من أشعة الأيمان

الجزء الثالث

المحاكمات

بين الكفاية والأعلام الثلاثة

آية الله العظمى الشيخ
محمد طاهر آل شبير الخاقاني

القسم الثاني

شبكة الفكر
alfeker.net



المحاكمات

بين الكفاية والأعلام الثلاثة

٢

تأليف

آية الله العظمى الشيخ
محمد طاهر آل شبير الخاقاني قدس سره

موسوعة الخاقاني (٢)
المحاكمات بين الكفاية و الاعلام الثلاثة (٢)
آية الله العظمى الشيخ محمّد طاهر آل شبير الخاقاني ﷺ
▣ الناشر: باقيات
▣ المطبعة: وفا
▣ الطبعة: الاولى ـ ١٤٢٩ هـ.ق
▣ الكميّة: ١٠٠٠ نسخة
▣ شابك : ٤ـ٢٠ـ٥١٢٦ـ٦٠٠ـ٩٧٨
▣ شابك الدورة: ٤ـ١٧ـ٥١٢٦ـ٦٠٠ـ٩٧٨
«كافة حقوق الطبع محفوظة و مسجلة»

باقيات (للطباعة والنشر)، ايران، قم، شارع معلم، رقم ٤٤ ـ هاتف: ٧٧٤٣٩٠٠ (٠٢٥١) جوال: ٥٦٢٥ ٢٥٢ ٠٩١٢


بسم الله الرحمن الرحیم

المحاكمات بين الكفاية و الأعلام الثلاثة

آراء الأعلام

الاشتراك

الكفاية:

١ - الحق وقوع الاشتراك، للنقل والتبادر وعدم صحة السلب بالنسبة إلى معنيين أو أكثر للفظ واحد.

٢ - وإن أحاله بعض[١] لإخلاله بالتفهّم. لمنع الإخلال.

أوّلاً: لإمكان الاتّكال على القرائن.

ثانياً: لتعلّق الغرض بالإجمال أحياناً[٢].

٣ - كما أنّ استعمال المشترك في القرآن ليس بمحال[٣].

٤ - لا يجوز استعمال اللفظ في أكثر من معنى لأنّ اللفظ وجه للمعنى كأنه الملقى، ولذا يسري إليه قبحه وحسنه[٤].

---

١. في مفاتيح الأصول: ص٢٣ «وحكي عن تغلب والبلخي والأبهري القول بانه محال الوقوع عقلاً، وعن بعض تجويزه عملا ومنعه وقوعاً»وقال العلامة الاصفهاني قدس سره في نهاية الدراية: «ذكر بعض أجلّة العصر برهانا على الاستحالة» ص٦١ - وذكر في الذيل أنه صاحب تشريح الأصول.

٢. كفاية الأصول ص٥١ - تحقيق مؤسسة النشر الإسلامي.

٣. كفاية الأصول ص٥٢ - تحقيق مؤسسة النشر الإسلامي.

٤. كفاية الأصول ص ٥٣ - ٥٤ - تحقيق مؤسسة النشر الإسلامي.

مناقشة وتحليل

الاشتراك

إنّ البحث يقع في إطار الاشتراك ولابدّ من بيان مقدّمة تمهيدية وهي في ضمن أهداف:

١ - قد عرفت منّا بيان الوضع وحقيقته، وانّه علقة بين اللفظ والمعنى يعتبرها الواضع لأجل دلالة اللفظ على المعنى وحقيقته إمّا علامة تدلّ على المفهوم وإمّا أنّ الوضع حقيقته التعهّد النفساني[١]من الواضع في دلالة الالفاظ على المعاني دلالة تصوريّة أو انّه جعل اللفظ وجوداً تنزيليّاً لوجود المعنى كما يراه الاستاذ الاصفهاني أو عبارة عن إراءة اللفظ للمعنى في عالم الاعتبار كما اخترناه في باب الوضع.

أمّا كون الوضع من باب العلامة، وانّ له نحو استقلال كالعلامة الموضعة على الطرق، ومجاري المياه والبحور كما ترآه بعض أعلام العصر[٢] فإنّك عند مراجعة الأوضاع في كل لغة وقوم لا تجد لهذا المعنى وجهاً مقبولاً فإنّهم لا يرون الالفاظ في مقام دلالتها على المعاني من باب العلامات بل يرونها نحو حكاية على المعنى وإراءة له، ولا يجد العرف في كل لغة، وملّة أنّ الالفاظ لها استقلال كامل لا في مقام وضعها. ولا في مقام الاستعمال.

وأمّا كون حقيقة الوضع هو التعهّد النفساني فإنّ الوجدان قاض بخلافه، وقد

---

١ . كما يراه صاحب تشريح الأصول وتبعه الاستاذ المعظم الخوئي محاضرات في أصول الفقه ج ١ / ص /ع تبعاً لملا على النهاوندي / ص٢٦: ٢٩.

٢ . اختاره مؤسّس الحوزة العلمية في قم المحقّق الحائري ﷺ.

أشرنا سابقاً في باب الوضع أنّ عنوان التعهدات والمتابعة والقرارات، والالتزامات النفسية ليست من العناوين الأوّلية، وإنّما هي واقعة تاكيداً للعنوان الأوّلي، أو عنواناً ثانوياً وارداً على العنوان الأوّلي، فإنّ إقرار النفس بالتوحيد، أو المعاهدة في شيء، أو المبايعة لشخص فإنّها لا تقع إلّا بعد العلم بالتوحيد، وتصوّر البيع، ووقوعه والمبايعة لشخص فكل ذلك إقرارات نفسية ثانوية بعد تصوّر الشيء والتصديق به، ولا تقع في التصوّرات الأوّلية.

ومن الواضح أنّ من راجع حقيقة الوضع لا يفهم منه هذا المعنى أصلاً، وثانياً: أنّ الوضع إذا كان بمعنى التعهّد فمقتضاه أن لا يكون مجال للبحث في جواز استعمال اللفظ المشترك في أكثر من معنى واحد ولا وضع اللفظ المشترك لمعاني متعدّدة فإنّ التعهّد في وضع اللفظ لمعنى يمنع من وضعه، وتعهّده للآخر، وكذلك التعهّد باستعماله في معنى ممّا يمنع استعماله في المعنى الآخر إلّا أن يتصرّف في حقيقة التعهّد بأن كان القائل به يريد التعهّد في ناحية من النواحي وجهة من الجهات دون الجهة الأُخرى فمثلاً: يقيّد التعهّد في لفظ مشترك بدلالته على معنى في ظرف عدم تعهّده للمعنى الآخر، ويتعهّد لذلك المعنى الثاني في ظرف عدم تعهّده للمعنى الأوّل، ويكون المورد نظير الواجبين التخييرين حيث إنّ وجوب أحدهما في ظرف عدم وجوب الآخر فيصح على هذا وضع اللفظ الواحد لمعاني متعدّدة، وإلّا إذا كان الوضع بمعنى التعهّد على وجه الاطلاق من غير تقييد للتعهّد لم يصح وضع اللفظ الواحد لمعاني متعدّدة. فإنّ الواضع إذا تعهّد بأنّ اللفظ موضوع لأحد المعاني لم يصحّ منه التعهّد لمعنى آخر إلّا أن يكون اشتراك اللفظ ليس من واضع واحد وانّما هو ظاهرة من ظواهر جمع اللغات والقبائل. فإنّه على هذا الوجه يكون التعهّد عند قوم لا ينافي التعهّد عند قوم وقبيلة أُخرى.

وأمّا أنّ اللفظ تنزيل لوجود المعنى[1] فمن الواضح أنّ الواضعين في مقام

١ . نهاية الدراية في شرح الكفاية للشيخ محمد حسين الاصفهاني ﷺ حيث قال: «فالتحقيق في ←

أوضاعهم والمستعملين الالفاظ في المعاني لم يكن في ذهنهم التنزيل كما أشرنا إليه، وأي تنزيل في ذهن واضع أو مستعمل بأن يجعل زيداً من هذه الحروف الثلاثة هو وجود تنزيلي عن نفس ناطقة وحيوان شاعر على أنّ الواضع إذا وضع الالفاظ للمعاني على وجه الإراءة والكشف فأي موجب للتمحّل بإرادة تنزيل اللفظ منزلة المعنى.

ومن الواضح أنّ غرض الواضع في الدلالات التصوّرية أن يكتفي بإراءة اللفظ للمعنى من غير نظر إلى تمحّل جعل وجود اللفظ منزلة المعنى، وتنزيله منزلته.

والمختار من هذه الوجوه هو أنّ حقيقة الوضع، والاستعمال هو إراءة اللفظ للمعنى وانّه مرآة لذلك المفهوم فكل لفظ وضع لمفهوم بالحمل الأوّلي كان اللفظ مرآة له على وجه أن لا تكون مرآتيّته بمفاد المعنى الحرفي بل كالعناوين المشيرة، والعلم للمعلوم فإنّ هذه المعاني، وإن كانت بلحاظ كالمعاني الحرفية إلّا أنّ لها استقلالها في عالم اللحاظ فالواضع، وإن لاحظ اللفظ مرآة وعنواناً مشيراً للمعنى إلّا أنّه مع هذه الكيفية كان لحاظ اللفظ للواضع على وجه الاستقلال وليس كالمعاني الحرفية المندكّة في المعاني الاسمية فالألفاظ لها استقلالها في عالم الوضع، وإن كانت بلحاظ آخر مرآة وفانية في المعنى نظير المفاهيم الاسمية كالعلم والظن، والعناوين المشيرة إلى غيرها من المفاهيم الاسمية.

ومن هنا يتّضح لك انّ جعل الالفاظ في دلالتها على المعنى من باب القرع وتكوين الانتقال قهراً من قرع اللفظ ما لم يكن هناك إراءة وحكاية ممّا لا معنى له.

٢ - انّ الواضع في مقام وضعه إمّا أن يضع اللفظ لطبيعة من الطبائع من حيث هي هي كوضع الانسان لطبيعة الحيوان الناطق وإمّا أن يضع اللفظ لفرد على البدل كوضع النكرة مثل: رجل وامرأة وإمّا أن يوضع اللفظ لشخص معيّن، وعلم في ذاته

← أمثال هذه المفاهيم أنها غير موجودة بوجودها الحقيقي، بل بوجودها الاعتباري بمعنى أنّ الشارع أو العرف أو طائفة خاصة يعتبرون هذا المعنى لشيء أو لشخص لمصلحة دعتهم إلى ذلك كما في التنزيلات والحقيقة الاعائية. أما نفس الاعتبار فهو أمر واقعي قائم بالمعتبر...»ج ١ - ص٤٦.

كوضع الالفاظ للأعلام الشخصية كمحمد وعلي، وإمّا أن يوضع اللفظ لماهيّة من الماهيّات، ولكن من حيث ظهورها في الذهن وتعيّنها في عالم التصوّر كما اختاره النحاة في الأعلام الجنسية كوضع أُسامة، ونحوها وإمّا أن يضع الالفاظ لمفهوم مندكّ في أفراد، كوضع المعاني الحرفية والموصولات والاشارة على ما اخترناه.

٣ - انّ اللفظ يوضع لمعنى وطبيعة من حيث هي أوّلاً والفرد كالأعلام الشخصية وثانياً: أن يوضع اللفظ لمعاني متعدّدة كوضع اللفظ المشترك لمعاني متعدّدة، وثالثاً: أن يضع الواضع ألفاظاً متعدّدة على معنى واحد كالالفاظ المترادفة كلفظ الأسد والغضنفر على السبع بناءاً على ما هو المعروف من أبناء اللغة من أنّ المعنى واحداً في المترادفات، وإن ذهب بعضهم إلى أنّ المترادف من الالفاظ كل لفظة من المترادفات تدلّ على خصوصيّة من الخصوصيات.

ثم إنّ الالفاظ الموضوعة للمعاني قد تكون على نحو الارتجال، وقد تكون على نحو النقل، والمنقول تارة يتساوى فهمه من اللفظ كالمنقول منه ويكون بحكم المشترك اللفظي، وأُخرى يقطع النظر عن المنقول منه ويهجر المعنى الأوّل ولا يتبادر منه إلاّ المعنى الثاني فيتعيّن في مقام الاستعمال إلى المنقول.

وليعلم أنّ المشترك اللفظي تارة يكون اللفظ بالقياس إلى المعاني بنسبة واحدة، ولا يتعيّن أحدها دون الآخر، وهذا محطّ البحث الآتي، وأُخرى تكون نسبة اللفظ إلى بعض المعاني أظهر من نسبة المعاني الأُخر، وعليه فيحمل اللفظ على أظهر المعاني في مقام التفاهم والتخاطب، وهذا هو التشكيك في الظهور فيؤخذ بالأظهر من المعاني وهذا التشكيك في أظهرية اللفظ في المعنى لا ربط له في التشكيك المنطقي المحرّر في علم الميزان المقابل للمتواطىء فإنّ النظر في ذلك التشكيك إلى قياس المعنى إلى مراتب الوجود. فإن كان في بعضها أولىٰ من بعض فيقال له المشكك باصطلاح المنطقيين، وإن كانت نسبة المعنى إلى أفراده ووجوده على حد سواء فيكون هو المتواطىء، وهذا التشكيك الّذي بيّناه راجع إلى الظهور اللفظي، والتشكيك المنطقي راجع إلى حقيقة الوجود ومراتبه.

نعم لو جاء التشكيك المنطقي في اصطلاح الأُصوليين والفقهاء فاللفظ أيضاً يحمل على أكمل مراتبه، وليس التشكيك المنطقي خارجاً عن المسائل الأُصولية بل هو داخل في دائرة هذه المباحث. غايته انّ التشكيك في مراتب الظهور هنا راجع إلى المعاني، وفي مقام استعمال اللفظ في معنى أظهر منه في معنى آخر، وفي مصطلح المناطقة والفلاسفة فيحمل التشكيك عند الأُصولي على أكمل مراتبه في الوجود فهو إذاً داخل في نطاق مبادىء علم الأُصول كدخول الاشتراك اللفظي، والمعنوي في مقدّمات الأُصول.

وإجمالاً: انّ نطاق المبادىء لعلم الأُصول لا يختص بالبحث بالاشتراك المعنوي في تحريراتهم بل يشمل الفروع التي تعرض لها فإنّها من مبادىء مباحث علم الأُصول أيضاً فكل من الاشتراك اللفظي والمعنوي والتشكيك في الظهور والتشكيك في الوجود ممّا قد يتعلّق به عرض علماء الأُصول من أنّ جميعها ممّا له دخل في المسائل الأُصولية ومبادىء للمباحث الآتية.

٤ - قد لوّحنا في تلك المباحث إلى المعنى الحقيقي والمجازي ولا بدّ هنا من التعرّض للحقيقة والمجاز على اختلاف أنحاء المجاز من المجاز في الكلمة أو المجاز في الاسناد ممّا هو صريح أو كناية، ومن التشبيه البليغ وغيره ومن الدلالة الصريحة والاقتضائية فإنّ المتبّع لروايات أهل البيت عليهم السلام في كلماتهم وخطاباتهم يراها متعرّضة لكثير من هذه الأبواب، وترى في السنّة وكلمات أهل العصمة ممّا هو مجاز تارة واستعارة أُخرى وكناية ثالثة، وتلويحاً رابعاً غير ذلك ممّا هو في منتهى البلاغة، وأُصول الفصاحة وكما هو المشاهد في الآيات الكريمة.

وبيانه: انّ الواضع إذا وضع اللفظ للمعنى كانت له دلالة فعلية على ذات المعنى، وله دلالة شأنيّة واقتضائية على المعنى المجازي فعند ما نقول: أسد فقد دلّت لفظة الأسد على ذلك الحيوان المفترس دلالة فعلية، ودلّت هذه اللفظة على الرجل الشجاع على نحو الاقتضاء، والشأنيّة من غير حاجة إلى ما يدّعيه علماء البلاغة من احتياج المجاز إلى الوضع النوعي حتى انّهم ذكروا عدّة من المشابهات

التي ادّعوا أنّها موضوعة بالوضع النوعي من قبل الواضع كعلاقة الجزء والكل، والكلّي والجزئي والمشارفة والأول إلى غير ذلك.

ولكن من الواضح في هذه العصور أنّ المجاز لا يحتاج إلى هذه العلائق النوعية، وانّما المصحح للاستعمال هي المناسبات الواقعية الّذي يراها أبناء العرف، واللغة انّها من المناسبات، ولعل غرض علماء البلاغة عدم الوضع النوعي، وانّما غرضهم بيان جهات ارتكاز المناسبة: وليس غرضهم الحصر فيما ذكروه، ولا أنّ استعمال المعنى المجازي مشروط بأحد العلائق النوعية التي جاءت من قبل الواضع.

ثم إنّ المجاز، والمشترك اللفظي إذا كانت نسبته إلى المعاني على حدّ سواء محتاج إلى قرينة، وقد ذهب أرباب الفن انّ قرينة المجاز قرينة صارفة، وقرينة المشترك اللفظي قرينة معيّنة وتوضيحه: انّ اللفظ بطبيعته دالّ على المعنى بدلالة فعلية على المعنى الحقيقي، وبدلالة اقتضائية على المعنى المجازي، ولمّاكان اللفظ بطبيعته الأُولى ينصرف إلى المعنى الحقيقي، فلا بدّ من قرينة في حالة إرادة المجاز من صرف اللفظ عن المعنىٰ الحقيقي، وإذا انصرف اللفظ عن المعنى الحقيقي فيكون اللفظ الّذي دل على المعنى المجازي اقتضاءاً وشأناً فيدلّ عليه بالفعل، وينساق اللفظ إلى المعنى المجازي، وأمّا في المشترك اللفظي فاللفظ قابل للدلالة على كل من المعنيين، ولكن لتردّد الذهن في مقام الاستعمال يتوقّف السامع في مفاد إرادة المستعمل على أحد المعاني فتكون القرينة على هذا معينة لإطلاق اللفظ في مورد الاستعمال، وعليه فقرينة المجاز صارفة، وقرينة المشترك معينة.

وأنت عند التأمّل تجد أنّ الالتزام بذلك من غير ملزم امّا في المجاز فكما تكون القرينة صارفة عن المعنى الحقيقي، وبطبيعة اللفظ يتوجّه إلى المعنى المجازي كما قربوه يمكن أن تكون القرينة معينة للمعنى المجازي، وليست بصارفة كما ذهبوا إليه حيث إنّ دلالة اللفظ موجودة ولو اقتضاءاً فإذا جاءت القرينة كان الاقتضاء فعليّاً ودلّ اللفظ على المعنى المجازي من غير حاجة إلى الالتزام بكون

القرينة صارفة عن المعنى الحقيقي.

وأمّا في المشترك اللفظي فيجوز أن تكون القرينة في عالم الثبوت أيضاً صارفة عن جملة من المعاني، ويكون اللفظ عند ذلك دالاً على ما أراده المستعمل.

وعلى كل فدعوى أنّ قرينة المجاز لابدّ وأن تكون صارفة وقرينة المشترك لا بدّ وأن تكون معينة لا موجب لها، وإن كان ما ذكروه يأتي في الذهن ابتداءاً لا على وجه أن يمتنع فرض كون قرينة المجاز معينة وقرينة المشترك صارفة.

وأمّا المجاز في الاسناد، وهذا يأتي على وجوه: أحدها: الاستعارة المعروفة، المنسوبة إلى السكاكي ثانيها: الكنايات ثالثها: التشبيهات البليغة، وغير البليغة.

أمّا الاستعارة فقد يظهر من بعض كلمات الأُصول انّها من مخترعات السكاكي وانّ السكاكي قد فتح باب الاستعارة، وأغلق باب المجاز في الكلمة، وأنت إذا شاهدت كلمات علماء البيان لاترى لهذه الدعوى أساساً بل عند التأمّل انّ الاستعارة والكناية وأمثالهما ليست من مخترعات بوتقة السكاكي وأضرابه بل هي من بلاغة كلمات العرب وممّا جاء بها القرآن الكريم، والسنّة من الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله وأهل البيت عليهم السلام.

ألا فانظر إلى قوله: انّ الطواف بالبيت صلاة[١]، وانّ من زار الحسين كمن اعتمر سبعين عمرة[٢]، وقوله: يا أشباه الرجال ولا رجال[٣]، وقوله: الرضاع لحمة كلحمة النسب[٤]، ويحرم من الرضاع ما يحرم من النسب[٥]، فإنّك تجد هذه

---

١ . الكافي ٤: ٣٧٩ ذيل ح ٧ وفيه: إن الطواف فريضة وفيه صلاة، دار الكتب الاسلامية.

٢ . وسائل الشيعة ١٤: ٤٥٢ وفيه: من زارة عارفاً بحقه كتب الله له ثواب ألف حجة وألف عمرة.....

٣ . الكافي ٥: ٦، دار الكتب الاسلامية، شرح نهج البلاغة ١: ٧٠، دار المعرفة بيروت.

٤ . لم نعثر على هذه الرواية مع التتبّع التام في فطانّها وانّما الموجود بهذا السياق قوله صلّى الله عليه وآله: «الولاء لحمة كلحمة النسب» وقد رواه في الوسائل ٢٣: ٧٥ في الباب - ٤٢ - من كتاب العتق الحديث ٢ و ٦.

٥ . وسائل الشيعة ٢٠: ٣٧١ ح ١، باب ١ (أنه يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب) مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.

العبارات كالطواف بالبيت صلاة من الاستعارة، ويحرم من الرضاع ما يحرم من النسب من التشبيه البليغ، وقوله: الرضاع لحمة كلحمة النسب من التشبيه.

وعلى كل فلا نطيل بهذا الموقف، وانّ من راجع كلمات العرب والقرآن الكريم والسنّة وجد من الاستعارات والكنايات والتشبيه البليغ ممّا لا يحصى، ولا يظهر من كلمات السكاكي أنّ الاستعارة من مخترعاته، وليس فتح باب الاستعارة عنده سدّ لباب المجاز وانّ قولك: زيد أسد في تطبيقه على الفرد ادّعاءاً من أفضل أنواع البلاغة، وليس ذلك من مصطلحات السكاكي، وغيره.

وما ذكرناه من الكناية، والاستعارة ودلالة الاقتضاء والتشبيه البليغ وغير البليغ قد تكثر في الكتاب والسنّة، وفي كلمات أمير المؤمنين عليه السلام ومحرّراً في أبواب الفقه من البيع والإجارة والنكاح والطلاق، وأنّ بعض الفقهاء أجاز بعض هذه الأمورفي بعض هذه المعاملات كالبيع والإجارة، وإن منعوه في الإيقاعات كالطلاق والنكاح بل ولعلّ الظهار كما لو قال لزوجته: أنت عليّ كظهر أُمّي كان من المعاني المجازية، أو الكناية، ولابدّ للفقيه من التعرّض لهذه الأمور في أبوابها نفياً وإثباتاً.

٥ - انّ الأُصوليين تعرّضوا في باب الاشتراك اللفظي في تصويره امكاناً، ووقوعاً بوجوه كثيرة كما تشاهد بعضها فيما يأتي أعرضنا عن كثير منها لعدم دخالتها في الاستنباط وعدم إفادتها لعلم من العلوم، وانّما هي فروض لا يعتني بتشفيقها، ولا بلوازمها، ولا ينبغي تضييع الوقت على الباحث، والطالب في كل مسألة لا تفيد علماً ولا عملاً، وانّما هي فروض قد تؤدّي بخطابات انشائية، وتفنن في التعبير من غير حاجة إليها وانّها ليست إلاّ تضييعاً للوقت على الطالب.

ثم يقع البحث في الاشتراك في مقامين:

الأوّل: في تصويره وإمكانه، الثاني: صحة استعمال اللفظ المشترك في أكثر من معنى واحد.

أمّا المقام الأوّل: ذهب جماعة من الأُصوليين إلى عدم امكانه، لأنّ المعاني لما كانت غير متناهية ولا حصر لحدّها، فوضع الالفاظ لغير أمر متناه، غير معقول إلاّ

أنّ التحقيق على إمكانه ووقوعه في كل لغة.

والمراد من الامكان هنا بمعنى الامكان الوقوعي ولا يقصد به الامكان الذاتي وإلاّ فالامكان الذاتي لا كلام فيه والامكان الوقوعي أو الذاتي قد يتحقّقان ويجبان بالغرض.

وقد تعرّض الاستاذ الاصفهاني بحاشيته على الكفاية[1] بأكثر ممّا بيّناه بما لا يحتاج إليه فنّ الأُصول وانّما هي مسائل حكمية معقودة في أبوابها فراجع بحث الامكان وحالاته وأقسامه والتقابل بين الشيئين وأصنافه فإنّك تجدها في فنّ الفلسفة واضحة مفصّلة في بابها.

غاية الأمر وقوع الاشتراك قد يثبت بأسباب جمع اللغات كأن يكون عند التميميين معنى غير ما عند النزاريين وعند القيسيّين معنى ثالث غير ما عند التميميين والنزاريين كما يراه الأُستاذ الأكبر النائينيﷺ من باب الوضع التعييني والوضع التعيّني فيكون الواضع عند وضعه قاصداً من اللفظ عدّة معاني كما في لفظ العين للنابعة والباصرة والذهب والفضة، وأُخرى يضع الواضع معنى، ولكن بالنظر إلى المعاني الأُخر توجد عن طريق كثرة الاستعمال.

إلاّ أنّه عند المراجعة والتأمّل يمكن الالتزام في الوجه الأوّل من جمع اللغات أو انّه من باب الوضع العيني، وامّا الوضع التعيّني فهو بعيد الثبوت لعدم نقله بهذه الصورة ولم ينقل في التاريخ بهذا الأُسلوب من الوضع.

وامّا القول بعدم تعدّد المعاني فيرون وجه الامتناع لكون المعاني محدودة في علم الله ولا يمكن وضع اللفظ لها، وهذا وإن كان بحسب المصاديق مقبولاً لأنّ البشر لا يحيط بتعداد الأفراد ولكن العسر والحرج انّما يكون بالنظر إلى الجزئيّات لا بالنسبة إلى الأنواع والكليّات، كما نجده بالقياس إلى مفهوم الانسان والحيوان فالوضع لكل مصداق منها متعسّر إلاّ أنّه لا مانع من الوضع بالنظر إلى الأمر الكلّي.

---

١. نهاية الدراية ج ١ - ص / ١٤٥ - ١٤٦.

وسار بعض المحقّقين[١] واستدلّ على مطلوبه بأنّ اللفظ ملازم للدلالة على المعنى في الدلالة التصوّرية وانتقال المعنى من اللفظ على وجه العليّة والمعلولية وانتقال اللفظ على معنيين دفعة واحدة على نحو العليّة والمعلولية ممتنع عقلاً.

ولكن قد مرّ بنا في الوضع توضيح ذلك: من أنّ الوضع ليس علّة تامة للانتقال وانّما هو من باب المقتضيات المتعدّدة لمعلولات في عالم الاقتضاء، ويكون تقدّم أحدهما على الآخر من جهة تحقّق فعلية الشرط لأحدهما دون الآخر وتوجّه النفس إلى صور متعدّدة في عالم الاقتضاء لا مانع منه لأنّ النفس مجرّدة وقابلة لخلق الصور دفعة واحدة.

تمهيد:

اعلم أنّ المراد من استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد هو أن يكون اللفظ ليس على وجه العلامة، وإلاّ فلو كان اللفظ بالقياس إلى المعنى علامة جاز أن تكون العلامة واحدة وذو العلامة متعدّداً كما جوّزه بعض الأعلام[٢].

وإنّما يراد في كلماتهم على أن يكون اللفظ دالاًّ على المعنى بالاستقلال في كل واحد منهما لا في معنى يشمل الأفراد كاستعمال لفظ العشرة في مجموع أحدها ولا في جامع يجمع المعنيين ما لو استعمل لفظ الحيوان في الانسان والفرس أو كان الاستعمال بنحو الفرد المردّد كالنكرة، أو كان المعنى مندكّاً في أفراده ولكنه غير متعدّد كما في الاستغراق.

كقولك: كل انسان متعجّب أو من قبيل الوضع العام والموضوع له خاص فإنّ المعنى فيها واحد، ولكنه مندكّ في الأفراد، فلم يستعمل اللفظ العام في كل فرد فرد

---

١ . وهو الملا علي النهاوندي (رحمه الله) في تشريح الأصول: ٤٧.

٢ . جوّزه في العصور المتأخّرة المحقّق الحائري اليزدي (قدّس سرّه) في كتابه (درر الفوائد ج ١ / ص ٢٧١) وكان مؤسّساً للحوزة العلمية في قم المقدسة وكان يغذي أبنائه بلبن المعرفة والكمال وكان رائداً عظيماً للأمّة الإسلامية في مقابلة التيارات المعادية ضد الإسلام وحصناً منيعاً للمسلمين.

بخصوصه وانّما استعمل في مفهوم مندكّ في أفراده وانّ لفظة كل قد جاءت لسعة الانطباق، نظير الاستغراق للوضع العام والموضوع له خاص.

فإنّ في جميع ذلك كلّه لم يستعمل اللفظ إلّا في معنى واحد، إمّا على وجه الاستقلال أو على وجه الاندكاك والفناء في الافراد.

فموضوع النزاع هو استقلال كل من اللفظ المشترك في أحد المداليل على وجه الارادة التامة التي يعبّرون عنها بأن يكون الاستعمال مورد الحكم ومحلّ النفي والاثبات وغرضهم من التعبير بمورد النفي والاثبات ومورد الحكم كون كل منهما مستقلاً في إرادة اللفظ في المعنى واستعمال اللفظ فيه، وليس المراد من محل الحكم ومورد النفي والاثبات ما هو ظاهره الحكم المتفرّع على الموضوع فإنّه بجوز أن يكون على كل من المعنيين حكم واحد، أو على كل واحد حكم مستقل فلا تلازم بين الحكم ووحدته وبين وحدة الاستعمال وإرادته.

وليعلم أنّ هذا الوجه الّذي بنى عليه المشهور من الأُصوليين هو محل الامتناع عندهم غالباً.

فلا يجوز استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد وإن اختلفوا في طرق الامتناع وبعض جاء من ناحية أنّ المتكلم في بيانه يريد افهام المخاطب.

فإرادة تفهيمين لمدلولين من دالّ واحد هي من قبيل تعلّق إيجادين لوجود واحد.

كما عن صاحب المحجّة[1] وبعض جاء من ناحية أنّ وضع اللفظ للمعنى تنزيل وجود اللفظ لوجود المعنى وتنزيلين على محل واحد من باب وجودين على ماهيّة واحدة وهو أمر غير معقول.

وهذا اختيار استاذنا المدقّق الاصفهاني وبعض لناحية أنّ الوضع يفيد الملازمة بين اللفظ والمعنى فيوجد المعنى باللفظ كوجود المعلول بعلّته، ولا يعقل

١ . الشيخ هادي الطهراني (قدس سره).

في حالة واحدة أن تتعلّق علّتان بمعلول واحد، وهو مذهب بعض المحقّقين.

والّذي تعرّض له في الكفاية هو عدم جواز تعلّق لحاظين على ملحوظ واحد لا أنّ النفس لا تلحظ أشياء متعدّدة دفعة واحدة فإنّ ذلك ممكن لها ولكن اللحاظات على محل واحد غير ممكن للنفس كما يراه الاستاذ النائيني، من تأييد أو انتقاد.

استعمال اللفظ بأكثر من معنى

هل أنّ استعمال اللفظ بأكثر من معنىٰ جائز أم لا؟

وهل اللفظ بالقياس إلى المعنى نظير العلامة على الشيء أو أنّه كالمرآت للمرئي؟

فإن كان بنحو العلامة فلا إشكال بصحة استعمال اللفظ بأكثر من معنى لأنّ اللفظ لم يكن فانياً في المعنى ولا في مقام الاستعمال وعندئذ لا مانع من جعل اللفظ علامة واحدة إلى عدة أُمور، ولا فرق فيه بين الحقيقة والمجاز والتثنية والجمع والنفي والاثبات[1].

وامّا إذا كان بنحو المرآتية للمعنى وكاشفاً عنه فعلى هذا لا يمكن في دور فناء اللفظ في المعنى أن يكون فانياً في معنى آخر لأنّه عند استعماله لذلك المعنى فيه فقد لاحظ اللفظ فانياً في ذلك المعنى فلا يعقل أن يتصوّر بذلك الحال وهو صورة الاندكاك معنى آخر ولازمه جمع اللحاظين على ملحوظ واحد وهو غير معقول أصلاً نظير وجود ماهيتين كاملتين على وجود واحد فالامتناع ليس من جهة عدم قابلية تصوّر النفس لتعدّد اللحاظ حيث إنّ النفس قابلة لخلق الصور المتعدّدة في آن واحد.

---

١ . قد ذكر العلاّمة السيد الصدر في ردّه للمحقّق العراقي بأنّ اللفظ بلحاظات كل من الوضعين يكتسب حيثية قرن مؤكد مغاير للحيثية التي يكتسبها بتوسط الوضع الآخر.
وهذا قابل للمناقشة حيث إنّ القرن إذا لم يكلّل بإطار الحكاية لا معنى لوجوده إذ القرن معلول للحكاية، وإن كان القرن هو نفس الحكاية فلا معنى له إذ القرن يغاير مفهوم الحكاية مع أنّه لو كان نفس الحكاية لعاد الاشكال من اجتماع لحاظين على ملحوظ واحد، وليست الدلالة الوضعية من قبيل الدلالة الطبعية أو العقلية حتى تكون من قبيل القرن والاقتران.

كما تجده من نفسك انّك تكتب وتسير وتفكّر في آن واحد وانّما الامتناع بكون اللفظ مركّباً لمعنى لا يعقل أن يكون مركّباً لمعنى آخر إذ اللحاظ في معنى يكون من نوع الفصل للجنس وإن أُورد مايوهم جواز الاستعمال فيمكننا ارجاعه إلى جامع بينهما.

اللفظ منزل منزلة المعنىٰ

ذكر الاستاذ الاصفهاني الامتناع عن طريق آخر غير لزوم اجتماع اللحاظين على ملحوظ واحد وانّما الامتناع من جهة كون اللفظ منزل منزلة المعنى وإذاتم مقام التنزيل بين اللفظ والمعنى فلا يصح أن يتصوّر وجودان تنزيليان للفظ واحد[١] ويمكن الخدشة فيه.

حيث إنّ الوضع لم يكن من نوع التنزيل وانّما الظاهر أنّ مفاد اللفظ الإراءة والكاشفية للمعنى إذ لا يرى الانسان من نفسه أنّ من رزق ولداً وسمّاه بلفظ محمد أو علي، انّ اللفظ وجود تنزيل للمسمّى، وانّما يرى محض الكاشفية، إذ اللفظ بالقياس إلى المعنى بنحو التنزيل يكون من نوع كون اللفظ ادّعاء للمعنى وهذا لا ينافي أن يكون اللفظ شاملاً للمعنى الثاني، إذ التنزيل غير الحقيقة والواقع لأنّه لا مانع أن يتصوّر وجود تنزيلين للفظ واحد، لأنّ الوجود التنزيلى لا واقع له وانّما هو فرض ادّعاء، والادّعاء كما ينطبق على هذا المعنى ينطبق على المعنى الثاني بل الأوْلىٰ أن يقال: كما ذهب إليه المشهور من عدم تصوّر اللحاظين على ملحوظ واحد.

المقام الثاني: لابدّ أن يكون الاستعمال خاضعاً للإرادة الاستعمالية.

خروج عدة معاني عن الاشتراك

أوّلاً: فيما لو فرض وجودجامع بين الباصرة والنابعة والذهب فلا امتناع من

---

١. نهاية الدراية ج ١ / ص ١٦٢.

استعمال اللفظ بأكثر من معنى واحد إلّا أنّه عند التأمّل نجد أنّ هذه المعاني راجعة إلى معنى واحد لا إلى معاني متعدّدة، إلّا أنّ هذا الفرض خارج عن مورد البحث لأنّ الّذي يتضمّنه البحث في صورة ما لو كان هناك ارادة استعمالية على جهة الاستقلال في كل واحد من المعنيين فلا يصحّ عندئذ استعمال اللفظ بأكثر من معنى لأنّ كل معنى لا يرتبط بالمعنى الآخر.

ثانياً: إذا كان المعنى مردّداً على نحو البدلية مثل قولك: أكرم العالم إمّا محمداً أو عليّاً فإنّه يجوز استعمال اللفظ بأكثر من معنى وذلك لأنّ المعنى واحد إلّا أنّه مردّد بين معاني متعدّدة.

ثالثاً: انّ عموم المجاز خارج عن الاشتراك لأنّه لا مانع من صدق اللفظ على أكثر من معنى، نظير قولك: لا أضع قدمي في دار بنى فلان فيشمل، الحافي والناعل والراكب وماله إلى الاستعمال في معنى واحد وهو المعنى المجازي.

رابعاً: إذا أُطلق اللفظ المطلق وأريد به الطبيعة المهملة التي تنطبق تارة على اللّا بشرط المقسمي واللّا بشرط القسمي الّذي ينطوي تحته بشرط شيء ولا بشرط وبشرط لا، فاللفظ لم يستعمل إلّا في خصوص الطبيعة بما هي، إذ الطبيعة تلحظ تارة بما هي هي وأُخرى بما هي مقسم للأقسام ويطلق عيها باللا بشرط المقسمي، وتارة تلحظ بالنسبة إلى أقسامها وهي اللا بشرط القسمي الطارىء في جميع الوجودات وثالثة تلحظ الطبيعة بما هي مقيّدة بشرط شيء أو مقيّدة بشرط عدم ذلك الشيء، فاللفظ لم يستعمل في هذه المعاني المقيّدة وانّما استعمل اللفظ في نفس تلك الطبيعة، فكل هذه الموارد من ثبوت الجامع أو عموم المجاز أو المطلق والمقيّد غير قابلة للنقض لأنّها ترجع جميعاً إلى استعمال اللفظ في معنى واحد وليست من باب استعمال اللفظ بأكثر من معنى وهذا نظير استعمال اللفظ في الأمور الجامدة، مثل قولك: هذا حجر أو هذا صلد فإنّها كليّات تنطبق على عدّة مصاديق.

استعمال اللفظ في الاستغراق

ربّما يتخطّى للذهن خاطر وهو أنّ استعمال اللفظ في الاستغراق نظير قولك: كل انسان حيوان أو كل انسان كاتب بمعنى كونه قابلاً للكتابة لعلّه ممّا يوجب انتقاض عدم جواز استعمال اللفظ بأكثر من معنى لأنّ كل ومدخولها يراد به سعة المعنى فعندما تستعمل لفظة كل على الأفراد فكأنّك قد استعملت ذلك العموم والاستغراق في كل فرد فرد، وهذا يعطي مؤدّاه انّه قد استعمل اللفظ في عدّة معاني فيصير المعنى انّك قد استعملت ذلك المعنى الخاص مع قيده ففي ذلك الحال قد استعملته أيضاً بفرد آخر من ناحية الاستغراق ففي حالة واحدة استعملته في الطبيعة مع التقييد واستعملت الطبيعة في الفرد الثاني مع التقييد، وهكذا في الفرد الثالث والرابع وهذا ممّا يؤدّي مؤدّى الاشتراك اللفظي، ولا يقصد من الاستعمال في أكثر من معنى إلّا هذا المعنى الذي ذكرناه، وإن كان المدار في جهة الامتناع من ناحية اجتماع اللحاظين على ملحوظ واحد، وعلى هذا كيف جاز في مثل هذا المورد ولا يفرق الحال بحسب المباني من ناحية الامتناع بين القول باجتماع اللحاظين كما هو رأي المشهور، أو على مسلك الاستاذ الاصفهاني بكون اللفظ منزل منزلة المعنى.

ولكن يمكن الاجابة عنه حيث إنّ الاستغراق لم يستعمل اللفظ في معناه بخصوصه واستعمل في معنى آخر أيضاً بخصوصه وانّما واقع الاستغراق وحقيقته هو فناء المعنى في الأفراد وعلى هذا النهج ذهب الاستاذ العراقي[1] في باب الحروف بأنّ استعمال اللفظ في المعنى بحيث يكون ذلك المعنى مندكّاً في الافراد، وهنا كذلك بالقياس إلى الاستغراق انّ استعمال اللفظ في المعنى بنحو الاندكاك والفناء لا أنّه قد استعمل في أحد الأفراد مستقلّاً واستعمل في الفرد الثاني كذلك فاستعمال الانسان مثلاً في الأفراد ليس إلّا في عنوان الانسان غاية الأمر أنّ الانسان لمّا كان موضوعاً وحملت الكتابة عليه فالانسان يصير مندكّاً في أفراده، فالفناء في

١. نهاية الافكار ج ١ / ص١٠٣ - ١١٦.

الأفراد ليس واقع الاشتراك اللفظي وحقيقته.

نعم لو استعمل المعنى مع الخصوصية في هذا الفرد واستعمل في المعنى مع الخصوصية في الفرد الثاني يمكن تصوير الاشتراك على هذا النحو، فالاستغراق ليس من نوع اندكاك المعنى في أفراده وانّما هو من قبيل استعمال اللفظ في معناه إلّا أنّ المعنى في مثل الحيوانية والناطقية مندكّة في الأفراد، فليس هناك معاني متعدّدة قد استعمل الاستغراق فيها.

بطون القرآن

قد ينتقض على الاشتراك أيضاً ما ورد بأنّ القرآن له سبعون بطناً أو سبعة بطون[1].

وعلى هذا فلا يصحّ تصوير هذا المعنى إلّا على القول بالاشتراك اللفظي.

ويرد عليه أنّ القرآن كما هو معلوم لديك انّه معجزة الاجيال وذكره مخلّد عبر القرون وعلمه خفّاقاً في ميادين العلوم فالإعجاز في ظهوره وإن كان له متشابه فالذي يدور حوله الإعجاز كما بيّناه هو مقام الظهور.

فلو كان القرآن لغزاً ومعمى لما كان بهذه المثابة ولما أخرس الفصحاء والبلغاء والحكماء في سيره ونهجه القويم.

وأمّا البطون التي أُشير في الروايات إليها، فيراد بها اللوازم الخفيّة التي لا يعلم بمؤدّاها إلّا من خوطب بها، وهم الأئمة عليهم السلام أو من أطلع أهل البيت عليها، إلّا أنّها ليست معاني داخلة تحت اللفظ على وجه الظهور أو من قبيل مجيء مفهوم واحد ولكن له محقّقات كثيرة نظير لفظ الصراط فإنّه يراد منه الجادة المستقيمة سواء إن كانت بالعمل بكتاب الله او سنّة رسوله أو الاعتقاد بالرسالة والإمامة أو الاعتقاد بالبعث والنشور فإنّ جميع ذلك من محقّقات مفاد الصراط نظير لفظ الميزان عند ما

١ . راجع بحار الأنوار: ب ٨، من أبواب كتاب القرآن ج ٩٢ ص ٧٨ - ١٠٦.

يوزن به الأجسام الخارجية والأثقال، وفيما يعرف به صحة الأعمال من الاعتقاد والشرائط والرسل والأئمة من بعدهم إلى غير ذلك.

التثنية والجمع ... النفي والاثبات

يمكن تسوية استعمال اللفظ بأكثر من معنى للتثنية والجمع والنفي والاثبات.

ذهب طائفة من الأصوليين إلى الامتناع بالقياس إلى المفرد في صورة الحقيقة دون المجاز وجوّزوا الاستعمال في التثنية والجمع على وجه الحقيقة[1]، ولا يأتي محذور اجتماع اللحاظين على ملحوظ واحد، لأنّ التثنية والجمع في قوة تكرار المفرد بالعطف، وكذا جوّزوا الاستعمال في النفي لأنّ مقتضى السلب يعطي مفاده الانبساط على الأفراد على مستوى واحد فيكون هذا الانبساط والاستيعاب على وجه الحقيقة دون المجاز.

فالقائل بجواز الاستعمال في خصوص التثنية والجمع فقد أشرنا إلى أنّ التثنية والجمع في قوة تكرار مفردهما بالعطف فعند ما تقول: جئني بعينين أو عيون فكأنك قد استعملت اللفظ في مدلوله فيكون التكرار في قولك جئنى بفردين من عين بالنظر إلى التثنية أو جئني بأفراد من عين بالقياس إلى الجمع فيكون المعنى ان اللفظ قد استعمل في لفظ واحد بالنسبة إلى التثنية والجمع.

فالتكرار لا يعطي مفاده تعدّد الماهيّة وكثرة الطبائع في مفاد التثنية والجمع، وأمّا التكرار يعطي منظاره تعدّد أفراد الطبيعة الواحدة، من سنخ واحد، لا ما كانت من ماهيّات متعدّدة.

ولو سلّمنا مقالتهم فلا يلزم أن يكون التكرار من باب استعمال اللفظ المشترك باكثر من معنى واحد وانّما هو من باب استعمال لفظتين في أكثر من معنى أو ألفاظ في معاني متعدّدة.

---

١ . كما في القوانين: ج ١، ص ٧٠.

والنزاع جار في صورة استعمال لفظة واحدة في أكثر من معنى واحد لا في صورة استعمال ألفاظ لمعاني متعدّدة على الفرض الأوّل يصدق عليه الاشتراك اللفظي ويكون مرجع كلامهم إلى استعمال اللفظ في مدلول واحد، غاية الأمر أنّ هناك قرينة دالّة على جواز الاستعمال في مدلول آخر.

تحقيق المقام:

إنّ الالف والنون أو الواو والنون لا يدلّان على تعدّد الطبيعة وانّما يدلّان على تعدّد الفردين من طبيعة واحد فليس هناك استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد، وانّما هو استعمال اللفظ في معنى واحد غايته تعدّد فردين أو أفراد بتوسّط الألف والنون أو الواو والنون.

وليست هيئة التثنية والجمع من لفظ الألف والنون، أو لفظ الواو والنون موضوعة لتعدّد الماهيّات، والطبائع ليقال لصحة استعمال اللفظ المشترك في أكثر من معنى واحد بحسب هيئة التثنية، والجمع لما عرفت بيانه.

نعم يبقى الاشكال في تثنية الأعلام كما لو قلت: زيدان ومحمدان والملحوظ فيه حقيقة هو تعدّد المعنى إذ لا يتصوّر أن تقول: زيدان فردان من طبيعة زيد أو محمد، فالالف والنون لم يكونا رمزين لتعدّد الفردية وانّما رمزهما إلى تعدّد المعنى فيصبح هذا الاشكال نقضاً على القائل بالامتناع.

وأُجيب عنه أنّ التعدّد الفردي في الأعلام في باب التثنية والجمع مآلهما إلى المسمّى والطبيعة فيكون المعنى ان لفظي محمد ومحمد يرجعان إلى المسمّى بهذا الاسم فالتكرار الفردي في جانب التثنية والجمع أوجب أن يكون من نفس تلك الطبيعة المسمّاة بلفظ محمد.

ويمكن أن يدّعي أنّ هذا الجواب لعلّه فراراً عن ميدان البحث، إذ يمكن أن يكون الألف والنون قد دلّا على تعدّد الطبائع، لأنّ الفردين يرجعان إلى طبيعة واحدة إلّا أنّه يمكن صحة هذا الجواب لأنّ الألف والنون لا يوجبان تعدّد مدخولهما وتعدّد

الطبيعة فيهما لأنّ المفروض حصول الطبيعة بوجود اللفظ وليست الألف والنون أو الواو والنون علامتين على الطبائع وانّهما علامتان على الأفراد.

فاتّضح أنّه لمّا قام البرهان العلمي على عدم صحة استعمال اللفظ بأكثر من معنى واحد لابدّ من التأويل في مثل هذه المقامات، وذلك نظير قولك: قمران وشمسان فالقمران عبارة أُخرى عن الشمس والقمر.

ولا إشكال أنّ المقصود من القمرين والشمسين يراد بهما التعدّد لأنّ الطبيعة القمرية غير الطبيعة الشمسية فيكون الملحوظ فيهما وإن كان التعدّد، إلّا أنّه قطعنا النظر عن هذه الجهات وأرجعنا هما إلى مفاد واحد وهو جهة الكوكبية فيكون المعنى فردان من كوكب واحد وإلّا فلو بقينا على ظاهره فيراد منهما الطبيعتان المختلفتان فلا يكون أحدهما تثنية للآخر.

وكذا الحال بالنسبة إلى النفي والاثبات فإنّ النفي لا يجوّز لناصحة الاستعمال بأكثر من معنى واحد فالنفي لا يصحّح كون المنفي قابلا للتعدّد حيث لا يستفاد من توجّه النفي على أمر متعدّد أنّه قد لوحظ التعدّد فيه بأنّ النفي واحد فالاشكال كما يجري في الاثبات بلزوم اجتماع اللحاظين على ملحوظ واحد فكذلك الحكم في النفي أيضاً.

صحة الاستعمال في المفرد وعدمه

يأتي البحث في صحة الاستمال في المفرد وعدمه في المفرد على وجه المجاز وفي التثنية والجمع على جهة الحقيقة وهذا يستدعي عرض جهتين في تقريب المطلب.

الأُولىٰ: انّ الالفاظ لم تلحظ بالنسبة إلى المعاني من حيث هي هي بل اللفظ موضوع للمعنى المقيّد بقيد الوحدة ويراد من قيد الوحدة كما عن صاحب المعالم، ليست الوحدة الذاتية للشيء، فإنّ الوحدة الذاتية لا تنفكّ عن الشيء بل المراد هي الوحدة من قبل لحاظ المستعمل على وجه أن يكون لحاظه مشيراً إلى ذات المعنى

الخاص، وقد تقدّم نظير هذا في تصوير الاشارة وفي المعاني الحرفية ولكن ثبوت هذا الوجه من الواضع محل منع.

فإنّ الظاهر من حالة الواضعين والمشرّعين للّغات والقوانين عدم أخذ الوحدة ولو بنحو اللحاظ المشير إلى الذات وما هي إلّا دعوى تحتاج إلى إثبات، وإن أخذ اللحاظ بنحو التقييد دون الاشارة فهو خلف لأخذ ما هو من شؤون الاستعمال في المستعمل فيه فإذا استعملت الالفاظ في غير مورد الوحدة فقد استعملت في جزء المدلول فيكون من قبيل استعمال الكل في الجزء.

وعلى هذا يصبح مجازاً وهذا ليس من نوع استعمال الجزء في الكل حتى يصحّ لك أن تقول: إنّ الجزء لم يكن قواميّاً كالرقبة للإنسان، بينما المورد هنا في وجود علاقة الكل والجزء لا علاقة الجزء والكل.

الثانية: أن يكون اللفظ المفرد موضوعاً لا بقيد الوحدة، بل موضوع لحال الوحدة كما ذكره صاحب القوانين، وهو عبارة أُخرى عند التوأم مع الوحدة كما احتمل ذلك الاستاذ العراقي انّه بنحو الحصة الخاصة التوأم مع الوحدة في باب التعبّدي والتوصّلي.

وأمّا على الوجه الأوّل فمن الواضح لديك انّ الالفاظ لم تكن موضوعة للمعاني المقيّدة بقيد الوحدة وأمّا الالفاظ موضوعة للمعاني من حيث هي هي لا بقيد الوحدة وأمّا القول بأنّ الالفاظ موضوعة للمعاني حين الوحدة فإنّ كان مقصود القمّي بنحو الحصة الخاصة على وجه التقييد فيرجع الاشكال كما بدء وعلى هذا لا يقع الفرق بينه وبين صاحب المعالم إلّا أخذه بنحو الجزء، وصاحب القوانين قد أخذه بنحو المقارنة.

وإن كان غرضه هو المقارنة أو التقيّد لا التقييد فهو مجرّد دعوى لا برهان عليه وانّما الالفاظ موضوعة للمعاني من حيث هي هي بل نقول: الالفاظ لو كانت موضوعة للمعاني حين الوحدة يكون المعنى حقيقة ولم يكن مجازاً وانّما استعمل اللفظ في مدلوله.

الثّمرة

ثمرة الاشتراك

الثمرة إن قلنا: بمحاليّة الاشتراك اللفظي أو عدم وقوعه فلا يصحّ استعمال اللفظ في معنيين كالقرء للحيض والطهر، وجون للأبيض والأسود، وإن قلنا بوقوعه جاز الاستعمال فيهما إذا قامت القرينة الدالّة عليها.

هذا بناء على ما اخترناه في الوضع وما اختاره الآخرون من كون اللفظ علامة للمعنى أو تنزيل اللفظ منزلة المعنى، امّا بناءً على أنّ الوضع هو التعهّد فلا يصحّ وضع اللفظ الواحد لمعنيين مختلفين لأنّ التعهّد في أحدهما يمنع من التعهّد في الآخر.

آراء الأعلام

المشتق

الكفاية:

١ - المشتقّ بمصطلح الأُصوليين، هو ما جرى على الذات باعتبار تلبّسها بمبدأ من المبادىء، ومنتزعاً عنها بملاحظة اتّصافها بعرض أو عرضي ولو كان جامداً كما تمهّد به، ما عن الإيضاح في باب الرضاع[1].

ولا يختصّ البحث ببعض المشتقّات العربية كإسم الفاعل واسم المفعول، ويكون بين المشتقّ العربي والمشتقّ الأُصولي العموم والخصوص من وجه.

وقد يستشكل في جريان المشتقّ بإسم الزمان حيث لابدّ في المشتقّ من بقاء المبدأ والذات، أو إذهاب المبدأ وبقاء الذات، فإذا انتفت الذات بانتفاء المبدأ فلا يجري النزاع فيما انقضى عنه المبدأ، وعليه فيخرج اسم الزمان عن محلّ البحث لذهاب الذات بذهاب المبدأ.

وقد أجاب عنه بأنّ انحصار مفهوم عام بفرد كما في المقام لا يوجب أن يكون وضع اللفظ بإزاء الفرد دون العام وإلّا لما وقع الخلاف فيما وضع له لفظ الجلالة مع

---

١ . إيضاح الفوائد: ج١ ص ٥٢: ما هذا الفظه: «تحرم المرضعة الأولى والصغيرة مع الدخول بالكبيرتين، وأمّا المرضعة الآخرة ففي تحريمها خلاف، فاختار والدي المصنف، رحمه الله، وابن ادريس تحريمها، لان هذه يصدّق عليها أم زوجته لانه لاشترط في المشتق بقاء المشتق منه، هكذا هنا» وما عن مسالك الافهام ج١ ص٤٧٥: من ابتناء الحكم فيها على الخلاف في مسألة المشتق.

أنّ الواجب موضوع للمفهوم العام مع انحصاره فيه تبارك وتعالى[١].

٢ - ومن الواضح خروج الأفعال عن محلّ النزاع لعدم جريها على الذات وحملها عليه، وانّما تفيد النسبة إلى فاعل ما دون الجري والحمل[٢].

٣ - ثم تعرّض ﷺ إلى عدم أخذ الزمان في الأفعال كما أنّه غير مأخوذ في الاسماء وانّما يفهم الزمان من الأفعال، حيث ينسب الفعل إلى الزمان أو يفهم الزمان من قرينة من خارج، وقد تعرّض هنا لمعنى الحروف وقد سبق منه مفصّلاً فلا حاجة لذكره[٣].

٤ - ثم إنّه ﷺ تعرّض إلى أنّ محلّ البحث ومفاد الهيئة في المشتقّ، وأمّا المبادىء، على اختلافها من الفعلية والحرفة والصنعة والملكة لا توجب اختلافاً في محلّه بل يراد ذهاب المبدأ بأيّ معنى فرض من الفعليّة والحرفة والصنعة والملكة، فإذا ذهب المبدأ بأيّ معنى فرض من الفعليّة وغيرها فهل يصحّ اطلاق المشتقّ على المنقضي أم لا؟

٥ - انّ المراد في الحال في العنوان هو حال التلبّس لا حال النطق ولذا لو قال القائل: كان زيد ضارباً بالأمس أو يكون ضارباً غداً، وكان المقصود هو اتّحاد فعليّة الجري مع فعليّة التلبّس في الماضي أو المستقبل، نظير ما لو قال: زيد ضارب الان كان حقيقة لا مجازاً.

وأمّا إذا اختلف الجري والحمل مع التلبّس كان مجازاً في المستقبل بلا خلاف وفي الماضي على خلاف بين الأصوليين وإن كان التحقيق كونه مجازاً، وعلى كل ليس المراد في الحال في العنوان هو زمان النطق، وإلّا لكان المثال الأوّل والثاني من باب المجاز.

وإنّ من الواضح عدم دخول الزمان في الاسماء المشتقّة وان دلّت الاسماء

---

١. كفاية الأصول / ص ٥٦ - ٥٨ - تحقيق مؤسسة النشر الإسلامي.
٢. كفاية الأصول/ ص ٥٨ - تحقيق مؤسسة النشر الإسلامي.
٣. كفاية الأصول/ ص ٥٩ - ٦١ - تحقيق مؤسسة النشر الإسلامي.

المشتقّة على الزمان فذاك بحسب القرائن[١].

٦ - الأصل في هذه المسألة إمّا اجتهادياً أو عملياً، امّا الأصل الاجتهادي فلا يجري فإنّ عدم ملاحظة الخصوصية مع معارضتها بأصالة عدم ملاحظة العموم لا دليل على اعتبارها في تعيين الموضوع[٢].

وأمّا الاصل العملي فيختلف عدم وجوب اكرام ما انقضى عنه المبدأ قبل الإيجاب، كما أنّ قضية الاستصحاب وجوبه لو كان الإيجاب قبل الانقضاء.

٧ - احتجّ بالوضع لخصوص المتلبّس بالمبدأ دون الأعمّ من المتلبّس والمنقضي.

١ - بالتبادر.

٢ - صحة السلب مطلقاً عما انقضى عنه.

٣ - مضادّة الصفاة المتقابلة المأخوذة من المبادىء المتضادّة على ما ارتكز لها من المعاني، وإنّ مثل قائم وقاعد متضادّة عرفاً وارتكازاً كتضاد مبادئها واتضادّها ارتكازي في انظار العرف، وليس من باب التخالف في المعاني بناء على القول بالأعمّ ومن جهة ارتكاز التضادّ بين مبادئها والمشتقّات فلا يصدق الوضع للأعمّ هنا، هذا ملخّص ما أفاده في المقام.

وانّ استعمال المشتقّ فيما انقضى لا يكون في الغالب مجازاً بل يجوز أن يكون جريه باعتبار حال التلبّس في الماضي ويكون حقيقة ولا يكون استعماله فيما انقضى مجازاً في الغالب فيأتي استعماله فيما انقضى تارة على نحو المجاز وأُخرىٰ على وجه الحقيقة.

ثم أورد على نفسه في صحة السلب في المقتضى عنه المبدأ أنّه إن أريد بصحة السلب صحته مطلقاً فغير سديد وإن أريد مقيّداً فغير مقيّد، لأنّ علامة المجاز

---

١ . كفاية الأصول/ ص ٦٢ - ٦٣ - والقائل بكون المراد بالحال في العنوان زمانه هو: صاحب الفصول حيث قال في الأمر الثاني ص٦٠: «كما صرح به بعضهم وربما يساعد عليه ظاهر اللفظ».
٢ . كفاية الأصول / ٦٣ - ٦٤.

وهي السلب المطلق.

وفيه: انّه ان أريد بالتقييد تقييد المسلوب الّذي يكون سلبه أعم من سلب المطلق كما هو واضح فصحة سلبه وان لم تكن علامة على كون المطلق مجازاً فيه، إلّا أنّ تقيّده ممنوع وإن أريد تقييد السلب فغير ضائر بكونها علامة ضرورة صدق المطلق على أفراده على كل حال مع إمكان منع تقييده أيضاً بأن يلحظ حال الانقضاء في طرف الذات الجاري عليها المشتقّ، فيصحّ سلبه مطلقاً بلحاظ هذا الحال كما لا يصحّ سلبه بلحاظ حال التلبّس، فتدبّر جدّاً[1].

٨ - احتجّ القائل بالأعمّ بوجوه:

الأوّل: التبادر وقد عرفت.

الثاني: عدم صحة السلب وقد عرفت وجه بطلانه.

الثالث: قوله عليه السلام مستدلّاً بقوله تعالى: ﴿لا يَنالُ عَهدِي الظالِمين﴾[2] حيث إنّ الظاهر منها في مقام استدلال المعصوم بها انّ من تلبّس بالظلم ولو آناً ما فليس قابلاً للخلافة الإلهية وظاهر استشهاده عليه السلام بظهور الآية انّه على وجه الحقيقة لا على وجه الاستعمال، الّذي هو أعمّ من الحقيقة والمجاز، والجواب: انّ العناوين المأخوذة في مقام ترتّب الآثار والأحكام إمّا مشيرة وإمّا معتبرة حدوثاً وبقاء، وإمّا بمجرّد حدوث العنوان بترتّب الحكم وإن انقضى المبدأ.

وحيث إنّ المقام من موارد عظمة الإمامة وجلالة الخلافة التي تتنافى مع ورود الظلم ولو آناً ما، فمن كان متلبّساً بالظلم ولو آناً ما لا يستحقّ هذا المنصب الإلهي، وظاهر الآية كون العنوان بمجرّده مانعاً عن الخلافة، ولا يتمّ استدلال الأعمىٰ إلّا إذا كان العنوان معتبراً في الحدوث والبقاء ولكنه خلاف الظاهر من عنوان الظلم الّذي يتنافى مع الإمامة والخلافة وإن انقضى عنه المبدأ من الظلم والكفر، واستعمال

---

١ . كفاية الأصول ص ٦٤ - ٦٧ - تحقيق مؤسسة النشر الإسلامي.

٢ . البقرة: ١٢٤ - مثل ما في الكافي: كتاب الحجّة باب طبقات الانبياء والرسل والأئمّة ج ١ ص ٧٥، راجع البرهان: ج ١، ذيل الآية ص ١٤٧ - ١٥١.

المعصوم لا يستلزم المجازية وانّما هو على وجه الحقيقة وكأنّه قال عليه السلام: من كان متلبّساً بالظلم في وقته لا يصلح للخلافة فأجرىٰ المشتقّ باعتبار حال تلبّسه في الماضي ويكون الاستعمال على هذا علىٰ وجه الحقيقة دون المجاز، وهذا الاستعمال من المعصوم في ظهور الآية نظير قوله تعالى: ﴿**والسَّارِقُ والسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيدِيَهُما**﴾[١] ﴿**والزَّانِيَةُ وَالزَّاني فَاجْلِدُوا كُلَّ واحِدٍ مِنْهُما مِأْئَةَ جلدة**﴾[٢] فإنّ الاستعمال في الآيتين باعتبار اتّحاد زمان الجري والحمل مع حال العكس[٣].

٩ - ثم تعرّض صاحب الكفاية لأُمور ونذكرها على وجه الاجمال لتداول ذكرها بيّن الأعلام، وفي كلماتنا.

الأوّل: انّ مفهوم المشتقّ بسيط أو مركّب وقد تعرّض لما ذكره الشريف[٤]، من أنّ مفهوم المشتقّ بسيط وليس بمركّب لأنّه لو كان مركّباً لزم أحد محذورين:

الأوّل: أخذ مفهوم الشيء في المشتقّ ولازمه أن يؤخذ العرض العام في الفصل في قولنا: الانسان ناطق، أو يلزم انقلاب القضيّة الممكنة إلى الضرورة من قولنا: الانسان ضاحك، وقد ردّ جواب الفصول[٥] فيما أجاب به عن الشريف، ثم قال: والتحقيق انّ الفصول الحقيقية لا يؤخذ فيها مفهوم الشيء ونحوه من الأعراض، ولكن حيث إنّ مثل الناطق ليس بفصل حقيقي لأنّ الفصل الحقيقي ممّا لا يمكن معرفته أو لتعسّر الوصول إليه، وانّما هذه الفصول المتداولة لوازم الفصول الحقيقية فيجوز أخذ العرض العام فيها أو يقام لازمان كالحسّاس والمتحرّك بالإرادة لفصل واحد.

وقد أجاب عن الإيراد الثاني: بأنّ القضية مقيّدة بالوصف وثبوت الوصف ليس بضروري، والمفاد على هذا يكون الانسان انسان له النطق أو ينحلّ إلى قضيتين فنقول: الانسان انسان والانسان له النطق، وتكون إحداهما ضرورية والأُخرى غير

---

١. المائدة: ٣٨. ٢. النور: ٢.
٣. كفاية الأصول ص٦٧ - ٧٠ - تحقيق مؤسسة النشر الإسلامي.
٤. شرح المطالع: ص١١(الهامش). ٥. الفصول الغرويّة: ص٦١.

ضرورية ثم أرجع القضية إلى القضية بشرط المحمول وكل قضية بشرط المحمول منقلبة إلى الضرورية ولكن القضية بشرط المحمول لا تصير القضايا الممكنة ضرورية لأنّ المناط في الجهات ومواد القضايا انّما هو بملاحظة انّ نسبة هذا المحمول إلى ذلك الموضوع موجهة بأي جهة منها ومع أية منها في نفسها صادقة لا بملاحظة ثبوتها له واقعاً أو عدم ثبوتها له كذلك وإلّا كانت الجهة منحصرة بالضرورة ضرورة.

واستدلّ على البساطة بضرورة عدم تكرّر الموصوف في مثل زيد الكاتب ولزومه من التركيب وأخذ الشيء مصداقاً أو مفهوماً في مفهومه.

وقد تعرّض صاحب الكفاية إلى محلّ النزاع في البساطة والتركيب هي البساطة في مقام الادراك والتصوّر لا في مقام التحليل والدقّة وإلّا فهو مركّب ولم يتعرّض لكيفية التركيب، فالتحليل في المشتقّ يوجب فتق ما هو عليه من الجمع والرتق. الأمر الثاني: انّ الفرق بين المشتقّ ومبدئه هو أنّ المشتقّ ما كان قابلاً للجري والحمل والمبدأ ما لم يكن قابلاً للجري والحمل إذ ملاك الجري والحمل انّما هو نحو من الاتحاد والهويّة، وإلى هذا يرجع ماذكره أهل المعقول[1] في الفرق بينهما من أنّ المشتقّ يكون لا بشرط والمبدأ يكون بشرط لا أي يكون مفهوم المشتقّ غير آب عن الحمل ومفهوم المبدأ يكون آبياً عنه، وليس النظر في الحمل إلى ما ذهب إليه الفصول إلى أنّ اللابشرطية وبشرط لا بالنظر إلى العوارض والطوارىء الخارجية عن حقيقة المفهوم، وانّ مفهوم المشتقّ والمبدأ واحد، ومن الواضح عدم صحة ذلك.

الأمر الثالث: لابدّ في الحمل الأوّلي والحمل الشائع الصناعي من الاتحاد والمغايرة وإلّا فلو اتّحد الموضوع مع المحمول من جميع الجهات كان الحمل لغوياً، كقولك: الانسان بشر فلابدّ من المغايرة بين المحمول والموضوع في الحمل الأوّلي بالإجمال والتفصيل كقولنا: الانسان حيوان ناطق فالمعرّف تفصيله المعرف من

١ . الأسفار الأربعة: الفصل الخامس في معرفة الفصل، ج٢ ص٢٥ وكذا في الفصل الرابع في الفرق بين الجنس والمادة وبين النوع والموضوع ج٢ ص١٦.

الحيوان والناطق ومجموع المعرّف هو نفس المعرّف وهو الانسان وأمّا في الحمل الشائع كقولنا: زيد انسان فإنّ المغايرة بينهما مفهوماً وطبيعة ويتّحدا وجوداً فوجود زيد عين وجود الانسان.

الأمر الرابع: لا ريب في كفاية مغايرة المبدأ مع ما يجري المشتقّ عليه مفهوماً وإن اتّحدا عيناً وخارجاً فصدق الصفات مثل العالم والقادر والرحيم والكريم إلى غير ذلك من صفات الكمال والجلال عليه تعالى على ما ذهب إليه أهل الحقّ من عينيّة صفاته يكون على الحقيقة فإنّ المبدأ فيها وإن كان عين ذاته تعالى خارجاً إلّا أنّه غير ذاته تعالى مفهوماً.

ثم ردّ ما اختاره صاحب الفصول[١] من جواز اعتبار المتغايرات شيئاً واحداً وحمل بعضها على بعض، فإنّ هذا اللحاظ الاعتباري ممّا لا يصحّح الحمل واقعاً لأنّ الحمل لابدّ فيه من الاتّحاد حقيقة وواقعاً.

الأمر الخامس: أنّه لابدّ من المغايرة بين المبدأ وما يجري عليه المشتق[٢].

١ - انّ مفهوم المشتقّ وهو المحمول على شيء والجاري عليه يختلف مع المبدأ مفهوماً وقد يتّحد معه حقيقة ويكون المصداق واحداً، وذلك كما في صفات الواجب سبحانه فإنّه وإن كان مفهوم العالم والقادر والمريد تختلف مع المبادىء وما يجري عليه المشتقّ إلّا أنّه فيه تعالى ذاته عين المبدأ من غير تعدّد ولا تغاير وليس بينهما اثنينيّة ولا مغايرة أصلاً وإن لم يطّلع العرف على مثل هذا التلبّس، والعرف انّما يرجع إليه في تعيين المفهوم وتشخيصه لا في تطبيقه على مصاديقه حيث يعتبر في صدق المشتقّ على الذات وجريه عليها من التلبّس بالمبدأ بنحو خاص على اختلاف انحائه الناشئة من اختلاف المواد تارة، واختلاف الهيئات أُخرى من القيام صدوراً أو حلولاً أو وقوعاً عليه أو فيه وانتزاعه عنه مفهوماً مع اتّحاده معه خارجاً[٣].

---

١. الفصول الغرويّة: ص٦٢.
٢. كفاية الأصول: ص٧٠ - ٧٤ - تحقيق مؤسسة النشر الإسلامي.
٣. كفاية الأصول / ص ٧٤ - تحقيق مؤسسة النشر الإسلامي.

١١ - يكفي في جريان المشتقّ التلبّس ولو مجازاً في الاسناد دون المجاز في الكلمة خلافاً للفصول فإنّه خلط بين المجاز في الاسناد والمجاز في الكلمة[١].

النّائيني:

١ - انّ النزاع في المشتقّ جاء في كل ذات تلبّست في مبدأ سواء إن كان ذلك المبدأ من المبادىء العرضية المقوليّة أو كان من الأمور الاعتبارية فيشمل مثل قولك: قائم[٢]، وهذا حدّ ممّا كان الشيء من الخارج المحمول كالأُمور الاعتبارية من الزوجية، والحرية، والرقيّة، ومن الأمور المحمولة بالضميمة كالأعراض المقولية كقولك: هذا أبيض، وهذا كاتب وتخرج بعض المشتقّات العربية ممّا لا يمكن حملها على الذات بل لا تفيد إلّا صحة الانتساب كالأفعال، وانّ النزاع في المشتقّ جار في سعة المفهوم وضيقه، وليس النزاع في تعيين الفرد والمصداق كما يراه المحقّق الطهراني[٣] فإنّ النزاع في تشخيص المصداق ليس نزاعاً علمياً.

ثم طبّق المورد على باب الرضاع في باب أُمّ الزوجة.

٢ - تعميم النزاع للأُمور المتصرّمة كالزمان، وانّ الزمان في الأوضاع والعرف في قولنا: هذا يوم الجمعة يعتبر من مبدأ خط إلى نهاية خط آخر فإذا وقع المشتقّ في بعض زمان الجمعة صحّ أن يجري النزاع فيه في الزمان الثاني من الجمعة[٤].

٣ - انّ المراد من الحال في العنوان ليس هو الزمان كما هو المترائي من بعض الكلمات من الكفاية: وغيره وانّما يراد في الحال هو فعليّة التلبّس، وإذا كانت فعليّة التلبّس مع اتّحاد جري النسبة في حالة واحدة كان المشتقّ حقيقة سواء إن كان في الحال أو في الماضي والمستقبل ثم تعرّض بخروج الزمان عن اسم الفاعل

---

١. كفاية الأصول / ص - ٧٨.

٢. أجود التقريرات ج ١ - ص٧٧، وكذا فوائد الأصول ج ١ - ص٨٢ - ٨٨.

٣. صاحب «محجة العلماء» على ما نقله المحقق الاصفهاني (قدس سره). راجع نهاية الدراية ١: ١٦٤.

٤. فوائد الأصول ج ١ - ص/ ٨٩ - ٩٠، وكذا في أجود التقريرات ج ١ - ص ٨٣ - ٨٤.

والمفعول، وانّه غير دخيل فيهما.

وتعرّض أيضاً إلى النزاع المعروف بين الشيخ الرئيس، والفارابي في أنّ عنوان الشيء مترتّب الحكم عليه هل يكفي فيه امكانه كما يقوله الفارابي، أو فعلية كما يقوله الشيخ الرئيس؟

ثم صرّح بأنّ هذا النزاع في الجمل والقضايا التركيبية، وليس في المعاني الافرادية، ومفهوم المشتقّ انّما هو في المعاني الافرادية دون المعاني التركيبية[١].

٤ - ان الهيئات باعتبار المادة لها نوع ترتّب، وقد ذكر في ذلك أنّ هيئة الفعل بعروضها على المادة أسبق من هيئة المصدر واسم الفاعل، وفرع على ذلك أنّ الأصل في المرفوعات هو الفاعل لأنّ الفعل بالقياس اليه يفيد أصل النسبة، ولا سيّما في الفعل الماضي من قولك: ضرب يضرب ضرباً، وجعل المصدر في نسبة متأخّرة في الرتبة عن الفعل كما أنّ اسم الفاعل، والمفعول متأخّر عن المصدر، واستجود قول النحاة ضرب يضرب ضرباً[٢].

٥ - في بساطة المشتقّ وتركّبه، وقد صوّر التركيب على أنحاء منها المبدأ والنسبة، والذات، ومنها المبدأ والنسبة ومنها النسبة والذات.

وقد تعرّض في الاشكالات على التركيب بما ذكره الشيرازي[٣] من أنّ التركيب مستدعي لدخول المعنى الحرفي في المعنى الاسمي، وهو دخول النسبة في المشتقّ فأنحاء التركيب من المبدأ، والنسبة أو الذات، والنسبة، أو الأمور الثلاثة كلها خلاف القواعد العلمية لدخول النسبة والمعنى الحرفي في المشتقّ وهو المعنى الاسمي بل ودخول المتأخّر في المتقدّم فالنسبة التقييدية متأخّرة عن طرفيها فكيف صارت مقوّمة لمفهوم المشتقّ فالمشتقّ ليس إلّا المبدأ لا بشرط، ويلزم أيضاً دخول الذات في المشتقّ والمفروض عدم دخول الذات فيه.

---

١ . فوائد الأصول ج ١ - ص ٩٠ - ٩٢، وكذا في أجود التقريرات ج ١ - ص ٨٥ - ٨٧.
٢ . فوائد الأصول ج ١ - ص ٩٦ - ١٠٣، وكذا في أجود التقريرات ج ١ - ص ٩٠ - ٩٤.
٣ . تقريرات آية الله المجدد الشيرازي للعلامة الروزدري ١: ٢٩٣ - ٢٩٤.

وقد استجود كلام السيد الشيرازي في اشكالاته على تركّب المشتقّ[١].

٦ - ابتناء القول بالأعمّ من المقتضى والمتلبّس على القول بالتركيب إذ مع بقاء الذات، وإن ذهب المبدأ يصحّ أن يقال: هل أنّ عنوان المشتقّ منطبق مع ذهاب المبدأ لأنّ الذات باقية أو لا يكفي لذهاب المبدأ، وبقاء الذات لا أثر له في صدق عنوان المشتقّ، وأمّا على القول بالبساطة، وأنّه نفس المبدأ لا بشرط فليس هناك شيء محفوظ حتى يقال: إنّه إذا ذهب المبدأ هل يصحّ اطلاق المشتقّ عليه أم لا بل يكون ذهابه بذهاب المبدأ نظير الجوامد التي تكون ذهابها بذهاب صورتها الفعلية، وإن بقت الهيولي، والاستعداد إذ لا يطلق على الانسان الّذي صار تراباً أنّه انسان بالفعل، وإن كانت الهيولى الأُولى موجودة فإنّه لا يصحّ انطباق الانسانية عليها[٢].

٧ - انّه على تقدير القول بالتركيب فاختار أيضاً ان المشتقّ نفس المبدأ وليست النسبة دخيلة فيه ولا الذات.

أمّا الذات فخارجة عنه موضوعاً، وأمّا النسبة فكذلك لأنّها معنى حرفي، والمعنى الحرفي لا يقوّم المعنى الاسمي[٣].

٨ - الاستدلال على خصوص المتلبّس بالتبادر وعدم صحة السلب، وأمّا آية: ﴿لا يَنالُ عِهدِي الظالِمِينَ﴾[٤] فليست دليلاً للقائل بالأعمّ، وانّما هي من باب القضايا الحقيقية وترتّب الحكم على الموضوع واقعاً حيث إنّ منصب الخلافة الدينية في منتهى الشرف فلا تصلح لمن تلوّث بالكفر ولو بآنٍ من الآنات أن يكون خليفة وأمّا ما بين الناس ولا تصلحه الولاية العامة على البشر فالقضية من القضايا الحقيقية التي يترتّب الحكم فيها على حدوث العنوان ولو آناً ما وحدوث العنوان كاف في ترتّب الحكم بقاء كترتّب حكم قطع اليد على السارق والجلد على الزاني[٥].

---

١. أجود التقريرات ج١ - ص ٩٤ - ١١٠، وكذا في فوائد الأصول ج١ - ص١٠٣ - ١٢٤.
٢. فوائد الأصول ج١ - ص١٢٤ - ١٢٧ وكذا في أجود التقريرات ج١ - ص١١٩ - ١٢٠.
٣. فوائد الأصول ج١ - ص١٢٣ - ١٢٤.
٤. البقرة: ١٢٤.
٥. فوائد الأصول ج١ - ص١٢٦ وكذا في أجود التقريرات ج١ - ص - ١٢٠ - ١٢١.

٩ - خروج اسم المفعول كمضروب واسم الآلة كمفتاح عن محلّ النزاع لتحقّق المضروبية فذهاب الذات بذهاب المبدأ وصحة اطلاق اسم المفتاح على الآلة الخاصة وإن لم يفتح بها شيء.

العراقي:

١ - انّ مفهوم المشتقّ عند الأُصوليين العنوان الّذي يجري على الذات سواء إن كان من المحمول بالضميمة كالأعراض، أو الخارج المحمول كالأُمور الاعتبارية كالزوجية والرقيّة. والحرية، ولا اختصاص له بالمشتقّات اللغوية، وبين المشتقّ الأُصولي، والمشتقّ اللغوي العموم من وجه فاسم الفاعل والمفعول، والزمان والآلة مشتقّات أُصولية ولغوية.

وأمّا الأفعال فهي مشتقّات لغوية كضرب زيد ويضرب عمرو وليست مشتقّات أُصولية لأنّها لا تجري على الذات ولا تحمل عليها، وانّما تفيد الانتساب: أمّا أصل الانتساب كالمصدر، أو الانتساب في ظرف الزمن كالزمن الماضي، أو الحال أو المستقبل كما في الأفعال ثم استشهد بمسألة الرضاع[١] ويأتي تفصيله في ثمرات البحث[٢].

٢ - تعرّض ﷺ إلى أنّ وضع المشتقّات وضعاً نوعياً كضارب ومضروب بخلاف وضع الجومد كوضع الانسان لمفهومه فإنّه وضع بهيئته ومادته لمعناه، وأمّا المشتقّات فموضوعة بالوضع النوعي فهيئة ضارب لكل ما جاء على هذا الوزن من أي مادة كانت كضارب، وقاتل وقاعد، فموضوع بالوضع النوعي في مادّته فإنّ مادة الضاء والراء والباء في أي هيأة كانت ونسبة الهيئات إلى المادة في عروضها عليها في عرض واحد من غير تقدّم ولا تأخّر فهي كالفصول بالنسبة إلى الجنس فإنّها تعرض على الجنس وتحصله في عرض واحد من غير تقدم بعضها على بعض فهيئة

١. الوسائل، الباب ١٤ مما يحرم بالرضاع، الحديث ١.
٢. نهاية الأفكار ج١ - ص١١٨ - ١٢٠، وفي مقالات الأصول ج١ - ص١٧٣ - ١٧٥.

المصدر، واسم المكان، والزمان، واسم الفاعل والمفعول والصفة المشبّهة ونحوها ترد على الهيئة بوزان واحد وليس بين بعضها وبين بعضها الآخر تقدّماً وتأخّراً ولا أنّ هيئة من الهيئات قد أخذت في ضمن هيئة أُخرى، أو كانت قيداً لها لما عرفت أنّ نسبتها نسبة الفصول إلى الجنس، والصور إلى الهيولى، ولا يمكن أخذ صورة في ضمن صورة إذ فعليّة شيء لا تؤخذ في فعلية شيء آخر ولا تحصّله في تحصّله[١].

٣ - خروج الزمان عن الاسماء المشتّقة والأفعال إمّا عن الاسماء المشتقّة فواضح، وإمّا عن الأفعال فلا تدلّ الأفعال إلّا على المادة ونسبة وقوعها في الخارج، وكقولك: ضرب زيد فضرب ليست إلّا دالّة على الضرب المنتسب إلى زيد في الخارج وليس الزمان جزء مدلول الفعل ولا قيداً أخذ فيه على عنوان يكون التقييد داخلاً والقيد خارجاً ولا على نحو الحصّة من الضرب المقارن للزمن والتوأم معه فإنّ الفعل ليس فيه إلّا المادة والنسبة أمّا المادة فمعنى اسمي لا يدلّ على الزمن وأمّا النسبة فمعنى حرفي لا يدلّ كذلك مع أنّ الزمن لو أُخذ بمفهومه الاسمي في الأفعال وهو واضح البطلان مضافاً إلى صحة نسبة الأفعال إلى غير الزمان، والزماني بقولك: علم الله وأراد فإنّ علمه ليس في الزمان، وليست ذاته المقدّسة زمانية[٢].

٤ - دفع الاشكال المعروف في كون اسم الزمان من المشتقّات الأُصولية لأنّه من شرط المشتقّ الأُصولي ذهاب المبدأ وبقاء الذات فعند القائل بوضعه لخصوص المتلبّس بالمبدأ فلا يجوز اطلاق عنوان المشتّق عليه بعد ذهاب المبدأ وعند القائل بالأعمّ فإنّه يصحّحه لبقاء الذات ويصحّ في اطلاق عنوان المشتقّ بقاء الذات، وهنا حيث إنّ الزمان متصرّم ومنقضي آناً فآناً فتذهب الذات بذهاب المبدأ ويشبه الجوامد من هذه الجهة فإنّ ذهابها بذهاب تحصّلها ووجودها وهنا ذهاب المشتقّ بذهاب الذات أيضاً مع ذهاب المبدأ.

وقد أجاب بأحد جوابين:

---

١. مقالات الأصول ج١ - ص١٧٦ - ١٧٨ وكذا في غاية الأصول ج ١ - ص ١٢٦ - ١٢٨.
٢. نهاية الأفكار ج١ - ص١٢٥ - ١٢٦.

الجواب الأوّل: انّ للزمان وحدة ذاتية وليست وحدته فقط وحدة اتصالية مع تعدّده ذاتاً ومصداقاً بل عند التأمّل فليس الزمان إلّا أمراً واحداً من غير انفكاك ولا تعدّد فإذا وقع مبدأ فيه وانتهى فيصحّ اطلاق عنوان المشتقّ عليه لبقاء ذات الزمان ووحدته فيصحّ الاطلاق بناءاً على الأعمّ ولا يصحّ بناءاً على من يشترط تحقّق المبدأ ووجوده في حال اطلاق العنوان.

وعلى ما ذكره فيصحّ أن يطلق يوم مقتل الحسين عليه السلام على يوم عاشوراء من كل سنة بل على كل يوم بناءاً على القول بالأعمّ لوحدة الزمن ذاتاً وعدم انفكاك وحدة الزمن بعضه عن بعض ولا تعدّد وجوده.

الجواب الثاني: انّ الزمن وحدة اعتبارية إن طرحنا وحدته الذاتية كما في الجواب الأوّل: فالعرف يرى كل قطعة قطعة تسمّى باسم خاص كيوم وليل وشهر وسنة ونحو ذلك فيرى أنّ الشهر من أوّل قطعة زمان إلى انتهاء ثلاثين يوماً، والليل من غروب الشمس إلى طلوع الفجر، والسنة من ابتداء شهر محرّم إلى محرّم آخر فإذا وقع في الزمن مبدأ فيما يعتبره العرف في زمان معيّن وكان في قطعة منه فيصحّ اطلاق المشتقّ على القول بالأعمّ في القطعة الثانية من الزمن المسمّاة باسم يوم أو شهر أو سنة[1].

٥ - اختياره ان النزاع في المشتقّ انّما هو جار في سعة المفهوم وضيقه فإن كان واسعاً عم التلبّس وحال من انقضى عنه المبدأ وليس النزاع في الصدق والانطباق. فإنّه ليس بنزاع علمي وانّما يدول ذلك مدار تشخيص المرأ بنفسه في تطبيق المفهوم على الفرد وعدم تطبيقه عليه.

وعلى ما ذكرنا فلا وجه لما ذكره المدقّق الشيخ هادي الطهراني من أنّ النزاع في انطباق مفهوم المشتقّ على الفرد الّذي انقضى عنه المبدأ وعدمه، ويشهد له استدلال الطرفين بالتبادر وعدم صحة السلب، ونحو ذلك فإنّها أدلّة لسعة المفهوم

١. نهاية الافكار ج ١ - ص ١٢٨ - ١٢٩.

وضيقه لا لانطباق المفهوم على الفرد الخفي وعدمه كما تصدق بعض الجامدات على بعض الأفراد الخفيّة كما ادّعاه ذلك المحقّق الطهراني[١].

٦ - انّ الحال بأي معنى فرض من حال النطق أو حال النسبة أو حال التلبّس غير دخيل في حقيقة المشتقّ، وانّما الدخيل يحقّق ذلك العنوان المستفاد من المبدأ أو من المبدأ مع النسبة وإلّا فالحال بأيّ معنى فرض لا دخل له في جهة البحث، وليس قيداً مأخوذاً في عنوان المسألة لخروج الزمان عن مفهوم المشتقّ لأنّ مفهوم المشتقّ منحصر في المادة، والهيئة، والأوّل: معنى اسمي، والثاني: معنى حرفي ولا دلالة لكل منها على الزمان.

ولو أخذ الحال من النسبة أو الجري في مفهوم المشتقّ لأخذ المتأخّر في مفهوم المتقدّم بمرحلتين بداهة تأخّر الجري، والنسبة عن مفهوم المشتقّ، وأخذ مفهوم حال النسبة، والجري في مفهوم المشتقّ خلاف المتفاهم العرفي، وما ينسبق إليه مفهوم المشتقّ.

وأمّا لو أخذ مصداق حال الجري، والنسبة على نحو الحصة المقارنة، والتوأم بين مفهوم المشتقّ، وبين ما انطبق حال النسبة والجري فأوّلاً: خلاف المنسبق إلى الاذهان.

وثانياً:يستدعي أن لا يتحقّق مفهوم المشتقّ إلّا بعد تحقّق الحصة خارجاً فلا يقال ضارب، وقائم إلّا بعد مقارنة هذا المفهوم لحال النسبة، والجري، وبدون تحقّقهما فلا يصدق مفهوم المشتقّ.

ومن الواضح بطلانه فإنّ المشتقّ ظاهر في تحقّقه، وثبوت مفهومه من غير ملاحظة مقارنة حالة الجري والنسبة خارجاً فلا يراد من كلماتهم إلّا حالة التلبّس لا غير وإذا اتّحد زمان الجري والنسبة مع حال التلبّس كان الاطلاق حقيقياً حتى لو كان في الماضي كما لو قلت:كان زيد ضارباً بالأمس، أو يكون ضارباً غداً.

---

١. نهاية الأفكار ج١ - ص ١٣٤.

٧ - انّ عنوان البحث في المشتقّ من قولهم: انّ المشتقّ حقيقة في المتلبّس، أو في الأعمّ منه، وفيما انقضى لا يخلو من مسامحة في التعبير إذ فعلية النسبة أو الجري، أو التلبّس، أو النسبة إمّا أن تؤخذ في مفهوم المشتقّ بنحو التقييد والاشتراط.

وعليه فيكون المفهوم لا تحقّق له إلّا في حالة ثبوت فعلية النسبة أو التلبّس، وبدونها فلا ينطبق المفهوم والمفروض خلافه وإن أُخذ حال التلبّس في المشتقّ على وجه التقارن والحصة الخاصة فيلزم ألّا يتحقق المفهوم إلّا بعد ثبوت تلك الحصة المقارنة لفعلية التلبّس، والمفروض تحقّق المفهوم في المشتقّ سواء أن تقيّد بالحصة خارجاً أو بعدمها.

فالأولىٰ: تغيير العنوان إلى أنّه هل هو موضوع لسنخ معنى أعمّ ممّا يطابق حالة التلبّس والنسبة والجري، أو الأعمّ من ذلك.

٨ - انّ التركيب والبساطة يراد من التركيب في نظر العقل بحيث يأتي في الذهن مفهومان في ابتداء التصوّر كعنوان غلام زيد فإنّه يأتي في الذهن على وجه التركيب الواقعي الثاني: أن يراد من التركيب هو التركيب في نظر تحليل العقل لا في تصوّر الشيء وادراكه في قبال تصوّر الشيء بحيث لا يمكن انحلاله في نظر العقل إلى شيئين أو أشياء كمفهوم الوجود ونحوه.

وعليه فتختلف الأقوال فقد يكون النظر في بساطة المشتقّ وتركيبه هو أنّه هل يأتي في الذهن صورتان أولا يأتي إلّا صورة واحدة أو تأتي صورة واحدة ولكن بالنظر العقلي الدقيق تنحلّ إلى صورتين كالنظر إلى حقيقة الانسان فإنّك إذا نظرت إليها النظرة الأولىٰ وجدتها صورة واحدة، وإذا نظرت إليها بنظرة التأمّل والدقّة وجدت الانسان ينحل إلى حيوان وناطق فقد يكون نظر القوم في البساطة والتركيب إلى هذا الوجه.

ولماكان في رأينا أنّه مركّب من مادة وهيئة فالمادة معنى اسمي والهيئة معنى حرفي فالمشتق مفهوم بالنظرة الأولىٰ بسيط وبالنظرة الثانية مركّب ينحل إلى شيئين كانحلال الانسان إلى حيوان وناطق وهنا ينحل إلى مبدأ ونسبة وإلى معنى اسمي

كالمادة وحرفي كالنسبة.

وإن كان القائل بالتركيب قد يقول بوجه آخر: كالقول بالتركيب من الثلاثة من الذات والنسبة والمبدأ أو الذات، والمبدأ وسيأتي تفصيله.

وعلى تقدير التركيب فتارة يراد من المشتقّ تركيب الذات والنسبة والمبدأ وأُخرى: أن يراد المبدأ، والنسبة وثالثة: نفس المبدأ على وجه الحصة الخاصة والقضية الحينيّة فيكون مفهوم المشتقّ والقضية الحينيّة فيكون مفهوم المشتقّ من المفاهيم المتقيّدة بالذات الضيقة الدائرة بنفسها على وجه التقيّد لا على وجه التقييد بالنسبة أو بالذات.

٩ - أوردﷺ على القائلين بأنّ مفهوم المشتقّ هو المبدأ اللا بشرط كما اختاره الأُستاذ الأكبر وغيره أنّ اللابشرطية إذا أخذت في ذات المعنى واعتبرت أيضاً في باب الاستعمال فلحاظ اللابشرطية في ذات المعنى واللابشرطية في حال الاستعمال كلّاً منهما يرد على ذات المعنى، ولازم ذلك أن يجتمع اللحاظان من اللابشرطية في ذات المعنى، واللاشرطية في ذات الاستعمال على ملحوظ واحد، وهو ذات المعنى، وما ذاك إلّا من باب اجتماع اللحاظين على ملحوظ واحد.

وثانياً: انّا لو قلنا: إنّ اللحاظ واحد في ذات المعنى وفي الاستعمال فيلزم أخذ المتأخّر وهو اللحاظ في الاستعمال من اللابشرطية في المستعمل فيه، وذات المعنى ولازم ذلك الخلف حيث يلزم أخذاً المتأخّر في المتقدم.

وثالثاً: انّ أخذ اللابشرطية في ذات المعنى يلزم عدم صحة الحمل وعدم صحة انطباقه خارجاً وهذا ممّا لا يمكن للقائل الالتزام به حيث إنّ المفهوم المقيّد بأمر ذهني لا يمكن انطباقه على ما في الخارج إلّا إذا كان ذلك الأمر الذهني قد أُخذ على وجه الاشارة إلى ذات المعنى لا على وجه التقييد فإنّه يصحّ الحمل كما أشرنا إليه في باب المعنى الحرفي.

١٠ - اختيارهﷺ في المشتقّ أنّه موضوع للحدث والنسبة لأنّ المشتقّ يتضمّن أمرين:

أحدهما: وهو المعنى الاسمي وهو المادة والحدث.

والثاني: المعنى الحرفي وهو النسبة والذات خارجة عنهما.

ولا يتوهم أنّ المشتقّ هو الذات المنتسبة إلى المبدأ فإنّه خلاف الاستقراء والفحص في موارد الاستعمالات في اللغة فإنّ الظاهر هو المبدأ المنتسب إلى الذات لكن لا على وجه أن تكون الذات داخلة في المفهوم فالمشتقّ عند الدقّة، والتأمّل هو نفس المبدأ المنتسب ليتحقّق فيه المعنى الاسمي والحرفي هذا في عالم المفهوم.

وأمّا في عالم الخارج فالنسبة قائمة بالذات لأنّ النسبة محتاجة إلى طرفين في مقام الخارج ففي عالم المفهومية مبدأ ونسبة، ولابد أن تكون النسبة لها طرف في الخارج وهو الذات، ولكن هذا في عالم تحقّق المعنى الحرفي. فإنّ الحرف محتاج إلى طرفين، وإن كان أحد طرفي المعنى الحرفي وهو الذات خارجة عن عالم المفهومية في مفهوم المشتقّ ولا فرق بين قولك: الضاحك عمرو والعادل علي وبين قولك عمرو ضاحك وعلي عادل في أنّ كلّاً منهما يراد منه المبدأ المنتسب.

نعم قد يتخيّل في الذهن أنّ الضاحك عمرو والعادل علي هو الذات ولكنه تخيّل بدوي لملا ملازمة الذات للمبدأ من غير فرق بينهما وقعاً.

١١ - الرد على المحقّق النائيني قد اختار المحقّق النائيني انّ مفهوم المشتقّ هو المبدأ اللابشرط حيث قال النائيني انّا لو لم نقل إنّ المشتق هو المبدأ لا يشرط وقلنا بتركّبه من المبدأ والنسبة، أو المبدأ والنسبة والذات لزم أن تكون المشتقّات مبنية وليست بأسماء معربة لتضمّنها المعنى الحرفي وهو النسبة ولازمه البناء في جميع المشتقّات الاسمية والمفروض خلافه.

وقد أجاب الاستاذ العراقي ﷺ بأنّ الميزان في البناء ليس هو التضمّن للمعنى الحرفي كالنسبة، ونحوها، وانّما الميزان هو أنّ الاسم إن كان بحالة قابلة لتوارد حالات الإعراب عليه كالرفع، والنصب، والجرّ من جهة الفاعلية والمفعولية والاضافة فالاسم معرب، وإن لم يكن قابلاً لتوارد حالات الإعراب عليه، والتغيير للفاعلية والمفعولية والاضافة فهي مبنية وإلّا كان معرباً، وليس الميزان في البناء

والإعراب تضمّنه للمعنى الحرفي كما أفاده المحقّق.

والمختار لدى الاستاذ أنّ المشتق نفس المبدأ من حيث المادة ونفس النسبة من حيث المعنى الحرفي، وليس في المشتقّ أكثر من جهتين جهة المبدأ، وجهة الانتساب إلى الذات، وليس هناك دلالة على الذات لا من الهيئة التي هي معنى حرفي، ولا من المادة التي هي المعنى الاسمي فأين الدالّ على الذات، وليس هناك دالّ عليها فهي من الملازمات الخارجية عن حقيقة المشتقّ سواء إن أُريد بالذات مفهوم الذات المشير إلى الذوات، أو نفس الذوات بعنوان يجمعها ليكون المشتقّ من متّحد المعنى لا من باب متعدّد المعنى، ولكن الظاهر والمرتكز في الأذهان هو مفهوم الذات المشير إلى الذوات الخاصة ليكون مفهوم المشتقّ من المعنى الواحد لا من متعدّد المعنى.

١٢ - انّ لازم القول بدخول الذات كون معنى المشتقّ مركّباً من أشياء ثلاثة: المبدأ، والنسبة، والذات، والمفروض أنّ لا دلالة على الذات من لفظ المشتقّ لأنّ الدلالة منحصرة في المادة التي هي معنى اسمي وفي النسبة التي هي معنى حرفي فأين الدال على المعنى الثالث وهو الذات ولا وجود له.

وقد نسب إلى السيد المحقّق الشيرازي الاستدلال على انكار الذات في دخولها في مفهوم المشتقّ بأُمور:

الأوّل: انّه يستلزم دخول الذات في مفهوم المشتقّ، والمفروض عدم دخولها في مفهوم المشتقّ.

الثاني: يلزم أن يكون المشتقّ مركّباً من نسبتين نسبة تقييدية من تقييد الذات بالمبدأ ومن لازمها وهو النسبة التامة من حمل المبدأ على الذات.

الثالث: انّه إذا كان المقام من الحمل كقولك: زيد ضارب يستدعي الكلام أربع نسب نسبتين تقيّدتين، ونسبتين حمليتين أمّا التقيّدتان فهما تقييد الذات بالمبدأ والثاني: حمل المبدأ على الذات، والثالث: حمل المحمول على موضوعه وهو مفاد الحمل والنسبة التامة والرابع: نسبة تقييدية وراء ذلك، والمفروض خلافه.

ولازم الوجه الأوّل الّذي بيّناه: دخول المعروض في العرض كما صرّح به. فإنّه يستدعي دخول الذات في المبدأ والذّات معروضة والمبدأ عارض ولازمه دخول المعروض في العرض مضافاً إلى دخول الجنس والفصل في النوع إذ دخول نفس الذات، ونفس المبدأ في عنوان الشيء. فإنّ لازمه دخول الجنس في نوع الشيء سواء إن اعتبر الجنس هو الذات والفصل هو المبدأ أو بالعكس، ونتيجة الأمرين هو تركّب كل جملة حمليّة من قولك: زيد ضارب، أو نحوه تركّبه من أربع نسب اثنان منه حمليتان واثنان منه تقييدتان والمفروض خلافه، وعدم فهم ذلك عند الاطلاق لأنّ الانسان إذا قال: زيد قائم لا يفهم أوّلاً تقييد القيام بالذات.

ثم الحمل في قائم ثم حمل قائم على زيد ثم نسبة تقييدية وراء ذلك من تقييد الذات بالقيام.

الرابع: يستلزم أخذ النسبة التقييدية قبل النسبة الحملية والمفروض تأخّر النسبة التقييدية عن النسبة الحملية ولو أخذ النسبة التقييدية في المشتقّ لزم الدور أو الخلف لأخذ المتأخّر في المتقدّم، وهو خلف، ولذا يرسلون إرسال المسلّمات قولهم الأوصاف قبل العلم بها اخبار وبعد الاخبار بها أوصاف لأنّ النسبة الناقصة التقييدية في القضية الخبرية قد صارت جزءاً من النسبة الحملية في قولك: زيد ضارب، وهي متقدمة بالطبع على النسبة التقييدية لأنه حسب الفرض في قول القائل واختياره يلزم أن تكون النسبة التقييدية، وراء النسبة التامة. فإذا أُخذت التقييدية في التامة لزم أخذ المتأخّر في المتقدّم وهو خلف[1].

١٣ - ردّه ﷺ على القائلين بأنّ المشتقّ هو المبدأ لا بشرط، وبيانه: أنّ المشتقّ كما أشرنا أنّه له وضعين من حيث المادة اسمي ومن حيث الهيئة حرفي، وهو النسبة فلا وجه للقول بأنّ المبدأ لا بشرط إذ وراء المبدأ المعنى الحرفي، وإذا كانت المادة في ذاتها غير قابلة للحمل فكيف يكون اعتبار اللابشرطية كافياً في صحة الحمل. فإنّه

١. نهاية الأفكار ج ١ ص ١٤٣ - ١٤٤.

اعتبار لا يوجب تغيير الواقع عمّا هو عليه[١].

١٤ - تعرّض إلى مطلب السيد الشريف في أخذ مفهوم الشيء أو مصداقه في المشتقّ من محذور تقوّم الجوهر فالعرض وانقلاب القضية الممكنة إلى الضرورية وجواب الكفاية عنها بأنّ المأخوذ هو العرض العام في الخاصة وانّ القضية تنحل إلى قضيتين ممكنة وضرورية فقد أجاب عن كل ذلك بما حاصله أنّ أخذ مفهوم العرض أو انقلاب القضية إلى الضرورية انّما هو بتحليل عقلي لا أنّه مأخوذ في مفهوم المشتقّ واقعاً فما اعترض به السيد الشريف، وأجاب عنه في الكفاية لا موضع له اشكالاً وجواباً لأنّها من التحليلات العقلية وليست مأخوذة في مفهوم المشتقّ أصلاً[٢].

١٥ - اختار في الكفاية اختلاف المبادىء من الملكة والحرفة والفعلية بأنّه لا يوجب تفاوتاً في صدق المشتقّ على ما انقضى وأنّ الاستعمال فيه مجازاً رداً على القائلين بأنّ استعمال المشتقّات فيما إذا كانت المبادىء ملكة أو حرفة كانت حقيقة.

وأجاب في الكفاية عن قولهم: بأنّ المبادىء في فعليتها تختلف سعة وضيقاً، وفي الملكات والحرفة المبادىء فيها فعليّة، ومن هذه الجهة صحّ الاطلاق، وكان حقيقة.

وقد أجاب الاستاذ عن ذلك بأنّه إذا قال القائل: اتّجر زيد في كذا فإنّه لا يفهم الانسان في نسبة الحدث إلى فاعل أن يكون بنحو الملكة، ومن هنا يعلم أنّ تاجر وأمثاله لم يؤخذ المبدأ فيه ملكة، وانّما صحّ الاطلاق في نظر العرف على الفترات غير المشغول في التجارة لما في نظرهم أنّها بحكم المعدومة، وأنّ المبدأ فيه موجود لا ما ذكره في الكفاية بل لعدم الاعتناء في هذه الفترات في صدق عنوان المشتقّ عليها وإن لم يتلبّس بالفعل بالمبدأ[٣].

١٦ - تأسيس الأصل في المسألة.

---

١. نهاية الأفكار ج ١ ص ١٤٥ - ١٤٦.
٢. نهاية الأفكار ج ١ - ص ١٤٦ - ١٤٩.
٣. نهاية الأفكار ج ١ / ١٣١ - ١٣٣.

لا أصل في المسألة تعبديّاً يعوّل عليه في كل من القولين ولو أجرى في طرف من المتلبّس أو المنقضي عارضه الأصل في الطرف الآخر، ولا أصل عقلائي يحرز به الوضع للأعمّ، أو للأخصّ وأمّا الأُصول الشرعية فهي مختلفة كما هو واضح فقد تجري البراءة، أو الاستصحاب، أو الاشتغال[١].

١٧ - استدلال الطرفين بالتبادر وعدم صحة السلب وتضاد المبادىء بما هو مذكور في سائر الكتب الأُصولية[٢].

التنبيه على أُمور:

١٨ - الأوّل: انّ صفات الواجب مع ذاته إمّا أن تكون من باب متّحد المعنى، وانّما المغايرة بينهما في اختلاف المفهوم كما ذهب إليه في الكفاية وغيره، وأُخرى نقول: كما هو الحقّ أنّ ذلك لا يجدي حيث إنّ كل مشتقّ لابدّ أن يكون المبدأ غير الذات فيه، وإذا كان كذلك فكيف ينطبق على الواجب بأنّه قادر، أو عالم فلابدّ من الالتزام من خطأ العرف في التطبيق في هذا المورد، ويراد من المشتقّ هنا هو عين المبدأ الّذي هو الذات المقدّسة، وليس من باب قيام شيء في شيء حتى يقال: إنّ القيام ليس فيه بنحو الحلول، أو الانتزاع، وانّما كان فيه بنحو الاتّحاد إذ هو دعوى لا شاهد عليها. فإنّ المغايرة واضحة بين المبدأ ونفس الذات فلابدّ من الالتزام بما ذكرنا من اتّحاد نفس المبدأ هنا مع الذات واقعاً، ويشهد له ما قاله أمير المؤمنين عليه السلام في كلماته: انّ كمال الاخلاص نفي الصفات عنه، وشهادة كل صفة انّها غير الموصوف[٣].

١٩ - الثاني: انّ قيام المبدأ بالذات مختلف صدوراً وحلولاً أو انتزاعاً عنه، وليس من المبدأ حلوله في الشيء، فإنّ مضروب، ومؤلم ينتسب المبدأ إلى المؤلم والضارب، وإن حلّ في المؤلم والمضروب ويكفي في صدق المشتقّ كونه صادراً من

١. نهاية الأفكار ج ١ / ١٣٤.
٢. نهاية الأفكار ج ١ / ١٣٥ - ١٣٦.
٣. نهاية الأفكار ج ١ - ص ١٥١ - ١٥٢.

الفاعل وإن لم يحل المبدأ فيه ولذا كان اخراج مثل مضروب، ومؤلم عن محل النزاع لا وجه له لأنّه مبني على اعتبار حلول المبدأ في الضارب، والمؤلم.

والمفروض عدم حلوله من اسم الفاعل، ولكن عرفت أنّ كون المبدأ صادراً من الفاعل في الانتساب إليه، وأمّا في الأفعال اللازمة غير المتعدّية فالمبدأ يقوم بفاعله فقائم وقاعد يقومان بمن حصل منه القيام، أو القعود، وإن كان فعله لو زيد فيه لم يكن المبدأ قائماً فيه بل في الموجد للقيام كمن قبيل أقمته وأقعدته فإنّ المبدأ قائم بمن أقعد وأقام لا بمن هو قائم، وقاعد، ولكن نقول: وإن لم تكن المادة قد تقترن عمّا هي عليه إلّا أنّ الفعل لما أُزيد بالهمزة صار المبدأ بمن أقام وأقعد، ويراد منه إيجاد القيام والقعود من الشخص[١].

٢٠ - الثالث: انّ محل النزاع يجري فيما إذا كانت الكلمة حقيقة أو كان الاستاذ فيها مجازاً كقولك: الميزاب جار، فإنّ الجريان، وإن كانت نسبته، واسناده إلى الميزاب مجاز إلّا أنّ جار لم تستعمل إلّا في مدلولها فيجري فيها النزاع إذا ذهب المبدأ وبقيت الذات هل هو حقيقة أو مجاز[٢].

الأصفهاني:

١ - انّ النزاع في المشتقّ بأنّه للأعمّ من المتلبّس والمنقضي عنه المبدأ أو في خصوص المتلبّس انّما هو في مقام الوضع أو في مقام الاستعمال، وليس البحث في عنوان أصدق، وعنوان الحمل كما يراه صاحب المحجّة، وقد جزم الاستاذ﵀ كما هو المعروف بينهم في المشتقّ انّه موضوع للأعمّ أو مستعمل فيه على وجه الوضع له أو ظهور اللفظ في الأعمّ، أو في خصوص المتلبّس في موطن الاستعمال وقد أطال الكلام مع صاحب المحجّة في أنّ الحمل في باب الاشتقاق من حمل هو هو أو ليس منه.

---

١. نهاية الأفكار ج ١ / ص ١٥٣ - ١٥٤.
٢. نهاية الأفكار ج ١ / ص ١٥٤ - ١٥٥.

وقد اختار أنّ حمل المشتقّات على موضوعاتها انّما هو بواسطة ذي وليس من باب حمل المواطاة فحمل الأعراض كلّها من قبيل حمل ذي وبالواسطة لا من باب حمل المواطاة وإن كان نفس المشتقّ يحمل على موضوعه حمل مواطاة وأنكر على صاحب المحجّة في دعواه حمل المشتقّات من باب حمل هو هو[١].

٢ - خروج العناوين الذاتية كعنوان الانسان والحيوانية في الحيوان عن محل النزاع في باب المشتقّات اذ ذهاب ذاتها بذهاب مبدئها وليس لها مبدأ وذات فمبدئها عين ذاتها فتذهب الذات بذهاب المبدأ، ونحوه المفاهيم المنتزعة عن الشيء كمفهوم الوجود عن نفس الوجود ومفاهيم الصفات العليا كعنوان العالم والقادر والمريد عن ذاته المقدّسة حيث إنّ المبدأ يكون معدوماً إذالم يكن منشائه موجوداً.

وأمّا الأمور الاعتبارية كالزوجية والرقيّة، ونحو ذلك فهي داخلة في محلّ النزاع وإن لم تكن مشتقّاً اصطلاحاً لترتّب الثمرة والملاك على بعض الجوامد الاعتبارية.

وقد عمّم فخر المحقّقين[٢] وغيره المسألة لعنوان الرضاع لأُمّ الزوجة وذلك لعموم الثمرة، وثبوت الملاك في هذا النحو من الجوامد فإنّ ذهاب عنوان الزوجية من المبدأ وبقاء الذات من الزوج والزوجة كاف في صدق عنوان المشتقّ الأُصولي عليه من ذهاب المبدأ وبقاء الذات، وإن كان في الأمور الاعتبارية.

نعم المثال الّذي ذكره فخر المحقّقين من مسألة الرضاع لا تبتني هنا على باب المشتقّ لعدم حصول التضايف بين الأُمومة والبنتية في باب الرضاع فإنّه لابدّ في صورة تحقّق الأُمومة ثبوت البنتية لها وأمّا إذا كان في ظرف ثبوت الأُمومة لابنتية لها فليس منطبقاً عليه عنوان الاشتقاق[٣].

---

١. نهاية الدراية ج ١ / ص ١٦٤ - ١٦٦.
٢. إيضاح الفوائد في شرح إشكالات القواعد - نشر مؤسسة إسماعيليان ٣٠: ٥٢.
٣. نهاية الدراية في شرح الكفاية - ١٦٦ - ١٧٠.

٣ - الاشكال المعروف في النقض على انطباق المشتق على اسم الزمان لذهاب الذات بذهاب المبدأ فقد جاء عنه بعض الأعلام بأنّ الزمان وحدة عرفية زمانية فإذا ثبت المبدأ في ذلك الواحد الزماني في أوّله مثلاً صح اطلاقه عليه في ذلك الزمان بناء على القول بالأعمّ لوحدة الزمان في مجموع الوقت.

وقد ردّه الاستاذ بأنّ لكل قطعة زمانية هوية خاصة فكل آن من آنات الزمان هوية لا ربط لها بالهوية الأُخرى وإن اتصلت معها ولا يكفي مجرّد الاتصال في اطلاق هوية على أُخرى وليس بين الهويات اتّحاد ذاتي ليصح اطلاق المشتق على ما انقضى عنه المبدأ في الزمان الثاني ولو جاز الاطلاق حتى مع اختلاف هوية الزمان لجاز لنا أن نقول: إنّ كل يوم هو مقتل سيد الشهداء لاتّصال هويات الزمان بعضها ببعض، والمفروض عدمه.

نعم قد يطلق الزمان على الساعة واليوم والشهر والسنة ولكن إذا ذهبت الساعة أو ذهب اليوم فلا يصح اطلاقه على الساعة، واليوم الثاني لذهاب المبدأ بذهاب ذات الزمن من عنوان الساعة أو اليوم، أو الشهر والسنة وانّه ما دامت الساعة والشهر باقية صح الاطلاق، وبعد مضي أحدهما لابقاء للشيء.

وبالجملة إن كان الملحوظ هو اتّصال قطع الزمان بعضها ببعض صح الاطلاق دائماً على الدهر كلّه لاتّصال قطع الزمان في الدهر، وإن كان الملحوظ عنوان الساعة، واليوم، أو الشهر والسنة فلا يصح الاطلاق إذا ذهب عنوان الشهر، أو اليوم، والسنة.

وأمّا ما أجاب عنه في الكفاية بأنّ مفهوم الزمان الّذي كان في زمان خاص، وليس له زمان آخر فيمكن الجواب بأنّ اسم الزمان موضوع للمبدأ المساوق للزمان، وللأعمّ منه، ومن الزمان المقدّر بالفرض، وبهذا اللحاظ يعتبر اسم الزمان إذا ذهب المبدأ فيطلق عليه الفرد المقدّر من الزمان.

وقد أشكل عليه الأصفهاني بأنّ مجرّد الفرض، وتقدير الزمن لا يجعل المبدأ الّذي قد انقضى محقّقاً في الزمن الثاني إذ ليس له زمان آخر إلّا ما كان مقارناً للمبدأ.

نعم لو أنّ المراد من اسم الزمان كان مطلق وعاء اليوم من أوّله، وآخره جاز

اطلاق المشتق في لحظة من الزمن باعتبار تلبّس الذات بالمبدأ، وفي الزمن الثاني فاطلاقه عليه باعتبار انقضاء المبدأ، ولكن هذا خلاف المألوف في الذهن من انصراف الذات الزمانية بذهاب مبدئها[١].

٤ - ان المصادر ليست من المشتقّات بالمعنى الأُصولي، وإن كانت مشتقّات بالمعنى اللغوي. فإنّ المصدر آب عن الجري على الذات والحمل عليها، وكلّما لا يجري على الذات، ويحمل عليها فليس من المشتقّ الأُصولي. وان عبّر عنها في العربية بالمشتقّات، ونسبة المصدر إلى المادة كنسبة سائر المشتقّات إلى المادة فهي هيولى لكل صورة من المصدر واسم المصدر على حد سواء.

نعم ربما كان المشتقّ الّذي يبتني على النسبة الناقصة هو أقدم ممّا يترتّب على النسب التامة لتقدّم الناقص على التام، وامّا الافعال فحيث إنّها حركة تخرج من العدم إلى الوجود، وتنسب إلى فاعل فهي بهذا المعنى لا يصح جريانها على الذات وحملها عليها بخلاف المشتقّات لظهور عنوان الواجدية في الشيء وهذا هو المصحّح للحمل والجري على الذات، وإن ذهب المبدأ[٢].

