحه مِنَ الواجب النّفسي إنّما يكون بملاك المقدّميّة بل مِنَ الممكن جدّاً قصد التّقرّب بها و لو قلنا بعدم الوجوب الغيريّ أصلاً فَإنّ التّقرّب بها كَما عَرَفْتَ لايتوقّف على تعلّق الأمر بها بملاك المقدّميّة. و خلاصة المقال أنّ الإشكال في الطّهارات الثّلاث يمكن أنْ يقرّرَ على وجهين و يكون لكُلٍّ واحِدٍ مِنَ الوجهين جوابٌ برأسه.

أمّا الوجه الأوّل فهو مِنْ حيثُ ترتّب الثّوابُ على تلك المقدّمات مع ما عَرَفْتَ أنّ الأوامر الغيريّة ممّا لامثوبة و لاعقوبة عليها.

و أمّا الوجه الثّاني فهو من حيثُ إنّه يُعتبر في تلك المقدّمات بخصوصها قصدُ التّقرّب و الامتثال فلابُدّ من تعلّق الأمر الغيريّ بالطّهارات بداعي أمرها فيأتي الإشكال المعروف في الواجبات التّعبّديّة من كون الأمر داعياً إلى داعويّة نفسه و لايتأتّى فيه الجواب الّذي

تصدّى له المحقّق الخراساني (قده) هناك مِنْ قضيّة تعلّق الأمر بأوسع مِنَ الغرض لِأنّ الأمر الغيريّ إنّما يتعلّق بالمقدّمة بملاك المقدّميّة و المفروض أنّ الطّهارات لَيْسَتْ مقدّمة إلاّ بالتقرّب و بعبارةٍ أُخرى تعلّق الأمر الغيريّ بالعبادات يتوقّف على مقدّميّتها و مقدّميّتها يتوقّف على عباديّتها و عباديّتها يتوقّف على تعلُّق الأمر بها فتعلّق الأمر بها يتوقّف على تعلّق الأمر بها. و هٰذا دَورٌ.

و التّحقيق في الجواب أمّا عن الوجه الأوّل فهو ما عَرَفْتَ مِنْ أنّ الثّواب لم يكن لأجل وجوبها الغيريّ بل إنّما هو لأجل الوجوب النّفسيّ المتعلّق بذي المقدّمة، مضافاً إلى أنّ الوضوء و الغُسل مستحبّات نفسيّة فَإنْ أتَى المكلّف بها بداعي استحبابها النّفسيّ فلاإشكال في ترتّب الثّواب عليها، و إنْ لَمْ يَأْتِ بذالک الدّاعي بل أتى بداعي الإتيان بذي المقدّمة و التّوسل بها إلَى الصّلاة مثلاً فيكون مُثاباً لِأجل داعويّة الأمر النّفسيّ لإتيانها كما عَرَفْتَ مِنّا إذْ يكفي في التّقرب قصد امتثال المأمور به النّفسيّ و التّوسل إليه و لو لم يكن المقدّمات واجبات غيريّة أو مستحبّات نفسيّة.

و أمّا الجواب عن الوجه الثّاني فهو أسهل و أهون مِنَ الإشكال في مطلق العباديّات فَإنّ الطّهارات مع داعي الامتثال لو كانَتْ مقدّمة للصّلاة تكون نفس الطّهارات أيضاً مقدّمة فَإنّ ذواتها جزءُ المقدّمة و مقدّمة المقدّمة. و معلومٌ أنّ جزء المقدّمة مقدّمَةٌ فيتعلّق الأمر بذات الطّهارة لِأجل وجود مناط المقدّمة فيها.

و مِنْ هُنا يظهر الجواب عمّا يَسْتَشْكِلُ أيضاً في الطّهارات مِنْ أنّها مع كونها مقدّمة للصّلاة و مُتّصفةً بالوجوب الغيريّ تكون مستحبّات نفسيّة و هذا اجتماع الحكمين المُماثِلَيْن في موضوع واحد.

و أنْتَ خَبيرٌ بأنّها مع إمكان كونها مقيّدةً بقصد التّقرّب مقدّمةً للصّلاة لا يلزم أنْ تكون واجباتٍ بالوجوب الغيريّ بل يمكن أنْ تكون مستحبّات نفسيّة فقط فليس في البين اجتماع الحكمين.

و لَوْ تَنَزَّلْنا مِنْ ذلک و قُلْنا بلزوم ترشّح الوجوب على المقدّمات العباديّة بعد إمكانه لٰكِنْ نَمْنَعُ كونَ اجتماع الحكمين في موضوع واحد من قبيل اجتماع المثلين في موضوع واحد الّذي يكون مِنَ المُحالات المعروفة بل ستعرف في محلّه إن شاء الله تعالى أنَّ الأحكام المتعلّقة بالموضوعات ليست من قبيل الأعراض الخارجيّة الحالّة في محلّها المستغني و لايمكن أنْ يكون عروضها خارجيّاً حَتّى يلزم مِنْ اجتماعها في موضوع واحد اجتماع المِثْلَيْن لِأنَّ الوجود الخارجيَّ للموضوع مساوقٌ لسقوط التّكليف بَلْ هو عينه فلايُعقل أنْ يكونَ عروض الأحكام في الموضوعات عروضاً خارجيّاً للزوم تحصيل الحاصل و أنّه يلزم من وجود التّكليف في الخارج عدمه.

و ممّا ذكرناه يُعْلَم أيضاً أنّه لامانع مِنَ الإتيان بمقدّمات الصّلاة قبل بلوغ وقتها بقصد أنّها مقدّمات يتوسّل بها الى الصّلاة فَإنَّ عدمَ جواز الإتيان بها بما أنّها مقدّمات قبل بلوغ الوقت إنّما هو على فرض لزوم الوجوب الغيريّ التّرشّحي في امتثال المقدّمات العباديّة و معلوم أنَّ التّرشح لايُعقل قبل وجوب المترشّح عنه لِأنَّ المعلول لايعقل أنْ يُوجَد قبل وجود علّته.

و أمّا على ما أخترناه مِنْ إمكان امتثال المقدّمات بقصد امتثال الغير من دون لزوم الوجوب التّرشّحي فلامانع في البين أصلاً و هٰذا أيضاً إذا لَمْ يُقْصَدْ بها استحبابُها الذّاتيّ و إلاّ فلامجالَ لِلْإشكال أصلاً حَتّى نحتاج الى الجواب.

تذييلٌ: قد يقال: إنَّ وجوب المقدّمات مشروطٌ بإرادة إتيان ذيها. كَما أفاده صاحب المعالم (قده)، كما أنّه قد يقال: أيضاً أنَّ الواجبَ الغيريَّ لايكادُ يقع على صفة الوجوب إلاّ إذا كانَ الإتيان به بداعي التوصّل به إلى ذي المقدّمة. فالوجوب التّرشحيُّ على هذا القول لايترشّح على ما هو مقدّمة بالحمل الشّائع فقط بَلْ قصد التّوصّل أيضاً مِمّا هو متعلّق الوجوب فيجب إيجادُ الدّاعي. و هذا مِمّا نُسِبَ إلَى العلاّمة الأنصاريّ (قده).

و قد يقال ثالثةً: إنَّ وقوع الواجبِ الغيريّ على صفة الوجوب يتوقّف على ترتّب ذي المقدّمة عليها واقعاً لاقصد ترتّبها بَلْ إنّما هو بحيث لو لَمْ يترتّب عليها واقعاً يكشف عَنْ

عدم وقوع الواجب الغيريّ على صفة الوجوب. و هذا ما نُسِبَ إلَى صاحب الفصول(قده).

و أمّا الكلام في الأوّل فَأنْتَ خبيرٌ بما فيه لِأنَّ الوجوب إنّما هو لِإيجاد الإرادة فبعدَ وجود الإرادة لايحتاج إلَى الوجوب فيلزم اللّغويّة في الإيجاب و تحصيل الحاصل فكيفَ يمكن اشتراط الوجوب بإرادة الواجب؟ مضافاً إلى أنَّ الوجوب التّرشّحيّ الظّليّ يتبع في الإطلاق و الاشتراط للوجوب المترشّح منه حيث إنّه لااستقلاليّة للوجوب المترشّح الظّليّ المقدّمي كَما عَرَفْتَ و لَمّا كانَ الوجوب المترشّح منه لايكون مشروطاً بشرط كذلك الوجوب التّرشحيّ.

و أمّا الكلام في الثّاني ففيه أيضاً ما لايخفى فإنَّ الملازمة لَمّا كانَتْ بحكم العقل فهو يحكم بوجوب ماله ملازمة بين الغير و بينه فما يكون موقوفاً عليه بالحمل الشّائع هو الّذي يكون ملازماً للغير و هو واجب فقط دون غيره فالوجوب يترشّح بملاك المقدّميّة على ما هو الملازم بالحمل الشّائع و هو ليس إلاّ ذات المقدّمة لاالمقدّمة مع قصد التّوصل بها، مضافاً إلى أنّ التّتبع في كلام الشّيخ (قده) كَما في تقريرات بحثه الشّريف يَأبى عَنْ ذلک بَلْ يقتضي خلاف هذا المرام فانَّ الّذي يظهر مِمّا قرّره صاحب التّقريرات صدراً و ذيلاً لَيْسَ إلاّ أنَّ قصد التوصّل بها هو المناط لوقوعها على صفة الإطاعة و الامتثال لاعلى صفة الوجوب كما لايخفى على مَنْ راجَعَ و تَدبَّرَ.

و أمّا الكلام في الثالث ففيه أنَّ المرادَ مِنَ الإيصال الخارجيّ إنْ كانَ أنَّ المقدّمة على نوعَيْن خارجاً نوع هو المُوصِل الى الغايات و هو ما يلزم من وجوده وجود ذي المقدّمة و عَنْ عدمه العدم فهو واجبٌ و نوعٌ آخَر لَيْسَ موصلاً إليها و هو ما يلزم من عدمه العدمُ و لايلزم من وجوده الوجودُ فليس بواجبٍ لِأنَّ الإيصال مِنَ القيود الّتي دخيلٌ في وقوع المقدّمة واجباً حَتّى يَرِدَ الإشكال فالكلام بهذا التّوجيه و إنْ يخلو عن الإشكالات العقليّة إلاّ أنّ الالتزام به التزامٌ بِأنَّ المقدّمات و ما يكون من الأسباب التوليديّة هو الواجب فقط من بين المقدّمات دون ساير المقدّمات خارجاً.

و أمّا إذا لم يكن مراده ذلك بل المراد أنّ الإيصال مِنَ القيود في الواجب الغيريّ فيرد عليه أنّ معنى الإيصال ليس إلاّ الإتيان بذي المقدّمة خارجاً و الإتيان بذي المقدّمة إن كان دخيلاً في الواجب المقدّميّ الغيريّ يلزم توقّف المقدّمة على إتيان ذي المقدّمة و المفروض أنّ ذاالمقدّمة ممّا يتوقّف على المقدّمة فيدور و يلزم كون الغاية ذا الغاية و انقلاب ذي المقدّمة إلى المقدّمة و هذا خُلْفٌ.

إيقاظٌ: لايخفى أنّ كُلاًّ مِنْ صاحِبَيِ الفصول و المعالم و الشّيخ العلاّمة الأنصاريّ (قدست أسرارهم) أرادوا بما التزموا به في باب مقدّمة الواجب تصحيح العبادات الّتي يتوقّف على تركها فعل الواجب بناءً على كون ترك الضّدّ مقدّمة لفعل ضدّه فَإنّ تركها على مَبْنى صاحب المعالم لايكون مطلقاً واجباً بل الواجب هو التّرك في حال إرادة فعل الواجب و معلومٌ أنّ الآتي بالضدّ في حال إتيانه لايريد فعل ضدّه فلايكون تركه مقدّمة و سيأتي في باب الضّدّ زيادةُ توضيحٍ لذلك و كذا توضيح ما أراده صاحب الفصول و الشّيخ (قدس سرُّهما) فَانْتَظِرْ.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

تذنيبٌ: لايخفى أيضاً أنّه لاثمرة مهمّة في هذه المسألة ضرورةَ أنّ وجوب المقدّمة على القول به لايكون وجوباً يترتّب عليه أثر فَإنّ هذا الوجوب التّرشحيّ لايكون له إطاعة و معصية و لا في إتيانه و تركه استحقاق مثوبةٍ و عقوبةٍ و لابُدَّ بحكم العقل مِنْ إتيان المقدّمة تعلّق بها الوجوب الشرعيّ التّرشحيّ أوْ لا. و ما قيل من سايرِ الثّمرات مثل بُرْء النّذر و غيره كُلّها مخدوش و منها الثّمرة الّتي سيأتي ذكرها في باب الضّدّ مفصّلاً فلا وجه لتعرّضِه هٰهُنا و الله الموصِلُ إلى طريق الثّواب.

في تأسيس الأصل: أمّا الأصل فبالنّسبة إلى نفس الملازمة فيما لايتصوّر أصلاً إذالملازمة أمرٌ واقعيٌّ عَقْلِيٌّ و هي مِنَ الأحكام العقليّة و الأحكام العقليّة لَيْسَتْ مِنْ مجاري الأصول العمليّة أصلاً، على أنّه لَيْستْ لها حالةٌ سابقةٌ حَتّى يَجْري الاستصحاب كما لايخفى.

وَ أمّا بالنّسبة إلى وجوب المقدّمة فالّذي يُستفاد من كلام المحقّق الخراسانيّ (قده) إجراءُ

الأصل فيه إذ المقدّمة لم تكن واجبةً قبل وجوب ذيها قطعاً فهو مستصحب العدم. لكنّك خبيرٌ بِأنَّ هذا الأصل مِمّا لاأصل له و لامُحَصّل له فَإنَّ معنى عدم وجوبها إنْ كانَ عدمُ التّنجّز بمعنى عدم استحقاق العقاب عليها فَقَدْ عَرَفْتَ سابقاً أنَّ الوجوب المقدّمي مع فرض ثبوته قطعاً مِمّا لاعقاب عليه فكيف بحال الشّك فيه؟ إنّما العقاب للواجب النّفسيّ. و إن كانَ معنى عدم وجوبها سابقاً هو نفي الفعليّة عَنْ وجوبها و عدم محركيّتها، كما هو مقتضى البناء العمليّ في تمام الأصول العمليّة، فمعلومٌ أنَّ وجوبَ المقدّمة لايَتَرَتَّبُ عليه أثرٌ عمليٌّ بعد حكم العقل بلزوم إتيانه جزماً و ما هو الدّائر في الأفواه مِنْ أنَّ وجوب المقدّمة بنفسه مجعولٌ شرعيٌّ فيجري الأصل فيه من دون لزوم ترتيب أثر عمليٍّ عليه واضح الفساد اذ الأصول العمليّة مطلقاً موضوعةٌ شرعاً للبناء العمليّ و تعيين وظيفة الشّاك في مقام العمل فما لَمْ يترتّب عليه أثر عمليٌّ لايجرى أصلٌ مِنَ الأُصول العمليّة فيه أصلاً مَعَ أنَّ نفي الفعليّة عن وجوب المقدّمة مع فعليّة الأمر النّفسيّ بالنّسبة إلى ذيها مِمّا لايمكن عقلاً.

فَإنّه إنْ كانت الملازمة ثابتةً في نفس الأمر لايمكن التّفكيك بين الوجوب النّفسيّ و الغيريّ في مقام الفعليّة لِأنَّ الغيريّ كما هو تابع للغير في ذاته تابع له في جميع خصوصيّاته إنشاءً و فعليّةً و تنجّزاً. ثُمَّ إنَّ الوجوب المقدّميّ إنْ كانَ بمعنى اللّابدّيّة العقليّة فهو مِمّا لاينكر أصلاً و لانزاع فيه و إنْ كانَ بمعنى الوجوب الشّرعيّ التّرشحيّ لاالوجوب التّبعيّ كما يقال فهو معروف بين الأصحاب إلاّ أنَّ تلك المعروفيّة ليست مِنَ الشّهرة الّتي نَميلُ إلى حجّيّتها في أبواب الفقه فَإنَّ تلك المعروفيّة مستندةٌ إلى الوجدان الحاكم بالملازمة لاأنّها مستندة إلى قول المعصوم فليست هذه مِنَ المسائل الأصليّة و الأصول المتلقّاة عَنِ المعصومين عليهم السّلام.

هذا و قَدْ يُفَصَّلُ في المقام بين السّببيّة و غيرها بدعوى وجوب الأسباب دون المسبّبات، و إنْ كانَ المستظهر مِنَ الدّليل وجوب المسبّبات، مستدلاً بِأنَّ المسبّب مِنَ الأفعال التّوليديّة الّتي ليست باختيار المكلّف كَيْ يمكنَ تعلّقُ التّكليف به. و لٰكنّك خبيرٌ بِأنّه على فرض

تسليم هذا الكلام تصير الأسباب واجبةً بالوجوب النّفسيّ فيكون أجنبيّاً عَنِ المقام مُضافاً إلى وضوح فساده.

فَإنّكَ قَدْ عَرَفْتَ أنَّ المقدور بالواسطة مقدورٌ لكنّا قُلْنا في محلّهِ إنَّ الأسباب لما كانَتْ مع بساطتها التّوليديّة بإصدار واحِدٍ فليس وجوبها إلاّ وجوب واحدٍ متعلّق بها و بمسبّباتها معاً فالمسبّب واجبٌ بعين وجوب السّبب لابغيره كَيْ يُقال إنّه نَفْسِيٌّ و غـيريٌّ. هـذا في الأسباب و المسبّبات. و قَدْ يُفَصَّل أيْضاً بين الشّرائط الشّرعيّة و العقليّة بالالتزام بوجوب الأوّل دونَ الثّاني و غاية ما يتوهّم في منشإ هذا التّفصيل هو أنَّ الشّرطيّة فيما لايرجع إلى العقل لاتنزع مِنَ التّكليف النّفسيّ أيْ مِنْ تقيّد المكلّف به بذلك الشّرط كما لو قال الشّارع صَلِّ مع الطّهارة فلابُدَّ مِنْ تعلّق الطّلب المتعلّق بالمركّب به أيضاً.

و لايخفى ما فيه فَإنّه مضافاً إلىٰ خروجه عن محلّ النّزاع في باب مقدّمة الواجب حيثُ إنَّ النّزاع هو في المقدّمات الخارجيّة لا القيود و الشّرائط لما عَرَفْتَ أنَّ وجود التّقيّد بعين وجود القيد و لامعنى لتعلّق الأمر النّفسيّ الضّمني بالتّقيّد المنتزع عن المقيّد إلاّ تعلّقه بنفس ذلك القيد أيضاً فتكون الشرائط الشرعيّة واجبةً بالوجوب النّفسيّ الضّمني فيخرج عن محـلّ الكلام إذ النّزاع في المقدّمات الخارجيّة، أنَّ الشّرائط الشّرعيّةَ ترجع إلى الشّرائط العقليّة فما يُرى أنّه يمكن وجوده بغير المقدّمة الشّرعيّة كالصّلاة الّتي يُتوهّم إمكان وجودِها بلاطهارةٍ عقلاً لايكون كذلك واقعاً أيْ لايكون تحقّقها بدون وجود الشّرط بعد تقيّدها به فَإنّها أُمور حقيقيّةٌ واقعيّة لايمكن تحقّقها إلاّ بالطّهور فالشّرائط الشرعيّة مقدّمات عقليّةٌ و أُمور واقعيّة كشف عنها الشّارع. هذا تمام ما عندنا مِنَ الكلام في هذه المسألة. و قَدْ يُستدلُّ للوجوب كما عَنْ أبي الحسين البصريّ بِأنّه لَوْ لم يجب المقدّمة لجازَ تركُها و حينئذٍ فَإنْ بَقِيَ الواجب على وجوبه يلزم التّكليف بما لايُطاق و إلاّ خرج الواجب المطلق عَنْ كونه واجباً مطلقاً و هذا اجتماع النّقيضَيْن. و لكن في كلامه مغالطةٌ واضحةٌ فَإنَّهُ إنْ كانَ المراد مِنْ حينئذ حينَ إذ جاز تركها فالكبرى ممنوعةٌ لِأنّه بصرف جواز المقدّمة شرعاً لايلزم التّكليف بما لايـطاق أو

اجتماع النّقيضَيْنِ فَإنَّ الجواز الشّرعيّ لا ينافي مع اللّزوم و اللّابدّيّة العقليّة و إنْ كانَ المراد منه حين تركها فالقياس مخدوشٌ فيه مِنْ حيثُ الصّورة فإنَّ الأوسط لابُدّ و أنْ يتكرّرَ في القياس و هٰهُنا ليس متكرّر كما لايخفى. و قَدْ يستدلُّ أيضاً على وجوب المقدّمة بالوقوع من باب أنَّ أدلَّ الدّليل هو الوقوع فإنّ في الأحكام الشّرعيّة و العرفيّة ما يكون مطلوباً بالطّلب الغيريّ المقدميّ كما في قول الآمِر اُدْخُلِ السُّوقَ و اشترِ اللّحمَ.

ففيه أنَّ الأمر بالمقدّمة ليس من باب التّحريک إلى المقدّمة بل مِنْ باب التّحريک إلَى المطلوب النّفسيّ.

و أمّا ما يترائَى عَنْ بعض المعاصرين مِنْ أنَّ الإرادة التّشريعيّة مثلُ الإرادة التّكوينيّة في تمام الخصوصيّات فكما أنَّ الإرادة التكوينيّة لو تعلّقت بشيء يتولد منها إرادة أُخرى يتعلق بمقدمات ذلک الشيء كذلک الإرادة التّشريعيّة فالمطلوب بالطّلب النّفسيّ يتولّد عنه المطلوب الغيريّ. ففيه أنَّ الإرادة التّشريعيّة لَيْسَ إلّا البعث و التّحريک ليحصل في نفس المكلّف حبُّ الفعل و الاشتياق إليه ليريد و يفعل و هذا ليس إلاّ إنشاءُ البعث نحو فعلٍ نفسيٍّ بدون أنْ يكونَ هناک إنشاءات بعثيّة أُخرى بحيث لَوْ سُئِلَ مِنَ الباعث لايعترف بأزْيدَ مِنْ بعث واحد كَما لايَخفى.

نَعَمْ، لابَأس بافتراض الوجوب الّذي ليس له ثواب و لاعقاب و لابعث و لاتحريکَ فَإنَّ البعث إليها هو البعث و التّحريک إلى ذيها لا إليها كَما عَرَفْتَ. و الحمدلله ربّ العالَمين.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الكلام في الضدّ

قَدْ يقال: إنَّ معنى الأمر هو طلب الشّيءِ مع المنع من التّرك. فلو كانَ حقيقة الأمر هو هذا المعنى التّركيبيّ فَمِنَ المعلوم أنَّ الأمر بشيءٍ يقتضي النّهيَ عَنْ ضدّه العامّ و يدلُّ عليه بالدّلالة التّضمّنيّة إلاّ أنَّ كون معنى الأمر هكذا بمراحل عَنِ الواقع. و التّحقيق في الضدّ العامّ أنَّ الأمر لايخلو إمّا أنْ يكونَ بمعنى طلب الفعل كما أنْ يكون النّهيُ بمعنى طلب التّرك أوْ يكونَ الأمر بمعنى البعث إلى الفعل و النّهي بمعنى الزّجر عنه، فَعَلى كُلِّ تقديرٍ الأمر بالشّيءِ يقتضي النّهيَ عن ضدّه العامّ بمعنى أنَّ الأمر بالشّيءِ عين النّهي عَنِ التّرك بالعينيّة الخارجيّة أي بالحمل الشّائع الصّناعيّ لابالعينيّة المفهوميّة أيْ بالحمل الأوّلي الذّاتي.

بيان ذلك أنَّ معنى الأمر إنْ كانَ هو طلب الفعل و النّهى هو طلب التّرك، فحقيقة إيجاب الشّيْءِ ليس إلاّ طلب تركِ التّركِ خارجاً فَإنَّ الفعل ممّا ينطبق عليه ترك التّرك في الخارج و طلبه هو طلب ترك التّركِ في الخارج و هو عين وجود الفعل في الواقع و نفس الأمر. و إنْ كانَ الأمر بمعنى البعث و النّهي بمعنى الزّجر عَنِ الشّيْءِ يصيرُ البعث إلى الشّيْءِ عينَ الزّجر عن تركه خارجاً كما أنَّ الزّجر عَنِ الشّيْءِ عينُ البعث إلى ضدّه العامّ خارجاً و بحسب المصداق و إنْ كانا متغايرين بحسب المفهوم البتّة. هذا كُلّه في الضّد العامّ.

و أمّا الضدّ الخاصّ فَقَدْ يستدلّ على الاقتضاء بوجهين: الأوّل أنّه لوكانَ الضّدُّ العامّ حراماً كما عَرَفْتَ فما هو المستلزم لذلك الحرام يكون حراماً لامحالة. بيانه أنَّ فعل الصّلاة الّذي يكون ضدّاً خاصّاً لِلإزالة إنّما هو مستلزم لترك الإزالة و ترك الإزالة بما أنّه ضدّ عامّ للإزالة يكون محرّماً فما هو المستلزم لهذا الحرام محرّمٌ و المفروض أنَّ فعل الصّلاة مستلزم لهذا المحرّم فهو محرّم.

و تماميّة الاستدلال يتوقّف أوّلاً على اقتضاء الأمر النّهي عَنْ ضدّه العامّ كما أنّه يتوقّف

ثانياً على فرض كون مقدّمة الحرام حراماً كما هو المستفاد مِنَ الاستدلال.

الوجه الثّاني هو أنَّ ترك ضدّ الواجب إنّما هو من مقدّمات فعله فإنّه لو لم يترك ضدّ الواجب لما أمكن إتيان الواجب و حيثُ كان فعله واجباً فكُلُّ ما يكون مِنْ مقدّمات فعله يكون واجباً لامحالة و المفروض أنَّ ترك ضدّه يكون مِنْ مقدّمات فعله. فَيُنْتَجُ أنَّهُ واجبٌ فتركه حرام لأنّه ضدّ عامٌّ لهذا الّذي يكون واجباً مِنْ باب المقدّمة.

هذا، و تماميّة هذا الاستدلال مبنيٌّ على القول بمقدّميّة ترك ضدّ الواجب أوّلاً و على القول بوجوب المقدّمات ثانياً و حرمة الضدّ العامّ ثالثاً كما لايخفى.

هذا ما يقالُ في اقتضاء الأمر للنّهي عَنْ ضدّه الخاصّ. و التّحقيق في المقام أنَّ التّضادَّ بين الشّيئين مثل السّواد و البياض و نظائرهما إنّما هو مِنَ الإضافات المتشابهة في الأطراف نظير الأُخوّة فما يُفرض في أحدالأطراف لابُدّ وَ أنْ يُفرض في الآخَر لأنّهما متشابهان بحسب الفرض. و على هذا لو فرضنا أنَّ وجود أحد الضّدّين مستلزمٌ لعدم الضد الآخَر كما هو المفروض في الوجه الأوّل فلابُدَّ و أنْ يكون وجودُ الآخَر أيضاً مستلزماً لعدم ضدّه و كذلك لو فرضنا ترك أحدهما مقدّمة لوجود الآخر كما هو المفروض في الوجه الثّاني لابُدّ و أنْ يكونَ تركُ الآخَر مقدّمةً لوجود الضدّ. و هذا لفرض أنَّ التّضادَّ مِنَ الإضافات المتشابهة في الأطراف فيلزم كون كُلِّ واحدٍ مِنَ الضدّين متأخّراً عَنِ الآخَر و متقدّماً على الآخَر فَإنَّ كلّاً منهما مقدّمة لِلآخر ذي المقدّمة، فبما أنّ أحدهما مقدّمة للآخَر يكون الآخَر متأخّراً عنه تأخّرَ المعلول عن علّته و هذا المتأخّر متأخّر عن كُلّ ما تأخّر عنه المقدّم لِأنَّ المتأخّر عَنِ المتأخّر متأخّرٌ و من جملة ما تأخّر عنه المقدّم هو هذا المعلول المتأخّر فَإنَّ المفروض أنَّ هذا أيضاً مقدّمة لضدّه فضدّه متأخّر عنه لابُدّ و أنْ يكونَ متأخّرا عنه لقاعدة التّأخّر المذكورة و من جملة ما تأخّر عن ضدّه هو نفسه فَإنَّ المفروض أنّه ذوالمقدّمة فيلزم أنْ يكونَ نفسه متأخّراً من نفسه و أنْ يكون متقدّماً على نفسه فيلزم اجتماع النّقيضين و قد يُقالُ في التّفصّي عَنِ الدّور بما نُقل في الكفاية مع جوابه إلاّ أنّكَ بعد ما عَرَفْتَ من تقريب الدّور فلامجالَ

للتّفصّي عنه بوجهٍ أصلاً.

ثُمَّ إنَّه لا يخفى أنّ المستفاد من كلام السّابقين هو التزامهم بالمقدّميّة كما هو الظّاهر من كلام الحاجبيّ و العُضديّ جواباً عَنِ الوجه الثّاني مِن الوجهين المذكورين فَإنَّ جوابهما هو نفي الوجوب عن المقدّمات مع التزامهما بأصل المقدّميّة. كما يظهر ذلك أيضاً مِنَ الرّد على شبهة الكعبيّ حيث أنكر الكعبيُّ وجودَ شيْءٍ مباحٍ نظراً إلى أنَّ كُلَّ مباحٍ إمّا أنّه مقدّمة للفعل الواجب فيجب أو مقدّمة لترك الحرام فهذا التّرك واجبٌ فيجب مقدّماته أيضاً أوْ مقدّمة لفعل الحرام فيحرم.

فأُجيب عنه كما عَنِ السّابقين بعدم وجوب المقدّمات مع التزامهم بالمقدّميّة. ولكنّك بعد ما عَرَفْتَ عدمَ إمكان القول بالمقدّميّة فَقَدْ عَرَفْتَ أنَّ هذه الكلمات ليست على ما ينبغي في جوابهم بل الحَقُّ في الجواب إنكارُ المقدّميّة مِنْ رأس فَإنَّ مِنَ المعلوم أنّه ليس في البين إلاّ الاستحالة النّاشئة مِنَ التّضاد الموجب لعدم إمكان الاجتماع في الوجود في موضوع واحد و في آنٍ واحد كاجتماع السّواد و البياض في الجسم الواحد فَإنَّ الضدّيّة هي الّتي تكون مناطاً لامتناع الاجتماع في الوجود على نحو المَعيّة فَلَوْ فَرَضْنا معيّة وجود أحدهما لعدم الآخَرِ فَمِنَ الواضح أنّه يرتفع تلك الاستحالة مِنَ البين و ينقلب مادّة الامتناع إلى الإمكان، فكما أنَّ مناط حكم العقل بالامتناع في الوجود إنّما هو ضدّيّة وجودهما على نحو المعيّة فكذلك رفعُ هذا الامتناع و الحكم بالإمكان إنّما هو بمناط معيّة وجود أحدهما لعدَم الآخر فكما أنَّ الضّديّةَ الّتي هي المناطُ لِلْامتناع لَيْسَتْ إلاّ بِأنْ يكون الضّدّانْ في الرّتبة الواحدة مِنَ الوجود على نحو المعيّة بحيث لا يكون لِأحدهما تقدُّمٌ على الآخَر بنحوٍ مِنْ أنحاء التقدّم كذلك لابُدّ و أنْ يكون نقيضاهُما في رتبة واحدة و على نحو المعيّة أيضاً فيكون نقيضُ كُلِّ واحدٍ منهما في مرتبة عين الآخَر لِأنَّ العدم البديل في الرّتبة الّتي يَصِحُّ الوجود في تلك الرّتبة.

و على هذا فكما أنَّ حكم العقل بالامتناع في الوجود إنّما هو لفرض كونهما في المرتبة الواحدة فليكن حكم العقل بإمكان وجود أحدهما مع عدم الآخَر إنّما هو لفرض الوجود و

العدم في مرتبة واحدة فَإنَّ النّقيضَيْن في مرتبة واحدة فلايمكن أنْ يكون أحدهما مقدّمة للآخَر كما هو معلومٌ و بذلک يرتفع التّوقّف مِنَ الجانبينِ من طرف الوجود و من طرف العدم.

