مركز مديريت حوزه هاى علميه

١٦

فوائد الأصول

الجزء الأول

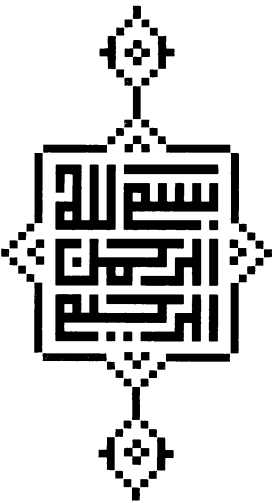
تقرير بحوث الأستاذ الأمثل

الميرزا محمد حسين الغروي النائيني

تأليف

العلامة الشيخ محمد علي الكاظمي القمي

الناشر: الإدارة العليا للحوزات العلمية / قم المقدسة


بسم الله
الرحمن
الرحيم


شبكة الفكر
alfeker.net

سرشناسه: نائینی، محمدحسین،۱۲۷٦-۱۳۵۵ق.
عنوان و نام پدیدآور: موسوعة العلّامة المحقّق النائيني / تألیف: میرزا محمدحسین الغرویّ النائیني.
مشخصات نشر: قم: مرکز مدیریت حوزهٔ علمیهٔ قم،۱٤٤٦ق.=۱٤۰۳ -.
مشخصات ظاهری: ج.
ISBN:
978-622-358-167-0 :3 ج / 978-622-358-166-3 :2 ج / 978-622-358-165-6 :1 ج
978-622-358-170-0 :6 ج / 978-622-358-169-4 :5 ج / 978-622-358-168-7 :4 ج
978-622-358-173-1 :9 ج / 978-622-358-172-4 :8 ج / 978-622-358-171-7 :7 ج
978-622-358-176-2 :12 ج / 978-622-358-175-5 :11 ج / 978-622-358-174-8 :10 ج
978-622-358-179-3 :15 ج / 978-622-358-178-6 :14 ج / 978-622-358-177-9 :13 ج
978-622-358-182-3 :18 ج / 978-622-358-181-6 :17 ج / 978-622-358-180-9 :16 ج
978-622-358-185-4 :21 ج / 978-622-358-184-7 :20 ج / 978-622-358-183-0 :19 ج
978-622-358-188-5 :24 ج / 978-622-358-187-8 :23 ج / 978-622-358-186-1 :22 ج
978-622-358-191-5 :27 ج / 978-622-358-190-8 :26 ج / 978-622-358-189-2 :25 ج
978-622-358-194-6 :30 ج / 978-622-358-193-9 :29 ج / 978-622-358-192-2 :28 ج
978-622-358-197-7 :33 ج / 978-622-358-196-0 :32 ج / 978-622-358-195-3 :31 ج
978-622-358-200-4 :36 ج / 978-622-358-199-1 :35 ج / 978-622-358-198-4 :34 ج
978-622-358-203-5 :39 ج / 978-622-358-202-8 :38 ج / 978-622-358-201-1 :37 ج
978-622-358-204-2 :40 ج
وضعیت فهرست نویسی: فیپا
یادداشت: زبان: عربی.
مندرجات: ج: ۱. الصلاة في المشكوك. ج: ۲. وسيلة النجاة. ج: ۳. رسالة لا ضرر. ج: ٤-۷. الفتاوی ج: ۸. استفتائات فارسی. ج: ۹. كتاب الحج و أحكام العبادات والمعاملات. ج: ۱۰. حاشية العروة الوثقى ج: ۱۱. تنبيه الأمة و تنزيه المِلّة. ج: ۱۲ - ۱۵. أجود التقريرات. ج: ۱٦ - ۲۰. فوائد الأصول ج: ۲۱ - ۲٦. التقريرات الأصولية. ج: ۲۷-۳٤: الصلاة. ج: ۳۵- ۳۷. منية الطالب في شرح المكاسب ج: ۳۸ - ۳۹. المكاسب والبيع. ج: ٤۰. رسائل فقهيه
موضوع: نائینی، محمدحسین، ۱۲۷٦-۱۳۵۵ق. -- کتابشناسی
موضوع: مجتهدان و علما -- ایران -- کتابشناسی
'ULAMA -- IRAN -- BIBLIOGRAPHY
شناسه افزوده: حوزهٔ علمیهٔ قم. مرکز مدیریت
شناسه افزوده: ناشر همکار (مشارك): دار العتبة الحسينية للطباعة والنشر.
رده بندی کنگره: Z ۸۸٤۹/٤
رده بندی دیویی: ۰۱٦/۲۹۷۹۸٤
شماره کتابشناسی ملی: ۱۰۰۰۸۰۳۹

الأمانة العامة
للعتبة الحسينية المقدسة

مركز مديريت حوزه‌های علمیه

موسوعة العلامة المحقق النائيني

(١٢٧٦ - ١٣٥٥ق)

١٦

فوائد الأصول

تقرير بحوث الأستاذ الأعظم

الميرزا محمد حسين الغروي النائيني

الجزء الأول

تأليف

العلامة الشيخ محمد علي الكاظمي الخراساني

الناشر: الإدارة العليا للحوزات العلمية / قم المقدّسة





موسوعة العلامة المجدد الشيخ النائيني

رقم المجلّد ■ ..... ■ السادس عشر
عنوان الجزء ■ ..... ■ فوائد الأصول
تقريراً لبحوث الأستاذ الأعظم الميرزا محمدحسين الغرويّ النائينيّ ﷺ / الجزء الأول
تأليف■ ..... ■ الشيخ محمّدعليّ الكاظميّ ﷺ
الناشر■ ..... ■ الإدارة العليا للحوزات العلمية
الناشر المشارك■ ..... ■ دار العتبة الحسينية للطباعة والنشر
الطبعة ■ ..... ■ الأُولى / قم المقدّسة
سنة الطبع■ ..... ■ ١٤٤٦ هـ.ق
عدد النسخ■ ..... ■ ٥٠٠ نسخه
شابك الدورة ■ ..... ■ ٢-١٦٣-٣٥٨-٦٢٢-٩٧٨
شابك الجزء ■ ..... ■ ٩-١٨٠-٣٥٨-٦٢٢-٩٧٨

إيران■قم المقدّسة■شارع معلّم
جنب بيت الإمام الخميني ﷺ

(98+) (25) 37 74 84 73

www.nashrehowzeh.ir

nashrehowzeh@gmail.com

مقدّمة

للأُستاذ المحقّق محمود الشهابي الخراساني

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة على رسوله وعلى آله الطاهرين.

-١-

كانَ النّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً وَ فِي غَمَرَاتٍ مِنَ الجَهَالَةِ وَ الضلَالَةِ، فَبَعَثَ الله النبِيّنَ مَبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ، وَاَنزَلَ مَعَهُم الكتاب وَاصطَفى لَهُم الدينَ، وَاَكمَلَ عَلَيهِم الرحمَةَ وَ الهُدى، فَاَرسَلَ رُسُلَهُ تترى وَ اتبَعَ بَعضَهُم بَعضاً.

تِلكَ الرُسُلُ وَإن لَم يُفَرّق الله بين اَحَدٍ مِنهُم فِي أصل الرسالة، لكِنَّهُ فَضَّلَ بعضهم على بعض بما آتاهم من الكمال في الشريعة حتّى جاء بافضلهم فرقاً وجمعاً وأشرفهم أصلاً وفرعاً وأكملهم ديناً وشرعاً. فختم بإرساله دور النبوّة والرسالة، وحتم على كافّة الناس اتّباعه إلى يوم القيمة. وأرسله شاهداً مبشّراً ونذيراً وداعياً إلى الله بإذنه وسراجاً منيراً.

وأشار إلى هذا الختم والإتمام بالحصر في قوله تعالى: «إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللهِ

الإسلامُ» بل صرّح بذلك وأكّده بالتأييد حيث قال عزَّ وجلّ: «وَمَن يَبتَغِ غير الإسلامِ ديناً فَلَن يُقبَلَ مِنهُ وَ هُوَ فِي الآخرَةِ مِنَ الخَاسِرِينَ»[1].

- ٢ -

الدين الإسلامي بما أنّه خاتم للشرائع الإلاهيّة يشتمل على جميع ما يجب أو يناسب أن يقصده الشارع في وضع الشريعة: من المقاصد، والحاجيّات، والكماليّات فليس شيء ممّا يتوقّف عليه حفظ مصالح الدين والدنيا من الضروريات الخمس التي هي المقاصد إلّا وقد شرّع له في الإسلام ما يقوم به اركانها ويحفظ وجودها وكيانها، وما يدفع به عمّا يورث اختلالها ويمكن أن يؤثّر في زوالها.

وكذلك الشأن في الحاجيّات، فليس أمر يحتاج إليه في التوسعة على الناس إلّا وقد ثبت له في الشريعة السمحة السهلة موادّ، وانتفى التضييق فيه برفع العسر، والحرج، والمشقّة، والضرر عن العباد، ووسع عليهم فيما لا يعلمون، ورفع عنهم المؤاخذة في الخطأ، والنسيان، وما اضطرّوا إليه، وما استكرهوا عليه، وما لا يطيقون ... الخ.

وهكذا الأمر في الكماليّات ومحاسن العادات، فليس شيء يصلح لأن يجعل ذريعة إلى تحصيل مكارم الأخلاق، ويناسب أن يتوسّل به إلى تطهير الأعراق إلّا وقد أرشد إليه أئمّة الإسلام، وتوصّل إلى رعايته بتعليم الآداب ومندوبات الأحكام.

وبالجملة، الدين الإسلامي جامع لكلّ ما يحتاج الإنسان إليه، أو ينفعه، أو يحسن له في نشأتيه.

- ٣ -

صدر من الشارع في بيان وظائف الأُمّة أحكام من طريق الكتاب والسنّة، لكنّها غير مجتمعة بالتدوين، بل هو آيات بيّنات في صدور الّذين أُوتوا العلم والدين، ومع

---

١. آل عمران: ٨٥.

ذلك كان تحصيل العلم بالأحكام في ذلك العصر، عصر السعادة وخير القرون، سهلاً ميسوراً إذ كان باب العلم على الأُمّة مفتوحاً، والمسألة عن الرّسول للمؤمنين مقدوراً.

انقضى عصر الوحي والتنزيل، وخضع الناس لسلطان الإسلام وإطاعة الأحكام جيلاً بعد جيل، انبسط حكم الشريعة على البلاد البعيدة والأُمم المختلفة من حيث الخلق والعادة والعقيدة، فانعطف توجّه الزعماء من الصحابة إلى جمع القرآن أوّلاً، والبحث عن الأحكام وأدلّتها ثانياً، فحصل لبادئ بدء طور جديد في الأحكام، طور الاستنباط والاستدلال.

طلعت غرّة هذا الطور في أوائل القرن الأوّل من الإسلام، وبادرت مسرعة نحو التقدّم بالانتظام. فما انسلخ ذلك القرن إلّا عن البشارة بحدوث علم في العالم الإسلامي كافلٍ لجميع ما يحتاج الإنسان إليه في معاشه ومعاده، ضامنٍ لسعادة من يعمل بمتضمّنه ومفاده.

إلّا وهو علم الفقه.

- ٤ -

وُجد في العالم أنحاء شتّى من القوانين، يجمعها قسمان أصليّان وهما:

١ - الشرائع السَماويّة.

٢ - الشرائع المدنيّة.

لا يهمّنا هنا استقصاء ما يكون بين القسمين من وجوه الفرق، لكن ما يجدر بأن لا يهمل ذكره هنا وجهان أساسيّان:

الأوّل: إنّ الشرائع الإلاهيّة ناظرة إلى حفظ جميع المصالح، سواء كانت متعلّقة بالفرد أم بالمجتمع، وعلى تعلّقه بالفرد سواء كانت من حيث جسمه أم روحه، وسواء كانت بلعتبار نشأته الفانية أم باعتبار حياته الباقية الخالدة، على أنّ حيثيّة مناسبات هذه الشؤون بينها ملحوظة في تلك الشرايع.

الثاني: إنّ مقصود المعتقد المتعبّد بتلك الشرائع ليس رفع المسؤوليّة تجاه الشرع وإسقاط التكليف فحسب، بل يولّي وجه دقّته شطر «**الواقع**» ليحرزه و يصرف عنان همّته نحو ما خوّله الشارع لحفظه، وذلك لأنّ الأحكام عنده تابعة للمصالح والمفاسد، والشرعيّات في نظره ألطاف في العقليّات من العوائد والفوائد.

على أنّ نفسه مطمئنّة بأنّ الشارع أصاب الواقع ولا يتخلّف حكم من أحكامه عمّا يكون هوله تابع.

هذا الفرق الثاني هو الذي حمل حماة الدين وحملة الفقه على أنحاء من البحث في نواحي أدلّة الأحكام ومناحيها، فبحثوا عن الأوامر ومعانيها، وعن النواهي ومطاويها، وعن مداليل هذه الكلمات، وعن المنطوق والمفهوم، وعن العموم والخصوص والتخصيص، وعن الإطلاق والتقييد، وعن الإجمال والتبيين، وعن حقيقة النسخ وكيفيّة الناسخ والمنسوخ، وغير ذلك ممّا لا يستغنى عن تحقيقه من يتصدّى لاستنباط «**الواقع**» واستخراجه من الأدلّة التفصيليّة التي اعتبرها الشارع واعتمد عليها التابع.

فتحصّل عن جميع هذه المباحث علم جديد في عالم الإسلام، علم أوجده كثرة العناية بأحكام الدين وشدّة العلاقة بإحراز «**الواقع**» من طريق القطع واليقين.

علم يحتاج إلى الانتفاع بمضامينه والاستناد إلى أُصوله وقوانينه كلّ من كان له مساس القانون بأقسامه وأفانينه، علم لا يختصّ «**المنفعة**» فيه بحملة الفقه وإن اختصّ الفقيه بالاستفادة منه، علم ابتكره الإسلام ويكون تأسيسه من مفاخر الأعلام.

إلّا وهو علم أُصول الفقه.

- ٥ -

وجود علل أشرنا إلى بعضها آنفاً أنتج حدوث علم في العلوم الإسلامية لتحقيق أدلّة الاستنباط ومداركها، وتنقيح مسائل الفقه وتوضيح مسالكها.

وقد بحثنا في مقدّمة مختصرة علّقناها على تقريراتنا الأُصوليّة عن تلك العلل والعوامل، وفحصنا عن زمان حدوث هذا السنخ من المباحث والمسائل، وشخصنا البصر لتشخيص أوّل من شرع في تدوين هذا العلم الحادث، ودرسنا تاريخ العلم للأطلاع على أوّل عصر توجّه فيه اعتماد فقهاء الشيعة نحو هذه المباحث، وأتممنا الدراسة بالحدث عن كيفيّة مجاراتهم مع هذا العلم بتتابع البحث، وسُرَد التصنيف والتأليف من بادئ بدء الاستناد به، والانتحاء لتدوين مطالبه إلى عصرنا الحاضر و بالوضع الموجود، وألممنا في ختام الكلام بما ألّف في عصرنا من المؤلّفات المهامّ، أمّا الآن فلمّا لا يساعدني الحال، ولا يسعني المجال لبسط المقال، فلنقتصر بالإشارة إلى بعض تلك الأحوال.

فنقول و على الله الاتّكال[1]:

- ٦ -

اعلم أنّ بعض مباحث الأُصول كانت في القرن الأوّل كما أشرنا مورداً للبحث والنظر ولكنّه لم يخرج الأُصول إلى عرصة التدوين والتأليف إلّا بعد مضيّ النصف الأوّل من القرن الثاني.

وقد صرّح جمع من الجهابذة كابني خلّكان وخلدون، وصاحب كشف الظنون بأنّ أوّل من صنّف في أُصول الفقه محمّد بن إدريس الشافعي، بل نقل عن كتاب «***الأوائل***» للسيوطي إطباقهم على ذلك حيث قال: «أوّل من صنّف في أُصول الفقه، الشافعي بالإجماع».

لكنّي لست على يقين من ذلك، بل المحتمل عندي أن يكون أبو يوسف

---

١. و من أراد اطّلاعاً أزيد فعليه بمراجعة التعليقة المزبورة، و إذا شاء احاطة كاملة على الموضوع فليسأل الله أن يوفّقنا لإتمام طبع كتاب ألّفناه في تاريخ الفقه الإسلامي وتحوّلاته، وقد طبع منه إلى الآن عدّة صفحات.

يعقوب بن إبراهيم، وهو أوّل من لقّب بـ «**قاضي القضاة**» سابقاً على الشافعي بتأليف الأُصول، لأنّ القاضي تُوفّي في سنة (١٨٢ هـ.ق) والشافعي مات في سنة (٢٠٤ هـ. ق) وقد قال ابن خلّكان في ترجمته: انّ أبا يوسف «أوّل من صنّف في أُصول الفقه وفق مذهب أُستاذه أبي حنيفة».

وهكذا يحتمل جدّاً أن يكون محمّد بن حسن الشيباني فقيه العراق، الذي لمّا مات هو والكسائي في يوم واحد برى وكانا ملازمين للرشيد في سفره إلى خراسان قال في حقّه الرشيد: «دفنت الفقه والأدب برنبويه[1]» مقدّماً على الشافعي في تأليف الأُصول لأنّ الشيباني تُوُفّي (سنة ١٨٢ هـ. ق أو سنة ١٨٩) وقد صرّح ابن النديم في «**الفهرست**» بأنّ للشيباني من مؤلّفاته الكثيرة تأليف يسمّى بـ «**أُصول الفقه**» وتأليف سمّاه «كتاب الاستحسان» وتأليف «**كتاب اجتهاد الرأي**». على أنّ الشافعي، بتصريح من ابن النديم، لازم الشيباني سنة كاملة واستنسخ في المدّة لنفسه من كتب الشيباني ما استحسن وقد أذعن الشافعي نفسه بذلك، وأعلن فقال من غير نكير «**كتبت من كتب الشيباني حمل بعير**».

وكيف كان فإن لم يحصل اليقين بتقدّم القاضي والشيباني على الشافعي في التأليف، فلا أقلّ من أن لا يحصل لنا يقين بتقدّمه عليها. فالحكم البات بكون الشافعي «**أوّل من صنّف في أُصول الفقه**» كما ترى.

- ٧ -

هذا بالنسبة إلى حدوث العلم والأُستاذ به على نحو الإطلاق، أمّا بدء الاستناد به في خصوص مذهب التشيع فهو كما احتملناه وعلّلناه في التعليقة المزبورة لا يتقدّم على الغيبة الكبرى (٣٢٩ هـ. ق).

---

١. وهي على ما في معجم البلدان قرية كانت قرب الري.

أوّل من انتحى إلى أُصول الفقه واعتمد عليه في مقام الاستنباط واستمدّ منه الشيخ الثقة الجليل حسن بن عليّ بن أبي عقيل[1] صاحب كتاب «***المتمسّك بحبل آل الرسول***» في الفقه، وهو أيضاً «أوّل من هذّب الفقه، واستعمل النظر، وفتق البحث عن الأُصول والفروع في ابتداء الغيبة الكبرى».

ثمّ اقتفى أثر ابن أبي عقيل واستحسن آراءه أبو عليّ محمّد بن أحمد بن جنيد الإسكافي الذي قال السيّد الأجلّ بحر العلوم بعد عنوانه في ترجمته: «من أعيان الطائفة وأعاظم الفرقة وأفاضل قدماء الإماميّة، وأكثرهم علماً وفقهاً وأدباً، وأكثرهم تصنيفاً وأحسنهم تحريراً، وأدقّهم نظراً، متكلّم فقيه محدّث أديب واسع العلم. صنّف في الفقه والكلام والأُصول والأدب وغيرها تبلغ مصنّفاته، عدا أجوبة مسائله، من نحو خمسين كتاباً منها كتاب «***تهذيب الشيعة لأحكام الشريعة***» كتاب كبير من نحو عشرين مجلّداً يشتمل على جميع كتب الفقه، وعدّة كتبه تزيد على مأة وثلاثين كتاباً، وكتاب «***المختصر الأحمدي في الفقه المحمّدي***» مختصر كتاب التهذيب وهو الذي وصل إلى المتأخّرين ومنه انتشرت مذاهبه وأقواله...» إلى أن قال السيّد العلاّمة بعد تعديد كتبه وأجوبة مسائله: «وهذا الشيخ على جلالته في الطائفة ورئاسته وعظم محلّه قد حكي القول عنه بالقياس، ونقل ذلك عنه جماعة من أعاظم الأصحاب، وعلى ذلك فقد أثنى عليه علماؤنا وبالغوا في إطرائه ومدحه وثنائه...».

كان هذا الشيخ الجليل شيخاً واستاذاً للشيخ المفيد ومعاصراً للشيخ الكليني وتوُفّي، على ما ذكره المحدّث القمّي ﷺ (سنة ٣٨١ هـ.ق) في الري.

- ٨ -

ثمّ وصل دور البحث عن عوارض أدلّة الأحكام إلى أبي عبد الله محمّد بن

---

١. كان ابن أبي عقيل من مشايخ جعفر بن محمّد بن قولويه، أحد شيوخ العالم السديد المعروف بابن المعلّم والملقّب بالشيخ المفيد.

محمّد بن نعمان بن عبد السلام الملقّب بـ «**المفيد**» عند الأعلام، المتولّد (سنة ٣٣٦) والمتوفّى (٤١٣ هـ.ق) فالشيخ المفيد تبع أُستاذه ابن الجنيد وابن أبي عقيل في الاعتماد على الأُصول وإن لم يتلّق كلّ ما قاله ابن الجنيد بالقبول، بل وكتب على ردّه نقضه كما هو المنقول.

نقل صاحب «**الذريعة**» عن النجاشي ذكر كتاب للشيخ المفيد في الأُصول مشتمل مع اختصاره على أُمّهات المباحث والفصول. ونقل أيضاً أنّ العلاّمة الكراجكي ضمّن ذلك في كتابه المسمّى بـ «**كنز الفرائد**».

حدث الاستناد بالأُصول من زمن ابن أبي عقيل وتوجّه نحو التكامل في أيّام ابن جنيد ودخل ذلك العلم في طور البحث والتأليف في عصر المفيد. فراج في عصره وشاع وانتشر صيته وذاع، وذلك لأنّ الشيخ المفيد كان يفيد العلم على تلامذة له، كلّهم أساتذة وفي نقد العلوم جهابذة، منهم السيّد السند والأجلّ الأوحد السيّد المرتضى الملقّب بـ «**علم الهدى**» توفّي السيّد سنة «٣٣٦ هـ.ق» ومنهم تلميذه أُستاذ الفرقة وشيخ الطائفة أبو جعفر محمّد بن حسن بن عليّ الطّوسي (المتوفّى ٤٦٠ هـ.ق) ومنهم سلاّر «**معزّ سلار**» بن عبد العزيز الديلمي صاحب كتاب «**التقريب**» في أُصول الفقه (المتوفّى ٤٣٦ هـ. ق) وغيرهم من أساطين العلم وأساتيذ الفنّ.

فقد صنّف السيّد في الأُصول كتباً شريفة ورسائل منيفة، قال السيّد الأجلّ بحر العلوم في فوائده الرجاليّة «... ومن مصنّفاته في أُصول الفقه كتاب «**الذريعة إلى الأُصول الشريعة**»، وهو أوّل كتاب صنّف في هذا الباب، ولم يكن للأصحاب قبله إلّا رسائل مختصرة، كتاب مسائل الخلاف في الأُصول أثبته الشيخ والنجاشي قال الشيخ ولم يتمّه. رسالة في طريقة الاستدلال موجودة عندنا. كتاب المنع من العمل بأخبار الآحاد تعرف بالمسائل التبانية وهي أجوبة الشيخ الفاضل محمّد بن

عبد الملك التبان في ما عمله في انتصار حجّيّة الأخبار تشتمل على عشرة فصول قد بسط السيّد القول فيها. رسالة أُخرى عندنا في المنع من خبر الواحد منقولة من خطّ الشهيد الثاني طاب ثراه...».

وقد صنّف الشيخ الطوسي كتاب «***عُدّة الأُصول***» الذي قال في شأنه بحر العلوم: «وهو أحسن كتاب صنّف في الأُصول».

وبالجملة فصار علم الأُصول (بعد ما صار في أواسط النصف الأوّل من القرن الرابع مورداً للاستناد وعمدة في الاجتهاد) في أواخر القرن الرابع موضوع البحث والدرس والتأليف، وتوجّه إليه أمثال هذه الفحول وصنّفوا فيها، لا رسائل مختصرة فقط، بل كتباً قيّمة مرتّبة على أبواب وفصول.

- ٩ -

ثمّ لعلّه توقّف سير الاجتهاد في مسائل الفقه بعد الشيخ الطوسي مدّة تقرب من قرن، وذلك لحسن ظنّ من تلامذة الشيخ بما استنبطه وأفتى به في كتبه، فكانوا بالحقيقة في تلك المدّة، على ما قيل «مقلّدين» (بل لقّبوا به) لما استنبط، ومقتفين أثره في ما اجتهد واعتقد، لا يتجاوزون عمّا قال، ولا يتكلّفون البحث في المقال حتّى قام باعباء الاجتهاد وأقام سوق البحث والانتقاد الفقيه الفحل الأوحد محمّد بن أحمد، سبط الشيخ الطوسي الأمجد وحفيد ابن إدريس الممجّد، فألّف في الفقه الاستدلالي كتابه السامي «***السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي***» (توفّي هذا الفقيه سنة ٥٩٨ هـ.ق).

انفتح باب البحث والاجتهاد بعد ما وقع فيه الانسداد أو كاد. فانتحى تلامذة ابن إدريس تبعاً للأُستاذ نحو الأُصول بالاستناد. ثمّ تلاميذ تلامذته كالمحقّق الحلّي صاحب «شرايع الإسلام» أبي القاسم نجم الدين جعفر بن حسن بن يحيى بن

سعيد (تولّد المحقّق سنة ٦٠٢ و توفّي سنة ٦٧٦ هـ.ق) وألّفوا فيه كتباً نفيسة. فممّا ألّفه المحقّق كتاب «***نهج الوصول إلى معرفة الأُصول***» وكتاب «***المعارج***».

انتقل الدور بعد المحقّق إلى تلميذه وابن أُخته الذي انتشر صيت علمه في الآفاق واشتهر له لقب «***العلاّمة***» على الإطلاق آية الله بالاستحقاق أبو منصور جمال الدين حسن بن يوسف بن عليّ بن مطهّر (٦٤٨ - ٧٢٦ هـ. ق) فأحكم أساس البحث والنظر، ونظر في كتب القوم ما تقدّم منها وما تأخّر، فهذّبها وحرّر، أرشد العلاّمة إلى نهج الوصول ومنتهاه لمن أراد السلوك إلى هذه الأُصول وتمنّاه فألّف كتاب «***النكت البديعة في تحرير الذريعة***» وكتاب «***تهذيب الوصول إلى علم الأُصول***» وكتاب «***نهج الوصول إلى علم الأُصول***» وكتاب «***منتهى الوصول إلى علمي الكلام و الأُصول***» وكتاب «***غاية الوصول...***» وكتاب «***مبادئ الوصول إلى علم الأُصول***» و صادف ما كتبه العلاّمة في الأُصول كسائر ما ألّفه في المعقول و المنقول إقبالاً خاصّاً، يليق بشأنها، من العلماء الفحول ولا سيّما كتابه الذي سمّاه «***نهج الوصول...***» فقد تصدّى لشرح هذا الكتاب جمع من فضلاء الأصحاب كالسيّد عميد الدين عبد المطّلب بن محمّد الحسيني (٦٨١ - ٧٥٤)، وأخيه السيّد ضياء الدين عبد الله بن محمّد ابني أُخت العلاّمة وتلميذيه وشيخي الإجازه للأوّل من الشهيدين وكفخر المحقّقين أبو طالب محمّد بن العلاّمة (٦٨٢ - ٧٧١ هـ. ق) و كالأمير جمال الدين عبد الله الحسيني الأسترابادي صدر دولة السلطان الأجلّ الشّاه إسمعيل الصفوي الأوّل.

وهذا الشرح الأخير على ما قال صاحب الروضات أحسن من شرح العميدي والضيائي والفخري والمنصوري (تأليف الفقيه الفاضل منصورين عبد الله الشيرازي المشتهر بـ«راستگو» والمعاصر للشهيد الثاني، وقد فرغ الشارح من تأليف هذا الشرح سنة ٩٢٩ هـ.ق).

جمع الفقيه الأجلّ محمّد بن مكّي المشهور بالشهيد الأوّل (الفائز بالشهادة سنة ٧٨٦ هـ.ق) بين شرحي العميدي والضيائي، وهذا الجمع بالحقيقة شرح آخر على كتاب التهذيب.

وخلاصة القول أنّ من زمان العلاّمة إلى زمان الشهيد الثاني -أي في القرن الثامن والتاسع وشطر من القرن العاشر- كان أكثر مدار البحث والدرس في الأُصول على ما ألّفه العلاّمة.

نعم، كان للمختصر الحاجبي الذي ألّفه أبو عمرو عثمان بن عمر بن أبي بكر (المعروف بابن الحاجب المتوفّى سنة ٦٤٦ هـ.ق) في القرن السابع أيضاً شأن عند علماء المذهب، فقد كانوا يدرسونه ويشرحونه ويعلّقون عليه الحواشي، ويرفعون عن وجوه مقاصده الغواشي.

- ١٠ -

كان جريان الأمر في تلك القرون على ما حُدّد، حتّى مهّد العالم الرباني زين الدّين بن نور الدين المشهور بالشهيد الثاني (توفّي شهيداً سنة ٩٦٦) قواعد الاستنباط للمجتهد وسمّاه «***تمهيد القواعد***».

ثمّ ألّف أبو منصور جمال الدين حسن بن زين الدين (ابن الشهيد الثاني المتوفّى سنة ١٠١١ هـ.ق) كتابه الموسوم بـ «***معالم الدين***». كتاب المعالم في الأُصول لسلاسة تعبيره وسلامة تنظيمه وجودة جمعه وتأليفه صار سهل التناول كثير التداول بحيث أنسى ما كتبه السلف، وما أغنى عنه ما ألّفه الخلف. صنّف المعالم وتداول فيه البحث والدرس بين الأعاظم، فأقبلوا عليه بالتحشية والتعليق وأمعنوا في مباحثه بالتدقيق والتحقيق.

من أحسن تلك التعاليق وأمتنها وأدقّها وأتقنها ما علّقه عليه العالم الأُصولي

الشيخ محمّد تقيّ (المتوفّى ١٣٤٨ هـ.ق)، وسمّاه بـ «***هداية المسترشدين***».

بعد القرن العاشر إلى عصرنا الحاضر أُلّفت في الأُصول كتب كثيرة مشهورة وغير مشهورة، لكنّه كانت مدارسة كتاب المعالم في جميع المدّة المعمولة، ولعلّه يكون كذلك متى كان قلوب طلاّب العلم بتحصيل الأُصول مشغولة.

- ١١ -

وممّا ينبغي أن لا يترك هنا الإشارة إليه والتنبيه عليه، أنّ للأُصول في سيره من زمان تأليف المعالم إلى عصرنا الحاضر ثلاث مراحل:

الأُولى: مرحلة البطوء أو التوقّف.

الثانية: مرحلة البسط والتقدّم.

الثالثة: مرحلة التحرير والتلخيص.

فهذه ثلاثة أدوار حصلت للأُصول في تلك القرون.

الدور الأوّل من الأدوار الثلاثة استوعب القرنين، الحادي عشر والثاني عشر، فكان أكثر مدار البحث والدرس في ذينك القرنين على كتاب المعالم، ولم يؤلّف فيهما مؤلّفات مهمّة تقع من حيث المدارسة في عرض المعالم أو في طوله، ولعلّه كان ذلك ناشئاً عن كثرة الإقبال على الأخبار وغلبة علمائنا الأخباريّين الأخيار.

وكان الدور الثاني في القرن الثالث عشر، فجدّد فيه أساس البحث والنظر وحصل في هذا الدور للأُصول صولة وللأُصوليّين في ميدان التصنيف والتأليف والتحقيق جولة، فصار هذا الدور دور البسط والتفصيل بل دور الإطناب والتطويل، وناهيك ما ترى من كتاب «***هداية المسترشدين***» (حاشيةً على المعالم) وكتاب «***قوانين الأُصول***» للمحقّق الجيلاني القمّي (المرزا أبو القاسم المتوفّى ١٢٣١ هـ.ق)، وكتاب «***الفصول***» للشيخ محمّد حسين (تلميذ الشيخ محمّد تقيّ وأخيه المتوفّى

١٣٦١ هـ.ق)، وكتاب «***بحر الفوائد***» للآشتياني (الحاج ميرزا حسن المتوفّى ١٣١٩ هـ.ق) حاشيةً على «***فرائد الأُصول***» تأليف أُستاذه الأنصاري (أوّل من أدرك الأُصول في هذا الدور بالتنقيح والتهذيب، ورتّبه على ترتيبه الأنيق المتين الشيخ المطلق في لسان المتأخّرين الحاجّ شيخ مرتضى بن محمّد أمين المتوفّى ١٢٨١) وغيرها من الكتب المؤلّفة في ذلك القرن.

كان هذا التحوّل في سير الأُصول من آثار الأصولي الفحل مالك أزمّة الفضل الأُستاذ الأكبر المولى الأجلّ الأفضل آقا محمّد باقر بن محمّد أكمل (المتوفّى سنة ١٢٠٦ أو ١٢٠٨ هـ.ق) إذ الأُستاذ بقوّة تقريره وجودة تحريره في مناظراته المكرّرة ومراسلاته المحرّرة برع على خُصماء الأُصول وجعل دعاويهم كعصف مأكول.

- ١٢ -

شرع الدور الثالث من ابتداء القرن الرابع عشر، وانعكس طور التأليف في هذا الدور فتلخّص وتحرّر. أوّل من بادر إلى تحرير الأُصول عن الفضول تدريساً وتدويناً وهيّج الأشواق إلى سلوك هذا السبيل تدريباً وتمريناً، هو أُستاذ المتأخّرين على الإطلاق شيخ المجتهدين المعاصرين في الآفاق الذي لخّص المقاصد والمعاني، وأسّس في الأُصول جملة من المباني المولى محمّد كاظم الخراساني (المتوفّى ١٣٢٩ هـ.ق).

خلب المحقّق الخراساني قلوب طلبة العلم بمعاليه، وجلب عقول حَمَلتِه من تلامذته ومعاصريه بما أنعم الله عليه من لباقة تقرير لا يعادله فيها أحد وإناقة تحرير لا يسهل تحديدها بحدّ، فاقتفوا في التلخيص والتحرير إثره، وآثروا في إيراد ما اصطلح عليه أرباب المعقول والاستناد به في تآليفهم الأُصوليّة فكره.

صار كتاب «***كفاية الأُصول***» الذي ألّفه المحقّق الخراساني كتاباً نهائيّاً لمدارسة الأُصول.

جملة الكلام، إنّ أهل العلم في هذا القرن حملوا العَناءَ و بذلوا العناية لا في التلخيص والتحرير فحسب، بل في التدقيق والتحقيق، وأيضاً في التنسيق والتأنيق.

- ١٣ -

ممّن تابع في تنقيح مطالب الأُصول وتوضيح مآربه ائمته وألقى إليه التحقيق في هذا العصر أزمّته، العالم العيلم الأُستاذ الأعظم الميرزا محمّد حسين الغروي النائيني فهو قد أكبّ مجاهداً على تهذيب الأُصول بالبحث، و ألبّ لتدريب الفضلاء وتعليمهم على الدرس، فتخرّج من معهد بحثه ومجلس درسه علماء جلّة وفضلاء أُولي تجلّة يُوعُون ما يسمعون ويكتبون ما يستفيدون ويوعون.

وهذه المكتوبات هي التي اصطلح عليها عنوان «***التقريرات***»[1].

- ١٤ -

من جملة ما عرف بعنوان التقريرات هذا الكتاب (كتاب فوائد الأصول) الذي يراه النّاظر حاضراً بين يديه، وتهوي افئدة عشّاق الفضل إليه ألفه قرّة عين الأُستاذ الأجلّ وغرّة وجه العلم والعمل الشيخ محمّد علي الكاظميّ الخراساني، الذي مات ﷺ ولم تظهر اسرار دفائته ولم تفتح اغلاق خزائنه (توفي سنة ١٣٦٥ هـ.ق).

هذا التأليف إن لم يكن أحسن ما كتب من دروس الأُستاذ على الإطلاق فهو من أحسنها تنقيحاً وأجودها توضيحاً وأمتنها تعبيراً وأكثرها تحريراً، وكيف لا؟ وقد أفاد الأُستاذ في شأن المؤلّف وما أفاد عين هذه الكلمات وهي ترشدنا إلى الفرق

---

١. في القرون الأولية من الإسلام قد يلقون الأساتذة على تلاميذهم عبارات مربوطة بالكتاب أو السنّة أو غير ذلك فيملونها و سمّى تلك المكتوبات بـ«الأمالي» ومن ذلك أمالي الصدوق والمفيد والطوسي.
و في القرون الأخيرة ولا سيّما في القرن الثالث عشر كان التلامذة يكتبون بعد درس الأُستاذ ما يستفيدون ممّا حقّق وأفاد ويعرضونه عليه للبحث والانتقاد، وتسمّى تلك المكتوبات بـ«التقريرات».
أوّل ما اشتهر بذلك العنوان على ما أظنّ، كتاب «مطارح الأنظار» الذي ألّفه المحقّق العالم الميرزا أبو القاسم (المشهور بكلانتري المتوفّى ١٢٩٢ هـ.ق) من إفادات أُستاذه واستاذ الكلّ الشيخ الأنصاري.

بينه وبين غيره «... فإنّ من أعظم ما أنعم به سبحانه وتعالى على العلم أهله، هو ما حباه من التوفيق والتأييد لقرّة عيني العالم العلم العلاّم والفاضل البارع الهمام الفائزبأسنى درجات الصلاح والسداد بجهده والفائزبأسنى رتبة الاستنباط والاجتهاد بجدّه، صفوة المجتهدين العظام وركن الإسلام، المؤيّد المسدّد التقيّ الزكيّ جناب الآغا الشيخ محمّد علي الخراساني الكاظميّ أدام الله تعالى تأييده وإفضاله كثّرفي العلماء الأعلام أمثاله.

«فقد أودع في هذه الصحائف الغرّما نقّحناه في أبحاثنا مجدّاً في تنقيحه مجيداً في توضيحه ببيان رائق وترتيب فائق فللّه دَرُّه وعليه سبحانه أجره...».

هكذا كان سيرالأُصول في تلك القرون الإسلاميّة إلى زماننا الحاضر، وعلى ما دريت صارهذا العلم منتقلاً من الغابرين إلى المعاصرين، فللّه درّ المجتهدين من العلماء، وجزاهم الله عن الإسلام والعلم خيرالجزاء.

هذا ما قصدنا إيراده على سبيل الاستعجال وطريق الإجمال مقدّمة على الكتاب، حسب ما أشارعليّ بذلك من عُنِي بطبع هذا المجلّد الأوّل وهو صديقي الممجّد المبجّل العالم العامل والفاضل الكامل حجّة الإسلام الشيخ نصرالله المشتهربالخلخالي بين الأعلام أدام الله بركاته، وزاد تبارك وتعالى في حسناته.

والحمد لله أوّلاً وآخراً وظاهراً وباطناً

طهران ٣٠ ربيع الثاني ١٣٦٨

محمود الشهابي الخراساني



فوائد الأُصول:
الجزء الأوّل

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين

الحمد لله ربّ العالمين والصلاة والسلام على أشرف بريّته وعلى آله الطيّبين الطاهرين واللعنة على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين.

وبعد، فيقول العبد المذنب الراجي عفو ربّه محمّد علي الكاظمي ابن المرحوم الشيخ حسن الكاظمي قدّس سرّه: إنّي لمّا حضرت مجلس بحث المولى خاتمة المجتهدين، فريد عصره وفقيه زمانه، من إليه انتهت الرياسة العامّة، شيخنا وملاذنا آية الله حضرة الميرزا محمّد حسين الغروي النائيني متّع الله المسلمين ببقائه، رأيت أنّ بحثه الشريف ذو فوائد جليلة، بحيث ينتفع منه المنتهي من أهل العلم فضلاً عن المبتدي، ويستفيد منه من كثر باعه فضلاً عمّن قصر، فأحببت تزيين هذه الأوراق بما استفدته من إفاداته الشريفة حسبما يسعني ويؤدّي إليه فهمي القاصر.

فأقول: و من الله استمد.

القول في أُصول الفقه

وتنقيح البحث عن ذلك يستدعي رسم مقدّمة، و مقاصد، و خاتمة.

أمّا المقدّمة: ففي بيان نبذة من مباحث الألفاظ

ولمّا كان دأب أرباب العلوم عند الشروع في العلم ذكر موضوع العلم، وتعريفه، وغايته، فنحن أيضاً نقتفي أثرهم. وينبغي قبل ذلك بيان مرتبة علم الأُصول و موقعه، إذ لعلّه بذلك يظهر تعريفه وغايته.

فنقول: لا إشكال في أنّ العُلوم ليست في عرض واحد، بل بينها ترتّب وطوليّة، إذ ربّ علم يكون من المبادئ لعلم آخر، ولأجل ذلك دوّن علم المنطق مقدّمة لعلم الحكمة، وكذلك كان علم النحو من مبادئ علم البيان. و من الواضح أنّ جلّ العلوم تكون من مبادئ علم الفقه ومن مقدّماته حيث يتوقّف الاستنباط على العلوم الأدبيّة: من الصرف، والنحو، واللغة، وكذا يتوقّف على علم الرجال، وعلم الأُصول، ولكن مع ذلك ليست هذه العلوم في عرض واحد بالنسبة إلى الفقه، بل منها ما يكون من قبيل المقدّمات الإعداديّة للاستنباط، ومنها ما يكون من قبيل الجزء الأخير لعلّة الاستنباط. وعلم الأُصول هو الجزء الأخير لعلّة الاستنباط بخلاف سائر

العلوم، فإنّها من المقدّمات، حتّى علم الرجال الذي هو أقرب العلوم للاستنباط، ولكن مع هذا ليس في مرتبة علم الأُصول بل علم الأُصول متأخّر عنه، وعلم الرجال مقدّمة له.

والحاصل: إنّ علم الأُصول يقع كبرى لقياس الاستنباط وسائر العلوم تقع في صغرى القياس. مثلاً استنباط الحكم الفرعيّ من خبر الواحد يتوقّف على عدّة أُمور فإنّه يتوقّف على معرفة معاني الألفاظ التي تضمّنها الخبر، ويتوقّف أيضاً على معرفة أبنية الكلمات ومحلّها من الإعراب ليتميّز الفاعل عن المفعول والمبتدأ عن الخبر، ويتوقّف أيضاً على معرفة سلسلة سند الخبر وتشخيص رواته وتمييز ثقتهم عن غيره، ويتوقّف أيضاً على حجّيّة الخبر. ومن المعلوم: أنّ هذه الأُمور مترتّبة من حيث دخلها في الاستنباط حسب ترتّبها في الذكر، والمتكفّل لإثبات الأمر الأوّل هو علم اللغة، ولإثبات الثاني هو علم النحو والصرف، ولإثبات الثالث هو علم الرجال، ولإثبات الرابع الذي به يُتمّ الاستنباط هو علم الأُصول. فرتبة علم الأُصول متأخّرة عن جميع العلوم، ويكون كبرى لقياس الاستنباط. فيقال: الشيء الفلاني ممّا قام على وجوبه خبر الثقة، وكلّ ما قام على وجوبه خبر الثقة يجب، بعد البناء على حجّيّة خبر الواحد الذي هو نتيجة البحث في مسألة حجّيّة خبر الواحد، يستنتج من تأليف القياس وجوب الشيء الفلاني.

[و]بما ذكرنا من مرتبة علم الأُصول يظهر الضابطة الكلّيّة لمعرفة مسائل علم الأُصول، وحاصل الضابط: إنّ كلّ مسألة كانت كبرى لقياس الاستنباط فهي من مسائل علم الأُصول.

وبذلك ينبغي تعريف علم الأُصول، بأن يقال: إنّ علم الأُصول عبارة عن العلم بالكبريات التي لو انضمّت إليها صغرياتها يستنتج منها حكم فرعيّ كلّي، فإنّ ما

عرّف به علم الأُصول: من أنّه العلم بالقواعد الممهّدة لاستنباط ... الخ، لا يخلو عن مناقشات عدم الاطّراد وعدم الانعكاس، كما لا يخفى على ما راجع كتب القوم.

وهذا بخلاف ما عرّفنا به علم الأُصول، فإنّه يسلم عن جميع المناقشات، و يدخل فيه ما كان خارجاً عن تعريف المشهور مع أنّه ينبغي أن يكون داخلاً، ويخرج منه ما كان داخلاً في تعريف المشهور مع أنّه ينبغي أن يكون خارجاً.

ثمّ إنّ المايزبين المسألة الأُصوليّة والقاعدة الفقهيّة بعد اشتراكهما في أنّ كلّاً منهما يقع كبرى لقياس الاستنباط، هو أنّ المستنتج من المسألة الأُصوليّة لا يكون إلّا حكماً كلّيّاً، بخلاف المستنتج من القاعدة الفقهيّة، فإنّه يكون حكماً جزئيّاً وإن صلحت في بعض الموارد لاستنتاج الحكم الكلّي أيضاً إلّا أنّ صلاحيتها لاستنتاج الحكم الجزئي هو المايزبينها وبين المسألة الأُصوليّة، حيث إنّها لا تصلح إلّا لاستنتاج حكم كلّي، كما يأتي تفصيله في أوايل مباحث الاستصحاب[1] إن شاء الله، ويأتي هناك أيضاً أنّ المسألة الأُصوليّة قد تقع أيضاً صغرى لقياس الاستنباط وتكون كبراه مسألة أُخرى من مسائل علم الأُصول، إلّا أنّه مع وقوعها صغرى لقياس الاستنباط تقع في مورد آخر كبرى للقياس.

وهذا بخلاف مسائل سائر العلوم، فإنّها لا تقع كبرى لقياس الاستنباط أصلاً فراجع. وعلى كلّ حال، فقد ظهر لك مرتبة علم الأُصول وتعريفه.

وأمّا غايته: فهي غنيّة عن ا لبيان، إذ غايته هي القدرة على استنباط الأحكام الشرعيّة عن مداركها.

بقي الكلام في بيان موضوعه:

وقد اشتهر أنّ موضوع كلّ علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيّة، وقد أطالوا

---

١. الجزء الرابع من فوائد الأُصول، الأمر الثاني.

الكلام في البحث عن العوارض الذاتيّة والفارق بينها وبين العوارض الغريبة، وربّما كتب بعض في ذلك ما يقرب من ألف بيت أو أكثر.

وقد يفسّر العرض الذاتي بما يعرض الشيء لذاته، أي بلا واسطة في العروض وإن كان هناك واسطة في الثبوت. والمراد من الواسطة في العروض، هو ما كان العرض أوّلاً وبالذات يعرض نفس الواسطة ويحمل عليها، وثانياً وبالعرض يعرض لذي الواسطة ويحمل عليه، كحركة الجالس في السفينة، فإنّ الحركة أوّلاً وبالذات تعرض السفينة وتستند إليها، وثانياً وبالعرض تعرض الجالس وتستند إليه وتحمل عليه، من قبيل الوصف بحال المتعلّق.

وهذا بخلاف ما إذا لم يكن هناك واسطة في العروض، سواء لم يكن هناك واسطة أصلاً - كإدراك الكلّيّات بالنسبة إلى الإنسان، فإنّ إدراك الكلّيّات من لوازم ذات الإنسان وهويّته، ويعرض على الإنسان بلا توسيط شيء أصلاً، وليس إدراك الكلّيّات فصلاً للإنسان، بل الفصل هو الصورة النوعيّة التي يكون بها الإنسان إنساناً، ومن لوازم ذلك إدراك الكلّيّات، إلّا أنّه لازم نفس الذات بلا واسطة - أو كان هناك واسطة إلّا أنّها لم تكن واسطة في العروض، بل كانت واسطة في الثبوت، سواء كانت تلك الواسطة منتزعة عن مقام الذات، كالتعجب العارض للإنسان بواسطة إدراكه الكلّيّات الذي هو منتزع عن مقام الذات، حيث كان ذات الإنسان يقتضي الإدراك كما عرفت، أو كانت الواسطة أمراً خارجاً عمّا يقتضيه الذات كالحرارة العارضة للماء بواسطة مجاورة النار.

والسرّ في تفسير العرض الذاتي بذلك، أي بأن لا يكون هناك واسطة في العروض، مع أنّ هذا خلاف ما قيل في معنى العرض الذاتي: من أنّ العرض الذاتي ما كان يقتضيه نفس الذات، ومنتزعاً عن مقام الهويّة، فمثل حرارة الماء يكون من

العرض الغريب لأنّ عروض الحرارة على الماء يكون بواسطة أمر خارج مباين، بل ما كان يعرض الشيء بواسطة أمر خارج مطلقاً، سواء كان أعمّ أو أخصّ أو مبايناً، يكون من العرض الغريب اتّفاقاً، وإنّما المختلف فيه ما كان يعرض الشيء بواسطة أمر خارج مساوٍ كالضحك العارض للإنسان بواسطة التعجب، حيث ذهب بعض إلى أنّه من العرض الذاتي، وبعض آخر إلى أنّه من العرض الغريب، فالعبرة في العرض الذاتي عندهم هو كونه بحيث يقتضيه نفس الذات، لا ما لا يكون له واسطة في العروض، **هو** أنّ البحث في غالب مسائل العلوم ليس بحثاً عن العوارض الذاتيّة لموضوع تلك المسألة على وجه يقتضيه ذات الموضوع، بداهة أنّ خبر الواحد مثلاً بهويّة ذاته لا يقتضي الحجّية، إذ الحجّيّة إنّما هي من فعل الشارع.

فالبحث عن حجّيّة خبر الواحد ليس بحثاً عن العوارض الذاتيّة للخبر، وكذا الكلام في سائر المسائل لعلم الأُصول وغيره من العلوم، كقولنا: الفاعل مرفوع، والمفعول منصوب، فإنّ الرفع والنصب ليسا ممّا يقتضيه نفس ذات الفاعل والمفعول بهويّتهما، بل لمكان لسان العرب، حيث إنّهم يرفعون الفاعل وينصبون المفعول، فيلزم بناءً على ما قيل في تفسير العرض الذاتي أن يكون البحث في غالب العلوم بحثاً عن العوارض الغريبة لموضوع العلم، فلا بدّ من توسعة العرض الذاتي، حتّى يكون البحث في مسائل العلوم بحثاً عن العوارض الذاتيّة لموضوعاتها، بأن يقول: إنّ العرض الذاتي هو ما كان يعرض نفس الذات بلا واسطة في العروض وإن كان لأمر لا يقتضيه نفس الذات. وعلى هذا يكون البحث في جميع مسائل العلوم بحثاً عن العوارض الذاتيّة، بداهة أنّ الحجّيّة عارضة لذات الخبر وإن كان ذلك بواسطة الجعل الشرعي، وكذلك الرفع والنصب يعرضان لذات الفاعل والمفعول، وإن كان ذلك لأجل لسان العرب.

فالضابط الكلّي للعرض الذاتي، هو أن لا يتوسّط بينه وبين الموضوع أمر يكون هو معروض العرض أوّلاً وبالذات، كما هو الشأن في الوسائط العروضيّة.

إذا عرفت ذلك فالكلام في المقام يقع من جهات:

الأُولى: في نسبة موضوع كلّ علم إلى موضوع كلّ مسألة من مسائله.

الثانية: في المايز بين العلوم بعضها من بعض.

الثالثة: في موضوع علم الأُصول.

أمّا الجَهة الأُولى: [نسبة موضوع كلّ علم إلى موضوع مسائله]

فنسبة موضوع كلّ علم إلى موضوع كلّ مسألة من مسائله، هو نسبة الكلّي لأفراده والطبيعي لمصاديقه، بداهة أنّ الفاعل في قولنا: كلّ فاعل مرفوع، مصداق من مصاديق كلّي الكلمة، التي هي موضوع لعلم النحو.

فإن قُلت: إنّ الرفع إنّما يعرض الفاعل، ويتوسّطه يعرض الكلمة، وليس هو عارضاً لذات الكلمة من حيث هي، فيكون الرفع بالنسبة إلى الكلمة من العوارض الغريبة وإن كان بالنسبة إلى الفاعل من العوارض الذاتية.

وبعبارة أُخرى: الموضوع للرفع هي الكلمة بشرط الفاعليّة، وموضوع علم النحو هو نفس الكلمة من حيث هي، ومن المعلوم مغايرة الشيء بشرط شيء مع الشيء لا بشرط، فيلزم اختلاف موضوع العلم مع موضوعات المسائل، ويلزم أن يكون المبحوث عنه في مسائل العلم من العوارض الغريبة لموضوع العلم. وهذا ينافي قولكم: موضوع كلّ علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية، وإنّ موضوع العلم عين موضوعات المسائل. وهذا الإشكال سيّالٌ في جميع العلوم.

قلت: الفاعليّة علّة لعروض الرفع على نفس الكلمة، لا أنّ الرفع يعرض للفاعليّة

أوّلاً و بالذات، فالواسطة في المقام إنّما تكون واسطة في الثبوت لا واسطة في العروض، وقد تقدّم أنّ الواسطة الثبوتيّة لا تنافي العرض الذاتي.

والحاصل: إنّ ما يعرض الفاعل من الرفع يعرض الكلمة بعين عروضه الفاعل من دون واسطة.

وتوضيح ذلك: هو أنّ الموضوع في علم النحو مثلاً ليس هو الكلمة من حيث هي لا بشرط، بل الكلمة من حيث لحوق الإعراب والبناء لها، كما أنّ الكلمة من حيث لحوق الصحّة والاعتدال لها موضوع لعلم الصرف، فيتّحد موضوع العلم مع موضوعات المسائل، لأنّ الموضوع في قولنا: كلّ فاعل مرفوع، أيضاً، هو الكلمة من حيث لحوق الإعراب والبناء لها، بداهة أنّ البحث عن الفاعل ليس من حيث صدور الفعل عنه، أو من حيث تقدّم رتبته عن رتبة المفعول، بل من حيث لحوق الإعراب له، والمفروض أنّ الكلمة من هذه الحيثيّة أيضاً تكون موضوعاً لعلم النحو، وكذا يقال في مثل الصلاة واجبة، حيث إنّ الموضوع في علم الفقه ليس هو فعل المكلّف من حيث هو، بل من حيث عروض الأحكام الشرعيّة عليه، فيتّحد موضوع العلم مع موضوعات المسائل، لأنّ كلّاً من موضوع العلم مع موضوعات المسائل، لأنّ كلّاً من موضوع العلم مع موضوعات المسائل يكون ملحوظاً بشرط شيء وهو قيد الحيثيّة.

وربّما يستشكل: في أخذ قيد الحيثيّة، بأنّه يلزم أخذ عقدالحمل في عقد الوضع، إذ الموضوع في قولنا: الكلمة إمّا معربة أو مبنيّة، ليس هو مطلق الكلمة حسب الفرض، بل الكلمة من حيث لحوق الإعراب والبناء لها، فيلزم أن يكون قولنا: كلّ كلمة إمّا معربة أو مبنيّة، بمنزلة قولنا: الكلمة المعربة أو المبنيّة، إمّا معربة أو مبنيّة. **وهذا** كما ترى يلزم منه أخذ المحمول في الموضوع، وهو ضروريّ البطلان، لاستلزامه حمل الشيء على نفسه. **هذا.**

ولكن لا يخفى عليك **ضعف** الإشكال، بداهة أنّ المراد من قولنا: الكلمة من حيث البناء والإعراب موضوع لعلم النحو، ليس الكلمة المتحيّثة بحيثيّة الإعراب والبناء فعلاً المتلونة بذلك حالاً، بل المراد الكلمة القابلة للحوق الإعراب والبناء لها، والّتي لها استعداد وقوّة لحوق كلّ منهما لها، **فهذه** الكلمة إمّا معربة فعلاً، وإمّا مبنيّة فعلاً.

والحاصل: أنّ الكلمة من حيث ذاتها قابلة للحوق كلّ من الإعراب والبناء لها، كما أنّها قابلة للحوق كلّ من الصحّة والاعتلال والفصاحة والبلاغة لها. فتارة: تلاحظ الكلمة من حيث قابليّتها لقسم خاصّ من هذه العوارض، كالإعراب والبناء، فتجعل موضوعاً لعلم النحو. وأُخرى: تلاحظ من حيث قابليّتها لقسم آخر من هذه العوارض، كالصحّة والاعتلال، فتجعل موضوعاً لعلم الصرف وهكذا.

فتحصّل: أنّ اعتبار قيد الحيثيّة بهذا المعنى يوجب ارتفاع إشكال تغاير موضوع العلم مع موضوعات المسائل، ويتّحد موضوع العلم مع موضوعات المسائل اتّحاداً عينيّاً، ويكون ما به يمتاز موضوع كلّ مسألة عن موضوع مسألة أُخرى هو عين ما به يشتركان، لأنّ الموضوع في قولنا: كلّ فاعل مرفوع، هو الكلمة القابلة للحوق الإعراب لها، وتكون الفاعلية علّة لعروض الرفع عليها، كما أنّ الموضوع في قولنا: كلّ مفعول منصوب، هو ذلك، وتكون المفعوليّة علّة لعروض النصب عليها، فيحصل الاتّحاد بين موضوعات المسائل وموضوع العلم.

[الجهة الثانية: المايز بين العلوم]

وبما ذكرنا من اعتبار قيد الحيثيّة في موضوع العلم يظهر لك البحث عن الجهة الثانية، **وهو** المايز بين العلوم.

وتوضيح ذلك: أنّ المشهور ذهبوا إلى أنّ تمايز العلوم بتمايز الموضوعات، وذهب بعض إلى أنّ تمايز العلوم بتمايز الأغراض والجهات التي دوّن لأجلها العلم، كصيانة المقال عن الألحان في علم النحو، والفكر عن الخطأ في علم المنطق، واستنباط الأحكام الشرعيّة في علم الأُصول.

ووجه العدول عن مسلك المشهور: هو أنّه يلزم تداخل العلوم بعضها مع بعض لو كان المايز بينها هو الموضوع، وهذا الإشكال إنّما يتوجّه بناءً على أن يكون ما يعرض الشيء لجنسه من العوارض الذاتيّة، كالتحرّك بالإرادة العارض للإنسان بواسطة كونه حيواناً، أو العارض للجنس بواسطة الفصل، كالتعجّب العارض للحيوان بواسطة كونه ناطقاً، فإنّ كلّاً من هذين القسمين وقع محلّ الكلام في كونه من العرض الذاتي، حيث ذهب بعض إلى أنّ ما يعرض الشيء لجزئه الأعمّ أو الأخصّ يكون من العرض الغريب، كما أنّ من العرض الغريب ما كان لأمر خارج أعمّ أو أخصّ

أو مباين على مشرب المشهور. **فيلزم** أن يكون البحث عن كلّ ما يلحق الكلمة ولو بواسطة فصولها بحثاً عن عوارض الكلمة، فيتداخل علم النحو والصرف واللغة، **لأنّ البحث** في الجميع يكون عن عوارض الكلمة التي هي موضوع في العلوم الثلاثة، و إن اختلفت جهة البحث، حيث إنّ جهة البحث في النحو هي الإعراب والبناء، وفي الصرف هي الصحّة والاعتلال، وفي اللغة هي المعاني والمفاهيم، إلّا أنّ الجميع يكون من العوارض الذاتيّة لجنس الكلمة حسب الفرض، وإن كان عروضها لها باعتبار ما لها من الفصول: من الفاعل والمفعول، والثلاثي والمزيد فيه، إلّا أنّ الجميع يعرض جنس الكلمة، والمفروض أنّ عوارض الجنس عوارض ذاتيّة للكلمة، **فيلزم** تداخل العلوم الثلاثة.

ولأجل ورود هذا الإشكال زيد قيد الحيثيّة، **وقيل:** إنّ تمايز العلوم بتمايز الموضوعات، وتمايز الموضوعات بتمايز الحيثيّات.

وقد أشكل على زيادة الحيثيّة: بأنّها ممّا لا تسمن ولا تغني من جوع، كما لا يخفى على المراجع في المطوّلات هذا.

ولكنّ الإنصاف: إنّه يمكن حسم مادّة الإشكال بما ذكرناه من معنى الحيثيّة التي أُخذت قيداً في موضوع العلم، فإنّه هب انّ هذه العوارض من العوارض الذاتيّة للكلمة، إلّا أنّ المبحوث عنه في علم النحو ليس مطلق ما يعرض الكلمة من العوارض الذاتيّة لها، بل من حيث خصوص قابليّتها للحوق البناء والإعراب لها، على وجه تكون هذه الحيثيّة هي مناط البحث في علم النحو، فالحيثيّة في المقام حيثيّة تقييديّة، لا تعليليّة، ولا الحيثيّة التي تكون عنواناً للموضوع كالحيثيّة في قولنا: الماهيّة من حيث هي هي ليست إلّا هي. فإذا صار الموضوع في علم النحو هي الكلمة من حيث خصوص لحوق البناء والإعراب لها، والموضوع في علم الصرف

هي الكلمة من حيث خصوص لحوق الصحّة والاعتلال لها، فيكون المايزبين علم النحو والصرف هو الموضوع المتحيّث بالحيثيّة الكذائيّة.

وبعد ذلك، لا موجب لدعوى أنّ تمايزالعلوم بتمايزالأغراض، مع أنّ هناك مايز ذاتيّ في الرتبة السابقة على الغرض.

ومايقال: من أنّ الموضوع في علم المعاني هو الكلمة القابلة للحوق البناء و الإعراب لها، فيرتفع المايزبين علم النحو وعلم المعاني **فضعفه ظاهر**؛ إذ الموضوع في علم المعاني، ليس هو الكلمة من حيث لحوق الإعراب والبنآء لها، بل هو الكلمة من حيث لحوق الفصاحة والبلاغة لها، و إن كان لحوق الفصاحة والبلاغة لها في حال لحوق البناء والإعراب لها، إلّا أنّ كون الكلمة في حال كذا موضوعاً لعلم لا يكون البحث في ذلك العلم عن ذلك الحال غيركون الكلمة موضوعاً بقيد ذاك الحال فتأمّل.

وبماذكرنا من قيدالحيثيّة يظهر: انّ البحث في جلّ مباحث الأوامروالنواهي ممّا يرجع البحث عن مفاهيم الألفاظ ومداليل صيغ الأمروالنهي، يكون بحثاً عمّا يلحق موضوع علم الأُصول وليس من المعاني اللغويّة، إذ البحث في تلك المباحث إنّما يكون من حيثيّة استنباط الحكم الشرعي، و إن كان عنوان البحث أعمّ، إلّا أنّ قيد الحيثيّة ملحوظ فتأمّل.

وإذاعرفت ما ذكرناه: من أنّ تمايزالعلوم بتمايزالموضوعات، وتمايزالموضوعات بتمايزالحيثيّات، فلا يهمّنا البحث عن أنّ عوارض الجنس من العوارض الذاتيّة أو العوارض الغريبة، ونفصّل القول في أقسام كلّ منها، فليطلب من المطوّلات.

[الجهة الثالثة: موضوع علم الأُصول]

بقي في المقام البحث عن الجهة الثالثة وهي البحث عن موضوع خصوص علم الأُصول.

فقيل: إنّ موضوع علم الأُصول هو الأدلّة الأربعة بذواتها، أو بوصف كونها أدلّة.

والإشكالات الواردة على أخذ الموضوع ذلك ممّا لا تخفى على المراجع. وكفى في الإشكال أنّه لو كان موضوع علم الأُصول ذلك يلزم خروج أكثر مباحثه: من مسألة حجّيّة خبر الواحد، ومسألة التعادل والتراجيح، ومسألة الاستصحاب، وغير ذلك ممّا لا يرجع البحث فيها عمّا يعرض الأدلّة الأربعة، بل يلزم خروج جلّ مباحث الألفاظ، كالمباحث المتعلّقة بمعاني الأمر والنهي، ومثل مقدّمة الواجب، واجتماع الأمر والنهي، حيث تكون من المبادئ التصوّريّة أو التصديقيّة، أو من مبادئ الأحكام التي زادها القوم في خصوص علم الأُصول، حيث أضافوا إلى المبادئ التصوّريّة والتصديقيّة مبادئ أحكاميّة.

وتوضيح ذلك: هو أنّ لكلّ علم مبادئ تصوّريّة، ومبادئ تقصديقيّة. والمراد من المبادئ التصوّريّة هو ما يتوقّف عليه تصوّر الموضوع وأجزائه وجزئيّاته وتصوّر المحمول

كذلك. والمراد من المبادئ التصديقيّة هو ممّا يتوقّف عليه التصديق والإذعان بنسبة المحمول إلى الموضوع. فمسألة العلم تكون حينئذ عبارة عن المحمولات المنتسبة، أو مجموع القضيّة - على الخلاف. والمراد من المبادئ الأحكاميّة هو ما يتوقّف عليه معرفة الأحكام الشرعيّة: من التكليفيّة والوضعيّة بأقسامها، وكذا الأحوال والعوارض للأحكام: من كونها متضادّة، وكون الأحكام الوضعيّة متأصّلة في الجعل. أو منتزعة عن التكليف، وغير ذلك من حالات الحكم. و وجه اختصاص المبادئ الأحكاميّة بعلم الأُصول، هو أنّ منه يستنتج الحكم الشرعي وواقع في طريق استنباطه.

ثمّ إنّ البحث عن المبادئ بأقسامها، ليس من مباحث العلم، بل كان حقّها أن تذكر في علم آخر، ممّا كانت المبادئ من عوارض موضوعه، إلّا أنّه جرت سيرة أرباب العلوم على ذكر مبادئ كلّ علم في نفس ذلك العلم، لعدم تدوينها في علم آخر.

وعلى كلّ تقدير يلزم بناءً على أن يكون موضوع علم الأُصول هو خصوص الأدلّة الأربعة كون كثير من مباحثه اللفظيّة مندرجة في مبادئ العلم: المبادئ الأحكاميّة، أو المبادئ التصديقيّة، أو التصوّريّة، على اختلاف الوجه التي يمكن البحث عنها، مضافاً إلى لزوم خروج كثير من مهمّات مسائله عنه، كمسألة حجّيّة خبر الواحد، وتعارض الأدلّة، وغير ذلك.

وماتكلّف به الشيخ ﷺ في باب حجّيّة[1] خبر الواحد، من إدراج تلك المسألة في مسائل علم الأُصول على وجه يكون البحث فيها بحثاً عن عوارض السنّة بما لفظه: «فمرجع هذه المسألة إلى أنّ السنّة أعني قول الحجّة أو فعله أو تقريره هل يثبت بخبر الواحد، أم لا يثبت إلّا بما يفيد القطع من التواتر والقرينة، ومن هنا يتّضح دخولها في مسائل أُصول الفقه، الباحثة عن أحوال الأدلّة الخ».

---

١. فرائد الأُصول - مباحث الظنّ - بحث خبر الواحد - بعد قوله قدّس سرّه: «أمّا المقدّمة الأُولى...» ص.

لا يخلو عن مناقشة: فإنّ البحث عن ثبوت الموضوع بمفاد كان التامّة، ليس بحثاً عن عوارض الموضوع، فإنّ البحث عن العوارض يرجع إلى مفاد كان الناقصة، أي البحث عن ثبوت شيء لشيء، لا البحث عن ثبوت نفس الشيء.

هذا إن أُريد من السنّة، نفس قول الحجّة، أو فعله، أو تقريره، كما هو ظاهر العبارة، وإن أُريد من السنّة، ما يعمّ حكايتها، بأن يكون خبر الواحد قسماً من أقسام السنّة، فهو واضح البطلان، بداهة أنّ السنّة ليست إلّا نفس قول الحجّة، أو فعله، أو تقريره.

وبالجملة: لا داعي إلى جعل موضوع علم الأُصول، خصوص الأدلّة الأربعة، حتّى يلتزم الاستطراد، أو يتكلّف في الإدراج، بل الأولى أن يقال: إنّ موضوع علم الأُصول، هو كلّ ما كان عوارضه واقعة في طريق استنباط الحكم الشرعي، أو ما ينتهي إليه العمل إن أُريد من الحكم الحكم الواقعي، وإن أُريد الأعمّ منه ومن الظاهري، فلا يحتاج إلى قيد (أو ما ينتهي إليه العمل) لأنّ المستفاد من الأُصول العمليّة أيضاً هو الحكم الشرعي الظاهري. **اللّهمّ** إلّا أن يكون المراد من القيد، بعض الأُصول العقليّة فتأمّل جيّداً.

ولا يلزمنا معرفة الموضوع بحقيقة واسمه، بل يكفي لوازمه وخواصّه. فموضوع علم الأُصول هو الكلّي المتّحد مع موضوعات مسائله، التي يجمعها عنوان وقوع عوارضها كبرى لقياس الاستنباط، **وهذا** المقدار من معرفة الموضوع يكفي ويخرج عن كون البحث عن أمر مجهول.



مباحث الألفاظ

فظهر من جميع ما ذكرنا: رتبة علم الأُصول، وتعريفه، وغايته، و موضوعه. حيث كانت رتبته: هي الجزء الأخير من علّة الاستنباط. وتعريفه: هو العلم بالكبريات التي لو انضمّ إليها صغرياتها يستنتج حكم فرعيّ. وغايته: الاستنباط. وموضوعه: ما كان عوارضه واقعة في طريق الاستنباط.

وإذا فرغنا من ذلك، فلنشرع في المقدّمة التي هي في مباحث الألفاظ، وفيها مباحث:

المبحث الأوّل: في الوضع

اعلم: أنّه قد نسب إلى بعض، كون دلالة الألفاظ على معانيها بالطبع، أي كانت هناك خصوصيّة في ذات اللفظ اقتضت دلالته على معناه، من دون أن يكون هناك وضع وتعهّد من أحد، وقد استبشع هذا القول، وأنكروا على صاحبه أشدّ الإنكار، لشهادة الوجدان على عدم انسباق المعنى من اللفظ عند الجاهل بالوضع، فلا بدّ من أن يكون دلالته بالوضع.

ثمّ أطالوا الكلام في معنى الوضع وتقسيمه إلى التعيينى والتعيّنى، مع ما أُشكل على هذا التقسيم، من أنّ الوضع عبارة عن الجعل والتعهد واحداث علقة بين اللفظ والمعنى، ومن المعلوم أنّ في الوضع التعيني ليس تعهّد وجعل علقة، بل اختصاص اللفظ بالمعنى يحصل قهراً من كثرة الاستعمال، بحيث صار على وجه ينسبق المعنى من اللفظ عند الإطلاق.

وربّما فسّر الوضع بمناه الاسم المصدري، الذي هو عبارة عن نفس العلقة والاختصاص الحاصل تارة: من التعهّد، وأُخرى: من كثرة الاستعمال هذا.

ولكنّ الذي ينبغي أن يقال: إنّ دلالة الألفاظ وإن لم تكن بالطبع، إلّا أنّه لم تكن

أيضاً بالتعهّد من شخص خاصّ على جعل اللفظ قالباً للمعنى، إذ من المقطوع أنّه لم يكن هناك تعهّد من شخص لذلك ولم ينعقد مجلس لوضع الألفاظ، وكيف يمكن ذلك مع كثرة الألفاظ والمعاني على وجه لا يمكن إحاطة البشر بها؟ بل لو ادّعى استحالة ذلك لم تكن بكلّ البعيد، بداهة عدم تناهي الألفاظ بمعانيها، مع أنّه لو سلّم إمكان ذلك، فتبليغ ذلك التعهّد وإيصاله إلى عامّة البشر دفعة محال عادة.

ودعوى: انّ التبليغ والإيصال يكون تدريجاً، ممّا لا ينفع، لأنّ الحاجة إلى تأدية المقاصد بالألفاظ يكون ضروريّاً للبشر، على وجه يتوقّف عليه حفظ نظامهم، فيسأل عن كيفيّة تأدية مقاصدهم قبل وصول ذلك التعهّد إليهم، بل يسأل عن الخلق الأوّل كيف كانوا يبرزون مقاصدهم بالألفاظ، مع أنّه لم يكن بعدُ وضع وتعهّد من أحد.

وبالجملة: دعوى أنّ الوضع عبارة عن التعهّد وإحداث العلقة بين اللفظ والمعنى من شخص خاصّ مثل يعرب بن قحطان، كما قيل، ممّا يقطع بخلافها. **فلابدّ حينئذٍ** من انتهاء الوضع إليه تعالى، الذي هو على كلّ شيء قدير، وبه محيط، ولكن ليس وضعه تعالى للألفاظ كوضعه للأحكام على متعلّقاتها وضعاً تشريعياً، ولا كوضعه الكائنات وضعاً تكوينياً، إذ ذلك أيضاً ممّا يقطع بخلافه، بل المراد من كونه تعالى هو الواضع انّ حكمته البالغة لمّا اقتضت تكلّم البشر بإبراز مقاصدهم بالألفاظ. **فلابدّ** من انتهاء كشف الألفاظ لمعانيها إليه شأنه بوجه، **إمّا** بوحى منه إلى نبيّ من أنبيائه، أو بإلهام منه إلى البشر، أو بإيداع ذلك في طباعهم، بحيث صاروا يتكلّمون ويبرزون المقاصد بالألفاظ بحسب فطرتهم، حسب ما أودعه الله في طباعهم. ومن المعلوم أنّ إيداع لفظ خاصّ لتأدية معنى مخصوص لم يكن باقتراح صرف وبلا موجب، بل لا بدّ من أن يكون هناك جهة اقتضت تأدية المعنى بلفظ المخصوص،

على وجه يخرج عن الترجيح بلا مرجّح. ولا يلزم أن تكون تلك الجهة ذلك إلى سليمان بن عباد، بل لا بدّ وأن يكون هنا جهة ممّا اقتضت تأدية معنى الإنسان بلفظ الإنسان، ومعنى الحيوان بلفظ الحيوان.

وعلى كلّ حال: فدعوى انّ مثل يعرب بن قحطان أو غيره هو الواضع ممّا لا سبيل إليها، لما عرفت من عدم إمكان إحاطة البشر بذلك.

ثمّ إنّه قد اشتهر تقسيم الوضع: إلى الوضع العامّ والموضوع له العامّ، وإلى الوضع الخاصّ والموضوع له الخاصّ، وإلى الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ. وربّما زاد بعض على ذلك الوضع الخاصّ والموضوع له العامّ، ولكنّ الظاهر أنّه يستحيل ذلك، بداهة أنّ الخاصّ بما هو خاصّ لا يصلح أن يكون مرآة للعامّ. **ومن هنا قيل:** إنّ الجزئي لا يكون كاسباً ولا مكتسباً، وهذا بخلاف العامّ، فإنّه يصلح أن يكون مرآة لملاحظة الأفراد على سبيل الإجمال.

نعم، ربّما يكون الخاصّ سبباً لتصوّر العامّ وانتقال الذهن منه إليه، إلّا أنّه يكون حينئذ الوضع عامّاً كالموضوع له، فدعوى إمكان الوضع الخاصّ والموضوع له العامّ، ممّا لا سبيل إليها. وهذا بخلاف بقيّة الأقسام، فإنّ كلّاً منها بمكان من الإمكان إذ يمكن أن يكون الملحوظ حال الوضع عامّاً قابل الانطباق على كثيرين، أو يكون خاصّاً.

ثمّ ما كان عامّاً، يمكن أن يوضع اللفظ بإزاء نفس ذلك العامّ، فيكون الموضوع له أيضاً عامّاً على طبق الملحوظ حال الوضع، كما أنّه يمكن أن يوضع اللفظ بإزاء مصاديق ذلك العامّ وأفراده المتصوّرة إجمالاً بتصوّر ما يكون وجهاً لها وهو العامّ وتصوّر الشيء بوجهه بمكان من الإمكان، فيكون الموضوع له حينئذٍ خاصّاً، هذا.

ولكن لا يخفى عليك أنّ هذا صرف إمكان لا واقع له، بداهة أنّ الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ، يتوقّف تحقّقه على أن يكون هناك وضع وجعل من شخص

خاصّ، حتّى يمكنه جعل اللفظ بإزاء الأفراد، وقد عرفت المنع عن تحقّق الوضع بهذا الوجه، وأنّه لم يكن هناك واضع مخصوص، وتعهّد من قبل أحد، بل الواضع هو الله تعالى بالمعنى المتقدّم. وحينئذٍ فالوضع العامّ والموضوع له الخاصّ بالنسبة إلى الألفاظ المتداولة التي وقع النزاع فيها ممّا لا واقع له. نعم يمكن ذلك بالنسبة إلى المعاني المستحدثة والأوضاع الجديدة.

ثمّ لا يذهب عليك أنّ الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ يكون قسماً من أقسام المشترك اللفظي، بداهة أنّ الموضوع له في ذلك إنّما يكون هي الأفراد، ومن المعلوم تباين الأفراد بعضها مع بعض، فيكون اللفظ بالنسبة إلى الأفراد من المشترك اللفظي، غايته أنّه لم يحصل ذلك بتعدّد الأوضاع، بل بوضع واحد، ولكن ينحلّ في الحقيقة إلى أوضاع متعدّدة حسب تعدّد الأفراد.

وبالجملة: لا فرق بين الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ، وبين قوله: كلّما يولد لي في هذه الليلة فقد سمّيته عليّاً، فكما أنّ قوله ذلك يكون من المشترك اللفظي، إذ مرجع ذلك إلى أنّه قد جمع ما يولد له في الليلة في التعبير، وسمّاهم بعليّ، فيكون من المشترك اللفظي، إذ لا جامع بين نفس المسمّيات، لتباين ما يولد له في هذه الليلة، فكذلك الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ.

بل يمكن أن يقال: إنّ قوله: كلّما يولد لي في هذه... الخ، يكون من الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ أيضاً، غايته أنّ الجامع المتصوّر حين الوضع، تارة يكون ذاتيّاً للأفراد كما إذا تصوّر الإنسان وجعل اللفظ بإزاء الأفراد، وأُخرى يكون عرضيّاً جعليّاً، كتصوّر مفهوم ما يولد فتأمّل جيّداً، هذا.

ولكن يظهر[1] من الشيخ ﷺ -على ما في التقرير- في باب الصحيح والأعمّ عند

---

١. وإليك نصّ ما أفاده صاحب التقريرات:

تصوّر الجامع بناءً على الصحيح، الفرق بين الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ وبين المشترك اللفظي هذا. ولكن يمكن أن يكون مراده من المشترك اللفظي في ذلك المقام، هو ما تعدّد فيه الوضع حقيقةً، لا ما كان التعدّد بالانحلال، كما في الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ.

وعلى كلّ حال، لا إشكال في ثبوت الوضع العامّ والموضوع له العامّ كوضع أسماء الأجناس، والوضع الخاصّ والموضوع له الخاصّ كوضع الأعلام.

وأمّا الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ، فقيل: إنّه وضع الحروف وما يلحق بها، وقيل: إنّ الموضوع له فيها أيضاً عامّ، كالوضع. وربّما قيل: إنّ كلّاً من الوضع والموضوع له فيها عامّ، ولكن المستعمل فيه خاصّ، وينبغي بسط الكلام في ذلك، حيث جرت سيرة الأعلام على التعرّض لذلك في هذا المقام.

فنقول: البحث في الحروف يقع في مقامين:

المقام الأوّل: في بيان معاني الحروف والمايز بينها وبين الأسماء.

المقام الثاني: في بيان الموضوع له في الحروف، من حيث العموم والخصوص.

[المقام الأوّل: في بيان معاني الحروف والمايز بينها وبين الأسماء]

أمّا البحث عن المقام الأوّل:

فقد حكي في المسألة أقوال ثلاثة

«إنّ المتشرعة توسعوا في تسميتهم إيّاها صلاة، فصارت حقيقة عندهم لا عند الشارع من حيث حصول ما هو المقصود من المركّب التام من غيره أيضاً، كما سمّوا كلّما هو مسكر خمراً وإن لم يكن مأخوذاً من العنب مع أنّ الخمر هو المأخوذ منه وليس بذلك البعيد، ونظير ذلك لفظ الإجماع...».

إلى أن قال: «فكان مناط التسمية بالصلاة موجود عندهم في غير ذلك المركّب الجامع، فالوضع فيها نظير الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ، دون الاشتراك اللفظي».

مطارح الأنظار - ص ٥ - في تصوير الجامع بناءً على القول بوضع الألفاظ للصحيح.

القول الأوّل: هو أنّه لا مايز بين المعنى الحرفي والمعنى الاسمي في هويّة ذاته وحقيقته، لا في الوضع ولا في الموضوع له، بل المعنى الحرفي هو المعنى الاسمي. وكلّ من معنى لفظة «من» ولفظة «الابتداء» متّحد بالهويّة، وإنّ الاستقلاليّة بالمفهوميّة المأخوذة في الأسماء، وعدم الاستقلاليّة المأخوذة في الحروف، ليس من مقوّمات المعنى الاسمي والمعنى الحرفي. فمرجع هذا القول في الحقيقة إلى أنّ كلّاً من لفظ «من» ولفظ «الابتداء» موضوع للمعنى الجامع بين ما يستقلّ بالمفهوميّة، وما لا يستقلّ، فكان كلّ منهما في حدّ نفسه يجوز استعماله في مقام الآخر، إلّا أنّ الواضع لم يجوّز ذلك، و وضع لفظة «من» لأن تستعمل فيما لا يستقلّ بأن يكون قائماً بغيره، ولفظة «الابتداء» لأن تستعمل فيما يستقلّ وما يكون قائماً بذاته، فكأنّه شرط من قبل الواضع، مأخوذ في ناحية الاستعمال من دون أن يكون مأخوذاً في حقيقة المعنى.

القول الثاني: هو أنّه ليس للحروف معنى أصلاً، بل هي نظير علامات الإعراب من الرفع والنصب والجرّ، حيث إنّ الأوّل علامة للفاعليّة، والثاني علامة للمفعوليّة، والثالث علامة للمضاف إليه، من دون أن يكون لنفس الرفع والنصب والجرّ معنى أصلاً، فكذلك الحروف، حيث وضعت لمجرّد العلامة لما أُريد من مدخولها حسب تعدّد ما يراد من المدخول. مثلاً الدار تارة: تلاحظ بما لها من الوجود العيني، التي هي موجودة كسائر الموجودات التكوينيّة، وأُخرى: تلاحظ بما لها من الوجود الأيني الذي هو عبارة عن المكان الذي يستقرّ فيه الشيء. وكذلك البصرة مثلاً تارة: تلاحظ بما لها من الوجود العيني، وأُخرى: تلاحظ بما لها من الوجود الأيني، وثالثة: تلاحظ بما أنّها مبدء السير، ورابعة: تلاحظ بما أنّها ينتهي إليها السير.

ومن المعلوم: أنّه في مقام التفهيم والتفهّم لا بدّ من علامة، بها يقتدر على تفهيم المخاطب ما أُريد من الدار والبصرة من اللحاظات، فوضع الإعراب علامة

لملاحظة الدار بوجودها العيني، فتقع حينئذٍ مبتدأ أو خبراً فيقال: الدار كذا، أو زيد في الدار، ووضعت كلمة «من» للعلامة على أنّ الدار أو البصرة لوحظت كونها مبدء السير، و «إلى» علامة كونها ملحوظة منتهى السير، وكلمة «في» علامة لكونها ملحوظة بوجودها الأيني المقابل لوجودها العيني، فليس لكلمة «من» و «إلى» و «في» معنى أصلاً، بل حالها حال أدوات الإعراب، من كونها علامة صرفة لما يراد من مدخولها، من دون أن يكون تحت قوالب ألفاظها معنى أصلاً. وهذان القولان نسبا إلى الرضي ﷺ لأنّ اختلاف عبارته يوهم ذلك.

القول الثالث: هو أنّ للحروف معاني ممتازة بالهويّة عن معاني الأسماء، ويكون الاختلاف بين الحروف والاسم [الأسماء] راجعاً إلى الحقيقة، بحيث تكون معاني الحروف مباينة لمعاني الأسماء تبايناً كلّيّاً، لا أنّ معانيها متّحدة مع معاني الأسماء، ولا أنّها علامات صرفة ليس لها معاني. وهذا القول هو الموافق للتحقيق الذي ينبغي البناء عليه.

وتوضيح ذلك يقتضي رسم أُمور:

الأمر الأوّل: في شرح ما قيل في معنى الاسم: من أنّه ما دلّ على معنى في نفسه أو قائم بنفسه، والحرف ما دلّ على معنى في غيره أو قائم بغيره، وقبل ذلك ينبغي الإشارة إلى ما يراد من المعنى والمفهوم.

فنقول: المراد من المعنى والمفهوم هو المدرك العقلائي، الذي يدركه العقل من الحقائق، سواء كان لتلك الحقايق خارج يشار إليه، أو لم يكن، وذلك المدرك العقلاني يكون مجرّداً عن كلّ شيء وبسيطاً غاية البساطة، بحيث لا يكون فيه شائبة التركيب، إذ التركيب من المادّة والصورة إنّما يكون من شأن الخارجيّات، و أمّا المدركات العقليّة فليس فيها تركيب، بل لا تركيب في الأوعية السابقة على وعاء

العقل من الواهمة والمتخيّلة بل الحسّ المشترك أيضاً، إذ ليس في الحسّ المشترك إلّا صورة الشيء مجرّداً عن المادّة، ثمّ يرقى الشيء المجرّد عن المادّة إلى القوّة الواهمة، ثمّ يصعد إلى أن يبلغ صعوده إلى المدركة العقلانيّة، فيكون الشيء في تلك المرتبة مجرّداً عن كلّ شيء حتّى عن الصورة. فالمفهوم عبارة عن ذلك المدرك العقلاني الذي لا وعاء له إلّا العقل، ولا يمكن أن يكون ذلك الشيء في ذلك الوعاء مركّباً من مادّة وصورة، بل هو بسيط كلّ البساطة.

وما يقال: من أنّ الجنس والفصل عبارة عن الأجزاء العقليّة، فليس المراد أنّ المدركات العقليّة مركّبة من ذلك، بل المراد انّ العقل بالنظر الثانوي إلى الشيء يحكم: بأنّ كلّ مادّي لا بدّ وأن يكون له ما به الاشتراك الجنسي، وما به الامتياز الفصلي، وإلّا فالمدرك العقلي لا يكون فيه شائبة التركيب أصلاً، فمرادنا من المعنى والمفهوم في كلّ مقام، هو ذلك المدرك العقلي.

إذا عرفت ذلك فنقول: في شرح قولهم: انّ الاسم ما دلّ على معنى في نفسه، أو قائم بنفسه، هو أنّ المعنى الاسمي مدرك من حيث نفسه، وله تقرّر في وعاء العقل، من دون أن يتوقّف إدراكه على إدراك أمر آخر، حيث إنّه هو بنفسه معنى يقوم بنفسه في مرحلة التصوّر والإدراك، وله نحو تقرّر وثبوت، سواء كان المعنى من مقولة الجواهر، أو من مقولة الأعراض، إذ الأعراض إنّما يتوقّف وجودها على محلّ، لا أنّ هويّتها تتوقّف على ذلك، حتّى الأعراض النسبيّة، كالأُبوّة والبنوّة، فإنّ تصوّر الأعراض النسبيّة وإن كان يتوقّف على تصوّر طرفيها، إلّا أنّه مع ذلك لها معنى متحصّل في حدّ نفسه عند العقل، وله نحو تقرّر وثبوت في وعاء التصوّر والإدراك.

والحاصل: أنّ المراد من كون المعنى الاسمي قائماً بنفسه، هو أنّ للمعنى نحو تقرّر وثبوت في وعاء العقل، سواء كان هناك لافظ ومستعمل، أو لم يكن، وسواء

كان واضع، أو لم يكن، كمعاني الأسماء: من الأجناس والأعلام، من الجواهر المركّبة و المجرّدات والأعراض وكلّ موجود في عالم الإمكان، فإنّه كما أنّ لكلّ منها نحو تقرّر و ثبوت في الوعاء المناسب له من عالم المجرّدات وعالم الكون والفساد، فكذلك لكلّ منها نحو تقرّر وثبوت في وعاء العقل عند تصوّرها و إدراكها، من دون أن يكون لاستعمال ألفاظها دخل في ذلك، بل معاني تلك الألفاظ بأنفسها ثابتة ومتقرّرة عند العقل في مقام التصوّر، كما يشاهد أنّ لِلفظة الجدار مثلاً معنى ثابتاً عند العقل في مرحلة إدراكه وتصوّره على نحو ثبوته العيني التكويني، من دون أن يتوقّف إدراكه على وضع ولفظ و استعمال، كما لا توقّف لوجوده العيني على ذلك، فهذا معنى قولهم: انّ الاسم ما دلّ على معنى قائم بنفسه، إذ معنى كونه قائماً بنفسه هو ثبوته النفسي، وتقرّره عند العقل.

وأمّا معنى قولهم: إنّ الحرف ما دلّ على معنى في غيره، أو قائم بغيره، فالمراد منه: هو أنّ المعنى الحرفيّ ليس له نحو تقرّر وثبوت في حدّ نفسه، بل معناه قائم بغيره، لا بمعنى أنّه ليس له معنى، كما توهّمه من قال إنّه ليس للحروف معنى بل هي علامات صرفة، بل بمعنى أنّ معناه ليس قائماً بنفسه وبهويّة ذاته، بل قائم بغيره، نظير قيام العرض بمعروضه و إن لم يكن من هذا القبيل، إلّا أنّه لمجرّد التنظير والتشبيه، و إلّا فللعرض معنى قائم بنفسه عند التصوّر، و إن كان وجوده الخارجي يحتاج إلى محل يقوم به.

والحاصل: أنّ المعنى الحرفيّ يكون قوامه بغيره، ونحو تقرّره وثبوته بتقرّر الغير وثبوته، كالنسبة الابتدائيّة والظرفيّة القائمة بالبصرة والدار عند قولنا: سرت من البصرة و زيد في الدار، ولعلّ من توهّم إنّه ليس للحروف معنى اشتبه من قولهم في تعريف الحرف: بأنّه ما دلّ على معنى في غيره، فتخيّل أنّ مرادهم من ذلك هو أنّه ليس له

معنى، ولكن قد عرفت: أنّه ليس مرادهم ذلك، بل مرادهم انّ المعنى الحرفي ليس قائماً بنفسه نظير قيام المعنى الاسمي بنفسه.

والفرق بين كونه علامة صرفة، وبين كون معناه قائماً بغيره، هو أنّه بناءً على العلامة يكون الحرف حاكياً عن معنى في الغير متقرّر في وعائه، كحكاية الرفع عن الفاعليّة الثابتة لزيد في حدّ نفسه، مع قطع النظر عن الاستعمال. وهذا بخلاف كون معناه قائماً بغيره، فإنّه ليس فيه حكاية عن ذلك المعنى القائم بالغير، بل هو موجد لمعنى في الغير، على ما سيأتي توضيحه إن شاء الله تعالى.

الأمر الثاني: لا إشكال في أنّ المعاني المرادة من الألفاظ على قسمين، منها: ما تكون إخطاريّة، ومنها: ما تكون إيجاديّة.

أمّا الأُولى: فكمعاني الأسماء حيث إنّ استعمال ألفاظه في معانيها يوجب إخطار معانيها في ذهن السامع واستحضارها لديه، والسرّ في ذلك هو ما ذكرناه من أنّ المفاهيم الاسميّة لها نحو تقرّر وثبوت في وعاء العقل، الذي هو وعاء الإدراك، فيكون استعمال ألفاظها موجباً لإخطار تلك المعاني في الذهن.

وأمّا الثانية: فكمعاني الحروف حيث إنّ استعمال ألفاظها موجب لإيجاد معانيها من دون أن يكون لمعانيها نحو تقرّر وثبوت مع قطع النظر عن الاستعمال، بل توجد في موطن الاستعمال، وذلك ككاف الخطاب وياء النداء، وما شابه ذلك، بداهة أنّه لولا قولك يا زيد وإيّاك، لما كان هناك نداء ولا خطاب، ولا يكاد يوجد معنى ياء النداء وكاف الخطاب إلّا بالاستعمال وقولك يا زيد وإيّاك، فنداء زيد وخطاب عمر إنّما يوجد ويتحقّق بنفس القول، فتكون ياء النداء وكاف الخطاب موجدة لمعنى لم يكن له سبق تحقّق، بل يوجد بنفس الاستعمال، لوضوح أنّه لا تكاد توجد حقيقة المخاطبة والنداء بدون ذلك، فواقعيّة هذا المعنى وهويّته تتوقّف على الاستعمال،

وبه يكون قوامه. وهذا بخلاف معنى زيد، فإنّ له نحو تقرّر وثبوت في وعاء التصوّر مع قطع النظر عن الاستعمال، ومن هنا صار استعماله موجباً لإخطار معناه، بخلاف معنى ياء النداء وكاف الخطاب، فإنّه ليس له نحو تقرّر وثبوت مع قطع النظر عن الاستعمال. نعم مفهوم النداء ومفهوم الخطاب له تقرّر في وعاء العقل، إلّا أنّه لم توضع لفظة يا وكاف الخطاب بإزائه بل الموضوع بإزاء ذلك المفهوم هو لفظة النداء ولفظة الخطاب، لا لفظة يا وكاف الخطاب، بل هما وضعتا لإيجاد النداء والخطاب، وهذا في الجملة ممّا لا إشكال فيه. إنّما الإشكال في أنّ جميع معاني الحروف تكون إيجاديّة أو لا. ظاهر كلام المحقّق[1] صاحب الحاشية: هو اختصاص ذلك ببعض الحروف، وكأنّ منشأ توهّم الاختصاص، هو تخيّل انّ مثل «من» و«إلى» و«على» و«في» وغير ذلك من الحروف تكون معانيها اخطاريّة، حيث كان استعمالها موجباً لإخطار ما وقع في الخارج من نسبة الابتداء والانتهاء، مثلاً في قولك: سرت من البصرة إلى الكوفة، تكون لفظة «من» و«إلى» حاكية عمّا وقع في الخارج كحكاية لفظة زيد عن معناه هذا.

---

١. هداية المسترشدين في شرح معالم الدين. الفائدة الثانية من الفوائد التي وضعها في تتمة مباحث الألفاظ، ص٢٢. و اليك نصّ ما أفاده قدّس سرّه في هذا المقام:

«الثانية: الغالب في أوضاع الألفاظ أن تكون بإزاء المعاني التي يستعمل اللفظ فيها، كما هو الحال في معظم الألفاظ الدائرة في اللغات، وحينئذ فقد يكون ذلك المعنى أمراً حاصلاً في نفسه مع قطع النظر عن اللفظ الدالّ عليه، فليس من شأن اللفظ إلّا إحضار ذلك المعنى ببال السامع، وقد يكون ذلك المعنى حاصلاً بقصده من اللفظ من غير أن يحصل هناك معنى قبل أداء اللفظ، فيكون اللفظ آلة لأيجاد معناه وأداة لحصوله ويجري كلّ من القسمين في المركّبات والمفردات». إلى أن قال:

«والنوع الأوّل من المفردات معظم الألفاظ الموضوعة، فإنّها إنّما تقضي بإحضار معانيها ببال السامع من غير أن تفيد إثبات تلك المعاني في الخارج فهي أعمّ من أن تكون ثابتة في الواقع أو لا. والنوع الثاني منها كأسماء الإشارة والأفعال الإنشائيّة بالنسبة إلى وضعها النسبي، وعدّة من الحروف كحروف النداء والحروف المشبّهة بالفعل و نحوها، فإنّ كلّاً من الإشارة والنسبة الخاصّة والنداء والتأكيد حاصل من استعمال هذا، واضرب، و يا، وانّ، في معانيها...».

ولكنّ الذي يقتضيه التحقيق أنّ معاني الحروف كلّها إيجاديّة وليس شيء منها إخطاريّة. وتوضيح ذلك يستدعي بسطاً من الكلام في معنى النسبة وأقسامها.

فنقول: إنّ النسبة عبارة عن العلقة والربط الحاصل من قيام إحدى المقولات التسع بموضوعاتها، بيان ذلك هو أنّه لمّا كان وجود العرض في نفسه ولنفسه عين وجوده لموضوعه وفي موضوعه لاستحالة قيام العرض بذاته، فلا بدّ أن تحدث هناك نسبة وإضافة بين العرض وموضوعه، بداهة أنّ ذلك من لوازم قيام العرض بالموضوع، وعينيّة وجوده لوجوده الذي يكون هو المصحّح للحمل، فإنّه لولا قيام البياض بزيد واتّحاد وجوده بوجوده لما كاد أن يصحّ الحمل، فلا يقال: زيد أبيض، إلّا بلحاظ العينيّة في الوجود، إذ لولا لحاظ ذلك لكان البياض أمراً مبايناً لزيد، ولا ربط لأحدهما بالآخر، ولا يصحّ حمل أحدهما على الآخر، إذ ملاك الحمل هو الاتّحاد في الوجود في الحمل الشايع الصناعي، فالإضافة الحاصلة من قيام العرض بموضوعه هي المصحّح للحمل، إذ بذلك القيام يحصل الاتّحاد والعينيّة في الوجود، بل الإضافة يحتاج إليها في كلّ حمل، وإن لم يكن من الحمل الشايع الصناعي، كقولك: الإنسان حيوان ناطق، وزيد زيد، غايته أنّ في مثل هذا الحمل لا بدّ من تجريد الموضوع بنحو من التجريد، حتّى لا يكون من حمل الشيء على نفسه، إلّا أنّ التجريد يكون بضرب من الجعل والتنزيل، إذ لا يمكن تجريد الشيء عن نفسه حقيقة، بل لا بدّ من اعتبار التجريد، حتّى يصحّ الحمل، و يخرج عن كونه من حمل الشيء على نفسه. وهذا بخلاف التجريد في الحمل الشايع الصناعي، فإنّ التجريد فيه يكون حقيقيّاً ذاتيّاً، لتغاير ذات زيد و حقيقته عن حقيقة الأبيض، ولا ربط لأحدهما بالآخر لولا الاتّحاد الخارجي. وعلى كلّ حال، فلا إشكال في أنّه عند قيام كلّ عرض من أيّ مقولة بمعروضه تحدث إضافة بينهما، وتلك الإضافة هي المعبّر عنها بالنسبة.

ثمّ إنّه، لما كان قيام العرض بموضوعه وعينيّة وجوده لوجوده فرع وجوده، بداهة أنّ وجوده لنفسه كان عين وجوده لموضوعه، ومن المعلوم: انّ عينيّة الوجود لموضوعه متأخّرة بالرتبة عن أصل وجوده، **كان** أوّل نسبة تحدث هي النسبة الفاعليّة، التي هي واقعة في رتبة الصدور والوجود، إذ الفاعل ما كان يوجد عنه الفعل على اختلاف الأفعال الصادرة عنه، فنسبة الفعل إلى الفاعل هي أوّل النسب، ومن ذلك تحصل الأفعال الثلاثة من الماضي والمضارع والأمر، على ما هي عليها من الاختلاف، إلّا أنّ الجميع يشترك في كون النسبة فيه نسبة التحقق والصدور، وايجاد المبدأ. فهذه أوّل نسبة تحدث بين العرض والموضوع، **ثمّ بعد ذلك** تحدث نسبة المشتقّ، لأنّ المشتقّ إنّما يتولّد من قيام العرض بالموضوع والاتّحاد في الوجود الموجب للحمل، فيقال: زيد ضارب، ومن المعلوم: أنّ هذا الاتّحاد لِمكان صدور الضرب عنه، فالنسبة الأوّليّة الحادثة هي النسبة الفاعليّة، وفي الرتبة الثانية تحدث نسبة المشتقّ، **ثمّ بعد ذلك** تصل النوبة إلى نسبة الملابسات من المفاعيل الخمسة، من حيث إنّ وقوع الفعل من الفاعل لابدّ وأن يكون في زمان خاصّ، ومكان مخصوص، [و] في حالة خاصّة، فالنسبة الحاصلة بين الفعل وملابساته إنّما هي بعد نسبة الفعل إلى الفاعل وقيامه به واتّحاده معه المصحّح للحمل، فهذه النسب الثلاث هي التي تتكفّلها هيآت تراكيب الكلام، من قولك: ضرب زيد عمراً، وزيد ضارب، وغير ذلك.

ثمّ إنّ هناك أدوات أُخر تفيد النسبة، إذ لا يختصّ ما يفيد النسبة بهيآت التراكيب، بل الحروف أيضاً تفيد النسبة كـ«من» و«إلى» و«على» و«في» وغير ذلك من الحروف الجارّة، فإنّ «من» مثلاً تفيد نسبة السير الصادر من السائر إلى المكان المسير عنه، و«إلى» تفيد النسبة إلى المكان الذي يسير إليه، فيقال: سرت من البصرة إلى الكوفة، فلولا كلمة «من» و«إلى» لما كاد يكون هناك نسبة بين السير

و البصرة والكوفة. وكذا الكلام في كلمة «في» حيث إنّها تفيد النسبة بين الظرف و المظروف، فيقال: زيد في الدار، وضرب زيد في الدار، غايته أنّها تارة: تفيد نسبة قيام العرض بالموضوع، فيكون الظرف مستقرّاً، وأُخرى: تفيد نسبة ملابسات الفعل، فيكون الظرف لغواً، فمثل زيد في الداريكون من الظرف المستقرّ، إذ معنى قولك: زيد في الدار، هو أنّ زيداً موجود في الداروكائن فيها، وهذا معنى قول النحاة في تعريف الظرف المستقرّ بأنّه ما قدّر فيه: كائن، و مستقرّ، و حاصل، وما شابه ذلك. وليس مرادهم انّ هناك لفظاً منويّاً في الكلام و مقدّراً فيه، بل الظرف المستقرّ هو بنفسه يفيد ذلك من دون أن يكون هناك تقدير في الكلام، إذ معنى قولك: زيد في الدار، هو وجود في الدار، وانّه كائن فيها. وهذا بخلاف قولك: ضرب زيد في الدار، فإنّه يفيد نسبة الضرب الحاصل من زيد إلى الدار، فالظرف اللغو ما أفاد نسبة المبدأ إلى ملابسات الفعل بعد فرض تحقّق المبدأ وصدوره عن الفاعل. و هكذا الكلام في كلمة «على» حيث إنّها تارة: تفيد نسبة قيام العرض، وأُخرى: تفيد نسبة الملابسات، فيقال زيد على السطح، وضرب زيد على السطح، وكذا الكلام في كلمة «من» فإنّها تارة يكون الظرف فيها مستقرّاً كقوله ﷺ: حسين منّي وأنا من حسين، وأُخرى: يكون لغواً كقولك: سرت من البصرة، حيث إنّها تفيد نسبة السير إلى ملابسه من المكان المخصوص.

وحاصل الفرق بين الظرف اللغو والمستقرّ هو أنّ الظرف المستقرّ ما كان بنفسه محمولاً كقولك: زيد في الدار، والظرف اللغو يكون من متمّمات الحمل. فتحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّ النسبة على أقسام، والمتكفّل لبيانها أُمور: من هيآت التراكيب، والحروف الجارّة. ولكن هذا على ذُكرمنك لعلّه ينفعك في مبحث المشتقّ.

إذاعرفت ذلك، فلنرجع إلى ما كنّا فيه من أنّ الهيآت والحروف المفيدة للنسبة

أيضاً تكون معانيها إيجاديّة لا إخطاريّة.

فنقول: قد تقدّم أنّ منشأ توهّم ذلك هو تخيّل أنّ هذه الحروف إنّما تكون حاكية عن النسبة الخارجيّة المتحقّقة من قيام إحدى المقولات بموضوعاتها، ومن هنا تتّصف بالصدق والكذب، إذ لولا حكايتها عن النسبة الخارجيّة لما كانت تتّصف بذلك، بداهة أنّ الإيجاديّات لا تتّصف بالصدق والكذب، بل بالوجود والعدم، وما يتّصف بالصدق والكذب هي الحواكي، حيث إنّه إن طابق الحاكي للمحكيّ يكون الكلام صادقاً، وإلّا فلا. فكلمة «من» في قولك: سرت من البصرة إلى الكوفة، تكون حاكية عن النسبة الخارجيّة الواقعة بين السيروالبصرة ومخطرة لها في ذهن السامع.

هذاولكن التحقيق: انّ معاني الحروف كلّها ايجاديّة حتّى ما أفاد منها النسبة

وبيان ذلك: هو أنّ شأن أدوات النسبة ليس إلّا إيجاد الربط بين جزئي الكلام، فإنّ الألفاظ بما لها من المفاهيم متباينة بالهويّة والذّات، لوضوح مباينة لفظ زيد بما له من المعنى للفظ القائم بما له من المعنى، وكذا لفظ السيرمباين للفظ الكوفة والبصرة بما لها من المعنى، وأداة النسبة إنّما وضعت لإيجاد الربط بين جزئي الكلام بما لهما من المفهوم، على وجه يفيد المخاطب فائدة تامّة يصحّ السكوت عليها، فكلمة «من» و«إلى» إنّما جيء بهما لإيجاد الربط، وإحداث العلقة بين السير والبصرة والكوفة الواقعة في الكلام، بحيث لولا ذلك لما كان بين هذه الألفاظ ربط وعلقة أصلاً.

ثمّ بعد إيجاد الربط بين جزئي الكلام بما لهما من المفهوم، يلاحظ المجموع من حيث المجموع، أي يلاحظ الكلام بما له من النسبة بين أجزائه، فإن كان له خارج يطابقه يكون الكلام صادقاً، أي كانت النسبة الخارجيّة على طبق النسبة الكلاميّة، وإلّا يكون الكلام كاذباً، وذلك فيما إذا لم تطابق النسبة الكلاميّة للنسبة

الخارجيّة، و أيـن هذا من كون النسـبة الكلاميّة حاكية عـن النسـبة الخارجيّة؟ بـل النسبة الكلاميّة إنّما توجد الربط بين أجزاء الكلام، والمجموع المتحصّل يكون إمّا مطابقاً للخارج، أو غير مطابق. و فرق واضح بين كون النسبة الكلاميّة حاكية عن النسبة الخارجيّة ومخطرة لها في ذهن السامع وبين أن تكون النسبة موجدة للربط بين أجزاء الكلام، ويكون المجموع المتحصّل من جزئي الكلام بما لهما من النسبة له خارج يطابقه أولا يطابقه. فظهر: أنّ الحروف النسبية أيضاً تكون معانيها إيجاديّة لا إخطاريّة.

الأمرالثالث: قد ظهر ممّا ذكرنا وجه المختار من امتياز معاني الحروف بالهويّة عن معاني الأسماء تمايزاً كلّيّاً، لمّا تقدّم: من أنّ معاني الأسماء متقرّرة في وعاء العقل، ثابتة بأنفسها، مع قطع النظر عن الاستعمال، بخلاف معاني الحروف، فإنّها معان إيجاديّة تتحقّق في موطن الاستعمال، من دون أن يكون لها سبق تحقّق قبل الاستعمال، نظير المعاني الإنشائيّة التي يكون وجودها بعين إنشائها، كايجاد الملكيّة بقوله بعت، حيث إنّه لم يكن للملكية سبق تحقّق مع قطع النظر عن الإنشاء، ومعاني الحروف تكون كذلك بحيث كان وجودها بنفس استعمالها، و إن كان بين الإنشائيّات و الإيجاديّات فرق على ما سيأتي بيانه، فالحروف وضعت لإيجاد معنى في الغير، على وجه لا يكون ذلك الغير واجداً للمعنى من دون استعمال الحرف، كما لا يكون زيد منادى من دون قولك يا زيد، ويكون النسبة بين ما يوجده الحرف من المعنى وبين المعاني الاسميّة المتقرّرة في وعاء العقل نسبة المصداق إلى المفهوم.

مثلاً يكون للنداء مفهوم متقرّر عند العقل مدرك في وعاء التصوّر وهو من هذه الجهة يكون معنى اسميّاً، وقد جعل لفظة النداء بإزائه، وأمّا النداء الحاصل من قولك يا زيد، فهو إنّما يكون مصداقاً لذلك المفهوم، و يتوقّف تحقّقه على التلفظ

بقولك يا زيد، بحيث لا يكاد يوجد مصداق النداء وصيرورة زيد منادى إلّا بقولك يا زيد، فلفظة «ياء النداء» إنّما وضعت لإيجاد مصداق النداء، لا انّها وضعت بإزاء مفهوم النداء، كما يدّعيه من يقول بعدم الفرق بين المعنى الحرفي والمعنى الاسمي، وكذا الحال في سائر الحروف، حيث إنّها بأجمعها وضعت لإيجاد المصاديق. مثلاً لفظة «الابتداء» وضعت بإزاء المفهوم المتقرّر عند العقل، وأمّا لفظة «من» فلم توضع بإزاء ذلك المفهوم، بل وضعت لإيجاد نسبة ابتدائيّة بين المتعلّقين. وقول النحاة: انّ «من» وضعت للإبتداء لا يخلو عن تسامح، بل حقّ التعبير أن يقال: إنّ لفظة «من» وضعت لإيجاد النسبة الابتدائيّة، وتلك النسبة الابتدائيّة التي توجدهما لفظة «من» لا يكاد يمكن أن يكون لها سبق تحقّق في عالم التصوّر. نعم، يمكن تصوّرها بوجه ما، أي بتوسّط المفاهيم الاسميّة، كأن يتصوّرا لواضع النسبة الابتدائيّة الكذائيّة التي توجد بين السير والبصرة، وهذه كلّها مفاهيم اسميّة قد توصل بها إلى معنى حرفي فوضع لفظة «من» بإزاء ذلك المعنى الحرفي المتصوّر بتلك المفاهيم.

فتحصّل: أنّ النسبة بين المعاني الحرفيّة والمعاني الاسميّة، هي النسبة بين المصداق والمفهوم، وكم بين المفهوم والمصداق من الفرق، بداهة تغاير المفهوم والمصداق بالهويّة، وبالأثر والخاصّية، إذ المفهوم لا موطن له إلّا العقل، وموطن المصداق هو الخارج، ولا يعقل اتّحاد ما في العقل مع ما في الخارج إلّا بالتجريد وإلقاء الخصوصيّة، ولا يمكن إلقاء الخصوصيّة في الحرف، لأنّ موطنه الاستعمال وهو قوامه، فالتجريد وإلقاء الخصوصيّة يوجب خروجه عن كونه معنى حرفياً، هذا بحسب الهويّة. وكذا الحال في الآثار والخواصّ، فإنّ الرافع للعطش مثلاً مصداق الماء، لا مفهومه، والمحرق هو مصداق النار، لا مفهومها.

وحاصل الكلام: أنّ الحروف بأجمعها، وما يلحق بها ممّا يتكفّل معنى نسبيّاً

رابطيّاً، إنّما وضعت لإيجاد مصاديق الربط والنسبة، على ما بين النسب والروابط من الاختلاف من النسبة الابتدائيّة والانتهائيّة والظرفيّة وغيرذلك، والأسماء وضعت بإزاء مفاهيم تلك الروابط، فلا ترادف بين لفظة «ياء» النداء وبين لفظة «النداء» بما لهما من المعنى، ولا يصحّ حمل أحدهما على الآخر، لأنّ لفظة (يا) موجدة لمعنى في الغير، ولفظة «النداء» حاكية عن معنى متقرّر في وعائه.

ولا يتوهّم أنّه لو كانت نسبة المعنى الحرفي للمعنى الاسميّ نسبة المصداق إلى المفهوم لكان اللازم صحّة حمل أحدهما على الأخر، كصحّة حمل الإنسان على زيد، فلازمه صحّة حمل «النداء» على «ياء».

وذلك لأنّ صحّة الحمل في قولك زيد إنسان إنّما هو لأجل حكاية زيد عن معنى متّحد في الخارج مع الإنسان، وهذا بخلاف «ياء» فإنّها ليست حاكية عن معنى متّحد مع «النداء» بل هي موجدة لمعنى في الغير. نعم ما يوجد بياء النداء يحمل عليه أنّه نداء من باب حمل الكلّي على المصداق فتأمّل في المقام جيّداً.

الأمر الرابع: قد ظهر ممّا ذكرنا أنّ قوام المعنى الحرفيّ يكون بأُمور أربعة:

الأوّل: أن يكون المعنى إيجاديّاً، لا إخطاريّاً.

الثاني: أن يكون المعنى قائماً بغيره لا بنفسه، كالمعاني الموجدة في باب العقود والإيقاعات، على ما يأتي بيانه.

الثالث: أن لا يكون لذلك المعنى الإيجاديّ نحو تقرّر وثبوت بعد إيجاده، بل كان إيجاده في موطن الاستعمال، ويكون الاستعمال مقوّماً له، ويدور حدوثه وبقاؤه مدار الاستعمال.

الرابع: أن يكون المعنى حين إيجاده مغفولاً عنه غير ملتفت إليه، وهذا لازم كون المعنى إيجاديّاً وكون موطنه الاستعمال، بداهة أنّه لو كان المعنى الحرفي بما أنّه

معنى حرفي ملتفتاً إليه قبل الاستعمال أو حين الاستعمال لما كان الاستعمال موطنه، بل كان له موطن غير الاستعمال، إذ لا يمكن الالتفات إلى شيء من دون أن يكون له نحو تقرّر في موطن، فحيث إنّه ليس للمعنى الحرفي موطن غير الاستعمال، فلا بدّ من أن يكون غير ملتفت إليه ومغفولاً عنه حين الاستعمال، نظير الغفلة عن الألفاظ حين تأدية المعاني بها لفناء اللفظ في المعنى وكونه مرآة له، ولا يمكن الالتفات إلى ما يكون فانياً في الشيء حين الالتفات إلى ذلك الشيء، كما لا يمكن الالتفات إلى الظنّ حين الالتفات إلى ذي الظلّ والمرآة حين الالتفات إلى المرئيّ.

وبالجملة: لمّا كان قوام المعنى الحرفي هو الاستعمال، ولا موطن له سواه، فلا بدّ من أن يكون المعنى غير ملتفت إليه، بل يوجد مصداق النداء بنفس قولك يا زيد مثلاً، من دون أن يكون هذا المصداق ملتفتاً إليه عند القول، إذ قوامه بنفس القول، فكيف يكون له سبق التفات. نعم ما يكون ملتفتاً إليه هو تنبيه زيد وإحضاره وما شابه ذلك وهذه كلّها معاني اسميّة، والمعنى الحرفي هو ما يتحقّق بقولك يا زيد، ولا يمكن سبق الالتفات إلى ما لا وجود له إلّا بالقول كما لا يخفى. فهذه أركان أربعة بها يتقوّم المعنى الحرفيّ ويمتاز عن المعنى الاسمي.

وبذلك يظهر الفرق بين المعاني الإيجاديّة في باب الحروف، والمعاني الإيجاديّة في باب المنشآت بالعقود والايقاعات.

وتوضيح ذلك: هو أنّ للصيغ الإنشائية كبعت وطالق جزءً ماديّاً وجزءً صوريّاً. أمّا الجزء المادّي: فهو مبدء الاشتقاق، وهو معنى اسمي وله مفهوم متقرّر في وعاء العقل. وأمّا الجزء الصوري فهو عبارة عن الهيأة التي وضعت لإيجاد انتساب المبدأ إلى الذات، وأمّا الإخباريّة والإنشائيّة فهما خارجان عن مدلول اللفظ، وإنّما يستفادان من المقام والسياق وقرائن الحال، لا أنّ لفظ بعت مثلاً يكون مشتركاً بين الإخباريّة

والإنشائيّة. و حينئذ إذا كان المتكلّم في مقام الإخبار بحيث استفيد من السياق أنّه في ذلك المقام، كان اللفظ موجباً لإخطار المعنى في الذهن من دون أن يوجد باللفظ معنى أصلاً، كما في الأسماء، وإذا كان المتكلّم في سياق الإنشاء فأيضاً يكون موجباً لإخطار المعنى في ذهن السامع، إلّا أنّه مع ذلك يكون موجداً للمنشأ من الملكيّة، وموجباً لإيجاد شيء لم يكن قبل التلفّظ ببعت من ملكيّة المشتري للمال، ولكن الذي يوجده اللفظ أمر متقرّر في حدّ نفسه، لا أنّ تقرّره يكون منحصراً في موطن الاستعمال، بل بالاستعمال يوجد معنى متقرّر في الوعاء المناسب له من وعاءات الاعتبار، حيث كانت الملكيّة من الأُمور الاعتباريّة.

والحاصل: أنّ استعمال صيغ العقود في معانيها يوجب حدوث أمر لم يكن إذا كان في مقام الإنشاء، و امّا بقاء ذلك الأمر فلا يدور مدار الاستعمال، بل يدور مدار بقاء وعائه من وعاء الاعتبار، فملكيّة المشتري للمال تبقى ببقاء الاعتبار، ولا تدور مدار بقاء الإنشاء والاستعمال، بل الملكيّة هي بنفسها متقرّرة بعد الإنشاء، وهذا بخلاف المعنى الموجد بالحرف، فإنّ المعنى الحرفي قراره وقوامه يكون في موطن الاستعمال، بحيث يدور مدار الاستعمال حدوثاً وبقاءً، مثلاً «من» في قولك: سرت من البصرة إلى الكوفة، إنّما توجد الربط والنسبة بين لفظة السير بما لها من المفهوم، و لفظة البصرة كذلك. ومن المعلوم: أنّ هذا الربط يدور مدار الاستعمال، فما دام متشاغلاً بالاستعمال يكون الربط محفوظاً، وبمجرّد خروج المتكلّم عن موطن الاستعمال ينعدم الرّبط، وكذلك النداء في قولك: يا زيد إنّما يكون قوامه بنفس الاستعمال، ويكون قائماً بقولك: يا زيد، وليس للنداء الحاصل من القول نحو تقرّر وثبوت في وعاء من الأوعية غير وعاء الاستعمال، بخلاف الملكيّة الحاصلة من قولك بعت، حيث إنّ لها تقرّراً في وعاء الاعتبار، فالمعنى الحرفي حدوثاً وبقاءً متقوّم بالاستعمال.

بالجملة: هناك فرق بين المعنى المنشأ بقولك بعت، والمعنى الموجد بهيأة بعت، فإنّ الهيأة إنّما توجد النسبة بين المبدأ والفاعل، وهذا قوامه بالاستعمال، فما دام متشاغلاً بقوله بعت تكون النسبة بين المبدأ والفاعل محفوظة، وبمجرّد الخروج عن موطن الاستعمال تنعدم النسبة، ويكون لفظ البيع بما له من المعنى مبايناً للبايع من دون أن يكون بينهما ربط، وهذا بخلاف الموجد بالإنشاء، فإنّه لا يقوم بالاستعمال وإن كان يوجد بالاستعمال، بل يقوم في الوعاء المناسب له.

فتحصّل: إنّ صيغ العقود وإن اشتركت مع الحروف وفي إيجادها المعنى، إلّا انّها تفترق عنها في أنّ المعنى الحرفي يكون قائماً بغيره والمعنى الإنشائي يكون قائماً بنفسه، والمعنى الحرفي لا موطن له إلّا الاستعمال والمعنى الإنشائي موطنه الاعتبار، والمعنى الحرفي مغفول عنه عند الاستعمال والمعنى الإنشائي ملتفت إليه فتأمّل جيّداً.

وإذاعرفت مباينة المعنى الحرفي للمعنى الاسمي، ظهرلك ضعف ما قيل: من أنّه ليس للحروف معنى أصلاً بل إنّما هي علامات لإفادة ما أُريد من متعلّقاتها، كما حُكي نسبة ذلك إلى الشيخ الرضيّ ﷺ.

وجه الضّعف: هو أنّ العلامة لم تحدث في ذي العلامة معنى يكون فاقداً له لولا العلامة، بل يكون ذو العلامة على ما هو عليه، وتكون العلامة لمجرّد التعريف، وشأن الحروف ليس كذلك لوضوح أنّها تحدث معنى في الغيركان فاقداً له لولا دخول الحرف عليه، بداهة أنّ زيداً لم يكن منادى ويصيرمنادى بسبب ياء النداء، ومع ذلك كيف يمكن القول بأنّها علامة؟

وكذلك ظهرضعف ما قيل أيضاً: من أنّه لا مايزبين معاني الحروف ومعاني الأسماء في ناحية الوضع والموضوع له، وإنّما لم يصحّ استعمال أحدهما مكان

الآخر، لاعتبار الواضع قيد «ما قصد لنفسه» في الأسماء في ناحية الاستعمال، و «ما قصد لغيره» في الحروف في تلك الناحية.

وبعبارة أُخرى: الأسماء وضعت لتستعمل في المعاني الاستقلاليّة، والحروف وضعت لتستعمل في المعاني الغيريّة، فلا مايز بين المعنى الحرفي والمعنى الاسمي بالهويّة.

وجه الضعف: هو أنّ صاحب هذا القول تتركّب دعواه من أمرين:

الأوّل: دعوى أنّ كلّاً من الحرف والاسم وضع للقدر المشترك، بين ما يستقلّ بالمفهوميّة، وما لا يستقلّ.

الثاني: دعوى كون عدم صحّة استعمال الحرف في مقام الاسم وبالعكس إنّما هو لأجل منع الواضع عن ذلك في مقام الاستعمال وأخذ كلّ من قيد الآليّة والاستقلاليّة شرطاً في ناحية الاستعمال، ولكن لا يخفى فساد كلّ من الأمرين.

أمّا الأوّل: فلأنّ المعنى في حاقّ هويّته، إمّا أن يستقلّ بالمفهوميّة، وإمّا أن لا يستقلّ، فالأمر يدور بين النفي والإثبات من دون أن يكن في البين جامع، إذ ليس في المعنى تركيب من جنس وفصل حتّى يتوهّم وضع كلّ من الحرف والاسم بإزاء الجنس، وتكون الآليّة والاستقلاليّة من الفصول المنوّعة للمعنى كالناطقيّة والصاهليّة، لما تقدّم في الأمر الأوّل من أنّ المعنى بسيط غاية البساطة، ليس فيه شائبة التركيب، وعليه يبتني عدم الدلالة التضمّنيّة، كما نوضحه في محلّه إن شاء الله.

فالمعاني في وعاء العقل، كالأعراض في وعاء الخارج في كونها بسيطة لا تركيب فيها، ولذا كان ما به الامتياز فيها عين ما به الاشتراك، كما في السواد والبياض، أو السواد الشديد والضعيف، حيث كان امتياز السواد الشديد عن الضعيف بنفس السواد، وكذا امتياز السّواد عن البياض إنّما يكون بهويّة ذاته لا بالفصول المنوّعة، كما

في المركّبات، بل السواد بما أنّه لون يمتاز عن البياض في حدّ ذاته، وكذا الشديد والضعيف مع اشتراكهما في الحقيقة يمتازان بنفس الحقيقة، من دون أن يكون هناك مايز خارجيّ، هذا حال الأعراض. وكذا الحال في المعاني، حيث إنّ المعاني عبارة عن المدركات العقليّة التي لا موطن لها إلّا العقل وهي من أبسط البسائط، وامتياز بعضها عن بعض يكون بنفس الهويّة، لا بالفصول المنوّعة، وليس لها جنس وفصل. فدعوى كون ألفاظ الحروف والأسماء موضوعة للقدر الجامع بين الآليّة والاستقلاليّة ممّا لا محصّل لها، إذ لا يعقل أن يكون المعنى لا مستقلّ ولا غير مستقلّ، فإنّه يكون من ارتفاع النقيضين، فتأمّل جيّداً.

وأمّا الثاني: فهو أوضح فساداً لما فيه.

أوّلاً: من أنّ ذلك مبنى على أن يكون للألفاظ واضع خاصّ حتّى يتأتّى منه شتراط ذلك، وقد تقدّم امتناع ذلك في أوّل المبحث، مع أنّه لو فرض ثبوت واضع خاصّ فمن المقطوع أنّه لم يشترط ذلك في مقام الوضع، لأنّ ذلك خارج عن وظيفة الواضع، إذ وظيفة الواضع إنّما هو تعيين مداليل الألفاظ، لا تعيين تكليف على المستعملين، لأنّه لا ربط للاستعمال بالواضع.

وثانياً: هب انّ الواضع اشترط ذلك، وفرض أنّ هذا الشرط ممّا يلزم العمل به، فما الذي يلزم من مخالفة الشرط باستعمال الحروف مقام الأسماء، إذ غاية ما يلزم هو مخالفة الواضع، وهذا لا يوجب كون الاستعمال غلطاً، إذ لا يقصر عن المجاز، بل ينبغي أن يكون هذا أولى من المجاز، لأنّ المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له، وهذا استعمال في ما وضع له، غايته أنّه على غير جهة ما وضع له، وهذا لا يوجب استهجان الاستعمال، مع أنّه من الواضح استهجان استعمال كلمة «من» في مقام كلمة «الابتداء» و«إلى» في مقام «الانتهاء» و«في» في مقام «الظرفيّة».

ألا ترى: أنّه لو أراد المتكلّم أن يتكلّم بألفاظ مفردة بلا نسبة، يصحّ أن يتكلّم بلفظة الابتداء، والانتهاء، والظرف، والنداء، والخطاب، وغيرذلك من الألفاظ المفردة التي يكون لكلّ منها معنى متحصّل في نفسه، بحيث يسبق إلى ذهن السامع لتلك الألفاظ معانيها، ولا يصحّ أن يقال للمتكلّم: إنّه ليس لمفردات كلامه معنى متحصّل، وإن صحّ أن يقال له: إنّه ليس لكلامه نسبة يصحّ السكوت عليها. وهذا بخلاف التكلّم بلفظة «من» و«إلى» و«في» و«يا» و«كاف» وغيرذلك من الحروف، فإنّه لا يسبق إلى ذهن السامع من هذه الألفاظ معنى أصلاً، ويصحّ أن يقال للمتكلّم بذلك: إنّه ليس لمفردات كلامه معنى، بل يعدّ هذا الوجه من التكلّم مستهجناً ومستبشعاً، فهذا أقوى شاهد على مباينة الحروف للأسماء، وعدم اتّحاد معانيهما، بداهة أنّ الاتّحاد في المعنى يوجب صحّة استعمال كلّ منهما في مقام الآخر، والمفروض أنّه لا يصحّ، فلا بدّ من أن يكون هناك مايزبينهما على وجه يختلف هويّة كلّ منهما هويّة الآخر، بحيث لا يصحّ استعمال كلّ منهما في مقام الآخرولو على نحو المجازيّة، لعدم ثبوت علاقة بين المعنيين مصحّحة للاستعمال.

فتحصّل: من جميع ما ذكرنا أنّه لا جامع بين المعنى الحرفي والمعنى الاسمي، وانّ الحروف وضعت لإيجاد معنى في الغيربالقيود الأربعة المتقدّمة، والأسماء وضعت بإزاء المفاهيم المقرّرة في وعاء العقل، فتأمّل في المقام فإنّه ممّا زلّت فيه الأقدام.

وبما ذكرنا ظهرالخلل في ما عرّف به الحرف، من أنّه ما دلّ على معنى في الغير.

وجه الخلل: هو أنّ الدلالة تستدعي ثبوت المدلول وتقرّره، والمفروض إنّه ليس للمعنى الحرفي تقرّروثبوت. ونحن لم نجد في تعاريف القوم ما يكون مبيّناً لحقيقة المعنى الحرفي، على وجه يكون جامعاً لأركانه الأربعة، إلّا ما روي[1] عن أمير

---

١. نقلت هذه الرواية من مآخذ متعدّدة بعبارات مختلفة:

منها: فالاسم ما أنبأ عن المسمّى والفعل ما أنبأ به والحرف ما جاء لمعنى.

المؤمنين ﷺ من قوله: الاسم ما أنبأ عن المسمّى، والفعل ما أنبأ عن حركة المسمّى، والحرف ما أوجد معنى في غيره، على بعض النسخ، وفي بعض آخر: والحرف ما أنبأ عن معنى ليس بفعل ولا اسم، والظاهر أن يكون الأوّل هو الصحيح، لأنّه هو المناسب لأن يكون عن إفاداته ﷺ التي يفتتح منها ألف باب، وقد جمع ﷺ في هذا الحديث تمام علم النحو. ومن هنا اعترف المخالف بأنّه ﷺ هو المبتكر لعلم النحو، ولا بأس بشرح الحديث المبارك على وجه الاختصار.

فنقول:

أمّا قوله ﷺ: الاسم ما أنبأ عن المسمّى، فهو عين ما ذكرناه: من أنّ المعاني الاسميّة إخطاريّة، والأسماء وضعت لإخطار تلك المعاني في الذهن، فإنّ الأنباء بمعنى الإظهار والإخطار.

وأمّا قوله ﷺ: والحرف ما أوجد معنى في غيره فكذلك، أي أنّه منطبق على ما ذكرناه: من أنّ معاني الحروف إيجاديّة بقيودها الأربعة، إذ لازم كونه ما أوجد معنى في غيره، هو أن يكون المعنى إيجاديّاً، وأن يكون ذلك المعنى قائماً في غيره، وأن لا يكون له موطن غير الاستعمال، وأن يكون مغفولاً عنه، على ما عرفت: من أنّ القيدين الأخيرين من لوازم كون المعنى في الغير.

وأمّا قوله ﷺ: والفعل ما أنبأ عن حركة المسمّى، فتوضيحة يتوقّف على معرفة

ومنها: فالاسم ما دلّ على المسمّى، والفعل ما دلّ على حركة المسمّى، والحرف ما أنبأ عن معنى وليس باسم ولا فعل.

ومنها: الاسم ما أنبأ عن المسمّى، والفعل ما أنبأ حركة المسمّى، والحرف ما أوجد معنى في غيره.

راجع لتحقيق مأخذ هذه الرواية «تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام» تصنيف العالم الجليل السيّد حسن الصدر. ص ٤٦ إلى ٦١.

وصنّف العالم الجليل السيّد علي البهبهاني ﷺ كتاباً مستقلاً في تحقيق معنى الرواية وسمّاه (بالاشتقاق) وذكر فيه: «الرواية مشتهرة بين أهل العربيّة اشتهار الشمس في رابعة النهار».

حقيقة معنى الفعل، وما يكون المايزبينه وبين الاسم والحرف، إذ ربّما يستشكل في تصوير معنى لا يكون باسم ولا حرف، مع أنّ الفعل مركّب من مادّة وهيأة، والمادّة معنى اسمي، والهيأة معنى حرفي، فالفعل يكون مركّباً من اسم وحرف، وليس خارجاً عنهما، فما جه تثليث الأقسام؟ وجعل الفعل مقابلاً للاسم والحرف؟ وليس تثليث الأقسام من كلام النحويّين حتّى يقال: أخطأوا في تثليث الأقسام، بل هو من كلام أمير المؤمنين عليه السلام الّذي كلامه ملوك الكلام، فلا بدّ من بذل الجهد لمعرفة معنى يقابل المعنى الاسمي والمعنى الحرفيّ، بأن يكون متوسّطاً بين المعنيين، ولا بدّ أوّلاً من معرفة مبدء الاشتقاق والأصل فيه.

فنقول: إنّه قد اختلفت الكلمات في مبدء الاشتقاق، فقيل: إنّه المصدر، وقيل: إنّه اسم المصدر، والحقّ أنّه لا هذا ولا ذاك.

وذلك، لأنّ مبدء الاشتقاق لا بدّ أن يكون أمراً محفوظاً في تمام الهيآت الاسميّة والفعليّة، ويكون بالنسبة إليها من قبيل المادّة والصورة، فلا بدّ أن يكون مبدء الاشتقاق معرّى عن الهيأة، حتّى يكون معروضاً لكلّ هيأة. ومن المعلوم أنّ لكلّ من المصدر واسم المصدر هيأة تخصّه، ويكون ما يستفاد من اسم المصدر بهيأته مبايناً لما يستفاد من المصدر بهيأته، كالغُسل والغسل، فلا يمكن أن يكون مبدء الاشتقاق المصدر أو اسم المصدر[1] بل لا بدّ من أن يكون مبدء الاشتقاق أمراً معرّى عن الهيأة قابلاً لعروض كلّ هيأة عليه، كالضاد والراء والباء في ضرب، ولا يمكن أن يتلفّظ به، لأنّ كلّ ملفوظ لابدّ أن يكون ذا هيأة.

وحاصل الكلام: انّ مبدء الاشتقاق لا بدّ أن يكون أمراً غير متحصّل في عالم

---

١. و ربّما يظهر من بعض الكلمات انّ مبدء الاشتقاق هو اسم المصدر ولا دخل لهيأته في معناه، و إنّما تكون الهيأة حافظة للمادّة، بخلاف هيآت سائر المشتقّات، فإنّ لها دخلاً في المعنى، فتأمّل - منه.

اللفظ والمعنى، ويكون تحصّله في كلتا المرحلتين بواسطة الهيأة، فنسبة المبدأ إلى الهيآت كنسبة المادّة إلى الصور النوعيّة، حيث إنّ المادّة تكون صرف القوّة، ويكون فعليّتها بالصور النوعيّة، كذلك مبدء الاشتقاق يكون معنى غير متحصّل بالذات، ويكون في عالم المفهوميّة صرف قوّة، ويتوقّف فعليّة وتحصّله على الهيأة، فمبدء الاشتقاق في الأفعال أسوء حالاً من الحروف، إذ الحروف وإن لم يكن لها معنى في حدّ أنفسها، ولكن يمكن التلفّظ بها. وهذا بخلاف مبدء الاشتقاق فإنّه لا يمكن التلفّظ به، كما عرفت، إلّا بتوسّط الهيآت، وسيأتي مزيد توضيح لذلك في بحث المشتقّ إن شاء الله تعالى.

ثمّ إنّ الهيآت اللاحقة لمبدء الاشتقاق:

منها: ما يكون مفادها معنى افراديّاً استقلاليّاً لا يحتاج في تحصّله إلى ضمّ نسبة تركيبيّة، وذلك كالأسماء المشتقّة كضارب ومضروب، وما شابه ذلك فإنّ لكلّ منها معنى افراديّاً استقلاليّاً متحصّلاً بهويّة ذاته بلا ضمّ نسبة، على ما هو الحقّ من بساطة معاني الأسماء المشتقّة، كما يأتي تفصيله. فللضارب معنى متحصّل افراديّ اسمي، والتلفّظ به موجب لاخطار ذلك المعنى في الذهن، ومن هنا صار معرباً يقبل الحركات الأعرابيّة، إذ لو كان مفاد هيأته معنى حرفيّاً لكان مبنيّاً ولم يقبل الحركات الأعرابيّة، كما هو الشان في هيآت الأفعال، حيث كان مفادها معنى حرفيّاً، ولأجل ذلك صارت مبنيّة. وليس مفاد هيأة ضارب نسبة تركيبيّة، حتّى يكون معنى ضارب هو ذات ثبت لها الضرب كما زعم من يقول: بأنّ المشتقّات مركّبة.

ومنها: ما يكون مفادها معنى حرفيّاً نسبيّاً، وذلك كهيآت الأفعال من الماضي والمضارع والأمر، فإنّ هيآتها تفيد معنى نسبيّاً أعني انتساب المبدأ إلى الذات،

فهيآت الأفعال تغاير هيآت الأسماء، حيث كان مفاد هيآت الأفعال النسبة، و هيآت الأسماء معرّاة عن النسبة.

إذا عرفت ذلك ظهر لك: تغاير معاني الأفعال لمعاني الأسماء والحروف، وانّ الفعل له معنى متوسّط بين الاسم والحرف، فإنّ له حظّاً من المعنى الاسمي، حيث يكون موجباً لإخطار المعنى في الذهن عند إطلاق لفظ الفعل، ويكون له معنى استقلال تحت قالب لفظه، غايته إنّه ليس بافرادي بل هو تركيبي، وله حظّ من المعنى الحرفي، حيث لم يكن لمبدئه تحصّل ولا لهيأة معنى متحصّل، بل كان المبدأ صرف القوّة ومفاد الهيأة معنى حرفي نسبي، فكلا جزئي الفعل لا يكون لهما معنى متحصّل بهويّة ذاته.