٥ - صرح ﷺ بعدم دخل الزمان في المشتقّات بل ولا في الافعال أيضاً. فإنّ قولك: علم الله ليس المراد منه العلم في الزمان السابق وانّما يستفاد الزمان بقرائن خاصة كما لو نسب الفعل إلى فاعل زماني كضرب زيد وعلم عمرو[٣].

٦ - الفعل بأقسامه لم يؤخذ فيه الزمان في مدلوله، وانّما يدل على ارتباط الحدث بفاعل وإذا كان الفاعل زمانياً فبهذه المناسبة يدل الفعل على الزمان، وليس الزمان جزء مدلول الفعل، وامّا كون الفعل يراد به عنوان اللحوق كالمستقبل، أو السبق كالماضي فغير مراد قطعاً إذ السبق، واللحوق انّما ينطبق على السبق بالتجوهر كأجزاء الماهية على الماهية، أو بالطبع كتقدم الموضوع على حكمه.

ومن المقطوع به عدم إرادة السبق بهذا المعنى في الأفعال، وليس السبق

---

١. نهاية الدراية ج ١ / ص ١٧٠ - ١٧١.
٢. نهاية الدراية ج ١ ص ١٧٤ - ١٧٥.
٣. نهاية الدراية ج ١ - ص ١٧٦ - ١٧٨.

الزماني من نحو سبق التجوهر والطبع.

نعم يمكن تقييد الأفعال بالزمان لا على وجه أن يكون الزمان دخيلاً على نحو المعنى الاسمي بل الدخالة تتوجّه على نحو الدخالة بالمعنى الحرفي، وهذا الوجه لا محذور فيه.

ومن هنا يتضح أنّ للزمان خصوصية، ولولا السبق الزماني وعدمه في الماضي والمضارع لما كان الاطلاق المزبور غلطاً كما في الحملة الاسمية المقابلة للتقييد بأي نحو كان ومن هنا تعرف عدم صحة التعبير بزيد يضرب أمس، وضرب غداً[1].

٧ - ان اختلاف المشتقّ باعتبار المبادىء قد يكون بنحو الاستعداد أو الملكة كالمجتهد، أو الفعلية كضارب فاختلاف التلبّس باعتبار اختلاف المبادىء من الاستعداد والملكة والفعلية فيلحظ في كل هذه المبادىء ذهابها عن صفحة الوجود فذهاب الضرب من ضارب بعدم تلبّس الذات بالضاربية، وكون الشخص ليس مجتهداً وإن تلبّس بالاجتهاد سابقاً فيراد ليس الاجتهاد الفعلي بل ذهاب الملكة منه، ونحوه في الاستعداد ذهاب الاستعداد منه أيضاً.

وقد يراد من المبادىء هو جهة الاقتضاء فإذا قيس المشتقّ إلى جهة الاقتضاء دون الفعلية كان واجداً له كما لو قلت: زيد عادل وعمرو فقيه فإنّ المراد من ذلك هو ثبوت جهة الاقتضاء فبالقياس إلى جهة الاقتضاء فعلي، وبالقياس إلى جهة ترتيب الأثر ليس بفعلي.

هذا في غالب المشتقّات وامّا في نحو تامر ولابن فلا يراد من الحمل إلّا جهة التبعية دون ثبوت المبدأ وفعلية له فالمشتقّات إذا بين أنحاء ثلاثة: فتارة يراد الفعلية والحرفة، والصنعة، ونحو ذلك ممّا يكون الشيء بنفسه فعلياً، وأُخرى: لا يراد إلّا جهة الاقتضاء فقط، وثالثة: يراد به مجرّد الحمل على موضوع، وتكون نسبة المبدأ في مقام الحمل على وجه التبعية.

---

١. نهاية الدراية ج ١ / ص ١٧٨ - ١٨٣.

وأمّا ما ذكره المحقّق الدواني[١] من صحة اطلاق المشتقّ، وإن لم يكن المبدأ قد ثبت للذات. فإنّه من الواضح أنّه إذا لم تكن الذات متلبّسة بالمبدأ فلا معنى لعنوان المشتقّ فيها.

وفيه: أنّ الأوصاف الاشتقاقية من وجوه الذات وعناوينها والمبدأ بلالحاظ القيام ليس وجهاً، ولا عنواناً لشيء[٢].

٨ - الحالية المعتبرة: إمّا حالية النطق، أو الحالية بمعنى حالية زمان الماضي، أو الحال، أو المستقبل، أو الحالة بمعنى فعلية التلبّس، والنسبة وكل هذه غير دخيل في مفهوم المشتقّ وامّا في حالة تطبيقه، وحمله كقولك زيد ضارب فأيضاً هذه الأمور غير دخيلة في تطبيق المشتق.

امّا حالية النطق فلأنّه لو اعتبرناها لزم أن يكون قولك كان زيد ضارباً بالأمس غير حقيقة، وإن كان باعتبار تلبّسه بالزمان الماضي، ولا يلتزم به أحد. فإنّه من الواضح إذا لاحظت جريه، وحمله باعتبار الزمان السابق كان حقيقة، ولا مجازية فيه، ولا منشأ للتجوّز هناكما هو واضح.

وامّا حال النسبة فليس بدخيل أيضاً في تطبيق المشتقّ وذلك انتقاضه في المشتقّات المحمولة على غير أُفق الزمان، والزماني كما إذا قلت: الله عالم والله قادر. فإنّ نسبة العلم إليه ليست مقيّدة بالزمان لأنّه تعالى فوق الزمان، والزمانيات فكيف يصح حمل العلم عليه في زمان إضافة العلم.

وامّا في الزماني فأيضاً لا يوصف المشتقّ في مقام الحمل بزماني النسبة، وذلك فيى حمل الذاتيات كقولك: الانسان حيوان، أو الانسان له الانسانية. فإنّ ذلك خارج عن أُفق الزمان أيضاً لأنّه من حمل الذاتيات على الذات في مقام الماهية والتجوهر وهذا خارج عن أُفق الزمان لأنّ النظر فيها إلى مجرّد اتّحاد الموضوع والمحمول في الوجود من دون نظر الزمان.

---

١ . حكاه فى الأسفار الأربعة ٦: ٦٤.

٢ . نهاية الدراية ج ١ / ص ١٨٣ - ١٨٧.

وامّا عدم اعتبار الحالية والزمان بالقياس إلى فعلية التلبّس فلما عرفت من أنّ الوصف كقولك: الله عالم فإنّه خارج عن أُفق الزمان، وقد يكون التلبّس في الزمان كقولك: زيد عالم لكن لم يقصد في الخطاب زمان فعلية التلبّس.

ومن هنا تعرف عدم أخذ زمان الحال والاستقبال والماضي في مدلوله، ويدل على ذلك أيضاً من عدم أخذ زمان فعلية التلبّس في مقام الحمل إذ النسبة والاتحاد بين الموضوع والمحمول بعد عنوان مفهوم المشتقّ فلا يمكن أن تؤخذ فعلية التلبّس وحاليتها المتأخّرة في مقام الحمل في مفهوم المشتقّ والوصف السابق على زمان فعلية التلبّس والصحيح أنّ الوصف موضوع لنحو معنى مطابقة المتلبّس بالمبدأ دون غيره من غير ملاحظة الأزمنة.

وليعلم أنّ ظهور الحمل في المشتقّ دالّ على اتحاد زماني النسبة وتلبّس الموضوع بمبدأ المحمول، وانّهما في زمان واحد على حسب الظهور العرفي، وقد يتخلّف هذا الظهور الّذي أشرنا إليه من اتحاد نسبة الحمل، والتلبّس في المشتقّات التي تكون معرفة، ومشيرة كقولك: هذه زوجة عمرو باعتبار أنّها كانت زوجته فتشير إليها بهذا الوصف. فإنّ زمان النسبة الحملية غير زمان التلبّس كما هو واضح.

وعلى كل فتختلف الموارد في مقام الحمل يكون المقام من الوجود الرابط كما في حمل المحمولات كقولك: زيد قائم على الموضوعات خارجاً وقد لا يكون بين الموضوع، والمحمول وجود رابط، وليس من الهليّات المركّبة بل ليس إلّا النسبة الحكمية كقولك: زيد موجود فمورد النسبة الحكمية أعمّ من الهليّات المركّبة، والوجود الرابط، وقد يكون في مقام الحمل اتحاد في مقام الذهن فضلاً عن الخارج كما لو تصوّرت الانسانية في الذهن، وحملتها على الانسان في الذهن فإنّه اتحاد في الخارج، والذهن، وقد يكون الموضوع أمراً معدوماً فتحمل عليه لفظ المعدوم. فإنّ هنا ليس إلّا النسبة الحكمية في فرض موضوع في الذهن مقدّراً ومحمولاً في الذهن مقدّراً أيضاً، وإن كان هذا العنوان يحكي اللاشيئة، ومحض العدم، ولكنك في مقام الحمل فرضتهما وجعلت أحدهما عين الآخر فقلت العدم معدوم.

ثم إنّ المراد من النسبة الحكمية في مقام جرى المشتقّ هو أنّ مفهوم المشتقّ بما له من المعنى إذا كان محمولاً على موضوع فيراد هو حمل مفهوم المحمول على الموضوع، واتحاد الموضوع مع المحمول خارجاً، وهذا الّذي قلناه: هو مفاد النسبة الحكمية مطلقاً، أو في الجملة، وهذا هو مؤدّى المشتقّ في حمله على الموضوع فقولك: كان زيد ضارباً بالأمس أو ضارب غداً هو تقيّد النسبة الحكمية من لفظ غدا وأمس.

وظاهر اتحاد حال الجري والنسبة هو مع حال النطق في وقت، وهذا هو مقتضى الاطلاق، وامّا كونه في غداً وفي أمس فيحتاج إلى تعيين، وإن كان استعماله فيه على وجه الحقيقة.

والمراد من غداً وأمس مثلاً، وإن كان اسم زمان، ولكن المراد به تقيّد النسبة والجري في الزمن لا كونه اسماً دالّاً على الزمن كما يظهر من المحقّق الرشتي[١][٢].

٩ - ذهب إلى أنّ المشتقّ موضوع لخصوص المتلبّس دون الأعمّ منه وممّا انقضى عنه المبدأ سواء إن قلنا: إنّ المشتقّ بسيط بالدّقة والحقيقة وانّه نفس المبدأ من غير أي ضميمة له إلّا أنّه إذا حمل على موضوع اعتبر مشتّقاً، وإن كان المبدأ لم يحمل عبر عنه المادة غير المحمولة كما أفاده الدواني[٣] كما سيأتي بيانه من بساطة المشتقّ بهذا المعنى، وانّما الاختلاف بينها في عالم الاعتبار فقط أو قلنا: إنّ مفهوم المشتقّ صورة مبهمة محمولة على موضوع مثلاً على نهج الوحدة كما في الخارج ومع هذا المعنى من البساطة أو بما ذهب إليه المحقّق الدواني فلا يفهم الوضع للأعمّ لأنّ الوصف على ما ذكره عين المبدأ فلا يتصوّر الوضع للأعمّ، ويكون المبدأ من أطوار شؤون الموضوع وكونه مرتبة منه، وانّ الوصف في المشتقّ عين المبدأ ذاتاً.

ومن الواضح أنّه مع زوال المبدأ وانقضاء التلبّس لا شيء هناك حتى يعقل لحاظه من أطوار موضوعه، وشؤونه وكيف يعقل الحكم باتحاد المبدأ مع الذات في

---

١ . بدايع الأفكار: ١٧٩.
٢ . نهاية الدراية ج ١ / ص١٨٣ - ١٩٤.
٣ . نسبه صدر المتألهين (رحمه الله) إلى بعض المحققين في شواهده: ٤٣.

مرحلة الحمل مع عدم قيام المبدأ بالموضوع وامّا على البساطة على الوضع للمعنى المبهم الّذي اخترناه لأنّ مطابق هذا المعنى الوجداني ليس إلّا هو التشخّص على ما عليه من القيام مثلاً ولا يعقل أن يكون هذا المعنى البسيط المبهم صادقاً على ماكان فاقداً للمبدأ.

وامّا بناءاً على الوضع للمركّب فيصدق العنوان على من كان فاقداً للضرب سواء إن قلنا: بأنّ معنى المشتقّ هو الذات التي لها الضرب كما هو المنسبق إلى الاذهان فيشمل ماكان ضارباً، أو حصل منه الضرب مع احتمال جهة النسبة فيه.

مثاله: ما لو صرّح وقيل زيد قد حصل منه الضرب فعلاً بجعل الفعلية قيداً للنسبة الاتحادية بين الموضوع، والمحمول، وكل من الجهتين من التركيب غير صحيح امّا في صورة اهمال النسبة. فإنّ لازمه صدق المشتقّ حتى على من لم يتلبّس، وامّا على أخذ الزمان الماضي قيداً للنسبة فلازمه عدم صحة قولك زيد ضارب غداً إلّا على نحو تجريد المشتقّ عمّا أخذ في مفهومه من قيدية الزمان في النسبة فكل منهما لا وجه له كما عرفت.

على أنّك عرفت ممّا حرّرناه في مفاد النسبة هوكون الشيء قد خرج من عالم العدم إلى فعلية الوجود، وعليه فلا وجه لإهمالها ولا لكونها أعمّ من الوجود والعدم.

وليعلم أنّ الربط المأخوذ في الأوصاف ما هو ربط بالحمل الشائع من الاتحاد بينهما لا بما هو حمل أوّلي، وانّ تصوّر مفاهيم المشتقّات ، وإن لم تتوقّف على ذات، ومبدأ، وتلبّس، ولكن صدقها على شيء في مقام الحمل يتوقّف على الصدق في الاتحاد كما ذكرناه.

وعلى الاجمال فالمدّعي للوضع للأعمّ بناءاً على البساطة بالوجهين الذين ذكرناهما أو على التركيب بالوجهين الآخرين لا يرجع إلى أمر معقول[1].

١٠ - استدلّ الأعمى بقوله تعالى: (لا يَنالُ عَهْدِي الظالِمِين)[2] حيث دلّت

١ . نهاية الدراية في شرح الكفاية ج١ - ص ١٩٤.
٢ . البقرة: ١٢٤.

الآية على أنّ الخلافة، والعهد الإلهي لا يمكن أن يكون من شخص متلبّساً بالظلم ولو في زمان سابق فدلّت الآية على عدم لياقة من كان ظالماً ولو في الزمن السابق لعدم لياقته في الزمن اللاحق.

والجواب كما هو المعروف: بأنّه يصح اطلاق المشتقّ باعتبار توافق الجري والنسبة في الزمن السابق فإذا استعمل المشتقّ باعتبار تلبّسه في الماضي كان على وجه الحقيقة.

وتوضيح ذلك: أنّ العناوين المأخوذة في ترتّب الحكم على موضوعه تارة يكون عنواناً مشيراً محضاً كقول الامام عليه السلام للسائل: «عليك بهذا الجالس»[1] مشيراً إلى زرارة في قبول روايته عن أهل البيت عليهم السلام.

وثانياً: يكون الوصف معتبراً بما هو وصف كقولك: صلّي خلف العادل. فإنّ الصلاة لا تصح إلّا خلف من كانت عدالته ثابتة وكان الشخص متلبّساً بالوصف.

وثالثاً: انّ الوصف يقع مشيراً إلى اعتبار وصف في مقام ترتّب الحكم على موضوعه، وإلى عنوان خاص كما في الآية الشريفة. فإنّ عنوان الظالم في مقام الخلافة ممّا تكون الدلالة في الكلام ظاهرة أنّ للوصف مدخلية في عدم الخلافة فنفس وقوع الوصف في مقام الرئاسة العامة ممّا يدل على اعتبار مانعية الظلم من الخلافة الشرعية وإلّا لكانت الخلافة أمراً عادياً كسائر المناصب الشرعية العادية من صلاة الجماعة وشهادة الطلاق والأهلّة، ونحوها، وهذا الّذي قلناه من ظهور هذا العنوان في عدم لياقة الخلافة لمن تلبّس بالظلم ولو آناً ما لا دخل له في نزاع الأعمى وخصوص المتلبّس فإنّ خصوص المتلبّس يذهب إلى اتحاد زمان النسبة والتلبّس والقائل بالأعمّ يذهب إلى أعميّة صدق العنوان لمن توافقت فيه النسبة مع التلبّس، أو اختلفت وهذا أجنبي عن موردنا إذ المقام من موارد العنوان المشير إلى خصوصية خاصة، وهو عدم لياقة الظالم مع الخلافة[2].

---

١. وسائل الشيعة ٢٧: ١٤٣ ح ١٩، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.
٢. نهاية الدراية ج / ص ٢٠٠ - ٢٠٣.

١١ - ذكرﷺ تقريب الاشكال المعروف من أنّ المشتقّ إذا كان مركّباً فإمّا أن يؤخذ في حقيقة المفاهيم العامة فيلزم أن يؤخذ مفهوم الشيء، ونحوه في الفصول كالناطق مثلاً فيقال: شيء ثبت له النطق ومعناه أخذ العرض العام في الفصول وإن أُخذ في حقيقته مصداق الشيء، وكان من باب الوضع العام، والموضوع له الخاص فيلزم في القضايا الممكنة أن تنقلب إلى قضية ضرورية كقولك: زيد كاتب. فإنّه إذا أخذ في حقيقة الكاتب المصداق كان المحمول ضرورياً للموضوع ولازمه ضرورة الشيء لنفسه كما تقول: زيد زيد له الكتابة.

وقد أُجيب عن الاشكال الأوّل بأنّ النطق إن أُريد به النطق الظاهر فهو كيف مسموع فكيف يكون مقوماً للجوهر النوعي، وإن أُريد به النطق الباطني وهو ادراك الكليّات، وهو كيف نفساني أو أنّه كما يقال: إضافة أو انفعال فيلزم أخذ العرض في الجوهر، والعرض لا يقع مقوّماً للجوهر، وانّما يعرض الشيء بعد تقوّمه في أصله وتحصّله بفصله، وحيث إنّ الذاتي لا يعرف بتمام حقيقته كما صرّح به الشيخ الرئيس أُقيمت لوازمه مقامه في التعريف.

وعليه فيقع العرض في العرض الآخر ولا يكون العرض مقوّماً للجوهر، وبعد أن اختار الاستاذ أنّ ما أجاب به الشيخ الرئيس، والفلاسفة هو الصواب جوّز أن يكون الناطق فصلاً حقيقياً بمعنى أن يراد به النفس الناطقة وهي جزء حقيقة الانسان ولمّا كان الجزء بما هو لا يحمل على الشيء توسّط في الحمل كلمة ذي، أو عنوان وصفي اشتقاقي كناطق، وبهذا المعنى من توسيط كلمة ذي، أو أخذ المفهوم الاشتقاقي معرّفاً عن النفس الناطقة صح أن يكون الناطق فصلاً حقيقياً لأنّ أخذ الشيء في هذا المشتقّ الجعلي لا يوجب محذور دخول العرض في الذاتي وانّ الفصل الحقيقي هو المبدأ وإلّا فمن الواضح أنّ مفاهيم المشتقّات لا تقع مبدأ للذات، وليست تحت المقولات.

وعلى الاجمال فيتعيّن وقوع المبدأ فصلاً حقيقياً، وإن لم يصح حمله عليه إلّا

بعنوان اشتقاقي لغوي، أو بتوسيط ذي كما بيّناه[١].

١٢ - تعرّض الاستاذ إلى مقالة الشريف[٢] في الوجه الأوّل من الاشكال ثم تعرّض الشريف ثانياً إلى الوجه الثاني من الاشكال، وهو أنّه لو كان المراد من باب الوضع العام، والموضوع له خاص، وانّ المراد مصداق الشيئية فيلزم انقلاب القضية الممكنة إلى ضرورية.

وقد أجاب عنه في الفصول[٣] تبعاً لمن سبقه من علماء الأُصول والفلسفة بأنّ القضية الضرورية إذا قيّدت بما ليس بضرورة فالقضية ممكنة فزيد كاتب إذا انحلّت هذه القضية إلى زيد زِيدَ له الكتابة فالقضية غير ضرورية.

ولا يخلو ما ذكره الفصول من الاشكال لا من جهة أنّ المقيّد بغير ضروري في حال تقييده بأمر غير ضروري ممّا يوجب انقلاب الشيء عن نفسه، وسلب الشيء عن نفسه. فإنّ من الواضح أنّ الشيء لا يصحّ سلبه عن نفسه، ولا انقلابه إلى غيره فالقضية الممكنة بما هي ممكنة لا تنقلب ضرورية أصلاً، ولا توجب سلب نفسها عنها من جهة الامكان، وذلك في الأمور الشخصية، والجزئيات لا يمكن تقييدها لأنّها غير قابلة للتقييد، وأمّا الكليات كالانسان، والحيوان وعنوان الكاتب، ونحوها قابلة للتقييد بالحصص، وأنّه، وإن كان ثبوت الحيوان لحصصه من الانسان والفرس والبقر ضروري إلّا أنّ ثبوت الحصص وهي الانسانية والفرسية ليس ثبوتها للحيوان ضرورياً.

والملخّص أنّ الجزئيات غير قابلة للتقييد فلا معنى لقولك زيد زيد بخلاف الكليات. فإنّ الأجناس قابلة لانقسامها إلى الانواع كالإنسان والفرس، والبقر والأنواع قابلة لانقسامها إلى الأصناف كالإنسان المنقسم إلى عربي وفارسي ورومي، وهكذا.

ومن هنا يتضح أنّ الحمل في هذه القضية من قولك: زيد زيد كاتب لأنّ بعض

---

١. نهاية الدراية ج١ / ص٢٠٣ - ٢٠٦.
٢. وذلك في تعليقاته على شرح المطالع - الطبعة الحجرية، انتشارات كتبي نجفي - ص: ١١ و(المطالع) في المنطق للقاضي سراج الدين محمود بن أبي بكر الأرموي المتوفىّ سنة: ٦٨٢ هـ
٣. الفصول الغروية: ٦١.

المحمولات، أو الكليّات لا تقبل التقييد إذ حمل الأخصّ على الأعمّ غير صحيح، وغير جائز حمل الأخصّ على الأعمّ من هذه الجهة لا من جهة انقلاب القضية، أو حمل الشيء على نفسه بل الامتناع في هذا المورد من جهة عدم صحة حمل الأخصّ على الأعمّ كما هو واضح لمن تأمّل ولذا لا يصح حمل الانسان على الحيوان إلّا بنحو القضية الشرطية المردّدة من قولك: الحيوان إمّا انسان أو فرس، أو نحوها.

وعلى كل فالحصة لا تحمل على الكلّي، وإن صحّ تقسيم الكلّي إليهما وإلى غيرها فالحمل هنا غير صحيح في نفسه لا من جهة الانقلاب، أو ثبوت الشيء لنفسه.

وليعلم انّ مبنى الاشكال، والجواب المتقدم مبنى على ما عليه علماء الميزان من أنّ الموضوع يراد به المصداق، والذات ويراد بالمحمول المفهوم المنطبق على ذلك الموضوع، وامّا بناءاً على أنّ ملاك الحمل الشائع هو الاتحاد في الوجود فكما أنّ الكلّي يتحد مع الحصة في الوجود فكذلك الحصة تتحد مع الكلّي في الوجود أيضاً[١].

١٣ - قد ذكر في الكفاية[٢] انحلال القضية إلى قضيتين في قولك: زيد كاتب وضاحك فينحل إلى زيد زيد، وزيد له الكتابة والضحك، وهذا التقييد تارة يراد به على أن يكون التقييد دخيل، والقيد خارج عن نحو مفاد المعنى الحرفي، وأُخرى لا يراد ذلك بل دخالة القيد والمقيّد فعلى الأوّل: يكون المحمول حصة خاصة محمولة على موضوعها وعلى الوجه الثاني: فيلحظ تارة بنحو التوصيف، وأُخرى بنحو أن يكون خبراً آخر، وإذا لوحظ بنحو التوصيف فتكون القضية مشعرة بالجملة الخبرية فتنحل القضية عند ذاك في قولك مثلاً: الانسان ضاحك الانسان انسان والانسان له الضحك لأنّ الأوصاف بعد العلم بها تنحل إلى الجملة الخبرية، ويكون مثالنا هذا

١. نهاية الدراية ج١ - ص٢٠٦ - ٢٠٩. ٢. كفاية الأصول: ٥٣.

نظير قولك: زيد شاعر ماهر. فإنّ الماهر، وإن كان صفة اصطلاحاً للشاعر إلّا أنّه في الحقيقة قيد له كما هو فرض الخبر اخبار بشاعريته، وبمهارته في الشعر، وإن لم يكن خبراً بعد خبر كقولنا: زيد كاتب شاعر.

وقد أشكل الاستاذ على هذا الوجه بقوله: إنّ هذا الانقلاب ليس على حدما أفاده الشريف، وإن كان نحواً من الانقلاب المصحّح للإشكال على تركّب المشتقّ.

ومن الواضح أنّ عقد الحمل لم ينحل إلى قضية ضرورية كي يكون نظيراً لعقد الوضع المنحل إلى قضية ممكنة، أو فعلية بل عقد الحمل منحل إلى خبرين: بأحدهما تكون القضية ضرورية، وبالآخر تكون ممكنة فما ذكر في متن الكفاية من التفريع على ما ذكر من انحلال عقد الحمل إلى قضية كانحلال عقد الوضع إلى قضية ممكنة عند الفارابي أو إلى قضية فعلية عند الشيخ الرئيس ليس في محلّه.

والظاهر هو الانحلال بما ذكرناه من انحلالها إلى قضيتين[١].

الفرق بين المشتقّ والمبدأ

إنّ المشتقّ حقيقة عين حقيقة المبدأ، وذاته عين المبدأ فالأعراض بما هي على وجه يصحّ حملها تكون مشتقّة وعلى وجه لا يصحّ حملها لا تكون مشتقّة فالمبدأ من حيث نفسه لا اشتقاق فيه.

وقد ذكر عن الدواني أنّ المشتقّات هي ذوات المبادىء واقعاً وأنّ مفهومها عار عن النسبة والذات، فالمشتقّ عند الدواني[٢] هو نفس المبدأ في حالة تجلّيه وظهوره للذات، ولا يصحّ أخذ الذات فيه ولا أخذ النسبة، وهو بسيط الحقيقة لا تركيب فيه، ولا يصحّ أن يتقوّم مفاد المعني الاسمي بالنسبة والاضافة التي هي معنى حرفي.

والّذي يظهر من الحكماء أنّ مفاهيم المشتقّات هي ذات المصدر، ولذا قالوا:

---

١. نهاية الدراية ج١ / ص ٢١٠ - ٢١٦.

٢. وذلك في تعليقاته على شرح التجريد للقوشجي: ٨٥.

إنّ الأغراض هي المشتقّات من دون دخالة النسبة في المشتقّ أصلاً.

وقد صرح الأستاذ بأنّ كلمات الدواني صريحة في الأعراض هي حقيقة المشتقّات ، وقد أفاد الأستاذ المدقّق[١] في ردّ ما اختاره الحكماء بقوله: إنّك خبير بأنّ ملاحظة ذات العرض غير ملاحظة بما هو عرض فلا يكشف النزاع في العرضية عن كون الأعراض هي المشتقّات .

وإجمالاً: أنّ من راجع كلمات الحكماء على اختلافها وتعدّدها وجدهم قائلين بان المشتقّات هي عين الأعراض المقولية من غير فرق بينها أصلاً لا مفهوماً ولا حقيقة، وإن اختلفت كلماتهم وعباراتهم، ولكن مئآلها إلى أمر واحد، وهو أنّ الأعراض المقولية هي نفس المشتقّ من غير تفاوت أصلاً.

هذا ولكن التحقيق أنّ مفهوم المشتقّ بما هو هو ليس نفس الأعراض بما هي، وأنّه يجري فيى المقولات الحقيقية، ويجري في المفاهيم الاعتبارية أيضاً. فهو أوسع دائرة من الأعراض ومفهوماً آخر غير مفاهيم الأعراض ويشهد لما ذكرناه من أنّ المشتقّات عين الأعراض ماهية، وهوية ما ذكره الحكيم بهمنيار أنّ الحرارة لو كانت قائمة بذاتها لكانت حرارة وحارة، ولا محالة لدخالة النسبة في مفهوم الأبيض، وإلّا كان موقوفاً على ملاحظة موضوعها، وقيامها به وهذا معنى بساطة المشتقّ بساطة حقيقية، وكون الفرق بينه، وبين مبدئه الحقيقي باعتباري بشرط لا ولا بشرط. فإنّ المراد ملاحظة بشرط لا ملاحظته باستقلاله وبما هو شيء على حياله، ومن ملاحظته لا بشرط الغاء كونه كذلك، وهو عين ملاحظته بما هو قائم بذاته.

ولكن لا يخفى عليك أنّ غاية ما أفاده المحقّق المزبور اتحاد الأبيض الحقيقي، والبياض دون الأبيض المشهوري.

إذ من الواضح أنّ الأبيض بالمعنى الّذي تصوّره المحقّق لا يصدق على العاج فإنّهما موجودان متباينان فلم يثبت اتحاد المشتقّ، ومبدئه مطلقاً، ولا العرض

١ . غرض سماحة الوالد هوالاصفهاني قدس سره في نهاية الدراية ج١ / ص ٢٢١ - ٢٢٢.

والعرضي مطلقاً.

نعم: هنا وجه آخر لتتميم الأمر وتسويته إلى الأبيض المشهوري أيضاً، وهو ما أفاده بعض المحقّقين - السبزواري[١].

وملخّصه انّ نفس حقيقة البياض وغيرها من الأعراض تارة تلاحظ بما هي، وانّها موجودة في قبال موضوعها فهي بهذا اللحاظ بياض، ولا يحمل على موضوعه كيف، وقد لوحظ فيه المبائنة مع موضوعه، والحمل هو الاتحاد في الوجود، وأُخرى تلاحظ بما هي ظهور موضوعها، وكونها مرتبة من وجود موضوعها وطور الوجود، وشأناً من شؤون، وظهور الشيء وطوره وشأنه لا يبائنه فيصحّ حملها عليه إذ المفروض أنّ هذه المرتبة مرتبة من وجود الموضوع والحمل هو الاتحاد في الوجود.

ولا يذهب عليك أنّ هذه الاعتبارات مصحّحة لأنّها جزء المحمول ليقال حينئذ: انّ المفهوم حينئذ مركّب لا بسيط، وهل هي إلّا كاعتياد الإجمال، والتفصيل في حمل الحدّ على المحدود، فإنّه مصحّح التغاير المعتبر في الحمل لا جزء مفهوم المحمول، وما نحن فيه مصحّح الاتحاد المعتبر في الحمل.

وأمّا ما أفاده الأُستاذ من أنّ الفرق بينهما بصحة الجري والحمل وعدمه وأنّ كلمات الفلاسفة ترجع إلى هذا فهو لحسن الظن بهم وإلّا فكلماتهم كما بيّناه أجنبية عمّا أفاده حيث صرّحوا بأنّ المشتقّات عين نفس الأعراض.

وأمّا ما أفاده المحقّق الشيخ هادي الطهراني[٢] من أنّ معنى المشتقّ هو الحدث المنتسب، وأنّ الحدث بما هو المبدأ دون المشتقّ، وحمل كلمات الحكماء على هذا الوجه.

ومن الواضح أنّ من راجع كلمات المحقّق الدواني[٣] وغيره لا يرى دخول النسبة في مفهوم المشتقّ اصلاً، فكيف حمل كلمات الحكماء على دخول المعنى

---

١. هو الحكيم السبزواري في تعليقاته على الأسفار، حاشية الأسفار ٦ / ٦٤ الحاشية: ٣.
٢. صاحب المحجّة ما في متن النهاية.
٣. كما حكاه صدر المتألهين في شواهده الربوبية: ٤٣.

الحرفي في مفهوم المشتق، وهو أجنبي عن كلماتهم.

وكم فرق واضح بين الأعراض وموضوعاتها من اختلافهما ذاتاً وإن كان أحدهما ناعتاً للآخر، وبين الجنس والفصل والمادة والصورة. فإنّ أحدهما عين الآخر، ومتّحد معه فالفصل عين الجنس خارجاً، والصورة عين المادة خارجاً، وبالعكس ولكن في ظرف كون الجنس أو المادة غير ملحوظ فيهما مرتبتهما الخاصة والصورة والفصل غير ملحوظ فيهما المرتبة كذلك فيكون الجنس والمادة بالقياس إلى الفصل والصورة من قبيل القوة والفعلية فيكونان مجعولين بجعل واحد وموجودان بوجود غير متعدّد إذ القوّة لا تنافي الفعلية، وتتحقّق بتحقّق الفعلية فهو من قبيل ضم اللامتحصّل إلى المتحصّل، والاستعداد إلى الموجود خارجاً.

نعم بناءاً على ما اختاره بعض المحقّقين من الحكماء المتأخّرين - المدرّس[1] - من أنّ الأعراض نوع تطوّرات الجوهر فيكون العرض بعض مراتب الجوهر، ويكون متحداً معه، وهو حرفي في تلك المرتبة، وربّما كان ذلك مشاراً إليه في كلمات صدر المتألّهين في مسألة إثبات الحركة الجوهرية من أنّ التبدل في الأعراض تبدل في موضوعاتها[2].

وإجمالاً: انّ ما ذكر من الاتحاد بين العرضي والمشتقّات ، وأنّ نفس المشتقّات نفس الأغراض كما عرفته من اصطلاح الحكماء فهذا ليس إلّا بالنظر إلى حقيقة الأمر في نظر الحكماء دون المشتقّات اللغوية فإنّ مفاهيمها غير مفاهيم الأعراض كما هو واضح، ولا يدّعي الحكيم الاتحاد مفهوماً بين نفس مفهوم العرض ومفهوم المشتقّ.

وليعلم أنّ اتحاد الجنس والفصل، والصورة مع المادة انّما هو في مقام الخارج، وليس المقصود من اتحادهما بالحمل الأوّلي لأنّ مفهوم أحدهما يغاير

---

١ . هو الحكيم المؤسس الآقا علي المدرّس (رحمه الله) من آثاره: طرائق الحقائق، وبدايع الأحكام، وسبيل الرشاد وتعليقات على الأسفار الأربعة.

٢ . الأسفار الأربعة ٣: ١٠٤.

مفهوم الآخر فالاتحاد بينهما بالحمل الشائع الصناعي دون الحمل الأوّلي الذاتي.

ثم تصدّى إلى ردّ صاحب الفصول[١] في صحة الحمل بين المتغايرين على نحو الوحدة الاعتبارية وأنّ مجرّد الاعتبار لا يصحّح الحمل ما لم يكن هناك اتحاد بين الشيئين، قد أطال في نقضه، وردّه بما هو واضح فراجع عبارته.

وملخّص ما أفاده في ردّ صاحب الفصول أنّ الاتحاد بلحاظ وعاء والحمل بلحاظ وعاء آخر غير مفيد بداهة ان مفاد قولنا: الانسان حيوان أو ناطق انّ هذا ذاك في الخارج مع أنّه لا اتحاد بينهما فيه بل في غير موطن الحمل.

ثم إنّه‌ﷺ تعرّض لبيان الحمل الأوّلي الذاتي كقولك: الانسان حيوان ناطق والحمل الشائع الصناعي كقولك: الانسان ضاحك، والانسان أبيض من أنّ الحمل في كل من الموردين لابد من الاتحاد في جهته والمغايرة من جهة أُخرى، وإلّا فلو اتحدا في جميع الجهات كان الحمل لغوياً كقولك: الانسان بشر لا حملاً واقعياً. فإنّ الحمل الأوّلي، وإن اتحد الموضوع مع المحمول ماهية وحقيقة إلّا أنّهما يختلفان مفهوماً حيث إنّ مفهوم أحدهما في مقام الإجمال والآخر في مقام التفصيل فالإنسان مجموع الحيوان والناطق والحيوان الناطق تفصيل الانسان وأمّا في الحمل الشائع الصناعي فهما، وإن اتحدا وجوداً، ولكن يختلفان ماهية ومفهوماً، وقد تقدم منه ذلكﷺ في بيان الحمل وأقسامه.

ثم تعرّضﷺ لبيان موارد الاشتقاق من الاتحاد والانتزاع، وتعرّض لصفات الواجب، وانّها عين ذاته، وإن اختلفت مفاهيم الصفات ولكن المطابق واحد بأعلى مراتب الوحدة والانطباق بهذه الكيفية لا يرجع فيه إلى العرف بل يرجع إلى الدليل والبرهان، وانّما يرجع إلى العرف إلى تشخصيص المفاهيم لا إلى جهات الانطباق وحيثياته، وانّه لو قلنا: إنّ هذه الصفات غير ذاته لزم التعطيل، العياذ بالله، وانّ جميع ما ذكره من مفاهيم الصفات في ذات الحق تعالى، وانّها عين ذاته وانّ قدرته عين

١. الفصول الغرويّة: ٦٢ - التنبيه الثاني.

علمه، وانّ علمه عين إرادته وانّ إرادته عين الابتهاج والرضا فكل ذلك مذكور في كتب الفلسفة من الأسفار وغيرها وقد تعرّضنا إليها فيما كتبناه فلا حاجة إلى الإعادة والتطويل من غير فائدة[١].

١. نهاية الدراية في شرح الكفاية ج١ / ص٢٢١ - ١٤٨.

مناقشة وتحليل

المشتقّ

المقصد الأوّل في الأُصول اللفظية.

الظاهر أنّ بحث المشتقّ داخل في الظهورات اللفظية وعلى هذا لابد أن يكون خاضعاً تحت إطار علم الأُصول، ولم يكن من دائرة المقدّمات كما هو السائد لدى المذهب التقليدي بين علماء الأصول حيث إنّه إذا بنينا على أنّ وظيفته تشخيص الظهور، وتعيّنه فيكون من المبادىء.

وعلى كل فسواء كان البحث عنه من جملة الظهورات أم من المبادىء فلابد لنا من التعرّض إليه، وبيان معرفة مسائله في عرض عدة ركائز.

١ - ان المواد من عنوان المشتقّ هنا ليس ما هو المعروف عند النحويين والصرفيين لأنّه من الواضح حيث نرى خروج الأفعال كالماضي، والمضارع، والأمر عن دائرة المشتقّ الأُصولي كما يبدو لديك أنّه ليس الغرض من عنوان المشتقّ هو ما كان بإطار اسم الفاعل، واسم المفعول، واسم المكان، والزمان واسم الآلة إذ نجد دخول بعض العناوين الاعتبارية، والجوامد في عنوان المشتقّ.

وبهذا البيان يتضح لديك أنّ وقوع النسبة بين المشتقّ الأُصولي، والنحوي العموم، والخصوص من وجه فمورد اجتماع المشتقّ الأُصولي مع المشتقّ النحوي يكون فى اسم الفاعل، والمفعول ونحوهما من اسم الزمان والمكان، والآلة ومورد افتراق المشتقّ النحوي عن المشتقّ الأُصولي في الماضي، والمضارع والأمر،

وأسماء المصادر، ومورد افتراق المشتقّ الأُصولي عن المشتقّ النحوي في الأمورالاعتبارية كالزوجية، والحرية، والرقيّة، والملكية من الخارج المحمول دون المحمول بالضميمة، والأمور الجامدة المحمولة على الذات.

فالبحث الّذي يكون في قالب الغرض هو ماكان في صورة الاجتماع وعندئذ يقع الكلام بأنّه هل يراد به خصوص المتلبّس، أو يعمّ المنقضي عنه المبدأ.

وقد اتفق الأُصوليون في صورة عدم التلبّس أنّه لا يصدق عليه حقيقة نظير ما لو أراد أن يضرب في المستقبل فلا يصحّ جريان المشتقّ عليه فعلاً امّا إذا تلبّس بالضرب سابقاً فإذا توافق جرى النسبة باعتبار حال التلبّس السابق كان حقيقة أيضاً، وانّما الكلام فيما لو اختلف جرى النسبة مع حال التلبّس وكان حال التلبّس باعتبار ضربه السابق وجري النسبة، والحمل فعلاً فهو محل الكلام في أنّه حقيقة، أو مجاز.

اختار جماعة كفاية تلبّس الذات بالمبدأ آناً ما في صدق جريان المشتقّ عليه وصلاحية استمرار جريان المشتقّ حدوثاً، وبقاءاً بحيث يبقى المبدأ مستمرّاً حتى يصحّ جريان المشتقّ عليه، وإلّا لكان مجازاً.

وسيأتي منّا البحث عن مسألة الرضاع، والمصاهرة في بعض الموارد، وهي من المشتقّ الأُصولي، وليست من المشتقّ العربي، وسوف نتعرّض إليها بعونه تعالى في الثمرات الأُصولية.

٢ - الكلمة إمّا مركّبة، أو مفردة، والكلمة المفردة على انحاء: فتارة تكون عبارة عن المفهوم الاشتقاقي كضارب، ومكرم ومعطي أو صفة مشبّهة، أو اسم فاعل، أو اسم آلة، أو اسم زمان، وأُخرى تكون الكلمة المفردة من الأمورالاعتبارية كزوج، وحرّ، ومملوك، وقد تكون الكلمة من الجهات الانتزاعية كالإمكان من دائرة الممكن، والوجوب من الوجوب من الواجب، ورابعاً: تكون من الأمورالجامدة كزيد، وعمر وانسان، وحيوان.

والمركّب إمّا أن يكون تامّاً أو ناقصاً، وامّا الناقص فتارة يكون تركيبه تركيباً امتزاجياً كبعلبك، وحضرموت ومعدى كرب، وأُخرى يكون لمجرّد الاضافة كغلام

زيد وثالثة: يكون بنحو التوصيف كجعفر الصادق، ورابعة: لمجرّد التقييد والاشتراط كالحيوان الناطق، وصلاة المتطهرّ، وانّ التركيب الناقص بجميع صوره، وانحائه لا يشمل عنوان التقيّد، والحصة الخاصة كما لو تخصّص الانسان بفرد من أفراده، وقلت: زيد انسان، والانسان حيوان. فإنّه، وإن حصل التقيّد واقعاً وتخصّص الكلّي بفرده إلّا أنّه من باب التقيّد لا التقييد وهذا خارج موضوعاً عن عنوان التقييد بجميع اقسامه حيث إنّ مفهوم التقيّد يباين مفهوم التقييد، والاشتراط وتخصص الكلّي في أفراده، والقضية الحينية كقولك: زيد قائم مقارن لجلوس عمر من باب التقيّدات المباينة لمفهوم التقييد والاشتراط من المركّبات الناقصة، والمركّب الناقص ليس من باب قصور الشيء، وضيق دائرته باعتبار نفسه، وحقيقته، وانّما تضيّقت دائرته من ناحية الاشتراط والاضافة لا في حدّ ذاه، ونفسه.

ولذا يعتبر علماء الأُصول، والفلسفة التركيب الناقص فيما إذا كان على وجه الاضافة، والاشتراط، وباب التقييد، وأمّا في باب الحصة الخاصة، والقضية الحينية فمن باب التقيّد لا التقييد، ومن هنا قسّموا عنوان المركّب إلى عنوان التقيّد والحصة الخاصة لخروجه عن حقيقة التركيب، وهو إلى باب البساطة أقرب، وإن انحل بالتحليل العقلي إلى شيئين، ولكنه ليس بمنحل خارجاً إلى شيئين كانحلال المركّب الناقص.

ومن هنا تعرف خروج التقيّد عن التقييد عن المركّبات موضوعاً، وستعرف إن شاء الله في المباحث الآتية انّ الآثار والأحكام المترتّبة على أحدهما تخالف الأحكام، والآثار المترتّبة على الآخر.

وعلى كل. فإنّ عنوان المركّب هو من ضم جزء إلى جزء آخر وقد يكون المركّب بنحو الاتحاد، وقد يكون بنحو الانضمام.

ثم إنّه قد يكون تامّاً وقد يكون ناقصاً فنسبة الافعال إلى فاعلها من النسب التامة كما إذا تلفّظت بكلمة ضرب زيد عمراً فكلمه ضرب عندما تنسبها إلى زيد فهي نسبة تامة، وقد تكون النسبة تقييدية كنسبة الأوصاف إلى موصوفاتها، والشروط

إلى المشروطات فمثل هذه الجهات لا يكون المركّب تامّاً فيها لعدم صحة السكوت عليها لانتظار السامع إلى الحمل حيث إنّ المركّبات الناقصة فيها إشعار، وإيماء إلى ثبوت الحمل كما أنّ جميع القضايا الحملية فيها إشارة إلى ثبوت تركيب ناقص، ولذا قيل: إنّ الإخبار قبل العلم بها إخبار، وبعد العلم بها أوصاف كما أنّ الأوصاف قبل العلم بها أوصاف وبعد العلم بها إخبار فإذا قلت: زيد العالم فكأنّك قلت إنّه محكوم بالعلم فتفيد النسبة التقييدية قضية حملية وليست هذه الدلالة من باب الدلالة الالتزامية المنطقية بحيث إذا أطلق الملزوم انتقل إلى اللازم، وكذا إذا قلت: زيد عالم بمعنى أنّه بعد ما ثبت له الحمل، وصفته بأنّه عالم فهذا الاتصاف وراء الحمل، وليس من باب الدلالة الالتزامية، وانّما هي دلالة على نحو الإيماء، والإشارة.

وعلى هذا تعرف أنّه فرق واضح بين المركّبات الناقصة فإنّه لا يصحّ فيها الحمل بخلاف المركّبات التامة فإنّها عين الحمل والاتحاد في الجملة إذ مفاد المركّبات الناقصة عدم صحة السكوت عليها بخلاف المركّبات التامة. فإنّه يصحّ السكوت عليها، ويكون معاني المركّبات التامة قضايا تصديقية.

وأمّا المركّبات الناقصة فيكون مفادها التصوّر دون التصديق ولازم المركّبات الناقصة النسب التقييدية ولازم المركّبات التامة الجمل الحملية التي يصحّ السكوت عليها.

٣ - انّ وضع المشتقّات على نحوين: وضع لمادته ووضع لهيئته. فإنّ وضع الهيئة من الأوضاع النوعية، ووضع الجوامد من الأوضاع الشخصية أمّا المشتقّ فلكل واحد من المادة، والهيئة،وضع مستقل بخلاف وضع الجوامد. فإنّ مجموع مادّتها، وهيئتها وضع بوضع واحد، وكل من المشتقّ، والجامد على نحوين: فالمشتقّ تارة يكون موضوعاً لمعنى ويقع جارياً على الذات المتّصفة بالمبدأ بنحو من انحاء الاتصاف، ولا ريب في دخول هذا النحو من مورد النزاع، وتارة لا يوضع لمعنى يجري على الذات، ولا يصدق على الذات خارجاً وهذا النحو هو غالب المشتقّات العربية. كالأفعال بأجمعها من الفعل الماضي، والفعل المضارع، والأمر، والمصادر

المزيدة كقولك: إكرام، أو غير المزيد كقولك: علم كما سيأتي بيانه.

وأمّا الجوامد فقسم منها لا تجري على الذات، وهي العناوين المنتزعة عن الذات كالانسانية للانسان، والحيوانية للحيوان فإنّها غير دخيلة في حريم النزاع لأنّه بذهاب المبدأ تذهب الذات معه، والقسم الآخر ما كان موضوعاً لمعنى منتزع عن أمر خارج عن مقام الذات كعنوان الزوج، والزوجة، والحر والرق فإنّها تجري على الذات وتفارق الذات والذات باقية فإنّها داخلة في حريم النزاع، ولو يوضع بوضعين مستقلين في الافادة، وذلك لأنّ المادة فيه، والهيئة موضوعتان على معنى واحد، وإن جاز عقلاً انحلاله.

وتقريب البحث ليتضح حال المشتقّات كلّها أنّ الحدث مثلاً: كضرب والقيام بالقياس إلى المبادىء ليتضح له بحسب الاعتبارات الدهنية حال بعضها مع بعض، وحال الهيئات مع المبدأ.

فنقول: إنّه قد يلاحظ مرّة بما أنّه شيء من الاشياء من غير ملاحظة انتسابه إلى ذات، وهذا حقيقة اسم المصدر، وثانياً: يلحظ انتسابه انتساباً على وجه الاهمال عن خصوصيات النسب هل تحقّقت بالفعل، أوقد تتحقّق، أو ستحقّق فيما يأتي، ويراد بها طلب التحقّق، ونحو ذلك، وهذا هو مفهوم المصدر عند علماء العربية، وعلماء الأدب. وثالثاً: يلخظ انتسابه إلى ذات ما، ولكن بنسبة تشخّصه من بعض الجهات، ومهملة من جهة أُخرى فهي مشخّصة من ناحية اتصاف ذات ما بالحدث كاتصاف فاعله به، أو من وقع عليه، أو اتصاف ما وقع فيه من الخصوصيات النسسبية، وهذه الصورة هي مفهوم اسم المصدر من اسم الفاعل واسم المفعول، واسم الآلة، أو المكان، أو اسم الزمان، وإن كانت هذه الخصوصيات من النسب مهملة من حيث زمان وقوعها، ورابعاً: يلحظ في النسبة الحدث المغاير للذات، ومنسوب إليها نسبة تامة تشخّصه من حيث الزمان، ووقوعه فيه.

وهذا الشق تارة تلحظ فيه النسبة على نحو التحقّق، والوقوع كالنسبة التي يدل عليها الفعل الماضي كقولك: ضرب، وقام، أو على نحو ترقّب التحقّق كما في الفعل

المضارع كيضرب، ويقوم، أو على نحو وقوع الحدث، وصدروه من الذات المنسوب إليها الحدث، وهي النسبة التي يدلّ عليها فعل الأمر كقم، واضرب.

ولا ريب أنّ جميع ما ذكرناه من مفاهيم المشتقّات التي مرّ الحديث عنها فيها قدر مشترك متساو فيها، ولا يوجب ذلك القدر المشترك في الذهن إلّا في ضمن صورة من الصور.

هذا كلّه من ناحية وحدة معنى الحدث، وتعدّده بالقياس إلى تلك الخصوصيات.

وأمّا البحث في المقام من الصور والهيئة الفعلية. فإنّه من الواضح ان لفظ (ض ر ب) من طبيعي اللفظ يأتي على صور وهيئات فقد يتلبّس بهيئة يقال له مع تلك الهيئة اسم المصدر وأُخرى يتلبّس بهيئة وصورة يقال له مصدراً وثالثة: يعبّر عن الهيئة المضافة إلى تلك المادة عنه فعلاً من الأفعال على اختلاف الهيئات الدالّة على المعاني فعلاً إلى آخر الهيئات.

وعليه فتقع مادة (ض ر ب) الجامعة بين المشتقّات كالهيولى بالقياس إلى تعدّد الصور المتعاقبة، وهذا معنى كون الوضع فيها نوعياً لأنّ كل هيئة موضوعة للدلالة على خصوصية من الحدث ومادة من مواد الالفاظ، وبما أنّ عدم اختصاص المادة بهيئة من الهيئات أوجب كون وضعها نوعية فمن بعض الجهات تكون المادة نوعية كالهيئة كما في المشتقّات .

والملخّص أنّ مفهوم المشتقّات يقع حدثاً خاصّاً بخصوصية نسبة تباين نسبة أُخرى، ولا ريب أنّ عروض كل هيئة من المشتقّات على مادة خاصة من الموارد لا تتعداها، وليس بين كل هيئة وهيئة أُخرى ترتّب في الوضع للمادة، ولا أخذ في هيئة المشتقّ مفاد هيئة مشتقّ آخر.

ولذا تعرض الهيئات على المادة عروضاً في مرتبة واحدة وإذا كانت المادة تخصّص بخصوصية توجب عروض الهيئة وليس كل واحد من المشتقّات في طول المشتقّ الآخر من حيث الماهية، أو من حيث الهيئة.

ومن هنا يتضح لك أنّ اسم المصدر ليس مقدّماً على سائر المشتقّات كما يترآى لبعض الأذهان، ولا مأخوذاً مبدأه على نحو المبدأ للمشتقّات الأُخر كما يظهر من علماء الأدب، والعربية من المصدر هو مبدأ الاشتقاق وعند آخرين انّ الفعل هو مبدأ الاشتقاق.

نعم في عالم اللحاظ، والتخيّل يرى الذهن أنّ بعضها مقيّدة بقيود أكثر من المشتقّ الآخر فتوهم أنّ الّذي يخلو من القيود يكون هو الأصل لبقيّة المشتقّات كما عرفت أنّ الحدث في بعض اعتباراته لوحظ في نفسه مجرّداً عن النسبة في اسم المصدر وفي آخر منتسباً بنسبة ناقصة كالمصدر فتوهم أيضاً أنّ المصدر مشتقّ من اسم المصدر، وبقيّة المشتقّات قد اشتقّت من اسم المصدر، وانّ اسم المصدر هو أصل المشتقّات ، والمصدر هو أصل للأفعال لأنّ فيه نسبة ناقصة، والفعل ما كانت فيه النسبة تامة وانّ النسبة الناقصة تندرج وتفنى في النسبة التامة ومندكّة فيتخيّل في الذهن أنّ النسبة الناقصة بحكم الجزء للنسبة التامة ولو تأمّل الانسان لوجد عنوان اسم المشتقّ من الذات لا يجوز إلّا بعد وقوع الحدث من الذات وهو مبدأ اسم المشتقّ، وهكذا في الأفعال، والفرق واضح بين الهيئات المشتقّة من الأسماء، والهيئات من الأفعال.

اختلاف نسبة الهيئات إلى المواد

لا يخفى لديك أنّ نسبة الهيئات إلى المواد مختلفة فقد تأتي في صورة ثبوت الشيء كما في إسم المصدر. فإنّه لا يفيد إلّا الأصل وجود الشيء بدون أي جهة من الجهات، وانّما يحكي نفس المبدأ من غير انتساب ولا تقييد، وقد تكون النسبة مقيّدة، ويستفاد الحدث إلى فاعل ما بدون لحاظ الزمان والمكان أو تعيّنها بفاعل خاص، وقد يستفاد من النسبة الاتحاد بين المبدأ والذات، وقد تكون المادة بالقياس إلى الهيئة نسبتها إلى فاعل معين كقولك: علم الله، أو الله قادر فإنّ هذه النسبة تفيد التعيين إلى فاعل معيّن بدون نظر إلى كونها متكيّفة بزمان: أو مكان أو حال من

الأحوال بخلاف ما لو قلت: ضرب زيد، ونحوه فإنّ النسبة واقعة في الزمان الماضي، أو الحاضر، أو المستقبل، وإن لم يكن الزمان قيداً لها.

واعلم أنّ نسبة المادة إلى الهيئة كنسبة الهيولى إلى الصورة والجنس إلى الفصل فعروض الفصول إلى الجنس المطلق نسبة واحدة وليس بينهاتقدّم ولا تأخّر كما يترآئى من الاستاذ النائيني والعراقي حيث يظهر من كلماتهم أنّ اسم المصدر متقدّماً رتبة على المصدر، والمصدر مقدّم رتبة على الأفعال، وهكذا.

والتحقيق أنّ الأمر ليس كذلك، وانّما الهيولى قبل تعيّنها مبهمة نظير الجنس قبل تعيّنه بالفصول فإنّه مبهم لا يمكن أن يتعيّن قبل التعيّنات بالفصول، وليس بين النسب ترتّباً. فإنّ نسبة جميع الهيئات إلى المادة نسبة واحدة من حيث تعلّق هذه الصور بها، وإنّما الترتّب الّذي قد يأتي في الذهن إنّما يكون بحسب المتفاهم العرفي لا في مقام عروض الصور للمادة. فإنّ الصور بالقياس إلى المادة نسبة واحدة لا تقدم فيها بحسب الرتبة، أو الخارج ولا تأخّر وإن كان ربما يتخيل أنّ هناك تقدماً وتأخّراً إلّا أنّه ليس كذلك بحسب الدقّة، والواقع فمثلاً: الحيوان عند تشخّصه بالناطقية أو الناهقية، أو كونه راغباً فالفصول لا تقدم لبعضها على بعض والنسبة بالقياس إلى الحيوان في الجميع واحدة وأمّا كونه جوهراً أو جسماً أو حسّاساً في تقديم بعضها على بعض فذاك بواسطة التحليل العقلي لا أنّ هناك تقدماً وتأخّراً واقعياً.

وليعلم أنّ المادة إذا قيست إلى الهيئة كما أشرنا ليس فيها سبق ولحوق، ولا أنّه يوجب أخذ الهيئة.

ذهبت فرقة من الأعلام إلى أنّ المصدر هو الأصل لكونه دالّاً على أصل النسبة والفعل دالّ على نسبة معيّنة إلى شخص خاص في فاعل ما وذهب استاذنا الأكبر النائيني إلى أنّ الأصل في المرفوعات لابدّ أن يكون هو الفاعل، وهو يشعر إلى أوّل ثبوت النسبة إلى فاعله، وأمّا النسبة الحملية فمقرّها يقع بعد ثبوت أصل النسبة ووظيفتها تعطي مجرّد الانتساب والحمل فالجملة الخبرية متأخّرة عن الجملة الاسمية.

واختار الاستاذ النائيني والعراقي تأخّر النسبة بعضها عن بعض فمثلاً: اسم المصدر متقدم على المصدر والفعل الماضي متأخّر عن المصدر، والمضارع متأخّر عن الماضي، واسم الفاعل متأخّر عنهما واسم المفعول متأخّر عن اسم الفاعل، واسم الآلة والزمان متأخّران عن اسم الفاعل والمفعول فجعلا النسب فيهما ترتيباً بعضها مع بعض ولكن مع هذا كلّه قد اعترف بأنّ المادة بالقياس إلى الهيئة النسبة فيهما واحدة، وليس بين المادة والهيئة تقدّماً وتأخّراً، وإنّما نسبة الهيئة إليها نسبة الجنس إلى الفصل.

والتحقيق كما ذكره العلمان أنّ وجود الاختلاف في النسب كما في بعض النسب ما يدلّ على مجرّد الوجود كإسم الفاعل وفي بعضها ما يدلّ على مجرّد الإيجاد كالمصدر، وبعضها دالّة على مجرّد الانتساب كالفعل الماضي وبعض الأفعال ممّا يكتنفه حالة الاستقبال كالمضارع أو ما يدلّ على الدفع كالأوامر، وإنّ الجملة تفيد مجرّد الحمل كما في الجمل الخبرية نظير قولك: زيد قائم وعمر جالس تفيد الحمل فقط، أو هناك ترتّب آخر وراء ترتّب الجمل الخبرية سواء كانت متكوّنة من الجملة الاسمية، أو الفعلية، أو من كان وأخواتها، أو من ظنّ وأخواتها أو ان المشبّهة فيكون وراء هل الحمل نسبة أُخرى كالتميّز والمفعول فيه أو به أو معه، وتكون هذه النسب متأخّرة عن أصل الجملة. ويعبّر عن هذه النسب المتأخّرة بالفضلة التي ليست ركناً للإسناد الأوّلي.

وعلى الجملة أنّ الكلام له أركان أوّلية ويعبّر عنه بالإسناد الأوّلي كالفعل والفاعل أو الفعل المبني للمجهول، ونائبه، أو من المبتدأ والخبر أو من كان، واسمها وخبرها، أو من ان وأخواتها واسمها وخبرها أو من ظن وأخواتها مع مفعوليها هذا بالنظر إلى أصل الجملة، وأمّا وراء الجملة وحالة من حالات الجملة كما لو وقعت الجملة مفعولاً به أو معه أو تميّزا ونحو ذلك، وهذه النسب المتأخّرة تبيّن حالات النسب الأولية.

ثم تعقّب هذه الأموروراء هذه النسب الثانوية ويعبّر عنها نسب التوابع كما في

حالة التأكيد، أو كون الجملة صفة فتجد الحالات مختلفة، وقد تكون موطئة وقد تكون تاكيداً، أو أنّ المصدر قد يأتي مبيّناً للنوع، أو العدد أو مؤكّداً فالنسب على اختلافها، وإن كانت مختلفة إلّا أنّا لا نقول بالترتّب كما ذهب إليه العلماء بمعنى أنّ النسب الأولية قد أخذت بالنسب الثانوية.

نعم: كون الترتّب بلحاظ فهم السامع أنّ هناك انتساباً أوّلي وهناك انتساب ثانوي أو نسب بالتبع، ولكن هذا لا يوجب أخذ النسب الأولية في النسب الثانوية، أو في نسب التوابع وانّما هذه النسب على حد سواء فمثلاً: أنّ نسبة الاضافة إلى حرف الجر على حد سواء، وليس حرف الجر مبنياً للإضافة حتى يؤخذ في معنى الإضافة ويقدّم عليها فسريان المادة إلى هذه النسب لا يوجب أن تكون مترتّبة.

وفرق واضح بين الترتّب في مقام التفاهم والترتّب في مقام توزيع المادة على كل فصل وأخذ فصل سابق في فصل لاحق كما يستفاد من الاستاذ فلا تلتزم به وانّما نسبتها نسبة الهيولى إلى الصورة وورود الصور على الهيولى نسبة واحدة كنسبة عروض الحيوان الناطق على الأب والابن والجد على حد سواء، والترتّب يكون واقعاً في الزمان والمكان كما لو جلس جماعة في دار، وكانوا مختلفين في الرتب المكانية وإن كان عدم الترتّب بينهم لو كانوا في مستوى واحد من حيث الفضيلة والمعرفة.

إلّا أنّه لا مانع من الالتزام بكون النسب مترتّبة في مقام التفاهم وأمّا بالنسبة إلى المشتقّ الأُصولي فنشير إليه فيما يأتي أنّ بعض المشتقّات النحوية داخلة، وبعضها خارجة، والداخلة وإن لم تكن مشتقّاً كالأُمور الاعتبارية كالزوجية والرقيّة، وأمّا مسألة الرضاع فسوف نتعرّض إليها في الثمرات الأُصولية.

الزمان مقارن للأفعال

إعلم رعاك الله أنّ الزمان خارج عن حقيقة الأفعال الماضي والحاضر والمستقبل فضلاً عن الأسماء لعدم ثبوته في واقع المادة لأنّها تدل على مجرّد

الحدث، ولا بحسب الهيئة أيضاً لأنّ الهيئات تعطي مفادها مجرّد انتساب الحدث إلى فاعل ما وهذا الانتساب حال عن الزمان والمكان والآلة، ولكن الزمان يقع ظرفاً لصدور الحدث فيه، وكونه مقارناً له لا يوجب دخوله في الحقيقة، والمفهوم بنحو الشرطية والقيدية لا بحسب الدلالة التضمنية، ولا بالنظر إلى الدلالة الالتزامية إذ لا يفرق بين قولك علم الله في عدم دخول الزمان فيه، أو بين قولك علم زيد فليس الزمان له دخلاً لا بنحو التقييد أو التقيد، وإلّا فلو كان الزمان دخيلاً في الأفعال لكان قولك خلق الله الزمان لازمه أن يكون للزمان زمان.

وعلى الجملة الزمان خارج عن المادة، وأمّا الهيئة فلا يستفاد منها سوى الانتساب فالنسبة لم تكن من شؤونها دخول الزمان فيها وإن استفدنا دخول الزمان في الماضي، أو المضارع، أو الأمر فذاك عن طريق المقارنات للشيء لا أنّه داخل في قوام الشيء وحقيقته[1].

وعند المتكلمين عبارة عن متجدد معلوم يقدر فيه متجدد آخر موهوم كما يقال: آتيك عند طلوع الشمس فإنّ طلوع الشمس معلوم والإتيان موهوم فإذا قرن الموهوم بذلك المعلوم زال الابهام.

واختارت جمهرة من الفلاسفة أنّ الزمان عبارة عن مرور الأيام والليالي، ومقدار حركة الفلك ينقسم إلى القرون، والقرون إلى السنين والسنون إلى الشهور، والشهور إلى الأيام والساعات، وهو أنفس رأس مال به يكتسب كل سعادة، وأنّه يضمحل شيئاً فشيئاً.

وقد جعل اليونان والرومان ومن سبقهم من الأُمم القديمة الزمان في جملة معبوداتهم. ولمّا كانوا يشخّصون الموهومات، ويعينون لكل أمر صورة معلومة نحتوا للزمان تمثالاً فشخّصوه شيخاً أشهب اللحية جليل القدر عريض الجبهة مكشوف

---

١ . لا بأس أن نفتح صحيفة عن تاريخ المذهب الفلسفي في الزمان اجمالاً يعتقد أرسطو أنّ الزمان هو عبارة عن مقدار الفلك الأعظم الملقّب بالفلك الأطلس وذهب الجرجاني في التعريفات عبارة عن كون الزمان هو مقدار حركة الفلك الأطلس عند الحكماء.

الرأس كلّلته الهيبة بأكلّة الوقار ذو عينين برّاقتين تدلّ على النجابة كثيب الشعر متجعّد الناصية.

وهذا التمثال يحكي عن حالة تكوّن الزمان وأنّه قد مرّ على التجارب وصار ذو حكمة وتدبّر.

واختارت الزردشتية بأنّ للمعبودات أباً وسمّته زروان وهو المقصود بالزمان ونسب إليه قوّة الخلق وقالت بأنّه ولد لهرمز واهر من وأمّا الاختلاف بين الزمان والدهر أنّ الزمان يقع على المدة الكثيرة والقليلة بينما الدهر يوجد في دائرة المدة الكثيرة.

وقد تعرّض الفلاسفة إلى الزمان في الأعراض في الكم من حيث النظر إلى أنّ الزمان كم متّصل فينظر إليه من حيث هو هو وينظر إليه مرّة أُخرى من ناحية عروضه على الحركة العارضة على المسافة.

ويبحث عنه في متى أيضاً كما ذكره الخواجة نصير الطوسي أعلى الله مقامه وهو النسبة إلى الزمان.

فاتضح من هذا العرض المختزل أنّ الزمان لم يكن من يجامع أصل الفعل وإنّما الفعل يحكي طابعاً غير الطابع الّذي تكفّله الزمان وانّما الزمان يقع مع الفعل بنحو المصاحبة لا بنحو الدخالة في الماهية والحقيقة حيث إنّ المادة والهيئة.

وسوف نستعرض البحث في الزمان ثانياً في باب الاستصحاب بعونه تعالى.

موضوع البحث:

إنّ موضوع البحث في حقيقة المشتقّ عبارة عن الذات التي تلبّست بالمبدأ وذهب المبدأ عنها وبقيت الذات.

وهذا محتاج إلى بيان، وهو أنّ كل عنوان أفرادي تارة يكون بنظر التحليل العقلي أنّ هناك ذاتاً ومبدأ وانتساب المبدأ إلى الذات، وأُخرى يكون الشيء عبارة عن نفس الذات كالجوامد فإنّها عند التحليل لم نجدها منحلّة إلى ذات، ومبدأ،

وانتساب، وانّما تعطي مفاد نفس وجود الذات.

وثالثة: يكون ذلك العنوان مشيراً إلى أمر انتزاعي لذلك الشيء كوجود العلّة الكاشفة عن وجود المعلول، ووجود المعلول المنبىء عن وجود العلّة، أو انتزاع عنوان العلّة والمعلول عن ذات العلّة، والمعلول نظير قولك: النار محرقة فانتزاع الإحراق عن ذات النار بحيث لو لم تكن محرقة لما كانت ناراً وكانتزاع الإمكان من ذات الممكن وهذه الأمور ليست جميعاً داخلة تحت عنوان النزاع.

والّذي يكون خاضعاً لمحور البحث فيما لو كان هناك ذات ومبدأ واتصاف الذات بالمبدأ في حال وجوده أو في حال عدمه مع بقاء الذات، وأمّا إذا كان العنوان مساوقاً لوجود الشيء فإذا ذهب ذهبت ذات الشيء كالانسانية للانسان والحيوانية للحيوان. فإنّه بمجرّد ذهاب الانسانية والحيوانية لا مورد لكونه انساناً أو حيواناً لأنّ العنوان مساوق لوجود ذات الشيء، وهكذا الأمر في جميع العناوين المنتزعة عن نفس الذات فإنّها مساوقة لوجود تلك الذات فان كانت الذات موجودة صحّ انطباق العنوان عليها كعنوان العليّة، والإمكان والشيئية، وإن ذهب مطابقها فلا مجال لبقاء العنوان عليها.

وهكذا فيما لو كان المشتقّ حاكياً، ومشيراً إلى عنوان الفصل كمن ناطق وصاهل فإنّ مثل ناطق وصاهل ونحوهما وإن لم تكن فصولاً حقيقية إلّا أنّها فصول منطقية مشهورة مشيرة إلى الفصول الحقيقية فعند ذهاب المشار إليه فذاك بسبب ذهاب عنوان المشير إليه فإذا تمّ العنوان الفعلي صحّ انطباق العنوان عليه.

فهذه الأمور التي ذكرناها من الجوامد والعناوين المشيرة إلى الفصول والأمور الانتزاعية خارجة عن دائرة البحث لأنّها عند ذهاب الذات لا مجال لبقاء العنوان لمساوقة الذات مع العنوان، وكذا تخرج المشتقّات النحوية كالأفعال عن مورد النزاع كالماضي والمضارع والأمر حيث إنّ الّذي يستفاد منها نسبة الحدث إلى فاعل ما الواقع في زمان الماضي، أو الحاضر، أو المستقبل، وكون الحدث منسوباً إلى فاعل ما لا يدلّ على أنّ المعنى هذا الذات، والمبدأ وقد ذهب المبدأ عن الذات فهل يبقى

العنوان أم لا لعدم وجود الذات في بعض المشتقّات النحوية حتى يتصوّر فيها كون الأمر هو ذهاب المبدأ مع بقاء الذات فيقع الكلام في صدق العنوان، ولذا أُحرجها الأُصوليون عن مورد النزاع.

وأمّا الّذي يكون داخلاً فيى محل النزاع هو أحد أمرين إمّا في بعض المشتقّات كإسم الفاعل، واسم المفعول، واسم الآلة، ونحوها، وإمّا بعض الجوامد الاعتبارية كالزوجية، والحرية ونحوها ممّا ينطبق عليها الحمل على الذات، واتصاف الذات بالمبدأ وذهاب المبدأ مع بقاء الذات. فإنّه إذا لم يتمّ أحد الأمرين: بأن لم يحمل المشتقّ على الذات وانّما كان لمجرّد الانتساب كالافعال والمصادر أو ذهاب الذات بذهاب المبدأ كالأجناس والأنواع والفصول كقولك: حيوان وانسان وناطق فإنّه إذا ذهب عنوان الحيوانية والانسانية والناطقية لم يصحّ الاطلاق عليها بأنّ الشيء حيوان، أو انسان لذهاب ذات الحيوانية والانسانية فيها.

وتوضيح ذلك: ان الشيء إمّا أن يقع جوهراً كوجود زيد وعمر وحيوان وإمّا أن يكون الشيء أمراً عرضياً نظير وجود الكم والكيف وسائر الاضافات، وقد يكون أمراً اعتبارياً نظير الزوجية والرقيّة والحرية، وتجد الأُصوليين في مثل هذا النوع يدخلون الأمور الاعتبارية في محل النزاع إذ يرون انطباق المشتقّ الأُصولي عليها وهو تلبّس الذات بالمبدأ وإن كان أمراً اعتبارياً فيمكن جريان النزاع فيه بأنّه مع ذهاب المبدأ هل يصحّ جريان المشتقّ عليه أم لا، ويعبّر عن مثل هذه الأمورالاعتبارية بالخارج المحمول في مصطلح الأُصوليين في قبال ما لو كان أمراً عرضياً فإنّهم يعبّرون عنه بالمحمول بالضميمة، وإن كان خلاف الاصطلاح الحكمي إلّا أنّ لكل قوم اصطلاح خاص، وحينئذ فإنّ المفاهيم الاشتقاقية إمّا أن تكون من قبيل الأعراض المقولية، وإمّا أن تكون من قبيل الأمور الاعتبارية، وكل من هذين الأمرين داخل في محل البحث، والدليل على دخالتهما ما ذكروه في باب الرضاع فيمن كانت له زوجتان كبيرتان وزوجة صغيرة وقد ارضعت الكبيرتان الصغيرة فهل تحرم الكبيرة الأُولىٰ والصغيرة أم لا؟ وإذا حرمت الأُولىٰ والصغيرة فهل تحرم الكبيرة إذا أرضعت

الصغيرة مرّة ثانية أم لا؟ ويصحّ انطباق أم الزوجة عليها ولو كان بالعنوان السابق أم لا؟ وسيأتي البحث عن هذه المسألة في الثمرات الأُصولية.

هل النزاع في المفهوم أم في المصداق

نأتي إلى جهة أُخرى من البحث، وهو هل النزاع قائم في المفهوم أم جار في المصداق، والمقصود في جريان النزاع في المفهوم هو عبارة عن سعة المفهوم للمتلبّس، والمنقضي أو أنّه ضيق الدائرة لخصوص المتلبّس ولا يرى إلى المنقضي عنه المبدأ أو يحرر النزاع في المصداق ويكون الفرد المنقضي عنه المبدأ مشمولاً للمشتقّ على سبيل الادعاء أو أنّه فرد حقيقي للمشتق؟.

ذهب المدقّق الشيخ هادي الطهراني إلى اختصاص النزاع وجريانه في المصداق وليس شاملاً للمفهوم من حيث سعته وضيقه.

وعلى الجملة أنّ مقصوده ﷺ انّ المفهوم جار في خصوص المتلبّس، ولكن الّذي ذهب عنه المبدأ هل هو فرد لذلك المفهوم حقيقة كما يراه الأعميون.

والّذي لا يختار ذلك يقول: بكونه فرداً مجازياً وليس المنقضي فرداً حقيقياً للمتلبّس.

وقد بنى شيخنا النائيني ﷺ أنّ ما اختاره المدقّق الطهراني مبنى على استعارة السكاكي حيث التزم بأن المجاز هناك يقع في نطاق المجاز في الاسناد لا في الكلمة، يعني بذلك إرادة التوسعة للمعنى الحقيقي حتى يشمل الفرد الآخر على نحو ذلك الادعاء نظير توسعة الأسد للحيوان المفترس، والرجل الشجاع في اطلاق الأسد عليه، ولمّا كانت استعارة السكاكي باطلة فالبناء عليها باطل أيضاً.

وأمّا المجاز في الكلمة فالمعنى الحقيقي على حالته، ولم يلحظ فيه التوسعة من غير فصيلته.

ويرى الاستاذ النائيني بطلان المجاز في الاسناد فعلى هذا أنّ ما بنى عليه الطهراني غير تام.

ولكن الّذي عليه المدقّق الطهراني لا ينحصر باستعارة السكاكي فقد يكون مبنياً عليها، وقد يكون مبنياً على المجاز في الكلمة، وإذا قلنا: بأنّ البناء كان على استعارة السكاكي فليست استعارة السكاكي إلّا معنى أدبياً ومبالغة لغوية وهي من المعاني الشائعة في علم البيان، وليس كما ذكره الاستاذ النائيني أنّ استعارة السكاكي في غاية الاستهجان. فإنّ الملاحظ لعلم البيان يجد أنّ المجاز في الاسناد والاستعارة والكناية من أبلغ المعاني الأدبية، نعم ليست محط الأُصولي عليها لأنّ المناط عنده جهة الاستنباط، والانتهاء في مقام العمل، أو إقامة الحجّة وعدمها وكل ذلك يدور مدار الظهورات الأُولية، وإن لم يمتنع عند الشارع استعمال المجاز في الكلمة والاستعارة والكناية إذا قامت على ذلك قرائن حتى في الاستعارة، والكناية، وإن كان المعروف في محاورات الشارع هي المعاني الحقيقية والمجازات مع قيام القرائن.

مضافاً إلى أنّ تحامل الأُستاذ الأكبر النائيني على المحقّق الطهراني لا أرى له وجهاً مرضياً لأنّ النزاع لمّا كان مبنياً على المصداق وليس قائماً على المفهوم فقد يكون مبنياً على مذهب السكاكي، ولو فرض البناء على مذهب السكاكي لم يكن رأيه مهملاً وملغيّاً حتى أنّ ما رتّب عليه المحقّق الطهراني يكون باطلاً بل المجاز في الاسناد قد ورد في القرآن حتى اعتبر من الجهات البلاغية التي تعرّض إليها البيانيون في كتبهم فحينئذ لا مانع أن يختار الطهراني مذهب السكاكي، ويكون ذلك الفرد المنقضي عنه المبدأ على وجه المبالغة وكأنّه فرد من أفراد المتلبّس غاية الأمر أنّ هذا المعنى يحتاج إلى قرينة، وبدون ذلك لا يمكن الالتزام به.

نعم: محط كلمات الأصوليين قديماً وحديثاً هو في سعة المفهوم، وضيقه لا في حالة انطباق المفهوم على الفرد الادّعائي وعدمه، وإلّا لم تكن المسألة أُصولية كما لا يخفى على المتأمّل لكون البحث راجعاً إلى المصداق.

أنحاء المبادىء:

وقع الحديث إلى عرض أنحاء المبادىء حيث إنّها تأتي على صور وأنحاء:

١ – أن تكون من سنخ ما هو فعلي لا ما هو ملكة مثلاً ضارب ومكرم، ومعطي ، ومنعم، وخالق ورازق.

٢ – تكون من سنخ الملكات كالمجتهد والفقيه والطبيب فهذه الجهات لا يراد بها التشاغل الفعلي، وانّما يكفي مجرّد وجود الملكة في صدقها على الفرد بأن يقال له: مجتهد وشاعر وكاتب وطبيب حيث إنّ المجتهد والطبيب، ونحوهما إذا كانا متشاغلين بأمر آخر غير مرحلة الاستنباط أو التطبّب يصدق على المستنبط أنّه مجتهد، وعلى المتطبّب حين ذاك أنّه الطبيب الفلاني، وإن كان جالساً في ندوة الأدباء.

٣ – أن تكون المبادىء من نوع الحرف، والصناعة كالتاجر والمهندس.

اختار جماعة من الأُصوليين أنّ الصدق على هذه الانحاء إذا لم يكن المبدأ فعلياً فهي مجازية.

والحق أنّ حالات المبادىء مختلفة في نظر العرف، وأبناء المحاورة، فإنّ المجتهد إذا كان متشاغلاً بكتابة تفسير، أو مطالعة كتاب أدبي لا يمكننا أن ننكر فقاهته، واجتهاده فالمبادىء لا يشرط أن تكون فعلية ويراد من الفعلية المفهوم العام لا ما كان ملحوظاً حين التشاغل بالحمل، وانّما يراد لحاظها بتلك الحالة الخارجية فقد تكون الفعلية عبارة عن نفس الملكة، أو بنحو الحرفة والصناعة.

فاتضح لك أنّ الفعلية مفهوم عام لا تنحصر في دور التشاغل في العمل – وهو المبدأ – فعند ذهاب المبدأ يلحظ فيه جهة السعة والضيق. فإن كان واسع الدائرة فذهابه يكون بذلك الاطار وإن كان ضيّق الدائرة فذهابه بذهاب تلك الدائرة الضيّقة ولذا إذا كان المبدأ ملكة يكون واسع الدائرة، وإذا كان من ذوي الصناعة والحرفة يكون متوسّط الدائرة، وإذا كان فعلياً يكون المبدأ ضيّقاً، وهو أضيق المبادىء فاشتراط المجاز لا يتحقّق إلّا بذهاب جميع هذه المبادىء، وبأي معنى فرضت من الملكة أو الحرفة أو الفعلية لابدّ أن يذهب المبدأ عنها فهذه المسألة لا توجب اختلافاً في المسألة إلّا إذا اشترطنا فعلية المبدأ بمعنىٰ التشاغل في ذلك العمل.

اختلاف المبادىء لدىٰ العرف

الحق أنّ من راجع حالات المبادىء يجدها مختلفة في نظر العرف وأبناء المحاورة إذ أنّ المجتهد إذا كان متشاغلاً بكتابة تفسير، أو مطالعة كتاب هل يمكننا انكار كونه فقيهاً فالمبادىء لا يشترط أن تكون فعلية، وأمّا كون الفعلية ما لوحظ فيها ذلك الحال، لا ما كانت متشاغلة في أنّ تشاغلها فقد تكون الفعلية عبارة عن نفس الملكة، أو بنحو الحرفة والصناعة أو الفعلية.

وعلى هذا فالفعلية مفهوم عام ولا ينحصر بالأمر المتشاغل فيه في المبدأ فعند ذهاب المبدأ يلحظ جهة سعته، وضيقه، فإن كان واسع الدائرة فذهابه يكون بذلك الاطار، وإن كان ضيّق الدائرة فذهابه بذهاب تلك الدائرة الضيّقة، ولذا إذا كان ذو ملكة يكون واسع الدائرة، وإذا كان صناعة وحرفة يكون متوسّط الدائرة، وإذا كان فعلياً يكون المبدأ ضيّقاً، وهو أضيق المبادىء فاشتراط المجاز لا يتحقّق إلّا بذهاب جميع هذه المبادىء وبأي معنى فرضت من ملكة أو حرفة أو فعلية لابدّ من ذهاب المبدأ فيها فهذه المسألة لا توجب اختلافاً إلّا إذا اشترطنا فعلية المبدأ.

والحاصل أنّ اختلاف المبادىء لا يوجب اختلافاً في جهة الهيئة المبحوث عنها في المشتقّ، وقد ذهب الاستاذ العراقي إلى أنّ الظاهر من المشتقّات عدم مخالفتها للمبادىء مع الأفعال فإذا قيل انجرّ فلان فإنّ الظاهر منه تشاغله بالحدث، وهذا بعينه فيما إذا قلنا تاجر.

غاية الأمر أنّه في الأفعال يلحظ الحدث والتشاغل به، وفي باب المشتقّات لا يلحظ الفترات الخاصة بل نفس الحدث مع الغاء الفترات في صحة اطلاق المشتقّ فيطلق تاجر على زيد، وإن لم يكن متشاغلاً بالتجارة.

ولكن الظاهر من المتفاهم عرفاً ان اتّجر وتطبّب وهندس كلها بمعنى الملكات لا بمعنى التشاغل في الهندسة والطبابة فعلاً، وهذا المعنى هو الّذي جرىٰ عليه العرف وإلّا لكان اطلاق التاجر على تلك الفترات مجازاً، والتزام المجازية في الاستاذ في هذا الحال في غاية البعد.

هل يصح خروج بعض المبادىء؟

تعرض الاستاذ الأكبر النائيني إلى خروج بعض المبادىء عن المشتقّ كمبدأ اسم المفعول، ومبدأ اسم الآلة، وأنّه بوجودهما تنعدم الذات بانعدام المبدأ فلا يجريان في محور النزاع، ومحلّه في مورد ذهاب المبدأ،والذات باقية، وأمّا في مورد ذهاب الذات مع ذهاب المبدأ فلا مجال لادّعاء الحقيقة وعدمها، وأمّا مثل المقتول فحين موته لا مجال لانطباق عنوان القتل عليه، أو عدم الانطباق عليه الآنّ لعدم بقاء الذات حتى يصح انطباق العنوان عليه.

ويرى الاستاذان الاشكال هنا امتن من صدق اسم الزمان هناك، وعدمه.

وأجاب هناك أنّ الزمان يراد به حسب العرف ولا يراد به القطعات الزمانية وكذا يرى خروج اسم الآلة كالمنشار والمفتاح عن حريم النزاع لأنّه لا يتصوّر معنى الانقضاء حتى يقال: هل يجري صدق العنوان ام لا لأنّ المبدأ يراد به هنا مجرّد الاستعداد للفتح، والقطع فما دامت هذه الآلة موجودة يصحّ عنوان الفتح أو قطع الخشب لاتحاد المبدأ والذات معاً.

ويمكننا أن نلفت نظر المراجع أنّ كلمة مضروب أو مقتول بمعنى صدورهما في زمان ونسبة الضرب والقتل إلى من وقع عليه مع بقاء الذات، وهذا الجسم لمّا كان باقياً يصحّ اطلاق الضرب والقتل عليه بل نقول بالنسبة إلى المقتول ولوفنت الذات، وصارت تراباً يصدق عنوان المقتول لبقاء النفس الناطقة لعدم جريان العدم عليها لأنّ القتل لم يكن من باب الانعدام، والاضمحلال، وانّما هو من باب الخلع واللبس بأنّ خلع الثوب الدنيوي ولبس الثوب الأُخروي فالموت ليس عبارة عن الفناء والانعدام بل هو تبدّل صورة إلى صورة أُخرى، ومن حالة إلى حالة ثانية حيث كان بجسم عنصري صار بجسم مثالي.

وأمّا بالنسبة إلى المفتاح فلا ينطبق عليه المورد لأنّ الكلام فيما لو ذهب المبدأ هل يصحّ صدق العنوان أم لا، والمورد من هذا القبيل أنّ مبدأية الفتح قد ارتفعت منه إلّا أنّ الجسمية باقية فهل يصدق عليه الفتح أم لا.

فيمكن إذاً جريان النزاع، ولو تم هذا الاشكال لورد النقض في جميع المشتقّات التي ذهبت مبادئها، وبقيت ذواتها كما هو مورد البحث في المشتقّات ، ولا خصوصية لاسم المفعول واسم الآلة في توجّه الاشكال كما هو واضح.

إلفات نظر:

قد عرفت منّا فيما سبق من المباحث بأنّ اطلاق المشتقّ بعد ذهاب المبدأ على نفس الذات هل هو على نحو الحقيقة، أو التجوّز ولكن عند التأمّل في أطراف هذا الموضوع. وحواشيه تجد أنّ علماء الأدب واللغة في صحة اطلاق اسم الشيء بعد ذهاب الصورة نظير ما لو قطع الشجر من أصله من كرم الرمّان والزيتون ونحوه فهل يصح اطلاق اسم العنوان على مثل هذه الأمورقد يترائى عند الفحص للكلمات أنّ مقام التسمية، والاطلاق الحقيقي يدور مدار الصورة النوعية فالانسان إذا مات فلا يقال له زيد أو انسان ونحوه الشجر إذا قطع فلا يقال له شجر الزيتون أو التين ولكن عند التأمّل يرى أنّ العرف عند اطلاقاتهم والتوسّع في تسمياتهم وأوضاعهم يرى أنّ مقام التسمية في اللغة والعرف أوسع دائرة من مقام التسمية، والحقائق في مصطلحات الفلاسفة فإنّ الفلسفي من هذه الجهة أضيق دائرة في أوضاعه، واطلاقاته فالشجر حين قطعه، والانسان حين موته ممّا لا يصح للفلسفي اطلاق الاسم الأوّلي عليه بل يرى الانسان من لفظ جامد والشجرة وخشبة موضوعاً آخر غير الموضوع الأوّلي، وما ذاك إلّا أنّ بحثهم يختص ببحث الصور القائمة بالهيولى والفصول القائمة بالجنس فإذا تبدّلت الحقيقة فلا يصحّ الاطلاق إلّا على نحو التجوّز.

وأمّا في اصطلاح علماء الأدب واللغويين فالاطلاق والتسمية أوسع دائرة عندهم من تبديل صورة بصورة فالكلب أو الخنزير إذا مات يطلقون اسم الكلب والخنزير عليهما ما لم تتبدّل جسميتهما إلى حقيقة الملح، أو التراب وكأنّ الّذي ينبغي في البحث عن عنوان المشتقّ البحث عن تبدّل الصور، والفصول في صحة اطلاق اسم الحقيقة على الشيء بعد ذهاب صورته أو فصله، واختلاف الأحكام

وترتّبها على عناوينها السابقة، أو اللاحقة، أو عدم الترتّب. فإنّ هذا البحث في ترتّب الأحكام على الموضوعات بعد ذهاب صورها وفصولها ممّا يجوّزان للأُصولي والفقيه ترتّب الحكم على ذلك بعد ذهاب الصورة وعدمه والأُولىٰ في هذا البحث توسعة موضوعه للعنوانين والنطاقين.

أخذ الزمان في المشتقّ

انتهى بنا البحث إلى عنوان الزمان، وخروجه عن المشتقّ الأُصولي.

الظاهر من كلمات الأُصوليين عندما يأتون إلى اسماء الزمان كمقتل زيد ومضرب عمر من مصاديق المشتقّ الّذي معناه أنّ المشتقّ عبارة عن كونه جارياً على الذات، ومتلبّساً بالمبدأ وعند ذهاب المبدأ هل يصدق عليه مقتول ومضروب أم لا.

وعند مراجعة كلمات الأصوليين نجدها في بيان عدم صدق المشتقّ على الأمورالمتصرّمة فكل أمر متصرّم كحركة الفلك والأمور الآنية كالتكلم، أو المنافع في حال الاجارة بمجرّد وجودها تنعدم فيقولون: بعدم جريان صدق المشتقّ الأُصولي عليها لأنّ المشتقّ الأُصولي ينحل إلى ذات ومبدأ، وانتساب الذات إلى المبدأ وأنّ المشتقّ يرجع إلى معنى مركّب أو بسيط غير قابل للانحلال منشائه الذات والمبدأ والنسبة.

وعلى كل سواء كان بنحو التحليل، أو المنشأ لا ينطبق المشتقّ على إسم الزمان بل لا ينطبق على كل ما يتصرّم. فالحركة والمنفعة وجودهما آني الحصول فلا يدخلان تحت عنوان المشتقّ الأُصولي، وكذا الحال بالنظر إلى أسماء الزمان من مقتل زيد ومضرب عمر ونحوهما فعند ذهاب المبدأ فقد ذهب الزمان والذات معه فلا يصحّ انطباق العنوان مع ذهاب الذات فإنّ الشبهة جارية حتى بالنظر إلى الاستصحاب الزماني أيضاً.

وقد أجاب عنه صاحب الكفاية بأنّ المقتل عنوان لذلك المبدأ الّذي انقضى عنه الزمان، ولكن هذا من باب اطلاق الكلّي على فرده بحيث لا يكون غير ذلك

الفرد كلفظ الجلالة فهواسم لمفهوم واجب الوجود، ولا ينطبق هذا المفهوم إلّا على ذاته المقدّسة فالمفهوم. وإن كان عامّاً يشمل الواجب والممكن إلّا أنّ انطباقه على الأفراد ممتنع ما سوى الواجب سبحانه، وهذا المعنى لا يضرّ بصدق العنوان، وإن ذهب المبدأ لأنّ النقصان في جانب صدق المشتقّ هو تعريته عن الزمان، وذهابه عنه فقط ولكن لا مانع من فرضه موجوداً، ولا يضرّ بصدق العنوان على الذات، وإن ذهب ذات الزمان إلّا أنّ من تأخّر عنه لم يسلك هذا المنهج حيث إنّ المقام لم يكن من باب الكلّي المنطبق على فرده مع امتناع بقيّة الأفراد الأخر، ولا نسلّم أنّ أبواب المشتقّات جارية على هذا النحو، وقياس اسم الزمان على الكلّي الممتنع أفراده ما سوى الواجب قياس بلا وجه إذ محل النزاع هو أنّ الذات لمّا كانت ذاهبة بذهاب المبدأ فكيف يصحّ انطباق عنوان المشتقّ عليها، وفرض سريان الزمان مع المبدأ لا يكون موجباً لدفع الاشكال إذ هو مجرّد فرض لا واقع له.

ويمكن عرض جواب آخر، وهو أنّ العرف يعتبر الزمان أمراً كليّاً عامّاً ولا ينظر فيه إلى التصرّمات الآنية حيث إنّ الأنّ بالدقّة في طبيعة الحال ان الأنّ الأوّل غير الأنّ الثاني إلّا أنّ العرف لم يفرّق بين الأنّ الأوّل والأنّ الثاني، وعند مشاهدتك لحادثة كربلاء ترى مقتل الإمام الحسين عليه السلام في يوم عاشوراء من طلوع الفجر إلى المغرب في ذلك العام الّذي وقع فيه الحدث المؤلم فيكون مقتله عليه السلام كأنه قتل في قسم خاص من ذلك الزمان وبقي القسم الآخر فعند ذهاب المبدأ لا مانع من جريان المشتقّ لبقاء تلك القطعة الزمنية الثانية، وهذا بحسب النظر أُولىٰ الأجوبة وأحسنها إذ العرف يوسع دائرة الزمان ويرى ان مقتل سيد الشهداء باق إلى تلك القطعة الأُخرى من الزمان لكون العمود الزمني ثابتاً غير متصرّم بحسب معتقده وإن كان بحسب الدقّة يوجد حلقات منفصلة إلّا أنّه لا يراها منفصلة في نظره، وما ذاك إلّا نظير لفظ السنة، والشهر والأُسبوع واليوم والساعة، والدقيقة فإنّها من هذا القبيل فالعرف يرى أنّ تلك القطع الزمانية كسنة وشهر وأُسبوع ويوم وساعة زماناً واحداً والمعتبر في التسمية هو تحديد العرف في نظرهم وإلّا كان الزمان من أوّله إلى آخره زماناً واحداً.

وقد أُجيب بجواب ثالث: أنّ الحركة التوسطية التي تقع بين المبدأ والمنتهى عبارة عن نفس الزمن.

وعند ملاحظة تلك الحركة لم نجدها منعدمة لأنّ الزمان لا يراد به ثبوت الوجود والعدم دفعة واحدة بحيث يصدق أنّه عند ابتداءه يكون أوّل زمان انعدامه، وانّما حقيقة الزمان ما كان أمراً وسطياً بين المبدأ والمنتهى فيصحّ صدق جريان المشتقّ لثبوت الزمان وإن ذهب المبدأ عن ذات الزمان.

إلّا أنّه عند مراجعة هذا الجواب الأخير لم نجده وافياً بالغرض ويكون شبيهاً بالجواب الإقناعي لأنه عند الدقّة والتأمّل نجد فرقاً واضحاً بين الحركة الأُولىٰ والحركة الثانية إذ الحركة الأُولىٰ التي في حال المبدأ غير الحركة الثانية بعد انقضاء المبدأ عنها وأنّ كل حركة زمانية مع حركة أُخرى تخالفها هوية وجود آخر.

غاية الأمر أنّ بين تلك الهويات الزمانية وحدة اتصالية، وهذه ليست إلّا اعتبار من الاعتبارات لا توجب بالنظر الدقّي اتحاد تلك الحركات وجوداً بأن تكون تلك الحركات كلّها وجوداً واحداً بل هي على تباينها واختلافها لا تكون وجوداً ولا هوية واحدة غير متعدّدة وهذا الجواب لم يكن حاسماً لمادة الاشكال.

فالأولىٰ أن تلتزم بالجواب الثاني، وهو أنّ العرف لا يفرق بين الحركتين لأنّ محط نظر العرف هو الاستعمال لا ملاحظة الدقّة الحكمية، والأُصولي مبناه على الاستظهارات العرفية والعرف يحكم بالتوسعة في عمود الزمان، وليس غافلاً عن جهة التوسعة بل كان العرف ملاحظاً لها فيرى العرف الزمان شيئاً واحداً من دون فرق بين الحركة الأُولىٰ والحركة الثانية فيوم عاشوراء، أو يوم العيد يعتبر الزمان فيهما واحداً ولا يلحظ فيه جهة الانفصال أصلاً.

وقد أجاب الاستاذ العراقي بأنّ الزمان له وحدة حقيقية وليس له انفصال بل وجوده في الزمن المتأخّر عين وجوده في الزمن المتقدّم فإذا وقع مقتل زيد مثلاً في زمن الأزمنة فهو في وعاء الزمان إلى آخر وقت يفرض.

نعم: العرف يقطع الزمان باعتبار مواعيده وآثاره وتاريخه وإلّا فالزمان واحد

حقيقي، وإذا وقع أي مبدأ من المبادىء في الزمان فهو وإن ذهب المبدأ إلّا أنّ ذات الزمان باقية، ومن هذه الجهة يصحّ عند القائل بالأعمّ اطلاق المشتقّ وعنوان لبقاء ذات الزمان في المشتقّ الزماني.

وهذا الجواب يرجع إلى وحدة الزمن.

ومن الواضح أنّ قطعات الزمان متباينة متصرّمة لا يجتمع بعضها مع بعض، وليست لها وحدة شخصية ولا اتصالية حقيقية بل هو من باب اطلاق الكلّي على أفراده، ولا يشمل فرد فرد آخر نعم ما اختاره أخيراً من أنّ الزمان وقطعه اعتبارات في نظر العرف كاليوم والليلة والعام والسنة يعود إلى ما ذكرناه من الجواب.

الحال المأخوذ في العنوان

يقع البحث في بيان أخذ الحال في المشتقّ، وما المراد به حيث يتعرّض إليه الأُصوليون، ويقولون: إنّه حقيقة في حال التلبّس، ومجاز في غيره أو أنّه حقيقة في حال المتلبّس، والمنقضي فقد جاء الحال على أطوار ثلاثة.

١ - في مرحلة التلبّس.

٢ - في مرحلة المنقضي.

٣ - في مرحلة المستقبل.

فإذا المقصود من عنوان الحالية المأخوذة في هذه المراحل الثلاث فهل هي عبارة عن الزمن، ولكن يعود الاشكال كما كان أنّه كيف أخذ في المشتقّ الزمان، والمفروض عدم أخذ الزمان في المشتقّ، وكذا بالنسبة إلى الأفعال لم يؤخذ الزمان فيها.

ولعل الاشكال بالنسبة إلى المشتقّ يكون أكثر محذوراً حيث إنّ النحاة عندما يلتزمون بأخذ الزمان في الأفعال لا يتمسّكون بأخذ الزمان في الأسماء بينما المقام هنا أنّ الزمان قد أُخذ في الأسماء إذ البحث هنا يدور في مرحلة الأسماء المشتّقة سواء كانت المشتقّات من قبيل الاشتقاق النحوي كإسم الفاعل واسم المفعول أو ما

كان من الخارج المحمول.

وعلى كل فإدخال الحالية بمعنى الزمان في الأسماء سواء قلنا بالاشتقاق الأُصولي أم النحوي فلا يمكن الركون إليه لعدم دخالته في الاشتقاق على فرض صحة أخذ الزمان فإنّما ذلك في خصوص الأفعال لا في الأسماء.

وإن كان التحقيق خلافاً لما يظهر من كلمات النحويين من أخذ الزمان جزءً أو قيداً في الأفعال الماضية والحالية والمستقبلة لأنّ الفعل لا يدلّ بهيئته ولا بمادّته على الزمان فكيف يؤخذ الزمان فيه. فإنّه من حيث المادة معنى اسمي ومن حيث الهيئة من المعاني الحرفية فأين دخالة الزمان فيه.

الحال بمعنىٰ الفعلية

ويدفع هذا الإيراد حيث إنّ المقصود بالحال ماكانت مقابلة بالقوة لا ما يلحظ فيها الجانب الزمني إذ الاشياء تارة يراد بها الفعلية وأُخرى يراد بها القوة، والأُصولي عندما يعبّر عن الحال فغرضه بالفعلية، وهي التي خرجت من مقام الاستعداد إلى مرحلة الفعلية فيكون المورد هنا أنّ الفعلية هل يراد بها فعلية التلبّس فيكون المشتقّ حقيقة في حال التلبّس، وإن انقضت الفعلية فيكون مجازاً أو أنّ صدق العنوان كاف، وإن ذهب المبدأ.

ومن الأمر الواضح أنّ الأُصولي لا يلحظ دخالة الزمان في الاشتقاق بل إنّ أهل التحقيق من النحاة لا يلتزمون بدخالة الزمان في الأفعال فضلاً عن الأسماء أيضاً.

ومن الغريب من الأُستاذ النائيني عند تعرّضه لعبارة صاحب الكفاية قال: إنّه يقصد من الحال معنى الزمن.

وعند مراجعة كلمات صاحب الكفاية لم نجده معترفاً بما أشار إليه الأُستاذ، ولا يقول صاحب الكفاية: إنّ الحال بمعنى الزمان بل أنكره أشدّ الإنكار وإنّما هدفه من الحال ما يؤدّي مؤدّى الفعلية لا بمعنى الزمان.

فالحال التي تقع في كلمات الأُصوليين يراد بها فعلية التلبّس فإنّ توافق نسبة

الجري مع حال التلبّس فالمشتقّ حقيقة وإن كان فيما مضى، أو فيما يأتي كقولك: كان زيد قائماً بالأمس أو يكون قائماً غداً فهو حقيقة حيث إنّ قصد المتكلم موافقة جري النسبة لحال التلبّس فيما مضى أو فيما يأتي.

وإن اختلفت فعلية الجري والانتساب مع فعلية التلبّس فيقع المشتقّ مجازاً فيما مضى، أو فيما يأتي.

فالمدار دائماً هو فعلية التلبّس مع فعلية الجري والحمل لا المقصود به حالة الزمان.

حال النطق

وليعلم لديك أنّه لا يراد من كلمات الاصوليين دخول حال النطق في عنوان المشتقّ.

ولو التزمنا بذلك لكان قولنا: زيد ضارب بالأمس أو زيد يكون ضارباً غداً من المجاز لاختلاف حال النطق مع التلبّس مع اتفاقهم على أنّ اتحاد جري النسبة مع فعلية التلبّس يكون حقيقة في الماضي أو في المستقبل.

مضافاً إلى أنّا لو حملنا الحال في العنوان على حال النطق لكان حملاً على الفرد النادر وحملاً على غير أمر متعارف.

النسبة الحكمية

إنّ النسبة الحكمية كما أشرنا إليها في المعنى الحرفي، وصرّح به الفلاسفة أنّها أوسع دائرة من الوجود الرابط مخصوص في القضايا الحاكية عمّا في الخارج كقولك: زيد قائم، وفلان عالم فإنّ هنا قد تحقّق الوجود الرابط إمّا في القضايا الذهنية كالإنسان نوع، أو في المعاني الافرادية كما إذا قلت: زيد موجود أو معدوم فيراد بَه النسبة الحكمية لأنّها الجارية في هل البسيطة دون هل المركّبة التي هي محل الوجود الرابط فالنسبة الحكمية شاملة لهل البسيطة والمركّبة ولما له حكاية في الخارج، أو

مجرّد وجوده في الذهن أو فرض كونه موجوداً كشريك الباري، أو متحقّق العدم. فإنّ في جميع ذلك هو مورد النسبة الحكمية دون الوجود الرابط وهذا الّذي بيّناه هو المحرّر في كتب الحكمة والفلسفة.

القضية بالفعل أو بالإمكان

إن النزاع المعروف بين الشيخ ابن سينا والفارابي في أنّ عناوين موضوعات القضايا هل هي بالفعل كما ذهب ابن سيناء أو بالإمكان كما اختاره الفارابي، وأنّه مخصوص في المفاهيم التركيبية، والقضايا كقولنا: الانسان كاتب أو متعجّب حيث إنّ المحمول من أي قضية كانت هل يترتّب على الانسان بالفعل، أو على ما يمكن أن يكون انساناً أمّا المبحوث عنه هنا فهو في المعاني الافرادية، وهذه ليست محلّاً للنزاع بين الفارابي، وابن سينا لأنّها معاني أفرادية، وليست من باب القضايا، ومحط كلمات الفارابي والشيخ الرئيس ابن سينا في القضايا دون المفاهيم الافرادية.

وإن كان التأمّل في كلمات الفارابي والشيخ الرئيس لا يقضي بالخلاف بينهما لأنّ المراد من الفعلية ليس هو خصوص انطباق العنوان على مصاديقه بالفعل خارجاً بل انطباق العنوان على ما يفرض فعليّته في قبال ما يمتنع فرضه في الواقع، وهذا هو الّذي يقصده الفارابي من الإمكان، ولو كان المراد من الفعلية هو انطباق العنوان على الأفراد بالفعل خارجاً لخرجت القضايا الممكنة عن الأشكال الأربعة وكان التعرّض للقضية الممكنة ليس محط نظر المناطقة ولا محل للبحث عنها في المنطق وانّ الّذي يعطيه التأمّل في كلماتهم هو وقوع القضايا الممكنة في الأشكال الأربعة وإن كان في بدو النظر في التعبير من بعضهم في شروط الشكل الأوّل من إيجاب الصغرى هو خروج قضايا الممكنة عن الشكل الأوّل.

ولكن عند الدقّة إذا فسّرنا الفعلية هو فرض وقوعها في قبال الامتناع فتكون القضايا من الضرورة والدوام، والمطلقة والامكان العام والخاص قابلة لأنّ يكون عنوانها، وإن كان ممكناً، ولكن يمكن فرض فعليته في قبال ما يمتنع فرضه.

وعلى هذا البيان فلا يقع خلاف بين الفارابي والشيخ الرئيس في صدق العنوان على أفراده في القضايا الإيجابية والسلبية من الضرورة وغيرها في الامكان حيث إنّ العنوان في القضايا الممكنة فعلية بماذكرناه من الوجه، وبه يرتفع الخلاف بينهما بل لو كانت الفعلية بنظر الشيخ الرئيس هو انطباق العنوان على الأفراد خارجاً بالفعل لخرجت أيضاً القضايا الحقيقية في العلوم، ولما صحّ وقوعها في الأشكال الأربعة.

ومن الواضح أنّ قوام الأشكال الأربعة وتركيب صورها قائم على القضايا الحقيقية التي كان العنوان منطبقاً على ما في الخارج، وعلى ما يفرض وجوده، ووقوعه.

جريان الأصل

قد يدعى جريان الأصل بعدم اشتراط خصوص المتلبّس بالمبدأ وهذا يبتنى على وجود معنى جامع، وانّما شك في اعتبار الخصوصية والظاهر من متفاهم العرف في أمثال ذلك هو تباين المفهومين ويبتنىٰ على أنّ التقابل هنا من باب العدم، والملكة كما هو المعروف من أمثال هذه الموارد، أو تقابل التضاد، ولعل الأصل يجري في كل من الطرفين من جانب الأعمى، أو خصوص المتلبّس بناءاً على أنّ التقابل هنا من العدم والملكة، أو التضاد. ولا يتمّ أصالة عدم الأعمّ إلّا إذا كان التقابل تقابل السلب، والإيجاب.

وعلى كل فالمسألة من متفرعات الاطلاق، والتقييد وكيفية التقابل بينهما وأنّه إن كان من باب السلب، والإيجاب فالأصل عدم وضعه للأعمّ، وإن كان التقابل بينهما تقابل العدم والملكة أو التضاد فالأصل جار في كل منهما ولا معين لأحدهما هذا من الناحية الأُصولية.

والظاهر أنّ المعنيين في نظر العرف من الوضع للأعمّ، أو الوضع لخصوص المتلبّس من قبيل المتنافيين.

وأمّا من الناحية الفقهية فإن رجع الأمر إلى الاستصحاب الموضوعي فعند الحقيقة والتأمّل فهو راجع إلى الاستصحاب المفهومي، وسيأتي منّا عدم حجيّته وأمّا إن رجع المشتقّ إلى استصحاب حكمه فيأتي على وجوه:

أحدها: أن يثبت المشتقّ في خصوص المتلبّس، ويشك في ارتفاع حكمه فحينئذ يستصحب الحكم.

ثانيها: انّ الحكم لم يثبت حال التلبّس ويشك في ثبوته فأصالة البراءة جارية.

ثالثها: انّه إذا كان الحكم معلّقاً على شيء فيبتنى على حجية الاستصحاب التعليقي، وسيأتي منّا عدم حجيّته.

وأمّا الاشكال هنا من بعض الأعلام في حجيّة استصحاب الحكم وأنّه لا يجري في الشبهة الحكمية فسيأتي عند اعتباره وأنّ حجيته ثابتة وأن لا قصور في شمول الأدلّة لذلك.

وإجمالاً: انّ اتعاب النفس في هذه المسألة لا تفيد تحقيقاً فيها وانّما هي راجعة لباب الاطلاق والتقييد، وأنذ التقابل بينهما من باب السلب والإيجاب فيجري الأصل في عدم الوضع للأعمّ أم لا بأن كان التقابل بينهما العدم والملكة، والتضاد فيجري الأصل في كل منهما.

وأمّا إن كانت الناحية فقهية فيجري الاستصحاب سواء أكان المورد من الاستصحاب الموضوعي، أو الحكمي في الشبهات الحكمية على ما اخترناه في محلّه، وإن كان بنحو الاشتراط والتعليق في الحكم على الموضوع فيبتنى على جواز الاستصحاب التعليقي والمختار لدينا عدم صحته.

بساطة المشتقّ وتركّبه

اعلم أنّ الأصوليين اختلفوا في حقيقة مفهوم المشتقّ فذهب جماعة إلى بساطته، واختار آخرون تركّبه.

وليعلم لديك أوّلاً: انّه لا يراد من عنوان التركيب ما كان بحسب الأمر

الخارجي، وانّما التركيب بلحاظ التحليل العقلي، وهل ينحل إلى أجزاء ثلاثة من الذات والنسبة والمبدأ، أو من جزئين من المبدأ والنسبة والذات خارجة عنه، أو أنّ المشتقّ شيء واحد وهو نفس المبدأ لا بشرط، أو أنّه شيء واحد، وهو المبدأ فقط، والنسبة والذات منشأ لانتزاعه.

والقائل بالتركيب يرى أنّ المشتقّ ينحلّ إلى ثلاثة أجزاء من الذات، والمبدأ والنسبة، أو ينحلّ إلى جزئين المبدأ والنسبة أو أنّه مركّب من الذات والنسبة، ويكون المبدأ خارجاً، ولكن لا قائل به فالانسان عند ما تطلق عليه بأنّه حيوان ناطق فذاك بسبب التحليل العقلي ينحلّ إلى جنس وفصل لا أنّه هناك تركّب خارجي.

وعلى الجملة أنّ المناطقة ذكروا أنّ المحدود هو الانسان تفصيله الحدّ ومجموعه، وهو الحيوان الناطق، ولكن لاعلى كون المحدود هو عين حقيقة الحديّة وانّما المقصود به ما كان مجموع الحدّ يكون هو المحدود بنحو الهيئة المجموعية.

وبتعبير آخر أنّ عنوان الجمع غير عنوان المجموع، والتفريق غير الجمع والحدّ يكون على النحو الأوّل، وهو الجميع دون الأوّل.

نقاش السيد الشريف

قد ناقش السيد الشريف القائلين بالتركيب في حاشية المطالع وقال: إنّ مفهوم المشتقّ بسيط، ولو كان مركّباً للزم إمّا دخول العرض العام في الفصل، أو يلزم في بعض المشتقّات انقلاب القضايا الامكانية إلى القضايا الضرورية وكلاهما باطلان.

امّا الوجه الأوّل: وهو أنّه لو قلنا: إنّ كلمة ناطق فصل حقيقي للزم دخول مفهوم الشيئية فيه، وهو من الأعراض العامة فيدخل العرض في الفصل الحقيقي، وذلك أنّ الناطق يؤدّي مؤدّى أنّه شيء ثبت له النطق.

ولا يخفى أنّ الشيئية من العوارض العامة، وانّ هذا الشيء الّذي ثبت له النطق هو نفس الناطق فيكون المال والمرجع أنّ العرض، وهو عنوان الشيئية قد دخل في الفصل وهو الناطق.

وامّا إذا قلنا: إنّه لا نقصد بعنوان الشيئية مفهومها، وانّما نعني بها ما كانت مصداقاً للشيئية فيكون مثل قولك: الانسان ضاحك فالذي له الضحك هو نفس الانسان لأنّ الّذي له الضحك بشرط المحمول، ولابدّ أن يكون هو الانسان الّذي هو موضوعه، وكل قضية موضوعها مقيّد بمحمولها تكون ضرورية بشرط المحمول فيلزم انقلاب القضية الممكنة إلى الضرورية.

يلزم دخول المعاني الحرفية في المعاني الاسمية

أشكل الأُستاذ النائيني على القائل بالتركيب أنّه يلزم دخول المعاني الحرفية في المسائل الاسمية.

ويلزم ثانياً انقلاب المشتقّ من المعنى الافرادي إلى المعنى التركيبي، وعند ملاحظة المشتقّ لم نر القائل بالتركيب الالتزام بهذا، وانّما غرضه بالتركيب الانحلالي العقلي كانحلال المحدود إلى الحدّ لا أنّ المشتقّ مركّب من اثنين أو ثلاثة.

وقد بيّنا أنّ المحدود مجموع الحدّ لا عين الحدّ لا عينة تفصيلا فالتركيب الملحوظ هنا يراد به التحليل العقلي لا بالنظر إلى الأمر الخارجي، وعلى هذا لا يلزم دخول المعاني الحرفية في المعاني الاسمية.

ويتضح بطلان الوجه الثاني من انقلاب المعاني الافرادية إلى المعاني التركيبية لأنّ المقام ليس من قبيل القضايا التركيبية حتى يلزم الانقلاب إذ باب المشتقّات دائماً داخلة في المفاهيم الافرادية، وليست داخلة تحت القضايا المركّبة.

وأُجيب السيد الشريف أنّه لا يلزم ما ذكره من دخول العرض في الأمر الذاتي لأنّ ناطق لم يكن فصلاً حقيقياً واقعاً لأنّ الفصول من سنخ الوجود، ولا يمكن معرفتها إلّا لمن حضرت لديه، وهو الله تعالى الّذي أوجدها، وحينئذ يكون الفصل المنطقي فصلاً عرضياً مشهورياً لا فصلاً حقيقياً حكمياً، ولا مانع من دخول العرض العام في الفصل المنطقي لأنّه من الأعراض.

وعلى هذايلزم دخول العرض في العرض ولا مانع منه ويرد عليه أنّ المقام

ليس من ناحية عدم وجود الفصل الحقيقي بل المدار على كونه فصلاً حقيقياً فإذاً لا إشكال باق على مجراه.

إلّا أن نذهب إلى أنّ الفصل الحقيقي من سنخ الوجود والوجود غير قابل للتعريف لأنه من أوضح الأشياء، ولكن صدر المتألّهين وغيره أنّ الفصل عبارة عن سنخ ماهيّة، وعالم الماهيّات في غاية الغموض كما ذكره آخرون، وإليه ذهب الأُستاذ الاصفهاني تبعاً لمذهب الحكماء أيضاً.

وعند التأمّل أنّه لا مانع من الوصول إلى الفصول الحقيقية وهو عبارة عن النفس الناطقة، ولا مانع من كون المشتقّ النحوي كاشفاً ودالّاً على الفصل الحقيقي كما صرّح به الأُستاذ الاصفهاني في حاشيته، ولا يلزم أخذ العرض في الأمر الذاتي.