هذا، ثُمَّ إنّه قد يقال: بِأنَّ عدم الضّدّ عند وجود الضّدّ الآخَر من باب عدم المانع عند وجود المعلول و لا إشكال في أنَّ عدم المانع إنّما هو مِنَ المقدّمات فَإنَّهُ مِنْ أجزاء العِلّة. و أُجيب عنه بأنّ أجزاء العلّة مِنَ المقتضي و الشّرط و المانع ليست بتمامها في عَرض واحد و في مرتبة واحدةٍ بل إنّما يفرض على سبيل الطّوليّة في الاستناد بمعنى أنّه لو فرضنا عدم المعلول فعدمه مستندٌ أوّلاً إلى عدم المقتضي فلو فُرض وجود المقتضي فهو مستندٌ إلى عدم وجود الشّرط فلو فرض وجود المقتضي و وجود شراشر الشّرائط فهو مستندٌ إلى وجود المانع في الرّتبة الأخيرة فالمانع إنّما يفرض مانعيّته و تأثيره في رفع المعلول بعد فرض وجود المقتضي و شراشر الشّرائط. فعلى هذا لو فرضنا عدم الضّد فلامحالة يستند هذا العدم إلى عدم مقتضيه لاإلى وجود المانع كَيْ يَفْرُضَ عدمه مِنَ المقدّمات.

هذا كُلّه، و لكنّک خبيرٌ بِأنَّ هذا الكلام إنّما هو في التّأثير الفعليّ و أمّا في مقام الشّأنيّة و الصّلاح فَإنَّ المانع هو ما يصلح للمانعيّة و الإخلال و لو قبل وجود المقتضي و الشّرط فَإنَّ معنى الصّلاحيّة هو أنّه لو كانَ المقتضي و الشّرط موجوداً لكانَ وجود هذا مانعاً عَنِ التّأثير فصرف الشّأنيّة لِلتّأثير يكفي في مقدّميّة الشّيْءِ إذ معنى المقدّميّة ليست الفعليّة في التّأثير كما هو واضحٌ.

و على هذا لو فرضنا شأنيّة وجود الضدّ للمانعيّة عَنِ الآخَر و سَلَّمْنا هذا المعنى لامناصَ مِنَ الالتزام بكون عدمه مقدّمة لوجود الآخَر لِأنَّ عدم المانع مِنَ المقدّمات. لٰكِنَّ الحَقَّ هو إنكار المانعيّة و أنَّ التّمانع في المقام ليس بمعنى المانع الاصطلاحيّ الّذي يكون عدمُه من أجزاء العلّة و مقدّمات المعلول فَتَدبَّر في المقام.

في بيان الثّمرة

و قد يقال في الثّمرة: إنّه على تقدير الاقتضاء بانضمام أنّ النّهي في العبادات يوجب الفساد يُنتج فسادَ الضّدّ العبادي فيورد عليه بأنّ الأمر بالشّيْءِ و إنْ كانَ لا يقتضي النّهي عن ضدّه إلاّ أنّه لا إشكال في اقتضائه لعدم الأمر بضدّه كما هو المنقول عَنِ الشّيخ البهائيّ(قده) فَإنّ الأمرَ بِالإزالة أوِ الأمر بأداء الدّين و إنْ لا يقتضي النّهي عَنِ الصّلاة إلاّ أنّه يقتضي عدم الأمر بالصّلاة و إلاّ يلزم الأمر بضدّين و هو مُحال لا لِأنّه قبيحٌ عَنِ المولى الحكيم و صدور القبح عنه محال كما قد يقال بَلْ لِأنّ التّكليف بالمحال معناه إيجاب المُحال و الإيجاب إنّما يَتَفَرّعُ على انقداح الإرادة الآمِريّة في صقع النّفس لما عَرَفْتَ أنّ الإرادة مبدءُ الطّلب و الإرادة النّفسانيّة بعد الالتفات إلى المحاليّة لا يكاد ينقدح في صقع النّفس حتّى تتعلّق بالأمر المُحال، كانَ الآمر المريد حكيماً أوْ لم يكن، فالأمر بالشّيْءِ يقتضي عدم الأمر بضدّه فيكون فساد العبادة مستنداً إلى عدم الأمر لا إلى النّهي عَنِ الضّدّ.

و بعبارة أخرى قد ذكرنا أنّ القدرة مِنْ شرائط إمكان التّكليف فكُلُّ مُريدٍ لو أرادَ البعث و التّكليف يُرتّبُ في نفسه قضيّةً موضوعُها التّكليف و محمولها الممكن فكلّما هو دخيل في إمكان التّكليف لابُدّ و أنْ يلاحظ حال التّكليف.

و معلوم أنّه بعد ملاحظة عدم قدرة المكلّف على إيجاد الضّدّين في الخارج لا تكون القضيّة في نفس الأمر تماماً فلا يمكن التّكليف من كُلّ آمرٍ عاقلٍ، حكيماً كانَ أوْ غيره، فعلى هذا، الأمر بالشّيْء يَقْتَضي عدمَ الأمر بضدّه. فينتج أنّ الصّلاة ليست مأموراً بها إنْ كانَتْ الصّلاة مضادّةً لِأداء الدّين أوِ الإزالة فلا يكون صحيحاً لامحالة لِأنّ قَصْدَ الأمر مِنَ شرائط الصّلاة بل مقوّم عباديّة العبادات.

و يُجابَ عَنِ الإشكال أوّلاً بِأنّنا لا نُسَلّمُ مُحاليّة الأمرين بضدّين مطلقاً فَإنّا لَوْ فَرَضْنا مُوَسّعية أحد الضّدّين و مضيّقة الآخَر لامانع من الأمر بهما فعليه يجوز الأمر بطبيعة الصلاة من أوّل الدلوك إلى الغسق و الأمر الآخر أيضاً بإزالة النّجاسة في امتدادٍ قصير مِنْ هذا

الزّمان مثلاً في الجزء الأوّل مِنْ هذا الزّمان، و لكِنَّ ذلك إنّما هو بناءً على ما أخترناه من التّخيير العقليّ في الواجبات الموسّعة و أمّا بناءً على القول بالتّخيير الشرعيّ فالإشكال بحاله حيث إنّه يمتنع تعلّق الأمر بشيْءٍ معيّنٍ في الزّمان المعيَّن و تعلّق الأمر الآخَر على الشّيْءِ الآخر على سبيل التّخيير بين الإتيان في هذا الجزء مِنَ الزّمان الّذي هو زمان امتثال الأمر المضيّق او الإتيان في الجزء الآخرَ مِنَ الزّمان.

و بعبارةٍ أُخرى التّخيير الشّرعيّ في المقام يستلزم إمكان الأمر بضدّين فَإنَّه يجوزُ للمكلّف اختيار الفرد المزاحم للتّكليف المضيّق اختياراً شرعيّاً و معلومٌ أنّ إمكان الأمرين بضدّين كنفسه محالٌ لأنَّ إمكان المُحال محالٌ.

و أمّا بناءً على التّخيير العقليّ فالمأمور به هو الطّبيعة و الأمر إنّما تعلّق بتلك الطّبيعة و قد لوحظ امتدادُ الزّمان مِنْ أوّل الدُّلوك إلى غسَقِ اللّيل ظرفاً لهذه الطّبية المُوَسّعة فيكون هذا الامتداد الطّولانيُّ مِنَ الزّمان باعتبار صلاحيّة وقوع الصّلاة في كُلّ جزءٍ مِنْ أجزائه متبعّضاً ذا أفراد متكثّرةٍ مع أنَّ الزّمان بنفسه مِنَ الامتدادات الكميّة و يكون نسبته إلى الأجزاء نسبةَ الكُلِّ إلى أجزاءه لانسبة الكلّيّ إلى أفراده إلاّ أنّه باعتبار صلاحيّة وقوع الصّلاة في كُلّ جزءٍ مِنْ أجزاءه ينقلب نسبة الكُلّ إلى نسبة الكُلّيّ إلى أفراده فيتكثّرُ بتكثّر الأفراد المفروضة لطبيعة الصّلاة و المفروض أنَّ الأمرَ قَدْ تَعَلَّقَ بتلك الطّبيعة الّتي لها عرض عريض أي الملحوظ في حال الأمر هو الطّبيعة العريضة دون الأفراد و سراية الأمر إلى الأفراد إنّما هو بتَبَعِ سراية الطّبيعة إلَى الأفراد و معلوم أنَّ سراية الطّبيعة إلَى الأفراد عقليٌّ لايحتاج إلى لحاظ الآمِر في أمره فالّذي يكون هو المتعلّق بالذّات للأمر هو الطّبيعة الموسّعة مِنْ حيث الزّمان لا الأفراد بخصوصيّاتها الفرديّة حَتّى يشكل و يُقال إنَّ مِنْ خصوصيّات الفرد الموجود في أوّل الوقت مثلاً هو التّزاحم مع التّكليف المضيّق و هو إزالة النّجاسة فكيف يتعلّق الأمر بهذا الفرد المزاحم؟

و ممّا ذكرناه يُعلم فساد ما ذكره بعض أعاظم العصر حيثُ قالَ على ما في تقريرات بحثه:

الممتنع شرعاً كالممتنع عقلاً فَإذا كانَ مقتضى إطلاق الأمر بالطّبيعة هو الأمر بضدّين في زمان الواجب المضيّق فلامحالة يخصّص هذا الاطلاق أوْ يُقَيَّدُ بغير هذا الفرد المزاحم مِنْ ساير أفرادها لِأنَّ البعث لايكون إلاّ نحوَ المقدور عقلاً أوْ شرعاً و يخرج الأفراد الغير المقدورة مِنْ حَيِّزِ الطّلب فالفرد المزاحم و إنْ كانَ مِنْ أفراد نفس الطّبيعة إلاّ أنّه ليس مِنْ أفرادها بما هي مأمور بها و متعلّقة لِلطّلب ليكون انطباق المأمور به عليه قهريّاً فيكون مجزياً. بيان الفساد أنَّ هذا الخلط نَشأ مِنْ سراية الأمر بالطّبيعة إلى أفرادها مع أنَّ ذلك ضروريُّ الفساد لِأنَّ تعلّق التّكليف بشَيْءٍ إنّما باعتبار المصلحة المترتّبة على ذلك الشَّيْءِ فلابُدَّ و أنْ يكونَ الشَّيْءُ و كُلُّها هو دخيلٌ في حصول المصلحة مِنَ الحدود و القيود مأخوذاً في متعلّق التّكليف و لايجوز أخذ ما ليس دخيلاً في المصلحة و يكون كالحجر الموضوع جنب الإنسان في متعلّق الأمر لِأنَّ ذلك لَغْوٌ غيرُ مناسب للآمِر الحكيم العاقل المنزَّه عَنْ شين اللَّغو كما أنّه لايجوز عدم أخذ ما هو دخيل في حصول المصلحة في متعلّق التّكليف لِأنَّ ذلك يستلزم تفويت المصلحة و هذا أيضاً لايناسب مقامَ التّشريع. و على هذا لو كانَتْ المصلحة قائمةً بالطّبيعة الكلّيّة المحصورة في ظرف مُوَسَّع زمانيٌّ أوْ مكانيٌّ فلايمكن أخذُ الخصوصيّات الفرديّة مِنْ أفراد الزمان أو أفراد المكان في متعلّق التّكليف و حَيِّزِ الطّلب لِأنَّ الخصوصيات الفرديّة لامدخليّة لها في حصول الغرض أصلاً فكيف يمكن تقيّد الطّبيعة بخصوص الأفراد الغير المزاحمة؟ فالقدرة المسلوبة شرعاً هي القدرة على الفرد بجعل التّكليف المضيق على الواجب المعيّن في أوّل الوقت و المفروض أنَّ الفردَ لَيْسَ متعلّقاً للتّكليف مِنْ أوّل الأمر و ما هو متعلّق التّكليف لَيْسَ مسلوباً عنها القدرة و هو الطّبيعة فَأيْنَ هذا مِنَ التّكليف بغير المقدور فَافْهَمْ و اغتنم.

هذا، مضافاً إلى أنَّ قول هذا المعاصر(قده): أنَّ المكلّف بعد كونه مأموراً بإتيان الأهمّ في زمان يكون مسلوب القدرة عَنْ إتيان المهمّ في هذا الزّمان. فهو أوّل الكلام لِأنَّ البحث و الكلام لايقع إلاّ فيه و التّكليف بالمهمّ على نحو تعلّقه بالطّبيعة الجامعة لِلْأفراد و التّكليف

بالأهمّ على نحو تعلّقه بخصوص الفرد هل يكون مِنْ الأمرين بضدّين أوّلاً؟ على أنّ ما أفاده (قده) مِنْ أنّ الامتناع الشرعيّ كالامتناع العقليّ ليس مسلّماً عليه.

نَعَمْ، الّذي لامَحيصَ عَنِ الالتزام به هو خصوص الفرد الأخير فَإنّ الطّبيعة لَمّا كانَتْ مضيّقةً بالفرد الواحد بحيث لولا الإتيان به لما كانَتْ الطّبيعة المأمور بها مأتيّاً بها كانَ الفرد الأخير متعيّناً قهراً إلاّ أنّ الأمر به إنّما هو أمرٌ تبعيٌّ محضٌ لحفظ الطّبيعة المأمور بها عَنِ الفوت و العصيان فيكون تعيّن المأمور به تعيّناً عقليّاً تبعيّاً بتبع تعيّن الطّبيعة في فرده لا أنّ فرديّة الفرد الأخير بما هو فرد ملحوظٌ في نظر الآمر إذْ قَدْ عَرَفْتَ أنّ الخصوصيّة الفرديّة مِمّا لا يترتّب عليه المصلحة.

و مِنْ هُنا يتّضح أيضاً فسادُ التّفصيل بين التّضاد في الأفراد الطّوليّة فَيُقَيّدُ الطّبيعة بغيرها مِنَ الأفراد و التّضادّ في الأفراد العرضيّة حيثُ إنّ القدرة محفوظةٌ مع فردٍ ما و أنْتَ خبيرٌ بِأنّه بعد ما لم يكن الأفراد بخصوصيّتها الفرديّة دخيلاً في المصلحة و لافي متعلّق الأمر فحينيّة الطّوليّة و العرضيّة بطريقٍ أولى.

هذا كُلّه إذا كانَ أحدهما على وجه التوسعة. و أمّا إذا كانَ أحدهما مضيّقاً بالزّمان الّذي تضيّق به الآخَر فلامجالَ لتصوير الأمرين أصلاً بَلْ لابُدَّ و أنْ يكون بقصد المحبوبيّة الذّاتيّة فَإنّ عباديّة العبادات لاتحتاج الى قصد الأمر بَلْ يكفي فيها قصدُ محبوبيّتها الذّاتيّة كَما لايَبْعُدُ.

في الترتّب

هذا كُلّه هو الجواب الأوّل عَنِ الإشكال. كما يجاب عنه ثانياً بتصوير الأمرين بضدّين على سبيل الطُّوليّة و التَّرتُّب و هو بأنْ يكونَ الأمر بالمهمّ مشروطاً بعصيان الأهمّ و هذه مسألة التّرتّب المعروفة بين الأعلام و قد وقع الكلام بينهم في الاستحالة و الإمكان فجوّزه المحقّق الثّاني(قده) على ما يظهر عنه في بعض المسائل الفقهيّة و امتنعه الشّيخ العلاّمة الأنصاريّ(قده) ثُمّ شَيّدَ أركان جوازه السّيد المحقّق المدقّق الشيرازيّ(قده) و تلقّى عنه

العلاّمة السّيد محمد الإصفهانيّ(قده) قبولاً حسناً و حقّقة و سَمّاه تلامذته مِنْ بعده. و خالفه و أقامِ البرهان على امتناعه شيخ سيّدنا الأُستاذ العلاّمة الخراسانيّ في كفايته، لكنَّ الحَقَّ هو الجواز و لاوجه لامتناعه. و قبل الخوض في تحقيق المرام ينبغي الرّجوع إلى الوجدان و أنّه هل يحكم بالإمكان أو الأمتناع؟ ثُمَّ المراجعة الى البرهان و أنّه هل يقتضي ما يخالف الوجدان أوْلا؟

و الإنصاف أنَّ تلك المسألة ليست ضروريَّة الامتناع بل الوجدان لايمتنع مِنْ قبول أنَّ هذا النّحو مِنَ التّكليف بحيثُ يكون أحدهما مترتّباً على عصيان الآخَر مِنَ الممكنات بداهة أنّ الوجدان لايَأبى صحّة أمرالمولى بما هو الأهمّ على نحو الإطلاق كما إذا أمر بإنقاذ ولده الغريق في زمانٍ و أمر في نفس ذلك الزّمان بعينه بإنقاذ أخيه لاعلى نحو الإطلاق بَلْ بشرط عصيان أمره بإنقاذ ولده و هذا ليس مِنَ الممتنعات الوجدانيّة بالوجدان.

ثُمَّ إنَّ في تحقيق المرام بحسب البرهان لابُدَّ مِنْ تمهيد مقدّمةٍ قد غَفَلَ عنها أنظار الأعلام مِمَّنْ تَصدّى للاستدلال على الجواز بتمهيد المقدّمات و طرح الأبحاث. فنقول و مِنَ الله التّوفيق:

إنّه لاإشكال في أنَّ استحالة الأمر بضدّين إنّما هو بملاك امتناع الضّدَّين في الخارج المستلزم لامتناع انقداح الإرادة الآمريّة في نفس المولى الملتفت إلى امتناع الاجتماع كَما عَرَفْتَ تفصيله، و معلومٌ أنَّ هذا الملاك في الأمر الواحد الّذي تعلّق بالضّدّين في غاية الوضوح إذالإرادة الواحدة المتعلّقة بالضّدَّين لايُعقل أنْ ينقدحَ في نفس الآمر فلايمكن إنشاءُ البعث و التّحريک قهراً، لكِنّ التّرتّب و الأمرين المترتّب أحدهما على الآخر ليسَ مِنْ هذا القبيل فَإنَّ المفروضَ في المقام هو الأمر بالأهمّ و الأمر بالمهمّ و كانَ كُلُّ واحدٍ مِنَ الأمرين يَدْعُو نحو متعلَّقه الّذي هو ممكن فى حدّ ذاته مِنْ دون أنْ يكونَ لواحدٍ مِنْ هذين الأمرين مع قطع النّظر عن الآخر تحريک إلى المحال كي يكونَ انقداح الإرادة المتعلّقة به مُحالاً بل كُلّ واحدٍ منهما يحرّک نحو متعلّقه الممكن فى ذاته. فإذاً مسألة الترتب أجنبيٌّ عن

الأمر بضدّين فلاتكون من صغريات تلك الكبرى المحال لأنّ المفروض في مسألة الترتّب هو الأمران كلٌّ واحدٍ منهما تعلّق بما هو الممكن في ذاته حيث إنّ تعلّق الإرادة بالأهمّ و التحريک إليه و إنشاء البعث نحوه بما هو ذلک الشّيْء مع قطع النّظر عمّا يضادّه لَيْسَ مِنَ المحالات العقليّة بَلْ هو مِنَ الممكنات الكثير الوقوع كَمَا أنّ الأمر بالمهمّ أيضاً كذلک فَإنّه لايَدْعُو و لايُحرّک إلاّ إلى متعلّقه الّذي هو ممكنٌ مِنَ الممكنات في حدّ ذاته مع قطع النّظر عَنِ الأمر بالأهمّ فالمقام أجْنَبِيٌّ عَنِ الأمر بالمحال كما هو الدّائر في الأفواه.

نَعَمْ، هذانِ الأمرَان مع وصف كون كُلٍّ واحدٍ منهما يدعو إلى ما هو الممكن في حدّ ذاته لو كانا في مرتبة واحدةٍ بحيث يكون تحريکُ كُلٍّ واحدٍ منهما نحو متعلّقه الممكن إنّما هو في مرتبة تحريک الآخَر نحو متعلّقه الممكن أيضاً يكون بهذا الفرض أيضاً في الامتناع العقليّ كشقيقِهِ الّذي هو الأمر بالضدّين بمعنى أنّ العقل كما يحكم باستحالة الأمر الضدّين كذلک يحكم بامتناع البعثين و التّحريكين إلى شيئين في المرتبة الواحدة و إنْ كانَ كلّ واحد منهما لايدعو إلاّ إلى متعلّقه الممكن.

ثُمَّ إنّه لافرق في الاستحالة الّتي يحكم بها العقل الصّريح بين ما إذا كانَ الأمران على سبيل الإطلاق فيكون تحريک كلّ واحد منهما في رتبة تحريک الآخر و ما إذا كان الأمران على سبيل الاشتراط، بِأنْ يكون كلاهما مشروطين بشرطٍ واحد، فيكون تحريک كُلٍّ منهما في مرتبة تحريک الآخَر كما إذا قالَ المولى إذا دخَلْتِ المسجد يجبُ عليک القعود و إذا دخلت المسجد يجب عليک القيام، أوْ اذا كانَ الأمران مشروطين بشرطين لا الشرط الواحد إلاّ أنّ حصول كِلا الشّرطين يكون في معيّة الآخَر في المرتبة، سواءٌ كانَ الشّرط اضطراريّاً أوْ اختياريّاً، فيكون تحريکُ كُلٍّ واحدٍ منهما في مرتبة تحريک الآخَر بعد حصول الشّرط. كُلُّ ذلک لافرق فيها فيما هو المناط لِلْاستحالة العقليّة و هو التّحريک إلى شَيْءٍ في مرتبة تحريک الآخَر إلىٰ شَيْءٍ آخَر.

هٰذه مقدّمةٌ مِنّا. فَلْنُضِفْ اليها مقدّماتٍ أُخرى لِيَتَّضِحَ الأمر و تكون على بصيرةٍ مِنْ

أمرك.

المقدّمة الثّانية: إنّ العصيان و الامتثال كُليهما متفرّعان على الأمر فما لا أمر له لا عصيان له و لا امتثالَ له، فيكون مرتبة عصيان كُلّ تكليف مِنَ التّكاليف متأخّرة عن مرتبة الأمر تأخّراً رتبيّاً أوْ طبعيّاً كَما أنّ مرتبة إمتثاله أيضاً تكون متأخّرة عنه.

المقدّمة الثّالثة: لاشكّ في أنّ الشّرط متقدّم على المشروط بنحو من أنحاء التّقدّم و لمّا كانَ المقام أجنبيّاً عَنِ العِلّة و المعلول و التّأثير و التّأثّر فنحو تقدّم شرائط التّكليف يرجع إلى نحو تقدّم الموضوع على الحكم نظير شرطيّة الاستطاعة لوجوب الحجّ كما في قوله تعالى: «لله على النّاس حِجُّ البيت مَنْ استطاع إليه سبيلاً» فإنّ شرطيّة الاستطاعة ترجع إلى قيديّة الموضوع فكأنّه قيل: المستطيع يَحجُّ. فالحاصل أنّ عصيان الأهمّ متأخّر عَنِ الأمر بالأهمّ بمرتبة، كما هو مقتضى المقدّمة، الثّانية و عصيان الأهمّ شرطٌ لِلأمر بالأهمّ فهو متقدّم على الأمر بالمهمّ بمرتبة، كما هو مقتضى هذه المقدّمة، فيكون الأمر بالمهمّ متأخّراً عَنِ الأمر بالأهمّ بمرتبتين.

و قَدْ قُلْنا في المقدّمة الأُولى إنّ ملاكَ الاستحالة و الامتناع إمّا هو الأمر بضدّين أوِ الأمرانِ بشيئين مُمْكِنَيْن يكون تحريك أحدهما في مرتبة تحريك الآخَر. و أمّا فيما إذا كانَ أحَدُ الأمرين مشروطاً بعصيان الآخَر و يكون متأخّراً عنه بِرُتْبَتَيْنِ و يكون التّحريك إليه في مرتبة عصيان الآخَر فَلَيْسَ مِنْ هذا و لا من ذلك و لا ينطبق عليه أحدُ مِنَ المناطَيْنِ و المِلاكَيْنِ المذكورين لحكم العقل بالامتناع فكيف يحكم بالامتناع من دون وجود ملاكٍ عقليٍّ لذلك؟ و بعبارةٍ أخرى المقام مِنْ قبيل التّحريكَيْنِ في مرتبَتَيْنِ و ملاك الامتناع العقليّ إمّا هو الأمر بضدّين أوْ كون التّحريكين في مرتبة واحدة و التّرتّب أجنبيٌّ عَن كِلاَ الملاكين و الحكم بالاستحالة مِن الحكم الّذي لا يصدّقُه العقل لِأنّه لا ينطبق عليه مناطات الامتناعات العقليّة.

إنْ قُلْتَ: فعلى هذا يلزم مشروطيّة الأمر بالأهمّ أيضاً مثل المهمّ فَإنّ معنى ما ذكرتُمْ هو

أنْ يكونَ فعليّة الأمر بالأهمّ مشروطاً بعدم عصيانه و أمّا عند عصيانه فلايكون لِلْأهمّ أمرٌ بل المهمُّ هو المأمور به و هذا هو معنى الاشتراط و قد فَرَضْتُمْ إطلاق أمر الأهمّ هذا خُلْفٌ. مضافاً إلى أنَّ اشتراط الأمر بالعصيان أو بالإطاعة أو بكليهما كُلّها مِمّا لا يعقل فَإنَّ الأمر بشرط الإمتثال يستلزم تحصيل الحاصل و الأمر بشرط العصيان يستلزم اجتماع النّقيضين و الأمر بشرط الإطاعة و العصيان يستلزم كِلَا المحذورَيْن فلايمكن تقيّد الأمر بالعصيان أو الإطاعة و مالايمكن تقييده لايمكن إطلاقه لما عَرَفْتَ أنَّ الإطلاق و التّقييد متعاكسان. هذا، مضافاً إلى أنَّ الإطاعة أو العصيان مِمّا يترتّبان على الأمر في المرتبة المتأخّرة عَنِ الأمر فكيف يمكن أخذُهما في متعلَّق الأمر الّذي هو سابقٌ على نفس الأمر؟ و إنْ هذا إلاّ التّجافي؟

قُلْتُ: كُلُّ هٰذه نَشَأتِ مِنَ القول بالاشتراط مَعَ أنَّ الأمر لايكون مشروطاً بالإطاعة و العصيان أصلاً كَيْ يلزم تلك المحذورات، بَلْ الأمر إنّما تعلّق بذات المكلّف العاصي أو المطيع لابعنوان أيُّها العاصي أوْ أيّها المطيع بل بعنوانِ أيُّها الانسان! إفْعَل كذا و هو الّذي يُعَبَّرُ عنه بِالإطلاق الذّاتيّ فعلى هٰذا يكون لِلْأمر بالأهمّ إطلاق بهذا النّحو مِنْ دون اشتراطه أصلاً و المشروط هو الأمر بالمهمّ و لامحذور فيه أصلاً.

إنْ قُلْتَ: إنَّ الأمر بالمهمّ و إنْ لم يكن طارداً لِلْأهمّ لفرض اشتراطه بالعصيان و التّكليف المشروط لايقتضي إيجاد شرطه إلاّ أنَّ الأهمَّ يكون طارداً لِما يضادّه لفرض إطلاقه و لو بالإطلاق الذّاتيّ الّذي فَرَضْتُمْ.

قُلْتُ: ليس الأمر هكذا، بل مرتبة عصيان الأهمّ مرتبة خيبة الأمر بالأهمّ و عدم تأثيره و فشله. و إنَّ فرض الأمر فلايكون مؤثّراً في تحريك العبد. فلايكون مانع عقليٌّ عَنِ الأمر بالمهمّ في تلك المرتبة حَتّى يكون الزّمان مشغولاً به و لايكون فارغاً فيذهب خساراً إذْ قد عَرَفْتَ آنِفاً أنَّ الأمر بالمهمّ متأخّرٌ عَنِ الأمر بالأهمّ بِرُتْبَتَيْنِ و الأمر بالأهمّ متقدّم عليه برتبتين. و ما هو المتأخّر عَنِ الشّيْء ذاتاً لايمكن ارتقاؤهُ الى مرتبة الشّيْءِ المتقدّم عليه فيكون معه في مرتبة واحدة، كما أنّ ما هو المتقدّم على الشّيْءِ برتبتين لايعقل أنْ يتجافى عَنْ

مرتبته و يَتَنَزَّلُ في الرّتبة المتأخّرة فيكون مع الشّيْء المتأخّر فلايمكن أنْ يتجافى مرتبة تحريک الأمر بالأهمّ و نزوله إلى مرتبة عصيانه كُلُّ هذا ليس إلاّ التجافي عَنِ المرتبة و فرض وجود الشّيْءِ الواحد في الرُّتْبَتَيْن.

ثُمَّ أنَّه قد يشتبه الأمر في الأذهان و يختلط العصيان الرّتبيّ بالعصيان الخارجيّ الّذي يقع في الزّمان و يقال: إنّ عصيان الأهم الّذي هو شرط الأمر بالمهمّ لايكون إلاّ بعد انقضاء زمانه و المفروض أنَّ انقضاء زمان الأهمّ عين انقضاء زمان المهمّ، فلايمكن تحقّق ما يُشْتَرَطُ به الأمر بالمهمّ إلاّ بعد انقضاء زمانه.

و الجواب أنَّ هذا نشأ مِنَ الخلط المذكور فَإنَّ ما هو الشّرط لِلأمر بالمهمّ هو العصيان الرّتبيّ و هو يحصل قبل انقضاء الزّمان في الوِعاء المخصوص به لاالعصيان الزّمانيّ كما هو المعلوم.

إنْ قُلْتَ: على هذا فلا مانع أيضاً مِنَ الأمرين بضدّين على سبيل كون أحدهما مشروطاً بالإطاعة إذ الإطاعة و العصيان رُبَّما يكون كالنّقيضين في مرتبة واحدةٍ فكما أنّ اشتراط أحدهما بالعصيان يوجب الخروج عَمّا هو مناط الاستحالة العقليّة و ينقلب به مادّة الامتناع إلى الإمكان فليكن اشتراط أحدهما بالإطاعة كذلک.

قُلْتُ: فرقٌ واضح بين الإطاعة و العصيان فَإنَّ حقيقة الإطاعة و الامتثال هو وقوع المأمور به في زمانه الّذي لابُدّ و أنْ يقع فيه و معنى كون الأمر بالمهمّ مشروطاً بالاطاعة و الامتثال هو وقوع المأمور به في زمانه الّذي لابُدَّ و أنْ يقع فيه و معنى كون الأمر بالمهمّ مشروطاً بإطاعة الأهمّ هو أنّه مشروط بوقوع الأهمّ في زمانه و معناه لَيْسَ إلاّ الأمر بإيجاد الشّيْءِ بشرط وجود ضدّه و هذا هو الأمر بالمحال و البعث إلى الضّدّين فيكون أسْوَءَ حالاً مِنَ الأمرين بشيئين كُلُّ واحدٍ منهما ممكنٌ في حدّ ذاته مستحيلٌ بالقياس إلى الآخر الّذي في مرتبته. مضافاً إلى أنَّ هذا يستلزم التّناقض فَإنَّ الأمر بالشّيْء بشرط وجود ضدّه معناه الأمر بالشّيْء بشرط انقضاء زمانه المستلزم لعدم الأمر به فيكون الأمر به بشرط عدم الأمر

به كما لايخفى.

إنْ قُلْتَ: فعلى هذا لامحيصَ عَنِ الالتزام بالعقابَيْنِ عند ترك الأهمّ و المهمّ مع أنّ العقاب على تركهما لَيْسَ إلاّ العِقاب بما لَيْسَ مقدوراً عليه فَإنّه لايكون قادراً على إيجادهما.

قُلْتُ: لانَرَى مانعاً عقليّاً مِنَ العقابين بعد فرض كون الأمرين تعلّق بهما على نحو التّرتّب و هو لايكون إلاّ لِأنّ القدرة أيضاً كذلك بمعنى أنّ القدرة تتعلّق بِكُلٍّ منهما على سبيل التّرتب فيكون كُلٌّ واحدٍ منهما مقدوراً بهذا النّحو فليس العقاب بتركهما عقاباً بلا اختيار إذ مايكون مصحّحاً لتعلّق التّكليف هو المناط و المدار لصحّة العقوبة.