وحاصل الكلام: انّ تثليث الأقسام، إنّما هو لأجل أنّ للفعل حقيقة ثالثة غير حقيقة الاسم والحرف، فإنّ مفاد الفعل و إن كان إخطاريّاً، إلّا أنّه إخطار نسبة تركيبيّة بين المبدأ والفاعل. وهذا بخلاف مفاد الأسماء، فإنّ مفادها معان إفراديّة استقلاليّة، ومفاد الحروف إيجاديّة، على ما عرفت. إذا عرفت ذلك، فلنرجع إلى شرح الحديث المبارك.

فنقول: إنّه قد اختلفت الأنظار في شرح قوله ﷺ: والفعل ما إنبأ عن حركة المسمّى. والّذي يقتضيه النظر الدقيق، هو أن يقال: إنّ المراد من الحركة هو الحركة من القوّة إلى الفعل، لا بمعنى الحركة من العدم إلى الوجود، كما ذهب إليه بعض الأوهام، بل المراد الحركة في عالم المفهوميّة، حيث إنّ المبدأ خرج عن اللاتحصّليّة وتحرّك من القوّة إلى التحصّليّة والفعليّة، فالمراد من ا لمسمّى هو مبدء الاشتقاق، والفعل بجملته يظهر وينبئ عن حركة ذلك المسمّى من القوّة إلى الفعليّة، ومن اللا تحصّليّة إلى التحصّليّة في عالم المفهوميّة، حيث كان غير متحصّل فصار بواسطة هيأة الفعل متحصّلاً، فتأمّل. في المقام فإنّه بعد يحتاج إلى مزيد توضيح.

المقام الثاني: في عموم الموضوع له وخصوصه

والأقوال فيه ثلاثة

قول: بأنّ كلّاً من الوضع والموضوع له والمستعمل فيه في الحروف عامّ.

وقول: بأنّ الوضع والموضوع له عامّ والمستعمل فيه خاصّ.

وقول: بأنّ الوضع عامّ والموضوع له والمستعمل فيه خاصّ.

وقبل تحقيق الحال ينبغي تمهيد مقدّمة لتحرير محلّ النّزاع، وبيان الفارق بين الكلّيّة والجزئيّة المبحوث عنهما في الحروف، والكلّيّة والجزئيّة التي تتّصف الأسماء بهما.

وحاصل المقدّمة: هو أنّ ما يقال في تفسير الكلّيّة والجزئيّة: من أنّ المفهوم إن امتنع فرض صدقه على كثيرين فجزئيّ وإلّا فكلّي، إنّما يستقيم في المفاهيم الاسميّة، وأمّا المعاني الحرفية، فلا يمكن اتّصافها بالكلّيّة والجزئيّة بهذا المعنى، لما عرفت: من إنّه ليس للحروف مفاهيم متقرّرة يمكن لحاظها، حتّى يحكم عليها بامتناع الصدق وعدم الامتناع، بل الحروف إنّما وضعت لإيجاد المعاني في الغير في موطن الاستعمال، من دون أن يكون لها وعاء غير وعاء الاستعمال. ومن المعلوم انّ وصف الشيء بامتناع فرض صدقه على كثيرين وعدم امتناعه، إنّما هو بعد تقرّر ذلك الشيء في وعاء من الأوعية، والمعنى الحرفي لم يكن له تقرّر إلّا في وعاء الاستعمال، فلا معنى لأن يتّصف بامتناع فرض صدقه على كثيرين وعدم امتناعه.

والحاصل: أنّ الشيء الموجود الخارجي بما أنّه موجود خارجيّ لا يتّصف بالكلّيّة والجزئيّة، إذ الكلّيّة والجزئيّة إنّما تعرضان المفاهيم، والمفروض أنّ المعنى الحرفي قوامه بإيجاده، فلا يتصوّر فيه الكلّيّة والجزئيّة بذلك المعنى بل الكلّيّة والجزئيّة المبحوث عنهما في باب الحروف إنّما تكون بمعنى آخر، وهو أنّ الموجد في الحروف في جميع مواطن الاستعمالات، هل هو أمر واحد بالهويّة، وتكون

الخصوصيّات اللاحقة لها في تلك المواطن خارجة عن حريم المعنى الحرفي، و إنّما هي من خصوصيّات الاستعمالات؟ أو أنّ تلك الخصوصيّات داخلة في حريم المعنى الحرفي ومقوّمة له؟

و توضيح ذلك هو: أنّه لا إشكال في أنّ كلّ استعمال متخصّص بخصوصيّة خاصّة يكون الاستعمال الآخر فاقداً لها، **فولك:** سرت من البصرة إلى الكوفة، مغاير لقولك: سرت من الكوفة إلى البصرة، بل مغاير لنفس قولك: سرت من البصرة إلى الكوفة ثانياً عقيب القول الأوّل، ويكون المعنى الذي وجد بأداة النسبة الابتدائيّة في كلّ استعمال متخصّصاً بخصوصيّة خاصّة، فيرجع النزاع في المقام حينئذ إلى أنّ تلك الخصوصيّات اللاحقة للمعنى الحرفي عند كلّ استعمال، هل هي مقوّمة للمعنى الحرفي وداخلة في هويّته حتّى يكون الموضوع له في الحروف خاصّاً؟ أو أنّها خارجة عن حقيقة المعنى الحرفي، وإنّما هي من لوازم تشخّص المعنى فيكون الموضوع له عامّاً كالوضع؟

وإلى ذلك يرجع ما أفاده[1] في الفصول: من أنّ التقييد والقيد كلاهما خارجان، فإنّه بناءً على كلّية المعنى الحرفي يكون كلّ من نفس القيد الذي هو المتعلّق في قولك: سرت من البصرة، مثلاً والتقييد وهو الخصوصيّة اللاحقة للنسبة الابتدائيّة التي أوجدتها كلمة «من» في خصوص ذلك الاستعمال خارجين من المعنى الحرفي، فلا يرد على صاحب الفصول ﷺ: أنّه كيف يكون القيد والتقييد خارجين؟ و أيّ معنى لهذا التقييد حينئذ وما فائدته؟ ولكن بالبيان الذي بيّناه، اتّضح مراده ﷺ من كون كلّ من التقييد والقيد خارجين.

---

١. الفصول، ص ١٤. «فهي عند التحقيق موضوعة بإزاء المفاهيم المقيّدة بأحد أفراد الوجود الذهني الآلي من غير أن يكون القيد والتقييد داخلاً، فيكون مداليلها جزئيّات حقيقيّة متّحدة في مواردها ذاتاً ومتعدّدة تقييداً وقيداً».

وحاصله: أنّه بعد ما كان قوام المعنى الحرفي بالغير، وكان وجوده بعين استعماله، فالخصوصيّة اللاحقة له باعتبار ذلك الغير، كالبصرة في قولك: سرت من البصرة، ومكّة في قولك: سرت من مكّة، هل هي ممّا يتقوّم بها المعنى الحرفي ولاحقة له بالهويّة؟ على نحو التقييد داخل والقيد خارج، لأنّ نفس ذلك الغير خارج عن المعنى الحرفي قطعاً، لأنّه معنى اسميّ فالّذي يمكن هو دخول التقيّد، أو أنّ تلك الخصوصيّة خارجة عن المعنى الحرفي؟ على نحو خروج القيد، وهي من لوازم التحقّق في موطن الاستعمال، حيث لا يمكن إيجاد المعنى الحرفي إلّا باحتفافه بخصوصيّة خاصّة لاحقة له في موطن الاستعمال، نظير المحلّ الذي يحتاج إليه العرض في التحقّق مع أنّه خارج عن هويّة ذاته وممّا لا يتقوّم به معنى العرض، فإن كان على الوجه الأوّل فيكون الموضوع له خاصّاً، وإن كان على الوجه الثاني فيكون الموضوع له عامّاً كالوضع.

وبما ذكرنا ظهر الفرق بين عموم الموضوع له في الأسماء، وبين عموم الموضوع له في الحروف، فإنّ عموم الموضوع له في الأسماء، إنّما يكون على وجه يصحّ حمله على ماله من الأفراد الخارجيّة، نحو حمل الكلّي على الفرد بالحمل الشايع الصناعي الذي يكون ملاكه الاتّحاد في الوجود، كما يقال: زيد إنسان، وهذا فرس، وما شابه ذلك. وهذا بخلاف عموم الموضوع له في الحروف، فإنّه ليس له أفراد خارجيّة يصحّ حمله عليها، إذ قوام المعنى الحرفي بالإيجاد، بحيث لا موطن له إلّا الاستعمال على ما تقدّم، والشّيء الذي يكون قوامه بالوجود ليس له وراء ذلك خارج يمكن حمله عليه، كما كان للمفهوم الكلّي الاسمي خارج من أفراده الموجودة يمكن حمله عليه.

وبالجملة: فرق بين اتّصاف المعنى الحرفي بالكلّية، واتّصاف المعنى الاسمي

بالكلّيّة، فإنّ الكلّيّة في الأسماء عبارة عمّا كان ينطبق على الخارجيّات، ويحمل عليها بالحمل الشايع الصناعي، كزيد إنسان. وأمّا الكلّيّة في الحروف فليست بمعنى أنّ لها أفراد يمكن حمل الكلّي عليها، إذ المعنى الحرفي إنّما يكون إيجاديّاً موطنه الاستعمال، ولا معنى لحمل ما يكون موطنه الاستعمال وما يكون إيجاديّاً على غيره، إذ ليس هناك خارج وراء نفسه يمكن أن يحمل عليه، بل هو بنفسه من الخارجيّات، والخارجيّات ليس لها خارج وراء نفسها، كما كان للمفاهيم الاسميّة خارج يصحّ حملها عليه.

وحاصل الكلام: انّ المفاهيم الاسميّة إنّما تقع في عقد الحمل، ويكون عقد الوضع مصداقاً من مصاديقه الخارجيّة، كما يقال: زيد إنسان. وأمّا المفاهيم الحرفيّة، فلا يصحّ أن تقع في عقد الحمل، إذ هي بنفسها من الإيجاديّات الخارجيّة، وليس لها مصداق خارجيّ يصحّ حملها عليه، بل المعاني الحرفيّة دائماً تقع في عقد الوضع، ويكون المحمول مفهوماً اسميّاً. كما يقال عند قولك يا زيد، هذا نداء، أي ما وجد بقولك يا زيد مصداق من مصاديق كلّي النداء، وهذا لا ينافي كلّيّة المعنى الحرفيّ، إذ قد عرفت المراد من الكلّيّة في المعنى الحرفي مع حفظ أركانه الأربعة المتقدّمة: من كونه إيجاد معنى في الغير في موطن الاستعمال مغفولاً عنه، وهذه القيود الأربعة كلّها لا تنافي كلّيّة المعنى الحرفي، بعد ما عرفت المراد من الكلّيّة: من أنّ الذي يوجد بـ«من» مثلاً في جميع مواطن الاستعمالات معنى واحد بالهويّة الذي لا يمكن تصوّره ولا التعبير عنه إلّا بتوسّط المفاهيم الاسميّة، بحيث لا يمكن أن يقع ذلك المعنى بنفسه في جواب ما هو، بل الذي يصحّ أن يقع في جواب ما هو، هو وجه المعنى وعنوانه من المعاني الاسميّة. كما يقال: في جواب السؤال عمّا يوجد بـ«من» نسبة ابتدائيّة ومعلوم أنّ كلّاً من لفظة «النسبة» و «الابتدائيّة» له مفهوم

اسمي، ولكن ذلك المفهوم الاسمي يصلح أن يكون معرّفاً للمعنى الحرفي الذي يوجد بـ«من» لما عرفت: من أنّ نسبة المعنى الحرفي إلى المفهوم الاسمي نسبة المصداق إلى المفهوم. ومن المعلوم: أنّ المفهوم يكون وجهاً وعنواناً لمصاديقه، ومعرفة الشيء بوجهه بمكان من الإمكان.

وبالجملة: الكلّيّة المتنازع فيها في الحروف، إنّما هي بمعنى أنّ ما توجده لفظة «من» في جميع الاستعمالات معنى واحد بالهويّة والحقيقة، وتكون الخصوصيّات اللاحقة لذلك المعنى بتوسّط الاستعمالات خارجة عن حقيقة المعنى، لازمة لتحقّقه في موطن الاستعمال، نظير خصوصيّة القيام بالمحلّ الذي هي من لوازم وجود العرض مع عدم قوام هويّته به. وهذا بخلاف ما إذا قلنا بجزئيّة المعنى الحرفي، فإنّه تكون تلك الخصوصيّات حينئذ مقوّمة لهويّة المعنى الحرفي وداخلة في حقيقته.

إذا عرفت المتنازع فيه في المقام فنقول:

انّ الحقّ هو كلّيّة المعنى الحرفي، وكون الموضوع له في الحروف عامّاً كالوضع، إذ لا منشأ لتوهّم الجزئيّة وكون الموضوع له خاصّاً إلّا أحد أمرين:

الأوّل: اعتبار كون المعنى الحرفي قائماً بالغير، فيتوهّم أنّ الخصوصيّة اللاحقة للمعنى بتوسّط ذلك الغير ممّا يتقوّم بها هويّة المعنى الحرفي.

الثاني: اعتبار كونه إيجادياً، ومن المعلوم أنّ الشيء ما لم يتشخّص لم يوجد، والتشخّص مساوق للجزئيّة هذا.

ولكنّ كلّاً من هذين الوجهين لا يصلح أن يكون مانعاً عن كلّية المعنى الحرفي.

أمّا الأمر الأوّل: فلوضوح أنّ وجود المعنى الحرفي خارجاً يتقوّم بالغير، لاهويّته وحقيقته، وفرق بين ما كان من لوازم الوجود، وبين ما كان من لوازم الهويّة. والحاصل: أنّ المعنى الحرفي لمّا كان إيجاد معنى في الغير، فتوهّم أنّ الخصوصيّة اللاحقة

للمعنى بتوسّط الغير مقوّمة لهويّة المعنى الحرفي، وكأنّه غفل من أنّ خصوصيّة الغير ليست مقوّمة لهويّة المعنى، بل هي من لوازم وجود ذلك المعنى، كما كان القيام بالغير في العرض من لوازم وجوده، وليس مقوّماً لهويّته.

وأمّا الأمر الثاني: فلوضوح أنّ كون إيجاديّاً لاينافي كلّية المعنى إلّا بناءً على القول بعدم وجود الكلّي الطبيعي، وإلّا فبعد البناء على وجوده لا يبقى مجال لتوهّم أنّ كون المعنى إيجاديّاً ينافي كلّيّته، وسيأتي إن شاء الله تعالى انّ الحقّ هو وجود الكلّي الطبيعي، بحيث يكون التشخّص والوجود يعرضان له دفعة، لا أنّه يتشخّص فيوجد كما حكي القول به، ولا أنّه انتزاعيّ صرف لا وجود له.

نعم، بناءً على سبق التشخّص أو عدم الوجود يتمّ التنافي بين الإيجاديّة والكلّيّة.

فتحصّل: أنّه لا الحاجة إلى قيام المعنى الحرفي بالغير ينافي كلّيته، ولا كونه إيجاديّاً ينافي ذلك. ومن المعلوم أنّه لا نرى اختلافاً بين ما يوجد «بمن» في جميع موارد استعمالاتها، كما نرى الاختلاف بين ما يوجد بـ«من» وما يوجد بـ«إلى» حيث إنّ ما يوجد بـ«من» نسبة ابتدائيّة وما يوجد بـ«إلى» نسبة انتهائيّة، وهذا بخلاف ما يوجد بـ«من» فإنّه معنى واحد في جميع الاستعمالات. ولو كان المعنى جزئيّاً لكان ما يوجد بقولك: سرت من البصرة، مبايناً لما يوجد بقولك: سرت من الكوفة، كمباينة زيد مع عمرو، بداهة تباين الجزئيّات بعضها مع بعض. وحيث نرى أنّه لا يكون هناك اختلاف وتباين في النسب الابتدائيّة التي توجدها لفظة «من» في جميع موارد الاستعمالات، فيعلم أنّ لفظة «من» موضوعة للقدر الجامع بين ما يوجد في تلك الموارد، ولا نعني بكلّيّة المعنى الحرفيّ إلّا ذلك فتأمّل جيّداً.

هذا تمام الكلام في المعاني الحرفيّة.

ثمّ إنّ شيخنا الأُستاد قد أسقط بعض المباحث التي قد تعرّض لها القوم في المقدّمة التي يبحث فيها عن نبذة من المباحث اللغويّة، ونحن نقتفي أثره. والحمد الله أوّلاً وآخراً.

المبحث الثاني: في الصحيح والأعمّ

وتنقيح البحث في ذلك يستدعي رسم مقدّمات:

الأُولى: لا يختصّ النزاع في الصحيح والأعمّ بالقول بثبوت الحقيقة الشرعيّة، بل يجري حتّى على القول بعدمها، إذ لا إشكال في إطلاق الشارع ألفاظ العبادات والمعاملات على ما لها من المعاني عند المتشرّعة، فيقع الكلام في ذلك المعنى الذي أطلق اللفظ عليه حقيقة أو مجازاً، وأنّه هل هو خصوص الصحيح، أو الأعمّ منه ومن الفاسد؟ وبعبارة أُخرى: لو لم نقل بالحقيقة الشرعيّة، فلا إشكال في ثبوت الحقيقة المتشرّعية، فيقع الكلام في المسمّى عند المتشرّعة، وأنّه هل هو الصحيح أو الأعمّ؟ ومن المعلوم انّ ما هو المسمّى عند المتشرّعة هو المراد الشرعي عند إطلاق تلك الألفاظ، سواء كان الإطلاق على نحو الحقيقة، أو على نحو المجاز، فدعوى اختصاص النزاع في المقام بالقول بثبوت الحقيقة الشرعيّة ممّا لا وجه لها.

الثانية: قد عرّف الفقهاء الصحّة والفساد بما يوجب سقوط الإعادة والقضاء وعدمه، والمتكلّمون بما وافق الشريعة وعدمه، هذا.

ولكن الظاهر: إنّه ليس للصحّة والفساد معنى مغاير لما هو عند العرف واللغة، وتعريف الفقيه أو المتكلّم بذلك إنّما يكون تعريفاً باللازم، كما هو الشان في غالب التعاريف، غايته أنّ المهمّ في نظر الفقيه لمّا كان سقوط الإعادة والقضاء فسّر الصحّة بذلك، ولمّا كان المهمّ في نظر المتكلّم هو موافقة الشريعة فسّر الصحّة بذلك وإلّا فمعنى الصحّة والفساد أوضح من أن يخفى، بل لا يمكن تعريفها بما يكون أجلى أو مساوياً لما هو المرتكز عند العرف من معنا هما، فالصحّة ليس إلّا عبارة عمّا يعبّر عنها بالفارسيّة بـ«درست» في مقابل «نادرست» الذي هو عبارة عن فساد. واختلاف الآثار في العبادات والمعاملات والمركبات الخارجيّة إنّما هو باعتبار اختلاف المورد وما هو المطلوب منها، لا أنّ الصحّة في العبادات تكون بمعنى مغاير لمعنى الصحّة في المعاملات، أو في سائر المركبات الخارجيّة كما لايخفى.

الثالثة: اتّصاف الشيء بالصحّة والفساد تارة: يكون باعتبار الأجزاء الخارجيّة، وأُخرى: يكون باعتبار الأجزاء الذهنيّة، المعبّر عنا بالشروط، مثلاً الصلاة تارة: تكون صحيحة باعتبار اشتمالها على تمام ما لها من الأجزاء وإن كانت فاقدة للشرائط، وأُخرى: تكون صحيحة باعتبار اشتمالها على الشرائط وإن كانت فاقدة للأجزاء، إذ الصحّة من جهة لا تنافي الفساد من جهة أُخرى، إذ الصحّة والفساد من الأُمور الإضافيّة، ومن هنا ذهب بعض إلى وضع ألفاظ العبادت للصحيح بالنسبة إلى الأجزاء، وللأعمّ بالنسبة إلى الشرائط.

ثمّ إنّ وصف الصلاة مثلاً بالصحّة باعتبار الشرائط تارة: يكون باعتبار خصوص الشرائط الملحوظة في مرحلة الجعل وتعيين المسمّى التي يمكن الانقسام إليها قبل تعقّل الطلب بها، كالطهور والاستقبال، والستر، وغير ذلك من الانقسامات السابقة. وأُخرى: تكون باعتبار الشرائط التي لايمكن لحاظها في مرحلة تعيين المسمّى، بل

هي من الانقسامات اللاحقة عن مرحلة تعلّق الطلب بها كقصد القربة وما يستتبعها من قصد الوجه ووجه الوجه، على القول باعتبارة.

لاينبغي الإشكال في خروج الصحّة بالاعتبار الثاني عن حريم النزاع في المقام، بداهة تأخّر اتّصاف الشيء بالصحّة بهذا المعنى عن تعيين المسمّى بمرتبتين: مرتبة تعيين المسمّى، ومرتبة تعلّق الطلب به، وما يكون متأخّراً عن المسمّى لايعقل أخذه في المسمّى، بل لايعقل أخذه متعلّق الطلب، فضلاً عن أخذه في المسمّى، فلا يمكن القول بأنّ لفظ الصلاة موضوعة للصحيح الواجد لشرط قصد القربة، أو للأعمّ من الواجد لها والفاقد، كما لا يمكن القول بوضعها للأعمّ من تعلّق النهي بها وعدم تعلّقه، أو للأعمّ من وجود المزاحم لها وعدم المزاحم. فالفساد اللاحق لها من ناحية النهي في العبادات، أو من ناحية اجتماع الأمر والنهي، بناءً على الجواز مع تغليب جانب النهي في مقام المزاحمة عند عدم المندوحة على ما سيأتي بيانه، خارج عن حريم النزاع أيضاً، كخروج الصحّة اللاحقة لها من باب عدم النهي، أو من باب عدم المزاحم. والسرّ في ذلك كلّه، هو تأخّر رتبة الاتّصاف بالصحّة أو الفساد بذلك عن مرتبة تعيين المسمّى، فالّذي ينبغي أن يكون محلّ النّزاع، هو خصوص الأجزاء والشرائط الملحوظة عند مرحلة الجعل وتعيين المسمّى التي يجمعها - ما يمكن فرض الانقسام إليها قبل تعيين المسمّى - فتأمّل جيّداً.

الرابعة: لا إشكال في أنّ لكلّ من العبادات أفراداً عرضيّة وطوليّة تختلف باختلاف حالات المكلّفين، كالصلاة مثلاً حيث إنّ لها أفراداً لا تحصى من حيث اختلاف حالات المكلّفين من السّفر والحضر والصحّة والمرض والقدرة والعجز والخوف والأمن وغير ذلك. ولا ينبغي توهّم أنّ لفظة الصلاة موضوعة بالاشتراك اللفظي لكلّ من هذه الأفراد، بحيث يكون لكلّ فرد وضع يخصّه، فإنّ ذلك بعيد

غايته. وكذلك لا ينبغي الإشكال في أنّها ليست من قبيل الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ، وذلك لأنّه:

أوّلاً: يحتاج في الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ إلى الوضع التعييني، بأن يكون هناك واضع مخصوص يتصوّر جامعاً، ويضع اللفظ بازاء أفراده، ولا يمكن تحقّق الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ بالوضع التعيّني كما لا يخفى. ومن المعلوم: أنّ لفظة الصلاة لم توضع كذلك إذ غايته حصول التعيّني لها، سواء قلنا بالحقيقة الشرعيّة أو لم نقل، لأنّ غاية ما يمكن أن يقال: هو أنّ الشارع استعمل لفظ الصلاة في هذه الماهيّة مجازاً، ثمّ كثر استعمالها في ذلك في لسانه ولسان تابعيه، حتّى صارت حقيقة، فمن يدّعي الحقيقة الشرعيّة يريد بها هذا المعنى.

وأمّا دعوى أنّ الشارع من أوّل الأمر عيّن لفظ الصلاة لهذه الماهيّة على وجه النقل، فممّا لا يمكن المساعدة عليها، إذ لو كان ذلك لبان ونقل مع توفّر الدواعي لنقله. وبالجملة من المقطوع: انّه صلى الله عليه وآله لم يرق المنبر وقال: أيّها الناس إنّي وضعت لفظة الصلاة بإزاء هذه الماهيّة.

وثانياً: انّ ذلك بالأخرة يرجع إلى الاشتراك اللفظي، إذ لو كان الموضوع له هو خصوص الأفراد المتباينة لكان لكلّ فرد وضع يخصّه، فلا تكون لفظة الصلاة موضوعة بإزاء الجامع، إذ المسمّى يكون هي الأفراد حينئذ والأفراد متباينة.

وثالثاً: انّ الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ، إنّما يتصوّر بالنسبة إلى الأفراد العرضيّة، وهذا لا يمكن بالنسبة إلى الصلاة، بداهة أنّ فرديّة صلاة الجالس للصلاة إنّما تكون بعد ثبوت الأمر بها، وانّ الصلاة لا تسقط بحال، وما يكون فرديّته متوقّفة على الأمر به لا يعقل أخذه في المسمّى، فتأمّل، فإنّ هذا يمكن دفعه. فيدور الأمر بين أن نقول بالاشتراك المعنوي، وبين أن نقول بأنّ لفظة الصلاة موضوعة بإزاء

قسم خاصّ من أقسام الصلاة، وهو الجامع لجميع الأجزاء والشرائط عدا قصد القربة وأمثالها ممّا تكون مرتبة اعتبارها متأخّرة عن مرتبة تعيين المسمّى حسب ما تقدّم تفصيله، ويكون إطلاق الصلاة حينئذ على سائر الأقسام بنحو العناية، بتنزيل الفاقد لبعض الأجزاء والشرائط منزلة الواحد ادّعاءً، وعلى ما ذهب إليه السكّاكي في الحقيقة الادّعائيّة.

وهذا الوجه، هو الذي قرّبه شيخنا الأُستاذ مدّظلّه، ومال إلى أنّ الموضوع له للفظة الصلاة، هو خصوص الصلاة الواجدة لجميع الأجزاء والشرائط، وهو الصحيح التامّ، ويكون إطلاقها على الفاقد لها بالعناية والتنزيل. وحيث إنّ هذا المعنى بإطلاقه لا يستقيم، بداهة أنّ التنزيل والادّعاء يحتاج إلى مصحّح، إذ لا يمكن تنزيل كلّ شيء منزلة كلّ شيء، بل لابدّ أن يكون هناك مصحّح للادّعاء، ولو باعتبار الصورة والشكل، ومن العلوم: انّ صلاة الغرقى التي يكتفى فيها بالإيماء القلبي ممّا لا يمكن تنزيلها منزلة الصلاة التامّة الواجدة لجميع الأجزاء والشرائط، ولا يصحّ ادّعاء انّها هي، التزم مدّظلّه بأنّ إطلاق الصلاة على مثل هذا إنّما يكون شرعيّاً، بحيث لولا إطلاق الشارع الصلاة على مثل صلاة الغرقى لما كان هناك مصحّح للإطلاق، ثمّ بعد إطلاق الشارع الصلاة على صلاة الغرقى وأمثالها ممّا لا يمكن ادّعاء انّها تلك الصلاة التامّة، يصحّ إطلاق الصلاة على الفاسد من تلك الحقيقة بالتنزيل والادّعاء.

وحاصل الكلام: انّ لفظة الصلاة موضوعة بإزاء الصلاة التامّة، ويكون إطلاقها على الفاسد أو الصحيح الفاقد لبعض الأجزاء والشرائط بحسب اختلاف حال المكلّف بالعناية والتنزيل وادّعاء انّها هي إذا كان هناك مصحّح للادّعاء، بأن لا تكون فاقدة لمعظم الأجزاء والشرائط، وإن لم يكن هناك مصحّح الادّعاء، فيدور إطلاق الصلاة عليه مدار إطلاق الشارع، وبعد الإطلاق الشرعي يمكن التنزيل والادّعاء

بالنسبة إلى ما يكون فاقداً للبعض وما هو فاسد من تلك الحقيقة التي أطلق عليها الشارع الصلاة، وحينئذ لا يلزم هناك ولا سبك من مجاز، بل يكون الإطلاق على نحو الحقيقة، غايته أنّه لا حقيقة بل ادّعاء، هذا حاصل ما أفاده في المقام، موافقاً لما أفاده الشيخ ﷺ على ما في تقرير[1] بعض الأجلّة. ولازم ذلك، هو أنّه لا يمكن التمسّك بإطلاق قوله: لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب مثلاً، على اعتبار الفاتحة في صلاة الجالس، للشكّ في أنّ المراد من الصلاة في قوله: لا صلاة -الخ- هل هي الصلاة التامّة التي تكون موضوعاً لها لفظ الصلاة أو الأعمّ من ذلك ومن الصلاة التي تكون صلاة بالتنزيل والادّعاء؟ هذا ولكن مع ذلك ربّما لا يخلو عن بعض المناقشات، كما لا يخفى على المتأمّل.

ثمّ لو أغمضنا عن ذلك، وقلنا بالاشتراك المعنوي من قبيل الوضع العامّ والموضوع له العامّ، فلا محيص من أن يكون هناك جامع بين تلك الأفراد التي لا تحصى حسب اختلاف أصناف المكلّفين، بحيث وضع اللفظ بإزاء نفس ذلك الجامع حتّى يكون الموضوع له عامّاً، فالجامع ممّا لا محيص عنه بعد إبطال الاشتراك اللفظي و الإغماض عمّا ذكرنا في وجه تصحيح الإطلاق، وحينئذ يقع الإشكال في تصوير الجامع المسمّى على كلّ من القول بالصحيح والأعمّ. فينبغي حينئذ بيان ما قيل أو يمكن أن يقال في ما يكون جامعاً بين الأفراد الصحيحة، أو الأعمّ منها ومن الفاسدة. وقبل بيان ذلك لا بدّ من تمهيد مقال:

وهو أنّه لا بدّ أن يكون الجامع على وجه يصلح أن يتعلّق به التكليف نفسه، إذ الجامع إنّما يكون هو المسمّى، ومن المعلوم أنّ المسمّى هو متعلّق التكليف، فهناك

---

١. مطارح الأنظار، ص ٦ - عند البحث عن تصوير الجامع عند الأعمى من قوله: «وهناك وجه آخر في تصوير مذهب القائل بالأعمّ...» وعبر عنه بان ذلك ممّا لا ينبغي أن يستبعد عند الملاحظ المتأمّل في طريقه المحاورات العرفيّة.

ملازمة بين المسمّى وبين متعلّق التكليف، فلا يمكن أن يكون المسمّى أمراً ومتعلّق التكليف أمراً آخر.

وأيضاً لا بدّ أن يكون ذلك الجامع بسيطاً على وجه لا يصلح للزيادة والنقيصة بناءً على الصحيحي، إذ لو كان مركّباً فكلّ مركّب يتّصف بالصحّة والفساد باعتبار اشتماله على تمام الأجزاء أو بعضها، ما يكون قابلاً للاتّصاف بالصحّة والفساد لا يصلح أن يكون جامعاً بين الأفراد الصحيحة.

وأيضاً لا بدّ أن يكون ذالك الجامع ممّا لا يتوقّف تحقّقه على الأمر لما عرفت من سبق رتبة المسمّى على متعلّق الأمر فضلاً عن نفس الأمر، فمثل عنوان (المطلوب) أو (وظيفة الوقت) وما شابه ذلك من العناوين لا يصلح أن يكون هو الجامع المسمّى بالصلاة مثلاً، لتأخّر رتبة هذه العناوين عن رتبة المسمّى، مضافاً إلى أنّ الأسماء و الألفاظ إنّما تكون موضوعة بإزاء الحقائق، لا بإزاء المفاهيم العقليّة، فلا يصحّ أن يكون لفظ الصلاة موضوعاً بإزاء مفهوم المطلوب، بل بإزاء الواقع والحقيقة، فيسأل عن تلك الحقيقة التي تسمّى بالصلاة ما هي؟

وبالجملة: لا بدّ أن لا يكون ذلك الجامع من سنخ المفاهيم التي لا موطن لها إلّا العقل، ولا ما يكون مرتبة وجوده متأخّرة عن مرتبة الطلب والأمر، ولا ممّا يمكن اتّصافه بالصحّة والفساد، ولا ممّا لا يمكن أن يتعلّق به الطلب، فهذه القيود الأربعة ممّا لا بدّ منها في الجامع.

إذا عرفت ذلك فنقول:

قد قيل إنّه يمكن فرض الجامع بين الأفراد الصحيحة على وجه يكون هو المسمّى، غايته أنّه لا يمكن الإشارة إليه تفصيلاً بل يشار إليه بوجه ما، إمّا من ناحية المعلول، وإمّا من ناحية العلّة، أي إمّا من ناحية الأجر والثواب المترتّب على

أفراد الصلاة الصحيحة، أو من ناحية المصالح والمفاسد التي اقتضت الأمر بها.

أمّا الأوّل: فتفصيله هو أنّه لا إشكال في أنّ وحدة الأثر تستدعي وحدة المؤثّر، إذ لا يمكن صدور الشيء عن متعدّد، ولا يمكن توارد علل متعدّدة على معلول واحد، فوحدة الأثر بالنسبة إلى أفراد الصلاة الصحيحة المختلفة بالصورة المشتملة على تمام الأجزاء والشرائط تارة وعلى بعضها أُخرى لا يمكن إلّا بأن يكون هناك جامع بين تلك الأفراد المختلفة يقتضي ذلك الجامع ذلك الأثر، إذ لا يمكن أن يكون تلك الأفراد بما أنّها متباينة تقتضي ذلك، لاستلزام ذلك صدور الواحد عن متعدّد وهو محال، فلا محيص من ثبوت جامع بين تلك الأفراد يكون هو المؤثّر، ويكون ذلك الجامع هو المسمّى بالصلاة، وهو متعلّق الطلب هذا.

ولكن لا يخفى عليك ما فيه أمّا أوّلاً: فلإمكان تعدّد الأثر ومنع وحدته، بداهة أنّه لا طريق لنا إلى إثبات وحدة الأثر، فمن الممكن جدّاً أن يكون الأثر المترتّب على الصلاة الواجدة لجميع الأجزاء والشرائط غير الأثر المترتّب على الصلاة الفاقدة لبعضها.

وثانياً: انّ الاشتراك في الأثر لا يقتضي وحدة المؤثّر بالهويّة والحقيقة ولا دليل على ذلك، بل الوجدان يقتضي خلافه، بداهة اشتراك الشمس مع النار في الحرارة مع عدم اتّحاد حقيقتها، بل هما ممتازان بالهويّة، وبالجملة: مجرّد اشتراك شيئين في أثر لا يكشف عن اتّحاد حقيقتهما، ولم يقم برهان على ذلك[1].

نعم لا بدّ أن يكون بين الشيئين جامع يكون ذلك الجامع هو المؤثّر لذلك إذ لا يمكن صدور الواحد عن متعدّد، إلّا أنّ مجرّد ثبوت الجامع بينهما لا يلازم اتّحاد هويّتهما وحقيقتهما، بل من الممكن أن يكونا مختلفي الحقيقة، ومع ذلك يكون

---

١. فإنّ الاشتراك في أثر غير الاشتراك في جميع الآثار، كما هو المدّعى في المقام، فإنّ الاشتراك في جميع الآثار يلازم وحدة الحقيقة - منه.

بينهما جامع في بعض المراتب يقتضي ذلك الجامع حصول ذلك الأثر، فإذا لم يكن ذلك الجامع راجعاً إلى وحدة الهويّة والحقيقة لم يكن هو المسمّى بالصلاة مثلاً، لما عرفت: أنّ الأسماء إنّما تكون بإزاء الحقائق، والمفروض اختلاف حقايق مراتب الصلاة وإن كان بينها جامع بعيد يقتضي أثراً واحداً فتأمّل.

وثالثاً: الأثر إنّما يكون مترتّباً على الصلاة بعد الإتيان بها وبعد الأمر بها، والأمر بها إنّما يكون بعد التسمية، فلا يمكن أن يكون ذلك الأثر المتأخّر في الوجود عن المسمّى بمراتب معرّفاً وكاشفاً عن المسمّى، بداهة أنّه عند تعيين المسمّى لم يكن هناك أثر حتّى يكون ذلك الأثر وجهاً للمسمّى لكي يمكن تصوّر المسمّى بوجهه، لأنّ تصوّر الشيء بوجهه إنّما هو فيما إذا كان الوجه سابقاً في الوجود عن التصوّر، و المفروض انّ الأثر- إنّما يكون متأخّراً في الوجود من تصوّر المسمّى، فكيف يمكن جعله معرّفاً للمسمّى فتأمّل.

ورابعاً: لو جعل المسمّى هو ما يترتّب على ذلك الأثر على وجه يكون ذلك الأثر قيداً في المسمّى، لكان اللازم هو القول بالاشتغال عند الشكّ في الأقلّ والأكثر الارتباطيّين، بداهة أنّ المأمور به حينئذ ليس هو نفس افعال الصلاة، بل ما يترتّب عليها ذلك الأثر، فمرجع الشكّ في جزئية شيء للصلاة هو الشكّ في ترتّب ذلك الأثر على الفاقد لذلك الجزء، ويكون حينئذ من الشكّ في حصول ما هو قيد للمأمور به. ومن المعلوم: أنّه لا مجال للبراءة في ذلك، لأنّ المقال يكون من صغريات الشكّ في المحصّل الذي لا تجري فيه البراءة، هذا كلّه إذا أردنا أن نستكشف الجامع من ناحية المعلول.

وأمّا إذا أردنا أن نستكشفه من ناحية العلل وملاكات الأحكام ففساده أوضح، وذلك لعدم إمكان تعلّق التكليف بالملاكات، لا بأنفسها، ولا بما يكون مقيّداً بها، فلا تكون هي المسمّيات، ولا ما هو مقيّد بها.

وتوضيح ذلك يستدعي بسطاً من الكلام في المايزبين باب الدواعي، وبين باب المسبّبات التوليديّة، حتّى يتّضح انّ الملاكات هل هي من قبيل الدواعي أو من قبيل المسبّبات التوليديّة؟ ونحن وإن استقصينا الكلام في ذلك في الأُصول العمليّة، بل تكرّرمنّا الكلام في ذلك، إلّا أنّه لا بأس بالإشارة الإجماليّة إليه في المقام، لما فيه من المناسبة ونحيل تفصيله إلى تلك المباحث.

فنقول: إنّ المقصود الأصلي والغرض الأوّلي للفاعل تارة: يكون هو بنفسه فعلاً اختياريّاً للمكلّف من دون نظرإلى ما يترتّب على ذلك الفعل من الأثر، بل انّ نفس الفعل يكون مقصوداً بالأصالة، كما إذا كان مقصوده القيام أو القعود وأمثال ذلك.

وأُخرى: يكون المقصود الأصلي والغرض الأوّلي هو الأثر المترتّب على ذلك الفعل الاختياري، بحيث يكون الفعل لمجرّد المقدّمية للوصول إلى ذلك الأثر. وهذا أيضاً تارة: يكون الفعل الاختياري تمام العلّة أو الجزء الأخيرمنها لحصول ذلك الأثر، بحيث لا يتوسّط بين الفعل وبين ذلك الأثرشيء آخر أصلاً، كالإلقاء بالنسبة إلى الإحراق، حيث إنّ أثر الإحراق يترتّب على الإلقاء في النارترتّب المعلول على علّته، من دون أن يتوسّط بين الإلقاء والإحراق شيء أصلاً. وأُخرى: يكون الفعل الاختياري مقدّمة إعداديّة لترتّب ذلك الأثرالمقصود، بحيث يتوسّط بين الفعل الاختياري وبين الأثر أُمور آخر، كالزّرع فإنّ الأثر المترتّب على الزرع هو صيرورته سنبلاً، ومن المعلوم: انّ الفعل الاختياري: من البذر والسقي والحرث، ليس علّة تامّة لتحقّق السنبل، إذ يحتاج صيرورة الزرع سنبلاً إلى مقدّمات أُخر متوسّطة بين ذلك وبين الفعل الاختياري، كإشراق الشمس، ونزول الأمطار، وغيرذلك[1]. **فإن** كان الأثر المقصود مترتّباً

---

١. افاد ذلك الشاعر بقوله:

ابر و باد و مه و خورشيد و فلك در كارند تا تو نانى بكف آرى و به غفلت نخورى - منه.

على الفعل الاختياري ترتّب المعلول على علّته، من دون أن يكون هناك واسطة أصلاً، أمكن تعلّق إرادة الفاعل به، نحو تعلّق إرادته بالفعل الاختياري الذي هو السبب لحصول ذلك الأثر، بداهة أنّ الأثر يكون مسبّباً توليديّاً للفعل، وما من شأنه ذلك يصحّ تعلّق إرادة الفاعل به، لأنّ قدرته على السبب عين قدرته على المسبّب ويكون تعلّق الإرادة بكلّ منهما عين تعلّق الإرادة بالآخر[1] ويصحّ حمل أحدهما على الآخر نحو الحمل الشايع الصناعي فيقال: الإلقاء في النار إحراق، إذ لا انفكاك بينهما في الوجود، وهذا الحمل وإن لم يكن حملاً شايعاً صناعيّاً بالعناية الأوّليّة، لأنّ ضابط الحمل الصناعي هو الاتحاد في الوجود، ولا يمكن اتّحاد الوجود بين العلّة والمعلول، إلّا أنّه لمّا لم يمكن الانفعال بينهما في الوجود وكان المعلول من رشحات وجود العلّة صحّ الحمل بهذه العناية.

وبالجملة: كلّما كان نسبة الأثر إلى الفعل الاختياري نسبة المعلول إلى العلّة التامّة أو الجزء الأخير من العلّة يصحّ تعلّق إرادة الفاعل به نحو تعلّقها بالفعل الاختياري، وإن كان الفعل الاختياري من المقدّمات الإعداديّة للأثر المقصود، فلا يمكن تعلّق إرادة الفاعل به، لخروجه عن تحت قدرته واختياره، ولا يمكن تعلّق الإرادة بغير المقدور، بل الإرادة الفاعليّة مقصورة التعلّق بالفعل الاختياري، وأمّا ذلك الأثر فلا يصلح إلّا أن يكون داعياً للفعل الاختياري، فمثل صيرورة الزرع سنبلاً إنّما يكون داعياً إلى الحرث والسقي، فظهر الفرق بين باب الدواعي وبين باب المسبّبات التوليديّة.

وحاصل الفرق، هو إمكان تعلّق الإرادة الفاعليّة بالمسبّبات التوليديّة، دون الدواعي، لتوسّط أُمور خارجة عن تحت القدرة بين الفعل الاختياري وبين الأثر

---

١. لا يخفى انّ باب العلّة و المعلول غير باب العناوين التوليديّة، فجعل الإلقاء والإحراق من باب العلّة والمعلول لا يخلو عن مسامحة، فعليك بمراجعة ما ذكرناه في أوّل مقدّمة الواجب (في ضابط البابين) ولكن لا فرق بين البابين في الجهة المبحوث عنها في المقام، فتأمّل - منه.

المقصود، فلا يمكن تعلّق إرادة الفاعل به. والضابط الكلّي بين باب الدواعي وبين باب المسبّبات التوليديّة، هو ما ذكرنا من أنّه إن كان الفعل الاختياري تمام العلّة أو الجزء الأخير منها لحصول الأثر فهذا يكون من المسبّبات التوليديّة، وإن لم يكن كذلك بل كان أوّل المقدّمات أو وسط المقدّمات وكان حصول الأثر متوقّفاً على مقدّمات أُخر، فهذا يكون من الدواعي.

وحيث عرفت إمكان تعلّق إرادة الفاعل بما كان من المسبّبات التوليديّة، وعدم إمكان تعلّق الإرادة بما كان من الدواعي، فنقول: إنّ هناك ملازمة بين الإرادة الآمريّة والإرادة الفاعليّة، وانّه كلّما صحّ تعلّق إرادة الفاعل به يصحّ تعلّق إرادة الآمر به، وكلّما لا يصحّ تعلّق إرادة الفاعل به لا يصحّ تعلّق إرادة الآمر به والسرّ في ذلك واضح، لأنّ الإرادة الآمريّة إنّما تكون تحريكاً للإرادة الفاعليّة نحو الشيء المطلوب، فلا بدّ من أن يكون ذلك الشيء قابلاً لتعلّق إرادة الفاعل به حتّى تتعلّق به إرادة الآمر، فإذا فرض أنّه لا يمكن تعلّق إرادة الفاعل به لكونه غير مقدور له، فلا يمكن تعلّق إرادة الآمر به، لأنّه يكون من طلب المحال.

وحيث قد عرفت: أنّه لو كان نسبة الفعل الاختياري إلى الأثر الحاصل منه نسبة السبب التوليدي إلى مسبّبه التوليدي، كان تعلّق إرادة الفاعل بذلك المسبّب بمكان من الإمكان، فيصحّ تعلّق إرادة الآمر بإيجاد ذلك المسبّب، بل لا فرق في الحقيقة بين تعلّق الأمر بالسبب أو بالمسبّب، لأنّ تعلّقه بالسبب أيضاً لمكان أنّه يتولّد منه المسبّب، ومن هنا قيل في[1] مقدّمة الواجب: انّ البحث عن وجوب السبب قليل الجدوى، إذ تعلّق الأمر بالمسبّب هو عين تعلّقه بالسبب وبالعكس، فلا فرق بين أن

---

١. والقائل هو صاحب المعالم (قدّس سرّه)، فإنّه قد صرّح في مبحث مقدّمة الواجب من المعالم: «... فالذي أراه انّ البحث قليل الجدوى، لأنّ تعليق الأمر بالمسبّب نادر، وأثر الشكّ في وجوبه هيّن». (معالم الأُصول، ص ٦٤).

يقول أحرق الثوب، أو ألق الثوب في النار، لأنّ الأمر بالإلقاء إنّما هو من حيث ترتّب الإحراق، عليه، فيكون الإلقاء معنوناً بعنوان الإحراق.

وهذا هو المراد لما ذكره الشيخ ﷺ[1] في مبحث الأقلّ والأكثر الارتباطيّين: من أنّه لو كان المأمور به عنواناً لفعل المكلّف لم تجر فيه البراءة، إذ العنوانيّة إنّما تكون فيما إذا كان المأمور به من المسبّبات التوليديّة لفعل المكلّف ويكون فعل المكلّف سبباً له، فإنّه يكون الفعل معنوناً بذلك المسبّب ولا تجرى فيه البراءة، لرجوع الشكّ فيه إلى الشكّ في المحصّل، بداهة أنّ فعل المكلّف بما هو لم يكن متعلّق التكليف، بل متعلّق التكليف هو ما يستتبع الفعل من السبب، فلو شكّ في أنّ الجزء الفلاني له دخل في ترتّب المسبّب كان مقتضى الأصل عدم الترتّب ويلزمه الاشتغال، من غير فرق بين أن يتعلّق الأمر بالمسبّب فيقول: أحرق الثوب، وبين أن يتعلّق بالسبب فيقول: ألق الثوب في النار، لما عرفت من أنّ الأمر بالإلقاء لا لمطلوبيّة نفس الإلقاء بما هو فعل من افعال المكلّف، بل بما هو محصّل للإحراق، فعند الشكّ في حصول الإحراق لاحتمال دخل شيء فيه كان اللازم فيه هو الاحتياط، ولا مجال للبراءة أصلاً، كما هو الشان في الشكّ في باب المحصّلات مطلقاً.

هذا كلّه فيما إذا كان الأثر من المسبّبات التوليديّة لفعل المكلّف. وأمّا إذا كان الأثر من الدواعي وكان الفعل من المقدّمات الإعداديّة، فحيث لا يصحّ تعلّق إرادة

---

١. ذكر الشيخ قدّس سرّه في المسألة الأُولى من صور دوران الأمر في الواجب بين الأقلّ والأكثر بعد الفراغ عن تقريب حكم العقل:

«نعم قد يأمر المولى بمركّب يعلم أنّ المقصود منه تحصيل عنوان يشكّ في حصوله إذا أتى بذلك المركّب بدون ذلك الجزء المشكوك كما إذا أمر بمعجون وعلم أنّ المقصود منه إسهال الصفراء بحيث كان هو المأمور به في الحقيقة، أو علم أنّه الغرض من المأمور، فإنّ تحصيل العلم بإتيان المأمور به لازم كنّا سيجيء في المسألة الرابعة». واختار هناك بأنّ الشكّ فيه كان من قبيل الشكّ في المحصّل الذي يجب فيه الاحتياط. (فرائد الأُصول، ص ٢٦٥ - ٢٥٤).

الفاعل به فلا يصحّ تعلّق إرادة الآمر بإيجاده، لما عرفت من الملازمة، فمتعلّق التكليف إنّما يكون هو الفعل الاختياري لا غير، ولو شكّ في اعتبار جزء أو شرط فيه تجري فيه البراءة، إذ ليس وراء الفعل شيء تعلّق التكليف به، والمفروض انّ الفعل المتعلّق به التكليف مردّد بين الأقلّ والأكثر، فالبراءة العقليّة والشرعيّة أو خصوص الشرعيّة تجرى بلا مانع.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا: ضابط جريان البراءة في الأقلّ والأكثر وعدم جريانها، وانّه لو كان الأثر المترتّب على الفعل الاختياري من المسبّبات التوليديّة فلا تجري فيه البراءة لرجوع الشكّ فيه إلى الشكّ في المحصّل، وإن كان الأثر من الدواعي فالبراءة تجرى فيه لأنّ نفس متعلّق التكليف مردّد بين الأقلّ والأكثر.

ثمّ إنّه إن علم أنّ الأثر من أيّ القبيلين فهو، وإن لم يعلم، فإن كان هناك مايز عرفي فهو المتّبع، كما في الطهارة الخبثيّة، حيث إنّ العرف يفهم من الأمر بالغسل انّ الأمر به إنّما هو لإفراغ المحلّ عن القذارة والخباثة، لا بما أنّه غسل وإجراء الماء على المحلّ، ففي مثل هذا يكون الغسل معنوناً بالطهارة، وتكون الطهارة بنظر العرف من المسبّبات التوليديّة للغسل، فلو شكّ في حصول الطهارة بالغسل الكذائي كمرّة في البول، كان مقتضى الأصل عدم حصول الطهارة، من غير فرق بين تعلّق الأمر بالطهارة وبين تعلّقه بالغسل، لأنّ المرتكز العرفي في الأمر بالغسل إنّما هو الغسل المستتبع للطهارة المعنون بذلك، كالأمر بالإلقاء من حيث تعنونه بالإحراق، وعلى هذا يترتّب فروع كثيرة في باب الطهارة الخبثيّة.

وإن لم يكن هناك مايز عرفي، فلا طريق لنا إلى معرفة كون الأثر من المسبّبات أو من الدواعي، إلّا من ظاهر الأمر، فإن تعلّق الأمر بالأثر، فمن نفس تعلّقه يستكشف أنّه من المسبّبات التوليديّة، لاستحالة تعلّق الأمر بما لا يكون فعلاً اختياريّاً ولا مسبّباً

توليديّاً، ويلزمه عدم جريان البراءة كما عرفت. وإن لم يتعلّق التكليف به، بل تعلّق بنفس الفعل الاختياريّ فيستكشف من ذلك كشفاً انّياً انّ متعلّق التكليف هو نفس الفعل، وذلك الأثر لا يكون من المسبّبات التوليديّة، إذ لو كان كذلك لوجب على الحكيم التنبيه عليه بعد ما لم يكن مرتكزاً عرفيّاً، بداهة أنّه لو كان متعلّق التكليف هو الأثر الحاصل من الفعل الاختياري لانفسه لكان قد أخلّ بغرضه حيث لم يبيّنه. ومن هنا قيل: إنّ القول بعدم اعتبار قصد الوجه في العبادات من حيث خلوّ الأخبار عن التكليف به، مع أنّه ليس ممّا يفهمه العرف.

وبالجملة: من نفس تعلّق التكليف بالفعل الاختياري يستكشف أنّه هو المأمور به، لا الأثر الحاصل منه، وإلّا لوجب التنبيه عليه، وإلّا لم يكن الآمر متكلّماً على طبق غرضه ويكون قد أخلّ ببيان غرضه، فتأمّل جيّداً.

إذا عرفت ذلك كلّه، فنقول: إنّ باب الملاكات وعلل التشريع لا تكون من المسبّبات التوليديّة لأفعال العباد، بل ليست العبادات بالنسبة إلى الملاكات إلّا كنسبة المقدّمات الإعداديّة، والذي يدلّ على ذلك عدم وقوع التكليف بها في شيء من الموارد، من أوّل كتاب الطهارة إلى آخر كتاب الديات. فالملاكات إنّما تكون من باب الدواعي، لا المسبّبات التوليديّة، وليست الصلاة بنفسها علّة تامّة لمعراج المؤمن والنهي عن الفحشاء، ولا الصوم بنفسه علّة لكونه جنّة من النار، ولا الزكاة بنفسها علّة تامّة لنموّ المال، بل تحتاج هذه المقدّمات إلى مقدّمات أُخر، من تصفية الملائكة وغيرها حتّى تتحقّق تلك الآثار، كما يدلّ على ذلك بعض الأخبار. فإذا لم تكن الملاكات من المسبّبات التوليديّة، فلا يصحّ تعلّق التكليف بها، لا بنفسها، ولا بأخذها قيداً لمتعلّق التكليف، فكما لا يصحّ التكليف بإيجاد معراج المؤمن مثلاً، لا يصحّ التكليف بالصلاة المقيّدة بكونها معراج المؤمن، إذ يعتبر في

التكليف أن يكون بتمام قيوده مقدوراً عليه، فإذا لم يصحّ التكليف بوجه من الوجوه بالملاكات لم يصحّ أن تكون هي الجامع بين الأفراد الصحيحة للصلاة، ولا أخذها معرّفاً وكاشفاً عن الجامع، بداهة أنّه يعتبر في المعرِّف أن يكون ملازماً للمعرّف بوجه، وبعد ما لم تكن الملاكات من المسبّبات التوليديّة لا يصحّ أخذ الجامع من ناحية الملاكات.

والحاصل: أنّه قد عرفت أنّ هناك ملازمة بين الجامع المسمّى وبين كونه متعلّق التكليف، فإذا لم يمكن تعلّق التكليف بالملاكات بوجه من الوجوه لا يصحّ استكشاف الجامع من ناحية الملاكات بوجه من الوجوه، لا على أن تكون هي المسمّى، ولا قيداً في المسمّى، ولا كاشفاً عن المسمّى، بداهة أنّه بعد ما كانت الملاكات من باب الدواعي وكان تخلّف الدواعي عن الأفعال الاختياريّة بمكان من الإمكان، فكيف يصحّ أخذها معرّفاً أو قيداً للمسمّى، فتأمّل[1] جيّداً.

ثمّ على فرض تسليم كون الملاكات من المسبّبات التوليديّة وأخذ الجامع من ناحيتها بأيّ وجه كان، فلا محيص عن القول بالاشتغال وسدّ باب إجراء البراءة في العبادات بالمرّة، لما عرفت: من أنّ الأثر المقصود لو كان مسبّباً توليديّاً للفعل الاختياري، كان تعلّق التكليف بالسبب أو بالمسبّب موجباً لرجوع الشكّ في اعتبار شيء إلى الشكّ في المحصّل، ولا مجال فيه لإجراء البراءة.

وما يقال: من أنّ المسبّب التوليدي إذا كان مغايراً في الوجود للسبب كان الأمر كما ذكر من القول بالاشتغال، وأمّا إذا كان متّحداً معه في الوجود فنفس متعلّق

---

١. وكذا لا يمكن جعل الملاكات من قبيل الصور النوعيّة والأجزاء من قبيل المواد على وجه لا يضرّ تبادلها ببقاء الصورة فتكون الصلاة موضوعة بإزاء تلك الصور القائمة بتلك المواد المتبادلة، حسب اختلاف حالات المكلّفين. ونقل أنّ شيخنا الأستاد مدّ ظلّه كان يميل إلى هذا الوجه في الدورة السابقة، ولكن أشكل عليه في هذه الدورة بعين ما أشكل على الوجه الأوّل: من أنّ تلك الصورة لا يمكن أن تكون متعلّق التكليف، مع أنّه يلزم القول بالاشتغال، فتأمّل - منه.

التكليف يكون مردّداً بين الأقلّ والأكثر ولا مانع من الرجوع إلى البراءة حينئذ، فليس بشيء، إذ لا نعقل أن يكون هناك مسبّب توليدي يكون متّحداً في الوجود مع السبب على وجه يرجع الشكّ في حصول إلى الشكّ في نفس متعلّق التكليف فتأمّل.

فتحصّل: انّ تصوير الجامع بناءً على الصحيح في غاية الإشكال، بل ممّا لا يمكن.

نعم يمكن أن يقال في خصوص الصلاة، انّ المسمّى هو الهيأة الاتّصاليّة القائمة بالأجزاء المستكشفة من أدلّة القواطع، وهذه الهيأة المعبّر عنها بالجزء الصوري محفوظة في جميع أفراد الصلاة، لعموم أدلّة القواطع بالنسبة إلى جميع أفراد الصلاة على حسب اختلاف حالات المكلّفين، وهذه الهيأة أمر واحد مستمرّ يوجد بأوّل الصلاة وينتهي بآخرها، وبهذا الاعتبار يجري فيه الاستصحاب عند الشكّ في عروض القاطع، هذا.

ولكنّ الإنصاف: انّ ذلك أيضاً لا يخلو عن إشكال، لمنع أن يكون هناك أمر وجوديّ قائم بأجزاء الصلاة، وأدلّة القواطع لا يستفاد منها أزيد من اعتبار عدم تخلّل القواطع: من الالتفات والوثبة وغير ذلك في أثناء الصلاة، مع أنّه لو سلّم انّ هناك أمر وجوديّ قائم بالأجزاء، فكونه هو المسمّى ومتعلّق التكليف محلّ منع. هذا كلّه بناءً على الصحيح.

وأمّا بناءً على الأعمّ، فتصوير الجامع فيه أشكل، والوجوه التي ذكروها في تصويره لا تخلو عن مناقشة.

فمنها: ما نسب إلى المحقّق القمّي[1] من أنّ المسمّى هو خصوص الأركان، وأمّا الزائد عليها فهي أُمور خارجة عن المسمّى اعتبرها الشارع في المأمور به.

---

١. ومن استظهر ذلك من كلام صاحب القوانين الشيخ قدّس سرّه في التقريرات. قال:

وفيه ما لا يخفى.

أمّا أوّلاً: فلوضوح انّ التسمية لا تدور مدار الأركان، إذ يصحّ السلب عن الفاقد لما عدا الأركان، كما لا يصحّ السلب عن الواجد لما عدا بعض الأركان. وكأنّ منشأ توهّم كون المسمّى هو الأركان، هو ما يستفاد من صحيحة[1] لا تعاد، من صحّة الصلاة الفاقدة لما عد الأركان إذا كان ذلك عن نسيان، هذا.

ولكن لا يخفى ما فيه، مضافاً إلى أنّ ذلك مقصور بصورة النسيان، دون سائر الأعذار، لوضوح انّ العاجز عن الأركان تصحّ منه الصلاة الفاقدة للأركان، انّ اجتزاء الشارع بخصوص الأركان في صورة النسيان لا يدلّ على أنّ المسمّى هو خصوص الأركان.

وأمّا ثانياً: فلأنّ نفس الأركان تختلف بحسب اختلاف حال المكلّف، بداهة أنّ الواجب في الركوع أوّلاً هو الانحناء إلى أن يبلغ كفّاه ركبتيه، فإن عجز عن ذلك يجب عليه الانحناء بمقدار ما تمكّن إلى أن يبلغ الإيماء، وكذا الحال في سائر الأركان، فالقول بأنّ المسمّى هو خصوص الأركان، إمّا أن يراد به خصوص الأركان التامّة في

«أحدها: ما يظهر من المحقّق القمّي من كون ألفاظ العبادات اسماً للقدر المشترك بين أجزاء معلومة كالأركان الأربعة في الصلاة وبين ما هو أزيد من ذلك وإن لم يقع شيء من تلك الأركان أو ما هو زائد عليها صحيحة في الخارج، فجميع هذه الأفراد، أعني لصحيحة المشتملة على الأركان والزائدة عليها، والفاسدة المقتصرة عليها والزائدة عليها من حقيقة الصلاة ويطلق على جميعها لفظ الصلاة على وجه الاشتراك المعنوي، ولعلّ نظره بعد ما ذهب إليه من القول بالأعمّ إلى الحكم بأجزاء الصلاة المشتملة على الأركان وإن لم يشتمل على جزء غيرها إذا وقعت نسياناً، فجعل الأركان مدار صدق التسمية، ولازمه انتفاء الصدق بانتفاء أحد الأركان وإن اشتملت على بقيّة الأجزاء والصدق مع وجودها وإن لم يشتمل على شيء من الأجزاء والشرائط».

مطارح الأنظار مبحث الصحيح والأعمّ. الهداية الثانية (تصوير الجامع على مذهب الأعمّي) ص ٥، راجع القوانين، قانون، كلّ ما ورد في كلام الشارع فلا بدّ أن يحمل على ما علم إرادته. بحث الصحيح والأعمّ، ص ١٧ - ١٨.

١. الوسائل، الجزء ٤، كتاب الصلاة، الباب ٧، من أبواب التشهّد، الحديث، ١، ص ٩٩٥.

حال الاختيار، وإمّا أن يراد به الأركان بجميع مراتبها، فإن كان المراد هو الأوّل يلزمه عدم صدق الصلاة على من لم يتمكّن من الأركان التامّة، والالتزام بذلك كما ترى. وإن كان المراد هو الثاني يلزمه القول بالوضع للجامع بين مراتب الأركان، فيقع الكلام في ذلك الجامع وانّه ما هو؟ فيعود المحذور، كما لا يخفى ذلك على المتأمّل.

وأمّا ثالثاً: فلأنّ الأجزاء الأُخر غير الأركان، إمّا أن يقال: بخروجها عن المسمّى عند وجودها، وإمّا أن يقال: بدخولها، فإن قيل بخروجها يلزم أن يكون إطلاق الصلاة على التامّة الأجزاء مجازاً من باب إطلاق اللفظ الموضوع للجزء على الكلّ، وهو كما ترى. وإن قيل بالثاني يلزم أن تكون الأجزاء عند وجودها داخلة في المسمّى، وعند عدمها خارجة عن المسمّى فيعود المحذور والإشكال، إذ مبنى الإشكال، هو أنّه كيف يعقل أن يكون الشيء الواحد داخلاً وخارجاً في الماهيّة؟ مع امتناع اختلاف معنى واحد بالزيادة والنقصان.

وتوهّم أنّه يمكن أن تكون الصلاة من الماهيّات القابلة للتشكيك بناءً على إمكان التشكيك في الذاتيّات فتكون الصلاة حينئذ من الماهيّات القابلة للشدّة والضعف، بزيادة بعض الأجزاء ونقصانها مع انحفاظ الماهيّة في جميع المراتب، وليس شيء من تلك المراتب خارجاً عن الهويّة والذات، كالسواد الضعيف والشديد، حيث يكون كلّ من الشدّة والضعف من مراتب نفس السواد وليسا خارجين عن حقيقته، ويكون ما به الامتياز عين ما به الاشتراك.

ففساده غنيّ عن البيان، بداهة أنّ التشكيك إنّما يمكن في البسيط المتّحد الحقيقة كالسواد، لا في مختلفي الحقيقة كالصلاة التي تكون مركّبة من عدّة أجزاء مختلفة في المقولة، حيث إنّ بعضها من مقولة الفعل، وبعضها من مقولة الوضع.

والحاصل: أنّ التشكيك إنّما يكون في مثل الوجود، والمقولات الكيفيّة: من

السّواد والبياض، ولا يعقل التشكيك في المركّبات التي تكون أجزاؤها مختلفة بالحقيقة كما هو أوضح من أن يخفى.

ومنها: ما نسب إلى المعظم من أنّ الصلاة موضوعة لمعظم الأجزاء التي تدور التّسمية مداره.

وفيه: ما لا يخفى، بداهة أنّه إن أُريد انّ الصلاة موضوعة لمفهوم المعظم، ففساده غنيّ عن البيان، فإنّ الألفاظ موضوعة بإزاء الحقائق، لا المفاهيم التي لا موطن لها إلّا العقل كما تقدّم، وإن أُريد واقع المعظم وحقيقته، فالمفروض انّ المعظم يختلف حسب اختلاف حالات المكلّفين، فيلزم كون المعظم بالنسبة إلى بعض غير المعظم بالنسبة إلى الآخر، فيعود المحذور، وهو كون الشيء الواحد داخلاً عند وجوده وخارجاً عند عدمه، مع أنّه يلزم أن يكون إطلاق الصلاة على التامّة الأجزاء والشرائط مجازاً بعلاقة الكلّ والجزء كما تقدّم.

وقد مال شيخنا الأُستاذ -مدّ ظلّه- إلى تصحيح كون الصلاة مثلاً موضوعة لمعظم الأجزاء، بتقريب كون الموضوع له من قبيل الكلّي في المعيّن الصادق على كلّ ما يمكن أن ينطبق عليه، نظير الصاع من الصبرة، فتكون الصلاة مثلاً موضوعة لسبعة أجزاء من عشرة أجزاء على نحو الكلّي، بحيث لا يضرّ تبادل السبعة بحسب اختلاف الحالات فتأمّل، فإنّه يلزم أيضاً أن يكون الإطلاق على مجموع العشرة مجازاً كما لا يخفى، مع أنّ تصوير كون المسمّى من قبيل الكلّي في المعيّن، بحيث يكون المسمّى محفوظاً مع تبادل المعظم، في غاية الإشكال.

ومنها: غير ذلك، ممّا لا يخفى على المراجع، مع ما فيها من الإشكالات. فالإنصاف: انّ تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحة في غاية الإشكال، فضلاً عن تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحة والفاسدة.

ثمّ إنّه قد استدلّ لكلّ من القول بالصحيح والأعمّ بما لا يخلو عن مناقشة، و لا يهمّنا التعرّض لها، إنّما المهمّ بيان ما قيل في الثمرة بين القولين، وقد ذكر لذلك ثمرتان: الأُولى: صحّة التمسّك بالإطلاقات بناءً على الأعمّ، وعدم صحّته بناءً على الصحيح. الثانية: عدم جريان البراءة عند الشكّ في الأجزاء والشرائط بناءً على الصحيح، وجريانها بناءً على الأعمّ.

وتوضيح ذلك: هو أنّه لا ينبغي الإشكال في عدم جواز التمسّك بالإطلاقات الواردة في الكتاب والسنّة: من قوله تعالى: أقيموا الصلاة، وآتوا الزّكوة، ولله على الناس حجّ البيت، إلى غير ذلك، إلّا بعد معرفة الصلاة، والزكاة، والحجّ، والعلم بما هو المصطلح عليه شرعاً من هذه الألفاظ، بداهة أنّ هذه الماهيّات من المخترعات الشرعيّة، وليس في العرف منها عين ولا أثر، فلو خلّينا وأنفسنا لم نفهم من قوله -اقيموا الصلاة- شيئاً، فلا يمكن أن تكون مثل هذه الإطلاقات واردة في مقام البيان.

نعم بعد معرفة ما هو المصطلح الشرعي من هذه الألفاظ والعلم بعدّة من الأجزاء والشرائط بدليل منفصل، تظهر الثمرة حينئذ بين الأعمّي والصحيحي، إذ بعد معرفة عدّة من الأجزاء بحيث يصدق عليها المسمّى، ويطلق عليها في عرف المتشرّعة - الذي هو مرآة للمراد الشرعي - أنّها صلاة أو حجّ، فبناءً على الأعمّ يتمسّك بالإطلاق في نفي اعتبار ما شكّ في جزئيّته أو شرطيّته، إلّا إذا شكّ في مدخليّة المشكوك في المسمّى، وهذا في الحقيقة ليس تمسّكاً بإطلاق أقيموا الصلاة، بل هو تمسّك بإطلاق ما دلّ على اعتبار تلك الأجزاء والشرائط كما لا يخفى.

والحاصل: أنّه بناءً على الأعمّ يمكن التمسّك بإطلاق قوله[1]: إنّما صلاتنا هذه ذكر ودعاء وركوع وسجود، ليس فيها شيء من كلام الآدميّين -على نفي جزئيّة

---

١. راجع المستدرك، المجلّد الأوّل، كتاب الصلاة، الباب ١ من أبواب افعال الصلاة، الحديث، ٩، ص ٩٩٥.

شيء لو فرض أنّه وارد في مقام البيان للمسمّى بالصلاة، وأمّا لو كان وارداً في مقام بيان ما هو المأمور به، فيمكن التمسّك بإطلاقه على كلا القولين. وأمّا بناءً على الصحيحي فلا يمكن التمسّك بإطلاق ذلك، لاحتمال أن يكون المشكوك له دخل في الصحّة. نعم يمكن التمسّك بالإطلاق المقامي في مثل صحيحة حمّاد[1] الواردة في مقام بيان كلّ ماله دخل في الصلاة، ولو فرض كون الصلاة اسماً لذلك الجامع الذي يكون هذه الأفعال محصّلة له، فإنّ مثل صحيحة حمّاد حينئذ تكون واردة في مقام بيان كلّ ماله دخل في حصول ذلك الجامع.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّ التمسّك بالإطلاقات الواردة في الكتاب لا يمكن على كلا القولين، ووجهه: أنّه لا يمكن أن تكون تلك الإطلاقات واردة في مقام البيان، والتمسّك بإطلاق مثل صحيحة حمّاد يمكن على القولين، والتمسّك بإطلاق مثل قوله ﷺ إنّما صلاتنا هذه ذكرود عآء، يصحّ على الأعمّي لو كان وارداً في مقام بيان المسمّى.

وما يقال: من أنّه لا يمكن التمسّك بإطلاق ذلك حتّى على القول بالأعمّي، للعلم بأنّ المراد ومتعلّق الطلب هو الصحيح وإن كان اللفظ موضوعاً للأعمّ، فمجرّد صدق المسمّى لا يكفي في نفس ما شكّ في جزئيّته مع عدم العلم بحصول المراد، - ففساده غنيّ عن البيان، لأنّ الصحيح ليس إلّا ما قام الدليل على اعتباره، والمفروض انّ ما قام الدليل على اعتباره هو هذا المقدار، فبالإطلاق يحرز انّ الصحيح هو ما تكفّله الدليل، كما هو الشأن في جميع الإطلاقات، والمانع من التمسّك بالإطلاق، -بناءً على القول الصحيحي- هو أنّ متعلّق التكليف أمر آخر غير ما تكفّله الإطلاق، فلا يمكن إحرازه بالإطلاق، وهذا بخلاف القول الأعميّ، فإنّ متعلّق التكليف بناءً عليه هو نفس ما تكفّله الإطلاق، فتأمّل في المقام جيّداً. هذا كلّه في الّمرة الأُولى.

---

١. راجع الوسائل، الجزء ٤، كتاب الصلاة، الباب ١ من أبواب أفعال الصلاة، الحديث ١، ص ٦٧٣.

واما الثمرة الثانية: وهي الرجوع إلى الأُصول العمليّة، فقد قيل: إنّه لا فرق في الرجوع إلى البراءة والاشتغال على القولين عند فقد الأُصول اللفظيّة، ولكن الحقّ هو التفصيل، لما عرفت من أنّه بناءً على الصحيح وأخذ الجامع بالمعنى المتقدّم لا محيص من القول بالاشتغال، لرجوع الشكّ فيه إلى الشكّ في المحصّل، وعدم التزام القائلين بالصحيح بذلك لا ينافي ذلك، إذ التكلّم في المقام إنّما هو على ما تقتضيه القاعدة، والقاعدة تقتضي الاشتغال بناءً على الصحيح، ولا بدّ من التزامهم بذلك فعدم التزامهم بذلك ينافي مبناهم، أو يكشف عن فساد المبنى فتأمّل. هذا كلّه بناءً على مشرب القوم.

وأمّا بناءً على ما اخترناه: من أنّ الصلاة إنّما تكون اسماً للتامّة الأجزاء والشرائط وهي التي تستحقّ إطلاق الصلاة عليها أوّلاً وبالذات وبلاعناية وإطلاق الصلاة على ما عدا ذلك إنّما يكون بعناية الاجتزاء حيث إنّ الشارع لمّا اجتزء عند الاستعجال بما عدا السورة، صحّ إطلاق الصلاة على الفاقدة للسورة، عند الاستعجال ولمكان المشابهة في الصورة صحّ إطلاق الصلاة على الفاقدة للسورة ولولا الاستعجال تكون حينئذ فاسدة، نظير سبك المجاز من المجاز، وإن لم يكن هو هو حقيقة، على ما تقدّم، فجريان البراءة عند الشكّ في الأجزاء والشرائط واضح، لأنّ متعلّق التكليف يكون حينئذ نفس الأجزاء.

نعم في التمسّك بالإطلاقات إشكال تقدّم وجهه، ولكنّ الإشكال بالتمسّك بالإطلاقات مطّرد على جميع المسالك، فلا ينبغي جعل مسألة التمسّك بالإطلاقات من ثمرات الصحيح والأعمّ، بل تختصّ الثمرة بالرجوع إلى الأُصول على عكس ما ذكره في الكفاية[1] من اختصاص الثمرة بالتمسّك بالإطلاقات، فتأمّل جيّداً. هذا تمام الكلام في العبادات.

---

١. كفاية الأُصول، الجلد الأوّل، ص ٤٣ - ٤٢، «ومنها ان ثمرة النزاع...».

وأمّا المعاملات: فظاهر عبارة الشهيد ﷺ[1] أنّها كالعبادات في وضعها للصحيح، حيث عطف العقود على الماهيّات المخترعة في عبارته المحكيّة عن القواعد، وحينئذ ربّما يشكل عليه بأنّها لو كانت موضوعة للصحيح، فلازمه عدم جواز التمسّك بالمطلقات الواردة في باب المعاملات على نفي ما شكّ في اعتباره، كالماضويّة والعربيّة، كما كان لازم القول بوضع العبادات للصحيح عدم التمسّك بالمطلقات عند الشكّ في اعتبار شيء منها، على ما عرفت، مع أنّه جرت سيرة الأعلام على التمسّك بالمطلقات في باب المعاملات، ولولا التمسّك بالمطلقات لكان اللازم هو الاحتياط، لأنّ الأصل العملي في المعاملات يقتضي الفساد.

والتحقيق في حلّ الإشكال: هو أنّه لو قلنا بأنّ ألفاظ المعاملات موضوعة بإزاء الأسباب ونفس العقد من الإيجاب والقبول، فلا ينبغي الإشكال في صحّة التمسّك بالمطلقات ولو قلنا بأنّها موضوعة للصحيحة، لأنّ الإطلاق يكون منزلاً على ما يراه العرف صحيحاً، حيث كانت الأسباب أُموراً عرفيّة، وإطلاق دليل الإمضاء يدلّ على إمضاء كلّ ما هو سبب عند العرف، فالعقد الفارسي لو كان عند العرف سبباً لحصول الملكيّة أو الزوجيّة كان إطلاق أحلّ الله البيع إمضاءً لذلك.

نعم لو قلنا بأنّها موضوعة للمسبّبات -كما هو كذلك- بداهة أنّ ألفاظ المعاملات موضوعة بإزاء المسبّبات لا الأسباب، ولا محلّ لتوهّم أنّ البيع مثلاً اسم للسبب، نعم في خصوص قوله تعالى: ﴿أَوفُوا بالعُقُود﴾ ربّما يتوهّم ذلك، إلّا أنّه مع ذلك لا يصحّ بقرينة الوفاء الذي لا يتعلّق إلّا بالمسبّب - فيشكل الأمر لأنّ إمضاء المسبّب لا يلازم إمضاء السبب.

---

١. قال الشهيد الأوّل (قدّس سرّه) في القواعد: «الماهيّات الجعليّة كالصلاة والصوم وسائر العقود لا تطلق على الفاسد إلّا الحجّ لوجوب المضيّ فيه».
القواعد والفوائد: القسم الأوّل - الفائدة الثانية من قاعدة ٤٣، ص ١٥٨ - الطبعة الجديدة.

وما يقال في حلّه: من أنّ إمضاء المسبّب يلازم عرفاً إمضاء السبب، إذ لولا إمضاء السبب كان إمضاء المسبّب لغواً، فليس بشيء، إذ لا ملازمة عرفاً في ذلك و إن يظهر[1] من الشيخ ﷺ الميل إلى ذلك حسب ما أفاده قبل المعاطات بأسطر عند نقل كلام الشهيد ﷺ واللغويّة إنّما تكون إذا لم يجعل الشارع سبباً، أو لم يمض سبباً أصلاً، إذ لا لقويّة لو جعل سبباً أو أمضى سبباً في الجملة، غايته أنّه يلزم حينئذ الأخذ بالمتيقّن، فلزوم اللغويّة لا يقتضي إمضاء كلّ سبب، بل يقتضي إمضاء سبب في الجملة، ويلزمه الأخذ بالمتيقّن.

فالتحقيق في حلّ الإشكال: هو أنّ باب العقود والإيقاعات ليست من باب الأسباب والمسبّبات، و إن أطلق عليها ذلك، بل إنّما هي من باب الإيجاد بالآلة، والفرق بين باب الأسباب والمسبّبات، وبين باب الإيجاد بالآلة، هو أنّ المسبّب في باب الأسباب لم يكن بنفسه فعلاً اختياريّاً للفاعل، بحيث تتعلّق به إرادته أوّلاً وبالذات، بل الفعل الاختياري وما تتعلّق به الإرادة هو السبب، ويلزمه حصول المسبّب قهراً.

---

١. قال الشيخ في المكاسب بعد ذكر كلام الشهيد الثاني في المسالك. والشهيد الأوّل في القواعد:
«ويشكل ما ذكراه بأنّ وضعها للصحيح يوجب عدم جواز التمسّك بإطلاق نحو أحلّ الله البيع و إطلاقات أدلّة سائر العقود في مقام الشكّ في اعتبار شيء فيها، مع ان سيرة علماء الإسلام التمسّك بها في هذه المقامات.

نعم يمكن أن يقال: إنّ البيع وشبهه في العرف إذا استعمل في الحاصل من المصدر الذي يراد من قول القائل (بعت) عند الإنشاء لا يستعمل حقيقة إلّا فيما كان صحيحاً مؤثّراً ولو في نظرهم، ثمّ إذا كان مؤثّراً في نظر الشارع كان بيعاً عنده و إلّا كان صورة بيع نظير بيع الهازل عند العرف.

فالبيع الذي يراد منه ما حصل عقيب قول القائل «بعت» عند العرف والشرع حقيقة في الصحيح المفيد للأثر ومجاز في غيره إلّا أنّ الإفادة ونبوت الفائدة مختلف في نظر العرف والشرع، وأمّا وجه تمسّك العلماء بإطلاق أدلّة البيع ونحوه فلانّ الخطابات لمّا وردت على طبق العرف حمل لفظ البيع وشبهه في الخطابات الشرعيّة على ما هو الصحيح المؤثّر عند العرف أو على المصدر الذي يراد من لفظ بعت فيستدلّ بإطلاق الحكم بحلّه أو بوجوب الوفاء على كونه مؤثّراً في نظر الشارع أيضاً فتأمّل .. (المكاسب، كتاب البيع، ص ٨١ - ٨٠).

وهذا بخلاف باب الإيجاد بالآلة، فإنّ ما يوجد بالآلة كالكتابة، هو بنفسه فعل اختياري للفاعل، ومتعلّق لإرادته ويصدر عنه أوّلاً وبالذات، فإنّ الكتابة ليس إلّا عبارة عن حركة القلم على القرطاس بوضع مخصوص، وهذا هو بنفسه فعل اختياري صادر عن المكلّف أوّلاً وبالذات، بخلاف الإحراق، فإنّ الصادر عن المكلّف هو الإلقاء في النار لا الإحراق، وكذا الكلام في سائر ما يوجد بالآلة: من آلات النجّار، والصايغ، والحدّاد، وغير ذلك، فإنّ جميع ما يوجده النجّار يكون فعلاً اختياريّاً له، والمنشار مثلاً آلة لأيجاده، وباب العقود والإيقاعات كلّها من هذا القبيل، فإنّ هذه الألفاظ كلّها آلة لإيجاد الملكيّة، والزوجيّة، والفرقة، وغير ذلك، وليس البيع مثلاً مسبّباً توليديّاً لهذه الألفاظ، بل البيع هو بنفسه فعل اختياري للفاعل متعلّق لإرادته أوّلاً وبالذات، ويكون إيجاده بيده، فمعنى حلّية البيع هو حلّية إيجاده، فكلّ ما يكون إيجاداً للبيع بنظر العرف فهو مندرج تحت إطلاق قوله تعالى: (أَحَلَّ اللهُ البَيعَ)، والمفروض انّ العقد بالفارسيّة مثلاً يكون مصداقاً لإيجاد البيع بنظر العرف، فيشمله إطلاق حلّية البيع، وكذا الكلام في سائر الأدلّة وسائر الأبواب، فيرتفع موضوع الإشكال، إذ مبنى الإشكال هو تخيّل أنّ المنشآت بالعقود من قبيل المسبّبات التوليديّة، فيستشكل فيه من جهة انّ إمضاء المسبّب لا يلازم إمضاء السبب، والحال أنّ الأمر ليس كذلك، فتأمّل في المقام جيّداً.

المبحث الثالث: في المشتقّ

وتحقيق الحال فيه يستدعي رسم أُمور:

الأمر الأوّل: [إطلاق المشتقّ]

اختلفوا في أنّ إطلاق المشتقّ على ما انقضى عنه التلبّس بالمبدأ، هل هو على نحو الحقيقة أو المجاز؟ بعد اتّفاقهم على المجازيّة بالنسبة إلى من يتلبّس في المستقبل، وعلى الحقيقة بالنسبة إلى المتلبّس في الحال.

والسرّ في اتّفاقهم على المجازيّة في المستقبل، والاختلاف فيما انقضى، هو أنّ المشتقّ لمّا كان عنواناً متولّداً من قيام العرض بموضوعه، من دون أن يكون الزمان مأخوذاً في حقيقته، بل لم يؤخذ الزمان في الأفعال -كما سيأتي- فضلاً عن المشتقّ، وقع الاختلاف بالنسبة إلى ما انقضى عنه المبدأ، حيث إنّه قد تولّد عنوان المشتقّ لمكان قيام العرض بمحلّه في الزمان الماضي، وهذا بخلاف من يتلبّس بعد، فإنّه لم يتولّد عنوان المشتقّ لعدم قيام العرض بمحلّه، فكان للنزاع في ذلك مجال، دون هذا، إذ يمكن أن يقال فيما تولّد عنوان المشتقّ: انّ حدوث التولّد في

الجملة ولو فيما مضى يكفي في صدق العنوان على وجه الحقيقة ولو انقضى عنه المبدأ، كما إنّه يمكن أن يقال: أنّه يعتبر في صدق العنوان على وجه الحقيقة بقاء التولّد في الحال، ولا يكفي حدوثه مع انقضائه. هذا فيما إذا تولّد عنوان المشتقّ في الجملة.

وأمّا فيما لم يتولّد فلا مجال للنزاع في أنّه على نحو الحقيقة، لعدم قيام العرض بمحلّه، فكيف يمكن أن يتوهّم صدق العنوان على وجه الحقيقة، مع أنّه لم يتحقّق العنوان بعد، فلا بدّ أن يكون على وجه المجاز بعلاقة الأول والمشارفة.

الأمر الثاني: [اختصاص النزاع بالعناوين العرضيّة]

لا إشكال في اختصاص النزاع بالعناوين العرضيّة المتولّدة من قيام أحد المقولات بمحالّها، وخروج العناوين الذاتيّة التي يتقوّم بها الذات وما به قوام شيئيّة الشيء، كحجريّة الحجر، وإنسانيّة الإنسان، وما شابه ذلك من المصادر الجعليّة التي بها قوام الشيء، فلا يصحّ إطلاق الحجر على ما لا يكون متلبّساً بعنوان الحجريّة فعلاً، ولا إطلاق الإنسان على ما لا يكون متلبّساً بالإنسانيّة فعلاً، فلا يقال للتراب: أنّه إنسان باعتبار أنّه أحد العناصر التي يتولّد منها الإنسان، وذلك لأنّ إنسانيّة الإنسان ليست بالتراب، بل إنّما تكون بالصورة النوعيّة التي بها يمتاز الإنسان عن غيره، بل التّاب لم يكن إنساناً في حال من الحالات، حتّى في حال تولّد الإنسان منه، فضلاً عن حال عدم التولّد. وبعبارة أُخرى: في حال كون الإنسان إنساناً لم يكن إنسانيّته بالتراب الذي هو أحد عناصره، بل إنسانيّته إنّما هي بالصورة النوعيّة، فإذا لم يكن التراب في حال كونه عنصر الإنسان ممّا يصحّ إطلاق اسم الإنسان عليه، فكيف يصحّ إطلاق اسم الإنسان عليه في غير

ذلك الحال، مع أنّه لا علاقة بينه وبين الإنسان، حتّى علاقة الأول والمشارفة، لأنّ التراب لا يصير إنساناً، ولا يؤول إليه أبداً.

وهذا بخلاف العناوين العرضيّة، كضارب، فإنّ ضاريّة الضارب إنّما يكون بالضرب، لمكان قيام الضرب به على جهة الصدور، ومن المعلوم: انّ من لم يكن ضارباً في الحال، هو الذي يكون ضارباً في الغد حقيقة، وهو الذي يتعنون بهذا العنوان، وإليه مآله، فعلاقة الأول والمشارفة في مثل هذا ثابتة ومتحقّقة، بخلاف التراب والإنسان حيث لم يكن مآل التراب إلى الإنسان في حال من الحالات، بخلاف ضارب، فإنّ الذي يكون ضارباً هو زيد، فصحّ إطلاق الضارب على زيد بعلاقة أنّه يؤول إلى هذا العنوان في المستقبل.

وحاصل الكلام: أنّه فرق بين أسماء الذوات: من الاجناس والأنواع والأعلام، وبين أسماء العرضيّات، فإنّه في الأوّل لا يصحّ إطلاق الاسم عليها إلّا في حال ثبوت الذات بما لها من الصور النوعيّة التي بها يتحقّق عنوان الذات كحيوانيّة الحيوان و إنسانيّة الإنسان وزيديّة زيد، بخلاف الثاني، فإنّه يصحّ إطلاق الاسم عليها، وإن لم تكن متلبّسة بالعرض فعلاً بعلاقة الأول والمشارفة.

وكذا الكلام في علاقة ماكان، فإنّ زيداً الفاقد للضرب في الحال، هو الذي كان ضارباً بالأمس حقيقة، فصحّ إطلاق الضارب عليه بعلاقة ماكان، وهذا بخلاف الكلب الواقع في المملحة بحيث صار ملحاً، فإنّ هذا الملح لم يكن كلباً، إذ الكلبيّة إنّما هي بالصورة النوعيّة التي لم تكن. فظهر: سرّ اختصاص النزاع بالعرضيّات، دون الذاتيّات[1] فتأمّل.

---

١. وكان غرض شيخنا الأُستاذ مدّ ظلّه من هذا البيان هو أنّه بالنسبة إلى الذاتيّات لا يصحّ إطلاق الاسم على غير المتلبّس بالذات، لا على وجه الحقيقة، ولا على وجه المجاز، بل يكون الاستعمال غلطاً، ولكن الظاهر من بعض الكلمات: هو أنّه بالنسبة إلى الذاتيّات لا يصحّ الإطلاق على غير المتلبّس على وجه الحقيقة، و أمّا على وجه المجاز فكأنّه لا كلام في صحّة الإطلاق، فتأمّل - منه.

الأمر الثالث: [المراد من المشتقّ]

ليس المراد من المشتقّ مطلق ما كان له مصدر حقيقيّ مقابل المصدر الجعلي، بحيث يعمّ الأفعال، ولا خصوص اسم الفاعل والمفعول والصفة المشبّهة كما توهّم، بل المراد من المشتقّ كلّ عنوان عرضي كان جارياً على الذات متّحداً معها وجوداً على وجه يصحّ حمله عليها، سواء كان من المشتقّ الاصطلاحي كضارب ومضروب، أو لم يكن كبعض الجوامد التي تكون من العناوين العرضيّة مقابل العناوين الذاتيّة، كالزوجيّة، والرقّيّة، والحرّيّة، وغير ذلك من العناوين العرفيّة. ولا موجب لتوهّم الاختصاص بخصوص المشتقّ الاصطلاحي، وإن كان ظاهر العنوان ربّما يعطي ذلك، إلّا أنّه يظهر من بعض الكلمات التعميم لكلّ عنوان عرضيّ، ويدلّ على ذلك: العبارة المحكيّة عن القواعد، مع ما في الإيضاح من شرحها، والعبارة المحكيّة عن المسالك[1] فيمن كان له زوجتان كبيرتان وزوجة صغيرة وأرضعت الكبيرتان الصغيرة، حيث بنوا حرمة المرضعة الثانية على مسألة المشتقّ، ولا بأس بنقل العبارة المنقولة عن الإيضاح والقواعد وبيان المراد منها وإن كانت المسألة فقهيّة.

فنقول: إنّه حكي عن القواعد[2] «أنّه لو أرضعت الصغيرة زوجتاه على التعاقب، فالأقرب تحريم الجميع، لأنّ الأخيرة صارت أُمّ من كانت زوجته، إن كان قد دخل بإحدى الكبيرتين، وإلّا حرمت الكبيرتان مؤبّداً، وانفسخ عقد الصغيرة» انتهى. وحكي عن

---

١. قال الشهيد الثاني (قدّس سرّه) في المسالك:
«وبقي الكلام في تحريم الثانية من الكبيرتين، فقد قيل إنّها لا تحرم، وإليه مال المصنّف حيث جعل التحريم أولى وهو مذهب الشيخ في النهاية وابن الجنيد لخروج الصغيرة عن الزوجيّة إلى البنتيّة، وأُمّ البنت غير محرّمة على أبيها خصوصاً على القول باشتراط بقاء المشتقّ منه في صدق الاشتقاق كما هو رأي جمع من الأُصوليّين. (مسالك الأفهام في شرح شرايع الإسلام، الجلد الأوّل، كتاب النكاح، ص ٤٧٥).

٢. إيضاح الفوائد في شرح القواعد - الطبعة الجديدة، الجزء ٣، ص ٥٢.

الإيضاح[١] أنّه قال: «أقول تحريم المرضعة الأُولى والصغيرة مع الدخول بإحدى الكبيرتين بالإجماع، وأمّا المرضعة الأخيرة ففي تحريمها خلاف، فاختار والدي المصنّف وابن إدريس تحريمها، لأنّ هذه يصدق عليها أنّها أُمّ زوجته، لأنّه لا يشترط في صدق المشتقّ بقاء المعنى المشتقّ منه، فكذا هنا، عليها أنّها أُمّ زوجته، لأنّه لا يشترط في صدق المشتقّ بقاء المعنى المشتقّ منه، فكذا هنا، ولأنّ عنوان الموضوع لا يشترط صدقه حال الحكم، بل لو صدق قبله كفى، فيدخل تحت قوله: وأُمّهات نسائكم، ولمساواة الرضاع النسب، وهو يحرّم سابقاً ولاحقاً فكذا مساويه» انتهى موضع الحاجة.

أقول: عبارة القواعد مع ما عليها من الشرح قد تكفّلت لبيان فروع:

الأوّل: حرمة المرضعة الكبيرة الأُولى على كلّ حال، وعدم ابتنائها على المشتقّ.

الثاني: توقّف حرمة المرتضعة الصغيرة على الدخول بإحدى الكبيرتين.

الثالث: انفساخ عقد الصغيرة مع عدم الدخول بإحدى الكبيرتين، وإن لم تحرم عليه مؤبّداً، فله تجديد العقد عليها.

الرابع: ابتناء حرمة المرضعة الثانية الكبيرة على مسألة المشتقّ. ولا بأس ببيان مدرك هذه الفروع.

فنقول: أمّا الفرع الأوّل، وهو حرمة المرضعة الأُولى على كلّ حال، فلصيرورتها أُمّ الزوجة في حال إكمال الرضعة الخامسة عشرة، بداهة أنّه في ذلك الحال تكون المرتضعة الصغيرة زوجة، والمرضعة الكبيرة أُمّ الزوجة، فيصدق عليها في ذلك الحال -أُمّهات نسائكم- فتحرم.

وأمّا الفرع الثاني: وهو حرمة المرتضعة الصغيرة مع الدخول بإحدى الكبيرتين، فلأنّ الصغيرة تكون حينئذ ربيبته إذا لم يكن اللبن للزّوج، كما هو مفروض الكلام،

---

١. إيضاح الفوائد في شرح القواعد - الطبعة الجديدة، الجزء ٣، ص ٥٢.

حيث إنّهم ذكروا ذلك في فروع المصاهرة. ومن المعلوم: حرمة الربيبة إذا كانت أُمّهات مدخولاً بها، من غير فرق بين الدخول بالأُولى أو الدخول بالثانية، لأنّها على كلّ تقدير تصير ربيبة من الزوجة المدخول بها.

وأمّا الفرع الثالث: وهو انفساخ عقد الصغيرة فيما إذا لم يكن قد دخل بإحدى الكبيرتين وعدم حرمتها، فلأنّها وإن صارت ربيبة بالإرضاع، إلّا انّها ربيبة لم يكن قد دخل بأُمّها فلا تحرم، وأمّا انفساخ عقدها، فلأنّه في حال إكمال الرضعة الخامسة عشرة يلزم اجتماع الأُمّ والربيبة في عقد الازدواج، وهو موجب لانفساخ عقد الصغيرة، لعدم جواز الاجتماع.

وأمّا الفرع الرابع: وهو ابتناء حرمة المرضعة الثانية على مسألة المشتقّ فلأنّه في حال إرضاع الثانية لم تكن الصغيرة زوجة، لخروجها عن الزوجيّة بارتضاعها من الأُولى، فإذا لم تكن في ذلك الحال زوجة، فلا تكون المرضعة الثانية أُمّ الزوجة فعلاً، بل تكون أُمّ من كانت زوجة في السابق، فلو قلنا بأنّ المشتقّ حقيقة فيمن انقضى منه المبدأ، تحرم المرضعة الثانية أيضاً، لصدق أُمّ الزوجة عليها حقيقة، وإن لم نقل فلا موجب لحرمتها.

بقي الكلام فيما ذكره في الإيضاح من الوجهين الأخيرين لحرمة المرضعة الثانية.

أمّا الوجه الأوّل منهما، وهو قوله «**ولأنّ عنوان الموضوع لا يشترط صدقه حال الحكم بل لو صدق قبله كفى فيدخل تحت قوله: وأمّهات نسائكم**» فربّما يتخيّل أنّه يرجع إلى الوجه الأوّل، وهو صدق المشتقّ على من انقضى عنه المبدأ، فهو تكرار لذلك الوجه بعبارة أُخرى هذا. ولكن يمكن أن يكون مراده منه، هو أنّه لا يتوقّف الحكم بحرمة أُمّ الزوجة على صدق هذا العنوان حال الحكم، حتّى يقال: إنّ ذلك مبنيّ على كون المشتقّ حقيقة فيمن انقضى، بل يكفي في حرمة الأُمّ تلبس البنت بالزوجة آناً ما.

والحاصل: أنّه وإن لم يصدق على الأُمّ انّها أُمّ الزوجة فعلاً لخروج الزوجة عن الزوجيّة، إلّا أنّه يتوقّف الحكم بحرمة الأُمّ على صدق الزوجيّة على البنت في حال صيرورتها أُماً لها، بل يكفي في الحكم بحرمة أُمّها ثبوت الزوجيّة لها في زمان، وهو الزمان الذي قبل الارتضاع من المرضعة الأُولى، نظير قوله تعالى: ﴿لا ينال عهدي الظّالمين﴾، حيث إنّ التلبّس بالظلم في زمان يكفي في عدم نيل العهد وإن لم يكن حال النيل ظالماً، فتأمّل جيّداً.

وامّا الوجه الأخير: فحاصله انّ لحمة الرضاع كلحمة النسب، وانّه يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب، ومن المعلوم: أنّه لو تزوّج بابنة ثمّ طلّقها، يحرم عليه أُمّها مع زوال زوجيّتها بالطلاق، فكذلك في الأُمّ والبنت الرضاعية تحرم الأُمّ الرضاعيّة ولو خرجت البنت عن الزوجيّة، كما في المقام. وعلى كلّ حال: فقد خرجنا عمّا هو المقصود في المقام، من عدم اختصاص المشتق المتنازع فيه بالمشتق الاصطلاحي، وهو ما كان له مصدر حقيقي، بل يجري في الجوامد التي تكون لها مصادر جعليّة إذا كانت من العرضيّات لا الذاتيّات.

وضابط العرضي هو ما كان متولّداً من قيام إحدى المقولات بموضوعاتها، سواء كانت من الأُمور المتأصّلة في عالم العين، كما إذا كان العنوان متولّداً من مقولة الكمّ والكيف، كالأبيض والأسود، أو كان متولّداً من الأُمور النسبيّة، كسائر المقولات السبع: من مقولة الفعل والانفعال والإضافة والجدة وغير ذلك، وسواء كان من الأُمور الاعتباريّة، أو كان من الأُمور الانتزاعيّة، وسواء كان من المحمول بالضميمة، أو كان خارج المحمول، ولعلّ هذا هو مراد صاحب[1] الكفاية من تعميم محلّ النزاع بالنسبة إلى العرض والعرضي، وإن كان ذلك خلاف ما اشتهر من اصطلاح العرض والعرضي،

---

١. كفاية، الجلد الأوّل، ص ٥٩ «ثمّ إنّه لا يبعد أن يراد بالمشتق...».

حيث إنّ مرادهم من العرض نفس المقولة، أي عرضاً مبايناً غير محمول كالبياض، ومرادهم من العرضي، المتّحد مع الذات المحمول عليها كالأبيض، فالتعبير عن المحمول بالضميمة وخارج المحمول - بالعرض والعرضي - خلاف ما اشتهر من اصطلاحهم في ذلك.

وعلى كلّ حال: المراد من المحمول بالضميمة، هو ما كان الحمل بلحاظ قيام أحد الأعراض التسعة بمحالّها، ولو كان العرض من مقولة الإضافة والنسبة كقولك: هذا أبيض، هذا أسود، هذا أب، هذا زوج، هذا فوق، هذا تحت، وغير ذلك ممّا كان من مقولة الكمّ، والكيف، والإضافة، والنسبة المتكرّرة. والمراد من الخارج المحمول، ما كان المحمول أمراً خارجاً عن الذات، ولكن كان من مقتضيات الذات، كهذا ممكن، هذا واجب، وغير ذلك ممّا لم يكن المحمول من أحد المقولات.

وربّما عبّر عن الأُمور الانتزاعيّة التي تنتزع من قيام العرض بمحلّه بخارج المحمول، كالسبق واللحوق والتقارن المنتزعة من تقارن الشيئين في زمان أو مكان أو سبق أحد الشيئين في المكان والزمان، فمثل السبق واللحوق والتقارن ينتزع من قيام مقولة الأين ومتى بموضوعها، فمثل هذا أيضاً ربّما يعبّر عنه بخارج المحمول على ما حكاه شيخنا الأُستاذ مدّ ظلّه، ولكنّ المعروف من اصطلاح - خارج المحمول - هو ما كان من مقتضيات الذات خارجاً عن حقيقتها، كالإمكان والوجوب.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّ الخارج عن محلّ النزاع هو خصوص العناوين الذاتيّة المنتزعة عن نفس مقام الذات، على ما تقدّم في الأمر الثاني، وأمّا سائر العناوين المتولّدة من أيّ مقولة كانت، فهي داخلة في محلّ النزاع، سواء كانت من خارج المحمول، أو من المحمول بالضميمة.

ومما ذكرنا من تعريف المحمول بالضميمة ظهر: إنّ جعل مثل الزوجيّة من خارج

المحمول، كما يظهر من صاحب الكفاية[1] حيث أُمّ بالتعميم إدراج مثل الزوجيّة كما يشهد بذلك سياق كلامه، ممّا لا وجه له، إذ الزوجيّة من المحمول بالضميمة، لا خارج المحمول، حيث إنّ الزوجيّة من مقولة النسبة التي هي من المقولات التسع، فتكون من المحمول بالضميمة، على ما بيّنّاه من ضابط المحمول بالضميمة.

الأمر الرابع: [في اعتبار بقاء الذات في المشتقّ]

يعتبر في المشتقّ المتنازع فيه، بقاء الذات مع انقضاء المبدأ، كالضارب، حيث تكون الذات فيه باقية مع انقضاء الضرب، ولأجل ذلك ربّما يستشكل في إدراج مثل اسم الزمان في محلّ النّزاع، لانعدام الذات فيه كانقضاء المبدأ، لأنّ الذات فيه إنّما يكون هو الزمان، وهو مبنيّ على التقضّي والتصرّم، فمثل مقتل الحسين عليه السلام لا يمكن إدراجه في محلّ النزاع، لأنّ كلّاً من الزمان والقتل قد انقضى، فلا يصحّ أن يقال: إنّ هذا اليوم مقتل الحسين عليه السلام هذا.

ولكن يمكن أن يقال: إنّ المقتل عبارة عن الزمان الذي وقع فيه القتل، وهو اليوم العاشر من المحرّم، واليوم العاشر لم يوضع بإزاء خصوص ذلك اليوم المنحوس الذي وقع فيه القتل، بل وضع لمعنى كلّي متكرّر في كلّ سنة، وكان ذلك اليوم الذي وقع فيه القتل فرداً من أفراد ذلك المعنى العامّ المتجدّد في كلّ سنة، فالذات في اسم الزمان إنّما هو ذلك المعنى العامّ، وهو باق حسب بقاء الحركة الفلكيّة، وقد انقضى عنه المبدأ الذي هو عبارة عن القتل، فلا فرق بين الضارب وبين المقتل، إذ كما أنّ الذات في مثل الضارب باقية وقد انقضى عنها الضرب، فكذا الذات في مثل المقتل الذي هو عبارة عن اليوم العاشر من المحرّم باقية لتجدّد ذلك اليوم في كلّ سنة وقد انقضى عنها القتل. نعم لو كان الزمان في اسم الزمان موضوعاً لخصوص

---

١. المدرك السابق، ص٦٠ «فعليه كلّما كان مفهومه متنزعاً...».

تلك القطعة الخاصّة من الحركة الفلكيّة التي وقع فيها القتل، لكانت الذات فيه متصرّمة، كتصرّم نفس المبدأ، إلّا أنّه لا موجب للحاظ الزمان كذلك، فتأمّل جيّداً.

الأمر الخامس: [المراد من الحال]

المراد من الحال في قولهم: إطلاق المشتقّ على المتلبّس بالمبدأ في الحال يكون حقيقة، ليس زمان الحال المقابل لزمان الماضي والاستقبال الذي هو عبارة عن زمان التكلّم والنطق، بل المراد من الحال، هو حال التلبّس بالمبدأ أي حال تحقّق المبدأ وفعليّة قيامه بالذات. وبعبارة أُخرى: المراد بالحال، هو وجود العنوان المتولّد من قيام العرض بمحلّه، سواء كان مقارناً لزمان الحال، كما إذا كان زيد ضارباً حين قولي: زيد ضارب، أو كان سابقاً على زمان الحال، أو لاحقاً له، كما إذا قلت: كان زيد ضارباً، أو سيكون زيد ضارباً.

وبذلك يندفع: ما ربّما يستشكل في المقام: من المنافاة، بين الاتّفاق على أنّ إطلاق المشتقّ على المتلبّس في الحال يكون على وجه الحقيقة، وبين الاتّفاق على أنّ الأسماء مطلقاً لا تدلّ على الزمان، سواء في ذلك الجوامد والمشتقّات، وإنّما قيل بدلالة الأفعال على الزمان، وهو أيضاً محلّ منع كما سيأتي.

وجه المنافاة، هو أنّه لو لم يكن الزمان مأخوذاً في مفهوم الاسم ولا جزء الموضوع له، فكيف يكون إطلاق المشتقّ على المتلبّس في الحال على وجه الحقيقة؟ إذ معنى كونه على وجه الحقيقة، هو أنّه تمام ما وضع له اللفظ، فيكون زمان الحال جزء مدلول اللفظ، وهذا كما ترى ينافي الاتّفاق على عدم دلالة الأسماء على الزمان، هذا.

وممّا ذكرنا من معنى الحال يظهر لك وجه الدفع وعدم المنافاة بين الاتّفاقين،

إذ ليس المراد من -الحال- في اتّفاقهم على أنّ إطلاق المشتقّ على المتلبّس في الحال يكون حقيقة هو زمان الحال حتّى يكون زمان الحال جزء مدلول المشتق، بل المراد من «الحال» هو حال فعليّة المبدأ وتحقّقه، غايته أنّ فعليّته لا بدّ أن يكون في زمان لاحتياج الزماني إلى الزمان، إلّا أنّ ذلك غيركونه جزء مدلول اللفظ.

وممّا ذكرنا أيضاً من معنى الحال يندفع إشكال آخر، وهو انّ النحاة قالوا: إنّ اسم الفاعل إن كان بمعنى الحال أو الاستقبال يعمل عمل الفعل المضارع، وإن كان بمعنى الماضي لا يعمل عمل الفعل، وهذا الكلام منهم ربّما يوهم المنافاة لما اتّفقوا عليه: من عدم دلالة الأسماء على الزمان، هذا.

ولكن قد عرفت عدم المنافاة، إذ ليس المراد من الحال والاستقبال في قولهم: يعمل عمل الفعل - هو زمان الحال والاستقبال، بل المراد حال تلبّسه بالمبدأ أو تلبّسه فيما بعد في مقابل من كان متلبّساً في السابق، مع أنّه لو فرض أنّ مرادهم من الحال والاستقبال هو زمان الحال والاستقبال، فلا يلازم أن يكون اسم الفاعل بنفسه يدلّ على زمان الحال والاستقبال، حتّى ينافي قولهم بعدم دلالة الأسماء على الزمان، بل يمكن استفادة زمان الحال والاستقبال من وقوع اسم الفاعل في طيّ التركيب، حيث إنّ الكلام إذا كان مشتملاً على الرابط الزماني: من -كان وأخواتها- أو السين وسوف اللذين لا يدخلان إلّا على الفعل المضارع، فلا محالة يستفاد منه الزمان الماضي أو زمان الاستقبال، كقولك: كان زيد ضارباً، أو سيكون زيد ضارباً. وإن لم يكن مشتملاً على الرابط الزماني كقولك: زيد قائم، أو زيد ضارب، فيستفاد منه زمان الحال بمقتضى ظهور إطلاق الكلام في ذلك، وهذا معنى قولهم: إنّ الجملة الحمليّة ظاهرة في زمان الحال، حيث إنّ الأخبار عن شيء يقتضي تحقّق المخبر به في زمان النطق إذا لم تكن الجملة مشتملة على ما يصرفها عن هذا الظهور،

من الروابط الزمانيّة التي يستفاد منها المضيّ والاستقبال، فلا منافاة بين قولهم: بعدم دلالة الأسماء على الزمان، وبين قولهم: إنّ اسم الفاعل إذا كان بمعنى الحال أو الاستقبال يعمل عمل الفعل، وقولهم: إنّ الجملة الخبريّة ظاهرة في تحقّق المخبربه في زمان النطق، فإنّ ظهورالجملة في ذلك إنّما يكون لمكان الإطلاق وعدم اقترانها بالرابط الزماني، كما أنّ كون اسم الفاعل بمعنى الاستقبال إنّما يكون بالرابط الزماني، لا أنّ نفس اسم الفاعل يدلّ على الزمان.

وحاصل الكلام: أنّ البحث في باب المشتقّ، إنّما يكون في مفهومه الأفرادي من أنّه حقيقة في خصوص المتلبّس، أو الأعمّ منه وممّا انقضى عنه التلبّس، وكلامهم في ظهورالجملة الخبريّة في تحقّق المخبربه في حال النطق، إنّما هو لمكان النسبة وظهورتركيب الكلام في ذلك عند خلوّه عمّا يدلّ على تحقّق المخبر به في الماضي، فلا ربط له بما نحن فيه من تعيين المفهوم الأفرادي للمشتقّ، كما لا يرتبط بالمقام ما حكي عن الفارابي والشيخ: من أنّ اتّصاف الموضوع بالعنوان في القضايا الموجّهة، هل يكفي فيه الإمكان؟ كما عن الفارابي، أو يعتبرالفعليّة و وجود العنوان في أحد الأزمنة الثلاثة؟ كما عن الشيخ الرئيس، وذلك: لأنّ كلامنا على ما عرفت ناظرإلى معنى المشتقّ وما هو مفهومه الأفرادي، وكلام الفارابي والشيخ ناظرإلى جهة صحّة الحمل في القضيّة، وأنّه هل يكفي في صحّة الحمل إمكان تحقّق الوصف العنواني للموضوع في مقابل الامتناع أو يعتبرتحقّق الوصف في أحد الأزمنة ولا يكفي الإمكان فالموضوع في قولنا: كلّ كاتب متحرّك الأصابع، هو ما يمكن أن يكون كاتباً و إن لم يصدرمنه الكتابة في زمان على رأي الفارابي، أو ما يتحقّق منه الكتابة في أحد الأزمنة على رأي الشيخ، وكذا قولنا: كلّ مركوب زيد حمار، هو ما أمكن أن يكون مركوب زيد و إن لم يتلبّس بالمركوبيّة في زمان من الأزمنة، أو ما

كان متلبّساً في زمان، وهذا كما ترى لا ربط له بما نحن فيه من أنّ معنى الكاتب والمركوب ما هو؟

وحاصل الكلام: انّ كلام الفارابي والشيخ إنّما هو في أنّ المحمول الذي يكون موجّهاً بإحدى الجهات: من الضرورة والإمكان والفعليّة هل يصحّ حمله على موضوع لم يتلبّس بالوصف العنواني في زمان من الأزمنة إلّا أنّه ممكن التلبّس أو أنّه لا يصحّ إلّا إذا تلبّس به في أحد الأزمنة؟ وهذا أجنبيّ عمّا نحن فيه من معنى المشتقّ وانّ صدقه بالنسبة إلى المستقبل مجاز وبالنسبة إلى حال التلبّس حقيقة وبالنسبة إلى ما انقضى حقيقة أو مجاز على الخلاف، فلا يتوهّم المنافاة بين ما حكي عن الفارابي والشيخ في ذلك المقام، وبين ما ذكرناه في هذا المقام، كما لا يتوهّم المنافاة بين ما ذكرناه في الأمر الثاني: من اعتبار التلبّس بالعنوان بالفعل في الذاتيّات ولا يكفي التلبّس فيما مضى فضلاً عن التلبّس في المستقبل، وبين ما ذكره الفارابي: من كفاية إمكان التلبّس بالعنوان في عقد الوضع في صحّة الحمل، بناءً على تعميم العنوان في كلامه بالنسبة إلى الذاتيّات كما هو الظاهر، وذلك لما عرفت من أنّ كلامه في صحّة الحمل، وكلامنا في المفهوم الأفرادي، فتأمّل جيّداً.

الأمر السادس: [في أنّ النزاع راجع إلى ناحية الاستعمال أو التطبيق والانطباق]

هل النزاع في المقام راجع إلى ناحية الاستعمال، وانّ استعمال المشتقّ فيما انقضى عنه المبدأ حقيقة أو مجازاً أو أنّ النزاع راجع إلى ناحية التطبيق والانطباق؟ ولا بدّ قبل ذلك من بيان المراد من الاستعمال، والتطبيق، والانطباق.

فنقول: انّ الاستعمال عبارة عن إلقاء المعنى باللفظ وجعل اللفظ مرآة له، فإن كان ذلك هو المعنى الموضوع له اللفظ، كان الاستعمال على وجه الحقيقة. وإن لم

يكن ما وضع له اللفظ، فإن كان هناك علاقة بينه وبين الموضوع له، كان الاستعمال على وجه المجاز، وإن لم يكن علاقة كان الاستعمال غلطا، فالاستعمال يتّصف بكلّ من الحقيقة والمجاز والغلطيّة.

وأمّا الانطباق، فهو عبارة عن انطباق المعنى الكلّي على مصاديقه وصدقه عليها، وهذا لا يتّصف بالحقيقة والمجاز، بل هو من الأُمور الواقعيّة التكوينيّة، يتّصف بالوجود والعدم، إذ الكلّي إمّا منطبق على هذا وإمّا غير منطبق، هذا بحسب الواقع. وإمّا بحسب الإطلاق فكذلك لا يتّصف بالحقيقة والمجاز، بل بالصدق والكذب، فلو أطلق الكلّي على ما يكون مصداقاً له يكون الكلام صادقاً، وإن أُطلق على ما لا يكون مصداقاً له يكون الكلام كاذباً، فإطلاق الإنسان على زيد يكون صدقاً، واطلاقه على الحمار يكون كذباً، ومن هنا أنكر على السكّاكي القائل بالحقيقة الادّعائيّة، بأنّه لا معنى للحقيقة الادّعائيّة، إذ إطلاق الأسد بمعناه الحيوان المفترس على زيد الشجاع يكون كذباً، ومجرّد الادّعاء لا يصحّح الكلام.

والحاصل: أنّه لو أُطلق الأسد على زيد من دون تصرّف في معنى الأسد، بل يراد منه معناه الحقيقي الذي هو الحيوان المفترس، يكون هذا الكلام كذباً، ومجرّد الادّعاء بأنّ زيداً من أفراد الأسد لا يخرج الكلام عن الكذب، بل يكون في ادّعائه لها أيضاً كاذباً، فإطلاق الأسد على زيد إنّما يصحّ إذا توسّع في معنى الأسد بجعل معناه مطلق الشجاع الصادق على الحيوان المفترس وعلى زيد الشجاع، ثمّ بعد هذه التوسعة يطلق الأسد على زيد فيكون زيد من أفراد المعنى الموسّع فيه حقيقة، ويكون من مصاديقه واقعاً إذا كان شجاعاً، فالإطلاق يكون حينئذ على نحو الحقيقة وإن كان استعمال الأسد في مطلق الشجاع مجازاً، لأنّه استعمال في خلاف ما وضع له.

وبالجملة: صحّة إطلاق شيء على شيء إنّما يكون بتوسعة في ناحية ذلك

الشيء على وجه يعمّ ذلك الشيء الذي أُطلق عليه، فتارة يكون الشيء هو بنفسه موسّعاً بلا عناية ويكون نسبته إلى المصاديق نسبة المتواطي، كما لو أُطلق الماء على ماء الدجلة والفرات، ففي مثل هذا يكون كلّ من الإطلاق والاستعمال حقيقياً إذا لم يكن الإطلاق بلحاظ الخصوصيّة الفرديّة، بل جرّد الفرد عن الخصوصيّة وأُريد به نفس تلك الحصّة من الطبيعة الموجودة في ضمنه.

واخرى: لا يكون الشيء هو بنفسه بلا عناية يعمّ ذلك الشيء الذي أُطلق عليه، وإن كان من أفراده الحقيقيّة، إلّا أنّ نسبته إلى ذلك الشيء نسبة المشكّك لا المتواطئ كإطلاق الماء على ماء الزاج والكبريت، فإنّ مآء الزاج والكبريت وإن كان من أفراد الماء حقيقة، إلّا أنّ الماء لما كان منصرفاً عن ذلك فإطلاق الماء عليه يحتاج إلى نحو عناية وتوسعة، ولكن تلك العناية لا توجب المجازيّة، بل يكون أيضاً كلّ من الإطلاق والاستعمال على وجه الحقيقة.

وثالثة: لا يكون الشيء ممّا يعمّه على وجه الحقيقة، بل يكون مبايناً له بالهويّة، إلّا أنّه يصحّ تعميم دائرة الشيء على وجه يكون ذلك الشيء من أفراده حقيقة بعد التعميم، وذلك كصحّة تعميم الأسد لمطلق الشجاع لمكان العلاقة، وبعد التعميم والتوسعة في دائرة مفهوم الأسد يطلق على زيد الشجاع، ويكون زيد من أفراد المفهوم الموسّع حقيقة، وإن كان استعمال الأسد في مطلق الشجاع مجازاً، لأنّه خلاف ما وضع له اللفظ.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ السكّاكي إن أراد من قوله: إطلاق الأسد على زيد يكون حقيقة ادّعائيّة، هو أنّه يطلق الأسد على زيد من دون توسعة في دائرة مفهوم الأسد، فهذا ممّا لا معنى له ويكون الكلام كذباً، وإن أراد أنّ الإطلاق بعد التوسعة في دائرة مفهوم الأسد، فهذا هو المجاز الذي يقول به المشهور، ويكون من المجاز في

الكلمة، حيث إنّه قد استعمل لفظ الأسد في مطلق الشجاع، وهو خلاف ما وضع له فتأمّل، فإنّ الإنكار على السكّاكي ربّما لا يساعد عليه الشخص ابتداءً وإن كان بعد التأمّل يعترف[1] بفساد مقالته.

وعلى كلّ حال، فلنرجع إلى ما كنّا فيه من أنّ النزاع في المقام، هل هو في صحّة الإطلاق والتطبيق أو في الحقيقة والمجاز بالنسبة إلى استعمال المشتقّ فيما انقضى عنه المبدأ؟ ربّما قيل: إنّ النزاع في المقام إنّما هو في صحّة الإطلاق وتطبيق عنوان المشتقّ على ما انقضى عنه المبدأ، لا في أنّ استعماله فيما انقضى عنه المبدأ حقيقة أو مجاز. قلت: هذا الكلام بمكان من الغرابة، ضرورة انّ إطلاق عنوان على شيء وتطبيقه على المصاديق يتوقّف على معرفة ذلك العنوان، إذ لا معنى للتطبيق مع الجهل بالعنوان.

وبالجملة: صحّة إطلاق المشتقّ على ما انقضى عنه المبدأ وعدم صحّته يتوقّف على معرفة الموضوع له للمشتقّ، والكلام بعد في أصل مفهوم المشتقّ وما وضع له، فكيف يكون النزاع في الإطلاق والتطبيق؟ مع أنّ انطباق الكلّي على مصاديقه أمر خارجي تكويني لا معنى لوقوع النزاع فيه من الأعلام.

والحاصل: إنّ صدق عنوان الضارب على زيد الذي انقضى عنه الضرب وعدم صدقه يدور مدار مفهوم الضارب وانب الموضوع له ما هو؟ فإن قلنا: إنّ الموضوع له هو المعنى الأعمّ من المتلبّس بالحال وما انقضى عنه المبدأ، فلا محالة يصدق

---

١. هذا ما أفاده شيخنا الأُستاذ مدّ ظلّه في هذا المقام، ولكن ربّما يختلج في البال انّ الكذب لازم على كلّ حال، سواء قلنا بالتوسعة في ناحية المفهوم، أو قلنا بمقالة السكّاكي: من الحقيقة الادّعائيّة وانّ إطلاق الأسد على زيد لمكان ادّعاء أنّه من أفراد الحيوان المفترس. نعم لو قلنا: بأنّ المجاز عبارة عن استعمال اللفظ في خلاف ما وضع له لعلاقة بين المعنيين من دون أن يكون هناك تصرّف لا في ناحية المفهوم ولا في ناحية الفرد -كما هو المشهور في الألسن- لما كان يلزم كذب في الكلام أصلاً، فتأمّل - منه.

على زيد عنوان الضارب، فالعمدة هو تعيين الموضوع له وما هو المفهوم الأفرادي، فكيف صار النزاع في صحّة الإطلاق والتطبيق، مع أنّه بعد لم يتّضح الموضوع له.

هذا كلّه، مضافاً إلى أنّ جعل محلّ النزاع هو الإطلاق والانطباق، إنّما يصحّ فيما إذا كان هناك فرد أطلق عليه عنوان المشتقّ كما في زيد الضارب وعمرو الراكب، وأمّا إذا لم يكن هناك فرد أُطلق عليه عنوان المشتقّ، كقولك: جئني بضارب، أو تحرم أُمّ الزوجة وما شابه ذلك من العناوين الكلّيّة التي تكون موضوعاً للأحكام، فلا إطلاق هناك ولا تطبيق وانطباق، بل عنوان كلّي وقع موضوعاً لحكم، فلابدّ أن يكون النزاع في هذا في نفس المفهوم الأفرادي وحقيقة الضارب وأُمّ الزوجة، والمفروض أنّ عقد البحث في المشتقّ إنّما هو لمعرفة مفاهيم تلك العناوين ليصحّ موضوع الحكم.

والحاصل: أنّ التكلّم في الإطلاق والتطبيق، إنّما هو فيما إذا كان التطبيق مذكوراً في الكلام صريحاً، كقولك: زيد ضارب. وأمّا إذا لم يكن التطبيق مذكوراً في الكلام صريحاً، سواء كان مذكوراً فيه ضمناً، كقولك: رأيت ضارباً، حيث إنّ الرؤية لا بدّ أن تتعلّق بشخص، أو لم يكن مذكوراً فيه ولو ضمناً، كما في العناوين المشتقّة التي وقعت موضوعاً للأحكام الشرعيّة، كقوله ﷺ مثلاً: يكره البول تحت الشجرة المثمرة أو تحرم أُمّ الزوجة، وما شابه ذلك، فلا محالة أن يكون التكلّم فيه من حيث الحقيقة والمجاز وتعيين ما هو الموضوع له لتلك العناوين المشتقّة. وثمرة النزاع إنّما تظهر في مثل هذا، إذ غالب الفروع التي رتّبها الأعلام على مسألة المشتقّ، إنّما ترتّب على العناوين الكلّيّة التي وقعت موضوعاً للأحكام الشرعيّة، ومع هذا كيف يصحّ أن يقال: أنّ الكلام في المقام في الإطلاق والانطباق؟ ولو كان من عادتنا إساءة الأدب، لأسأنا الأدب بالنسبة إلى من قال بهذه المقالة كما اساء الأدب بالنسبة إلى الأعلام. فتأمّل في المقام جيّداً، حتّى لا تغتر بمقالته.

الأمر السابع: [الاشتقاق و مبدؤه]

في شرح الحال في الاشتقاق ومبدء الاشتقاق

اعلم: إنّ بناء المتقدّمين كان على أنّ مبدء الاشتقاق هو المصدر، وحكي عن المتأخّرين انّ مبدء الاشتقاق هو اسم المصدر. والحق: أنّه لا هذا ولا ذلك، وتوضيحه يتوقّف على بيان المراد من المصدر واسم المصدر وما هو المايز بينهما، وإن كان قد تقدّم منّا في المعاني الحرفيّة شرح ذلك على وجه الإجمال، ونزيده في المقام وضوحاً.

فنقول: إنّه لا إشكال في أنّ المقولة هي بنفسها من الماهيّات الإمكانيّة في قبال الماهيّة الجوهريّة، وفي عالم الهويّة لا ربط لإحداهما بالأُخرى، ولكن ماهيّة العرض تحتاج في مقام التحقّق إلى محلّ تقوم به، لعدم إمكان قيام الماهيّة العرضيّة بنفسها، بل وجودها إنّما يكون بوجود الموضوع، ومن هنا قالوا: إنّ وجود العرض لنفسه وفي نفسه عين وجوده لمحلّه وفي محلّه، والمراد من عينيّة الوجود للمحلّ هو الاتّحاد في الوجود خارجاً، بحيث لا يكون هناك أمران منحازان في الخارج، ولأجل ذلك صحّ لحاظ العرض بما هو هو، و بما هو قائم بالمحلّ ومتّحد وجوده مع وجوده.

وبعبارة أُخرى تارة: يلاحظ بشرط لاعمّا يتّحد معه، وأُخرى: يلاحظ لا بشرط عمّا يتّحد معه، فإن لوحظ بما هو هو و بشرط لا عمّا يتّحد معه وبما أنّه شيء من الموجودات الإمكانيّة، يقال له العرض كالسواد والبياض، و إن لوحظ بما هو قائم بالمحلّ ولا بشرط عمّا يتّحد معه في الوجود وبما أنّه وجود رابطيّ، يقال له العرضي كالأبيض والأسود. وبعبارة أُخرى تارة: يلاحظ أمراً مبايناً غير محمول، وأُخرى: يلاحظ أمراً متّحداً محمولاً كقولك: زيد أبيض، حيث إنّه يصحّ ذلك، ولا يصحّ قولك: زيد بياض.

ثمّ إنّ العرض إن لوحظ أمراً مبايناً غير محمول، فإمّا أن يلاحظ بما هو هو، من دون لحاظ انتسابه إلى محلّه، فهو المعبّر عنه باسم المصدر، حيث قيل في تعريفه: أنّه ما دلّ على نفس الحدث بلا نسبة. وإمّا أن يلاحظ منتسباً إلى فاعله، فتارة: يكون اللحاظ بنسبة ناقصة تقييديّة، وهو المعبّر عنه بالمصدر كقولك: ضرب زيد، وأُخرى: بنسبة تامّة خبريّة، وهو المعبّر عنه بالفعل بأقسامه الثلاثة: من الماضي والمضارع والأمر، فيشترك كلّ من المصدر والفعل في الدلالة على النسبة، غايته انّ هيأة المصدر تدلّ على النسبة الناقصة التقييديّة على ما قيل، وإن كان لنا فيه كلام يأتي إن شاء الله تعالى، وهيأة الفعل تدلّ على النسبة التامّة الخبريّة، فإذا كان معنى المصدر هو ذلك، فلا يمكن أن يكون هو مبدء الاشتقاق، بداهة أنّه يكون للمصدر حينئذ هيأة تخصّه، ويكون بما له من المعنى مبايناً لسائر المشتقّات، فكيف يكون هو مبدء الاشتقاق؟ مع أنّه يعتبر في مبدء الاشتقاق أن يكون معرّى عن الهيأة حتّى يمكن عروض الهيآت المشتقّة عليها، وما يكون له هيأة مخصوصة غير قابل لذلك، إذ لا يعقل عروض الهيأة على الهيأة، فالمصدر بما له من المادّة والهيأة لا يمكن أن يكون مبدء الاشتقاق. وكذا الحال في اسم المصدر، إذ اسم المصدر على ما عرفت، هو عبارة عن نفس الحدث بشرط انتسابه إلى محلّه[1]، والغالب اتّحاد هيأته مع هيأة المصدر من دون أن يكون له هيأة تخصّه، كما في الضرب والقتل، وغير ذلك من المصادر التي يمكن أن يراد منها الاسم المصدر، وقد يكون له هيأة تخصّه، كما في الغسل بالضمّ حيث إنّه اسم المصدر والمصدر هو الغسل بالفتح. وعلى كلّ حال: اسم المصدر أيضاً بما له من المعنى والهيأة يباين معاني سائر المشتقّات وهيآتها، فلا يصحّ أن يكون هو مبدء الاشتقاق، بل لا بدّ أن يكون مبدء الاشتقاق

---

١. الصحيح: من دون لحاظ انتسابه إلى محلّه. (المصحح)

أمراً معرّى عن كلّ هيأة كـ«الضاد» و«الراء» و«الباء» ولا بأس بالتعبير عنه بالضرب من دون لحاظ وضع الهيأة ودلالتها على النسبة، بل تكون الهيأة لمجرّد حفظ المادّة ليسهل التعبير عنها.

وحاصل الكلام: أنّه لا بدّ أن يكون مبدء الاشتقاق من حيث المعنى و اللفظ لا بشرط، ليكون قابلاً لأن يرد على لفظه كلّ هيأة مع انحفاظ معناه في جميع المعاني المشتقّة، ومعنى المصدر واسم المصدر، إنّما يكون بشرط شيء كما في المصدر حيث يلاحظ فيه الانتساب، أو بشرط لاكما في اسم المصدر حيث يلاحظ فيه عدم الانتساب، فلا يصلحان لأن يكونا مبدء الاشتقاق، فتأمّل في المقام جيّداً، هذا.

ولكن لا يخفى عليك: أنّ ما قيل: من أنّ المصدر بهيأته يدلّ على الانتساب ممّا لا معنى له، بداهة أنّ الانتساب إنّما يستفاد من اضافة المصدر إلى فاعله، كما هو الغالب، و إلى مفعوله نادراً كما في قولك: ضَربُ زيد عمراً حيث يكون زيد فاعلاً، أو ضرب زيد عمرو بالرفع حيث يكون عمرو فاعلاً، وعلى كلّ تقدير ليست هيأة المصدر موضوعة للدلالة على انتساب الحدث إلى فاعله بالنسبة الناقصة التقييديّة، كوضع هيأة الأفعال للدلالة على النسبة التامّة الخبريّة، بل النسبة إنّما يستفاد من الإضافة أي إضافة المصدر إلى معموله، بحيث لولا الإضافة لما كاد يستفاد نسبة أصلاً، بل المصدر بهيأته إنّما وضع للدلالة على ذات المنتسب، لكن لا بشرط عدم لحاظ الانتساب، كما في اسم المصدر، بل في حال قابليّته للانتساب.

وبعبارة أُخرى: المصدر إنّما وضع للحدث في حال صدوره عن فاعله، لا بما هو هو كما في اسم المصدر، ولا بما هو منتسب كما في الأفعال، وبهذا يباين المصدر كلّ من الفعل واسم المصدر. فلا يتوهّم أنّه إذا لم تكن هيأة المصدر موضوعة للدلالة على النسبة الناقصة التقييديّة بل كان المصدر بهيأته موضوعاً لنفس ذات الحدث

المنتسب، فإمّا أن يرتفع المايزبينه وبين اسم المصدر إذا لوحظ ذات المنتسب بشرط عدم الانتساب، وإمّا أن لا يلاحظ ذلك بل يكون لا بشرط من هذه الجهة فيكون هو المعنى المحفوظ في جميع الصيغ المشتقّة، ويلزم أن يكون هو مبدء الاشتقاق.

وذلك: لأنّ اسم المصدر موضوع لنفس الحدث الغير القابل للانتساب، فمعناه ملحوظ بشرط لا، والمصدر بمادّته وهيأته موضوع للحدث القابل لورود الانتساب عليه، فالتّباين بين المصدر واسم المصدر أوضح من أن يخفى. وكذا عدم إمكان كون المصدر مبدء الاشتقاق، لأنّ للمصدر هيأة تخصّه، وما كان له هيأة مخصوصة لا يمكن أن يكون مبدء الاشتقاق، لاعتبار أن يكون مبدء الاشتقاق معرّى عن الهيأة القابل لطروّ الهيآت المختلفة عليه.

فتحصّل: انّ كلّاً من المصدر واسم المصدر والأفعال والمفاعيل واسم الفاعل والصفة المشبّهة وغير ذلك من المشتقّات، إنّما يشتقّ من مبدء واحد محفوظ في جميع هذه الصيغ، وهو في حدث الضرب يكون «الضاد» و «الراء» و «الباء» وفي حدث القتل يكون «القاف» و «التاء» و «اللام» وهكذا الحال في سائر الأحداث والأعراض.

هذا كلّه في الاشتقاق اللفظي، وقد عرفت أنّ جميع الصيغ تشتقّ في عرض واحد من مبدء واحد، وليست الصيغ المشتقّة مترتّبة في الاشتقاق لفظاً، أو تكون بعض الصيغ مشتقّة من بعض آخر، بل الكلّ يشتقّ من أمر واحد.

وأمّا المعاني التي تكفّلتها الصيغ المشتقّة، فلا إشكال في أنّ بينها ترتّباً، بحيث يكون بعض المعاني متولّداً من بعض آخر، وتفصيل ذلك هو أنّه لا إشكال في أنّ المعنى الاسم المصدري متولّد عن المعنى المصدري، ومن هنا قيل في تعريف اسم المصدر: بأنّه ما حصل من المصدر. والسرّ في ذلك: هو أنّ اسم المصدر عبارة عن

نفس الحدث والعرض كما تقدّم، ومن المعلوم: انّ تحقّق العرض إنّما هو لمكان انتسابه إلى محلّه، إذ لا وجود له مع قطع النظر عن الانتساب، فلا بدّ أن يحصل الغَسل (بالفتح) من الشخص حتّى يتحقّق الغُسل (بالضمّ) وذلك واضح.

وامّا المصدر فقد اختلف في تقدّم معناه على معنى الفعل الماضي أو تأخّره، وقد نسب إلى الكوفيّين تأخّره وانّ معناه اشتقّ من معنى الفعل الماضي، وذلك لأنّ الفعل الماضي إنّما هو متكفّل لبيان النسبة التحقّقية أي كون العرض متحقّقاً في الخارج مع انتسابه إلى فاعله بنسبة تامّة خبريّة، فالماضي إنّما يدلّ على تحقّق الحدث من فاعله وليس مفاده أزيد من ذلك. وما اشتهر من أنّه يدلّ على الزمان الماضي فهو اشتباه، بل انّ فعل الماضي بمادّته وهيأته لا يدلّ إلّا على تحقّق الحدث من فاعله. نعم لازم الإخبار بتحقّقه عقلاً هو سبق التحقّق على الإخبار آناً مّا قبل الإخبار وإلّا لم يكن إخباراً بالتحقّق، وأين هذا من أن يكون الزمان الماضي جزء مدلول الفعل الماضي، وكيف يعقل ذلك؟ مع أنّ هيأة الفعل الماضي إنّما وضعت للدلالة على النسبة التحقّقية، وهي معنى حرفيّ، ولذا كان الفعل الماضي مبنيّاً الذي هو لازم المعنى الحرفيّ، والزمان إنّما يكون معنى اسميّاً استقلاليّاً، فلا يعقل أن يكون مفاد الحرف معنى اسميّاً.

والحاصل: إنّ دلالة الفعل الماضي على الزمان، إمّا أن يكون بمادّته، وإمّا أن يكون بهيأته. أمّا المادّة فهي مشتركة بين الأفعال والأسماء المشتقّة، فليس فيها دلالة على الزمان، وإلّا كانت الأسماء المشتقّة أيضاً لها دلالة على الزمان، وهو ضروريّ البطلان. وأمّا الهيأة: فليس مفادها إلّا انتساب العرض إلى محلّه بالنسبة التحقّقية، وذلك معنى حرفي لا يمكن أن يدلّ على الزمان الذي هو معنى اسميّ، فإذا كان مفاد الفعل الماضي هو تحقّق العرض منتسباً إلى محلّه، فهذا أوّل نسبة يتحقّق بين

العرض والمحلّ، لأنّه واقع في رتبة الصدور والتحقّق، وقبل ذلك لا تكون إلّا الماهيّة الإمكانيّة المباينة لماهيّة المحلّ، فانتساب العرض إلى محلّه بالنسبة التحقّقية التي تكون تامّة خبريّة يكون أوّل النسب. ثمّ بعد ذلك تحصل النسبة الناقصة التقييديّة التي تكون مفاد المصدر بالبيان المتقدّم، بداهة أنّه بعد تحقّق الضرب من زيد وصدوره عنه يضاف الضرب إلى زيد، ويقال: ضرب زيد كذا من الشدّة والضعف، فإضافة العرض إلى الذات بالإضافة التقييديّة التي تكون مفاد المصدر، تكون متأخّرة عن إضافة العرض إلى الذات بالإضافة الفاعليّة التحقّقيّة، التي تتكفّلها هيأة الفعل الماضي.

ومن هنا قيل: إنّ الأوصاف قبل العلم بها أخبار، كما أنّ الأخبار بعد العلم بها أوصاف، إذ معنى ذلك هو أنّ توصيف الذات بالشيء كـ «زيد العالم مثلاً» يكون متأخّراً عن العلم بتحقّق الوصف منه الذي يخبر به، كقولك: زيد عالم، فبعد الإخبار بعالميّة زيد يتّصف زيد بالعالميّة عند المخاطب الجاهل واقعاً أو المفروض جهالته في مقام الإخبار، فتنقلب النسبة التامّة الخبريّة من قولك: زيد عالم، إلى النسبة الناقصة التقييديّة من قولك: زيد العالم. هذا في الجمل الاسميّة، وقس على ذلك الجمل الفعليّة بعد إخبارك بضرب زيد بقولك: ضرب زيد، تنقلب النسبة التامّة الخبريّة إلى النسبة الناقصة التقييديّة، ويقال: ضرب زيد مثلاً شديد. فهذا معنى ما نسب إلى الكوفيّين، من اشتقاق المصدر من الفعل الماضي، فإنّ مرادهم من الاشتقاق هو ترتّب معناه على معناه، لا أنّه مشتقّ منه لفظاً، هذا.