وبتقريب آخر أنّ حقيقة الفصل إمّا أن تكون من سنخ حقيقة الوجود، وإمّا أن تكون من سنخ الماهيّات امّا إذا ان الفصل من سنخ الوجود، وحقيقته طرد العدم فالوجود، وإن كان من حيث مفهومه العام من أوضح المفاهيم لدى النفس، ومن أول الأوليات في التعقّل إلّا أنّ الفصل ليست هويته ذلك المفهوم الواضح الانتزاعي، وامّا أن يكون الفصل حقيقته نفس حقيقة الوجود ومن البديهي أنّ الوجود لا يعرف إلّا بالشهود، ولا يكون شهوداً لدى أحد إلّا لمن أوجده، وهو الله تعالى فالمعلول لا يعرف إلّا من ناحية علّته فالوجود بما هو لا يمكن الإحاطة به ومعرفة كنهه وهو الحق سبحانه وتعالى فالفصل إن كان بهذا المعنى فلا يمكن أن يتوجّه إليه النظر، ولا يمكن أن يحيط به العقل وإلّا لانقلب الفصل من حقيقته،وهي الوجود الخارجي إلى التصوّر العقلي، وما ذلك إلّا خلف وتناقض، وامّا أن تكون حقيقة الفصل من سنخ الماهيات كما هو الظاهر من كلمات الفلاسفة والمنطقيين فلا يصحّ فيه أن يتقوم بالمعاني العرضية إذ حقيقته من الأمور الذاتية كالجنس والنوع والماهيات، وإن كانت أُموراً خفيّة، وغير واضحة لدى الأذهان العامة إلّا أنّه يمكن الاطّلاع عليها، وإن كانت خفيّة.

وانّك إذا تأمّلت كلمات الفلاسفة والمناطقة بإمعان النظر والتأمّل فلا ترى

اختلافاً بين الفصول المنطقية والفصول الحكمية بل هي عينها.

وإن وجدت بعض الفقرات أنّ الفصول المنطقية من سنخ الأعراض، ولا مانع من تقوّم العرض بالعرض.

ولكنك إذا راجعت الفن بنظر وإمعان لاترى للمنطقيين اصطلاحاً غير اصطلاح الفلاسفة والحكماء، ولذا عندما تنظر إلى كتب المناطقة تجدهم مصرّحين بتقسيم الكليّات إلى ذاتية وعرضية كالعرض العام والخاص، والذاتيات إلى جنس وفصل ونوع، وعليه فكيف ينسب إليهم أنّ الفصول المنطقية من الأعراض، ولا مانع من دخول العرض العام في الخاصة.

وعلى ضوء ما بيّناه يتضح لديك أنّ الالتزام بالمشتقّ لو كان مركّباً لدخول العرض العام، وهو الشيئية في الفصل في مفهوم ناطق أو صاهل، أو راعي.

وإجمالاً: انّ الفرار من الاشكال بأنّ الفصول المنطقية من باب العوارض، ودخول العرض في العرض لا مانع منه ممّا يتضح لك عدم تمامية هذا الأمر، وانّ كلمات الشريف لا تبتني على أساس في الاشكال.

رأي الأعلام:

لابّد أن نقدّم لك عرضاً لآراء الأعلام عن بيان مفهوم المشتقّ من حيث بساطته وتركّبه، وهذا يحتاج إلى تمهيد مقدّمة.

وقد أشرنا إليها سابقاً أنّ المفهوم تارة يكون بسيطاً من جميع الجهات حتى لو أراد العقل أن يحلّله إلى أجزاء لما أمكنه نظير ذلك في مفهوم الوجود، والنقطة، والوحدة، وأمثالها وأُخرى يكون بسيطاً في مقام الإدراك، والتصوّر إلّا أنّ العقل يمكنه أن يحلّله إلى أجزاء وهذا جار في الاسماء الجامدة وأغلب المشتقّات فإنّك إذا قلت: حيوان، أو انسان، أو شجر تفهم من المجموع مفهوماً واحداً إلّا أنّ العقل يحلّل هذه الأمور إلى جنس وفصل ولا مانع من اطلاق البساطة عليها بلحاظ مقابلتها مع التركيب الخارجي، ولكن عند ملاحظته مع العقل يكون مركّباً لجهة انحلاله إلى

الأجزاء العقلية التحليلية فالبساطة قد أُطلقت على معنيين وكذلك المركّب يطلق على معينين وهما التركيب الخارجي، والتركيب بلحاظ التحليل العقلي.

وقد أشرنا إلى أنّ عنوان البساطة بالقياس إلى الذات والمبدأ والنسبة نسبة المنشأ إلى المفهوم البسيط لا أنّها دخيلة في قوامه وحقيقته، ولو بعد التحليل العقلي.

التركيب على انحاء:

إنّ التركيب يتصوّر على وجوه كما صرّح به الأكابر:

١ - يتركّب من المبدأ، والذات، والنسبة.

٢ - مركّب من مبدأ ونسبة.

٣ - مركّب من نسبة: وذات.

٤ - مركّب من مبدأ وذات.

وهذه الوجودة تقع قبال المعنى البسيط، وهو عبارة عن نفس المبدأ.

ويحتمل أن يكون مفهوم المشتقّ هو نفس الذات بمرآتية المبدأ، وإن كنت لا أحتمل أحداً قد ذهب إلى ذلك، ولكنه قريب في الذهن كما يشهد بذلك استعمالات العرف من قولك: ضارب، ومعطي ومكرم. فإن الانتقال أوّلاً وابتداءاً إلى الذات بمرآتية الضرب والإكرام.

فالنسبة حينئذ ما أن تكون من الملازمات الخارجية للمبدأ وكذلك الذات تكون من الملازمات الخارجية التي ليست دخيلة في حقيقة المشتقّ.

وأمّا إذا قلنا: إنّ مفهوم المشتقّ عبارة عن المبدأ المنتسب لأنّ المشتقّ فيه مادة، وهيئة فمادّته المبدأ وهيئته النسبة إلّا أنّ الذات خارجة عنه فعند ملاحظة مفهوم المشتقّ تجده مكوّناً من مبدأ ونسبة، وذات، والذات خارجة عن المبدأ، والنسبة، ولكن الفصل ينتقل إليها على وجه التلازم لأمر خارج، وليست بنحو التضمّن والجزئية للمفهوم كما في المبدأ والنسبة.

أو أنّ مفهوم المشتقّ عبارة عن المبدأ الّذي يرى ويكشف الذات.

ويحتمل أن يكون عبارة عن الذات التي ترى المبدأ كما أوضحناه.

واختار الأُستاذ النائيني أنّ المشتقّات هي المبادىء، والبساطة لا تتصوّر إلّا على هذا المعنى والّذي نجده في بحثه أنّ البساطة التي يعترف بها ما كانت غير خاضعة للتحليل العقلي كمفهوم الموجود والنقطة.

ويعتقد الأُستاذ العراقي أنّ مفهوم المشتقّ هو المبدأ المنتسب إلى الذات، ومعنى المبدأ المنتسب هو دخول النسبة في المبدأ لأنّ المبدأ عبارة عن المادة والنسبة عبارة عن الهيئة التي دلّت على المادة فبالتحليل العقلي ينحلّ المفهوم إلى معنىٰ اسمي التي دلّت عليه المادة، وإلى معنىٰ حرفي التي دلّت عليه الهيئة والانتساب.

وهذا التحليل عند ملاحظته لم يكن عين المفهوم، وإنّما ينحلّ إليه، ويرى الأُستاذ أنّ الذات خارجة عنه إذ المادة التي هي عبارة عن المبدأ إمّا منتسبة إلى ذات ما والذات غير داخلة في المادة بل حتى لو كانت المادة منتسبة إلى ذات معيّنة إلّا أنّها خارجة عن المشتقّ، ويكون من باب الدلالة الالتزامية.

وقد أورد الأُستاذ العراقي على ما اختاره الاستاذ النائيني أنّ الظاهر من كلماته أنّ اللابشرطية قيد في المعنىٰ في الذهن ولازمه اللاتنطبق خارجاً إذ كل مفهوم تقيّد بأمر ذهني فلا يمكن انطباقه على ما في الخارج فإنّك إذا تصوّرت الانسان وصفته بالكليّة في الذهن فحال توصيفه بأمر ذهني لا يمكن انطباقه على زيد وعمرو وسائر الأفراد بل يبقىٰ في الذهن وغير منطبق على ما في الخارج.

مضافاً إلى أنّ هذا اللحاظ من شؤون الاستعمال فكيف يصحّ أن يؤخذ في شؤون المستعمل فيه إذ هو أخذ المتأخّر في المتقدّم طبعاً وأخذ المتأخّر في المتقدّم طبعاً خلف واضح أو دور بمصطلح الأُصولي.

ولكن لا يخلو ما ذكره من تأمّل. فإنّ الظاهر أنّ كل من ذهب إلى أنّ المشتقّ هو المفهوم اللابشرطي فليس قصده من اللابشرطية كونها قيد للمعنىٰ في الذهن، فإنّ

كل معنىٰ تقيّد بأمر ذهني لا يمكن انطباقه على ما في الخارج، ولا يمكن أن يدّعيه فاضل. فإنّ قولك: سرت من البصرة إلى الكوفة فقد قيّدت السير بالابتداء الذهني، والانتهاء الذهني. فإنّه لا يمكن للمكلّف امتثاله.

ومنه يتضح دفع اشكال الخلف، أو الدور من أخذ ما هو من شؤون الاستعمال في المستعمل فيه، فإنّه لا يؤخذ إلّا بناءاً على أخذ اللابشرطية من موطن الاستعمال في موطن المستعمل فيه، ولا حاجة إلى ذلك، وأنّ غرض الأُستاذ النائيني من اللابشرطية هي توسعة المعنى وصحة انطباق المشتقّ على أفراده وسرايته لجميع مصاديقه، وليس غرضه كونه قيداً ذهنياً، أو ماخوذاً في موطن الاستعمال، وكيف يقول به، وانّك عن قريب وجدت ما ذكره من الاشكال على صاحب الكفاية في أخذ الآلية، والاستقلالية من موطن الاستعمال في المعنى، وانّه اعترض عليه بذلك فلا وجه للإشكال عليه بهذا التقريب من كون اللابشرطية قيداً ذهنياً للمعنى، أو كون اللابشرطية قيداً في الاستعمال، وقد أخذ في المستعمل فيه.

الذات بمرآتية المبدأ

انّه يجوز احتمال عدم المانع من دخول الذات في المفهوم لأنّ القوم لم يقيموا برهاناً إلّا الوجدان فإذا ادّعىٰ شخص بأنّ الذات بمرآتية المبدأ هو المشتقّ، فإنّ مثل قولك: ضارب زيد بمعنىٰ أنّ زيد الّذي يريد الضرب وعنوانه، فتارة يكون التعبير بالضرب لكونه متّصفاً من زيد، وأخر أي أنّه زيد المتّصف بالضرب فلا مانع منه إن لم يقم برهاناً عقليّاً على امتناعه.

ولكنه خلاف الوجدان كما يستفاد من سائر اللغات أنّ مفاد زيد أبيض بمعنىٰ «سفيد» بحسب اللغة الفارسية لا بمعنى الّذي يريها البياض.

ويبدو من الأُستاذ أنّه قد جعل المورد من الجهات البرهانية لأنّ المشتقّ مكوّن من مادة التي مفادها المبدأ، ومن هيئة التي مفادها النسبة.

والتحقيق أنّ نسبة الهيئة إلى المادة في المشتقّ ليس من قبيل الشيئين، وانّما

نسبة الشيء بالقوّة إلى ما بالفعل، وانّه بالتحليل العقلي يرجع إلى شيئين، ولكن لا يصير معنى حرفياً، ومجرّد التحليل العقلي مآله إلى الأمر الفرضي.

فاتضح أنّ ما جعله نظير الأمور البرهانية لا يساعد عليه النظر، وانّما المرجع حينئذ إلى حكم الوجدان فهل يحكم بأنّ مفهوم المشتقّ هو المبدأ العاري عن النسبة أو أنّه المبدأ المتخصّص بالنسبة في التحليل العقلي، أو الذات المنتسبة، أو أنّه المبدأ بمرآتية الذات، أو بمرآتية المبدأ والنسبة.

نظرية السيد الشيرازي الكبير ﷺ

وصل بنا البحث إلى نظرية مجدّد المذهب على رأس الألف وثلثمائة وهو السيد الشيرازي الكبيرﷺ حيث يرى أنّ مفهوم المشتقّ بسيط.

وقد نقل عنه عدّة إيرادات على القائلين بالتركيب.

الأوّل: يلزم من دخول الذات في مدلوله أخذ المعروض في العرض.

الثاني: يلزم أخذ كل من الجنس والفصل في الآخر، وهو خلف بل يلزم انقلاب كل منهما إلى النوع فإنّ النوع ليس إلّا هو المركّب من الجنس، والفصل، وقد أخذ كل منهما في الآخر فيكون كل منهما نوعاً.

الثالث: أنّه يستلزم تكرّر النسب في مفهوم المشتقّ أن يكون مثل جملة زيد ضارب أربع نسب نسبتان تامّتان، ونسبتان ناقصتان.

أمّا التامتان فإحداهما: نسبة الضارب إلى زيد التي تكفلها نفس الكلام، ثانيها: النسبة التامة التي تكون نتيجتها النسبة الناقصة المستفادة من هيئة ضارب لما عرفت من أنّ كل نسبة ناقصة تقييدية فهي نتائج النسبة التامة فيلزم من القول بدلالة الهيئة على النسبة الناقصة القول بوجود نسبة تامة أُخرى غير نسبة الضارب إلى زيد في قولك زيد ضارب حتى تكون نتيجة تلك النسبة التامة هي النسبة الناقصة المدعو دلالة الهيئة عليها.

وأمّا الناقصتان فإحداهما: هي النسبة الناقصة التقييدية الموضوع لها هيئة

ضارب كما هو المدّعى، وثانيتهما: النسبة الناقصة التقييدية التي تكون نتيجة حمل الضارب على زيد فتحصل من قولك ضارب نسب أربع، وهو خلاف الوجدان.

الرابع: انّه يلزم من الذات، والنسبة في مدلول المشتقّ أن تكون النسبة التقييدية الناقصة متقدّمة على النسبة التفصيلية التامة مع أنّ الأمر المسلّم عندهم خلاف ذلك لهذا يرسلون إرسال المسلّمات قولهم الأوصاف قبل العلم بها اخبار وبعد الاخبار بها أوصاف، وذلك لأنّ النسبة الناقصة التقييدية في القضية الخبرية نحو قولك: زيد ضارب قد صارت جزءاً من القضية الخبرية التي هي متقدّمة رتبة على النسبة التقييدية لكون النسبة التقييدية المقوّمة للأوصاف تتوقّف على القضية كما أشاروا إليه في قولهم: المتقدّم، وعليه يلزم الدور.

وغرض السيد في عرض هذه الاشكالات على التركيب من ناحية التحليل العقلي، ولا أظن السيد أنّه في صدد الرد على التركيب الخارجي.

وبيان هذه الإيرادات التي استعرضها السيد بتوضيح منّا الأوّل: يلزم أخذ الذات في مفهوم المشتقّ، والمفروض أنّ المفهوم لم يؤخذ الذات فيه، وانّما الخلاف في أخذ المبدأ منفرداً، أو أخذ المبدأ مع النسبة، وإلّا عند المراجعة لم نجد أحداً قد التزم بأخذ الذات في المفهوم، وعلى فرض أخذ الذات منفردة فيه بكون نظير الجوامد، وتخرج المشتقّات عن اشتقاقيتها وتلحق بالجوامد.

الثاني: أنّه لو أخذت الذات في مفهوم المشتقّ لكانت هناك نسبة تعطي مفادها تقييد الذات بالمبدأ، وعند مقام حملها فتقول: زيد ضارب ففي ضارب نسبتان نسبة تقييدية، ونسبة حملية، وهناك نسبة ثالثة، وهي نسبة حمل المحمول على الموضوع وتوجد نسبة رابعة وهي ارتباط المبدأ بالذات.

الثالث: لازمه أن تكون النسبة التامة قد أُخذت ضمن النسبة التقييدية. وفي مرتبتها بينما أنّ النسبة التقييدية متقدمة على النسبة التامة لكونها حمليّة، وتلك تحكي مرتبة الموضوع، ولازمه أخذ النسبة الحملية من متمّمات النسبة التقييدية وهو خلف.

إلّا أنّه عند التأمّل لهذه الإيرادات لم نجدها متوجّهة على القائل بالتركيب، والظاهر من الاستاذ النائيني تقبّل هذه الايرادات، ولكنها انّما تتمّ على القول بالتركيب الخارجي.

وأمّا على القول بالتركيب التحليلي العقلي فليس هناك نسبة خارجية تقييدية أو تامة قد أخذت في المشتقّ وانّها قد أُخذت متعدّدة. فإنّ كل ذلك على فرض التركيب الخارجي دون التركيب التحليلي، وليس هناك نسب أربع كما ذكره السيد ﷺ ولو تمّ فرض التعدّد لدخلت النسبة مع الذات، وليس لدينا إلّا التحليل العقلي بإنّ المفهوم مكوّن من المبدأ والنسبة أو مكون من النسبة والمبدأ والذات.

ولو تنزّلنا وقلنا بأخذ الذات، والنسبة. والمبدأ لم تجد وراء هذه الأمور نسبة أُخرى تسمّى بالنسبة الخبرية أو نسبة خبرية في مقام الحمل ونسبة تقييدية عند الحمل مع أنّ مفروض البحث في المعاني الافرادية لا في المعاني التركيبية، ولو سلّمنا وجود النسب الأربع لكانت منصبّة في مقام الحمل، والتركيب لا في مقام الأفراد، والمفروض أنّ حديثنا في مقام الأفراد، والنسبة فيها لا تتوجّه إلّا في النسبة التقييدية دون الحملية لعدم حمل المبدأ على الذات، وعندئذ هل يكون المبدأ مقيّداً بالنسبة، أو المبدأ المقيّد بالذات.

تحقيق في إطار الموضوع

إنّ مفهوم المشتقّ إمّا أن يراد به تركيباً ثلاثياً من الذات والمبدأ والنسبة، وإمّا أن يراد به تركيباً ثنائياً من المبدأ والنسبة، وأنّ الذات خارجة عن المدلول، وانّما هي ملازمة للمدلول، وإمّا أن يراد الذات بمرآتية المبدأ كما أشرنا إليه ولعل النظرة الابتدائية في متفاهم العرف هو ذلك فإنّك إذا قلت ضارب، وقاتل ومعطى ينسبق إلى الذهن بما أنّ الضرب مرآة له، وهكذا الإعطاء والقتل ونحو ذلك.

وقد اختار الأُستاذ النائيني أنّ المشتقّ مفهوم بسيط هو عين المبدأ، ولكن لا بشرط ليصح حمله على الذوات.

وذهب الأُستاذ العراقي إلى أنّ حقيقة المشتقّ مركّبة من المبدأ والنسبة لأنّ المشتقّ يتكفّل هيئة ومادة فمن حيث المادة هو ذلك المبدأ، ومن حيث الهيئة هو تلك النسبة، ولا يمكن أن يكون مفهوم المشتقّ بسيطاً من كل الحيثيات لأنّ المشتقّ قد اشتمل على هيئة ومادة، وكل منهما يدلّ على معنى بخصوصه فالهيئة لا يمكن دلالتها إلّا على معنى حرفي، وهو نسبة المبدأ، والمادة تدلّ على نفس المبدأ، ولا معنى للبساطة مع وجود الهيئة والمادة في مفهوم المشتقّ.

وقد أكثر الاستاذ العراقي على القائلين ببساطة المشتقّ، وانّه نفس المبدأ أوّلاً: بأنّ المشتقّ مشتمل على هيئة ومادة، والهيئة دالّة على المعنى الحرفي، والمادة على المعنى الاسمي، وكيف مع هذا يكون المشتقّ متّحد المعنى حقيقة.

وثانياً: انّ المبدأ إمّا أن لا يكون لا بشرط، أو لا يصح حمله إذ المبدأ إذا اعتبر عارياً حتى عن اللابشرطية لم يجز حمله كما لا يجوز حمل المصادر وأسماء المصادر، وإن كان لا بشرط فهو في الحقيقة رجوع إلى تركيبه التحليلي.

وثالثاً: أن اللابشرطية إذا اعتبرها المعتبر من قيود المعنى ذهناً فلا تنطبق على الخارج، فإذا قلت: زيد ضارب وقصدت من ضارب المبدأ، وهو الضرب المقيّد باللابشرط في الذهن فلا يمكن انطباقه على زيد الضارب في الخارج نظير ما لو قيدت مفهوم من بالابتداء الذهني، وإلى بالانتهاء الذهني فإنّها لا تنطبق على قولك سرت من البصرة إلى الكوفة، فإنّ البصيرة المقيّدة بالابتداء ذهنا، والكوفة المقيّدة بالانتهاء ذهناً لا تنطبق على السير من البصرة إلى الكوفة.

وأنت إذا تأمّلت فيما ذكر من الاشكالات، وإن أكثروا منها علىٰ القائلين بأنّ المشتقّ نفس المبدأ لا بشرط لا تجدها قائمة على برهان.

امّا أوّلاً: فإنّ كل من قال بأنّ المشتقّ نفس حقيقة المبدأ لا بشرط لم يقصد في اللابشرطية أن تكون قيداً ذهنياً لمعنى المشتقّ لأنّ المقصود من المعنىٰ هو المفهوم القابل للانطباق ومع تقييده باللابشرطية الذهنية كيف يصح انطباقه على الخارج، ولا أظن أحداً من رجال العلم من قيّد اللابشرطية الذهنية في مفهوم المشتقّ.

وثانياً: فلأنّ بساطة المشتقّ وكونه المبدأ اللابشرطي لا يتنافى مع التحليل العقلي. فإنّه يجوز للقائل بأنّ مفهوم المشتقّ هو المبدأ، وانّه بسيط، وأنّ اللابشرطية ليست قيداً اعتبارياً قد لوحظ في مفهوم المشتقّ، وانّما هو من ذات قوامه فالمبدأ بحدّ ذاته لا بشرط ولمّا كان بحدّ ذاته اللابشرط جاز حمله على الموضوعات فهذا المعنى من البساطة لا يتنافى مع التحليل بالدقّة عقلاً فهو واحد بالحقيقة، وإن كان بالنظر التحليلي ينحلّ إلى مبدأ ولا بشرط، ولعل الّذي بيّناه من هذا الوجه هو ما قصده الأُستاذ النائيني من أنّ المشتقّ المبدأ اللابشرط.

وثالثاً: فلو أغمضنا النظر عمّا ذكرناه جاز أن نقول: إنّ المشتقّ هو نفس المبدأ، وقد لوحظ فيه عنوان اللابشرطية لكن على وجه أن تكون اللابشرطية في لحاظ المعتبرين، والواصفين ممّا توجب تضيّق دائرة المبدأ، ولكن لا على وجه القيد والمقيّد بل على وجه تضيّق دائرة المقيّد نظير ما ذكره المنطقيون من القضية الحينية التي مفادها تضيّق دائرة ذلك الشيء في ظرف من الظروف، أو زمان من الأزمنة، وعند ذلك فلا يتنافى هذا مع التحليل العقلي من وضع الهيئة والمادة بمعنى ذات المبدأ المقيّد باللابشرط بالوجه الّذي أشرنا إليه.

وعلى ما بيّناه لا يقع خلاف في مفهوم المشتقّ بين القائلين بتركّبه من المبدأ والنسبة، والقائلين بالبساطة وانّه المبدأ اللابشرط بالمعنى الّذي بيّناه من تقيّد المفهوم لا تقييده باللابشرطية، ويجوز أن يذهب بعض إلى دخول الذات أيضاً في حقيقة المشتقّ فهو بسيط مفهوماً إلّا أنّه ينحلّ عند التحليل إلى ذات ونسبة ومبدأ ولا يرد عليه أي اشكال من الاشكالات العقلية، ويكون مفاده شبيهاً بمفاد الانسان في تحليله إلى حيوان ناطق والحيوان إلى جسم وجوهر، وناطق إلى حساس، ومتحرّك بالإرادة، وهذه الصور التي ذكرناها في مفهوم المشتقّ كلّها متصوّرة في عالم الثبوت، ولا محذور فيها عقلاً من خلف، أو أخذ نسبة في نسبة، أو تكرّر النسب، أو اشتماله على نسبة تامة، أو ناقصة فإنّ جميع ما حرّره الأعلام من الاشكال في باب التركيب، أو البساطة في مفهوم المشتقّ يندفع بأدنىٰ التفات لمن دخل المسألة، وتأمّلها فضلاً

عن رجال التفكير والتحقيق.

والّذي يختلج في الذهن، وإن قلّ الموافق، أنّ المشتقّ هو نفس الذات في حال اندكاك المبدأ بها ومرآتية المبدأ للذات. فإنّه هو المتفاهم عرفاً بنظرة ابتدائية ونظرة تأمّل أيضاً. فإنّك إذا قلت: ضارب، وقائم، ومضروب، ومقتول إلى آخر المشتقّات الأُصولية من قولك: هذا حرّ وذاك زوج تجد المنسبق إلى الذهن هو نفس الذات حالة كون المبدأ قائماً فيها ومعرّفاً لها، ولذا عند التحليل أو التفهيم للمخاطب تقول: زيد هو المتّصف بالضاربية أو المضروبية: أو المتّصف بالقباء والقعود، ولا تعبر عن شرح هذا المفهوم بأنّ الضرب منتسب إلى زيد، أو المضروبية إليه بل يكون هذا التعبير شبيهاً من الأكل من القفاء، وأنّ المشتقّ في التحقيق، هو نفس الذات إلّا أنّه بمعرفية المبدأ ألا فانظر إذا قلت: هذا زيد، وهذا هو الضارب لعمر لا تجد بين قولك هذا زيد في الإشارة إليه، وأنّه ضارب عمر أنّ المقصود في التعبيرين هو الإشارة إلى زيد.

غاية الأمر أنّ في المثال الأوّل: عبّرت عن ذاته فقط، والثاني: عبّرت عنه بمرآتية الضاربية، والمضروبية، وانّها فانية في ذاته، وهذا المعنى وإن انحلّ إلى التركيب، ولكن يأتي في الذهن مفهوماً بسيطاً، وإذا راجعت أقوال المسألة وتأمّلت في أطرافها ترى أنّ القول: بأن المشتقّ نفس المبدأ على وجه التقييد أو التقيّد أو على وجه أن تكون اللابشرطية من لوازم ذات المبدأ وجدت هذا القول بعيداً عن إفهام العرف، واللغة في كل لغة، واصطلاح.

وإذا راجعت ما قاله الاستاذ: من أنّ المشتقّ نفس المبدأ توأماً مع الانتساب، أو مقيّداً بالانتساب إلى الذات تجده أيضاً لا يخلو من بعد. فإنّ كون المشتقّ نفس المبدأ وانّ النسبة مندكّة في المبدأ مع الذات خارجة عن حقيقة المشتقّ ممّا لا يفهمه المتحاورون بل على ما بيّناه الّذي بني عليه في المعنى الحرفي من أنّ معاني الحروف مستقلّة في عالم المفهومية، وإن كانت الحروف في عالم الوجود والتحقّق تابعة للأسماء ممّا لا ينطبق هنا.

فإنّ المفهوم من المشتقّ في مقام وضعه ليس لحاظ أنّ الهيئة مستقلّة في عالم المفهوم.

وأمّا لو تخلّص الأُستاذ فراراً في مثل هذه الهيئات من المشتّقات أنّها غير مفاد الحروف الجارة، وغيرها، وأنّ بعض الحروف مستقلّة في المفهوم، وبعضها مندكّ في عالم المفهوم فهو تبعيض وتخريج من غير دليل وبرهان.

نقض الشريف

أشكل السيد الشريف في حواشي المطالع على القائلين بتركّب مفهوم المشتقّ أنّه يلزم أحد محذورين، وإشكالين، وذلك فيما لو قلت: زيد قائم، أو الانسان ناطق بمعنى أنّه شيء، ثبت له القيام، أو النطق، ونحوهما فماذا يراد من الشيئية هل يراد بها المفهوم، أو يقصد بها مصداق الشيئية لا مفهومها فإذا قصد بالشيئية مفهومها يلزم دخول العرض العام في الفصل والجوهر لأنّ الشيئية عرض عام قد دخل في حقيقة الانسان الناطق.

وإن أُريد بها مصداق الشيئية ومطابقها لا مفهومها فإذا قيل: زيد قائم أي مصداق الشيء الّذي ثبت له القيام، وهو عبارة عن تلك الذات التي مفادها ذلك الموضوع، وهو زيد في القضية الحملية فيكون المعنى زيد زيد قائم، أو زيد زيد ثبت له القيام، ولازم هذه القضية أن تنحلّ من دور الامكان إلى دور الضرورة لأنّ كل قضية ممكنة تنحلّ إلى قضية ضرورية مثل الانسان ضاحك بمعنى أنّ الانسان انسان له الضحك، وحينئذ يلزم انقلاب القضايا الممكنة إلى القضايا الضرورية لأنّها بشرط المحمول، وهذا الانقلاب لا يختصّ في مورد القضية الممكنة مع الضرورية، وشرط المحمول سار في جميع القضايا من المطلقة، والوجودية والمشروطة، والحينية.

وإن كان الّذي يبدو من السيد في تأسيس الاشكال دون النظر إلى تفريعات الاشكال بل التأمّل أنّ القضية تنحلّ إلى قضيتين ممكنة وضرورية فمثل الانسان انسان ضرورية والانسان له الضحك قضية ممكنة فالاشكال باق أيضاً بالنسبة إلى

الطرف الثاني هو بشرط المحمول، وأمّا تشبيه المورد بعقد الوضع فمرجعه إلىٰ مجرّد الانحلال.

وأمّا عقد الوضع فعلى رأي الشيخ أنّ القضية فعلية وأنّ العنوان يراد به المصداق لابدّ أن يكون فعلياً.

وعلى رأي الفارابي[1] أنّ العنوان يراد به الامكان لا الفعلية وهذا المعنى لا يرجع إلى انحلال القضية إلى قضيتين إذ المفروض هنا أنّ القضية منحلّة إلى قضيتين دون القضية الواحدة، وعقد الوضع على تقدير انحلاله فمؤدّاه إلىٰ قضية واحدة فإذاً المراد هنا مجرّد التشبيه وإلّا فالمفهوم الافرادي في المشتقّ يكون منحّلاً إلى قضية واحدة كما في عقد الوضع.

وهذان المحذور ان صارا مورداً للنزاع بين أعلام الأُصوليين فبعض تمسّك بهما، وبعض ردّهما.

فذهب الاستاذ النائيني إلىٰ أنّ مفهوم الشيئية ليست من العوارض حتىٰ يلزم دخول العرض في الجوهر وانّما مفهوم الشيء ليس إلّا عبارة عن الجوهر، وهو جنس الأجناس، والشيئية جنس الأجناس، وعندئذ يلزم أخذ الجنس في الفصل ولا يلزم أخذ العرض في الفصل.

إلّا أنّه عند ملاحظة ما اختاره الأُستاذ لا يساعد عليه الفنّ، والصناعة الحكمية لأنّه ليس لدينا أنّ الشيئية عبارة عن جنس الأجناس في مصطلح الحكماء والمناطقة حتىٰ لا يلزم من أخذ مفهوم العرض في الفصل بل يرى الحكماء أنّ مفهوم الشيئية من المفاهيم العرضية وما ذكره لا يمكن الالتزام به، ولا ينبغي صدوره منه مع جلالة قدره وعمق تفكيره.

فذهب جماعة إلى أنّ الشيئية من المفاهيم العرضية ولم تكن من الأمورالذاتية إلّا أنّ الّذي له النطق عبارة عن كونه عنواناً مشيراً إلى ناطق في الجملة،

---

١ . المعلم الثاني هو: أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلع الحكيم المشهور المعروف بالفارابي وبالمعلم الثاني بعد أفلاطون الذي يعتبر المعلم الأول.

وعلى هذا يلزم أخذ العرض في الفصل.

واختار آخرون أنّ الانسان الناطق قد قصد به الفصل اللغوي، ولا مانع من أخذ مفهوم الشيئية فيه وانما الاشكال جار في الفصل الحكمي أو المنطقي لا في الفصل اللغوي فيتسامح فيه ما لا يتسامح في غيره فقد يؤخذ العرض العام، أو الخاص في الفصول بل في مفاهيم الأجناس فضلاً عن الفصول.

ولكن عند الملاحظة والتأمّل أنّ هذا الجواب لم نجده مرضيّاً عند الأُصوليين لأنّهم لم يفرّقوا بين الفصل المنطقي والحكمي مع الفصل اللغوي ويرونه شيئاً واحد الأنّ ما جاء من قبل الحكماء، أو المناطقة هو بعينه ما عند اللغويين من غير فصل.

وذهبت فرقة إلى عدم معرفة الفصل إلّا أنّه أُقيم مقامه الفصل اللغوي.

وتوضيح مقصود هم أنّ الشيء قد يعرف بحقيقته وقد يكون معلوماً من ناحية حدّه، وفي رتبة ذاته.

وثالثاً: يكون الشيء معتبراً في لوازمه بعد مرتبة ذاته، ولنقدّم إليك مثالاً لبسط الأمر، وهو أنّك تلحظ ذات الانسان بما هو انسان من غير لحاظ جوهريته أو عرضيته وهذا المعنى خارج عن حقيقة المقولات والماهيات، وانّما تعرضه الماهيات الذاتية وتعرضه الماهيات العرضية فذاته طرد العدم، وهذا لا يختص بجوهر ولا بعرض.

وقد يتصف الشيء بما أنّه عرض، وهذا يكون عند ملاحظة مراتبه بعد وجوده، وحينئذ ينحلّ الشيء إلى جواهر وأعراض. فإن انتزع من نفس مرتبة الاستعداد عبّر عنه بالجنس، وإن انتزع من مرتبة الفعلية عبّر عنه بالفصل.

وإن شئت فعبّر أنّ الجنس هو المرتبة الهيولائية وان مرتبة التحصّل والفعلية يعبّر عنها بالصورة فالفصل كاشف عن تلك المرتبة من التحصيل والجنس كاشف ودالّ عن المرتبة الهيولائية، فإن لوحظ مرتبة فعلية الشيء فهو نفس الوجود، وإن عبّر عن الشيء بالمقوّمية فهو الفصل، وإن كان في مرتبة الاستعداد فهو الجنس فالوجود غير متكيّف في حدّ ذاته بالجوهرية، والعرضية ولا بفصل، ولا بجنس، وانّما الفصلية، والجنسية ينتزعان من مراتب الوجود ولمّا كان الوجود غير قابل للتعريف،

ولا يعرف إلّا بالشهود ولا يصحّ المشاهدة إلّا من ذات الحقّ تعالىٰ حيث إنّ الّذي خلقه هو الّذي شاهده، ومن لم يخلقه لم يشاهده، ولا يحيط بالشيء إلّا من كان علّة له، وكل موجود بالقياس إلى موجود آخر ليس علّة له حتىٰ يحيط به فالعلّة الحقيقية هي ذات الحقّ وهي التي تحيط بالموجودات ويعرفها كما هي، وما عداه سبحانه انّما يعرف الشيء بصورته لا بحقيقيته وواقعه فمعرفة الفصول والأجناس خفية حدا وهي بحسب الفن الحكمي ما كانت حدّاً للوجود وبيان مرتبته فلا يمكن معرفتها غالباً، وإن لم يكن مستحيلاً إلّا أنّها في منتهى الخفاء.

فأمّا بالنسبة إلى موردنا فإمّا أن يراد بالناطق الكيف المسموع فهو غير قابل للفصلية لأنّ الفصل من الذاتيات والكيف المسموع من المقولات العرضية.

وإن أردنا به النطق المعنوي الفعلي وهو إدراك المعقولات فهو أيضاً غير فصل واقعي حيث إنّه يرجع إلىٰ الأمر العرضي ومن لوازم الفصل، وعليه فلابدّ أن يراد به النفس الناطقة ويمكن أن يدّعي بأنّ الناطق ليس فصلاً للإنسان لأنّه مفهوم اشتقاقي.

والجواب: أنّ الفصل الحقيقي هو النفس الناطقة، ولكن لمّا كانت غير قابلة للتعبير عنها إلّا بمفهوم اشتقاقي فكان التعبير بالناطق عن النفس الناطقة.

وإن شئت فقل: إنّ هناك تسامحاً من جانب ومعنى خفيّاً من جانب آخر فمن حيث إنّه لا يمكن الوصول إلى النفس الناطقة إلّا بالعنوان، وهو الاشتقاق الّذي هو كلمة ناطق فعبّر عن ذلك العنوان بالناطق، ومن حيث إنّ النفس الناطقة فصل حقيقي واقعي، وهي عين وجود الشيء، وفعليته كانت فصلاً حقيقياً للانسان، ولمّا كان التعبير بالناطق لأجل التطابق بين النفس الناطقة، والعنوان الاشتقاقي صحّ التعبير عنها بالمشتقّ.

إلّا أنّه عند التحقيق أنّ جميع المفاهيم الاشتقاقية كناطق وصاهل ونحوهما خارجة عن حدّ المقولات حيث إنّها مفاهيم اعتبارية لوحظ فيها انتزاعها من منشأ خاص فكل مفهوم مشتقّ لا يمكن أن ينطبق عليه حدّ المقولة كما يظهر ذلك من كلمات الحكماء، والفلاسفة أيضاً حيث إنّ الجواهر، والأعراض لا ينطبق عليها

مفهوم المشتقّ لا بالحمل الأوّلي الذاتي، ولا بالحمل الشائع الصناعي بل هي مفاهيم اعتبارية تنتزع من مناشئها، ويصحّ التعبير عن ذلك الشيء بالعنوان الاشتقاقي، ولعلّ المراجع لكلمات الحكماء فيما رسموه في كتبهم يجد ذلك واضحاً عند التأمّل فيما بيّناه.

وممّا بيّناه يتضح للمراجع أنّ حقيقة الأجناس وحقيقة الفصول وحقيقة اللوازم من الأعراض العامة والخاصة ممّا ليست من حقائق المشتّقات، وأنّ المفاهيم الاشتقاقية تخالف حقيقة الجنس، والفصل والعرض العام والخاص وانّما المشتقّات ، عناوين تنطبق على تلك المعنونات لا أنّها عينها، وانّما هي مفاهيم اعتبارية قد تنتزع عن تلك الحقائق، وقد تنتزع من الأمور الاعتبارية كعنوان مالك ومملوك عن عنوان الملكية، وزوج وزوجة المنتزعان عن عنوان الزوجية.

جوابنا مع الشريف

ويمكن أن نجيب السيد الشريف أنّ جهة الانحلال العقلي في القضية سواء كان الانحلال إلى قضية واحدة أو إلى قضيتين.

ولو صحّحنا الانحلال فيناسبه قضية واحدة مقيّدة وهو الانسان انسان له النطق ولا مورد للإنحلال إلى قضيتين مستقلتين كالإنسان انسان، والإنسان له النطق، وحينئذ تبقى القضية الامكانية على حالها من غير انقلاب إلى قضية ضرورية سواء قلنا: إنّ القيد والمقيّد داخلان، أو أنّ التقييد داخل والقيد خارج فالقضية على حالها من الإمكان.

فاتضح من مجموع ما ذكرنا أنّ الا يراد على السيد الشريف يتوجّه في موردين.

الأوّل: انّ المقام من نوع التحليل العقلي سواء كان الإنحلال بنحو القضية الواحدة، أو إلى قضيتين لا ربط له بمفاد المشتقّ، لأنّ القضية لم تكن عين المدلول، وانّما عند التحليل العقلي تكون عين المدلول، في مثل قولك: الانسان انسان ثبت له

النطق.

وعلى فرض القبول أنّ القضية منحلّة، فتنحلّ إلى قضية واحدة لا إلى قضيتين ضرورية وممكنة ولكن مع هذا فإنّ هذا التحليل إلى قضية واحدة أيضاً مشكل لأنّه تحليل فرضي ولا أثر له في باب المشتقّ.

مع أنّ القائل بالتركيب لم يكن ناظراً إلى ما احتمله الشريف وانّما غرضه في التركيب ما تكون من المبدأ والنسبة، وهذا المبدأ المنتسب، كما ذكره الأُستاذ العراقي وجماعة.

وقد صرّح سابقاً بأنّ المفهوم يكون من مادة وهيئة ولو كان وجوده بنفس المبدأ، فيكون المعنى الحرفي ملغاً، بينما هو ثابت.

ولذا ذهب إلى أنّه من ثبوت المعنى الحرفي والاسمي يصبح مفهوم المشتقّ مكوّناً من شيئين المبدأ وهو المعنى الاسمي والهيئة التي هي المعنى الحرفي، مع أنّ القضية الضرورية بشرط المحمول لا تضر بالانقلاب في كل قضية لأنّ الضرورية بشرط المحمول جارية في جميع القضايا ولا أثر لها، إذ لا توجب انقلاب القضية حقيقة بل توجبه فرضاً وتقديراً.

ومع فرض التسليم والمماشات مع السيد الشريف من حيث مفهوم الشيئية أو مصداقها، فإنّه لا يثبت المطلوب حيث إنّه دليل نقضي، والدليل النقضي لا يثبت المطلوب، وإن أوجب بطلان دليل الخصم.

نعم قد يتمّ مقصوده إذا كان المقام من باب النقيضين فإذا بطل دليل الخصم ثبت مطلوبه.

وأمّا محاولة الأُستاذ العراقي، بإدخال المعنى الاسمي والحرفي في مفهوم المشتقّ فحفظاً للطرفين قد جمع بين المعنى الاسمي والحرفي، نعم تخرج الذات إمّا مفهوماً أو مصداقاً.

وقد أشكل على البساطة بأنّ لازمها عدم اعتبار الهيئة في المشتّقات، ومن الواضح أنّ المشتقّ، قد اعتبرت فيه الهيئة كما اعتبرت فيه المادة، وثانياً: انّ

اللابشرطية إن كانت بمعنى الطبيعة المهملة كما أفاده سلطان العلماء في باب المطلق والمقيّد فهي لا تقتضي جواز الحمل لأنّ الطبيعة من حيث هي هي ليست إلّا هي غير قابلة للحمل والاتحاد مع غيرها وإن كانت بمعنى اللابشرط القسمي فهو تقييد للطبيعة، نظير تقييدها بشرط شيء وبشرط لا، فيكون المشتقّ في التحليل مركّباً من الحدث المقيّد باللابشرط، ويرجع هذا المعنى إلى التركيب في مفهوم المشتقّ من حيث المادة والهيئة، وإن اعتبرت اللابشرطية بنحو القيد الذهني، فلازمه أن لا ينطبق مفهوم المشتقّ على الخارج.

هذا غاية ما يحاوله في بحثه على القائل بأنّ مفهوم المشتقّ بسيط من كل الجهات، كما أفاده الأُستاذ الأكبر.

وانّك على ضوء ما بيّناه يمكن دفع ما أورده في جميع صوره، فإنّك قد عرفت توجيه القول بالبساطة على وجه أن يكون مفهوم المشتقّ مقارناً للابشرطية ومقيّداً واقعاً، لأنّ هناك مفهوماً قد قيّد باللابشرطية ليرد عليه ما ذكره بل في الحقيقة أنّ اللابشرطية في باب المشتقّ عنوان مشير لتقيّد المعنى وضيق دائرته.

نظير ما ذكره المنطقيون، في باب القضية الحينية، وظهر على ضوء ما حقّقناه، أنّ الأُستاذ العراقي لابدّ له في هذا المقام بناءاً على ما اختاره في المعنى.

وأمّا على مختارنا، فإنّ المنسبق الحرفي من لحاظ الهيئة على وجه الاستقلال في المفهوم كالمادة والحدث.

ومن الواضح أنّ مفاهيم المشتقّات ليست كذلك، وأنّ هيئآتها مندكّة في مادّتها، هذا كلّه مما شاة في البحث مع الأعلام من حيث البساطة والتركيب.

وأمّا على ما بنينا عليه وقرّبناه من أنّ المشتقّ هو الذات بمرآتية المبدأ على وجه فناء المرآة في المرئى، واندكاك المبدأ في الذات، بحيث لوحظت الهيئة في باب المشتقّ في تمام الفناء في الذات، وأنّ الّذي يأتي في الذهن ليس إلّا تلك الذات بمرآتية المبدأ للذات وأنّ ذلك تحليلاً عقلياً لا خارجياً.

تقريب آخر للبحث

إعلم أنّ مفهوم المشتقّ إن بنينا على البساطة من جميع الجهات على الوجه الّذي ذكرناه، من كون اللابشرطية عنواناً مشيراً لتقيّد المعنى فلا ترد عليه كلمات الأُستاذ وغيره من الاشكالات التي تقدّم ذكرها ولامورد لها اصلاً.

وإن بنينا على أنّ المشتقّ هو المبدأ المنتسب بقيد النسبة وخروج الذات عن مفهوم المشتقّ فهو لا محذور فيه ثبوتاً إلّا أنّه على مبنى استاذنا العراقي من كون المعاني الحرفية مستقلّة في المفهوم ممّا يتماشى مع مفهوم المشتقّ.

فإنّ الواضح أنّ الهيئآت في المشتقّات مندكّة في المواد بأشدّ مراتب الاندكاك والفناء.

نعم يتصوّر على مسلك غيره في المعاني الحرفية من اندكاك الهيئة في الذات تصويره بالمبدأ المنتسب إلى الذات.

وأمّا على مختارنا، فإنّ المنسبق إلى الذهن في باب المشتقّات هو نفس الذات المندكّ فيها المبدأ، فالذات بمرآتية المبدأ هي عين مفهوم المشتقّ، ولذا لا يفرق في الحمل بين أبناء المحاورة في أي لغة كانت بين قولك: زيد كاتب والكاتب ضاحك فإنّك لا تجد فرقاً بين ماكان الموضوع والمحمول مشتّقاً وبين ماكان الموضوع ذاتاً والمحمول مشتقّاً.

وإجمالاً: انّ مقام الثبوت لا محذور فيه على جميع الأقوال من بساطة المشتقّ على الوجه الّذي ذكرناه، وعلى تركيبه بالتحليل العقلي من أُمور ثلاثة: أو الذات والنسبة أو النسبة والمبدأ إلّا أنّ البحث من حيث الاستظهار وانطباق المشتقّ في الاستعمالات والمحاورات انّما يتّجه في جميع موارده على ما بيّناه من الذات بمرآتية المبدأ[1] ويؤيده أنّك إذا قلت في مقام الحصر: انّما القائم زيد، هو اتحاد

---

١ . استدلّ الأستاذ المعظّم الخوئي بالنقض على القول: بالبساطة بثبوت التركيب وهذا ليس إلاّ دليلاً نقضياً، ويظهر من بحثه أخذ المشتقّ وتركيبه من مفاهيم ثلاثة: الذات والنسبة والمبدأ وقد اختار في المعنى الحرفي انّها ليست بإيجادية ولا فانية ولا إخطارية كما في المعنى الاسمي ←

الذات من قائم مع زيد، لا مجرّد حمل مبدأ القيام على زيد، لأنّ المقصود من الحصر هو اتحاد المحمول مع الموضوع على الوجه الأكمل، ولا يتمّ إلاّ إذ اتحد ذات المحمول في المثال مع الموضوع، وهو زيد فالأسماء على هذا تارة تقع محمولة، كالإنسان حيوان، وأُخرى تقع مصدراً واسم مصدر، وثالثاً: يقع الاسم وسطاً بين الأمرين وهو المشتقّ، ويكون نفس الذات بمرآتية المبدأ وهذا حقيقة الوسيطة بينهما.

دليل الأعمىٰ

انتهى بنا البحث إلى رأي الأعمى وسيره في الأسامي العبادية انّها حقيقة في الأعمّ من المتلبّس بالمبدأ أو المنقضي عنه.

وقد استدلّ بجهات:

١ - التبادر وهو جار في كل من المتلبّس والمنقضي عنه المبدأ.

٢ - عدم صحة السلب في كل من المتلبّس والمنقضي عنه المبدأ.

٣ - ما ورد عن الإمام الصادق عليه السلام لمّا رواه عن النبي صلى الله عليه وآله في قوله تعالى: ﴿**لا يَنالُ عَهْدِي الظالِمِين**﴾[1] على إبطال خلافة الخلفاء الثلاثة.

أمّا استدلاله بالتبادر فالقائل بخصوص المتلبّس يثبت التبادر أيضاً في حقّه فالتبادر لم يكن منوطاً لأحدهما وانّما يدّعيه كل من كلا القولين.

وأمّا بالنسبة لما استدلّ بعدم صحة السلب فإنّ القائل بخصوص المتلبّس يذهب إلى أنّ عدم صحة السلب في طرفه كذلك، ويصبح الأمر ليس إلّا المصادرة في المطلوب بين القولين.

٤ - استدلّ الأعمى بأنّه لو لم يكن في المنقضي حقيقة لما كان الاستعمال فيه

← وجعلها معنى وراء ذلك، ومن الواضح أنّ ذلك لا يفهم من هيئات المشتقّ هنا أصلاً وانّما يفهم منها الاندكاك والفناء في المتعلّق (المقرر).

١. البقرة: ١٢٤.

مجازاً أو يكون المجاز في المنقضي أكثر من الحقيقة، بينما أنّ الحقيقة أكثر استعمالاً من المعنى المجازي.

ويرد عليه أوّلاً: انّ المنقضي عنه المبدأ لم يكن مستعملاً أكثر من المتلبّس لأنّه كما ذكرنا أنّ المشتقّ له فردان.

الأوّل: أن يكون الجري والتلبّس فعليين حقيقة.

الثاني: أن يكون الجري والتلبّس باعتبار الماضي فعليّاً وحقيقة.

وإذا قسمنا الجري والتلبّس في الحال والجري والتلبّس في الماضي مع الانقضاء فالاستعمال في الانقضاء أقلّ منها.

ولو قلنا: إنّ المجاز يستعمل أكثر من الحقيقة فيجاب أنّ أكثر المجاز لا ينافي الحقيقة والاطلاق يتصرّف منه إلى المعنى الحقيقي وإن كثر ما لم يكن هناك نقل أو مجاز مشهور، بل حتّىٰ لو كان المجاز مشهوراً لأنّ الشهرة قرينة على عدم كونه حقيقة.

وأمّا الاستدلال بالآية الكريمة قوله تعالى: ﴿**لا ينال عهدي الظالمين**﴾ مبنى على أنّ الخلافة بمعنى الإمامة وهو تقمّص الولاية بعد الرسولﷺ فالإمامية تقيّدها بالإمامة والعامة تعتبر الولاية بمعنى الخلافة بعد الرسولﷺ وعلى كلا التفسيرين يمكن تصوير الاستدلال بهذه الآية الشريفة ويتمّ استدلال الإمام بها ويصبح مدركاً للأعمى بأنّ المتقمّص للولاية يدّعي من نفسه الاسلام وليس ظالماً، فيكون المعنى أنّ الظلم قد طرقهم في حياتهم الأُولىٰ، وتصبح نفوسهم مظلمة حين ذاك.

وهذا ممّا يوجب عدم استحقاقهم للخلافة الدينية التي هي القبس الوهّاج والنور المشرق في سماء المعرفة والكمال لأنّ الكفر ظلم للنفس، والظلم لا يختصّ بإهانة كرامة الآخرين بل يسري حتّىٰ لنفس الانسان، كالالحاد والشرك فمن تلبّس بهذه المظالم فلا يستحقّ نيل الولاية ورعاية الأُمّة وحفظ كيانها ورفع مستواها.

الجواب:

إنّ الاستدلال بهذه الآية أوّلاً: لا يثبت المشتقّ للأعمّ وانّما الإمام عليه السلام في صدد ردعهم والإنكار عليهم ولو كان القول بالمجاز.

وثانياً: أنّا نتصوّر في عنوان الحقيقة قسمين كما أوضحنا، من كون الجري والتلبّس فعلاً أو أنّ الجري والتلبّس بلحاظ ما مضى عنه المبدأ، فيقول الإمام عليه السلام في هذا العرض: إنّ من تلبّس بالظلم ولو آناً ما لا ينال المنصب الديني التي هي الخلافة ويكون حكم عدم نيل الخلافة من باب القضية الحقيقية وهو أنّ من ظلم نفسه بالكفر ولو آناً ما لا يستحقّ ذلك المنصب الإلهي، وهذا من باب أنّ العلّة المحدثة مبقية.

وتوضيح ذلك أنّ العناوين المأخوذة في الأدلّة على انحاء: تارة يؤخذ العنوان جامداً، وأُخرى يكون مشتقّاً، وثالثة: يؤخذ العنوان بسيطاً، ورابعة: يؤخذ العنوان مركّباً وخامساً: يؤخذ العنوان علّة تامة، حدوثاً وبقاء، نظير الاجتهاد في التقليد، حيث لا يقلّد إلّا المجتهد وبقاء التقليد منوط ببقاء الاجتهاد، فلو ذهبت منه الملكة لا يجوز تقليده، وسادسة: أنّ مجرّد الحدوث كاف في ترتّب الحكم على الموضوع، مثل قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيدِيَهُما﴾[1].

فالقضية بنحو القضية الحقيقية، فمن تلبّس بالسرقة وجب قطع يده أو أنّ من زنى يجب إقامة الجلد عليه مائة جلدة.

ولا يراد بالسرقة والزنا أن يكون العمل صادراً منه على الدوام، وانّما مجرّد حدوثه كاف في ثبوت الحدّ على السارق والجلد على الزاني.

والمورد هنا من هذا القبيل أنّ من تلبّس بالظلم كاف في عدم استحقاق الخلافة والمنصب الإلهي، حيث إنّ المتولّي من قبل الشارع المقدّس لابدّ له من الأهليّة ومن حسن السريرة وصلاح الباطن، وحسن الظاهر وطاهر النفس ونظيف العمل وترقى نفسه عن المعاصي فإنّ الكفر لا يجتمع مع هذه الأمور لأنّ المستحقّ

---

١ . المائدة: ٣٨.

لابدّ أن يكون طاهر النفس نزيهاً عن الرذائل بدأً وختاماً، فإنّه من حين ابتداء تولّده يكون معصوماً ونزيهاً من جميع النقائص كما نجده منطبقاً في ذات الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله والأئمّة عليهم السلام من هذا القبيل أيضاً.

ولذا صحّ إرساله لهداية البشر وإنقاذهم من الجهل والآثام وجعلهم في مستوى الفضيلة والكمال.

أو أنّ المراد بالمنصب كونه غير مستعدّ للعصيان وهو سار في دور الصلحاء أو أنّ العصمة تأتي في مرحلة النبوّة أو الإمامة كما يراه الأُستاذ النائيني.

إلّا أنّ من راجع الروايات يرى مناصب الأولياء والأنبياء مساوقة لوجودهم لا أنّه هناك صلاحية ثم بعد مرحلة الصلاحية تأتي مرحلة المنصب الإلهي بل إنّ العصمة مسبوقة بمجيىء الرسالة أو الإمامة.

دليل الصحيحي في المشتقّ

استدلّ القائل بخصوص المتلبّس في المبدأ من ناحية الاثبات بوجهين:

أوّلاً: التبادر في خصوص المتلبّس لا الأعمّ كما عليه أذهان عامة العرف والعقلاء، وعند ملاحظته نجده أمراً وجدانياً ولا يختصّ بلغة دون لغة حيث يفهمون من اطلاق المشتقّات لخصوص المتلبّس بالمبدأ فعلاً ولا يصدق على المنقضي عنه المبدأ.

ودليل الصحيحي في التبادر أقوى انسباقاً من دعوى تبادر الأعمّ.

٢ - عدم صحة السلب عن المتلبّس بالمبدأ وصحة السلب عمن انقضى عنه المبدأ ويكون مجازاً، واستدلّ صاحب الكفاية بأنّ صحة السلب مطلقاً في كل زمان ينافي في تلبّسه في الزمان الماضي، وصحة السلب مقيّداً لا ثمرة فيه.

وأجاب بعضهم أنّ القيد تارة يؤخذ قيداً للموضوع، فصحة السلب قيداً للموضوع مطلقاً، من دون نظر إلى زمان يكفي في صحة السلب مطلقاً، ولا وجه لجعله قيداً للمحمول من دون تخصّصه بزمان الماضي أو زمان الفعلية، وهذا الوجه

لا بأس به ولا محذور فيه كما عليه المحقّق صاحب الكفاية.

وأمّا مرحلة الثبوت وهو أنّه إذا قلنا: بالبساطة فلابدّ من الالتزام في خصوص المتلبّس وإذا قلنا: في الأعمّ فيأتي دور الخلاف أنّه هل يراد به خصوص المتلبّس أو الأعمّ منه ومن المنقضي عنه المبدأ، ويكون من موارد التركيب.

وقد بنى علىٰ هذا الوجه الأُستاذ النائيني في بعض عباراته، فعلى اختيار البساطة لا مورد لمجيء النزاع في شموله للمنقضي.

وأمّا على الالتزام في التركيب وانّ المشتقّ ينحل إلى ذات ونسبة ومبدأ، أو ذات ونسبة أو مبدأ ونسبة فحينئذ يمكن تصوير النزاع لحفظ الذات، وعند ذهاب المبدأ فهل يمكن فرض مجيء العنوان أم لا بخلاف الجوامد، فلا ينطبق عليها العنوان لذهاب صورتها بذهاب المبدأ عنها.

فعند ذهاب الانسان مثلاً، يكون ذهابه بذهاب صورته لا بذهاب الهيولى، لأنّ الهيولى تعطي معنى الاستعداد الأوّلي دون الفعلية بخلاف المشتقّ، فإنّ له تعلّق بالذات إمّا عين حقيقته، أو بنحو التلازم، فالمنكر يدّعي عدم صدق العنوان مع ذهاب المبدأ، والقائل بالأعمّ يلتزم بصدق العنوان لبقاء الذات وإن ذهب المبدأ.

وقد ناقشه الأُستاذ العراقي، بان المسألة غير مبنية على البساطة والتركيب، فعلى القول بالتركيب سواء كانت الذات داخلة في المشتقّ أم كانت ملازمة له فلا يفرق الحال في جريان النزاع.

وأمّا القائل بخصوص المتلبّس فلا يكفي عنده صدق العنوان لذهاب المبدأ، وأمّا القول بالتركيب فينحلّ إلى نسبة ومبدأ وعند ذهاب المبدأ فالانتساب باق مع الذات بناءاً على أنّ المفهوم مكوّن من المبدأ والنسبة والذات، فعند ذهاب المبدأ فالذات باقية، وعلى فرض خروج الذات مع ذهاب المبدأ يأتي النزاع من صحة الاطلاق وعدمه كما في تلك الفروض أيضاً.

فالنزاع حتّىٰ على كون المشتقّ نفس المبدأ، لا بشرط علىٰ مختار الأُستاذ، فالنزاع جار أيضاً كما بيّناه من بقاء الذات، وإن ذهب المبدأ إلّا أنّ ما ذكره ففي النفس

منه شيء، حيث إنّه كانت الذات داخلة في مفهوم المشتقّ فالنزاع جار ولا إشكال فيه، لأنّها جزء للمدلول حتى لو كانت توأماً مع المبدأ.

وأمّا إذا كانت الذات خارجة سواء قلنا: إنّ المشتقّ هو المبدأ أو المبدأ المنتسب فلا معنى لثبوت النزاع مع خروج الذات عن المدلول.

فما ذكره الأُستاذ الأكبر النائيني معقول من ابتناء المسألة على البساطة والتركيب، وانّ النزاع جار إذا كان المركّب من المبدأ والذات والنسبة، وانّ الذات داخلة: إمّا بنحو الجزئية أو الشرطية أو المقارنة.

تنبيهات المشتقّ:

تعرّض الأُصوليون إلى تنبيهات المشتقّ لمناسبة بينها وبينه.

الأوّل: الفرق بين المشتقّ والمبدأ، وإن كنّا قد تعرّضنا إليه إجمالاً فيما سبق ولكنّ الأُصوليين عندما يتعرّضون إليه في التنبيهات يوسّعون دائرته.

وتفصيل البحث عنه أنّ الفرق بين المشتقّ والمبدأ فإن لوحظ كون الشيء لا بشرط كان مشتقّاً على القول بالبساطة فيه، وإن لوحظ بشرط لا يكون مبدأ ولا يحمل على شيء، وامّا جهة الفرق بين المشتقّ والمبدأ في صورة التركيب التحليلي، فتأتي الوجوه السابقة، وامّا أن يتركّب من النسبة والمبدأ أو نفس النسبة والذات على الاختلاف فيها من حيث التقيّد بين الذات والنسبة أو كون الذات خارجة ملازمة للنسبة أو داخلة، أو على ما اخترناه من أنّه الذات بمرآتية المبدأ وعندئذ يفترق المشتقّ عن المبدأ أنّه في المشتقّ يصحّ الحمل لكونه عنواناً وفي المبدأ لا يصحّ حمله.

ثم إنّ الجهة الزائدة على ما سبق أنّ اللابشرطية هل هي أمر اعتباري كما يظهر عن بعض أقطاب الأُصوليين كصاحب الفصول حيث يرى أنّ المادة إذا كانت لا بشرط يصحّ حملها وتقع مشتقّاً وإن اعتبرت بشرط لا فلا يصحّ حملها وتسمّى مبدأ، وهذا الوجه في غاية البعد لأنّه إذا كان مجرّد الاعتبار كاف فيمكن صدق العكس، بأن

يكون بالنسبة إلى المشتقّ بشرط لا، وبالنسبة إلى المبدأ لا بشرط.

ولا أظنّ أحداً من الأُصوليين قد التزم بما ذهب إليه في هذه المقالة، وانّما اطلاق اللابشرطية وبشرط لا يندكّ بلحاظ اختلاف الماهيتين واقعاً ولكن لما كانتا غير خارجتين عبّر عنهما بالأُمور الاعتبارية التي تكون مقابلة للأُمور المقولية والأمور الواقعية كباب الملازمات العقلية، فلا مانع منه، وإن كان نظره أنّ الأمورالاعتبارية ما كانت بيد المعتبر فهذا غير مرضيّ لدينا، وعلى هذا يصحّ فرض التعاكس وهو ممّا لا يلتزم به أحد.

وعلى كل فالذي يظهر من المحقّق الدواني، أنّ اللابشرطية ليست قيداً ويظهر من الأُستاذ الأكبر النائيني، اعتبارها قيداً في الماهية فإن كانت المادة لا بشرط، فهي مشتقّ، وإن اعتبرت بشرط لا، تكون مبدأ.

ولكن المحقّق الدواني لا يعتبر اللابشرطية وبشرط لائية قيدين وفصلين للماهية وانّما هما يتكفّلان صحة الحمل في جانب وعدم صحته في جانب آخر.

وعلى الإجمال: انّ مقصود الدواني على نهج ما سلكه الشريف إلّا أنّه قد جاء بدقّة أعمق ممّا جاء به الشريف حيث إنّ الّذي ذكره السيد الشريف بأنّه إذا التزمنا بتركّب المشتقّ فلازمه إمّا أخذ العرض في الجوهر، وإمّا لزوم انقلاب القضية الممكنة إلى الضرورية بشرط المحمول بينما المحقّق الدواني اتجه إلى صلب الموضوع ولم يتّجه إلى ناحية الأدلّة النقضية كما تمشّىٰ بها السيد الشريف، لأنّ ابطال الخصم في التركيب لا يثبت البساطة التي ادّعاها.

والّذي يعضده الدواني هو عدم احد اللابشرطية، وبشرط لائية قيد في المشتقّ والمبدأ، وانّما سيرهما تصحيح الحمل وإلّا لدخلت النسبة في معنىٰ المشتقّ ولازمه دخول المعنى الحرفي في المعنىٰ الاسمي.

وتكون النتيجة أنّ المقوّم للمعنىٰ الاسمي يصير في قالب المعنىٰ الحرفي، وهذا لا يلتزم به أحد بل المعنىٰ الاسمي دائماً في قبال المعنىٰ الحرفي سواء كان جامداً أم مشتقّاً.

ويمكن توجيه كلامه بتعبير منّا أنّه لا نلتزم بأنّ المشتقّ مركّب، وإلّا لو كان مركّباً من الذات والنسبة فيلزم دخول المعنىٰ الحرفي في المعنىٰ الاسمي، ولا يمكننا أن نختاره مقيّداً من اللابشرطية وبشرط لائية، لأنّه يلزم التركيب أيضاً فلا بشرطية وبشرط لائية يراد بها الجهة التعليلية للمشتقّ لا جهة تقييدية له، وبهذا البيان، ثبتت بساطته.

وبهذا الإيضاح، أنّ المادة لها حالتان، الحالة الأُولىٰ: حالة الانطباق والسريان في الأفراد.

الحالة الثانية: حالة عدم الانطباق. ففي الحالة الأُولىٰ: يعبّر عنها مشتقّاً، وفي الحالة الثانية: يعبّر عنها مبدأ.

التنبيه الثاني:

انّه في صورة التركيب هل يمكن الغائه، حتّىٰ يصحّ حمل بعض علىٰ بعض بخلاف ما لو كان مركّباً.

ذهب صاحب الفصول إلىٰ إلغاء التركيب وإلغاء جهة عنوان الجزئية حتّىٰ يكون لا بشرط وعندئذ يصحّ حمل بعضه علىٰ بعض.

ولكن هذا قابل للمناقشة، لأنّ الإلغاء لم يكن محط نظرنا لأنّه إذا كان قوام كل شيء بالجزء الآخر لم يكن مثل هذا الأمر تحت النظر والجعل وانّما هو أمر واقعي يتبع واقعه، وليس باب الحمل من الأمور الاعتبارية كما احتمله، بل يدور مدار الواقع، ولا يدور مدار الجعل والاعتبار.

التنبيه الثالث:

يمكننا تحرير البحث في شمول المشتقّ لصفات الواجب.

ذهب صاحب الفصول إلى عدم انطباق الاشتقاق على صفات الواجب وإن انطبق عليها، فيكون بطريق المجاز دون الحقيقة.

اختار جماعة عدم وجود صفة للواجب من العلم والقدرة والإرادة ونحوها، وانّه سبحانه فوق الاتّصاف وإن وصفناه فمن قبيل ادراك الحيوان الّذي في القفص حيث لا يدرك وراء القفص شيئاً لعدم توسعة نطاق فكره وعدم انطلاقه في هذا العالم اللامتناهي، فوصف الواجب بالعلم والقدرة والإرادة بلحاظ هذا الكمال الخاص المتداول بين الفكر البشري، حيث لا يمكنه الانطلاق إلىٰ أكثر من ذلك، فوجوده سبحانه أعظم من اتّصافه بالعلم والقدرة والإرادة.

وتنحلّ هذه الصفاة كلّها إلىٰ صفات سلبيّة، إذ العلم مفاده ليس بجاهل وكذا بالنسبة إلى صفة القدرة فإنّ معناه ليس بعاجز، والإرادة بمعنىٰ أنّه غير مريد، فالواجب إذاً هو أعظم من هذه الصفاة وأكبر منها شأناً.

إلّا أنّ التحقيق كما عليه أهله أنّها صادقة على الذات وعين الذات، وإلّا فلو احتملنا ما ذكره هذا القائل، لصدق النقيض والعياذ بالله، فإنّه إذا لم يصدق العالم والقادر عليه سبحانه وتعالى صدق نقيض ذلك، بأنّه ليس بعالم ولا قادر، فإنّ ارتفاع النقيضين محال وكانت هذه الأدعية والأذكار والآيات القرآنية الكريمة كلّها مجرّد لغو والعياذ بالله.

لازمه التعدّد

بعد ثبوت الصفات له سبحانه، وانّ هناك ذات وصفة للمشتقّ فكيف تنطبق على الواجب تعالى إذ لازمه التعدّد بينما ذاته عين علمه وقدرته وإرادته عين ذاته.

ولذا قال الفارابي: الله كلّه علم وكلّه قدرة وكلّه إرادة وليس متّصفاً بالعلم والقدرة والإرادة.

وملخّص البحث أنّ رجوع الصفات إلىٰ المفاهيم السلبية ممّا لا معنى له، وانّ تعدّد الصفات مع الذات المقدّسة كما يراه الأشعريون ممّا لا وجه له ولا برهان يقتضيه وأنّ البرهان على خلاف هذين القولين واضح.

فما ذكر من كون الصفات راجعة إلى المعنى السلبي لا نتقبّله، وكذلك قول

الأشاعرة غير تام لتعدّد القدماء أزلاً وانّ واجب الوجود لم يكن واحداً وهو مناف لذاته القدسية، ولازم قولهم التحديد في ذاته وفي صفاته.

وكذا ما ذهب إليه صاحب الفصول بأنّ الصفات منقولة من المعاني اللغوية إلى مصطلح جديد من أنّها عين ذاته، فالعالم وإن كان في ذلك الدور علم وذات ولكن في دور النقل إلىٰ المعنىٰ المصطلح الجديد أنّ العلم عين المعلوم في ذاته المقدّسة وكذا صفة القادر والإرادة إلّا أنّه عند مراجعة كلمات اللغويين لم نجد فرقاً بين كلمة عالم في ذات زيد وكلمة عالم في ذاته سبحانه.

وانّ الاختلاف في مفهوم هذه الصفات مع الذات لا ينافي الاتّحاد واقعاً والعينية مع ذاته تعالى فإنّ البرهان قائم على العينيّة في الخارج لا على اتّحاد المفهوم، فصدق زيد عالم كقولك: الله عالم إلّا أنّ العلم هنا في الواجب عين الذات ومتّحد معها في الواقع، بخلاف قولك: زيد عالم فإنّ العلم وراء ذاته وإن اشترك الطرفان في مغايرة مفهوم الصفة مع الموضوع في مقام الحمل فإنّ مفهوم العلم المحمول في العنوان الاشتقاقي غير زيد وغير الواجب تعالى.

فاتّضح أنّه لا يضرّ الاختلاف في المفهوم الاتّحاد في المصداق.

نعم لو كانت المفاهيم متعدّدة والانطباق متعدّد لأشكل الأمر في واجب الوجود، وقد عرفت دفعه.

وقد يؤيّد بقول أمير المؤمنين عليه السلام: أوّل الدين معرفته وكمال معرفته الإخلاص له وكمال الاخلاص له نفي الصفات عنه لأنّ كل موصوف غير الصفة[1].

طور آخر من الكلام:

قد يستدعي البحث طوراً آخر في عرضه على وجه التفصيل وهو أنّ العلم عبارة عن حضور المعلوم عند العالم، كما ذكره الأُستاذ الأصفهاني في حاشيته تبعاً

١ . شرح أُصول الكافي ٢: ٢٠١، شرح نهج البلاغة ١: ١٤، دار المعرفة - بيروت، عنه البحار ٤: ٢٤٧، مؤسسة الوفاء - بيروت.

للحكماء وصدر المتألّهين والسبزواري وغيرهما.

والحضور يشمل مرتبة حضور الشيء لذاته ويشمل مرتبة صورة الشيء، وهو المعبر عنه بالعلم الحصولي فالعلم نفس الحضور.

وأمّا تفسيره بالإنكشاف فهو تفسير باللازم لا بالحقيقة فحضور الشيء لغيره من توابع العرض.

وأمّا حضور الشيء بنفسه لنفسه فهو حضور بالذات وبالأصالة، فمثلاً: أنّ النفس الناطقة عند ما يلحظها الانسان يجدها حاضرة لنفسها.

وأمّا إذا لوحظت للغير وكانت في معرض تصوّرها للأُمور الخارجية فحضور الصورة للنفس بالأصالة، وحضور متعلّق الصورة من الأشياء المعلومة لها تكون بالعرض.

فالمعلوم بالذات للنفس هو الصورة والمعلومات الخارجية معلومة لها بالعرض.

وكذلك القدرة فإنّها بمعنىٰ الحضور على الوجه الأكمل، وأمّا الإرادة، وإن فسرها الأُستاذ الاصفهاني تبعاً للفلاسفة والحكماء، كما نشاهده في أسفار صدر المتألّهين وغيره بالإبتهاج والرضاء إلّا أنّه لمّا كان الانسان قاصراً عن إدراك حقيقتها في ذات الحق وانكشافها تماماً فعرفت باللازم.

فالابتهاج والرضا تعريف باللازم، وعلى كل فهي أيضاً حاضرة لدى النفس بهذا الحال أنّها وجودات هي عين الواجب أولا مانع من انطباق المشتقّ عليها.

وبتعبير آخر تارة يكون المبدأ غير الذات والعنوان يكون منتزعاً وأُخرى يكون المبدأ عين الذات وعنوان المشتقّ يكون منتزعاً، إذ العنوان الاشتقاقي ماكان منتزعاً من شيء سواء كان من ذات ومبدأ أو من نفس المبدأ ولا محذور فيه.

التنبيه الرابع: دخول المجاز والاسناد في المشتقّ

ممّا يستثني بعض المصادر عن مفهوم المشتقّ أنّه فيما إذا كانت نسبة

المحمول إلى الموضوع مجازية وكانت المجازية في الاسناد وفي الكلمة فيتفرّع علىٰ هذا سؤال، وهو: هل تبقى الكلمة مشتّقة على حالتها، مثل قولك: الميزاب جار فنسبة الجريان لا إشكال بكون الجريان للميزاب مجازاً، وانّما يصدق الجريان للماء لا للميزاب.

فمدلول الجريان على حالته من الاشتقاق وصدور التغيير بالنسبة إلى الميزاب لا بنفس الجريان، فيجري فيه النزاع على أنّه في خصوص المتلبّس أو الأعمّ من المتلبّس والمنقضي.

عناوين موضوعات الأحكام:

ليعلم لديك أنّ الأحكام العرفية، والقوانين الدولية والأحكام الشرعية لما تتّجه إلىٰ موضوعاتها تكون مختلفة باختلاف موضوعاتها، وإليك بعض أطوارها وحالاتها:

١ - قد يكون الموضوع جامداً كلفظ الانسان، فيتوجّه الحكم عليه كما في قولك: أيّها الانسان صلّي، أو الحيوان ذو حياة، فكلمة الحيوان جامد وذو حياة حكمه، وليس بمشتقّ لغوي، وللمشتقّ اصطلاحي كما بالنظر إلى الانسان كذلك.

٢ - قد يقع الموضوع من الأمور الانتزاعية كالشيئية من الشيء والامكانية من الإمكان، مثل: كل ممكن زوج تركيبي، فقد أخذت الزوج التركيبي من الإمكان والأمر الانتزاعي لم يعرض عليه الوجود الخارجي، وانّما هو منتزع منه[1] وانّ الإمكانية منتزعة من الوجود والعدم.

٣ - قد يكون الموضوع اشتقاقياً، والاشتقاق إمّا أن يأتي بصورة الاشتقاق النحوي كإسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبّهة وأفعال التفصيل واسم المكان والزمان، وقد يكون المشتقّ نحوياً إلّا أنّه لم يكن موضوعاً للحكم مثل: ضرب وهو

---

١ . وانّما ذكر سماحة والدنا موضوعات للأحكام وإن اشتبهت المبادىء ولكن لشدّة تعلّقها بالمشتقّ ذكرناها هيهنا.

مشتقّ.

والّذي يقع موضوعاً هو الفاعل للحكم، ولكن لو كان المشتقّ النحوي بصورة المصدر لصحّ أن يكون موضوعاً مثل قولك: ضربي زيداً واحترامي لعمر.

٤ - قد يكون موضوع الحكم الأمر الاعتباري الّذي ليس بجوهر ولا عرض مثل: عنوان الزوجية والرقيّة والحرية ونحوها فالحكم الصادر على هذه الجهات مثل قولك: إذا صارت فلانة زوجتك جاز لك النظر، وإذا صار عمر عبداً لعلي وجبت خدمته لمولاه، وإذا صار زيد حرّاً وجب له تمام الميراث خلافاً لشيخ الأساطين حيث انكر الأحكام الوضعية الاعتبارية، وقال: إنّ الأحكام التكليفية هي الأصلية والأحكام الوضعية تابعة للأحكام التكلفية ولكن قد حرّرناه في ما يأتي أنّ الأحكام الوضعية ثابتة استقلالاً وقد تكون تبعاً.

وعلى كل فهذه العناوين والموضوعات الجامدة والمشتقّة بكلا نحويها أو المنتزعة عن الذات كالإمكان، أو مقولة من المقولات أو اعتبارية فقد يكون مجرّد وجود كاف في ثبوت الحكم ولكن لا يكفي إلّا مع بقائها، وذلك في المفاهيم الاشتقاقية وما بحكمها من الجوامد من المفاهيم الاعتبارية كعنوان الزوج أو الزوجة والحرّ والمملوك.

وأمّا في العناوين التي هي منتزعة عن الذات كالإنسانية في الإنسان والحيوانية المنتزعة عن أفرادها فإنّها ليست مشمولة لعنوان ترتّب الحكم على الموضوع حدوثاً أو بقاءً، فإنّ الجوامد والعناوين المنتزعة عن الذات إمّا موجودة أو معدومة، وليس لها حالة الحدوث والبقاء في ترتّب الحكم عليها.

فمثلاً الاجتهاد والتقليد: انّ مجرّد حدوث الاجتهاد في زمن لا يكفي في تقليده ما لم تكن له ملكة مستمرة فالعناوين والموضوعات لابدّ من بقائها واستمرارها ولا يكفي مجرّد الحدوث فيها، وكذا بالنظر إلى قبول شهادة العادل، ففي حالة عدالته تقبل شهادته، أمّا في عدم دور العدالة فلا تقبل شهادته ولا تجوز الصلاة خلفه.

وقد تكون العناوين كافية بمجرّد حدوثها كما بيّناه، مثل: عنوان السارق والسارقة والزانية والقاتل فإنّه بمجرّد حدوث هذه العناوين وصدورها يكون الحكم ثابتاً عليها من الجلد والقطع والقصاص.

أمّا بالنسبة إلى الجوامد على ما حرّرناه سابقاً فلا يأتي هذا البحث فيها لأنّه عند ذهاب الذات فيها فلا يثبت الحكم عليه ولا نتصوّر فيها الحدوث والبقاء، وكذا في الأمور الانتزاعية أيضاً لا يجري فيها النزاع، كما أشرنا.

وأمّا الكلام في الأمور العرضية إذا كانت بنحو المحمول بالضميمة كزيد أبيض، أو من الخارج المحمول كعلّي زوج لفاطمة عليها السلام فيمكن تصوير النزاع فيها بمعنى أنّه هل يكفي مجرّد ثبوتها في ترتّب الحكم أو لا يكفي مجرّد الثبوت وهذا يحتاج إلى ملاحظة الدليل، فقد يكون العنوان مأخوذاً فيه مجرّد الحدوث كالزنا والقتل والسرقة وقد لا يكتفي بذلك، وانّما يحتاج إلى بقائه واستمراره كالاجتهاد والتقليد والعدالة وإذا كان الحكم المترتّب على الموضوع كاف فيه مجرّد الحدوث أو يعتبر حدوثه وبقائه فهو من القضايا الحقيقية التي عليها محور الأحكام الشرعية والقوانين الدولية وكل حكم جاء على نحو العموم فهو على نحو القضية الحقيقية في الشريعة.

٥ - أن يكون موضوع الحكم عنواناً مرآتياً ومشيراً إلى ما في الخارج كقول جعفر بن محمد عليه السلام: عليك بهذا الجالس[1] ويقصد به زرارة فإنّ الجلوس ممّا لا يترتّب عليه الحكم وليس عنواناً مأخوذاً على نحو الحقيقة ومن الغريب ما عن بعض أعلام العصر من تجويز كون العنوان المشير من القضايا الحقيقية المأخوذة في العلوم فإنّ عنوان الإشارة ممّا يوجب سلب كون الموضوع مستقّلاً أو كونه على وجه القضية الحقيقية فإنّ الحكم في القضايا الحقيقية مترتّب على الموضوع استقلالاً أو كان جزء الموضوع كما إذا كان الموضوع مركّباً أو استقلالية الموضوع في مقام

١ . وسائل الشيعة ٢٧: ١٤٣ ح ١٩، باب ١١، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.

ترتّب الحكم على موضوعه ينافي كون الموضوع عنواناً مشيراً ومرآتاً إلى الخارج وانّما العنوان المشير يتبع ما أشار إليه من قضية خارجية أو قضية حقيقية أو من موضوع خارجي أو اعتباري فهو تابع دائماً لما تعلّق به وأشار إليه.

تنبيه:

انّك قد عرفت أنّ محطّ العلوم هي القضايا الحقيقية، كل فنّ أو قانون انّما يتشكل بصورة القضايا الحقيقية وانّ القضايا الحقيقية كما سيأتي منّا الاشارة إلى ذلك يأتي على وجوه ثلاثة في نظر علماء الأُصول: فتارة يكون المحمول مساوياً للموضوع في مقام التحقّق كالإنسان متعجّب أو ضاحك وأُخرى يكون المحمول أوسع دائرة ومفهوماً من الموضوع كقولك: الانسان حيوان، وثالثة: يكون المحمول أخصّ من الموضوع في مقام التحقّق والخارج كما تقول: الحيوان انسان أو ناطق.

وأمّا باصطلاح المناطقة والفلاسفة الذين يرتّبون على القضايا الأشكال الأربعة فيحصرون القضايا الحقيقية فيما كان المحمول أعمّ من الموضوع أو مساوياً له ويخرجون القضايا التي يكون فيها المحمول أخصّ من الموضوع لعدم ترتّب مثل ذلك في الأشكال الأربعة ولمّا كان نظر فنّ الأُصول غير محصور بذلك عمّموا البحث لمّا كان المحمول أخصّ دائرة من الموضوع فلو قال الشارع: أكرم كل إنسان عالماً صحّ التعبير والحكم بذلك وكانت هذه القضية وانّ محمولها أخصّ من الموضوع لكن ممّا يجب امتثال هذا الحكم والمتبّع في الروايات وفي الفقه يجد الكثير ممّا كان المحمول فيه أخصّ من الموضوع.

ثم إنّ ميزان القضية في صدقها وكذبها في نظر علم الأُصول هو جهة صدق المخبر وكذبه لا صدق القضية وكذبها من حيث هي هي كما يراه علماء الميزان والقضية الحقيقية في نظر علماء الأُصول شاملة لما كان فيها جهة الإخبار عن الواقع

ملحوظاً كما في الجمل الخبرية وما لم يكن جهة الإخبار فيها ملحوظاً كالجمل الانشائية من الأوامر والنواهي كأقم الصلاة وآتي الزكاة ولا تشرب الخمر فالقضايا الحقيقية في نظر علماء الأُصول شاملة للقضايا الخبرية والإنشائية وإن كانت القضايا الانشائية في نظر علماء الفلسفة والميزان داخلة تحت عنوان التصوّر دون التصديق وسيأتي منّا بيان ذلك ان شاء الله في القضايا الحقيقية.

الثّمرة

ثمرة المشتقّ

١ - ما ذكروه في باب الرضاع[١] فيمن كانت له زوجتان زوجة كبيرة وزوجة صغيرة وكانت الكبيرة قد دخل بها الزوج فالمعروف بين الفقهاء حرمة الكبيرة والصغيرة إمّا الكبيرة فلأنّها أصبحت أُمّ زوجته وهي محرّمة عليه، وإمّا الصغيرة فبنت زوجته المدخول بها وهو ممّا لا ريب في حرمتها، لأنّها بنت زوجته المدخول بها، وكان هذا الفرع من المسلّمات الفقهية ولكن للمناقشة مجال وذلك في صورة أُمّ الزوجة لأنّ رضاع الصغيرة عند انتهائه فقد خرجت عن عنوان الزوجية فلم ينطبق على الكبيرة الأُولى أُمّ الزوجة وتكون الكبيرة هذه في ثبوت الحرمة لها مبنى على المشتقّ فإن كان المشتقّ يصدق حتى في ظرف عدم الزوجية الفعلية للصغيرة وانّه يقال للكبيرة أُمّ من كانت زوجته فتحرم بناءاً على صدق المشتقّ في المنقضي وإلّا فمقتضى القاعدة بناءاً على أنّ المشتقّ يختصّ بالمتلبّس بالمبدأ فإنّ لازمه عدم حرمتها وتكون هذه المسألة نظير ما لو كان للشخص زوجة أُخرى كبيرة وقد أرضعت الصغيرة بعد إرضاع الكبيرة الأُولىٰ لها فإنّه من الواضح أنّ المسألة تبتني على مسألة المشتقّ فإن عمّمنا المشتقّ وإلى المتلبّس حرمت الكبيرة الثانية أيضاً وإن اختصّ المشتقّ وعدمه بخصوص المتلبّس لم تحرم الثانية وجريان المشتقّ وعدمه في

---

١ . إيضاح الفوائد في شرح إشكالات القواعد - ٣: ٥٢، وكذا ورد في مسالك الإفهام في شرح شرايع الإسلام ١: ٣٧٩.

الكبيرة الثانية إذا أرضعت الصغيرة أوضح من الصورة الأُولىٰ وهي إرضاع الكبيرة الأُولىٰ المدخول بها للصغيرة وعليه فمسألة المشتقّ لا تختصّ بالكبيرة الثانية بل تعم الثانية والأُولىٰ وإن جاز أنّ الأُولىٰ تحرم على كل حال لأنّ ظرف البينونة من الزوجة الصغيرة في زمان هو عين زمان الزوجية فينطبق على الكبيرة الأُولىٰ انّها أُمّ زوجته والتفكيك بين زمان البينونة عن الزوجية وزمان الزوجية تفكيك عقلي لا في نظر العرف ولكنه قد يدفع بأنّ العرف انّما يرجع إليه في تشخيص المفاهيم لا في موارد التطبيق والمورد من مورد التطبيق ولكن يجوز دفع هذا الوجه بأنّ العرف إذا فهموا أنّ المقام من باب تعدّد الرتبتين من كون البنت بالقياس إلى الكبيرة الأُولىٰ بنت لها وانّ الكبيرة في مرتبة أُخرى أُمّ لها وانّ ذلك غير مرتبة أُمّ الزوجة وانّ الزمانين مختلفين واقعاً ولكن العرف بعد الالتفات إلى ذلك يراه من باب تعميم المفهوم للزمانين أو الغاء عنوان المرتبتين فإنّه من الواضح أنّه ينطبق على الكبيرة الأُولىٰ أُمّ الزوجة وهذا التشكيك لا مجال له وإن كان ذلك كلّه لا يخلو عن تأمّل ولعل المسألة من المسلّمات في حرمة أُمّ الزوجة الكبيرة الأُولىٰ والصغيرة.

٢ - فيما لو ترتّبت آثار على عنوان العادل كصدق العادل في قبول قوله أو قبول شهادته أو فيما كان الاجتهاد معتبراً في ترتيب كثير من الآثار فهل يحكم بترتيب الآثار في ظرف انقضاء المبدأ من العدالة أو الاجتهاد والظاهر عند مراجعة تلك الأبواب لا قصور في شمول محل النزاع لها ولكن لورود الأدلّة الخاصة في عدم قبول شهادة العادل في ظرف فسقه بعد العدالة وعدم ولاية المجتهد وعدم جواز تقليده عند ذهاب اجتهاده وإلّا فبحسب القاعدة جريان النزاع في أمثال ذلك.

٣ - كراهة التخلّي تحت الشجرة المثمرة عند انتهائها من الثمرة فانه تجري الكراهة على القول بالأعمّ دون اشتراط الثمرة الفعلية فيها.

٤ - في الاوقاف المترتّبة والصدقات على من سكن مدرسة أو بلداً أو عنوان طالب العلم والبحث فيها وكان الساكن في المدرسة قد خرج منها والمعنون بعنوان الطلب قد ترك تحصيله أو عنوان السكنىٰ في بلد قد ترك السكنىٰ منها فهل يستحقّ

من نماء تلك الأوقاف المترتّبة على عنوان سكنىٰ المدرسة الخاصة أو التشاغل بالفقه أو الخروج عن البلد التي استوطنها؟ فإن قلنا: بتعميم المشتقّ فيستحقّ الخارج عن المدرسة والخارج عن التشاغل بالعلم والبلد أو عن الاجتهاد أو عنوان العدالة في وقت وإن قلنا: كما هو المختار من اختصاص المشتقّ بالمتلبّس فلا يجوز إعطاء من خرج عن العنوان بالفعل ونظير ذلك: ما لو أوقف شخص داراً في النجف الأشرف على عنوان أولاده من الطلب في العلوم الدينية ثم خرج ذلك العنوان لسفر أو غيره فهل يجوز له الرجوع إلى الدار والسكنىٰ فيها أم لا؟ وتبتني المسألة على عنوان المشتقّ أيضاً، ونظير ذلك أيضاً: فيما لو أوصى الميّت في مال لعنوان من العناوين كطلّاب العلوم الدينية أو سكنىٰ محل خاص كسكنىٰ النجف ثم ذهب المبدأ من السكنىٰ أو كونه طالباً دينيّاً فإنّه على القول بالأعمّ يستحقّ من المال الّذي أوصى به الميّت وعلى المختار فلا يصحّ لذهاب المبدأ وإذا راجع الانسان أبواب الفقه من الرضاع والوقف والوصيّة والإجارة وغيرها أمكنه تطبيق المشتقّ على المبنائين والفروع كثيرة لمن راجعها.

٥ – قد يقال: تتحقّق الثمرة في عنوان السارق والسارقة والزاني والزانية وفي استحقاق الخلافة لمن كان ظالماً لنفسه ولو بالكفر والفسق قبل الاسلام فيقام عليه الحدّ عند السرقة والزنا ولا يستحقّ الخلافة في حال الكفر، ولكن من الواضح جدّاً أنّ هذه العناوين لا ترتبط بثمرات المشتقّ إذ الأحكام مترتّبة فيها على مجرّد حدوث المبدأ وإن ذهب المبدأ فالعنوان وحدوث المبدأ علّة محدثة ومبقية لترتّب الأحكام علىٰ موضوعاتها.

٦ – النذر فيما إذا نذر أن يعطي مجتهداً أو طالباً دينياً أو ساكناً في مكان خاص ثم ذهب المبدأ من العدالة والسكنىٰ فهل يجوز الإعطاء من المال المنذور بناءاً على الأعمّ ولا يجوز بناءاً على خصوص المتلبّس والنذر، وإن كان تابعاً لقصد الناذر وليس من ثمرات المسائل الأُصولية إلّا أنّه يمكن أن تترتّب ثمرة النذر على ما لو أطلق عنوان الاجتهاد والعدالة وكان غافلاً عن عنوان الأعمّ والأخصّ فإنّه في هذا الفرض

تكون مسألة المشتقّ ولا سيما إن قلنا: إنّ مسألة المشتقّ مسألة غير أُصولية فيكون من ثمراتها النذر في ظرف الاطلاق لا في صورة شموله للأعمّ أو اختصاصه بالمتلبّس بالمبدأ.

آراء الأعلام

الأوامر

إنّ ديدن علماء الأُصول عند بحثهم فى الأوامر، تجدهم يحدّدونها في إطارين.

الأوّل : البحث في مادة الأمر.

الثاني: البحث فى مادة الأمر.

الأوّل : البحث الّذي نتعرّض إليه في سَوْق حديثنا، هو أنّ لفظ الأمر، هل هو مشترك لفظي بين معاني متعدّدة أو يرجع إلىٰ معنى واحد.

ولكن الأُصولي لا يهمّه ذلك سواء كان الأمر مشتركاً لفظياً أم معنوياً.

والّذي يهمّه هو انعقاد الظهور، سواء كان المعنى واحداً أو مشتركاً لفظياً، انعقد الظهور في أحدهما، أوكان أحدهما حقيقة والآخر مجازاً، وإن انعقد الظهور على المعنى المجازي، فإنّه يؤخذ به، وإنّما يراد بالبحث هنا من المعنى الواحد، أو المتعدّد وهو انعقاد الظهور فى أحدهما والإجمال في المتعدّد.

ذهب الأُستاذ العراقيﷺ وجماعة، إلى أنّ مادة الأمر مشترك لفظي بين الشيء والطلب، فالشيء بمعنى الفعل، والطلب يراد به النسبة الطلبية[1].

واستدلّوا على مذهبهم، باختلاف الجموع، حيث إن معنى الأمر إن رجع إلى مفهوم

---

١. نهاية الأفكار ج١ ص ١٥٦ - ١٥٧.

الشيء، يكون معنى جامداً، ومقتضاه جمعه على أمور، وإن رجع إلى عنوان الطلب، ومآله إلى المعنىٰ الحدثي، ومقتضاه أن يجمع على أوامر.

وعندئذ يصبح الأمر مشتركاً لفظياً بين المعنىٰ الحدثي والمعنىٰ الجامد، ولا مورد لرجوعهما إلى معنىٰ واحد وهو مفهوم الشيء، وهذا هو الّذي نختاره في وجه المسألة.

وأمّا إرجاع المفهومين إلى مفهوم واحد، وهو مفهوم الشيء أو الفعل بعيد، ولا يتقبّله أبناء العرف في تصوير جامع عرفي بينهما.

واختار الأُستاذ النائيني أن الأمر موضوع لحقيقة واحدة وهو الواقعة المهمة، والمعاني التي ذكرت للأمر مرجعها إلى الواقعة المهمة، فأرجع المعاني إلى معنىٰ واحد.

وإنّما أفاده الأُستاذ الأكبر، من ادخال الأهمية في الشيء والأمر ممّا لا وجه له حيث يصحّ أن يقال: إنّ أمر زيد لا أهمية له، فظاهر هذا الاستعمال، أنّه على وجه الحقيقة، لا علىٰ وجه المجاز، ولا يفهم العرف ما ذكره من رجوع المفاهيم في الأمر إلىٰ الواقعة المهمة، إلىٰ عنوان الأهمية ويبدوا من الأُستاذ الأصفهاني أيضاً، إرجاع الأمر إلىٰ الأمور إذا كان بمعنىٰ الشيء، وإلىٰ أوامر إذا كان بعنىٰ الطلب، وإرجاعهما إلىٰ معنىٰ واحد وهو الفعل، من حيث تعلّق الإرادة التكوينية والتشريعية به.

وانّ من راجع استعمال الأمور والأوامر لا يجدها راجعة إلى معنىٰ واحد، سواء كان هو الواقعة المهمة، أو نفس الفعل من حيث تعلّق الإرادة التشريعية أو التكوينية به، بل يجد انّ اطلاق الأمر بمعنىٰ الأمور والأوامر، من المعاني المختلفة المتباينة.

كما أنّ من لاحظ استعمالات الأمر بمعنىٰ الأوامر وبمعنىٰ الأمور، لا يجد مفهوم الأمر إلّا موضوعاً لهذين المعنيين المتباينين، وان لا جامع بينهما عرفي.

وانّ إرجاع الأمور والأوامر إلىٰ الواقعة المهمة كما عن استاذنا الأكبر[١] أو إلىٰ الفعل كما عن الأُستاذ المدقّق ممّا لا يتقبّله العرف وأبناء اللغة، حيث إنّ أبناء العرف والمحاورة، إذا أرجعوا المفاهيم إلىٰ مفهوم واحد، لم يرجعوه إلّا إلى جامع عرفي ينتقل العرف إليه بسهولة، لا بخطوط بعيدة وتوجيهات لا يتقبّلها أبناء العرف واللغة.

وانّ الأُستاذ الأكبر في أُصوله، قد أنكر الجامع بين مفهومين إذا لم يكن جامعاً عرفياً، ينتقل إليه أبناء العرف بسهولة، وإن انتقل إليه أبناء العرف بتوجيهات وتمحّلات بعيدة، فلا يراه جامعاً، فكيف ارتضى بالجامع هنا بأن يكون الواقعة المهمة، وهذا ممّا لا يراه أبناء العرف جامعاً عرفياً، بل يرى العرف، أنّ هذا الجامع نظير الشيء والإمكان، ممّا لا يتقبله أبناء المحاورة من كونه جامعاً قريباً.

وليس أمراً موضوعاً لمفهوم الغرض أو للفعل العجيب أو للسخرية والاستهزاء ونحو ذلك ممّا عدّوه فوق النيف والعشرين هنا.

وعلى كل فلا يهمّ الأُصولي، التنقيب لهذه الجهات لأنّها راجعة إلىٰ جهات أدبية ولغوية، والمهم هو استفادة الظهور، ولو بالقرينة.

وانّ استعمال الأمر في مثل الشأن والفعل العجيب والغرض، من باب اشتباه المفهوم بالمصداق، وليست من باب المعاني المتعدّدة، بل ولعل بعضها لا يستفاد من الصيغة بل يستفاد الغرض من اللاّم، أو من بعض القرائن لا من مفهوم الصيغة، نظير قول القائل: أمرك لكذا، فإنّه يفهم من ناحية اللاّم أو من ناحية سوق الكلام كالفعل العجيب ونحوه.

فهذه المعاني إمّا من قبيل الدواعي، أو لوجود قرائن، كاللاّم للغرض، أو استفادة معنىٰ سياق الكلام فأكثرها لا يستفاد من الأمر، وإنّما هي دواع للإستعمال، ومن باب اشتباه المصداق بالمفهوم، أو لقيام قرائن خاصة تدلّ على أحد هذه الوجوه.

---

١ . يقصد بذلك الميرزا النائيني قدس سره في أجود التقريرات ج ١، ص ١٣١ - ١٣٢.

وإجمالاً: انّ مادة الأمر وصيغتها تدلّ على معنيين لا أكثر من ذلك.

الأوّل: النسبة البعثية والطلبية من الغير، وأمّا النسبة الطلبية من الشخص نفسه، فلا معنىٰ له وإن استعمل كما لو قال اطلب من نفسي كذا، فإن صحّ وتمّ الاستعمال، كان من التجريد، لا من باب الاطلاق الحقيقي، فالطلب من نفس الانسان خارج موضوعاً عن عنوان الطلب، فلا يشمله الأمر أصلاً وإن صحّ الاستعمال كان على نحو التجريد بأن جرّد من نفسه نفساً وخاطبها، وهذا على وجه المجاز لا الحقيقة.

فما يرىٰ من بعض الكلمات، من أعلام العصر، من أنّ الأمر موضوع للطلب لكن لا من الطلب لنفس الانسان.

لا يخلو من تأمّل إذ خروج الطلب من نفس الانسان خروجاً موضوعياً، لعدم انطباق الطلب عليه على وجه الحقيقة، وإن استعمل كان بنحو العناية، فلا تشمله صيغة الأمر، لخروج ذلك موضوعاً عن عالم دلالة الأمر، لأنّه ليس من الطلب في لسان أبناء المحاورة.

وأمّا اطلاق الأمر علىٰ الشيء فمن الواضح انّ ليس المراد به مطلق الشيء، فإنّه لا يقال لمن رأى فرساً أو حيواناً أنّه رأى شيئاً أمراً من الأمور، فيراد من الشيء ما لا يشمل الجواهر وبعض الأعراض كما هو واضح.

العلوّ والاستعلاء

يعتبر في الأمر عنوان العلوّ، فإذا لم يكن الأمر عالياً، كالخطاب من الله أو من رسله وأوليائه، أو من الوالدين أو من فقيه ونحو ذلك، فلا يعتبر كونه أمراً.

وانّ الخطاب من المساوي أو الأدنىٰ المساوي فلا يعتبر أمراً بل التماساً، إن كان من المساوي ومن الأدنىٰ يعتبر سؤالاً وأمّا لو استعلىٰ المساوي أو الأدنىٰ فلا يعتبر أمراً ويلام على خطابه بأنك لم استعليت وليس من شأنك ذلك ويستنكرون عليه ذلك.

وأمّا الخطاب من العالي، فلا ريب في إفادته للأمر وإذا خالفه المأمور وكان

الخطاب وجوبيّاً أو تحريميّاً، فيستحقّ العقاب على ترك الواجب وعلى فعل الحرام، لمخالفته لعنوان المولوية والعلوّ، وأنّ مخالفة المولىٰ والعالي موجبة للعقوبة.

وأمّا إذا كان العالي مستخفضاً بجناحه، أو كان خطابه على وجه الالتماس، أو على وجه الإرشاد، وخرج عن كرسي المولوية، فلا يدلّ على العقوبة عند المخالفة، لأنّ عنوان العلوّ قد تنزّل عنه المولىٰ.

ومن هنا قد ورد أنّ الرسول ﷺ لما أراد إرجاع بريرة لزوجها، وكان الحقّ مع الزوجة، قالت: يا رسول الله أنت آمر، لمّا قال لها: ارجعي إلى زوجك، قال: لا بل أنا شافع، فلم تقبل بالرجوع.

وإن كان يظهر من بعض كلمات الأُصوليين، أنّ المولىٰ إذا خاطب غيره، كان ظاهره المولوية وحرمة الترك، وإن كان مستخفضاً بجناحه.

ولكن الظاهر من المتبادر من محاورات أبناء اللغة خلاف ذلك، ولا يفيد العقوبة عند الترك، كما عرفت من رواية بريرة وغيرها من الاستعمالات.

وأمّا الاستعلاء، فليس بدخيل ولا مقوم لمفهوم الأمر، فالأمر إذا ورد من غير العالي فلا يجب امتثاله بل كان التماساً أو سؤالاً.

الوجوب والاستحباب

تعرّض الأُصوليون هنا، إلى أنّ مفاد الأمر هل هو الوجوب أو الاستحباب أو القدر الجامع بينهما أو على وضعه لكل منهما على وجه الاشتراك اللفظي، والظاهر أنّه لا يفيد الأمر إلّا مفاد النسبة البعثية، المعبّر عنها في بعض الكلمات بالنسبة الطلبية، من غير تخصيص لها في عنوان الوجوب أو الاستحباب غاية الأمر، أنّه يفهم عند إطلاق الأمر هو الوجوب، لا أنّه هو الموضوع له، ولكن من ظاهر الاطلاق هو استفادة الوجوب عقلاً إذ الاستحباب يحتاج إلى مؤنة زائدة، وهو الطلب مع جواز الترك.

وحيث لم تقيّد النسبة البعثية، فينصرف الأمر إلى الوجوب عقلاً، وسيأتي لذلك مزيد.

بيان في مادة الامر:

وأمّا الاستدلال علىٰ الوجوب في مادة الأمر، بآية ﴿**فليحذر الذين يخالفون عن امره...**﴾[١] ، ﴿**قالَ وما مَنعَكَ ألّا تَسْجُدَ إذ أَمَرتُكَ**﴾[٢] ، وقول الرسول ﷺ: لولا «أشقّ على أُمتّي لأمرتهم بالسواك»[٣]، ففي دلالة كل ذلك لا يخلو عن تأمّل، على أنّ هذه الموارد من قبيل الاستعمال، والاستعمال لا يثبت الحقيقة.

وقد أعرضنا عن تفصيل هذا البحث، لعدم أهميّته، فمن أراد مراجعة هذا البحث، فليرجع إلى كتب العلماء.

خلاصة آراء الأعلام في مادة الأمر

النّائيني:

يرى أنّ القدر الجامع لمادة الأمر الواقعة والحادثة المهمة، واستعمال المادة في غير ذلك لقرينة أو من باب اختلاف الدواعي ويعتبر العلوّ في مادة الأمر على نحو المولوية وإلاّكان إرشاداً أو دعاء والتماساً وينصرف اطلاق الأمر إلى الوجوب.

العراقي:

يرى الاشتراك اللفظي في مادة الأمر بين الأمور والأوامر فيحمل الأمور على الشيء والأوامر على الطلب، ويعتبر العلوّ والاستعلاء، وأنّ صيغة الأمر عند اطلاقها وعدم تقييدها للاستحباب فتنصرف إلى الوجوب.

الأصفهاني:

يرى أنّ القدر المشترك، عنوان الفعل حتّىٰ بين الأمور والأوامر، ويعتبر العلوّ والاستعلاء في صيغة الأمر، ويحمل عند عدم القرينة الأمر على الوجوب، وإذا لم

---

١ . النور: ٦٣.
٢ . الأعراف: ١٢.
٣ . الكافي ٣: ٢٢ ح ١، باب السواك دار الكتب الإسلامية.

يكن الأمر عالياً ومستعلياً، كان التماساً أو دعاء أو ارشاداً[١].

الكفاية

اتحاد الطلب والإرادة

ملخّص ما أفاد صاحب الكفاية في اتّحاد الطلب والإرادة.

١ - اختيار اتّحاد الطلب مع الإرادة في المفهوم وفي الإنشاء وفي الحقيقة والمصداق فإذا قال: أردت، بمعنى طلبت، في المراحل الثلاثة، وإن كان إطلاق لفظ الإرادة ينصرف إلى الحقيقة والمصداق، وإطلاق الطلب ينصرف إلى الطلب الإنشائي، وليس وراء الإرادة طلب أصلاً، بل ولاوراء الجمل الأُخرى من الكلام في الخبر.

لأنّ مدلول الخبر هو عبارة عن تصوّر الموضوع والمحمول والنسبة والإعتقاد لثبوت المحمول للموضوع، وهذه ليست إلّا تصوّرات وعلم، ولا في الإنشاء لأنّ الإنشاء ليس إلّا الإبراز عن الصفة النفسانية من التمنّي والترجّي والتشبيه ونحو ذلك. وإن كان في النسب الإنشائية تلازم أحد الصفات النفسية، كالتمنّي والترجّي والاستفهام، وفي الجمل الخبرية الحاكية تلازم العلم والتصديق[٢].

٢ - إذا قلنا: باتّحاد الطلب والإرادة كما سبق، لزم القول بالجبر، إذ كل تكليف على ما ذكرنا، حتّىٰ للكفار والعصاة، يكون ناشئاً عن إرادته تعالى، وإرادته علّة تامة، لا يتخلّف عنها المعلول فيلزم الجبر.

وجوابه: انّ الأحكام الشرعية، متوقّفة على إرادة التشريع من النبي ﷺ أو الولي، وليست ناشئة عن الإرادة التكوينية من الله تعالى ليرد الاشكال[٣].

---

١. نهاية الدراية ج ١ ص ٢٥٨ - ٢٦٠.
٢. كفاية الأصول ص ٨٥ - ٨٨ - مؤسسة النشر الإسلامي.
٣. كفاية الأصول ص ٨٨ - ٨٩.

٣ - إنّ هذا الجواب في دفع الجبر لا أثر له، إذ كل موجود وكائن، من جوهر وعرض وفعل من الانسان وغيره، مسبوق ومعلول إلى إرادة الواجب تعالى إذ كل ممكن ومعلول، لابد وإن يرجع إلى العلّة الحقيقية التي لا يمكن التخلّف فيها وهي إرادته التكوينية سبحانه.

والجواب: انّ سبق الإرادة منه سبحانه وتعالى لا يستدعي الجبر، إذ ليس كل سابق مقهور له اللّاحق، وانّ الارادة الازلية، تعلّقت بما تقتضيه ذاته وماهيّته فالله في مشيّته تعلّقت بما يقتضيه الانسان في ذاته وملكاته.

فالانسان في أعماله لا يختلف ولا يتخلّف عن ماهيّته ومقتضى ذاته، إذ الناس كمعادن الذهب والفضّة والنحاس، وانّما أوجدهم الله على طبق استعدادهم وذواتهم، ولا يمكن التعليل للذاتي، بأن يقال: لم كانت ذاته كذلك، إذ الذاتي لا يعلّل، وقلم التعليل قاصر عن بيان الذاتيات ولوازمها[١].

النائيني:

١ - اعلم أنّه يرى اختلاف الطلب والإرادة، مفهوماً وإنشاءً وحقيقة ومصداقاً، فإنّ الإرادة صفة نفسانية والطلب فعل نفساني، وليس أحد المقولتين عين الأُخرى فإنّ الفعل النفساني من مقولة الفعل والإرادة، التي هي صفة النفس من مقولة الكيف، فلا يتّحد أحدهما مع الآخر لا مفهوماً ولا إنشاءً ولا حقيقة ومصداقاً[٢].

٢ - انّ الاختيار هو عين الفعل النفساني، والأفعال الاختيارية ناشئة منه، وأمّا الإرادة فهي صفة غير اختيارية، وإذا ترتّب الفعل على غير اختياري، فلا يمكن أن يكون اختيارياً، لأنّ المعلول والناشىء عن غير اختياري، لا يكون اختيارياً، فالأفعال من المكلّفين تّبع الفعل النفساني وهو نفس الاختيار، والناشىء عن الاختيار يقع

١. كفاية الأصول ص ٨٩ - ٩٠ - مؤسسة النشر الإسلامي.
٢. أجود التقريرات ج ١ ص ١٣٥، فوائد الأصول ج ١ ص ١٣٠ - ١٣١.

اختيارياً[١].

٣ - انّ الفعل النفساني الّذي يعبّر عنه في الأوامر بالطلب وفي غير الطلب نعبّر عنه بالفعل النفساني، يقع وراء الإرادة ليكون العمل ناشئاً عنه بلا واسطة.

وأمّا إذا كان العمل النفساني وجوده قبل الإرادة، فقد وقع محذور الجبر، لأنّ الإرادة غير اختيارية فكل ما نشأ عنها، فهو غير اختياري وبهذه الأمور الثلاثة تنحلّ شبهة الجبر.

أمّا إذا قلنا: باتّحاد الطلب والإرادة، فلا تنحلّ شبهة الجبر[٢].

٤ - انّه بناءً على مذهب العدلية، من أنّ متعلّقات الأحكام لابدّ وأن تكون ذات مصالح ويكفي فيها مصلحة النوع دون المصلحة الشخصية القائمة بالفرد، نظير الجائع في أكله لأحد الرغيفين، والهارب لأحد الطريقين، ولا وجه لاشتراط المصلحة بالفرد.

٥ - انّه إذا لم نلتزم بما قلناه، وقلنا: باتّحاد الطلب والإرادة، فلا تنحلّ شبهة الجبر.

٦ - مفاد الحديث القدسي «يابن آدم بمشيئتي كنت أنت الّذي تشاء فأنت أولىٰ بسيّئآتك منّي وأنا بحسناتك منك»[٣].

ووجه الاشكال أنّ مقتضى الاختيار للعبد حتّىٰ أن تكون نسبة الخير والشر إليه على حدّ سواء، فما معنى أولويّة الحسنات لله وأولويّة السيّئآت للعبد.

والجواب: أنّ العبد إن قدّم جنود الجهل والشيطان من الشهوات والغضب والحيل والخداع، فالعمل منسوب اليه، فهو أولىٰ به من كل أحد.

وإن قدّم جنود الرحمن والعقل، بالتوبة والصبر والشكر والتوكّل والرضا بالقضاء والقدر، فالفعل وإن كان من العبد، إلّا أنّ هذه من الله.

---

١. فوائد الأصول ج١ ص١٣١ - ١٣٢.
٢. أجود التقريرات ج١ ص ١٣٨ - ١٣٩.
٣. الكافي ١: ١٥٩ ح ١٢، باب الجبر والقدر والأمر بين الأمرين، دار الكتب الإسلامية. والتوحيد ٣٤٣ - ٣٤٤ / ١٣، وعنهما فيب البحاره: ٩٤ / ١٣ و ١٤.

فالفعل وإن كان من العبد لكن بمعونة جنود الرحمن والعقل، فإذا تكون نسبة الحسنات إلى الله أقرب من العبد، لأنّ هذه الجنود له سبحانه وقد استمدّ العبد فعل الخيرات منها.

أو نجيب: بأنّ العبد إذا جاء بالخيرات، حصل له استعداد ولطف إلهي لمجيء الحسنات الأُخر.

وهكذا كلّما فعل كثيراً من الخيرات، صار الاستعداد أقوىٰ، وكانت الكرامة واللطف أقوىٰ، فمن حيث الاستعداد واللطف الإلهي، عبر الله أنّه أولىٰ بالحسنات من جهة الاستعداد واللطف الّذي جاء من الله إلى عبده[١].

العراقي:

١ - اختلاف الطلب والإرادة مفهوماً ومصداقاً.

واستدلّ له كمافي بحثه في الأوامر الامتحانية من تحقّق الطلب دون الإرادة الجديّة، لانتفاء الإرادة في الأوامر الامتحانية وجداناً، وهذا دليل على المغايرة.

٢ - انّ الكفار والعصاة مكلّفون لاستحقاقهم العقاب على ترك التكاليف، وإذا انتفت إرادته تعالى في موارد التكاليف المتوجّهة على الكفّار والعصاة، فلابدّ من تحقّق الطلب الموجب للتكليف من غير إرادة وهذا دليل على المغايرة[٢].

٣ - تقريب مذهب الأشاعرة، أنّ المكلفين مجبورون على أعمالهم ولا تأثير لقدرتهم على الأعمال[٣].

ومن الواضح أنّ الإرادة التشريعية لا تتعلّق إلّا بالفعل المقدور للشخص، وقد ظهر أنّه لا يعقل تعلّق التكليف من غير طلب ولا إرادة، فلو قلنا: بالاتّحاد بين الطلب والإرادة لزم انتفائهما في مورد التكليف، ولازمه انتفاء التكليف، فهو خلف الغرض، فيتعيّن القول بتحقّق الطلب من غير إرادة، لأنّ التكليف يتوقّف على الطلب، وتحقّق

---

١. أجود التقريرات ج١ - ص١٤١ - ١٤٣.
٢. نهاية الأفكار ج ١ ص ١٦٤ - ١٦٥.
٣. نهاية الأفكار ج١ / ص ١٧٠.

التكليف من غير إرادة يستدعي مغايرة الطلب والإرادة وهو المطلوب، فهو ليس إلّا إظهار الإرادة ظاهراً أو السعي نحو الشيء، وإن لم يكن من تصميم وإرادة.

هذا ملخّص ما يريده الأشعري، وأمّا ما أفاده في الكفاية من الاتّحاد مفهوماً وخارجاً وإنشاءاً، إلّا أنّه ينصرف الطلب إلى الانشائي، وهو يقارب ما في أذهان الأشاعرة من صحة الطلب، لمصلحة فيه، ويجوز تعلّقه بالوجدان بالمصلحة القائمة في نفس الطلب دون المتعلّق.

والأشاعرة حيث إنّهم لا يقولون بوجوب الطاعة ولا بحرمة المعصية عقلاً، لعدم التزامهم بالحسن والقبح العقليين هذا غاية التقريب في كلمات القوم لمذهب الأشعري وما اختاره في الكفاية.