تذييل: ثُمّ إنّ لِلشّيخ العلاّمة الأنصاري(قده) كلاماً هو أنّ خبرالواحد بناءً على السّببيّة، بمعنى قيام المصلحة في نفس العمل به، إذا تعارض مع الخبر الآخَر يكون لامحالة مِنْ قبيل المتزاحمَيْن لقيام المصلحة فيهما فَيُقَيَّدُ إطلاق كُلٍّ منهما بعدم الآخَر بدون أنْ يسقط الخطاب مِنْ أصل إذْ بذلك يرتفع محذور التّزاحم كما لايخفى. و قد أورد عليه بعضُ المعاصرين على ما في تقريرات بحثه أنّ هذا ليس إلاّ الالتزام بخطابين يكون كُلٌّ منهما مترتّباً على عدم امتثال الآخَر و هذا هو الالتزام بالتّرتّبيْن فَضْلاً عَنْ ترتّب واحدٍ مع أنّ الشّيخ(قده) مِمّن أنْكَرَ إمكان التّرتّب و التزم بسقوط خطاب المهمّ من أصل لاتَقَيُّد إطلاقه ثُمّ أضاف إلى ذلك بقوله إلاّ أنّ الاشتباه مِنَ الأساطين غيرعزيز.

هذا خلاصةُ ما أفاده هذا المعاصر و أنْتَ بعد التّأمّلْ في كلام الشّيخ(قده) تعرف أنّ الإيراد أجنبيٌّ عَمّا هو حقيقة مراده فَإنّ مراده هو أنّه بعد ما قامت المصلحة في نفس العمل بالخبرَيْن المتعارضين كما هو المفروض على السّببيّة تكون نتيجة التّزاحم هو تقيّد إطلاق كُلٍّ منهما بعدم الآخَر و هو عبارة أُخْرىٰ عَنِ التّخيير العقليّ و بذلك التّخيير يرتفع محذور التّزاحم مِنْ دون حاجة إلى سقوط الخطابين مِنْ أصلٍ و بعبارةٍ أُخْرىٰ لايكون مراده(قده) مِنْ تقيّد الإطلاقَيْن بعدم الآخَر هو التّقيّد بالعصيان كما هو الشّأن في مسألة التّرتب كَيْ يكون كُلّ واحدٍ منهما مترتّباً على الآخَر كما زعمه هذا المحقّق المعاصر(قده) بل المراد تعيّنُ

كُلٌّ واحدٍ منهما في ظرف عدم الآخَر بما أنّه عدمٌ لِلآخَر لابما أنّه عصيان له و لَعَلَّ هذا هو مَحَلُّ تأمُّل السّيّد العلاّمة الشّيرازيّ(قده) في عدم التزامه بالعقابين.

نَعَمْ، لو كانَ عدم الآخَر بمعنى التّمرّد و العصيان فيكون وجوب العمل بِكُلّ واحدٍ مِنْهُما مشروطاً بعصيان الآخَرَ لكانَ الإشكال في غاية المتانة و لكن تفسير الكلام بهذا الوجه غير وجيهٍ إلاّ أنَّ الاشتباه مِنَ الأعلام غيرعزيزٍ.

هذا لُباب الكلام في مسألة التّرتّب و الزّائد على ذلك لَيْسَ إلاّ مِـنَ التّـوضيحات أو التّفريعات و هي خارجَةٌ عَنْ طور أبحاثنا. و الله وليُّ التّوفيق.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الكلام في أمر الآمِر مع علمه بانتفاء شرطه

لايَخْفى عليک أنَّ هذا البحث قد انحرف عَمّا عليه سابقاً ضرورة أنّه لامعنى لهذا العنوان أوْلا مُحَصِّل له بَلْ يكونُ محصّلُه التّناقض فَإنَّ مع انتفاء الشّرط ينتفي المشروط فبانتفاء شرط الأمر ينتفي الأمر المشروط لامحالة، فمع فرض عدم الأمر هل يجوز الأمر أمْ لا لَيْسَ إلاّ التّناقض الصّريح. و العنوان المصحّح على ما هو عليه عند الأوائل هو أنّه هل يجوز للآمِر الأمر مع كون أمره واجداً لِشرائطه أوّلاً إلاّ أنّه يعلم فقدان شرطه وقت حضور العمل به كما في أمره مع علمه بالنّسخ قبل حضور وقت العمل كما في أمره تعالى بذَبح إسماعيل عليه السّلام مع علمه تعالى بفقدان شرطه وقت العمل فَإنَّ مِنَ شرائط وجوب ذَبحه رُبَّما يكون عدم وجود الفِداء.

أمّا الأشاعرة فَلَمّا كانوا يلتزمونَ بالكلام النّفسيّ و أنّه غيرالإرادة و سائر الصّفات النّفسانيّة فالتزموا ههُنا أيضاً بإمكانه كما ذكرناه في المباحث السّالفة فقالوا إنَّ الطّلب الّذي هو الكلام النّفسيّ قد يتعلّق بأمر يكون الآمِر عالِماً بفقدان شرطه وقت حضور العمل.

و أمّا المعتزلة فَلَمّا كانوا مبطلين لِلْكلام النّفسيّ الّذي هو الطّلب و يقولون إنّه لايكون وراء الإرادة و العلم و غيرهما مِنَ الصّفات شَيْءٌ هو الكلام النّفسيّ أو الطّلب، فَقَدْ التزموا بمحاليّة تعلّق الإرادة بِشَيْءٍ كانَ الآمِر عالماً بفقدان شرط أمره وقت حضور العمل به. و أمّا قضيّة ذَبح اسماعيل و أمثاله مِنْ هذه الأوامر فَقَدْ قَرَّرْنا الكلام في تصويره مفصّلاً فَراجِعْ.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الكلام في الواجب التّخييريّ

كانَ القدماء مِنْ مخالفينا الّذين سبقونا في تدوين الأُصول و تحرير موضوعات مسائله قد قرّروا في كتبهم في تعريف الواجب مطلقاً بِأنّهُ هو الّذي يستحقّ فاعله الثّواب و تاركه العقاب. فَأشْكَلَ عليهم الأمر في الواجب التّخييريّ و تصوير الجامع بينه و بين التّعييني حيث إنّ الواجب التّخييريّ مع كونه واجباً حقيقيّاً لايكون تاركه بحيث يستحقّ العقاب مطلقاً فلايصدق عليه ما قرّروه في تعريف مطلق الواجب فقالوا في تعريفه: إنّ الواجب الّذيّ يستحقّ فاعله الثّوابَ و تاركه العقابَ هو الواحد المعيّن عندالله تعالى و إنْ كانَ غيرَ مُعَيَّنٍ عندنا قبل إتيان الفاعل. و قالَ الآخر: إنّ الواجب هو أحدهما لابعينه. إلى غير ذلك مِنَ التّعاريف.

و أمّا أصحابنا الإماميّة فَلمّا توجّهوا إلى الفرق بين الوجوب التّعيينيّ و التّخييريّ و أنّ الوجوب التّعييني هو تحتمّ المولى عبده بإتيان شَيْءٍ و الوجوب التّخييريّ هو تحتّم المولى عبده بإتيان شيئين أو الأشياء على سبيل التّرديد النّفس الأمرى، زادوا على تعريف الواجب التخييريّ بأنّه هو الّذي يستحقّ تاركه لاإلى البدل العقاب. فالوجوب التخييريّ حقيقة هو إيجاب المولى عبده نحو شيئين أو أشياء على سبيل الترديد النفس الأمريّ و تعلّقه بالأطراف على وجه التّرديد الواقعيّ كتردّد العلم الإجماليّ بين الأطراف.

و ليُعلَمْ أنّ ترديد الوجوب هٰهُنا ترديدٌ واقعيٌّ كما أشَرْنا إليه. و التّرديد في المعلوم بالعلم الإجماليّ ترديدٌ ظاهِريٌّ و إنْ كانَ التّرديد في نفس العلم ترديدٌ واقعيٌّ أيضاً. لايخفى المراد بقولهم: لاإلى البدل. في تعريف الوجوب التّخييريّ ليس هو البدل في قبال الأصل كما هو

المصطلح في بعض المقامات الأُخَر بل معناه هو الفرد التّخييريّ«١» كما هو واضحٌ. و قد يُفصَّلُ في الواجب التّخييريّ كما في الكفائيّ بِأَنَّهُ قد يكون الأمر لِكُلّ واحدٍ مِنَ الشّيئين أو الأشياء بملاك المصلحة الواحدة الّتي تَتَرَتَّبُ على كُلّ واحدٍ منهما أوْ منها بحيث يكون كُلّ واحدٍ مِنَ المتعلّقين تترتّب عليه ما يترتّب على الآخَر عيناً مِنَ المصلحة فحينئذٍ يكون ما هو الواجب حقيقيّاً هو الجامع بينهما و الأمر إنّما تعلّق بهذا الجامع الواحد على سبيل التّعيين فيكون التّخيير بين أفراد هذا الجامع تخييراً عقليّاً في الواقع و إنَّ تعلّق الأمر ظاهراً بأفراده، و إذا كانَ الأمر قَدْ تَعَلَّقَ بكُلّ واحدٍ منهما بملاك أنَّ فيه بخصوصه مصلحة خاصّة به مِنْ دون أنْ تكونَ في غيره مِنَ المصلحة فيكون الإتيان لِكُلّ واحدٍ منهما يمانِعُ عَنِ الإتيان بالآخَر فيوجب السّقوطَ قهراً، فهو التّخيير الشّرعيّ، نظير الكفّارات الثّلاث و يترتّب عليه آثاره و تبعاتُه من جواز تركه إلى بدلٍ و يترتّب الثّواب على كُلّ واحدٍ منهما.

هٰذا و لكنّك خبيرٌ بِأَنَّه يمكن فرض المصلحة لِكُلّ فرد مِنَ الأفراد بخصوصه فيما فرض تخييراً عقليّاً كما فرضناهُ في التّخيير الشّرعيّ و ذلك بمقتضى الدّليل، إذ المفروض أنَّ الأمر إنّما تعلّق بكُلّ واحدٍ منهما على حدة فَأَيْنَ هٰذا مِنْ كشف الجامع بينهما بحيث يكون متعلّق الأمر هو الجامع؟

و أمّا قضيّة: «إنَّ الواحد لا يصدر عنه إلاّ واحد.» أوْ: «إنَّ الاثنين لا يصدر عَنِ الواحد.» مِمّا لامُحَصِّل له في المقام إذْ تلك القاعدة إنّما هي في الواحد البسيط الحقيقيّ مِنْ جميع الجهات و أيْنَ ذلك مِنَ الأُمور الاعتباريّة كما في المقام؟!

و بعد تصوير الوجوب التّخييريّ فَهَلْ يُعْقَلُ التّخييرُ بين الأقلّ و الأكثر، فلابُدَّ و أنْ يُفرض النّزاعُ فيما إذا كان الأقلّ في ضمن الأكثر بحيث يكون الأكثر مشتملاً على الأقلّ كما هو معنى الأقلّ و الأكثر. و الزّيادة الّتي لِلْأكثر بالقياس الى الأقلّ إمّا أنْ تكونَ مِنْ جنس

---

(١) - لعلَّ المراد بالفرد التّخييريّ هو الصورة المنفصلة التقسيميّةُ في قبال المتفصّلة الترديدية. (المقرر)

المزيد عليه و هو ما يكون في الطّبائع التّشكيكيّة الّتي لها أفراد مختلفة مِنْ حيث الأشدّيّة و الأضعفيّة و الطّول و القصر و الأوّليّة و الآخريّة أوْ لا يكون من جنس المزيد عليه بل يكون مبايناً معه فيكون مِنْ قبيل المتباينين فيخرج عن محلّ الكلام.

و خلاصة الكلام أنّ النّزاع إنّما هو فيما يكون الجهة المشتركة عين الجهة المايزة كانَ ذلک مِنَ الكمّيّات المتّصلة كالخطّ أو الكمّيّات المنفصلة كالأعداد نظير التّسبيحات الأربع مع مفروضيّة أنّ موضوع النّزاع هو ذات الأقلّ و ذات الأكثر لابما أنّ الأقلّ مأخوذ بحدٍّ عدميّ أي مَأخوذ بشرط لا عَنِ الزّيادة، إذْ حينئذٍ يخرج عَنْ محلّ البحث و يصير مِنَ التّخيير بين الماهيّة بشرط لا و الماهيّة بشرط شَيْءٍ و معلوم أنّهما مِنَ المتباينين.

إذا عَرَفْتَ محلّ الكلام فَقَدْ يُقال في تقريب التّخيير: إنّه لو كان الأقلّ محصّل الغرض و الأكثر أيضاً كذلک بحيث أنّ الأكثر لو وُجد يكون تمام محصّل الغرض و يكون الأقلّ الّذي في ضمنه جزء المحصّل فحينئذٍ يكون التّخصيص بخصوص الأقلّ مِنْ قبيل التّخصيص بلامخصّص. بداهة أنّه لوكان الخطّ القصير محصّلاً للغرض و الخطّ الطّويل أيضاً كذلک فلاوجه لتخصيص الوجوب بالطّويل دون القصير أوْ بالقصير دون الطّويل و يكون التّخصيص هكذا بلامخصّص.

هذا في الكمّيّات المتّصلة المتّصفة بالطُّول و القصر. و أمّا الكمّيّات المنفصلة أي المتّصلات الّتي يتخلّلها العدم فهو أيضاً كذلک فَإنّ الغرض إنّما يترتّب على الأقلّ لَوْلم ينضمّ إليه شَيْءٌ و إلاّ فلايترتّب عليه بَلْ إنّما يترتّب على فرد آخَر مِنَ الطّبيعة و هو الأكثر و يكون الأقلّ الّذي في ضمنه جزء المحصّل. هذا تقريب التّخيير بين الأقلّ و الأكثر.

و أنْتَ خبيرٌ بما فيه مِنَ الإشكال الواضح المعروف حيث إنّه لوكانَ الأقلّ و الأكثر مِنَ الكمّيّات المنفصلة أوْ مِنَ المتّصلات الّتي يتخلّل فيه العدم كالخطّ الّذي يقطع في حدٍّ ما فيحصل الغرض بمجرّد حصول الأقلّ و وجوده في الخارج و لادخالة لِلأكثر في تحصيل الغرض بل يكون من قبيل تحصيل الحاصل. إلاّ أنْ يكون في الأكثر مصلحة ملزمةٌ أُخرى

فكيف يصحُّ فرض التّخيير؟

نَعَمْ، يمكن فرض التّخيير في موردين أحدهما أنْ يفرض للأقلّ و الأكثر عنوان آخَر متحصّل منهما و يكون ذلك العنوان ممّا يترتّب عليه الغرض مثل أنْ يفرض مع عنوان الصّلاة خصوصيّة ذات مصلحة ملازمة لِلأقلّ أوْ متحصّلة منه و خصوصيّة أُخرى متحصّلة مِنَ الأكثر كصلاة المسافر و الحاضر مثلاً فيكون في الأقلّ مصلحةٌ ليسَتْ تلك المصلحة مع الأكثر و بالعكس إلاّ أنّ كُلّ واحد منهما يوجب سقوط الغرض.

و بعبارة أخرى قد مضى في مباحث الصّحيح و الأعمّ أنّ كُلاًّ مِنْ صلاتَي الحاضر و المسافر محصّل لعنوان يكونُ ذلك العنوان البسيط مُحَصّلاً للغرض فالغرض إنّما يترتّب على هذا العنوان البسيط كالصّلاة مثلاً و يكون كُلّ واحدٍ مِنَ الأقلّ و الأكثر محصّلاً لهذا العنوان و ينطبق عليه هذا العنوان. فحينئذٍ لابأس بالالتزام بالتّخيير بين الأقلّ و الأكثر و لا يبعد أنْ يكون الأمر في التّسبيحة مِنْ هذا القبيل فإنّ التّسبيحة إنْ كانَتْ ملحوظة بما هي تسبيحة من دون تعنونها بعنوان بسيط آخر فلايكاد يتصوّر التّخيير بين أقلّها و أكثرها أصلاً إذ الغرض يحصل بِأقَلّ تسبيحه وقعت في الخارج عن المكلّف و المفروض أنّ الغرض يترتّب على نفس التّسبيحة بما هي تسبيحة و لاتَصلُ النّوبة إلى الأكثر.

و أمّا اذا كانت ملحوظة لابما هي تسبيحة فقط بل بما أنّها محصّلة لِعنوان بسيط آخر و الغرض يترتّب على هذا العنوان فيمكن حينئذٍ تصوير التّخيير بينهما إذْ كَما أنّ الأقلّ محصّل لهذا العنوان كذلك الأكثر و يكون كالمسافر و الحاضر و التّخيير بين القصر و الإتمام. هذا إذا تخلّل العدم كما في التّسبيحات.

المورد الثّاني إذا كانَ متّصلاً واحداً كالخطّ الواحد فلايبعد تصوير التّخيير بينهما مطلقاً و إنْ لم يكن ملازماً أوْ محصّلاً لعنوانٍ آخَر بسيطٍ فإنّ الخطّ الطّويل فرد واحدٌ لِطبيعة الخطّ و القصير أيضاً كذلك فما لم يتحمّل العدم في رسم يكون شيئاً واحداً متّصلاً بالوحدة الاتّصاليّة المساوقة للوحدة الشّخصيّة إذالتّعيّن بالحدود و الحدود بالفعليّات و مادام كونه

في حال التّدرّج و الاستمرار لم يكن فعليّاً بَلْ متوسّط بين القوّة و الفعل و ما لَمْ يكُنْ فعليّاً لم يكن شيئاً واحداً مخصوصاً و ما لم يكن شيئاً لَمْ يترتّب عليه الغرض المطلوب البتة. هذا في المتدرّجات في الوجود و أمّا في الدّفعيّات فالأمر منه كما لايَخْفى.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الكلام في الواجب الكفائيّ

الواجب الكفائيّ هو أنْ يكون توجّه الخطاب نحو كُلّ آحاد المكلّفين و سقوطه بإتيان فرد واحد منهم. و اختلف الأعلام في تصويره و أنّه كيف يمكن ذلك. فَقَدْ يقال في تصويره: إنّ الخطاب إنّما توجّه على تمام الأفراد بعنوان المجموع مِنْ حيث المجموع لاإلى الآحاد و يسقط بإتيان فرد واحد منهم. كما أنّه قد يقال: إنّ الخطاب في الكفائيّ توجّه إلى أحد منهم على سبيل التّرديد النّفس الأمريّ في جانب المكلّفين كما هو الشّأن في توجيه الخطاب في الوجوب التّخييريّ في ناحية متعلّق التّكليف. فَإنّ التّرديد كما يمكن تصويره في متعلّق التّكليف كذلك يمكن في جانب المكلّفين أيضاً. و يقال ثالثةً: إنّ توجيه الخطاب إنّما هو بالنّسبة إلى كُلّ فرد فردٍ من آحاد المكلّفين على سبيل الاستغراق إلاّ أنّ الخصوصيّة في الوجوب الكفائيّ إنّما هو في مقام السّقوط و الامتثال لافي ناحية المكلّفين، و هذا بحيث أنّه إذا أتى به فردٌ واحدٌ منهم يسقط عَنِ السّائرين. و لكن أنْتَ بعد التّأمل تعرف ما في تمام هذه التّقادير مِنَ المحاذير.

أمّا الإشكال في الأوّل فلأنّ عنوان المجموع ليس عاقلاً كي يمكنَ توجيهُ الخطاب إليه و يقال: أيّها المجموع.

و أمّا الإشكال في الثّاني، فَإنْ كانَ المراد بأحدٍ منهم مفهوم أحد منهم فيرد عليه الإشكال الأوّل، لِأنّ مفهوم أحد منهم لَيْسَ مِنَ العقلاْ و التّكليف يشترط فيه العقل و البلوغ و إنْ كانَ المراد به مصداق أحد منهم فالتّرديد في ناحية المكلّفين ممّا لايعقل، ضرورة أنّ توجيه الخطاب لابُدّ و أنْ يكونَ نحو شخصٍ مُعَيَّنٍ فلايمكن تحريك الشّخص المردّد بخلاف التّرديد في ناحية المتعلّق إذالغَرضُ رُبّما يتعلّق على كلّ واحدٍ مِنَ المتكلّفين لابعينه.

و أمّا الإشكال في الثّالث، فَإنّ السّقوط لايخلو إمّا من جهة إتيان تمام متعلّق الغرض و

حصول تمام المطلوب، أوْ لايكون كذلك، فعلى الأوّل يقتضي توجيه الخطاب أيضاً على واحد منهم فإنّه إذاكان تمام المطلوب يحصلُ بإتيان فرد واحدٍ منهم لامعنى لتوجيه الخطاب على تمام الأفراد.

و على الثّاني، يقتضي أنْ لايسقط الأمر فإنّهُ إذا لم يحصل الغرض بإتيان واحد منهم كيف يسقط الأمر عَنِ الجميع؟ مضافاً إلى أنّ الامتثال عن شخصٍ كيف يُعْقَلْ أنْ يكون هو الامتثال عَنِ الآخر؟ و ذلك لايمكن الالتزام به. فالّذي يقتضيه التّحقيق أنّ الأمر إذا صَدَرَ عَنِ المولى متوجّهاً إلى عبده له أنحاءٌ مِنَ الإضافات إذْ له نحو اضافته إلى الآمِر و هو بصدوره عنه و نحو إضافة أخرى إلى المأمور و هو بتحريكه نحو المطلوب. و نحو اضافة بالفعل الصّادر و هو بقيامه فيه شبه قيام العرض في الموضوع، لامثله حقيقةً لما عَرَفْتَ أنّ التّكليف ليس مِنَ العوارض الخارجيّة للموضوع إذالخارج ظرف السّقوط لاظرف العروض.

و معلومٌ أنّه لافرقَ بين الواجبات العينيّة و الكفائيّة مِنْ جهة الإضافة الأوْلى و الثّانية إذْ في كليْهما كانَ الآمِر يصدر عنه الطّلب و كانَ المأمور مبعوثاً نحو الفعل، لكن الفرق بين العينيّ و الكفائيّ إنّما هو في نحو الإضافة الأخيرة حيثُ انّ نحو إضافة التّكليف إلى الفعل في العينيّ هو بقيد صدوره عَنْ آحاد المكلّفين مباشرةً فيتعدّد لامحالة بتعدّد المكلّفين بمناسبة هذا القيد بخلاف الواجبات الكفائيّة فلايتعدّدُ بتعداد المكلّفين. فتعلّق التّكليف بالمكلّفين هو على نحو الاستغراق في العينيّ و الكفائيّ من غير فرقٍ، و الفرق بينهما إنّما هو بنحو الإضافة الأخيرة فكما يمكن أنْ يكون نحو إضافة التكليف إلى الفعل المتعلّق بقيد أنْ يكون التعلّق صادراً عَنْ كُلّ فردٍ مِنَ الأفراد بالمباشرة كما في الصّلاة و الصّوم و نظائرهما منَ الواجبات النّفسيّة حيثُ أنّ المصلحة قائمةٌ في فعل آحاد المكلّفين بالصّدور المباشريّ كذلك يمكن أنْ يكونَ نحو إضافته إلى المتعلّق لابقيد صدوره عن كُلّ واحدٍ مباشرةً بل يكون نحو تعلّقه بصرف الوجود من طبيعة الفعل لابقيد تكثّرها بكثرة أفراد المكلّفين فيسقط الأمر بصرف وجود الطّبيعة في الخارج مِنْ أحدٍ من المكلّفين قهراً لِأنّ الطّبيعة توجد بوجودِ فردٍ ما. هذا هو

حقيقة الوجوب الكفائيّ فَافْهَمْ و اغْتَنِمْ.

ثُمَّ إنَّه ينبغي التّنبيه على أمرين: الأوّل أنّه قد يقال كما في الكفاية: إنَّ مقتضى إطلاق الأمر هو التّعيينيّ العينيّ فَإنَّ في الوجوب الكفائيّ تقيَّد بعدم إتيان الآخَر و الإطلاق يقتضي خلافه. و لكنّك خبيرٌ بما ذكرناه في معنى الكفائيّ أنّ الإطلاق لا يقتضي ذلك بل يقتضي خلافه فَإنَّ في الوجوب العينيّ قيد لا يكون ذلك في الكفائيّ إذْ عَرَفْتَ أنَّ الطّبيعة العارية عَنْ خصوصيّة صدورها مِنَ الأشخاص و الآحاد مباشرة هي المتعلّقة لِلْخطاب الكفائيّ بخلاف الخطاب التّعيّني فَإنَّ الطّبيعة المأمور بها متقيّدة بصدورها عَنْ كُلّ واحدٍ واحدٍ مِنَ المكلّفين فيكون المتعلّق هو الطّبيعة السّارية المتكثّرة بكثرة أفراد المكلّفين هذا ما يقتضيه الإطلاق.

و أمّا الّذي يقتضيه ظاهر توجيه الخطابات فالإنصاف أنّه التّعيينيّ العينيّ إلاّ أنَّ الظّاهر غير الإطلاق.

الأمر الثّاني لاشكَّ في أنَّ مقتضى البرهان المؤيَّد بالوجدان أنَّ الطّبيعة يتعدّد بتعدّد الأفراد، لِأنَّ الأفراد العديدة مِنَ الإنسان أناسيّ لاإنسان واحِدٌ و لازمُ ذلك هو الالتزام بالامتثالات العديد في المقام لوكان الآتي بالواجب الكفائيّ أشخاص و الأفراد العديدة دفعة واحدة و قد أشَرْنا إليه في مسألة المرّة و التّكرار أيضاً بل ذلك في المقام أوضح لِأنَّ المكلّف في مسألة المرّة و التّكرار شخص واحدٌ و المكلّف به نفس الطّبيعة كما عَرَفْتَ فيمكن أنْ يقالَ إنَّ صرف الطّبيعة لا يتكثّر و لا يتعدّد بعد ما لم يَكُنْ لها تكثّر من جهة الفاعل.

و أمّا في مَسْألتنا هذه فالمكلّف هو تمام أفراد المكلّفين على نحو الاستغراق الشُّموليّ فإتيان كُلّ واحدٍ مِنْهُمْ بتلك الطّبيعة في عرض واحد إتيان بالطّبيعة المأمور بها فتكثر الطّبيعة قهراً.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

البحث في المطلق و الموقّت

الشّيءُ المأمور به لايخلو إمّا أنْ يكون الزّمان فيه مأخوذاً على نحو الشّرطيّة بحيث يكون لِنفس الزّمان دَخْلٌ في المصلحة المترتّبة على الفعل، و إمّا أنْ لايكون كذلك بل ظرفيّة الزّمان لايكون إلاّ مِنْ باب أنّ الفعل و الفاعل مِنَ الموجودات الزّمانيّة الواقعة في عمود الزّمان فيكون تمام المطلوب حينئذٍ نفس الفعل المأمور به و الزّمان بالنّسبة إليه كالحَجَر الموضوع جنب الإنسان، و الأوّل هو الواجب الموقّت، و الثّاني هو الواجب المطلق في قبال الموقّت لاالمطلق في مقابل المشروط، و هذا الواجب الموقّت أيضاً ينقسم باعتبار آخَرَ إلى الموسّع و المضيّق و المضيّق معناه أنّ المأمور به لوحظ في امتداد معيّنٍ مِنَ الزّمان بحيث كان هذا الامتداد المأخوذ فيه بمقدار وقوعه فيه فقط لاأزيدُ من ذلك نظير الصّوم المضيّق بأوّل طلوع الفجر الى آخرِ اليوم.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

و أمّا الموسّع فمعناه أنّ الطّبيعة المأمور بها إنّما لوحظت في قطعة مُعَيّن مِنَ الزّمان و يكون تلك القطعة أزيد من وقوعها فيه كما في الصّلاة مِنْ أوّل الوقت إلى آخره فإنّها لوحظت على نحو الكلّيّ القابل للانطباق على كلّ فرد من الأفراد الذي يوجد في الخارج من أوّل الوقت إلى آخرِهِ. فالمأمور به هو الكلّيّ المقيّد بهذا الامتداد الخاصّ و ليس المأمور به هو الأفراد الّتي يُوجَد في الخارج على سبيل التّرديد النّفس الأمريّ الّذي يُعَبَّر عنه بالتّخيير الشرعيّ كما قد يترائى مِنْ بعض الكلمات مِنَ السّابقين و قَدْ مَضينا الكلام فيه تفصيلاً.

ثُمّ إنّ هٰهُنا شيئاً هو أنّه قد يتوهّم أنّ الطّبيعة المأمور بها الّتي لو حظت في امتداد معيّن مِنَ الزّمان و تكون قابلةَ الانطباق على كثرات مادونها مِنَ الأفراد كما هو معنى الموسّع إنّما يتضيّقُ بتضيّق الوقت بحيث إذا مضى عن ذلك الامتداد بمقدارٍ صارَت الطّبيعة المأمور بها مضيّقةً بما بقي مِنَ الوقت و يكون كالكلّيّ المنحصر في الفرد الواحد فينقلب الموسّع إلى

المضيّق. لكنّك خبيرٌ بأنّ هذا توهُّمٌ فاسِدٌ فَإنّ المأمور به هو الطّبيعة الكليّة المتقيّدة بامتداد وسيعٍ مِنَ الزّمان و هي قابلةُ الانطباق على فرد يوجَدُ في أوّل الوقت كما أنّه بنفسها قابلة انطباق أيضاً على فرد يوجَدُ في الجزء الاخير مِنَ الوقت من دون فرق بين الانطباقين لِأنّ الطّبيعة تكون متساويةَ الاقدام بالنّسبة إلى افرادها فتكون موجودةً بوجودات أفرادها من غير فرق بين الأوّل و الآخَر و الأوسط فكما لايوجب وجوده في أوّل الزّمان التّضييق بهذا الزّمان و انقلاب الطّبيعة العريضة الموسّعة إلى المضيّقة كذلك لايوجب وجوده في آخر الوقت أيضاً الانقلاب مِنَ الموسّع إلى المضيّق. نَعَمْ التعيين قهريٌّ عقليٌّ من باب انحصار الطّبيعة في فرد واحد.

ثُمّ لايَخْفى أنّ دلالة الأمر بالموقّت على الأمر به في خارج وقته أوّلا، إنّما يُتَصَوَّرُ بوجهين الأوّل، لِأنّ الأمر تارةً يكون على نحو الإطلاق أوّلاً من دون تقيّده بوقت بحيث يكون متعلّقه هو صرف الطّبيعة و وجودها مِنَ المكلّف في الخارج فقط من دون نظر إلى وقتٍ مِنَ الأوقات فيقيّد بالأمر الثّاني متعلّق الأمر الأوّل بالوقت المخصوص، و أُخرى يكون الأمر الأوّل إنّما تعلّق بِشَيْءٍ في وقتٍ مُعَيَّنٍ مضيّقاً كانَ أوْ موسّعاً فيُستفاد القيد مِنْ نفس الأمر الأوّل مِنْ غيرحاجة إلى الدّليل المقيّد.

فعلى الأوّل لامعنى لذلك النّزاع أصلاً لِأنّ المراد بدلالة الأمر إنْ كانَ هو الأمر الأوّل الّذي تعلّق بصرف الطّبيعة مطلقاً فَلَيْسَ هو أمرٌ بالوقت أوّلاً كَيْ يَصِحَّ هذا العنوان و لايكون له خارجُ الوقت أصلاً و لايكون له عصيان إذ ليس له وقتٌ كَيْ يُعْصىٰ به و العصيان يتحقّق بالوقّت فقط و إن كان المراد بدلالة الأمر هو الأمر الثّاني، فَقَدْ عَرَفْتَ أنّه لادلالة له إلاّ وقوع المتعلّق في الوقت المخصوص فدلالته ليس إلاّ التّوقيت فَكَيْفَ يمكن توهّم أنّ الأمر الّذي لايَدُلُّ إلاّ على التّقيد بالوقت يَدُلُّ على الأمر به في خارج الوقت بدون قيد. فهو أيضاً مُحالٌ لأنّ الأمرَ لايدعو إلاّ إلى متعلّقه و متعلّقه يكون مقيّداً بالوقت و حال الوقت كساير القيود مِنَ الطّهارة و أمثالها فلايصلح الأمر للدّاعُويّةِ إلى ذات المقيّد. فالنّزاع

لايكاد يتأتّى في هذا الوجه.