ولكن شيخنا الأُستاذ مدّ ظلّه، لم يرتض هذه المقالة، وقال بتأخّر رتبة معنى الفعل الماضي عن معنى المصدر، والتزم بأنّ ما اشتهر: من أنّ الأوصاف قبل العلم بها أخبار والأخبار بعد العلم بها أوصاف، مقصور على الجمل الاسميّة. والسّر في ذلك:

هو أنّ المصدر -على ما تقدّم- عبارة عن الحدث القابل للانتساب، ولم يؤخذ فيه انتساب فعلي، ومن المعلوم: أنّ الحدث القابل للانتساب هو الذي يصدر من الفاعل، فالنسبة التحقّقيّة التي تكفّلها هيأة الماضي متأخّرة بالرتبة عن معنى المصدر فتأمّل.

وعلى كلّ حال: فإن وقع الاختلاف في اشتقاق المصدر عن الفعل الماضي أو اشتقاق الفعل الماضي عن المصدر، فلم يقع خلاف بينهم في اشتقاق الفعل المضارع عن الفعل الماضي بمعنى تأخّر رتبته عن رتبة الفعل الماضي، وذلك لما عرفت: من أنّ الفعل الماضي بهيأته يدلّ على النسبة التحقّقية التي هي أوّل نسبة يمكن أن تفرض بين العرض ومحلّه، وهذا بخلاف الفعل المضارع فإنّه يدلّ على انتساب الذات إلى العرض واتّصافها به كقولك: يضرب زيد، فإنّ مفاده تكيّف زيد بالضرب وتلوّنه واتّصافه به، ومن المعلوم: انّ هذا متأخّر رتبة عن تحقّق العرض منتسباً إلى فاعله، إذ بعد التحقّق تتكيّف الذات بتلك الكيفيّة وتوصف به.

والحاصل: أنّه في الفعل الماضي يلاحظ العرض منتسباً إلى فاعله بالنسبة التحقّقيّة فيقال: ضرب زيد، وفي الفعل المضارع يلاحظ الذات متّصفة بالعرض فيقال: يضرب زيد. ومن المعلوم: انّ رتبة اتّصاف الذات بالعرض متأخّرة عن رتبة تحقّق العرض عن الذات، إذ بعد التحقّق وصدور العرض من الذات يتّصف به الذات، فمعنى المضارع إنّما يتولّد من الفعل الماضي، فهذه هي النسبة الثانية للعرض، والنسبة الأُولى هي النسبة التحقّقيّة.

ثمّ إنّ ما اشتهر: من أنّ المضارع يكون بمعنى الحال والاستقبال أيضاً من الاشتباهات، فإنّ الظاهر من إطلاق الفعل المضارع من قولك: يضرب أو يقول وغير ذلك هو التلبّس الحالي، وصرفه إلى الاستقبال يحتاج إلى قرينة من إدخال السين وسوف، وإلّا فظهوره الأُولى هو التلبّس بالحال، كما هو الظاهر من قوله تعالى: ﴿و

يقول الّذين كفروا﴾ الخ، فإنّ الظاهر منه هو أنّ حال نزول الآية كان ما تكفّلته الآية مقولاً لقول الكفّار، لا أنّهم بعد ذلك يقولون ويصدر منهم ذلك القول. وعلى كلّ حال، فقد ظهر لك تأخّر رتبة المضارع عن الماضي.

ثمّ إنّ رتبة اسم الفاعل متأخّرة عن رتبة المضارع، لأنّ مفاد اسم الفاعل إنّما يكون عنواناً متولّداً من قيام العرض بمحلّه واتّصافه به، فإنّ مفاده هو الاتّحاد في الوجود، وعينيّة وجود العرض لمحلّه، وهذا المعنى كما ترى متأخّر بالرتبة عن تحقّق العرض من فاعله الذي هو مفاد الفعل الماضي، وعن اتّصاف الذات بالعرض الذي هو مفاد الفعل مضارع، فمفاد اسم الفاعل إنّما يتولّد من مفاد الفعل المضارع. و من هنا قيل: انّ اسم الفاعل إذا كان بمعنى الحال أو الاستقبال يعمل عمل الفعل المضارع، لأنّ المضارع مبدؤه القريب، بخلاف الماضي فإنّه يكون مبدأه البعيد، فنسبة اسم الفاعل واقعة في المرتبة الثالثة من النسب.

ثمّ بعد ذلك، تصل النوبة إلى نسبة ملابسات الفعل من المفاعيل، من حيث وقوع الضرب من زيد في زمان خاصّ، أو مكان مخصوص، فيقال: زيد ضارب في المسجد، أو في الليل وأمثال ذلك، فنسبة ملابسات الفعل تكون في المرتبة الرابعة من النّسب.

الأمر الثامن: [بساطة مفهوم المشتقّ أو تركيبه]

في بساطة مفهوم المشتقّ وتركيبه، وهو من أشكل الأُمور المبحوث عنها في المشتقّ، وقبل بيان المختار لا بدّ من تقديم أُمور:

الأوّل: الظاهر انّ هناك ملازمة، بين القول بدلالة هيأة المشتقّ على النسبة الناقصة التقييديّة، والقول بأخذ الذات في مفهومه، إذ المراد من النسبة الناقصة نسبة المبدأ إلى الذات، فلا بدّ من دلالته على الذات التي هي طرف النسبة، كدلالته على المبدأ الذي هو الطرف الآخر لها، فلا يجتمع القول بخروج الذات عن

مفهوم المشتقّ مع القول بدلالته على النسبة الناقصة التقييديّة[١] فتأمّل.

الثاني: المراد من التركيب المتنازع فيه في المقام، هو التركيب بحسب التحليل العقلي في عالم الإدراك وأخذ المفهوم، بحيث يكون المدرك العقلاني من ضارب، هو من جملة الذات التي ثبت لها الضرب على وجه يكون مدلول اللفظ هو هذه الجملة المركّبة من الذات والمبدء وثبوته لها، ويقابله البساطة، فإنّ معنى البساطة هو خروج الذات عن مدلوله، بحيث يكون المدرك العقلاني من ضارب مثلاً أمراً واحداً ومعنى فارداً ليست الذات داخلة فيه.

والحاصل: إنّ للقائم مثلاً وجوداً خارجيّاً، ووجوداً عقلانيّاً. أمّا الوجود الخارجي: فهو عبارة عن الهيأة الخاصّة والشكل المخصوص القائم بالهواء. وأمّا الوجود العقلاني المدرك من إطلاق القائم فهو المتنازع فيه من حيث أخذ الذات فيه، فمن يقول بالتركيب، يقول: إنّ المدرك العقلاني والمفهوم من قائم، هو الذات التي ثبت لها تلك الهيأة الخاصّة والقائم بها ذلك المبدء. ومن يقول بالبساطة يقول: بخروج الذات عن المفهوم، وإنّما المفهوم من قائم هو عناوان الذات يتولّد من قيام المبدأ بها، من دون أن يكون الذات جزء المفهوم والمدرك حتّى عند التحليل العقلي، إذ التركيب ولو تحليلاً ينافي البساطة.

فما يظهر من بعض الأعلام: من الالتزام بالتركيب عند التحليل العقلي مع الالتزام بالبساطة[٢] ممّا لا وجه له.

ثمّ انّ أخذ الذات في مفهوم المشتقّ يتصوّر على وجهين:

---

١. يمكن أن يقال: بأنّه موضوع لنفس النسبة مع خروج المنتسبين عن المدلول، كخروج الفاعل عن مدلول الفعل، مع أنّه وضع للنسبة التحقّقيّة في الماضي - منه.

٢. هذا ما ذكره شيخنا الأُستاذ مدّ ظله، ولكن حكي أنّه يظهر من كلمات القوم: انّ القائلين بالبساطة مختلفون، فمنهم من يقول ببساطة المفهوم وإن كان عند التحليل العقلي مركّباً، ومنهم من يقول بالبساطة حتّى عند التحليل، فراجع - منه.

الأوّل: أن يكون الذات المبهمة الكلّيّة مأخوذة فيه بمعنى أخذ ذات ما فيه.

الثاني: أخذ الذوات الشخصيّة في مفهوم من باب الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ، وسيأتي ما في كلا الوجهين -إن شاء الله تعالى-.

الثالث: حكي عن الشيخ ﷺ أنّه قاس المشتقّ بالجوامد من حيث عدم أخذ الذات فيه، وقال: كما أنّ الذات لم تأخذ في مفهوم الجوامد، وليس معنى الحجر هو ذات ثبت له الحجريّة، بل هو معنى بسيط، فكذلك المشتقّ لم تكن الذات مأخوذة فيه. وقد تعجّب من هذا القياس بعض وقال في وجه التعجّب: إنّ الذات لا محالة مأخوذة في مفهوم الجوامد، إذ الحجر مثلاً من أسماء الذوات، فلا يعقل خروج الذات عنه، فلا مجال لقياس المشتقّات بالجوامد. ثمّ أشكل على ما أفاده الشيخ ﷺ بقوله: أوّلاً، وثانياً، وثالثاً، ورابعاً، وخامساً، كما لايخفى على المراجع، هذا.

ولكن الظاهر انّ القياس في محلّه، وذلك: لأنّ الحجر وإن كان من أسماء الذات، إلّا أنّ منشأ توهّم دخول الذات في المشتقّ هو بعينه موجود في الجوامد، ويلزمه القول بتركيب الجوامد مع بداهة بساطتها، إذ لا منشأ لتوهّم تركّب المشتقّ من المبدأ والذات، سوى انّ المبدأ في المشتقّ إنّما يلاحظ لا بشرط عمّا يتّحد معه من الذات الذي بهذا اللحاظ يكون عرضيّاً ويصحّ حمله على الذات، على ما سيأتي من معنى اللابشرطيّة في المقام، بخلاف ما إذا لوحظ بشرط لا، فإنّه يكون عرضاً غير محمول. وهذا اللحاظ أي لحاظ اللابشرطيّة بعينه موجود فيما يتحصّل منها الأنواع، كالإنسان، والشجر، والحجر، وغير ذلك، فإنّ المادّة أو الصورة إن لوحظت بشرط لا، يكون كلّ منها مبايناً للآخر، ولا يصحّ حمل أحدهما على الآخر ولا حملهما على ثالث، بل تكون المادّة حينئذ صرف القوّة مباينة للصورة التي هي فعليّة صرفة. وإن لوحظت لا بشرط يصحّ حمل أحدهما على الآخر وحملهما على ثالث، ويعبّر

عن أحدهما حينئذ بالجنس والآخر بالفصل، فإنّ الجنس هو المادّة وإنّما الفرق بينهما بالاعتبار، حيث إنّ المادّة تعتبر بشرط لا، والجنس يعتبر لا بشرط، وكذا الحال في الصورة والفصل. وحينئذ إن كان لحاظ مبدء الاشتقاق في المشتقّات لا بشرط موجباً لدخول الذات فيه، فليكن لحاظ الجنس لا بشرط عمّا يتّحد معه من الفصل موجباً لدخول الفصل في الجنس، وكذلك دخول الجنس في الفصل، إذ الفصل أيضاً يلاحظ لا بشرط عن الجنس، فيلزم دخول الجنس في الفصل، والفصل في الجنس، ودخولهما في النوع، ودخول النوع في كلّ منهما، فإنّ حمل الحيوان على الإنسان في قولك: الإنسان حيوان، إنّما يكون بعد لحاظ الحيوان لا بشرط عن اتّحاده مع الإنسان، وإلّا بأن لوحظ بشرط لا يكون حينئذ صرف المادّة، ولا يصحّ حمله على الإنسان، فلو كان لحاظ الشيء لا بشرط عمّا يتّحد معه موجباً لدخول ذلك المتّحد مع الشيء في الذات، لكان يلزم دخول الإنسان في الحيوان عند حمله عليه، فإنّ ما يكون حيواناً هو الإنسان، وما يكون إنساناً هو الحيوان، وكذلك في الفصل. وهذا معنى ما قلنا: من أنّه يلزم دخول كلّ من الجنس والفصل والنوع في مفهوم الآخر، مع أنّ ذلك بديهيّ البطلان.

فيعلم من ذلك: انّ لحاظ المبدأ لا بشرط عمّا يتّحد معه من الذات في المشتقّات غير مستلزم لدخول الذات فيه، وإلّا لاستلزم في الجوامد دخول كلّ من الجنس والفصل والنوع في الآخر، فيكون معنى الحجر حينئذ شيء ثبت له الحجريّة إذ الفصل في الحجر إنّما يكون فصلاً له بعد لحاظه لا بشرط عمّا يتّحد معه من الجسميّة فتكون الجسميّة داخلة في مفهوم الحجر، وهكذا الكلام في سائر الأنواع والأجناس والفصول، عاليها وسافلها[1].

---

١. وينبغي مراجعة كلام المستشكل فإنّ ظاهر كلامه انّ إشكاله مقصور بدعوى خروج الذات عن الجوامد.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّه يدلّ على المختار من بساطة المشتقّ وجوه:

الأوّل: انّ المشتقّ على ما عرفت مراراً إنّما ينتزع من لحاظ المبدأ لا بشرط، فلو كانت الذات مأخوذة في مفهوم وجزءً لمدلوله لخرج عن كونه لا بشرط إلى بشرط شيء، وهذا خلف، إذ الفرق بين المشتقّ ومبدئه ليس إلّا باللابشرطيّة والبشرط اللائيّة، واعتبار الذات يلازم البشرط الشيئيّة، وهو خلاف ما اتّفقوا عليه.

الثاني: إنّ الألفاظ موضوعة بإزاء المفاهيم بما أنّها مرآة الحقايق، لا بما هي هي حتّى يمتنع صدق ما وضع له الألفاظ على الخارجيّات، والمفهوم عبارة عن المدرك العقلاني، وهو في غاية البساطة ليس فيه شائبة التركيب، فلا يمكن أن يكون مفهوم المشتقّ مركّباً من الذات والمبدء.

الثالث: أنّه يلزم تكرار الموصوف في مثل قولك: ذات باردة، لأنّه لو كان معنى الباردة ذات ثبت لها البرودة لزم تكرار الذات في القضيّة، مع شهادة الوجدان بخلافه، بل يلزم التكرار في كلّ قضيّة كان المحمول فيها من العناوين المشتقّة إذا كان المراد من أخذ الذات أخذ مصداق الذات، أي الذوات الشخصيّة، لا مفهوم الذات، فإنّ في قولك: زيد كاتب، يكون شخص زيد مأخوذاً في مفهوم الكاتب، فيكون مفاد القضيّة زيد زيد ثبت له الكتابة، فيلزم تكرار الموصوف في كلّ قضيّة، وانسباقه إلى الذهن مرّتين وهو كما ترى، بل يلزم أن يدخل المشتقّ في متكثّر المعنى، بناءً على أخذ الذوات الشخصيّة في مفهومه، ويكون من باب الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ، مع أنّ هيأة فاعل موضوعة بوضع نوعيّ لكلّي المتلبّس بالمبدأ على نحو عموم الموضوع له.

ومن الغريب: ما صدر عن بعض في هذا المقام، حيث أساء الأدب إلى أُستاد الأساتيد السيّد الجليل الميرزا الشيرازي ﷺ، عند ما أورد إشكال لزوم كون المشتقّ

كما هو الظاهر من الكلام المحكيّ عن الشيء (قدّس سرّه) وظنّي أنّ استلزام دخول الجنس في الفصل وبالعكس لا يرفع إشكال المستشكل، فتأمّل - منه.

من متكثّرالمعنى، بناءً على أخذ الذوات الشخصيّة في مفهومه، وقال: انّ الإشكال بذلك إنّما هو لأجل عدم تعقّل المعاني الحرفيّة، ثمّ أطال الكلام في أنّ هيأة المشتقّ كهيآت الأفعال إنّما هي موضوعة للمعاني الحرفيّة النّسبية بالوضع العامّ والموضوع له العامّ، غايته انّ هيآت الأفعال موضوعة للنسبة التامّة الخبريّة، وهيأة المشتقّ موضوعة للنسبة الناقصة التقييديّة. وأنت خبيربما في هذا الكلام من الخلط والاشتباه في قياس هيأة المشتقّ على هيأة الأفعال، وحسبان انّ الهيأة مطلقاً موضوعة للمعنى الحرفي النسبي، مع وضوح بطلان القياس.

وذلك: لأنّه لا يعقل أن يكون مفاد الهيأة في المشتقّ معنى حرفيّاً، بأن يكون موضوعة للنسبة الناقصة التقييديّة، بداهة أنّ النسبة الناقصة التقييديّة إنّما تكون نتيجة النسبة التامّة الخبريّة، ومتأخّرة عنها بالذات، ولذا قالوا: إنّ الأخبار بعد العلم بها تكون أو صافاً، فالنسبة الناقصة التقييديّة دائماً إنّما تحصل من النسبة التامّة الخبريّة وتكون من نتايجها، وحينئذ نسأل عن النسبة التامّة الخبريّة التي تكون النسبة الناقصة المستفادة من هيأة ضارب نتيجة لها، مع أنّه لم يكن هناك نسبة تامّة خبريّة قبل حمل الضارب على زيد في قولك: زيد ضارب، إذ هذا القول هو الذي يتضمّن النسبة التامّة، وتنقلب هذه النسبة التامّة بعد الإخبار بها إلى النسبة الناقصة التقييديّة. وأمّا قبل الحمل والإخبار فليس هناك نسبة تامّة خبريّة حتّى تكون نتيجتها النسبة الناقصة المستفادة من هيأة ضارب.

والحاصل: أنّه يلزم القول بدلالة هيأة المشتقّ على النسبة الناقصة التقييديّة، القول بأنّ في مثل حمل الضارب على زيد في قولك: زيد ضارب يتضمّن[1] نسباً أربع: نسبتين تامّتين، ونسبتين ناقصتين.

أمّا التامّتان: فإحداهما نسبة الضارب إلى زيد التي تكفّلها نفس الكلام، وثانيتهما

---

١. مرادنا من التضمّن الأعمّ من المطابقة والالتزام، فلا تغفل وتتخيّل خلاف المراد - منه.

النسبة التامّة التي تكون نتيجتها النسبة الناقصة المستفادة من هيأة ضارب، لما عرفت: من أنّ كلّ نسبة ناقصة تقييديّة فهي من نتايج النسبة التامّة، فيلزم القول بدلالة الهيأة على النسبة الناقصة القول بوجود نسبة تامّة أُخرى، غير نسبة الضارب إلى زيد في قولك: زيد ضارب، حتّى تكون نتيجة تلك النسبة التامّة هي النسبة الناقصة المدّعى دلالة الهيأة عليها.

وأمّا النّاقصتان: فإحداهما هي النسبة الناقصة التقييديّة، الموضوع لها هيأة ضارب كما هو المدّعى، وثانيتهما النسبة الناقصة التقييديّة التي تكون نتيجة حمل الضارب على زيد، حيث إنّ الإخبار بعد العلم بها تكون أوصافاً، فلا بدّ أن تحصل هناك نسبة ناقصة أُخرى بعد الإخبار بضاربيّة زيد، فيتحصّل من قولك: زيد ضارب، نسب أربع، وهو كما ترى يكذبه الوجدان. مع أنّه يلزم أن تكون النسبة الناقصة التقييديّة في عرض النسبة التامّة الخبريّة، إذ قولك: زيد ضارب، متكفّل لنسبة تامّة خبريّة، ومتكفّل لنسبة ناقصة تقييديّة الموضوع لها هيأة ضارب، والحال أنّه لا يعقل أن تكون النسبة الناقصة في عرض النسبة التامّة، لما عرفت من أنّ النسبة الناقصة تكون في طول النسبة التامّة ومن نتايجها، فكيف يعقل أن تكون في عرضها؟

وبالجملة: دعوى أنّ هيأة ضارب موضوعة بوضع حرفي للنسبة الناقصة التقييديّة[1] ممّا لا ترجع إلى محصّل، إذ عليه مضافاً إلى ما ذكرنا، أن يكون المشتق لازم البناء، ولا يمكن أن يكون معرباً يقع مسنداً ومسنداً إليه، لأنّ المعنى الحرفيّ يلازم البناء، فكيف صار معرباً يقع مبتدأً وخبراً في الكلام؟[2] فلا محيص من القول بأنّ هيأة

---

١. ولا ينافي ذلك ما تقدّم منّا: من أنّ المشتقّ واقع في المرتبة الثالثة من النسب، لأنّ مرادنا من ذلك: هو أنّ معنى المشتقّ متأخّرة في الرتبة عن الماضي والمضارع، لا أنّه يدلّ على النسبة حقيقة، فتأمّل - منه.

٢. ولكن لا إشكال في أنّ هيأة المضارع تدلّ على النسبة التامّة مع أنّه قد يعرض عليه الإعراب، فدلالته على النسبة لا يلازم البناء - منه.

المشتقّ موضوعة بوضع استقلالي اسميّ للعنوان المتولّد من قيام العرض بمحلّه. فظهر صحّة ما حكي عن سيّدنا الميرزا ﷺ: من أنّه لو كانت الذوات الشخصيّة مأخوذة في مفهوم المشتقّ يلزم أن يكون من متكثّر المعنى مع أنّه ليس كذلك فإذا لا يمكن أن تكون الذوات الشخصيّة مأخوذة في مفهومه، كما لا يمكن أن تكون الذات الكلّيّة مأخوذة فيه لما تقدّم من المحاذير، مضافاً إلى أنّه يلزم دخول الجنس في مفهوم الفصل وبالعكس على ما عرفت، فلا محيص حينئذ عن القول ببساطة المشتقّ.

بقي في المقام: ما أفاده السيّد الشريف في حاشيته على شرح المطالع، من الاستدلال على بساطة المشتقّ عند تعريف صاحب المطالع النظر بأنّه «ترتيب أُمور حاصلة في الذهن، يتوصّل بها إلى تحصيل غير الحاصل» حيث قال الشارح: «وإنّما قال أُمور، لأنّ الترتيب لا يتصوّر في أمر واحد والمراد منها ما فوق الواحد» ثمّ قال الشارح: «والإشكال الذي استصعبه قوم، بأنّه لا يشتمل تعريف النظر التعريف بالفصل وحده أو بالخاصّة وحدها حتّى غيّروا التعريف إلى ترتيب أمر أو أُمور فليس من تلك الصعوبة في شيء، وذلك لأنّ التعريف بالمفردات إنّما يكون بالمشتقّات، والمشتقّ وإن كان في اللفظ مفرداً، إلّا أنّ معناه شيء له المشتقّ منه، فيكون من حيث المعنى مركّباً»[1].

---

١. ولا يخفى أنّ المحقّق المقرّر (قدّس سرّه) نقل عبارة شارح المطالع مع تصرّفات موضحة لمعنى المقصود منها. وإليك نصّ عبارته:

«وإنّما قال أُمور لأنّ الترتيب لا يتصوّر في أمر واحد، والمراد بها ما فوق الواحد سواء كانت متكثّرة أولاً، وهي أعمّ من الأُمور التصوّرية والتصديقيّة، وقيّدها بالحاصلة لامتناع الترتيب فيها بدون كونها حاصلة ويندرج فيها مواد جميع الأقيسة» إلى أن قال:

«والإشكال الذي استصعبه قوم بأنّه لا يتناول التعريف بالفصل وحده ولا بالخاصّة وحدها، مع أنّه يصحّ التعريف بأحدهما على رأي المتأخّرين حتّى غيّروا التعريف إلى تحصيل أمر أو ترتيب أُمور فليس من تلك الصعوبة في شيء، أمّا أوّلاً، فلأنّ التعريف بالمفردات إنّما يكون بالمشتقّات كالناطق والضاحك والمشتقّ وإن كان في اللفظ مفرداً إلّا أنّ معناه شيء له المشتقّ منه فيكون من حيث المعنى مركّباً. (انتهى موضع الحاجة من كلامه).

فأورد عليه السيّد الشريف في حاشيته على هذا الجواب: بأنّ مفهوم الشيء لا يعتبر في معنى الناطق، وإلّا لكان العرض العامّ داخلاً في الفصل، ولو اعتبر في المشتق ما صدق عليه الشيء انقلب مادّة الإمكان الخاصّ ضروريّة، فإنّ الشيء الذي له الضحك هو الإنسان، وثبوت الشيء لنفسه ضروريّ[1]. انتهى ما حكي عن المطالع وشرحها والمحشّي.

وحاصل ما أفاده المحشّي في وجه بساطة المشتق: هو أنّه إن أُخذ مفهوم الشيء في مفهوم الفصل يلزم أن يدخل العرض العامّ في الفصل، فإنّ الناطق الذي هو الفصل يكون معناه شيء ثبت له النطق، والشيء أمر عرضيّ والنطق ذاتيّ ولا يعقل دخول العرضي في الذّاتي، وإن أُخذ مصداق الشيء يلزم انقلاب القضيّة الممكنة إلى القضيّة الضروريّة، فإنّ المصداق الذي يثبت له الضحك في قولك: الإنسان ضاحك ليس هو إلّا الإنسان، فيرجع الأمر في القضيّة الحمليّة إلى ثبوت الإنسان للإنسان، ومن المعلوم: انّ ثبوت الشيء لنفسه ضروريّ، فتنقلب القضيّة من الإمكان إلى الضرورة.

ثمّ إنّه أورد على كلّ من شقّي الترديد اللذين ذكرهما المحشّي. فممّا أورد على الشقّ الأوّل (وهو ما إذا كان المأخوذ في المشتق مفهوم الشيء يلزم دخول العرض العامّ في الفصل) ما ذكره صاحب الفصول[2]: من أنّ الناطق إنّما يكون فصلاً في عرف المنطقيّين، والّذي جعله المنطقيّون فصلاً ليس هو تمام ما وضع له لفظ الناطق، بل الذي جعل فصلاً هو المعنى المجرّد عن مفهوم الشيء، فيكون الفصل أحد جزئي المدلول فلا يلزم دخول العرض في الفصل بعد هذا التجريد هذا.

---

١. حاشية مير سيّد شريف، هامش ص ٨، من شرح المطالع.

٢. الفصول، ص ٦٢، تنبيهات المشتق. «ويدفع الإشكال بأنّ كون الناطق مثلاً فصلاً مبنيّ على عرف المنطقيّين حيث اعتبروه مجرّداً عن مفهوم الذات وذلك لا يوجب أن يكون وضعه لغة كذلك».

وقد أورد على الفصول المحقّق صاحب الكفاية[١] بما حاصله: أنّه من المقطوع انّ المنطقيّين لم يتصرّفوا في مفهوم الناطق، بل جعلوا الناطق فصلاً بما له من المعنى من دون تجريد. وممّا أورد على المحشّى أيضاً ما ذكره المحقّق صاحب الكفاية[٢] وحاصله: انّ الناطق ليس بفصل حقيقيّ، بل إنّما هو من لوازم الفصل وخواصّه، ويكون بالنسبة إلى الإنسان من الأعراض الخاصّة وليس هو من الذاتي له، فلا يلزم من أخذ مفهوم الشيء في مفهوم الناطق إلّا دخول العرض العامّ في العرض الخاصّ، وهو ليس بمحذور هذا.

ولكن لا يخفى عليك: انّ هذا الإيراد مبنيّ على جعل الناطق بمعنى المدرك للكلّيّات فإنّ إدراك الكلّيّات يكون من خواصّ الإنسان وعوارضه، وأمّا لو كان الناطق عبارة عمّا يكون له النفس الناطقة، التي بها يكون الإنسان إنساناً، فهو فصل حقيقيّ للإنسان وليس من العوارض.

وممّا أورد على المحشّي أيضاً ما ذكره شيخنا الأُستاذ مدّ ظلّه.

وحاصل ما ذكره: هو أنّ جعل الشيء من العرض العامّ ممّا لا يستقيم، إذ الضابط في العرض العامّ، والمايز بينه وبين الخاصّة، هو أنّه إذا كان الشيء أمراً خارجاً عن حقيقة الذات وكان يلحق الذات لجنسها - كالمتحرّك بالإرادة والحسّاس اللاحق للإنسان لمكان كونه حيواناً - فهو يكون من العرض العامّ، كما أنّ ما يلحق الذات باعتبار فصلها يكون من العرض الخاصّ، كالضحك والتعجّب اللاحقين للإنسان بواسطة كونه ناطقاً، فيعتبر في العرض العامّ أن يكون أمراً خارجاً عن الحقيقة والهويّة، ويكون ممّا يلحق الجنس ويعرض له، سواء كان ممّا يعرض الجنس القريب كالمتحرّك

---

١. الكفاية، المجلّد الأوّل، ص ٧٨ ؛ وفيه: انّ من المقطوع انّ مثل الناطق قد اعتبر فصلاً بلا تصرّف في معناه أصلاً، بل بما له من المعنى كما لا يخفى.

٢. المدرك السابق، ص ٧٨، قوله: «والتحقيق أن يقال إنّ مثل الناطق ليس بفصل حقيقي...».

بالإرادة العارض للحيوان، أو الجنس البعيد كالنامي العارض للجسم. وحينئذ لو كان مفهوم الشيء من العرض العامّ لكان اللازم أن يكون من اللواحق والعوارض الجنسيّة، ونحن لا نتعقّل أن يكون هناك جنس يكون الشيء من عوارضه، إذ ليس فوق مفهوم الشيء أمر يكون الشيء عارضاً عليه، بل الشيء هو فوق كلّ موجود في العالم، بحيث يصدق على جميع الموجودات من المادّيات والمجرّدات والجواهر والأعراض - أنّه شيء، فكيف يمكن أن يكون الشيء من العوارض الجنسيّة؟ وأيّ جنس يكون فوق الشيء؟ حتّى يكون الشيء عارضاً له، فلا بدّ أن يكون الشيء هو بنفسه جنساً عالياً لجميع الموجودات الإمكانيّة من المادّيات وغيرها.

وأمّا توهّم أنّه لا يمكن أن يكون الشيء جنساً للموجودات، لإطلاق الشيء على الباري تعالى، مع أنّه لا جنس له لاستلزامه التركيب.

فلا يخفى فساده، فإنّه تعالى شيء إلّا أنّه لا كالأشياء، كما ورد ذلك في خطبته عليه السلام[1] فليس إطلاق الشيء عليه كإطلاقه على سائر الأشياء حتّى يلزم التركيب في ذاته تعالى.

فإن قلت: إنّ الشيئيّة إنّما تكون من الأُمور الانتزاعيّة الخارجة المحمول، فلا يمكن أن تكون جنساً عالياً، لأنّ الجنس لابدّ أن يكون ذاتيّاً للشيء، فلا يمكن أن يكون ما هو خارج المحمول وما يكون انتزاعيّاً محضاً جنساً للأنواع المندرجة تحته.

---

١. لم نجد في خطب نهج البلاغة ما ورد بهذا المضمون.

نعم ورد هذا المضمون في بعض الروايات كقوله عليه السلام: هو شيء بخلاف الأشياء في خبر هشام بن الحكم عن أبي عبد الله عليه السلام. قوله عليه السلام أنّه شيء لا كالأشياء في خبر محمّد بن عيسى بن عبيد عن أبي الحسن الرضا عليه السلام ولكن الأوّل مجهول بعباس بن عمرو الفقيمي والثاني مرسل.

وفي المقام روايات أُخرى يستفاد منها صحّة إطلاق القول بأنّه تعالى شيء، راجع أُصول الكافي، الجزء ١، كتاب التوحيد، باب إطلاق القول بأنّه شيء، ص ١٠٩.

توحيد الصدوق، باب في أنّه تبارك وتعالى شيء، ص ٦٢.

بحار الأنوار، الجزء ٣، باب ٩، من كتاب التوحيد، ص ٢٥٧.

قلت: إنّ الشيئيّة وإن كانت من الأُمور الانتزاعيّة، إلّا أنّها لمّا كانت تنتزع من مقام الذات فهي ملحقة بالذاتي، كما أنّ ما يكون منتزعاً من غير مقام الذات ملحق بالعرض كالتقدّم والتأخّر على ما تقدّم تفصيل ذلك، فكون الشيئيّة من الأُمور الانتزاعيّة لا يضرّ بدعوى كون الشيء جنساً للأجناس، فإنّ الشيئيّة إنّما تنتزع من الماهيّات عند وجودها، ولذا كان شيئيّة الشيء مساوقة لوجوده، لأنّ الماهيّة عند وجودها تكون شيئاً فتأمّل.

فتحصّل: انّ دعوى كون الشيء من العرض العامّ ممّا لا نتعقّله، فلو أبدل المحشّي إشكال دخول العرض العامّ في الفصل بإشكال دخول الجنس في الفصل كان أولى. فتأمّل في المقام جيّداً، فإنّ ما ذكره شيخنا الأُستاذ مدّ ظلّه في المقام ممّا لا يخلو عن إشكال[1]. هذا تمام الكلام في الشقّ الأوّل الذي ذكره المحشّي.

وأمّا الشقّ الثاني: وهو ما إذا أُخذ مصداق الشيء في مفهوم المشتقّ، حيث قال: يلزم انقلاب الإمكان إلى الضرورة.

فقد أورد[2] عليه صاحب الفصول بما حاصله: إنّ أخذ مصداق الشيء في مفهوم المشتقّ لا يلازم الانقلاب، فإنّ عقد الحمل قد قيّد بقيد تكون القضيّة باعتبار ذلك القيد ممكنة. مثلاً في قولنا: الإنسان ضاحك، قد قيّد الإنسان الذي تضمّنه

---

١. وظنّي أنّ مرادهم من العرض العامّ في المقام غير العرض العامّ الذي اصطلح عليه المنطقيّون الذي يجعلونه مقابل العرض الخاصّ وهو ما كان يعرض الشيء، لجنسه، بل المراد من العرض العامّ في المقام هو المعقول الثانوي الذي ينتزعه العقل كالإمكان والوجوب وغير ذلك، وما ذكره شيخنا الأُستاد من جعل (الشيء) جنس الأجناس ممّا لا يمكن المساعدة عليه، إذ يلزم أن يكون بين الجوهر والعرض جنساً ذاتيّاً، ويلزم تركّب العرض، وغير ذلك ممّا لا يخفى على المتأمّل - منه.

٢. الفصول، ص ٦٢، تنبيهات المشتقّ التنبيه الأوّل، «ويمكن أن يختار الوجه الثاني أيضاً ويجاب بأنّ المحمول ليس مصداق الشيء، والذات مطلقاً، بل مقيّداً بالوصف، وليس ثبوته حينئذ للموضوع بالضرورة، لجواز أن لا يكون ثبوت القيد ضروريّاً.

الضاحك بقيد الضحك، فيكون المحمول المجموع من القيد والمقيّد، وثبوت الإنسان المقيّد بالضحك لمطلق الإنسان الذي أُخذ موضوعاً في القضيّة ليس ضرورياً باعتبار قيد الضحك وإن كان ثبوت الإنسان المجرّد عن القيد للإنسان ضرورياً لأنّ ثبوت الشيء لنفسه ضروريّ، فالقضيّة باعتبار القيد لا تخرج عن كونها ممكنة، لأنّ النتيجة تتبع أخسّ المقدّمات.

ثمّ تنظّر هو﵀[1] في الإيراد بما حاصله: انّ القيد إن كان ثابتاً للمقيّد واقعاً صدق الإيجاب بالضرورة، وإن لم يكن ثابتاً له صدق السلب بالضرورة هذا، ولكن لا يخفى ما في كلّ من الإيراد والجواب من النظر.

أمّا في الإيراد فتوضيحه: انّ الجزئي بما هو جزئيّ غير قابل للتقييد، لأنّ التقييد إنّما يرد على الماهيّات الكلّيّة القابلة للتنويع بالقيود، وأمّا الأُمور الجزئيّة فهي غير قابلة للتنويع، فلا يمكن أن تقيّد بقيد. نعم الأُمور الجزئيّة قابلة للتوصيف، حيث إنّ الجزئيّ يمكن أن يكون موصوفاً بوصف في حال وبوصف آخر في حال آخر كما يقال: زيد راكب في اليوم وجالس في الغد، وأمّا أخذ الركوب قيداً لزيد على وجه يكون متكثّراً للموضوع واقعاً غير معقول. ومن هنا قالوا: إنّه لو قال: بعتك هذا الكاتب، يكون المبيع هو الشخص المشار إليه كاتبا كان أو لم يكن، غايته أنّه عند تخلّف الوصف يكون للمشتري الخيار، بخلاف ما إذا قال: بعتك عبداً كاتباً، فإنّ المبيع يكون المقيّد بالكتابة.

وبالجملة: لا إشكال في أنّ الجزئي غير قابل للتقييد، وإن كان قابلاً للتوصيف، فحينئذ إذا أُخذ مصداق الشيء في مفهوم الضاحك مثلاً فلا يمكن أن يكون

---

١. المدرك السابق. قوله: «وفيه نظر، لأنّ الذات المأخوذة مقيّدة بالوصف قوّة أو فعلاً إن كانت مقيّدة به واقعاً صدق الإيجاب بالضرورة وإلّا صدق صدق السلب بالضرورة، مثلاً لا يصدق زيد كاتب بالضرورة لكن يصدق زيد الكاتب بالفعل أو بالقوّة بالضرورة».

المصداق مقيّداً بالضحك، لأنّ المصداق ليس هو إلّا الجزئي، وقد عرفت أنّ الجزئي غير قابل للتقييد، فليس المحمول في قولك: زيد ضاحك أو الإنسان ضاحك، هو زيد المقيّد بالضحك، بل المحمول زيد الموصوف بالضحك ومن المعلوم: أنّ المحمول حينئذ يكون كلّاً من الموصوف والصفة، فتنحلّ قضيّة زيد ضاحك أو الإنسان ضاحك إلى قولنا الإنسان إنسان وقولنا الإنسان ذو ضحك، لأنّ القضيّة تتعدّد حسب تعدّد الموضوع أو المحمول، وفي المقام المحمول متعدّد واقعاً وإن كان واحداً صورةً، لما عرفت: من أنّ المحمول يكون كلّاً من الصفة والموصوف، وليس المحمول أمراً واحداً مقيّداً، فقضيّة الإنسان ضاحك أوكاتب تنحلّ إلى قضيّة ضروريّة، وهي قولنا الإنسان إنسان، وإلى قضيّة ممكنة، وهي قولنا الإنسان ذو ضحك أوكتابة، والمراد من الانقلاب في كلام السيّد الشريف هو هذا، أي انّ القضيّة بعد ما كانت ممكنة تنقلب إلى قضيّة ضروريّة وإن كان هناك قضيّة أُخرى ممكنة، لأنّ ذلك لا يضرّ بدعوى الانقلاب.

والحاصل: أنّه فرق بين أن يكون المحمول أمراً واحداً مقيّداً، وبين أن يكون المحمول متعدّداً من الوصف والموصوف. ففي الأوّل لا تنحلّ القضيّة إلى ضروريّة وممكنة، وفي الثاني تنحلّ إلى ضروريّة وممكنة، فإنّ أخذ الموضوع في المحمول يوجب كون القضيّة ضروريّة، كما في قولك: زيد زيد الكاتب. كما أنّ أخذ المحمول في الموضوع يوجب كون القضيّة ضروريّة كقولك: زيد الكاتب كاتب، فتأمّل في المقام جيّداً.

وأمّا ما أجاب به عن الإيراد بقوله: وفيه نظر... الخ، فلم نعرف له معنى محصّلاً، فإنّ العبرة في كون القضيّة ضروريّة أو ممكنة، هو ملاحظة مادّة المحمول ونسبته إلى الموضوع، فإن كان المحمول ممّا يقتضيه ذات الموضوع، فالقضيّة تكون ضروريّة لا

محالة كما في قولك: الإنسان ناطق، فإنّ ذات الإنسان يقتضي الناطقيّة. وإن لم يكن المحمول ممّا يقتضيه ذات الموضوع بل كان من الأوصاف الخارجة عن مقتضيات الذات، فالقضيّة لا محالة لا تكون ضروريّة، سواء دام ثبوت الوصف للموضوع كما في قولك: كلّ فلك متحرّك دائماً، أولم يدم كما في قولك: الإنسان كاتب، العبرة في كون القضيّة ممكنة أو ضروريّة هو هذا، لا أنّ العبرة بقيام الوصف بالموضوع خارجاً وعدم قيامه، كما يعطيه ظاهر كلام الفصول ﷺ فإنّ القيام وعدم القيام خارجاً أجنبيّ عن جهة القضيّة وانّها موجّهة بأيّ جهة من الضرورة والدوام والإمكان كما لا يخفى. فتأمّل، فإنّ عبارة الفصول في قوله: وفيه نظر تحتمل وجهاً اخر.

وعلى كلّ حال لا إشكال فيما ذكره السيّد الشريف في كلا شقّي الترديد، وإن كان الأُولى تبديل الشقّ الأوّل بدخول الجنس في الفصل.

ثمّ إنّه يمكن أن يجاب عن الشقّ الثاني (وهو لزوم انقلاب الممكنة إلى الضّروريّة) بأنّ الانقلاب إنّما يكون إذا أُخذ الكتاب مثلاً بمفهومه المركّب من الذات والمبدء محمولاً في القضيّة، وأمّا إذا جرّد عن الذات -كما لا محيص عنه لئلاّ يلزم حمل الشيء على نفسه- فلا تنقلب القضيّة إلى الضروريّة. ودعوى: أنّه لم يكن هناك عناية التجريد، بل الكاتب بماله من المعنى يحمل على زيد، فهي من الشواهد على بساطة المفهوم.

فتحصّل: أنّه لا محيص عن القول ببساطة المشتقّ ولا يمكن القول بتركّبه.

الأمر التاسع: [الفرق بين المشتقّ ومبدؤه]

في شرح ما يقال: من أنّ الفرق بين المشتقّ ومبدؤه، هو البشرط لائيّة واللابشرطيّة، كما هو الفرق بين الجنس والمادّة والفصل والصورة.

فنقول: إنّ المراد من لا بشرط وبشرط لا في المقام، غير المراد من بشرط لا ولا بشرط وبشرط شيء في تقسيم الماهيّة المبحوث عنها في باب المطلق والمقيّد، فإنّ تقسيم الماهيّة إلى ذلك في ذلك المبحث إنّما هو باعتبار الطوارئ والانقسامات اللاحقة للماهيّة المنوّعة والمصنّفة لها.

فتارة: تلاحظ الماهيّة مجرّدة عن جميع الطوارئ واللواحق والانقسامات التي يمكن أن يفرض لها، فهذه هي الماهيّة بشرط لا التي تكون من الأُمور العقليّة، التي يمتنع صدقها على الخارجيّات، بداهة أنّه لا وجود لها بما هي كذلك.

وأُخرى: تلاحظ واجدة لطور خاصّ وأمر مخصوص كالإيمان بالنسبة إلى الرقبة، فهذه هي الماهيّة بشرط شيء.

وثالثة: تلاحظ على وجه السّريان في جميع الانقسامات والطوارئ، بحيث يساوي كلّ لاحق مع نقيضه، فهذه هي الماهيّة لا بشرط، وهي المعبّر عنها بالمطلق كما أوضحناه في محلّه.

وهذا المعنى من اللابشرط وبشرط لا غير مقصود في المقام، بل مرادهم من قولهم: إنّ الفرق بين المشتقّ ومبدئه، هو أنّ المشتقّ أُخذ لا بشرط، والمبدء أُخذ بشرط لا، إنّما هو معنى آخر، غير المعنى المذكور في باب المطلق والمقيّد.

وتوضيح المراد في المقام: هو أنّ العرض لمّا كان وجوده لنفسه وبنفسه وفي نفسه عين وجوده لغيره وبغيره وفي غيره، لاستحالة قيام العرض بذاته بل تقرّره إنّما يكون بمحلّه، فيمكن أن يلاحظ العرض بما هو هو ومع قطع النظر عن عينيّة وجوده لوجود الموضوع، كما أنّه يمكن أن يلاحظ على ما هو عليه من القيام والاتّحاد، من دون تجريده وتقطيعه عمّا هو عليه من الحالة، أي حالة القيام بالغير. فإن لوحظ على الوجه الأوّل كان حينئذ عرضاً مبايناً غير محمول ويكون ملحوظاً بشرط لا، أي

بشرط عدم الاتحاد والقيام بالمحلّ. وإن لوحظ على الوجه الثاني كان حينئذ عرضيّاً متّحداً محمولاً ويكون ملحوظاً لا بشرط، أي لا بشرط عن التجرد والتقطيع، بل لوحظ على ما هو عليه من الحالة من القيام بالموضوع.

والحاصل: أنّه لا إشكال في أنّ العرض مطلقاً من أيّ مقولة كان، هو بنفسه من الماهيّات الإمكانيّة التي لها حظّ من الوجود، ويقابل الجوهر عند تقسيم الممكنات. وكذا لا إشكال في أنّ قوام تقرّر العرض بالموضوع، حيث إنّه ليس هو بنفسه متقرّراً في الوجود كتقرّر الجوهر، بل لا بدّ في العرض من أن يوجد في محلّ ويقوم به ويتّحد معه بنحو من الاتحاد، وهو الاتحاد في الوجود. وهذا معنى ما يقال: من أنّ وجود العرض لنفسه وبنفسه وفي نفسه عين وجوده لموضوعه وبموضوعه و في موضوعه. و إذا كان الأمر كذلك، فتصل النوبة حينئذ إلى التفكيك بين الحيثيّتين في مرحلة اللحاظ، فيمكن لحاظه من الحيثيّة الأُولى وذلك لا يكون إلّا بالتجريد عن عينيّة وجوده لوجود موضوعه، فيكون عرضاً مفارقاً غير محمول، إذ التجريد يوجب مباينة وجوده لوجود موضوعه. ومن المعلوم: أنّه لا يصحّ حمل أحد المتباينين على الأخر، إذ يعتبر في الحمل نحو من الاتحاد، سواء كان على وجه الاتحاد في الهويّة، كما في اتّحاد الحدّ للمحدود في قولك: الإنسان حيوان ناطق، أو على وجه الاتحاد في الوجود كقولك: زيد ضارب، فلا يصحّ قولنا: زيد ضرب. ولحاظ بهذا الوجه هو المعنيّ بقولهم بشرط لا أي بشرط أن لا يكون في الموضوع، لا أنّه لا يكون واقعاً لاستحالة ذلك، بل يقطع النظر عن كونه في الموضوع، إذ قطع النظر عن ذلك ولحاظه على هذا الوجه بمكان من الإمكان. كما أنّه يمكن لحاظه من الحيثيّة الثانية، أي لحاظه لا بشرط التجرّد، بل يلاحظ على ما هو عليه من العينيّة والاتحاد، فيكون عرضيّاً متّحداً محمولاً ويكون هو مفاده المشتقّ.

ومن هنا يظهر: إنّ مبدء الاشتقاق لابدّ أن يكون معنى قابلاً للحاظه بشرط لا أو لا بشرط، بأن يكون هو بنفسه مجرّداً عن ذلك، فلا يصحّ جعل المصدر أو اسم المصدر مبدء الاشتقاق، لأنّ كلاًّ من المصدر واسم المصدر له معنى لا يمكن لحاظه لا بشرط، بحيث يصحّ حمله على الخارج إلّا إذا جرّد عن معناه فيخرج حينئذ عن كونه مصدراً أو اسم مصدر، فتأمّل جيّداً.

وعلى كلّ حال، فقد ظهر المراد من قولهم: إنّ الفرق بين المشتقّ ومبدئه هو اللابشرطيّة والبشرط اللائيّة، واتّضح انّ المشتقّ عبارة عن تلك الكيفيّة الحاصلة اللابشرطيّة والبشرط لائيّة، واتّضح انّ المشتقّ عبارة عن تلك الكيفيّة الحاصلة للعرض من قيامه بمعروضه، واتّحاد وجوده لوجوده، وأين هذا من دخول الذات في مفهومه؟

ثمّ إنّه لا فرق في ما ذكرناه من معنى المشتقّ، بين اسم الفاعل والصفة المشبّهة، وغيرهما من الأسماء المشتقّة: من اسم المفعول، واسم المكان، واسم الآلة كمضروب ومقتل ومفتاح وغير ذلك، فإنّه بعد ما كان وجود العرض وجوداً رابطيّاً، فلا محالة يكون بين العرض وبين موضوعه -من الآلة والمكان وغير ذلك من ملابسات الفعل- نحو من الربط والاتّحاد المصحّح للحمل، غايته إنّ كيفيّة الاتّحاد تختلف، ففي اسم الفاعل يكون نحو من الاتّحاد، وفي اسم المفعول يكون نحواً آخر من الاتّحاد، وفي اسم الآلة أو اسم المكان نحو آخر. ويجمع الجميع: انّ من قيام المبدأ بالذات -على اختلاف أنحاء القيام والإضافة الحاصلة بين المبدأ والذات- يحصل عنوان للعرض وكيفيّة للمبدء، يكون الاسم موضوعاً لذلك العنوان ولتلك الكيفيّة.

إذا عرفت هذه الأُمور فاعلم: أنّه اختلف القوم في كون المشتقّ حقيقة في خصوص المتلبّس أو للأعمّ منه وما انقضى على أقوال:

ثالثها: التفصيل، بين اسم الفاعل واسم المفعول، وغيره من سائر هيآت المشتقّات.

ورابعها: التفصيل، بين ما إذا كان المبدأ من الملكات والصناعات، وغيرهما.

وخامسها: التفصيل، بين المتعدّي كضارب، وغيره كعالم.

سادسها: التفصيل، بين ما إذا طرء ضدّ وجوديّ، وغيره.

وغير ذلك من الأقوال التي يقف عليها المراجع.

إلّا أنّ الظاهر: انّ هذه الأقوال حادثة بين المتأخّرين، بعد ما كانت المسألة ذات قولين: قول بوضعه لخصوص المتلبّس مطلقاً في جميع التقادير، و قول بوضعه للأعمّ كذلك. و هذه التفاصيل كلّها نشأت من حسبان اختلاف الهيآت الاشتقاقيّة، أو اختلاف مبادئ المشتقّات فيما نحن فيه، مع أنّ الظاهر أنّ ذلك لا يوجب اختلافاً فيما نحن فيه، إذ الكلام في وضع الهيأة للأخصّ أو الأعمّ، وذلك ممّا لا يختلف فيه المبادئ كما لا يخفى، غايته لو كان المبدأ ملكة أو حرفة يكون الانقضاء باعتبار ذهاب الملكة ورفع اليد عن الحرفة، ولو كان المبدأ من الفعليّات يكون الانقضاء بعدم الفعليّة. وكأنّ منشأ توهّم التفصيل بين المبادئ، هو تخيّل صدق البقّال مثلاً بالنسبة إلى من لم يكن مشتغلاً ببيع البقل، فتوهّم أنّ البقّال لا بدّ أن يكون للأعمّ. وكذا الكلام في غير البقّال من سائر الصيغ التي تكون المبادئ فيها حرفة أو صناعة أو ملكة، ولكن لا يخفى فساد التوهّم، فإنّه بعد ما كان المبدأ حرفة أو ملكة أو صناعة يكون العبرة في الانقضاء هو تبدّل الحرفة والصناعة بحرفة وصناعة أُخرى، أو مجرّد رفع اليد عن تلك الحرفة وإن لم يتلبّس بحرفة أُخرى.

وبالجملة: لا وجه للتفصيل بين مبادئ المشتقّات أو هيآتها، فالعمدة في المسألة هو إثبات وضع المشتقّ لخصوص المتلبّس مطلقاً في جميع الموارد، أو وضعه للأعمّ كذلك مطلقاً.

والأقوى: أنّه موضوع لخصوص المتلبّس مجازفي غيره ويدلّ على المختار أُمور:

الأوّل: أنّه بعد القول بالبساطة وخروج الذات عن مفهوم المشتقّ، لا محيص عن القول بوضعه لخصوص المتلبّس، ولا يمكن أن يكون موضوعاً للأعمّ، إذ الوضع للأعمّ لا يكون إلّا إذا كان هناك جامع بين المتلبّس والمنقضي عنه المبدأ، حتّى يكون اللفظ موضوعاً بإزاء ذلك الجامع وليس في البين جامع بناءً على البساطة، وذلك لأنّ المشتقّ يكون حينئذ عبارة عن نفس العرض الملحوظ لا بشرط كما تقدّم، وليس وظيف الهيأة إلّا جعل العرض المباين عرضيّاً محمولاً، فالمشتقّ هو عبارة عن العرض المحمول، ومن المعلوم: توقّف ذلك على وجود العرض حتّى يصحّ لحاظه لا بشرط.

والحاصل: أنّ انقضاء المبدأ موجب لانعدام ما هو قوام المشتقّ وحقيقته، إذ بعد ما كانت الذات منسلخة عن مدلول المشتقّ وكان حقيقة المشتقّ عبارة عن نفس العرض لا بشرط، فلا يعقل أن يكون هناك جامع بين حالتي الانقضاء والتلبّس يكون اللفظ موضوعاً بإزائه، لأنّ الانقضاء موجب لأنعدام عنوان المشتقّ، ولا يعقل أن يكون اللفظ موضوعاً بإزاء كلتا حالتي وجود المعنى وانعدامه، إذ لا جامع بين الوجود والعدم، فلا محيص من أن يكون المشتقّ موضوعاً لخصوص المتلبّس.

وبالجملة: بناءً على البساطة يرتفع الفارق بين الجوامد والمشتقّات، إلّا من حيث كون الجوامد عناوين للذاتيّات، والمشتقّات عناوين للعرضيّات، وأمّا من حيث الوضع لخصوص المتلبّس فلا فرق بينهما، إذ كما أنّ انعدام الصورة النوعيّة الذاتيّة التي بها يكون الحجر حجراً يوجب انعدام العنوان وعدم انحفاظ ما وضع اللفظ بإزائه، كذلك انعدام الصورة النوعيّة العرضيّة التي بها يكون الضارب ضارباً موجب لانعدام عنوان الضارب وعدم انحفاظ ما وضع اللفظ بإزائه. كلّ ذلك لمكان عدم ثبوت الجامع الباقي بين الحالتين إلّا الهيولى في الجوامد والذات في المشتقّات، وكلّ من الهيولى والذات خارجة عن المعنى وأجنبيّة عنه.

فظهر: أنّ هناك ملازمة بين القول بالبساطة والقول بالوضع لخصوص المتلبّس، وحيث اخترنا البساطة على ما تقدّم بيانه، فلا بدّ بوضع المشتق بإزاء خصوص المتلبّس.

نعم للقائل بالتركيب أن يقول بوضعه للأعمّ، إذ للقائل بالتركيب أن يقول: إنّ «ضارب» مثلاً موضوع للذات التي ثبت لها الضرب في الجملة، من غير تقييد بخصوص المتلبّس هذا.

ولكن مع ذلك لا يستقيم، لتوجّه إشكال عدم ثبوت الجامع بين التلبّس والانقضاء حتّى على القول بالتركيب، وذلك لأنّ أقصى ما يدّعيه القائل بالتركيب، هو أنّ المشتق موضوع للذات المقيّدة بالمبدأ على وجه النسبة الناقصة التقييديّة معرّى عن الزمان، بداهة خروج الزمان عن مداليل الأسماء ومن المعلوم: أنّه ليس هناك جامع بين الانقضاء والتلبّس إلّا الزمان، فلو كان الزمان جزء مدلول المشتق لأمكن للقائل بالتركيب أن يقول: إنّ الهيأة موضوعة للذات التي ثبت لها المبدأ في زمان مّا، الصادق على الزمان الماضي والمتلبّس، وأمّا لو لم يكن الزمان جزء مدلول اللفظ فلا يكون هناك جامع يمكن أن يوضع اللفظ بإزائه، بداهة أنّ الذات إنّما تنتسب إلى المبدأ عند فعليّة المبدأ، وأمّا مع عدم فعليّته فليست منتسبة إليه إلّا باعتبار الزمان الماضي، والمفروض أنّ الزمان خارج عن مدلول اللفظ.

وحاصل الكلام: إنّ المشتق، إمّا أن يكون موضوعاً لخصوص المتلبّس، وإمّا أن يكون موضوعاً للأعمّ بالاشتراك المعنوي، إذ لا يحتمل أن يكون موضوعاً لخصوص ما انقضى عنه المبدأ، أو موضوعاً لكلّ منهما بالاشتراك اللفظي، فلا بدّ أن يكون موضوعاً إمّا للمتلبّس، وإمّا للأعمّ، ومن المعلوم: انّ الوضع للأعمّ يتوقّف على أن يكون هناك جامع قريب عرفيّ، ولا يمكن أن يكون هناك جامع بين التلبّس والانقضاء إلّا من ناحية الزمان، والمفروض انّ الزمان خارج عن مدلول الأسماء، فلا بدّ أن يكون موضوعاً لخصوص المتلبّس.

فظهر: انّ القول بالتركيب لا يلازم القول بالأعمّ، كما ربّما يتخيّل[1]، بل قوّى ذلك شيخنا الأُستاد مدّ ظلّه ابتداءً، وإن كان قد عدل عنه أخيراً وأفاد: أنّه لا يمكن القول بالوضع للأعمّ مطلقاً، سواء قلنا بالبساطة، أو قلنا بالتركيب، وإن كان الأمر على البساطة أوضح، لما عرفت: من أنّ المشتقّ بناءً على البساطة ليس إلّا عبارة عن نفس الحدث لا بشرط، واللفظ إنّما يكون موضوعاً بإزاء هذا المعنى، وبعد الانقضاء لم يبق حديث حتّى يتوهّم كونه حقيقة فيه، كما أنّه عند انعدام الصورة النوعيّة في الجوامد لم يبق ما هو الموضوع له.

ولا يتوهّم أنّه بناءً على هذا ينبغي أن لا يصحّ إطلاق المشتقّ على ما انقضى عنه المبدأ، إذ معنى المشتقّ لم يبق والذات الباقية أجنبيّة عن المشتقّ، فعلى أيّ وجه يصحّ إطلاق المشتقّ على ما انقضى عنه المبدأ؟ فإنّ الذات وإن لم تكن مأخوذة في المشتقّ، إلّا انّها لمّا كانت معروضة للمشتقّ ومتّصفة به في السابق، صحّ إطلاق المشتقّ عليها بعلاقة ما كان.

وبالجملة: لا محيص عن القول بوضع المشتقّ لخصوص المتلبّس، ولا يمكن عقلاً أن يكون موضوعاً للأعمّ. هذا مضافاً إلى وجود علائم الحقيقة والمجاز في المقام، حيث إنّه يتبادر خصوص المتلبّس عند الإطلاق، ويصحّ سلب عنوان المشتقّ عمّن انقضى عنه المبدأ، فيصحّ أن يقال: زيد ليس بضارب إذا كان قد انقضى عنه الضرب، ولا ينافي صحّة السلب لصحّة الحمل، بداهة أنّ صحّة الحمل ليس لمكان جوهر اللفظ، بل بعناية ما كان، بخلاف صحّة السلب، فإنّه يصحّ سلب الضارب بما له من المعنى من دون عناية عن زيد الذي لم يكن بضارب

---

١. بتقريب أنّه وضوع لنفس النسبة من غير تقييد بالانقضاء والتلبّس، وبعبارة أُخرى: موضوع للذات التي ثبت لها الضرب كما هو المتأوّل في تفسير الضارب، ومن المعلوم: انّ هذا المعنى يصدق على المنقضي والمتلبّس، فاعتبار خصوص المتلبّس يحتاج إلى مؤونة زائدة، فتأمّل - منه.

فعلاً، كما يصحّ سلب الأسد بما له من المعنى عن الرجل الشجاع، مع صحّة حمله عليه أيضاً، إلّا أنّ صحّة الحمل لمكان العناية، بخلاف صحّة السلب.

وبالجملة: لو أنكر صحّة السلب في سائر المقامات، فليس لأحد إنكاره في المقام، لأنّ سائر المقامات يمكن دعوى وضع اللفظ فيها للأعمّ، كما لو ادّعى انّ الأسد موضوع لمطلق الشجاع الجامع بين الحيوان المفترس والرجل، فمن ادّعى ذلك فليس ممّن ادّعى ما يخالف العقل، غايته أنّه ادّعى ما يخالف الواقع.

وهذا بخلاف المقام، فإنّ ادّعاء وضع المشتقّ للأعمّ ممّا لا يمكن، لعدم الجامع في البين عقلاً على ما تقدّم بيانه. فالتمسّك في المقام بصحّة السلب ممّا لا غبار عليه، كما لا غبار لصحّة التمسّك بلزوم اجتماع الضدّين بناءً على القول بالأعمّ فيما إذا تلبّس بضدّ ما كان متلبّساً به كالقيام والقعود، وتوضيح ذلك: هو أنّه لا إشكال في تضادّ نفس المبادئ: من القيام والقعود والسواد والبياض وغيرذلك، وحينئذ فإن قلنا ببساطة المشتقّ وأنّه عبارة عن نفس المبادئ لا بشرط، فلا إشكال في تحقّق التضادّ بين نفس المشتقّات أيضاً: من القائم والقاعد والأسود والأبيض، إذ القائم هو عبارة عن نفس القيام المتّحد وجوداً مع الذات وكذلك القاعد، فالتضادّ بين القيام والقعود لا محالة يستلزم التضادّ بين القائم والقاعد بل هو هو، فبناءً على البساطة لا مجال لتوهّم عدم التضادّ بين القائم والقاعد، ويلزم الوضع للأعمّ اجتماع الضدّين فيما إذا تلبّس القائم بالقعود، لصدق القائم والقاعد عليه حقيقة، وهو كما ترى يكون من اجتماع الضدّين.

وأمّا بناءً على القول بالتركيب، فربّما يتوهّم عدم التضادّ بين المشتقّات وإن كان هناك تضادّ بين نفس المبادئ، بتقريب أنّ الهيأة موضوعة للذات التي ثبت لها المبدأ في الجملة، ولو آناًما، فيكون القائم هو الذي صدر عنه القيام، وهذا المعنى كما ترى يجامع القاعد الذي هو عبارة عن الذات التي صدر عنها القعود.

والحاصل: أنّ الهيأة توجب توسعة في ناحية المبادئ على وجه يقع التخالف بينها، فيكون ضدّ القائم هو القاعد الدائمي بحيث لم يتلبّس بالقيام أصلاً، وكذا الحال في القاعد، وأمّا التلبّس بالقيام في الجملة فليس ضدّاً للقعود، وكذا العكس.

هذا، ولكن مع ذلك لا يستقيم، بداهة أنّه بعد تعرية الأسماء المشتقّة عن الدلالة على الزمان يكون شغل الهيأة هو الصادق المبدأ بالذات وربطه بها، من دون تصرّف في المبادئ والذوات، بل المبادئ باقية على ما هي عليه من المعاني وكذا الذوات، وبعد تسليم التضادّ بين المبادئ فلا معنى لعدم تسليمه بين المشتقّات، مع أنّ الهيآت المشتقّة لم تحدث في المبادئ والذوات ما يوجب خروجها عن التضادّ. نعم لو أُخذ الزمان في مدلول الهيأة لكان للتوهّم المذكور مجال. فظهر: انّ التضادّ بين المبادئ يسري إلى التضادّ بين نفس المشتقّات، وذلك ينافي وضعها للأعمّ للزوم اجتماع الضدّين، فلا بدّ عن القول بوضعها لخصوص المتلبّس، لأنّه لا يتصادق عنوان القائم والقاعد في آن واحد.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّه لا محيص عن القول بوضع المشتقّ لخصوص المتلبّس ولا يمكن عقلاً وضعه للأعمّ، مضافاً إلى الوجوه الأُخر.

بقي الكلام فيما استدلّ به القائل بالأعمّ، وهو أُمور:

الأوّل: تبادر الأعمّ.

الثاني: عدم صحّة السلب. وفيهما ما عرفت: من تبادر خصوص المتلبّس، وصحّة السلب عمّا انقضى عنه المبدء.

الثالث: كثرة الاستعمال في المنقضي. وفيه أنّها دعوى لا شاهد عليها، إذ المسلّم هو كثرة إطلاق المشتقّ على ما انقضى عنه المبدأ، ولكن مجرّد ذلك لا يكفي، لأنّ الإطلاق إنّما يكون بلحاظ حال التلبّس، لا إطلاقه عليه في الحال وجعله معنوناً

بالعنوان فعلاً بلحاظ أنّه كان متلبّساً قبل ذلك.

وبالجملة: فرق بين أن يكون الاستعمال بلحاظ حال التلبّس وإن انقضى عنه التلبّس، وبين أن يكون باللحاظ الفعلي لمكان أنّه كان متلبّساً، والّذي ينفع القائل بالأعمّ هو أن يكون الاستعمال على الوجه الثاني دون الأوّل، إذ لا إشكال في أنّ الاستعمال بلحاظ حال التلبّس يكون على وجه الحقيقة، وأنت إذا راجعت وجدانك واستعمالك، ترى أنّ استعمالاتك إنّما تكون بلحاظ حال التلبّس، إذ الاستعمال بهذا اللحاظ لا يحتاج إلى عناية ومؤونة، بخلاف استعماله باللحاظ الفعلي لمكان تلبّسه قبل، فإنّ ذلك يحتاج إلى لحاظ زائد عمّا هو عليه.

والحاصل: أنّ المنصف يرى أنّ إطلاق الضارب على من لم يكن متلبّساً بالضرب فعلاً وكان متلبّساً في الزمان الماضي إنّما يكون بلحاظ حال تلبّسه، لا بلحاظ الفعلي بحيث يكون الإطلاق لمكان تعنونه فعلاً بالعنوان لمكان صدور الضرب عنه في الزمان الماضي.

وبذلك يظهر: ضعف التمسّك بآيتي السرقة والزنا اللتين تمسّك بهما القائل بالأعمّ، بتوهّم أنّ المشتقّ في الآيتين إنّما استعمل في الأعمّ من المنقضي، بل ربّما يتخيّل أنّه مستعمل في خصوص المنقضي، حيث إنّه بعد تحقّق السرقة والزنا يحكم عليه بالقطع والحدّ، لوضوح أنّه لولا تحقّق الموجب للحدّ، وانقضاء زمانه ولو آناً ما، لا يحكم عليه بالحدّ من القطع والجلد.

ولكن لا يخفى عليك فساد التوهّم، لأنّ المشتقّ في الآيتين لم يستعمل في المنقضي، بل لا يمكن أن يكون مستعملاً في ذلك، لأنّ المشتقّ إنّما جعل في الآيتين موضوعاً للحكم، ومن المعلوم: أنّه لا يعقل تخلّف الحكم عن الموضوع ولو آناً ما، وإلّا لزم أن لا يكون المشتقّ وحده موضوعاً، بل كان مضيّ الزمان ولو آناً ما له دخل

في الموضوع، والمفروض انّ المشتقّ تمام الموضوع للحكم.

والحاصل: إنّ كلّ عنوان أُخذ موضوعاً لحكم من الأحكام فلا يخلو، إمّا أن يكون أخذه لمجرّد المعرفيّة من دون أن يكون له دخل في الموضوع، وإمّا أن يكون له دخل فيه. وهذا أيضاً على قسمين، لأنّه، إمّا أن يكون له دخل حدوثاً وبقاءً، بحيث يدور الحكم مدار فعليّة العنوان، كما في مثل حرمة وطء الحائض، حيث إنّ الحرمة تدور مدار فعليّة الحيض في كلّ زمان. وأُخرى: يكون له دخل حدوثاً فقط، كما في عنوان السارق والزاني.

وفي كلا القسمين إنّما يكون الحكم بلحاظ التلبّس، ولا يمكن أن يكون بلحاظ الانقضاء، لأنّ المفروض أنّ العنوان هو الموضوع للحكم، فلا بدّ أن يكون الحكم بلحاظ التلبس، إذ لو أُخذ بلحاظ الانقضاء يلزم أن لا يكون العنوان تمام الموضوع، بل كان مضيّ الزمان له دخل، فيلزم الخلف.

وبالجملة: لا إشكال في أنّ السرقة والزناء علّة للحكم بالجلد والقطع، ولا يمكن تخلّف الحكم عنهما، وليس الحكم بالجلد والقطع وكذا سائر الحدود من الأحكام التي يتوقّف استمرارها على استمرار موضوعاتها، كما في مثل حرمة وطء الحائض، حيث إنّ الحرمة في كلّ زمان يتوقّف على ثبوت الحائض في ذلك الزمان، لا أن يكون حدوث الحيض في زمان كافياً في بقاء الحرمة ولو مع عدم التلبّس بعنوان الحائض، بداهة أنّ الأمر لا يكون كذلك.

وهذا بخلاف باب الحدود، فإنّه يكفي في ترتّب الحكم بالحدّ التلبّس بالعنوان آناًما، وبعد التلبّس يبقى الحكم إلى أن يمتثل، ولا يتوقّف بقاء الحكم على بقاء الموضوع في كلّ آن.

فظهر: أنّ في مثل آية السرقة والزناء لا يمكن أن يراد من المشتقّ المنقضي ولا

الأعمّ منه ومن التلبّس، بل لا محيص من أن يراد منه خصوص المتلبّس لئلّا يلزم تخلّف الحكم عن موضوعه.

وبما ذكرنا يظهر الجواب عمّا استدلّ به القائل بالأعمّ أيضاً، بقوله تعالى:[1] ﴿لا ينال عهدي الظّالمين﴾ بضميمة استدلال الإمام[2] بها على عدم قابليّة الرجلين للخلافة لمكان عبادتهما الأوثان.

تقريب الاستدلال: هو أنّه لو لا كون المشتقّ للأعمّ لما صحّ استدلاله عليه السلام لعدم كون الرجلين حين التصدّي للخلافة من عبدة الأوثان، هذا.

ولكن ظهر الجواب عن ذلك، لأنّ استدلال الأمام عليه السلام لا يتوقّف على استعمال المشتقّ في المنقضي، بل الاستدلال بتمّ ولو كان موضوعاً لخصوص المتلبّس، لأنّ التلبّس بالعنوان ولو آناً ما يكفي في عدم نيل العهد إلى الأبد، ولا يتوقّف على بقاء العنوان، فحدوث العنوان في مثل هذا يوجب ترتّب الحكم، فالمشتقّ في مثل الآية أيضاً قد استعمل في المتلبّس.

ويؤيّد ذلك: انّ جلالة قدر الخلافة و ولاية العهد تناسب أن لا يكون الخليفة متلبّساً بالظلم أبداً في آن من الآنات، فالتلبّس بالظلم في آن ينافي منصب الخلافة الذي هو منصب إلهي، لسقوطه عن أعين الناس، فلا يؤثّر كلامه في تزكية النفوس.

فتحصّل: أنّ المشتقّ في هذه الآية وفي آيتي السرقة والزناء إنّما استعمل في خصوص المتلبّس، لا في الأعمّ، ولا في خصوص المنقضي.

---

١. سورة البقرة، الآية ١٢٤.

٢. راجع أُصول الكافي، الجزء ١، كتاب الحجّة، باب طبقات الأنبياء والرسل والأئمة، ص ٣٢٦.



المقصد الأوّل: في الأوامر

البحث عن بعض ما يتعلّق بمادّة الأمر و صيغته

وقبل البحث عمّا يتضمّنه هذا المقصد من المباحث الأُصوليّة، ينبغي تقديم أُمور: يبحث فيها عن بعض ما يتعلّق بمادّة الأمر وصيغته.

الأمر الأوّل: [معاني مادّة الأمر]

قد ذكر لمادّة الأمر معان عديدة، حتّى أنها بعض إلى سبعة أو أكثر، وعدّ منها: الطلب، والشأن، والفعل، وغير ذلك. وقد طال التشاجر بينهم في كون ذلك على نحو الاشتراك اللفظي أو المعنوي، وحيث لم يكن البحث عن ذلك كثير الجدوى، فالإعراض عنه أجدر، وإن كان ادّعاء الاشتراك اللفظي بين تمام المعاني السبعة بعيداً غايته، بل لا يبعد أن يكون ذلك على نحو الاشتراك المعنوي بين تمام المعاني السبعة، أو ما عدى الطلب منها، وانّه بالنسبة إلى الطلب وما عداه مشترك لفظي كما في الفصول[1]، بل مال شيخنا الأُستاذ -مدّ ظلّه- إلى أنّ مادّة الأمر موضوعة لمعنى كلّي ومفهوم

---

١. الفصول، ص ٦٣. المقالة الأُولى. «الحقّ أنّ لفظ الأمر مشترك بين الطلب المخصوص كما يقال أمره بكذا، وبين الشأن كما يقال شغله كذا التبادر كلّ منهما من اللفظ عند الإطلاق...».

عامّ جامع للمعاني السبعة، نحو جامعيّة الكلّي لمصاديقه، وإن كان التعبير عن ذلك المعنى العامّ بما يسلم عن الإشكال مشكلاً، إلّا أنّ الالتزام بالاشتراك اللفظي أشكل.

وعلى كلّ حال، لا إشكال في أنّ الطلب من معاني الأمر، سواء كان بوضع يخصّه، أوكان من مصاديق الموضوع له، ولكن ليس كلّ طلب أمراً، بل إذا كان الطالب عالياً ومستعلياً على إشكال في اعتبار الأخير.

وأمّا اعتبار العلوّ فلا ينبغي الإشكال فيه، بداهة أنّ الطلب من المساوي يكون التماساً، ومن الداني يكون دعاءً، ولا يصدق على ذلك أنّه أمر، بل لا يبعد عدم صدق الأمر على طلب العالي الغير المستعلي، فإنّ ذلك بالإرشاد والاستشفاع أشبه. كما يؤيّد ذلك قوله (صلّى الله عليه وآله):[1] «لا بل إنّا شافع» عند قول السائل: أتأمرني يا رسول الله (صلّى الله عليه وآله).

الأمر الثاني: [الوجوب و الاستحباب في مفاد الأمر]

الوجوب والاستحباب خارجان عن مفاد الأمر بحسب وضعه، وإن كان إطلاقه يقتضي الوجوب على ما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى، إلّا أنّ اقتضاء الإطلاق ذلك غير كونه مأخوذاً فيه وضعاً كما لا يخفى.

الأمر الثالث: [معاني صيغة الأمر]

قد ذكر لصيغة الأمر معان عديدة أيضاً، حتّى نقل انّ بعضنا أنهاها إلى أربعة وعشرين، أو أكثر، وعدّ منها: الطلب والتعجيز والتهديد وغير ذلك.

وقد وقع البحث أيضاً في أنّ ذلك على نحو الاشتراك اللفظي أو المعنوي، إلّا أنّ الإنصاف أنّه لا وقع للبحث عن ذلك في الصيغة، وإن كان له وقع في المادّة، بداهة

١. راجع سنن أبي داود، الجزء الثاني، كتاب الطلاق، باب «المملوكة تعتق وهي تحت حر أو عبد».

أنّ صيغة الأمر كصيغة الماضي والمضارع تشتمل على مادّة وهيأة، وليس للمادّة معنى سوى الحدث، كما أنّه ليس للهيأة معنى سوى الدلالة على نسبة المادّة إلى الفاعل. نعم تختلف كيفيّة انتساب المادّة إلى الفاعل حسب اختلاف الأفعال، ففي الفعل الماضي الهيأة إنّما تدلّ على النسبة التحقّقيّة، وفي المضارع تدلّ على النسبة التلبسيّة، على ما مرّ ذلك مشروحاً في مبحث المشتقّ.

وأمّا فعل الأمر، فهيأته إنّما تدلّ على النسبة الإيقاعيّة، من دون أن تكون الهيأة مستعملة في الطلب، أو في التهديد، أو غير ذلك من المعاني المذكورة للهيأة، لوضوح إنّه ليس معنى اضرب: أطلب، ولا أُهدّد، ولا غير ذلك، بل الطلب، والتهديد، والتعجيز، إنّما تكون من قبيل الدواعي لإيجاد النسبة الإيقاعيّة بقوله: افعل. ومن هنا تمحّضت صيغة افعل للإنشاء ولا تصلح أن تقع إخباراً، إذ الإيقاع لا يمكن أن يكون إخباراً. وهذا بخلاف صيغة الماضي والمضارع، حيث إنّهما بصلحان لكلّ من الإنشاء والإخبار. أمّا الماضي، فوقوعه إنشاءً في باب العقود واضح. وأمّا المضارع، فإنشاء العقد به محلّ خلاف وإشكال. نعم المضارع إنّما يقع إنشاء في مقام الطلب والبعث، كيصلّي، ويصوم، وما شابه ذلك. وهذا بخلاف الماضي، فإنّه لم يعهد وقوعه إنشاء في مقام البعث والطلب ابتداء، وإن استعمل في القضايا الشرطيّة في ذلك لانقلابه فيها إلى الاستقبال، ولكن استعماله في الطلب في غيرها ممّا لم نعهده. وعلى كلّ حال، لا إشكال في أنّ صيغة افعل ليست بمعنى الطلب ولا غيره من سائر المعاني، وإنّما هي موضوعة لإيقاع النسبة بين المبدأ والفاعل لدواعي، منها: الطلب، ومنها التهديد، ومنها غير ذلك، فتأمّل جيّداً[1].

---

١. وفي بعض الكلمات أنّ النسبة التي تكون في صيغة (افعل) إنّما هي بين المبدأ والأمر، غايته أنّه نسبة تسبيبيّة كما أنّه تكون بينه وبين الفاعل نسبة مباشريّة، فتأمّل - منه.

فتحصّل: أنّ الصيغة لم تستعمل في الطلب، بل إن كان إيقاع النسبة بداعي البعث والطلب يوجد مصداق من كلّي الطلب عند استعمال الصيغة وإيقاع النسبة، كما هو الشأن في غير النسبة من سائر الحروف حيث إنّ باستعمالها يوجد مصداق من معنى كلّي اسمي، كالنداء عند قولك: يا زيد، والخطاب عند قولك: إيّاك، وغير ذلك من الحروف على ما تقدّم تفصيل ذلك.

الأمر الرابع: [في اتّحاد الطلب و الإرادة و تغايرهما]

لا بأس في المقام بالإشارة إلى اتّحاد الطلب والإرادة وتغايرهما، حيث جرت سيرة الأعلام على التعرّض لذلك في هذا المقام، وإن لم يكن له كثير ارتباط به. وعلى كلّ حال، ذهبت الأشاعرة إلى تغاير الطلب والإرادة، وإنّ ما بحذاء أحدهما غير ما بحذاء الآخر. وذهبت المعتزلة إلى اتّحادهما وانّ الإرادة عين الطلب، والطلب عين الإرادة. ولا يخفى انّ الكلام في المقام أعمّ من إرادة الفاعل وإرادة الآمر، إذ لا خصوصيّة في إرادة الآمر حتّى يختصّ الكلام فيها، فإنّ المقدّمات التي يحتاج إليها الفعل الاختياري في مرحلة وقوعه من فاعله، هي بعينها يحتاج إليها الأمر في مرحلة صدوره عن الآمر.

وبعد ذلك نقول: لا إشكال في توقّف الفعل الاختياري على مقدّمات: من التصوّر والتصديق والعزم والإرادة. وهذا ممّا لا كلام فيه، إنّما الكلام في أنّه هل وراء الإرادة أمر آخر يكون هو المحرّك للعضلات يسمّى بالطلب، أو إنّه ليس وراء الإرادة أمر آخر يسمّى بالطلب؟ بل الإرادة بنفسها تستتبع حركة العضلات. ثمّ لا إشكال أيضاً في أنّ الإرادة من الكيفيّات النفسانيّة التي تحصل في النفس قهراً كسائر المقدّمات السابقة عليها: من التصوّر والعلم وغير ذلك وليست الإرادة من الأفعال الاختياريّة للنفس بحيث تكون من منشآتها الاختياريّة.

إذا عرفت ذلك، فنقول: لا ينبغي الإشكال في أنّ هناك وراء الإرادة أمراً آخر يكون هو المستتبع لحركة العضلات ويكون ذلك من أفعال النفس، وإن شئت سمّه بحملة النفس، أو حركة النفس، أو تصدّي النفس، وغير ذلك من التعبيرات.

وبالجملة: الذي نجده من أنفسنا، انّ هناك وراء الإرادة شيئاً آخر يوجب وقوع الفعل الخارجي وصدوره عن فاعله. ومن قال باتّحاد الطلب والإرادة لم يزد على استدلاله سوى دعوى الوجدان، وانّه لم نجد من أنفسنا صفة قائمة بالنفس وراء الإرادة تسمّى بالطلب. وقد عرفت: أنّ الوجدان على خلاف ذلك، بل البرهان يساعد على خلاف ذلك، لوضوح أنّ الانبعاث لا يكون إلّا بالبعث، والبعث إنّما هو من مقولة الفعل، وقد عرفت أنّ الإرادة ليست من الأفعال النفسانيّة، بل هي من الكيفيّات النفسانيّة، فلو لم يكن هناك فعل نفساني يقتضي الانبعاث يلزم أن يكون انبعاث بلا بعث.

وبالجملة: لا سبيل إلى دعوى اتّحاد مفهوم الإرادة ومفهوم الطلب، لتكذيب اللغة والعرف ذلك، إذ ليس لفظ الإرادة والطلب من الألفاظ المترادفة، كالإنسان والبشر، و إن أُريد من حديث الاتّحاد التصادق المورديّ و إن تغايرا مفهوماً فله وجه، إذ يمكن دعوى صدق الإرادة على ذلك الفعل النّفساني، كما تصدق على المقدّمات السابقة من التصديق، والعزم، والجزم، ويطلق عليها الإرادة هذا.

ولكن فيه ما فيه، إذ دعوى ذلك لا يكون إلّا بدعوى أنّ الإرادة لها مفهوم واسع، يسع المقدّمات السابقة وما هو فعل النفس، والحال إنّه ليس كذلك، إذ الإرادة كيفيّة خاصّة للنفس تحدث بعد حدوث مبادئها فيها، ولذا تسمّى بالشوق المؤكّد، إذ التعبير بذلك إنّما هو لبيان إنّه ليس كلّ ما يحدث في النفس يسمّى بالإرادة، بل الإرادة إنّما تحدث بعد التصوّر والتصديق وغير ذلك من مبادئها، وإطلاق الإرادة على

بعض المبادئ أحياناً إنّما هو لمكان التسامح في توسعة المفهوم، لا أنّ المفهوم هو بنفسه موسّع بحيث يشمل ذلك. فظهر: أنّه لا سبيل إلى دعوى الاتّحاد، بل المغايرة بينهما عرفاً أوضح من أن تخفى.

بل لا يمكن دفع شبهة الجبر إلّا بذلك، بداهة أنّه لو كانت الأفعال الخارجيّة معلولة للإرادة لكان اللازم وقوع الفعل من فاعله بلا اختيار، بل يقع الفعل قهراً عليه، إذ الإرادة كما عرفت، كيفيّة نفسانيّة تحدث في النفس قهراً بعد تحقّق مبادئها وعللها، كما أنّ مبادئ الإرادة أيضاً تحصل للنفس قهراً، لأنّ التصوّر أمر قهري للنفس، وهو يستتبع التصديق استتباع العلّة لمعلولها وهو يستتبع الخارجي كذلك، فجميع سلسلة العلل والمعلولات إنّما تحصل في النفس عن غير اختيار، ومجرّد سبق الإرادة لا يكفي في اختيارية الفعل. وليس كلامنا في الاصطلاح حتّى يقال: إنّهم اصطلحوا على أنّ كلّ فعل يكون مسبوقاً بالإرادة فهو اختياري، إذ هذا الاصطلاح ممّا لا يغني عن شيء، لأنّ كلامنا في واقع الأمر ومقام الثبوت، وأنّه كيف يكون الفعل اختياريّاً؟ مع أنّه معلول لمقدّمات كلّها غير اختياريّة، فكيف يصحّ الثواب والعقاب على فعل غير اختياريّ؟

والحاصل: أنّه لو كانت الأفعال معلولة للإرادة، وكانت الإرادة معلولة لمبادئها السابقة، ولم يكن بعد الإرادة فعل من النفس وقصد نفسانيّ، لكانت شبهة الجبر ممّا لا دافع لها، ولقد وقع في الجبر من وقع مع أنّه لم يكن من أهله، وليس ذلك إلّا لإنكار التغاير بين الطلب والإرادة وحسبان أنّه ليس وراء الإرادة شيء يكون هو المناط في اختياريّة الفعل.

وأمّا بناءً على ما اخترناه من أنّ وراء الإرادة والشوق المؤكّد أمراً آخر، وهو عبارة عن تصدّي النفس نحو المطلوب وحملتها إليه، فيكون ذلك التصدّي النفساني

هو مناط الاختيار، وليس نسبة الطلب والتصدّي إلى الإرادة نسبة المعلول إلى علّته حتّى يعود المحذور، بل النفس هي بنفسها تتصدّى نحو المطلوب، من دون أن يكون لتصدّيها علّة تحملها عليه.

نعم الإرادة بما لها من المبادئ تكون من المرجّحات لطلب النفس وتصدّيها، فللنفس بعد تحقّق الإرادة بما لها من المبادئ التصدّي نحو الفعل. كما أنّ لها عدم التصدّي والكفّ عن الشيء، وليس حصول الشوق المؤكّد في النفس علّة تامّة لتصدّي النفس، بحيث ليس لها بعد حصول ذلك الكيف النفساني الامتناع عن الفعل، كما هو مقالة الجبريّة، بل غايته أنّ الشوق المؤكّد يكون من المرجّحات لتصدّي النفس، ولا يخفى الفرق بين المرجح والعلّة. هذا كلّه في نفس الجبر.

وأمّا نفي التفويض

فالأمر فيه أوضح، لأنّ اساس التفويض هو تخيّل عدم حاجة الممكن في بقائه إلى العلّة، وانّه يكفي فيه علّة الحدوث، مع أنّ هذا تخيّل فاسد لا ينبغي أن يصغى إليه، بداهة أنّ الممكن بحسب ذاته يتساوى فيه الوجود والعدم، ويحتاج في كلّ آن إلى أن يصله الفيض من المبدأ الفيّاض، بحيث لو انقطع عنه الفيض آناً ما لانعدم وفنى، فوجوده في كلّ آن يستند إلى الفيّاض. هذا بالنسبة إلى أصل وجوده. وكذا الحال بالنسبة إلى إرادته وأفعاله يحتاج إلى المبدأ لكن لا على نحو الجبر كما عرفت. فتأمّل في المقام جيّداً، فإنّه خارج عمّا نحن فيه ولا يسع التكلّم فيه أزيد من ذلك، والغرض في المقام بيان تغاير الطلب والإرادة، وقد عرفت بما لا مزيد عليه تغايرهما.

هذا كلّه في إرادات العباد وأفعالهم التكوينيّة، وقس على ذلك الطلب والإرادة التشريعيّة، فإنّ المبادئ التي يتوقّف عليها الفعل التكويني كلّها ممّا يتوقّف عليها

الأمر التشريعيّ، غايته: انّ الطلب في التكوينيّات إنّما هو عبارة: عن تصدّي النفس لحركة عضلاتها نحو المطلوب، وفي التشريعي عبارة عن تصدّي الآمر بأمره لحركة عضلات المأمور نحو المطلوب، وإلّا فمن حيث معنى الطلب لا فرق بينهما، وانّه في كلا المقامين بمعنى التصدّي.

وبما ذكرنا ظهر: ما في بعض الكلمات -من تقسيم الإرادة والطلب إلى الواقعي والإنشائي - من الخلل، لوضوح أنّ الإرادة من الكيفيّات النفسانيّة الغير القابلة للإنشاء، إذ الإنشاء عبارة عن الإيجاد، والإرادة غير قابلة لذلك فتأمّل.

الأمر الخامس: [دلالة الصيغة على الوجوب أو الاستحباب]

قد عرفت أنّ صيغة الأمر ليست موضوعة للطلب، ولا غيره من المعاني المذكورة لها، بل إنّما هي موضوعة لإيقاع النسبة بين المبدأ والفاعل لدواعي: منها الطلب ومنها التهديد، ومنها الامتحان، ومنها غير ذلك. وليست الصيغة من أوّل الأمر مستعملة في الطلب، ولا المنشأ فيها مفهوم الطلب، بل بها يوجد مصداق من الطلب إذا كان إيقاع النسبة بداعي الطلب، دون ما إذا كان بداعي التهديد والسخريّة.

نعم، فيما إذا كان بداعي الامتحان يمكن أن يقال: إنّه طلب، غايته انّ صدق الطلب عليه ليس لمكان مطلوبيّة الفعل لمصلحة فيه، بل لمكان بعث حركة عضلات العبد.

وبعبارة أُخرى: المطلوب في الأوامر الامتحانيّة نفس حركة عضلات العبد لا نفس الفعل، وعلى أيّ حالٍ الأمر في ذلك سهل.

إنّما الإشكال في طريق استفادة الوجوب من الصيغة، بعد ما كان استفادة الوجوب منها ممّا لا إشكال فيه، كما يدلّ على ذلك قوله تعالى[1]: ﴿ما منعك أن

---

١. سورة الأعراف، الآية ١٢.

لا تسجد إذ أمرتك﴾، مع أنّ الأمر كان بصيغته، كما هو ظاهر قوله تعالى: ﴿فقعوا له ساجدين﴾. و بالجملة: لا إشكال في استفادة الوجوب منها، إنّما الإشكال في طريق استفادة الوجوب منها.

فنقول: لهم في ذلك طرق:

منها: دعوى وضعها لغة للوجوب. وهذ الدعوى بظاهرها لا تستقيم، لما عرفت: انّ الصيغة لها مادّة وهيأة، والمادّة موضوعة لمعناها الحدثي، ومفاد الهيأة معنى حرفيّ، لكونها موضوعة لنسبة المادّة إلى الفاعل بالنسبة الإيقاعيّة. فلا معنى لدعوى وضعها للوجوب. اللّهمّ إلّا أن توجّه بأنّ المراد وضعها لإيقاع النسبة إذا كان بداعي الطلب الوجوبي، بان يؤخذ - بداعي الطلب الوجوبي - قيداً في وضع الهيأة.

وأمّا دعوى: أكثريّة استعمالها في الاستحباب فيلزم أكثريّة المجاز على الحقيقة، فهذا ممّا ليس فيه محذور - إذا كان ذلك بقرينة تدلّ على ذلك إنّما الشأن في إثبات هذه الدعوى أي دعوى الوضع لذلك بل هي فاسدة من أصلها.

وتوضيح الفساد يتوقّف على بيان حقيقة الوجوب والاستحباب وبيان المايزبينهما.

فنقول: ربّما قيل بأنّ الوجوب عبارة عن الإذن في الفعل مع المنع من الترك والاستحباب عبارة عن الإذن في الفعل مع الرخصة في الترك، فيكون مفاد كلّ من الوجوب والاستحباب مركّباً من أمرين. ولمّا كان التفسير بذلك واضح الفساد، لوضوح بساطة مفهوم الوجوب والاستحباب، عدل عن ذلك ا لمتأخّرون، وجعلوا المايزبينهما بالشدّة والضعف، وقالوا: إنّ الوجوب والاستحباب حقيقة واحدة مقولة بالتشكيك، فالوجوب عبارة عن الطلب الشديد و الاستحباب عن الطلب الضعيف هذا.

ولكنّ الإنصاف: انّ هذه الدعوى كسابقتها واضحة الفساد، لأنّ الطلب لا يقبل الشدّة والضعف، لوضوح أنّ طلب ما كان في غاية المحبوبيّة وما لم يكن كذلك

على نهج واحد، وهذا ليس من الأُمور التي يرجع فيها إلى اللغة، بل العرف ببابك، فهل ترى من نفسك اختلاف تصدّي نفسك وحملتها نحو ما كان في منتهى درجة المصلحة وقوّة الملاك، كتصدّي نفسك نحو شرب الماء الذي به نجاتك، أو نحو ما كان في أوّل درجة المصلحة، كتصدّي نفسك لشرب الماء لمحض التبريد، كلّا لا يختلف تصدّي النفس المستتبع لحركة العضلات باختلاف ذلك، بل إنّ بعث النفس للعضلات في كلا المقامين على نسق واحد. نعم ربّما تختلف الإرادة بالشدّة والضعف كسائر الكيفيّات النفسانيّة، إلّا أنّ الإرادة ما لم تكن واصلة إلى حدّ الشوق المؤكّد الذي لا مرتبة بعده لا تكون مستتبعة لتصدّي النفس. هذا في طلب الفاعل وإرادته، وقس على ذلك طلب الآمر، فإنّه لا يختلف بعث الآمر حسب اختلاف ملاكات البعث، بل أنّه في كلا المقامين يقول: افعل، ويبعث المأمور نحو المطلوب، ويقول مولويّاً: اغتسل للجمعة، كما يقول: اغتسل للجنابة.

فدعوى اختلاف الطلب في الشدّة والضعف، وكون ذلك هو المايز بين الوجوب والاستحباب ممّا لا وجه لها، بل العرف والوجدان يكذبها وإن قال به بعض الأساطين.

والّذي ينبغي أن يقال: هو أنّ الوجوب إنّما يكون حكماً عقليّاً، لا أنّه أمر شرعي يُنشئه الآمر حتّى يكون ذلك مفاد الصيغة ومدلولها اللفظي، كما هو مقالة من يقول بوضعها لذلك، ومعنى كون الوجوب حكماً عقليّاً، هو أنّ العبد لا بدّ أن ينبعث عن بعث المولى إلّا أن يرد منه الترخيص بعد ما كان المولى قد أعمل ما كان من وظيفة وأظهر وبعث وقال مولويّاً: افعل، وليس وظيفة المولى أكثر من ذلك، وبعث المولى، ولا نعني بالوجوب سوى ذلك.

وبما ذكرنا يندفع ما استشكل: من أنّه كيف يعقل استعمال الصيغة في الأعمّ

من الوجوب والاستحباب، كما ورد في عدّة من الأخبار ذكر جملة من الواجبات والمستحبّات بصيغة واحدة كقوله: اغتسل للجمعة، والجنابة، والتوبة، و غير ذلك، فإنّه لو كان الوجوب عبارة عن شدّة الطلب، والاستحباب عبارة عن ضعفه لكان الإشكال في محلّه، بداهة أنّه لا يعقل أن يوجد الطلب بلا حدّ خاصّ من الشدّة والضعف، إذ لا يمكن وجود الكلّي بلا حدّ.

وأمّا بناءً على ما قلناه من معنى الوجوب فلا إشكال فيه، إذ ليس الطلب منقسماً إلى قسمين، بل الطلب إنّما يكون عبارة عن البعث، وهو غير مقول بالتشكيك والصيغة في جميع المقامات لم تستعمل إلّا لإيقاع النسبة بداعي البعث والتحريك غايته أنّه في بعض المقامات قام الدليل على عدم لزوم الانبعاث عن ذلك البعث، وفي بعض المقامات لم يقم، فيكون المورد على ما هو عليه من حكم العقل بلزوم الانبعاث عن البعث.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّ الوجوب لا يستفاد من نفس الصيغة وضعاً أو انصرافاً، بل إنّما يستفاد منها بضميمة حكم العقل. وبتقريب آخر: الوجوب ليس معناه لغة إلّا الثبوت، ومنه قولهم: الواجب بالذات والواجب بالغير، فإنّ معنى كونه واجباً بالذات، هو أنّ ثبوته يكون لنفسه ولمكان اقتضاء ذاته لا لعلّة خارجيّة تقتضي الثبوت، ومعنى كونه واجباً بالغير، هو ثبوت علّة وجوده، أي انّ علّة وجوده قد تمّت وثبتت. هذا في الواجبات التكوينيّة، وقس عليه الواجبات التشريعيّة، فإنّ معنى كون الشيء واجباً شرعاً هو ثبوت علّة وجوده في عالم التشريع، وليس علّة وجوده إلّا البعث، فالبعث يقتضي الوجود لو خلّي وطبعه ولم يقم دليل على أنّ البعث لم يكن [كان] للترغيب الذي هو معنى الاستحباب. وليكن هذا معنى قولهم: إطلاق الصيغة يقتضي الوجوب، فتأمّل في المقام جيّداً.

الأمر السادس: في دلالة الصيغة على التعبّديّة والتوصّليّة

اعلم: انّ البحث في ذلك يقع في مقامين:

المقام الأوّل: فيما يقتضيه الأصل اللفظي.

المقام الثاني: فيما يقتضيه الأصل العملي عند عدم الأصل اللفظي.

وتنقيح البحث عن المقام الأوّل يستدعي تقديم أُمور:

الأمر الأوّل: في معنى التعبّديّة والتوصّليّة

أمّا التعبّديّة: فهي عبارة عن الوظيفة التي شرّعت لأجل أن يتعبّد بها العبد لربّه ويظهر عبوديّته، وهي المعبّر عنها بالفارسيّة بـ «پرستش» ومعلوم: انّ أهل كلّ نحلة لهم أفعال يظهرون بها عبوديّتهم، ويعبدون بها معبودهم حتّى عبدة الصنم والشمس، فإنّ لهم حركات خاصّة وأفعال مخصوصة، بها يتذلّلون لمعبودهم، ويظهرون له العبوديّة. فالمراد من العبادة في شرعنا، هوما شرّع لأن يتعبّد به العبد لربّه، ومعلوم: أنّ فعل الشيء لاظهار العبوديّة لا يكون إلّا بفعله امتثالاً لأمره، أو طلباً لمرضاته، أو طمعاً في جنّته، أو خوفاً من ناره أو غير ذلك ممّا يحصل به قصد التقرّب، على ما

ذكرنا تفصيل ذلك في الفقه عند البحث عن نيّة الصلاة[1] ولا يكون الشيء عبادة بدون ذلك كما لا يخفى.

ويقابلها التوصّليّة، وهي ما لم يكن تشريعه لأجل إظهار العبوديّة.

وقد يطلق التوصّليّة ويراد منها: عدم اعتبار المباشرة، أو عدم اعتبار الإرادة والاختيار، أو عدم اعتبار الإباحة والسقوط بفعل المحرّم. ولا يخفى انّ النسبة بين الإطلاقين هي العموم من وجه، إذ ربّما يكون الشيء توصّليّاً بالمعنى الأوّل، أي لم يشرع لأجل إظهار العبوديّة. ومع ذلك يعتبر فيه الإرادة والاختيار، كوجوب ردّ التحيّة، فإنّه لا يعتبر فيه قصد التعبّد، ومع ذلك يعتبر فيه المباشرة، وربّما ينعكس الأمر ويكون الشيء توصّليّاً بالمعنى الثاني أي لا يعتبر في المباشرة، وربّما ينعكس الأمر ويكون الشيء توصّليّاً بالمعنى الثاني أي لا يعتبر فيه المباشرة ويسقط بالاستنابة وفعل الغير، ومع ذلك لا يكون توصّليّاً بالمعنى الأوّل بل يكون تعبّديّاً، كقضاء صلاة الميّت الواجب على الوليّ، فإنّه يعتبر فيه التعبّد مع عدم اعتبار المباشرة. وعلى كلّ حالٍ البحث يقع في مقامين:

المقام الأوّل: في أصالة التعبّديّة المقابلة للتوصّليّة بالمعنى الأوّل لها.

المقام الثاني: في أصالة التعبّديّة المقابلة للتوصّليّة بالمعنى الثاني لها.

ولنقدّم الكلام في المقام الثاني، ثمّ نعقّبه بالمقام الأوّل.

فنقول: إنّ الحقّ فيه، هو أصالة التعبّديّة، بمعنى اعتبار المباشرة والإرادة والاختيار والإباحة، فلا يسقط بفعل الغير، ولا بلا إرادة واختيار، ولا يفعل المحرّم، إلّا أن يقوم دليل على عدم اعتبار أحد القيود الثلاثة أو جميعها، ولكن تحرير الأصل بالنسبة إلى

---

١. راجع تفصيل هذا البحث في المجلّد الثاني من تقرير أبحاث المحقّق النائيني قدّس سرّه في مباحث الصلاة لتلميذه المحقّق الحاج شيخ محمّد تقي الآملي طاب مضجعه. الفصل الأوّل من فصول أفعال الصلاة، ص٢.

هذه القيود الثلاثة يختلف، وليس هناك أصل واحد يقتضي القيود الثلاثة. فينبغي تحرير الأصل الجاري في اعتبار كلّ قيد على حدة.

فنقول: أمّا تحرير أصالة التعبّديّة، بمعنى اعتبار المباشرة وعدم سقوطه بالاستنابة وفعل الغير، فيتوقّف على بيان كيفيّة نحو تعلّق التكليف فيما ثبت جواز الاستنابة فيه وسقوطه بفعل الغير تبرّعاً، بعد ما كان هناك ملازمة بين جواز الاستنابة وجواز التبرّع، فإنّ كلّما يدخله الاستنابة[1] يدخله التبرّع وكذا العكس.

وليعلم: انّ التكليف لا يسقط بمجرّد الاستنابة فيما ثبت جواز الاستنابة فيه، بل إنّما يسقط بفعل النائب، لا بنفس الاستنابة، فيقع الإشكال حينئذ في كيفيّة تعلّق التكليف على هذا النحو، وانّه من أيّ سنخ من الأقسام المتصوّرة في التكاليف؟ من حيث الإطلاق والاشتراط والتعيينيّة والتخييريّة وغير ذلك من الأقسام.

فنقول: امّا تعلّق التكليف بالنسبة إلى المادّة، أي الفعل المطالب به، فيكون على وجه التعيين، بمعنى أنّه لا يقوم شيء مقامه، كما يقوم العتق مقام الصيام والصيام مقام الإطعام في خصال الكفّارة. وأمّا من حيث جهة الصدور عن الفاعل فلا يعتبر فيه التعيينيّة، بمعنى أنّه لا يعتبر فيه مباشرة المأمور بنفسه، وإصدار المكلّف بعينه، بل للمكلّف الاستنابة فيه واستيجار الغير له.

وبذلك يمتاز عن الواجب الكفائي، فإنّ الوجوب فيه بالنسبة إلى المادّة وإن كان على وجه التعيين، ولا يعتبر مباشرة شخص خاصّ فيه، إلّا أنّ الوجوب فيه متوجّه إلى عامّة المكلّفين، بحيث إنّ كلّ من أتى به فقد أتى بما هو واجب عليه نفسه، لا أنّه يأتي به نيابة عن الغير. وهذا بخلاف المقام، فإنّ الآتي بالعمل، سواء كان على

---

١. إلّا في بعض فروع الجهاد، حيث يجوز الاستنابة فيه ويقع الفعل عن المنوب عنه ويترتّب عليه قسمة الغنيمة ولا يدخله التبرّع بل يقع الفعل عن المتبرّع، إلّا أن يتأمّل في ذلك أيضاً، فتأمّل وراجع أدلّة الباب - منه.

وجه الاستنابة، أو على وجه التبرّع، إنّما يأتي به عن الغير، ويقصد تفريغ ذمّة الغير، بحيث لو لم يأت به على هذا الوجه لكان الواجب بعد باقياً في ذمّة الغير ولا يسقط عنه، كما في القضاء عن الميّت، وأداء الدين، وأمثال ذلك من الواجبات التي يكون المكلّف بها شخصاً خاصّاً، ومع ذلك يسقط بفعل الغير استنابة أو تبرّعاً، فقولنا في المقام: أنّه لا يعتبر فيه صدوره عن المكلّف لا يلازم كونه واجباً كفائيّاً، بل التكليف بالنسبة إلى جهة جواز الاستنابة يكون على وجه التخيير، ويكون نتيجة التكليف بعد قيام الدليل على جواز الاستنابة فيه هو التخيير بين المباشرة والاستنابة لأنّ الاستنابة أيضاً فعل اختياري للشخص قابلة لتعلّق التكليف بها تخييراً أو تعييناً، ومعلوم أنّ التخيير على هذا الوجه إنّما يكون شرعيّاً لا عقليّاً، إذ ليس هناك جامع قريب عرفيّ حتّى يكون التخيير عقليّاً.

وبعبارة أُخرى: ليس هناك جامع خطابي بين المباشرة والاستنابة، وما لم يكن في البين جامع خطابي لا يكون التخيير عقليّاً وإن كان هناك جامع ملاكي، فإنّ مجرّد وجود الجامع الملاكي لا يكفي في التخيير العقلي.

وبعبارة ثالثة: يعتبر في التخيير العقلي أن تكون أفراد التخيير مندرجة تحت حقيقة واحدة عرفيّة، كالإنسان بالنسبة إلى أفراده، ولا يكفي في التخيير العقلي الاشتراك في الأثر مع تباين الأفراد بالهويّة، كالشمس والنار، حيث إنّهما متباينان بالهويّة مع اشتراكهما في الأثر وهو التسخين، فالتخيير بين المباشرة والاستنابة لا بدّ أن يكون شرعيّاً.

ورُبّما يتوهّم: أنّ الاستنابة ترجع إلى التسبيب، وأنّ المنوب عنه يكون سبباً لوقوع الفعل عن الفاعل الذي هو النائب والفعل يستند إليه بتسبيبه.

وفيه: أنّ ضابط باب التسبيب، هو أن لا يتوسّط بين السبب وبين الأثر إرادة

فاعل مختار تامّ الإرادة والاختيار، كفتح قفص الطائر الذي يكون سبباً لهلاك الطير وامر الصبي الغير المميّز، فإنّ الفعل في مثل هذا يستند إلى السبب دون المباشر، وأمّا إذا توسّط في البين إرادة فاعل مختار فالفعل إنّما يستند إلى المباشر دون السبب كما في المقام، حيث إنّ الفعل يستند إلى النائب دون المنوب عنه إلّا بعناية وتسامح، كما في بنى الأمير المدينة. فجعل باب الاستنابة من صغريات باب التسبيب كما يظهر من بعض الكلمات ممّا لا وجه له، بل الاستنابة هي باب على حدة وعنوان مستقلّ وتكون في موارد جوازها أحد فردي التخيير الشرعي هذا.

وحيث عرفت: أنّ جواز الاستنابة يلازم جواز التبرّع ولو مع عدم رضا المتبرّع عنه، بل تفرغ ذمّته قهراً عليه، فينبغي حينئذ أن يبحث عن كيفيّة سقوط التكليف بتبرّع المتبرّع، وانّ نحو تعلّق التكليف بالمكلّف مع سقوطه بفعل المتبرّع على أيّ وجه يكون؟ فإنّ في مثل هذا لا يمكن أن يكون على وجه التخيير، وليس تبرّع المتبرّع من قبيل الاستنابة، بأن يكون أحد فردي التخيير الشرعي فضلاً عن التخيير العقلي، لأنّ أحد طرفي التخيير لا بدّ أن يكون مقدوراً للمكلّف ويتعلّق به إرادته نحو تعلّقه بالطرف الآخر، وفعل الغير لا يدخل تحت قدرة المكلّف، ولا يمكن تعلّق الإرادة به، فلا معنى لأن يقال: افعل أنت بنفسك أو غيرك.

والحاصل: أنّه لا يمكن أن يكون الشخص مكلّفاً بفعل غيره ولو على وجه التخيير بين فعله وفعل غيره، بل فيما يكون فعل الغير مسقطاً للتكليف عن المكلّف إذا توقّف إسقاطه على قصد النيابة وإتيان الفعل عنه -كما في الحجّ، والقضاء عن الميّت، وأداء الدين حيث لا يسقط التكليف عن المكلّف إلّا بإتيان الغير نيابة عنه ويقصد تفريغ ذمّته، وإلّا لا يقع الفعل عن المكلّف ولا تفرغ ذمّته، بخلاف إزالة النجاسة حيث إنّ الوجوب يسقط فيها على أيّ وجه اتّفق - يكون هناك جهة أُخرى

تمنع من كونه أحد فردي التخيير، مضافاً إلى أنّه خارج عن تحت القدرة والاختيار، وهي أنّ إسقاط فعل الغير التكليف عن غيره إنّما يكون بعد توجّه التكليف إليه ومطالبته به، حتّى يمكن للغير قصد النيابة عنه وإتيانه بالفعل بداعي تفريغ الذمّة وتنزيل نفسه منزلة المكلّف، فيكون السقوط بفعل الغير في طول التكليف وتوجّهه نحو المكلّف، إذ بعد توجّه التكليف نحوه واشتغال ذمّته به يمكن للغير تفريغ ذمّته وفعله نيابة عنه، ومن المعلوم: انّ ما كان في طول الشيء لا يمكن أن يكون في عرضه وأحد فردي التخيير فتأمّل.

وعلى كلّ حال، انّ فعل الغير وتبرّعه لا يمكن أن يكون أحد فردي التخيير، وليس فعل الغير كالاستنابة، حيث إنّها يمكن أن تكون أحد فردي التخيير، لأنّ الاستنابة فعل اختياري للمكلّف، فيمكن تعلّق التكليف بها تعييناً أو تخييراً، وأين هذا من فعل الغير الذي لا يكون تحت قدرة المكلّف وإرادته؟ فسقوط التكليف بفعل الغير لا يمكن أن يكون على وجه التخيير، بل لا بدّ أن يكون ذلك على وجه تقييد الموضوع فيما إذا كان للتكليف تعلّق بموضوع خارجيّ كخطاب أدّ الدين، أو تقييد الحكم فيما إذا لم يكن له تعلّق بموضوع خارجيّ كالحجّ، فيكون وجوب أداء الدين من جهة السقوط بفعل الغير من قبيل الواجب المشروط، ويرجع حقيقة التكليف إلى وجوب أداء الدين الذي لم يؤدّه الغير، فالواجب على المكلّف هو الدين المقيّد. وكذا يقال في الحجّ: إنّ وجوب الحجّ مشروط بعد قيام الغير به تبرّعاً.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّ التكليف الذي ثبت فيه جواز الاستنابة وجواز تبرّع الغير يجتمع فيه جهات ثلاث: جهة تعيينيّة وهي بالنسبة إلى المادّة حيث لا يقوم شيء مقامها، وجهة تخييريّة وهي بالنسبة إلى الاستنابة، وجهة اشتراط وتقييد وهي بالنسبة إلى السقوط بفعل الغير. هذا إذا ثبت جواز الاستنابة فيه.

وأمّا إذا شكّ، كما هو المقصود بالكلام، فالشّك في جواز الاستنابة يستتبع الشكّ في السقوط بفعل الغير، لما عرفت من الملازمة بينهما، فيحصل الشكّ فيه من جهتين: التعيين والتخيير، ومن جهة الإطلاق والاشتراط، وأصالة التعيينيّة والإطلاق ترفع كلتي جهتي الشكّ، كما هو الشأن في جميع موارد دوران الأمر بين التعيين والتخيير، والإطلاق والاشتراط، حيث إنّ الظاهر الأمر ومقتضى الأصل اللفظي هو التعيين والإطلاق، فالأصل اللفظي يقتضي التعبّديّة بمعنى عدم جواز الاستنابة وعدم السقوط بفعل الغير، هذا إذا كان هناك إطلاق.

وأمّا إذا لم يكن، ووصلت النوبة إلى الأصل العملي، فمقتضى الأصل يختلف باختلاف جهتي الشكّ. أمّا من جهة الشكّ في التّعيين والتخيير، فالأصل يقتضي الاشتغال وعدم السقوط بالاستنابة، على ما هو الأقوى عندنا: من أنّ الأصل هو الاشتغال في دوران الأمر بين التعيين والتخيير كما حرّرناه في محلّه.

وامّا من جهة الشكّ في الإطلاق والاشتراط، فالأصل العملي في موارد دوران الأمر بين الإطلاق والاشتراط وإن كان ينتج نتيجة الاشتراط، على عكس الأصل اللفظي، لرجوع الشكّ فيه إلى الشكّ في التكليف في صورة فقدان الشرط، والأصل البراءة عنه، كالشكّ في وجوب الحجّ عند عدم الاستطاعة لو فرض الشكّ في اشتراط الوجوب بها، إلّا أنّه في المقام لا يمكن ذلك، لأنّ الشكّ في المقام راجع إلى مرحلة البقاء وسقوط التكليف بفعل الغير، لا في مرحلة الجعل والثبوت، ومقتضى الاستصحاب هو بقاء التكليف وعدم سقوطه بفعل الغير. وما قلناه: من أصالة البراءة عند دوران الأمر بين الإطلاق والاشتراط، إنّما هو فيما إذا رجع الشكّ إلى ناحية الثبوت كمثال الحجّ، لا إلى ناحية البقاء كما في المقام. هذا تمام الكلام في أصالة التعبّديّة بمعنى اعتبار المباشرة وعدم السقوط بالاستنابة وفعل الغير.

وأمّا الكلام في أصالة التعبّديّة بمعنى اعتبار الإرادة والاختيار وعدم السقوط بدون ذلك، فمجمل القول فيه: هو أنّ الأقوى فيه أيضاً أصالة التعبّديّة، بمعنى عدم سقوط التكليف عند فعله بلا إرادة واختيار، وليس ذلك لأجل أخذ الاختيار في موادّ الأفعال، لوضوح فساده، بداهة عدم توقّف الضرب والقتل وغير ذلك من الموادّ على وقوعها عن إرادة واختيار، وكذا ليس ذلك لأجل أخذ الاختيار في هيآت الأفعال، لوضوح أنّه لا يتوقّف صدق انتساب المادّة إلى الفاعل على الإرادة والاختيار، وكيف يمكن ذلك؟ مع أنّ الأفعال تعمّ أفعال السجايا وغيرها، كبخل، وعلم، وكرم، وأحمر، وأصفر، وذلك ممّا لا يمكن فيه الإرادة والاختيار، فهأة الفعل الماضي والمضارع لا دلالة فيها على الاختيار، نعم تمتاز هيأة فعل الأمر عن سائر الأفعال في اعتبار الاختياريّة **وذلك لأمرين:**

الأوّل: أنّه يعتبر في متعلّق التكليف أن يكون صدوره عن الفاعل حسناً. وبعبارة أُخرى: يعتبر عقلاً في متعلّق التكليف القدرة عليه ليتمكّن المكلّف من امتثال الأمر على وجه يصدر الفعل عنه حسناً، ومن المعلوم: انّ صدور الفعل حسناً من فاعله يتوقّف على الإرادة والاختيار، إذ الأفعال الغير الاختياريّة لا تتّصف بالحسن والقبح الفاعلي، وإن اتّصفت بالحسن والقبح الفعلي، فلا بدّ من خروج ما لا يكون بإرادة واختيار عن متعلّق التكليف عقلاً، ولا يمكن أن يعمّه سعة دائرة الأمر.

الثاني: هو أنّ نفس الأمر يقتضي اعتبار الإرادة والاختيار مع قطع النظر عن الحكم العقلي، وذلك لأنّ الأمر الشرعي إنّما هو توجيه إرادة العبد نحو المطلوب وتحريك عضلاته، فالأمر هو بنفسه يقتضي اعتبار الإرادة والاختيار، ولا يمكن أن يتعلّق بالأعمّ لأنّه بعث للإرادة وتحريك لها، وحينئذ لو قام دليل على سقوط التكليف عند فعل متعلّقه بلا إرادة واختيار، كان ذلك من قبيل سقوط التكليف بفعل الغير، وهو يرجع

إلى تقييد الموضوع، وإطلاق الخطاب عند الشكّ يدفع التقييد المذكور، فالأصل اللفظي يقتضي عدم السقوط عند عدم الإرادة والاختيار. وكذا الحال في الأصل العملي على حذو ما تقدّم عند الشكّ في سقوطه بفعل الغير.

وأمّا أصالة التعبّديّة بمعنى عدم سقوطه بفعل المحرّم، فتوضيح الكلام فيه: هو أنّ السقوط بفعل المحرّم لا بدّ أن يكون لمكان اتّحاد متعلّق الأمر مع متعلّق النهي خارجاً، وإلّا لم يعقل السقوط بدون ذلك، وهذا الاتّحاد إنّما يكون بأحد أمرين: إمّا لكون النسبة بين المتعلّقين العموم والخصوص المطلق، وإمّا لكون النسبة هي العموم من وجه، إذ لا يمكن الاتّحاد بدون ذلك، فإن كان بين المتعلّقين العموم والخصوص المطلق، فيندرج في باب النهي عن العبادة ويخرج الفرد المحرّم عن سعة دائرة الأمر ويقيّد الأمر لا محالة بما عدا ذلك، من غير فرق بين العبادة وغيرها كما لا يخفى. وإن كان بين المتعلّقين العموم من وجه، فيندرج في باب اجتماع الأمر والنهي، فإن قلنا في تلك المسألة بالامتناع مع تقديم جانب النهي، كان من صغريات النهي عن العبادة أيضاً على ما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى. وإن قلنا بالجواز كما هو المختار فالمتعلّق وإن لم يتّحد واندرج في باب التزاحم، إلّا أنّه مع ذلك لا يصلح الفرد المحرّم للتقرّب[1] لعدم حسنه الفاعلي وإن كان فيه ملاك الأمر إلّا أنّه لمّا يقع مبغوضاً عليه لمكان مجامعته للحرام، فلا يصلح لأن يتقرّب به، فلا يسقط الأمر به. فالأصل اللفظي وكذا العملي يقتضي عدم السقوط بفعل المحرّم، كما

---

١. لا يخفى: انّ هذا البيان إنّما يتمّ فيما إذا كان المأمور به عبادة، وأمّا إذا لم يكن عبادة فبغضه الفاعلي مقالا أثر له بعد ما كان المقام من باب التزاحم واشتمال الفعل على تمام الملاك، فلا محيص من سقوط الأمر حينئذٍ ولا مجال للشكّ فيه. وهذا بخلاف المقامات المتقدّمة، فإنّ في جميعها مجالاً واسعاً لتطرّق الشكّ فيها، لاحتمال دخل الاختيار مثلاً أو المباشرة في ملاك الحكم، ولأجله نحتاج إلى دليل خارجيّ يدلّ على السقوط بذلك بخلاف ما كان من باب التزاحم، فإنّ نفس دليل الحكم يقتضي السقوط لمكان كشفه عن الملاك حتّى في الفرد المزاحم للحرام، كما هو لازم القول بجواز الاجتماع، فتأمّل - منه.

اقتضيا عدم السقوط بالاستنابة وفعل الغير، وعن لا إرادة واختيار. هذا تمام الكلام في المقام الثاني. فلنعطف الكلام إلى المقام الأوّل، الذي هو المقصود بالأصالة في هذا المبحث، وهو انّ الأصل يقتضي التعبّديّة بالمعنى الآخر لها أو لا يقتضي، وقد عرفت في الأمر الأوّل من الأُمور التي أردنا تقديمها في هذا المبحث معنى التعبّديّة. وحاصله: أنّ التعبّديّة عبارة عن الوظيفة التي شرعت لأجل أن يتعبّد بها، ويظهر العبد عبوديّته لمولاه.

الأمر الثاني

لا إشكال في أنّ كلّ حكم له متعلّق وموضوع. والمراد من المتعلّق هو ما يطالب به العبد من الفعل أو الترك، كالحجّ، والصلاة، والصوم، وغير ذلك من الأفعال. والمراد بالموضوع هو ما أُخذ مفروض الوجود في متعلّق الحكم، كالعاقل البالغ المستطيع مثلاً. وبعبارة أُخرى: المراد من الموضوع هو المكلّف الذي طولب بالفعل أو الترك بما له من القيود والشرائط: من العقل والبلوغ وغير ذلك.

ثمّ إنّ كلاً من الموضوع والمتعلّق له انقسامات عقليّة سابقة على مرحلة ورود الحكم عليه، وهذه الانقسامات تلحق له بحسب الإمكان العقلي ولو لم يكن هناك شرع ولا حكم، ككون المكلّف عاقلاً، بالغاً، قادراً، روميّاً، زنجيّاً، أحمر، أبيض، أسود، وغير ذلك من الانقسامات التي يمكن أن تفرض له. وككون الصلاة مثلاً إلى القبلة، أو في مسجد، أو الحمّام، مقرونة بالطهارة، إلى غير ذلك من الانقسامات التي يمكن أن تفرض لها في حدّ نفسها ولو لم تكن متعلّقة لحكم أصلاً.

ولكلّ منهما أيضاً انقسامات تلحقهما بعد ورود الحكم عليهما، بحيث لولا الحكم لما أمكن لحوق تلك الانقسامات لهما، ككون المكلّف عالماً بالحكم، أو جاهلاً به، بداهة أنّ العلم بالحكم لا يمكن إلّا بعد الحكم. وهذا بخلاف العلم بالموضوع، فإنّه

يمكن لحوقه بدون الحكم. هذا بالنسبة إلى الموضوع. وأمّا بالنسبة إلى المتعلّق، ككون الصلاة ممّا يتقرّب ويتمثل بها، فإنّ هذا إنّما يلحق الصلاة بعد الأمر بها، إذ لولا الأمر لما كان عروض هذا الوصف لها ممكناً.

ثمّ إنّه لا إشكال في إمكان التقييد أو الإطلاق بالنسبة إلى كلّ من الموضوع والمتعلّق بلحاظ الانقسامات السابقة على ورود الحكم، بل لا محيص إمّا من الإطلاق أو التقييد، لعدم إمكان الإهمال الواقعي بالنسبة إلى الآمر الملتفت، لوضوح أنّه لا بدّ من تصور موضوع حكمه ومتعلّقه، فإذا كان ملتفتاً إلى الانقسامات اللاحقة للموضوع أو المتعلّق، فإمّا أن لا يعتبر فيه انقساماً خاصّاً فهو مطلق، أو أن يعتبر فيه انقساماً خاصّاً فهو مقيّد.

وبالجملة: لو أوجب إكرام الجيران وهو ملتفت إلى أنّ الإكرام يمكن أن يكون بالضيافة ويمكن أن يكون بغيرها، وكذا [إذا] كان ملتفتاً إلى أنّ في الجيران عدوّاً وصديقاً، فإن تساوت الأقسام في نظره فلا محيص من إطلاق حكمه، وإلّا فلابدّ من التقييد بما يكون منها موافقاً لنظره، هذا بحسب الثبوت ونفس الأمر. وأمّا بحسب مقام الإثبات ومرحلة الإظهار، فيمكن فيه الإهمال لغرض له في ذلك. هذا في الانقسامات السابقة على الحكم اللاحقة للموضوع أو المتعلّق.

وأمّا الانقسامات اللاحقة للحكم فلا يمكن فيها التقييد ثبوتاً، وإذا امتنع التقييد امتنع الإطلاق أيضاً لما بين الإطلاق والتقييد من تقابل العدم والملكة، فالقدرة على أحدهما عين القدرة على الآخر، كما أنّ امتناع أحدهما عين امتناع الآخر، وذلك واضح. فالشأن إنّما هو في إثبات امتناع التقييد. فنقول: يقع الكلام تارة: بالنسبة إلى الموضوع، وأُخرى: بالنسبة إلى المتعلّق. أمّا بالنسبة إلى الموضوع، فالتقييد تارة: يكون في مرحلة فعليّة الحكم، وأُخرى: يكون في مرحلة إنشائه.

وأمّا التقييد في مرحلة فعليّة الحكم فلا يعقل، للزوم الدور. وذلك لأنّ فعليّة الحكم إنّما يكون بوجود موضوعه، كما أوضحناه في محلّه، فنسبة الموضوع إلى الحكم نسبة العلّة إلى المعلول، ولا يعقل تقدّم الحكم على موضوعه، وإلّا يلزم عدم موضوعيّة ما فرض كونه موضوعاً، وذلك واضح. ومن المعلوم: انّ العلم بالشيء يتوقّف على ثبوت الشيء في الموطن الذي تعلّق العلم به، إذ العلم لابدّ له من متعلّق ورتبة المتعلّق سابقة على العلم ليمكن تعلّق العلم به، فلو فرض أنّ العلم بالحكم أُخذ قيداً للموضوع فلا بدّ من ثبوت الموضوع بماله من القيود في المرتبة السابقة على الحكم، لما عرفت: من لزوم تقدّم الموضوع على الحكم، ففعليّة الحكم تتوقّف على وجود الموضوع، فلو فرض أنّ العلم بالحكم أُخذ قيداً في الموضوع يلزم توقّف الموضوع على الحكم، لأنّ من أجزاء الموضوع العلم بالحكم، فلابدّ من وجود الحكم ليلتئم الموضوع بماله من الأجزاء، وهذا كما ترى يلزم منه الدور المصرّح، غايته أنّ التوقّف من أحد الجانبين يكون شرعيّاً وهو توقّف الحكم على الموضوع لأنّ الموضوع إنّما يكون بحسب الجعل الشرعي إذ لو لم يعتبره الشارع لما كاد أن يكون موضوعاً، ومن الجانب الآخر يكون عقليّاً وهو توقّف الموضوع على الحكم، لأنّ توقّف العلم الذي أُخذ قيداً للموضوع على المعلوم الذي هو الحكم حسب الفرض عقلي، ولك ان تجعل التوقّف من الجانبين عقليّاً فتأمّل.

وعلى كلّ حال، لا إشكال في لزوم الدور إن أُخذ العلم بالحكم قيداً للموضوع في مقام فعليّة الحكم. وأمّا إن أخذ قيداً في مقام الإنشاء فربّما يتوهّم عدم المانع من ذلك، لأنّ إنشاء الحكم لا يتوقّف على وجود الموضوع وإن توقّف فعليّته عليه، بل إنشاء الأحكام إنّما يكون قبل وجود موضوعاتها، فيرتفع التوقّف من أحد الجانبين.

هذا، ولكن أخذ العلم بالحكم قيداً للموضوع في مرحلة الإنشاء وإن لم يلزم

منه الدور المصطلح، إلّا أنّه يلزم منه توقّف الشيء على نفسه إبتداءً بدون توسيط الدور.

وتوضيح ذلك: هو أنّ الدور عبارة عن الذهاب والإياب في سلسلة العلل والمعلولات، بأن يقع ما فرض كونه علّة لوجود الشيء في سلسلة معلوله، إمّا بلاواسطة كتوقّف (ا) على (ب) و (ب) على (ا) أو مع الواسطة كما إذا فرض توسّط (ج) في البين، والأوّل هو المصرّح، والثاني هو المضمر.

والوجه في امتناع الدور، هو لزوم تقدّم الشيء على نفسه الذي هو عبارة عن اجتماع النقيضين، فإنّ هذا هو الممتنع الأوّلي العقلي لا بدّ من رجوع كلّ ممتنع إليه، وإلّا لم يكن ممتنعاً، فالممتنع الأوّلي هو أن يكون الشيء موجوداً في حال كونه معدوماً الذي هو عبارة عن اجتماع الوجود والعدم في شيء واحد في آن واحد، والدور إنّما يكون ممتنعاً لأجل استلزامه ذلك فإن توقّف (ا) على (ب) يستدعي تقدّم (ب) في الوجود على (الف)، فلو فرض توقّف (ب) على (الف) أيضاً يلزم تقدّم (الف) على (ب) المفروض تأخّره عنه، ويرجع بالأخرة إلى توقّف (الف) على نفسه، فلو فرض في مورد لزوم هذا المحذور بلا توسّط الدور، فهو أولى بأن يحكم عليه بالامتناع.

وبعد ذلك نقول في المقام: لو أُخذ العلم بالحكم قيداً للموضوع في مرحلة الإنشاء يلزم تقدّم الشيء على نفسه، وذلك لأنّه لابدّ من فرض وجوده بما أنّه مرآة لخارجه قبل وجود نفسه، إذ الإنشاءات الشرعيّة إنّما تكون على نهج القضايا الحقيقيّة التي هي المعتبرة في العلوم، وليست من القضايا العقليّة التي لا موطن لها إلّا العقل، ولا من أنياب الأغوال التي تكون مجرّد فرض لا واقعيّة لها أصلاً، بل الإنشاءات الشرعيّة إنّما هي عبارة عن جعل الأحكام على موضوعاتها المقدّرة

وجوداتها، هذا الجعل إنّما يكون قبل وجود الموضوعات في الخارج، وعند وجودها تصير تلك الأحكام فعليّة.

وحينئذ لو فرض أُخذ العلم بالإنشاء قيداً للموضوع في ذلك المقام، فلا بدّ من تصوّر الموضوع بماله من القيود ليُنشئ الحكم على طبقه، والمفروض انّ من قيود الموضوع العلم بهذا الإنشاء نفسه، فلابدّ من تصوّر وجود الإنشاء مرآةً لخارجه قبل وجود نفسه، وهذا كما ترى يلزم منه تقدّم الإنشاء على نفسه، وهو ضروريّ الامتناع.

والحاصل: - أنّه لو أُخذ العلم بالحكم قيداً في مقام الإنشاء، والمفروض أنّه لا حكم سوى ما أنشأ، فلا بدّ من تصوّر وجود الإنشاء قبل وجوده ليمكن أخذ العلم به قيداً، وليس ذلك مجرّد قضيّة فرضيّة من قبيل أنياب الأغوال، حتّى يقال: لا مانع من تصوّر وجود الشيء قبل نفسه لإمكان فرض اجتماع النقيضين، بل قد عرفت: أنّ الأحكام الشرعيّة وإنشاءاتها إنّما تكون على نهج القضايا الحقيقيّة القابلة الصدق على الخارجيّات، وتصوّر وجود الشيء القابل للانطباق الخارجي قبل وجود نفسه محال، هذا كلّه في الانقسامات اللاحقة للموضوع المترتّبة على الحكم.

وأمّا الانقسامات اللاحقة للمتعلّق المترتّبة على الحكم، كقصد امتثال الأمر في الصلاة مثلاً، فامتناع أخذه في المتعلّق إنّما هو لأجل لزوم تقدّم الشيء على نفسه في جميع المراحل، أي في مرحلة الإنشاء، ومرحلة الفعليّة، ومرحلة الامتثال.

أمّا في مرحلة الإنشاء، فالكلام فيه هو الكلام في أخذ العلم في تلك المرحلة، حيث قلنا: إنّه يلزم منه تقدّم الشيء على نفسه، فإنّ أخذ قصد امتثال الأمر في متعلّق نفس ذلك الأمر يستلزم تصوّر الأمر قبل وجود نفسه، وكذا الحال عند أخذه في مقام الفعليّة، فإنّ قصد امتثال الأمر يكون حينئذ على حذو سائر الشرائط والأجزاء كالفاتحة. ومن المعلوم: انّ فعل المكلّف إذا كان له تعلّق بما هو خارج عن قدرته،

فلا بدّ من أخذ ذلك مفروض الوجود ليتعلّق به فعل المكلّف ويرد عليه، كالأمر في قصد امتثال الأمر، فإنّ قصد الامتثال الذي هو فعل المكلّف إنّما يتعلّق بالأمر، وهو من فعل الشارع خارج عن قدرة المكلّف، فلا بدّ أن يكون موجوداً ليتعلّق القصد به، كالفاتحة التي يتعلّق بها القراءة التي هي فعل المكلّف، وكالقبلة حيث يتعلّق الأمر باستقبالها، فلا بدّ من وجود ما يستقبل ليتعلّق الأمر بالاستقبال، إذ لا يعقل الأمر بالاستقبال فعلاً مع عدم وجود المستقبل إليه. وفي المقام لا بدّ من وجود الأمر ليتعلّق الأمر بقصده، والمفروض إنّه ليس هناك إلّا أمر واحد تعلّق بالقصد وتعلّق القصد به، وهذا كما ترى يلزم منه وجود الأمر قبل نفسه كما لا يخفى.

وبالجملة: قصد امتثال الأمر إذا أُخذ قيداً في المتعلّق في مرحلة فعليّة الأمر بالصلاة فلا بدّ من وجود الأمر ليتعلّق الأمر بقصد امتثاله، مع أنّه ليس هناك إلّا أمر واحد، فيلزم وجود الأمر قبل نفسه.

وأمّا في مرحلة الامتثال: فكذلك أي يلزم وجود الشيء قبل نفسه، بمعنى أنّه لا يمكن للمكلّف امتثاله لاستلزامه ذلك المحذور، وذلك لأنّ قصد امتثال الأمر إذا تعلّق الطلب به و وقع تحت دائرة الأمر وأُخذ في المتعلّق قيداً على حذو سائر الشروط والأجزاء، فلا بدّ للمكلّف من أن يأتي بهذا القيد بداعي امتثال أمره، كما يأتي بسائر الأجزاء بداعي امتثال أمرها، فيلزم المكلّف أن يقصد امتثال الأمر بداعي امتثال أمره، وهذا كما ترى، يلزم منه أن يكون الأمر موجوداً قبل نفسه، ليتحقّق منه قصد امتثال الأمر بداعي الأمر المتعلّق به.

والحاصل: أنّ المكلّف لا يتمكّن من الامتثال، إذ ليس له فعل الصلاة بداعي أمرها، لأنّ الأمر لم يتعلّق بنفس الصلاة فقط حسب الفرض، بل تعلّق بها مع قصد امتثال الأمر، فالأمر قد تعلّق بقصد امتثال الأمر ولو في ضمن تعلّقه بالصلاة على هذا

النّحو، فيلزم المكلّف أن يقصد امتثال الأمر بداعي أمره، وهذا لا يكون إلّا بعد فرض وجود الأمر قبل نفسه ليمكن القصد إلى امتثاله بداعي أمره الذي هو نفسه، إذ ليس في المقام إلّا أمر واحد، وهذا معنى لزوم وجود الأمر قبل نفسه.

هذا كلّه، إن أُخذ خصوص امتثال الأمر قيداً للمتعلّق، بناءً على ما حكي عن الجواهر[1]: من أنّ العبرة في العبادة إنّما هو فعلها بداعي امتثال أمرها ولا يكفي قصد الجهة ولا سائر الدواعي الأُخر، بل جعل سائر الدواعي في طول داعي امتثال الأمر، وجعل هذا هو الأصل في تحقّق العبادة، وتلك الدواعي من باب الداعي للداعي، ولا تصلح أن تكون هي تمام الداعي، بل لابدّ من أن يأتي بالصلاة بداعي امتثال أمرها ويكن داعيه إلى ذلك هو دخول الجنّة مثلاً، أو خوف النار، أو كونه أهلاً لذلك. فجعل أهليّته للعبادة التي هي أقصى مراتب العبادة في طول داعي امتثال الأمر.

---

١. قال في الجواهر:

«أمّا العبادات فلا إشكال في اعتبار القصد فيها، لعدم صدق الامتثال والطاعة بدونه، واعتبارهما في كلّ أمر صدر من الشارع معلوم بالعقل والنقل كتاباً وسنة، بل ضرورة من الدين، بل لا يصدقان إلّا بالاتيان بالفعل بقصد امتثال الأمر فضلاً عن مطلق القصد، ضرورة عدم تشخّص الأفعال بالنسبة إلى ذلك عرفاً إلّا بالنيّة، فالخالي منها عن قصد الامتثال والطاعة لا ينصرف إلى ما تعلّق به الأمر إذ الأمر والعبثية فضلاً عن غيرها على حد سواء بالنسبة إليه، ومن هنا إذا كان الأمر متعدّداً توقّف صدق الامتثال على قصد التعيين لعدم انصراف الفعل بدونه إلى أحدهما...

وذكر بعد سطور:

«أمّا القربة بمعنى القرب الروحاني الذي هو شبيه بالقرب المكاني فهو من غايات قصد الامتثال المزبور ودواعيه، ولا يجب نيّة ذلك وقصده قطعاً».

وذكر أيضاً بعد ردّ الاستدلال على اعتبار قصد الوجه بأنّ جنس الفعل لا يستلزم وجوهه إلّا بالنيّة.

«... ولا ريب في عدم توقّف صدق الامتثال على شيء من هذه المشخّصات، ضرورة الاكتفاء باتّحاد الخطاب مع قصد امتثاله عن ذلك كلّه، إذ هو متشخّص بالوحدة مستغن بها عنها، إلّا لوجب التعرّض لغيرها من المشخّصات الزمانيّة والمكانيّة وسائر المقارنات، إذ الكلّ على حدّ سواء بالنسبة إلى ذلك، بل ليست صفة الوجوب إلّا كتأكّد الندب في المندوب المعلوم عدم وجوب نيّة زيادة على أصل الندب». راجع جواهر الكلام، الجزء ٩، ص ١٦١ - ١٥٧ - ١٥٥، وملخّص مختاره هناك، عدم كون تلك الدواعي عرضيّة، بل المعتبر في صحّة العبادة إتيانها بداعي امتثال الأمر وهذا ممّا لا محيص عنه.

وذهب جماعة[١] إلى كفاية قصد جهة الأمر في العبادة، ولا تتوقّف على قصد خصوص امتثال الأمر، بل يكفي قصد الملاك والمصلحة التي اقتضت الأمر. وذهب شيخنا الأُستاذ -مدّ ظلّه- إلى كفاية فعل العبادة لله ولو مع عدم قصد الامتثال أو الجهة، بل يكفي كونها لله كما يدلّ على ذلك بعض الأخبار، وقد ذكرنا تفصيل ذلك في الفقه عند البحث عن نيّة الصلاة[٢] فراجع.