إلّا أنّ التحقيق أنّ الأشاعرة حيث ذهبوا إلى الكلام النفسي، وأنّه مدلول الكلام اللفظي فيرون الطلب الانشائي في اللفظ يدلّ على صفة قائمة بالنفس غير الإرادة، في قبال من ينكر ذلك ولا يرىٰ إلّا العلم والإرادة والتمنّي والاستفهام والتحضيض من الصفات القائمة في النفس، يعبّر عنها بالكلام النفسي.

ويستدلّون على ذلك بالأوامر الامتحانية المسلّمة عند الفريقين في عدم تعلّق الإرادة بها، وليس ذلك المعنىٰ القائم في النفس نحو تلك الصفات إلّا الطلب المغاير للإرادة وهو المعنىٰ القائم بالنفس.

وقد اختار بعض الأعاظم، المغايرة بوجه آخر فعبّر عن الطلب بهيجان النفس نحو المطلوب، وإن كان بعد تحقّق الإرادة، وهي الشوق المؤكّد، وهو من صفات النفس، وأمّا هيجان النفس وهو الطلب، فهو من أفعالها، ولكن لا يوافق كلمات الأشعريين والتزامهم بجواز تعلّق الطلب بالمحال بداهة أنّ الطلب المتأخّر عن الإرادة لا يمكن أن يتعلّق بالمحال لامتناع تعلّق الإرادة به، ومع امتناع الإرادة يمتنع الطلب لأنّه متأخّر رتبة عن الإرادة، فلا يجوز توجيه كلام الأشعري بهذا الوجه لالتزامهم بتحقّق الطلب في المورد الّذي يقتضي هذا الوجه لامتناع تحقّق الطلب لامتناع الإرادة.

وقد فرّق بعض الأعلام هنا بين الطلب والإرادة أنّ الطلب هو التحريك والبعث نحو الشيء.

وأمّا الإرادة، فهو الشوق المؤكّد المتعلّق بالشيء القائم في النفس.

وفيه أوّلاً: انّ البعث والتحريك من الأمور الانتزاعية من الخطاب بداعي جعل الداعي، وليسا مدلولين لنفس الخطاب.

ثانياً: أنّ البعث والتحريك لا يجوز أن يتعلّقا بالمحال كنفس الإرادة، والمفروض أنّ الاشعري، قد جوّز طلب المحال وإن لم يجوّزه فى الإرادة فيستكشف من المتفاوت بينهما عن عدم كون الطلب فى نظر الأشعريين، هو البعث والتحريك، فهذه التوجيهات لا تصلح أن تكون وجهاً لكلام الأشعري في صحة الكلام النفسي.

المختار للأُستاذ

المختار عند الأُستاذ، هو ثبوت الطلب ومغايرته للإرادة، وأنّ الطلب هو الفعل النفساني، والتصديق الفعلي، ومنه يكون البناء القلبي في كثير من الأحكام، كما في باب الاستصحاب، كترتيب الآثار على الحالة السابقة المنتفية في الزمان الثاني كاستصحاب الطهارة والنجاسة، واستصحاب الأحكام كالحرمة والوجوب، والبناء العملي، في صوم آخر يوم من شعبان، بنيّة أنّه من شعبان، وإن كان شاكّاً بأنّه من رمضان، وقد جعل هذا الوجه توجيهاً لمراد الأشعريين من الكلام النفسي.

ثم أشكل على استدلالهم، في الأوامر الامتحانية بأنّ الأوامر الامتحانية إن كان المقصود إيجادها خارجاً، فقد تعلّقت الإرادة والطلب بالعمل، وإن كان المقصود استعداد الشخص للطاعة والامتثال، فقد تعلّقت الإرادة والطلب بهذا المقدار.

وليست المصلحة قائمة لنفس الطلب بل في العمل والاستعداد، ثم إنّه وافق الأُستاذ النائيني في تفسير الطلب بالفعل النفساني وأنّ عليه مدار الاختيار، ومحور العدل، إلّا أنّه ناقشه في أنّ الطلب النفساني، وليس واقعاً وراء الإرادة بل واقع في المرتبة قبل الإرادة، وإلّا فالإرادة إذا تحقّقت، ترتّب العمل وليس هناك واسطة بين

الفعل والإرادة من الطلب النفساني.

رابعاً: انّ الفعل النفساني الّذي مؤدّاه الاختيار هو تابع لصفة الاختيار في النفس، فالفعل الاختياري ناشىء عن الصفة الاختيارية.

خامساً: انّه ﷺ يرى جعل صفة الاختيار، مجعولة بالتبع لوجود الانسان وصفاته من العلم والقدرة والإرادة ولا يرىٰ الاختيار منتزعاً عن العلم والقدرة والإرادة، بل صفة مجعولة بالتبع لهذه الصفات، وليست صفة الاختيار مجعولة بالاستقلال ومن هذه الصفة ينشأ البناء القلبي والفعل النفساني المعبر عند أرباب الصناعة بالفعل الاختباري[١].

الأصفهاني:

اتّحاد الطلب والإرادة

١ - ان الطلب هو عبارة عن نفس إظهار الإرادة، وأنّ النفس لها صفات من العلم والقدرة والإرادة، ولها مرحلة فعل، كالتصديق الفعلي.

والعلم تارة بمعنى الكيف، ومقام فعليّته هو فعل من أفعال النفس، وهو الوجود العلمي الفعلي، نظير ادراك التوحيد، ونظير ادراك النبوة والإمامة، فمن لم تكن نفسه مقرّة فعلاً ولم يكن علمه فعلياً بالتوحيد والنبوة، فليس بمسلم، وإن علم حقيقة التوحيد والنبّوة، وهذا المعنىٰ يغاير الإرادة، لأنّ الإرادة من الصفات النفسية وهذا التصديق من الأفعال النفسية[٢].

٢ - انّه ليس من الذات المقدّسة صفة يعبّر عنها بالكلام النفسي، الدالّ عليها بالكلام اللفظي، لأنّ ذلك الكلام النفسي في الذات المقدّسة إمّا من سنخ الوجود وتقرّر ثبوته في الذات المقدّسة وهو لا يمكن أن يعبّر عنه... بالكلام اللفظي، لأنّ الوجود العيني الحقيقي لا يأتي بالمدارك الإدراكية، ولا يتحوّل بمفاهيم العبارات

١. نهاية الأفكار ١ - ص ١٧٠ - ١٧٦.
٢. نهاية الدراية ج ١ - ص ٢٦١ - ٢٦٣.

والألفاظ وإن كان من سنخ الماهية، فتعالىٰ الله عن ذلك علوّاً كبيراً، إذ الماهية لا تتقوّم بها الذات المقدّسة ولا تعرض على الذات أيضاً.

وهذا الّذي أفاده من الفعل النفساني، ومن تقريب امتناع الكلام النفسي بالقياس إلى الذات المقدّسة قد صرّح به الكثير من حكماء الإسلام كصدر المتألّهين في (رسالة التصديق)، وفي (الأسفار) في بحث العلم والإرادة وغيره[١].

٣ - انّ الإرادة التشريعية لا تقوم بذاته المقدّسة بل تقوم بالرسول الأعظم صلى الله عليه وآله المعصومين عليهم السلام وانّها إن فسّرت كما في (الكفاية) بالعلم على نحو الوجه الأكمل التام، فهو تفسير لها بالمصداق الّذي تنطبق عليه الإرادة.

٤ - انّ الإرادة كما فسّرها الحكماء في أسفارهم، عبارة عن تمام الرضا والابتهاج بالذات وتمام الابتهاج بالنفس المقدّسة المتعالية. وإلّا فالإرادة بالمعنىٰ المعروف عندنا من التصميم علىٰ الشوق، أو الشوق المؤكّد، أو حمل النفس على الشوق لا تنطبق على الله تعالى[٢].

٥ - انّ الملخّص ما أفاده في الجبر، أنّ الانسان حيث إنّه مركّب من الوجود والماهية، فمن حيث الوجود ينسب فعله إلى الله، ومن حيث الماهية ينسب فعله إلى نفسه، فهو أولىٰ بسيّئاته، كما في الحديث، وهذا هو معنىٰ الأمر بين الأمرين[٣]، أن لا جبر كاملاً ولا تفويض كاملاً بل من حيث الماهية قد اشتمل على التفويض ومن حيث الوجود قد اشتمل على الجبر، وقد التزم أخيراً بأنّ الثواب والعقاب تابعان للملكات التابعة لذات الانسان بالجنّة والنار بهذا المعنىٰ والعبارة في شرحه على

---

١ . حكاه في الأسفار ٦: ٣٨٩، عن أستاذه المحقق الداماد (رحمه الله): وهو السيد محمد باقر بن المير شمس الدين محمد الحسيني الاسترابادي الأصل المعروف بالمير الداماد - له آثار مهمة منها: (القبسات) و(الإيقاضات) و(حواشي رجال الكشي) و(السبع الشداد) أعيان الشيعة ٩: ١٨٩.

٢ . نهاية الدراية ج١ / ص٢٨١ - ٢٨٣.

٣ . أصول الكافي - دار الكتب الإسلامية تحقيق علي أكبر الغفاري - ص١٦٠ / كتاب التوحيد / باب الجبر والقدر والأمر بين الأمرين / الحديث / الحديث: ١٣، وتوحيد الصدوق (رحمه الله) نشر جماعة المدرسين - ص: ٣٦٢ / كتاب التوحيد / باب الجبر والتفويض / الحديث: ٨.

الكفاية تعطي تقريب هذا المعنى اختياره كما في الكفاية[١].

٦ - التفرقة بين الإرادة التشريعية والإرادة التكوينية فالإرادة التكوينية ما تعلّقت بإيجاد الأشياء، والتشريعية ما تعلّقت بتشريع الأحكام والتبليغ، كما صرّحت به كلمات فلاسفة المسلمين، وقد ورد في الحديث مؤيّداً لذلك أنّ لله إرادتين إرادة عزم وإرادة حتم فقد يامر وينهى، ولا يقع الفعل من المكلّف خارجاً وهذا في الإرادة التشريعية، وقد يكون الفعل لا ينفكّ عن الإرادة، وهذا في الإرادة التكوينية.

انّه يرىﷺ، أنّ الإرادة في ذات الحقّ عين ذاته المقدّسة، وانّها من الصفات الذاتية، كالعلم والقدرة والحياة، وان لا منافات بين كون الإرادة من الصفات الذاتية وانّ له إرادة أُخرى، وهي من الصفات الفعلية التي يعبّر عنها بكن فيكون.

وانّ الإرادة الذاتية، هي نفس الرضا والابتهاج كما فسّرها الفلاسفة في أنّها في حقّ الواجب تعالىٰ، هي نفس الرضا بذاته المقدّسة والابتهاج بها.

اتّحاد الطلب والإرادة

أوّل ابتداء بحثنا نستعرض لك كلام صاحب الكفاية، حيث عنوان البحث في نقاط ثلاث:

١ - انّ الطلب عين الإرادة، مفهوماً وحقيقة وخارجاً وإنشاءاً، فإذا قال أحد: أُريد ماءاً يكون بعين قوله، اطلب الماء، بحسب هذه المراحل الثلاث.

فمفهوم أُريد عين مفهوم اطلب الماء بحسب الانشاء وحقيقته، فينحلّ المعنىٰ إلى أنّ الطلب الانشائي هو عين الارادة الانشائية.

فكان القائل لمّا اراد الماء إنشاءاً، فقد طبّقه على وفق الطلب الانشائي، فإنّ قصد الحكاية عن ذلك المصداق الخارجي، يكون المعنىٰ أنّه قد طبّق الطلب على الماء الخارجي.

---

١. نهاية الدراية ج ١ / ص ٢٩٣ - ٣٩٦.

فإذا يقع في عالم المفهوم واحد، وفي عالم الإبراز والإنشاء واحد، وفي عالم الوجود والمصداق من الصفات النفسية واحد.

وغاية الأمر، أنّه فى مرحلة المفهوم ينصرف الطلب إلى عالم المفهوم والإنشاء، وتنصرف الإرادة إلى عالم الحقيقة من الصفة النفسانية، والمصداق الخارجي من الصفة القائمة في النفس.

إلّا أنّ هذا الانصراف لا أثر له بعد اتّحادهما في المراحل الثلاثة، إذ بعد أخذ المرتبة في الجميع واحدة فالكل متّحد، فمرحلة الإرادة مع الطلب في المفهوم واحدة وحقيقة الطلب ومصداقه مع حقيقة الإرادة ومصداقها واحدة، وهذا الانصراف من الإرادة إلى الحقيقة، ومن الطلب إلى الانشاء لا يبتنى عليه قول المعتزلة والأشاعرة ولا يتوجّه حمل كلامهم على هذا الاختلاف في الانصراف كما يحاوله صاحب الكفاية فإنّ النزاع بينهم علمي وواقعي، ولا يكفي فيه ادّعاء المغايرة في عالم الإنشاء وعالم الخارج كما تشاهده من استدلالاتهم.

فهذه المحاولة من إرجاع النزاع من الطرفين، إلى انصراف الإرادة إلى الصفة الواقعية والطبب إلى الإنشاء منه محاولة فاشلة، وأنّ هذا النزاع من قديم الزمان إلى يومنا هذا مبني على نزاع علمي، لا على محاولات لا ربط لها بمحلّ البحث أصلاً، وليس لها نتيجة علمية.

وأنّ صاحب الكفاية لم يثبّت دليلاً علمياً على مطلوبه، وأوكله للوجدان.

٢ - إذا أمعنا النظر. هل نجد ما وراء الإرادة صفة نفسية تسمّى بالطلب أم لا، كما اختاره الأشعريون وقالوا بوجود صفة وراء الإرادة، وهي الكلام النفسي.

بينما نحن لا نجد في أنفسنا غير العلم والقدرة والإرادة ما يعبّر عنه بالكلام النفسي، لعدم وجود دلالة عليه، لا في الجمل الخبرية، ولا في الجمل الانشائية.

وعلى هذا لا مورد للنزاع، في كون الكلام النفسي، هل هو من الصفات أم لا، ويبدو من ملاحظة عبائر الكفاية أنّه غير مصرّح بإنكار الفعل النفساني. وانّما هو في دور إنكار الصفة النفسانية خاصة، وإن كان من تأخّر عن صاحب الكفاية أو ردوا

عليه، بأنّ هناك فعلاً نفسانياً وراء الإرادة، ولكن الظاهر من عبارته إنكار الصفة وراء العلم والقدرة والإرادة، لا إنكار الفعل النفساني.

٣ - إذا قلنا بالاتّحاد بين الطلب والإرادة، ربّما يمكن إثبات قول الجبريين، إنّه كيف يمكننا التمسّك بثبوت التكليف على الكفار والعصاة، لمحالية توجّه الإرادة التكوينية من قبله سبحانه على عبيده، لأنّه يلزمهم الانقياد القهري نحو التكليف وإلّا للزم تخلّف العلّة عن المعلول.

وعندئذ كيف يمكن للكفار والعصاة التخلّص عن الجري العملي في الامتثال.

وقد أجاب عن هذا الإشكال بجواب أُصولي وجواب فلسفي.

أمّا الأُصولي وهو أنّ لدينا إرادتين، الأُولىٰ: ما يعبّر عنها بالإرادة التشريعية، والثانية: ما يعبّر عنها بالإرادة التكوينية، والذى يمكن التخلّف عنها، هي الإرادة التشريعية لأنّها تنبىء عن مجرّد الإنشاء، على طبق المصلحة الواقعية دون الإرادة التكوينية.

ولكن عند ما تقدّم بهذا الجواب الأُصولي، التفت إلىٰ اعتراض آخر من الوجهة الفلسفية، وهو أنّ الإرادات الإمكانية دائماً ظلّ لإرادة الواجب. كما يبدو من ظاهر عبارته، وإن كانت عبارته لا تخلو من عدم الوفاء في المطلوب.

وبعبارة أوضح أنّ الوجودات الإمكانية كالإنسان والحيوان وسائر الموجودات لمّا كانت ظلّاً لإرادة الواجب ووجوده، فكذلك حركات الإنسان وأفعاله، تكون ظلّاً لإرادته تعالىٰ.

فإرادة العبد تابعة لتلك الإرادة، وقدرة العبد ناشئة من تلك القدرة الإلهية، ووجوده ناشىء من ذلك الوجود الأكمل.

وباصطلاح علمي، أنّ الوجود الإمكاني، كالإنسان ونحوه، ظلّ ومعنىٰ حرفي فاني في اتّجاه الواجب، وعلىٰ هذا كيف يصحّ تصوير مخالفة إرادة العبد أمام تلك الإرادة التكوينية الأزلية، وأنّ مجرّد مخالفة الإرادة التشريعية، عن الإرادة التكوينية لا يندفع به الإشكال، فإذاً لا مناص للعبد من الموافقة لإرادته تعالىٰ، لأنّ وجود العبد

فاني في ذات الحقّ تعالىٰ ذكره.

فوجود العبد وعلمه وقدرته وارادته، ليست إلّا معنىٰ آليّاً لذات الواجب، فذات العبد وأفعاله عين النسبة والفناء.

وعند ملاحظة هذا الإشكال، اضطرّ إلى الجواب بوجهة فلسفية لكن لا كما تخيّله البعض، أنّ القلم قد وقف عن السير والإجابة بل أجاب على طبق ما حرّره الفلاسفة في كتبهم وأسفارهم.

وهو: أنّ الّذي يكون من طرف المولىٰ ليس إلّا عبارة عن الوجود والإيجاد، وذلك يكون مؤدّاه بروز الوجود من كتم العدم إلى حيّز الوجود الخارجي، ومقتضىٰ البروز والظهور. لابدّ أن يكون على وفق ذلك المحلّ اللّائق له.

فمثلاً: المولىٰ لمّا أنشأ الوجود الانساني وأنشأ العلم والقدرة والإرادة في الانشاء، فقد أنشأها على طبق الماهية والاستعداد والحدود في العبد.

فحينئذ تكون معاصي العبد تابعة لذلك الجنس والفصل، ولذلك الكلّي الإيساغوجي، وهو عبارة عن تلك الماهية المنطبقة على ذات الفرد، فالعصيان والمخالفة مرجعها إلى الماهية الفردية الخاصة به، لا إلى الله تعالىٰ، فلم يجبر الله العبد على المخالفة والعصيان وانّما جبرته ذاته وملكاته التابعة لذاته.

ولذا لا يمكن التعليل بها أصلاً، حيث إنّ الشيء لا يتخلّف عن ذاته وذاتياته، وهذا الجواب مدوّن في كتب الفلسفة، حتّىٰ يذهب الفلاسفة إلى أنّ التشفّي من ذات الواجب قبيح، والمؤثّر في ذات العبد هي آلامه وذنوبه الراجعة إلى ملكاته، وهي الراجعة إلى ذات العبد وماهيّته الخاصة به، والذات غير قابلة للتخلّف عن لوازمها ولا قابلة للتعليل بغير ذاتها.

هذا خلاصة ما ذهب إليه صاحب الكفاية.

مناقشة وتحليل

المناظرة مع الكفاية

يجوز أن تقدّم له، سجل المناقشات في نقاط: أمّا النقطة الأُولى: في ادّعائه الوجدان، على أنّ الطلب عين الإرادة، فدعوىٰ بلا دليل، لأنّ الطلب يمكن أن يفسّر بالسعي نحو الشيء الّذي يحكي الفعل النفساني فيختلف عن الإرادة، لأنّها من الصفات النفسانية، والطلب دالّ على الفعل النفساني.

ولو تنزّلنا وقلنا: إنّ الطلب إبراز الإرادة والإرادة هي تلك الصفة النفسانية كما هو المختار لنا، لكانت الإرادة غير الإبراز للإرادة، وهو الطلب.

ففي الطلب يراد به، إمّا الفعل النفساني، وهو من مقولة الفعل، والإرادة من مقولة الكيف والصفة النفسانية، وإمّا إبراز الإرادة فهو ليس إلّا إظهار الإرادة ظاهراً والسعي نحو الشيء وإن لم يكن عن تصميم وإرادة.

النقطة الثانية: انّ كلماته في هذا البحث غير متعرّضة لعنوان الفعل النفساني المعبّر عنه في كلمات أعلام الأصول في الفعل الاختياري أو الصفة الاختيارية كما يراه الأستاذ العراقي وعدم تعرّضه إمّا لأنّه لا يرى في النفس فعلاً من الأفعال وهو عين الاختيار عند المحقّق النائيني وغيره فإن كان غرضه إنكاره سواء كان صفة أو فعلاً فهو خلاف الواقع لما نراه أنّ في النفس شيء وهو الفعل الاختياري أو الصفة الاختيارية وانّ للنفس إرادة وفعل وقد أشرنا في هذا البحث أنّ عدم التعرض منه

للفعل النفساني لا يدلّ على إنكاره له ولو التزم به لكان في غنى عمّا ذكره أخيراً من أنّ أفعال العبد تابعة للملكات التابعة للماهية وبالفعل النفساني يتحقّق الاختيار وإن كان على مختارنا من اجتماع العلم والقدرة والإرادة تحقّق الاختيار وامّا إن كان غرضه هو عدم التعرّض ويرى أنّ في النفس فعل آخر وراء الإرادة فالأنسب أن يتعرّض له.

النقطة الثالثة: انّ خوضه للمسألة لم يعيّن فيها جهة البحث في المسألة الأُصولية ولا جهة البحث في المسألة الفلسفية وكان عنوان البحث في ما تعرّض به هو الخلط بين الجهتين وكان المناسب إمّا التعرّض للجهة الأُصولية فقط أو بيان الجهة الاصولية والجهة الحكمية لا خلط الجهتين في البحث الواحد وإن كان المهم للأُصولي هو التعرّض لعنوان المسألة الأصولية دون الفلسفية.

اتّجاهات البحث

البحث ينحو إلى اتّجاهات كما سنوضّحه: أولاً: من الوجهة اللغوية، كما سيأتي بيانه وهي أنّ ما وضع له لفظ الطلب هو عين ما وضع له لفظ الإرادة. وأنّ مفهوم أحدهما هو عين مفهوم الآخر.

ثانياً: انّه هل هناك وراء العلم والقدرة والإرادة حقيقة أُخرى في النفس أو فعل نفساني غير هذه الأمورأم لا، وهذه الجهة مختصّة بالجهة الفلسفية، والبحث عنها لا يرتبط بالبحث عن المسائل الأصولية.

نعم تقع المسألة الفلسفية من المبادىء للمسألة الأصولية على بعض الوجوه، وأنت إذا نظرت إلى كلمات أعلام الأصول لا تجد افراز التبويب بين المسألة الفلسفية والمسألة الأصولية، بل ترى أنّهم تعرّضوا للمسألة الأصولية من الناحية الفلسفية.

وحقيق بنا أن نتعرّض لأهداف هذه المسألة وأنّ أهدافها مختلفة، وما قصده الفيلسوف من هذه المسألة لا يرتبط بما قصده الأصولي من الهدف والغاية، فلابدّ من تحرير المسألة إلى أهداف ثلاثة:

المسألة اللغوية:

الأول ما يقصده اللغوي وهو أنّ ما يفهم من الإرادة وهو عين ما يفهم من الطلب أو أنّ ما يفهم من أحدهما لا يفهم من الآخر وعند مراجعة الكتب اللغوية وأبناء المحاورة يجد الانسان أنّ المفهوم من الإرادة غير المفهوم من الطلب، وأنّ المفهومين من المفاهيم المتغايرة فإنّ المفهوم من الإرادة هو التصميم والجزم بشيء بحيث يوجب ذلك التصميم حملة النفس وأنّ حملة النفس سبب لتحريك العضلات والجوارح.

وأمّا المفهوم من الطلب فهو السعي نحو الشيء، وهو ليس إلّا فعلاً نفسانياً أو إبراز الإرادة كما هو مختارنا وقد أشرنا إليه أنّ الطلب فعل من أفعال النفس، نظير العلم والقدرة والإرادة ولو تنزّلنا وقلنا: بأنّ الطلب ليس هو الفعل النفساني بل هو إبراز الإرادة على مختارنا، وفي مقام إظهارها فإنّه أيضاً يختلف مع الطلب في عالم المفهوم والخارج.

وعلى أي حال سواء قلنا: إنّ الإرادة والطلب متّحدان مفهوماً أو مختلفان مفهوماً وحقيقة، أو مختلفان مفهوماً ومتّحدان حقيقة وخارجاً كما يراه بعضهم فلا يرتبط بالمباحث الأصولية، وانّما هو بحث متمحّض في ناحية اللغة والاستعمال.

الكلام النفسي

١ - الكلام النفسي، هو القائم بالنفس، وهو غير الكلام اللفظي عندهم، وقد أفرط الحنابلة في كلام الله، على أنّ القرآن قائم بالنفس وأنّه قديم حتّىٰ الجلد والغلاف من المصحف[١].

وانّ الكلام النفسي غير العلم، وأنّه قد يخبر الانسان عمّا لا يعلمه، أو يعلم خلافه وغيره، إذ قد يأمر الرجل بما لا يريده، كالمختبر لعبده، فإنّ مقصوده الامتحان

١ . الموقف الخامس من الالهيات ص٧٦.

والاختبار والإتيان بالمأمورية في الخارج، أو الاعتذار، كما إذا علم أنّ عبده لا يطيعه فضربه، فالأمر لأجل جواز الإعتذار عن صحة الضرب.

٢ - انّ مفاد الجمل الخبرية والإنشائية ليس مفاد الكلام النفسي، لأنّ الجمل الخبرية مطابقها هو التصورات من تصوّر الموضوع والمحمول والنسبة والتصديق، بثبوت الحكم.

وكلها ليست من سنخ الكلام النفسي، وانّما هي من سنخ التصوّرات والعلم، وهذه التصوّرات، صور قائمة بالنفس وهي من سنخ العلوم النفسية لا الكلام النفسي على ما ذهبوا إليه.

وأمّا التصديق بمعنىٰ الإقرار النفسي وراء الاعتقاد بالشيء فهو فعل نفساني، وليس صفة قائمة بالنفس.

وأمّا الإنشاء فأيضاً ليس من الكلام النفسي، وانّما هو إيجاد المفهوم باللفظ من غير مطابق له في الخارج، ولا قصد الحكاية عمّا في الخارج، وهذا المعنىٰ يوجد بإنشاء اللفظ، والكلام النفسي لا يوجد بالإنشاء، ولا أمراً اعتبارياً يبرز بالإنشاء أيضاً على القول بأنّ الإنشاء إبراز الأمر الاعتباري.

والإنشاء وإن تحقّق عن إرادة، ولكن تلك الإرادة غير الكلام النفسي عندهم ولا يصحّ أن يكون الطلب هو الكلام النفسي، لأنّ الطلب هو التصدّي نحو المطلوب، وهذا فعل من أفعال النفس وليس صفة قائمة بالنفس.

٣ - استدلّوا بقوله تعالىٰ: ﴿وَكَلَّمَ اللهُ مُوسَىٰ تَكْلِيماً﴾[1] والجواب أنّ صفاته على نحوين: صفات ذاتية وهي عين ذاته، كالعلم والقدرة والحياة والإرادة، وهي عين وجوده، وكل وجوده علم وقدرة وحياة، ولا يصحّ سلبها في حال من الأحوال.

أمّا الصفات الفعلية كخالق ورازق ومحيي ومميت فإنّه يصحّ سلبها عنه، فتقول: خلق زيداً ولم يخلق عمراً، ولا يصحّ سلب العلم والحياة عنه، وصحة السلب

---

١. النساء: ١٦٤.

في الصفات الفعلية جائز في مرتبة الذات، فإنّ وجود الحقّ في مرتبة الذات يجوز أن تقول: ليس بخالق ولا رازق ولا محيي ولا مميت.

ولكن لا يجوز سلب الصفات الذاتية عن ذاته المقدّسة في مرتبة فعله تعالىٰ[1].

---

١ . ان فكرة الأشاعرة انبثقت من خلال فكرة المعتزلة، حيث كان الزائد لها، واصل ابن عطا.

وقد اعتزل بحث حسن البصري، وقال بخلق القرآن، وأنّه حادث وليس بقديم، ولو كان قديماً لتعدّد القدماء، وليس القرآن من صفات الله تعالىٰ، وفي القرآن أمر ونهي ووعد ووعيد، وأنّ مرتكب الكبيرة يقع بين منزلة الكفر والإيمان.

ويرى المعتزلة أنّ نشأة الكون كان مصدرها واجب الوجود، وأنّ الله خلق العالم من عدم، والعدم نوعان، عدم ممكن وهو إظهاره إلى صفحة الوجود، وعدم غير ممكن وهو ما لم يكن عيناً ولا يمكن كشفه إلى صفحة الوجود.

وكانت عقيدتهم في معرفة الله للجزئيات بأنّه لا يعلم بالجزئيات، لأنّ الله جوهر محض وعلم غير متغيّر والجزئيات متغيّرة بسبب عوامل الطبيعة فإذاً حوادث الكون مصدرها من تلازم الأسباب والعوامل (البيولوجية).

وينكرون أنّ الله يرى بالابصار والمشاهدة في الدنيا أو في الآخرة، لأنّه لا جسم له ولا لون له ولا جهة له وليس بجوهر ولا عرض فرؤيته بالأبصار مستحيلة، وإلّا كان قابلاً للتحديد والتحيّز.

ويعتقدون بأنّ الله عادل لا يعمل إلّا بصالح الأُمّة، وأنّ الانسان مختار في أعماله، فيثيب ويعاقب عليها، ووهب للإنسان الحرية المطلقة فقال ﴿وهَدَيْناهُ النَّجْدَينِ﴾ سورة البلد: ١٠،وقوله: ﴿إنّا هَدَيْناهُ السَّبيلَ إمّا شاكِراً وإمّا كَفُوراً﴾، سورة الدهر:٣.

ويذهبون إلى وجود عقل يدرك الحسن والقبح، ويدرك الخير من الشر، والضار من النافع، وإن العقل يحث الانسان إلى الخير والصلاح.

فالخير والشر أمران ذاتيان، والقانون الاسلامي لم يغيّر حقيقتهما وجوهريتهما، إلّا أنّه ينهى عن ارتكاب الشر لقبحه ولملاك الفساد فيه، وحث على عمل الخير لحسنه ولملاك الصلاح فيه.

وكان من جملة معتقداتهم، أنّ الخطايا الكبيرة لا ترفع إلّا بالتوبة لأنّ العمل شطر من الإيمان ولا يذهبون إلى الشفاعة وقالوا: إنّها تنافي أصل العدالة الإلهية، ويكون ذلك محاباة منه، وتمسّكوا بقوله تعالى ﴿يومئذ لا تنفع الشفاعة إلّا من اذن له الرحمن ورضي له قولا﴾، سورة طه: ١٠٩.إلى غير ذلك من الآيات.

ويوجبون على كل مسلم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، واستدلوا بقوله تعالى ﴿يا بني اقم الصلاة وأمر بالمعروف وانهى عن المنكر﴾، وقوله: ﴿ولتكن منكم أُمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر﴾، آل عمران: ١٠٤.

وزبدة آرائهم تحرّر فيما يلي، أولاً: أنّ الله واحد لا تجسّد في ذاته، وثانياً: انّ الانسان مجبول على التصرف مطلقاً من غير جبر في ارادته، وثالثاً: ان القرآن حادث وليس بقديم، ورابعاً: ←

← ان الآيات التي ظاهرها التجسيم قابلة للتأويل، وخامساً: انه عادل في حكمه ويرون انه عند مخالفة الوحي لحكومة العقل، لابد من تأويل الآيات حتى ترجع إلى ما يقرّه العقل.

وبهذه الفكرة جاء دور الاشاعرة وكان الرافع لهذا المشعل هو أبو الحسن علي ابن اسماعيل ابي بشرى إسحق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن بلال بن ابي بردة عامر ابن أبي موسى الاشعري، الّذي كان أحد الحكمين على الباطل والتزوير والتلبيس على مقام الإمامة، وهذا هو الّذي قوي معاوية على باطله في صفين.

ولد ابو الحسن في البصرة سنة ٣٦٠ للهجرة وميلادية سنة ٨٧٣ ودرس أولاً في البصرة ثم انتقل إلى بغداد لإتمام دراسته وكانت أول دراسته على زوج أُمه وهو محمد ابن عبد الوهاب الجبائي وكان من أقطاب المعتزلة، وقد أحدثت هذه التلمذة حباً عميقاً في قلب أبي الحسن حتى جعلته ناصراً قد كتب مؤلفاً في رد من يطعن على المعتزلة، ولكن بعد ذلك اختلف مع زوج أُمه في مسألة الإصلاح والأصلح وعند بلوغه سن الأربعين من عمره، قد بقي خمسة عشر سنة في داره يفكر في الرد على المعتزلة.

وجاء ذلك اليوم الّذي انطلق إلى عالم المناوئة والمعاداة ضد المعتزلة.

صعد المنبر يوم الجمعة في البصرة، وقال من عرفني فقد عرفني ومن لم يعرفني فأنا أعرّفه بنفسي، أنا فلان ابن فلان كنت أقول بخلق القرآن وانّ الله لا تراه الأبصار وأنّ أفعال الشر أنا أفعلها، وأنا تائب مقلع معتقد الرد على المعتزلة مخرج لفضائحهم ومعايبهم، ثم اتخذ مسلك أبي محمد عبد الله بن محمد بن سعيد بن كلاب القطان، وبني على قواعده، وصنّف خمسة وخمسين مؤلفاً، منها كتاب اللمع والموجز وأيضاح البرهان والتبيين على أصول الدين وشرع التفصيل.

وتتوخى عقائد الأشاعرة من خلال خطابه بأنّ الله عالم بعلم وقادر بقدرة وحي بحياة ومريد بإرادة ومتكلم بكلام وسميع بسمع وبصير ببصر، وان صفاته أزلية قائمة بذاته تعالى، لا يقال هي هو، ولا هي غيره ولا هي هو ولا غيره، وعلمه واحد يتعلق بجميع المعلومات، وقدرته واحدة تتعلق بجميع ما يصح وجوده وإرادته واحدة تتعلق بجميع ما يقبل الاختصاص، وكلامه واحد وهو أمر ونهي وخبر واستخبار ووعد ووعيد، وهذه الوجوه راجعة إلى اعتبارات في كلامه لا إلى نفس الكلام.

والالفاظ المنزلة على لسان الملائكة إلى الأنبياء دلالات على الكلام الأزلي، فالمدلول وهو القرآن المقروء قديم أزلي، والدلالة وهي العبارات وهي القراءة مخلوقة محدثة.

ففرّق الاشعري بين القراءة والمقرء والتلاوة والمتلو، نظير الذكر والمذكور، ثم استدرج في خطابه الملتهب أنّ الكلام معنى قائم بالنفس، والعبارة دالة على ما في النفس وانّما تسمى العبارة كلاماً مجازاً، وانّ الله تعالى أراد جميع الكائنات خيرها وشرّها ونفعها وضرّها.

وجوّزت الاشاعرة التكليف بما لا يطاق لقول الاشعري انّ الاستطاعة مع الفعل وهو مكلف قبله وهو غير مستطيع قبله، وانّ جميع أفعال العباد مخلوقة مبدعة من الله تعالى مكتسبة للعبد، والكسب عبارة عن الفعل القائم بمحل قدرة العبد، وانّ الخالق هو الله تعالى حقيقة لا يشاركه في الخلق غيره، فأخصّ وصفه القدرة والاختراع، وهذا تفسير اسمه الباري، وانّ كل موجود يصح أن يرى، والله تعالى موجود فيصح أن يرى.

وقد صح السمع بأنّ المؤمنين يرونه في الدار الأخرى في الكتاب والسنّة ولا يجوز أن ←

← يرى في مكان ولا صورة مقابلة واتصال شعاع، فإنّ ذلك كله محال، ولا بأس أن نتناول آرائهم على صورة واضحة، وتتجلى في صور:

١ ـ خلق الاعمال:

إنّ نظرية خلق الاعمال تتجسد في المذهب الأشعري بأنّ الله قد خلق البشر منضماً مع أعمالهم، خيرها وشرّها، فيخلق الحسن والقبح، والضار والنافع والهداية والغواية معاً، وجعل حلقة منفصلة بين إرادة الانسان وبين أعماله، فاثبت للانسان الارادة المطلقة وقيده بالعمل المخلوق لله، فحرية من جانب، وجبر من جانب آخر.

فيمكنه على هذا أن يكلف العباد بما لا يطاق، حيث له السلطان المطلق والنفوذ الكامل.

٢ ـ الصفات:

ذهب الأشعري إلى أنّ الصفات قديمة مع الذات، وان لله علم لا كالعلوم وبصر لا كالأبصار وصفاته المعنوية مظاهر لكمالاته، وهي حقيقة ثانية.

بينما المعتزلة تنفي الصفات الجسمية والمعنوية معاً عن ذاته المقدّسة، وهو يقر لله الصفة المعنوية، كما أنّه لم يخضع إلى جانب الصفات حيث يذهبون أنّ لله علماً كالعلوم ومسمعاً كالإسماع من التجسيم لله.

ويقول: إنّ لله وجهاً وبصراً ويدين وعينين وعرشاً عليه استوى، ولكن هذه الأعضاء ليست كأعضائنا ولا يجوز تشبيهها، فأنكر التشبيه بالذات، وأثبت الصفات الجسمية لله من غير كيف وتشبيه، والسؤال عنها بدعة لأنّه لم يحط بإطارها الماهوي.

فلذا قال فعلى المسلم الإيمان بها، لأنّ السؤال عن معانيها بدعة والجواب كفر وزندقة، ولا تترجم صفاته بلغة غير اللغة العربية.

٣ ـ خلق القرآن:

ذهب الأشاعرة إلى وجود الكلام النفسي، وانّه قائم بذاته سبحانه، أزلي غير مخلوق، وهو تلك الفكرة الكامنة في ذاته من أمر أو نهي.

وإنّ تصوّرنا أنّ هذه الأوامر والنواهي حادثة لصحّ أن يقال: بأنّها جوهر وان الله متغير. وانّما المخلوق والمتغيّر هو الحروف والعبارات والألفاظ، وأمّا أصل الكلام فهو أزلي وهو المدلول بالألفاظ والعبارات.

٣ ـ الثواب والعقاب والشفاعة:

يعتقد الاشعري، انّ المسلم إذا مات على المخالفة والعصيان يكون في وقت واحد مؤمن وفاسق وغير محكوم عليه بالعذاب المؤبّد، لأنّه قد تشمله يد الرحمة أو يعذب إلى مدة معيّنة ثم يدخله الله الجنة، ولا يخلد في النار لأنّ الله بقدرته يغفر لمن يشاء، كما دلت الآية الكريمة ويغفر من دون ذلك لمن يشاء وانّ النبي (ص) قد أعطي حق الشفاعة للمؤمنين كما أخبر أنّ شفاعتي مقبولة لأهل الكبائر من أمّتي ولا يهلك أحد من أمّتي.

٥ ـ الرؤية:

ذهب الأشعري إلى رؤية الله في الأبصار، وأنّه سبحانه يقرب يوم القيمة من عباده كيف شاء وتراه الابصار دون ان يقصده بانه محدث وأنّه جسم ولا مانع من مشاهدته بالحواس كما ترى الأجسام، كما ورد في قوله تعالى: ﴿وجوه يومئذ ناظرة إلى ربها ناظرة﴾، القيامة: ٢٢. ←

← ويقصد بذلك المشاهدة بالبصر والعيان.

٦ - الاستواء:

يرى الأشعري انّ الله سبحانه وتعالى يجلس يوم القيمة على كرسي كما قال ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ وأنّ له وجهاً كما قال سبحانه وتعالى ﴿ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام﴾، الرحمن: ٢٧. وأنّ له يداً كما في قوله تعالى «ويداه مبسوطتان» وان له عيناً بلا كيف كما في قوله تعالى ﴿تجري بأعيننا﴾.

٧ - الحسن والقبح:

قد انكر الاشاعرة الحسن والقبح العقليين، وانّما الّذي يحسنه ويقبحه، هو الشارع وليس للعقل أي حكم أمام الشارع والقانون الإلهي.

٨ - رأيه في الخلفاء:

يأتي الأشعري إلى دور الخلفاء، ويقدم الأوّل على الثاني والثاني على الثالث، والثالث على الرابع، بالفضل والأولوية وجعل طلحة والزبير بعد علي، وذهب إلى أنّهما رجعا مع عائشة عن الخطاء عندما ارتكبوا الإثم فى قيامهم على علي بن أبي طالب عليه السلام ولم يكفر معاوية وإن تقوّل على علي عليه السلام وحاربه.

أمّا المعتزلة، فتعتقد أنّ العالم يكون من اجزاء لا تتجزى، وهي الذرة، وانّ أصل الوجود العدم الممكن.

هذا ما أردنا بيانه فى المذهب الأشعري على وجه الاجمال.

وقد كتبت آرائهم مع مقارنتها مع المذاهب المعتزلي فى كتابي مصدر الاختيار، وطلب منّي سماحة الوالد، أن ألخّص ما كتبته، مشيراً إلى معتقداتهم بصورة مجملة.

وعند ما نشاهد الأشاعرة في عرضها لصفات الواجب، نجدهم قد جعلوا الصفات قديمة مع الذات، وما علموا أنّ لازم ذلك تعدّد الآلهة، وانّما صفاته عين ذاته لا من نوع الصفات الجسمية والعرضية.

وكيف نتصوّر خالقاً ومديراً، يحيط العالم بإرادة وحنكة، ويكون في تحديد وإطار معيّن، بأن يكون ذو وجه ويد وعين، وانّما الآيات ناظرة إلى جهة الرعاية والسلطنة والالتفات إلى حركات الموجودات الإمكانية.

وكلمة الرؤيا يراد بها القلبية دون البصر، والمشاهدة في العيان، فإنّه غير واقع في دائرة المحسوسات وأمّا قولهم بأنّ كل موجود يصحّ أن يرى غير تام الكلية لأنّ بعض الموجودات لا تدرك بالأبصار كما في قوة الجاذبية والكهرباء ونحوهما.

وتمسّكوا بقدم القرآن، وأنّ الكلام على قسمين لفظي ونفسي، وأنّ القائم في ذات الله تعالىٰ ولم هو الكلام النفسي وهو أحد انواع صفاته الذاتية.

ولم ترعوي الأشاعرة، إلى نظرية المعتزلة والعدلية، بأنّ الكلام مخصوص في الكلام اللفظي، وأنّ التكلم من صفات الفعل.

فالله له صفات ذاتية، كالعلم والحياة والقدرة، وله صفات فعل كالخلق والرزق والإيجاد.

والفارق بين صفات الذات والفعل، أنّ صفات الذات لا يتّصف بها سبحانه، بنقيض تلك الصفة، فلا يقال له عالم وغير عالم، أو حيّ وليس بحي، وقادر وليس بقادر.

←

المسألة الأُصولية

الثاني في عرض المسألة على الوجهة الأُصولية.

وتقريبه، ان المولىٰ إذا أمر عبده فهل أنّ وجوب الامتثال عقلاً وترتّب الثواب واستحقاق العقوبة من قبل المولىٰ تعالىٰ يترتّبان على مجرّد طلبه وأمره وإن لم يكن الطلب والأمر ناشئين عن إرادته، وانّ العقل يحكم بمجرّد الزام المولىٰ أو نهيه، هل يوجب استحقاق العقوبة واستحقاق المثوبة بمجرد أمر المولىٰ وطلبه وان لم يكن الطلب والأمر ناشيء عن إرادة واقعية جدية سواء قلنا: إنّ الملاك من المصلحة والمفسدة يقوم بنفس العمل المأمور به والمنهي عنه، كما يراه العدلية، أو أنّ المصلحة قائمة بنفس الطلب كما يقوله الأشاعرة.

فيكفي الطلب بداعي إيجاد تلك المصلحة من المولىٰ، في ترتّب المثوبة والعقوبة، وإن لم يكن في نفسه إرادة العمل، لأنّ الميزان علىٰ هذا القول، هو دفع المكلف وبعثه بالأمر نحو ذلك الملاك بناءاً على ما هو المتحقّق من مذهب العليّة،

← بينما أنّ صفاته الفعلية، يتصف بها مرة بأنه رازق، ومرة أُخرى بأنه غير رازق.

والغرض أنّا لم نر ما وراء العلم والقدرة والإرادة صفة يعبّر عنها بالكلام النفسي، فالأشاعرة بين فرقتين فرقة ذهبت إلى أنّ الكلام اللفظي دال، ومدلوله هو الكلام النفسي.

واختارت فرقة أُخرى بأنّ الكلام النفسي مغاير لحقيقة اللفظ، وليس بينهما دلالة وضعية بأن يكون أحدهما دالاً، والآخر مدلول فالكلام اللفظي حادث وليس بقديم، حيث إنّ الكلام مركّب من الحروف الهجائية وهي حادثة، ولا يمكن أن يتصف الواجب سبحانه بالأمر الحادث، وليس الكلام من الصفات الذاتية، وانّما الكلام قائم في نفس المتكلم كقيام الفعل بالفاعل.

وامّا مسألة الشفاعة، فموردها القوانين والأحكام المقرّرة من قبل الحاكم والمقرّر، فإذا جاء المكلف بها يكون مطيعاً، وإذا خالفها يكون عاصياً.

والشفاعة لا تنافي العدل الالهي، كما انكره الأشاعرة، وليس نقضاً للحكم الأوّلي، الّذي اثبته الله في حق المخالف والعاصي، حتى يكون مضاداً للحكم، ولا تغيير في جانب الإرادة، وانّما التغيير في المراد، وما ذلك الاشتباه بين عالم الإرادة والمراد.

والّذي يظهر للمتتبع، أنّ هذه الفكرة وليدة اعصار سياسية، قد قصد بها ضعف الدين الإسلامي وتفتيت عراه، وتجد هذه الفكرة نابعة من اليهود والنصارىٰ، كما تشاهد ذلك في قصة الحضارة وغيرها.

محمد - محمد طاهر

وإن لم تكن في نفس المولىٰ إرادة جديّة.

وإنّ مجرّد الموافقة للطلب والمخالفة له موجب للمثوبة والعقوبة، أو انّ ذلك لا يكفي وانّ الثواب والعقاب، لا يترتّبان إلّا عن الطلب الناشىء عن الإرادة الجديّة أو النهي الناشىء عن إرادة الترك.

وإلّا فمجرّد الموافقة للطلب والمخالفة له، لا يوجب ترتّب الثواب والعقاب على مجرّد موافقة الطلب غير الناشىء عن الإرادة الجدّية.

فملاك المسألة الأُصولية، هو أنّ مجرد الطلب كاف في ترتّب المثوبة والعقوبة من قبل المولىٰ، أو لابد في الطلب أن يكون ناشئاً عن إرادة جدية، وهذا التقريب هو الّذي متوجّه إليه هدف علماء الأُصول في تحرير هذه المسألة، في المسائل الأُصولية.

وإلّا فإن لم يرجع النزاع إلى هذه الجهة التي بيّناها فلا تقع المسألة أُصولية، وتتوجّه المسألة، إلى الهدف الفلسفي.

المسألة الفلسفية

الثالث، وصل بنا المطاف إلى عرض المسألة الفلسفية.

اعلم رعاك الله، انّ الاستاذ النائيني لما جاء إلى ما دوّنه في الكفاية، من اتحاد الطلب والإرادة بحسب المراحل الثلاث قال: إنّا نجد ما وراء الإرادة فعلاً نفسانياً، وهذا لا يرتبط مع الإرادة أصلاً، وانّما هو عبارة عن التصدي نحو الشيء، وهو نفس الطلب.

وان كنا سوف نناقشه من حيث تمسكه لمعنى التصدّي نحو الشيء، وما المراد منه، هل هو نفس الفعل النفساني، أو هو شيء آخر، وهذا موكول عند عرض أداء الأعلام الثلاثة بعونه تعالى.

ثم أراد الأُستاذ بيان معرفة الفعل النفساني، وجهة موقعيته، فقال: إنّه يقع خلف الإرادة، لا قبلها وإلّا لو وقع قبلها، لكان الفعل تابعاً للإرادة ويلزم على هذا

وجود محذور عقلي.

وهو أنّ الإرادة لمّا كانت غير إرادية وغير اختيارية وكل شيء يكون معلولاً لغير الاختيار لابد أن يكون غير اختياري لأنّ الإرادة غير اختيارية.

وترتّب العمل على الإرادة من غير واسطة موجب لأنّ يكون العمل متلوّناً بلون الإرادة، فالعمل غير إرادي من المكلف، ويتم على هذا شبهة المذهب الجبري، فيكون المآل، الوقوع في شبكة شبهة الإمام الرازي والأشاعرة.

ولكن الأُستاذ المحقّق النائيني اعتقد أنّ الشبهة مرتفعة بما ذهب إليه من وجود فعل نفساني، وانّه يقع وراء الإرادة وقبل الفعل، وهو عين الاختيار، لأنّ العمل من قبل المكلف مترتّب على الفعل النفساني الّذي هو أمر اختياري، والعمل الناشيء منه يكون اختيارياً، وهذه النظرية قد أخذها الأُستاذ من صاحب الحاشية.

الشوق من مبادىء الارادة

يمكننا المناقشة مع الأُستاذ.

انّ الإرادة بحسب معتقده عبارة عن الشوق، وفسّر التصدّي والتصميم بالفعل النفساني، وهو عين الاختيار.

إلّا أنّ التحقيق خلاف ذلك، لأنّ الإرادة ليست هي الشوق، وانّ الشوق من مبادىء الإرادة، ويكون الفعل عندئذ من نتائج الإرادة.

وعند مطالعة كلمات الفلاسفة، لم نجدها مشيرة إلى كون التصميم والتصدّي هو الفعل النفساني، وانّ الشوق عبارة عن نفس الإرادة، بل لم يوافقه أحد من الفلاسفة على ذلك أصلاً، لأنّهم يقولون بعدم وجود واسطة بين الإرادة والعمل، حيث إنّه بعد تمام نصاب الإرادة ومقدّماتها، لابد من ثبوت المعلول، وهو التحريك نحو العمل.

وقد فسّر الأُستاذ الشوق بالإرادة، وما ذاك إلّا تفسير بمقدّمة الإرادة، والّذي يعتقده أنّ واقع الإرادة هي الشوق، وأنّ وراء الشوق الفعل النفساني الّذي هو عين

الاختيار عنده.

ولم يفسّر الإرادة أحد من العلماء بأنّها عبارة عن الشوق، ولو وجد لها تفسير بالشوق، فيراد به الشوق المؤكّد الّذي يستتبعه تحريك العضلات.

الفعل النفساني قبل الإرادة

ويندفع المذهب الجبري بأنّ الفعل النفساني قبل الإرادة، ولا يستلزم الجبر، لأنّه بوجود الفعل النفساني لابد من تصور الشيء والتصديق به والشوق إليه وتأكّده والميل إليه، وعند ثبوت الفعل النفساني يكون مانعاً عن الجبر وإن لم يكن وراء الإرادة ولا ينحصر دفع مذهب الجبريين بكون الفعل النفساني وراء الإرادة، كما اختاره الاستاذ النائيني.

ويمكن للمكلف التخلّف عن العمل من ناحية الفعل النفساني، الّذي يوجد في النفس قبل تحقق الإرادة.

ويمكن حل الشبهة على مبنى الأُستاذ لكون الفعل النفساني وراء الإرادة، إلّا أنّ الاشكال في صحة هذا المبنىٰ، فأنّ الفعل من كل فاعل مترتّب على نفس الإرادة لا على شيء يعبّر عنه بالفعل النفساني وراء الإرادة.

فإنّ هذه المحاولة من دفع المذهب الجبري يتحقّق بأن كان الفعل النفساني وراء الإرادة أو قبلها، أو في مقدّمات الإرادة، فإنّه لا يسلب اختيار العبد في إيجاد العمل، إلّا بعد تحقّق الإرادة لا قبلها، فيجوز للمكلف أن يتخلّف عن العمل، وإن كان بعض مبادىء الإرادة أو كلّها حاصلة، ما لم تحصل نفس الإرادة.

الطلب هو البناء القلبي والعملي

بنى الأُستاذ العراقي هذه المسألة من الوجهة الفلسفية، على أنّ الطلب هو البناء القلبي والعملي وانّه من الأفعال النفسانية، ووجوده قبل الإرادة، كما هو المختار لدينا.

إلّا أنّه يفترق عنّا بأنّ الفعل النفساني ناشىء من الصفات النفسانية حيث يرى انّ الانسان بوجوده التكويني البسيط تلتحق به جوانب أُخرى، تبعاً لوجوده، فعند وجود الانسان قد وجد معه الاختيار ولكن وجود الاختيار له ليس هو عين وجوده، وانّما وجود الاختيار يكون بالتبع والعرض لوجود الانسان وصفاته النفسية.

فالفعل النفساني لمّا كان متّصفاً بالاختيار لكون الانسان حاملاً لصفة الاختيار، انّ هذه الصفة وهي الاختيار، مجعولة بالتبع لوجود الانسان، فهي مجعولة بالجعل الثانوي، والانسان مجعول بالجعل الأوّلي.

ولكن سوف نتعرّض إلى ما هو التحقيق لدينا من أنّ الاختيار لم يكن وجوداً تبعياً[١] وانّما هو مفهوم انتزاعي من العلم والقدرة والإرادة، وهو أمر انتزاعي عن هذه المعاني الثلاثة، حيث إنّ كل وجود إذا اتّصف بالعلم والقدرة والإرادة لابدّ أن ينزع منه صفة الاختيار قهراً.

البحث حول ما أفاده العراقي

لا بأس أن نستعرض حديثنا مع الأُستاذ على وجه التفصيل:

لا يخفى على المستمع أنّه لمّا جاء الأُستاذ إلى هذه المسألة، بنى على اختلاف الطلب مع الإرادة، ولم يذهب إلى مسلك استاذه صاحب الكفاية في الاتحاد في المراحل الثلاثة.

ثم تعرّض إلى كلام استاذه، على أنّ الاختلاف يرجع بين الطائفتين إلى النزاع اللفظي بكون الطلب ينصرف إلى الانشائي، والإرادة تنصرف إلى الإرادة الحقيقية.

وقال: إنّ مثل هذا الصلح لا يمكن الركون إليه، حيث إنّ عقيدة الأشعريين يرون أنّ هناك وجود صفة نفسانية في ذات الواجب، وهي عبارة عن الكلام النفسي، وانّ الكلام اللفظي مظهر لتلك الصفة النفسانية.

---

١ . وعند مشاهدتنا لآراء الفلاسفة لم نجد الاختيار من الوجود التبعي الّذي مفاده الاستقلالية وانّما هو أمر منتزع من العلم والقدرة والإرادة.

واستدلّوا بأدلّة، منها: أنّ الأوامر الامتحانية يراد بها الطلب المجرّد عن الإرادة وانّ الكفار مكلّفون، بمعنى أنّ المولىٰ طلب منهم الأعمال، ولم تكن بإرادة منه تعالىٰ، وإلّا لما وسعهم التخلف عنها.

وممّا بيّنا يتضح لك أنّ المسألة غير لفظية كما هو الحق لدينا أيضاً.

وأخذ الأُستاذ العراقي في عرض آراء الأشعريين، وقال: إنّهم يرون وجود صفة ذاتية، وانّ الكلام اللفظي دالّ على تلك الصفة، وانّ الانسان مسلوب الاختيار، وليست المصالح تدور مدار الأعمال، وانّما يرون الامتثال منوطاً بمجرّد الأمر حيث إنّ مبناهم عدم وجود الحسن والقبح العقليين، ويجوّزون قول الشاعر.

ألقاه في اليمّ مكتوفاً وقال له إيّاك إيّاك أن تبتلّ بالماء

بناء منهم على تعظيم قدرة الله، وأنّ القادر المطلق يفعل حيث يشاء، وإن كان على خلاف فطرة العقل وخلاف حكمته تعالىٰ.

ويثبتون الكلام لذات الحق سبحانه، ولا مانع من الأمر بالتكليف بالمحال، لأنّ الله هو السلطان المطلق، وله القدرة على أن يفعل بملكه حيث شاء وأنّىٰ شاء.

وأورد الأُستاذ على هذه النظرية، أنّ وجود الانسان وسائر الموجودات قد تجعل بجعل أوّلي، وقد توجد بجعل ثانوي.

وبعبارة أُخرى، أنّ الجعل قد يكون منصبّاً إلى المعروض أوّلاً وبالذات، ويكون الجعل بالنسبة إلى العرض بالجعل الثانوي، فمثلاً: الجسم مجعول بالجعل الأوّلي، وبياض الجسم مجعول بالجعل الثانوي.

فكل جعل لا يرتبط بالآخر إلّا أنّ أحدهما حالّ في الآخر.

وقد يكون الجعل الثانوي تبعاً للوجود الأوّلي، كما في الانسان، بالنسبة إلى العلم والقدرة والإرادة والاختيار، إلّا أنّ هذه الصفات الأربع مجعولة بالتبع لوجود الانسان.

وهذا المسلك يختلف عن مسلك أُستاذنا النائيني ﷺ حيث يرى الفعل النفساني هو نفس الاختيار وهو وراء الإرادة ومقدّماتها، بينما المحقّق العراقي يرى

أنّ الاختيار صفة تابعة للعلم والقدرة والإرادة، ومجعول بالتبع لهذه الصفات الثلاثة.

وإجمالاً: انّ الأُستاذ العراقي يرى أنّ صفة العلم والقدرة والإرادة من شؤونها صفة الاختيار، ومن الاختيار ينشأ البناء العملي والقلبي كما في باب الأُصول العملية والعقائد، مثل قوله عليه السلام في الشك في الركعات: ابني على الثلاث، وقوله عليه السلام في باب الاستصحاب: لا تنقض اليقين بالشك، وهذا البناء العملي من متفرعات تلك الصفة النفسانية وهي الاختيارية.

وخلاصة حديثه: انّه دفع المجبّرة بثبوت صفة الاختيار، والتزم بوجود فعل نفساني.

غاية الامر أنّ النائيني قدس سره يرى الفعل النفساني عين الاختيار، بينما الأُستاذ العراقي قدس سره يعتقد أنّ الفعل النفساني ناشىء عن الصفة الاختيارية.

ثم أشكل على أُستاذه في توجيه كلام الأشعريين وقال: إنّه لا أساس يقتضيه، وأورد على المحقّق النائيني، بأنّ الفعل النفساني لا يتحقّق إلّا قبل الإرادة.

نظرتنا حول الموضوع

نبدي وجهة نظرنا بأنّا في حاجة إلى وجود حالة الاختيار حيث إنّ وجود الاختيار أمر انتزاعي عند اجتماع هذه الصفات الثلاث وهي العلم والقدرة والإرادة، وليس مجعولاً في عرضها ولا تبعاً لها.

وإنّ كل موجود ولو كان حجراً أو شجراً، إذا اتّصف بالعلم والقدرة والإرادة، انتزع منه صفة الاختيار.

ولذا أنّ قاطبة الفلاسفة عند ما يستعرضون صفات الواجب، ويقولون: إنّ له العلم والقدرة والإرادة لا يتعرضون بعد ذلك إلى صفة الاختيار وراء هذه الصفات الثلاث، وانّما يرون الاختيار صفة منتزعة عن هذه الصفات الثلاث.

وإن تنزّلنا وقلنا: إنّ صفة الاختيار لا تنتزع من مجرّد اجتماع العلم والقدرة والإرادة ولا يكفي مجرّد اجتماعها.

وأنّ الفلاسفة وإن قالوا: بوجود العلم والقدرة والإرادة في ذات الواجب، وانّها عين ذات الواجب، ولكن لا يكفي ذلك في اختيارية الواجب سبحانه.

ولذا قالوا: إنّ انقطاع الفيض عنه محال، وما ذاك إلّا لسلب الصفة الاختيارية عن الواجب تعالىٰ.

فنقول: إنّ من الواضح والضروري، ثبوت صفة الاختيار للإنسان في أفعاله، وانّه يفرّق بين حركة المرتعش وحركة المختار، وبينما يفعل اختياراً وما يفعله مضطرّاً من غيره.

فلابد أن نلتزم بأنّ الاختيارية صفة مجعولة في قبال العلم والقدرة والإرادة، أو مجعولة بالتبع لها.

وعلى كل فيكفي في اختيارية العبد أحد الوجوه الثلاثة، إمّا ثبوت فعل نفساني له وهو عين الاختيار، كما أفاده الأُستاذ الاكبر.

وإمّا لثبوت صفة الاختيار التابعة في الجعل لجعل الأمور الثلاثة، من العلم والقدرة والإرادة.

وإمّا أن نلتزم بوجود صفة وراء الثلاثة، مجعولة بالأصالة، كجعل العلم والقدرة والإرادة، أو بالتبع إن لم يتمّ ما قلناه من انتزاع صفة الاختيار عن العلم والقدرة والإرادة.

وعلى الإجمال: أنّ اختيارية العبد للأفعال من الضروريات والفطريات للبشر، التي تحتاج إلى إقامة برهان، لأنّها غريزة في الانسان وجبلّة في خلقته.

وانّ اختيارية الانسان فرع اختيارية الواجب سبحانه وتعالىٰ، ولا ريب أنّه تعالىٰ في منتهى الكمال من الوجود المطلق الّذي لاحدّ فيه ولا ماهية تعتريه، وانّه سبحانه أجل من أن يكون مجبوراً من غير موجب وتعالىٰ الله أن يخلو من هذه الصفة الكمالية، وهى الاختيار.

وانّ اجتماع الصفات الثلاث، في ذاته المقدّسة عين انتزاع الاختيارية منه، وعلى كل حال فالجبر نقصان والاختيار كمال، ولا يمكن أن يتجرد عن تمامية

الكمال.

ولمّا أنكر الاشعريون الحُسن والقُبح العقليين، وأنكروا حكم العقل الوجداني فقد أنكروا فطرتهم وغالطوا جبلّتهم.

ولا يمكن الخطاب مع هؤلاء في حال فقدانهم للحُسن والقُبح، وإنكارهم الفطرة التي جُبل عليها الانسان ولا يخاطبون إلّا حينما يستيقظوا عن هذا السبات وعن هذه الغفلة ويرجعوا إلىٰ الاستقامة.

بحث علمي

يتولّد بحث علمي على نسق ما تقدّم، لا بأس أن نقدّمه للمراجع.

وهو هل للفعل الاختياري، الّذي يمكن التعبير عنه بالفعل النفساني يصحّ أن يوجد بدون أن يكون مسبقاً بمبدء له في الذات؟

وعلى سبيل المثال انّك تجد الانسان يقوم ويقعد وينام وهكذا في جميع أفعاله، فلو لم تكن هذه الأفعال لها مبدء في ذاته، لا يمكن أن تصدر في العالم الخارجي.

أو عندما يطالع كتاباً ثم يحكم فكره ويقول: إنّ هذا هو الصواب، وذاك على خلاف الواقع، فلو لم يكن هناك مبدء لهذا التفكير لما أمكنه الجزم والبت في ثبوت القضية أو نفيها.

فاتضح أنّ الفعل النفساني، ما لم يكن مسبقاً بمبدء الاختيار، لا يصحّ أن يقع اختيارياً لأنّها لو لم يكن مبدء الاختيار موجوداً في ذاته المقدسة لما كانت الأفعال اختيارية له.

ولذا تجد الفلاسفة يقولون: إنّ صفات الواجب من كونه منعماً ورازقاً ومعطياً ومحيياً ومميتاً إلى غير ذلك من الصفات الفعلية ما لم يكن لها مبدء في ذاته المقدّسة لما صحّ أن يتصف بها.

وبهذا البيان يتنوّر لك، أنّ الاختيار صفة منتزعة من مقام العلم والقدرة

والإرادة، وليست وراء الإرادة، كما ذهب إليه الأُستاذ النائيني، أنّها مجرّد فعل نفساني وراء الإرادة ولا أنّ صفة الاختيار مجعولة تبعاً لوجود الانسان، كما اختاره الأُستاذ العراقي وانّما الاختيار كما أوضحنا انه صفة منتزعة من بدء ذاته المقدّسة، وانّ الفعل الاختياري له سبحانه وانّ الاختيار منتزع من اجتماع العلم والقدرة والإرادة، فإنّ الانسان إذاعلم بمصلحة عمل من الأعمال ووجد النفع فيه، ووجد نفسه قادراً على أن يفعله، وأن لا يفعله وعلم أنّه لو أراده لنا له بإرادته ثم قدم عليه، وأوجد العمل، فهذا العمل قد نشأ عن علم بالمصلحة الكاملة وعن صفة وهي القدرة، بأن يفعل وأن لا يفعل.

فإنّك في هذه الحالة لا تجد أنّ الاختيار وراء انضمام هذه الصفات من العلم بالمصلحة، وله أن يفعل وأن لا يفعل وأنّه يتمكن من الفعل بإرادته، فإنّه مع ثبوت العلم بهذه الكيفية والقدرة بهذه الحالة وإرادته للفعل، فليس ذلك إلّا الاختيار، وإن وقع التشكيك أو الترديد في ذلك.

ولم نكتفي بأنّ وجود الفعل النفساني المعبّر عنه عند الكثير بالاختيار، ليس ناشئاً عن مبدء في النفس وهو الاختيار.

فلابدّ وأن نلتزم أنّ هناك صفة هي الاختيارية وراء العلم والقدرة والإرادة، مجعولة بالجعل الاستقلالي أو التبعي ليكون الفعل النفساني المعبّر عنه بالاختيار في بعض كلماتهم أن يكون ناشئاً عن مبدء في الذات وهو الاختيار، سواء كان الاختيار ينتزع عن العلم والقدرة والإرادة، أو مجعول أصالة في قبال هذه الصفات الثلاثة، أو تبعاً لوجود الانسان والصفات الثلاثة، وإلّا فتحقّق الاختيار بمعنى الفعل النفساني كما يظهر من الأُستاذ الأكبر من غير منشأ له في النفس ومبدء، ممّا لا يطابق القواعد الفنية، وليس عليه دليل يثبته.

فلابد من رجوع العقل الاختياري النفساني إلى مبدء في الذات.

والملخّص أنّ الفعل النفساني الّذي عبّر عنه الكثير بالاختيارية لابدّ وأن ينشأ عن مبدء في النفس والذات وهو الاختيار، ولا يكفي في الاختيارية وجود الفعل

النفساني مع عدم منشأ الاختيارية في الذات، ويقع بعد الإرادة مع عدم التعرّض منه ﷺ لصفة الاختيار في النفس والذات.

ومن الواضح أنّ شأن الفعل النفساني الاختياري بالقياس إلى صفة الاختيار صفة المعلول بالقياس إلى العلّة وكيف يتحقّق المعلول بدون علّته، وعليه فلا بدّ أن يكون مبدء الاختيار من صفات النفس وحالاتها في وجود الممكن المختار.

ومن هنا يتّضح لك أنّ الفعل النفساني المعبّر عنه بالاختيار، أنّه ما لم يكن في الذات المقدّسة مبدء الاختيار في قبال الصفات الثلاثة، أو تابعة لها، أو منتزعة عنها فإنّه ممّا لا يمكن تحقّق الفعل النفساني من دون ذلك المبدء في الذات، وإلّا لأشبه قول القائل بأنّ المعلول موجود من غير علّة.

فما يتراءآى من الكلمات من حمل الاختيار على الفعل النفساني بأنّه تام باعتبار مبدئه في الذات، وإلّا فثبوت الفعل النفساني من دون أن يكون له مبدء في الذات المقدّسة أو في ذات الممكن، كالإنسان، دعوى من غير برهان.

ولعل كل من قال: بأنّ الاختيار فعل نفساني أراد ما ذكرناه من أنّه نتائج الصفة الاختيارية في ذات الواجب والممكن لا أنّه نفس الاختيار بدون مبدء له وإن لم تؤدّيه عباراتهم.

الإرادة التشريعية والإرادة التكوينية

تعرّض صاحب الكفاية إلى جهة الفرق بين الإرادة التشريعية والإرادة التكوينية[1].

وهذا مطلب لابدّ من بيانه، فقد ذكر في الكفاية بأنها عبارة عن العلم بالنظام الأكمل والمصلحة التامة.

وعند ملاحظة آراء المحدّثين تراهم يوردون عليه بأنّه قد فسّر الإرادة

١. الكفاية ١ / ٦٨.

التشريعية بالعلم، وما ذاك إلّا تفسير الشيء بالمصداق.

ولكن المقصود من البحث هو بيان معرفة الإرادة التشريعية والتكوينية، وإذا توافقت الإرادتان فلا يتخلّف العبد عن العمل وإذا انحصرت الإرادة في التشريعية جاز تخلّف الإرادة عن المراد.

الإرادة التشريعية ليست من صفات الحقّ وأفعاله

اعلم أنّ الإرادة التشريعية ليست من صفات الحقّ سبحانه، وليست من أفعاله بالمعنىٰ الأخصّ، لأنّ الارادة التشريعية كما تفسّر هي عبارة عن انشاء الحكم تكليفاً أو وضعاً، سواء كان الانشاء من النبي صلى الله عليه وآله أو من الولي عليه السلام المتمّم لما جاء به النبي صلى الله عليه وآله.

فالانشاءات بصورة عامة يقوم بها النبي صلى الله عليه وآله أو الولي عليه السلام ولا يمكن أن تكون من صفات الحق سبحانه، فالانشاء قائم من قبل النبي صلى الله عليه وآله أو الولي عليه السلام، لعلمهما بالمصلحة الوجوبية أو الاستحبابية أو الحرمة والكراهة أو الإباحة، فيأمر على طبق تلك المصلحة وينهى علىٰ طبق المفسدة، ولا منافات بكون النبي مبلّغاً ومنشأ، فكل خطابات الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله على هذا النهج، وإن كان الرسول صلى الله عليه وآله معنيّ حرفياً لذات الحق، إلّا أنّه لا مانع من انشاء الخطاب على طبق المصلحة، وينهى على طبق المفسدة، وإن كان الحكم في المآل كلّه مرجعه إلى الله سبحانه.

لأنّ الله هو العلّة الحقيقية لكل وجود تكويني أو تشريعي، ولا عليّة حقيقية في كل وجود لما عداه.

فنفس الانشاء قائم بذات النبي صلى الله عليه وآله، لأنّه معرّض للحوادث نظير حكم الحاكم في القضاء، فلولا وجود الولاية له لما صحّ له الحكم. فالحاكم الفعلي هو المجتهد، ونسبة الحكم إليه حقيقة، ولو لم تكن الولاية لما صحّ له الحكم، فإنشاء الحكم مسبّب عن جعل الولاية له ويكون حكمه على طبق المصلحة الواقعية، وحكم القاضي يشبه أوامر الأنبياء والأولياء، فإنّ أحكامهم مسبّبة عن تلك المصالح

والمفاسد الناشئة بعد جعل الولاية لهم في تفويض انشاء الأحكام.

وإجمالاً: انّ الانشاءآت لا تقوم به تعالىٰ لأنّه ليس محلّاً للحوادث والعوارض وتصحّ من النبي والولي لأنّه معرّض الحوادث والعوارض.

فالتشريع دائماً يكون من توابع البشر بعد جعل الولاية والنبوّة له، كما أنّه ليس من عوارضه تعالىٰ النطق والتكلّم، فكما يمتنع في حقّه النطق والتكلّم يمتنع في حقّه الإرادة التشريعية بإنشاء الأحكام التكليفية والوضعية من قبله تعالىٰ.

وعلى ضوء ما أشرنا إليه، لا مجال للقول بأنّ الإرادة التشريعية هل تنفكّ في ذاته تعالى عن الإرادة التكوينية أم لا، فإنّه لا موضوع لهذا البحث أصلاً، إذ الإرادة التشريعية كما عرفت لا تقوم بذاته تعالىٰ، وانّما ينشأها النبي صلى الله عليه وآله والولي عليه السلام ، ولا مورد لكونها ملازمة لإرادته التكوينية أم لا بعد ما عرفت أنّها من الأمور التي تقوم بذات النبي أو الولي، وبعبارة أُخرى انّها لا مورد للملازمة بين الإرادة التكوينية أو التشريعية في حقّه تعالىٰ، حتىٰ يقال بتوافقهما أو تخالفهما.

ولا محل لهذا البحث في حقّه تعالىٰ كما هو واضح، وانّما تتصوّر في الإرادة التكوينية التي هي عين ذاته أو فعل من افعاله في مقام التكوين والإيجاد.

وعلى كل فالإرادة التشريعية ليست عين ذاته، ولا فعل من أفعاله، وانّما هي من شؤون أفعال النبي صلى الله عليه وآله أو الولي عليه السلام ولا ترتبط في مقام ذاته تعالى ولا بأفعاله، وانّه تعالىٰ لا يوجد انشاء الأحكام، لأنّ القائم بوظيفة الانشاء لابد أن يقع من سنخ الممكنات وليس من شؤون الربوبية والأُلوهية، تعالىٰ الله عن ذلك علوّاً كبيراً.

وما فسّره الأُستاذ المدقّق، من تفسير الإرادة التشريعية بأنّها نفس الوجود الانشائي فهو مبني على المسامحة، لأنّ في مصطلح الأُصوليين أنّ الإرادة التشريعية، هي الإرادة التي توجب انشاء الحكم وضعاً أو تكليفاً، وإلّا فمجرّد الانشاء من دون إرادة لا يطلق عليه الإرادة التشريعية إلّا على وجه التجوّز، فإنّ المطابق لهذا المفهوم هو نفس الإرادة الموجبة للانشاء لا مجرّد الانشاء من غير إرادة، وما هو بالحمل الشائع الصناعي في اطلاق لفظ الإرادة ليس إلّا الإرادة المتعلّقة بالانشاء لا مجرّد

الانشاء فقط.

وأمّا ما يظهر من عبارة الكفاية، بأنّ الإرادة التكوينية لا يمكن أن تتخلّف عن المراد بخلاف الإرادة التشريعية.

وانّ الارادة التشريعية والتكوينية من صفات الحقّ تعالىٰ، كما يظهر من عبارته، وإن كانت قابلة للتوجيه فإنّ التعبير لا يخلو من مسامحة، لأنّه لا معنى لكون الإرادة التشريعية من عوارض الواجب تعالىٰ، حيث إنّ الإرادة التكوينية، إمّا عين الواجب أو فعل من أفعاله.

وامّا الإرادة التشريعية كما أوضحناها بأنّها قائمة بذات النبي صلى الله عليه وآله أو الولي عليه السلام، وإن كان الحكم على طبق المصلحة أو المفسدة، إلّا أنّ نفس الباعثية قائمة بذات النبي صلى الله عليه وآله أو الولي عليه السلام.

وببيان آخر أنّ التشريع من النبي صلى الله عليه وآله تفويض له من الله، في بيان الأحكام لأنّ التفويض على نحوين: تفويض تكويني، وهذا ممّا تنكره قاطبة الإمامية وعامة المسلمين، في حق النبي صلى الله عليه وآله وغيره من الأنبياء والأوصياء.

وتفويض تشريعي وهذا لا مانع منه، بمعنىٰ أنّ له انشاء الحكم على طبق المصلحة الواقعية أو المفسدة وهذا كتفويض الملائكة في أخبار الأحكام للرسل والأنبياء كجبرئيل عليه السلام وغيره.

وأمّا ما اختاره بعضهم من عدم انطباق الإرادة التشريعية على ما يشرّعه الرسول صلى الله عليه وآله من أحكام بتقريب انّ تشريع الشيء بالنسبة إلى شخص أو أشخاص لابد فيه من عود النفع إلى المشرّع، ولا يعود النفع في تشريع الأحكام للرسول الأعظم صلى الله عليه وآله ودفعه أنّ ليس من شرائط تشريع الأحكام لقوم أو ملّة أن يعود نفع ما شرّعه إلى المشرّع، كما نراه في قوانين الدول، فإنّ جلّ القوانين، لا يعود نفعها إلى المشرّعين، وانّما يعود النفع والثمرات لأُمّتهم.

وثانياً: انّ التشريع من الرسول صلى الله عليه وآله للبشرية عامة، ولا ريب ان العاملين لتلك القوانين وإن انتفعوا بقوانين الرسول صلى الله عليه وآله ولكن يعود النفع أيضاً إليه صلى الله عليه وآله من ناحية

أُخرى بتعظيم درجاته وعلوّ منزلته.

ويشهد لذلك أنّ الصلاة عليه وعلى أهل بيته عليهم السلام وإن عاد نفعها إلى المصلّي ولكن يعود نفعاً من المصلّين إليه صلى الله عليه وآله وإلى أهل بيته عليهم السلام من تضاعف الدرجات وعلّو المنازل وانّ كل جهاد وتشريع منه صلى الله عليه وآله يعود نفعه إليه أيضاً.

البحث من الوجهة الحكمية

تعرّض الأُستاذ الاصفهاني إلى اختلاف الطلب عن الإرادة بحسب الحقيقة، كما ذهب إليه الأُستاذ النائني والعراقي إلّا أنّه ينفرد عنهما إلى طريق آخر حيث يذهب، إلى أنّ الطلب هو المظهر للإرادة، وليس حاكياً عن الفعل النفساني.

وقد حرّرنا سابقاً، أنّ المسألة هذه مبنية على عقدين: الأُولىٰ: كونها مسألة أصولية، وهي متكلّفة بأن الأمر هل يدل على الطلب المتحد مع الارادة، أو يدل على الطلب المجرّد عن الارادة، ولا عقوبة على الطلب المجرد عن الارادة أو أنّ المناط في الأوامر هو عنوان الطلب وأنّ المخالفة للطلب موجبة للعقوبة، وإن لم يكن الطلب عن الارادة الحقيقية.

الثانية: البحث من الوجهة الفلسفية، وتتضمن في إطارها الخاص بأنّ النفس هل تتحمل صفتين أو صفة واحدة كالعلم والقدرة أو في النفس فعل وصفة.

وأخذ في طريق العرض إلى أنّ للنفس أفعالاً وافرةً ذاتاً وبناء قلبياً، ففي باب العقائد يعبّر عنه بالتصديق النفساني والإقرار القلبي، ولذا لو علم بصحة النبّوة من النبي المرسل صلى الله عليه وآله ولم يصل إلى مرحلة الإقرار النفسي فليس بمسلم، ألا ترى أنّ أبا جهل وأضرابه، وإن صدّقوا بالرسول الأعظم إلّا أنّهم لم تقر نفوسهم برسالته.

وكم فرق واضح بين مقام معرفة الواقع، وبين مقام الإقرار النفساني.

ثم يأتي إلى المسألة الفلسفية، ويقول: إنّ الأشاعرة يعترفون بوجود صفة ذاتية، وتلك الصفة الذاتية مدلول عليها بالكلام اللفظي، فوراء العلم والقدرة والإرادة صفة ذاتية المعبّر عنها في باب الأوامر بالطلب غير الإرادة، وفي غير الطلب بالكلام

النفسي.

وبعد ذلك قد سلك إلى جهة الحل، كما تعرّض في هذه المسألة صدر المتألهين في أسفاره في باب العلم والمحدّث الكاشاني في كتبه الفلسفية، وغالب الفلاسفة والأُستاذ قد جاء بعين حلهم هنا، أنّ هذه الصفة إمّا من سنخ الوجود وإمّا من سنخ الماهيات.

أمّا كون هذه الصفة المعبّر عنها بالتكلم إمّا من سنخ الماهية، فلازمه عروض الماهيات على الواجب وتعالىٰ الله عن ذلك علوّاً كبيراً، فإنّ الحدود والماهيات لا تتوجّه على ذات الحق سبحانه، وإلّا كان الواجب ممكناً لا واجباً بينما ذاته المقدّسة مطلقة، لا تحديد فيها ولا تقييد، وإمّا أن يكون الكلام النفسي من سنخ الوجود، لأنّ الماهيات لا تعرض على الواجب، وإلّا لأصبح الواجب ممكناً، وينقلب عمّا هو عليه من الآباء عن ساحة العدم، وعندئذ لابد من التمسّك بالقول بأنّه من سنخ الوجود، وهذا عين ما ذكره الفلاسفة، وانّه متّصف بصفة لا يمكن أن يقع مدلولاً للكلام اللفظي، لأنّ الوجود الحقيقي لا يأتي في المدارك الادراكية ولا يعبّر عنه بالألفاظ.

وهذا كلام مرضي مطابق لقواعد الفن الفلسفي حيث قام البرهان على عدم وجود الكلام النفسي، لأنّه كما أوضحناه يقع بين جهتين، إمّا كونه من سنخ الماهيات، والماهيات بحسب طبيعتها وهويتها لا تعرض على ذات الواجب تعالى، وإلّا لأنقلب الواجب ممكناً.

وإمّا أن يكون من سنخ الوجود وهي لا يأتي في مدارك المنصورين.

والأشعري يعتبر الكلام النفسي مدلولاً للكلام اللفظي، فكيف يكون الوجود الحقيقي في المدارك الادراكية لعدم امكان جعله في قالب الالفاظ والدلالة عليه.

فما ذكره الاستاذ الاصفهاني مدوّن في كتب الفلسفة ولابد من الركون إليه، ولقد أجاد قدس الله نفسه وأعلىٰ درجته حيث تعرّض لهذه المطالب ونسبها إلى أهلها من أرباب الفلسفة حفظاً لأمانة العلم وتنزيهاً لمقامه عن انتحال أقوال غيره من الإعلام إليه.

وانّه لحقيق برجال الفضيلة والعلم أن المطالب العلمية، إن كانت لهم نسبوها لأنفسهم، وإلّا نسبوها لأربابها ومخترعيها، وليس من المستحسن من رجال العلم أن يحرّروا تحقيقات الأعلام في كتبهم من غير نسبتها لأرباب تلك الآراء ومخترعيها.

وعند ما جاء الاستاذ الاصفهاني إلى عرضه لهذه المسألة، قال: إنّ ما جاء به صاحب البدائع في رأي الأشعريين بأنّ الكلام النفسي هي النسب والإضافات القائمة بذات الواجب قد أصاب المرمىٰ على مذاقهم.

وعند المراجعة لكلماتهم، لا يجدها ظاهرة فيما أفاده صاحب البدائع، فإنّ آرائهم سطحية وليست بهذا العمق، وعند التأمل في كلماتهم لا تجدها رامية إلى هدف صحيح إلّا أنّ الاستاذ الاصفهاني قال: ولكن الّذي ينبغي منه أن يدفع الاشكال لا مجرّد بيان مطلبهم من أنّ الكلام النفسي هو النسب والاضافات.

وقد عرفت أنّ توجيه صاحب البدائع لكلمات الأشعريين، توجيه على حسب نظره ودقّة أفكاره.

وما أشكل به الاستاذ على صاحب البدائع، من أنّه تعرّض لتوجيه كلماتهم ولم يردها، فلعلّه لوضوح أنّ النسب والاضافات من المعاني الحرفية.

ومن الواضح ان المعاني الحرفية، والمعاني الآلية، ممّا لا تقوم بحقيقة الواجب لما هو مقرّر أنّ مطلق الماهيات الاسمية منها فضلاً عن الحرفية، لا تقوم بذات الواجب تعالى، وتعالىٰ الله عن ذلك علوّاً كبيراً.

وانّ الماهيات الجوهرية كما أشرنا لا تعرض الواجب فضلاً عن النسب، فالنسب إذاً بطريق أولىٰ في عدم عروضها للواجب تعالىٰ ولعلّ المحقّق الرشتي لم يتعرّض لردهم لوضوح أنّ الماهيات الجوهرية أو العرضية، ممّا لا يمكن عروضها على الواجب، فكيف بالمفاهيم الحرفية والمعاني النسبية، فاكتفى بذكر توجيه مطلبهم عن رده لوضوح الردّ عليه، وانّ الله جل شأنه لا تعرضه الحدود ولا الماهيات الجوهرية والعرضية، فكيف بالماهيات الحرفية والمعاني الآلية تعالىٰ الله عن ذلك علوّاً كبيراً.

وعلى ضوء بيان الفلاسفة في رد ما ذهب إليه الأشاعرة، أولىٰ وأدقّ بما ذكره كثير من أعلام الأُصول والمتكلمين، من أنّ مفاد الجمل الخبرية، ليس إلّا تحقّق الموضوعات والمحمولات في عالم التصور، ونسبة الحكم إليها من الاعتقاد بثبوت المحمول للموضوع، وما ذاك إلّا العلم والتصوّر، دون ما يدعونه من الكلام النفسي وراء العلم والقدرة والارادة.

فليس في عالم التصديق والحكاية، إلّا تصور الشيء والتصديق به، وما ذاك إلّا من سنخ العلم، ولا ربط له بالكلام النفسي الّذي زعموه أصلاً.

وأمّا الجمل الانشائية، فليس فيها إلّا إيجاد الطلب والبعث، أو انشاء مفهوم الترجّي أو التمنّي أو النداء أو نحو ذلك مما يحكي الصفات النفسانية، وهذا أيضاً لا يرتبط بالكلام النفسي وليس من سنخه.

وأنت إذا أمعنت النظر في هذه الكلمات والردود وجدتها لا تتوجه على المطلوب مباشرة، وانّما هي ردود تبتني على الوجدان من انكار الكلام النفسي، وأن ليس هناك في الكلام إلّا الصور العلمية أو النسب البعثية أو الطلبية، وأن ليس في النفس وراء العلم في باب الجمل الخبرية، وليس وراء إيجاد الطلب والبعث، وإيجاد مفهوم التمنّي والترجّي مثلاً: ما هو كلام النفس.

وإجمالاً: انّ هذا الرد لا يرفع دعوى الأشعري مباشرة، بل يرجع إلى أن لا نرى في النفس وراء العلم، كما في الجمل الخبرية، ولا وراء تلك الصفات النفسية في الجمل الانشائية شيء تكون حقيقته هو الكلام النفسي.

ولكن إذا تأمّلت ما ذكره الفلاسفة، وجدت امتناع الكلام النفسي، على وجه البرهان، لا على وجه الوجدان، كما ذكره كثير من أعلام الأُصول.

وانّ الاشعري، وإن أنكر وجدانه وفطرته إلّا أنّه لا يسعه انكار البرهانيات.

فما حرّره علماء الأُصول من الرد عليهم، فمرجعه إلى أمر وجداني بأن لا نرى في النفس في كل خطاب خبرياً كان أو انشائياً، إلّا العلم والصفات النفسية.

فما حرّروه، وإن كان رداً عليهم من طريق الوجدان ولكن الأشعري في حين

تمسّكه بأشعريته، لا يستيقظ بالرد من طريق الوجدان، لأنّه في سنة وغفلة ونوم مستحكم على عاقلته، لا يفيق عن ذلك، إلّا عند رفضه لمبناه وتقبّله لإدراك العقل لباب الحُسن والقُبح العقليين.

وانّ الاشعريين عندما التفتوا إلى تناقض أقوال الصحابة، لم يسعهم إلّا أن يتبنّوا هذا الرأي، ليكون الكل من عند الله، فرأى أبي بكر وعمر وعثمان، على طبق ما أراده الله وانّ مخالفة أمير المؤمنين علي ابن أبي طالب عليه السلام لهم على طبق ما يريده الله، وانّ معاوية عند مخالفته للإمام علي عليه السلام أيضاً على طبق ما أراده الله، وانّ الكل رضي الله عنهم، فإن أصابوا فلهم عشر حسنات، وإن أخطأوا فلهم حسنة واحدة.

فانظر أيّها المنصف إلى كلمات هؤلاء، فإنّك لا تجد لها معنى متقبّل، وأنّ الجاهل لينفر من هذه التعاليم التي نشأت في الإسلام على رغم تشريع نبي الإسلام صلى الله عليه وآله ولهذا الموضوع بحث يخصّه تعرّضنا له في المثل الأعلى.

تقريب شبهة الجبر في الكفاية

انّ صاحب الكفاية تعرّض لشبهة الجبر، بناء على مسلكه من اتحاد الطلب والارادة، وانّ كل ما طلبه المولىٰ من العباد فلابد أن يكون عن إرادة جديّة.

وإذا كان الطلب متحداً مع الارادة فكيف جاز للكفار والعصاة أن يتخلّفوا عن طلبه وإرادته تعالىٰ، وقد أجاب عن الشبهة، أوّلاً.

انّ الارادة على نحوين: إرادة تشريعية وإرادة تكوينية، فإذا طابق العبد الإرادة التشريعية والتكوينية، كان ممتثلاً، وإلّا كان عاصياً.

وانّ تخلف الارادة عن المراد لم يكن في الارادة التكوينية، وانّما تخلّفت الارادة عن المراد في الارادة التشريعية.

وبعد ما أفاد ذلك وجه الاشكال بطور آخر حيث إنّ الجواب الّذي أفاده، لم يكن برهانياً، ولا مقنعاً في مقام الاستدلال.

وبيان الشبهة، أنّ وجود الانسان من الوجودات الامكانية، وكل وجود ممكن

ليس له الاصالة في نفسه، وانّما هو ظل وتبع فإنّ للإرادة الأزلية.

وإذا كان وجود الانسان وصفاته، بنحو التعلّق والفناء لإرادة الحق تعالىٰ، وظلّاً لوجوده، فكلّما يصدره العبد من الأفعال، من خير أو شر، هو تابع لتلك الارادة الأزلية.

وعليه والعياذ بالله يكون كل ما صدر من العبد هو من ارادته سبحانه وتعالىٰ، وعلى هذا فكيف يستحق العقاب أو يستحق المؤمن الثواب، حيث لا إرادة له ولا اختيار في أفعاله الصالحة أو القبيحة، وانّما هو مجبور في الحالتين، فكيف يصح أن يثاب المؤمن على العمل الصالح، ويعاقب الكافر والعاصي على العمل القبيح، وانّ كل عمل صادر من العبد مقهور عليه وغير مختار له.

وقد أجاب عن هذه الشبهة بما أجاب به الفلاسفة في أسفارهم.

وبيانه: انّ وجود الانسان، ذو حيثيتين، حيثية وجوده وصفاته، وحيثية ماهيته وامكانه، والحدود المختصة بكل فرد، فوجود الانسان هو متعلّق الإرادة الأزلية، وانّ الارادة الأزلية قد تعلّقت بإيجاده وصفاته من العلم والقدرة والارادة.

وأمّا من حيث ذاته وامكانه وحدوده، فهي غير قابلة للجعل والإيجاد، نظير ما قاله الشيخ الرئيس، إنّ الله لم يجعل المشمش مشمشاً، وإنّما أوجده.

وانّ السعادة والشقاوة تابعتان لملكاته النفسية التابعة لماهيته وذاتياته، وهذه غير مجعولة من قبل الواجب، وانّما هي من شؤون الذات والماهية، وتلك الحدود المختصة به، وان الشقي شقي في بطن أُمّه، والسعيد سعيد في بطن أُمّه، وانّ الناس كمعادن الذهب والفضة، كما ورد في الحديث، والأم كناية عن الماهية.

فالشقاوة والسعادة قد خرجتا من كمون الماهية وبطنها، وإذا بلغ الأمر إلى الذات والذاتيات فليس ذلك قابلاً للتعليل إذ الذاتي لا يعلل، وهناك يقف قلم التعليل بالذات والذاتيات، فالحمار والفرس لا يعلل، لأنّه يصل الأمر إلى نفس بالحمارية والفرسية لأنها عين ذاته.

وأمّا الصادر من قبل الحق تعالىٰ، فليس إلّا الوجود، وانّ الله خير محض. وقد

صدر منه الخير المحض وهو وجود الانسان، وإن لزم ذلك الوجود ماهية يلزمها الشقاوة والعصيان.

ولما كان وجود الانسان خير، ونطق بلسان حاله إلى الإيجاد وطلب بلسان الاستعداد التحقق والوجود وانّ الفيض من الله غير منقطع إذاً يستحق الفيض منه تعالىٰ وإن لزم منه الشر بالعرض، وانّ الشر بالعرض والتبع لا يمنع تحقق الوجود من الكريم الفياض، الّذي من ذاته الفيض، إذا كان المحل مستعداً ومستحقاً.

وقد تلقى هذا الجواب الخلف عن السلف من الفلاسفة، وقد تبعهم في الكفاية على ذلك وقربه الاستاذ المدقق في حاشيته على الكفاية.

وعلى ضوء هذا البيان، انّ الله لم يجبر العباد على الشقاوة، ولم يلزمهم بالعمل الصالح قهراً، وانّما الشقاوة تتبع الملكات النفسية التابعة للماهية والحدود المختصة بالعامل والفاعل.

وإجمالاً: انّ الجواب المذكور، قد تلقّاه من فلاسفة اليونان.

ولكن إذا تأمّلت كلمات الفلاسفة في هذا الموضوع وجدتها بعيدة عما أفاده الشرع المقدّس من جميع الأديان وانّ أفعال العباد كلها تحت اختيارهم وإرادتهم، وليسوا بمقهورين عليها. لا من ناحية الواجب سبحانه، ولا من ناحية الماهيات.

فإنّ القول بمذهب الفلاسفة من اليونان، هو جبر من طريق غير مباشر عند التأمّل، فإنّ الجبر أو القهر تارة يكون من الواجب سبحانه، وتعالىٰ الله عن ذلك علوّاً كبيراً، إذ هو الغني المطلق، وانّ الغني المطلق لا يقهر الضعفاء ولا يجبرهم، إذ كرامته وشأنه أرفع من التنزّل إلى قهر الضعفاء وجبرهم.

وأُخرى من ناحية الماهيات والملكات النفسية فعندها تتوجه مشكلة لا مدفع لها.

وهي انّ الله الرحيم بعباده الّذي رحمته وسعت كل شيء، كيف جاز عقلاً، أن يوجد مخلوقاً يقع في المشكلات والموبقات وفي العذاب الدائم ما دام الله تعالى.

وكيف يخلقه بهذه الكيفية من تعذيب لا ينقضي وعذاب لا يتناهي، وكل

ذلك بسبب إيجاده الملازم دائماً للشقاوة، أفيحسن الإيجاد منه عقلاً.

فإنّ العقل السليم بوجدانه حاكم بقبح هذا الإيجاد ممن وسعت رحمته كل شيء وحكمته كل موجود فهذا الوجه ليس فراراً عن الجبر بل هو التزام بالجبر من ناحية أُخرى والله الهادي للصواب[١].

الماهية ليس من لوازمها الثواب والعقاب

اعلم أنّ الّذي حرّره علماء الفلاسفة، من أنّ الثواب والعقاب تابعان للملكات النفسية، وهي تابعة للماهيات لا يتناسب مع الآيات والروايات، لأنّ المستفاد منها أنّ المعاقب والمثيب هو الله، وليس المثيب والمعاقب هي الماهيات والملكات.

ولا يستفاد من الآيات والأخبار، بأنّ الجنة والنار، روحانيان وانّهما من عالم المجرّدات.

وانما المستفاد منها ثبوت الثواب والعقاب الواقعيين، وانّ قوله تعالىٰ: **﴿ادخلوها بسلام آمنين﴾**[٢] يراد به الجنة الخارجية لا الروحية والمعنوية.

وقوله تعالى: **﴿اخسئوا فيها ولا تكلمون﴾**[٣] يراد به جهنم الواقعية، وإن كان المنشأ لهذا الرأي أنّ المعاقب والمثيب هي الماهيات والملكات النفسية، لجهة كون التشفّي من الله قبيح، وصفة الغضب لا تصح منه سبحانه فالتزموا بأن المعاقب هي الماهيات والملكات النفسية، وانّه كيف يمكن الالتزام يكون الخطابات مولوية، وانّه بمخالفة التشريع يقع في مخالفة المولىٰ.

فالعقاب على نفس مخالفة أوامر المولىٰ ونواهيه وكيف يصحّ مع هذا أن يكون الثواب والعقاب ناشئاً عن الماهيات وعلى رأي الفلاسفة لابد أن تقع الخطابات الشرعية كلّها إرشادية وليست بمولوية، مضافاً أنّ هذا خلاف الأدّلة المتواترة من الآيات والروايات الدالّة على أنّ المعاقب والمثيب هو الله، وأنّ الجنة

---

١. إنّا بيّنا ما ذكره في الكفاية على الوجه الأكمل اشكالاً وجواباً وإن كانت عبارته لا تفي بذلك.
٢. الحجر: ٤٦. ٣. المؤمنون: ١٠٨.

والنار من الأمورالخارجية، لا من الأمور المعنوية الروحية.

ويلزم أيضاً، أن تلغى جميع الأوامر والنواهي المولوية، وتكون الخطابات دائماً ارشادية محضة، وعلى هذا يكون كل أمر أو نهي ليس مولوياً، لعدم الأثر على مخالفة المولى، ويكون المقام على هذا الرأي من قبيل الإحراق للنار الّذي لا ينفك عنها.

بخلاف ما لو أوقع شخص غيره في النار، فالمثال الأوّل قد تضمّن كون لوازم الذات، بخلاف المثال الثاني والشرائع كلها تثبت كون المثيب والمعاقب هو الله، وإلّا لزم كون المثيب والمعاقب هي لوازم الذات.

ويؤكد هذا المعنى الروايات الواردة في الكافي وغيره، ومضمونها: انّ الانسان أولىٰ بسيئآته والله أولىٰ بحسناته ، وقالوا: انّ رواية لا جبر ولا تفويض تنطبق على هذا المفاد، فما ينسب إلى الله ما جناه العبد من الحسنات وما ينسب إلى العبد من الشقاوة والشهوات، ما جناه العبد من السيئآت والماهية كما يراها الفلاسفة هي العلّة التامة الناشئة منها الأفعال السّيئة، ولكن هذا المعنى لا يتطابق مع عقائد الإمامية، وإن سلّمنا أنّ بعض الاشخاص قريب من الهدى والرشاد، وبعض بعيد عن الهدى قريب إلى الشقاء حسب استعدادهم.

فتجد بعض الأفراد سليم الطبع، فتكون آمناً منه في السر والعلانية، وتجد شخصاً آخر لا يأمن من سيئآته ومكره، ولكن ليس ذلك علّة تامة ولا مقتضياً لذلك، بل من قبيل الاستعدادات والقابليات التي يمكن التخلّف عنها بالتوجّه إلى الأعمال الصالحة وتقوية النفس لفعل الخيرات والخلوص إلى الله والتفاني في محبّة الله.

عناوين ثلاثة:

وممّا سجّلناه أمامك تعرف أنّ فروض البحث يتضمن ثلاثة عناوين:

الأوّل: أنّ الماهية هي العلّة التامة في السعادة والشقاوة.

الثاني: أن تكون بنحو المقتضي وإن كان الانسان بقدرته وعلمه وإرادته

واختياره يمكن أن يحوّل الماهية إلى جهة أُخرى، وإن كان اقتضائها إمّا للسعادة أو للشقاوة.

والّذي تقتضيه الآيات والروايات، هو أنّ الماهية ليست علّة تامة للشقاوة والسعادة، وليست هي المقتضى أيضاً لهما، بل الّذي تساعد عليه الآيات والأخبار ليس إلّا استعداد بعض النفوس إلى السعادة وبعضها إلى الشقاوة، وانّ الانسان مؤيّد من الرسول الباطني وهو العقل. ومؤيد بالرسول الظاهري وهم الأنبياء والرسل تقوية للسعادة ولاختيار العبد في نيل الدرجات والكمالات الأُخروية ومجاورة الأنبياء والأولياء في الدار الآخرة.

الثالث: أن تكون بنحو الاستعداد كما هو التحقيق لدينا، لأنّ جهة الاقتضاء يمكن أن توجه إلى جهة الشقاء أو السعادة في الغالب.

وأمّا ما ورد، من أنّ الشقي شقي في بطن أُمّه والسعيد سعيد في بطن أُمّه، والناس كمعادن الذهب والفضة[1] فليس المقصود منه أنّ الماهية المكنّى عنها بالأم توجب السعادة والشقاوة، بل المقصود أنّ علمه تعالىٰ بالأشياء لا يتبدل وانّ علمه على طبق المعلومات خارجاً.

فهو يعلم بالشقي في بطن أُمّه ويعلم بالسعيد أيضاً في بطن أُمّه، وليس في الرواية ولا في أمثالها دلالة على ما يقوله الفلاسفة، من عليّة الماهية للسعادة أو للشقاوة ولا اقتضائها لذلك، وغاية ما يستفاد من الروايات هو استعداد بعض النفوس للكمالات والفضائل، واستعداد بعضها للسيئآت والرذائل.

استدلال الأشعري على الجبر

استدلّ الأشعريون في كتبهم بأنّ الجبر من لوازم علمه تعالىٰ حيث إنّ العلم من الواجب بوقوع هذه المعاصي والموبقات من الناس، كان علمه تعالىٰ هو العلّة

---

١. الكافي ٨: ٨١ ح ٣٩.

لإيجاد الكفار والفساق للمنكرات والموبقات، لأنّه لو لم توجد هذه المنكرات من الفساق والكفار لتخلّف علمه عن المعلوم.

ولا يمكن تخلّف علمه عن معلوماته، وانّ علمه علّة تامة لإيجاد المنكرات والأعمال الصالحة.

وبأدنىٰ تأمّل لا وجه لهذه الشبهة أيضاً، لأنّ حقيقة العلم لا توجد ذات المعلوم، وانّ حقيقته انكشاف الواقع، وانّ انكشاف الواقع لا يوجب إيجاد شيء ومعلول.

وانّ نسبة العلم إلى المعلوم، نسبة الحاكي إلى المحكي والكاشف إلى المنكشف، ولا يكون العلم سبباً وعلّة لإيجاد المعلوم.

فعلم الله سبحانه وتعالى لا يغيّر أفعال العباد، وانّما الأفعال على ما هي هي من إيجادها باختيارهم.

غايته، أنّ علمه تعالىٰ أزلاً وأبداً محيط بتلك المعلومات، وكاشفة لها من غير تغيير لها، ولا أنّ علمه سبباً لإيجادها.

وانّ هذه الشبهة لا قيمة لها في الفن وموازين العلم.

حجج أُخرى للمجبرة:

أمور:

انّا نتعرض لحججهم باتقان واقتصار وهو أولىٰ من التطويل من غير طائل ممّا هو في بعض الكتب والمحاضرات.

١ - انّ الاختيار في كل عمل يستدعي أن يكون الفاعل عالماً بما يفعله على وجه التفصيل بجزئيات ذلك العمل.

ومن الواضح أنّ الناس عند أفعالهم لا يعلمون بأفعالهم على التفصيل والخصوصيات، ولما كانت بعض خصوصيات الأعمال لا يطلع عليها الانسان على الوجه الأتم، كان مجبوراً في عمله.

والجواب عنه: انّ الاختيار في إيجاد العمل، لا يستدعي معرفة هذا التفصيل، كما هو المشاهد بالوجدان، أنّ الانسان إذا عرف عنوان الشيء، وانّ فيه المصلحة والسعادة، قدم عليه باختياره وإن لم يعرف الخصوصيات، وإذا علم أنّ الشيء ضاد له، وإن لم يعلم بخصوصياته.

وأي ملازمة بين الاختيار والعلم التفصيلي بالشيء إذ يجوز أن يجبر شخص على عمل ويعرف خصوصياته، ولكن لا يمكنه التخلص عنه لإلجاء الغير له على العمل.

وربّ عمل يعرفه بالتفصيل ولا يقدم عليه.

٢ - انّ الفعل إذا كان اختيارياً، لابد أن يكون العبد قادراً على اتيانه وعدمه، فإن شاء فعله وإن شاء تركه، وانّ إيجاد الفعل لابد وأن يكون لمرجح، وإلّا كان وجوده اتفاقياً، ولو كان اختيارياً لكان وقوع أحد الجائزين من الوجود أو العدم لو كان ممكناً من دون وجود مرجّح وسبب لانسدّ باب اثبات الصانع ولأمكن وجود العالم بلا سبب وعلة والعياذ بالله.

والجواب عنه: أنّ معنىٰ الاختيار، هو أنّ المكلف إذاشاء فعل وإن شاء لم يفعل، وإن كان وجود الانسان وصفاته من قوة العلم والقدرة والارادة وغير ذلك ليست تحت اختياره، وانّ وجود الفعل من الفاعل من غير مرجّح ليس بمحال، كما هو مشاهد بالوجدان، والتزامهم بأنّ الفعل لا يصدر إلّا عن مرجح مجرد مكابرة وادعاء.

نعم انّما تكون المحالية في وجود المسبب والمعلول من غير علّة، وانّ الاختيار لا يدور مدار المرجح، نعم إذا أوجد الشخص العمل من غير مرجح كان لغواً وعبثاً، وهذا غير سلب القدرة مع عدم المرجح.

ولو سلّمنا وجود المرجّح لكان وجوده كافياً في أصل إيجاد الطبيعة، ولا حاجة إلى وجوده فيكل فرد فرد.

وانّ المرجح قد يكون أمراً اختيارياً للعبد، وقد لا يكون اختيارياً له، ولكن

وجود المرجّح لا يلازم الاختيار في الفعل.

ومن الواضح عدم التلازم بين كون الشيء اختيارياً وان يكون إيجاده عن مرجّح.

٣ - انّ صاحب شرح المواقف نسب إلى أبي الحسن الأشعري ما ملخّصه، انّ أفعال العباد واقعة بقدرة الله تعالىٰ وحدها وليس لقدرة العبد تأثير فيها، وانّ الله أجرى عادته، بأن يوجد في العبد قدرة واختياراً، فإذا لم يكن هناك مانع أوجد فيه المقدور مقارناً لهما، فيكون فعل العبد مخلوقاً لله ابداعاً وإحداثاً ومكسوباً للعبد، والمراد بكسبه إياه مقارنته لقدرته وإرادته، من غير أن يكون هناك منه تأثير أو مدخل في وجوده سوى كونه محلّاً له، وهذا مذهب أبي الحسن الأشعري.

فعبارته هذه إن تمّت ولم يكن فيها تناقض بين إيجاد العقل من الله وثبوت القدرة الكاملة التامة للعبد وانّ مقصوده أنّ العبد ليس إلّا محلّا لإرادة الله وإيجاد الفعل من الله تعالىٰ، لا من العبد فهذا معنى يرجع إلى ما هو اشد من قول المجبرة، فإنّ معنى الجبر أنّ الله يلزم العبد قهراً عليه، بأن يعمل العمل وهو مسلوب الاختيار.

أمّا هذا الوجه فإن تم فمعناه أنّ العبد يقول مطلق ليس العمل منه، وانّما هو آلة صرفة، لا على وجه الاختيار ولا على وجه الجبر بل هو فعل الله، وقد صدر من الله غايته أنّ محل الفعل هو وجود العبد، وهذا المعنى أشد بعداً من قول المجبرة.

ولعل نظرية الأشعريين فيما فهموا عن إمامهم الأشعري كان خاطئاً، فإنّ ظاهر هذا التعبير من أبي الحسن الأشعري معنى وراء الجبر، وانّ اتباعه فهموا منه معنى الجبر، ومآل كلامه أنّ الفعل فعل الله لا فعل العبد، وهذا كلام يسخر منه الجاهل فضلاً عمن له خبرة بالتحقيق والتدقيق.

ولا ينبغي لنا الاطالة في أقوال ترد بأول نظرة من كل أحد، ولا حاجة في الاكثار لرد مثل هذه الاقوال كما صدر من بعض الأعلام المعاصرين، على أنّه حمل العبارة على الجبر والعبارة إن تمت، فهي معنى وراء الجبر، وانّ الفعل فعل الله لا فعل العبد.

السعادة والشقاوة من لوازم الذات أم لا؟

أمّا قول الفلاسفة بأنّ السعادة والشقاوة يتبعان الماهيات فإن قصد بالماهيات هي عبارة عن استعدادها للشقاوة والسعادة، كما في أخبار الطينة[1] ، لأنّ النفوس بعضها مجبولة على الخير وبعضها مجبولة على الشقاء.

وهذا لا مانع منه ونلتزم به إذا كان بمعنى الاستعداد، وهذا لا يرفع الاختيار ولا يجعل الانسان مجبوراً في أعماله، ولا يكون من قبيل كون الذات غير قابلة للتعليل كما التزم به صاحب الكفاية، إذ الذاتي لا يعلل، وإنّ من الممكن رفع ذلك الاستعداد من الخبث وسوء السريرة بالعمل الصالح، وتوجيه النفس.

ولذا تجد علماء التربية مما يؤكدون في جهة تغيير الانسان من حالة السوء والشقاوة إلى حالة الصلاح والسعادة، وإذ تمشينا مع ركب صاحب الكفاية وانّ السعادة والشقاوة تابعتان للملكات التابعة للماهية، فهذا ممنوع ومخالفته لصريح الآيات والروايات ويكون منافياً للاختيار بصورة غير مباشرة كما عرفت مع أنّه يلزم أن يكون الانسان عند علمه، بأن سيؤول إلى الشقاوة وانّ الله سيعاقبه على أعماله، وهذا مما يوجب الجرأة على العمل الباطل.

وعند ملاحظة رأي الفلاسفة في هذا الموضوع لا نجده سوى خيالات قد نسجتها أفكارهم وتمسّك بها بعض علماء الإسلام لشبهة عرضت لهم.

ويتوجّه في النظر محذور آخر على هذا المبنى أنّ الواجب سبحانه وتعالىٰ عندما يجد في علمه الأزلي، أنّ إيجاد تلك الماهية موجب لعدم اختيارية ذلك الوجود ووقوعه في الشقاوة الأبدية والهلكة الدائمة المستمرة التي لا انتهاء لها ولا أمد لها أصلاً، ويرى سبحانه أنّ ذلك خارج عن نطاق العبد وإرادته، وليس ذلك أمراً داخلاً تحت اختياره، أفبحكم الوجدان والعقل وفطرة الضمير أن يحسن ذلك من

---

١ . الروضة من الكافي ٨: ١٧٧، الحديث: ١٩٧. ومسند أحمد ٢: ٥٣٩، وفيه تقديم على الذهب، والبخاري ٤: ٢١٧، وكذا في توحيد الصدوق: ٣٥٦، الباب: ٥٨، حديث: ٣ بتقديم الشقيّ على السعيد، وانظر البحارة: ١٥٦ - ١٦١ باب ٦ تجد أحاديث كثيرة في هذا المعنى مع شرحها.

اللطيف الرحيم بعباده وذو الرحمة الواسعة بخلقه أن يخلق موجوداً يبتلي في تبعاته، ولا ينفك عن شقاوته ويكون مظلوماً تحت سيطرة ماهيته، أفيكفينا أن نجيب عن ذلك، بأنّ الماهيات بحسب استعدادها قد سألت بلسان حالها تحقّق الوجود، وانّه سبحانه وتعالى لا يحسن منه قطع الفيض على من سأل الوجود، أفيحسن لقائل أن يقول: إنّ رجلاً سألني سيفاً وعلمت أنّه يريد قتل نفسه به، أفيصح منّي أن أقول إنّه لا يحسن منّي منع الفيض وأُعطيه سؤاله فيقتل نفسه بالسيف، ألست أنا المسبّب ذلك.

وعلى كل فما يستحسنه الفلاسفة في هذا المقام إلّا نظريات خيالية، وعبارات خطابية، وأهداف شعرية لا تغني عن الحق شيئاً، ولا يسعنا رفع أيدينا عن الأدلّة الصريحة المتواترة، من آيات الكتاب الكريم، وأخبار السنّة من الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله وأهل البيت عليهم السلام في أنّ الله كلّف الناس باختيارهم وانّه باختيارهم يدخلون الجنة ويدخلون النار، وانّه تعالىٰ هو المعاقب وانّه هو المثيب، وانّهم يجزون بما كانوا يفعلون[1]، ولا تشفي من الحق بل من باب التأديب، وانّه قد أحاطت بهم سيئآتهم وأنّ مخالفة المولىٰ الجليل والحق سبحانه وتعالىٰ موجب للتأديب والعذاب، ومقتضى لدخول النار، وإلّا فالله أجل أن يتشفىٰ بعباده أو أن ينتقم منهم بغير ما كانوا يفعلون.

وثانياً، حكم العقل والفطرة يقبح إيجاد مخلوق يكون معذباً إلى غير النهاية كما أشرنا إليه والله المسدّد للصواب.

أخبار الطينة:

انّ أخبار الطينة من كون الكافر مخلوقاً من سجّين وانّ المؤمن مخلوق من علّيين، لا يراد من الأخبار العلّة التامة، وانّما يراد بها أنّ النفوس لها استعداد من قبول

١. كما في سورة التحريم ٦٦: ٧، والطور ٥٢: ١٦، وفي هذا المعنى، النمل ٢٧: ٩٠ والعنكبوت ٢٩: ٥٥، ويس ٢٩: ٢٣، والجاثية ٤٥: ٢٨، والصافات ٣١.

الخير أو قبول الشر.

فالمؤمن له قبول الخير وانّ طينته قابلة للخير والصلاح بخلاف الكافر، فإنّ طينته بعيدة عن أفعال الخير، ومستعدّة لأفعال الشر، ولكن لا بنحو الاقتضاء أو العليّة بل المراد أنّ المؤمن له استعداد الخير، وانّ الكافر له استعداد الشر.

وقد يكون المؤمن من بعض الجهات له استعداد الشر والكافر له استعداد الخير، ولكن كل ذلك لا يوجب سلب الاختيار، ولا يخرج عن كون الفعل مختاراً.

فإن كان قصد الروايات هذا فلا مانع منه وإلّا فتجعل في سنبلها، ويرجع بها إلى أئمة الهدى.

ولا يجب على الفقيه والأُصولي تخريج معناها والتأويل لها مضافاً إلى أنّك إذا راجعت تلك الأخبار وجدت كثيراً ظاهراً أو صريحاً في أنّ أفعال الخير والشر من العبد توجب له استعداد نفسه إلى الخير إن كان من العاملين للخير، وللشر إذا كان الفعل منه قبيحاً.

أخبار عالم الذر:

قد أشرنا في كتبنا إلى أخبار عالم الذر أنّ اخبار عالم الذر كناية لاستعداد النفوس المتضمّنة في قوله: ﴿ادخلو النار﴾ فبعض دخل وبعض امتنع وبعض الأخبار أنّه بعضهم أجاب دعوة الله، وبعضهم امتنع، وكل هذه الأخبار تشبه لسان حكاية الحال، يعني أنّ مراتب الوجود عندما يخاطبها الله بالخطاب التكويني فهي إمّا بمرحلة القبول إلى الخير، وبعض يمتنع ويكون قابلاً للشر، وبهذا المعنى قد عبّر الشارع عنه بعالم الذر.