و أمّا على الثّاني و هو أنّ الأمر إنّما تعلّق مِنْ أوّل الأمر بالمقيّد بقيد الوقت فالنّزاع يمكن أنْ يَقَعَ فيه إلاّ أنّ قضيّة الأمر بالموقّت لو لم يكُن دالاًّ على عدم الأمر به في خارجه لايكاد يكون للدّلالة في خارج الوقت وجه أصلاً فالنّزاع في هذا المقام أيضاً ممّا ليسَ فيه فائدة مهمّة.

نَعَمْ لو كانَ لدليل الواجب إطلاق و كان التّقيّد بالوقت إنّما هو بدليل منفصلٍ كما قالَ في الكفاية: «لكانَ مقتضى إطلاقه ثبوتُ الوجوب مطلقاً و مقتضى التّقيّد إنّما هو بحسب كمال المطلوب لابحسب أصل المطلوب». هذا ما أفاده شيخ سيّدنا الأُستاذ في الكفاية و لكنّك خبيرٌ بأنّ ذلك خلاف مقتضى حمل المطلق على المقيّد فإنّ معنى حمل المطلق على المقيّد هو أنّه لما كانَ المطلق ظاهراً في أنّ تمام المطلوب و تمام متعلّق الغرض و الطّلب هو الشّيْءُ المطلق بدون تخصُّصه بخصوصيّة غيرنفس ذاته، و من ناحيةٍ أُخرى كانَ المقيّد ظاهراً في أنّ تمام متعلّق الغرض ليس هو المطلق بل هو الماهيّة المقيّدة بخصوصيّة فحينئذٍ يتعارض هذا المطلق مع هذا القيد فلابُدّ و أنّ يتقيّد إطلاق هذا المطلق بتقيّد هذا المقيّد في مقام رفع التّعارض و ذلك لِمكان أظهريّة المقيّد في تقييده مِنْ إطلاق المطلق في إطلاقه. فبعد تقييد إطلاق و رفع التّعارض يُنْتَجُ أنّ تمام متعلّق الطّلب هو المقيّد كما في قول المولى: «إعتِقْ رقبةً واعتق رقبةً مؤمنةً.» و معه كيف يَبْقى مجالٌ للتّمسّك بإطلاق المطلق بعد خروج الوقت و استكشاف تعدّد المطلوب؟ خصوصاً بعد التّوجه إلى أنّ حكم المطلق عين حكم المقيّد فإنّه إذا كانَ حكمه غير حكمه يخرج حينئذٍ عَنِ المطلق و المقيّد فإنّ في باب الإطلاق و التّقيّد لابُدّ و أنْ يكون الحكم واحداً و إلاّ كيف يمكن التّعارض بينهما؟

و خلاصه الكلام أنّ مِنْ شرائط حمل الإطلاق على التّقييد هو وحدة المطلوب و إلاّ يخرج مِن باب الإطلاق و التّقييد و يكون من قبيل المثبتين.

إن قلت: يمكن أن يكون التقيّد في بعض مراتب المطلوب كما إذا أورد التقيّد في مرتبة

كماليّة المطلوب و تكون النتيجة أنّ الإتيان في الوقت مِنْ كمال المطلوب فكماليّة المطلوب مقيّدة بالوقت بمقتضى الأمر الثّاني فيبقى المراتب الضّعيفة مِنَ المطلوب تحت إطلاق المطلق.

قُلْتُ: فَإذاً لابُدَّ و أنْ يكونَ الإتيان بالصّلاة في خارج الوقت أمراً استحبابيّاً و بعبارة أُخرى تعدّد المطلوب ينافي الإطلاق و التّقييد سواءٌ كانَ هُنا مطلوبان متباينان أوْ مطلوبٌ واحد ذومراتب كما كانَ الأمر كذلک في المستحبّات حيثُ لايُحْمَل المطلق على المقيّد و الله المؤيّد.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الكلامُ في تعلّق الأوامر و النّواهي بالطّبيعة او الأفراد

المراد مِنَ الأفراد في قول مَنْ يقول أنَّ المتعلّق هو الأفراد أنَّ ما يوجَدُ في الخارج مع تمام عوارضه و مشخّصاته الفرديّة يكون متعلّقاً للطّلب بحيث لايكون شَيْءٌ مِنَ الخصوصيّات الملازمة للمصداق زائداً تَعَلَّق به الأمر فيكون كُلّ واحدٍ مِنْ تلك الخصوصيّات جزءً متعلّق الأمر و تمام المتعلّق هو الّذي وُجِدَ في الخارج مع جميع العوارض و اللّواحق الفرديّة فالموجود في الخارج بتمام خصوصيّاته هو المأمور به. كما أنَّ المراد مِنَ الطّبيعة في قول القائلين به هو أنّ ما يكون متعلّقاً للطّلب لَيْسَ إلاّ ما هو الملاك الذّاتيّ لصدق مفهوم المتعلّق الّذي يُعَبَّر عنه في الاصطلاح بالفرد الذّاتيّ للطّبيعة و كانَ بحيث أنَّ مالايكون مفهوم المتعلّق حاكياً عنه لايكون دخيلاً في المأمور به بَلْ يكون زائداً عليه كالحَجَر الموضوع جنبَ الإنسان مثلاً الّذي تعلّق به الأمر في قوله يجب عليك الصّلاة لَيْسَ إلاّ ما هو الملاك الأصليّ لِصدق مفهوم الصّلاة على المصداق الخارجيّ صدقاً حقيقيّاً و هو لايكونُ إلاّ نفس حقيقة الصّلاة و ما هو الّذي يكون الصّلاة به صلاة بحيث لو انحلّ في التّحليل العقليّ عن عوارضه و مشخّصاته و لايفرض إلاّ نفس ذاته عارياً عَنْ جميع الخصوصيّات الزّائدة على الذّات يكون المطلوب لَيْسَ إلاّ هو فكما أنَّ الخصوصيّات و اللّواحقَ لايكون إلاّ من قبيل الملازمات الخارجة الزّائدة على حيثيّة الصّلاة. كذلك تكون زائدةً أيضاً عَنِ المأمور به الّذي تعلّق به الأمر. هذا هو المراد بِأنَّ متعلّق الأوامر و النّواهي الطّبايع. و ممّا يُؤَيِّد أنَّ مرادهم مِنَ الطّبيعة في العنوان ذلك هو أنَّ المجوّزين في مسألة اجتماع الأمر و النّهي يقولون إنَّ الصّلاة المأمور بها و الغصب المنهيَّ عنه و إنْ كانا موجودَيْنِ بوجودٍ واحد إلاّ أنَّ هذا الوجود الواحد ينحلّ في التّحليل العقليّ إلى حيثيّتَيْنِ مُخْتَلِفَتَيْنِ يكون إحداهُما هي الحيثيّة الملاك لِصدق عنوان الصّلاة و الأُخْرى هي الملاك لِصدق عنوان الغصب المحرّم هذا. و بعد

تحرير المراد فالقول الّذي يقتضيه التّحقيق إنّ متعلّقات الأوامر و النّواهي لَيْسَتْ إلاّ الطّبايع لاالأفراد.

توضيح ذلک: أنّک قَدْ عَرَفْتَ في مطاوي أبحاثنا السّالفة أنّ الأوامر الصّادرة عَنِ الآمِر أوِ النّواهي الصّادرة عنه لها إضافةٌ إلى المصدر و هي بالاضافة الصّدوريّة و القيام الصّدوريّ بالآمِر و لَهُ نحو إضافة إلى المطلوب منه و هي بتوجيه الخطاب نحوه و إغرامه إلى المطلوب و لَهُ نحو إضافة ثالثة إلى نفس الفعل المطلوب و هي بتعلّق الأمر به و حيث لم تكن تلک الإضافات الثّلاث للامِر لايُعقل الأمر أصلاً كما أنّه لو لَمْ يكُنْ لَهُ إحدى الإضافات لايعقل الإضافات الأُخَر فلايُعْقَل الأمر أيضاً.

أمّا إضافته الى المطلوب منه فيقتضي وجود المطلوب منه لامحالة كَيْ يَقَعَ الطّلب منه و أمّا نحو إضافته إلى المطلوب فيقتضي أنْ لايكون موجوداً في الخارج و إلاّ يلزم طلب الحاصل و يلزم عدم تعلّق التّكليف بالعُصاة و إذْ تعلّق بالعُصاة يلزم تعلّقه بالمعدوم و بالجمله الوجود الخارجيّ للمطلوب مساوقٌ لسقوط التّكليف عنه، فالخارج ظرف سقوط التّكليف لاثبوته فلابُدّ و أنْ يكون الشّيْءُ المطلوب غير موجود في الخارج لكنّه لاعلى أنْ يكون المطلوب معدوماً صرفاً في جميع مراتب الوجود لافي الخارج و لافي الذّهن كيف و لو كانَ كذلک لايعقل تعلّق الطّلب به و ما لايتعلّق الطّلب به لايكون الإضافات الأُخَر موجوداً فلايعقل الأمر أصلاً فإذاً لابُدّ و أنْ يكونَ المطلوب موجوداً لكن لافي الخارج بَلْ في وعاء الذّهن حَتّى يقع الطّلب عليه، و تحقّق الإضافة المختصّة به إليه، إلاّ أنّه لايكون نفس وجوده في الذّهن بما هو الوجود الذّهنيُّ ملحوظاً في لحاظ الآمِر و إلاّ لايمكن وجوده في الخارج للزوم انقلاب الذّهن إلى الخارج. بَلْ لابُدّ و أنْ يتعلّق الطّلب بالطّبيعة المتحقّقة في الذّهن بحسب الواقع لاباعتبار اللّحاظ حَتّى يُمكن أنْ يُطْلَب عَنِ المكلّف إيجادُها. فإذاً يُعْلَم مِنْ ذلک أنّه لايمكن أنْ يتعلّق البعث و الطّلب بالعوارض الخارجيّة و المقوّمات الفرديّة فلايُعقل أنْ يكون المتعلّق هو الأفراد فرضاً عن إمكانه أوْ وقوعِه لأنّ تلک العوارض

الخارجيّة بوجوداتها الخارجيّة لايمكن أنْ يَقَعَ في الذّهن في ظرف لحاظ المطلوب و إلاّ ينقلب الخارج إلى الذّهن و لايمكن أيضاً أنْ تكون الطّبيعة الملحوظة المطلوبة هي الوسيلة للحاظ تلك العوارض الخارجيّة و الخصوصيّات الفرديّة فَإنَّ الطّبيعة لاتكون مرآةً إلاّ لمصاديقها الذّاتيّة أيْ ما به الاشتراک بين افرادها و ذلک هو الوجود السعي من الطبيعة المشترک بين جميع الأفراد فالمتعلق للإرادة أو البعث هو هذا الوجود السّعي مِنَ الطّبيعة و بعبارة أُخرى: الأفراد بالمعنى الّذي فسّرْناهُ لايُعْقَل أنْ يَقَعَ تحت الطّلب أو الإرادة الآمريّة إذالعوارض و الخصوصيّات الخارجيّة المقوّمة لفرديّة الأفراد بوجوداتها الخارجيّة يمتنع أنْ تكون متعلّقاً لِلطّلب أوِ الإرادة و إلاّ يلزم انقلاب الخارج إلى الذّهن كما لايمكن أنْ تكون الطّبيعة مرآةً لتلک العوارض فَإنَّ الطّبيعة تكون مرآةً لمصاديقها و وجودات ذاتها أيما به الاشتراک بين أفرادها و أمّا ما به الامتياز بين الأفراد فَهِيَ الخصوصيّات المتباينة مع الطّبيعة و كَيْفَ يُعقل أنْ يكونَ المباينُ مرآةً للمباين فلايُعْقَل مرآتيّة الطّبيعة لهذه العوارض الفرديّة. نَعَمْ لكُلّ واحدٍ مِنْ تلک العوارض الخارجيّة طبيعةٌ أُخرى مختصّة به و تكون كُلّ طبيعة حاكيةً و مرآةً لأفرادها فدخالة تلک العوارض في متعلّق الأمر أوِ الإرادة معناه ضَمُّ طبايعَ أُخَر إلى الطّبيعة المتعلّقة لِلأمر فيلزم أنْ تُؤخذَ الطّبايع العديدة تحت الأمر الواحد بناءً على القول بالأفراد و ذلک جزافٌ غايةً إذ ليسَ لتلک الطّبايع العرضيّة دخالةٌ في حصول المطلوب أو الغرض المترتّب عليه و إذا لادخالة لها في حصول الغرض فلايُعْقَل دخالتها في متعلّق الأمر.

فَيَتَحَصَّلُ أنَّ الملحوظ في ذهن الآمِر لَيْسَ إلاّ نفس الطّبيعة و صرف المطلوب بطبيعته بدون أنْ يلاحظَ شَيْءٌ آخَر زائدٌ على الطّبيعة المطلوبة و حيثُ أنَّ الملحوظ في ذهن الأمر لَيْسَ إلاّ نفس ذات المطلوب فالمتعلّق لِلأمر الّذي لَيْسَ إلاّ إظهار هذا الملحوظ في الذّهن لايكون إلاّ نفس ذات المطلوب بطبيعته مِنْ دون اقترانه بِشَيءٍ آخَر لِأنَّ الملحوظ في ذهن الآمِر هو الّذي يَقَعُ عليه الأمر فيوجد بينه و بين الآمِر إضافة صدوريّة و المفروض أنّه قَدْ

لوحظ ذلك بدون العوارض الخارجيّة الخارجة عَنْ حيثيّة ذات المطلوب فلامحالة يكون المتعلّق هو هذه الحيثيّة الّتي يُعَبّر عنها بالطّبيعة، و هذا لِما عَرَفْتَ أنّه لايمكن أنْ يرادَ بمفهوم مِنَ المفاهيم غيرنفس الحيثيّة الّتي هي الملاك لِصدق المفهوم على الأفراد، مثلاً لايُعقل أن يُراد بالعالم غيرالحيثيّة الّتي بها يكون العالمُ عالماً و هي حقيقة العلم و لذلك لايُعقلُ صدق العالم بما هو هذا المفهوم على العالم الفاسق أو العالم العادل إذْ حيثيّة صدق العالميّة غيرحيثيّة صدق العادليّة أو الفاسقيّة كما هو أوضح مِنْ أنْ يخفى فالصّلاةُ الّتي تكون متعلّقه لِلأمر مثلاً لَيْسَ إلاّ عين الحيثيّة الصّلاتيّة و ما تكون الصّلاة به صلاةً و لو بالتّحليل و التّعمّل العقليّ.

و أمّا العوارض و المشخصّات فَهِيَ كما أنّها خارجة عن هذه الحيثيّة ولو بالتّعمّل العقليّ كذلك تكون خارجة عمّا تعلّق به الأمر حقيقة لما عَرَفْتَ مِنْ لزوم التّطابق بين الملحوظ و متعلّق الأمر.

ثُمَّ إنَّ للمحقّق الخراسانيّ(قده) كلاماً ينبغي أنْ يُقرّر و يُفْهَمَ كَيْ لاتَقَعَ الأذهان في انحطاً. قالَ شيخُ سيّدنا الأُستاذ أعْلَى الله مقامَهُ: المرادُ بكون متعلّق الأوامر هو الطّبايع لاالأفراد لَيْسَ الطّبيعة بما هي هي فَإنّها لَيْسَتْ إلاّ هي لامطلوبة و لا لامطلوبةً، إذْلوكانَتْ بما هي مطلوبةً في مرتبة ذاتها يلزم أخذ ما هو غيرُها، و هو المطلوبيّة، في حدّ ذاتها مع أنّها لَيْسَتْ إلاّ هي بل المراد أنَّ متعلّقَ الطّلب هو وجود الطّبيعة و متعلّق الأمر هو نفس الطّبيعة لِأنَّ الأمر بمعنى طلب وجود الطّبيعة هذا في جانب الأمر.

و أمّا متعلّقات النّواهي فَإنّها الطّبيعة أيضاً و معنى النّهي عَنِ الطّبيعة طلب تركها، فتعلّق الأمر هو الطّبيعة كما أنَّ متعلّق النّهي هو الطّبيعة أيضاً و الأمر بمعنى طلب وجود الطّبيعة كما أنَّ النّهي بمعنى طلب ترك الطّبيعة، هذا مِنْ دون أنْ يكون للمشخصّات و العوارض الخارجيّة الّتي تَتَّحِدُ مع الوجود قهراً دخلٌ في المتعلّق كَما يقول به القائل بالأفراد لافي متعلّق الأمر و لا في متعلّق الطّلب. لِأنَّ متعلّق الأمر هو صرف الطّبيعة و متعلّق الطّلب وجود الطّبيعة بوجودها السّعي القابل لِلانطباق على تمام الأفراد و المصاديق و هكذا في

جانب النّهي إذ متعلّق النّهي صرف الطّبيعة و متعلّق الطلب ترك الطّبيعة.

و هذا صحيحٌ مِنْ دون أخذ الوجود أو العدم في الطّبيعة مِنْ قبيل الغاية للطّلب بِأنْ يكونَ المتَعلّق هو الطّبيعة بما هي و الوجود في الأوامر أوِ العدم في النّواهي يكـون غـايةً لِلطّلب و مِنْ دون أنْ يكون الطّبيعة بعد وجودها متعلّقة لِلطّلب كَيْ يلزم تحصيلَ الحاصل بل المراد بكون الطّبيعة هي المتعلّقة للطلب التّفصيل بين متعلّق الطّـلب و مـتعلّق الأمـر بفرض كون متعلّق الطّلب هو وجود الطّبيعة بالوجود السّعي و متعلّق الأمر هـو صرف الطّبيعة إذالأمر بِشَيْءٍ بمعنى طلب وجود الشّيْءِ كَما أنَّ النّهي عَنِ الشَّيْءِ بمعنى طلب ترك الشّيْءِ و لا معنى لكون متعلّق الأمر هو وجود الطّبيعة كَما لايخفى.

هذا تقرير ما أفاده المحقّق الخراسانيُّ في المقام إلاّ إنّک خبيرٌ بما فيه أوّلاً أنَّ الأمر و الطّلب شَيْءٌ واحدٌ كما عَرَفْتَ تفصيلَه فيكون المتعلَّق لِأحدهما عين المتعلّق للآخَر. و ثانياً لامانع مِنَ الالتزام بكون متعلّق الطّلب في الأوامر و النّواهي هو الطّبيعة أيضاً كما هو المتفاهَم مِنْ قول الآمِر: إضْرِب أوْ يجب عليک إقامة الصّلاة و إيتاءُ الزّكاة. فَإنَّ نفس المادّة المـتعلّقة لِلْهيأة هي الّتي تكون متعلّقةً للطّلب أيضاً عند العرف و يكون البعث إنّما هو نحو المادّة و المادّة موضوعةٌ بإزاء نفس الطّبيعة بما هي.

إنْ قُلْتَ: لو كان المتعلّق لِلطّلب و البعث هو الطّبيعة بما هي و هي الماهيّة المقسم فيكون متعلّق الطّلب هو المَقْسَم للوجود و المعدوم و ذلک ضروريُّ البطلان لِأنَّ الأمر لايَـدُلُّ حينئذٍ على إيجاد الطّبيعة فَإنّها بحسب الفَرْضِ أعَمُّ مِنَ الموجود و المعدوم و الأمر لايَدُلُّ إلاّ على طلب متعلّقه و يكون المتعلّق هو المعنى الأعمّ.

قُلْتُ: الطّبيعة طبيعةٌ في ظرف الوجود و لو بنحو القضيّة الحقيقيّة، و الطّبيعة المـعدومة لَيْسَ بِشَيْءٍ و يَجُوزُ عنه سلب جميع الأشياء حَتّى شيئيّة نفسها و ذاتيّاتها إذ المعدوم يصحُّ سلبُه عَنْ ذاته فلايكون الطّبيعة المعدومةُ طبيعةً حَتّى يَصِحَّ البعث إليه و يكـون مـتعلّقاً لِلطّلب بَلِ الطّبيعة في ظرف الوجود الذّهنيّ هي المتعلّقة للطّلب و هي المبعوث إليها عرفاً و

وظيفة المكلّف تحصيل تلك الطّبيعة بإيجادها في الخارج لابِأنْ يكونَ إيجادها في الخارج هو المتعلّق للطّلب بل المتعلّق للطّلب هو الطّبيعة إلاّ أنَّ شيئيّة الطّبيعة في الخارج إنّما هو بالوجود و الوجود مُشَيِّءُ الأشياء و وظيفة المكلّف تحصيل شيئيّة الطّبيعة أيْ تحصيل ظرف اتّصاف الطّبيعة بنفسها لاتحصيل اتّصافِ الطّبيعة بالوجود لِأنَّ هذا الوصف خارجٌ عَنِ المتعلّق بَلْ تَحْصيل إتّصافها بنفسها و ظرف اتّصافها بنفسها هو إيجادها و تقرّرها في الخارج لِمَا عَرَفْتَ أنَّ شيئيّه الأشياء بالوجود كما هو عند العرف و العقل.

و أمّا عند العقل فهو بِمَا بُرْهِنَ عليه في محلّه و أمّا عند العرف فالمتفاهَم مِنْ نفس المادّة كمادّة الصّلاة أوِ الصّوم مثلاً هو تلك الأشياء بحقائقها الموجودة في الخارج لابما هـيّاتها الأعمّ مِنَ الوجود و العدم فَافْهَمْ و اغتنم بهذا التّحقيق.

و أمّا قضيّة أصالة الوجود أو الماهيّة و التكلّم في أنَّ الوجود هُوَ المُفاضُ عَنِ العِـلّة أوِ الماهيّة فهو خارجٌ عَمّا نحن فيه.

فَإنَّهُ لَمّا كانَ المتعلّق هو الطّبيعة بما هي كما قلناه تكون الطّبيعة هي المبعوث إليها سواءٌ قلنا بأصالة الوجود و إعتباريّة الماهيّة أو بالعكس.

و أمّا ما رُبَّما يُورَدُ علينا مِنْ أنَّ الطّبيعة بما هِيَ هِيَ لَيْسَتْ إلاّ هي لامطلوبة و لالامطلوبة فكيف يمكن أنْ يكونَ بما هيَ هيَ مطلوبة فنقول في الجواب أنَّ هذا الكلام صحيحٌ في باب الحمل فَإنَّه عندالنّظر إلى ذات الشَّيْءِ بما هو هولايمكن أنْ يَحْملَ عليه شَيْءٌ آخَر غير نفس ذاته و إلاّ يلزم أخذُ الغير في مرتبة ذات ذلك الشّيْءِ إلاّ أنَّ هذا كُلَّه في باب الحمل الأوّليّ الذّاتيّ.

و أمّا في باب الإضافة الصّدُوريّة كما في ما نحن فيه فلامانع عَنْ تعلّق الإضافة الصّدوريّة إلى نفس ذات الشّيْءِ بما هي ذات الشّيْءِ كما في قول الآمِر إضرب فليتّصف هذا الشّيْءُ بعد ذلك أيْ بعد ما تعلّق بذاته الإضافة الصّدوريّة بالمطلوبيّة فلايكون نفس ذاته بعد الإضافة ذاته بما هي هي بل تكون بما هي مطلوبه فحينئذٍ يَصِحُّ حمل المطلوب عليها و يقال مـثلاً

الصَّلاةُ مطلوبة فَإنَّ الماهيّة بعد ما تعلّقت بها الإضافة الصُّدوريّة لاتكون الماهيّة بما هِيَ هِيَ بَلْ إنَّها مطلوبة، فما يقالَ إنَّ الماهيّة مِنْ حيثُ هي لَيْسَتْ إلاّ هِيَ إنّما هو في مقام الحمل الأوّليّ الذاتي لافي مقام الإنشاء و البعث إليها بما هي فيتعلّق البعث إليها بما هيَ و بَعْدَ ذلک يحمل عليها المطلوبيّة.

و الحمدلله أوّلاً و آخِراً.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

البحث في النَّواهي

قال المحقّقُ الخراسانيُّ(ره) ما حاصله: إنّ النّهيَ صيغةً و مادّة كـالأمر في الدّلالة عـلى الطلب بمعنى أنّه لافرق بين الأمر و النّهي أصلاً في ما هو المعنىُّ منهما فإنّهما من حيث المعنى هو الطّلب و التّمايز إنّما هو من جهة المتعلّقَيْن حيث إنّ معنى الأمر هو طلب وجود الطبيعة و معنى النّهي هو طلب عدمها و لما كان وجود الطبيعة إنّما هو بوجود فردٍ ما و عدمها لايكون إلاّ بعدم جميع الأفراد كما هو مقتضى القواعد العقليّة يكون لامحالةَ امتثال الإمر بإيجاد فردٍ ما من الطبيعة و لو كان فرداً واحداً و امتثال النّهي إنّما هو بانعدام جميع الأفراد إذ المفروض أنّ متعلّق النّهي هو عدم الطبيعة و عدمها بعدم جميع أفرادها لابعدم فردٍ ما منها.

و خلاصة الكلام أنّ هذا الفرق في امتثال الأمر و النّهي إنّما هو بمقتضى نفس متعلّقهما كما لايخفى. هذا بالنسبة إلى امتثالهما، و أمّا الكلام في عصيانهما فلابُدّ و أن يكون عصيان الأمر على هذا الفرض إنّما هو بترك جميع أفراد الطبيعة بحيث لايأتى بواحد من الأفـراد أصـلاً حيث إنّ المكلّفَ لو أتى بواحدٍ منها لايكون عاصياً بل يُعدُّ مطيعاً لأنّ الطبيعة يوجد بوجود فردٍ ما. اللّهمّ إلاّ أن يكون الإتيان بالأفراد العرضيّة قبل سـقوط الأمـر فـيكون هـناك امتثالات عديدة، كما بيّنّاه و احتملناه في مسألة المرّة و التكرار.

هذا ممّا لاإشكال فيه على ما فرضه، إنّما الإشكال في عصيان النّهي و أنّه بناءً على ما قرّره و أخذه مبنى كلامه، كيف يتصوّر عصيان النّهي على الوجه العقلائيّ؟ ضرورة أنّه لو كان الحال كما فرضه من أنّ معنى النّهي ليس إلاّ عدم الطبيعة و المفروض أنّ عدمها بعدم جميع أفرادها فلازم ذلك أن يكون عصيانه إنّما هو بإيجاد فردٍ ما من الطـبيعة و لو كـان فـرداً واحداً، فإنّه بإيجاد فردٍ من الطبيعة المنهيّ عنها لايعدُّ مطيعاً للنّهي إذ لايعدم جميع أفرادها بل أوجد فرداً ما منها فيكون عاصياً لنهي مولاه و حيث إنّ الطلب إنّما يسقُط إمّا بالعصيان

أو الإطاعة ـ كما هو المعروف ـ فلا بدّ و أن يسقط النّهيُ أيضاً بمجرّد الإتيان بفرد من الطبيعة إذ بذلك يصير عاصياً فيسقط عنه النّهي فلايكون بعد ذلك نهيٌ كي يكونَ سايرُ أفراد الطبيعة منهيّاً عنها، مثلاً لو استعمل فرد واحد من خمر بذلك النهي عن شرب الخمر فقد سقط النهي فلايكون شربُ ساير أفراده حراماً و هذا بديهيُّ البطلان و خلاف ما هو المتعامَل عند العقلاء في النّواهي فإنّ المسلَّم المُتعامَل عند العقلاء هو العصيان بإتيان كلّ فرد فرد من أفراد الطبيعة المنهيّ عنها لاالعصيان بأوّل فرد منها فقط.

إن قلت: إنّ متعلَّق النهي هو الذي ينحلُّ إلى أفراده فيكون عاصياً بإتيان كلّ فرد من الأفراد بخلاف متعلّق الأمر فإنّه ليس إلّا صرف الطبيعة فحسب.

قلت: يرد على هذا الكلام: أوّلاً بأنّه خلاف الفرض إذ المفروض في كلامه أنّ متعلّق النّهي هو الّذي يتعلّق به الأمر، بتقدير العدم في ناحية النهي مكان الوجود في جانب الأمر.

و ثانياً، أنّ الانحلال خلاف ما حرّره و قرّره في المسألة السابقة من أنّ المتعلّقات هي الطبايع لا الأفراد و الانحلال يستلزم القول بأنّ المتعلق هو الأفراد كما هو واضح لمن تأمّل.

و لباب الكلام أنّ القول بعدم الفرق بين الأمر و النّهي إلّا من جهة المتعلّق يستلزم القول بأنّ عصيان النهي إنّما يكون بإيجاد فردٍ ما من الطبيعة المنهيّ عنها و يسقط به النّهي بعد ذلك و ذلك ضروريُّ البطلان.

و الذي يقتضيه التحقيق أنّ التمايز بين الأمر و النّهي إنّما هو من جهة التمايز و التباين الذّاتيّ بينهما و هو الّذي من قبل التمايز بين مباديهما حيث إنّ الأمر معناه البعث و التحريك الذي نشأ من المحبوبيّة الناشئة من المصلحة القائمة في المبعوث إليه و النّهي معناه لايكون إلّا الزّجر الناشئ من المبغوضيّة الّتي نشأت من المفسدة النّفس الأمريّة التي في متعلّقه، فالأمر و النّهي متمايزان ذاتاً من حيث انفسهما و من جهة مباديهما و أمّا من حيث ما يتعلّق به الأمر و النّهي فلايكون فرق أصلاً إذ المتعلّق في الأمر و النّهي ليس إلّا الطبيعة الصرفة إلّا أنّ الطبيعة لما كانت تتكثّر بتكثّر أفرادها و وجوداتها يكون البعث الذي تعلّق بالطبيعة في كلّ ما

وجدت فيه الطبيعة و حيث ما وجدت، كما أنّ الزّجر عن الشيء الذي هو معنى النّهي مثل البعث بمعنى أنّ الزّجر أيضاً إنّما تعلّق بنفس الطبيعة إلّا أنّها لما كانت متكثرةً بتكثّر أفرادها يكون ما تعلّق به النهي أين ما وجدت الطبيعة و حيث ما وجدت بحيث يكون كلّما وجدت الطبيعة كانت مبغوضةً و منفورةً و هذا ممّا قلناه إنّ المتعلّق هو الطبيعة و هي موجودة بوجودات أفرادها و متكثّرةٌ بتكثّراتها فهي أين ما وجدت و كلّما وجدت يكون مبعوثاً إليها إذا كانت متعلقةً للبعث و تكون مزجوراً عنها كذلك إذا كانت متعلقة للزّجر.

هذا كلّه في حقيقة الأمر و النّهي و ما يكون متعلّقاً لها. أمّا الامتثال و العصيان فيقع الكلام في موارد: الأوّل في امتثال الأمر و الثاني في عصيانه و الثالث في امتثال النّهي و الرابع في عصيانه.

أمّا المورد الأوّل فالتحقيق أنّ امتثال الأمر إنّما هو بإتيان أيّ فردٍ من أفرادها المتكثّرة مادام لم يسقط الأمر بحيث إنّه لو أتى بأيّ فرد من أفرادها فقد امتثل أمره فيسقط و كذا لو أتى بأفراد عديدة في عرض واحد قبل سقوط الأمر فقد امتثل أمره بامتثالات عديدة كما عرفت سابقاً.

و أمّا سقوط الأمر فإنّما هو لأن تمام الغرض يحصُل بإتيان فردٍ ما من الطبيعة المأمور بها أعمّ من أن يكون هذا الإتيان في ضمن فرد واحد أو أفراد عديدة عرضيّة و من الواضح أنّه بعد سقوط الغرض سقط الأمر أيضاً كما لا يخفى.