وعلى كلّ حال، إن أُخذ خصوص قصد امتثال الأمر في متعلّق الأمر يستلزم ما ذكرناه من تقديم الشيء على نفسه في مرحلة الإنشاء، والفعليّة، والامتثال. و إن أُخذ قصد الجهة في متعلّق الأمر لا قصد امتثال الأمر يلزم الدور، وذلك لأنّ قصد المصلحة يتوقّف على ثبوت المصلحة ولو فيما بعد، والمفروض أنّه لا مصلحة بدون قصدها، إذ قصد المصلحة يكون من أحد القيود المعتبرة، والصلاة لا تشتمل على المصلحة إلّا بعد جامعيّتها لجميع القيود المعتبرة فيها التي منها قصد المصلحة، فكما أنّ الصلاة الفاقدة للفاتحة لا يكون فيها مصلحة، كذلك الصلاة الفاقدة لقصد المصلحة لا تشتمل على المصلحة، فيلزم حينئذ أن تكون المصلحة متوقّفة على القصد إليها، والقصد إليها يتوقّف على ثبوتها في نفسها من غير ناحية القصد إليها، فلو جاءت من ناحية نفس القصد إليها يلزم الدور، وذلك واضح. فإذا امتنع القصد على هذا الوجه، امتنع جعل قصد المصلحة قيداً في المتعلّق، لأنّ جعل ما يلزم منه المحال محال. هذا إذا قلنا باعتبار قصد الجهة.

وأمّا إذا لم نعتبر ذلك أيضاً، وقلنا بكفاية القصد إلى كون العبادة لله في مقابل العبادة للسمعة والرياء، فهو و إن لم يستلزم منه محذور الدور وتقدّم الشيء على نفسه لإمكان الأمر بالصلاة التي يأتي بها لله، بأن يؤخذ ذلك في متعلّق الأمر من

١. ذهب إليه أُستاذ الأساطين الشيخ الأنصاري، وعليه جماعة من محقّقي تلامذته.
٢. راجع المجلّد الثاني من تقريرات بحث الأُستاذ في مباحث الصلاة للمحقّق الآملي قدّس سرّه. ص ٢٧.

دون استلزام محذور الدور ولا تقدّم الشيء على نفسه، إلّا أنّه يرد عليه محذور آخر سار في الجميع حتّى أُخذ قصد الأمر والجهة، مضافاً إلى ما يرد عليهما من المحاذير المتقدّمة، وهو انّ باب الدواعي لا يمكن أن يتعلّق بها إرادة الفاعل، لأنّها واقعة فوق الإرادة، والإرادة إنّما تنبعث عنها، ولا يمكن أن تتعلّق الإرادة بها، لأنّ الإرادة إنّما تتعلّق بما يفعل، ولا يمكن أن تتعلّق بما لا يكون من سنخ الفعل كالدواعي.

والحاصل: أنّ الداعي إنّما يكون علّة للإرادة، فلا يعقل أن تكون معلولة للإرادة، وإذا لم يكن الدواعي متعلّقة لإرادة الفاعل فلا يمكن أن يتعلّق بها إرادة الآمر عند إرادته للفعل، لما بيّناه مراراً من الملازمة بين إرادة الفاعل وإرادة الآمر، بمعنى أنّه كلّما يتعلّق به إرادة الفاعل يتعلّق به إرادة الآمر وكلّما لا يتعلّق به إرادة الفاعل لا يتعلّق به إرادة الآمر، لأنّ إرادة الآمر إنّما تكون محرّكة لإرادة الفاعل، فلابدّ من أن تتعلّق إرادة الآمر بما يمكن تعلّق إرادة الفاعل به، والدواعي لا يمكن تعلّق إرادة الفاعل بها عند إرادته للفعل، لأنّها واقعة في سلسلة علل الإرادة، فلا تتعلّق بها إرادة الآمر عند إرادته الفعل من العبد.

فتحصّل من جميع ما ذكر: أنّه لا يمكن أخذ ما يكون به العبادة عبادة في متعلّق الأمر مطلقاً، سواء كان المصحّح لها خصوص قصد الأمر، أو الأعمّ منه ومن قصد الجهة، أو الأعمّ من ذلك وكفاية إتيانها لله تعالى.

فيقع الإشكال حينئذ في كيفيّة اعتبار ما يكون به العبادة عبادة، ولهم في التفصّي عن هذا الإشكال وجوه:

الوجه الأوّل: ما نسب إلى الميرزا الشيرازي ﵀.

وحاصله: انّ العباديّة إنّما هي كيفيّة في المأمور به وعنوان له، ويكون قصد الأمر، أو الوجه، أو غير ذلك، من المحقّقات لذلك العنوان ومحصّلاً له، من دون أن

يكون ذلك متعلّقاً للأمر، ولا مأخوذاً في المأمور به. وبالجملة: العبادة كما فسّرناها في أوّل العنوان، هي عبارة عن الوظيفة التي شرّعت لأجل أن يتعبّد العبد بها، فالصلاة المأتيّ بها بعنوان التعبّد وإظهاراً للعبوديّة هي المأمور بها، والأمر بها على هذا الوجه بمكان من الإمكان، والمكلّف يتمكّن من إتيان الصلاة كذلك، بأن يأتي بالصلاة إظهاراً للعبوديّة. وحينئذ فللمكلّف أن يأتي بالصلاة على هذا الوجه، من دون أن يقصد الأمر، ولا الجهة، ولا غيرهما من الدواعي، فتقع عبادة. وله أن يأتي بها بداعي الأمر أو الجهة، ويكون ذلك محقّقاً لعنوان العبادة في الصلاة ومحصّلاً لها، من دون أن يتعلّق أمر بتلك الدواعي أصلاً، إذ ليس حصول العبادة منحصراً بتلك الدواعي، حتّى نقول: لابدّ من تعلّق الأمر بها، بل عبادية العبادة إنّما هي أمر آخر وراء تلك الدواعي، وذلك الأمر الآخر عنوان للمأمور به وكيفيّة له يمكن تعلّق إرادة الفاعل فه، غايته انّ بتلك الدواعي أيضاً يمكن تحقّق العنوان، هذا.

ولكن هذا الوجه ممّا ينبغي القطع بعدمه، لوضوح انّ الملاك في العباديّة إنّما هو فعلها بأحد الدواعي القريبة كما يدلّ عليه الأخبار، فلو أُتي بالفعل لا بأحد تلك الدواعي تبطل، كما أنّه لو أُتي بها بأحد تلك الدواعي تصحّ ولو فرض محالاً عدم حصول ذلك العنوان في المأمور به، فالعبرة في عباديّة العبادة إنّما هي بتلك الدواعي.

الوجه الثاني: هو أن يكون الأمر التعبّدي بهويّة ذاته يقتضي عدم سقوطه إلّا بقصده، بحيث يكون هناك خصوصيّة في ذاته تستدعي ذلك، من دون أن يؤخذ ذلك في متعلّقه، ويكون الميزيين التعبّدي والتوصّلي بنفس الهويّة وإن اشتركا في البعث والطلب. نعم، لابدّ هناك من كاشف يدلّ على أنّ الأمر الفلاني تعبّديّ أو توصّلي.

هذا، - ولكن يرد عليه:

أوّلاً: عدم انحصار التعبّديّة بقصد الأمر، بل يكفي سائر الدواعي أيضاً.

وثانياً: انّ هذه دعوى لا شاهد عليها، إذ نحن لا نتعقّل أن يكون هناك خصوصيّة في ذات الأمر تقتضي التعبّديّة، بحيث يكون ذات الأمر يقتضي قصد نفسه تارة، وأُخرى لا يقتضيه، حتّى يكون الأوّل تعبّدياً، والثاني توصّلياً، بل الأمر في التعبّدي والتوصّلي يكون على نسق واحد، بمعنى أنّه لا ميز هناك في الذات.

الوجه الثالث: وهو أن يكون التعبّديّة من كيفيّات الأمر وخصوصيّة لاحقة له، لكن لا لمكان اقتضاء ذاته ذلك حتّى يرجع إلى الوجه الثاني، بل هي لاحقة له من ناحية الغرض، وليس مرادنا من الغرض في المقام ملاكات الأحكام والمصالح الكامنة في الأفعال، فإنّ تلك المصالح ممّا لا عبرة بها في باب التكاليف، بمعنى انّها ليست لازمة التحصيل على المكلّف، لأنّ نسبة فعل المكلّف إليها نسبة المعدّ وليست من المسبّبات التوليديّة -كما أوضحنا ذلك فيما تقدّم في بحث الصحيح والأعمّ - بل الغرض في المقام يكون بمعنى آخر حاصله: أن يكون غرضه من الأمر التعبّديّة وقصد امتثاله، لوضوح انّ الغرض من الأمر يختلف، فتارة: يكون الغرض منه مجرّد تحقّق الفعل من المكلّف خارجاً على أيّ وجه اتّفق، وأُخرى: يكون الغرض منه تعبّد المكلّف به وقصد امتثاله، فيلحق الأمر لمكان هذا الغرض خصوصيّة يقتضي التعبّديّة ويكون طوراً للأمر وشأناً من شؤونه، فيرتفع حينئذ محذور أخذ قصد الأمر في المتعلّق، بل اعتبار قصد الأمر إنّما هو لمكان اقتضاء الأمر تلك، حيث إنّ الغرض منه يكون ذلك. ولعلّ هذا المعنى من الغرض هو الذي ذكره الشيخ ﷺ في بحث الأقلّ والأكثر، وإن كان لا يساعد عليه ذيل كلامه عند قوله: فإن قلت، فراجع ذلك المقام مع ما علّقناه عليه.

وعلى كلّ حال يرد على هذا الوجه:

أوّلاً: ما أوردناه على الوجه الثاني من أنّ ذلك إنّما يتمّ على مقالة صاحب

الجواهر باعتبار خصوص قصد الأمر في العبادة، ونحن قد أبطلنا ذلك، وقلنا: بكفاية قصد الجهة أو الأعمّ من ذلك.

ثانياً: انّ ذلك ممّا لا يرفع الإشكال، لوضوح أنّ الأمر هو بنفسه لا يمكن أن يتكفّل الغرض منه و يبيّن المقصود منه، بل لابدّ هناك من بيان آخر يدعو إلى الغرض، ويبيّن ما هو المقصود من الأمر والغرض الداعي إليه.[1]

وحيث قد عرفت عدم سلامة هذه الوجوه، فيقع الكلام حينئذ في الأمر الثالث من الأُمور التي أردنا تمهيدها.

الأمر الثالث: [في أنّ إطلاق الأمر لا يقتضي التوصّليّة ولا التعبّديّة]

وهو أنّه لا أصل في المسألة يعيّن أحد طرفيها، فلا أصالة التوصّليّة تجري في المقام ولا أصالة التعبّديّة فيما لم يحرز توصّليّته وتعبّديّته. أمّا جريان أصالة التوصّليّة فلا نعقل لها معنى سوى دعوى: أنّ إطلاق الأمر يقتضي التوصّليّة، وحيث قد عرفت امتناع التقييد فلا معنى لدعوى إطلاق الأمر، فإنّ امتناع التقييد يستلزم امتناع الإطلاق، بناءً على ما هو الحقّ: من أنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل العدم والملكة، كما هو طريقة سلطان المحقّقين ومن تأخّر عنه.

وعليه يبتني عدم استلزام التقييد للمجازيّة. والسرّ في ذلك: هو أنّ الإطلاق إنّما يستفاد حينئذ من مقدّمات الحكمة، وليس نفس اللفظ متكفّلاً له، كما هو مقالة من يقول: بأنّ التقابل بينهما تقابل التضادّ، وعليه يبتني كون التقييد مجازاً. ومن مقدّمات الحكمة عدم بيان القيد مع أنّه كان بصدد البيان. ومن المعلوم: انّ هذه المقدّمة إنّما تصحّ فيما إذا أمكن بيان القيد حتّى يستكشف من عدم بيانه عدم اعتباره، لا فيما إذا لم يمكن كما فيما نحن فيه، فإنّ عدم بيان ذلك إنّما يكون لعدم

---

١. قد عدل شيخنا الأُستاذ عن هذا الإشكال، فراجع ما يأتي في الهامش في هذا المقام - منه.

إمكانه لا لعدم اعتباره كما هو واضح، بل لو قلنا: إنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد هو التضادّ -كما هو مسلك من تقدّم على سلطان المحقّقين- كان الأمر كذلك، فإنّ الإطلاق يكون حينئذ عبارة عن الإرسال والتساوي في الخصوصيّات، وهذا إنّما يكون إذا أمكن التقييد بخصوصيّة خاصّة، وإلّا فلا يمكن الإرسال كما هو واضح.

وبالجملة: بعد امتناع التقييد بقصد الأمر وغيره ذلك من الدواعي لا يمكن القول بأصالة التوصّليّة اعتماداً على الإطلاق، إذ لا إطلاق في البين يمكن التمسّك به.

والعجب من الشيخ ﷺ فإنّه مع تسليمه كون امتناع التقييد يوجب امتناع الإطلاق، ولكن مع ذلك يقول في المقام: إنّ ظاهر الأمر يقتضي التوصّليّة، ولم يظهر لنا المراد من الظهور، إذ لا نعقل للظهور معنى سوى الإطلاق، والمفروض أنّه هو بنفسه قد أنكر الإطلاق، فراجع عبارة التقرير في هذا المقام، فإنّها ربّما لا تخلو عن توهّم التناقض[1].

وعلى كلّ حال، لا موقع لأصالة التوصّليّة، كما أنّه لا موقع لأصالة التعبّديّة، كما

---

١. ذكر الشيخ قدّس سرّه في التقريرات حسب ما نقل عنه المحقّق المقرّر:

«ويظهر من جماعة أُخرى أنّ الأمر ظاهر في التوصّليّة ولعلّه الأقرب».

ثمّ قال بعد سطور:

«واحتجّ بعض موافقينا على التوصّليّة: بأنّ إطلاق الأمر قاض بالتوصّليّة...» وردّه:

بأنّ «الاستناد إلى إطلاق الأمر في مثل هذا التقييد فاسد، إذ القيد ممّا لا يتحقّق إلّا بعد الأمر. توضيحه: أنّ الإطلاق إنّما ينهض دليلاً فيما إذا كان القيد ممّا يصحّ أن يكون قيداً له، كما إذا قيل: أكرم إنساناً، أو أعتق رقبةً، فإنّه يصحّ أن يكون المطلق في المثالين مقيّداً بالإيمان والكفر والسواد والبياض ونحوها من أنواع القيود التي لا مدخل في الأمر فيها، وأمّا إذا كان القيد من القيود التي لا يتحقّق إلّا بعد اعتبار الأمر في المطلق، فلا يصحّ الاستناد إلى إطلاق اللفظ في دفع الشكّ في مثل التقييد المذكور، وما نحن فيه من قبيل الثاني...».

ثمّ أفاد في آخر البحث:

«فالحقّ الحقيق بالتصديق هو أنّ ظاهر الأمر يقتضي التوصّليّة، إذ ليس المستفاد من الأمر إلّا تعلّق الطلب الذي هو مدلول الهيأة للفعل على ما هو مدلول المادّة، وبعد إيجاد المكلّف نفس الفعل في الخارج، فلا مناص من سقوط الطلب لامتناع تحصيل الحاصل». راجع مطارح الأنظار، ص ٥٩ - ٥٨.

ربّما يظهر من بعض الكلمات، نظراً إلى أنّ الأمر إنّما يكون محرّكاً لإرادة العبد نحو الفعل، ولا معنى لمحرّكيّة الأمر سوى كون الحركة عنه، إذ لولا ذلك كما كان هو المحرّك بل كان المحرّك هو الداعي الأُخر.

والحاصل: أنّ الأمر بنفسه يقتضي أن يكون محرّكاً للإرادة نحو الفعل، فإذا كانت حركة العبد نحو الفعل لمكان الأمر كان الأمر محرّكاً، وإلّا لم يكن الأمر محرّكاً، وهذا خلف لما فرض أنّ الأمر هو المحرّك، ولا نعني بقصد الامتثال سوى كون الحركة عن الأمر هذا.

ولكن لا يخفى عليك ما فيه:

أمّا أوّلاً: فلأنّ ذلك يقتضي انحصار التعبّديّة بقصد الأمر، كما هو مقالة صاحب الجواهر، والحال أنّه لا ينحصر التعبّديّة بذلك كما تقدّمت الإشارة إليه.

وثانياً: أنّ ذلك مغالطة، لأنّ الأمر إنّما يكون محرّكاً نحو الفعل، وأمّا كون هذه الحركة عنه وبداعيه فهو أمر آخر لا يمكن أن يكون الأمر متعرّضاً له. والحاصل: أنّ الأمر لا يكاد يكون متعرّضاً لدواعي الحركة وإنّه عنه أو عن غيره، فإنّ الأمر إنّما يدعو للفعل، وأمّا دواعي الفعل فلا يكون الأمر متكفّلاً له، فتأمّل جيّداً. فدعوى أصالة التعبّديّة من هذه الجهة لا يمكن.

كما أنّ دعوى أصالة التعبّديّة - من جهة دلالة قوله تعالى[1]: ﴿وما أُمروا إلّا ليعبدوا الله مخلصين﴾ (الخ)، وقوله صلى الله عليه وآله: «إنّما الأعمال بالنيّات»[2]، وغير ذلك من الآيات والأخبار التي استدلّوا بها على اعتبار التعبّد في الأمر - واضحة الفساد، لوضوح أنّ قوله تعالى: ﴿وما أُمروا﴾ - إنّما يكون خطاباً للكفّار، كما يدلّ عليه صدر

---

١. سورة البيّنة، الآية ٥.

٢. راجع الوسائل، الجزء الأوّل، باب ٥، من أبواب مقدّمة العبادات، حديث ٧، ص ٣٤.

الآية، ومعنى الآية: إنّ الكفّار لم يؤمروا بالتوحيد إلّا ليعبدوا الله ويعرفوه ويكونوا مخلصين له غير مشركين، وهذا المعنى كما ترى أجنبيّ عمّا نحن فيه، مع أنّه لو كان ظاهراً فيما نحن فيه لكان اللازم صرفه عن ذلك، لاستلزامه تخصيص الأكثر لقلّة الواجبات التعبّديّة بالنسبة إلى الموجبات التوصّليّة، فتأمّل فإنّه لو عمّ الأمر للمستحبّات لأمكن منع أكثريّة التوصّليّات بالنسبة إلى التعبّديّات لو لم يكن الأمر بالعكس لكثرة الوظائف التعبّديّة الاستحبابيّة.

وأمّا قوله ﷺ[1]: «إنّما الأعمال بالنيّات» فهو لا دلالة له على المقام، فإنّ مساقه كمساق قوله: لا عمل إلّا بالنيّة، وليس فيه دلالة على أنّ كلّ عمل لا بدّ فيه من نيّة التقرّب، بل معناه انّ العمل المفروض كونه عبادة لا يقع إلّا بالنيّة، أو يكون معناه كمعنى قوله ﷺ:[2] **لكلّ امرءٍ ما نوى**، فتأمّل جيّداً. وعلى كلّ حال، لا دلالة في الأخبار والآيات على اعتبار قصد الامتثال في الأوامر.

الأمر الرابع: [دلالة على التوصّليّة]

وربّما يتوهّم من بعض كلمات الشيخ -على ما في التقرير- التشبّث[3] بقاعدة

---

١. نفس المصدر، حديث ١، ص ٣٣.

٢. نفس المصدر، حديث ١٠، ص ٣٥.

٣. نظير قوله قدّس سرّه: «وبعد إيجاد المكلّف نفس الفعل في الخارج فلا مناص من سقوط الطلب لامتناع تحصيل الحاصل.» وكذا ما أفاده في جواب المحقّق الكرباسي القائل بأنّ ظاهر الأمر قاض بالتعبّديّة: «فإن أُريد بالامتثال مجرّد عدم المخالفة والإتيان بالفعل فهو مسلّم، لكنّه ليس بمفيد، وإن أُريد به الإتيان بالفعل على وجه التقرّب، كان يكون الداعي إلى الفعل نفس الأمر فهو ممنوع، والقول بأنّ العقل قاض بذلك ليس بسديد إذ غاية ما يحكم به العقل هو عدم المخالفة وعدم ترك المأمور به في الخارج فإن استند في ذلك إلى أنّ الإتيان بنفس الفعل في الخارج على تقدير أن يكون الامتثال به مطلوباً للآمر يعدّ من المخالفة التي يحكم بقبحها العقل على ما عرفت، تقول: نعم، ولكنّ الكلام بعد في اعتبار الامتثال في المأمور به وليس المستفاد من الأمر إلّا مطلوبيّة الفعل فقط، فلا مخالفة على تقدير الإتيان به كما لا يخفى...» (راجع مطارح الأنظار، ص ٥٨).

«الإجزاء العقليّة» لأصالة التوصّليّة وعدم اعتبار قصد الأمر، حيث إنّ الأمر لم يتعلّق إلّا بذات الأجزاء والشرائط، من دون أن يكون له تعلّق بقصد الامتثال ولا غير ذلك من الدواعي، وحينئذ يكون إتيان ما تعلّق به الأمر مجزئاً عقلاً، فيسقط الأمر حينئذ ولو مع عدم قصد امتثاله، هذا.

ولكن هذا الكلام بمكان من الغرابة، لوضوح أنّ قاعدة «الإجزاء العقلي» إنّما تكون فيما إذا أتى بتمام ما يعتبر في المأمور به، وهذا إنّما يكون بعد تعيين المأمور به، ومن مجرّد تعلّق الأمر بذات الأجزاء والشرائط لا يمكن تعيين المأمور به، لما عرفت: من أنّه لا يمكن أن يتعلّق الأمر بمثل قصد الامتثال، ومع ذلك كيف يمكن تعيين المأمور به من نفس تعلّق الأمر بذات الأجزاء والشرائط؟ حتّى يقال: إنّ إتيانها يكون مجزئاً عقلاً.

نعم، لو كان للأمر إطلاق أمكن تعيين المأمور به من نفس الإطلاق حسب ما يقتضيه مقدّمات الحكمة، والمفروض إنّه ليس للأمر إطلاق بالنسبة إلى قصد الامتثال، لامتناع التقييد به الملازم لامتناع الإطلاق كما تقدّم، فالأمر من هذه الجهة يكون مهملاً لا إطلاق فيه ولا تقييد، كما كان بالنسبة إلى العلم والجهل به مهملاً لا إطلاق فيه ولا تقييد، هذا بحسب عالم الجعل والتشريع.

وأمّا بحسب الثبوت والواقع، فلابدّ إمّا من نتيجة الإطلاق، وإمّا من نتيجة التقييد. والسرّ في ذلك: هو أنّه في الواقع وفي عالم الثبوت، إمّا أن يكون ملاك الحكم والجعل محفوظاً في كلتا حالتي العلم والجهل وكلتا حالتي قصد الامتثال وعدمه، وإمّا أن يكون مختصّاً في أحد الحالين، فالأوّل يكون نتيجة الإطلاق، والثاني يكون نتيجة التقييد.

وليس مرادنا من الإهمال هو الإهمال بحسب الملاك، فإنّ ذلك غير معقول،

بل المراد الإهمال في مقام الجعل والتشريع حيث لا يمكن فيه الإطلاق والتقييد كما تقدّم.

إذا عرفت ذلك كلّه، فيقع الكلام في كيفيّة اعتبار قصد الامتثال على وجه نتيجة التقييد من دون أن يستلزم فيه محذوراً، وكيفيّة استكشاف نتيجة الإطلاق وعدم اعتبار قصد الامتثال.

فنقول: امّا طريق استكشاف نتيجة الإطلاق فليس هو على حذو طريق استكشاف الإطلاق في سائر المقامات بالنسبة إلى الانقسامات السابقة على الحكم، فإنّ استكشاف الإطلاق في تلك المقامات إنّما هو لمكان السّكوت في مقام البيان بعد ورود الحكم على القسم، كقوله: أعتق رقبة، التي تكون مقسماً للإيمان وغيره، فحيث ورد الحكم على نفس المقسم وسكت عن بيان خصوص أحد القسمين مع أنّه كان في مقام البيان، فلابدّ أن يكون مراده نفس المقسم، من دون اعتبار خصوص أحد القسمين وهو معنى الإطلاق.

ولكن هذا البيان في المقام لا يجري، إذ الحكم لم يرد على المقسم، لأنّ انقسام الصلاة إلى ما يقصد بها امتثال الأمر وما لا يقصد بها ذلك إنّما يكون بعد الأمر بها، فليست الصلاة مع قطع النظر عن الأمر مقسماً لهذين القسمين، حتّى يكون السكوت وعدم التعرّض لأحد القسمين دليلاً على الإطلاق. نعم سكوته عن اعتبار قصد الامتثال في مرتبة تحقّق الانقسام يستكشف منه نتيجة الإطلاق. وبعبارة أُخرى: عدم ذكر متمّم الجعل -على ما سيأتي بيانه- في المرتبة القابلة لجعل المتمّم يكون دليلاً على نتيجة الإطلاق.

والفرق بين استكشاف نتيجة الإطلاق في المقام، واستكشاف الإطلاق في سائر المقامات، هو أنّ من عدم ذكر القيد في سائر المقامات يستكشف أنّ مراده من

الأمر هو الإطلاق، وهذا بخلاف المقام، فإنّ من عدم ذكر متمّم الجعل لا يستكشف أنّ مراده من الأمر هو الإطلاق، لما عرفت: من أنّه لا يمكن أن يكون مراده من الأمر هو الإطلاق، بل من عدم ذكر متمّم الجعل يستكشف إنّه ليس له مراد آخر سوى ما تعلّق به الأمر.

وبعبارة أُخرى: من عدم ذكر متمّم الجعل في مرتبة وصول النوبة إليه يستكشف أنّ الملاك لا يختصّ بصورة قصد الامتثال، بل يعمّ الحالين فيحصل نتيجة الإطلاق.

وأمّا كيفيّة اعتبار قصد الامتثال على وجه تحصل نتيجة التقييد، فقد حكى عن الشيخ ﷺ: الترديد فيه بالنسبة إلى الغرض أو الجعل الثانوي، بمعنى أنّ اعتبار قصد الامتثال، إمّا أن يكون من ناحية الغرض، وإمّا أن يكون من ناحية الجعل الثانوي. امّا اعتبار قصد الامتثال من ناحية الغرض، فيمكن أن يقرّب بوجهين قد تقدّمت الإشارة إليهما.

الوجه الأوّل: هو أن يكون المراد من الغرض، الغرض من الأمر عند إرادته، بأن يكون غرضه من الأمر التعبّد به وقصد امتثاله، فيكون أمره لأن يتعبّد به.

وقد تقدّم فساد هذا الوجه، وانّه ممّا لا يرجع إلى محصّل، لما فيه:

أوّلاً: من أنّ ذلك يتوقّف على خصوص قصد امتثال الأمر ونحن لا نقول به.

وثانياً:[1] انّ مجرّد كون غرضه ذلك ممّا لا أثر له ما لم يلزم به المكلّف ويؤمر به

---

١. وقد عدل شيخنا الأُستاذ عن هذا الإشكال بعد ذلك، وقال: إنّه لو علم أنّ غرض المولى من الأمر التعبّد به فنفس ذلك يكفي في إلزام العقل به، لاندراجه تحت الكبرى العقليّة من لزوم الإطاعة، ومن المعلوم: أنّه لو كان الأمر بهذا الغرض كان إطاعته بقصد امتثاله، فيكون الغرض في عرض الأمر ومرتبة ملقى إلى المكلّف، وكما أنّ الأمر الملقى يجب إطاعته كذلك الغرض الملقى يجب إطاعته. هذا وقد تقدّم سابقاً انّ هناك إشكالاً آخر على اعتبار الغرض بهذا الوجه، وهو انّ الأمر لا يمكن أن يتكفّل بيان الغرض منه، ولكن هذا الإشكال سهل الجواب، لأنّه يمكن أن يكون غرضه من الأمر ذلك غايته أنّه تحتاج إلى كاشف يكشف عن انّ غرضه من الأمر كان ذلك، فتأمّل - منه.

ويقع تحت دائرة التكليف، وإلّا فلا يزيد هذا المعنى من الغرض عن الغرض بمعنى المصلحة الذي سيأتي أنّه ممّا لا أثر له.

الوجه الثاني: أن يكون مراده من الغرض المصالح التي هي ملاكات الأحكام، فيكون اعتبار قصد التقرّب والامتثال لأجل أنّ المصلحة الواقعيّة لا تحصل إلّا بذلك، وحينئذ لا يحتاج إلى جعل مولويّ لاعتبار قصد الامتثال، بل نفس المصلحة الواقعيّة تقتضي قصد الامتثال، فلو علم انّ المصلحة الواقعيّة لا تحصل إلّا بقصد الامتثال فهو، وإن شكّ فسيأتي الكلام فيه.

وهذا الوجه أردء من سابقه إذ المصالح الواقعيّة إنّما تكون مناطات للأوامر وليس هي لازمة التحصيل، لعدم كونها من المسبّبات التوليديّة لفعل المكلّف، كما يدلّ على ذلك عدم تعلّق التكليف بها في شيء من المقامات. وقد تقدّم منّا تفصيل الكلام في ذلك بما لا مزيد عليه في مبحث الصحيح والأعمّ فراجع[1]. وحينئذ نفس العلم بالمصلحة لا يكفي في إلزام المكلّف بشيء إلّا من جهة استكشاف الحكم المولوي لمكان أنّه يقبح على الحكيم تفويت المصلحة على العباد، فلو لم يستكشف ذلك كان العلم بالمصلحة ممّا لا أثر له، فأثر العلم بالمصلحة ليس إلّا استكشاف الجعل المولويّ لمكان الملازمة. فيرجع الكلام إلى أنّ الواجب على المكلّف هو ما تعلّق الجعل به، لا ما قامت المصلحة به من دون جعل مولوي ومن دون تعلّق الأمر الشرعي بالفعل الذي قامت المصلحة به. وحينئذ يبقى الكلام في كيفيّة تعلّق الجعل والأمر المولويّ باعتبار قصد الامتثال على وجه يسلم عن كلّ محذور.

والتحقيق في المقام: أنّه ينحصر كيفيّة الاعتبار بمتمّم الجعل ولا علاج له سوى ذلك، فلابدّ للمولى الذي لا يحصل غرضه إلّا بقصد الامتثال من تعدّد الأمر بعد ما

---

١. راجع مباحث الصحيح والأعمّ من هذا الكتاب، ص ٨٦.

لا يمكن أن يستوفى غرضه بأمرواحد، فيحتال في الوصول إلى غرضه. وليس هذان الأمران عن ملاك يخصّ بكلّ واحد منهما حتّى يكون من قبيل الواجب في واجب، بل هناك ملاك واحد لا يمكن أن يستوفى بأمرواحد. ومن هنا اصطلحنا عليه بمتمّم الجعل، فإنّ معناه هو تتميم الجعل الأوّلي الذي لم يستوف تمام غرض المولى، فليس للأمرين إلّا امتثال واحد وعقاب واحد.

وبذلك يندفع ما في بعض الكلمات: من الإشكال على من يقول بتعدّد الأمر.

بما حاصله: انّ الأمر الأوّلي إن كان يسقط بمجرّد الموافقة ولو مع عدم قصد الامتثال فلا موجب للأمر الثاني إذ لا يكون له موافقة حينئذ، وإن كان لا يسقط فلا حاجة إليه لاستقلال العقل حينئذ باعتباره، إلى آخر ما ذكره في المقام.

وحاصل الدفع: انّ الإشكال مبنيّ على تخيّل انّ تعدّد الأمر إنّما يكون عن ملاك يختصّ بكلّ واحد، وقد عرفت: إنّه ليس المراد من تعدّد الأمر ذلك بل ليس هناك إلّا ملاك واحد لا يمكن أن يستوفى بأمرواحد.

ثمّ إنّ متمّم الجعل تارة: ينتج نتيجة الإطلاق، وأُخرى: ينتج نتيجة التقييد. فالأوّل: كمسألة اشتراك الأحكام بالنسبة إلى العالم والجاهل، حيث حكي تواتر الأخبار على الاشتراك. والثاني: كمسألة قصد الامتثال في موارد اعتباره. وتفصيل الكلام في متمّم الجعل بأقسامه ذكرناه في بعض مباحث الأُصول العمليّة. وعلى كلّ حال، قد عرفت أنّ التعبّديّة إنّما تستفاد من متمّم الجعل، لا من الغرض بكلا معنييه.

ثمّ إنّ هنا طريقاً آخر لاستفادة التعبّديّة بنى عليه بعض الأعلام، وهو انّ قصد الامتثال إنّما يعتبره العقل في مقام الإطاعة، حيث إنّه من كيفيّات الإطاعة التي هي موكولة إلى نظر العقل من دون أن يكون للشارع دخل في ذلك هذا.

ولكنّ الإنصاف: أنّه لم نعرف معنى محصّلاً لهذا الوجه، فإنّه إن أراد أنّ العقل

يعتبر قصد الامتثال من عند نفسه فهو واضح الفساد، إذ العقل لم يكن مشرّعاً يتصرّف من قبل نفسه ويحكم بما يرد، إذ ليس شأن العقل إلّا الإدراك.

وإن أراد أنّ العقل يعتبر ذلك بعد العلم بأنّ ما تعلّق الأمر به إنّما شرع لأجل أن يكون من الوظائف التي يتعبّد بها العباد، فهذا ليس معنى اعتبار العقل ذلك من قبل نفسه، بل العقل حينئذ يستقلّ بجعل ثانوي للمولى على اعتبار قصد التقرّب، ويكون حكمه في المقام نظير حكمه بوجوب المقدّمة، حيث إنّه بعد وجوب ذيها شرعاً يستقلّ العقل بوجوبها أيضاً، بمعنى أنّه يدرك وجوب ذلك ويكون كاشفاً عنه، لا أنّه هو يحكم بالوجوب، فإنّه ليس ذلك من شأن العقل. فكذا في المقام، بحيث إنّه بعد اطّلاع العقل بأنّ وجوب الصلاة مثلاً إنّما هو لأجل أن تكون من الوظايف المتعبّد بها، فلا محالة يدرك أنّ هناك جعلاً مولويّاً تعلّق باعتبار قصد الامتثال، ويكشف عن ذلك ككشفه عن وجوب المقدّمة، وأين هذا من دعوى كون قصد الامتثال ممّا يعتبره العقل من دون أن يكون للشارع دخل في ذلك؟

وبالجملة: دعوى أنّ التعبّديّة من الأحكام العقليّة بالمعنى المذكور ممّا لا يمكن المساعدة عليها، بل الحقّ الذي لا محيص عنه، هو أنّ التعبّديّة إنّما تكون بأمر ثانوي متمّم للجعل، فتأمّل في أطراف المقام فإنّه من مزالّ الأقدام.

ثمّ إنّه إن علم بالتوصّليّة والتعبّديّة فهو، وإن شكّ فيقع الكلام فيما يقتضيه الأصل العملي: من البراءة، والاشتغال. فاعلم: أنّه قد قال بالاشتغال في المقام من لم يقل به عند الشكّ في الأقلّ والأكثر الارتباطيّين، وربّما يبنى ذلك على الفرق بين المحصّلات الشرعيّة والمحصّلات العقليّة، بجريان البراءة في الأُولى دون الثانيه.

فينبغي أوّلاً تحقيق الحال في ذلك، وإن كنّا قد تعرّضنا له في مبحث الأقلّ والأكثر، إلّا أنّه لا بأس بالإشارة إليه في المقام.

فنقول:- ربّما يتوهّم الفرق بين المحصّلات الشرعيّة وغيرها بما حاصله: انّ المحصّل إن كان عقليّاً أو عاديّاً لا مجال لإجراء البراءة فيه عند الشكّ في دخل شيء فيه، لأنّه يعتبر في البراءة أن يكون المجهول ممّا تناله يد الجعل والرفع الشّرعي، والمفروض انّ المحصّل العقلي والعادي ليس كذلك، فلو كان إحراق زيد واجباً، وشكّ في أنّ الإلقاء الخاصّ هل يكون موجباً للإحراق أو لا؟ كان المرجع هو الاشتغال، لرجوع الشكّ فيه إلى الشكّ في المسقط، ولا يجري فيه حديث الرفع لأنّ ما هو المجعول الشرعي غير مجهول وما هو المجهول غير مجعول شرعيّ.

وهذا بخلاف ما إذا كان المحصّل شرعيّاً، كالغسلات بالنسبة إلى الطهارة الخبثيّة، حيث إنّه لمّا كان محصّليّة الغسلات للطهارة بجعل شرعيّ، فلو شكّ في اعتبار الغسلة الثانية أو العصر كان مورداً للبراءة ويعمّه حديث الرفع، إذ أمر وضعه بيد الشارع، فرفعه أيضاً بيده، هذا.

ولكن لا يخفى عليك فساده، فإنّ المحصّلات ليست هي بنفسها من المجعولات الشرعيّة، بل لا يمكن تعلّق الجعل بها، إذ السببيّة غير قابلة للجعل الشرعي، فإنّها عبارة عن الرشح والإفاضة، وهذا ممّا لا تناله يد الجعل التشريعي، كما أوضحناه في محلّه، بل المجعول الشرعي هو نفس المسبّبات وترتّبها عند وجود أسبابها، فالمجعول هو الطهارة عقيب الغسلات لا سببيّة الغسلات للطهارة، وكذا المجعول هو وجوب الصلاة عند الدلوك، لا سببيّة الدلوك لوجوب الصلاة، وحينئذ لا يمكن إجراء حديث الرفع عند الشكّ في دخل شيء في المحصّل، لما عرفت: من أنّه يعتبر في المرفوع أن يكون مجعولاً شرعيّاً، والمجعول المجهول في المقام، هو ترتّب المسبّب على الفاقد للمشكوك، وإجراء حديث الرفع في هذا ينتج ضدّ المقصود، إذ يرفع ترتّب المسبّب على الأقلّ وينتج عدم حصول المسبّب عقيب السبب الفاقد

للخصوصيّة المشكوكة، وهذا كما ترى موجب التضييق وينافي الامتنان، مع أنّ الرفع إنّما يكون للامتنان والتوسعة على العباد.

والحاصل: أنّ الأمر في باب المحصّلات ومتعلّقات التكاليف يختلف، فإنّ في باب متعلّقات التكاليف يكون تعلّق التكليف بالأقلّ معلوماً وبالأكثر مشكوكاً، فيعمّه حديث الرفع، لأنّ في رفعه منّة وتوسعة. وهذا بخلاف باب المحصّلات، فإنّ ترتّب المسبّب على الأكثر معلوم وعلى الأقلّ مشكوك، فما هو معلوم لا يجري فيه حديث الرفع، وما هو مشكوك لا موقع له فيه، لاستلزام جريانه الضيق على العباد، مع أنّه ينتج عكس المقصود.

هذا إذا لم نقل بجعل السببيّة. وأمّا إذا قلنا محالاً بجعل السببيّة فكذلك أيضاً، لأنّ سببيّة الأكثر الواجد للخصوصيّة المشكوكة معلومة، فلا يجري فيه حديث الرفع، وسببيّة الأقلّ مشكوكة، ورفعها ينتج عدم جعله سبباً، وهذا يوجب التضييق.

نعم، لو قلنا: بجعل الجزئيّة مضافاً إلى جعل السببيّة أمكن جريان البراءة حينئذ، لأنّ جزئيّة الغسلة الثانية مثلاً أو شرطيّة العصر مشكوك، وفرضنا أنّها تنالها يد الجعل، فيعمّها حديث الرفع ويوجب رفع جزئيّتها للسبب، فيكون السبب هو الفاقد للعصر أو الغسلة الثانية، ولكن هذا يستلزم الالتزام بمحال في محال، محال جعل السببيّة، ومحال جعل الجزئيّة، فتأمّل.

فتحصّل: أنّه لا فرق بين المحصّل الشرعي والمحصّل العقلي، وأنّه في الكلّ لا مجال إلّا للاشتغال، لرجوع الشكّ فيه إلى الشكّ في المسقط والامتثال.

ثمّ إنّه لا فرق في المحصّلات، بين أن تكون مسبّباتها من الواجبات الشرعيّة كالطهارة بالنسبة إلى الغسلات، أو كان من الملاكات ومناطات الأحكام والمصالح التي تبتني عليها، بناءً على كونها من المسبّبات التوليديّة وإن منعناه سابقاً أشدّ المنع، ولكن

بناءً على كونها من المسبّبات التوليديّة يكون حالها بالنسبة إلى الأفعال التي تقوم بها حال الطهارة بالنسبة إلى الغسلات التي تحصل بها في عدم جريان البراءة عند الشكّ في دخل شيء في حصولها. مع أنّه لو سلّم الفرق بين المحصّلات الشرعيّة والمحصّلات العقليّة، وقلنا بجريان البراءة في المحصّلات الشرعيّة، لا يمكن القول بها عند الشكّ في دخل شيء في حصول الملاك، بناءً على كونه من المسبّبات التوليديّة، وذلك: لأنّ محصّليّة الصلاة مثلاً للملاك ليس بجعل شرعيّ، بل هو أمر واقعيّ تكويني، وليس من قبيل محصّليّة الغسلات للطهارة حيث تكون بجعل شرعيّ، لوضوح انّ سببيّة الصلاة للنهي عن الفحشاء ليس بجعل شرعيّ، فيكون حال الصلاة بالنسبة إلى النهي عن الفحشاء كحال الأسباب العقليّة بالنسبة إلى مسبّباته وانّه لا مجال لجريان البراءة فيها، وحينئذ ينسدّ جريان البراءة في الأقلّ والأكثر الارتباطيّين.

فإن قلت: نعم، وإن كان دخل الصلاة في حصول الملاك أمراً واقعيّاً تكوينيّاً، إلّا أنّ الأمر لمّا تعلّق بالصلاة ووقعت هي مورد التكليف، كان جريان البراءة فيما شكّ في اعتباره في الصلاة بمكان من الإمكان.

والحاصل: أنّه فرق في باب الأسباب والمسبّبات، بين تعلّق التكليف بالمسبّب كقوله تعالى:[1] ﴿وثيابك فطهّر﴾، وبين تعلّقه بالسبب كالصلاة وغيرها ممّا يكون سبباً لحصول الملاك، حيث إنّ التكليف إنّما تعلّق بنفس الأسباب، لا المسبّبات التي هي عبارة عن الملاكات. فإنّ تعلّق التكليف بالمسبّب فلا مجال لجريان البراءة عند الشكّ في دخل شيء في حصوله، كما إذا شكّ في دخل الغسلة الثانية أو العصر في حصول الطهارة، لأنّ متعلّق التكليف معلوم، والشّك إنّما هو في ناحية الامتثال، فالمرجع أصالة الاشتغال لا البراءة. وهذا بخلاف ما إذا تعلّق التكليف بالسبب، فإنّه

---

١. سورة المدثر، الآية ٤.

يكون حينئذ للسبب بماله من الأجزاء والشرائط حيثيّتان: حيثيّة دخله في حصول الملاك، وحيثيّة تعلّق التكليف به، والبراءة وإن لم تجر فيه من الحيثيّة الأُولى لأنّها ليست جعليّة بل هي واقعيّة تكوينيّة، إلّا انّها تجري فيه من الحيثيّة الثانية، لرجوع الشكّ فيها إلى الشكّ في التكليف، وبعد إخراج المشكوك كالسورة مثلاً عن تحت دائرة الطلب والتكليف يكون المحصّل هو خصوص الفاقد للسورة، وتخرج الحيثيّة الأُولى عن اقتضائها الاشتغال، ببركة جريان البراءة عن الحيثيّة الثانية.

وبذلك يحصل الفرق، بين قصد الامتثال المعتبر في العبادة، وبين سائر الأجزاء والشرائط، فإنّ قصد الامتثال لما لم يتعلّق به الطلب لاستحالته على ما عرفت، بل كان ممّا يعتبره العقل في حصول الطاعة، كان المرجع عند الشكّ في اعتباره هو الاشتغال، لعدم تعلّق التكليف بناحية السبب، فلو شكّ في حصول الملاك بدون قصد الامتثال كان اللازم عليه قصد الامتثال، للشكّ في حصوله بدون ذلك من دون أن يكون له مؤمّن شرعيّ. وهذا بخلاف سائر الأجزاء والشرائط ممّا أمكن تعلّق الطلب به، فإنّه لمكان إمكان ذلك لو شكّ في تعلّق الطلب بالسورة كان المرجع هو البراءة، لرجوع الشكّ فيه إلى الشكّ في التكليف، وبعد جريان البراءة يحصّل المؤمّن الشرعي عن الشكّ في حصول الملاك، لأنّ لازم خروج المشكوك عن دائرة الطلب، هو كون المحصّل للملاك خصوص الصلاة بلا سورة مثلاً.

قلت: يرد على ذلك أوّلاً: أنّه لا فرق في باب الأسباب والمسبّبات بين تعلّق التكليف بنفس المسبّب أو تعلّقه بالسبب، لأنّه لا يكون السبب بما هو فعل جوارحيّ متعلّق التكليف، بل هو معنون بمسبّبه التوليديّ يكون متعلّق التكليف، فليس الأمر بالغسل بما هو هو وبما أنّه إجراء الماء على المحلّ مطلوباً، بل بما أنّه إفراغ للمحلّ عن النجاسة الذي هو عبارة عن الطهارة وقع متعلّق الطلب.

ومن هنا قيل -كما في المعالم- انّ البحث عن وجوب المقدّمة السببيّة قليل الجدوى، وليس ذلك إلّا لأنّ تعلّق التكليف بكلّ من السبب والمسبّب عين تعلقه بالآخر، وحينئذ لا يجدي تعلّق التكليف بالسبب في جريان البراءة، إذ ليس السبب بما هو متعلّق التكليف، بل بما هو معنون بالمسبّب ومتولّد منه قد تعلّق التكليف به، فليس هناك حيثيّتان: حيثيّة دخله في حصول المسبّب، وحيثيّة تعلّق التكليف به، بل ليس هناك إلّا حيثيّة واحدة، وهي حيثيّة دخله في حصول المسبّب وقد تعلّق التكليف به من نفس تلك الحيثيّة، والمفروض انّ الشكّ من تلك الحيثيّة راجع إلى الشكّ في الامتثال الذي لا مجال فيه للبراءة، فتعلّق التكليف بالصلاة إنّما يكون من حيثيّة دخلها بمالها من الأجزاء والشرائط في الملاك، فعند الشكّ في دخل السورة في الملاك يلزم الاحتياط.

وثانياً: هب انّ هناك حيثيّتين، إلّا أنّ إحدى الحيثيّتين تقتضي الاشتغال والأُخرى لا تقتضيه، ومن المعلوم: انّ ما ليس له الاقتضاء لا يمنع عن اقتضاء ما فيه الاقتضاء، فلو اجتمع في شيء واحد جهتان: جهة تقتضي الاشتغال، وجهة تقتضي البراءة، فالاعتماد على الجهة التي تقتضي الاشتغال، لأنّ عدم المقتضي لا يمكن أن يزاحم ما فيه المقتضى.

وأمّا دعوى، انّ مقتضى إجراء البراءة عن تعلّق التكليف بالسورة، هو أنّ المجعول الشرعي وما هو المحصّل هو خصوص الفاقد للسورة، فلا يبقى مجال لدعوى دخل السورة في الملاك حتّى تكون هذه الحيثيّة مقتضية للاشتغال، بل هذه الحيثيّة تنعدم ببركة إجراء البراءة في الحيثيّة الأُخرى.

فهي في غاية السقوط، لابتنائها على اعتبار الأصل المثبت الذي لا نقول به، إذ لا فرق في الأصل المثبت، بين باب اللوازم والملزومات، وبين باب الملازمات.

وبعبارة أُخرى: كما أنّ إثبات الحكم الشرعي المترتّب على اللازم العقلي أو العادي لمؤدّى الأصل المثبت[1] -كإثبات الآثار المترتّبة على انبات اللحية الملازم للحياة باستصحاب الحياة- كذلك لو ترتّب جعل شرعي على جعل آخر أو نفي جعل آخر وكان مؤدّى الأصل إثبات أحد الجعلين أو نفيه -كما فيما نحن فيه - لا يمكن إثبات ذلك الجعل الشرعي إلّا على القول بالأصل المثبت، فتأمّل في المقام جيّداً.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّ القول بالاشتغال عند الشكّ في اعتبار قصد القربة لمكان الشكّ في حصول الملاك ممّا لا يرجع إلى محصّل، لعدم كون الملاكات من المسبّبات التوليديّة حتّى يلزم تحصيلها على المكلّف، بحيث لو شكّ في حصولها لزمه الاحتياط. هذا إذا كان مبنى اعتبار قصد الامتثال هو حيثيّة دخله في حصول الملاك.

وأمّا إذا كان مبنى اعتباره أحد الأمرين الآخرين، وهما الغرض بمعناه الآخر- أي الغرض من الأمر لأن يتعبّد به العبد - ومتمّم الجعل (على ما هو الحقّ عندنا) فإن كان منشأ اعتباره هو غرض الأمر، فالّذي ينبغي أن يقال عند الشكّ في ذلك، هو الرجوع إلى البراءة، للشكّ في أنّه أمر لذلك. وقد عرفت فيما تقدّم: أنّه لو أمر لذلك يكون الغرض من كيفيّات الأمر وملقى إلى العبد بنفس إلقاء الأمر ويكون ملزماً به شرعاً، كما يكون ملزماً بمتعلّق الأمر شرعاً، ويندرج الأمر على هذا الوجه تحت الكبرى العقليّة، وهي لزوم الانعباث عن أمر المولى على ما مرّ بيانه، وحينئذ لو شكّ في أنّه هل كان غرضه من الأمر تعبّد المكلّف به أو لم يكن غرضه ذلك كان الشكّ راجعاً إلى إلزام شرعيّ، فينفى بالأصل.

---

١. في العبارة سقط و الصحيح هكذا: لمؤدّى الأصل يكون من الأصل المثبت، المصحّح.

والحاصل: أنّ الأمر يدور بين الأقلّ والأكثر، لاشتراك التعبّدي والتوصّلي في تعلّق الأمر بالفعل، فيكون في التعبّدي أمر زائد أراده المولى من المكلّف. وليس المقام من دوران الأمر بين المتباينين، بدعوى اتّا نعلم أنّ للمولى غرضاً ولكن نشكّ في أنّ غرضه من الأمر نفس المتعلّق أو أنّ غرضه تعبّد المكلّف بأمره، وذلك: لاشتراك التعبّدي والتوصّلي في تعلّق الغرض بالفعل، وفي التعبّدي يكون غرض زائد على ذلك، وهو تعبّد المكلّف بأمره، فيكون الأمر من الدوران بين الأقلّ والأكثر.

نعم، يمكن أن يقال: إنّه بالنسبة إلى فروع التعبّد: من قصد الوجه والتمييز وغير ذلك، يكون الأصل هو الاشتغال، للشكّ في حصول المسقط المفروض أنّه غرض المولى بدون ذلك.

وبالجملة: فرق بين الشكّ في أصل التعبّد، وبين الشكّ فيما يحصل به التعبّد، فإنّ الأوّل مجرى البراءة والثاني مجرى الاشتغال، فتأمّل.

هذا بناءً على أن يكون التعبّد جائياً من ناحية الغرض. وأمّا إذا كان لمتمّم الجعل، فعند الشكّ يكون المرجع هو البراءة مطلقاً، سواء كان الشكّ في أصل التعبّد أو فروع التعبّد، لرجوع الشكّ إلى الشكّ في قيد زائد على كلّ حال كما لا يخفى. وليكن هذا آخر ما أردنا بيانه في مسألة التعبّديّة والتوصّليّة.

ثمّ إنّه كان المناسب أن يستوفى أقسام الواجب: من كونه تعبّدياً أو توصّلياً، وكونه مطلقاً أو مشروطاً، وكونه عينياً أو كفائياً، وكونه تعيينياً أو تخييرياً، إلى غير ذلك عن الأقسام المتصوّرة فيه، ثمّ بعد ذلك يذكر مسألة الإجزاء، والمرّة والتكرار، لأنّ هذه تقع في مرحلة سقوط التكليف، وذلك يقع في مرحلة ثبوت التكليف، وتفرّع الأوّل على الثاني واضح، ولكنّ الأعلام لم يسلكوا هذا المسلك وقدّموا ما حقّه التأخير وأخّروا ما حقّه التقديم. كما أنّهم ذكروا تقسيم الواجب إلى المطلق والمشروط في

بحث مقدّمة الواجب، مع أنّ ذلك المبحث متكفّل لحال المقدّمة وأقسامها، لا لأقسام الواجب، وتقسيم المقدّمة إلى الوجوبيّة والوجوديّة وإن كان باعتبار إطلاق وجوب ذيها واشتراطه، إلّا أنّ ذلك لا يوجب البحث عنه في ذلك المقام. فالأُولى: أن يستوفى أقسام الواجب أوّلاً، ثمّ بعد ذلك يبحث عن مسألة الإجزاء وغيرها ممّا يقع في مرحلة السقوط، وإن كان ذلك على خلاف ما رتّبه الأعلام في الكتب الأُصوليّة، ولكن الأمر في ذلك سهل.

ينقسم الواجب إلى المطلق و المشروط

وعلى كلّ حال ينقسم الواجب، إلى كونه مطلقاً ومشروطاً، وتنقيح البحث عن ذلك يستدعي رسم أُمور:

الأمر الأوّل: [تقسيم القضيّة إلى عقليّة، وطبيعيّة، وحقيقيّة، وخارجيّة]

قسّم أهل المعقول القضيّة إلى كونها عقليّة، وطبيعيّة، وحقيقيّة، وخارجيّة. ولا يتعلّق لنا غرض بالعقليّة والطبيعيّة، وإنّما المهمّ بيان الفرق بين الخارجيّة والحقيقيّة، وما يختلفان فيه بحسب الآثار والأحكام، حتّى لا يختلط أحدهما بالأُخرى ولا يرتّب ما لأحدهما على الأُخرى، كما وقع هذا الخلط في جملة من الموارد كما نشير إليه إن شاء الله تعالى.

فنقول: القضيّة الخارجيّة عبارة عن ثبوت وصف أو حكم على شخص خاصّ، بحيث لا يتعدّى ذلك الوصف والحكم عن ذلك الشخص إلى غيره وإن كان مماثلاً له في الأوصاف، ولو فرض أنّه ثبت ذلك المحمول على شخص آخر كان ذلك لمجرّد الاتّفاق من دون أن يرجع إلى وحدة الملاك والمناط، بل مجرّد المقارنة الاتّفاقيّة، من غير فرق في ذلك بين أن تكون القضيّة خبريّة، أو طلبيّة، كقولك: زيد

قآئم، أو أكرم زيداً. ومن غير فرق أيضاً بين إلقاء القضيّة بصورة الجزئيّة، أو إلقائها بصورة الكلّيّة، نحو كلّ من في العسكر قتل وكلّ ما في الدار نهب، إذ إلقاؤها بصورة الكلّيّة لا يخرجها عن كونها خارجيّة، إذ المناط في القضيّة الخارجيّة هو أن يكون الحكم وارداً على الأشخاص لا على العنوان، كما سيأتي في بيان القضيّة الحقيقيّة. وهذا لا يتفاوت بين وحدة الشخص وتعدّده كما في المثال، بعد ما لم يكن بين الأشخاص جامع ملاكي أوجب اجتماعهم في الحكم، بل كان لكلٍّ مناط يخصّه، غايته أنّه اتّفق اجتماعهم في ثبوت المحمول كما في المثال، حيث إنّ ثبوت القتل لكلّ من زيد وعمرو وبكر كان لمحض الاتّفاق واجتماعهم في المعركة، وإلّا لم يكن مقتوليّة زيد بمناط مقتوليّة عمرو، بل زيد إنّما قتل لمناط يخصّه، حسب موجبات قتله من خصوصيّاته وخصوصيّات القاتل، وكذا مقتوليّة عمرو.

وبالجملة: العبرة في القضيّة الخارجيّة، هو أن يكون الحكم وارداً على الأشخاص وإن كانت بصورة القضيّة الكلّيّة، مثل كلّ من في العسكر قتل، فإنّه بمنزلة زيد قتل، وعمرو قتل، وبكر قتل، وهكذا.

وأمّا القضيّة الحقيقيّة: فهي عبارة عن ثبوت وصف أو حكم على عنوان أُخذ على وجه المرآتيّة لأفراده المقدّرة الوجود، حيث إنّ العناوين يمكن أن تكون منظرة لمصاديقها ومرآة لأفرادها، سواء كان لها أفراد فعليّة أو لم يكن، بل يصحّ أخذ العنوان منظرة للأفراد وإن لم يتحقّق له فرد في الخارج لا بالفعل ولا فيما سيأتي، لوضوح أنّه لا يتوقّف أخذ العنوان مرآة على ذلك، بل العبرة في القضيّة الحقيقيّة هو أخذ العنوان موضوعاً فيها، لكن لا بما هو هو حتّى يمتنع فرض صدقه على الخارجيّات ويكون كلّيّاً عقليّاً، بل بما هو مرآة لأفراده المقدّر وجودها بحيث كلّما وجد في الخارج فرد ترتّب عليه ذلك الوصف والحكم، سواء كانت القضيّة خبريّة، أو طلبيّة، نحو كلّ

جسم ذو أبعاد ثلاثة، أو كلّ عاقل بالغ مستطيع يجب عليه الحجّ، فإنّ الحكم في مثل هذا يترتّب على جميع الأفراد التي يفرض وجودها بجامع واحد وبملاك واحد.

وبذلك تمتاز القضيّة الخارجيّة عن القضيّة الحقيقيّة، حيث إنّه في القضيّة الخارجيّة ليس هناك ملاك جامع وعنوان عامّ ينطبق على الأفراد، بل كلّ فرد يكون له حكم يخصّه بملاك لا يتعدّى عنه، ومن هنا لا تقع القضيّة الخارجيّة كبرى القياس ولا تقع في طريق الاستنباط، لأنّ القضيّة الخارجيّة تكون في قوّة الجزئيّة لا تكون كاسبة ولا مكتسبة، فلا يصحّ استنتاج مقتوليّة زيد من قوله: كلّ من في العسكر قتل، لأنّه لا يصحّ قوله: كلّ من في العسكر قتل، إلّا بعد العلم بمن في العسكر وانّ زيداً منهم، وبعد علمه بذلك لا حاجة إلى تأليف القياس لاستنتاج مقتوليّة زيد، وعلى فرض التأليف يكون صورة قياس لا واقع له، كقوله: زيد في العسكر وكلّ من في العسكر قتل فزيد قتل، لما عرفت: من أنّه لا يصحّ قوله: كلّ من في العسكر قتل، إلّا بعد العلم بقتل زيد، فلا يكون هذا من الأقيسة المنتجة.

وهذا بخلاف القضيّة الحقيقيّة، فإنّها تكون كبرى لقياس الاستنتاج ويستفاد منها حكم الأفراد، كما يقال: زيد مستطيع وكلّ مستطيع يجب عليه الحجّ فزيد يجب عليه الحجّ، ولا يتوقّف العلم بكلّيّة الكبرى على العلم باستطاعة زيد ووجوب الحجّ عليه، كما كان يتوقّف العلم بكلّيّة القضيّة الخارجيّة على العلم بكون زيد في العسكر وانّه قد قتل، بل كلّيّة الكبرى في القضيّة الحقيقيّة إنّما تستفاد من قوله تعالى: ﴿ولله على الناس حجّ البيت﴾[1] (الآية).

وبما ذكرنا ظهر: انّ ما أشكل على الشكل الأوّل الذي هو بديهيّ الإنتاج من استلزامه الدور - حيث إنّ العلم بالنتيجة يتوقّف على العلم بكلّيّة الكبرى، والعلم

---

١. سورة آل عمران، الآية ٩٧.

بكلّيّة الكبرى يتوقّف على العلم باندراج النتيجة فيها- فإنّما هو لمكان الخلط بين القضيّة الخارجيّة والقضيّة الحقيقيّة، فإنّ في القضيّة الحقيقيّة لا يتوقّف العلم بكلّيّة الكبرى على العلم باندراج النتيجة فيها، بل كلّيّة الكبرى إنّما تستفاد من مكان آخر كما عرفت. نعم، في القضيّة الخارجيّة العلم بكلّيّة القضيّة يتوقّف على العلم بما يندرج تحتها من الأفراد، وقد عرفت: انّ القضيّة الخارجيّة لا تقع كبرى القياس، ولا يتألّف منها القياس حقيقة، وإنّما يكون صورة قياس لا واقع له، فإنّ القضايا المعتبرة في العلوم التي يتألّف منها الأقيسه إنّما هي ما كانت على نحو القضايا الحقيقيّة، فيرتفع الإشكال من أصله، ولا حاجة إلى التفصّي عن الدور بالإجمال والتفصيل، كما في بعض كلمات أهل المعقول.

وقد وقع الخلط بين القضيّة الخارجيّة والحقيقيّة في جملة من الموارد، كمسألة أمر الآمر مع علمه بانتفاء الشرائط، وكمسألة التمسّك بالعامّ في الشبهات المصداقيّة، وكمسألة الشرط المتأخّر، وغير ذلك ممّا يأتي الإشارة إليه كلٌّ في محلّه. فإنّ هذه الفروع كلّها تبتني على تخيّل كون القضايا الشرعيّة من قبيل القضايا الخارجيّة، وهو ضروريّ البطلان، لوضوح أنّ القضايا الواردة في الكتاب والسنّة إنّما هي قضايا حقيقيّة، وليست إخبارات عمّا سيأتي بأن يكون مثل قوله تعالى: ﴿ولله على الناس﴾ (الآية) إخباراً بأنّ كلّ من يوجد مستطيعاً فأُوجّه عليه خطاباً يخصّه، بل إنّما هي إخبارات عن إنشاءات في عالم اللّوح المحفوظ. وبالجملة: كون القضايا الشرعيّة من القضايا الحقيقيّة واضح لا يحتاج إلى مزيد برهان وبيان.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّ الجهات التي تمتاز بها القضيّة الخارجيّة عن القضيّة الحقيقيّة وإن كانت كثيرة قد أشرنا إلى بعضها، إلّا أنّ ما يرتبط بما نحن فيه من الواجب المشروط والمطلق، هي جهات ثلاث:

الجهة الأُولى: انّ العبرة في القضيّة الخارجيّة، هو علم الآمر باجتماع الشروط وما له دخل في حكمه، فلا يوجّه التكليف على عمرو مثلاً بوجوب إكرام زيد إلّا بعد علمه باجتماع عمرو لجميع الشروط المعتبرة في حكمه: من العقل، والبلوغ، والقدرة، وغير ذلك ممّا يرى دخله في مناط حكمه، ولو فرض أنّ الآمر كان جاهلاً بوجود شرط من شروط صدور الحكم، كمجيء بكر الذي له دخل في تكليف عمرو بوجوب إكرام زيد، فلا محالة يعلّق حكمه بصورة وجود الشرط، ويقول: إن جاء بكر فأكرم زيداً، وتكون القضيّة الخارجيّة من هذه الجهة - أي من جهة تعليقها على الشرط - ملحقة بالقضيّة الحقيقيّة، على ما سيأتي بيانه.

والحاصل: أنّ المدار في صدور الحكم في القضيّة الخارجيّة إنّما هو على علم الآمر باجتماع شروط حكمه وعدم علمه، فإن كان عالماً بها فلا محالة يصدر منه الحكم ولو فرض خطأ علمه وعدم اجتماع الشروط واقعاً، إذ لا دخل لوجودها الواقعي في ذلك، بل المناط في صدور الحكم هو وجودها العلمي، فإن كان عالماً بها يحكم وإن لم تكن في الواقع موجودة، وإن لم يكن عالماً بها لا يحكم وإن كانت موجودة في الواقع إلّا على وجه الاشتراط بوجودها، فيرجع إلى القضيّة الحقيقيّة من هذه الجهة، فلا يعتبر في صدور الحكم في القضيّة الخارجيّة إلّا علم الآمر باجتماع الشرائط.

وأمّا في القضيّة الحقيقيّة: فيعتبر فيها تحقّق الموضوع خارجاً، إذ الشرط في القضيّة الحقيقيّة هو وجود الموضوع عيناً ولا عبرة بوجوده العلمي، لأنّ الحكم في القضيّة الحقيقيّة على الأفراد المفروض وجودها، فيعتبر في ثبوت الحكم وجود الأفراد، ولا حكم مع عدم وجودها ولو فرض علم الآمر بوجودها، فالحكم في مثل قوله: العاقل البالغ المستطيع يحجّ، مترتّب على واقع العاقل البالغ المستطيع، لا على

من يعلم كونه عاقلاً بالغاً مستطيعاً، إذ لا أثر لعلمه في ذلك، فلو فرض أنّه لم يعلم أنّ زيداً عاقل بالغ مستطيع لترتّب حكم وجوب الحجّ عليه قهراً بعد جعل وجوب الحجّ على العاقل البالغ المستطيع، كما أنّه لو علم أنّ زيداً عاقل بالغ مستطيع وفي الواقع لم يكن كذلك لما كان يجب عليه الحجّ، فالمدار في ثبوت الحكم في القضيّة الحقيقيّة إنّما هو على وجود الموضوع خارجاً، من دون دخل للعلم وعدمه في ذلك.

وبذلك يظهر: امتناع الشرط المتأخّر، لأنّه بعد ما كان الشيء شرطاً وقيداً للموضوع فلا يعقل ثبوت الحكم قبل وجوده، وإلّا يلزم الخلف وعدم موضوعيّة ما فرض كونه موضوعاً، على ما سيأتي بيانه، وإرجاع الشرط المتأخّر إلى الوجود العلمي إنّما نشأ من الخلط بين القضيّة الخارجيّة والقضيّة الحقيقيّة، فإنّ الوجود العلمي بتحقّق الشرائط إنّما ينفع في القضيّة الخارجيّة كما عرفت، لا في القضيّة الحقيقيّة.

نعم، في القضيّة الحقيقيّة العلم بترتّب الملاك والمصلحة على متعلّق حكمه له دخلٌ أيضاً في صدور الحكم، إلّا أنّ ذلك يرجع إلى باب الدواعي التي تكون بوجودها العلمي مؤثّرة، وأين هذا من باب الشروط الراجعة إلى قيود الموضوع كما سيأتي بيانه، فإنّ العبرة في ذلك إنّما هو بوجودها العيني، ولا أثر لوجودها العلمي.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّ الشرط في ثبوت الحكم في القضيّة الخارجيّة هو العلم باجتماع شرائط التكليف لا وجودها الواقعي، وفي القضيّة الحقيقيّة هو وجودها الواقعي لا وجودها العلمي. فهذه إحدى الجهات الثلاث التي تمتاز بها القضيّة الحقيقيّة عن القضيّة الخارجيّة.

الجهة الثانية: هي انّ القضيّة الخارجيّة لا يتخلّف فيها زمان الجعل والإنشاء عن زمان ثبوت الحكم وفعليّته، بل فعليّته تكون بعين تشريعه وإنشائه، فبمجرّد قوله:

أكرم زيداً، يتحقّق وجوب الإكرام، إلّا إذا كان مشروطاً بشرط لم يحرزه الآمر فتلحق بالقضيّة الحقيقيّة من هذه الجهة كما أشرنا إليه، وإلّا لا يعقل تخلّف الإنشاء عن فعليّة الحكم زماناً، وإن كان متخلّفاً رتبة نحو تخلّف الانفعال عن الفعل.

وأمّا في القضيّة الحقيقيّة: فالجعل والإنشاء إنّما يكون أزليّاً، والفعليّة إنّما تكون بتحقّق الموضع خارجاً، فإنّ إنشاءه إنّما كان على الموضوع المقدّروجوده، فلا يعقل تقدّم الحكم على الموضوع، لأنّه إنّما أنشأ حكم ذلك الموضوع، وليس للحكم نحو وجود قبل وجود الموضوع حتّى يسمّى بالحكم الإنشائي في قبال الحكم الفعلي، كما في بعض الكلمات.

والحاصل: أنّه فرق بين إنشاء الحكم وبين الحكم الإنشائي، والّذي تتكفّله القضايا الحقيقيّة الشرعيّة إنّما هو إنشاء الحكم، نظير الوصيّة، حيث إنّ الوصيّة إنّما هي تمليك بعد الموت ولا يعقل تقدّمه على الموت، لأنّ الذي أنشأ بصيغة الوصيّة هو هذا أي ملكيّة الموصى له بعد موته، فلو تقدّمت الملكيّة على الموت يلزم خلاف ما أنشأ، ولا معنى لأن يقال الملكيّة بعد الموت الآن موجودة، لأنّ هذا تناقض. فكذا الحال في الأحكام الشرعيّة، فإنّ إنشاءها عبارة عن جعل الحكم على الموضوع المقدّروجوده، فما لم يتحقّق الموضوع لا يكون شيء أصلاً، وإذا تحقّق الموضوع يتحقّق الحكم لا محالة ولا يمكن أن يتخلّف.

فتحصّل: إنّه ليس قبل تحقّق الموضوع شيء أصلاً حتّى يسمّى بالحكم الإنشائي في قبال الحكم الفعلي، إذ ليس الإنشاء إلّا عبارة عن جعل الحكم في موطن وجود موضوعه، فقبل تحقّق موطن الوجود لا شيء أصلاً، ومع تحقّقه يثبت الحكم ويكون ثبوته عين فعليّته، وليس لفعليّة الحكم معنى آخر غير ذلك.

وحاصل الكلام: إنّه ليس للحكم نحوان من الوجود يسمّى بالإنشائي تارة،

وبالفعلي أُخرى، بل الحكم هو عبارة عمّا يتحقّق بتحقّق موضوعه، وهذا هو الذي أُنشئ أزلاً قبل خلق عالم وآدم، فلو فرض أنّه لم يتحقّق في الخارج عاقل بالغ مستطيع فلم يتحقّق حكم أيضاً أصلاً، فالحكم الفعلي عبارة عن الذي أُنشئ وليس وراء ذلك شيء آخر، فلو أُنشئ الحكم على العاقل البالغ المستطيع، فلا محيص من ثبوت الحكم بمجرّد تحقّق العاقل البالغ المستطيع، ولا يعقل أن يتخلّف عنه، فلو توقّف ثبوت الحكم وفعليّته على قيد آخر كعدم قيام الأمارة على الخلاف مثلاً يلزم تخلّف المنشأ عن الإنشاء، لأنّا فرضنا أنّ ذلك القيد لم يؤخذ في إنشائه، بل أُنشئ الحكم على خصوص العاقل البالغ المستطيع، فإذا وجد العاقل البالغ المستطيع ولم يوجد الحكم يلزم أن لا يوجد ما أنشأه وهو محال، إذ لا يعقل تخلّف المنشأ عن الإنشاء. ومعنى عدم معقوليّة تخلّف المنشأ عن الإنشاء، هو أنّه لابدّ من أن يوجد المنشأ على طبق ما أنشأ وعلى الوجه الذي أنشأه، فلو أنشأ الملكيّة في الغد فلا بدّ من وجود الملكيّة في الغد، ولا يعقل أن تتقدّم عليه أو تتأخّر عنه، بأن توجد الملكيّة قبل الغد أو بعد الغد، لأنّه يلزم تخلّف المنشأ من الإنشاء، إذ الذي أنشأ هو خصوص ملكيّة الغد لا غير، فكيف تتقدّم الملكيّة على الغد أو تتأخّر عنه؟

وحاصل الكلام: أنّه لو كان زمام المنشأ بيد المنشئ وله السلطنة على إيجاده كيف شاء وبأيّ خصوصيّة أراد كما هو مفروض الكلام، فحينئذ يدور المنشأ مدار كيفيّة إنشائه، فله إنشاؤه في الحال كما في البيع الفعلي فلابدّ أن يتحقّق المنشأ في الحال وإلّا يلزم التخلّف، وله أن يُنشئه في الغد فلابدّ أن يكون البيع في الغدّ و إلّا لزم التّخلّف. وليس الإنشاء والمنشأ من قبيل الكسر والانكسار التكويني، بحيث لا يمكن أن يتخلّف زمان الانكسار عن الكسر، كما ربّما يختلج في بعض الأذهان، ولأجل ذلك يخيّل أنّه لا يعقل تخلّف زمان وجود المنشأ عن زمان وجود الإنشاء،

فكيف يعقل أن يكون إنشاءات الأحكام أزليّة ومنشآتها تتحقّق بعد ذلك عند وجود موضوعاتها في الخارج؟ مع أنّه يلزم أن يتخلّف زمان الإنشاء عن زمان وجود المنشأ لأنّه لا يمكن أن يتخلّف زمان الوجود عن الإيجاد، وزمان الانكسار عن الكسر، ولأجل هذه الشبهة ربّما وقع بعض في إشكال كيفيّة تصوّر كون إنشاءات الأحكام أزليّة مع عدم وجود منشآتها في موطن إنشائها، هذا.

ولكن لا يخفى ضعف الشبهة، وانّ قياس باب الإنشائيّات بباب التكوينيّات في غير محلّه، فإنّ في التكوينيّات زمام الانكسار ليس بيد الكاسر، بل الذي بيده هو الكسر وأمّا الانكسار فيحصل قهراً عليه.

وهذا بخلاف باب المنشآت، فإنّها أُمور اعتباريّة، ويكون زمامها بيد المعتبر النافذ اعتباره، وله إيجادها على أيّ وجه أراد. فالّذى بيده زمام الملكيّة، له أن يوجد الملكيّة في الحال، وله أن يوجدها في المستقبل كما في الوصيّة، فلو أنشأ الملكيّة في المستقبل بمعنى أنّه جعل ملكيّة هذا الشيء لزيد في الغد فلابدّ من أن توجد الملكيّة في الغد، وإلّا يلزم تخلّف المنشأ عن الإنشاء.

وكذا الحال في الأحكام الشرعيّة، فإنّ زمام الأحكام بيد الشارع، فله جعلها و إنشاؤها على أيّ وجه أراد، فلو جعل الحكم على موضوع ليس له وجود في زمان الجعل بل يوجد بعد ألف سنة، فلابدّ أن يوجد الحكم عند وجود موضوعه ولا يمكن أن يتخلّف عنه. والسرّ في ذلك: هو أنّه الآن يلاحظ ذلك الزمان المستقبل ويجعل الحكم في ذلك الزمان، حيث إنّ أجزاء الزمان بهذا اللحاظ تكون عرضيّة كأجزاء المكان، فكما أنّه يمكن وضع الحجر في المكان البعيد عن الواضع إذا أمكنه ذلك لطول يده، كذلك يمكن وضع الشيء في الزمان البعيد لمن كان محيطاً بالزمان.

فظهر معنى كون إنشاءات الأحكام أزليّة، وانّ تحقّق المنشأ يكون بتحقّق

الموضوع ولا يلزم منه تخلّف المنشأ عن الإنشاء، وإنّما التخلّف يحصل فيما إذا وجد غير ما أنشأه، إمّا لمكان الاختلاف في الكيف، وإمّا لمكان الاختلاف في الزمان، أو غير ذلك من سائر أنحاء الاختلافات، فتأمّل في المقام جيّداً، لئلّا ترسخ الشبهة المتقدّمة في ذهنك.

فظهر الفرق، بين القضيّة الخارجيّة والقضيّة الحقيقيّة، بعدم تخلّف زمان الفعليّة عن الإنشاء في الخارجيّة نظير الهبة، وتخلّفه في الحقيقيّة نظير الوصيّة. فهذه هي الجهة الثانية التي تمتاز إحداهما عن الأُخرى.

الجهة الثالثة: أنّ السببيّة المتنازع فيها من حيث كونها مجعولة أو غير مجعولة وأنّ المجعول الشرعي هل هو نفس المسبّبات عند وجود أسبابها أو سببيّة السبب، إنّما يجري في القضايا الحقيقيّة، دون القضايا الخارجيّة، لوضوح أنّ القضايا الخارجيّة ليس لها موضوع أُخذ مفروض الوجود حتّى يتنازع في أنّ المجعول ما هو، بل ليس فيها إلّا حكم شخصي على شخص خاصّ، كقول الآمر لزيد: اضرب عمراً، فلا معنى لأن يقال: إنّ المجعول في قوله: اضرب عمراً ما هو، إذ ليس فيه إلّا حكمٌ وعلمٌ باجتماع شرائط الحكم من المصالح، والمصالح غير مجعولة بجعل شرعيّ، بل هي أُمور واقعيّة تكوينيّة تترتّب على أفعال المكلّفين فلم يبق فيها إلّا الحكم وهو المجعول الشرعي.

وهذا بخلاف القضايا الحقيقيّة، فإنّه لمّا أُخذ فيها موضوع ورتّب الحكم على ذلك الموضوع في ظرف وجوده، كان للنزاع في أنّ المجعول الشرعي ما هو، هل هو الحكم على فرض وجود الموضوع أو سببيّة الموضوع لترتّب الحكم عليه؟ مجال. وإن كان الحقّ هو الأوّل، والثاني غير معقول، على ما أوضحناه في باب الأحكام الوضعيّة. والغرض في المقام مجرّد بيان أنّ النزاع إنّما يتأتّى فيما إذا كان جعل

الأحكام على نحو القضايا الحقيقيّة، ولا يتصوّر النزاع في القضايا الخارجيّة لانتفاء الموضوع فيها بالمعنى المتقدّم، أي بمعنى أخذ عنوان الموضوع منظرة ومرآة لأفراده المقدّر وجودها. فهذه جهات ثلاث تمتازبها القضيّة الحقيقيّة عن القضيّة الخارجيّة.

الأمر الثاني: [منهج القضايا الشرعيّة]

من الأُمور التي أردنا رسمها في مبحث الواجب المطلق والمشروط، هو أنّه قد عرفت أنّ القضايا الشرعيّة إنّما تكون على نهج القضايا الحقيقيّة، دون القضايا الخارجيّة، وحينئذ تكون الأحكام الشرعيّة مشروطة بموضوعاتها ثبوتاً وإثباتاً.

أمّا ثبوتاً، فلما تقدّم من أنّ القضيّة الحقيقيّة عبارة عن ترتّب حكم أو وصف على عنوان أخذ منظرة لأفراده المقدّر وجودها، فلا يمكن جعل الحكم إلّا بعد فرض الموضوع، فالحكم ثبوتاً مشروط بوجود الموضوع، نظير اشتراط المعلول بوجود علّته.

وأمّا إثباتاً، والمراد به مرحلة الإبراز وإظهار الجعل فتارة: يكون الإبراز لا بصورة الاشتراط أي لا تكون القضيّة مصدّرة بأداة الشرط، كما إذا قيل: المستطيع يحجّ. وأُخرى: تكون القضيّة مصدّرة بأداة الشرط، كما إذا قيل: إن استطعت فحجّ، وعلى أيّ تقدير لا يتفاوت الحال، إذ مآل كلّ إلى الآخر، فإنّ مآل الشرط إلى الموضوع ومآل الموضوع إلى الشرط، والنتيجة واحدة، وهي عدم تحقّق الحكم إلّا بعد وجود الموضوع والشرط.

نعم، يختلف الحال بحسب الصناعة العربيّة والقواعد اللغويّة، فإنّه إن لم تكن القضيّة مصدّرة بأداة الشرط تكون القضيّة حينئذ حمليّة طلبيّة أو خبريّة، وإن كانت مصدّرة بأداة الشرط تكون القضيّة الشرطيّة، ولكن مآل القضيّة الحمليّة إلى القضيّة الشرطيّة أيضاً، كما قالوا: إنّ كلّ قضيّة حمليّة تنحلّ إلى قضيّة شرطيّة، مقدّمها وجود الموضوع، تاليها عنوان المحمول. قولنا: الجسم ذو أبعاد ثلاثة، يكون بمنزلة قولنا:

كلّما وجد في العالم شيء وكان ذلك الشيء جسماً فهو ذو أبعاد ثلاثة، فبالأخرة لا يتفاوت الحال، بين كون القضيّة حمليّة طلبيّة، أو شرطيّة طلبيّة. كما هو الشأن في الخبريّة، حيث لا يتفاوت الحال فيها، بين كونها حمليّة كالمثال المتقدّم، أو شرطيّة كقوله: كلّما طلعت الشمس فالنهار موجود، إذ الحمليّة ترجع إلى الشرطيّة، كما أنّ نتيجة القضيّة الشرطيّة ترجع إلى قضيّة حمليّة، فإنّ النتيجة في قولنا: كلّما طلعت الشمس فالنهار موجود، هي عبارة عن وجود النهار عند طلوع الشمس، فلا فرق، بين أن نقول: النهار موجود عند طلوع الشمس، وبين قولنا: كلّما طلعت الشمس فالنهار موجود. وقس على ذلك حال القضايا الطلبيّة، وانّ مرجع الحمليّة منها إلى الشرطيّة، والشرطيّة إلى الحمليّة، والنتيجة هي وجود الحكم عند وجود الموضوع والشرط. ومن هنا قلنا: إنّ الشرط يرجع إلى الموضوع، والموضوع يرجع إلى الشرط.

فتحصّل: أنّه لا فرق بين إبراز القضيّة بصورة الشرطيّة، وبين إبرازها بصورة الحمليّة. نعم، بحسب الصناعة ينبغي أن يعلم محلّ الاشتراط والّذي يقع الشرط عليه، بحسب القواعد العربيّة عند إبراز القضيّة بصورة الشرطيّة.

فنقول: يمكن تصوّراً أن يرجع الشرط إلى المفهوم الأفرادي قبل ورود التركيب والنسبة عليه، أي يرجع القيد إلى المتعلّق الذي هو فعل المكلّف في المرتبة السابقة على ورود الحكم عليه، وهذا هو المراد من رجوع القيد إلى المادّة الذي ينتج الوجوب المطلق، فإنّ معنى رجوع القيد إلى المادّة هو لحاظ المتعلّق في المرتبة السابقة على ورود الحكم عليه مقيّداً بذلك القيد، وبعد ذلك يرد الحكم عليه بما أنّه مقيّد بذلك القيد، كما إذا لاحظ الصلاة مقيّدة بكونها إلى القبلة أو مع الطهارة وبعد ذلك أوجبها على هذا الوجه. فحينئذ يكون وجوب الصلاة مطلقاً غير مقيّد بقيد، وأنّ المقيّد هو الصلاة.

ويمكن أن يرجع الشرط إلى المفهوم التركيبي أي إلى النسبة التركيبيّة، بمعنى أن تكون النسبة الإيقاعيّة التي تتكفّلها الهيأة مقيّدة بذلك القيد.

ويمكن أن يكون المنشأ بتلك النسبة أي الطلب المستفاد منها مقيّداً بذلك القيد.

ويمكن أن يكون راجعاً إلى المحمول المنتسب، وهذا إن كان يرجع إلى تقييد المنشأ، إلّا انّهما يفترقان اعتباراً من حيث المعنى الاسميّ والحرفيّ على ما يأتي بيانه.

ثمّ إنّ رجوعه إلى المحمول المنتسب تارة: يكون في رتبة انتسابه، وأُخرى: يكون في الرتبة المتأخّرة رتبة أو زماناً، فهذه جملة الوجوه المتصوّرة في الشرط والقيد، ولكن بعض هذه الوجوه ممّا لا يمكن.

وبيان ذلك: هو انّهم عرفوا القضيّة الشرطيّة بما حكم فيها بثبوت نسبة على تقدير أُخرى، ومعنى ذلك هو لزوم أن يكون راجعاً إلى مفاد الجملة والمفهوم التركيبي، ولا يصحّ إرجاعه إلى المفهوم الأفرادي، بل تقييد المفهوم الأفرادي إنّما يكون بنحو التوصيف والإضافة، لا بأداة الشرط. فما في التقرير[1] من إرجاع الشرط إلى المادّة اشتباه.

وقد حكي عن السيّد الكبير الشيرازي ﷺ بأنّ المقرّر قد اشتبه ولم يصل إلى

---

١. و ربّما يختلج في البال: انّ رجوع الشرط إلى وجوب الإكرام عبارة عن رجوع الشرط إلى المنشأ الذي قد تقدّم أنّه لا يمكن رجوع الشرط إليه لكونه منى حرفياً، إذ المنشأ هو وجوب الإكرام المستفاد من الهيأة، وكونه في المرتبة المتأخّرة عن النسبة الإيقاعيّة لا يخرجه عن كونه معنى حرفياً غير ملتفت إليه عند إيقاع النسبة الطلبيّة. كما أنّه ربّما يختلج في البال: عدم إمكان رجوع الشرط إلى المادّة الواجبة، لأنّه عند ورود الهيأة على المادّة، إمّا أن ترد عليها غير مشروطة بشرط، و إمّا أن ترد عليها مشروطة. وعلى الأوّل: لا يمكن لحوق الاشتراط لها. وعلى الثاني: يرجع القيد إلى المادّة الّذي أنكرناه.

وربّما يختلج في البال أيضاً: رجوع الشرط إلى ما هو الموضوع في القضيّة الجزائيّة، وهو النهار في مثل النهار موجود إذا كانت القضيّة خبريّة، و إلى الفاعل المكلّف إذا كانت القضيّة طلبيّة، فيكون المعنى: النهار الذي طلع عليه الشمس موجود، وزيد المستطيع يحجّ، فتأمّل جيّداً - منه.

مطلب الشيخ ﷺ وكان نظر الشيخ ﷺ في إنكار رجوع الشرط إلى الهيأة إلى أنّ الإنشاء غير قابل للتقييد. وعلى كلّ حال لا يهمّنا تصحيح ما في التقرير بعد وضوح المطلب، وإنّ الشرط لا يمكن أن يرجع إلى المفهوم الأفرادي، بل الشرط لا بدّ أن يرجع إلى المفهوم التركيبي ومفاد الجملة، كما هو ظاهر تعريف القضيّة الشرطيّة: بأنّها ما حكم فيها بثبوت نسبة على تقدير أُخرى.

وكذلك لا يمكن إرجاع الشرط إلى الهيأة بمعناها الإيقاعي، بحيث يرجع الشرط إلى الإنشاء، لوضوح أنّ الإنشاء غير قابل للاشتراط والتعليق، ولا يتّصف بالإطلاق والاشتراط، وإنّما يتّصف بالوجود والعدم.

وكذلك لا يمكن إرجاع الشرط إلى المنشأ بالهيأة، لأنّ الاشتراط يتوقّف على لحاظ المعنى اسميّاً استقلاليّاً، ولا يعقل ورود الشرط على المعنى الحرفي، لا لكون المعنى الحرفي جزئيّاً وانّ الموضوع له فيه خاصّ، حتّى يرد عليه أنّ المعنى الحرفي ليس بجزئي بل الموضوع له فيه عامّ كالوضع، بل لأنّ المعنى الحرفي ممّا لا يمكن أن يلتفت إليه بما أنّه معنى حرفي، لفنائه في الغير وكونه مغفولاً عنه في موطن وجوده الذي هو موطن الاستعمال، على ما تقدّم بيانه في مبحث الحروف، فالمنشأ بهذه الهيأة لا يمكن أن يقيّد، لعدم الالتفات إليه ولا يقع النظر الاستقلالي نحوه، بل هو مغفول عنه عند القاء الهيأة، فلا يعقل أن يرجع الشرط إلى مفاد الهيأة الذي هو معنى حرفي.

وكذا لا يعقل أن يرجع الشرط إلى المحمول المنتسب بعد الانتساب في الزمان لاستلزامه النسخ، إذ لو فرض تأخّر الاشتراط عن وجوب الإكرام مثلاً زماناً يلزم النسخ كما لا يخفى. وكذا لا يمكن أن يرجع الشرط إلى المحمول في رتبة الانتساب، سواء أُريد من المحمول المتعلّق، وهو الإكرام الذي يحمل على الفاعل، أو أُريد منه الوجوب، لأنّه على كلّ تقدير يرجع التقييد إلى المفهوم الأفرادي. فلابدّ من أن يرجع

التقييد إلى المحمول المنتسب بوصف كونه منتسباً[1] أي وجوب الإكرام أو الإكرام الواجب.

وبعبارة أوضح: الشرط لابدّ أن يرجع إلى ما هو نتيجة الحمل في القضيّة الخبريّة، أو نتيجة الطلب في القضيّة الطلبيّة. ففي مثل: كلّما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، يكون المشروط هو وجود النهار، وفي مثل: أن جاءك زيد فأكرمه، يكون المشروط هو الإكرام الواجب أو وجوب الإكرام. والظاهر رجوع كلّ منهما إلى الآخر والسرّ في لزوم رجوع الشرط إلى مفاد الجملة والمتحصّل منها، هو ما عرفت: من كون القضيّة الشرطيّة إنّما هي تعليق جملة بجملة أُخرى، وهذا لا يستقيم إلّا أن يرجع الشرط إلى مفاد الجملة الخبريّة أو الطلبيّة، وهو في القضيّة الخبريّة وجود النهار مثلاً، وفي القضيّة الطلبيّة وجود الإكرام أو الإكرام المتلوّن بالوجوب، والنتيجة أمر واحد. وعلى كلّ تقدير يحصل المطلوب، وهو أخذ الشرط مفروض الوجود، لأنّ اداة الشرط إنّما خلقت لفرض وجود متلوّها، ويرجع بالأخرة إلى الموضوع ويكون مفاد

---

١. مطارح الأنظار - الهداية الرابعة من مباحث مقدّمة الواجب «إذا ثبت وجوب شيء وشك في كونه مشروطاً أو مطلقاً...»، ص ٤٦. وقد تكلّم صاحب التقريرات حول هذا المعنى في الهداية الخامسة أيضاً راجع ص ٤٨ من المصدر.

واعلم أنّ المذكور في «قوامع الفضول» أيضاً رجوع القيد إلى المادّة دون الهيأة واستدلّ له بنفس الوجهين اللذين استدلّ بهما صاحب التقريرات حكاية عن الشيخ قدّس سرّه.

راجع قوامع الفضول - المقالة الأُولى - مبحث مقدّمة الواجب الأمر الثاني، ص ١٤١ - ١٤٠.

والمحقّق الجليل الحاج ميرزا حبيب الله الرشتي قدّس سرّه نسب هذا الوجه في «بدايع الأفكار» إلى الشيخ قدّس سرّه متردّداً. قال: «وقد يجاب عن هذا الإشكال بما أجبنا به عن الإشكال الأوّل من رجوع القيد إلى المادّة، وكأنه يقول به شيخ مشايخنا الأعظم العلّامة الأنصاري طاب ثراه. وإنّ معنى قوله: أكرم زيداً إن جاءك، أُريد منك الإكرام بعد المجيء فيكون أصل الإكرام مقيداً ألا الوجوب المتعلّق به حتّى يرد: أنّ التقييد لا يناسب منك الإكرام بعد المجيء فيكون أصل الإكرام مقيداً ألا الوجوب المتعلّق به حتّى يرد: أنّ التقييد لا يناسب المبهمات...».

راجع بدايع الأفكار، المقصد الأوّل من المقاصد الخمسة. المبحث الثالث من مباحث تقسيم الواجب إلى المطلق المشروط، ص ٣١٤.

وهذا ما يستفاد منه عدم تفرّد صاحب التقريرات في تقرير هذا المعنى من الشيخ قدّس سرّهما والله أعلم.

«إن استطعت فحجّ» مع «يجب الحجّ على المستطيع» أمراً واحداً، كما عرفت بما لا مزيد عليه.

قد ظهر ممّا قدّمناه: الفرق بين المقدّمة الوجوبيّة والمقدّمة الوجوديّة، حيث إنّ المقدّمة الوجوبيّة ما كانت واقعة فوق دائرة الطلب، وتؤخذ مفروضة الوجود في المرتبة السابقة على الطلب، ولا يمكن وقوعها بعد ذلك تحت دائرة الطلب بحيث يلزم تحصيلها، للزوم الخلف كما لا يخفى.

وهذا بخلاف المقدّمة الوجوديّة، فإنّها واقعة تحت دائرة الطلب ويلزم تحصيلها.

وبعد ذلك نقول: إنّ القيود والإضافات التي اعتبرت في ناحية المتعلّق أو المكلّف على اختلافها، من حيث كونها من مقولة المكان أو الزمان وغير ذلك من ملابسات الفعل حتّى الحال، لا تخلو إمّا أن تكون اختياريّة تتعلّق بها إرادة الفاعل، وإمّا أن تكون غير اختياريّة.

فإن كانت غير اختياريّة فلا محيص من خروجها عن تحت دائرة الطلب، إذ لا يعقل التكليف بأمر غير اختياريّ، فكلّ طرف إضافة خارج عن تحت الاختيار لابدّ من خروجه عن تحت الطلب ويكون الطلب متعلّقاً بالقطعة الاختياريّة، والقطعة الغير الاختياريّة لابدّ من أخذها مفروضة الوجود واقعة فوق دائرة الطلب، وتكون حينئذٍ من المقدّمات الوجوبيّة ويكون الواجب مشروطاً بالنسبة إليها.

وأمّا إذا كانت الملابسات اختياريّة وتتعلّق بها إرادة الفاعل فوقوعها تحت دائرة الطلب بمكان من الإمكان، كما أنّ وقوعها فوق دائرة الطلب أيضاً بمكان من الإمكان، فتصلح أن تكون مقدّمة وجوديّة بحيث يتعلّق الطلب بها، وتكون لازمة التحصيل كالطهارة بالنسبة إلى الصلاة، وتصلح أن تكون مقدّمة وجوبيّة تؤخذ مفروضة الوجود وتكون غير لازمة التحصيل كالاستطاعة في الحجّ. هذا بحسب عالم الثبوت.

وأمّا في عالم الإثبات فالمتّبع هو لسان الدليل وما يستفاد منه بحسب القرائن ومناسبات الحكم والموضوع. فإن استفيد منه أنّه مقدّمة وجوبيّة فهو، وإن استفيد أنّه مقدّمة وجوديّة كانت لازمة التحصيل. وإن لم يمكن استفادة أحد الوجهين من الأدلّة ووصلت النوبة إلى الشكّ، كان ذلك من الشكّ بين الواجب المشروط والمطلق، وسيأتي ما هو الوظيفة عند الشكّ في ذلك.

ثمّ إنّ القيود ربّما تكون لها دخل في أصل مصلحة الوجوب بحيث لا يتمّ ملاك الأمر إلّا بعد تحقّق القيد. وقد تكون لها دخل في مصلحة الواجب، بمعنى أنّ فعل الواجب لا يمكن أن يستوفي المصلحة القائمة به إلّا بعد تحقّق القيد الكذائي، وإن لم يكن ذلك القيد له دخل في مصلحة الوجوب[1]. وهذان الوجهان يتطرّقان في جميع القيود الاختياريّة وغيرها. مثلاً الزمان الخاصّ يمكن أن يكون له دخل في مصلحة الوجوب، ويمكن أن لا يكون له دخل في ذلك بل له دخل في مصلحة الواجب، ولا ملازمة بين الأمرين، مثلاً خراب البيت يقتضي الأمر بالبناء، وهذا الخراب حصل في أوّل الصبح، فمصلحة الأمر بالبناء قد تمّت وتحقّقت من أوّل الصبح، ولكنّ البناء والتعمير الواجب لا يمكن أن يستوفي المصلحة القائمة به إلّا بعد الزوال.

والحاصل: أنّه يمكن أن تكون مصلحة الوجوب، قد تحقّقت، ولكن مصلحة الواجب لم تتحقّق إلّا من بعد مضيّ زمان، كما ربّما يدّعى ذلك في باب الصوم، حيث يدّعى أنّ المستفاد من الأخبار هو أنّ مصلحة وجوب الصوم في الغد متحقّق من أوّل الليل، ولكنّ المصلحة القائمة بالصوم لا يمكن تحقّقها إلّا عند الفجر، كما

---

١. كما أنّه يمكن أن لا يكون للخصوصيّة الكذائيّة دخل لا في ملاك الوجوب ولا في ملاك الواجب، فيكون كلّ من الوجوب والواجب بالنسبة إليه مطلقاً، كطيران الغراب مثلاً - منه.

ربّما يدّعى ظهور مثل قوله: إذا زالت الشمس وجب الصلاة والطهور[١] في أنّ الزوال له دخل في كلّ من مصلحة الوجوب والواجب.

وعلى كلّ حال، إذا كان القيد غير اختياريّ، فلابدّ من أن يؤخذ مفروض الوجود، ويكون من الشرائط الوجوبيّة الواقعة فوق دائرة الطلب، سواء كان ذلك القيد ممّا له دخل في مصلحة الوجوب أو كان له دخل في مصلحة الواجب، وسواء كان ذلك القيد من مقولة الزمان أو كان من سائر المقولات، إذ العبرة في أخذه مفروض الوجود، هو كونه غير اختياري وغير قابل لتعلّق الطلب به، من غير فرق في ذلك بين الزمان وغيره.

وخالف في ذلك صاحب الفصول[٢] وقال: بإمكان وقوع الطلب فوق قيد غير اختياري إذا لم يكن ذلك القيد ممّا له دخل في مصلحة الوجوب وإن كان له دخل في مصلحة الواجب، والتزم بإمكان كون الطلب والوجوب حاليّاً وإن كان الواجب استقباليّاً، وسمّى ذلك بالواجب المعلّق، وجعله مقابل الواجب المشروط والمطلق، وتبعه في ذلك بعض من تأخّر عنه، وعليه بنى لزوم تحصيل مقدّمات قبل حضور وقت الواجب إذا كان لا يمكنه تحصيلها في وقته، كالغسل قبل الفجر في باب الصوم، فإنّه لمّا كان الوجوب حاليّاً قبل حضور وقت الواجب كان ترشح الوجوب من ذي المقدّمة إلى مقدّماته بمكان من الإمكان، ويرتفع إشكال وجوب المقدّمة قبل وقت ذيها.

---

١. الوسائل، الجزء الأوّل، الباب ٤ من أبواب الوضوء، الحديث ١، ص ٢٦١، ولا يخفى أنّ في الخبر «إذا دخل الوقت وجب الطهور والصلاة».

٢. الفصول، ص ٨١ - ٨٠، تمهيد مقال لتوضيح حال. «وينقسم باعتبار آخر إلى ما يتعلّق وجوبه بالمكلّف ولا يتوقّف حصوله على أمر غير مقدور له كالمعرفة وليسمّ منجّزاً، وإلى ما يتعلّق وجوبه به ويتوقّف حصوله على أمر غير مقدور له وليسمّ معلّقاً كالحجّ، فانّ وجوبه يتعلّق بالمكلّف من أوّل زمن الاستطاعة أو خروج الرفقة ويتوقّف فعله على مجيء وقته وهو غير مقدور له، والفرق بين هذا النوع وبين الواجب المشروط هو أنّ التوقّف هناك للوجوب، وهنا للفعل...».

ثمّ إنّ صاحب الفصول قد عمّم بالنسبة إلى المقدّمة المقدورة، وقال: بإمكان الواجب المطلق فيما إذا كان القيد أمراً اختياريّاً، فراجع[1] كلامه في المقام. وعلى كلّ حال، قد تبع بعضٌ صاحب الفصول في إمكان الواجب المعلّق واته مقابل الواجب المشروط والمطلق، إلّا أنّه قال: لا ينحصر التفصّي عن إشكال وجوب تحصيل المقدّمات قبل مجيء وقت الواجب بذلك، بل يمكن دفع الإشكال أيضاً بالتزام كون الوقت أو غيره ممّا أُخذ قيداً للواجب من قبيل الشرط المتأخّر، وحينئذ يكون الوجوب فيه أيضاً حاليّاً إذا فرض وجود الشرط في موطنه، فتجب مقدّماته قبل وقته.

والفرق بين هذا والواجب المعلّق الذي قال به صاحب الفصول، هو أنّ الشرط في الواجب المعلّق إنّما يكون شرط الواجب وممّا يكون له دخل في مصلحته، من دون أن يكون الوجوب مشروطاً به وله دخل في ملاكه. وهذا بخلاف ذلك، فإنّ الشرط إنّما يكون شرطاً للوجوب وله دخل في ملاكه، لكن لمّا أُخذ على نحو الشرط المتأخّر كان تقدّم الوجوب عليه بمكان من الإمكان، للعلم بحصول الشرط في موطنه، على ما حقّقه من إرجاع الشرط المتأخّر إلى الوجود العلمي.

وعلى كلّ حال، كلامنا الآن في إمكان الواجب المعلّق وعدم إمكانه، وأنّه هل يعقل أن يكون الوجوب حاليّاً مع توقّف الواجب على قيد غير اختياري بحيث يترشّح منه الوجوب إلى مقدّماته؟ أو أنّ ذلك غير معقول، بل لابدّ أن يكون الوجوب مشروطاً بالنسبة إلى ذلك الأمر الغير الاختياري، ولا محيص من أخذه مفروض الوجود قبل

---

١. نفس المصدر فإنّه قدّس سرّه ذكر بعد سطور ممّا نقلنا عنه في الصدر:
«واعلم أنّه كما يصحّ أن يكون وجب الواجب على تقدير حصول أمر غير مقدور (وقد عرفت بيانه) كذلك يصحّ أن يكون وجوبه على تقدير حصول أمر مقدور فيكون بحيث لا يجب على تقدى عدم حصوله وعلى تقدير حصوله يكون واجباً قبل حصوله وذلك كما لو توقّف الحجّ المنذور على ركوب الدابّة المغصوبة.»

الطلب حتّى يكون الطلب متأخّراً عنه على ما أوضحناه. وحينئذٍ إذا فرض وجوب مقدّماته قبل ذلك، فلابدّ أن يكون ذلك بملاك آخر غير ملاك الوجوب الغيري الذي يترشّح من وجوب ذي المقدّمة، إذ لا وجوب له قبل حصول الشرط، فكيف يترشّح الوجوب إلى مقدّماته؟ بل وجوب المقدّمات يكون حينئذ لبرهان التفويت على ما سيأتي بيانه.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّ امتناع الواجب المعلّق في الأحكام الشرعيّة التي تكون على نهج القضايا الحقيقيّة بمكان من الوضوح، بحيث لا مجال للتوهّم فيه. نعم، في القضايا الخارجيّة يكون للتوهّم مجال، وإن كان الحقّ في ذلك أيضاً امتناعه كما سيأتي.

أمّا امتناعه في القضايا الحقيقيّة، فلأنّ معنى كون القضيّة حقيقيّة، هو أخذ العنوان الملحوظ مرآةً لمصاديقه المفروض وجودها موضوعاً للحكم، فيكون كلّ حكم مشروطاً بوجود الموضوع بما له من القيود، من غير فرق بين أن يكون الحكم من الموقّتات أو غيرها، غايته انّ في الموقّتات يكون للموضوع قيد آخر سوى القيود المعتبرة في موضوعات سائر الأحكام: من العقل والبلوغ والقدرة وغير ذلك، وهذه القضيّة إنشاؤها إنّما يكون أزليّا وفعليّتها إنّما تكون بوجود الموضوع خارجاً. وحينئذ ينبغي أن يسأل ممّن قال بالواجب المعلّق، أنّه أيّ خصوصيّة بالنسبة إلى الوقت حيث قلت بتقدّم الوجوب عليه، ولم تقل بذلك في سائر القيود؟ فكيف لم تقل بفعليّة الوجوب قبل وجود سائر القيود من البلوغ والاستطاعة، وقلت بها قبل وجود الوقت مع اشتراك الكلّ في أخذه قيداً للموضوع؟

وليت شعري ما الفرق بين الاستطاعة في الحجّ والوقت في الصوم، حيث كان وجوب الحجّ مشروطاً بالاستطاعة بحيث لا وجوب قبلها، وكان وجوب الصوم غير

مشروط بالفجر بحيث يتقدّم الوجوب عليه، فإن كان ملاك اشتراط وجوب الحجّ بالاستطاعة لمكان قيديّة الاستطاعة للموضوع وأخذها مفروضة الوجود، فلا يمكن أن يتقدّم الوجوب عليها وإلّا يلزم الخلف، فالوقت أيضاً كذلك بالنسبة إلى الصوم فإنّه قد أُخذ قيداً للموضوع، بل الأمر في الوقت أوضح، لأنّه لا يمكن إلّا أخذه مفروض الوجود، لأنّه أمر غير اختياري ينشأ من حركة الفلك ولا يمكن أن تتعلّق به إرادة الفاعل من وجوه، وقد عرفت أنّ كلّ قيد غير اختياري لابدّ أن يؤخذ مفروض الوجود ويقع فوق دائرة الطلب، ويكون التكليف بالنسبة إليه مشروطاً لا محالة وإلّا يلزم تكليف العاجز. وهذا بخلاف الاستطاعة، فإنّها من الأُمور الاختياريّة التي يمكن تحصيلها.

وبالجملة: التكليف في القضايا الحقيقيّة لابدّ أن يكون مشروطاً بالنسبة إلى جميع القيود المعتبرة في الموضوع، من غير فرق في ذلك بين الزمان وغيره، مضافاً إلى ما في الزمان وأمثاله من الأُمور الغير الاختياريّة، من أنّه لابدّ من أخذه مفروض الوجود، وإلّا يلزم تكليف العاجز. وحينئذٍ كيف يمكن القول بأنّ التكليف بالنسبة إلى سائر قيود الموضوع يكون مشروطاً؟ وبالنسبة إلى خصوصيّة الوقت والزمان يكون مطلقاً؟ فإنّه مضافاً إلى امتناع أن يكون مطلقاً بالنسبة إليه، يسأل عن الخصوصيّة التي امتاز الوقت بها عن سائر القيود، فإنّه إن كان لمكان تقدّم الإنشاء عليه فالإنشاء متقدّم على جميع القيود، لأنّه أزليّ، وإن كان لمكان عدم دخله في مصلحة الوجوب وإنّما يكون له دخل في مصلحة الواجب، فهذا ممّا لا دخل له بالمقام بعد ما فرض أنّه أُخذ قيداً للموضوع وقال: يجب الصوم عند طلوع الفجر، وقد عرفت: أنّ قيديّة شيء للموضوع إنّما يكون باعتبار أخذه مفروض الوجود، كما هو الشأن في القضايا الحقيقيّة، وبعد أخذه مفروض الوجود لا يعقل أن يتقدّم التكليف عليه، لأنّ

معنى تقدّم التكليف عليه هو أن يكون التكليف بالنسبة إليه مطلقاً، كما هو الشأن في سائر القيود التي يتقدّم التكليف عليها، كالطهارة، والساتر، وغير ذلك. وهذا كما ترى يستلزم محالاً في محال، لأنّه يلزم أوّلاً لزوم تحصيله، كما هو الشأن في جميع القيود التي تقع تحت دائرة الطلب، كالطهارة والستر، والمفروض أنّه لا يمكن تحصيله، لأنّه غير اختياري للمكلّف، ويلزم أيضاً تحصيل الحاصل لاستلزامه تحصيل ما هو مفروض الوجود.

وبالجملة: دعوى إمكان الواجب المعلّق في القضايا الشرعيّة التي تكون على نهج القضايا الحقيقيّة في غاية السقوط والفساد، بحيث لا ينبغي أن يتوهّم.

وأمّا دعوى إمكانه في القضايا الخارجيّة فكذلك أيضاً، بل انّ برهان الامتناع يطّرد في كلا المقامين على نسق واحد، لوضوح أنّه لو قال: صلّ في مسجد الكوفة عند طلوع الفجر، فقد أخذ طلوع الفجر مفروض الوجود، ولا يمكن أن لا يأخذه كذلك، وبعد أخذه مفروض الوجود لا يمكن أن يتقدّم التكليف عليه، وإلّا يلزم ما تقدّم من المحال، فكما أنّ التكليف يكون مشروطاً بمجيء زيد عند قوله: لو جاءك زيد فأكرمه، فكذلك يكون التكليف مشروطاً بطلوع الفجر عند قوله: صلّ في المسجد عند طلوع الفجر، وبرهان الاشتراط في الجميع واحد، وأنّه لا بدّ من أخذ القيد مفروض الوجود إذا كان القيد غير اختياري للمكلّف، كمجيء زيد، وقدوم الحاجّ، وطلوع الفجر، وغير ذلك، وبعد أخذه مفروض الوجود لا يمكن أن يكون التكليف مطلقاً ويتقدّم الوجوب عليه.

فظهر: انّ برهان امتناع الواجب المعلّق إنّما هو لأجل أنّه لا يمكن أن يكون التكليف مطلقاً بالنسبة إلى قيد غير اختياري للمكلّف، بحيث لا يمكن أن تتعلّق إرادته به، بل لا بدّ أن يكون التكليف بالنسبة إليه مشروطاً. وليس برهان امتناع

الواجب المعلّق هو امتناع تعلّق التكليف بأمر مستقبل كما توهّم، فإنّ ذلك ممّا لا يدّعيه أحد ولا يمكن ادّعاؤه، وكيف يمكن إنكار إمكان تعلّق التكليف بأمر مستقبل؟ مع أنّ الواجبات الشرعيّة كلّها من هذا القبيل، فلا كلام في ذلك، وإنّما الكلام في كون التكليف مطلقاً أو مشروطاً، وإلّا فإنّ تعلّق الإرادة بأمر مستقبل بمكان من الوضوح، بحيث لا مجال لإنكاره، بل يستحيل أن لا تتعلّق الإرادة من الملتفت بأمر مستقبل إذا كان متعلّقاً لغرضه، لوضوح أنّ الشخص إذا التفت إلى شيء: من اكل، وشرب، وصلاة، وصوم، فإمّا أن لا يكون ذلك الشيء متعلّقاً لغرضه ولا تقوم به مصلحة ولا مفسدة، فلا كلام فيه. وإمّا أن يكون ذلك الشيء متعلّقاً لغرضه، فإمّا أن يكون متعلّقاً لغرضه على كلّ تقدير وفي جميع الحالات، وإمّا أن يكون متعلّقاً لغرضه على تقدير دون تقدير. وعلى الثاني إمّا أن يكون ذلك التقدير حاصلاً عند الالتفات إلى الشيء، وإمّا أن يكون غير حاصل. وعلى الجميع، إمّا أن يكون ذلك أمراً اختياريّاً له بحيث يمكن أن تتعلّق الإرادة به، وإمّا أن يكون غير اختياريّ، فهذه جملة ما يمكن أن يكون الشخص الملتفت عليه، ولا يمكن أن يخلو عن أحدها. فإنّ التفت إلى الشيء وكان ذلك الشيء متعلّقاً لغرضه بقول مطلق وعلى جميع التقادير، فلا محيص من أن تنقدح الإرادة الفاعليّة والآمريّة نحو ذلك الشيء إرادة فعليّة غير منوطة بأمر أصلاً. وإن كان ذلك الشيء متعلّقاً لغرضه على تقدير دون تقدير، فإن لم يكن ذلك التقدير حاصلاً فلا يمكن أن تتعلّق إرادته الفعليّة به، بل تتعلّق الإرادة به على تقدير حصول ذلك التقدير، بمعنى أنّه تحصل له إرادة منوطة بذلك التقدير، وامّا فعليّة الإرادة بأن يستتبع حملة النفس وتصديها المستتبع لحركة العضلات فلا يمكن إلّا بعد حصول ذلك التقدير، هذا بالنسبة إلى إرادة الفاعل.

وقس على ذلك إرادة الآمر، فإنّ الآمر لو التفت إلى أنّ الشيء الفلاني ذو

مصلحة على تقدير خاصّ من مجيء زيد، أو طلوع الفجر، فلا بدّ له من الأمر بذلك الشيء مشروطاً بحصول ذلك التقدير، ولا يتوقّف عن الأمر عند الالتفات إليه ويصبر حتّى يحصل التقدير فيأمر في ذلك الحال، بل يأمر في حال الالتفات قبل حصول التقدير لكن مشروطاً بحصول التقدير، وهذا هو معنى كون إنشاء الأحكام أزليّة، وانّه ليست الأحكام من قبيل القضايا الجزئيّة الخارجيّة، بحيث يكون إنشاء الحكم بعد حصول الموضوع وتحقّق القيود خارجاً، فإنّه مضافاً إلى إمكان دعوى قيام الضرورة على خلافه، لا يمكن ذلك بعد ما كان الآمر الحكيم ملتفتاً أزلاً إلى أنّ الشيء الفلاني ذو مصلحة في موطن وجوده، فلا بدّ من الأمر بذلك الشيء قبلاً، لكن مشروطاً بتحقّق موطن وجوده، ولا يصبر ويسكت فعلاً عن الأمر إلى أن يتحقّق موطن وجوده.

وإلى هذا كان نظر الشيخ ﷺ فيما أفاده بقوله: لأنّ العاقل إذا توجّه إلى شيء والتفت إليه، فإمّا أن يتعلّق طلبه به أو لا يتعلّق ... الخ،[1] فراجع ما في التقرير، فإنّ

---

١. اعلم ان لصاحب التقريرات في المقام تقريبان ذكرهما في دفع ما ذهب إليه صاحب الفصول من التخلّص عن العويصة بالالتزام بالواجب المعلّق.

أحدهما: ما ذكره بناءً على ما ذهب إليه الإماميّة من تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد، قال:

«فالطالب إذا تصوّر الفعل المطلوب فهو إمّا أن تكون المصلحة الداعية إلى طلبه موجودة فيه على تقدير وجوده في ذلك الزمان فقط، أو لا يكون كذلك، بل المصلحة فيه تحصل على تقدير خلافه أيضاً، فعلى الأوّل فلا بدّ أن يتعلّق الأمر بذلك الفعل على الوجه الذي يشتمل على المصلحة كأن يكون المأمور به هو الفعل المقيّد بحصوله في الزمان الخاصّ، وعلى الثاني يجب أن يتعلّق الأمر بالفعل المطلق بالنسبة إلى خصوصيّات الزمان ولا يعقل أن يكون هناك قسم ثالث يكون القيد الزماني راجعاً إلى نفس الطلب دون الفعل المطلوب، فإنّ تقييد الطلب حقيقة ممّا لا معنى له، إذ لا إطلاق في الفرد الموجود منه المتعلّق بالفعل حتّى يصحّ القول بتقييده بالزمان أو نحوه، فكلّ ما يحتمل رجوعه إلى الطلب الذي يدلّ عليه الهيأة فهو عند التحقيق راجع إلى نفس المادّة وبعد ذلك يظهر عدم اختلاف المعنى الذي هو المناط في وجوب المقدمة».

ثانيهما: ما ذكره بناءً على عدم الالتزام بالتبعيّة. قال: «فإنّ العاقل إذا توجّه إلى أمر والتفت إليه، فإمّا أن يتعلّق طلبه بذلك الشيء أو لا يتعلّق طلبه به، لا كلام على الثاني. وعلى الأوّل فإمّا أن يكون ذلك الأمر مورداً لأمره وطلبه مطلقاً على جميع اختلاف طواريه أو على تقدير خاصّ، وذلك التقدير الخاصّ قد يكون شيئاً من

نظر الشيخ في هذا التقسيم إنّما هو إلى ما ذكرنا: من إنّه ليس انشاءات الأحكام الشرعيّة بعد تحقّق الموضوع خارجاً حتّى تكون من قبيل القضايا الخارجيّة، بل إنّما تكون إنشاءاتها أزليّة حيث إنّ الآمريكون ملتفتاً إليها أزلاً، وليس غرض الشيخ ﷺ من هذا التقسيم إرجاع القيود إلى المادّة حتّى ينتج امتناع الواجب المشروط، أو إثبات الواجب المعلّق كما استظهره بعض، وإن كانت عبارة التقرير لا تخلو عن مسامحة وايهام.

وعلى كلّ تقدير، ليس مبنى إنكار الواجب المعلّق هو امتناع التكليف بأمر مستقبل، بل مبنى الإنكار هو ما عرفت: من أن كلّ قيد غير اختياري لا بدّ أن يؤخذ مفروض الوجود، ويقع فوق دائرة الطلب، ومعه لا يكاد يمكن تقدّم الوجوب عليه لأنّه يلزم الخلف، وحينئذٍ لو وجبت مقدّماته قبل الوقت، فلا بدّ أن يكون ذلك بملاك آخر غير ملاك الوجوب الغير الذي يترشّح من وجوب ذي المقدّمة ويستتبع إرادته إرادتها.

فإن قلت: نحن لا نجد فرقاً، بين ما لو أمر المولى بشئ في وقت خاصّ على

الأُمور الاختياريّة كما في قولك: إن دخلت الدار فافعل كذا، وقد يكون من أُمور التي لا مدخل للمأمور به فيه لعدم ارتباطه بما هو مناط تكليفه كما في الزمان وأمثاله، لا إشكال فيما إذا كان المطلوب مطلقاً. وأمّا إذا كان مقيداً بتقدير خاصّ راجع إلى الأفعال الاختياريّة فقد عرفت فيما تقدّم اختلاف وجوه مصالح الفعل، إذ قد يكون المصلحة في الفعل على وجه يكون ذلك القيد خارجاً عن المكلّف به بمعنى أنّ المصلحة في الفعل المقيّد لكن على وجه لا يكون ذلك القيد أيضاً مورداً للتكليف، هذا على القول بالمصلحة. وأمّا على تقدير عدمها كما هو المفروض فالطلب متعلّق بالفعل على هذا الوجه فيصير واجباً مشروطاً، وقد يكون المصلحة في الفعل المقيّد مطلقاً فيصير واجباً مطلقاً، لكن المطلوب شيء خاصّ يجب تحصيل تلك الخصوصيّة أيضاً، ومنها ذكرنا في المشروط يظهر الإطلاق أيضاً بناءً على عدم المصلحة لتعلّق الطلب بالفعل على الوجه المذكور. وأمّا إذا لم يكن راجعاً إلى الأُمور الاختياريّة فالمطلوب في الواقع هو الفعل المقيّد بذلك التقدير الخاصّ ولا يعقل فيه فيه الوجهان كما إذا كان فعلاً اختيارياً كما عرفت، فرجوع القيد تارة إلى الفعل وأُخرى إلى الحكم بحسب القواعد العربيّة ممّا لا يجهل بعد اتّحاد المناط في هذه المسألة العقليّة.» (مطارح الأنظار، الهداية الخامسة من مباحث مقدّمة الواجب، ص ٤٩ - ٤٨).

نحو أخذ الوقت قيداً، كما إذا قال: صلّ في مسجد الكوفة عند طلوع الفجر، وبين ما لو أطلق أمره ولم يقيّده بوقت خاصّ، ولكنّ المكلّف لا يتمكّن من امتثاله إلّا بعد مضيّ مقدار من الوقت، كما لو أمر بالصلاة في مسجد الكوفة من غير تقييد، ولكنّ المكلّف كان في مكان لا يمكنه الصلاة في مسجد الكوفة إلّا عند طلوع الفجر لاحتياجه إلى السير والمشي الذي لا يصل إليه قبل ذلك، فإنّه كما أنّ نفس الأمر يقتضي وجوب المشي و السير عند إطلاقه، و يستتبع وجوب مقدّمات الصلاة في المسجد، وتترشّح إرادة المقدّمات من نفس إرادة الصلاة في المسجد، فكذلك في صورة تقييد الأمر بالصلاة في المسجد عند طلوع الفجر، فإنّه يجب عليه أيضاً المشي والسير لإدراك الصلاة في المسجد عند الطلوع، ويستتبع وجوب المقدّمات، وتترشّح إرادتها من نفس إرادة الصلاة في المسجد عند الطلوع، وهذا لا يكون إلّا بتقدم الوجوب على الفجر حتّى يقتضي وجوب السير وإن كان الواجب استقبالياً، ولا نعني بالواجب المعلّق إلّا هذا.

والحاصل: أنّه بعد تماميّة مبادئ الإرادة كما هو مفروض الكلام، حيث إنّ الكلام فيما إذا لم يكن للزمان دخل في مصلحة الوجوب وكان له دخل في مصلحة الواجب، فلا بدّ من انقداح الإرادة الآمريّة والفاعليّة في نفس الآمر والفاعل. وكون المراد متأخّراً أو متوقّفاً على قيد غير حاصل لا يمنع من انقداح الإرادة الفعليّة في النفس، كما يتّضح ذلك بما قدّمناه من المثال، حيث لا نجد فرقاً بين ما كان المطلوب نفس الصلاة في المسجد، أو كان المطلوب الصلاة في المسجد في وقت خاصّ، فإنّه في كلا المقامين يقتضي الجري نحو المقدّمات، ويوجب السعي و المشي لإدراك المطلوب، وليس ذلك إلّا لمكان فعليّة الإرادة.

قلت: – ليس الأمر كذلك، فإنّه لو كان المطلوب نفس الصلاة في المسجد

من غير اعتبار وقت خاصّ، فالإرادة الفاعليّة أو الآمريّة تتعلّق بنفس الصلاة لكونها مقدورة، وإن توقّف فعلها على سعي ومشي ولكن ذلك لا يخرجها عن كونها مقدورة ولو بالواسطة، كما هو الشأن في جميع ما يكون مقدوراً بالواسطة، حيث تتعلّق الإرادة به نفسه في الحال، ومن تعلّق الإرادة به تتعلّق إرادة تبعيّة بمقدّماته، فلو كانت نفس الصلاة بلا قيد مطلوباً كانت الإرادة لا محالة متعلّقة بها، ويلزمها تعلّق الإرادة التبعيّة بمقدّماته من السعي والمشي.

وأمّا لو كانت الصلاة مطلوبة على تقدير خاصّ من وقت مخصوص، والمفروض انّ ذلك التقدير ليس اختيارياً للشخص بحيث يمكنه تحصيله، فلا يمكن أن تتعلّق الإرادة بها مرسلة، بل إنّما تتعلّق الإرادة بها على تقدير حصول الوقت، وكيف يمكن أن تتعلّق الإرادة بأمر مقيّد بما هو خارج عن القدرة مع عدم حصوله؟ إذ ليست الإرادة عبارة عن نفس الحبّ والشوق حتّى يقال: يمكن تعلّق الحبّ والشوق بأمر محال التحقّق، فضلاً عمّا يمكن تحقّقه ولو عن غير اختيار، فضلاً عمّا هو مقطوع التحقّق كالفجر في المثال، بل المراد من الإرادة هي التي يعبّر عنها بالطلب عند من يقول باتّحاد الطلب والإرادة، ومعلوم: انّ الطلب عبارة عن حملة النفس وتصدّيها نحو المطلوب، وهل يعقل تصدّي النفس نحو ما يكون مقيّداً بأمر غير اختياريّ؟ كلّا لا يمكن ذلك، بل النفس إنّما تتصدّى نحو الأمر الاختياري، وهو ذات الصلاة، والمفروض انّ ذاتها ليست مطلوبة، بل المطلوب منها هو خصوص المقيّدة بكونها عند الطلوع، وفرضنا انّها باعتبار القيد غير اختياريّة، فكيف يمكن أن تتعلّق الإرادة الفعليّة بها؟ وما يتراءى من المشي والسعي نحو مسجد الكوفة لإدراك الصلاة عند طلوع الفجر إذا كانت مطلوبة بهذا الوجه، فإنّما هو لمكان التفويت، حيث إنّه لو لم يسع إلى ذلك يفوت عنه مصلحة الصلاة في المسجد عند الفجر، وأين هذا ممّا

نحن فيه، من تعلّق الإرادة التبعيّة الناشئة من إرادة ذي المقدّمة؟ فإنّ باب الإرادة التبعيّة أمر، وباب التفويت أمر آخر، فالمستشكل كان حقّه أن لا يمثّل بما يجري فيه برهان التفويت، بل يفرض الكلام فيما إذا لم يتوقّف المطلوب على مقدّمات يلزم تحصيلها لمكان التفويت، كما لو فرض أنّ الشخص حاضر في مسجد الكوفة، ففي مثل هذا يتضح الفرق بين المثالين: مثال كون الصلاة مطلوبة بلا قيد، ومثال كونها مطلوبة عند طلوع الفجر، فهل يمكنه أن يقول: إنّه لا نجد فرقاً بين المثالين؟ كلّاً لا يمكنه ذلك، فإنّه لو كانت نفس الصلاة مطلوبة بلا قيد فلا محالة أنّه يحرّك عضلاته نحوها ويأتي بها في الحال، بخلاف ما إذا كانت مطلوبة على تقدير طلوع الفجر، فإنّه لا يحرّك عضلاته نحوها في الحال بل ينتظر ويصبر حتّى يطلع الفجر. وليس ذلك إلّا لمكان عدم تعلّق الإرادة الفعليّة بها، وهل يمكن لأحد أن يدّعي عدم الفرق بين المثالين وانّ الإرادتين في كليهما على نهج واحد؟

فعلم من جميع ما ذكرنا: أنّه لا مجال لدعوى إمكان الواجب المعلّق، وانّ تثليث الأقسام ممّا لا وجه له، بل الواجب ينقسم إلى مطلق ومشروط، من دون أن يكون لهما ثالث، فكلّ خصوصيّة لم تؤخذ مفروضة الوجود فالواجب يكون بالنسبة إليها مطلقاً، وإن أُخذت مفروضة الوجود فالواجب بالنسبة إليها مشروط، وتقسم المقدّمة إلى الوجوديّة والوجوبيّة إنّما ينشأ من هذا، فإنّ المقدّمة الوجوديّة هي ما أُخذت تحت دائرة الطلب، والمقدّمة الوجوبيّة هي ما أُخذت فوق دائرة الطلب، وهي التي لوحظت مفروضة الوجود، سواء كانت اختياريّة أو غير اختياريّة، فإنّه لا يفترق الحال في ذلك بعد أخذها مفروضة الوجود.

ثمّ إنّه لا إشكال، في أنّ وجوب المقدّمات الوجوديّة يتبع في الإطلاق والاشتراط وجوب ذيها، فإن كان وجوب ذي المقدّمة مطلقاً فلابدّ أن يكون وجوب المقدّمات

الوجوديّة أيضاً مطلقاً، وإن كان مشروطاً فكذلك، والسرّ في ذلك واضح، لأنّ وجوب المقدّمة إنّما يترشّح من وجوب ذيها، فلا يعقل أن يكون وجوب ذي المقدّمة مشروطاً و وجوب المقدّمة مطلقاً، لأنّ فاقد الشيء لا يمكن أن يكون معطي الشيء، فلا تجب المقدّمات الوجوديّة إلّا عند وجوب ذيها وحصول ما يكون شرطاً لوجوبها. هذا حسب ما تقتضيه قاعدة التبعيّة عقلاً.

ولكن انخرمت هذه القاعدة في عدّة موارد، حيث كانت المقدّمات الوجوديّة لازمة التحصيل قبل وجوب ذيها وحصول المقدّمة الوجوبيّة، والّذي ألجأ صاحب الفصول إلى الالتزام بالواجب المعلّق هو هذا، حيث شاهد وجوب بعض المقدّمات الوجوديّة قبل حصول ما هو الشرط في وجوب ذي المقدّمة كالوقت، فالتزم بتقدّم الوجوب على الوقت. وحيث أبطلنا الواجب المعلّق فلا بدّ لنا من بيان وجه وجوب تلك المقدّمات الوجوديّة قبل وجوب ذيها.

ولا يخفى عليك: اختلاف كلمات الفقهاء واضطرابه في بيان الموارد التي تجب فيها المقدّمات، فتراهم في مورد يحكمون بوجوب المقدّمة الوجوديّة قبل حصول وقت ذي المقدّمة، وتراهم في مورد آخر لا يحكمون بذلك، كما أنّه في المورد الواحد يفرّقون بين المقدّمات الوجوديّة، فيوجبون بعضها ولا يوجبون البعض الآخر، مثلاً تراهم يقولون: لا يجوز إراقة الماء قبل الوقت لمن يعلم بأنّه لا يتمكّن من الوضوء بعد الوقت، ومع ذلك يقولون: بجواز اجتناب نفسه مع علمه بعدم تمكّنه من الغسل. وكذا تراهم في باب الاستطاعة يقولون: إنّه لا يجوز تفويتها بعد حصولها ولو قبل أشهر الحجّ، وربّما خصّ ذلك بعض بأشهر الحجّ وأنّه قبل ذلك يجوز تفويتها. وربّما يفرّقون بين المقدّمات الوجوديّة الحاصلة قبل الوقت فلا يجوز تفويتها، وبين المقدّمات الغير الحاصلة فلا يجب تحصيلها.

وبالجملة: المسألة مشكلة جدّاً والكلمات فيها مضطربة غاية الاضطراب.

وقد يدفع الإشكال باعتبار الملاك، حيث إنّ المقدّمات الوجوديّة لمّا لم يكن لها دخل في الملاك، فكلّ مورد تمّ ملاك الوجوب لزم تحصيل مقدّمات الواجب وإن كان ظرف امتثال الواجب متأخّراً، إلّا أنّه لمّا لم يتمكّن من تحصيل المقدّمات في ظرف وجوبه، كان اللازم عليه عقلاً حفظ قدرته من قبل لمكان تماميّة الملاك، ويكون هذا الحكم العقلي كاشفاً عن متمّم الجعل وانّ هناك جعلاً مولويّاً بلزوم تحصيل المقدّمات.

لكن هذا البيان لا يفي بالموارد التي حكموا فيها بلزوم تحصيل المقدّمات قبل وجوب ذي المقدّمة، فإنّك تراهم يحكمون بلزوم تحصيل بعض المقدّمات ولو قبل تماميّة الملاك، كإراقة الماء قبل الوقت، مع أنّ الوقت في باب الصلاة له دخل في أصل الملاك، كما ربّما يستظهر ذلك من قوله: إذا زالت الشمس وجب الطهور والصلاة، فإنّ الظاهر منه أنّ للزوال دخلاً في أصل ملاك الوجوب، مع أنّه بناءً على هذا لا ينبغي الفرق بين المقدّمات الوجوديّة، فكيف حرم إراقة الماء ولم يجب تحصيل الماء لمن كان فاقداً له؟ حيث إنّ الظاهر انّهم لم يقولوا بوجوب تحصيل الماء قبل الوقت لمن يعلم بعدم حصوله بعده.

وبالجملة: هذا البيان إنّما يتمّ في بعض موارد المسألة كوجوب المسير للحجّ بعد الاستطاعة، والغسل قبل الفجر، حيث تمّ ملاك وجوب الحجّ والصوم بالاستطاعة ودخول الليل، فلا بدّ من بيان آخر يكون حاوياً لأطراف المسألة.

والّذي ينبغي أن يقال هو أنّه تارة: يقع الكلام في المقدّمات المفوّتة التي يوجب فواتها عجز المكلّف عن فعل المأمور به وعدم قدرته عليه، كترك المسير إلى الحجّ، وإراقة الماء، وعدم الغسل قبل الفجر، وأمثال ذلك من المقدّمات الوجوديّة التي

يوجب فواتها سلب قدرة المكلّف عن الفعل. وأُخرى: يقع الكلام في المقدّمات العلميّة، أي في لزوم تحصيل العلم بالأحكام والفحص عنها، ولا يندرج هذا في المقدّمات المفوّتة على ما سيأتي بيانه، فالكلام يقع في مقامين:

المقام الأوّل

في المقدّمات المفوّتة أي المقدّمات التي لها دخل في قدرة المكلّف على فعل المأموربه بحيث إنّه لولاها لما كان قادراً عليه، وبعبارة أُخرى: المراد من المقدّمات المفوّتة هي المقدّمات التي لها دخل في حصول الواجب بما له من القيود الشرعيّة في وقته على وجه لا يتمكّن المكلّف من فعله في وقته بدون تلك المقدّمات، كالماء الذي يتوقّف الصلاة مع الطهارة عليه، والساتر الذي يتوقّف الصلاة مع الستر عليه، وهكذا، وكنفس حفظ القدرة التي يتوقّف عليها الواجب، كما لو فرض أنّه لو عمل العمل الكذائي لا يتمكّن من الصلاة في وقتها فيكون العمل مفوّتاً للقدرة عليها، ولذلك يندرج في المقدّمات المفوّتة، فالمراد من المقدّمات المفوّتة هي المقدّمات العقليّة التي يتوقّف عليها الواجب، لا المقدّمات الشرعيّة من القيود والشرائط، ومن هنا نقول: لا يجب الوضوء قبل الوقت لمن يعلم أنّه لا يتمكّن من الوضوء بعده، بخلاف حفظ الماء حيث إنّه يجب حفظه.

والسرّ في ذلك: هو أنّ الوضوء إنّما يجب بعد الوقت لأنّه من قيود المأموربه، فحاله من هذه الجهة كحال الأجزاء وكذا الستر وغير ذلك من القيود الشرعيّة، ومعلوم: أنّه لم يقم دليل على هذه الكلّيّة بحيث يلزم تحصيل كلّ مقدّمة يكون لها دخل في قدرة المكلّف مطلقاً ولو قبل حصول شرط الوجوب وقبل مجيء وقته لمن يعلم بحصوله فيما بعد، إذ لم يقل أحد بوجوب السير إلى الحجّ قبل الاستطاعة لمن يعلم بحصولها فيما بعد مع عدم تمكّنه من السير بعدها، فلزوم

تحصيل المقدّمات المفوّتة بهذه الكلّيّة ممّا لا دليل عليه، ولم يدّعه أحد، بل إنّما قالوا بلزوم تحصيل المقدّمات المفوّتة في الجملة في بعض الموارد، وفي بعض الحالات في خصوص بعض المقدّمات. ومعلوم: أنّه لم يقم دليل بالخصوص في كلّ مورد حكموا فيه بلزوم تحصيل المقدّمات المفوّتة، فلابدّ حينئذٍ من بيان ما يكون ضابطاً للموارد التي يجب تحصيل المقدّمات فيها ويحرم تفويتها، ويتوقّف ذلك على تحرير كيفيّة اعتبار القدرة على متعلّقات التكاليف بعد ما كان لا إشكال في اعتبارها.

فنقول: إنّ القدرة إمّا أن تكون عقليّة، وإمّا أن تكون شرعيّة، ونعني بالقدرة العقليّة: ما إذا لم تؤخذ في لسان الدليل، بل كان اعتبارها لمكان حكم العقل بقبح تكليف العاجز من دون أن يكون الشارع قد اعتبرها، ويقابلها القدرة الشرعيّة، وهي ما إذا أُخذت في لسان الدليل بحيث يكون الشارع قد اعتبرها.

فإن كانت القدرة المعتبرة هي القدرة العقليّة، فحيث لم يكن للقدرة العقليّة دخل في ملاك الحكم وإنّما يكون لها دخل في حسن الخطاب، فلابدّ من الاقتصار على المقدار الذي يحكم العقل بإعتباره. ومعلوم: انّ مناط حكم العقل باعتبار القدرة إنّما هو قبح تكليف العاجز، وهذا إنّما يكون فيما إذا كان الشخص عاجزاً بنفسه وبذاته، بحيث لا يكون له إلى الفعل سبيل كالطيران في الهواء، فإنّ التكليف بمثل هذا قبيح على المولى كما يقبح العقاب منه عليه.

وأمّا إذا لم يكن الشخص عاجزاً بنفسه وبذاته، بل هو عجّز نفسه بسوء اختياره وسلب عنه القدرة، ففي مثل هذا لا يحكم العقل بقبح عقابه وإن قبح تكليفه بعد عجزه، ولا ملازمة بين قبح التكليف وقبح العقاب، فإنّ قبح التكليف لمن عجّز نفسه إنّما هو لمكان لغويّة التكليف حيث لا يصلح أن يكون التكليف محرّكاً وباعثاً نحو

الفعل، وهذا بخلاف العقاب فإنّه لا يقبح عقابه بعد ما كان الامتناع بسوء اختياره. وهذا معنى ما يقال: انّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار، فإنّه إنّما لا ينافيه عقاباً لا خطاباً خلافاً للمحكيّ عن أبي هاشم حيث قال: أنّه لا ينافيه لا خطاباً ولا عقاباً، وسيأتي ضعفه في بعض المباحث الآتية إن شاء الله تعالى.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ كلّ واجب لم يعتبر فيه القدرة شرعاً، كان مقتضى القاعدة لزوم تحصيل مقدّماته التي لم تكن حاصلة وحرمة تفويت المقدّمات الحاصلة ولو قبل مجيء زمان الواجب، بل وقبل تماميّة ملاك الوجوب أيضاً، إذ العقل يستقلّ بحفظ القدرة ولزوم تحصيل المقدّمات الإعداديّة، لما عرفت: من أنّ اعتبار القدرة العقليّة إنّما هو لمكان قبح تكليف العاجز، ومثل هذا الشخص لا يكون عاجزاً بل يكون قادراً ولو بحفظ قدرته، أو تحصيلها بتهيئته المقدّمات الإعداديّة التي له إليها سبيل، وإلّا لاندرج في قاعدة «الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار»، فإنّ القاعدة لا تختصّ بما بعد ثبوت التكليف وتوجّه الخطاب، حتّى يقال: إنّ الكلام في لزوم تحصيل المقدّمات قبل ثبوت التكليف وتوجّه الخطاب، بل مورد القاعدة أعمّ من ذلك، فتشمل ما نحن فيه، فإنّه لو فرض أنّ التكليف بصوم الغد لم يقيّد بالقدرة الشرعيّة، وإنّما اعتبر فيه القدرة العقليّة حتّى لا يكون من تكليف العاجز، وكان صوم الغد يتوقّف على مقدّمات لا يمكن تهيئتها في الغد، وكان متمكّناً من تهيئتها قبل ذلك، كان عدم تهيئة المقدّمات موجباً لامتناع التكليف بالصوم بسوء اختياره، فيندرج في القاعدة، من غير فرق بين أن يكون لزمان الغد دخل في ملاك الواجب فقط، أو كان له دخل في ملاك الوجوب أيضاً، فإنّ العبرة إنّما هو بكون الامتناع بالاختيار، وهذا لا يفرّق فيه بين القسمين كما لا يخفى.