وإنّ مثل هذه الأخبار الأُولىٰ أن ترجع إلى أهل البيت عليهم السلام لأنّهم أوْلىٰ بها إذ لا يعرف مالمقصود منها على وجه التفصيل، وبيان معرفتها ولأجل أي شيء سيقت.

الجبر والتفويض

انّك قد عرفت أنّ حقيقة الجبر، بأنّ الارادة الأزلية من الله سبحانه وتعالىٰ، تُلجيء العبد وتجبره على إيجاد العمل، من غير اختيار للعبد في العمل.

وهذا الّذي بنى عليه المجبرة واتخذوه شعاراً وديناً لهم، فهم نظروا إلى القدرة في حق الله تعالى، من غير نظر إلى اتصافه تعالى بالحكمة وحسن التدبير.

وإلّا فلو نظروا إلى اتصافه بالحكمة وحسن التدبير وقبح الظلم منه تعالىٰ، وأنّ قدرته بريئة من وقوعها من غير حكمة ونظام على الوجه الأكمل، لما اعتنقوا هذا المذهب.

وقد أشرناه أنّ الّذي ألجأ الأشاعرة إلى هذا المسلك الّذي لم تتقبّله الأمم أجمع، هو تصحيح أعمال الصحابة، وتوجيه أغلاطهم واشتباههم في المواضيع والأحكام بل أنّ مقتضى مسلكهم في هذا الرأي، أن يلتزموا بأنّ العبد نظير الآلة لإرادة الله، وهذا معنى فوق الجبر.

وانّ مقتضى كلامهم عند التأمّل، أن يرو العبد مجرّد آلة متحرّكة من قبل المولىٰ، وهذا المعنىٰ هو الّذي يتناسب مع مبدئهم، ويتوجه إلى أهدافهم، وهم يقولون عند التحقيق، بأنّ العبد آلة، لتعلّق الإرادة من الحقّ تعالىٰ، لا أنّه مجرّد كونه جابراً للعباد فقط وهو مقتضى استدلالاتهم عند التأمّل وإمعان النظر في كلماتهم.

وأمّا التفويض فيقابل هذا المذهب تقابل التضاد، وهو أنّ العبد خلق بوجوده وإرادته وصفاته، وقد فوض له كل شيء من غير تحديد ولا تقييد، وأنّ إيجاد الأعمال منه هو بإرادته وفعله من دون أن يكون بإفاضة من الله تعالىٰ واستعانة منه، وقد خلقه مطلقاً من جميع الجهات، نظير من وكّل شخصاً على أُمور، وقد فوضه بكل ما أراد وأطلقه في إرادته حيثما أراد.

وهذا المسلك في غاية البطلان عنّا، ولا يؤمن به المذهب الإمامي. ونسبة التفويض من بعض أبناء العامة المذهب الشيعي في حقّ الرسول وأهل بيته في غاية البطلان والتزوير، ولا داعي إلى البحث عنه بعد كونه من التزوير على المذهب

الشيعي، وقد ورد في أخبار أهل البيت إنّه من الشرك الواضح.

الأمر بين الأمرين

ورد عن أئمّة الهدى عليهم السلام، أنّه لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين[1]، وهذا أصبح شعاراً ومذهباً للإمامية من أنّهم لا يقولون بالجبر كالأشاعرة ولا بالتفويض كالمفوضة، بل هو جبر من ناحية وجود الانسان، فإنّ وجوده ليس تحت اختياره، بل كان بقضاء الله وقدره، وتفويض من حيث اختياره، وإيكال أفعاله إليه بالاختيار، وهذا هو الوجه في الرواية، أنّه أمر بين الأمرين، وهو المعروف في تفسير الأمر بين الأمرين.

ولهذه الروايات وجه آخر أدقّ من هذا الوجه، وهو أنّ كل وجود فعل من المكلف، فمن حيث إنّه وجود، كانت الافاضة من الحق تعالىٰ، فالفعل الصادر من العبد في كل حالاته ومجالاته من حيث كونه وجوداً مفاضاً من الحق تعالىٰ على يد العبد، ومن حيث إنّ ذلك الفعل تحت اختياره وإرادته كان تفويضاً، فالفعل من العبد ذو وجهتين وجهة من الله تعالى، ووجهة من العبد.

وهذا الوجه هو الّذي يقتضيه، رواية لا جبر ولا تفويض وانّه الأمر بين الأمرين، فمن ناحية هو فيض الله، ومن ناحية أُخرى هو فعل العبد وتحت اختياره.

فالإماميون ينكرون الجبر والتفويض، ويلتزمون بالمنزلة بين المنزلتين، وهذا المذهب هو الّذي يتناسب مع التشريع الإسلامي الّذي جاء به الرسول صلى الله عليه وآله وبنت عليه أئمّة الهدى عليهم السلام.

ومنه يتّضح بطلان الجبر والتفويض، وانّ الجبر ظلم والتفويض شرك.

---

١ . الكافي ١: ١٦٥، باب الجبر والقدر، دار الكتب الإسلامية.

تفصيل الجبر والاختيار:

ذهب بعض أعلام العصر[١] إلى أنّ الاختيار الّذي تقول به الإمامية والمعتزلة خلافاً لما ذهب إليه الأشاعرة من الجبر أنّ الاختيار يتفرّع على عنوان أعمال القدرة[٢] في الانسان وفي ذات الواجب تعالىٰ وانّه لو لم نقل بأعمال القدرة في الواجب تعالىٰ وفي الانسان لكان الجبر جارياً في ذات الواجب وفي الانسان أيضاً.

وبيانه: انّ الفعل إذا كان ناشئاً عن نفس الارادة بما هي إرادة لكان الفعل من المكلف مجبوراً عليه وذلك لترتّب الفعل على أمر غير اختياري وهي الارادة ومن الواضح أنّ الارادة غير اختيارية فيكون العمل المترتّب على الارادة غير اختياري أيضاً لأنّ ما يترتّب على غير الاختيار لا يكون اختيارياً فلابدّ أن يكون المنشأ والمترتّب هو على أعمال القدرة لأنّ أعمال القدرة عين الاختيار.

ثم قد تعرض في أثناء كلامه أنّ الجبر انّما يترتّب على من يختار السنخية بين الواجب والممكن في الوجود وأنّ وجود الممكنات من سنخ وجود الواجب ولابد في وجود الممكن إذا كان من سنخ وجود الواجب لا يكون وجود الممكن إلّا ظلّاً لوجود الواجب وعليه فلا يكون للظل بإزاء الوجود الأصيل وهو ذي الظل إرادة واختيار.

والتزام أنّه لا بد في الواجب من أعمال السلطنة وان لولا أعمال السلطنة من ذات الواجب لكان الواجب والعياذ بالله مجبوراً على إيجاده الأشياء وخلقها.

ثم بيّن في أثناء كلامه اشارة لما سبق من اختياره من نفي الارادة عن الواجب وانّه ليس من صفات ذات الواجب الارادة وانّ الارادة من صفات الفعل لا من صفات ذاته تعالىٰ.

---

١ . الأستاذ الخوئي دام ظله.

٢ . ما ذكره الأستاذ المحقّق الخوئي يرجع في الحقيقة إلى ما أفاده المحقّق النائيني من وجود فعل نفساني هو عين الاختيار وقد أفاد الوالدان ما ذكره إن لم يرجع إلى ما أفاده المحقّق النائيني وغيره من أعلام الأصول فليس له صورة مقبولة فنية راجع حاشية أجود التقريرات ج ١ ص ١٣٦ - ١٣٧. (الهامش).

هذا تلخيص ما أفاده على سعة بيانه.

وإنّا نقف أمام هذه المطالب ونذكرها على وجه البرهان في نقاط.

الأُولىٰ: أن لا ملازمة بين السنخية والجبر فإنّ جل الفلاسفة كصدر المتألهين والخواجة نصير الطوسي والفيلسوف الكاشاني وغيرهم ممّن صرح بالسنخية بين وجود الواجب ووجود الممكن مع أنّهم من علماء الإمامية القائلين بالاختيار في أفعال الله وأفعال عباده من البشر وأي ملازمة بين السنخية والجبر إلّا توهم أنّ الوجودات تكون من قبيل الطبيعيات التي يكون المعلول من سنخ العلّة نظير الحرارة في الماء التي من سنخ حرارة النار وأنّ السنخية لا تكون إلّا في الأمورالطبيعية ولازم السنخية أن تكون الموجودات بالقياس إلى الحقّ تعالىٰ نظير الأمور الطبيعية وتعالىٰ الله عن ذلك علوّاً كبيراً فإنّ تحقق السنخية بين الواجب تعالى ووجود الممكنات لا يلزم منها الجبر حيث إنّ الفلاسفة صرّحوا بأنّ الله مختار في فعله وإيجاده وإذا كان وجود الانسان مثالاً لوجود الحق وظلّاً لنوره وأنّ الانسان مثال الله في خلقه كانت ذات الانسان ونفسيّته تحاكي ذات الحق وكما ينتزع الاختيار عن ذات الحق عند اجتماع العلم والقدرة والارادة في ذاته فكذلك ينتزع الاختيار من ذات الانسان الجامع لذات العلم والقدرة والارادة وحيث إنّ وجود الانسان ظلّ لذات الحق فهو مشتمل على صفاته تعالىٰ من العلم والقدرة والارادة والاختيار والحياة والسمع والبصر وأنّ الاختيار للعبد من لطفه تعالىٰ وكرمه على عبده فلا ملازمة بين السنخية بين وجود الواجب والممكن والجبر وأي تلازم بينهما وإذا قلنا بالسنخية: فهي بمعنى أعلى وأرفع شأناً من سنخية الطبيعيات فيما بينها وأنّ الفلاسفة الذين اختاروا هذا الرأي وتبنّوه ليس في نظرهم هي السنخية بنحو تشابه الطبيعيات ومواد العناصر فإنّهم قد صرّحوا في بعض كتبهم وسمعناه مذاكرة من مشايخنا الفلسفيّين أنّ ليس في الشركة بين وجود الواجب والممكن من تشبيه ومماثلة وأنّي يبلغ الظل الّذي هو بمنتهى الضعف والآلية والفناء شأن وجود الواجب الّذي لا تصل إليه عقول الأنبياء والظل وإن حكى ذي الظل من بعض الجهات فهو يخالفه بألف جهة وجهة وانّما

يشتركان في عنوان طرد العدم لا في مراتب طرد العدم.

هذا كلّه مجاراة لما عليه الكثير من الفلاسفة من ثبوت السنخية بين الواجب والممكن وإن كان الّذي حقّقناه في المثل الأعلى جواز أن يكون من تمامية العلّة وعظم شأنها هو تأثيرها في حالة التباين وعدم السنخية وانّه أي سنخية بين وجود ما ذاتها الربط وحقيقتها النسبة وعين الاضافة وبين وجود هو غير متناه من كل الجهات وانّ وجود الممكن وجوداً حرفياً ووجود الواجب وجود اسمي ولا يمكن أن تكون حقيقة الوجودين حقيقة واحدة إذ حقيقة الوجود الامكاني عين الربط وحقيقة وجود الواجب عين ماله الربط وما به الربط لا يكون عين ماله الربط حقيقة فكما اختلف الاسم والحرف ماهية ووجوداً وانّ أحدهما أصلي والآخر محض الربط كذلك يختلف الوجودان من الواجب والممكن وأنّ ما به الربط غير ماله الربط.

وان من راجع كلمات الفلاسفة من القائلين بالسنخية لا يريدون به السنخية بالمعنى العرفي المتداول بين الناس بل بمعنى عرفاني يخالف المعنى العرفي بألف جهة وجهة كما قال اُستاذنا المدقّق:

وليس في الشركة من تشبيه والظل لا يبلغ شأن ذيه

والّذي ألجأهم إلى ذلك هو أنّه لولا السنيخية والاتحاد في الوجود لأثّر كل شيء فيكل شيء ولكن يجوز كما أشرنا أنّ عظم العلّة والمؤثّر في التأثير في حال تباين الوجود هو أعظم شأناً وأعلى مكانة من المشاركة في السنخية في الوجود.

ولنرجع إلى المناقشة أنّ السنخية لا ربط لها بالجبر وأنّ عدم السنخية لا ربط لها بعدم الجبر والاختيار بل توازن الجبر وعدمه يدور مدار إمّا إلى اجتماع الصفات الموجبة للاختيار من العلم والقدرة والارادة وإمّا لوجود فعل نفساني في ذات الانسان المعبر عنه بالطلب وهذا فعل نفساني وليس بكيف نفساني كالارادة وانّ شبهة الجبر تنحل بأحد وجهين بل قد نترقّىٰ إلى أنّ الانسان مختار ولو لم يكن له فعل نفساني من مقولة الفعل وانحصر أمره في الارادة ومباديها فيجوز التخلّف عن الفعل وإن تحقّقت مبادىء الارادة ما لم يتم نصابها لأنّ قبل تمام نصابها من تصوّر

الشيء والتصديق بالفائدة والميل إلى الشيء بل حتّىٰ في مرحلة الشوق ما لم يكن مؤكّداً يتمكن المكلف أن يتخلّف عمّا صدّق بفائدته ومال إليه والمكلف وإن لم يمكنه التخلّف عن العمل إذا تمّ نصاب الارادة ولكن يجوز له التخلّف قبل تمامية نصابها كما هو المشاهد بالوجدان وامّا ما ذكره من أنّ الاختيار يدور مدار أعمال السلطنة والقدرة وانّه إذ ترتّب العمل على الارادة كان جبراً فان أراد من أعمال القدرة والسلطنة هو الفعل النفساني الّذي يترتّب عليه وينشأ منه الاقرار العقائدي والبناء القلبي كقول الشارع: ابني على الأكثر وصوم يوم الشك من شعبان فهذا ممّا لا ريب فيه وقد بنى عليه الأُستاذ الأكبر في حل مسألة الجبر على الفعل النفساني وبنى عليه الاستاذ العراقي أيضاً في مقالته وإن اختار وراء ذلك بأنّ الانسان متصف بالاختيار وقد جعل الاختيار تبعاً للارادة والقدرة في صفات النفس من وجود الانسان وإن أراد غير ذلك فلا برهان عليه وما ذاك إلّا دعوى مجرّدة ولا شاهد عليها.

وأمّا ابتناء الجبر على تحقّق الصفات الثلاث من العلم والقدرة والارادة وانّه إذا لم نقل بثبوت اعمال القدرة والسلطنة فلا تنحلّ شبهة الجبر لأنّ الفعل مترتّب على الارادة التي هي ليست اختيارية وما يترتّب على غير الاختيار لا يكون اختيارياً ففيه ما أوضحناه سابقاً من أنّ اجتماع صفة العلم والقدرة والارادة ينتزع عنها عنوان الاختيار من غير حاجة إلى اعادة الجواب تفصيلاً وإجمال البحث: أنّ شبهة الجبر لا تبتني على السنخية بين وجود الواجب ووجود الممكن ولا أنّ الاختيارية تدور مدار عدم السنخية وتعدّد الوجود فتعدّد الوجود الموجود أو وحدة الوجود والموجود بنحو الوحدة في الكثرة أو وحدة الوجود وتعدّد الموجود لا تبتني على ذلك شبهة الجبر سواء قلنا بالسنخية ووحدة الوجود وانّ بعين الوحدة كثرة أو وحدة الوجود وتعدّد الموجود أو تعدّد الوجود والموجود بل حتى لو قلنا: إنّ الوجود للطبيعة والعياذ بالله كما سيأتي بيانه منا لاتبتني مسألة الجبر علىٰ ذلك.

نعم لو قبل بما قاله جهلة الصوفية بوحدة الوجود والموجود وان لا تعدّد أصلاً كانت أفعال العبد أفعال الله لا أفعال العبد وعندها فترتفع موضوعية المسألة من

تحقّق الجبر وعدمه فإذاً لا موضوعية للجبر على هذا المبنىٰ أصلاً وإن كان المبنىٰ سخيف جدّاً.

وامّا انحلال مسألة الجبر فبطريقين كما أشرنا إليه.

أحدهما: انّ اجتماع الصفات الثلاث من العلم والقدرة والارادة موجب لعدم الجبر واستقلال العبد في أفعاله وإن كان وجوده وعلمه وقدرته وإرادته ليست تحت ارادته وانّما هي مجعولة من قبل الخالق تعالىٰ وانّ كل من قال بثبوت الاختيار على اجتماع هذه الصفات الثلاث كما بنينا عليه ليس غرضه ترتّب الأفعال الخارجية على تلك الصفات النفسية وكيف يترتّب فعل من الأفعال على الصفة بما هي صفة وانّما يقولون بالارادة الفعلية والعلم الفعلي فإنّ الاقرار بالعقائد يترتّب على ذلك الفعل النفساني المعبّر عنه في كلماتهم بالعلم الفعلي وانّ ترتّب الأفعال الخارجية من صلاة وصوم وتكلم انّما تترتّب على الارادة الفعلية الناشئة من تلك الارادة التي هي صفة للنفس فما يظهر من كلمات بعض أعلام العصر من ترتّب الأفعال على الصفات النفسية ممّا لا نرى له وجها مقبولاً والّذي يظهر من عبارته هو استحاكم الجبر على هذا المبنى وهو ترتّب الأفعال على الصفات النفسية.

ومن الواضح أنّ ليس هناك فيلسوف من الفلاسفة ولا أُصولي أو فقيه يرتّب الفعل على الصفة بما هي صفة نفسانية وانّما يترتّب الفعل على الارادة الفعلية دون الارادة التي هي صفة للنفس.

وامّا أن تنحل شبهة الجبر بثبوت فعل نفساني وهو عين الاختيار كما ذهب اليه كثير من الاساتذة من علماء الأُصول.

الفات نظر

عند مراجعة كلمات الأشاعرة والمجبرة يراهم الباحث على نحوين من الاستدلال:

النحو الأوّل: وهو المعروف أنّ الله يجبر عبده على طاعته أو عصيانه لأنّ إرادة

المولىٰ قاهرة على إرادة العبد وإرادة العبد مجرّد معنى حرفي فاني في إرادة الحق تعالىٰ فالعبد وإن كان له إرادة وعمل إلّا أنّ إرادته مقهورة لإرادة الله تعالىٰ وهذا هو المعروف من استدلالهم وكلماتهم وانّ الرد عليهم من علماء الإمامية والمعتزلة انّما يتوجّه على هذا النحو وترى كلماتهم في الغالب من فناء إرادة العبد بإزاء إرادة الله تعالى أو أنّ علمه السابق هو الموجب لجبر العبد على الأعمال الصالحة أو غير الصالحة وترى أعلام الشيعة يوجّهون الرد على الوجهين من استدلال الأشاعرة من فناء إرادة العبد بإزاء إرادة الله تعالىٰ وقد عرفت منّا تفصيل الجواب على الوجه الأتمّ الّذي تقتضيه القواعد العلمية والفنّ الفلسفي.

وقد بيّنا أنّ العلم هو انكشاف الواقع فالعلم من الله تعالى هو انكشاف عمل العبد لديه لا أنّ علمه تعالىٰ موجب لقصر العبد وسلب قدرته.

النحو الثاني من الاستدلال لهم: انّ ليس للعبد فعل من الأفعال وانّما الأفعال كلها لله غاية الأمر أنّ محل ذلك الفعل هو وجود العبد فالفاعل ليس إلّا الله غايته أنّ محل ذلك الفعل هو وجود العبد وآلاته من يده وعينه وسائر جوارحه فليس للعبد إرادة أصلاً وانّما الفعل من الله تعالى من غير إرادة من العبد حتى تكون إرادة العبد مقصورة من الله أو غير مقصورة وإليك ما ذهب إليه الأشعري من نص عبارته في شرح المواقف.

قال: أفعال العباد واقعة بقدرة الله تعالىٰ وحدها وليس لقدرتهم تأثير فيها بل الله سبحانه أجرى عادته بأن يوجد في العبد قدرة واختياراً فإذا لم يكن مانع أوجد فيه فعله المقدور مقارناً لها فيكون فعل العبد مخلوقاً لله ابداعاً وإحداثاً ومكسوباً للعبد والمراد بكسبه إيّاه مقارنته لقدرته من غير أن يكون هناك منه تأثير أو مدخل في وجوده سوى كونه محلاً له وهذا مذهب الشيخ أبي الحسن البصري[1].

فإنّ الّذي يظهر من هذه العبارة عند التأمّل أنّ الفعل لله تعالى وأنّ محل الفعل

---

١ . شرح المواقف ص٥١٥ المرصد السادس.

هو العبد من غير أن يكون للعبد إرادة مقهورة لإرادة الله وهذا الوجه إن التفت إليه الأشعري فهو وإن لم يكن جبراً ولكن في النتيجة أسوء من حالة الجبر إذ ليس للعبد فعل أصلاً بل ولا وجود له حقيقة وهذا الوجه إن تمّ في مقام التصوّر وإن كان لا حقيقة له في مقام التصديق ولكنه يتمشّى مع مذهب جهلة الصوفية القائلين بوحدة الوجود والموجود وان لا وجود إلّا وجود الله وانّما هذه الموجودات هياكل وتشكّلات لتلك الحقيقة وذلك الوجود وقد بيّناه في محلّه انّ مثل هذه الأقوال لا تستحق أن تذكر في الكتب العلمية فضلاً عن التوجّه إليها والنظر إلى ردّها.

تفصيل أقوال المجبرة:

إنّ رأى المجبرة يأتي على وجهين، وانّ أدلّتهم تأتي على وجوه ثلاث:

أحدها: فناء إرادة العبد بإزاء إرادة الله.

الثاني: انّ علمه السابق علّة لوجود أفعال العبد.

الثالث: الآيات الواردة في الكتاب.

وقد عرفت وجوه الرد على كل وجه يحتمله القائلون بالجبر مفصّلاً.

والحاصل انّك قد عرفت أوّلاً انّ فعل العبد له نسبتان نسبة إلى الله ونسبة إلى العبد وثانياً: انّ فعل العبد هو عين الربط والتعلّق وليس شيئاً له الربط والتعلّق وثالثاً: انك عرفت أنّ حقيقة الواجب صرف الغناء وحقيقة الممكن صرف الفقر والاحتياج ورابعاً: انّ لازم ذلك ذلك هو أنّ الممكن في وجوده محتاج إلى العلّة حدوثا وبقاءً ألا فانظر إلى المثال في مقام اختيار العبد انّك لو أعطيت رجلاً مادة وبضاعة وقام يعمل بها لانتفاعه وشؤون حياته وكان لو سلبت منه المادة يوماً ما قدر على أمر من الأمور ولا استقل في شيء من الأشياء فإنّك إذا نظرت إليه بعين لا تجد له أي استقلال في تلك المادة وانّه لو سلبت منه تلك المادة ما قام بعمل من الأعمال وإذا نظرت إليه بعين أُخرى وانّ تلك المادة التي أُعطيت له لأجل انتفاعه وشؤونه فهو مختار في سير تلك المادة وتطبيقها على نظام حياته رأيته مختاراً في فعله حكيماً في إدارة عمله

وشؤونه فبنظرة لا ترى له شيئاً وانّ الكل منتسب إلى من أعطاه المادة وبنظرة أُخرى أنّ ذلك الغنى الّذي أعطاه المادة أوكل الأمر اليه وجعله مختاراً في أعماله وشؤونه وهذا المذهب هو الّذي يطابق العدل ويجعل الله هو الغني المطلق.

أضواء علىٰ اخبار الأمر بين الأمرين

إنّ البحث حول الأمر بين الأمرين بين الجبر والتفويض هنا يستدعي عرض الاخبار الواردة عن اهل البيت عليهم السلام المتواترة مضموناً والأخبار الواردة في الجبر والتفويض وإن لم تفد أمراً تعبديّاً كأوامر الصلاة والصوم ولكنها تفيد الارشاد إلى أمر عقلي والتنبيه على مزايا المسألة حيث إنّ مسألة الجبر والتفويض مسألة عقلية وليس للتعبّد فيها بحال ولنذكر للقارىء أوّلاً: الأخبار الواردة في الأمر بين الأمرين.

منها: رواية المفضل، عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام «إنّا لا نقول جبراً ولا تفويضاً»[١].

ومنها: رواية صالح، عن بعض أصحابه، عن الصادق عليه السلام قال: يسأل عن الجبر والقدر فقال: لا جبر ولا قدر ولكن منزلة بينهما فيها الحق الّذي لا يعلمه إلّا العالم أو من علّمه إيّاه العالم[٢].

ومنها: مرسلة ابن يحيىٰ، عن الصادق عليه السلام قال: لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين الأمرين[٣].

ومنها: صحيحة يونس، عن الصادق عليه السلام قال: قال له رجل جعلت فداك أجبر الله العباد على المعاصي، قال: الله اعدل من أن يجبرهم على المعاصي ثم يعذّبهم عليها فقال له جعلت فداك فوّض الله إلى العباد قال فقال: لو فوّض إليهم لم يحصرهم بالأمر والنهي فقال له جعلت فداك فبينهما منزلة قال فقال: نعم أوسع ممّا بين السماء

---

١. الأمالي: ٣٥٣، مؤسسة البعثة.
٢. الكافي ١: ١٥٩ ح ١٠، باب الجبر والقدر، دار الكتب الإسلامية.
٣. الكافي ١: ١٦٥ / باب الجبر والقدر، دار الكتب الإسلامية.

والأرض[١].

وممّا يدلّ على الأمر بين الأمرين ما روى عن أبي نصر قال: قال أبو الحسن الرضاعليه السلام: قال الله يا ابن آدم بمشيئتي كنت أنت الّذي تشاء لنفسك ما تشاء وبقوتي أديت فرائضي وبنعمتي قويت على معصيتي جعلتك سميعاً بصيراً قوياً[٢].

وعن الكافي قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من زعم أنّ الله يأمر بالسوء والفحشاء فقد كذب على الله، ومن زعم أنّ الخير والشر بغير مشيئة الله فقد أخرج الله عن سلطانه، ومن زعم أنّ المعاصي بغير قوة الله فقد كذب على الله، ومن كذب على الله أدخله النار[٣].

إلى غير ذلك ممّا هو متواتر معنى ومضموناً.

وأمّا ما ورد في البحار عن المحاسن بإسناده عن أبي جعفرعليه السلام قال: لا يكون شيء في الأرض ولا في السماء إلّا بهذه الخصال السبع: بمشيئة وإرادة وقدر وقضاء وإذن وكتاب وأجل فمن زعم أنّه يقدر على نقض واحدة منهن فقد كفر[٤] وهذا الحديث إن تمّ من حيث السند ولم نقل بضعفه كما تقتضيه قواعد علم الرجال أنّ الحديث قد ذكر المشيئة والارادة وأنّهما تختلفان فيجوز أن يراد بالمشيئة هي الارادة الأزلية التي هي من صفات ذاته تعالىٰ والارادة من الصفات الفعلية التي تتعلّق بالأشياء من قوله كن فيكون وانّ كل شيء لا بد وأن يجري بقضاء وقدر وكتاب إلى أجل مسمّى ويجوز أن يراد بالمشيئة نظير ما ورد في بعض الأخبار أنّ الله خلق الاشياء بالمشيئة وخلق المشيئة بنفسها وهذه المشيئة كناية عن الصفة الفعلية وهي الارادة المتعلقة بإيجاد الموجودات ويكون عطف الارادة هنا على المشيئة بلحاظ الوجود المنبسط على عامة الموجودات، والارادة الوجود المتحيّث بحيثية الماهيات، فالمشيئة بالاضافة للوجود المنبسط والارادة بالاضافة

١. الكافي ١: ١٥٩ ح٦، باب الجبر والقدر، دار الكتب الإسلامية.
٢. الكافي ١: ١٥١ ح٦، باب المشيئة والإرادة، عنه البحار ٥: ٥.
٣. الكافي ١: ١٥٨ ح ٦، باب الجبر والقدر، دار الكتب الإسلامية.
٤. الكافي ١: ١٤٩ ح٢، باب الجبر والقدر، دار الكتب الإسلامية.

إلى تعلّقها بالوجود المتحيّث بالماهيات والحدود.

وبعبارة أُخرى أنّ الارادة تارة تتعلّق بالوجود المطلق فتسمّىٰ مشيئة وأُخرى تتعلّق بالماهيات والحدود فتسمّى إرادة.

وأنت إذا نظرت إلى أحاديث المشيئة والارادة،ترى الهدف منها: أنّ الارادة من الله التي هي من صفات الفعل ليست هي كالارادة من الناس لا في نفسها ولا في مباديها من تصوّر الشيء والعلم بفائدته والميل إليه والشوق نحوه فإنّ هذا النحو من الارادة ومباديها ممّا لا يعرض الواجب وتعالىٰ الله عن ذلك فالروايات قد وجّهت أنظار البشر إلى أنّ الارادة التي هي من صفات فعله ليست كالارادة من البشر أو الملائكة فإنّ الله جل وعلى أرفع من تصوّر الشيء والعلم بفائدته والميل إليه والشوق فإرادته سنخ آخر لا يتجاوب مع إرادة المخلوقين وهذا هو الّذي يتوهّمه البشر من تقارب إرادة الله وإرادة البشر فتوجّهت الاخبار إلى دفع هذا الخيال وهذا الوهم وليست هذه الأخبار متوجّهة إلى نفي الارادة الأزلية التي هي من صفات ذاته المقدّسة وحيث أشرنا ويأتي منّا أيضاً أنّ الذات المقدّسة لا يجوز عقلاً نفي الارادة الأزلية عن ذاته تعالىٰ.

وانّه على ضوء هذه الاحاديث الشريفة يعرف مذهب الإمامية على الوجه الأتمّ في الجبر والتفويض على نحو أبسط وأجلىٰ ممّا دقّقه علماء الفلسفة وحرّروه في كتبهم ويعرف من هذه الأحاديث أُمور:

الأول: أنّ محذور الجبر هو الظلم والجور على الخلق وانّ الله لم يخلق الخلق الا تعظيماً لخلقه وتكريما لهم وأن يفوزوا في أعلى المنازل والدرجات وما خلقهم ليظلمهم ويجور عليهم وذلك ليس شأن الغنى المطلق وهو الله وما زعموه من أنّ نسبة الأفعال إليه تعظيماً لسلطانه وأن لاحد لقدرته فهو زعم غير مرضي فإنّه لا ملازمة بين كونه غنياً وسلطاناً مطلقاً وبين أن لا يظلم خلقه ولا يجوز عليهم فإنّ ذلك خلاف الوجدان والضمير وخلاف البديهيات الأولية التي يحكم على طبقها العقل وأي عاقل يتقبل أنّ ذلك الحكيم يجور على عباده ويظلمهم ليتم عنوان قدرته

وسلطانه على الوجه الأتمّ وقد لوحت الاخبار الشريفة أيضاً بكبت مذهب المفوضة الذين زعموا أنّ غناء الواجب تعالىٰ يستدعي ان يستقل العبد في أفعاله وأقواله وما علموا أنّ ذلك تحديد لقدرته وتقييد لسلطانه وأنّ مؤدى ذلك والعياذ بالله إلى تحديد الواجب وتقييد ذاته وهو خلاف كونه واجباً وأن لا تناهي له في وجوده وعلمه وقدرته وإرادته فما ذكره المجبرة خلاف الأوليات الضرورية وما ذكره المفوضة خلاف البراهين العقلية.

الثاني: الروايات الشريفة صريحة في الأمر بين الأمرين وليس هناك تفويض مطلقاً ولا جبراً تامّا وحيث إنّ وجود الانسان وحقيقته مركّبة من وجود مفاض من قبل الله تعالىٰ من وجود ذاته وعلمه وقدرته وإرادته ومن هذه الوجهة ليس للإنسان اختيار ولا تصرّف بل جاء الانسان إلى هذه الدنيا ولا يعرف كيف وجد ولا إحاطة له بكيفية خلقه وإيجاده فهو من هذه الحيثية لا يملك الانسان قدرة ولا علماً ولا إرادة ومن حيث إنّ ذلك الوجود محدود بحدود خاصة، ومقيّد بقيود مخصوصة هي نفس الانسان وشؤونه وحقيقته وماهيته وقد وجد الانسان على ما بيّناه آنفاً عالماً وقادراً ومريداً وإذا تكاملت هذه الصفات في موجود من الموجودات كان مختاراً وغير مجبور وقد خلقه الله ومنحه الاختيار وأوجده تعالى على حسب استعداده وعلى طبق ماهيته وحدوده فإن نظرنا إلى الانسان وإلى وجوده وعلمه وقدرته وإرادته وسمعه وبصره رأيناه لا يملك شيئاً وانّما إيجاده وصفاته كلّها من الله وملك الله وإن نظرنا إلى تكامل هذه الصفات وانّه قد خلق مختاراً وخلق على كيفية استعداده وماهيته فكل عمل ينسب إليه من غير تجوّز فمن لاحظ الإيجاد وكميته وكيفيته كان الفعل منسوباً إلى الله ومن نظر إلى أنّ ذلك الوجود قد تكامل بالعلم والقدرة والارادة والاختيار كانت النسبة للعبد من غير تجوّز لأنّه وجوده الكامل وعلى حسب استعداده وماهيته.

ومن هنا صح نسبة الفعل إلى الله تعالىٰ على وجه الحقيقة لأنّه هو الموجد له ولصفاته واختياره ولولا المدد منه لما تمكّن العبد من الفعل وأنّ العبد محتاج إليه

تعالىٰ وإلى فاعليته في إيجاد كل فعل من العبد إلى العلّة منه حدوثاً وبقاءً.

ومن ناحية أُخرى ترى الفعل مستنداً إلى العبد حقيقة لأنّه فعله بالاختيار حيث أوجده الله مختاراً وعلى طبق ماهيته وحقيقته فللفعل نسبتان حقيقتان نسبة إلى الله حيث إنّه أوجده وأوجد أفعاله ونسبته إلى العبد من حيث اختياره وقدرته ومن حيث أنّه عمل على طبق ماهيته وجبلّته وعند ذلك صحّ أن يقال: **﴿وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى﴾**[١] من حيث إنّ كل وجود مستند اليه تعالىٰ ومعلول له ومن حيث إنّه فعل العبد واختياره صح أن يقال: **﴿تجزون ما كنتم تعملون﴾**[٢] وصح أن يقال: **﴿وما تشاؤون إلّا أن يشاء الله﴾**[٣] إلى غير ذلك من الآيات والروايات المصرّحة بالجهتين فكم من آية ترى أنّ الفعل والاضلال والهداية من العبد وكم من آية ورواية ترى أنّ النسبة إلى العبد بالنظر إلى ما بيّناه من الجهتين وإذا تأمّلت الآيات والروايات لاترى فيها تناقضاً وانّما هي تنزل على أحد الوجهتين.

الثالث: أنّ روايات البحث قد صرّح بعضها بأنّ الله أولىٰ بحسنات العبد والعبد أولىٰ بسيئآته فما ألطف هذا التعبير وأجمله وما أعلىٰ هذا الهدف الّذي ترمي إليه هذه الروايات فإنّ الحسنات من حيث نورانيتها وألطافها هي أولىٰ أن تنسب إلى الله تعالىٰ لأنّه فاعل النور والوجود ومن ألبس بلطفه ورحمته هياكل الماهيات أشعة نوره وضياء وجوده وإذا نسبت السيئآت فالأولىٰ نسبتها إلى العبد لأنّه هو الّذي ألبس حلة الوجود بظلمة العدم وانساق إلى شهواته وغرائزه التي هي معدن السيئآت ومنبع الموبقاة فنسبة الفعل إلى الله وإليه حقيقة ولكن الأوْلىٰ أن ينسب نور الجود إلى الله وأن تنسب ظلمة السيئآت إلى العبد فما أجلّ هذا التعبير وأعمقه من تحقيق أمرين: أحدهما: ثبوت الأمر بين الأمرين بين الجبر والتفويض الثاني: هو أولوية النسبة بالحسنات إلى الله وفي السيئآت إلى العبد.

وحقيق أن يقال: إنّ أئمّة أهل البيت عليهم السلام هم أُمراء الكلام وهم قادة الاعجاز

---

١. الأنفال - ١٧.
٢. التحريم - ٧.
٣. الإنسان - ٣٠.

والبلاغة.

وأمّا موضوعية المسألة والهدف الّذي يقصده الحكيم هنا فيتوقف على مقدمات:

الأُولى: أن لا فاعل حقيقي في وجود أي شيء إلّا الله تعالىٰ وأمّا ما يعد من الأسباب والعلل فهي نظير المعدات والقابليات للشيء وليس هناك فاعل في إيجاد الاشياء إلّا الله تعالىٰ وانّما القصور في ذات المعلولات وتختلف اختلافاً كثيراً في قربها من العلّة الحقيقية وبعدها عن تلك العلّة وهو الله ووجود زيد مثلاً في زمانه وبيئته انّما يتبع استعداده وقابليته للإيجاد ومن هنا كان الأب أباً والابن أبناً والملك ملكاً والانسان انساناً والذكر ذكراً والأُنثى أُنثى والحيوان والنبات وسائر الموجودات كل على حسب قابليته واستعداده وإلّا لكان كل موجود موجوداً آخر لا هو بنفسه.

وقوس الصعود والنزول والترقّي والهبوط كل يتبع قابليته واستعداده فسبحان الّذي أعطى كل شيء بما يليق به وبحسب قابليته.

الثانية: انّ نسبة الموجودات إليه تعالىٰ ليست كنسبة الجواهر والأعراض بعضها مع بعض فإنّ الموجودات بأجمعها من الطبيعيات والمجرّدات ليست كنسبة الأعراض للمعروضات ونسبة الأعراض التسعة للجوهر وانّما نسبة الموجودات إلى وجود الحق تعالىٰ نسبة المعاني الحرفية الفانية في المعاني الاسمية فجميع الموجودات والكائنات بالقياس إلى ذاته المقدّسة صرف الربط والنسبة وعين التعلّق بذاته تعالىٰ وإن كانت في حدّ ذاتها جواهراً وإعراضاً كما أوضحنا بيانه ومن هذه الناحية كانت جميع الموجودات محتاجة إليه تعالىٰ حدوثاً وبقاء فلو انقطع الفيض من العالم لحظة واحدة ما كان هناك جوهراً ولا عرضاً فمشيئته حيثية اطلاقية هي المقومة لكل وجود منبسط بحدوده الخاصة.

ومن هنا جاءت الروايات الشريفة أنّ الله خلق الاشياء بالمشيئة وخلق المشيئة بنفسها وكل وجود كائن متميز هو فرع تلك المشيئة العامة وذلك الوجود قبل أن يتميّز كل وجود عن الآخر فالموجودات ناشئة من المشيئة وتلك المشيئة

المعبّر عنها بلسان الفيلسوف بما يتعلق بالوجود العام الّذي يتحصّص بحصص خاصة هي المشيئة الكلية العامة وما يتعلق بالوجود الخاص هي الارادة.

الثالث: انّ الوجود المفاض من قبل الحق تعالىٰ سواء كان وجود الانسان المختار أو سائر الوجودات الشاعرة كالملائكة أو الشاعرة في الجملة كالحيوانات له نسبتان نسبة إلى الحق تعالى ونسبة إلى العبد وكل من النسبتين على وجه الحقيقة دون المجاز والعناية وحيث كان العبد مختاراً في افعاله لأنّه شاعر قادر مريد كانت الأفعال منسوبة اليه كما أشرنا إليه ومنسوبة للحق أيضاً وكان الأمر بين الأمرين إذ الأفعال من العبد باعتبار صدورها من المفيض الأوّل هي مجرد الجبر ووجود ذات الانسان ووجود أفعاله من هذه الناحية هي معلولة للحق تعالى ومن ناحية أُخرى هي فعل العبد باختياره وتحت إرادته فهو تفويض، فافعال الانسان ووجوده جبر من ناحية الحق وتفويض من ناحية ذات العبد.

وهذا الفعل الصادر من العبد تلوّن بلون المنزلة بين المنزلتين والأمر بين الأمرين من ناحية تعلقه بالخالق ومن ناحية تعلقه بالعبد.

أضواء على بحوث التفويض

التفويض شرك والجبر ظلم وكل منهما خلاف نظام التوحيد من تمام فاعليته سبحانه وانّه في منتهى العدالة وقد أشرنا إجمالاً إلى التفويض والتعرض هنا إلى محاذيره العقلية والشرعية وقد وردت الأخبار الكثيرة البالغة حد التواتر أنّ التفويض شرك فراجع مواضعها من كتب الحديث وما رغبنا في الاطالة في هذا الموضوع لوضوح بطلانه وانّه مذهب ينافي الفاعلية التامة من الله تعالى إذ لا فاعل في الوجود إلّا الله.

وقد تقدم منّا أنّ مذهب الإمامية هم الموحّدون في المراحل الأربعة، موحّدون في مرحلة الذات إذ لا تعدّد في ذاته تعالى وموحّدون في مرحلة الصفات لأنّ علمه عين قدرته وعلمه وقدرته عين إرادته وهذه الأمورعين حياته وسمعه

وبصره وإلّا لتعدّد الواجب أو كان محلّاً للحوادث والحدود الامكانية وتعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً، والإمامية هم الموحّدون في صفات الفعل وانّه تعالى هو الفاعل المطلق والخالق والرزاق والمحيي والمميت ولا فاعل حقيقي إلّا ذاته المقدسة وليس لأحد التصرف في الكون لا من نبي مرسل ولا من ملك مقرّب وأنّ التفويض بجميع مراحله في إيجاد الأشياء أو في بعض مراحل إيجادها بأن تكون الوسائط لها دخل في فاعلية الفاعل فهو خلاف التوحيد الحقيقي فإنّ ذاته المقدسة تامة الفاعلية.

فإذا كان التفويض بيد غيره سواء كان بنحو الاستقلال كما يزعمه المفوضة أو بنحو الوساطة في الفاعلية والإيجاد فيؤول الأمر إلى أحد محذورين: إمّا الشرك الواضح وإمّا احتياج فاعليته إلى وساطة الغير وكل واحد من الأمرين ينافي الواجبة وقد يلصق أبناء التسنّن بمذهب الإمامية أنّهم يزعمون التفويض للنبي ﷺ وأهل بيته عليهم السلام إمّا في مقام التكوين وإمّا في مقام التشريع.

وهذا الادعاء بهتان وافتراء أو لأنّهم لا يراجعون مذهب الإمامية ولا يلاحظون ما حرّره علماء الشيعة وإن كان جلّهم لو راجعوا ما حرّره علماء الشيعة لوصلوا إلى معرفة ذلك لأنّ علمائهم قد. سدّوا باب العلم والاجتهاد ولعدم توجّههم لما حرّره علماء الشيعة نسبوا لهم أشياء على البعد من غير دراسة لمذهبهم ولا مراجعة كتبهم وكيف تلصق بنا هذه التهم والمفتريات ونحن نعتقد أنّ الرسول الأعظم ﷺ وأئمّة أهل البيت عليهم السلام لا إرادة لهم ولا شوق ولا محبة ولا بغض إلّا تبعاً لإرادة الله ومشيئته ومحبته وليس لهم أي استقلال في ذلك وانّ إرادتهم ومحبتهم وشوقهم فاني في إرادة الله تعالى ومحبته ورضاه فهم حقيقة المعاني الحرفية التي لا محبة لهم ولا إرادة إلّا محبته ورضاه والمعاني الفانية في ذلك المعنى الاسمى الّذي لا حد له ولا منتهى وهو وجود الحق تعالى.

وأمّا التفويض في مقام التشريع وهو خلاف مذهب الإمامة أيضاً لأنّ الرسول الأعظم ﷺ انّما تتوجّه إرادته بإنشاء الحكم على طبق علمه تعالى وعلى وفق تلك

المصالح والمفاسد التي تعلق علمه تعالى بلزوم تحصيلها من المكلفين ويترك المفاسد التي توجب البعد عن الله تعالى وهذا أمر على خلاف التفويض لأنه لا ينشىء الحكم إلّا على طبق تلك المصالح والمفاسد التي يريد الله تعالى من عباده إيجاد المصالح وترك المفاسد[١].

ومن الواضح أنّ هذا عين التسليم وعين الانقياد لمشيئته تعالى والتفاني في ذاته والإمامية هم الموحّدون في مقام العبادة وأن لا معبود سواه تعالى وانّ كل من أدخل غير الله في العبادة وقصده فهو شرك في مقام الخضوع والعبودية ولا معبود سواه.

وسيأتي منّا انشا الله في باب التجرّي في الأصول العقلية مزيد توضيح لبعض مقاصد هذا الباب تركنا التعرض لها مخافة التطويل في بحوث هذا الباب.

اختيار الفلاسفة في الجبر والتفويض

اعلم أنّ الفلاسفة كما حرّروة في كتبهم عندما يواجهوا حديث أنّ وجود الممكن ظل لوجود الواجب تعالى وحيث إنّه ظل لوجود الواجب كيف تصدر منه السيئات وتتحقق منه الشقاوة وكل وجود الممكن وأفعاله مستند إلى وجود الحق تعالى استناد المعلول إلى علته التامة وقد أجاب الفلاسفة عن ذلك أنّ السعادة والشقاوة تابعان للملكات النفسية والملكات النفسية تابعة لماهية الشخص وحدوده وكلما يجري في نظام الوجود من أفعال الممكنات فهو تابع لتلك الماهيات وبالنتيجة أنّ الشقاوة والسعادة وحسن الشخص وقبحه يتبع الماهيات وحيث إنّ الماهية ذاتية فلا تعلل والشقاوة والسعادة من لوازم الملكات التابعة للماهيات فلا تعلل إذ كما أنّ الماهية لا تختلف ولا تتخلف ولا تعليل فيها، كذلك لوازمها التي لا

---

١. لا يتوهم أنّ ما ذكره الوالد هنا يتنافى مع ما ذكره سابقاً بأنّ النبي صلى الله عليه وآله هو المشرّع لأنّ النبي صلى الله عليه وآله من حيث إنّ إرادته مطابقة لإرادته تعالى وفانية فيها وعلى طبق المصلحة قد وقع التشريع منه فبهذا الوجه قد فنت إرادة النبي في إرادة الله تعالى ومن حيث إنّ التشريع يقوم بالانشاء من النبي كان المشرع هو النبي صلى الله عليه وآله وينسب إليه التشريع.

تنفك عنها فإنّها أيضاً لا يمكن أن تعلل فالذاتي ولوازمه التي لا تنفك عنه لا تعليل فيها.

ولذا ورد: أنّ السعيد سعيد في بطن أُمه والشقي شقي في بطن أُمه والناس كمعادن الذهب والفضة[1] وهذه الروايات الواردة في هذا المقام لا تفيد أمراً تعبدياً وإن صح سند بعضها لأنّ المورد من حكومة العقل التي لا مجال للتعبد فيها وهذا المسلك وإن لم يلزم الجبر من الله تعالى لأنّ الملازم للخير والشر هي الأعمال الملازمة للماهية والماهية من لوازمها الشقاوة والسعادة فالجابر للسعادة والشقاوة هي الماهية وليس الجابر لهما هو الله تعالى فالماهية لا تتخلف عن لوازمها من خيراً وشراً وشقاوة أو سعادة.

وعلى هذا المبنى وإن لم ينسب إلى الله الجبر أو التفويض ولكن الجبر يتفرع على الماهية وشؤونها وعلى ضوء البيان السابق يتضح لك أنّ ما اختاره الفلاسفة وما ادّعوا عليه البرهان من عدم تخلف الماهيات عن لوازمها وأنّ الذاتي لا يعلل لا يطابق موازين الشرع التي بين أيدينا ولا الآيات والروايات المتواترة الدالة على أنّ المعاقب والمثيب هو الله وأنّ دخول الجنة والنار بسبب الأعمال التي يأتي بها المكلفون في دار الدنيا وقد أصبح هذا من ضروريات المسلمين وثانياً: أنّ الله العالم المحيط بما يصدره المكلفون كيف يرضي العقل ببديهته انّ الله اللطيف الرؤوف يوجد مخلوقاً يتعذب ما دام الخالق موجوداً وكيف يرضى لطف الله بذلك.

وهذا على خلاف فطرة العقل بنسبة ذلك إلى الله وكيف تقنع النفس بأساطير بعض الفلاسفة في هذا المورد أنّ الماهيات قد طلبت بلسان استعدادها وقبيح على الله عدم الفيض على المفتقرين والسائلين للوجود أفيجوز العقل بفطرته أن يسأل سائل بطلب سيف قتال أو آلة قتالة ويعلم المعطى أنّه يقتل بها شخصاً بريئاً أفيجوز العقل إعطاء السائل تلك الآلة القتالة مع علمه بأنّه إذا أعطى السائل يقتل بها شخصاً

١. الكافي ٨: ٨١ ح ٣٩.

أو أشخاصاً وانّ العقل بوجدانه يحكم بتقبيح ذلك وانّ النتيجة في الجبر حاصلة على قول الأشاعرة وعلى قول الفلاسفة غايته على رأي الأشاعرة على وجه مباشر من جبر الله لخلقه وعلى طريق الفلاسفة من طريق غير مباشر من ناحية الماهيات ولوازمها.

ولا فرق في النتيجة في الجبر على المسلكين وكان الأوْلىٰ للفيلسوف أن يبني بأنّ الماهيات لها استعداد الخير والشر والسعادة والشقاوة فرب رجل أو امرأة تقرب إلى الخير لاستعداد نفسية الرجل أو المرأة ورب رجل أو امرأة يستعدان للشر والشقاوة ولكن هذا الاستعداد والقابلية لا يرفعان الاختيار وأعمال السلطنة للخير أو الشر.

وإجمالاً: انّ الذهاب إلى أنّ الماهيات من العلل التامة للسعادة والشقاوة أو مقتضيات للسعادة والشقاوة وإن لم تكن من العلل التامة فممّا لا يمكن قبوله لمنافاته لضرورة الاسلام وآيات القرآن الكريم والروايات المتواترة مضافاً إلى منافاته للحكم الوجداني العقلي بالقياس إلى الله تعالىٰ نعم يجوز أن تكون الماهيات كما أشرنا لها نحو استعداد لقبول الخير أو الشر كما هو المشاهد لبعض النفوس العالية أو المنحطّة نظير تربية النفوس على الأعمال الصالحة أو القبيحة فإنّ التربية ممّا تجعل الاستعداد للنفس في قبول الخير أو الشر.

وعلى ضوء هذا البحث تعرف الاستغراب عما أفاده في الكفاية ومال إليه شيخنا المدقّق في حاشيته على الكفاية من أنّ السعادة والشقاوة تابعان للماهية وذات الشيء وأنّ الذاتي لا يعلل لما عرفت بيانه مفصّلاً مع أنّ تعبير الكفاية بأنّ الشقاوة والسعادة من الذاتيات لا يخلو من مسامحة لأنّ السعادة والشقاوة من لوازم الماهية لاعين الماهية وذات الشيء ولعل ما في الكفاية وما أفاده الاستاذ المدقّق مجاراة للحكماء لا على وجه العقيدة والبناء.

أضواء على تلك المباحث

إنّ البحث هنا يتعلّق بأُمور لها الارتباط بتلك المباحث السابقة وهي من بعض النواحي أضواء وتوجّهات إلى تلك الأهداف.

الهدف الأوّل: انّه قد مرّ في تلك البحوث أنّ العقاب والثواب هل يترتّبان على معاقب خارجي عن الذات والمثيب والمعاقب هو الله تعالىٰ لمخالفة العبد لأوامر الله وهذه المخالفة هي الموجبة للثواب والعقاب منه وأنّ الثواب والعقاب ليسا تابعين للملكات النفسية التابعة لماهية الانسان وحدوده الخاصة به كما يزعمه فلاسفة اليونان وأنّ ذلك خلاف الضرورة من المذاهب الاسلامية وغيرها ولنأتي البحث من الوجهة الفلسفية.

فنقول: إنّ الأشراقيين قد ذهبوا إلى أصالة الماهية وأنّ الماهيات متباينة ومختلفة وانّها معدن الشرور والتعدّد والتنافر ومثار الكثرة والاختلاف إلى آخر ما سطّروه في بيان حقايق الماهيات ولمّا أن جاء دور المشائيين بعدهم توجّهوا في فلسفتهم إلى وجهة أُخرى غير ما توجّهت إليه فلسفة الاشراقيين وهو أنّ الأصالة والتقرّر والثبوت إلى الوجود وأنّ الماهيات حدود للوجود وأن ليس للماهية استقلال وتحقّق في قبال الوجود بل مندكّة في الوجود باندكاك أشدّ من اندكاك المعاني الحرفية في الاسماء وأن لا ينسب إليها التقرّر والثبوت إلّا تبعاً وفانياً في الوجود.

وهذا المعنى ممّا لا يجعل الماهية مؤثّرة في مقام التحقّق ولا منسوبة الأعمال إليها على وجه الاستقلال وانّ مسلك الثواب والعقاب لو قلنا: إنّهما مترتّبان على الماهيات وعلى الملكات التابعة لماهية الفرد فلا تتمّ على مذهب المشائيين وانّما يتمّ ذلك على مذهب الاشراقيين الذين يقولون: بأنّ الماهية هي أصل التقرّر والعينية وانّما الوجود بالقياس إليها ليس إلّا أمراً اعتبارياً لا تقرّر له في الخارج ولا ثبوت له وانّه مندك فيها اندكاك الماهية في الوجود على مذهب المشائيين فابتناء المسألة من الشقاوة والسعادة ومتابعتها للماهية انّما يبتنى على قول الاشراقيين وإلّا فعلىٰ قول المشائيين وغيرهم من الفلاسفة فلا يكون للماهية إلّا استعداد وقابلية للشقاوة

والسعادة ولا تقتضي الماهية العلية للسعادة والشقاوة ولا تفيد الاقتضاء والسببية بل غاية ما تفيده هو الاستعداد والقابلية للخير والشر وانّك إذا القيت نظرة على فلسفة صدر المتألهين تراها في ابتدائها فلسفة مشائية وفي بقائها واستمرارها فلسفة اشراقية وانّه في نظري ما عظم علماء اليونان وانّهم بهذه المنزلة الرفيعة وصاروا في أذهان الناس هم المثل الأعلى إلّا من ناحية تعظيم فلاسفة الاسلام كالفارابي والشيخ الرئيس والعقل الحادي عشر الخواجة نصير الدين الطوسي.

وقد أكّد ذلك وأحكمه نابغة عصره الفيلسوف الكبير صدر المتألهين الشيرازي حيث إنّك إذاراجعت كلماته في الأسفار وتفسير القرآن وسائر كتبه قد جعل مطالب فلاسفة اليونان هي الوحي المنزل والرسالة التي لا تبديل فيها ولا تغيير وتراه يؤوّل كلمات ابن عرب بمعاني لا تخطر في ذهن ابن عرب وعندما يأتي إلى كلمات الاشراقيين تراه وقد نزلها منزلة الالهامات كأنّها وحي نزل من السماء ودائماً يحاول في بحوثه وأسفاره ارجاع الحكمة إلى إلهامات إلهية وقواعد في أوليّاتها مجرىٰ البرهان والدليل وفي غاياتها مجرىٰ الالهام والاشراقات النفسية وكأنّ افلاطون عندما يقول بشيء كأنه الوحي المنزل من السماء وإذا راجعت كلمات افلاطون تراها في أواخر حياته وفي أواسط حياته لا توافق أوائل الحياة وقد جاء افلاطون بفلسفته من البلاد التي سافر إليها وانّ سقراط استاذه لم تكن له وجهة إلّا وجهة اخلاقية لا وجهة فلسفية وإذا رايت فلسفة افلاطون وراجعتها أو فلسفة أرسطو تجدها اُموراً متشتتة ومباني لا يرتبط بعضها ببعض وانّما هي مبادي لفن لم يبتني على قواعد وصناعة تامة وانّما عظّم علماء اليونان وأنزلهم هذه المنزلة هي دقّة علماء الاسلام في الفلسفة ونسبوا تلك الدقّة التي بأيديهم إلى علماء اليونان لحسن الظن بهم وقد نقل بعض الثقات انّ ما هو عند اليونان في فلسفتهم ليست اُموراً بهذه الكيفية ولا بهذا النطاق الواسع وانّما هي مجموعة آراء في ابتدائها قد جمعت من رهبانية الهند ومن مصر واليونان.

وإجمالاً: أيّها الباحث لا تلهيك الاسماء المكبرة بل انظر إلى الحقايق وانّه لا

يمكن الجمع في الفلسفة بين رأي المشائيين والاشراقيين وانّ الفلسفة ممّا توجب التناقض بين آراء علمائها من المشائيين والاشراقيين.

نظرة اجمالية

إنّك إذا سرت في الفلسفة ونظرت إلى قواعدها قد كذبت بعضها التجارب الطبيعية وذلك عندما تراجع علم الطبيعة إلى ما يقارب عصرنا وإذا نظرت إلى الزمان الحاضر تجد كثيراً من قواعد الفلسفة لا تتمشىٰ مع العلم في العصر الحاضر كما ذكروه في باب النفوس والافلاك ممّا لا يتطابق مع العلم الحديث وهذا الباب من الفلسفة قد أُغلق في عصورنا هذه.

ثم إذا نظرت في علم الواجب فلا تجد مبنىٰ يطابق مبنىٰ ولا رأياً يطابق رأياً آخر ولا تجدها إلّا فروضاً شعرية وخطابات منطقية لا واقع لها كما قالوا: انّ الواجب تعالىٰ يعلم بالأشياء من ناحية العقل الأوّل أو يعلم بالأشياء من ناحية المثل الافلاطونية أو يعلم بالاشياء من ناحية صور مرتسمة إلى غير ذلك ممّا لا يتقبّله الطالب والباحث في أول مراحله العقلية وكيف أصبحت هذه الأمور براهين عقلية تفرض علينا في هذا العصر الّذي بلغ به الانسان الوصول إلى سطح القمر والكرات العلوية.

ثم انظر أيّها الباحث أنّ كيف التوافق في المباني بين القول بأصالة الماهية على ما عليه الاشراقيون والقول بأصالة الوجود على ما عليه المشائيون والقول بتعدّد الوجود والموجود والقول بوحدة الوجود والموجود ولكن بعين الوحدة كثرة وبين القول بوحدة الوجود والموجود من غير تعدّد وكثرة على ما ذهب إليه جهلة الصوفية.

ثم انظر إلى الآثار التي رتّبوها على الماهية إلى حدّ أنّها منبع الشرور والجرائم والموبقات ونسبوا جميع الجرائم إليها فمع هذا كله واجب على الله تعالىٰ إفاضة الوجود إليها وقد أشرنا إلى بطلانها.

ثم انظر إلى ما حرّروه في التوحيد في ذاته وعلمه وإرادته وانّ كلّاً من الأقوال يتنافىٰ مع الآخر في الآثار والنتائج.

ثم انظر إلى اختلافهم في المعاد إلىٰ غير ذلك ممّا هو موجب للتناقض وأوردنا ذلك اشارة إلى هذه الأمورولتفصيل ذلك ذكرناه في المثل الأعلى وانّ الفلسفة بعضها بالوجدان والبرهان وبعضها فروض واحتمالات وبعضها خطابات وخيالات.

الماديون والاختيار

يظهر من بعض علماء الأخلاق والعصر الحديث بأنّ القائلين بالمادة والمنكرين للتوحيد لابدّ وأن يقولوا بالجبر اذ الطبيعة لا تتخلّف عن مؤدّاها فالماهية لا تتعدّى عن حدودها فالبناء على الجبر والاختيار والتفويض انّما يتمشّىٰ مع أهداف الموحّدين وانّ للكون خالقاً ورازقاً وموجداً وانّ له الصفات العليا في الذات والأفعال فهؤلاء ينقسمون إلى مجبرة ومفوضة وأهل الاختيار في أفعال المكلفين وهم الإمامية الاثني عشرية وأمّا الطبيعيون والماديون فيتعين على مسلكهم الجبر لأنّ الماهية لا تتخلّف عن لوازمها والذات والذاتيات غير قابلة للتعليل.

وأنت على ضوء المباحث السابقة يتّضح لك البيان في حقيقة التوحيد وانّ الطبيعيين والماديين قد انكروا حكمه العقل برهاناً ووجداناً وارادوا الفرار من التكاليف في انكار التوحيد ورسالة السماء.

وثانياً: ليس من لوازم القول بالمادة والطبيعة نفي الاختيار عن الانسان إذ الطبيعة قد يكون مقتضاها هو الجبر والقسر كحركة الأشجار ونموّها وسير العناصر وقد يكون مقتضاها الاختيار وذلك إذا تكاملت الطبيعة في شيء كتكاملها في وجود الانسان ممّا يقتضي الاختيار للانسان في أفعاله وأعماله وذلك بحكومة العقل ووجدانه وليس من لوازم الطبيعة والمادة جبر الانسان على الأعمال.

بل من القريب جداً أنّ الطبيعة والمادة عند تكاملها تورث الاستقلال في

العمل ولكن الطبيعي والمادي لا يرى ثواباً ولا عقاباً ولا جنة ولا ناراً ولا تكليف وأنّ القول بالمادة من الجهل الناشيء في نقصان بعض أفراد الانسان ولثبوت الواجب تعالى برهاناً ووجداناً وفطرة ممّا لا يسع البيان في هذا المقام فراجع كتابنا المثل الأعلىٰ[١].

الثواب والعقاب

إنّ مذهب الإمامية الأثني عشرية هو ترتّب الثواب والعقاب على الأعمال الصالحة والقبيحة ويشبه هذا الترتّب ترتّب المعلول على علّته وإن لم يكن منه في الحقيقة والواقع بل نظير ترتّب المقتضي بالفتح والأثر على المقتضي بالكسر والسبب ويترتّب الثواب والعقاب على الانقياد إلى الطاعة والتجرّي على المعصية فإنّه يستحق على نفس الانقياد الثواب وعلى التجرّي العقاب وأنّ الثواب والعقاب مترتّبان في الغالب على الأعمال المشتملة على المصلحة والمفسدة.

وقد يترتّب الثواب على عنوان الطاعة للمولىٰ فعنوان المولوية وانقياد العبد إلى عنوان المولوية موجب للثواب أيضاً فالثواب قد يترتّب على إيجاد المصلحة القائمة بالفعل وعلى عنوان المولوية فيثاب لأجل إطاعة المولىٰ كما يثاب لإيجاد المصلحة في العمل وقد يترتّب العقاب على عنوان مخالفة المولىٰ أيضاً ومن هنا كانت الأعمال العبادية وراء إيجاد مصلحتها مصلحة الانقياد إلى المولىٰ ويترتّب على كل من العنوانين من إيجاد المصلحة في العمل ومن عنوان الطاعة للمولىٰ الثواب على الجهتين.

وقد ذهب بعض علماء الإمامية إلى أنّ المكلّف قد يثاب على مصلحة الأمر وإن لم يكن المأمور به ذا مصلحة وقد يأتي بيانه أن لا تحقق لهذا المورد ولو في

---

١ . ذهب الشيوعيون والماركسيون إلى أنّ أفكار الانسان ناشئة من انعكاسات الطبيعة وسائل الانتاج وأنّ الانسان يسير على طبق ذلك من غير تخلّف فهو مجبور في انعكاساته وأعماله ومن أضواء ما ذكره الوالد تعرف بطلان ما ذكره الماركسيون والشيوعيون - محمد.

الجملة وأنّ المصلحة قائمة بالعمل ويثاب أيضاً على عنوان الانقياد للمولىٰ وأنّ نفس الإيجاد للمولىٰ ممّا فيه قرب واقعي للمولىٰ فيثاب المكلف على جهة موافقة المولىٰ في أمره وقد يعاقب على عنوان مخالفة المولىٰ فإنّ طاعة المولىٰ فيها مصلحة وراء مصلحة العمل وسيأتي منّا بيان هذا في محلّه.

وأمّا مذهب الأشاعرة فيرتبوا الثواب والعقاب على عنوان تشريعي وهو وعده بالثواب وتوعيده على العقاب وليس عندهم الثواب والعقاب بحكم العقل بل أمران مجعولأنّ في عالم التشريع وأمّا على مسلك الفلاسفة فليس الثواب والعقاب من باب حكم العقل كما يراه الإمامية ولا من باب التشريع من المولىٰ وانّما هو من لوازم الفعل التابع للملكات التابعة للماهية.

وبكلمة موجزة أنّ الثواب والعقاب إمّا بحكم العقل وانّه لابدّ من الثواب للمطيع حيث إنّ المطيع لله تعالى يستحق عقلاً أن يثاب من قبله لا طاعته له وانّ العاصي يستحق العقاب لمعصيته له وانّ شأن المولىٰ يقتضي الثواب للمطيع لأنّ العبد في ذلك الظرف مستعد لفيضة وجريان لطفه ورحمته وانّ استحقاق العبد للثواب من باب حكم العقل لا من باب التفضل وسيأتي لذلك مزيد توضيح في باب مقدمة الواجب في بيان الثواب والعقاب وانّ الثواب على مراحل ثلاث على نفس العمل لتحقّق الملاك فيه لعنوان المولوية أيضاً ولنفس الانقياد بما هو انقياد ونظيره العقاب إمّا لارتكاب المفسدة أو لمخالفة المولى أيضاً أو لمجرد التجرّي على المخالفة وإمّا أن يكون الثواب أمراً تشريعياً لوعد الله سبحانه المطيع للثواب ولتوعيد العاصي للعقاب وسيأتي أيضاً تحرير هذه المسألة بصورة موسّعة في باب التجرّي والانقياد والمعروف والمختار لنا أنّ الثواب والعقاب من باب حكم العقل ووجدانه.

وأمّا على مسلك الفلاسفة فترتّب الثواب والعقاب أمر واقعي ومن لوازم الملكات العارضة على الماهيات والماهية علة لترتّب آثارها من الثواب والعقاب وقد تعرّضنا لرد ذلك مفصّلاً وانّه لا يتمّ إلّا على مذهب الاشراقيين لا على فلسفة

المشائيين وغيرهم من الفلاسفة وان ابتناء المسألة من المشائيين على بناء الاشراقيين مناقضة واضحة حيث لا يبتني أحد المسلكين على الآخر كما قدّمنا برهان ذلك.

القضاء والقدر

إنّ بحث القضاء والقدر من المباحث الهامة في الفلسفة وانّا نتعرض لها هنا على وجه الاجمال من جهة اشتباه المجبرة بأنّ مسألة الجبر من فروع باب القضاء والقدر ولذا صعب على كثير ممّن خلط بين القضاء والقدر وبحث الجبران يتخلص من هذه الشبهة وما علم أنّ باب القضاء والقدر غير مربوط بباب الجبر والتفويض ولا علاقة بين القضاء والقدر ومسائل الجبر والتفويض.

وتوضيح البحث أنّه سبحانه وتعالى في مقام إيجاد المخلوقات لابدّ وأن يوجدها على حسب مراتبها من الوجود وعلى حسب مراتبها من القوة والضعف وقربهما من المبدأ الأعلى وبعدها عنه نظير الشمس في إشراقها فإنّ اشراق الشمس له مراتب قوية وضعيفة وكل مرتبة من مراتب الاشراق لا يمكن أن تكون عين المرتبة الأُخرى وعين حقيقتها وإلّا لكانت الموجودات موجوداً واحداً فإفاضة الوجود انّما يقع على حسب مراتبه واستعداده وماهياته ولذا خلق الانسان انساناً والملك ملكاً والحجر حجراً هذه سنّة الله في خلقه ومشيئته في عباده وإضافة الوجود على حسب استعداد الماهيات لا يمكن أن يحيط بها أحد إلّا ذاته المقدّسة فإنّه سبحانه وتعالى لا يسلب وجوداً عن مرتبته وعمّا يستحقه من مقام الإيجاد وسبحان من أعطى كل شيء على حسب استعداده وانّ حيثية الإيجاد منه تعالى على مقدار هياكل الماهيات واستعداد الموجودات ممّا لا يمكن أن يحيط به إلّا هو.

ولذا أنّ إمّام الموحّدين عندما يسئل عن باب القضاء والقدر يقول: سرّ الله فلا تكشفوه ونحو ذلك من التعابير التي يفهم المخاطب أنّ هذه الناحية ممّا لا يمكن أن يصل إليها البشر ولا يعرف خصوصياتها ملك أو أحد من الرسل فلهذا يقول: سرّ الله

فلا تكشفوه وإذا سئل عليه السلام في باب الجبر والتفويض يقول عليه السلام: أفهل أنّ الّذي دهاك رماك فيأخذ العبارة على وجه الوضوح وأنّ بطبيعته ينكر الجبر وكيف يلقيه في اليمّ مكتوفاً ويقول له لا تغرق.

ولعلّه تأتي منّا مناسبة لذكر هذا البحث بأوضح من هذا البيان وأوسع في باب البدأ انشاء الله وإن خلط مسألة الجبر بباب القضاء والقدر هو الّذي أوجب عند عامة الناس صعوبة الجواب عن مسألة الجبر حيث إنّ البحث عن القضاء والقدر ممّا لا يمكن أن تصله أنظار البشر وأفكارهم وانّما يدرك العقل باب الجبر والتفويض لا ما كان خارجاً عن نطاق العقل وإدراكه من كيفية إيجاد الموجودات وكيف يعرف العقل إيجاد النبي عن غيره وإيجاد الملك عن سائر الموجودات.

وإجمالاً، أنّ هنا مقدمتين، الأُولىٰ أنّ القبض من قبل الله سبحانه لا يمكن قطعه إذ منع الفيض من قبل الله على الماهيات قبيح.

الثانية: أنّ الوجود الحاصل من قبل الواجب كل على مرتبته وهذا خارج عن محط الجعل لأنّه أمر واقعي حيث إنّ الوجود القوي لا يكون للمرتبة الضعيفة والمرتبة الضعيفة لا يمكن أن تكون في المرتبة القوية وأنّ مرحلة الحدّ والاستعداد غير قابلة للجعل التكويني من قبل الحق وانّما يكون الجعل التكويني على طبق المرتبة والحدّ.

الارادة من صفات الذات

إنّه على ضوء تلك المباحث قد تعرّضنا إجمالاً لصفات الله تعالى الثبوتية وقد بيّنا أنّ من صفاته الارادة وأنّ الارادة، إرادة ذاتية وهي عين ذاته وإرادة فعلية وهي ما تتعلّق بإرادة الموجودات ولاكلام بينهم في ثبوت الارادة الفعلية وأمّا الارادة الذاتية فالمعروف بين الإمامية انّ الإرادة من صفاته الذاتية ولاترى مخالفاً في هذه المسألة حتى من ثقة الاسلام الّذي نسب إليه ذلك فقد نسب إلى ثقة الاسلام الكليني مؤلف الكافي إنكار الصفة الذاتية في الارادة وحصر الارادة في الارادة الفعلية ولكن عند

مراجعة الكتاب المذكور لا تجد ذلك بصراحة بل غايته أنّه أكّد على الارادة الفعلية وقد صرّح في الكافي في بعض الروايات بأنّ لله إرادتين إرادة حتم وإرادة عزم وهذا التصريح منهﷺ من غير ردّ للروايتين المصرّحتين بأنّ له تعالى إرادة ذاتية وإرادة فعلية ممّا يشعر أنّ اختياره طبّق ما عليه مذهب الإمامية من أنّ الله تعالى إرادة ذاتية وإرادة فعلية[١].

والبحث هنا يقع من ناحيتين الناحية الأُولىٰ هل يجوز خلو الذات من الارادة أم لا، الناحية الثانية في استفادة ذلك من الروايات هل هي وحدة الارادة أم تعدّدها.

أمّا الناحية الأُولىٰ فقد ذكر الفلاسفة وعلماء الإمامية أنّ كل صفة كمال لابدّ أن يتّصف الخالق بها ومن الواضح جداً أنّ خلوّ الذات المقدّسة من عنوان الارادة موجب لسلب صفة كمالية عن الذات وسلب الصفة الكمالية عن ذات الواجب هو خلاف البرهان الّذي يقتضيه التوحيد فإنّ الذات المقدّسة إذالم تكن متّصفة بالمحبة لنفسه لا يمكن أن يكون موجداً لغيره لأنّ الارادة الذاتية هي المحبة لذاته تعالى وإن قصرت العبارات عن تأدية الارادة من قولهم هي الابتهاج والرضاء فإنّك قد عرفت منّا أنّ هذه المفاهيم التي تحقّقها الكيفيات كالابتهاج ومقولة الفعل كالرضاء ممّا لا تنطبق عليه تعالىٰ ولكن أقرب شيء إلى الارادة الذاتية هي المحبة لذاته وهي عين ذاته.

وثانياً: أنّ الارادة الفعلية وتعلّقها بالخلق والإيجاد لا يمكن تحقّقها إلّا إذاكانت الذات المقدّسة واجدة لمبدئها وهي الارادة الذاتية وإلّا فتحقّق المعلول من الارادة الفعلية من دون تلك الصفة الذاتية الأزلية ممّا لا يمكن تحقّقه أصلاً.

وأمّا لو ثبت انكار ثقة الاسلام للارادة التي هي من صفات الذات فلا تدلّ على عدم اتصاف الذات بهذه الصفة المقدّسة لشبهة عرضت في ذهنه والمعصوم من عصمه الله فإنّا وإن كنّا نقدّر هذا الرجل العظيم وانّه أول شخصية حرّرت مذهب

١ . توحيد الصدوق(رحمه الله) - نشر جماعة المدرّسين - ص: ٦٤ وهو مقطع من الحديث: ١٨.

الإمامية لروايات أهل البيت عليهم السلام بل لم يسبقه سابق ولم يلحقه لاحق في إثبات السنّة بهذا الكتاب الكريم وهو الكافي ولكن هذه مسائل وعقائد لا يكلف شخص برأي شخص آخر وانّك إذا تأمّلت ما رواه الكافي تراه تارة يثبت الارادة الفعلية وأُخرىٰ يثبت الارادة الذاتية بما ورد بأنّ لله إرادتين وهذا كالصريح منه بأنّ لله إرادتين.

ثمرات البحث ونتائجه

الأول: انّ المسألة اصولية بمعنى أنّ الأوامر تابعة لحقيقة الطلب ولو لم تكن إرادة أو تابعة للارادة وهذه هي المسألة الاصولية.

الثاني: قد تعرّضوا هنا لمباحث فلسفية لارتباطها بالمسألة الاصولية وانّها كالمبادىء لها وأنّ هل هناك صفة لله تعالى وهي التكلم أو أنّ التكلّم فعل.

الثالث: ان المسألة الفلسفية من ثبوت صفة هي التكلّم وراء العلم والقدرة والارادة كما ذهب إليه الأشعريون قد أقمنا البرهان على خلافه وقد قضى الوجدان بذلك أيضاً عند مراجعة صفات النفس وحالاتها.

الرابع: انّ الأشاعرة من المسلمين بين جبري وبين من يرى أنّ أفعال العبد هي أفعال الله تعالى وأنّ وجود العبد محل لتلك الافعال، والمعتزلة من المسلمين يرون التفويض في أفعالهم، وأمّا الإمامية فيرون العبد مختار أو لا تفويض له ومدد الفيض من الله.

الخامس: انّ الاشراقيين من فلاسفة اليونان هم مجبرة من طريق غير مباشر وانّ الماهية قد ألجأت الانسان إلى الشقاوة والسعادة.

السادس: انّ ما ذكره فلاسفة اليونان من تبعية السعادة والشقاوة للماهية انّما يبتني على مسلك الاشراقيين الذاهبين إلى أصالة الماهية وتبعية الوجود للماهية امّا على قول المشائيين الذاهبين إلى أصالة الوجود فلا تلزمه ذلك لأنّ الماهية عندهم فانية في الوجود وذاته فلا تكون علّة للشقاوة والسعادة وقد خلط الفلاسفة

المتأخّرون بين المسلكين وبنوا على مسلك الاشراقيين وأمضوه على مسلك المشّائيين وهو من التناقض الواضح وأنّ الأديان جميعاً لاترى لما ذكره الاشراقيون وجهاً.

السابع: انّ الارادة الأزلية في ذات الواجب عين ذاته وانّ له إرادتين ومشيئتين إرادة ذاتية وإرادة فعلية.

الثامن: انّ الثواب والعقاب من معاقب خارجي وهو الله تعالىٰ من غير تشفّي ولا غضب وانّ ارتكاب السيئآت والحسنات موجبة بأنّ الله يثيب من أطاع ويعاقب من عصىٰ.

التاسع: ان وراء الارادة والعلم والقدرة فعل نفساني ولكن لا يقع وراء الارادة بل قبلها وقد ذهب عدّة من الأعلام إلى اختيارية الفعل من هذه الناحية ولا منافات بين اختيارية العبد من هذه الناحية في مقام فعله واختياريته من حيث اجتماع الصفات الثلاثة من العلم والقدرة والارادة.

خلاصة أبحاث الأعلام

الكفاية: يتلخّص البحث في الكفاية في عدّة أُمور، الأوّل: اتحاد الطلب والارادة مفهوماً وإنشاءً وخارجاً وإن كان المنصرف إليه الاطلاق في الطلب هو الطلب الانشائي وفي الارادة هي الصفة النفسانية ولعلّ بذلك يرتفع النزاع بين الأشاعرة والمعتزلة من اتحادهما في المراحل الثلاث ومن اختلافهما لانصراف الطلب إلى الانشائي والارادة إلى الصفة النفسانية.

الثاني: انكار صفة بالنفس يعبّر عنها بالتكلّم لا في الجمل الخبرية ولا في الجمل الانشائية.

الثالث: انّه لا يلزم من اتحاد الطلب والارادة تمامية شبهة الجبر لأنّ الّذي لا يمكن التخلّف عنه هو إرادة الله التكوينية والتخلّف انّما يقع في الارادة التشريعية ولو تمسّك الخصم بأنّ وجود العبد ظل وآلة للارادة الأزلية وما كان بالغير يرجع إلى ما

بالذات.

فدفعه أنّ الثواب والعقاب غير تابعين لإرادته وانّما هما تابعان للسعادة والشقاوة التابعان للملكات والملكات النفسية تابعة للماهية والذاتي لا يعلل.

الرابع: قد فسّر في الكفاية الارادة بالعلم بالصلاح وقد تعرّضنا لردّه في ما حرّرناه بكل ما ذكره من هذه الأمور

خلاصة البحث عند النائيني

الأوّل: اختلاف الطلب والارادة مفهوماً وحقيقة ولم يدع أحد اتحادهما في المفهوم وانّما الاتحاد والاختلاف في المصداق والحقيقة.

الثاني: انّ وراء الصفات النفسية هو الفعل النفساني وبه يتحقّق الاختيار ومنه باب التصديق في العقائد والبناء القلبي في الأعمال الخارجية.

الثالث: ان الفعل النفساني الّذي هو عين الاختيار ومنه تنشأ اختيارية العمل واقع في الخارج وراء الارادة وإلّا فلو وقع الفعل النفساني قبل الارادة وكان الفعل من المكلف ناتجاً وراء الارادة ومنفعلاً عنها لكان العمل غير اختياري لأنّ ما يترتّب من العمل على ما ليس باختياري وهو الارادة لا يقع اختيارياً وانّما الاختيار على ما كان اختيارياً.

الرابع: انّ شبهة الجبر بعد ما بيّنا أنّ أفعال العبد ناشئة عن الفعل النفساني وهو عين الاختيار لا موقع لشبهة الجبرية كما عليه الرازي وقد ذهب إلى أنّه من المحالات الجواب عنها.

الخامس: انّ العبد أولىٰ بسيئآته والله أولىٰ بحسناته لأنّ الحسنات تابعة لفيض الله وإن كانت باختيار العبد والسيئآت تابعة لاختياره وشهوته فهو أولىٰ بها ولذا قد ورد في الحديث أنّ الله أولىٰ بحسنات العبد والعبد أولىٰ بسيئآته[1].

---

١ . الوافي ١: ١٩، البيان فى تفسير القرآن: ٤٥٥.

السادس: ان الطلب من مقولة الفعل والارادة من مقولة الكيف فلا يصحّ أن يجعل ما هو من حقيقة الكيف أن يكون حقيقة الفعل.

خلاصة البحث عند العراقي

الأوّل: انّه اختار اختلاف الطلب والارادة مفهوماً وخارجاً وانّ الطلب هو السعي نحو المطلوب وهو من أفعال النفس واختيارها.

الثاني: انّ الاختيار من الصفات التابعة للعلم والقدرة والارادة في الإنسان وهو مجعول تبعاً لجعل وجوده وصفاته وانّ الفعل النفساني ينشأ عن تلك الصفة وهي الاختيار.

الثالث: انّ في النفس وراء الصفات الذاتية للانسان فعل نفساني وهو المعبّر عنه بالبناء القلبي والتصديق النفسي ويترتّب على هذا البناء النفسي والاقرار القلبي أعمال خارجية كالبناء في الاستصحاب على الحالة السابقة والبناء على أنّ اليوم المشكوك هو من شعبان والبناء في عدد الركعات على الأربع أو الثلاث والاقرار النفسي في باب العقائد من التصديق بالتوحيد والرسالة وإن لم يترتّب عليه فعل جوارحي بل ليس إلّا عملاً جوانحياً وإقراراً نفسياً وإلّا فلو لم يكن ذلك الفعل النفساني ما أمكنه ترتيب تلك الأحكام والآثار في باب العقائد والأحكام الفرعية.

الرابع: انّ الأشعريين لمّا أنكروا باب الحُسن والقُبح وانّ العقل لا يدرك الحُسن والقُبح وانّ ما حسّنه الشارع هو الحُسن وما قبّحه هو القبيح وكيف يعارض البشر المالك الحقيقي في سلطانه وتصرّفاته وهؤلاء لمّا أنكروا الحُسن والقُبح العقليين والتلازم بين الحكمين العقلي والشرعي فلا يمكن التفاهم معهم حتى يستفيضوا من هذا السبات ويستيقضوا من هذا السبات ويستيقضوا من ذلك النوم والغفلة.

الخامس: انّ الأشاعرة قد أثبتوا صفة للواجب وهي التكلّم واستدلّوا عليه

بقوله تعالى: ﴿وكلم الله موسى تكليماً﴾[١] وثانياً: بالأوامر الامتحانية وثالثاً: بالأوامر المتوجّهة على الكفار والعصاة حيث لا إرادة حقيقة من الله وإلّا لمّا تخلّفوا عن إرادته تعالىٰ فالتكاليف ناشئة عن صفة غير الارادة والعلم والقدرة وهي صفة التكلّم والردّ على ما قالوه إمّا في الآية فبمعنىٰ أوجد الله حروفاً وأصواتاً لا أنّ الكلام اللفظي من القرآن وغيره دالّ علىٰ الصفة النفسية وإمّا الأوامر الامتحانية فإن كان المقصود بها مجرّد معرفة العبد فهي أوامر صورية لا واقعية وإن أُريد بها عمل المكلف وخروج قدرته من عالم القوة إلى عالم الفعلية فهي كسائر التكاليف المتوجّهة إلى المكلفين بإيجاد الأعمال وترتّب الثواب علىٰ الطاعة والعقاب على المعصية وأمّا تكليف الكفار والعصاة فإنّما المتوجّه اليهم وإلى كل مكلف من العصاة والمطيعين هو الارادة التشريعية لإيجاد العمل من المكلفين حسب المصلحة والمفسدة والتخلّف في الارادة التشريعية أمر معقول لأنّ الارادة إن كان الباعث إليها هي المصالح والمفاسد القائمة بالأعمال فإن امتثلها المكلف كان مطيعاً وإلّا كان عاصياً والتخلّف عن إيجاد المصالح وترك المفاسد على حسب إرادة المكلف لا مانع منها وامّا أن تتعلّق الارادة بحفظ النظام على الوجه الأتم وهي الارادة التكوينية وهذه الارادة هي التي لا يمكن التخلّف عنها ولكنها لا تتعلّق بأفعال المكلفين وانّما الّذي يتعلّق بأفعال المكلفين هي الارادة التشريعية فقد يطابقها المكلف وقد يخالفها والتي لا يمكن التخلّف عنها هي الارادة التكوينية فإنّه إذا أراد شيئاً يقول له كن فيكون وقد وجّه كلام الأشعريين في ثبوت حالة في النفس وراء العلم والقدرة والارادة على ما اختاره من البناء القلبي والإقرار النفسي ولكن هذا الحمل لا يطابق مبناهم لأنّ البناء القلبي فعل نفساني وما حاولوه في كتبهم هو الصفة النفسانية فلا يتمّ هذا التوجيه والحمل من الاستاذ حيث إنّه خلاف مبناهم من الصفة النفسانية.

السادس: انّ قول الفلاسفة في تبعية الثواب والعقاب للسعادة والشقاوة

---

١. النساء: ١٦٤.

التابعين للماهية بنظرهم لا يطابق الآيات الكريمة وأحاديث أهل البيت وما تقتضيه ضرورة المسلمين.

السابع: انّه على مسلك الإمامية يتّضح الأمر أنّ العبد مختار في أفعاله لثبوت الاختيار صفة في نفسه وفعلاص من حيث البناء القلبي وانّه لا جبر على العبد ولا تفويض كما يقوله الأشاعرة والمعتزلة بل إنّه أمر بين أمرين.

الثامن: أنّه قدس سره قد نفى الجبر والتفويض أيضاً لأنّه من الشرك وخلاف ما عليه الإمامية من الأمر بين الأمرين وستأتي منّا تتمّة لهذا البحث منه قدس سره في بيان مفاد الحكم وانّ الأثر هل يترتب على نفس الارادة أو على نفس المراد كما ذكروه في باب القصر والتمام من أنّ القصر يترتّب على نفس الارادة أو على الصلاة التي تعلّقت بها الارادة.

خلاصة الاصفهاني قدس سره

أولاً: الطلب يختلف مفهوماً ومصداقاً مع الارادة وانّ الطلب هو عبارة عن نفس اظهار الارادة دون الفعل النفساني الّذي هو مغاير للارادة وانّ النفس لها مرتبة صفات من العلم والقدرة والارادة ولها مرحلة فعل كالتصديق الفعلي والبناء القلبي فالعلم تارة بمعنىٰ الكيف ومقام فعليته هو فعل من أفعال النفس وهو الوجود العلمي الفعلي والاقرار النفسي فإنّ من لم تكن نفسه قارّة ولم يكن علمه فعلياً بالتوحيد والنبوة فليس بمسلم وإن علم حقيقة التوحيد والنبوة وأدركه وهذا المعنىٰ يغاير الارادة لأنّ الارادة من الصفات النفسية وهذا التصديق من الأفعال النفسية.

فالاستاذ المدقق هو ملتزم بما ذهب إليه الاستاذان من اختلاف الارادة مع الفعل النفسي وتعدّدهما.

ثانياً: انّه ليس في الذات المقدّسة صفة يقال لها الكلام النفسي وانّه ليس في الذات المقدّسة إلّا الصفات المعروفة وانّ صفة التكلّم إمّا من سنخ الوجود وتقرّر ثبوته في الذات المقدّسة وهو لا يمكن أن يعبّر عنه بالكلام اللفظي لأنّ الوجود

العيني الحقيقي لا يأتي بالمدارك الادراكية ولا يتحوّل بمفاهيم العبارات والالفاظ وإن كان من سنخ الماهية فتعالىٰ الله عن ذلك علوّاً كبيراً إذ الماهية لا تتقوّم بها الذات المقدّسة ولا تعرض على الذات أيضاً وهذا الّذي أفاده من الفعل النفساني ومن امتناع الكلام النفسي بالقياس إلى الذات المقدّسة قد حرّره الكثير من فلاسفة المسلمين كصدر المتألّهين في رسالة التصديق والتصوّر وفي الأسفار في بحث العلم والارادة وغيره كالمحقّق الطوسي[1].

وقد صرّح هوﷺ بأنّ ما بنىٰ عليه في امتناع الكلام النفسي وتحقّق الفعل النفساني قد صرّح به أكابر العلماء وشيّده أعاظم الفلاسفة ولم ينسب هذين المطلبين لنفسه بل أكّد ما ذهب إليه الحكماء أداءً لأمانة العلم وأمّا بحثه على مفاد الخبر والانشاء فقد تعرّضنا له في المقدّمة فلا موجب للاطالة.

ثالثاً: قد تعرّضﷺ إلى الارادة التشريعية والتكوينية وأنّ الارادة التشريعية لا تقوم بذاته المقدسة بل تقوم بالرسول الأعظم وآله المعصومين وانّها إن فسّرت كما في الكفاية بالعلم على نحو الوجه الأكمل التام فهو تفسير لها بالمصداق الّذي ينطبق عليه العلم وتنطبق الارادة وإلّا فالارادة كما فسّرها الحكماء في أسفارهم عبارة عن تمام الرضا بالذات وتمام الابتهاج بالنفس المقدّسة المتعالية أو بما هو أقرب من هذه المفاهيم كعنوان المحبّة لذاته تعالىٰ وإلّا فالارادة بالمعنىٰ المعروف عندنا من التصميم على الشيء أو الشوق المؤكّد أو حملة النفس على الشيء لا تنطبق علىٰ الله تعالىٰ.

رابعاً: انّ ملخّص ما أفاده في الجبر أنّ الانسان حيث إنّه مركّب من الوجود والماهية فمن حيث الوجود ينسب فعله إلى الله ومن حيث الماهية ينسب فعله إلى نفسه فهو أولىٰ بسيئآته والله أولىٰ بحسناته كما في الحديث.

وهذا هو معنى الأمر بين الأمرين إذ لا جبر كاملاً ولا تفويض بل من حيث

---

١ . صدر المحققين (رحمه الله) - في رسالته المذكورة المطبوعة في ذيل الجوهر النضيد للعلّامة الحليﷺ: ٣١٥ فما بعدها.

الذات قد اشتمل على التفويض ومن حيث الوجود قد اشتمل على الجبر.

خامساً: انّه التزم أخيراً بأنّ الثواب والعقاب تابعان للملكات التابعة لذات الانسان فالجنّة والنار بهذا المعنى والعبارة في شرحه على الكفاية تعطي تجويز هذا المعنىٰ.

سادساً: التفرقة بين الارادة التشريعية والارادة التكوينية فالارادة التكوينية ما تعلّقت بإيجاد الأشياء والتشريعية ما تعلّقت بتشريع الأحكام والتبليغ.

وقد ورد في الحديث انّ لله إرادتين إرادة عزم وإرادة حتم فقد يأمر وينهىٰ ولا يقع الفعل من المكلف خارجاً وهذا في الارادة التشريعية وقد يكون الفعل لا ينفك عن الارادة وهذا في الارادة التكوينية وانّ الارادة التشريعية وهو التبليغ والتشريع لا يقوم بذات الحقّ سبحانه وتعالىٰ إذ لا تعرض هذه العوارض على ذاته المقدّسة.

سابعاً: انّه منع التشفّي في حقّ الذات المقدّسة لأنّ الله أجلّ من أن يتشفّىٰ بالغضب وهذا أمر مسلّم بين علماء الإسلام وانّ ما ذكره الاستاذ قد بيّناه في بحثنا وبيّنا مقام التأييد لبعض ما ذكره والرد على البعض الآخر وأيضاً قد تعرّضنا في البحث لما ذكره الاستاد النائيني والعراقي مفصّلاً ردّاً وتأييداً.

الصيغة

البحث الثاني في معاني صيغة الأمر.

ذكر الاصوليون لمادة الأمر والصيغة معان منها التعجيز والتسخير والتمنّي والترجّي والتهديد والانذار والاهانة والاحتقار والغرض والفعل العجيب والحادثة إلى غير ذلك ممّا عدّوه إلى نيف وعشرين معنى.

وقد استعرض هذه الأمورالمحقّق صاحب الحاشية[1] واختار أنّ هذه دواع وليست بمعان للأمر وليست الصيغة موضوعة لهذه المعاني وأنّ الحق ما أفاده

١ . هداية المسترشدين: ١٣٥.

صاحب الحاشية من أنّ هذه الأمور ليست موضوعة لهذه المعاني وانّما هي دواع ودوافع لاستعمال الصيغة في مدلولها والمادة في معناها والصيغة لم توضع إلّا للنسبة البعثية التي هي مدلول حرفي مندك في المادة ولم توضع لإنشاء الطلب كما يظهر من الكفاية لأنّ الصيغة حيث إنّها معنىٰ حرفي وقد تقدّم منّا أنّ المعاني الحرفية فانية الذات في المعاني الاسمية وبها يحصل الربط وأنّ ما به الارتباط هي المعاني الحرفية وكم فرق واضح بين ماله الارتباط وما به الارتباط وانّ حقيقتهما مختلفة ماهية ووجوداً وانّ وضع الحروف من باب وضع العام والموضوع له خاص وانّ جزئية الحرف وخصوصيته غير قابلة للاتصاف بالكلية لقصور ذات جزئيته عن الاتصاف بالكلية.

فالصيغة قد وضعت لتلك النسبة الفانية في المادة لا لمفهوم الطلب وانشائه الذي هو معنى اسمي مساوقاً لمفهوم الارادة وهو من الأعراض والكيفيات المقولية وإن لم يكن كيفاً فهو من مقولة الفعل ومن الواضح أنّ المفاد سواء كان هو الكيف النفساني أو الفعل النفساني لا يمكن أن يكون معنى حرفياً بل هو مفاد المعنى الاسمي وليس مفاد الهيئة والصيغة إلّا ذلك المعنىٰ الحرفي والنسبة القائمة بالمادة وليس المعنى الحرفي في النسبة هنا ما أفاده الأُستاذ العراقي من أنّ المعاني الحرفية موضوعة للنسب الاضافية المقولية وأنّ مفهوم الحرف مستقل وتابع للوجود الاسمي كما في جميع المقولات الاضافية فإنّا قد أوضحنا في محلّه أنّ المعاني الحرفية تباين الاضافات المقولية ماهية وهوية وأنّها مندكّة في الأسماء وأنّ وجودها وجود رابط وأنّ وجود الاضافات المقولية وجود رابطي لا رابطاً وأنّ هذه النسبة هي قائمة بين الفاعل والمادة وانّ مفهوم الصيغة يحكي تلك النسبة وإن لم يكن لها مطابق خارجي كما أوضحناه في المعاني الحرفية.

ولعله يأتي له مزيد توضيح في الواجب المشروط والمطلق.

وأمّا النسبة من حيث المتكلم فليست هي مفاد المعنى الحرفي وانّما تحصل بالملازمة العرفية فتختص النسبة الحرفية بمن انتسب إليه الفعل من قولك: ضرب

زيد في نسبة الضرب إلى زيد لا إلى من ألقىٰ الجملة وهو المتكلم وأمّا ما ذهب إليه في الكفاية من اتّحاد المعنىٰ الاسمي والحرفي وأنّ الاختلاف بينهما في كيفية الاستعمال لا في المستعمل فيه والمعنىٰ، ويكون لفظ الحرف يؤدّي مؤدى المعنىٰ الاسمي لأنّه عينه وذاته فإذا وضعت الصيغة لإنشاء الطلب صحّ أن يكون المعنىٰ حرفياً واسمياً.

ولعله قده اختار أنّ الصيغة موضوعة لانشاء الطلب الجامع بين الاسمي والحرفي بناء على ما ذهب إليه في المعنى الحرفي من أنّ ذات المعنىٰ والماهية غير قابلة للاتصاف بالاستقلالية والآلية وأنّ المتصف بالآلية والاستقلالية هو ما كان متصفاً بالعدم والملكة وهذا من صفات الاستعمال دون المعنىٰ المستعمل فيه.

وقد عرفت أنّ مبنىٰ اتحاد المعاني الحرفية والاسمية لا وجه له ولا يبتنى ما ذهب إليه إلى أُصول علمية.

وإذا استعمل المولىٰ صيغة الأمر فليس استعماله على نحو أن يكون داعي البعث هو مدلول الصيغة لأنّ الداعي بما هو داع ليس في نطاق دائرة المعاني الحرفية والدواعي أجنبية عن أخذها في الموضوع له سواء كان الداعي البعث والزجر أو غيرها كالتهديد والسخرية والتعجّب ونحو ذلك وانّ جميع هذه الموارد كان الخطأ فيها من باب اشتباه المفهوم بالمصداق.

وأمّا ما ذهب إليه بعض أعلام العصر[1] من وضع الألفاظ في باب الصيغ لإبراز تلك الصفات النفسية من السخرية والتهكّم والاستهزاء إلى غير ذلك تبعاً لبعض المحقّقين ممّن قارب عصرنا فغير تام وبيانه: أنّ مفاد الهيئآت لا تبرز تلك الصفات النفسية بما هي صفة وأنّ الالفاظ طرّاً سواء كانت موضوعة للمفاهيم الكلية كالانسان والحيوان أو للمفاهيم الجزئية كالأعلام الشخصية أو كانت من قبيل مفاد الحروف من الهيئآت والنسب أو المفاهيم الاعتبارية كالملكية والزوجية فلا تكشف

١ . المحقّق الخوئى في محاضرات في أصول الفقه ج٢ - ص٩.

إلّا عن تلك المفاهيم التي توجد تارة في عالم الاعتبار وتارة توجد في عالم الخارج فإنّك إذا قلت: الانسان أو محمد وعلي فانّك تفهم من هذا التعبير ذلك المفهوم المعبّر عنه باللفظ.

وأمّا وجوده في عالم الذهن أو في عالم الخارج فهو خارج عن نطاق وضع عالم الالفاظ وإرائتها لمعانيها.

وانّما المفهوم والماهية قد يوجد في عالم الذهن أو الخارج أو الكتابة وليس الوجود بما هو وجود مدلولاً للألفاظ سواء كان الوجود ذهنياً أو خارجياً أو كتابة والملحوظ في وضع الألفاظ سواء كانت الألفاظ مفردة أو جملة خبرية أو انشائية فإنّ الموضوع له هو ذلك المفهوم من اللفظ.

وإجمالاً: انّ الالفاظ انّما توضع لما هو بالحمل الأوّلي فالمفهوم بالحمل الأوّلي هو الّذي يوضع له اللفظ وأمّا ماكان بالحمل الشايع الصناعي أو ماكان تابعاً للشيء بالعرض فاللفظ لم يوضع له بأي لغة كانت لأنّ الّذي يأتي في المدارك الادراكية هو المفهوم وماكان بالحمل الأوّلي وإن ظهر بلون الوجود الذهني.

وأيضاً يتضح لك أنّ الالفاظ ليست موضوعة لتلك الصفات النفسية ولا لإبرازها من التهديد والتوبيخ والسخرية والإرادة وأنّ الالفاظ لا توضع إلّا للمفاهيم ولا تقع دالّة وموضوعة للصفات النفسية أو اظهارها فإنّ الصفات وإبرازها من شؤون الوجود لا من شؤون المفاهيم والماهيات التي هي مدلول الالفاظ.

وفيما بيّناه في باب الطلب والإرادة من الكلام النفسي ما يفيدك في هذا الموضوع من أنّ الصفات النفسية غير قابلة بأن تكون مداليلاً للكلام اللفظي بحسب البرهان والدليل كما سبق ذلك من رد الفلاسفة لما ذهب إليه الأشعريون من ثبوت صفة في الذات المقدّسة يعبّر عنها بالجمل الخبرية بالكلام النفسي وفي غير الجمل الخبرية بالطلب فإنّك قد عرفت منّا امتناع ذلك مفصّلاً.

النسب التكوينية

إنّ وضع الأوامر ليس منادها هو النسب التكوينية في عالم الاعتبار كما أفاده جدّنا وبعض أعلام العصر.

فإنّ المنساق إلى الذهن من قول القائل أقم الصلاة وآتي الزكاة هو البعث نحو المطلوب في عالم الاعتبار وليس المراد إيجاده على نحو التكوين في عالم الاعتبار فإنّ ذلك معنىً زائد وراء البعث والطلب وليس ذلك من المعاني التي يلهمها العرف.

وأمّا ما جوّزه في الكفاية من أنّ الدواعي وإن لم يوضع لفظ الطلب لها ولكن من الجائز أنّ الواضع في وضعه الصيغة لمدلولها قيّدها بأحد الدواعي من الغرض والسخرية والاستهزاء والتهكّم ونحو ذلك فإنّه لا شاهد على هذا التقريب وليس ذلك إلّا مجرّد صحته في عالم الثبوت وإلّا ففي عالم الاثبات لا دليل عليه.

هذا كلّه في مفاد انشاء الطلب والبعث وأمّا سائر الصيغ الانشائية من التمنّي والترجّي والاستفهام والتخصيص وغير ذلك فلم تستعمل الصيغة فيها إلّا في النسب التي تؤدّي معنى التمنّي والترجّي والاستفهام وإذا استعمل الاستفهام أو الترجّي فيما لا استفهام فيه أولا ترجّي ولا تمنّي فليس من استعمال اللفظ في غير مدلوله بل إنّما استعمل انشاء هذه المعاني في مداليلها من نسبة الشخص إلى كونه مترجياً أو متمنياً أو مستفهماً غايته قد اختلف الداعي فتارة يكون الداعي هو الاستفهام أو الترجّي أو التمنّي الحقيقي وأُخرى يكون بداعي اظهار ذلك لغاية من الغايات كقوله تعالى: ﴿**وما تلك بيمينك يا موسى**﴾[1] فالانشاء طرأ لم يستعمل إلّا في النسب التي تؤدّي مؤدّىٰ البعث أو الترجّي أو التمنّي أو الاستفهام أو نحو ذلك غايته أنّ ذلك الانشاء تارة يكون بداع حقيقي وإرادة واقعية لمفاد النسبة الانشائية على اختلاف مفادها وأُخرى يكون بداع غير حقيقي وغير واقعي وهذا المعنىٰ لا يوجب اختلاف المدلول وانّما هذه من باب اختلاف الدواعي دون المدلول.

---

١. طه: ١٧.

الوجوب والاستحباب

إنّ البحث عن الوجوب والاستحباب ينظر إليه بنظرتين نظرة فلسفية ونظرة عرفية.

أمّا إذا نظرنا اليه بالنظرة الفلسفية فكل ممكن زوج تركيبي من وجود وماهية أو من وجود وحدود كما في وجود الملائكة فمرتبة الارادة سواء كانت ضعيفة أو قوية لابدّ لها من حدّ وماهية وكل مرتبة من الوجود أو الارادة بحدّه وماهيته يتباين مع الحدّ الآخر والماهية الأُخرى فوجود الارادة بمرتبتها الضعيفة يباين الارادة بمرتبتها القوية والمرتبة القوية بحدّها وماهيتها تباين المرتبة الضعيفة وليس في أحدهما مفاد جواز الترك الّذي هو قيد زائد على المرتبة التامة فإنّ المرتبة التامة مقيّدة بمرتبة وحدّ خاص يتباين مع المرتبة الضعيفة فهما من هذه الجهة متباينان ولا يجوز العقل تعيين مرتبة دون أُخرى وأمّا إذا كان الأمر مفاده الطلب الجامع بين الوجوب والندب إلّا بدليل خاص وقرينة معيّنة لأحدهما فالمسألة من هذه الوجهة والنظرة الفلسفية لا يمكن فيها تعيين الوجوب دون الجواز والاستحباب سواء كان المورد من انشاء البعث والطلب أو من باب الجملة الخبرية التي هي في مقام بعث المولىٰ وإرادته إذاعرفت من بياننا أنّ كل ممكن زوج تركيبي مركّب من وجود وماهية وبهذا اللحاظ فمراتب الارادة كمراتب الوجود متباينة من حيث الماهية والحدود وأمّا إذا نظرنا إلى المسألة بنظرة عرفية فلعل العرف يحكم في مقام الطلب بحمله على المرتبة الأكيدة الملازمة للوجوب عقلاً ويرى أنّ المرتبة الضعيفة تحتاج إلى قيود زائدة على أصل الطلب ولا يحمل اللفظ عليها الا بوجود قرينة معينة للمرتبة الضعيفة.

وعلى هذا البيان فتحمل الصيغة على الوجوب بحكم العقل بعد تمامية مقدمات الحكمة وهذا المعنى هو التفاهم في انظار العرف كما سيأتي منّا بيان ذلك قريباً بصورة مفصلة.

الجمل الخبرية والانشائية

اعلم أنّا بيّنا في باب الاسماء والحروف المعنىٰ الحرفي والاسمي وفي المشتقّات أيضاً ولكن تمهيداً لموضوعية المسألة نتعرض للفرق بين الجمل الانشائية والخبرية عابرين عليها على وجه الاجمال.

إنّ وضع الالفاظ من الواضعين انّما توضع في الدلالة على المفاهيم وهذه هي التي توجد في ذهن السامعين ومن هذه الجهة يعبر عن اللفظ بإزاء المعنىٰ أنّ اللفظ موجد للمعنىٰ وهذه الجهة سارية في معاني الانشاء بأقسامه والجمل الخبرية بحالاتها سواء عبر عنها بالفعل والفاعل والمبتدأ والخبر أو بكان وان وظن وأخواتها كانت الجملة موكّدة أو أضيفت إليها المنصوبات من المفاعيل والحال والتمييز والاستثناء والاضافات والتأكيدات والنعوت أم لا فإنّ جميعها يؤدّي احظار المعنىٰ وإيجاده في ذهن السامع وهذه الجهة مشتركة في الجمل الانشائية والخبرية والأسماء والحروف.

وأمّا تخصيص كثير من الأعلام أنّ باب الانشاء مفاده الإيجاد دون الخبر فقد تعرّضنا له بأنّ ذلك ليس له معنىٰ محصل وقد أشرنا إلى حمل كلماتهم أنّ الالفاظ في دلالتها على المعاني في الجمل الانشائية والخبرية أنّ الجمل الانشائية تفيد إيجاد المعنىٰ في ذهن السامع وليس وراء هذا الإيجاد مطابق في الخارج تحكيه الجملة.

أمّا الخبر فهو يشترك مع الانشاء في ناحية إيجاد المعنىٰ في ذهن السامع وهذه الجهة مشتركة بين الجمل الانشائية والخبرية ولكن عند ما كانت الجمل الخبرية لها مطابق في الخارج ونظر حكاية عند العرف كانت هذه الجهة وراء كشف اللفظ للمعنىٰ وإيجاده في ذهن السامع ومن هذه الجهة عبر عن الجمل الخبرية بأنّها حاكية وغير موجدة لمداليلها بخلاف الانشاء فإنّه موجد لمدلوله في ذهن السامع وبهذه المناسبة والفرق بينهما عبر عن الجمل الانشائية بالمفاهيم الايجادية وعبر عن الجمل الخبرية بانحائها حتى الكنايات والاستعارات بانها مفاهيم حاكية للتفرقة بين المفاهيم الانشائية والخبرية في نظر العرف والا فالايجادية بالمعنىٰ الّذي حرّروه

بالمعاني الحرفية أو في الانشاءات وراء ما بيّناه فليس له معنى مقبولاً ولا دليل عليه لا عقلاً ولا عرفاً إذا اتضح لك ما بيّناه فلنأتي إلى موضوعية المسألة وبيان البحث:

إنّ الجمل الخبرية إذا وقعت موقع الانشاء في كلمات المعصومين أو غيرهم من قوله عليه السلام عندما يسأل السائل انّي تكلمت في الصلاة متعمّداً وأفطرت شهر رمضان قال أعاد أو يعيد صلاته ويقضي صومه هل تفيد هذه الجمل الوجوب بحكم العقل أو بمقدمات الحكمة أو لا تفيد الوجوب أو تفيد الوجوب بنحو أكد من الأوامر وجوه وأقوال:

اختار بعض اعلام العصر[1] أنّها لا تفيد الوجوب بتقريب أنّ الالفاظ موضوعة لإظهار وأبراز تلك الصفات من الطلب والتمنّي والحكاية وإذاكان هذا مؤدّاها فلا تفيد الوجوب أصلاً وعلى تقدير احتمال الوجوب أو الاستحباب فليس الوجوب بالمعنىٰ الظاهر منها بل لعل مفادها ليس إلّا اظهار تلك الحالة النفسية التي لا تفيد الوجوب وهذا المسلك قد عرفت المبنىٰ فيه من اعتبار الوضع بمعنىٰ التعهّد النفساني والبناء القلبي على جعل الالفاظ دالة على تلك الحالات النفسية.

وقد عرفت أن لا تعهد من أي واضع وضع الالفاظ للمعاني وليس الوضع من قبيل الأمور التعهدية والقرارات النفسية التي يترتّب عليها آثار المعاهدة والمعاقدة وأي متعهد من واضع من أي لغة بهذا المعنى الّذي فرضه وانّ استعمال الالفاظ في المعاني غير محتاج إلى التعهّد حتى يلتجىء الواضع إلى التعهد والبناء القلبي لأنّ التعهد والبناء القلبي من المفاهيم الثانوية التي تحتاج إلى ملاك يخصها ومن الواضح أنّ الواضع في وضعه والمستعمل في استعماله لا يحتاج إلى المعاهدات والبناءات القلبية ولو أخذها الواضع في وضعه كان لغواً ومن غير حاجة إلى تلك القرارات النفسية والعناوين الثانوية وانّما تؤخذ القرارات النفسية والعناوين الثانوية في مثل المعاملات والمبايعة في الخلافة والالتزامات للحكام وأمثال ذلك ممّا لا يتحقّق

١ . محاضرات في أصول الفقه ج٢ / ص٣٣.

المفهوم إلّا بالعناوين الثانوية والمفروض أنّ حقيقة الوضع والاستعمال ممّا يتحقّق بدون هذه التكلّفات وثانياً: أنّ من الواضح أنّا لو فسّرنا الوضع بالتعهّد والبناء القلبي فلا ملازمة بينه وبين صيرورة الالفاظ موضوعة للصفات النفسية فإنّ من الجائز أن يلتزم الواضع بأنّ وضعه من باب الالتزامات النفسية ولكن الموضوع له هي المفاهيم وما هو بالحمل الأوّلي دون الصفات النفسية وماكان بالحمل الشايع الصناعي فوضع الالفاظ للصفات لا يرتبط بكون الوضع هو البناء القلبي والالتزام النفسي وإذالم يتم المبنىٰ فلابدّ من الرجوع في هذا البحث إلى صلب الموضوع فنقول: ذهب بعضهم إلى أنّ وضع الجمل الخبرية من باب الوضع لمقتضيات الشيء وأنّه من طبيعتها ثبوت المقتضي لترتّب الحكم الشرعي نظير قول الطبيب للمريض يقتضي لك أن تشرب الدواء الفلاني فإنّ تعبير الطبيب هنا في بيان السبب المقتضي للشفاء هو شرب الدواء المخصوص وهذا واقع في كثير من المحاورات التي تتعرّض لبيان المقتضي الموجب لترتّب الأثر عليه من وجود المسبب فإنّ جواب المعصوم لمن تكلم في الصلاة متعمداً أو أفسد صومه بأنّه يعيد أو يقضي في مقام أنّ المعصوم في جواب السائل قد ذكر المقتضي لترتّب الحكم والأثر عليه فإنّ من أفسد صومه أو صلاته كان اقتضاء الحكم بحسب المصلحة هو وجوب إعادة الصلاة أو الصوم ولكن هذا الوجه لا يفهم من المحاورات العرفية.

وإن تنزّلنا إلى هذا الوجه وأنّه ممّا يلتفت إليه العرف فلا نحكم عليه أيضاً باستفادة الوجوب من الصيغة لأنّ اقتضاء الملاك للقضاء والاعادة لا يقتضي الوجوب فيجوز أن يكون على وجه الاستحباب وإذا تردّد الأمر بين الوجوب والاستحباب فليس هناك وضع للوجوب فتعيين الوجوب يحتاج إلى دليل لاحتمال وجود المانع عن تحقق المقتضي أو عدم حصول الشرط فان وجود المقتضي والمصلحة لا يحرز عدم المانع وحصول الشرط لتكون الصيغة دالة على الوجوب.

البحث يستدعي طوراً آخر من البيان

صيغة الأمر لها مادة وهيئة.

أمّا المادة فهي الفعل وأمّا الهيئة فهي النسبة فينحلّ الأمر بقولك: صل وأقم الصلاة وآتي الزكاة إلى مادة وهي فعل الصلاة وإلى هيئة وهي النسبة البعثية أو الطلبية إلى الفاعل.

فالنسبة هي ما كانت انتساب الفعل إلى الشخص المأمور به ومن لوازم تلك النسبة حيثية إيجادها وإصدارها من الآمر.

وليس للهيئة نسبتان نسبة إلى المأمور به ونسبة إلى الآمر فالنسبة التي هي مفاد الهيئة هي نسبة الفعل إلى المأمور به لا إلى الفاعل ويفهم من هذه النسبة بالملازمة العرفية نسبة الفعل إلى الآمر والفاعل.

وقد اختلفوا في صيغة الامر أنّها موضوعة للنسبة البعثية أو الطلبية فقط أو لإنشاء الطلب أو موضوعة لمعان متعدّدة من التهديد والتوبيخ والاستهزاء والسخرية والانذار وغير ذلك من الطلب والنسبة البعثية بأوضاع متعدّدة أو موضوعة للجامع بين هذه المعاني كلّها أو بعضها وجوه وأقوال:

والّذي يظهر من بعض القدماء هو الاشتراك اللفظي بين معان متعدّدة أو الاشتراك المعنوي في بعضها كعنوان النسبة الطلبية بين الوجوب والاستحباب وإن كان على مسلكنا أنّ تصوير الاشتراك المعنوي محل منع إذ الاشتراك المعنوي على ما قرّبناه في المعنىٰ الحرفي لا يتوجّه هنا لأنّ المعاني الحرفية على ما اخترناه معان جزئية موضوعة بالوضع العام والموضوع له خاص وإذا كانت الحروف موضوعة بالوضع العام والموضوع له خاص فلا يمكن تصوير جامع بين المعاني المتعدّدة المتباينة.

وقد عرفت على ما بيّناه في المعنىٰ الحرفي أنّه غير قابل للمفهوم الكلّي وانّ جزئية ذاته قاصرة عن أن تكون تحت نطاق الكلي فهو غير قابل للكلية والجزئية فذاته عين الجزئية والآلية التي لا يمكن اتصافها باستقلالية أو كلية من التهديد

وقد بيّنا ما ذكره في صيغة الأمر والجملة مفصّلاً ردّاً وقبولاً.

خلاصة الاستاذ النائيني

دلالة الصيغة على الوجوب أو مطلق الطلب.