و أمّا المورد الثاني فعصيان الأمر هو بعدم جميع أفراد الطبيعة في وقتها لو كان لها بما أنّها مأمورٌ بها وقت، فإنّ ترك بعض الأفراد في الوقت لا يوجب العصيان ضرورةً. ثمّ إنّ العصيان في جانب الأمر لا يكون شيئاً متحصّلاً في الخارج حيث إنّه لا يكون إلّا صرف اعتبار العدم و إن كان يترتّب على هذا الاعتبار العقلائيّ العقابُ. و من الواضح أنّ هذا لا بأس بالالتزام به فإنّ الاعتبارات العدميّة العُقلائيّة قد تكون ذات مفسدة مترتّبة عليها فيترتّب عليه العقاب كما أنّه قد يكون ذات مصلحة فيكون مأموراً به و يترتّب عليه

الثواب كما في وجوب الإمساك فإنّه ليس إلّا عدم الأكل إلّا أنّه نحو اعتبار عقلائيّ يترتب عليه الثواب لما فيه من المصلحة.

و من هنا يظهر أنّه لاوجه لترديد صاحب الفصول رحمه الله في أنّ وجوب الإمساك يُعدُّ من الواجبات أو الأكل في شهر رمضان يكون من المحرّمات و هذا كما لايخفى.

المورد الثالث ـ و هو امتثال النّهي ـ فإنّما هو بأن لا يوجد فرداً من أفراد الطبيعة المزجورة عنها، إذ المفروض أنّ الطبيعة هي الّتي تعلّق الزجر بها فهي مبغوضة و منفورةٌ كلّما وُجدت و حيث ما وجدت و ذلک لما تلوناه لک من أنّ الطبيعة تتكثّر بتكثّر الأفراد. و امّا نحو امتثال النّهي فهي نظير عصيان الأمر في أنّه من جملة الاعتبارات العقليّة العقلائيّة يترتّب عليها المصالح كما أنّ عصيان الأمر يترتّب عليه المفاسد من دون أن يكون في الخارج شيء متحصّلٌ خارجيٌّ.

المورد الرابع ـ و هو قضيّة عصيان النّهي ـ و لايخفى أنّه في جانب نقيض عصيان الأمر حيث إنّ عصيان الأمر بعدم إيجاد الطبيعة على نحو السلب الكلّيّ و عصيان النّهي هو بإيجاد الطبيعة على نحو الإيجاب الجزئيّ، إلاّ أن هنيهنا كلاماً و هو الّذي اشتهر بين الأعلام من أنّ العصيان يوجب سقوط التكليف، و من المعلوم أنّه لو كان كذلک لابدّ و أن يسقط النّهي بأوّل عصيان صدر عن المكلّف، و لكنّه في هذا المشهور إشكال بداهة أنّ التكليف أعمٌّ من الأمر و النّهي لايخلو إمّا أن يكون موقّتاً بوقتٍ أولا. فعلَى الثّاني لايُعقل أن يكون هاهُنا عصيان أصلاً كي يُقالَ إنّه يوجب سقوط التكليف؛ اللهمّ إلاّ أن يكون بعد موت المكلّف فهو من باب تعذّر الامتثال لامن باب العصيان.

و على الأوّل فمعلومٌ أنّ امتثال التكليف بعد انقضاء وقته يكون متعذراً غير مقدورٍ عليه فعدم التكليف من باب عدم إمكان امتثاله لا من باب أنّ عصيانه يوجب السقوط، كيف و لو فرضنا عدم مضيّ وقته أو عدم كونه موقّتاً بوقت لايكاد يسقط أصلاً.

و على هذا لو تعلّق النّهي بطبيعة من الطبايع المبغوضة بدون كونه موقّتاً بوقتٍ فكلّما

تكثّرت الطبيعة تكثّر الزّجر عنها طبعاً كما قلناه بدون أن يكون هناك سقوطٌ أصلاً إذ المفروض أنّ الزّجر عن الطبيعة غير موقّتٍ بوقتٍ فلا معنى لسقوطه بعصيان فردٍ منها أو أفراد، إذ قد عرفت أنّ العصيان لا يوجب السقوط فلا يسقط النهيُ بعصيان واحد أو عصيانات عديدة.

و إن شئت قلت: إنّ النهي لما تعلّق بالطّبيعة و هي تتكثّر في ضمن الأفراد فكأنّه يتكثّر النّهيُ أيضاً بتكثّر المتعلّق و العصيان في ضمن واحد منها لا يوجب السقوط عن الآخر، فامتثال النّهي إنّما هو بترك جميع الأفراد لعدم حصول الغرض من الزّجر بترك فردٍ منها. فالغرض باقٍ على حاله حيث ما وجدت الطبيعة المنهيّة عنها بخلاف امتثال الأمر فإنّ الغرض يسقط بإيجاد فرد من الطبيعة و لعلّ هذا الاختلاف إنّما هو بمقتضى ذات البعث و الزّجر بنفسهما و بباديهما كما لا يخفى على المتأمّل. و على هذا القياس الزّجر عن الطبيعة الموقّتة بوقت فإنّ عصيان الفرد الذي بمعنى تعذّره لا يوجب سقوط الطبيعة المبغوضة عن حدّ المبغوضيّة في سائر الأفراد.

ثمّ إنّه ـ بناءً على ما بيّنّاه لمعنى الأمر و النّهي و اختلافهما بحسب الذات ـ لا مانع من أن يكون كلٌّ واحدٍ منهما متحداً بنحوٍ من الاتّحاد في نقيض متعلّق الآخر ضرورة أنّ البعث إلى الشّيء يتّحد مع الزّجر عن نقيضه خارجاً كما أنّ الزّجر عن الشيء يتّحد مع البعث إلى نقيضه خارجاً و ذلك الاتّحادُ خارجيٌّ لا ينافي كون اختلافهما بحسب الذات و التمايز بينهما من جهة المفهوم كما قلناه.

و من هُنا يُعلم أنّ هذا الاتّحاد بين البعث و الزّجر في مسألة اقتضاء الأمر بالشيء للنّهي عن ضدّه العامّ هو الذي ربما يكون منشأ تخيُّلِ أنّ الفرق بين الأمر و النّهي ليس إلّا من جهة المتعلّق حيث إنّ متعلّق أحدهما الوجود و الآخر العدم كما أنّ معنى الأمر بالشّيء هو طلب الشّيء و هذا الطلب بالإضافة إلى وجود المتعلق يعبّر عنه بالأمر و بالإضافة إلى نقيضه يعبّر عنه بالنّهي، كما أنّ معنى النّهي عن الشيء هو كونُ الشيء مطلوبَ التّرك. فهذا الطلب

بعينه إذا قيس إلى وجود نقيضه يعبّر عنه بالأمر فيعلم من هذا أن لافرق بينهما إلّا بتفاوت المتعلّق. و لكنّك خبيرٌ بفساد هذا فإنّه خلط بين الاتّحاد في الخارج و الاتّحاد بحسب الحقيقة، و اتّحاد الأمر بالشيء مع النّهي عن ترك ذلك الشّيء بنحوٍ من أنحاء الاتّحادات لاينافي مغايرة البعث و الزّجر بحسب الذات و بحسب المبادي كما عرفت.

و ممّا ذكرنا يُعلم أيضاً أنّ الزجر عن النقيض في الأوامر و البعث إلى النقيض في النواهي إنّما يعتبرهُ العقل بنحو من أنحاء الاتّحادات بالإضافة إلى البعث إلى الشّيء و الزّجر عنه حيث إنّه إذا بعث إلى شيءٍ يعتبر العقل أنّ هذا البعث يتّحد مع الزّجر عن تركه اتّحاداً خارجاً و كذلك لو زجر عن شيءٍ فإنّه أيضاً متّحدٌ مع البعث إلى ما هو نقيضه و بديلُه. و أمّا إذا أُخذ شيءٌ آخرُ في النقيض كي يصير النقيض بذلك ضدّاً له فلايَعتبرُ العقلُ اتّحاداً أصلاً بين البعث و الزّجر عن النقيض إذ ليس حينئذٍ نقيض له كي يحكم العقل بالاتّحاد و ذلك لما يرى العقل أنّ ارتفاع النقيضين مستحيلٌ بداهةً، فيعتبر قهراً أنّ الزجر عن الشيء يتّحد مع البعث إلى نقيضه و بالعكس أي البعث إلى الشيء يتّحد مع الزّجر عن نقيضه بنحوٍ من أنحاء الاتّحادات و إلاّ لارتفع النقيضان.

و أمّا لو أخذ في النقيض شيءٌ آخر يُخرجه عن النّقيضيّة، كما إذا أُخذ في نقيض الشيء شيءٌ وجوديٌّ فيصير بذلك ضدّاً له، فلايرى العقل الاتّحاد بين البعث إليه و الزّجرإلى نقيضه حيث إنّه لايكون حينئذٍ نقيضٌ له بل يُعدُّ ضَدّاً لَه و الضّدّان لا مانع من ارتفاعهما عقلاً.

و منه ينقدح أنّ الزجر عن الشّيءِ إنّما يتّحد مع البعث إلى نقيضه و هو تركه و عدمه لاأنّه يتّحد مع الكفّ، فإنّ الكفّ ليس نقيضاً له بل هو شيءٌ وجوديٌّ آخر كما أنّ البعث إلى شيءٍ لايكون متّحداً مع الزّجر عن الكفّ بل إنّما يتّحد مع الزّجر عن تركه و هذا لأنّ الكفّ ليس نقيضاً له و لامعنى لاتّحاد البعث و الزّجر بالنسبة إلى الضّدّين.

هذا، فليُعلم أنّه بناءً على ما حقّقناه في معنى الأمر و النّهي و قلنا إنّ حقيقة الأمر هو

البعث و حقيقة النّهي هو الزّجر لامجال أصلاً للنّزاع و ينهدم أساسُ الخلاف الذي اختصّ بالنّهي من أنّ متعلّقهُ هل هو نفس الترك و مجرّد أن لا يفعل أو الكفّ؟ فإنّ هذا النزاع إنّما له وجهٌ معقول لو كان النهي عبارةً عن الطلب، فلينازع بأنّه طلب الترك أو الكفّ.

و أمّا بعد ما عرفت من أنّ النّهي بمعنى الزّجر عن الوجود فلامعنى له. نعم، لما كان نقيض الوجود هو العدم و نفس ألّا يفعل، يكون النهي عن الشّيء متحداً خارجاً مع البعث و الأمر بالعدم لكن لا يتّحد مع الكفّ أصلاً.

و منه يُعلم أيضاً أنّه لاوجه لتقسيم النّهي إلى التعبّديّ و التوصّليّ فإنّه ليس لهذا التقسيم وجهٌ إلّا تخيّل أنّ النّهي بمعنى طلب العدم فإنّه قد يكون لِلْأعْدام قصدُ التقرّب و قد لايكون. و أمّا إذا كان معناه هو الزّجر عن الوجود فلا محصّل لهذا التقسيم ضرورة أنّه لامعنى لقصد التقرب بالوجود المزجور عنه بحيث كان التقرّب مأخوذاً في الوجود المتعلّق للزّجر إذ حينئذٍ يكون العصيان تعبديّاً فإنّه إيجاد الشيء بقصد التقرّب و كذا لامعنى لقصد التقرب بالعدم الذي هو نقيض المزجور عنه بحيث يكون عدم المزجور عنه بقصد التقرب هو المأمور به لِما عرفت من أنّ العدم لايكون متعلّقاً للأمر حقيقةً بل البعث إلى العدم إنّما يتّحد بنحوٍ من أنحاء الاتّحادات مع الزّجر عن الوجود. و الحمدُلِلّه ربّ العالَمينَ.

البحثُ في اجتماع الأمر و النَّهي

و قبل الخوض في جوهرة الكلام لابدَّ من تحرير محلّ النّزاع و ما يكون مورداً للنفي و الإثبات و الاستحالة و الجواز فنقول مستعينين بالله تعالى:

إنّا قد أشرنا سابقاً فيما امضيناه أنَّ البعث الصادر عن الباعث أو الزّجر الصادر عنه له نحو إضافة قائمة بنفس ذات الآمر بالقيام الصدوريّ و نحو إضافة أُخرى متعلقة بالشخص المكلَّف و نحو إضافةٍ ثالثةٍ متعلّقةٍ بالفعل المكلَّف به. و من الواضح أنَّ الضرورةَ العقليّة قاضيةٌ و حاكمةٌ بالحكم البتي أنّه لايمكن اتّحاد تلك الإضافات البعثيّة و الزّجريّة بأسرها بحيث يكون الآمر و الزّاجر واحداً و الشيءُ الذي تعلّق به الزّجر و البعث واحداً و المكلَّف الذي توجّه إليه الخطاب البعثيّ و الزجريُّ واحداً و يكون في آنٍ واحد. هٰذا من المستحيلات العقليّة البدويّة الّتي لاكلام فيها إنّما الإشكال و الكلام فيما إذا كان الشيءُ الذي تعلّق به البعث حيثيّة و الشيء الذي تعلّق به الزّجر حيثيّة أُخرى و يكون بين هاتين الحيثيّتينِ عمومٌ من وجهٍ الذي هو المتيقَّن من محلّ النزاع على ما سيجيءُ فحينئذٍ قد يجتمعان في موضوعٍ واحد بسوء اختيار المكلَّف. ولكنّه يمكن للمكلَّف امتثال كلٍّ واحدٍ منهما على نحو الافتراق بحيث لايجتمعان إلاّ أنّه إذا اختار بسوء اختياره ما هو مجمع الحيثين فهل يكون هذا المجمع ممّا تكون الإضافات البعثيّة و الزّجريّة كلّها متحدة كي يستقلّ العقل بالاستحالة و الامتناع؟ أولا يكون من هذا القبيل بل لاتكاد تتّحد الإضافات البعثيّة و الزجريّة حتّى في مادّة الاجتماع؟

هٰذا هو المدار للبحث، و المجوّز يدّعي أنّه لاتتّحد الإضافات حيث إنّ المفروض هو تغاير الحيثيّة المتعلّقة لأحدهما مع ما هو المتعلّق للآخر فيكون ما يضاف إليه البعث غير ما يضاف إليه الزّجر، و الممتنع يدّعى خلافَ ذلك حيثُ يقول: إنّ الحيثيّتين و إن كانتا

متغايرتين إلّا أنّهما إذا تصادقتا خارجاً على ذاتٍ واحد يكون الإضافات البعثيّة هي الإضافات الزّجريّة بعينها. هذا، و بعد تحقيق ما هو الحطُّ للكلام ينقدحُ أُمورٌ:

منها أنّه بعد ما أوضحناه لامجال لتفسير عنوان البحث الدّائر في أفواه السابقين حيث قالوا: إنّه هل يجوز اجتماع الأمر و النّهي في شيءٍ واحد مع تغاير الحيثين أولا؟ كما لايخفى.

و من التفاسير ما أفاده المحقق الخراسانيُّ(ره) من أنّ المراد بالواحد مطلق ما إذا كان ذا وجهين و مندرجاً تحت عنوانين و إن كان هذا الواحد كلّيّاً مقولاً على كثيرين كالصّلاة في المغصوب. و أنت تعرف عدم تماميّة هذا الكلامِ ضرورة أنّ المفاهيم من حيث إنّها مفاهيم متباينات بالّذات كما هو المعروف من أنّ المفاهيم متباينات بالبينونة العزليّة و الاجتماع بينهما ليس إلّا في الوجود و بالوجود إذ الوجود هو الذي يكون مناط صدق المفاهيم المتخالفة و هو الملاك للاجتماع و الوحدة لاغير. فالواحد في العنوان واحدٌ شخصيٌّ لاغير.

و منها أنّه لاوجه للتفريق و التّميز بين هذه المسألة و مسألة النّهي في العبادات قبل تماميّتها و التحقيق فيها، فالأنسب أن يحول ذلك إلى التنبيهات و التذييلات.

و منها أنّه لاوجه أصلاً لاندراج المسألة في المسائل الأُصوليّة على ما بيّنّاه في صدر أبحاثنا حيث إنّ التحقيق كما عرفت أنّ موضوع علم الأُصول هو «الحجّة في الفقه» و من المعلوم أنّ مسألة اجتماع الأمر و النّهي ممّا لا يمكن أن يُحمل عليه هذا المفهوم. نعم، المسألة تكون من المبادي الأحكاميّة كما هو واضح.

و منها أنّه لااختصاص لهذا النزاع بالأمر و النّهي المستفادَيْن من الألفاظ بل الّذي يبحث فيه هو الجهة العقليّة و هو إمكان الاجتماع أوّلاً و الإمكان أعمُّ من الوقوع فكيف بالوقوع من اللفظ؟

و منها أنّه لاوجه للتّفصيل في محلّ النزاع بين ما لايكون له مندوحة فلايجري فيه النزاع لأنّه يلزم التكليف بالمُحال و بين ما يكون له مندوحة فيجرى فيه النزاع.

بيان فساد التفصيل: إنّ الذي يُبحث فيه في المسألة هو أنّه هل يمكنُ تعلُّقُ البعث بحيثيّةٍ و

تعلّق الزّجر بحيثيّةٍ أُخرى و يكون بين الحيثين عمومٌ من وجه بحيث لايلزم من ذلك اتّحاد الإضافات البعثيّة و الزجريّة في مادّة الاجتماع أولايمكن بل اللازم هو الاتّحادُ من دون أن يكون لوجود المندوحة و عدمِها دخلٌ في ذلك؟ كما هو معلومٌ.

و منها أنّه قد يَتوهَّم متوهِّمٌ أنّ انقداح النّزاع و افتراضه لايكاد يكون إلاّ على القول بأنّ متعلّقات الأوامر و النواهي هي الطبايع، فإنّه يمكن حينئذ أن يقال: إنّ الطبيعة المأمور بها و الطبيعة المنهيّ عنها لو اتّفقا في الصدق على وجود واحد فهل يلزم حينئذ اتّحادُ الإضافات البعثيّة و الزّجريّة أو لايلزمُ؟ و أمّا بناءً على القول بأنّ المتعلّقات هي الأفراد فلاوجه لجريان النزاع أصلاً لأن الاستحالة حينئذٍ تُعدُّ من الضروريّات. و قد يتوهّم متوهّمٌ آخر أنّ النّزاع في هٰذه المسألة يرجع إلى النّزاع في مسألة الطّبيعة أو الأفراد فمن رأى أنّ المتعلّقات هي الطبايع لابدّ له من القول بالجواز في هذه المسألة و مَن رأى أنّها هي الأفراد لابدّ له من القول بالامتناع. و معلومٌ على المتعلّم البصير أنّ هذين الوهمين يجتمعان في الامتناع على القول بأنّ المتعلّقات هي الأفراد و يفترقان في جريان النّزاع من الجواز و الامتناع. بناءً على القول بالطبايع كما هو مقتضى التوهُّم الأوّل و تعين خصوص القول بالجواز بناء على القول بالطبايع أيضاً كما هو مقتضى التوهُّم الثاني. و إذ قد عرفت هٰذين الوَهمين فاعلم أنّه قد أفاد المحقّق الخراسانيُّ فسادهما و حاصلُ كلامه (قده) أنّه كما يمكن فرضُ تعدّد الوجه بحسب تعدّد الجهتين مع الاتّحاد في الوجود كذلك يمكن فرضُ تعدّد الفردين مع الاتّحاد في الخارج و ذلك بأن يكون هو فرداً لهذا و فرداً لذلك فله فرديّتين مع الوحدة في الوجود فيجري النزاع.

هذا، ولكنّك خبيرٌ بأنّ هذا الكلام ممّا لامحصل له أصلاً فإنّ معنى فرديّة الفرد هو كون الشّيء بتمام خصوصيّاته الوجوديّة و تعيُّناته الشخصيّة موجوداً في الخارج فلو كان الفرد هو المتعلّق للأحكام يكون تمام متعلّق الأمر هو هذا الشّيء الموجود في الخارج بجميع خصوصيّاته الفرديّة كما أنّ تمام متعلّق النّهي هو هذا الشّيء بعينه و بجميع خصوصيّاته

فيكون تمام متعلّق الأمر هو بعينه تمام متعلّق النّهي و بالعكس، و قد عرفت أنّ هذا هو الذي يحكم العقل بالضرورة بامتناعه فلايمكن طرح النزاع بناءً على القول بالأفراد أصلاً.

و منها المترائى من كلام المحقّق الخراساني رحمه‌الله أنّ الثّمرة بناءً على القول بالجواز كذا و بناءً على القول بالامتناع كذا. و أنت خبيرٌ بأنّ بيان الثمرة ممّا يليق بالتنبيهات و التذييلات و لايليق بالمقدّمات و التمهيدات.

و منها أنّ المترائى من كلامه (قده) أيضاً هو أنّ محلّ النزاع إنّما هو إذا كان كلٌّ واحدٍ من الطبيعة المأمور بها و المنهيّ عنها مشتملةً على مناط الحكم حتّى في مورد الاجتماع و التّصادق فلابدّ و أن يدلّ الدليل على ثبوت ذلك المناط حتّى يجري النّزاع.

و أنت بعد ما عرفت ما هو محطُّ البحث في هذا المبحث تعلمُ أنّ هذا الكلام من قبيل الخلط بين محلّ أصل النزاع و ما هو محلُّ ظهور ثمرات النّزاع و من المعلوم أن حديث مادّة الاجتماع و مجمع الحيثين و كونه ذات مناطين بواسطة دليلٍ يدلُّ على ذلك ليس إلّا بعد الفراغ من البحث في أصل ما هو المتنازع فيه، إذ قد عرفت أنّ المتنازع فيه ليس إلّا إمكان تعلّق البعث بحيثيّة و الزجر بحيثيّةٍ أُخرى و يكون بين الحيثيتين عمومٌ من وجه. و من الواضحات أنّ الإمكان و الامتناع العقليّين لاربط لهما بوجود المناطين في الخارج حتّى في صورة التّصادق كما أفاده (قده). نعم، هذه الحيثيّة الّتي يُنازع في إمكانه أو امتناعه لابدّ و أن يفرض ذات مصلحة و مفسدة إلّا أنّه لادخل لوجود الملاك و عدمه في مورد التصادق في ما هو مدار البحث أصلاً و الدّخل إنّما يكون له في مقام ظهور الثمرة كما سيأتي ذلك.

هذا خلاصة ما ينبغي أن يذكر في تصدير الكلام. ثمّ إنّ الامتناع، على ما تُوُهِّمَ، مشهور بين القدماء و ستعرف حال هذه الشهرة كما ينبغي. و قد استدلّ عليه المتأخّرون بما هو حاصل كلامهم يرجع إلى اجتماع الضّدّين ببيان: أنّ اجتماع الوجوب و الحرمة في شيءٍ واحد و في زمان واحد من مكلّفٍ واحد و من مكلّفٍ واحد من قبيل اجتماع الضّدّين في موضوع واحد. و ربما يورد على هذا الوجه إشكالات إلّا أنّ المحقق الخراساني رحمهُ الله تعالى ـ

تسديداً لهذه الإيرادات و تحكيماً لوجه الامتناع ـ أفاد في كتابه تمهيداتٍ و مقدماتٍ:

الأُولى: أنّ الأحكام بأسرها متضادّةٌ في مقام الفعليّة. فاجتماعُ الأمر و النّهي من قبيل تكليف هو المُحال لاالتكليف بالمُحال.

فالمجمع و إن يصدق عليه العنوانان إلاّ أنّه لما كان واحداً وجوداً فيكون واحداً ماهيّةً.

الثّانية: أنّ ما هو متعلق للتكليف حقيقة فعل المكلف بوجوده الخارجيّ و أمّا العناوين المأخوذه تحت الخطاب فإنّها بما هي حاكيات عن الخارجيّات و ما ينظر بها إلى المُعَنونات لاما ينظر فيها.

الثالثة: أنّ تعدّد العنوان لا يوجب تعدّدَ المَعْنون، كما في صدق المفاهيم و العناوين على الله تعالى. و كأنّ تلك المقدّمة إنّما هي جواب عمّا يمكن أن يورد على المقدّمة السابقه من أنّ حكاية العنوان عن المعنون و إن كان بمثابةٍ من الوضوح إلاّ أنّ هٰهنا حيث كانت الحيثيّتان متصادقتين على شيءٍ واحد في الخارج لابدّ و أن يكون هذا الفرد متقدّراً بأقدار و متبعّضاً بأبعاض يكون كلُّ واحدٍ من أبعاض هذا الوجود الخارجيّ ملاكاً لصدق أحد العناوين دون الآخر، فيجاب بأنّ كثرة العناوين لاينثلم به وحدة المعنون كما لايخفى.

الرّابعة: أنّ الموجود بوجود واحد لايكون له إلاّ ماهيّة واحدة بداهة عدم إمكان فرض الماهيّتين لشيءٍ واحد.

إذا عرفت تلك المقدّمات فقد عرفت وجه الامتناع و أنّه لامحيص عنه ببيان: أنّ الوجوب و الحرمة من قبيل الضّدّين كما اتّضح في المقدّمة الأُولى و قد اجتمعا في موضوعٍ واحدٍ خارجيٍّ و هو فعل المكلّف كما هو مقتضىٰ المقدمة الثانية و لايختلف هذا الواحد الخارجيُّ باختلاف العناوين كما اتّضح في المقدّمة الثالثة و لايُفرض لهٰذا الواحد الموجود في الخارج ماهيّتان كانت إحداهُما مصبّاً للأمر و الأُخرى مصبّاً للنّهي كي يُقال إنّه بناءً على القول بإصالة الماهيّة تكون متعلقا الأمر و النّهي شيئين مختلفين بحسب الحقيقة و الوجود و إن كان واحداً إلاّ أنّه بناءً على هذا القول اعتباريٌّ لايحاذيه شيءٌ في الخارج. نعم، على القول

بأصالة الوجود يكون مصبُّ الأمر و النّهي شيئاً واحداً في الخارج.

هذا، و لكن قد اتّضح بمقتضى المقدّمة الرابعة أنّه لافرق في وجه الامتناع القول بأصالة الماهيّة أو أصالة الوجود. هذا خلاصة الكلام في وجه الامتناع. و لنا قبل التعرّض لأدلّة المجوّزين أن نقول إذا أمر الآمر بشيءٍ عن شخص أو زجر الزاجر عن شيءٍ من شخصٍ فليس في البين و بحسب الخارج شيءٌ وراءَ الآمر الذي صدر عن الأمر و تعلّق به بالقيام الصدوريّ كما أنّه لايكون وراء الزجر الذي صدر عنه و تعلّق به بالقيام الصدوريّ شيءٌ في الخارج أصلاً. نعم، هذا الشّيءُ الصادر الواحد الخارجيُّ ممّا تنتزع منه عناوين مختلفة و يحمل على أطراف ما تعلّق به الأمر أو الزجر، مثل أنّه ينتزع عنه تارةً مفهومُ الآمر و يحمل على ذات الآمر و أُخرى مفهومُ المأمور به و يحمل على ذات الفعل و ثالثةً مفهومُ المأمور أو المكلَّف و يحمل على ذات العبد إلّا أنّ تلك المفاهيم لايكون بحذاءها حقائق متأصّلة و إضافات حقيقيّة مقوليّة كي يحتاج كلُّ واحد من تلك الإضافات إلى معروض يقوم فيه بالقيام الحلوليّ بل لايكون بحذاء تمام تلك العناوين و المفاهيم إلّا شيءٌ واحد و هو الأمر أو الزّجر الذي صدر عن المولى و يقوم به بالقيام عنه لابالقيام فيه. فإنّ مفهومَ الآمر يُحمل على المولى باعتبار أمره كما أنّ مفهوم المأمور يحمل على العبد باعتبار هذا الأمر و كما أنّ مفهوم المأمور به يحمل على ذات الفعل بنفس هذا الاعتبار. نعم، لا إشكال في أنّ لكلّ واحدٍ من تلك المفاهيم اعتبارٌ مخصوص و هو نحو التعلّق الّذي للأمر أو الزّجر بالشّيء المكلَّف به و نحو التعلّق الذي لهما بالشّخص المكلّف إلّا أنّ هذا التعلّق ليس من الإضافات المتأصلة المقوليّة الّتي يحتاج إلى الموضوع و المحلّ كي يحلّ فيه بحيث يكون المأموريّة إضافة حالّةً في الشخص الخارجيّ أو المأمور بهيّة كذلك، إذ ليس كلّ ما يقال له الإضافة أو كلُّ ما يقال له العرض من قبيل الأعراض الّتي تحتاج إلى المعروضات بداهة أنّهُ ربّما لايكون المضاف إليه موجوداً مع حصول نفس الإضافة كالعلم و القدرة و الإرادة بالنسبة إلى المستقبل فإنّ العلم مثلاً إذا تعلّق بشيءٍ غير موجود في الخارج له إضافة إلى معلومه مع كونه غير موجود في

الخارج فلو كان كل عُروضٍ يحتاج إلى معروض في الخارج لما أمكن حصول العلم و تعلّقه بما ليس موجوداً في الخارج و كذا القدرة و الإرادة، مع أنّ مفاهيم العالم و القادر و المريد لمن كان متعلّق قدرته و علمه و إرادته لايكون موجوداً بالفعل واضح الصدق.

و بذلك كلّه يتّضح فَساد القول: بأنّ اجتماع الأمر و النّهي في مادّة الصدق من قبيل اجتماع الضّدين حيث إنّ الأحكام بأسْرها متضادّةٌ.

بيان الفَساد أنّ إضافة البعث و الزجر إلى الشّيء المبعوث إليه و المزجور عنه ليست من الإضافة الّتي يحتاج في عروضها و حلولها إلى الموضوع و المحلّ كي يتقرّر و يقوم فيه حتّى يكون عروض البعث و الزّجر في موضوع واحد من قبيل اجتماع الضّدّين.

هذا، مضافاً إلى أنّ الوجوب و الحرمه لوكانا عَرَضين يعرضان على الفعل الخارجي كعروض الأعراض و حلولها في محالّها فلابدّ و أن يكون ذلك العُروض بعد وجود المعروض كما هو الشّأن في العوارض و المعروضات الحقيقيّة، إذ العَرَض لايمكن أن يتقرّر في المعدوم، فلايكون قبل وجود الفعل واجب و حرام فليس للمطيعين تكليفٌ من الوجوب و الحرمة و غيرهما لأنّ قبل إيجاد الفعل يكون الفعل معدوماً و لا معنى لعروض الأعراض في المعدوم، و في ظرف وجود الفعل يكون التكليف ساقطاً حيث إنّ ظرف الوجود هو ظرف السقوط لاظرف الثبوت كما أنّه ليس للعاصين تكليفٌ و عقابٌ أصلاً. و بما ذكرناه فقد عرفت حال ما هو العمدة في الاستدلال على الامتناع و هو اجتماع الضّدّين في شيءٍ واحد.

و أمّا حديث إطلاق الأمر حتّى في صورة الغصب و إطلاق النّهي حتّى في صورة الصلاة ففيه أنّ معنى الإطلاق ليس ما هو المترائى من بعض الكلمات و هو لحاظ الطبيعة سارياً في تمام الأفراد بحيث يكون نفس الأفراد باعتبار لحاظ سريان الطبيعة فيها ملحوظاً حتّى يقال: إنّ من جملة أفرادها هو الفرد الّذي يتّجد مع فرد المغصوب الذي هو المنهيّ عنه فيكون هذا المصداق الخارجيّ ملحوظاً تحت الأمر و ملحوظاً تحت النّهي فقد اجتمع الأمر و النّهي فيه بعينه.

هذا كلُّه ممّا لانقول به. بل الإطلاق معناه أنّ تمام متعلّق الأمر هو طبيعة الصلاة مثلاً بدون تقيّد الطبيعة بخصوصيّةٍ أُخرى زائدة على تلك الحيثيّة الطبيعيّة كما أنّ معنى إطلاق النّهي هو كون طبيعة الغصب بما هو غصب، تمام ما تعلّق به النّهي بدون تقيّدها بخصوصيّةٍ زائدةٍ على تلك الحيثيّة. و هذا المعنى من الإطلاق غيرما إذا كانت الطبيعة ملحوظةً في تمام أفرادها ضرورة أنّ معنى «أحلَّ اللهُ البيعَ» بناء على كون الحلّيّة هي الحلّيّة الوضعيّة هو أنّ طبيعة البيع، بما هي طبيعة البيع، تكون تمام متعلّق الصّحّة قبال تقيدها بالبيع الفلاني لا أنّ معنى إطلاقه هو أنّ الله تعالى أحلَّ كلَّ البيوع و تمام ما هو أفراد للبيع.