فتحصّل: انّ كلّ واجب كان مشروطاً بالقدرة العقليّة يلزم تحصيل مقدّماته التي يتوقّف القدرة عليه في زمانه عليها. هذا إذا كانت القدرة المعتبرة عقليّة.

وإن كانت القدرة المعتبرة شرعيّة، فلابدّ من النظر في كيفيّة اعتبارها، فتارة: تعتبر شرعاً على النحو الذي تعتبر عقلاً من دون أن يتصرّف الشارع فيها، بأن اعتبر القدرة على وجه خاصّ أو في زمان مخصوص، بل اعتبرها بتلك السعة التي كان العقل معتبراً لها، كما إذا قال: إن قدرت فأكرم زيداً في الغد، وحينئذٍ يكون الكلام فيها هو عين الكلام في القدرة العقليّة، من لزوم تهيئة المقدّمات التي يتوقّف القدرة على صوم الغد عليها، فإنّه لا فرق حينئذٍ بين هذه القدرة الشرعيّة والقدرة العقليّة سوى انّ القدرة العقليّة لا دخل لها في الملاك، والقدرة الشرعيّة لها دخل فيه، وهذا لا يصلح فارقاً في المقام.

فإن قلت: كيف لا يصلح فارقاً؟ فإنّه بعد البناء على أنّ القدرة الشرعيّة لها دخل في الملاك كيف يمكن القول بلزوم تهيئة مقدّمات القدرة؟ فإنّ معنى ذلك هو لزوم تهيئة مقدّمات حدوث الملاك، وبعبارة أُخرى: الملاك إنّما يحصل ويحدث بالقدرة، بحيث لولا القدرة لما كان هناك ملاك، كما هو الحال في سائر القيود الشرعيّة التي لها دخل في الملاك، ومع هذا كيف توجبون تحصيل القدرة عليه؟ وكيف يندرج عند عدم تحصيلها تحت قاعدة «الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار»؟ فإنّه لو لم يحصل القدرة لم يكن هناك ملاك للحكم ومع عدم ثبوت الملاك واقعاً كيف يعاقب وعلى أيّ شيء يعاقب؟ مع أنّه لا ملاك ولا حكم واقعاً، ومورد قاعدة الامتناع بالاختيار -حيث نقول بالعقاب فيه- إنّما هو فيما إذا أوجب الامتناع بالاختيار تفويت الملاك بعد ثبوته، وأمّا الامتناع بالاختيار مع عدم ثبوت الملاك واقعاً في ظرف التفويت، فإنّ العقاب يكون حينئذ بلا موجب.

قلت: نعم، القدرة الشرعيّة وإن كان لها دخل في الملاك بحيث لولاها لما كان هناك ملاك واقعاً، إلّا أنّ المفروض انّ الذي له دخل في الملاك، هي القدرة بمعناها الأعمّ الشامل للقدرة على تحصيلها وتهيئة مقدّماتها الإعداديّة، لأنّ محلّ الكلام هو ما إذا اعتبرالقدرة بتلك السعة التي يحكم بها العقل في لسان الدليل، فالّذي يكون له دخل في الملاك هي القدرة الواسعة الشاملة للقدرة على تحصيلها وحفظها بعد حصولها وتهيئة مقدّماتها، وهذا المعنى من القدرة حاصل بالفرض، لأنّ الكلام فيمن يمكنه تهيئة مقدّمات القدرة وحفظها، وإلّا كان خارجاً عن الكلام موضوعاً، فما له دخل في الملاك حاصل، ومعه يندرج تحت قاعدة «الامتناع بالاختيارلا ينافي الاختيار»، لأنّه لو لم يحفظ قدرته مع تمكّنه من حفظها فقد فوّت الملاك بسوء اختياره مع ثبوته، لحصول شرطه وهو تمكّنه من حفظ القدرة أو تحصيلها، فتأمّل في المقام جيّداً فإنّه لا يخلو من دقّة.

فتحصّل: أنّه لو اعتبرت القدرة شرعاً بنحو ما يعتبرها العقل من السعة، كان اللازم وجوب تهيئة مقدّمات القدرة على الواجب، ولو قبل مجيء زمان وجوبه إذا لم يتمكّن من تهيئتها في زمانه، وإلّا كان مندرجاً تحت قاعدة الامتناع بالاختيار.

ويندرج في هذا القسم مسألة حفظ الماء قبل الوقت، فإنّ القدرة على الماء إنّما اعتبرت شرعاً بقرينة قوله تعالى[1]: ﴿فلم تجدوا ماءً فتيمّموا...﴾، حيث إنّ التفصيل قاطع للشركة، فيظهرمنه أنّ الوضوء مقيّد شرعاً بوجدان الماء، وبعد قيام الدليل على وجوب الماء قبل الوقت -على ما حكى شيخنا الأُستاذ مدّظلّه بأنّه وردت رواية في ذلك، وإن لم أعثرعليها- يستفاد منه: انّ القدرة المعتبرة في الوضوء إنّما تكون على

---

١. المائدة، الآية ٦.

نحو القدرة العقليّة وبتلك السعة[1] ولكن هذا بعد قيام الدليل على وجوب حفظ الماء، وإلّا فإنّ من نفس أخذ القدرة شرعاً في الوضوء لا يمكن استفادة ذلك، بل غايته استفادة القدرة بعد الوقت. هذا بالنسبة إلى الماء.

وأمّا بالنسبة إلى الساتر ونحوه يتوقّف عليه القدرة على الواجب بقيوده في الوقت، فالقدرة المعتبرة فيه إنّما تكون عقليّة محضة كالقدرة على نفس الصلاة، وعليه يجب حفظ الساتر أو تحصيله قبل الوقت لمن لا يتمكّن منه بعده، ولا نحتاج في ذلك إلى قيام دليل عليه، بل القدرة العقليّة تقتضي ذلك كلزوم حفظ القدرة على أصل الصلاة بأن لا يعمل عملاً يوجب فوات القدرة عليها في وقتها، والسرّ في ذلك: هو أنّ القدرة المعتبرة فيها عقليّة فيجب حفظها. هذا إذا اعتبرت القدرة شرعاً بتلك السعة.

وأُخرى: لا تعتبر بتلك السعة، بل اعتبرت على وجه خاصّ، فالمعتبر ملاحظة كيفيّة الاعتبار، فتارة: تعتبر على كيفيّة يقتضي أيضاً تحصيل مقدّمات القدرة ولو قبل مجيء وقت الواجب، كما إذا قال: أكرم عمراً في الغد إن قدرت عليه بعد مجيء زيد، ففي مثل هذا يكون العبرة بحصول القدرة بعد مجيء زيد، ولا أثر للقدرة قبل مجيئه ولا يلزم تحصيلها من قبل لو علم بعدمها بعد مجيء زيد، لأنّ المفروض انّ القدرة بعد المجيء هي المعتبرة وهي التي يكون لها دخل في الملاك، فما لم تحصل القدرة بعد المجيء لم يكن هناك ملاك للحكم ثبوتاً، وحينئذٍ لا موجب لإيجاب تحصيل قبل مجيء زيد، فإنّ عدم تحصيلها لا يوجب إلّا عدم ثبوت الملاك، وهذا لا ضير فيه لعدم اندراجه تحت دائرة الامتناع بالاختيار، لما عرفت غير مرّة انّ مورد القاعدة إنّما هو فيما إذا كان الامتناع موجباً لتفويت الملاك بعد ثبوته، فلا يدخل فيها مورد عدم ثبوته، نعم يلزمه تحصيل القدرة على الإكرام في الغد بعد مجيء زيد

---

١. ولازم ذلك هو لزوم تحصيل الماء قبل الوقت، والظاهر: أنّه لا يلتزمون بذلك، فتأمّل - منه.

بتهيئة مقدّماته لو لم يمكنه ذلك في الغد، لاندراجه حينئذ تحت قاعدة الامتناع بالاختيار كما لا يخفى وجهه.

ولعلّ مثال الحجّ من هذا القبيل، حيث نقول: إنّه لا يجب عليه تحصيل المقدّمات من السير وغيره قبل تحقّق الاستطاعة، ويجب عليه ذلك بعد حصولها، فإنّ السير قبل الاستطاعة يكون من قبيل تحصيل القدرة قبل مجيء زيد في المثال المتقدّم، بخلافه بعد الاستطاعة فإنّه يكون من قبيل تحصيلها بعد مجيئه الذي قلنا بلزومه.

وأُخرى: تعتبر على وجه لا يلزم تحصيل المقدّمات قبل مجيء زمان الواجب، كما إذا أُخذت القدرة شرطاً شرعيّاً في وقت وجوب الواجب، كما إذا قال: إن قدرت على إكرام زيد في الغد فأكرمه، بأن يكون الغد قيداً للقدرة أيضاً، كما أنّه قيد للإكرام، وفي مثل هذا لا يلزم تحصيل مقدّمات القدرة من قبل الغد كما لا يخفى.

ثمّ لا يخفى عليك: انّ عدم وجوب تحصيل القدرة في هذا القسم، إنّما هو فيما إذا لم يتوقّف الواجب على تهيئة مقدّماته العقليّة التي لها دخل في القدرة قبل الوقت دائماً أو غالباً، فلو توقّف الواجب دائماً أو غالباً على تهيئة المعدّات قبل الوقت، بحيث يكون حصول المقدّمات في الوقت لا يمكن، أو أمكن بضرب من الاتّفاق، كان اللازم تهيئة المقدّمات من قبل، لأنّ نفس كون الواجب كذلك يلازم الأمر بتحصيل المقدّمات من قبل، وإلّا للغي الواجب بالمرّة فيما إذا كان التوقّف دائميّاً، أو قلّ مورده فيما إذا كان غالبيّاً، ففي مثل هذا لا نحتاج إلى قاعدة الامتناع بالاختيار، بل نفس الدليل الدالّ على وجوب الواجب يدلّ على وجوب تحصيل مقدّماته، من قبل بالملازمة ودليل الاقتضاء، وذلك كما في الغسل قبل الفجر، حيث إنّ الأمر بالصوم متطهّراً من الحدث الأكبر من أوّل الفجر يلازم دائماً وقوع الغسل قبل الفجر، وحينئذٍ نفس الأمر بالصوم يقتضي إيجاب الغسل قبله بالملازمة المذكورة.

هذا، ولكنّ المثال خارج عمّا نحن فيه لأنّ الغسل من القيود الشرعيّة، وقد عرفت في أوّل البحث أنّ الكلام في المقدّمات المفوّتة، إنّما هو في المقدّمات العقليّة والمعدّات التي لها دخل في القدرة على الواجب، ولك أن تجعل مثال الحجّ ممّا نحن فيه، حيث إنّ الحجّ بالنسبة إلى البعيد دائماً يتوقّف على السير من قبل، فنفس الأمر بالحجّ يقتضي الأمر بالسير من قبل أيّام الحجّ للملازمة المذكورة.

وعلى كلّ حال، قد عرفت أقسام اعتبار القدرة في الواجب، من كونها عقليّة، أو شرعيّة على أقسامها الثلاثة، وعرفت أيضاً مورد المقدّمات المفوّتة للقدرة، واندراجها تحت قاعدة «الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار».

وحينئذ نقول: إنّ كلّ مورد حكم العقل بتحصيل القدرة أو حفظها قبل مجيء زمان الواجب، فلا بدّ أن نستكشف من ذلك خطاباً شرعيّاً على طبق ما حكم به العقل بقاعدة الملازمة، وعليه يجب تحصيل القدرة أو حفظها شرعاً، ويكون السير للحجّ وحفظ الماء وتحصيل الساتر مأموراً به شرعاً، وكذا حرمة العمل الذي يوجب سلب القدرة على الواجب، وغير ذلك من المقدّمات المفوّتة.

ولكن ينبغي أن يعلم: أنّ الوجوب الشرعي في المقام ليس على حدّ سائر الواجبات الشرعيّة في كونه نفسيّاً يثاب ويعاقب على فعله وتركه، بل الوجوب في المقام مقدّمي ويكون من سنخ وجوب المقدّمة، غايته: انّ وجوب المقدّمة في سائر المقامات يجيء من قبل وجوب ذيها ويترشّح منه إليها، وهذا في المقام لا يمكن لعدم وجوب ذيها بعد، فلا يعقل أن يكون وجوبها ترشّحيّاً، إلّا أنّه مع ذلك لم يكن وجوب المقدّمات المفوّتة نفسيّاً لمصلحة قائمة بنفسها بحيث يكون الثواب والعقاب على فعلها وتركها، بل وجوبها إنّما يكون لرعاية ذلك الواجب المستقبل، ولمكان التحفّظ عليه وعدم فواته في وقته أوجب الشارع تحصيل المقدّمات وحفظ

القدرة، فيكون وجوبها من سنخ وجوب المقدّمة، وإن افترقا فيما ذكرناه، فالثواب والعقاب إنّما يكون على ذلك الواجب المستقبل.

وحاصل الكلام: انّ التكليف الشرعي المتعلّق بحفظ المقدّمات المفوّتة ليس تكليفاً نفسيّاً استقلاليّاً، بل يكون من متمّم الجعل، ويكون كلّ من هذا التكليف المتعلّق بحفظ المقدّمات مع ذلك التكليف المتعلّق بنفس الواجب المستقبل ناشئاً عن ملاك واحد ومناط فارد، لا أنّ لكلّ منهما ملاكاً يخصّه، حتّى يكونا من قبيل الصوم والصلاة يستدعي كلّ منهما ثواباً وعقاباً، بل ليس هناك إلّا ملاك واحد، ولمّا لم يمكن استيفاء ذلك الملاك بخطاب واحد، حيث إنّ خطاب الحجّ في أيّام عرفة لا يمكن أن يستوفي الملاك وحده مع عدم وجوب السير، احتجنا إلى خطاب آخر بوجوب السير يكون متمّماً لذلك الخطاب، ويستوفيان الملاك باجتماعهما، فليس هناك إلّا ملاك واحد اقتضى خطابين، وليس لهذين الخطابين إلّا ثواب واحد وعقاب فارد، ويكون عصيان الخطاب المقدّمي عصياناً للخطاب الآخر، حيث إنّه يمتنع الحجّ بنفس ترك السير، فبتركه للسير قد ترك الحجّ وتحقّق عصيانه، ولا يتوقّف العصيان على مضيّ أيّام الحجّ إذ قد امتنع عليه الحجّ بسوء اختياره لتركه السير في أوانه، فبنفس ترك السير يتحقّق عصيان الحجّ.

فإن قلت: لا إشكال في أنّ العقاب إنّما يكون لعصيان الخطاب وترك المأمور به، وحينئذٍ نقول في المقام: إنّ العقاب على أيّ شيء يكون؟ لا يمكن أن يقال على عصيان خطاب السير وتركه له، لأنّ خطاب السير إنّما كان مقدّميّاً ولم يكن الملاك قائماً به، وليس في البين خطاب آخر يوجب العصيان، لأنّ الحجّ لم يكن له خطاب فعليّ قبل أيّام عرفه، لاشتراطه بها حسب ما تقدّم من امتناع الواجب المعلّق، والمفروض أنّه بتركه للسير قد امتنع عليه الحجّ فلا يعقل تكليفه بالحجّ، ومن هنا

أطبقوا على ردّ الهاشم، حيث ذهب إلى أنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار خطاباً وعقاباً، فالتارك للسير ليس مخاطباً بالحجّ لعدم القدرة عليه ولو بسوء اختياره، فإذا لم يكن مخاطباً بالحجّ لم يكن معاقباً على تركه، لأنّ العقاب إنّما يكون على ترك المأمور به.

ومجرّد اشتمال الحجّ على الملاك وتفويته له لا يوجب العقاب ما لم يكن الحجّ واجباً ومتعلّقاً للأمر، حسبما تقدّم منّا مراراً، من أنّ الملاكات غير لازمة التحصيل ولا يوجب فواتها شيئاً، وإنّما العبد ملزم عقلاً بالخطاب الشرعيّة لا بملاكاتها.

قلت: ما كنت أُحبّ بعد البيان المتقدّم موقعاً لهذا الإشكال، ولا مجال لهذا التوهّم، فإنّ السير إنّما صار واجباً لرعاية الحجّ، وامر به شرعاً تحفّظاً على تركه، ومع ذلك كيف يسأل عن أنّ العقاب على أيّ شيء يكون؟ مع وضوح أنّ العقاب يكون على ترك الحجّ حينئذ، لأنّ مناط حكم العقل باستحقاق العقاب على ترك الواجب الفعلي كترك الصلاة بعد الوقت -ولو لمكان امتناعها بسوء اختياره- بعينه متحقّق في مثل المقام، وما أنكرناه سابقاً من أنّ الملاكات غير لازمة التحصيل إنّما هو لمكان أنّ الملاكات ليست مقدورة للمكلّف، ولا تكون من المسبّبات التوليديّة لأفعاله، وأين هذا من ترك الحجّ الذي يقوم به الملاك بسوء اختياره، مع إيجاب الشارع السير عليه تحفّظاً عن ترك الحجّ وعدم فواته منه؟

وبالجملة: لا فرق في نظر العقل الذي هو الحاكم في هذا الباب، بين أن يعجّز المكلّف نفسه عن الحجّ في أيّام عرفة، وبين أن يعجّز نفسه عنه قبل ذلك بتركه السير، فإنّه في كلا المقامين يستحقّ العقاب على ترك الحجّ على نسق واحد، فتأمّل في المقام جيّداً. هذا تمام الكلام في المقام الأوّل، وهو باب المقدّمات المفوّتة.

[المقام الثاني: في وجوب تعلّم الأحكام]

وأمّا الكلام في المقام الثاني، وهو باب وجوب تعلّم الأحكام، **فحاصله:** أنّه يظهر من الشيخ ﷺ[1] في آخر مبحث الاشتغال عند التعرّض لشرائط الأُصول، إدراج المقام في باب المقدّمات المفوّتة، وجعله في صغريات باب القدرة، ولكنّ الإنصاف إنّه ليس الأمر كذلك، فإنّ بين البابين بوناً بعيداً، إذ باب المقدّمات المفوّتة يرجع إلى مسألة القدرة على ما عرفت، وباب وجوب التعلّم أجنبيّ عن باب القدرة، لأنّ الجهل بالحكم لا يوجب سلب القدرة، ومن هنا كانت الأحكام مشتركة بين العالم والجاهل.

والحاصل: أنّه فرق بين ترك الشيء لعدم القدرة عليه، وبين تركه لجهله بحكمه، فالتعلّم ليس من المقدّمات العقليّة التي لها دخل في القدرة، وحينئذٍ لا يكون تركه من باب ترك المقدّمات المفوّتة، وليس ملاك وجوبه هو قاعدة «الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار»، بل ملاك وجوب التعلّم هو ملاك وجوب الفحص في الشبهات الحكميّة، وهو حكم العقل بلزوم أداء العبد وظيفته، حيث إنّ العقل يرى انّ ذلك من وظائف العبد بعد تماميّة وظائف المولى، فإنّ العقل يستقلّ بأنّ لكلّ من المولى والعبد وظيفة، فوظيفة المولى هي أظهر مراداته، وتبليغها بالطرق المتعارفة التي يمكن للعبد الوصول إليها إن لم يحدث هناك مانع، فوظيفة المولى هي تشريع الأحكام و إرسال الرسل و إنزال الكتب، وبعد ذلك تصل النوبة إلى وظيفة العبد، وانّه على العبد الفحص عن مرادات المولى وأحكامه، وحينئذ يستقلّ العقل باستحقاق العبد للعقاب عند ترك وظيفته، كما يستقلّ بقبح العقاب عند ترك المولى وظيفته.

والحاصل: أنّه بعد التفات العبد إلى أنّ هناك شرعاً وشريعة، يلزمه تحصيل العلم بأحكام تلك الشريعة، و إلّا كان مخلاً بوظيفته، حيث إنّ وظيفة العبد هو الرواح إلى

---

١. راجع الرسائل، آخر مباحث البراءة، خاتمة في ما يعتبر في العمل بالأصل، شرط البراءة، ص ٢٨٢.

باب المولى لامتثال أوامره، ولولا استقلال العقل بذلك لانسدّ طريق وجوب النظر إلى معجزة من يدّعي النبوّة، وللزم إفحام الأنبياء، إذ لولم يجب على العبد النظرإلى معجزة مدّعي النبوّة لماكان للنبيّ أن يحتجّ على العبد بعدم تصديقه له، إذ للعبد أن يقول: لم أعلم أنّك نبيّ، وليس للنبيّ أن يقول: لِمَ لم تنظرفي معجزتي ليظهرلك صدق مقالتي؟ إذ للعبد أن يقول إنّه لم يجب عليّ النظرفي معجزتك.

وبالجملة: العقل كما يستقلّ بوجوب النظرفي معجزة مدّعي النبوّة، كذلك يستقلّ بوجوب تعلّم أحكام الشريعة والفحص عن الأدلّة والمقيّدات والمخصّصات، إذ المناط في الجميع واحد، وهو استقلال العقل بأنّ ذلك من وظيفة العبد، ومن هنا لا يختصّ وجوب التعلّم بالبالغ، كما لا يختصّ وجوب النظرإلى المعجزة به، بل يجب ذلك قبل البلوغ إذا كان مميّزاً مراهقاً ليكون أوّل بلوغه مؤمناً ومصدّقاً بالنبوّة، و إلّا يلزم أن لا يكون الإيمان واجباً عليه في أوّل البلوغ، هذا بالنسبة إلى الإيمان وكذلك بالنسبة إلى سائرأحكام الشريعة يجب على الصبيّ تعلّمها إذا لم يتمكّن منه بعد البلوغ، أو نفرض الكلام في الأحكام المتوجّهة عليه في آن أوّل البلوغ، فإنّه يلزمه تعلّم تلك الأحكام قبل البلوغ، كما لو فرض أنّه سيبلغ في آخروقت إدراك الصلاة، فإنّه لا إشكال في وجوب الصلاة عليه حينئذ، ويلزمه تعلّم مسائلها قبل ذلك.

وما قيل من أنّ الأحكام مشروطة بالبلوغ، ليس المراد أنّ جميع الأحكام مشروطة به، حتّى مثل هذا الحكم العقليّ المستقلّ، فإنّ هذا غيرمشروط بالبلوغ، بل مشروط بالتميّزوالالتفات مع العلم بعدم التمكّن من التعلّم عند حضوروقت الواجب.

فتحصّل: أنّه لا يقبح عند العقل عقاب تارك التّعلم، والأحكام تتنجّزعليه بمجرّد الالتفات إليها والقدرة على امتثالها إلّا أن يكون هناك مؤمّن عقلي أو شرعيّ.

نعم، حكم العقل بوجوب التعلّم ليس نفسيّاً، بأن يكون العقاب على تركه و إن لم يتّفق مخالفة الواقع، وإن قال بذلك صاحب المدارك، بل حكم العقل في المقام إنّما يكون على وجه الطريقيّة، ويدورالعقاب مدارمخالفة الواقع كما استقصينا الكلام في ذلك في آخر مبحث الاشتغال فراجع ذلك المقام.

ومن الغريب انّ الشيخ ﷺ مع التزامه بأنّ التعلّم لم يكن واجباً نفسيّاً وانّ العقاب على مخالفة الواقع، حكم بفسق تارك تعلّم مسائل الشكّ والسهو في الصلاة ولو لم يتّفق الشكّ والسهو فيها، على ما حكي عنه في بعض الرسائل العمليّة، وهذه الفتوى من الشيخ ﷺ لا توافق مسلكه في وجوب التعلّم.

ثمّ إنّه لا إشكال في وجوب التعلّم قبل الوقت مع العلم أو الاطمئنان بعدم تمكّنه منه بعد الوقت، وعلمه أو اطمئنانه أيضاً بتوجّه التكليف إليه في وقته، سواء كان الحكم ممّا تعمّ به البلوى اولا، إذ ليس ماوراء العلم شيء.

و أمّا لو لم يعلم بتوجّه التكليف إليه بعد ذلك، ولكنّه كان يحتمل، فإن كانت المسألة ممّا تعمّ بها البلوى فكذلك يجب التعلّم، لأنّه يكفي في حكم العقل كون الشخص في معرض الابتلاء وإن لم يعلم بالابتلاء، لأنّ مناط حكم العقل -وهو لزوم رواح العبد إلى باب المولى وانّ ذلك من وظيفته- لا يختصّ بالعالم بأنّ للمولى مراداً، بل يكفي احتمال ذلك مع كونه في معرض ذلك، ومن هنا قلنا: إنّه يجب على المكلّف تعلّم مسائل الشكّ والسهو ولو لم يعلم بابتلائه بهما، إلّا إذا علم بعد الابتلاء فإنّه لا يجب عليه ذلك، ولكن أنّى له بهذا العلم؟ وكيف يمكن أن يحصل لأحد، مع أنّ الشكّ والسهو أمريقع بغيراختياروعلى خلاف العادة، فمجرّد أنّه ليس من عادته السهو والشكّ لا يكفي في حصول العلم.

وعلى كلّ حال: لا إشكال في لزوم التعلّم إذا كانت المسألة ممّا تعمّ بها البلوى،

كمسائل السهو والشكّ، والتيمّم وغيرذلك، من غيرفرق بين أن يعلم بالابتلاء أو لا يعلم.

وأمّا لولم تكن المسألة ممّا تعمّ بها البلوى، فظاهرالفتاوى عدم وجوب التعلّم مع عدم العلم أو الاطمئنان بعدم الابتلاء ولعلّه لجريان أصالة عدم الابتلاء، فإنّ حكم العقل بوجوب التعلّم لمّا كان حكماً طريقيّاً، نظيرحكمه بالاحتياط في باب الدماء والفروج والأموال، كان الأصل الموضوعي رافعاً لموضوع حكم العقل، فيكون استصحاب عدم الابتلاء في المقام نظيراستصحاب ملكيّة المال في باب الأموال، فكما لا يجب الاحتياط عند استصحاب ملكيّة المال لخروج المال ببركة الاستصحاب عن احتمال كونه مال الغيرالذي هو موضوع حكم العقل بلزوم الاحتياط، كذلك استصحاب عدم الابتلاء يوجب دفع احتمال الابتلاء الذي هو الموضوع عند العقل بلزوم التعلّم.

وبعبارةأُخرى: موضوع حكم العقل بلزوم التعلّم إنّما هو الحكم الذي يبتلى به، واستصحاب عدم الابتلاء يرفع ذلك الموضوع، ولا دافع لهذا الاستصحاب إلّا توهّم عدم جريان الاستصحاب بالنسبة إلى المستقبل، أوتوهّم انّ حكم العقل في المقام نظيرحكمه بقبح التشريع الذي يحكم بقبحه في صورة العلم والظنّ والشكّ والوهم بمناط واحد، ومن هنا لاتصل النوبة إلى الأُصول الشرعيّة كما فصّلنا الكلام في ذلك في محلّه.

ويدفع الأوّل بأنّه: لا مانع من جريان الاستصحاب في المستقبل إذا كان الشيء بوجوده الاستقبالي ذا أثر، وإن لم يكن بوجوده الماضي أو الحالي ذا أثر، وتفصيل ذلك في محلّه.

ويدفع الثاني: انّ حكم العقل في المقام، ليس كحكمه في باب التشريع، فإنّ

مناط حكمه بقبح التشريع إنّما هو لمكان حكمه بقبح إسناد مالا يعلم أنّه من قبل المولى إلى المولى، وهذا المناط موجود في صورة العلم والظنّ والشكّ، وليس حكم العقل بقبح التشريع يدور مدار واقع عدم التشريع حتّى يكون حكمه في صورة عدم العلم حكماً طريقيّاً، كحكمه بلزوم التحرّز عن المال المحتمل كونه حال الغير حذراً عن الوقوع في الظلم والتصرّف في مال الغير، وحكم العقل في المقام كذلك يكون طريقيّاً محضاً، وحينئذٍ يكون الاستصحاب الموضوعي حاكماً عليه، هذا.

ولكن شيخنا الأُستاذ -مدّ ظلّه- كان بناؤه في السابق، هو التفصيل بين ما تعمّ به البلوى وما لا تعمّ، من حيث وجوب التعلّم في الأوّل دون الثاني، وعليه جرى في رسائله العمليّة، ولكن لمّا وصل بحثه إلى هذا المقام توقّف في ذلك بل قرّب عدم التفصيل وانّ احتمال الابتلاء يكفي في حكم العقل بوجوب التعلّم كحكمه بوجوب النظر عند احتمال صدق مدّعي النبوّة، فتأمّل في المقام، فإنّ المسألة ممّا تعمّ بها البلوى ويترتّب عليها آثار عمليّة.

هذا تمام الكلام في المقدّمات المفوّتة وما يلحق بها من وجوب التعلّم. وتحصّل: انّ وجوب بعض المقدّمات قبل الوقت لا يتوقّف على القول بالواجب المعلّق كما ذكره في الفصول، أو على أحد الأمرين من الواجب المعلّق أو الشرط المتأخّر كما ذكره في الكفاية.

بقي في المقام، التنبيه على بعض المسائل الفقهيّة، التي توهّم أنّها تبتني على تصحيح الواجب المعلّق والشرط المتأخّر معاً.

منها: مسألة الصوم، حيث إنّه لا إشكال في أنّه يعتبر في الصوم اجتماع شرائط التكليف من القدرة والصحّة وعدم الحيض والسفر من أوّل الطلوع إلى الغروب، بحيث لو اختلّ أحد هذه الشرائط في جزء من النهار لم يكن الصوم واجباً، فوجوب الامساك

في أوّل الفجر يتوقّف على بقاء الحياة والقدرة إلى الغروب، وهذا لا يكون إلّا على نحو الشرط المتأخّر بحيث تكون القدرة على الامساك فيما قبل الغروب شرطاً في وجوب الامساك في أوّل الفجر، وهذا عين الشرط المتأخّر، وأيضاً لا إشكال في أنّ التكليف بالإمساك في الآن الثاني والثالث، وهكذا، إنّما يكون متحقّقاً في الآن الأوّل، وهو آن طلوع الفجر، إذ ليس هناك إلّا تكليف واحد بتحقّق في أوّل الطلوع ويستمرّ إلى الغروب، وليس هناك تكاليف متعدّدة يحدث في كلّ آن تكليف بخصّه، فإنّ ذلك ينافي الارتباطيّة، بل التكليف بالإمساك في جميع آنات النهار إنّما يتحقّق في الآن الأوّل، وهو آن الطلوع، فيكون التكليف بإمساك ما قبل الغروب ثابتاً قبل ذلك، وهذا عين الواجب المعلّق حيث يتحقّق الوجوب الفعلي قبل وقت الواجب، وهو آن ما قبل الغروب الذي هو وقت الامساك الواجب فيه. وكذا الحال بالنسبة إلى التكليف بالصلاة في أوّل الوقت، حيث إنّ الكلام فيها عين الكلام في الصوم، من حيث ابتنائه على الشرط المتأخّر والواجب المعلّق كما لا يخفى، هذا.

ولكن لا يخفى عليك ضعف ذلك بكلا وجهيه

أمّا ضعف وجه ابتنائه على الشرط المتاخّر، فلما يأتي إن شاء الله تعالى من أنّ الشرط في أمثال ذلك هو وصف التعقّب، ويكون الامساك في أوّل الطلوع واجباً عند وجود الحياة في ذلك الآن وتعقّبة بالحياة فيما بعد إلى الغروب، فيكون الشرط في وجوب الامساك في كلّ آن هو فعليّة الحياة في ذلك الآن وتعقّبها بالحياة في الآن الثاني، وهذا المعنى أمر معقول يساعد عليه الدليل والاعتبار، بل المقام من أوضح ما قيل فيه: إنّ الشرط هو وصف التعقّب، وسيأتي مزيد توضيح لذلك إن شاء الله تعالى.

وأمّا ضعف ابتنائه على الواجب المعلّق، فلأنّ الخطاب وإن كان أمراً واحداً

مستمرّاً يتحقّق بأوّل الطلوع ويستمرّ إلى الغروب، إلّا أنّ فعليّة تدريجيّة حسب تدريجية المتعلّق والشروط، فكما أنّ الشروط من الحياة والقدرة وغيرذلك تحصيل تدريجاً -إذ لا يعقل تحقّق الحياة من الطلوع إلى الغروب دفعة واحدة وفي آن واحد، بل لابدّ من أن تتحقّق تدريجاً حسب تدرّج آنات الزمان، وكذا الحال بالنسبة إلى الامساك فيما بينها الذي يكون متعلّقاً لابدّ وأن يتحقّق متدرّجاً في آنات الزمان- فكذلك فعليّة الخطاب إنّما تكون تدريجيّة، ويكون فعليّة وجوب الامساك في كلّ آن مشروطاً بوجوب ذلك الآن، وتكون الفعليّة متدرّجة في الوجود حسب تدرج آنات الزمان، ولا يعقل غيرذلك، إذ كما لا يعقل تحقّق إمساك الآن الثاني في الآن الأوّل لعدم معقوليّة جرّالزمان، كذلك لا يعقل فعليّة وجوب إمساك الآن الثاني في الآن الأوّل، وكما يكون إمساك كلّ آن موقوفاً على وجود ذلك الآن، كذلك فعليّة وجوب الامساك في كلّ آن موقوفة على وجود ذلك الآن، ففعليّة الخطاب في التدرّج والدفعيّة تتبع الشروط والمتعلّق في التدرّج والدفعيّة، فإذا كانت الشروط والمتعلّق تدريجيّة فلابدّ أن يكون فعليّة الخطاب أيضاً تدريجيّة، ولا فرق في هذا بين أن نقول إنّ الزمان في باب الصوم أُخذ قيداً للمتعلّق، أو أُخذ قيداً لنفس الحكم على ما بيّنّا[1] تفصيله في التنبيه العاشرمن تنبيهات الاستصحاب في مسألة استصحاب حكم المخصّص أو الرجوع إلى حكم العامّ.

نعم، تظهرالثمرة بين الوجهين في وجوب إمساك بعض اليوم لمن يعلم بفقدان بعض الشروط في أثناء النهارأوعدم وجوبه، فإنّه بناءً على أن يكون الزمان قيداً لنفس الحكم يكون وجوب الامساك في البعض والكفّارة عند المخالفة على القاعدة، بخلاف ما إذا قلنا يكون الزمان قيداً للمتعلّق، فإنّه يكون وجوب إمساك

---

١. راجع تفصيل هذا البحث في التنبيه الثاني عشر من تنبيهات الاستصحاب، الجزء الرابع من هذا الكتاب - ص ١٩٦، الطبعة القديمة.

البعض والكفّارة على خلاف القاعدة، يتبع ورود الدليل، ولا بأس بالإشارة إلى وجه ذلك إجمالاً.

فنقول: إن كان الزمان قيداً للمتعلّق وهو الامساك فيكون الواجب هو الامساك ما بين الحدّين -الطلوع والغروب- عند اجتماع الشرائط: من القدرة وعدم السفر والحيض فيما بين الحدّين، فيكون متعلّق التكليف أمراً واحداً مستمرّاً وهو الامساك ما بين الطلوع والغروب، ويكون هذا هو الصوم المأموربه، فلو اختلّ أحد الشرائط في جزء من النهارلم يكن الامساك حينئذ واجباً واقعاً، إذ إمساك بعض اليوم لم يكن واجباً وليس صوماً شرعاً، وحينئذ كان مقتضى القاعدة عدم وجوب الامساك من أوّل الفجرعند العلم باختلاف بعض الشرائط، كمن يعلم أنّه يسافرفي أثناء النهارأو علمت المرأة انّها تحيض، فوجوب الامساك عليه وثبوت الكفّارة يحتاج إلى دليل تعبّديّ، ولا يكفي في ذلك أدلّة نفس وجوب الصوم.

وأمّا إذا كان الزمان قيداً للحكم، فيصير المعنى انّ الحكم بوجوب الصوم والإمساك مستمرّإلى الغروب، بحيث يكون الغروب منتهى عمرالحكم، فيحدث من أوّل الطلوع وينتهي بالغروب، ومرجع ذلك إلى أنّ الحكم بالإمساك في كلّ آن من آنات النهارثابت، فاختلال الشرائط في أثناء النهارلا يكون كاشفاً عن عدم ثبوت الحكم من أوّل الأمر، بل الحكم كان واقعاً ثابتاً إلى زمان اختلال الشرائط وينقطع بالاختلال.

وهذا لا ينافي ارتباطيّة الصوم وانّه ليس هناك تكاليف متعدّدة مستقلّة، فإنّ ارتباطيّة التكليف ليس إلّا عبارة عن وحدة الملاك وترتّبه على مجموع الامساك الواقع في النهار، لا أنّ لكلّ إمساك ملاكاً يخصّه، وهذا أجنبيّ عمّا نحن فيه من استمرارالحكم في مجموع النهارعلى وجه يكون قيداً للحكم، فيكون ثبوت الحكم في كلّ زمان تابعاً لثبوت الشرط في ذلك الزمان، وانتفاء الشرط في زمان لا يوجب

انتفاء الحكم في الزمان السابق عليه، وحينئذٍ يجب الامساك على من يعلم أنّه يسافر وتلزمه الكفّارة عند المخالفة، لأنّه قد خالف حكماً واقعيّاً ثابتاً في الواقع، فتأمّل في المقام جيّداً.

وعلى كلّ حال تكون فعليّة الحكم في باب الصوم تدريجيّة، سواء قلنا بأنّ الزمان فيه قيد للحكم أو قيد للمتعلّق، لأنّ مناط التدريجيّة هو تدريجيّة الشروط والمتعلّق، الذي قد عرفت أنّ مع تدريجيّتها لا يعقل فعليّة الحكم دفعة، إذ فعليّة الحكم يدور مدار تحقّق شرطه، وتكون تابعة لوجوده، ومع كون الشرط تدريجيّ الحصول فلا محالة يكون الفعليّة أيضاً تدريجيّة، حسبما تقتضيه التبعيّة، هذا بالنسبة إلى الصوم.

وأمّا بالنسبة إلى الصلاة فيفترق الحال فيها بالنسبة إلى أوّل الوقت في مضيّ مقدار أربع ركعات منه، وما عدا ذلك من بقيّة الوقت، فإنّ التكليف بأربع ركعات لما كان مشروطاً بالزمان الذي يمكن إيقاع الأربع فيه، إذ لا يعقل أن يكون الزمان أضيق دائرة عن متعلّق التكليف، فالتكليف بأربع ركعات مشروط بزمان يسع الأربع، وحينئذٍ لا يمكن أن يكون التكليف بالأربع من أوّل الوقت فعليّاً، بل لابدّ أن يكون فعليّة تدريجيّة حسب تدريجيّة أجزاء الزمان إلى مقدار أربع ركعات، وعند انقضاء ذلك المقدار تتمّ الفعليّة لتماميّة شرطها من مضيّ مقدار أربع ركعات، ولأجل ذلك أفتوا بعدم وجوب القضاء على من حصل له أحد الأعذار الموجبة لسقوط التكليف كالجنون والحيض قبل مضيّ مقدار أربع ركعات من الوقت ووجوب القضاء عند حصوله بعد ذلك، والسرّ في ذلك هو ما ذكرنا من أنّ الحكم بالأربع لا يكون فعليّاً من أوّل الوقت دفعة واحدة، بل فعليّته تكون تدريجيّة حسب تدرّج شرط الحكم من الزمان، فلا تتمّ الفعليّة إلّا عند انقضاء ذلك المقدار من الزمان، فالعذر الحاصل قبل ذلك يكون حاصلاً قبل تماميّة فعليّة الحكم، فلا موجب للقضاء. وهذا بخلاف

ما إذا انقضى ذلك المقدار من الزمان فإنّ شرط الفعليّة حينئذٍ حاصل، فلا مانع من فعليّة الحكم بالأربع، وتكون التسليمة حينئذٍ في عرض التكبيرة من حيث فعليّة حكمها وكونه مخاطباً بها كخطابه بالتكبير.

فإن قلت: كيف يكون الحكم بالتسليمة فعليّا مع عدم القدرة عليها شرعاً إلّا بعد التكبيرة وما يلحقها من الأجزاء، وبعبارة أُخرى: كيف يكون الحكم فعليّاً دفعة مع تدريجيّة المتعلّق؟

قلت: العبرة في الفعليّة التدريجيّة هي تدريجيّة الشرائط لا تدريجيّة المتعلّق، وقولك: لا يقدر على التسليمة في الحال، قلنا: هي مقدورة له بتوسّط القدرة على الأجزاء السابقة، فتكون حينئذٍ من المقدور بالواسطة، غايته أنّ الواسطة تارة تكون عقليّة كنصب السلم بالنسبة إلى الصعود على السطح، وأُخرى تكون جعليّة شرعيّة كالأجزاء السابقة بالنسبة إلى التسليمة، وقد تقدّم صحّة فعليّة التكليف بالنسبة إلى كلّ ما يكون مقدوراً بالواسطة، فالتكليف بالتسليمة بعد مضيّ مقدار أربع ركعات من الوقت يكون كالتكليف بالصلاة في مسجد الكوفة غير مقيّد بالزمان، وأمّا التكليف بها قبل ذلك فيكون كالتكليف بالصلاة في المسجد عند طلوع الفجر، وقد تقدّم الكلام في الفرق بين المثالين، وانّ التكليف في أحدهما يكون مطلقاً وفي الآخر يكون مشروطاً، فتأمّل جيّداً. هذا تمام الكلام في الواجب المشروط والمطلق والمعلّق.

بقي في المقام: حكم صورة الشكّ في كون الواجب مشروطاً أو مطلقاً، الذي يرجع الشكّ فيه إلى الشكّ في كون القيد قيداً للهيأة أو قيداً للمادّة، وقد اضطربت الكلمات في ذلك، وسلك كلّ مسلكاً. وينبغي أن يعلم أوّلاً: انّ محلّ الكلام فيما إذا كان القيد فعلاً اختياريّاً للمكلّف، إذ لو لم يكن كذلك فلابدّ أن يكون التكليف مشروطاً به، على ما تقدّم تفصيل ذلك، وكذا محلّ الكلام فيما إذا لم يكن في البين

ما يُعيّن أحدهما كما إذا سيق القيد بصورة القضيّة الشرطيّة فإنّه يتعيّن رجوعه إلى الهيأة، حيث إنّ القضيّة الشرطيّة ما تكوّن ربط جملة بجملة أُخرى على ما تقدّم بيانه أيضاً، أو سيق القيد على وجه أُخذ وصفاً للمادّة، كما إذا قيل متطهّراً وأمثال ذلك، ممّا يكون القيد ظاهراً في رجوعه إلى المادّة.

إذا عرفت ذلك فنقول: ربّما قيل إنّه عند الدوران يقدّم تقييد المادّة على تقييد الهيأة، لأنّ في تقييد الهيأة يلزم كثرة التقييد وتعدّده، والأصل يقتضي خلافه، بخلاف تقييد المادّة، فإنّ تقييد الهيأة يستلزم تقييد المادّة لا محالة، إذ لا يمكن إطلاق المادّة مع تقييد الهيأة، وهذا معنى ما يقال: من أنّ اشتراط الوجوب بشيء يرجع إلى اشتراط الواجب به أيضاً ولا عكس، إذ تقييد المادّة لا يستلزم تقييد الهيأة كما لا يخفى، هذا.

ولكن لا يخفى عليك ما فيه، لأنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل العدم والملكة، فإذا امتنع الإطلاق امتنع التقييد، وحينئذ نقول في المقام: إنّه لو رجع القيد إلى الهيأة وكان وجوب الحجّ مثلاً مشروطاً بالاستطاعة، فلا يعقل الإطلاق في طرف المادّة، إذ بعد ما كان وجوب الحجّ بعد فرض حصول الاستطاعة، فكيف يكون الحجّ واجباً في كلتا صورتي وجود الاستطاعة وعدمها الذي هو معنى الإطلاق؟ وهل هذا إلّا الخلف والتناقض؟ فإذا امتنع الإطلاق في طرف المادّة امتنع التقييد أيضاً لا محالة، فإنّ تقييد المادّة بالاستطاعة مثلاً يقتضي لزوم تحصيلها، كما هو الشأن في كلّ قيد يرجع إلى المادّة، وبعد فرض حصول الاستطاعة، كما هو لازم أخذها قيداً للهيأة -لما عرفت من أنّ القيود الراجعة إلى الحكم لابدّ أن تؤخذ مفروضة الوجود- لا معنى لتقييد المادّة بالاستطاعة الذي يقتضي تحصيلها، لأنّه يكون من طلب الحاصل. فدعوى انّ تقييد الهيأة يستلزم تقييد المادّة ممّا لا ترجع إلى محصّل.

نعم، النتيجة المقصودة من تقييد المادّة حاصلة عند تقييد الهيأة، لأنّ المقصود

من تقييد الحجّ بالاستطاعة ليس إلّا وقوع الحجّ بعد التلبّس بالاستطاعة، كما أنّ المقصود عن تقييد الصلاة بالطهارة هو وقوع الصلاة في حال التلبّس بالطهارة، وهذا المعنى حاصل بعد تقييد الهيأة، لأنّه لو تأخّر وجوب الحجّ من الاستطاعة، فالحجّ الواجب يقع بعد الاستطاعة لا محالة، فالنتيجة المطلوبة من تقييد المادّة حاصلة قهراً عند تقييد الهيأة، ولكن هذا غير تقييد المادّة بحيث يكون رجوع القيد إلى الهيأة موجباً لتعدّد التقييد ويرجع الشكّ في المقام إلى الشكّ في قلّة التقييد و كثرته حتّى يقال: انّ الأصل اللفظي يقتضي قلّة التقييد.

فظهر أنّه عند دوران الأمر بين تقييد المادّة وتقييد الهيأة يكون من الدوران بين المتباينين، لا الأقلّ والأكثر.

وبعد ذلك نقول: إنّ القيد تارة يكون متّصلاً بالكلام، كما إذا ورد: حجّ مستطيعاً، ودار الأمرين رجوع قيد الاستطاعة إلى الوجوب حتّى لا يجب تحصيلها، أو إلى الحجّ حتّى يجب تحصيلها.

وأُخرى يكون منفصلاً، كما إذا ورد حجّ، وبعد ذلك ورد دليل منفصل يدلّ على اعتبار قيد الاستطاعة، ودار أمرها بين الأمرين، فإن كان القيد متّصلاً بالكلام فلا إشكال في إجمال الكلام حينئذ لاحتفافه بما يصلح لكلا الأمرين بلا معيّن، فلا يكون للهيأة إطلاق ولا للمادّة، لاتّصال كلّ منهما بما يصلح للقرينيّة، فلا يمكن التمسّك بإطلاق أحدهما بعد العلم الإجمالي بورود القيد على أحدهما، بل لابدّ حينئذٍ من الرجوع إلى الأُصول العمليّة، وسيأتي البحث عن ذلك.

وأمّا لو كان القيد منفصلاً، فهذا هو الّذي[1] ذكر الشيخ ﷺ فيه وجهين لرجوع القيد إلى المادّة لا إلى الهيأة.

---

١. راجع مطارح الأنظار، الهداية الرابعة من مباحث مقدّمة الواجب، ص ٤٧.

الوجه الأوّل

إنّ الأمر في المقام يدور بين تقييد إطلاق الهيأة، وتقييد إطلاق المادّة، لأنّ المفروض أنّه انعقد الظهور الإطلاقي لكلّ منهما حيث كان التقييد بالمنفصل، ولذلك خصّصنا كلام الشيخ ﷺ بالمنفصل، إذ مع الاتّصال لا ينعقد ظهور إطلاقيّ لكلّ منهما، فلا معنى للدوران حينئذٍ. وهذا بخلاف ما إذا كان بالمنفصل، فإنّ الظهور الإطلاقي انعقد لكلّ منهما، فيدور الأمر بين تقييد إطلاق المادّة وتقييد إطلاق الهيأة، ولمّا كان إطلاق الهيأة شموليّاً وكان إطلاق المادّة بدليّاً، كان اللازم تقييد إطلاق المادّة، لأقوائيّة الإطلاق الشمولي من الإطلاق البدلي، كما هو الشأن في كلّ ما دار الأمر بين تقييد الإطلاق الشمولي وتقييد الإطلاق البدلي.

أمّا كون إطلاق الهيأة شموليّاً وإطلاق المادّة بدليّاً، فلأنّ معنى إطلاق الهيأة هو ثبوت الوجوب في كلتا حالتي ثبوت القيد وعدمه، فيكون إطلاق الوجوب شاملاً لصورة وجود الاستطاعة وصورة عدمها، وهذا بخلاف إطلاق المادّة فإنّه بدلي، حيث إنّ الواجب هو صرف وجود الحجّ، والمطلوب فردٌ واحد منه على البدل بين الفرد قبل الاستطاعة والفرد بعده، وهذا عين الإطلاق البدلي.

وأمّا تقديم تقييد الإطلاق البدلي على تقييد الإطلاق الشمولي، فهو موكول إلى محلّه في مبحث التعادل والتراجيح، وقد أوضحناه في محلّه.

ثمّ إنّ المحقّق الخراساني ﷺ[1] سلّم أنّ المقام يكون من دوران الأمر بين تقييد الإطلاق البدلي والإطلاق الشمولي، إلّا أنّه ناقش في الكبرى، ومنع تقديم الإطلاق الشمولي على الإطلاق البدلي، نظراً إلى أنّ الإطلاق في كلّ منهما يكون بمقدّمات الحكمة لا بالوضع، فلا موجب لتقديم أحدهما على الآخر، هذا.

---

١. الكفاية، الجلد ١، ص ١٦٩، «فلأنّ مفاد إطلاق الهيأة وإن كان شمولياً...».

ولكنّ الإنصاف انّ المقام أجنبيّ عن مسألة تقديم الإطلاق الشمولي على الإطلاق البدلي، لأنّ تلك المسألة إنّما هي في ما إذا تعارض الإطلاقان وتنافيا بحسب المدلول، كما إذا ورد لا تكرم الفاسق وورد أيضاً أكرم عالماً، حيث إنّ إطلاق لا تكرم الفاسق يقتضي عدم إكرام العالم الفاسق، وإطلاق أكرم عالماً يقتضي إكرامه، فيتنافيان في مورد الاجتماع، ويصحّ التعارض بينهما، فيبحث حينئذٍ عن أنّ الإطلاق الشّمولي مقدّم على الإطلاق البدلي أو غير مقدّم. والمقام ليس من هذا القبيل، إذ ليس بين إطلاق المادّة وإطلاق الهيأة تعارض وتناف، بل بينهما كمال الملائمة والأُلفة، إذ لا يلزم من إطلاق كلّ منهما محذور لزوم اجتماع المتناقضين الذي هو المناط في باب التعارض، والعلم بورود المقيّد على أحدهما من الخارج لمكان الدليل المنفصل لا يوجب التنافي بينهما. غايته أنّه يعلم بعدم إرادة أحد الإطلاقين وانّ أحدهما لا محالة مقيّد، وأيّ ربط لهذا بأقوائيّة إطلاق الهيأة لكونه شمولياً من إطلاق المادّة لكونه بدليّاً؟ فإنّ الأقوائيّة لا توجب أن يكون القيد وارداً على الضعيف، وأيّ ملازمة في ذلك؟ بل لو فرض أنّ الهيأة بالوضع تدلّ على الشمول لا بالإطلاق كان ذلك العلم الإجمالي بحاله، فإنّ القيد لا محالة إمّا أن يكون وارداً على الهيأة أو يكون وارداً على المادّة، وأقوائيّة الهيأة لا ربط لها بذلك، فالمقام نظير ما إذا علم بكذب أحد الدليلين من دون أن يكون بين مدلوليهما تناف، حيث أوضحنا في محلّه أنّه لا يعامل معاملة التعارض في مثل هذا، بل يكون من باب اشتباه الحجّة باللاحجّة، ويعامل معهما معاملة قواعد العلم الإجمالي، والمقام بعينه يكون من هذا القبيل.

الوجه الثاني

الّذي ذكره الشيخ ﷺ لترجيح إرجاع القيد إلى المادّة، هو أنّ تقييد الهيأة وإن لم يستلزم المادّة، بحيث يلزم تعدّد التقييد كما تقدّم، إلّا أنّه لا إشكال في أنّه يوجب

بطلان اقتضاء المادّة للإطلاق، ويخرجها عن قابليّته، وكما أنّ أصل التقييد مخالف للأصل، كذلك عمل ما ينتج نتيجة التقييد وإخراج المحلّ عن قابليّة الإطلاق يكون مخالفاً للأصل، لاشتراكهما في الأثر. وهذا بخلاف إرجاع القيد إلى المادّة، فإنّه سالم عن هذا المحذور لبقاء إطلاق الهيأة على حاله، هذا.

ولكن لا يخفى عليك ما فيه فإنّ التقييد إنّما كان على خلاف الأصل لمكان جريان مقدّمات الحكمة، وأين هذا من عمل ما يوجب عدم جريان مقدّمات الحكمة وهدم أساسها كما هو الحال عند إرجاع القيد إلى الهيأة حيث إنّه يوجب عدم جريان مقدّمات الحكمة في صرف المادّة وهدم أساس إطلاقها، فإنّه لا أصل يقتضي بطلان مثل هذا العمل.

وبالجملة ما ذكره الشيخ ﷺ من الوجهين لإرجاع القيد إلى المادّة، ممّا لا يمكن المساعدة عليه. فلابدّ من إعمال قواعد العلم الإجمالي، إذ الأُصول اللفظيّة من أصالة إطلاق المادّة وأصالة إطلاق الهيأة متعارضة، للعلم بتقييد أحد الإطلاقين، فتصل النوبة حينئذ إلى الأُصول العمليّة، ومعلوم أنّ الشكّ في المقام يرجع إلى الشكّ في لزوم تحصيل القيد، ومقتضى أصالة البراءة عدم لزوم تحصيله. هذا حاصل ما أفاده شيخنا الأُستاد -مدّ ظلّه- في هذا المقام.

ثمّ تنظّر في جميع ما أفاده بما حاصله: أنّ المراد من تقييد الهيأة هو تقيد المادّة المنتسبة على ما عرفت، إذ تقييد الهيأة بما أنّها معنى حرفي لا يعقل، فلا بدّ من رجوع القيد إلى المادّة المنتسبة، ويكون الفرق بين تقييد المادّة وتقييد الهيأة هو أنّه تارة: يكون التقييد للمادّة بلحاظ ما قبل الاستناد، وأُخرى: يكون تقييداً لها بلحاظ الاستناد -كما تقدّم تفصيل ذلك- وحينئذ يكون رجوع القيد إلى المادّة متيقّناً، والشكّ يرجع إلى أمر زائد وهو تقييدها بلحاظ الاستناد، وإطلاق الهيأة ينفي

هذا الأمر الزائد، من غير فرق بين أن يكون التقييد بالمتّصل أو المنفصل، إذ رجوع القيد المتّصل إلى المادّة أيضاً متيقّن، ورجوعه إلى المادّة المنتسبة مشكوك وأصالة الإطلاق الجارية في طرف الهيأة تنفي ذلك.

وتوهّم أنّه يكون من احتفاف الكلام بما يصلح للقرينيّة فاسد، إذ الضابط فيما يصلح للقرينيّة هو إمكان رجوع القيد إلى ما تقدّم بلا حاجة إلى عناية زائدة وصلوحه للقرينيّة بلا كلفة، كاستثناء الفسّاق من العلماء مع تردّد الفسّاق بين مرتكب الكبيرة فقط، أو الأعمّ منه ومن مرتكب الصغيرة لأجل إجمال المفهوم، وكالضمير المتعقّب لجمل متعدّدة، أو الاستثناء المتعقّب لذلك، فإنّه في الجميع يكون القيد صالحاً لرجوعه إلى ما تقدّم بلا عناية، بحيث يصحّ للمتكلّم الأعتماد على ذلك، وبذلك ينهدم اساس مقدّمات الحكمة. وهذا بخلاف المقام، فإنّ رجوع القيد إلى الهيأة يحتاج إلى عناية زائدة، وهي لحاظ الانتساب في طرف المادّة، هذا.

مع أنّ رجوع القيد إلى الهيأة والوجوب، لا يصحّ إلّا بعد أخذ القيد مفروض الوجود كما تقدّم، وذلك أيضاً أمر زائد ينفيه إطلاق القيد، حيث إنّه لم يتعقّب بمثل أداة الشرط التي خلقها الله تعالى لأجل فرض الوجود، فمقتضى إطلاقه عدم لحاظه مفروض الوجود.

هذا كلّه. مضافاً إلى أنّ القيود التي تصلح لأن ترجع إلى المادّة أو الوجوب إنّما هي القيود التي تكون بصيغة الحال، كحجّ مستطيعاً، إذ ما عدا ذلك لا تصلح لذلك، فإنّ ما كان مصدّراً بأدوات الشرط[1] وما يلحق بها لا تصلح إلّا للرجوع إلى الهيأة، وما كان من قبيل المفعول به وفيه لا تصلح إلّا للمادّة كصلّ في المسجد، حيث إنّ ظاهره الأوّلي يقتضي بناء المسجد إلّا أن تقوم قرينة شخصيّة أو نوعيّة على خلافه. فينحصر

١. كالعقود التي ل تتعلّق بها إرادة الفاعل لكونها خارجة عن القدرة كالزمان، حيث عرفت أنّ مثل ذلك لابدّ ان يؤخذ مفروض الوجود - منه.

ما يصلح للرجوع إلى كلّ منهما بما كان على هيأة الحال، ومعلوم انّ مقتضى الظهور النوعي في مثل حجّ مستطيعاً، وصلّ متطهّراً، وأمثال ذلك، هو رجوع القيد إلى المادّة، حيث لا يستفاد منه إلّا ذلك، هذا إذا كان التقييد بالمتّصل. وأمّا إذا كان التقييد بالمنفصل، فإن كان لفظيّاً فالكلام فيه هو الكلام في المتّصل، بل هو أولى كما لا يخفى.

وإن كان لبّيّاً، كما إذا انعقد إجماع على أنّ الحجّ لا يقع بصفة المطلوبيّة إلّا في حال الاستطاعة، وشكّ في كون الاستطاعة شرطاً للوجوب أو للحجّ، فالظاهر أيضاً رجوع القيد إلى المادّة فقط، لاحتياج رجوع القيد إلى الهيأة إلى عناية زائدة، والإطلاق يدفع ذلك.

نعم، لا يتمشّى الوجه الثاني[1] والثّالث فيما إذا كان دليل القيد لبّيّاً كما لا يخفى. هذا حاصل ما أفاده -مدّ ظلّه-، ولكن للنظر فيه مجال، كما لا يخفى على المتأمّل. هذا تمام الكلام في الواجب المشروط والمطلق وما يتعلّق بذلك من المباحث.

---

١. مرادنا من الوجه الثاني: هو ظهور دليل القيد في عدم أخذه مفروض الوجود، ومن الوجه الثالث: هو الظهور النوعي في رجوع ما كان بصيغة الحال إلى المادّة فقط - منه.

ينقسم الواجب أيضاً إلى نفسيّ وغيريّ

وعرّف الغيري: بما أُمر به للتوصّل إلى واجب آخر ويقابله النفسي، وهو ما لم يؤمر به لأجل التوصّل به إلى واجب آخر. وقد يعرّف النفسي: بما أُمر به لنفسه، والغيري: بما أُمر به لأجل غيره.

وقد أشكل على التعريف الأوّل بما حاصله: أنّه يلزم أن يكون جلّ الواجبات غيريّة، لأنّ الأمر بها إنّما هو لأجل التوصّل بها إلى ما لها من الفوائد والملاكات المترتّبة عليها، التي تكون هي الواجبة في الحقيقة، وكونها مقدورة بالواسطة لأنّها من المسبّبات التوليديّة.

ثمّ وجّه المستشكل بأنّ ترتّب الملاكات على الواجبات وكون الملاكات من المسبّبات التوليديّة لا ينافي الوجوب النفسي، لأنّه يمكن أن تكون الواجبات معنونة بعنوان حسن، وبانطباقه عليها تكون واجبات نفسيّة، وأرجع تعريف الواجب النفسي بأنّه ما أمر به لنفسه إلى ذلك، هذا.

وقد أشبعنا الكلام في بطلان توهّم كون الملاكات من المسبّبات التوليديّة في مبحث الصحيح والأعمّ، وانّه ليست الملاكات واجبة التحصيل لكونها من الدواعي،

ولا يمكن تعلّق إرادة الفاعل بها. فراجع ذلك المبحث. وعليه لا يرد الإشكال على التعريف المذكور.

نعم، يرد عليه، خروج الواجبات التهيئيّة والواجبات التي يستقلّ العقل بوجوبها لأجل برهان التّويت عن كونها واجبات نفسيّة، لأنّ الأمر في جميعها إنّما يكون لأجل التوصّل بها إلى واجبات أُخر، من الحجّ في وقته، والصلاة مع الطهور في وقتها، وغير ذلك، فيلزم أن يكون جميعها واجبات غيريّة، مع أنّها ليست كذلك كما تقدّم سابقاً.

فالأولى أن يعرّف الواجب النفسي بما أُمر به لنفسه، أي تعلّق الأمر به ابتداءً وكان متعلّقاً للإرادة كذلك، ويقابله الواجب الغيري، وهو ما إذا كانت إرادته ترشّحيّة من ناحية إرادة الغير، فتكون الواجبات التهيئيّة كلّها من الواجبات النفسيّة، حيث لم تكن إرادتها مترشّحة من إرادة الغير، لوجوبها مع عدم وجوب الغير، على ما تقدّم تفصيل ذلك.

ثمّ إنّ ما دفع به الإشكال عن الواجبات النفسيّة، بأنّه يمكن أن يكون ذلك لأجل انطباق عنوان حسن ... الخ، لم نعرف معناه، فإنّ العنوان الحسن من اين جاء؟ وهل ذلك العنوان إلّا جهة ترتّب الملاكات عليها الذي التزم انّها من تلك الجهة تكون واجبات غيريّة؟ فتأمّل جيّداً.

وعلى كلّ حال لو شكّ في واجب أنّه نفسيّ أو غيريّ، فتارة يقع الكلام فيما يتقضيه الأصل اللفظي، وأُخرى فيما يقتضيه الأصل العملي.

الأمر الأوّل: [فيما يقتضيه الأصل اللفظي]

أمّا الأوّل، فمجمل القول فيه: هو أنّ الواجب الغيري لمّا كان وجوبه مترشّحاً عن وجوب الغير، كان وجوبه مشروطاً بوجوب الغير، كما أنّ وجود الغير يكون مشروطاً بالواجب الغيري، فيكون وجوب الغير من المقدّمات الوجوبيّة للواجب الغيري،

ووجود الواجب الغيري من المقدّمات الوجوديّة لذلك الغير، مثلاً يكون وجوب الوضوء مشروطاً بوجوب الصلاة، وتكون نفس الصلاة مشروطة بوجود الوضوء، فالوضوء بالنسبة إلى الصلاة يكون من قيود المادّة، ووجوب الصلاة يكون من قيود الهيأة بالنسبة إلى الوضوء بالمعنى المتقدّم من تقييد الهيأة، بحيث لا يرجع إلى تقييد المعنى الحرفي. وحينئذ يرجع الشكّ في كون الوجوب غيريّاً إلى شكّين: أحدهما: الشكّ في تقييد وجوبه بوجوب الغير، وثانيهما: الشكّ في تقييد مادّة الغيريّة.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّه إن كان هناك إطلاق في كلا طرفي الغير والواجب الغيري، كما إذا كان دليل الصلاة مطلقاً لم يؤخذ الوضوء قيداً لها، وكذا كان دليل إيجاب الوضوء مطلقاً لم يقيّد وجوبه بالصلاة، كما في قوله تعالى[1]: ﴿إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم﴾ إلى آخره، حيث إنّه قيّد وجوب الوضوء بالقيام إلى الصلاة فلا إشكال في صحّه التمسّك بكلّ من الإطلاقين، وتكون النتيجة هو الوجوب النفسي للوضوء، وعدم كونه قيداً وجوديّاً للصلاة، فإنّ إطلاق دليل الوضوء يقتضي الأوّل، و إطلاق دليل الصلاة يقتضي الثاني.

والإشكال في التمسّك بإطلاق الهيأة في طرف الوضوء، بأنّ الهيأة موضوعة لأفراد الطلب ومصاديقه لا لمفهومه، فلا معنى للرجوع إلى إطلاق الهيأة كما في التقريرات[2] ضعيف جدّاً. وأضعف منه، دفع الإشكال بأنّ الهيأة موضوعة لمفهوم الطلب، وهو الذي ينشأ، إذ لا معنى لإنشاء المصداق... إلى آخرما ذكره في الكفاية[3].

---

١. المائدة، الآية ٦.

٢. مطارح الأنظار، مباحث مقدّمة الواجب «هداية: ينقسم الواجب باعتبار اختلاف دواعي الطلب على وجه خاصّ كما ستعرفه إلى غيري ونفسي ...»، ص ٦٥.

٣. كفاية الأُصول، الجلد ١، ص ١٧٣ «ففيه أنّ مفاد الهيأة كما مرّت الإشارة إليه ليس الأفراد، بل هو مفهوم الطلب...».

أمّا ضعف ما في التقرير، فلأنّ كون الهيأة موضوعة لمفهوم الطلب أو لمصاديقه أجنبيّ عمّا نحن فيه، إذ لا إشكال في ثبوت الواجبات الغيريّة في الشريعة، فيسأل أنّ الشيء بأيّ صناعة يكون واجباً غيريّاً؟ وهل يكون الشيء واجباً غيريّاً إلّا بتقييد وجوبه بالغير؟ على معنى تقييد جملة بجملة، على ما تقدّم بيانه في والواجب المشروط. وبالجملة: الواجب الغيري يكون قسماً من الواجب المشروط، وكما أنّ إطلاق دليل الحجّ مثلاً يقتضي عدم تقييد وجوبه بالاستطاعة، كذلك إطلاق دليل الوضوء يقتضي عدم تقييد وجوبه بمثل «إذا قمتم إلى الصلاة» فتأمّل.

وأمّا ضعف ما في الكفاية، فلأنّه لا معنى لوضع الهيأة لمفهوم الطلب، ولا معنى لإنشاء مفهوم الطلب، بل الهيأة على ما عرفت لم توضع إلّا لإيقاع النسبة بين المبدأ والفاعل بالنسبة الإيقاعيّة، مقابل النسبة التحقّقيّة والتلبّسيّة، التي وضعت هيأة الماضي والمضارع لهما، و بإيقاع هذه النسبة إذا كان بداعي الطلب يتحقّق مصداق من الطلب، حيث إنّ حقيقة الطلب هو التصدّي لتحصيل المطلوب، والآمر بإيقاعه للنسبة مع كونه بداعي الطلب قد تصدّى لتحصيل مطلوبه بتوسّط عضلات العبد، فالهيأة لم توضع للطّلب أصلاً لا لمفهومه ولا لمصداقه، وقد تقدّم ذلك مشروحاً في أوّل مبحث الأوامر، فراجع.

وعلى كلّ حال ظهر صحّة التمسّك بإطلاق كلّ من الغيري والواجب الغيري لو كان لكلّ منهما إطلاق، بل لو كان لأحدهما إطلاق يكفي في المقصود من إثبات الوجوب النفسي، لأنّ مثبتات الأُصول اللفظيّة حجّة، فلو فرض أنّه لم يكن لدليل الوضوء إطلاق وكان دليل الصلاة إطلاق، فمقتضى إطلاق دليلها هو عدم تقييد مادّتها بالوضوء، ويلزمه عدم تقييد وجوب الوضوء بها، لما عرفت من الملازمة بين الأمرين، وكذا الحال لو انعكس الأمر وكان لدليل الوضوء إطلاق دون دليل الصلاة.

وبالجملة الأصل اللفظي يقتضي النفسيّة عند الشكّ فيها، سواء كان لكلّ من الدليلين إطلاق أوكان لأحدهما إطلاق، ولا تصل النوبة إلى الأُصول العمليّة، إلّا إذا فقد الإطلاق من الجانبين، وحينئذ ينبغي البحث عمّا يقتضيه الأصل العملي.

فنقول: الشكّ في الوجوب الغيري له أقسام ثلاثةٌ:

القسم الأوّل

ما إذا علم بوجوب كلّ من الغيروالغيري من دون أن يكون وجوب الغيرمشروطاً بشرط غيرحاصل، كما إذا علم بعد الزوال بوجوب كلّ من الوضوء والصلاة، وشكّ في وجوب الوضوء من حيث كونه غيريّاً أو نفسيّاً، ففي هذا القسم يرجع الشكّ إلى الشكّ في تقييد الصلاة بالوضوء وأنّه شرط لصحّتها، حيث عرفت ملازمة الشكّ في ذلك للشكّ في تقييد الصلاة، وحينئذٍ يرجع الشكّ بالنسبة إلى الصلاة إلى الشكّ بين الأقلّ والأكثرالارتباطي، وأصالة البراءة تقتضي عدم شرطيّة الوضوء للصلاة وصحّتها بدونه، فمن هذه الجهة تكون النتيجة النفسيّة. وأمّا من جهة تقييد وجوب الوضوء بوجوب الصلاة فلا أثرلها، للعلم بوجوب الوضوء على كلّ حال نفسيّاً كان أو غيريّاً، نعم ربّما يثمرفي وحدة العقاب وتعدّده عند تركه لكلّ من الوضوء والصلاة، وليس كلامنا الآن في العقاب.

القسم الثاني

ما إذا علم بوجوب كلّ من الغيروالغيري، ولكن كان وجوب الغيرمشروطاً بشرط غيرحاصل، كالمثال المتقدّم فيما إذا علم قبل الزوال، ففي هذا القسم يرجع الشكّ في غيريّة الوضوء ونفسيّته إلى الشكّ في اشتراطه بالزوال وعدم اشتراطه، إذ لوكان واجباً غيريّاً يكون مشروطاً بالزوال لمكان اشتراط الصلاة به، وحينئذ يكون من أفراد

الشكّ بين المطلق والمشروط، وقد تقدّم أنّ مقتضى الأصل العملي هو الاشتراط، للشكّ في وجوبه قبل الزوال، وأصالة البراءة تنفي وجوبه، كما تنفي شرطيّة الصلاة بالوضوء، ولا منافاة بين إجراء البراءة لنفي وجوب الوضوء قبل الزوال وإجراء البراءة لنفي قيديّته للصلاة كما لا يخفى.

القسم الثالث

ما إذا علم بوجوب ما شكّ في غيريّته، ولكن شكّ في وجوب الغير، كما إذا شكّ في وجوب الصلاة في المثال المتقدّم وعلم بوجوب الوضوء، ولكن شكّ في كونه غيريّاً حتّى لا يجب لعدم وجوب الصلاة ظاهراً بمقتضى البراءة، أو نفسيّاً حتّى يجب.

فقد قيل في هذا القسم بعدم وجوب الوضوء وإجراء البراءة فيه، لاحتمال كونه غيريّاً، فلا يعلم بوجوبه على كلّ حال.

هذا، ولكنّ الأقوى وجوبه، لأنّ المقام يكون من التوسّط في التنجيز الذي عليه يبتنى جريان البراءة في الأقلّ والأكثر الارتباطي، إذ كما أنّ العلم بوجوب ما عدا السورة مع الشكّ في وجوبها يتقضي وجوب امتثال ما علم، ولا يجوز إجراء البراءة فيه، مع أنّه يحتمل كون ما عدا السورة واجباً غيريّاً ومقدّمة للصلاة مع السورة، فكذلك المقام من غير فوق بينهما، سوى تعلّق العلم بمعظم الواجب في مثل الصلاة بلا سورة، وفي المقام تعلّق العلم بمقدار من الواجب كالوضوء فقط، وهذا لا يصلح أن يكون فارقاً فيما نحن بصدده. كما لا يصلح الفرق بين المقاميم: بأنّه في المقام قد تعلّق العلم بما يحتمل كونه مقدّمة خارجيّة كالوضوء بالنسبة إلى الصلاة، وفي ذلك المقام تعلّق العلم بما يحتمل كونه مقدّمة داخليّة، فإنّ المناط في الجميع واحد وهو العلم بالوجوب، مع أنّه لنا أن نفرض مثال المقام بما يحتمل كونه مقدّمة داخليّة، كما إذا علم بوجوب السورة فقط وشكّ في النفسيّة والغيريّة، فتأمّل.

بقي في المقام التنبيه على أمرين:

الأوّل: قد اختلف الأعلام في استحقاق الثواب والعقاب على فعل الواجب الغيري وتركه على أقوال.

ثالثها: التفصيل بين ما إذا كان الوجوب الغيري مستفاداً من خطاب أصليّ فيترتّب، أو تبعيّ فلا يترتّب.

رابعها: التفصيل بين استحقاق الثواب فلا يترتّب، واستحقاق العقاب فيترتّب.

والأولى تحرير محلّ النزاع في المقام، بالأعمّ من الاستحقاق والتفضّل، إذ استحقاق الثواب في الواجبات النفسيّة محلّ كلام.

فقد حكى شيخنا الأُستاذ -مدّ ظله- عن المفيد ﷺ القول بعدم استحقاق العبد للثواب على الإطاعة وامتثال أوامر مولاه عقلاً على وجه يكون عدم ترتّب الثواب على إطاعته من الظلم المستحيل في حقّه تعالى وكيف يحكم العقل بذلك؟ مع أنّ العبد مملوك لمولاه، فعليه إطاعته وامتثال أوامره، ولا يمتنع عقلاً عدم إثابة العبد لإطاعة مولاه، بل الثواب إنّما يكون بالتفضيل منه تعالى على عبيده ومنّة عليهم بذلك. وقد خالف في ذلك المتكلّمون، حيث قالوا بالاستحقاق. ونظير هذا البحث وقع في وجوب قبول التوبة، حيث ذهب المتكلّمون إلى وجوب قبولها عليه تعالى وخالف في ذلك بعض. وعلى كلّ حال مسألة استحقاق الثواب في امتثال الواجبات النفسيّة محلّ كلام، فما ظنّك بالواجبات الغيريّة؟ فالأولى تحرير النزاع بالأعمّ من الاستحقاق[1]، والتفضّل.

ثمّ إنّه لا إشكال في أنّ استحقاق الثواب على القول به، إنّما يتوقّف على قصد

---

١. والإنصاف: إنّ البحث عن التفضّل ممّا لا ينبغي لسعة فضله -تعالى- فلا معنى للبحث عن تفضّله بالثواب على الواجبات الغيريّة، فالأولى: إبقاء عنوان النزاع على حاله من استحقاق الثواب، غايته أنّه يبنى البحث على استحقاق الثواب في الواجبات النفسيّة، ويكون التكلّم في المقام بعد الفراغ عن ذلك - منه.

الطّاعة وامتثال الأمر، وليس هو من لوازم فعل ذات الواجب من دون قصد ذلك، بداهة أنّ الإتيان بذات الواجب من دون قصد امتثال الأمر ممّا لا يوجب استحقاق الثواب.

إذا عرفت هذا فنقول: إنّه لا معنى للبحث عن استحقاق الثواب على امتثال الواجب الغيري، لأنّ امتثاله إنّما يكون بعين امتثال ذي المقدّمة الذي تولّد أمره منه، وليس له أمر بحيال ذاته، حتّى يبحث عن استحقاق الثواب عند امتثاله، من غير فرق في ذلك بين المقدّمات الشرعيّة أو العقليّة.

أمّا المقدّمات الشرعيّة فواضح، لأنّ أمرها إنّما يكون بعين الأمر المنبسط على الواجب بما له من الأجزاء والشرائط والموانع، ويكون حال المقدّمات الخارجيّة حال المقدّمات الداخليّة، من حيث إنّ امتثال أمرها إنّما يكون بامتثال الأمر الوافع على الجملة، سواء قلنا بوجوب المقدّمة أو لم نقل، بداهة تعلّق الأمر بالشرائط في ضمن تعلّقه بالمركّب، ويكون امتثال الأمر بالشرائط بعين امتثال الأمر بالمركّب، وينبسط الثواب على الجميع، ويختلف سعة دائرة الثواب وضيقه بسعة المركّب وضيقه، فلا معنى للبحث عن انّ امتثال الأمر بالمقدّمات الشرعيّة يوجب استحقاق الثواب، وذلك واضح.

أمّا المقدّمات العقليّة: فما كان منها من قبيل الأسباب التوليديّة، فقد عرفت في بعض المباحث السابقة أنّ الأمر بالسبب أمرٌ بالمسبّب وكذا العكس، لأنّ المسبّب يكون عنواناً للسبب ويكون وجوده بعين وجود سببه ويتّحد معه في الوجود بنحو من الاتّحاد، فليس هناك أمران: تعلّق أحدهما بالسبب والآخر بالمسبّب، حتّى يبحث عن استحقاق الثواب على امتثال أمر السبب، بل هناك أمر واحد وله امتثال فارد، وذلك أيضاً واضح.

وأمّا ما كان منها من قبيل المعدّات، فقد يتوهّم جريان البحث فيه، حيث إنّه قد تعلّق بالمعدّ أمر مقدّمي، فيبحث عن استحقاق الثواب عند امتثال ذلك الأمر.

هذا، ولكنّ الإنصاف أنّه أيضاً لا مجال للبحث عن ذلك، لأنّ الأمر المقدّمي بالمعدّ إنّما تولّد من الأمر بذي المقدّمة، فليس له امتثال بحيال ذاته، بل امتثاله إنّما يكون بامتثال الأمر الذي تولّد هو منه، وليس له امتثال على غير هذا الوجه، فيسقط البحث عن استحقاق الثواب عند امتثال الواجب الغيري بالمرّة، فتأمّل في المقام.

الأمر الثاني: [الإشكال في الطهارات الثلاث]

قد أشكل في الطهارات الثلاث، أوّلاً في وجه استحقاق الثواب عند فعلها المعلوم بالضرورة، مع أنّ أوامرها غيريّة لمكان مقدّميّتها للصلاة، وقد تقدّم أنّ الأمر الغيري لا يقتضي استحقاق الثواب.

وثانياً أنّ الأوامر الغيريّة كلّها توصّليّة، لا يعتبر في سقوطها قصد امتثال أمرها والتعبّد بها، مع قيام الضرورة على اعتبار قصد التعبّد بالطهارات الثلاث.

وهذان الإشكالان قد ذكرهما الشيخ ﷺ على ما في التقرير[1] وتبعه صاحب الكفاية ﷺ[2] ولكن الشيخ ﷺ قد قرّر الإشكال في كتاب الطهارة عند البحث عن نيّة الوضوء بوجه آخر[3] ولعلّه يرجع إلى إشكال ثالث.

وحاصل ما ذكره في ذلك المقام: هو أنّه لا إشكال في أنّ نفس أفعال الوضوء

---

١. راجع مطارح الأنظار، مباحث مقدّمة الواجب - «هداية، لا ريب في استحقاق العقاب عقلاً على مخالفة الواجب النفسي...»، ص ٦٦.

٢. كفاية الأُصول - الجلد الأوّل، تقسيمات الواجب، ومنها تقسيمه إلى النفسي والغيري، التذنيب الأوّل، ص ١٧٥.

٣. كتاب الطهارة، لاستاذ الأساطين الشيخ الأنصاري، الركن الثاني، في كيفية نيّة الوضوء، الأمر الأوّل ممّا لزم التنبيه عليه، فيما بقي في نيّة الوضوء، ص ٨٠.

من الغسلات والمسحات ليست مقدّمة للصلاة، إذ ليست هذه الأفعال رافعة للحدث، أو مبيحة للصلاة التي يكون الوضوء بهذا الاعتبار مقدّمة لها، بل المقدّمة هو الوضوء المتعبّد به وما يكون عبادة، ولا إشكال أيضاً أنّ العباديّة تتوقّف على الأمر، إذ لا يقع الشيء عبادة إلّا بقصد امتثال أمره.

وبعد ذلك نقول: إنّه يتوقّف رافعيّة الحدث للوضوء على أن يكون عبادة، ويتوقّف عباديّته على الأمر الغيري، إذ المفروض أنّه لا أمر له سوى ذلك، والأمر الغيري يتوقّف على أن يكون الوضوء عبادة، إذ الأمر الغيري لا يقع إلّا على ما كان بالحمل الشايع مقدّمة، والوضوء العبادي يكون بالحمل الشايع مقدّمة، فلابدّ أن يكون عبادة قبل تعلّق الأمر الغيري به، والمفروض أنّ عباديّته تتوقّف على الأمر الغيري، إذ لا أمر له سوى ذلك حسب الفرض، فيلزم الدور.

والإنصاف أنّ الشيخ ﷺ قد بعّد المسافة في تقريب الإشكال، لأنّه قال في تقرير الدور ما لفظه: «فتحقّق الأمر الغيري يتوقّف على كونه مقدّمة، ومقدّميّته بمعنى رفعه للمانع متوقّفة على إتيانه على وجه العبادة المتوقّفة على الأمر به، فيلزم الدور» انتهى. فإنّه لا وجه لأخذ إتيانه على وجه العبادة من أحد المقدّمات إذ لا ربط للإتيان وعدم الإتيان بالدور، بل الدور إنّما يتوجّه في مرحلة الجعل والأمر، فلا يحتاج إلى هذه المقدّمة، بل الأولى في تقريب الدور هو أن يقال: إنّ الأمر الغيري يتوقّف على أن يكون الوضوء عبادة، وعباديّته تتوقّف على الأمر الغيري، فيلزم الدور المصرّح، فتأمّل.

ثمّ لا يخفى عليك أنّ هذا الإشكال لا ربط له بالإشكال الثاني الذي ذكره في التقريرات، فإنّ ذلك الإشكال مبنيّ على أنّ الأمر الغيري لا يقتضي العباديّة بل هو توصّلي. وهذا الإشكال يتوجّه بعد الغضّ عن ذلك، وتسليم اقتضاء الأمر الغيري التعبّديّة، ومع ذلك يلزم الدور، كما هو واضح هذا.

ولكن لايذهب عليك، أنّ هذه الإشكالات كلّها مبنيّة على أنّ جهة عباديّة الوضوء إنّما تكون من ناحية أمره الغيري، وهو بمعزل عن التحقيق، بل الوضوء إنّما يكتسب العباديّة من ناحية الأمر النفسي المتوجّه إلى الصلاة بما لها من الأجزاء والشرائط، بداهة أنّ نسبة الوضوء إلى الصلاة كنسبة الفاتحة إليها من الجهة التي نحن فيها، حيث إنّ الوضوء قد اكتسب حصّة من الأمر بالصلاة لمكان قيديّته لها، كاكتساب الفاتحة حصّتها من الأمر الصلاتي لمكان جزئيّتها، فكما أنّ الفاتحة اكتسبت العباديّة من الأمر الصلاتي، كذلك الوضوء اكتسب العباديّة من الأمر الصلاتي بعد ما كان الأمر الصلاتي عباديّاً، وكذا الحال في الغسل والتيمّم.

فإن قلت: نسبة الوضوء إلى الصلاة كنسبة الستر والاستقبال إليها، فكيف اكتسب الوضوء العباديّة، ولم يكتسب الستر والاستقبال العباديّة؟

قلت: التفاوت بين الطهارات الثلاث وغيرها من القيود التي لا يعتبر إيقاعها على وجه العباديّة، إنّما هو من ناحية الملاك، حيث إنّ الملاك الذي اقتضى قيديّة الوضوء للصلاة اقتضاه على هذا الوجه، أي وقوعه على وجه العباديّة، بخلاف ملاكات سائر الشروط، حيث لم تقتض ذلك.

والحاصل: أنّ عباديّة الأمر الصلاتي إنّما يكون بمتمّم الجعل، على ماتقدّم تفصيله، وذلك المتمّم إنّما اقتضى عباديّة الأمر بالنسبة إلى خصوص الأجزاء والطهارات الثلاث، دون غيرها من الشرائط، ولا منافاة في ذلك بعد ما كان استكشاف العباديّة بأمر آخر اصطلحنا عليه بمتمّم الجعل.

فتحصّل: أنّ الوضوء إنّما اكتسب العباديّة من الأمر الصلاتي، والأمر الغيري بالوضوء على القول به إنّما يكون متأخّراً عن الأمر الصلاتي الذي أُخذ الوضوء حصّة منه، فالأمر الغيري لا يكون له جهة العباديّة، حتّى يستشكل بأنّ الأوامر الغيريّة

توصّليّة، وكذا عباديّة الوضوء لا يتوقّف على الأمر الغيريّ، وإن كان الأمر الغيري متوقّفاً عليها، فلا دور.

وأمّا مسألة الثواب فقد عرفت الوجه فيها في الأمر المتقدّم، فترتفع الإشكالات بحذافيرها.

ثمّ لو أغمضنا عن ذلك كلّه، كان لنا التفصّي عن الإشكالات بوجه آخر يختصّ بالوضوء والغسل فقط، ولا يجري في التيمّم. وحاصل ذلك الوجه، هو أنّ الوضوء والغسل لهما جهة محبوبيّة ذاتيّة ومطلوبيّة نفسيّة أوجبت استحبابهما قبل الوقت، وعروض الوجوب لهما بعد الوقت لا ينافي بقاء تلك الجهة وإن قويت بعد الوقت وحصلت لها شدّة اوجبت الوجوب.

والحاصل: أنّ عروض ملاك الوجوب على ملاك الاستحباب لا يوجب انعدام الملاك الاستحبابي، وحدوث ملاك آخر للوجوب، بل غايته تبدّل الاستحباب بالوجوب وفوات الرخصة من الترك التي كانت قبل الوقت، مع اندكاك الملاك الاستحبابي في الملاك الوجوبيّ، نظير اندكاك السواد الضعيف في السواد الشديد.

ولكن لا يخفى عليك، انّ ما ذكرناه من تبدّل الاستحباب بالوجوب، فإنّما هو بالنسبة إلى الوجوب النفسي الثابت للوضوء بعد الوقت، لا الوجوب الغيري له، فإنّ التبدّل بالوجوب الغيري لا يعقل لاختلاف المتعلّق.

ولا بأس بالإشارة إلى ضابط تبدّل الأحكام بعضها مع بعض، ليتّضح المقصود في المقام.

فنقول: ضابط التبدّل هو أن يتعلّق الوجوب بعين ما تعلّق به الاستحباب، كما لو نذر صلاة الليل، فإنّ الأمر الاستحبابي إنّما تعلّق بذات صلاة الليل لا بما أنّها مستحبّة، والنذر أيضاً إنّما يتعلّق بالذات، إذ لا يمكن أن يتعلّق النذر بصلاة الليل

بوصف كونها مستحبّة، لأنّها بالنذر يصير واجبة فلا يمكنه إتيانها بوصف الاستحباب، فلابدّ أن يتعلّق النذر بالذات، فيكون الأمر الوجوبي الجائي من قبل النذر متعلّقاً بعين ما تعلّق به الأمر الاستحبابي، فيتبدّل الأمر الاستحبابي بالأمر الوجوبيّ، ويكتسب الأمر الوجوبي التعبّديّة، كما اكتسب الأمر الاستحبابي الوجوب، فإنّ الأمر النّذريّ وإن كان توصّليّاً، إلّا أنّه لمّا تعلّق بموضوع عباديّ اكتسب التعبّديّة، فتأمّل.

فتحصّل: انّ تبدّل حكم إلى غيره، إنّما يكون بوحدة المتعلّق، وتعلّق الثاني بعين ما تعلّق به الأوّل. وأمّا إذا لم يكن كذلك، بل تعلّق الثاني بما تعلّق به الأوّل بقيد كونه مأموراً به بالأمر الأوّل، ففي مثل هذا لا يعقل التبدّل كما في صلاة الظهر، حيث اجتمع فيها أمران: أمر تعلّق بذاتها وهو الأمر النفسي العبادي الذي لا يسقط إلّا بامتثاله والتعبّد به، ولمكان كون صلاة الظهر مقدّمة لصلاة العصر-حيث إنّ فعلها شرط لصحّتها- قد تعلّق بها أمر آخر مقدّمي، ولكن الأمر المقدّمي قد تعلّق بصلاة الظهر بقيد كونها مأموراً بها بالأمر النفسي وبوصف وقوعها عبادة امتثالاً لأمرها النفسي، حيث إنّ ذات صلاة الظهر لم تكن مقدّمة لصلاة العصر، بل المقدّمة هي صلاة الظهر المتعبّد بها بالأمر النفسي، والأمر المقدّمي إنّما يقع على ما هو مقدّمة، فيختلف موضوع الأمر النفسي مع موضوع الأمر المقدّمي، ولا يتّحدان، فلا يمكن التبدّل في مثل هذا، فلو قصد الأمر المقدّمي في فعل صلاة الظهر تقع باطلة، فإنّ الأمر المقدّمي يكون توصّليّاً ولا يكتسب التعبّديّة، لاختلاف متعلّق الأمر العبادي مع الأمر التوصّلي.

وكذا الحال بالنسبة إلى الصوم حيث يكون مقدمةً للأعتكاف. ومثل ذلك أيضاً الأمر الإجاري عند استيجار شخص لعبادة فإنّ المستأجر عليه هو العبادة المأمور بها بالنسبة إلى المنوب عنه، وهي بهذا الوصف تقع متعلّقاً للإجارة فلا يعقل أن يتّحد الأمر الجائي من قبل الإجارة مع الأمر المتعلّق بالعبادة، حيث إنّ الأمر العبادي إنّما

تعلّق بالذات، والأمر الإجاري تعلّق بها بوصف كونها مأموراً بها بالنسبة إلى المنوب عنه، فلا اتّحاد. ومن هنا يظهر: أنّه لا يمكن تصحيح عبادة الإجراء، بقصد امتثال الأمر الإجاري، وللكلام محلّ آخر.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ الوضوء قبل الوقت كان أمره آستحبابيّاً، وبعد الوقت يكون وجوبيّاً بالأمر الصلاتي، ولمكان اتّحاد المتعلّق يتبدّل الأمر الاستحبابي بالأمر الوجوبيّ، حيث إنّ الأمر الاستحبابي قبل الوقت قد تعلّق بالذات، والأمر الوجوبي النفسي العارض من جهة الأمر بالصلاة بعده أيضاً تعلّق بالذات، فيتبادلان. وأمّا الأمر الغيري العارض له بعد الأمر بالصلاة، فلا يعقل أن يتّحد مع الأمر الاستحبابي أو النفسي، لأنّ الأمر الغيري امّا يعرض على ما هو بالحمل الشايع مقدّمة، والوضوء المأمور به بالأمر الصلاتي يكون مقدّمة، فيكون حال الوضوء بالنسبة إلى الأمر النفسي والأمر الغيري كحال صلاة الظهر التي تكون مقدّمة لصلاة العصر من حيث عدم تبدّل امريها، وبالنسبة إلى الأمر النفسي والأمر الاستحبابي كحال نذر صلاة الليل من حيث التبدّل، فتأمّل.

ومما ذكرنا يظهر: انّ قصد الأمر الغيري لا يكفي في وقوع الوضوء عبادة، لأنّ العبرة في وقوع الشيء عبادة هو قصد أمره المتعلّق به نفسه، لا قصد الأمر المتعلّق به بوصف كونه مأموراً به بأمره الذي تعلّق به أوّلاً وبالذات فتأمّل.

ثمّ إنّه قد بقي في المقام بعض الفروع المتعلّقة بباب الطهارات، قد تعرّض لها الشيخ ﷺ في كتاب الطهارة[1] وأشار إليها شيخنا الأُستاد -مدّ ظلّه- في المقام.

منها: أنّه هل يعتبر في وقوع الطهارات بل كلّ مقدّمة عباديّة قصد فعل ذي

---

١. طهارة الشيخ قدّس سرّه، الركن الثاني، في كيفيّة نيّة الوضوء، الكلام هنا في مقامات، المقام الأوّل، الثالث، ص ٨٢ - ٨١.

المقدّمة ولا يكفي قصد أمرها الغيري من دون قصد امتثال أمر ذي المقدّمة، أو أنّه لا يعتبر ذلك؟ والأقوى اعتبار ذلك، لأنّ امتثال الأمر الغيري بنفسه لا يوجب قرباً من دون امتثال أمر ذيها، فلا يقع الستر أو الاستقبال مثلاً عبادة بقصد أمرهما الغيري مع عدم القصد إلى الصلاة.

ومنها: أنّه لو توضّأ بقصد الصلاة ثمّ بدا له عدم الصلاة، فلا ينبغي الإشكال في صحّة وضوئه، لأنّ قصد الصلاة عند فعل الوضوء يكون شرطاً لصحّته، مع قطع النظر عن كونه بنفسه عبادة، أو نفرض الكلام في التيمّم، فإذا قصد ذلك يقع وضوؤه صحيحاً ورافعاً للحدث، ويجوز فعل كلّ مشروط بالطهارة، كما لا يخفى. ولا يقتضي المقام تفصيل ذلك، فإنّه من المسائل الفرعيّة الخارجة عن عنوان البحث. هذا مقام الكلام في الواجب النفسيّ والغيريّ.

وينقسم الواجب،باعتبار آخر إلى تعيينيّ وتخييريّ

وقد يستشكل في تصوير الواجب التخييري، وانّه كيف يعقل تعلّق إرادة الآمر بأحد الشيئين أو الأشياء من غير تعيين؟ مع عدم إمكان تعلّق إرادة الفاعل بذلك، لوضوح أنّ إرادة الفاعل المستتبعة لحركة العضلات لا تتعلّق إلّا بمعيّن محدود بحدوده الشخصيّة، ولا يعقل بأحد الشيئين على وجه الإبهام والترديد، فإذا لم يعقل تعلّق إرادة الفاعل على هذا الوجه، فكيف يعقل تعلّق إرادة الآمر بذلك؟ ومن هنا اختلفت الكلمات في كيفيّة الواجب التخييري. والوجوه العلميّة التي ذكروها في المقام ترجع إلى أربعة:

الوجه الأوّل:

هو أنّ الواجب في الواجب التخييري الكلّي الانتزاعي، وهو عنوان «أحدها» ولا مانع من تعلّق التكليف بالأُمور الانتزاعيّة إذا كان منشأ انتزاعها بيد المكلّف، ولم تكن من أنياب الاغوال، وواضح أنّ هذا العنوان الانتزاعي قابل للانطباق على كلّ من أفراد الواجب المخيّر، فإنّه يصدق على كلّ من العتق والصيام والإطعام عنوان «أحدها» فيكون هو متعلّق التكليف، هذا.

ولكن يرد عليه: أنّ ذلك خلاف ظواهر الأدلّة المتكفّلة لبيان الواجب التخييري، حيث إنّ الظاهر منها، كون كلّ من الخصال واجباً، لا أنّ الواجب هو عنوان «أحدها».

والحاصل: أنّ هذا الوجه وإن كان ممكناً ثبوتاً، ولا محذور فيه عقلاً، إلّا أنّه خلاف ظواهر الأدلّة لا يصار إليه إلّا بقرينة معيّنة، أو انحصار الوجه في ذلك وعدم تماميّة الوجوه الآتية.

الوجه الثاني:

هو أن يكون الوجوب في كلّ واحد من أفراد التخيير مشروطاً بعدم فعل الآخر، فيكون العتق واجباً عند عدم الصيام والإطعام، وكذا العكس، فتكون الإرادة قد تعلّقت بكلّ على نحو الواجب المشروط، وذلك إنّما يكون إذا كان لكلّ من الصيام والعتق والإطعام ملاك يخصّه، ولكن لا يمكن الجمع بين الملاكات وكان استيفاء واحد منها مانعاً عن استيفاء الباقي، فإذا كان كذلك فلا بدّ من إيجاب الكلّ على نحو الواجب المشروط، إذ تخصيص الوجوب بأحدها يكون بلا مرجّح.

هذا، ولكن يرد عليه: أوّلاً: أنّه لا يتوقّف الواجب التخييري على أن يكون لكلّ من الأفراد ملاك يخصّه، بل يمكن أن يكون هناك ملاك واحد قائم بكلّ من الأفراد، غايته أنّه يحتاج إلى جامع بينها حتّى لا يصدر الواحد من المتعدّد. وسيأتي توضيح ذلك.

وثانياً: لو فرض أنّ هناك ملاكات متعدّدة، ولكن بعد فرض وقوع التزاحم والتمانع بينها في المرتبة السابقة على الخطاب لا يمكن أن يكون كلّ واحد منها تامّا في الملاكيّة، إذ الملاك المزاحم بغيره لا يكون تامّاً في ملاكيّته، فبالأخرة يرجع إلى أنّ الملاك التامّ واحد، والعبرة بالملاك التامّ، ومع وحدة الملاك لا تكون الأفراد من الواجب المشروط، إذ مبنى ذلك كان على تعدّد الملاكات.

نعم: لو وقع التزاحم في المرتبة المتأخّرة عن الخطاب لمكان عدم القدرة على الجمع بين متعلّقي الخطابين -كما في إنقاذ الغريقين - كان الخطاب في كلّ واحد مشروطاً بعدم فعل متعلّق الآخر، إذا قلنا في باب التزاحم بسقوط إطلاق الخطابين، لا أصل الخطابين، كما سيأتي تفصيله في مبحث الترتّب إن شاء الله تعالى، لأنّ الملاك في كلّ واحد يكون تامّاً، وإنّما المانع عدم قدرة المكلّف على الجمع بين المتعلّقين ولمكان اشتراط كلّ تكليف بالقدرة يكون الخطاب في كلٍّ مشروطاً بعدم فعل الآخر، لثبوت القدرة على هذا الوجه.

والحاصل: أنّه فرق بين عروض التزاحم في المرتبة المتأخّرة عن الخطاب بعد تماميّة الملاك في كلّ من المتعلّقين، وبين وقوع التزاحم في المرتبة السابقة على الخطاب لمكان التمانع بين الملاكات، ففي الأوّل يكون الخطاب في كلٍّ مشروطاً بعدم الآخر، لمكان اشتراط كلّ خطاب بالقدرة، وينتج نتيجة الواجب التخييري، حيث يكون المكلّف مخيّراً في اختيار أيّهما شاء.

وفي الثاني لا يكون الخطاب بكلٍّ مشروطاً بعدم الآخر، إذ ليس هناك إلّا ملاك واحد، ومع وحدة الملاك وانطباقه على كلّ واحد من الخصال مثلاً لا يمكن أن يكون التكليف بكلّ واحد مشروطاً بعدم فعل الآخر، إذ يلزم فعليّة جميع التكاليف عند ترك فعل الكلّ، لتحقّق شرط الوجوب في كلّ واحد، ولازم ذلك تعدّد العقاب وهو ضروريّ البطلان إذ ليس في ترك الواجب التخييري إلّا عقاب واحد، مع أنّه كيف يعقل أن يكون هناك واجبات متعدّدة فعليّة مع وحدة الملاك؟ وهذا بخلاف الاشتراط الناشي عن تزاحم الخطابين، فإنّ تعدّد العقاب لا مانع منه، وفعليّة كلّ من الواجبين لا محذور فيه التماميّة الملاك في كلّ منهما، كما سيأتي تفصيله في مبحث الترتّب إن شاء الله

تعالى. مع أنّ إرجاع الواجب التخييري إلى الواجب المشروط خلاف ظاهر الأدلّة، حيث إنّ الواجب المشروط لابدّ أن يكون مشروطاً بأحد أدوات الشرط فتأمّل جيّداً.

الوجه الثالث:

هو انّ الواجب في الحقيقة في الواجب التخييري هو الجامع بين الأفراد الذي يؤثّر في الملاك الواحد، لوضوح أنّ المتعدّد بما هو متعدّد لا يمكن أن يقتضي أثراً واحداً، لأنّ الواحد لا يصدر إلّا من واحد، فلابدّ أن يكون هناك جامع بين الأفراد يقتضي الأثر الواحد، ويكون الواجب هو ذلك الجامع، فيرجع التخيير الشرعي إلى التخيير العقلي، هذا.

ولكن لا يخفى عليك ما فيه، فإنّ وجود الجامع بين الأفراد وإن كان ممّا لابدّ منه فراراً عن المحذور المتقدّم، إلّا أنّه ليس كلّ جامع ينفع في التخيير العقلي، بل يعتبر في الجامع أن يكون أمراً قريباً عرفيّاً يصحّ تعلّق التكليف به بنفسه، بحيث يكون من المسبّبات التوليديّة، بل لا يكفي مجرّد كونه سبباً توليديّاً، إذ التسخين يكون من المسبّبات التوليديّة لكلّ من الشمس والنار، ومع ذلك ليس بينهما جامع قريب عرفيّ، وإن كان بينهما جامع عقلي لا محالة. وتباين أفراد خصال الكفّارة عرفاً ليس بأدون من تباين الشمس والنار، فلا يمكن إرجاع التخيير بينهما إلى التخيير العقلي، لما عرفت من أنّه يعتبر في التخيير العقلي أن يكون الجامع بين الأفراد جامعاً قريباً عرفيّاً، كالماء، والإنسان، والحيوان، وغير ذلك من العناوين المنطبقة على الأفراد الخارجيّة، فهذا الوجه أردء من الوجهين السابقين.

الوجه الرابع:

هو الذي اختاره شيخنا الأُستاد -مدّ ظلّه- وحاصله: أنّه لا مانع من تعلّق إرادة

الآمر بكلّ واحد من الشيئين أو الأشياء على وجه البدليّة، بأن يكون كلّ واحد بدلاً عن الآخر، ولا يلزم التعيين في إرادة الآمر بأن تتعلّق إرادته بأمر معيّن، بل يمكن تعلّق إرادة الآمر بأحد الشيئين، وإن لم يمكن تعلّق إرادة الفاعل بذلك، ولا ملازمة بين الإرادتين على هذا الوجه. مثلاً لا إشكال في تعلّق إرادة الآمر بالكلّي، مع أنّ إرادة الفاعل لا يعقل أن تتعلّق بالكلّي مجرّداً عن الخصوصيّة الفرديّة.

والحاصل: أنّ بعض الخصوصيّات من لوازم الإرادة الفاعليّة، حيث إنّ الإرادة الفاعليّة إنّما يكون مستتبعة لحركة عضلاته ولا يمكن حركة العضلات نحو المبهم المردّد، وهذا بخلاف إرادة الآمر، فإنّه لو كان كلّ من الشيئين أو الأشياء ممّا يقوم به غرضه الوحداني، فلابدّ أن تتعلّق إرادته بكلّ واحد لا على وجه التعيين بحيث يوجب الجمع، فإنّ ذلك ينافي وحدة الغرض، بل على وجه البدليّة، ويكون الاختيار حينئذٍ بيد المكلّف في اختيار أيّهما شاء، ويتّضح ذلك بملاحظة الأوامر العرفيّة، فإنّ أمر المولى عبده بأحد الشيئين أو الأشياء بمكان من الإمكان، ولا يمكن إرجاعه إلى الكلّي المنتزع كعنوان «أحدهما»، فإنّ ذلك غير ملحوظ في الأوامر العرفيّة قطعاً ولا يلتفت إليه، فلتكن الأوامر الشرعيّة كذلك، فالإرادة في الواجب التخييري سنخ من الإرادة في قبال الإرادة المشروطة أو الإرادة المتعلّقة بشيء معيّن، فتأمّل جيّداً.

بقي في المقام: التخيير بين الأقلّ والأكثر، وهو مع ملاحظة الأقلّ لا بشرط لا يعقل، ومع ملاحظته بشرط لا بمكان من الإمكان، ويخرج حينئذ عن الأقلّ والأكثر، لمباينة الشيء بشرط لا مع الشيء بشرط شيء كما هو واضح. هذا تمام الكلام في الواجب التعييني والتخييري.

وينقسم الواجب أيضاً: إلى عيني وكفائي

والبحث في الواجب الكفائي هو البحث في الواجب التخييري، غايته أنّ البحث في الواجب التخييري كان بالنسبة إلى المكلّف به ومتعلّق التكليف، وفى الكفائي بالنسبة إلى الفاعل والمكلّف، ويكون المكلّف هو جميع الآحاد وجميع الأشخاص على وجه يكون كلّ واحد بدلاً عن الآخر، ومن هنا يتّجه عقاب الجميع عند ترك الكلّ، أو ثواب الجميع عند فعل الكلّ دفعة واحدة، لعصيان كلّ واحد حيث إنّه ترك متعلّق التكليف لا إلى بدل، أي مع عدم قيام الآخر به، وإطاعة كلّ واحد حيث فعل متعلّق التكليف، وقد أطال شيخنا الأُستاذ -مدّ ظلّه- البحث في ذلك، ولقلّة فائدته قد تسامحنا في كتابته.

وينقسم الواجب: إلى موقّت وغير موقّت

والموقّت إلى مضيّق وموسّع، ولا إشكال في إمكان كلّ واحد من ذلك ووقوعه في الشريعة.

نعم: ربّما يستشكل في المضيّق بأنّه لا يعقل اتّحاد زمان البعث والانبعاث، بل لابدّ من تقدّم البعث ولو آناًمّا، ولكن سيأتي في مبحث الترتّب إن شاء الله تعالى ضعف هذا الإشكال، وعدم اختصاصه بالمضيّق فانتظر.

ثمّ إنّه وقع البحث في الموقّتات، في أنّ الأصل يقتضي سقوط الواجب فيما بعد الوقت، أو أنّ الأصل يقتضي عدم سقوطه. وبعبارة أُخرى: وقع البحث في دلالة الأمر بالموقّت على بقاء الوجوب بعد الوقت وعدم دلالته، وربّما يعنون البحث بأنّ القضاء هل هو بالأمر الأوّل أو بأمر جديد؟ ولا يخفى ما في هذا التعبير من المسامحة، لوضوح أنّه لا معنى لتسمية الفعل قضاءً مع دلالة الدليل الأوّل على بقاء الوجوب فيما بعد الوقت، بل يكون الواجب بعد الوقت هو ذلك الواجب بعينه قبل الوقت، فلا معنى لإطلاق القضاء عليه، وعلى كلّ حال: انّ البحث في الواجب الموقّت يقع من جهات.

الجهة الأُولى: في دلالة الأمر على بقاء الوجوب فيما بعد الوقت، وهو المراد من كون القضاء بالأمر الأوّل، والوجوه المحتملة في ذلك ثلاثة:

الأوّل: دلالة الأمر على ذلك مطلقاً، سواء كان التوقيت بالمتّصل أو المنفصل.

الثاني: عدم دلالته على ذلك مطلقاً.

الثالث: التفصيل بين المتّصل فلا دلالة فيه، والمنفصل فيدلّ على بقاء الوجوب فيما بعد الوقت، ولكن إذا لم يكن لدليل القيد إطلاق، وهذا هو الذي اختاره في الكفاية[1].

والأقوى: هو الوجه الثاني، ووجهه ظاهر، لأنّ التقييد بالوقت يكون كالتقييد بغيره من الأوصاف والملابسات، وقد بيّنّا في محلّه وجه حمل المطلق على المقيّد مطلقاً متّصلاً كان أو منفصلاً، وعدم صحّة حمل دليل القيد على كونه واجباً في واجب، أو كونه أفضل الأفراد، ولا خصوصيّة لقيديّة الوقت، فكما أنّ التقييد بالإيمان يوجب انحصار الواجب في المؤمنة وعدم وجوب عتق الكافرة من غير فرق بين المتّصل والمنفصل، فكذا التقييد بالوقت. وما ذكره في الكفاية من التفصيل ممّا لا يمكن المساعدة عليه، فإنّ دليل التوقيت إمّا أن يدلّ على التقييد، وإمّا أن لا يدلّ، فان دلّ على التقييد فلا يمكن دلالته على بقاء الوجوب بعد ذلك واستفادة كونه من قبيل تعدّد المطلوب، وإن لم يدلّ على التقييد فيخرج عن كونه واجباً موقّتاً.

والحاصل: أنّه مع كون الواجب موقّتاً لا يمكن دعوى أنّ التقييد بالوقت يكون على نحو تعدّد المطلوب وانّه من قبيل الواجب في واجب، من غير فرق بين المتّصل والمنفصل. فوجوب الفعل في خارج الوقت يحتاج إلى دليل، ولا يكفي الدليل الأوّل.

---

١. كفاية الأُصول، الجلد الأوّل، ص ٢٣ «ثمّ إنّه لا دلالة للأمر بالموقّت بوجه .....».

الجهة الثانية: لا إشكال في قيام الدليل في بعض الموارد على وجوب الفعل في خارج الوقت عند فوته في الوقت كالفرائض اليوميّة، وصوم رمضان، والنذر المعيّن، فحينئذٍ يقع البحث في أنّه بعد قيام الدليل على ذلك هل يكون التقييد بالوقت من باب تعدّد المطلوب وكونه واجباً في واجب؟ أو يكون من باب التقييد ولكن قيديّته مقصورة بحال التمكّن، كما هو الشأن في سائر القيود المعتبرة في العبادة ما عدا الطهور، حيث تكون مقصورة بحال التمكّن وتسقط عند التعذّر، لا أنّ المقيّد يسقط، لأنّ الصلاة لا تسقط بحال، أو أنّه لا يكون هذا ولا ذاك، بل يكون القضاء واجباً آخر مغايراً للواجب الأوّل بحسب العنوان، وليس هو ذلك الواجب بعينه وإنّما سقط قيده.

ولا يخفى عليك الفرق بين الوجوه الثلاثة، فإنّه لو كان من قبيل الواجب في واجب، لكان اللازم عند ترك القيد عمداً حصول الامتثال بالنسبة إلى أصل الواجب وإن تحقّق العصيان بالنسبة إلى الواجب الآخر ولو كان من قبيل القيديّة المقصورة بحال التمكّن كان اللازم عدم حصول الامتثال عند ترك القيد عمداً مع التمكّن منه، ولكن هذا إنّما يثمر بالنسبة إلى غير التقييد بالوقت من سائر القيود التي يمكن فيها الإتيان بالمقيّد بدون القيد كالصلاة بلا ركوع مع التمكّن، وأمّا بالنسبة إلى التقييد بالوقت فلا يتحقّق أثر بين الوجهين، إذ لا يعقل وقوع الصلاة في خارج الوقت مع كونها في الوقت، فلا فرق بين أن يكون قيديّة الوقت من باب الواجب في واجب، أو من باب القيديّة المقصورة بحال التمكّن.

نعم: ثبوتاً يمكن أن يكون على أحد الوجهين، كما يمكن أن يكون على الوجه الثالث، وهو اختصاص الواجب بما كان في الوقت والّذي يجب خارجه هو واجب آخر أجنبيّ عمّا وجب في الوقت، وإن اشتمل على مقدار من مصلحة ذلك الواجب.

والفرق بين هذا الوجه والوجهين الأوّلين: هو أنّ الواجب في خارج الوقت بناءً

على الوجهين الأوّلين، هو ذلك الواجب في الوقت بعينه، وإنّما الساقط قيد من قيوده، أو واجب آخر الذي كان يجب في ذلك الظرف، ويكون وجوبه في خارج الوقت بنفس العنوان الذي كان يجب قبله، وهذا بخلاف الوجه الثالث فإنّه يكون حينئذٍ واجباً آخر مغايراً للواجب الأوّل ومعنوناً بغير ذلك العنوان.

والحاصل: أنّه لو لم يقم دليل على وجوب القضاء كان مقتضى الدليل، القيديّة المطلقة التي يسقط فيها المقيّد عند تعذّر القيد، ولا يكون من قبيل تعدّد المطلوب، ولا من قبيل كون القيديّة مقصورة بحال التمكّن، من غير فرق بين أن يكون دليل التوقيت متّصلاً أو منفصلاً كما عرفت، ولكن بعد قيام الدليل على القضاء يمكن أن يستظهر منه أحد الوجوه الثلاثة، فإنّه لا مانع من كلّ منها ثبوتاً.

ولكنّ الإنصاف: أنّه لا سبيل إلى أحد الوجهين الأوّلين، لأنّ الظاهر من قوله عليه السلام[1] «اقض ما فات» هو أنّ الواجب في خارج الوقت أمر آخر مغاير لما وجب أوّلاً، وأنّ ما وجب أوّلاً قد فات، وإنّ هذا الواجب هو قضاء ذلك.

وبالجملة دلالة لفظة القضاء والفوت على أنّه لم يكن التوقيت من قبيل تعدّد المطلوب ولا من قبيل القيديّة المقصورة بحال التمكّن، ممّا لا تخفى، لأنّه لو كان على أحد الوجهين لا يستقيم التعبير بالفوت، إذ بناءً عليهما لم يتحقّق فوت، بل كان ذلك الواجب هو بعينه باق، فيظهر منه أنّ الواجب في خارج الوقت أمر آخر مغاير لما وجب أوّلاً ومعنون بعنوان آخر. ويدلّ على ذلك أيضاً أنّه ربّما يتحقّق الفعل زماناً بين وجوب الأداء ووجوب القضاء، كما إذا لم يبق من الوقت مقدار ركعة ولم يتحقّق الغروب بعد، فإنّه لم يكن مكلّفاً في هذا المقدار من الزمان إلى أن يتحقّق الغروب لا بالأداء

---

١. راجع الوسائل، الجزء ٥، الباب ٦، من أبواب قضاء الصلاة، الحديث ١، ص ٣٥٩، وفي متن الخبر «يقضي مافاته كما فاته».

ولا بالقضاء فيظهر منه أنّ المكلّف به في خارج الوقت مغاير لما كلّف به أوّلاً، فتأمّل.

الجهة الثالثة: بعد ما ثبت أنّ القضاء إنّما يكون بأمر جديد، ويكون الواجب في خارج الوقت مغايراً لما وجب في الوقت، فيقع البحث حينئذٍ عن موضوع ما يجب في خارج الوقت وأنّه هل يمكن إحراز موضوعه باستصحاب عدم الفعل في الوقت؟ وبعبارة أُخرى: الفوت الذي أُخذ موضوعاً في دليل القضاء هل هو عبارة عن عدم الفعل في الوقت؟ حتّى يجري استصحاب عدم الفعل في الوقت ويحرز به الفوت، أو أنّ الفوت ليس عبارة عن عدم الفعل، بل هو ملازم لذلك، فالاستصحاب لا ينفع إلّا بناءً على اعتبار الأصل المثبت.

ثمّ لا يخفى عليك: أنّ هذا البحث لا أثر له بالنسبة إلى قضاء الصلوات، لجريان قاعدة الشكّ بعد الوقت الحاكمة على الاستصحاب المذكور. ومن هنا أشكلنا على الشيخ ﷺ - عند توجيه مقالة المشهور القائلين بوجوب قضاء الفوائت حتّى يعلم بالبراءة مع أنّ قاعدة الشكّ في الأقلّ والأكثر الغير الارتباطي تقتضي جريان البراءة فيما عدا المتيقّن من الفوائت، بأنّ استصحاب عدم فعل المشكوك في وقته يقتضي وجوب قضائه - بما حاصله: أنّ الاستصحاب لا ينفع ولا يوجّه به مقالة المشهور لجريان قاعدة الشكّ بعد الوقت، كما اعترف هو ﷺ بذلك، بل لابدّ من العمل بما يقتضيه العلم الإجمالي فيما ذكره المشهور وقد بيّنّا وجه مقالة المشهور في تنبيهات البراءة، فراجع. وعلى كلّ حال البحث عن معنى الفوت لا أثر له في باب الصلاة.

نعم: تظهر الثمرة في سائر المقامات ممّا ثبت فيه القضاء كالصوم المعيّن ونحوه، فلو قلنا: بأنّ الفوت عبارة عن عدم الفعل في وقته فبأصالة عدم الفعل فيه يترتّب وجوب القضاء ولو قلنا: إنّ الفوت ليس مجرّد عدم الفعل، بل هو عبارة عن خلوّ المحلّ عن الشيء وعدم وجوده مع أنّه كان فيه اقتضاء الوجود وكان ممّا من

شأنه أن يوجد بحيث يبقى المحلّ خالياً عنه، وهذا المعنى ملازم لعدم الفعل لا أنّه هو بعينه، فيكون أصالة عدم الفعل مثبتة بالنسبة إلى ذلك، ولا يتحقّق بها موضوع الفوت، فيكون المرجع في صورة الشكّ البراءة، للشكّ في التكليف . وقد اختار هذا الوجه شيخنا الأُستاذ -مدّ ظله- فتأمّل جيّداً.

هذا تمام الكلام في أقسام الواجب، فلنشرع حينئذٍ مباحث الإجزاء، والفور والتراخي، والمرّة والتكرار، ولمّا كانت مباحث مسألتي الفور والتراخي، والمرّة والتكرار قليلة الجدوى، بل لا طائل تحتها كان الإعراض عنها أجدر، ولكن تبعاً للقوم لا بأس بالإشارة الإجماليّة إليها أوّلاً، ثمّ نتكلّم في مسألة الإجزاء فنقول:

أمّا مسألة المرّة والتكرار

فقد أطالوا القول في البحث عنها، وذهب إلى دلالة الأمر على التكرار طائفة، و إلى المرّة طائفة أُخرى، وإذا لاحظت أدلّة الطرفين ترى أنّها خالية عن السداد ولم يكن فيها ما يدلّ على المدّعى، فإنّ من جملة أدلّة القائلين بالتكرار، هو تكرار الصلاة في كلّ يوم وهذا كما ترى، فإنّ تكرار الصلاة في كلّ يوم إنّما هو لمكان قيام الدليل، وأنّ الأمر بالصلاة من قبيل الأوامر الانحلاليّة التي تتعدّد حسب تعدّد موضوعاتها، وليس هذا محلّ الكلام، بل محلّ الكلام في التكرار إنّما هو بالنسبة إلى موضوع واحد كتكرار إكرام العالم الواحد، كما إذا قال: أكرم عالماً، ولا أظنّ أن يلتزم أحد في إفادة مثل هذا الأمر للتكرار، كما لا يستفاد منه المرّة أيضاً، والاكتفاء بالمرّة لمكان انّ الأمر لا يقتضي إلّا طرد العدم، وهو يتحقّق بأوّل الوجود، لا أنّ الأمر بالدلالة اللفظيّة يدلّ على ذلك، فالبحث عن المرّة والتكرار ممّا لا طائل تحته، كالبحث عن الفور والتراخي، فإنّ الأمر يصلح لكلّ منهما من دون أن يكون له دلالة لفظيّة على أحدهما.

[الكلام في مسألة الإجزاء]

فالأولى عطف الكلام إلى مسألة الإجزاء التي تعمّ بها البلوى.

فنقول: ربّما عنون في بعض الكلمات مسألة الإجزاء، بأنّ الأمر هل يقتضي الإجزاء أو لا يقتضيه؟ ولمكان أنّ التعبير بذلك فيه مسامحة واضحة -بداهة أنّ الأجزاء لا يستند إلى الأمر وليس من مقتضياته، بل يستند إلى فعل المكلّف وما هو الصادر عنه- عدل المحقّقون وأبدلوا العنوان بأنّ إتيان المأمور به على وجهه هل يقتضي الإجزاء أو لا يقتضيه؟ ومعلوم أنّ المراد من قيد «وجهه» ليس الوجه الذي اعتبره المتكلّمون في العبادة من قصد الوجوب أو الاستحباب أو جهتهما، بل المراد منه الكيفيّة التي اعتبرت في متعلّق الأمر، أي انّ إتيان المأمور به على الوجه الذي أُمر به وبالكيفيّة التي تعلّق الأمر بها هل يقتضي الإجزاء أو لا يقتضيه؟

ثمّ لا يخفى عليك: أنّه لا ربط لهذه المسألة بمسألة المرّة والتكرار، فإنّ البحث عن مسألة المرّة والتكرار إنّما هو في مفاد الأمر بحسب ما يقتضيه من الدلالة، والبحث عن مسألة الإجزاء إنّما هو بعد الفراغ عن مفاد الأمر، فتكون تلك المسألة بمنزلة الموضوع لهذه المسألة، فإنّه لو قلنا بأنّ الأمر يدلّ على المرّة يقع البحث في

أنّ الإتيان بالمتعلّق يقتضي الإجزاء أولا يقتضيه، وكذا لو قلنا بالتكرار فإنّه يقع البحث في أنّ الإتيان بالتكرار بأيّ مقدار أُريد من التكرار هل يقتضي الإجزاء أولا يقتضيه نعم: لو قلنا بإفادته للتكرار أبداً تتّحد نتيجة المسألتين.

والحاصل: أنّ البحث في هذا المقام عقلي، وفي ذلك المقام لفظي، وعلى كلّ حال أنّ استقصاء الكلام في مسألة الإجزاء يتمّ برسم مقامات:

المقام الأوّل: في أنّ الإتيان بالمأموربه يقتضي الإجزاء عن نفس ذلك الأمر، أولا يقتضيه؟ أي الإتيان بمتعلّق الأمر الواقعي الأوّلي يقتضي الإجزاء عن نفس ذلك الأمر ويوجب سقوطه أولا يقتضيه؟ والإتيان بمتعلّق الأمر الواقعي الثانوي يقتضي الإجزاء من نفس ذلك الأمر أولا يقتضيه؟ وكذا الحال في الأمر الظاهري. والحاصل: أنّه يلاحظ كلّ أمر بالنسبة إلى متعلّقه ويبحث عن اقتضائه للإجزاء وعدم اقتضائه له.

المقام الثاني: في أنّ الإتيان بالمأموربه بالأمر الواقعي الثانوي هل يقتضي الإجزاء عن الأمر الواقعي الأوّلي عند تبدّل الموضوع وزوال العذر في الوقت أو في خارجه أو لا يقتضيه؟

المقام الثالث: في أنّ الإتيان بالمأموربه بالأمر الظاهري هل يقتضي الإجزاء عن الأمر الواقعي أولا يقتضيه؟ عند انكشاف الخلاف ظنّاً أو علماً.

أمّا الكلام في المقام الأوّل، فالإنصاف أنّه ممّا لا ينبغي فيه توهّم عدم الإجزاء، بل الإتيان بمتعلّق كلّ أمر يقتضي الإجزاء عن نفس ذلك الأمر عقلاً، ويسقط به الأمر قهراً، فلا ينبغي البحث عن ذلك. نعم: ينبغي البحث عن مسألة تبديل الامتثال مع سقوط الأمر والّذي يظهر من بعض الأعلام: انّ تبديل الامتثال يكون على القاعدة، وللمكلّف أن يبدّل امتثاله، و يُعرض عمّا امتثل به أوّلاً، ويأتي بالفعل ثانياً، هذا.

ولكنّ الإنصاف: أنّه لا يمكن المساعدة على ذلك، بل يحتاج تبديل الامتثال

إلى قيام دليل على ذلك، فإنّ تبديل الامتثال يحتاج إلى عدم سقوط الغرض عند سقوط الأمر، كما لو أُمر بالماء لغرض الشرب وأُتي به العبد والمولى لم يشربه بعد، فإنّ الأمر بالإتيان بالماء وإن سقط إلّا أنّ الغرض بعد لم يحصل، فللعبد تبديل الامتثال ورفع ما أُتي به من الماء وتبديله بماء آخر، فيحتاج تبديل الامتثال إلى بقاء الغرض أو مقدار منه، وإمكان قيام الفعل الثاني مقام الغرض.

وهذا كما ترى يحتاج في الشرعيّات إلى دليل يكشف عن ذلك، ومع عدم قيامه لا يمكن للمكلّف التبديل من عند نفسه، ولم نعثر في الشريعة على دليل يقوم على جواز تبديل الامتثال، إلّا ما ورد[1] في باب إعادة الصلاة جماعة وانّ الله يختار احبّهما إليه، وذلك مقصور أيضاً على إعادة المنفرد صلاته جماعة، أو إعادة الإمام صلاته إماماً لا مأموماً ولا منفرداً مرّة واحدة، وليس له الإعادة ثانياً وثالثاً على ما هو مذكور في محلّه.

وأمّا الكلام في المقام الثاني، وهو اقتضاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الثانوي للإجزاء عن الأمر الواقعي الأوّلي، فالبحث فيه يقع في مقامين:

المقام الأوّل في اقتضائه للإجزاء بالنسبة إلى القضاء في خارج الوقت عند استيعاب العذر لتمام الوقت وزواله بعد الوقت.

المقام الثاني في اقتضائه للإجزاء بالنسبة إلى الإعادة عند زوال العذر في الوقت.

****

أمّا المقام الأوّل، فإجمال القول فيه، أنّه لا محيص عن الإجزاء وعدم وجوب القضاء، والسرّ في ذلك هو أنّ القيد الساقط بالتعذّر كالطهارة المائيّة لابدّ أن لا يكون ركناً مقوّماً للمصلحة الصلاتيّة مطلقاً، وإلّا لما أُمر بالصلاة مع الطهارة الترابيّة، فإنّ

---

١. الوسائل، الجزء ٥، الباب ٥٤ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ١، ص ٤٥٧.

أمره يكون حينئذ بلا ملاك، وهو مناف لمسلك العدليّة من تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد، فمن نفس تعلّق الأمر بالصلاة الفاقدة للطهارة المائيّة عند تعذّرها يستكشف عدم ركنيّة الطهارة المائيّة للصلاة، وعدم قوام المصلحة الصلاتيّة بها في حال تعذّرها، وانّ الصلاة مع الطهارة الترابيّة واجدة للمصلحة الصلاتيّة التي لابدّ منها في الأمر بها، فلابدّ من إجزائها وسقوط القضاء، فإنّ وجوب القضاء يدور مدار الفوت، والمفروض أنّه لم يفت من المكلّف شيء، لفعله المكلّف به الواجد للمصلحة الصلاتيّة. مع أنّه لم يكن الشخص مكلّفاً إلّا بصلاة واحدة وقد أُتي بها، فأيّ موجب للقضاء؟ وأيّ شيء فات من المكلّف حتّى يقضيه؟ فلو وجبت في خارج الوقت والحال هذه كان ذلك واجباً آخر مستقلاً أجنبيّاً عمّا نحن بصدده من قضاء ما فات من المكلّف.

وحاصل الكلام: إنّ قيديّة الطهارة المائيّة، إمّا أن تكون ركناً في الصلاة مطلقاً، وبها قوام مصلحتها في كلتا حالتي التمكّن وعدمه، وإمّا لا تكون ركناً كذلك، بل كان ركناً في خصوص حال التمكّن وإمّا في غير ذلك الحال فليست بركن ولا تقوم بها المصلحة الصلاتيّة. فإن كانت ركناً مطلقاً فلا يعقل الأمر بالصلاة الفاقدة للطهارة المائيّة، بل لابدّ من سقوط الأمر الصلاتي كما في صورة فقد الطهورين، وحيث إنّه أمر بالصلاة كذلك، فلابدّ أن لا يكون لها دخل لا في الخطاب بالصلاة ولا في الملاك الصلاتي وتكون الصلاة مع الطهارة الترابيّة واجدة لكلّ من الخطاب والملاك الذي يتقوّم به الصلاة، ولا محذور في أن يكون الشيء له دخل في الملاك في حال وليس له دخل في حال أُخرى، فتكون الطهارة المائيّة لها دخل في الملاك في حال التمكّن ولا يكون لها دخل فيه في حال عدم التمكّن، فإذا كانت الصلاة مع الطهارة الترابيّة واجدة للخطاب وللملاك الصلاتي، أمّا على الوجه الذي كانت الصلاة مع

الطهارة المائيّة واجدة له في حال التمكّن منها، بأن تكون تلك المصلحة بما لها من المرتبة قائمة بالصلاة مع الطهارة الترابيّة عند عدم التمكّن، فإنّ ذلك بمكان من الإمكان كما لا يخفى، وامّا لا على ذلك الوجه بل دون تلك المصلحة ولكن كانت واجدة لأصل المصلحة الصلاتيّة، فإنّ هذا المقدار ممّا لا محيص عنه لكشف الأمر إتّاً عن ذلك. فلا يعقل القضاء حينئذٍ إذا لم يفت من المكلّف شيء حتّى يقضيه.

أمّا على الوجه الأوّل فواضح، فإنّه تكون الصلاة مع الطهارة الترابيّة واجدة لجميع الملاك بما له من المرتبة، فلم يتحقّق فوت شيء أصلاً.

وأمّا على الوجه الثاني، فلأنّه وإن فات من المكلّف مقدار من المصلحة، إلّا أنّ ذلك المقدار ممّا لا يمكن إستيفاؤه، لأنّ إستيفاءه إنّما يكون في طيّ استيفاء المصلحة الصلاتيّة وفي ضمنه، والمفروض انّ المكلّف قد استوفى المصلحة الصلاتيّة في ضمن الطهارة الترابيّة، فلا يمكنه استيفاء مصلحة الطهارة المائيّة، إذ ليست مصلحتها قائمة بنفسها بل في ضمن الصلاة، مع أنّ القضاء لا يدور مدار فوت المصلحة، بل يدور مدار فوت المكلّف به، والمفروض أنّه قد أُتي به في وقته فلا يمكن قضاؤه.

وأمّا المقام الثاني: وهو سقوط الإعادة، فقد اتّضح وجهه ممّا ذكرناه في سقوط القضاء، إذ الكلام فيه هو الكلام في القضاء، فإنّه بعد البناء على جواز البدار لذوي الأعذار امّا مطلقاً، أو مع القطع بعدم زوال العذر إلى آخر الوقت، أو مع اليأس عن زواله -على الأقوال في المسألة- وبعد البناء على أنّ جواز البدار له يكون حكماً واقعيّاً لا حكماً ظاهريّاً لا يمكن القول بعدم الإجزاء، لأنّ جواز البدار على هذا يرجع إلى سقوط القيد المتعذّر وعدم ركنيّته للواجب وعدم قوام المصلحة الصلاتيّة به مطلقاً فتكون التوسعة في الوقت محفوظة وعدم خروج تلك القطعة من الزمان الذي تعذّر

فيه القيد عن صلاحيّة وقوع الصلاة فيها، ويكون معنى البدار البدار إلى صلاة الظهر المكلّف بها، ومعه كيف يمكن القول بعدم الإجزاء؟ مع أنّه لا يجب على المكلّف في الوقت صلاتان للظهر.

والحاصل: أنّه إمّا أن نقول بعدم جواز البدار لذوي الأعذار مطلقاً، وإمّا أن نقول بجوازه إمّا مطلقاً أو على التفصيل المتقدّم. فإن قلنا بعد جواز البدار له كان ما أتى به من الفعل الفاقد للقيد غير مأمور به وخالياً عن المصلحة، ومعه لا يعقل الإجزاء، وليس الكلام فيه أيضاً، وإن قلنا بجواز البدار له على الوجه الذي نقول به كاليأس عن زوال العذر -كما هو المختار- فإمّا أن نقول: إنّ جواز البدار يكون حكماً طريقيّاً ظاهريّاً، وإمّا أن نقول: إنّه حكم واقعيّ. فإن قلنا: إنّه حكم طريقيّ ظاهريّ فهو خارج عن محلّ الكلام، فإنّه عند زوال العذر في الوقت ينكشف عدم كون المأتيّ به مأموراً به، فلا يكون مجزئاً على ما سيأتي في المقام الثالث من عدم اقتضاء الحكم الظاهري للإجزاء، وإن قلنا: إنّ جواب البدار يكون حكماً واقعيّاً، فمعناه أنّ المصلحة الصلاتيّة قائمة بالفاقد للقيد في زمان تعذّره وأنّه ليس ركناً مقوّماً للمصلحة وأنّ التوسعة في الوقت بعدُ محفوظة، ومعه لا محيص من القول بالإجزاء وسقوط الإعادة عند زوال العذر.

وأمّا الكلام في المقام الثالث، وهو اقتضاء المأتيّ به بالأمر الظاهري للإجزاء عن الأمر الواقعي عند انكشاف الخلاف، فالكلام فيه أيضاً يقع في مقامين:

المقام الأوّل: في اقتضاء المأتيّ به بالأمر الظاهري الشرعي للإجزاء كما في موارد الطرق والأمارات والأُصول الشرعيّة.

المقام الثاني: في اقتضاء المأتيّ به بالأمر الظاهري العقلي للإجزاء، كما في موارد القطع.

أمّا الكلام في المقام الأوّل فيقع من جهات:

الجهة الأُولى: في اقتضاء المأتيّ به بالأمر الظاهري الشرعي الذي يكون مؤدّى الطرق والأمارات في باب الأحكام الكلّيّة الشرعيّة عند انكشاف الخلاف القطعي، كما إذا قام خبر الواحد على عدم وجوب السورة في الصلاة، فأفتى المجتهد على طبقه، وعمل هو ومقلّدوه عليه، ثمّ بعد بذلك عثر على خبر متواتر قطعي يدلّ على وجوب السورة في الصلاة، ففي مثل هذه الصورة، الحقّ عدم الإجزاء بالنسبة إلى الإعادة والقضاء، بل يلزمه الإعادة أو القضاء عند انكشاف الخلاف في الوقت أو خارجه.

وقد حُكي على ذلك دعوى الإجماع، بل جعلوا ذلك من فروع التخطئة والتصويب، وأنّ القول بالإجزاء يلازم القول بالتصويب، حيث إنّه لا يمكن القول بالإجزاء إلّا بعد الالتزام بحدوث مصلحة في متعلّق الأمارة عند قيام الأمارة عليه و إنشاء حكم على طبق الأمارة على خلاف الحكم الواقعي المجعول الأوّلي، بحيث يوجب تقييد الأحكام الأوّليّة أو صرفها إلى مؤدّيات الطرق والأمارات، وهذا كما ترى عين القول بالتصويب المخالف لمسلك الإماميّة، فإنّه بناءً على أُصول المخطّئة ليست الأحكام إلّا الأحكام الواقعيّة المجعولة الأوّليّة من غير تقييدها بالعلم والظنّ والشكّ، ولا بقيام الأمارة على الوفاق أو الخلاف، وليس هناك تقييد وصرف إلى مؤدّيات الطرق والأمارات، وليس شأن الطرق والأمارات إلّا التنجيز عند الموافقة والعذر عند المخالفة، وأنّ المجعول فيها ليس إلّا الطريقيّة والحجّيّة والوسطيّة في الإثبات، من دون أن توجب حدوث مصلحة أو مفسدة في المتعلّق، بل المتعلّق باق على ما هو عليه قبل قيام الأمارة عليه، ومع هذا كيف يمكن القول بالإجزاء؟ مع أنّه لم يأت بالمأمور به والمكلّف به الواقعي.

وبالجملة: ليس حال الطرق والأمارات إلّا كحال العلم، وإنّما الفرق انّ العلم

طريق عقلي والطريقيّة ذاتيّة له، والأمارات طرق شرعيّة وطريقيّتها مجعولة بجعل شرعيّ، فكأنّما جعلها من أفراد العلم جعلاً تشريعيّاً لا تكوينيّاً، وحينئذٍ يكون حالها حال العلم، وسيأتي في المقام الثاني انّ الطريق العقلي من العلم والقطع لا يوجب الإجزاء وكذا الطريق الشرعي.

وتوهّم أنّ السببيّة التي ذهب جملة من الإماميّة إليها في باب الطرق والأمارات يلازم القول بالإجزاء، فاسد، فإنّ المراد من تلك السببيّة هي اقتضاء جعل الأمارة للمصلحة السلوكيّة، وليس المراد من السببيّة المذكورة هو سببيّة الأمارة لحدوث مصلحة في المتعلّق، لما عرفت من أنّها عين التصويب، فكيف يقول بها من أنكر التصويب؟ ومن المعلوم: انّ المصلحة السلوكيّة لا تقتضي الإجزاء عند انكشاف الخلاف، فإنّ المصلحة السلوكيّة على القول بها إنّما هو لتدارك فوت مصلحة الواقع، وهذا مع انكشاف الخلاف وإمكان تحصيل المصلحة الواقعيّة لا يتحقّق. فتحصّل: أنّه لا محيص عن القول بعدم الإجزاء في باب الطرق والأمارات القائمة على الأحكام الكلّيّة الشرعيّة.