فقد ذهب القدماء إلى أنّ حقيقة الوجوب والندب مركّبة من الالزام وعدم جواز الترك أو جوازه وذهب آخرون إلى أنّ الوجوب والاستحباب من باب الشدة في الطلب وعدمه لعدم فهم العرف التركيب في الوجوب والندب ولا عنوان الشدة والضعف فإنّ المستعمل فيه ليس إلّا النسبة الايقاعية ولا شدة ولا ضعف في المستعمل فيه وأمّا الطلب القائم بالنفس في الأفعال التكوينية فهو أيضاً كذلك لأنّه كما عرفت عين الاختيار وتحريك النفس للعضلات وهو في جميع الأفعال على حدّ سواء وأمّا الارادة فما لم تبلغ إلى تحريك العضلات فليست بإرادة فانّ الاستعمال في الوجوب والندب واحد والاختلاف انّما هو في المبادىء حيث إنّ إيقاع المادة على المخاطب تارة تنشأ عن مصلحة لزومية وأُخرى عن مصلحة غير لزومية وانّ فهم الوجوب حيث إنّ الصيغة صدرت من المولىٰ فمقام المولوية ممّا يوجب حمل الصيغة على الوجوب عقلاً لأنّ الوجوب هو الثبوت تكويناً وتشريعاً لازم كونه بمعنى الثبوت من قبل الحق تعالى لأنّ الوجوب والثبوت لابدّ وأن يرجع إليه تعالىٰ بالأصالة وانّ لازم صدور الثبوت عن المولىٰ هو الوجوب أداءً لحق المولوية فالوجوب ليس بمدلول للصيغة بل هو بحكم العقل لأداء عنوان المولوية وأمّا استعمال الصيغة من قوله عليه السلام: اغتسل للجمعة والجنابة[1] فلم تستعمل الصيغة إلّا بالنسبة الايقاعية التحققية غاية الأمر أنّ مصلحة غسل الجنابة لزومية ومصلحة غسل الجمعة غير لزومية وأنّ المستعمل فيه في الجميع واحد وهو النسبة التحققيّة والتلبسيّة وانّ الانشاء والاخبار من المداليل السياقية وعليه فلا مورد لتوهّم استعمال الصيغة في

١. كفاية الأصول ص ٩٠ - ١٠٤، مؤسسة النشر الإسلامي.

مدلولين مختلفين كما عرفت[١].

خلاصة ما اختاره الاستاذ العراقي

صيغة الامر

أوّلاً: انّ الصيغة ليس معناها متعدّداً من البعث والترجّي والتهديد إلى غير ذلك، وهذه ليست من معاني الصيغة والمعنىٰ هو نسبة بين الفاعل والمبدء والنسبة قائمة بين المادة والذات وهذا المعنى له دواع، فتارة ينشأ بداعي الطلب الحقيقي، فيكون بعثاً حقيقياً وأُخرى بداعي الترجّي، فيكون ترجّياً وهكذا في سائر الدواعي.

وهذه الدواعي ليست دخيلة في المعنى المستعمل فيه، فلذا أنّ اختلافها لا يوجب اختلافاً في ناحية المستعمل فيه، حتّىٰ يقال: إنّ صيغة الأمر بالنسبة إلى الدواعي مشتركاً لفظياً، أو بنحو الحقيقة والمجاز، وقد وافق استاذه صاحب الكفاية في أنّها دواع وليست معاني، إلّا أنّه جعل معناها انشاء الطلب وهو في غير محله، إذ أنّ انشاء الطلب إن كان عين الارادة فهو من مقولة الكيف.

وإن كان غيرها فهو من مقولة الفعل وعلى كل منهما لا يمكن أن يكون مدلولاً للصيغة، لأنّ الصيغة معنىٰ حرفي تدلّ على النسبة والارتباط وعلى كل فمدلول الصيغة نسبة قائمة بين الفاعل والمبدأ وهي ترى خارجية وإن لم يكن لها مطابق في الخارج ونحو ذلك وأمّا بقية الصيغ الانشائية، نظير لعل للترجّي وليت للتمنّي، وكان للتشبيه ونحو ذلك، فإنّ لها مفاهيم ترىٰ فانية في الخارج وإن لم يكن لها مطابق خارجي نظير المفاهيم الاسمية، فلعلّ يدلّ على الترجّي المرتبط بالذات بنحو يرى فانياً في الخارج ولو لم يكن ترجّياً في الخارج، وهكذا في التمنّي والتشبيه.

وأمّا ما ذهب إليه المحقّق الخراساني، أنّ الصيغة موضوعة لإنشاء الطلب فيما إذا كان بداعي البعث والتحريك، لا لداع آخر فيكون انشاء الطلب بها بعثاً حقيقة،

---

١. أجود التقريرات ج ١ - ص١٤٣ - ١٤٦، وكذا في فوائد الأصول ج ١ - ص١٣٤ - ١٣٧.

وانشاؤه بها تهديداً مجازاً وسخرية ونحوهما وهذا غير كونها مستعملة في التهديد والترجّي.

وقد عرفت ممّا بيّناه من أنّ الصيغة ليست دالّة على انشاء الطلب وثانياً: أنّ داعي البعث والتحريك لا يكون دخيلاً في المستعمل فيه، ولا في الموضوع له وعليه فلا يكون حقيقة بداعي البعث ومجازاً فيما إذا كانت بداعي التهديد ونحوه.

وأمّا كون داعي البعث قد أخذ قيداً للوضع لا موجب له، فإنّ ذلك لا يوجب كونه في التهديد، لأنّه يكون من مقرّرات الوضع وقد تقدم في المعنىٰ الحرفي مفصّلاً، فإنّك قد عرفت سابقاً أنّ تقييد الوضع بقيد الآلية والاستقلالية والتهديد والسخرية ونحو ذلك ممّا يعدّ غلطاً مستهجناً وأمّا في مقام تشخيص المراد بأنّ الصيغة عند اطلاقها تنصرف إلى ماكان الداعي بنحو البعث والتحريك الحقيقي، لأنّ الداعي إذاكان غير حقيقي كالتهديد والتوبيخ والسخرية يحتاج إلى عناية زائدة فينفي باطلاق الصيغة، فإنّ من الواضح أنّ هذه الدواعي غير دخيلة في المستعمل فيه ولذا لا يصحّ التمسّك بالاطلاق اللفظي.

ولكن الاطلاق المقامي لا بأس بالتمسّك به في احراز البعث والتحريك في تحقّقها، فإذا أحرز المكلف أنّ المولىٰ في مقام الجد دون الهزل عند الشك في أنّه أراد ذلك أم لا، فليرجع إلى ظاهر حال المتكلم فإنّ ظاهر حاله يقتضي الإرادة الحقيقية وهو أصل عقلائي يرجع إليه في هذا المقام وفي نظائره، لاعتبار ذلك عند العقلاء[1].

الصيغة حقيقة في الوجوب أم لا؟

إنّ الصيغة هل تدلّ على الوجوب أو الأعمّ من الوجوب والاستحباب؟، ذهب المحقّق الخراساني إلى الوجوب للتبادر وأيّده بصحة الاعتذار عن المخالفة

١. نهاية الأفكار ج ١ - ص ١٧٧ - ١٧٩.

باحتمال الندب ومن الواضح أنّ التبادر من غير قرينة ممنوع وعدم صحة الاعتذار أعمّ من الوضع للوجوب.

ولكن - دعوى الظهور في الوجوب غير مجازفة لما نراهم يستدلون على وجوب شيء بظاهر الأمر، وليس عندنا ما يعين أنّ هذا الظهور مستند إلى الوضع أو إلى الاطلاق وليس من شأن الأُصولي الاستناد لمدرك الظهور، إذ لا ثمرة تترتّب فيما يهمّ الأُصولي من البحث عن استنباط الأحكام الشرعية.

والتحقيق أنّه يجوز الأخذ بالظهور بل يتعيّن الأخذ به، لأنّه من القريب أنّ المتكلم في مقام البيان وعليه يترتّب الأخذ بالظهور بالأصل وهو ظاهر حال المتكلم وتحقيق المقام أنّه قد - يستشكل في اطلاق الصيغة للفظي، لعدم جريان مقدمات الحكمة هنا بالنسبة إلى مدلول الصيغة لما عرفت أنّ مدلولها عبارة عن النسبة القائمة بين الذات والمبدء.

وهي لا توجب الفرق بين الوجوب والندب كما أنّها أيضاً لا تجري في القياس إلى الارادة التي تتضمّنها الصيغة لكون الارادة التكوينية لا تقع إلّا شخصية جزئية وعليه فلا اطلاق فيها وليست الشدة والضعف في الارادة من عوارضها بعد وجودها، حتى يكون الاطلاق معيناً لأحدهما وانّما توجد إمّا شديدة أو ضعيفة.

وما تقتضيه القواعد الفنية هنا هو صحة التمسّك بالاطلاق اللفظي وتعيين الوجوب بالقياس إلى مادة الأمر لأنّها كلية طبيعية وعندها فتجري مقدمات الحكمة وإذا جرت مقدمات الحكمة كانت دالّة على المصلحة اللزومية ومنها تنشأ الارادة التشريعية الشديدة وحينئذ فدلالة مادة الأمر على الارادة الشديدة بالدلالة الالتزامية وهذا الوجه لا يتأتىٰ في دلالة الصيغة لعدم تمامية مقدمات الحكمة وجريانها في الصيغة وهذا البيان من حيث الاطلاق اللفظي.

وأمّا جريان مقدمات الحكمة باعتبار الاطلاق المقامي فإنّه لا ريب لأنّ المتكلم في مقام البيان وكان خطابه صالحاً، لأن ينطبق على أحد وجهين: أحدهما: وهو الوجوب وهو غير محتاج إلى مؤنة زائدة في الخطاب لأنّ العرف يرىٰ في مقام

الوجوب أنّ فصله عين جنسه والآخر: وهو الاستحباب إلى مؤنة زائدة في الخطاب ويرىٰ العرف أنّ فصله غير جنسه فعدم ذكر المؤنة الزائدة يدلّ على عدم اعتبارها وانصراف اللفظ إلى ما لا يحتاج إلى مؤنة زائدة وهو الوجوب.

وتوضيحه: أنّ الوجوب ما كان فيه عنوان الشدة والاستحباب ما كان فيه عنوان الترخيص والضعف وحيث إنّ شدة الارادة من سنخها وليست معنىٰ زائداً عليها بخلاف الاستحباب، فإنّ جواز الترك وضعف الارادة ليس من سنخ الارادة، فيكون الوجوب والطلب من قبيل الوجود المطلق، بمعنى أنّه غير محدود بحدّ.

والندب من قبيل الوجود المحدود وحده ليس من سنخ وجود الشيء، فالوجوب شدّته من سنخه بخلاف الندب، فإنّ حدّه ليس من سنخ وجوده والحدّ في الندب ليس من سنخ الارادة وهي صرف الوجود، فالوجوب عند ذلك يقع بسيطاً بخلاف الندب، فإنّه يكون مركّباً من الطلب مع الاذن في الترك وعليه فيحمل كلام المتكلم إلى ما يحتاج إلى المؤنة الزائدة على الوجوب دون الندب وأمّا لو لم يحرز المخاطب أنّ المتكلم في مقام البيان وكان شاكّاً في ذلك.

فيحمل اللفظ على الوجوب أيضاً لما عرفت سابقاً من وجود الأصل عند العقلاء بإحراز أنّ المولىٰ في مقام البيان فيعمل على طبقه أيضاً في مقام الشك وإجمالاً: يحمل اللفظ على البيان في مقام اطلاق خطابه وأنّه في مقام البيان حتّىٰ في مورد الشك وعند الشك في الاطلاق اللفظي، فتحمل الصيغة على الوجوب للاطلاق المقامي، لأنّ الوجوب لا يحتاج إلى تحديد بخلاف الندب.

صيغة افعل ظاهرة في الوجوب أم لا؟

ذهب بعضهم أنّ الصيغة وإن لم توضع للوجوب ولكن هي ظاهرة فيه لغلبة الاستعمال في الوجوب أو لغلبة الوجود أو لأكملية الوجود ومن الواضح، أنّ غلبة الاستعمال ممنوعة لغلبة الاستعمال في الاستحباب وأمّا غلبة الوجوب فلا توجب الظهور لو سلمت غلبة الوجوب.

وأمّا الأكملية فلا توجب الظهور أيضاً ولوكانت أكملية الوجوب موجبة لظهور اللفظ في الأكمل لكان لفظ النور والوجود والماء والحجر تحمل على أكملها والمفروض خلافه، فيتعيّن في كل لفظ مشكك حمل اللفظ على أكمل المراتب واستعمال العرف غير مساعد لذلك.

وثانياً: أنّ مفاد الصيغ، من صيغة البعث وغيرها موضوعة للنسبة الإيقاعية، والنسبة الإيقاعية، بل مطلق النسب ليس فيها عنوان الأكملية وعدم الأكملية حتّىٰ يحمل اللفظ على الأكمل وتحقيق البحث أنّ صيغة الأمر تحمل على الوجوب لا لما ذكروه كما بيّناه في البحث السابق ويكون المورد بعد ضمّ مقدّمات الحكمة وتمامها تحمل الصيغة على الوجوب.

وهذا هو ما يريده المحقّق الخراساني من أنّ الندب يحتاج إلى مؤنة زائدة في البيان بخلاف الوجوب، فإذا كان المطلق في مقام البيان حمل على الوجوب لعدم الحاجة إلى التحديد[1].

الجمل الخبرية

إذا استعملت الجملة الخبرية في مقام الطلب أو البعث فهل هي باقية على معناها من انشاء النسبة الإيقاعية وانّما اختلف الداعي من البعث أو الطلب أو أنّها استعملت مجازاً في الطلب والبعث، يظهر من كثير، من القدماء أنّ استعمالها في الطلب أو البعث على نحو المجاز.

والظاهر أنّ استعمال الجملة الخبرية في مورد الطلب وغيره على حدّ سواء ويظهر من بعضهم أنّها مستعملة في الطلب على وجه الاقتضاء فإنّ الجملة تدلّ على ثبوت المقتضى، إمّا من باب الغفلة عن الموانع أو عدم اعتناء المتكلم بالموانع نظير قول الطبيب للمريض تشرب الدواء الفلاني، فإنّ دلالة كلامه تدلّ على ثبوت

---

١ . نهاية الأفكار ج١ - ص١٧٩ - ١٨٠.

المقتضى في نفس المريض لشرب الدواء وانّ المولىٰ هنا إذا قال يغتسل ويعيد، فإنّه من باب ثبوت المقتضى بالكسر لثبوت المقتضى بالفتح سواء تصوّر المولىٰ الموانع ولم يعتني بها أو غفل عن الالتفات إليها، وذلك تعويلاً على تحقق المقتضى، لعلمه بثبوت المقتضى بالكسر الملازم لثبوت المقتضى بالفتح عادة.

والدفع أنّ وجود الارادة واقعاً من قبل المولىٰ لا توجب وقوع الفعل من العبد وان الّذي يوجب وقوعه هو العلم بالارادة لا وجود الارادة في نفس الامر والواقع ولو توقف العلم بها على الإخبار بوقوع الفعل لزم الدور.

وحاصله أنّ الإخبار بوقوع الفعل يتوقّف على تحقّق مقتضيه في الخارج، وتحقّق مقتضيه يتوقّف على الإخبار بوقوعه.

والتحقيق في البحث، أنّ استعمال الجملة الخبرية في مقام الطلب لم تكن اخباراً عن الوقوع خارجاً وانّما استعملت الجملة الخبرية في إيقاع النسبة بداعي التسبيب لوقوع العمل في الخارج والبعث إليه وحينئذ فتكشف الجملة عن طلب المولىٰ وإرادته على إيجاد الفعل من العبد وليس الغرض من الجملة علمه بتحقّق المقتضى حتّىٰ يتوجّه اشكال الدور ويتفرّع على ما بيّناه، أنّها تفيد الطلب ولو بنحو الملازمة العرفية وإذا دلّت على الطلب، فهل تدلّ على مطلق الطلب، أو الطلب الوجوبي؟

والظاهر أنّها تدلّ على النسبة الايقاعية من غير فرق بين الطلب الالزامي ومطلق الطلب لصلوح إيقاع النسبة لهما، لأنّها في حدّ نفسها صالحة لأنّ يفهم منها كلا الأمرين من الوجوب والاستحباب وعلى هذا فليس لها ظهور في أحد الأمرين من الالزام ومطلق الطلب ومع ذلك كلّه فيستفاد الوجوب من مقدّمات الحكمة.

وبيانه: أنّ الوجوب من الوجود المطلق وغير محدود، وأمّا الندب فهو من الوجود المحدود ومنه يحتاج إلى مؤنة زائدة في مقام البيان وإذا كان المتكلم لم يبيّن تلك الجهة الزائدة في الندب فتحمل الجملة على الوجوب وقد قرّب الوجوب بعض الأعاظم، أنّ إطاعة المولىٰ واجبة عقلاً وعليه فكل ما ينشأ بصيغة (افعل) أو

مادة الأمر أو بلفظ الطلب، ولم تكن هناك قرينة على الترك، تكون الصيغة من مصاديق الطاعة ويتعيّن الامتثال على نحو الواجب لانطباق كبرى الطاعة على الامر والدفع عمّا ذهب إليه أن ليس عندنا كبرى، بأنّ كل طاعة يجب الاتيان بمتعلّقها، بل يجوز فيها أن تكون على نحو الالزام أو مطلق الاستحباب والرجحان ولا تكون واجبة إلّا إذا كان المتعلّق واجباً وأمّا إذا كان متعلّق الامر مندوباً لا يجب امتثاله وإن صدق عليها كبرىٰ الطاعة، فالكبرىٰ غير تامة لأنّه ليس عندنا أنّ كل طاعة يجب امتثالها.

واعلم أنّ ما ذكره على طبق ما ذكره الاستاذ الخراساني في كفايته حيث قال: بحملها علىٰ الوجوب بمقدّمات الحكمة، فإنّ مقدّمات الحكمة في المقام تقتضي الحمل على الوجوب دون الاستحباب وما ذكره في الكفاية يخالف ما ذكره في غيرها حيث تعرّض بصحيحة البزنطي، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن غسل الجنابة فقال: تغسل يديك وتبول إن قدرت علىٰ البول، ثم تدخل يدك في الإناء[1] الخ، وجعلها دليلاً على الاستحباب وأوضحه بانه لا اقل من عدم ظهورها في الوجوب، لأنّ الجملة الخبرية لم توضع للوجوب وعدم ظهورها فيها ولكثرة استعمالها في الاستحباب[2].

خلاصة ما اختاره الاستاذ الاصفهاني

صيغة الأمر

أوّلاً: انّ نسبة المادة إلى الفاعل من الآمر لا معنىٰ لتقييده بالسخرية ونحوها من الدواعي، فإنّه لا معنىٰ لجعل المخاطب في مقام السخرية بالحدث ولا مهدّداً بذلك وانّما يسخّره ويعجّزه ويهدّده بتحريكه نحو المادة، وأمّا تقييد الصيغة أو المادة بداعي الطلب كما في الكفاية دون سائر الدواعي لانصراف الجملة إلى داعي البعث من ناحية غلبة الاستعمال في داعي البعث فممنوع غلبة داعي البعث على

١ . وسائل الشيعة، باب ٢٦ و ٣٤ / من أبواب الجنابة/ مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.
٢ . نهاية الأفكار ج ١ - ١٨٠ - ١٨٣.

غيره.

وثانياً: انّ الداعي عرفاً ينساق إلى داعي البعث وإن كان تقييد الحدث وبالقياس إلى المستعمل فيه على وجه الاهمال ولكن ينصرف الاطلاق إلى داعي الجد عرفاً وفيه أنّ هذا لا يوجب تقييد الوضع بذلك كما ذكره المحقّق الخراساني.

وثالثاً: انّ الأصل في الافعال حملها على الجدّ ومطابقة الارادة الاستعمالية للارادة الجدية وكثرة الصدور عن غير الجد لا يوجب سدّ باب الأصل المزبور، وأمّا سائر الانشاءات من التمنّي والترجّي والاستفهام فتستعمل تلك النسب الخاصة بأحد الدواعي الحقيقية أو بغيرها وانّ كيفية الاستعمال والدلالة على الجد في ما وقع في كلامه تعالىٰ على حدّ ما في كلام غيره كقوله تعالىٰ: ﴿**وما تلك بيمينك يا موسى**﴾[1] على وجه اظهار الاستفهام، لا الاستفهام الحقيقي[2].

الوجوب

الوجوب بنحو البعث، والمراد بالوجوب هنا كون الفعل مبعوثاً إليه بالبعث الناشيء عن إرادة حتمية والفرق بينه وبين الإيجاب بنحو من الاعتبار، فإنّ البعث الصادر عن إرادة حتمية له جهتان من الانتساب: جهة انتساب إلى الباعث لقيامه به قياماً صدورياً وهو قيام الفعل بفاعله وجهة انتساب إلى المادة لقيامه بها، قيام حلول، وانّ الوجوب والإيجاب، كالإيجاد والوجود يختلفان بالاعتبار لا بالحقيقة وأمّا المصلحة فهي داعية لا يجاب المولى على المكلفين بالتكاليف[3].

وأمّا ما عن بعض الأعلام، من أنّ التغاير بين الإيجاب والوجوب حقيقي لأنّ الإيجاب من مقولة الفعل والوجوب من مقولة الانفعال والمقولات متباينة فهو اشتباه بين الفعل والانفعال المعدودين من المقولات وبين ما يعد عرفاً من الفعل المقابل للصفة وميزان المقولتين المتقابلتين أن يكون هناك شيئان، كأحدهما حالة التأثير

---

١. سورة طه ٢٠: ١٧.
٢. نهاية الدراية ج١ ص٣٠٧ - ٣٠٩.
٣. نهاية الدراية ج١ / ص٣١٠ - ٣١١.

التجدّدي وللآخر حالة التأثّر التجدّدي، كالنار والماء، فإنّ النار في حال التسخين لها حالة التأثير التجدّدي آناً، فآناً في الماء بإعطاء السخونة والماء له حالة التأثّر والقبول التجدّدي للسخونة وأمّا نفس السخونة الحادثة في الماء، فهي من مقولة الكيف ومثل هذا المعنىٰ غير موجود في المقام وأشباهه، ولو تنزّلنا عن ذلك لم يكن الوجوب من مقولة الانفعال، بل الوجوب كالسخونة القائمة بالماء وحيثية قبول المادة للوجوب على فرض التنزّل من مقولة الانفعال لا نفس الوجوب وليس الإيجاب إلّا هذا الوجوب من حيث صدوره عن الموجب وحيثية الصدور والتأثير وأشباهها حيثيات انتزاعية لا مقولية.

وقد يتوهم هنا أنّ كثرة الاستعمال الموجبة للنقل أو الإجمال، انّما تصحّ في أسماء الأعلام والأجناس لا في الهيئات التي لا تتنهى إلى جامع في اللفظ وانّما ينتزع عن الهيئات المختلفة باختلافها تارة، وزناً وحركة وباختلاف موادّها أُخرى جامع يعبّر عنه بصيغة افعل وهو جامع انتزاعي، وأنّ الجامع الانتزاعي لم يستعمل في مفهوم واحد، حتّىٰ يوجب أُنس الذهن بالنسبة إلى اللفظ والمعنىٰ، والجامع الانتزاعي غير مستعمل في شيء.

وجوابه إجمالاً ما بيّناه في تحقيق الوضع في الهيئات، وانّ الهيئات الموضوعة للبعث اللزومي باختلاف موادها وأوزانها وحركاتها لها نحو وحدة باعتبار أنّ جميع هذه المختلفات بوضع واحد وقد وضعت لمعنىٰ واحد، فإذا استعملت الهيئات المتفرّقة في غير ما وضعت له كثيراً ينهدم ظهورها في معناها الوجداني وإن لم يكن كل واحدة من هذه الهيئات مستعملة في غير ما وضعت له كثيراً ومنه يظهر كثيراً.

ومنه يظهر الفرق بينها وبين ألفاظ العموم وأدواتها، فإنّ الجمع المحلّي باللّام والنكرة في سياق النهي والنفي ومثل كل وجميع وأشباه ذلك وإن وضعت لسنخ معنىٰ واحد، لكن لا بوضع واحد، بل بأوضاع متعدّدة فكثرة استعمال الجمع

المحلى باللّام في الخصوص لا يوجب انهدام سائر أدوات العموم في العموم[١].

الجمل الخبرية

ما أفاده في الكفاية أنّه أخبر بوقوعه بنحو لا يرضىٰ بتركه ففيه أنّ الإخبار بالوقوع يناسب إرادته لا بنحو الإخبار بدواع أُخرىٰ الجارية في الصيغة من التهديد والتعجيز وغيرهما، فإنّ هذه الدواعي لا تناسب الإخبار بالوقوع بخلاف ما لو كان الغرض وقوع الفعل في الخارج حيث يناسبه الإخبار بوقوعه، وامّا أنّ إرادته للوجوب وانّه لا يرضىٰ بتركه فلا شهادة للجملة الخبرية عليه.

ومن الواضح أنّ البعث الّذي لا ينفكّ عن الوقوع بحصول التلازم بينهما من المكلف المنقاد هو البعث الالزامي وأنّ البعث الندبي لا يلازم الوقوع وأمّا استفادة ذلك بملاحظة أنّ الوقوع لا يكون إلّا مع ضرورة الوجوب، فالمراد إظهار لأبديّة الوقوع بالإخبار عن الوقوع المستلزم للوجوب فبعيد في الغاية عن أذهان العامة من العرف في مقام المحاورة وأنّ ما أفاده المصنّف من الحكاية ووقوع العمل من ناحية اقتضاء المقتضى لذلك الموجب للحكاية عن الواقع وأنّ النكتة المعينة للوجوب أنسب بالإخبار عن وقوع الشيء وأنّ شدة المناسبة بنفسها لا توجب كون الوجوب قدراً متيّقناً في مقام الخطاب.

وقد يتمسّك بالوجوب من ناحية اطلاق الجملة، فيحمل على إرادة الوجوب دون الندب، لأنّ الندب يحتاج إلى بيان مؤنة زائدة، لأنّ القيد فيه عدمي وهو يخالف أصل الارادة بخلاف الوجوب، فإنّ قيده هو قوة الارادة لا شيء يباين الارادة.

هذا غاية تقريب البحث هنا باختصار وإيجاز في كلامه، ولكن المراد من الانصراف هنا ليس هو انصراف مفهوم الصيغة بل مطلق ما يوجب تعيين بعض المحتملات في مقام البيان، إلّا أنّ الانصاف ان هذا التقريب دقيق ومثله غير قابل

١. الكفاية ص ٧١.

للاتكال عليه عند التحقيق فهو نظير اطلاق الوجود وإرادة الواجب، فكما لا يمكن الاتكال عليه في المحاورات العرفية في انتقال اللفظ إلى واجب الوجود فكذلك فيما نحن فيه ولعلهﷺ أشار إليه بقوله فتأمّل.

مادة الأمر

انّ علماء الأُصول عند بحثهم في الأوامر تراهم يحدّدونها في اطارين:

الأوّل: البحث في مادة الأمر.

الثاني: البحث عن هيئة الأمر وصيغته.

الأوّل: البحث الّذي نتعرّض إليه في سَوْقِ حديثنا هو أنّ لفظ الأمر هل هو مشترك لفظي بين معاني متعدّدة أو يرجع إلىٰ معنىٰ واحد؟ ولكن الأُصولي لا يهمّه ذلك سواء كان الأمر مشتركاً لفظياً وانعقد الظهور في أحدهما أو كان أحدهما حقيقة والآخر مجازاً وقد انعقد الظهور على المعنىٰ المجازي فإنّه يؤخذ به وانّما يراد بالبحث هنا من المعنىٰ الواحد أو المتعدّد، هو انعقاد الظهور في أحدهما والإجمال في المتعدّد.

ذهب الاستاذ العراقي وجماعة إلى أنّ مادة الأمر مشتركاً لفظياً بين الشيء والطلب، فالشيء بمعنىٰ الفعل والطلب يراد به النسبة الطلبية، واستدلّوا على مذهبهم باختلاف الجموع حيث إنّ معنىٰ الأمر إن رجع إلى مفهوم الشيء يكون معنىٰ جامداً ومقتضاه جمعه على أُمور وإن رجع إلى عنوان الطلب ومآله إلى المعنى الحدثي ومقتضاه أن يجمع على أوامر وعندئذ يصبح الأمر مشتركاً لفظياً بين المعنىٰ الحدثي والمعنىٰ الجامد لا مورد لرجوعها إلى معنىٰ واحد وهو مفهوم الشيء وهذا هو الّذي مختاره في وجه المسألة وأمّا إرجاع المفهومين إلى مفهوم واحد وهو مفهوم الشيء أو الفعل، بعيد ولا يتقبله أبناء العرف في تصوّر جامع عرفي بينهما.

واختار الاستاذ النائيني، أنّ الأمر موضوع لحقيقة واحدة وهو الواقعة المهمة والمعاني التي ذكرت للامر مرجعها إلى الواقعة المهمة فأرجع المعاني إلى معنىٰ

واحد، وانّما أفاده الاستاذ الأكبر من ادخال الأهمية في الشيء والأمر ممّا لا وجه له حيث يصح أن يقال: إنّ أمر زيد لا أهمّية له فظاهر هذا الاستعمال انّه على وجه الحقيقة لا على وجه المجاز ولا يفهم العرف ما ذكره عن رجوع المفاهيم في الأمر إلى الواقعة المهمة إلى عنوان الاهمية.

ويبدو من الاستاذ الاصفهاني أيضاً ارجاع الأمر إلى الأمورإذا كان بمعنىٰ الشيء وإلى أوامر إذا كان بمعنى الطلب وإرجاعهما إلى معنىٰ واحد وهو الفعل من حيث تعلّق الارادة التكوينية والتشريعية به.

وانّ من راجع استعمال الأمور والأوامر لا يجدها راجعة إلى معنى واحد سواء كان هو الواقعة المهمة أو نفس الفعل من حيث تعلّق الارادة التشريعية أو التكوينية به، بل يجد أنّ اطلاق الأمر بمعنى الأمور والأوامر من المعاني المختلفة المتباينة، كما أنّ من لاحظ استعمالات الأمر بمعنى الاوامر وبمعنى الأمور لا يجد مفهوم الأمر إلّا موضوعاً لهذين المعنيين المتباينين وانّهما لا جامع بينهما عرفي وانّ ارجاع الأمور والأوامر إلى الواقعة المهمة كما عن الاستاذ النائيني أو إلى الفعل كما عن الاستاذ الاصفهاني ممّا لا يتقبّله العرف وأبناء اللغة حيث إنّ أبناء العرف والمحاورة إذا ارجعوا المفاهيم إلى مفهوم واحد لم يرجعوه إلّا إلى جامع عرفي ينتقل العرف إليه بسهولة لا بخطوط بعيدة وتوجيهات لا يتقبّلها أبناء العرف واللغة، وأنّ الاستاذ الأكبر في أُصوله قد أنكر الجامع بين مفهومين إذا لم يكن جامعاً عرفياً ينتقل إليه أبناء العرف بسهولة وإن انتقل إليه أبناء العرف بتوجيهات وتمحّلات بعيدة فلا يراه جامعاً فكيف ارتضى بالجامع بأن تكون الواقعة المهمة وهذا ممّا لا يراه أبناء العرف جامعاً عرفياً بل يرى العرف أنّ هذا الجامع نظير الشيء والامكان ممّا لا يتقبّله أبناء المحاورة من كونه جامعاً قريباً، وليس الأمر موضوعاً لمفهوم الغرض أو للفعل العجيب أو للسخرية والاستهزاء ونحو ذلك ممّا عدّوه، وعلى كل فلا يهمّ الأُصولي التشبّث بهذه الجهات لأنّها راجعة إلى جهات أدبية ولغوية، والمهم هو استفادة الظهور ولو بالقرينة.

وانّ استعمال الأمر في مثل الشأن والفعل العجيب والغرض من باب اشتباه المفهوم بالمصداق وليست من باب المعاني المتعدّدة بل ولعل بعضها لا يستفاد من الصيغة بل يستفاد من اللّام أو من بعض القرائن لا من مفهوم الصيغة نظير قول القائل أمرك لكذا، فإنّه يفهم من ناحية اللاّم أو من ناحية سوق الكلام كالفعل العجيب ونحوه، فهذه المعاني إمّا من قبيل الدواعي أو لوجود قرائن كاللّام للغرض أو استفادة معنى من سياق الكلام فأكثرها لا تستفاد من الأمر وانما هي دواع للاستعمال ومن باب اشتباه المفهوم بالمصداق أو لقيام قرائن خاصة تدلّ على أحد هذه الوجوه.

وإجمالاً، انّ مادة الأمر وصيغتها تدلّ على معنيين لا أكثر من ذلك ن الأوّل: النسبة البعثية والطلبية من الغير الثاني: الشيء وجمعه الأمور وامّا النسبة الطلبية من الشخص نفسه فلا معنى له وان استعمل كما لو قال: اطلب من نفسي كذا. فإن صحّ وتمّ الاستعمال كان من التجريد لا من باب اطلاق الحقيقي، فالطلب من نفس الانسان خارج موضوعاً عن عنوان الطلب فلا يشمله الأمر أصلاً وإن صحّ الاستعمال كان على نحو التجريد بأن جرّد من نفسه نفساً وخاطبها وهذا على وجه المجاز لا الحقيقة فما يرى من بعض كلمات أعلام العصر، من أنّ الأمر موضوع للطلب مطلقاً لكن لا من الطلب لنفس الانسان لا يخلو من تأمّل. إذ خروج الطلب من نفس الانسان خروجاً موضوعياً لعدم انطباق الطلب عليه على وجه الحقيقة وإن استعمل كان بنحو العناية فلا تشمله صيغة الأمر ومادته لخروج ذلك موضوعاً عن عالم دلالة الأمر لأنّه ليس من الطلب في لسان أبناء المحاورة.

وأمّا اطلاق الأمر على الشيء فمن الواضح أنّ ليس المراد به مطلق الشيء فإنّه لا يقال لمن رأى فرساً أو حيواناً أنّه رأىٰ شيئاً، أمراً من الأمور فيراد من الشيء ما لا يشمل الجواهر وبعض الأعراض كما هو واضح.

البحث الثاني: وهو البحث عن مفاد الصيغة، وقد تقدّم مفصّلاً وانّما أخرّنا مفاد الأمر وكان محلّه قبل اتحاد الطلب والإرادة، لأنّ البحث عن مادة الأمر لا اهميته فيه في القواعد الأُصولية وهو يشبه البحث الأدبي.

العلو والاستعلاء

يعتبر في الأمر عنوان العلو، فإذا لم يكن الآمر عالياً، كالخطاب من الله أو من رسله وأوليائه أو من الوالدين أو من فقيه ونحو ذلك فلا يعتبر كونه آمراً.

وانّ الخطاب من المساوي أو الأدنى فلا يعتبر آمراً بل التماساً إن كان من المساوي ومن الأدنى يعتبر سؤالاً وأمّا لو استعلى المساوي أو الادنى فلا يعتبر آمراً ويلام على خطابه بقول القائل لم استعليت وليس من شأنك ذلك ويستنكرون عليه ذلك، وأمّا الخطاب من العالي فلا ريب في إفادته للآمر وإذا خالفه المأمور وكان الخطاب وجوبياً أو تحريمياً فيستحقّ العقاب على ترك الواجب وعلى فعل الحرام لمخالفته لعنوان المولوية والعلو وأنّ مخالفة المولىٰ والعالي موجب للعقوبة، وأمّا إذا كان العالي مستخفضاً بجناحه أو كان خطابه على وجه الالتماس أو على وجه الارشاد وخرج عن كرسي المولوية فلا يدل على العقوبة عند المخالفة لأنّ عنوان العلو قد تنّزل عنه المولىٰ ومن هنا قد ورد أنّ الرسول الأعظمﷺ لمّا أراد إرجاع بريرة لزوجها وكان الحق مع الزوجة، قالت له يا رسول الله، ءأنت آمر! لمّا قال لها ارجعي إلى زوجك، قال لا بل أنا شافع، فلم تقبل بالرجوع وإن كان يظهر من بعض كلمات الأُصوليين أنّ المولىٰ إذا خاطب غيره كان ظاهره المولوية وحرمة الترك وإن كان مستخفضاً بجناحه ولكن الظاهر من المتبادر من محاورات أبناء اللغة خلاف ذلك ولا يفيد العقوبة عند الترك كما عرفت من رواية بريرة وغيرها من الاستعمالات.

وأمّا الاستعلاء فليس بدخيل ولا مقوم لمفهوم الآمر، فالآمر إذا ورد من غير العالي فلا يجب امتثاله، بل كان التماساً أو سؤالاً.

البحث في المباشرة والاختيار وسقوط الواجب بالمحرم

إنّ الخطابات الشرعية وهيئة البعث والأمر والنهي هل يستفاد منها قيد المباشرة من المكلف والاختيارية أُخرى أو اشتراط الاتيان بالفرد المباح دون الفرد المحرم وجوه: قد يظهر من الاستاذ النائيني تبعاً لشيخ الأساطين في بعض عباراته

اعتبار المباشرة في الأوامر الشرعية والاختيارية أيضاً.

وتقريب ذلك: أنّ الخطاب من المولىٰ الحكيم إذا توجه إلى المخاطب فظاهره اختصاصه بمن توجّه إليه التكليف وإنّ إيجاده من العبد على وجه الاختيار ومقتضىٰ ذلك تضييق المادة بعنوان المباشرة دون الأعمّ من المباشرة والتسبيب والتبرّع أيضاً ولابدّ من اختصاص الخطاب بعنوان الاختيارية دون مجرّد الفعل اختيار أو اضطرار أو غفلة.

وبيانه: أنّ العمل حيث يراد منه ما كان مقدوراً للمكلفين وإن كان اختيارياً لهم ولا يتوجه التكليف بما ليس تحت الاختيار لأنّه غير مقدور للمكلف فلا يتوجّه الخطاب إليه ولا جامع في التكليف بين المباشر وغيره ولا بين الاختيار وغيره فيراد من التكليف صدور الفعل من الفاعل على وجه المباشرة وعلى وجه الحسن الفاعلي وليس المقصود من أوامر المولى الحكيم إيجاد المادة كيفما اتّفق منه أو من غيره ويختصّ ذلك التكليف بالفعل الارادي الاختياري من مخاطب خاص لتحصل المباشرة والاختيار وانّ توجيه الخطاب من المولىٰ الحكيم على تحريك العبد للانبعاث نحو ما أمره يستدعي أمرين:

أحدهما: عنوان المباشرة وثانيهما: عنوان الاختيار لأنّ توجيه الخطاب من المولىٰ وتحريك العبد إلى إلى العمل مضافاً إلى الحسن الفاعلي كما صرّح به في بحثه يستدعيان أن يكون العمل على وجه المباشرة وعلى نحو الاختيار لأنّ التكليف مضافاً إلى المباشرة والاختيار والحسن الفعلي أن يكون الفاعل حسناً أيضاً كما صرّح به الأُستاذ النائيني هنا وأوضحه في باب اجتماع الأمر والنهي أنّ الفعل وراء كونه حسناً أن يكون الفاعل أيضاً حسناً.

وعلى الإجمال: أنّ الحسن الفاعلي هو المصحّح لحالة الارادة والاختيار وثانياً: أنّ توجيه الخطاب من المولىٰ للمكلف يستدعي أن يكون عن اختياره لا مقهوراً في عمله فالأمر والنهي التشريعيان يقتضيان انبعاث العبد على طبق بعث المولىٰ ومن توجيه الخطاب من المولىٰ يستدعي توجّهه إلى شخص خاص لأنّ

وقد بيّنا ما ذكره في صيغة الأمر والجملة مفصّلاً ردّاً وقبولاً.

خلاصة الاستاذ النائيني

دلالة الصيغة على الوجوب أو مطلق الطلب.

فقد ذهب القدماء إلى أنّ حقيقة الوجوب والندب مركّبة من الالزام وعدم جواز الترك أو جوازه وذهب آخرون إلى أنّ الوجوب والاستحباب من باب الشدة في الطلب وعدمه لعدم فهم العرف التركيب في الوجوب والندب ولا عنوان الشدة والضعف فإنّ المستعمل فيه ليس إلّا النسبة الايقاعية ولا شدة ولا ضعف في المستعمل فيه وأمّا الطلب القائم بالنفس في الأفعال التكوينية فهو أيضاً كذلك لأنّه كما عرفت عين الاختيار وتحريك النفس للعضلات وهو في جميع الأفعال على حدّ سواء وأمّا الارادة فما لم تبلغ إلى تحريك العضلات فليست بإرادة فانّ الاستعمال في الوجوب والندب واحد والاختلاف انّما هو في المبادىء حيث إنّ إيقاع المادة على المخاطب تارة تنشأ عن مصلحة لزومية وأُخرى عن مصلحة غير لزومية وانّ فهم الوجوب حيث إنّ الصيغة صدرت من المولىٰ فمقام المولوية ممّا يوجب حمل الصيغة على الوجوب عقلاً لأنّ الوجوب هو الثبوت تكويناً وتشريعاً لازم كونه بمعنى الثبوت من قبل الحق تعالى لأنّ الوجوب والثبوت لابدّ وأن يرجع إليه تعالىٰ بالأصالة وانّ لازم صدور الثبوت عن المولىٰ هو الوجوب أداءً لحق المولوية فالوجوب ليس بمدلول للصيغة بل هو بحكم العقل لأداء عنوان المولوية وأمّا استعمال الصيغة من قوله عليه السلام: اغتسل للجمعة والجنابة[1] فلم تستعمل الصيغة إلّا بالنسبة الايقاعية التحققية غاية الأمر أنّ مصلحة غسل الجنابة لزومية ومصلحة غسل الجمعة غير لزومية وأنّ المستعمل فيه في الجميع واحد وهو النسبة التحققيّة والتلبسيّة وانّ الانشاء والاخبار من المداليل السياقية وعليه فلا مورد لتوهّم استعمال الصيغة في

١. كفاية الأصول ص ٩٠ - ١٠٤، مؤسسة النشر الإسلامي.

مدلولين مختلفين كما عرفت[١].

خلاصة ما اختاره الاستاذ العراقي

صيغة الامر

أوّلاً: انّ الصيغة ليس معناها متعدّداً من البعث والترجّي والتهديد إلى غير ذلك، وهذه ليست من معاني الصيغة والمعنىٰ هو نسبة بين الفاعل والمبدء والنسبة قائمة بين المادة والذات وهذا المعنى له دواع، فتارة ينشأ بداعي الطلب الحقيقي، فيكون بعثاً حقيقياً وأُخرى بداعي الترجّي، فيكون ترجّياً وهكذا في سائر الدواعي.

وهذه الدواعي ليست دخيلة في المعنى المستعمل فيه، فلذا أنّ اختلافها لا يوجب اختلافاً في ناحية المستعمل فيه، حتّىٰ يقال: إنّ صيغة الأمر بالنسبة إلى الدواعي مشتركاً لفظياً، أو بنحو الحقيقة والمجاز، وقد وافق استاذه صاحب الكفاية في أنّها دواع وليست معاني، إلّا أنّه جعل معناها انشاء الطلب وهو في غير محله، إذ أنّ انشاء الطلب إن كان عين الارادة فهو من مقولة الكيف.

وإن كان غيرها فهو من مقولة الفعل وعلى كل منهما لا يمكن أن يكون مدلولاً للصيغة، لأنّ الصيغة معنىٰ حرفي تدلّ على النسبة والارتباط وعلى كل فمدلول الصيغة نسبة قائمة بين الفاعل والمبدأ وهي ترى خارجية وإن لم يكن لها مطابق في الخارج ونحو ذلك وأمّا بقية الصيغ الانشائية، نظير لعل للترجّي وليت للتمنّي، وكان للتشبيه ونحو ذلك، فإنّ لها مفاهيم ترىٰ فانية في الخارج وإن لم يكن لها مطابق خارجي نظير المفاهيم الاسمية، فلعلّ يدلّ على الترجّي المرتبط بالذات بنحو يرى فانياً في الخارج ولو لم يكن ترجّياً في الخارج، وهكذا في التمنّي والتشبيه.

وأمّا ما ذهب إليه المحقّق الخراساني، أنّ الصيغة موضوعة لإنشاء الطلب فيما إذا كان بداعي البعث والتحريك، لا لداع آخر فيكون انشاء الطلب بها بعثاً حقيقة،

---

١. أجود التقريرات ج ١ - ص١٤٣ - ١٤٦، وكذا في فوائد الأصول ج ١ - ص١٣٤ - ١٣٧.

وانشاؤه بها تهديداً مجازاً وسخرية ونحوهما وهذا غير كونها مستعملة في التهديد والترجّي.

وقد عرفت ممّا بيّناه من أنّ الصيغة ليست دالّة على انشاء الطلب وثانياً: أنّ داعي البعث والتحريك لا يكون دخيلاً في المستعمل فيه، ولا في الموضوع له وعليه فلا يكون حقيقة بداعي البعث ومجازاً فيما إذا كانت بداعي التهديد ونحوه.

وأمّا كون داعي البعث قد أخذ قيداً للوضع لا موجب له، فإنّ ذلك لا يوجب كونه في التهديد، لأنّه يكون من مقرّرات الوضع وقد تقدم في المعنىٰ الحرفي مفصّلاً، فإنّك قد عرفت سابقاً أنّ تقييد الوضع بقيد الآلية والاستقلالية والتهديد والسخرية ونحو ذلك ممّا يعدّ غلطاً مستهجناً وأمّا في مقام تشخيص المراد بأنّ الصيغة عند اطلاقها تنصرف إلى ماكان الداعي بنحو البعث والتحريك الحقيقي، لأنّ الداعي إذاكان غير حقيقي كالتهديد والتوبيخ والسخرية يحتاج إلى عناية زائدة فينفي باطلاق الصيغة، فإنّ من الواضح أنّ هذه الدواعي غير دخيلة في المستعمل فيه ولذا لا يصحّ التمسّك بالاطلاق اللفظي.

ولكن الاطلاق المقامي لا بأس بالتمسّك به في احراز البعث والتحريك في تحقّقها، فإذا أحرز المكلف أنّ المولىٰ في مقام الجد دون الهزل عند الشك في أنّه أراد ذلك أم لا، فليرجع إلى ظاهر حال المتكلم فإنّ ظاهر حاله يقتضي الإرادة الحقيقية وهو أصل عقلائي يرجع إليه في هذا المقام وفي نظائره، لاعتبار ذلك عند العقلاء[1].

الصيغة حقيقة في الوجوب أم لا؟

إنّ الصيغة هل تدلّ على الوجوب أو الأعمّ من الوجوب والاستحباب؟، ذهب المحقّق الخراساني إلى الوجوب للتبادر وأيّده بصحة الاعتذار عن المخالفة

١. نهاية الأفكار ج١ - ص١٧٧ - ١٧٩.

باحتمال الندب ومن الواضح أنّ التبادر من غير قرينة ممنوع وعدم صحة الاعتذار أعمّ من الوضع للوجوب.

ولكن - دعوى الظهور في الوجوب غير مجازفة لما نراهم يستدلون على وجوب شيء بظاهر الأمر، وليس عندنا ما يعين أنّ هذا الظهور مستند إلى الوضع أو إلى الاطلاق وليس من شأن الأُصولي الاستناد لمدرك الظهور، إذ لا ثمرة تترتّب فيما يهمّ الأُصولي من البحث عن استنباط الأحكام الشرعية.

والتحقيق أنّه يجوز الأخذ بالظهور بل يتعيّن الأخذ به، لأنّه من القريب أنّ المتكلم في مقام البيان وعليه يترتّب الأخذ بالظهور بالأصل وهو ظاهر حال المتكلم وتحقيق المقام أنّه قد - يستشكل في اطلاق الصيغة للفظي، لعدم جريان مقدمات الحكمة هنا بالنسبة إلى مدلول الصيغة لما عرفت أنّ مدلولها عبارة عن النسبة القائمة بين الذات والمبدء.

وهي لا توجب الفرق بين الوجوب والندب كما أنّها أيضاً لا تجري في القياس إلى الارادة التي تتضمّنها الصيغة لكون الارادة التكوينية لا تقع إلّا شخصية جزئية وعليه فلا اطلاق فيها وليست الشدة والضعف في الارادة من عوارضها بعد وجودها، حتى يكون الاطلاق معيناً لأحدهما وانّما توجد إمّا شديدة أو ضعيفة.

وما تقتضيه القواعد الفنية هنا هو صحة التمسّك بالاطلاق اللفظي وتعيين الوجوب بالقياس إلى مادة الأمر لأنّها كلية طبيعية وعندها فتجري مقدمات الحكمة وإذا جرت مقدمات الحكمة كانت دالّة على المصلحة اللزومية ومنها تنشأ الارادة التشريعية الشديدة وحينئذ فدلالة مادة الأمر على الارادة الشديدة بالدلالة الالتزامية وهذا الوجه لا يتأتىٰ في دلالة الصيغة لعدم تمامية مقدمات الحكمة وجريانها في الصيغة وهذا البيان من حيث الاطلاق اللفظي.

وأمّا جريان مقدمات الحكمة باعتبار الاطلاق المقامي فإنّه لا ريب لأنّ المتكلم في مقام البيان وكان خطابه صالحاً، لأن ينطبق على أحد وجهين: أحدهما: وهو الوجوب وهو غير محتاج إلى مؤنة زائدة في الخطاب لأنّ العرف يرىٰ في مقام

الوجوب أنّ فصله عين جنسه والآخر: وهو الاستحباب إلى مؤنة زائدة في الخطاب ويرىٰ العرف أنّ فصله غير جنسه فعدم ذكر المؤنة الزائدة يدلّ على عدم اعتبارها وانصراف اللفظ إلى ما لا يحتاج إلى مؤنة زائدة وهو الوجوب.

وتوضيحه: أنّ الوجوب ما كان فيه عنوان الشدة والاستحباب ما كان فيه عنوان الترخيص والضعف وحيث إنّ شدة الارادة من سنخها وليست معنىٰ زائداً عليها بخلاف الاستحباب، فإنّ جواز الترك وضعف الارادة ليس من سنخ الارادة، فيكون الوجوب والطلب من قبيل الوجود المطلق، بمعنى أنّه غير محدود بحدّ.

والندب من قبيل الوجود المحدود وحده ليس من سنخ وجود الشيء، فالوجوب شدّته من سنخه بخلاف الندب، فإنّ حدّه ليس من سنخ وجوده والحدّ في الندب ليس من سنخ الارادة وهي صرف الوجود، فالوجوب عند ذلك يقع بسيطاً بخلاف الندب، فإنّه يكون مركّباً من الطلب مع الاذن في الترك وعليه فيحمل كلام المتكلم إلى ما يحتاج إلى المؤنة الزائدة على الوجوب دون الندب وأمّا لو لم يحرز المخاطب أنّ المتكلم في مقام البيان وكان شاكّاً في ذلك.

فيحمل اللفظ على الوجوب أيضاً لما عرفت سابقاً من وجود الأصل عند العقلاء بإحراز أنّ المولىٰ في مقام البيان فيعمل على طبقه أيضاً في مقام الشك وإجمالاً: يحمل اللفظ على البيان في مقام اطلاق خطابه وأنّه في مقام البيان حتّىٰ في مورد الشك وعند الشك في الاطلاق اللفظي، فتحمل الصيغة على الوجوب للاطلاق المقامي، لأنّ الوجوب لا يحتاج إلى تحديد بخلاف الندب.

صيغة افعل ظاهرة في الوجوب أم لا؟

ذهب بعضهم أنّ الصيغة وإن لم توضع للوجوب ولكن هي ظاهرة فيه لغلبة الاستعمال في الوجوب أو لغلبة الوجود أو لأكملية الوجود ومن الواضح، أنّ غلبة الاستعمال ممنوعة لغلبة الاستعمال في الاستحباب وأمّا غلبة الوجوب فلا توجب الظهور لو سلمت غلبة الوجوب.

وأمّا الأكملية فلا توجب الظهور أيضاً ولوكانت أكملية الوجوب موجبة لظهور اللفظ في الأكمل لكان لفظ النور والوجود والماء والحجر تحمل على أكملها والمفروض خلافه، فيتعيّن في كل لفظ مشكك حمل اللفظ على أكمل المراتب واستعمال العرف غير مساعد لذلك.

وثانياً: أنّ مفاد الصيغ، من صيغة البعث وغيرها موضوعة للنسبة الإيقاعية، والنسبة الإيقاعية، بل مطلق النسب ليس فيها عنوان الأكملية وعدم الأكملية حتّىٰ يحمل اللفظ على الأكمل وتحقيق البحث أنّ صيغة الأمر تحمل على الوجوب لا لما ذكروه كما بيّناه في البحث السابق ويكون المورد بعد ضمّ مقدّمات الحكمة وتمامها تحمل الصيغة على الوجوب.

وهذا هو ما يريده المحقّق الخراساني من أنّ الندب يحتاج إلى مؤنة زائدة في البيان بخلاف الوجوب، فإذا كان المطلق في مقام البيان حمل على الوجوب لعدم الحاجة إلى التحديد[١].

الجمل الخبرية

إذا استعملت الجملة الخبرية في مقام الطلب أو البعث فهل هي باقية على معناها من انشاء النسبة الإيقاعية وانّما اختلف الداعي من البعث أو الطلب أو أنّها استعملت مجازاً في الطلب والبعث، يظهر من كثير، من القدماء أنّ استعمالها في الطلب أو البعث على نحو المجاز.

والظاهر أنّ استعمال الجملة الخبرية في مورد الطلب وغيره على حدّ سواء ويظهر من بعضهم أنّها مستعملة في الطلب على وجه الاقتضاء فإنّ الجملة تدلّ على ثبوت المقتضى، إمّا من باب الغفلة عن الموانع أو عدم اعتناء المتكلم بالموانع نظير قول الطبيب للمريض تشرب الدواء الفلاني، فإنّ دلالة كلامه تدلّ على ثبوت

١. نهاية الأفكار ج١ - ص١٧٩ - ١٨٠.

المقتضى في نفس المريض لشرب الدواء وانّ المولىٰ هنا إذا قال يغتسل ويعيد، فإنّه من باب ثبوت المقتضى بالكسر لثبوت المقتضى بالفتح سواء تصوّر المولىٰ الموانع ولم يعتني بها أو غفل عن الالتفات إليها، وذلك تعويلاً على تحقق المقتضى، لعلمه بثبوت المقتضى بالكسر الملازم لثبوت المقتضى بالفتح عادة.

والدفع أنّ وجود الارادة واقعاً من قبل المولىٰ لا توجب وقوع الفعل من العبد وان الّذي يوجب وقوعه هو العلم بالارادة لا وجود الارادة في نفس الامر والواقع ولو توقف العلم بها على الإخبار بوقوع الفعل لزم الدور.

وحاصله أنّ الإخبار بوقوع الفعل يتوقّف على تحقّق مقتضيه في الخارج، وتحقّق مقتضيه يتوقّف على الإخبار بوقوعه.

والتحقيق في البحث، أنّ استعمال الجملة الخبرية في مقام الطلب لم تكن اخباراً عن الوقوع خارجاً وانّما استعملت الجملة الخبرية في إيقاع النسبة بداعي التسبيب لوقوع العمل في الخارج والبعث إليه وحينئذ فتكشف الجملة عن طلب المولىٰ وإرادته على إيجاد الفعل من العبد وليس الغرض من الجملة علمه بتحقّق المقتضى حتّىٰ يتوجّه اشكال الدور ويتفرّع على ما بيّناه، أنّها تفيد الطلب ولو بنحو الملازمة العرفية وإذا دلّت على الطلب، فهل تدلّ على مطلق الطلب، أو الطلب الوجوبي؟

والظاهر أنّها تدلّ على النسبة الايقاعية من غير فرق بين الطلب الالزامي ومطلق الطلب لصلوح إيقاع النسبة لهما، لأنّها في حدّ نفسها صالحة لأنّ يفهم منها كلا الأمرين من الوجوب والاستحباب وعلى هذا فليس لها ظهور في أحد الأمرين من الالزام ومطلق الطلب ومع ذلك كلّه فيستفاد الوجوب من مقدّمات الحكمة.

وبيانه: أنّ الوجوب من الوجود المطلق وغير محدود، وأمّا الندب فهو من الوجود المحدود ومنه يحتاج إلى مؤنة زائدة في مقام البيان وإذا كان المتكلم لم يبيّن تلك الجهة الزائدة في الندب فتحمل الجملة على الوجوب وقد قرّب الوجوب بعض الأعاظم، أنّ إطاعة المولىٰ واجبة عقلاً وعليه فكل ما ينشأ بصيغة (افعل) أو

مادة الأمر أو بلفظ الطلب، ولم تكن هناك قرينة على الترك، تكون الصيغة من مصاديق الطاعة ويتعيّن الامتثال على نحو الواجب لانطباق كبرى الطاعة على الامر والدفع عمّا ذهب إليه أن ليس عندنا كبرى، بأنّ كل طاعة يجب الاتيان بمتعلّقها، بل يجوز فيها أن تكون على نحو الالزام أو مطلق الاستحباب والرجحان ولا تكون واجبة إلّا إذا كان المتعلّق واجباً وأمّا إذا كان متعلّق الامر مندوباً لا يجب امتثاله وإن صدق عليها كبرىٰ الطاعة، فالكبرىٰ غير تامة لأنّه ليس عندنا أنّ كل طاعة يجب امتثالها.

واعلم أنّ ما ذكره على طبق ما ذكره الاستاذ الخراساني في كفايته حيث قال: بحملها علىٰ الوجوب بمقدّمات الحكمة، فإنّ مقدّمات الحكمة في المقام تقتضي الحمل على الوجوب دون الاستحباب وما ذكره في الكفاية يخالف ما ذكره في غيرها حيث تعرّض بصحيحة البزنطي، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن غسل الجنابة فقال: تغسل يديك وتبول إن قدرت علىٰ البول، ثم تدخل يدك في الإناء[1] الخ، وجعلها دليلاً على الاستحباب وأوضحه بانه لا اقل من عدم ظهورها في الوجوب، لأنّ الجملة الخبرية لم توضع للوجوب وعدم ظهورها فيها ولكثرة استعمالها في الاستحباب[2].

خلاصة ما اختاره الاستاذ الاصفهاني

صيغة الأمر

أوّلاً: انّ نسبة المادة إلى الفاعل من الآمر لا معنىٰ لتقييده بالسخرية ونحوها من الدواعي، فإنّه لا معنىٰ لجعل المخاطب في مقام السخرية بالحدث ولا مهدّداً بذلك وانّما يسخّره ويعجّزه ويهدّده بتحريكه نحو المادة، وأمّا تقييد الصيغة أو المادة بداعي الطلب كما في الكفاية دون سائر الدواعي لانصراف الجملة إلى داعي البعث من ناحية غلبة الاستعمال في داعي البعث فممنوع غلبة داعي البعث على

١ . وسائل الشيعة، باب ٢٦ و ٣٤ / من أبواب الجنابة/ مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.
٢ . نهاية الأفكار ج ١ - ١٨٠ - ١٨٣.

غيره.

وثانياً: انّ الداعي عرفاً ينساق إلى داعي البعث وإن كان تقييد الحدث وبالقياس إلى المستعمل فيه على وجه الاهمال ولكن ينصرف الاطلاق إلى داعي الجد عرفاً وفيه أنّ هذا لا يوجب تقييد الوضع بذلك كما ذكره المحقّق الخراساني.

وثالثاً: انّ الأصل في الافعال حملها على الجدّ ومطابقة الارادة الاستعمالية للارادة الجدية وكثرة الصدور عن غير الجد لا يوجب سدّ باب الأصل المزبور، وأمّا سائر الانشاءات من التمنّي والترجّي والاستفهام فتستعمل تلك النسب الخاصة بأحد الدواعي الحقيقية أو بغيرها وانّ كيفية الاستعمال والدلالة على الجد في ما وقع في كلامه تعالىٰ على حدّ ما في كلام غيره كقوله تعالىٰ: ﴿**وما تلك بيمينك يا موسى**﴾[١] على وجه اظهار الاستفهام، لا الاستفهام الحقيقي[٢].

الوجوب

الوجوب بنحو البعث، والمراد بالوجوب هنا كون الفعل مبعوثاً إليه بالبعث الناشىء عن إرادة حتمية والفرق بينه وبين الإيجاب بنحو من الاعتبار، فإنّ البعث الصادر عن إرادة حتمية له جهتان من الانتساب: جهة انتساب إلى الباعث لقيامه به قياماً صدورياً وهو قيام الفعل بفاعله وجهة انتساب إلى المادة لقيامه بها، قيام حلول، وانّ الوجوب والإيجاب، كالإيجاد والوجود يختلفان بالاعتبار لا بالحقيقة وأمّا المصلحة فهي داعية لا يجاب المولى على المكلفين بالتكاليف[٣].

وأمّا ما عن بعض الأعلام، من أنّ التغاير بين الإيجاب والوجوب حقيقي لأنّ الإيجاب من مقولة الفعل والوجوب من مقولة الانفعال والمقولات متباينة فهو اشتباه بين الفعل والانفعال المعدودين من المقولات وبين ما يعد عرفاً من الفعل المقابل للصفة وميزان المقولتين المتقابلتين أن يكون هناك شيئان، كأحدهما حالة التأثير

---

١. سورة طه ٢٠: ١٧.
٢. نهاية الدراية ج ١ ص ٣٠٧ - ٣٠٩.
٣. نهاية الدراية ج ١ / ص ٣١٠ - ٣١١.

التجدّدي وللآخر حالة التأثّر التجدّدي، كالنار والماء، فإنّ النار في حال التسخين لها حالة التأثير التجدّدي آناً، فآناً في الماء بإعطاء السخونة والماء له حالة التأثّر والقبول التجدّدي للسخونة وأمّا نفس السخونة الحادثة في الماء، فهي من مقولة الكيف ومثل هذا المعنىٰ غير موجود في المقام وأشباهه، ولو تنزّلنا عن ذلك لم يكن الوجوب من مقولة الانفعال، بل الوجوب كالسخونة القائمة بالماء وحيثية قبول المادة للوجوب على فرض التنزّل من مقولة الانفعال لا نفس الوجوب وليس الإيجاب إلّا هذا الوجوب من حيث صدوره عن الموجب وحيثية الصدور والتأثير وأشباهها حيثيات انتزاعية لا مقولية.

وقد يتوهم هنا أنّ كثرة الاستعمال الموجبة للنقل أو الإجمال، انّما تصحّ في أسماء الأعلام والأجناس لا في الهيئات التي لا تتنهى إلى جامع في اللفظ وانّما ينتزع عن الهيئات المختلفة باختلافها تارة، وزناً وحركة وباختلاف موادّها أُخرى جامع يعبّر عنه بصيغة افعل وهو جامع انتزاعي، وأنّ الجامع الانتزاعي لم يستعمل في مفهوم واحد، حتّىٰ يوجب أُنس الذهن بالنسبة إلى اللفظ والمعنىٰ، والجامع الانتزاعي غير مستعمل في شيء.

وجوابه إجمالاً ما بيّناه في تحقيق الوضع في الهيئات، وانّ الهيئات الموضوعة للبعث اللزومي باختلاف موادها وأوزانها وحركاتها لها نحو وحدة باعتبار أنّ جميع هذه المختلفات بوضع واحد وقد وضعت لمعنىٰ واحد، فإذا استعملت الهيئات المتفرّقة في غير ما وضعت له كثيراً ينهدم ظهورها في معناها الوجداني وإن لم يكن كل واحدة من هذه الهيئات مستعملة في غير ما وضعت له كثيراً ومنه يظهر كثيراً.

ومنه يظهر الفرق بينها وبين ألفاظ العموم وأدواتها، فإنّ الجمع المحلّي باللّام والنكرة في سياق النهي والنفي ومثل كل وجميع وأشباه ذلك وإن وضعت لسنخ معنىٰ واحد، لكن لا بوضع واحد، بل بأوضاع متعدّدة فكثرة استعمال الجمع

المحلى باللّام في الخصوص لا يوجب انهدام سائر أدوات العموم في العموم[١].

الجمل الخبرية

ما أفاده في الكفاية أنّه أخبر بوقوعه بنحو لا يرضىٰ بتركه ففيه أنّ الإخبار بالوقوع يناسب إرادته لا بنحو الإخبار بدواع أُخرىٰ الجارية في الصيغة من التهديد والتعجيز وغيرهما، فإنّ هذه الدواعي لا تناسب الإخبار بالوقوع بخلاف ما لو كان الغرض وقوع الفعل في الخارج حيث يناسبه الإخبار بوقوعه، وامّا أنّ إرادته للوجوب وانّه لا يرضىٰ بتركه فلا شهادة للجملة الخبرية عليه.

ومن الواضح أنّ البعث الّذي لا ينفكّ عن الوقوع بحصول التلازم بينهما من المكلف المنقاد هو البعث الالزامي وأنّ البعث الندبي لا يلازم الوقوع وأمّا استفادة ذلك بملاحظة أنّ الوقوع لا يكون إلّا مع ضرورة الوجوب، فالمراد إظهار لأبديّة الوقوع بالإخبار عن الوقوع المستلزم للوجوب فبعيد في الغاية عن أذهان العامة من العرف في مقام المحاورة وأنّ ما أفاده المصنّف من الحكاية ووقوع العمل من ناحية اقتضاء المقتضى لذلك الموجب للحكاية عن الواقع وأنّ النكتة المعينة للوجوب أنسب بالإخبار عن وقوع الشيء وأنّ شدة المناسبة بنفسها لا توجب كون الوجوب قدراً متيّقناً في مقام الخطاب.

وقد يتمسّك بالوجوب من ناحية اطلاق الجملة، فيحمل على إرادة الوجوب دون الندب، لأنّ الندب يحتاج إلى بيان مؤنة زائدة، لأنّ القيد فيه عدمي وهو يخالف أصل الارادة بخلاف الوجوب، فإنّ قيده هو قوة الارادة لا شيء يباين الارادة.

هذا غاية تقريب البحث هنا باختصار وإيجاز في كلامه، ولكن المراد من الانصراف هنا ليس هو انصراف مفهوم الصيغة بل مطلق ما يوجب تعيين بعض المحتملات في مقام البيان، إلّا أنّ الانصاف ان هذا التقريب دقيق ومثله غير قابل

---

١. الكفاية ص ٧١.

للاتكال عليه عند التحقيق فهو نظير اطلاق الوجود وإرادة الواجب، فكما لا يمكن الاتكال عليه في المحاورات العرفية في انتقال اللفظ إلى واجب الوجود فكذلك فيما نحن فيه ولعلهﷺ أشار إليه بقوله فتأمّل.

مادة الأمر

انّ علماء الأُصول عند بحثهم في الأوامر تراهم يحدّدونها في اطارين:

الأوّل: البحث في مادة الأمر.

الثاني: البحث عن هيئة الأمر وصيغته.

الأوّل: البحث الّذي نتعرّض إليه في سَوْقِ حديثنا هو أنّ لفظ الأمر هل هو مشترك لفظي بين معاني متعدّدة أو يرجع إلىٰ معنىٰ واحد؟ ولكن الأُصولي لا يهمّه ذلك سواء كان الأمر مشتركاً لفظياً وانعقد الظهور في أحدهما أو كان أحدهما حقيقة والآخر مجازاً وقد انعقد الظهور على المعنىٰ المجازي فإنّه يؤخذ به وانّما يراد بالبحث هنا من المعنىٰ الواحد أو المتعدّد، هو انعقاد الظهور في أحدهما والإجمال في المتعدّد.

ذهب الاستاذ العراقي وجماعة إلى أنّ مادة الأمر مشتركاً لفظياً بين الشيء والطلب، فالشيء بمعنىٰ الفعل والطلب يراد به النسبة الطلبية، واستدلّوا على مذهبهم باختلاف الجموع حيث إنّ معنىٰ الأمر إن رجع إلى مفهوم الشيء يكون معنىٰ جامداً ومقتضاه جمعه على أُمور وإن رجع إلى عنوان الطلب ومآله إلى المعنى الحدثي ومقتضاه أن يجمع على أوامر وعندئذ يصبح الأمر مشتركاً لفظياً بين المعنىٰ الحدثي والمعنىٰ الجامد لا مورد لرجوعها إلى معنىٰ واحد وهو مفهوم الشيء وهذا هو الّذي مختاره في وجه المسألة وأمّا إرجاع المفهومين إلى مفهوم واحد وهو مفهوم الشيء أو الفعل، بعيد ولا يتقبله أبناء العرف في تصوّر جامع عرفي بينهما.

واختار الاستاذ النائيني، أنّ الأمر موضوع لحقيقة واحدة وهو الواقعة المهمة والمعاني التي ذكرت للامر مرجعها إلى الواقعة المهمة فأرجع المعاني إلى معنىٰ

واحد، وانّما أفاده الاستاذ الأكبر من ادخال الأهمية في الشيء والأمر ممّا لا وجه له حيث يصح أن يقال: إنّ أمر زيد لا أهمّية له فظاهر هذا الاستعمال انّه على وجه الحقيقة لا على وجه المجاز ولا يفهم العرف ما ذكره عن رجوع المفاهيم في الأمر إلى الواقعة المهمة إلى عنوان الاهمية.

ويبدو من الاستاذ الاصفهاني أيضاً ارجاع الأمر إلى الأمورإذا كان بمعنىٰ الشيء وإلى أوامر إذا كان بمعنى الطلب وإرجاعهما إلى معنىٰ واحد وهو الفعل من حيث تعلّق الارادة التكوينية والتشريعية به.

وانّ من راجع استعمال الأمور والأوامر لا يجدها راجعة إلى معنى واحد سواء كان هو الواقعة المهمة أو نفس الفعل من حيث تعلّق الارادة التشريعية أو التكوينية به، بل يجد أنّ اطلاق الأمر بمعنى الأمور والأوامر من المعاني المختلفة المتباينة، كما أنّ من لاحظ استعمالات الأمر بمعنى الاوامر وبمعنى الأمور لا يجد مفهوم الأمر إلّا موضوعاً لهذين المعنيين المتباينين وانّهما لا جامع بينهما عرفي وانّ ارجاع الأمور والأوامر إلى الواقعة المهمة كما عن الاستاذ النائيني أو إلى الفعل كما عن الاستاذ الاصفهاني ممّا لا يتقبّله العرف وأبناء اللغة حيث إنّ أبناء العرف والمحاورة إذا ارجعوا المفاهيم إلى مفهوم واحد لم يرجعوه إلّا إلى جامع عرفي ينتقل العرف إليه بسهولة لا بخطوط بعيدة وتوجيهات لا يتقبّلها أبناء العرف واللغة، وأنّ الاستاذ الأكبر في أُصوله قد أنكر الجامع بين مفهومين إذا لم يكن جامعاً عرفياً ينتقل إليه أبناء العرف بسهولة وإن انتقل إليه أبناء العرف بتوجيهات وتمحّلات بعيدة فلا يراه جامعاً فكيف ارتضى بالجامع بأن تكون الواقعة المهمة وهذا ممّا لا يراه أبناء العرف جامعاً عرفياً بل يرى العرف أنّ هذا الجامع نظير الشيء والامكان ممّا لا يتقبّله أبناء المحاورة من كونه جامعاً قريباً، وليس الأمر موضوعاً لمفهوم الغرض أو للفعل العجيب أو للسخرية والاستهزاء ونحو ذلك ممّا عدّوه، وعلى كل فلا يهمّ الأُصولي التشبّث بهذه الجهات لأنّها راجعة إلى جهات أدبية ولغوية، والمهم هو استفادة الظهور ولو بالقرينة.

وانّ استعمال الأمر في مثل الشأن والفعل العجيب والغرض من باب اشتباه المفهوم بالمصداق وليست من باب المعاني المتعدّدة بل ولعل بعضها لا يستفاد من الصيغة بل يستفاد من اللّام أو من بعض القرائن لا من مفهوم الصيغة نظير قول القائل أمرك لكذا، فإنّه يفهم من ناحية اللاّم أو من ناحية سوق الكلام كالفعل العجيب ونحوه، فهذه المعاني إمّا من قبيل الدواعي أو لوجود قرائن كاللّام للغرض أو استفادة معنى من سياق الكلام فأكثرها لا تستفاد من الأمر وانما هي دواع للاستعمال ومن باب اشتباه المفهوم بالمصداق أو لقيام قرائن خاصة تدلّ على أحد هذه الوجوه.

وإجمالاً، انّ مادة الأمر وصيغتها تدلّ على معنيين لا أكثر من ذلك ن الأوّل: النسبة البعثية والطلبية من الغير الثاني: الشيء وجمعه الأمور وامّا النسبة الطلبية من الشخص نفسه فلا معنى له وان استعمل كما لو قال: اطلب من نفسي كذا. فإن صحّ وتمّ الاستعمال كان من التجريد لا من باب اطلاق الحقيقي، فالطلب من نفس الانسان خارج موضوعاً عن عنوان الطلب فلا يشمله الأمر أصلاً وإن صحّ الاستعمال كان على نحو التجريد بأن جرّد من نفسه نفساً وخاطبها وهذا على وجه المجاز لا الحقيقة فما يرى من بعض كلمات أعلام العصر، من أنّ الأمر موضوع للطلب مطلقاً لكن لا من الطلب لنفس الانسان لا يخلو من تأمّل. إذ خروج الطلب من نفس الانسان خروجاً موضوعياً لعدم انطباق الطلب عليه على وجه الحقيقة وإن استعمل كان بنحو العناية فلا تشمله صيغة الأمر ومادته لخروج ذلك موضوعاً عن عالم دلالة الأمر لأنّه ليس من الطلب في لسان أبناء المحاورة.

وأمّا اطلاق الأمر على الشيء فمن الواضح أنّ ليس المراد به مطلق الشيء فإنّه لا يقال لمن رأى فرساً أو حيواناً أنّه رأىٰ شيئاً، أمراً من الأمور فيراد من الشيء ما لا يشمل الجواهر وبعض الأعراض كما هو واضح.

البحث الثاني: وهو البحث عن مفاد الصيغة، وقد تقدّم مفصّلاً وانّما أخرّنا مفاد الأمر وكان محلّه قبل اتحاد الطلب والإرادة، لأنّ البحث عن مادة الأمر لا اهميته فيه في القواعد الأُصولية وهو يشبه البحث الأدبي.

العلو والاستعلاء

يعتبر في الأمر عنوان العلو، فإذا لم يكن الآمر عالياً، كالخطاب من الله أو من رسله وأوليائه أو من الوالدين أو من فقيه ونحو ذلك فلا يعتبر كونه آمراً.

وانّ الخطاب من المساوي أو الأدنى فلا يعتبر آمراً بل التماساً إن كان من المساوي ومن الأدنى يعتبر سؤالاً وأمّا لو استعلى المساوي أو الادنى فلا يعتبر آمراً ويلام على خطابه بقول القائل لم استعليت وليس من شأنك ذلك ويستنكرون عليه ذلك، وأمّا الخطاب من العالي فلا ريب في إفادته للآمر وإذا خالفه المأمور وكان الخطاب وجوبياً أو تحريمياً فيستحقّ العقاب على ترك الواجب وعلى فعل الحرام لمخالفته لعنوان المولوية والعلو وأنّ مخالفة المولىٰ والعالي موجب للعقوبة، وأمّا إذا كان العالي مستخفضاً بجناحه أو كان خطابه على وجه الالتماس أو على وجه الارشاد وخرج عن كرسي المولوية فلا يدل على العقوبة عند المخالفة لأنّ عنوان العلو قد تنّزل عنه المولىٰ ومن هنا قد ورد أنّ الرسول الأعظمﷺ لمّا أراد إرجاع بريرة لزوجها وكان الحق مع الزوجة، قالت له يا رسول الله، ءأنت آمرا لمّا قال لها ارجعي إلى زوجك، قال لا بل أنا شافع، فلم تقبل بالرجوع وإن كان يظهر من بعض كلمات الأُصوليين أنّ المولىٰ إذا خاطب غيره كان ظاهره المولوية وحرمة الترك وإن كان مستخفضاً بجناحه ولكن الظاهر من المتبادر من محاورات أبناء اللغة خلاف ذلك ولا يفيد العقوبة عند الترك كما عرفت من رواية بريرة وغيرها من الاستعمالات.

وأمّا الاستعلاء فليس بدخيل ولا مقوم لمفهوم الآمر، فالآمر إذا ورد من غير العالي فلا يجب امتثاله، بل كان التماساً أو سؤالاً.

البحث في المباشرة والاختيار وسقوط الواجب بالمحرم

إنّ الخطابات الشرعية وهيئة البعث والأمر والنهي هل يستفاد منها قيد المباشرة من المكلف والاختيارية أُخرى أو اشتراط الاتيان بالفرد المباح دون الفرد المحرم وجوه: قد يظهر من الاستاذ النائيني تبعاً لشيخ الأساطين في بعض عباراته

اعتبار المباشرة في الأوامر الشرعية والاختيارية أيضاً.

وتقريب ذلك: أنّ الخطاب من المولىٰ الحكيم إذا توجه إلى المخاطب فظاهره اختصاصه بمن توجّه إليه التكليف وإنّ إيجاده من العبد على وجه الاختيار ومقتضىٰ ذلك تضييق المادة بعنوان المباشرة دون الأعمّ من المباشرة والتسبيب والتبرّع أيضاً ولابدّ من اختصاص الخطاب بعنوان الاختيارية دون مجرّد الفعل اختيار أو اضطرار أو غفلة.

وبيانه: أنّ العمل حيث يراد منه ما كان مقدوراً للمكلفين وإن كان اختيارياً لهم ولا يتوجه التكليف بما ليس تحت الاختيار لأنّه غير مقدور للمكلف فلا يتوجّه الخطاب إليه ولا جامع في التكليف بين المباشر وغيره ولا بين الاختيار وغيره فيراد من التكليف صدور الفعل من الفاعل على وجه المباشرة وعلى وجه الحسن الفاعلي وليس المقصود من أوامر المولى الحكيم إيجاد المادة كيفما اتّفق منه أو من غيره ويختصّ ذلك التكليف بالفعل الارادي الاختياري من مخاطب خاص لتحصل المباشرة والاختيار وانّ توجيه الخطاب من المولىٰ الحكيم على تحريك العبد للانبعاث نحو ما أمره يستدعي أمرين:

أحدهما: عنوان المباشرة وثانيهما: عنوان الاختيار لأنّ توجيه الخطاب من المولىٰ وتحريك العبد إلى إلى العمل مضافاً إلى الحسن الفاعلي كما صرّح به في بحثه يستدعيان أن يكون العمل على وجه المباشرة وعلى نحو الاختيار لأنّ التكليف مضافاً إلى المباشرة والاختيار والحسن الفعلي أن يكون الفاعل حسناً أيضاً كما صرّح به الأُستاذ النائيني هنا وأوضحه في باب اجتماع الأمر والنهي أنّ الفعل وراء كونه حسناً أن يكون الفاعل أيضاً حسناً.

وعلى الإجمال: أنّ الحسن الفاعلي هو المصحّح لحالة الارادة والاختيار وثانياً: أنّ توجيه الخطاب من المولىٰ للمكلف يستدعي أن يكون عن اختياره لا مقهوراً في عمله فالأمر والنهي التشريعيان يقتضيان انبعاث العبد على طبق بعث المولىٰ ومن توجيه الخطاب من المولىٰ يستدعي توجّهه إلى شخص خاص لأنّ

توجيه الخطاب يستدعي صدور المادة من المخاطب نفسه دون الأعمّ منه ومن غيره على وجه الاختيار والمباشرة من الفاعل دون سلب الاختيار ولما جاء التضييق من ناحية توجه الأمر والخطاب على المكلفين فلابدّ وأن يوجب الخطاب تضييق دائرة الواجب وعند ذاك فلا يجوز توجيه الخطاب مع الغفلة وعدم المباشرة ومن غير إرادة العبد فالمصداق للواجب بالحمل الشايع هو العمل عن مباشرة وإرادة والحصة الخاصة من الفعل المقيّد بالاختيارية والمباشرة.

هذا غاية التقريب في اعتبار الاختيارية والمباشرة بتوضيح منّا واختصار ولكن التأمّل يقضي بخلاف ذلك إذ لا يستفاد من الصيغة المباشرة والاختيارية وانّما هي قرائن خارجية ولعل مقصود القائل ذلك لوجود القرائن الموجبة بتوجيه الخطاب للمباشر وعن اختيار وأن لا يسقطه بفعل المحرم لقرينة أنّ الفاعل بالقياس إلى الفعل حسناً منه أو لكون الخطاب ليس له جامع بين نفس المكلف وبين غيره ولو على وجه التسبيب ولكن كل ذلك من ناحية القرينة من حسن الفاعل وتوجيه الخطاب من المولىٰ على المكلفين المناسب للمباشرة والاختيار.

وسيأتي منا في باب الواجب المطلق والمشروط أنّ عنوان الاطلاق والاشتراط والمباشرة والاختيار وغيرها ليست من قيود الهيئة وأنّ الهيئة معنىٰ حرفي غير قابل للتقييد وإن كان هناك تقييد بهذه الأمور أو غيرها فإنّها في المادة أن ثبت ذلك فالمباشرة والاختيار ممّا لا تدخل تحت عنوان الصيغة والمادة.

وبكلمة أُخرى أنّ الخطابات مطلقاً لا دلالة فيها لا من حيث المادة ولا من حيث الهيئة على عنوان المباشرة أو عنوان الاختيار أو اسقاط العمل بفعل المحرم فإنّ جميع ذلك أجنبي عن مفاد الهيئة والمادة وإن تصوّرنا عنوان الاختصاص بعنوان المباشرة أو الاختيار فإنّ ما ينحصر في كل مورد يستفاد منه التعظيم أو التوهين فإنّه في هذه الصورة حيث إنّ المادة معنونة بعنوان التعظيم أو التحقير فتختص بصورة المباشرة والاختيار ولا شمول لها لغير صورة المباشرة وغير الاختيار ولكن فرض المسألة كما عرفت في بحث المباشرة والاختيار ليس ناظراً إلى ما كانت المادة فيه

مختصة بالاختيار والمباشرة من ناحية التعظيم أو التحقير.

وتحصل من مجموع ذلك أنّ العناوين الثلاث من اعتبار المباشرة أوّلاً والاختيارية ثانياً وعدم سقوط الواجب بالفعل المحرم ثالثاً لا دليل عليه ولو تمّ ذلك فإنّما هو من القرائن العقلية وقد بيّنا أنّ لا قرينة دائمية تثبت المباشرة والاختيارية أو عدم سقوط الواجب بفعل المحرم وحيث لا قرينة دائمية تفيد أحد الوجوه الثلاث فمفاد الصيغة والمادة أعمّ من المباشرة وعدم المباشرة ومن الاختيار وعدمه وأنّه قد يسقط الواجب بفعل المحرم وإن لم يكن ذلك الحرام بعنوان الواجب بل هو مصداق لطبيعة المامورية وإذا لاحظ الانسان تطبيق هذه المباحث على مواردها من الأدلّة الشرعية يجد أنّ الأدلّة واضحة إمّا في الاطلاق أو الاشتراط في بعض الموارد وأنّ هذا البحث ليس الا تمحّلات فنيّة.

تأسيس الاصل:

ذهب بعض الأعلام كالأُستاذ العراقي وغيره أنّ القاعدة في المباشرة والاختيار يقع في باب الشك في التكيف وأنّ التكليف هل توجّه بنحو التعيين أو التخيير ومثل هذا الشك الراجع إلى الشك في أصل التكليف فالمرجع فيه البرائة وأمّا على ما بنىٰ عليه الأُستاذ النائيني هو الاشتغال أو استصحاب الاشتغال.

والتأمّل يقضي في المسألة في البحث عند مراجعة خصوصيات المبحوث عنها في المباشرة والاختيارية أنّ المقام يختلف فإن كان الأمر قد تردّد بين كون الشخص مكلفاص أو غيره أو مطلق وجوده أو بشرط الاختيارية فالمرجع هو البرائة وإن رجع الأمر إلى توجّه التكليف ظاهراً إلى المكلف ولكن هل يسقط بفعل الغير أو يختصّ به فالمرجع في مثل ذلك هو الاشتغال.

والظاهر عند مراجعة خصوصيات البحث يعرف أنّ المورد إن كان من باب ما توجّه التكليف على شخص بالمباشرة أو الاختيار بنحو كان التقييد بالمادة كما هو الظاهر من بعض الأعلام فبحسب القاعدة هو اشتغال ذمة من توجه إليه التكليف

مباشرة وعن اختيار أيضاً بل حتّىٰ لو تردّد التكليف وشك فيه على وجه احتمل المكلف أنّه هو الّذي تعيّن عليه التكليف ولا يسقط عنه بفعل الآخر أو عن غير اختيار وعلى هذا الوجه يتعيّن الاشتغال وأمّا لو وقع الشك منه في أصل التكليف هل كان عليه وباختيار أم لا فمقتضى القاعدة هو البرائة وما ذهب اليه الاستاذ العراقي يبتنى على هذا الوجه والاشتغال يبتني على ما ذهب إليه الأُستاذ النائيني من الوجه الأوّل.

ولكن قد عرفت على ضوء هذا البحث أنّ تقييد المادة والهيئة تبعاً لم يكن على نحو الظهور اللفظي دائماً فإن قامت القرينة على المباشرة والاختيار تعيّن التكليف على من توجّه إليه الخطاب وعن اختيار وكانت القاعدة هي الاشتغال وإن لم يتم تقييد الاطلاق على وجه الظهور دائماً فالقاعدة تقتضي البرائة.

وعلى هذا فلابد من مراجعة الأدلّة وملاحظة خصوصياتها من التقييد وعدمه فإن حصل العلم بالتقييد أو أنّه من باب القدر المتيقن كان اللازم هو الاشتغال وإلّا كانت البرائة جارية.

وعلى هذا البيان فيتعيّن مثلاً على ولي الميت العمل والجواب بردّ السلام على من سلّم عليه وعلى هذا فالمجرىٰ هو الاشتغال وفي كل ما شك في القدرة في أداء الدين أو في واجب من الواجبات وإن كان الأوْلىٰ هنا جريان الاستصحاب بالاشتغال وهو من الأُصول الحاكمة المقدّمة على الاشتغال لأنّا نقول بالاستصحاب في الشبهات الحكمية وإن لم يتم هذا الوجه كان المجرىٰ البرائة.

والملخّص أنّ الموارد لا يمكن أن تأخذ بوجه واحد في الأدلة الشرعية فلا يسع الفقيه والأُصولي في مقام استقرائه للأحكام أن يفهم المباشرة دائماً أو عدم المباشرة دائماً ويتعيّن عليه ملاحظة كل مورد بمورده الخاص فقد يجري الاشتغال والاستصحاب للحكم في مورد وقد تجري البرائة في مورد آخر وأنّ الضابط على الوجه الكلّي محل تأمّل.

وأمّا عنوان الاختيارية فمن الواضح عدم تقييد المادة بالاختيار ولا الهيئة أيضاً

وعليه فإذا صدر العمل قهراً جاء المكلف بالمأمور به وإن لم يكن عن اختيار.

وأمّا سقوط الواجب بفعل المحرم فمقتضىٰ القاعدة هو السقوط لتحقّق الغرض المقصود بفعل المحرم وإن لم يكن متّصفاً بعنوان الوجوب إلّا أن يكون دليل المحرم أخصّ من دليل الواجب كما لو قال: لا تصل في الدار المغصوبة على نحو كان دليل الحرام مسقطاً لعنوان التكليف بتاتاً.

الشك في الاطلاق

إذا لم يتمّ الاطلاق على ما بيّناه من عدم اشتراط المباشرة والاختيار فيتردّد الأمر في اختصاص التكليف بالمباشر أوكفاية الاستنابة والتبرّع ولو من فاعل من غير اختيار فلابدّ من المباشرة والاختيار وعدم كفاية الاستنابة أو التبرع وعدم كفاية الاتيان بالشيء من دون اختيار الفاعل.

بيانه: أنّ الفعل يدور في مقام السقوط بين من توجّه عليه التكليف وهو المباشر المختار في فعله وبين كفاية الاستنابة أو التبرّع ولوكان غير مختار بل وكفاية سقوط التكليف ولو بالفعل المحرم فإنّه يتعيّن كون الفاعل هو المتوجّه عليه الخطاب وأن يكون المباشر له دون غيره على وجه الاختيار وأن لا يكون العمل محرماً لأنّه بعد توجّه الخطاب على الشخص يشك في سقوطه عنه بفعل غيره ولو عن غير اختيار أو بفعل محرم فيتعيّن عليه المباشرة عن اختيار بالفعل المباح ومقتضىٰ القاعدة هنا الاشتغال وأن يقوم المكلف بنفسه بذلك التكليف من غر استنابه ولا تبرّع وأنّ القاعدة تقتضي اشتغال ذمّته ولا فراغ له عن التكليف إلّا باتيان العمل بنفسه على وجه الاختيار وانّ العمل غير محرم وإجمالاً: انّ الأمر يدور بين التعيين بالمباشرة وبين القيام بالاستنابة أو التبرّع فيدور الأمر بين التعيين والتخيير ومقتضىٰ القاعدة هو التعيين دون التخيير بين المباشرة والاستنابة أو التبرّع.

وقد عرفت منّا أنّ التردّد بين المباشرة والاستنابة في مقام وجود اطلاق الصيغة أو في مقام الشك في الاطلاق، انّما التردّد بين كون الواجب مقيّداً بمباشرة

الفاعل أو يكفي التسبيب ولو بالاستنابة وأمّاكفاية التبرّع فهو خارج عن محل البحث لأنّ التبرع لا ينسب إلى المكلف لا مباشرة ولا تسبيباً فإذا لم ينسب إلى المكلف العمل إذا أوجده المتبرّع فلا يجري هذا النزاع من شمول الاطلاق له حتى يشمل المباشر والمسبب والمتبرع فإنّه خارج موضوعاً عن شمول الاطلاق وإذاكان المتبرع لا يشمله اطار اطلاق الصيغة فكيف يمكن أن تشمله موارد الأُصول في مقام الشك فإنّه عند الشك في الاطلاق فالمتعيّن هو المباشر دون المسبب لإيجاد العمل فضلاً عن المتبرع فإنّه خارج عن موضوعية المسألة بتاتاً فالنزاع في شمول الاطلاق للمباشر ومن قام به التسبيب انّما هو في مورد اطلاق الصيغة أو في مقام الشك وإلّا فالتبرع خارج موضوعاً في شمول اطلاق الصيغة له أو في شمول قاعدة الاشتغال لأنّه كما بيّنا خروج هذا الفرض وهو التبرع عن أهداف هذه المسألة وموضوعها.

وأمّا إذا كان التكليف بين المباشر وبين شخص آخر فلا اطلاق للدليل في شمول الحكم لفرد آخر إذ ليس هناك جامع بين التكليف المواجه للخطاب وغيره والخطابات من هذه الجهة لا إطلاق لها ليشمل الخطاب للمواجه وغيره ولعل الظاهر من كلماتهم عند التأمّل خروج هذه الصورة وهي شمول الاطلاق لمن توجّه إليه الخطاب وغيره من أفراد الناس وليست كلماتهم في مقام شمول الخطاب واطلاقه في شموله لمن توجّه إليه الخطاب مباشرة أو تسبيباً حيث إنّ الفعل ينسب إلى من توجّه إليه الخطاب سواء كان على وجه المباشرة أو التسبيب واطلاق الخطاب شامل له على وجه التسبيب وأمّا على وجه اطلاق الخطاب بحيث يشمل من توجّه إليه الخطاب والمسبب والمتبرع فإنّ مقتضىٰ الأصل اللفظي انّه إذا شك في سقوط واجب بفعل الغير بالاستنابة أو التبرّع أوّلاً معهما هو عدم السقوط لاطلاق الصيغة في التعيينية من جهة الاصدار وعدم اشتراطه بعدم فعل الغير له.

هذاكلّه على نحو المجازات على المبنىٰ من توجّه الخطاب إلى المكلف وأنّه يقتضي المباشرة والاختيارية.

وأمّا إذا قلنا بعدم جهة التقييد أصلاً فلازمه سقوط الخطاب وكل ذلك

مجارات لكلمات الأعلام وإلّا فعند مراجعة الأدلّة لا تجد ممّا أطنبوا في المسألة عينا ولا أثراً لأنّ بعض الخطابات الشرعية ظاهرة في المباشرة كالتعبديّات المتوجّهة إلى المكلفين وخطاب الجهاد في الزام الرسول ﷺ وأمير المؤمنين عليه السلام وبعضها ظاهر في مطلق المكلفين كغسل الميت والصلاة عليه ودفنه ما لم يزاحم الولي فإنّ الولي أولىٰ بالميت من سائر الناس فيفهم من الأدلّة ان التكليف عام لكل مكلف إلّا أن يقدّم الولي فلا تصحّ مزاحمته وأمّا قضاء العبادات عن الميت فليس ظاهرها أن يقوم الولي الأكبر على وجه التعيين عليه بل لو قام به غيره أو استناب سقط عنه التكليف وأمّا في مثل الصلاة فيأتي بها ولو قضىٰ على حسب ما يقدر ولو على وجه القعود والاستلقاء وأمّا في مثل الوصاية فيدور مدار تعيين الوصي وأمّا في مثل الحج إذا عجز بعد الاستطاعة فإنّه يستنيب غيره عنه وإذا راجع الفقيه الأدلّة في مواردها يرىٰ إمّا تعيين المباشرة والاختيار وإمّا كفاية التسبيب بل وجواز التبرّع فلا يرىٰ مورداً من الموارد إلّا وقد تعيّنت جهة التكليف فيه إمّا مطلقاً أو مشروطاً بمكلف خاص ولاترى أهمية لهذه المسألة عند تطبيقها في موارد الفقه إلّا فرضا فنياً ومسألة علمية ولا تترتب نتيجة فقهية على هذا الخلاف وعلى فرض وجود ذلك نادراً فيجري ما ذكرناه من جريان الاصول من البرائة والاشتغال كما قدّمناه مفصّلاً والمسألة في نظري لا تستحقّ هذا التفصيل وفصّلناها مجاراة لكلمات الأعلام.

خلاصة النائيني في المباشرة وعدمها

الأوّل: ظاهر الاطلاق هو المباشرة مثلاً إذا خوطب الولي بعمل عن الميت فالظاهر هو الوجوب التعييني عن الولي من جهة المادة وهو نفس الصلاة مع قطع النظر عن مصدره بمعنىٰ أنّ المولىٰ يريد أصل وجود الصلاة في الخارج مباشرة من الولي ولا تسقط بمجرد الاستنابة.

الثاني: التخيير من جهة المصدر بمعنىٰ أن الولي مخيّر بين اصدارها بالمباشرة وبين الاستنابة.

الثالث: الواجب المشروط بعدم فعل الغير فإذا شك في واجب أنّه يسقط بفعل الغير مع الاستنابة أم لا فمرجعه إلى الشك في الوجوب التخييري من جهة الاصدار ومن الواضح أنّ نفس توجّه الخطاب إلى المكلف من دون تقييد يرفع الشك من تلك الجهة بل الظهور من هذه الجهة أقوى من ظهور الصيغة في التعيين من جهة المادة كما هو واضح وأمّا السقوط بفعل الغير من دون الاستنابة فينفيه اطلاق الصيغة أيضاً فإنّ مرجعه إلى كون فعل الغير رافعاً للموضوع أو ملاكه فإذا شككنا في السقوط بفعل الغير فمرجع الشك إلى الشك في اشتراط الخطاب وعدمه واطلاق الخطاب ينفي الاشتراط ويثبت كونه مطلقاً وإذا اثبتنا باطلاق الخطاب أنّ التكليف غير مشروط بعدم فعل الغير فيتكشف من هذا بقاء الموضوع قهراً وغرضنا من التمسّك بالاطلاق هو التمسّك به من جهة عدم الاشتراط بعدم فعل الغير الملازم لبقاء الموضوع عقلاً.

وحاصله: أنّ الأصل اللفظي في مقام سقوطه بفعل الغير هو عدم السقوط لإطلاق الصيغة في التعيينية من جهة الاصدار وعدم اشتراطه بعدم فعل الغير له.

وأمّا تأسيس الأصل هنا أنّ التكليف من الولي هل له عدل أم لا؟ ومن الواضح أنّ الشك هنا في مورد الامتثال بعد الفراغ عن الاشتغال ولازمه الاحتياط وليس هذا من باب التكليف بالجامع بين الولي وغيره حتّىٰ تجري البرائة في خصوصية الفرد فالقاعدة هي الاشتغال لعدم العلم بعدل له في التكليف وأمّا في صورة التبرّع فاستصحاب عدم ارتفاع التكليف عمّن توجّه إليه ثابت وتحصل أنّ مقتضى القاعدة هو الاشتغال في الشق الأوّل وهو الاستنابة والاستصحاب في الشق الثاني وهو التبرّع.

الاختيار وعدمه

الظاهر عدم اشتراط المادة بعنوان الاختيار لاطلاق المادة في الاختيار وعدمه وامّا الهيئة فدعوى انصرافها إلى عنوان الاختيار بعد كون المعنىٰ الحرفي هو النسبة

إلى فاعل لا وجه لتقييدها بالاختيارية ولذا أفتى الفقهاء بالضمان سواء كان عن اختيار أم لا لأنّ التلف موجب للضمان فالهيئة موضوعة لمعنى عام يشمل جميع المواد من اختياري وغيره وإن كان دعوى الانصراف في الهيئة إلى الفاعل المختار قريبة جداً لأنّ مراد المولىٰ في التكليف عبارة على وجه أن يكون الفاعل حسناً لا مجرّد وجود الفعل وهذا يقتضي تقييد الهيئة بالفاعل الاختياري كما يقتضيه مذهب العدلية بالحسن الفاعلي.

وثانياً: أنّ تحريك المولىٰ لعبده لا يراد نه إلّا على وجه أن يكون العمل من العبد اختيارياً لا مطلق مجرّد وجوده والمطلوب دائماً هو الفعل الارادي من الشارع على المكلفين فإذا وقع الشك في سقوطه بالفعل غير الارادي فحيث لا يمكن التخيير بينهما عقلاً فيرجع الشك إلى الشك في اشتراط الخطاب وعدمه فيكون حاله حال الشك في السقوط بفعل الغير وقد عرفت أنّ مقتضىٰ الاطلاق هو عدم الاشتراط إن كان وإلّا فالمرجع هو الاستصحاب دون البرائة.

سقوط الواجب بفعل المحرم

اعلم أنّ دليل المحرم إمّا أن يكون أخصّ كالنهي عن العبادة وإمّا أن يكون بينه وبين دليل الواجب العموم من وجه.

أمّا الأوّل فمن الواضح تقديم النهي على دليل الواجب وأمّا الثاني فحيث إنّه يعتبر الحسن الفاعلي لأنّه مبغوض فلا يكون مأموراً به ومن شرائط المأمور به الحسن الفاعلي فإذا قام الدليل على سقوط التكليف به فلا محالة يكشف عن تحقيق المصلحة أو عن ارتفاع الموضوع فيكشف عن كون التكليف مشروطاً بعدمه كما في إزالة النجاسة بالماء المغصوب حيث إنّه لا نجاسة بعد الغسل به حتّىٰ يؤمر بغسله فإذا شككنا في الاشتراط وعدمه فالمرجع هو أصالة الاطلاق إن كان وإلّا فالاستصحاب.

اختيار العراقي في المباشرة وعدمها

هنا عناوين ثلاث الأوّل: أنّ اطلاق الخطاب يقتضي المباشرة أم لا؟

التحقيق اعتبار المباشرة ولا يكفي التسبيب بالاستنابه ولا التبرّع وبيانه: أنّ الخطاب إذا توجّه على اُمور متعدّدة ينحل في الحقيقة إلى اتيان العمل في ظرف عدم اتيان الآخر لا أنّ كلّاً منهما مقيّد بعدم الآخر ليستلزم الدور ولا مطلقاً ليلزم كون الوجوب في كل منهما تعينياً وفي الحقيقة أنّ الوجوب الكاشف عن الارادة هو الوجوب الناقص كما ياتي بيانه في الوجوب التخييري وأمّا لو كان بعض الأفراد غير مقدور اتيانه للمكلف من أوّل الأمر والتشريع أو بعده فالمشهور أنّه يكون من الواجب التعييني والتحقيق خلافه حيث إنّ إرادة المولىٰ قد تعلّقت بما هو مقدور للمكلف وفقاً للمصلحة الملزمه بذلك ولا ريب أنّ الارادة من المولى تتعلّق بما هو ذو مصلحة ولا شبهة أيضاً في أنّ المصلحة الداعية إلى إيجابه تخييراً حين القدرة على كلا الفعلين لا تتغيّر عما هي عليه حين امتناع أحدهما وإذا لم تتغيّر عمّا هي عليه من الخصوصية الداعية للوجوب التخييري لا يعقل أن يكون الأمر مقتضياً حين امتناع أحد الفعلين لا يكون وجوبا تعينياً لأنّه كما سياتي أنّه سنخ آخر من الوجوب لا ينشأ إلّا عن مصلحة تجانسه بخلاف ما لو كان الغرض هو مجرّد وجوده كغسل الثوب أو صحة الصلاة عن الميت تبرّعاً فإنّ المدار في التوصّليات وبعض التعبديات مجرّد حصول الغرض بدون قيد المباشرة وحيث إنّ فعل غير المكلف خارج عن قدرة المكلف واختياره لا يجوز أنّ يخاطب به على وجه التخيير بين فعله وفعل غيره بل الظاهر توجّه التكليف إلى شخص معين وعليه حيث يعلم أنّه لو قام به شخص آخر لسقط عنه جاز لمن توجّه إليه ظاهراً الخطاب أن يسبّب عنه شخصا آخر للعمل ويوجّهه إليه فيجوز للمكلف أن يتسبّب بفعل غيره فإذا لم يفعل بالتسبيب وجب على المكلف أن ياتي بالعمل وانّ الخطاب لم يتعلّق هنا بالجامع بين فعله وفعل غيره لخروج فعل الغير عن قدرته حيث إنّ الجامع الحاصل به الغرض والملاك ما تعلّق به بنحو التخيير بين فعله والتسبيب إلى فعل غيره وانّما هو بين فعل المكلف

وفعل الغير والعقل يرشده إلى فعل نفسه أو ما يسقط عنه بفعل الغير وعلى ضوء ذلك فاطلاق الخطاب لا يقتضي حينا دون حين ولازم ذلك هو عدم سقوط الوجوب عن المكلف إن لم يقم به غيره والظاهر من توجيه الخطاب والطلب المقتضي لحصره في فعل المأمور فيمنع عن تمامية المادة وعليه فيختص بعنوان المباشر ولكن حيث يعلم أنّ الميزان هو إيجاد المادة من المباشر أو بالتسبيب منه فيستكشف من ذلك أنّ المدار على إيجاد المصلحة ممّن توجّه إليه الخطاب ظاهراً وهو المباشر أو ما كان بتسبيب منه بفعل غيره.

تأسيس الأصل

مقتضى الأصل هو البرائة عند صدور الفعل من الغير وأن لا تكليف عليه حتى لو قلنا بالاحتياط في دوران الأمر بين التعيين والتخيير لتحقق العلم الاجمالي هناك كما سيأتي بيانه في الاصول العملية وليس العلم الاجمالي هنا محققا لأنّه يعلم تفصيلاً بأنّه مخاطب بالعمل لخروج فعل الغير عن قدرته واختياره فليس عدلاً له في مقام التكليف ليكون مكلفاً بأحد الأمرين ولا وجه للحكم بالاشتغال باحتمال أنّ اشتغال الذمة بالتكليف معلوم وانّما الشك في سقوطه بفعل الغير والقاعدة تقتضي عدم الاسقاط مدفوع لأنّه يكون هو بنفسه مجرى لأصالة البرائة فيكون هذا الأصل حاكماً على أصل عدم كون فعل الغير مسقطاً.

وأمّا ماذهب إليه بعض الأعاظم من جريان الاشتغال لأنّ المكلف يعلم باشتغال ذمته بالتكليف في زمان ترك غيره وعند فعل غيره له يشك في سقوط التكليف عن ذمته وعندها فيتعين الاشتغال على المكلف أو استصحاب التكليف المتيقّن بذلك الفعل مدفوع لما بيّناه أنّ الشك هنا واقع في نحو التكليف أنّ الوجوب تام أم ناقص وعند ذلك فلا مورد للاستصحاب فإنّ ماهو مقطوع به من أوّل الأمر هو وجوب اتيان العمل في زمان عدم صدور الفعل عن شخص آخر وأمّا لزوم اتيان العمل في ظرف صدوره من شخص آخر يقع مشكوكاً من أول الأمر وعليه فلا تتمّ

أركان الاستصحاب وعند ذاك فيرجع إلى البرائة وعلى هذا البيان يظهر لك عدم جريان الاستصحاب بين الوجوب التام والناقص والقدر الجامع بينهما لما عرفت من حكومة البرائة في المورد عليه وذلك في جميع موارد الشك في الأقل والأكثر لأنّه من موارده.

الموضع الثاني: الاختيارية وعدمها

قد يخطر في البال اعتبار الاختيارية لأنّ التكليف مشروط بالقدرة والاختيار وعليه فلا إطلاق للهيئة ولا المادة.

أمّا الهيئة فلأنّ مفادها على الفرض مشروط بالاختيار عقلاً وأمّا المادة فلسراية تقييد الهيئة بها وعليه فلا وجه لتوهّم الاطلاق مدفوع بما أوضحنا من أنّ الكلام قد تكون له دلالات متعدّدة وإذا سقط بعضها عن الحجية فلا يسقط بعضها الآخر عن الحجية وذلك لأنّ القاعدة تقتضي بقاء الكلام على الحجية وإن سقطت بعض الدلالات عن الحجية والمورد من هذا القبيل لأنّ اطلاق الهيئة ببعض ظهوره وإن كان عقلاً مقيّد بالاختيار فالظهور في الهيئة وإن سقط للقرينة العقلية إلّا أنّ ظهور المادة ذا مصلحة الزامية لا موجب لسقوطها عن الحجية وتقييدها وعليه فيكشف اطلاق المادة عن اطلاق المصلحة القائمة في العمل الشامل للاختيار وغير الاختيار.

الموضع الثالث

إنّ اطلاق الخطاب هل يقتضي كفاية الامتثال بالفرد المحرم أو لا يقتضي ذلك.

التحقيق يقتضي اعتبار الوجه الأوّل مطلقا سواء كان بين متعلّق الأمر ومتعلّق النهي عموم من وجه أو مطلق من غير فرق بين جواز اجتماع الأمر والنهي وعدمه لأنّ اطلاق الخطاب كاشف عن الملاك الملزم في متعلقه مطلقاً ولو كان بعض أفراد ذلك الجامع فعلا محرماً وإن كان النهي فعليا لغلبة ملاكه وإن انتفت فعلية الأمر ولكن

لا يستلزم هذا انتفاء ملاك الأمر ومصلحته وعليه فيحصل بالفرد المحرم الغرض من الواجب وسقوط الواجب هنا من باب سقوط الشيء بسقوط موضوعه لا من باب سقوطه بامتثاله وعلى فرض الشك في الاطلاق فالمرجع البرائة كما تقدّم وقد بيّنا فيما حرّرناه من مسلك الأُستاذ العراقي ردّاً وقبولاً.

التعبّدي والتوصّلي

أوّلاً - انّ بحث التعبّدي والتوصّلي، يستدعي عرضاً قبل تحرير مباحثه وتعريفه وهو أنّ التعبّدي والتوصّلي، راجع إلى تقسيمات الواجب من كون الواجب تعبدياً أو توصلياً أو مشروطاً ومطلقاً، أو تعينياً، نفسياً أو غيرياً كما هو واضح من الفرق بين ما كان من شؤون الصيغة، أو من شؤون الواجب، وكان المناسب في هذا البحث أنّ يتبع تقسيم الواجب وحيث كان كتابنا هذا في تبويبه على طبق ترتيب الكفاية والاساتذة، جرينا في الترتيب على ما رتّبوه من الأبواب.

وثانياً: انّ من المناسب أن يتأخّر هذا البحث عن مباحث الصيغة، من الفور والتراخي والمباشرة وغيرها وأنّ الواجب التعبّدي والتوصّلي والمطلق والمقيّد من تقاسيم الواجب وكل ما كان من شؤون الصيغة كان مناسب تقديمه على هذه المباحث الراجعة إلى حقيقة الواجب وإن تقدّم منّا أنّ عنوان المباشرة والاختيار والفورية والتكرار والنفسية والغيرية لا ترجع إلى عنوان المادة ولا الصيغة وسيأتي منّا في باب الواجب المطلق والمشروط، أنّ الهيئة بما هي معنىٰ حرفي ووجود رابط لا يمكن أن يكون لها اطلاق أو تقييد إفرادي وانما يتحقّق لها الاطلاق والتقييد الاحوالي دون الافرادي.

تعريف التعبّدي والتوصّلي

التعبدي ما توقّف امتثاله على قصد القربة، والتوصّلي ما كان مجرّد اتيانه كاف في سقوط الغرض منه، وقد عرف بأنّ ما علم الغرض منه فهو توصّلي وما لم يعلم

الغرض منه فتعبّدي، ومن الواضح أنّ كثيراً من التوصليات لم يعلم الغرض منها وأمّا ما يأتي من باب العلل والمصالح فهي من باب الحكم وعلل التشريع وتأتي الحكم وعلل التشريع في التوصليات، كما تأتي في التعبديات، وعرف بعضهم أنّ التعبّدي ما احتاج في تفريغ الذمّة إلى قصد امتثال الآمر وإن لم يحتج إلى قصد القربة والامتثال فهو توصّلي ومن الواضح أنّ هذا التعريف ليس تعريفاً راجعاً إلى حقيقة التعبّدي والتوصّلي لا بالحمل الأوّلي الذاتي ولا بالحمل الشايع الصناعي.

وانّما يرجع إلى مقام العمل وتفريغ الذمّة، وبحثنا هنا من حيث معرفة ماهية التعبّدي والتوصّلي وحيث علم أنّ العمل العبادي ماكان مقوّمه قصد التقرّب إلى الله تعالىٰ وعليه يخرج عبادة الكافر حيث لا تقع مقربة إلى الله، لأنّ الكفر من الموانع في التقرّب إليه تعالىٰ ولابدّ للقارىء هنا أن يقف في معرفة الملاكات من المصالح والمفاسد وانّها علل تامة لإيجاد المأمور به والمنهي عنه، أو أنّها من باب المقتضيات والأسباب لجواز تخلّف بعض الشروط، أو توجّه بعض الموانع عليها فلا يأمر المولىٰ بها ولا يلزم عبيده المكلفين بإتيان متعلّقاتها أو أنّ المصالح والمفاسد من باب المعدات لإتيان المأمور به.

اختار الاستاذ النائيني الوجه الأخير وأكد في بحثه أنّ الملاكات من المصالح والمفاسد ليست عللاً تامة لإتيان العمل من المكلفين ولا من باب المقتضيات، وانّما هي من باب المعدات واستعداد المكلف الترقّي إلى أوج الكمال وليست المصالح والمفاسد عللاً ولا مقتضياة للإيجاد وقد صرّح ﷺ أنّه لولا الألطاف الربوبية والتوجيهات الإلهية لم تكن المصالح والمفاسد على مذهب (العدلية) القائلين بقيام المصالح والمفاسد في الأعمال أن تكون على وجه الاقتضاء كما هو ظاهر الأدلة وأنّ العبد قد وجّهه الحق سبحانه لاستيفاء تلك المصالح والتباعد عن تلك المفاسد الأُخروية ولذا كان هذا المعنىٰ هو الفارق بين مذهب الإمامية ومذهب الأشاعرة القائلين بأنّ المصالح والمفاسد قائمة بالأمر دون المأمور به ولولا المصالح والمفاسد القائمة بنفس العمل أو بعنوان موافقة المولىٰ ومخالفته بما أنّه مولىٰ ما أوجب

الشارع تلك الأحكام ولمّا نهى عن تلك المحرّمات.

وأمّا التزامه، بأنّ المصالح والمفاسد معدّات لفعل المكلف فهو بخلاف ظاهر الأدلة، إذ الاستعداد بما هو استعداد لا يوجب الالزام في إيجاد العمل ولا ترك المحرّمات وامّا أنّ هذه المعدات لولا توجيه اللطف من الله على عبده فإن أراد به، انّ أعمال العبد تحت لطف الله وحكمته وتوجيه العبد إلى رحمته وفضله فهو أمر معقول وإلّا فلو كان العمل لا يقتضي الوصول إلى جنة أو التباعد عن النار فلا معنى لتعلّق اللطف به، إذ اللطف والرحمة والعطف من الله تعالىٰ وإن كانت من باب التفضل منه على عباده ولكن سيأتي في باب مقدّمة الواجب أنّ التفضل منه تعالىٰ هو عين استحقاق العبد لذلك التفضّل وأنّ استحقاق العبد للثواب والعقاب هو عين التفضّل منه تعالىٰ، إذ أفعاله تعالىٰ ليس فيها مجازفة وانّما هي قائمة على ملاكات لا تتخلّف وعلى علل واقعية لا تتبدّل ولا تتغيّر وإذاكان ما يأتي به العبد ليس مقتضياً للثواب والعقاب ولا أنّ العمل الّذي قام به ممّا يترتّب عليه الجزاء من الله، فما معنى تعلّق اللطف به وتوجّه العطف عليه ممّا لا يوجب له ذلك المقام الرفيع والكرامة الشامخة من الله لعبده.

ومن الجائز أن يكون نظره عين ما يراه الأولياء من أنّ أعمالهم ليست أسباباً لترتّب الثواب والعقاب وانّ كون العبد لا يرى لعمله قيمة وأثراً لا يستدعي أن يكون العمل غير قائم بالمصالح والمفاسد المقتضية للثواب والعقاب.

وانّ الاستاذ النائيني لقداسة نفسه بنى على هذا المبنى وإن كانت القواعد العلمية لا تقتضي صحة ما ذهب إليه وبكلمة موجزة، أن ما بنىٰ عليه (العدلية) وقام عليه مذهب التشيّع، انّ الأعمال التي يوجبها الشارع أو يحرّمها قائمة على مصالح ومفاسد هي الموجبة بحسب الاقتضاء إلى قربه من ربّه والبعد عنه.