و إذا كان الأمر حسبما قلناه فكلّ ما فرضت الإطلاق للأمر بالصلاة و النّهي عن الغصب، على أقصى ما يمكن أن يكون الإطلاق، لايكاد يكون معناه إلّا أنّ تمام متعلّق الأمر هي الحيثيّة الصّلاتيّة كما أنّ تمام متعلّق النّهي هي الحيثيّة الغصبيّة بدون لحاظ طبيعتي الغصب و الصلاة في أفرادهما كي يسري حكم أحدهما إلى الآخر. كيف و لايعقل تسرية حيثيّةٍ إلى حيثيّة أُخرى ضرورة أنّ الصلاة بما هي تلك الحيثيّة لايمكن أن تحكي عمّا هو زائدٌ عن تلك الحيثيّة و كذا حيثيّة الغصب. و هذا نظير حكاية طبيعة العالم عن حيثيّة ذالك المبدء و عدم إمكان حكايتها عن حيثيّة العدالة أو حيثيّة الفسق ما لم يقيّدْ بقيد العدالة أو الفسق.

فعلى هذا، كيف إطلاق الأمر بالنسبة إلى غير ما هو متعلقه و إطلاق النّهي بالنسبة إلى غيرمتعلّقه كي يتفرّعَ عليه اجتماعُ الأمر و النّهي في مصداقٍ واحد؟ و ما ذكرناه في معنى الإطلاق بمثابةٍ من الوضوح.

و من هُنا يظهر الجوابُ عمّا هو الدائر في الأفواه من أنّ الإرادة و الكراهة لايمكن أن تتعلّقا بالشّيء الواحد الخارجيّ و أنت خبيرٌ بأن تشخّص الإرادةَ بالمراد كما أن تشخّصَ الكراهة بما يتعلّق به، فإذا كانت نفس الحيثيّة الصّلاتيّة متعلّقةً للإرادة و مشخّصةً لها و نفس الحيثيّة الغصبيّة بما هي متعلّقةٌ للإرادة و مشخّصةٌ لها بدون سريان إحدى الحيثيّتين إلى الأُخرى فكيف يعقل اجتماعُ الإرادة و الكراهة في شيءٍ واحد؟ و أين هذا الواحد كي يكون

بوحدته مشخصة للإرادة و مشخصةً للكراهة؟

إن قلت: إنّ الطبيعة بما هي و إن كانت ممّا لايمكن إسراؤها إلى غيرها من الطبايع إلّا أنّها لما كانت ساريةً بنفس ذاتها في الأفراد ففي مورد التصادق يسري كلٌّ واحدةٍ من الطبيعتين في هذا فيجتمع الأمر و النّهي فيه تبعَ اجتماع الطبيعتين فيه.

قلت: سريان الطبيعة في الأفراد ممّا لامحيص عنه إلّا أنّ الأمر و النّهي أو الإرادة و الكراهة حيث كان متعلّق كلٌّ واحد منهما الطبيعة الصّرفة لاتكاد تسرى في الأفراد كما أشرنا إليه في معنى الإطلاق. و معلومٌ أنّ سرايةَ الطبيعة إلى الأفراد سرايةٌ ذاتيّةٌ عقليّةٌ و هي غيرالسراية اللّحاظيّة.

هذا خلاصة الكلام في حلّ الإشكال من حيث اجتماع الضدّين. فليكن هذا جواباً حلّيّاً. و ههُنا جوابٌ نقضيٌّ ينبغي لك أن تسمعه بسمع القلب. و هو أنّه لاإشكال في أنّه قد يتعلّق علمُك بمجيء العالِم في اليوم الكذائيّ مع أنّك جاهل بمجيء العادل في هذا اليوم و قد جاء في هذا اليوم زيدٌ العالمُ العادلُ فكما أنّ العلم و الجهل ضدّان لايجتمعان في موضوع واحد و مع ذلك في هذا المثال في وجود واحد و هو زيد العالمُ العادل الذي كان بحيثيّةُ مصداقاً لمتعلّق العلم و الجهل معاً و ذلك لايكون إلّا من جهة أنّ متعلّق الجهل حيثيّته مجيء العادل بما هو و متعلّق العلم حيثيّته مجيء العالم بما هو بدون سراية إحدى الحيثيّتين إلى الأُخرى باعتبار وحدة الوجود. و هكذا من صلّى في دارٍ مجهولة الغصبيّة فيصدق على الحركات الصّلاتيّه أنّها معلوم الصلاتيّة و مجهول الغصبيّة، فالقائل بالامتناع لابدّ له في أمثال تلك الموارد إمّا الالتزام باجتماع الضّدّين في الموجود الواحد الشّخصيّ أو الالتزام بعدم التضادّ بين العلم و الجهل أو الالتزام بعدم وجود هذا النّحو من العلم و الجهل و كلُّها ضروريّ البطلان.

كذلك الوجوب و الحُرمة فإنّهما لايتعلّقان بالموجود الخارجيّ بما هو موجود في الخارج و إلّا لكان العلم و الجهل كذلك بل إنّما يكون متعلّق أحدهما الحيثيّة الصّلاتيّة و متعلّق الآخر الحيثيّة الغصبيّة من دون سراية إحديهما إلى الأُخرى بل قد عرفت عدم إمكان

السّراية فأيّ وجهٍ للقول بالاجتماع؟ و من المعلوم أنّه لو كان مادّة الاجتماع و التصادق في الوجوب و الحرمة هو الموضوع لاجتماع الضّدّين كما هو الدائر كثيراً في أفواه القائلين بالامتناع فليكن هذا المحذور في زيد العالم العادل الذي يكون بوحدته مصداقاً لمتعلّق العلم و مصداقاً لمتعلّق الجهل بطريقٍ أوْلى فإنّه يصدُق عليه أنّ مجيئه مجيءُ العالم الّذي كان متعلّقاً للعلم، كما يصدق عليه أنّ مجيئه مجيءُ العادل الذي كان متعلّقاً للجهل. و على كلّ حال فبعد وضوح عدم الوجه الوجيه للامتناع فالقول بالجواز بمعنى الإمكان لايحتاج إلى دليلٍ إذ يكفي في مقام الإثبات التمسّك بالإطلاقات أو العمومات. كما لايخفى.

و أضف إلى تمام ما قلناه أنّه لو أمر المولى عبده بخياطة ثوبه بإزاء أُجرةٍ أو بدونها و نهاه عن التصرّف في المكان المغصوب أو من الدُّخول في الدّار المغصوبة و قد امتثل العبد و أتى بتكليفه في المكان المغصوب، فهل يصحُّ أن يقال إنّ هذا العبد لايكون مطيعاً لأمر مولاه بالخياطة؟! كلُّ ذلك لايكون معقولاً في الاعتبارات العقلائيّة بل المعقول عند العقلاء هو أنّ هذا العبد امتثل ما هو تكليف بالخياطة و عصى ما هو تكليفه الآخر بالاجتناب عن التصرّف في مال الغير بغير إذنه.

و قد مرَّ في قضيّة الإطلاق أنّ تمام متعلّق الأمر هو صرف حيثيّة خياطة الثوب لاشيءَ أزيد من ذلك و المفروض أنّه أوجد تلك الحيثيّة بتمامها كما أنّ تمام متعلّق النّهي هو صرف حيثيّة التصرّف في مال الغير لاشيءَ أزيد و قد عصى تلك الحيثيّة من غير ارتباط امتثاله بعصيانه.

هذا كلّه، و قد تصدّى المحقّقُ القميُّ لتصحيح الاجتماع بما هو ضعيف غايته و ذالك بأنّه سلك مسلكَ مقدميّة الفرد للطبيعة و أنّه لااتّحاد بين الطبيعتين.

و أنت خبير بأنّ الفرد عين الطبيعة لاأنّه غيره كي يكون مقدمةً لها. و ممّا ذكرناه تماماً يتّضح أنّه لاوجه لامتناع الاجتماع بل لايكون اجتماعٌ أصلاً لأنّ النزاع صغرويٌّ كما هو المعروف.

في الفرق بين العباديّات و التوصّليّات

نعم، هاهُنا فرقٌ بين التعبّديّات و التوصّليّات من جهة إمكان الامتثال في التوصليّات و عدم إمكانه في التعبّديّات إلّا أنّ ذلک التفصيل خارجٌ عن الجهة المبحوث عنها في باب اجتماع الأمر و النّهي. و ذلک يحتاج إلى بيان واضحٍ كي يتّضحَ ما هو الحقُّ من أنّه مع الالتزام بجواز الاجتماع في المقام نلتزم بعدم صحّةِ العبادات في مقام الامتثال.

تفصيلُه: أنّه لاإشكال في أنّ في التعبّديات لابدّ من خصوصيةٍ هي كونُها ممّا يصحُّ أن يُتقرَّبَ به إلى الله تعالى سواءٌ كانت تلک الخصوصيّة ناشئةً من قبل الأمر و مأخوذةً في متعلّق الأمر كما فرضناه في محلّه أو أنّها ممّا يحكُم به العقلُ بحيث يكون حصول الغرض ممّا يتوقّف عليها عقلاً كما أفاده المحقّق الخراسانيُّ رحمه الله و على كلٍّ حال لابدَّ و أن يكون إتيان المأمور به في التعبّديّات على وجه التقرّب. فليكن هذا أصلاً لتوضيح الكلام.

و أضف إلى ذلک أصلاً آخَر هو أنّ مقام الامتثال إنّما هو مقام انطباق الطبايع على الأفراد. و الفعل الّذي يعدُّ طغياناً و معصيةً للمولى لايمكن أن يحصل به التقرّب إليه فلايحصل بإتيانه الغرض بل لايكون مأموراً به أصلاً لفقدان ما هو دخيلٌ فيه فلايكون صحيحاً، بخلاف التوصّليّات فإنّها لاتكون الخصوصيّة مأخوذةً فيها بل يكون تمام متعلّق الأمر نفس الحيثيّة المطلقه بدون تقيدها بقيد قصد الامتثال و التقرّب فلايكون مانعٌ في البين في مقام الامتثال.

و خلاصة الكلام أنّ الفرق بين التعبّديات و التوصّليّات في مادّة تصادق الحيثيّتين إنّما هو في مقام الامتثال حيث إنّ المكلّفَ في مقام الامتثال لايتمكّن من إتيان المأمور به على وجه التقرّب مع فرض كونه عينَ الطغيان و المعصية في مادّة الصدق.

و أمّا التوصليّات فلامانع من امتثاله أصلاً حيث إنّها لايحتاج إلى التقرّب. هذا، و لكن هذا الفرق غيرُ دخيل في الجهة المبحوث عنها في مسألة اجتماع الأمر و النّهي إذ البحث كما

عرفت بما لامزيد عليه إنّما هو في مقام التكليف و انّه هل يمكن تعلّق الإرادة أو الأمر بحيثيّةٍ و الكراهة أو النّهي بحيثيّةٍ أُخرى و يكون بين تلك الحيثيّتين عمومٌ من وجه أو لايمكن؟ و من المعلوم أنّ إمكان التقرّب في مادّة الصّدق أو لا إمكانه أجنبيٌّ عن هذا النّزاع، فلا مانع من الالتزام بالجواز كما حقّقناه مع الحكم بفساد العبادات المتّحده مع المنهيّات، كما هو الحقُّ، و ذلك لأن عنوان المأمور به لاينطبق أصلاً على ما لايكون فيه قصد التقرّب و الامتثال، بناءً على كونه دخيلاً في ما تعلّق به الأمر، أو لانّه لايحصل به الغرض، بناءً على مدخليّته في الغرض.

هذا تمام ما عندنا من التحقيق في المقام. و بقي هنا شيءٌ ينبغي التعرض إليه كي يكون القول بالجواز بمثابةٍ من الوضوح و هو قضيّة الشهرة المشهورة بين الأعلام في المقام و خلاصة الكلام أنّك قد عرفت ممّا تلوناهُ لك الجهةَ المبحوث عنها في باب اجتماع الأمر و النّهي من الجهة الّتي توجبُ بطلانَ العبادات في مادّة التصادق و الاجتماع و أنّ الموجب للبطلان عدم إمكان قصد التقرّب بما هو طغيان و عصيان للمولى لاالامتناع و عدم جواز الاجتماع. و الشهرة الدائرة في أفواه الأعلام إنّما هو في المقام الثاني و لاربط له بما هو محلُّ البحث و النزاع.

و ذالك لمّا قد تعمّقنا و تصحّفنا في كلمات القدماء من الأصحاب و لم نجد في موضعٍ من مواضع كلماتهم التعرّض لما نحن بصدده من الامتناع أو الجواز على الوجه الّذي قلناه في العنوان و المسألةُ مستحدثةٌ بين المتأخّرين عن زمان العلّامه(قده) بل العنوان في كلامهم هو الّذي تعرّضوه في غيرواحد من كتبهم كأُصول الغنية و كتب الشيخ و السّيّد في الناصريّات و هو مسألة صحّة العبادات فيما إذا اتّحدت و اجتمعت مع المحرّمات و فسادها نظير الصلاة في الدار المغصوبة. و من المعلوم أنّ الشهرة على فسادها أجنبيٌّ عن المقام. و الّذي يترائى من كلماتهم و يوجد في عناوين كتبهم هو الحكم بعدم صحّة الصلاة و سائر العبادات الّتي تقع في مكان مغصوب أو كلّ ما هو منهيٌّ عنه بالنّهي الشرعيّ معلّلين بدليلين كما هو المحكيُّ عن

بعض كتبهم:

أحدهما: هو عدم إمكان امتثال الشيء و إيجاده مع كونه منهيّاً عنه.

و ثانيهما: عدم انقداح قصد التقرّب و الإطاعة بما هو الطغيان و المعصية و يخرج به العبد عن رسوم عبوديّته: و انت تعلم أنّ كليهما خارجان عمّا هو المبحوث عنه في باب الاجتماع فإنّهما راجعان إلى حيث الامتثال و عدم إمكان إتيان الفعل التعبّدي مع اتّحاده للمبغوض و المزجور عنه و الشهرةُ إنّما هي قائمةٌ في هذا المقام لا في مقام عدم جواز الاجتماع.

و من هُنا ظهر أنّه بعد البناء على الجواز و الإمكان ينبغي التفصيل الذي قلناه بين التوصّليّات و التعبّديات فيحصلُ الامتثال للأمر و العصيانُ للنّهي في التوصّليّات حيث إنّه لامعنى للامتثال إلّا إيجاد الحيثيّة الّتي تمام متعلّق الأمر و هو حاصل في التوصّليات و إن فرض اتّحاد تلك الحيثيّة مع الحيثيّة المزجور عنها.

و أمّا في التعبّديات فلايحصل الامتثال لما عرفت بما لامزيد عليه من عدم إمكان قصد التقرّب و الإطاعة فإنّ الحيثيّتين و إن كانتا متغايرتين إلّا أنّ العبد في مقام امتثاله لابدّ و أن يقصد التقرّب و الإطاعة، بالفعل الذي يأتيه و يوجده في الخارج و مقام الامتثال مقام انطباق الطبايع على الأفراد و المفروض أنّ ما ينطبق عليه الحيثيّة في الخارج. هو عين التمرّد و العصيان فلايمكن انطباق الحيثيّة المأمور بها على الفعل المنهيّ عنه.

هذا، و ينبغي تنبيهات: الأوّل: بما ذكرناه يتّضح حال ما في الأمر العاشر من المقدّمات الّتي مهّدها في الكفاية و قد قلنا في صدر البحث أنّ ذلك لابدّ و أن يحرّر بعد الفراغ عن البحث في أصل المسألة في عداد التنبيهات لاقبله في عداد التمهيدات. بيان الوضوح أنّه بناءً على ما عرفت من حقيّة القول بالجواز مع الالتزام بفساد الصلاة و ساير العبادات المتّحده مع المنهيّات فلا وجه لابتناء صحّة العبادات المتّحده على القول بالجواز و فسادها على القول بالامتناع و تغليب جانب النّهي كما أفاده شيخُنا الأُستاذ في الكفاية مفصّلاً ضرورة أنّه قد عرفت أجنبيّة مسألة الفساد عن مسألة اجتماع الأمر و النّهي.

الثاني: كما أنّه قد اتّضح كفاية صرف المغايرة بين الحيثيّتين و أنّ الحيثيّة المتعلّقة للأمر غيرالحيثيّة المتعلقة للنّهي، كان بين الحيثيّتين عموم من وجه أو عمومٌ مطلقٌ، فإنّ ما يحكمُ العقل باستحالته هو الحيثيّة الواحدة من جميع الجهات كما هو واضحٌ.

الثالث: إنّه لو كان هناك مندوحةٌ يمكن امتثال الأمر في غير ما هو مصداق للنّهي فإتيان العبد بسوء اختياره فيما هو طغيان و عصيان لمولاه ممّا يكون مستقبحاً في نظر العقل و يحكم باستحقاقه العقاب و من المعلوم أنّ هذا الاستقباح العقليّ لاينافي امتثال ما هو متعلّقٌ لأمر مولاه لوكان توصّليّاً كما عرفت. و أمّا إن لم يكن مندوحة في البين بحيث لاسبيل للعبد إلّا إيقاع المأمور به فيما هو تصرّف في مال الغير بغير إذنه فلايكون هنا تقبيحٌ فاعليٌّ من ناحية العقل فيقع فعله على وجه الحسن و كذلك لو كان ناسياً أو جاهلاً بالموضوع أو بالحكم على وجه القصور. و خلاصة الكلام أنّ استقباح العقل إنّما هو مع فرض المندوحة و اختيار الفرد المبغوض بسوء اختياره أو لم يكن له عذرالجهل و النسيان و أمّا لو كان له مندوحة أو لايكون له عذرٌ فلا يرى العقل صدور فعله عنه إلّا قبيحاً و يحكم عليه بالقبح الفاعليّ لو كان ذلك بسوء اختياره.

الرابع: و ممّا ذكرناه يعلم أنّه لايمكن تقييد النّهي فيما إذا كان له مندوحة فإنّ تقييد النّهي و تغليب جانب الأمر حينئذٍ يكون بلا مقيّد و لاوجهٍ، بداهة أنّه لامعنى لتقييد النّهي مع إمكان امتثال أمره في غير المنهيّ عنه. فما أفاده شيخُنا الأُستاذ في الكفاية بقوله « و كذا الحال على الامتناع مع ترجيح جانب الأمر إلّا أنّه لامعصية في إتيانه بناءً عليه» منظورٌ فيه لما عرفت أنّ تقييد النّهي مع وجود المندوحة كما هو محلُّ كلامه بلا تقييد. نعم، لو لم يكن للأمر مندوحةٌ أصلاً فللتقييد وجه.

الخامس: كما أنّه يتّضح أيضاً إمكان أن يقال: إنّ كلّ ما كان بينهما عمومٌ من وجه يرجع إلى العموم المطلق فإنّ النواهي كما عرفت إنّما هو على سبيل الانحلال بحيث يكون لكلّ فرد من أفراد الطبيعة المزجور عنها نهيٌ على حدةٍ بخلاف الأوامر فالفرد من الغصب الذي يجامع

الصلاة له نهيٌ على حدةٍ و يكون بينه و بين الحيثيّة الصلاتيّة العامّة عموم و خصوص مطلق. و قد عرفت سابقاً أنّه لافرق في الإمكان حسبما حرّرناه بين ما كانت الحيثيتان عموماً من وجه أو المطلق. هذا كلُّه لو كانت الحيثيّة المزجور عنها غيرالحيثيّة المأمور بها إمّا من وجه أو مطلقاً.

و هل يجوز الأمر بحيثيّة مطلقة و النّهي عن نفس تلك الحيثيّة مع أخذ خصوصيّته فيها كقوله « صلّ و لا تصلّ في الدار المغصوبة» أو «يجب عليك خياطة ثوبي و يحرم عليك خياطته في دار زيد بدون إذنه»؟ بحيث يكون من قبيل المطلق و المقيَّد.

لايقال: إنّ النّهي حينئذ يكون إرشاديّاً يرشد إلى الفساد و ذلك خلاف مفروض الكلام لأنّا نقول: و إن كان في مقام الاستظهار كذالك إلّا أنّ الكلام في مقام الإمكان و لابأس بفرض النّهي المولويّ في مقام البحث عن الإمكان و اللّا إمكان. و الإنصاف أنّ العقل و الوجدان لايمنعان عن ذلك أصلاً حيث إنّه لامانع بنظر العقل أن يكون تمام الحيثيّة القائمة فيها المصلحة هي الحيثيّة المطلقة فتكون تلك الحيثيّة بما هي مطلقة متعلّقةً للأمر و لكن تلك الحيثيّة بعينها لو انضمّت و اتّحدت مع الخصوصيّة المنفورة تكون جزءً يترتّب عليه المفسدة. و ذلك أيضاً لما ذكرناه في معنى الإطلاق و أنّ المتعلق هو نفس حيثيّته المطلقه أي من دون دخالة التقييد فيها لابمعنى السّراية إلى الأفراد فيكون نفس حيثيّة الخياطة بما هي خياطةٌ مطلوبة و الخياطة في الدار المغصوبة مبغوضة فلايكون الأمر و النّهي تعلق بشيءٍ واحد من جهة بل من جهتين: إطلاقيّة و تقييديّة.

نعم، الذي يصحُّ أن يقال هو أنّ البحث في المقام لما كان في إمكان انقداح الإرادة و الكراهة في نفس الآمر أو إمكان قيام البعث و الزّجر بها بالقيام الصُّدوريّ أم لافلابدّ حينئذ أن يفصّل بين الحيثيّات المتعلّقة للأمر و النّهي. و التفصيل أنّه لو كان متعلقا الأمر و النّهي من قبيل ما ذكرناه فلانرى مانعاً عقليّاً من انقداح الإرادة و الكراهة في نفس الآمر أو قيام البعث و الزجر به قياماً صدوريّاً، فليس في البين شيءٌ مُحالٌ كي يكونَ التكليف به من قبيل

التكليف بالمحال كما لايخفى. و أمّا لو لم يكن في البين إلّا حيثيّة واحدة تكون متعلّقة للأمر و النّهي معاً فلاإشكال في أنّه التكليف المحال لعدم إمكان انقداح الإرادة و الكراهة بشيءٍ واحدٍ. و أمّا التكليف بالمحال فليس في البين مُحالٌ متعلقٌ للتكليف كي يكون التكليف بالمحال. و كذالک لو تعلّق الأمر بحيثيّةٍ و النّهيُ بحيثيّة أُخرى و يكون بين تلک الحيثيّتين التساوي في الصدق أو التّلازم في الوجود، بمعنى أنّ التساوي بين الحيثيّتين بنحو القضايا الحمليّة أو بنحو القضايا الشرطيّة، فلا إشكال في الامتناع و ذالک لاستحالة قيام البعث و الزجر أو الإرادةِ و الكراهةِ من شخص واحد بحيثيّتين كذالک. و نظيره في عدم الإمكان ما لو كان بين الحيثيّتين عموم مطلقاً لكن لامطلقاً بل بشرط كون الحيثيّة المزجور عنها أعمّ و الحيثيّة المأمور بها أخصّ مطلقاً سواء كانت أخصّيّة الحيثيّة المطلوبة هو الأخصّيّة بحسب الصدق أو الأخصّيّة بحسب المفهوم بأنْ أخذ مفهوم الأعمّ في الأخصّ. و أمّا لوكان الأمر بالعكس بأن تكون الحيثيّة المزجور عنها أخصّ مطلقاً من الحيثيّة المأمور بها فلابأس بالالتزام بالجواز مطلقاً سواء كانت الأخصّيّة في الصدق فقط كما في العموم و الخصوص المطلق أو بحسب المفهوم كما في المطلق و المقيّد كما عرفت الكلام فيه و الفرق أوضح من أن يخفى.

السادس: و بما ذكرناه كلّه يتّضح الأمر في غيرالوجوب و الحرمة جوازاً و استحالةً بداهة أنّه لو كان المتعلّق شيئاً واحداً يستحيل تعلُّقُ الوجوب و الكراهة أو الاستحباب و الكراهة أو الاستحباب و الحرمة على هذه الحيثيّة الواحدة و أمّا إذا كانت الحيثيّة المتعلّقة لأحدهما غيرالحيثيّة المتعلّقةِ للآخر على التفصيل الذي قلناه فلا مانع من الالتزام بالجواز، اللّهمّ إلّا أن يكون من قبيل العباديّات فلايمكن من حيث عدم إمكان التقرب و الامتثال بما هو منهيٌّ بالنّهي التحريميّ و مندوب بالأمر الاستحبابيّ العباديّ و لافرق في تمام ذالک بين الوجوب و الحرمة و غيرهما من الأحكام جوازاً و استحالةً. إنّما الفرق في شيءٍ هو أنّه لايمكن إتيانُ المجمع بقصد التقرّب لو كان المأمور به عباديّاً في خصوص الوجوب و الحرمة و

أمّا إذا كان النهيُ تنزيهيّاً فلامانع من إتيان المجمع بداعي التقرب و الامتثال و لاإشكال في حصول التقرّب به، ذالک لعدم كون مخالفة النّهي التنزيهيّ عصياناً و طغياناً للمولى كي يمنع ذالک عن حصول التقرّب به كما لايخفى.

هذا كلُّه في ما إذا كان تعلّق الأمر و النّهي بالحيثيّتين المتغايرتين ممكناً. و أمّا في ما إذا لم يكن ذلک ممكناً في الوجوب و الحرمة كما إذا كان بين الحيثين التساوي في الصدق أو التلازم في الوجود فلم يكن ذالک ممكناً في الأمر الاستحبابيّ و النّهي التّنزيهيّ أيضاً في هذه الموارد، اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّه لايُحتاج في الاستحبابات إلى الأمر الفعليّ بل يكتفى في مقام الامتثال بالحسن الذّاتيّ كما لايبعُد. والله العالمُ.

حجّةُ القائلين بالجواز

السابع: استدلّ القائلون بالجواز بأُمورٍ: منها أنّه أدلُّ دليل على إمكان الشيء وقوعُه و بعد فرض تضادّ الأحكام بأسرها تكون النواهي التنزيهيّة الّتي تعلقت بالعبادات الواجبة أو المندوبة من قبيل الأمر و النّهي في شيءٍ واحد.

و قد أجاب عنه المحقق الخراسانيُّ رحمه الله تارةً بالإجمال و أُخرى بالتفصيل. و حاصل جوابه الإجماليّ هو أنّ البرهان العقليّ لما قام على الامتناع لاوجه للتمسک بما هو ناشٍ عن ظواهر الأدلّة فلابدَّ لنا التوجيه إذ الظواهر لايقاوم و لايكافئ البراهين و أمّا جوابه التفصيليُّ فيأتي تقريبه في مطاوي كلماتنا.

هذا، و لنا أيضاً جوابٌ إجماليٌّ و جوابٌ تفصيليٌّ. أمّا الجواب الإجماليُّ فملخّصُه أنّه ليس في البين دليل يدلُّ على أنّ وقوع تلک العبادات المكروهة إنّما هو من باب الأمر بها كي يُقال: إنّه اجتماع الأمر و النّهي بل الدليل لايدلُّ إلّا على وقوعها صحيحاً و قد قلنا: إنّه لايحتاج في صحّة العبادات إلى قصد الأمر بل يكفي قصدُ المحبوبيّة و المصلحة الذاتيّة و قد عرفت أنّه لايصير العبادات بالنّهي التنزيهيّ طغياناً و عصياناً كما يصير بالنّهي التحريميّ.

و أمّا التفصيل في الجواب فهو أنّ النّهي التنزيهيّ المتعلّق بشيءٍ إنّما يتصوّر على أقسام: قسمٌ يكون النّهي إنّما تعلق بالحيثيّة الّتي هي غير الحيثيّة العباديّة المأمور بها كما أنّ متعلّقَ النّهي هو الكونُ في مواضع التهمة و متعلّق الأمر هو الصلاة و قد يجتمع الحيثان. و قسمٌ يكون النّهيُ قد تعلّق بنفس الحيثيّة المتعلّقة للأمر و لكن مع قيد مخصوص كالصّلاة في الحمّام. و قسمٌ هو أنّ متعلّق النّهي التنزيهيّ بعين ما تعلّق به الأمر الوجوبيُّ أو الندبيُّ.

هٰذه أقسام متصوّرة في المقام. و قد عرفت في القسمين الأوّلين أنّه لامانع من تعلّق الأمر الوجوبيّ و النّهي التحريميّ كذلک فكيف بالنّهي التنزيهيّ مع فرق بين التحريميّ و التنزيهيّ و هو أنّ التحريميّ و إن كان لا مانع من اجتماعه مع الأمر كذالک إلّا أنّه لو كان الأمر عباديّاً لايكاد يقع على وجه التقرّب و الصّحّة مع فعليّة الحرمة و أمّا النّهي التنزيهيُّ فمع إمكان اجتماعه مع الأمر لامانع أيضاً عن إيقاع الفعل المأمور به على وجه التقرب و الصحّة كما عرفت و هٰذا ممّا لاإشكال فيه. إنّما الإشكال في خصوص القسم الأخير الذي لايلتزم به أحد حتّى القائلين بالجواز فلابدّ لكلا المتخاصمين التفصّي عنه.

و قد تصدّى لدفعه المحقّقُ الخراسانيُّ رحمه الله تبعاً للشيخ الأنصاريّ(قده) بما حاصله: أنّ النهيَ التنزيهيَّ إمّا أن يكون لأجل عنوان ذي مصلحة ينطبق على التّرک فيكون الترک مثل الفعل ذا مصلحة موافقةٍ للغرض و لايوجب ذلک الرُّجحان الذي في الترک حزازة و منقصة في الفعل بداهة أنّه حينئذٍ يكون من قبيل المتزاحمين فيحكم بالتخيير عند التّساوي و رجحان الترک عند أهميّة الترک. لكن المهمُّ أيضاً يقع على وجه الصّحّة لرجحانه الذاتيّ.

و إمّا أن يكون لأجل ملازمة الترک لعنوان ذي مصلحة كذالک فهو أيضاً ممّا لايوجب الحزازة و المنقصة في الملازم الآخر.

هذا، و أنت خبيرٌ بما في هٰذا الكلام: أوّلاً بأنّ ذلک يستلزم القول باستحقاق الثواب لمن يتركُ صوم يوم العاشور مع أنّه في فعله الكراهة لافي تركه الثواب. و ثانياً بأنّ ذلک يستلزم مطلوبيّةَ هذا العنوان المنطبق على الترک أو الملازم له لا النّهي عن الصوم.

إن قلت: إنّ هذا إنّما هو على وفق مرامه في معنى النّهي من أنّه بمعنى طلب الترك فالنّهي عن الصّوم معناه أنّ تركَهُ هو المطلوب فيكون الترك في المقام باعتبار مصلحة قائمة في نفسه مطلوباً كما أنّ فِعلَ الصوم باعتبار مصلحة أُخرى قائمة فيه يكون أيضاً مطلوباً و الإشكال إنّما يرد بناءً على القول بأنّ معنى النّهي هو الزّجر عن الوجود كما لايخفى.

قلت: هذا و إن كان صحيحاً إلّا أنّه يرد عليه حينئذٍ إشكالٌ آخر و هو أنّ تقدير هذا العنوان المنطبق أو الملازم خلافٌ لظاهر ما هو المفروض من الكلام إذ المفروض أنّ الصوم بنفسه مكروهاً لابعنوانٍ منطبقٍ على تركه.

و ثالثاً أنّ نفس الترك و صرف العدم لايكاد ينطبق عليه عنوانٌ من العناوين الوجوديّة بذاتها. بل لامُلزم لذالك فإنّ نفس الترك ربما يكون له مصلحة بذاته كما أنّ ذات الفعل أيضاً له مصلحة بذاته فيقع التزاحم بين المصلحتين فمع التساوي يكون الحكم هو التخيير و مع رجحان الترك يكون النّهي غالباً على الندب و لكن لاينافي وقوع الفعل على وجه الصّحّة لأنّ له مصلحة. هذا لو قيل بأنّ ذلك العنوان بنفسه ينطبق على الترك.