الجهة الثانية: في اقتضاء المأتيّ به بالأمر الظاهري الشرعي الذي يكون مؤدّى الأمارات في باب الموضوعات الشرعيّة للإجزاء، كما إذا قامت البيّنة على نجاسة الماء، فصلّى مثلاً مع التيمّم، ثمّ انكشف مخالفة البيّنة للواقع وانّ الماء كان طاهراً، والحقّ فيه أيضاً عدم الإجزاء، فإنّ تقييد الموضوعات الشرعيّة بالعلم والظنّ والشكّ واقعاً وإن كان بمكان من الإمكان، كما إذا رتّب النجاسة على معلوم البوليّة، والحرمة على معلوم الخمريّة أو الذي لم تقم أمارة على نجاسته أو خمريّته، إلّا أنّ الكلام فيما إذا لم يقيّد الموضوع بذلك، وكان الشيء بعنوانه الأوّلي موضوعاً للحكم، وأنّ حجّيّة البيّنة لمجرّد الطريقيّة من دون أن يكون لها شائبة الموضوعيّة -كما هو ظاهر أدلّة

اعتبارها- وحينئذٍ يكون الكلام في هذه الجهة كالكلام في الجهة الأُولى، من حيث عدم اقتضاء الإجزاء، على ما عرفت تفصيله.

الجهة الثالثة: في اقتضاء المأتيّ به بالأمر الظاهري الشرعي الذي يكون مؤدّى الأُصول الشرعيّة العمليّة للإجزاء، كقاعدة الطهارة، واستصحابها.

وقد ذهب بعض الأعلام إلى اقتضاء ذلك للإجزاء، على تفصيل بين الأُصول الغير المتكفّلة للتنزيل كأصالة الطهارة والحلّ، وبين الأُصول المتكفّلة للتنزيل كاستصحابهما، حيث إنّه في الأوّل جزم بالإجزاء، وفي الثاني تردّد، ولعلّ الوجه في التفصيل، هو أنّ الاستصحاب له جهتان: جهة تلحقه بالطرق والأمارات، وجهة تلحقه بالأُصول العمليّة، والجهة التي تلحقه بالأمارات هي جهة إحرازه وتكفّله للتنزيل، والجهة التي تلحقه بالأُصول العمليّة هي كون المجعول فيه البناء العملي لا الطريقيّة، فبالنظر إلى الجهة الأُولى يقتضي عدم الإجزاء، كما في الطرق والأمارات، وبالنظر إلى الجهة الثانية يقتضي الإجزاء.

وعلى كلّ حال: انّ نظره في اقتضاء الأُصول للإجزاء إلى أنّها توجب توسعة في دائرة الشرط وتعميماً له، بحيث يعمّ الطهارة الواقعيّة والطهارة الظاهريّة المجعولة بقاعدتها أو باستصحابها، وحينئذ تكون الصلاة المأتيّ بها بقاعدة الطهارة أو الحلّيّة واجدة للشرط، فلا يوجب للإعادة والقضاء، والالتزام بهذه التوسعة إنّما هو لحكومة أدلّة الأُصول على الأدلّة الواقعيّة، ودليل الحاكم قد يوجب التوسعة، وقد يوجب التضييق، وفي المقام أوجب التوسعة، هذا.

ولكن قد أشكل عليه شيخنا الأُستاد مدّظلّه

أوّلاً: بانّ هذا لا يستقيم على مسلكه، من تفسير الحكومة من كون أحد الدليلين مفسّراً للدليل الآخر على وجه يكون بمنزلة قوله: أي أو أعني أو أُريد وما شابه ذلك

من أدوات التفسير، لوضوح أنّ قوله: كلّ شيء طاهر أو حلال، ليس مفسّراً لما دلّ على أنّ الماء طاهر والغنم حلال، ولا لما دلّ على أنّه يعتبر الوضوء بالماء المطلق الطاهر، والصلاة مع اللباس المباح وأمثال ذلك، فتأمّل.

وثانياً: أنّ التوسعة والحكومة إنّما تستقيم إذا كانت الطهارة أو الحلّيّة الظاهريّة مجعولة أوّلاً، ثمّ يأتي دليل على أنّ ما هو الشرط في الصلاة أعمّ من الطهارة الواقعيّة والطهارة الظاهريّة فيكون حينئذ هذا الدليل موسّعاً وحاكماً على ما دلّ على اعتبار الطهارة الواقعيّة، والمفروض أنّه لم يقم دليل سوى ما دلّ على جعل الطهارة الظاهريّة وهو قوله عليه السلام[1]: كلّ شيء لك طاهر، والسرّ في اعتبار كون الطهارة الظاهريّة مجعولة في التوسعة والحكومة، هو أنّ الطهارة الظاهريّة بناءً على التوسعة والحكومة تكون بمنزلة الموضوع للدليل الحاكم، فتأمّل.

وثالثاً: وهو العمدة، أنّ الحكومة التي نقول بها في الطرق الأمارات والأُصول غير الحكومة التي توجب التوسعة والتضييق، فإنّ الحكومة التي توجب التوسعة والتضييق إنّما هي بالنسبة إلى الأدلّة الأوّليّة الواقعيّة بعضها مع بعض، كما في مثل قوله[2] «لا شكّ لكثير الشكّ»، حيث يكون حاكماً على مثل قوله[3] «إن شككت فابن على الأكثر»، وأين هذا من حكومة أدلّة الأحكام الظاهريّة على أدلّة الأحكام الواقعيّة؟ وإجمال الفرق بينهما -وإن كان تفصيله موكولاً إلى محلّه- هو أنّ الحكمين اللذين

---

١. الوسائل، الجزء ٢، الباب ٣٧، من أبواب النجاسات، الحديث، وفي هذا الخبر «كلّ شيء نظيف حتّى تعلم أنّه قذر».
وروي في المستدرك عن الصدوق قدّس سرّه في المقنع كلّ شيء طاهر حتّى تعلم أنّه قذر»، راجع المستدرك، الجلد ١، ص ١٦٤.

٢. الوسائل، الجزء ٥، الباب ١٦ من أبواب الخلل الوثاقع في الصلاة، ص ٣٢٩.

٣. الوسائل، الجزء ٥، الباب ٨، من أبواب الخلل، ص ٣١٧، الحديث ١. وفي متن هذا الخبر «متى شككت فخذ بالأكثر»، وفي خبر ٣ من هذا الباب: «إذا سهوت فابن على الأكثر».

تكفّلهما الدليل الحاكم والدليل المحكوم في الأدلّة الواقعيّة إنّما يكونان عرضين، بأن يكونا مجعولين في الواقع في عرض واحد، لأنّ الحكومة بمنزلة التخصيص، وحكم الخاصّ إنّما يكون مجعولاً واقعيّاً في عرض جعل الحكم العامّ من دون أن يكون بنهما طوليّة وترتّب، فكان هناك حكم مجعول على كثير الشكّ، وحكم آخر مجعول على غير كثير الشكّ، وتسمية ذلك حكومة لا تخصيصاً إنّما هو باعتبار عدم ملاحظة النسبة بين الدليلين، وإلّا فنتيجة الحكومة التخصيص.

وأمّا الحكومة في الأدلّة الظاهريّة، فالمجعول فيها إنّما هو في طول المجعول الواقعي وفي المرتبة المتأخّرة عنه، خصوصاً بالنسبة إلى الأُصول التي أُخذ الشكّ في موضوعها. وبعبارة أُخرى: المجعول الظاهري إنّما هو واقع في مرتبة إحراز الواقع والبناء العملي عليه بعد جعل الواقع وانحفاظه على ما هو عليه من التوسعة والتضييق، فلا يمكن أن يكون المجعول الظاهري موسّعاً أو مضيّقاً للمجعول الواقعي، مع أنّه لم يكن في عرضه وليس هناك حكمان واقعيّان مجعولان. ولتفصيل الكلام محلّ آخر، والفرض في المقام مجرّد بيان أنّ الأحكام الظاهريّة ليست موسّعة للأحكام الواقعيّة ولا مضيّقة لها، ولا توجب تصرّفاً في الواقع أبداً.

ورابعاً: أنّه لو كانت الطهارة المجعولة بأصالة الطهارة أو استصحابها موسّعة للطهارة الواقعيّة، لكان اللازم الحكم بطهارة ملاقي مستصحب الطهارة وعدم القول بنجاسته بعد انكشاف الخلاف وأنّ الملاقى -بالفتح- كان نجساً، لأنّه حين الملاقاة كان طاهراً بمقتضى التوسعة التي جاء بها الاستصحاب، وبعد انكشاف الخلاف لم تحدث ملاقاة أُخرى توجب نجاسة الملاقي -بالكسر- فينبغي القول بطهارته، وهو كما ترى.

فظهر من جميع ما ذكرنا: أنّ التوسعة المدّعاة في باب الأُصول ممّا لا محصّل

لها، ومعه لا محيص عن القول بعدم اقتضاء الأُصول للإجزاء عند انكشاف الخلاف القطعيّ مطلقاً، سواء كانت جارية في الشبهات الحكميّة أو في الشبهات الموضوعيّة.

الجهة الرّابعة:

في اقتضاء المأتيّ به بالأمر الظاهري الشرعي للإجزاء عند انكشاف الخلاف الظنّي، كما في موارد تبدّل الاجتهاد والتقليد، ولا يتفاوت الحال في البحث عن هذه الجهة بين كون الأمر الظاهري مؤدّى الطرق والأمارات، أو مؤدّى الأُصول العمليّة، نعم: البحث في المقام مقصور على خصوص الطرق والأمارات والأُصول التي يكون مؤدّاها الأحكام الشرعيّة.

وأمّا ما كانت جارية في الموضوعات الخارجيّة، فلا إشكال في عدم اقتضائها الإجزاء، كما لو كان الشيء مستصحب الطهارة أو الملكيّة، ثمّ قامت البيّنة على النجاسة أو عدم الملكيّة، فإنّ البيّنة توجب نقض الآثار التي عمل بها بمقتضى الاستصحاب من أوّل الأمر ولا يتوهّم الإجزاء في مثل هذا. وهذا بخلاف ما إذا كانت الأمارات والأُصول قائمة على الأحكام الشرعيّة ثمّ انكشف الخلاف، كما في موارد تبدّل الاجتهاد، فإنّ الإجزاء في مثل ذلك وقع محلّ الخلاف، وقد قيل فيها بالإجزاء، وإن كان الأقوى عندنا عدم الإجزاء أيضاً مطلقاً في جميع موارد تبدّل الاجتهاد، سواء كان تبدّله لأجل استظهاره من الدليل خلاف ما استظهره أوّلاً، كما لو استظهر من الدليل الاستحباب أو الإباحة ثمّ عدل عن استظهاره واستظهر الوجوب أو الحرمة، أو كان تبدّله لأجل عثوره على المقيّد أو المخصّص أو الحاكم أو المعارض الأقوى، وغير ذلك من موارد تبدّل الرأي، فإنّ مقتضى القاعدة في جميع ذلك عدم الإجزاء، وانّ حال متعلّق الطرق والأمارات والأُصول حال متعلّق العلم عند انكشاف الخلاف، وكذا حال الأمارات والأُصول حال نفس العلم إذا زال وتبدّل بغيره. فلنا في المقام دعويان:

الأُولى: اتّحاد متعلّق الأمارات والأُصول مع متعلّق العلم من الجهة التي نحن فيها.

الثانية: اتّحاد نفس الأمارات والأُصول مع العلم، وأنّ قيام الأمارات على شيء كقيام العلم عليه، ويتّضح الوجه في كلتا الدعويين برسم أُمور:

الأمر الأوّل: أنّه ليس المراد من الحكم الظاهري إلّا عبارة عن الحكم الواقعي المحرز بالطرق والأمارات والأُصول، وليس هناك حكمان: حكم واقعيّ وحكم ظاهري، بأن يكون للشارع إنشاءان وجعلان، بل ليس الحكم إلّا الحكم الواقعي المجعول أوّلاً والحكم الظاهريّ عبارة عن إحراز ذلك الحكم بالطرق والأُصول المقرّرة الشرعيّة، وتسميته ظاهريّاً لمكان احتمال مخالفة الطريق والأصل للواقع وعدم إيصاله إليه، و إلّا فليس الحكم الظاهري إلّا هو الحكم الواقعي الذي قامت عليه الأمارات والأُصول مطلقاً، محرزة كانت الأُصول أو غير محرزة، وهذا هو الذي قام عليه المذهب ويقتضيه أُصول المخطّئة.

نعم: بناءً على أُصول المصوّبة من المعتزلة، من أنّ قيام الأمارة يوجب حدوث مصلحة في المتعلّق، ويقع التزاحم بينها وبين المصلحة الواقعيّة، وتكون مصلحة مؤدّى الطريق غالبة على مصلحة الواقع، يكون هناك حكمان وانشاءان، ويكون للشّارع جعلان، أحدهما متعلّق بالواقع الأوّلي، والثاني متعلّق بمؤدّى الطريق والأصل، ولكن بناءً على هذا لا ينبغي تسمية ذلك حكماً ظاهريّاً، بل يكون حينئذ حكماً واقعيّاً ثانويّاً كما لا يخفى وجهه، وهذا هو الوجه الثاني من الوجوه الثلاثة من وجوه التصويب التي ذكرها الشيخ ﷺ في أوّل حجّيّة الظنّ حيث ذكر للتصويب وجوهاً ثلاثة[1]:

---

١. راجع الرسائل، أوّل مباحث حجّيّة الظنّ، ص ٢٤.

الأوّل التصويب الأشعري، وانّه لم يكن في الواقع حكم إلّا مؤدّى الأمارات والأُصول.

الثاني التصويب المعتزلي، وهو ما أشرنا إليه، وحاصله أنّه وإن كان هناك في الواقع حكم يشترك فيه العالم والجاهل، إلّا أنّه عند قيام الأمارة على الخلاف يحدث في المتعلّق مصلحة غالبة على مصلحة الواقع، ويكون الحكم الفعلي هو مؤدّيات الطرق والأُصول.

الثّالث التصويب الإمامي وهو المصلحة السلوكيّة على ما يأتي الإشارة إليها.

وبالجملة، بناءً على أُصول المخطّئة ليس الحكم الظاهري أمراً في قبال الحكم الواقعي، بل الحكم الظاهري هو عبارة عن الحكم الواقعي المحرز بالطرق والأُصول.

الأمر الثاني: أنّ جعل الطرق والأمارات والأُصول إنّما يكون في رتبة إحراز الحكم الواقعي، ومن هنا كان في طول الحكم الواقعي ولا يعارضه ويزاحمه، فكما أنّ إحراز الواقع بالعلم يكون في المرتبة المتأخّرة عن الواقع، كذلك ما جعله الشارع بمنزلة العلم من الطرق والأمارات والأُصول، حيث إنّه جعلها محرزة له تشريعاً، وفرداً للعلم شرعاً، فكأنّ الشارع بجعله للطرق والأُصول خلق فرداً آخر للعلم في عالم التشريع، ونفخ فيها صفة الإحراز وجعلها علماً، فجعل الطرق والأُصول إنّما يكون في واد الإحراز وواقعاً في رتبة العلم، وهذا معنى حكومتها على الواقع، فإنّ معنى حكومتها عليه، هو انّها محرزة للواقع وموصلة إليه، لا انّها توجب توسعة أو تضييقاً في ناحية الواقع.

وبالجملة: ليس حال الطرق والأمارات والأُصول إلّا كحال العلم في كونه محرزاً للواقع، غايته أنّ العلم محرز بذاته، وتلك محرزة بالجعل التشريعيّ.

الأمر الثالث: بعد ما عرفت من أنّ جعل الأمارات والأُصول واقع في رتبة الإحراز،

يظهر لك انّ طريقيّة الطريق ومحرزيّته يتوقّف على وجود العلم به، بأن يكون واصلاً لدى المكلّف عالماً به موضوعاً وحكماً، إذ لا معنى لكون الشيء طريقاً وحجّة فعليّة مع عدم الوصول إليه، لأنّ طريقيّته إنّما تكون لمحرزيّته ومحرزيّته تتوقّف على الوصول، وبذلك تمتاز الطرق والأُصول عن الأحكام الواقعيّة، فإنّ ثبوت الأحكام الواقعيّة وتحقّقها لا يتوقّف على العلم بها، وإنّما العلم يكون موجباً لتنجيزها بخلاف الأمارات والأُصول، فإنّ أصل تحقّقها يتوقّف على العلم بها.

لا أقول إنّ أصل إنشائها وجعلها يتوقّف على العلم بها، فإنّ ذلك واضح البطلان لاستلزامه الدور.

بل أقول تحقّق المنشأ خارجاً وثبوت وصف الحجّيّة والطريقيّة والمحرزيّة للشيء فعلاً يتوقّف على الوصول والوجود العلمي، فإنشاؤها يكون نظير إيجاب الموجب الذي لا يتحقّق ما أوجبه خارجاً إلّا بقبول الآخر، كما أنّ إنشاء الأحكام الواقعيّة يكون نظير الإيقاعات التي لا يتوقّف تحقّق منشائها على شيء.

وبالجملة: إنشاء الطرق والأُصول وإن لم يتوقّف على العلم، إلّا أنّ واجديّة المنشأ لصفة الطريقيّة والمحرزيّة وكونه طريقاً فعلاً يتوقّف على العلم به، ولا معنى لطريقيّة طريق لم يعلم به المكلّف، كما إذا كان هناك خبر عدل لم يعثر عليه، فالخاصّ الذي لم يعثر عليه المكلّف ولم يصل إليه لا يكون حجّة فعليّة، ولا طريقاً محرزاً، بل الحجّة الفعليّة والطريق المحرز هو العامّ، نعم بعد العثور على الخاصّ والوصول إليه يتبدّل إحرازه ويخرج العامّ عن الطريقيّة، ويكون الخاصّ حينئذٍ طريقاً.

ولا يتوهّم: انّ العامّ المخصّص واقعاً الذي لم يعثر المكلّف على مخصّصه لم يكن حجّة واقعاً بل كان من تخيّل الحجّة، فإنّ ذلك واضح البطلان، لأنّ المفروض انّ الخاصّ لم يكن حجّة فعليّة، وحيث لم تخل الواقعة عن حجّة فالعامّ الذي كان

قد عثر عليه هو الحجّة فعلاً، كما أنّه لو لم يعثر على العامّ أيضاً كان الأصل الجاري في المسألة هو الحجّة.

وبالجملة: الحجّة هو الطريق الواصل ليس إلّا، ومن هنا كانت أصالة العموم متبعة عند الشكّ في المخصّص ولو كان هناك مخصّص في الواقع، فإنّه حيث لم يصل الخاصّ إليه كان العموم هو المرجع والحجّة فعلاً.

إذا عرفت ذلك، ظهر لك الوجه في عدم الإجزاء عند تبدّل الاجتهاد، فإنّ حقيقة تبدّل الاجتهاد ليس إلّا تبدّل الإحراز، حيث كانت الطرق والأُصول واقعة في مرتبة الإحراز، فتبدّل اجتهاده عبارة عن تبدّل حجّته وطريقه وإحرازه، وانّه إلى الآن كان الحجّة هو العامّ، والآن صار الحجّة هو الخاصّ، فيكون حاله حال تبدّل الإحراز العلمي بغيره، وليس حال ما قام عليه الطريق إلّا حال متعلّق العلم عند مخالفته للواقع، من حيث عدم إيجاب العلم في المتعلّق شيئاً من مصلحة أو مفسدة، بل هو باق على ما هو عليه قبل تعلّق العلم، ولا يوجب تبدّلاً في الواقع، فكذا الحال في متعلّق الطريق، فلا فرق بين تعلّق العلم بشئ وبين تعلّق الطريق به، وكذا لا فرق بين تبدّل العلم وتبدّل الطريق، فلا معنى للفرق بينهما من حيث الإجزاء وعدمه، فكلّ من قال بعدم الإجزاء عند تبدّل العلم يلزمه القول بعدم الإجزاء عند تبدّل الاجتهاد. هذا إذا لم يعمل في استنباطه بعض الظنون الاجتهاديّة.

وأمّا إذا اعمل ذلك، كما هو الغالب، حيث إنّ الاستنباط غالباً يتوقّف على الاستفادة وإعمال الراي في الجمع بين الأدلّة ومقدار مفادها، فعدم الإجزاء يكون حينئذٍ أوضح، لأنّ تبديل الاجتهاد في مثل هذا يرجع في الحقيقة إلى عدم صحّة الاجتهاد الأوّل، وعدم استناده إلى حجّة شرعيّة، بل هو مستند إلى فهمه ورأيه وهو ليس حجّة شرعيّة.

ثمّ إنّه لا فرق فيما ذكرنا بين القول بالسببيّة أو الطريقيّة، لأنّ المراد من السببيّة على وجه لا ترجع إلى التصويب هو أنّها توجب مصلحة سلوكيّة، لا أنّها توجب مصلحة في المؤدّى. ومن المعلوم: انّ المصلحة السلوكيّة لا تقتضي الإجزاء مع انكشاف الخلاف، فإنّ المراد من المصلحة السلوكيّة هي مصلحة تدارك الواقع، حيث إنّ الشارع لمكان نصبه الطرق في حال تمكّن المكلّف من الوصول إلى الواقع وانفتاح باب العلم لديه قد فوّت الواقع عليه فلا بدّ من تداركه. ومن المعلوم: انّ تدارك الواقع إنّما يكون بالمقدار الذي يستند فوته إلى الشارع، أي بمقدار سلوك الأمارة مع كونها قائمة عنده، فلو فرض أنّه قامت الأمارة في أوّل الوقت على وجوب الجمعة، فصلاّها ثمّ بعد انقضاء فضيلة الوقت تبيّن مخالفة الأمارة للواقع و أنّ الواجب هو صلاة الظهر، فالّذي فات من المكلّف في مثل هذا هو فضيلة أوّل الوقت ليس إلّا، وامّا فضيلة أصل الوقت و أصل الصلاة فلم تفت من المكلّف، لإمكان تحصيلها. وكذا الكلام فيما إذا انكشف الخلاف بعد الوقت، فإنّه بالنسبة إلى القضاء لم يفت.

وبالجملة: المصلحة السلوكيّة تدور مدار البناء على مقدار إعمال الأمارة ومقدار فوت الواقع. فتحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّ القاعدة لا تقتضي الإجزاء عنه تبدّل الاجتهاد، بل القاعدة تقتضي عدم الإجزاء.

وربّما قيل بأنّ القاعدة تقتضي الإجزاء لوجوه:

الوجه الأوّل: لزوم العسر والحرج من القول بعدم الإجزاء، وقد وقع الاستدلال بذلك في جملة من الكلمات بدعوى أنّه يكفي الحرج النوعي في نفس الحكم رأساً، ولا يعتبر الحرج الشخصي حتّى يدور الإجزاء مداره، ونظير هذا وقع في التمسّك بلا ضرر، وقد تكرّر في جملة من الكلمات كون العبرة بالضرر والحرج الشخصي أو النوعي، حتّى أثبتوا جملة من الأحكام بواسطة استلزام عدمها الحرج في الجملة،

ولو بالنسبة إلى بعض الأشخاص وفي بعض الأحوال كمسألتنا، حيث أثبتوا الإجزاء بواسطة استلزام عدم الإجزاء الحرج في بعض المقامات، وكان منشأ ذلك هو تعليل بعض الأحكام الشرعيّة الكلّيّة بالضرر والحرج، كما ورد في بعض اخبار الشفعة[1] تعليلها بنفي الضرر، وطهارة الحديد بنفي الحرج. ومن المعلوم انّ عدم الشفعة ونجاسة الحديد لا يستلزم الضرر والحرج بالنسبة إلى جميع الأشخاص في جميع الأحوال، فتخيّل أنّ الضرر والحرج المنفيّ هو الضرر والحرج النوعي لا الشخصي هذا.

ولكن الظاهر أنّ ذلك من جهة الاشتباه والخلط بين ما يكون حكمة التشريع، وبين ما يكون علّة الحكم، فإنّ الضرر والحرج المعلّل بهما حكم الشفعة وطهارة الحديد إنّما يكونان حكمة للتشريع، حيث إنّ الحكيم تعالى لمكان فضله على العباد وتوسعته على الناس جعل طهارة الحديد مع أنّ فيه مقتضي النجاسة، وجعل الأخذ بالشفعة لحكمة استلزامه الضرر والحرج بالنسبة إلى نوع العباد، ولكن هذه الحكمة صارت سبباً لجعل حكم كلّي إلهي على جميع العباد، وليس من شأن الحكمة الاطّراد، ففي مثل هذا لا معنى لدعوى الضرر الشخصي، وليس لأحد الفتوى بنجاسة الحديد أو عدم الشفعة بالنسبة إلى من لم يكن في حقّه ضرر وحرج، لأنّ الفتوى بذلك فتوى على خلاف حكم الله تعالى، حيث جعل الشفعة وطهارة الحديد حكماً كلّيّاً في حقّ جميع العباد، فكيف يمكن الفتوى على خلاف ذلك؟ إلّا أن يكون مبدعاً في الدين والعياذ بالله. ولكن هذا غير الضرر المنفيّ بمثل قوله: لا ضرر ولا ضرار- الوارد في قضيّة سمرة بن جندب، والحرج المنفيّ بقوله تعالى: ﴿ما جعل عليكم في الدّين من حرج﴾، فإنّ الضرر والحرج في مثل ذلك إنّما يكون علّة لنفيّ الحكم الضرري والحرجي، ويكون أدلّة نفي الضرر والحرج حاكمة على

١. الوسائل، الجزء ١٧، الباب ٥، من أبواب الشفعة، الحديث ١، ص ٣١٩.

الأدلّة الأوّليّة المتكلّفة لبيان أحكام الموضوعات مطلقاً الشاملة لحالة الضرر والحرج، ففي مثل هذا لا يمكن أن يكون الضرر والحرج نوعيّاً، لأنّ حكومتها على تلك الأدلّة تكون بمنزلة تخصيصها وقصر دائرتها بغير حالة الضرر والحرج، فيكون الحكم الأوّلي ثابتاً في غير صورة الضرر والحرج، ولا معنى لتوهّم أنّ العبرة في ذلك بالضّرر والحرج النوعي، ولا يمكن الفتوى بنفي الحكم كلّيّة في حقّ جميع العباد بعد تشريعه لمكان استلزامه الضرر والحرج بالنسبة إلى بعض العباد، فإنّ المفتي بذلك يكون مبدعاً في الدين، وكيف يمكن رفع الحكم الثابت في الشريعة لمكان استلزامه الضرر والحرج في الجملة؟ فالعبرة في ذلك لا يكون إلّا بالضرر والحرج الشخصي.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّه بعد تشريع الأحكام من وجوب صلاة الظهر في الوقت وقضائها في خارجه بالنسبة إلى كلّ أحد، كيف يمكن القول بعدم وجوب ذلك مطلقاً إعادة وقضاءً بالنسبة إلى جميع العباد لمكان استلزام الإعادة والقضاء الحرج في الجملة في حقّ بعض الأشخاص في بعض الأحوال، بل لابدّ في مثل ذلك من الاقتصار على المورد الذي يلزم منه الحرج.

وبالجملة: إثبات حكم كلّي إلهيّ وهو الإجزاء مطلقاً بأدلّة نفي الحرج لا يمكن، لأنّ أدلّة نفي الحرج والضرر إنّما تنفي الحكم الضرري والحرجي، وليس من شأنها إثبات حكم في الشريعة.

الوجه الثاني: من الوجوه التي استدلّوا بها للإجزاء، هو أنّه لا ترجيح للاجتهاد الثاني على الاجتهاد الأوّل، بعد ما كان كلّ منهما مستنداً إلى الطرق الشرعيّة الظنّيّة.

هذا، ولكن لا يخفى عليك ما في هذا الاستدلال، فإنّه ليس المقام من باب التعارض حتّى يقال: إنّه لا موجب لترجيح أحدهما على الآخر، بل المفروض انّ الاجتهاد الأوّل قد زال بسبب الاجتهاد الثاني، وكان المستنبط بالاجتهاد الثاني هو

الحكم الإلهي الأزلي والأبدي، والمستنبط بالاجتهاد الأوّل وإن كان كذلك أيضاً، إلّا أنّه قد زال، فلم يبق إلّا العمل على مقتضى الاجتهاد الثاني، وليس ذلك ترجيحاً للإجتهاد الثاني، حتّى يقال: أنّه ترجيح بلا مرجّح.

الوجه الثالث: هو ما حُكي عن بعض الكلمات، من أنّ المسألة الواحدة لا تتحمّل اجتهادين، فلا يمكن أن يرد الاجتهادان على صلاة ظهر هذا اليوم، وحينئذٍ فإذا اجتهد في عدم وجوب السورة وصلّى صلاة الظهر بلا سورة بمقتضى اجتهاده، فالاجتهاد الثاني الذي يكون مؤدّاه وجوب السورة لا يتعلّق بتلك الصلاة التي صلاّها في ذلك اليوم، بل يتعلّق بصلاة سائر الأيام، هذا.

ولكن لم يظهر لنا معنى محصّل لقولهم: أنّ المسألة والواحدة لا تتحمّل اجتهادين، فإنّه إن أُريد عدم التحمل في زمان واحد فذلك ضروريّ، لعدم تعلّق اجتهادين في زمان واحد بمسألة واحدة، وإن أُريد عدم التعلّق ولو في زمانين فذلك واضح البطلان، لتحمّلها ألف اجتهاد، ولم يكن مؤدّى الاجتهاد صلاة هذا اليوم أو ذلك اليوم، بل مؤدّاه هو الحكم الكلّي المتعلّق بجميع الأيّام، وعليك بملاحظة سائر الوجوه التي استدلّوا بها للإجزاء، فإنّها ممّا لا تسمن ولا تغني.

فتحصّل: انّ مقتضى القاعدة عدم الإجزاء مطلقاً في جميع موارد تبدّل الاجتهاد. وكذا الحال بالنسبة إلى المقلّد إذا عدل من تقليده لموجب من موت، أو خروج المقلّد من اهليّة التقليد، أو غير ذلك من موجبات العدول، فإنّ حال المقلّد حال المجتهد، غايته انّ طريق المجتهد هو الأدلّة الاجتهاديّة والأُصول العمليّة التي يجريها في الشبهات الحكميّة، وطريق المقلّد هو رأي المجتهد، وليس لرأي المجتهد موضوعيّة حتّى يتوهّم الإجزاء، بل إنّما يكون طريقاً صرفاً كطريقيّة الأدلّة بالنسبة إلى المجتهد، كما لا يخفى.

ثمّ إنّك بعد ما عرفت من أنّ القاعدة لا تقتضي الإجزاء بل تقتضي عدمه، فنقول: إنّه قد حُكي الإجماع على الإجزاء، ونحن وإن لم نعثر على من ادّعى الإجماع، إلّا أنّ شيخنا الأُستاد مدّ ظلّه ادّعاه، ولكن لو فرض تحقّق الإجماع، فربّما يشكل التمسّك به من جهة احتمال كون الإجماع في المقام مدركيّاً، لذهاب جمله إلى أنّ القاعدة تقتضي الإجزاء، ومع هذا لا عبرة بهذا الإجماع.

ثمّ لو اغمضنا عن ذلك وقلنا بكفاية الإجماع على النتيجة، فيقع الكلام في مقدار دلالة هذا الإجماع، فنقول: لعلّ المتيقّن من هذا الإجماع هو سقوط الإعادة والقضاء، وأمّا فيما عدا ذلك من الوضعيّات - في باب العقود والإيقاعات، وباب الطهارة والنجاسة، ومسألة الاقتداء وغير ذلك من المسائل العامّة البلوى التي تتفرّع على مسألة الإجزاء - فالأمر فيها مشكل، ولابدّ من الفحص التامّ في كلمات الأعلام في المقام. هذا تمام الكلام في اقتضاء الأمر الظاهري الشرعي للإجزاء.

وأمّا اقتضاء الأمر الظاهري العقلي للإجزاء، فمجمل القول فيه، هو أنّ المراد من الأمر الظاهري العلم، وما يلحق به من الأُصول العقليّة، وما يعمله المجتهد من الظنون الاجتهاديّة والاستفادات، حيث إنّه في الجميع ليس أمراً شرعيّاً ظاهريّاً، لما عرفت من أنّ المراد من الأمر الشرعي هو الطرق والأُصول الشرعيّة، وما عدا ذلك يكون ملحقاً بالعلم الذي يكون حجيّة عقليّة محضة.

وعلى كلّ حال فلا ينبغي توهّم الإجزاء في الأمر العقلي، بل لا يفيد شيئاً سوى المعذوريّة، وذلك أيضاً إذا لم يكن مقصّراً في المقدّمات وإلّا لا يفيد المعذوريّة أيضاً، من غير فرق بين تعلّق العلم بالفروع أو الأُصول، وذلك واضح لا غبار عليه، هذا تمام الكلام في مسألة الإجزاء.

ثمّ إنّ شيخنا الأُستاد -مدّ ظلّه- تعرّض في المقام لبعض المسائل الأُصوليّة

التي لا طائل تحتها، كمسألة انّ الأمر بالأمر أمر، و مسألة أنّه إذا نسخ الوجوب فهل يبقى الجواز أم لا؟ و مسألة أمر الآمر مع علمه بانتفاء الشرط، ونحن قد أعرضنا عن ذكرها لأنّه لا فائدة فيها وهو -مدّ ظلّه- أيضاً قد طواها ولم يعتن بالبحث فيها.

والحمد لله أوّلاً وآخراً

وقد وقع الفراغ من تسويده ليلة الجمعة ١٠ شعبان سنة ١٣٤٦.

القول في مقدّمة الواجب

وتنقيح البحث فيها يستدعي تقديم أُمور:

الأمر الأوّل:

لا ينبغي الإشكال في كون المسألة من المسائل الأُصوليّة، وليست من المبادئ الأحكاميّة، ولا من المسائل الفقهيّة، وذلك لما تقدّم من أنّ الضابط في مسألة الأُصوليّة هو وقوعها في طريق الاستنباط بحيث تكون نتيجتها كبرى لقياس الاستنباط على وجه يستنتج منها حكم فرعي كلّي، وهذا المعنى موجود في المقام، فإنّ البحث في المقام إنّما يكون عن الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدّماته، لا عن نفس وجوب المقدّمة، بل يكون وجوب المقدّمة نتيجة الملازمة على القول بها، فلا وجه لجعل المسألة من المسائل الفقهيّة، كما لا وجه لجعلها من المبادئ الأحكاميّة التي هي عبارة عن البحث عن الأحكام وما يلازمها، كالبحث عن تضادّ الأحكام الخمسة، وتقسيم الحكم إلى الوضعي والتكليفي، وغير ذلك ممّا عدّوه من المبادئ الأحكاميّة، في مقابل المبادئ التصوّريّة والتصديقيّة،

فإنّ جعلها من المبادئ الأحكاميّة بلا موجب، بعد إمكان جعلها من المسائل الأُصوليّة.

نعم: هي ليست من المسائل اللفظيّة، كما يظهر من المعالم﵀ بل هي من المسائل العقليّة، ولكن ليست من المستقلّات العقليّة الراجعة إلى باب التحسين والتقبيح ومناطات الأحكام، بل هي من الملازمات العقليّة، حيث إنّ حكم العقل في المقام يتوقّف على ثبوت وجوب ذي المقدّمة، فيحكم العقل بالملازمة بينه وبين وجوب مقدّماته، وليس من قبيل حكم العقل بقبح القعاب من غيربيان الذي لا يحتاج إلى توسيط حكم شرعي، بل البحث في المقام نظيرالبحث عن مسألة الضدّ ومسألة اجتماع الأمروالنهي يتوقّف على ثبوت أمرأو نهي شرعي، حتّى تصل النوبة إلى حكم العقل بالملازمة كما في مسألتنا، أو اقتضاء النهي عن الضدّ كما في مسألة الضدّ، أو جوازالاجتماع وعدمه كما في مسألة جوازاجتماع الأمروالنهي، ولكن القوم لما لم يفرّدوا باباً للبحث عن الملازمات العقليّة -مع أنّه كان حقّه ذلك- أدرجوا المسألة وما شابهها في مباحث الألفاظ مع أنها ليست منها كما لا يخفى.

الأمر الثاني:

ليس الوجوب المبحوث عنه في المقام بمعنى اللا بدّيّة العقليّة، فإنّ ذلك ممّا لا سبيل إلى إنكاره إذ هو معنى المقدّميّة كما هو واضح، وليس المراد من الوجوب أيضاً الوجوب التبعي العرضي نظيروجوب استدبارالجدي عند وجوب استقبال القبلة، حيث إنّ الاستدبارلم يكن واجباً، وإنّما ينتسب الوجوب إليه بالعرض والمجاز لمكان الملازمة نظيراسناد الحركة إلى الجالس في السفينة، فإنّ هذا المعنى من الوجوب أيضاً ممّا لا ينبغي إنكاره، بل هو يرجع إلى المعنى الأوّل من اللابّديّة، وكذا

ليس المراد من الوجوب المبحوث عنه في المقام الوجوب الاستقلالي الناشئ عن مبادئ مستقلّة وإرادة متأصّلة، فإنّ هذا المعنى ممّا لا يمكن الالتزام به، وكيف يمكن ذلك مع أنّه كثيراً ما تكون المقدّمة مغفولاً عنها ولا يلتفت إلى أصل مقدّميّتها، بل ربّما يقطع بعدمها، مع أنّها في الواقع تكون مقدّمة، وهذا المعنى من وجوبها يستدعي الالتفات إليها تفصيلاً.

بل المراد من الوجوب في المقام: هو الوجوب القهري المتولّد من إيجاب ذي المقدّمة، بحيث يريد المقدّمة عند الالتفات إليها ولا يمكن أن لا يريدها، فالمقدّمة متعلّقة لإرادة الآمر، وليس إسناد الوجوب إليها بالعرض والمجاز بل يكون الإسناد على وجه الحقيقة، ولكن ليست الإرادة عن مبادئ مستقلّة، بل يكون مقهوراً في إرادتها بعد إرادة ذي المقدّمة ولو على جهة الإجمال، بحيث تتعلّق الإرادة بالعنوان الكلّي الذي يتوقّف عليه ذو المقدّمة وإن لم يلتفت إلى المقدّمات الخاصّة، ولكن المقدّمات الخاصّة تتّصف بالوجوب حقيقة بعد انطباق العنوان عليها.

الأمر الثالث: في تقسيمات المقدّمة

ولها تقسيمات باعتبارات مختلفة، فمنها تقسيمها إلى الداخليّة والخارجيّة، والداخليّة إلى الداخليّة بالمعنى الأخصّ والداخليّة بالمعنى الأعمّ. كما أنّ الخارجيّة أيضاً تنقسم إلى الأعمّ والأخصّ. والمراد من الداخليّة بالمعنى الأخصّ خصوص الأجزاء التي يتألّف منها المركّب، والمراد من الداخليّة بالمعنى الأعمّ ما يعمّ الأجزاء والشرائط والموانع التي اعتبر التعبّد بها داخلاً في المأمور به.

وبعبارةٍ أُخرى: المراد من الداخليّة بالمعنى الأخصّ ما كان كلّ من القيد والتقييد داخلاً في حقيقة المأمور به وهويّته، وذلك يختصّ بالأجزاء لا غير، ويقابلها الخارجيّة

بالمعنى الأعمّ، وهي ما كان ذات الشيء خارجاً عن حقيقة المأموربه، سواء كان التقييد والإضافة داخلاً كالشرائط والموانع، حيث يكون ذات الشرط والمانع خارجاً والتقييد والإضافة داخلاً، أوكانت الإضافة أيضاً خارجة كالمقدّمات العقليّة التي لا دخل لها في المأموربه أصلاً، كنصب السلّم بالنسبة إلى الصعود إلى السطح.

والمراد من الداخليّة بالمعنى الأعمّ ما كان التقييد داخلاً، سواء كان نفس القيد أيضاً داخلاً كالأجزاء أوكان نفسه خارجاً كالشرائط، ويقابلها الخارجيّة بالمعنى الأخصّ، وهي ما كان كلّ من القيد والتقييد خارجاً، كالمقدّمات العقليّة، فالشرط والمانع له جهتان: بجهة يكون من المقدّمات الداخليّة باعتباردخول التقييد، وبجهة يكون من المقدّمات الخارجيّة باعتبارخروج ذاته.

ثمّ إنّ المقدّمة الخارجيّة بالمعنى الأخصّ تنقسم إلى علّة ومعدّ، والمراد من المعدّ ما كان له دخل في وجود الشيء، من دون أن يكون وجود ذلك الشيء مترشّحاً منه بحيث يكون مفيضاً لوجوده، بل كان لمجرّد التهيئة والاستعداد لإفاضة العلّة وجود معلولها، كدرجات السلّم ما عدا الدرجة الأخيرة، حيث إنّ كلّ درجة تكون معدّة للكون على السطح، كما تكون معدّة أيضاً للكون على الدرجة التي فوقها بمعنى أنّه يتوقّف وجود الكون على الدرجة الثانية على الكون على الدرجة الأُولى. وقد يطلق المعدّ على ما يكون له دخل في وجود المعلول، من دون أن يكون له دخل في وجود الجزء اللاحق كالبذر، حيث إنّ له دخلاً في وجود الزرع، ولا يتوقّف وجود الشمس أو الهواء عليه، وإن توقّف تأثيرهما عليه. ولكن فرق بين التوقّف في التأثير، وبين التوقّف في الوجود، كمثال السلّم. وقد يطلق المعدّ بهذا المعنى على المعدّ بالمعنى الأخصّ. والمراد من العلّة هو ما يترشّح منه وجود المعلول وبإفاضته يتحقّق.

ثمّ إنّ العلّة تنقسم إلى بسيطة، ومركّبة، والمركّبة إلى ما تكون أجزاؤها متدرّجة في الوجود، وما لا تكون كذلك.

فالأوّل كالصعود على السلّم بالنسبة إلى الصعود على السطح، حيث إنّ الصعود على السلّم يكون متدرجاً في الوجود.

والثاني كالنار المجاورة مع عدم البلّة بالنسبة إلى الإحراق، حيث تكون العلّة مركّبة من النار والمجاورة وعدم البلّة، ولكن ليست هذه الأجزاء متدرّجة في الوجود، بل يمكن أن توجد العلّة بجميع أجزائها دفعة واحدة، فإن كانت العلّة متدرّجة في الوجود كانت العلّة التامّة هي الجزء الأخير منها التي يتعقّبها وجود المعلول، والأجزاء السابقة عليها تكون من المعدّات. وهذا بخلاف ما إذا لم تكن متدرّجة في الوجود، فإنّ العلّة التامّة هو مجموع الاجزاء، بل المعلول يستند إلى المقتضي وإن فرض تأخّره في الوجود عن الشرط وعدم المانع، فظهر أنّ ما اشتهر من أنّ الشيء يستند إلى الجزء الأخير من العلّة إنّما هو فيما إذا كانت أجزاء العلّة متدرّجة في الوجود.

وعلى كلّ حال، لا إشكال في دخول المقدّمات الخارجيّة بالمعنى الأخصّ في محلّ النزاع ما عدا العلّة التامّة، وأمّا العلّة التامّة ففيها كلام يأتي إن شاء الله تعالى، وكذا لا إشكال في دخول الشروط وعدم الموانع الشرعيّة في محلّ النزاع، سواء جعلت من المقدّمات الداخليّة أو المقدّمات الخارجيّة على اختلاف الاعتبارات كما تقدّم.

وأمّا دخول المقدّمات الداخليّة بالمعنى الأخصّ أي الأجزاء في محلّ النزاع فلا يخلو عن كلام، بل ربّما حكي عن بعض خروجها عن حريم النزاع، بل ربّما يستشكل في كون الأجزاء مقدّمة، مع أنّه لا بدّ من المغايرة بين المقدّمة وذي المقدّمة، إذ لا يعقل أن يكون الشيء مقدّمة لنفسه، فكيف تكون الأجزاء مقدّمة

للكل مع أنّها ليست إلّا عين الكلّ، إذ الكلّ عبارة عن نفس الأجزاء بالأسر، وحينئذٍ تكون الأجزاء واجبة بالوجوب النفسي، ولا معنى لوجوبها بالوجوب المقدّمي بعد كونها عين الكلّ واتّحادها معه، هذا.

وقد دفع الإشكال الشيخ ﷺ على ما في التقريرات[1] بما حاصله: أنّ الكلّ هو عبارة عن الأجزاء لا بشرط، والجزء عبارة عنه بشرط لا، فالأجزاء لها لحاظان: لحاظها بشرط لا فتكون أجزاء ومقدّمة، ولحاظها لا بشرط فتكون عين الكلّ وذا المقدّمة، فاختلفت المقدّمة مع ذيها اعتباراً ولحاظاً، هذا.

وكأنّ الشيخ ﷺ قاس المقام بالهيولى والصورة، والجنس والفصل، والمشتقّ ومبدء الاشتقاق، حيث إنهم في ذلك المقام يفرقون بين الهيولى والصورة، وبين الجنس والفصل، باللابشرطيّة والبشرط لائيّة، فإنّ أجزاء الإنسان مثلاً إن لوحظت بشرط لا، تكون هيولى وصورة، وبغاير كلّ منهما الآخر، ويمتنع حمل أحدهما على الآخر، وحملهما على الإنسان، وحمل الإنسان على كلّ منهما. وإن لوحظت لا بشرط تكون جنساً وفصلاً ويصحّ حمل أحدهما على الآخر، وحمل كلّ منهما على الإنسان، وحمل الإنسان على كلّ منهما. وكذا الحال بالنسبة إلى المشتقّ ومبدء الاشتقاق على ما تقدّم تفصيله في مبحث المشتقّ.

هذا، ولكن لا يخفى عليك ما فيه، فإنّ قياس الأجزاء في المقام بمثل الهيولى والصورة والجنس والفصل مع الفارق، فإنّ معنى اللابشرط الذي يذكرونه في ذلك المقام إنّما هو بمعنى لحاظ الشيء لا بشرط عمّا يتّحد معه بنحو من الاتّحاد، سواء كان من قبيل اتّحاد المشتقّ مع ما يجري عليه من الذات على اختلاف أنواعه: من كونه اتّحاداً صدوريّاً، أو حلوليّاً، أو غير ذلك، أوكان من قبيل اتّحاد الجنس والفصل،

---

١. راجع مطارح الأنظار، الهداية الثانية من مباحث مقدّمة الواجب، «وتحقيق ذلك أن يقال.» ص ٣٨ - ٣٧

فإنّه في مثل هذا إذا لوحظ الشيء لا بشرط كان قابلاً للحمل لمكان الاتّحاد الذي بينهما، وأين هذا ممّا نحن فيه من الأجزاء العرضيّة التي يكون كلّ جزء منها مباينـاً للآخر وللكلّ؟ ولا يعقل أن يتّحد الجزء مع الكلّ في الوجود وإن لوحظ بألف لا بشرط، ولا يمكن حمل الفاتحة على الصلاة ولا حمل الأنكبين على السكنجبين.

والسرّ في ذلك: هو أنّ المركّب من الأجزاء العرضيّة الذي يكون التركيب فيه انضماميّاً لا يمكن فيه اتّحاد الأجزاء بعضها مع بعض ولا بعضها مع الكلّ في الوجود، بل لكلٍّ وجود مغاير، سواء كان من المركّبات الاعتباريّة أو كان من المركّبات الخارجيّة، فلا يصحّ حمل الفاتحة على الصلاة وإن لوحظت لا بشرط، فإنّ لحاظ الفاتحة لا بشرط ليس معناه لحاظها لا بشرط عمّا يتّحد معها، إذ لم تتّحد هي مع شيء في الوجود حتّى يمكن لحاظها كذلك، كما أمكن لحاظ الجنس كذلك لمكان الاتّحاد الذي بينه وبين الفصل، بل المعنى المتصوّر من لحاظ الفاتحة لا بشرط إنّما هو لحاظها بنفسها، سواء كانت منضمّة إلى غيرها أو غير منضمّة، وهذا المعنى كما ترى لا يوجب أن تكون عين الكلّ ولا حملها عليه، بل بعدُ بينهما كمال المباينة.

وهذا بخلاف التركيب الاتّحادي بنحو من الاتّحاد، ولو كان من قبيل اتّحاد المشتقّ مع الذات الذي هو أضعف من اتّحاد الجنس والفصل، فإنّه لمكان الاتّحاد الذي بينهما - حيث إنّ وجود العرض لنفسه عين وجوده لغيره - يمكن لحاظ الأجزاء لا بشرط، أي لحاظها على ما هي عليها من الاتّحاد من دون لحاظ تجرّدها عمّا اتّحد معها، فتكون بهذا اللحاظ عين الكلّ ويصحّ الحمل حينئذ، كما يمكن لحاظها بشرط لا - أي لحاظها غير متّحدة - فتكون مغايرة للكلّ ويمتنع الحمل، وأين هذا من أجزاء المركّب بالتركيب الانضمامي الذي ليس فيه شائبة الاتّحاد؟ كما فيما نحن فيه.

وبالجملة: دعوى أنّ الأجزاء في المقام إن لوحظت لا بشرط تكون عين الكلّ، ما كانت ينبغي أن تصدر من مثل الشيخ ﷺ ولعلّ المقرّر لم يصل إلى مراد الشيخ ﷺ.

والذي ينبغي أن يقال في المقام: هو أنّ الكلّ عبارة عن الأجزاء بالأسر، أي مجموع الأجزاء منضمّاً بعضها مع بعض، فهي بشرط الاجتماع تكون عين الكلّ، لا هي لا بشرط، كما في التقرير، والأجزاء إنّما تكون لا بشرط. واعتبار الكلّ والأجزاء على هذا الوجه ممّا لا إشكال فيه.

ولكن مع ذلك إشكال دخول الأجزاء في محلّ النزاع بعد على حاله، لأنّه هب أنّ الأجزاء إنّما تكون لا بشرط، والكلّ يكون بشرط الانضمام، إلّا أنّ اللابشرط لمّا كان يجتمع مع ألف شرط من دون أن يكون ذلك موجباً لتبدّل في ذاته وتغيّر في حقيقته، فالفاتحة التي تكون لا بشرط هي بعينها الفاتحة التي تكون منضمّة إلى السورة والركوع والسجود وغير ذلك من أجزاء الصلاة، فإنّ لا بشرطيّتها لا يمنع عن انضمام الغير معها، والمفروض أنّ الفاتحة التي تكون منضمّة إلى غيرها واجبة بالوجوب النفسي المتعلّق بالكلّ، وليس هناك ذات أُخرى وشيء آخر يكون واجباً بالوجوب المقدّمي.

وحاصل الكلام: أنّ اعتبار الجزء لا بشرط واعتبار الكلّ بشرط الانضمام، لا يدفع إشكال كون ما وجب بالوجوب النفسي يلزم أن يكون واجباً مقدّمياً لنفسه بناءً على دخول الأجزاء في محلّ النزاع، فإنّ الأجزاء التي اعتبرت لا بشرط هي بعينها تكون منضمّاً بعضها مع بعض، لما عرفت من أنّ اللاشرطيّة لا تنافي الانضمام، وما يكون واجباً بالوجوب النفسي هو هذه الأجزاء المنضمّة بعينها، فيعود محذور كون الشيء واجباً مقدّمياً لنفسه الواجب بالوجوب النفسي حسب الفرض.

هذا حاصل ما أفاده شيخنا الأُستاذ -مدّ ظلّه- في تقريب الإشكال في الدورة

السابقة على ما حكي عنه، وكأنّ الإشكال كان قويّاً في نظره سابقاً ورجّح قول من قال بخروج الأجزاء عن محلّ النزاع، ولكنّه في هذه الدورة قد ضعّف الإشكال وبنى على دخول الأجزاء في محلّ النزاع.

وحاصل ما أفاده في وجه ذلك: هو أنّ المراد من البشرط شيئيّة التي هي عبارة عن الكلّ ليس مجرّد انضمام الأجزاء بعضها مع بعض بمعنى مجرّد الاجتماع في الوجود، حتّى يقال: إنّ لا بشرطيّة الأجزاء لا ينافي هذا الانضمام والاجتماع في الوجود بل هي بعينها لأنّ اللابشرط يجامع هذا الانضمام فلا يحصل المغايرة بين الأجزاء والكلّ، بل المراد من البشرط شيئيّة في المقام هو لحاظ الجملة شيئاً واحداً على وجه يكون للأجزاء المجتمع حالة وحدة بها يقوم الملاك والمصلحة، وهذا المعنى من البشرط شيئيّة يباين اللابشرطيّة ويضادّه، إذ ذوات الأجزاء حينئذٍ لم تكن ملحوظة بهذا اللحاظ، بل هذا اللحاظ يوجب فناء الذوات واندكاكها في ضمن الوحدة على وجه لا تكون الذوات ملحوظة إلّا تبعاً، ولا بشرطيّة الجزء لا يمكن أن يجامع هذا المعنى من الاجتماع والانضمام، بل الذي يجامعه هو مجرّد الاجتماع في الوجود وانضمام بعضها مع بعض. ولكن قد عرفت أنّه ليس المراد من الانضمام المعتبر في الكلّ هذا المعنى، بل الانضمام المعتبر هو الانضمام على وجه تكون الجملة شيئاً واحداً.

والذي يدلّ على أنّ المراد من الانضمام المعتبر في الكلّ هذا المعنى، هو أنّه لو نوى الصلاة لا على وجه لحاظ الوحدة، بل نوى كلّ جزء جزء مستقلّاً وأتى بالأجزاء على هذا الوجه متعاقبة ومنضمّاً بعضها مع بعض كانت صلاته باطلة. فيظهر من ذلك: أنّ المعتبر في الكلّ ليس مجرّد الانضمام، بل لا بدّ من لحاظ الوحدة. وهذا المعنى من الانضمام كما ترى متأخّر في الرتبة عن لحاظ ذوات الأجزاء لا بشرط،

إذ لا بدّ أوّلاً من تصوّر ذوات الأجزاء وبعد ذلك يجعل الجملة شيئاً واحداً، فحصلت المغايرة بين الأجزاء والكلّ، وتقدّم الأوّل على الثاني. هذا غاية ما يمكن أن يوجّه دعوى مقدّميّة الأجزاء للكلّ.

ولكن مع ذلك لا ينفع في دخول الأجزاء في محلّ النزاع، فإنّ التقدّم المدّعى للأجزاء إنّما هو التقدّم بحسب عالم اللحاظ والتصوّر، وأمّا بحسب عالم الوجود والتحقّق فليس بين الأجزاء والكلّ تقدّم وتأخّر، بل الأجزاء بوجودها العيني عين الكلّ، وتكون واجبة بنفس وجوب الكلّ، وليس لها وجود آخر تكون به واجبة بالوجوب المقدّمي، فتأمّل في المقام جيّداً.

هذا تمام الكلام في المقدّمات الداخليّة بالمعنى الأخصّ، وأمّا المقدّمات الخارجيّة بالمعنى الأخصّ قد عرفت أنّ ما عدا العلّة التامّة منها داخلة في محلّ النزاع.

وأمّا العلّة التامّة: فقد يقال بخروجها عن محلّ النزاع، نظراً إلى أنّ إرادة الآمر لا بدّ أن تتعلّق بما تتعلّق به إرادة الفاعل، وإرادة الفاعل لا تتعلّق بالمعلول لأنّه ليس فعلاً اختياريّاً له، بل هو يتبع العلّة ويترشّح وجوده منها قهراً، بل إرادة الفاعل إنّما تتعلّق بالعلّة التي هي فعل اختياري له، ومقتضى الملازمة بين الإرادتين أن تكون العلّة هي متعلّقة لإرادة الآمر، فتكون هي الواجبة بالوجوب النفسي، ولا معنى لأن تكون واجبة بالوجوب المقدّمي، وربّما ينقل عن السيّد المرتضى﵀ القول بذلك، ولكن العبارة المحكيّة عنه لا تنطبق على ذلك فراجع.

وعلى كلّ حال الذي ينبغي أن يقال: هو أنّه تارة يكون لكلّ من العلّة والمعلول وجود مستقلّ، وكان ما بحذاء أحدهما غير ما بحذاء الآخر كطلوع الشمس التي يكون علّة لضوء النهار، حيث إنّ لكلّ من الطلوع والضوء وجوداً يخصّه، وإن كان

وجود الضوء مترشّحاً عن وجود الطلوع وكان متولّداً منه، إلّا أنّه مع ذلك يكون ما بحذاء أحدهما غير ما بحذاء الآخر.

وأُخرى لا يكون كذلك، بل كان هناك وجود واحد معنون بعنوانين: عنوان أوّلي، وعنوان ثانوي، كالإلقاء والإحراق، والغسل والطهارة، حيث إنّه ليس هناك إلّا فعل واحد، ويكون هذا الفعل بعنوانه الأوّلي إلقاء أو غسلاً، وبعنوانه الثانوي إحراقاً أو تطهيراً، وليس ما بحذاء الإلقاء أو الغسل غير ما بحذاء الإحراق أو الطهارة، بل هو هو ولذا يحمل أحدهما على الآخر فيقال: الإلقاء إحراق وبالعكس والغسل طهارة وبالعكس، لما بين العنوانين من الاتحاد في الوجود.

فإن كانت العلّة على الوجه الأوّل بحيث يغاير وجودها وجود المعلول، فالحقّ أنّها داخلة في محلّ النزاع، وتكون واجبة بالوجوب المقدّمي، والذي يكون واجباً بالوجوب النفسي هو المعلول، وإرادة الفاعل إنّما تتعلّق به لكونه مقدوراً له ولو بالواسطة، ولا يعتبر في متعلّق التكليف أزيد من ذلك. ولا يمكن أن تكون العلّة واجبة بالوجوب النفسي مع أنّ المصلحة والملاك قائمة بالمعلول، بل الذي يكون واجباً بالوجوب النفسي هو المعلول، وهو الذي تتعلّق به إرادة الفاعل والآمر، والعلّة لا تكون واجبة إلّا بالوجوب المقدّمي.

وإن كانت العلّة على الوجه الثاني أي لم يكن هناك وجودان منحازان، بل كان هناك فعل واحد معنون بعنوانين طوليّين، فالحقّ أنّه ليس هناك إلّا وجوب نفسي تعلّق بالفعل، غايته أنّه لا بعنوانه الأوّلي بل بعنوانه الثانوي، فإنّ الأمر بالإحراق أمر بالإلقاء والأمر بالإلقاء أمر بالإحراق، وكذا الحال في الغسل والطهارة والانحناء والتعظيم، وغير ذلك من العناوين التوليديّة، وذلك لوضوح أنّه لم يصدر من المكلّف فعلان يكون أحدهما الإلقاء والآخر إحراقاً، بل ليس هناك إلّا فعل واحد معنون

بعنوانين: عنوان أوّلي وعنوان ثانوي، بل ليس ذلك في الحقيقة من باب العلّة والمعلول، إذ العلّة والمعلول يستدعيان وجودين، وليس هنا إلّا وجود واحد وفعل واحد، فليس الإحراق معلولاً للإلقاء، بل المعلول والمسبّب التوليدي هو الاحتراق لا الإحراق الذي هو فعل المكلّف، وكذا الكلام في الغسل والتطهير، حيث إنّ التطهير ليس معلولاً للغسل، بل المعلول هو الطهارة. ومن ذلك ظهر أنّ إطلاق المسبّبات التوليديّة على العناوين التوليديّة لا يخلو عن مسامحة، لأنّ المسبّب التوليدي ما كان له وجود يخصّه غير وجود السبب كطلوع الشمس وإضاءة النهار، وليس المقام من هذا القبيل، مثلاً فرق بين فري الأوداج الذي يكون معنوناً بعنوان القتل، وبين إسقاء السمّ الذي يتولّد منه القتل، فإنّ القتل في الأوّل يكون من العناوين التوليديّة، وفي الثاني يكون من المسبّبات التوليديّة، والأسباب التي جعلوها موجبة للضمان في مقابل المباشرة كلّها ترجع إلى المسبّبات التوليديّة، فتأمّل جيّداً.

فالإلقاء أو الغسل ليس واجباً بالوجوب المقدّمي، بل هو واجب بالوجوب النفسي، غايته لا بعنوانه الأوّلي أي بما أنّه إلقاء أو صبّ الماء، بل بعنوانه الثانوي أي بما أنّه إحراق وإفراغ للمحلّ عن النجاسة، والذي يدلّ على أنّه ليس هناك فعلان وليس من باب المقدّمة وذي المقدّمة، هو صحّة حمل أحدهما على الآخر وصحّة تعلّق التكليف بكلّ منهما، كما ورد: اغسل ثوبك عن أبوال ما لا يؤكل، وورد أيضاً: وثيابك فطهّر.

وبالجملة باب العناوين التوليديّة، ليس من باب المقدّمة وذي المقدّمة، فليس هناك إلّا واجب نفسي واحد تعلّق بالفعل لا بما هو وبعنوانه الأوّلي، بل بعنوانه الثانوي. هذا تمام الكلام في المقدّمات الداخليّة والخارجيّة بمعناهما الأعمّ والأخصّ.

ومن جملة تقسيمات المقدّمة: تقسيمها إلى العقليّة والعاديّة والشرعيّة. والمراد

من الشرعيّة الشروط والموانع، وقد تقدّم أنّها مندرجة في المقدّمات الداخليّة أو الخارجيّة على اختلاف الاعتبارين. والمراد من العاديّة ما جرت العادة على التوقّف عليها كنصب السلّم، وهي في الحقيقة ترجع إلى العقليّة باعتبار وليس هذا تقسيماً آخر للمقدّمة، بل تكون من الخارجيّة بالمعنى الأخصّ.

وقد تقسم المقدّمة إلى مقدّمة الصحّة ومقدّمة الوجود، ومقدّمة الصحّة ترجع إلى مقدّمة الوجود، وهي تدخل في المقدّمة الداخليّة أو الخارجيّة.

وقد تقسم أيضاً إلى مقدّمة العلم ومقدّمة الوجود، ولا يخفى أنّ مقدّمة العلم ليست من أقسام المقدّمة المبحوث عنها في المقام، بل هي مقدّمة للعلم بتحقّق الامتثال الذي يحكم به العقل في موارد العلم الإجمالي.

ومن جملة تقسيمات المقدّمة: تقسيمها إلى المقارنة، والمتقدّمة، والمتأخّرة في الوجود، وهي المعبّر عنها بالشرط المتأخّر، وقد وقع النزاع في جوازه وامتناعه. وتحرير محلّ النزاع يتوقّف على تقديم أُمور:

الأمر الأوّل: ينبغي خروج شرط متعلّق التكليف عن حريم النزاع، لأنّ حال الشرط حال الجزء في توقّف الامتثال عليه وعدم الخروج عن عهدة التكليف إلّا به، فكما أنّه لا إشكال فيما إذا كان بعض أجزاء المركّب متأخّراً عن الآخر في الوجود ومنفصلاً عنه في الزمان، كما إذا امر بمركّب بعض أجزائه في أوّل النهار والبعض الآخر في آخر النهار، كذلك لا ينبغي الإشكال فيما إذا كان شرط الواجب متأخّراً في الوجود ومنفصلاً عنه في الزمان، ومجرّد دخول الجزء قيداً وتقييداً في المركّب وخروج الشرط قيداً لا يكون فارقاً في المقام بعد ما كان التقييد داخلاً في متعلّق التكليف.

والحاصل: أنّ إشكال الشرط المتأخّر إنّما هو لزوم الخلف والمناقضة، وتقدّم المعلول على علّته، وتأثير المعدوم في الموجود على ما سيأتي بيانه، وشيء من ذلك

لا يجري في شرط متعلّق التكليف، لأنّه بعد ما كان الملاك والامتثال والخروج عن عهدة التكليف موقوفاً على حصول التقييد الحاصل بحصول ذات القيد، فأيّ خلف يلزم؟ وأيّ معلول يتقدّم على علّته؟ أو أيّ معدوم يؤثّر في الموجود؟ فأيّ محذور يلزم إذا كان غسل الليل المستقبل شرطاً في صحّة صوم المستحاضة؟ فإنّ حقيقة الاشتراط يرجع إلى أنّ الإضافة الحاصلة بين الصوم والغسل شرط في صحّة الصوم، بحيث لا يكون الصوم صحيحاً إلّا بحصول الإضافة الحاصلة بالغسل.

نعم لو قلنا: إنّ غسل الليل المستقبل موجب لرفع حدث الاستحاضة عن الزمان الماضي، بحيث يكون غسل المغرب يوجب رفع الحدث من الظهر، أو قلنا: إنّ غسل الليل يوجب تحقّق الامتثال من السابق وإن لم يوجب رفع الحدث عنه، كان الإشكال في الشرط المتأخّر جارياً فيه كما لا يخفى، إلّا أنّ حديث جعل الغسل شرطاً للصوم لا يقتضي ذلك، بل أقصاه أنّه لا يتحقّق صحّة الصوم إلّا به، غايته أنّه لا على وجه الجزئيّة، بل على وجه القيديّة، وذلك ممّا لا محذور فيه بعد ما كان الغسل فعلاً اختياريّاً للمكلّف وكان قادراً على إيجاده في موطنه، فتسرية إشكال الشرط المتأخّر إلى قيود متعلّق التكليف ممّا لا وجه له.

الأمر الثاني: لا إشكال في خروج العلل الغائيّة عن حريم النزاع، فإنّ العلل الغائيّة غالباً متأخّرة في الوجود عمّا تترتّب عليه، وليست هي بوجودها العيني علّة للإرادة وحركة العضلات نحو ما تترتّب عليه حتّى يلزم تأثير المعدوم في الموجود، وتقدّم المعلول على علّته، بل العلّة والمحرّك هو وجوده العلمي، مثلاً علم النجّار بترتّب النوم على السرير موجب لحركة عضلاته نحو صنع السرير، وكذا علم المستقبل بمجيء زيد في الغد يوجب إرادته للاستقبال، ولا أثر لوجودهما العيني في ذلك، فإنّ من لم يعلم بقدوم زيد في الغد لا يتحقّق منه إرادة الاستقبال وإن فرض قدومه في

الغد، كما أنّ علمه بقدومه يوجب إرادة الاستقبال وإن فرض عدم قدومه، فالمؤثّر هو الوجود العلمي، وكذا الحال في علل التشريع، فإنّ علل التشريع هي العلل الغائيّة ولا فرق بينهما، إلّا أنّهم اصطلحوا في التعبير عنها في الشرعيّات بعلل التشريع وحِكَم التشريع، وفي التكوينيّات بالعلل الغائيّة، وعلى كلّ حال علم الآمر بترتّب الحكمة موجب للأمر وإن كانت هي بوجودها العيني متأخّرة عن الأمر، فما كان من العلل الغائيّة والعلل التشريعيّة لا يندرج في الشرط المتأخّر المبحوث عنه في المقام، وذلك واضح.

الأمر الثالث: ليس المراد من الشرط المتأخّر المبحوث عنه في المقام باب الإضافات والعناوين الانتزاعيّة، كالتقدّم، والتأخّر، والسبق، واللحوق، والتعقّب، وغير ذلك من الإضافات والأُمور الانتزاعيّة، فلو كان عنوان التقدّم والتعقّب شرطاً لوضع أو تكليف لا يكون ذلك من الشرط المتأخّر، ولا يلزم الخلف وتأثير المعدوم في الموجود وتقدّم المعلول على علّته، وذلك لأنّ عنوان التقدّم ينتزع من ذات المتقدّم عند تأخّر شيء عنه، ولا يتوقّف انتزاع عنوان التقدّم عن شيء على وجود المتأخّر في موطن الانتزاع، بل في بعض المقامات ممّا لا يمكن ذلك، كتقدم بعض أجزاء الزمان على بعض، فإنّ عنوان التقدّم ينتزع لليوم الحاضر لتحقّق الغد في موطنه، فيقال: هذا اليوم متقدّم على الغد، ولا يتوقّف انتزاع عنوان التقدّم لليوم الحاضر على مجيء الغد، بل لا يصحّ لتصرم اليوم الحاضر عند مجيء الغد، ولا معنى لاتّصافه بالتقدّم حال تصرّمه وانعدامه. هذا حال الزمان، وقس على ذلك حال الزمانيّات الطوليّة في الزمان، حيث يكون أحد الزمانيين مقدّماً على الآخر في موطن وجوده لمكان وجود المتأخّر في موطنه، فيقال زيد مقدّم على عمرو ولو لم يكن عمرو موجوداً في الحال، بل يكفي وجوده فيما بعد في انتزاع عنوان التقدّم لزيد في موطن وجوده.

الأمر الرابع: لا إشكال في خروج العلل العقليّة عن حريم النزاع مطلقاً بجميع أقسامها وشؤونها: من البسيطة، والمركّبة، والتامّة، والناقصة، والشرط، والمقتضي، وعدم المانع، والمعدّ، وكلّ ما يكون له دخل في التأثير، سواء كان له دخل في تأثير المقتضي كالشرط وعدم المانع، أوكان له دخل في وجود المعلول بحيث يترشّح منه وجود المعلول كالمقتضي، فإنّ امتناع تأخّر بعض أجزاء العلّة عن المعلول من القضايا التي قياساتها معها، ولا يحتاج إلى مؤونة برهان، لأنّ أجزاء العلّة بجميع أقسامها تكون ممّا لها دخل في وجود المعلول على اختلاف مراتب الدخل حسب اختلاف مراتب أجزاء العلّة من الجزء الأخير منها إلى أوّل مقدّمة إعداديّة، ويشترك الكلّ في إعطاء الوجود للمعلول، ومعلوم: أنّ فاقد الشيء لا يكون معطي الشيء، وكيف يعقل الإفاضة والرشح ممّا لا حظّ له من الوجود.

وبالجملة: امتناع الشرط المتأخّر في باب العلل العقليّة أوضح من أن يحتاج إلى بيان بعد تصوّر معنى العلّيّة والمعلوليّة. وعليك بمراجعة[1] ما علّقه السيّد

---

١. هذا إشارة إلى ما ذكره الفقيه الجليل السيّد محمّد كاظم الطباطبائي في التعليقة في دفع ما أفاده الشيخ ﷺ في المكاسب من عدم الفرق في استحالة تأثير المتأخّر في المتقدّم شرطاً كان أو سبباً بين الأُمور العقليّة والشرعيّة.

توضيح ذلك:

إنّ صاحب الجواهر ﷺ التزم بكاشفية الإجازة في العقد الفضولي وذكر أنّ استحالة تأثير المتأخّر في المتقدّم سبباً كان أو شرطاً تختص بالأُمور العقليّة، وأمّا الاعتباريّات ومنها المجعولات الشرعيّة ليست مجرى هذه القاعدة، وذكر أنّ الشارع كثيراً ما جعل ما يشبه تقديم السبب على المسبّب كغسل الجمعة يوم الخميس و إعطاء الفطرة قبل وقته فضلاً عن تقدّم المشروط على الشرط كغسل الفجر بعد الفجر للمستحاضة الصائمة و..

ودفعه الشيخ ﷺ: بأنّه لا فرق فيما فرض شرطاً أو سبباً بين الشرعي وغيره، وتكثير الأمثلة لا يوجب وقوع المحال العقلي.

وأورد عليه السيّد في حاشيته على المكاسب بما هذا لفظه:

«ودعوى أنّ ذلك من المحال العقلي، وتكثير الأمثلة لا يوجب وقوعه مدفوعة.

الطباطبائي ﷺ على المكاسب في باب الإجازة في العقد الفضولي، ليظهر لك ما وقع في كلامه من الخلط والاشتباه.

إذا عرفت هذه الأُمور، ظهر لك أنّ محلّ النزاع في الشرط المتأخّر إنّما هو في الشرعيّات في خصوص شروط الوضع والتكليف، وبعبارة أُخرى: محلّ الكلام إنّما

أوّلاً: بأنّ الوجه في الاستحالة ليس إلّا كونه معدوماً ولا يمكن تأثير المعدوم في الموجود وهذا يستلزم عدم جواز تقدّم الشرط أيضاً على المشروط، لأنّه حال وجود المشروط معدوم، وكذا تقدّم المقتضي وأجزائه، ولازم هذا التزام أنّ المؤثّر في النقل (التاء) من قوله: (قبلت) و إلى الأجزاء السابقة ليست بمؤثّرة أو أنّها معدّات.

وثانياً: بإمكان دعوى أنّ المؤثّر إنّما هو الوجود الدهري للإجازة وهو متحقّق حال العقد و إنّما تأخّره في سلسلة الزمان.

وثالثاً: نقول: إنّ الممتنع انما هو تأثير المعدوم الصرف، لا ما يوجد ولو بعد ذلك.

ورابعاً: على فرض تسليم الامتناع نقول: إنّ ذلك مسلّم فيما إذا كان المؤثّر تامّاً لا مجرّد المدخليّة، فإنّ التأخّر في مثل هذا ممّا لا مانع منه، وأدلّ الدليل على إمكانه وقوعه أمّا في الشرعيّات ففوق حدّ الإحصاء، وأمّا في العقليّات فلأنّ من المعلوم أنّ وصف التعقّب مثلاً متحقّق حين العقد مع أنّه موقوف على وجود الإجازة بعد ذلك، فإن كانت في علم الله موجودة فيما بعد فهو متّصف الآن بهذا الوصف و إلّا فلا.

لا يقال: إنّه من الأُمور الاعتباريّة.

لأنّا نقول: لو لم يكن هناك معتبر أيضاً يكون هذا الوصف متحقّقاً، وكذا الكلام في وصف الأولويّة والتقدّم مثلاً يوم أوّل الشهر متّصف الآن بأنّه أوّل، مع أنّه مشروط بوجود اليوم الثاني بعد ذلك ومتّصف بالتقدّم فعلاً مع أنّه مشروط بمجيء التأخّر، وهكذا الجزء الأوّل من الصلاة متّصف بأنّه صلاة إذا وجد في علم الله بقيّة الأجزاء، وكذا لو اشتغل بتصوير صورة من أوّل الشروع يقال: إنّه مشتغل بالتصوير بشرط أن يأتي ببقيّة الأجزاء، وهكذا إمساك أوّل الفجر صوم لو بقي إلى الآخر، وكذا لو هيّأ غذاء للضيف يقال: إنّه فيه مصلحة وليس بلغو إذا جاء الضيف بعد ذلك، و إلّا فهو من أوّل الأمر متّصف بأنّه لغو، وكذا لو حفر بئراً ليصل إلى الماء فإنّه متّصف من الأوّل بعدم اللغويّة إن وصل إليه، و إلّا فباللغويّة، وهكذا إلى ما شاء الله من اتّصاف شيء بوصف فعلي مع إناطته بوجود مستقبلي.

بل أقول: لا مانع من أن يدّعي مدّع أنّ النفوس الفلكيّة والأوضاع السماويّة والأرضيّة كما أنّ كلّ سابق معدّ لوجود اللاحق كذلك كلّ لاحق له مدخليّة في وجود السابق.

بل يمكن أن يقال: إنّ جميع أجزاء العالم مرتبطة بمعنى أنّه لولا هذا لم يوجد ذاك وبالعكس، فلو لم يوجد الغدّ لم يوجد اليوم، وهكذا، فجميع العالم موجود واحد تدريجي ولا يمكن إيجاد بعضه من دون بعض. والإنصاف: أنّه لا ساذ لهذا الاحتمال ولا دليل على بطلان هذا المقال.» (حاشية السيّد على المكاسب. كتاب البيع. في تحقيق وجوه الكشف والنقل ص ١٥٠

هو في موضوعات الأحكام وضعيّة كانت أو تكليفيّة، فقيود متعلّق التكليف، و العلل الغائيّة، والأُمور الانتزاعيّة، والعلل العقليّة، خارجة عن حريم النزاع.

وبعد ذلك نقول: إنّ امتناع الشرط المتأخّر في موضوعات الأحكام يتوقّف على بيان المراد من الموضوع، وهو يتوقّف على بيان الفرق بين القضايا الحقيقيّة والقضايا الخارجيّة، وأنّ المجعولات الشرعيّة إنّما تكون على نهج القضايا الحقيقيّة لا القضايا الخارجيّة، وقد تقدّم منّا شطر من الكلام في ذلك في باب الواجب المشروط والمطلق، ولا بأس بالإشارة الإجماليّة إليه ثانياً.

فنقول: القضايا الخارجيّة عبارة عن قضايا جزئيّة شخصيّة خارجيّة، كقوله: يا زيد أكرم عمراً، و يا عمرو حجّ، و يا بكر صلّ، وغير ذلك من القضايا المتوجّهة إلى آحاد الناس من دون أن يجمعها جامع، وهذا بخلاف القضايا الحقيقيّة، فإنّ الأشخاص والآحاد لم تلاحظ فيها، و إنّما الملحوظ فيها عنوان كلّي رتّب المحمول عليه، كما إذا قيل: أهِن الجاهل، وأكرم العالم، فإنّ الملحوظ هو عنوان الجاهل والعالم ويكون هو الموضوع لوجوب الإكرام من غير أن يكون للآمر نظر إلى زيد وعمرو وبكر، بل إن كان زيد من أفراد العالم أو الجاهل فالعنوان ينطبق عليه قهراً، كما هو الشأن في جميع القضايا الحقيقيّة، حيث يكون الموضوع فيها هو العنوان الكلّي الجامع ويكون ذلك العنوان بمنزلة الكبرى الكلّيّة، ومن هنا يحتاج في إثبات المحمول لموضوع خاصّ إلى تأليف قياس، ويجعل الموضوع الخاصّ صغرى القياس والعنوان الكلّي كبرى القياس، فيقال: زيد عالم وكل عالم يجب إكرامه فزيد يجب إكرامه. وهذا بخلاف القضايا الخارجيّة، فإنّ المحمول فيها ثابت لموضوعه ابتداء من دون توسّط قياس كما هو واضح، وقد استقصينا الكلام في الفرق بين القضيّة الحقيقيّة والقضيّة الخارجيّة والأُمور التي تترتّب عليه، والغرض في المقام مجرّد الإشارة إلى الفرق،

حيث إنّ المقام أيضاً من تلك الأُمور المترتّبة على الفرق بين القضيّتين. ومجمل الفرق بينهما: هو أنّ الموضوع في القضيّة الحقيقيّة حمليّة كانت أو شرطيّة، خبريّة كانت أو إنشائيّة، هو العنوان الكلّي الجامع بين ما ينطبق عليه من الأفراد، وفي القضيّة الخارجيّة يكون هو الشخص الخارجي الجزئي، ويتفرّع على هذا الفرق أُمور تقدّمت الإشارة إليها - منها: أنّ العلم إنّما يكون له دخل في القضيّة الخارجيّة دون القضيّة الحقيقيّة.

وتوضيح ذلك: هو أنّ حركة إرادة الفاعل نحو الفعل، أو الآمر نحو الأمر إنّما يكون لمكان علم الفاعل والآمر بما يترتّب على فعله وأمره، وما يعتبر فيه من القيود والشرائط، وليس لوجود تلك القيود دخل في الإرادة، بل الذي يكون له دخل فيها هو العلم بتحقّقها، مثلاً لو كان لعلم زيد دخل في إكرامه، فمتى كان الشخص عالماً بأن زيداً عالم يُقدم على إكرامه مباشرة أو بأمر بإكرامه، سواء كان زيد في الواقع عالماً أو لم يكن، وإن لم يكن الشخص عالماً بعلم زيد لا يباشر إكرامه ولا يأمر به وإن كان في الواقع عالماً، فدخل العلم في وجوب إكرام زيد يلحق بالعلل الغائيّة التي قد عرفت أنّها إنّما تؤثّر بوجودها العلمي لا بوجودها الواقعي، وهكذا الحال في سائر الأُمور الخارجيّة، مثلاً العلم بوجود الأسد في الطريق يوجب الفرار لا نفس وجود الأسد واقعاً، وكذا العلم بوجود الماء في الطريق يوجب الطلب لا نفس الماء، وهكذا جميع القضايا الشخصيّة حمليّة كانت أو إنشائيّة المدار فيها إنّما يكون على العلم بوجود ما يعتبر في ثبوت المحمول، لا على نفس الثبوت الواقعي.

وهذا بخلاف القضايا الحقيقيّة، فإنّه لا دخل للعلم فيها أصلاً، لمكان أنّ الموضوع فيها إنّما هو العنوان الكلّي الجامع لما يعتبر فيه من القيود والشرائط،

والمحمول فيها إنّما هو مترتّب على ذلك العنوان الجامع، ولا دخل لعلم الآمر بتحقّق تلك القيود وعدم تحقّقها، بل المدار على تحقّقها العيني الخارجي، مثلاً الموضوع في مثل «لله على الناس حجّ البيت ...» الآية، إنّما هو المستطيع، فإن كان زيد مستطيعاً يجب عليه الحجّ ويترتّب عليه المحمول، ولو فرض أنّ الآمر لم يعلم باستطاعة زيد بل علم عدم استطاعته. ولو لم يكن مستطيعاً لا يجب عليه الحجّ ولو فرض أنّ الآمر علم بكونه مستطيعاً. فالقضيّة الخارجيّة إنّما تكون في طرف النقيض للقضيّة الحقيقيّة من حيث دخل العلم وعدمه. وإن أردت توضيح ذلك فعليك بمراجعة ما سطرناه في الواجب المعلق.[1]

إذا عرفت ذلك فنقول: لا ينبغي الإشكال في أنّ المجعولات الشرعيّة ليست على نهج القضايا الشخصيّة الخارجيّة، بحيث يكون ما ورد في الكتاب والسنّة إخبارات عن إنشاءات لاحقة، حتّى يكون لكلّ فرد من أفراد المكلّفين إنشاء يخصّه عند وجوده، فإنّ ذلك ضروريّ البطلان كما أوضحناه فيما سبق، بل هي إنشاءات أزليّة، وأنّ المجعولات الشرعيّة إنّما تكون على نهج القضايا الحقيقيّة، كما هو ظاهر ما ورد في الكتاب والسنّة.

وحيث عرفت الفرق بين القضيّتين، وأنّ المجعولات الشرعيّة ليست على نهج القضايا الخارجيّة، ظهر لك المراد من موضوعات الأحكام التي هي محلّ النزاع في المقام، وأنّها عبارة عن العناوين الكلّيّة الملحوظة مرآةً لمصاديقها المقدّر وجودها في ترتّب المحمولات عليها، ويكون نسبة ذلك الموضوع إلى المحمول نسبة العلّة إلى معلولها وإن لم يكن من ذاك الباب حقيقة بناءً على المختار من عدم جعل السببيّة، إلّا أنّه يكون نظير ذلك من حيث التوقّف والترتّب، فحقيقة النزاع في الشرط المتأخّر

---

١. راجع بحث الواجب المعلّق من مباحث تقسيمات الواجب من هذا الكتاب، ص ٢٢٣.

يرجع إلى تأخّر بعض ما فرض دخيلاً في الموضوع على جهة الجزئيّة أو الشرطيّة عن الحكم التكليفي أو الوضعي، بأن يتقدّم الحكم على بعض أجزاء موضوعه.

وممّا ذكرنا ظهر أنّ ما صنعه في الكفاية[1] والفوائد[2] من إرجاع الشرط المتأخّر إلى الوجود العلمي وإلى عالم اللحاظ، ممّا لا مساس له فيما هو محلّ النزاع، وخروج عن موضوع البحث بالكلّيّة، فإنّ تأثير الوجود العلمي إنّما يكون في العلل الغائيّة، لا في موضوعات الأحكام. وإرجاع الشرط المتأخّر في باب الأحكام إلى الوجود العلمي لا يستقيم، إلّا إذا جعلنا الأحكام من قبيل القضايا الخارجيّة، وأن يكون ما ورد في الكتاب إخباراً عن إنشاء لاحق عند تحقّق أفراد المكلّفين، فيكون لكلّ فردٍ إنشاء يخصّه عند وجوده، وحينئذٍ يكون المناط هو علم الآمر بواجديّة الفرد لمناط حكمه من كونه عالماً مستطيعاً، أو كون هذا العقد ممّا يلحقه إجازة المالك، وغير ذلك من العناوين التي تكون في القضايا الخارجيّة كلّها من العلل الغائيّة التي تكون بوجودها العلمي مؤثّرة، على ما تقدّم بيانه، وليس في القضايا الخارجيّة طائفتان: طائفة تسمّى بموضوعات الأحكام، وطائفة تسمّى بالعلل الغائيّة وعلل التشريع، كما كان في القضايا الحقيقيّة كذلك، أي كان لكلّ قضيّة طائفتان: موضوع الحكم، وعلّة التشريع، بناءً على ما ذهبت إليه العدليّة من تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد.

وهذا بخلاف القضيّة الخارجيّة، فإنّ جميع العناوين فيها تكون من علل التشريع، وليس لها موضوع يترتّب الحكم عليه سوى شخص زيد، وما عدا شخص زيد لا دخل له في الحكم بوجوده العيني، وإنّما يكون له دخل بوجوده العلمي،

---

١. راجع كفاية الأُصول، الجلد الأوّل، مباحث مقدّمة الواجب منها تقسيمها إلى المتقدّم والمتأخّر بحسب الوجود بالإضافة إلى ذي المقدّمة، ص ١٤٥ إلى ١٤٨.

٢. راجع الفوائد، المطبوعة في آخر حاشية على الرسائل ص ٢٩١، فائدة: لا يخفى أنّ قضيّة الاشتراط تقدّم الشرط على المشروط...

ومن هنا تسالم الفقهاء: على أنّه لو أذن لزيد في أكل الطعام أو دخول الدار لمكان علمه بأنّ زيداً صديق له جاز لزيد أكل الطعام أو دخول الدار، وإن لم يكن في الواقع صديقاً له، بل كان عدوّاً له، لأنّ الإذن قد تعلّق بشخص زيد ولا أثر لعلمه بصداقته في جواز الدخول، وإنّما يكون العلم له دخل في نفس إذنه.

وهذا بخلاف ما إذا أذن لعنوان صديقه وقال: من كان صديقي فليدخل، أو قيّد الحكم بالصداقة وقال: يا زيد ادخل الدار إن كنت صديقي، فإنّه في مثل هذا لا يجوز لزيد دخول الدار- إذا لم يكن صديقاً وإن علم الآذن بأنّه صديق، فإنّه ليس المدار على علم الآذن، بل المدار على واقع الصداقة، من غير فرق بين أخذ الصداقة عنواناً أو قيداً من الجهة التي نحن فيها.

نعم: بينهما فرق من جهة أُخرى: وهو أنّه لو أُخذ الشيء على جهة العنوانيّة أوجب تعدّي الحكم عن مورده إلى كلّ ما يكون العنوان منطبقاً عليه، فلو قال مخاطباً لزيد: يا صديقي ادخل الدار، جاز لعمرو أيضاً دخول الدار إذا كان صديقاً، إلّا إذا علم مدخليّة خصوصيّة زيد فيخرج العنوان عن كونه تمام الموضوع. وهذا بخلاف ما إذا كان قيداً، فإنّه لا يجوز لغير زيد دخول الدار وإن كان مشاركاً له في القيد، وتفترق العنوانيّة والقيديّة أيضاً في باب العقود، حيث إنّ العقد على عنوان يوجب بطلان العقد عند تخلّفه، بخلاف العقد على مقيّد، فإنّه عند تخلّف القيد يوجب الخيار.

وعلى كلّ حال: قد أطلنا الكلام في ذلك، لتوضيح أنّ العلم لا دخل له في القضايا التي تكون موضوعاتها العناوين الكلّيّة. وإنّما العلم يكون له دخل في القضايا الشخصيّة. وإرجاع الشرط المتأخّر المبحوث عنه في المقام إلى الوجود العلمي و إنّ المؤثّر هو العلم، لا يستقيم إلّا بجعل الأحكام الشرعيّة من قبيل القضايا الخارجيّة،

ولكن هو ﷺ لم يلتزم بذلك، ولا يمكن الالتزام به، لما تقدّم من أنّ الضرورة قاضية بأنّ الأحكام الشرعيّة كلّها من قبيل القضايا الحقيقيّة، فلا معنى لإرجاع الشرط المتأخّر إلى عالم اللحاظ والوجود العلمي.

إذا عرفت ذلك ظهر لك: أنّ امتناع الشرط المتأخّر من القضايا التي قياساتها معها، ولا يحتاج إلى برهان، بل يكفي في امتناعه نفس تصوّره، من غير فرق في ذلك بين أن نقول بجعل السببيّة، أو لا نقول بذلك وقلنا: إنّ المجعول هو نفس الحكم الشرعي مترتّباً على موضوعه، فإنّه بناءً على جعل السببيّة يكون حال الشرعيّات حال العقليّات، التي قد تقدّم امتناع تأخّر العلّة فيها أو جزئها أو شرطها أو غير ذلك ممّا له أدنى دخل في تحقّق المعلول، عن معلولها.

وأمّا توهّم أنّ الممتنع هو تأخّر المقتضي الذي يستند وجود المعلول إليه -دون تأخّر الشرط حيث لا محذور في تأخّره- ففساده غنيّ عن البيان، وإن كان ربّما يظهر من بعض الكلمات القول به، فإنّه بعد فرض كون الشيء شرطاً إمّا لتأثير المقتضي، وإمّا لقابليّة المحلّ -على الوجهين في الشروط العقليّة- كيف يعقل حصول أثر المقتضي مع عدم وجود شرطه؟ وهل هذا إلّا لزوم تقدّم المعلول على علّته؟ وأمّا بناءً على عدم جعل السببيّة كما هو المختار، فلأنّ الموضوع وإن لم يكن علّة للحكم، إلّا أنّه ملحوظ بالعلّة من حيث ترتّب الحكم عليه، فلا يعقل تقدّم الحكم عليه بعد فرض أخذه موضوعاً، للزوم الخلف، وإنّ ما فرض موضوعاً لم يكن موضوعاً.

وأمّا توهّم أنّ امتناع الشرط المتأخّر إنّما يكون في التكوينيّات دون الاعتباريّات والشرعيّات التي أمرها بيد المعتبر والشارع، حيث إنّ له أن يعتبر كون الشيء المتأخّر شرطاً لأمر متقدّم- ففساده أيضاً غنيّ عن البيان، لأنّه ليس المراد من الاعتبار مجرّد لقلقة اللسان، بل للاعتباريّات واقع، غايته أنّ واقعها عين اعتبارها، و بعد اعتبار

شيء شرطاً لشيء وأخذه مفروض الوجود في ترتّب الحكم عليه كما هو الشأن في كلّ شرط، كيف يمكن تقدّم الحكم على شرطه؟ وهل هذا إلا خلاف ما اعتبره؟.

وبالجملة: بعد فرض اعتبار شيء موضوعاً للحكم لا يمكن أن يتخلّف ويتقدّم ذلك الحكم على موضوعه، فظهر فساد ما ذكر من الوجوه لجواز الشرط المتأخّر. وأحسن ما قيل في المقام من الوجوه: هو أنّ الشرط عنوان التعقّب والوصف الانتزاعي، وقد تقدّم عدم توقّف انتزاع وصف التعقّب على وجود المتأخّر في موطن الانتزاع، بل يكفي في الانتزاع وجود الشيء في موطنه، فيكون الشرط في باب الفضولي هو وصف التعقّب، وإنّ السبب للنقل والانتقال هو العقد المتعقّب بالإجازة، وهذا الوصف حاصل من زمن العقد، هذا.

ولكن لا يخفى عليك، انّ هذا الوجه وإن لم يلزم منه محذور عقلي، ولا يرد عليه شيء من المحاذير المذكورة في الشرط المتأخّر، إلّا أنّ إرجاع الشرط إلى الأمر الانتزاعي ووصف التعقّب يحتاج إلى قيام الدليل عليه، وأن يكون ممّا يساعد عليه العقل والاعتبار، وليس لنا إرجاع كلّ شرط إلى عنوان التعقّب.

نعم: يستقيم ذلك في باب المركّبات الارتباطيّة التي اعتبرت الوحدة فيها، كالصوم على ما تقدّم بيانه في الواجب المعلّق، حيث قلنا: إنّ في باب الصوم **لمّا كان** ظرف التكليف وشرطه وامتثاله متّحداً، لمكان أنّ الصوم ليس إلّا عبارة عن الإمساكات المتتابعة في آنات النهار المتّصلة، والتكليف بالإمساك في كلّ آن مشروط بالقدرة عليه في ذلك الآن، وأمّا القدرة على الإمساكات الاخر المتأخّرة فليست شرطاً للتكليف بالإمساك في الآن السابق حتّى يلزم اشتراط التكليف بأمر متأخّر، بل الشرط هو تعقّب القدرة في الآن السابق بالقدرة في الآن اللاحق، **فالتكليف** في كلّ آن يكون مشروطاً بالقدرة على ذلك الآن نفسه، ومشروطاً أيضاً بتعقّبها بالقدرة

على الآن اللاحق لمكان اعتبار الصوم أمراً واحداً وكون إمساكاته مرتبطاً بعضها مع بعض، فنفس اعتبار الوحدة والارتباطيّة يقتضي أن يكون الشرط هو عنوان التعقّب، ولا نلتمس في ذلك دليلاً آخر وإن أردت تفصيل ذلك فعليك بمراجعة ما ذكرناه في الواجب المعلّق.

وبالجملة: اعتبار عنوان التعقّب في الارتباطيات التي لها جهة وحدة ممّا يساعد عليه الاعتبار، حيث إنّ أصل التكليف بالجزء السابق وحصول امتثاله بما أنّه جزء للمركّب إنّما يكون بتعقّب ذلك الجزء للأجزاء الأُخر، فاعتبار الوحدة في المكلّف به يقتضي ذلك.

وليس الشأن في باب الإجازة كذلك، لأنّ الاعتبار والعقل لا يساعد على انتقال المال عن مالكه من زمن العقد لمجرّد أنّه يتعقبه الرضا والإجازة، مع أنّ الرضا مقوّم للانتقال، حيث إنّه لا يحل مال امرء إلّا عن طيب نفسه. وهل يمكن لأحد أن يقول: بإباحة مال الناس لمكان تحقّق الرضاء منهم بعد ذلك؟ أو هل يفرّق بين الإباحة وبين خروج المال عن ملكه؟ فدعوى أنّ الشرط في باب الفضولي هو وصف التعقّب ممّا لا يساعد عليه لا العقل، ولا الدليل، ولا الاعتبار، فلا محيص حينئذٍ عن القول بالنقل وأنّه من حين الإجازة ينتقل المال إلى المشتري. إلّا أن يقوم دليل على ترتيب بعض الآثار من حين الإجازة من زمن العقد، بأن يقوم دليل على أنّه حين ما أجاز المالك يكون النماء للمشتري من حين العقد، وهذا في الحقيقة يرجع إلى النقل، لأنّه من حين الإجازة ينتقل النماء السابق إلى المشتري، كما ربّما يدّعى دلالة رواية عروة البارقي على ذلك، وهذا هو المراد من الكشف الحكمي الذي اختاره الشيخ ﷺ[1].

---

١. راجع المكاسب، قسم البيع، تحقيق وجوه الكشف من مباحث بيع الفضولي ص ١٣٣.

وربّما حكي عن بعض المشايخ عدم الحاجة إلى قيام دليل في الكشف الحكمي، بل نفس دليل نفوذ الإجازة واعتبارها يقتضي ترتيب الآثار من حين العقد عند إجازة المالك، وذلك لأنّ مفاد العقد هو النقل من حينه، والإجازة إنّما تتعلّق بما أنشأه العاقد، فيكون مفاد الإجازة هو إنفاذ ما أنشأه العاقد، وقام الدليل على صحّة إنفاذ المالك ما أنشأه العاقد، والمفروض أنّ العاقد إنّما أنشأ الملكيّة من حين العقد، غايته أنّ أصل الملكيّة لا يمكن أن تكون حين العقد، لاستلزامه المحذور المتقدّم في الشرط المتأخّر، وأمّا ترتيب الآثار من زمن العقد عند الإجازة فلا محذور فيه، ولا نلتمس في ذلك دليلاً آخر غير دليل صحّة الإجازة، هذا.

ولكن لا يخفى عليك ما فيه، فإنّ العاقد لم يُنشئ الملكيّة من حين العقد، بل إنشاؤه كان في ذلك الحين، وأمّا مُنشأه فهو أصل الملكيّة معرّاة عن الزمان، وليس للعاقد تقييد الملكيّة من زمان خاصّ، فإنّ أمر ذلك ليس بيده، فهل ترى أن يكون للعاقد إنشاء الملكيّة من قبل السنّة؟

وبالجملة: المُنشأ هو أصل الملكيّة معرّاة عن الزمان، والإجازة إنّما تتعلّق بأصل الملكيّة المنشأة، ودليل نفوذها لا يقتضي أزيد من تحقّق الملكيّة، ومقتضى ذلك هو النقل من حيث الملكيّة ومن حيث الآثار، فالكشف الحكمي لا بدّ من قيام الدليل عليه، وإلّا فالقاعدة لا تقتضي أزيد من النقل.

وما استدلّ به على بطلان النقل وإنّ القاعدة تقتضي الكشف الحقيقي: من أنّ العقد عدمٌ حين الإجازة، فلو قيل بالنقل يلزم تأثير المعدوم في الموجود، وهذا هو الذي حكاه الفخر عن بعض، وليس من كلام نفس الفخر - على ما حكاه شيخنا الأُستاذ من عبارته - حيث نقل (مدّ ظلّه) أنّ الفخر بعد ما نقل الاستدلال بذلك ردّه

والتزم بالنقل بعد التنزّل والقول بصحّة عقد الفضولي، وإلّا فهو منكر لأصل صحّة الفضولي.

وعلى كلّ حال: أنّ الاستدلال للكشف بذلك واضح الفساد، فإنّ العقد بناءً على كون الإجازة شرطاً يكون حاله حال العقد في الصرف والسلم، حيث تتوقّف الملكيّة على القبض فيهما، وليس المقام من باب التأثير والتأثّر حتّى يقال: يلزم تأثير المعدوم في الموجود، لأنّ التأثير والتأثّر إنّما يكون بناءً على جعل السببيّة الذي قد أبطلناه.

وأمّا بناءً على أنّ المجعول هو الحكم على فرض وجود موضوعه فلا يلزم تأثير المعدوم في الموجود، بل غايته أنّ الشارع رتّب الملكيّة على الإيجاب والقبول والإجازة، فيكون كلّ من الإيجاب والقبول والإجازة جزء الموضوع، ولا يلزم أن تكون أجزاء الموضوع مجتمعة في الزمان، بل يكفي وجودها ولو متفرّقة، ويكون نسبة الجزء السابق إلى اللاحق نسبة المعدّ في أجزاء العلّة التكوينيّة المتصرّمة في الوجود، حيث إنّ الجزء السابق إنّما يكون معدّاً وأثره ليس إلّا الإعداد وهو حاصل عند وجوده، فلا يلزم تأخّر الأثر عن المؤثّر، بل أثر كلّ جزء إنّما يتحقّق في زمان ذلك الجزء، غايته أنّ الأثر يختلف، فأثر الأجزاء السابقة على الجزء الأخير من العلّة التامّة إنّما هو الإعداد، وأثر الجزء الأخير هو وجود المعلول، فليس في سلسلة أجزاء العلّة المتدرّجة في الوجود ما يلزم منه تأخّر الأثر عن المؤثّر وتأثير المعدوم في الموجود.

وبما ذكرنا ظهر فساد مقايسة الشرط المتأخّر بالشرط المتقدّم، وتسرية إشكال الشرط المتأخّر إلى الشرط المتقدّم، وذلك لما عرفت من أنّ الشرط المتقدّم كالجزء المتقدّم ممّا لا إشكال فيه حيث إنّه ليس أثر المتقدّم إلّا الإعداد، وهو حاصل مقارناً لوجود المتقدّم، كما لا يخفى.

هذا تمام الكلام في تحرير محلّ النزاع في مقدّمة الواجب. وبعد ذلك نقول: لا

ينبغي الإشكال في وجوب المقدّمة بالمعنى المتقدّم، لوضوح أنّه لا يكاد يتخلّف إرادة المقدّمة عند إرادة ذيها بعد الالتفات إلى كون الشيء مقدّمة وأنّه لا يمكن التوصّل إلى المطلوب إلّا بها، وإن أردت توضيح ذلك، فعليك بمقايسة إرادة الآمر بإرادة الفاعل، فهل ترى أنّك لو أردت شيئاً وكان ذلك الشيء يتوقّف على مقدّمات يمكنك أن لا تريد تلك المقدّمات؟ لا بل لا بدّ من أن تتولّد إرادة المقدّمات من إرادة ذلك الشيء قهراً عليك، بحيث لا يمكنك أن لا تريد بعد الالتفات إلى المقدّمات، وإلّا يلزم أن لا تريد ذا المقدّمة، وهذا واضح وجداناً، إرادة الآمر حالها حال إرادة الفاعل.

ودعوى أنّه لا موجب لإرادة المقدّمات -بعد حكم العقل بأنّه لا بدّ من إتيانها لتوقّف الطاعة عليها، وبعد ذلك لا حاجة إلى تعلّق الإرادة بها- فاسدة، فإنّه ليس كلامنا في الحاجة وعدم الحاجة، بل كلامنا أنّ إرادة المقدّمات تنقدح في نفس الآمر قهراً، بحيث لا يمكن أن لا يريدها، فلا تصل النوبة إلى الحاجة وعدم الحاجة، حتّى يقال: لا حاجة إلى إرادتها بعد حكم العقل.

نعم: لو كان الوجوب المبحوث عنه في المقام هو الوجوب الأصلي الناشئ عن مبادئ مستقلّة لكانت دعوى عدم الحاجة في محلّها، وكان الأقوى حينئذٍ عدم وجوبها، إلّا أنّه ليس الكلام في هذا النحو من الوجوب، بل الكلام في الوجوب القهري التبعي الترشّحي، وهذا النحو من الوجوب ممّا لا بدّ منه وإن لم يكن له أثر على ما يأتي بيانه في ثمرة المسألة إلّا أنّ عدم الثمرة لا يضرّ بهذا المعنى من الوجوب القهري، وإنّما يضرّ بالوجوب الأصلي النفسي، ونحن لا نقول به.

وبالجملة: بعد شهادة الوجدان بتعلّق الإرادة بالمقدّمة عند إرادة ذيها، لا حاجة إلى إطالة الكلام في الاستدلال على ذلك بما لا يخلو عن مناقشة، فلاحظ ما استدلّ به في المقام للطرفين، والأولى إحالة الأمر إلى الوجدان.

[تنبيهات]

وينبغي التنبيه على أُمور:

الأمر الأوّل: لا إشكال في أنّ وجوب المقدّمة يتبع في الإطلاق والاشتراط وجوب ذيها، ولا يعقل أن يكون وجوبها مغايراً لوجوب ذيها، لأنّ المفروض أنّ وجوبها إنّما تولّد من ذلك، فلا يمكن أن يتلوّن بلون مغاير، وما يشاهد في بعض المقامات من وجوب المقدّمة قبل وجوب ذيها فإنّما هو لبرهان التفويت، وقد تقدّم الكلام فيه سابقاً.

الأمر الثاني: اختلفوا في أنّ معروض الوجوب في باب المقدّمة ما هو؟.

فقيل: إنّ معروضه هو ذات المقدّمة مطلقاً.

وقيل: إنّ معروضه هو الذات الموصلة إلى ذيها.

وقيل: هو الذات عند إرادة ذيها،

وقيل: هو الذات بشرط قصد التوصّل بها إلى ذيها،

ولعل منشأ اعتبار القيود الزائدة على الذات هو استبعاد كون الواجب هو نفس الذات من غير اعتبار شيء، مع أنّه قد تكون الذات محرّمة ويتوقّف واجب أهمّ عليها، كما لو فرض توقّف إنقاذ الغريق على التصرّف في ملك الغير، فإنّ القول بكون التصرّف واجباً مطلقاً ولو لم يكن من قصد المتصرّف إنقاذ الغريق -بل تصرّف للعدوان، أو للتنزه والتفرج- ممّا يأباه الذوق ولا يساعد عليه الوجدان، وكذا يبعد أن يكون خروج من وجب عليه الحجّ من داره إلى السوق لقضاء حاجة واجباً، بحيث يكون كلّما خرج من داره قد اشتغل بفعل الواجب، ويكون عوده إلى داره هدماً لذلك الواجب، فإنّ هذا بعيد غايته.

ولمكان هذا الاستبعاد قيّد صاحب المعالم ﷺ[١] وجوب المقدّمة بقيد إرادة ذيها، فلا تتّصف المقدّمة بالوجوب إلّا عند إرادة ذيها. وقيّد الشيخ ﷺ[٢] على ما في التقرير وجوبها بصورة قصد التوصّل إلى ذي المقدّمة. وقيّد[٣] صاحب الفصول بصورة التوصّل بها إلى ذيها، فيكون الواجب هو المقدّمة الموصلة. كلّ ذلك يكون دفعاً للاستبعاد المذكور، هذا.

ولكن لا يخفى عليك، أنّه لا يمكن المساعدة على شيء من هذه القيود.

أمّا ما اختاره صاحب المعالم ﷺ حيث جعل إرادة ذي المقدّمة من قيود وجوب المقدّمة، ففيه: أنّ اشتراط الوجوب بالإرادة، إمّا أن يكون مقصوراً على وجوب المقدّمة وليس هذا شرطاً في وجوب ذيها، وإمّا أن يكون وجوب ذيها أيضاً مشروطاً بإرادته. فعلى الأوّل: يلزم أن يكون وجوب المقدّمة مشروطاً بشرط لا يكون وجوب ذيها مشروطاً به، وهذا ينافي ما قدّمناه في الأمر الأوّل، من تبعيّة وجوب المقدّمة لوجوب ذيها في الإطلاق والاشتراط، قضيّة للتبعيّة والترشّحيّة.

---

١. هذا ما يوهمه ظاهر عبارة صاحب المعالم في آخر بحث الضدّ. المعالم، بحث الضدّ ص ٧٧ قال: «وأيضاً فحجّة القول بوجوب المقدّمة على تقدير تسليمها إنّما ينهض دليلاً على الوجوب في حال كون المكلّف مريداً للفعل المتوقّف عليها كما لا يخفى على من أعطاها حقّ النظر».
وقد صرّح الشيخ ﷺ في التقريرات دفعاً لهذا التوهّم «ونحن بعد ما أعطينا الحجج الناهضة على وجوب المقدّمة حقّ النظر واستقصينا التأمّل فيها ما وجدنا رائحة من ذلك فيها..» (مطارح الأنظار، ص ٧٠)

٢. مطارح الأنظار ص ٧٠ قوله: «وهل يعتبر في وقوعه على صفة الوجوب أن يكون الإتيان بالواجب الغيري لأجل التوصّل به إلى الغير أولا، وجهان أقواهما الأوّل..»

٣. الفصول، ص ٨٧، التنبيه الأوّل، «إنّ مقدّمة الواجب لا تتّصف بالوجوب والمطلوبيّة من حيث كونها مقدّمة الإإذا ترتّب عليها وجود ذي المقدّمة، لا بمعنى أنّ وجوبها مشروط بوجود فيلزم إلّا يكون خطاب بالمقدّمة أصلاً على تقدير عدمه فإنّ ذلك متّضح الفساد، كيف؟ وإطلاق وجوبها وعدمه عندنا تابع لإطلاق وجوبه وعدمه، بل بمعنى أنّ وقوعها على الوجه المطلوب منوط بحصول الواجب حتّى أنّها إذا وقعت مجرّدة عنه تجرّدت عن وصف الوجوب والمطلوبيّة، لعدم وجوبها على الوجه المعتبر، فالتوصّل بها إلى الواجب من قبيل شرط الوجود لها لا من قبيل شرط الوجوب، وهذا عندي هو التحقيق الذي لا مزيد عليه، وإن لم أقف على من يتفطّن له».

وعلى الثاني: يلزم إناطة التكليف بشيء بإرادة ذلك الشيء وهو محال، لأنّه يلزم أن يكون التكليف به واقعاً في رتبة حصوله، لحصول الشيء عند تعلّق الإرادة به، فلو تأخّر التكليف عن الإرادة -كما هو لازم الاشتراط- يلزم ما ذكرنا: من وقوع التكليف في مرتبة حصول المكلّف به.

هذا مضافاً: إلى أنّه لا معنى لاشتراط التكليف بالإرادة، لأنّ التكليف إنّما هو بعث للإرادة وتحريكها، فلا يمكن إناطة التكليف بها، لاستلزام ذلك إباحة الشيء، كما لا يخفى.

وأمّا ما اختاره الشيخ: من جعل قصد التوصّل إلى ذيها من شرائط وجود المقدّمة لا وجوبها، فيكون قصد التوصّل من قيود الواجب، فهو يتلو كلام المعالم في الضعف.

والإنصاف: أنّ المحكيّ عن الشيخ في المقام مضطرب غاية الاضطراب، ولم يتحصّل لنا مراد الشيخ ﷺ كما هو حقّه، فإنّ جملة من كلامه ظاهرة في أنّ قصد التوصّل إنّما يكون شرطاً في وقوع المقدّمة على صفة العباديّة، بحيث لا تقع المقدّمة عبادة إلّا إذا قصد بها التوصّل إلى ذيها. وجملة أُخرى من كلامه ظاهرة في أنّ الواجب هو عنوان المقدّمة لا ذات ما يتوقّف عليه الشيء بل بوصف كونه ممّا يتوقّف عليه الشيء. وجملة من كلامه ظاهرة فيما ذكرناه: من أنّ قصد التوصّل من قيود الواجب، وأنّه يعتبر في وقوع المقدّمة على صفة الوجوب قصد التوصّل إلى ذيها.

ثمّ إنّ الأعجب من ذلك، ما فرّعه على اعتبار قصد التوصّل، من بطلان الصلاة إلى بعض الجهات إذا لم يكن من قصده الصلاة إلى الجهات الأربع فيمن كان تكليفه ذلك، وأنّه لو صلّى إلى بعض الجهات قاصداً للاقتصار عليه فبدا له الصلاة إلى سائر الجهات الأُخر فلا يجزئه، إلّا إذا أعاد ما صلّاه أوّلاً. فإنّ تفريع ذلك على اعتبار

قصد التوصّل في باب المقدّمة ممّا لم يظهر لنا وجهه، حيث إنّ الكلام في المقام إنّما هو في مقدّمة الواجب، والتفريع إنّما يكون في مقدّمة العلم، ولا ملازمة بين البابين، لأنّه هب أنّه لم نعتبر قصد التوصّل في وقوع المقدّمة على صفة الوجوب، مع ذلك يقع الكلام في المقدّمة العلميّة، وأنّه هل يعتبر في صحّة المقدّمة العلميّة إذا كانت عبادة أن يكون قاصداً لامتثال الواجب المعلوم في البين على كلّ تقدير؟ أو أنّه لا يعتبر ذلك بل يكفي قصد امتثال الواجب على تقدير دون تقدير؟ وتظهر الثمرة، فيما إذا تبيّن مطابقة ما أُتي به للواقع، فإنّه بناءً على الأوّل لا يكفي عن الواقع إذا لم يكن من قصده الامتثال على كلّ تقدير، بل يجب عليه الإعادة. وبناءً على الثاني يكفي ولا يجب عليه الإعادة. وأين هذا ممّا نحن فيه من اعتبار قصد التوصّل في باب المقدّمة؟.

وبالجملة: المحكيّ عن الشيخ ﷺ في المقام مضطرب من حيث المبنى، ومن حيث ما فرّع عليه، وظنّي انّ المقرّر لم يصل إلى مراد الشيخ.

وعلى كلّ حال: لا ينبغي الإشكال، في أنّه لا يعتبر قصد التوصّل في وقوع المقدّمة على صفة الوجوب، فإنّ اعتبار القصد إمّا أن يكون في العناوين القصديّة التي يتوقّف تحقّق عنوان المأمور به على القصد نظير التعظيم والتأديب وغير ذلك من العناوين القصديّة، وإمّا من جهة قيام الدليل على ذلك. وليس المقام من العناوين القصديّة، ولا ممّا قام الدليل عليه، فمن أين يجيء اعتبار القصد في وقوع المقدّمة على صفة الوجوب؟.

وتوهّم أنّ الواجب هو عنوان المقدّمة، فلا بدّ من القصد إلى ذلك العنوان، وقصده إنّما يكون بقصد التوصّل إلى ذيها - وإلى ذلك ينظر بعض ما حكي عن الشيخ ﷺ في المقام - واضح الفساد، فإنّ عنوان المقدّمة ليس موضوعاً للحكم بل

الموضوع للحكم هو الذات، ومقدّميّتها إنّما تكون علّة لثبوت الحكم على الذات، فهي تكون من قبيل علل التشريع. وبعبارة أوضح: جهة المقدّميّة إنّما تكون من الجهات التعليليّة لا التقييديّة، وليست المقدّميّة واسطة في العروض بل هي واسطة في الثبوت.

وبالجملة: دعوى أنّ الواجب هو الذات المقيّدة بقصد التوصّل أو عنوان المقدّمة ممّا لا يمكن المساعدة عليها، وهي من الشيخ غريبة. هذا إذا أُريد اعتبار قصد التوصّل في مطلق المقدّمات.

وأمّا إذا أُريد اعتبار ذلك في خصوص المقدّمة المحرّمة بالذات الذي صارت مقدّمة لواجب أهمّ -كما ذكر شيخنا الأُستاذ (مدّ ظلّه) أنّ ببالي حكاية ذلك عن الشيخ ﷺ وأنّه خصّ اعتبار ذلك في خصوص المقدّمة المحرّمة - فممّا يمكن أن يوجّه بدعوى أنّ وجوب المقدّمة حينئذ لمكان حكم العقل حيث زاحم حرمتها واجب أهمّ، والمقدار الذي يحكم به العقل هو ما إذا أُتي بها بقصد التوصّل إلى الواجب الأهمّ، لا بقصد التنزّه والتفرّج والتصرّف في ملك الغير عدواناً، فإنّ مثل ذلك يأبى العقل عن وجوبه. ولا يقاس ذلك بالمقدّمة المباحة، فإنّ المقدّمة المباحة لمكان وجوبها لمجرّد توقّف واجب عليها وكان ما يتوقّف عليه هو الذات، وحيث لم تكن الذات مقتضية لشيء بل كانت لا اقتضاء، فتكون الذات واجبة من دون اعتبار قصد التوصّل، لأنّ اللااقتضي لا يزاحم المقتضي. وأمّا المقدّمة المحرّمة فوجوبها إنّما هو لأجل المزاحمة، وإلّا فالذات بنفسها مقتضية للحرمة، والمقدار الذي نرفع اليد عمّا يقتضيه الذات من الحرمة هو صورة قصد التوصّل بها إلى الواجب الأهمّ لا مطلقاً. هذا غاية ما يمكن أن يوجّه به مقالة الشيخ ﷺ على تقدير اختصاص اعتبار قصد التوصّل بخصوص المقدّمة المحرّمة.

ولكن مع ذلك لا يتمّ، لأنّ وجوب المقدّمة و إن كان لأجل المزاحمة إلّا أنّ المزاحمة إنّما تكون بين الإنقاذ الذي يتوقّف على التصرّف في ملك الغير وبين التصرّف في ملك الغير، ولا ربط لها بالقصد وعدم القصد.

وبعبارة أُخرى: التصرّف المؤدّي إلى الإنقاذ واقعاً هو الذي يكون مزاحماً لحرمة التصرّف في ملك الغير، لا التصرّف الذي قصد به الإنقاذ، إذ لا يلزم التصرّف الذي قصد به الإنقاذ أن يترتّب عليه الإنقاذ، ويرجع حينئذٍ إلى تقييد حرمة التصرّف بخصوص الصورة التي لا يترتّب عليها الإنقاذ، وهو راجع إلى مسألة الترتّب، على ما سيأتي بيانه عن قريب إن شاء الله تعالى.

وأمّا ما أفاده صاحب الفصول من اعتبار نفس التوصّل فهو أوضح فساداً، فإنّ اعتبار التوصّل إن أُخذ قيداً للوجوب، فيلزم أن يكون وجود ذي المقدّمة من شرائط وجوب المقدّمة، لأنّ قيديّة التوصّل إنّما تحصل بحصول ذي المقدّمة، وهو كما ترى يكون أردء من طلب الحاصل، إذ يلزم أن يتأخّر الطلب عن وجود المقدّمة وعن وجود ذيها المتأخّر عن وجودها، ولكنّ الظاهر أن لا يكون هذا مراد صاحب الفصول، لأنّه يصرّح بأنّ التوصّل يكون قيداً للواجب لا للوجوب، فلا يرد عليه ما ذكرنا.

نعم يرد عليه: أنّه يلزم حينئذ أن يكون وجود ذي المقدّمة من شرائط وجود المقدّمة، وإن لم يكن من شرائط وجوبها، إلّا أنّه لا فرق في الاستحالة، ضرورة أنّه لا يعقل أن يكون وجود ذي المقدّمة من شرائط وجود المقدّمة لاستلزامه الدور، فإنّه يلزم أن يكون وجود كلّ من المقدّمة وذي المقدّمة متوقّفاً على الآخر.

هذا مضافاً إلى أنّه يلزمه القول بمقدّميّة الذات أيضاً، فإنّ المقدّمة حينئذ تكون مركّبة من أمرين: أحدهما الذات، والآخر قيديّة التوصّل، ولو على وجه دخول التقييد وخروج القيد، فتكون الذات مقدّمة لحصول المقدّمة المركّبة، كما هو الشأن

في جميع أجزاء المركّب، حيث يكون وجود كلّ جزء مقدّمة لوجود المركّب. مثلاً لو كان الوضوء الموصل إلى الصلاة مقدّمة أو السير الموصل إلى الحجّ مقدّمة، فذات الوضوء والسير يكون مقدّمة للوضوء الموصل والسير الموصل، وإن اعتبر قيد الإيصال فيه أيضاً يلزم التسلسل. ولا محيص بالأخرة من أن ينتهي إلى ما يكون الذات مقدّمة.

فإذا كان الأمر كذلك، فلتكن الذات من أوّل الأمر مقدّمة لذيها من دون اعتبار قيد التوصّل.

وبالجملة: إنّ وصف التوصّل للمقدّمة لما لم يكن منوّعاً لها حال وجودها، نظير الفصول بالنسبة إلى الأجناس، بل يكون متأخّراً عن وجودها، ويكون رتبة حصول الوصف رتبة وجود ذي المقدّمة، فلو اعتبر قيد التوصّل يلزم ما ذكرنا من المحاذير المتقدّمة.

ومن الغريب[1] ما استدلّ به على مدّعاه بما حاصله: أنّ العقل لا يأبى أن يقول الآمر الحكيم: أُريد الحجّ وأُريد المسير الذي يتوصّل به إلى الحجّ، دون ما لا يتوصّل به إليه، والضرورة قاضية بجواز تصريح الآمر بمثل ذلك. وذلك لأنّ الكلام في إرادة المقدّمة التي تترشّح من إرادة ذيها، ومعلوم: أنّ مناط إرادة المقدّمة إنّما هو توقّف ذيها عليها، بمعنى أنّها لولاها لما أمكن التوصّل إلى ذي المقدّمة، واستلزام عدمها عدم ذيها، وليس مناط وجوب المقدّمة استلزام وجودها وجود ذيها، فإنّ الشأن في غالب المقدّمات ليس كذلك، فإنّ الملازمة بين الوجودين إنّما يكون في العلّة التامّة بحيث لا يمكن التخلّف بينها وبين معلولها، فلو كان مناط وجوب المقدّمة هو استلزام وجودها لوجود ذيها يلزم القول بوجوب خصوص العلّة التامّة، وصاحب

---

١. الفصول ص ٨٧ قوله: «وأيضا لا يأبى العقل أن يقول الآمر الحكيم: أُريد الحجّ وأُريد المسير الذي يتوصّل به إلى فعل الحجّ له دون ما لا يتوصّل به إليه و إن كان من شأنه ان يتوصّل به إليه، بل الضرورة قاضية بجواز التصريح بمثل ذلك كما أنّها قاضية بقبح التصريح بعدم مطلوبيّتها له مطلقاً أو على تقدير التوصّل بها إليه، وذلك آية عدم الملازمة بين وجوب الفعل ووجوب مقدّمته على تقدير عدم التوصّل بها إليه.»

الفصول لا يقول بذلك. فيظهر من ذلك: أنّه ليس ملاك إرادة المقدّمة إلّا استلزام عدمها عدم ذيها، وهذا الملاك مطّرد في جميع المقدّمات موصلها وغير موصلها.

فتحصّل: أنّ الأمر المقدّمي لا يدعو إلّا إلى ما يلزم من عدمه عدم الواجب، فكلّ ما يعتبر زائداً على ذلك يكون خارجاً عمّا يقتضيه الأمر المقدّمي.

وبذلك يظهر ما في استدلاله بجواز تصريح الآمر الحكيم بإرادة خصوص السير الموصل إلى الواجب، فإنّ التصريح بذلك إنّما يجوز إذا كان السير واجباً نفسيّاً مشروطاً بشرط متأخّر، لما عرفت من أنّ اعتبار التوصّل ممّا لا يقتضيه الأمر المقدّمي، فإعتباره يكون أمراً زائداً، ولا محالة يكون واجباً نفسيّاً، فمجرّد جواز تصريح الآمر بذلك لا يوجب أن يكون التوصّل من مقتضيات الأمر المقدّمي، بل يكون من الواجبات النفسيّة الخارجة عن محلّ الكلام، فالذي يهمّ صاحب الفصول هو إثبات أنّ التوصّل ما يقتضيه الأمر المقدّمي، وأتى له بإثبات ذلك بعد ما عرفت من أنّ ملاك إرادة المقدّمة هو الاستلزام بين العدمين، لا الملازمة بين الوجودين.

ثمّ إنّه استدلّ صاحب الفصول[1] أيضاً على عدم المانع من اعتبار خصوص المقدّمة الموصلة بجواز منع المولى من غيرها وقصر الرخصة عليها، كما إذا قال: أنت مرخّص في التصرّف في ملك الغير المؤدّي إلى إنقاذ الغريق وممنوع عمّا عداه.

وردّ بمنع ذلك، و أنّه ليس للمولى قصر الرخصة على خصوص المقدّمة الموصلة لاستلزامه التكليف بما لا يطاق وطلب الحاصل، لأنّ رتبة موصليّة المقدّمة رتبة حصول ذيها، فلا يمكن أن يريدها بهذا القيد، هذا.

---

١. نفس المصدر قوله: «وأيضا حيث إنّ المطلوب بالمقدّمة مجرّد التوصّل بها إلى الواجب وحصوله فلا جرم يكون التوصّل إليه وحصوله معتبراً في مطلوبيّتها، فلا تكون مطلوبة إذ انفكّت عنه، وصريح الوجدان قاض بأنّ من يريد شيئاً لمجرّد حصول شيء آخر لا يريده إذا وقع مجرّداً عنه، ويلزم منه أن يكون وقوعه على الوجه المطلوب منوطاً بحصوله.»

ولكنّ الإنصاف: أنّه لو أغمضنا عمّا يرد على المقدّمة الموصلة من المحاذير المتقدّمة لم يتوجّه على استدلاله ما ذكر من الردّ، لأنّ قصر الرخصة على خصوص المقدّمة الموصلة ممّا لا يلزم منه التكليف بغير المقدور، لأنّه يكون من قبيل اشتراط الشيء بأمر متأخّر، فالتوصّل وإن تأخّر وجوده عن وجود المقدّمة، وكان يحصل بالإنقاذ مثلاً، إلّا أنّه أُخذ شرطاً في جواز المقدّمة، وهذا ممّا لا محذور فيه بعد ما كان الإنقاذ فعلاً اختياريّاً للمكلف، فيكون شرطيّة التوصّل كشرطيّة الغسل للصوم، فلا يجوز له الدخول إلّا إذا كان من عزمه إنقاذ الغريق.

ولا يرد على ذلك شيء أصلاً لو قطعنا النظر عمّا تقدّم من محاذير المقدّمة الموصلة، ولكن لا يمكن قطع النظر عن تلك المحاذير، فإنّها لازمة على القول باعتبار قيد التوصّل لا محالة.

ثمّ إنّه ربّما يوجّه مقالة اعتبار المقدّمة الموصلة بما حاصله: أنّه ليس المراد تقييد الواجب بخصوص الموصلة، بأن يكون التوصّل قيداً للواجب، بل يكون على وجه خروج القيد والتقييد معاً، ولكن مع ذلك لا تكون الذات مطلقاً واجبة بل الذات من حيث الإيصال، والمراد بالذات من حيث الإيصال هو الذات في حال الإيصال، على وجه يلاحظ الآمر المقدّمة وذا المقدّمة توأمين، من دون أن يكون أحدهما قيداً للآخر، بل يلاحظ المقدّمة على ما هي عليها من وقوعها في سلسلة العلّة، فإنّه لو كانت سلسلة العلّة مركّبة من أجزاء فكلّ جزء إنّما يكون جزء العلّة إذا كان واقعاً في سلسلة العلّة لا واقعاً منفرداً، فإنّ لحاظ حالة انفراده ينافي لحاظه جزءً للعلة، بل إنّما يكون جزء العلّة إذا لوحظ على ما هو عليه من الحالة، أي حالة وقوعه في سلسلة العلّة من دون أن تؤخذ سائر الأجزاء قيداً له، ففي المقام يكون معروض الوجوب المقدّمي هي الذات، لكن لا بلحاظ انفرادها، ولا بلحاظ التوصّل بها، بأن يؤخذ التوصّل قيداً، بل بلحاظها في حال كونها ممّا يتوصّل بها أي لحاظها ولحاظ ذيها على وجه التوأميّة. وبذلك يسلم

عن المحاذير المتقدّمة، فإنّ تلك المحاذير إنّما كانت ترد على تقدير كون التوصّل قيداً، وبعد خروج قيديّة التوصّل لا يكون فيه محذور. وقد تقدّم[1] نظير هذا الكلام في المعاني الحرفيّة، حيث كانت لصاحب الفصول في ذلك المقام عبارة خروج القيد والتقييد معاً، وقد وجّهنا مراده من ذلك في ذلك المقام بما لا مزيد عليه فراجع. فيمكن أن يكون المقام أيضاً من باب خروج القيد والتقييد معاً.

وهذا وإن لم يمكن أن ينطبق عليه مقالة صاحب الفصول لتصريحه بأخذ التوصّل قيداً، إلّا أنّه يمكن أن ينطبق عليه كلام[2] أخيه المحقّق صاحب الحاشية، حيث إنّه قد تكرّر في كلامه نفي اعتبار قيد التوصّل، ومع ذلك يقول إنّ الواجب هو المقدّمة من حيث الإيصال، فيمكن أن يكون مراده من قيد الحيثيّة ما ذكرنا من خروج كلّ من القيد والتقييد على وجه لا يستلزم الإطلاق أيضاً.[3]

هذا، ولكن لا يخفى عليك، إنّه إن كان المراد من الحيثيّة، والتوأميّة، والحاليّة وغير ذلك ممّا شئت أن تعبّر به، هو نفي التقييد بالموصلة لحاظاً وإن أوجب التقييد بها نتيجة، فسيأتي أنّ نتيجة التقييد بالموصلة أيضاً لا يمكن كالتقييد اللحاظي، وإن أُريد نفي نتيجة التقييد أيضاً فمرجعه إلى أنّ معروض الوجوب هي الذات المهملة لا إطلاق فيها ولا تقييد لا لحاظاً ولا نتيجة، فهو حقّ لا محيص عنه، فإنّ امتناع التقييد عين امتناع الإطلاق، لما سيأتي في محلّه من أنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل العدم والملكة على ما هو الحقّ، أو تقابل التضادّ على ما هو المشهور قبل سلطان العلماء، حيث جعلوا الإطلاق أمراً وجوديّاً مدلولاً للفظ،

---

١. قد مرّ توجيه ذلك في المقام الثاني من المبحث الأوّل ص ٥٥.

٢. راجع هداية المسترشدين في شرح معالم الدين، الأمر الرابع من الأُمور التي ذكرها في خاتمة بحث مقدّمة الواجب. «قد يتخيّل ان الواجب من المقدّمة هو ما يحصل به التوصّل إلى الواجب دون غيره..»

٣. ولكن الظاهر أن مراد المحقّق من الحيثيّة الحيثيّة التعليليّة، ويكون حيثيّة الإيصال علّة لعروض الوجوب على ذات المقدّمة ولو لم تكن موصلة، وظنّي أنّ المحقّق يصرّح بذلك منه.

ولأجل ذلك قالوا إنّ التقييد يوجب المجازيّة وسيأتي ضعف ذلك في محلّه. وعلى كلا التقديرين يكون امتناع التقييد موجباً لامتناع الإطلاق، وليس التقابل بينهما تقابل السلب والإيجاب، حتّى يقال: إنّ امتناع أحدهما يوجب ثبوت الآخر لئلّا يلزم ارتفاع النقيضين.

وبما ذكرنا ظهر فساد ما سلكه الشيخ ﷺ في المقام[1] وغير الشيخ، حيث قالوا بإطلاق القول بوجود المقدّمة مطلقاً موصلة كانت أو غيرها، لمكان امتناع التقييد بالموصلة، فجعلوا نتيجة امتناع التقييد هو الإطلاق، مع أنّك قد عرفت أنّ ذلك لا يعقل، لأنّ امتناع التقييد يوجب امتناع الإطلاق أيضاً. وقد سلك الشيخ ﷺ[2] هذا المسلك أيضاً في مسألة امتناع اعتبار قصد القربة في متعلّق الأمر وامتناع تقييد الأحكام بالعلم بها، حيث إنّه استنتج الإطلاق من امتناع ذلك وقال: بأصالة التوصّليّة واشتراك الأحكام بين العالم بها والجاهل، وقد عرفت أنّ امتناع الإطلاق ملازم لامتناع التقييد مطلقاً في المقام، وفي مسألة اعتبار قصد القربة، وفي مسألة العلم بالأحكام.

نعم: بين المقام وبين المسألتين فرق، وهو أنّ الممتنع في تينك المسألتين إنّما هو الإطلاق والتقييد اللحاظي، لا نتيجة الإطلاق والتقييد، فإنّه بمكان من الإمكان، بل هو ثابت كما في مسألة الجهر والإخفات والقصر والإتمام، حيث كان الحكم مخصوصاً بالعالم به بنتيجة التقييد، وفيما عدا ذلك كان الحكم يعمّ العالم والجاهل بنتيجة الإطلاق لقيام الدليل على كلّ ذلك. وأمّا في المقام فلا يمكن فيه،

---

١. راجع ما حقّقه الشيخ ﷺ في دفع مقالة صاحب الفصول من إطلاق القول بوجوب المقدّمة لامتناع تقييده بالموصلة. مطارح الأنظار مباحث مقدّمة الواجب، «هداية، زعم بعض الأجلة..» ص ٧٤.

٢. نفس المصدر. مبحث التعبّدي والتوصّلي ص ٥٨ وقد نقلنا ما أفاده الشيخ ﷺ هناك، من عدم جواز التمسّك بإطلاق الأمر عند الشكّ في تقييده بقصد القربة، لمكان امتناع تقييده به في هامش ص ١٥٨ فراجع.

لا الإطلاق والتقييد اللحاظيّان، ولا نتيجة الإطلاق والتقييد، بل معروض الوجوب يكون مهملاً ثبوتاً، وذلك لأنّ خطاب المقدّمة إنّما يتولّد من خطاب ذيها، فهو تابع لخطاب ذي المقدّمة، ويكون له ما يكون له، ولا يكون له ما لا يكون له، وسيأتي إن شاء الله تعالى في مبحث الترتّب، إنّ كلّ خطاب لا يمكن أن يكون مطلقاً أو مقيّداً بالنسبة إلى حالتي حصول متعلّقه وعدم حصوله أي حالتي إطاعته وعصيانه، فإنّ ذلك لا يعقل لا بالإطلاق والتقييد اللحاظيين، ولا بنتيجة الإطلاق والتقييد، بل يكون الخطاب من هذه الجهة مهملاً ثبوتاً ليس له تعرّض إلى ذلك، إذ الشيء لا يمكن أن يكون متعرّضاً لحالة وجوده أو عدمه، وسيأتي برهان ذلك إن شاء الله تعالى، فإذا كان خطاب ذي المقدّمة بالنسبة إلى حالة حصوله وعدم حصوله مهملاً، فلا بدّ أن يكون خطاب المقدّمة بالنسبة إلى حصول ذيها وعدم حصول ذيها أيضاً مهملاً، قضيّة للتبعيّة والترشّحيّة.

وليس خطاب المقدّمة مع خطاب ذيها خطابين، حتّى يقال: إنّ الممتنع هو الإطلاق والتقييد في كلّ خطاب بالنسبة إلى متعلّق نفسه، وأمّا بالنسبة إلى متعلّق خطاب آخر فالإطلاق والتقييد بمكان من الإمكان، فلا مانع من إطلاق أو تقييد خطاب المقدّمة بحصول متعلّق خطاب ذيها، وربّما يختلج ذلك في جملة من الأذهان.

ولكن لا يخفى ما فيه، فإنّ الممكن هو إطلاق الخطاب أو تقييده بالنسبة إلى متعلّق خطاب آخر مغاير له، كإطلاق خطاب الصلاة بالنسبة إلى الصوم وعدمه، وليس ما نحن فيه من هذا القبيل، لأنّ خطاب المقدّمة لم يكن مغايراً لخطاب ذيها، لمكان التولّد والتبعيّة فلابدّ أن يكون تابعاً له فيما هو مهمل فيه، كما كان تابعاً له في الإطلاق والاشتراط، فإذا كان خطاب المقدّمة مهملاً بالنسبة إلى حصول ذيها وعدم حصوله، فلا يمكن تقييد المقدّمة بالموصلة التي هي بمعنى الحصول، ولا

إطلاقها لا لحاظاً ولا نتيجة. فتصل النوبة حينئذٍ إلى الخطاب الترتّبي، وتكون حرمة المقدّمة فيما إذا كانت محرّمة و إباحتها فيما إذا كانت مباحة لولا عروض وصف توقّف الواجب عليها مشروطةً بعصيان خطاب ذي المقدّمة وعدم إنقاذ الغريق، فيتحقّق الترتّب بين الخطاب الأصلي الذي كان للمقدّمة، وبين خطاب ذيها المتولّد منه خطاب المقدّمة، وببركة الخطاب الترتّبي يرتفع ما ذكرناه من استبعاد كون مطلق التصرّف في ملك الغير واجباً ولو لم يتوصّل به إلى إنقاذ الغريق.

هذا تمام الكلام في المقدّمة الموصلة، وبعده لم يبق لنا من مباحث المقدّمة الواجبة ما يهمّنا البحث عنه، لأنّ أكثر المباحث التي تعرّضوا لها في مقدّمة الواجب قد تقدّم منّا الكلام فيها، نعم ينبغي ختم المسألة بذكر أمرين:

الأمر الأوّل: في الثمرات التي رتّبوها على وجوب المقدّمة

فمنها: فساد العبادة إذا كانت ضدّاً لواجب أهمّ، حيث إنّ ترك تلك العبادة يكون مقدّمة لذاك الواجب، وعلى القول بوجوب المقدّمة يكون الترك واجباً، فيكون الفعل منهيّاً عنه فلا يصلح لأن يتقرّب به فيفسد، فلا تصحّ الصلاة إذا توقّف إزالة النجاسة عن المسجد على تركها، لأنّ تركها يكون واجباً من باب كونه مقدّمة لإزالة النجاسة، فيكون فعلها منهيّاً عنه فلا تصحّ، هذا.

وقد أشكل على هذه الثمرة بما حاصله: أنّه مبنيّ أوّلاً: على أن يكون ترك أحد الضدّين مقدّمة لفعل الضدّ الآخر، وسيأتي فساد ذلك. وثانياً: أنّه لا يتوقّف فساد العبادة على وجوب تركها من باب المقدّمة، بل لو لم نقل بوجوب المقدّمة أو بمقدّميّة الترك لكانت العبادة فاسدة أيضاً لمكان عدم الأمر بها، حيث إنّ ضدّها وهو الإزالة مثلاً يكون مأموراً به، ولا يمكن الأمر بالضدّين، فلا تكون الصلاة مأموراً

بها، وعدم الأمر بها يكفي في فسادها. وسيأتي البحث عن ذلك إن شاء الله تعالى في مبحث الضدّ.