وانّ قوله بهذا الرأي أيضاً يخالف مذهب الأشاعرة لأنه قائل بوجود المصالح بالمتعلّق، غايته أنّه يراها بنحو الاستعداد دون الاقتضاء وهذا أيضاً يخالف مذهب الأشاعرة حيث لا يرون المصالح قائمة بالأعمال لا على وجه العلية ولا

الاقتضاء ولا على نحو المعدات والاستعداد.

البحث في التعبّدي والتوصّلي يقع في مراحل:

المرحلة الاولى: في معنى العبادة

إنّ علماء الأُصول قد أخّروا البحث عن حقيقة العبادة وقدّموا البحث في جواز أخذ قصد القربة في موضوع الخطاب وعدمه للزوم الخلف أو الدور بمصطلح الأُصوليين أو من وجود الشيء عدمه أو سلب القدرة في مقام الامتثال إلى غير ذلك ولمّا كان هذا البحث متأخّراً عن حقيقة العبادة قدمّنا البحث عن العبادة وأقسامها في المرحلة الأولىٰ وأخّرنا جواز أخذ القربة في موضوع الخطاب في المرحلة الثانية.

اعلم أنّ العمل العبادي هو ما كان بذاته مقتضياً للخضوع وبهويّته داعياً للتذلّل، وكان الخضوع والتذلّل من العبد منسوباً إلى المولىٰ الحقيقي، فالعبادة يقوّمها أمران: اقتضاء العمل للخضوع، وانتساب العمل إلى المولىٰ الحقيقي، وإذالم يكن العمل خضوعياً أصلاً أو كان بعض جهاته خضوعياً، ولكن لا يعنون بعنوان حسن إلّا إذا انضمت إلى الجهة الخضوعية المنافع الدنيوية فليس العمل بعبادي، أو كان خضوعياً ولكن لا ينسب التذلّل إليه تعالىٰ وإن كان العمل في نفسه حسناً وراجحاً عقلاً، كقضاء الحوائج وإغاثة الملهوف وإعانة الضعيف وإجارة الملتجىء ونحوها ممّا يثاب عليها شرعاً فليس بعبادي أيضاً، فمقوّم العبادة كون العمل خضوعياً وإن الاضافة لمن له الخضوع حقيقة لا مجازاً وإصالة لا ادعاء وإذا كانت عبادية الشيء قائمة بنفس العمل وهوّيته وقبل أن يتعلق به الأمر، كان مجيء الأمرو صحة توجّهه للعبد من ناحية ملاك العبادة وانتسابها إلى المولىٰ الحقيقي، ولذا لو فرضنا أنّ الأمر ارشادي ولكن علمنا من الخارج ان العمل بنفسه خضوعي وأضافة العبد إليه تعالىٰ، فهو عبادة وإن جاء الأمر بصورة الارشاد، وليس من العبادة ما لو توقّف الخضوع على منفعة أُخرى أو كانت الجهة العبادية مندكّة بإزاء مفسدة، نظير القول بامتناع اجتماع الأمر والنهي، فإنّ مفسدة النهي غالبة على المصلحة المندكّة

بإزاء النهي.

وانّ البحث هنا يختصّ بجهة القربة والعنوان الثانوي الّذي به يكون العمل عبادياً بعد الفراغ عن اختيارية العمل وإراديته، لأنّ الاختيارية تقابل إيجاد الشيء وان صدر غفلة أو قسراً، ولا تقابله من حيث التقرّب والامتثال، فالعمل العبادي ما يتقوّم بالارادة وداعي الامتثال بنحو التقيّد أو التقييد للارادة بعنوان القربة.

ويتضح ممّا ذكرناه أنّ العبادي ما لم يسقط امتثاله إلّا بالقربة وكانت القربة من مقوّماته بخلاف التوصّلي، فإنّ الغرض منه يحصل بمجرّد وجوده وعليه فالعبادية في الشيء من العناوين الثانوية وبها يقع العمل صحيحاً، ولأجل ذلك لابدّ فيه من قصد العنوان، فالركوع والسجود والقيام والقعود والتشهد مثلاً ليست بالحمل الأوّلي الذاتي أو الشائع الصناعي عبادة، وانّما تقع عبادة بالجهة الموجبة للخضوع المنسوبة إلى المولىٰ الحقيقي ومن هنا كان توقّف العبادة وراء قصدها وهو قصد القربة وإن قصد القربة في العبادة أمر واقعي جاء من ناحية الخضوع، لا جعلي اعتباري جاء من ناحية الأمر من حيث انه أمر ويجوز في جميع الأمورالتوصلية قصد القربة فتكون في العنوان الثانوي عبادة أيضاً.

فمثلاً لو زار شخص، شخصاً آخر بعنوان انّ الله أمره أو رجّح زيارة المؤمن لا لكونه صديقاً فقط بل لكونه مؤمناً كان عبادة من العبادات ونظيره لو عاد مريضاً، أو زار عالماً، أو أكرم مؤمناً أو نحو ذلك في جميع الأمورالتوصلية فإنّها تتعنون بعنوان العبادة ومنها زيارة الاخوان وزيارة قبور أهل البيت عليهم السلام وتعظيم القرآن واحترام الآباء والأُمهات لأنّ الله أمر بذلك ورجّحه كان عبادة من العبادات ولذا أنّ العرفاء لا يضيّعون أعمالهم وكلّها يقصدون القربة إلى الله بعناوينها الثانوية التي أمر الله بها.

مراتب العبادة

المرتبة الأُولى: أن يقع العمل له سبحانه من غير توسّط الدواعي أصلاً، لا أُخروية ولا دنيوية، لا عبادية ولا غيرها، فلا يقصد العبد إلّا مقام ذاته تعالىٰ وأهليته

غافلاً في حالة الامتثال عن كل غرض حتى عنوان الأهلية والفناء للذات، وهذه العبادة هي العبادة الحقيقية من عبيده الحقيقيين، وانّ كل عبادة غيرها تقع عبادة بالعرض، وكلما يقع بالعرض يرجع إلى ما بالذات والاصالة.

المرتبة الثانية: أن يأتي العبد بالعمل متقرّباً إليه سبحانه بواسطة داع من الدواعي القريبة، كامتثال أمره الناشيء عن المحبّة أو غيرها من عنوان الشكر والصبر والتوكّل والتفويض له المسبّبة أخيراً عن مرتبة الرضا وابتهاج النفس بالقضاء والقدر أو بواسطة نفس الرضا بالقضاء والقدر.

المرتبة الثالثة: أن يأتي العبد بالعمل بداعي المعاوضة والمنافع الأُخروية كدخول الجنّة ونيل الثواب، والدنيوية كطلب الرزق والأولاد والسمعة والجاه والصحة وطول العمر، والاستعانة على الظالمين أو دفعاً كضيق المعيشة لمن قتّر عليه رزقه، أو يلتجيء إلى الصلاة للخوف من ظالم لأنّها غوث للمغموم وفرج للمهموم، وكل هذه دواعي الرجاء.

المرتبة الرابعة: أن يقع المحرّك للعبادة في القربة خوف النار والعذاب الأُخروي، أو العذاب الدنيوي، ويعبّر عن المرتبة الأُولىٰ والثانية بعبادة الأحرار، وعن المرتبة الثالثة بعبادة التجّار وعن المرتبة الرابعة بعبادة العبيد وقد أشار إلى هذه المراحل سيّد الأولياء أمير المؤمنين عليه السلام بقوله: (ما عبدتك خوفاً من نارك ولا طمعاً في جنتك بل «ولكن» وجدتك أهلاً للعبادة فعبدتك)[1] فأشار عليه السلام، انّ عبادته لم تحيّث بحيثية خارجية إلّا حيثية ذاته الشامخة، وإن كان في تلك الحالة خائفاً بأتمّ الخوف وراجياً بأفضل الرجاء.

والّذي يقتضيه التأمّل وامعان النظر انّ اختلاف العبادة ودرجاتها وتفاوت منازلها تأتي على نحوين: (احدهما) العبادة بالذات هي العمل الموجب للخضوع الّذي جيء به لذاته وأهليته، غافلاً في حال الاطاعة حتى من عنوان الشوق والفناء

١ . الكافي ٢: ٢٧٣، عنه البحار ٦٩: ٢٧٨.

أو للمحبة والرضا، أو بعنوان الذات والأهلية وإن جاء للأهلية واقعاً، وهذه العبادة هي المعنىٰ الاسمىٰ والمفهوم الإيجابي الذاتي لحقيقة العبادة «ثانيهما» - العبادة الناشئة عن داع من الدواعي الإلهية، كالمحبة والرضا أو الدواعي الأُخروية كنعيم الجنّة وعذاب النار أو الدواعي الدنيوية كطلب الجاه والرزق والأولاد، وهذه الدواعي على نحوين: أحدهما - ما يقع في سلسلة علل الأمر، كالملاك والمحبة والرضا. (ثانيهما) - ما يقع في سلسلة المعلولات للامر كثواب الآخرة وعقابها وحيث إنّ كل ما في العرض يعود بالآخرة إلى ما بالذات صحّ اعتبار هذه الأمور عبادة لرجوعها إليه، وامّا إذا لم يرجع الداعي إلى ما بالذات أصلاً فلا ينتزع عنه عنوان العبادة لعدم رجوعه ولو بالآخرة إلى حقيقة العبادة من الداعي الحقيقي ممّا كان لذاته، أو بالعرض ممّا يؤول إلى ذاته، كالعبادة للرضا بالقضاء والقدر أو التسليم أو التفويض إليه، أو للمحبة والشوق، أو للتوكّل والشكر على نعمه، أو للخلوص له، أو للرجاء منه، أو للصبر على طاعته أو للخوف من عقابه، فإنّ الجميع راجعة إلى الداعي الحقيقي، وإذا رجع الأمر إلى الداعي الحقيقي انقطع السئوال، لرجوع الشيء إلى ما بالذات بخلاف سائر المراحل لأنّها معلّلة بالأغراض، والعبادة لذاته غير معللة بغرض من الأغراض، ومن لطف الله بعبادة الضعفاء ورحمته على خلقه العاجزين، اكتفى منهم في العبادة بالعرض لعدم قابليتهم للعبادة الحقيقية وتلك الدرجة الشامخة، فإنّ قصور نفوس العبيد أوجب قصور التكليف من المولىٰ عمّا كلّف به الأبرار والأولياء (قل كل يعمل على شاكلته)[1].

وعلى تناسب أُفق العبد توجّه لطف التشريع والطاعة، ومن هنا يترتّب أمر وهو أنّ عبادة الأولياء عبادة بالأصالة لذاته وعظمة كبريائه، وإن كان العبد خائفاً من عقابه بالعرض ووجلاً من سؤاله بالتبع، بل في غاية الحذر والخوف دائماً من تنزّل درجته وهبوط منزلته، فقد نبّه الله في كتابه سيّد الأنبياء بقوله (فاستقم كما

١. سورة الاسراء ٨٤.

امرت)[١].

وانّ عبادة العبيد تنشأ من خوف العذاب ورجاء الثواب بالأصالة وإن كانت الأهلية في نظر المطيع بالعرض فسبحان من أفاض على كل موجود بقدر ما يستحقّه من العطاء (وما ربك بظلام للعبيد)[٢].

ثم إنّ كل عبادة لابدّ أن يرجع نفعها إلى العبد ويستحيل رجوع النفع إلى الله، لاستحالة استكمال ذاته المقدّسة بشيء غير ذاته، بل الغاية راجعة إلى العبد، كانت الغاية من الماديات كعبادة التجار أو روحية مجرّدة عن النفع بتاتاً كالعبادة لذاته، فعبادة الأحرار هي العبادة بالذات، وغاية النفع فيها كان بالعرض، وعبادة التجار والعبيد عبادة بالعرض، وعبادة التجار والعبيد عبادة بالعرض، وغاية النفع والضرر يقع للمتعبّد بالأصالة لقصور ذاتهم لتحمّل العبادة الحقيقية التي يتبعها أعلىٰ مراتب الخوف والرجاء كما عرفت وانّا لو اعتبرنا الطاعة بمفادها الاسمى الحقيقي والعبادة لذاته تعالىٰ، لأغفلت أبواب العبادة عن وجوه المكلفين، ولم يمتثل التكاليف العبادية إلّا الأوحدي.

ثم إنّ لعبادة الأحرار مراحل ودرجات كما أشرنا إليه أرفعها ما كانت لذاته، ودونها الرضا والابتهاج بقضائه، ثم التسليم له، ثم الشوق والفناء في ذاته، ثم المحبّة والتفويض، ثم التوكّل والانابة، ثم الخلوص والشكر له أو لنعمته أو لطاعته وآخر تلك المراحل والمنازل، الصبر على الطاعة في الأوامر والنواهي، ومن الغريب[٣] جعل نهاية المراحل والمراتب هي مرحلة الحب لذاته ومن المعلوم أنّ مرحلة الحب قبل الشوق والفناء وقبل مرحلة التسليم والقضاء فضلاً عن الأهلية لذاته المتعالية، فإنّه عند ذاك ليس إلّا الخضوع الحقيقي للذات الحقيقية، وإلّا فقبل هذه المرحلة كالعبادة قابلة للتعليل والسئوال كما عرفت منّا ذلك، ويقرّبه ما نسب إلى سيّد الموحّدين بعد

---

١ . سورة فصلت ٤٧. ٢ . سورة هود ١١٢.

٣ . اختاره في المستمسك، ومن أراد التفصل وان مرحلة الحب ليست نهاية المراحل فليراجع ما حرّره أكابر الحكمة والفلسفة الإلهية وانّ أمثال هذه المباحث لا يحيط بها النظر على الحقيقة بالنظرة الأُولىٰ من الفقه والأُصول؛ محمد.

رسول ربّ العالمين أمير المؤمنين عليه السلام (ولكن وجدتك أهلاً للعبادة فعبدتك) ومن أراد بيان درجات العبادة ومنازلها حسب الترتيب الواقعي، فليراجع كتب الأخلاق والعرفان على حسب ما أشارت إليه أخبار أهل بيت العصمة عليهم السلام لاما صرّح به علماء التصوّف وشذّاذ الطريقة، وإذا انحطّت العبادة عن هذه كانت عبادة خوف أو طمع، قال تعالى: (يدعون ربهم خوفاً وطمعاً)[1] وصرّحت به أخبار أئمّة الهدى عليهم السلام كما جاء عن امير المؤمنين عليه السلام (انّ قوماً عبدوا الله رغبة فتلك عبادة التجّار، وأنّ قوماً عبدوا الله رهبة فتلك عبادة العبيد، وانّ قوماً عبدوا الله شكراً فتلك عبادة الأحرار)[2].

وقد صرّح الشيخ الرئيس في النمط السابع من الاشارات والمحقّق الطوسي في تفسير عبارته ما ملخّصه (انّ وجود الخوف أو التخويف من شخص في مبادىء الأفعال وأسبابها حسن، لنفعه في أكثر الأشخاص، فإنّ كثيراً لا يتحرّكون بالأمر نفسه فلابدّ من تحريكهم بما يترتّب على ذلك من التعذيب والعقوبة) وما ذكراه حق، لأنّ النفوس الضيعفة لا تندفع إلّا بهذه الدوافع ولعل التخويف في الدنيا أو الطمع في منافعها أشد تأثيراً في نفوسهم من العقوبة الأُخروية وثوابها.

وأمّا لو قصد بالفعل مجرّد الخوف من النار أو الطمع في الجنّة فحيث كان الداعي للعمل بدون واسطة أمر المولىٰ وكانت العلّة للعمل مباشرة هو الخوف من النار أو لطمع في الجنّة لم يصحّ العمل وكان باطلاً وانّ مورد الصحة هو أن يكون خوف النار والطمع في الجنّة وكثرة الرزق والأولاد هي الداعي إلى امتثال أمر المولىٰ وتكون العلّة المسبّبة للعمل أمر المولى وإلّا لو كان السبب الحقيقي المباشر هو خوف النار أو لطمع الجنّة أو الأولاد أو الرزق لم يقع العمل عبادياً ومن أراد تفصيل هذه الفروع فليراجع أنوار الوسايل.

---

١ . سورة السجدة/ ١٦.

٢ . وسائل الشيعة: ١: ٦٣، شرح نهج البلاغة ٣: ٢٠٥.

اختيار صاحب الجواهر وردّه

ذهب صاحب الجواهر إلى انحصار الطاعة بامتثال أمر المولىٰ فقط وأنّ ما عدى امتثال أمره من مراتب الطاعة فليس بعبادة، فالعبادية تنتزع من عنوان مولوية الآمر لا من نفس العبادة لذاتها، ولا لعنوان الأهلية أو المحبّة أو نحو ذلك، ويتفرّع على ما سلكه أنّه لو تزاحم تكليف الأهمّ والمهمّ وعصى العبد تكليف الأهمّ، فلا يصحّ له الاتيان بالمهمّ بداعي الملاك إلّا إذا قلنا: بترتّب الآمر بالمهمّ على عصيان الآمر بالأهم وهو لا يقول بصحة الترتّب[1].

ولكن بعد الاحاطة بما بيّناه من أنّ مناط تقسيم العبادة هو كون العمل أداة الخضوع وبذرة التذلّل لله عز اسمه، وانّ عنوان الاطاعة والعبادة لناحية الأمر ليس إلّا في طول العبادة في ذات العمل على أنّ صيرورة الشيء عبادياً لناحية الأمر هو كون العمل بنفسه أداة الخضوع والتذلّل ممّا يشكل تعقلّه ما لم يقصد به عنوان المولوية من ناحية الأمر، على مبناه فإذا قصد امتثال الأمر من ناحية المولوية كان عبادياً، ولذا أنّ الأمورالتوصلية إذا قصد العبد امتثالها من ناحية الأمر لعنوان المولوية كان عبادة أيضاً، ولكن صريح عبارتهﷺ أنّ ليس للعبادة مراحل ومقامات إلّا امتثال الأمر.

وأنت بعد الاحاطة بأضواء ما بيّناه ترى أنّ العبادة هي أوسع بكثير ممّا ذهب إليهﷺ وأنّ العبادة الحقيقية هي المرتبة الأُولىٰ ثم بعدها الثانية وأنّ العبادية الناشئة من امتثال الأمر هي المرتبة الأخيرة النازلة عن مراتب تكامل الطاعة.

---

١ . جواهر الكلام ٩: ١٥٥ - قال: «اما العبادات فلا إشكال في اعتبار القصد فيها، لعدم الامتثال والطاعة بدونه، واعتبارهما في كل أمر صدر من الشارع معلوم بالعقل والنقل كتابا وسنة بل ضرورة من الدين، بل لا يصدقان الا بالاتيان بالفعل بقصد امتثال الامر فضلا عن مطلق القصد، ضرورة عدم تشخص الأفعال بالنسبة إلى ذلك عرفاً إلّا بالنية...» وذكر بعد سطور: «امّا القربة بمعنىٰ القرب الروحاني الذي هو شبيه بالقرب المكافي فهو من غايات قصد الامتثال المزبور ودواعيه، ولا يجب نية ذلك وقصده قطعاً».

المرحلة الثانية:

إنّ التعبدي كما عرفت هو ما كان متوقّفاً على قصد القربة وعليه فلا يمكن أخذ نية القربة أو الوجه والتمييز أو نية الوصف والغاية التي هي من شؤون الخطاب ومن التقاسيم الثانوية للشيء من حيث الأمر في موضوع الخطاب حيث إنّ أخذ المتأخّر كالقربة ونية الوجه والتمييز طبعاً في المتقدم طبعاً مستلزم للخلف لأخذ المتأخّر في الطبع من قبل الحكم في موضوع الخطاب والحكم وهو خلف واضح، وهذا المحذور وهو تقدم الشيء طبعاً هو محذور الخلف، وإن عبّر عنه علماء الأُصول بالدور الصريح، لأنّ الملاك هنا، هو ملاك التقدم والتأخّر طبعاً وهذا ملاك الخلف دون ملاك الدور، وأنّ ملاك الدور هو تقدم الشيء على نفسه وجوداً، وهذا محذور آخر غير محذور الخلف، فاختلاف الملاكين من الخلف والدور، من توقّف أحدهما على الآخر طبعاً، وتوقف وجود الشيء على وجود نفسه كان كل منهما محذوراً غير محذور الآخر، ولكن لوجود المحذور والامتناع عقلاً قد يعبّر الأُصولي بالدور عن الخلف وعلى كل فأخذ ما هو من شؤون الحكم في موضوع الحكم مستلزم للخلف والمناقضة.

محذور الخلف يتوجه على مراتب الحكم

اعلم أنّا إذا قلنا: إنّ للحكم مراتب أربع من المصلحة أوّلاً، وانشاء الحكم ثانياً، وفعلية الحكم ثالثاً، والعلم بالحكم وتنجيزه رابعاً، كما هو رأى الكفاية، أو قلنا: إنّ للحكم مرتبتين: مرتبة الانشاء الفعلية، وانّ مرتبة المصلحة ليست من مراتب الحكم وانّما تدفع المولىٰ إلى التكليف ومرتبة العلم والتنجيز مرتبة متفرّعة على وجود الحكم وليست من قوامه وعلى البنائين في مراتب الحكم، يتوجّه اشكال الخلف في المراتب الأربعة أو المرتبتين من الانشاء والفعلية، وبيانه، انّ لحاظ المولىٰ للموضوع بنحو فناء لحاظه في ذات الموضوع كالصلاة ونحوها متقدم في الرتبة على لحاظ الحكم، ولحاظ الحكم ثانياً على وجه الفناء في الحكم متأخّر عن لحاظ الموضوع،

فأخذ ما هو من شؤون الحكم بهذه الكيفية من كون اللحاظ فانياً في الموضوع في الرتبة المتقدّمة وفي الحكم بالرتبة المتأخّرة مستلزم للخلف والمناقضة في مقام التصوّر من كون الشيء متقدّماً ومتأخّراً وثانياً يتوجه الاشكال في مرتبة الانشاء، لأنّ قصد القربة في مرتبة الانشاء المتأخّرة عن الحكم أخذها في موضوع الحكم مستلزم للخلف.

وثالثاً: يتوجّه الاشكال في مرتبة الفعلية، لأنّ أخذ القربة في مقام فعلية الحكم في موضوع الحكم وهو الصلاة مثلاً مستلزم للمناقضة والخلف في المرتبة الفعلية، ورابعاً يتوجّه اشكال آخر في مرتبة الامتثال وهو عدم القدرة على الامتثال، فإنّ التكليف إذا كان محالاً في نفسه، فإمّا أن يمتنع تحقّقه من المولىٰ لمحاليته وإمّا إذا توجّه من المولىٰ فإنّه مستلزم لعدم قدرة المكلف على الامتثال وهنا حيث كان التكليف محالاً فلا يمكن للمكلف أن يمتثله لعدم قدرة العبد على الامتثال، فعدم صحة التكليف عقلاً موجب لعدم قدرة العبد على امتثال المكلف به، وإن عد هذا الوجه في الكفاية وغيرها أنّه من الدور في مقام الامتثال ولكن من الواضح أنّ المرتبة الرابعة وهي مرتبة امتثال التكليف، انّما يتحقّق بها سلب القدرة عن العبد من الامتثال ولا ينطبق على هذه المرتبة تحقّق الخلف أو الدور كما هو واضح، وقد يوجّه الاشكال في المرتبة الرابعة أنّه مستلزم من وجود الشيء عدمه، فمن الامتثال يستلزم عدم الامتثال، وقد نقل هذا الوجه عن المحقّق صاحب الكفاية وقد توجّه عبارته في المرتبة الرابعة من الحكم وهي مرتبة الامتثال باستلزام وجود الشيء عدمه، فالامتثال يستلزم عدم الامتثال وهذا المحذور إن تمّ فيختصّ بالمرتبة الرابعة دون المراتب الثلاثة من الحكم وإن تمّ الاشكال في المراتب الأربعة، فمن الواضح تمامية الخلف في المرتبة الانشائية والفعلية على مسلك المشهور والاشكال في المرتبة الرابعة قد يعلّل بسلب القدرة وقد يعلّل باستلزام وجود الشيء عدمه.

عليّة الشيء لنفسه

قد يقرب الاشكال والمحالية بطور آخر، وبيانه أنّ الأمر لا يدعو إلّا إلى متعلّقه ولو كانت دعوة الأمر وما كان من شؤونها قد أخذت شرطاً في موضوع الأمر أو جزءاً من متعلّقه لصار الأمر داعياً إلى جعل نفسه، فيكون الأمر علّة لنفسه وهو محال في نفسه ولعل هذا الاشكال إن تمّ أشدّ امتناعاً من الخلف في مرتبة اللحاظ والانشاء والفعلية للتكليف وأشدّ محالية أيضاً من سلب القدرة في مرتبة الامتثال لامتناع التكليف أو لاستلزام الامتثال من وجود الشيء عدمه، لأنّ المحالية هنا هي محالية ذاتية.

وأمّا محالية الخلف أو سلب القدرة أو من وجود الشيء عدمه، فإنّ محالية كل ذلك ليس من باب المحالية الذاتية وانّما المحالية فيها من باب استلزام الشيء للمحال نظير ما قالوه في أمر المولىٰ بالضدّين، فإنّ أمر المولىٰ بالضدّين، إن كان من المحالية في نفس المولىٰ فهو أولىٰ بالمحالية من تكليف العبد بالمحال وهو كون التكليف غير مقدور له، فإذا كان الأمر من ناحية المولىٰ محالا فلا يتوجّه التكليف على العبد بما يستلزم المحال وهو التكليف بغير المقدور ولا ريب أنّ المحال في نفسه أقدم رتبة من استلزم الشيء بالمحال، فإنّ الامتناع بالذات أسبق في المرتبة من المحالية بالعرض، وإذادار الأمر في شيء وكانت محاليته ذاتية فهو أولىٰ بالامتناع من استلزام المحال والمحالية العرضية.

ومن الواضح أنّ المحالية الذاتية غير معلّلة إلّا بنفسها والمحالية العرضية لابدّ وأن ترجع بالآخرة إلى المحالية الذاتية، وانّ كل ما كان بالعرض والغير يرجع إلى ما كان بالذات، فالمحالية العرضية لمّا كانت محالية بالغير فلابدّ وأنّ ترجع إلى المحالية الذاتية، والتعليل بالذاتي هو عين الامتناع في المقام، وأمّا التعليل بالمعنى العرضي فمحذوره هو الرجوع بالآخرة إلى المحالية الذاتية حيث إنّ كل ما بالغير يرجع إلى ما بالذات، وكان الأولىٰ على ضوء هذا البيان أن يورد بإشكال عليّة الشيء بنفسه أوّلاً والاشكالات المتقدّمة ثانياً.

وقد يناقش في ما قلناه، بأنّ الكل ممّا تقدم من الاشكالات هي من باب الامتناع بالذات ولو تنّزلنا وذهبنا إلى أنّ ايراد الخلف وسلب القدرة من باب الامتناع بالعرض فلا نسلّمه في ما يستلزم من وجود الشيء عدمه ولكن التأمّل الدقيق يقضي بأنّ محالية عليّة الشيء لنفسه من المحالات الذاتية.

وأمّا محالية الخلف أو سلب القدرة، أو من وجود الشيء عدمه فمن جهة المحالية العرضية من فرض كون الشيء متقدماً ومتأخّراً، أو أنّه يستلزم عدم القدرة فى الامتثال، أو يستلزم أنّ الشيء من وجوده وفرض تحقّقه عدمه، وهذه الأمورعند التأمّل ليست من الامتناع الذاتي، بل هي من الامتناع بالعرض والغير وعلى كل فالايرادات الواردة في المقام سواء إن كانت من الامتناع الذاتي أو الامتناع العرضي محتاجة إلى الجواب، وعلى ضوء هذا البحث تعرف أنّ كلماتهم من الاشكالات سواء إن قلنا: بمحالية عليّة الشيء لنفسه أو للخلف أو لسلب القدرة أو من وجود الشيء عدمه، انّما هي في مقام أن يقع الخطاب شخصياً فيأخذ المتأخّر في المتقدّم وعند ذاك تتوجّه الاشكالات المتقدّمة.

وأمّا إذا كان الخطاب على وجه الكلية كقولك: صدّق العادل المنحل إلى القضايا المتعدّدة على حسب تعدّد الموضوعات فسيأتي بيانه قريباً.

وإجمالاً: انّ توجّه كلماتهم وأهدافها من الاشكالات التي بيّنّاها هي في مورد الخطاب الواحد دون الخطاب الكلي المنحل إلى خطابات متعدّدة.

الأجوبة

الأجوبة عن المحذورات العقلية التي أوردوها من اشكال الخلف أو الدور.

جواب الاستاذ النائيني:

فقد صرّح الاستاذ النائيني في بحثه بأنّ أخذ القربة ونحوها في متعلّق

التكليف وموضوعه مستلزم للدور وقد جعله أمراً مسلّماً وانّه لا يمكن حل الاشكال إلّا بتعدّد الخطاب كما سيأتي منّا بيانه وتقريب ما أفاده أنّ القضايا الشرعية من باب القضايا الحقيقية والقضايا الحقيقية تنحلّ إلى ترتّب الحكم على عنوان الموضوع ومتعلّقه بنحو المرآتية للواقع ومطابقة العنوان للخارج وتكون القضية الحقيقية فرض الحكم على فرض الموضوع في عالم الانشاء وترتّب الحكم الفعلي على المتعلّق والموضوع خارجاً في الحكم الفعلي.

فالقضية إذاً فرض الحكم على فرض الموضوع خارجاً وهذا في عالم الانشاء وفعلية الحكم على فعلية الموضوع إذاكان الحكم فعلياً ويقع ترتّب الحكم خارجاً على موضوعه الجامع للشرائط كلّها حتى شرائط الحكم في الخارج وإذا عرفت حقيقة القضية الشرعية وانّها من القضايا الحقيقية فلا يمكن أخذ ما هو مترتّب على الحكم والمحمول في الموضوع والمتعلّق، إمّا في الفعلية فواضح وإمّا في الحكم الانشائي فحيث إنّ الحكم قد ترتّب على العنوان المطابق للخارج فهو أيضاً مستلزم لأخذ المتأخّر في موضوع المتقدّم وهو محال وعند ما أورد الاشكال من الدور بمصطلحه ومن الخلف بمصطلحنا ذهب إلى أنّ الدور في المقام لا يرتفع إلّا بخطاب آخر ثانوي وهو المتمّم لجعل الخطاب الأوّلي، فالخطاب الأوّلي لا يتكفّل بتمام الملاك ويحتاج إلى انشاء آخر متمّماً للانشاء الأوّلي في دخالة قصد القربة في المتعلّق والموضوع وآخر ما يحاوله الأُستاذ النائيني حيث يرى أنّ الحكم لا يتحقّق إلّا بعد وجود الموضوع بجميع شرائطه حتى شرائط التكليف، فإنّها أيضاً على مسلكه من شرائط الموضوع وعلى هذا المبنىٰ الّذي سلكه إذا أخذ ما هو متفرّع على الحكم من قصد القربة خارجاً في موضوع التكليف ومتعلّقه الّذي هو أيضاً أمراً خارجي فقد توقّف الموضوع الخارجي على ما بعد الحكم خارجاً وما بعد الحكم خارجاً من قصد القربة أو الوجه والتمييز على الموضوع خارجاً وهذا هو حقيقة

الدور الصريح دون الخلف أو من وجود الشيء عدمه[١].

جواب الاستاذ العراقي:

قد أجاب الاستاذ العراقي على فرض كون الخطاب شخصياً لا كلياً بأنّ المورد لا يحتاج إلى خطابات ثانوية متمّمة لجعل الخطابات الأولية وبيانه: أنّ الشارع المقدّس قد يأخذ القربة ونيّة الوجه والتمييز أو الوصف في متعلّق التكليف وموضوعه على نحو أنّ الخطاب الشخصي قد تكفّل نفس الموضوع من دون قيده أو جزئه من نيّة القربة والوجه ولكن يقيم قرينة على دخول القربة في موضوع التكليف أو وجود اجماع كاشف بتقييد القربة في الموضوع والمتعلّق وليس المقصود من التعبير بالتقييد هو التقييد المصطلح كقولك: جئني بماء مقيّد بالبرودة.

بل غرضه من التقييد هو التقيّد كما صرّح به في كلماته بأنّ الشارع قد أخذ الصلاة بنحو الحصّة الخاصة التي هي توأم مع قصد القربة أو نيّة الوجه والتمييز.

فالمقام من باب التقيّد نظير ضيق فم الركية لا من باب التقييد والشرائط والمشروط، غايته أنّ ذلك التقيّد في العبادة، من الصلاة أو غيرها يحتاج إلى دالّ غير ذلك الخطاب الشخصي.

فالشارع يقيم القرينة أو دليلاً من اجماع أو غيره على دخالة القربة في العمل العبادي ويكون المقام من باب تعدّد الدال والمدلول وليس من باب تعدّد الخطاب وتعدّد الجعل والتكليف من المولىٰ كما يراه الأُستاذ النائيني وغيره[٢].

جواب الاستاذ الاصفهاني:

قد دفع الاشكالات الاستاذ الاصفهاني بوجه آخر وهو أنّ داعوية الأمر من القربة أو نية الوجه المترتّبة خارجاً على المحمول قد يأخذها المولىٰ في عالم

١. أجود التقريرات ج ١ ص ١٦٠.
٢. نهاية الأفكار ج ١، ص ١٨٩ - ١٩٣.

التصوّر قيداً لموضوع التكليف فما هو مترتّب على المحمول والحكم هو نيّة القربة والوجه خارجاً وما أخذ في موضوع التكليف هو تصوّر داعوية الأمر علماً وتصوّراً فكان توقف داعوية الأمر على وجود الحكم خارجاً وتوقف الموضوع على داعوية الأمر تصوّراً وعلماً وعلى ضوء هذا البيان يرتفع اشكال الخلف أو الدور لأنّ التوقّف في أحدهما على الدعوة خارجي وعلى الموضوع ذهني ولحاظي.

وبهذا التقريب دفع اشكال الخلف وسلب القدرة في مقام الامتثال، لأنّ سلب القدرة على المكلف في مورد الامتثال انّما جاء من عدم توجه التكليف إليه لمحالية الخلف أو غيره وإذا اندفعت شبهة الخلف تمكّن المكلف من الامتثال لصحة توجّه التكليف من المولىٰ وقد أوضحنا أنّ في مرحلة القدرة ليس الاشكال هو الخلف أو الدور أو نحوهما.

وانّما الاشكال هو سلب قدرة المكلف على الامتثال لمحالية توجّه التكليف على المكلفين وإذا توجّه التكليف من المولىٰ وصحّ، كان المكلف قادراً على الامتثال ولو في ظرف الامتثال دون زمان الخطاب[1].

المناقشة مع النائيني ﷺ:

وعند ما أشكل ﷺ بالدور في مرحلة الانشاء والفعلية والامتثال، ذهب إلى أنّ الاشكال لا ينحلّ إلّا بمتمّم الجعل بخطاب آخر يلزم بإدخال القربة ونحوها في متعلّق الخطاب.

واعلم أنّ الاشكال الّذي بنىٰ عليه الاستاذ النائيني في المقام يبتني على الدور دون الخلف وبيانه أنّه على مسلكه من ارجاع القيود كلها إلى الموضوع خارجاً ممّا يستلزم توقّف قصد القربة خارجاً على الموضوع وبالعكس وما أجاب به العراقي والأصفهاني من الحصّة الخاصة المقارنة لقصد القربة على مسلك العراقي وأخذ

١. نهاية الدراية ج١ - ص ٣٢٣ - ٣٣١.

قصد القربة تصوّراً في موضوع التكليف على مسلك الأصفهاني لا يقع جواباً على ما بنىٰ عليه النائيني.

لأنّ مبناه كما عرفت بثبوت الحكم على الموضوع خارجاً وجواب كل منهما انّما يبتني على أخذ ما هو متفرّع على الحكم في موضوع الحكم ذهناً وعليه فجواب كل منهما لا يتوجّه على مسلك النائيني وتبقى مشكلة الدور لا انحلال لها ولكن المناقشة مع النائيني في اصل صلب الموضوع وهو البناء على أنّ الأحكام الشرعية مترتّبة على الموضوعات الخارجية المقيّدة بجميع القيود حتى قيود التكليف لا وجه له ولا دليل عليه وسيأتي منّا في باب المطلق والمشروط عدم تمامية ما ذكره وانّه مخالف للقواعد الفنية وإذا لم يتمّ المبنىٰ من ترتّب الحكم على الموضوع خارجاً فلا يتمّ البناء من لزوم الدور وتحقّقه عند أخذ قصد القربة في موضوع التكليف ويتمّ ما بنىٰ عليه المشهور من ترتّب الأحكام على المفهوم والماهية التي يطابقها المكلف في مقام الامتثال وعلى هذا فإذا توجّهت شبهة الخلف أو من استلزام وجود الشيء عدمه أو سلب القدرة أو الخلف في مقام الامتثال، فيجاب عن ذلك، إمّا بما أجاب به العراقي أو الاصفهاني، أو بما نحققه في أواخر المبحث ان شاء الله تعالىٰ.

جواب الاستاذ العراقي والمناقشة معه

قد أجاب عن شبهة الخلف الأُستاذ العراقي وحل الشبهة بجوابين، أمّا الجواب الأوّل: فعلى فرض أنّ الخطاب شخصي وواحد وغير منحل إلى خطابات متعدّدة وبيانه: أنّ خطاب المولىٰ من قوله، **﴿أقيموا الصلاة﴾**[1]، **وكتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم﴾**[2]، **﴿واتوا الزكاة ونحوها...﴾**[3] انّ الخطاب قد توجّه على الالزام بالصلوة مثلاً على وجه حصّة الخاصة المقارنة لنيّة القربة أو الوجه والتمييز.

---

١. البقرة ٤٣.
٢. البقرة ١٨٣.
٣. البقرة ٤٣.

وليست القربة وماكان مأخوذاً من طرف الحكم والمحمول على وجه التقييد ليكون من باب الشرط والمشروط ولا من باب العمل المركّب من الصلاة والقربة، بل من باب التقيد ومن باب ضيق فم الركية فالمأمور به حقيقة واقعاً هي الصلاة المقارنة للقربة التي هي توأم معها في الزمان، والمورد يكون من باب القضية الحينية وليس المراد منها هنا التقارن في الزمان فقط من دون تقيّد المأمور به وضيق دائرته، وجواب الاستاذ ينحلّ.

أوّلاً: إلى أنّ المورد من الخطابات الشخصية.

ثانياً: أنّ ليس تقيّد الصلاة بالقربة والوجه والتمييز من باب الشرط والمشروط، ولا من باب تركيب العمل بل من باب - التقيّد دون التقييد.

وثالثاً: أنّ التقيّد هنا من باب القضية الحينية التي ليست لمجرّد تقارن الزمان بل من باب القضية الحينية التي مفادها تقيّد ذات الشيء وضيق دائرته فالمراد هنا من القضية الحينية المعنىٰ الأخصّ وهو تقيّد الشيء وضيق مفهومه لا مجرّد التقارن في الزمن.

هذا غاية تقريبه وتوجيه كلامه وقد أشكل على المحقّق النائيني بأنّه إن تم الخطاب بنحو الحصة الخاصة غايته أنّ المورد يحتاج إلى تعدّد الدالّ والمدلول وعلى ضوء هذا البيان لا يحتاج إلى الخطاب بمتمّم الجعل وانّما يحتاج إلى تعدّد الدالّ والمدلول على المطلوب بمتمّم الملاك، فالمسألة هنا تحتاج إلى متمّم الملاك ولو بدالّ آخر متمّماً للغرض والمصلحة ولا تحتاج إلى متمّم الخطاب واتمام الجعل والانشاء وهذا الجواب من الأُستاذ العراقي يغني عن الاحتياج إلى متمّم الجعل ولكن ما أفاده لا يخلو عن تأمّل إذاكان المورد ممّا يحتاج إلى الانشاء والباعثية وانّ المكلف لا يكفي في انبعاثه تحقّق الملاك فقط بل يحتاج العمل إلى المتمّم في مقام الانشاء وإلّا إذا كان مجرّد دخالة شيء في شيء في عالم المصلحة والملاك لا يعدّ تكليفاً متوجهاً من المولى على العبد وانّما هو من باب الوفاء بالمصالح الواقعية وأنّ اتيانها وإن كان راجحاً ومحبوباً ولكنه غير داخل في دائرة التكليف وعنوان المولوية.

وإجمالاً: أنّ الاستاذ العراقي أجاب على مبناه من أنّ المدار على تحقّق الارادة وما أجاب به الاستاذ النائيني فعلى مبناه أيضاً من أنّ الخطابات الشرعية تدور مدار انشاء المولىٰ وباعثيته نحو العمل بوجوده الخارجي وكل قد أجاب على مبناه وأنّ ما أجاب به الأُستاذ العراقي هو تام على مبناه من أنّ ميزان الحكم هو ما كان داخلاً تحت الارادة وإن لم يكن الخطاب به على وجه الانشاء وكان من باب تعدّد الدالّ والمدلول.

بل يجوز أن نقول: إنّ الجواب تام حتّىٰ لو قلنا بأنّ الميزان في التكليف هو وجود الانشاء دون المصالح الواقعية والأغراض المولوية فإنّ العقل هنا يحكم ولو من باب تعدّد الدالّ والمدلول في القربة انّ دخول القربة لبّاً في المتعلّق واقعاً وحينئذ تكون النتيجة في دخالة القربة ونيّة الوجه والتمييز في الصلاة مثلاً دخيلة في حقيقتها إمّا لبّاً من باب تعداد الدالّ والمدلول كما يراه الأُستاذ العراقي وإمّا دخول هذه الأمور في الخطاب الثاني الّذي هم متمّم للخطاب والجعل الأوّلي.

وهذا الجواب منه ﷺ يتمشّىٰ منه في عدّة مباحث، منها في الدلالة التصديقية، فإنّه يتصوّر فيها أنّ الالفاظ موضوعة للمعاني المقارنة لإرادة المتكلم والمفهوم التوأم مع إرادة المستعملين وفي باب المقدّمة الموصلة انّها الحصة الخاصة المقارنة للإيصال وفي باب أحكام الواقعية المقارنة لتبليغ أهل البيت عليهم السلام وانّ التبليغ من غيرهم وإن كان مطابقاً للواقع لا أثر له ويجري ما قاله أيضاً في باب المطلق والمقيّد وهذا الجواب وإن كان فيه التخلّص في كثير من الموارد التي يترتّب عليها الاشكال.

إلّا أنّ تحقيق الجواب في كل مورد يحتاج إلى دلالة وهذا يدفع الاشكال في عالم الثبوت ويحتاج في مقام الاثبات إلى دلالة تدلّ عليه وإلّا فهو مجرّد فرض لا خارجية له.

توجيه لكلام الاستاذ العراقي ﷺ:

قد عرفت على أضواء ما تقدم، أنّ جواب الاستاذ العراقي يؤول إلى أنّ

الصلاة مثلاً: حصة خاصة مقرونة بالقربة ويكشف عن القربة دالّ آخر غير الأمر بالصلاة وقد ناقشنا بأنّه على هذا المسلك تكون القربة ممّا لها الدخل في الغرض والمصلحة وليست القربة داخلة في المنشأ ولم يتعلّق بها الانشاء وقد بيّنا في تلك المباحث السابقة أنّ انبعاث العبد انّما يتعيّن عليه إذا كان مبعوثاً إلى العمل ببعث المولىٰ وانشائه وانّه لا يجب عقلاً امتثال الملاك من المصلحة والمفسدة حتى يكون الملاك تحت إطار الانشاء ومجرّد تعلّق إرادة المولىٰ وغرضه لا يجب على العبد امتثاله عقلاً وإن كان امتثاله من كمال العبودية ولكن يجوز أن يكون دخول القربة والوجه والتمييز واقعاً في مصبّ الانشاء ودائرته.

فقصد القربة في نظر الأمر دخيل في المنشأ وهو ما تعلّق به البعث للصلاة غايته أنّ الانشاء قاصر في بيان أنّ القربة والوجه والتمييز دخيلة في المنشأ لقصور الانشاء عن هذا البيان وأقام الشارع دالاً آخر بدخول القربة في الصلاة وفي حقيقة المنشأ وإن كان الانشاء قاصراً في الدلالة الأُولىٰ على ذلك ولكن دخيل في المنشأ بالدالّ الآخر من اجماع أو غيره.

وهذا التقريب وان كان توجيهاً حسناً لمرامه إلّا أنّه لم يتعرض إليه لا في بحثه ولا في مقالته وإذا تمّ هذا التوجيه منّا فلا يتوجّه اشكالنا السابق عليه وليس في كلماته اشعار بما بيّناه.

الجواب الثاني للاستاذ العراقيﷺ:

انّ الجواب الأوّل من الأُستاذ مبني على الخطاب الشخصي وهذا الجواب يبتني على كليّة الخطاب وانحلاله إلى خطابات متعدّدة وبيانه: أنّ الجواب السابق مبني على وحدة الخطاب وشخصيّته وهنا بثبوت الحكم الكلّي، وينحلّ الخطاب الكلّي إلى خطابات متعدّدة على حسب تعدّد المتعلّق.

فينحل الخطاب الكلي إلى خطاب يتعلّق بنفس العمل وهو الصلاة مثلاً وإلى خطاب آخر يتعلق بقصد القربة وعند ذلك فينحل الأمر إلى دعوة الأمر من قصد

القربة والصلاة، غايته أنّ الخطاب كما ينحل إلى خطابات عرضية ينحل إلى خطابات طولية.

فإنّ المنشأ بالخطاب حيث كان متعدّداً في المعنىٰ فلا محذور بأن يكون الانشاء واحداً ولكن الوجوبات ضمنية والمنشئات متعدّدة نظير ما ورد في خبر الواحد من قوله عليه السلام: صدّق العادل أو الثقة أو عليك بهذا الجالس[1]، يريد به زرارة ولكن لا على وجه التخصيص بزرارة بل إنّه عادل الشامل بخطابه إلى ذي الأثر الواقعي وهو خبر زرارة وذي الأثر الطريقي وهو قول المفيد ولا امتناع أن ينحلّ الخطاب إلى خطاب تعبّدي وخطاب توصّلي.

حيث إنّ التعبّدية والتوصّلية ليست من الجهات التقييدية للخطاب ليكون الخطاب ممتنعاً في أداء ما تعلّق به من أخذ ما يترتّب على الحكم في موضوع الخطاب وانّما التعبّدية والتوصّلية - عناوين تنتزع من الخطاب بعد تحقّقه فهو تعبّدي من ناحية وتوصّلي من ناحية أُخرى.

نظرة حول ما ذكره العراقي رحمه الله:

اعلم، أنّ الجواب عن اشكال الخلف المبني على وحدة الخطاب فقد تقدّم مفصّلاً، وأمّا الجواب الثاني من أنّ انشاء الخطاب على وجه القضية الحقيقية الكلية ينحل إلى خطابات متعدّدة وتلك الخطابات ضمنية قد تعلّق أحدها بذات الصلوة مثلاً وتعلّق الآخر بعنوان القربة فسيجيء انشاء الله في باب مقدمة الواجب أنّ هذا الجواب لا يتم في الواجبات الارتباطية وانّما يتمّ في ماكان المتعلّق متعدّداً بقوله عليه السلام: صدّق العادل وتوضيحه: انّ الخطاب المتعلّق بالواجب المركّب الارتباطي يتعلّق بالأجزاء من حيث تلازم بعضها مع البعض الآخر واقعاً بنحو الحصة التوأمية والتقارن بين الأجزاء ولا يكون المطلوب في الواجبات الارتباطية إلّا إلى مجموع العمل لا إلى

---

١ . وسائل الشيعة ٢٧: ١٠٤ ح ١٩ / باب ١١، من أبواب صفات القاضي، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.

أجزائه المنحلّة.

فالخطاب قد تعلّق بالمجموع من حيث إنّه أمر واحد غرضاً، أو باعتبار المعتبر ويكون الخطاب بالأجزاء خطاب بالعرض فليس الخطاب بالمركّبات الارتباطية من باب الخطابات المتعدّدة الضمنية ليتم ما ذكره ﷺ .

وانّما الخطاب بالمركّب يتعلق في المجموع بالذات والأصالة ويتعلّق بالأجزاء بالعرض والتبع فليس هناك انحلال واقعي وخطابات متعدّدة ضمنية حتّىٰ يجوز أن يتعلّق أحد الخطابين بذات الصلوة أو الصوم أو الحج ونحوهما والخطاب الآخر قد تعلق بالقربة في الصلوة ونحوها فإنّ ذلك خلاف الواقع وفرض لا برهان عليه وهذا الفرض يتنافىٰ واقعاً مع حقيقة الارتباطية في الشيء، فإنّ الارتباطية توجب الوحدة في عالم الفرض والمصلحة أو في عالم الفرض والمصلحة أو في عالم اعتبار المعتبر المجموع امراً واحداً ولا يقاس المقام بتعدّد الموضوعات الطولية والعرضية، فإنّه لا مانع في هذا الفرض أن يتعلّق الحكم بالموضوعات وإن كان كل واحد منها في طول الآخر أو في هذا الفرض أن يتعلّق الحكم بالموضوعات وإن كان كل واحد منها في طول الآخر أو في عرضه وما ذكره ﷺ في هذا التقريب ينافي الواجب الارتباطي كما نبّهنا عليه في باب الأقل والأكثر الارتباطيين في باب الاشتغال وفي باب مقدمة الواجب.

وإجمالاً: أنّ الفرق واضح بين الخطاب المتعلّق بالمجموع لوحدة المركّب في عالم الاعتبار أو الغرض وأنّ مثل هذا الخطاب لا يمكن انحلاله لأنّه من باب الحصة التوأمة، الّذي تكرّر منه ﷺ انّه عمل واحد ولا يمكن المنشأ إلّا واحداً وليس المقام من الكلي الاستغراقي كمن قبيل قولك، اكرم كل عالم.

فانّه ينحل الخطاب إلى خطابات متعدّدة بتعدّد العلماء عرضاً في زمان واحد وطولاً في أزمنة متعدّدة والمقام في الواجبات الارتباطية ليس من الكلي الاستغراقي وانّما هو من الكل المجموعي وكأنه جعل ﷺ الموردين من مورد واحد، وعلى ضوء هذا البيان يظهر لك، أنّ قياس المقام من الواجبات الارتباطية بقوله: صدّق العادل لا

وجه له لانحلال القضية الكلية إلى قضية استغراقية وأحكام متعدّدة بتعدّد الموضوعات في القضية سواء ان كان المخبرون العدول متعدّدين في عرض واحد أو متعدّدين على فرض الطولية فإنّ المقام لا يقاس بما ذكره كما هو واضح.

جواب الاصفهاني

اختار الاستاذ الاصفهاني عن شبهة الخلف وصرّح أنّ المقام، مقام الخلف لا مقام الدور لأنّ تأخّر الحكم عن الموضوع تأخّراً طبعياً لأنّه يمكن أن يوجد الموضوع والمحمول دفعة واحدة.

وأخذ ما هو مترتّب على الحكم من نية القربة والوجه والتمييز في موضوع الحكم مستلزم لاخذ المتأخّر طبعاً، في المتقدّم طبعاً وهذا من الخلف الواضح وليس من الدور المصطلح وانّ الخلف يتوجّه في مرحلة الانشاء والفعلية وقد أجاب بأخذ ما هو مترتّب على المحمول تصوّراً وعلماً ولم يأخذ بوجوده الخارجي في موضوع التكليف، ممّا أخذ في الموضوع هو تصوّر القربة والوجه والتمييز وما أخذ في المحمول والحكم هو وجود نية القربة خارجاً ممّا توقّف عليه الموضوع غير ما هو مترتّب على الحكم باختلافهما في العلم والخارج وهذا الجواب في غاية المتانة ولا محذور فيه عقلاً وقد جوّز أيضاً الحصة المقارنة لنية القربة وبه يندفع الاشكال أيضاً، اشكال الخلف في عالم التصوّر على ما اختاره العراقي.

وقد وجه الاستاذ العراقي اشكالاً وبنى على أنّه لا ينحل بالأجوبة المتقدمة ولا بغيرها وهو أنّ تصور الموضوع والمحمول إذا أخذ تصوّراً فانياً في الموضوع والحكم فلا يمكن أن يأخذ تصوّر الحكم الفاني في ذات الحكم في تصوّر الموضوع لأنّ فناء التصوّر في أخذ ما هو في الحكم في موضوعه مستلزم للخلف أو الدور.

وبعبارة موجزة أنّ فناء تصوّر المحمول في الموضوع وأنّ الموضوع في مقام التصوّر عين تصور الموضوع لا ينحل بتلك الوجوه المتقدّمة حيث إنّ المورد في عالم التصوّر ولما أخذ تصوّر المحمول بعين تصوّر الموضوع فليس هناك شيئان،

أحدهما يختلف عن الآخر حتّىٰ يرتفع الخلف أو الدور باختلافهما خارجاً وذهناً أو بالحصة الخاصة أو بانحلال الخطاب إلى نفس الموضوع وإلى نفس القيد لأنّ المفروض أنّ المحمول في عالم التصوّر قد اتحد مع تصوّر الموضوع في عالم الادراك والذهن فليس بينهما اختلاف وجوداص وذهناً ولا بينهما اختلاف بالاجمال والتفصيل لترتفع شبهة الدور أو الخلف هنا وقد استصعب الجواب عن هذا الدور بنظره وجعل الجواب عنه محالاً وليس للاشكال جواب بنظره ولكن عند التأمّل ليس بهذا الاشكال وجه، لأنّ النفس قادرة على التصوّرات المتعدّدة دفعة واحدة.

ففي حال تصورها للحكم يمكن أن تلحظ الموضوع في ذلك الحال وتأخذه بلحاظ آخر مفروض الوجود فلا يلزم لذلك خلف ولا دور، وتوضيحه: أنّ النفس في عالمها وخلقها للصور يسعها أن تتصوّر صوراً متعدّدة دفعة واحدة وتتصوّر صوراً طولية أو عرضية، ألا فانظر انّ الانسان يتحرّك إلى دار صديق له وهو يعاشر شخصاً في الطريق ويتكلم معه وفي ذلك الحال يتصوّر اُموراً كثيرة من معلومات نفسه فهو سائر إلى دار صديقه ويتكلم مع رفيقه في الطريق ويتصوّر صوراً كثيرة في نفسه ممّا يعلمها أو ليست معلومة لديه وفي ذلك الحال النفس قائمة في أعمالها في بدنه وكل ذلك في حالة واحدة.

فإذاً يجوز بقوّتها وانّ النفس مع أنّها واحدة هي كل القوى من حيث الاحساس الظاهري والباطني من العاقلة والمتخيّلة والواهمة وقد فطرها الله مثالاً لوجوده وإذاكانت هذه حالة النفس في ظهورها وخلاقيتها، أمكنها أن تتصوّر في حالة واحدة ودفعة تصوّر المحمول مأخوذاً في الموضوع ومنفكّاً عنه وإذا تصوّرت المحمول في تصوّر الموضوع في هذا الحال تصوّرت تعدّد هذه الصور وانّها في الموضوع بشكل وفي المحمول بشكل آخر فلا يستلزم من تصوّرها خلفاً أو دوراً كما هو واضح لمن تأمّل النفس وحالاتها وتطوّراتها في الوجود الذهني وعند التأمّل لاترى لهذا الاشكال الّذي وجّههه أساساً علمياً وقاعدة فنية.

جواب الكفاية عليه السلام

إنّ صاحب الكفاية عندما حكّم شبهة الخلف أو الدور من أخذ ما هو متفرّع على الحكم في موضوع الحكم ومتعلّقه وانّه لا يمكن أخذه لمحذور الخلف أو الدور في مرحلة الانشاء والفعلية والامتثال أو من استلزام وجود الشيء عدمه في مرحلة القدرة والامتثال، فهو قدس سره بعدما أورد اشكال الخلف أو الدور وأجاب عنه لإمكان أخذ القربة في الموضوع تصوّراً أو رد عدم امكان القدرة لناحية الخلف أو من وجود الشيء عدمه تعرّض إلى مقام الشك في أخذ قصد القربة في موضوع الصلاة، فأجاب أنّه في صورة الشك في أخذ القربة بمتعلّق الخطاب يحكم العقل بحكم استقلالي بوجوب أخذه في الموضوع ولا يحتاج المقام إلى خطاب متمّم للجعل الأوّلي، لأنّه في كل مورد كان حكم العقل مستقّلاً بالحكومة فلابدّ أن يأتي به المكلف ولا مجال لخطاب الشارع وإجمالاً: أنّ الشك في دخالة شيء في الغرض والملاك في العمل يحكم العقل على وجه الاستقلال بوجوب اتيان ما شك فيه ثم توجّه في نظره على اشكال يرد عليه وتقريبه أنّه كيف يلتزم في المقام بقاعدة الاشتغال.

وانّ الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني والمفروض أنّ المسألة من صغريات الأقل والأكثر الارتباطيين وفي مورد الشك بين الأقل والأكثر الارتباطيين يكون المجري هو البرائة الشرعية والعقلية من التكليف الزائد وقد أجاب عن ذلك بأنّ المقام هنا ليس من قبيل الشك في التكليف بين الأقل والأكثر لأنّ التكليف قد تعيّن ولا زيادة فيه ولا نقيصة وانّ الشك في الامتثال، ليس من الشك بين الأقل والأكثر في التكليف.

بل التكليف كان معلوماً بجميع أجزائه وشرائطه، غايته أنّ ذلك التكليف هل يسقط بإتيان أجزائه وشرائطه فقط، أو لابدّ من انضمام القربة إليه أو الوجه والتمييز وهذا ليس من قبيل الشك في التكليف بين الأقل والأكثر وانّما التكليف قد تعيّن من قبل الشارع بجميع أجزائه وشرائطه وكان الشك ليس إلّا في مقام الامتثال فهل يسقط

بمجرّد وجود الأجزاء والشرائط أو لابدّ من انضمام القربة والوجه والتمييز إليه، فالشك هنا في الخروج عن عهدة التكليف وعن امتثاله لا عن كميّة أجزائه وشرائطه ليكون شكّاً في التكليف، حيث إنّ التكليف معيّن حسب الفرض ولا زيادة فيه ولا نقيصة.

الجواب عما بنى عليه في الكفاية:

الجواب عمّا بيّنه أوّلاً: انّما بنى عليه مبتنى على أنّ قيد القربة والوجه والتمييز من القيود العقلية في المكلف به ولا يعقل أن تكون من القيود الشرعية وقد عرفت على أضواء تلك البحوث أنّ أخذ القربة في المتعلّق من القيود الشرعية وليست من القيود العقلية المحضة، فيجوز للمولىٰ أن يصرّح بأخذها في موضوع الخطاب على وجه التعبّد والأوامر المولوية وليست من المستقلّات العقلية.

وثانياً: انّ كل ما يشك في الغرض فلا يجب على العبد تحصيله وامتثاله، لأنّ ما هو في عهدة العبد ما جاء من قبل المولىٰ من التكليف الفعلي الواصل إلى العبد ولو بعد الفحص، وأمّا الملاكات والأغراض ووجوب تحصيلها فليس قائماً على عهدة العبد.

فإنّ العبد لو علم بغرض المولىٰ وكان المولىٰ قادراً على انشاء التكليف ومع ذلك قد تركه المولىٰ ولم يبرز غرضه في عالم الانشاء لكان المكلف في واسع العذر عقلا لأنّ المولىٰ قد ترك الإيجاب على المكلف إلّا إذا كان المولىٰ عاجزاً عن البيان كما أوضحناه سابقاً، ومثاله لو سقط ولد المولىٰ في البئر وكان المولىٰ نائماً وجب على العبد اخراجه أو كان المولىٰ في حالة لو كلف عبده لوقع المولىٰ في خطر من عدوّ له وجب على العبد الاتيان بالعمل عقلاً وذلك لا من باب تكليف المولىٰ له بل من باب تفويت غرض المولىٰ الّذي لا يمكن أن يؤدّيه بقالب الانشاء والتكليف فيحكم العقل عند ذلك بتحصيل الغرض لعدم قدرة المولىٰ على التكليف، وبكلمة واضحة أنّ تحصيل أغراض المولىٰ والملاكات ممّا ليست في عهدة العبد وانّما

تكون في عهدته إذا جاءت في إطار التكليف ودائرة البعث والزجر.

تحقيق و تلخيص:

البحث هنا أوّلاً، في مفاد التعبّدي والتوصّلي وانّ العبادة تتقوّم بأمرين: أحدهما: كون العمل خضوعياً، ثانيهما: انّه منسوب إلى المولىٰ الحقيقي، فما لم يكن العمل خضوعياً ومنسوباً إلى المولىٰ الحقيقي لا يكون العمل عبادياً، ومن هنا يتضح لك أنّ العبادة لغير الله لا ينطبق عليها عبادة لا بالحمل الأوّلي ولا بالحمل الشايع الصناعي، فإنّ من ليس له الأهلية للخضوع كالملوك والحكّام لا ينطبق على الخضوع لهم عبادة إلّا على وجه التشريع لا على وجه الحقيقة التي قوام العبادة بها من الخضوع للمولىٰ الحقيقي، وقد تتوجّه العبادة في كل أمر توصّلي كما بيّناه في البحوث السابقة من عيادة المريض وزيارة المؤمنين وإعانة المحتاجين وزيارة القبور من الرسول صلى الله عليه وآله والأئمّة عليهم السلام والصالحين من عباده، فإنّ جميع التوصّليات إذا قصد بها العبد امتثال المولىٰ وأمره كان عبادياً بالعنوان الثانوي وحقيقة هذه العبادة في التوصّليات هو الانقياد لأمر المولىٰ المتعلّقة بالأفعال الحسنة وليس معنىٰ العبادية هنا أنّ الفعل بذاته خضوعياً وإبذاراً للعبودية، ومن هذا البيان يتّضح لك أنّ العبادة ليس معناها ما كان اتيان الفعل موجباً للمدح والثناء وإن كان يظهر من بعض أعلام الأُصول ذلك، لأنّ الفعل وإن كان الفاعل ممدوحاً على اتيانه للعمل ليس من العبادة في شيء لما عرفت أنّ العبادة الحقيقية تتقوّم بحيثيتين ومجرّد المدح على اتيان الفعل والثناء عليه لا يصير العمل عبادياً وانّ مطلق المدح والثناء ينطبق على العبادة الحقيقية وعلى التوصّليات إذا كان الفعل حسناً.

ثم إنّ مجرّد الحسن في العمل لا يصير العمل عبادياً ما لم يكن العمل بذاته أدات الخضوع والتذلّل للمولىٰ وما نسب إلى بعض الأعلام من كفاية حسن العمل في العبادية لا وجه له ولا برهان يقتضيه ثم إنّ للعبادة مراحل ومراتب كما عرفته سابقاً وانّ عنوان المباشرة والاختيارية لا توجب العبادية وثانياً: انّك عرفت اشكال

أخذ القربة من الحكم والعناوين الثانوية في الموضوع والعنوان الأوّلي وانّ أعلام الأُصول قد تعرضوا هنا للخلف أو للدور في المراحل الثلاث من انشاء الخطاب وفعليته وفي مقام الامتثال أو لاستلزام وجود شيء عدمه أو لعدم القدرة في مقام الامتثال ولكن كل هذه المحاذير ممتنعة بالعرض وأمّا الاشكال الأوّلي في نظرنا الّذي هو من باب المحال في نفسه هو أنّ أخذ المتأخّر في المتقدّم موجب لعليّة الشيء لنفسه وهذا محال في نفسه وما أورده الأعلام من المحاذير المتقدّمة هي مستلزمة للمحال لا أنّها محالة في نفسها والتعليل بالذاتي والامتناع بالذات هو مقدم على الامتناع بالعرض كما تقدم بيانه.

وعلى كل فتوجه الخطاب الشخصي بأخذ نية القربة ونحوها مستلزم لما ذكرناه من المحذورات وقد أجابوا عن هذه الاشكالات بأحد أجوبة أربعة: أحدها: ما أفاده في الكفاية من أنّ نيّة القربة ونحوها من الأحكام العقلية المحضة التي لا يمكن أن يتعلّق بها خطاب شرعي ولو بخطاب ثانوي فالتزمﷺ بورود الاشكالات كلّها أو بعضها وانّه لا يمكن أخذها في موضوع الخطاب لأنّ القربة من المستقلات العقلية التي لا يمكن أخذها في موضوع الخطاب لأنّ القربة من المستقلات العقلية التي لا يمكن أخذها في موضوع الخطاب ولو بخطاب ثانوي أو بقرينة خاصة وانّ القربة من المستقلات العقلية وكل مستقل عقلي نظير الاطاعة والعصيان لا يمكن أن يقوم عليه خطاب شرعي مولوي ولذا لا معنى لأنّ يوجب الشارع تعبداً ومولوياً وجوب الطاعة وإذا جاء خطاب كقوله تعالى: ﴿**اطيعوا الله والرسول وأولي الأمر منكم**﴾[1] كان الخطاب ارشادياً إلى ما استقل به العقل وأدركه ولا يكون مولوياً تترتّب عليه المثوبة والعقوبة ولكن التحقيق يقتضي خلاف ذلك إذ القربة ليست من الأحكام العقلية المحضة التي هي غير قابلة لدخولها في المأمور به حيث يمكن للمولىٰ أن يدخلها في موضوع الخطاب لأنها ليست بحكم الاطاعة المحضة فيجوز

١ . النساء: ٥٩.

للشارع أن يدخلها في موضوع العبادة بكيفية من الكيفيات وانّها على وجه التمييز أو الغاية من كونها عقلية محضة لا وجه له.

الثاني: ما أجاب به بعض الأساتذة الأكابر[١] بإمكان أخذ القربة في موضوع الخطاب الأوّلي بخطاب ثانوي، فالقربة وإن لم يكن أخذها بذلك الخطاب الشخصي ممكناً ولكن يمكن أخذها بخطاب آخر متمّماً للجعل الأوّلي وحيث لم يأت خطاب آخر وانشاءاً ثانوياً فتجري أصالة البرائة في نيّة القربة من البرائة الشرعية والعقلية وانّ جواب الاستاذ مبني على الدور في المرحلة الفعلية وعلى ملاك الدور في مرحلة الانشاء حيث إنّ أخذ ما بعد الحكم خارجاً في موضوع الحكم خارجاً مستلزم للدور الواضح وأخذ ما بعد الحكم خارجاً في العنوان المطابق للخارج في الحكم الانشائي مستلزم لملاك الدور وعقد عبّرﷺ هنا بالدور تارة وبملاك الدور اُخرى ولعل نظره تحقّق الدور في المرحلة الفعلية وتحقق ملاك الدور في المرحلة الانشائية لتوقّف الوجود الخارجي على وجود الموضوع خارجاً في المرحلة الفعلية وتوقّف وجود الحكم وما بعده في الموضوع خارجاً في المرحلة الفعلية وتوقّف وجود الحكم وما بعده في الموضوع على نحو المرآتية للخارج في المرحلة الانشائية وهذا موجب لملاك الدور لا للدور المصطلح وعلى ما بنىٰ عليه من الدور وملاكه فلا يندفع أخذ القربة في الموضوع إلّا بخطاب آخر متمّماً للجعل الأوّلي وانّ ما يأتي من الجوابين من العراقي والأصفهاني في رفع الدور أو الخلف أو علية الشيء لنفسه كما بنينا عليه لا يتمّان على مبنىٰ الاستاذ النائيني إلّا أنّ المناقشة معه في أصل المبنىٰ من ترتّب الأحكام على الموضوعات الخارجية، فإنّه كما سيأتي منّا مفصّلاً في باب الواجب المطلق والمشروط من أنّ الأحكام الشرعية مترتّبة على الماهيات والعناوين للوجودات الخارجية وليس الموضوع في القضايا الشرعية الوجودات الخارجية والبحث معه في صحة المبنىٰ وإلّا فإذا تمّ مبناه كان الاشكال هو الدور أو ملاكه لا

١ . الميرزا حسين النائيني وغيره ممّن تقدّم عليه.

الخلف.

الثالث: ما أجاب به بعض الأساتذة المحقّقين[١] في الأُصول في دفع الاشكال بأنّه يمكن أن لا يحتاج إلى خطاب آخر ويكون الخطاب الأوّلي الشخصي متوجّهاً إلى حصّة خاصة من الصلاة مثلاً أو الصوم وهي الأعمال المعروفة مع ضم نيّة القربة إليها فليس كل صلاة مأموراً بها وانّما المأمور به حصّة خاصة من الصلاة تلازم نيّة القربة وتقارنها.

فالخطاب بأقيموا الصلاة وصوموا متوجّه على حصّة خاصة وهي الصلاة الملازمة والمقارنة لنيّة القربة، فالانشاء ليس شاملاً للقربة ولكن بقيام قرينة خارجية من دليل أو اجماع في دخول نيّة القربة في العمل من غير حاجة إلى انشاء ثانوي متمّماً للانشاء الأوّلى وتكون نيّة القربة على هذا الوجه من متمّمات الغرض والملاك وإن لم تدخل في الانشاء والخطاب فهي متمّمة للملاك وإن كان الخطاب قاصراً عن الشمول والتقييد في الصلاة.

والجواب منه يبتني على ما ذهب إليه من أنّ حقيقة الحكم هو الارادة دون الانشاء وإنّ ما ذهب اليه لا يقع جواباً لمن يرى أنّ الحكم هو المنتزع عن مقام البعث والانشاء وانّ المأمور به ما وقع تحت اطار الخطاب والبعث أو الزجر لأنّ المعروف بين علماء الأُصول أنّ المأمور به ليس مطلق ما تعلّقت به الارادة بل ما قامت عليه الحجة والبيان من الشارع، فالجواب لا يتمّ على جميع المباني إلّا بالتوجيه الّذي بيّناه من أنّ القربة ونيّة الوجه أو التمييز داخلة في المنشأ ولكن لمّا كان الخطاب قاصراً عن شمولها قام الدالّ الآخر من دليل أو اجماع في دخول القربة في المنشأ والمأمور به، ففي الحقيقة على ما وجّهنا به كلامه تكون القربة قد أخذت شرطاً أو جزءاً في المأمور به وانّ القربة داخلة لبّاً في حقيقة العمل وعليه يكون الجواب تامّا على جميع المباني حتّىٰ على ما بنىٰ عليه الأُستاذ النائيني ولكن ليس في بحثه ولا في

١ . آقا ضياء قدّس سرّه.

مقالته هذا التوجيه والبيان.

الرابع: ما أجاب به الأُستاذ الاصفهاني، وبيانه: انّ المأخوذ من القربة والوجه والتمييز والمأخوذ بعد الحكم هو نيّة القربة أو الوجه والتمييز خارجاً فقد تغاير المأخوذ في الموضوع والمأخوذ في الحكم فللموضوع هو الصورة العلمية وفي الحكم هو وجود القربة أو الوجه والتمييز خارجاً فكان الموقوف غير الموقوف عليه لتغايرهما علماً وخارجاً وبهذا الجواب ترتفع الشبهة الواردة من علية الشيء لنفسه والخلف والدور أو من وجود الشيء عدمه أو الدور في مقام الامتثال أو سلب القدرة في مقام الامتثال أيضاً وهذا الجواب يتمّ على من سلك أنّ موضوعات الأحكام هي المفاهيم والعناوين التي تكشف الخارج والفانية في الخارج وأمّا على ما سلكه الأُستاذ النائيني فلا يتمّ هذا الجواب، إذ موضوعات الأحكام هي الوجودات الخارجية عنده وعليه فلا يكفي الاختلاف بين الموقوف والموقوف عليه، بين الذهن من الصورة العلمية والوجود الخارجي وقد اختار الاستاذ أيضاً جواب الأُستاذ العراقي من الحصّة الخاصة والصنف الخاص من العمل المتقيّد واقعاً بالقربة ولكن التأمّل يقضي بعدم صحة هذا الجواب منه على مبناه إذ قد صرّح بأنّ المأمور به ما قام عليه البيان والحجة من التكليف أو الوضع وانّه لا يجب على المكلف الاتيان بالأغراض الواقعية ما لم يوجب كونه مأموراً به إلّا إذا قامت عليه الحجة والبيان وذلك الجواب لا يتمّ على اختيار من ذهب إلى أنّ المأمور به ما قام عليه التكليف والبيان ودلّت عليه الحجة الشرعية فاختياره لجواب المحقّق العراقي على خلاف ما بنى عليه في التعبّدي والتوصلي من أنّ المأمور به والمراد لابدّ وأن تقوم عليه الحجة الشرعية.

فاختياره لما ذهب إليه العراقي لا يتوجّه على مبناه إلّا بالتوجيه السابق منّا وهو ادخال نيّة القربة والوجه والتمييز في المنشأ والعمل وعلى كل، فكل واحد من الاساتذة قد أجاب على مبناه من لزوم الاتيان بالغرض مطلقاً أو بما تقوم عليه الحجة، وبكلمة موجزة: أنّ علية الشيء لنفسه أو الخلف أو الدور أو غير ذلك من

المحاذير المترتّبة على الخطاب وأخذه في الموضوع أو المترتّبة على الملاك والأهلية، فإنّ عليّة الشيء لنفسه أو الخلف أو الدور كما تجري في أخذ ما بعد الخطاب في الموضوع تجري أيضاً في عالم الملاك والمصلحة وعالم الأهلية وإن لم يكن هناك أمر ولا تكليف كما نبّهنا عليه في البحث ويندفع كل ذلك بأحد الأجوبة المذكورة ولا قيمة لمثل هذه الاشكالات عند التأمّل، فإنّ الاشكال في الدور أو الخلف أو علية الشيء لنفسه يندفع بأحد الوجوه أو بالإجمال والتفصيل كما ذكرناه في أوائل الأُصول وهذه الاشكالات ليست إلّا تبعيداً للمسافة والأجوبة عنها في هذه العصور واضحة.

كلام لبعض أعلام العصر:

ذهب بعض أعلام العصر[١] إلى جواز خطاب كلّي ينحلّ إلى ذوات الأجزاء وقصد القربة في موضوع الخطاب، وعليه فيصح الامتثال ويرتفع اشكال أخذ المتأخّر من الحكم في المتقدّم وهو الموضوع[٢].

وهذا الجواب قد أخذه تبعاً لما حرّره الأُستاذ العراقي في الجواب الثاني عن اشكال الخلف أو الدور ولكن أوضحنا أنّ الخطاب الضمني أو الغيري المتعلّق بالأجزاء والشرائط ممّا لا برهان يرتضيه وليس له معنى مقبولاً وانّ الخطاب على الكل أصالة وعلى الأجزاء تبعاً وعرضاً وليس لها خطابات ضمنية منحلّة، بل عند الدقّة والتأمّل أنّ انحلال الخطاب إلى خطابات ضمنية ويقع بعضها تعبدياً والبعض الآخر توصّلياً لا وجه له، ولو تمّ ذلك لكان مخالفاً لعنوان ارتباطية الأجزاء من الحصص المتلازمة على وجه أن تكون وجوداً واحداً ومتعلّقاً لغرض واحد.

وقد أوضحنا في باب الأقل والأكثر أنّ الأجزاء لا يتعلّق بها خطاب ضمني أو غيري، فابتناء المسألة على انحلال عليّة الشيء لنفسه أو للخلف أو للدور على

---

١ . السيد الخوئي.

٢ . محاضرات في أصول الفقه ج ١، ص ١٩١ - ١٩٥.

الخطاب الضمني لا وجه له وانّ المأمور الارتباطي في عالم الجعل ليس في أجزائه تقدّماً وتأخّراً حتّىٰ يرتفع الاشكال من أخذ المتأخّر في المتقدم لطولية الأجزاء فإنّ ذلك ينافي عنوان المأمور به الّذي هو أجزاء متلازمة وحصة خاصة من الوجود.

ومن هنا يتضح لك أنّ ما أفاده بعض أعلام العصر من جواز أخذ القربة في الموضوع بنحو الخطاب الضمني وانّ سلب القدرة في الامتثال يرتفع عند توجه الخطاب بالخطاب الضمني لا وجه له، لأنّ الخطاب الضمني كما أشرنا لا موضوعية له في الواجبات الارتباطية وليس الاشكال هو عدم القدرة في الامتثال ليجاب عنه بأنّ الخطاب بعد توجيهه على المكلفين يصح امتثال المكلف للواجب والقدرة عليه بعد ذلك.

وعلى أضواء بياننا تعرف أنّ ما أجاب به تبعاً للاستاذ لا دليل عليه ولا برهان يقتضيه.

المناقشة مع بعض أعلام العصر في أخذ بقيّة الدواعي في الموضوع

قد تعرّض هذا القائل[1] لأخذ الدواعي القريبة من الأهلية والملاك وانّه لا يلزم من أخذ الداعي في المتعلق خلفاً أو دوراً لأنّه وانّ ورد الاشكال في كل واحد بخصوصه نظير الاشكال في أخذ داعوية الأمر في المتعلّق ولكن الجواب أن يؤخذ الجامع بينها وبين قصد الأمر فينحل الاشكال وإذالم يكن المورد من أخذ القربة بأنحائها في موضوع الخطاب ويتمسّك بالاطلاق وانّ الاطلاق والتقييد كما أوضحناه من تقابل التضاد.

ولو تنزّلنا وقلنا بعدم صحة أخذ المتأخّر في المتقدم لأمكن أن نأخذ عنواناً في موضوع الخطاب وهو ملازم على وجه الدوام للقربة كما أفاده السيد الشيرازي والجواب عمّا ذهب إليه أنّه قد بيّنا ان أخذ المتأخّر في المتقدّم سواء كان من ناحية

١ . السيد الخوئى فى محاضرات فى أصول الفقه ج١، ١٨٢ - ١٨٣.

الأمر أو من ناحية الأهلية والملاك لا يندفع إلّا على تلك الوجوه المتقدّمة من الاختلاف بين المتأخّر والمتقدّم بخطاب آخر متمّماً للجعل الأوّلي أو بالحصة الخاصة المتلازمة للقربة بأي معنىٰ فرضت بأن كانت من توابع الأمر أو الأهلية أو الملاك أو الاختلاف بينهما في الوجود العلمي والخارجي.

وأمّا دفع الجواب بأخذ الجامع بين القربة الناشئة من الخطاب أو من الاهلية والملاك فغير تام إذ عنوان العبادية من الأهلية والملاك ممّا لا جامع بينها وبين العبادية التي هي من توابع الخطاب.

ولذا أوضحنا أنّ التوصّليات قد تكون عبادية إذا قصد العبد امتثالها من ناحية الأمر، مثاله: انّه إذا سلّم شخص على آخر فردّ المجيب امتثالاً لأمر المولىٰ فإنّه يقع عبادياً بمعنى امتثال الأمر وقد أوضحنا أنّ هذه العبادية هي عبادية بالمعنى الثانوي وبالعرض وأمّا العبادية بالأصالة وبالذات بالحمل الأوّلي وبالحمل الشايع الصناعي ماكان العمل فيها خضوعياً وكان انتسابه إلى المولىٰ الحقيقي وهو الله فإذا لم تتمّ كل من الجهتين فليست العبادة عبادة لا بالحمل الأوّلي ولا بالحمل الشايع الصناعي.

وعلى أضواء ما بيّناه يظهر لك أنّ العبادة لا يجمعها عنوان الاتجاه إلى اطاعة الأمر وإلى امتثال عنوان الأهلية والملاك وأنّ العبادة إذاكانت متمحّضة بعنوان الأمر فهي عبادة بالمعنىٰ الثانوي وليست عبادة بالمعنىٰ الأوّلي ولا جامع بيّنها كما بيناه وعند ذلك فلا يتوجّه ما بينه من أنّ الاطلاق ليس هو جمع القيود بل هو رفض القيود وانّ عنوان الاطلاق هل هو بمعنى رفض القيود أو جمعها فإنّه لا يرتبط بصلب الموضوع الّذي ذكره وأمّا ما تعرّض له أخيراً من أنّه لو لم يتمّ أخذ الجامع في القربة وانّه لا محذور فيه في جميع صور القربة فيمكن أخذ عنوان يلازم القربة كما أفاده السيد الشيرازي فقد أوضحنا سابقاً أنّه مجرّد فرض وليس عليه دلالة وإن جاز ذلك ثبوتاً ولكن ليس كل ما جاز ثبوتاً صح اثباتاً.

وبكلمة موجزة انّما أخذه من تصوير الجامع بين مراتب العبادة وانّ مراتبها عرضية وإن أخذها بنحو الحكم الكلي فقد عرفت ما فيه لأنّ العبادة في مراتبها من

المراتب الطولية دون العرضية وانّ أخذ الحكم كلياً لا يدفع شبهة علية الشيء لنفسه أو الخلف أو الدور أو من وجود الشيء عدمه إلّا بخطاب متمّم للجعل الأوّلي أو الحصة الخاصة أو الاختلاف بين المتأخّر والمتقدّم في الوجود الخارجي والعلمي فراجع ما تقدم.

الأصل اللفظي

إنّك قد عرفت أنّ اطلاق الصيغة لا يقتضي التعبدية ولا التوصّلية وإنّ كل ما لا يمكن تقييده لا يمكن اطلاقه وحيث إنّ تقييد العمل بنية القربة أو الوجه والتمييز ممّا لا يمكن أخذها بالخطاب سواء كان الخطاب شخصياً أو كلياً فلا يمكن الاطلاق حيث إنّ التقابل بينهما على ما اخترناه هو تقابل العدم والملكة وإذاامتنع التقييد امتنع الاطلاق.

وقد نسب إلى شيخ الأساطين أنّ التقييد والاطلاق هنا من باب تقابل الإيجاب والسلب فإذا امتنع التقييد فلا مانع من ثبوت الاطلاق ولكن من الواضح كما سيأتي بيانه في باب المطلق والمقيّد أنّ التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل العدم والملكة لا من باب السلب والإيجاب فإذا امتنع التقييد فقد امتنع الاطلاق، لأنّه كما أوضحنا مراراً أنّ التقابل ليس من السلب والإيجاب ولا من التضاد.

وانّ الروايات الواردة عن أهل البيت عليهم السلام قد تكون بحسب القرائن حتّىٰ في مقام تقابل العدم والملكة كنيّة القربة في العمل أو الوجه والتمييز تدلّ الروايات على الاطلاق أو التقييد فلا يستدعي الاهمال في الواقع.

وقد تكون الروايات كرواية حماد وغيرها في مقام الاطلاق المقامي.

وعليه فليس لازم القول بأنّ الاطلاق والتقييد من تقابل العدم والملكة هو اهمال الواقع والاهمال في بعض المقامات قد يقصده المولىٰ لحكمة في نظره ولكن لا يوجب اهمال في غالب الموارد بل يحصل البيان من خطاب الشارع بالقرائن أو الاطلاق المقامي أو يقع بيان الشارع مطلقاً من بعض الجهات دون بعض الجهات.

فلا ملازمة بين القول بأنّ الاطلاق والتقييد من باب تقابل العدم والملكة في اهمال الواقع، فإنّ الحكيم يبيّن مراده بطرق شتّىٰ من القرائن أو من أنّ حالة المتكلّم هو البيان من كل الجهات من الاطلاق المقامي وغيره وأمّا اهمال الواقع فقد يقصده الحكيم حتّىٰ على القول بأنّ التقابل بالاطلاق والتقييد هو تقابل التضاد أو السلب والإيجاب.

اختيار بعض أعلام العصر والمناقشة فيه

ذهب بعض أعلام العصر[١] إلى أنّ التقابل بين الاطلاق والتقييد تقابل التضاد وانّ المقابلة بينهما مقابلة الضدّين لا العدم والملكة، لأنّ الاطلاق رفض القيود والخصوصيات، والتقييد عبارة عن لحاظ دخل خصوصية من الخصوصيات في الموضوع أو المتعلّق.

ومن الطبيعي أنّ كلّاً من الاطلاق والتقييد بهذا المعنى أمر وجودي، وتوضيحه أنّ الغرض لا يخلو من أن يقوم بالطبيعي الجامع بين كافة خصوصياته أو يقوم بحصة خاصة منه ولا ثالث بينهما، فعلى الأوّل: لابدّ من لحاظه على نحو الاطلاق والسريان وعلى الثاني: لابدّ من لحاظ تلك الحصة الخاصة ولا يتصوّر لهما ثالث، فإنّ مرد الوجه الثالث وهو لحاظ بلا رفض الخصوصيات وبلالحاظ خصوصية خاصة إلى اهمال الواقع وانّ الاهمال من المولىٰ مستحيل، فالموضوع أو المتعلّق في الواقع إمّا مطلق أو مقيّد.

وعليه فيكون الاطلاق والتقييد من باب الضدّين ولو سلّمنا أنّ المورد من تقابل العدم والملكة وانّ الصحيح أنّ استحالة التقييد بشيء في مرحلة الثبوت يستلزم عدم الاطلاق فإذا امتنع التقييد امتنع الاطلاق فانّما هو في مقام الاثبات والدلالة لجواز الاهمال من المولىٰ في عالم الدلالة وأمّا في مرحلة الثبوت والواقع

١. السيد الخوئي في حاشية أجود التقريرات ج١ - ص١٥٦ - ١٥٧.

فإذا امتنع التقييد ثبت الاطلاق وهو رفع القيود لا اجتماع القيود.

فمن ذهب إلى أنّ التقابل بينهما تقابل العدم والملكة انّما يتمّ في مرحلة الظاهر والاثبات لجواز الاهمال من المولىٰ وانّ لازم القول بأنّ التقابل بين الاطلاق والتقييد تقابل العدم والملكة وذلك لأنّها تقوم على أساس اعتبار القابلية الشخصية في العدم والملكة ولكن القابلية المعتبرة أعمّ من الشخصية أوالقابلية الصنفية أوالنوعية أو الجنسية، هذا غاية بيانه علىٰ الاجمال.

وبيانه: أنّ الاطلاق والتقييد إمّا من تقابل السلب والإيجاب ومن باب التناقض بين الشيئين فعند امتناع التقييد يثبت الاطلاق وهونقيض التقييد ولازمه ثبوت التوصلية عند عدم تمامية التعبدية ومن الواضح أنّ ليس التقابل هنا بمعنى السلب والإيجاب، فإنّ الاطلاق ليس سلب التقييد.

وإمّا كون الاطلاق والتقييد من باب الضدّين الذين لا يجتمعان على موضوع واحد فمحل منع، فإنّ العرف في مقام استعمالات المطلق والمقيّد لا يراهما من باب الضدّين بل يرى أنّ الاطلاق هو عدم التقييد.

فلو سلّمنا وتنّزلنا إلى التضاد الواقعي فلا يكون ذلك مدركاً في المتفاهمات العرفية حيث إنّ المتفاهم بين العرف هو أن يكون أحدهما من باب العدم والآخر من باب الملكة، فإذا نظر الانسان إلى الاطلاق والتقييد بنظرة عرفية لا بنظرة فلسفية وجد المقام ليس من قبيل الضدين بل يرى أحدهما مقيّداً بعدم الآخر ولا يفهم العرف التضاد بينهما وثانياً: انّ ميزان التضاد بين الشيئين هو أن يكون كل واحد منهما لا يجتمع مع الآخر في موضوع أو محل واحد وهنا امكاناً وثبوتاً أن يتعلّق غرض المولىٰ بالأعمّ من الاطلاق والتقييد بالمعنى المصطلح فيجوز للمكلف أن يأتي بالعمل مقيّداً بالقربة وفي موضوع التكليف ويجوز تركه من باب الاتيان بالغرض دون الغرض الأوفىٰ ولوكانا من باب الضدّين لم يصحّ من الأمر أن يجوّز الاتيان بالمأمورية تارة بالقربة وأُخرى بعدمها.

وأمّا ما قربه في وجه الردّ بالعدم والملكة من أنّ العدم والملكة تارة تكون

الشئنية والقابلية بكل منهما بالشخص أو النوع أو الجنس كالبصر والعمى بالقياس إلى الانسان أو العقرب والجدار فلا يرتبط بموضوعية المسألة لأنّ الشئنية في كون الشيء مطلقاً ومقيّداً محفوظة في جميع الخطابات الكلية القابلة للتقييد والاطلاق.

ولو التزمنا بنظرة بأنّ الاطلاق والتقييد من باب الضدين فلازم الضدّين هو عروضهما على محل واحد والمفروض هنا انّ ليس الموضوع أو المحل واحداً لأنّ الاطلاق يرد على الطبيعة من حيث هي هي والتقييد يرد عليها من حيث الطبيعة الخاصة وحينئذ فيختلف ما يرد عليه الاطلاق عمّا يرد عليه التقييد.

واتضح على ضوء ما بيّناه أنّ ليس الاطلاق والتقييد من تقابل الضدّين لا عرفاً ولا حقيقة وانّ الاطلاق والتقييد من باب العدم والملكة بالقياس إلى شئنية الطبيعة لهما واتصافها مرة بالاطلاق وأُخرى بالتقييد، وأمّا الاهمال في مقام الدلالة على ما ذكره فغير تام أيضاً، لأنّ الخطابات العرفية أو الشرعية قد يستفاد منها التقييد وقد لا يستفاد منها ذلك وليس الاهمال مبني على عدم أخذ قصد القربة في موضوع الخطاب بل انّما عدم البيان في مورد خاص وهو مورد ما إذالم يمكن أخذ قصد القربة في المتعلّق لا مطلقاً.

تأسيس الاصل العملي

اعلم أنّه على ما بنينا عليه من امكان أخذ قصد القربة أو نية الوجه والتمييز في موضوع التكليف ومتعلّقة شرعاً فإذا شك المكلف في أخذ قصد القربة فتجري البرائة الشرعية والعقلية وإن كان المقام من الواجبات الارتباطية وليس من الواجبات الانحلالية وحيث يمكن أخذ القربة في متعلّق الخطاب ولو بخطاب آخر أو دال آخر فتجري البرائة عند الشك في أخذ قصد القربة في المتعلّق.

وقد عرفت منّا سابقاً أنّ القربة ونيّة الوجه والتمييز ليست من الأمورالعقلية المحضة نظير الاطاعة والمعصية التي لا يمكن أخذها في موضوع الخطاب الشرعي ليجري فيها قاعدة الاشتغال العقلي وقد قرب فيالكفاية أنّ المقام من الاشتغال

العقلي حيث إنّه من موارد الشك في الغرض والمجرى في الشك في الغرض هو الاشتغال وهو ممنوع.

وقد أوضحنا الرد عليه، وثانياً لو سلّمنا الكبرىٰ فربّما نقول بالفرق بين القيود التي هي مغفول عنها كالوجه والتمييز بخلاف القربة حيث إنّ الاطلاقات المقامية كافية في رفع كل قيد كان مغفولاً عنه وإن كان التحقيق هو صحة جريان البرائة سواء كانت القيود مغفولاً عنها أو غير مغفول عنها.

وعلى الإجمال أنّه لا قصور في اطلاقات أدلّة البرائة بين القيود المغفول عنها أو غيرها ولا بين أن يكون الشك في أصل التكليف أو في قيود التكليف ولابين الأقل والأكثر الارتباطي والانحلالي ولابين موارد الظنّ بالتكليف أو الاحتمال ولابين كون الشك في التكليف أو في محصل التكليف إذا كان المحصل للتكليف وقع مرآة للمكلف به أو كان متّحداً مع المكلف به في الوجود لا من قبيل الماهية بين الماهيتين أو الوجود بين الوجودين.

ولذا أجروا البرائة في باب الوضوء عند الشك في أجزائه وشرائطه مع أنّهم قالوا بأنّ الوضوء مقدّمة للكون على الطهارة أو مقدّمة لبعض الغايات الأُخر وما ذاك إلّا لأنّ عنوان الوضوء متّحد مع أجزائه وجوداً وخارجاً وإن اختلفا في العنوان وليكن هذا على ذكر منك، فإنّه نافع في بحث البرائة والاشتغال وانّ البرائة الشرعية تجري في الشبهات البدوية من التحريم والوجوب وفي الشبهات الموضوعية وتجري في الأحكام التكليفية والوضعية وفي الاستحباب والكراهة أيضاً، وانّ البرائة تجري في كل مقام كان فيه منّة على العباد.

وتوضيح البحث أنّ حديث الرفع في شموله للموارد يتوقّف على كون الشيء مجهولاً أوّلاً وكونه قابلاً للرفع والوضع ثانياً وكون الرفع منّة على العبد فإذا لم تتمّ هذه المقدّمات فلا تجري أصالة البرائة.

وبيان ذلك: أنّ كل مسبّب إن كان أمراً شرعياً كالوجوب والطهارة والملكية وقلنا: إنّ المجعول الشرعي هو المسبّب عند وجود أسبابه، فوجود المسبّب عند

وجود تمام الأجزاء والشرائط حتّىٰ الأمور المشكوك دخلها في السبب فيستحيل شمول حديث الرفع جار فيه فباب الأسباب والمسببات قد وقعت على عكس التكاليف إذادار الأمر فيها بين الأقل والأكثر، فالأقل معلوم والأكثر مشكوك فيمكن أجراء البرائة فيه بخلاف باب الأسباب والمسبّبات حيث إنّ سببية الأكثر هي المعلومة دون الأقل فلا ترتفع بحديث الرفع وانّ سببية الأقل مشكوكة ولا امتنان في رفعها.

ثم إنّ حكم العقل ممّا يحكم بالبرائة العقلية والبرائة الشرعية أيضاً من غير فرق بين ما تغفل عنه العامة من القيود أم لا ودعوىٰ أنّ ما تغفل عنه العامة يتعيّن على المولىٰ التنبيه عليه ويندفع أنّ المولىٰ حيث لم يجعله من قيود خطابه فليس له فيه خطاب تشريعاً وتجري البرائة فيه أيضاً.

منافاة الاجرة للعبادة

قد يأتي في الخاطر عدم جواز الاجرة على العبادات لمنافاة أخذ الاجرة على العمل العبادي وحيث إنّ المانع من أخذ الاجرة هو عنوان التعبّدية فلا فرق في ذلك بين كون العمل واجباً أو مستحباً، لأنّ أخذ الاجرة مناف للاخلاص في العبادة.

وقد أجابوا بأن الاجرة في العمل العبادي من قبيل داعي الداعي وإذا كانت الاجرة من قبيل داعي الداعي فالعمل كان ناشئاً عن الاخلاص وهو العلّة القريبة لإيجاد العمل وليست الاجرة في عرض الخلوص حتّىٰ لا يكون العل خالصاً لوجهه تعالىٰ لكون العلّة مركّبة من الخلوص وقصد عنوان الاجارة.

وقد أورد بعضهم على هذا التقريب، انّا لو سلّمنا أنّه من قبيل داعي الداعي وليست الاجرة في عرض الخلوص إلّا أنّه يعتبر في العبادة أن تكون جميع سلسلتها وعللها عبادية، والجواب عن الشبهة أنّ مورد الاجارة ليس ذات الصلاة نفسها مع قصد امتثال أمر العبادة ليكون من الداعي في التشريك بين الخلوص وقصد الاجرة وانّما مورد الاجارة هي الصلاة عن قصد الامتثال فإنّه على ما بيّناه لا تشريك لقصد

الامتثال فيقصد المصلي بالصلاة المأتي بها بداعي الامتثال ويكون المقام معلولاً لعلّة وتلك العلّة هي معلولة لعلّة أُخرى وهو من قبيل الفعل المغيبي بغاية وذلك الفعل المغيبي بغاية ناشئاً عن غاية أُخرى.

وهذا هو الحال في كل معلول ناشىء عن علّة والعلّة قد نشئت عن علّة أُخرى كما في جميع الاسباب التوليدية الناشئة من سبب قريب ويكون السبب ناشئاً عن سبب آخر وانّ العلّة القريبة للمعلول الناشئة عن علّة سابقة لا قصور في العلّية التي تكون لاحقة لإيجاد المعلول عقيب تلك العلّة الأُولىٰ وكفاية كون العمل قريباً ومتوجّهاً به إلى الله من العلّة الموجدة للعمل وهي قريبة حسب الفرض وليس للعقل حكم بعدم مقربية العمل لو كانت السلسلة البعيدة غير قريبة ولا أنّ الشارع المقدّس قد اشترط في العمل العبادي أن تكون السلسلة القريبة والبعيدة كلّها عبادية وإلّا لبطلت كثيراً من عبادات المكلفين كما هو المشاهد في العلل الطبيعية من عدم قصور العلّة المتأخّرة لإيجاد المعلول في حقيقة العلية وتماميتها، ثم الفت النظر أيّها القارىء انّما بيّناه لا ينافي الخلوص في العمل، فإنّ العليّة المتأخّرة قد قارنت تمام الخلوص ولا قصور في جهة الخلوص في العبادة.

وإن كان لو تمّ اعتبار الخلوص في جميع سلسلة العلل والمعلولات كان من تمام الخلوص والطاعة ومراتب كمال العبادة وهذا لا يتنافى مع العبادية إذا كانت العلل البعيدة غير خالصة وقريبة.

وإن كان لو تمّ اعتبار الخلوص في جميع سلسلة العلل والمعلولات كان من تمام الخلوص والطاعة ومراتب كمال العبادة وهذا لا يتنافى مع العبادية إذا كانت العلل البعيدة غير خالصة وقريبة.

وأمّا ما أفاده الاستاذ النائيني طبقاً لجماعة من الفقهاء أنّ السلسلة وإن لم تكن خلوصية كطلب الرزق والأولاد وكثرة المال إن رجعت إلى اعتبار الشارع لها في العبادة فتعتبر السلسلة كلّها خلوص وعبادة لرجوع الأمر إليه تعالىٰ وإذ أرجع الأمر إليه كان العمل خلوصياً كلّه ومن الواضح أنّ رجوع التعليل والسلسلة إلى الواجب لا

يجعل العمل بمباديه وسلسلة علله عبادياً[١] .

وانّما يصير العمل لامتثال أمر المولىٰ عبادياً فقط وانّ الخلوص في سلسلته الطولية من مراتب كمال العبادة كما بيّنا ذلك في مراتب العبادة وأوضحناه في أنوار الوسايل.

جواب شيخ الأساطين في اجارة العبادة

اختار شيخ الأساطين‌ﷺ صحة الاجارة المتعلّقة بالعبادة وان لا تنافي بين صحة الاجارة والعمل العبادي[٢] ، وتقريبه أنّ العمل ذو حيثيتين، حيثية الإيجاد وحيثية الوجود وانّ كل حيثية تنافي الحيثية الأُخرى فما تعلّقت به الاجارة هو نفس المصدر وإيجاد العمل وما تعلّقت به العبادة هو اسم المصدر وهو الوجود وقد اختار هذا الوجه الاستاذ النائيني ويظهر من المحقّق الرشتي عند التعرّض لهذا البحث التردّد بين كون الإيجاد والوجود أمرين متغايرين واقعاً وثبوتاً أو متغايرين مفهوماً واعتباراً ولعلّ هذا المعنىٰ هو ما أفاده شيخ الأساطين إلّا أنّ التأمّل قاض بأنّ اختلاف الشيء من حيث الوجود والإيجاد إن كان يكفي فيه الاختلاف الاعتباري وانّ الاختلاف الاعتباري مصحّح الاجارة وهو المقصود إذ لا مانع من كفاية التعدّد الاعتباري في صحة العبادة كما سيأتي منّا بيانه وإذا ذهبنا أنّ الاختلاف الاعتباري ممّا لا حقيقة له واقعاً وخارجاً وانّ صرف تعدّد الاعتبار لا يوجب صحة الاجارة على العبادة فيشكل الأمر فيه وإذا اخترنا عدم كفاية الاختلاف الاعتباري وانه لا يجزي في وقوع العمل عبادة بل لابدّ من تعدّد وجود العمل من النائب وانّ اختلاف المصدر واسم المصدر ليس اختلافاً مقولياً وانّه لا يكفي الاختلاف بمفاد المصدر واسم المصدر وانّ هذا ممّا يوجب التشكيك في صحة وقوع الاجارة على العبادة وإن كان الّذي يقتضيه النظر أن تصح العبادة ولو كان المورد من الاختلاف الاعتباري

١ . أجود التقريرات ج١ - ص١٦١ - ١٦٢.
٢ . كتاب الطهارة: ٨٦.

دون الاختلاف الحقيقي.

وأمّا ما أفاده المحقّق الرشتي من تصوير المورد بالاختلاف الحقيقي بين المصدر واسم المصدر فلا وجه كما سيأتي منّا بيانه.

الاشكالات الواردة في اجارة العبادة

أولاً: انّ العبادة لاعتبار الخلوص فيها تتنافىٰ بأخذ الاجرة عليها.

ثانياً: انّ النائب غير متوجّه إليه الأمر وانما توجه إلى المنوب عنه وعليه فلا يمكنه التقرّب بالعمل العبادي، مضافاً أنّ أوامر النيابة ليست إلّا توصلية فكيف يمكن للنائب أن يتقرّب بالأمر التوصلي في العبادة ولو تنزّلنا وقلنا بان الأمر متوجه إلى النائب عبادياً ومقرباً فإنّما يقع مقرباً للنائب وليس مقرباً للمنوب عنه.

ثالثاً: ان التقرّب اللازم في العمل العبادي النيابي غير قابل للنيابة وانّ التقرب للنائب يوجب القرب لنفسه لا للمنوب عنه.

رابعاً: انّ نسبة العمل إلى العامل نسبة حقيقية وأمّا بالقياس إلى المنوب عنه فهي بالعرض لا بالحقيقة.

جواب الاعلام:

أمّا عن الأوّل فلتعدّد مؤدّي الاجرة وما تعلّقت به وما كان عبادة ولم يكن أحدهما عين الآخر بل هما متغايران ذاتاً وحقيقة بأنّ النائب له فعلان، جانحي قلبي وجارحي عيني، أمّا الفعل القلبي تنزيل النائب نفسه منزلة المنوب عنه وهي حقيقة النيابة وتقع بإزائها الاجرة.

وأمّا ما هو من أفعال الجوارح وهي نفس المأمور به كالصلاة لا أُجرة عليه، وعليه فالاخلاص على المأمور به كالصلاة محفوظ المرتبة وهذا هو المنسوب إلى شيخ الأساطين وقد أجاب أيضاً عن الاشكال بما ذهب إليه شيخ الأساطين في رسالة القضاء عن الميت، انّ الصلاة لها قيدان، الأوّل: انّها عن قصد القربة الثاني: انها

عن غيره، والاجرة انّما تقع من ناحية الثاني دون الأوّل ولا أجرة بهذا المعنى لا على القيد ولا على المقيد وانّ الاجرة هنا ليست بالنظر إلى التنزيل وانّما هي بالنظر إلى القيد وهو مباين ذاتاً ووجوداً مع ذات المقيّد ومع القيد الآخر، وقد أجابوا أيضاً بكفاية التعدّد الاعتباري وإن لم يكن تعدّداً حقيقياً وذلك بوجهين، الأوّل: ما نسب إلى شيخ الأساطين أيضاً انّ الصلاة تلحظ تارة من حيث نفسها وأُخرى من حيث تعلّق النيابة بها والاجرة انّما تصحّ بلحاظ هذا الأمر الاعتباري وهو كونه عن الغير فالصلاة في نفسها عبادة ومن حيث كونها عن الغير عمل كسائر الأعمال التي يستحق بها الاجرة نظير ما لو أوقع الصلاة في البيت وأخذ الاجرة على عنوان أنّ صلاته في البيت، فالعمل انّما اختلف من حيث النيابة اعتباراً وإلّا فالعمل واحد حقيقة، الثاني: ما أفاده في مكاسبه أنّ الصلاة لها اعتباران، أحدهما فعل النائب والآخر فعل المنوب عنه، فباعتبار كونها فعل النائب لا يجب التقرب فيها حتى يمنع عن أخذ الاجرة عليه وباعتبار كونها فعل المنوب عنه مقربة للمنوب عنه ولا مانع من وقوعه قريباً عن المنوب عنه وعلى الوجه الّذي ذكرناه فمن حيث الاعتبارين كان باعتبار احدهما عبادياً والآخر توصلياً يستحق عليه الاجرة، والجواب عمّا ذكره، أمّا عن الأوّل فلو كان مجرد التنزيل من غر حاجة إلى تعقيبه بالعمل ويستحيل تقوم الفعل القلبي النفساني والتنزيل الفرضي بأمر خارج عن أُفق النفس والاعتبار، والجواب عن الثاني: انّه لا يتم إذا كان نية الخلوص على وجه الطولية لأنّه لا يصلي لقصد القربة إلّا لمكان تنزيله ولا ينزل نفسه منزلة غيره إلّا لأجل الاجرة وانّ الاخلاص الطولي غير متحقق لانتهاء سلسلة العلل الغائية إلى غاية غير قريبة، وانّ الاشكال الثاني مشترك الورود بين الوجه الأوّل والثاني، إذ لولا الاجرة لما أوجد الصلاة المتقرب بها متقيّدة بكونها عن الغير وعليه فلا أخلاص طولاً والمفروض لزوم الاخلاص طولاً وأمّا الجواب عن الثالث فمن الواضح استحالة انبعاث عمل واحد عن داعيين مستقلين ولو بعنوانين اعتباريين، وعند ذلك لابدّ وأن يكون أحد الاعتبارين في طول الآخر وعليه فلا اخلاص طولاً وأمّا تنظير المقام بالصلاة في البيت أو المسجد مثلاً فان أريد

الاستيجار على إيجاد الصلاة في البيت أو المسجد فهو مبنى على كفاية داعي الداعي ولا يتم على الفرض وان أريد به الاستيجار على الكون في البيت المقارن لفعل الصلاة كما يشهد له مثال الصوم في البيت الّذي لا اتحاد له مع الكون في البيت فهو خارج عما نحن فيه من الاستيجار على العمل القربى النيابي لا على التنزيل المقارن أو غيره من المقارنات.

وأمّا الجواب عن الرابع، انّ نسبة العمل للمنوب عنه ليست بالعرض والمجاز وليس من باب النسبة الثبوتية من تحقق عمل النائب واسطة في الثبوت لعمل المنوب عنه، فإنّ الوجدان يقضي أنّ المورد ممّا له داعيان طوليان، أحدهما امتثال الأمر بالصلاة والآخر هو استحقاق الاجرة على العمل القربى النيابي لا على النيابة فليس هناك فعل متمحّض في الاخلاص طولاً حتى يكون منسوباً إلى المنوب عنه بل تمام ما هو منسوب إلى النائب بالذات منسوب إلى المنوب عنه، ومن أضواء ما بيّناه يظهر لك كفاية داعي الداعي لصحة العمل وكونه قريباً دون التنزيل ودون عنوان تفريغ الذمة عن الميت المتحد مع العمل العبادي وثانياً أنّ عنوان تفريغ الذمة والتنزيل ليس مالاً حتى يقابل في المال بالاجارة.

بيان لبعض الأعلام

إنّ باب العبادات نظير التوصليات قابلة للنيابة فيعتبر النائب أنّه بمنزلة المنوب عنه فيأتي بعمل المنوب عنه وكونه نائباً عن المنوب عنه في عالم الاعتبار ممّا يصحّح جهة الاجارة.

ويدفع هذا الوجه أنّه إن أراد بعض الأعلام بهذا التقريب انّ تكليف المنوب عنه إلى النائب حقيقة فهو خلاف الواقع بل محال بأن يجعل عمل المنوب عمل النائب بالحمل الأوّلي الذاتي وبالحمل الشايع الصناعي وإن أريد أنّ نسبة الاضافة إلى النائب تقع بعد التنزيل من جهة المنوب عنه فيكون أمر المنوب عنه وفعله أمراً للنائب وفعلا له بالغاية والعرض ويرد عليه أنّ فعل المنوب عنه لا يكون فعلاً للنائب

حقيقة بل ادعاءاً وبالعرض لأنّ فعل المنوب عنه لا يكون فعلا للنائب واقعاً وحقيقة وانّ التكليف العرضي لا يصير الانبعاث حقيقي من النائب ولا يجدي هذا الانبعاث لأنّه بالعرض والمجاز وان قصد الامتثال مترتّب واقعاً على الأمر الحقيقي وان قصد المجيب تنزيل الذات منزلة ذات أُخرى شرعاً فيكون من باب جعل تكليف مماثل لتكليف المنوب عنه، ويكون نظير جعل المؤدّي في الخبر وانّ التكليف المماثل وإن كان حقيقياً في حدّ نفسه إلّا بعناية أنّه الواقع ويكون تكليف النائب حقيقي من حيث نفسه وتكليف المنوب عنه عيناً بالعناية وهذا الجواب لا يتم لأنّه ليس إلّا تنزيلاً عرضياً وهو غير مفيد وإن كان متصوراً في عالم الثبوت إلّا أنّه محتاج إلى الدليل في عالم الاثبات وانّ مجرّد الامضاء لا يدلّ على هذا المعنى وأمّا إذا لم يمكن تحقّق الامتثال إلّا بتوجّه تكليف حقيقي إلى النائب فإنّه يكشف بدلالة الاقتضاء عن جعل حكم مماثل لتكليف المنوب عنه بعناية أنّه هو.

تقريب آخر

ذهب بعض الأجلّة أنّ مباشرة الفاعل ربّما كانت دخيلة في الغرض المترقّب من الفعل للمولىٰ ولا يسقط الأمر بفعل الغير ولو كان توصلياً وإذالم تكن المباشرة دخيلة في الغرض فيجوز ان يكون مثل هذا الأمر محركاً للغير نحو الفعل وعلى هذا البيان فيصحّ تقرّب النائب عن المنوب عنه، والجواب أنّ الغرض إن قام بكل منهما فيكون الواجب كفائياً وهذا المعنى وهو الكفائي غير مبحوث عنه هنا وثانياً أن يترتّب الغرض على فعل المنوب فقط ويكون التكليف أعمّ عمّا بالذات وهو المباشر أو بالعرض وهو النائب عنه ويستحيل أن يكون المحرك المتقوم بالمنوب عنه محركاً حقيقة لغيرهولو كان الغرض أعم، فان أعمية الغرض لا توجب امكان المحال ويسقط الفعل عن الغير إذا جاء بالغرض وكان المأمور به توصلياً ولكن المفروض في البحث هنا هو تعبدية الواجب فلا يسقط الغرض إلّا بفرض قصد الامتثال وحسب الفرض إن قصد الامتثال لا يقع الا من طريق محركية الأمر وقد ذهب الاستاذ

الأصفهاني إلى صحة النيابة في العبادة بما ملخّصه وان أطال في الوجه أنّ النائب يأتي بالفعل بقصد كونه موافقاً للمأمور به شرعاً عن المنوب عنه.

وهذا العنوان هو المقصود حيث إنّه عن المنوب عنه وبعد فرض انتسابه إلى من كان مضافاً اليه فعلاً فيجوز أن نأتي في الفعل المعنون بهذا العنوان بقصد عنوانه من أي شخص كان، حيث لا يتفاوت تعنون الفعل بهذا العنوان بتفاوت الاشخاص وإن كان صيرورته عبادياً بقصده لابد فيها من انتسابه إلى من كان مضايف العنوان فعلياً فيه، وانّ هيئة الخطاب بالتكاليف تنزل منزلة التحريك الخارجي وذلك نظير الإيجاد والوجود وكذا لتحريك الاعتباري المطابق للتحريك الخارجي إيجاد تشريعي من المولىٰ لمفاد المادة من العبد وحيث إنّ متعلّقه فعل اختياري فلابد من أن يكون موافقة ما أمر به وحركة المولىٰ نحوه علّة غائية لحركته نحو المادة وبهذا الاعتبار نقول: إنّ الأمر لجعل الداعي، وقد أجاب بعضهم انّ رضي المنوب عنه كاف في صحة التقرّب من النائب وإن وقع التشكيك في ذلك فتكفي نيّة التقرّب ولو لنفس النائب ويكون سقوط التكليف عن المنوب من باب اهداء ثواب العمل له وهذا هو المنسوب إلى المحقق الخراساني، بل بالغ بعضهم بان صورة العبادة من النائب موجبة لسقوط التكليف عن المنوب عنه واجزاء عمل النائب عن المنوب عنه ومن الواضح المناقشة في ذلك من وجهين، أوّلاً: ان العمل إذاكان من النائب وتحقّقت نيّة القربة لنفسه وكان النائب بعد اتمام العمل أهدى ثوابه للمنوب عنه فلا ربط له بباب النيابة فإنّ كل عمل يقوم به شخص وترتّب عليه الثواب فيمكن اهداء ثوابه إلى الأموات أو الأحياء وهذا لا ربط له بباب النيابة أصلاً.

وامّا ثانياً: فلأنّ النائب إذا قصد القربة لنفسه فهذا ليس محط باب النيابة في الأفعال القريبة وذلك واضح، وإجمالاً أنّ هذا الرأى ينحلّ إلى رأيين، الأوّل: أنّه يكفي بالنيابة، رضى المتوفي باتيان العمل من النائب ومن الواضح أنّه كيف يحرز هذا المعنى ومن أي طريق يعلم وكيف يكون رضاء المنوب عنه عنواناً للنيابة وأي دليل على ذلك وأمّا الوجهة الثانية وهو اهداء الثواب، فمن الواضح أنّه إن كان داعياً

للمصلّى بأن يهدي ثواب العمل للميت فهذا ليس من النيابة في شيء لأنّ النيابة هو اتيان عمل الغير من النائب وإن كان بعد الصلاة لنفسه أهدى ثوابها للميت فإنّه أيضاً ليس من موارد النيابة في شيء حتى يسقط هذا العمل عمّا في ذمة المنوب عنه وأن من راجع نيابة الحج وأمثالها لا يجد لعنوان اهداء الثواب أو رضى الميت مما يعد نيابة عن الميت عيناً ولا أثراً.

تحقيق البحث:

اعلم أنّ عنوان العبادة ومباشرة الشخص لها وإن كانت من الأمورالمجعولة من المولىٰ تشريعاً على حسب ماكلّف به المولىٰ واشتراطه من القيود في التكليف على المكلفين وهذا المعنى كما يتأتّى من الشارع في توجيهه إلى المكلفين كذلك يتأتّى من أبناء العرف والعقلاء فقد يخضعون ويتذللون لمواليهم وملوكهم وكثيراً ما يقصدون الخضوع للملوك والحكام أو للآباء وإن بيّنا سابقاً أنّ العبادة لغيره تعالىٰ لا تتحقّق لا بالحمل الأوّلي الذاتي ولا بالحمل الشايع الصناعي لأنّ مقوم العبادة كون العمل خضوعياً وانّه منسوب إلى المولىٰ الحقيقي ولا عمل خضوعي للملوك والحكام، فهذا النحو من العبادة، عبادة تشريعية وعلى كل فتعتبر في انظار العرف انّها من العبادة ولذا يقال: اخضع للعالم وقبّل يده نيابة عنّي فإنّه لا ريب، لأنّ مثل هذا النحو ممّا يعتبر عبادة في انظار العرف وبناء العقلاء وهذا المعنى ممّا يقبل النيابة في أنظارهم وعباراتهم وانّ الشارع قد أمضى هذه النيابة والتنزيل وجعل عمل النائب عمل المنوب عنه فلهذا العمل إضافتان، إضافة إلى النائب وبهذا المعنى يستحق الاجرة وإضافة إلى المنوب عنه وبهذا الوجه يكون العمل قريباً فيكفي اعتباره من الشارع امضائه لطريقة العرف والعقلاء وبذلك تصح العبادة من النائب وتجزي عن المنوب عنه وإن وقع التشكيك في الامضاء لطريقة العقلاء والعرف كما يظهر من الاستاذ الاصفهاني في اجارة العبادات فنقول: إنّ ورود الأمر في النيابة في باب الحج وفي باب المستحبات الشرعية وتكليف الولي للصلاة عن الميت إذا كان الميت

مشغول الذمة بعبادة من العبادات فإنّه من مجموع الأدلّة يفهم صحة النيابة من الولي الأكبر عن أبيه والنائب في الحج وغير ذلك ممّا دلّ على صحة النيابة من غير تخصيص لباب دون باب ولا مورد دون مورد وإجمالاً أنّ العمل من النائب يكون من باب ذي الاضافتين إضافة للنائب وإضافة للمنوب عنه من غير حاجة إلى جعل الاجارة على الأعمال الجوانحية القلبية والعمل العبادي على الأعمال الجوارحية كما اختاره شيخ الأساطين في صحة الاجارة من الوجوه التي ذكرها وانّ الاختلاف بينهما اختلاف بالحقيقة لا بالاعتبار أو نقول بكفاية تعدّد الأمر الاعتباري وانّه تارة ينسب العمل لنفس العامل وأُخرى إلى المنوب عنه، فإنّك بعد ما عرفت أنّ العبادة تقع عرفية وقد أمضاها الشارع ودلّ الدليل عليها ليكون العمل ذا حيثيتين، حيثية العمل القائمة بنفس العامل وحيثية بأنّه عمل المنوب عنه وانّ الاتيان به موجب لسقوط التكليف عن المنوب عنه فكان العمل قريباً من حيث المنوب عنه وتوصلياً من حيث إنّه عمل النائب وعند ذلك فيستحق الاجارة عليه فالعمل حقيقة ذو اضافتين وحيثيتين فمن حيث إنّه عمل النائب يستحق الاجرة ومن حيث إنّه عمل المنوب عنه فهو تعبّدي ويسقط التكليف عن المنوب عنه وعند الاحاطة بما بيّناه فلا يستبعد السامع أنّه بفعل النائب يسقط عن المنوب عنه لأنّه عمل المنوب عنه باضافته إليه وعمل النائب بفعله له فيستحق عليه الاجرة وعلى أضواء هذا البيان وتقريبه عرفاً وتأكده بالروايات وإمضاء طريقة العقلاء عند الشارع ممّا توجب صحة النيابة في العبادات وإسقاط العبادة عن ذمة الميت من غير حاجة إلى التكلفات الفنية من تعدّد الوجود في العمل أو تعدّد الاعتبار أو إهداء الثواب أو رضي الميت بذلك فإنّها تمحّلات بعيدة نظير ما نسب إلى بعض الأعلام إلى كفاية العمل صورة وإن لم يكن عبادة عن تفريغ ذمّة الميت.

منافات الوجوب لصحة الاجارة

إنّ الفقهاء تعرّضوا لمنافاة الاجارة وقرّبوه بوجوه، الأوّل: ما ذهب إليه شيخ

الأساطين من أحد وجهين: انّ العمل وإن كان بطبيعته ممّا تصح الاجارة عليه إلّا أنّ المكلف لمّا كان مقهوراً على إيجاده من ناحية ايجاب الشارع وعليه فلا يمكن أن يقابل بالاجرة على مال فالايجاب الشرعي يكون مسقطاً لرضى المكلف ومن هنا لا تصح الاجارة وأمّا لأنّ الإيجاب يمنع من التصرّف فيكون المكلف من حيث الإيجاب لا قدرة له في عالم التشريع على التصرّف في عمله ليكون مورداً للاجارة لأنّ الاجارة تستدعي ملكية التصرّف والمفروض أنّ لا ملكية له في التصرّف على أعماله، الثاني: ما قرّبه المحقّق الخراساني في ما نقله عنه تلامذته في بحث القضاء من لغوية بذل العوض والمال على ما يتعيّن على الأجير ادائه، الثالث: ما نسب إلى كاشف الغطاء، انّ الايجاب من المولىٰ يحقّق كون العمل ملكاً لله تعالى ولا يمكن تمليكه للأجير أو لغيره، الرابع: انّ ايجاب المولىٰ المكلف على العمل يوجب سقوط احترام ذلك العمل وإذاسقط احترام العمل لم تصح الاجرة عليه إلى غير ذلك من الوجوه التي يظهر ردّها بالتأمّل.

والجواب عن الوجوه المتقدّمة وغيرها المدّونة في الكتب المطوّلة أنّ الملكية والمالية إضافات اعتبارية يعتبرها المعتبرون والمشرّعون لأجل نظام البشرية وحفظ الاجتماع والبيئات ورعاية للاقتصاد في الشعوب والأقطار وانّ المالية ما توجب الرغبة بالشيء فيبذل بإزائها المال وهذه المالية قد تضاف إلى الشخص فتقول هذا مال لمسلم محترم وهذا مال لغير مسلم فهو غير محترم وقد يكون الشيء ملكاً ولا يعتبر في أنظار العرف مالاً كحبّة من أرز أو شعير فلا يبذل بإزائها المال وانّ حقيقة الاجارة هي مبادلة المنافع أو الأعمال بالمال ولا مانع في المقام من المبادلة عرفاً وشرعاً وليس المقام من الممتنعات العقلية ومن يدّعي عدم صحة الاجارة لعدم المالية أو لعدم الملكية أو لعدم القدرة على التسليم لإيجاب المولىٰ أو من جهة لغوية البذل والمبادلة بعد إيجاب المولىٰ أو لعود النفع إلى النائب وإلى غير ذلك وجوه غير تامة في المقام وانّ من الواضح انّ إيجاب المولىٰ وقهره للمكلف بسقوط إذنه ورضاه انّما هو موجب لسقوط إضافته إلى المسلم لا لسقوط مالية العمل بأنّ

العمل يذهب هدراً ولا يقابل بالمال فلذا جاز أكل مال غيره في المخمصة من غير رضىٰ المالك وإذنه مع بقاء ماله على احترامه من ضمان قيمته وأمّا هدر المال وذهابه عنوان غير هدر المالية فقد تجتمعان بهدر المال والمالية كما في مال الحربي، وانّ الوجوب من المولىٰ لا يوجب كونه غير ملك له، وعلى ضوء هذا البيان فإنّ السلطنة على التصرّف في الوضع والمعاملة محفوظة وثابتة وأمّا توهم أنّ المولىٰ بعد الإيجاب بمعنىٰ أنّ الشخص كان محيطاً بعمله قبل الإيجاب ولم يكن محيطاً بعمله بعد الإيجاب فهو واضح المنع حيث إنّ الإيجاب لا يمنع من صحة المعاملة نظير الواجبات النظامية من الطبابة والهندسة ونحو ذلك، فمدفوع بأنّ طبيعة الإيجاب تقتضي تعيين العمل على المكلف ولكن هذا لا يقتضي تعيين العمل لنفسه أو لغيره وانّ ملكية الخالق للأشياء ملكية اشراقية لا اعتبارية وملكية العامل لعمله ملكية اعتبارية وهي تجتمع مع الإيجاب وإجمالاً عند التأمّل انّك لا تجد لهذه المناقشات برهاناً علمياً.

البحث قد يستدعي طوراً آخر من الجواب

إنّ طبيعة الإيجاب تقتضي تعيين العمل على المكلف ولكن هذا لا يقتضي تعيين العمل لنفسه أو لغيره وثانياً أنّ ملكية الخالق للأشياء ملكية اشراقية لا اعتبارية وملكية العامل لعمله ملكية اعتبارية وهي تجتمع مع الإيجاب وإجمالاً عند التأمّل انّك لا تجد لهذه المناقشات برهاناً علمياً وقد يدفع الاشكال بطور آخر كما عن استاذنا النائيني من منافات الوجوب لأخذ الاجرة بالتفرقة بين ما إذا أخذ العمل بنحو المعنىٰ المصدري وعند ذلك فوجوبه لا يمنع عن أخذ الاجرة وأمّا إذا كان بمعنىٰ الاسم المصدري فإنّ وجوبه ينافي أخذ الاجرة بناء على أنّ الّذي يبذل بإزائه الاجرة هو المعنىٰ الاسمي الاستقلالي دون المعنىٰ المصدري الايجادي نظير الفرق بين العمل ونتيجة العمل من الخياطة وإيجادها ومن الهيئة القائمة بالثوب وهي نتيجة الخياطة فالنتيجة لا يمتنع أخذ الاجرة عليها والاستيجار ليس على ما هو

الواجب من إيجاد العمل بل على غير الواجب وهو نتيجة الايجاد وهذا المعنىٰ الّذي ذكره وما أراده في بعض كلماته من الفرق بين العمل من ناحية الاصدار والعمل من ناحية الصدور كالطبابة فيجب عليه بذل نفسه ويجوز له أخذ الاجرة من حيث المعاينة وتعيين الدواء وليس التفرقة من حيث الصدور والاصدار يخالف ما بنى عليه من المصدر واسم المصدر بل الاصدار والنتيجة هي عين الصدور ووجود الشيء وقد أورد الاستاذ الأصفهاني على النائيني بأنّ مفاد المصدر واسم المصدر والايجاد والوجود وهما ليسا إلّا حقيقة واحدة وانما يختلفان بالاعتبار وليس هناك شيئان أحدهما يقع مورداً للاجارة والآخر يقع مورداً للعبادة فهو في محلّه إلّا أن يقال إنّ اختلافهما وإن كان ليس اختلافاً حقيقياً وانّما هو من الاختلاف بالاعتبار وانّه يكفي في جواز الاجارة وصحتها هو الاختلاف الاعتباري كما تقدّم ذلك عن شيخ الأساطين ويجوز المناقشة فيه بأنّ الاختلاف الاعتباري لا يوجب تعدّداً في الحقيقة ومع عدم التعدّد كيف تصحّ الاجارة وإن كان التحقيق أنّ الأمور الاعتبارية كالأُمور الخارجية فقد يترتّب عليها اعتبار خاص كالوجوب وعلى اعتبار آخر الاستحباب نظير ما لو قال شخص لولده إذا جاء العالم الفلاني يجب عليك تعظيمه واحترامه وإذا جاء العالم الآخر فيستحب لك تعظيمه واحترامه فالتعظيم من حيث إضافته إلى شخص كان واجباً وإلى الآخر كان مستحباً بقيام واحد ولا مانع من ذلك عند التأمّل والدقّة وعلى ضوء هذا البيان يظهر لك انّما أشكل به على شيخ الأساطين والاستاذ النائيني من أنّ اختلاف الايجاد والوجود بالاعتبار لا يصحّح الاجارة عليه لا يخلو عن منع كما نبّهنا عليه وعلى كل فعلىٰ ما سلكناه هو صحة أحد الوجهين إمّا على نحو داعي الداعي وإمّا على اختلاف الإيجاد والوجود والمصدر واسم المصدر ولو اعتباراً وأخذ أحد الجوابين كاف بل لعلّ الاختلاف بين المصدر واسم المصدر من قبيل الاختلاف بين مقولة الفعل والانفعال وعليه فيكون المورد متعدّداً واقعاً لا مجرّد الاختلاف الاعتباري.

وقد نسب إلى جماعة الفرق بين الواجب العيني والكفائي بالمنع في الأوّل

والجواز في الثاني ومن أضواء ما تقدّم يتّضح لك عدم صحة هذا التفصيل بعدما عرفت جوار الاجارة حتى في صورة وجوب العيني وتفصيل ذلك يطلب من الكتب الفقهية المطوّلة.

إجارة العبادات كسائر الاجاراة في الشروط والقيود

إنّ الاجارة في العبادات كسائر موارد الاجارة على الأعمال وقد بيّنا حقيقة الاجارة انّها أمر اعتباري كسائر الاعتبارات من البيع وغيره ويكون العقد الناشىء من الإيجاب والقبول قولاً أو معاطاة موجب لتحقّق ذلك الاعتبار وليست حقيقتها التمليك للمنفعة أو للعمل لتحقّق الاجارة في بعض الموارد بدون التمليك كما في البيع وليست الاجارة عين السلطنة، فإنّ السلطنة من توابعها وأمّا تمليك بعض جهات العين في تمليك المنفعة كما عن بعض المحقّقين ممّن قارب عصرنا فقد بيّنا بطلانه في محلّه وأنّ جميع هذه المسالك أجنبية عن حقيقة الاجارة وهي إضافة خاصة اعتبارية ناشئة من تبديل المنفعة والعمل بالمال، واعلم أنّ الاجارة ليست بإزاء فعل العامل من العمل خارجاً أو المنفعة الخارجية بل هي بإزاء ذلك الاستعداد بجسم العامل أو العين المستأجرة وبهذا المعنى فهي جعل المال بإزاء قوّة العامل واستعداد الملك لتحقّق المبادلة في عالم الاعتبار بين المال والمنفعة والمال وعمل العامل وإذا تحقّقت إجارة لشخص فإنّها تكون موجبة لسقوط الاجارة الثانية وهذا النحو كثير الوقوع كما قال في إجارة المرأة قبل التزويج فإنّها ترفع موضوع حق الاستمتاع للزوج إمّا مطلقاً أو في زمان دون زمان على حسب ما آجرت نفسها عليها وقد يكون الاشتراط بنحو التقيّد لا الاشتراط المتداول فتكون المعاملة على وجه التقيّد دون التقييد ووحدة المطلوب فإذا لم تكن الحصّة الخاصة في المعاملة بطلت الاجارة كما في البيع وانّ تمييز الاشتراط وتعدّد المطلوب عن التقيّد ووحدة المطلوب انّما يستظهر بحب الموارد، وإذا انفسخت الاجارة فهل الانفساخ من حين الاجارة أو من حين الفسخ نظير تبعّض الصفقة في البيع فمبنيّ على الاختلاف في

المبنىٰ في المسألة وأمّا إذا كان الشرط غير مقدور أو التقيّد كذلك فلا تنعقد بها الاجرة عند ذلك إذا قصدا وحدة المطلوب، وليس مفاد موت المؤجّر والمستأجر بطلان العقد وانّما هو فسخ وهل تنفسخ الاجارة من حين العقد أو من حين الموت فموكول إلى محلّه وإذا اشترط المؤجّر في العبادات أو غيرها بنحو الاشتراط على نحو تعدّد المطلوب كما في موارد البيع من الغبن والعيب ونحوهما وإذا تخلّف الشرط كان الفسخ جائزاً وقد اعتبر كثير من الأعلام معلومية الاجارة لأجل عدم وقوع الغرر فيها وبيّنا أنّ اعتبار منع الغرر يختصّ بالبيع وفيما عدا البيع لا يتمّ إلّا بتنقيح المناط فيها بين البيع وغيره أو انجبار المرسل من نفي الغرر مطلقاً وكل منهما محل منع فتكفي المشاهدة أو الاخبار عن الشيء بما يرفع الجهالة وتصحّ الاجارة الأُولىٰ والثانية إذا كانت الاجارة بنحو الكل في المعيّن فإنّه إذا آجر شخص شخصاً آخر للعبادة في وقت ما ولم يعيّن الوقت صحّ أن يؤجّر نفسه لعبادة أُخرى وكان التعيين في الاداء راجعاً إليه ويكون المورد من قبيل الكلي في المعين وكذلك لا تبطل إذا كان العمل لا يستوفي زمان في ظرف ذلك الزمان كما لو آجر شخص شخصاً آخر للبناء وحيث عمل اليد يقوم بالبناء وبجسمه أيضاً ومن حيث حركة لسانه ماجوراً لقراءة القرآن وأمّا لو كان مأجوراً في زمان بحيث كان إيجاد العمل مستوفي لجميع آنات الزمان ثم آجر نفسه في ذلك الحال في عمل آخر بحيث لا يمكن أن يوجدهما الأجير فتبطل الاجارة الثانية دون الاجارة الأُولىٰ ومع التقارن تبطل كل من الاجارتين ثم إنّ من تبرّع لشخص في قضاء العبادة عنه كما لو تبرّع صديق عن صديقه بعد الموت في قضاء الصلوة والصوم عنه فإنّه لا كلام في صحة النيابة عنه وسقوط التكليف عن ذمته لأدائه من المتبرّع عنه وهذا الفرض خارج عن عنوان الاجارة في العبادة موضوعاً ولم يقع التردّد من أحد من أعلام الفقه إذا كان عن ميّت لاوليّ له أو أجاز له الولي.

النيابة في المستحبات من العبادات وغيرها

اعلم أنّه تصح النيابة في المستحبّات عن الحي والميّت كما وردت بذلك الروايات في الحج وغيره وأمّا إهداء الثواب فيجوز ولو بعد اتيان العمل وأمّا الطهارات الثلاثة من الوضوء والغسل والتيمم، فالمشهور انّها ليست أُموراً عبادية وإن استحبّ اتيانها أو وجب اتيانها مقدمة لواجب كالصلاة والصوم والحج ولكن التحقيق انّا لو لم نقل بعباديتها كلها فعبادية الوضوء قوية عندنا وسيأتي منّا بيان في الجملة في مقدمة الواجب وأوضحنا عبادية الوضوء وانّه بنفسه عبادة وانّه عين الطهارة خارجاً في أنوار الوسائل مفصّلاً فراجع.

نتائج البحث وثمراته:

أوّلاً: انّ اطلاق الصيغة بناء على أنّ التقابل بين الاطلاق والتقيّد إن كان من التقابل بين السلب والإيجاب أو من تقابل الضدّين فيحمل الاطلاق على التوصلية وإن كان التقابل بينهما تقابل العدم والملكة فلا يتعيّن الحمل على التوصلية وان كلما امتنع تقييده امتنع اطلاقه وهذا هو المختار لنا وأمّا بناء على أنّ كل أمر جاء بعنوان المولوية كان تعبدياً فتحل الأوامر كلها على التعبدية وقد بيّنا الوجوه فيها والرد عليها.

ثانياً: انّ العبادة الحقيقية هو ما كان العمل فيها خضوعياً وجاء به العبد لمن له الخضوع حقيقة على ما اخترناه وعلى مختار غيرنا أعمّ ممّا كان الفعل خضوعياً أو كان الخضوع لناحية الأمر فقط وقد عرفت أنّ هذا المعنىٰ عبادي بالمعنىٰ الأعم وبه تكون التوصليات عبادية كقصد رد السلام وزيارة الصديق وإكرام الضيف وزيارة قبور المؤمنين ونحوها فإنّه إذا قصد امتثال أوامرها الشرعية كانت عبادة.

ثالثاً: انّ مطلق المدح والثناء في عمل أو كونه اختيارياً مباشرياً لا يوجب العبادة ولو بالمعنىٰ الأعمّ وإن ذهب إلى ذلك بعضهم.

رابعاً: انّ أخذ القربة في موضوع العبادة يدفع بأحد الأجوبة المتقدّمة وكل على مبناه في الجواب كما عرفت ذلك مفصّلاً سواء كان الخطاب شخصياً أو كلياً.

خامساً: انّ قصد القربة إذا أُخذ بنحو الجزئية في موضوع التكليف فترتفع المحضورات المتقدّمة على ما اخترناه من كفاية الاختلاف بينهما خارجاً وعلماً ولا يتمّ الجواب بتعدّد الخطاب الضمني لعدم صحة هذا الجواب ثبوتاً كما ذكره الاستاذ العراقي.

سادساً: انّه إذا لم يكن هناك أصل لفظي ورجع الأمر إلى الأُصول العملية فعلىٰ مختارنا من جوازكون قصد القربة ونحوه ممّا يمكن أخذه في موضوع الخطاب شرعياً فالمجري البرائة وعلى من اختار بعدم امكان أخذها شرعاً وانّما أخذها من باب حكومة العقل فلابدّ من الاشتغال.

سابعاً: انّه يجوز أخذ الاجرة على العبادات بأحد الوجوه المتقدّمة وانّ العبادات تقع عرفاً وقد أمضىٰ الشارع بعض الموارد منها.

ثامناً: انّه يجوز التبرّع بالعبادة عن الميّت إذا لم يكن له ولي أو أجاز له الولي.

تاسعاً: صحة النيابة في الأمورالمستحبة حتّىٰ عن الأحياء.

أضواء على تلك المباحث

انّه ينبغي الفات النظر إلى أُمور:

أوّلاً: انّ قصد الامتثال وإرادة العمل على نحو القربة إن كان أمراً عقلياً أو كان أمراً شرعياً على وجه التقييد أو التقييد للمأمورية فإنّه يقع على نحو الآلية والمرآتية للمطلوب لا على مفاد المعنى الاسمي بناء على أنّ قصد القربة والامتثال إذا كان الامتثال وقصد القربة على وجه الطريقية للعمل والمرآتية للمأمور به وأمّا إذا أخذ قصد الامتثال على نحو الجزئية في المأمور به وتعلّقت بكل من جزء العمل وقصد الامتثال الارادة من المكلف كان قصد الامتثال على نحو الموضوعية والمفاد الاسمي لا على المعنىٰ الحرفي وإن كان يظهر من بعض الكلمات أنّ قصد الامتثال مطلقاً وعلى وجه التقييد سواء أخذ عقلياً أو شرعياً على وجه التقيّد أو جزء المعنى يكون مفاده مفاد المعنى الحرفي في جميع الصور إلّا أنّ التأمّل يقضي انّه إذا قصد

الامتثال عقلياً أو على وجه التقييد أو الحصة الملازمة للقربة فالكل بمفاد المعنى الحرفي دون ما لو قصد جزئية قصد الامتثال والارادة للعمل فإنّه يكون بمفاد المعنى الاسمي.

ثانياً: انّا إذا قلنا بجزئية قصد الامتثال والارادة في العمل فلا يلزم التسلسل في الارادة كما ذهب إليه في الكفاية وذلك لأنّ الدور والتسلسل انّما يجريان في الأمور التكوينية وأمّا الأمور التشريعية فتنتهي بانتهاء الاعتبار ولا يلزم أي محذور أصلاً من التسلسل في صورة جزئية الارادة للعمل فإنّه لا تسلسل في مثل هذه الموارد.

ثالثاً: انّك عرفت منّا انّما اختاره الاستاذ النائيني من كون الغرض معدّاً للمأمور به وليس مقتضياً على خلاف ما عليه ارتكاز المتشرّعة وإن كان لا يوافق مذهب الأشاعرة من عدم القبح والحسن فإنّهم يرون المصالح والمفاسد قائمة بالأمر دون المأمور به ولكن لا يتوافق مع مرتكز المتشرّعة من أنّ الملاك من المصالح والمفاسد مقتضى لأوامر المولىٰ ونواهيه وعند حصول الشروط وعدم الموانع في عالم المصلحة والمفسدة يبعث المولىٰ طبقاً لتلك المصلحة أو ينهى طبقاً لتلك المفسدة وأمّا أنّ الغرض يحتاج إلى الطاف ربوبية وراء الشرائط ورفع الموانع فكلام لا نعرف له وجهاً إن لم يرجع إلى شرائط الغرض وموانعه التي لا يعرف البشر تلك الشروط والموانع إلّا لسيد الرسل صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام .

رابعاً: انّ ما أفاده الاستاذ النائيني من الدور في المراحل الثلاث انشاءاً وفعلاً وامتثالاً فمبني على مبناه من تعلّق الحكم بالموضوعات الخارجية أو بالعناوين الكاشفة لها كما سبق ذلك مفصلاً ولذا التجاء إلى متمّم الجعل بخطاب ثانوي واقع في مرحلة التقسيمات الثانوية من قصد القربة والوجه والتمييز المتأخّرة عن الحكم دون التقسيمات الأولية الراجعة إلى موضوع الحكم ومتعلّقة من الأجزاء والشرائط كعنوان الصلاة المركبة من الركوع والسجود والطهارة فإن تمّ مبناه فلا يمكن أن يرتفع بما أجاب به الاسناد العراقي من الحصة الخاصة المقارنة للقربة أو الاختلاف بين الموقوف والموقوف عليه بالوجود الخارجي والوجود الذهني إلّا أنّ المبنىٰ غير

صحيح عندنا كما عرفت مفصلاً.

خامساً: ان العبادة تقع شرعية وعرفية والعرفية كالشرعية قابلة للنيابة والتبرع أيضاً غايته أنّك عرفت منّا أنّ العبادة الحقيقية لا تقع إلّا إذا كان العمل خضوعاً وأنّه لذات الحق تعالىٰ وأمّا اطلاق العبادة على غيره فعبادة تشريعية وأمّا ما أفاده الاستاذ العراقي من تجويز النيابة والتبرع في العبادة التشريعية دون العبادة العرفية وانّ العبادة العرفية قابلة للنيابة مطلقاً فإنّه لا يخلو عن تأمّل إذ يجوز أن يكون تعظيم شخص لشخص آخر قائم بذات خاصة فمثلاً لو كان شخص في منتهى العظمة لعلمه أو قدرته وانه لا بدّ أن يقوم بتعظيمه شخص آخر بحيث لا يجوز التعظيم حتى لولد ذلك الشخص وانّه يتعيّن تعظيمه من شخص معين في العبادات العرفية كالشرعية قد تكون قابلة للنيابة أو غير قابلة للنيابة.

سادساً: انّما أجاب به الاستاذ العراقي عن اشكال الخلف أو الدور أو عليّة الشيء لنفسه أو لعليّة عليّته بالحصة المقارنة لقصد القربة وبانحلال التكليف إلى تكليفين طوليين أحدهما متعلّق بذات الصلوة والآخر متعلّق بالصلوة عن القربة فقد عرفت ممّا بيّناه أنّ جوابه بالأمر بالحصة المقارنة للقربة مبني على ما ذهب إليه من أنّ الحكم هو الارادة وأنّ نيّة القربة من المقارنات للارادة وإن لم تكن تحت حجية البيان أمّا إذا اعتبرنا أنّ كل عمل إذا لم تقم عليه الحجة وانّما دلّت القرائن على دخالته بمصلحة العمل فلا يستحق العبد عند تركه للعقاب ويكون هذا الجواب في دفع اشكال أخذ قصد القربة ممّا بعد الأمر الشخصي في موضوع الخطاب انّما يتم على مبناه وإلّا فعلىٰ مختارنا ومختار المشهور لا يتم الجواب إذ لم يتعلّق به الانشاء ولا يجب امتثال ما أمر به الشارع أو نهىٰ عنه إلّا بما كان داخلاً في دائرة الانشاء ولا يجب امتثال ما أمر به الشارع أو نهي عنه الا بما كان داخلاً في دائرة الانشاء وإقامة الحجة والبيان على المكلف لا مطلق تحصيل المصلحة في العمل وأمّا جوابه الثاني على فرض كلية الخطاب فمبني على تعلّق انحلال التكليف إلى دلالتين ضمنيتين أحدهما متعلّقة بالعمل كالصلاة والآخر بالجزء الثاني وهو القربة فإنّه قد عرفت

مفصّلاً عدم تعقّل انحلال التكليف إلى تكاليف ضمنية فإنّ الأجزاء لا يتعلّق بها إلّا تكليف واحد بالعرض وتكليف بالمجموع بالأصالة وإلّا لو تمّ ما ذكره﵀ لكان ذلك من الواجبات الارتباطية كالواجبات في الحج لا من الواجب الارتباطي كالصلاة ومن الغريب أنّه عندما أورد على استاذه الخراساني في أخذ القربة أمراً عقلياً بما حاصل جوابه أنّه يمكن أخذ القربة شرطاً أو جزءاً شرعياً في العمل وعند الشك فالمجري البرائة وانّ الميزان في وجوب العمل من المكلف هو ما قامت الحجة الشرعية عليه وإلّا فالبرائة الشرعية جارية وهذا الكلام أخيراً لا يتوافق من كون الحكم عنده هو الارادة ولا بصحة الخطاب المقارن للقربة من الحصة من الصلاة إلّا بما وجّهنا به كلامه سابقاً من دخول القربة في المنشأ وإن كان الانشاء قاصراً عن بيانه.

وأمّا ما اختاره من الحصة الخاصة من جريانه في الأمورالواقعية كطبيعة الانسان والحيوان والفرد أو ما يعمّ الأمور الواقعية والاعتبارية كقصد القربة والوجه وأخذ العلم أو الظنّ في موضوع التكليف فيأتي مفصّلاً في باب مقدّمة الواجب والمطلق والمقيّد من صحة ذلك أو امتناعه.

سابعاً: انّ ما أفاده الاستاذ الاصفهاني في الجواب عن الخلف من الاختلاف ذهناً وخارجاً أو الحصة المقارنة للقربة فغير تام على مبناه في الصورة الثانية من أخذ الحصة المقارنة للقربة إلّا إذا قامت الحجة من المولىٰ والبيان على أخذ الحصة الخاصة الملازمة للقربة لا بنحو أن تكون الحصة المقارنة للقربة من باب العلم بغرض المولىٰ بذلك وانّ ذلك مراد المولىٰ وإن لم يكن داخلاً تحت الحجة من انشائه وبيانه ومقصوده﵀ أنّ المراد من الحصة هي ما قامت عليها الحجة حيث لا يرى التكليف على المكلفين إلّا بما قامت عليه الحجة والبيان.

خلاصة الكفاية:

إنّ اطلاق الصيغة هل يقتضي التوصّلية أو التعبدية أو الرجوع عند عدم الاطلاق إلى الأُصول العملية والبحث في أمور:

أوّلاً: انّ التوصّلي ما يسقط الغرض منه من غير حاجة إلى قصد القربة والتعبّدي بخلافه، ثانياً: انّ قصد القربة ممّا يحكم به العقل ولا يمكن أخذ القربة في موضوع التكليف وذلك للدور الصريح لاستحالة أخذ ما هو متفرّع عن الحكم والتكليف في موضوع التكليف وعليه فلا يمكن امتثال الصلاة لتوقّفها على ما بعد الحكم ويمكن دفع الدور في مرحلة التصوّر بأنّ المأخوذ في موضوع الحكم هو تصوّر قصد الامتثال على وجه القضية الكلية وما أُخذ بعد الحكم هو الامتثال خارجاً على نحو القضية الشخصية نظير قول القائل كل أقوالي صادقة أو كاذبة ولا يتوقّف تصوّر قصد الامتثال على الامتثال خارجاً لاختلافهما ذهناً وخارجاً وكلياً وجزئياً وإذاارتفع اشكال الدور فيمكن امتثال التكليف إذ بعد ارتفاع الدور أو الخلف[1] وعدم وجود محذور في التكليف يتمكن المكلف أن يأتي بالعمل لقدرته على العمل في ظرف الامتثال وانّ المعتبر في القدرة على التكليف القدرة على زمان الامتثال لا في ظرف التكليف.

ولكن هذا الجواب انّما يدفع اشكال الدور في مرحلة تصوّر التكليف لا في مرحلة الامتثال بل ولا في مرحلة فعلية التكليف والانشاء لأنّ الأمر قد تعلّق بالصلاة

---

١ . قد تصدّى الوالد في المباحث الأُصولية إلى التطبيق على القواعد الفقهية. ليرى الباحث نتيجة علم الأصول في تطبيقها على القواعد الفقهية وإلا كما صرّح أدام الله أيامه انّ دراسة علم الأُصول بدون وجهة التطبيق كشجرة من غير ثمر وانّ دراسة الأُصول من غير تطبيق موجبة لصعوبة التطبيق على الباحث عند مراجعة الكتب الفقهية وربما أوجبت صعوبة التطبيق والفرار من ميدان الدرس والتدريس ولذا ألزم الوالد نفسه التطبيق في الأُصول على جملة من القواعد الفقهية ليسهل على الطالب دراسة الفقه وتطبيق القواعد على فروعها فإنّ الاجتهاد متوقّف على اثبات الكبريات الاصولية بحسب الدليل والبرهان ولا يمكنه التطبيق على القواعد الفقهية تطبيقاً صحيحاً وواقعياً كان الشخص غير مجتهد وإن ادعى المرجعية والتقليد وأصبح عيالاً على آراء غيره وقد تعرض هنا لإجارة العبادات والتبرع ولعبادية الوضوء وسيأتي في كل باب ما يناسبه.
واعلم انّ ما ذكره المحقق الخراساني من اشكال الدور في مرحلة الامتثال مبني على أنّ القضايا الحقيقية في التكاليف الشرعية هي الاحكام المترتبة على الموضوعات خارجاً في ما كان الحكم فعلياً وعلى العنوان المتحد مع الخارج في ما كان الحكم انشائياً وسيأتي من المحقق الخراساني الاشارة في باب العموم والخصو ان الاحكام الشرعية من باب القضايا الحقيقية بهذا المعنى وسيأتي انشاء الله بيان القضايا الحقيقية من الوالد على غير هذا الوجه وان المعتبر في القضايا الحقيقية ما افاده الفلاسفة في بيانها.

مثلا مقيّدة بداعي أمرها ولا يدعو الأمر إلّا إلى ما تعلّق به دون غيره وتوضيحه: أنّ القضايا الشرعية بنحو القضايا الحقيقية وهي ما كان الحكم فيها على العنوان المتحد مع الخارج فالحكم في القضايا الحقيقية مترتّب على الموضوعات الخارجية إذا كان الحكم فعلياً وعلى فرض الوجود إذا كان الحكم انشائياً وإذا أخذ ما هو متفرّع عن الحكم خارجاً في موضوع الحكم خارجاً أيضاً جاء الدور في مرحلة الامتثال وفي مرحلة فعلية الحكم بل وملاك الدور في مرحلة الانشاء أيضاً وذلك كله لأنّ الأمر حسب الفرض تعلّق بها مقيّدة بداعي الأمر ولا يدعو الأمر إلّا إلى ما تعلّق به دون غيره وقد نقل عن بعض تلامذته أنّ عبارته ليست ناظرة إلى الدور بل ناظرة إلى أنّ من وجود الشيء عدمه في مقام الامتثال بل ويجوز أن تكون عبارته ناظرة إلى أنّ الأمر يدعو إلى علية نفسه ولكن ظهور العبارة يطابق الدور دون غيره وامّا أنّ نفس الصلوة وقعت مأمورا بها بالأمر بها مقيّدة بقصد الامتثال ففيه: أنّ ذات المقيّد لا تقع مأموراً بها لأنّه جزء تحليلي والجزء التحليلي العقلي لا يتصف بالوجوب أصلاً حيث إنّه وجود واحد وواجب بالوجوب النفسي من غير فرق في ذلك بين أنّ قصد الامتثال على نحو الشرطية أو على نحو الجزئية والشرطية وقد يأتي في الخاطر الفرق بين الشرطية والجزئية بأنّه يمكن الامتثال بداعي الأمر لأنّ امتثال الكل بعينه امتثال الجزء وإذا تعلق الخطاب بالأعمّ من الصلاة والقربة فقد تعلّق الخطاب أيضاً بداعي القربة.

والجواب: انّ ذلك مستلزم لتعلّق الخطاب بأمر غير اختياري حيث يوجب تعلّق الوجوب بأمر غير اختياري لأنّ العقل وإن كان بالارادة اختيارياً إلّا أنّ إرادته حيث لا تكون بإرادة أُخرى وإلّا لتسلسلت وليست باختيارية كما لا يخفى وثانياً: انّه لا يمكن الاتيان به بداعي قصد امتثال أمره لما نبهنا عليه من الدور وقد يدفع اشكال الخلف على فرض شرطية القربة أو جزئيتها بتعدّد الأمر فأنّ الأمر الأوّل قد تعلّق بالصلاة والأمر الثاني يتعلّق بقصد القربة فلا خلف ولا دور ولا من وجود الشيء عدمه ولا سلب القدرة في مقام الامتثال حيث إنّ القربة بأمر آخر لا بأمر واحد

والجواب امّا أوّلاً فلأنّا نعلم أنّ لا خطاب آخر وانّ العبادات والتوصليات قد تعلّق بها خطاب واحد ولم يتعلّق بها خطابان وثانياً: انّ الأمر الأوّل أن يسقط بمجرد موافقته ولو لم يقصد به الامتثال فلا يبقى مجال لموافقة الثاني مع موافقة الأوّل بدون قصد امتثاله فلا يتوسّل بهذا الوجه وإن لم يسقط بذلك فلا وجه له إلّا عدم حصول غرضه وعليه فلا حاجة في الوصول إلى غرضه إلّا بوسيلة تعدّد الأمر لاستقلال العقل مع عدم حصول غرض الأمر بمجرد موافقة الأمر بوجوب الموافقة.

النائيني

التعبّدي ما كان الغرض منه لا يسقط إلّا بقصد الامتثال والعبادة تارة من ناحية المصلحة وثانياً: من ناحية الاهلية وثالثاً: من ناحية الأمر ويقع الكلام هنا من ناحية الأمر وتوضيحه: انّ للشيء انقسامات أولية مثلاً إذا نظرنا إلى عمل الشخص من حيث هو فنقول: إنّه تارة يكلّف بالصلاة وأُخرى بالزكاة وثالثاً: بالصوم ونحو ذلك وله انقسامات ثانوية باعتبار الحكم فالصلاة المأمور بها قد يتعلّق بها الخطاب من ناحية ما يتفرع على الحكم من كون الشخص عالماً بالحكم أو جاهلاً به ومن ناحية قصد القربة المتفرعة على الحكم هل يجوز أخذها في متعلق الحكم أوّلاً.

أمّا النظر إلى الانقسامات الأولية فلابد وأن يكون الواقع مطلقاً أو مقيّداً إذ لا اهمال في الواقع والثبوت وإن جاز الاهمال في مقام الاثبات والدلالة وأمّا لحاظ الاطلاق والتقييد في الانقسامات الثانوية فحيث لا يمكن التقييد بأخذ المتأخّر في المتقدم بلحاظ لزوم الدور أو ملاكه فلا يعقل الاطلاق لأنّ الاطلاق والتقييد من تقابل العدم والملكة عندنا وإذا امتنع التقييد امتنع الاطلاق فإنّ أخذ ما هو مترتّب على الحكم من العلم به أو قصد امتثال الأمر في الموضوع والمتعلّق موجب لتوقف الشيء على نفسه أو علية الشيء لنفسه إذ فعلية الحكم هنا متوقفة على فعلية الموضوع بجميع شرائطه حتى شرائط الحكم وتوقّف الموضوع على ما بعد الحكم مستلزم لتوقّف الصلاة مثلاً المأخوذ فيها القربة على الصلاة خارجاً وهو موجب

لتحقّق الدور وذلك واضح.

وأمّا في مرحلة الانشاء فمن الواضح أنّ المراد بالموضوع ليس فرضه بل الغرض المطابق للواقع والخارج فإذا أخذ العلم المتفرّع على الحكم في موضوع الحكم لزم توقّف الشيء على نفسه إذ فرض الموضوع واقعاً متوقّف على نفس الحكم ومن الواضح أنّ الحكم لا يتأتىٰ إلّا بعد فرض وجود الموضوع وهذا هو ملاك الدور وانّ مرحلة الانشاء من أخذ ما بعد الأمر من قصد القربة في متعلّق الأمر فهو مستلزم لملاك الدور وإن لم ينطبق عنوان الدور المصطلح عليه وبيانه: أنّ كل أمر اختياري أو غير اختياري أُخذ متعلّقاً لمتعلّق التكليف وموضوعه فوجود التكليف مشروط بفرض وجوده بفرض مطابق للواقع والخارج وحيث إنّ متعلّق المتعلّق في المقام هو نفس الأمر فيصير وجوده مشروطاً بفرض وجود نفسه فرضاً مطابقاً للخارج والواقع ولازمه فرض وجوده قبل وجوده بمرتبتين وهو بعينه محذور الدور.

وأمّا في مقام الفعلية فلأنّ فعلية الحكم تتوقّف على فعلية موضوعة أعني متعلّقات متعلق التكليف وحيث إنّ المفروض أنّ نفسه هو الموضوع لنفسه ومتعلق متعلقه فيتوقف فعليته على فعلية نفسه ولازمه تقدم فعليته على فعليته.

وأمّا في مقام الامتثال فلأنّ قصد الامتثال متأخّر عن اتيان تمام أجزاء المأمور به وقيوده خارجاً وحيث إنّا فرضنا أنّ من جملة الأجزاء والقيود نفس قصد الامتثال الّذي هو عبارة عن داعي الشخص لذلك الأمر فلابدّ وأن يكون المكلف في مقام امتثاله قاصداً للاتثال قبل قصد امتثاله فيلزم تقدم الشيء على نفسه أيضاً.

واعلم أنّ الاشكال من الدور أو محذور الدور جار في مراتب العبادة من المصلحة والملاك ومن الأهلية والمحبوبية سواء قلنا: بالترتب الطولي بينها كما يراه الشيخ الأعظم أو على مختارنا من عرضية هذه الأمور كلها وعدم الطولية فيما بينها «من قوله عليه السلام: وكان عمله بنية صالحة يقصد بها ربه»[1] من ظهور كون الدواعي كلها

١. أجود التقريرات: ١٠٩ (لم نعثر عليه في المتون الروائية).

في عرض واحد وعندها فتوجّه الاشكال من الدور أو ملاكه في جميع مراحل العبادة ثم إنّ التعبّدي والتوصّلي ليس الفرق بينهما في الغرض لأنّ الاغراض ليست مقتضيات أو أسباب لتكليف المولىٰ بل إنّما هي معداة فلا يكون الغرض المنضم إلى القربة موجباً للفرق بين التعبدية والتوصلية ولأنّ الغرض ليس فيه الا جهة الاستعداد والغرض لا يكون متعلّقاً للتكليف ولابد في تعلّق التكليف من جهات أُخرى توجب للأمر التكليف بالعمل والمصالح والمفاسد هي من علل التشريع أو الحكم واقعاً لا ممّا يجب إيجادها من المكلف خارجاً وامّا إن كان الغرض قائماً بالأمر فبناء على صحته وهو على خلاف مذهب العدلية فلابدّ للمولىٰ من ملاحظة الملاك من المصلحة والمفسدة في نفس الأمر[1].

وهذا أمر يعود إلى الأمر دون المكلف والممتثل للتكليف وامّا إذا كان التعبدي هو ما كان الأمر داعياً للعمل فتكون العبادة مبنية على ما اختاره صاحب الجواهر من اختصاص العبادة بالأمر ومن الواضح كما بيّناه أنّ العبادة أعمّ من داعويّة الأمر والملاك والأهلية امّا على وجه الطولية بين هذه المراتب أو العرضية كما اخترناه وسيأتي بيان الفرق بين التعبّدي والتوصّلي.

الأصل اللفظي

اختلف الأعلام في أنّ اطلاق الصيغة هل يقتضي التوصلية أو التعبدية أو لا يقتضي شيئاً منهما، ذهب الشيخ الأنصاري إلى أنّ اطلاق الصيغة دال على التوصلية لأنّ التقابل بين التوصلية والتعبدية هو الإيجاب والسلب فإذا لم يثبت عنوان التعبدي تحقق المعنى السلبي وهو التوصلية.

والتحقيق أنّ المولىٰ في مقام البيان غرضه فتارة يستوفي بخطاب واحد نظير قوله اغتسل للجنابة أو للجمعة وأُخرى لا يكون الخطاب والأمر مستوفياً للغرض بل

١. أجود التقريرات ج ١ - ص: ١٦٢ - ١٦٧.

يحتاج الغرض إلى خطاب آخر متمّماً للخطاب الأوّل كما لو قلنا: بوجوب الغسل قبل الفجر وبعد الفجر على المستحاضة وهنا أيضاً من هذا القبيل فإنّ ادخال قصد القربة بالعمل محتاج إلى خطاب آخر وأمّا ما ذهب اليه المحقق الخراساني من حكم العقل باتيان قصد القربة في مورد الشك ودفعه بأنّ ليس للعقل وظيفة التشريع حتى يحكم بوجوب اتيان القربة عقلاً إذ يتعيّن عند أخذ قصد القربة أن يأتي به بخطاب آخر متمّماً للجعل الأوّلي والأمر انه في الحقيقة بمنزلة حكم واحد والثاني خطاب متمّم للاول وليس نظير ما تعلق به خطابان لغرضين كما لو نذر الصلاة في مسجد فصلّىٰ في الخارج فكل من النذر والفريضة يختص به خطاب مستقل لغرض غير الغرض الآخر.

وهذا بخلاف متمم الجعل حيث إنّ الغرض فيه واحد، وعلى ضوء هذا البيان انّ الشك في الخطاب الثاني نتيجته الاطلاق كما أنّ الخطاب الثاني المتمم للجعل الأوّلي نتيجته التقييد مثاله: انّ العلم إذا لم يؤخذ في موضوع الخطاب كانت النتيجة هو اطلاق الخطاب الشامل للعالم والجاهل وإلّا كانت النتيجة هي التقييد بالعالم وعليه فالتحقيق انّ الفرق بين التوصليات والتعبديات هو أن احتاج الغرض إلى خطاب آخر فتعبّدي وإلّا فتوصّلي.

هذا تمام الكلام في ما إذا تمّت مقدّمات الحكمة وإلّا فالمرجع هي الأُصول العملية من البرائة هنا للشك في تحقق خطاب آخر ويكون المشكوك من قبيل الأقل والأكثر والمرجع هو البرائة في الشك في الأكثر، هذا بناء على أنّ القربة من القيود الشرعية وأمّا بناء على اعتبارها من حكم العقل وكان الشك في سقوط الغرض فإن كان المورد من الأسباب العادية فالمجرىٰ الاشتغال وإن كان من المحصّلات الشرعية نظير الطهارة فالمجرىٰ هو البرائة أيضاً وقد تعرضﷺ للفرق بين الأسباب والمسبّبات وللتكاليف وسيأتي منه تفصيل ذلك في باب الاشتغال.

واعلم أنّ الشك من جهة الدخل في المأمور به لا يقتضي الاشتغال والشك من جهة الدخل في الغرض يقتضي الاشتغال فعند اجتماع الجهتين لا مناص إلّا عن

القول بالاشتغال لعدم تعارض اللامقتضى مع المقتضى كما هو واضح وأمّا ترتّب اكتفاء الشارع بغيره في مقام الامتثال بعد فرض تعلّق التكليف بالعنوان المشكوك وجوده فليس إلّا من باب الملازمة وسيجيء في محله انشاء الله تعالى أنّ حديث الرفع كغيره من الأُصول لا يترتّب عليه إلّا اللوازم الشرعية دون اللوازم غير الشرعية ودون الملازمات مطلقاً وما نحن فيه من قبيل الملازمات فإنّ اكتفاء الشارع بالأجزاء المعلومة وشمول حديث الرفع للجزء المشكوك من باب المتلازمين وليس الاكتفاء من اللوازم الشرعية لعدم الجزئية للمأمور به قطعاً.

وإجمالاً: انّ الشك في الغرض لا يوجب الاحتياط خلافاً لما نسب إلى الشيخ الانصاري من الذهاب إلى الاشتغال لأنّ المورد يكون من قبيل الأقل والأكثر الارتباطيين ومن الواضح جريان البرائة في الأكثر الا إذا علم دخالة الغرض في المأمور به وشك في جهة اتيانه انّه مثلاً إن قصد القربة هل هو على نحو التمييز أو الوصف أو الوجه كان المجري هو الاشتغال ولكن الفرض خلافه.

ثم إنّ قصد التقرب لا يكون مفاده المعنى الحرفي إذا علم أنّ حقيقة الأمر مقتضية لدخول القربة في العمل فإنّ القربة عند ذلك تكون مقصوده على نحو المعنىٰ الاسمي في العبادة إلّا أنّ هذا أوّل الكلام حيث إنّ اعتبار الأمر على وجه العبادة ممنوع صغرى ولو ثبتت هذه الصغرى لتعيّن الاتيان بقصد القربة في الأمر والمفروض أنّ المورد من الشك في ذلك لا فيما تعيّنت القربة فيه حتى تلحظ القربة والغرض القائم بالعمل على وجه المفهوم الاسمي لأنّ المورد مورد الشك في القربة لا مورد اليقين حتى يؤتي بالقربة على وجه القصد إليها وانّها بالمعنىٰ الاسمي مقصود.

العراقي

إنّ اطلاق الصيغة هل يقتضي التوصلية أولا يقتضي التوصلية ولا التعبدية ويقع البحث في امور:

أوّلاً: ان العمل العبادي قد عرفه المتأخّرون بما يتوقّف امتثاله على قصد القربة والتوصلي ماكان مجرد اتيانه كاف في الغرض منه وقد عرف بتعريفين آخرين:

(أحدهما) ما علم الغرض منه فهو توصّلي وما لم يعلم الغرض منه فتعبّدي ومن الواضح أنّ كثيراً من التوصليات لم يعلم الغرض منها وأمّا ما يأتي من باب العلل والمصالح فهي من باب الحكم وعلل التشريع وتأتي الحكم وعلل التشريع في التوصليات كما تأتي في التعبديات.

«ثانيهما» ما احتاج في تفريغ الذمة إلى قصد امتثال الأمر فتعبدي وإلّا فتوصّلي وهذا التعريف يرجع إلى مقام العمل وفراغ الذمة وبحثنا هنا من حيث معرفة ماهية التعبّدي أو التوصّلي وإن جاز أن يكون غرض القائل هو اشارة إلى مفهوم التعبّدي والتوصّلي دون مرحلة الاشتغال والشك وفراغ الذمة وحيث علم انّ العمل العبادي ماكان مقومه قصد التقرب إلى الله تعالى وعليه يخرج عبادة الكافر حيث لا تقع مقربة إلى الله لأنّ الكفر من الموانع في التقرّب إليه تعالىٰ أو لوجود مانع في المتعلّق كمن صلّىٰ في الدار المغصوبة وكان جاهلاً بالحكم حيث إنّ الجهل بالحكم ليس بعذر لترك الحكم الواقعي.

وهذا التعريف الّذي أخذه المتأخّرون بالقبول ينتقض بالسجود في الدار المغصوبة فإنّ عبادية السجود ذاتية غير مفتقرة إلى قصد التقرّب والمفروض أنّ السجود مبغوض في نظر الشارع وأمّا لو اعتبرنا في العبادة قصد الأمر فقط فهو وإن لم ينتقض بما ذكرناه كما ذهب إليه صاحب الجواهر إلّا أنّه خلاف ظاهر كلماتهم اعتبار قصد القربة مطلقاً سواء كان لمصلحة في العمل أو للمحبوبية أو كونه مراداً للمولىٰ دون مجرّد قصد امتثال الأمر.

وقد أورد المحقّق النائيني على هذا التعريف بأنّ الغرض ليس داخلاً تحت اختيار المكلف وعمله وانّ الغرض ليس من قبيل العلّة في العمل ولا المقتضى بل هو من قبيل الاستعداد في الشيء مضافاً انّه إذاكان من قبيل الاستعداد فلا يكون فارقاً بين التعبّدي والتوصّلي فالغرض غير داخل تحت عمل المكلف ولا تحت

اختياره وليس علته تامة ولا مقتضياً ليكون الفرق بين التعبّدي والتوصّلي من ناحية الغرض ومن هنا عدل المتأخّرون إلى أنّ التعبّدي هو ما لم يسقط الأمر إلّا مع الاتيان بقصد التقرّب وإلّا فتوصّلي ومن الواضح أنّ التفرقة تحصل بين التعبّدي والتوصّلي بالغرض ولو كان بنحو الاستعداد دون كونه علّة في تحقق العبادة وانّه تحت اختيار المكلف.

ثانياً: انّ قصد القربة المعتبر في العبادة ليس هو عبارة عن قصد الامتثال وإنّ ما أفاده في الجواهر ينتقض بعبادة الجاهل وعبادة الكافر يتأتى منهما قصد امتثال الأمر والمفروض أنّ المعروف بين الفقهاء بطلان عبادتهما من حيث عدم قصد القربة لا من حيث قصد امتثال الأمر.

وتوضيح البحث: انّ العبادية لا تختص بامتثال الأمر كما ذكره صاحب الجواهر ولا بما ذكره في الكفاية من ترديده بأحد الوجهين من أنّ العبادة يراد بها قصد امتثال الأمر فإنّ العبادة قد تكون عبادة ذاتية كالسجود وقد تكون بجعل الشارع وقد تكون العبادة بنظر العرف أوّلاً وبامضاء الشارع ثانياً نظير ما لو قال الشخص لولده أو خادمه إذا مضيت إلى العالم الفلاني فقبّل يده عنّي فإنّ في مثل هذه العبادة تقبل النيابة بخلاف غيرها من العبادات الشرعية ما لم يصرّح الشارع بجواز النيابة فيها كالصلاة والحج على الميت أمّا العبادة التي هي ذاتية كالسجود وليست ناشئة عن عنوان الأمر فهذه لا يمكن أن تكون منهياً عنها أو باطلة ذاتاً وانما يقع النهي عليها تشريعاً لا أنّها من باب ما كانت فيها المفسدة ذاتاً، فالعبادة على نحوين: عبادة بنظر العقلاء وهي ممّا تقبل النيابة والتبرع وأمّا العبادة التي ليست قابلة للنيابة فهي العبادة المتوجّهة بخطاب الشارع على العبد إلّا أن يرد الدليل بالنيابة وفي مثل العبادة العرفية التي أمضاها الشارع فلو ورد النهي فيها كانت بحسب النهي غير مقربة وإن كان من حيث نفسها لولا النهي كانت مقربة ففي مثل هذا النوع من العبادة النهي يكون مولوياً لا مكان وجود المصلحة بتلك الوظيفة المشتملة على المفسدة الطارية من العوارض الخارجية وحينئذ يمكن أن تستوفي المصلحة مع كونها محرّمة.

وثالثاً: في عنوان أخذ قصد الامتثال الّذي هو متفرّع عن الحكم والأمر في موضوع الأمر وقد فرضه في الكفاية أخذ ما هو متفرّع على الحكم في موضوع الحكم فانه مستلزم لاخذ ما هو متأخّر بمرتبتين في موضوع ما هو متقدم عليه بالمرتبتين وقربه المحقّق النائيني في مرتبة الانشاء وفي مرتبة الفعلية وفي مرحلة الامتثال بناء على مسلكه أنّ جميع القيود في عالم الانشاء والفعلية مأخوذة على نحو القضية الحقيقية المتداولة في العلوم فإذا فرض الآمر في مقام الانشاء والفعلية أو الامتثال أنّ جميع القيود حتى قيود الحكم مأخوذة في موضوع الحكم خارجاص على وجه ارائة العنوان للخارج وفي هذا الحال يؤخذ ما هو من شؤون الحكم خارجاً في موضوع الخطاب وقد أخذ المتأخّر في المتقدم رتبة ولازم ذلك تقدم الشيء على نفسه في المراحل الثلاث من مرحلة الانشاء والفعلية والامتثال، امّا ما ذكره المحقق الخراساني يرد عليه أنّ التكاليف انّما تتعلّق بما هو موجود في الذهن بدون قيدية الوجود الذهني ولا يتعلق بالموجود الخارجي بما هو موجود خارجي إذ الخارج ظرف للسقوط لا ظرف لتعلّق التكليف وقد التفت إلى أنّ ما أورده يمكن التخلّص عنه حيث قال «وإن كان تصوّره بمكان من الامكان» إلّا أنّه أورد اشكالاً آخر من أنّ القدرة شرط في متعلّق التكليف وإذا أخذنا دعوة الأمر وما هو من شؤون الحكم في متعلّق الأمر لا يكون متعلق التكليف مقدوراً.

والجواب عن ذلك: أنّ القدرة المعتبرة في تكاليف المولىٰ هي القدرة في زمان الامتثال لا حين التكليف إذ من الواضح أنّ الحج مثلاً يجب قبل موسم الحج بأشهر مع أنّ الحج غير مقدور حين التكليف على وجه أن تأخذ الدعوى قيداً أو جزء في موضوع التكليف في عالم التصوّر ومن هنا صح تعلّق الأمر بها وبعد تعلّق الخطاب بهذا النحو يكون العمل مقدوراً في ظرف الامتثال وأمّا ما ذهب إليه المحقق النائيني، فالجواب بأنّ المتعلّق في مقام الجهل والانشاء لم يؤخذ فيه قصد التقرب بما أنّه موجود خارجي لوضوح أنّ الخارج ظرف لسقوط التكليف لا ظرف لتعلّق التكليف وانّما أخذ القصد في المتعلق بما أنّه موجود ذهني مع الغاء قيدية

الوجود الذهني وأمّا في فعلية التكليف انّ فعلية التكليف ليست متوقّفة على فعلية الموضوع خارجاً بل على فرض وجوده ذهناً.

وأمّا في مرحلة الامتثال بأنّ قصد امتثال الأمر يوجب قصد امتثال الأمر إذا أخذ قصد الامتثال في متعلق الأمر وهذا لا يرجع إلى معنى محصل لو قلنا باعتبار القدرة حين التكليف فضلاً عمّا لو قلنا بان المدار على القدرة هو ظرف الامتثال كما نبهنا عليه وأمّا ما يقرب بالدور فجوابه أنّ دعوة الأمر تتوقّف على الأمر في الخارج والأمر يتوقف على الدعوة في الذهن فلا دور، وقد أورد المحقق النائيني على المحقق الخراساني فيما ذهب إليه من حكم العقل بتحصيل القربة أنّ العقل ليس من وظيفته تشريع الحكم فإنّ فيه أنّ العقل لا يراه المحقق الخراساني تشريعاً لحكم وانّما الّذي ذهب إليه أنّ القربة حيث لا يمكن أخذها في المتعلّق ولو بخطاب آخر فإنّ المحالية إذا تمّت من أخذ القربة في العمل لا فرق في ذلك بين الخطاب الواحد والخطابين وعند ذلك فيحكم العقل بأن لابد في الامتثال من ضم القربة إلى العمل لتحصيل الامتثال يقيناً.

وأمّا عن اشكال القدرة في الامتثال التي هي شرط للتكليف عقلاً إمّا أن تكون بنفسها شرطاً ولكن يكفي في امكان التكليف وجودها في ظرف العمل أو يكون امكان حصولها شرطاً وهو موجود في ظرف التكليف وعلى أي حال حيث إنّ القدرة في المقام المتحققة في ظرف العمل بنفس الحكم فلا حاجة لغرض وجود الأمر في ظرف الانشاء ليلزم منه تقدم الشيء على نفسه ومن هنا تعرف أنّ صحة الحكم بنفسه يوجب قدرة المكلف على الامتثال ومعه لا توقف لفعلية الحكم على فعلية متعلق المتعلق ومن ذلك يظهر دفع الشبهة في مقام الامتثال كما هو غير خفي وثانياً: أنّه يجوز أن يكون التكليف انشائياً كان أو فعلياً متوجهاً إلى حصة الخاصة من الصلاة المقارنة والتوأم مع قصد التقرّب كما اخترنا هذا الجواب عن شبهة أخذ المتأخّر في المتقدّم وعلى فرض أنّ الخطاب من الشارع قد جاء على الحصة الخاصة المقارنة لنيّة التقرّب فلم يكن المتأخّر بما هو متأخّر مأخوذ في المتقدّم بما هو متقدّم.

تقريب الاشكال

إنّ أخذ ما بعد الحكم في موضوع الحكم يلزم داعوية الشيء لنفسه فيلزم أن يكون الأمر داعياً إلى جعل نفسه ولازمه عليّة الشيء لعليّة نفسه وهذا الاشكال أصعب ممّا تقدم، والجواب ان الأمر المتعلق بالعمل المركب ينحل إلى أوامر متعدّدة بعدد أجزاء متعلقة فتكون طبيعة الصلاة مأمور بها بأحد الأمرين الانحلالين ويكون الأمر الانحلالي الأوّل موضوع الأمر الانحلالي الثاني.

وحينئذ لا يكون الأمر داعياً إلى دعوة نفسه ومن أضواء هذا الجواب يتضح لك ان لا وجه للاشكال في علية الشيء لنفسه أو كون الشيء علة لعلية نفسه سواء كانت نية القربة جزءاً أو قيداً وعلى وجه أن دخل التقييد والمقيّد في موضوع الحكم وعليه فينحل كل موضوع بحكم على حدة وهذا لا يخلو عن تأمل عندنا وتحقيق الجواب انّ الصلاة التي هي متعلّقة لحصة من الأمر المتعلق بالصلاة أو الصوم مثلاً بداعي أمرها ليست هي مطلق الصلاة أو الصوم ولا الصلاة المقيدة ليستلزم ذلك شيئاً من تلك المحاذير بل متعلق تلك الحصة من طبيعة الصلاة أعني بها الصلاة المقترنة بدعوة الأمر من غير أن يكون على وجه التقييد فإنّ التقييد في المقام لا يكون دخيلاً في الواجب النفسي بل يكون ملحوظاً باللحاظ الآلي ومقصوداً بالقصد المقدمي، فالشيء الخاص بذاته لا مع قيد خصوصيته يكون متعلّق المصلحة والارادة والأمر، والمقصود هنا هو الحصة لا بنحو التقييد المصطلح ولا بنحو الاطلاق فالحصة لا مطلقة ولا مقيدة.

وأنت عند مراجعة الاشكالات في أخذ القربة في موضوع الخطاب ممّا ذكرناه أو ممّا يحتمل في المقام كلها مخدوشة وقد عرفت الجواب عن الاشكالات المتقدمة كلها.

الاشكال بوجه آخر:

الاشكال هنا غير ما تقدم من الوجوه السابقة وتقريبه أنّ موضوع الحكم متقدم

في اللحاظ على حكمه وهو متأخّر عنه كما أنّه لا ريب في ان قصد الامتثال ونحوه مما يكون مترتباً في وجوده وتحققه على وجود الأمر هو متأخر في اللحاظ أيضاً عن الأمر فيكون متأخّراً عن موضوع الأمر فيلزم ان يكون الشيء الواحد في اللحاظ الواحد متقدماً في اللحاظ ومتأخراً ويجري هذا الاشكال في قصد القربة والعلم بالحكم وهذا هو اشكال الخلف والتهافت هنا في نفس اللحاظ لا في المعلوم والملحوظ ومن كون التناقض في مقام اللحاظ لا يرتفع وإن ارتفع اشكال الدور في مقام الوجود كما تقدم بيانه واشكال علية الشيء لنفسه أو علية الشيء لعلية نفسه الموجبان لسلب القدرة في مقام الامتثال.

ولا يندفع الاشكال هنا بان الملحوظ بعد الحكم هو الشخص والملحوظ في الموضوع طبيعة الحكم لأنّ الملحوظ في الموضوع بنحو القضية الحقيقية دون القضية الطبيعية وهي ناظرة إلى انطباقه على أفراد الحكم من تلك الحقيقة لا على عنوان الطبيعة.

وعلى هذا البيان فيستحيل جعل دعوة الأمر موضوعاً لشخص ذلك الأمر ثم إنّ المورد هل يحتاج إلى أمر ثاني أم لا، فإن الأمر الأوّل إمّا أن يكون متعلقة هي الصلاة مثلاً بداعي أمرها فيعود المحذور وإمّا أن يكون هي الصلاة مثلاً بذلك القيد فلا داعي لإنشاء الأمر الثاني، مدفوع بما تقدم من أنّ متعلّق الأمر الأوّل حصة من طبيعة الصلاة المقارنة لدعوة الأمر اليها وان جاز تعدّد الأمر من تعلق أحدهما بالموضوع كالصلاة والثاني بقصد الأمر إلّا أنّه لا حاجة اليه بعد امكان أنّ الخطاب قد تعلق بالحصة الخاصة الملازمة لقصد القربة ويمكن الجواب بطور آخر وهو كون الحكم وإن كان بانشاء واحد إلّا أنّه ينحل إلى انشائات متعدّدة طولية كما يتعلق بمنشئات عرضية ويكون المقام نظير ما قالوا من تعدّد الخطاب في الخبر الواحد كقولك: صدّق العادل فإنّه يشمل كل مخبر وإن كان كل واحد في طول الآخر إذا ترتّب على كل واحد أثر شرعي إمّا مستقل أو طريقي وانّما كان الانشاء الأوّل قد تعلّق بالصلاة والثاني بالصلاة عن داعوية الأمر.

فالانشاء الواحد هنا قد تعلق بوجوبين وانّ أحدهما يحقّق موضوع الآخر، وإجمالاًكما يمكن أن يكون الانشاء ينحل إلى انشائات عرضية كذلك ينحل الانشاء إلى طلبات طولية ويرتفع اشكال الخلف والدور وعلية الشيء لنفسه ونحوها مما حرره القوم إلّا أنّ اشكال الخلف والتهافت لا جواب له كما أوضحناه.

الدواعي الأُخر

إنّ الدواعي كما أشرنا مختلفة فقد تقدّم البحث عن داعي الأمر وأمّا داعي المصلحة والمحبوبية والارادة فلا يتوجّه عليها الاشكالات المتقدّمة من الدور والخلف ونحوهما وقد وجّه بعض الأعاظم الاشكال في المصلحة فلابدّ أن تكون المصلحة موجودة قبل حالة الامتثال وإذاكان الموضوع المشتمل على المصلحة قد أخذ فيها داعي الامتثال جاء الدور أو الخلف وهذا دور واضح ولكن الجواب عنه قد تقدم بأنّ العمل حيث انه مستعد للمصلحة المقيدة بحالة الامتثال مأخوذة في الموضوع تصوّراً وماكان في مرحلة الامتثال وهو أمر خارجي لم يؤخذ في الموضوع على وجه الخارج وانّما أُخذ في الموضوع على نحو التصوّر وعليه فلم يكن الموقوف عين الموقوف عليه فلا دور حينئذ ولا خلف.

وأمّا ما عدىٰ المصلحة من المحبوبية والارادة فتقريبه أنّ الداعي إلى الفعل تكويناً لا يمكن أن يكون في عرض الفعل حتى تتعلّق به الارادة التكوينية لأنّه في المرتبة السابقة على الامتثال وإلّا لزم أن يكون الشيء الواحد متقدّماً على ذلك الشيء ومتأخراً عنه في آن واحد وفرض واحد وهو عين الخلف والحاصل أنّ الداعي انّما يكون علّة للارادة فلا يعقل أن يكون معلولاً لها، هذا في الارادة التكوينية وما يلزم على الفرض المزبور يلزم في الارادة التشريعية كما هو واضح.

والجواب أنّ بعض الأعلام المورد لهذا الاشكال قد جوّز تعدّد الأمر فيصحّ لنا الالتزام بتعدّد الأمر هذا بناء على مبناه وثانياً أنّ دعوة الداعي التي نقول بامكان أخذها قيداً في متعلق الأمر ليست هي شخص الدعوة التي أوجبها نفس الأمر حتى

يلزم الخلف أو الدور بل هي دعوة المصلحة والحب إلى اتيان العمل التي تتحقّق في نفس العبد فالأمر المتعلق بفعل الصلاة مثلاً بداعي مصلحتها يدعو المكلف إلى الاتيان بالصلاة بداعي مصلحتها فيكون الأمر من قبيل الداعي إلى الداعي كما هو مشهور في تصحيح أخذ الأجرة على العبادة.

تعدّد الخطاب

إنّ تعدّد الخطاب في التعبديات ممّا لا مانع منه فيكون الخطاب الأوّل متعلّقاً بذات الصلاة لا من حيث اطلاقها ولا من حيث تقييدها بل من حيث إنّه حصة من الصلاة ثم يتوجّه خطاب آخر على الصلاة بعنوان القربة ويكون الخطاب الثاني متمّماً للجعل الأوّلي وأمّا اشكال المحقق الخراساني على تعدّد الخطاب وانّه لا حاجة إليه لأنّ المطلوب إن تمّ بالخطاب الأوّلي فذاك وإلّا فيحكم العقل بلزوم اتيان الغرض ويتحقّق الاشتغال.

وقد عرفت أنّ ما ذكره مبني على أنّ قصد القربة أمر عقلي ويكون الخطاب الثاني ارشاداً إلى المطلوب ولكنه غير تام لأنّ قصد القربة ممّا يمكن أخذه في موضوع الصلاة كما عرفت من تعدّد الخطاب بمتمّم الجعل ومن انحلال الانشاء إلى خطابين ولكن مع هذا كله فلا نحتاج إلى متمّم للجعل بل يكفي الانشاء الواحد المنحل إلى انشائات متعدّدة.

الأصل اللفظي

قد ظهر ممّا سبق بناء على ما اخترناه من امكان أخذ الدعوة في متعلّق الأمر بوجوبين منشأين بأنشاء واحد أنّه يمكن التمسّك باطلاق شخص الخطاب لنفي اعتبار قيد الدعوة في متعلّقه ضرورة انّ حال قيد الدعوة حال سائر القيود التي يحتمل أخذ شيء منها في متعلّق الأمر غاية الأمر أنّ قيد الدعوة على فرض أخذه في متعلق الأمر لا يكون إلّا بطلبين كما أُشرنا إليه وباقي القيود الأُخرى يكفي في

أخذها نفس الطلب المتعلّق بالقيد كالصلاة مع اشتراط الطهارة وحيث إنّه لا ريب في أنّ قيد الدعوة يمكن أن يكون دخيلاً في المصلحة التي أوجبت تعلّق الارادة بذلك الفعل الّذي اشتمل على تلك المصلحة كما أنّه يمكن أن لا يكون دخيلاً فيها والارادة التشريعية دائماً تتبع المصلحة التي في المادة سعة وضيقاً في تعلّقها بالفعل المراد فالفعل المأمور به وإن لم يكن فيه استعداد للاطلاق من ناحية الأمر والخطاب المتعلّق به ولكنه المجال هنا واسع من حيث الاطلاق والتقييد من حيث الارادة التشريعية التابعة للمصلحة القائمة بالفعل فيمكن التمسّك باطلاق المادة لنفي اعتبار قيد الدعوة في متعلّق الارادة إذ لو كان ذلك القيد دخيلاً في الصحة الموجبة للارادة لارادة الشارع ولو أراده لبيّنه وبما أنّ الأمر كاشف عن الارادة ومنبعث عنها يصح التمسّك باطلاق متعلق الارادة لنفي اعتبار قيد الدعوة في متعلق الأمر حين تعلق الأمر به.

ولا يرد انّما امتنع تقييده امتنع اطلاقه وعليه فلا وجه للاطلاق، والجواب انّ الاطلاق المقابل للتقييد تارة من ناحية عنوان الحصة الخاصة الملازمة للمطلوب وثانياً من حيث إنّ القيد دخيل في المطلوب وانّ المطلوب شيئان، العمل وقصد القربة ولو بانحلال الخطاب إليهما وانّ الاطلاق في المقام إذا كان المورد من البرائة وأمّا إذا كان القيد غير مغفول عنه ويمكن للمولىٰ إيكال القيد إلى المكلف فإنّ المورد يكون من باب الاشتغال ولا يتمسّك بالاطلاق وأمّا إذا كان القيد مغفولاً عنه كنية الوجه من باب الاشتغال ولا يتمسك بالاطلاق وأمّا إذا كان القيد مغفولاً عنه كنية الوجه والتمييز فإنّه عند ذلك يأخذ بالاطلاق فإنّه في هذا الحال لا يمكن للحكيم الاتكال على القيود المغفول عنها بالحكم بالاشتغال.

ثم إنّه ممّا تقدم يتضح لك أنّ الاطلاق المقامي يتوقف على أحد الأمرين من البرائة وكون الشيء المحتمل دخله في المكلف به مغفولاً عنه وإلّا فلا يمكن التمسك بالاطلاق المقامي، هذا كله من حيث الكبريات الاصولية وأمّا من حيث الصغرى والانطباق على المورد في المسائل الفقهية فالظاهر من سيرة المسلمين من

زمان الرسول الاعظم ﷺ وآله المعصومين عليهم السلام أنّ من الواضح كون القربة من القيود غير المغفول عنها وأنّ القائل بالبرائة فيمكنه التمسّك بالاطلاقين اللفظي والمقامي كما أشرنا إليه هنا.

وامّا إذا كان المورد من الاشتغال فإذا تحقق كان مانعاً من الاطلاق اللفظي ولكن الاطلاق المقامي وارد عليه ومقدم على الاشتغال ثم إذا جاء دليل آخر منفصل وكان اقوى دلالة من الاطلاق قدم على الاطلاق والاشتغال وعندها يرتفع بالاطلاق المقامي كما هو واضح.

وبتقريب آخر: انّك قد عرفت أنّ الاطلاق والتقييد من قبيل العدم والملكة ففي كل مقام لا يصح التقييد كما بيّناه من أنّ قصد القربة لا يمكن تقييد الاطلاق به فإذا امتنع التقييد امتنع الاطلاق فلا اطلاق يقتضي التوصلية أو التعبدية نعم يجوز التمسّك بالاطلاق المقامي فيما إذا كان المتكلم في مقام البيان من جميع الجهات وكان القيد مغفولاً عنه كنية الوجه والتمييز أو الوصف فعندها يتمسك بالاطلاق المقامي في رفع ذلك القيد من نية الوجه والتمييز أو الوصف ويكون سكوت المولىٰ في مقام الاطلاق المقامي كاف في عدم اعتبار القيد الّذي يكون مغفولاً عنه وهذا بخلاف الاطلاق اللفظي فإنّه يأخذ به ويرفع اليد عن الاشتغال من احتمال دخل قيد من القيود في المتعلق وانّ الاطلاق المقامي بسببه ترفع اليد عن القيد سواء كان القيد ممّا يمكن أخذه في المتعلّق أم لا[1].

ومن هنا يتّضح لك أنّ ما ذكره شيخ الأساطين من ثبوت الاطلاق في بعض الموارد وعدم ثبوت الاطلاق في موارد أُخر ناظر إلى اختلاف حالتي الاطلاق فما يثبته من الاطلاق هو الاطلاق المقامي وما ينفيه من الاطلاق هو الاطلاق اللفظي ومن أضواء ما ذكرنا أنّ الاطلاق اللفظي يتمسّك به في كل مورد يمكن أخذ القيد في المتعلق ولا يأخذ بالاطلاق اللفظي في كل ما لا يمكن أخذ القيد في المتعلّق ويأخذه

١ . أنوار الوسائل - الطبعة القديمة - ج ٢، ص ٣٨٠ - ٣٨٢. المقام الثاني في عدم إنحصار العبادة في قصد إمتثال الأمر.

بالاطلاق المقامي في القيود المغفول عنها كالوجه والتمييز وانّ كل ذلك مجاراة لما أفاده الشيخ والاستاذ الخراساني وإلّا فالقيود في عبادية العبادة من الشارع محقّقة ولا مورد لاحتمال القيود المغفول عنها فإنّ جميع القيود ملحوظة في العبادات بنظر الشارع وكل قيد تركه الشارع فليس بقيد للتكليف وليس بمغفول عنه في نظر الشارع فالمغفولية من القيود في نظر الشارع لا مورد لها حيث إنّ جميع القيود في العبادات من كل الجهات محط نظر الشارع المقدّس وإذا كان المورد من الاطلاق المقامي فلا مورد للشك في جزئية شيء أو شرطيته.

تأسيس الأصل

الأصل هنا بناء على جواز أخذ القربة في متعلّق التكليف هو البرائة لأنّه من صغريات الأقل والأكثر الارتباطيين ومن فروعه لأنّ الغرض هنا واحد ومنبسط على الأجزاء من غير نظر إلى عنوان الاطلاق أو التقييد وتكون كل حصة من التكليف المزبور غير مطلقة من حيث امتثال الحصة الأُخرى ولا مقيّدة بامتثالها بمعنى أنّه ليس امتثال كل حصة من هذا التكليف متوقّفاً على امتثال الحصة الأُخرى ليلزم الدور في مقام تحقّق الامتثال ولا مطلقاً بحيث يصح امتثال بعض الحصص مع عدم امتثال بعضها الأُخر ليكون شأن التكليف بالمركب الارتباطي شأن التكليف بالأُمور المتباينة بل امتثال كل حصة من ذلك التكليف انّما يتحقّق حيث يقترن بامتثال الحصّة الأُخرى ولكن يتعيّن على الشارع بيان ما يكون معيناً للحصة التي هي متعلق غرضه وإن كان بيانه بخطاب شخصي بأن أنشأ طلباً واحداً.

وعند ذلك فيبيّنه الشارع إمّا بطلبين وإمّا بالاخبار عن طور الغرض وكيفيته بدالّ آخر، وإجمالاً: انّ قصد القربة في العمل تارة يكون المأمور من قبل المولىٰ هو الحصة الخاصة المقارنة لقصد التقرب ويكون الغرض واحداً لا تعدّد فيه أصلاً وانّ الحصة الخاصة ليست هي التقييد ولا الاطلاق وقد يكون قصد القربة من باب ضم غرض لغرض آخر ويكون الغرضان المتلازمان من الواجب الارتباطي وهذا الوجه

وإن كان جائزاً ومتصوّراً في مرحلة الثبوت إلّا أنّه لا حاجة إليه بعد ما بيّنا من الحصة الخاصة المقارنة للقربة.

وأمّا ما ذهب إليه في الكفاية من الاشتغال[1] وأنّ المقام من باب الخروج عن عهدة التكليف وليس من باب الأقل والأكثر الارتباطي وأنّ المقصود هو تحصيل غرض المولىٰ وعند الشك بسقوط الغرض لابدّ من تحصيله باتيان العبادة بقصد الامتثال فإنّه واضح الدفع حيث إنّ ليس المقصود من المأمور به تحصيل الغرض حتى يتعيّن الاشتغال بل المدار على ما يوجب من التكاليف الموجبة لاستحقاق العقوبة ولا عقوبة على المكلفين إلّا بعد قيام الحجة على بيان التكليف وإلّا فالعقل حاكم بعدم استحقاق العقوبة ولا يلزم العقل بتحصيل الاغراض الواقعية ولا قيام بالحجة من المولىٰ إلّا بالتكليف بالأقل وليس المقام من الأقل والأكثر المتباينين الّذي يكون كلّاً من الأقل والأكثر قد أخذ فيه قيداً يباين الآخر ليكون المورد من الاشتغال ولا من مورد الخروج عن العهدة بعد بيان التكليف.

واعلم أنّ المراد من الحصة التي بيناها وأكدنا عليها هنا ليس نظير الحصص في الأنواع التي توجب تقيّد الجنس بها ولا من قبيل الحصص الفردية المعينة لتشخيص الفرد عن فرد آخر بل المراد من الحصة هي الحصة المقارنة العارضة على الشيء نظير قول القائل إن جاء زيد فأكرمه وليس المقصود من ان جاء هو تقييد الاكرام يزيد المتصف بالمجيء في ظرف تقارنه بالمجيء لا تقيده بالمجيء.

ومن أضواء ماذكرنا يتضح أنّ لا وجه لما أورده في الكفاية سواء كان القيد ممّا يمكن أخذه أم لا حيث إنّ المسألة من متفرعات انحلال العلم الاجمالي في الأقل والأكثر لأنّه من اللا بشرط وبشرط شيء تجري البرائة هنا من غير فرق بين امكان أخذ قصد القربة في المتعلّق وعدمه ويجوز أن يختار الأُصولي عدم جريان البرائة عندما يشك في اعتبار القربة وأنّ المأمور به هل هو مطلق وجود الشيء أو الحصة

١. كفاية الأصول: ص: ٩٨ - مؤسسة النشر الإسلامي.

التوأمة المقارنة لقصد القربة فلا يمكنه اجراء البرائة لأنّ التكليف من أول الأمر لم يكن متيقناً بوجود العمل وأنّ القربة من الأمورالتي يقيّد بها الواجب أم لا ومقتضى ذلك هو البرائة فإنّ المقام ليس من هذا القبيل بل من قبيل أنّ تحقق التكليف هل كان منحلاً إلى جهتين جهة متيقنة وهو العمل وجهة مشكوكة وهي القربة بل المورد من أول الأمر هل توجّه بمطلق العمل أو الحصة الخاصة المقرونة بالقربة وفي مثل هذا الشك لابد من الاشتغال ولا تجري البرائة.

ولكن الجواب عنه بأن التكليف على فرض امكان أخذ القربة في العمل ينحل إلى حيثيتين من التكليف حيثية قائمة بالعمل وحيثية قائمة بقيد قصد القربة وعليه فيكون المورد من الأقل والأكثر ومقتضاه انحلال العلم الاجمالي إلى تكليف متيقن وإلى تكليف مشكوك فتجري البرائة في قصد القربة وعلى هذا البيان يظهر لك جريان البرائة العقلية والشرعية وقد عرفت من بياننا أنّه حيث يمكن ادخال قصد القربة في العمل على وجه شرعي وانّه ليس من القيود العقلية المحضة فعند التردد في دخوله في العمل والشك فيه فمقتضى القاعدة هنا سواء قلنا بأنّ الخطاب من باب الحصة التوأم مع قصد القربة على وجه التقيّد والحصة الخاصة أو قلنا بانحلال الخطاب عقلاً إلى خطاب بالمتعلق والموضوع وخطاب آخر متعلق بقصد القربة فالبرائة جارية في الطرفين لأنه من الشك بين الأقل والأكثر ومن موارد انحلال العلم الاجمالي إلى المتيقن وهو الأقل وإلى المشكوك وهو الأكثر وأمّا ما ذهب إليه المحقق النائيني من تعدّد الخطاب بمتمّم الجعل وانّ هنا خطابين أحدهما يتعلق بنفس العمل والآخر يتعلق بالقربة فلا يتم جريان البرائة إذاكان قصد القربة من القيود العقلية المحضة.

فإن أدلّة البرائة على فرض أنّ قصد القربة من القيود العقلية المحضة لا تجري هنا لحكم العقل بالاشتغال الموجب للاتيان بالقربة ولا مجال لأدلّة البرائة في مقام حكم العقل بالاشتغال، وبكلمة موجزة أنّه قد علم من أضواء ما تقدم أنّ المورد من مقام الشك في التكليف ومجراه البرائة إمّا بجريانها عند الشك في الخطاب المتمّم

للجعل الأوّلي أوفى الخطاب الواحد المنبسط على الاجزاء كما اخترناه وانّ تعدّد الخطاب بالعمل أوّلاً وبالقربة ثانياً: أنّ نفي الخطاب الثاني وأجراء البرائة موجب للأصل المثبت بخلاف الخطاب الواحد المنبسط فإنّه وإن كان مثبتاً لوجوب بقية الأجزاء ولكن الواسطة خفيّة بخلاف تعدّد الخطاب وعليه فالتحقيق هو جريان البرائة على ما ذكرناه لا على باب متمّم الجعل.

الاصفهاني

البحث في التوصّلي والتعبّدي في أُمور:

الأوّل: انّ التقسيم هنا من التعبّدية والتوصّلية راجع إلى المادة والواجب وانّ الوجوب في التوصّلي والتعبّدي لا يختلف من حيث إنّه بعث للمكلف فمباحث التعبّدي والتوصّلي من مباحث الصيغة لا وجه له، واعلم أنّ العبادة إمّا بمعنى المدح والثناء على الاتيان بشيء وإمّا عدم الذم على تركه أمّا الثاني فليس من حقيقة العبادة في شيء وينحصر أمر العبادة فيما كان الاتيان بالعمل موجباً للمدح والثناء وهذا لا يحصل الا بشيئين الأوّل، أن يكون العمل حسناً، الثاني، أن يكون مضافاً إلى المولىٰ وليست العبادة تتقوم بأمرين كون العمل حسناً وانّه منسوب إلى المولىٰ وإلّا فمجرّد عنوان الانقياد إلى المولىٰ من غير أنّ يكون العمل ممّا يمدح عليه لا يكون عبادياً بل هو مجرّد انقياد والانقياد بما هو ليس من العبادة بالحمل الشايع وإن كان اطاعة المولىٰ لو أمر بتعظيم شخص كان من الطاعة لرجوعها إلى امتثال أمر المولىٰ وإن لم يكن العمل بنفسه طاعة.

وانّ العبادة على أنحاء، فتارة للأهلية وأُخرى لمحبّته تعالىٰ وثالثاً للشكر له ورابعاً لمصلحة موجبة للخضوع وخامساً لقصد الثواب ودخول الجنة وسادساً للفرار بالعمل عن الناس وجميع هذه الأمورمن العبادة لأنّ بنفس العمل يقع الخضوع للمولىٰ وهذه العبادات عبادة ليست من ناحية الأمر وانّما هي جميعاً عبادة من ناحية أنّ العمل موجب للمدح والخضوع للمولىٰ لما فيه من العنوان الحسن وأمّا إذا كانت

المصلحة لا توجب الخضوع فليس الأمر بعبادة فالمصلحة انّما تكون من اقسام العبادة إذا كانت موجبة للمدح والخضوع للمولىٰ وإلّا فليست من العبادة ولا ترتبط بالمولىٰ وانّ تحقّق فيها جهة نفع، وليس عنوان العبادة متقوّماً بعنوان المدح والثناء أو عدم الذم والهجاء فإنّ المدح والثناء قد يحصل بأمر عبادي وقد يحصل بأمر توصّلي[١].

الثاني: انّ التعبّدي إذا أخذ في موضوعه قصد امتثال الأمر لزم الخلف وميزان الخلف هو التقدّم والتأخّر طبعاً وان وجدا خارجاً دفعة واحدة فقياس الحكم بالنسبة إلى موضوعه من باب التأخّر طبعاً وان وجدا دفعة فهما من قبيل عوارض الماهية وليسا من قبيل عوارض الوجود حتى يلزم تحقّق وجود الموضوع خارجاً قبل تحقّق الحكم واطلاق الدور من الأعلام هنا في أخذ قصد الامتثال في موضوع الخطاب مبني على المسامحة فالملاك ملاك الخلف لا ملاك الدور، وانّ ملاك الخلف لا يختص بكون الأمر شخصياً بل يعم الحكم سواء كان الحكم شخصياً أو على وجه الطبيعة والكلية.

والجواب عن اشكال الخلف أو الدور انّ اشكال التقدّم والتأخّر الطبعي أيضاً مدفوع لأنّ الأمر بوجوده العلمي يكون داعياً وبوجوده الخارجي يكون حكماً للموضوع، والوجود العلمي لا يكون متقوّماً بالوجود الخارجي بما هو بل بصورة شخصه لا بنفسه فلا خلف ولا دور، وأمّا محذور علية الشيء لنفسه وأن يكون الانشاء داعياً إلى نفسه في مقام الحكم والبعث فمدفوع بأنّ هذا المحذور انّما يتمّ إذا أخذ ما بعد الأمر في موضوع الأمر بنحو الشرطية أو الجزئية وأمّا إذا لوحظ ذات المأتي به بداعي الأمر وهو هذا الصنف من نوع الصلاة والحصة الخاصة وأمر به المولىٰ فلا يرد هذا المحذور.

الثالث: يظهر من المحقّق الخراساني[٢] هنا أنّ المورد من موارد الدور وبيانه:

---

١. نهاية الدراية ج ١ - ص ٢٢٠ - ٢٢٣.
٢. كفاية الأصول: ص ٩٥ - ٩٦ - مؤسسة النشر الإسلامي.

انّ اتصاف الصلاة المأتي بها خارجاً انّها واجبة مثلاً موقوف على الاتيان بداعي وجوبها ويتوقف قصد امتثالها بداعي وجوبها على أنّها واجبة ليتمكن من قصد امتثالها بداعي وجوبها فيتوجّه الدور، ولكن قد عرفت أنّ المناط هنا هو الخلف لا الدور ولو تمّ تقريب الدور ففيه: أنّ الاتيان بالواجب خارجاً مسقط للوجوب مع أنّ المفروض أنّ الفعل المأتّي به في الخارج لا يتّصف بكونه واجباً كيف وهو المسقط للوجوب بل الفعل بمجرد تعلق الوجوب به يتصف بأنّه واجب ولا دور عند التأمل لعدم توقف أحدهما على الآخر خارجاً.

وأمّا الدوركما يظهر من آخر عبارته إذاكان في مرحلة الامتثال فالجواب عنه بما تقدم من اختلاف الشيء من وجوده العلمي ووجوده الخارجي، وقد يقرب الاشكال باستلزام الشيء من وجوده عدمه ويمكن أن تحمل عليه عبارة الكفاية في مقام القدرة ولكن ظاهر عبارته مطابقة للخلف في مقام الامتثال فلا يطابق استلزام الشيء عدمه كما لا يخفى، وأنّ المحذور من إيجاد الشيء عدمه يبتني على أخذ القربة قيداً أو جزءاً للمأمور به أمّا إذا أخذت القربة بنحو الحصة والصنف الخاص من الصلاة المقارنة للقربة فلا يستلزم من وجود الشيء عدمه كما هو واضح.

الرابع: انّ التكليف بالعمل المقيّد أو ذو الأجزاء المتعدّدة لا يوجب تعدّد الشيء خارجاً فإنّ الأمر بالكل عين الأمر بالجزء، نعم يتوجه اشكال وهو أن يكون الأمر علة لنفسه أو علة لعلية نفسه وهو محال ولا يتوجه الاشكال في علية الشيء لنفسه إذا قلنا بأنّ الخطاب المتعلّق بالأجزاء غيري وبالمجموع استقلالي فأنّ الأمر بالأجزاء لا يكون عين الأمر بالكل ليكون عين الأمر بالكل ليكون من باب علية الشيء لنفسه إذا قلنا بأنّ الخطاب المتعلّق بالاجزاء غيري وبالمجموع استقلالي فإنّ الأمر بالاجزاء لا يكون عين الأمر بالكل لا يكون عين الأمر بالكل ليكون من باب علية الشيء لنفسه أو العلية لعلية نفسه.

ثم إنّ ما أفاده المحقق الخراساني من استقلال العقل بقصد القربة من ناحية الشك في الغرض ففيه أنّ العقل انّما يستقل إذالم يمكن دخالة ذلك المشكوك في

متعلّق الأمر على الوجه الشرعي وحيث إنّه يمكن أن يدخل قصد القربة في المتعلّق والموضوع على الوجه الشرعي فيأتي قبح العقاب بلا بيان وعند الشك في دخالة القربة تجري البرائة وقد ذكر الخراساني أنّ المأتي به يسقط بالأمر الأوّل وفيه سيجيء منه أنّه يصح تبديل الامتثال بالغرض الأوفىٰ وإن امتثل الأمر للغرض غير الأوفىٰ.

وثانياً: انّ العمل قد يتعلّق به غرضان، غرض في أصل وجود الشيء وغرض بكيفية من كيفياته من كون العمل كالصلاة مشروطة بالطهارة أو بقصد القربة فكيف يسقط الامتثال بخطاب الأمر بل يحتاج الامتثال إلى الخطاب الثاني وامتثاله أيضاً.

الأصل اللفظي

إنّ أخذ قصد الامتثال من ناحية الأمر في المأمور به إذا كان مستحيلاً للخلف أو الدور أو لعلية الشيء لنفسه فإنّه إذا بطل التقييد بطل الاطلاق لأنّ التقابل بين الاطلاق والتقييد من تقابل العدم والملكة فإذا امتنع أحدهما امتنع الآخر وليسا من باب المتضايقين أو غيره وانّه وإن استحال التقييد في أخذ ما بعد الحكم في موضوع الحكم فإنّ استحالة التقييد لا تنافي دخالة القربة بالغرض، ومرادنا من الاطلاق هو عدم تقييد الطبيعة بشيء لا إرسالها وشمولها فإنّه خلاف الاطلاق المخالف للتقييد بل حتى لو قلنا بالاطلاق بمعنى الارسال بمحذور الخلف أو الدور جار أيضاً وليس اطلاق الهيئة يفيد التوصلية كما قد يأتي في الذهن لأنّه تمام المقصود في نظر العرف فإنّ ذلك مبني على أخصيّة الغرض.

وحيث عرفت أنّ العقل يحكم بالغرض وانّ الشرائط دخيلة في ترتّب الغرض فليس الغرض بخاص هنا، وأمّا اختيار الاشتغال من جهة تحصيل الغرض وانّ الأمر والبعث في رتبة المعلول للغرض وانّ المولىٰ في حكمه يبعث المكلف تحصيلاً لذلك الغرض، فإذا علم أصل الغرض وشك في سقوطه إمّا للشك في أصل الاتيان بما يقوم به أو للشك فيما له دخل كما فيما نحن فيه فلا محالة يجب عقلاً القطع

بتحصيل الغرض وباتيان جميع ما يحتمل دخله فيه مدفوع فإنّ التحقيق أنّ الغرض إن قامت عليه الحجة والأمر والخطاب الشرعي تعيّن عقلاً تحصيله وإلّا فإن لم يكن الخطاب كاشفاً له ولا حجية من الشارع على الغرض فلا يجب تحصيله وامّا اختيار كما في الكفاية انّ المورد ليس من باب الأقل والأكثر في التكليف حتى يقال بانحلال العلم الاجمالي إلى متيقن ومشكوك لأنّ المورد هنا كما صرّح به في الكفاية من قبيل الخروج عن عهدة التكليف وانّ التكليف كان معيناً في أجزائه وشرائطه ولكن هل يسقط الامتثال ويحصل الغرض بمجرّد الاتيان بالأجزاء والشرائط أو لا بدّ من قصد القربة وعند ذلك فيحكم العقل بالاشتغال واتيان القربة وان لا خروج عن العهدة إلّا باتيان القربة.

والجواب: أنّ الذي يراه المكلف في العهدة من الغرض هو الغرض الّذي قامت عليه الحجة وبيان الشارع واحتمال وجود أمر آخر موجب لتماميةِ الغرض ودخل القربة في العمل فالأصل البرائة منه.

ثم إنّ دخالة القربة إن كانت بالخطاب المتعلّق بالصلاة فقد عرفت المحذور فيه وإن كان على وجه الخطاب المقدّمي في القربة في الصلاة نظير الطهارة للصلاة فهو غير موجب للعقوبة، وامّا لو دلّت الأخبار على اعتبار القربة فلا يستفاد الدخالة على نحو الوجوب النفسي فيجوز أن يكون على نحو الوجوب الغيري وفي مثل ذلك لا يجب الاشتغال، وتوضيح المقام أنّ لدينا أمرين: أحدهما: ذات العمل وهو ذات المقتضي للشيء، الثاني: كون ذلك المقتضي في مقام فعليته وتأثيره وذلك لا يكون إلّا بحصول الشرائط كقولك: صل عن طهارة فالأمر بالشرائط وإن كان غيرياً وبالعرض والأمر بالمقتضي نفسياً وبالاصالة إلّا أنّه لمّا كان المقتضي لا يقع في مقام فعلية الشيء إلّا بحصول الشرائط كالقربة والطهارة مثلاً فيكون الغرض قائماً بالمقتضي في ظرف تحقق الشرائط ولا يحصل المطلوب إلّا إذا جاء المقتضي في مرتبة الفعلية من الشرائط فإذا شك في ذلك وكان الخطاب الأوّلي لا يؤدّي مفاد الأمرين من المقتضي ومفاد الشرط فالمجرىٰ البرائة ولا مجال للاشتغال أيضاً وانّ كلّاً من الأمرين من ذات

المقتضي وفعلية الشرط انّما يدلّ عليها خطابان شرعيان أحدهما بذات الشيء والآخر بقيده وشرطه.

وملخّصاً أنّ قصد القربة ممّا يمكن الأمر به ولو بخطاب آخر وإن لم يكن تقييداً للمأمورية في ضمن الأمر الأوّل وإن لم يكن مصححاً للعقوبة مطلقاً ولا موجباً لتقييد المأمور به بالأمر الأوّل هنا بحيث يكون المطلوب بالآخرة بالصلاة بداعي أمرها النفسي إلّا أنّ اعتبار هذه الخصوصية في الصلاة بقوله ولتكن الصلاة عن داعي أمرها فإنّه يوجب انتزاع الشرطية في مقام الجعل والبعث إذ لا نعني بالشرطية إلّا اعتبار الشيء المأمور به بنحو يكون التقييد به داخلاً والقيد خارجاً والأمر بقصد القربة على النهج المزبور بعد الأمر بالصلاة يصحّح انتزاع الشرطية وكلما كان قابلاً للجعل والوضع فهو قابل للنفي والرفع وإن لم يكن مصحّحاً للعقوبة أو موجباً لتقييد الأمر النفسي.

نظرة حول اتجاهات آراء الأعلام في البحث

إنّ اتجاه المحقق الخراساني في كفايته بعد تعريف التعبّدي والتوصّلي ورود الدور في مرحلة الامتثال وإن كان في نظره مرتفعاً في مرحلة التصوّر بناء على قيدية قصد القربة ونحوها في المأمور به والتسلسل في ما لو أُخذت الارادة جزء من موضوع المكلف به ومن هنا كان قصد القربة أمراً عقلياً وعند الشك فلابدّ من الاشتغال والخروج عن عهدة التكليف وعلى هذا البناء جعل قصد القربة والوجه والتمييز من القيود العقلية التي يتعيّن في مقام الشك الاشتغال فيها ومن هذه الناحية يفترق عمّا ذهب إليه المحقّق النائيني في معنى التعبّدي والتوصّلي وفي جريان البرائة عند الشك بوجود خطاب متمّم للجعل وإن توافق معه في تحقّق الدور في مرحلة الامتثال.

وأزاد المحقّق النائيني ورود الدور في مرحلة الانشاء والفعلية أيضاً ويفترق ما بالكفاية عما ذكره المحقّق العراقي والمدقّق الأصفاني من دفع الدور والخلف

وغيرهما من الاشكالات بالاختلاف الوجود ذهني والخارجي وجواز تعلّق الخطاب بالحصة الخاصة المقارنة بالقربة وأمّا في مقام الشك ولم يكن هناك اطلاق مقامي فتجري البرائة في عنوان قصد القربة ونحوها وانّ جوّز الاستاذ العراقي الاطلاق اللفظي وإن كان مسلكه أنّ التقابل بين الاطلاق والتقييد تقابل العدم والملكة وما امتنع تقييده امتنع اطلاقه ولكن جوّز الاطلاق من ناحية المادة بالنظر إلى المصلحة القائمة بالمادة فيختلف ما سلكه المحقّق العراقي والمدقّق الأصفهاني عمّا ذكره في الكفاية من ناحية امتناع قصد القربة وجوازه وفي جريان البرائة إن لم يكن هناك اطلاق ولو مقامياً ويشترك النائيني في جريان البرائة عند الشك في قصد القربة وغيرها وانّ الاختلاف بين الأعلام الأربعة يتضح على سير ما ذكرناه في البحث من أوله إلى هنا من امتناع التقييد والاطلاق على ما ذهب إليه النائيني والرجوع إلى البرائة عند الشك في وجود متمّم الجعل وصحة التقييد بالقربة ونحوها على ما ذهب إليه العراقي والأصفهاني وعند عدم تمامية الاطلاق اللفظي والمقامي فيرجع الأمر إلى البرائة الشرعية والعقلية وإمّا على ما اخترناه.

فمحصّل البحث أنّ الغرض ممّا يقتضي الزام المولىٰ بتشريع الأحكام وجعلها داعية لبعث المكلفين نحو المكلف به وانّ ما أوردوه من الاشكالات من الخلف على مسلك المدقّق الاصفهاني والدور على مسلك غيره وعلية الشيء لنفسه أو علية الشيء لعلية نفسه أو سلب القدرة في الامتثال لاستلزام وجود الشيء عدمه فقد عرفت الجواب عنها مفصلاً كما أوضحناه في تلك المباحث السابقة وان لا اهمية في هذه الاشكالات كلها ممّا هي محالة في نفسها أو مستلزمة للمحال.

وعلى هذا البيان فإن قامت القرائن على الاطلاق اللفظي إن صح الاطلاق وجاز أو الاطلاق المقامي كما هو واقع في أغلب الموارد التعبّدية ولو من بعض الجهات وإذا لم يتحقّق الاطلاق اللفظي والمقامي فالمرجع هو البرائة لأنّ المورد من الأقل والأكثر الارتباطيين وقد بنينا في تلك المسألة على جريان البرائة العقلية والشرعية فيها، هذا تمام الكلام في ما تعرّض له الأعلام في هذا البحث وليكن على

ذكر منك انطباق هذه المسألة الاصولية من التعبّدي والتوصّلي على مواردها في القواعد الفقهية والاحكام الفرعية من التمييز بين موارد التعبّدي حقيقة ممّا قام بجهتين من العمل الخضوعي واضافته إلى المولىٰ الحقيقي ومن التعبّدي الراجع إلى امتثال أمر المولىٰ وعنوان المولوية والعبادة بالمعنى الأوّل والثاني ممّا يتغاير مع العبادات التشريعية حقيقة ومفهوماً كالخضوع للملوك والجبابرة وانّ مطلق ما كان حسناً أو ذي مصلحة أوكون الفعل ممّا يمدح عليه.

فإنّ جميع ذلك لا يوجب التعبدية وإن ذهب إليه بعض الأعلام وينبغي أن يلتفت الباحث لانطباق عنوان التعبّدي والتوصّلي في باب العبادات من الصلاة والصوم وباب الوضوء والطهارة الثلاث وردّ السلام وانّ الطهاراة الثلاث كلّها. تقتضي التعبدية أو خصوص الوضوء كما سيأتي منّا بيانه في مقدمة الواجب وأن يعرف الباحث الفرق بين الواجب التعبّدي الارتباطي وبين الواجبات التعبّدية المرتبطة بعضها ببعض كبعض واجبات الحج من الوقوف في عرفات والمشعر ورمي الجمرات والتضحية وغيرها ممّا هو واجب غير ارتباطي وأن يلحظ القارىء الكريم موارد صحة النيابة للواجبات التعبّدية بالاجرة أو التبرّع وفي ما يجب على المولىٰ من الولد الأكبر ممّا يجب على الميت كالصلاة والصوم أو ما يقوم به الولي من غير كونه واجباً عليه بل له الولاية كمن قبيل تغسيل الميت وتكفينه ودفنه ممّا يفهم من الأدلّة عدم وجوبها عليه تعييناً وانّما ولايته بمعنى عدم جواز مزاحمة الولي إذا أراد القيام بتغسيل الميت وتكفينه ودفنه والصلاة عليه ممّا لا يجوز مزاحمته فيه وممّا يجب فيه النيابة عن الميت كالصلاة وانّ ملاحظة تطبيق هذا البحث على موارده من الوجوب التوصّلي كرد السلام والتعبّدي كالصلاة والاجارة على العبادات أو التبرّع فيها والالتفات إلى موارد ما هو محل كلام بين أعلام الفقه من التعبّدية والتوصّلية كالطهاراة الثلاث وممّا يجب على الولي النيابة عن الميت أو عدم المزاحمة له لو أراد القيام بذلك الواجب، فإنّ جميع ما ذكرناه يتعيّن على من أراد قطع مسافة الاجتهاد من تطبيق الكبريات الأُصولية المأخوذة عن دليلها على القواعد الفقهية وتطبيقها

على الوجه الأتمّ والله الموفّق والهادي للصواب.

قد انتهى البحث في التعبّدي والتوصّلي سنة ١٣٩٠ هجرية في شهر رجب، والحمد لله على اتمام البحث أوّلاً وآخراً ويتلوه انشاء الله عن قريب الجزء الرابع بعونه تعالى.

« الفهرس »

آراء الأعلام ٧

الاشتراك ٩

الكفاية: ٩

مناقشة وتحليل ١١

الاشتراك ١٣

تمهيد: ٢٢

استعمال اللفظ بأكثر من معنى ٢٤

اللفظ منزل منزلة المعنىٰ ٢٥

خروج عدة معاني عن الاشتراك ٢٥

استعمال اللفظ في الاستغراق ٢٧

بطون القرآن ٢٨

التثنية والجمع ... النفي والاثبات ٢٩

تحقيق المقام: ٣٠

صحة الاستعمال في المفرد وعدمه ٣١

الثّمرة ٣٣

ثمرة الاشتراك ٣٤

آراء الأعلام ٣٥

المشتق ٣٧

الكفاية: ٣٧

النّائيني: ٤٤

العراقي: ٤٧

التنبيه على أُمور: ٥٧

الأصفهاني: ٥٨

الفرق بين المشتقّ والمبدأ ٧١

مناقشة وتحليل ٧٧

المشتقّ ٧٩

اختلاف نسبة الهيئات إلى المواد ٨٥

الزمان مقارن للأفعال ٨٨

موضوع البحث: ٩٠

هل النزاع في المفهوم أم في المصداق ٩٣

أنحاء المبادىء: ٩٤

اختلاف المبادىء لدىٰ العرف ٩٦

هل يصح خروج بعض المبادىء؟ ٩٧

إلفات نظر: ٩٨

أخذ الزمان في المشتقّ ٩٩

الحال المأخوذ في العنوان ١٠٢

الحال بمعنىٰ الفعلية ١٠٣
حال النطق ١٠٤
النسبة الحكمية ١٠٤
القضية بالفعل أو بالإمكان ١٠٥
جريان الأصل ١٠٦
بساطة المشتقّ وتركّبه ١٠٧
نقاش السيد الشريف ١٠٨
يلزم دخول المعاني الحرفية في المعاني الاسمية ١٠٩
رأي الأعلام: ١١١
التركيب على انحاء: ١١٢
الذات بمرآتية المبدأ ١١٤
نظرية السيد الشيرازي الكبير ﷺ ١١٥
تحقيق في إطار الموضوع ١١٧
نقض الشريف ١٢١
جوابنا مع الشريف ١٢٥
تقريب آخر للبحث ١٢٨
دليل الأعمىٰ ١٢٩
الجواب: ١٣١
دليل الصحيحي في المشتقّ ١٣٢
تنبيهات المشتقّ: ١٣٤
التنبيه الثاني: ١٣٦
التنبيه الثالث: ١٣٦
لازمه التعدّد ١٣٧
طور آخر من الكلام: ١٣٨

التنبيه الرابع: دخول المجاز والاسناد في المشتقّ ١٣٩
عناوين موضوعات الأحكام: ١٤٠
تنبيه: ١٤٣

الثّمرة ١٤٥

ثمرة المشتقّ ١٤٧

آراء الأعلام ١٥١

الأوامر ١٥٣
العلوّ والاستعلاء ١٥٦
الوجوب والاستحباب ١٥٧
بيان في مادة الامر: ١٥٨
خلاصة آراء الأعلام في مادة الأمر ١٥٨
النّائيني: ١٥٨
العراقي: ١٥٨
الأصفهاني: ١٥٨
الكفاية ١٥٩
اتحاد الطلب والإرادة ١٥٩
النائيني: ١٦٠
العراقي: ١٦٢
المختار للأُستاذ ١٦٤
الأصفهاني: ١٦٥
اتّحاد الطلب والإرادة ١٦٥
اتّحاد الطلب والإرادة ١٦٧

مناقشة وتحليل ١٧١
المناظرة مع الكفاية ١٧٣
اتّجاهات البحث ١٧٤
المسألة اللغوية: ١٧٥
الكلام النفسي ١٧٥
المسألة الأُصولية ١٨١
المسألة الفلسفية..... ١٨٢
الشوق من مبادىء الارادة..... ١٨٣
الفعل النفساني قبل الإرادة ١٨٤
الطلب هو البناء القلبي والعملي ١٨٤
البحث حول ما أفاده العراقي ١٨٥
نظرتنا حول الموضوع..... ١٨٧
بحث علمي..... ١٨٩
الإرادة التشريعية والإرادة التكوينية ١٩١
الإرادة التشريعية ليست من صفات الحقّ وأفعاله..... ١٩٢
البحث من الوجهة الحكمية ١٩٥
تقريب شبهة الجبر في الكفاية..... ١٩٩
الماهية ليس من لوازمها الثواب والعقاب..... ٢٠٢
عناوين ثلاثة:..... ٢٠٣
استدلال الأشعري على الجبر..... ٢٠٤
حجج أُخرى للمجبرة: ٢٠٥
السعادة والشقاوة من لوازم الذات أم لا؟ ٢٠٨
أخبار الطينة: ٢٠٩
أخبار عالم الذر:..... ٢١٠

الجبر والتفويض ٢١١
الأمر بين الأمرين ٢١٢
تفصيل الجبر والاختيار: ٢١٣
الفات نظر ٢١٧
تفصيل أقوال المجبرة: ٢١٩
أضواء علىٰ اخبار الأمر بين الأمرين ٢٢٠
أضواء على بحوث التفويض ٢٢٦
اختيار الفلاسفة في الجبر والتفويض ٢٢٨
أضواء على تلك المباحث ٢٣١
نظرة اجمالية ٢٣٣
الماديون والاختيار ٢٣٤
الثواب والعقاب ٢٣٥
القضاء والقدر ٢٣٧
الارادة من صفات الذات ٢٣٨
ثمرات البحث ونتائجه ٢٤٠
خلاصة أبحاث الأعلام ٢٤١
خلاصة البحث عند النائيني ٢٤٢
خلاصة البحث عند العراقي ٢٤٣
خلاصة الاصفهاني ٢٤٥
الصيغة ٢٤٧
النسب التكوينية ٢٥١
الوجوب والاستحباب ٢٥٢
الجمل الخبرية والانشائية ٢٥٣
البحث يستدعي طوراً آخر من البيان ٢٥٦

مراتب الحكم ٢٥٧
مراتب الحكم عند المحقّق الخراساني ٢٥٧
المناقشة مع الكفاية ٢٥٨
مراتب الحكم عند الأعلام الثلاث ٢٥٨
اختيار الكفاية في الجملة الخبرية ٢٦١
مراتب الحكم ٢٦٣
الحكم هو الارادة أو البعث والطلب ٢٦٥
ملاك الأمر في نفسه أو في متعلّقه ٢٦٧
المناقشة مع الأعلام ٢٦٨
نتائج البحث: ٢٧١
خلاصة الكفاية: ٢٧١
خلاصة الاستاذ النائيني ٢٧٣
خلاصة ما اختاره الاستاذ العراقي ٢٧٤
صيغة الامر ٢٧٤
الصيغة حقيقة في الوجوب أم لا؟ ٢٧٥
صيغة افعل ظاهرة في الوجوب أم لا؟ ٢٧٧
الجمل الخبرية ٢٧٨
خلاصة ما اختاره الاستاذ الاصفهاني ٢٨٠
صيغة الأمر ٢٨٠
الوجوب ٢٨١
الجمل الخبرية ٢٨٣
مادة الأمر ٢٨٤
العلو والاستعلاء ٢٨٧
البحث في المباشرة والاختيار وسقوط الواجب بالمحرم ٢٨٧

تأسيس الاصل: ٢٩٠
الشك في الاطلاق ٢٩٢
خلاصة النائيني في المباشرة وعدمها ٢٩٤
الاختيار وعدمه ٢٩٥
سقوط الواجب بفعل المحرم ٢٩٦
اختيار العراقي في المباشرة وعدمها ٢٩٧
تأسيس الأصل ٢٩٨
الموضع الثاني: الاختيارية وعدمها ٢٩٩
الموضع الثالث ٢٩٩
التعبّدي والتوصّلي ٣٠٠
تعريف التعبّدي والتوصّلي ٣٠٠
المرحلة الاولى: في معنى العبادة ٣٠٣
مراتب العبادة ٣٠٤
اختيار صاحب الجواهر وردّه ٣٠٩
المرحلة الثانية: ٣١٠
محذور الخلف يتوجه على مراتب الحكم ٣١٠
عليّة الشيء لنفسه ٣١٢
الأجوبة ٣١٣
جواب الاستاذ النائيني: ٣١٣
جواب الاستاذ العراقي: ٣١٥
جواب الاستاذ الاصفهاني: ٣١٥
المناقشة مع النائيني قدس سره: ٣١٦
جواب الاستاذ العراقي والمناقشة معه ٣١٧
توجيه لكلام الاستاذ العراقي قدس سره: ٣١٩

الجواب الثاني للاستاذ العراقي قدس سره: ٣٢٠
نظرة حول ما ذكره العراقي قدس سره: ٣٢١
جواب الاصفهاني قدس سره ٣٢٣
جواب الكفاية: ٣٢٥
الجواب عما بنى عليه في الكفاية: ٣٢٦
تحقيق و تلخيص: ٣٢٧
كلام لبعض أعلام العصر: ٣٣٢
المناقشة مع بعض أعلام العصر في أخذ بقيّة الدواعي في الموضوع ٣٣٣
الأصل اللفظي ٣٣٥
اختيار بعض أعلام العصر والمناقشة فيه ٣٣٦
تأسيس الاصل العملي ٣٣٨
منافاة الاجرة للعبادة ٣٤٠
جواب شيخ الأساطين في اجارة العبادة ٣٤٢
الاشكالات الواردة في اجارة العبادة ٣٤٣
جواب الاعلام: ٣٤٣
بيان لبعض الأعلام ٣٤٥
تقريب آخر ٣٤٦
تحقيق البحث: ٣٤٨
منافات الوجوب لصحة الاجارة ٣٤٩
البحث قد يستدعي طوراً آخر من الجواب ٣٥١
إجارة العبادات كسائر الاجاراة في الشروط والقيود ٣٥٣
النيابة في المستحبات من العبادات وغيرها ٣٥٥
نتائج البحث وثمراته: ٣٥٥
أضواء على تلك المباحث ٣٥٦

خلاصة الكفاية: ٣٥٩
النائيني ٣٦٢
الأصل اللفظي ٣٦٤
العراقي ٣٦٦
تقريب الاشكال ٣٧١
الاشكال بوجه آخر: ٣٧١
الدواعي الأُخر ٣٧٣
تعدّد الخطاب ٣٧٤
الأصل اللفظي ٣٧٤
تأسيس الأصل ٣٧٧
الاصفهاني ٣٨٠
الأصل اللفظي ٣٨٣
نظرة حول اتجاهات آراء الأعلام في البحث ٣٨٥