و أمّا لو قيل بأنّ ذالك العنوان ممّا يترتّب و يتولّد عن الترك فيرد عليه أنّ الترك و العدم لايكون تحت اختيار المكلّف كي يتعلّقَ النهيُ به و الزجر عنه حتّى يترتّب عليه هذا العنوان و هذا واضحٌ كلُّه.

و الذي يقتضيه حقُّ التحقيق هو أنّ ما ينطبق على هذا الوجود الخارجيّ كصوم يوم العاشور لايكون عنوانٌ وجوديٌّ واحد كي يقال: إنّ في ترك هذا الوجود مصلحة كما يكون في فعله مصلحةٌ أُخرى بل ما ينطبق على هذا الوجود الخارجيّ عنوانان كلاهما وجوديّان يكون أحدهما ذا مصلحة كنفس الحيثيّة الصّوميّة و الآخر ذا مفسدةٍ كالتشبُّه بني أُميّة لعنهم الله مثلاً أو التّشبُّه بعبدة الشّمس.

و هذان العنوانان لما كانا من قبيل المتلازمين في الوجود أو المتصادقين في الحمل لايمكن أن يكون الأمر و النّهي كلاهما فعليّين كما قلناه في الأمر و النّهي التحريميّ فلامحيص عن

سقوط الأمر هاهنا عن الفعليّة لا فوائيّة قائمة في النّهي، لكنّه مع هذا لايمنع سقوط الأمر عن وقوعه على وجه الصّحّة مع فعليّة النّهي التنزيهيّ لما عرفت أنّ النهي التنزيهيّ ليس كالتحريميّ بحيث يوجب عدم إمكان التقرب بالمأمور به و المفروض أنّ الحيثيّة الّتي تكون ذات مصلحةٍ تامّة الأجزاء و الشرائط و فاقدة للموانع و ليس قصد الأمر من الشرائط فيقع صحيحاً بقصد الحُسن الذاتيّ القائم فيها و إن كان ذالک العنوان مصاحباً لحيثيّةٍ وجوديّةٍ أُخرى لها مفسدةٌ قائمة فيها كما لايخفى. فافهم و اغتنم.

الثامن: قد وقع الخلاف بين الأعلام بأنّ من توسّط في الأرض المغصوبة إذا فرض دخوله غصباً و يكون التخلّص منحصراً بالغصب و التصرف أيضاً هل يكون تخلُّصه هذا حراماً أو واجباً؟ و على فرض الوجوب يجرى حكم المعصية عليه أولا؟ أو يكون حراماً و واجباً؟ على أقوال. و هذه المسأله من المسائل المهمّة. و على كلّ حال، من توسّط في الأرض المغصوبة فلايخلو إمّا أن يكون اضطراره هذا بسوء اختياره أو لابسوء اختياره و على الثانى فلا إشكال في رفع حرمته بل يجب التخلّص بلامزاحمة لحرمة الغصب أصلاً من دون عقابٍ يترتّب عليه.

قال شيخنا الأُستاذ في الكفاية: «الاضطرار إلى ارتكاب الحرام يوجب ارتفاع حرمته و العقوبة عليه مع بقاء ملاک وجوبه لو كان مؤثّراً ... الخ» و ظاهر كلامه هو أنّ الاضطرار يوجبُ رفع الحرمة و رفع العقوبة، و لوكان له ملاک الوجوب ليؤثّر حينئذ في الإيجاب و يصير بالاضطرار إلى الحرام واجباً فعلاً. و أنت خبيرٌ بأنّ الاضطرار يوجب رفعَ فعليّة الحرمة و ارتفاعَ العقوبة عليه و أمّا أقوائيّة مفسدته فليست ممّا يرتفع بالاضطرار فهي باقية على وجه الأقوائيّة من المصلحة القائمة في جهة الوجوب، فمع هذا كيف يمكن فرض فعليّة الإيجاب؟ و هذا نظير شرب الخمر الذي له مصلحةٌ و مفسدة و لكن إثمُهُ أكبر من نفعه فلو فُرض الاضطرار إلى شربه فلايوجب ذالک إلاّ رفع حرمته فعلاً و العقوبةَ عليه و أمّا فعليّة الإيجاب و التأثير في الوجوب فلايمكن الالتزام به و ذالک لأنّ أقوائيّة المفسدة باقيةٌ على

حالها و مانعة من تأثير الوجوب. نعم، لو حدث عند طرد الاضطرار مصلحة مُلزمة أُخرى غيرالمصلحة المنكرة الكامنه في الفعل و تكون تلك المصلحة الحادثة راجحةً و غالبةً على المفسدة يصير الفعل واجباً حينئذٍ إلّا أنّ هذا أجنبيٌّ عما أفاده (قده).

هذا لو كان الاضطرار لابسوء اختياره. و أمّا لو كان بسوء اختياره فهذا هو العويص و يكون حلُّه مطرح أنظار الأعلام. فلابدَّ من تمهيد بعض المقدّمات توضيحاً لما سنوردهُ من التحقيق:

الأُولى: الاضطرار إمّا عقليٌّ أو عرفيٌّ فإن كان الاوّل فيحكم العقل بقبح التكليف فرفعُ التكليف حينئذٍ ليس رفعاً شرعيّاً لأنّه يتفرع على الوضع و لايمكن وضعه و إن كان الثاني فهو مجرى لحديث الرفع الوارد في مقام الامتنان. ثمّ إنّه إذا اضطرّ إلى أحد الشيئين فإمّا أن يكون هو المعيَّن فيرتفع الحرمة عنه بعينه و إمّا أن يكون لاعلى التعيين فحينئذٍ لايخلو إمّا أن يكون الشيئان كلاهُما على حدٍّ سواء في محذور الحرمة من حيث الشدّة في المفسدة و من حيث التساوي في العدد أو في المقدار فيتخيّر حينئذ لامَحالةَ من ارتكاب أيّهما شاء و إن ارتكب كليهما يعاقبْ عليه بلاكلام و إمّا أن لايكون الشّيئانِ على حدٍّ سواء بأن كان أحدهما أشد مفسدة أو أكثر عدداً أو أزيد مقداراً في المتّصلات الزمانيّة بأن يكون زمان أحدهما أزيد من الآخر أو المتصلات المكانيّة فيتعيّن أخفّ محذوراً و أقلّ عدداً و أنقص مقداراً و لو ارتكب ما هو الأشدّ أو الأكثر أو الأزيد فيعاقب على ما هو الزائد المتفاوت به عن مقابله لا على تمامه كما هو المعلوم.

الثانية: الاضطرار إمّا أن يكونَ اختياريّاً أولا و الأوّل هو إمّا أن يكون بإيجاده اختياراً أو بإيجاد ما يترتّب عليه كذالک و هذا الّذي يترتّب عليه الاضطرار إمّا أن يكون بنفسه مباحاً أو حراماً ففي صورة الحرمة إمّا أن يكون حراماً مساوياً للحرام المضطرّ إليه أولا و على تقدير السنخيّة فإمّا أن يكون فرداً واحداً من الحرام كالدخول في الأرض المغصوبة و بقاؤه اضطراراً في تلك الأرض أو أن يكون فردين من سنخ واحد من الحرام كالدخول في

أرض زيدٍ الموجب للدخول في أرض عمرو بغير إذنهما و على جميع التقادير فإمّا أن لا يكون ملتفتاً و متفطّناً إلى أنّ ذلك ينجرُّ إلى الحرام فلا إشكالَ في ارتفاع حرمته لعُذره بجهله بالموضوع، اللّهمّ إلّا أن يكون عقابه بنفس هذا الفعل الاختياريّ المترتّب عليه الحرام الاضطراريُّ لو كان بنفسه حراماً و يكون المكلّف ملتفتاً إلى ...

و خلاصةُ الكلام: انّه لو لم يكن ملتفتاً إلى تأدية ذالک الفعل الاختياريّ إلى الحرام و يكون هذا الفعل المؤدّي مباحاً فلا شبهةَ في عدم وقوع الفعل المضطرّ إليه على صفة الحرمة و لا على وجه المبغوضيّة فليس له عقابٌ عليه و أمّا إذا كان نفس هذا الفعل حراماً فلا يعاقب إلاّ على ذالک.

و إمّا أن يكون مُلتفتاً إلى أنّه ينجرُّ ذالک إلى الحرام سواء كان الفعل المؤدّي حراماً أو مباحاً، فمن المستبعد جدّاً أن يكون الحرمة و العقاب مرفوعين لأنّه كان بسوء اختياره فلا يكون معذوراً عقلاً و لا يشمُله حديث الرفع لأنّه عصى باختياره الفعل الذي ينجرّ لامَحالةَ إلى الفعل الحرام. و قد يُقال: إنّه و إن كان قد عصى بسوء اختياره لهذا الفعل الموصل إلى الحرام و يعاقب عليه إلّا أنّه بعد ابتلائه بالاضطرار يشمُله إطلاقُ الحديث الشريف و يكون معذوراً بقاءً. و على كلّ حال لا إشكال في حرمة الدخول في ملک الغير بغير إذنه و كذالک لا إشكال في حرمة البقاء و جميع التّصرفات الزائدة على مقدار التخلّص فهل يكون الخروج من الغصب الّذي هو أيضاً يكون من التّصرف في مال الغير واجباً أو لا؟ فيه أقوالٌ ستعرف كلَّ واحد منها مع ما فيه من الإشكال.

و الإنصاف أنّ الالتزام بكلّ واحد من أطراف المسألة غيرخالٍ عن المحذور: أمّا الالتزام بعدم الوجوب و بقاء حرمة الخروج على حالها فيستلزم تجويز البقاء و هو عبارةٌ أُخرى عن تجويز الغصب.

و أمّا الالتزام بوجوب التخلّص و ترک البقاء فهو عبارةٌ أُخرى عن الالتزام بوجوب الغصب.

و أمّا الالتزام بحرمة الغصب و وجوب التخلّص و الخروج معاً فهو ممّا لايكاد يكون مأموراً به و منهيّاً عنه.

هذا، و أمّا الأقوال الّتي في المسألة فمنها هذا الذي نقلناه من الالتزام بالوجوب و الحرمة و هذا ما ذهب إليه أبو هاشم و تبعه الفاضل المحقّقُ القميُّ، و قد عرفت فَساده.

و منها ما عن صاحب الفصول(ره) من حرمة الغصب في الزمان الذي هو قبل الدخول و وجوب الخروج بعده بتقريب أنَّ النّهي الذي تعلّق بالغصب يسقط بعصيانه أوّلاً حينما يدخل في أرض الغير ثمّ يجبُ الخروج و التخلّص عنه بعد ذالک من دون كونه حراماً حينئذٍ.

و منها ما أفاده الشيخ العلّامة الأنصاريُّ(قده) من أنّ الخروج لما كان ممّا يتفرّع حقيقتُه على الدخول لايكاد يكون حراماً قبل الدخول لأنّ الخروج قبل الدُّخول من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع فلايتمكّن منه كي يكون حراماً و أمّا بعد الدخول فالمفروض أنّه زمان الاضطرار فلايكون إلّا واجباً بالوجوب الغيريّ، بمعنى أنّ المولى إذا فرض الدخول و اعتبر أنّه مفروض الوجود يحكم لامحالة بوجوب الخروج مقدّمة لحصول التخلّص، فالتخلّص بعد الدخول يكون واجباً و ما توقف عليه التخلص يكون واجباً بالوجوب المقدّمي الغيريّ نظير وجوب شرب الخمر لحفظ النفس بعد ما أوجد المرض لنفسه بسوء اختياره فصار نجاتُهُ موقوفاً على شرب الخمر.

و منها ما ربّما يقال: إنّه من صُغريات مسألة الترتّب بتقريب أنّ الغصب حرامٌ بتمام أنحائه على نحو الإطلاق لكنّه في ظرف عصيان هذا الحرام و تمرُّده يجبُ الخروجُ و التخلُّصُ عنه.

و منها ما أفاده شيخنا المحقّق الخراسانيُّ رحمه‌الله أنّ الخروج منهيٌّ عنه بالنّهي السابق الساقط بحدوث الاضطرار و عصيان له بسوء الاختيار و يعاقب عليه من دون أن يكون مأموراً به حيث أنّه لاوجهَ أصلاً لرفع العقوبة مع أنّه كان قادراً على ترک الحرام و لايكون عقلاً معذوراً في مخالفته مع فرض كون الاضطرار بسوء الاختيار. هذا ما وقفنا عليه من

الأقوال و أنت بعد التأمّل فيها تجد فيها ما هو أوضحُ الإشكالات: أمّا ما في الأوّل منها فقد عرفت من أنّه لايمكن الالتزام به حتّى على القول بالجواز. و أمّا ما في الثّاني ففيه أنّه لايخلو عن محذور لزوم وجوب الغصب المحرّم فإنّ الخروج غصب أو تصرّفٌ في مال الغير بغير إذنه فكيف يكون واجباً من دون كونه حراماً؟ و أمّا في الثالث ففيه أنّ عناوين الدُّخول و الخروج و البقاء كلُّها ممّا لاعين و لاأثر له في لسان الأدلّة الشرعيّة كي يُبحثَ فيه بأنّه غيرمقدور أولا و يردّ عليه كما عن المحقّق الخراسانيّ بأنّ المقدور بالواسطة مقدورٌ، بل الوارد في الدّليل هو الغصب الذي هو الاستيلاء على سلطان الغير أو التصرّف في مال الغير بغير إذنه و هٰذه الطّبيعة على وجه الحيثيّة الإطلاقيّة هي المحرّمة في لسان الشرع و صدقها على أفرادها على حدٍّ سواءٍ من فرق بين الخروج و الدخول، فهٰذا الكلام و الإشكال عليه كلاهُما في غيرمحلّه. و أمّا ما في الرّابع ففيه أنّ التخلّص الذي هو ترك الزائد ليس إلاّ نقيض الغصب المحرّم فالبعث إلى نقيض الغصب المحرّم إنّما هو بعين الزّجر عن نفس المحرَّم و يتّحد معه بنحوٍ من أنحاء الاتّحادات، كما قلنا في مسألة الضدّ العامّ، فليس التخلّص واجباً قبال حرمة الغصب بل إنّما هو واجب بعين حرمة الغصب الزائد و بهٰذا يخرج عن فرض الترتّب حيث إنّ اللّازم في فرض الترتّب هو وجود الحكمين المتضادّين المتزاحمين يكون أحدُهما أهمَّ من الآخر و يشترط المهم بعصيان الأمر و أمّا ما أفاده المحقّق الأُستاذ رحمه‌الله من كون الخروج منهيّاً عنه لا بالنّهي الفعليّ بل بالنّهي السابق الساقط ففيه ما لايخفى فإنّ النّهي إذا سقط عن حدّ الفعليّة فلامعنى للعصيان لأنّه متفرّعٌ على فعليّة النهي و بمجرّد كون الاضطرار بسوء الاختيار لايوجب العصيان مع فرض عدم فعليّة النّهي.

و الحقّ أنّ ما هو المتعلّق للنّهي هو الحرام و هو التصرّف في مال الغير بغير إذنه من غير فرق في لسان الدليل بين التّصرف الدّخولي أو الخروجي إذْ كلاهما فردان من العنوان المحرّم من دون فرق بينهما في نظر العقل لأنّ الطبيعة بالقياس إلى الأفراد متساوية الأقدام. نعم، يحكُم العقل عند دوران الأمر بين التصرُّف الطويل و القصير بتعيّن الفرد القصير كما عرفت

من غير إرادة و بعث من المولى بل الّذي يحكم به المولى هو النّهي عن التصرّف بغير إذن صاحبه على سبيل الإطلاق.

و العقل يحكم حينئذ باختيار الخروج من باب تعيّن ما هو أخفّ محذوراً و أقلُّ عصياناً و عقاباً فإنّه يدور أمرُه بين القليل بمقدار التصرّفات الخروجيّة و الكثير من سنخٍ واحد من الحرام كما أشرنا إليه في صدر البحث. هذا، إلّا أنّه يمكن أن يقال أيضاً إنّ المكلّف العاصي بعد ما توسّط في أرض الغير بغير إذنه و ندم و تاب عن فعله و استغفر ربّه الغفور، يصير ما عصى بسوء اختياره ممّا لايترتّب عليه العقاب كما هو مقتضى إطلاقات التوبة فلايقع خروجه تمرّداً و عصياناً لمولاه. بيانُه أنّه لاإشكالَ في حصول الاضطرار إلى التصرّف في مال الغير بمقدار الخروج من أقصر الطرق في أقصر الساعات و الدقائق كما هو المفروض؛ إنّما الإشكال في أنّ هذا الاضطرار الكذائيّ لما كان بسوء اختياره (و هو اختيار الدخول في مال الغير) فلايكون رافعاً للتكليف الموجب لاستحقاق العقوبة على عصيانه بخلاف الاضطرار الحاصل من غير سوء الاختيار فلو تاب عن ذنبه و استغفر ربّه يصير كمن لاذنب له فيصير اضطراره لالسوء اختياره حكماً، فلا يُعدُّ تصرُّفاته الخروجيّةُ تمرُّداً. و لذا لو اتّحدت تلك التصرّفات مع الأفعال الصلاتيّة لا تقع إلّا على وجه الصحّةِ. و هذا ما أشار إليه في الجواهر و لايخلو عن وجهٍ قويٍّ.

بقي هُنا شيءٌ و هو أنّه قد يورد على ما أفاده العلّامة الأنصاريّ (قده) من توقّف التخلّص من الحرام على الخروج و أنّ الخروج واجبٌ من باب المقدّمة بما هو حاصل الإيراد أنّ هذا ينافي ما قد حقّق في محلّه و تسلّم عليه هذا المحقّق في مبحث الضّدّ من عدم توقّف عدم الضّدّ على وجود الضدّ الآخر كما أنّه لايكون وجودُ الضّدّ موقوفاً على عدم الضدّ الآخر بل يكون من باب المتلازمين في الوجود و لايكون في البين مقدميّة أصلاً. بيان التنافي أنّ الخروج و البقاء من قبيل الضّدّين فلو توقّف ترك البقاء على وجود الخروج يكون ترك الضدّ هو موقوفاً على وجود الضدّ الآخر. هذا خلاصة الإشكال كما عن بعض المعاصرين، و لكنّك

خبير بأنّ قياس الخروج و البقاء بمسألة الضّدّ قياسٌ مع الفارق فإنّ الضدّين لما كانا في مرتبةٍ واحدةٍ بملاك أنّ وجود الضدّ و عدمُ الآخر ممّا لهما معيّةٌ في الوجود، فلازمه إنكارُ المقدميّة بل لامحيص عنه و إلّا لزم الدَّور.

و أمّا ما نحن فيه فليس ترك الغصب الزائد و الخروج ممّا لهما معيّةٌ في الوجود بل ترك الغصب الزّائد إنّما يتحصّل بعد الخروج بعديّةً رتبيّةً فليس بين الخروج و الغصب الزّائد ضديّةٌ أصلاً كي لايمكن أن يكون وجودُ الخروج ممّا يتوقّف عليه ترك البقاء كما لايخفى. و إن شئت قلت: إنّ الكونَ في خارج الأرض المغصوبة لوكان واجباً على ما فرضه الشيخ، يكون التصرّفات الخروجيّة مقدّمةً له و يكون كالكون على السَّطح.

هٰذا، كما قد يُقال إنّ وجود الخروج ليس من باب المقدّمية للتّخلّص كما أفاده الشيخ (قده) بل إنّما هو من باب وجوب ردّ مال الغير إلى صاحبه كما عن البعض الآخر من المعاصرين. و فيه أنّ وجوب الرّدّ إنّما يتفرّعُ على الاستيلاء لاعلى مطلقِ التصرّف في مال الغير، و مطلقُ الدخول أو التوسّط في أرض الغير لا يكون على وجه الاستيلاء و الغصب إذ قد يكون صاحب المال بحيث لايمكن له الاستيلاء على ماله أو يكون المتعدّي بحيث لايكون تصرّفه على وجه الاستيلاء كيف و إلقاءُ الأحجار في دار الغير بغير إذنه من التصرّف في مال الغير و لايكون على وجه الاستيلاء كي يجبَ ردُّهُ إلى صاحبه. واللهُ العالمُ.

البحث في اقتضاء النّهي للفساد

ممّا لايخفى على من راجع المطولات أنّ الأبحاث في هذه المسأله ليست بأغلبها فيما هو الجهة المهمّة في المقام بل أكثرها إنّما هي من قبيل التطويلات في أطراف المسألة مثل أنّ هذه المسألة هل هي من مسائل علم الأُصول أو هي من مباديه العقليّة؟ إلى غير ذالک فاللازم لنا البحث فيما هو المهمّ فنقول هاهُنا أُمورٌ:

الأوّل: الصحيح هو الموجود المترتّب عنه الآثارُ بلحاظ انطباق العنوان عليه و الفاسد ما يقابل ذالک و هو ما لاينطبق عليه العنوان سواء كان ذاک العنوان من العناوين الاعتباريّة أو من الماهيّات الحقيقيّة كالجواهر و الأعراض. فلْيُعلم أنّ الصحّةَ و الفساد في أبواب العبادات كلّها ـ أي العبادات بالمعنى الأعم أو الأخصّ ـ و في أبواب المعاملات و في الأمور المتأصّلة التكوينيّة كلّها بمعنىً واحد و هما معنيان إضافيان يتّصف بهما الموجودات الخارجيّة باعتبار انطباق المفهوم إليها و باعتبار نسبة تلک الموجودات إلى عناوينها و مفاهيمها. و بعبارة أُخرى الموجود الخارجيُّ من حيث هو و باعتبار نفسه لايكاد يتّصف بالصّحّة أو الفساد لأنّه بما هو الموجود الخارجيّ موجودٌ و لامعنى لكونه صحيحاً أو فاسداً كما أنّ المفاهيم باعتبار المفهوميّة و في مقام بساطتها لايكاد تتّصِفُ بالصحّة و الفساد أيضاً لأنّ المفاهيم في حدّ المفهوميّة ماهيّات من حيث هي و الماهيّة من حيث هي ليست إلّا هي لافاسدة و لاافاسدة و لاصحيحة و لااصحيحة بل المتّصف بالصحّة أو الفساد هو الموجود الخارجيُّ باعتبار انطباق المفهوم المتوقّع وجوده عليه أي باعتبار توقّع كون هذا الموجود مصداقاً لهذا المفهوم، فإذا انطبق عليه هذا العنوان يكون صحيحاً و يترتّب عليه الآثار المترتّبة على الماهيّات و العناوين الموجودة فإن لم ينطبق عليه العنوان يكون فاسداً مثلاً الصّلاة من حيث المفهوم لاتتّصف بالصحّة و الفساد و من حيث الوجود الخارجيّ بما

هو موجودٌ من الموجودات الخارجيّة لايتّصف أيضاً بالصحّة و لابالفساد بل المتّصَف بهما هو الموجود الخارجيّ باعتبار انطباق عنوان الصلاة عليه أو لانطباقه و هكذا الأمر في الركوع و السُّجود و القراءة و هكذا الأمر في تمام العبادات و المعاملات بل و هكذا الأمر في جميع الأُمور التّكوينيّة. هذا هو مدارُ الصحّة و الفساد، و تعريف الأُصوليّين و المتكلّمين تعريف باللوازم لايحصّل معنى الصحّة و الفساد. و بعد ذالک يمكن إرجاعُ التعاريف إليها و عليک بالتطبيق بين التعاريف، فلخّص معنى الصّحيح و الفاسد هو أنّ الصّحيح ما ينطبق عليه العنوان و الفاسد ما لاينطبق عليه.

و لذا قلنا في باب الصّحيح و الأعمّ إنّ تقسيم الشّيء إلى الصحيح و الفاسد تقسيمٌ إلى نفسه و غيره فهو من باب التسامُح في التعبير و إلّا لايكون الفاسد ممّا ينطبق عليه العنوان أصلاً.

الأمر الثاني: التقابل الذي بين الصحّة و الفساد نظير التقابل بين العَمَى و البصر فهو من قبيل تقابُل العَدَم و المَلَكة، بل نظيره لأنّ الكلام في الماهيّات الاعتباريّة، لاتقابل السلب و الإيجاب و ذالک لأنّ نفسَ العنوان بما هو مفهومٌ من المفاهيم لايكاد يتّصف بالصحّة و الفساد و الوجود بما هو موجود مطرودٌ عنه العدمُ كذالک فإنّه أيضاً لايمكن اتّصافه بالصحّة و الفساد بل الذي يتّصف بالصحّة تارةً و الفسادِ أُخرى إنّما هو الموجود الخارجيُّ بلحاظ انطباقِ العنوان عليه و ترتّب الآثار عليه و عدم انطباقه كما عرفت فيتّصف الموجود الّذي من شأنه انطباقُ العنوان عليه بالصحّة و الفساد. هذا، و ممّا لاينبغي أن يخفى عليک هو أنّه ليس كلّما يترتّب عليه الآثار يتّصف بالصحّة و كلّما لايترتّب عليه يتّصف بالفساد حيث إنّ إتلافَ مالِ الغير لايتّصف بالصحّة مع ترتّب الضّمان عليه و لايُقال إنّه إتلافٌ صحيح و قد لايترتّب عليه الضّمانُ و هو مع إذن مالكه و مع هذا لايتّصف بالفساد و كذالک الملاقي للنّجس فإنّه قد لايترتّب عليه حكمُ النجاسة كماء الاستنجاء مع فرض حصول الموضوع و لايُقال له الملاقي الفاسد كما أنّه قد يترتّب عليه حكمُ النجاسة و لايُقال له الملاقاة الصحيحة

و هٰذا ليس إلّا من جهة الفرق بالنظر العرفيّ في اتّصاف بعض الأشياء بالصحّة و الفساد و عدم اتّصاف البعض الآخر بهما. و هٰذا الفرق إنّما هو بمناط أنّه قد يكون في العناوين المعتبرة عند العقلاء المترتّبة عليها الآثار المخصوصة عند هم أو عند المتشرّعة بما هم متشرعةٌ، نظير الزوجيّة الحاصلة من العقد المخصوص المترتّبة عليها آثار الزوجيّة و كذالک الحرّيّة و الرّقّيّة و كلّما يكون من قبيل العقود أو الإيقاعات، شروط و قيود مخصوصة بحيث لا يترتّب عليها تلک الآثار عند فقدها فلو أوجد الشخص تلک العناوين بالألفاظ المخصوصة كما في «بعتُ» و «قبلتُ» بترقّب أنّه يترتّب عليها الآثار مع فقد بعض القيود فمن المعلوم أنّ هذا الوجود الذي أوجده هٰذا الشخص بواسطة عدم ترتّب الآثار المترقّبة عليه يتّصف بالفساد و يقال إنّه بيعٌ فاسدٌ، كما أنّه مع فرض تماميّة القيود المعتبرة و ترتّب الآثار يتّصف بالصحّة. و أمّا لو لم يكن من العناوين الّتي كان إيجادها بملاحظة ترقّب الآثار كما في الملاقاة أو الإتلاف فليس ممّا يتّصف بالفساد أو الصحّة حيث لايكون إيجاد تلک العناوين بترقّب ترتّب الآثار عليها بل حيث وجد يترتّب الآثار عليها بنفسها أو لايترتّب عليها كذالک.

بخلاف الملكيّة و أمثالها من العقود و الإيقاعات فإنها لايكون إيجادُها إلّا بترقّب أن يترتّبَ عليها آثارها. فالميزان في الاتّصاف بالصحّة و الفساد هو أن يكون الإيجاد من ناحية العقلاء أو المتشرّعة بترقّب ترتّب الآثار عليه فلو أوجد و ترتّب عليه الأثر يكون صحيحاً و لو لم يترتّبْ عليه الأثر يكون فاسداً و أمّا إذا لم يكن بهٰذا الترقّب فلايتّصف بالصحّة و الفساد عندهم كما لايخفى.

الأمر الثالث: القوم قد سلكوا في مقام الاستدلال على دلالة النصّ على الفساد مسلكين: الأوّل: هو أنّ النّهي يدلُّ على الحرمة و الحرمة تُلازم الفسادَ. و الثّاني: أنّ النّهي يدلُّ بنفسه على الفساد بدون تخلّل الحرمة في استدلالهم معلّلاً بأنّ علماءَ الأعصار في جميع الأمصار يفهمون من النواهي الفساد و يستدلّون في كتبهم و كلماتهم بها عليه في تمام أبواب الفقه من العبادات و المعاملات. أمّا العبادات مثل قوله عليه‌السلام: «لاتُصلّ فيما لايؤكلُ لحمُه» أو

«لا يُصلّ الرَّجلُ في الحرير» و غير ذلک. و أمّا المعاملات مثل نهي النبيّ صلّى الله عليه و آله عن بيع الملامَسة و المنابذة و نهي النبيّ صلّى الله عليه و آله عن بيع الفرد و لاتبعْ ما ليس عندک أو المعاملة بالمعنى الأعمّ كقوله تعالى «و لاتَنكِحُوا ما نكحَ آباؤُكم» و كثيرٌ من أمثال ذالک. و الذي يؤدّي إليه النظر في وجه الاستدلال الأخير و تقرير هٰذا الوجه أنّ العناوين على قسمين أحدهما ما تكون مطلوبةً لذاتها من دون النظر إلى الآثار المترتّبة إليها و ثانيهما ما تكون مطلوبةً لالذاتها بل للآثار المترتّبة على تلک العناوين بحيث تكون نفس تلک العناوين آلةً لتحصيل تلک الآثار و الوصول إليها. لاكلام في الأوّل و على الثاني قد يكون الموجدُ لتلک العناوين يعلم كيفيّة إيجادها حتّى يترتّبَ عليها آثارها و قد لايعلم كيفيّة إيجادها. لاكلام في الأوّل أيضاً لأنّه إذا كان عالماً بكيفيّة إيجاد ها بحيث يترتّب عليها الآثار يعلم فسادها و صحّتها و لايحتاج إلى دلالة النّهي على الفساد و عدمها و على الثّاني، أي الموجد إذا كان ممّن لايعلم كيفيّة إيجادها، فلابدّ له من الرُّجوع إلى العالم بالواقعيّات و إلى مَن يعلم كيفيّةَ إيجادها فإذا رجع إليه فأمر العالم بالواقعيّات بإتيانها بالكيفيّة المخصوصة أو نهى عن الإتيان بالكيفيّة المخصوصة يكون أمره ظاهراً في أنّ الكيفيّة المخصوصة دخيلةٌ في حصول هذا العنوان المترتّب عليه الأثر كما أنّ نهيَه يكون ظاهراً في أنّ الكيفيّة المنهيّ عنها مانعة عن حصول العنوان بحيث يترتّب عليه الأثر. كلُّ ذالک لأنّ الإتيان بتلک العناوين إنّما هو لترتّب الآثار و تكون مطلوبةً لآثارها لامطلوبةً لنفسها فمُجمل القول في التوجيه أنّ الأشياءَ الّتي يكون وجودها في الخارج أو في عالم الاعتبار منشأً لترتّب الآثار، سواء كانت من الأسباب الآليّة كبِعْتُ و أنكَحتُ و زوّجْتُ و غيرها أو مِن الأُمور الأصاليّة كغَسّل الثوب عن النجاسة كلّها مع ما فيها من القيود و الشرائط، قد تكون مجهولاً عند الجاهلين فيكون نهي العالمين بشرائطها و موانعها ظاهرٌ في الإرشاد إلى خصوصيّةٍ مانعة عن وقوعها صحيحاً بحيث يترتّب عليها الآثار كما أنّ أو امرهم بشيءٍ من أجزائها أو شرائطها ظاهرة في دخالة ذالک الشيء إمّا على نحو الشرطيّة أو الجزئيّة كنهي النبيّ صلى الله عليه و آله عن

بيع المنابَذَة و عمّا ليس عندك و عن بيع الغرر و عن الصلاة في الحرير و أمثاله فإنّها ظاهرةٌ في الإرشاد بهذا الملاك. فلْيكن مراد من سلك في استدلاله مسلك الاستظهار من النّهي على الفساد هذا المناط أي ظهور النّواهي المتعلّقة بالعبادات و المعاملات في الإرشاد و هذا الوجه هو المتعيّن للتّوجيه، و إلّا فما عن الشيخ في العدّة و الحاجبي كما نقله صاحبُ المعالم من أنّ النّهي و إن لايكون دالّاً على الفساد لغةً و عرفاً إلّا أنّه دالٌّ على الفساد شرعاً في غير محلّه لأنّ من البديهيّ أنّ الشارع لم يجعل وضعاً على حدةٍ للنواهي كي يكونَ دالّاً عليه بالوضع الشرعيّ بل الّذي يدلُّ عليه النّهيُ في تلك المواقع الّتي هي مقام الإرشاد هو الإرشاد إلى الفساد بالدلالة العرفيّة كما في غيرها من الأوامر و النواهي العرفيّة. هذا هو الوجه في الاستدلال بظهور النّهي على الفساد. و أمّا وجهُ الاستدلال الأوّل فهو توهُّم الملازمة العقليّة بين المبغوضيّة و الفساد فليس النظر في هذا الاستدلال إلى الدلالة اللفظيّة بل النظر إلى الملازمة العقليّة بين الحرمة و الفساد سواء استُفيد الحرمة من الدليل اللفظيّ أو الدليل اللُّبّيّ بخلاف الاستدلال السابق فإنّ تمامَ النظر إنّما هو إلى الدلالة اللفظيّة بدعوى أنّ النّهي اللّفظيّ ظاهر في الإرشاد إلى الفساد مضافاً إلى أنّ منافاة الحرمة مع الصحّة و ملازمته مع الفساد عقلاً إنّما هو في خصوص أبواب العبادات بمعنى الأخصّ أي ما يشترط فيها قصد التقرب و أمّا في غيرها فلاملازمة بين الحرمة و الفساد فلامنافاة بين المبغوضيّة و الصحّة عقلاً كما سيأتي توضيحه.