ثمّ إنّ صاحب الفصول[١] أنكر هذه الثمرة على طريقته من القول بالمقدّمة الموصلة، وحاصل ما أفاده في وجه ذلك: هو أنّ مطلق ترك الصلاة مثلاً لم يكن واجباً بالوجوب المقدّمي، حتّى يكون نقيضه -وهو فعل الصلاة- منهيّاً عنه، بل الواجب هو الترك الموصل للإزالة، ومع فعل الصلاة لا تحصل الإزالة، ومع عدم حصولها لا يكون ترك الصلاة واجباً، ومع عدم وجوب تركها لا يكون فعلها منهيّاً عنه، ومع عدم النهي لا تفسد.

هذا، وقد أشكل[٢] عليه الشيخ ﷺ على ما في التقرير بما حاصله: أنّ فعل الصلاة وإن لم يكن حينئذٍ نقيض الترك الموصل، لأنّ نقيض الأخصّ أعمّ كما أنّ نقيض الأعمّ أخصّ، فنقيض الترك الموصل هو ترك الترك الموصل، وترك الترك الموصل له أفراد، منها النوم والأكل والشرب، ومنها الصلاة، فالصلاة تكون أحد أفراد النقيض المنهيّ عنه، ومعلوم أنّ النهي عن الكلّي يسري إلى أفراده، فتكون الصلاة منهيّاً عنها، غايته أنّه لا بخصوصها بل بما أنّها من أحد أفراد نقيض الواجب.

والحاصل أنّه لو كان مطلقاً ترك الصلاة واجباً بالوجوب المقدّمي لإزالة النجاسة، فنقيض مطلق الترك ترك الترك وهو متّحد خارجاً مع فعل الصلاة، فتكون الصلاة بما أنّها نقيض الترك الواجب منهيّاً عنها. وأمّا لو كان الترك الخاصّ واجباً أي الترك الموصل للإزالة، فنقيض الترك الموصل هو ترك الترك الموصل، وهو الذي يكون منهيّاً عنه لكونه نقيض الواجب، وترك الترك الموصل المنهيّ عنه له أفراد، منها

---

١. الفصول - مسألة الضدّ «إذا تقرّر هذا فاعلم أنّ جماعة زعموا أنّ ثمرة النزاع في الضدّ الخاصّ تظهر..» ص ٩٦.

٢. مطارح الأنظار، مبحث مقدّمة الواجب، تذنيب، «إذا تقرّر ذلك نقول: أنّ الترك الخاصّ نقيضه رفع ذلك الترك...» ص ٧٦.

الصلاة، فتكون الصلاة منهيّاً عنها. فلا فرق في فساد الصلاة بين أن نقول مطلق الترك واجب، أو خصوص الترك الموصل بعد البناء على مقدّميّة ترك أحد الضدّين لفعل الضدّ الآخر.

هذا، **وقد** أورد عليه المحقّق الخراساني ﷺ[1] في كفايته بما حاصله: أنّه فرق بين القول بوجوب مطلق الترك وبين القول بوجوب الترك الموصل، فإنّه على الأوّل يكون نقيضه ترك الترك، وترك الترك وإن كان مفهوماً غير الصلاة، إلّا أنّه خارجاً عين الصلاة، لأنّ ترك ترك الصلاة ليس هو إلّا عبارة عن الصلاة. وهذا بخلاف ما إذا كان الترك الخاصّ واجباً، فإنّ نقيض الترك الخاصّ ترك الترك الخاصّ، والصلاة ليست من أفراد هذا النقيض بحيث يحمل عليه بالحمل الشايع الصناعي وتتّحد معه خارجاً، بل هي من المقارنات، فإنّ رفع الترك الخاصّ قد يجامع فعل الصلاة وقد لا يجامعها، كما إذا ترك الصلاة والإزالة معاً، ومعلوم أنّ النهي عن شيء لا يسري إلى ما يلازمه فضلاً عمّا يقارنه، هذا. وقد ارتضى شيخنا الأُستاذ مدّ ظلّه ما ذكره المحقّق في المقام واستجوده، فتأمّل.

ومنها: برء النذر بإتيان مقدّمة الواجب عند نذر الواجب بناءً على القول بوجوب المقدّمة.

هذا، ولكن لا يخفى أنّ مسألة برء النذر لا تصلح أن تكون ثمرة للمسألة الأُصوليّة، لأنّ ثمرتها ما تقع في طريق الاستنباط، وتكون كبرى قياس الاستنباط، ومسألة برء النذر هي بنفسها حكم فرعي، مع أنّ البرء يتبع قصد الناذر، فقد يقصد نذر الواجب النفسي فلا يحصل بفعل الواجب المقدّمي، وقد لا يقصد ذلك.

---

١. كفاية الأُصول، «قلت: وأنت خبير بما بينهما من الفرق...» ص ١٩٣.

ومنها: حصول الفسق عند ترك واجب له مقدّمات عديدة، حيث يحصل به الإصرار، لمكان ترك عدّة واجبات بناءً على وجوب المقدّمة.

وفيه: أنّ الواجب مهما تعدّدت مقدّماته ليس فيه إلّا عصيان واحد وإطاعة واحدة، ويكون تركه بترك أوّل مقدّمة له، حيث يمتنع الواجب حينئذٍ عليه فلا يحصل الإصرار.

ومنها: صلاحيّة وقوع التعبّد بها، بناءً على وجوبها وذلك بقصد أمرها.

وفيه: أنّه قد تقدّم أنّ الأمر الغيري يكون التعبّد به بتعبّد أمر ذي المقدّمة، وليس هو بما أنّه أمر غيري ممّا يتعبّد به ما لم يرجع إلى التعبّد بأمر ذيها.

ومنها: عدم جواز أخذ الأُجرة عليها، بناءً على عدم جواز أخذ الأُجرة على الواجبات.

وفيه: أنّه ليس مطلق الواجب ممّا لا يجوز أخذ الأُجرة عليه، بل تختلف الواجبات في ذلك، فربّما يكون الواجب هو الفعل بمعناه المصدري فيجوز أخذ الأُجرة عليه، وربّما يكون الواجب هو الفعل بمعناه الاسم المصدري فلا يجوز أخذ الأُجرة عليه، على ما أوضحناه في محلّه، وجواز أخذ الأُجرة على المقدّمات يتبع وجوب ذي المقدّمة، فلو كان الواجب فيها هو الفعل بمعناه الاسم المصدري لا يجوز أخذ الأُجرة حتّى على مقدّماتها، لأنّه قد خرجت المقدّمات عن تحت سلطانه، ولو لمكان اللابدّية العقليّة، فتكون الإجارة عليها من قبيل: وهب الأمير ما لا يملك. و إن كان الواجب في ذي المقدّمة هو الفعل بمعناه المصدري يجوز أخذ الأُجرة على مقدّماتها ولو قلنا بوجوبها، لأنّ وجوبها لا يزيد على وجوب ذيها، كما لا يخفى.

ومنها: ما نسب إلى الوحيد البهبهاني ﷺ من لزوم اجتماع الأمر والنهي على القول بوجوب المقدّمة، فيما إذا كانت المقدّمة محرّمة.

وقد أُورد عليه: بأنّه لا يكون من ذاك الباب، بل من باب النهي في العبادة أو

المعاملة. والإنصاف أنّ ما نسب إلى الوحيد بإطلاقه غير تامّ، وكذا ما أُورد عليه، وتوضيح ذلك: هو أنّه تارة: تكون المقدّمة في نوعها محرّمة بحيث لا يكون للمكلّف مندوحة، كما إذا انحصر الإنقاذ بالتصرّف في ملك الغير، ففي مثل هذا يقع التزاحم بين وجوب الإنقاذ وحرمة التصرّف، وينبغي مراعاة الأهمّ أو سائر مرجّحات باب التزاحم، ولا يندرج هذا لا في باب اجتماع الأمر والنهي، لا في باب النهي عن العبادة أو المعاملة. وأُخرى: لا تكون المقدّمة في نوعها محرّمة بل كان لها أفراد مباحة، فتارة: يرد النهي عن فرد منها بالخصوص، كما إذا نهي عن سير خاصّ للحجّ، فهذا يندرج في باب النهي عن العبادة إن كانت المقدّمة عباديّة، أو المعاملة إن لم تكن كذلك.

وأُخرى: لا يرد النهي عن فرد منها بالخصوص، بل كان المنهيّ عنه عنواناً كلّيّاً انطبق على بعض أفراد المقدّمة، كما في السير على الدابّة المغصوبة في الحجّ، حيث إنّ الواجب بالوجوب المقدّمي هو السير الذي له أفراد والمنهيّ عنه هو الغصب الذي له أفراد أيضاً، وقد اجتمع كلّ من عنوان الواجب والحرام في السير على الدابّة المغصوبة، فهذا يكون من باب اجتماع الأمر والنهي، وليس من باب النهي عن العبادة أو المعاملة، ولا يتوقّف اندراجه في باب الاجتماع على أن يكون الواجب بالوجوب المقدّمي هو عنوان المقدّمة حتّى يمنع عن ذلك بل يكفي أن يكون الواجب عنواناً كلّيّاً ذا أفراد، كالمثال المتقدّم فتأمّل جيّداً.

ثمّ إنّه لا ثمرة في إدراج المسألة بباب اجتماع الأمر والنهي، فإنّه إن كانت المقدّمة توصّليّة فالغرض منها يحصل بمجرّد فعلها، قلنا بوجوب المقدّمة أو لم نقل، قلنا بجواز اجتماع الأمر والنهي أو لم نقل. وإن كانت عباديّة فلما كان وجوبها مترشّحاً عن وجوب ذيها وكان لها أفراد مباحة فالوجوب إنّما يترشّح إلى المقدّمة المباحة لامحالة، ومعه لا يصحّ التعبّد بها على كلّ حال، فتأمّل.

الأمر الثاني: [الأصل في وجوب المقدّمة عند الشكّ]

لا أصل في وجوب المقدّمة عند الشكّ، لا من حيث المسألة الأُصوليّة، ولا من حيث المسألة الفقهيّة. أمّا من حيث المسألة الأُصوليّة، فلأنّ البحث فيها من هذه الحيثيّة إنّما كان في الملازمة وعدمها، ومعلوم: أنّ الملازمة وعدم الملازمة ليست مجرى لأصل من الأُصول، لعدم الحالة السابقة لها، بل إن كانت فهي أزليّة، وإن لم تكن فكذلك.

وأمّا من حيث المسألة الفقهيّة، فلأنّ وجوب المقدّمة وإن لم يكن عند عدم وجوب ذيها، فتكون بهذا الاعتبار مجرى للاستصحاب عند وجوب ذيها والشكّ في وجوبها، إلّا أنّه لا أثر لهذا الاستصحاب بعد ما فرض كونها مقدّمة وأنّه ممّا لا بدّ منها، لمكان التوقّف.

والحاصل: أنّه بعد ما تقدّم من أنّه لا يترتّب على البحث في وجوب المقدّمة ثمرة عمليّة أصلاً، بل كان البحث علميّاً صرفاً، فلا تكون المسألة مجرى لأصل من الأُصول، بعد ما كانت الأُصول مجعولة في مقام العمل، وذلك واضح.

هذا تمام الكلام في مقدّمة الواجب. والحمد لله أوّلاً وآخراً والصلاة على محمّد وآله.

وقد وقع الفراغ من تسويده ليلة الحادي عشر من شهر ذي القعدة.

القول في اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضدّه

وتنقيح البحث فيه يستدعي تقديم أُمور.

الأمرالأوّل: لا إشكال في أنّ المسألة من مسائل الأُصول، وليست من المبادئ الأحكاميّة، وإن كان فيها جهتها، إلّا أنّ مجرّد ذلك لا يكفي في عدّها من المبادئ بعد ما كان نتيجتها تقع في طريق الاستنباط، على ما تكرّر منّا في ضابط المسألة الأُصوليّة.

الأمرالثاني: ليست المسألة من المباحث اللفظيّة، لوضوح أنّ المراد من الأمر العنوان الأعمّ من اللفظي واللبّي المستكشف من الإجماع ونحوه، بل هي من المباحث العقليّة، وليست من المستقلّات العقليّة، بل هي من الملازمات -على ما تقدّم شرح ذلك في أوّل البحث عن وجوب المقدّمة- وذكرها في المباحث اللفظيّة لكون الغالب في الأوامر كونها لفظيّة.

الأمرالثالث: المراد من الاقتضاء في العنوان الأعمّ من كونه على نحو العينيّة، أو التضمّن، أو الالتزام بالمعنى الأخصّ أو الأعمّ، لأنّ لكلّ وجهاً بل قائلاً. كما أنّ المراد من الضدّ ليس خصوص الأمر الوجودي، وإن كان الظاهر منه ذلك، بل المراد

منه مطلق المعاند الشامل للنقيض بمعنى الترك، وللأمر الوجودي الخاصّ المعبّر عنه بالضدّ الخاصّ، وللقدر المشترك بين الأضداد الوجوديّة إن كان للشيء أضداد متعدّدة، وهو المعبّر عنه بالضدّ العامّ في كلام جملةٍ.

إذا عرفت ذلك، فنقول: **البحث يقع في مقامين:**

المقام الأوّل: في اقتضاء الأمر النهي عن ضدّه بمعنى النقيض، والظاهر أنّه لا خلاف في اقتضائه، إنّما الكلام في كيفيّة الاقتضاء.

فربّما قيل: إنّه بنحو العينيّة، وإنّ الأمر بالصلاة عين النهي عن تركها، لأنّ النهي عن الترك عبارة عن طلب ترك الترك، وهو عين طلب الفعل خارجاً، حيث إنّه لا فرق بين أن يقول: صلّ، وبين أن يقول: لا تترك الصلاة، فإنّ العبارتين تؤدّيان معنى واحداً، وهو طلب وجود الصلاة في الخارج، هذا.

ولكن لا يخفى ضعفه، فإنّه إن كان المراد من عدم الفرق بين العبارتين: أنّهما يكونان بمنزلة الإنسان والبشر لفظين مترادفين، وكان ما بإزاء أحدهما عين ما بحذاء الآخر مفهوماً وخارجاً، ففساده غنيّ عن البيان، لوضوح أنّ مدلول لا تترك الصلاة أو أطلب منك ترك ترك الصلاة غير مدلول صلّ، لأنّ معاني مفردات تلك الجملة غير معنى جملة صلّ، فلا يكون هناك اتّحاد مفهومي. وإن كان المراد: أنّ النتيجة واحدة والمقصود هو طلب وجود الصلاة، فهو ممّا لا ينفع القائل بالعينيّة، فإنّ حديث العينيّة أن يكون قوله: صلّ، عين قوله: لا تترك الصلاة، وذلك لا يكون إلّا بدعوى الاتّحاد المفهومي، وقد عرفت، أنّه ممّا لا سبيل إلى دعواه.

وربما قيل: إنّه بنحو التضمّن، بتوهّم أنّ معنى الوجوب مركّب من الإذن في الفعل مع المنع من الترك، فيدلّ على المنع من الترك تضمّناً.

وفيه، أنّه ليس معنى الوجوب مركّباً بل هو بسيط بالهويّة لا تركيب فيه أصلاً، و

إنّما الوجوب عبارة عن مرتبة من الطلب، وبذاته يمتازعن الاستحباب، بل قد تقدّم في أوّل الأوامر[1] أنّه ليس الفرق بين الوجوب والاستحباب باختلاف المرتبة أيضاً، وإنّما الوجوب حكمٌ عقلي، والشدّة والضعف إنّما تكون في ملاكات الأحكام لا في نفسها، فراجع. فلا دعوى العينيّة تستقيم ولا دعوى التضمّن.

نعم: لا بأس بدعوى اللزوم بالمعنى الأخصّ، حيث إنّ نفس تصوّرالوجوب والحتم والإلزام يوجب تصوّرالمنع من الترك والانتقال إليه، وذلك معنى اللازم بالمعنى الأخصّ.

والحاصل: أنّه سواء قلنا: بأنّ الوجوب عبارة عن مرتبة شديدة من الطلب، أو قلنا: بأنّ الوجوب عبارة عن حكم العقل بلزوم الانبعاث من بعث المولى، يلزمه المنع من الترك، كما لا يخفى. وعلى كلّ حال الأمرفي ذلك سهل، لأنّ الظاهرعدم ترتّب ثمرة عمليّة على ذلك، كما هو واضح.

المقام الثاني: في اقتضاء الأمرللنهي عن ضدّه الوجودي، سواء كان الضدّ الخاصّ، أو القدرالمشترك بين الأضداد الوجوديّة. فقد قيل: بالاقتضاء أيضاً على نحو العينيّة، أو الاستلزام بالمعنى الأخصّ أو الأعمّ، على اختلاف الأقوال في ذلك.

نعم: لا يعهد القول بالتضمّن في هذا المقام، ولا سبيل إلى دعواه. والأقوى في هذا المقام عدم الاقتضاء مطلقاً.

وقد استدلّ القائل بالاقتضاء بوجهين:

الوجه الأوّل: استلزام وجود الضدّ المأموربه لعدم الضدّ الآخرإن كان الضدّان ممّا لا ثالث لهما، ولعدم كلّ من الأضداد الأُخرإن كان هناك ثالث، لوضوح أنّه لا يمكن الجمع بين الضدّين أو الأضداد في الوجود، فوجود كلّ ضدّ يلازم عدم الأضداد

---

١. بحث الأوامر - الأمر الخامس ص ١٦٤.

الأُخر، والمتلازمان لا بدّ أن يكونا متوافقين في الحكم، فلو كان أحد الضدّين واجباً لا بدّ أن يكون عدم الآخر أيضاً واجباً، قضيّة للتوافق، فإذا كان عدمه واجباً كان وجوده محرّماً، فيثبت المقصود من كونه منهيّاً عنه.

هذا، وفيه، أنّ المتلازمين لا يلزم أن يكونا متوافقين في الحكم، بل الذي لا بدّ منه هو أن لا يكونا متخالفين في الحكم، بأن يكون أحد الضدّين واجباً والآخر محرّماً، وإلّا كان بين الدليلين تعارض إن كانت الملازمة دائميّة، وإن كانت اتّفاقيّة كان من التزاحم.

وبالجملة، حديث الملازمة لا يقتضي أزيد من عدم المخالفة بين حكمي المتلازمين، وأمّا التوافق، فلا، بل يمكن أن لا يكون أحد المتلازمين محكوماً بحكم ملازمه أصلاً.

هذا، ولكن يمكن أن يقال: في الضدّين اللذين لا ثالث لهما، كالحركة والسكون، والاجتماع والافتراق -بناءً على أن يكون السكون والافتراق وجوديّين- أنّ الأمر بأحد الضدّين يلازم الأمر بعدم ضدّه الآخر، فإنّ الحركة وإن لم تكن مفهوماً عين عدم السكون، ولا الاجتماع عين عدم الافتراق مفهوماً، إلّا أنّه خارجاً يكون عدم السكون عبارة عن الحركة، وعدم الافتراق عبارة عن الاجتماع بحسب المتعارف العرفي، وإن كان بحسب العقل ليس كذلك، لوضوح أنّه عقلاً لا يكون عدم السكون عين الحركة، بل يلازمها، فإنّ العدم لا يتّحد مع الوجود خارجاً ولا يكون هو هو مفهوماً وعيناً، ولكن بحسب المتعارف العرفي يكون الحركة عبارة عن عدم السكون، ويكون الأمر بأحدهما أمراً بالآخر، بحيث لا يرى العرف فرقاً بين أن يقول -تحرّك- وبين أن يقول -لا تسكن- ويكون مفاد إحدى العبارتين عين مفاد الأُخرى، فيكون حكم الضدّين اللذين لا ثالث لهما حكم النقيضين، من حيث إنّ الأمر بأحدهما أمر بعدم الآخر، و

إن كان في النقيضين أوضح من جهة ان عدم العدم في النقيضين هو عين الوجود خارجاً، وليس الأمر في الضدّين كذلك، إلّا أنّ العرف لا يرى فرقاً بينهما، والأحكام إنّما تكون منزّلة على ما هو المتعارف العرفي. فدعوى أنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضدّه الخاصّ فيما لا ثالث لهما ليس بكلّ البعيد. وأمّا فيما كان لهما ثالث فالأمر بأحد الأضداد لا عقلاً يلازم النهي عن الأضداد الأُخر ولا عرفاً، إذ لا يكون صلّ بمعنى لا تبع مثلاً ولا بمعنى لا تأكل حتّى عند العرف.

وتوهّم- أنّه وإن لم يقتض النهي عن كلّ واحد من الأضداد الوجوديّة بخصوصه عرفاً، إلّا أنّه يقتضي النهي عن الجامع بين أضداده الوجوديّة، فإنّ الضدّ المأمور به مع ذلك الجامع يرجع إلى الضدّين اللذين لا ثالث لهما، فيكون ذلك الجامع منهيّاً عنه، ولمكان انطباق ذلك الجامع على كلّ واحد من الأضداد الوجوديّة يسري النهي إلى كلّ واحد من تلك الأضداد، لسراية النهي أو الأمر المتعلّق بالكلّي إلى أفراده، فيكون كلّ واحد من تلك الأضداد الوجوديّة منهيّاً عنه، غايته أنّه لا بخصوصه، بل لمكان انطباق المنهيّ عنه عليه، فيصحّ أن يقال: إنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضدّه الخاصّ مطلقاً، سواء كان الضدّان ممّا لا ثالث لهما أو لم يكن، **فاسد**.

فإنّه يرد عليه:

أوّلاً: أنّ هذا الجامع ليس من الأُمور المتأصّلة التي يتعلّق بها التكليف كالكلّي الطبيعي، بل هو من الأُمور الانتزاعيّة، والنهي عن الجامع الانتزاعي يكون نهياً عن منشأ الانتزاع، ومنشأ الانتزاع في المقام ليس إلّا الأضداد الخاصّة، ولا ملازمة بين الأمر بالشيء والنهي عن شيء منها.

وثانياً: أنّ النهي عن كلّ جامع وكلّي إنّما يكون بلحاظ المرآتيّة لما ينطبق عليه في الخارج، كما أنّ الأمر بكلّ جامع يكون كذلك، لوضوح أنّ الكلّي بما هو هو من

غير لحاظه مرآة لما في الخارج لا يتعلّق به أمر ولا نهي، لأنّه كلّي عقلي لا موطن له إلّا العقل ويمتنع امتثاله، وفي المقام يكون المرئيّ بذلك الجامع إنّما هو الأضداد الخاصّة، والأمر بشيء لا يلازم النهي عن شيء منها كما هو واضح. فتأمّل، فإنّ ما أفاده مدّ ظلّه في المقام لا يخلو عن إشكال.

هذا كلّه، إذا كان بين الشيئين تناقض أو تضادّ، وقد عرفت أنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن النقيض باللازم بالمعنى الأخصّ، ويقتضيه بالنسبة إلى الضدّين اللذين لا ثالث لهما باللازم بالمعنى الأعمّ، حيث لم يكن بوضوح النقيض كما عرفت، وفي الضدّين اللذين لهما ثالث لا يقتضيه أصلاً. وأمّا فيما إذا كان بين الشيئين عدم وملكة فالظاهر أنّه ملحق بالنقيضين في الموضوع القابل لهما، حيث إنّ الأمر بأحدهما يلازم النهي عن الآخر باللزوم بالمعنى الأخصّ، فالأمر بالعدالة يلزمه النهي عن الفسق، كما لا يخفى.

الوجه الثاني: من الوجهين اللذين استدلّ بهما القائل باقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضدّه الخاصّ، هو مقدّميّة عدم أحد الضدّين لوجود الضدّ الآخر، فيكون عدمه واجباً لوجوب مقدّمة الواجب، فيكون وجوده منهيّاً عنه وهو المقصود. أمّا وجه كون عدم الضدّ مقدّمة لوجود الآخر فلما بين المتضادّين من التمانع، ومعلوم أنّ عدم المانع من أجزاء علّة وجود الشيء، وحيث انجرّ الكلام إلى ذلك، فلا بأس بالإشارة إلى مسألة مقدّميّة ترك أحد الضدّين للآخر التي وقعت معركة للآراء بين المتقدّمين والمتأخّرين.

فنقول: الأقوال في هذه المسألة -على ما يظهر منهم- خمسة:

١- قول بمقدّميّة وجود أحد الضدّين لعدم الآخر ومقدّميّة عدم أحدهما لوجود الآخر، فتكون المقدّميّة من الطرفين وهذا هو الذي ينسب إلى الحاجبي والعضدي.

٢- وقول بمقدّميّة عدم أحد الضدّين لوجود الآخر ولا عكس، وهذا هو الذي ينسب إلى المحقّق القمّي، وصاحب الحاشية، والسبزواري وغيرهم، وعلى ذلك بنوا اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضدّه الخاصّ.

٣- وقول بمقدّميّة الوجود للعدم ولا عكس، وعليه يبتني شبهة الكعبي من نفي المباح.

٤- وقول بنفي المقدّميّة من الجانبين لا مقدّميّة الوجود للعدم ولا مقدّميّة العدم للوجود، وهذا هو الذي اختاره بعض المحقّقين، والذي ينبغي البناء عليه على ما سيأتي.

٥- وقول بالتفصيل بين الضدّ الموجود فيتوقّف وجود الآخر على رفع الموجود وعدمه فيكون عدم الضدّ الموجود من أجزاء علّة وجود الضدّ الآخر، وبين ما لم يكن أحد الضدّين موجوداً، فإنّه لا توقّف حينئذٍ من الجانبين.

أمّا القول الأوّل، ففساده غنيّ عن البيان، لاستلزامه الدور الذي لا يخفى على أحد.

وأمّا القول الثاني، فقد عرفت أنّ عمدة استدلالهم عليه هو تمانع الضدّين وإنّ عدم المانع من أجزاء علّة وجود الشيء، وتوضيح فساده يتوقّف على بيان المراد من المانع الذي يكون عدمه من أجزاء العلّة.

فنقول: المانع هو ما يوجب المنع عن رشح المقتضي، بحيث إنّه لولاه لأثّر المقتضي أثره من إفاضته لوجود المعلول، فيكون الموجب لعدم الرشح والإفاضة هو وجود المانع، وهذا المعنى من المانع لا يتحقّق إلّا بعد فرض وجود المقتضي بما له من الشرائط فإنّه عند ذلك تصل النوبة إلى المانع، ويكون عدم الشيء مستنداً إلى وجود المانع، وأمّا قبل ذلك فليس رتبة المانع، لوضوح أنّه لا يكون الشيء مانعاً عند عدم المقتضي أو شرطه، فلا يقال للبلّة الموجودة في الثوب أنّها مانعة عن احتراق

الثوب إلّا بعد وجود النار وتحقّق المجاورة والمماسّة بينها وبين الثوب، فحينئذٍ يستند عدم احتراق الثوب إلى البلّة الموجودة فيه، وأمّا مع عدم النار أو عدم المجاورة فيكون عدم الاحتراق مستنداً إلى عدم المقتضي أو شرطه، فإنّ الشيء يستند إلى أسبق علله، ولا يصحّ إطلاق المانع على البلّة مع عدم وجود النار، فرتبة المانع متأخّرة عن رتبة المقتضي والشرط، ولا يقال للشيء إنّه مانع إلّا بعد وجود المقتضي والشرط. فكما أنّ المعلول مترتّب على علّته بجميع أجزائها فيقال: وجدت العلّة فوجد المعلول ويتخلّل بينهما فاء الترتّب، كذلك أجزاء العلّة من المقتضي والشرط وعدم المانع تكون مترتّبة، فيقال: وجد المقتضي فوجد شرطه فلم يكن ما يمنعه، فالشرط والمانع متأخّران عن المقتضي، والمانع متأخّر عن الشرط أيضاً. ومرادنا من ترتّب أجزاء العلّة ليس ذواتها في الوجود فإنّ ذلك واضح البطلان لوضوح أنّه يمكن وجود ذات البلّة في الثوب قبل وجود النار، كما أنّه يمكن وجود النار والمجاورة دفعة واحدة، بل مرادنا من الترتّب في الاستناد والتأثير على وجه يصحّ إطلاق الشرط أو المانع على الشيء، وقد عرفت الترتّب في التأثير وصحّة الإطلاق وأنّه لا يصحّ إطلاق كون الشيء شرطاً أو مانعاً إلّا بعد وجود المقتضي.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّه ممّا يتفرّع على ما قلناه من تأخّر رتبة المانع عن المقتضي والشرط، هو عدم إمكان جعل أحد الضدّين شرطاً والآخر مانعاً، وإن مثل هذا الجعل ممتنع، كما استقصينا الكلام في ذلك في رسالة اللباس المشكوك عند بيان كون اللباس من محلّل الأكل شرطاً أو أنّ كونه من محرّم الأكل مانعاً، حيث أوضحنا بما لا مزيد عليه في ذلك أنّه لا يمكن الجمع بين هذين الجعلين فراجع.[1]

---

١. راجع ما ألّفه المحقّق النائيني ﷺ في حكم اللباس المشكوك فيه المطبوع في آخر الجزء الثاني من كتاب «منية الطالب في حاشية المكاسب»، الأمر الثالث من مقدّمة البحث، ص ٢٤٣.

وممّا يتفرّع على ما قلناه: من تأخّر رتبة المانع عن وجود المقتضي والشرط، هو عدم إمكان مانعيّة وجود أحد الضدّين للآخر، لأنّ مانعيّة وجود أحدهما لوجود الآخر إنّما يمكن بعد فرض وجود المقتضي لكلا الضدّين، لأنّ كون وجود أحدهما مانعاً لا يكون إلّا بعد تحقّق علّته التامّة من المقتضي والشرط وعدم المانع، حتّى يتحقّق له وجود ليكون مانعاً من وجود الآخر، فالمقتضي لهذا الضدّ الذي فرض مانعاً لا بدّ أن يكون موجوداً، ثمّ فرض مانعيّة هذا الضدّ للضدّ الآخر لا يكون إلّا بعد وجود مقتضيه، لما تقدّم من أنّه لا يكون الشيء مانعاً عن وجود الشيء إلّا بعد وجود مقتضي ذلك الشيء، ففرض مانعيّة أحد الضدّين للآخر لا يكون إلّا بعد فرض وجود المقتضي لكلّ من الضدّين، وذلك محال، لأنّه كما لا يمكن اجتماع الضدّين، كذلك لا يمكن اجتماع مقتضي الضدّين لمضادّة مقتضييهما أيضاً، وبعد عدم إمكان اجتماع مقتضي الضدّين لا يمكن كون أحدهما مانعاً عن الآخر، لما عرفت من توقّف المانعيّة على ذلك، فالمانعيّة موقوفة على فرضٍ محال، وهو اجتماع كلّ من مقتضى الضدّين، من غير فرق بين المقتضيات التكوينيّة الخارجة عن القدرة والإرادة وبين المقتضيات الإراديّة، فإنّ تعلّق الإرادة بإيجاد كلّ من الضدّين محال، سواء كانت إرادة شخص واحد أو إرادة شخصين، فإنّ المقتضي في الشخصين يكون هو الإرادة القاهرة والغالبة على إرادة الآخر، فتخرج الإرادة المغلوبة عن كونها مقتضية فعلاً، فلا يمكن وجود المقتضي لكلّ من الضدّين مطلقاً.

ومن الغريب أنّ المحقّق الخونساري، والمحقق صاحب الحاشية، قد حاولا دفع الدور الوارد على القول بمقدّميّة عدم أحد الضدّين لوجود الآخر -على ما سيأتي بيانه- بذلك، أي بامتناع اجتماع المقتضيين للضدّين، ومع ذلك ذهبا إلى المقدّميّة، والحال أنّ ما دفّعا به الدور يهدم أساس المقدّميّة، لما عرفت من أنّ امتناع اجتماع

المقتضيين يوجب أن لا يكون وجود أحد الضدّين مانعاً عن وجود الآخر، فلا يكون عدمه من أجزاء علّة وجوده، فلا يجتمع القول بالمقدّميّة مع القول بامتناع اجتماع المقتضيين.

وعلى كلّ حال، فقد ظهر لك أنّه لا سبيل إلى القول بمقدّميّة عدم أحد الضدّين لوجود الآخر.

هذا كلّه، مضافاً إلى ما يرد على القول بالمقدّميّة من لزوم الدور، فإنّه لو كان عدم أحد الضدّين مقدّمة لوجود الآخر كان وجود أحد الضدّين علّة لعدم الآخر، وذلك لأنّه لا موجب لدعوى مقدّميّة العدم للوجود إلّا كون وجود أحدهما مانعاً عن وجود الآخر ليكون عدمه من أجزاء العلّة، فإذا كان وجود أحد الضدّين مانعاً عن وجود الآخر، فيكون علّة لعدم الآخر، لأنّ كلّ مانع يكون سبباً لعدم ما لولاه لوجد، فيلزم أن يكون وجود أحد الضدّين علّة لعدم الآخر وعدم أحدهما من أجزاء علّة وجود الآخر وإن لم يكن تمام علّته، إلّا أنّه لا فرق في الاستحالة ولزوم الدور بين أن يكون كلّ من طرفي التوقّف علّة تامّة للآخر، وبين أن يكون أحدهما علّة تامّة والآخر جزء العلّة كما في المقام، حيث إنّ وجود أحد الضدّين علّة تامّة لعدم الآخر لكونه مانعاً، وعدم أحد الضدّين من أجزاء علّة وجود الآخر لكونه من قبيل عدم المانع الذي هو جزء العلّة، فالقول بمقدّميّة العدم للوجود موجب للدور المحال.

وقد أُجيب عن هذا الدور بوجوه:

أحدها: ما حكي عن المحقّق الخونساري وصاحب الحاشية[1] من إمكان منع مانعيّة أحد الضدّين لوجود الآخر حتّى يكون علّة لعدمه، لأنّ مانعيّته له فرع وجود

---

١. حكاه الشيخ ﷺ في التقريرات، راجع مطارح الأنظار، الهداية الثانية من مباحث الضدّ، ص ١٠٢. هداية المسترشدين، مبحث الضدّ، ما أفاده في مقام الجواب عن الوجه الثاني من الوجوه التي استدلّ بها لنفي المقدّميّة، وهو محذور الدور، «ان وجود الضدّ من موانع وجود الضدّ الآخر..».

المقتضي له، ولا يمكن فرض وجود المقتضي له مع وجود المقتضي للآخر- على ما تقدّم بيانه- فلا دور.

وتوهّم أنّه يفرض وجود المقتضي والشرط للضدّ الآخر فيكون وجود هذا الضدّ مانعاً فيعود محذور الدور، فاسد، لاستحالة هذا الفرض وامتناع صلاحيّة وجود الضدّ لأن يكون مانعاً عن الآخر وعلّة لعدمه على هذا الفرض المحال، فإنّ فرض وجود المقتضي له ممنوع، أي لا نسلّم امتناع مثل هذه الصلاحيّة الفرضيّة، لأنّ ذلك لا يوجب دوراً فعليّاً، فتأمّل، فإنّه يكفي في الدور الصلاحيّة. ولقد أجادوا في منع كون أحد الضدّين مانعاً عن الآخر، وفي عدم إمكان اجتماع المقتضيين، إلّا أنّهم غفلوا عن أنّ لازم ذلك إنكار المقدّميّة من الطرفين، وذهبوا إلى مقدّميّة العدم للوجود.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّه لا يمكن القول بمقدّميّة العدم للوجود، ومنه يظهر فساد القول الثالث من مقدّميّة الوجود للعدم.

وأمّا التفصيل بين الضدّ الموجود فيتوقّف وجود الآخر على رفعه، وبين فراغ المحلّ عن كلا الضدّين فلا توقّف من الجانبين، فهو الذي ينسب إلى المحقّق الخونساري، وحُكي ميل الشيخ إليه، ولعلّ منشأ التوهّم هو ما يشاهد بالوجدان من أنّ وجود البياض في مكان مشغول بالسواد يتوقّف على رفع السواد وإعدامه، فيكون إعدام السواد من مقدّمات وجود البياض.

ولكن لا يخفى عليك، أنّ مناط الاستحالة مطّرد في الضدّ الموجود والضدّ المعدوم، فإنّه لا يفرّق الحال في كون الشيء مقدّمة بين أن يكون موجوداً وبين أن يكون معدوماً، فإنّه في كلا الحالين يكون مقدّمة، لأنّ مناط المقدّميّة هو كونه ممّا يتوقّف عليه الشيء، فإذا امتنع كون الشيء مقدّمة في حال عدمه امتنع كونه مقدّمة في حال وجوده أيضاً، فإنّ صعود السلّم مقدّمة للكون على السطح في كلّ حال.

ومن الغريب، أنّ المحقّق الخونساري مع اعترافه بامتناع اجتماع المقتضيين للضدّين كيف ذهب إلى ذلك، مع أنّه يلزمه القول باجتماع المقتضيين، فإنّ الضدّ الموجود إنّما يكون وجوده بوجود المقتضي، ومع وجود مقتضيه كيف يمكن وجود مقتضى الآخر حتّى يكون عدم الموجود ورفعه من مقدّمات وجود الآخر؟ إلّا أن يقول: باستغناء الضدّ الموجود في بقائه عن المؤثّر والمقتضي، وإنّما الذي يحتاج إلى المقتضي هو الحدوث وأمّا البقاء فلا يحتاج إلى ذلك بل هو يبقى بنفسه، فلا يكون بقاء وجود الضدّ الموجود مجامعاً لوجود مقتضيه حتّى يمتنع وجود مقتضى الآخر.

هذا، ولكن مع أنّ هذه المقالة من أصلها فاسدة، لوضوح أنّ الموجب لحاجة الشيء في حدوثه إلى المؤثّر ليس هو إلّا الإمكان، وذلك بعينه يقتضي الحاجة في بقائه إلى المؤثّر لبقائه على صفة الإمكان، وإلّا يلزم تعطيل الباري تعالى، وما مثّل به من الحجر واللون حيث إنّ بقاءه لا يحتاج إلى مؤثّر فليس كذلك بل يحتاج أيضاً إلى ذلك، غايته أنّه في بعض المقامات تكون العلّة المحدثة هي المبقية، مثلاً في مثل الحجر يكون الميل إلى المركز موجباً لبقائه في المكان، وفي مثل اللون يكون الموجب هو ما أودعه الله تعالى في طبعه من أنّه لا يزول إلّا برافع، وبالجملة: كون المحدثة هي المبقية غير كون البقاء لا يحتاج إلى مؤثّر، كما لا يخفى.

ثمّ إنّ ذلك على تقدير تسليمه فهو في الأُمور التكوينيّة الخارجة عن الإرادة، وأمّا في الأُمور الإراديّة فلا يمكن ذلك، لأنّ الفعل الإرادي لا بدّ أن يكون حدوثه وبقاؤه بالإرادة، فبقاء الصلاة إنّما تكون ببقاء إرادتها، ومع ذلك كيف يجامع إرادة ضدّها من الإزالة، وهل هو إلّا اجتماع المقتضيين؟ فلو كان وجود الإزالة متوقّفاً على عدم الصلاة ورفعها يلزم ما فرّ منه: من اجتماع المقتضيين.

فالإنصاف: أنّه لا فرق في الاستحالة بين كون المحلّ مشغولاً بأحد الضدّين أو

كونه خالياً عنها، و أنّه ليس في البين توقّف ومقدّميّة أصلاً، ومجرّد تمانع الضدّين في الوجود لا يقتضي المقدّميّة، بل هو مجرّد التعاند في الوجود حسب ذاتهما، ولكن العلّة المحدثة لأحدهما هي الطاردة للآخر، وليس التعاند بين الضدّين أقوى من التعاند بين النقيضين، بل تعاند النقيضين أقوى وأشدّ وأتمّ، ومع ذلك ليس بين النقيضين ترتّب وتوقّف ومقدّميّة، و إلّا يلزم توقّف الشيء على نفسه، فكذلك ليس بين الضدّين ترتّب وتوقّف لاستلزام توقّف الشيء على نفسه أيضاً كالنقيضين. وكما أنّ العلّة للوجود هي الطاردة للعدم في النقيضين، فكذلك العلّة لوجود أحد الضدّين هي الطاردة للآخر، سواء كان المحلّ فارغاً عنه أو مشغولاً به.

وبما ذكرنا اندفعت شبهة الكعبي أيضاً، وهي انتفاء المباح بدعوى أنّ ترك الحرام يتوقّف على فعل وجودي لعدم خلوّ الإنسان عنه، فيكون الفعل مقدّمة لترك الحرام. وجه الدفع: هو أنّ ترك الحرام لا يتوقّف على فعل وجودي، بل يتوقّف على الصارف عنه، والفعل لا يكون إلّا من المقارنات، نعم لا مضايقة في وجوب الفعل إذا توقّف بقاء الصارف عليه، كما إذا توقّف بقاء الصارف عن الزناء على الخروج عن الدار بحيث لولاه لوقع في الزنا، فالالتزام بوجوب الخروج في مثل هذا الفرض لا محذور فيه ولا يلزم نفي المباح رأساً. مع أنّه يمكن المنع حتّى في هذا الفرض، لأنّ الصارف لم يكن واجباً شرعيّاً حتّى يجب ما يتوقّف عليه، بل هو واقع في مرحلة الامتثال الذي يكون الحاكم به العقل، فتأمّل جيّداً.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّ الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضدّه الخاصّ فيما كان للضدّين ثالث، كما هو الغالب، لا من جهة الملازمة ولا من جهة المقدّميّة، كما مرّ.

ثمّ إنّهم عدّوا للنزاع في الاقتضاء وعدم الاقتضاء ثمرات:

منها: وهي العمدة، فساد الضدّ إذا كان عبادة بناءً على الاقتضاء لأنّه يكون من النهي في العبادة، وعدم فساده بناءً على عدم الاقتضاء. وعن البهائي[١] إنكار هذه الثمرة، والقول بأنّ الفساد لا يتوقّف على القول بالاقتضاء، بل يكفي في الفساد عدم الأمر بالضدّ، حيث إنّ صحّة العبادة تتوقّف على الأمر بها، وبعد ما لم يكن الضدّ مأموراً به لامتناع الأمر بالضدّين فلا محالة من أن يقع فاسداً، هذا. وحُكي[٢] عن المحقّق الكركي[٣] وجماعة ممّن تأخّر عنه: المنع عن إطلاق مقالة البهائي ﷺ من فساد الضدّ لو قلنا بتوقّف العبادة على الأمر، بل ذلك إنّما يتمّ في خصوص المتزاحمين المضيّقين إذا كان أحدهما أهمّ، كما لو فرض مزاحمة الصلاة في آخر الوقت لواجب آخر أهمّ، فإنّ في مثل هذا يتمّ كلام البهائي من فساد الصلاة بناءً على توقّف صحّة العبادة على الأمر بها، لأنّه لا أمر بها حينئذٍ مع مزاحمتها لواجب أهمّ. وأمّا لو فرض وقوع التزاحم بين مضيّق وموسّع، كما لو فرض مزاحمة الصلاة في بعض أوقات وجوبها لواجب آخر مضيّق، ففي مثل هذا يمكن القول بصحّة الفرد المزاحم من الصلاة لذلك الواجب، ولو قلنا بتوقّف صحّة العبادة على الأمر.

وحاصل ما يمكن من توجيه ما أفاده المحقّق هو أنّه: لما تعلّق الأمر بالطبيعة على نحو صرف الوجود، لا على نحو السريان كما في النهي عن الطبيعة كانت القدرة على إيجاد الطبيعة ولو في ضمن فردٍ ما كافية في تعلّق الأمر بالطبيعة، لخروجه بذلك عن قبح التكليف بما لا يطاق، ولا يتوقّف الأمر بالطبيعة على القدرة على جميع

---

١. راجع زبدة الأُصول، المطلب الأوّل من المنهج الثالث بحث الضدّ، ص ٨٢.

٢. ولا يخفى عليك انه ليس في عبارة المحقّق تصريح بهذا البيان والتفصيل، بل له كلام في شرح قول العلّامة ببطلان الصلاة في أوّل وقتها لمن كان عليه دين واجب الأداء فوراً يظهر منه أنّ إطلاق الأمر بالموسّع يعمّ الفرد المزاحم للمضيّق ولازم كلامه ذلك هو ما ذكرناه من التفصيل في المقام، كما أنّ له كلاماً يظهر منه صحّة الأمر الترتّبي، فراجع كلامه وتأمّل في ما أفاده من جواب الإشكالات التي أوردها على نفسه - منه.

٣. راجع «جامع المقاصد في شرح القواعد» كتاب الدين وتوابعه، المطلب الأوّل من المقصد الأوّل.

أفرادها، بل يكفي في صحّة تعلّق الأمر بالطبيعة تمكّن المكلّف من صرف الإيجاد حتّى لا يلزم التكليف بما لا يطاق، وبعد تعلّق الأمر بالطبيعة تكون جميع الأفراد متساوية الأقدام في الانطباق، لأنّ انطباق الكلّي على أفراده قهري، وبعد الانطباق يكون الإجزاء عقلياً، وحينئذ لا مانع من الإتيان بذاك الفرد من الصلاة المزاحم للإزالة مثلاً بداعي امتثال الأمر المتعلّق بالطبيعة، ولا يتوقّف صحّته على تعلّق الأمر به بالخصوص، حتّى يقال: بعد الأمر بالإزالة لا يمكن الأمر بذاك الفرد المزاحم لاستلزامه الأمر بالضدّين، بل يكفي في صحّته تعلّق الأمر بالطبيعة، وبعد ذلك يكون الانطباق قهرياً والإجزاء عقلياً. فلو قلنا: إنّ صحّة العبادة تتوقّف على الأمر بها كان الضدّ الموسّع صحيحاً إذا كان عبادة، نعم لو قلنا: إنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضدّه كان ذلك الفرد من الصلاة المزاحم للإزالة منهيّاً عنه، وبعد تعلّق النهي به يخرج عن قابليّة انطباق الطبيعة المأمور بها عليه، فلا يصلح أن يأتي به بداعي الأمر بالطبيعة، لأنّ هذا الداعي إنّما يصحّ في الأفراد المنطبقة لا الأفراد الغير المنطقة.

فظهر أنّ نفي الثمرة في اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضدّه وعدم اقتضائه بناءً على توقّف صحّة العبادة على الأمر - كما عن البهائي ﷺ - على إطلاقه لا يستقيم، بل هو مختصّ بالمضيّقين المتزاحمين، وأمّا في المضيّق والموسّع فالثمرة تظهر على ما بيّنّا. هذا غاية ما يمكن أن يوجّه به مقالة المحقّق ومن وافقه.

ولكن لا يخفى عليك ما فيه، فإنّه لو كان وجه اعتبار القدرة في التكاليف هو مجرّد حكم العقل بقبح تكليف العاجز لكان الأمر كما ذكر، حيث إنّه يكفي في صحّة التكليف بالطبيعة القدرة على إيجادها ولو في ضمن فرد ما، ولكن هناك وجه آخر في اعتبار القدرة وهو اقتضاء الخطاب ذلك، حيث إنّ البعث والتكليف إنّما يكون لتحريك إرادة المكلّف نحو أحد طرفي المقدور، بل حقيقة التكليف ليس إلّا ذلك،

فالقدرة على المتعلّق ممّا يقتضيه نفس الخطاب، بحيث إنّه لو فرض عدم حكم العقل بقبح تكليف العاجز، وقلنا بمقالة الأشاعرة من نفي التحسين والتقبيح العقليّين، لقلنا باعتبار القدرة في متعلّق التكليف لمكان اقتضاء الخطاب والبعث ذلك، حيث إنّ حقيقة الخطاب هي البعث وتحريك الإرادة نحو أحد طرفي المقدور وترجيح أحد طرفيه، وحينئذ يدور سعة دائرة المتعلّق وضيقه مدار سعة القدرة وضيقها، ولا يمكن أن يكون دائرة المتعلّق أوسع من دائرة القدرة، فالفرد المزاحم لواجب مضيّق لا يمكن أن يعمّه سعة المتعلّق لعدم سعة قدرته ذلك حسب الفرض، حيث إنّ الممتنع الشرعي كالممتنع العقلي، ومجرّد انطباق طبيعة الصلاة على ذلك الفرد لا ينفع بعد عدم انطباق الصلاة المتعلّقة للطلب عليه. فدعوى أنّه لا يحتاج الفرد إلى القدرة عليه بعد القدرة على إيجاد الطبيعة ولو في ضمن فرد ما - لأنّ الانطباق يكون حينئذٍ قهريّاً والإجزاء عقليّاً - ممّا لا تستقيم، بعد ما كان الخطاب يقتضي القدرة على المتعلّق بحيث يدور سعة دائرة المتعلّق أو ضيقه مدار سعة القدرة وضيقها، وبعد عدم القدرة على إيجاد الطبيعة في ضمن الفرد المزاحم لواجب مضيّق تخرج تلك الحصّة من الطبيعة عن متعلّق الأمر، فلا يمكن إيجاد الفرد امتثالاً للأمر المتعلّق بالطبيعة، فلو قلنا بتوقّف العبادة على الأمر يبطل ذلك الفرد المزاحم ولا يمكن تصحيحه.

تبصرة: لا يخفى عليك أنّ ما قلناه: من أن كلّ خطاب يقتضي القدرة على متعلّقه، لا يلزم منه أن يكون القدرة المعتبرة في جلّ التكاليف شرعيّة حتّى ينافي تقسيم القدرة إلى شرعيّة وعقليّة وترتيب ما يترتّب على هذا التقسيم من الثمرات كما سيأتي، وذلك لأنّ مرادنا من القدرة الشرعيّة ما أُخذت في لسان الدليل بحيث يستكشف منه أنّ لها دخلاً في ملاك الحكم ومناطه، كما في قوله[1] تعالى: ﴿لله على

---

١. آل عمران، الآية ٩٧.

الناس حجّ البيت من استطاع إليه سبيلاً﴾ حيث قيّد الوجوب بالاستطاعة في نفس الدليل، وأين هذا ممّا نقوله في المقام من اقتضاء كلّ خطاب القدرة على متعلّقه، فإنّ ذلك لا يوجب أن تكون القدرة شرعيّة.

وحاصل الضابط بين القدرة التي نسمّيها شرعيّة والقدرة التي نسمّيها عقليّة، هو أنّه إذا أُخذت القدرة في موضوع الخطاب المستكشف من ذلك مدخليّتها في ملاك الخطاب كانت القدرة حينئذ شرعيّة، سواء أُخذت في موضوع الخطاب صريحاً كما في آية الحجّ، أوكانت مستفادة من خطاب آخر كما في آية الوضوء -على ما سيأتي بيانه- وإن لم تؤخذ في موضوع الخطاب، بل كانت ممّا يقتضيه نفس الخطاب، إمّا لمكان قبح مخاطبة العاجز عقلاً، وإمّا لمكان كون الخطاب هو البعث والتحريك نحو المقدور -على ما بيّنّاه- كانت القدرة عقليّة، وسيأتي مزيد توضيح لذلك.

وعلى كلّ حال، فقد ظهر لك: إنّه بناءً على توقّف صحّة العبادة على الأمر بها يكون الحقّ مع البهائي من عدم الثمرة في اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضدّه وعدم اقتضائه، إذ لا أمر بالضدّ على كلّ حال، فالعبادة لا تصح مطلقاً، إلّا أنّ الشأن في أصل المبنى، لوضوح أنّه لا يتوقّف صحّة العبادة على الأمر بها، بل يكفي في صحّة العبادة اشتمالها على الملاك التامّ، وإن لم يؤمر بها فعلاً لمانع. ومن هنا قلنا: يكفي قصد الجهة في العبادة ولا يحتاج إلى قصد امتثال الأمر، خلافاً للمحكيّ عن صاحب الجواهر[1] حيث اعتبر خصوص قصد امتثال الأمر في صحّة العبادة، ويلزمه القول ببطلان الضدّ إذا كان عبادة. ولكنّ الإنصاف: أنّ الالتزام بذلك بلا موجب، بل يكفي في صحّة العبادة اشتمالها على الملاك التامّ سواء أُمر بها فعلاً كما إذا

---

١. قدّم كلام صاحب الجواهر ﷺ في المقام في هامش ص ١٥٠.

لم يتزاحم ما هو أهمّ منها، أو لم يؤمر بها فعلاً كما في صورة المزاحمة، فوجود الأمر وعدمه سيّان في ذلك.

ولكن مع ذلك لا تظهر الثمرة في اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضدّه، لأنّه هب أنّ الضدّ يكون منهيّاً عنه، ولكن لما كان النهي غيريّاً لمكان الملازمة أو المقدّميّة -على الوجهين اللذين بنوا عليهما النهي عن الضدّ- لم يكن ذلك موجباً لخلل في الملاك، بل الضدّ يكون باقياً على ما هو عليه من الملاك لولا المزاحمة، وليس النهي في المقام عن ملاك يقتضيه، كما في باب النهي عن العبادة، وباب الاجتماع الأمر والنهي بناءً على الامتناع وتقديم جانب النهي، فإنّ النهي في البابين يكون استقلالياً عن ملاك يقتضيه ولم يبق معه الملاك المصحّح للعبادة، لأنّه لا يتعلّق النهي الاستقلالي بالعبادة إلّا لمكان أقوائيّة ملاك النهي والمفسدة التي أوجبته عن ملاك العبادة ومصلحتها، ومعه لا يكون في العبادة ملاك تامّ يقتضي صحّة العبادة. وهذا بخلاف النهي الغيري المتعلّق بالعبادة، فإنّه لمّا لم يكن عن مفسدة تقتضيه بل كان لمجرّد المزاحمة لواجب آخر أهمّ والوصلة إليه كانت العبادة على ما هي عليه من الملاك التامّ المقتضي لصحّتها.

وممّا ذكرنا ظهر فساد ما تسالموا عليه من فساد العبادة بناءً على اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضدّه، لما عرفت من أنّه لا فساد حتّى بناءً على الاقتضاء لصحّة الضدّ بالملاك الذي لا يضرّه النهي الغيري.

وأمّا توهّم أنّه لا طريق لنا إلى إحراز الملاك، لتعارض الأمر بالإزالة مثلاً مع الأمر بالصلاة، وبعد تقديم الأمر بالإزالة، إمّا لضيق وقتها، وإمّا لأهمّيتها، لم يبق مجال لاستكشاف الملاك للصلاة كما هو الشأن في جميع موارد التعارض، حيث إنّه لا يمكن القول ببقاء الملاك لأحد المتعارضين عند تقديم الآخر لأحد موجبات التقديم.

ففساده غنيّ عن البيان، لوضوح أنّه ليس المقام من باب التعارض، بل من باب التزاحم، وكم بين البابين من الفرق بحيث لا يمكن أن يشتبه أحدهما بالآخر.

وحيث انجرّ الكلام إلى ذلك، فلا بأس بتفصيل الكلام في التزاحم وأحكامه، حيث إنّ الأعلام أهملوا ذلك، مع أنّه ممّا يترتّب عليه فروع كثيرة، وكان حقّه أن يفردوا له عنواناً مستقلّاً.

وعلى كلّ حال: أنّ تفصيل القول في التزاحم يقع في مقامات ثلاثة:

المقام الأوّل: في الفرق بين التزاحم والتعارض

وتوضيح الفرق: هو أنّه يفترق باب التعارض عن باب التزاحم من جهات:

الجهة الأُولى: هي أنّ باب التعارض يرجع إلى تعاند المدلولين في مقام الثبوت، بحيث لا يمكن جمعهما في مرحلة الجعل والتشريع، لاستلزامه التناقض و اجتماع الإرادة والكراهة في نفس الآمر بالنسبة إلى متعلّق واحد، أو لزوم التكليف بما لا يطاق لتضادّ المتعلّقين ذاتاً مع اتّحادهما في الحكم، كما إذا أوجب القيام دائماً وأوجب القعود كذلك، أو لتلازم المتعلّقين تلازماً دائميّاً مع اختلافهما في الحكم، كما إذا أوجب استقبال المشرق وحرم استدبار المغرب، أو غير ذلك ممّا لا يمكن فيه الجمع بين الحكمين ثبوتاً لتعاندهما في مقام تشريع الأحكام على موضوعاتها المقدّرة وجوداتها، بحيث يلزم من الجمع: إمّا اجتماع الإرادة والكراهة في موضوع واحد، و إمّا لزوم التكليف بما لا يطاق، كلّ ذلك في مقام الجعل والتشريع.

وهذا بخلاف باب التزاحم، فإنّه لم يكن بين الحكمين المتزاحمين منافرة وتعاند في مقام الجعل والتشريع، بل كان بينهما كمال الملائمة والموافقة، وإنّما نشأ

التعاند في مقام فعليّة الحكمين وتحقّق موضوعهما خارجاً، كالمزاحمة بين إنقاذي الغريقين، أو بين حرمة المقدّمة ووجوب ذيها، أو غير ذلك من أقسام التزاحم على ما يأتي بيانه، فإنّه لا محذور في تشريع إنقاذ كلّ غريق، أو تشريع حرمة التصرّف في ملك الغير ووجوب إنجاء المؤمن من الهلكة، إذ لا ربط لأحد الحكمين بالآخر، بل شرّع كلّ منهما على موضوعه المقدّر وجوده من دون أن يستلزم ذلك التشريع اجتماع الإرادة والكراهة في شيء واحد، أو التكليف بما لا يطاق، بل اتّفق التزاحم في مقام الفعليّة كما إذا اتّفق أنّه صار التصرّف في ملك الغير مقدّمة لإنجاء المؤمن، أو اتّفق عدم التمكّن من إنقاذ كلّ من الغريقين، فإنّ هذا الاتّفاق لا يضرّ بذلك التشريع والجعل أصلاً.

الجهة الثانية: هي أنّ نتيجة تقديم أحد المتعارضين على الآخر -بأحد وجوه التقديم المذكورة في محلّها- ترجع إلى رفع الحكم عن موضوعه. وفي باب التزاحم ترجع إلى رفع الحكم برفع موضوعه، مثلاً في العامّين من وجه، لو حكّمنا أكرم العلماء على لا تكرم الفسّاق في مورد الاجتماع يكون نتيجة التحكيم هو رفع حكم لا تكرم عن موضوعه، حيث إنّه مع بقاء زيد العالم مثلاً على فسقه ومع قدرة المكلّف على إكرامه يرتفع حكمه. وأمّا في مثل الغريقين، لو قدّمنا أحدهما على الآخر لأحد موجبات التقديم في باب التزاحم تكون نتيجة التقديم هو سلب قدرة المكلّف عن إنقاذ الآخر وتعجيزاً مولويّاً بالنسبة إليه، لوجوب صرف قدرته إلى الأهمّ، فعدم وجوب إنقاذه لعدم قدرته عليه، حيث إنّ الممتنع الشرعي كالممتنع العقلي.

الجهة الثالثة: هي أنّ المرجّحات لأحد المتعارضين على الآخر كلّها ترجع، إمّا إلى باب الدلالة، وإمّا إلى باب السند. وأمّا في باب التزاحم: فالمرجّحات هي أُمور أُخر لا ربط لها بباب الدلالة والسند، بل ربّما يقدّم ما هو أضعف دلالة وسنداً

على ما هو الأقوى. نعم: ربّما يكون بعض المرجّحات مرجّحاً لكلا البابين، لكن لا بمناط واحد بل بمناطين، كالأهمّيّة مثلاً، حيث إنّه في باب التعارض تكون مرجّحة أيضاً في بعض الأحيان، كما قيل فيما لو تعارض الأمر والنهي قدّم جانب النهي، لأهمّيّة التحرّز عن المفسدة، أو أولويّة دفعها عن جلب المصلحة. وفي باب التزاحم أيضاً يقدم ما هو الأهمّ، لكن مناط التقديم ليس من جهة أنّ في النهي مفسدة، بل أمر آخر بحسب ما يقتضيه المقام، وكتقديم ما لا بدل له على ماله البدل، فإنّه في باب التعارض يقدّم ذلك من باب أنّ ما لا بدل له يكون حاكماً ومبيّناً لما له البدل، كما في مثل تقديم العامّ الأُصولي والمطلق الشمولي على المطلق البدلي. وفي باب التزاحم أيضاً يقدّم ما لا بدل له، لكن لا بذلك المناط، بل بمناط أنّ ما له البدل لا يصلح أن يكون معجّزاً مولويّاً لما لا بدل له، بخلاف العكس، على ما سيأتي توضيحه إن شاء الله تعالى. وبالجملة: المرجّحات في أحد البابين أجنبيّة عن المرجّحات في الباب الآخر.

الجهة الرابعة: هي أنّ التزاحم إنّما يكون باعتبار الشرائط المعتبرة في التكليف التي يمكن وضعها ورفعها في عالم التشريع، فمثل العقل والبلوغ من الأُمور التكوينيّة المعتبرة في التكليف لا يقع فيها التزاحم، بل الذي يقع فيه التزاحم هو خصوص القدرة، حيث إنّ للشارع تعجيز العبد وصرف قدرته إلى أحد الواجبين في عالم التشريع، وإن كان قادراً في عالم التكوين.

وإن شئت قلت: إنّ التزاحم إنّما يكون في الشرائط التي ليس لها دخل في الملاك، بل كانت من شرائط حسن الخطاب، فمثل البلوغ والعقل اللذين لهما دخل في ثبوت الملاك ليسا موقعاً للتزاحم، وإنّما الذي يكون موقع التزاحم هو خصوص القدرة التي هي من شرائط حسن الخطاب،

نعم: قد يتّفق التزاحم في غير باب القدرة، كما في بعض فروع الزكاة مثل ما إذا كان مالكاً لخمس وعشرين من الإبل في ستّة أشهر، ثمّ ملك واحدة أُخرى، فمقتضى القاعدة الأوّليّة هو أنّه عند انقضاء حول الخمس والعشرين يؤدّي خمس شياه «لكلّ خمسٍ شاة» وبعد انقضاء ستّة أشهر الذي به يتمّ حول الستّة والعشرين يؤدّي «بنت لبون» زكاة الستّ والعشرين، فيلزمه في كلّ ستّة أشهر زكاة. ولكن بعد ما قام الدليل على أنّه لا يزكّى المال في عام مرّتين، يقع التزاحم بين حول النصاب الخمس والعشرين والستّ والعشرين ولا بدّ من سقوط ستّة أشهر من حول أحدهما، ولعلّه يتّفق التزاحم في غير هذا المورد، إلّا أنّ الغالب في باب التزاحم هو التزاحم في القدرة.

وعلى كلّ حال، فقد ظهر لك الفرق بين باب التزاحم وباب التعارض، وإنّ بينهما بوناً بعيداً، بحيث لا يمكن أن يشتبه أحدهما بالآخر، فلا محل بعد ذلك لأن يقال: إنّ الأصل في الدليلين المتنافيين هو التزاحم، أو التعارض، إذ لم يكن مورد يصلح لكلّ منهما حتّى يبحث عمّا هو الأصل عند الشكّ.

ومن جميع ما ذكرنا ظهر أيضاً ضعف ما في بعض الكلمات: من إرجاع باب التزاحم إلى تزاحم المقتضيين، والتعارض إلى تعارض المقتضي واللا مقتضي، وجعل مثل أكرم العلماء ولا تكرم الفسّاق من باب التزاحم لوجود المقتضي لكلّ منهما، وليسا من باب التعارض. وذلك لأنّ مجرّد تزاحم المقتضيين لا يصحّح الاندراج في باب التزاحم المقابل لباب التعارض، وإلّا لكان جميع موارد التعارض من باب التزاحم، لكاشفيّة كلّ دليل عن ثبوت المقتضي لمؤدّاه، فيلزم أن يكون جميع موارد تعارض الدليلين من تزاحم المقتضيين.

فالعبرة في التزاحم إنّما يكون بتزاحم الحكمين في مقام الفعليّة لا تزاحم المقتضيين، وإلّا فقد يتزاحم المقتضيان ثبوتاً في نفس الأمر ولا محالة يقع الكسر

والانكسار بينهما، فينشأ الحكم على طبق أحدهما أنّ ترجح في نظره أحد المقتضيين، وإلّا فعلى كلّ منهما تخييراً. وليس ذلك من تزاحم الحكمين، ولذا يعتبر في باب التزاحم أن يكون المكلّف عالماً بالحكم واصلاً إليه، لأنّ الحكم الذي لم يصل إلى المكلّف لا يمكن أن يكون مزاحماً لغيره، لأنّ المزاحمة إنّما تنشأ من شاغليّة كلّ من الحكمين عن الآخر واقتضاء صرف القدرة إليه، والحكم الغير الواصل لا يكون شاغلاً لنفسه، فكيف يكون شاغلاً عن غيره؟ فالتزاحم لا يكون إلّا بعد العلم والوصول. وهذا لا ربط له بتزاحم المقتضيين، لان تزاحم المقتضيين إنّما يكون في عالم الثبوت ونفس الأمر من دون دخل لعلم المكلّف وجهله، فإرجاع باب التزاحم إلى تزاحم المقتضيين ممّا لا يستقيم، وسيأتي مزيد توضيح لذلك إن شاء الله تعالى في مبحث اجتماع الأمر والنهي.

المقام الثاني: في منشأ التزاحم

وهو أُمور خمسة:

الأوّل: تضادّ المتعلّقين، بمعنى أنّه اجتمع المتعلّقان في زمان واحد، بحيث لا يمكن للمكلّف فعلهما، كما في الغريقين، والإزالة والصلاة، وأمثال ذلك ممّا اجتمع المتعلقان في زمان واحد.

الثاني: عدم قدرة المكلّف على فعل كلّ من المتعلّقين مع اختلاف زمانهما، كما إذا لم يتمكّن من القيام في الركعة الأُولى والثانية معاً، بل كان قادراً على القيام في أحدهما فقط. والفرق بين هذا وسابقه: هو أنّ عدم القدرة في هذا الوجه ناشئ عن عجز المكلّف في حدّ ذاته عن فعل المتعلّقين، وفي سابقه كان ناشئاً عن وحدة زمان المتعلّقين، من دون أن يكون المكلّف في حدّ ذاته عاجزاً لولا اتّحاد الزمان.

الثالث: تلازم المتعلّقين مع اختلافهما في الحكم، كما إذا وجب استقبال القبلة وحرم استدبار الجدي، مع تلازمهما في بعض الأمكنة.

الرابع: اتّحاد المتعلّقين وجوداً، كما في موارد اجتماع الأمر والنهي بناءً على الجواز، وسيأتي في مبحث اجتماع الأمر والنهي إن شاء الله تعالى توضيح هذا الوجه. والفرق بينه وبين الاتّحاد المصداقي، كالعالم الفاسق، وإنّ الثاني ليس من باب التزاحم.

الخامس: صيرورة أحد المتعلّقين مقدّمة وجوديّة لمتعلّق الآخر، كما إذا توقّف إنجاء المؤمن على التصرّف في ملك الغير بغير رضاه. وليعلم أنّ هذه الأُمور إنّما تكون من باب التزاحم إذا كان وقوعها اتّفاقيّاً لا دائميّاً، بحيث اتّفق تضادّ المتعلّقين واجتماعهما في الزمان، أو اتّفق عدم قدرة المكلّف على جمعهما، أو اتّفق تلازم المتعلّقين، أو اتّحادهما، أو مقدّميّة أحدهما للآخر.

وأمّا إذا كان التضادّ أو التلازم أو الاتّحاد أو غير ذلك من الأُمور المذكورة دائميّاً، فيخرج عن باب التزاحم ويندرج في باب التعارض، على ما تقدّم من الضابط بين البابين، فإنّ دائمية ذلك توجب امتناع جعل الحكمين وتشريعهما ثبوتاً، كما لا يخفى. وليعلم أيضاً أنّ التزاحم إنّما يتحقّق بعد البناء على كون الأحكام مجعولة على نهج القضايا الحقيقيّة. وأمّا لو قلنا بجعلها على نهج القضايا الخارجيّة فالتزاحم غير معقول، بل جميع ذلك يكون من التعارض، لأنّه يرجع إلى امتناع الجعل أيضاً كما لا يخفى وجهه.

المقام الثالث: في مرجّحات باب التزاحم

وهي أيضاً أُمور:

الأمر الأوّل: ترجيح ما لا بدل له، على ما له البدل عرضاً، كما لو زاحم واجب موسّع له أفراد تخييريّة عقليّة لمضيّق لا بدل له، أو زاحم أحد أفراد الواجب التخييري

الشرعي لواجب تعييني، فإنّه لا إشكال في تقديم ما لا بدل له على ما له البدل، بل هذا في الحقيقة خارج عن باب التزاحم، وإنّما يكون التزاحم فيه بالنظر البدوي، لأنّ ما لا اقتضاء له لا يمكن أن يزاحم ما فيه الاقتضاء، فإنّ الواجب المضيّق يقتضي صرف القدرة له في زمانه، والواجب الموسّع لا يقتضي صرف القدرة في ذلك الزمان، لأنّ المفروض أنّه موسّع، فلا معنى لمزاحمته للمضيّق، وذلك واضح.

الأمر الثاني: من المرجّحات، ترجيح ما لا يكون مشروطاً بالقدرة الشرعيّة على ما يكون مشروطاً بها، والمراد من القدرة الشرعيّة هي ما إذا أُخذت في لسان الدليل، كما في الحجّ وأمثاله ممّا قيّد المتعلّق بالقدرة في نفس الخطاب. والسرّ في ترجيح ما لا يكون مشروطاً بالقدرة الشرعيّة على ما يكون مشروطاً بها، هو أنّ غير المشروط بها يصلح لأن يكون تعجيزاً مولويّاً عن المشروط بها، حيث إنّ وجوبه لم يكن مشروطاً بشرط سوى القدرة العقليّة، والمفروض أنّها حاصلة فلا مانع من وجوبه، ومع وجوبه يخرج ما كان مشروطاً بالقدرة الشرعيّة عن تحت سلطانه وقدرته شرعاً، للزوم صرف قدرته في ذلك، فإذا لم يكن قادراً شرعاً لم يجب، لانتفاء شرط وجوبه، وهو القدرة.

والحاصل: أنّ ما يكون مشروطاً بالقدرة العقليّة يصلح أن يكون معجّزاً مولويّاً عمّا يكون مشروطاً بالقدرة الشرعيّة، لأنّ وجوبه لا يتوقّف على أزيد من القدرة العقليّة الحاصلة بالفرض، ومع التعجيز المولوي لم يتحقّق شرط وجوب الواجب الآخر، وهذا من غير فرق بين فعليّة وجوب ما لا يكون مشروطاً بالقدرة الشرعيّة لمكان تحقّق شرائط وجوبه، وبين ما إذا كان مشروطاً بشرط لم يتحقّق بعد، غايته أنّ المزاحم لما يكون مشروطاً بالقدرة الشرعيّة نفس وجوب الواجب الغير المشروط بها على الأوّل، أي إذا كان وجوب الغير فعليّاً قد تحقّق زمان امتثاله. وعلى الثاني يكون المزاحم هو الخطاب الطريقي العقلي وهو خطاب: احفظ قدرتك.

وبعبارةٍ أُخرى: المزاحم هو عدم جواز تفويت القدرة، فإنّ وجوب حفظ القدرة وعدم جواز تفويتها لا يتوقّف على فعليّة وجوب ما يجب حفظ القدرة له، على ما تقدّم تفصيله في المقدّمات المفوّتة. وكذا لافرق بين أن يكون غير المشروط بالقدرة الشرعيّة أهمّ ممّا يكون مشروطاً بها، أو مساوياً له، أو أضعف منه، لأنّه على جميع التقاديريكون معجزاً مولويّاً، إمّا بنفسه، وإمّا بخطاب لزوم حفظ القدرة له، فأيّ واجب فرض يكون مقدّماً على الحجّ مثلاً عند المزاحمة، سواء كان أهمّ من الحجّ أو أضعف، وسواء كان وجوبه فعليّاً، أو مشروطاً بشرط يتحقّق بعد ذلك. كلّ ذلك لمكان عدم اشتراط ذلك الواجب بالقدرة الشرعيّة.

ثمّ إنّ في المقام إشكالاً ربّما يختلج في البال، وحاصله: أنّه لا طريق لنا إلى معرفة تقييد المتعلّق بالقدرة شرعاً وعدم تقييده، لأنّه في غير المقام لو شكّ في التقييد وعدمه فالإطلاق يدفعه. وأمّا في المقام فلا سبيل إلى دفع احتمال التقييد بإطلاق الخطاب.

أمّا أوّلاً: فلما عرفت من أن كلّ خطاب بنفسه يقتضي القدرة على متعلّقه، لأنّ حقيقة الخطاب ليس إلّا ترجيح أحد طرفي المقدور، فاعتبار القدرة على المتعلّق وتقييده بها إنّما يكون من مقتضيات نفس الخطاب، بناءً على ما هو الحق عندنا من أنّ المدرك في اعتبار القدرة إنّما هو اقتضاء الخطاب ذلك، لا مجرّد حكم العقل بقبح تكليف العاجز. وعليه بنينا فساد مقالة المحقّق الكركي من صحّة إتيان الفرد الواجب الموسّع المزاحم للمضيّق امتثالاً للأمر بالطبيعة المنطبقة عليه قهراً فيجزئ عقلاً. ومع اقتضاء كلّ أمرٍ القدرة على متعلّقه كيف يصحّ التمسّك بإطلاق الأمر على عدم تقييد المتعلّق بالقدرة، حتّى يقال: إنّ القدرة المعتبرة فيه عقليّة لا شرعيّة، فيقدّم على ما قيّد بالقدرة الشرعيّة عند المزاحمة، بل نتيجة اقتضاء الخطاب

القدرة على متعلّقه هو أنّ القدرة في جميع التكاليف تكون شرعيّة، وليس لنا ما يكون القدرة المعتبرة فيه عقليّة محضة ليترتّب عليها ما يترتّب.

وأمّا ثانياً: فلأنّه هب أنّ اقتضاء الخطاب ذلك لا يوجب تقييد المتعلّق شرعاً بالقدرة، إلّا أنّه لا أقلّ من أن يكون من قبيل احتفاف الكلام بما يصلح للقرينيّة المانع من التمسّك بالإطلاق، لأنّه لا إشكال في صلاحيّة اقتضاء الخطاب لأن يكون مقيّداً شرعاً، وكفاية اكتفاء الشارع بذلك عن التصريح بتقييد المتعلّق بالقدرة، ومع هذه الصلاحيّة كيف يجوز التمسّك بإطلاق المتعلّق على عدم أخذ القدرة قيداً له؟.

وأمّا ثالثاً: فلأنّ التمسّك بالإطلاق في رفع ما شكّ في قيديّته في سائر المقامات إنّما هو لأجل مقدّمات الحكمة، التي منها لزوم نقض الغرض، وإيقاع المكلّف في خلاف الواقع، لو كان المشكوك في الواقع قيداً، فمن عدم بيانه نستفيد أنّه لم يكن في الواقع قيداً. وهذا البيان في المقام لا يتمشّى لأنّ المتعلّق لو كان في الواقع مقيّداً بالقدرة وكانت القدرة لها دخل في ملاكه لم يلزم من إهمال ذكر القدرة نقض الغرض ولا إيقاع المكلّف في خلاف الواقع لأنّه لا يمكنه فعل غير المقدور حتّى يقع في خلاف الواقع. فلا مجال حينئذٍ للتمسّك بالإطلاق لعدم قيديّة القدرة.

وهذا الإشكال يرد على كلا المسلكين في كيفيّة اعتبار القدرة، من كونها من مقتضيات الخطاب كما هو الحقّ عندنا، أو كونها من باب حكم العقل بقبح مطالبة العاجز لأنّ مقدّمات الحكمة لا تجري على كلّ تقدير.

ولا يخفى عليك: أنّ هذا الإشكال يوجب هدم أساس ما قلناه من صحّة الضدّ إذا كان عبادة بالملاك كما عليه بعض الأعلام، أو بالأمر الترتّبي كما هو الحقّ عندنا، لأنّه لا طريق لنا إلى استكشاف الملاك واشتمال الصلاة مثلاً على المصلحة إلّا من ناحية إطلاق الأمر وعدم تقييد المتعلّق بالقدرة، فلو لم يكن للأمر إطلاق كما حرّر

في وجه الإشكال، فمن أين يمكن استفادة الملاك في صورة سقوط الأمر للمزاحمة؟ حتّى نقول إنّ سقوط الأمر لا يوجب سقوط الملاك فتصحّ العبادة به أو بالأمر الترتّبي.

وبالجملة: بعد تقييد المتعلّق بالقدرة، أو احتمال تقييده - على اختلاف وجوه تقرير الإشكال، حيث إنّ على بعض وجوهه يوجب التقييد، كما هو مقتضى الوجه الأوّل، وعلى بعض وجوهه يحتمل التقييد كما هو مقتضى الوجهين الأخيرين - لا يمكن دعوى بقاء الملاك عند سقوط الأمر بالمزاحمة.

ولعلّه لأجل ذلك حكي عن صاحب الجواهر: المنع عن ثبوت الملاك، بعد المنع عن كفايته في صحّة العبادة واحتياج العبادة إلى الأمر. فعلى كلّ من قال بصحّة العبادة بالملاك أو بالأمر الترتّبي دفع هذا الإشكال. كما أنّه يتوقّف على دفعه دعوى ترجيح ما لا يكون مشروطاً بالقدرة الشرعيّة على ما يكون مشروطاً بها عند المزاحمة، لأنّ مقتضى الإشكال هو أنّ جميع التكاليف مشروطة بالقدرة الشرعيّة، فليس هناك واجب لم يكن مشروطاً بها حتّى يقدّم على ما يكون مشروطاً بها.

هذا، والذي ينبغي أن يقال في حلّ الإشكال على الوجه الأخير من وجوه تقريره: هو أنّه ليس من مقدّمات الحكمة لزوم إيقاع المكلّف في خلاف الواقع، حتّى يقال في المقام أنّه لا يلزم ذلك، بل الذي نحتاج إليه في مقدّمات الحكمة هو كون المتكلّم في مقام بيان مراده، وحيث لم يبيّن القيد فلا بدّ أن يكون مراده الإطلاق.

والحاصل: أنّه يكفي في صحّة التمسّك بالإطلاق مجرّد عدم بيان القيد مع أنّه كان بصدد بيان مراده. ولا نحتاج في التمسّك بالإطلاق إلى توسيط لزوم وقوع المكلّف في مخالفة الواقع، مع أنّه في المقام أيضاً يلزم ذلك لو كانت القدرة المعتبرة قيداً في المتعلّق، لوضوح أنّ المراد من القدرة الأعمّ من القدرة العقليّة المقابلة للعجز العقلي، أو القدرة الشرعيّة المقابلة للعجز الشرعي، فلو كان المتعلّق مقيّداً ثبوتاً بالقدرة

عليه وعدم العجز عنه ومع ذلك لم يبيّنه في لسان الدليل وأخلّ ببيان ذلك يلزم أحياناً وقوع المكلّف في مخالفة الواقع، لأنّه ربّما يتخيّل المكلّف أنّه قادر على إيجاد المتعلّق شرعاً فيأتي به، مع أنّه عاجز عنه شرعاً، فيلزم وقوعه في خلاف الواقع من جهة عدم تقييد المولى المتعلّق بالقدرة، فإنّه لو قيّده بذلك لم يلزم ذلك. مثلاً لو كانت الصلاة مقيّدة بالقدرة عليها وعدم العجز عنها ولو شرعاً، بان اعتبر فيها عدم العجز الشرعي عنها، ومع ذلك أخلّ ببيان ذلك في لسان الدليل، فقد يكون الشخص عاجزاً عن الصلاة شرعاً لمكان مزاحمتها بالأهمّ، ومع هذا يغرّه إطلاق الأمر بالصلاة وعدم تقييدها بالقدرة عليها فيأتي بها، مع أنّه لو لم يخلّ ببيان التقييد لم يأت بها، فالإتيان بها وإيقاع الشخص في مخالفة الواقع إنّما جاء من قبل الإطلاق.

فدعوى: أنّ اعتبار القدرة في المتعلّق لا يضرّ بإيراد الكلام مطلقاً ولا قبح في الإخلال ببيانه لأنّه لا يلزم منه مخالفة الواقع، فاسدة جدّاً. فالإنصاف أنّه لو كان المدرك في اعتبار القدرة في التكاليف مجرّد حكم العقل بقبح تكليف العاجز وأغمضنا عن أنّ ذلك من مقتضيات نفس الخطاب، لكان التمسّك بالإطلاق في رفع احتمال قيديّة القدرة ودخلها في الملاك في محلّه. فالتقرير الثالث من وجوه تقرير الإشكال ساقط.

نعم: يبقى التقرير الأوّل والثاني منه، وقد عرفت أنّ هذين التقريرين إنّما يردان بناءً على المختار: من أنّ اعتبار القدرة ليس لمجرّد حكم العقل بقبح تكليف العاجز، بل لمكان اقتضاء الخطاب ذلك.

والتحقيق في حلّ الإشكال بناءً على المختار هو أنّ هذا الاقتضاء الآتي من قبل الخطاب لا يمكن أن يكون مقيّداً للمتعلّق وغير صالح لذلك، وتوضيح ذلك: هو أنّ للإطلاق جهتين: جهة إثباته للمراد، وجهة كشفه عن قيام الملاك بالمتعلّق.

والمحرز للجهة الأُولى هو مقدّمات الحكمة من كون المتكلّم في مقام بيان المراد وعدم ذكر القيد، فلا بدّ أن يكون مراده الإطلاق. وهذه المقدّمات وحدها لا تنفع في إحراز الجهة الثانية، لأنّه لا يمكن إثبات كون المتكلّم في مقام بيان ما قام به الملاك ومتى كان المتكلّم في مقام بيان ذلك بل يحتاج في إثبات قيام الملاك بالمتعلّق إلى مقدّمة أُخرى وهي: ما ذهب إليه العدليّة من تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد الكامنة في مسألة المتعلّقات، ولولا هذه المقدّمة لم يكن لنا طريق إلى قيام الملاك بالمتعلّق، فإطلاق الأمر بضميمة تلك المقدّمة يكون كاشفاً عن قيام الملاك بذات المتعلّق والمادّة، فلا بدّ أن يكون ذات المتعلّق ممّا قام به الملاك ثبوتاً، ليتطابق عالم الإثبات وعالم الثبوت، والكاشف والمنكشف، فالإطلاق يكشف عن قيام الملاك بما يرد عليه الهيأة، والذي يرد عليه الهيأة هو نفس المتعلّق بلا قيد وإن كان بورود الهيأة يتقيّد، فالتقييد الآتي من قبل الهيأة لا ينافي إطلاق ما يرد عليه الهيأة.

والذي ينفعنا في المقام في استكشاف الملاك وعدم قيديّة القدرة هو الثاني، والمفروض أنّ الكلام فيما إذا كان ما يرد عليه الهيأة مطلقاً غير مقيّد بالقدرة، وإن كان يتقيّد بورود الهيأة. فيصحّ التمسّك بالإطلاق في قيام الملاك بالمتعلّق وعدم تقييده بالقدرة، فتكون القدرة المعتبرة في مثل هذا عقليّة لا شرعيّة، وينحصر القدرة الشرعيّة بما إذا قيد المتعلّق بالقدرة، كما في مثال الحجّ. فارتفع الإشكال بحذافيره، فتأمّل في المقام جيّداً.

إذا عرفت ذلك، فلنرجع إلى ما كنّا فيه من مرجّحات باب التزاحم. وقد ظهر لك: أنّ المرجّح الثاني ما كان أحد المتزاحمين غير مشروط بالقدرة الشرعيّة فإنّه يقدّم على ما كان مشروطاً بها.

المرجّح الثالث: ترجيح ما لا بدل له شرعاً على ما له البدل شرعاً، كما إذا زاحمت الطهارة المائيّة واجباً آخر لا بدل له، فإنّه يقدّم ما لا بدل له على ما له البدل. والسرّ في ذلك واضح، لأنّ كلّ مورد ثبت فيه البدل شرعاً لواجب فلا محالة يكون ذلك الواجب مقيّداً بالقدرة والتمكّن، لأنّه لا معنى لجعل شيء بدلاً طوليّاً لشيء إلّا كون ذلك البدل مقيّداً بالعجز عن ذلك الشيء وعدم التمكّن منه، ولازم ذلك هو تقييد ذلك الواجب بصورة التمكّن والقدرة، سواء وقع التصريح بذلك في لسان الدليل -كما في قوله تعالى: ﴿فإن لم تجدوا ماء فتيمّموا﴾، حيث إنّه قيد التيمّم بصورة عدم وجدان الماء فيستفاد منه تقييد الوضوء بصورة وجدان الماء والتمكّن منه- أو لم يقع التصريح بذلك في لسان الدليل.

وبالجملة: نفس جعل البدليّة الطوليّة يقتضي التقييد بالقدرة، فتكون النسبة بين هذا المرجّح والمرجّح السابق العموم المطلق، لأنّ كلّ ماله البدل يكون مقيّداً بالقدرة الشرعيّة، وليس كلّ ما يكون مقيّداً بالقدرة الشرعيّة له البدل، كما هو واضح.

فالوضوء إذا زاحم واجباً آخر من واجبات الصلاة يسقط وينتقل التكليف إلى التيمم، من غير فرق في ذلك بين الوقت وغيره، فلو دار الأمر بين الوضوء وإدراك ركعة أو أزيد من الوقت وبين التيمّم وإدراك جميع الوقت، قدّم الوقت وتيمّم ليدرك جميع الوقت.

وأمّا توهّم أنّ الوقت أيضاً ممّا ثبت له البدل، حيث إنّ الظاهر من قوله:[1] من أدرك ركعة من الوقت فقد أدرك الوقت جميعاً، هو بدليّة الركعة من الوقت عن جمع الوقت، فيكون الوقت أيضاً مقيّداً بالقدرة كتقييد الوضوء بها، فلا وجه لتقديمه

---

١. لم نجد حديثاً بهذه العبارة، ولعلّه مصطاد من روايات الباب، راجع الوسائل باب ٣٠ من أبواب المواقيت والمستدرك باب ٢٤ منه.

على الوضوء عند المزاحمة، بل لا بدّ إمّا من التخيير، وإمّا من ملاحظة الأهمّيّة على الوجهين الآتيين في تزاحم الواجبين المشروطين بالقدرة الشرعيّة -ولعلّه لذلك حكي عن بعض الأعلام تقديم الوضوء عند مزاحمته للوقت- فهو في غاية الفساد، لوضوح أنّ الوقت غير مقيّد بالقدرة من أوّل الأمر كتقييد الوضوء بها كذلك، بل بعد فرض تحقّق العجز عن المكلّف وعدم تمكّنه من الوقت وإدراكه له، جعل الشارع إدراك الركعة من الوقت بمنزلة إدراك جميع الوقت.

والحاصل: أنّه فرق بين تقييد الشيء من أوّل الأمر بالقدرة إمّا بلا واسطة و إمّا بواسطة جعل البدليّة، وبين جعل شيء بدلاً عن شيء بعد فرض تحقّق العجز خارجاً وعدم تمكّن المكلّف منه كذلك، أي بعد فرض عدم التمكّن خارجاً، فإنّ الثاني لا يقتضي التقييد بالقدرة شرعاً، بل أقصاه جعل البدليّة بعد فرض العجز عن القدرة العقليّة. ومسألة من أدرك ركعة من الوقت فقد ... الخ يكون من هذا القبيل، فتأمّل جيّداً.

وعلى كلّ حال، قد ظهر: أنّ المرجّح الثالث من مرجّحات باب التزاحم هو ترجيح ما لا بدل له شرعاً على ما له البدل. وفي هذه المرجّحات الثلاثة لا يلاحظ مسألة الأهمّيّة والمهمّيّة، ولا السبق واللحوق الزماني. فيقدّم ما لا بدل له أو ما لم يكن مشروطاً بالقدرة الشرعيّة، على ماله البدل أو المشروط بالقدرة الشرعيّة وإن تأخّر زمان امتثاله أو زمان خطابه، إذا فرض تماميّة ملاكه، كالصلاة قبل الوقت، حيث تقدّم منّا في الواجب المعلّق: أنّه يستفاد من وجوب حفظ الماء قبل الوقت تماميّة ملاك الصلاة قبله، وإنّ الوقت شرط للخطاب بالصلاة لا لملاكها.

وحينئذ لو فرض قبل الوقت أنّه توجّه عليه تكليف له بدل أو مشروط بالقدرة الشرعيّة وكان الاشتغال به يوجب سلب القدرة عن الصلاة في وقتها، فمقتضى

القاعدة ترك الاشتغال بذلك الواجب ووجوب حفظ قدرته للصلاة في وقتها كما تقدّم. نعم لو فرض عدم ثبوت الملاك للصلاة قبل وقتها وكان ملاكها كخطابها مشروطاً بالوقت، كان اللازم الاشتغال بذلك الواجب الذي له بدل أو المشروط بالقدرة الشرعيّة، حيث لا مزاحم له فعلاً، بل في الحقيقة هذا خارج عمّا نحن فيه، فتأمّل.[1]

فتحصّل: أنّه في هذه المرجّحات الثلاث لا يلاحظ الأهمّيّة، ولا السبق واللحوق الزماني، نعم: لو فرض تساوى المتزاحمين من هذه المرجّحات، بأن كان كلّ من المتزاحمين مشروطاً بالقدرة الشرعيّة، أوكان كلّ منهما مشروطاً بالقدرة العقليّة، فتصل النوبة حينئذٍ إلى الترجيح بالأهمّيّة والمهمّيّة، والسبق واللحوق.

وتفصيل ذلك: هو أنّه لو تزاحم الواجبان المتساويان من جهة المرجّحات الثلاثة المتقدّمة، فإمّا أن يكون الواجبان كلّ منهما مشروطاً بالقدرة الشرعيّة، وإمّا أن يكون كلّ منهما مشروطاً بالقدرة العقليّة. فإن كان الأوّل، فلا يخلو إمّا أن يتقدّم زمان امتثال أحدهما أولا يتقدّم، فإن تقدّم زمان امتثال أحدهما فهو المتقدّم، وفي مثل هذا لا يلاحظ أهمّيّة المتأخّر وعدم أهمّيّته، لأنّ المفروض أنّه ليس هناك إلّا ملاك واحد، حيث إنّه لا يمكنه الجمع بينهما، وكانت القدرة في كلّ منهما معتبرة في الملاك، ومع عدم القدرة على كلّ منهما لا يتحقّق الملاك في كلّ منهما، بل ليس هناك إلّا ملاك واحد، فلا موقع لملاحظة الأهمّيّة والمهمّيّة، فإنّ لحاظ ذلك يستدعي ثبوت ملاكين، فلا محيص من ترجيح المتقدّم زمان امتثاله، لقدرته عليه فعلاً وعدم ما يوجب سلب قدرته عنه شرعاً. فلو فرض أنّه نذر صوم يوم الخميس، وصوم يوم

---

١. وجهه: هو انه يمكن أن يقال بلزوم حفظ القدرة في هذا الفرض أيضاً، للعلم بتحقّق الملاك التامّ بعد ذلك، فيكون اشتغاله بذلك الواجب موجباً لتفويت الملاك في موطنه، فتأمّل - منه.

الجمعة، وبعد ذلك عرض له ما يمنعه من الجمع بين صوم اليومين، ودار أمره بين صوم أحدهما وترك الآخر، كان مقتضى القاعدة تقديم صوم يوم الخميس وترك صوم يوم الجمعة، لتقدّم زمان امتثال الأوّل وعدم مانع شرعي عنه، لاعتبار القدرة الشرعيّة في كلّ منهما، حيث إنّ خطاب الوفاء بالنذر مشروط بالقدرة الشرعيّة، لأنّ دليل الوفاء بالنذر تابع لما التزم به المكلّف على نفسه، وما التزم به المكلّف على نفسه هو الفعل المقدور، فقد أخذ المكلّف في الالتزام القدرة، وخطاب الوفاء متأخّر عن الالتزام فالخطاب يرد على الفعل الذي أُخذت القدرة فيه في المرتبة السابقة على ورود الخطاب، فيكون كما إذا قيّد المتعلّق في لسان الدليل بالقدرة صريحاً، فتأمّل جيّداً.

وبعد ما ظهر أنّ النذر مشروط بالقدرة الشرعيّة، ففي الفرع المتقدّم - من تزاحم الواجبين المشروط كلّ منهما بالقدرة الشرعيّة مع تقدّم زمان امتثال أحدهما على الآخر - فقد عرفت أنّ المتقدّم زمان امتثاله هو المتقدّم، وكذا إذا فرض اتّحاد زمان امتثالهما ولكن تقدّم زمان خطاب أحدهما، كما إذا وجب عليه فعل شيء معيّن في وقت خاصّ مشروط بالقدرة الشرعيّة، وصادف توجّه واجب آخر مشروط بالقدرة الشرعيّة في ذلك الوقت، فإنّه يقدّم الأوّل لمكان سبق خطابه، فيكون خطاب السابق قد شغل ذلك الوقت، فلم يبق موقع للواجب الآخر، إلّا إذا كان السابق مشتملاً على خصوصيّة توجب تأخّره وتعيّن امتثال اللاحق خطابه، كما في النذر وشبهه، حيث إنّه يعتبر فيه أن لا يكون موجباً لتحليل حرام أو تحريم حلال، سواء كان نفس متعلّقه حراماً، كما إذا نذر ما يحرم فعله لولا النذر، أو كان ملازماً لذلك[1] كما إذا نذر ما يوجب

---

١. ولا يخفى عليك أنّ الظاهر من تحليل الحرام هو أن يكون نفس المتعلّق موجباً لذلك، بأن نذر ما هو حرام أو نذر ترك واجب، لا ما إذا استلزم ذلك كما في المقام، فتأمّل. منه

تفويت واجب لولا النذر، كما لو نذر زيارة الحسين عليه السلام يوم عرفة قبل أشهر الحجّ، ثمّ حصلت له الاستطاعة في أشهر الحجّ، فإنّ مقتضى القاعدة انحلال النذر وتعيّن الحجّ عليه، وإن تقدّم خطاب الوفاء بالنذر وكان كلّ من النذر والحجّ مشروطاً بالقدرة الشرعيّة.

والسرّ في ذلك: هو أنّ النذر في المقام يوجب تفويت الحجّ الواجب لولا النذر، وتفويت الواجب كذلك يوجب انحلال النذر، والمفروض أنّ الحجّ لولا النذر كان واجباً لحصول ما هو شرط وجوبه وهو الاستطاعة، فلا مانع من وجوبه سوى النذر، والنذر لا يصلح أن يكون مانعاً، لأنّه قد اعتبر في انعقاد النذر أن لا يكون موجباً لتحليل الحرام ولو بالاستلزام، فالنذر والحجّ وإن اشتركا في أخذ القدرة الشرعيّة في متعلّقهما، إلّا أنّ النذر قد اشتمل على خصوصيّة أوجبت عدم مزاحمته للحجّ وتقدّم الحجّ عليه، وتلك الخصوصيّة هي عدم كونه موجباً لتحليل ما هو حرام أو واجب لولا النذر، والحجّ واجب لولا النذر فلا بدّ من انحلاله.

فانحلال النذر في مثل هذا ليس لمكان اعتبار الرجحان في متعلّقه حال الفعل حتّى يستشكل بأنّه يكفي الرجحان حال النذر، وزيارة الحسين عليه السلام يوم عرفة في حال النذر كانت راجحة لعدم تحقّق الاستطاعة بعد، فلا موجب لانحلاله. أو يفرض الكلام في العهد واليمين اللذين لا يعتبر الرجحان في متعلّقهما - ولعلّه لذلك حُكي أنّه كان عمل صاحب الجواهر رحمه الله على ذلك، حيث كان ينذر قبل أشهر الحجّ زيارة الحسين عليه السلام يوم عرفة لئلّا يتوجّه عليه خطاب الحجّ في أشهره - بل إنّ انحلال النذر إنّما هو لمكان استلزامه تفويت واجب لولا النذر.

فإن قلت: إنّ هذه الخصوصيّة لا تختصّ بالنذر، بل ورد في باب الشروط والصلح وغير ذلك أن لا يكون موجباً لتحليل الحرام أو تحريم الحلال. وحينئذٍ يلزم وجوب

الحجّ عليه إذا آجر نفسه قبل أشهر الحجّ لعمل كذائي في يوم عرفة، ثمّ حصلت الاستطاعة له، فإنّ مقتضى ما تقدّم هو بطلان الإجارة ووجوب الحجّ عليه، مع أنّ الظاهر أنّه لا يمكن الالتزام به، وإن سبق الإجارة يوجب عدم تحقّق الاستطاعة، فلا يتحقّق موضوع وجوب الحجّ.

قلت: فرق بين التكليف والوضع، وكلامنا في المقام من الحيثيّة الأُولى، وإنّ التكليف بالوفاء بالنذر لا يزاحم تكليف الحجّ، فلو فرض أنّ هناك جهة أُخرى من وضع وملكيّة بحيث كان عمله مملوكاً للغير فذلك أمر آخر لا ربط له بالجهة التي نحن فيها، فتأمّل.

وحاصل الكلام: أنّ تصحيح عمل صاحب الجواهر ﷺ لا يكون إلّا بأمرين:

الأوّل: إنّ مثل هذا النذر لا يوجب تحليل الحرام، بل الموجب له هو ما كان متعلّقه حراماً والمقام ليس كذلك.

الثاني: كفاية الرجحان حال النذر في انعقاده، وزيارة الحسين ﷺ يوم عرفة حال النذر كانت راجحة، لعدم تحقّق الاستطاعة في ذلك الحال.

وكلّ من الأمرين محلّ منع.

أمّا الأمر الأوّل: فقد عرفت كفاية كون المتعلّق ممّا يوجب تفويت واجب لولا النذر في اندراجه في كونه محلّلاً للحرام.

وأمّا الأمر الثاني: فلأنّ المستفاد من أدلّة النذر هو اعتبار أن يكون متعلّق النذر حال الفعل راجحاً ولا عبرة بحال النذر، وزيارة الحسين ﷺ حال فعلها مع كون الشخص مستطيعاً يجب عليه الحجّ لولا النذر ليست راجحة، ولذا لا يصحّ نذرها بعد أشهر الحجّ، وليس المراد من الرجحان هو الرجحان الذاتي، حتّى يقال: إنّ زيارة الحسين ﷺ يوم عرفة راجحة ذاتاً ولو مع الاستطاعة، ولذا لو ترك الحجّ وزار

الحسين عليه السلام يوم عرفة فقد يثاب لزيارته وليس ذلك إلّا لمكان رجحانها الذاتي، بل المراد من الرجحان المعتبر في متعلّق النذر هو الرجحان الفعلي، بحيث يكون ممّا رغّب فيه شرعاً، وزيارة الحسين عليه السلام في حقّ المستطيع ليست ممّا رغّب فيها، ولذا لا يصحّ نذرها في حال كونه مستطيعاً اتّفاقاً. فيظهر منه أنّ الرجحان الذاتي لا ينفع.

هذا حاصل ما أفاده شيخنا الأُستاذ -مدّ ظلّه- في المقام. وعليك بالتأمّل في أطراف المسألة وفي أدلّة النذر.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّ المتزاحمين المشروطين بالقدرة الشرعيّة يقدّم منهما ما هو الأسبق امتثالاً أو خطاباً، وإلّا فالتخيير. ولا يلاحظ في مثل هذا الأهمّيّة والمهمّيّة، فإنّه ليس هناك إلّا ملاك واحد، فلا معنى لملاحظة الأهمّيّة، فتأمّل.

ولا يخفى عليك: أنّ التخيير في المشروطين بالقدرة الشرعيّة عند التساوي غير التخيير في المشروطين بالقدرة العقليّة عند التساوي، فإنّ التخيير في القدرة العقليّة إنّما هو لمكان تقييد كلّ من الإطلاقين بعدم فعل الآخر، من دون سقوط أصل الخطابين على أقوى المسلكين فيه كما يأتي، ولكن في القدرة الشرعيّة التخيير إنّما هو لسقوط الخطابين واستكشاف العقل خطاباً تخييريّاً، لمكان وجود ملاك تامّ في البين وعدم العلم بمتعلّقه، فيكون التخيير في المشروطين بالقدرة الشرعيّة كالتخيير في المشروطين بالقدرة العقليّة على المسلك الآخر الذي هو خلاف التحقيق عندنا، وسيأتي بيانه إن شاء الله تعالى.

وأمّا المتزاحمان المشروطان بالقدرة العقليّة: فإن كان أحدهما أهمّ قدّم على الآخر سواء تقدّم زمان امتثاله أو خطابه أو تأخّر، للزوم حفظ القدرة له فيكون خطابه أو خطاب «احفظ قدرتك» معجّزاً مولويّاً عن المهمّ. وأمّا إن لم يكن في البين أهمّيّة ومهمّيّة فالسابق امتثاله هو المقدّم، ولا تصل النوبة إلى التخيير سواء كان من قبيل

المقدّمة وذيها، أوكان من قبيل القيام في الركعة الأُولى والثانية، وسواء تنجّز التكليف بالمتأخّر كمثال القيام أولا، كما إذا كان المتأخّر مشروطاً بشرط لم يحصل بعد، فإنّه على جميع التقاديريقدّم ما هو الأقدم امتثالاً، إلّا إذا كان المتأخّر أهمّ، كما إذا دار الأمر بين القيام حال الفاتحة، أو القيام قبل الركوع، حيث إنّ الثاني أهمّ لركنيّتة، فإنّ أهمّيّة المتأخّر يوجب التعجيز المولوي عن المتقدّم، لمكان أنّه يتولّد من أهمّيّة خطاب «احفظ قدرتك» فيكون عاجزاً شرعاً عن المتقدّم.

وأمّا إذا لم يكن المتأخّر أهمّ كالقيام في الركعة الأُولى أو الثانية أو التصرّف في أرض الغير لإنقاذ مال الغير حيث إنّه ليس إنقاذ مال الغير أهمّ من التصرّف في أرض الغير، فمقتضى القاعدة تقديم قيام الركعة الأُولى وإن أوجب القعود في الثانية، وترك التصرّف في أرض الغير وإن أوجب تلف مال الغير المتوقّف عليه. والسرّ في ذلك: هو أنّه ليس له معجّز مولوي عن القيام في الركعة الأُولى، أو ترك التصرّف في أرض الغير، لعدم أهمّيّة المتأخّر حتّى يلزم حفظ القدرة له، فليس خطاب المتأخّر شاغلاً مولويّاً عن المتقدّم. وإذا لم يكن للمتقدّم شاغل مولوي كان هو المتعيّن، لحصول القدرة عليه بالفعل، فلا موجب لتركه ليحفظ قدرته للمتأخّر.

وبالجملة: التخيير إنّما يكون في الواجبين المتساويين من حيث عدم أهمّيّة أحدهما مع اتّحاد زمان امتثالهما، لصلاحية الاشتغال بكلّ منهما للتعجيز عن الآخر. فالتعجيز في العرضيّين إنّما يكون بالاشتغال بأحدهما لا بنفس الخطاب، وإنّما يكون التعجيز بالخطاب إذا كان أحدهما أهم.

وأمّا في غير ذلك فالتعجيز إنّما يكون بالاشتغال، لعدم صلاحيّة الخطاب للتعجيز، لتساوي كلّ من الخطابين، والتعجيز عن أحدهما بالاشتغال بالآخر إنّما يكون في العرضيّين.

وأمّا في الطوليّين المتقدّم زمان امتثال أحدهما على الآخر، فلا يتصوّر فيه التعجيز عن أحدهما بالاشتغال بالآخر، بل يتعيّن الاشتغال بالمتقدّم لتقدّم زمان امتثاله، وبالاشتغال به يحصل التعجيز عن المتأخّر.

فتحصّل: أنّه لا موقع للتخيير في الطوليّين، ولعلّ منشأ القول بالتخيير هو توهّم سقوط الخطابين في المتزاحمين، واستكشاف العقل من تماميّة الملاك في كلّ منهما وعدم قدرة المكلّف على الجمع بينهما خطاباً تخييريّاً شرعيّاً. وأمّا بناءً على المختار: من أنّ التخيير في المتزاحمين العرضيّين إنّما هو لمكان اشتراط إطلاق كلّ من الخطابين بعدم فعل الآخر مع بقاء أصل الخطاب، فلا معنى للتخيير في الطوليّين، إذ ليس المتأخّر في رتبة المتقدّم حتّى يقيّد به إطلاق خطاب المتقدّم. وسيأتي بيان وجه المختار وضعف القول الأوّل، وما يتفرّع على القولين من الفروع التي:

منها: تعدّد العقاب عند ترك الكلّ بناءً على المختار، ووحدته بناءً على القول الآخر.

ومنها: دوران الأمر بين التعيين والتخيير عند احتمال أهمّيّة أحدهما، بناءً على سقوط كلا الخطابين واستكشاف العقل خطاباً تخييريّاً، فيبنى: إمّا على البراءة، أو الاشتغال، على القولين في مسألة دوران الأمر بين التعيين والتخيير.

وأمّا بناءً على المختار: من تقييد الإطلاقين، فلا محيص من القول بالاشتغال عند احتمال أهمّيّة أحدهما، للقطع بتقييد غير محتمل الأهمّيّة والشكّ في تقييد محتمل الأهمّيّة، فيرجع الشكّ فيه إلى الشكّ في المسقط.

هذا إذا تقدّم زمان امتثال أحد المتزاحمين المشروطين بالقدرة العقليّة. وأمّا إذا اتّحد زمان امتثالهما كالغريقين فحينئذ تصل النوبة إلى الترجيح بالأهمّيّة، فأيّ منهما أهمّ يقدّم، لأنّ الأمر بالأهمّ يكون معجّزاً مولويّاً عن غيره. ومسألة الأهمّيّة يختلف

باختلاف ما يستفاد من الأدلّة ومناسبة الحكم والموضوع، فما كان لحفظ بيضة الإسلام يقدّم على كلّ شيء، وما كان من حقوق الناس يقدّم على غيره، كما أنّ ما كان من قبيل الدماء والفروج يقدّم على غيره، وأمّا فيما عدا ذلك فاستفادة الأهمّيّة يحتاج إلى ملاحظة المورد وملاحظة الأدلّة.

وعلى كلّ حال قد ظهر لك: أنّ الترجيح بالأهمّيّة، إنّما هو بعد فقد المرجّحات السابقة: من البدليّة واللابدليّة، والاشتراط بالقدرة الشرعيّة وعدم الاشتراط، وغير ذلك من المرجّحات السابقة، وعند فقد جميع المرجّحات يكون الحكم هو التخيير. هذا تمام الكلام في تزاحم الحكمين في التكاليف الاستقلاليّة.

وأمّا الكلام في التزاحم في باب القيود والواجبات الغيريّة، كما لو دار الأمر بين ترك جزء أو شرط، أو دار الأمر بين ترك شرط أو شرط آخر، أو جزء وجزء آخر، فله عرضٌ عريض ويحتاج إلى بسط من الكلام لا يسعه المقام، وإن كان شيخنا الأُستاذ قد تعرّض له في هذا المقام على سبيل الإجمال، إلّا أنّا قد أعرضنا عن بيانه لإجمال ما ذكره -مدّ ظلّه- في هذا المقام.

فالأولى عطف عنان الكلام إلى مسألة الترتّب التي هي من فروع باب التزاحم، ووقعت معركة الآراء بين الأعلام خصوصاً في زماننا الحاضر.

وينبغي أوّلاً: تنقيح ما هو محلّ النزاع في المقام فنقول: قد عرفت أنّ أقسام التزاحم خمسة.

الأوّل: تضادّ المتعلّقين، لاجتماعهما في زمان واحد، كالغريقين.

الثاني: قصور قدرة المكلّف عن الجمع بينهما من دون أن يكون بينهما مضادّة، لاختلاف زمانهما، كالقيام في الركعة الأُولى أو الثانية.

الثالث: تلازم المتعلّقين كاستقبال القبلة واستدبار الجدي.

الرابع: مقدّميّة أحد المتعلّقين للآخر، كالتصرّف في أرض الغير لإنجاء مؤمن.

الخامس: اتّحاد المتعلّقين في الوجود، كالصلاة في الأرض المغصوبة. وعنوان النزاع في مسألة الترتّب في كلمات الأعلام وإن كان في خصوص القسم الأوّل، وهو ما إذا كان التزاحم لأجل تضادّ المتعلّقين، إلّا أنّ الظاهر عدم اختصاص مسألة الترتّب بذلك، بل تجري في بعض الأقسام الأُخر وإن لم تجر في جميع الأقسام الخمسة. فالأولى جعل الكلام في باب الترتّب في مسائل خمس حسب أقسام التزاحم، وإفراد كلّ قسم بالبحث عن جريان الترتّب فيه.

المسألة الأُولى: [في إمكان الترتّب في المتزاحمين]

في إمكان الترتّب في المتزاحمين اللذين كان التزاحم فيهما لأجل تضادّ المتعلّقين، وكان أحدهما أهمّ من الآخر بحيث يكون إطلاق الأمر بالأهمّ على حاله، والأمر بالمهمّ يقيّد بصورة عصيان الأهمّ وتركه. فيرجع النزاع في الترتّب إلى أنّ تقييد المهمّ بذلك مع بقاء إطلاق الأعمّ هل يوجب رفع غائلة التمانع والمطاردة، والتكليف بالمحال، وخروج الأمر بالضدّين عن العرضيّة إلى الطوليّة؟ كما هو مقالة مصحّح الترتّب. أو أنّ هذا التقييد لا يوجب رفع تلك الغائلة، بل التكاليف بالمحال بعد على حاله، ولا يخرج الأمر بالضدّين عن العرضيّة إلى الطوليّة بذلك التقييد، بل رفع تلك الغائلة لا يكون إلّا بسقوط الأمر بالمهمّ رأساً كما هو مقالة منكر الترتّب. والأقوى هو الأوّل.

وينبغي أن يعلم أنّه لا يختصّ الترتّب بخصوص الأهمّ والمهمّ، بل يجري في الموسّع والمضيّق أيضاً، وعلى كلّ حال أنّ تنقيح البحث فيه يستدعي رسم مقدّمات:

المقدّمة الأُولى: لا إشكال في أنّ الذي يوجب وقوع المكلّف في مضيقة المحال واستلزام التكليف بما لا يطاق، إنّما هو إيجاب الجمع بين الضدّين، إذ لولا إيجاب الجمع على المكلّف لم يقع المكلّف في مضيقة المحال. فالمحذور كلّ المحذور إنّما ينشأ من إيجاب الجمع بين الضدّين. ولا إشكال أيضاً في أنّه لا بدّ من سقوط ما هو منشأ إيجاب الجمع ليس إلّا، ولا يمكن سقوط ما لا يوجب ذلك. وهذان الأمران ممّا لا كلام فيهما. فالكلام كلّه في أنّ الموجب لإيجاب الجمع بين الضدّين هل هو نفس الخطابين واجتماعهما وفعليّتهما مع وحدة زمان امتثالهما لمكان تحقّق شرطهما؟ أو أنّ الموجب لإيجاب الجمع ليس نفس الخطابين بل الموجب هو إطلاق كلّ من الخطابين لحالتي فعل متعلّق الآخر وعدمه.

والحاصل: أنّه لا إشكال في أنّ الموجب لإيجاب الجمع في غير باب الضدّين

إنّما هو إطلاق الخطابين لحالتي فعل متعلّق الآخر وعدمه، كالصلاة والصوم، فإنّ الموجب لإيجاب الجمع بينهما إنّما هو إطلاق خطاب الصلاة وشموله لحالتي فعل الصوم وعدمه، وإطلاق خطاب الصوم وشموله لحالتي فعل الصلاة وعدمه. ونتيجة الإطلاقين إيجاب الجمع بين الصلاة والصوم على المكلّف. ولو كان كلّ من خطاب الصوم والصلاة مشروطاً بعدم فعل الآخر، أو كان أحدهما مشروطاً بذلك، لما كانت النتيجة إيجاب الجمع بين الصوم والصلاة. وهذا في غير الضدّين واضح. فيقع الكلام في أنّ حال الضدّين حال غيرهما في أنّ الموجب لإيجاب الجمع بينهما هو إطلاق كلّ من الخطابين حتّى يكون هو الساقط ليس إلّا؟ أو أنّ الموجب لذلك هو فعليّة الخطابين مع وحدة زمان امتثالهما حتّى يكون الساقط أصل الخطابين. وعلى ذلك يبتني المسلكان في التخيير في المتزاحمين المتساويين من حيث المرجّحات، من حيث كون التخيير عقليّاً، أو شرعيّاً، فإنّه لو كان المقتضي لإيجاب الجمع هو إطلاق الخطابين فالساقط هو الإطلاق ليس إلّا مع بقاء أصل الخطابين، ويكون التخيير لمكان اشتراط كلّ خطاب بالقدرة على متعلّقه، فيكون كلّ من الخطابين بالضدّين مشروطاً بترك الآخر، لحصول القدرة عليه عند ترك الآخر وينتج التخيير عقلاً. وهذا بخلاف ما إذا قلنا: بأنّ المقتضي لإيجاب الجمع هو أصل الخطابين ووحدة زمان امتثالها، فإنّه حينئذٍ لا بدّ من سقوط كلا الخطابين، لأنّ سقوط أحدهما ترجيح بلا مرجّح، ولمكان تماميّة الملاك في كلّ منهما يستكشف العقل خطاباً شرعيّاً تخييريّاً بأحدهما، ويكون كسائر التخييرات الشرعيّة كخصال الكفّارات، غايته أنّ التخيير الشرعي في الخصال يكون بجعل ابتدائي، وفي المقام يكون بجعل طارئ. ويكون وزان التخيير في المشروطين بالقدرة العقليّة وزانه في المشروطين بالقدرة الشرعيّة، حيث تقدّم أنّ التخيير فيهما يكون شرعيّاً.

وعلى ذلك أيضاً يبتني وحدة العقاب وتعدّده عند ترك الضدّين معاً، فإنّه بناءً

على سقوط الخطابين لا يكون هناك إلّا عقاب واحد، لأنّ الواجب شرعاً حينئذٍ هو أحدهما. وأمّا بناءً على اشتراط الإطلاقين فيتعدّد العقاب، لحصول القدرة على كلّ منهما، فيتحقّق شرط وجوب كلّ منهما، فيعاقب على ترك كلّ منهما. وربّما يترتّب على ذلك ثمرات أُخر قد تقدّمت الإشارة إلى بعضها.

فتحصّل: أنّ الذي ينبغي أن يقع محلّ النفي والإثبات، هو أنّ الموجب لإيجاب الجمع ما هو؟ هل إطلاق الخطابين؟ أو فعليّتهما؟ وعلى الأوّل يبتني صحّة الترتّب، وعلى الثاني يبتني بطلانه.

ومن الغريب: ما صدر عن الشيخ ﷺ حيث إنّه في الضدّين اللذين يكون أحدهما أهمّ ينكر الترتّب غاية الإنكار[1] ولكن في مبحث التعادل والتراجيح التزم بالترتّب من الجانبين عند التساوي وفقد المرجّح، حيث قال في ذلك المقام، في ذيل قوله: «فنقول وبالله المستعان قد يقال بل قيل: إنّ الأصل في المتعارضين عدم حجّيّة أحدهما» ما لفظه: «لكن لمّا كان امتثال التكليف بالعمل بكلّ منهما كسائر التكاليف الشرعيّة والعرفيّة مشروطاً بالقدرة، والمفروض أنّ كلّاً منهما مقدور في حال ترك الآخر، وغير مقدور مع إيجاد الآخر، فكلّ منهما مع ترك الآخر مقدور يحرم تركه ويتعيّن فعله، ومع إيجاد الآخر يجوز تركه ولا يعاقب عليه، فوجوب الأخذ بأحدهما نتيجة أدلّة وجوب الامتثال والعمل بكلّ منهما بعد تقييد وجوب الامتثال بالقدرة. وهذا ممّا يحكم به بداهة العقل، كما في كلّ واجبين اجتمعا على المكلّف ولا مانع من تعيين كلّ منهما على المكلّف بمقتضى دليله إلّا تعيين الآخر عليه كذلك»[2] انتهى موضع الحاجة من كلامه زيد في علوّ مقامه.

---

١. راجع تفصيل ما أفاده الشيخ ﷺ في المقام في مباحث مقدّمة الواجب من مطارح الأنظار، الهداية التي تكلّم فيها عن صحّة اشتراط الوجوب عقلاً بفعل محرّم مقدّم عليه وعدمها، ص ٥٤ إلى ٥٧.

٢. فوائد الأُصول (الرسائل)، مباحث التعادل والتراجيح، المقام الأوّل في المتكافئين، ص ٤١٦.

وهذا كما ترى صريح في أنّ التخيير في الواجبين المتزاحمين إنّما هو من نتيجة اشتراط كلّ منهما بالقدرة عليه وتحقّق القدرة في حال ترك الآخر، فيجب كلّ منهما عند ترك الآخر، فيلزم الترتّب من الجانبين مع انّه ﷺ أنكره من جانب واحد. وليت شعري أنّ ضمّ ترتّب إلى ترتّب آخر كيف يوجب تصحيحه.

وبالجملة: هذه المناقضة من الشيخ غريبة. وعلى كلّ حال، فقد تحصّل من المقدّمة الأُولى: أنّ العمدة هو إثبات ما يوجب إيجاب الجمع بين الضدّين على المكلّف، حتّى يكون هو الساقط.

المقدّمة الثانية: الواجب المشروط بعد تحقّق شرطه حاله حاله قبل تحقّق شرطه، من حيث إنّه بعدُ على صفة الاشتراط، ولا يتّصف بصفة الإطلاق، ولا ينقلب عمّا هو عليه. وذلك لما عرفت في الواجب المشروط: من أنّ الشرط فيه يرجع إلى الموضوع، فيكون الواجب المشروط عبارة عن الحكم المجعول على موضوعه المقدّر وجوده على نهج القضايا الحقيقيّة. وليست الأحكام من قبيل القضايا الشخصيّة، بل هي أحكام كلّيّة مجعولة أزليّة على موضوعاتها المقدّرة، والحكم المجعول على موضوعه لا ينقلب عمّا هو عليه، ولا يخرج الموضوع عن كونه موضوعاً، ولا الحكم عن كونه مجعولاً على موضوعه. ووجود الشرط في الواجب المشروط عبارة عن تحقّق موضوعه خارجاً، وبتحقّق الموضوع خارجاً لا ينقلب الواجب المجعول الأزلي عن الكيفيّة التي جعل عليها، ولا يتّصف بصفة الإطلاق بعد ما كان مشروطاً، لأنّ اتّصافه بذلك يلزم خروج ما فرض كونه موضوعاً عن كونه موضوعاً. فوجوب الحجّ إنّما أُنشئ أزلاً مشروطاً بوجود موضوعه الذي هو العاقل البالغ المستطيع، وهذا لا يفرّق الحال فيه، بين تحقّق الاستطاعة لزيد أو عدم تحقّقها، إذ ليس لزيد حكم يخصّه حتّى يقال: إنّه لا معنى لكون وجوب الحجّ بالنسبة إلى زيد المستطيع مشروطاً بالاستطاعة، بل لا

بدّ من أن يكون الخطاب بالنسبة إلى زيد حينئذٍ مطلقاً. وهوكذلك لوكانت الأحكام الشرعيّة من قبيل القضايا الجزئيّة الخارجيّة، وعليه يكون الشرط من علل التشريع لا من قيود الموضوع، كما استقصينا الكلام في ذلك في الواجب المشروط والمعلّق، وتقدّم بطلان ذلك وإنّ الأحكام الشرعيّة مجعولة على نهج القضايا الحقيقيّة.

فما في بعض الكلمات: من أنّ الواجب المشروط بعد تحقّق شرطه يكون واجباً مطلقاً مبنيّ على ذلك المبنى الفاسد: من كون الأحكام الشرعيّة قضايا جزئيّة. وأمّا بناءً على ما هو الحقّ عندنا، فالواجب المشروط دائماً يكون مشروطاً، ولو بعد تحقّق شرطه وفعليّته.

وبعبارة أُخرى: الشرط دائماً يكون من وسائط العروض، لا وسائط الثبوت. وبذلك ظهرفساد ما في بعض الألسن: من أنّ الواجب المشروط بعد تحقّق شرطه يكون واجباً مطلقاً. فالأمربالمهمّ المشروط بعصيان الأمربالأهمّ دائماً يكون مشروطاً، ولو بعد تحقّق شرطه. نعم يصيرفعليّاً عنده. وعلى ذلك تبتني طوليّة الأمربالمهمّ بالنسبة إلى الأمربالأهمّ وخروجه عن العرضيّة، كما سيأتي توضيحه إن شاء الله تعالى. والمحقّق الخراساني ﷺ مع اعترافه[1] برجوع الشرط إلى الموضوع الذي عليه يبتني الواجب المشروط، وأنه يكون قسيماً للواجب المطلق -كما أوضحناه[2] في محلّه- ذهب في جملة من الموارد إلى كون الشرط من وسائط الثبوت، وأنّه من قبيل العلل للتشريع كما يظهرمن إرجاعه الشرط المتأخّرإلى الوجود العلمي -على ما تقدّم تفصيله[3]- وكما يظهرمنه في المقام[4] حيث جعل الأمربالمهمّ بعد

---

١. راجع كفاية الأُصول، الجلد الأوّل، تقسيمات الواجب، منها تقسيمه إلى المطلق والمشروط ص ١٥٢.

٢. راجع الجزء الأوّل من هذا الكتاب، مباحث تقسيمات الواجب، منها تقسيمه إلى المطلق والمشروط، الأمر الأوّل ص ٢١٠.

٣. الجزء الأوّل من هذا الكتاب، مباحث تقسيمات الواجب في الفرق بين القضايا الحقيقيّة والخارجيّة ص ٢٧٦ وراجع الكفاية، الجلد الأوّل. مباحث مقدّمة الواجب. منها تقسيمها إلى المتقدّم والمتأخّر.

٤. كفاية الأُصول، الجلد الأوّل، الأمر الرابع من الأُمور التي رسمها في مقدّمة بحث الضدّ، ص ٢١٣.

تحقّق شرطه في عرض الأمر بالأهمّ. وذلك لا يستقيم إلّا بعد القول بصيرورة الواجب المشروط مطلقاً بعد تحقّق شرطه. ويظهر منه ذلك أيضاً في موارد أُخر لعلّه نشير إليها في محلّها.

المقدّمة الثالثة: قسّموا الواجب إلى موسّع ومضيّق وعرّفوا الأوّل بما إذا كان الزمان المضروب لفعل الواجب أوسع من الفعل، وبعبارة أُخرى: ما كان له أفراد وأبدال طوليّة بحسب الزمان. ويقابله المضيّق وهو ما إذا كان الزمان المضروب للفعل بقدره، أي ما لا يكون له بدل طولي بحسب الزمان.

ثمّ إنّ المضيّق على قسمين: قسم أُخذ فيه الشيء شرطاً للتكليف بلحاظ حال الانقضاء، سواء كان ذلك الشيء من مقولة الزمان، أو من مقولة الزماني، أي يكون انقضاء ذلك الشيء وسبقه شرطاً للتكليف. ولعلّ باب الحدود والديات من هذا القبيل، بناءً على أن يكون التكليف بالحدّ مضيّقاً، فإنّ الشرط لوجوب الحدّ هو انقضاء القتل من القاتل وتحقّقه منه، ولا يتوجّه التكليف بالحدّ حال تلبّس القاتل بالقتل، بل يعتبر انقضاء القتل منه ولو آناً مّا. ولو ناقشت في المثال فهو غير عزيز، مع أنّ المقصود في المقام مجرّد تصوّر أخذ الشيء شرطاً للتكليف بلحاظ حال انقضائه، وجد له في الشريعة مثال أو لم يوجد.

ويمكن تصوير ذلك في الواجب الموسّع أيضاً، بأن يؤخذ الشيء شرطاً للتكليف بالموسّع بلحاظ حال الانقضاء، وإن لم نعثر على مثال له، أو قلنا إنّ الحدّ من الواجبات الموسّعة. والمقصود أنّه لا اختصاص لما قلناه بالمضيّق.

وقسم أُخذ الشيء فيه شرطاً بلحاظ حال وجوده، ولا يعتبر فيه الانقضاء، فيثبت التكليف مقارناً لوجود الشرط، ولا يتوقّف ثبوته على انقضاء الشرط، بل يتّحد زمان وجود الشرط وزمان وجود التكليف وزمان امتثاله ويجتمع الجميع في آن واحد حقيقي.

وأغلب الواجبات المضيّقة في الشريعة من هذا القبيل، كما في باب الصوم، حيث إنّ الفجر شرط للتكليف بالصوم، ومع ذلك يثبت التكليف مقارناً لطلوع الفجر، كما أنّ زمان امتثال التكليف بالصوم أيضاً يكون من أوّل الطلوع، لأنّ الصوم هو الامساك من أوّل الطلوع، ففي الآن الأوّل الحقيقي من الطلوع يتحقّق شرط التكليف ونفس التكليف وامتثاله، بمعنى أنّ ظرف امتثاله أيضاً يكون في ذلك الآن وإن لم يتحقّق الامتثال خارجاً وكان المكلّف عاصياً، إلّا أنّ اقتضاء التكليف بالصوم للامتثال إنّما يكون من أوّل الفجر، ففي أوّل الطلوع تجتمع الأُمور الثلاثة: شرط التكليف، ونفس التكليف، وزمان الامتثال. ولا يتوقّف التكليف على سبق تحقّق شرطه آناً مّا. كما أنّه لا يتوقّف الامتثال على سبق التكليف آناً مّا، بل يستحيل ذلك.

أمّا استحالة تقدّم زمان شرط التكليف على نفس التكليف، فلما عرفت من رجوع كلّ شرط إلى الموضوع. ونسبة الموضوع إلى الحكم نسبة العلّة إلى معلولها، أي من سنخ العلّة والمعلول، وإن لم يكن من العلّة والمعلول حقيقة، إلّا أنّ الإرادة التشريعيّة تعلّقت بترتّب الأحكام على موضوعاتها نحو تعلّق الإرادة التكوينيّة بترتّب المعلولات على عللها. فيستحيل تخلّف الحكم عن موضوعه، كاستحالة تخلّف المعلول عن علّته، لأنّ مع التخلّف يلزم: إمّا عدم موضوعيّة ما فرض كونه موضوعاً وهو خلف، وإمّا تأخّر المعلول عن علّته وهو محال. ولذا قلنا بامتناع كلّ من الشرط المتقدّم والمتأخّر، وأنّه يعتبر في شرط التكليف أن يكون مقارناً له زماناً، وإن تأخّر عنه رتبة، وذلك لأنّ الآن المتخلّف إمّا أن يكون له دخل في ثبوت الحكم، وإمّا أن لا يكون، فإن كان له دخل فيلزم أن لا يكون ما فرض كونه تمام الموضوع أو الجزء الأخير منه كذلك، بل كان انقضاء ذلك الآن هو الجزء الأخير من الموضوع. وإن لم يكن لذلك الآن دخل يلزم تخلّف المترتّب عمّا رتّب عليه وتأخّر المعلول عن علّته، وذلك واضح.

وأمّا استحالة تأخّر زمان الامتثال عن التكليف، فلأنّ التكليف هو الذي يقتضي الامتثال ويكون هو المحرّك، فيكون نسبة اقتضاء التكليف للحركة كنسبة اقتضاء حركة اليد لحركة المفتاح، وغير ذلك من العلل والمعلولات التكوينيّة.

نعم: الفرق بين المقام والعلل التكوينيّة، هو أنّه لا يتوسّط في سلسلة العلل التكوينيّة العلم ولا الإرادة بل يوجد المعلول بعد علّته التكوينيّة من دون دخل للعلم والإرادة في ذلك. وأمّا في المقام فيتوسّط بين الامتثال والتكليف علم الفاعل بالتكليف وإرادته الامتثال، إذ مع عدم العلم بالتكليف، أو عدم إرادة الامتثال، يستحيل تحقّق الامتثال. إلّا أنّه على كلّ تقدير لا يخرج التكليف عن كونه واقعاً في سلسلة العلل، غايته أنّ العلم والإرادة أيضاً واقعة في سلسلتها، ولا تفاوت في استحالة تخلّف المعلول عن علّته زماناً بين قلّة ما يقع في سلسلة العلّة وكثرته. فالامتثال المعلول للتكليف والعلم والإرادة يستحيل أن يتخلّف عن ذلك زماناً، وإنّما التخلّف في الرتبة فقط. فلا يعقل سبق زمان التكليف على زمان الامتثال. وقد تقدّم منّا في الواجب المعلّق امتناع فعليّة التكليف قبل زمان امتثاله، لأنّ الزمان المتخلّل، إمّا أن يكون لانقضائه دخل في فعليّة التكليف فيستحيل فعليّة التكليف قبل انقضائه، وإمّا أن لا يكون له دخل فيستحيل تأخّر الامتثال عنه أي اقتضاؤه للامتثال.

وبالجملة: مقتضى البرهان، هو أن لا يتخلّف التكليف عن الشرط، ولا الامتثال عن التكليف زماناً، بل يتقارنان في الزمان، وإن كان بينهما تقدّم وتأخّر رتبي، هذا.

ولكن حكي عن بعض الأعلام: أنّه لا بدّ في هذا القسم من المضيّق -وهو ما إذا اتّحد زمان وجود الشرط والتكليف والامتثال، كالصوم وكصلاة الآيات- من تقدير سبق التكليف آناً ما قبل زمان الامتثال، ليتمكّن المكلّف من الامتثال، ولا يمكن أن يقارن التكليف لزمان الامتثال.

بل يظهر[1] من المحقّق الخراساني في الواجب المعلّق: أنّه يعتبر سبق زمان التكليف على زمان الامتثال في جميع الواجبات، فراجع.

وقد يوجّه ذلك: بأنّه لولا السبق يلزم: إمّا التكليف بالحاصل، وإمّا التكليف بالمتعذّر، لأنّه إن كان المكلّف في الآن الأوّل الحقيقي من الفجر ممسكاً فتوجّه التكليف إليه في ذلك يكون من الطلب الحاصل، وإن لم يكن ممسكاً فيتعذّر عليه التكليف بالإمساك في آن الطلوع، فلا بدّ من سبق التكليف على الطلوع آناً ما ليتمكّن المكلّف من الامساك في أوّل الفجر منبعثاً عن التكليف السابق.

هذا، ولكن لا يخفى عليك ما فيه:

أمّا أوّلاً: فلأنّه لا موجب لهذا التقدير، لأنّ توقّف الانبعاث على البعث ليس بأزيد من توقّف المعلول على علّته، فكما أنّ وجود المعلول يكون مستنداً إلى علّته المقارنة له في الوجود ويكون صادراً عنها، فكذلك الانبعاث يكون مستنداً إلى البعث المقارن له في الوجود ويكون حاصلاً بذلك البعث.

ودعوى أنّه يكون من تحصيل الحاصل، ممنوعة، فإنّه لو كان الانبعاث حاصلاً بنفسه لا عن البعث كان من تحصيل الحاصل، وليس الأمر كذلك، بل يكون حاصلاً عن البعث، وإلّا فيمكن تقريب ذلك بالنسبة إلى العلل والمعلولات التكوينيّة أيضاً، بأن يقال: إنّ المعلول حاصل في زمان علّته فتكون العلّة علّة لما هو حاصل. وكما يجاب عن ذلك بأنّ المعلول حاصل من قبل علّته المقارنة له في الوجود المتقدّمة عليه في الرتبة، كذلك يقال في المقام: أنّ الانبعاث حاصل من قبل البعث المقارن له في الوجود المتقدّم عليه رتبة. فلا يتوقّف الانبعاث على سبق البعث زماناً.

---

١. الكفاية المجلّد الأوّل ص ١٦٣، قوله: «مع أنّه لا يكاد يتعلّق البعث إلّا بأمر متأخّر عن زمان البعث، ضرورة أنّ البعث انّما يكون لإحداث الداعي للمكلّف إلى المكلّف به بان يتصوّره بما يترتّب عليه من المثوبة وعلى تركه من العقوبة، ولا يكاد يكون هذا إلّا بعد البعث بزمان، فلا محالة يكون البعث نحو أمر متأخّر عنه بالزمان، ولا يتفاوت طوله وقصره فيما هو ملاك الاستحالة والإمكان في نظر العقل الحاكم في هذا الباب».

نعم: يتوقّف على سبق العلم بالبعث في زمانه، فإنّه لو لم يكن عالماً بتحقّق البعث في أوّل طلوع الفجر لم يكن يصدر عنه الانبعاث والإمساك من أوّل الطلوع. ومن هنا قلنا بوجوب تحصيل العلم بالأحكام قبل أوقاتها لمن لا يتمكّن من تحصيله في وقتها، كالمضيّقات مطلقاً، وكالموسّعات في بعض الأحيان.

والحاصل: أنّ الذي يتوقّف عليه الانبعاث في أوّل الفجر، هو سبق العلم بالتكليف على أوّل الفجر، لا سبق التكليف على الفجر. وأظنّ أنّ الذي أوجب القول بتقدير التكليف آناً مّا قبل الفجر في هذا القسم من المضيّقات، هو ملاحظة عدم إمكان تحقّق الانبعاث من أوّل الفجر إلّا بسبق التكليف عليه. ولكن هذا خلط بين سبق التكليف وبين سبق العلم به. والذي يتوقّف عليه الانبعاث هو سبق العلم، لا سبق التكليف، وإلّا فسبق التكليف لا يوجب تحقّق الانبعاث من دون سبق العلم، كما لا يخفى. فتقدير سبق التكليف آناً مّا يكون بلا موجب.

وأمّا ثانياً: فلأنّ سبق التكليف لا أثر له، ويكون لغواً إذ المكلّف إنّما ينبعث عن البعث المقارن لا عن البعث السابق، لأنّ البعث السابق، إمّا أن يكون مستمرّاً إلى زمان الانبعاث، وإمّا أن لا يكون. فإن لم يكن مستمرّاً لا يعقل الامتثال والانبعاث، إذ لا يمكن امتثال تكليف معدوم، وإن كان مستمرّاً فالذي يوجب الانبعاث هو استمراره وانحفاظه إلى زمان الانبعاث، فوجوده السابق لغو والانبعاث دائماً يكون عن البعث المقارن.

وأمّا ثالثاً: فلأنّ سبق التكليف ولو آناً مّا لا يعقل ومن المستحيل، كما تقدّمت الإشارة إليه في المقام، وتقدّم تفصيله في الواجب المعلّق وعليه بنينا امتناع الواجب المعلّق، فراجع.[1]

---

١. راجع مباحث مقدّمة الواجب، ما أفاده المصنّف ﷺ في امتناع الواجب المعلّق. ص ٢٢٥.

وأمّا رابعاً: فلأنّه لا اختصاص لهذا التقدير بهذا القسم من المضيّقات، بل يلزم القول بسبق التكليف حتّى في الموسّعات، لوضوح صحّة الصلاة المقارنة لأوّل الزوال حقيقة، بحيث شرع فيها في الآن الأوّل الحقيقي من الزوال، فإنّه وإن لم يلزم ذلك، إلّا أنّه لا إشكال في الصحّة. ولو فعل ذلك فيلزم تقدير سبق التكليف بالصلاة على الزوال ليكون الامتثال عن التكليف السابق، مع أنّ الظاهر أنّ القائل بالتقدير لم يلتزم به في الموسّعات، فيطالب حينئذ بالفرق.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّه لا يتوقّف التكليف بالمضيّقات على سبقه على زمان امتثالها، بل يستحيل ذلك، وأنّه لا بدّ من اجتماع التكليف والشرط والامتثال في زمان واحد حقيقي، ويكون التقدّم والتأخّر بالرتبة فقط.

إذا عرفت ذلك ظهر لك: دفع بعض الإشكالات التي أشكلوها على الخطاب الترتّبي.

منها: أنّه يتوقّف صحّة الخطاب الترتّبي على صحّة الواجب المعلّق والشرط المتأخّر، وحيث أبطلنا كلّاً منهما في محلّه، فيلزم بطلان الخطاب الترتّبي.

وهذا الإشكال إنّما يكون من القائل بالتقدير، وأنّه يعتبر سبق التكليف على زمان الامتثال في الواجبات المضيّقة. فالإشكال إنّما يرد على ذلك المبنى الفاسد. ووجه الابتناء: هو أنّه لما كان الكلام في الخطاب الترتّبي واقعاً في المتزاحمين المضيّقين اللذين كان أحدهما أهمّ، فكان كلّ من خطاب الأهمّ والمهمّ مضيّقاً، ولما كان خطاب المهمّ مشروطاً بعصيان الأهمّ، وكان زمان عصيانه هو زمان امتثال المهمّ، كما هو لازم التضييق، فلا يمكن أن يكون الخطاب بالمهمّ مقارناً لزمان عصيان الأهمّ، لأنّه زمان امتثاله. فلا بدّ أن يتقدّم الخطاب بالمهمّ آناً ما على عصيان الأهمّ، لما تقدّم من اعتبار سبق التكليف في المضيّقات، فيلزم كلّ من الواجب المعلّق والشرط المتأخّر، لأنّه باعتبار سبق زمان التكليف على زمان الامتثال يكون من الواجب المعلّق، إذ

لا نعني بالواجب المعلّق إلّا ما يكون ظرف الامتثال فيه متأخّراً عن ظرف التكليف، ويكون الامتثال معلقا على مضى ذلك الآن الذي قدر سبق التكليف عليه. وبإعتبار أنّ الخطاب بالمهمّ مشروط بعصيان الأهمّ وقد سبقه يكون من الشرط المتأخّر، فالخطاب الترتّبي يتوقّف على كلّ من الواجب المعلّق والشرط المتأخّر هذا. ولكن لا يكاد ينقضي تعجّبي من هذا الإشكال.

أمّا أوّلاً: فلا اختصاص لهذا الإشكال بالخطاب الترتّبي، بل يجري في جميع المضيّقات، فإنّ الصوم مثلاً بناءً على سبق التكليف به على الفجر يلزم أيضاً كونه من الواجب المعلّق والشرط المتأخّر. فبإعتبار سبق التكليف على زمان الامتثال يلزم الواجب المعلّق. وبإعتبار اشتراط التكليف بالصوم بالفجر يلزم الشرط المتأخّر، فهذا الإشكال بناءً على التقدير يرد في جميع المضيّقات، بل في الموسّعات أيضاً، بناءً على ما تقدّم من أنّ التقدير في المضيّقات يلزمه التقدير في الموسّعات أيضاً، ولا اختصاص لهذا الإشكال بالخطاب الترتّبي، فما يجاب به عن الإشكال في سائر المقامات يجاب به أيضاً في الخطاب الترتّبي.

وأمّا ثانياً: فلما عرفت من أنّ الإشكال مبنيّ على ذلك المبنى الفاسد، وهو تقدير سبق التكليف، وقد أوضحنا فساده. فلا إشكال في المقام، كما لا إشكال في سائر المضيّقات، فضلاً عن الموسّعات.

ومنها: أنّ خطاب المهمّ لو كان مشروطاً بنفس عصيان الأهمّ لم يلزم محذور طلب الجمع، لأنّ امتثال خطاب المهمّ اعتبر في زمان خلوّ المكلّف عن الأهمّ، فلا يعقل اقتضاؤه لطلب الجمع. وأمّا إن أُخذ الشرط هو العنوان الانتزاعي ووصف التعقّب -أي كون المكلّف ممّن يعصي- فيلزم محذور طلب الجمع، لأنّ خطاب المهمّ يكون فعليّاً قبل عصيان الأهمّ إذا كان ممّن يعصي بعد ذلك، فلم يعتبر في ظرف امتثاله خلوّ المكلّف عن الأهمّ، بل يلزم اجتماع كلّ من الأهمّ والمهمّ في زمان واحد.

هذا، ولكن لا يخفى عليك ضعفه، لما فيه:

أوّلاً: أنّه لا موجب لجعل الشرط هو العنوان الانتزاعي ووصف التعقّب إلّا بناءً على اعتبار سبق التكليف آناً مّا مع عدم القول بالشرط المتأخّر فيستقيم حينئذٍ أن يكون الشرط هو الوصف الانتزاعي، لأنّ المفروض أنّ خطاب المهمّ لا بدّ أن يكون قبل زمان امتثاله وهو زمان عصيان الأهمّ، ولا يمكن حينئذٍ أن يكون نفس العصيان شرطا، لاستلزامه الشرط المتأخّر، فلا بدّ أن يكون الشرط هو العنوان الانتزاعي. إلّا أنّه قد تقدّم فساد المبنى، وإنّ تقدير سبق التكليف بلا موجب بل مستحيل. وحينئذ لا يتمّ جعل الشرط هو العنوان المنتزع، بل يكون الشرط هو نفس العصيان، وقد اعترف أنّه بناءً على ذلك لا يلزم طلب الجمع.

وثانياً: لو فرض أنّ الشرط هو الوصف الانتزاعي فلا يلزم أيضاً طلب الجمع، لأنّ الوصف إنّما انتزع من العصيان الذي هو زمان خلوّ المكلّف عن الأهمّ، فمعنى كونك ممّن تعصي: كونك ممّن تخلو عن فعل الأهمّ. ومع ذلك كيف يلزم طلب الجمع؟ ومجرّد اجتماع الخطابين في زمان وفعليّتهما بتحقّق شرطهما لا يقتضي إيجاب الجمع، بل إن أساس الترتّب إنّما هو على اجتماع الخطابين في زمان، فغاية ما يلزم من أخذ الشرط الوصف الانتزاعي هو اجتماع كلّ من خطاب الأهمّ والمهمّ في زمان واحد، وهذا ممّا لا محيص عنه في الخطاب الترتّبي، بل لو أُخذ نفس العصيان شرطاً فلا بدّ أن يؤخذ على وجه يجتمع فيه كلّ من خطاب الأهمّ والمهمّ، وذلك بأن يكون الشرط هو التلبّس بالعصيان الذي يكون خطاب الأهمّ في حاله محفوظاً، لا تحقّق العصيان بمعنى الانقضاء والمضيّ الذي يكون خطاب الأهمّ عنده ساقطاً، لسقوط كلّ خطاب بعصيانه.

وبالجملة: لا فرق بين أن يكون الشرط هو نفس العصيان أو الوصف الانتزاعي، في اجتماع كلّ من الخطابين في زمان واحد، وفي عدم اقتضائهما لطلب الجمع

بعد ما اعتبر في خطاب المهمّ خلوّ المكلّف عن فعل الأهمّ، سواء كان الشرط نفس ذلك، أو كان هو منشأ انتزاع ما هو الشرط كما لا يخفى، فتأمّل جيّداً.

المقدّمة الرابعة: التي هي أهمّ المقدّمات، بل عليها يبتني أساس الترتّب، هي أنّ انحفاظ كلّ خطاب بالنسبة إلى ما يتصوّر من التقادير والانقسامات يكون على أحد أنحاء ثلاثة:

الأوّل: ما كان انحفاظه بالإطلاق أو التقييد اللحاظي، وذلك بالنسبة إلى كلّ تقدير وانقسام يمكن لحاظه عند الخطاب، وذلك إنّما يكون في التقادير والانقسامات المتصوّرة في المتعلّق مع قطع النظر عن ورود الخطاب، بحيث أمكن وقوع المتعلّق مقترناً بتلك التقادير وإن لم يتعلّق به خطاب أصلاً، كقيام زيد وقعوده، وطيران الغراب وعدمه، حيث يكون الأمر بالصلاة محفوظاً عنده بالإطلاق اللحاظي، وكالوقت، حيث يكون الأمر بالصلاة محفوظاً عنده بالتقييد اللحاظي، لمكان إمكان إيقاع الصلاة عند قيام زيد وقعوده، وفي الوقت وخارجه، ولو لم يتعلّق بها أمر، فيمكن لحاظ هذه التقادير عند الخطاب والأمر بالصلاة، فلو لاحظ تقديراً خاصّاً كان ذلك تقييداً لحاظيّاً، كما إذا لاحظ الوقت عند الأمر بالصلاة. وإن لم يلاحظ تقديراً خاصّاً، بل ساوى في أمره لكلتا حالتي وجود التقدير وعدمه يكون ذلك إطلاقاً لحاظيّاً، كما ساوى في أمره بالصلاة في كلتا حالتي قيام زيد وقعوده.

الثاني: أن يكون انحفاظ الخطاب بنتيجة الإطلاق أو التقييد، وذلك بالنسبة إلى كلّ تقدير وانقسام لاحق للمتعلّق بعد تعلّق الخطاب به، بحيث لا يكون لذلك التقدير وجود إلّا بعد ورود الخطاب كتقدير العلم والجهل بالخطاب، حيث إنّ تقدير العلم والجهل بالأحكام لا يكون إلّا بعد ورود الخطاب، لأنّه بعد ورود الخطاب، يتحقّق تقدير العلم والجهل بذلك الخطاب، فلا وجود لهذا التقدير قبل الخطاب. فلا يمكن فيه

الإطلاق أو التقييد اللحاظي، بل لا بدّ إمّا من نتيجة الإطلاق، كما في تقديري العلم والجهل، حيث يكون الخطاب محفوظاً في كلا التقديرين بنتيجة الإطلاق، وإمّا من نتيجة التقييد كما في العلم والجهل أيضاً بالنسبة إلى خصوص مسألتي القصر والإتمام والجهر والإخفات، لأنّ الإهمال الثبوتي في مثل هذه التقاديرلا يعقل، لأنّ الملاك والمصلحة الباعثة للأمربالصلاة إمّا: أن يكون محفوظاً في كلا الحالين، أي حالة وجود التقديروعدمه، فلابدّ من نتيجة الإطلاق كما في العلم والجهل بعد قيام الأدلّة والضرورة على اشتراك العالم والجاهل في الأحكام إلّا في موارد القصر والإتمام والجهر والإخفات، وإمّا: أن يكون الملاك محفوظاً في تقديرخاصّ دون عدمه فلا بدّ من نتيجة التقييد.

الثالث: ما كان انحفاظ الخطاب لا بالإطلاق والتقييد اللحاظي، ولا بنتيجة الإطلاق والتقييد. وذلك بالنسبة إلى كلّ تقديريقتضيه نفس الخطاب، وهو الفعل أو الترك الذي يطالب به أو بنقيضه، حيث يكون انحفاظ الخطاب في حالتي الفعل والترك بنفسه وباقتضاء هويّة ذاته، لا بإطلاقه لحاظاً أو نتيجة، إذ لا يعقل الإطلاق والتقييد بالنسبة إلى تقديري فعل متعلّق الخطاب وتركه، بل يؤخذ المتعلّق معرّى عن حيثيّة فعله وتركه ويلاحظ نفس ذاته، فيحمل عليه بالفعل إن كان الخطاب وجوبيّاً، وبالترك إن كان الخطاب تحريميّاً. فيكون البعث نحو فعل المتعلّق أو تركه نظيرحمل الوجود أو العدم على شيء، حيث إنّه يؤخذ ذلك الشيء معرّى عن الوجود والعدم، فيحمل عليه الوجود تارة، والعدم أُخرى، ويقال مثلاً زيد موجود أو معدوم. ولا يعقل تقييد زيد بالوجود في حمل الوجود عليه، ولا تقييده بالعدم، ولا إطلاقه بالنسبة إلى الوجود والعدم، للزوم حمل الشيء على نفسه في الأوّل، و اجتماع النقيضين في الثاني، وكلا المحذورين في الثالث.

وكذا يقال في المقام: أنّه لا يمكن تقييد المتعلّق بالفعل في مقام البعث إليه، ولا

تقييده بالترك، ولا إطلاقه بالنسبة إلى تقديري الفعل والترك، لاستلزامه طلب الحاصل في الأوّل، وطلب الجمع بين النقيضين في الثاني، وكلا المحذورين في الثالث، فلا بدّ من لحاظ ذات المتعلّق مهملاً معرّى عن كلا تقديري الفعل والترك، فيخاطب به بعثاً أو زجراً. وليس فيه تقييد ولا إطلاق لا لحاظاً ولا نتيجة، ولكن مع ذلك يكون الخطاب محفوظاً في كلتا حالتي الفعل والترك ما لم تتحقّق الإطاعة أو العصيان، فإنّه عند ذلك يسقط الخطاب. وانحفاظ الخطاب في كلا التقديرين إنّما يكون باقتضاء ذاته، لأنّه بنفسه يقتضي فعل المتعلّق وطرد تركه، فيكون وجود الخطاب في الحالين لمكان نفسه ولأنه خطاب بالفعل أو الترك. وبذلك يظهر لك: أنّ الفرق بين هذا التقدير الذي يكون الخطاب محفوظاً عنده، وبين سائر التقادير التي يكون الخطاب محفوظاً عندها أيضاً من وجهين:

الأوّل: أنّ نسبة تلك التقادير إلى الخطاب نسبة العلّة إلى معلولها، بمعنى أنّ تلك التقادير تكون علّة أو ملحقة بالعلّة بالنسبة إلى الخطاب، ويكون الخطاب بمنزلة المعلول لها. فإن أُخذ تلك التقادير قيداً وشرطاً للخطاب، فلمكان رجوع الشرط إلى الموضوع وكون الموضوع علّة لترتّب الخطاب عليه يكون ذلك التقدير علّة للخطاب. وإن أطلق الخطاب بالنسبة إلى تقدير فذلك التقدير وإن لم يكن علّة للخطاب -لعدم أخذ ذلك التقدير شرطاً- إلّا أنّه يجري مجرى العلّة من حيث إنّ الإطلاق والتقييد من الأُمور الإضافيّة، فهما في مرتبة واحدة، فإذا كان التقييد علّة للخطاب، فالإطلاق الواقع في رتبته يجري مجرى العلّة من حيث الرتبة، فتأمّل.

وهذا بخلاف تقديري فعل المتعلّق وتركه، فإنّ الأمر يكون فيه بالعكس، حيث إنّ التقدير معلول الخطاب والخطاب يكون علّة له، لأنّ الخطاب يقتضي فعل متعلّقه وطرد تركه، فيكون تقديراً الفعل والترك معلولي الخطاب بالنسبة إلى الفعل من حيث الوجود، وبالنسبة إلى الترك لمكان اقتضائه عدم الترك.

الثاني: أنّ الخطاب بالنسبة إلى سائر التقادير يكون متعرّضاً ومتكفّلاً لبيان أمر آخر غير تلك التقادير غايته أنّه تعرّض لذلك الأمر عند وجود تلك التقادير، فإنّ خطاب الحجّ يكون متعرّضاً لفعل الحجّ من الإحرام والطواف وغير ذلك عند وجود الاستطاعة، وليس لخطاب الحجّ تعرّض لتقدير الاستطاعة. وهذا بخلاف تقديري الفعل والترك فإنّ الخطاب بنفسه متكفل لبيان هذا التقدير ومتعرّض لحاله، حيث إنّه يقتضي فعل المتعلّق وعدم تركه، وليس للخطاب تعرّض لشيء آخر سوى هذا التقدير، بخلاف سائر التقادير فإنّ الخطاب فيها متعرّض لشيء آخر غير تلك التقادير.

إذا عرفت ذلك، فاعلم: أنّه يترتّب على ما ذكرناه -من الفرق بين تقديري الفعل أو الترك المطالب به بالخطاب أو بنقيضه وبين سائر التقادير- طوليّة الخطابين، وخروجها من العرضيّة. وذلك لأنّ خطاب الأهمّ حينئذ يكون متعرّضاً لموضوع خطاب المهمّ وطارداً ومقتضياً لهدمه ورفعه في عالم التشريع، لأنّ موضوع خطاب المهمّ هو عصيان خطاب الأهمّ وترك امتثاله، وخطاب الأهمّ دائماً يقتضي طرد الترك ورفع عصيانه، لأنّ البعث على الفعل يكون زجراً عن الترك، فخطاب الأهمّ يقتضي طرد موضوع المهمّ ورفعه. وأمّا خطاب المهمّ فهو إنّما يكون متعرّضاً لحال متعلّقه ولا تعرّض له لحال موضوعه، لأنّ الحكم لا يتكفّل حال موضوعه من وضع أو رفع، بل هو حكم على تقدير وجوده ومشروط به، ولا يخرج عن هذا الاشتراط إلى الإطلاق ولو بعد تحقّق موضوعه، لما عرفت: من أنّ الواجب المشروط لا يصير مطلقاً بعد تحقّق شرطه. فلسان خطاب المهمّ هو: أنّه إن وجد موضوعي وتحقّق خارجاً فيجب فعل متعلّقي. ولسان خطاب الأهمّ هو: أنّه ينبغي أن لا يوجد موضوع خطاب المهمّ وأن لا يتحقّق. وهذان اللسانان كما ترى ليس بينهما مطاردة ومخالفة، وليسا في رتبة واحدة، بل خطاب الأهمّ يكون مقدّماً في الرتبة على خطاب المهمّ، لأنّ خطاب الأهمّ واقع في الرتبة السابقة على

موضوع خطاب المهمّ السابق عليه، فهو متقدّم عليه برتبتين أو ثلاث، ولا يمكن أن ينزل خطاب الأهمّ عن درجته ويساوي خطاب المهمّ في الرتبة، وكذا لا يمكن أن يصعد خطاب المهمّ من درجته ويساوي خطاب الأهمّ، بل كلّ منهما يقتضي مرتبة لا يقتضيها الآخر. ومع هذا الاختلاف في الرتبة كيف يعقل أن يكونا في عرض واحد؟.

فاتّضح من المقدّمة الثانية والمقدّمة الرابعة، طوليّة الخطابين المترتّبين وخروجهما عن العرضيّة.

بقي في المقام: بيان أنّ هذين الخطابين المترتّبين لا يقتضيان إيجاب الجمع، فلا يبقى محذور في الخطاب الترتّبي. والمقدّمة الخامسة التي سنذكرها هي المتكفّلة لبيان عدم اقتضائهما إيجاب الجمع. ففي الحقيقة المقدّمات التي يتوقّف عليها صحّة الخطاب الترتّبي هي ثلاث: المقدّمة الثانية، والمقدّمة الرابعة، والمقدّمة الخامسة. وأمّا المقدّمة الأُولى، فهي لبيان تحرير محلّ النزاع. والمقدّمة الثالثة، لبيان دفع بعض ما تخيّل: من توقّف الخطاب الترتّبي عليه، من كونه موقوفاً على الواجب المعلّق والشرط المتأخّر، على ما تقدّم تفصيله.

المقدّمة الخامسة: تنقسم موضوعات التكاليف وشرائطها، إلى ما لا يمكن أن تنالها يد الوضع والرفع التشريعي، وإلى ما يمكن أن تناله ذلك.

فالأوّل: كالعقل، والبلوغ، والوقت، وغير ذلك من الأُمور التكوينيّة الخارجيّة التي لا يمكن وضعها ورفعها في عالم التشريع.

والثاني: كالاستطاعة في الحجّ، وفاضل المؤونة في الخمس والزكاة، فإنّها وإن كانت من الأُمور التكوينيّة أيضاً، إلّا أنّها قابلة للوضع والرفع التشريعي، فإنّه يمكن رفع الاستطاعة بخطاب شرعي كوجوب أداء الدين، حيث إنّه بذلك يخرج عن كونه مستطيعاً. وكذا الحال بالنسبة إلى فاضل المؤونة.

ثمّ إنّ الموضوع والشرط، إمّا أن يكون لحدوثه دخل في ترتّب الحكم وبقائه، من دون أن يكون لبقائه دخل في بقاء الحكم، كالسفروالحضر، بناءً على أنّ العبرة بحال الوجوب لا الأداء، فإنّ ثبوت السفرأو الحضرفي أوّل الوقت يكون له دخل في وجوب القصرأو التمام وإن زال السفرأو الحضرعنه، فإنّ الحكم يبقى وإن زالا. وهذا القسم من الموضوع إنّما يكون قابلاً للدفع فقط لا للرفع، إذ ليس له بقاء حتّى يكون قابلاً للرفع.

وإمّا أن يكون لبقائه أيضاً دخل في بقاء الحكم، بحيث يدوربقاء الحكم مدار بقاء الموضوع، كما في المثال لو قلنا بأنّ العبرة بحال الأداء، فحينئذٍ يكون بقاء وجوب القصرلمن كان مسافراً في أوّل الوقت مشروطاً ببقاء السفرإلى زمان الأداء، ويسقط وجوب القصربسقوط السفر.

وإمّا أن يكون لبقائه في مقدارمن الزمان دخل في بقاء الحكم، كاشتراط وجوب الصوم بالحضرإلى الزوال فيكون بقاء الحضرإلى الزوال شرطاً لبقاء وجوب الصوم إلى الغروب. وهذان القسمان قابلان لكلّ من الدفع والرفع، كما لا يخفى.

وعلى كلّ حال: الموضوع القابل للوضع والرفع التشريعي، إمّا أن يكون قابلاً للوضع والرفع الاختياري أيضاً بحيث يكون اختيارالموضوع بيد المكلّف له أن يرفعه ليرتفع عنه التكليف، وإمّا أن لا يكون قابلاً للوضع والرفع الاختياريّين، بل كان أمراً وضعه ورفعُه بيد الشارع فقط، وإمّا أن يكون أمررفعه بيد المكلّف واختياره فقط وليس بيد الشارع.

فالأوّل: كالسفر فإنّه للمكلّف رفعه باختيارالحضر، فيرتفع عنه وجوب القصر. وللشارع أيضاً رفعه بإيجاب الإقامة عليه فلا يجب عليه القصرأيضاً.

والثاني: كالاستطاعة فإنّه ليس للمكلّف رفعها وتفويتها بعد حدوثها، فلو فوّتها لم يسقط عنه وجوب الحجّ، بل يستقرّ في ذمّته، ولكن للشارع رفعها بخطاب مثل وجوب أداء الدين مثلاً فيسقط عنه وجوب الحجّ.

والثالث: لم نعثر له على مثال.

ثمّ إنّ الخطاب الرافع لموضوع خطاب آخر:

إمّا أن يكون بنفس وجوده رافعاً، كالتكاليف الماليّة التي توجب أن تكون متعلّقها من المؤن كخطاب أداء الدين إذا كان من عام الربح لا من العام الماضي -وأمّا إذا كان من العام الماضي فأداؤه وامتثال التكليف يكون رافعاً لموضوع الخمس لا نفس اشتغال الذمّة به- فيرتفع موضوع وجوب الخمس الذي هو عبارة عن فاضل المؤونة، فإنّ نفس تلك التكاليف توجب جعل متعلّقاتها من المؤن، فيخرج الربح عن كونه فاضل المؤونة، ولا يتوقّف صيرورتها من المؤن على امتثالها، بل نفس وجود الخطاب رافع لموضوع خطاب الخمس.

وإمّا أن يكون بامتثاله رافعاً كخطاب الأهمّ فيما نحن فيه، حيث يكون بامتثاله رافعاً لموضوع خطاب المهمّ لا بوجوده، على ما سيأتي بيانه.

فهذه جملة الأقسام التي يهمّنا تنقيحها في المقام، ليعلم الموارد التي يلزم إيجاب الجمع من اجتماع الخطابين، والموارد التي لا يلزم ذلك. وإلّا فالأقسام المتصوّرة في موضوعات التكاليف أكثر من ذلك.

وحاصل التقسيم: هو أنّ الموضوع لحكم، إمّا أن يكون قابلاً للوضع والرفع التشريعي، وإمّا أن لا يكون قابلاً لذلك. والأوّل: إمّا أن يكون قابلاً لكلّ من الدفع والرفع، وإمّا أن يكون قابلاً للدفع فقط. وعلى كلا التقديرين: إمّا أن يكون قابلاً للرفع الاختياري أيضاً، وإمّا أن لا يكون. والرفع التشريعي إمّا أن يكون بنفس التكليف، وإمّا أن يكون بامتثاله. وقد تقدّم أمثلة ذلك كلّه فينبغي حينئذٍ التكلّم في أحكام هذه الأقسام.

فنقول: فما كان الموضوع لخطاب ممّا لا تناله يد الوضع والرفع التشريعي، كالوقت

بالنسبة إلى الصلاة، فالخطاب المجامع لهذا الخطاب يقتضي إيجاب الجمع على المكلّف، إذا كان كلّ من الخطابين مطلقاً بالنسبة إلى حالتي فعل الآخر وتركه.

وإن لم يكونا مطلقين، بل كان كلّ منهما مشروطاً بعدم فعل الآخر، أو كان أحدهما مشروطاً بفعل الآخر، فلا يعقل اقتضاؤهما لإيجاب الجمع. مثلاً لو جامع خطاب آخر لخطاب الصلاة في وقتها، فإمّا أن يكون كلّ من خطاب الصلاة وذلك الخطاب الآخر المجامع له مطلقاً بالنسبة إلى حالتي فعل متعلّق الآخر وتركه، وإمّا أن يكون كلّ منهما مشروطاً بعدم فعل الآخر، أو كان أحدهما مشروطاً دون الآخر.

فإن كان كلّ منهما مطلقاً، فلا محالة يقتضيان إيجاب الجمع، فإن أمكن للمكلّف جمع المتعلّقين وجبا معاً، كالصوم المجامع للصلاة خطاباً وامتثالاً، ويمكن للمكلّف الجمع بينهما أيضاً. والمفروض أنّ كلّاً من الخطابين أيضاً مطلق فيجب الجمع بينهما. وإن لم يمكن للمكلّف الجمع بينهما، إمّا لتضادّ المتعلّقين، وإمّا لقصور قدرة المكلّف عن الجمع بينهما، فلا محالة يكون الحكم فيه هو التخيير، على ما تقدّم تفصيله.

وإن كان كلّ منهما مشروطاً بعدم فعل الآخر، أو كان أحدهما مشروطاً بذلك، فلا يعقل أن يقتضيا إيجاب الجمع، لأنّ المفروض أنّ التكليف بكلّ منهما مقيّد بعدم الآخر، فيكون حكمه حكم الأحكام التخييريّة الأوّليّة، كخصال الكفّارات، بل يكون هو هو بناءً على أنّ الأحكام التخييريّة عبارة عن اشتراط التكليف بكلّ فرد بعدم فعل الآخر، كما هو أحد الوجوه في تصوير الواجب التخييري، على ما تقدّم بيانه. وكذا الحال إن كان أحدهما بالخصوص مشروطاً بعدم فعل الآخر، فإنّه أيضاً لا يلزم منه إيجاب الجمع كما هو واضح. وكيف يعقل اقتضاؤهما لإيجاب الجمع، مع أنّ الجمع لا يكون مطلوباً، بحيث لو أمكن للمكلّف الجمع بينهما لم يقعا على صفة

المطلوبيّة، بل لو قصد بكلّ منهما امتثال الأمرين من التشريع المحرّم، بل لا يقع الامتثال بكلّ منهما لو كان كلّ منهما مشروطاً بعدم فعل الآخر، لعدم تحقّق شرط التكليف في كلّ منهما، فلا يكون كلّ منها متعلّق التكليف وذلك كلّه واضح. هذا إذا كان موضوع الخطاب غير قابل للتصرّف التشريعي.

وأما إذا كان قابلاً لذلك، فالخطاب المجامع له إن لم يكن متعرّضاً لموضوع الآخر: من دفع أو رفع، فالكلام فيه هو الكلام في القسم السابق طابق النعل بالنعل. فإن كان كلّ من الخطابين مطلقاً يلزم إيجاب الجمع، فإن أمكن وجب، و إن لم يمكن فالتخيير. و إن لم يكن كلّ منهما مطلقاً فلا يلزم إيجاب الجمع، لاتّحاد المناط في هذا القسم والقسم السابق في ذلك. ومجرّد كون الموضوع في هذا القسم قابلاً للدفع والرفع التشريعي لا يكون فارقاً بين القسمين، ما لم يكن أحد الخطابين متعرّضاً لدفع موضوع الآخر أو رفعه.

وهذا من غير فرق، بين أن يكون الموضوع قابلاً للرفع الاختياري أيضاً، أو لم يكن. فإنّه يلزم إيجاب الجمع على المكلّف أيضاً إذا كان كلّ من الخطابين مطلقاً. ومجرّد أنّه يمكنه رفع الموضوع اختياراً لا يرتفع عنه محذور إيجاب الجمع، إذا استلزم إيجاب الجمع محذوراً، كما إذا كان بين المتعلّقين تضادّ، فإنّ القدرة المعتبرة في التكاليف إنّما هو القدرة على متعلّقاتها، لا على موضوعاتها، ولا أثر للقدرة على موضوعاتها، فهل ترى أنّه يصحّ تكليف المسافر بالمحال من جهة أنّه قادر على رفع السفر؟.

والحاصل: أنّ قبح التكليف بما لا يطاق إنّما هو بالنظر إلى المتعلّق فالعبرة به، لا بالموضوع. فاجتماع التكليفين الموجبين لإيجاب الجمع على المكلّف مع عدم قدرة المكلّف على الجمع قبيح ولو فرض أنّ أمر الموضوع بيد المكلّف وإنّ له رفعه، ليرتفع عنه أحد التكليفين.

وبذلك ظهر: إنّ تصحيح الأمر الترتّبي - بأنّ العصيان الذي هو موضوع خطاب المهمّ أمر اختياري للمكلّف، له رفعه بعدم عصيان الأهمّ وإطاعته فلا مانع من اجتماع كلّ من خطاب الأهمّ والمهمّ - فاسد جدّاً. لما عرفت: من أنّ القدرة على رفع الموضوع لا أثر لها في قبح التكليف بما لا يطاق، فالخطاب الترتّبي لا يمكن تصحيحه بذلك. هذا إذا كان الخطاب المجامع لخطاب آخر غير متعرّض لموضوع الآخر من دفع ورفع.

وأمّا إذا كان متعرّضاً له، فإمّا أن يكون نفس الخطاب رافعاً أو دافعاً لموضوع الآخر، وإمّا أن يكون امتثاله. فإن كان الأوّل، فهذا ممّا يوجب عدم اجتماع الخطابين في الفعليّة، ولا يعقل أن يكون كلّ من الخطابين فعليّاً، لأنّ وجود أحد الخطابين رافع لموضوع الآخر، فلا يبقى مجال لفعليّة الآخر حتّى يقع المزاحمة بينهما، بل أحد الخطابين يكون مقدّماً على الآخر بمرتبتين، فإنّه يكون مقدّماً على موضوع الآخر، كما هو مقتضى رفعه له، والموضوع أيضاً يكون مقدّماً على ما يستتبعه من الخطاب، فالخطاب الرافع لموضوع الآخر يكون مقدّماً على الآخر بمرتبتين. ومع هذا كيف يعقل أن يقع التزاحم بين الخطابين؟ فخطاب أداء الخمس لا يعقل أن يزاحم خطاب أداء الدين، بعد ما كان خطاب أداء الدين رافعاً لموضوع خطاب الخمس وذلك واضح.

وإن كان الثاني، أي كان أحد الخطابين بامتثاله رافعاً لموضوع الآخر، فهذا هو محلّ البحث في الخطاب الترتّبي، حيث يتحقّق اجتماع كلّ من الخطابين في الفعليّة، لأنّه ما لم يتحقّق امتثال أحد الخطابين الذي فرضنا أنّه رافع لموضوع الآخر بامتثاله لا يرتفع الخطاب الآخر، لعدم ارتفاع موضوعه بعد، فيجتمع الخطابان في الزمان وفي الفعليّة بتحقّق موضوعهما، فيقع البحث حينئذ عن أنّ اجتماع مثل هذين الخطابين أيضاً يوجب إيجاب الجمع حتّى يكون من التكليف بالمحال، أو لا يوجب ذلك؟.

والحقّ أنّه لا يوجب ذلك لجهتين. وينبغي أوّلاً التنبيه على بعض الفروع الفقهيّة التي لا محيص للفقيه عن الالتزام بها، مع أنّها تكون من الخطاب الترتّبي.

منها: ما لو فرض حرمة الإقامة على المسافر من أوّل الفجر إلى الزوال، فلو فرض أنّه عصى هذا الخطاب وأقام، فلا إشكال في أنّه يجب عليه الصوم ويكون مخاطباً به، فيكون في الآن الأوّل الحقيقي من الفجر قد توجّه إليه كلّ من حرمة الإقامة ووجوب الصوم، ولكن مترتّباً، يعني أنّ وجوب الصوم يكون مترتّباً على عصيان حرمة الإقامة، ففي حال الإقامة يجب عليه الصوم مع حرمة الإقامة أيضاً لأنّ المفروض حرمة الإقامة عليه إلى الزوال، فيكون الخطاب الترتّبي محفوظاً من الفجر إلى الزوال. فيكون عين الخطاب الترتّبي فيما نحن فيه من مسألة الضدّين، إن قلنا بأنّ الإقامة قاطعة لحكم السفر لا لموضوعه، فإنّه يكون خطاب الصوم حينئذ مترتّباً على عصيان خطاب الإقامة بلا توسيط شيء، كترتّب خطاب المهمّ على عصيان خطاب الأهمّ حذو النعل بالنعل.

نعم: لو قلنا بأنّ الإقامة قاطعة لموضوع السفر، كالمرور على الوطن، كان خطاب الصوم مترتّباً على موضوع الحاضر وغير المسافر، لا على عصيان حرمة الإقامة. ولكن يكون عصيان حرمة الإقامة علّة لتحقّق ما هو موضوع وجوب الصوم، حيث إنّ بعصيان حرمة الإقامة يتحقّق عدم السفر وعنوان الحاضر، ويتحقّق ذلك العنوان يتحقّق خطاب الصوم، فيتوسّط بين عصيان خطاب الإقامة وخطاب الصوم هذا العنوان. بخلاف ما إذا قلنا بأنّ الإقامة قاطعة لحكم السفر لا لموضوعه، فإنّه لا يتوسّط بين الخطابين شيء أصلاً.

ولكن على كلّ حال وتقدير: أنّ توسّط العنوان لا يدفع المحذور لو كان هناك محذور، فإنّه يجتمع كلّ من خطاب حرمة الإقامة ووجوب الصوم في الآن الأوّل من

الفجر. غايته أنّه بناءً على قاطعيّة الإقامة لحكم السفريكون خطاب الصوم مترتّباً على نفس عصيان خطاب الإقامة. ولوكانت قاطعة لموضوع السفريكون خطاب الصوم مترتّباً على ما يكون عصيان خطاب الإقامة علّة له.

ومنها: ما لو فرض وجوب الإقامة على المسافرمن أوّل الزوال، فيكون وجوب القصرعليه مترتّباً على عصيان وجوب الإقامة، حيث إنّه لو عصى ولم يقصد الإقامة توجّه عليه خطاب القصر. وكذا لو فرض حرمة الإقامة، فإنّ وجوب التمام يكون مترتّباً على عصيان حرمة الإقامة.

ومنها: وجوب الخمس المترتّب على عصيان خطاب أداء الدين إذا لم يكن الدين من عام الربح. وأمّا إذا كان من عام الربح فيكون خطاب أداء الدين بنفس وجوده رافعاً لخطاب الخمس لا بامتثاله، على ما تقدم.

ومنها: غيرذلك من الفروع التي لا مفرّ للفقيه عن الالتزام بها، مع أنّها كلّها تتوقّف على الخطاب الترتّبي. ولا فرق بين الفروع المتقدّمة وبين ما نحن فيه، سوى أنّ الفروع المتقدّمة تكون في ممكني الجمع، حيث لا تضادّ بين المتعلّقين، فيمكنه الجمع بين ترك الإقامة والصوم معاً، حيث لا تضادّ بينهما من حيث أنفسهما وإن كان بعد النهي الشرعي عن الصوم في السفرلا يمكنه الصوم الصحيح في السفر، إلّا أنّ هذا غيرالتضادّ بحسب ذاتهما، كما فيما نحن فيه، حيث إنّ الكلام في الخطاب الترتّبي، لا فيما إذا كان بين المتعلّقين تضادّ. ولكن إمكان الجمع وعدم إمكانه لا يوجب فرقاً فيما هو ملاك الاستحالة كما لا يخفى. فإن استحال الخطاب الترتّبي ففي الجميع لا بدّ أن يستحيل، وإلّا ففي الجميع أيضاً ينبغي الالتزام به. والغرض من هذا التطويل التنبيه على أنّ الخطاب الترتّبي ليس بعزيزالوجود في الفقه.

فلنرجع إلى ما كنّا فيه: من أنّ الخطاب الترتّبي لا يقتضي إيجاب الجمع، وما

لم يكن مقتضياً لإيجاب الجمع لا وجه لاستحالته. أمّا عدم اقتضائه لإيجاب الجمع فمن وجهين. ولا بدّ أوّلاً من معرفة معنى الجمع وما يوجب إيجابه.

فنقول: أمّا الجمع فهو عبارة عن اجتماع كلّ منهما في زمان امتثال الآخر، بحيث يكون امتثال أحد الخطابين مجامعاً في الزمان لإمتثال الآخر، كمجامعة الصلاة للصوم وبالعكس.

وأمّا الذي يوجب إيجاب الجمع فهو أحد أمرين:

أمّا تقييد كلّ من المتعلّقين بحال فعل الآخر، أو تقييد أحدهما بحال الآخر، كتقييد القراءة بحال القيام.

وأمّا إطلاق كلّ من الخطابين لحال فعل الآخر، كإطلاق الأمر بالصلاة في حال فعل الصوم وبالعكس، فإنّ الإطلاق ينتج نتيجة التقييد في اقتضائه إيجاب الجمع.

إذا عرفت ذلك، ظهر لك أنّ الخطاب الترتّبي لا يقتضي إيجاب الجمع، بل يقتضي نقيض إيجاب الجمع، بحيث لا يكون الجمع مطلوباً لو فرض إمكانه، لمكان أنّ الخطاب بالمهمّ مشروط بعصيان الأهمّ وخلوّ الزمان عنه، ومع هذا كيف يقتضيان إيجاب الجمع؟ فلو اقتضيا إيجاب الجمع والحال هذه يلزم من المحالات ما يوجب العجب في كلّ من طرف الواجب الذي هو المهمّ ووجوبه، أي يلزم المحال في كلّ من طرف الطلب والمطلوب.

أمّا استلزام المحال في طرف المطلوب: فلأنّ مطلوبيّة المهمّ ووقوعه على هذه الصفة إنّما تكون في ظرف عصيان الأهمّ وخلوّ الزمان عنه، بداهة أنّ ما يكون قيداً للطلب يكون قيداً للمطلوب، لا بمعنى أنّه يكون من قيود المادّة التي يجب تحصيلها، حتّى يقال: إنّ ذلك ينافي كونه قيداً للطلب، بل بمعنى أنّه يقتضي وقوع المطلوب عقيب وجود القيد، كوقوع الحجّ على صفة المطلوبيّة عقيب الاستطاعة،

فوقوع المهمّ على صفة المطلوبيّة يكون بعد عصيان الأهمّ، بحيث يعتبر فيه ذلك. فلو فرض وقوعه على صفة المطلوبيّة في حال وجود الأهمّ وامتثاله أيضاً، كما هو لازم إيجاب الجمع، يلزم الجمع بين النقيضين، إذ يلزم أن يعتبر في مطلوبيّة المهمّ وقوعه بعد العصيان، ويعتبر أيضاً في مطلوبيّته وقوعه في حال عدم العصيان، بحيث يكون كلّ من حالتي وجود العصيان وعدمه قيداً في المهمّ، وهذا كما ترى يستلزم الجمع بين النقيضين.

وأمّا استلزام المحال في طرف الوجوب: فلأنّ خطاب الأهمّ يكون من علل عدم خطاب المهمّ، لاقتضائه رفع موضوعه، فلو اجتمع خطاب الأهمّ والمهمّ وصار خطاب المهمّ في عرض خطاب الأهمّ كما هو لازم إيجاب الجمع، لكان من اجتماع الشيء مع علّة عدمه. وحينئذٍ إمّا أن تقول: بأنّه قد خرجت العلّة عن كونها علّة للعدم، وإمّا أن تقول: قد خرج العدم عن كونه عدماً، وإمّا أن تقول: ببقاء العلّة على علّيتها والعدم على عدمه ومع ذلك اجتمعا، وكل هذا كما ترى يلزم منه الخلف والمناقضات العجيبة.

فدعوى أنّ الخطاب الترتّبي يقتضي إيجاب الجمع مساوقة لدعوى وقوع الخلف واجتماع النقيضين من جهات عديدة.

مضافاً إلى أنّ البرهان المنطقي يقتضي أيضاً عدم إيجاب الجمع، فإنّ الأمر الترتّبي المبحوث عنه في المقام إذا أبرزناه بصورة القضيّة الحمليّة يكون من المنفصلة المانعة الجمع لا مانعة الخلوّ. وذلك لأنّ الضابط في كون القضيّة مانعة الجمع، هو كون الحكم فيها بتنافي النسبتين بحيث يمتنع اجتماعهما، كقولك: إن فاض ماء الشطّ فإمّا أن يغرق الزرع وإمّا أن يسيل الماء إلى الأودية، حيث يمتنع اجتماع كلّ من غرق الزرع وسيلان الماء إلى الأودية، فإنّ سيلان الماء إلى الأودية

يوجب عدم غرق الزرع، لنقصان ماء الشطّ بتوجّه مائه إلى الأودية، فلا يصل الماء إلى الزرع ليغرقه، فغرق الزرع ينافي سيلان الماء إلى الأودية، ولا يمكن اجتماعهما، بل غرق الزرع مترتّب على عدم السيلان ولا غرق مع السيلان.

وحينئذ نقول في المقام: إنّ أمر الأهمّ له نسبتان، كما تقدّم منّا في أوّل مبحث الأوامر من أنّ هيأة إفعل تتضمّن نسبتين: نسبة المادّة إلى الآمر بالنسبة الطلبيّة، ونسبتها إلى الفاعل بالنسبة التلبّسيّة. والتنافي في الأمر الترتّبي إنّما يكون بين النسبة الطلبيّة في جانب المهمّ والنسبة الفاعليّة في جانب الأهمّ، لا النسبة الطلبيّة في جانبه فإنّ المفروض انحفاظ طلب الأهمّ عند طلب المهمّ. فلا تنافي بين النسبتين الطلبيّتين، كما في باب الوضوء والتيمّم، حيث إنّ التنافي هناك بين النسبة الطلبيّة للتيمّم والنسبة الطلبيّة للوضوء، وكان طلب التيمّم مترتّباً على عدم طلب الوضوء. وهذا بخلاف المقام، فإنّ التنافي فيه إنّما يكون بين النسبة الطلبيّة من جانب المهمّ والنسبة الفاعليّة من جانب الأهمّ. فصورة القضيّة الحمليّة تكون هكذا: إمّا أن يكون الشخص فاعلاً للأهمّ، وإمّا أن يجب عليه المهمّ، فهناك تناف بين وجوب المهمّ وفعل الأهمّ، ومع هذا التنافي كيف يعقل إيجاب الجمع؟ مع أن إيجاب الجمع يقتضي عدم التنافي بين كون الشخص فاعلاً للأهمّ وبين وجوب المهمّ عليه، بل لا بدّ أن يكون كذلك فضلاً عن عدم التنافي.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّ الأمر الترتّبي لا يعقل اقتضاؤه لإيجاب الجمع، حتّى يقال باستحالته وأنّه تكليف بالمحال لعدم القدرة على الجمع بين الضدّين، وذلك لوجوه ثلاثة:

الأوّل: أنّ الأمر الترتّبي لا يختصّ بالضدّين اللذين لا يمكن جمعهما في الوجود، بل يجري في ممكني الجمع أيضاً، كما في مثل الإقامة والصوم، والدين والزكاة، وغير

ذلك من الأمثلة المتقدّمة. فكما أنّ الأمر الترتّبي في ممكني الجمع لا يتقضى إيجاب الجمع، فكذلك في ممتنعي الجمع كالضدّين.

ودعوى: أنّ الأمثلة المذكورة مجرّد فرض لا تحقّق له في الخارج فلا تصلح أن تجعل دليلاً على إمكان الخطاب الترتّبي، واضحة الفساد، فإنّ مبنى الاستنباط على فرض الأحكام على نهج القضايا الحقيقيّة. فهذه الدعوى أشبه شيء بما يقال: من أنّ الغراب لا يقع في البئر فلا معنى لتقدير ما ينزح له عند فرض وقوعه في البئر.

الثاني: أنّ الأمر الترتّبي لو اقتضى إيجاب الجمع يلزم من الجمع بين المتنافيين في كلّ من طرف الوجوب والواجب ومن الخلف في طرف الوجوب، ما لا يخفى، على ما تقدّم تفصيله.

الثالث: أنّ إيجاب الجمع ينافي البرهان المنطقي، كما تقدّم. فهذه الوجوه الثلاثة كلّها تقتضي أنّ الأمر الترتّبي لا يوجب إيجاب الجمع، وبعد ذلك لا ينبغي لمن هو من أفضل العلماء الإصغاء إلى دعوى امتناع الخطاب الترتّبي من جهة استلزامه إيجاب الجمع.

نعم بقي في المقام: بعض الإشكالات التي ربّما تختلج في الذهن ونحن نوردها بلسان «إن قلت» ونجيب عن كلّ واحد منها.

فإن قلت: أنّ إيجاب الجمع لا يتوقّف على ثبوت الإطلاق من الطرفين، بل يكفي فيه ثبوت الإطلاق من طرف واحد. وفي المقام وإن كان خطاب المهمّ مشروطاً بعصيان الأهمّ وخلوّ الزمان عنه، إلّا أنّ خطاب الأهمّ مطلق ويعمّ كلتا حالتي فعل المهمّ وعدمه. ففي رتبه تحقّق خطاب المهمّ وهي رتبة عصيان الأهمّ، يكون خطاب المهمّ مقتضياً لإيجاد متعلّقه وباعثاً نحوه، وفي تلك الرتبة يكون خطاب الأهمّ محفوظاً حسب الفرض فيقتضي إيجاد متعلّقه والبعث إليه، فتكون نتيجة

الخطابين البعث نحو الضدّين، ونتيجة ذلك هو إيجاب الجمع، فإنّه حال اشتغال المكلّف بفعل المهمّ المطالب به يطالب بفعل الأهمّ أيضاً حسب إطلاقه، ومع هذا كيف لا يلزم إيجاب الجمع؟.

قلت: دعوى أنّ إيجاب الجمع لا يتوقّف على ثبوت الإطلاق من الطرفين ويكفي فيه الإطلاق من طرف واحد، مساوقة لدعوى جواز اجتماع النقيضين، لما عرفت: من أنّ إيجاب الجمع معناه أنّه في حال الاشتغال بكلّ من متعلّقي الخطابين يطالب بالآخر ويؤمر به، وفي المقام في حال الاشتغال بالأهمّ لا يطالب بالمهمّ ولا يتعلّق الأمر به، فيكون نسبة المهمّ إلى الأهمّ في حال الاشتغال بالأهمّ كنسبة المباحات إليه، ومع هذا كيف يلزم إيجاب الجمع؟.

والحاصل: أنّ إيجاب الجمع لا يكون إلّا إذا كان هناك مطلوبان، بحيث لو فرض محالاً إمكان الجمع بينهما، كان كلّ منهما مطلوباً ويقع محبوباً. وفي المقام لو فرض محالاً أنّه جمع المكلّف بين الأهمّ والمهمّ كان المهمّ لغواً، ولا يقع على صفة المطلوبيّة، لعدم تحقّق ملاك وجوبه من ترك الأهمّ، فإذا لم يكن هناك إلّا مطلوب واحد في جميع الحالات، غايته أنّه في حال فعل الأهمّ يكون هو المطلوب، وفي حال تركه يكون المهمّ مطلوباً وإن كان طلب الأهمّ لم يسقط، فكيف يقال إنّه يجب الجمع، وهل هذا إلّا تناقض؟.

فإن قلت: لا يصحّ الخطاب المولوي الشرعي إلّا إذا أمكن أن يكون داعياً نحو الفعل، وباعثاً إليه. وداعويّة الخطاب بالنسبة إلى غالب نفوس البشر إنّما هي باعتبار ما يستتبعه من الثواب والعقاب، إذ قلّ ما يكون نفس الخطاب بما هو خطاب صادراً من المولى المنعم داعياً نحو الامتثال، إلّا بالنسبة إلى الأوحديّ، بل ينحصر ذلك بالأولياء المقرّبين الذين لا يعبدون الله خوفاً من النار أو طمعاً في الجنّة

بل وجدوه أهلاً للعبادة فعبدوه. وأمّا ما سوى ذلك فالعبادة إنّما تكون للخوف من العقاب والطمع في الثواب، فلا بدّ أن يكون كلّ خطاب إلزامي مولوي مستتبعاً لاستحقاق العقاب ليصلح أن يكون داعياً، وإلّا خرج عن المولويّة إلى الإرشاديّة.

وحينئذ نقول: إنّ الخطابين المترتّبين، إمّا أن يستتبعا عقابين، وإمّا أن لا يستتبعا إلّا عقاباً واحداً. فإن استتبعا عقابين يلزم أن يكون العقاب على غير المقدور، وهو في الاستحالة كالخطاب بغير المقدور، لوضوح أنّه لا يمكن للمكلّف امتثال الخطابين المترتّبين، لتضادّ متعلّقهما، فلا يمكنه الجمع في الامتثال. فإذا امتنع امتثالهما امتنع العقاب على تركهما، لاستلزام العقاب على الممتنع وغير المقدور، فلا بدّ حينئذٍ من الالتزام بوحدة العقاب عند ترك امتثال الخطابين، ومعلوم أنّ العقاب حينئذ يكون على ترك الأهمّ لا على ترك المهمّ، فيخرج خطاب المهمّ عن كونه مولوياً، لامتناع ما يستتبعه من العقاب، ويكون إرشادياً محضاً لإدراك مصلحته. فظهر أنّ الخطاب الترتّبي لو لم يكن محالاً من جهة اقتضائه لإيجاب الجمع، فهو محال من جهة ما يستتبعه من العقاب.

قلت: منشأ امتناع تعدّد العقاب في المقام ليس إلّا من جهة أنّه ليس هناك إلّا مطلوب واحد في جميع الحالات، لا مطلوبان، لعدم الأمر بالجمع حتّى يكون هناك مطلوبان، كما تقدّم من أنّه حال فعل الأهمّ لا يكون المطلوب إلّا هو، وفي حال تركه لا يكون المطلوب إلّا المهمّ، وإن لم يسقط طلب الأهمّ بعد، والمطلوب الواحد لا يستتبع إلّا عقاباً واحداً.

وحينئذ نقول: إنّ المطلوب الواحد لا يستلزم وحدة العقاب دائماً لما فيه.

أوّلاً: نقضاً بالواجبات الكفائيّة، وتعاقب الأيادي، فإنّه ليس هناك إلّا مطلوب واحد وهو دفن الميت مثلاً أو تكفينه، أو أداء مال الناس في تعاقب الأيادي. وهذا المطلوب الواحد لا يمكن أن يجتمع المكلّفون على امتثاله، بل لا يصلح الخطاب

الكفائي أو خطاب أداء مال الناس إلّا لإمتثال واحد. وذلك الامتثال الواحد لا يمكن أن يصدر إلّا من مكلّف واحد، ومع ذلك عند ترك الجميع يتعدّد العقاب، حسب تعدّد المكلّفين وذوي الأيادي، فكيف تعدّد العقاب مع عدم إمكان تعدّد الامتثال؟ فما يجاب به عن ذلك في ذلك المقام، نجيب به في المقام.

وثانياً: حلّاً وحاصله: أنّ العبرة في استحقاق العقاب هو ملاحظة كلّ خطاب بالنسبة إلى كلّ مكلّف في حدّ نفسه وبحيال ذاته، بمعنى أنّه يلاحظ الخطاب هو وحده مع قطع النظر عن اجتماعه مع خطاب آخر، ويلاحظ كلّ مكلّف أيضاً هو وحده مع قطع النظر عن اجتماعه مع مكلّف آخر، فإن كان متعلّق ذلك الخطاب الملحوظ وحده مقدوراً بالنسبة إلى ذلك المكلّف الملحوظ وحده، فعند تركه وعصيانه يستحقّ العقاب، وإلّا فلا. وأمّا ملاحظة اجتماع الخطاب لخطاب آخر، أو اجتماع المكلّف مع مكلّف آخر، واعتبار القدرة على المجموع من متعلّقي الخطابين، أو مجموع المكلّفين، فهو ممّا لا عبرة به ولا موجب لهذا اللحاظ، بل العبرة إنّما هي بالقدرة على متعلّق كلّ خطاب من حيث نفسه لكلّ مكلّف كذلك.

نعم: لو تعلّق التكليف في مكان بالجمع بين الشيئين، أو اجتماع المكلّفين في شيء واحد، فلا بدّ حينئذ أن يكون الجمع بين الشيئين مقدوراً، ليصحّ التكليف به، وكذا اجتماع المكلّفين. إلّا أنّ هذا يحتاج إلى دليل بالخصوص على اعتبار الجمع. ومع عدم قيامه، فالعبرة بالقدرة على متعلّق كلّ خطاب من حيث نفسه مع قطع النظر عن اجتماعه مع خطاب آخر وكل مكلّف كذلك. ومن المعلوم: تحقّق القدرة في كلّ من متعلّق الخطابين المترتّبين في حدّ نفسه وكل مكلّف في الواجب الكفائي وفي أداء مال الناس من حيث نفسه، فعند ترك كلا المتعلّقين يستحقّ عقابين. وكذا عند ترك الكلّ للواجب الكفائي أو أداء مال الناس يستحقّ الجميع للعقاب، لتحقّق

شرط استحقاق العقاب، وهو القدرة على كلّ متعلّق في حد نفسه وقدرة كلّ مكلّف على امتثال الواجب الكفائي وأداء الدين. وإن لم تتحقّق القدرة على الاجتماع بعد عدم تعلّق التكليف بالاجتماع، فضمّ لفظ الاجتماع في المقام ممّا لا معنى له. مع أنّه لو فرض أنّ للاجتماع دخلا في العقاب، فالذي له دخل هو الجمع في العصيان لا الجمع في الامتثال، فإنّ العقاب إنّما يكون مترتّباً على العصيان، لا على الامتثال.

فالذي يعتبر فيه القدرة هو الجمع في العصيان، والمفروض أنّه قادر على الجمع في العصيان بترك الأهمّ والمهمّ، إذ ليس الكلام في الضدّين اللذين لا ثالث لهما، فعند جمعه في العصيان لا بدّ أن يتعدّد عقابه، كما أنّه لا بدّ عند اجتماع المكلّفين في ترك الواجب الكفائي من استحقاق كلّ منهم العقاب. فلا محيص في المقام من الالتزام بتعدّد العقاب عند ترك كلّ من الأهمّ والمهمّ، ولا محذور فيه أصلاً.

فإن قلت: هب أنّه أمكن الخطاب الترتّبي من حيث الخطاب والعقاب، إلّا أنّه مجرّد الإمكان لا يكفي في الوقوع، بل لا بدّ من إقامة الدليل عليه. نعم: الخطاب الترتّبي في مثل الإقامة والصوم لا يحتاج إلى دليل، بل نفس أدلّة وجوب الصوم على من كان مقيماً في أوّل الفجر إلى الزوال يكفي في إثبات الأمر الترتّبي عند عصيان حرمة الإقامة، ولكن في مثل الضدّين لم يقم دليل على وجوب المهمّ عند عصيان الأهمّ. فالقائل بالترتّب لا بدّ له من إقامة الدليل على ذلك.

قلت: نفس الأدلّة الأوليّة المتعرّضة لحكم المتزاحمين مع قطع النظر عن تزاحمهما كافية في إثبات الأمر الترتّبي، لأنّ المفروض أنّ لكلّ من الأهمّ والمهمّ حكماً بحيال ذاته مع قطع النظر عن وقوع المزاحمة بينهما، وكان الدليل المتكفّل لذلك الحكم مطلقاً يعمّ حالتي فعل الآخر وعدمه، فإذا وقع التزاحم بينهما من حيث قدرة المكلّف وعدم تمكّنه من الجمع الذي كان يقتضيه الإطلاق، فإن لم يكن لأحد

الحكمين مرجّح من أهمّيّة أو غيرها، فلابدّ من سقوط كلا الإطلاقين، لأنّ سقوط أحدهما ترجيح بلا مرجّح، وتكون نتيجة الخطابيين بعد سقوط إطلاقهما -لمكان اعتبار القدرة- هو التخيير عقلاً وإن كان لأحدهما مرجّح، كالأهمّيّة فيما نحن فيه، فالساقط هو إطلاق المرجوح فقط، مع بقاء إطلاق الراجح على حاله. وأمّا أصل الخطاب بالمرجوح فلا موجب لسقوطه، إذ من إطلاقه نشئت المزاحمة لا من أصل وجوده، والضرورات تتقدّر بقدرها. فإذا سقط إطلاقه يبقى مشروطاً بترك الراجح، وهو المراد من الأمر الترتّبي. فالمتكفّل لاثبات الأمر الترتّبي هي الأدلّة الأوليّة المتعرّضة لحكم المتزاحمين من حيث أنفسهما، بضميمة حكم العقل باشتراط التكليف بالقدرة وقبح ترجيح المرجوح على الراجح أو مساواته له. فإنّه من هذه الأُمور الثلاثة ينتج اشتراط خطاب المهمّ بترك الأهمّ، كما لا يخفى. هذا تمام الكلام في المسألة الأُولى من مسائل الترتّب، وهي ما إذا كان التزاحم ناشئاً عن تضادّ المتعلّقين.

[التنبيهات]

وينبغي التنبيه على أُمور:

الأمر الأوّل: قد عرفت في أوّل البحث، أنّ مورد البحث في الأمر الترتّبي إنّما هو فيما إذا كان الملاك لكلّ من الأمرين - من المترتّب والمترتّب عليه - ثابتاً ومتحقّقاً عند التزاحم، بحيث لو منعنا عن الأمر الترتّبي أمكن تصحيح العبادة بالملاك، بناءً على كفاية ذلك في صحّة العبادة، وعدم القول بمقالة صاحب الجواهر: من توقّف الصحّة على الأمر وعدم كفاية الملاك على ما هو المحكيّ عنه. والسرّ في اعتبار الملاك في الأمر الترتّبي واضح، فإنّه لو لم يكن ملاك امتنع الأمر، لتوقّف الأمر على الملاك، على ما عليه العدليّة.

ومن ذلك يظهر: امتناع الأمر الترتّبي في المتزاحمين اللذين كان أحدهما مشروطاً بالقدرة الشرعيّة، لأنّ المزاحم المشروط بذلك يكون خالياً عن الملاك، لما تقدّم:

من أنّ القدرة الشرعيّة لها دخل في الملاك، فعند إنتفائها ينتفي الملاك، ومع إنتفائه يمتنع الأمر الترتّبي.

وهذا من غير فرق بين استفادة اعتبار القدرة الشرعيّة من دليل متّصل كما في الحجّ، أو بدليل منفصل كما في الوضوء، حيث إنّ الأمر الوضوئي وإن لم يقيّد بالقدرة في لسان دليله، إلّا أنّه من تقييد الأمر التيمّمي بذلك يستفاد تقييد الأمر الوضوئي بالقدرة. وهذا بعد تفسير الوجدان المأخوذ في آية التيمّم بالتمكّن، فإنّ مقتضى المقابلة بين الوضوء والتيمّم من حيث تقييد التيمّم بعدم التمكّن من الماء يستفاد أنّ الوضوء مشروط شرعاً بالتمكّن، وإلّا لم تتحقّق المقابلة بين الوضوء والتيمّم، ولزم أن يكون ما في طول الشيء في عرضه، وأن يكون التفصيل غير قاطع للشركة، وبطلان كلّ ذلك واضح. مع أنّ نفس بدليّة التيمّم للوضوء يقتضي اشتراط الوضوء بالقدرة الشرعيّة، على ما تقدّم في مرجّحات التزاحم: من أنّ لازم البدليّة الشرعيّة ذلك. فاستفادة اعتبار القدرة الشرعيّة في الوضوء تكون من وجهين: من تقييد التيمّم بعدم التمكّن، ومن بدليّة التيمّم للوضوء. وحينئذٍ لو فرض انتفاء القدرة الشرعيّة للوضوء، بحيث انتقل تكليفه إلى التيمّم -كما لو وجب صرف ما عنده من الماء لحفظ النفس المحترمة - كان وضوؤه خالياً عن الملاك، فلو عصى وتوضّأ كان وضوؤه باطلاً، ولا يمكن تصحيحه لا بالملاك، ولا بالأمر الترتّبي. ومن الغريب ما حكي عن بعض الأعاظم في حاشيته على النجاة: من القول بصحّة الوضوء والحال هذه، ولا يخفى فساده.

الأمر الثاني:[1] قد عرفت أيضاً أنّ مورد الخطاب الترتّبي إنّما هو في التكليفين

---

١. لا يخفى عليك: ان شيخنا الأُستاذ مدّ ظلّه عدل عمّا أفاده في هذا التنبيه بكلا التقريبين الآتيين، والتزم بالأخرة بجريان الخطاب الترتّبي في كلّ ما يكون منجّزاً، ولو كان من جهة وجوب التعلّم، سواء في ذلك الشبهات الموضوعيّة والحكميّة. نعم: في خصوص مسألتي الجهر والإخفات وما شابههما لا يجري الخطاب الترتّبي لكون التضادّ فيهما دائميّاً وكونه يلزم الأمر بالحاصل، على ما بيّناه في المتن، فراجع - منه.

المتزاحمين اللذين لا يمكن الجمع بينهما لمكان عدم القدرة، وتزاحم التكاليف إنّما يكون بعد تنجزّها ووصولها إلى المكلّف وكونها محرزة لديه بأنفسها، إمّا بالإحراز الوجداني العلمي، وإمّا بالطرق المحرزة للتكاليف: من الطرق والامارات والأُصول المحرزة، فلا يتحقّق التزاحم فيما إذا لم تكن التكاليف واصلة إلى المكلّف وكانت مجهولة لديه، وإن كان بالجهل التقصيري، بحيث كان الواجب عليه الاحتياط أو التعلّم، فإنّ مجرّد ذلك لا يكفي في التزاحم لعدم خروج التكليف بذلك عن كونه مجهولاً. والعقاب إنّما يكون على ترك التعلّم عند مصادفته لترك الواقع، لا مطلقاً كما هو المحكيّ من المدارك، على ما فصّلنا القول في ذلك في محلّه.

والحاصل: أنّه في صورة الجهل بالتكليف لا يعقل الخطاب الترتّبي، لعدم المزاحمة بين التكليفين، وإن فرض استحقاق العقاب على ترك التكليف المجهول في صورة كون الجاهل مقصّراً. وكيف يعقل الخطاب الترتّبي مع أنّه عبارة عن أخذ عصيان أحد التكليفين شرطاً للتكليف الآخر؟ ومعلوم أنّ الجاهل بالتكليف وإن كان عن تقصير لا يرى نفسه عاصياً ولا يلتفت إلى ذلك، إذ الالتفات إلى كونه عاصياً يتوقّف على العلم بالتكليف، فيخرج عن كونه جاهلاً، فلا يعقل أن يقال: أيّها العاصي للتكليف المجهول يجب عليك كذا، فإنّه بمجرّد التفاته إلى كونه عاصياً ينقلب جهله بالتكليف إلى كونه عالماً به.

وهذا نظير ما قلنا في محلّه: من أنّه لا يعقل تكليف الناسي لجزءٍ بالفاقد له، لأنّه بمجرّد الالتفات إلى كونه ناسياً يخرج عن كونه ناسياً. ومن هنا ظهر: أنّ تصحيح عبادة تارك الجهر أو الإخفات والقصر أو الإتمام بالخطاب الترتّبي -كما عن الشيخ الكبير كاشف الغطاء - [1] ممّا لا يستقيم. إذ لا يعقل أن يقال: أيّها العاصي بترك الجهر

---

١. قال في مقدّمة كشف الغطاء:

«أنّ انحصار المقدّمة بالحرام بعد شغل الذمّة لا ينافي الصحّة وإن استلزم المعصية، وأيّ مانع من أن يقول الآمر المطاع لمأموره: إذا عزمت على معصيتي في ترك كذا فافعل كذا كما هو أقوى الوجوه في حكم جاهل

أخفت أو بالعكس، لأنّ التفاته إلى كونه عاصياً يستدعي العلم بوجوب الجهر عليه ومع علمه بوجوب الجهر لا يصحّ الإخفات منه، إذ صحّة الإخفات مقصورة بصورة الجهل بوجوب الجهر عليه.

ولا يتوهّم: أنّه لا يتوقّف صحّة التكليف بالإخفات على الالتفات إلى كونه عاصياً للجهر، بل يكفي كونه عاصياً في الواقع، كما حكي عن الشيخ ﷺ نظير هذا في الناسي[1] وقال بصحّة تكليف الناسي وإن لم يلتفت إلى كونه ناسياً، بل يرى نفسه ذاكراً إلى [إلّا] أنّه يقصد الأمر المتوجّه إليه واقعاً، غايته أنّه يتخيّل أنّه ذاكر فيكون من قبيل الخطأ في التطبيق. وفي المقام يجري هذا الكلام أيضاً.

وذلك لأنّه لا يصحّ التكليف إلّا فيما إذا أمكن الانبعاث عنه، ولا يمكن الانبعاث عن التكليف إلّا بعد الالتفات إلى ما هو موضوع التكليف والعنوان الذي رتّب التكليف عليه. وفي المقام لا يعقل الالتفات إلى ما هو موضوع التكليف بالإخفات الذي هو كون الشخص عاصياً للتكليف الجهري، وكذا الكلام في الناسي. وقد أوضحنا الكلام في ذلك وفساد كون المقام من باب الخطأ في التطبيق في تنبيهات الأقلّ والأكثر، فراجع.

هذا ما ذكره شيخنا الأُستاذ -مدّ ظلّه- في الليلة الأُولى تحت عنوان «الأمر الثاني» وفي الليلة الثانية قرّر ما يلي:

الأمر الثاني: يعتبر في الخطاب الترتّبي أن يكون التكليف في المترتّب عليه منجّزاً واصلاً إلى المكلّف بنفسه وجداناً، أو بالطرق المحرزة من الأمارات والأُصول المحرزة.

الجهر والإخفات والقصر والاتمام.» (مقدّمات كشف الغطاء، البحث الثامن عشر من المقصد الأوّل من الفنن الثاني، ص ٢٧.

١. ذكر المحقّق المقرّر ﷺ في المجلّد الثاني من الفوائد، في الأمر الأوّل من تنبيهات الأقلّ والأكثر «هذا ما حكاه شيخنا الأُستاذ مدّ ظلّه عن تقريرات بعض الأجلّة لبحث الشيخ ﷺ في مسائل الخلل وهو إلى الآن لم يطبع» الأمر الأوّل من تنبيهات الأقلّ والأكثر، الجهة الأُولى من المقام الثاني ص ٧٠ الطبعة القديمة.

فلو لم يكن منجّزاً -كما في الشبهات البدويّة التي تكون مجرى البراءة، أو كان منجّزاً ولكن ما كان واصلاً إلى المكلّف بنفسه، كما في الشبهات البدويّة التي تكون مجرى الاحتياط، كباب الدماء والفروج والأموال، وكالشبهات الحكميّة قبل الفحص والتعلّم، وكما في الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي - لم يكن موقع للخطاب الترتّبي.

أمّا في الشبهات البدويّة التي تكون مجرى البراءة فمن جهات ثلاث:

الأُولى: أنّ التكليف الواقعي المجهول غير قابل لأن يكون محرّكاً وباعثاً مولويّاً نحو متعلّقه، فلا يكون مزاحماً للتكليف الآخر، وبعبارة أُخرى: التكليف الواقعي المجهول لا يكون شاغلاً لنفسه، فبأن لا يكون شاغلاً عن غيره أولى.

الثانية: أنّه لا يتحقّق عصيانه الذي هو شرط للخطاب المترتّب، لأنّ المفروض أنّ الشبهة مورد البراءة فلا عصيان له.

الثالثة: أنّه لا يمكن تحقّق العلم بالخطاب المترتّب، لمكان عدم العلم بما هو موضوعه: من كونه عاصياً للخطاب المترتّب عليه، لأنّ العلم بالعصيان فرع العلم بالتكليف، والمفروض أنّه جاهل به.

وأمّا الشبهات الحكميّة قبل الفحص، والشبهات التي تكون مجرى الاحتياط، فلا يجري فيها الخطاب الترتّبي من جهتين:

الأُولى: أنّه لا يتحقّق عصيان التكليف المجهول، حيث لا عقاب على نفس التكليف المجهول، بل العقاب على ترك التعلّم والاحتياط عند المصادفة.

الثانية: أنّه لا يتحقّق العلم بالخطاب المترتّب، لعدم تحقّق ما هو موضوعه من عصيان الخطاب المترتّب عليه.

وأمّا في الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي، فمن جهة واحدة لا يجري فيها الخطاب الترتّبي، وهي الجهة الأخيرة أعني من عدم إمكان حصول العلم بالخطاب

الترتّبي، لعدم العلم بعصيان الخطاب المترتّب عليه، وإن كان منجّزاً بالعلم الإجمالي وتحقّق عصيانه في صورة المصادفة، حيث إنّه لو ارتكب بعض الأطراف وصادف الواقع كان عاصياً له ومعاقباً عليه، لا على ترك الاحتياط، بخلاف الشبهات البدويّة.

هذا ما قرره شيخنا الأُستاذ -مدّ ظلّه- في الليلة الثانية. وحيث إنّه يرد على هذا التقرير من الإشكال ما لا يخفى، عدل مدّ ظلّه عن هذا التقرير في الليلة الثالثة والتزم بجريان الخطاب الترتّبي في جميع الشبهات الموضوعيّة التي لا تجري فيها البراءة، وفي الشبهات الحكميّة المقرونة بالعلم الإجمالي أو التي تكون مجرى الاحتياط، كما إذا بنينا على الاحتياط في الشبهات التحريميّة، كما عليه الأخباريون حتّى بعد الفحص. نعم في خصوص الشبهات الحكميّة التي يجب فيها الفحص قال: بعدم جريان الخطاب الترتّبي.[1]

أمّا تصحيح عبادة الجاهل بالجهر والإخفات والقصر والإتمام، بالخطاب الترتّبي فلا يمكن، لأنّ التضادّ بين القصر والإتمام والجهر والإخفات يكون دائميّاً، بعد ما كان الواجب في اليوم فريضة واحدة، إمّا جهريّة أو إخفائيّة، وإمّا القصر أو الإتمام، فليس في عالم التشريع إلّا حكم واحد وملاك واحد. ولو فرض أنّ كلّاً من الجهر والإخفات ذو ملاك في الواقع، فلا بدّ من وقوع الكسر والانكسار بين الملاكين في عالم التشريع وإنشاء الحكم على طبق أقوى الملاكين. وقد عرفت: أنّ مورد البحث عن الترتّب إنّما هو بعد ثبوت الملاكين وتشريع الحكم على طبق كلّ منهما على نهج القضايا الحقيقيّة ووقوع التزاحم والتضادّ بينهما اتّفاقاً، لمكان عدم قدرة المكلّف على الجمع بينهما. وأين هذا ممّا إذا كان التضادّ دائميّاً، فإنّه يكون حينئذ من باب التعارض، لا

---

١. والذي يقوى في النظر: جريان الخطاب الترتّبي حتّى في ذلك أيضاً، إلّا إذا كان الجاهل مركّباً قاطعاً بعدم الحكم، فإنّ مثل هذا لا مجال فيه لجريان الخطاب الترتّبي، وإن فرض كون الجاهل مقصّراً معاقباً، فتأمّل جيّداً - منه.

التزاحم، على ما تقدّم من الفرق بينهما. والتضادّ في مسألتي القصر والإتمام والجهر والإخفات، يكون من التضادّ الدائمي، بحيث لو ورد الدليل على وجوب كلّ منهما كان الدليلان متعارضين، وذلك بعد ما كان الواجب في اليوم صلاة واحدة واضح. فلا تندرج المسألة في صغرى التزاحم، حتّى يجري فيها الخطاب الترتّبي.

هذا كلّه، مضافاً إلى أنّ الأمر الترتّبي في الضدّين اللذين لا ثالث لهما، كالجهر والإخفات في القراءة، ممّا لا يعقل - مع قطع النظر عمّا ذكرنا - فإنّه يكون من الأمر بالحاصل، لأنّ ترك الجهر يلازم خارجاً الإخفات فيها فلا معنى للأمر بالإخفات مثلاً عند ترك الجهر، لأنّ الإخفات عند ترك الجهر يكون حاصلاً بنفسه، فلا يعقل أن يكون الأمر به باعثاً مولويّاً.

والحاصل: أنّه كما لا يعقل الأمر بأحد النقيضين عند عدم الآخر، لأنّ عدم أحد النقيضين عين وجود الآخر خارجاً، وإن لم يكن عينه مفهوماً -على ما تقدّم في بعض المباحث السابقة- فلا يعقل أن يقال مثلاً: لا تغصب الغصب الصلاتي، وإن غصبت الغصب الصلواتي فصل، فإنّه يكون من تحصيل الحاصل، كذلك لا يعقل الأمر بأحد الضدّين اللذين لا ثالث لهما عند عدم الآخر، فإنّ عدم أحد الضدّين وإن لم يكن خارجاً عين وجود الضدّ الآخر، كما كان في النقيضين كذلك، إلّا أنّه يلازمه خارجاً، فيلزم أيضاً الأمر بالحاصل. فالأمر الترتّبي في الضدّين اللذين لا ثالث لهما لا يعقل، كما في النقيضين.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّه يرد على إدراج مسألة جاهل القصر والإتمام والجهر والإخفات في صغرى الترتّب ودفع الإشكال الوارد فيها الناشئ عن الالتزام باستحقاق العقاب مع القول بصحّة الصلاة بذلك أُمور ثلاثة:

الأوّل: إنّ مورد الأمر الترتّبي إنّما يكون بعد تنجّز التكليف بكلّ من الواجبين

ووصول كلّ من التكليفين إلى المكلّف وصولاً وجدانيّاً أو بأحد طرقه، والمفروض في المسألة كون الشخص جاهلاً بوجوب الإخفات عليه.

الثاني: إنّ مورد الترتّب إنّما هو في التضادّ الاتّفاقي، والمسألة تكون من التضادّ الدائمي.

الثالث: إنّ مورد الأمر الترتّبي في الضدّين اللذين لهما ثالث، والمسألة ممّا لا ثالث لهما، فتأمّل جيّداً.

الأمر الثالث: أنّ عقد الكلام في المسألة وإن كان في المتزاحمين المضيّقين كالغريقين، إلّا أنّه قد ظهر من مطاوي ما ذكرنا حال مزاحمة المضيّق للموسّع، كمزاحمة أداء الدين أو إزالة النجاسة عن المسجد للصلاة، فإنّه يجري في الموسّع أيضاً الأمر الترتّبي، بناءً على ما اخترناه سابقاً: من خروج الفرد من الموسّع المزاحم للمضيّق عن إطلاق الأمر بالطبيعة وعدم اندراجه تحت الطبيعة المأمور بها. فإنّه حينئذٍ يصحّ أن يقال: إنّ خروجه عن تحت الإطلاق ليس مطلقاً، سواء اشتغل بالمضيّق أو لم يشتغل، بل إنّ الخروج مقصور على صورة الاشتغال بالمضيّق، وأمّا عند عدم الاشتغال به وعصيانه فالإطلاق يعمّه.

ويكون الفرق بين المضيّقين والموسّع والمضيّق، هو أنّه في المضيّقين أصل الأمر بالمهمّ يكون مشروطاً بعصيان الأهمّ، وفي الموسّع والمضيّق إطلاق الأمر بالموسّع على وجه يشمل الفرد المزاحم للمضيّق يكون مشروطاً بعصيان المضيّق، لا أصل الأمر، لأنّ جميع أفراد الموسّع لم تكن مزاحمة للمضيّق، حتّى يكون أصل الأمر به مشروطاً بعصيان المضيّق. ولكن هذا إذا قلنا: بخروج الفرد المزاحم عن إطلاق الأمر لمكان اشتراط كلّ أمر بالقدرة على متعلّقه، حيث إنّ الأمر يكون بعثاً لأحد طرفي المقدور وتحريكاً لأحد جانبي الاختيار، فإنّه حينئذ نحتاج في صحّة الفرد المزاحم إلى الأمر الترتّبي.

وأمّا بناءً على ما اختاره المحقّق الكركي ﷺ[1] «من أن تعلّق الأمر بالطبيعة مع القدرة عليها في الجملة ولو في بعض الأفراد يكفي في صحّة الفرد المزاحم للمضيّق، لانطباق الطبيعة عليه قهراً، ويتحقّق الإجزاء عقلاً» فلا نحتاج في صحّة الفرد المزاحم إلى الأمر الترتّبي، بل نفس الأمر الأوّل بالصلاة يكفي في صحّة الفرد المزاحم. وقد تقدّم تفصيل الكلام في ذلك، فراجع.[2]

الأمر الرابع: الخطاب المترتّب عليه، تارة: يكون آنيّاً ليس له نحو بقاء واستمرار في وعاء الزمان حتّى يكون لعصيانه الذي هو شرط للخطاب المترتّب أيضاً نحو بقاء واستمرار، بل يكون عصيانه دفعيّاً آنيّاً ولو عرفاً، لعدم قابليّة بقاء الموضوع حتّى يستمرّ عصيانه، كإنقاذ الغريق الذي لو لم يبادر إليه يوجب موت الغريق الموجب لسقوط التكليف. وأُخرى: لا يكون كذلك، بل يكون له نحو بقاء واستمرار بحيث يستمرّ عصيانه ويبقى مع عدم الامتثال، لبقاء الموضوع، كأداء الدين حيث إنّه يستمرّ الخطاب والعصيان ببقاء الدين، ولا يسقط إلّا بأدائه.

فإن لم يكن للخطاب المترتّب عليه بقاء ولا يكون لعصيانه استمرار، فهذا الذي تقدّم الكلام عنه: من أنّ الخطاب المترتّب يكون مشروطاً بعصيان الخطاب المترتّب عليه، من دون استلزامه للشرط المتأخّر، بل يكون الشرط الذي هو العصيان مقارناً للأمر المترتّب، سواء كان الأمر المترتّب أيضاً كالمترتّب عليه آنيّاً ليس له نحو بقاء واستمرار، كالغريقين اللذين كان أحدهما أهمّ، أو كان الأمر المترتّب له نحو بقاء واستمرار لتدرّج امتثاله في الوجود وليس آنيّ الحصول، كالصلاة حيث إنّ فعلها ليس آني الحصول، بل هو متدرّج في الوجود حسب تدرّج الأجزاء. غايته أنّه في

---

١. راجع ما أفاده المحقّق الثاني ﷺ في جامع المقاصد، في شرح قول العلامة ﷺ في القواعد «ولا يصحّ الصلاة في أوّل وقتها ممّن عليه دين واجب الأداء.» كتاب الدين وتوابعه، المطلب الأوّل من المقصد الأوّل.

٢. راجع ما أفاده المصنّف في تحقيق ثمرات الاقتضاء وعدمه ص ٣٧١ - ٣٧٢ من هذا الكتاب.

مثل هذا يكون الأمر بالجزء الأوّل من الصلاة المقارن لعصيان إنقاذ الغريق من الأمر الترتّبي، وأمّا الأمر بسايرالأجزاء الاخر التي يكون وجودها بعد تحقّق عصيان الأمر المترتّب عليه، فلا يكون من الأمر الترتّبي، لعدم بقاء الأمر المترتّب عليه، لفرض تحقّق عصيانه وانعدام موضوعه بموت الغريق مثلاً. فمثل الحمد والركوع والسجود الذي يكون ظرف وجوده بعد موت الغريق، لا يكون أمره من الأمر الترتّبي، بل الأمر بالتكبير يكون من ذلك، لمقارنة وجودها لعصيان الأمر بالإنقاذ. وذلك واضح.

وأمّا إذا كان للخطاب المترتّب عليه نحو بقاء، وكان لعصيانه استمرار، فإن كان امتثال الخطاب المترتّب دفعيّاً ليس متدرّجاً في الزمان -كالأمر بردّ السلام مثلاً المترتّب على الأمر بترك أداء الدين أو إزالة النجاسة من المسجد مثلاً- فهذا أيضاً ممّا لا إشكال فيه، فإنّه يكون في حال ردّ السلام عاصياً لخطاب الإزالة، ويكون عصيان الإزالة أيضاً من الشرط المقارن لوجوب ردّ السلام، وإن كان العصيان يبقى بعد سقوط الأمر بردّ السلام، لمكان امتثاله.

وأمّا إذا كان امتثال الأمر المترتّب تدريجي الوجود كالصلاة، وكان لعصيان الأمر المترتّب عليه استمرار وبقاء - كأداء الدين وإزالة النجاسة عن المسجد - فربّما يستشكل في مثل هذا بتوقّف الأمر المترتّب على الشرط المتأخّر، وحيث امتنع الشرط المتأخّر امتنع الخطاب الترتّبي.

وجه التوقّف: هو توهّم أنّ الأمر بالمتدرّج مشروط باستمرار عصيان الأمر المترتّب عليه إلى آخر جزء من المتدرّج الذي فرض تعلّق الأمر الترتّبي به، مثلاً الأمر بالصلاة بالأمر الترتّبي يكون مشروطاً باستمرار عصيان الأمر بالإزالة إلى آخر الصلاة، فيكون عصيان الأمر بالإزالة في حال التسليمة شرطاً للأمر بالتكبيرة، إذ لولا العصيان في ذلك الحال لما تعلّق الأمر بالتكبيرة، فيكون تعلّق الأمر الترتّبي بالتكبيرة مشروطاً

بشرط مقارن، وهو عصيان الأمر بالإزالة في حال التكبيرة، ومشروطاً بالشرط المتأخّر أيضاً، وهو العصيان في حال التسليمة، وحيث كان المختار امتناع الشرط المتأخّر كان اللازم امتناع الأمر الترتّبي. وإرجاع الشرط إلى عنوان التعقّب إنّما يكون بعد مساعدة الدليل والاعتبار عليه، والمفروض أنّه لم يقم دليل بالخصوص على ثبوت الأمر الترتّبي في جميع موارد التدريجيّات، حتّى يقال: إنّ دلالة الاقتضاء تقتضي كون الشرط هو عنوان التعقّب، بل قد تقدّم أنّ نفس الأدلّة الأوليّة تقتضي الخطاب الترتّبي، بعد اشتراط كلّ تكليف بالقدرة على متعلّقه، ومعلوم: أنّ اقتضاء الأدلّة الأوليّة ذلك إنّما هو فيما إذا لم يلزم من الخطاب الترتّبي أمر غير معقول: من الشرط المتأخّر. وأمّا مع استلزامه ذلك، فالأدلّة حينئذٍ لا تقتضي الخطاب الترتّبي، وتقلّ فائدة البحث عنه حينئذٍ، لأنّ الغالب في الخطابات الترتّبيّة كون متعلّقاتها تدريجيّة، مع استمرار عصيان الأمر المترتّب عليه، فيلزم في الغالب من الخطاب الترتّبي الشرط المتأخّر.

أقول: ضعف هذا الإشكال ممّا لا يكاد يخفى، لوضوح أنّ هذا ليس إشكالاً مخصوصاً بالأمر الترتّبي، بل توهّم هذا الإشكال مطّرد في جميع الأوامر التي تتعلّق بعدّة أجزاء متدرّجة في الوجود، كالصوم، والصلاة، والوضوء، وغير ذلك من المركّبات الارتباطيّة، لوضوح أنّ الأمر بكلّ جزء مشروط بالقدرة على الأجزاء اللاحقة، فيلزم الشرط المتأخّر في جميع المركّبات، ولو لم يكن هناك أمر ترتّبي. ولا يلزم من القول بالأمر الترتّبي إشكال زائد على الإشكال المطّرد، فإنّ الأمر المترتّب المتعلّق بما يكون تدريجي الحصول أيضاً يكون مشروطاً ببقاء القدرة إلى آخر الأجزاء، غايته أنّ القدرة على الأجزاء اللاحقة إنّما تكون باستمرار عصيان الأمر المترتّب عليه، فليس في الأمر الترتّبي إشكال سوى إشكال اعتبار بقاء القدرة إلى آخر الأجزاء في الأمر بأوّل الأجزاء في المركّبات الارتباطيّة.

هذا، وقد تقدّم الجواب عن هذا الإشكال المطّرد، وبيان ضعف توهّم استلزام

الأمر بالمركّب للشرط المتأخّر في بعض المباحث المتقدّمة. وحاصل الجواب: هو أنّ لازم اعتبار الوحدة في المركّب من عدّة أجزاء متدرّجة في الوجود، هو أن تكون القدرة على كلّ جزء في حال وجوده شرطاً بوجودها العيني الخارجي، وبالنسبة إلى الأجزاء الاخر من السابقة واللاحقة يكون الشرط هو التقدّم والتأخّر. مثلاً الأمر بالتكبيرة مشروط بالقدرة عليها خارجاً وتعقّبها بالقدرة على سائر الأجزاء. وكذا الأمر بالحمد مشروط بالقدرة عليها خارجاً وسبقها بالقدرة على التكبيرة وتعقّبها بالقدرة على الأجزاء المتأخّرة. فشرطيّة التعقّب والتقدّم ممّا يقتضيه نفس الأمر بالمركّب بعد اعتبار الوحدة فيه وأخذه على جهة الارتباطيّة. فالقول بأنّ الشرط في مثل هذا هو عنوان التعقّب ليس قولاً بلا دليل، بل نفس دليل المركّب بعد اعتبار الوحدة فيه يقتضي ذلك، وعليه يساعد الاعتبار. وقد تقدّم تفصيل الكلام في ذلك في مسألة الشرط المتأخّر، فراجع.[1] وعلى كلّ حال: لا يرد على الأمر الترتّبي في التدريجيّات إشكال زائد على الإشكال في المركّبات، والجواب واحد في الجميع.

وحينئذ نقول: إنّ الأمر بأوّل جزء من متعلّق الأمر المترتّب مشروط بعصيان الأمر المترتّب عليه بالشرط المقارن ويتعقّبه باستمرار العصيان إلى آخر الأجزاء. ولا محذور فيه أصلاً، لأنّ شرطيّة عنوان التعقّب إنّما تستفاد من نفس اعتبار الوحدة في متعلّق الأمر المترتّب.

ثمّ لا يخفى عليك: أنّ الأمر الترتّبي قد يثبت من أوّل الشروع في العمل التدريجي ويستمرّ إلى آخره، وقد يحدث في أثناء العمل، وربّما ينعكس الأمر، بحيث يكون الأمر المترتّب مترتّباً عليه لو حدث في الأثناء، بعد ما كان مترتّباً لو كان من أوّل العمل. مثلاً في إزالة النجاسة عن المسجد والصلاة يختلف الحال فيها. فتارة: يعلم بنجاسة المسجد قبل الدخول في الصلاة، وأُخرى: يعلم به في أثناء الصلاة.

---

١. راجع الجزء الأوّل من هذا الكتاب، مباحث الشرط المتأخّر ص ٣٣٤ - ٣٣٥

فإن كان عالماً بها قبل الصلاة مع سعة الوقت، يكون حينئذٍ الأمر بالصلاة من أولها إلى آخرها مترتباً على عصيان الإزالة، لأنه يكون من مزاحمة الموسّع والمضيّق. وقد تقدّم أنّ الأمر بالموسّع يكون مترتّباً على عصيان الأمر بالمضيّق. وهذا الأمر الترتّبي محفوظ من أوّل الصلاة إلى آخرها، فله بعد الشروع في الصلاة قطع الصلاة للاشتغال بالإزالة، بل يجب عليه قطعها لبقاء موضوع الإزالة واستمرار عصيانها إلى آخر الصلاة، فلا يحرم قطع مثل هذه الصلاة. ولا موقع للتمسّك بحرمة الإبطال، بعد ما كان الأمر الترتّبي محفوظاً من أوّل الصلاة إلى آخرها. فأقصى ما يقتضيه الأمر الترتّبي هو صحّة الصلاة لو لم يقطعها، ولا يقتضي حرمة قطعها. هذا إذا كان عالماً بالنجاسة قبل الصلاة.

وأمّا إن كان جاهلاً بها، فحيث لم يتنجّز عليه الأمر بالإزالة لمكان الجهل بها، كان دخوله في الصلاة ليس بالأمر الترتّبي بل بأمرها الأوّلي، وتوجّه عليه حرمة الإبطال وقطع الصلاة. فإذا علم بنجاسة المسجد في الأثناء، فيكون كما لو حدثت النجاسة في المسجد في الأثناء، ومن حين العلم يتوجّه عليه الأمر بالإزالة، فتقع المزاحمة حينئذٍ بين الأمر بالإزالة مع حرمة قطع الصلاة، وكلّ منهما يكون من المضيّق. ودعوى أهمّيّة حرمة القطع من وجوب الإزالة ليس بكلّ البعيد، فيكون الأمر بالإزالة حينئذ مترتّباً على عصيان الأمر بإتمام الصلاة، مع أنّه كان مترتّباً عليه لو كان عالماً بالنجاسة من أوّل الصلاة. وهذا ما قلناه: من أنّ الأمر قد ينعكس ويكون المترتّب مرتّباً عليه.

ثمّ إنّ هناك فرعاً محكيّاً عن الفصول، يناسب ذكره في المقام[1] وهو أنّه لو انحصر ماء الوضوء فيما يكون في الآنية المغصوبة، على نحو يحرم عليه الاغتراف منها للوضوء، وذلك فيما إذا لم يكن بقصد التخليص - على ما سيأتي ضابط

١. راجع الفصول، تقسيمات الواجب، تقسيمه إلى الواجب والمشروط، بيان وجه الفرق بين الواجب المعلّق والواجب المشروط، وتظهر الثمرة في وجوب المقدّمات التي.» ص ٨١.

التخليص- فإن اغترف منها ما يكفيه للوضوء دفعة واحدة، فهذا ممّا لا إشكال في وجوب الوضوء عليه بعد اغترافه، وإن عصى في أصل الاغتراف، إلّا أنّه بعد العصيان والاغتراف يكون واجداً للماء، فيجب عليه الوضوء. وأمّا إذا لم يغترف ما يكفيه للوضوء دفعة واحدة، بل كان بناؤه على الاغتراف تدريجاً فاغترف ما يكفيه لغسل الوجه فقط، فالمحكيّ عن صاحب الفصول: أنّه لا مانع من صحّة وضوئه حينئذٍ بالأمر الترتّبي، فإنّه يكون واجداً للماء بعد ما كان يعصي في الغرفة الثانية والثالثة التي تتمّ بها الغسلات الثلاث للوضوء، فيكون أمره بالوضوء نظير أمره بالصلاة إذا كان ممّا يستمر عصيانه للإزالة إلى آخر الصلاة، فإنّ المصحّح للأمر بالصلاة، إنّما كان من جهة حصول القدرة على كلّ جزء منها حال وجوده، لمكان عصيان الأمر بالإزالة في ذلك الحال وتعقّبه بالعصيان بالنسبة إلى الأجزاء اللاحقة، على ما تقدّم بيانه. وفي الوضوء يأتي هذا البيان أيضاً، فإنّ القدرة على كلّ غسلة من غسلات الوضوء تكون حاصلة عند حصول الغسلة، لمكان العصيان بالتصرّف في الآنية المغصوبة، والعصيان في الغرفة الأُولى لغسل الوجه يتعقّبه العصيان في الغرفة الثانية والثالثة لغسل اليدين، فيجري في الوضوء الأمر الترتّبي كجريانه في الصلاة.

هذا، ولكن لا يخفى عليك: الفرق بين باب الوضوء، وباب الصلاة، فإنّ الصلاة لا يعتبر فيها أزيد من القدرة العقليّة على أجزائها، المفروض حصولها باستمرار عصيان الإزالة، فلا مانع من الأمر الترتّبي فيها. وأمّا في الوضوء، فالقدرة المعتبرة فيه إنّما تكون شرعيّة وممّا لها دخل في الملاك، ولا قدرة شرعيّة على الوضوء بعد ما كان موقوفاً على التصرّف في الآنية المغصوبة، ولا ملاك له حينئذ، فيكون غسل الوجه بالغرفة الأُولى لغواً لا أثر له، بعد ما لم يكن في ذلك الحال واجداً لماء مباح شرعاً يكفي للوضوء، فلا يجري في الوضوء الأمر الترتّبي. هذا إذا لم يكن الاغتراف للتخليص.

وأمّا إذا كان للتخليص، فلا إشكال في جواز الاغتراف دفعة واحدة، بل بدفعات -على إشكال في الأخير- فيكون مكلّفاً بالوضوء ولا ينتقل تكليفه إلى التيمّم.

ثمّ إنّه ليس المراد من التخليص مجرّد القصد والنيّة، بل ضابطه أن يكون الماء الموجود في الآنية المغصوبة ملكاً له لا مباحاً، وكان وقوعه في الآنية لا باختياره، فإنّه حينئذٍ له تخليص مائه عن الآنية وإن استلزم التصرّف فيها.

وأمّا إذا كان مباحاً، أوكان وقوعه في الآنية بسوء اختياره، ففي مثل هذا لا يجوز له التصرّف في الآنية. أمّا فيما إذا كان الماء مباحاً فواضح، حيث إنّه لا ربط له به حتّى يجوزله التصرّف في الآنية. وأمّا فيما إذا كان ملكاً له فلأنّ الماء وإن لم يخرج عن ملكه، إلّا أنّه هو بسوء اختياره سلب سلطنته عن ملكه، فليس له التصرّف في الآنية لإخراج مائه من دون اذن صاحبها، فتأمّل جيّداً.

هذا تمام الكلام في المسألة الأُولى من مسائل الترتّب، مع ما يستتبعها من التنبيهات.

المسألة الثانية: [في التزاحم الناشئ عن قصور المكلّف]

هي ما إذا كان التزاحم ناشئاً عن قصور قدرة المكلّف على الجمع بينهما، من دون أن يكون هناك تضادّ في المتعلّقين، كالقيام في الركعة الأُولى والثانية. وقد تقدّم حكم التزاحم في ذلك، وإنّ المتأخّر إن كان أهمّ يجب حفظ القدرة له، ويكون بأهمّيّته شاغلاً مولويّاً عن المتقدّم. وإن لم يكن أهمّ وجب صرف القدرة إلى المتقدّم، وليس مخيّراً في صرف القدرة في أيّهما شاء، فإنّ التخيير إنّما يكون في المتزاحمين العرضيّين، لا الطوليّين. وقد تقدّم أنّ عدم التخيير في المقام من ثمرات كون التخيير في المتزاحمين المتساويين عقلاً باعتبار اشتراط التكليف بالقدرة عقلاً، لا شرعيّاً على ما تقدّم تفصيله -فراجع- فلا موجب لإعادته.

والغرض في المقام هو بيان جريان الخطاب الترتّبي فيما إذا كان المتأخّر أهمّ الذي فرضنا وجوب حفظ القدرة إليه. فلو خالف وعصى ولم يحفظ القدرة إليه، فهل يجب صرف القدرة إلى المتقدّم بالخطاب الترتّبي، أو أنّ المقام لا يجري فيه الخطاب الترتبي؟.

والأقوى: أنّ الخطاب الترتّبي في هذه المسألة ممّا لا يمكن ولا يعقل، وتوضيح ذلك هو أنّ الخطاب الترتّبي، إمّا أن يلاحظ بالنسبة إلى نفس الخطاب المتأخّر وأخذ عصيانه شرطاً للأمر بالمتقدّم، وأمّا أن يلاحظ بالنسبة إلى الخطاب المتولّد منه، وهو وجوب حفظ القدرة له، فيكون عصيان هذا الخطاب شرطاً للأمر بصرف القدرة إلى المتقدّم.

فإن كان الأوّل، فيرد عليه -مضافاً إلى استلزامه للشرط المتأخّر من دون قيام دليل عليه بالخصوص ليرجع الشرط إلى وصف التعقّب، فإنّه في التدريجيّات التي قلنا فيها أنّ الأمر بالأجزاء السابقة مشروط باستمرار العصيان إلى الأجزاء اللاحقة وأرجعنا الشرط إلى عنوان التعقّب إنّما كان من جهة أنّ استمرار العصيان عبارة أُخرى عن استمرار القدرة المعتبرة فيها التي لا يمكن إلّا بكون الشرط هو عنوان التعقّب، لمكان اعتبار الوحدة في الأجزاء التدريجيّة، وأين هذا ممّا نحن فيه؟ من جعل عصيان الواجب المتأخّر شرطاً للمتقدّم، فإنّ هذا لا ربط له بباب اشتراط الواجب بالقدرة حتّى نلتجي إلى إرجاع الشرط إلى عنوان التعقّب كما لا يخفى - أنّ ذلك لا يجدي في رفع المزاحمة، فإنّ المزاحم للمتقدّم ليس نفس خطاب المتأخّر ولو كان أهمّ، بل المزاحم له هو الخطاب المتولّد منه، وهو لزوم حفظ القدرة له وعدم صرفها في غيره، إذ لولا ذلك لما كاد يقع مزاحمة بين المتقدّم والمتأخّر، لعدم اجتماعهما في الزمان، فالمزاحم هو خطاب وجوب حفظ القدرة، ومعلوم: أنّه من فرض عصيان المتأخّر في زمانه لا يسقط خطاب وجوب حفظ القدرة، لعدم سقوط خطاب المتأخّر بعد ما لم يتحقّق عصيانه، ففرض عصيان المتأخّر في موطنه لا

يوجب سقوط خطاب -احفظ قدرتك- فإذا لم يسقط فالمزاحمة بعد على حالها، وخطاب -احفظ قدرتك- موجب للتعجيز عن المتقدّم، ولا يعقل الأمر بالمتقدّم في مرتبة وجوب حفظ القدرة للمتأخّر فتأمّل.

وإن كان الثاني، أي لوحظ الخطاب الترتّبي بالنسبة إلى خطاب -احفظ قدرتك- فهو وإن كان يسلم عن إشكال الشرط المتأخّر إلّا أنّه يرد عليه: أنّ عدم حفظ القدرة للمتأخّر لا يكون إلّا بفعل وجودي يوجب صرف القدرة إليه، وذلك الفعل الوجودي إمّا نفس المتقدّم، أو فعل آخر. فإن كان الأوّل يلزم طلب الحاصل، وإن كان الثاني يلزم تعلّق الطلب بالممتنع، فإنّه مع صرف قدرته في المتقدّم يكون المعنى: إن لم تحفظ قدرتك إلى الركعة المتأخّرة مثلاً وقمت في الركعة الأُولى فقم فيها. وهذا كما ترى يلزم تحصيل الحاصل.

وإن صرف قدرته في فعل آخر كما إذا صار حمّالاً بحيث يمتنع عليه القيام في الركعة الثانية مع ذلك الفعل، يكون المعنى: إن لم تحفظ قدرتك للقيام في الركعة الثانية وصرت حمّالاً فقم في الركعة الأُولى. وهذا أيضاً كما ترى يلزم طلب الممتنع، لأنّه مع صرف قدرته في ذلك يتعذّر عليه القيام في الركعة الأُولى.

وإن كان المراد من عدم حفظ القدرة في المتأخّر: المعنى الجامع بين صرف القدرة إلى المتقدّم أو فعل وجودي آخر مضادّ لذلك، يلزم كلا المحذورين، من طلب الحاصل، والتكليف بالممتنع.

ولا يقاس المقام بالإزالة والصلاة، حيث قلنا: إنّه يصحّ الأمر بالصلاة عند ترك الإزالة، ولا يلزم من ذلك طلب الحاصل، ولا التكليف بالممتنع. مع أنّه يمكن هذا التقريب في ذلك أيضاً، بأن يقال: إن تركت الإزالة واشتغلت بالصلاة فصلّ، فيلزم طلب الحاصل، وإن اشتغلت بغيرها يلزم طلب الممتنع، وإن كان الأعمّ يلزم كلا المحذورين. فإنّ قياس المقام بذلك فاسد جدّاً، لوضوح أنّ ترك الإزالة لا يلازم

الصلاة، ولا فعلاً آخر مضاداً لها، بل كلّ فعل وجودي يفرض فإنّما هو مقارن لترك الإزالة، لا عينه ولا يلازمه، لتمكّن المكلّف من عصيان الأمر بالإزالة مع عدم اشتغاله بفعل وجودي أصلاً، كما تقدّم في ردّ شبهة الكعبي. وليست الافعال الوجوديّة من مصاديق ترك الإزالة، إذ الوجود لا يكون مصداقاً للعدم، فمع فرض تركه للإزالة يمكنه أن لا يشتغل بفعل وجودي، فلا مانع من أمره بالصلاة حينئذٍ عند ترك الإزالة، ولا يكون من طلب الحاصل أو الطلب بالممتنع ولو فرض أنّه اشتغل بفعل وجودي آخر، لأنّه لم يقيّد الأمر الصلاتي بصورة الاشتغال بالصلاة، أو صورة الاشتغال بفعل وجودي آخر حتّى يلزم ذلك، بل الأمر الصلاتي كان مقيّداً بترك الإزالة فقط ليس إلّا. وقد عرفت أنّ الافعال الوجوديّة، لا هي عين ترك الإزالة مفهوماً أو مصداقاً، ولا ملازمة بينهما.

وهذا بخلاف المقام، فإنّ ترك حفظ قدرته للمتأخّر لا يكون إلّا بالاشتغال بفعل وجودي يوجب سلب القدرة عن المتأخّر، لوضوح أنّه لو لم يشتغل بفعل وجودي كذلك تكون قدرته إلى المتأخّر محفوظة، فالفعل الوجودي يكون ملازماً لعدم انحفاظ القدرة، ولا يكون الفعل الوجودي مقارناً. وحينئذ يرجع الكلام السابق: من أنّ ذلك الفعل الوجودي، إمّا أن تفرضه هو المتقدّم، أو فعل آخر مضادّ، أو الجامع بين الأفعال الوجوديّة الموجبة لسلب القدرة عن المتأخّر، وعلى كلّ تقدير يلزم أحد المحاذير المتقدّمة.

وبتقريب آخر: أنّ الحكم في المقام عقلي، وليس هناك دليل لفظي. والعقل يستقلّ بقبح صرف القدرة إلى غير المتأخّر الذي فرضناه أهمّ ويلزوم حفظ القدرة إلى المتأخّر. ومعلوم إنّ كلّ فعل وجودي يفرض كونه موجباً لعدم القدرة على المتأخّر، فإنّما هو من مصاديق صرف القدرة إلى غير المتأخّر، ومعلوم أنّ قبح الشيء يسري إلى مصاديقه، ولا مجال للأمر الترتّبي في مثل هذا.

فالمقام نظير ما سيأتي من عدم جريان الترتّب في مسألة اجتماع الأمر والنهي، حيث

نقول في ذلك: إنّه لا يمكن تصحيح الصلاة بالأمر الترتّبي بعد تقديم جانب النهي، فلا يصحّ أن يقال: لا تغصب وإن غصبت فصلّ. فإنّ المراد من قوله «إن غصبت» إن كان خصوص الغصب الصلاتي يلزم طلب الحاصل، وإن كان غير ذلك يلزم طلب الممتنع، وإن كان الأعمّ يلزم كلا المحذورين. وليس ذلك إلّا لمكان إنّ كلّ فعل وجودي يفرض فإنّما يكون من مصاديق الغصب، فالصلاة أيضاً تكون مصداقاً للغصب، لا مقارنة له، كما في الصلاة والإزالة. فالصلاة تكون منهيّاً عنها بنفس النهي عن الغصب. ويرجع الأمر الترتّبي في ذلك إلى قوله: لا تغصب الغصب الصلاتي وإن فعلت ذلك فصلّ، وهو كما ترى يلزم منه طلب الحاصل. وسيأتي لذلك مزيد توضيح في محلّه إن شاء الله.

وعلى كلّ حال قد ظهر لك: أنّ الأمر الترتّبي لا يجري في المسألة الثانية من مسائل التزاحم، وهي ما كان التزاحم فيه لقصور قدرة المكلّف، لا لتضادّ المتعلّقين.

المسألة الثالثة: [إذا كان التزاحم واقعاً بين المقدّمة وذي المقدّمة]

من مسائل الترتّب هي: ما إذا كان التزاحم واقعاً بين المقدّمة وذيها. والأقوى جريان الترتّب فيها.

وتفصيل الكلام في ذلك: هو أنّ المقدّمة، إمّا أن تكون سابقة في الوجود على ذيها كالتصرّف في أرض الغير لإنقاذ الغريق. وإمّا أن تكون مقارنة في الوجود لذيها كالتصرّف في الماء الذي وقع الغريق فيه لإنقاذه، وكترك أحد الضدّين لوجود الآخر بناءً على مقدّميّة ترك أحد الضدّين لوجود الآخر فينبغي عقد الكلام في مقامين:

المقام الأوّل: في المقدّمة السابقة في الوجود على ذي المقدّمة

والكلام فيها يقع من جهات:

الجهة الأولى: قد تقدّم أنّ المقدّمة المحرّمة ذاتاً بحسب حكمها الأوّلي لا تسقط

حرمتها بمجرّد كونها مقدّمة لواجب، بل إن كان وجوب ذي المقدّمة أهمّ من حرمة المقدّمة، ففي مثل هذا تسقط حرمتها وتجب بالوجوب المقدّمي. وإن لم تكن أهمّ فحرمة المقدّمة باقية على حالها، ولا تصل النوبة إلى التخييرفي صورة التساوي. وقد تقدّم أيضاً أنّ ذلك من ثمرات كون التخييرفي الواجبين المتزاحمين المتساويين عقليّاً أو شرعيّاً، وأنّه بناءً على المختار: من كون التخييرعقليّاً، لا يتحقّق التخييربين المقدّمة وذيها، بل إن كان ذو المقدّمة أهمّ كان بأهمّيّته موجباً للتعجيزعن المقدّمة وسلب القدرة عنها فتجب. وإن لم تكن أهمّ فلا معجّزمولوي يوجب سقوط الحرمة عن المقدّمة، بل يكون حرمتها الحاليّة معجّزاً عن وجوب ذيها، فلا يجب وتبقى الحرمة على حالها. ولا يختصّ هذا بالمقدّمة السابقة في الوجود على ذيها، بل يجري في المقدّمة المقارنة أيضاً، لوضوح أنّ التصرّف في ماء الغيرإنّما يجب إذا توقّف عليه واجب أهمّ: من إنقاذ نفس محترمة أو تلف مال كثير. وأمّا إذا لم يكن الواجب أهمّ، فحرمة التصرّف تبقى على حالها، إذ ليس له معجّزمولوي عن ذلك، فتأمّل.

هذا إذا كانت المقدّمة محرّمة ذاتاً، وأمّا إذا كانت مباحة أو مستحبّة أو مكروهة، فلا إشكال في سقوط كلّ من هذه الأحكام عند كونها مقدّمة لواجب، لأنّ الوجوب لا يمكن أن يزاحمه الإباحة والاستحباب والكراهة.

الجهة الثانية: قد تقدّم في مبحث مقدّمة الواجب: أنّ الذوق والاعتباريأبى عن وقوع المقدّمة المحرّمة الذاتيّة على صفة الوجوب والمطلوبيّة الغيريّة مطلقاً ولو لم يقصد بها فعل ذي المقدّمة ولا ترتّب عليها ذلك، لوضوح أنّه لا يمكن الالتزام بكون التصرّف في أرض الغيرواجباً لمجرّد أنّه توقّف إنقاذ الغريق عليه، مع أنّ الشخص لم يتصرّف لأجل ذلك، بل قصد في تصرّفه النزهة والعدوان والتفرّج. فإنّ دعوى كون التصرّف مع هذا واجباً ومطلوباً يكذبها الوجدان والاعتبار، ولأجل ذلك تشتّتت الآراء

فيما هو الواجب من المقدّمة، وسلك كلّ مسلكاً. فذهب صاحب المعالم إلى أنّ وجوب المقدّمة مشروط بإرادة ذيها، وذهب صاحب الفصول إلى المقدّمة الموصلة، وذهب الشيخ ﷺ إلى اعتبار قصد التوصّل.[1] كلّ ذلك لأجل استبعاد كون المقدّمة واجبة مطلقاً. وقد تقدّم منّا بيان فساد ذلك كلّه، وأنّه لا يمكن اعتبار قيد التوصّل أو قصد التوصّل في وجوب المقدّمة، أو في وقوعها على صفة الوجوب بحيث يكون قيداً للواجب، لاستلزام تلك المحاذير المتقدّمة.

ولنا في المقام مسلك آخر به يحسم مادّة الإشكال، ويوافق عليه الذوق والاعتبار وهو: أنّ الحرمة الذاتيّة التي كانت للمقدّمة لم تسقط مطلقاً، بل سقط إطلاقها لحالتي فعل ذي المقدّمة وتركها مع انحفاظ الحرمة في صورة ترك ذي المقدّمة، بل انحفاظ كلّ حكم كان للمقدّمة ذاتاً ولو لم يكن الحرمة، بل كان الحكم هو الإباحة أو الكراهة أو الاستحباب.

وبالجملة: الدعوى هو أنّ كلّ حكم كان للمقدّمة مع قطع النظر عن عروض وصف المقدّميّة عليها فهو محفوظ في حال ترك ذي المقدّمة، أعني الواجب الذي فرضناه أهمّ. وذلك لا يكون إلّا بالأمر الترتّبي الذي قد تقدّم الكلام عنه، وعن إمكانه بل وقوعه. نعم: يختصّ الأمر الترتّبي في المقام ببعض الإشكالات، التي لا ترد على الأمر الترتّبي في سائر المقامات. وحاصل تلك الإشكالات يرجع إلى أمرين:

الأوّل: أنّ الأمر الترتّبي في المقام يوجب اجتماع الوجوب والحرمة في نفس المقدّمة، والوجوب والحرمة متضادّان لا يمكن اجتماعهما.

الثاني: أنّ الأمر الترتّبي في المقام يتوقّف على القول بالشرط المتأخّر، لأنّ الحرمة حينئذٍ تكون مشروطة بعصيان ذي المقدّمة المتأخّر زماناً عن المقدّمة، ولم يقم دليل بالخصوص على اعتبار الشرط المتأخّر في المقام، حتّى نرجعه إلى وصف

---

١. قدّم تحقيق ذلك في هامش ص ٣٤١ من هذا الكتاب.

التعقّب. هذا وسيتّضح لك دفع الإشكالين بما سنذكره في الجهة الثالثة التي نذكره فيها مقدّمتين لبيان جريان الأمر الترتّبي في المقام.

المقدّمة الأُولى: لا إشكال في أنّ الأمر بالمقدّمة إنّما يكون في رتبة كون المولى بصدد تحصيل مراده من ذي المقدّمة وفي مرتبة الوصول إلى غرضه ومطلوبه النفسي، فإنّه في هذه المرتبة تنقدح إرادة المقدّمة في نفس المولى، لوضوح أنّ إرادة المقدّمة لا تكون إلّا لمكان الوصول إلى ذيها، فتكون واقعة في رتبة الوصول إلى ذي المقدّمة وكون المولى بصدد تحصيله، لا في رتبة اليأس عن ذي المقدّمة وعدم الوصول إليه، فإنّ هذه المرتبة ليست مرتبة انقداح إرادة المقدّمة في نفس المولى، وذلك واضح.

المقدّمة الثانية: قد تقدّم في المقدّمة الرابعة من مقدّمات الترتّب: أنّه لا يعقل الإطلاق والتقييد لحاظاً ونتيجةً بالنسبة إلى حالتي فعل الواجب وتركه، وأنّ هذا الانقسام ليس كسائر الانقسامات اللاحقة للمتعلّق ممّا يمكن فيها الإطلاق والتقييد اللحاظي أو نتيجة الإطلاق والتقييد، لاستلزامه طلب الحاصل، أو طلب النقيضين، على ما تقدّم تفصيله. ولكن هذا في كلّ واجب بالنسبة إلى حالتي فعله وتركه.

وأمّا بالنسبة إلى حالتي فعل واجب آخر وتركه، فالإطلاق والتقييد بمكان من الإمكان، بل لا محيص عنه إذ لا يعقل الإهمال الثبوتي بالنسبة إلى ذلك، إلّا أنّ هذا إنّما يكون في الواجبين الملحوظين على جهة الاستقلاليّة والاسميّة، كالصوم والصلاة، حيث لا محيص: إمّا من إطلاق الأمر بالصوم لحالتي فعل الصلاة وتركها، و إمّا من تقييده بإحدى الحالتين. وكذا الأمر بالصلاة.

وأمّا إذا كان أحد الواجبين ملحوظاً على جهة التبعيّة والحرفيّة، كالأمر المقدّمي فهو في الإطلاق، والاشتراط، والإهمال، تابع للأمر بذي المقدّمة. وأنّه كلّ ما يكون الأمر بذي المقدّمة مطلقاً أو مقيّداً بالنسبة إليه، فالأمر المقدّمي أيضاً يكون مطلقاً أو

مقيّداً بالنسبة إلى ذلك الشيء وكلّ ما يكون الأمر بذي المقدّمة مهملاً بالنسبة إليه، فالأمر المقدّمي أيضاً مهمل بالنسبة إليه. والسرّ في ذلك واضح، لأنّ الأمر المقدّمي إنّما يتولّد من الأمر بذي المقدّمة، ويكون معلولاً له ومترشّحاً منه، وليس ناشئاً عن مبادئ استقلالية، بل يكون انشاؤه قهراً على المولى، بحيث لا يمكن أن لا ينشأ بعد إنشاء الأمر بذى المقدّمة، على ما تقدّم بيانه في مقدّمة الواجب. فإذا كان كذلك، فلا بدّ أن يكون الأمر المقدّمي تابعاً في الإطلاق والاشتراط والإهمال للأمر بذيها، كما يكون تابعاً في أصل وجوده، فلا يقاس الأمر بالمقدّمة مع الأمر بذيها بالأمر بالصلاة والصوم حيث قلنا: إنّه في مثل الصلاة والصوم لا بدّ من الإطلاق أو التقييد، من دون أن يكون الإطلاق في أحدهما تابعاً للإطلاق في الآخر، فإنّ بين الأمر المقدّمي وذيها وبين الأمر بالصلاة والصوم بوناً بعيداً.

نعم: إن لوحظ الأمر المقدّمي معنى اسميّاً صحّ القياس، إلّا أنّ الأمر المقدّمي لم يلاحظ معنى اسميّاً، فلا بدّ حينئذٍ من التبعيّة المذكورة. وحيث كان الأمر بذي المقدّمة مهملاً بالنسبة إلى حالتي فعله وتركه، فلا بدّ أن يكون الأمر المقدّمي أيضاً مهملاً بالنسبة إلى حالتي فعل ذي المقدّمة وتركه، فلا يكون فيه إطلاق ولا تقييد بالنسبة إلى ذلك، بل يكون الأمر المقدّمي كالأمر بذيها مقتضياً في عالم التشريع لرفع الترك عن ذي المقدّمة وطارداً له. وبعد ما عرفت ذلك، يتّضح جريان الأمر الترتّبي في باب المقدّمة وذيها، وأنّه لا مانع من انحفاظ حرمة المقدّمة أوكلّ حكم فرض لها ولوكان هو الإباحة في مرتبة ترك ذي المقدّمة وعصيان أمره، بحيث يكون الحكم الأصلي لها مترتّباً على عصيان ذي المقدّمة، فإنّ هذه الرتبة ليست رتبة الأمر بالمقدّمة. لأنّا قد فرضنا أنّ الأمر بالمقدّمة مهمل بالنسبة إلى حالة ترك ذي المقدّمة وعصيانه، بل الأمر بالمقدّمة يكون في الرتبة السابقة على ذلك، وهي رتبة الوصول إلى ذي المقدّمة، لا على وجه يكون مقيّداً بذلك، حتّى يرجع إلى المقدّمة الموصلة،

بل هو واقع في تلك الرتبة مع كونه مهملاً بالنسبة إلى حالتي الفعل والترك. فارتفع الإشكال الأوّل الذي ذكرنا أنّه مختصّ بالأمر الترتّبي في المقام، وهو لزوم اجتماع الحكمين المتضادّين في المقدّمة، لأنّ الحكمين وإن اجتمعا في المقدّمة زماناً إلّا أنّهما قد اختلفا بالرتبة، حيث إنّ الأمر واقع في رتبة الوصول، والنهي واقع في رتبة اليأس وترك الوصول بعصيان ذي المقدّمة. ولا مانع من اجتماع الحكمين المتضادّين في الزمان مع اختلافهما بالرتبة، إذ ليس عدم جواز اجتماع الحكمين المتضادّين ممّا قام عليه دليل لفظي، حتّى نتمسّك بإطلاقه ونقول: لا يكفي اختلاف الرتبة بل الحكم في المقام عقلي والعقل لا يمنع عن الاجتماع مع الاختلاف بالرتبة. إذ امتناع اجتماع الضدّين إنّما هو لمكان أنّه يرجع إلى اجتماع النقيضين، ويعتبر في النقيضين الممتنعي الجمع وحدة الرتبة.

فتحصّل: أنّه لا مانع من كون المقدّمة محكوماً بحكمين متضادّين، مع كونهما مختلفي الرتبة.

نعم: يبقى إشكال استلزام الأمر الترتّبي في المقام للشرط المتأخّر الذي لم يقم عليه دليل بالخصوص. ولكن هذا الإشكال أيضاً مندفع بأنّ الشرط المتأخّر في المقام ممّا يحكم به العقل ويستقلّ به، بعد ما بيّنّا سابقاً: من إباء الذوق والاعتبار عن اتّصاف المقدّمة بالمطلوبيّة مطلقاً على أيّ وجه اتّفقت ولو كان التصرّف في أرض الغير مثلاً لأجل التنزّه والتفرّج، وبعد ما بيّنّاه من أنّ الأمر بالمقدّمة واقع في رتبة الوصول إلى ذيها، لا في رتبة اليأس عنه، وبعد ما كان كلّ مقدّمة منقسمة في حدّ ذاتها إلى ما يتعقّبها وجود ذي المقدّمة وما لا يتعقّبها، فإنّ هذه الأُمور توجب استقلال العقل باعتبار الشرط المتأخّر، فهو ممّا قام عليه دليل بالخصوص، غايته أنّه ليس شرعيّاً بل عقليّاً.

والحاصل: أنّه لا يختصّ اعتبار الشرط المتأخّر بمعنى التعقّب بباب القدرة، بل يجري في المقام أيضاً، لأنّ صريح العقل والوجدان حاكم باعتبار الشرط المتأخّر

(بمعنى التعقّب) بعد ما كان الوجدان شاهدا على عدم وقوع المقدّمة على صفة المطلوبيّة كيف ما اتّفقت. وهذا الوجدان هو الذي أوجب الشرط المتأخّر، وأوجب الأمر الترتّبي. فليس اعتبار الشرط المتأخّر في المقام من جهة اقتضاء الأمر الترتّبي ذلك، حتّى يقال: إنّه لم يقم دليل بالخصوص في المقام على الأمر الترتّبي ليقتضي بدلالة الاقتضاء اعتبار الشرط المتأخّر، بل الموجب للذهاب إلى الأمر الترتّبي في المقام هو الموجب لاعتبار الشرط المتأخّر فيه، وهو تلك المقدّمات العقليّة فلا تغفل.

ولا تقس المقام بالمسألة المتقدّمة التي أنكرنا جريان الأمر الترتّبي فيها لمكان استلزام الشرط المتأخّر، وهي ما إذا كان التزاحم لأجل قصور قدرة المكلّف على الجمع بينها، وذلك لأنّ المقدّمات العقليّة الجارية في المقام لم تكن جارية في تلك المسألة. هذا تمام الكلام في المقام الأوّل.

المقام الثاني: ما إذا كانت المقدّمة مقارنة بحسب الزمان لذيها

وله أمثلة كثيرة، ولكن المثال المهمّ الذي يترتّب عليه الأثر، هو باب الضدّين، بناءً على مقدّميّة ترك أحدهما لفعل الآخر. والأقوى جريان الأمر الترتّبي فيه أيضاً. و إشكال استلزام الأمر الترتّبي للشرط المتأخّر لا يجري في المقام، لأنّ المفروض كون المقدّمة مقارنة بحسب الزمان.

نعم: إشكال استلزام اجتماع الوجوب والحرمة في زمان واحد يجري، كالمقدّمة المتقدّمة بحسب الزمان. ويزداد الإشكال في الضدّين، حيث إنّه يلزم اجتماع الحكمين في كلّ من طرف الأهمّ والمهمّ، حيث إنّه كما أنّ ترك المهمّ يكون مقدّمة لفعل الأهمّ فيجب من باب المقدّمة مع أنّه حرام لفرض وجوب فعل المهمّ بمقتضى الأمر الترتّبي، فيكون ترك الصلاة واجباً بالوجوب الغيري وحراماً نفسيّاً لفرض وجوب الصلاة. كذلك يكون ترك الأهمّ مقدّمة لفعل المهمّ الذي فرضناه واجباً بالأمر الترتّبي،

فيجب ترك الأهمّ بالوجوب المقدّمي مع أنّه يحرم لوجوب فعل الأهمّ. فإشكال اجتماع الحكمين المتضادّين يأتي في كلّ من الأهمّ والمهمّ بناءً على المقدّميّة. ولكن يندفع الإشكال في طرف المهمّ بما دفعنا به الإشكال في المقدّمة المتقدّمة بحسب الزمان.

وحاصله: أنّ ترك المهمّ وإن كان حراماً نفسيّاً وواجباً مقدّميّاً، إلّا أنّ وجوبه المقدّمي إنّما يكون في مرتبة الوصول إلى الأهمّ، والحرمة إنّما تكون في مرتبة تركه وعصيانه، فتختلف رتبة الوجوب والحرمة ولا مانع من الاجتماع مع الاختلاف بالرتبة.

وأمّا الإشكال في طرف الأهمّ فلا يندفع بذلك، لأنّ الأمر في طرف الأهمّ ليس ترتّبيّاً حتّى يتحقّق اختلاف الرتبة ويصحّ اجتماع كلّ من الوجوب والحرمة لمكان اختلاف الرتبة، بل إنّ الأمر في طرف الأهمّ هو الأمر الأوّلي الذاتي. إلّا أنّ الذي يسهّل الخطب هو أنّ ترك الأهمّ لا يكون واجباً بالوجوب المقدّمي أصلاً، بل ليس حكمه إلّا الحرمة، فإنّ ترك الأهمّ وإن كان مقدّمة وجوديّة لفعل المهمّ، إلّا أنّه مع ذلك يكون مقدّمة وجوبيّة له أيضاً، لأنّ وجوب المهمّ مشروط بترك الأهمّ، ومعلوم أنّ المقدّمة الوجوبيّة لا تجب بالوجوب المقدّمي، فترك الأهمّ حرام ليس إلّا، ولا يجتمع فيه الحكمان المتضادّان.

نعم لو قيل: بأنّ المقدّمة الوجوبيّة أيضاً تجب بالوجوب المقدّمي يلزم ذلك، إلّا أنّه لا يعقل القول بذلك لما فيه:

أوّلاً: من أنّ المقدّمة الوجوبيّة تكون علّة لثبوت الوجوب على ذيها، ولا يعقل أن يؤثّر المعلول في علّته، لأنّ التأثير يستدعي سبق الرتبة، والمعلول لا يعقل أن يسبق علّته في الرتبة، بل هو متأخّر عنها.

وثانياً: أنّ المقدّمة الوجوبيّة لا بدّ أن تؤخذ مفروضة الوجود، ومع أخذها مفروضة الوجود لا يعقل أن تجب بالوجوب المقدّمي لاستلزامه طلب الحاصل.

وثالثاً: أنّه يلزم من وجوب المقدّمة الوجوبيّة أن يتقدّم زمان وجوب ذيها على موطنه، وذلك في كلّ مقدّمة تكون سابقة التحقّق في الزمان على موطن وجوب ذي

المقدّمة، مثلاً لو كان قيام زيد في أوّل طلوع الشمس مقدّمة وجوبيّة لوجوب الصلاة في أوّل الزوال، فلو وجب قيام زيد مع ذلك بالوجوب المقدّمي يلزم تقدّم وجوب الصلاة على موطنه، وأن يتحقّق من أوّل الشمس ليترشّح منه الوجوب إلى المقدّمة. وهذا خلف، لأنّا فرضنا أنّ موطن وجوب الصلاة هو الزوال. فالمقدّمة الوجوبيّة لا يمكن أن تتّصف بالوجوب المقدّمي لهذه الجهات الثلاث. فترك الأهمّ الذي يكون مقدّمة وجوبيّة للمهمّ لا يجب بالوجوب المقدّمي من الجهات الثلاث.

نعم: الجهة الأخيرة لا ترد، بناءً على القول بالتقدير وفرض سبق زمان وجوب المهمّ على ترك الأهمّ آناً ما، على ما تقدّم تفصيله. فإنّه لا يلزم من وجوب ترك الأهمّ بالوجوب المقدّمي تقدّم وجوب ذي المقدّمة على موطنه وزمانه، لأنّا قد فرضنا أنّ موطن وجوب ذي المقدّمة الذي هو المهمّ سابق على مقدّمته الوجوبيّة الذي هو ترك الأهمّ، فلا يلزم الخلف من وجوب المقدّمة الوجوبيّة.

ولكن مع ذلك لا يعقل أن يكون ترك الأهمّ واجباً بالوجوب المقدّمي، لكفاية الجهتين الأُوليين في امتناعه، وهما العمدة لاطّرادهما في جميع المقدّمات الوجوبيّة واختصاص الجهة الثالثة بالمقدّمة السابقة في الزمان على ذيها.

وكأن المحقّق الرشتي ﷺ لم يلتفت إلى الجهتين الأُوليين، واقتصر على الأخيرة، فأنكر على المحقّق صاحب الحاشية الذي أجاب[1] عن إشكال لزوم اجتماع الحكمين المتضادّين في ترك الأهمّ بناءً على المقدّميّة والأمر الترتّبي بما ذكرنا: من أنّ ترك الأهمّ مقدّمة وجوبيّة فلا تجب، بما حاصله: أنّه لا مانع من وجوب ترك الأهمّ بالوجوب المقدّمي، بعد القول بالتقدير وسبق زمان وجوب المهمّ على ترك الأهمّ، لأنّه لا يلزم بناءً على هذا القول سبق وجوب ذي المقدّمة على موطنه. وحيث

---

١. راجع هداية المسترشدين - بحث الضدّ - في بيان الثمرة المتفرعة - على الخلاف في المسألة. «فإن قلت: أنّ المنافاة حاصلة في المقام....»

إن المحقّق صاحب الحاشية من القائلين بالتقدير، فأنكر[1] عليه المحقّق الرشتي: بأنّه يلزمك القول بوجوب ترك الأهمّ مقدّمة لوجود المهمّ، فيلزم اجتماع الحكمين المتضادّين في ترك الأهمّ. وجعل المحقّق الرشتي هذا هو المانع عن الأمر الترتّبي، وكأنّه سلّم أنّ الأمر الترتّبي لا مانع عنه سوى ذلك، وتخيّل أنّ هذا المانع ممّا لا دافع عنه. وأنت خبير بأنّه لو انحصر المانع عن الأمر الترتّبي بذلك فالأمر فيه هين، لأنّه أوّلاً مبنيّ على التقدير الذي قد تقدّم فساده بما لا مزيد عليه، وثانياً أنّ المانع عن وجوب المقدّمة الوجوبيّة لا ينحصر بالجهة الثالثة، بل الجهتان الأُوليان هما العمدة في المنع، فترك الأهمّ لا يعقل أن يجب بالوجوب المقدّمي، حتّى يجتمع فيه الحكمان المتضادّان. فتحصّل: أنّه لا مانع من الأمر الترتّبي، حتّى بناءً على اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضدّه من جهة المقدّميّة، فتأمّل جيّداً.

المسألة الرابعة: [التزاحم لأجل الملازمة بين المتعلّقين]

من مسائل الترتّب، ما إذا كان التزاحم لأجل الملازمة بين المتعلّقين. والأقوى عدم جريان الأمر الترتّبي في ذلك، لأنّه يلزم منه طلب الحاصل. فإنّه لو كان استقبال القبلة الملازم لاستدبار الجدي هو المأمور به الأصلي، وأُريد إثبات وجوب استقبال الجدي بالأمر الترتّبي عند عصيان استقبال القبلة، لزم من ذلك طلب استقبال الجدي بعد فرض حصوله. فلا يصحّ أن يقال: إن لم تستقبل القبلة فاستقبل الجدي، لأنّ عدم استقبال القبلة ملازم لاستقبال الجدي خارجاً، فيلزم طلب استقبال الجدي بعد حصوله. وإن ناقشت في المثال فعليك بمثال الجهر والإخفات، وقد تقدّم الكلام عن ذلك في الأمر الثاني في ردّ مقالة الشيخ كاشف الغطاء.[2]

---

١. بدايع الأفكار - المقصد الأوّل من المقاصد الخمسة - بحث الضدّ، القول في ثمرات المسألة، اما الإشكال الخامس..» ص ٣٩١.

٢. راجع الأمر الثاني من تنبيهات الترتّب، ص ٤٣٧.

المسألة الخامسة: [التزاحم لأجل اتّحاد المتعلّقين خارجاً]

من مسائل الترتّب، ما إذا كان التزاحم لأجل اتّحاد المتعلّقين خارجاً، ولا يمكن جريان الأمر الترتّبي فيه أيضاً، لأنّه يلزم إمّا طلب الممتنع، وإمّا طلب الحاصل. فإنّه لو قال: لا تغصب وإن غصبت فصلّ، فالمراد من «إن غصبت» إن كان العزم والقصد على الغصب، فهذا لا يكون من الأمر الترتّبي، لأنّ شرط الأمر الترتّبي هو التلبّس بالعصيان، لا العزم على العصيان، وإلّا لزم الأمر بالضدّين على وجه المحال كما لا يخفى. وإن كان المراد منه التلبّس بالعصيان خارجاً وفعليّة الغضب منه، فإن كان المراد التلبّس بالغصب الصلاتي يلزم طلب الحاصل بالعينيّة لا بالملازمة، وإن كان المراد التلبّس بغير الصلاة يلزم طلب الممتنع، وإن كان الأعمّ يلزم كلا المحذورين، وقد تقدّم الكلام في ذلك أيضاً في طي المباحث السابقة.[1]

فتحصّل: أنّ الأمر الترتّبي لا يجري إلّا في مسألتين من مسائل التزاحم، إحداهما مسألة الضدّين، وثانيتهما مسألة المقدّمة وذيها. وأمّا فيما عدى ذلك من المسائل الثلاث الأُخر فلا يعقل فيها الترتّب أصلاً.

والحمد لله أوّلاً وآخراً والصلاة على محمّد وآله الطيّبين الطاهرين واللعنة على أعدائهم أجمعين.

وقد وقع الفراغ من تسويده يوم الثلاثاء تاسع عشر من شهر ربيع المولود سنة ١٣٤٧.
وأنا الأحقر الجاني محمّد عليّ بن حسن الكاظمي الخراساني.

---

١. تقدّم تفصيل هذا البحث في المسألة الثانية ص ٤٤٩.

الفهرس

مقدّمة ٥

القول في أُصول الفقه

أمّا الجَهة الأُولى: نسبة موضوع كلّ علم إلى موضوع مسائله ٣٠
الجهة الثانية: المايز بين العلوم ٣٣
الجهة الثالثة: موضوع علم الأُصول ٣٦

مباحث الألفاظ

المبحث الأوّل: في الوضع ٤٣
المقام الأوّل: في بيان معاني الحروف والمايز بينها وبين الأسماء ٤٦
المقام الثاني: في عموم الموضوع له وخصوصه ٧٠
المبحث الثاني: في الصحيح والأعمّ ٧٧

المبحث الثالث: في المشتقّ ١٠٣
الأمر الأوّل: إطلاق المشتقّ ١٠٣
الأمر الثاني: اختصاص النزاع بالعناوين العرضيّة ١٠٤
الأمر الثالث: المراد من المشتقّ ١٠٦
الأمر الرابع: في اعتبار بقاء الذات في المشتقّ ١١١
الأمر الخامس: المراد من الحال ١١٢
الأمر السادس: في أنّ النزاع راجع إلى ناحية الاستعمال أو التطبيق والانطباق ١١٥
الأمر السابع: الاشتقاق و مبدؤه ١٣٠
الأمر الثامن: بساطة مفهوم المشتقّ أو تركيبه ١٣٧
الأمر التاسع: الفرق بين المشتقّ ومبدؤه ١٤١

المقصد الأوّل: في الأوامر

البحث عن بعض ما يتعلّق بمادّة الأمر و صيغته ١٥٧
الأمر الأوّل: معاني مادّة الأمر ١٥٧
الأمر الثاني: الوجوب و الاستحباب في مفاد الأمر ١٥٨
الأمر الثالث: معاني صيغة الأمر ١٥٨
الأمر الرابع: في اتّحاد الطلب و الإرادة و تغايرهما ١٦٠
وأمّا نفي التفويض ١٦٣
الأمر الخامس: دلالة الصيغة على الوجوب أو الاستحباب ١٦٤
الأمر السادس: في دلالة الصيغة على التعبّديّة والتوصّليّة ١٦٨

الأمر الأوّل: في معنى التعبّديّة والتوصّليّة ١٦٨
الأمر الثاني ١٧٧
الأمر الثالث: في أنّ إطلاق الأمر لا يقتضي التوصّليّة ولا التعبّديّة ١٨٨
الأمر الرابع: دلالة على التوصّليّة ١٩١

ينقسم الواجب إلى المطلق والمشروط ٢٠٦
الأمر الأوّل: تقسيم القضيّة إلى عقليّة، وطبيعيّة، وحقيقيّة، وخارجيّة ٢٠٦
الأمر الثاني: منهج القضايا الشرعيّة ٢١٦
المقام الأوّل ٢٣٦
المقام الثاني: في وجوب تعلّم الأحكام ٢٤٦
الوجه الأوّل ٢٥٨
الوجه الثاني ٢٥٩

ينقسم الواجب أيضاً إلى نفسيّ وغيريّ ٢٦٣
الأمر الأوّل: فيما يقتضيه الأصل اللفظي ٢٦٤
القسم الأوّل ٢٦٧
القسم الثاني ٢٦٧
القسم الثالث ٢٦٨
الأمر الثاني: الإشكال في الطهارات الثلاث ٢٧١

وينقسم الواجب، باعتبار آخر إلى تعيينيّ وتخييريّ ٢٧٨
الوجه الأوّل: ٢٧٨
الوجه الثاني: ٢٧٩

الوجه الثالث: ٢٨١
الوجه الرابع: ٢٨١
وينقسم الواجب أيضاً إلى عيني وكفائي ٢٨٣
وينقسم الواجب: إلى موقّت وغير موقّت ٢٨٤
أمّا مسألة المرّة والتكرار ٢٨٩
الكلام في مسألة الإجزاء ٢٩٠
الجهة الرابعة: ٣٠١
القول في مقدّمة الواجب ٣١٢
الأمر الأوّل: ٣١٢
الأمر الثاني: ٣١٣
الأمر الثالث: في تقسيمات المقدّمة ٣١٤
تنبيهات ٣٤٠
الأمر الأوّل: في الثمرات التي رتّبوها على وجوب المقدّمة ٣٥٢
الأمر الثاني: الأصل في وجوب المقدّمة عند الشكّ ٣٥٧
القول في اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضدّه ٣٥٨
المقام الأوّل: في الفرق بين التزاحم والتعارض ٣٧٧
المقام الثاني: في منشأ التزاحم ٣٨١
المقام الثالث: في مرجّحات باب التزاحم ٣٨٢
المسألة الأُولى: في إمكان الترتّب في المتزاحمين ٤٠٠

التنبيهات ٤٣٣
المسألة الثانية: في التزاحم الناشئ عن قصور المكلّف ٤٤٧
المسألة الثالثة: إذا كان التزاحم واقعاً بين المقدّمة وذي المقدّمة ٤٥١
المقام الأوّل: في المقدّمة السابقة في الوجود على ذي المقدّمة ٤٥١
المقام الثاني: ما إذا كانت المقدّمة مقارنة بحسب الزمان لذيها ٤٥٧
المسألة الرابعة: التزاحم لأجل الملازمة بين المتعلّقين ٤٦٠
المسألة الخامسة: التزاحم لأجل اتّحاد المتعلّقين خارجاً ٤٦١