هذا، فيقع الكلام في تحقيق المقام في موضعين: الموضعُ الأوّل في النّهي عن العبادات و الحقّ أنّ المبغوضيّة لو كانت في عملٍ عباديٍّ ـ واجباً كان أو مستحبّاً جزءً كان أو شرطاً ـ لايمكن أن يُتقرّبَ به فإنّ العمل الخارجيّ بما هو مبغوض للمولى لايكاد يصلح للقرب إليه كما قد مضينا الكلام فيه في المسألة السابقة؛ اللّهمّ إلّا أن يكونَ النهيُ تنزيهيّاً فانّه لمكان الترخيص فيه لايمنع من المقربيّة. و بهذا يظهر ما في كلام المحقّق الخراساني رحمه‌الله من الإشكال فإنّه (قده) عمّم النّهيَ في العنوان حتّى بالنسبة إلى النّهي التنزيهيّ، و لكنّك قد

عرفت منّا في الجواب عن العبادات المكروهة من أنّه لاإشكال في صحّة العبادة و لو لم يكن لها أمرٌ.

الموضع الثاني: ـ و هو كلُّ ما لادخل للتقرّب في الغرض كان من العقود و الإيقاعات أو كغَسل الثوب ـ قال الشيخ الأنصاريُّ(قده) على ما نُسب إليه في التقريرات: إنّ النّهي في العبادات منحصرٌ في قسمين فقط: مولويٌّ و إرشاديٌّ و الأوّل إمّا غيريٌّ أو نفسيٌّ و شأنُ المولويِّ هو المبغوضيّة في الفعل العباديِّ كما أنّ شأنَ الإرشاديِّ هو إعلام الجاهل إلى الفساد و أمّا النّهي في المعامَلات فهو على أربعة أقسام: القسم الأوّل ما تعلّق بنفس الأسباب بما أنّها فعل مباشري كالإيجاب و القبول و هٰذا كالبيع وقتَ النداء كما في قوله تعالى «إذا نوديَ للصَّلاةِ من يوم الجُمُعةِ فاسعَوْا إلى ذكرِ اللهِ و ذروا البيعَ». القسمُ الثاني ما تعلّق بالمسبّبات كالمِلْكيّةِ الحاصلة من بيع المسلم للكافر أو كبيع المصحف من الكافر. القسم الثالث ما تعلّق بالأثر المترتّب على المسبّب كالنّهي الذي تعلّق بأكل الثمن الذي يترتّب على الملكيّة الحاصلة لبيع الخمر و الخنزير أو الكلب. القسم الرّابع ما تعلّق بالمعاملات للإرشاد إلى الفساد. هٰذا، و قد أضاف المحقّق الخراساني(قده) إلى هذه الأقسام قسماً خامساً و هو التسبّب و هو أن لايكون الأثر و المؤثّر بما هما حرامين و يمكنُ أن يكونَ الظهارُ من هذا القبيل، فإن نفس التلفُّظ بصيغة الظهار ليس بحرام و افتراق الزّوجة أيضاً ليس بمبغوضٍ بل التوصّل إلى الفراق بهٰذه الطريقة حرام.

هذا، و أنتَ خبير بما في بعض هٰذه الأقسام من الإشكال. أمّا في القسم الأوّل فلأنّه لامعنى للنّهي عن الإيجاب و القبول إلّا أن يفرض كون الموجب أو القابل في المكان المغصوب بحيث يُعدُّ التّلفظ فيه من قبيل التّصرف في مال الغير بغير إذنه و إلّا فحرمة الاشتغال بالأسباب في وقت النّداء لو سلمناه إنّما هو بما أنّها آلةٌ يُتوصَّل بها إلى المسبّبات لاباعتبار نفس الإيجاب و القبول فيكون حينئذٍ من قبيل النّهي المتعلّق بالتّسبّب كما ستعرف، على أنّ حرمةَ الاشتغال بالبيع في وقت النداء ممّا لانسلّم فإنّ الذي يستفاد عن

الآية المباركة ليس إلّا وجوب السّعي إلى الصّلاة من يوم الجمعه و النّهي عن البيع ليس نهياً مولويّاً كما هو مقتضى ظهورِ الآية.

و أمّا في القسم الثاني فلأنّ النّهي عن المسبّب بما هو فعل تسبّبيٌّ لايقتضي إلّا الصحّة فضلاً عن الفساد لأنّه لابدّ و أن يفرض حصول المسبّب كي يمكنَ الزّجر عنه و إلّا لايكون مقدوراً عليه كما لايخفى. و أمّا في القسم الثالث فلأنّ النّهي عن الأثر المترتّب على المسبّب ليس نهياً في المعاملة. قال الشيخ (قده): أمّا النهيُ في القسم الأوّل فلاريب في أنّه لايدلُّ على الفساد فإنّ غاية مدلوله التحريم و هو لاينافي الصحّة فإنّ المعصية تجامع الأثر و أمّا القسم الثاني كما في النّهي عن بيع المسلم للكافر فهي إنّما يدلُّ على الفساد بناءً على القول بأنّ هذه أسبابٌ شرعيّة وضعها الشارعُ و قبلها مؤثّرةً في الآثار المطلوبة فيكون من قبيل المجعولات الاعتباريّة لا من قبيل المؤثرات العقليّة فالمبغوضيّة تكشف عن عدم جعلها مؤثّرة في الآثار المطلوبة و أمّا في القسم الثالث فهو أيضاً يدلُّ على الفساد. هذا ما أفاده الشيخ في تربيع أقسامه. و قد عرفتَ أنّ النّهي في القسم الأوّل ممّا لامعنى له أصلاً حيث إنّه لايكاد يحتمل أن يكون الأسباب بما هي فعلٌ من أفعال المكلّفين من المحرّمات الشرعيّة كشُرب الخمر مثلاً لأنّها بهذا اللّحاظ ليست لها نفسيّةٌ متعلّقة للمحبوبيّة و المبغوضيّة عند العقلاء و لاأظنُّ في الشريعة أن يكون نهيٌ متعلقٌ بها من هذه الحيثيّة؛ اللّهمّ إلّا من باب اجتماع الأمر و النّهي في الأرض المغصوبة بل المعنى المعقول أنّ الأسباب مثل «بعتُ» و «قبلتُ» و «أنكحتُ» و «زوّجتُ» بما أنّها آلة يتوصّل بها إلى وجود الأفعال التوليديّة و التسبّب بها إلى حصول تلك المعاني في عالم الاعتبار تكون حراماً و منهيّاً عنها و هذا ليس إلّا معنى التسبّب الذي أضافه إلى تلك الأقسام المحقّق الخراسانيُّ (قده).

و أمّا القسم الثاني فقد عرفت أيضاً ما فيه من عدم كون المسبّب في فرض الفساد مقدوراً عليه كي يَصِحَّ النهيُ عنه. بقي هنا قسمان لابدّ و أن يقع الكلام فيهما فقط. الأوّل ما إذا تعلّق النّهي بالتّسبّب و الثاني ما إذا تعلّق النّهي بالأثر المترتّب على المسبّبات كحرمة أكل

ثمن الكلب و نظائره. أمّا الكلام في الأوّل فالحقّ أنّ النّهي فيه ممّا يدلُّ على الفساد بالملازمة العرفيّة حيث أنّ مثل قوله تعالى «و لاتَنكِحوا ما نكحَ آباؤُكم» ليس معناه أن: لاتقولوا أنكحتُ و زوَّجْت فإنّه لامعنى له و كذالک ليس معناه أن: لاتوجِدوا العلاقةَ الزوجيّةَ فإنّها متفرّعةٌ على القدرة عليها و بعد ما لايقدر على الإيجاد في فرض الفساد لايمكن النّهي عنه فلابدَّ و أن يكون النَّهيُ حينئذٍ إنّما هو بالنسبة إلى الأسباب لابما أنّها فعل من الأفعال بل بما هي آلةٌ لإيجاد المسبّبات فيكون المحرَّم حينئذٍ التسبب بهٰذه الآلة إلى حصول المسبّب و هذا النّهيُ يدلُّ عرفاً على الفساد و ذالک لما قلناه من أنّ العناوين التي يكون إيجادها بلحاظ ترتّب الآثار عليها قد يكون نحو وجودها على وجه الصحّة مجهولاً عند الناس فيكون نهيُ العالِمين بقيوده و شرائطه و موانعه ظاهرٌ في الإرشاد إلى فساده كما هو كذلک في النَّواهي العرفيّة الصادرة ممّن يعلم المصالح و المفاسد و كما في قوله صلى الله عليه و آله: «لاتَبع ما ليس عندک» و نهيه صلى الله‌عليه و آله عن البيع الغرريّ و بيع المنابذة و أمثال تلک النواهي فإنّ كلَّها ظاهرة في عدم كون المولى بصدد إعمال المولويّة بل في مقام الإرشاد إلى الفساد كما أنّ الأوامر الصادرة في تلک المقامات لايدلُّ إلّا على دخالة المأمور به في المعاملة جزءً أو شرطاً و هٰذا الظهور عند العرف بمثابة لاسبيل إلى إنكاره كما لايخفى. هٰذا، و قد يقرّب ظهوره في الفساد بما إذا كان النهي بصدد التّقييد أو التّخصيص للإطلاق أو العامِّ الواردَيْنِ في الحلّيّة كما في قوله صلى الله‌عليه و آله «لاتَبع ما ليس عندک» أو نهي النبيّ صلى الله‌عليه و آله عن بيع الغرر بالنسبة إلى قوله تعالى «أحلَّ الله البيعَ» الشاملِ لكلِّ ما يقال له البيع عند العرف كما هو المترائَى من كلام الشيخ (قده). و أمّا الكلام في القسم الثاني فالحقّ أنّ النّهي التحريميَّ المولويَّ عن الآثار يدلُّ على الفساد حيث إنّ جعلَ الأسباب و المسبّبات في عالم الاعتبار بحيث توجد بالأسباب المسبّبات و يترتّب على المسبّبات الآثار إنّما هو بملاحظة ترتّب تلک الآثار و إلّا فصرفُ جعل الأسباب و اعتبار الملكيّة و الزوجيّة و الرقّيّة و أمثالها بدون ترتّب الآثار عليها ليس إلّا اللغويّة في الاعتبار حيث إنّ الماهيّات

الاعتباريّة و كذا الأسباب و الآلات التي تكون مجعولة لإيجاد تلك الماهيّات في و عائها لاتكون بأنفسها و بما هي هي منظورة بالأنظار العقلائيّة. أمّا الأسباب من الإيجاب و القبول فهي بذاتها لاتكون إلّا الصوت المعتمدة على المخارج و ليست بما أنّها كذالک مطلوبة عند العقلاء و أمّا المسبّبات فهي أيضاً بما أنّها تلک العناوين بدون ترتّب الآثار عليها ليست إلّا هي لاتتّصف بالمطلوبيّة أصلاً بل المنظور الأصليّ من تلک المجعولات إنّما هو ترتب الآثار عليها فلو فرضنا مبغوضيّة تلک الآثار مثل مبغوضيّة أكل ثمن الكلب أو ثمن الخنزير أو ثمن الخمر أو غيرذالک تصير تلک الأسباب و المسبّبات بلا أثر يترتّب عليها قهراً و هذا هو معنى الفساد.

تتميم: قد قسم العلامة الأنصاريُّ(قده) النّهي المتعلق بالمعاملات إلى أقسام و زاد المحقّق الخراسانيُّ رحمه‌الله قسماً آخر و أمّا في العبادات فلم يذكر إلاّ قسماً واحداً و محصّل ما أفاده المحقّق الخراسانيُّ بتوضيح منّا أنّ النهي الدّالّ على الحرمة المتعلّق بالمعاملات على وجوه؛ أحدها أنْ يتعلّق النّهي بنفس المعاملة بما هو فعل مباشريٌّ أي يكون صدور الإيجاب و القبول محرّماً كالبيع وقتَ النّداءِ. ثانيها أنْ يتعلّق النّهي بمضمون المعاملة بما هو فعل بالتّسبيب كبيع المصحف من الكافر. ثالثها أن يتعلّق النّهي من جهة التّسبّب بها إلى الأثر و إن لم يكن الأثر و المؤثّر بما هما حرامين و يمكن أن يكون الظّهار من هذا القبيل فإنّ نفس التّلفّظ بصيغة الظهار ليس بحرام و افتراق الزّوجة أيضاً ليس بمبغوض بل التوصّل إلى الفراق بهذه الطريقة حرام و تعلّق النهي بالوجوه الثلاثة لايدلُّ على الفساد. رابعها أن تكون الحرمة متعلّقة بما لايكاد يحرم مع صحّة المعاملة مثل النّهي عن أكل الثمن و المثمن في بيع أو بيع شيءٍ فإنّ حرمته تدلُّ على الفساد. خامسُها أن يكون النّهي إرشاداً إلى الفساد كالأمر الإرشاديّ من دون الدّلالة على الحرمة و الوجوب و لايبعد ظهور النواهي المتعلّقه بها فيه لكن في المعاملات بمعنى العقود و الإيقاعات لابالمعنى الأعمّ. انتهى. و فيه أوّلاً أنّ النّهي من نفس المعاملة بما هي فعلٌ مباشريٌّ أي بما هي ألفاظ صادرة من المتكلّم لا معنى له فإنّها بهذا

المعنى ليست لها نفسيّة و متعلقة للمحبوبيّة و المبغوضيّة عند العقلاء و لاأظنُّ أن يكون في الشريعة المطهَّرة نهيٌ متعلق بها من هذه الحيثيّة و النّهي عن البيع وقت النّداء ليس نهيٌ عن التلفّظ به بل هو نهيٌ عن الاشتغال بغير ذكر الله إرشاداً إلى حضور الجمعه و لما كان اشتغال الناس نوعاً بالمعامَلات و النّقل و الانتقالات تعلّق النهي بما هو مانعٌ نوعيٌّ عن حضورهم إلى الجُمُعة و معلومٌ أنّ المعاملات المتعارفة بينهم إنّما هي حقائقها لاألفاظها مضافاً إلى أنّ النّهي عن البيع وقتَ النّداء لم يكن تحريميّاً بل هو نهيٌ إرشاديٌّ إلى الانتقال بذكر الله تعالى في هذا الوقت.

و ثانياً ما أفاده من عدم دلالة النّهي على الفساد في القسم الثالث ليس على ما ينبغي لإمكان دعوى دلالتِهِ على الفساد في هذا القسم لأنّ التّسبب بمعاملةٍ إلى حصول أثرها إذا كان مبغوضاً لايمكن أن تكون المعاملة ممضاةً من الشارع و عدم إمضائه يدلُّ على عدم ترتّب الأثر عليها و هذا معنى الفساد. و ثالثاً ما أفاده من أنّ النّهي يكون ظاهراً في الإرشاد إلى الفساد في خصوص العقود و الإيقاعات لاالمعاملات بالمعنى الأعمّ مخدوش لأنّ الإرشاد إلى الفساد يعمّ المعامَلات بالمعنى الأعمّ بالتقريب الّذي ذكرناه في المعاملات بالمعنى الأخصّ فإنّ النّهي إذا تعلّق بغَسل الثوب بنحوٍ خاصٍّ كغَسله بالماء المضاف من العالم بكيفيّته ترتّب الأثر المتوقّع من الغسل إنّما يدلُّ على الإرشاد إلى عدم حصول الغسل بالماء المضاف فهو إخبارٌ عن عدم حصول الغسل كذالک في الواقع.

هذا ما قرّره بعضُ المعاصرين و قد عرفت أنّ ما قرّرناه إنّما هو نقل كلام الشيخ (قده) عن تقريراته ثمّ الإشكال عليه و هذا الذي قرّره هذا المعاصر نقل كلام العلّامة الخراسانيّ ثمّ الإشكال عليه. ثمّ قال هذا المعاصر: تذنيب: قد يُستدلّ على دلالة النّهي على الفساد بأنّ علماءَ الأعصار لايزالون يتمسّكون بالنّهي على الفساد و ذالک يكشف عن كون النّهي يدلُّ شرعاً على الفساد. أقول: لاإشكال في تمسُّكهم بذالک على الفساد كما لاإشكال في أنّ المتفاهَم من النواهي أيضاً ذالک كما لاإشكال في عدم الوضع الشرعيّ فيها و أنّ تمسُّکَ

العلماء بها للفَساد إنّما هو بما هم أهل اللّسان لابما هم أهلُ الشريعة. كلُّ ذالک واضحٌ لاينبغي الإشكال فيها إنّما الإشكال في سرّ استفادة الفساد منها و يمكن أن يكون سرُّها أُمورٌ: الأوّل ما ذكرناه آنفاً من أنّ المعاملات لما كانت آلات إلى حصول آثار متوقّعه عند العقلاء فإذا تعلّق بها نهيٌ من العالم بترتّب الآثار و عدم ترتّبها بمعاملة أو معاملة شيء أو كيفيّة منها يتفاهم منه عُرفاً أنّ النّهي لم يكن من الآلة بما هي أمرٌ مستقلٌّ إذ لا استقلال لها في نظر العقلاء و ليس منظوراً إليها بل إنّما تعلّق بها بما أنّها منشأٌ للآثار و متوقّع منها آثار مخصوصة فإذن يكون النّهي إرشاداً إلى عدم حصول الأثر المتوقّع منها و هو مساوقٌ للفساد. الثاني أنّ النهيَ دالٌّ على مبغوضيّة حصول المسبّب أو التسبّب و مع مبغوضيّتها لايمكن إمضاءُ المعاملة و عدمُ الإمضاء مساوقٌ للفساد. الثالث و هو المقول إنّه لاإشكال في أنّ ألفاظ المعاملات بما هي ألفاظ لاتكون منظوراً إليها عند العقلاء و ليست لها شأنيّة إلّا شأنيّةُ الآليّةُ الصِّرفَة لتحقّق مسبّباتها كما أنّ حصول المسبّبات بما أنّها أُمورٌ إعتباريّة عند العقلاء كالمِلكيّة و الزّوجيّة و أمثالها أيضاً ليست لها مطلوبيّة عندهم و إنّما غرضهم منها حصول الآثار و ترتّبها عليها من كلّ الثّمن و المثمن و السلطنة عليها و التصرف فيها بما هو موافقٌ لأغراضهم فالنّواهي إذا تعلّقت بالمعاملات لايكون تعلّقها بالآلةِ بما أنّها لفظٌ معتمد على مخرج الفم لما عرفت من أنّها لامعنى لها و لابالمعنى الاعتباريّ الصرف بما أنّه أمر اعتباريٌّ مسبَّب عن اللفظ موجود عند العقلاء ضرورة عدم مصلحة و مفسدةٍ في هذه الأُمور الاعتباريّة و ليست مطلوبات ذاتيّة بل إنّما تنصرف النواهي إلى ترتيب الآثار الّتي تتوقّع منها فإذا نهى عن البيع الرّبويّ لايكون النهي عن لفظِ «بعتُ» و «اشتريتُ» و لاعن حصول الملكيّة الاعتباريّة بما أنّها أمرٌ اعتباريٌّ عند العقلاء بل إنّما يكون النهي عن ترتيب الآثار المطلوبة عن المعاملات من أكل الثمن و المثمن و التصرّف فيها كتصرف الملّاک في أملاكهم فإذا تكون النواهي دائماً متعلّقة بالمعاملات على نحو يترتب عليها الآثار. و لاإشكال في أنّ المعاملة إذا كانت صحيحةً لامعنى لتعلّق النّهي بملاحظة آثارها فالنّهي عنها

مُلازم للفساد و لو بمقتضىَ الانصراف و هذا الانصراف إنّما هو فيما إذا تعلّق النّهي بالسّبب أو المسبّب و أمّا إذا تعلق صريحاً بالأثر كما إذا نهى عن أكل الثّمن فلانحتاج في الفساد إلى دعوى الانصراف و بيان وجه الانصراف. و خلاصة الكلام النهيُ عن الأثر يلازم عقلاً مع الفساد إذ بعد كون أكل الثّمن و المثمن مبغوضاً لاأثر للمعاملة و تكون المعاملة لغواً غيرعقلائيٌّ فالنواهي إذا كانت متعلقةً بنفس الآثار فهي ملازمةٌ للفساد عقلاً و أمّا إذا كانت متعلقةً بالتسبب أو المسبّب فهي الّتي قلنا إنّها منصرفةٌ إلى النّهي عن الأثر إذْ النّهي عن نفس السبب لامعنى له و النهي عن المسبب لايكون إلّا باعتبار الأثر فيرجع بالآخرة إلى النّهي عن الأثر الّذي قلنا إنّه ملازمٌ للفَساد فافهم.

بقي هنا شيءٌ و هو الاستدلال على دلالة النّهي على الفساد بروايةٍ رواها زُرارةُ عن الباقر عليه السلام سأله عن مملوكٍ تزوّج بغير إذن سيّده فقال: «ذالک إلى سيّده؛ إن شاء أجاز و إن شاء فرّق بينهما» قلت: أصلحک الله تعالى! إنّ حكمَ بن عُتَيبَةَ و إبراهيمَ النّخعيَّ و اصحابهما يقولون: إنّ أصل النكاح فاسدٌ و لايحلّ إجازة السيد له. فقال أبوجعفرٍ عليه السلام: «إنّه لم يعصَ الله؛ إنّما عصى سيّده فإذا أجاز فهو له جائزٌ.» وجه الاستدلال أنّ المستفاد من التعليل في قوله عليه السلام «إنّه لم يعص الله؛ إنّما عصَى سيّدَه» هو أنّه كلُّ ما كان فيه عصيانه تعالى فهو فاسد. و قد يشكل أنّ عصيانَ السّيد يلازم عصيانَه تعالى مع فرض عدم فساد العقد فلايكون عصيانه تعالى مطلقاً ممّا يوجب الفساد. قلنا: فرق بين عصيانه تعالى و عصيان السّيّد فإنّ الأوّل إنّما يحصل بارتكاب محرم من محرماته تعالى و هو بأن يكون سنخ شيءٍ من الأشياء محرماً و ممنوعاً عنه شرعاً نظير نكاح البنت و العمّات و الخالات أو نكاح أُمّهات النساء أو نكاح «ما نكح آباؤكم من النساء» أو غير ذالک من المحرّمات الشرعيّة. و أمّا النكاح بغير إذن السيد فليس من المحرّمات الذاتيّة بل نكاحه بما أنّه نكاح من الأُمور المباحة شرعاً إلّا أنّ ترک استيذانه سيّدَه خروجاً عن وظيفة العبوديّة فإنّ مقتضى عبوديّته الاستيذان من سيّده فإذا أجاز جاز. و الانصاف أنّ الرواية تدلُّ على

المطلوب و هو دلالة العصيان على الفساد إلّا أنّ الكبرى المستفادة من التعليل و هو كلّ ما كان فيه عصيان الله فهو فاسدٌ ليست من الكبريات التعبّديّة بل راجعةٌ إلى ما ذكرناه من أنّ مبغوضيّة الآثار يستلزم عُرفاً صيرورة الأسباب و المسبّبات الاعتباريّة بلا أثر يترتّب عليها فيستلزم الفساد كما عرفت. قال الشيخ رحمه‌الله تعالى على ما في تقريراته: إنّه قد يدلُّ على المطلوب في المقام أخبارٌ. منها ما رواه الكلينيُّ في الصحيح في وجه و الصدوق في الموثّق بابن بُكَيْر عن زرارةَ عن الباقر عليه السلام مسألة عن مملوك تزوّج بغير إذن سيّده ... إلى آخر ما نقلنا في الصدر. ثمّ قال (قده): و منها ما رواه الكلينيُّ بطريق فيه موسى بن بُكير و الصدوق عنه عن زُرارة مُرسَلاً عنه عليه السلام سألة عن الرَّجل يتزوّج عبدُه بغير إذنه فدخل بها ثم اطّلع على ذالک مولاه فقال: ذالک إلى مولاه: إن شاء فرّق بينهما و إن شاء أجاز فإن فرّق بينهما فللمرء ما أصدقها إلّا أن يكون اعتدى فأصدقَهُا ـ هكذا في التقريرات لكنَّ الصحيح «فأصدقها» لأنّه بيان للاعتداء او لعلّ هذا أيضاً من قبيل اشتباه المرء بالمرأة فراجع ـ صَداقاً كثيراً و إن أجاز نكاحَه فهما على نكاحهما» فقلت لأبي جعفر عليه السلام: فإنّه في أصل النكاح كان عاصياً فقال أبوجعفر عليه السلام: «إنّما أتى شيئاً حلالاً و ليس بعاصٍ لله و رسولِهِ صلى الله‌عليه و آله و إنّما عصى سيّدَه و لم يعص الله. إنّ ذالک ليس كإتيان ما حرّم الله عزوجلّ عليه من نكاح في عدّةٍ و أشباهه.» هٰذا ما أفاده الشيخ ففيه أوّلاً أن موسى ليس هو ابن بُكَيْر بل هو موسى بنُ بكرٍ الواسطيُّ و ابنُ بُكير هو عبدالله بن بكير الذي كان هو و موسى بن بكر من تلامذة زرارة. و ثانياً أنّ الروايتين صحيحتان و ليس ما رواه موسى بنُ بكر مرسلاً لما ذكرناه من أنّ ابنَيْ البكر و البكير كليهما من تلامذة زرارة. و ثالثاً أنّ ما نقله الشيخ (قده) في رواية موسى من «أنّ للمرء ما أصدقها» فهو ممّا لاأصل له و لامعنى لهٰذا الكلام كما يظهر بالتأمّل بل الذي في أصله «أنّ للمرأة ما أصدقها» أي: كان حق للمرأة على المولى ما أصدقها العبد لو فرّق بينهما. و رابعاً و الذي أظنُّه قويّاً كما يظهر لذى المتتبّع أنّ ما نقله ابنُ بكر عن زرارةَ هو عين ما رواهُ ابن بكير عنه إلّا أنّ عبدالله بن بكير لمّا

كان بصدد نقل خصوص ما هو مربوط بمضيّ النكاح عند إجازة السيّد قبال ما أفتى به علماءُ العامّة أمثال حكم بن عتيبة و إبراهيم النخعيّ روى ما سمعه عن زرارة بمقدار ما كان بصدده و ترك الباقي. و أمّا موسى بن بكر فهو أيضاً لما كان بصدد أنّ للمرأة ما أصدقها عند الرَّدّ إلّا أن يكون اعتدى فليس لها مقدار ما اعتدى فقد نقل هٰذا و ترك الباقي. فبناءً على هٰذا لا يصحُّ أن يقال إنّه استدلّ في المقام بأخبارٍ بل ليس في المقام إلّا خبرٌ واحدٌ.

قال أبوحنيفة و الشيبانيُّ: إنّ النّهي لو كان يدلُّ على الفساد يلزم التكليف بالمحال. و تقريبُ ذالک يتفرّع على ما قلناه في معنى الصحّة و الفساد من أنّ الصحّة بمعنى انطباق العنوان بالقياس إلى الموجود الخارجيّ و الفساد عدم انطباقه و يستلزم معنى الصحّة الذي هو انطباق العنوان ترتّب الآثار كما أنّ معنى الفساد يستلزم عدمَ ترتّب الآثار. فالتعريف بما يترتب عليه و ما لا يترتب عليه الآثار ليس إلّا من قبيل التعريف باللّازم كما عرفت. و على هذا فلو كان النّهي عن فعل من الأفعال ـ عباديّاً كان أو غيره ـ يدلُّ على الفساد ليس معناه إلّا أن ذالک الفعل المنهيّ عنه لا يكون وجود ذالک العنوان و لا ينطبق عليه فيكون مثلاً النهي عن الصّوم أو النّهي عن الصّلاة في الحقيقة نهياً عمّا ليس بصوم و صلاةٍ بداهة أنّ الصوم الفاسد ليس صوماً و الصلاة الفاسدة لا ينطبق عليها عنوان الصلاتيّة فما لا يكون صوماً و صلاتاً كيف يمكن النَّهيُ عنه؟ و هٰكذا في سائر العبادات و المعاملات. و بعبارة أُخرى: النّهيُ يدلُّ على أنّ تحقّق هٰذا العنوان يكون مبغوضاً في الخارج فيدلُّ على أنّ المكلَّف يكون قادراً على إيجاده في الخارج بجميع الخصوصيّات المعتبرة فيه لأنّ النهي لا يمكن أن يتعلّقَ بغيرالمقدور فالنّهي يكشف عن قدرة المكلّف و القدرة على الإتيان مع المبغوضيّة هو معنى الصحّة مع فرض النّهي كما لا يخفى على العاقل. هٰذا غاية ما يمكن تقريب هذا الكلام. و الجواب أنّه إن أُريد بالصحّة صحّةَ المتعلّق بحيث ينطبق عليه عنوانُ المأمور به بما هو مأمورٌ به و يسقط به الأمر فليس معقولاً أصلاً لأنّ صحّة العبادات بهٰذا المعنى يتوقّف على قصد التقرّب و مع المبغوضيّة يستحيل التقرّب كما لا يخفى و أمّا إن أُريد بالصحة صرفُ حصول

عنوان المتعلّق و انطباقه لابما هو مأمورٌ به و يسقط به الأمر بل بما هو عناوين المتعلّقات كحصول العبادات منفكّاً عن التقرّب فهو مسلّم إلّا أنّ هٰذا المعنى لايستلزم الصحّةَ بالمعنى الأوّل كي يترتّبَ عليه ما عرفته من لزوم المحال.

إن قلت: إنّ ما ذكرتَه هٰهُنا ينافي ما قد سبق منكم في معنى الصحّة و الفساد من أنّ الصّحيح ما يترتّب عليه الأثر و الفاسد ما لايترتّب عليه الأثر. قلت: هذا لاينافي ما سمعته منّا أصلاً لأنّ الصومَ المبغوض الذي يوجد في العيدين أوِ الصلاة المنهيَّ عنها للحائض صحيحتان بما أنّهما ماهيّة الصلاة و الصوم، غيرصحيحتين بما أنّهما يترتّب عليهما آثار المأمور به من التقرّب و سقوط الأمر حيث إنّه لايمكنُ التقرب بهما و إن فرض حصولهما ماهيّةً و عنواناً. و الحمدلله ربّ العالمين. قد وقع الفراغ من تسويد هٰذه الصحائف بمنّ الله و توفيقه في سنة ١٣٧٥ الهجريّة القمريّة.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی