

مَنْهَجُ الْإِسْوَلِ

تَأَلِيفُ
رَبِّهِ الدِّينِ الْعَظِيمِ

السَّيِّدِ الشَّهِيدِ مُحَمَّدٍ الْبَصِيرِ

أَجْزَاءُ الْأَوَّلِ

مَنْهَجُ الْإِسْوَلِ السَّيِّدِ الشَّهِيدِ الْبَصِيرِ
الْبَصِيفِ الْأَشْرَفِ

منهاج الأصول

شبكة كتب الشيعة



shiabooks.net

رابطه يدیل < mktba.net

محافظة
جميع حقوق

٢٠١٠م - ١٤٣١هـ

الطبعة الأولى

مكتبة دار الفکر للطباعة والنشر والتوزيع

الطبعة الأولى

فاكس: ٠٠٩٦٤٣٣٦١١٠٣

تلفون: ٠٠٩٦٤٧٧٠٦٠٦٢٧٧٨

البريد الإلكتروني: alturaath_1943@yahoo.com

تلفون لبنان: ٠٠٩٦١٧٠٠٥١٠٨٧

دار الفکر للطباعة والنشر والتوزيع

للطباعة والنشر والتوزيع والاعلام



أبناؤنا

بغوت - حارة حريك - لطفاع بنر العميد - سنفر صولبي - ط 1

مكافه: 01277390 - 03210986

Email: iraqsm@gmail.com

Email: iraqsm@hotmail.com

مَنْهَجُ الْأَصُولِ

تَأَلِيفُ

رَبِّهِ الدُّعَاءِ الْعَظِيمِ

السَّيِّدِ الشَّهِيدِ مُحَمَّدٍ الْبَصِيرِ

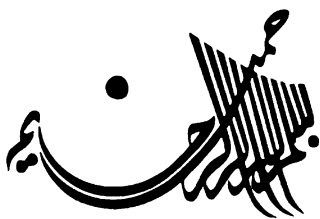
وَجُزْءِ الْأَوَّلِ

دار ومكتبة الجنادرية

بيروت

مكتبة دار الفقه الإسلامي

البيروت



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

كان فرأنا علينا ان ننشر هذه المكتبة القيمة مما تضمن من علم وافضل وفضل
عالم ووجه كبير ونمازجة جمة للجميع كافة... فان شكر السيد الوالد ودرس ايلهم هياكله
كثيرة لابد لنا من نشرها نورا تصب في بنا وجمع اسلايم...
وبعد طول انتظار تام معين الفضلاء والمؤثرين وباشرفين مباشرنا بتفكير
وتصحيح وترتيب هذه المؤلفات الجميلة القدر لقرء للدرء نيتج شعاعها على المؤثرين
من سائر الدرس وسعاربها بخزام الله عزنا.
عمان على كتاب له درس الايضهم حشرنا لنا نوريه صادر مثلا على ان
يكون المنزلة من تيلنا للعلمة هذه الكتب هم: « طهينة نوات السيد السوي » في العجب
الاشرف ام من يجل تقولا فطيا منا

عقودنا المصدر
١٠ جادس اثنانية ١٤١٩



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على خير خلقه محمد وآله الطيبين
الطاهرين .

أما بعد :

فهذه ملخصات عما كنت ألقته في الدرس الاستدلالي (الخارج) في علم
الأصول، وهو لا يمثل كل ما ينبغي ان يقال بطبيعة الحال، وإنما هو مجرد
أطروحة اعرضها أمام فضلاء الحوزة، وينقصها في الحقيقة أمران أو أكثر:

الأمر الأول: انني بكل تأكيد ذكرت أمورا في الدرس غير موجودة في
الأوراق التي كتبتها عن درسي، والتي هي مسودة هذا المطبوع، وبذلك
اندثرت ودخلت في طي النسيان بالرغم من أهميتها أو الكثير منها، وهي أمور
موزعة خلال كثير من المسائل بل كلها تقريبا.

الأمر الثاني: انني بطبيعة الحال أخذ المستوى الممكن بيانه للطلاب،
حسب أقصى ما يمكن ان يفهموه. اما ما هو أكثر من ذلك فأتجنبه عن علم
وعمد، بالرغم مما قد يكون فيه من التوضيحية بالمستوى العلمي ثبوتا وإثباتا.

فان المهم في الدرس هو التربية العلمية للآخرين وهو لا يحصل إلا مع مواكبة المستوى .

الأمر الثالث: انني كنت و لازلت أشكو من قلة المصادر وبعشرة المعلومات، في مختلف الحقول والاختصاصات، وهذا أيضا مما يلقي بظله وأثره في هذه الأمور، التي كتبتها في علم الأصول أيضا .

ولعلي أستطيع إذا بقيت الحياة ان أعطي بعض هذه الجوانب في الدورة الثانية من بحث الخارج الأصولي .

وينبغي الالتفات هنا إلى بعض الأمور أيضا:

الأمر الأول: ان السير في الدرس الذي ألقيته، كان على ترتيب (كفاية الأصول) للملا محمد كاظم الخراساني رحمته . ومن هنا كان الاهتمام برأيه عرضا ومناقشة، واضحا في هذا الكتاب .

الأمر الثاني: انني اعتمد في العرض والمناقشة بشكل أساسي على مطالب اثنين من أستاذتي هما الأهم منهم في طريق التربية الحوزوية والعلمية لهذا العبد الخاطيء، وهما المحققان الجليلان: الخوئي والصدر . حيث عبرت عن الأول بالأستاذ المحقق، وعن الثاني بسيدنا الأستاذ .

ومن الواضح ان مناقشة الآراء دليل احترامها وإبراز الإخلاص لها، وليس فيها أية خلّة، بعد ان عودتنا أجيال العلم في الحوزة الشريفة على حرية المناقشة والتفكير . وبها يثرى و يتنامى الفكر الإسلامي الإمامي .

كما انه من الواضح ان الفرد المفكر إذا استطاع ان يمضي خطوة موفقة أمام أساتذته وجهابذة عصره، ويناقش استدالاتهم برصانة وعمق، كفى ذلك في

السيطرة على زمام العلم. لوضوح: ان ما لدى المتقدم موجود لدى المتأخر مع زيادة. وان أفكار المتقدمين إنما هي متبلورة ومتعمقة على أيدي المتأخرين. وأنا اعتقد ان هذين الأستاذين الجليلين، هما الأعلم والأدق نظرا في الجيل السابق من مفكري الإسلام والحوزة. إذن، يكفي لهذا العبد الخاطيء فيما إذا وفقه الله للسير باتجاههما ان يكون قد سار بالفكر الإسلامي الإمامي خطوة كاملة أو متكاملة.

الأمر الثالث: ان هذا الذي بين يديك، ليس من أول علم الأصول، بل ان قسطا من أوله، مما لم يمكن ضبطه ولم تبق منه إلا قصاصات وروؤس أقلام، لا تكفي لصياغة نص متكامل. ومن أهم ذلك تعريف علم الأصول، وتعريف الوضع ومبحث المعنى الحرفي. وإنما قدمنا هنا من أول المباحث التي أمكن استيعابها وضبطها في الجملة.

وعلى أية حال فانه يمكن تلافى ما فات هنا في الدورة الثانية لعلم الأصول إذا بقيت الحياة.

الأمر الرابع: انه في الإمكان صدور المطالب التي يتم تدريسها في هذه الدورة لعلم الأصول على شكلين، اما بيد مدرّسها، هذا العبد الخاطيء، واما بيد بعض فضلاء الطلاب على شكل ما يسمى بالتقارير في مصطلح الحوزة الشريفة. وأي من ذلك حصل فهو فوز ونعمة، فتكتمل الدورة بالتدرّج من كلا الشكلين لا من شكل واحد، وهذا مما لا ضرر منه على أية حال.

وحسب علمي فان كلا الأمرين تحت الإعداد في الجملة. والمهم ان هذا الجزء ليس هو من التقارير، فانه لم يكن في ذلك الحين من قام به من الطلاب، ولذا تصدّيت كما ترى لحمل هذا العبء بقلم شخصيا.

الأمر الخامس: قد اعتمدت في نقل الآراء عن المحققين الخوئي والصدر على كتاباتي عن درسهما، وهي لا تزال مخطوطة، كما اعتمد في الأول على محاضرات الشيخ الفياض، وفي بعض الثاني على بحوث السيد الهاشمي.

وعلى كل حال فقد سرت هنا بالأسلوب القديم الذي يعتمد على الوثيقة في النقل ولا يحتاج إلى ذكر الكتاب والصفحة. مضافا إلى ان اغلب النقل إنما هو بالمعنى والمضمون وليس باللفظ، فمن غير المعقول - تقريبا- التحويل على الصفحات، لان القارئ سوف لن يجد بغيته اللفظية بكل تأكيد.

أعاننا الله على دنيانا وأخرانا، واخرج بعونه ورحمته من قلوبنا الأنانية وحب الدنيا والشرك الخفي، الذي كنا ولازلنا مربوطين بإشراكه. وجعل أعمالنا خالصة لوجهه الكريم، انه الكريم الحليم وهو بكل شيء عليم.

حرره في الثالث من شهر محرم الحرام عام ١٤١٨ للهجرة النبوية المعظمة.

العبد الفاني الجاني

محمد الصدر

حقيقة المعنى المجازي

للمجاز نوعان: هما المجاز في الاستعمال، والمجاز في التطبيق. والأول هو المشهور، والثاني منسوب إلى السكاكي، وقد يسمى بالمجاز العقلي.

والأول هو استعمال اللفظ في غير ما وضع له، كأننا جردنا اللفظ عن معناه الحقيقي، واستعملنا حروفه في المعنى المجازي.

وأما الثاني: فقد قال عنه السيد الأستاذ: انه استعمال في المعنى الحقيقي مع التسامح في التطبيق. ويرد عليه:

أولاً: ان الاستعمال ليس في جامع المعنى الحقيقي، بل هو في الجامع بينه وبين المعنى المجازي المقصود. واستعمال اللفظ في هذا الجامع مجاز، لأنه ليس معنى موضوعاً له اللفظ.

ثانياً: ان الاستعمال ليس في المعنى الحقيقي من كل الجهات لعدم الحاجة إلى ذلك، بل الحاجة إلى تركه. إذ معه يصبح المعنى سمجاً وغير منسجم. بل المراد الاستعمال في المعنى الحقيقي من نقطة واحدة، وهي الشجاعة والكرم مثلاً.

وهذا النحو من الاستعمال أيضاً مجاز لأنه حصة من المعنى الحقيقي أو جزء منه. فقد استعمل اللفظ الموضوع للمعنى في حصة منه، وهو نحو من المجاز. ولاشك انه لو أريد به ترك الحصص الأخرى كان مجازاً.

ثالثاً: انه كما في المعنى الثاني للمجاز لا يحصل إعراض عن المعنى الحقيقي، فكذلك في المعنى الأول، وان اعتقد المشهور ذلك، كما المعنى، إلا ان الصحيح خلافه لان ألفاظ الحروف لا دخل لها في جمال الاستعمال أصلاً. ولو كان الأمر كذلك لا يمكن استعمال أي لفظ آخر محله، وهو أمر غير محتمل، وإنما المعنى الحقيقي للفظ له دخل في كونه جهة تعليلية لصحة الاستعمال في المعنى المجازي.

وقد ناقش السيد الأستاذ السكاكي: بان الادعاء الذي يقول به في المجاز، كادعاء كون زيد أسداً فعلاً، هل هو بالحمل الأولي أو بالحمل الشايع.

وكونه تنزيلاً وادعاء بالحمل الأولي، يعني انه يحصل في طوله ان يكون الرجل الشجاع مرادفاً للحيوان المفترس، أو ان زيداً يرادف الحيوان المفترس أو ان الأسد يرادف الرجل الشجاع.

وكونه تنزيلاً بالحمل الشايع، يرجع إلى كون المعنى المجازي مصداقاً من المعنى الحقيقي، يحمل عليه بالحمل الشايع، فيكون فرداً إدعائياً عنائياً.

ونعلق على هذا التقسيم قبل الاستمرار في نقل كلامه. وذلك:

أولاً: ان كلا الاحتمالين لعلهما غير مرادين للسكاكي، بل المراد مجرد الاستعمال.

ثانياً: ان الاحتمال الأول وهو صدق الحمل الأولي يقتضي في طوله مرادفة المجموع للمجموع من الألفاظ، وهي زيد والأسد والرجل الشجاع والحيوان المفترس. وهو أمر غير مستساغ لغة. والترادف إنما يكون بين المرادفات لا بين المركبات، في حين اصبح الترادف هنا بين المركبات. كالرجل الشجاع والحيوان المفترس.

مضافا إلى إمكان القول بانطباقه على كل رجل شجاع، لا على هذا الفرد بالتحديد، وهو خلاف مقصود المتكلم.

ثالثاً: ان ما يحصل إنما هو انطباق المفهومين، بالتنزيل المجازي بغض النظر عن الألفاظ، إذ لا يوجد في المثال دلالة على الكلي، كالرجل الشجاع أو الحيوان المفترس، وهذا على خلاف فهم المشهور ومراد المتكلم.

ثم انه أورد على الاحتمال الأول، وهو كون المراد صدق الحمل الأولي بالعناية المجازية، ان العلاقة بينهما ان كانت موجودة أصلاً فلا نحتاج إلى هذا التنزيل العقلي، وان لم تكن موجودة لم يصح الاستعمال بمجرد هذا الادعاء المذكور.

قال: ولا يتوهم ان هذا الادعاء يوجب توسعة العلقة الوضعية، كما في سائر أنحاء التنزيل، فانه يقال: ان لازمه كون اللفظ مستعملاً فيما وضع له. فان نفينا ذلك، لم تتسع العلقة بمجرد التنزيل، وإنما تترتب الآثار المجعولة، دون الآثار التكوينية.

أقول: اما كلامه الأخير فهو ليس بصحيح، لأننا لا نلتزم بأنها توسعة وضعية، بل هي توسعة إدعائية، بمعنى ما ذكرناه من الاستعمال بالجامع بين المعنى الحقيقي والمجازي. وليس المراد التطبيق بنحو التنزيل الشرعي وإنما المراد التطبيق بنحو الصدق التكويني.

واما ما ذكر أولاً، فجوابه:

أولاً: انه مع وجود العلاقة يصح التنزيل، لان العلاقة بمجرد لها ليست استعمالاً مجازياً، وإنما يكون الاستعمال المجازي بالتنزيل. فيوجب زيادة في جمال اللفظ والمعنى.

ثانياً: قوله انه مع عدم العلاقة لا يصح التنزيل غير صحيح:

١. انه يمكن ان يكون التنزيل نفسه نحو علاقة به .

٢. ان المدار في صحة استعمال المجاز هو الاستحسان العرفي لا العلاقة .

٣. مع عدم وجود العلاقة ينتفي المجاز بالمرّة، ولا يكون الأمر خاصاً بالمجاز السكاكي، كما هو ظاهر كلامه .

ثم انه أورد على الاحتمال الثاني، وهي التطبيق بنحو الحمل الشائع:

أولاً: ان الاستعمال المجازي لا ينحصر بمراد الجد، بل يشمل موارد الهزل أيضاً، فان كان المجاز مراداً هنا في مرحلة المدلول الإستعمالي، فهو خلف مدعى السكاكي، وان كان مراداً في مرحلة المدلول الجدي فهو خلف هزلية الكلام .

ثانياً: ان هذا الادعاء يكون في المعاني الكلية، ولا يكون في المعاني الجزئية، كالتشبيه بالشمس والقمر . وفيه: أننا كيف نفسر العناية؟ بخلاف المسلك الآخر (المشهور) فانه يمكن ان يكون المعنى الحقيقي جزئياً والمجازي كلياً .

ثالثاً: الوجدان القاضي بان هذا التنزيل مفسد للمعنى، فمن قال عن زيد انه قمر لا يعني انه مستدير مثله .

أقول: نجيب على ذلك بما يلي:

أولاً: ان الهزل هنا لا ينافي الجد . لان المراد هنا الجد في قصد المعنى لا الجد في الهدف من الكلام . وقصد المعنى جدي لا محالة، بل لا يتصور الهزل في المعاني اللغوية .

ثانياً: ان وجود العناية في الجزئي متصور ومعقول. وذلك بان نجرد منه كلياً، وندعي المماثلة أو العينية.

ثالثاً: ان العناية في التنزيل لو كانت من جميع الجهات، لكان مفسداً للمعنى، إلا ان الوجدان قاض بكونها من جهة واحدة هي المقصودة دون سائر الجهات.

ثم انه أورد عليه أيضاً: بأنه يلزم من المجاز المشهوري ان يكون قولنا: زيد أسد وزيد شجاع مترادفان. مع ان الوجدان قاض ان الأول ابلغ في بيان الشجاعة. ومعه فيكون قول السكاكي اقرب.

جوابه:

أولاً: ان قولنا زيد أسد، تعبير اجمل لما فيه من (تخييل) لا أنه ادل على المعنى.

ثانياً: اننا يمكن ان ننكر الترادف هنا، فانه إنما يكون بين المعنيين الحقيقيين لا بين المعنى الحقيقي والمجازي.

ثالثاً: ان ما ذكره من وجود التشبيه بالأسد في قولنا: زيد أسد. وان كان صحيحاً، إلا انه ليس هو المراد، لان المقصود فيه: زيد كأسد. وإنما المثال الكامل هو قولنا: رأيت أسدا يرمي. أي رأيت رجلاً شجاعاً يرمي، وهو تشبيه قائم على التخييل وليس تشبيهاً اصطلاحياً.

فالصحيح هو ان قول السكاكي مبني على نوع من الاستعارة، وان المجاز المشهوري ممكن بلحاظ المعنى الحقيقي بمنزلة الجهة التعليلية، وانه بدونه يكون لغواً لا محالة.

منشأ الدلالة المجازية

لاشك ان الاستعمال المجازي متوقف على أمور:

الأمر الأول: الوضع للمعنى الحقيقي، وبدونه لا يصح الاستعمال المجازي أو لا يستساغ، أو لا يصطلح عليه مجازاً. وان شمله قولهم استعمال اللفظ في غير ما وضع له، فان هذا المفهوم له حصتان: ما كان غير موضوع له من الألفاظ. وما كان موضوعاً لمعنى آخر غيره، فان لم يكن موضوعاً له أصلاً، فينبغي التسليم بعدم كونه مجازاً.

الأمر الثاني: الاستساغة، فلو لم يكن مستساغاً بطل. وان كانت العلاقة موجودة. فان قلنا بالأمر الأول وهو الوضع، فهو في طول الاستساغة وأخص منها أو مساوي لها، وليس اعم منها بالتأكيد، إذ لا فائدة في مجاز غير مستساغ. ولكن الاستساغة عرفية، وليست منحصرة بالسمع من جيل معين.

الأمر الثالث: عدم إرادة المعنى الحقيقي. إذ لو أريد ذلك لاستحالت إرادة المعنى المجازي المشهور، لأنه يلزم وجود معنيين للفظ واحد، وهو باطل اما عقلاً واما عرفاً كما سبق^(١).

وهذا لا ينافي ما قلناه من لحاظ المعنى الحقيقي في المجاز، لان ما أردناه ليس هو القصد الإستعمالي، بل هو لمجرد التذكير بالمعنى الحقيقي ليصح معه

(١) وهو مبحث استعمال اللفظ في اكثر من معنى. ولم يطبع لحد الآن.

التشبيه، والقصد الإستعمالي مختص بالمعنى المجازي.

كما لا ينافي قول السكاكي، لان المقصود - بناء على مسلكه - هو المعنى الحقيقي.

الأمر الرابع: وجود القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي. لان الاستعمال المجازي بدونها خطأ، وان أنكرها السيد الأستاذ، إلا انه لا يتم. وذلك لحمل اللفظ على المعنى الحقيقي، عندئذ، وظهوره فيه. وإنما الحاكم على هذه الحجية ليس إلا القرينة. وقد صرح أهل اللغة وعلماء البلاغة بذلك.

وما أشار إليه من كون الاستعمال عندئذ صحيحا، إلا انه يؤول إلى الإغماض، والإغماض قد يكون مقصودا للمتكلم، وقد تتعلق به مصالح معينة، ليس بصحيح، لان الحجية تكون إلى جنب الظهور في المعنى الحقيقي، ولا يمكن حمله على المعنى المجازي إلا بالقرينة.

الأمر الخامس: انه قد يقال بالحاجة في المجاز إلى القرينة المعينة للمعنى المجازي كما هو مشهور علماء البلاغة، إلا ان الصحيح، هو ان المهم تحديد المعنى المجازي بعد كونه محتملا في حصص كثيرة. فان كان اللفظ ظاهرا في المقصود فهو المطلوب. وهذا يكفي عن القرينة، لأنها إنما يؤتى بها لتحديد الظاهر، وان لم يكن اللفظ ظاهرا احتاج إلى نصب قرينة لتحديد الظاهر، فان كان المعنى المجازي مرددا بين معنيين احتاج إلى قرينة على التعيين، وان كان غامضا احتاج إلى الإيضاح.

ومن هنا يمكن القول بعدم حاجة المجاز إلى الوضع، كما صدر من بعضهم. أقول: لان صحته متوقفة على الاستحسان مع وجود القرينة، فيكون الاقتران بين اللفظ والمعنى قرينيا لا جعليا وضعيا. والوجدان شاهد بصحته

عند ذلك فيكون القول بالوضع فيه مستأنفاً، وفي الحقيقية: ان المهم هو الاقتران الدلالي على المجاز في ذهن السامع. وهذا يحصل باللفظ مع القرينة، فلا حاجة إلى الوضع.

وقد يقال: ان وضع المجاز متعذر بعد نفي الواضع الواحد البشري، الذي نفاه مشهور المتأخرين من الأصوليين. فان من يستطيع ان يلتم بأطرافه إنما هو ذاك دون غيره.

وجوابه: كلا، فإننا بعد ان نفينا الواضع المذكور، فاما ان نقول ان الواضع هو الله سبحانه - كما هو الصحيح في اللغة الأولى - أو المجتمع. وكلاهما قابل لوضع المجاز والإلمام بسائر أطرافه وعلاقاته، اما الله فواضح، لأنه لا متناهي في علمه وقدرته. واما المجتمع فهو يضع بالتدرج بالوضع التعيضي، كل ما يحتاج إليه من الاستعمالات المجازية.

ومن هنا يتضح ان الأمر بالعكس عما قال المستشكل، لان هذين الواضعين قابلان للإلمام بسائر علاقات المجاز، دون الواضع البشري الواحد.

وقد يقال - بالعكس - : وهو كون الوضع متعيّناً في المجاز، وليس ممكناً فقط، فضلاً عن كونه متعذراً، لأنه يحتاج إلى الاستحسان - كما سبق - وليس الاستحسان إلا الوضع. وخاصة بعد ان قلنا بالوضع التعيضي الاجتماعي. فان استحسان المجتمع ليس إلا وضعه.

قلنا: كلا. لأمرين:

الأمر الأول: الاستغناء عن الوضع بالقرينة، كما عرفنا، فيكون الاقتران بها له علة غير الوضع، فلا حاجة للوضع، بل يكون لغواً.

الأمر الثاني: ان بين الاستحسان والوضع عموماً من وجه بالحمل الشائع، وليساً متلازمين لكي نخصهما بالمجاز. ولو كانا متلازمين لكان اللازم اختصاصهما بالاستعمال الحقيقي لحاجته إلى الاستحسان أيضاً، وعلى أية حال فلا استحسان قد يعين المجاز لكنه لا يعين الوضع المجازي.

ويرد على القول بحاجة الاستعمال المجازي إلى الوضع أمران آخران:

الأمر الأول: عدم ضبط العلائق المجازية في سعتها وشمولها، بحيث لا تدخل تحت جامع نوعي أو جنسي أو انتزاعي. غير مفهوم (أحدها) وهو مما لم يقل به أحد.

فان قلت: انه يمكن الاستغناء عن العلاقة المجازية أحياناً.

قلنا: كلا، فان هذا مما لم يُقَلَّ به أحد، وان أشرنا إلى إمكانه مع تحقق الاستحسان، إلا انه لا يبعد عدم وجود الاستحسان غالباً مع عدم وجود أية علاقة.

الأمر الثاني: عدم ضبط الألفاظ المستعملة مجازاً، في حين ان الواضع مفتقر إلى ضبط اللفظ الموضوع أو المستعمل حال الوضع ولو بجامع نوعي أو انتزاعي. في حين ان الألفاظ اللغوية المستعملة مجازاً أو التي يمكن فيها ذلك، مما لا تدخل تحت أي جامع نوعي أو انتزاعي. إلا مفهوم (أحدها) وهو متعذر لأمرين:

أولاً: انه لم يقل به أحد.

ثانياً: ان مصاديق كل حصة منه غير منحصرة العدد، كما سنشير، بل لا متناهية، فالتصدي للوضع مع الإشارة إلى كل علاقة وكل قرينة وكل استحسان

أمر متعذر تماماً .

فان قلت : فإننا قلنا ان الواضع هو الله سبحانه، وهو يمكنه ذلك .

قلنا : إننا إنما قلنا بذلك في وضع اللغة الأصلية دون غيرها .

وإنما لا يمكن حصر المسألة وضبطها، لان المجاز غير منحصر بالأسماء الاستقلالية، كما يتخيل المشهور . بل يعم المواد والهيئات والحروف والأفعال، كل بحسب ما يناسبه، ومنه ما لا يمكن استحضاره في الذهن مستقلاً لأجل ان يكون طرفاً للوضع، كالهيئات بل حتى الجمل يمكن ان تستعمل مجازاً في محل المفرد، كقولهم : زيد كثير الرماد يعني : انه كريم .

كما يمكن ان يستعمل المفرد مجازاً محل الجملة . إذن، فاحتمالات المجاز أوسع بكثير من احتمالات الحقيقة . وقد قالوا بعدم إمكان الضبط في المعاني الحقيقية، فضلاً عن المجاز .

علاقة الاستعمال المجازي بالدلالة التصديقية

ان قلنا بان الدلالة الوضعية الحقيقية تصديقية، كما عليه بعض المتأخرين فقد تم المطلوب، يعني تكون كلتا الدالتين تصديقيتين، ولا يمكن فيهما غير ذلك.

وان قلنا ان الدلالة الوضعية تصورية، كما هو المشهور المنصور، فقد يقال: ان الدلالة المجازية تصديقية، لأننا نعبّر بقصد المعنى المجازي وإقامة القرينة ونحو ذلك من القصود الاختيارية، إذن فهي تصديقية، يعني بقصد إخطار المعنى في ذهن السامع. ونحن لا نريد من الدلالة التصديقية إلا ذلك.

وجواب ذلك: اننا قلنا في محله^(١): ان للقائل بالدلالة التصديقية أخذ المتكلم بنظر الاعتبار، والقائل بالدلالة التصورية أخذ السامع بنظر الاعتبار. والدلالة على أية حال إنما هي للسامع لا للمتكلم. وإنما وظيفة المتكلم تطبيق الدلالة التي يفهمها السامع على مقدار ألفاظه. هذا في الدلالة الحقيقية. وكذلك الحال في الدلالة المجازية، حيث يكون المهم وصول القرينة إلى ذهن السامع ولو من غافل أو نائم، لوجدان اننا نفهم منه المجاز عندئذ. وستكون القرينة صارفة عن المعنى الحقيقي بدون قصد المعنى الحقيقي. أو قل: انها صارفة للسامع عن فهم المعنى الحقيقي. وهذا يكفي.

(١) وهو بحث الوضع، الذي لم يوفق للطبع.

النسبة بين الأمور الثلاثة للمجاز القرينة، والعلاقة، والاستحسان

وما هو أكثر أهمية وضرورة من الأمور الثلاثة هو القرينة، وبدونها لا يمكن ان نفهم المجاز، خلافا لمن أنكرها كما سبق.

فان قيل: بالنقض بالمجاز المشهور فانه لا يحتاج إلى قرينة. فانه يقال: ان القرينة موجودة ارتكازاً وان لم تكن موجودة لفظاً، وإنما استغني عن وجودها اللفظي لوضوحها الإرتكازي، وإلا لم يكن الاستعمال مجازياً.

واما الاستحسان فان أخذناه بعنوانه التفصيلي بمعنى الشعور العرفي اللغوي بجمال اللفظ ولطفه، فهو ليس شرطاً أساسياً بكل تأكيد، ويبقى المجاز مجازاً بدونه، مادامت هناك قرينة عليه. غير انه يمكن إعطاؤه صيغة أخرى افضل من الناحية العرفية، وهي عدم الاستهجان والاستنكار، وان لم يكن مستحسناً فعلاً، فقد يكون له وجه وجيه.

واما العلاقة، ونعني بها وجودها ما بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي. فنحن لا يخلو اما ان نقول بان المجاز هو استعمال اللفظ في غير ما وضع له. فقط، بدون قيد زائد، كما عليه المشهور، فمقتضى هذا الإطلاق عدم لزوم العلاقة لا محالة، وإلا لكان اللزوم تقييد التعريف به.

واما ان نقول - كما قلنا - : إننا ينبغي لدى الاستعمال المجازي ان نتذكر

المعنى الحقيقي ونعقد مقارنة بينهما، فلا بد عندئذ من العلاقة إذ بدونها لا يعقد الذهن أية مقارنة بينهما، كما انه بدون تذكّر المعنى الحقيقي لا تكون هذه المقارنة متحققة لفقد أحد طرفيها لا محالة.

وإنما لا بد من هذه المقارنة للإحساس بجمال وطرافة الاستعمال المجازي، إذ بدونها يزول هذا الإحساس. ولا يفرق عندئذ بين ان نشبه زيدا بالأسد أو بالصخر أو بالذئب، إذا فعلنا ما عليه المشهور من مجرد استعمال اللفظ في غير ما وضع له.

وعليه فان اشتراطنا الاستحسان، فلا بد من العلاقة، إذ بدونها لا يكون الاستعمال مستحسنأ لا محالة. وأما إذا لم نشترطه، وأرجعناه - كما سبق - إلى مجرد عدم الاستهجان، فالوجدان قاض باشتراط العلاقة بين المعنيين الحقيقي والمجازي، وإلا كان جزافا وغير مقبول لا عرفا ولا عقلا. أو قل: انه يكون مستهجنا، فشرط صحة المجاز لا يكون متوفراً.

ولكننا ينبغي ان ننتبه إلى ان فكرة المجاز الأساسية المشهورة تبقى مع ذلك محفوظة وهي استعمال اللفظ في غير ما وضع له. ومن هنا لم يجعله ركنا في تعريف المجاز، وان الركن مشهورياً ليس إلا القرينة فقط.

واما سنخ العلاقة بين المعنيين الحقيقي والمجازي، فيمكن ان يقال: هي التشبيه، كتشبيه زيد بالأسد، ولذا قلنا بضرورة تذكّر المعنى الحقيقي لإمكان حصول هذا التشبيه.

فان قيل: ان العلاقة غير منحصرة في التشبيه، بل قد يستعمل اللفظ بضده وبخلافه ونحو ذلك، ولا تنحصر العلاقة بالمثل أو بمدعي المثلية.

قلنا: هو أيضا نحو من التشبيه للضد بضده، بمقاصد قد تكون جدية وقد

لا تكون، كالهزل أو الشتم أو المدح كقولهم: القبيحة للحسنة، والبراءة للقبيحة أو الخطبة الجليلة. وهذا ونحوه متعارف في اللغة العربية وغيرها.

أما الذين قالوا بوضع المجاز، فقد قالوا: إن العلاقة هي الوضع. وطبقه كل منهم على مسلكه في الوضع وفهمه له، بعد التسليم منهم بأن وضع المجاز في طول الوضع للمعنى الحقيقي والاحتياج إلى القرينة.

وهذا - بهذا المقدار - يرد عليه: إننا ينبغي أن نرى إن الوضع هل يغني عن العلاقة أم لا. فلو لم تكن هناك علاقة تشبيه بالمرّة، فهل سيكون الوضع كافياً عرفاً لفهم المجاز وصحته؟ كلا أكيداً. وكذلك العكس! فإن كانت العلاقة التشبيهية العرفية المستحسنة موجودة صح المجاز عرفاً، وأمكن الاستغناء عن الوضع، بل سيكون لغوا مستأنفاً.

وممن قال بالوضع في المجاز الأستاذ المحقق. حيث طبقه على مسلكه في الوضع وهو التعهد - كما سبق - حيث يتعهد الفرد في طول الوضع الحقيقي، إنّه إذا أراد تفهيم الرجل الشجاع مجازاً قال: أسد، مع إقامة القرينة.

وهذا ترد عليه عدة وجوه:

الوجه الأول: بطلان أصل فهم الوضع اللغوي على أساس إنّه التعهد وذلك في الوضع للمعنى الحقيقي - كما سبق - فضلاً عن المعنى المجازي.

ثانياً: إنّه لم يلتفت إلى الاستحسان العرفي للمجاز ولا إلى العلاقة، كأنه يرى إن الوضع يكفي عنهما وهو ما سبق أن ناقشناه.

ثالثاً: ما قلناه من عدم إمكان ضبط العلاقات والألفاظ مع العلم إن التعهد لا بد - في رأيه - أن يأتي من كل الأفراد. فإذا علمنا دقة وسعة المعاني

المجازية وعدم انحصارها، فهل يمكن ان يصدر كل تلك الأوضاع من كل الناس حتى الجهال والعوام منهم؟

فان قلت: انه يكفي التعهد الإجمالي بكل ذلك. قلنا: كلا، فانه مطعون كبرى وصغرى. اما كبرى فلأنه لم يقل به أحد، واما صغرى فلأن الوضع - عنده - هو التعهد التفصيلي دون الإجمالي.

رابعاً: ما أورد عليه السيد الأستاذ من كفاية القرينة عن الوضع، لان المراد بالوضع هنا، هو التسبب إلى انتقال السامع إلى المعنى الآخر، وهو يحصل بالقرينة، فيكون الوضع لغواً. والمجاز بدون القرينة لا يكفي باعترافهم، وان اقترن بالوضع.

إلا ان هذا لا يتم:

أولاً: ان هذا يندرج فيما قلناه من كفاية القرينة والاستحسان، وعدم الحاجة معها إلى الوضع، غير ان السيد الأستاذ أهمل ذكر الاستحسان.

ثانياً: لعل مرادهم من الوضع، الوضع التعيني، يعني تعارف الاستعمال وسرعة الانتقال. وهو موجود تكويناً ولو لم نحتاج إليه، ومعه لا يكون وجوده إيراداً مضاداً لذلك الدليل. غير ان الصحيح ان الوضع ليس هو ذلك.

خامساً: - من الإشكال على اصل الوجه - : ما أورده السيد الأستاذ أيضاً: انه يلزم منه ان المجاز بدون قرينة غلط. مع انه ليس بغلط. وإنما هو للإغماض حين يريده المتكلم. غير انه سبق منا نفي ذلك، وان الاستعمال المجازي بدون القرينة غلط فعلاً.

سادساً: مضافاً إلى اننا نفينا الدلالة التصديقية عن المجاز التي هي لازم

مسلك التعهد في الوضع . كما سبق في مبحث الوضع مفصلاً .

وهناك تقريبات أخرى لاحتياج المجاز إلى الوضع :

التقريب الأول: ان لفظ الأسد موضوع لكللا المعنيين من دون تقييد بالقرينة، وفي عرض واحد . غاية الأمر ان لفظ الأسد موضوعة للحيوان المفترس بعنوانه الأصلي . وموضوعة أيضاً للرجل الشجاع، لا بما هو كذلك، بل بما هو مشابه للحيوان المفترس، وهذان الوضعان عرضيان، لان الوضع الثاني حاصل بما هو مشابه لذات الموضوع له الأول، لا بما هو موضوع له، ليكون في طوله . وجواب ذلك من وجوه:

الوجه الأول: ما قلناه من تعذر الوضع المجازي باعتبار كثرة الألفاظ والمعاني المحتملة في هذا الصدد، بحيث لا تدخل تحت أي حصر ممكن .

الوجه الثاني: ما سبق من عدم الحاجة إليه مع وجود القرينة والاستحسان، وعدم كفايته بدونهما، هذا إشكال عام على كل مسالك وضع المجاز .

الوجه الثالث: انه لم يشر إلى القرينة كشرط لصحة استعمال المجاز .

الوجه الرابع: انه يلزم منه ان يكون اللفظ مشتركاً بين معنيين حقيقيين بان يكون موضوعاً للجامع بينهما، وتكون القرينة للتعيين . غاية الأمر ان أحد المعنيين كان الداعي لوضعه هو كونه شبيهاً بذات المعنى الآخر، وهذا بمجرد لا يقتضي ان يكون مجازياً .

الوجه الخامس: انه على ذلك لا يمكن تصوير الطولية بين المعاني المجازية مع المعاني الحقيقية، بل يعترف صاحب الوجه بالعرضية بينهما، مع انه مسلم بعدم .

الوجه السادس: انه على ذلك لا يمكن تصوير الطولية بين المعاني المجازية الطولية في نفسها، والتي يصطلح عليها بأنها سبك مجاز في مجاز. فإننا إذا قلنا بالحاجة إلى الوضع في المجاز شمل ذلك كل المجازات وان كانت متأخرة رتبة. فان قلنا ان تلك الأوضاع في رتبة واحدة كانت تلك الاستعمالات في رتبة واحدة. مع انه مسلم البطلان.

الوجه السابع: اتضح من الوجه السابق ان نفس القول بالحاجة إلى الوضع في المجازات المتأخرة الرتبة، قول جزاف، ولازم باطل لا ينبغي المصير إليه مع انه واضح للزوم بناء على احتياج المجاز للوضع.

التقريب الثاني: لاحتياج المجاز للوضع: ما نسب إلى المحقق العراقي من ان شرط صحة الاستعمال المجازي هو استعمال العرب القدماء للمجاز، وإلا لم يكن استعمالاً عربياً صحيحاً، فهذه هي العناية الزائدة، يعني ان يكون المجاز موضوعاً في حدود تلك الاستعمالات.

وجواب ذلك من وجوه:

الوجه الأول: انه مخالف للوجدان القطعي وإجماع اللغويين، من صحة مطلق الاستعمالات المجازية المستحسنة ذات القرينة.

الوجه الثاني: ما ذكره السيد الأستاذ من اننا نرجع بالكلام إلى القدماء من حيث احتياج صحة استعمالاتهم المجازية إلى الوضع، فان صحت بدونه أمكنت الصحة للجميع، وان لم تصح، لم يمكن الاستدلال بصحتها على صحة ما سواها.

وجواب ذلك: ان هذا الوجه يدعم احتياج المجاز إلى الوضع. إذ للمحقق العراقي ان يقول بحاجتهم إلى الوضع، اما مشروطاً بصحة استعمال من كان

قبلهم، أو بدونه، فلا يكون هذا الوجه بمجرد كافيًا للرد.

التقريب الثالث: الالتزام بوضعين مرتبين طولياً، كما قال الوجه المشهور. إلا أن الأول مشروط بالقرينة. وهذا مشروط بعدم قصد المعنى الحقيقي، سواء نصب قرينة أو لم ينصب.

وجوابه من وجوه:

الوجه الأول: أنه لا يدفع الإشكالات العامة على حاجة المجاز إلى الوضع.

الوجه الثاني: التسالم على الاحتياج إلى القرينة، في حين أن صاحب هذا الوجه جعل المجاز مشروطاً بعدم قصد المعنى الحقيقي سواء نصب قرينة أم لا.

الوجه الثالث: ما ذكره السيد الأستاذ: من أنه يلزم منه أن اللفظ إذا صدر من نائم، أو من اصطكاك الحجريين، فإن كلا الدالتين: الحقيقية والمجازية موجودة للفظ. أما المعنى الحقيقي فواضح. وأما المعنى المجازي فلتوفر شرطه وهو عدم إرادة المعنى الحقيقي، لأن النائم لم يرد المعنى الحقيقي فيكون شرط المعنى المجازي متوفراً.

التقريب الرابع: ما ذكره صاحب الكفاية، وأن لم يختره، من أن صحة الاستعمال المجازي متوقفة على ترخيص الواضع، وبدونه لا يكون المجاز ممكناً. ومرده: إلى الإذن أو الترخيص في طول الوضع للمعنى الحقيقي إلى استعمال هذا اللفظ الموضوع له، في عدة معانٍ مجازية محدودة أو غير محدودة. يعني موكولة إلى ذوق المستعمل. على وجهين تابعين لرأي صاحب هذا التقريب.

ويرد عليه ما عرفناه من كفاية الشرائط العامة للمجاز، كالقرينة والاستحسان، إذ معه يكون ذلك كافياً عن الإذن المشار إليه. ويكون وجوده مستأنفاً ولغوياً. وبالعكس فإن وجوده مع عدم تلك الشرائط لا تبرر صحة المجاز لا محالة، كما هو واضح. اللهم إلا أن يراد من الإذن وجود الشرائط نفسها أو يدعي تساويهما في النسبة. وهو كما ترى.

وهناك تقريب آخر لعدم الحاجة إلى وضع المجاز، قال به السيد الأستاذ، يقصد بيان تفسير الطولية بين المعنيين الحقيقي والمجازي.

وحاصله: أن اللفظ مقترن وضعاً بالمعنى الحقيقي، وهو مقترن بالمعنى المجازي. والمقترن بالمقترن مقترن. وكلما كثر الاقتران كان اضعف في الدلالة، لأنه أبعد عن الأصل الذي هو المعنى الحقيقي، والمراد بالطولية هو الضعف في الدلالة.

ويرد عليه: أولاً: أن المجاز مع اجتماع شرائطه ليس اضعف دلالة على المعنى المقصود. بل مثله أو أقوى، وبتعبير آخر: أنه إن أريد أن اللفظ اضعف دلالة على المعنى الحقيقي فهذا صحيح. إلا أنه غير دال عليه أصلاً، بناءً على المجاز المشهور المخالف للسكّافي، وهو الذي يسير عليه مشهور الأصوليين. وإن أريد أن اللفظ اضعف دلالة على المعنى المجازي من دلالة على المعنى الحقيقي في نفسه، فهذا قابل للإنكار، بل هو مخالف للوجدان.

ثانياً: أنه افتراض اقتران المعنى المجازي بالمعنى الحقيقي، مع أن الأمر ليس كذلك، بل المعنى المجازي مقترن بعلمته، وهي شرائطه التامة. والمعنى الحقيقي جزء منها وليس كلها. بل هو بناءً على المشهور المخالف لما قلناه من لزوم تذكر المعنى الحقيقي ليس جزء العلة أصلاً.

ثالثاً: ان الطولية بين المعنى المجازي والمعنى الحقيقي ثابتة لا باعتبار الضعف بل باعتبار القرينة، فإنها في طول المعنى الحقيقي ويكون المجاز في طولها، فهو متأخر عن المعنى الحقيقي برتبتين، واما إذا نفينا الحاجة إلى القرينة في المجاز - كما فعله فلا - إذن فسوف نتورط بمثل هذا الكلام.

رابعاً: ان ما قاله من المراد بالطولية هو ما كان اضعف دلالة، مما ينبغي ان يكون فساده واضحا، لأنه مطعون كبرى وصغرى. اما كبرى فلأن المراد بالطولية هو الترتيب العلي، وضعف الدلالة ليست منها. واما صغرى فلما قلناه من عدم وجود الضعف.

أو بتعبير آخر: ان بين الطولية وضعف الدلالة عموماً من وجه. فقد تحصل الطولية بدون ضعف الدلالة، وقد يحصل ضعف الدلالة بدون طولية، وقد يحصلان معاً. بل حتى لو ادعى التلازم أو التساوي بينهما، لم يمكن القول بان أحدهما عين الآخر كما هو ظاهر كلامه، زيد في علو مقامه.

دلالة الألفاظ على الألفاظ

فان اللفظ كما يدل على المعنى، كما هو الغالب، فانه قد يدل على اللفظ. وبتعبير آخر: ان معناه يكون هو اللفظ لا المعنى الواقعي أو الخارجي. وذلك يكون في عدة موارد:

المورد الأول: ان يراد منه نوعه: مثل: زيد اسم، وضرب فعل ماض.

المورد الثاني: ان يراد منه صنفه: مثل: زيد في ضرب زيد فاعل إذا قصد كلي هذه العبارة.

المورد الثالث: ان يراد به مثله. كما إذا قصد شخص تلك العبارة في المثال السابق.

المورد الرابع: ان يراد به شخصه: كما إذا قيل زيد لفظ أو اسم أو كلمة، وأريد بها هذا الجزئي نفسه.

فهنا مقدمات:

المقدمة الأولى: ان الألفاظ موضوعة للدلالة على المعاني الواقعية لا على الألفاظ، إلا على سبيل الصدفة، كما لو اندرجت بعض الألفاظ تحت عنوان واقعي. كعنوان شيء أو كلام أو لفظ أو جملة ونحو ذلك، ولا يحتمل في اللغة كون اللفظ موضوعاً للدلالة على لفظ آخر كلياً أو جزئي بشرط لا عن الزيادة.

المقدمة الثانية: انه ليس هناك معنى موضوع له في اللغة تندرج تحته

الألفاظ بنوعها أو مثلها أو نحو ذلك، مما هو تحت نظر الأصوليين في هذا الفصل. فزيد مثلا غير موضوع للدلالة على لفظ زيد لا نوعا ولا صنفا ولا مثلا ولا شخصا، وليس شيء منها مصدقا له.

المقدمة الثالثة: ان مثل هذا الاستعمال لا يحتاج إلى قرينة على المجاز ولا إلى شرائط وجوده، كالاستحسان العرفي ونحوه، ولذا لا نجد لها تحقفا في الأمثلة وجدانا، مع انها استعمالات صحيحة.

المقدمة الرابعة: ان هناك في اللغة ما يمكن تسميته بادعاء العينية، بل اللغة كلها قائمة على ذلك، فان فكرة إحضار اللفظ بدل إحضار المعنى محلها إلى ذلك، من حيث ادعاء ان اللفظ هو المعنى وليس غيره. وان الصورة عين ذي الصورة، سواء قصدنا من الصورة: الصورة الملفوظة أو الصورة الذهنية، على أية حال.

إذن، ينتج من هذه المقدمات ان أمثال هذه الاستعمالات ليست استعمالا حقيقيا من اجل المقدمة الأولى والثانية، وليست استعمالا مجازيا وإلا لأحتاجت إلى شرائطه، في حين هي غير محتاجة إليها، كما في المقدمة الثالثة. بل هو نحو من الادعاء للعينية، وهو ادعاء شائع في اللغة وغير مستغرب لا عقلا ولا عرفا كما في المقدمة الرابعة.

ويمكن ان يستنتج من ذلك: انه لا يراد من اللفظ صنفه أو نوعه، بل يراد مثله أو إحضاره، يعني لا يراد به الكلبي بل الجزئي، ولا يلزم اتحاد الدال والمدلول على ما سوف نقول، ومعه يكون قولنا: زيد في ضرب زيد فاعل. إذا أردنا نفس هذه الجملة، استعمالا على القاعدة. ويكون قصد الكلبي بدون وضع لغوي سابق مخالفاً للقاعدة.

واما التوصل إلى فهم الصنف أو النوع، أو قل إلى فهم الكلبي، فهو يحتاج إلى ضم مقدمة عقلية، وهي التجريد عن الخصوصية في المسند والمسند إليه

في قولنا: ضرب فعل ماضٍ، أو زيد في ضرب زيد فاعل. كأنك قلت: هذه الجملة وأمثالها، وإلا فالدلالة ستكون مقتصرة على هذه الجملة بشخصها.

أما إحضاره بنفسه، كما في قولنا زيد اسم، إذا قصدنا هذا الجزئي، فليس مجازاً جزماً، بل ليس استعمالاً أصلاً، لأن كل ذلك فرع تعدد الدال والمدلول، وهو غير متحقق، كما لو رفعت كتاباً وقلت: كتاب.

وأما إحضار مثله، ففيه ادعاء العينية إذ بدونها يكذب الحمل لا محالة، وهي نحو من المجاز. ولكن ليس فيه دلالة بالمعنى اللغوي، لما قلناه من عدم وضع الألفاظ للدلالة على الألفاظ نفسها على هذا الفرار. ومعها، ينتفي معنى الاستعمال اللغوي لأنه فرع الوضع. وينتفي الانقسام إلى الحقيقة والمجاز لأنه فرع الاستعمال.

ومن الدلائل على ذلك أمور:

الأمر الأول: إن الألفاظ في مطلق هذه الأمثلة لم يقصد معناها الموضوع له جزماً، كقولنا زيد اسم وضرب فعل ماضي وغيرها. وإلا لكذب الحمل، وهذا دال على عدم الاستعمال الحقيقي ولا المجازي، بل يمكن أن يقال: إنه لم يستعمل في معنى أصلاً، فإن كان له معنى فهو اللفظ الآخر.

الأمر الثاني: إنه يختلف إعرابه في هذه الأمثلة عن إعرابه في مورده اللغوي الأصلي. فمثلاً: يكون إعراب ضرب في قولنا: ضرب زيد. أنه فعل ماضي. ويكون إعرابه في قولنا: ضرب فعل ماضٍ، مبتدأ. والمبتدأ اسم بطبعه اللغوي مع أنه في هذه الأمثلة قد يكون فعلاً - كما في المثال - وقد يكون حرفاً، كما لو قلت: من حرف جر. وهذا يدل على أن اللفظ محضّر بنفسه حقيقة تارة وادعاء أخرى.

الأمر الثالث: إنه نأتي هنا إلى فكرة الحمل الأولي والحمل الشايح.

فضرب بالحمل الشايح مبتدأ في قولنا: ضرب فعل ماضٍ. وهي نفسها بالحمل الأولي أي بحسب مفهومها اللغوي الأصلي، فعل ماضي، وليست اسما يصلح لان يقع مبتدأ أساسا.

الأمر الرابع: انه قد يراد به فقط حروف الكلمة، فنقول: زيد معناه كذا. وضرب معناه كذا. أو هو موضوع لمعنى كذا، وكله من باب الإحضار بنفسه حقيقة أو ادعاء - إذا أريد به مثله - إذا أريد التجريد عن الخصوصية في كلا المثالين السابقين واضرابهما.

وقد استشكلوا في هذا الباب بعدة اشكالات منها:

أولاً: ما عن صاحب الفصول من انه يلزم منه اتحاد الدال والمدلول لوضوح دلالة اللفظ على نفسه عندئذ، فيكون دالا ومدلولا مع وحدته ذاتان وهو محال.

ثانياً: تركيب القضية من جزأين هما المحمول والنسبة، ولا وجود للموضوع. لأننا ان اعتبرناه دالا على نفسه لزم المحذور الأول، وهو اتحاد الدال والمدلول. وان اعتبرناه حاضرا بنفسه لزم المحذور الثاني، إذ تتركب القضية المحكية من جزأين لا ثلاثة، وهو محال. ضرورة استحالة ثبوت النسبة لطرف واحد. أو قل: ثبوتها بدون المتسبب إليه.

وقد أجاب صاحب الكفاية عن ذلك:

أولاً: انه يمكن ان يقال: بوجود الدال والمدلول، فهو دال بصفته لفظا صادرا عن لافظ، وهو مدلول بصفته مراداً بشخصه.

ثانياً: ان الموضوع بنفسه موجود لا الحاكي عنه، وليس بالضرورة ان تكون

القضية محكمة بكلتا طرفيها، بل لا بأس ان يكون أحد طرفيها حاضرا بنفسه أو كليهما لو أمكن. كما لو قدمت كتابا وقلت: كتاب. فالمبتدأ يكون هو الوجود الخارجي للكتاب والخبر هو اللفظ. فكان طرف الجملة حاضراً بنفسه غير محكي. وعلى هذا لا يكون ذلك من باب الاستعمال في شيء.

ثم أمر الشيخ صاحب الكفاية بالفهم، ولعله إشارة إلى انه عند ذلك لا يمكن ان تقوم النسبة، لأنها تقوم بين متماثلين بالحكاية بالوجود. واما إذا كان أحدهما محكيا والآخر حاضرا بنفسه، فوجود النسبة لا يكون مناسباً.

جوابه: ان النسبة اللفظية الواقعية لا تحتاج إلى اكثر مما هو متوفر وحاصل فعلاً في كل تلك الأمثلة، يعني طرفين لفظيين، وهما متحققان. ولا حاجة فيها إلى ان يكون كلا الطرفين محكيين بعد ان كانا لفظيين.

على انه يمكن ان يقال: ان إحضار طرف الجملة بنفسه أمر عرفي وعقلاني، وأمثله كثيرة في باب الألفاظ وغيرها. واللغة والجملة إنما هي قضايا عرفية. فإذا وجدنا من العرف القناعة بالنسب المتعلقة بين أمثال هذين الطرفين، كفي بالصحة.

فان قلت: فانه مستحيل عقلاً وليس للعرف بعد استحالته العقلية ان يوجد.

قلنا: ان سلّمنا ذلك، طبقنا الكبرى التي ذكرناها في اكثر من مورد، وهي اننا نقبل من العرف إمكان ما هو محال عقلاً، لأننا نتكلم عن مورد حكم العرف وهو اللغة، فيكون هو الحكم الفصل في تشخيص ما هو محال مما هو ممكن، دون العقل. ولو تكلمنا بالأمور العقلية، كان العقل مشخصاً لذلك دون العرف.

تبعية الدلالة للإرادة

هناك أمران محرران لدى مشهور الأصوليين المتأخرين، هما الدلالة التصديقية، وأخذ الإرادة في مدلول اللفظ. وهما مطلبان لا ينبغي الخلط بينهما.

أما الدلالة التصديقية فهي قصد التفهيم في نفسه. وأما الثاني فمعناه الوضع للمعنى بما هو مراد بالدلالة التصديقية، فإن قلنا بالثاني تعين الأول. يعني تكون دلالات الألفاظ كلها تصديقية، ومع عدمها فلا دلالة أصلاً، لأنها عندئذ مخالفة لشرط الواضع. أو - كما عبروا - تكون هناك جهالة وضلالة لا دلالة.

وأما إذا نفينا الثاني، كانت كلتا الدالتين التصديقية والتصورية وضعيتين. ولم تنحصر الدلالة الوضعية بالتصديقية. كل ما في الأمر أن المتكلم القاصد للتفهم يكون كلامه دالاً بكلتا الدالتين، والمتكلم غير القاصد للتفهم كالنائم والغالط والمجرب لسانه، يقتصر لفظه على الدلالة الأولى.

ومناقشته:

بان الدلالة تابعة للوضع لا محالة، فإن لم يكن مشروطاً بالإرادة فلا معنى للدلالة التصديقية. جوابها: إننا لو قبلناه، فإن الكلام ليس في مداليل الألفاظ اللغوية ككل. بل بما هي محل الأثر، كوجوب الطاعة والامتثال وغيرها. ولاشك أنه منوط بالدلالة التصديقية، وهي القصد الجدي من قبل المتكلم.

غير ان الكلام في أنها هل هي شرط وضعي في مطلق الألفاظ، أو شرط لترتيب الأثر فقط.

وتبعية الدلالة للإرادة فيها عدة تقريرات:

التقريب الأول: مسلك التعهد في الوضع. وهو الذي سلكه الأستاذ المحقق، فانه مبني على ذلك. من حيث تعهد الفرد بأنه إذا أراد تفهيم هذا المعنى فانه يقول كذا. وهذا التقريب باطل، لان مسلك التعهد هذا باطل. وقد سبق ان ناقشناه في باب الوضع بعدة مناقشات أساسية.

فان قلت: انه حتى على هذا المسلك لا يتعين ذلك، إذ يمكن ان يتعهد الواضع على طريقة أخرى غير ما ذكره، كما لو قال: إذا نطقت كذا دلّ على كذا.

وجوابه: من اكثر من وجه:

أولاً: انه خلاف ما بنى عليه الأستاذ المحقق مسلكه. فان قلنا مسلك التعهد فإنما الإشارة إلى ذلك، وليس باختراع مسلك من عندنا.

ثانياً: ان التعهد أمر اختياري بفعل إرادي فلا يمكن ان يصدر نفس التعهد إلا بالدلالة التصديقية.

التقريب الثاني: ان الألفاظ موضوعة للمعاني بما هي مرادة، بغض النظر عن مسلك التعهد. كما أشار إلى ذلك شيخنا المظفر عن المحقق الأصفهاني.

وقد أجاب عن ذلك السيد الأستاذ: ان الإرادة المأخوذة في اللفظ أو المدعى أخذها، هل هي كلي الإرادة أو الجزئي منها.

فان قلت: إنها كلي الإرادة، كان اللفظ دالاً على مفهوم الإرادة بالدلالة التصورية، كمفهوم الماء وهو باطل. وان كانت الإرادة المأخوذة هي الجزئية فهذا لا يكون إلا على مسلك التعهد، وهو خلاف فرض التنزل عنه.

فان قلت: فان العلاقة قائمة بين الوجود الخارجي للإرادة وتصور اللفظ.

قلنا: هذا غير معقول، لاستحالة قيام العلاقة بين عالمين منفصلين هما الخارج والذهن، كما يفترض بهذا الصد. فهذا حاصل ما قاله السيد الأستاذ.

وجواب ذلك:

أولاً: ان المدعى ليس اخذ كلي الإرادة أو مفهومها، فذكر ذلك إنما هو تطويل في الطريق.

ثانياً: انه لو كان كلي الإرادة مأخوذاً في اللفظ وحده لزم دلالة اللفظ على مفهوم الإرادة. كلفظ الإرادة نفسه، كدلالة لفظ الماء على الماء. إلا ان هذا يكون عاماً لكل الألفاظ، فكلها تكون دالة على مفهوم الإرادة. إلا ان المدعى ليس ذلك بل هو ان تكون مأخوذة قيماً للمعنى، فيكون المعنى الموضوع له والمستعمل فيه: هو الماء المراد، أو الماء المراد تفهيمه، وهو باطل أيضاً.

ثالثاً: ان الإرادة الجزئية ممكنة الأخذ في الوضع باختيار الواضع، وليست وفقاً على مسلك التعهد. فيكون المحصل هو الماء المراد بالإرادة الجزئية لا مطلق الإرادة. أو ان تحصيل المعنى مشروط بوجود الإرادة لا بدونها. والأخير أشبه بمسلك التعهد، إلا ان ما قبله يختلف عنه.

رابعاً: ان الملازمة لا تكون بين الإرادة الخارجية وتصور اللفظ، وإنما بينها وبين الدلالة الوضعية، وهي أمر خارجي فصح وجود العلاقة بينهما.

خامساً: ما ذكره من الكبرى من استحالة وجود العلاقة بين عالمين من سنخين مختلفين، محل إشكال بلا إشكال. بل العلة موجودة بلا إشكال بين مختلف العوالم. ويكفي ان تذكر ان ما في الذهن بمنزلة المعلول لما في الخارج عن طريق الإحساس. وما في الخارج بمنزلة المعلول لما في الذهن عن طريق الإرادة.

إلا ان أصل هذا التقريب الثاني باطل، لأنه متوقف على أحد أمرين كلاهما باطل كما اتضح: لأننا اما ان نقول بمسلك التعهد، واما ان نقول بان الواضع اخذ الإرادة اختياراً في مداليل الألفاظ على شكل آخر غير ذلك المسلك كما تقدم. غير ان هذا ينفي ان تكون الدلالة الوضعية تصديقية، لا ترتيب الأثر على الدلالة الوضعية وان لم تكن تصديقية، كما سبق.

وقد أجاب الآخوند على هذا التقريب الثاني بوجوه:

الوجه الأول: ان الإرادة من قيود الاستعمال، فلا تكاد تكون من قيود المستعمل فيه، وإلا لزم اخذ ما هو متأخر مرتبة فيما هو متقدم وهو محال، لوضوح تقدم المعنى المستعمل فيه على الاستعمال.

الوجه الثاني: صحة الحمل وجداناً والإسناد بلا تصرف في أطراف القضية ولا تجوز، فنقول زيد قائم. لا بما هما مرادان بل في حد ذاتهما.

الوجه الثالث: انه يلزم ان يكون الوضع عاماً، والموضوع خاصاً، لمكان اخذ الإرادة الجزئية، إذ لا مجال لأخذ مفهوم الإرادة. ولم يذكر الآخوند وجه المحذور في هذا الوجه، وإنما أخذه مسلّم البطلان، ولو باعتبار ان المشهور ان وضع الألفاظ الكلية هو من الوضع العام، والموضوع له العام. فلزوم ذلك لازم باطل.

وما قاله الشيخ الآخوند هنا قابل للمناقشة من وجوه:

أولاً: فيما ذكره أولاً: فإنه إنما يلزم اخذ المتأخر في المتقدم، إذا اخذ في المعنى المستعمل فيه بنحو الشرط المتأخر، إلا ان هذا يمكن تلافيه بعدة وجوه:

١- ان القائل بقيد الإرادة لا يريد بها إرادة الاستعمال، بل إرادة أخرى مقرونة بالمعنى المستعمل فيه.

٢- انه يقول: انه لا مانع من وضع اللفظ المستعمل المراد. أو قل: انه لا مانع من وجود الشرط المتأخر، والتقييد به كما حقق في محله، فإنها في مثل ذلك لا تكون رتب عليّة حقيقية بل رتب لحاظية، ولا بأس من لحاظ المتأخر قيداً في المتقدم وبالعكس.

٣- انه يمكن ان يقال: ان الاستعمال اسبق رتبة من المعنى المستعمل فيه، لأنه واقع في مرتبة علته إثباتاً. فيكون القيد المأخوذ في الاستعمال مأخوذاً في المعنى المستعمل فيه، لان المعنى المستعمل فيه مقيد بالاستعمال المقيد بالإرادة، وقيد القيد قيد.

ثانياً: ان ما قاله ثانياً وان كان صحيحاً، لأننا لا نقول بأخذ الإرادة في المعنى الموضوع له، إلا ان ما قاله ثالثاً ليس بصحيح، إذ لا مانع من ان يكون الوضع عاماً والموضوع له خاصاً، بان يتصور الواضع كلي الإرادة الجزئية، ويجعلها قيدا للمعنى، وتكون الإرادة عند الاستعمال مصداقاً لها. بل ان هذا سارٍ حتى في أسماء الأجناس، لوضوح ان اللفظ الموضوع له ليس هو اللفظ الذي استعمله الواضع بالتعيين، وإلا لأنسد باب الوضع، بل لفظ كلي قابل للانطباق على كل لفظ، ولكن التلفظ بالكلي من قبل الواضع متعذر فنطق

بالجزئي ليكون طريقاً إلى الكلّي، ثم يكون الكلّي طريقاً إلى الجزئي لوضوح أن الموضوع حقيقة ليس هو الكلّي بل الجزئيات التي تتعين بالاستعمال.

التقريب الثالث: لتبعية الدلالة للإرادة: أن الألفاظ الخارجة عن الإرادة لا اثر لها، فيكون وضعها لغوياً. واللغو لا يصدر من الواضع الحكيم.

فلا تكون هذه الألفاظ موضوعة، فلا تكون لها دلالة، لأن الدلالة فرع الوضع، وحيث لا وضع لا دلالة، فيختص الوضع والدلالة في الألفاظ الداخلة في الإرادة.

وجواب ذلك من وجهين:

الوجه الأول: أن تعلق الوضع بالماهية المطلقة، من حيث الإرادة وعدمها، أمر ممكن وليس لغوياً، وإن كان الاختصاص بما هو غير مراد لغوياً. إلا أن الإطلاق أمر ممكن، ومن المسلم أن أغلب الاستعمالات هي المرادة، بل غيرها نادر الوقوع، فلا يكون التقييد بعدمها معقولاً.

الوجه الثاني: أن لغوية الإطلاق مع اختصاص الغرض إنما يتصور إذا كان في الإطلاق مؤونة زائدة، وهذا إنما يتصور إذا كان الإطلاق هو الجمع بين القيود، وليس مجرد التجرد عنها كما هو الصحيح، فجعل العلقة الوضعية المطلقة يكفي وفيه بالغرض.

وهناك تقريبات لامتناع اخذ الإرادة عن متعلق الوضع. نذكرها فيما يلي، غير أنها قابلة للمناقشة، والاعتماد ليس عليها، وإنما يكفي عدم الدليل على وجود هذا القيد الوضعي للتمسك بإطلاقه أولاً وكون التبادر إلى المعنى المطلق ثانياً. وتلك التقريبات كما يلي:

التقريب الأول: أن لازم اخذ الإرادة في المعنى عدم انطباقه على الخارج

باعتبار كون القيد ذهنيًا .

ويمكن ان يجاب عنه بعدة وجوه :

أولاً: ما أجاب عليه السيد الأستاذ: انه إذا كان طرف الإرادة هو المراد بالذات فهذا صحيح، ولكن إذا كان طرفها هو المراد بالعرض، فلا يلزم الإشكال، ويمكن انطباقه على الخارجيات .

ثانياً: ان المراد لو كان هو تعلق الإرادة بذات المعنى للزم المحذور، ولكن المقصود تعلقها بتفهم المعنى لا لذاته . فلا يلزم المحذور، لوضوح ان التفهم متأخر رتبة عن متعلقه وهو المعنى .

ثالثاً: ان الإرادة معنى نفسي وليس معنى ذهنيا، فلا يكون التقييد بها تقييدا ذهنيا ليمتنع انطباقه على الخارجيات .

التقريب الثاني: انه إذا قصد اخذ الإرادة قيذا في المعنى، فعلى مسلك التعهد يكون المدلول هو الإرادة فقط، لا ان الإرادة قيد في المدلول . وعلى مسلك المشهور وهو الجعل بأنحائه، فيلزم ان تكون الدلالة تصديقية، مع انهم يقولون انه لا يمكن ان يكون المدلول تصديقياً .

إلا ان كلا الأمرين محل نظر: اما على مسلك التعهد، فيمكن ان يقال: ان الموضوع له هو الإرادة المقيدة بالمعنى لا المعنى المقيد بالإرادة . وهذا غير كون المدلول هو الإرادة فقط . واما على مسلك المشهور، فكون اللازم هو الدلالة التصديقية ليس محذورا . أو قل: ان كون الدلالة هي تصديقية أو تصورية أول الكلام، ولا ينبغي بهذا الصدد اخذ أحدهما مسلماً .

التقريب الثالث: ان الإرادة متأخرة عن الاستعمال، طبقا لتأخر الإرادة عن

المراد. فلا يمكن أخذها قيда في المعنى المستعمل فيه .

ويمكن ان يجاب بعدة وجوه :

الوجه الأول: القول بالحصة التوأم وانه ليس على نحو التقييد .

وجوابه: اننا لا نتعقل الحصة التوأم إلا بالتقييد، وإلا كان اللفظ مستعملا في ذات المعنى . أو بتعبير السيد الأستاذ: ان الحصة التوأم إنما تكون في الوجودات الخارجية، واما في الحصص الذهنية المفهومية، فلا يمكن إلا التقييد .

الوجه الثاني: ان الإرادة ليست متأخرة عن الاستعمال بل هي متقدمة عليه لأنها بمنزلة العلة له . والمراد بالنسبة لها كالعلة الغائية، يكون بوجوده الذهني علة وبوجوده الخارجي معلولا والكلام عن الثاني، لأنه هو الاستعمال حقيقة .

الوجه الثالث: ان الكلام ليس في تقييد الاستعمال بالإرادة، بل في تقييد المعنى الموضوع له . وليس المفروض ان يقيد الواضع المعنى بقيد كونه مستعملا فيه، بل ذات المعنى، فلا يلزم الإشكال .

وضع المركبات

والكلام ينبغي ان يقع تارة في الموضوع وأخرى في المحمول.

اما الكلام في الموضوع يعني التعريف بالمركبات التي يقع الكلام عنها محمولا. فنقول: ان الكلام المفهوم أو الموضوع في اللغة اما إفرادي أو تركيبى. والافرادى اما مفرد أو مركب كمعدى كرب، وأحد عشر. فانه يعود في طول التركيب إلى معنى إفرادى عرفا من أي نوع كان ولا يكون تركيبيا.

لا يقال: ان المركب يحتوي على وضع متعدد في أجزائه الأصلية، فيندرج فيما سنقوله من الجمل التركيبية. فانه يقال: انه عرفا ليس كذلك، بل هو مفهوم مفرد واحد بوضع واحد. فانه في طول التركيب ينسلخ عن وضعه السابق، ويوضع وضعا واحدا جديدا مستقلا، ومن هنا لا يندرج في الجمل الناقصة، فضلا عن التامة.

واما الكلام التركيبى: فهو اما تام واما ناقص، فالتام هو الجمل التامة ذات النسبة التامة، والكلام فعلا خارج عنها، وإنما الكلام في الجمل الناقصة. وتسميته جملة بالمعنى الاصطلاحي النحوي مجاز، إلا انه جملة لغة لأنه مركب من جملة من الألفاظ أو عدد منها لا اقل من اثنين أو ثلاثة. وضابطه ما لا يصح السكوت عليه. شأنه في ذلك شأن المفرد الذي لا يصح السكوت عليه.

يندرج في كل ذلك كل الهيئات التي لا يصح السكوت عليها، وهي على قسمين:

القسم الأول: هيئات تقوم بمادة واحدة كأسماء الفاعل والمفعول والأفعال وسائر المشتقات.

القسم الثاني: هيئة تقوم بمادتين فاكثراً، كالصفة والموصوف أو المضاف والمضاف إليه، أو المعطوف مع المعطوف عليه والبدل مع المبدل منه والتوكيد مع المؤكد وغيرها. وهذه هي الهيئات التركيبية الناقصة.

أما القسم الأول: فهي هيئات افرادية وإنما ذكرناها للإيضاح.

فان قلت: ان القسم الأول أيضا هيئات تركيبية ناقصة بأحد تقريرات:

التقريب الأول: انها لا يصح السكوت عليها، وكل ما لا يصح السكوت عليه فهو كذلك.

جوابه: ان المفردات أيضا مما لا يصح السكوت عليها، فلا تتم الكبرى، والتقريب اعم من المدعى.

التقريب الثاني: ان لها إفادة عرفية اكثر من المفرد الذي لم توضع هيئته كالأرض والماء والسماء.

جوابه: ان هذا ناشئ من تعدد الوضع بين المادة والهيئة وليس دالاً على التركيب، نعم: هو تركيب بين المادة والهيئة. وهذا غير التركيب الذي نقصده، فان لكل منهما وضع إفرادي لا يشبه الجملة عرفاً. فلا يندرج في المركبات الناقصة.

التقريب الثالث: التعميم أو التجريد من الخصوصية، من الهيئات الناقصة، كالصفة والموصوف، إلى هذا النحو الذي نتكلم عنه، كاسم الفاعل وغيره من المشتقات. فكما ان تلك هيئة ناقصة من الممكن ان تكون موضوعة بوضع المركبات، كذلك هذه. وخاصة إذا قلنا: ان الملاك في ذلك كما يقول المحقق الأستاذ هو الوضع للحصص، أو كما يقول السيد الأستاذ هو الوضع للهيئة التحليلية. فان مورد الكلام من هذا القبيل.

وجوابه: ان هذه المباني خاصة بالهيئات الناقصة ذات المواد المتعددة، ولذا قالها المحقق الأستاذ في المعنى الحرفي وقالها السيد الأستاذ في تركيب مفهومين إفراديين ذهنيين - كما سيأتي - ولا تصدق في هيئة ذات مادة واحدة، فالتجريد عن الخصوصية باطل.

التقريب الرابع: انها جمل تركيبية لغوية ونحويا. لأنهم اتفقوا على تقدير الضمير فيها، كفاعل أو كنائب فاعل. لا يختلف عن ذلك حال الأفعال عن حال سائر المشتقات، كأسماء الفاعل والمفعول وغيرهما.

وجوابه من وجهين:

أولاً: ان الكلام عن كونها صغرى للهيئة الناقصة، بغض النظر عن الضمير المستتر فيها.

ثانياً: انها بهذا الضمير تخرج عن محل الكلام وتصبح جملة تامة يصح السكوت عليها، لا جملة ناقصة.

نعم سيأتي في باب المشتق ان شاء الله تعالى، القول بتركيب المشتق، وهو راجع إلى تحليله إلى ما يشبه الجملة تحليلاً دقيقاً، غير ان دقته وعدم فهمه عرفاً يمنع - مع ذلك - عن اندراجه ضمن المركبات الناقصة. ولو تمّ فانه

يندرج ضمن المركبات التامة، فتأمل.

ثم انه قد يناقش الفرق بين الجمل التامة والجمل الناقصة، بأنه ليس هو ما يصح أو لا يصح السكوت عليه، بل يتميز بأمور أخرى.

الأمر الأول: ما يكون عرفاً مركباً تاماً أو مركباً ناقصاً.

جوابه: إننا نسأل عن الملاك الذي من اجله حكم العرف بكون هذا تاماً وهذا ناقصاً، وليس ذلك إلا صحة السكوت عليه وعدمه. فينتفي هذا الضابط ونعود إلى الضابط الأصلي.

الأمر الثاني: ما يقع طرفاً للنسبة التامة، و لاشك انها كذلك.

جوابه: أولاً: ان المفرد يقع طرفاً للنسبة التامة، فليس كل ما كان كذلك هو من المركبات الناقصة.

ثانياً: ان الجمل التامة قد تقع طرفاً للنسبة التامة، كالشرطية المتصلة والمنفصلة.

ومعه يتعين ان يكون الضابط في النقص والتمام هو صحة السكوت عليه كملاك عرفاً ودقة أيضاً، مع انطباق هذه القيود أيضاً، وهي:

أولاً: ان تكون الهيئة موضوعة لغة، فان لم تكن موضوعة لم يدخل في محل الكلام كجلبك أو معدي كرب، بل يكون مركباً إفرادياً.

ثانياً: ان تكون له مادتان لا مادة واحدة، كما هو الحال في الصفة والموصوف ونحوهما.

فان قيل: كيف يكون ما لا يصح السكوت عليه ضابطاً في المقام مع كونه

شاملا للمفرد أيضا ؟ قلنا: انه ظهر جوابه من حيث اننا نقيده بما ليس مفرداً ولا مركبا إفراديا، وان تكون له مادتان لا مادة واحدة.

فان قيل: ان المركب الإفرادي له مادتان لا مادة واحدة. قلنا: بل له عرفاً مادة واحدة، لأننا لا نريد بالمادة إلا ما كان له وضع استقلالي، وليس المركب الإفرادي من هذا القبيل. ومعه فالمركب الناقص هو المركب الجملي المتكون من مادتين. على ان المركب الجملي بمجردة أخص من مورد الكلام، لأنه لا يوجد بمادة واحدة إلا باعتبار الضمير المستتر الذي قلنا بعدم دخله في المقام. أو قل: ان بينهما عموماً من وجه.

ثم ان النسب التامة قد تقع بين مفردين، وقد تقع بين نسبتين ناقصتين، وقد تقع بين نسبتين تامتين، وما يقع بين مفردين، فهما اما اسمان أو اسم وفعل، فالجملة اما اسمية أو فعلية.

وهناك اتجاهان في فهم هذا الانقسام في الجمل.

الاتجاه الأول: ان الجملة الاسمية هي المتكونة من اسمين (مبتدأ وخبر). والجملة الفعلية هي الجملة التي فيها فعل، سواء كان متقدماً أو متأخراً كخرج زيد. أو زيد خرج.

الاتجاه الثاني: ان الجملة الاسمية هي التي يتقدم فيها اسم سواء لحقه اسم أم فعل، والفعلية هي التي يتقدم فيها الفعل، وهو المشهور.

والفرق المهم بينهما هو ان الاتجاه الأول يعتبر قولنا: زيد خرج، جملة فعلية بينما يعتبرها الاتجاه المشهور اسمية. بينما الاتجاه الآخر منسوب إلى بعض النحويين المتأخرين، وقد يظهر من بعض كلمات المحقق النائيني أيضاً.

وقد أجاب عليه السيد الأستاذ بان هذا على خلاف الوجدان اللغوي في صورة اختلاف المبتدأ والخبر في التأنيث أو التثنية أو الجمع . مثل ذهب الناس والناس ذهب . مضافا إلى اننا لو قلنا انه (يعني الاسم المتقدم) فاعل كان الفرق بين الجملتين تعبديا ، بخلاف ما لو كان مبتدأ إذ يكون التطابق بين المبتدأ والخبر ضروريا .

وجوابه : انه لا محذور فيما سماه بالفرق التعبدي . فان مقتضى القاعدة هو المطابقة بين جزئي الجملة على كل حال ، سواء سميناه فاعلا أو مبتدأ ، غير ان الذوق العربي استغنى عن المطابقة أحيانا للزوم محذور الجمع بين فاعلين ، والاستغناء بالظاهر عن الضمير .

وإنما كون الضمير بمنزلة القرينة المتصلة على التثنية والجمع . نقول : الناس ذهبوا . مضافا إلى ان المدلول العرفي في كلتا الجملتين واحد ، فلا يبقى الفرق بين الجملتين إلا تعبديا .

فان قلت : ان الجملة في جانب الخبر محتوية على ضمير ، فيتعين ان يكون ما قبلها مبتدأ .

قلنا : ظهر جوابه ، وذلك من وجهين :

أولاً : انه يكون دالا على هوية مرجعه أو علامة عليه ، لا انه يكون ضميرا فاعلا .

ثانياً : ان الضمير ومرجعه أحدهما عين الآخر وليس غيره . والكثرة ، اعني الإثنية بين الضمير ومرجعه وان كانت متحققة ، إلا ان الكثرة عين الوحدة . وليس للضمير من وجود عرفي غير وجود مرجعه ، فأعراب أحدهما راجع إلى إعراب الآخر .

فان قلت: ان الفعل في صورة تقدمه مفرد (أي قول إفرادي لا يحتوي على ضمير لبروز فاعله) وفي صورة تأخره جملة (لاحتوائه على الضمير ولو مستترا). فلا يكون الوضع بين الجملتين متحدا.

قلنا: هي من الناحية العرفية علامات للجمع والتثنية وليست ضمائر، واما الضمير المستتر فلا دليل على وجوده بعد التسليم بفاعلية الظاهر المتقدم عليه. إذن فالوضع بين الجملتين واحد.

فحاصل الأمر: ان اصطلاح الجملة الفعلية والجملة الاسمية ليس أمراً عرفياً، وإنما هو مجرد اصطلاح عند جماعة من النحويين. فمن الممكن ان نصلح هكذا أو هكذا. ولا مشاحة في الاصطلاح. وسيأتي الكلام عن مراد المحقق الثاني رحمته.

ثم ان الدال على النسبة الواقعية التامة في المعنى أو المدلول، هي النسبة اللفظية الواقعية، كأي نسبة أخرى على ما سبق في المعنى الحرفي. سواء كان ذلك من الجملة الفعلية التي تحتوي على نسبة الفاعل إلى الفعل، أو الجملة الاسمية التي تحتوي على نسبة الخبر إلى المبتدأ. سواء كان الخبر مفرداً أم جملة اسمية أم فعلية.

ولكن قد يقال: اننا نحتاج للدلالة على النسبة في الجملة الاسمية إلى دال لفظي هو تقدير الضمير هو.

وهذا ما يراد به اللزوم، يعني ضرورة التقدير، أو الجواز في مقابل امتناعه، والصحيح هو عدم لزومه وعدم امتناعه.

اما اللزوم فلكفاية الهيئة بلا إشكال للدلالة على ذلك، واما الجواز، فقد

يقال: بنفيه للتوصل إلى عدم الإمكان. بأحد تقريرين:

التقريب الأول: لغوية جعله بعد الاستغناء عنه بالهيئة. وجوابه: ان هذا الاستغناء وان كان صحيحا، إلا ان اللغوية إنما تكون ثابتة مع عدم غرض عقلائي. وهنا يمكن تصور الغرض، وهو التنبيه والتصريح بالنسبة. أو قل: التأكيد كما عليه مشهور البلاغيين والنحويين.

التقريب الثاني: ان الضمير هو معنى اسمي فيحتاج إلى ربط بين الطرفين بدوره فيلزم التسلسل.

وجوابه: انه لو كان طرفا مستقلا لاحتاج إلى ربط، ولكن الأمر ليس كذلك، لأنه إنما وضع للدلالة على الربط أو قل: على الرابط، فاصبح رابطا بذاته، فلا يحتاج إلى رابط كالنسبة نفسها، وإلا لزم التسلسل فيها أيضا، وهو مما لم يحتمله أحد.

وهناك تقريران آخران لنفي الحاجة إلى الضمير:

التقريب الأول: قياس الجملة الاسمية بالفعلية. فكما لا تحتاج الهيئة في الجملة الفعلية إلى الضمير، فكذا في الاسمية، لان الجمل ينبغي ان تكون على غرار واحد.

وجواب ذلك: أولاً: ان الضمير لا مورد له في الجملة الفعلية، للاستغناء عنه بالظاهر الذي هو الفاعل. بخلاف الجملة الاسمية لعدم تحقق الاتحاد مفهوماً. فيمكن ان يكون الضمير دليلا على الاتحاد مصداقا، وبالحمل الشايح.

ثانياً: انه يمكن الجواب بالعكس، بالطعن في المقيس عليه، وهو الجملة الفعلية، بأنه يمكن تقدير الضمير فيها، ولكنه فان في الفاعل الظاهر عند

وجوده، بحيث لا يحس به العرف إطلاقاً. فإذا فسد الأمر في المقيس عليه فكيف بالمقيس وهو الأسمية.

التقريب الثاني: لزوم التسلسل فيما إذا كان الخبر متكوناً من جملة اسمية، لأن تلك الجملة تحتاج إلى ضمير أيضاً، فإن كان خبرها جملة اسمية أيضاً احتاجت إليه أيضاً، وتسلسل.

جوابه: أولاً: أنه بعد التنزل عن التقريبات السابقة، والاعتراف عرفاً بالحاجة إلى وجود الضمير، إذن، يكون مما لا بد منه عرفاً وإن كان محالاً عقلاً، وقد سبق أن قلنا: أننا نعتزف بأية قضية عرفية وإن كانت محالاً عقلاً.

ثانياً: أن هذا ليس من التسلسل المحال، بل ما يسمى بتسلسل (لا يقف) يعني يمشي بمقدار الكلام لا أكثر. ولا يمكن أن يكون الكلام لا متناهيًا ليلزم التسلسل.

وقد يقال: في إثبات الحاجة إلى الضمير، أن ما بلزائه موجود في اللغات الأخرى كالانجليزية في (is) والفارسية في (است) فلزم أن يكون في العربية أيضاً.

جوابه: أن هذا لا يكفي لأنه دليل على انتباه العرب بالاكتهاف بالبدال المعنوي أو الواقعي عن اللفظي وهو الضمير، وعدم اكتفاء غيرهم بذلك، بل من الظاهر أن وجوده يدل على رداءة اللغة وضعفها وضيقها لا محالة. في حين أن اللغة العربية قوية من هذه الناحية.

ثم إنه هل هناك حاجة إلى التدقيق في معاني الجمل الناقصة والتامة والفروق بينها، أو يكفي إيكالها إلى العرف؟

والصحيح وان كان هو الثاني، إلا ان الأصوليين تجشموا مثل هذا العناء، ولو باعتبار عدم المنافاة بين الدقة والعرف في كثير من الأحيان، وذلك كالفرق بين الجمل التامة والناقصة، فالتامة هو المركب الجملي الذي يصح السكوت عليه. والناقصة هو المركب الجملي الذي لا يصح السكوت عليه. وكالفرق بين الخبر والإنشاء أو بالأحرى بين الإخبار بالكسر والإنشاء. فالإخبار ما يجوز فيه الصدق والكذب، أو ما يمكن فيه أو يصدق عليه ذلك، بخلاف الإنشاء.

وكالفرق بين الجملة الاسمية والفعلية، فالاسمية مفادها الهوهوية بأحد الحملين الأولي أو الشايع. والفعلية مفادها صدور أو إصدار الفعل.

وكالفرق بين الجملة الحملية والشرطية، فالحملية تقيد التلازم بين الموضوع والمحمول بنحو من أنحاء التلازم. والشرطية تقيد التلازم بين الفقرتين: فعل الشرط وجزائه، أو قل: التلازم بين الجملتين التامتين في أنفسهما.

أقول: إلا ان هذا التدقيق كما يستدعي بنا التعرض إلى أقوال الأصوليين والمختصين في كل مسألة، يستدعي بنا أيضا التدقيق والتفصيل في عرض كل معاني الكلمات والجمل والحروف. وهذا ما أهمل أكثره الأصوليون.

قال الأصوليون: ان الجملة التركيبية التامة لها عدة أنحاء من الأجزاء:

أولاً: مواد المفردات. ثانياً: هيئات المفردات. ثالثاً: الهيئات التركيبية الناقصة التي تكون في ضمنها. رابعاً: الهيئة أو الهيئات التركيبية التامة التي في ضمنها.

وقال المحقق الأستاذ: ان الأوضاع الموجودة في الجملة عديدة لا اقل من ثلاثة، وقد تصل إلى عشرة أو أكثر، كما في قولنا زيد أبوه ضارب ابنه.

لا إشكال في وضع القسمين الأولين من هذه الأقسام الأربعة. وإنما الكلام عن وضع القسمين الآخرين. وينبغي ان يقع الكلام عن كل منهما مستقلاً.

اما الجملة التامة بعد التسليم بوضع موادها وهيئاتها، فهل يكون لها وضع زائد أو لا؟ منهم من أطلق كالأستاذ المحقق ومنهم من فصل كالمحقق الثاني. فمن أطلق استدل بدليلين على عدم الحاجة إلى الوضع مطلقاً:

الدليل الأول: ان كل وضع يسبب الانتقال إلى المعنى، ولا شك ان أوضاع المفردات ونحوها كاف للانتقال إلى المعنى، فان كان المركب موضوعاً لزم الانتقال إلى المعنى مرتين، وهذا على خلاف الوجدان.

الدليل الثاني: اللغوية لإغناء الوضع الأول عن الوضع الثاني.

والدليل الثاني صحيح، وعليه المعول بغض النظر عن التفاصيل الآتية، سواء قلنا بالوضع التعيني أو التعيني أو الإلهي.

واما الدليل الأول، فيمكن ان يناقش بعد التنزل عن الدليل الثاني.

أولاً: انه لولا اللغوية لكان محل حاجة، اعني الوضع الثاني الحاصل لمجموع المركب. فيكون ضرورياً. لان معناه نقصان اللغة والأوضاع اللغوية بدونها.

ثانياً: انه لا يلزم الدلالة على المعنى مرتين، لأمرين:

١- فناء إحدى الداليتين في الأخرى واندكاكها فيها، كما قلنا عن فناء الضمير المقدر بالظاهر.

٢- انه خلف كونه محل الحاجة، لان فرض ذلك، فرض اننا نحتاج إلى الدالتين. فتأمل.

واما التفصيل في الهيئات التركيبية فهي عدة تفاصيل:

التفصيل الأول: التفصيل بين الجمل الاسمية والجمل الفعلية. باعتبار ان الجمل الاسمية موضوعة للربط بين الجزئين دون الفعلية. لان الاسمية لا تدل مفرداتها على معنى الهيئة، فاحتاجت إلى وضع الهيئة، بخلاف الجمل الفعلية، فان مادة الفعل الإفرادية كافية في ذلك. لأنه أخذ فيها نسبة الفعل إلى الفاعل.

ويمكن الجواب على ذلك بوجوه:

الوجه الأول: ان المراد من هذه الهيئة التركيبية ليس هو وضع المركبات الذي نبحت عنه في هذه المسألة، كما هو واضح من العنوان، فان هذا الوضع للهيئة التركيبية مما لا بد منه. وإنما الكلام في وضع المركبات من وضع آخر زائد على وضع الهيئة التركيبية في الجمل الاسمية فضلا عن الفعلية.

الوجه الثاني: ان الفعل لم يوضع لنسبة الفعل إلى الفاعل، بل للدلالة على وقوع الفعل في أحد الأزمنة الثلاثة. واما هذا الظهور الذي يدعيه، فهو مدلول للهيئة التركيبية للجمل الفعلية، أو باعتبار تقدير ضمير مستتر في الفعل. وهذا كله غير واضح ولا وارد في الهيئة الإفرادية للفعل بذاته.

الوجه الثالث: ما أجاب به المحقق العراقي رحمته، من ان الجملة الاسمية تكون كالفعلية أحيانا في عدم احتياجها إلى وضع الهيئة، كما لو كان الخبر فيها فعلا. إذن، فالدليل أخص من المدعى.

إلا ان هذا غير تام لان الكلام لدى المحقق الثاني في الجملة الاسمية بما

هي اسمية، واما الجملة الفعلية فتحتوي على نسبة أخرى بين الفعل والفاعل .

الوجه الرابع: للعراقي أيضا: ان الهيئة الإفرادية للفعل وان دلت على نسبة الفعل إلى الفاعل، إلا انها دلت على ذلك بشكل مبهم، لم يؤخذ فيه فاعل مخصوص فلا بد ان توضع الهيئة التركيبية له. ونتيجة ذلك وضع الهيئة التركيبية في كلتا الجملتين الاسمية والفعلية، وليس الاسمية فقط، كما ادعى المستشكل.

وجوابه: يعرف مما قدمناه من ان الهيئة الإفرادية للفعل لم تدل على نسبة الفعل إلى الفاعل، وإنما الدال على ذلك أساسا هو هيئة تركيبية زائدة على تلك الهيئة الإفرادية، حتى لو أريد بها الهيئة المتكونة من الضمير المستتر في الفعل، والذي قد يبدو أحيانا كونه هيئة افرادية.

فان قلت: ان طبع الفعل هو الدلالة على ذلك، لان الضمير مستتر فيه دائما ما لم يسند إلى ظاهر. وهو معنى ما قاله العراقي من وجود النسبة المبهمة إلى الفاعل لعدم عود الضمير إلى واحد بعينه.

قلنا: ان هذا الطبع إذا كان ثابتا لم يناف طبعاً ثابتاً آخر وهو دلالة الهيئة الإفرادية، فكلاهما موضوع، ووضع الهيئة الإفرادية اسبق رتبة، ولم يؤخذ فيها نسبة الفعل إلى الفاعل.

التفصيل الثاني: التفصيل بين الجمل الاسمية والفعلية أيضا، لكنه عكس السابق. إذ يقال هنا بعدم وضع المركب في الجملة الاسمية لان هيئتها غير موضوعة للنسبة، لان فيها ضميرا مستترا بخلاف الجملة الفعلية.

وجوابه: أولاً: اننا سبق ان نفينا الضمير المستتر.

ثانياً: ان هذا ليس من وضع المركبات بالمعنى المصطلح، فان احتجنا إليه

لم يكن الضمير كافياً لأنه يدل على النسبة التي هي أحد أجزاء الجملة، فنحتاج إلى وضع الأجزاء الثلاثة من جديد. والصحيح - كما سبق - عدم الحاجة إلى وضع المركبات لدلالة المفردات عليه.

التفصيل الثالث: بين الجملة التامة والجملة الناقصة، فلا تحتاج الأولى إلى وضع المركب بخلاف الثانية، وهو ما قاله السيد الأستاذ باعتبار أن النسبة الناقصة نسبة تحليلية، كما سيأتي.

وموجز دليhle: أن الجملة أن دلت على المعنى بنحو تعدد الدال والمدلول، لم يكن حاجة إلى وضع المركب، بل هو غير معقول، أما لكونه لغواً وأما لكونه من تحصيل الحاصل. فإن الوضع - مهما فسرنا معناه - حاصل للمعنى، فيكون الوضع الثاني محالاً. وكلا الأمرين دليل على استحالة وضع المركبات، وهو غير بعيد.

وأما إذا كان مشتقاً - يعني الدال والمدلول - على النسبة الناقصة، فيجب أن تكون تمام الجملة موضوعة لتمام المعنى الجملي كما أوضحنا - كما قال - في المعنى الحرفي. وهذا لا يرد عليه لزوم الانتقال مرتين، لأنه لا يوجد للكلمات إلا وضع واحد. هو وضع المركب. وليس للكلمات داخل المركب وضع آخر ليلزم الانتقال مرتين. ومنه يتضح حال إشكال اللغوية فإنه فرع الوضع السابق وتأثيره في الجملة الناقصة، وقد عرفت أنه غير مؤثر.

وجواب ذلك من وجوه:

أولاً: ما سبق أن قلناه أيضاً، في مبحث المعنى الحرفي، من أننا نفينا كون النسبة الناقصة تحليلية، بل هي واقعية وليست مكانية ليستحيل انتقالها إلى الذهن.

ثانياً: ان غاية ما يثبت به هذا الوجه، بعد التنزل عن الوجه الأول، كون النسبة تحليلية، واما الطرفان فهما باقيان على حالهما الأول، والاستحالة إنما تختص بالنسبة المكانية. فهي التي تحتاج إلى وضع جديد - لو سلم - دون الطرفين فيلزم لغوية الوضع الجديد فيهما.

فان قلت: ان وضع المجموع لا يعني وضع الطرفين خاصة، ليلزم اللغوية ويلزم تحصيل الحاصل.

قلنا: هذا إشكال على اصل مبنى الاستحالة لا على محل كلامنا فقط. وجوابه: ان الموضوع وضعاً كاملاً يستحيل ان يوضع ولو بالتضمن، يعني ان يناله جزء الوضع. بل هذا أسوأ من تحصيل الحاصل. فان كان غنياً بالوضع الكامل كيف يفترق إلى جزء الوضع أو إلى وضع تحليلي، فانه غير مفترق إلى وضع كامل فضلاً عن وضع ناقص أو تحليلي.

ثالثاً: ان هذا يلزم منه ان نفهم من الطرفين معنى غير ما نفهمه منهما استقلالاً وهو خلاف الوجدان القطعي. فإذا قلنا ذلك بالمركب الإفرادي اتضح المراد. فاننا في قولنا: تأبط شراً. لا نفهم الطرفين فهما مستقلاً أكيدا، وإنما نفهم من المجموع معنى واحداً، فكذلك يصبح الحال لو قلنا بوضع المركب الناقص وضعاً جديداً.

رابعاً: ذكرنا فيما سبق ان الجملة الناقصة قد تستعمل بمعنى الجملة التامة، فلو قلت: زر زيدا العالم. دل على الإخبار عن علمه. وهذا مستحيل بناء على هذا المبنى. لان للجملة عندئذ وضع تحليلي غير قابل للتصور المستقل.

مع ان هذا كثير في اللغة ومتوفر في آيات القرآن الكريم. فقد يراد بالمركب الناقص التشريع، كقوله تعالى: ﴿وَإِذْ جَعَلْنَا آيَاتٍ مَّاثِبَةً لِلنَّاسِ وَأَمْثَالًا﴾. أو التسبب نحو قوله تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَهَبَ لِي عَلَى الْكِبَرِ إِسْمَاعِيلَ

وَأَسْحَقٌ. أو التعظيم كقوله سبحانه: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾. أو التعريف كقولنا: اكرم الرجل الذي جاءنا بالأمس.

خامساً: ان تعدد الوضع لا يخرج القضية عن مأزقها، يعني لا يجعلها تفصيلية بعد ان كانت تحليلية.

سادساً: ان ورود القضية إلى الذهن بأطرافها التحليلية إنما كان بالوضع الأول، إذ بدونه يمتنع ذلك وتكون لغوا. فالوضع الثاني هل هو للانفهام مرتين طوليتين أو عرضيتين، هذا كله لا يمكن.

سابعاً: عدم التلازم بين القضية الذهنية والقضية اللفظية، فالقضية الذهنية وان سلمنا كونها تحليلية، إلا ان القضية اللفظية استعملت بما لها من معنى لغوي بالوضع الأول، وهو معنى استقلالي.

فان قلت: انها لا تفهم إلا بنحو تحليلي على الفرض، فاحتاجت إلى وضع المركب. قلنا: ان وضع القضية اللفظية لغة يكفي في استقلاليتها.

ثامناً: ان المركبات الناقصة على أقسام: منها ما تعرض لها السيد الأستاذ، وبعضها لم يتعرض لها هنا. وان سبق له ان قسمها ودعا إحداهما: بالنسبة الناقصة الأولية، والأخرى: بالنسبة الناقصة الثانوية. ومثل له بالتوكيد والبدل. وحين قال بوضع المركبات خصّ النوع الأول بالكلام، فهل يشمل النوع الثاني أم لا. فهذا مما لم يتعرض له، مع العلم انه لا يشمله الدليل لا بقياس المماثلة ولا بالأولية.

استعمال اللفظ في معنيين :

والكلام تارة في الموضوع وأخرى في المحمول.

اما الكلام في الموضوع، فاللفظ إذا أطلق أو استعمله مستعمل، فقد يراد به معنى واحد سواء كان حقيقيا أو مجازيا. وسيأتي معنى وحدة المعنى.

وأخرى يراد به معنيان، وهذا على أشكال: لأنه قد يراد منه معنيان متباينان وقد يراد به معنيان أحدهما مطلق والآخر مقيد. وقد يراد به فردان أو حصتان بينهما جامع مفهومي. وقد يراد به فردان أو حصتان بينهما جامع انتزاعي (وهو مفهوم أحدهما). وقد يراد باللفظ معنيان أحدهما حقيقي والآخر مجازي، أو أحدهما حقيقي والآخر كناثي، وهكذا.

وعلى كل تقدير، فاللفظ اما ان يكون وحده أو هو مع محموله. والمحمول اما ان يكون واحدا لكلا المعنيين أو متعددا، بحيث يكون هناك محمول لكل معنى.

والحقيقة انه مع قصد الجامع بقسميه (الحقيقي والانتزاعي)، أو قصد المطلق والمقيد يكون المعنى واحدا لا متعددا، سواء كان الفردان حقيقيين أو مجازيين أو حقيقيا ومجازيا. لاندرج المقيد في المطلق والأفراد في الجمع. وعلى كل حال، فهناك جامع واحد للمعنى المستعمل فيه.

وإنما يتحرر النزاع على تقدير التباين بين المعنيين، سواء كانا حقيقيين أو مجازيين أو بالتلفيق. كما في مثال العين الموضوع لعدة معان بنحو الاشتراك.

وعلى كل تقدير، فاما ان يكون اللفظ دالا في نفسه على الواحد المفرد، أو يكون دالا على المتعدد. وعلى الثاني، فاما ان يكون اللفظ من قبيل اسم الجنس أو المثنى أو الجمع، فانه قد يقع الكلام في المثنى والجمع، بأنه مع تعدد المعنى يمكن استعمال كل منهما في معنى مابين للآخر.

والكلام الآن ينبغي ان يقع في القدر المتيقن من المسألة، واما التفاصيل

فينبغي تأجيلها إلى ما بعد ذلك . والقدر المتيقن هو استعمال اللفظ المفرد في معنيين حقيقيين متباينين، وفضل أمثلته السائرة هو لفظ العين . ولاشك ان هذا النحو من الاستعمال مخالف للقواعد اللغوية جدا . إلا ان المسلك فيه تارة على الاستحالة العقلية وأخرى على كونه خلاف الظاهر .

وقد استدلووا على الاستحالة بعدة أدلة :

الدليل الأول: منسوب إلى المحقق النائيني عليه السلام : من ان النفس باعتبار بساطتها يمتنع ان تلحظ معنيين مستقلين في آن واحد . واستعمال اللفظ في معنيين مستلزم لذلك لا محالة . وربما يستدل هنا بالآية الشريفة : ﴿مَّا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِّن قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ﴾ .

وجواب ذلك : كما عن المحقق الأستاذ : من ان الكثرة لا تنافي الوحدة، كما ثبت في محله . ويدلنا على ذلك أمور منها :

أولاً: تصور أجزاء القضية المستعمل فيها، إذ بدونه لا معنى للحمل . فلو تعذر على النفس إدراك أمرين لم يمكنها إدراك أية قضية، و لأمتنع كل حمل، وهذا شامل للقضية التامة والناقصة .

ثانياً: ان الإنسان يستطيع ان يعمل عمليين في نفس الوقت، فهو يستطيع ان يتكلم ويمشي، وهو إشكال متين .

فان قلت : فكيف لنا بتفسير الآية المشار إليها . قلنا: يمكن ذلك على عدة مستويات . منها: ان المراد من الآية ان الإنسان لا يستطيع ان يحب ويبغض أحدا في نفس الوقت . أو يشعر بالحاجة والغنى عن أمر واحد في نفس الوقت وهكذا . والقلب على العموم موكول على العواطف لا على الإدراكات، والإدراك خاص بالعقل ولا يشمل القلب . والآية الكريمة ذكرت القلب ولم

تذكر العقل .

الدليل الثاني : ما نسب إلى المحقق العراقي عليه السلام من انه يلزم من استعمال اللفظ في معنيين وجود معلولين لعلة واحدة، لأنه استعمال واحد يوجد إنفهامين في الذهن . وليس جوابه ضم القرينة، لان هذا تغيير فرض موضوع الكلام .

وإنما جوابه : ان العلة ليست واحدة لافتراض وجود وضعين ودالتين في اللفظ . ولو قيل : باستحالة وجود دالتين من استعمال واحد، أو وجود ارادتين في نفس واحدة، أو تفهيمين لمعنى واحد لكان افضل، كمصداق لما قيل في أول الدليل من كونه معلولين لعلة واحدة .

وقد يجاب - كما قد يستفاد من تضاعيف كلامات السيد الأستاذ - : بان تعدد الوضع والقرن كاف في صدق تعدد العلة . ولكنه يجاب : بان تعدد الوضع لم ينتج تعدد الدلالة بالمباشرة بل بتوسط الاستعمال . والمفروض ان الاستعمال واحد واللفظ واحد، فيجب ان تكون الدلالة واحدة فان تعددت كان من تعدد المعلول مع وحدة العلة .

وقد يجاب : بإمكان التحليل إلى أمرين باعتبار تكثر العلة وهي الوضع . وجوابه : أولاً : ان العلة للاستعمال حقيقة هو الإرادة لا الوضع وهي واحدة . وثانياً : ان الموضوع له هو اللفظ لا جزؤه التحليلي .

والجواب الصحيح لهذا الدليل هو الطعن في الكبرى فلسفياً، من حيث انها خاصة بالعلل والمعلولات التكوينية دون الاختيارية . والمعلول هنا اختياري، فتأمل .

فان قلت : ان هذا وان كان ممكناً إلا انه مستبعد . قلنا : نعم، إلا ان هذا

رجوع إلى المانع الاتباتي لا المانع الثبوتي الذي نتكلم عنه فعلا .

الدليل الثالث: ما ذكره صاحب الكفاية رحمته: من ان الاستعمال عبارة عن إفناء اللفظ عن المعنى، ولا يمكن ان يفنى اللفظ في معنيين . أو قل: انه بعد فناءه في أحد المعنيين لا يبقى له وجود لكي يفنى في المعنى الآخر .

وجوابه: انه مبني على تفسير الاستعمال من انه إفناء اللفظ في المعنى . فيكون جوابه: أولاً: ان معنى الاستعمال ليس هو الفناء بل هو العلية، يعني علية اللفظ لإحضار المعنى إلى الذهن . وهذا يكفي للتسبب إلى التفهيم اللغوي . وهو لا حاجة إلى افتراض الفناء .

ثانياً: ان اللفظ يكون فانياً في المعنيين في آن واحد ومرتبة واحدة، لا في مرتبتين، ليلزم من فناءه زواله، والفناء في معنيين ممكن في مرتبة واحدة بحيث يكون كل منهما مقصوداً للمتكلم . وهذا لا ربط له بالبرهان الفلسفي على استحالة الفناء في شيئين، لو سلم .

الدليل الرابع: انه يلزم اجتماع لحاظين استقلاليين على ملحوظ واحد، وهو اللفظ . وذلك باستعمال واحد، على ما هو المفروض . لان المعاني ملحوظة استقلالاً . وكلاهما يصلان إلى الذهن عن طريق آلية اللفظ . وهو معنى مرور لحاظين من اللفظ إلى المعنيين في وقت واحد . يقول: وهو مبني على تفسير الاستعمال بالآلية . واما إذا قلنا بان اللفظ يلحظ استقلالاً في الاستعمال، فلا يرد الإشكال لان ذلك يكون كافياً لإفادة كل من المعنيين .

أجاب عنه السيد الأستاذ: انه ليس معنى الآلية هو عبور المعنى عن طريق اللفظ ليلزم عبور لحاظين استقلاليين عن اللفظ . بل معناه ان اللفظ غير ملتفت إليه وان كان موجوداً ذهنياً . وقد عرفت ان الوجود الذهني اعم من الالتفات

التفصيلي، فلا يلزم من استعمال اللفظ في معنيين اجتماع لحاظين أو إلتفاتين عليه. إلا ان جواب ذلك: انه يكفي في الآلية كونه غير ملتفت إليه. فكيف يكون علة لنقل معنيين مستقلين، بحيث يكون كل منهما بمنزلة المستعمل فيه مستقلاً.

فالجواب: إنما هو باعتبار ان وصول المعنى من اللفظ إلى الذهن إنما هو بالعلية، والمراد بالآلية ذلك. كأن العلة آلة لوجود المعلول، فرجع هذا التقريب إلى تقريب سابق.

الدليل الخامس: ان الاستعمال هو تنزيل اللفظ منزلة المعنى، ومع كون الوجود الحقيقي للفظ واحداً، لا يمكن وجود تنزيلين.

أجاب عنه السيد الأستاذ: بان تعدد المنزل عليه لا يستدعي تعدد المنزل، بل يمكن ان يكون الوجود واحد منزلاً منزلة أمور متعددة، بتنزيلات متعددة. فلا نحتاج إلى وجود حقيقي آخر ينزل منزلة المعنى الآخر، وإلا لسرى الإشكال إلى وضع اللفظ لأصل المعنيين.

إلا ان هذا لا يتم لان التنزيلات ان تمت لأفراد متعددة للفظ خرجت عن محل الكلام. كما لو تعددت زماناً أو مرتبة. إذ المفروض وحدتها زماناً ورتبة. وليس الوضع كذلك فلا يسري إليه الإشكال. فالإشكال في التقريب هو الطعن في كبراه. وهو ان الاستعمال ليس هو التنزيل بل هو العلية.

فهذا هو الكلام في الأدلة التي أقيمت على استحالة استعمال اللفظ في معنيين، ولم يتم شيء منها. إذن فالاستحالة غير ثابتة من الناحية العقلية.

واما الكلام عن الموانع الإثباتية لاستعمال اللفظ في اكثر من معنى. فهنا قد يقال: ان الموانع المدعاة هنا أيضاً موانع عقلية، كما يأتي، فيكون الأمر

ثبوتيا واقعيا، لا إثباتيا.

وجوابه: بإبراز الفرق بين المجموعتين من الإشكالات، ولو احتمالا، والاحتمال دافع للاستدلال: وذلك بعدة اطروحات:

الاطروحة الأولى: ان المراد بالمانع الثبوتي استحالة وضع اللفظ لأكثر من معنى، وبالمانع الاثباتي استحالة استعماله في اكثر من معنى.

غير ان هذا لا يتم، لأنهم لا يقولون باستحالة الوضع المتعدد للفظ الواحد وإلا لأدى إلى القول باستحالة المشترك، وهو مما لم يقل به أحد.

الاطروحة الثانية: ان الموانع الثبوتية موانع في الاستعمال، والموانع الاثباتية موانع في المستعمل فيه.

وجوابه: أولاً: انه لا يتم في جميع تلك الوجوه، لان جملة مما سبق لم تكن موانع في الاستعمال.

ثانياً: ان النتيجة تكون واحدة، سواء كانت موانع في الاستعمال أو المعنى المستعمل فيه، وهي استحالة إيجاد اللفظ بقصد المعنيين، فرجع الأمر إلى الاستحالة الثبوتية.

الاطروحة الثالثة: ان تلك موانع في الاستعمال، وهذه موانع في المعنى الموضوع، كما سيأتي.

وجوابه: مضافا إلى ما قلناه قبل قليل من ان بعض تلك الوجوه ليست موانع في الاستعمال، فانه: ان كان المعنى الموضوع له غير مستعمل فيه خرج عن محل الكلام، إذ يصبح المعنى المستعمل فيه واحدا، وان كان الوضع متعددا على الفرض. وان كانت موانع في المعنى المستعمل فيه، فقد رجعت

إلى وجوه سابقة، ولم تكن موانع في الوضع، كما هو المفروض في هذا الوجه.

الأطروحة الرابعة: ان المجموعة الأولى من الأدلة. هي في مطلق المعنى المستعمل فيه والمجموعة الآتية هي في خصوص المعنى الحقيقي. فان لم تتم الأولى وتمت الثانية، أمكن استعمال اللفظ في معنيين مجازيين أو مجازي حقيقي، وان استحال في معنيين حقيقيين.

وهذا وان كان اقرب إلى المقصود، إلا انه سوف يأتي ان قيد الوحدة، كما يمكن ان يؤخذ في المعنى الحقيقي، فانه يمكن أيضا ان يؤخذ في المعنى المجازي، وهذا ما لم يلحظه الأصوليون، وسيأتي.

الأطروحة الخامسة: انه لا فرق بين المجموعتين من الأدلة العقلية، ولكن يراد بالأدلة الاثباتية كونه خلاف الظاهر، سواء كان المعنيان حقيقيين أو مجازيين أو بالتلفيق وهذا تام.

اما المجموعة التي ذكرت هنا، للاستدلال، فهي عدة وجوه:

الوجه الأول: انه اخذ قيد الوحدة في المعنى الموضوع له، فلا يمكن ان يكون اللفظ مستعملا في معنيين حقيقيين، لأنه خلاف قيد الواضع.

ويجاب عنه بعدة وجوه:

أولاً: ان هذا القيد المشار إليه لا دليل عليه عقلا ولا عرفا. فان قيل: اننا نعرفه من آثاره وهو الامتناع العرفي للاستعمال في اكثر من معنى.

قلنا: هذا لعله لأسباب أخرى، غير هذا الوجه فيكون استدلالا بالأعم.

ثانياً: ان قيد الوحدة المدعى في المعنى الموضوع له، هل هو قيد للوضع أو قيد للاستعمال؟ فان كان قيداً للوضع كان دليلاً على استحالة الاشتراك وهو خلاف الوجدان. وان كان قيداً في الاستعمال، يعني اشتراط الواضع عدم استعمال اللفظ في اكثر من معنى، أو في المعنى وغيره، فهو أول الكلام وعين المدعى.

ثالثاً: ما ذكره المحقق العراقي رحمته من ان الوحدة اللحاظية من مقومات الاستعمال، فلا يعقل أخذها في المعنى المستعمل فيه في الرتبة السابقة على الاستعمال.

ويرد عليه ما ذكره السيد الأستاذ: من ان ما هو المتقدم على استعمال اللفظ رتبة هو قيد الوحدة للاستعمال فيه، لا الاستعمال في المعنى الآخر. فلا يلزم اخذ ما هو متقدم في ما هو متأخر.

وقد يناقش جواب السيد الأستاذ: بان كلا الاستعمالين متأخر رتبة عن الوضعين، بمنزلة الولدين لأبوين.

وجوابه: ان الصحيح ان صدق التقدم الرتبي إنما هو في علة كل شيء بالنسبة إلى معلولها، واستعمال المعنى الآخر لا يقع في علة هذا المعنى ولا معلوله فلا يكون متقدماً رتبة.

فان قلت: انه في محل الكلام يتحد المعلول موضوعاً، لفرض وجود استعمال واحد للفظ واحد. قلنا: هذا يعود إلى معنى اختياري وليس عقلياً أو عِلِّيّاً، ولا ربط لإحدى الداليتين بالأخرى عقلاً في مقام الاستعمال.

وقد يناقش ما ذكره العراقي: بإمكان ما ادعى استحالته. وذلك بان يشترط الواضع في وضعه عدم استعمال اللفظ الموضوع في غير هذا المعنى. فيكون

ذلك وجودا لحاظيا لما هو موجود في المرتبة المتأخرة، ولا استحالة في ذلك. تماما كأخذ قصد الأمر في متعلق الأمر، بحسب الوجود للحاظي الذي لا استحالة فيه، لأنه لا يرتبط بالعلل التكوينية.

رابعاً: - من مناقشات اصل الوجه الأول - ما ذكره السيد الأستاذ: من ان القيد في المعنى الموضوع له ليس هو مفهوم عدم لحاظ الآخر، وإلا لفهمناه عند إطلاق اللفظ، وهو خلاف الوجدان، بل هو واقع عدم لحاظ الآخر.

قال: وقد عرفت ان طرفي العلة الوضعية يجب ان يكونا تصوريين وذهنيين. ولا يعقل ان يكون أحدهما أمرا وجوديا وآخر ذهنيا.

وجواب ذلك: ان القيد وان كان هو واقع عدم اللحاظ، إلا انه مع ذلك تصوري لا واقعي، لان واقع عدم اللحاظ لا يمكن إيجاده في المرتبة السابقة على الاستعمال (لدى الوضع). ولكن يمكن لحاظه وتصوره من قبل الواضع. غاية الأمر انه لم يؤخذ كلي عدم اللحاظ بل جزئي عدمه.

وبتعبير آخر: ان القيد ليس هو عدم اللحاظ بالحمل الأولي، بل عدمه بالحمل الشايح، أي مصداقه، ولا بأس ان تؤخذ من مصداقه صورة ذهنية حال الوضع تكون هي القيد أولاً وبالذات، ويكون طرفها هو المقيد حقيقة، كما في شأن كل كلام، وهذا يكفي في التوصل من المفهوم إلى المصداق، أو من الصورة إلى ذبها الخارجي أو الواقعي.

فالعمدة في مناقشة هذا الوجه الأول هو الوجهان الأولان.

الوجه الثاني: لاستحالة استعمال اللفظ في معنيين: ان قيد الوحدة وان لم يؤخذ قيذا في المعنى الموضوع لبطلانه - كما سبق - ، إلا انه دخيل في

غرض الواضع، فيمتنع إطلاق المعنى الموضوع له لغيره أي خارجا عن هذا الغرض، من قبيل قصد امتثال الأمر في العبادات من حيث كون الدخيل في الغرض هو خصوص هذه الحصة. فلا بد من التقيد بالاستعمال الجاري على طبق الوضع.

وأجاب عنه السيد الأستاذ، بناء على مسلكه في الوضع من حيث انه يرى ان الوضع أمر تكويني، فهو يختلف عن الجعل التشريعي وقصد الامتثال. فالعلقة الوضعية أمر واقعي مترتب على الوضع ترتب المعلول على علته، وغرض الواضع، أمر نفسي لا يوجب ضيقا في الأمر التكويني.

وجواب ذلك: مبنائي، لأننا نبني على ان الوضع جعلي وليس تكوينيا. فيمكن - من هذه الناحية - ان يكون الأمر النفسي أو الذهني قيدا في الجعل.

إلا انه - مع ذلك - لا يتم هذا الوجه، لعدم ثبوت ذلك بدليل، وهو كونه دخيلا في غرض الواضع. ولو ثبت لم يجب تنفيذه. لان الواضع ليس مولانا، بل مولانا هو الشارع. وهذا فرقه عن قصد امتثال الأمر في العبادات. فان هذا مربوط بالشارع فيجب إطاعته.

ولو قلنا بوجود طاعة الواضع تنزلا، كان الدليل عين المدعى لأنه يرجع إلى المنع عن الاستعمال في معينين.

مضافا إلى ان تخلف غرض الواضع لا يوجب المجاز مادام الوضع مطلقا. وتاما.

ومن هذه الناحية أيضا يختلف عن قصد الامتثال في متعلق الأمر الشرعي. باعتبار ان غرض الشارع يعود إلى المكلفين وغرض غيره يعود إليه.

الوجه الثالث: ان هذا الاستعمال وان كان ممكنا ثبوتا، إلا انه - إثباتا - غير عرفي ولا عقلاني قطعا ومخالف للظهور جزما، إلا ان تقوم به قرينة، وهو خلاف المفروض.

ولذا لا يتمسك العقلاء بأصالة الحقيقة فيه. بل بالعكس بمعنى انه لو فرض الشك في قصد المعنيين من اللفظ كان الأصل عدمه عقلانيا وعمليا.

ويمكن التعبير عن ذلك بهذا البيان وهو: انه عقلانيا فان ما يدل على المعنى هو اللفظ لا جزء اللفظ. ولو قصد المتكلم معنيين كان الدال على المعنى جزء اللفظ لا اللفظ كله.

إلا ان هذا لا يخلو من مناقشة، لان المهم هو جعل اللفظ علة لإخطار المعنى الذي هو معنى الاستعمال. فلو تنزلنا عن الاشكالات السابقة، أمكن جعل اللفظ علة لإخطار كلا المعنيين، فكل واحد منهما يدل عليه اللفظ كله.

فان قلت: فان هذا يكون من قبيل العلة الواحدة لمعلولين، وهو محال.

قلنا: كلا، فان الملحوظ يكون هو إخطار واحد لكلا المعنيين، فلا يكون جزء اللفظ دالا على جزء المعنى، فتأمل.

وأسوء من ذلك ما قاله السيد الأستاذ: من ان مقتضى التطابق بين اللفظ والمعنى هو ان يكون بازاء كل جزء من الكلام جزء من المعنى لا جزءان. وإذا دل اللفظ على معنيين، كان من دلالة الجزء الواحد من اللفظ على جزئين من المعنى.

وجوابه: الطعن في كبراه وصغراه.

اما الكبرى: فان جزء اللفظ لا يدل على شيء في المعنى أصلا، سواء

قصد به الجزء الخارجي (كأحد حروفه مثلا) أو الجزء التحليلي.

وأما الصغرى: فلإمكان ان يقال: ان جزء الكلام دال على معنى واحد، والجزء الآخر دال على معنى آخر. فلا يكون جزء منه دالاً على جزئين من المعنى. فلو تنزلنا عن إشكالنا السابق، لم يبق من هذه الناحية مانع.

هذا كله في استعمال اللفظ في معنيين حقيقيين.

• • •

وأما استعماله في معنى حقيقي ومجازي، أو في معنيين مجازيين، فهو مبني على لزوم ورود الإشكالات السابقة على مثل هذه الاستعمالات أيضا.

إلا ان هذا لا يتم:

أولاً: اننا رأينا ان الوجوه السابقة لا ترد في المعنيين الحقيقيين فكيف بغيرهما.

ثانياً: ان المجاز يحتاج إلى القرينة، ومع القرينة يتعدد الدال، ويزول الإشكال. حتى في المعنى الحقيقي، فضلا عن المجازي.

فهنا مسألة غرض الواضع لا تأتي، لانتفاء الوضع في المجاز.

فان قلت: هذا في المجازين. واما إذا كان أحدهما حقيقياً فلا.

قلنا: هذا تابع بمقدار سعة غرض الواضع، - لو تم الوجه - والمفروض فيه تعلق الغرض بعدم استعمال معنى حقيقي إلى جانب المعنى الحقيقي، ولا يشمل المجازي.

كما لا تأتي هنا مسألة قيد الوحدة، لانتفاء الوضع أيضا، إلا إذا قلنا

بالحاجة إلى وضع المجاز، وهو غير تام. أو قلنا بشمول قيد الوحدة للمجاز أيضاً، وهو خلاف المفروض في أصل الوجه.

مضافاً: إلى أن هذا الوجه يؤدي إلى كون الاستعمال في المعنيين مجازاً. وكلامنا الآن في المجاز، فلا يكون خطأ في هذه الجهة.

مضافاً: إلى أن هذا القيد إنما يحصل للمعنى الحقيقي لا المجازي، فلا يشمل استعمال اللفظ في معنيين مجازيين، ولا المعنى المجازي إذا كان معه معنى حقيقي.

إذن، فلا يتم شيء من وجوه الاستحالة هنا، ولكنه - مع ذلك - لا بد من القول عرفاً وعقلاً، أنه مستنكر ثبوتاً وإثباتاً.

هذا كله في المفرد.

وأما الكلام في المثنى والجمع، من حيث إمكان استعمالهما في أكثر من معنى.

فقد يقال: أنه يمكن استعمالهما في معنيين متباينين.

فإننا إن قلنا بإمكانه في المفرد فهنا أولى، وإن قلنا بامتناعه هناك فهنا ممكن، لأن مفاد الهيئة في المثنى والجمع ليس إلا تكثير المادة. فيمكن أن يقصد المتكلم بالمادة كلا المعنيين. كما لو قال عين وعين، فيراد بإحدهما غير ما يراد بالآخر.

وقد يجاب: أن الهيئة وإن كانت لتكثير المادة، إلا أن المفروض أن المراد من المادة، معنى واحد لا اثنين، وليس هنا إلا دال واحد وهو المادة. والهيئة لا تجعل المادة مادتين لكي يمكن فيها ذلك.

وان قيل: انه يمكن ان تكون المادة مستعملة في معنيين، فيقال: أولاً: ان هذا ممنوع على الفرض في المفرد والمادة من نوع المفرد، ولذا قال بالجواز في المثنى والجمع من لم يقل به في المفرد. ثانياً: اننا لو اجزنا ذلك كان المثنى دالا على أربعة معان لا معنيين. لان الهيئة تدل على تكثير المادة مهما كان مدلولها.

فان قيل: ان الهيئة تفيد تكثير مدخولها وهو المادة، ومدخولها اصبح ذا معنيين على الفرض فهو من قبيل تثنية ما يكون متعددا في نفسه كالعشرة.

ويجاب: أولاً: ان الكلام إنما هو في إفادة المادة للمعنيين في طول التثنية لا في الرتبة السابقة عليها. ومثال العشرة دال على التكثير في المرتبة السابقة عليها. ولو كان دالا على هذا النحو لدل على أربعة كما دلت تثنية العشرة على عشرين.

ثانياً: ما ذكره السيد الأستاذ: من ان المفروض ان المادة لا تدل على المعنيين مجموعاً، وإلا كان معنى واحداً. بل تدل على كل واحد منهما استقلالاً. في حين ان الدلالة في المثال (وهو العشرة) على المجموع.

ثم انه لا بد من تحقيق معنى التثنية لكي نرى انه على أي وجه يمكن استعمالها في اكثر من معنى. وما قيل أو يمكن ان يقال وجوه:

الوجه الأول: ان مادة المثنى هو المسمى سواء من أسماء الأجناس أو الأعلام.

ويجاب ذلك بعدة أجوبة:

أولاً: انه تأويل غير عرفي ولا دليل عليه.

ثانياً: انه استعمال للفظ في غير ما وضع له، لأنه وضع لأصل المعنى لا للمسمى بقيد كونه مسمى.

ثالثاً: ما ذكره السيد الأستاذ: من ان لازمه في الأعلام التنكير وإخراجه عن العلمية.

رابعاً: ما ذكره من عدم استساغة مثل هذا التأويل في أسماء الإشارة. مثل: هذين.

ويمكن ان يجاب ذلك بوجه:

الوجه الأول: ان ملحقات المثنى ليست من المثنى، وخاصة في أسماء الإشارة وأسماء الموصول، بل هي ألفاظ وضعت بحروفها لمجموع المعنى، وليست لها هيئة التثنية وان كانت مثلها لفظاً.

ويقرب ذلك: ان جمع أسماء الإشارة والموصول ليس جمعا بهيته، مثل هؤلاء، فانه ليس جمعا سالما جزما وليس - أيضاً - جمع تكسير جزما. ومن المعلوم ان ما ليس له صيغة للجمع ليس له صيغة للمثنى.

الوجه الثاني: - في اسم الإشارة - : اننا نلاحظ مادة اسم الإشارة في المرتبة السابقة على طرو الإشارة. وهو كلي المفرد المذكر. فيمكن ان يتكرر في المرتبة السابقة على تعيينه بالإشارة، لا ان إفادة التعدد في طول الإشارة، ليقل: انه لا يقبل التعدد بصيرورته جزئيا متعينا بالإشارة.

وهذا الوجه ليس لتأويل المسمى وإلا لبطل جزما، لان كلي المفرد لا يصلح له. وإنما هو لاستعمال الإشارة في متباينين مستقلين ولا بأس به. إذ لا يشترط اندراج المشار إليهما في نوع واحد، مادام جامعا للشرط وهو واقع

المفرد المذكور.

الوجه الثالث: ما أجاب به السيد الأستاذ: من انه يبقى السؤال عما هو دال على الإشارة باسم الإشارة المثني، هل هو المادة أو الهيئة؟

فان كان المادة فإنها بالإشارة توجب تعيين الكلي. وان كان الدال هو الهيئة، فهذا ان لصيغة التثنية في اسم الإشارة معنى خاص، وهو أمر غير محتمل. أقول: عرفنا قبل قليل: ان هذا اللفظ غير موضوع بالوضع النوعي لمادته تارة ولهيته أخرى، بل هو لفظ واحد، وضع بمجموعه لمعنى محدد.

الوجه الثاني: في فهم المثني. ان مدلول المثني هو أحد الشخصين أو الأمرين، لا بمعنى مفهوم أحد الأمرين الذي هو الجامع الانتزاعي. ولا ان مفهوم أحدهما بعنوانه هو المدلول. بل المراد ان مدلول المثني هو واقع أحدهما بنحو التذبذب بين المعنيين، فيقال عرفا انه دال على أحدهما.

وهذه الدلالة ناشئة من مجموع الوضعين فهما دلالة حقيقية. مع عدم ورود بعض الإشكالات السابقة عليه، كالذي قلناه من ان مفهوم المسمى هناك مجاز، وهنا يكون الاستعمال بنحو الحقيقة، وما قلناه هناك من خروج العلم عن العلمية وخروج اسم الإشارة عن طبعه وكلا الأمرين متفيان هنا.

ويمكن ان يجاب ذلك بعدة وجوه:

الوجه الأول: ما أجاب به السيد الأستاذ: من ان التذبذب أمر تصديقي ولا يعقل ان يكون تصوريا. فيلزم ربط مدلول هيئة التثنية بالمدلول التصديقي، مع انه لا بد من حفظ المدلول التصوري فيها.

أقول: ولعل مراده: ان التذبذب إنما يكون في طول تعيين المعنيين في

أنفسهما وهو معنى كونه تصديقيا، لا في رتبة تعينهما، إذ يكون ذلك الفرد المررد المحال.

وبتعبير آخر: ان التذبذب إثباتي لا ثبوتي، وهو معنى كونه تصديقيا، لان مرتبة الإثبات تكون في طول مرتبة الثبوت. والتصديق لا يكون إلا بعد فرض انحفاظ التصور.

الوجه الثاني: ان هذا التذبذب (اما هذا واما هذا) لا معنى له في المثنى جزما، لان المثنى دال على مجموع الأمرين، في حين ينتج هذا التذبذب الدلالة على أحدهما لا محالة. نعم لو تمّ لأمكن استعماله في معنيين مستقلين، لان المدلول هو أحدهما في الحقيقة وليس كليهما، فلم يكونا معنيين مدلولين للمثنى، وان خطرا معا في البال من باب تداعي المعاني.

الوجه الثالث: ان التذبذب إنما هو في المفرد، مع استعمال المشترك بدون قرينة، لا في المثنى الموضوع لمجموع المعنيين. إذن، فمعنى التذبذب وصيغته مختلفة عن المقام تماما.

الوجه الثالث: - في فهم المثنى - ان هيئته غير مستعملة في معنى، بل هي لتكرار لفظ المادة فقط. كأنه قال: عين وعين، فيما لو قال عينان. فالمراد إفهام المعنى بنحو تعدد الدال والمدلول. وهذا لا يرد عليه الإشكالان الواردان على الوجه الأول في الأعلام وفي أسماء الإشارة. كما ان نتيجته إمكان استعمال المثنى في معنيين لفرض تعدد الدال والمدلول.

ولكنه ليس بصحيح، لوضوح عدم التعدد في المادة. فان هذا التعدد المدعى هل يستفاد من الهيئة أو من المادة. اما المادة فهي واحدة وليست متعددة. واما الهيئة فهي موضوعة لتعدد المدلول لا لتعدد الدال. إذن، فليس

هناك تعدد دال ومدلول .

الوجه الرابع : ما نسب إلى المحقق الأصفهاني من ان المادة مستعملة في طبيعي اللفظ من باب استعمال اللفظ في نوعه، لا بما هو لفظ فقط، بل بما هو لفظ ذو معنى . وهيته المثنى تدل على فردين من المادة، فتدل على تعدد ما أريد منها، وهو اللفظ ومعناه .

وأجاب عليه السيد الأستاذ: ان القيد المدعى للدلالة على المعنى هل هو الدلالة بمفهومها أو بواقعها . اما الأول فواضح البطلان لعدم إنسباق معنى الدلالة من لفظ المثنى . واما الثاني فباطل أيضا لان هذا القيد واقعي لا مفهومي، ويستحيل تقييد المعنى المفهومي بقيد واقعي، لان الانتقال إلى المعنى لا يكون إلا بمفهومين تصورين، والقيد الواقعي ليس تصوريا .

وجوابه من عدة وجوه:

أولاً: ان القيد الواقعي للمعنى المفهومي أمر ممكن، لان عالم الواقع عالم وسيع ومناسب مع جميع العوالم الأخرى بما فيها عالم الذهن الذي هو مقر المفاهيم .

ثانياً: ان التقييد المشار إليه لا يخطر في الذهن إطلاقاً، وإنما نتيجته ان يخطر في الذهن اللفظ ومعناه . وإلا فان كل لفظ موضوع هو مقيد بمعناه، فهل يخطر هذا التقييد في الذهن، كلا، وإنما يكفي خطوط طرفي التقييد في الذهن وهما اللفظ والمعنى .

إلا ان اصل الوجه ليس بصحيح، لعدة وجوه:

أولاً: ان العرف يرى ان هيئة المثنى موضوعة لتكثير المعنى لا لتكثير

اللفظ. إذن، فمادة المثنى هو المعنى لا اللفظ، وإنما يجعل اللفظ طريقاً إلى المعنى كما هو كذلك دائماً في اللغة، وليس كما ادعى - **فَلَيْسَ** - من أن الهيئة تكثير للفظ الدال على المعنى.

ثانياً: إن استعمال اللفظ في نوعه - في طرف المادة - استعمال في غير ما وضع له، فيكون مجازاً. لأن المادة وضعت للدلالة على المعنى لا على اللفظ. وبتعبير آخر: إن الهيئة وضعت لتكثير المادة ليس إلا. فإن كان مفاد المادة هو المعنى الموضوع له أفادت الهيئة تكثيره، وسقط هذا الوجه. وإن كان مفاد المادة هو نوع اللفظ كان مجازاً لأنه خلاف المعنى الموضوع له.

ثالثاً: إن هذا لو سلم، لا يبرر جواز قصد المعنيين المتباينين بعد كون المادة واحدة. وإن كانت مستعملة في اللفظ بما له من معنى. فإن مفاد الهيئة هو تكرار المادة ليس إلا، فلا يوجد عندنا مادتان مستقلتان من هذا القبيل، ليكون من قبيل تعدد الدال والمدلول.

الوجه الخامس: - في فهم المثنى - أننا عرفنا أن المادة هي مادة المفرد ليس إلا، وأن الهيئة مفادها تكثير المادة ليس إلا. وكلاهما غير قابل للاستعمال في معنيين متباينين، لأن الهيئة لو كانت لإفادة تكرار اللفظ لا يمكن ذلك، إلا أنها ليست لذلك بل لتكرار المعنى، والمعنى المدلول عليه في المادة واحد.

نعم، لو حصل لم يكن مجازاً، لأنه استعمال فيما وضع له من ناحية المادة، لفرض استعمالها في المعنى الموضوع له، ولا مانع من طرف الهيئة أيضاً، لأنها موضوعة للتكثير سواء أريد به تكثير اللفظ أو تكثير المعنى، فإن قصد به تكثير اللفظ لم يكن مجازاً. وهذا هو محصل هذا الوجه.

غير انه مبني على إمكان استعمال الهيئة لتكثير اللفظ بغض النظر عن المعنى، وهو غير مقبول عرفاً. ولا اقل من مخالفته لأصالة الظهور، فيحتاج إلى قيام قرينة عليه. فان قامت كان المورد من تعدد الدال والمدلول.

فيكون استعمال المثنى في معنيين متباينين ممكناً. إلا انه بدون القرينة غير ممكن. فإذا كان هذا المعنى في المثنى متعذراً بكل الوجوه السابقة كان في الجمع أولى بالتعذر.

بعض نتائج ما سبق :

أولاً: انه قد يستشكل في هيئة المثنى والجمع، من حيث انها تكون بزيادة حروف فقط مع إنحفاض المفرد. فلا تكون (هيئة) مصطلحة. وهذا صادق على المثنى وعلى الجمع السالم بقسميه.

وجوابه: أولاً: ان إنحفاض المفرد لا يضر بانعقاد الهيئة، لان المجموع المتكون من إضافة الحرفين له ترتيب عرفي جديد هو الهيئة الجديدة.

ثانياً: ان كل الهيئات الإفرادية كما في المشتقات وغيرها تكون الهيئة منعقدة بزيادة حروف مع إنحفاض الأصل، فان استشكل أحد في ذلك، سقطت الهيئات كلها. مع انه لا إشكال في ذلك أساساً.

ثالثاً: انه مع إنحفاض المفرد يكون اللفظ أدلّ على وجود المادة، لان المفرد هو المادة حقيقة لتلك الهيئة.

رابعاً: ان هناك جموع كثيرة لا يحفظ فيها المفرد فلا يأتي فيها هذا الإشكال، وهي جموع التكسير، وهي تمثل حصة معتد بها جداً في هيئات الجموع ان لم نقل أكثرها.

ثانياً: - من النتائج - ان ما قلناه من ان هيئة المثنى والجمع هي لتكرار المعنى يمكن ان يستدل عليه بأفراد الجمع الكثيرة، كجمع الكثرة، وجمع الجمع، فانه لا يقول أحد فيها بتكرار اللفظ، مع انه على غرار واحد وجداناً مع غيرها من هذه الناحية، وهذا معناه ان الهيئة تكون علة لإخطار المعاني في الذهن شأنها شأن أي وضع.

مضافاً: إلى انه قد يستشكل فيها: من ان الدال على المعنى الزائد، ما هو إلا بتقدير دال يدل عليه، وهو معنى تكرار اللفظ. إذ لولا ذلك بقي المعنى الآخر بدون دال. وهو خلاف الوجدان.

وجوابه: اما نقضاً: فبالجمع كما أشرنا، فان التعدد فيه للفظ غير محتمل.

وإما حلاً: فان الدال ابتداء على المعنى المتكرر هو الهيئة. بل يمكن ان يقال: انه لا يوجد دال على المفرد أصلاً، لأنه ليس المادة، وهي غير دالة على المفرد. بل على المعنى الذي تكرره الهيئة ونحن نسميه بالمفرد، وليس كذلك واقعاً.

ثالثاً: - من النتائج - ان هنا ألفاظاً تدل على المثنى أو الجمع بدون مادة وهيئة مستقلين، بل بمجموعهما، كالإثنين والزوج والنساء والناس، فهي موضوعة لتكرار المفرد مع خلوها عن الهيئة.

والسرّ فيه: هو كونها علة لتعدد المعنى كالمثنى والجمع. لكن تلك علة بهيئاتها، وهذه علة بمجموعها، فان قيل: انها مثنى كالأثنين، وجمع كالنساء. قلنا: كلا. لأنها لا مفرد لها من لفظها.

رابعاً: ان بعض الوجوه التي قيلت في المثنى لا تنطبق على الجمع كما في بعض ما نشير إليه:

منها: التذبذب بين المعنيين فانه بعيد غاية البعد في اكثر من اثنين .

ومنها: تكرار اللفظ، لا ينطبق أيضا، فانه ان قبلناه بالتكرار مرتين كما في المشى لا نقبله بتعدد اكثر أو بتعدد غير محدود، كما في أفراد الجمع .

ومنها: ما قيل من ان الهيئة تدل على فردين من اللفظ بما له من معنى، هذا أيضا لا يأتي في الجمع، لوجوه:

أولاً: لاستبعاده في نفسه .

ثانياً: ان بعض الجموع ليس لها هيئات مستقلة، كما عرفنا .

ثالثاً: إمكان ان يقال: ان جميع الجموع ليس لها هيئة بمعنى ان مجموع اللفظ موضوع لمجموع المعنى، وهذا أوضح في جموع التكسير، وان لم تكن واضحة في الجموع السالمة، إلا إذا قلنا بنفي الهيئة فيها على بعض الوجوه السابقة، باعتبار انها تنشأ من إضافة حرفين فقط . إلا ان هذا المعنى كان شاملا للمشى أيضا .

خامساً: - من النتائج - هل ان استعمال لفظ الجمع والمشى في محل بعضها البعض، هل هو ممكن؟ هو أهونٌ - على أية حال - مما طرح من استعمالها في معنيين متباينين . وهو أيضا يكفي ان يصح مجازا لو صح ان الهيئة تستعمل مجازا . فتستعمل هيئة الجمع للتكرار مرتين وهيئة المشى للتكرار عدة مرات . وكذلك يمكن بتوحيد المجموعة أو المجموعتين، يعني لحاظ الواحد منها هو المجموعة لا الواحد الحقيقي . فنكون عمليا قد قصدنا الجمع من لفظ المشى .

وكذلك العكس اعني قصد المشى من الجمع، فان الإثنين جمع منطقي .

ومن هنا يعبر عنه بنجن في ضمير المتكلم. وانتن وانتما في ضمير المخاطب، بمعنى إدخال ضمير التثنية على ضمير الجمع (انتم) فيصبح للمثنى، فيكون الجمع اسبق رتبة من المثنى عمليا.

الوضع الشخصي والنوعي :

قالوا: ان الوضع ينقسم إلى شخصي كوضع المواد، ونوعي كوضع الهيئات.

وقال الأستاذ المحقق: انه ليس المراد بالشخصي هنا شخص اللفظ لأنه يندعم، واما غيره فهو مثله لا شخصه. وإنما المراد بالوحدة في المادة وحدة طبيعية نوعية في مقابل الهيئة التي تحتاج إلى عنوان انتزاعي يدل عليها.

ونحن ينبغي ان نلتفت أولاً إلى ان الأوضاع كلها نوعية وليست فردية بالمعنى الحقيقي بحال من الأحوال، وإلا لزال اللفظ الموضوع بانتهاء عملية الوضع، ولم يكن غيره موضوعاً وان كان (مثله).

فالوضع كلي حتى الأعلام الشخصية للأفراد أو للأشياء كالمساحة والمؤسسات والأجهزة المستحدثة، بل الكتاب والسنة أيضاً كلية، فالقرآن الكريم يتعدد بتعدد نسخه، والكتب تتكثر بتكثر نسخها، مضافاً إلى الصور الذهنية الموجودة لها. وكل اللغة على هذا الغرار. ولم يقصد أي واضع في أية لغة الوضع الشخصي الحقيقي، يعني للجزئي الحقيقي للفظ أو المعنى. كما لم يقصد أي أصولي في هذا البحث وغيره ذلك. وإنما الممكن ان يكون مراداً من الشخصي والنوعي في العنوان أحد أمور:

الأمر الأول: اننا نريد بالشخصي اللفظ الذي له أفراد متشابهة تماماً وليس

له مادة وهيئة مستقلين . كالأعلام الشخصية، فكأن كل فرد منها موضوع لمعنى . ويراد بالفرد هنا (الحصة) يعني كلي لفظ (زيد) وكلي لفظ (سماة) وهكذا . وكذلك الحال في الحروف والضمائر وأسماء الإشارة والموصول ونحوها، من الألفاظ الخالية من الهيئة المستقلة عن المادة .

ونريد بالوضع النوعي، ما لا تكون أفراده متشابهة، كالألفاظ ذوات المواد والهيئات المستقلة وهي المشتقات واضرابها . والمراد بعدم التشابه: ان الهيئة في ضارب وقادر متشابهة إلا ان اللفظين غير متشابهين بسبب اختلاف المادة . كما ان المادة في ضرب وضارب متشابهة إلا ان اللفظين غير متشابهين بسبب اختلاف الهيئة .

الأمر الثاني: ان نريد ما قاله المحقق الأستاذ وغيره من ان المراد بالشخصي ما يمكن تصوره بنفسه وهو المواد، والمراد بالنوعي ما لا يمكن تصوره بنفسه وهو الهيئات .

وجوابه: أولاً: ان فيه إهمالا للقسم الأول من الأمر الأول السابق، وهي الألفاظ الموضوعية لغة بدون هيئة ومادة مستقلين، وهي حصة مهمة في اللغة . اللهم إلا ان يراد الجامع بينهما وبين المواد، وهو ما لم يُشر إليه .

ثانياً: انه متوقف على إمكان تصور المادة بنفسها بدون الهيئة . بحيث لا نحتاج إلى عنوان انتزاعي يدل عليها كما هو ظاهر الوجه . وهو قابل للمنع لإمكان القول بان المواد والهيئات معا من سنخ واحد من هذه الناحية، وهي عدم قابليتها للتصور المستقل .

ثالثاً: انه متوقف أيضا على ان تصور الهيئة يحتاج إلى عنوان انتزاعي يدل عليه، كما قيل في الوجه، وهو قابل للمنع، كما سيأتي .

الأمر الثالث: ان النظر في الوضع النوعي إلى الأصناف المختلفة للهيئات ونحوها، كأسماء الفاعلين والمفعولين وغيرها.

فان قلت: ان اسم الفاعل صنف واحد وهو ما يكون على هيئة فاعل. قلنا: كلا: بل هو أصناف متعددة، وان غفل عنها الأصوليون، كالفاعل من الثلاثي والرباعي، وكالصفات المشبهة التي لها معنى اسم الفاعل، وصيغ المبالغة التي تكون كذلك. فانها كلها بمنزلة اسم الفاعل لغة وعرفا.

واما الوضع الشخصي فيراد به ما كان على صنف واحد، وهي المواد ونحوها، ولو بعنوان المتكون من حروف كذا وكذا.

فهذا حاصل الأمر الثالث. وجوابه:

أولاً: ان فيه إهمالا للقسم الأول من الأمر الأول كما أشرنا في الأمر الثاني. إلا ان يقال انه داخل في الوضع الشخصي لان له صنفا واحدا وهو كما ترى.

ثانياً: انه يتضمن دعوى ان الأصناف المتعددة للهيئات موضوعة بوضع واحد، وهو بلا موجب، فهية اسم الفاعل الرباعي موضوعة بوضع مستقل عن هيئة اسم الفاعل الثلاثي. وهكذا، فنعود إلى صنف واحد في كل وضع وهو معنى الوضع الشخصي هنا. فيكون الوضع شخصيا في الهيئات وهو أمر غير محتمل.

ثالثاً: انه يتضمن دعوى ان المواد من صنف واحد أو ذات صنف واحد، في حين ان لها أصنافا متعددة. كالمجرد والمزيد والثلاثي والرباعي مما يكون متشابهها في المعنى عرفا، مضافا إلى كون المزيد على ضربين أو اكثر كإضافة الهمزة والتضعيف مثل أخرج وخزج وفك الشد مثل: عدّ وعدد.

ومعه فيكون الوضع في المواد صغرى للوضع النوعي لا الشخصي، وهو خلاف المفروض لدى مشهور الأصوليين.

رابعاً: ان هناك تغييرات لفظية يصعب نسبتها إلى المادة أو الهيئة، كحروف المضارعة، فإنها بمنزلة الضمائر دالة على سنخ الفاعل، وكذلك الدوال الإضافية كتاء التأنيث الممدودة وتاء التأنيث المدورة، وقد أهمل الأصوليون كل ذلك.

فالحق: ان الوضع كله نوعي ولا يوجد وضع شخصي حتى في الحروف والأعلام الشخصية فضلا عن غيرها.

وحمل الوحدة النوعية على الطبيعي كما فعله المحقق الأستاذ إنما هو حمل على معنى مغاير لمقصود مشهور الأصوليين.

وبذلك قد يقال: بانسداد باب البحث في هذا التقسيم، إذ لا يوجد وضع شخصي.

ومقابل ذلك: ان يقال بضرورة هذا البحث لأنه يرجع إلى البحث عن إمكان أو استحالة الوضع اللغوي ككل، لان كل وضع يرجع في النتيجة إلى الوضع الخاص والموضوع له العام. لان الواضع دائما يستحضر فردا من الكلي ويضع لنوعه، فإذا كان هذا السنخ من الوضع مستحيلا كان كل وضع مستحيلا.

وجواب ذلك: أولاً: اننا قلنا - في محله - بإمكانه لأكثر من وجه، أهمها ما قاله الفلاسفة من ان الجزئي يحتوي على الكلي مع صفات فردية إضافية. إذن، فيمكن للواضع ان يضع للكلي الذي هو في ضمن ذلك الجزئي الذي يتلفظ به.

ثانياً: انهم قالوا باستحالة هذا السنخ من الوضع في المعاني لا في الألفاظ، وكلامنا الآن في الألفاظ لا في المعاني، كما هو ظاهر لمن يفكر.

فان قلت: ان دليل الاستحالة عام للمعاني والألفاظ معا، وهو عدم دلالة الجزئي على الكلي كما ذكر من قال بالاستحالة.

قلنا: ان الجامع في المعاني حقيقي على الفرض، وفي الألفاظ انتزاعي، فلا يرد عليه هذا الإشكال، لأنهم ذكروه في خصوص الجامع الحقيقي. مضافا إلى إمكان نصب القرينة حال الوضع فترتفع الاستحالة.

فان قلت: ان ذلك ان كان في الجامع الحقيقي متعذرا، فهو في الانتزاعي اشد تعذرا، لعدم احتواء الفرد على الكلي بهذا المعنى. قلنا: بل يمكن ان يكون الأمر بالعكس، فيكون الأمر في الجامع الانتزاعي ممكن لصدق الحقيقي على جزء الفرد وصدق الانتزاعي على كله بما فيه من خصائص فردية. فيكون وجود الفرد هو وجود الجامع الانتزاعي وليس وجها له فقط كما عبروا في الحقيقي.

هذا مضافا إلى فكرتين:

الفكرة الأولى: ان الموضوع له في طرف المعاني هو الكلي وليس الأفراد. في حين ان الموضوع في طرف الألفاظ هو الأفراد وليس الكلي. وإنما يجعل الواضع المفهوم الانتزاعي مرآة للأفراد.

فان قلت: يمكن ان يكون الوضع لكلي اللفظ ابتداء. قلنا: كلا، فان كلي المعنى يمكن قصده، واما كلي اللفظ فلا يمكن استعماله. والوضع دائما يكون مع إمكان استعمال الواضع لا مع استحالته.

الفكرة الثانية: ان الجامع الانتزاعي اما مفهومي أو ترديدي - يعني عنوان أحدهما - اما الأخير فغير محتمل استعماله، لأنه على تقدير إمكانه يرجع إلى وضع فرد واحد لا الفردين. واما الأول فلا يمكن إذ لا يراد الجامع بذاته بل هو مرآة لأفراده. فالوضع ابتداء على الأفراد حقيقة، وليس الحال كذلك في المعاني سواء في كلياتها الحقيقية أو الانتزاعية فان الوضع ابتداء للكلي لا للأفراد.

ثم انهم قد استشكلوا على الوضع النوعي بعدة إشكالات:

الإشكال الأول: انه يلزم منه ان يكون الوضع خاصا والموضوع له عاما.

وقد عرفنا جوابه من عدة وجوه: أولاً: لاحتواء الفرد على الطبيعي. فمن الممكن الوضع ابتداء للطبيعي المتضمن فيه.

ثانياً: إمكان استخدام مفاهيم انتزاعية في الوضع تكون مرآة للأفراد.

ثالثاً: ان الموضوع هو الفرد وليس الكلي كما تسالموا عليه.

الإشكال الثاني: ما ذكره السيد الأستاذ من ان الوضع عبارة عن الاشتراط التكويني بناء على مسلكه في الوضع، وهو لا يناسب الكلي. بل يكون طرفه هو الجزئي لا محالة.

وأجاب عليه بنفسه: بان التكرار في الاقتران التكويني قابل للتعدد بين اللفظ والمعنى، فتحصل العلة الوضعية بين المعنى وطبيعي تلك الدوال.

جواب ذلك: ان هذا البيان بهذا المقدار لا يكفي، لان تعدد الاقتران يكون على العنوان لا محالة، لا على المعنوي وهو أفراد اللفظ، فنعود إلى إشكال الوضع العام. على ان الألفاظ مهما تكثرت والاقترانات مهما تعددت،

فلن تكون على وزن الكلي أو العنوان العام القابل للانطباق على كثيرين، بحيث تكون أفراده لا متناهية.

فان قلت: ان الواضع هو المجتمع وهو يستخدم الأفراد لا الكلي. فما قلناه قبل قليل من استخدام العنوان الكلي ليس بصحيح.

قلنا: هذا هو ما نشاهده عمليا من ان الموضوع هو فرد اللفظ وليس الكلي، ولكن مع التسليم بان الموضوع أصلا هو الكلي لا الفرد. نعم، يمكن ان يتزعم بعد التعدد عنوان عام للفظ يكون كليا منطبقا على جميع الموارد.

إلا ان هذا غير تام. فانه مضافا إلى اننا نتكلم عن العنوان السابق على الوضع لا اللاحق له، فان المجتمع لا يمكنه انتزاع العنوان العام من الفرد، فانه مطلب دقيق لا يصل إليه العامة.

هذا مضافا إلى ان مسلك الاشتراط التكويني في الوضع ليس بصحيح، كما سبق ان ذكرناه في محله.

الإشكال الثالث: ما ذكره المحقق الأستاذ من ان المراد في المواد، هو الوحدة الشخصية الطبيعية كما هو الحال في الهيئات، فان هيئة فاعل لها وحدة طبيعية، وهيئة مفعول كذلك، وهكذا. فلا يلزم ان يكون وضعها شخصيا، من حيث ان ملاك نوعية الوضع عدم اختصاص الهيئة بمادة دون مادة، وهذا الحال بنفسه موجود في المواد أيضا، فيلزم ان يكون كلاهما وضعه نوعي.

وأجاب المحقق الأصفهاني على هذا الإشكال: بان حروف المادة المترتبة والممتازة ذاتا، أمر قابل للمحاط الواضع بنفسه، بخلاف هيئة الكلمة. فان الهيئة لمكان اندماجها في المادة لا يعقل ان تلاحظ بنفسها، فليس لها استقلال في وجودها اللحظي. فلذا لا جامع ذاتي بينهما. ومن هنا يجب الوضع

لأشخاصها لإيجاد عنوان يوصل إليها، ككل ما كان على زنة فاعل. وهو معنى نوعية الوضع، أي الوضع بجامع عنواني لا بشخصيتها الذاتية.

وجواب ذلك: اننا ان سلمنا ذلك في الهيئة فهو معنى شامل للمادة أيضا. فهي أيضا تحتاج إلى جامع عنواني يتوصل به الواضع إلى وضع الأفراد، ضرورة ان ما يجعله الواضع طرفا للوضع فرد جزئي وليس كليا. ولا يمكن تصور الكلي من الفرد وإلا لزم ان يكون الوضع خاصا والموضوع له عاما، وهو محال لدى المشهور. ومجرد الامتياز الطبيعي لا يكفي إذا كان الوضع للفرد.

نعم، يمكن تصور الكلي بمفهوم كلي والوضع له، وهو المراد من الجامع العنواني، على ان الامتياز الطبيعي موجود في الهيئة والمادة معا.

فان قلت: فان الفرد يكفي في الوضع. قلنا: انه لو سلمناه فانه يأتي في الهيئة والمادة معا. ويمكن ان يتوصل الواضع إلى فرد الهيئة بضم إحدى المواد إليها، كما يتوصل إلى المادة بضم إحدى الهيئات إليها.

مضافا إلى ان في هذا الحديث كله إهمالا للألفاظ الكثيرة التي لا مادة لها ولا هيئة، بل وضعت بنفسها ابتداء بدون لحاظ ذلك.

وقد وافق المحقق الأستاذ على كلام المحقق الأصفهاني المذكور، وقال انه في غاية المتانة. وفسره: بان المادة يمكن ملاحظتها بوحدها والوضع لها، فيكون من الوضع الخاص والموضوع له الخاص بخلاف الهيئة، فإنها لا يمكن ان تلحظ بوحدها الذاتية إلا بعنوان انتزاعي، فينحل إلى أوضاع متعددة فيثبت لكل هيئة وضع مستقل نظير الوضع العام والموضوع له الخاص، وهو المراد بالوضع النوعي.

وجواب ذلك: مضافا إلى ما سبق ان قلناه، يكون من وجوه:

أولاً: انه في جانب المادة ان كان الحاضر للوضع لدى الوضع هو الجزئي بحده، فهو باطل قطعاً، لزوال الفرد بزوال عملية الوضع. والمفروض ان الفرد الآخر ليس موضوعاً. وان كان المراد الوضع للفرد إستطابقاً به إلى الكلي، فهذا باطل عندهم للزوم ان يكون الوضع خاصاً والموضوع له عاماً، فيتعين الوضع بالعنوان الانتزاعي.

ثانياً: ان معنى: الوضع العام والموضع له الخاص، إنما تصوره الأصوليون في جانب المعنى لا اللفظ، أي المعنى الموضع له لا اللفظ الموضوع، واما اللفظ فلا يحتمل فيه الجزئية أصلاً.

ثالثاً: ان الأستاذ المحقق بنفسه مال من حيث النتيجة إلى وضع الأفراد في كل من جانب المادة والهيئة. اما في المادة فاعتبر الوضع خاصاً يعني فردياً، واما في جانب الهيئة فقال بتعدد الوضع ولو بالانحلال، قال: نظير الوضع العام والموضوع له الخاص.

رابعاً: ان هذا الكلام كله بعد التسليم بان الواضع هو الواحد البشري، واما مع التفسيرات الأخرى للوضع فكل هذه الإشكالات لا مجال لها كما سبق ان أوضحنا.

علامات الحقيقة :

ولا نقول: علامات الحقيقة والمجاز. بل هي علامات الحقيقة فقط. واما المجاز فعلامته هي القرينة غالباً، اللهم إلا ان يراد انها علامات تمييز الحقيقة من المجاز.

والمراد من الحقيقة: هو الوضع أو الاستعمال في المعنى الموضوع له. فإذا كان التبادر علامة على الوضع، وسرنا بالعلل والمعلولات إثباتا. كان هنا الاستعمال، ثم معلوله التبادر، ثم معلوله ثبوت المعنى الحقيقي، ثم معلوله ثبوت الوضع.

وقالوا: انه يشترط في علامية التبادر بل في علامية كل العلامات الآتية عدم وجود القرينة، وإلا استند التبادر إليها، ويراد بالقرينة قرينة المجاز. مع العلم ان بين المجاز والقرينة عموما من وجه، يجتمعان في قرينة المجاز، ويكون المجاز بدون قرينة إذا كان مشهوراً، وتكون القرينة بدون مجاز في المشترك فان كلا المعنيين حقيقيين، ومع ذلك فهو يحتاجها. ولا بد فيها من إحراز انها أوردت لتعيين أحد المعنيين الحقيقيين لا المعنى الحقيقي عن المجازي. فان شككنا في ذلك كان من الشبهة المصداقية للقرينة.

اما في المجاز المشهور، فالاستعمال فيه لا يفرق عن الاستعمال في المعنى الحقيقي في شيء، ويحصل منه التبادر بدون قرينة.

فان قلت: الفرق بينهما وجداني. قلنا: إذن فقد رجع الفرق إلى الوجدان ولم يكن التبادر مع عدم القرينة كافيا للعلامية. وإنما العلامة هو كون الاقتران الباطني بين اللفظ والمعنى قويا ومتكاملا إلى درجة الحقيقة، فان لم يكن قويا إلى هذه الدرجة ولم يحتج الاستعمال إلى قرينة فهو المجاز المشهور.

وهذا إحساس نفسي أو عقلي غير التبادر، وهو غير متوقف عليه عمليا في الحقيقة، وان كان يغلب فيه، بل هو علة للتبادر وليس معلولا له. وهو السبب الوحيد للعلم بالحقيقة. ولو انتفى عن الفرد لم يكن للتبادر أي اثر، وهو، عندئذ، اما ان لا يحصل - اعني التبادر - واما ان يحصل بشكل وهمي لا اثر له.

هذا، مضافا إلى ان الاقتران والتبادر موجود بين كل مقترنين، وهي أمور كثيرة كالمتضايقين والعلة والمعلول وكل ما فيه تداعي المعاني - كالمثلين والضدين - وكذلك كل علامة وذبيها، بل حتى المعاني المجازية بدون قرينة قد تخطر في الذهن.

فان قلت: ان ما يخطر أولاً على البال هو الحجة باعتباره نتيجة التبادر.

قلنا: كلا. إذ لعل ما يخطر أولاً هو المجاز أو المجاز المشهور ونحو ذلك، حسب مزاج الشخص ومقدار ثقافته واطلاعاته. إذن، فلا بد من تعيين العلفة الباطنية في المرتبة السابقة على التبادر لنحرز في الواقع علة وجود التبادر. كما لا بد من إحراز كون الاقتران جعليا لا تكوينيا، وكونه اقترانا شديدا لا ضعيفا.

ومع الشك فالأصل ان لا يكون جعليا، وان لا يكون شديدا. وبالتالي لا بد من إحراز تعريف الوضع وهو ما قلناه في بابه من انه: الاقتران الجعلي الباطني الكامل بين اللفظ والمعنى، على ما سبق شرحه.

هذا مضافا إلى اننا نسأل ان التبادر من اللفظ، هل يكون باعتبار استعماله وحده أو باعتبار استعماله في السياق؟ فان كان في السياق احتملنا القرينة السياقية أو الحالية أو المقالية، وسقط التبادر عن الحجية، لاحتمال تخلف شرطه وهو عدم القرينة.

وان كان اللفظ وحده احتملنا الوهم والخطأ حتى من ابن اللغة. لان الكلام ينبغي ان يقع في الألفاظ الشاذة لا الألفاظ المتعارفة، لان الألفاظ المتعارفة نعلم بوضعها فنستغني عن التبادر. وإنما تكون الحاجة إليه مع الشك: بل هو مورده حقيقة. وإذا تم استعماله في الألفاظ الشاذة احتملنا الوهم

حتى في ابن اللغة فضلا عن غيره، ومع أصالة عدم الوهم سوف تتبع النتيجة
أحسن المقدمتين، ولا تكون مثبتاته حجة.

اللهم إلا ان نقول بان أصالة عدم الوهم أمانة لا اصل. ومعه لا بد من
حصول العلم العرفي بعدم الوهم ليكون هو الأمانة المعتبرة، وهو لا يكون
موجودا عادة في الألفاظ النادرة حتى لأهل اللغة. واما غيرهم فهو متعذر
الوجود، اعني العلم العرفي بالاقتران، لاحتمال الخطأ في مصادره.

ولو تم قولهم باستناد التبادر إلى خصوص اللفظ، وكفاية ذلك في الحجية
لما احتاج النحويون واللغويون إلى الذهاب إلى المجتمعات العربية البدوية
ومعايشة ذويها والسماع من أفواههم. ولكفاهم التبادر الموجود لهم في أي
وقت وزمان.

هذا مضافا، إلى اننا إذا شككنا في الإحساس النفسي للتبادر، هل هو من
الاقتران الكامل أو الناقص؟ فانه يسقط عن الحجية، لأنه يكون من قبيل الشبهة
المصادقية لدليل الحجية، فان هذا الدليل ككل دليل لا بد من إحراز موضوعه.
ومع الشك ينتفي الإحراز. إذن، فالدليل على الوضع هو العلم العرفي بان
الاقتران الذهني أو الباطني بين اللفظ والمعنى هو اقتران كامل وليس بناقص،
وهذا قد يحصل بالتبادر وقد يحصل بدونه. وحصوله ليس بالتبادر وحده بل مع
العلم بعدم القرينة وعدم الوهم.

إشكال الدور :

قال المشهور: ان الوضع وحده غير كاف للتبادر إلا بعد العلم بالوضع.
فلو انتفى العلم به انتفى التبادر، لاستحالة حصول التبادر للجاهل بالوضع.
فاصبح التبادر معلولا للعلم بالوضع، ونحن نريد ان نجعله علة للعلم بالوضع،
بصفته من علاماته فحصل الدور.

ويمكن تقريب الدور أيضا بان يقال: ان التبادر يتوقف على الاقتران الكامل إذ بدونه لا تبادر. فلو توقف هذا الاقتران على التبادر لكان دورا.

ويمكن الدمج بين الفقرتين بحيث يصبح الدور مضمرا، بان يقال: ان التبادر يتوقف على الاقتران الكامل، لأنه معلول له كما سبق، والاقتران يتوقف على العلم بالوضع، لأنه منتف بدونه، والعلم بالوضع متوقف على التبادر لان المفروض جعله علامة عليه، فحصل الدور.

وقد يقال: ان التبادر لا يتوقف على الاقتران الكامل الذي جعله الواضع بين اللفظ والمعنى. وإنما يتوقف على وجود الاقتران المتحقق في النفس، الذي لولاه لم يتحقق التبادر.

قلنا: نقصد من الاقتران الكامل الذي هو علة مباشرة للتبادر، الاقتران النفسي الاثباتي، لا الاقتران الثبوتي الناتج من فعل الواضع. ولكنه اعني التبادر معلول للاقتران الاثباتي الذي هو معلول للعلم بالوضع الذي هو معلول للاقتران الثبوتي الذي هو معلول للوضع، فرجع الحال إلى الدور.

والجواب الابتدائي للدور: ان التبادر يتوقف على الاقتران النفسي لا على العلم بالوضع. والاقتران لا يتوقف على التبادر بل على علله الخاصة به. وان توقف العلم بالوضع على التبادر طبقا لإشكال الدور.

فان قلت: ان الاقتران يتوقف على العلم بالوضع الذي يتوقف على التبادر على الفرض.

قلنا: هذا إنما يصدق في صورة وجود الواضع البشري الواحد، وهو معنى ثابت حتما في الأعلام عموما، سواء كانت للأشخاص أو للمساجد أو للشوارع أو للمدن ونحو ذلك، لوضوح انه لا يحصل التبادر والاقتران بدون العلم بقرن الواضع بين اللفظ والمعنى.

ولكن اللغة الأساسية ليست كذلك، والواضع البشري الواحد نظرية موهومة وباطلة، نفاها مشهور الأصوليين بل إجماع المتأخرين منهم، وقد اخترنا فيما سبق ان الواضع للغة الأصلية هو الله سبحانه. فان كان هو الواضع أمكنه جعل الاقتران في الذهن أو النفس ابتداء بفعل وإرادة منه، وهو معنى وضعه سبحانه، ومن هنا قلنا هناك: انه سبحانه أبداع اللغة في النفوس قوة وفعلا، والإبداع الفعلي ليس إلا هذا القرن الذهني أو الباطني.

وان كان الواضع هو المجتمع، كما هو الحال في غالب اللغات، فالاقتران في نفوس المجتمع يحصل بالتدرج إلى ان يتكامل وهو معنى الوضع التعيني. ولا يوجد هناك عملية وضع محددة وفعلية ليحصل العلم بها. بل يكون الاقتران الكامل معلولا لكثرة تداول اللفظ واستعماله في المجتمع. ولا معنى للعلم بالوضع مع عدم الوضع. وإنما قال الأصوليون ذلك بناء على التسليم بما رفضوه، وهو وجود الواضع البشري الواحد.

وقد أجاب السيد الأستاذ على إشكال الدور بناء على مسلكه في الوضع من انه هو الاقتران التكويني بين اللفظ والمعنى. فبسبب هذا الاقتران التكويني ينسب المعنى إلى الذهن قبل ان يحصل علم بالوضع أصلا. وقبل ان يلتفت الفرد إلى عنوان الوضع والواضع. قال: ويمكن ان نشبهه بالطفل الصغير، فانه يعلم معنى (الحليب) من الاقتران الناتج من التكرار من دون علم بالوضع لأنه غير قابل لإدراك العلوم التصديقية.

قال: ومعه نقول: ان العلم بالوضع يتوقف على الإنساق الناشئ من الاقتران. وهذا الاقتران غير ناشئ من العلم بالوضع بل من روحه وواقعه. بل حتى ينشأ من دون وضع إطلاقا، فلو قيل (السكوني) ينسب إلى الذهن (التوفلي) بدون وضع بينهما.

أقول: وهذا ان رجع إلى ما قلناه فهو المطلوب وإلا وردت عليه

الإشكالات التالية:

أولاً: المناقشة في فهمه للوضع من انه هو الوضع التكويني كما سبق في محله .

ثانياً: ان سلمنا بذلك في الألفاظ الأساسية في اللغة، فان اللغة ليست كلها كذلك، بل فيها ما هو موضوع بنحو الجعل التشريعي، كالأعلام فيأتي الإشكال فيها وأمثالها .

ثالثاً: ان الدور كما يقرب مع العلم بالوضع يمكن ان يقرب مع الاقتران، كما سبق . فنقل الحال إلى الاقتران لا يحل الدور .

فان قلت: انه بناء على هذا المسلك فان علة الاقتران هو التكوين وليس التبادر ليحصل الدور . قلنا: ان الاقتران غير موجود أو انه مشكوك الوجود على الفرض، وإلا لم نحتج إلى الاستعلام بالتبادر . فان ظرف حجيته هو ظرف الشك كما سبق ان أشرنا .

رابعاً: ان الوضع مجرد اصطلاح لا يفهمه اكثر الكبار فضلا عن الصغار . وإنما يفهمون نتيجته، وهي ان هذا اللفظ له هذا المعنى في اللغة، وهذا المضمون هو المعلول المساوي للوضع بكل تفسيراته . إذن، فالتبادر يحصل من العلم بالمعنى الذي يساوق الوضع ويساويه . والمفروض اننا نريد ان نجعل العلم بالمعنى معلولا للتبادر، فعاد الدور .

خامساً: انه اعني السيد الأستاذ لم يذكر ان الاقتران يجب ان يكون متكاملًا، ليدل على الوضع الحقيقي، ومجرد الإنسباق والتبادر لا يدل على كمال ذلك الاقتران . وإذا شك الإنسان في كماله، كما هو الغالب فيما إذا كان الاستعلام حقيقياً، لم يكن التبادر حجة عليه لان النتيجة تتبع أحسن المقدمات .

ثم إنه نبه عليه السلام على نكتة وحاصلها: ان التبادر له ثلاث علل: الأولى:

القرينة. الثانية: الاقتران الشخصي. الثالثة: الاقتران النوعي، وهو المطلوب.

اما إثبات عدم القرينة، فبالفحص والعلم بعدمها، ولا تجري أصالة عدم القرينة لما بيناه في بحث الظواهر من أنها تجري في استخراج مراد المتكلم دون غيره من الموارد. وهنا ليس كذلك لان المراد معلوم وإنما الشك في الاستناد إلى الوضع أو المجاز. واعترف هنا السيد الأستاذ بان هذا يكون من التفكيك بين مؤديات الأمارات.

واما نفي الاقتران الشخصي، فان حصل ان نفيناه بالتدبر، فهو، وإلا أمكن فيه بالأصل العقلاني بالتطابق بين التبادر الشخصي والنوعي، بدليل ان العقلاء لا يدققون في فهم خطابات موالهم بعرضها على الآخرين للتأكد من انه تبادر نوعي لا شخصي، فهم يجعلون التبادر الشخصي أمانة على النوعي. وهو التبادر لدى غالب الناس.

وجواب ذلك من وجوه:

أولاً: ان المهم هو ان يكون الاقتران لغوياً، سواء كان شخصياً أو نوعياً، لوضوح ان الاقتران اللغوي في أوله شخصي غير نوعي. فان الواضع الواحد البشري بأي معنى من معانيه لديه - لا محالة - اقتران لغوي شخصي قبل ان يشيع وضعه في المجتمع فيصبح نوعياً، حتى في الأعلام الشخصية.

ثانياً: ان المهم هو كشف الاقتران بين اللفظ والمعنى الناتج عن الوضع، سواء كان الاقتران شخصياً أو نوعياً. نعم، غالب الإقترانات الشخصية لا تكشف عن الوضع، إلا ان بعض الإقترانات النوعية لا تكشف عنه أيضاً.

لا يقال: ان الاقتران الشخصي اعم من الوضع بخلاف النوعي.

فانه يقال: كلاهما أعم منه، ما لم يصل إلى الاقتران الكامل.

ثالثاً: بالنسبة إلى أصالة عدم القرينة، فان الوضع التقليدي للأصوليين هو ملاحظة اللفظ وحده. وعندئذ نحرز عدم القرينة. واما إذا وقع اللفظ في سياق كلام، فأصالة عدم القرينة جارية كأمانة عقلائية. إلا ان نصب القرينة على أشكال:

الشكل الأول: ان تكون القرينة قائمة على مراد المتكلم سواء كان استعماله حقيقة أو مجازاً، كالتمييد والتخصيص.

الشكل الثاني: ان تكون القرينة قائمة على كون الاستعمال على وجه الحقيقة لا المجاز، بعد العلم بالمراد. لا يختلف الحال في ذلك كونه مقيداً أو غير مقيد.

الشكل الثالث: ان نشك في سعة المراد ونحتمل الحقيقة والمجاز. فالأول يجري فيه أصالة عدم التقييد. والأخير تجري فيه أصالة الحقيقة مع أصالة عدم القرينة.

والشكل الثاني لا يجري فيه الأصل لأنه ليس المتكلم بصدد ذلك بعد العلم بمراده. ولو كان بصدده، اعني بتعيين المعنى الحقيقي، جرى الأصل، كما لو كان المستعمل هو الواضع ويريد الوضع بالاستعمال.

رابعاً: حول ما قاله فد من أصالة التطابق بين الوضع الشخصي والنوعي، ودليله الوحيد عليه هو فهم العقلاء له. وهذا غريب جداً:

١- لان العقلاء بسطاء من هذه الناحية لا يفهمون هذه الاصطلاحات.

٢- لحصول الاطمئنان في الغالب لدى الفرد منهم بكون الاقتران الحاصل

لديه هو من قبيل القرن النوعي.

٣- مضافا إلى ان عدم عرضها على الآخرين، لا زم اعم. لا أقل انه بعد فهم خطاب مولا هم العقلاني، لا يهمهم ان يكون بنحو الحقيقة أو المجاز. واما مع الشك في المراد عقلا ثيا وكونه حقيقة أو مجازا. يعني الشك في الأمرين معا، فنحن ننكر كونهم لا يسألون الآخرين. وإنما الكلام فيما إذا تعين فهم المراد. ومع تعينه لا يهتم العقلاء بغير مسألة الفهم، سواء كان الاستعمال بنحو الحقيقة أو المجاز.



هذا وقد قدم المحققون الأصوليون الآخرون عدداً من الحلول للدور المشهور نذكر بعضها فيما يلي:

الحل الأول: ما نسب إلى المحقق العراقي عليه السلام من انه يكفي في الموقوف والموقوف عليه في الدور التغيرات تغيرا شخصيا لا تغيرا نوعيا. فليفرض علمان تفصيليان أحدهما علة للتبادر والآخر معلول له، فينحل الدور.

أقول: وهذا غريب: أولاً: لأجل لغوية الاستعلام بالعلم الثاني بعد فرض وجود العلم الأول.

ثانياً: لأجل استحالة حصول علمين تفصيليين بأمر واحد. وان تعددت الصور التفصيلية، لأنها إنما تكون هي المعروض بالذات، بما هي فانية في الخارج، فإذا لم يكن إلا خارج واحد مرئي بكلتا الصورتين الفانيتين، كما هو المفروض فلا يعقل تعدد التصديق، كما لا يعقل تعدد الشك. إلا ان هذا بهذا المقدار لا يكون تاما. لان فناء كل صورة غير فناء الأخرى، ولا يتعلق العلم

بالخارج ابتداء ان طرفه واحد، بل الصور كما يتعدد وجودها يتعدد فناؤها.

نعم لو قال - في الوجه - ان النفس المجردة فيها علم واحد وان تعددت صورته. وهذا العلم يستحيل ان يتعدد، فيستحيل ان يكون علة للتبادر ومعلولا له في نفس الوقت.

إلا ان هذا لا يتم: لأننا عند الحديث عن التبادر نتحدث عن عالم الكثرة في النفس لا عن عالم الوحدة. وفي عالم الكثرة تتعدد الصور ويتعدد العلم. واما في عالم الوحدة فلا معنى لتجدد الخواطر والتبادر وغيره.

إذن، فهذا الإشكال الثاني غير تام. وإنما الإشكال الوارد هو الأول وهو لزوم اللغوية، بل يستحيل للعاقل العالم ان يستعلم عن معلومه، إلا ان يفرض زوال العلم الأول وحصول الشك. وإذا زال العلم الأول لم يكف لحصول التبادر لان علة الشك على الفرض لا العلم.

الحل الثاني: للدور، ما عن المحقق الأصفهاني، من ان التبادر ليس معلولا للعلم بالوضع بل للوضع نفسه، ومن مقتضياته. والعلم بالوضع إنما هو شرط في تأثير الاقتضاء الثابت للوضع في التبادر.

أجاب عليه السيد الأستاذ: انه لو سلم لوقع الدور من ناحية الشرط لتوقف التبادر على العلم بالوضع باعتباره شرطا. فان الشرط جزء العلة على أية حال.

وهذا يمكن تعميقه: بان التبادر معلول للعلم بالملازمة في الجعل الوضعي. وإدراك اللازم والعلم به معلول للعلم بالملازمة لا العلم بالملزوم. وإلا لزم ان يكون كل من العلم باللازم والعلم بالملزوم صالحا للعلية للآخر.

وأجاب عنه السيد الأستاذ: ان هذا ينعكس ضد كلامه، لان مقصوده من

العلم باللازم هو نفس التبادر، واللازم معلول لملزومه لا العلم بالملازمة.

وجواب ذلك: ان في هذا سوء فهم لما قاله فَلْيَكُنْ: لان الملازمة ليست بين التبادر والوضع. وإنما هي بين اللفظ والمعنى في الجعل الوضعي. فليس ان اللازم هو التبادر. بل اللازم هو كون اللفظ ذا معنى، والتبادر ينشأ من هذه الملازمة. إلا انه ينتج ان التبادر ناشئ من العلم بالوضع الذي هو هذه الملازمة بين اللفظ والمعنى، فرجع الإشكال جذعاً.

الحل الثالث: للدور: ما ذكره صاحب الكفاية فَلْيَكُنْ من ان العلم الذي يتوقف على التبادر تفصيلي، والعلم الذي يتوقف عليه التبادر إجمالي ارتكازي.

وهنا ينبغي ان يكون واضحاً، انه لا يراد بالعلم الإجمالي مصطلحه الأصولي من ان اللفظ موضوع اما لكذا أو كذا. بل المراد ان العلم غير موجود في الذاكرة تفصيلاً، أي غير ملتفت إليه. فيكون بسبب التبادر ملتفتاً إليه. وكل الأمور القديمة التي مرت على الإنسان موجودة في الذاكرة إجمالاً. وإنما يتذكرها فعلاً مع وجود السبب وهو هنا التبادر. وقد أقرّ المحقق الأستاذ هذا الوجه ولم يناقش فيه كما هو ظاهر التقريرات.

ولكن السيد الأستاذ ناقش فيه بما مؤداه: ان العلم السابق على التبادر هل هو موجود أم لا؟ فان لم يكن موجوداً تعذر التبادر، لان التبادر ناشئ منه لا من اصل الوضع، وليس للوضع أي دخل في التبادر. وان كان موجوداً لم نحتاج إلى التبادر، اما لكونه تحصيل الحاصل واما لكونه لغواً لان العالم لا يستعلم. وإذا أريد جعل التبادر برهاناً انياً على وجود العلم الإرتكازي فهذا يحصل بمجرد الالتفات ولا يتوقف على التبادر.

ويمكن ان يجاب ذلك :

أولاً: ان قولك : ان العلم اما موجود أو غير موجود، لا يكفي . فان للعلم ثلاث حالات لا حالتين، لأنه اما غير موجود إطلاقاً، واما موجود ملتفت إليه واما موجود غير ملتفت إليه . فللآخوند ان يختار الشق الثالث - كما هو واضح عبارته - ولا يلزم الدور .

ثانياً: قولك ان الوضع لا دخل له أصلاً في التبادر ليس بصحيح، بل هو مؤثر قطعاً، لوضوح ان الوضع لو لم يكن موجوداً لاستحال التبادر . فالصحيح ان الوضع مقتضى للتبادر والعلم شرط حصوله .

ثالثاً: قولك : ان الدور ينعقد مع الشرط . هذا إنما يصح إذا كان الشرط وحده هو العلة، وليس كذلك . وإنما الواقع ان التبادر يتوقف على الوضع وعلى العلم به . وما هو معلول له هو العلم بالوضع خاصة . نعم، لو كان هذا العلم واحداً بحيث ينتج التبادر وما هو شرط حقيقة كان مستحيلاً، إلا ان جواب الآخوند على نفي تلك الوحدة .

رابعاً: قولك : انه تحصيل الحاصل أو لغو، ليس كذلك لا ثبوتاً ولا إثباتاً . اما ثبوتاً فلوجود تغير ثبوتي في كيفية العلم - مع تعدده على الفرض - بعد ان اصبح ملتفتاً إليه . واما إثباتاً: فان التبادر أفاد تعرف الفرد على وجود العلم الإرتكازي في الذاكرة وهذا يكفي .

خامساً: قولك : انه إذا أريد جعل التبادر برهانا انياً على العلم الإرتكازي كفى فيه الالتفات .

جوابه: ان الالتفات يحتاج إلى علة، وعلته التبادر، كما ان علة التبادر هي سماع اللفظ من المتكلم، إلا ان النتيجة تكون هي تذكّر المعنى عند سماع

اللفظ من المتكلم. إلا ان النتيجة تكون هي تذكر المعنى عند سماع اللفظ. وهذا ما يحدث دائما في التفاهم، إلا انه ليس الكلام في ذلك كما أسلفنا، وإنما الكلام في الألفاظ النادرة التي هي مورد الاستعلام، وفي مثلها لا يوجد علم ارتكازي قطعي غالبا، فلا يتم ما قاله الشيخ الآخوند.

وكان خيراً للسيد الأستاذ ان يقول هنا: ان هذا العلم الإجمالي الذي قاله الآخوند هو الاقتران الباطني بين اللفظ والمعنى. غايته انه ناشئ من جعل اعتباري لا تكويني، كما يقول هو في باب الوضع. فالاقتران سبب للتبادر فالعلم الإجمالي سبب له.

هذا، وقد عرفنا خلال الحديث ان علل التبادر عديدة مع صحة نظرية الواضع البشري الواحد الذي يسلم بها الأصوليون ارتكازا وان نفوه ظاهرا.

والعلل هي. أولاً: الوضع. ثانياً: الاقتران الباطني الناشئ من الوضع. ثالثاً: العلم الإجمالي الإرتكازي الناشئ الاقتران. رابعاً: سماع اللفظ من المتكلم أو الالتفات إليه. ولولا أي منها لم يوجد التبادر.

فان فرض وجود علم آخر يكون معلولا للتبادر انحلّ الدور قطعاً. إلا انه يكون لمجرد التذكر وهو لا يفيد في مورد الاستعلام الحقيقي قطعاً كما عرفنا. وان أريد به نفس العلم السابق كان مستحيلاً لأنه اصبح معلول التبادر هو جزء علة التبادر وهو مستحيل. إلا ان وحدة العلم ليست أمراً صحيحاً، لا لوحدة متعلقه وهو الخارج، ولا لوحدة النفس، ولا لوحدة الالتفات، وإنما إشكاله عدم توفر العلم الأول في الموارد المستعصية.

• • •

ثم ان التبادر المتأخر زماناً يثبت الوضع في زمانه، ولا يمكن إثباته في

الزمن المتقدم بالدلالة المطابقية - لو صح التعبير-، ونحن لا نعلم كيف كانت تبادرات واختزانات السابقين. ومن المعلوم صفرويا ان الكتاب والسنة صدرا في زمان غير زماننا، فقد لا يكون التبادر في زماننا مثبتا للوضع في الزمن السابق. فكيف العمل في مثل ذلك؟

هذا السؤال له عدة اجوبة:

الجواب الأول: ان نلغي تبادرنا ونرجع إلى أصحاب القواميس اللغوية بصفتهم متقدمين علينا زمانا، ومقاربين لزمان الصدور نسيبا. وهذا بحث يحقق في مبحث حجية الظواهر، وهي حجية قول اللغوي. وليس هنا محل بحثه.

الجواب الثاني: ان الوضع في اللغة واحد لا يتعدد، وهو الوضع القديم. وهذا التبادر معلول له، بالتلقي للغة جيلا بعد جيل، فيكون هذا التبادر كاشفا عن الوضع السابق.

وهذا وجه مبني على انه ليس من حق الأجيال المتأخرة مباشرة الوضع والنقل والاشترك. وإنما تبقى اللغة كما هي سماعية حسب أوضاعها الأولى. فإذا حصل هناك تبادر دال على الاقتران الكامل كان دالا على ذلك الوضع.

وهذا الوجه قابل للمناقشة: من حيث ان الاقتران والتبادر، وان كان موجودا إلا انه قد يكون بأسباب متأخرة أو معتادة أو وهمية أو نحو ذلك. فيكون من قبيل اللازم الأعم للوضع، فلا يثبت به الأخص.

الجواب الثالث: الاطمئنان بان اللغة غير متغيرة تغيرا معتادا به. بل هي محفوظة لدى الأجيال المتأخرة بنفس أوضاعها القديمة. وخاصة مع وجود الكتاب الكريم والسنة الشريفة وآلاف الكتب القديمة. فلو كنا نتحدث عن لغة أخرى، لكان الإشكال واردا، ولكن اللغة العربية محفوظة عن هذا الطريق. ولعله يمكن ان يستدل بقوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ على

ذلك. إذ مع تطور وتغير اللغة ينسد باب حفظ القرآن الكريم، وهو خلف التعهد بحفظه. وعلى أية حال يحصل الاطمئنان بصحة التبادر أو الاقتران.

الجواب الرابع: أصالة ثبات اللغة عرفا وعقلا. كما بينها السيد الأستاذ رحمته. فان اللغة بالرغم من تغيرها واقعا إلا ان هذا التغير غير معلوم عرفا وغير ملتفت إليه عقلا. إذن يبني العرف على ثباتها، فيكون ما يفهمه الآن ساري المفعول فيما سبق.

الجواب الخامس: الاستصحاب القهقري لإثبات عدم التغير في اللغة أو في لفظ معين لان المتيقن حال والمشكوك ماض فيكون موضوعا للاستصحاب القهقري.

ودليل حجية هذا الاستصحاب عدة أمور:

الأمر الأول: قاعدة الاستصحاب المعتاد. وإشكاله انه ليس له اثر شرعي. فانه إنما يثبت به الظهور اللغوي لا الحكم الشرعي. فلا يصح التعبد به. إلا ان يتمسك بإطلاق دليل الاستصحاب لما ليس له اثر شرعي، أو يقال: بكفاية الأثر الشرعي ولو بوسائط. ومن المعلوم ان هذا الاستصحاب يثبت ظهور كلام الكتاب والسنة، فيرجع إلى الأثر الشرعي. هذا مضافا إلى ان المشهور لا يقولون بحجية الاستصحاب القهقري في الأحكام مطلقا.

الأمر الثاني: قاعدة ثبات اللغة التي قلناها، فينتج الاطمئنان بالنتيجة.

الأمر الثالث: ان يقال: ان الاستصحاب ليس بحجة إلا في هذا المقام، لقيام السيرة العقلانية عليه، وبناء أهل المحاورة عليه، وقد بنى عليه المحقق الأستاذ.

غير انه قابل للمناقشة باعتبار احتمال ان العقلاء يغفلون عن التغير أو يبنون على أصالة ثبات اللغة، أو يحصل لهم الاطمئنان الشخصي. ولا يتعين ان

يكون بناؤهم على خصوص حجية الاستصحاب. وإذا دخل الاحتمال بطل الاستدلال.

وقد أشار المحقق الأستاذ في المحاضرات بعد ذلك إلى أصالة عدم القرينة. ويمكن ان يرد عليه عدة أمور:

الأمر الأول: ما ذكره المحقق الأستاذ أيضاً، ان إثباتها ان كان بالاستصحاب فهو باطل، لان الظهور لازم عقلي لعدم القرينة. هذا مضافاً إلى انه ليس له حالة سابقة، فان الكلام من ابتدائه مشكوك الاتصال بالقرينة على الفرض. فيكون جريانه مبني على استصحاب العدم الأزلي.

الأمر الثاني: احتمال وجود القرينة الحالية، وان أحرز عدم القرينة المقالية. غير ان الأصوليين يتحدثون عن التبادر في اللفظ وحده، ومعه تحرز عدم القرينة بكلا نوعيها وجدانا. في حين ان هذا لا يتعين كما سبق اكثر من مرة.

الأمر الثالث: انه ان كان الدليل على عدم السيرة العقلانية، فانها خاصة بالشك في المراد ولا تشمل محل الكلام مع العلم بالمراد.

وجواب ذلك: ان عدم شمولها محل الكلام مصادرة لا دليل عليه. وليس جزافاً ان نقول بأصالة عدم القرينة تعبداً. مضافاً إلى ما سبق من ان اغلب الكلام بما انه يتحدث عن أمور أخرى وليس في مقام البيان من حيث الحقيقة والمجاز، فانه لا تجري أصالة عدم القرينة، مثل قوله تعالى: ﴿فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ﴾ غير شامل بإطلاقه للطهارة. اما إذا كان في مقام البيان من حيث الحقيقة والمجاز فتجري أصالة عدم القرينة، لان مقتضى السياق والإطلاق هو ذلك عندئذ، إلا انه أمر نادر الوجود.

علامة صحة الحمل وعدمه وصحة السلب وعدمه:

فانه يقال عادة: ان صحة حمل اللفظ بما له من المعنى الارتكازي علامة على الحقيقة، وكذلك عدم صحة السلب. واما عدم صحة الحمل وصحة السلب فعلاقة المجاز.

وحاصل الكلام فيه: ان الحمل يمكن ان يكون له عدة صور:

الصورة الأولى: الحمل الأولي الذاتي بملاك الاتحاد في المفهوم مع التغير في الاعتبار، أي الإجمال والتفصيل ونحوه. مثل الإنسان حيوان ناطق. فهنا يقول الأصوليون: انه إذا صح الحمل ثبت الترادف بين اللفظين، كقولنا: الإنسان بشر.

الصورة الثانية: الحمل الشايح الصناعي الذي ملاكه الاتحاد مصداقا والاختلاف مفهوما. وفي هذه الصورة نتصور الانطباق في المفهومين على كل مصاديقهما. كالإنسان ضاحك. مما ينتج التساوي بينهما وضعا بحيث ينطبقان على مجال واحد. ولا يحتمل فيهما الترادف، لفرض الاختلاف مفهوما، وعدم الترادف لغة.

الصورة الثالثة: الحمل الشايح الصناعي مع كون الموضوع جزئي من المحمول بنحو العموم المطلق. نحو زيد إنسان وزيد أسد. فإذا صدق الحمل دلّ على سعة المفهوم وضعا، بحيث يشمل هذا الفرد أو هذه الحصاة.

الصورة الرابعة: الحمل الشايح مع كون النسبة هي العموم من وجه بين المحمول والموضوع. مثل: الطير الأسود. فهنا إذا صح الحمل انتج وضع كل منهما بحيث يناسب صدقه الحقيقي على أفراد الآخر. ولا تكون الصفة الأخرى مانعة عن صدقه. بخلاف ما لو قلنا الطائر زاحف. فان صفة الزحف مانعة عن

صفة الطيران. ومن هنا يكون الحمل كاذبا.

وما يمكن ان يكون مناقشة لحجية هذه المحمول، بحيث تدل على الوضع أو على المعنى الحقيقي أمور:

الأمر الأول: رجوعها إلى التبادر، فإنها لولا الإنسباق بالتبادر لم نعلم صحة الحمل من صحة السلب. والواقع اننا إذا أردنا من الحمل الجانب اللغوي، لا بد لنا من راجعة الاقتران الكامل في النفس. وهو الذي يكون علة لكلا الأمرين للتبادر وصحة الحمل أو لعدم صحة التبادر وعدم صحة الحمل. ومن هنا نسقط علامة كلا هذين في أنفسهما.

الأمر الثاني: ان الحمل اقرب للمعنى المنطقي والفلسفي من الجانب اللغوي والأمور الأدبية والبلاغية. ولذا لا معنى لاستعمال أداة أو مصطلح موجود في علم، استعمالهما في علم آخر.

إلا ان هذا لا يتم: لان الحمل يمكن ان يستعمل حسب القصد، وحسب التطعيم فيه، فيكون ساريا في كل حقول المعرفة، وغير خاص بالمنطق، والفلسفة. ومعه يمكن ان نجرب الحمل على المستوى اللغوي أو المطعم به، فان صدق كان حجة على الحقيقة، وإلا فلا. بغض النظر عن الإشكالات الأخرى.

ونعطي فيما يلي مجددا فكرة عن المحمول التي يمكن ان تكون نافعة لغويا في بيان الحقيقة:

أولاً: الحمل الأولي المنتج للترادف. مثل الإنسان بشر، أو مستشزرات مرتفعات. فإذا صدق الحمل ثبت وحدة المفهوم الذي هو معنى الترادف. ومنه حمل اللفظ المقيّد مفهوما على المقيّد لفظا. كقولنا: اللطمُ هو الضربُ على

الخد. أو الصيغة هي الاصبع الخلفية للطائر. أو الإنسان حيوان ناطق. فيثبت وضع هذا اللفظ لهذا المفهوم المقيد خاصة.

ثانياً: الحمل الشايح على المصداق. كقولنا: هذا أسد. إذا أشرنا للحيوان المفترس فصدق الحمل. أو ان أشرنا للإنسان فصدق السلب. فيثبت بصدق الحمل انه موضوع لما يشمل هذا المعنى أو لما يخصه.

ثالثاً: الحمل الشايح بنحو العموم من وجه، فان صدق ثبت ان أيًا منهما يصدق حقيقة على حصة من الآخر، لا انه مقيد بعدمه، وإلا لم يصدق الحمل.

رابعاً: حمل اللفظ على المصداق ابتداء، كما لو قدمت بيدك كتابا وقلت: كتاب. فكأن عين الكتاب هو المبتدأ ولفظ الكتاب هو الخبر. وهذا يكون غالباً للتعليم لمن لا يحسن اللغة ولا يعرف تفاصيلها. فان كان المراد من المبتدأ الفرد خاصة ثبت وضعه له كالأعلام وان كان المراد كونه من مصداقا من كلي ثبت وضعه للكلي.

الأمر الثالث: من مناقشات هذه الحمول: ما ذكره المحقق الأستاذ من ان هذه الطريقة راجعة إلى الاستعمال، وهو اعم من الحقيقة، فلا يثبت بها الوضع.

إلا ان هذا الكلام غريب. فان الاستعمال الذي يكون اعم من الحقيقة هو استعمال الغير. أو قل: استعمال المتكلم بالنسبة إلى السامع. اما إذا جرب الفرد نفسه الاستعمال بقصد الفحص عن الحقيقة، فهذا باب آخر.

مضافا إلى ان هذا الإشكال لو تم لشمل التبادر أيضا. فانه أيضا يكون في مورد الاستعمال. ولا معنى له بدونه، فيكون اعم من الحقيقة، مع إقراره

بعلاميته . والحق انه يعود إلى استكناه الاقتران وإثارة الذاكرة من هذه الجهة، وصحة الحمل تعود إلى ذلك أيضا .

ثم ذكر الأستاذ المحقق ان الحمل إذا كان خاليا عن القرينة كان كاشفا عن الحقيقة، قال: إلا انه خارج عن محل الكلام . والصحيح ان إخراجة عن محل الكلام خارج عن محل الكلام . بل كما يشترط في التبادر عدم وجود القرينة، يشترط في صحة الحمل ذلك أيضا . وإلا لكانت الصحة مستندة إلى القرينة لا إلى الوضع اللغوي .

وعلى أية حال، فيمكن ان نفهم من التقسيمات السابقة للحمل أفضلية هذه العلامة لو تمت على التبادر، لأنها تحرز وتنتج تفاصيل أكثر كما أشرنا، لأنها تتكفل ببيان سعة المفهوم وضيقة، وليس مجرد المعنى الإجمالي فقط . فانه إذا صدق الحمل عرفنا وجود المقتضي للصدق وعدم وجود المانع، كما شرحنا . وإذا صح السلب عرفنا عدم المقتضي أو وجود المانع .

ولنا ان نعيّن أحد هذين العدمين بحمول أخرى . وكذلك يمكن ان نعرف من صحة السلب وجود التباين أو التنافي بين المفهومين . كقولنا: الطائر زاحف . كما مثلنا، حيث نعرف التنافي بين طريقة الزحف والطيّان . ومن ثم التنافي بين الوضعين لهذين اللفظين .

وقد قسم الأستاذ المحقق الحمل الشائع إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: حمل الطبيعي على أفرادة، كقولنا: زيد إنسان أو الإنسان حيوان .

القسم الثاني: حمل العنوانين العرضية على معروضاتها ولا وجود لها إلا بوجود مناشئ انتزاعها . كقولنا: زيد ضاحك . وحيث ان كل ما بالعرض يرجع

إلى ما بالذات، فيرجع هذا إلى حمل الضحك على الصفة التي عند زيد ذاتا. فيرجع إلى القسم الأول.

القسم الثالث: حمل العناوين العرضية بعضها على بعض. كقولنا: المتعجب ضاحك. وبما ان ما بالعرض يرجع إلى ما بالذات، فيرجع هذا الحمل إلى حملين: أحدهما: حمل التعجب على شيء، كقولنا: المتعجب شيء له التعجب. ثانيهما: حمل الضحك على شيء، كقولنا: الضاحك شيء له الضحك. إذن فالقسمان الأخيران يرجعان إلى القسم الأول، ولا يكشفان عن المعنى الحقيقي. ضرورة انها لا تدل على اتحاد المحمول مع الموضوع خارجا، مضافا إلى انه لا يزيد على الاستعمال، وهو اعم من الحقيقة.

وجواب ذلك:

أولاً: ان هذا تقسيم منطقي لا دخل له في اللغة، وقد عرفنا انه لا بد من لحاظ الحمل لحاظا لغويا، لا لحاظا عقليا. وقواميس اللغة زاخرة بالمحمول ذات اللحاظ اللغوي.

ثانياً: اعتبر ان قولنا: الإنسان حيوان من الحمل الشايح، مع انه يمكن ان يكون حملا أوليا، وخاصة إذا قصدنا من الإنسان نوع الإنسان، كما هو المفهوم غالباً.

ثالثاً: المهم في اللغة ليس هو التقسيم إلى العنوان العرضي والذاتي، كما فعله، بل المهم هو مجرد اللفظ والمعنى. واللفظ اما ان يكون موضوعاً للجزئي كالأعلام الشخصية، أو للكلي كأسماء الأجناس ولا يوجد قسم آخر. فالتقسيم إلى الذاتي والعرضي مستأنف.

رابعاً: في قولنا: المتعجب ضاحك، لا يوجد حملان بل حمل واحد،

كما هو واضح. وبتعبير آخر لا يرجع إلى حمل المتعجب مستقلاً عن حمل الضاحك، بل هو حمل واحد يفيد ان منشأ انتزاع التعجب هو منشأ انتزاع الضحك أو علة له، بمعنى انهما متساويان زماناً على أية حال، كما ان منشأ انتزاع الضحك معلول لمنشأ انتزاع التعجب. وهذا هو الربط بين الطرفين. ومن الغريب عدم الالتفات إليه.

خامساً: ان هذا منه قول بتركب مفهوم المشتق، وان المتعجب شيء له التعجب. مع انه سيأتي منه في باب المشتق القول ببساطته.

علامة الاطراد :

وقد ذكروا له وجوها عديدة:

الأول: ما ذكره صاحب الكفاية رحمته، من انه بلحاظ العلائق المختلفة، حيث لا يطرد الاستعمال معها. فإذا اطرّد الاستعمال في كل العلائق فان ذلك علامة الحقيقة.

وجوابه: ما ذكره الشيخ الآخوند نفسه من ان الاطراد حاصل بلحاظ العلاقة التي يصح معها الاستعمال مجازاً أو حقيقة. فإذا لوحظت الشجاعة أمكن القول: ذهب الأسد وجاء الأسد وهكذا، يعني الشجاع. ثم قال: وتقبيده بقولنا: من غير تأويل أو على وجود الحقيقة، وان كان موجبا للاختصاص بالحقيقة إلا انه يلزم الدور. لان معرفة الحقيقة موقوفة على عدم التأويل وعدم التأويل موقوف على كونه حقيقة.

وقد يجاب ذلك، بحل الدور بالبناء على العلم الإرتكازي أو الاقتران الباطني، أو الاستعمال الاختياري الذي قلناه. بتقريب: ان الدور المشار إليه

إنما هو للسامع واما المتكلم فله باختياره ان يقيّد لفظه بالقيّد المطلوب . وهذا كله صحيح ، إلا انه ينتج ان الاطراد ليس بعلامة باستقلاله كما قلناه في العلامات الأخرى، وإنما المهم هو الرجوع إلى هذه الأمور .

التقريب الثاني: الاطراد في مختلف الإشتاقات . فإذا حصل ذلك كانت المادة حقيقية وكشفت إناً عن الوضع وإلا كانت مجازاً .

وجوابه من عدة وجوه: أولاً: انه مبني على ان المجاز لا يطرد في الاشتقاق، مع انه يطرد وجداناً .

ثانياً: ان لحاظ المادة وحدها لحاظ متشابه لا يضر معه الاشتقاق، باعتبار انحفاظها في كل المشتقات، فلهذا المادة وحدها لحاظ لعدم الاشتقاق في الحقيقة .

ثالثاً: ان هذا من الاستعمال، والاستعمال اعم من الحقيقة . مع جوابه: وهو ان مثل ذلك ان كان ثابتاً للسامع فهو غير ثابت للمتكلم، من حيث انه يستطيع باختياره ان يقصد المعنى الحقيقي في كل استعمال .

رابعاً: ان في هذا الوجه إهمالاً لغير المشتقات من الهيئات والدوال . فان كان الاطراد مقتصرًا فيها أو عليها، كان علامة في بعض الألفاظ دون بعض .

التقريب الثالث: الاطراد في الاستعمال لدى أهل اللغة . فإذا سمعناه كذلك عرفنا انه استعمال حقيقي . وعدم القرينة تحرزه بتكرار الاستعمال لديهم مئات المرات .

وجوابه: أولاً: انه ينتج الأعم من الحقيقة والمجاز المشهور، وهما يجتمعان في معنى عدم الحاجة إلى القرينة، فربما تكرر اللفظ مئات المرات

بدون قرينة، وليس هو باستعمال حقيقي بل مجازاً مشهوراً. فيكون الاطراد هنا اعم من الحقيقة.

ثانياً: ما قاله السيد الأستاذ: من ان المجاز أيضاً يمكن ان يكون بلا قرينة إذا كان المتكلم في مقام الإهمال والإجمال. وهذا مبني على مذهبه في كون المجاز بدون قرينة استعمال صحيح، وهذا غير صحيح.

ثالثاً: ان الاستعمال اعم من الحقيقة، وهذا لا يختلف فيه المرة عن مئات المرات. وجوابه: انه بكثرة الاستعمال. فان احتمال الحقيقة يتصاعد واحتمال المجاز يتنازل ويتضاءل، إلى ان يتلاشى. ولكن يبقى المجاز المشهور لا نافي له.

التقريب الرابع: - للاطراد - : الاطراد في التبادر. لان التبادر مرة يحتمل استناده إلى القرينة. فينفى هذا الاحتمال بالاطراد لعدة مرات. وهذا معناه ان الاطراد فرع التبادر وليس علامة مستقلة.

وفي الحقيقة ان الدعوى فيه بهذا المقدار، وهو انه يصلح ان يكون نافياً للقرينة، إلا ان المجاز المشهور لا ينتفي لعدم حاجته إلى القرينة كالأستعمال الحقيقي. فيكون من اللازم الأعم. بل على مسلك السيد الأستاذ فان كل المجاز لا ينتفي، فلماذا لم يستشكل فيه ؟

التقريب الخامس: الاطراد في الاستعمال لدى أهل اللغة. كما في التقريب الثالث. لكن هناك كنا نحرز عدم القرينة بسبب الاطراد وكثرة الاستعمال. وهنا نحرز سلفاً انه بدون قرينة. فيدور أمر استعمالهم بين ان تكون حقيقية أو ان تكون مجازية بدون قرينة. وحيث ان الاستعمال شائع على الفرض، فيبعد ان يكون الجميع مجازياً بدون قرينة.

وهذا يتم بناء على المشهور من حاجة المجاز إلى القرينة وعلى مسلك السيد الأستاذ من عدم حاجته إليها. وقد أقرّ به بعض الفقهاء ولم يستشكل عليه.

ويمكن ان يجاب: أولاً: اننا كيف نحرز ان آلاف الاستعمالات بدون قرينة. وهل سمعناها كلها؟ إلا ان تعود إلى الكثرة التي أوجبت زوال الحاجة إلى القرينة. وهو أمر خارج عن المقصود فعلاً.

ثانياً: انه لولا التبادر لم نحرز الاستعمال في المعنى الحقيقي، إذ لعل مرادهم من الاستعمال غير ما فهمناه، فتكون علامة الاطراد متوقفة على التبادر.

ثالثاً: انها جميعاً من قبيل الاستعمال وهو اعم من الحقيقة. ولا يرد فيه انه من الاستعمال الاختياري للمتكلم، لان المفروض فيه كونها استعمالات لأهل اللغة وهم أشخاص آخرون غيري.

التقريب السادس: الاطراد في شهادات أهل اللغة، لا يختلف في ذلك الأحياء منهم عن الأموات، إلا في تأخرهم الزماني. إذا كان جميعهم يشهدون انه موضوع له.

ويمكن ان يجاب بأمور:

أولاً: ان شهادة الواحد منهم ان كانت حجة كفت، وإلا لم يكن المجموع حجة، لأنه من قبيل ضمّ ما ليس بحجة إلى مثله.

وجوابه: ان الكثرة توجب حصول الوثوق الشخصي بالنتيجة فتكون حجة، وان لم يكن كل فرد منهم حجة.

ثانياً: ان الاطراد بهذا المعنى، خلاف مراد المستدل به يقينا. بل هو غير راجع إلى الاطراد، بل إلى كثرة شهادات أهل اللغة.

ثالثاً: ان اللغوي لا يشهد غالباً على الوضع، بل على مطلق المعنى، أو قل يشهد على الاستعمال وهو اعم من الحقيقة. فلا بد من الرجوع إلى تصريح بالوضع أو وثوق به أو حصول تبادر ونحوه، مما يشير الالتفات إلى الاقتران في النفس.

ثم انه نسب إلى المحقق العراقي قوله: ان العلامات التي نتحدث عنها لا أثر لها، لأنها إنما يثبت بها الوضع لا الظهور الفعلي. وما هو موضوع الحجية هو الظهور لا الوضع. والظهور ان كان ثابتاً فلا حاجة لنا إلى إثبات الوضع، وان لم يكن ثابتاً، ولو لاحتمال القرينية ونحو ذلك، فلا قيمة لإثبات الوضع لعدم كفايته في ترتب الحجية.

أجاب عليه السيد الأستاذ: بالتفريق بين الظهور النوعي والظهور الشخصي. وموضوع الحجية هو الظهور النوعي. وبالتبادر يثبت الظهور الشخصي. والظهور الشخصي يكشف لنا عن الظهور النوعي الذي هو ناتج عن العلاقة الوضعية، حيث لا يوجد إجمال وبذلك ينتقح موضوع الحجية.

ويجاب ذلك: ان موضوع جواب السيد الأستاذ غير موضوع أصل الوجه الذي للعراقي. لان أصل الوجه يفترض وجود الإجمال. وهو يفترض عدمه. مع العلم انه إذا كان سبب الإجمال موجوداً كان سبب الحجية أو موضوعها منتفياً لا محالة، كما قيل في أصل الوجه.

وانما الصحيح انه يمكن تنقيح موضوع الحجية بالتبادر ونحو ذلك في

أولاً: إذا شككنا في المراد مع إحراز عدم القرينة، فيدور الأمر عندئذ بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي إذا كان من المجاز المشهور، فنضم أصالة الحقيقة - وهي من الأمارات - إلى التبادر، فيثبت كون الظهور بالمعنى الحقيقي، ويكون موضوعاً للحجية.

ثانياً: إذا شككنا في المراد مع احتمال وجود القرينة بحيث لا يتعين المجاز. فننفي المجاز بأصالة الحقيقة ونفي القرينة بأصالة عدمها، وكلاهما أمانة، ويكون موضوعاً للحجية.

ثالثاً: إذا شككنا في المراد مع اليقين بوجود ما يصلح للقرينة، لكن بحيث لا يتعين المجاز، فننفي احتمال قرينة الموجود بأصالة عدم القرينة، فتأمل.

رابعاً: إذا علمنا المراد ولكن شككنا انه على وجه الحقيقة أو المجاز. إذ يتعين بالتبادر انه استعمال حقيقي، وهذا ينتفع به في علل الظهور، لإمكان كونه قرينة في كلام آخر على أحد التقديرين دون الآخر.

خامساً: ما إذا علمنا بالمراد وشككنا بالمصدق، فانه راجع إلى الشك في سعة المفهوم وضيقة (لا بين المتباينين كما في الوجوه السابقة). فيتعين بالتبادر فيكون صغرى للظهور.

سادساً: إذا علمنا بالشمول وشككنا بطرو المانع، كالشك في صدق السكر بعد ذوبانه، فهو شك في السعة والضيقة في الصدق نتيجة لطرو المانع. فترجع إلى التبادر في ان هذا الفرد هل هو مندرج تحت العام أو لا. وبذلك يكون موضوعاً للظهور.

سابعاً: ما إذا علمنا بالوضع وشككنا بالنقل. فننفي النقل، اما بأصالة عدم النقل أو بعدم التبادر إلى المعنى الجديد أو عدم الاقتران به، لأنه لو كان منقولاً

لحصل ذلك، ولم يحصل على الفرض.

ثامناً: إذا علمنا بوجود الوضع مرتين: عاما وخاصا، مثل سعيد أحدهما: بمعنى اسم الفاعل والآخر بمعنى العلم. فإذا شككنا في الاستعمال وانه بأيهما حصل، فالتبادر طبعاً للعام ما لم تقم قرينة على الخاص. وبه تكون أصالة الظهور.

تاسعاً: إذا كان للمفهوم قدر متيقن وحصّة مشكوكة، كالطهارة المعنوية بالنسبة لمفهوم الطهارة، أمكن إثباتها بالتبادر، أو إثبات عدمها كذلك.

عاشراً: اننا إذا أحرزنا الوضع، وشككنا ان للموضوع له علة أو لا، فيمكن ان نثبتها أو نفيها بالتبادر. وإنما نثبتها باعتبار سعة المعنى الموضوع له المدلول بالتبادر لا ان العلة تثبت بالتبادر.

حادي عشر: اننا أحرزنا الوضع وأحرزنا العلية وشككنا في مقدارها.

ثاني عشر: اننا أحرزنا ان المراد مطابق للعلة وشككنا بالعلة سعة وضيقا.

إلى غير ذلك من الموارد وكلها تنقح موضوع أصالة الظهور.

وفي الوجه الرابع من هذه الوجوه، يقع الوضع علة للقرينية، فيكون علة للظهور، وعلة الحجة حجة. فلا يقال: انه غير مشمول لأصالة الظهور، لان موضوعها الظهور. وذلك: لأنه علة مباشرة للظهور، فيكون صغرى له.

والحقيقة: ان العلة الأولى للظهور هو الوضع، وبعده التبادر أو الاقتران، وبعده الظهور أو الفهم، وبعده القرينية على أمور أخرى. ولولا علل الظهور لم يوجد لا محالة.

نعم لا يمكن البرهنة عليه بعنوان انه متعلق للعلم، لان المفروض اني علمت بالوضع أو بالتبادر. والعلم حجة ذاتية، لأنه يجاب: ان الحجية إنما تكون فيما فيه تعبد شرعي. والمفروض انه ليس كذلك. وان الحجية في معلوله وهو الظهور.

إذا دار الأمر بين النقل وعدمه :

فإننا عندئذ ننفي النقل بأصالة عدم النقل. ويمكن ان يكون لها عدة معاني:

أولاً: الأصل العملي.

ثانياً: البناء العقلاني.

ثالثاً: عدم تبادر المعنى الثاني المنقول إليه.

رابعاً: تبادر المعنى الأول فقط.

خامساً: التركيب بين المعنى الأخير والأول.

سادساً: التركيب بين المعنى الأخير والثاني.

سابعاً: التركيب بين المعنيين الآخرين والأول.

ثامناً: التركيب بينهما مع الثاني.

إذا دار الأمر بين الاشتراك وعدمه:

فباللزام يرجع عندئذ إلى إحراز أحد الوضعين والشك في الثاني. فننفيه بأحد الأمور السابقة نفسها.

إذا دار الأمر بين الحقيقة والمجاز :

فإننا يمكن ان نفني المجاز بعدة طرق سبق ان حملنا عنها فكرة كافية :

أولاً: أصالة عدم وجود القرينة، مع الشك في أصل وجودها. وذلك يكون اما بنحو الأصل أو بنحو الأمانة العقلانية الغالبة.

ثانياً: أصالة عدم قرينية الموجود، مع الشك في قرينته. وهو أيضا بأحد النحويين السابقين.

إلا انهما هنا لا يتمان معا، اما الأصل فلأنه مثبت، لكون اللازم العقلي لعدم القرينية هو الظهور. واما الأصل العقلاني، فلا نسلمه، فان مسلك العقلاء ليس على التمسك بالظهور في هذا المورد بل التوقف فيه، كما هو مذكور في محله.

ثالثاً: أصالة الحقيقة.

والأولان لا يعينان خصوص الاستعمال الحقيقي، بل الجامع بينه وبين المجاز المشهور. واما الأخير فينفي المجاز المشهور أيضا.

ومرجع أصالة الحقيقة إلى كون المتكلم والسامع عرفيين، فيجريان على القاعدة العامة للغة، وهي تعين الاستعمال الحقيقي ما لم تقم قرينة على المجاز. ولا يستعمل المجاز بدون قرينة. فانه خطأ كما سبق خلافا للسيد الأستاذ حيث أجازه إذا أراد المتكلم الإجمال والإهمال.

اما الصغرى بالنسبة إلى السامع فتتعين وجدانا، ففهم المعنى الحقيقي يكون بالتبادر أو الاقتران. وفهم عدم القرينة يكون بالوجدان. والمفروض ان السامع يعلم ان هذا الاقتران الموجود لديه عام وليس خاصا بهذا المورد أو

بحصة محتملة أو نحو ذلك، لا لدلالة الخاص على العام ليقال بأنه لا يدل عليه وليس وجها من وجوهه. بل لأمر منها:

الأمر الأول: علية العام للخاص. فلو لم يكن الاقتران العام موجودا لم يحصل هذا الاقتران الخاص. فيدل عليه إنأ.

الأمر الثاني: جزئية الخاص للعام. فان الخاص كأنه جزء من العام عرفا وعقلانيا وان سميناه جزئيا في المنطق. والجزء متصف بصفات الكل عادة. وهي هنا حقيقة الاستعمال.

الأمر الثالث: مصداقية الخاص للعام بصفته كليا. كما قيل في المنطق.

الأمر الرابع: احتواء الخاص على العام، كما قيل في الفلسفة. فان الخاص محتوٍ على العام مع زيادة مميزات شخصية.

فان قيل: ان هذا الكلام قالوه في الكليات الماهوية مع مصاديقها الواقعية، ولا تنطبق على الكليات الانتزاعية والاعتبارية.

قلنا: ان المورد مصداق حقيقي لماهية واقعية لا اعتبارية. وذلك اننا إذا لاحظنا الوضع كان اعتبارا، إلا ان الاستعمال ليس مصداقا للوضع بهذا المعنى، وان كان معلولا له. وان لاحظنا المعنى الموضوع له أمكن كونه ماهية حقيقية بكون المعنى المستعمل فيه مصداقا منها.

هذا، إذا كان أصل النقل والاشتراك غير معلومي الوقوع. اما إذا كان ذلك معلوما إجمالا في أحد الأزمنة، إلا انه لا يعلم بثبوتة حين الاستعمال. فهل يمكن ان ينفي النقل أو الاشتراك بأصل إلى حين الاستعمال مطلقا، أو في ما إذا كان الاستعمال معلوم التأريخ أو إذا لم يكن الآخر معلوم التأريخ؟ وجوه.

والمراد بالأصل هنا اما الأصل الشرعي وهو الاستصحاب واما الأصل العقلاني وهو بناؤهم على عدم الوضع الجديد كما يأتي . والاستصحاب اما ان يكون اعتياديا مستقيما، واما ان يكون قهريا عكسيا، إذا قلنا بحجته .

والاستصحاب بكلا قسميه قابل للمناقشة من وجوه:

أولاً: انه استصحاب تعليلي، كما قال السيد الأستاذ، من حيث انه راجع إلى انه إذا استعمل لفظ كذا في معنى كذا كان استعمالا حقيقيا أي بالوضع الأول. أو إذا استعمله بالمعنى الحقيقي قصد كذا أو تبادر كذا. والاستصحاب التعليلي ليس بحجة .

إلا ان هذا الوجه لا يتم، لأننا إذا لا حظنا الاقتران والتبادر الشخصي، كان له وجه. واما لو لاحظنا الاقتران النوعي أو الواقعي بين اللفظ والمعنى، وهو لا يحتاج إلى علية الالتفات. إذن لا يكون الاستصحاب تعليليا متوقفا على الالتفات الناتج عن الاستعمال، بل المستصحب موجود ثبوتا، فيكفي ذلك في حجية استصحابه من هذه الناحية .

ثانياً: ان هذا الاستصحاب مثبت. وذلك لعدة وجوه:

١ - انه استصحاب لعل الظهور لا الظهور نفسه. فيكون من إثبات المعلول باستصحاب العلة. وهو أظهر أنحاء الأصل المثبت .

٢ - انه استصحاب لبعض علله السابقة، وليس لعلته المباشرة. فان الوضع ليس هو العلة المباشرة للظهور. فيكون إثبات العلة المتأخرة بهذا الاستصحاب فضلا عن الظهور، مثبتاً .

٣ - ما قاله السيد الأستاذ من ان موضوع الحجية هو الظهور التصديقي

لا التصوري. والمستصحب هو الظهور التصوري لا التصديقي.
وترتب الظهور التصديقي على التصوري ليس شرعياً، فيكون مثبتاً.

إلا ان هذا قابل للمناقشة:

أولاً: لان موضوع الحجية هو الظهور أو جامع الظهور الأعم من التصديقي والتصوري. فان أيّاً منهما هو حجة في بابه عقلاً.

ثانياً: انه ماذا يريد بالظهور التصديقي. فان المحتمل في ذلك أمران:

الأمر الأول: الدلالة التصديقية، أي الظهور المراد للمتكلم.

الأمر الثاني: ظهور الجملة التصديقية. كقضية منطقية.

اما الأمر الأول فقد نفينا، وقلنا في محله بعدم دخل الإرادة في الدلالة. والمفروض على أية حال صدق الدلالة وجودها.

واما الأمر الثاني فلا نحتاجه لأنه يكفينا في هذه المرحلة من التفكير، إثبات الظهور التصوري، ولا حاجة إلى إثبات الظهور التصديقي بالاستصحاب. بل التصديقي بهذا المعنى يثبت بالوجدان، وينقح موضوعه بالاستصحاب وهو الظهور التصوري. ويكون الظهور التصديقي وارداً على ظهور تصوري حجة. وليس في نفسه من لوازمه ليكون إثباته به مثبتاً.

هذا مضافاً إلى إمكان المناقشة في أمور ذكرناها في العنوان، قبل قليل. وليس هذا محل بحثها كحجية الاستصحاب القهقرائي، بعد الفراغ عن حجية الاستصحاب العادي. وكذلك الحال في الكلام عن حجية الاستصحاب في صور عدم معلومية تأريخ أحدهما أو كلاهما. إلا اننا نشير إلى ذلك إجمالاً. فان له صوراً ثلاثة:

الصورة الأولى: ان يكون الاستعمال معلوم التاريخ والنقل أو الاشتراك مجهولا. فاستصحاب عدمها إلى حين الاستعمال، لا يثبت كون الظهور هو بالمعنى السابق إلا بالأصل المثبت. إلا إذا رجع الأمر إلى أمانة عقلانية تثبت عدم الوضع الثاني.

الصورة الثانية: ان يكون النقل أو الاشتراك معلوم التاريخ والاستعمال مجهولا. فاستصحاب عدم الاستعمال إلى حين النقل لا يثبت الاستعمال بالوضع الثاني إلا بالأصل المثبت.

فان قيل: انه يمكن تنقيح صغرى الظهور بضم الوجدان إلى الأصل، كوجدانية عدم الاستعمال بالوضع الأول، مع هذا الاستصحاب. قلنا: انه يتم لو لم نحتج إلى الاتصاف، واما لو احتجناه لم يثبت إلا بالملازمة.

الصورة الثالثة: ما إذا كانا معا مجهولي التاريخ. فهنا وجوه:

الوجه الأول: انه يتعارض الاستصحابان ويتساقطا ولا يتنقح موضوع الظهور.

الوجه الثاني: المنع عن جريانها معا لنفي المقتضي لا لوجود المانع. لعدم وجود أثر شرعي لهما.

الوجه الثالث: انه يجري ما له أثر شرعي منهما دون الآخر إلى زمن القدر المتيقن لوجود الآخر.

واما الأصل العقلاني: فقد قال عنه السيد الأستاذ: بان مرجعه إلى التطابق بين ذهن الفرد وذهن العرف.

وقد يقال: ان هذا التطابق ان كان محرزا في زمن واحد. فانه لا معنى

للبناء عليه بلحاظ الزمن المتقدم، باعتبار احتمال الإنثالام.

ويجاب: ان الأمر ليس كذلك لان العرف يرى ثبات اللغة وعدم تغييرها وتحركها، وعدم الفرق بين زماننا وزمانها في الفهم اللغوي، الأمر الذي ينتج إذعانه بعدم النقل إلى حين الاستعمال، سواء كان الاستعمال معلوم التاريخ أو مجهولا.

ولا يقال: ان العرف وان لم يكن يرى التغيير إلا انه يرى المتغير. ومعه يصدق انه يلتفت إلى حركة اللغة، ومعه قد يشك في ثباتها في هذا المورد.

وجواب ذلك: ان العرف بطبعه يرى الثبات لم يلتفت أحيانا إلى التغيير، ولو من باب (ما من عام إلا وقد خصّ) وهي أحيان قليلة. إذن، يثبت انه يبنى على ثبات اللغة إلى حين الاستعمال. وهذا البناء أمانة تثبت بها لوازمها العقلية والعادية، فيثبت ان الاستعمال كان بالمعنى الحقيقي الأول.

إلا ان ذلك لا يكون إلا بعد ضمّ أصالة عدم القرينة وأصالة الحقيقة، لان عدم النقل لا يلزم عدم الاستعمال في المجاز. وأصالة الحقيقة ليست تعبدية شرعية، وإلا كانت مثبتة. ولا تعبدية عقلانية، لان السيرة العقلانية خالية من التعبد بهذا المعنى. ولا عقلانية نوعية لأنها منخرمة باستعمالات المجاز. فإنها أيضا عقلانية نوعية.

وإنما أصالة الحقيقة معروفة بعدم وجود القرينة وفي طوله، فإذا لم يحتج المجاز إلى قرينة كالمجاز المشهور لم تنف أصالة الحقيقة إلا بدالاً آخر، وهو ما قد يحصل به العلم أو الاطمئنان ولو غفلة أو عادة من ناحية عقلانية.

مبحث الحقيقة الشرعية

والكلام تارة في ثبوتها وأخرى في ثمرتها:

أما الكلام في ثبوتها يعني ثبوت وضع ألفاظ العبادات من قبل النبي ﷺ بنحو من الأنحاء، أو في عصره ﷺ. فهي تتوقف على عدة أمور:

الأمر الأول: ان لا تكون ألفاظ العبادات موضوعة في الأديان السابقة على الإسلام لنفس المعاني أو ما يعتمها.

الأمر الثاني: ان لا تكون موضوعة في الجاهلية العربية قبل الإسلام.

الأمر الثالث: ثبوت الوضع في زمن النبي ﷺ بأحد أشكال:

الأول: تصديده للوضع صريحا.

الثاني: تصديده للوضع بالاستعمال.

الثالث: الوضع التعيني بالاستعمالات في كلامه خاصة.

الرابع: الوضع التعيني بالاستعمالات في المجتمع المعاصر له.

فان ثبت شيء من ذلك ثبتت الحقيقة الشرعية، وإلا انتفت.

ويقع الكلام في هذا الصدد ضمن عدة أمور:

الأمر الأول: في وضع الألفاظ في الأديان السابقة. كما هو ظاهر القرآن

الكريم. كما في قوله تعالى: ﴿وَأَوْصِنِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا﴾ وقوله عز وجل: ﴿كَيْبَ عَلَيْكُمْ أَلَيْبِيَا كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ﴾ فإذا ثبت الوضع بهذا النحو انتفت الحقيقة الشرعية.

ويمكن ان يجاب بعدة أجوبة :

أولاً: ما ذكره الأستاذ المحقق من ان لغتهم لم تكن عربية بل كانت سريانية وعبرية. وإنما هذا الموجود في القرآن الكريم إنما هو ترجمة لكلامهم وليس عينه. والكلام ليس في تحديد المعنى بل في جعل اللفظ ووضعه.

وجواب ذلك: اننا لا نتحدث عن نفس الأنبياء ﷺ السابقين على الإسلام، بل يمكن نقل الكلام منهم إلى أتباعهم من العرب من اليهود والمسيحيين وأضرابهم الذين كانوا يعيشون في الجزيرة العربية، فلو ثبت استعمالهم بنحو الحقيقة كفى ذلك.

إلا ان استعمالهم لا يمكن إثباته بصفتهم أتباع لأديانهم، بل بصفتهم جزء للمجتمع المعاصر لهم. فيعود الأمر إلى الأمر الثاني وهو الوضع في الجاهلية.

فان قلت: ان إبراهيم عليه السلام هو الذي وضع هذه الألفاظ لأنه ورد عنه في القرآن أمور كثيرة كقوله تعالى: ﴿هُوَ سَمَّاكُمْ الْمُسْلِمِينَ﴾. إذن، فوضع لفظ الإسلام مستند إليه. وقوله تعالى: ﴿وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ﴾، إلى غير ذلك.

جوابه: ان إبراهيم من الأكيد انه لم يكن عربياً، بل اصبح ابنه إسماعيل عربياً بعد هجرته إلى مكة المكرمة. وغلّى تقديره فليست عربيته كاللغة المتأخرة، وإنما هي عربية قديمة بألفاظ غير مفهومة فعلاً. فلا تندرج فيها الألفاظ المتعارفة للعبادات، ولا اقل من احتمال ذلك، فيبطل الاستدلال.

ثانياً: انه لم يثبت ان المعاني المقصودة من الصلاة والزكاة في هذه الآيات هي العبادة الإسلامية. فلعل المقصود منها هو المعنى اللغوي أو المعنى المعنوي. ولا يتعين المعنى التشريعي حتى لو ثبتت الحقيقة الشرعية، لاحتمال استعماله مجازاً من كلام السابقين، أو في حصة من الجامع الموضوع له فيما سبق.

ثالثاً: انه لم يثبت وجود هذه التشريعات والعبادات عندهم.

فان قلت: نعم انها كانت ثابتة ولكن بأجزاء وشرائط أخرى، كما هو الحال في الصيام.

قلنا: أولاً: ان هذا في غير الصيام لم يثبت، لعدم حصول المقارنة في غيره. ومجرد تسمية عمل ما انه صلاة مثلاً، لا يقتضي عدم التباين بينه وبين المفهوم الإسلامي أو التشريعي لها.

ثانياً: ان التشابه الإجمالي لو سلم، فمقداره غير معلوم، لاحتمال الاختلاف في الحقيقة العرفية والماهية. ومعه يكون اللفظ الموضوع للماهية السابقة مستعملاً مجازاً في الماهية اللاحقة. وهو معنى نفى الوضع السابق للحقائق التشريعية.

اللهم إلا ان نتصور جامعاً بين العبادتين، على غرار الجامع الصحيح، الذي قال عنه المحقق الخراساني، انه ليس له اسم في اللغة وإنما نعرفه من آثاره ونتائجه، ليكون هو الموضوع له. بحيث يكون الاختلاف مصداقياً لا مفهوماً. وهذا غير ممكن للجهل بعباداتهم الأصلية، وما هو الموجود منها فعلاً مُحَرَّف جزماً ولا يدل على ماهية الأمر السابق أكيداً.

الأمر الثاني: في احتمال وضع ألفاظ العبادات في زمن الجاهلية العربية

السابقة مباشرة على الإسلام، للمعاني العبادية. وهذا قد يكون بمعنى وضعها لغة، وقد يكون بمعنى وضعها عند متشعبة ذلك الزمان كالذين يدينون بدين الحنيفة.

فان قصدنا كونها موضوعة مع التفاصيل والشرائط الإسلامية فهو غير محتمل لتأخرها عنها. وان قصدنا كونها بتفاصيل وشرائط الأديان السابقة فهو أمر مجهول الحال تماما، لكون العبادات عندهم محرقة.

وان قصدنا وضعها لجامع بسيط (يعني قليل التفاصيل) قابل للانطباق على سائر الحصص، فهذا أمر محتمل بل موضع الاطمئنان. وتكون سائر التفاصيل بمنزلة التقييد له. بحيث اما ان تدخل في حقيقته أو لا. يعني كونها شرطا للمعنى الموضوع له أو لا.

لا يقال: اننا نفينا ذلك بالنسبة إلى الأديان المتقدمة.

فانه يقال: نعم، لأنها ذات تفاصيل مجهولة تماما، بخلاف المجتمع الجاهلي. فانه ليس فيه تفاصيل معقدة، بل فيه (حصص) بسيطة، كقصد البيت للحج والإسك مع النية للصوم والدعاء مع الحركة كرفع اليد أو السجود للصلاة. ومعه لا مانع من القول بوضع ألفاظ العبادات بهذا النحو، فلا تتم الحقيقية الشرعية.

وهنا ينبغي ان نلتفت إلى عدة أمور:

أولاً: ان ما قلناه في السابقين من أديان أو جاهلية لا يختلف فيه الوضع التعييني والتعيني، وإنما نريد به الأعم منهما، أو نتيجتهما، وان كان الأول أوفق بالأول، والثاني بالثاني.

ثانياً: احتمال وجود الوضع اللغوي السابق، بشكل مبين للمعنى الديني أو الشرعي بل بشكل يناسب معه .

وذلك بعد الالتفات إلى أمور منها:

١ - باعتبار كون الدين قديماً وراسخاً في الأذهان، بحيث لا بد أن تأخذه اللغات وواضعوها بنظر الاعتبار . وخاصة إذا قلنا أن الواضع هو الله سبحانه، لأنه أصل اللغة والدين معا .

٢ - لأن هذا الوضع في اللغة ليس لأمر مبين مع المعنى الديني ولو صدفة . وإنما هو أمر قابل للانطباق عليه بنحو من أنحاء الاشتراك المعنوي، كالذي قلناه في الوضع الجاهلي، بل هو بعينه، مع فارق واحد وهو أن الوضع اللغوي تعييني على الفرض، والوضع الجاهلي (المتشعري) اجتماعي أو تعيني . ومعه تنسد الحاجة إلى الحقيقة الشرعية، بل تكون سالبة بانتفاء الموضوع .

وأحد هذين الأمرين يحصل الاطمئنان بصحته . ولذا جاءت الآيات الكريمة (أقيموا الصلاة) و (فليصنعه) مناسبة لفهم المجتمع تماماً يومئذ، وليست نشازاً، ولم يسأل أحد عن معناها ولا احتمال مجازيتها .

ومن غير المناسب مع فهم المجتمع أن يكون الوضع من قبل النبي ﷺ بصراحة أو ضمناً، بحيث يفهم المجتمع تحقق الوضع بعنوانه، لأنهم لم يكونوا يعلمون ما هو الوضع أصلاً .

نعم، لو تنزلنا عن ذلك، أمكن الوضع بالاستعمال . بحيث لا يفهم المجتمع يومئذ أنه من قبيل الوضع الذي لا يفهمه . لو لم نقل باستحالة الوضع بالاستعمال، على تفصيل يأتي .

وفهم المجتمع للآيات الكريمة على وجه الحقيقة، يدل على انها ألفاظ موضوع لها. ولكن حيث انها غير موضوع لها بكل التفاصيل جزماً. إذن فالموضوع له جامع بسيط يمكن انطباقه على العبادة. غاية الأمر ان الإسلام أزداد في أجزائه وشرائطه. ويكون الانطباق الحقيقي بنحو الاشتراك المعنوي على جميع الحصص (أعني الجاهلية واللغوية والأديان السابقة والدين الإسلامي) متعينا، بغض النظر عن الحقيقة الشرعية.

ويتحصل من عبارة الكفاية نحو إشكال على هذا الجامع. لأنه نفى العلاقة بين المعنى اللغوي والمعنى الشرعي، وأستنتج منه منع المجاز لعدم العلاقة. ونفى ان تكون علاقة الجزء والكل فيه لقلة وجود الدعاء خلال الصلاة.

وجوابه: أولاً: اننا ننكر ان الصلاة الدعاء فقط لغة، بل هي الدعاء والتبريك والتحميد، كما في مفردات الراغب.

ثانياً: انه يمكن القول ان الصلاة كلها مصداق للدعاء اما جعلي أو حقيقي أو معنوي.

ثالثاً: ان علاقة الجزء والكل ثابتة مجازاً. اما لأنه لا ضرورة إلى الكثرة في صحة المجاز، واما لتعميم معنى الدعاء إلى مطلق الذكر والقرآن ولو مجازاً. فيكون من قبيل سبك المجاز في المجاز وهو استعمال صحيح وليس غلطاً.

رابعاً: ان الإشكال لو سلمناه فهو خاص بالصلاة، ولا يشمل الصوم والحج والزكاة. ولم يذكرها في الكفاية تهزباً منها على ما يبدو.

إذن، فالوضع قبل الإسلام كان موجوداً في الجاهلية المتأخرة للجامع البسيط أو القليل، ومعه ينسد باب الحقيقة الشرعية إلا ان النتيجة واحدة وهي

حمل الآيات والروايات النبوية على المعاني الشرعية لأنها حصلت في مجتمع يفهم ذلك.

نعم، لا نفهم من ذلك إلا الجامع البسيط، وتحتاج التفاصيل إلى أدلة مقيدة. ولا حاجة إلى أكثر من ذلك مادامنا لم نفهم معنى مابينا للمعنى السابق، ومادام المعنى الشرعي والمشرعي مصداقا حقيقيا للجامع اللغوي الماهوي^(١) الموضوع له.

نعم قد يقال انه بعد ذلك أصبح الوضع التعيني المشرعي للتفاصيل. وهذا معناه انها أصبحت دخيلة في الوضع.

وجواب ذلك: أولاً: اننا يمكن ان ننكر دخول التفاصيل في الوضع المشرعي، وإنما هو فهم ناتج من العادة لا أكثر.

ثانياً: ان معنى التفاصيل غير محدد، بل هو مقول بالتشكيك، ولا زالت الصلاة محل تقييد وجودا وعدما، تقييدا بعد تقييد. لا ان التقييدات المتأخرة دخيلة في الوضع اللغوي أو الشرعي أو المشرعي.

ولكن مجارة لبحوث الأصوليين لا بد من التنزل عن الوضع اللغوي. ليكون هناك مجال للبحث عن الحقيقة الشرعية. يعني افتراض ان اللفظ لم يوضع للمعنى اللغوي المدعى للأصوليين، فهل تم وضعه في عصر النبي ﷺ.

فان لم يتم وضعه في عصره فلا بد من حمل الألفاظ على المعنى اللغوي إلى نهاية عصره ﷺ. وإلا فعلى المعنى الشرعي.

إلا ان هذا ليس بصحيح، لان الأقرب من وجوه الحقيقة الشرعية. كما

(١) أعني الماهوية التركيبية الانتزاعية لا الحقيقية.

سنشير هو الوضع التعيني الاجتماعي في عصره ﷺ. وهو لم يتم إلا في آخر عصر الرسالة، فلا بد من حمل ما صدر قبله على المعنى اللغوي.

وأما إذا فرض الوضع الجعلي في عصره أو من قبله ﷺ كان شبهة مصداقية للتقدم على الوضع أو التأخر عنه. فتكون العبارة مجملة، أو يكون مقتضى القاعدة حملها على المعنى اللغوي لأنه القدر المتيقن. هذا فضلا عما إذا أنكرنا ثبوت الوضع اللغوي والشعري معا، أو أنكرنا الوضع اللغوي -ولو تنزلا- لينفتح لنا باب البحث في الحقيقة الشرعية.

وعلى أي حال فالوضع في عصره يكون على عدة احتمالات:

الاحتمال الأول: وضعه بنفسه بنحو الجعل الابتدائي. ويرد عليه:

أولاً: ما قاله الأستاذ المحقق من انه لو كان ذلك لنقل إلينا ولو بخبر ضعيف، ولم ينقل ولو بخبر ضعيف. مع ان الدواعي إلى نقله كثيرة، لأنه مما تتوقف عليه عبادات المسلمين. وليس مثل أمر الخلافة التي تكون الدواعي إلى إخفائها كثيرة.

ثانياً: انه لا يناسب المجتمع وتكليم الناس على قدر عقولهم.

فان قلت: له ان يبين الوضع بعبارة عرفية. قلنا: هذا غير ما يفهمه الأصوليون من معنى الوضع.

ثالثاً: انه ﷺ ليس له حق التصدي للوضع كشارع، فان الوضع أسلوب لغوي لا شرعي. وليس أسلوبه ودينه ﷺ أسلوباً لغوياً ليتصدى للوضع، مع ان مشهور الأصوليين تصوروا تصديه للوضع بصفته شارعاً وهو خطأ.

الاحتمال الثاني: الوضع التعيني في كلامه واستعمالاته ﷺ.

ويرد عليه: مضافا إلى ما قلناه من الشك في التقدم والتأخر. فيكون من قبيل الشبهة المصدقية للمعنى المطلوب. اننا لا نحزض الوضع إلا في الزمن المتأخر من حياته ﷺ. وهو خلاف مقصود المشهور. لان أغلب القرآن الكريم يكون قد نزل قبل ذلك. فلا يمكن حمله على المعنى الحقيقي.

الاحتمال الثالث: وضع غيره بنحو الوضع التعييني. وهو اسوء الاحتمالات. ولم يحتمله أحد فضلا عن القول به.

الاحتمال الرابع: وضع القرآن الكريم لألفاظ العبادات. ونحن لا نجد وضعا تعيينا جعليا فيه. فغاياته: اما الوضع التعييني من كثرة الاستعمال أو الوضع بنحو الاستعمال.

اما الأول فلإمكان إنكار كثرة ورود هذه الألفاظ في القرآن الكريم بحيث تؤدي إلى نتيجة الوضع التعييني وارتفاع حكم المجاز. واما الثاني فسيأتي ما فيه من الإشكالات.

الاحتمال الخامس: الوضع التعييني في مجتمعه ﷺ الناشئ من كثرة مجموع الاستعمالات من قبله ﷺ ومن قبل أصحابه خلال عصره ﷺ.

وهذا أحسن الوجوه منطقيّة. إلا انه لا ينتج نتيجته إلا في زمن متأخر، مما يوجب مع يقين التقدم أو الشك فيه الحمل على المعنى اللغوي.

الاحتمال السادس: الوضع من قبله ﷺ على نحو الاستعمال، ويراد به النطق باللفظ بفرضين. أحدهما: استعماله في المعنى المطلوب كما في لفظ آخر. وثانيهما: الوضع لنفس المعنى المستعمل فيه اللفظ. ومن هنا سمي الوضع بالاستعمال.

وما قيل أو يمكن ان يقال في الإشكال عليه عدة وجوه:

الإشكال الأول: ما ذكره صاحب الكفاية رحمته من انه لا يكون استعمالا حقيقيا ولا مجازيا. اما انه ليس استعمالا حقيقيا فلأن الاستعمال الحقيقي هو الاستعمال فيما وضع له اللفظ. وهذا لم يوضع له في المرتبة السابقة على هذا الاستعمال.

واما انه ليس مجازيا، فلأن المجاز يكون مع العلاقة بين المعنى المجازي والحقيقي، فإذا كان المعنى الحقيقي غير موجود، لم تكن العلاقة معه موجودة، فلا يصح المجاز.

وما أجيب به أو يمكن ان يجاب عدة وجوه:

الوجه الأول: ما ذكره المحقق الخراساني نفسه، من ان مجرد الاستحسان في الاستعمال يكفي. وقد ثبت في الاستعمالات الصحيحة ما ليس حقيقة ولا مجازا، كاستعمال اللفظ وإرادة نوعه أو مثله.

الوجه الثاني: ما أجاب به الأستاذ المحقق: من ان الوضع دائما يكون متقدما على الاستعمال، على جميع المسالك في تفسير الوضع. إذن يكون استعمالا في المعنى الموضوع له.

وهذا غريب غايته: لوضوح ان مفروض هذا الوجه كون الوضع مسببا عن الاستعمال ومتأخرا عنه رتبة. ففرضه متقدما عليه من اجتماع النقيضين.

فان قلت: ان الاستعمال يكشف عن الوضع السابق. قلنا: انه على تقدير تسليمه فليس له مبرز، وهذا الاستعمال ليس مبرزا له، لأنه في طوله.

فان قلت: انه يكون استعمالا في المعنى الموضوع له إنأ.

قلنا: هذا قد يصح فيما إذا كان الوضع والاستعمال متحدين رتبة أو كان الوضع اسبق. وقد عرفنا تقدم الاستعمال رتبة على الوضع، فلا يتم ولا يكفي الاتحاد في الزمان، كما زعم.

والصحيح: ان تصور المشهور هو وضع لفظ مهمل للعبادات لم يسبق له الوضع. في حين ان الأمر ليس كذلك. فان له وضعاً لغوياً سابقاً، فيستعمله الشارع بما له من المعنى ويريد به التسبيب إلى الوضع الجديد. واما مع عدم وضعه السابق لأي معنى، وانسلاخه عن المعنى بالمرّة، فانه يتعذر فهمه لا محالة. ولا يكون عرفياً ولا عقلانياً.

الوجه الثالث: ما ذكره السيد الأستاذ من ان الاستعمال على قسمين: تفهيمي وغير تفهيمي، أي لمجرد الإعلام بالوضع. فان أريد الوضع بالاستعمال التفهيمي لزم الإشكال، إذ لا بد من علاقات المجاز وبدونه لا يكون الاستعمال مفهوماً. بل يلزم الدور لتوقف الوضع على الاستعمال التفهيمي، وتوقف الاستعمال التفهيمي على الوضع.

قال: ولكننا لا نريد إيجاد الوضع بالاستعمال التفهيمي، بل بالاستعمال الإعلامي بالوضع. ولا يتوقف الوضع على التفهيم. بل هو إيجاد الوضع بإيجاد اللفظ. واستعمالية الاستعمال غير متوقفة على الفهم. ولذا يمكن إيجاد الاستعمالات الغلط، كما لو قال الفرد: ماء وأراد الحجارة. إلا انه استعمال مستهجن.

والاستعمال غير التفهيمي لا يجب ان يكون مستندا إلى الوضع حقيقة، ولا إلى العلاقة مجازاً. لأنه لم يقصد به التفهيم بل الوضع. غاية الأمر انه استعمال مستهجن، وهنا ليس بمستهجن، لان الوضع هنا عقلاني. إذن فإيجاد

الوضع بالاستعمال أمر معقول .

ويمكن ان يجاب بعدة وجوه :

أولاً: ما قلناه من ان اللفظ ليس مهملاً قبل الإسلام، بل هو موضوع للعبادات، وإنما هذا الوجه مبني على المشهور، وقد ناقشناه .

ثانياً: ان الاستعمال التفهيمي والإعلامي هل يقترنان أو ينفصلان، فان اقترنا لزم وجود استعمالين عرفيين للفظ واحد وهو محال . ووحدة المعلول تدل على وحدة العلة، بمعنى ان وحدة المعنى المستعمل فيه تدل على وحدة الاستعمال .

وان انفرد الاستعمال التفهيمي فقد اعترف ﷺ باستحاله . وان انفرد الاستعمال الإعلامي كان مستهجنا، لأنه استعمال للفظ مهمل قبلاً . وليس هذا مقصوداً للأصوليين أصلاً . لأنهم قالوا: انه يقول: أقيموا الصلاة ويقصد الوضع . ومعناه وجود كلا الاستعمالين .

ثالثاً: ان هذا لا يكون استعمالاً، فان الاستعمال معناه إيجاد اللفظ وإرادة المعنى وليس إيجاد اللفظ فقط . وعليته للوضع ليس من قبيل المعنى كما هو معلوم، بل هو كالسبب التكويني له . وبتعبير آخر: ان المعنى المستعمل فيه في الألفاظ الاعتيادية ثابت في المرتبة السابقة على الاستعمال، وهنا يكون ثابتاً في الرتبة اللاحقة له، فلا يكون استعمالاً .

فان قلت: إذن، لم يلزم اجتماع استعمالين . قلنا: نعم، إلا اننا قلنا ذلك في الوجه السابق بناء على ذوقه ومسلكه .

مضافاً إلى ان المشهور لم يقصد اكثر من ذلك حين أشكل عليه بعدم

إمكان الاستعمال في المتأخر رتبة وان اتحد زمانا .

نعم، بهذا اندفع إشكال الشيخ الآخوند في الحقيقة والمجاز . لان إيجاد اللفظ تكويننا ليس لا بد من كونه اما حقيقة أو مجاز، غير ان هذا لا يكفي مع وجود إشكال آخر عليه .

الإشكال الثاني: على الوضع بالاستعمال .

ما ذكره المحقق النائيني من لزوم الجمع بين اللحاظين الآلي والاستقلالي . لان الاستعمال حقيقة إفناء اللفظ في المعنى بحيث تكون الألفاظ مفعولا عنها ومنظورا إليها نظرا آليا . والوضع يقتضي النظر إليها استقلالاً . فالجمع بين الوضع والاستعمال بإيجاد اللفظ يلزم الجمع بين اللحاظين وهو محال .

وما أجيبَ أو يمكن ان يجاب عليه عدة وجوه :

الوجه الأول: ما ذكره الأستاذ المحقق على مبناه في التعهد من ان اندفاع الإشكال يكون واضحا . إذ لا فرق بين إبراز التعهد بين ان يقول: وضعت: أو ان يكون المبرز هو نفس الاستعمال الدال عليه بالالتزام بمعونة القرينة .

وهذا غريب منه : لان المراد بالإمكان ليس وجوده مطلقا بل مقيدا في حدود التصور . فيرد عليه :

أولاً: ان الدلالة بالالتزام غير مقصودة للأصوليين، بل مرادهم المطابقة أو التضمن الذي هو من ضمن المطابقة . وهو الذي برهنوا على استحالته . مضافا إلى ان الاستعمال ليس له مثل هذه الدلالة الالتزامية على الوضع .

ثانيا: ان المفروض عدم القرينة، وإلا كان من تعدد الدال والمدلول ولا إشكال في مكانه .

الوجه الثاني: ما ذكره أيضا بناء على ان الوضع أمر نفساني مبرز باللفظ. بقوله: فلأن اعتبار الملازمة بين اللفظ والمعنى مقدم على الاستعمال بالضرورة. وان كان المبرز لذلك نفس الاستعمال مع نصب قرينة على ذلك.

وهذا أيضا غريب منه، لأكثر من إيراد:

أولاً: لعدم افتراض وجود القرينة، وإلا أمكن ذلك على كل المسالك، لتعدد الدال والمدلول.

ثانياً: انه اعترف ان الاقتران أو الملازمة بين اللفظ والمعنى سابقة بالضرورة على الاستعمال في الرتبة. أقول: في حين اننا نريد جعلها معلولة للاستعمال، فيلزم ان يتأخر الوضع عن نفسه برتبتين.

ثالثاً: انه على مسلك الوضع النفساني، هل ان هذه الملازمة بين اللفظ والمعنى نفسية فقط، أو مبنية باللفظ.

لا سبيل إلى الثاني، قبل الاستعمال على الفرض. واما الأول، فمن الواضح انه يكفي في الوضع ان تكون جهة نفسية غير مبرزة. إذن، فالملازمة اللازمة بالضرورة قبل الاستعمال باعترافه غير موجودة قبل الاستعمال في محل الكلام.

رابعاً: ان هذا ان سلمناه، فهو صادق في الألفاظ المهملة، لا في العبادات التي كانت شائعة ومستعملة، ويراد وضعها ثانياً لمعاني جديدة، لدى مفروض المشهور.

خامساً: ان جوابه هذا لا يصلح ان يكون جواباً على الإشكال، لان المهم في الإشكال هو استحالة الاستعمال باللحاطين، ولم يؤد الجواب إلى ما يكون

دليلا على إمكانه إطلاقا، بل كأنه أخذه مسلم الإمكان.

الوجه الثالث: ما ذكره الأستاذ المحقق أيضا: من إنكار الكبرى ولزوم ان تكون الألفاظ فانية في المعاني. قال: ومن هنا يلتفت المتكلم إليها كما يلتفت إلى المعاني. فكلاهما ملحوظ استقلالاً.

إلا ان هذا وحده لا يكفي للجواب، لان الوضع بالاستعمال، يحتاج وحده إلى لحاظ استقلالي للفظ بصفته عملية إنشائية مستقلة. فيلزم الجمع بين لحاظين استقلاليين في اللفظ. أو قل: يلزم استخدام اللفظ الواحد لمعنيين: أحدهما: معناه الأصلي. ثانيهما: استخدامه للوضع وهذا محال، لاستحالة اللحاظين في مرتبة واحدة.

فان قلت: انهما ليسا في مرتبة واحدة لتقدم الوضع على الاستعمال أو تأخره عنه على الاختلاف السابق.

قلنا: هذا يرفع الاستحالة العقلية لا العرفية. وبتعبير آخر: انه هناك لحاظ استقلالي واحد جزما عرفا، ينتج أمرا واحدا، هو اما الاستعمال في المعنى أو الاستعمال في الوضع، ولا يمكن الجمع بينهما، على ان هذا الاستعمال خارج عن الطريقة العرفية فلا يحمل عليها اللفظ.

هذا، مضافا إلى كون الاستعمالين في رتبة واحدة، بناء على الكلام السابق منه.

فان قلت: ان الواضع هو النبي ﷺ وهو أدق الناس نظرا.

قلنا: نعم: إلا انه خاطبنا بصفته عرفيا وبصفتنا عرفيين، فلا يمكنه ان يتخذ طريقا خارجا عن المألوف عرفا.

والمحذور في الجمع بين لحاظين استقلاليين من جهتين:

الجهة الأولى: من جهة اللاحظ، وهو ان النفس يستحيل ان تتوجه إلى أمرين مستقلين توجهين استقلاليين في نفس الوقت. كما قال سبحانه ﴿مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِنْ قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ﴾ أي التفاتين وإحساسين.

الجهة الثانية: من جهة الملحوظ، من حيث ان الملحوظ الواحد الشخصي لا يتعلق به في نفس الوقت إلا لحاظ واحد شخصي، ويستحيل ان يتعدد.

اما بدليل ذوقي هو ان المعلوم عين العلم والعلم غير المعلوم، إذن، فالمحوظ عين اللحاظ، فإذا تعدد اللحاظ تعدد الملحوظ.

واما بدليل أصولي باعتبار ان اللحاظ بمنزلة المحمول والملحوظ موضوعه. ويستحيل ان يكون شيء ما موضوعا لمحمولين في نفس الوقت.

فان قلت: انه واقع، والوقوع دليل الإمكان، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾. قلنا: هذا بتقدير تكرار العامل أو العطف.

وأجاب السيد الأستاذ على هذا الإشكال في الجمع بين اللحاظين على مسالك ثلاثة في الوضع:

أولاً: بناء على مسلك الأستاذ المحقق، فان الوضع في عالم النفس والاستعمال في عالم اللفظ، فلم يجتمعا في عالم واحد، فلا محذور.

أقول: وهذا غريب: لما قلناه: من ان ما في عالم النفس وحده لا يكفي، إلا ان يكون له مبرز، وليس هناك مبرز إلا الاستعمال فيعود الإشكال.

ثانياً: على مسلك المشهور في الوضع. قال: ان هناك استعمالين طوليين

رتبة، والمستعمل فيه الأول هو المعنى، والمستعمل فيه الثاني أمر تصديقي هو العلاقة الوضعية. والمستعمل في الأول هو ذات اللفظ وفي الثاني هو عملية الاستعمال، يعني استعمال الاستعمال وهو أمر تصديقي.

ومنه يظهر ان الاستعمال في الأول آلي وفي الثاني استقلالي ولا محذور.

وينبغي التسالم بعد كل ما عرفناه ان هذا خلاف الظاهر، بعد فرض عدم القرينة حتى لو كان ممكنا. مضافا إلى عدم إمكانه لأكثر من وجه:

أولاً: لان الاستعمالين الطوليّين يحتاجان إلى قصدين طوليين، على ان ينطبق القصدان على فعلين لا على فعل واحد، والمفروض ان الفعل هنا واحد، وهو النطق باللفظ فقط.

ثانياً: انه يعترف ضمنا ان اللحاظ الاستقلالي لم يتعلق باللفظ بل بالاستعمال. فيخرج عن محل الكلام، لان إشكال المحقق النائيني إنما هو على تعلقه باللفظ.

ثالثاً: بناء على مسلكه من الوضع التكويني. قال: انه لا يحتاج إلى لحاظ اللفظ ولا المعنى استقلالا، بل يحصل من دون التفات إلى اللفظ والمعنى أصلاً. ولذا قد يحصل القرن بين اللفظ والمعنى بلا واضح أصلاً. وقد يحصل من كثرة الاستعمالات.

وهذا أغرب الوجوه: لأنه لا صغرى له قطعاً، لأنه **فَلَيْسَ** تحدث خلاله عن الوضع التكويني لأصل اللغة. ولا يمكن شموله إلى الوضع بالاستعمال. فان الاستعمال ومعلولاته من الأمور القصدية لا التكوينية. ولا معنى لحصوله تكويناً بدون قصد بالضرورة.

مضافا إلى ما قاله من تحقق الوضع بدون واضح . فان تم ذلك بالأصوات الطبيعية، لم يتم في الألفاظ المركبة قطعاً.

كما ان هناك اشكالات أخرى بناء على ما ذكره السيد الأستاذ بناء على مسلك المشهور:

أولاً: انه قال: انه في المرتبة السابقة يوجد استعمال اللفظ في المعنى . فما هو هذا المعنى . هل هو باعتبار وضع سابق . كلا، فان المفروض عدمه . أم باعتبار الوضع اللاحق، وهو لازال غير موجود، لان المفروض تأخر عملية الوضع عن هذا الاستعمال رتبة، فلا يكون الاستعمال فيه حقيقياً ولا مجازياً، فيكون غلطاً.

ثانياً: ان لحاظ الاستعمال استقلالاً في المرتبة الثانية، هل يراد به الاستعمال دون اللفظ المستعمل فيه أو معه . لا سبيل إلى الأول . إذ لا معنى للاستعمال دون المستعمل فيه وهو اللفظ . وان كان بلحاظه: فالمفروض لحاظه فانها، فكيف ينظر إليه مستقلاً، وهل هو إلا الجمع بين اللحاظين .

فان قلت: انهما في رتبتين . قلنا: الامتناع هنا إنما هو في الوحدة في الزمان، لأنه مانع نفسي لا عقلي .

فان قلت: ان متعلق اللحاظ الآلي هو اللفظ ومتعلق اللحاظ الاستقلالي هو الاستعمال فلم يتحد المتعلق .

قلنا: يراد بالاستعمال استعمال نفس اللفظ الملحوظ آلة لاستعمال آخر . والمفروض ان اللفظ ملحوظ من خلاله كما سبق .

ثالثاً: ما ذكره من ان التسيبب بالاستعمال إلى الوضع أمر تصديقي وليس

تصورياً .

وهذا وان كان لطيفاً ذهنياً، إلا ان الأمر التصديقي يعني جملة أو قضية ذات نسبة ل يتم التصديق من خلالها بان هذا ذاك، فأين الجملة هنا. والمفروض عدم القرينة، ولا تعدد الدال والمدلول.

ولو عبّر بالسبب التكويني، لكان افضل من التصديقي، لان السبب التكويني قد يكون تصورياً أيضاً، كالنار.

إلا انه يرد عليه: أولاً: انه إرادي على المفروض لا تكويني.

ثانياً: انه مما لا دليل عليه إثباتاً، مع الخلو عن القرينة على المفروض.

ثم ان الأستاذ المحقق يقول: ان الوضع التعييني في زمنه غير بعيد.

وجوابه:

١ - انه مقطوع العدم لأنه لو كان لوصل ولو بخبر ضعيف ولم يصل.

٢ - انه لا ينسجم مع مسلكه في الوضع، وهو التعهد. أو يكون كل فرد من أهل اللغة متعهداً وواضعاً. فلا معنى لصدوره من واحد بعينه.

٣ - انه مشكوك التاريخ. ومعه لا يمكن حمل النصوص المشكوكه التقدم أو التأخر عليه.

فقد أتضح ان الوضع بالاستعمال باطل لعدة وجوه: أهمها اثنان:

الوجه الأول: إثباتي، وذلك انه يحتاج إلى قرينة. والمفروض عدمها. وبدونها كيف نستطيع العلم بان المتكلم في صدد الوضع أصلاً.

الوجه الثاني: ثبوتي، وهو ان الاستعمال ان لم يكن في أي معنى سابق، لم يكن استعمالاً، كما سبق ان قلنا، وان كان استعمالاً في وضع سابق، كان من النقل لا من الوضع الجديد كما هو المفروض في هذه المسألة.

وان كان استعمالاً في نفس المعنى الذي يراد الوضع له: لزم تقدم المتأخر وتأخر المتقدم. لان الاستعمال يتوقف على الوضع لأنه لا يكون استعمالاً حقيقياً بدون. والمجاز هنا غلط لعدم الوضع السابق، والقرينة على الفرض.

والوضع يتوقف على الاستعمال، لتعذره بدون معنى أصلاً وانحصار المعنى في المعنى الموضوع له اناً، فيلزم الدور، فيكون استعمالاً محالاً. ومن هنا تنتفي احتمالات الوضع الإستعمالي، قرآناً، وسُنَّةً واجتماعياً.

مضافاً إلى ان هذا الوضع بالاستعمال، متى حصل منه ﷺ ليحمل النصوص الأخرى عليه. إذ يكفي ان نشك في تأريخه مع احتمال تأخره. فتبقى النصوص مجملة، لعدم جريان الاستصحابيين (الاستصحاب المنتج لتأخر الوضع، والاستصحاب المنتج لتأخر الاستعمال) لانتفاء المقتضي، لكونهما مثبتين، أو لوجود المانع، وهو التعارض. وعلى أي حال، لا ينتج الوضع بالاستعمال شيئاً في مصلحة ثمرة هذا البحث.

ثمره الحقيقة الشرعية:

وهي حمل ألفاظ العبادات على معانيها الشرعية على تقدير ثبوت الحقيقة الشرعية، وعلى معانيها اللغوية على تقدير عدمها.

وهذا يتوقف على أمور:

الأمر الأول: عدم ثبوت الوضع في العصر السابق على الإسلام مباشرة،

وقد قلنا بثبوته، فالألفاظ مستعملة في نفس المعنى على كل حال.

فان قيل: كلا. لان الموضوع له وان لم يكن هو المعنى اللغوي بل
المتشعري، إلا انه يختلف عن المعنى الإسلامي. اما لأنه من قبيل الاستعمال
في الجامع، أو من قبيل الاستعمال في حصة أخرى. وعلى أي حال
فالاختلاف حاصل.

قلنا: ان الاستعمال في الحصة الأخرى غير الإسلامية غير محتمل. واما
استعماله في الجامع فهو كاف، لأننا لا نريد فهم جميع التفاصيل من لفظ واحد
قطعا.

فان قيل: ان استعمال اللفظ الموضوع للجامع في الحصة مجازي، أو
بمنزلة المجاز، لأنه يحتاج إلى قرينة مفقودة على الفرض.

قلنا:

أولاً: انه يمكن وكفي ان يكون استعمالاً في الجامع دون الحصة.

ثانياً: ان القرينة موجودة اما حالا أو مقالا.

ثالثاً: اننا ننكر احتياجه إلى قرينة، بل هو استعمال حقيقي في الحصة.

الأمر الثاني: انه يتوقف بعد التنزل عن الأمر الأول على ثبوت الوضع
خلال عصر النبي ﷺ بنحو من الأنحاء، وانه حصل خلاله لا في نهايته، وإلا
تعين الحمل على المعنى اللغوي في الجميع. كما سبق في المناقشات.

الأمر الثالث: ان نحتمل ان يكون الاستعمال لغوياً أو شرعياً ليكون قيام
الحجة على الحقيقة الشرعية، معينا له اعني الاستعمال الشرعي.

واما لو أحرزنا بكل صورة ان الاستعمال كله كان في المعنى الإسلامي، سواء كان مجازا أو حقيقة، ولو باعتبار القرائن الحالية ونحوها، كما هو كذلك. إذن، تنتفي الثمرة أيضا، كما هو كذلك. وقد نسب هذا الوجه إلى المحقق الثاني رحمته الله.

الأمر الرابع: يتوقف على ان يكون قد وردنا عن غير طريق الأئمة عليهم السلام، عن النبي صلى الله عليه وآله بعض الأخبار. واما مع عدم ورودها، فالثمرة منتفية. وقد نسب هذا الوجه إلى الأستاذ المحقق.

وجوابه من وجوه:

الوجه الأول: ان الأخبار قد وردت عن النبي صلى الله عليه وآله كذلك قطعا. بل هو كثير لو لاحظنا أخبار العامة، ولا حاجة إلى ان تكون معتبرة. فان فهم الألفاظ لا يتوقف على صحة السند، فتأمل.

الوجه الثاني: انه قد وردت أخبار معتبرة عن النبي صلى الله عليه وآله عن طريق الأئمة عليهم السلام وهذا يكفي، وخاصة وان الأصل هو النقل باللفظ لا بالمعنى عنه صلى الله عليه وآله ليحمل على المعنى التشريعي.

الوجه الثالث: ان الثمرة غير منحصرة بالنبي صلى الله عليه وآله بل تشمل بعض المعصومين كأصحاب الكساء سلام الله عليهم. فان الحقيقة التشريعية لم تثبت قبل زمان الإمام الباقر عليه السلام.

الوجه الرابع: ما ذكره السيد الأستاذ، من ان الثمرة غير منحصرة بالأخبار بل تشمل القرآن الكريم. وهو موروث ليس عن طريق الأئمة عليهم السلام فقط. بل عن النبي صلى الله عليه وآله جيلا بعد جيل لفظا ومعنى.

فان قلت: انه ليس موروثا لفظا، لكثرة القراءات فيه . قلنا: جوابه من وجهين:

أولاً: انه يجاب بما يجاب به على القراءات، من حيث انها غير منافية مع انحفاض ألفاظ القرآن . وليس هذا محل بحثه .

ثانيا: لو تنزلنا فالمقدار المتفق عليه منها كاف في تحقق الشمرة .

الأمر الخامس: انه يتوقف على ثبوت الوضع الشرعي في أول عصر النبوة بحيث نحرز صدور النص بعده .

واما إذا شككنا تعارض الاستصحابين، فلا يجريان، اما لعدم المقتضي أو لوجود المانع، كما سبق . ولا يفرق في ذلك بين ما إذا علمنا التأريخ أو جهلناه، على اننا نجهل كلا التأريخين أكيدا .

إلا ان يكون الاستصحاب بمنزلة الأمانة العقلانية، وهي هنا البناء على الوضع الأول، ولو باعتبار ما يسمى بأصالة ثبات اللغة، المنتجة لاستمرار الوضع السابق وعدم تبدله، فيكون على الخلاف أدل .

الأمر السادس: يتوقف على إحراز عدم القرينة، فان احتملناها أو أحرزناها، لم نحرز كونه استعمالا حقيقيا لثبت الحقيقة الشرعية .

فان قلت: انها قرينة على الحصة، فلا تنافي الاستعمال الحقيقي .

قلنا: اننا أحرزنا أو احتملنا جامع القرينة الأعم من كونها قرينة على إرادة الحصة أو على إرادة المجاز .

وبتعبير آخر: اننا أحرزنا الاستعمال في المعنى الشرعي الإسلامي بقرينة،

على الفرض، ولم نعلم كونها للحصة أو للمجاز. ومع احتمال القرينة، فضلا عن إحرازها، لا يمكن إثبات الحقيقة الشرعية.

وعلى هذين الاحتمالين الأخيرين: ان كان المراد إثبات الحقيقة الشرعية بعنوانها لم تثبت. وان كان المراد إثبات وجودها من عدمها، كفى ذلك في إثبات عدمها.

هذا مضافا إلى اننا هل نتكلم عن ثبوت الحقيقة الشرعية لنا أو لهم اعني الجيل المعاصر للنبي ﷺ؟ اما هم فيكفيهم الوجدان الحاضر لهم في ذلك الحين، كما أشرنا.

واما نحن فالأصول كلها نافية للحقيقة الشرعية، مما يجري بدون معارض، سواء كان عقلايا أو شرعيا، كأصالة ثبات اللغة وأصالة عدم النقل وأصالة عدم الوضع لو تمت، واستصحاب عدم الوضع إلى زمان إحرازه.

فان قلت: انه مثبت وان لم يكن متعارضا. قلنا: هذا فرع ألا يكون موضوعه ذا اثر شرعي. والظاهر ان ذا الأثر الشرعي المطلوب هنا هو الأعم من المباشرة والتسيب، بان يكون معلوله ذا اثر شرعي. وهو هنا كذلك.

أو نقول: ان نفس الظهور ذو اثر شرعي لجواز نسبته إلى المعصومين عليهم السلام. نقول: قال الإمام عليه السلام.

نعم، هذا لا يكون ثمرة للحقيقة الشرعية بل يكون دليلا على عدمها.

مبحث الصحيح والأعم

يقع الكلام في الصحيح والأعم من عدة جهات:

الجهة الأولى: في ارتباط البحث بالبحث السابق عن الحقيقة الشرعية وملاحظة النسبة بين موضوعهما.

حيث قالوا: انه لاشك ان هذا البحث يتحصل مع صحة الحقيقة الشرعية. حيث يقال: ان الشارع المقدس وضع الألفاظ لخصوص الصحيح أو للأعم من الصحيح والفاسد. حتى قال الأستاذ المحقق: ان هذا هو قدره المتيقن. وإنما الخلاف فيما زاد على ذلك. يعني انه يمكن ان يبدأ البحث عن الصحيح والأعم فيما إذا لم تثبت الحقيقة الشرعية. واما مع ثبوتها في الصحيح فلا بحث هنا.

وعلى أية حال، فالمباني على هذا التقدير اعني بناء على نفي الحقيقة الشرعية عديدة:

المبنى الأول: الحقيقة التشريعية. وهو الوضع بعد عصر النبوة. وفيه يأتي الخلاف فيما صدر من الأئمة عليهم السلام، من الوضع للصحيح أو للأعم، أو لم يصدر أي وضع.

المبنى الثاني: الحقيقة التشريعية السابقة على الإسلام.

وفيه يأتي الخلاف نفسه، لأنهم يومئذ بصفتهم متشعبة يدركون الفرق بين الصحيح والفاسد. ففي إمكانهم وضع اللفظ لأي منهما.

لا يقال: ان ما هو صحيح عندهم ليس بصحيح عندنا.

فانه يقال: انه يكفي الوضع للصحيح بعنوانه فيشمل ما هو صحيح عندنا.

لا يقال: ان استعمالنا لمعنى الصحيح عندئذ يكون استعمالا في الحصة، واستعمال اللفظ الموضوع للكلي في الحصة مجاز.

فانه يقال: كلا. ليس مجازا إلا إذا كان استعمالا في الحصة بحددها، يعني بشرط لا عن الزيادة. واما الاستعمال في المطلق فهو استعمال حقيقي بالضرورة. كما في قولنا: زيد إنسان.

المبنى الثالث: الحقيقة اللغوية: بمعنى وضع أهل اللغة ألفاظ العبادات للصحيح أو للأعم من الصحيح والفاسد.

لا يقال: ان الحقيقة اللغوية أو الأوضاع اللغوية لا يتصور فيها الصحيح من الفاسد.

فانه يقال: انه يمكن ان يجاب بوجوه، منها:

أولاً: ان العرف يفهم معنى الصحيح والفاسد في الماهيات العرفية. كل ما في الأمر من الفرق: ان الفاسد ليس بمعنى الفاسد لدى المتشعبة وهو عدم المطابقة للأمر. بل بمعنى النقص العرفي. غير ان عدم المطابقة للأمر، هو نحو من النقص أيضا.

ثانياً: ان هذا الكلام لو تم فهو برهان على ان الموضوع له لغة هو أحد

الوجهين: اما الصحيح أو الفاسد. لأننا اما ان نقول: ان ما طابق الماهية العرفية فهو صحيح. واما ان نقول: ان الماهية العرفية اعم مما نعلمه صحيحا ونعلمه فاسدا. أو نقول ان الفاسد اللغوي والفاسد الشرعي واحد، وهو النقص، غير ان ميزان النقص يختلف فيما بينهما.

المبنى الرابع: المجاز: وهو يأتي في عدة صور:

الصورة الأولى: فيما إذا لم يوضع اللفظ للعبادة أو ما يعتمها أصلا. فيكون استعماله فيها مجازا لا محالة.

الصورة الثانية: إذا كان استعمال اللفظ الموضوع للكلي في الحصة مجازا، مع عدم ثبوت الحقيقة الشرعية. فيكون مورد الكلام من قبيله، لكون الصحيح حصة من المعنى الموضوع له، أو الأعم كذلك.

الصورة الثالثة: فيما إذا ثبتت الحقيقة المتشريعة، دون الحقيقة الشرعية، ويكون الحال اللغوي السابق عليها قبل الإسلام هو عدم الوضع أصلا أو الوضع اللغوي للصحيح بحده. بحيث يكون الاستعمال في الشكل الإسلامي في عصر النبوة في الصحيح والفاسد مجازا.

إلا ان الصحيح: ان الأثر لا يترتب على الوضع للصحيح أو للأعم، وإنما يترتب على الاستعمال في أحدهما سواء كان حقيقة أو مجازا.

وهذا يترتب عليه عدة نتائج:

النتيجة الأولى: انفكاك الباحثين، أعني مبحث الحقيقة الشرعية من ناحية، ومبحث الصحيح والأعم من ناحية أخرى. لعدم توقف الفهم على جريان أصالة الحقيقة، لوجود القرائن المحتمة من الحالية والمقالية دائما.

النتيجة الثانية: عدم احتمال الاستعمال في الفاسد أو فيما يشمله. بل الأوامر الشرعية دائماً موجهة إلى الصحيح. ويراد بها الأوامر التكليفية، كالمعلقة بالعبادات مثل: أقيموا الصلاة. لا الأحكام الوضعية المتعلقة بالماهيات العرفية كالبيع والإجارة.

النتيجة الثالثة: ان الصحيح حصة من الأعم. فيكون الاستعمال في الصحيح على كلا التقديرين استعمالاً حقيقياً، يعني سواء كان الوضع للصحيح أو للأعم. إلا ان يدعى عدم الوضع أصلاً، وهو غير محتمل.

النتيجة الرابعة: ان التمسك بالإطلاق غير تابع للوضع، بل هو تابع للمعنى المستعمل فيه. مع جريان مقدمات الحكمة في حال المتكلم. وليس من مقدمات الحكمة: الاستعمال في المعنى الحقيقي. وإنما المراد الشمول بالإطلاق للحصة المشكوكة، كيف كان، ولو بتعدد الدال والمدلول، أعني المجاز مع قرينة.

إذن، فما قاله الأستاذ المحقق من انه بناء على ثبوت الحقيقة الشرعية، يكون القدر المتيقن ثبوت هذا المبحث، يعني الصحيح والأعم، ليس بصحيح.

وعلى أي حال، فالصيغة المعقولة للاستعمال المجازي عدة وجوه:

الوجه الأول: ما قاله صاحب الكفاية رحمته من تطبيق فكرة ما أسماه بالمجاز الأولي والمجاز الثانوي.

فالصحيح يقول: ان العلاقة اعتبرت للصحيح أولاً، ثم اعتبرت العلاقة بين الصحيح والأعم. والأعمي يقول العكس. فالعلاقة الأولى هي المجاز الأولي والعلاقة الثانية هي المجاز الثانوي، أو سبك مجاز في مجاز.

وقد استشكل عليه الآخوند نفسه، بإحدى صيغتين:

الصيغة الأولى: ما هو ظاهر الكفاية من ان هذا يحتاج إلى إثبات في ديدن الشارع في مطلق الألفاظ الموجودة أو المستعملة في العبادات. وهو ما يتعذر عليهم إثباته، سواء على الصحيح أو على الأعم.

الصيغة الثانية: ما ذكره السيد الأستاذ قلج من فهمه للكفاية، من ان هذا يسد باب النتيجة المطلوبة للقول بالصحيح أو الأعم. لان المطلوب هو حمل اللفظ على الصحيح أو على الأعم. فان وجدت قرينة صارفة عن المعنى اللغوي، ولم توجد قرينة معينة لأحدهما كان اللفظ مجملاً، لان كليهما مجاز، وليس لأحدهما ظهور في المعنى الحقيقي.

أقول: أولاً: هذا خلاف ظاهر عبارة الكفاية، بل ظاهرها ما ذكرناه في الصيغة الأولى. فراجع عبارته.

ثانياً: ان للخصم ان يقول انه مع وجود القرينة الصارفة يتعين المجاز الأولي منهما، لا انه يتعين الإجمال. لان المجاز الأولي والثانوي ليسا في مرتبة واحدة بل في مرتبتين. فتتعين المرتبة الأولى ما لم تقم قرينة أخرى على المرتبة الثانية والمفروض عدمها.

وعلى أي حال فإذا اعتبرنا ذينك الصيغتين كإشكالين على اصل الوجه، وصلت النوبة إلى:

الإشكال الثالث: وهو ما ذكره السيد الأستاذ، من اننا لا نتعقل قيام المناسبة بين المعنى اللغوي والأعم، لا بينه وبين الصحيح. لان الصحيح أحد أفراد الأعم فالمناسبة مشتركة. وإنما تكون مسألة المجاز الأولي والثانوي في مجازين متغايرين أو متباينين بحيث لا تكون العلاقة مع أحدهما علاقة مع

الآخر.

أقول يرد عليه: أولاً: انه في الحقيقة اختيار لأحد الوجهين، وليس سدا لباب النزاع. لان العلاقة مع الصحيح بحده ليس علاقة مع الأعم وان كان العكس صحيحا.

ثانياً: ان ما يقوله من ان الصحيح أحد أفراد الأعم ليس بصحيح، بل الصحيح حصة من الأعم. ومن الواضح ان العلاقة مع اصل الماهية لا تعني العلاقة مع الحصة عرفا، وان عنتها بالدقة المنطقية.

فما هو مربوط بالإنسان كالضحك لا معنى عرفا لربطه بالإنسان العراقي أو العالم أو الفقير أو غيرهم. بل يحتاج الحال إلى علاقة أخرى تحتاج إلى قرينة أخرى. ليختص الحديث بالحصة.

فمن تمامية هذين الإيرادين يتبين إمكان المجاز الأولي من كلا الطرفين ويكون الآخر ثانويا.

الوجه الثاني: - للصيغة المعقولة للاستعمال المجازي -

ما نسب في كلام السيد الأستاذ إلى المحقق الأصفهاني رحمته.

وحاصله: انه إذا وجدت قرينة صارفة عن المعنى اللغوي، فالصحيح يقول: بان لفظ الصلاة مستعمل في الصحيح دائما، وإذا أريد الأعم، فلا بد من تنزيله منزلة الصحيح. يعني تنزيل الشرط أو الجزء المفقود منزلة الموجود. لا ان اللفظ يكون مستعملا في الأعم ابتداء.

والأعمي يقول: ان اللفظ مستعمل في الأعم أو في الجامع الأعمي. وحين يريد المتكلم خصوص الصحيح، فلا بد من إقامة قرينة عليه بنحو تعدد

المدال والمدلول. فالعناية على كلا التقديرين مقبولة.

وأجاب السيد الأستاذ على ذلك: ان كلا العنايةين غير صحيحة، اما العناية الأولى، فهو كذب واضح وغير عرفي، لأنه قد يراد الفاسد بما هو فاسد. كقولنا: الصلاة الفاسدة. ولو نزل الفاسد منزلة الصحيح لقل ان الصلاة صحيحة.

واما العناية الثانية: فلان نسبة لفظ الصلاة إلى الأعم والصحيح على حد واحد، لان كليهما مجاز. فما هو المبرر العقلاني ليستعمل اللفظ في الأعم ويريد الصحيح بدال آخر، مع انه يمكنه ان يريد الصحيح ابتداء.

إلا ان هذا الجواب بكلا شقّيه غير تام:

اما الشق الأول: فلان تنزيل الفاسد منزلة الصحيح يتبع فاعل التنزيل. فان كان المنزل هو الشارع، كان الفرد لا محالة، واما إذا كان المنزل هو الفرد، للحاجة اللغوية لا اكثر. فيكون المعنى: ان الصلاة المدعاة الصحة فاسدة.

واما الشق الثاني: فلأن الصحيح حصة في الأعم، والمفروض على الأعم انه اقرب إلى الحقيقة، إذن يحتاج الاستعمال في غيره إلى كلفة زائدة.

صحيح ان كليهما مجاز، إلا ان أحدهما اشدّ مجازية من الآخر. وحيث ان الأعم هو الأقل مجازية، احتاج إلى قرينة واحدة صارفة، ويحتاج الصحيح الأبعد - على الفرض - إلى قرينتين، وهي تعيين الحصّة.

إلا ان اصل هذا الوجه ليس بصحيح، لان المسألة ليست اختيارية أو ذوقية في اختبار الصحيح أو الأعمي. بل المسألة واقعية.

وفي الواقع اللغوي، وبعد الاعتراف بان المسألة مجازية، لا يبقى أي دليل

على ان الأعم هو الأقرب إلى المعنى الحقيقي أو ان الصحيح هو الأقرب. لوضوح انه لا دخل للصحة الشرعية في الاستعمالات اللغوية، كما لا دخل للبطلان فيها أيضا. وصورة العمل عرفا محفوظة على كلا التقديرين. نعم لو لم تكن محفوظة لكان وجهها. إلا ان غير المحفوظة أيضا ينقسم إلى صحيح وباطل شرعا. فليس كل أفرادها باطلة ليكون ابعد عن الحقيقة.

هذا، مضافا إلى ان كلتا العنيتين اللتين ذكرهما غير عرفية، لا تنزيل الفاسد منزلة الصحيح، ولا الحاجة إلى قرينتين للتعبير عن الفرد الصحيح مجازا، ومعه يكون هذا الوجه ساقطا.

الوجه الثالث: ما ذكره السيد الأستاذ من اننا نسأل الصحيح والأعمي، هل ينكر ان الوضع في زمن النبي ﷺ فقط أو فيه وفي زمن الأئمة عليهم السلام أيضا. فان كانا منكرين للحقيقة الشرعية، وهو الوضع في زمن النبي ﷺ خاصة، وقع الكلام في الوضع المتشرع بعد ذلك. وهذا نزاع معقول في نفسه وان اختلف زمانه. لان حديثنا في العلاقة مع الحقيقة الشرعية لا المتشرعية.

وان أنكر الوضع المتشرع أيضا، فيمكن تصوير النزاع، كما أشار إليه صاحب الكفاية، من وجود قرينة عامة على المعنى الشرعي لكل مورد لذاته. ويختلفان في مدلول هذه القرينة. فالصحيح يقول: انها قرينة على مجموع الأجزاء والشرائط التي يكون بها العمل صحيحا. والأعمي يقول: بأنها الأجزاء والشرائط الرئيسية.

فان قلت: انه لا مدرك في الكتاب والسنة لهذه القرينة العامة.

قلنا: ان لها مدركا، وهو التبادر، لأنه حين تقوم القرينة على عدم إرادة المعنى الحقيقي. ترى ماذا يتبادر لنا من هذين الأمرين. والتبادر كما يكشف

عن المعنى الحقيقي، يكشف عن القرينة العامة الإرتكازية.

إلا ان هذا لا يتم لعدة أسباب:

الجواب الأول: اننا في التبادر قلنا: انه بعنوانه ليس بحجة، وإنما الحجة هو الاقتران الكامل. وهذا لا يكون إلا في الوضع.

فان قلت: فان الاقتران الكامل يكون مع القرينة. قلنا: أولاً: هناك اختلاف نوعي بين الاقترانين، الحقيقي والمجازي بالارتكاز المتشعري. فإذا دل الدليل على حجية أحدهما لم يشمل الآخر.

ثانياً: ان التبادر إنما نلجأ إليه مع عدم غيره، واما في صورة وجود القرينة فيكون المورد من باب تعدد الدال والمدلول. فيكون الاعتماد عليه لا على التبادر.

فان قلت: فان التبادر هنا مستعمل لا لفهم الظهور المجازي، بل لمدلول القرينة العامة فلا يكون من تعدد الدال والمدلول.

قلنا: هذا كاف في البطلان. لان التبادر في غير الظهور مما لا دليل على حجيته.

ثانياً: انه قال: ان مدلول القرينة هو المعنى الشرعي الذي هو الجامع الصحيحي أو الجامع الأعمي. وهذا لعله سهو منه، إذ لا معنى لان تكون القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي ذات مدلول من هذا القبيل. بل القرينة الصارفة بمنزلة العلة لفهم المجاز. وهذا بمنزلة المعلول، أي المجاز المفهوم من القرينة.

أو قل: هذا خلط بين القرينة ونتيجتها. أو بين العلة والمعلول. ولو أراد

هذا المعنى بدون قرينة صارفة، لكان قد أراد المعلول بدون علة، أي أراد المجاز بدون قرينة، فيكون غلطا. وهو **فذلك** وان كان لا يرى كون ذلك غلطا كما سبق إلا انه سبق نقاشه في ذلك.

ثالثاً: انه لا دخل للمقدمة التي ذكرها في المطلب، من ان الصحيح والأعمى هل ينكرون الوضع مطلقاً أو خصوص الوضع في زمن النبي ﷺ. وقد ربط الوضع بإنكار الوضع مطلقاً.

مع العلم انه يأتي نفس التقريب لزمن النبي ﷺ فيما وردنا عن ذلك الزمن من نصوص، ولا ننسى ان القرآن الكريم ورد كله في ذلك الزمن.

رابعاً: ان هذا الوجه يختلف عن قول صاحب الكفاية الذي قال بضرورة وجود قرينتين وعدم كفاية الواحدة. نعم، لو كان أحدهما اقرب إلى المعنى الحقيقي كان فقط محتاجاً إلى قرينة واحدة. وهي غير القرينة العامة التي تحدث عنها، وكان الآخر محتاجاً إلى قرينتين.

ثم ذكر في جوابه اننا كيف نبرهن على ان هذا اقرب إلى المعنى الحقيقي أو ذاك. في حين لم يرد ذلك في أي دليل.

فان قصد **فذلك**: بأنه اقرب إلى المعنى الحقيقي، فهذا غير عرفي وغير شرعي. وان كان ليس بأقرب كانا معاً متساويين بالنسبة إليه. فيحتاج أحدهما إلى تعيين بقرينة ثابتة. ولازم ما قاله: انه يحتاج كلاهما إلى قرينتين، كما قال الآخوند وهذا أيضاً خلاف الوجدان كما سبق.

الجهة الثانية: الكلام في معنى الصحيح.

أولاً: وبدون تكرار ما في مصادر الفقهاء والمتكلمين واضرابهم. فان

الصحة يمكن ان تكون على ثلاثة مستويات :

الأول : ملاحظة نسبة الشيء إلى ما يوجد في المرتبة السابقة عليه .

الثاني : ملاحظة نسبته إلى ما هو متأخر عنه .

الثالث : عدم ملاحظة نسبته إلى شيء بل إلى ذاته فقط .

والأول: مثل ملاحظة نوعه أو جنسه أو صنفه أو فصله . اما الأمور الحقيقية من ذلك، أو الانتزاعية أو العرفية . فما كان واجدا للشرائط منها كان صحيحا، وإلا كان فاسدا .

والثاني: يختلف باختلاف ما هو سبب له . فقد يكون تكوينيا، كإنبات المطر للزرع . وقد يكون اعتباريا أو عرفيا كاحترام المنتج للصدقة . وقد يكون شرعيا كإسقاط الأمر للإعادة أو القضاء أو موافقة المأتي به للمأمور به أو موافقة الشريعة ونحو ذلك .

فان قلت: فان هذه أمور متقدمة عليه لا متأخرة عنه . قلنا: نعم، إلا ان الأثر متأخر وهو الموافقة أو الإسقاط .

والثالث: هو ما قاله الشيخ الآخوند والمحقق الأستاذ (قدس سرهما) ما من عنوان التمامية، يعني الجامع لكل الشرائط والأجزاء والفاقد لكل الموانع والقواطع .

وهذا وان اندفع به إشكال القسم الثاني الآتي، وهذا هو مقصودهم، إلا انه واضح الاندفاع لعدة اشكالات .

الإشكال الأول: ان الفرد قد يكون بسيطا ليس له أجزاء وشرائط كما قال السيد الأستاذ . وهو صحيح . والسرفيه: اننا ننسبها إلى عللها أو معلولاتها .

ولو قصرنا النظر إلى نفسها لم يصدق عنوان الصحيح والفاقد. كما سنوضح.

الثاني: ما قاله السيد الأستاذ من ان كل شيء في ذاته فهو صحيح جامع الأجزاء وشرائط ذاته.

وجوابه: ان هذا مع قصر النظر على ما في الذات، إلا ان هذا الاقتصار غير عرفي بل غير عقلي. إذ العرف والعقل ينسب الشيء إلى علته ومعلولاته. فنعرف صحته من فساده. ولذا لا يحتمل ان يكون الناقص تاما. والأمر على هذا الوجه كذلك.

الثالث: ان الصحة والفساد معنيان إضافيان لا يتحصلان من قصر النظر على الشيء فقط، لان الوجود التكويني وحده غير كاف في ذلك. بل لا بد فيه من النسبة إلى غيره. واقرب ما يحتمل نسبته إليه هو المرتبة السابقة والمرتبة اللاحقة له.

واما الاحتمال الآخر وهو نسبته إلى معلولاته من مطابقة الأمر أو موافقة الشريعة.

فأهم إشكال يرد عليه هو ما قاله المشهور من استحالة أخذ المتأخر عن الأمر في موضوع الأمر.

ويمكن ان يجاب على ذلك: ان المقصود ملاحظة ذات المأمور به لا بما هو مأمور به، بل بملاحظة المفهوم الواقع متعلقا أو موضوعا للأمر أو النهي في ذاته. فحين نقيس هذا الفرد إلى ذلك الموضوع يتحصل لنا معنى الصحة والفساد.

وجوابه: انه وان كان ذلك ممكنا، إلا انه يخرج عن محل الكلام. لان في

ذلك ملاحظة لما هو أسبق رتبة منه، لا لما هو متأخر عنه. لان المتأخر إنما هو إسقاط الأمر أو موافقته. إذن، فبغض النظر عن الأمر يرتفع إسقاطه موضوعاً، ولا يبقى إلا ذات المأمور به، وهو متقدم رتبة على الفرد، لأنه من قبيل الكلّي ومصدّقه.

مضافاً إلى إمكان القول: ان هذا ان كان صادقاً في غير الصلاة فهو غير صادق فيها، لان الدليل دلّ على انها لا تسقط بحال. بمعنى وجود الأمر بالباقي، والباقي ليس بمحدود، بل يختلف باختلاف إمكان المكلفين.

إلا ان هذا ليس بصحيح، لان المأمور به بعد سقوط الأمر الأول ليس عنوان الباقي بل واقعه، وما هو كذلك بالحمل الشايح. يعني إثبّ بهذه الأجزاء والشرائط مادامت ممكنة، وهذا معنى محدد. وله أمر متعلق بذاته يمكن نسبة فرد العمل إليه.

بل حتى لو كان المأمور به هو عنوان الباقي، فانه يكون نحواً من الكلّي قابلاً لانطباق الفرد عليه، لأنه إذا أتى بأقل من إمكانه لم يكن صدقاً منه.

واما ملاحظة الفرد إلى معلولاته التكوينية كالمعراج (كما في الحديث: الصلاة معراج المؤمن). أو قربان (كما في الحديث: الصلاة قربان كل تقي). أو النهي، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ السُّكُوتَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ أو الطهارة المعنوية أو غير ذلك، كقصد تحصيل غرض المولى ونحوها. فالصحيح ما يترتب عليه ذلك والفاقد خلافه.

فيرد عليه:

أولاً: ان هذا إنما يحدث بعد مطابقة المأتي به للمأمور به، الذي ناقشناه قبل قليل، لوضوح انه لو لم يكن كذلك لم تترتب عليه هذه الآثار.

ثانياً: ان هذا فرع ان تكون هناك ماهية نوعية محددة تترتب عليها هذه المعلولات. وهذا يكون ثابتا في غير الصلاة. واما فيها فلا، لاختلاف مراتب الصلاة سعة وضيقا.

ثالثاً: اننا نتكلم عن المعاني العرفية واللغوية صحيحا أو فاسدا في المرتبة السابقة على تعلق الأمر. ومن المعلوم:

١ - انه لولا تعلق الأمر لم تكن هذه الآثار موجودة.

٢ - ان هذه الآثار غير عرفية ولا معلومة للعقلاء، لتكون موضوعا للوضع أو للفهم العرفي.

رابعاً: ان هذا باعتبار ما فهمه المشهور من كونها معلولات للصلاة. واما إذا نفينا ذلك، وقلنا: انها رحمة وعطاء جديد يهبه الله للمصلي، بمنزلة استجابة الدعاء، إذن يخرج المورد عن كونه لازما بنحو العلية.

ثم انه ذكر المحقق الأصفهاني رحمته الله: ان حيثية إسقاط القضاء وموافقة الشريعة ونحوها، ليس من لوازم التمامية، بل هي من حيثيات التمامية نفسها، إذ لا واقع للتمامية إلا ذلك واللازم ليس من متمات ملزومه. فتدبر.

والأمر بالتدبر إشارة إلى ان اللازم ان كان من لوازم الوجود صح ما ذكر. واما ان كان من لوازم الماهية، فلا، إذ لا منافاة في لازم الماهية وعارضها بين اللزوم وكونه محققا لها، كالفصل بالإضافة إلى الجنس، فانه عرض خاص له، مع ان تحصله بتحصله.

أجاب عنه الأستاذ المحقق: ان إسقاط القضاء من لوازم التمامية لا من متماتها. لأننا نتحدث عن واقع التمامية بغض النظر عن الأمر، والأثر ليس له

دخل في ذلك .

فان قلت : انه لا معنى للتامة بدون ترتب الأثر . قلنا : هذا خارج عن محل الكلام ، وهو الوضع للصلاة في المرتبة السابقة عن ترتب الأثر .

وأجاب على القسم الثاني من كلامه : ان اللازم لا يعقل ان يكون محققا للشيء في ذاته سواء في لازم الماهية أو الوجود . اما بالنسبة إلى الوجود ، فقد قاله الأصفهانى نفسه ، واما بالنسبة إلى الماهية فان الفصل بلحاظ كونه محققا للجنس ليس لازما له بهذا الاعتبار .

وجوابه : ان الجنس والفصل لهما واقعية بغض النظر عن اللحاظ والاعتبار . فإذا كان هناك تناف بين كونه لازما وكونه مقوما ، ودار الأمر بينهما لم يمكن اعتباره أمرا لحاظيا .

والواقع : ان الفصل مقوم وليس بلازم ، إلا ان قياس الفصل على إسقاط القضاء ، قياس مع الفارق . إذ من الواضح ان الفصل مقوم والإسقاط اثر ولازم ومعلول . ويستحيل ان يكون المعلول من مقدمات علته .

وهذا لا يفرق فيه بين لازم الماهية ولازم الوجود . وان كان في لازم الوجود أوضح لأنه معلول حقيقة ، والإسقاط من لوازم الوجود لا الماهية ، كما هو واضح . إذن فهو اثر وليس مقوما .

نعم ، يمكن ان نلاحظ الحيثية المقومة التي تكون سببا للإسقاط في الصحيح ، وهو المُعَبَّر عنها بالمُسَقَط ، ومعلولها الإسقاط . وعندئذ تكون مقومة سواء للوجود أو للماهية ، لأنها وان كانت بالماهية أشبه ، لان الصلاة في ذاتها ماهية وليست وجودا . إلا ان الأثر لهذه الصفة لا تكون إلا للوجود لا للماهية بذاتها .

فان قلت: ان الآثار تتبع الوجود دائما كالحرارة للنار، وان كانت من لوازم الماهية.

قلنا: هذا خلط في التصور بينهما، من حيث ان لازم الوجود يحصل في عالم الواقع بلا حاجة إلى وجود خارجي، كالجمع والطرح بين الأعداد، وقابلية المطر للإنبات، وقابلية العقل للإدراك. نعم، حصوله خارجي يتوقف على الوجود الخارجي.

فالمهم ان إسقاط القضاء صفة واقعية للفرد أو الحصة الصحيحة. وهي من مركبات ماهيتها الواقعية. نعم، يتوقف الإسقاط الفعلي على الوجود الخارجي.

ومن هنا يتحصل وجه حلّ لما اختلفوا فيه، لأننا ان أردنا الإسقاط الفعلي كان متأخرا، وان قصدنا حيثية الإسقاط في الماهية أو المُسَقِّط كان معاصرا، بل هو عين الصحة.

غير انه يرد عليه: ان الإسقاط شرعي وليس عقلايا يمكن لحاظه في الماهية، وخاصة الجهة التحليلية للإسقاط، فانها غير مفهومة عقلايا. وعليه يمكن تقسيم الصحيح المؤثر بعد إحراز التساوي بين هذين العنوانين (الصحيح والمؤثر) بالحمل الشايح إلى أقسام:

القسم الأول: علّية التأثير، وهي مساوقة مع الصحة.

القسم الثاني: اقتضاء التأثير، يعني بغض النظر عن المانع الخارجي. لا المانع الداخلي فانه راجع إلى نفي الصحة.

القسم الثالث: فعلية التأثير، وهو يختلف عن الأول باعتبار اختلاف اللحاظ. وهو ما أشكلوا عليه من ان لازمه أخذ المتأخر في المتقدم.

القسم الرابع: منشأ انتزاع التأثير، وهو ما سميناه بالمُسْقَط.

ويمكن ان نضمّ إليه أمرين آخرين:

الأول: ان التأثير أو الإسقاط وان كان متأخراً رتبة، إلا انه يمكن أخذه في متعلق الأمر. اما بنحو الشرط اللغوي أو الشرط التعبدي. ولكن كليهما بنحو الشرط المتأخر المشار إليه بعنوان يشير إليه مأخوذ (هذا العنوان) في نفس مرتبته. وليس الأمر هنا إلا مراحل لحاظية، وليست عقلية لتكون مستحيلة. كالغسل المتأخر للمستحاضة، فانه ليس علة بالمعنى الحقيقي، وإنما هو مقيد أو حصة. فيقال نفس الشيء في مورد الكلام اما لغة أو تعبداً.

وهذا واضح لو كان الإسقاط بنفس الامتثال، فضلاً عما لو التفتنا إلى ان المسقط هو الشارع، أو هو الحيثية.

ثانياً: ان العقلاء يفهمون معنى الصحيح، وهو الذي يترتب عليه الأثر المطلوب المرغوب. كل ما في الأمر ان المرغوب شرعاً هو الإسقاط والمرغوب عقلاً هو النتيجة.

والعقلاء وان كانوا يضعون الألفاظ للأعم لا لخصوص الصحيح، إلا ان هذا يكون برهانا على الأعم. واما إذا كانوا يضعون للصحيح فهم يضعون للمؤثر اما بنحو الشرط المتأخر أو بنحو الحيثية، يعني الذي من شأنه التأثير. إذن فهذا الأمر عرفي وليس دقيقاً.

وهنا قد يستشكل بهذا الكلام: أولاً: ان العقلاء يفهمون الأعم دائماً. اللهم إلا ان يقال: اننا الآن نتكلم عن معنى الصحة بغض النظر عن الوضع لها. وهي التأثير بالنحو الذي عرفناه.

ثانياً: ان ديدن العقلاء فيما يعرفونه وان كان كذلك . إلا ان الماهيات التي لا يعرفونها، أو لا يعرفون آثارها، كالإسقاط ونحوه، خارجة عن سيرتهم، ولا يمكن التمسك بالسيرة كقاعدة عامة، لأنها دليل لبي . والمورد من هذا القبيل .

وجوابه: ان هذا التفصيل ان تم لزمنا النظر إلى سيرة العقلاء مع عبيدهم . ومن هنا يمكن القول انهم يفهمون الإسقاط من حيث انه التحقيق لغرض الأمر . وهو الارتواء بعد العطش مثلاً، فهو يعني ان الامتثال محقق للملاك عندهم، وان لم يلتفتوا إلى معنى الإسقاط الاصطلاحي . والكلام في تحقيق الملاك نفس الكلام في الإسقاط .

إذن، فهم يفهمون الصحيح ويطلبونه ويضعون له اللفظ، بنحو الشرط المتأخر للناظر، ولا إشكال فيه .

وهنا قال السيد الأستاذ: ان عنوان (محصل الغرض) ليس طولياً ثبوتاً بل إثباتاً .

وجوابه: انه ان أراد حيثية التحصيل في الصحيح فهذا صحيح، وهو يشمل الإسقاط الذي اعتبره متأخراً ثبوتاً، لان مرجع التحصيل والإسقاط فقهما إلى محصل واحد .

وان أراد به التحصيل الفعلي أو العلي ثبوتاً، فهو أيضاً في طول الامتثال من باب التسبب إليه به . وكون وجود الملاك وعدمه في رتبة واحدة لا يبرر ذلك، بعد ان كان عدمه مستندا إلى علة أخرى .

واما إثباتاً، فهو أيضاً متأخر - كما قال - إلا انه يتبع الثبوت . فلو كان الثبوت مساوياً في الرتبة كان الإثبات كذلك، لان الإثبات لا يراد به الفهم، بل المضمون المفهوم .

وبتعبير آخر: انه يمكن البرهنة على ذلك بوجوده:

أولاً: لحاظ حيثية تحصيل الغرض.

ثانياً: ان وجود الغرض وعدمه في رتبة واحدة، وتحصيله عدمه وإسقاطه.

إلا ان جواب ذلك: ان علة الوجود يمكن ان تكون متقدمة عليه رتبة. وعلة العدم يمكن ان تكون متأخرة عنه رتبة، بمنزلة العلة الغائية، والغاية هنا العدم والإسقاط.

ثالثاً: ان معلول إحدى العلتين المستقلتين ليس مقدما على الأخرى، والامثال معلول لعله مستقلة.

وجوابه: انه يوجب عدم الغرض في طوله، فهو ليس مستقلا مطلقا.

الجهة الثالثة: في الكلام فيما هو الدخيل في المعنى الصحيح.

وما يمكن ان يكون دخيلا عدة أمور:

١ - الأجزاء.

٢ - الشرائط المقارنة.

٣ - الشرط المتأخر رتبة كقصد القرية أو المتأخر زمانا كغسل المستحاضة للصوم.

٤ - الشروط اللبية أو العقلية، كعدم وجود النهي أو عدم المزاحم.

وينبغي ان يقع الكلام عن كل واحد منها.

اما الأجزاء فلا إشكال في أخذها في المعنى الصحيح.

وأما الشرائط: فقد أشكلوا من حيث طوليتها عن الأجزاء، فلا يمكن ان تدخل في المسمى. لان الأجزاء في رتبة المقتضي والشرائط في رتبة الشرط، والشرط في طول المقتضي، فكيف يعقل أخذها في عالم التسمية؟

وأجاب الأستاذ المحقق: انها وان كانت طويلة إلا انها يمكن جمعها في مفهوم واحد وتسمية ذلك المفهوم به، لان طوليتها في العلية لا تقتضي طوليتها في التسمية. فان أحد الأمرين أجني عن الآخر.

أقول: وهذا راجع إلى تقييد المتقدم بالمتأخر مفهوما، فان جاز فهو وإلا لم يجز.

إلا ان جواب الإشكال يكون في إنكار الطولية أصلا. اما في مطلق الشرائط أو في الشرائط الشرعية ونحوها مما يكون شرطا اعتباريا. فلا بأس من دخلها في التسمية عندئذ.

اما إنكار الطولية أصلا، فلما ذكره السيد الأستاذ من ان ذات المقتضي وذات الشرط ليس بينهما طولية، وان كانت الطولية بين تأثيريهما. بل يتفق أحيانا ان يكون ذات الشرط اسبق زمانا من المقتضي.

أقول: بل تأثيرهما أيضا في رتبة واحدة، ويستحيل إيجاد المعلول الواحد في رتبتين. والمفروض انها علة واحدة لمعلول واحد. وإنما وصف التأخر للشرط لحاظي خالص، لا دخل له في التكوين. وهو انه لا معنى للشرط من دون مقتضي كما لا معنى للمانع. فشرطية الشرط ومانعية المانع في طول اقتضاء المقتضي، لا اصل وجوده ولا تأثيره.

وأما إنكاره في الشرعيات: فباعتبار ان قياس الشرائط الشرعية على التكوين باطل. فانها ليست شرائط تكوينية ولا من سنخها. وإنما تسمى شرائط من باب

المشترك اللفظي .

فان قلت : فانهم قالوا: ان الشرائط خارجة قيذا وداخلة تقيدا . هذا يعني كونها خارجة عن المسمى .

قلنا : كلا . لعدة وجوه :

الوجه الأول : انها إنما تكون خارجة عن الأجزاء لا عن مجموع الواجب .

الوجه الثاني : انها خارجة سببا لا أثرا . وبهذا تكون الأجزاء مثلها فانها كلها خارجة علة وداخلة معلولا . فتكون كلها بمنزلة الأجزاء لكنهما يختلفان بالسنية والمقولة .

الوجه الثالث : ان الإشكال إنما ينشأ فيما إذا كانت الشرائط منفصلة عن الصلاة ، في حين هي متصلة . لان الشرط حقيقة ليس هو الوضوء أو الغسل ، وإنما هو الأثر الناتج منهما وهو مقارن . وإنما الوضوء والغسل من باب مقدمة المقدمة أو سبب السبب .

إذن ، فلا طولية بين الواجب وشرائطه ليتعذر دخولها في مسمى الصحيحي .

واما قصد القرية ، فقد اتفق المتأخرون على عدم إمكان أخذه قيذا في الواجب ، ومن ثم امتنع أخذه قيذا في المسمى . وهذا محذور مهم ، لان ذات الواجب الخالي من قصد القرية باطل وليس صحيحا . ولكننا قلنا خلافا لهم بإمكان أخذه قيذا في الواجب ، لأنه من التقييد المفهومي وليس من التقييد التكويني .

وعلى أية حال ، فقد قال السيد الأستاذ: اننا ان قلنا بعدم إمكان أخذه في

متعلق الأمر، قلنا بعدم إمكان أخذه في المسمى. وإذا قلنا بإمكانه هناك قلنا بإمكانه هنا.

إلا لأنه يمكن التفريق بين الأمر والتسمية، بالقول باستحالة أخذه في الأمر دون التسمية، من حيث ان قصد الأمر في طول الأمر وليس في طول التسمية. فإذا استحال التقييد، ولو مفهوما في الأمر، أمكن في التسمية إذ لا تلازم بينهما.

اللهم إلا ان يقال: ان الأمر في طول التسمية، فإذا استحال فيه كان فيها أولى، لان التأخر سيكون في رتب اكثر.

ويمكن الجواب عليه: بأنه يمكن النظر إلى قصد الأمر كرتبة عقلية فيستحيل أخذها، والنظر إلى التسمية كقيد مفهومي فيمكن أخذه فيها. وتقريبه ان نقول: ان الأمر له نحو علية أو شرطية تكوينية تؤدي إلى استحالة أخذ قصده في متعلقه. في حين ان التسمية ليس لها أي علاقة بالأمر.

إلا ان تثبت الشرطية أيضا من ناحيتين:

الأولى: انه لولا التسمية لما استطاع المولى ان يأمر، فاصبح لها نحو تقدم على الأمر. وذلك من الرتب العقلية.

إلا ان هذا غير صحيح لان متعلق الأمر لا يتوقف على التسمية الوضعية الحقيقية. بل قد يكون بلفظ مجازي، أو يكون بعدة ألفاظ يقيد بعضها بعضها.

الثانية: ان المسمى لو كان هو الأعم لثم المطلب، بعد التنزل عما سبق. ولكن المفروض ان المسمى هو الصحيح. والصحيح هو المطابق للمأمور به. فقد تأخر المسمى عن المأمور به المتأخر عن الأمر، بنظر الواضع نفسه، في

حين ان المفروض ان التسمية متقدمة على الأمر رتبة.

وهذا ان دلّ على شيء فإنما يدل على بطلان المسلك الصحيحي أصلا. مضافا إلى عدم كونه عرفيا. وخاصة إذا أردنا بالوضع ما كان خارجا عن حدود الدين، وليس خاصا بالحقيقة الشرعية.

واما المقيدات اللبية العقلية، كموارد النهي وموارد التزام. فقد قال السيد الأستاذ: انه إذا كان متعلق التسمية هو الصلاة استحالت التسمية، لان المفروض ان التسمية على الصلاة التامة الصلواتية. وان كانت التسمية لذات الأجزاء والشرائط أمكن أخذها في مسمى الصحيحي.

إلا انه يمكن مناقشته بوجوه:

١ - انه ان لوحظت ذات الأجزاء والشرائط - كما يعبر - بغض النظر عن علاقتها بالواجب، فلا دخل لها بالصحة. وهو خلف الوضع للصحيح.

٢ - انه لا ينبغي ان يفرض ان الواضع اللغوي له إطلاع على أغراض الشارع المقدس وشرائطه للعبادة.

٣ - ان النواهي والمزاحمات الخارجية ليست من الأجزاء ولا من الشرائط، وإنما نسبتها إلى العبادة نسبة عدم المانع. وإذا أخذ عدم المانع بعد فرض تمامية الأجزاء والشرائط، فقد أخذت العلة التامة للصحة، فقد رجع الحال إلى الصلاة التامة الصلواتية، وقد اعترف هو عليه السلام باستحاله.

واما الشق الأول من كلامه، فقد اختلفت عبارته فيه، هل متعلقها المسمى

أو الصلاة. والصحيح ان متعلقها الصلاة الصحيحة من غير هذه الجهة، لا المسمى.

ولكن قد يقال: انه إذا كان متعلقها المسمى كان أخذ القيد ممكناً، لان التسمية خفيفة المؤونة، فيمكن فيها القيد المفهومي.

إلا ان الأمر ليس كذلك. لان المفروض انه في طول المسمى أي التسمية، فيستحيل أخذها فيها. نحو قوله: لا تأت بالمسمى صلاة.

وخلاصة القول: ان الصحيحي اما ان يريد الوضع اللغوي أو الشرعي. فان أراد الوضع اللغوي، فالمفروض انه لا ارتباط له في الشريعة، والواضع يجهل شرائط الشارع ولا يهتم بها بما هو لغوي.

وان أراد الصحيح العرفي، إذن فكل هذه الكلمات بلا موجب، لان الصحيح العرفي اقل تعقيداً من الصحيح الشرعي.

وان أراد الوضع المتشعري، فمن الممكن القول انه بعد تشريع الأمور به تام الأجزاء والشرائط، لوحظ بما هو كذلك ووضع له اللفظ.

وان أراد الوضع والتشريع بنفس اللفظ، فهذا راجع إلى التلازم بين الوضع والأمر. فقد أمر بما وضع ووضع ما أمر. وما يطرأ على الأمور به يطرأ على المسمى. وما يستحيل أخذه في الأمور به يستحيل أخذه في الوضع، لأنهما في رتبة واحدة على الفرض.

إلا اننا قلنا بإمكان أخذ ما هو متأخر رتبة في متعلق الأمر، كما اننا نفينا الوضع بنحو الحقيقة الشرعية. وقلنا هناك: ان الحقيقة اللغوية مبنية على الأعم لا على الصحيح. هذا، مضافاً إلى ما يأتي من صعوبة أو تعذر الجامعي

الصحيح، كما سيأتي.

الجهة الرابعة: الكلام في تصور الجامع بناء على كلا القولين. إذ لا بد من تصور جامع وحداني يشترك فيه جميع الأفراد ليكون هو الموضوع له.

قال الأستاذ المحقق: انه لا يختلف في ذلك بين ان نقول: ان الموضوع له خاص أو عام، كما لا فرق بين الصحيح والأعمى. فان وضع اللفظ لا بد ان يكون لجامع على أية حال ليكون هو المعنى.

فان كان الجامع هو الأعمى والوضع عام، فالموضوع له يكون هو الجنس على سعته. وان كان هو الصحيح والوضع عام فالموضوع له هو الحصة. وهي أيضا معنى كلي تحتاج إلى جامع.

وإذا كان الموضوع له خاصا أي النظر إلى الأفراد، فلا بد من جامع أعمى أو صحيح يكشف عنها ويوصل إليها. فلا بد من الجامع على كل حال.

واما الاشتراك اللفظي بتصور الوضع أو الحقيقة في البعض والمجاز في البعض الآخر، فهو مقطوع البطلان. كما يظهر من إطلاق لفظ الصلاة على كل أصنافها على نسق واحد.

أقول: وهذا مورد تعليقتنا:

أولاً: اننا إذا كنا صحيحيين فالفاسد صلاة مجازية. وإذا كنا أعميين فالفاسد في نظر العرف والمشرعة صلاة مجازية أيضا.

ثانياً: اننا إذا قلنا اننا لا نجد فرقا حقيقة بين حصص الصلاة، فهذا نحو من الإطلاق أو الاستعمال التشريعي. وهذا معناه تعدد الواضع: وبالتالي تعدد الوضع: وضع لغوي ووضع تشريعي. وهذا الأخير قد انتج

الاستعمال الحقيقي في الأصناف كلها، إلا انه لا يلزم الوضع اللغوي كما هو واضح.

ونقل الأستاذ المحقق عن المحقق النائيني رحمتهما ما: انه ليس لا بد من تصور الجامع، بل بوضع اللفظ للفرد الاعلاني، ويكون استعماله في غيره من باب الإدعاء والتنزيل أو من باب الاشتراك في الأثر.

اما على مسلك الصحيح فتصدق كلتا العنايتين. واما على الأعمى فقد ذكرهما أيضا، وهو سهو منه في الاشتراك في الأثر لان الفاسد لا اثر له. مضافا إلى ان التنزيل يلزم المجاز على كلا المسلكين.

هذا، مضافا إلى انه لا بد من تصور الجامع للفرد الاعلاني أيضا. فلا يتم ما ادعاه من عدم لزوم تصور الجامع إطلاقا. نعم الجامع المبحوث عنه في هذا الباب يكون منتفيا، وهو الجامع بين كل الحصص الصحيحة أو الصحيحة والفسادة. لكن يبقى خصوص الجامع بين الأفراد الاعلانية من الصلاة.

واما الأستاذ المحقق فقد أجاب عن ذلك بجوابين:

الجواب الأول: وجدان صدق الصلاة حقيقة على كل المراتب. ولو تم ما قال لكان محتاجا إلى التنزيل. ولاشك ان المتشعبة يغفلون عند الاستعمال عن التنزيل أو الاشتراك في الأثر.

إلا ان هذا بمجرد لا يتم: **أولاً:** لإمكان القول: بان التنزيل شرط ارتكازي عام غير ملتفت إليه. **وثانياً:** ان المراتب الناقصة على كلا المسلكين. لا بد فيها من التنزيل على كل حال. بل هي مجاز قطعاً.

الجواب الثاني: ان المراتب العليا للملوات مختلفة، كالصبح والمغرب

والظهر والآيات. فلا بد من تحصيل الجامع بينها، ليكون اللفظ موضوعا له. للقطع بعدم الاشتراك اللفظي.

إلا ان هذا بمجرد لا يتم، لأنه يمكن للمحقق النائي ان يقول: ان نظري خاص بالصلوات اليومية، ولاشك في ان لها فردا اعلائيا واحدا، متكونا من أربع ركعات اختيارية، ويكون الأقل منه منزلا عليه، سواء كان اختياريا أم اضطراريا، وسواء كان واجبا أم مستحبا، حتى صلاة العيدين والجمعة، بل حتى صلاة الآيات وان اختلفت صورتها لان باب التنزيل واسع.

نعم الاشتراك في الأثر ان قصد به صنف واحد منه لم يكن كافيا، بل لا بد من تحصيل جامع الأثر، فان صلاة الصبح مسقطه لأمرها وصلاة المغرب مسقطه لأمرها وهكذا.

ومن هنا انقذ الجواب على ما قاله المحقق النائي فلا بد من ان القصر والتام في عرض واحد، ولا بد من تحصيل جامع بينهما على كلا المسلكين.

وجوابه: انه بناء على مسلك الصحيح يمكن تنزيل القصر منزلة التمام، وكذلك الاشتراك في الأثر سواء بالمعنى الكلي أو الجزئي.

واما بناء على مسلك الأعمى، فالأمر مختلف، إذ لا معنى لترتيب الأثر فضلا عن الاشتراك فيه. واما التنزيل فهو خلاف الوجدان. إذ يلزم منه تنزيل الفاسد منزلة الصحيح. بل ان الصحيح الاعلاني قد يكون فاسدا اعلائيا أحيانا. وهو مما لا يلتفت إليه العرف ولا المتشعبة في نظرهم التسامحي. مضافا إلى لزوم المجاز كما قلنا لأنه لازم التنزيل لا محالة.

ولا يلزم ما يفهم من بعض كلمات السيد الأستاذ من انه بناء عليه يتعذر التعبير عن الفرد الفاسد، كقولنا صلاة فاسدة. بتقريب: انها بناء عليه إنما تكون

صلاة إذا كانت منزلة منزلة الصحيح . وإذا كانت منزلة كذلك تعذر الحكم بفسادها، وإذا لم تكن منزلة كذلك، لم تكن صلاة على المفروض .

جوابه :

أولاً: ان التنزيل لا يلزم قصد الصحة الحقيقي ليعتذر الحكم بالبطلان .
فيمكن القول بان الصلاة المنزلة منزلة الصحيح هي فاسدة .

ثانياً: ان المجاز يمكن ان يكون بقريئة أخرى غير التنزيل .

تصوير الجامع على المسلكين:

أولاً: تصوير الجامع بناء على الصحيح .

قال الشيخ الآخوند، ان هذا الجامع معروف بآثاره . فان الاشتراك في الأثر كاشف عن الاشتراك في جامع واحد يؤثر ذلك الأثر .

وهذا له أحد تفسيرين أحدهما متقدم رتبة على الآخر، فالأسبق رتبة هو ما فهمه الأستاذ المحقق والمتأخر هو ما ذكره . لان الأستاذ المحقق فهم اصل وجوده من آثاره . وفهمنا حد وجوده منه، كما سنذكر .

اما ما ذكره الأستاذ المحقق في فهم مقصود الآخوند، فهو انه تمسك بقاعدة: ان الواحد لا يصدر منه إلا الواحد . وحيث ان الصحيح له آثار معينة، فهي لا تصدر إلا من سبب مشترك وهو الجامع . وحيث ان الأثر واحد فالمؤثر واحد . واما الجامع الأعمى فلا اثر له، إذن، لا طريق لنا إلى كشف الجامع .

وأجاب على ذلك بعدة وجوه :

الوجه الأول: ان هذا إنما يأتي في الفواعل الطبيعية القهرية، ولا يأتي في

الفواعل الاختيارية.

جوابه: ان ندعي ان هذا (يعني نتائج العبادة وآثارها) إنما هو اثر وضعي توليدي وليس اختياريًا. فان قلت: انه ولو لم يمكن بالمباشرة باختيار العبد، إلا انه باختيار الله سبحانه.

قلنا: إذا مشينا هذا الممشى لغت قاعدة: ان الواحد لا يصدر منه إلا الواحد، لان المخلوقات كلها باختيار الله سبحانه. في حين ان المفروض التسليم بها في هذه المرحلة من التفكير.

الوجه الثاني: ان هذه القاعدة لو سلمت فإنما تأتي في الواحد الشخصي لا الواحد النوعي. وكل كلامنا من الواحد النوعي، لان النهي عن المنكر أمر نوعي يتعدد بتعدد الصلاة.

جوابه: ان القاعدة عندهم شاملة للفردى والنوعي معا. إذ لا بد من اتحاد السنخية بين العلة والمعلول، وإلا صدر كل شيء من كل شيء. وهو خلاف الوجدان. والاتحاد في السنخية معنى عام يشمل عندهم النوعية والعدد.

الوجه الثالث: انه قال: ان هذا يتم في الوحدة الحقيقية أو الماهوية والمقولية، لا في الوحدة الاعتبارية. في حين ان النهي عن الفحشاء وحدته اعتبارية لا مقولية، لأنه ينتزع من ترك الأعمال القبيحة عموما. ولا مانع من الانتزاع من الأمور المتباينة خارجا. ومعه فلا كاشف عن جهة جامعة مقولية ذاتية. وإنما الجامع عنواني بين الأفراد الصحيحة، كالناهي عن الفحشاء والمنكر. ومن الضروري عدم وضع الصلاة لنفس العنوان.

جوابه: ان للشيخ الآخوند ان يقول: ان القاعدة تشمل كلا الجهتين المقولية والانتزاعية. فتكون شاملة للمورد. سواء قلنا ان العلة والمعلول هنا

من الأمور الانتزاعية، أو قلنا: ان الوضع في الحقيقة لا يكون لعنوان الناهي بل منشأ انتزاع العنوان وهو ذات الصلاة الصحيحة، وهي من الأمور المقولية.

أو نقول: ان هذا العنوان ليس ثابتا في طول الأمر. بل هو ملازم للذات المأمور بها بغض النظر عن الأمر.

الوجه الرابع: انه قال: ان الأثر غير مترتب على الجامع بل على الأفراد بشرائطها. وما يكون شرطا في هذه الصلاة لا يكون كذلك في الأخرى. فكيف يتصور الجامع بين أفراد متناقضة بحيث يكون هو المؤثر. فلو كان الجامع المقولي متعلقا، لما كان لنا طريق إلى إثباته.

جوابه: ان هذا الوجه ان رجع إلى استحالة تصور الجامع، كان وجهها لمناقشة المسلك الصحيحي. لا خصوص الآخوند. وسيأتي الكلام عنه.

وان تنزلنا عن ذلك لم يتم لأنهم قالوا: ان الطبيعي موجود في الفرد، فيمكن ان يكون هو المؤثر حقيقة، فان الأفراد أو كل فرد متكون من الكلي والمشخصات أو الجهة المشتركة والجهة المشخصة.

فان قلت: فانهم قالوا ذلك في الجامع أو الكلي الحقيقي أو المقولي، وموردنا إنما هو الجامع الاعتباري. قلنا: أولاً: لا نمانع فيه ذلك أيضا.

ثانياً: ان الأستاذ المحقق هنا تنزل عن جهة الاعتبارية التي ذكرها في الوجه الثاني. واستشكل بعنوان الجامع المقولي. ومعه يمكن ان يكون مصداقا مما قلناه.

بل على تقدير صحة تلك القاعدة لا يمكن غيره، لان الأفراد متباينة والكلي واحد. وهذا صحيح حتى بناء على كون الجامع انتزاعياً فضلا عن

الجامع المقولي.

نعم، يمكن جوابه: بأننا نأخذ القاعدة - على ما هو المشهور - أعني: الواحد لا يصدر إلا من واحد. على انها شاملة للكلي والجزئي، ولكنها خاصة بالوحدة المقولية، كما هي خاصة بالفواعل الاضطرارية، ومعه سوف يتخلف عدة شروط فيها:

أولاً: انها ليس فيها وحدة مقولية بل اعتبارية.

ثانياً: انها ليس فيها وحدة اعتبارية إلا بوحدة الأثر، والمفروض انه أول الكلام.

ثالثاً: انها ليس بينها جامع لا مقولي ولا انتزاعي، وإنما توجد عدة كليات انتزاعية منطبقة عليها. فإذا تمت القاعدة، لزمننا القول: ان النواهي (يعني عن الفحشاء والمنكر كآثر للصلاة) والآثار على أصناف مختلفة، بحيث تتصنّف بأصناف عللها. فان نفيها ذلك كان ذلك دليلاً على فساد القاعدة أو على عدم شمولها للانتزاعيات.

رابعاً: ما ذكره الأستاذ المحقق من ان الفاعل هنا اختياري. غير انه لا يتم إلا بضم القاعدة: ان ما ليس بالاختيار يعود إلى ما بالاختيار. وهو ما لم يذكره. ولو تم لم يخل بمضمون القاعدة فلسفياً، إذ قد يقال: بكفاية القسرية المباشرة، وهي حاصلة. وان كان اصل الدخول إلى الصلاة اختيارياً، كالنار التي أشعلها الفرد باختياره ثم احترق بها.

خامساً: اننا كيف نعرف وجود المناسبة بين العلة والمعلول في مورد الكلام. إذ يمكن ان يقال: انه لا مناسبة بينهما من اكثر من جهة:

الجهة الأولى: ان العلية المنصوصة في القرآن الكريم. وهي النهي عن الفحشاء والمنكر تختلف سنخا عن الصلاة لا محالة.

فان قلت: انها أمور انتزاعية ولا توجد القاعدة فيها.

قلنا:

١ - اننا يمكن ان نقول بتعميمها.

٢ - انه لو وقع التعارض هنا بين الأمور الانتزاعية والأمور المقولية، فالأمور المقولية هي المقدمة. ونحن نجد ان الأمور المقولية مختلفة ومتعددة.

٣ - انه يمكن القول ان ما هو منشأ للعلية والمعلولية، هو فقط الأمور الواقعية وليست الأمور الانتزاعية. فليس منشأ النهي عن الفحشاء هو عنوان الصلاة بل واقع أفعالها.

الجهة الثانية: ان هناك سنخين أو اكثر من المعلولات تحصل في الصلاة، فهي تنهى عن الفحشاء والمنكر وهي معراج المؤمن وهي قربان كل تقي، ونحو ذلك. وهذه النتائج مختلفة في السنخ والمقولية. فإذا كانت الصلاة مناسبة لواحد منها فلا يحتمل انها مناسبة مع الجميع.

لا يقال: انه يمكن الاستدلال بالآية الكريمة وبسائر أدلتها على وحدة السنخ بين العلة ومعلولاتها، إذ لو لم تكن كذلك لم تكن علة.

فان يقال: أولاً: انه لم يثبت أصلاً ان النتائج الموعودة من سنخ المعلول، وإنما هي رحمة ابتداء من الله سبحانه.

ثانياً: انه من المؤكد، ولا اقل من الاحتمال بأنها حكمة وليست علة، لان

هذه المعلولات تترتب على الصلاة الصحيحة. والمراد فقها من الصلاة الصحيحة: المجزية وليست المقبولة. ولا دليل على ترتب الأثر على المجزية. بل الأثر مختص بالمقبولة لا محالة. والمقبول من سنخ واحد. واما المجزي فليس سنخا واحدا، لأنه معنى منتزع من مطابقة المأتي به للمأمور به من مقولات مختلفة. إذن، فانطبق القاعدة بحيث يستنتج منها وجود جامع صحيحي، متعذر.

هذا كله من حيث فهم الأستاذ المحقق لمراد الشيخ الآخوند.

واما ما فهمناه من كلام الشيخ الآخوند: فهو انه لا حاجة إلى تجشم الفحص عن الجامع الصحيحي ومقيداته وشرائطه، أو كونه بسيطا أو مركبا ونحو ذلك. فاننا على أية حال نستدل عليه بوجود أثره باعتبار القاعدة المشار إليها. فيمكن الإشارة إليه بآثاره. وان صعب تصوره علينا، لورود اشكالات عليه. إلا ان العلم إجمالا بوجوده يكفي.

إلا ان هذا بمجرد لا يكفي. لان تلك الاشكالات التي هرب منها الشيخ الآخوند هي اما صحيحة أو لا. فان تمت فمعناها استحالة تصور الجامع ثبوتا. فلا بد من ان نجد لهذه الآثار سببا آخر. نعم، لو لم تتم أو رجعت إلى تعذر الإثبات فقط. كان هذا وجها لإثباته.

على انه يرد عليه أيضا:

أولاً: ان الأمر غير مربوط بصعوبة معرفة الجامع أو صعوبة التعبير عنه في اللغة بلفظ آخر، بل يمكن الاستدلال عليه سواء سهل ذلك أم صعب. كما يمكن التعبير عنه بألفاظ عديدة يقيد بعضها بعضا، ان لم يمكن ذلك بتعبير واحد.

ثانياً: ان الأمر غير مربوط بقاعدة: ان الواحد لا يصدر منه إلا الواحد. بل بمطلق قانون العلية، بمعنى اننا إذا رأينا المعلول عرفنا وجود العلة إنناً إجمالاً. وهذا يكفي.

ثالثاً: اننا بعد ان نفينا شمول القاعدة للانتزاعيات، فانه لا يثبت كلا الوجهين أو الفهمين، يعني بساطة الجامع أو تركبه.

رابعاً: انه لو تم هذا الفهم، فلا يكون المقصود تاماً، لأنه لا بد من البرهنة على اصل وجوده، لإحراز تفاصيله إجمالاً.

الهمم إلا ان يقال: ان هذه القاعدة كافية لكلتا الجهتين، وقد رأينا انها غير كافية.

ثم انه قد يظهر من سياق كلامنا أمران لا يخلوان من تهافت:

الأول: ان الأمور الانتزاعية غير مؤثرة.

الثاني: انها واقعية ومؤثرة.

وهذا راجع إلى تهافت كلام الأصوليين، بان العبادة هل هي أمر انتزاعي أو واقعي.

والواقع ان كل ماله منشأ انتزاع واقعي أو خارجي، يمكن ان يكون مؤثراً، ويكون التأثير لمنشأ انتزاعه. واما إذا لم يكن له منشأ انتزاع كالأمر الاعتبارية والأمور الانتزاعية المجازية، لوصح التعبير. فانها لا تكون مؤثرة لأنه يرجع الأمر إلى ان الصورة الذهنية مؤثرة في الخارج أو في الواقع، وهو محال.

غير ان الصلاة الصحيحة، لها منشأ انتزاع في الخارج أو في الواقع، في

الخارج كفرد وفي الواقع ككلي، فيمكن ان تنتج تلك الآثار والنتائج. واما نفس هذا العنوان الانتزاعي كالصلاة الصحيحة أو التامة أو المطابقة، فلا.

الإشكال الرئيسي على الجامع الصحيح:

وهو ما ذكره في الكفاية، من ان هذا الجامع لا يمكن ان يكون تركيبيا ولا ان يكون بسيطا. اما عدم كونه تركيبيا، فلأن كل ما فرض جامعا فانه يمكن ان يكون صحيحا وان يكون فاسدا.

واما عدم كونه بسيطا، فلأنه اما ان يكون عنوان المطلوب أو ملزوما مساويا له. لان الأعم والأخص لا ينفع في هذا المورد. لان المطلوب هو الفرد الصحيح.

والأول وهو عنوان المطلوب غير معقول لعدة اشكالات:

١ - انه في طول الطلب فلا يمكن أخذه فيه.

٢ - لزوم الترادف بين لفظ الصلاة والمطلوب. مع ان هذا مستنكر لغة وعرفا.

٣ - عدم جريان البراءة مع الشك في أجزاء العبادات وشرائطها لعدم الإجمال في الأمور به. وإنما الشك في المحض وما يتحقق به. فيكون مجرى للاشتغال لا للبراءة. وبهذا الشكل أيضا لو كان البسيط هو ملزوم الطلب أيضا.

هناك محاولات على جوابه بصفته جامعا تركيبيا، وعلى جوابه بصفته جامعا بسيطا. نذكرهما معا.

اما بصفته جامعا تركيبيا، فقد قام السيد الأستاذ بعدة تقريبات لعلها ترجع إلى نكتة فنية واحدة كما سترى .

التقريب الأول: ان النظر في هذا الإشكال إلى جانب الوجود. وهو وجود واحد. فاما ان يكون دخيلا أم لا .

إلا ان هذا الوجه له أنحاء من العدم: العدم الناشئ من الاضطرار والعدم الناشئ من النسيان والعدم الناشئ من العصيان، والعدم الناشئ من التقية وهكذا. وهذا يصدق في أجزاء الصلاة وفي شرائطها معا.

وعندئذ فيقال: ان الجامع الصحيح هو العمل الذي لا يصدق عليه فقدانات معينة، كالفقدان العمدي للفتاحة أو العمدي والنسياني للوضوء. وهكذا. فإذا ترك الأخرس الفتاحة يصدق عليه الجامع. وإذا تركه مع الاختيار لا يصدق عليه الجامع.

التقريب الثاني: ان النظر في الإشكال إلى الأجزاء بمطلق وجودها. ولكن يمكن تقييد الجامع بالجزء أو الشرط في ظرف معين. كالغسل المسبوق بالجنابة أو الوضوء المسبوق بالنوم. أو الحمد الفاقدة للبسملة في ظرف التقية. أو الصلاة جلوسا في ظرف المرض. وهكذا. وفرقه عن سابقه ان هذا تقييد الوجود وذاك تقييد العدم.

إلا ان الصحيح ان مرجعهما إلى محصل واحد، لان الوجود والعدم متواردان على موضوع واحد. فإذا قيدنا عدم القيام بالاضطرار قيدنا القيام بعدمه. وهكذا، فرجعا إلى وجه واحد. مضافا إلى اشكالات أخرى تأتي.

التقريب الثالث: اننا نقسم أجزاء الصلاة وشرائطها إلى خمسة أقسام:

القسم الأول: ما يؤخذ جزء أو شرطا في الصلاة بنحو الركنية. بحيث تفسد الصلاة بعدمه بكل الصور. فيؤخذ بنفسه جزء أو شرطا في الجامع. ومثل له بقصد القرية والإسلام.

القسم الثاني: ما له بدل عرضي تخييري كالتسيحات والقراءة في الركعة الثالثة. فيؤخذ الجامع بينهما (وهو عنوان أحدهما) في الجامع التركيبي الصحيح. ومع تحققه تصح الصلاة وبدونه تبطل.

القسم الثالث: ما له بدل غير تخييري، كالغسل والوضوء وصلاة المسافرين. فان أخذ أحدهما في الجامع الصحيح خرج الآخر. وان أخذنا الجامع بينهما (كالوضوء والغسل) لم ينفع، لأنه ينطبق على وضوء المحدث بالأكبر وغسل المحدث بالأصغر، وهو خلاف المشروع.

وجوابه: اننا نأخذ الوضوء والغسل لا مطلقا، بل مقيدا بسببه، يعني الغسل المسبوق بكذا والوضوء المسبوق بكذا. ونلاحظ الجامع الانتزاعي بينها قيدا في الجامع الصحيح، وكذلك الحال في السفر، فنقول: الركعتين حال السفر.

القسم الرابع: ما له بدل طولي كالوضوء والتيمم، أو القراءة والإشارة للأخرس. فنقول نفس الشيء السابق، وهو عدم أخذ الجزء السابق مطلقا قيدا بل مقيدا ومقرونا بسببه.

القسم الخامس: ما تصح الصلاة بدونه بلا بدل، كترك البسملة للتقية.

هنا إشكال بعدم إمكان أخذ الجزء مطلقا كما هو معلوم، وعدم إمكان أخذه في ظرف التقية. لان التقية حال خارجي وليست جزء أو شرطا ليقيد به الجامع. فلا يكون الجامع بين البسملة والتقية جزء كما في الأقسام السابقة.

قال: ويجاب عن ذلك بأحد أمرين:

الأمر الأول: تطبيق فكرة التقريب الأول. وهي ان الصلاة لا تكون فاقدة للبسملة فقدا اختياريا. يعني النظر إلى تقييد العدم.

الأمر الثاني: تطبيق فكرة التقريب الثاني: بان يقال: ان ما هو غير ممكن هو الجامع بين البسملة والتقية، لا الجامع بين البسملة في ظرف الاختيار وعدمها في ظرف التقية. فانها فعل من أفعال المكلف وتقع تحت الاختيار. بخلاف نفس حال التقية.

أقول: وبذلك رجع هذا التقريب إلى سوابقه، وكلها رجعت إلى تقريب واحد، كما سبق.

وجواب ذلك من وجوه:

الوجه الأول: ما قلناه من رجوع التقريبات الثلاثة إلى تقريب واحد، ومؤداها تقييد الماهية بشيء وتقييد عدمها بضده أو نقيضه.

الوجه الثاني: ان القائل بالصحيح، قائل بالوضع له لغة، فهل يقال: ان هذه التقييدات الدقية دخيلة لغة وعرفا. وهل كان الواضع عارفا بالشرائط الشرعية الإسلامية، قبل الإسلام؟

ويمكن تقريب ذلك بأحد تقييين:

التقريب الأول: ان الواضع هو الله سبحانه. وهو عالم بالصلاة الصحيحة على واقعها فيضع لها اللفظ.

وجوابه: اننا قلنا في مبحث الوضع ان الله تعالى واضع للغة الأولى لا لكل

لغة. وإنما الأوضاع المتأخرة ناشئة من وضع المخلوقين التعييني أو التعيني.

فان قيل: ان كل شيء مستند إلى الله سبحانه، فيمكن ان يكون كل الأوضاع منتسبة إليه. قلنا: نحن هنا نبحث عن الأسباب وكذلك القائل بالوضع، فان الوضع من جملة الأسباب. وقد عرفنا ان السبب في اللغات المتأخرة هو البشر.

التقريب الثاني: القول بالحقيقة الشرعية أو المتشرعية في زمن المعصومين عليهم السلام، وهم عالمون بالصلاة الصحيحة. فيضعون لها اللفظ وخاصة إذا قلنا بالوضع بالاستعمال. فان: أقيموا الصلاة، كذلك. والمأمور به عين الموضوع له.

إلا ان هذا لا يتم:

أولاً: لان الشارع المقدس حين يتعرض إلى اللغة اسباباً ومسببات، فإنما هو عرفي. وقد عرفنا ان هذه التدقيقات ليست عرفية، وخاصة إذا نظرنا إلى المصاديق الاضطرارية للصحيح، أو نظرنا إلى المزاحمات.

ثانياً: ان الوجدان قاض - كما سيأتي - بصدق الصلاة على الفاسدة. أو على المهم من أفرادها، فمن يكون الذي وضعه؟

ثالثاً: يلزم أخذ ما هو متأخر عن الأمر متقدماً عليه. وهذا لازم سواء كانت الماهية بسيطة أم مركبة. لان مفهوم الصحة والامثال والمطابقة ونحوها، هي من معلولات الأمر على أية حال. فلا يمكن ان تؤخذ في متعلقه.

فان قلت: اننا نفينا هذه الاستحالة وقلنا بإمكان ذلك بنحو التخصيص بنحو الشرط المتأخر الذي يكون قيده مفهوماً لما هو متقدم. وهذا لا محذور فيه.

قلنا: نعم، هذا لو كانت الماهية مركبا واحدا. واما لو كانت مركبات مختلفة، وفي مراتب طولية. فهذا ان لم يكن ممتنعا عقلا، فهو ممتنع عرفا. لأنه يقتضي إهمال الماهية ثبوتا، وهو مستحيل. مضافا إلى ما قلناه من عدم الصدق العرفي للصلاة في بعض المراتب الصحيحة، وصدقها عرفا في بعض المراتب الفاسدة.

الوجه الثالث: في الإشكال على كلام السيد الأستاذ:

ان الفروق والقيود التي ذكرها على أقسام:

أولاً: الحالة الحكمية، كالحدث الأكبر والأصغر.

ثانياً: الحالة الوجدانية، كالشك والظن والعلم.

ثالثاً: الحالة الذاتية، كالاختيار والاضطرار والإكراه.

رابعاً: الحالة الموضوعية كالتقية وعدمها أو الحر والبرد ونحو ذلك. وهنا لا يمكن ان تكون كل الفروق على قدم المساواة للأجزاء والشرائط وخاصة إذا التفتنا إلى بعض الأمور:

- ١ - ان هذه الأحوال في ما بينها ذات رتب مختلفة وعوالم متعددة.
- ٢ - ان هذه القيود مع الأفعال ذات رتب متعددة، كالشك في الكبرى، فانه اسبق رتبة عن الشك في الصغرى والمصداق.
- ٣ - لتعدد الاحتمالات بحساب تلك الحالات. فيكون فعلا مقيدا بأكثر من قيد. كالاضطرار والتقية والاستعجال وغير ذلك.
- ٤ - ان ما سميناه بالحالة الوجدانية تختلف، فيما له بدل عرضي أو

طولي، كاليقين بالتقية أو الاضطراب والشك فيها.

فان قلت: فان جميعها تكون قيذا للجامع الصحيح التركيبي كل بحسبه حسب ما دلّ عليه الدليل، ولا ضير في ذلك.

قلت: يجاب بأكثر من جواب واحد:

أولاً: ان النتيجة تكون غير عرفية أكيدا في عدد من حصصه .

ثانياً: ان هذه التقييدات لا تؤدي إلى انضباط الماهية في رتبة واحدة، لأنها - أعني هذه التقييدات - في رتب متعددة.

فان قلت: فان مقتضى القاعدة كونها كذلك، وسقوط الأمر بها مع تعذرها. غاية الأمر: يتولد جديد بما هو ممكن.

قلنا: القائل بالمسلك الصحيح ان خصّ دعواه بالماهية الرئيسية الاختيارية، فقد أراح واستراح ولم يرد هذا الإشكال. لأنه ليس كل شيء هو اما صحيح واما فاسد، بل هذه المرتبة هي صحيح غير فاسد. وان عمّ دعواه إلى سائر المراتب، لم تفد هذه التقييدات لتحديد جامع المأمور به الواقعي، لكونها تقييدات طولية، والانطباق الطولي لماهية واحدة متعذر عقلا وعرفا.

فان قلت: فان هناك أوامر طولية متعددة لماهيات منضبطة كل حسب رتبته.

قلنا: نعم، إلا انها: أولاً: غير عرفية باعتبار كون تلك القيود دقية خارجة عن تصور العرف والمفروض ان الوضع اللغوي لا يناسب ذلك.

ثانياً: ملاحظة بطلان الصلاة مع التزاحم مع الأهم. فانه لا يصلح قيذا

للمسمى أكيدا.

ثالثاً: ان هناك مصاديق غير عرفية للأجزاء كالركوع بالعين ونحوه. فانه لا يسمى عرفاً ركوعاً، وهكذا.

فان قلت: انها مقيدة بالإمكان، وهو قيد عرفي للجامع. قلنا: هذا يرفع الإشكال الأول دون الاشكالين الأخيرين.

فان قلت: فانها أمور انتزاعية وليست مقولية، فيمكن ان تدخل في المسمى جميعاً. قلنا: لو سلمنا كونها انتزاعية، فان تعدد الرتب يؤدي إلى تعدد العناوين الانتزاعية، فنسأل ان المسمى أيّاً منها؟

فان قلت: فان الجامع التركيبي الصحيح، يمكن اختياره في الصلاة الاختيارية الجامعة للأجزاء والشرائط، ولا يلزم من ذلك الإشكال. اما العرف فهو يوافق على كونها صلاة أكيدا، كما يوافق على صدق عناوين أجزائها وشرائطها. وهي لا تخرج ببعض النقائص عن كونها فرداً عرفياً، غاية الأمر انه من قبيل العجز المستتبع لسقوط الأمر.

وبتعبير آخر: ان بطلان الصلاة الاختيارية ليس عزيمة بل رخصة. إذن، فتكون مطلوبة مادامت ممكنة. واما إذا لم تصبح ممكنة سقط الأمر رأساً. واما الأفراد الأخرى التي يتجدد فيها الطلب، فهي ليست صلوات، وإنما هي بدائل تعبدية عن الصلاة الاختيارية، كالجلوس مثلاً.

وهذا الوجه مبني على ان سقوط الأمر الاختياري على نحوين: اما رخصة واما عجزاً، وليس هناك سقوط عزيمة بحيث يكون فيه هذا الفرد حراماً.

ولكن الصحيح هو ذلك، كما في صورة تضيق الوقت، أو الخوف على

النفس أو العلم بحصول الوفاة. فان الإتيان بالزائد يكون حراما. فقد حصل الفرد الاختياري منها عنه.

مضافا إلى ان الأمر عند العجز يكون ساقطا فتقع الصلاة باطلة، ولا نحتاج لان تكون حراما.

اللهم إلا ان نقيده الصلاة الاختيارية اما محمولا أو موضوعا. فنقيدها محمولا بكونها الصلاة الاختيارية المأمور بها. وإذا كانت مأمورا بها لم تقع باطلة. إلا انه تقييد باطل، إذ يلزم منه تأخر المتقدم، ولا معنى لتقييد الصلاة المأمور بها بكونها مأمورا بها. أو تقييدها موضوعا بكونها الصلاة الاختيارية الممكنة، أو في ظرف الإمكان. وهو تعبير آخر عن الاختيار.

التقريب الرابع: لتصور الجامع التركيبي الصحيح، وهو متكون من عدة فقرات:

الفقرة الأولى: ان الوجود والماهية أمران متعاكسان في السعة والإطلاق. فان سعة سنخ الماهيات من جهة الضعف والإبهام وسعة سنخ الوجود من فرط الفعلية. فلذا كلما كان الضعف والإبهام في المعنى أكثر كان الإطلاق أكثر. وكلما كان الوجود أشد، كان الإطلاق أكثر. فالإطلاق ناتج من قوة الوجود وضعف الماهية. ولذا لا نجد في فرد الماهيات الحقيقة إبهاما، كالإنسان. فانه لا إبهام فيه من حيث الجنس والفصل، وإنما الإبهام في عوارض النفس والبدن، ولوازم الماهية والوجود.

الفقرة الثانية: ان الماهية إذا كانت مركبة من أمور مختلفة متعددة تزيد وتنقص كماً وكيفاً. فمقتضى الوضع لها ان تلاحظ على إبهامها وشتاتها.

فقولنا: الخمر مائع، مبهم من حيث اتخاذه من العنب أو التمر ومن حيث

اللون أو الرائحة ومن حيث مرتبة الاسكار . ولذا لا يمكن وصفه إلا من حيث أثره وهو المسكرية بمطلق وجودها بدون لحاظ الخصوصية .

كذلك لفظ الصلاة موضوع بكل مراتبها المختلفة شدة وضعفا . أو قل انه موضوع لسنخ عمل معرفه النهي عن الفحشاء والمنكر .

الفقرة الثالثة: ان العرف ينتقلون من لفظ الصلاة إلى سنخ عمل خاص مبهم إلا من حيث كونه مطلوبا في الأوقات المخصوصة . ولم يؤخذ فيها الخصوصية البديلة أو غيرها .

كما ان الإبهام غير التردد . وهذا لا يفرق فيه بين الجامع الذاتي المقولي والجامع الانتزاعي . ولا حاجة معه إلى القول بالاشتراك اللفظي .

وجوابه من وجوه:

أولاً: ان الأستاذ المحقق وافقه على الأمر الأول مع انه محل نقاش . إلا انه قال انه خارج عن محل الكلام لأنه أمر فلسفي وليس أصوليا .

ويكفي في النقاش: انه ماذا يقصد من ضعف الماهية وضعف الوجود أو قوتها . وهو مما يستحيل تحققه في الخارج . وإنما تكون الصورة الذهنية عنه غير تامة إثباتا .

ولو تم أمكن ان يقال: ان قوة الوجود محددة عقليا . كما ان الماهيات المقولية محددة وليست مطلقة، ويستحيل ان تكون مبهمة لفرض تحدها بالجنس والفصل . واما الضمائم والمقارنات فهي خارجة عن الماهية ولوازمها، فإطلاقها ليس إطلاقا للماهية .

واما الماهيات الاعتبارية فهي سهلة المؤونة، لان الاعتبار أمر ذهني إثباتي

وليس ثبوتيا، فالترديد ذهني وليس خارجيا ولا واقعا.

كما يمكن ان يقال بالعكس: ان الماهيات كلها ذات إبهام. لان الجنس والفصل وحده لا يكفي لصدق النوع، ما لم يكن هناك انتزاع عرفي. ومعه تكون الماهية الحقيقة أيضا مرددة. وهو باطل. إلا ان الأمر في الحقيقة راجع إلى الإثبات الذهني والانتزاع لا إلى عالم الثبوت.

واما قوة الوجود، فيريد به الفلاسفة أمرين: كثرة آثاره، وكونه واجبا. وكلاهما خارج عن محل الكلام. ولا يمثل معنى الإطلاق الإثباتي الذي نتوخاه في الفقه والأصول، ولا يلازمه أصلا. وإنما تلك سعة ثبوتية بمعنى شمول الوجود لعدد كبير من الأشياء.

وآثار الوجود معنى عرفاني لا يراد به كثرة المعلولات، وإنما يمثلون لها بشدة العقل أو العلم أو القدرة.

فان قلت: هذا أيضا من أوصاف الماهية. قلنا: إذن ينقض بوجود الله سبحانه. لأنه لا ماهية له. مع انه متصف بصفات الكمال.

اللهم إلا ان تقول بأصالة الماهية، وان الوجود معنى متواطئ ومتساوي النسبة بين الموجودات ولا معنى لشدته. إلا ان أصالة الماهية مسلك غير صحيح، كما هو محقق في محله.

وشدة الوجود يراد بها اختلاف العوالم والمراتب، كالجوب والإمكان وعالم الأمر وعالم الواقع وعالم الخارج وعالم الذهن وعالم البرزخ وهكذا. وهذه سعة ثبوتية لا ربط لها بالإطلاق على الإطلاق.

ثانياً: ان ضعف الماهيات لا معنى له. لان عالم الثبوت قائم بالماهيات

المقولية وهي محددة. وغير قائم على الماهيات الانتزاعية، وإنما تكون الماهيات الانتزاعية ناقصة لنقصان الانتزاع نفسه. فرجع الأمر إلى الإثبات دون الثبوت. والماهيات المركبة تتكون عادة من عدد من الماهيات المقولية، والماهيات المقولية محددة ثبوتاً، ويستحيل فيها التشكيك، يعني ان تكون مشككة.

وما سبق منا من ان الماهيات المقولية مشككة، ليس صحيحاً على إطلاقه. فانها من حيث الآثار الذاتية محددة. واما الآثار غير الذاتية، فانها لا تعود إلى الماهية أصلاً، أو قد تعود إلى ماهيات أخرى محددة بدورها.

فان قلت: ان هذا الكلام إنما هو في عالم الثبوت، ولكن كلامنا الأصلي في الوضع اللغوي وهو إثباتي. فلا ينافيه التحديد الثبوتي.

قلنا: نعم، ان الوضع يتعلق بالصور الذهنية لا بالماهيات أو الوجود الواقعي. والصور الذهنية وان بدت كونها فانية في الواقع، إلا ان من خصائصها النقصان والتشويش، أو هي في الحقيقة من باب التعرف على حيثة دون حيثة، وهذا أمر وجداني راجع إلى عالم الإثبات ولا ربط لعالم الثبوت به.

فكلام الشيخ الأصفهانى عن قوة الوجود أو الماهية أو ضعفهما لا ينفع في المقام، لأنها معاني ثبوتية. في حين ان الوضع والإطلاق وأضرابهما من الأمور الإثباتية.

تبقى بعض الملاحظات:

الأولى: ان الأستاذ المحقق يستشكل على معنى الإبهام وانه يستحيل ان يكون الشيء في ذاته مبهماً. وهذا صحيح. إلا انه غير وارد على مراد الشيخ

الأصفهاني. لأنه لا يريد بالإبهام الغموض و التردد وعدم التعيين ليكون مستحيلا. بل ما سميناه بالإطلاق الثبوتي. وهو معقول في أمور:

منها: تشويش معلولات الماهية، وخاصة إذا لم نقل بضرورة المناسبة بين العلة والمعلول.

ومنها: تشويش ملازماتها. ومنها: تشويش صورتها الذهنية.

وإلا فالمفهوم عرفا من كلام الشيخ ثابت لا مرأه فيه. ولذا ترى الأستاذ المحقق قال: ان الأمر الأول ظاهر والثاني باطل. مع ان الإبهام أخذ - ولو ضمنا- في كلا الأمرين.

الثانية: بالتطبيق على الصلاة فانها من حيث كونها ماهية مركبة من مقولات مختلفة لا تكون مبهمة ولا مطلقة إطلاقا ثبوتيا بعد الذي قلناه.

فان قلت: ان لها آثارا ومعلولات وهذا يدل على كونها ماهية قائمة بذاتها في عالم الاعتبار.

قلنا: هذا مخدوش كبرى وصغرى. اما كبرى، فلأننا يمكن ان ننكر ان يكون للماهيات الاعتبارية معلولات مستقلة عن ماهياتها المقولية. واما صغرى فلأننا ننكر ان الآثار هي معلولات للصلاة، وإنما هي عطاء من الله سبحانه.

واما ما قاله الأستاذ المحقق من ان حقيقة الصلاة متعينة بتجوهر ذاتها، أي في عالم الثبوت السابق على عالم الإثبات. فهذا غير محتمل أصلا، لا على المسلك الصحيح ولا على المسلك الأعمى.

اما على المسلك الصحيح فواضح، لان الركوع المأمور به ليس واحدا في الماهية ولا السجود ولا غيره. واما على المسلك الأعمى، فلأن بينه وبين

المسلك الصحيحي عموماً من وجه لا عموماً مطلقاً، كما هو المشهور، لانتفاء بعض ما هو صحيحي عن الأعمي، وانتفاء بعض ما هو أعمي عن الصحيحي. مضافاً إلى إمكان القول بأنه ليس للماهيات المركبة، ماهيات جوهرية، لتكون قائمة بتجوهر ذاتها، كما قال.

الثالثة: قال الأستاذ المحقق: ان الجامع العرضي بين الماهيات المركبة للصلاة، لا يكون مأموراً به، وإنما المأمور به هو الأجزاء المقيدة، وهو الذي يفهمه العرف.

وهذا غريب على المسلكين الصحيحي والأعمي. إذ يكون المسمى مجموعاً تقيدياً لا جامع له. مع العلم انه لا بد من تصور الجامع لأجل تحديد المسمى، ولا بد من تحديد المسمى لتحديد المأمور به.

الرابعة: ان ما قاله الشيخ الأصفهاني من ان العرف يفهم من الصلاة، سنخ عمل مبهم مطلوب في الأوقات الخاصة. لا يتم ولا يكفي عرفاً على كلا المسلكين. اما على مسلك الصحيحي فلكونه موضوعاً للأهم، واما على الأعمي فلكونه محفوظ الصورة.

على انه ليس الكلام في باب الصحيح والأعم في خصوص الصلاة من العبادات، كما ليس الكلام فيه في خصوص الصلوات المؤقتة أو اليومية، كما ليس العرف كله دينياً أو إسلامياً يفهم ذلك. وإنما هو ارتكاز متشعري، وليس عرفاً بالمعنى الأعم.

كما ان للصلاة قضاء خارج الوقت. وهو خارج - ظاهراً - من حساب الشيخ الأصفهاني، غير انه داخل في حساب الصحيحي والأعمي. مضافاً إلى ان الوضع يكون عن طريق الصور الذهنية، ومن هنا قد يكون المعنى الموضوع

له مبهما أو مشوشا .

وإنما نقول بوضع الألفاظ للماهيات، باعتبار فناء الصور الذهنية فيها، أو باعتبار القول بالوجود الذهني للماهية. وإلا فالماهية في كل المراحل اللغوية لا تتعدى الصورة الذهنية، وإنما نفهم وضعها للماهيات باعتبار فنائها فيها.

التقريب الخامس: للجامع التركيبي الصحيح: ما عن تقريرات الشيخ الأنصاري رحمته وملخصه: ان الجامع لا ينحصر بالجامع المقولي والجامع العنواني. بل هناك جامع ثالث وهو المرتبة الخاصة من الوجود الساري.

فان الصلاة وان كانت مركبة من مقولات متباينات لا تندرج تحت جامع مقولي واحد. إلا انها مندرجة تحت مرتبة خاصة من الوجود الساري إليها. وتلك المرتبة الخاصة البسيطة سارية إلى جملة من المقولات. وهو محدد من ناحية القلة بالأركان على سعتها، ومن ناحية الزيادة فهو لا بشرط.

فهذه جهة جامعة بين جميع الأفراد الصحيحة. فالصلاة عبارة عن تلك المرتبة الخاصة من الوجود. فتكون أمرا بسيطا خاصا يصدق على القليل والكثير والقوي والضعيف.

وقد أورد عليه الأستاذ المحقق ما ملخصه: انه كما لا يعقل ان يكون بين مقولتين جامعيتين مقولين، كذلك لا يعقل ان يكون لهما وجود واحد، ضرورة استحالة اتحاد مقولتين بوجود واحد. وإنما الوحدة في المركب الاعتباري اعتبارية، ولا يوجد بين المجموع حصة واحدة خاصة من الوجود الساري إليها. والصلاة مركبة من مقولات مختلفة لا جامع بينها.

وعليه فان أراد من الوجود الساري، الاشتراك في مفهوم الوجود أو حقيقته، فهو امر عام بين جميع الموجودات. وان أراد ان تلك المقولات

وحدها مرتبة خاصة من الوجود فهو مستحيل . لان الاتحاد في الوجود بين أمرين محال . ولو اعتبرنا الوحدة ألف مرة .

ولكن هذا الإشكال غير وارد ، لا فيما إذا قصد الشيخ الأنصاري الوجود الالاباتي ، ولا ما إذا قصد الوجود الثبوتي .

اما الوجود الالاباتي فواضح - بغض النظر عما قلناه في التقريب السابق - لان المراد يمكن ان يكون انه كلما تصور جزء ممكننا للمكلف من الصلاة أضفناه إلى الصورة الذهنية لها ، وكلما عجز عنه حذفناه .

فالصورة الذهنية وجود إثباتي . إلا ان الكلام في كفاية ذلك بصفته جامعا بين الأفراد . لان كل صورة ذهنية تكون مستقلة عن الأخرى في كونها حصة أو فردا ، فما هو الجامع بينها؟

وإذا كان المراد الوجود الثبوتي ، فلا يراد به وجود ماهوي محدد . ولذا نفى عنه الجامع المقولي ، ولا الجامع المفهومي ، ولهذا نفى الجامع الانتزاعي . وإنما ذلك بمعنى من الوجود الساري أو الواسع الذي يشمل الأفراد كلها زادت أم نقصت . وهو نحو من الوجود غير ما قلناه ، وغير ما نفاه الأستاذ المحقق .

ولكن يرد عليه : ان هذا الوجود المزعوم اما ان يكون خلطا بين الثبوت والإثبات ، يعني إعطاء مرحلة الثبوت خصائص مرحلة الإثبات ، واما ان يكون متعددا أفرادا أو حصصا ، ويستحيل ان يكون واحدا . يعني انها تفتقر إلى الجامع بينها فترجع إلى الجامع المقولي أو الانتزاعي .

اللهم إلا ان يراد ذلك بالفهم العرفي والمتشعري . وعندئذ يكون له وجه ، بغض النظر عما مضى ويأتي ، ولكن ليس هذا وجودا ، وإنما هو اعتبار أو انتزاع أو حصة ونحو ذلك .

وأورد ثانياً: انه لو سلم فان تلك الصلاة ليست عبارة عن تلك المرتبة الخاصة الوجودية. ضرورة ان التفاهم عند المتشرعة ليس هذا، بل نفس المقولات والأجزاء والشرائط، وهذا واضح.

جوابه: أولاً: انه ليس مراده حصة خاصة وجودية، بل عدة حصص، يطلق عليها كلها لفظ الصلاة بالرغم من زيادتها ونقصانها، ولذا عبّر بالوجود الساري، ومعناه السريان إلى عدة حصص.

ثانياً: ان ما ذكره من فهم المتشرعة ليس بصحيح. فان المتشرعة صحيحيون والعرف أعمي. فقولك: نفس المقولات والأجزاء والشرائط. ان كان ينطبق على مرتبة معينة، فقد خرجت باقي المراتب. وإذا كان ينطبق على كل المراتب، كما هو المفروض، فقد رجعنا إلى الوجود الساري. وأمكن القول بأنه المرتكز في أذهان المتشرعة بصفتهم صحيحيون.

وأورد ثالثاً: اننا قلنا: ان الألفاظ لو توضع للموجودات الخارجية، بل للماهيات القابلة لان تحضر في الذهن. وعليه فلا يعقل ان يوضع لفظ الصلاة لتلك المرتبة الخاصة من الوجود، فانها غير قابلة لان تحضر في الذهن.

جوابه: انه لا يخلو اما ان يريد الوجود الساري الاثباتي أو الثبوتي. فان أراد الاثباتي، فهو ذهني بطبعه فلا إشكال من هذه الناحية. وان أراد الثبوتي، فالذهن قابل لان يحصل صورة عنه ويعبر بها، سواء قلنا بالوجود الذهني أم لا. وإلا لأشكل الأمر تجاه الماهيات الخارجية وانسد باب التفاهم بالمرة لتعذر الوضع للخارجيات، بزعم انها لا يمكن ان تأتي إلى الذهن. ومن الواضح ان ذلك صحيح، بما هي خارجية، لا بما هي ماهية في ذاتها قابلة للحضور الذهني.

فان قلت: فانه يعبر بالوجود بالوجود الساري لا الماهية. والوجود يتعين ان يكون خارجيا لا ذهنيا.

قلنا: يرد عليه أمران:

أولاً: انه ربما يريد من الوجود الساري الماهية السارية يعني المعنى الساري في كل الحصص، وهو الماهية. وأوضح دليل على ذلك، هو كونه بحثا عن الموضوع له الصحيحي. والموضوع له هو الماهية لا الوجود. فلربما كان تسامحا في التعبير.

ثانياً: انه ان قصد الوجود بما هو في مقابل الماهية، فالمراد ليس هو الوجود محضاً، بل الموجود أي وجود الماهية. وان كان الوجود الخارجي غير قابل للانتقال إلى الذهن، فلا اقل من تحصيل صورة عنه، اما شبيهة له، أو بتجريده عن خصوصية الخارج.

وأدّل دليل على انه لا يريد الوجود المحض، انه يعبر بالوجود الساري بين المراتب. وهذه المراتب من قسم الماهية لا الوجود.

فالجواب الصحيح عليه، أعني الشيخ الأنصاري رحمته: هو الافتقار إلى الجامع تركيبياً كان أم بسيطاً. لان هذا الوجود الساري، بمنزلة ذلك الوجود المبهم في كلام الشيخ الأصفهاني، يجعل الماهية مشوشة، وذات حصص عديدة لا يمكن الوضع لها بوضع واحد بدون الجامع. والمفروض ان الصحيحي لا يرضى بالوضع المتعدد، لأنه سيكون من قبيل المشترك اللفظي.

ويتعبير آخر: ان كل حصة من حصص هذا الوجود الساري - كما يسميه - له جامع تركيبى. وليس بين مجموع الحصص جامع تركيبى ليوضع له اللفظ.

الكلام في الجامع الصحيح البسيط

يتحصل من مجموع كلماتهم: ان مثل هذا الجامع يمكن ان يستفاد على أحد ثلاثة مستويات:

المستوى الأول: علل الصلاة، بمعنى ملاكاتها. فيكون المأمور به هو موجد تلك الملاكات.

المستوى الثاني: الصلاة المركبة نفسها. إذ قال صاحب الكفاية: ان الجامع الصحيح متحد مع مراتب الصلاة بنحو من أنحاء الاتحاد.

المستوى الثالث: معلولات الصلاة، وهو النهي عن الفحشاء والمنكر وغيره. فيكون المأمور به هو الناهي ونحوه.

فيقع الكلام تباعا في كل هذه المستويات جميعا.

اما بالنسبة إلى العلل، فيمكن ان يجاب بعدة وجوه:

الوجه الأول: ان هذا المستوى مبني على افتراض انحصار العلل والملاكات في متعلقات الأوامر والنواهي. في حين انه يمكن ان تكون في ذات الأوامر والنواهي. وهذا لا يتنافى مسلك العدلية في علل الأحكام.

والعبادات على العموم اقرب إلى هذه الجهة، لأنها أمور يريد بها الله سبحانه التعب من عبده بالطاعة العمياء لو صح التعبير. مضافا إلى ان تفاصيلها تعبدية كذلك. كأعداد الركعات وغيرها. إذن، فالملاكات في المتعلق غير

موجودة لتكون علل للجامع الصحيحي . وإنما الملاكات في نفس التكاليف .

الوجه الثاني : انه يمكن القول : بان العلل والمعلولات غير متغايرة بل هي نفسها ، لأنها تعود إلى العبد واليه ، ولا ربط لها بالمولى . وذلك على غرار العلة الغائية التي تكون في أولها فكرة وفي آخرها حقيقة .

إذن ، فالغاية أو العلة من الأمر ليس إلا إيجاد المعلول ، وهو النهي عن الفحشاء . وليس هناك علة ناجزة مستقلة وراءها ، لتكون السبب في الأمر بالجامع الصحيحي البسيط . وإذا دخل الاحتمال بطل الاستدلال .

الوجه الثالث : انه يستحيل الأمر بالملاكات . وإذا أمكن كان مجرى لأصالة الاشتغال ، لأنه من قبيل الشك في المحصل أو المحقق .

ويجاب : ان الأمر ليس بالملاكات لخروجها عن الاختيار ، وإنما بمحقق الملاك . ومحققه لو كان مركبا كان كما قيل . إلا انه بسيط على الفرض ، وهو قابل للانطباق على كل مراتب الصلاة المركبة وبه نحرز تحقيق الملاك .

فان قلت : اننا لا نحرز تحقيقه هو ، لأنه من الشك في المحصل ، فتعود أصالة الاشتغال .

قلنا : لو كان هذا المعنى البسيط منحازا في وجوده عن المركب لكان كما قيل . ولكنه ليس كذلك ، بل ينطبق - ظاهرا - على كل ما اقتضت القواعد الشرعية وجوبه . ولسنا مأمورين به ، بل هو بمنزلة الكلبي المنطبق على الأفراد . وإنما المأمور به الجزئي لا أكثر .

فان قلت : فان في ذلك عودة إلى التركيب . قلنا : كلا ، فان ما هو الموجد للملاك هو الجزئي ، بصفته جزئيا من النوع أو الكلبي البسيط لا بصفته مركبا . ويكون التركيب من قبيل التفاصيل الشخصية أو الفردية .

فان قلت: ان هذا هو المستوى الثاني الآتي. قلنا: كلا. بل هو جمع بين المستويين ولا بأس بذلك.

الوجه الرابع: ما ذكره المحقق النائيني رحمته في الفوائد: من ان العبادات ليست عللا توليدية (باصطلاحه) للملاكات، لأنها لا تحصل عنها مباشرة، بل لا بد من مقدمات أخرى واردة في بعض الروايات، كتصفية الملائكة ونحوها. إذن، فلا يمكن ان يشار إليها بصفتها عللا بلحاظ الأمر، ومعلولات بلحاظ المأمور.

جوابه - بغض النظر عما سبق - بوجوه:

الوجه الأول: الطعن في إسناد هذه الروايات المذكورة. فانها ليس فيها ما هو معتبر سندا.

الوجه الثاني: انها خلاف ظاهر القرآن الكريم من إسناد التأثير إلى الصلاة مباشرة ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾. وحمله على العلة الاقتضائية خلاف الظاهر، وما خالف كتاب الله باطل.

الوجه الثالث: ان هذا الكلام منطلق من الزعم: ان العلة هي نفسها المعلولات، يعني لا تكون الصلاة ناهية عن الفحشاء إلا بتصفية الملائكة.

ولكن لو تصورنا عللا أخرى داعية للأمر بالأمر، فتلك قد لا تكون مندرجة في هذه الروايات ويمكن ان نفترض كون الصلاة علة توليدية لها لمجرد كونها صحيحة.

الوجه الرابع: اننا نعرف مما سبق ان من المتعذر ان نفهم هذه الروايات. ذلك لأنه ليس فهماً عرفياً بل دقياً ولا سياق لها في ان الصلاة غير موجدة للملاكات إلا بتصفية الملائكة.

الوجه الخامس: انه يمكن القول: ان الملاكات ليست عللا للتشريع لا على مستوى الأمر ولا المأمور. اما على مستوى المأمور فواضح لأنها معلولات عمله. واما على مستوى الأمر، بحيث تكون هي المحركة لأرادته بالأمر، فهذا أيضا قابل للمناقشة من جهتين:

الجهة الأولى: كونها ملاكات اقتضائية لا عليية، أو قل حكمة لا علة، ووجودها غالبي وليس مستوعبا. وجوابه بسيط: لان ما ندركه من العلل والملاكات، وان كان كذلك، إلا اننا نتحدث عن الملاكات الواقعية التي تكون عللا في علم الله تعالى.

الجهة الثانية: ان العلة الحقيقية ليست هي الملاكات، بل هي إرادة الأمر. وجوابه: ان كان بهذا المقدار من البيان: ان من جملة مقدمات الاختيار إدراك المصلحة. ومن جملة مقدمات هذا الإدراك وجود المصلحة نفسها. فتصبح المصلحة مقدمة للإرادة.

فان قلت: ان الله سبحانه هو المشرع الحقيقي. وهو لا يتصور فيه ذلك، بل هو محال. قلنا: جوابه: أحد أمرين:

الأمر الأول: انه خاطبنا بصفته فردا عرفيا. والوجود العرفي للأمر بهذا المعنى يمكن فيه ذلك. إلا ان الشأن في إمكان قيام تلك الحقائق في هذا الوجود الاعتباري.

الأمر الثاني: انه يجعل ذلك في نفوس أوليائه المعصومين عليهم السلام أو نفوس الملائكة الكبار.

الوجه السادس: ان المفروض على هذا: ان الجامع البسيط الصحيح هو عنوان: ما كان ناشئا من هذه الملاكات، أو سببا لها.

وكلاهما محل مناقشة: لان الوسط الذي هو العبادة مركب. فيلزم عليّة المركب للبسيط أو معلوليته له وهو مستحيل بناء على ضرورة تجانس العلة مع المعلول، كما هو المشهور تماما، إلا ان نصير إلى جامع بسيط غيره.

ان قلت: هذا يمكن ان يجاب على كلا المستويين: اما على مستوى الأمر: فان المعلول هو الإرادة، ومعلول الإرادة الأمر. وكلاهما بسيط. واما على مستوى المأمور فالسبب هو الأمر البسيط المنطبق على الصلاة بنحو من أنحاء الانطباق، كما سبق ويأتي.

وجوابه: اما على مستوى الأمر، فان المعلول النهائي والمسقط حقيقة للملاك هو المركب وان توسطت علل أو عناوين بسيطة بينها.

واما على مستوى المأمور: فإننا إذا سلمنا بوجود الأثر الانتزاعي البسيط من المركب، لم نحتاج إلى التمسك بالملاكات، فانه وجه مستقل كما سيأتي، وقال به الآخوند وسناقشه. وإنما نحتاج إليها بعد التنزل عن رأي الآخوند، فيعود الإشكال، من حيث ان الكثير أصبح سببا للبسيط. اللهم إلا ان نناقش في القاعدة كبرويا أو صفرويا:

اما صفرويا: فلعدة وجوه: منها

١ - مشاركة كل جزء كجزء للعلة.

٢ - ان يكون الجزء الأخير هو العلة.

٣ - ان يكون العنوان الانتزاعي وهو المجموع علة. إلا انه على ذلك يكون العنوان الانتزاعي علة لما هو حقيقي وهو ممتنع أيضا، لعدم التجانس.

واما كبرويا، فهو موكول إلى الفلسفة، وما يمكن ان يقال هنا عجالة: هو

ان القاعدة ثابتة في العلة الاضطرارية القهرية لا العلة الاختيارية، ومن المعلوم ان الصلاة اختيارية.

وجوابه: ان الفعل الاختياري ما ترتب على الإرادة مباشرة لا بالواسطة. وهنا يحصل ترتيب بالواسطة لان وجود الملاك كان في طول وجود المركب الذي هو في طول الإرادة، وليس وجود الملاك من الإرادة مباشرة.

وما قيل: من التفصيل بين الواحد النوعي والشخصي، فيثبت في مورد الافتراق عن محل الكلام. واما هنا فهو مورد التصادق. لان الفرد إنما يكون مؤثرا بصفته فردا من الكلي.

وما يقال: من ان ملاكات الأمر كلية لأنها ثابتة للأمر من صدر الإسلام.

فجوابه:

١ - انها جزئية بالنسبة إلى العمل المأمور به.

٢ - ان هناك أوامر بعدد المكلفين وبعده الأوقات. لكل منها ملاك.

وهنا قد يقال: بالتمييز بين مسلكين غير واضحين من كلمات المحققين: أحدهما: ان العمل يوجد للملاك. ثانيهما: ان العمل يسقط للملاك. فان كان الصحيح هو الأول وردت الإشكالات، إلا ان الصحيح هو الثاني، فلا يرد شيء منها.

ويجاب ذلك على عدة مستويات:

المستوى الأول: ان نقول: ان العمل يوجد للملاك ويسقط الأمر. إلا ان في هذا رجوعا إلى كون العلة هي المعلولات حقيقة، بنحو العلة الغائية، وإلا فانه يستحيل ان المعلول يوجد علته بنحو العلة الفاعلية، مضافا إلى ان الأمر

ناشئ من الملاك، فيستمر باستمراره، ولا يمكن فرض استمرار الملاك مع سقوط الأمر.

المستوى الثاني: القول بسقوط الملاك وزواله بدليل سقوط معلوله وهو الأمر. وخاصة وهو علة له ابتداء واستدامة. ولكنه وجه مستحيل لان الوجود لا ينتج العدم، يعني ان وجود العمل لا ينتج عدم الملاك، إلا ان يعود إلى المستوى السابق، وهو التوصل إلى المعلولات. إلا اننا نواجه هنا معلولات اقتضائية لا عليا، مضافا إلى مناقشة المستوى الأول نفسه.

المستوى الثالث: ان الملاك بالمعنى الاصطلاحي، لا يسقط ولا يتحقق بالعمل، بل هو مستقل عن عمل العامل. كل ما في الأمر انه أصبح علة للأمر لا أكثر. وما هو قابل للتغير هو سقوط رغبة المولى بالعمل بعد تحقق موضوعها، وحصول المرغوب به. فان اعتبرنا هذا ملاكا فقط سقط، وبه يسقط الأمر لأنه معلول الرغبة (الإرادة). إلا انه خلاف الاصطلاح، لأننا نتحدث عن علة هذه الرغبة، فيكون ذلك هو الملاك. وهذه الرغبة أو الإرادة اختيارية وهي ناتجة من مبادئ الاختيار التي منها تصدر المصلحة، وهي الملاك.

ومع ذلك فالإشكال الوارد على الملاك وارد على الرغبة، لأنها بسيطة فيكون من إسقاط الكثير للبسيط، وتأثيره به وهو مستحيل.

اللهم إلا ان يقال: ان هناك رغبات انحلالية على عدد الأجزاء والشرائط وهناك أوامر على عددها وامثالات على عددها، فتكون كلها بسيطة. إلا ان لازمه وجود أوامر نفسية استقلالية كثيرة بصلاة واحدة، لكل جزء أمر استقلالي. وهو ليس محذورا مهما، لأنه ينتج نفس النتيجة، لأنه أمر بالجزء المقيد لا بالمطلق. إلا انه خلاف ظاهر القرآن الكريم والارتكاز التشريعي من

كون الأمر بالصلاة واحدا.

اللهم إلا ان يقال: انه من باب: كَلَّمَ الناس على قدر عقولهم، أو ان المراد الاقتصار في العبارة وجمع المضمون الواسع فيها، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّهُمْ أَنَاسٌ يَنْظُرُونَ﴾. إلا انه يبقى الظاهر خلافه. فيعود المركب علة للبيسط.

ونشير هنا إلى ان معنى سقوط الأمر، ليس هو زواله وانعدامه، كما قالوا: ان ما وقع لا يتغير عما وقع عليه. وإنما معناه سقوط فاعليته وتأثيره بعد إنجاز متعلقه. وكان السيد الأستاذ يقول في بعض أبحاثه: انه يكون من باب إنجاز المطلوب للمولى وحصول المرغوب. وليس من باب زوال الرغبة بالمرة لما حصل.

على ان الرغبة المولوية لملاك بسيط غير مركب. ومن هنا قد يستشكل في مثل قولهم: انه بقي جزء من الملاك قابل للتدارك بالإعادة أو بالقضاء أو غير قابل للتدارك.

وهذا مبني على ان الملاك مركب مستقل عن الرغبة وعن الغاية وهو مما لا دليل عليه، لكفاية العلة الغائية في الملاكات. ولو كان الملاك بسيطا لما أمكن تداركه. فكما ان العمل يدور أمره بين الوجود والعدم والصحة والبطلان، كذلك الملاك. ولا نتصور متشرعيا عملا ناقص المصلحة، كما لا نتصور ملاكا ناقصا.

فان قلت: لو لم يكن كذلك لم يكن للقضاء مجال. فانه كما يكون عند فقد الأداء يكون أيضا مع نقصانه.

قلنا: يمكن ان يكون للقضاء عدة مبررات: فاما ان تقول انه بملاك مستقل، كما هو بأمر مستقل. أو نقول: ان الأمر الأولي متعلق بالجامع بين

الامتثال داخل الوقت وخارجه. أو نقول بشكل من أشكال الترتب. يعني وجود أمرين طوليين: صلّ في الوقت. فان لم تصل في الوقت فصلّ خارج الوقت. ونحو ذلك.

واما التعبير بالإرادة والرغبة لدى المولى. فان الإرادة بسيطة والرغبة مشككة قابلة للقلة والكثرة. إلا ان الصحيح هو التعبير بالإرادة لا بالرغبة. لان الإرادة يمكن ان تتعلق بفعل الغير، بينما الرغبة لا تتعلق إلا بفعل النفس أي بفعل الفرد نفسه. والإرادة المولوية دائما تتعلق بفعل الغير، فلا يصدق عليها انها رغبة. مضافا إلى إجلاله سبحانه عن وصفة بالرغبة. وهو المولى الحقيقي.

فان قلت: فانه سبحانه قد جرّد من نفسه شخصا عرفيا. والشخص العرفي تعرضه الرغبة. قلنا: هذا نقوله في حدود الضرورة العقلية لاستحالة طرو الحوادث في ذاته. وهنا لا ضرورة لذلك، لكفاية الإرادة عن الرغبة.

الوجه السابع: في الإشكال على الجامع الصحيحي.

ان نرى انه هل يمكن ان ينتج الملاك جامعا بسيطا مأمورا به أم لا. لان الملاك ينبغي ان يكون منطبقا على المأمور به، والبسيط لا ينطبق على المركب. في حين ان العمل المأمور به مركب وليس ببسيط، والجامع للمركب مركب.

فان قلت: ان المأمور به يمكن ان يكون بعنوان ما يحقق إرادة المولى، وهذا يكفي.

قلنا: اما ان نقول: ان للمولى إرادات مختلفة وأوامر مختلفة ومأمور به متعدد. فلا يكون هناك أمر واحد وملاك واحد، كما يريد الصحيحي. واما ان نعود إلى قول مشهور الأصوليين من ان الصلاة واحدة لها أمر واحد. إذن يلزم

صدور المركب من البسيط لان جامع المركب مركب .

وما يحاوله الصحيحي من الجامع البسيط هو جامع انتزاعي وليس ماهويا .
ففي طرف الإرادة والأمر ، هما بسيطان ، وفي الطرف الآخر وهو الفرد والجامع
هما مركبان . وهو باطل .

فان قلت : ان الجامع المأمور به بسيط وهو عنوان محقق الملاك فيكون
المحصل : اني ما أريده بنفس هذه الإرادة ، ثم يشرح ما يريده من قيود في
المرتبة المتأخرة .

قلنا : هذا يلزم منه تأخر الشيء عن نفسه . لأنه ان كان ما يريده حاصل
بإرادة أخرى لزم التسلسل . وإذا كان حاصلًا بنفس الإرادة لزم الدور وتقدم
الشيء على نفسه . إذن فالجامع الصحيحي محال .

هذا هو الكلام في الجامع الصحيحي المستتج من الملاكات .

واما الجامع المنطبق على نفس العمل ، والمتحد معه نحوًا من أنحاء
الاتحاد . كما قال الشيخ الآخوند رحمته . فيرد عليه عدة إشكالات :

الإشكال الأول : ما ذكره في الكفاية : من ان الجامع اما ان يكون هو عنوان
المطلوب أو ملزوم المطلوب ، فان كان عنوان المطلوب لزم منه إشكالات
ثلاثة :

١ - استحالة أخذه في الأمر لأنه متأخر عنه رتبة .

٢ - لزوم الترادف بين لفظ الصلاة والمطلوب .

٣ - عدم جريان البراءة مع الشك في الأجزاء والشرائط . لأنه شك في
المحصل وعدم الإجمال في المأمور به .

ونفس ذلك يلزم أيضا، إذا كان الجامع هو ملزوم المطلوب .

وأجاب عنه: بان العنوان مفهوم واحد منتزع من المركب ومتحد معه نحو اتحاد، بالرغم من اختلافه في الزيادة والنقيصة. وفي مثله تجري البراءة وإنما لا تجري فيما إذا كان المأمور به أمرا واحدا خارجيا مسببا عن مركب مردد بين الأقل والأكثر. كالطهارة المترتبة على الغسلة أو الغسلتين.

ولم يجب عن الإشكالات الأخرى. وهو دليل على اختياره للثاني وهو (ملزوم المطلوب) الذي لا يرد عليه الإشكالات الأولى. وليس (المطلوب) لورود الإشكالات في رأيه.

وكلا الإشكاليين الأولين قابلان للمناقشة:

اما الأول: فلأنه إذا كان المراد ما هو المطلوب بالذات لزم الإشكال. واما إذا كان المراد ما هو المطلوب بالعرض لم يلزم الإشكال من حيث انه يمكن ان يكون إشارة إلى ذات ما هو مطلوب، لا بصفته مطلوبا، ولكن يرد الإشكال الأصلي، لان ذات ما هو مطلوب مركب وليس بسيطا.

واما الإشكال الثاني: فلأن الترادف إنما يلزم بعد ضمّ مقدمة: وهو ان الموضوع له عين المأمور به. وهذا إنما يتم إذا صح ان نعرف من كونه مأمورا به كونه موضوعا له. وهذا باطل لغة وواقعا، لما قلناه من تقدم الوضع على الأمر زمانا، وجهل الواضع بالصلاة الشرعية.

واما الثالث فقد أجاب عنه بنفسه: فانه إنما يصح إذا كان المركب والبسيط في رتبة واحدة بالنسبة إلى الأمر. وكلاهما مأمور به. بحيث تكون الكثرة عين الوحدة. وهذه قاعدة قالها بعض أهل المعرفة. إلا انها غير مقبولة في الفقه والأصول بل هي مستحيلة عقلا. ومعه يكون الإشكال على عدة مستويات:

المستوى الأول: ان هذا البسيط المنطبق على المركب هل هو من جنس

الكلي أو من غيره. أو قل هل هو كلي أو جزئي. فان كان كليا استحال ان يكون الكلي بسيطا والمصداق مركبا لعدم إمكان صدق الانطباق حينئذ. وان كان من غيره فمن أين جاء هذا العنوان؟ هل هو عنوان تعبدي أو عرفي أو أي شيء آخر؟

اما التعبد فغير موجود، لأنه يحتاج إلى تنزيل وهو غير موجود. واما العرف فلا يفهمه، وإنما يفهم الصلاة كثرة في الأجزاء والشرائط.

المستوى الثاني: ان نسأل: ان البسيط والمركب هل هما مختلفان رتبة أو متفقان؟ فان كان مختلفين رتبة، فاما ان يكون البسيط اسبق رتبة أو المركب أو بالعكس.

فان كان البسيط اسبق رتبة واقرب إلى الأمر، فيكون هو مأمورا به. فيلزم الإشكال من حيث ان الشك في المركب شكاً في المحصل أو المحقق، فيكون مجرى لأصالة الاشتغال.

وان كان المركب اسبق كان المركب علة للبسيط وهو محال، للزوم التجانس بين العلة والمعلول. ولعلنا ناقشه أيضا في المنحى الثالث للجامع.

وان كانا أعني المركب والبسيط في رتبة واحدة. كانا معا مأمورا به واحدا. فهذا يعني ان الكثرة عين الوحدة وهو محال. وان لم يقل انه عينه كان المأمور به متعددا لا واحدا بسيطا، كما هو مفروض الصحيح. فإذا ضمنا مقدمة ان المأمور به أحدهما، اما المركب أو البسيط، تنفي البسيط لان المأمور به مركب يقينيا.

المستوى الثالث: انه يدعي ان البسيط ينطبق على المركب في كل أحواله وأشكاله. وهذا مستحيل. لا عرفا ولا عقلا.

اما عرفا فلعدم فهمه لكل مراحل الصلاة وأشكالها وعدم تصديقه بانطباق عنوان الصلاة على بعضها، وخاصة في المراتب الدقية والتعبدية منها كالإيماء أو التسييح.

واما عقلا فهو أيضا لا يصح. لان هذا الكلبي البسيط اما ماهوي أو انتزاعي. وكلاهما باطل. لان الماهوي البسيط لا يمكن وجوده من مركب مختلف في الماهيات، كما هو المفروض في الصلاة. ولان الانتزاعي يختلف باختلاف منشأ انتزاعه. ويستحيل انتزاع ما هو واحد من عدة أمور متباينة.

واما ملزوم المطلوب، وهو معلوله، فهذا يرجع إلى استكشاف الملاك من المعلول. فان رجع معناه إلى ذلك، فهو، وان رجع إلى شيء آخر فلا نفهمه. إلا ان يكون المراد من الملزوم هنا، هو المركب أي ذات الأجزاء والشرائط. فيكون الجامع المأمور به مركبا لا بسيطا، كما أراده الشيخ الآخوند.

فان قلت: فان المأمور به هو المطلوب، والملزوم غيره. قلنا: ان فهمنا ذلك، لزم ورود الإشكالات السابقة التي قلناها في المستوى الثاني السابق. سواء فرضناهما علة ومعلولا أو معلولين لعللة ثالثة.

على انه لا يمكن ان يراد بهما العلة ولا المعلول، لان العلة والمعلول متساويان دائما. فتنقيح الملزوم بالمساوي، كما قال، يعني إمكان عدمه أحيانا. فينحصر القصد بالمعلولين لعللة ثالثة، وبه ينتفي جهة المحبوبة والحسن، لأنها واقعة في طرف علل الطلب والأمر.

وعلى أي حال، فالمطلوب اما ان يكون ملحوظا بعنوانه أو بمعنونه. والملازمة اما من ناحية تشريعية أو تكوينية، فالصور أربع.

اما لو لوحظ المطلوب بعنوانه، فلازمه التشريعي هو المسؤولية واشتغال

الذمة. وليس له لازم تكويني معقول إلا الامتثال. وكلاهما مجري للاشتغال، لان مرده إلى الشك في المحصل والمفرغ للذمة. وليس مجرى للبراءة كما هو المشهور.

واما لو لوحظ المطلوب بمعنونه، والمراد به ذات المطلوب وهو الصلاة. فلازمها التشريعي بوجوه:

١ - عنوان الطاعة والامتثال، وهو مجرى للاشتغال.

٢ - العنوان البسيط المنطبق عليها، والمتحد معها بنحو من أنحاء الأتحاد وقد ناقشناه.

٣ - النهي عن الفحشاء والمنكر. وهذا متأخر رتبة وليس في نفس الرتبة كما هو مفروض.

واما لازمها التكويني: فلوازمها البعيدة هي مقارناتها في المكان والزمان. باعتبار اشتراكهما في العلل البعيدة. ولا دخل لها في الشريعة على المفروض.

واما لوازمها القريبة فهي الكون الصلاتي والحركة الصلالية ونحو ذلك مما يكون عين الصلاة ذاتا وغيرها تحليلا، وليس مأمورا به بعنوانه، وإنما هو ملزوم المأمور به ويوجد بوجوده تكوينا.

واما محاولة استنتاج الجامع الصحيحي البسيط من معلولات المأمور به، كالتأني عن الفحشاء ونحوه، كأنه بناء على قاعدة تجانس العلة والمعلول نفهم من بساطة المعلول بساطة علته. أو نقول: بتأثير الكثير بنحو جزء العلة. أو نقول: بتأثير العنوان الانتزاعي وهو المجموع أو الجميع أو الكل، ونحوها. أو عنوان الصلاة أو الطاعة أو الامتثال ونحوها. أو نقول: ان المأمور به ابتداء هو

النهي عن الفحشاء . ولكنه يكون مقدورا بالقدرة على علته . وقد عرّفنا الله تعالى علته في الصلاة يعني ان علته هي الصلاة .

فان قلت : يلزم أخذ ما هو متأخر فيما هو متقدم، وهو موضوع الأمر لغة . قلنا : نعم، يلزم ذلك في اللغة . واما إذا اقتصرنا على الدقة، أمكن ان يكون كل ذلك مأمورا به، على نحو العلة الغائية التي لها نحو تقدم ولها نحو تأخر . وهذا صادق حتى بالنسبة إلى المأمور به المركب من الأجزاء والشرائط أو عللها . بل هو معنى موضوعيته للأمر .

فان قلت : ان ما هو علة غائية للأمر، هو النهي وليس هو الناهي . قلنا : نعم ولكنه أمر بعلمته وهو الناهي أعني الصلاة توخيا لاستتباعه للنهي .

إلا ان الإشكال الرئيسي على كل ذلك هو ان هذه الأمور ليست معلولة للمأتي به، بل هي فضل ابتدائي من الله سبحانه .

ثم انه قد يقال باستحالة وجود اللازم غير المساوي، لأكثر من وجه :

أولاً : لان إنتاج العلة لمعلولين مستحيل .

ثانياً : ان كون العلة والمعلول أحدهما أوسع من الآخر، مستحيل . فلماذا قيد الشيخ الأخوند اللازم بالمساوي . قلنا جوابه لأحد وجوه :

الوجه الأول : الطعن في الكبرى، وهي لزوم تجانس العلة والمعلول عدداً أو نوعاً . فإذا نفينا ذلك، أمكن كل ذلك .

الوجه الثاني : بعد التسليم بالكبرى نقول : ان المراد بالعلة العلة النوعية، وبالمعلول المعلول الجزئي . ومن الممكن ان تتعدد أفراد العلة النوعية . إلا انه يبقى السؤال عن السبب في السعة .

ولا يقال: انه يمكن ان يكون أحد المعلولين أضيق من العلة والآخر مساويا لها فيكون أوسع من المعلول الأول.

لأنه يقال: انه بناء على صحة تلك الكبرى، فان السعة والضيق معا متعذران.

الوجه الثالث: ان المراد من المتلازمين ليس المعلولان لعلة واحدة. ليرد الإشكال، بل المراد الحصص الماهوية الكلية، كالخاصة والعرض العام والفصل ونحوها. فقد يكون لازما مساويا، كالضحك بالنسبة للإنسان، وقد يكون أعم كالحركة له، وقد يكون أخص.

وملاكها التلازم في الماهية وليس في العلية. لان الكلبي بما هو كلي مفهوم تصوري، ولا مجال للعلية فيه. إلا انه يرد على ذلك أمران:

الأمر الأول: ان هذا صحيح في الأمور الماهوية لا في الأمور الانتزاعية، فضلا عن الاعتبارية. ومن الواضح ان عنوان المطلوب عنوان انتزاعي، وملزومه لا يمكن ان يزيد عليه. والأمور الانتزاعية لا يمكن ان تلاحظ فيها المساواة أو السعة لان أمرها بيد المتتبع أو الذهن.

فيمكن ان يتصور لمنشأ الانتزاع حدود عريضة أو ضيقة، وليست أمورا واقعية ثابتة في نفسها، لتقاس بالتساوي أو الاختلاف.

الأمر الثاني: انه لا ينبغي النظر إلى الأمور التصورية بحد ذاتها، ليصح التساوي والاختلاف. وإنما ينبغي النظر إلى الأمور التصديقية. وهي هنا: العلية. ولذا قالوا باستحالة تقدم المتأخر في الرتبة. وإنما يكون ذلك في طرف العلية التصديقية، لا في الأمور التصورية، لان الأمور التصورية بما هي كذلك خالية من المرتبة.

ان قلت: فان الحيوان اسبق رتبة من الإنسان. قلنا: هذا سعة في الماهية

وليس من قبيل الرتبة .

هذا فضلا عن الأمور الانتزاعية، التي هي محل الكلام . ومعها يتبرهن على ان اللازم الانتزاعي دائما مساوي، ولا يكون أوسع ولا أضيق، لأنه غير مندرج في باب العلية ولا في باب الكليات الماهوية . إذن فالتقييد بالمساوي بلا موجب .

ويمكن للشيخ الآخوند أن يجيب بالتسليم بأن عنوان المطلوب الماهوي انتزاعي، ولازمه لا يكون إلا انتزاعيا . إلا ان ملزومه ليس كذلك، لإمكان ان يكون للماهية الواقعية لازم ماهوي، كما يمكن ان يكون لها لازم انتزاعي . ويكون هو لازمها، والماهية ملزوم له . ومقصود الآخوند ليس أكثر من ذلك، بعد ان نفينا ان يكون المراد: المعلولين لعلة واحدة .

وجوابه :

أولاً: انه مادام أحد الطرفين انتزاعيا، كفى لورود الإشكال السابق، وهو كون العنوان الانتزاعي اختياريا للمنتزع - بالكسر - فلا يصدق التساوي الحقيقي، يعني الثابت غير المتغير .

ثانياً: اننا نتحدث عن الملزوم الواقعي الذي يريده . وفيه عدة احتمالات :

أولاً: ان يكون من قبيل منشأ الانتزاع له . ومنشأ الانتزاع لعنوان المطلوب ليس إلا ذات المطلوب . وهو الصلاة المتكثرة . فلم يكن ملزوم المطلوب بسيطاً . كما هو مطلوب الآخوند .

ثانياً: ان يكون الملزوم مدركا بالعقل النظري كذي المصلحة ونحوه . فهذا العنوان في نفسه انتزاعي، فيكون كلاهما انتزاعيا، فلا يمكن ان يصدق التساوي، كما سبق ان ذكرنا .

وأما منشأ انتزاعه، وهو واقع ذي المصلحة، وهو الصلاة الصحيحة، وهي متكررة وليست بسيطة، ليكون الجامع الصحيحي بسيطاً.

ثالثاً: ان يكون مدركا بالعقل العملي، وهو الحَسَن - بفتحيتين - . ولكن يرد عليه عدة إشكالات:

الأول: مثل ما قلناه في جانب العقل النظري من ان العنوان انتزاعي فلا يتصور فيه السعة. والمعنون هو الصلاة وهو ذات ما هو حسن وهو متكرر وليس بسيطاً.

الثاني: التساؤل عما إذا كانت مدركات العقل العملي واقعية كمدركات العقل النظري. كما هو المشهور بين العدلية. وعليه البرهان من حيث كاشفية العقل (نظرياً كان أم عملياً) عن واقع خارج عنه أو سابق عليه. إلا انه مع ذلك يمكن التساؤل عن سبب حكم العقل العملي بالحسن والقبح. فان كان لمجرد الارتياح منه وعدمه، فهذا يعني ان يكون الحسن والقبح انتزاعياً أو اعتبارياً، فيشمله ما قلناه عن ذلك.

وكذلك الحال لو كان حكم العقل العملي راجعاً إلى حكم العقلاء كالآراء المحمودة التي تحدث عنها الشيخ المظفر رحمته.

وان كان لنكتة وراء ذلك كموافقته للمصلحة أو للعدل أو وضعه في موضعه المناسب له، ونحوها. فهذا وان كان صحيحاً، إلا انه يعود إلى مثل ما قلناه من الإشكال. وهو ان موافقة العدل والمصلحة عنوان انتزاعي لا يتصور فيه التساوي والاختلاف.

وأما ذات ما هو موافق للعدل فهو الصلاة المتكررة بما هي كذلك، وليست أمراً بسيطاً.

فان قلت: ان الأمر بالشيء عدل، وهو بسيط، والمطلوب إنما أصبح مطلوباً بالأمر.

قلنا: هذا ناشئ من الجهل بتسلسل الفكرة:

أولاً: لان ملزوم المطلوب ليس هو الأمر، والآخوند لا يريد به ذلك. كما ان ملزوم الأمر ليس هو ملزوم المطلوب.

ثانياً: ان الأمر إنما كان عدلاً لان متعلقه عدل، وهو ذات المطلوب وهو الصلاة. وهذا إنما صار عدلاً لأنه يناسب المأمور لا انه يناسب الأمر، لأنه سبحانه غني عن العالمين. فرجع الأمر إلى ان الصلاة المتكثرة هي العدل.

كلام حول العقل العملي:

اما عن واقعيته، فالعدل هو وضع الشيء في موضعه المناسب له. والحسن هو ما ينبغي ان يفعل أو يعمل، والقبح ما ينبغي ان يترك أو يجتنب. ووضع الشيء في موضعه مما ينبغي ان يفعل. لا ان العكس صحيح، فرجعت أحكام العقل العملي إلى العدل.

وهذا له نحو واقعية في عالم الخارج وفي عالم الواقع. وهو معلوم عند الله وأوليائه، فما كان كذلك فهو مدرك للعقل العملي.

وليس الحسن والقبح بعنوانهما دخيلين لأنهما مجازيان أو معنويان. وإنما يحكم العقل بوجوب العدل. وهو مما يختلف مصداقه الواقعي اختلافاً كثيراً، وقد لا يكون موافقاً للذوق أو للعقلاء إطلاقاً.

اما العقلاء فلهم مستوى السيرة العملية ومستوى الارتكاز العقلائي.

اما مستوى السيرة، هو انهم تسالموا بمقتضى فهمهم العام على قضايا معينة جروا عليها، كالحكم بالملكية والحكم بالعمل على ظواهر اللغة وغير ذلك كثير. ودليلها وجودها عندهم جميعا بمختلف اصنافهم إلا الشاذ منهم.

واما الارتكاز فهي قضايا مدركة للجميع على أساس كونها صحيحة، بشرط ان لا تكون مأخوذة من العقل العملي. وإنما تكون ناشئة من مصالح مدركة على مستوى العقلاء.

فالفرق يبقى بين العقل والعقلاء عدة أمور:

الأول: ان حكم العقل العملي نافذ على الله سبحانه، مشهوريا بخلاف حكم العقلاء، فانه لا يحتمل نفوذه عليه سبحانه.

الثاني: ان حكم العقل العملي له واقعية خارج الإدراك. وحكم العقلاء ليس له واقعية كذلك.

الثالث: ان حكم العقلاء موجود في طول وجود المجتمع، في حين ان الحكم العقلي ثابت سواء كان هناك مجتمع أم لا.

الرابع: ان حكم العقلاء لا يخلو من تسامح ناتج من الفهم العرفي بينهم، بينما ان حكم العقل الواقعي أعمق من ذلك بكثير.

اما الفرق بين العرف وحكم العقلاء فأمر:

الأول: ان حكم العرف أضيقت مكانا وزمانا من حكم العقلاء. كالأمر الموجودة في بعض المجتمعات دون بعض. بخلاف حكم العقلاء فانه عام شامل لأغلب البشرية لأغلب الأزمان أو كلها.

الثاني: ان إدراك العرف تسامحي إلى حد كبير، بينما إدراك العقلاء، مبني على درجة من العمق معتد بها، واقرب إلى فهم العدل والمصلحة.

الثالث: ان حكم العقلاء يمثل الكبرى وحكم العرف يمثل الصغرى المنتجتين للحكم الاجتماعي. فمثلا ان الحكم بوجود الملكية أساسا حكم عقلائي. والحكم بصحة أسبابها عرفي. ونحوه ان يقال: ان الحكم بالإرث لكل ميت عقلائي، ولكن تعيين الورثة عرفي وهكذا.

الرابع: ان يقال: انه لا فرق بين حكم العرف والعقلاء، بل مرجعهما إلى محصل واحد. ومثاله: عدم الفرق بين المسكين والفقير أو القدر والقضاء على بعض الفهوم.

وعلى أية حال يشترك العرف مع العقلاء بعدم واقعيته أيضا، بخلاف أحكام العقل العملي، فانها واقعية وثابتة حتى لو لم يكن أية جماعة أو أي مجتمع موجودا. تماما كأحكام العقل النظري. نعم، موضوعه لا يتحقق إلا في مجتمع. كما ان أحكام العقل النظري كذلك تحتاج في فعليتها إلى فعلية موضوعاتها.

وحجية العقل العملي واقعية لا تحتاج إلى دليل أكثر من حجية القطع نفسه. فإذا حصل لنا يقين بأية قضية معينة من هذا القبيل، كانت حجة في نفسها. بخلاف حكم العقلاء، فانه ليس بحجة في نفسه فضلا عن العرف لأنه في نفسه خارج حريم الدين والمتدينين، ما لم تكن ممضاة من قبل الشارع المقدس كما هو مذكور في محله.

واما سيرة المتشركة، فهي الناشئة من الشريعة سواء قصدنا السيرة العملية أو الارتكاز التشريعي، فهي تحمل دليل حجيتها بنفسها. وتستعمل غالبا عند

فقد الدليل اللفظي . إذن فهي غير ناشئة عن الدليل اللفظي وإنما هي موروثه عن المعصومين عليهم السلام مباشرة وحاصلة من تعاليمهم وبذلك تتعين حجيتها .

وبذلك يمكن الالتفات إلى ان أية سيرة واضحة التأخر عن عصر المعصومين عليهم السلام فهي ليست بحجة حتى لو كانت متوفرة عند المتشرعة ، فضلا عن سيرة العقلاء والعرف .

والأثر العملي للفرق بين أحكام العقل العملي وأحكام العقلاء هو استخدام العقل في البرهان . واما حكم العقلاء فيستعمل في فن الخطابة وفن الجدل ، ولا تصلح لأن تكون برهانا عقليا . نعم ، هي تصلح فقها للحجية ، إذا كانت معاصرة لزمان المعصومين عليهم السلام .

واما الأثر العملي للفرق بين العرف والعقلاء ، فنابع من الفرق بين مورداهما وموضوعاتهما . فيستخدم كل واحد منهما في مورد صحته . وفي مورد تصادقهما لا يوجد فرق عملي لا عقليا ولا فقها .

ويشترك هذان في انقسامهما إلى سيرة عملية وارتكازية . وكلاهما دليل لبي ، وهو الدليل الذي ليس له بيان وإطلاق ، فلا يكون حجة إلا في مورد القدر المتيقن دون غيره .

• • •

وقد يورد على صاحب الكفاية بعدة إيرادات ، أهمها اثنان :

الإيراد الأول : انه هل يريد ان هذا الجامع البسيط المؤثر هو جامع ذاتي ، أو انه جامع عرضي انتزاعي . فان كان انتزاعيا لم نحتج إلى قاعدة : ان الواحد لا يصدر منه إلا الواحد . وان كان ذاتيا لم يصح لان أجزاء الصلاة لا جامع

ذاتي بينها .

وهذا في حدود التفكير المشهور صحيح ، بغض النظر عما قلناه فيما سبق .

الإيراد الثاني : ان الجامع المؤثر في النهي عن الفحشاء هل هو بضم قصد القرية أو بدونه .

على الأول : لا يجوز . لان معناه أخذ قصد القرية في المسمى ، ولازمه أخذه تحت الأمر . لان المسمى تحت الأمر . وقد اختار في محله عدم إمكان ذلك .

واما بدون قصد القرية فالصلاة باطلة وغير مؤثرة . ويجاب بأحد جوابين :

أحدهما : مبناي ، وهو إمكان أخذ قصد القرية في متعلق الأمر اما مباشرة كما اخترناه أو بتمتم الجعل كما عليه المحقق الثائني وآخرون .

وثانيهما : ما قاله السيد الأستاذ من انه يكفي ان يكون السبب هو سنخ شيء لو انضم إلى قصد القرية لأتمه . وهذا يكفي في التسمية ، لا ان التسمية للنهائي فعلا . وقال عنه : انه ذات المؤثر لا بما هو مؤثر .

أقول : وهذا من الغرائب ، لوضوح كون قصد القرية جزء العلة في النهي ، فالمؤثر يتكون منه ومن غيره . واما قوله : يكون في المسمى ما ليس مؤثرا فعلا ، فهو خلاف المسلك الصحيح ، الذي يريدون به الصحة الفعلية . والعمدة في جواب هذا (الفرع) ان النهي ليس معلولا للصلاة حقيقة ، بل هو من نعم الله عزوجل مباشرة للمصلي .

الكلام في الجامع الأعمى

قد يقال: بعدم الحاجة إلى جامع أعمى، لان صاحب المسلك الأعمى لا يرى عليّة الصلاة للأثر. فلا مورد لقاعدة: الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد. ومعه فليكن المسمى الأعمى متكثرا.

إلا ان الصحيح ان الأمر لا يرتبط بالقاعدة بمقدار ما هو مرتبط بالوضع إلى كل الأفراد. وتصورها جميعا متعذر. والقول بتعدد الوضع للأفراد أو للحصص معلوم العدم. فهذا الوضع الواحد إذا كان على وجه: الوضع العام والموضوع له العام، كما هو المفروض، يتعين فيه تصور الجامع.

وجوابه: ان الكلام ليس في الجامع الماهوي لوضوح انه لا جامع ماهوي بين أجزاء الصلاة وشرائطها، حتى بناء على الأعم. واما الجامع الانتزاعي المفهومي فيتيسر بكل صورة. وقد يكون هو الموضوع له، فيكون الوضع عاما والموضوع له عاما. وقد يكون الوضع لأفراده، فيكون الموضوع له خاصا.

والجامع الأعمى لا يكون إلا تركيبيا، وليس له علة ولا معلول ليكون بسيطا.

وقد ذكروا للجامع الأعمى عدة أشكال وتصويرات:

الشكل الأول: ما نسب إلى المحقق القمي. من انه هو الأركان وبقية الأجزاء دخيلة في المأمور به لا في المسمى. يعني انها قيود زائدة على

المسمى .

فتكون دعواه منحلّة إلى أمرين :

الأول: ان الأركان هو المعنى الموضوع له .

الثاني: ان البقية كلها خارجة عن المسمى .

وأورد المحقق النائيني على الثاني، كما هو ظاهر الكفاية أيضا: ان لازمه عدم صدق اللفظ على الصحيح إلا بالعناية والمجاز من باب إطلاق اللفظ الموضوع للجزء على الكل .

فان أراد دخول بقية الأجزاء في المسمى عند وجودها وخروجها عنه عند عدمها، فهو مستحيل لان كل ماهية متقومة بجنسها وفصلها ولا يعقل مثل هذا .

وقد أورد على نفسه بالتقص بالماهيات المشككة في الوجود أو في الماهية كالبياض والسواد، فان المقدار الزائد على تقدير وجوده دخيل، وعلى تقدير عدمه غير دخيل .

وأجاب: اما الوجود فلا يدرك إلا بالمجاهدات، واما الماهيات فالتشكيك إنما يكون في الماهيات البسيطة التي يكون ما به الاشتراك فيها عين ما به الامتياز، كالبياض والسواد . واما الماهيات المركبة من جنس وفصل وصورة ومادة، كالإنسان فلا يعقل فيها التشكيك .

وقد يورد على المحقق النائيني عليه السلام أيضا: ان الإشكال المذكور، فرع ان يكون المجموع من الأجزاء والشرائط مقصودا في اللفظ، بحيث يكون إطلاق اللفظ على الجميع، ليلزم ان يكون اللفظ الموضوع له للبعض مستعملا في

الكل. اما إذا لم يكن كذلك، واقتصرنا عند الاستعمال على تصور الأركان خاصة، لم يلزم المحذور.

فان قلت: فان العرف يقصد من الصلاة مجموع الأجزاء. قلنا: هذا يصلح ان يكون تقريبا مستقلا للجامع الأعمى. لان العرف حجة في أمر الوضع. كما يمكن ان يكون اعتراضا مستقلا على المحقق القمي، لان معناه ان دليل العرف بخلافه.

ولكن الاستعمال ليس بيد العرف، وإنما هو أمر اختياري فإذا قصدنا المجموع كان مجازا، وان قصدنا البعض كان حقيقة. وقصد البعض متعين، كما في سائر الأنواع كالإنسان، فانه يطلق على (بعض) الفرد. بالرغم من وجود صفاته الفردية. ولعله من هنا أمر صاحب الكفاية بالفهم.

وأورد عليه الأستاذ المحقق: بان الجزئية على قسمين:

١ - جزئية الوجود والعدم، يعني ان يكون الشيء جزء عند وجوده وعند عدمه.

٢ - ان يكون جزء على تقدير وجوده وليس جزء على تقدير عدمه.

ومثل له بأمور عرفية كثيرة، كالدار بالنسبة إلى الغرفة، والكلمة بالنسبة إلى الحرف. فكذلك الحال في غير الأركان تكون جزءاً عند وجودها ولا تكون جزءاً عند عدمها.

فان قلت: ان هذا مستحيل في الماهيات الحقيقية. قلنا: نعم. ولكننا نتكلم عن ماهيات عرفية واعتبارية وليست حقيقية. والصلاة كذلك، إذن: فهي موضوعة للأركان فاكثر.

فان قلت: فان الأركان وحدها لا يصدق عليها صلاة. قلنا: ننكر ذلك عرفاً.

فان قلت - كما أورد عليه السيد الأستاذ - : ان هذه الجزئية اللاشرطية مستحيلة. وذلك: لان الإطلاق معناه رفض القيود لا الجمع بين القيود. فإذا أخذنا (الكأس) مطلقاً من حيث وجود الماء، فليس معناه اننا جمعنا بين القيدين: وهما وجود الماء وعدمه، بل معناه اننا رفضناهما.

فإذا كان ذلك تاماً، فاخذ الأركان مطلقاً من حيث الباقي معناه الجمع بين القيود. يعني: ان يكون الجامع ملحوظاً ملحقاً بالتشهد عند وجوده، ومجرداً عنه عند عدمه.

واما إذا أخذناه مجرداً عن القيود فمعناه إلغاء خصوصية التشهد. إذن، لا وجود للتشهد لكي يكون دخيلاً، لو كان الإطلاق هو نفي القيود.

إلا ان هذا غير تام لعدة وجوه:

أولاً: ان المورد ليس من قبيل الإطلاق بل من قبيل الضميمة. ويكفي فرقا بين الموردين: ان الضميمة فيها لحاظ القيد، والإطلاق هو رفض القيود.

ثانياً: انه لا ينحصر الإطلاق في مسلكين: اما الجمع بين القيود أو اما رفضها جميعاً. بل يمكن تصوير قسم ثالث للإطلاق على النحو الذي ذكره الأستاذ المحقق، وهو ان يكون القيد على تقدير وجوده دخيلاً وعلى تقدير عدمه خارجاً.

ثالثاً: انه حتى لو كان الإطلاق هو رفض القيود. فانه ينتج ان التشهد لا دخل له في المسمى وجوداً وعدمًا. إلا انه لا ينافي انه يندرج في المسمى

قصديا عند وجوده، ولا يندرج عند عدمه. وهذا ناتج مما قلناه من ان هذا ليس من قبيل الإطلاق.

فان قلت: فان التشهد الذي لم يكن دخيلا في المسمى أصلا، إذا أدخلناه فيه قصدا كان الاستعمال مجازا، لأنه في غير الموضوع له، وهو الأركان.

قلنا: كلا: لان الجامع ليس هو الأركان بشرط لا عن الزيادة، بل الأركان مع إمكان الانضمام، فمتى لم ينضم إليها شيء كانت حصة من الجامع وإذا انضم إليها شيء كان المجموع حصة من الجامع، وكان الاستعمال فيه حقيقيا.

ثم ان الشيخ النائيني رحمته، قال: - كما سبق - انه ان أراد المحقق القمي دخول الأركان عند وجودها وعدمها عند عدمها، فهذا مستحيل، إذ لا معنى لانحفاظ الماهية مع عدم جزئها كالفصل.

ويرد عليه:

أولاً: ان الكلام في الماهيات الاعتبارية، لا في الماهيات الحقيقية. والصلاة ماهية اعتبارية، ويستحيل ان تكون حقيقية، والماهيات الاعتبارية غير مشمولة للقاعدة المشار إليها بل هي بيد العرف زيادة ونقيصة.

ثانياً: ان الكلام في الأجزاء الخارجية لا التحليلية كالجنس والفصل. ولم يقل المحقق القمي بان فصل الصلاة يمكن انعدامه مع صدق المسمى.

فان تنزلنا عن الوجه الأول للمناقشة وقبلنا ان الصلاة ماهية حقيقية فلتكن مثل الإنسان لها ضمام.

وهذا يترتب عليه عدة نتائج، منها:

١ - عدم ضرر الضمانم بصدق الطبيعة.

٢ - عدم قصدتها معها.

٣ - عدم اختلاف الطبيعة باختلافها.

فان قلت: فان الأركان بمنزلة الجنس والفصل. قلنا: هذا غير ممكن، لان الانقسام الحقيقي لا يكون إلا لاثنين لا اكثر. فما كان فيه اكثر من اثنين كالأركان الخمسة، يتعين ان يكون ماهية اعتبارية، وهو المطلوب.

ثم ان المحقق النائيني قلنا ذكر - كما سمعنا فيما سبق - ان حقيقة الوجود لا تدرك إلا بالمجاهدات ونفاه الأستاذ المحقق. ويرد عليه:

أولاً: ان هذا خارج عن محل الكلام، لان الصلاة ملحوظة من زاوية الماهية لا من حيثية الوجود.

ثانياً: ان التشكيك في الوجود غير معقول، وإنما يرجع إلى التشكيك في الماهيات.

ثالثاً: ان ما يدرك بالمجاهدات، هو حقيقة الوجود الواقعية، وليس تحصيل الصورة الذهنية عنه، ويكفي هنا تحصيل الصورة الذهنية. وإلا فالماهيات كذلك لا تدرك حقائقها إلا بالمجاهدات.

رابعاً: ان ما ذكره الأستاذ المحقق في جوابه إجمالاً من انه غير صحيح، لا يكفي كما هو واضح بل لا بد من بيان وجهه.

خامساً: ان تأكد الوجود ليس إلا من جهة واحدة هي الإمكان والوجوب. وليس ذلك من قبيل الماهية بحيث يكون الشيء مقصوداً عند وجوده وغير

مقصود عند عدمه . فان هذا التأكد والتشكيك لا ينافي البساطة . كما ان الوجود ليس من قبيل الضوء أو غيره ليقاس به .

ثم ان الشيخ النائيني رحمته الله قال : - كما سبق - انه يمكن التشكيك في الماهيات البسيطة دون المركبة . وفيه خلط غريب بين الأجزاء الخارجية والتحليلية . فان الأجزاء التحليلية كالجنس والفصل ، في كلا الصنفين أعني الماهيات البسيطة والماهيات المركبة يستحيل تشكيكه . واما في الأجزاء فكلاهما يمكن تشكيكه . اما البسيط فباعترافه ، واما المركبة فباعتراف انضمام الأجزاء الخارجية حيناً وانفصالها حيناً آخر ، كما قلنا وقال الأستاذ المحقق . وهذا معنى يصدق في الماهيات الحقيقية والاعتبارية معا .

واما قوله : ان ما به الاشتراك عين ما به الامتياز . فان أراد الجنس والفصل فهو محال . وان أراد المراتب المشككة فهو يصدق على الماهيات المركبة كما يصدق على الماهيات البسيطة . وكونها بسيطة لا يعني كونها غير مشككة ، وإنما يعني كونها غير مركبة .

والماهية الاعتبارية ليس معناها عدم صدق الماهيات الحقيقية عليها . فان كل ما في الكون فهو موجود ومنتسب إلى ماهية حقيقية لا محالة .

إذن فهذان النحوان من الماهية يصدقان معا . كل ما في الأمر انه يصدق على كل منهما حكمه الخاص به .

والاعتبار بيد المعترف والانتزاع بيد المنتزِع . والمعتبر - بالفتح - له نحو واقعية في طول الاعتبار ، بخلاف الانتزاع فانه ذهني محض تابع للالتفات . وماهية الصلاة اعتبارية وليست انتزاعية بهذا المعنى ، في الحقيقة .

واما ما قاله المحقق الخراساني والمحقق النائيني وغيرهما ، من ان الصلاة

لا تصدق على الأركان فحسب، فيرد عليه:

أولاً: انه يتبع الوجدان حسب صدق الحمل وصدق السلب. وليس له دليل زائد، فيمكن إنكاره بسهولة.

ثانياً: ان الأعمى قد يكتفي بذلك، لان المفروض ان ذلك هو اقل المجزئ من الصدق العرفي، وليس هناك يقين بعدمه.

نعم، هو يحتاج إلى اليقين العرفي بوجوده، وهو غير أكيد، ومع دخول الاحتمال يبطل الاستدلال لصالح قول المحقق القمي. فان ادعى القطع به فعهده عليه.

ويرد على المحقق القمي أيضاً:

أولاً: ان الأركان لا خصوصية لها إلا من جهة واحدة وهو ان تركها سهواً مبطل. وهذا حكم تعبدي ثبت لها في طول دخلها في المتعلق.

ثانياً: ان من الأركان ما لا يكون ملحوظاً عرفياً في المسمى قطعاً، كالطهارة والقبلة والنية.

ثالثاً: ان الكلام غير خاص بالصلاة، في باب الصحيح والأعم، بل هو عام لسائر العبادات، فما هو الملحوظ في غيرها مما لم يذكره المحقق القمي.

رابعاً: ان الصلاة كما تكون باطلة بقله الأركان، فانها باطلة أيضاً بزيادتها الأركان، مع عدم إضرارها بالمسمى قطعاً.

خامساً: ان المحقق القمي لا بد انه اخذ - ولو ارتكازاً - الترتيب والموالاته بين الأركان على النحو المتعارف. لا ذات الأركان كيفما حصلت،

لوضوح انها تمحو صورة الصلاة عندئذ. ومن الواضح ان الترتيب والموالة من الأركان.

سادساً: انه في الإمكان القول بصدق الصلاة فيما دون الأركان عرفاً، وهو خصوص الركوع والسجود، حتى لو كانت مجردة من الأركان الأخرى.

سابعاً: ان بين صحيحة زرارة: لا تعاد الصلاة إلا من خمس. وما هو الركن اصطلاحاً، عموماً من وجه يجتمعان في الركوع والسجود وغيره. ويفترق الركن الاصطلاحي بالقيام قبل الركوع ونحوه. وتفترق الرواية بالوقت وغيره. فهل تريد من الأركان الموضوع لها مجموع هاتين الحصتين أو أحدهما أعني الأركان المخصوصة أو خصوص ما ورد في صحيحة زرارة.

فان أردت ما في صحيحة زرارة أو ما يعمها، نقضنا بالوقت والقبلة. فانهما لا دخل لهما في المسمى قطعاً. وان قصدت الحصة الاصطلاحية خرج الوقت، مع انه أهم من الأركان كلها، بالارتكاز التشريعي.

فان قلت: ان الوقت فيه بدل، وهو القضاء. قلنا: ان كل الخمسة الواردة في الرواية فيها بدل. ولا تسقط الصلاة بتعذر المبدل. وإنما المقصود فقد الأركان بكل مراتبها، حتى الإيماء أو القصد ونحوه. يعني فقدها لا إلى بدل.

ومما ذكروا على المحقق القمي من الاشكالات: بان الأركان تختلف بين الأفراد من المختار والعاجز والغريق وغيرهم. فلا بد من تصوير جامع بين الأركان أنفسها.

فان قلت: فان هذا الجامع موجود في الفهم التشريعي، كمفهوم الركوع الصادق عندهم على كل المراتب. قلنا: العمدة في ذلك هو الوضع اللغوي، وهو معتمد على الفهم العرفي لا على الفهم التشريعي. ولا يبعد ان تكون

بعض مراتب الأركان الدقية غير صادقة عرفا.

وأشكل صاحب الكفاية على المحقق القمي: بأننا نقطع بان المسمى الأعمي يصدق من دون بعض الأركان، ولا يصدق على الفرد الواجد لتمام الأركان مع فقدته للباقي. إذن فالأركان لا دخل لها في المسمى.

وقد تحصل جوابه مما قلناه فيما سبق. فاننا يمكن ان نختار كلا الشقين ولا يلزم إشكال.

اما الشق الأول وهو صدق المسمى من دون بعض الأركان. فقد ظهر مما قلناه ان هذا صادق مع حفظ الركوع والسجود معا. وغير صادق مع فقدهما. فالكلام على إطلاقه غير صادق.

واما الشق الثاني، وهو عدم صدق المسمى مع تمام الأركان الخالية من غيرها، فهذا مكابرة على العرف ومخالفة للوجدان قطعاً.

وقد تصدى السيد الأستاذ لإصلاح الجامع التركيبي القمي الأعمي، بما حاصله: بأننا نأخذ عنوانا انتزاعيا منطبقا على الأقل فما زاد. ففي مثال الكلمة لا نقول كما قال الأستاذ المحقق من ان وجود الحرف الثالث وعدمه لا بشرط، فيكون ذلك محالاً. بل نأخذ عنوانا انتزاعيا جامعاً بين الأفراد، وهذا ما زاد على حرفين أو على ثلاثة أحرف من الأحرف الثمانية والعشرين المتصلة. فان كانت الكلمة ثلاثة أحرف انطبق عليها الجامع، وكذلك لو كانت اكثر.

وكذلك نقول في الصلاة: ان الجامع هو بعض أجزاء الصلاة مع زيادة. فان كان الأقل هو الأركان، قلنا ان لفظ الصلاة موضوع للأركان مع زيادة. وان كان المنطوق العدد كثمانية أجزاء مثلاً: قلنا ان اللفظ موضوع لثمانية مع زيادة. فأني حصل منها، انطبق الجامع وكان فرداً منه. وان فرض انه لم يوجد إلا

الأركان الخمسة، كان فردا منه أيضا.

ثم قال: نعم يبقى إشكال واحد، وهو ان الأركان لها مراتب أيضا كالاختياري والإيمائي، ثم أجب: اننا يمكن ان نتصور جامعا لمراتب كل ركن. وبذلك صح الجامع الأعمي التركيبي.

أقول: يرد على ذلك عدة وجوه:

أولاً: ما قلناه من عدم وجود جامع بين الأركان ومراتبها، بحيث يشمل مجرد قصد الركوع، ويعتبر ركوعاً.

ولذا أشرنا فيما سبق ان بين الصحيحي والأعمي عموماً من وجه. فقد يكون القصد المذكور صحيحاً، إلا انه لا يندرج ضمن المفهوم الأعمي. لأنه ليس صلاة بالحمل الشائع، وإنما هو صلاة صحيحة تعبدًا. إلا ان نفي كونها صلاة وإنما هي مجرد أفعال تعوض عن الصلاة. وهذا خلاف الارتكاز المتشرعي. وكذلك هو خلاف إنجاز مادة (صل) فإذا لم يصدق عليها الصلاة، لم تحصل مادة الأمر، ولم تسقط هيئته.

فان قلت: ان الكلام في العبادة التي هي أعم من الصلاة ولا يوجد في غير الصلاة ذلك.

قلنا: يمكن النقض في عبادة واحدة منها، فان فسدت، فسدت القاعدة المجعولة للجامع.

ثانياً: ان هذا فرع صحة كون الأركان كافية لصدق الجامع الأعمي، وهو أمر وجداني ليس عليه برهان. لكن يمكن ان يجاب ذلك: ان هذا غير مضر بالقاعدة التي ذكرها السيد الأستاذ، لأنه يمكن ان نذكر من المقدار الأقل ما

شاء الفرد أو ما شاء الواضع . فتأمل .

ثالثاً: ما قلناه هناك من إمكان الاكتفاء لصدق العبادة بأقل من الأركان مع نفس الجواب .

رابعاً: ان هذا الأمر غير عرفي ولا يعرفه الواضع . وخاصة إذا كان قبل الإسلام، حين لم تكن الصلاة معروفة والمفروض نفي الحقيقة الشرعية أو غض النظر عنها . وليس الأمر مجرد اقتراح على الواضع .

خامساً: انه لا جامع بين الأركان ولا بين سائر الأفعال، حتى لو كان المدار العدد . فان مراتبها من مقولات مختلفة، فتأمل . فإذا تعذر الجامع بين مراتب كل فعل تعذر الجامع في المجموع بطريق أولى .

سادساً: ما قلناه من ان هناك أركاناً مهمة غير ملحوظة في الصلاة، كالوقت والطهور والنية . فكيف نتصور الجامع بدونها .

فان قلت: انه لا يخل بالقاعدة الأعمية، كما سبق .

قلنا: ان صحة القاعدة عندئذ تكون بمنزلة الاختيارية في إدخال أو إخراج أي جزء بصفته القدر المتيقن الأقل أو المتيقن من الجامع . وهذا كما ترى، ينافي الوضع اللغوي أكيدا .

وهناك وجوه أخرى لتصور الجامع الأعمي نذكرها تباعا .

الوجه الأول: وهو من تصور الجامع البسيط، ما ذكره السيد الأستاذ: وهو ما يكون مؤثراً شأناً في النهي عن الفحشاء والمنكر، ولو في بعض الحالات والملابسات . لان الفاقد لبعض الأجزاء والشرائط غير الركنية عرفاً، يكون صحيحاً في حالات العذر ونحوه .

قال: فيكون الجامع البسيط قد استكشف بالقانون الفلسفي بنفسه جامعا للأعم. ولكن لا بوجوده الفعلي المخصوص بالصحيح، بل بوجوده الشأني المحفوظ في الأعم.

ويجاب ذلك بعدة وجوه:

أولاً: ان الجامع البسيط الصحيح لم يكن فعليا بل شأنيا. وان أراد الصحيح كذلك، لاستحالة تقيده بقصد القرية المتأخر عن الأمر - مشهوريا - .
ومعه يتحد الجامع تماما بين المسلكين فيما من شأنه التأثير.

إلا ان هذا الكلام لم نقبله هناك وتوصلنا إلى استحالة الجامع الصحيح، فاستحالته في الأعم مثله أو أولى.

ثانياً: ان هذا التأثير الشأني، هل يقصد به التعليق على وجود العذر، كما هو ظاهر عبارته، أو على وجود أجزاء أخرى للصلاة مصححة، فان قصدنا التعليق على العذر، فهو تعليق على ظروف خارجية عن الصلاة كالمرض ونحوه، لم يقل أحد بلحاظها قيدا وجودا ولا عدما.

وان قصدنا التعليق على انضمام أجزاء أخرى مصححة، فهذا ليس من هم الأعمي لا وجودا ولا عدما.

ثالثاً: ان أي جزء وأي مرتبة، فانها مقتضية للصحة في نفسها وهذا معنى اقل مما يرضاه الأعمي في الجامع.

رابعاً: انه فلا، ربط تصوير الجامع البسيط بالأركان. باعتبار ان الفاقد لبعض الأجزاء غير الركنية قد يكون صحيحا أحيانا، بخلاف الفاقد لبعض الأجزاء الركنية.

وهذا منه اشتراط لوجود الأركان، فيرجع إلى الجامع الذي ذكره المحقق القمي. كما يلزم منه ان يكون الجامع مركبا. لأنه مشروط بأمر مركب.

فان قلت: ان الجامع ليس هو المركب، وإنما علته مركبة. قلنا: يلزم من ذلك صدور البسيط من المركب، وهو محال. ولاشك ان هذا التقريب مبني على صحة هذه القاعدة الفلسفية.

خامساً: اننا نحتاج أيضا إلى قيد آخر، وهو عدم زيادة الأركان عمدا لا نقيصتها فقط. مع ان ذلك ليس من همّ الأعمي.

سادساً: ان مفهوم الصلاة على المسلك الأعمي، تصدق قطعاً، على ما ليس له شأنية التأثير الاقتضائي في النهي عن المنكر كزيادة الركن كما أشرنا أو زيادة الواجب عمداً أو غير ذلك، مما لا يحتمل ان يدخل تحت العذر الشرعي.

سابعاً: ما سبق في مثله من عدم إطلاع الواضع اللغوي على مثل هذه التفاصيل الشرعية، وخاصة قبل الإسلام.

الوجه الثاني: لتصوير الجامع الأعمي، وهو جامع تركيبى: وهو ان لفظ الصلاة موضوع لمعظم الأجزاء. وقد نسب شيخنا الأنصاري هذا الوجه إلى المشهور.

وقد أورد عليه في الكفاية:

أولاً: ما أورده على المحقق القمي من ان إطلاق اللفظ على الفرد الواجد لجميع الأجزاء والشرائط مجاز. لأنه استعمال للفظ الموضوع للبعض في الكل وهذا لا يلتزم به الأعمي.

ثانياً: انه يتبادل ما هو المعتبر في المسمى . فكان شيء داخل تارة وخارجا أخرى . بل يكون مرددا بين ان يكون داخل وخارجا، وذلك عند اجتماع تمام الأجزاء . وهو كما ترى، يعني ليس له تعيين واقعي أصلا، وخاصة إذا لاحظنا اختلاف العبادات اختلافا كثيرا .

ويجاب عن الوجه الأول بأمور:

الأمر الأول: ما قلناه هناك من ان الاستعمال ان كان في الجميع لزم ذلك، وان كان في خصوص المسمى لم يلزم مع خروج التفاصيل الأخرى .

الأمر الثاني: ما ذكره الأستاذ المحقق من ان (المعظم) اعتبر لا بشرط بالنسبة إلى الباقي، فهي جزء حال وجودها وخارجة عند عدمها كما هي عرفية اعتبارية .

وهذا قد يرد عليه ما أورده السيد الأستاذ من استحالة ذلك، لان الإطلاق ليس هو الجمع بين القيود بل هو رفض القيود . وعند رفض القيود لا وجود للزائد .

وقد اجبنا عن ذلك: بان هذا ليس من قبيل الإطلاق، بل هو من قبيل الضميمة، والإطلاق إثباتي والضميمة ثبوتية، وهنا نتكلم عن الجامع الثبوتي .

ويجاب عن الوجه الثاني: بما أجاب الأستاذ المحقق نفسه من انه عند التحاق سائر الأجزاء يكون الجميع أجزاء . إلا انها عند وجودها تكون ملحقة بالمسمى، كما هي اعتبارية، كالدار التي تصدق على الواسعة والضيقة، وهذا يكفي . وكذلك يرد عليه جواب السيد الأستاذ مع جوابه .

إذن، فالجواب على الجواب ليس بصحيح، إلا ان الجواب بنفسه ليس

بصحيح لورود الإشكال الأول عليه، إلا ان أصل الوجه ليس بصحيح وذلك
لأمور:

أولاً: ان معظم الأجزاء زائد على المطلوب أعمياً. بل قلنا انه لعل الأركان
زائدة على المطلوب. ويكفي الوثوق العرفي بصدق الحمل على ما هو أقل
منها أو من (المعظم).

ثانياً: اننا قربنا ان الوضع اللغوي السابق على الإسلام، كان لما هو أقل
من ذلك في كل العبادات، بما فيها الصلاة، وإنما الزائد مما أضافه الإسلام.
فهو دخيل في المأمور به لا في المسمى.

ثالثاً: اننا لو تصورنا الصلاة فاقدة للأركان كلها، ولكنها واجدة لكل
الواجبات الأخرى فلاشك انها - عدداً - حاوية على المعظم، لكنها من حيث
الصورة لا يصدق عليها عرفاً انها صلاة.

رابعاً: ان المعظم لا يصلح ان يكون جامعاً، لا لما ذكره الشيخ الآخوند،
بل لما قلناه من ان الأركان والواجبات المجزية، فضلاً عن غير المجزية، ليس
لها جامع لاستحالة وجود جامع بين المقولات الأساسية، فكيف نتصور جامعاً
بين أمور لا جامع بينها. ومن الخطأ ان نلاحظ خصوص الصلاة الاختيارية،
ونقول: معظم أجزائها.

خامساً: ان معظم الأجزاء يحتاج إلى نسبة إلى مجموع محفوظ في نفسه،
فما هو؟ بعد الالتفات إلى اختلاف أفراد الصلاة وتفاوتها تفاوتاً عظيماً.

وقد أخذه صاحب هذا الجامع، من الصلاة الاختيارية وهو بلا موجب،
لان الصحيح منها أقل من ذلك، فضلاً عن الأعم.

سادساً: ان هناك من الصحيح ما هو قليل جدا، كأربع تكبيرات أو تسيحات أو مجرد القصد ونحوه. فهل يقول الأعمى: اننا نأخذ اغلب الأجزاء أو كلها منها؟ وهل ينطبق الجامع الذي هو أغلب أجزاء الصلاة الاختيارية عليها؟ كل ذلك لا يكون.

الوجه الثالث: للجامع التركيبي الأعمى:

ما قيل: من ان لفظ الصلاة موضوع للمعنى الذي تدور مداره التسمية عرفاً.

واستشكل عليه الأستاذ المحقق: ان هذا الوجه لا يرجع إلى معنى محصل، لان الصديق العرفي تابع لوجود المسمى في الواقع. فلا يعقل ان يكون وجود المسمى في الواقع ونفس الأمر تابعا للصديق العرفي.

ولنا على ذلك عدة إشكالات:

أولاً: ان هذا غريب منه فلا يخفى، بعد ان اعتبر الماهيات الاعتبارية ثابتة بنظر العرف، وماهية العبادة هنا اعتبارية فيرجع عليه نفس الإشكال. فما أجاب عليه هناك نجيب عليه هنا.

ثانياً: انه لو كان المراد تأسيس جامع ماهوي، بحيث يكون الصديق العرفي تابعا له، لكان الإشكال وارداً. إلا ان المراد ليس كذلك. ولم يحاوله أكثر الأصوليين الصحيحيين والأعميين، بعد ان عرفنا انه لا جامع بين أفراد الصلاة، وإنما هو جامع اعتباري أو انتزاعي. وإذا كان الأمر كذلك أمكن ان يكون أمره بيد المنتزع وهو العرف.

ثالثاً: ان الملازمة من أحد الطرفين ثابتة، وهي: ان الصديق تابع لوجود

المسمى في الخارج. اما العكس وهو ان يكون وجوده خارجا تابعا للصدق العرفي، فهذا منتف، لأن وجوده في الخارج تابع لعللة لا للصدق العرفي، وليس مراده ذلك. فان الكلام ليس في الوجود الخارجي، بل في الحصة الكلية، بحيث يكون ما هو في الخارج مصداقا لها.

رابعاً: لا مانع من ان يكون العرف هو الميزان في تحديد تلك الحصة الكلية من المسمى في (الصلاة) فمهما صدق العرف انها صلاة، كانت كذلك، وفهمناها من الأدلة. كما لو كان العرف هو الواضع أو ان الواضع جعل موضوعه هو الصدق العرفي.

إلا ان إشكاله الرئيسي هو ان هذا الجامع غير كاف، لأننا قلنا: ان هناك أفراداً من الصلاة الصحيحة ليست من الأعم، وان بين الأعم والصحيح عموماً من وجه. فإذا أردنا جامعاً اعمياً يشمل كل الأفراد الفاسدة والصحيحة لم يصلح ذلك.

اللهم إلا ان نقول: ان مثل هذا الجامع ليس هو الموضوع له، بل هو مجرد جامع تقريبي.

أو نقول: ان تلك الأفراد الصحيحة التي لا تدخل في الجامع الأعمي ليست بصلاة حقيقة بل تعبدًا وتنزيلاً.

الوجه الرابع: الجامع الأعمي التركيبي، وهو المختار.

ينبغي ان نلتفت أولاً ان النظر ينبغي ان يكون إلى ثلاثة مراحل:

المرحلة الأولى: مرحلة الوضع الأصلي. ولا يبعد ان يكون لفظ الصلاة موضوعاً لجامع تركيبى مبسط كحركة وذكر، والحركة هي رفع اليدين في

القنوت وحالة التشهد أو الركوع ونحوها. والذكر هي الأقوال الواجبة في الصلاة بما فيها القرآن في قراءة الحمد والسورة.

فهذا هو الموضوع له اللفظ. والباقي كله دخيل في المأمور به لا في المسمى. غير ان هذا المقدار من الموضوع له (الحركة والذكر) لا يمكن ان نفهمه من النصوص الشرعية، لان الشارع المقدس في زمن الرسول ﷺ أقام قرائن مشددة ومؤكدة على عدم قصده ذلك. وان مراده ما هو أكثر من ذلك، يكفي في ذلك سيرته ﷺ وقوله ﷺ: صلّوا كما رأيتموني أصلي.

ومع ذلك: لا ينبغي ان نقول: ان الاستعمال فيه مجاز لتقريبين:

أولاً: ان استعمال اللفظ يكون في الجامع، لا في الزائد.

ثانياً: ان الحركة والذكر غير محددة بكمية. بل هي لا بشرط من هذه الناحية. والصلاة في أكثر مراتبها الاختيارية والاضطرارية إنما هي حركة وذكر.

لا يقال: ان هذا يورد عليه ما أورده الأستاذ المحقق على بعض الوجوه السابقة من استحالة ان يكون الشيء جزء مع وجوده وليس جزء حال عدمه.

فانه يقال: كلا. لان تلك ماهية انتزاعية وقد ناقشناها. وهي ناتجة من عدم إمكان تصور ماهية حقيقية للصلاة.

واما ما نقوله فهو مصداق حقيقي لماهيات حقيقية، وهي الحركة والذكر. وكلما زادت مصاديق الحركة لم تتغير في المفهوم، كزيادة أفراد الإنسان، كلما وجد منه فرد كان مصداقا. نعم، مجموع الماهية المكونة من الحركة واللفظ (الذكر) هي ماهية انتزاعية.

وهي من هذه الناحية لا تزيد على جزئين، وان زادت مصاديق الحركة

والذكر. فليس هناك جزء ثالث يكون لها جزء مع وجوده، ومنفصلا حال عدمه. واما هذان الأمران بالذات فأبي منهما هو جزء حال وجوده وحال عدمه، يعني ان الماهية تزول بزواله.

فان قلت: فان هناك أمورا مهمة جدا في الصلاة لم تدخل ضمن ذلك، كالتية والطهارة والاستقبال ونحوها.

قلنا:

أولاً: اننا نتكلم عن المرحلة الأولى وهو الوضع الأصلي، وهو خالٍ من ذلك.

ثانياً: انه بعد بطلان الجامع الصحيحي لا بأس ان يكون كل ذلك دخيلاً في المأمور به لا في المسمى.

المرحلة الثانية: مرحلة عرف ما بعد الإسلام.

ونحن لو اقتصرنا على ما قلناه أمكن القول بان المسمى لم يتغير من أول وضعه إلى الآن. وان ما هو زائد على هذين الجزئين إنما هو دخيل في المأمور به لا في المسمى.

لكن مع ذلك في المستطاع القول: بان الإسلام في طول شهرته في العالم، استطاع ان يأخذ عرفاً جديداً أو وضعاً تعينياً جديداً في فهم الصلاة. وهذا الوقت حيث انه في طول الإسلام زماناً، يكون في طوله تشريعاً أيضاً.

كل ما في الأمر ان هذا العرف أعمي أيضاً، لان العرف المسامحي من الصعب ان يدرك صحة الصلاة عند الله أو مطابقة المأتي به للمأمور به.

وعلى أي حال فمن الممكن القول: ان العرف يرى أحد أمرين:

الأمر الأول: ان صورة الصلاة هي صلاة، سواء كانت عن قيام أو جلوس أو اضطجاع مادام فيها حركة وذكر.

فان قلت: ان العرف يرى الصلاة هي الحركة دون الذكر.

قلنا: يجب بعدة وجوه:

أولاً: ان هذا ناشئ من التسامح أو المجاز العرفي.

ثانياً: ان هذا وضع تعيني عرفي جديد في ذلك من باب النقل أو الاشتراك.

ثالثاً: ان ننكر هذا الفهم العرفي. بمعنى ان العرف لو التفت إلى سكوت المصلي، لنفى عنه صدق الصلاة.

وعلى أية حال، فهذا العرف تابع للتشريع الإسلامي، بمقدار ما يفهم العرف لا بالدقة. ومن هنا لا يمكن القول بالدخل العرفي للنية والقبلة والطهارة.

الأمر الثاني: للعرف: انه تابع لفهم المشرعة فيما يرون انه صلاة، ما لم ينب العرف - بفهمه - دخله فيها أو ينفي كونها صلاة أصلاً كالصلاة المختصرة المقتصرة على التسيبحات.

فان قلت: فان العرف التابع للتشريع والمشرعة، فينبغي ان يكون صحيحاً. قلنا: ظهر جوابه مما قلناه باعتبار ان العرف لا يأخذ من المشرعة كل ما يفهمون، بل يأخذ ما يناسب فهمه ويرفض الباقي. فليس بالضرورة

ينبغي ان يكون صحيحيا .

فان قلت: ان العرف المتأخر ليس له حق الوضع، وإنما الوضع خاص بالواضع الأول، والمجتمع الأول السابق على الإسلام.

قلنا: جوابه من عدة وجوه:

أولاً: انه لا وجه لتفضيل أولئك على هؤلاء، مع اشتراكهم في الإنسانية والفهم والذكاء واللغة. واما اختلاطهم بالأعاجم، فغاية ما يلزم منه، هو تغير أسلوب الوضع وذوقه لا أصله.

ثانياً: النقض بكثير من الألفاظ الموضوعية خلال الأجيال المتأخرة عن الإسلام، كما في زمن الأمويين والعباسيين ومن بعدهم مما استجد ويستجد خلال الحياة من الحاجات.

ثالثاً: انهم ذكروا في عدد من العلوم كالنحو وعلوم البلاغة وعلم الأصول ان للفظ حالات كالحقيقة والمجاز وكذلك الاشتراك والترادف، وكذلك الوضع والنقل.

وقالوا: ان حال اللفظ قد يتغير من حالة إلى حالة كالانتقال من الحقيقة والمجاز إلى الاشتراك والترادف. وكذلك وصفوا اللفظ الدخيل وهو الذي يكون أصله من لغة أخرى واللفظ الممات وهو المتروك الاستعمال إلى حد قد ينسى فهمه. إلى غير ذلك.

وكل هذه الأمور، إنما هي على ذمة الأجيال المتأخرة عن عصر الإسلام. إذ لو بقي الحال والتوقع من الأجيال السابقة عليه، لم نحض بطائل، وبقي الأمر مجملاً جداً وأمرنا نظرياً خالياً من التطبيق.

رابعاً: النقض بوضع الشارع للألفاظ الشرعية، بناء على الحقيقة الشرعية أو التشريعية. فلو كانت الأجيال المتأخرة لا حق لها في الوضع لأنسد هذا الباب أيضاً، مع العلم انه لم يتفوه به أحد. ولم يقل أحد بامتناعه، وان لم يقولوا بتحقيقه.

المرحلة الثالثة: مرحلة متشعبة ما بعد الإسلام.

فرقها عن العرف: ان اهتمام هذه الطبقة بصحة الصلاة، بينما العرف يهتم بصورة الصلاة. وهذا ينتج الفهم الدقيق لما قلناه من ان بين الأعمى والصحيحى عموماً من وجه، إذ بدون ذلك، يمكن ان يرد عليه ما يلي:

أولاً: ان الوضع لأي منهما فرع وجود الجامع، ولا جامع لأي منهما. اما الصحيحى فقد عرفناه، واما الأعمى فباعتبار عدم شموله للصلوات الشديدة الاضطراب، لو صح التعبير، كالتسيحات، كما أشرنا، بالرغم من انها صلاة صحيحة.

ثانياً: ان المراد بالأعمى: الأعم من الصحيحى، فكيف تكون النسبة بينهما عموماً من وجه.

وجوابه: ما عرفناه من ان بين نظرية التشعبة ونظر العرف عموماً من وجه إلى العبادات. لان التشعبة صحيحيون والعرف أعمى. فيفترق العرف بالصلاة الفاسدة. ويفترق التشعبة بالصلاة التي لا يصدق عليها الجامع الأعمى العرفى، وهي الخالية من الذكر والحركة، أو من أحدهما.

فان قلت: فانه يرد على التشعبة الإشكال الوارد على الصحيحى من حيث اخذ قصد القرية ونحوه في المسمى.

قلنا: كلا: لان المتشعبة ليس لهم الوضع بهذه الصفة. فان وجد شيء من ذلك، فهو اصطلاح وليس على مستوى الفهم اللغوي.

فان قلنا باستحالة اخذ قصد الأمر في متعلق الأمر، أمكن نفي أخذه في المسمى وضعا وعرفا، وان أخذه المتشعبة.

فان قلت: فان موضوع حكم المتشعبة يحتاج إلى جامع وهو غير موجود لاستحالة الجامع الصحيحي.

قلنا: كلا، بل يكفي ان يتعدوا بما أمر به الشارع أو دلّ عليه الدليل أو بمطابقة المأتي به مع المأمور به. لأنه يكفي ان يكون الفهم التشريعي في طول الأمر. وقد عرفنا انه وكل واحدة من مراتب الصلاة جامعها الخاص بها، وهذا الجامع وان لم يصلح، للصحيحي، لكنه يصلح لحكم المتشعبة وفهمهم.

المرحلة الرابعة: من الكلام عن الجامع الأعمي المختار:

الكلام عن الصلوات الاضطرارية. هي عند المتشعبة صلاة، إلا انها صحيحة عند الشارع، وكذلك هي صلاة عند الشارع اما حقيقة، لو انطبق عليها الجامع العرفي، أو تنزيلا لو لم ينطبق.

واما العرف فينفي ان تكون صلاة جزما. وإنما هي أعمال مجزية بدلها، وهي ليست من (الميسور) العرفي لها أيضا.

فان قلت: فان النسبة بين رأي التشريعي والعرف لا يُعلم إلا بمعلومية الجامع. قلنا: يجاب بعدة وجوه:

أولاً: ان الماهية نسبية بخلقه الله سبحانه، وليست حدية وحقيقية، كما تخيله المناطقة والفلاسفة.

يكفي ان نلتفت إلى ان هناك وسط بين عدة أجناس من الماهيات متعددة. كالوسط بين الإنسان والقرد كالغوريلا أو إنسان ناتردال. وكالوسط بين الحشرات والحيوانات الأخرى في السرطان، والوسط بين الطيور والحيوانات اللبونة في الخفاش، والوسط بين النبات والحيوان في نجم البحر، والوسط بين الحيوان والجماد في المرجان، والوسط بين السائر والطائر في النعامة والكيوي.

واما الماهيات العرفية، فالوسط فيها كثير كالوسط بين الساحة والدار، والوسط بين الثوب والبساط والوسط بين الغطاء والفراش. وغير ذلك كثير. ومعه فليس مستغربا ان لا يكون هناك تحديد في الماهيات ذهنا بين الصحيح والأعم.

إلا ان هذا التقريب قد يرد عليه: فيما هو محل الكلام: بان فقدَ التحديد يلزم منه فقدُ النسبة المدعاة، أعني العموم من وجه. غاية القول: بأنه لا دليل على العموم المطلق، لا ان الدليل قائم على العموم من وجه.

وجوابه: ان ما هو القدر المتيقن والجزمي من الصلاة هو ذلك. وليس هناك مجرد الاحتمال لعدم صدق الحمل من طرف الانفكاك.

ثانياً: اننا ينبغي ان نعرف ما هو الجامع العرفي وما هو الجامع المتشاعي الصحيحي بالمقدار الموجود خارجا، لا بمقدار ما يستطيع الأصولي ان يفهمه.

اما موضوع العرف، أعني ما يسميه: صلاة، فهو على احتمالات:

أولاً: مفهوم ما قبل الإسلام المتقوم بالحركة والذكر.

ثانياً: صورة الصلاة الخارجية.

ثالثاً: متابعة المتشعبة في الصدق في حدود الفهم العرفي ما لم يصدق العرف على النفي .

ولا يبعد ان العرف ينفي كثيرا من الشرائط، ويرى عدم كونها دخيلة في مسماه، كالاتقبال والطهارة والترتيب. في حين يلتزم بدخل الموالة لا محالة. كما انه ينفي الصلاة الاضطرارية.

فان قلت: فأبي من هذه هو الفهم الصحيح؟

قلنا: لا يهمنا ذلك أصلاً: أولاً: لأنه ليس فهما موضوعاً له، بل هو فهم ثابت في طول التشريع.

ثانياً: ان الشارع أقام القرائن على عدم الأخذ به، فلا يمكن ان نفهمه من الأدلة، لا ظهورياً حقيقياً ولا مجازياً. فلا أثر له، وإنما هو بحث نظري بحت.

وأما موضوع حكم المتشعبة، فالصلاة الصحيحة، وهو أيضاً في طول التشريع. فما رضيت عنه الشريعة رضوا عنه، وكان صلاة في نظرهم، والأصح السلب في نظرهم.

وهنا يمكن ان نميز نسبة العموم من وجه. فالصلاة الاضطرارية متشعبة غير عرفية. والصلاة الاختيارية الباطلة، عرفية غير متشعبة. لان التعاريف الثلاثة العرفية تصدق عليها فهي حركة وذكر. وهي صلاة محفوظة بصورتها وهي صلاة متشعبة مع إسقاط ما يحذفه العرف منها. وهكذا.

ونحن وان قلنا قبل قليل: بأنه لا يهم الاختيار، إلا ان موضوع الحكم هو الوضع الأولي، وهو حصة من الحركة وحصة من الذكر. مع تعدد مصاديقهما في الصلاة. ولم يكن الفهم المتشعري ولا العرفي الطولي موجودين. وهذا أمر

لم ينفه الشارع ليصح انه لم يقره .

إلا اننا بعد ان وجدنا الصلاة هي هكذا، كانت هي الأمور به . ويكون الأمور به في المعنى اللغوي هو الأعم، يعني بدون ما له دخل في الأمور به، دون الموضوع له . لأنه لا يحتمل ان يكون الموضوع له هو الصلاة الصحيحة .

فان قلت: لا يحتمل ان يؤمر بالفاسدة، كما لا يحتمل إجزاؤها مع حصولها . قلنا: نعم . ولكن هذا هو مقتضى الإطلاق لأقيموا الصلاة . أعني أجزاء الصلاة اللغوية . ولكن بعد ورود المقيدات للأمور به، يكون هو الصحيح، وهو المجزي .

ومن هنا تخلصنا من عدة أمور :

أحدها: وأهمها: قصد الامتثال والقربة الذي هو في طول الأمر، فانه يكون دخيلا في الأمور به كقيد متأخر رتبة، وليس دخيلا في المعنى الموضوع له ولا في الأمور به على المعنى اللغوي .

ثانيها: اختلاف الفقهاء فيما هو شرط الصلاة وعدمه حسب ما دل عليه الدليل . فاننا إذا كنا صحيحيين، فهل الصحيح تابع للواقع، وهو مجهول أو للدليل وهو مشكك . ويلزم عليه إشكال الآخوند والأستاذ المحقق من انه دخيل مع وجوده وغير دخيل مع عدمه .

ثالثها: أمكننا اعتبار المستحبات جزءاً من الصلاة ولكنه جزء كماله، يجوز للمصلي حذفه . والسرفيه: هو انه دخيل في الجامع اللغوي وهو الحركة والصوت .

فان قلت: فانه يلزم عليه الإشكال المذكور . قلنا: كلا، لأنه يمكن ان

يجاب: بان المستحبات كلها دخيلة تقيدا، ولكن ثبت إمكان تركها.

فان قلت: انها متزاحمة، فلا نعلم أي المتزاحمين هو الجزء. قلنا: نعم، ولكنها يمكن ان تكون دخيلة بجامعها، وهو قد يكون جامعا ماهويا وقد يكون مفهوميا، وقد يكون انتزاعيا يعني عنوان أحدهما.

رابعها: إمكان تصور صلاة الاحتياط وسجود السهو والأجزاء، مكملة للصلاة حقيقة، إلا انها من جنسها حقيقة. فانها جميعا حركة وصوت. كل ما في الأمر انها تحتوي على تسامح من قبل الشارع، بعدم فعل التكبيرة والتسليم بين الأجزاء.

المرحلة الخامسة: مرحلة الكلام عن الصلاة الصغيرة أو الاضطرارية كالتسيحة أو مجرد النية للغريق.

وضابطها خروجها عن حقيقة التعريف اللغوي، لعدم وجود الحركة والصوت معا. بل اما أحدهما موجود أو كلاهما منتفٍ، فتنتفي عندئذ الحقيقة اللغوية.

بل هذه الصلاة خارجة عن كل التعاريف الأعمية: فلا هي فيها الأركان، إلا انها اما معدومة تماما أو ان بديلها والوجود التنزيلي لها موجود، ولا جامع بين الوجود الاختياري للركن والوجود التنزيلي له، لا عقلا ولا عرفا.

كما انها ليس فيها أغلب الأجزاء الاختيارية، بل ولا اغلب أجزاء الصلاة الجلوسية. كما انه لا يوافق العرف على انها صلاة جزما.

وكذلك لا ينطبق تعريف السيد الأستاذ، وهو اخذ مجموعة محددة من الأجزاء مع زيادة. لان هذه المجموعة مأخوذة من الصلاة الاختيارية، أو من

الصلاة التي فيها حركة وصوت معا. وان كانت إيمائية. والمفروض انه غير متوفر هنا. لان انعدام الحركة فيها انعدام لجزء اساسي ماهوي فيها.

ولا يرضى المشهور ولا السيد الأستاذ ان يكون المراد من معظم الأجزاء أو بعضها: الأصوات والقراءات فقط. وإلا كان في الإمكان عدّ الحروف، وهو غير محتمل عندهم ولا عندنا.

إذن، فكيف يعتبرون الأعم شاملا للصحيح كله؟ إذ لا إشكال انها صلاة صحيحة، ولكنها غير مشمولة لجميع التعاريف الأعمية.

ومن هنا يمكن ان نمشي على مراحل:

المرحلة الأولى: الصلاة التي تكون فيها حركة وصوت، كالإيماء والذكر، فانها صلاة حقيقية. وهذا مما حصلناه من هذه النظرية التي عرضناها.

المرحلة الثانية: الصلاة التي ليس فيها ذلك: نقول: ان المشرعة اعتبروها صلاة، وهم صحيحيون، والشارع اعتبرها صلاة لأنها مجزية.

فان قلت: فان رأي المشرعة في طول رأي الشارع المقدس، والشارع لم يثبت لها عنوان الصلاة، ولا أقل اننا نجهل ذلك. فنصير إلى الخطوة التالية.

المرحلة الثالثة: اعتبارها صلاة تنزيلا من قبل الشارع. بأحد تقريبين:

الأول: ان المفروض انها مجزية، وهذا يلزم اعتبار رضا الشارع بكونها دخيلة في مادة (صل) لتكون مصداقا من المأمور به لتكون مجزية.

الثاني: باعتبار ظهور الأدلة الخاصة بها في هذا التنزيل.

فان قلت: كل ما في الأمر وجود الأمر بهذه الصلاة الاضطرارية، ولا

نعلم صدق عنوان الصلاة عليها تنزيلا، لا من اللفظ ولا من الإجماع، بل هو أعم. ومعه نصير إلى الخطوة التالية.

المرحلة الرابعة: ان هذه الأفعال مجزية عن الصلاة وليست صلاة، وليس للشارع اصطلاح خاص بها، وليس من وظيفته التسمية بصفته شارعا، بل ذاك إلى العرف. فقد اعتبر الشارع هذه الصلاة مسقطا للذمة، في ذلك الظرف، وهذا يكفي. ولم يثبت أكثر من ذلك.

فان قلت: يلزم من هذا وجوب الإعادة في الوقت مع زوال المانع، لأجل الإتيان بالمادة الحقيقية.

قلنا: هذا تابع لظهور الأدلة، في أجزاء الحكم الثانوي عن الحكم الأولي كما سيأتي في بابه. وسنرى عدم وجوب الإعادة فضلا عن القضاء، ما لم يثبت انها مجرد أعمال توجب المعذورية ولا تسقط الأمر. إذن، تجب الإعادة ويجب القضاء لصدق الفوت، وهو فوت المادة المأمور بها حقيقة.

بقيت الإشارة إلى إمكان القول فقها بسقوط الصلاة عن الذمة إذا خرجت عن فردها الحقيقي، ولم يكن فيها حركة وصوت. لان غاية دليلها هو الإجماع بأنها لا تسقط بحال. والإجماع دليل لتي والقدر المتيقن منه غير هذه الصورة ولا توجد سيرة متشرعية في هذه الصورة لندرة هذه الأفراد أصلا.

ويترتب عليه أحد احتمالين: الأول: وجوب القضاء لوجود الفوت تكوينيا. الثاني: عدم وجوب القضاء، لان عدم التكويني لا يكفي، بل لا بد من اقتران عدم بوجود الأمر، ولم يحصل، لسقوط الأمر على الفرض. بل لا يصدق الفوت متشرعيا لعدم الأمر.

لكن هذا منقوض بمن نام في الوقت كله أو أغمي عليه فيه. ولكن يقال

فقهيا انه يجب عليه القضاء . فيكون ذلك قرينة على ان المراد من الفوت مجرد
العدم التكويني بغض النظر عن الأمر .

اللهم إلا ان يقال : ان مقتضى القاعدة عدم وجوب القضاء . وهذه الموارد
إنما ثبت فيها الوجوب بدليل خاص .

ثم انه ينبغي الالتفات إلى ان مقتضى القاعدة الأولية، هو ان يقضى ما فات
كما فات، كما ورد في الخبر المعتبر . وهو يعني انه يقضيه بنفس الشرائط التي
كانت واجبة عليه في داخل الوقت، جلوسا أو إيماء ونحو ذلك، فلو لم يصل
في الوقت جلوسا لم يجب عليه الزائد، أي القيام قضاء . وهذا له صورتان :

الصورة الأولى : صورة ارتفاع التكليف في الوقت كله كما في النائم، لكنه
لو كان يقظا لوجبت عليه الصلاة جلوسا . فمقتضى القاعدة انه لا يجب عليه
الزائد في القضاء .

الصورة الثانية : صورة تنجز التكليف عليه بالناقص، ولكنه عصى ولم يأت
به . فيجب عليه القضاء بالناقص . مع ان أحدا لا يقول بذلك فقهما في كلتا
الصورتين .

وهذا له جوابان :

الجواب الأول : اننا عرفنا انه لا دخل لوجود الأمر في الوقت بوجوب
القضاء . وإنما المهم هو الفوت التكويني . ومن الواضح ان الفرد الاختياري قد
فات في كلتا الصورتين . فيجب عليه القضاء بالفرد الاختياري ولو احتياطا .

الجواب الثاني : ان قوله (كما) في قوله : اقض ما فات كما فات . لا يمكن
التمسك بإطلاقه للصور كلها، لأنه لم يكن في مقام البيان من سائر الجهات،

بل هو وارد في خصوص مورد معين، وهو صفة القصر والتمام. واما غيره فلا.

فلو وجبت عليه صلاة الجمعة، ولكنه نام قبل انقضاء وقتها، ولم يصل الظهر ولا الجمعة وجب عليه قضاء الجمعة. لو تمسكنا بالإطلاق، إلا انه غير محتمل. إذن، فلا يمكن التمسك بالإطلاق في أي مورد. بل يتعين الصلاة قضاء بالنحو الاختياري. ما لم يضيق وقت الحياة كلها.

وعلى أية حال، فاحتمالات صدق الفوت ثلاثة:

١ - الفوت التكويني بغض النظر عن الأمر.

٢ - الفوت التكويني المقيد بوجود الأمر، سواء سقط بمسقط آخر أم لا.

٣ - الفوت المقيد بوجود الأمر غير الساقط.

دليل الأول: انه هو المفهوم من مادة الفوت. وجوابه: ان المراد منها فوت الفرد المأمور به وطاعة الشريعة وليس بغض النظر عن ذلك بطبيعة الحال.

دليل الثاني: ان الأمر موجود. فصدقت طاعة الشريعة وهذا يكفي. وجوابه: انه لا بد ان لا يسقط الأمر ليصدق الفوت، لليقين بأنه مع سقوطه لا يجب القضاء. لان معنى سقوط الأمر في الوقت هو حصول الأداء. ومع حصوله لا يجب القضاء.

ومع انتفاء الدليل على الاحتمالين الأولين يتعين الثالث. ومعناه ان المراد بالفوت: فوت المسقط. والمفروض في محل كلامنا ان المسقط موجود، لفرض انه جاء بالصلاة الاضطرارية وان لم يصدق عليها عنوان الصلاة. فلا يجب القضاء. أو قل ان المأتي به مطابق للمأمور به، لتعذر الزائد على

الفرض. نعم لو لم يصل حال الضرورة وجب القضاء، في كلام سبق قبل قليل.

الوجه الخامس: للجامع الأعمى التركيبي:

ان يكون وضع ألفاظ العبادات كوضع الأعلام الشخصية، كزيد. حيث لا تضر الزيادة والنقيصة فيها.

وفيه - كما في الكفاية - : ان الأعلام إنما تكون موضوعة للأشخاص. والتشخيص إنما يكون بالوجود الخاص، وهو باق حقيقة مادام وجود الشخص قائما، وان تغيرت عوارضه. فكما لا يضر اختلاف العوارض بالتشخيص، لا يضر بالتسمية أيضا. بخلاف ألفاظ العبادات مما يكون موضوعا للمركبات والمقيدات، ولا يكون موضوعا إلا لما كان جامعا لشتاتها، كما عرفنا في الصحيح.

وهذا الجواب من الكفاية غير تام، إلا ان يرجع إلى وجه سنقوله.

فان مراده بالتشخص ما هو؟ فيه احتمالات:

١ - اما النفس، وهو ما سنقوله.

٢ - واما الجسم بشرط تقييد بعضه ببعض، وهو مما يرتفع مع وجود النقص فيه. فلا يبقى المقيد فلا يبقى المسمى. فلو سميت شخصا زيدا وكان طويل الشعر ثم حلق شعره، فقد زال المسمى. لان المفروض حصول التقييد به.

٣ - واما الجسم في الجملة. فيكون مثل العبادة قابلا للزيادة والنقيصة فكلمتا التحق به جزء كان منه، وكلمتا خرج منه جزء لم يكن منه. فانطبق

الجامع المذكور.

والصحيح في الجواب ان يقال: ان المسمى بزيد هو الذي يعبر عنه بالضمائر وأسماء الإشارة وأسماء الموصول. وهو المعبر عنه بالأنا. وهذا الشيء ثابت بقدره الله ثبوتاً مستمراً واقعياً. بل لا تناله حتى الحركة الجوهرية للوجود. لان هذه الحركة خاصة بالأجسام وهذا ليس من الأجسام. ولو كان من الأجسام لكان قابلاً للزيادة والنقيصة والتغير، مع العلم ان الوجدان قاض بعدم التغير.

إذن، فالموضوع له (زيد) ليس هو الجسم، بل الكيان المعنوي للإنسان، وهو الجزء المحسوس باطنياً للإنسان، حينما نقول: ان الإنسان يستحيل ان يغفل عن نفسه، مع انه من الممكن ان يغفل عن جسمه. أو حين نقول: انه يفكر، بعد الالتفات إلى ان الفكر يحس به، واما المنخ أو الدماغ فهو لا يحس به.

والدليل على ان المسمى بالأعلام الشخصية هو ذلك: صحة الحمل فيقول: أنا زيد أو أنت زيد أو جاء زيد.

والدليل على ان المسمى ليس هو الأوصاف الطارئة بالمرّة: انها لو كانت دخيلة لما صدقت جميعاً بما فيها من اختلاف بل تضاد وتناقض أحياناً. ولزال المسمى بزوالها. مع انه مستمر أكيداً. إذن، فعدم اختلاف المسمى باختلافها ليس لأنها دخيلة في المسمى حال وجودها وغير دخيلة في حال عدمها، بل لأنها غير دخيلة أصلاً لا وجوداً ولا عدماً.

وهذا يكفي فيه التشخيص الذي ذكره الشيخ الآخوند. لان المراد به عرفاً الجسم، وهو يختلف باختلاف الطول والقصر والسمن والنحافة والصحة

والمرض، وغير ذلك كثير. مع انه لا يخرج عن المسمى بتغير الحالات لأنه لا يخرج عن الأنا.

ومن هنا ورد انه عند الحشر (يقوم الفرد من قبره لا ينكر نفسه). يعترف بأنه فاعل الذنوب وهو فاعل الحسنات وهو المستحق للشواب وهو المستحق للعقاب. بغض النظر عن الجسم. لان الجسم تأتي فيه شبهة الأكل والمأكول، في حين ان الفاعل الحقيقي هو النفس والجسم مجرد آلة. وسواء قلنا بالمعاد الجسماني أو أنكرناه، فالكيان المعنوي في الحشر موجود.

وإذا قسنا ذلك بالعبادات التي هي محل الكلام، كالصلاة لم نجد لها شباها أصلا، كما لا يخفى، لعدم وجود الكيان المعنوي لها أصلا.

نعم، يبقى هنا إشكالان:

الأول: ان أسماء الموصول والإشارة تأتي كما تأتي للإنسان، فإذا كانت دالة على وجود كيان معنوي، دلت على ذلك في العبادات أيضا، وإذا لم تكن كذلك، انتفى ذلك في الموردين.

وجوابه واضح: وهو ان الأهم من الضمائر وأسماء الإشارة والموصول هو الأنا، وهو لا ينطبق عليها.

الثاني: ان الأعلام الشخصية غير خاصة بالإنسان الذي له كيان معنوي، بل واردة في كثير من الأمور الأخرى كالمدن والمساجد والأجهزة وغير ذلك كثير. فماذا تقول في ذلك؟

وجوابه من وجوه، منها:

أولاً: انه خلاف مقصود صاحب هذا الوجه، فانه مثل بزيد يعني بأعلام

الإنسان ولم يمثل بغيره . فلا نحمل عليه ما لا يريد .

ثانياً: ان هذه الماهيات مما يأتي فيها الخلاف بين الصحيح والأعمى أيضاً . فان كانت ألفاظها موضوعة للتامة والمؤثرة ، ونحوها فهو وضع للصحيح وان كانت موضوعة للمسمى العرفي كانت موضوعة للأعم .

والظاهر ان الواضع لذلك . لأنه لا يمكن ان يكون على أنحاء :

النحو الأول: المخترع للجهاز ، ووضعه عادة للصحيح المؤثر ، كالمشترعة في العبادات . فإذا حصل في جهازه عطل ، خرج عن المسمى .

النحو الثاني: العرف . ووضعه للشكل الذي هو يفهمه . وهو صورة الشيء مادام يصح الحمل في نظره . فإذا أصبح الجهاز أو البناء بحيث يصح السلب عنه ، خرج عن المسمى العرفي ، وأصبح الاستعمال فيه مجازاً بهذا المعنى .

النحو الثالث: المقتن: وهو واضع القانون ، ووضعه الاصطلاحي يختلف حسب اختلاف الأثر القانوني . وهو قد يتعلق بالمؤثر وقد يتعلق بالأعم ، وقد يتعلق مع زوال الأثر بالمرة ، كالأثر الوضعي الذي يثبت بالتسبيب حتى في ذمة الطفل غير المميز والمجنون .

ومعه نعرف اننا لو مثلنا بالأعلام العرفية غير الإنسانية نراها كالعبادات يختلف فيها الحال وليس لها حال مضبوطة . فلا تصلح ان تكون شاهداً للمستدل الذي يدعي هذا الجامع التركيبي .

بخلاف الأعلام الشخصية للإنسان فانها مضبوطة من هذه الناحية . غير اننا علمنا ان ضبطها من ناحية وجود الكيان المعنوي للإنسان ، وهو غير متوفر في العبادات .

ولعله هو مراد الشيخ الآخوند من التشخيص، وان لم يعط له معنى محددًا، لأنه قال: ان العبادات ماهيات اعتبارية ليس لها تشخيص.

أقول: أي ليس لها كيان معنوي ولذا قلنا: انه لو رجع إلى ما نقوله صح كلامه.

وهناك وجه آخر عن هذا الجامع. وحاصله: صدق زيد على الميت، فان يصح الحمل عليه عرفًا جزماً. وهذا ينتج أمرين:

الأول: بطلان الوجه الذي قلناه. لان الميت ليس له كيان معنوي، مع انه يصدق عليه الاسم. إذن، فالمدار ليس هو الكيان المعنوي.

الثاني: ان الإنسان الحي بمنزلة الفرد الصحيح، وزيادته ونقصانه بمنزلة العجز عن بعض الأجزاء. فيبقى المأتي به صحيحاً. واما الإنسان الميت، فهو بمنزلة الفرد الفاسد أو الباطل. فيكون صدق الاسم على الميت دليلاً على صدق الأعم. لأنه يصدق على الفاسد والصحيح كما يصدق على الميت والحي.

اما النتيجة الأولى: فجوابها على مستويين:

المستوى الأول: إنكار الصدق العرفي للاسم على الميت. بل العرف يشعر بمجازية الحمل لديه، حين يقول: هذا زيد. وهو يشير إلى الميت. وهذا يكفي. وإنما يسمى جنازة أو جثة. وإنما الصدق عليه كالصدق على الأعم في المشتق، بعد زوال الصفة أو المبدأ.

المستوى الثاني: اننا لو تنزلنا عن المستوى الأول، أمكن القول: بانقسام (زيد) إلى شطرين: دنيوي وأخروي. وإذا دار الأمر بينهما بعد الموت فضلنا

الجانب الأخروي في التسمية . لان الأنا والإدراك معه ، وليس في الجسم منه شيء . مضافا إلى ان الوجود الأخروي دائم ، في حين ان الجسم قابل للاستهلاك .

فان قلت : فاننا نتكلم عن المستوى الدنيوي لزيد ، وقد سلمنا الآن ان هذا زيد بعد التنزل عن المستوى الأول .

قلنا : نعم . ولكنه لا يصلح برهانا للمستدل ، لأنه يكون كسائر الماهيات العرفية القابلة للزيادة والنقصان .

ومنه يتضح حال النتيجة الثانية . فاننا ان أنكرنا ان الميت هو زيد لم يفد المستدل ، بل يكون للصحيح أقرب .

وان وافقنا على انه زيد ، فان قلنا : ان النسبة بين المسلكين الصحيحي والأعمي هو العموم المطلق ، فنعم ، إلا اننا عرفنا بطلانه . وان قلنا ان النسبة هي العموم من وجه ، فلا ، لان هناك أفرادا صحيحة لا يتبرهن عليها بهذا الوجه . إذ لاشك ان الأجزاء الصغيرة لزيد ليست زيدا . والأجزاء الصغيرة من الصلاة ليست صلاة .

ومنه يتضح حال الوجوه الأخرى - المنقولة في الكفاية ، كجامع أعمي - منها .

الوجه السادس : ان أسامي العبادات حالها حال أسامي المقادير والأوزان الموضوعة للزائد والناقص . وتصديق عليها في الجملة حقيقة . وذلك لأحد وجهين :

أولاً : ان الواضع لم يلحظ مقدارا معيناً ، بل وضع له وللأعم من الزائد

والناقص .

ثانياً: انه وضع للمقدار المعين، إلا انه بالاستعمال تغير المعنى وصار حقيقة عرفية بالأعم .

ويرد عليه عدة وجوه :

أولاً: ما ذكره صاحب الكفاية من ان لحاظ الزائد والناقص معنى إضافي، فهو يحتاج إلى فرد معين نلاحظ فيه انه أكثر منه أو اقل . ولا يوجد في العبادات مثل ذلك . وان وجد في المقيس عليه . ثم أمر بالتدبر .

ولعله لأجل ابتناء الإشكال على تعدد حصص الصحيح، كما هو كذلك عملياً، إلا ان هذا لا دخل له في الحقيقة لان الفرد الكامل موجود . بحيث يقاس عليه . وهذا يكفي .

ويمكن ان يجاب على ذلك (ضد كلام الشيخ الآخوند): انه ان أريد من الصحيح الفرد الكامل، فهو مما لا تتصور فيه الزيادة، مع انها مذكورة في أصل التقريب . وان أريد مطلق الصحيح لم يتم هذا الوجه لاختلافه الكبير جداً، أزيد من الأوزان والمقادير جداً .

ثانياً - من الإشكال على هذا الوجه - : ان الاختلاف في الصحيح فضلاً عن الأعم في العبادة أكثر بكثير جداً من الأوزان والمقادير، بحيث لا تدخل تحت القياس . فمثلاً لا معنى لتسمية نصف الحُقة حُقة أو الأقل من ذلك، لا حقيقة ولا مجازاً . مع ان هذا ممكن بالنسبة إلى الكثير من مراتب الصلاة .

ثالثاً: يمكن إنكار الإطلاق الحقيقي على الزائد والناقص في الأوزان والمقادير: إلا ما كان مساوياً عرفاً . نعم الإطلاق المجازي ممكن إلا انه خارج

عن المفروض .

رابعاً: حول قوله: بكثرة الاستعمال صار حقيقة، ان قصد كثرة الاستعمال قبل الإسلام. ففي ذلك الحين لم يكن لهذا الوزن بل لمطلق الوزن وجود. وان قصد كثرته بعد الإسلام، فالمشهور لا يقبل ذلك، ويعتبر ان المجتمع عندئذ ليس من حقه التدخل في اللغة مطلقاً. فلا يصبح اللفظ حقيقة بكثرة الاستعمال خلاله.

خامساً: اننا في المقيس عليه، وهو المقادير، قد نكون صحيحين وقد نكون أعميين، كما قلنا في الماهيات الاعتبارية عموماً. فان أنكرنا الاستعمال الحقيقي في الزائد والناقص كان برهاننا على المسلك الصحيح لا الأعمي. وان جوزنا غيره كان المقيس والمقيس عليه من باب واحد.

سادساً: اننا لو لاحظنا الفرد الاختياري الصحيح، لم يكن قابلاً للزيادة، كما قلنا، وان لاحظنا مطلق الصحيح لم يكن له مقدار محدد. ولو لاحظنا الأعم، كانت المسألة أسوء، لزيادة تعدد الحصص. إلا ان نقول: اننا نلاحظ كل مرتبة إلى مشابهها التقريبي، فنقول: انها اقل منه أو أكثر. ومن هنا يختلف عن المقيس عليه، لان له رتبة واحدة ولو تقريبية والعبادة على المسلك الأعم ليس لها حتى التقريب.

في ثمرة النزاع بناء على المسلكين الصحيحين والأعمى

ذكروا لذلك عدة ثمرات ونتائج، لعل أهمها عدم جواز الرجوع إلى البراءة بناء على المسلك الصحيح، وجوازه بناء على المسلك الأعمى.

لأنه على المسلك الصحيح، فإن المسمى محرز، وإنما الشك يكون في المحصل - بالكسر - . فتجري أصالة الاشتغال فيه . بخلافه على الأعمى، فإنه سواء حصل الجزء المشكوك أم لا، يصدق على الفرد انه صلاة . فالأقل صلاة والأكثر صلاة . فتجري البراءة عن الزائد بعد إحراز الماهية .

- وهذا الوجه نفسه يمكن عرضه على عدة أشكال -

الشكل الأول: إجمال الخطاب بناء على الصحيح، وإطلاقه بناء على الأعمى . يعني الشك في انطباق العنوان على المأتي به على الصحيح، بخلاف المسلك الأعمى، فإن انطباق العنوان يكون محرزاً .

ونتيجه وجوب الاحتياط بناء على الصحيح لكي نحرز الانطباق . اما بناء على الأعمى، فهو محرز الانطباق على كلا التقديرين . فيمكن الاكتفاء بالأقل لكونه محرز الانطباق، لا لجريان البراءة ولا لأجل التمسك بالإطلاق . لأننا إنما نحتاجه خارج القدر المتيقن في حين ان المورد يكون من القدر المتيقن .

الشكل الثاني: إجمال الخطاب على شكل آخر، يعني انعدام الإطلاق في

المسلك الصحيح لهذا الفرد. لأنه مشكوك المصادقية بخلافه على الأعمى، فان الفرد دخيل في المسمى على كلا التقديرين، فيشملة الإطلاق، وان لم يكن دخيلا في القدر المتيقن.

وهذا الوجه لا بد فيه من تمامية مقدمات الحكمة، وانه في مقام البيان في طرف الأعم، وهذا لا يفيد في طرف الصحيح لعدم إحراز المتعلق، ولا حاجة هنا في طرف الأعم إلى الأصل لان التمسك بالإطلاق يكفي في تصحيح الفرد وإجزائه.

الشكل الثالث: انه بناء على الصحيح تجري أصالة الاشتغال وبناء على الأعم تجري أصالة البراءة عن الجزء المشكوك.

ومعه لا حاجة إلى مقدمات الحكمة، بل حتى لو كان الدليل مجملا، كفي الأصل المؤتمن في طرف الأعم.

الشكل الرابع: انه بناء على الصحيح نستصحب ثبوت الخطاب والملاك بعد الإتيان بالفرد الناقص. وفرقه عن السابق ان أصالة الاشتغال هناك نافية للبراءة في مرتبتها، والاستصحاب هنا يجري في ثبوت المتعلق بالأصل، أو قل: ان الشك السابق يثبت قبل الإتيان بالفرد وهذا الوجه يثبت بعد الإتيان به.

واما بناء على الأعم، فنحرز فردية المأتي به، فينقطع الاستصحاب.

وتقدم الكلام عن ثمرة التمسك بالإطلاق.

فقد يستشكل: بان الصحيحي أيضا يرجع إلى التمسك بالإطلاق كالأعمى لتمامية مقدمات الحكمة بالنسبة إليه. باعتبار ان المتكلم كان في مقام البيان ولم يبين الجزء المشكوك.

وأجاب على ذلك الأستاذ المحقق، بانخرا م إحدى مقدمات الحكمة وهي تعلق الحكم بالجامع بحسب المراد الإستعمالي. فانه لا يعقل الإطلاق في مقام الثبوت حتى يحرز وجوده في مقام الإثبات، وهذا غير متوفر بناء على الصحيح، لان المراد الإستعمالي تعلق بحصة خاصة لا بالجامع.

ثم ذكر ان المشهور وان تمسك بالإطلاق بناء على الصحيح، إلا انه إطلاق مقامي لا إطلاق لفظي. والإطلاق المقامي لا تعتبر فيه هذه المقدمة بل يكفي فيه سكوت المتكلم في مقام البيان.

والصحيح ان الوجوه المحتملة على المسلكين متعددة:

الوجه الأول: التفصيل بين الإطلاق اللفظي والإطلاق المقامي: وهو ما اتفق عليه الأستاذ المحقق والسيد الأستاذ.

وقد ذكر السيد الأستاذ في الفرق بينهما نكتتين:

النكتة الأولى: ان الإطلاق المقامي يتعلق بمقام المولى إرادة الحصر في كلامه. ولا يعود إلى اللفظ، لان الإثبات لشيء لا يستلزم نفي ما عداه. في حين ان الإطلاق اللفظي يرجع إلى اللفظ. يعني الوضع للجامع المنطبق على الحصة أو على الفرد.

النكتة الثانية: ان الإطلاق المقامي يحتاج إلى دليل خاص يدلنا على المقام، بخلاف الإطلاق اللفظي. فانه تكفي فيه مقدمات الحكمة.

وقد اتفقا انه بناء على المسلكين يجري الإطلاق المقامي، وإنما يجري الخلاف والتفصيل بناء على الإطلاق اللفظي.

ولنا على ذلك عدة تعليقات:

الأول: اننا لو اقتصرنا على هذا المقدار لكان من الضروري ذكر الحصر، لفهم الإطلاق المقامي. بمعنى ان المتكلم ذكر الأجزاء بشرط لا عن الزيادة، بحيث نفهم من كلامه نفي الزائد. والزائد المنفي له إطلاق لأمر كثيرة بما فيها الجزئية المشكوكة، إلا ان توفر الدليل عليه خلاف المفروض.

الثاني: ان معنى الحصر معنى سياقي وليس معنى اطلاقيا، ولذا سماه الأستاذ المحقق بالإطلاق الحالي أو الاحوالي. وهذا معناه انه لا يحتاج إلى مقدمات الحكمة، في حين سرى انه يحتاج إليها.

الثالث: انهم قالوا: ان الصحيحي يمكنه ان يتمسك بالإطلاق المقامي، اما باعتبار الحصر على ما قاله السيد الأستاذ. واما بالتناقض على ما قاله الأستاذ المحقق، ومقتضى ذلك الإطلاق نفي الجزء المشكوك.

إلا انه مع ذلك يمكن الخدشة فيه، لأنه على الصحيح لا بد ان يحزر المكلف صحة الصلاة في المرتبة السابقة، والمفروض الشك في ذلك، للشك في دخالة الجزء المشكوك في الصحة. وينفي الجزء بالإطلاق يبطل دخله في الأمور به لا دخله في الصحة. ولا تلازم بين الأمرين. لان المراد بالأمور به ما كان إثباتا كذلك، والمراد بالصحة ما كان ثبوتا كذلك. والإثبات يكون في طول الأمر أو الإطلاق. في حين ان الثبوت متقدم رتبة على الإطلاق، فلا يثبت بالإطلاق ان الأمور به هو الصلاة الصحيحة ثبوتا.

النكته الثالثة: في الفرق بين الإطلاق اللفظي والمقامي:

ما ذكره السيد الأستاذ من انه لا دخل للفظ في الإطلاق المقامي أبدا. وهذا واضح الفساد، إذ لولا وجود اللفظ لما كان الإطلاق المقامي مفهوما أصلا. نعم، إذا أريد تفاصيل المعنى اللفظي وأوضاعه اللغوية، كان له وجه.

إلا انه لا يقتضي النفي المطلق.

النكتة الرابعة: ان الإطلاق اللفظي يحتاج إلى اللفظ الموضوع للمقسم، بخلاف الإطلاق المقامي. أو قل: ان انحلال الإطلاق اللفظي إلى أفراد لغوي، باعتبار الدلالة على المقسم. واما الآخر، فانحلاله عقلي.

وهذا صحيح، إلا انه في محل الكلام لا ينافي الشك في صدق الصلاة على الفاقد. وخاصة مع عدم أخذ الحصر فيه، كما قلنا. فتجري أصالة الاشتغال.

واما مسألة حاجة الإطلاق المقامي إلى مقدمات الحكمة، فالصحيح حاجته لها. بمعنى ان يأتي المتكلم بما يدل على الإطلاق والشمول. وكان يستطيع ان يقيد ولكنه لم يقيد.

وكلا الإطلاقين داخلان في المقدمة الأولى فضلا عن الباقي. غاية الأمر ان الدال على الشمول مرة هو اسم الجنس وأخرى حال المتكلم ومقامه. ومن هنا سمي بالإطلاق المقامي.

وبناء على المسلك الصحيحي يكون لفظ الصلاة دالا على الصلاة الصحيحة. وهو ينافي التمسك بالإطلاق المقامي بنحو القرينة المتصلة. فاما ان نقول بالتعارض بين الداليتين، المنتج للإجمال، واما ان نقول: بالقرينة من الجانب النافي للإطلاق. أعني قرينة معنى الصلاة الصحيحة في تقييد الإطلاق المقامي. مع الشك في انطباقها على الفاقد للجزء المشكوك. فيكون بمنزلة الشبهة المصدقية للعام. ومعه يتعين على القول الصحيح الذهاب إلى الإجمال ورفض الإطلاق.

فهذا هو الكلام عن الثمرة الأولى للمبحث وهي التمسك بالإطلاق المقامي.

الثمرة الثانية: انه بناء على الصحيح لا يمكن التمسك بالإطلاق اللفظي، وبناء على الأعم يمكن ذلك، لإحراز الانطباق.

نعم، لو شك في ركنية شيء لم يكن التمسك بالإطلاق بناء على الأعم، فضلا عن الصحيح، لعدم إحراز الانطباق. لا يختلف في ذلك الحال في الموارد، يعني سواء كان شكاً في الكبرى أم في الصغرى كالشك في ركنية المفقود أو في فقد الركن. وفرقه عن السابق انه لا ربط له بالإطلاق المقامي الذي تحدثنا عنه، وخاصة مع وجود بعض الاختلافات السابقة بينهما.

ويمكن ان يورد على ذلك عدة أجوبة:

الجواب الأول: يخص الأركان. فلو فرضنا البناء على ان الصلاة بالمعنى الأعم هي الأركان، كما نسب إلى المحقق القمي لكان الأمر صحيحاً. ولكن الحال ليست كذلك، بالتحديد. لتعدد المسالك الأعمية على ما عرفنا. ولا بد من التعبير بأنه لا يمكن التمسك بالإطلاق متى لم تصدق الصلاة بناء على الأعم أو متى ما شك في صدقها.

فلو كان الجامع الأعمي هو معظم الأجزاء، أو أتى بنصف الأجزاء فانه يشك في الانطباق، وهكذا.

واما بناء على ما اخترناه من ان الصلاة بناء على الأعم، هي حصة من الحركة وحصة من الذكر. سواء اتحد مصداقهما أو تعدد. فالشك في الانطباق يأتي فيما إذا أتى بالحركة وشك بالصوت. والمهم مع إحراز وجودهما يمكن التمسك بالإطلاق لإحراز الانطباق.

وقد يقال: انه بناء على الصحيح يمكن جريان الأصل اللفظي والأصل العملي، لأننا نحرز كون المأتي به مأموراً به، وكل مأمور به فهو صحيح. فانه

يقال: ان هذه الصحة في طول الأمر أو الإطلاق، والمفروض ان يحرزها الصحيح في المرتبة السابقة على الإطلاق.

وقد يقال: انه ان كان المراد من الصحة، الصحة الواقعية، فالأمر كما ذكر، وان كان المراد بها الصحة الظاهرية، فيمكن إثباتها بالإطلاق، لان اللفظ موضوع للصحيح الواقعي لا الظاهري. وبالإثبات الظاهري يثبت ان هذا الفرد مصداق من الواقع، لان الأصل هو التطابق بين الحكمين الظاهري والواقعي. وهذا يكفي. إلا ان يقال: ان هذا فرع إمكان الإثبات الظاهري، وهو انما يكون مع إحراز الانطباق.

وقد يقال: انه يمكن جريان الأصل اللفظي والعملي النافيين في الجزء بحiale، كوجوب السورة بعد الفاتحة، بغض النظر عن كونه جزء من الصلاة، ومعه يثبت أجزاء المأتي به الفاقد له.

إلا انه يقال: ان هذا غير تام، لان إجراء الأصل في نفيه مستقلا عن الوجوب غير محتمل لعدم احتمال وجوبه النفسي. وإجراء الأصل لنفي جزئيه لا يتم. اما الأصل اللفظي فلعدم إحراز الانطباق. واما الأصل العملي فلأن لازمه هو أجزاء الباقي وهو لازم عقلي.

وقد يقال: انه على كلا المسلكين لا يمكن التمسك بالإطلاق، حتى بناء على المسلك الأعمي، لما قاله الأستاذ المحقق من ان أدلة العبادات في الكتاب والسنة لم يرد شيء منها في مقام البيان، وإنما هي في مقام الإهمال والإجمال، فلا يجوز التمسك بإطلاقها، فانها جميعا في مقام بيان أصل التشريع بدون لحاظ الكيفية والكمية، وعدم تعلق الحكم بالجامع أو المقسم.

فانه يقال: ان جواب ذلك ما ذكره الأستاذ المحقق أيضا: من وجود

العناوين المحددة الدالة على الذات في الأدلة، كقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾، ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾، ﴿يَحْكُمُ عَنْ تَرَجُّصٍ﴾ فلا بأس بالتمسك بالإطلاق بعد إحراز الماهية بناء على الأعم.

لا يقال: ان الماهية غير محرزة لدى فقدان الجزء المشكوك.

فانه يقال: ان ذلك إنما يتحقق لسببين: أولهما: القول بالصحيح، وكلامنا الآن عن الأعم.

ثانيهما: في الموارد التي لا تكون الماهية محرزة حتى بناء على الأعم. فلا يمكن التمسك بالإطلاق للشك في الانطباق. واما في غير ذلك من الموارد فيمكن التمسك بالإطلاق بناء على المسلك الأعمي.

فان قيل: إذن، فكيف يمكن تصحيح الصلوات المختصرة التي لا تنطبق عليها الماهية والعنوان قطعاً، كما سبق ان عرفنا. قلنا: نعم، وإنما تثبت بدليل خاص.

إلا انه يمكن ان يورد على ما ذكره الأستاذ المحقق:

أولاً: بعدم كفاية ما ذكره من الأمثلة بعنوان وجود مطلقات.

اما مثاله الأول: وهو الآية الكريمة ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾ فهو نص أو كالنص في إرادة أصل التشريع، بالقرينة المتصلة، وهو قوله تعالى: ﴿كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾. والمراد الوعظ بعدم استبشاع الصيام واستثقاله لأنه موجود قبل الإسلام، ولم يختص به المسلمون لكي يكون صعباً عليهم أو يكون قسوة بهم. ومعه فكيف يمكن ان يكون المولى في مقام البيان من حيث التفاصيل؟

وأما مثاله الثاني: انه ورد في السنة: يتشهد. فيمكن ان نتمسك بإطلاقه في رفع الاحتمالات الأخرى، كالتوالي والذكر الزائد. إلا ان هذا فرع ان يراد بالمادة: قول الشهادتين، لا التشهد المتشعري بما هو. وهذا أول الكلام فان الفعل من الشهادتين: شهد، لا تشهد. فاما ان يكون التشهد المتشعري مرادا أو محتملا، بحيث تكون العبارة مجملة. وإذا كان مرادا ولو احتمالا، إذن فهو تحويل على الواقع المعروض لدى المشرعة على إجماله، وليس له إطلاق لنفي الزائد أيا كان. إلا إذا احتملنا دخله لدى المشرعة.

وقياسه على المعاملات، قياس مع الفارق، لان البيع والتجارة لها معنى لغوي وعرفي ثابت، فيمكن الرجوع إليه ونفي ما عداه، بخلاف الصيام والتشهد، حيث يشك في المراد من الصيام، هل هو خصوص الصيام الإسلامي أو الجامع بينه وبين الصوم السابق أو بينه وبين المعنى اللغوي، وخاصة بعد نفي الحقيقة الشرعية. وعلى كل تقدير يكون من قبيل الشبهة المصدقية للحصة. وكذلك التشهد يشك في انه تشهد متشعري.

ثانياً: ان هذا الذي قيل من ان الأدلة في الكتاب والسنة إنما هي لبيان أصل التشريع، لا يخل بالقاعدة الأصولية، فيما لو وجدت مطلقات قابلة للتمسك بها. غاية الأمر انها تبقى قاعدة نظرية خالية من التطبيق.

وبتعبير الأستاذ المحقق: انه لا دخل لفعلية الثمرة في كون المسألة أصولية، بل المهم إمكان حصول الثمرة. وبتعبير آخر: ان المبحوث عنه في هذه المسألة هو الكبرى بغض النظر عن الصغرى.

غير ان الأستاذ المحقق أورد على هذه الثمرة: انها ليست أصولية من جهة أخرى. وهي: ان الضابط في المسألة الأصولية عنده أمران:

أحدهما: ان تقع المسألة في طريق استنباط الحكم الشرعي الكلي الإلهي.

وبهذا امتازت عن المسائل الفقهية من حيث كونها نتائج لها.

ثانيهما: ان يكون وقوعها في طريق الاستنباط بنفسها لا بضم كبرى أو صغرى أخرى أصولية لها. وبذلك امتازت عن مسائل النحو والصرف والرجال والمنطق وغيرها. والأمر هنا ليس كذلك، يعني انه لا ينطبق عليه الضابط في المسألة الأصولية. فانها مسألة لغوية، لان البحث فيها عن الوضع للصحيح والأعم.

وقال في موضع آخر: انها من ثمرات كبرى مسألة المطلق والمقيد وصغرياتها. من جهة ان البحث هنا في الحقيقة عن ثبوت الإطلاق وعدمه. والبحث عن جواز التمسك به وعدمه.

وهذا يجب بجوابين:

الأول: اننا لم نوافق على الضابط الذي ذكره هناك، بل ناقشناه. وذكرنا هناك انه لا جامع بين المباحث الأصولية، وإنما تشترك بعضها في الموضوع وبعضها في المحمول وبعضها في الهدف. كما ذكرنا هناك انه يمكن ان يكون هناك مجموع مترابط نسبيا من الأفكار يسمى عرفا أو اصطلاحا باسم معين، ويعتبر علما. دون ان يكون بينهما جامع عقلي بالمرة.

ومعه لا حاجة في اندراج أية مسألة في علم الأصول ان يكون لها ضابط معين. بل يكفي اندراجها ضمن هذا المجموع. ولاشك ان هذه المسألة من جملة ذلك.

الثاني: اننا لو بنينا على الضابط الذي ذكره، أمكن القول ان هذه المسألة تقع في طريق الاستنباط وحدها، وإنما تضم إليها صغراها. وإنما الحاجة إلى المقدمات الأخرى، في قياسات أخرى فرعية، غير القياس الرئيسي المنتج

للمحكم الشرعي .

وهنا يمكن ان نلاحظ ان كل مسائل علم الأصول هكذا . وهذا يعني بطلان هذا الضابط الذي اختاره الأستاذ المحقق ، كما شرحناه هناك .

ثم انه يمكن بيان ان هذه المسألة ليست من مسائل علم الأصول بعدة طرق :

الأول : انها غير حاوية للشرط الثاني في الضابط الذي ذكره ، مع جوابه الذي ذكرناه .

الثاني : انها مسألة لغوية لان البحث فيها عن الوضع اللغوي للصحيح أو الأعم .

وهذا غريب : لأنه إذا كان المراد مطلق اللغة ، فالكتاب والسنة كلها لغة . وان كان المراد اللغة التي تؤدي إلى معرفة الحكم الشرعي فهذا منها . لأنه بناء على الأعم يمكن التمسك بالإطلاق ويكون معتبرا . وقد ذكر الأستاذ المحقق في محله ، انه يكفي للمسألة الأصولية إنتاجها للمحكم في أحد الاحتمالين دون الاثنين .

على ان النقاش في الوضع نقاش في المقسم أو القاعدة العامة ، وكلامنا الفقهي في تطبيقاتها وفروعها . ولا تنافي بين الأمرين . يعني ان تكون المسألة لغوية يتفرع عليها مقدمة لمعرفة الحكم الشرعي . كما لو قلنا : بان صيغة افعال موضوعة للوجوب . وهذه مسألة أصولية بالتأكيد .

الثالث : انه قال : انها من ثمرات كبرى المطلق والمقيد وصغرياتها .

فهل يراد بذلك كونها ليست مسألة أصولية ، حتى مع انطباق الضابط الذي

ذكره عليها. إذ لا ملازمة بين كونها صغرى لتلك المسألة وبين عدم انطباق ذلك الضابط. وهو يعترف انه ليس كل صغريات تلك المسألة لا ينطبق عليها التعريف: بل الأمر بالعكس، لاعترافه بان تلك المسألة أصولية.

أو ان المراد التساؤل عن الوجه، في انها لماذا ذكرت هنا، مع انه كان من المناسب إلحاقها في باب المطلق والمقيد.

جوابه: بأنها (مثل وضع لفظ الصلاة) مصداق لكلا المسألتين. لان كثيرا من النتائج تحتاج إلى ضم عدة كبريات أو مقدمات من مسائل متعددة. لا اقل من اثنين كقولنا: الأمر ظاهر بالوجوب، وهذه مقدمة له، إذ تكون مقدمة واجب.

وقد تكون المسألة من علمين، وقد تكون كلاهما أصولية. مثال الثاني: حجية الراوي وحجية الظهور. ومثال الأول: حجية القراءات وحجية ظواهر الكتاب.

الرابع: ان هذه المسألة من مبادئ مسألة الإطلاق والتقييد، لان البحث فيها عن أصل ثبوت الإطلاق. وذلك على تقدير القول بالأعم.

وجوابه من وجهين:

أولاً: انه يمكن ان تكون هناك مسألتان أصوليتان في مرتبتين لا في مرتبة واحدة، أو في عرض واحد. وهذا يحصل إذا كان الضابط للمسألة الأصولية ينطبق عليهما معا.

ثانياً: ان ما هو من المبادئ هو تعيين الوضع للأعم والبرهان عليه لأنه يحقق صغرى الإطلاق. وبحثنا الآن في الثمرة يعني في حصول الإطلاق فعلا

وعدمه. فيكون هذا البحث حصة من البحث في مطلق الإطلاق. لان الإطلاق كما يكون بلام الجنس، يكون بالوضع للأعم. وكلاهما من مبادئ ومقدمات ثبوت الإطلاق.

فلماذا لم يستشكل على البحث في باب المطلق والمقيد عن مفاد اللام، بمثل هذا الإشكال. والغاية هي ان الوضع للأعم من المبادئ وليس ثمرة له. وإنما ثمرته حصة من الإطلاق.

والخلاصة صحة هذه الثمرة وانه بناء على المسلك الأعمي يمكن التمسك بالإطلاق وبناء على المسلك الصحيحي لا يمكن ذلك. وخاصة بعد ان دفعنا الوجوه التي يمكن تميم مقدمات الحكمة بها على تقدير القول بالصحيح.

ولكننا ينبغي ان نلتفت إلى ما قلناه من ان الشارع صحيحي والعرف أعمي. فماذا يكون حل الثمرة عندئذ؟ وما تم إلى الآن إنما هو مع إحراز ان الشارع قد استعمل اللفظ بالأعم كما هو عرفاً. إلا اننا قلنا ان الشارع صحيحي أي يطلب من الصلاة الصحيحة ابتداء، فيكون قد استعمل اللفظ في الصحيح. فهل يضر ذلك بالثمره أو التمسك بالإطلاق على غرار الأعمي؟

جوابه: ان له عدة وجوه:

أولاً: ان المتكلم يستعمل المادة رأساً بالحصة الصحيحة، بحيث يكون المراد الإستعمالي ذلك. وعندئذ يكون الحال حال الصحيحي العرفي، للشك في ان المصداق فرد من الصحيح المستعمل فيه أو لا. كل ما في الأمر ان منشأ الاستعمال كان هو العرف والآن هو الشارع، وان كان على خلاف العرف.

ثانياً: ان يكون استعمال المتكلم في الأعم، ويكون الصحيح هو من قبيل الداعي إلى الأمر أو المحرك. فيكون الحال حال الأعم. بل الأعمي يعترف

بان الداعي والغرض هو ذلك. بل الملاك لا يسقط إلا بالصحيح. والغرض إنما هو إسقاط الملاك.

ثالثاً: ان يكون المراد الإستعمالي هو الصحيح، والمراد الجدي هو الأعم. وهذا يتوقف على مقدمتين:

الأولى: ان المهم لغة هو المراد الجدي لا الإستعمالي، بحيث يمكن ان نفهم منه الإطلاق. الثانية: ان يكون هذا ممكناً.

في حين ان هذا غير محتمل، بل الأمر بالعكس لا محالة. يعني ان يكون المراد الإستعمالي هو الأعم، والمراد الجدي هو الصحيح. لان تعلق المراد الجدي بالأعم غير محتمل لأنه من طلب الفاسد. مضافاً إلى الطعن في المقدمة الأولى، فان المهم لغة وفي مقدمات الحكمة هو المراد الإستعمالي لا الجدي.

إلا ان الذي يمكن الالتفات إليه: ان المراد من كون الشارع صحيحياً، هو انه لا يريد من العبد إلا الصحيح، وذلك بحسب المراد الجدي لا الإستعمالي.

فيكون المراد الإستعمالي أعمياً، فيشمله التمسك بالإطلاق.

فان جهة الاستعمال يتبع الشارع فيها العرف، ولم يستعمل الكلمة أو ألفاظ العبادات في معنى خارج المعنى العرفي، وإلا لبيته لنا. وقد ثبت انه كلمنا بصفته عرفياً وبصفتنا عرفيين، ونحن نعلم، كما سبق ان العرف يبني على الأعم.

ثم انه قد أجاب الأستاذ المحقق، على نفى هذه الثمرة من ثمرات البحث كما سبق: اننا لو سلمنا ان المتكلم لم يكن في مقام البيان، إلا ان المهم في المسألة الأصولية إمكان وقوعها في طريق الاستنباط وليس فعلية ذلك.

ويرد عليه :

أولاً: عدم انطباق الضابط الذي أعطاه، لان الشرط الأول هو الوقوع لا إمكانه. والوقوع ظاهره الفعلية لا الإمكان. لأنه قال: وقوع المسألة في طريق الاستنباط. وهذا التقييد بالقربة المنفصلة غير مقبول.

ثانياً: ان الإمكان معناه عدم الحاجة إلى المسألة في علم الفقه أصلاً. في حين لا يمكن ان تكون داخلة في أصول الفقه، ما لم يكن لها مصداق ولو واحد في الفقه.

الوجه الثالث: في نفي الثمرة، وهي منتجة لعدم إمكان التمسك على المسلك الأعمى فضلاً عن الصحيح. فينتج عدم إمكان التمسك بالإطلاق على كلا الوجهين :

وذلك بان يقال: ان الإطلاق والتقييد في العبادات إنما يلاحظ بالإضافة إلى الأمور به ومتعلق الأمر، لا بالقياس إلى المسمى، بما هو. إلا انها إنما تكون بالنسبة إلى مراد المولى لا إلى ما هو أجنبي عنه.

وعليه فلا فرق بين المسلكين: اما الصحيح في لعدم إحراز الانطباق، لاحتمال دخل الجزء المشكوك في المسمى.

واما الأعمى فلأنه يعلم بثبوت تقييد المسمى بالصحة، وانها مأخوذة في متعلق الأمر. فان الأمور به حصة خاصة هي الصحيحة، ضرورة ان الشارع لا يأمر بالفسادة ولا بالأعم أو بالجامع. ومعه لا يمكن التمسك بالإطلاق لدى الشك في جزئية شيء أو شرطيته للشك في الانطباق على الفاقد للجزء المشكوك.

وهذا الوجه قاعدته العامة واضحة الاندفاع . إذا أخذها هكذا بدون تغيير .

لأنه يقال في جوابها: بان المسمى هو متعلق الأمر في (صل) وغيرها، لأنه هو مادة الأمر، وليس أجنبيا عنه، ومراد المتكلم ليس إلا الأمر بالمسمى . ولو كان مراده شيئا آخر لذكره ولم يذكره، لانه يأمر بالفعل الصحيح بعنوان كونه صحيحا .

ولكن يمكن إعطاء صيغة أخرى للقاعدة بان يقال : ان التمسك بالدليل أو الطاعة له، إنما يكون لأجل تعلق الأمر المولوي . وهذا الأمر له مراد استعمالي وله مراد جدي . والمراد الإستعمالي وان كان هو الأعم، إلا ان التمسك بالإطلاق إنما هو في المراد الجدي، فيعود الإشكال . وهذا يرد عليه أمران :

الأول: ان المراد الجدي ليس أجنبيا عن الإستعمالي بل هو معلول له إibatا .

ثانياً: ان الإطلاق إنما يتعلق بما يتعلق به التقييد، لأنهما متواردان على موضوع واحد، وفي رتبة واحدة . والتقييد بالمراد الإستعمالي جزما، إذن فالإطلاق يتعلق به أيضا .

ويمكن ان يجاب ذلك: ان التمسك بالإطلاق في مرتبة المراد الإستعمالي إنما يكون مع الإمكان واما مع عدم الإمكان فالتمسك يكون بالمراد الجدي . وهنا لا يمكن التمسك بالمراد الإستعمالي لما عرفناه من عدم إمكان أمر الشارع بالأعم أو بالجامع .

ويجاب على ذلك بعدة وجوه :

أولاً: ان تقييد المراد الإستعمالي هو الثابت في كل موارد التقييد . إذ لا

يحتمل إجازة الشارع لبيع الصبي غير المميز في (أحل الله البيع) ولا الحجج على الدابة المغصوبة في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾ ونحو ذلك. فما يقال هناك يقال هنا.

ثانياً: ان المراد الجدي مراد ثبوتي وليس لغويًا. ولا تتوفر فيه المقدمة الأولى من مقدمات الحكمة لكي يمكن تقييده. فان ما يمكن تقييده هو المراد الاثباتي المدلول عليه باللفظ، لا المراد الثبوتي غير المدلول عليه باللفظ.

ثالثاً: مع تعذر المراد الإستعمالي الاثباتي يتعذر المراد الجدي الثبوتي، لوجود الملازمة بين العدمين، أو قل: يلزم من عدمه عدمه. وان لم تكن ملازمة بين وجوده ووجوده فلو كان التقييد للمراد الجدي دائماً انسد باب التمسك بالإطلاق.

وأجاب الأستاذ المحقق على هذا الوجه الثالث، من ناحيته: بان الصحة الفعلية التي هي منتزعة عن انطباق المأتي به على المأمور به غير مأخوذة تحت الأمر قطعاً. ولا يعقل ذلك كما سبق.

بل الصحة المأخوذة تحت الأمر بمعنى التمامية. يعني الصلاة التامة الأجزاء والشرائط. ففي المسلك الصحيحي يحتتمل دخل المشكوك في المسمى، فلا يمكن التمسك بالإطلاق، واما على الأعم، فيكون صدق اللفظ على الفاقد معلوماً، وإنما الشك باعتبار الزائد، فلا بأس بالتمسك بالإطلاق لنفيه. وبه يثبت ان المأمور به هو الجامع بين الواجد والفاقد. ومن ذلك نتزع عنوان الصحة، والصحة المنتزعة غير مأخوذة في المأمور به فضلاً عن المسمى.

ويمكن ان يورد عليه: اننا بينا معنى الصحة، وان معنى الصحيح يمكن ان

يؤخذ في متعلق الأمر . وإجماله :

ان أمر الصحيح وحاله يدور بين ثلاثة احتمالات :

الاحتمال الأول: الصحة الفعلية . وقد أشكلوا عليه بالاستحالة ، وقلنا بإمكانه . حاله في ذلك حال الشرط المتأخر قيذا في المأمور به المتقدم . فانها قيود ذهنية اعتبارية ، وليست علي حقيقية ليكون التقييد بها مستحيلا .

الاحتمال الثاني : التمامية ، كما ذكر الأستاذ المحقق ، فنسأل : هل المراد بالتمامية حتى من حيث قصد القرية أو قصد الامثال أم بدونها .

ان قلت بدونها : إذن لا يكون المأمور به تاما ولا مطلوبا . وان قلت معها ، كان ذلك محالا على قولك .

الاحتمال الثالث : المسقط ، كما سميناه . يعني مسقط الأمر أو الملاك أو كلاهما . وهذا التعبير مسايرة للمشهور ، وإلا فقد قلنا بان الأمر والملاك لا يسقطان وإنما يحصلان بحصول المطلوب .

نعم ، فاعليته في الحث نحو الفعل تسقط لا محالة ، لأنه يكون من تحصيل الحاصل . والكلام في المسقط هو الكلام في قصد القرية ، لان كليهما متأخر رتبة عن الأمر . أو قل انه راجع إليه ، لأنهم قالوا : قصد القرية أو قصد الامثال . وقصد المسقط هو قصد الامثال نفسه . وعلى أية حال فقد قلنا بإمكان التقييد به .

فإذا التفتنا إلى قولهم : ان الشارع لا يأمر بالأعم أو بالجامع بين الصحيح والفاسد . لان الفاسد فاقد لكل معاني الصحة ، لأنه ليس تاما ولا مسقطا . عندئذ سيقول صاحب هذا الوجه : اننا نجعل ذلك قرينة عامة منفصلة على ان

الشارع قيد المأمور به بالصحة ولو بالشكل المأخوذ بنحو الشرط المتأخر. إذن نشك في ان يكون الفاقد للجزء المشكوك مسقطاً، فلا يمكن التمسك بالإطلاق، ولا يتم جواب الأستاذ المحقق.

ولكن على ما قلناه من ان الإطلاق يكون بالتمسك بالمراد الإستعمالي لا الجدي. والمراد الإستعمالي شامل - على القول بالأعم - للواجد والفاقد. فيمكن التمسك بالإطلاق. وإنما يكون التقييد بالمسقط قيدا للمراد الجدي الذي لا يتم التمسك بإطلاقه كما سبق.

وأما بناء على المسلك الصحيح، فيكون القيد قيدا للمسمى، أو المراد الإستعمالي. فيكون مشكوك الشمول للفاقد، فلا يكون التمسك بالإطلاق ممكناً. فتمت الثمرة.

الثمرة الثالثة: للنزاع بين المسلكين: ما يعود إلى جريان البراءة على ما سنقول وقد قدمها في المحاضرات على الثمرة المربوطة بالتمسك بالإطلاق. مع ان لها حق التأخير. لان مرتبة الأصول بعد مرتبة الدليل اللفظي. وظاهر عبارة الكفاية على هذا المنوال. وحاصل الثمرة:

ان الأعمى يتمسك بالبراءة والصحيح يتمسك بقاعدة الاشتغال.

ومن الظاهر اننا نرجع إلى الأصول العملية مع فقد الأمانة. وهذا الأمر، أعني فقد الدليل الأماري ينبغي ان يكون مفروضاً على كلا المسلكين. وإنما يكون الدليل مجملاً أو مهملًا أو وارداً في مقام أصل التشريع ونحو ذلك.

كما اننا ينبغي ان نقول في مسألة دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين، بجريان الاشتغال لا البراءة، وهذا ما قد يحصل سواء كنا أعميين أو صحيحين. ومعه يمكن تصوير هذه الثمرة على أشكال مختلفة:

الشكل الأول: ان الأعمي يرجع إلى الأصل اللفظي، بخلاف الصحيحي فانه يرجع إلى الأصل العملي. وهذه هي الثمرة السابقة. ولا ينبغي تكرارها هنا، بل يجب التنزل عنها، وسد باب الدليل اللفظي على كلا التقديرين.

الشكل الثاني: ان الأعمي يرجع إلى البراءة لأنه يقول بها في مسألة الأقل والأكثر الارتباطيين. بخلاف الصحيحي. وهذا ان صح، فانه لا يكون ثمرة لهذه المسألة، بل لتلك المسألة. إذ قد يكون الصحيحي قائلاً بالاشتغال هناك. واما انه إذا قال بالبراءة هناك، فهل يمكنه ذلك هنا؟ يعني إذا قال بالمسلك الصحيحي. فهذا هو اثر هذه المسألة.

الشكل الثالث: ان الأعمي والصحيحي يقولان معاً هناك بالبراءة أو بالاشتغال. فهل يبقى الموقف في هذه على نفس الوتيرة على كلا المسلكين أو يتغير هنا؟.

لاشك ان الأعمي إذا قال بالبراءة هناك قال بها هنا. كما لاشك ان الصحيحي إذا قال بالاشتغال هناك قال به هنا. وإنما الإشكال بالعكس. يعني إذا قال الأعمي بالاشتغال هناك فهل يقول بالبراءة هنا؟ والصحيحي إذا قال بالبراءة هناك فهل يقول بها هنا؟

يمكن ان يقال: انه بعد التنزل عن الدليل اللفظي، كما هو المفروض في هذه الثمرة، فانه ينسد باب الخلاف ما بين الصحيحي والأعمي، لأنه خلاف ظهوري، ولا ظهور مع انسداد الدليل اللفظي. فيكونان سواء في مسألة الأصل العملي. ويكونان معاً صغرى لدوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين.

كما يمكن ان يقال: ان التنزل عن الدليل اللفظي يعني التنزل عن إطلاقه لا عن اصل وجوده، ولو لبيان اصل التشريع. فيبقى هناك مجال للأعمي للتمسك

بالدليل بعد فرض إحراز الانطباق. إلا ان يجاب: ان هذا على خلاف مرتبة الأصول العملية. وإنما لا بد فيها من فرض تعذر رجوعهما معا إلى الأصول اللفظية اما لعدم وجودها أو لعدم إطلاقها أو لأي مانع آخر.

ومعه يكونان سواء في المسألة الأخرى. وإذا تم ذلك، زالت الثمرة هنا لزوال المسألة موضوعا، وهو الخلاف في الصحيح والأعم، لأنه إنما يكون مع وجود الدليل، واما مع عدمه فلا خلاف. وهذا - أعني عدم الدليل - هو ما يتوقف عليه جريان الأصل العملي. فان قلنا بالبراءة هناك، قلنا بها على كلا المسلكين، وان قلنا الاشتغال، قلنا به على كليهما أيضا.

إلا ان الأصوليين المتأخرين ربطوا بين المسألتين، اعني مسألة الصحيح والأعم، ومسألة دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين.

فالسيد الأستاذ: ربط الأمر بكون الجامع تركيبيا أو بسيطا. وقال: ان الوضع للأعم يستلزم كون الجامع الموضوع له اللفظ تركيبيا. والوضع للصحيح يستلزم كون الجامع الموضوع له بسيطا. قال: وهذا ما قد نفيناه فيما سبق.

ثم قال: فان كان الجامع تركيبيا جرت البراءة وان كان بسيطا كان الشك شكاً في المحصل فتجري أصالة الاشتغال. ثم انه فصل الكلام عن الجامع البسيط واعتبره على أنحاء متعددة:

النحو الأول: ان يكون له مراتب من الشدة والضعف، كالحمرة الشديدة والخفيفة، فتجري البراءة للعلم بوجود الأصل والشك في وجوب الزائد، سواء كان الجامع مسببا عن الأجزاء وفي طولها، أو كان منطبقا على الأجزاء نفسها، لأنه على أية حال يكون شكاً في المرتبة الزائدة نفسها.

النحو الثاني: ان يكون الجامع غير مشكك وغير موجود بوجود الأجزاء،

بل بوجود زائد عنها، فيكون شكاً في المحصل فتجري أصالة الاشتغال.

النحو الثالث: ان يكون جامعاً بسيطاً غير مشكك، وهو موجود بعين وجود الأجزاء، بحيث يحمل عليها بالحمل الشائع. ولكنه متحقق بلحاظ حيثية عرضية خارجية، كالضرب المؤلم. فتجري أصالة الاشتغال للشك في وجود تلك الحيثية، فتكون تحت عهدة العقل.

النحو الرابع: ان يكون الجامع بسيطاً غير مشكك، وهو منتزع بلحاظ مرتبة ذات الأجزاء، بمعنى انه ذاتي لها. كالإنسان بالنسبة إلى زيد، فتجري البراءة. لان هذا العنوان يكون فانياً في الفرد. وما هو المطلوب هو ذلك العنوان. والوجود للفرد مردد بين الأقل والأكثر، فتجري أصالة البراءة عن الزائد.

النحو الخامس: ان يكون من الوجودات الاعتبارية أو المجعولات الشرعية كالطهور. فتجري البراءة لو تردد أمره بين الأقل والأكثر. والسر في ذلك: ان الجامع لها كان اعتبارياً وليس مشيراً إلى حقيقة. وإنما هو مشير ومعرف بالواقع. وأمره دائر بين الأقل والأكثر، فتجري البراءة.

ولنا على ذلك عدة تعليقات:

أولاً: ان ما هو ظاهر عبارته من ان الجامع قد يكون تركيبياً وقد يكون بسيطاً على كلا المسلكين صحيح. اما بناء على المسلك الأعمى فوجوده التركيبى واضح، كما يمكن ان يكون بسيطاً أي مفهوماً منتزعاً من الأجزاء المتكثرة.

واما على المسلك الصحيح فيمكن ان يكون بسيطاً كما هو المشهور. وذهب إليه الآخوند وغيره، ويمكن ان يكون مركباً إذا نظرنا إلى ذات المأمور

ثانياً: ان ما قاله من جريان البراءة إذا كان الجامع تركيبياً، يرد عليه أمران:

الأمر الأول: ان معناه جريان البراءة حتى على المسلك الصحيحي إذا كان جامعاً تركيبياً. وهذا غير تام لما عرفناه من امتناع جريانها باعتبار كون الشك في المحصل عند الصحيحي، سواء كان جامعاً بسيطاً أو تركيبياً.

الأمر الثاني: ان ما قاله من جريان البراءة لدى الجامع التركيبي مسلماً، إنما يكون إذا أحرزنا المسمى وشككنا في الزائد. وهذا لا يتحقق دائماً، بل هو لا يتحقق على المسلك الصحيحي إطلاقاً، لأنه مع الشك في الصحة يشك في المسمى.

وحتى بناء على المسلك الأعمى قد يشك في المسمى، كما في الصلوات المختصرة التي يصدق عليها السلب عرفاً، كالتسيحات أو مجرد القصد.

ولكن يمكن جريان البراءة بناء على الصحيحي، فيما إذا أحرزنا الصحة، وشككنا في وجوب عمل بحiale خلال الصلاة.

ينتج من ذلك، انه على كلا المسلكين يمكن جريان البراءة أحياناً، كما يمكن جريان قاعدة الاشتغال أحياناً أخرى.

ثالثاً: ان ما قاله من أنحاء الجامع البسيط، لم يتبين انه جامع للصحيحي أو للأعمى، أو انه منطبق على كلا المسلكين. وعلى أية حال، فان كان جامعاً للصحيحي كما هو الظاهر، كان الشك في الجزء شكاً في المسمى، فتجري أصالة الاشتغال، وان كان جامعاً للأعمى، فان أحرزنا المسمى جرت البراءة وإلا فلا على التفصيل السابق.

رابعاً: ما قاله في النحو الأول، من ان الجامع البسيط الذي له مراتب،

كالحمرة، فتجري البراءة فيه سواء كان الجامع مسبباً عن الأجزاء أو منطبقاً على الأجزاء. وهذا لا يتم على إطلاقه، فانه ان كان مسبباً عن الأجزاء كان الشك في الزائد شكاً في المحصل والمحقق له، فتجري قاعدة الاشتغال.

واما إذا كان منطبقاً على نفس الأجزاء، كان جريان البراءة منوطاً بصدق الجامع على المراتب، إلا ان الصدق عندئذ يكون قطعياً لا حاجة معه إلى جريان البراءة. لان التسعة مصداق من المأمور به على الفرض، كما ان العشرة مصداق لها أيضاً. فيكون الجزء الآخر استجابياً أو تخييرياً.

خامساً: ما قاله في النحو الثاني من ان يكون جامعاً بسيطاً زائداً على الأجزاء فتجري قاعدة الاشتغال.

وهذا صحيح، لأنه شك في المحصل، ما لم يكن المأمور به هو المحصل نفسه. ويكون مقتضى الأصل هو نفي دخل الجزء المشكوك بالأصل بإيجاد الجامع. إلا ان المفروض هو كون المأمور به الجامع لا المحصل.

سادساً: ما قاله في النحو الثالث: ان يكون الجامع البسيط موجوداً بوجود الأجزاء، بلحاظ حيثية زائدة كالضرب المؤلم فتجري أصالة الاشتغال. وهذا يصح بناء على ان المأمور به هو هذه الحيثية دون الأجزاء. واما لو كان المأمور به هو الأجزاء، فيمكن - كما قلنا في الصورة السابقة - جريان الأصل فيه لإثبات عدم دخله في تلك الحيثية.

سابعاً: في صورة ما إذا كان الجامع ذاتياً، كالإنسان فتجري البراءة. لان الماهية وان لم تكن مشككة، إلا ان العنوان فإن في الأجزاء، ووجود الفرد مردد بين الأقل والأكثر.

إلا ان هذا لا يتم، لان المفروض عدم إحراز الماهية المأمور بها في

جانب الأقل. فيكون الشك شكاً في المحصل فتجري أصالة الاشتغال. واما مع إحراز الماهية فكما قلنا في بعض الصور السابقة: انه لا حاجة إلى جريان البراءة، لإحراز الانطباق على المأمور به حتى مع النقصان.

ثامناً: ان يكون الجامع اعتبارياً كالطهور، فتجري البراءة، لان هذا الجامع مشير إلى ذات الأجزاء.

ولكن هذا قابل للمناقشة: لان المأمور به هو الجامع الاعتباري بنفسه على المفروض، فيكون الشك في الجزء الزائد شكاً في المحصل، وكونه غير مشير إلى حيثية حقيقية، غير دخيل في جريان البراءة، لان الماهيات المأمور بها عرفية وليست حقيقية بالضرورة.

فان قلت: اننا قلنا في عدد من الصور السابقة: ان جريان الأصل النافي في الجزء المشكوك يكشف عن عدم دخله في المحصل. فيمكن التمسك ابتداءً بالدليل الأصلي باعتبار إحراز الانطباق بدونه.

قلنا: هذا الكلام كان منا. واما المشهور فلم يقل به.

تاسعاً: انه ان كان المراد بكون الجامع البسيط بأقسامه التي تحدث عنها هو الجامع الصحيح، فان المأمور به هو المعلول سواء كان الجامع اعتبارياً أم انتزاعياً أم ذاتياً. وهو إنما يترتب على الفرد الصحيح، ومع النقص يشك في صحته، فتجري أصالة الاشتغال، لأنه يكون شكاً في المحصل، في كل تلك الأمور.

وان كان المأمور به هو الأجزاء، فيكون الشك في الجزء شكاً في المسمى وفي صدق الماهية، فتجري أيضاً أصالة الاشتغال، لأنه أيضاً شكاً في المحصل.

ويمكن الجمع بين النكتتين وذلك: فيما إذا كان المأمور به هو المعلول وكانت علته المسمى لا الأجزاء، فتجري أصالة الاشتغال من كلتا الجهتين.

وان تكلمنا عن المسلك الأعم وكان الجامع جامعاً له، فالأمر يختلف، من حيث ان المأمور به هل هو العلة أو هو المعلول؟

اما إذا كان المأمور به هو العلة فتجري البراءة، وان كان المأمور به هو المعلول، فان كانت علته هي الأجزاء بالجملة، جرت البراءة، وكذلك ان كانت العلة هي المسمى، لإحرازه في مفروض الأعمي. بل لا حاجة إلى جريان البراءة، وإنما يكون المصداق منطبقاً على الدليل اللفظي ابتداءً. كما قلنا في بعض الصور السابقة.

وان كانت علته هو الصحيح، وهذا ممكن حتى بناء على المسلك الأعمي، إذن تجري أصالة الاشتغال. والمفروض هو ذلك دون سواه. إلا ان المشهور هو ان المأمور به هو الأجزاء (العلة) لا المعلول. وان المطلوب هو وجود اصل الماهية بناء على الأعم، فتجري البراءة عن الزائد.

والى هنا فالثمرة صحيحة.

غير ان الأستاذ المحقق ألغاهما، وذكر ان الرجوع إلى البراءة والاشتغال لا يختلف عن كلا المسلكين. اما الأعم فيرتبط بانحلال العلم الإجمالي في مسألة الأقل والأكثر الارتباطيين. وهناك يقال بانحلاله إلى العلم التفصيلي بوجوب الأقل والشك في الزائد. فلا مانع من جريان البراءة فيه، لان الشك في تعلق الأمر بالماهية على نحو الإطلاق والتقييد. فان قلنا بالانحلال هناك قلنا بالبراءة هنا، وإلا قلنا بالاحتياط. ومعه لا ملازمة بين القول الأعمي والرجوع إلى البراءة.

واما على الصحيح، فان قلنا بان التكليف متعلق بعنوان بسيط خارج عن الأجزاء، فيكون الشك شكاً في المحصل، فتجري أصالة الاشتغال. إلا ان هذا فرض لا واقع له. بل المفروض ان متعلق التكليف نسبته إلى الأجزاء والشرائط نسبة الطبيعي إلى أفرادها أو نسبة العنوان إلى معنونه. وهذا لا يخلو أمره: اما ان يكون من الماهيات المتأصلة المركبة أو البسيطة. أو من الماهيات الاعتبارية والعناوين الانتزاعية.

اما على الأول: وهو المتأصلة المركبة، فالمفروض ان الجامع هو عين الأجزاء والشرائط وهي بعنوانها متعلقة للأمر. ووحدها ليست حقيقية بل اعتبارية، فيكون تعلق التكليف بالمقدار المتيقن محرزاً، والشك في الزائد، فتجري البراءة.

واما على الثاني: وهي المتأصلة البسيطة، فلأن الطبيعي عين وجود أفرادها خارجاً. والخصوصيات الفردية غير دخيلة في ذلك. فيرجع الشك في الجزء المحتمل إلى الشك في إطلاق المأمور به وتقييده، لا إلى أمر خارج عن دائرة المأمور به. فتجري البراءة بناء على الانحلال، سواء قلنا بان متعلق الأوامر هو الطبائع أو الأفراد. اما على الثاني فواضح، واما على الأول فلا اتحاد الطبيعي مع الأفراد خارجاً.

فتحصل جريان البراءة على كلا المسلكين، إذا قلنا في تلك المسألة بالبراءة، وإذا قلنا هناك بالاشتغال، فنقول هنا على كلا القولين بالاشتغال.

ولنا على ذلك عدة تعليقات:

أولاً: اننا عرفنا انه على القول الأعم لا يتعين جريان البراءة، حتى لو قلنا بالبراءة في تلك المسألة. وذلك لاختلاف المسالك هنا. فإذا كان الجامع

الأعمى زائداً على الأجزاء، كان شكاً في المحصل فتجري أصالة الاشتغال.

ومنها: ما ان كان الشك شكاً في المسمى، وإنما تجري البراءة مع احتمال وجوب زائد على المسمى. وهذا لا يكون إلا بعد إحراز الانطباق في الأقل.

ثانياً: انه تصور ان يكون المأمور به ماهية متأصلة مركبة. فهل يريد به التركيب الانحلالي الذاتي أو التركيب الخارجي.

فان قصد الأول فالبراءة لا تجري لدخله في المسمى قطعاً أو احتمالاً. وان قصد الثاني، فهو غير محتمل في نفسه، بان يتركب العنوان الذاتي من أجزاء خارجية. ولذا اعترف حتى على هذا التقدير، بان ماهية الصلاة اعتبارية، لوضوح انه لا يكون بعد ضم ماهية السجود إلى ماهية الركوع ماهية أخرى ثالثة ذاتية. إذن، فالضم حكم وتقييد اعتباري وليس ماهوياً. وتكون الصلاة ماهية اعتبارية غير متأصلة وحقيقية. إذن فهذا الفرض لا واقع له.

ثالثاً: لو سلمنا ان الماهية المركبة تتكون من أجزاء خارجية، فاحتمال دخل الزائد في المأمور به الصحيحي، يلزم احتمال دخله في الماهية، لأنه يكون ذاتياً له. فيكون شكاً في المسمى، يعني في حصول الماهية، فتجري أصالة الاشتغال.

فان قلت: فان أصالة الاشتغال تجري لدى الشك في المحصل لا الشك في المسمى.

قلنا: ان الشك في المسمى والشك في المحصل يرجع إلى معنى واحد، وهو تحصيل أو إيجاد المسمى أو الماهية. وهذا معنى لا يختلف فيه الأعمى عن الصحيحي.

رابعاً: ان ما قاله في الماهية البسيطة: اننا إذا قلنا ان الأوامر تتعلق بالطبائع والأفراد محققة لها، فتجري أصالة الاشتغال. وما قاله: من اتحاد الطبيعي بالفرد، إنما هو فرع إحراز كونه فرداً، والمفروض الشك في ذلك. نعم، إذا قلنا بتعلق الأمر بالأفراد كان له وجه، إلا ان الصحيح ان الأفراد غير الأجزاء، ومع الشك في تمامية الأجزاء يكون شكاً في المسمى فتجري أصالة الاشتغال.

وأما الثالث: وهو الأمر الانتزاعي، فلا بد من الإثبات بشيء يكون مصداقاً لمنشأ الانتزاع لأنه هو المأمور به. فإذا شككنا عقلاً أو عرفاً بذلك جرت أصالة الاشتغال. فحتى لو قلنا في مسألة دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين بالبراءة، قلنا هنا على الصحيح بالاشتغال. ولم يمكن القول بالبراءة، لأنه من الشك في المحصل تارة وفي المسمى أخرى، بخلاف الأعمى فان يكون شكاً في الزائد بعد إحراز المسمى فتجري البراءة.

خامساً: ان ما قاله من ان ذلك فرض لا واقع له، قابل للمناقشة:

١ - انه لا بد من البرهنة على نفيه وليس مجرد الدعوى، وكان خير له ان يقول: سبق ان برهنا على عدمه.

وأما إذا بقي الأمر بلا برهان، فيكون الكلام على المسالك إجمالاً، فأى مسلك اخترناه طبقناه على النتيجة. فلعلنا اخترنا هذا المسلك الذي نفاه. وهو تعلق الأمر بالأفراد.

٢ - انه فرض يمكن ان يكون واقعا وذلك: لان الكليات عموماً سواء كانت انتزاعية أو ماهوية هي زائدة عقلاً وعرفاً على جزئياتها وهي موجودات واقعية لا خارجية.

وهي من حيث كلامنا تنقسم إلى قسمين: القسم الأول: ما كان ناجزاً

بالخلقة وهذا لا كلام لنا فيه . والقسم الثاني : قسم اختياري ، يقع الأمر بإيجاد فرد منه . فالناقص لم نحرز كونه فردا ، فتجري أصالة الاشتغال .

وإذا أحرزنا كونه فردا كفى عرفا وشرعا في الامتثال . ولا حاجة إلى جريان البراءة في الزائد ، إذا كان الشك من جهة دخله في الفردية . نعم ، باعتبار الشك في التقييد بالزائد ، تجري البراءة ما لم يكن المورد شكاً في المحصل ، فتجري قاعدة الاشتغال .

وما أبعد بين ما ذكره الأستاذ المحقق هنا ، وما ذكره السيد الأستاذ من الاحتمالات الخمسة التي سطرناها . حيث زاد على الأستاذ المحقق بأمرين :

١ - ان يكون الجامع مشككا ذو مراتب كالحمرة .

٢ - ان يكون الجامع موجودا بلحاظ حيثية زائدة ، كالضرب المؤلم . وحذف احتمال ان يكون الجامع ذاتيا مركبا ، لما قلناه من عدم تعقله .

ثمرات اخرى محتملة في الباب:

الثمرة الأولى : نذر التصدق على من يصلي ركعتين . حيث يتعين الوجوب على من يصليهما صحيحتين بناء على الصحيح ومطلقا بناء على الأعم .

ويمكن المناقشة في ذلك :

أولاً: انها ثمرة فقهية وليست أصولية ، بخلاف الثمرتين السابقتين .

إلا ان هذا ليس إشكالا . لان الثمرة نفسها وان كانت فقهية ، إلا ان هذه المسألة وقعت في طريق استنباطها ، فكانت أصولية .

ثانياً: ان المنذور يتبع قصد الناذر من الصلاة الصحيحة أو الأعم . فان لم

نعلم بقصده، فالظاهر هو الصلاة الصحيحة، لأنه هو المرتكز متشرعياً.

والمهم هو ان هذا يتبع القصد ولا ربط له بالوضع للصحيح والأعم. فقد يستعمل اللفظ خلال النذر مجازاً.

ثالثاً: ما قاله الأستاذ المحقق من ان الصحة المتنازع على دخلها في المسمى غير الصحة المعتبرة في مرحلة الامتثال، كما عليه مسلكه. قال: فيمكن ان يكون المأتي به صحيحاً من حيث كونه جامعاً للأجزاء والشرائط، وفاسداً من الجهات الأخرى، فتحصل براءة الذمة بالإتيان به.

أقول: ان الكلام مبني على وعمدته هو إمكان أخذ ما هو متأخر رتبة فيما هو متقدم وعدمه. فان كان ممكناً كان المقصود وهو الصحة الفعلية، فلا يجزي بدونه.

الثمرة الثانية: صلاة المرأة إلى جنب الرجل.

فعلى القول بالمسلك الصحيح، إذا علمنا بفساد صلاة المرأة فلا إشكال. بخلاف ما لو قلنا بالمسلك الأعم لصدق الصلاة عندئذ.

وجوابها: أولاً: انها مسألة فقهية. ثانياً: اننا نعلم ان الشارع في هذا المورد يقصد الصلاة الصحيحة. لأننا قلنا ان الشارع صحيح. ويجب حمل كل ما ورد في الأدلة على الصحيح. ثالثاً: ما قاله الأستاذ المحقق من اختلاف معنى الصحة، كما سبق. وجوابه: انه مما لا يحمل عليه كلام الشارع.

تحقيق الحال في الصحيح والأعم يعني الاستدلال على صحة أحد المسلكين:

ولا يخفى ان المسلك هنا وان كان بعنوانين اثنين هما الصحيح والأعم.

إلا ان لكل منهما مسالك متعددة في تصوير الجامع، بعضها بسيط وبعضها مركب. ويكون الدليل الدال على صحة القسم دالا على صحة المقسم، دون العكس.

والدليل تارة من اللغة وأخرى من الشرع وأخرى من المركب منهما، وهو الوضع الشرعي أو الحقيقة الشرعية.

والعمدة الآن هو تقسيم الكلام تارة إلى الاستدلال على الأعم وأخرى على الصحيح. في حدود ما هو مذكور في المصادر.

الاستدلال على مسلك الاعمي:

ويكون ذلك بعدة وجوه:

الوجه الأول: صحيحة زرارة: لا تعاد الصلاة إلا من خمس.

بان يقال: انها تدل على الأعم، وعلى ان الجامع هو الأركان مع إضافة التكبير إليها. وإنما لم يذكر التكبير لان الفرد لا يدخل الصلاة بدونه. وغير هذه الأمور ليست ركناً، حتى التسليم وان ذهب بعضهم إلى ركنيته ولكنه ليس بصحيح. ويشمله حديث لا تعاد. إذن فلفظة الصلاة موضوعة للأعم، وهو الجامع المشتمل على هذه الأمور الأربعة.

قال السيد الأستاذ: ان هذا الذي أفاده - يعني الأستاذ المحقق - ينحل إلى جانبين سلبي وإيجابي.

فالجانب السلبي هو ان غير هذه الأمور غير دخيل في المسمى. وبه يختلف عن سائر المسالك بما فيها القول بالوضع للصحيح، والجانب

الإيجابي، هو ان هذه الأمور دخيلة.

وغاية ما يمكن ان يستدل به للجانب السلبي أحد أمور:

الأمر الأول: ان غير هذه الأمور لو كان ركنا لبطلت الصلاة بدونها حتى سهوا. مع ان الأمر ليس كذلك. وجه الملازمة: انها لو كانت ركنا كانت دخيلة في المسمى، فإذا لم تحصل زال المسمى فبطلت الصلاة.

الأمر الثاني: اننا باستقراء الروايات رأينا نصوصا على دخل هذه الأمور في المسمى دون غيرها. ولو كان غيرها دخيلا لوردنا منه شيء.

الأمر الثالث: الاستدلال برواية: الصلاة ثلثها الطهور وثلثها الركوع وثلثها السجود. فهي تنفي دخل أي شيء غيرها، مع دعوى استحالة ان يكون للشيء اكثر من ثلاث أثلاث. وذاك باستثناء التكبير.

أجاب السيد الأستاذ على الوجه الأول: بان الصحيحي يدعي جامعا بحيث يكون كل جزء دخيلا في حال التذكر دون حال النسيان. فلا ربط للمسألة الفقهية، وهي الدخل في المأمور به مع المسألة الأصولية، وهي الدخل في المسمى.

وأجاب على الوجه الثاني: انه فرع ثبوت ان الشارع له غرض في بيان تمام ما له دخل في المسمى. وهذا لم يحرز. وإنما تعلق غرضه ببيان تمام ما له دخل في الواجب. فلعل التشهد دخيل في المسمى ولم يبينه.

وأجاب على الوجه الثالث: انه يتعين ان يراد بالثلث: الأهمية أو الثواب، كما ورد ان سورة الإخلاص ثلث القرآن.

وإلا وردت عليه عدة اشكالات، منها: عدم تقييده بالتكبير، لأنه خلاف

الحصر. فان قلت: انه يراد الاثلاث بعد الدخول في الصلاة. قلنا: هذا يتنافى شرطية الظهور وانه أحد الأركان الثلاثة. مع انه سابق على الصلاة.

ويأتي الكلام على الجانب الإيجابي، والجانب السلبي هو الأهم في الاستدلال بطبيعة الحال. فانه ان تم، تم المطلوب.

ولنا اشكالات على كل من السيد الأستاذ والأستاذ المحقق.

أولها: ان الدليل أضيّق من المدعى، لأنه يختص بالصلاة، بل بخصوص الصلاة اليومية، لذكر الوقت المنصرف إلى الأوقات الثلاثة، مع ان الخلاف في مطلق العبادات، بل يشمل المعاملات أيضا. كما انه يختص بمسلك معين وهو الأركان. وان قلنا انه دال على الجامع أيضا، يعني انه ناف للصحيح على أية حال.

ثانيهما: انه هل يراد بناء هذه المسألة على الحقيقة الشرعية أم لا.

فان أريد ذلك، أورد عليه:

١ - انه ثبت في محله عدم صحة الحقيقة الشرعية.

٢ - ان هذه الروايات واردة عن الأئمة عليهم السلام، لا عن النبي ﷺ فتكون من قبيل الحقيقة المتشعبة، ولا تثبت بها الحقيقة الشرعية.

٣ - ان هذه الروايات إنما أريد بها مجرد الاستعمال للتوصل إلى بيان الحكم، ولم يثبت ان المراد بها الوضع. كما لا تدل بحال على وجود وضع سابق رتبة.

٤ - اننا قلنا فيما سبق ان الشارع إنما يأمر بالصحيح، ولا يحتمل توجه

أمره إلى الأعم. فلا تكون أمثال هذه الروايات دالة على الوضع للأعم. بما فيها مسلك الأركان أو غيره.

وأما إن لم نرد ابتناء هذه المسألة على الحقيقة الشرعية، يعني إن الشارع غير واضح للألفاظ لا في هذه الروايات ولا في غيرها. إذن، فهو مستعمل من المستعملين لا أكثر. فلا بد إن نرجع في الوضع إلى العرف لا إلى الروايات.

فإن قلت: إننا نفهم من سياق الرواية التنزيل.

قلنا: جوابه من وجوه:

١ - إن التنزيل يكون على أمر أجنبي كتنزيل الطواف منزلة الصلاة. لا تنزيل الجزء منزلة الكل.

٢ - إنه لو تم ذلك، كان المنزل عليه هو الصلاة حقيقة وهي الصحيحة لا الأعم.

٣ - إن الاستفادة بالتنزيل دعوى عهدتها على مدعيها، وإنما المراد بها الثواب ونحوه.

٤ - لو تم التنزيل فهو تنزيل تعبدي، يدل على الصحة مع الاقتصار على الأركان، وليس تنزيلاً لغوياً لفهم منه الوضع.

ثالثها: إن الوجه الأول الذي ذكره السيد الأستاذ غير وارد: لأن المقام مقام الاستدلال على الجامع، لا مقام الإمكان ليكون التصور العقلي للجامع حجة. على أنه جامع غير عرفي، فلا يحتمل إن يكون موضوعاً له.

فنبقى نحن والمسمى العرفي. فإذا كان شاكاً في الناقص أنه ينطبق عليه

المسمى أم لا، جرت أصالة الاشتغال. فان علمنا بعدم انطباق المسمى عليه، كما هو المفروض، بطل المأني به يقينا، بدون حاجة إلى أصالة الاشتغال. وهذا هو مراد الأستاذ المحقق.

رابعها: ان ما ذكره السيد الأستاذ جوابا على الوجه الثاني وان كان صحيحا، إلا ان للأستاذ المحقق ان يدعي إحراز قصد الشارع الدخل في المسمى. فيتتفي الإشكال من هذه الناحية.

إلا انه مع ذلك لا يتم للأستاذ المحقق، لان عدم الورود لا يدل على عدم الوجود. ولو كان قد قال: اننا وردنا نفي الزائد بأمثال هذه الروايات، لكان اقرب إلى الصواب.

خامسها: انه يمكن لحاظ الطهارة المتحققة بعد التكبير، ويراد بالطهارة أثرها لا سببها، وهو الوضوء أو الغسل. والأثر مزامن ومعاصر للصلاة. واما الطهارة السابقة عليها فغير دخيلة في صحتها كما هو معلوم.

وبمثلها نجيب على شرطية القبلة، التي حاول كلا العلمين التهرب من ذكرها. فان ما هو شرط في الصلاة هو الاستقبال خلالها لا قبلها.

واما الجانب الإيجابي من استدلاله: وهو ان هذه الأمور الثلاثة: السجود والركوع والظهور، دخيلة في المسمى. فاحسن دليل يمكن ضمه إلى صحيحة زرارة، هي الرواية المثثة - بالكسر -.

أجاب على ذلك السيد الأستاذ: ان كلمة الصلاة في هذه الرواية، أو في الروايتين معا، اما ان نريد بها الصلاة المأمور بها، بدعوى انصرافها إلى الصلاة المعهودة بين المسلمين. واما ان نقول: ان المراد بها المسمى والموضوع له، وليس لها نظر إلى باب الأمر.

فعلى الأول: تكون دليلا على مدخلية الأمور الثلاثة في المأمور به لا على مقوميته للمسمى .

وان أنكرنا هذا الانصراف، وجمدنا على لحاظ اللفظ، فتكون دالة على مدخليتها في المسمى . لكننا نسأل عن الفرق بينها وبين الرواية التي تقول: لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب . فقد يمكن حملها على المسمى . وانه لا يوجد المسمى إلا بالفاتحة . وكون الفاتحة ساقطة أحيانا لا تدخل إلا تقييدا في الرواية .

ومراد السيد الأستاذ من ذلك أحد أمرين، لم يعين بنفسه أحدهما :

الأمر الأول: النقض على الأستاذ المحقق، لأنه يسلم بعدم دخل الفاتحة في المسمى، فما الفرق بين الروائتين، مع ان أسلوبهما واحد .

الأمر الثاني: التقييد بمعنى إمكان تقييد كل من الروائتين السابقتين بهذه الأخيرة . كمقيد بوجود الفاتحة، بصفتها جزءا من المسمى . ومثلها: لا صلاة لمن لم يقرأ صلوة . ولعل مثلها: لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد . وغيرها، فتأمل جيدا .

وجوابنا على ذلك من وجوه:

الوجه الأول: اننا ينبغي ان نلتفت: ان صحيحة زرارة، معتبرة السند، فهي دالة بنفسها على الجانب الإيجابي، ولا حاجة إلى تأييدها برواية أخرى . وهي الرواية (المثلثة) وخاصة ان الظاهر انها غير معتبرة السند .

وهذا بخلاف الجانب السلبي أو مفهوم المخالفة فيها . فانها ان دلت عليه، كانت حجة فيه . وإلا احتاج الحال إلى الاستدلال الخارجي . ومن هنا نفهم ان

الجانب الأهم وهو الجانب السلبي لا تكفي فيه صحيحة زرارة. إلا انها لا مفهوم لها، ومفهومها ان وجد، فهو من قبيل مفهوم اللقب. باطل، فيحتاج إلى أدلة أخرى مثل ما سبق. ولم يتم شيء منها.

الوجه الثاني: اننا أيضا ينبغي ان نلتفت: ان لفظ الصلاة في الروايتين بل بكل الروايات على غرار واحد. وليس اننا إذا حملنا الروايات الأخرى على المسمى، كانت دليلا على مضمون رواية زرارة. حتى مع حمل رواية زرارة على المعنى التشريعي.

فانها عندئذ اما ان تكون معارضة لها أو أجنبية عنها، لا انها تصلح للقربنة على ان المراد بها المسمى. فان ذلك لا يتم في القربنة المتصلة.

الوجه الثالث: كما اننا ينبغي ان نلتفت إلى ان الصلاة، في كل هذه النصوص على غرار واحد. وهو المعنى التشريعي لا اللغوي. لا من جهة ظهور كونها معهودة للمسلمين، كما ذكر السيد الأستاذ. بل لظهور حال الإمام عليه السلام بالأمر التشريعي. لا ان كلامه لبيان القصة أو اللغة أو التاريخ ونحو ذلك. واعتقد انها كالنص في ذلك.

نعم، للأستاذ المحقق ان يقول: ان المعنى التشريعي هو المعنى اللغوي. فتكون هذه الروايات دليلا على كلتا الجهتين.

ولكن يجاب عن ذلك: هل ان المراد ان المعنى هو نفسه من جميع الجهات؟ فهذا غير محتمل لدخل أمور كثيرة في الأمور به دون المسمى قطعاً. وان أراد انه نفسه في الجملة، فهذا صحيح. إلا اننا نحتاج إلى استئناف دليل على ان المراد دخل هذه الأمور في المسمى لا في الأمور به. وقربنة ظهورية في ذلك، وهي مفقودة.

فان قلت: فان ظاهرها دخلها في ذات الصلاة وماهيتها. فتكون دخيلة من كلتا الجهتين.

قلنا: هي ظاهرة في دخلها في ماهية الصلاة، ولكن من الناحية الشرعية. يعني بيان أهمية هذه الأمور شرعا. فلعلها دخيلة في المأمور به دخلا أكيدا لا في المسمى. ولا يوجد ظهور أكثر من ذلك.

الوجه الرابع: يمكن القول: انه ان كان المراد من هذه الروايات دخل هذه الأمور في المسمى، من الناحية اللغوية، فانه لن يكون شيء منها حجة. لأنها عندئذ لا تعرض لها لامر شرعي إطلاقا.

ثم انهم قالوا، وخاصة السيد الأستاذ: ان الأعميين وخاصة الأستاذ المحقق استدلوا على كون التكبير دخيلا في المسمى، بما دلّ على انه افتتاح الصلاة. وكان هذا ناظر إلى المسمى.

ولكن الإنصاف ان الروايات الواردة في التكبير لا يصلح شيء منها لإثبات ذلك. فانها على طوائف:

الطائفة الأولى: ما دلّ على أجزاء تكبيرة واحدة في افتتاح الصلاة. كرواية محمد بن مسلم: أدنى ما يجزئ من التكبير في التوجه تكبيرة واحدة. فمن المعلوم ان الإجزاء معناه انه قيد للأمر لا للمسمى.

الطائفة الثانية: ما دلّ على ان التكبير أنف الصلاة. كرواية السكوني عن رسول الله ﷺ في حديث قال: لكل شيء أنف وأنف الصلاة التكبير.

إلا انها لا تتم سندا ولا دلالة، اما سندا فلأن السكوني يروي عنه النوفلي ومحمد بن سعيد، وكلاهما لم يثبت توثيقه. واما دلالة فلأن أنف الشيء ليس

مقوما له . وان اكتسب به الأهمية، ولذا قد يتغير ويبقى العنوان محفوظا .

الطائفة الثالثة: ما دلّ على انها مفتاح الصلاة . كرواية ناصح المؤذن عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال: ان مفتاح الصلاة التكبير .

وهي غير تامة سندا ولا دلالة . اما سندا فلأن ناصح المؤذن لم يوثق . واما دلالة فلأن مفتاح الشيء في الفهم العرفي غير داخل في حقيقة ذلك الشيء . وهو كما يناسب الجزء الداخلة، يناسب أيضا الجزء الخارج . مضافا إلى عدم إحرار ان المراد بيان المسمى .

الطائفة الرابعة: ما دل على حصر افتتاح الصلاة بالتكبير : كرواية المجالس السنية بسنده إلى أنس بن مالك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم : قال : الله أكبر لا تفتح الصلاة إلا بها .

وهي غير تامة سندا، باعتبار ضعف عدة من رجالها . وهي حديث نبوي . واما دلالة . فلأن (لا) ان كانت نافية فقد يقال بظهوره بان افتتاح الصلاة دائما بها . أقول: وافتتاح الشيء ليس دائما من حقيقته بل يحمل عرفا معنى المقدمة له .

واما إذا كانت لا ناهية، فغايتها الدلالة على الأمر بالتكبير دون الدلالة على دخله في المسمى .

الطائفة الخامسة: ما دل على ان تحريمها التكبير . كرواية القداح عن أبي عبد الله عليه السلام . قال : افتتاح الصلاة الوضوء وتحريمها التكبير وتحليلها التسليم . ومن الواضح جدا: ان معنى التحريم منع الإتيان بالمنافيات وهو أجنبي عن باب دخله في المسمى . ولم يتعرض السيد الأستاذ إلى سندها .

الطائفة السادسة: ما دلّ على انه لا صلاة بدون افتتاح.

كرواية عمار. قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل سهى خلف الإمام فلم يفتح الصلاة. قال: يعيد الصلاة. ولا صلاة بغير افتتاح. فقد يقال: انه يدل على نفي المسمى بغير افتتاح. فيكون مقوماً للمسمى، وهي معتبرة السند. ولكن يرد عليه:

أولاً: ان هذه العبارة مقرونة بقوله: يعيد الصلاة. ومعناه: ان ما أتى به صلاة. وإلا لم تصدق الإعادة. فيتعين ان يكون النفي بلحاظ الوظيفة لا بلحاظ المسمى.

أو على الأقل ان نقول: انه اتصل به ما يصلح للقرينية، فيبطل بالإجمال. ثانياً: النقص بقوله: لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب، ولا صلاة لمن يقوم صلبه. فان استظهرنا نفي المسمى، فلنستظهره هناك أيضاً.

غاية الفرق بينهما: انه لا صلاة بدون افتتاح يشمل الناسي أيضاً. ولكن لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب لا يشمل. ولكن الاستفادة هي نفسها فيهما.

وبما ذكرنا ظهر انه لا توجد رواية بعنوان: افتتاح الصلاة التكبير. وإنما مضامين الروايات هي ما ذكرنا. وهي لا تدل على المطلوب.

أقول: يرد على ذلك عدة أمور سوى ما تحصل مما سبق، فنذكر الآن ما تحصل مما سبق ثم نعقبها بالأمور الأخرى.

١ - انه أخص من المدعى إلا انها خاصة بالصلاة والكلام في مطلق العبادات.

٢ - ما قلناه من انها لو كانت خاصة بالمعنى اللغوي لم تكن حجة. مع انهم استدلوا بها على الأحكام بلا إشكال.

٣ - معارضة هذه الروايات برواية التثليث. فانها غير قابلة للتخصيص.

٤ - ان ظهور حال الإمام بالتشريع لا اللغة.

٥ - انها مبنية على الحقيقة الشرعية، التي لم تتم.

مضافا إلى عدم إمكان تخصيص رواية التثليث ولا رواية لا تعاد. فانهما معا آيآن عن التخصيص. لظهورهما في العدد.

واما إذا فهمنا منهما المطلق، فالتقييد لهما كثير، وهو معلوم للإمام عليه السلام. فاما ان يقع طرفا للمعارضة معه لو كانت آية عن التقييد. أو نقول بإمكانه لعلم الإمام بالمقيد - بالكسر - . أو نخصها بصورة السهو، كما عليه المشهور، وان لم يذكر فيها لفظا. أو نقول: ان المراد بها ما بعد التكبير.

إلا ان هنا مناقشات على السيد الأستاذ يمكن ان تكون كما يلي:

أولاً: في الطائفة الأولى نقول: ان معنى الإجزاء ليس اصطلاحيا. بل عرفيا وبتشرعيا. بل يمكن القول انه أخذت جزئية أصل التكبير من الصلاة مسلمة. وإنما الكلام فيها في أجزاء المسمى منه.

ثانياً: في الطائفة الثانية نقول: ان كون الأنف ليس مقوما للشيء، وان كان صحيحا. إلا ان المراد هو الجزئية من الجامع سواء كان مقوما أم لم يكن. ومن المعلوم ان الحديث دلّ على الأهمية، وهي مناسبة مع كونه مقوما، بل لا يحتمل متشرعيا ان لا يكون التكبير مقوما.

ثالثاً: في الطائفة الثالثة: نقول: ان المفتاح ان فهمنا منه المغلاق، فلا إشكال في جزئيته. وان فهمنا منه دلالته المطابقة، فالجزء يمكن ان يكون منفصلاً عرفاً، كما هو الحال في زوجي الحذاء وزوجي الأفراس ونحو ذلك، فالانفصال غير منافٍ مع الجزئية.

مضافاً إلى إمكان عدم حمله على المعنى الاصطلاحي. بل المراد من المفتاح الافتتاح وافتتاح كل شيء أوله. وأول كل شيء جزء منه. إذ لا معنى لان يكون أوله قبله.

رابعاً: نقول في الطائفة الرابعة: باستبعاد ان تكون لا ناهية. وإنما الأمر دائر بين الفعل المجهول والمعلوم. مع كون لا نافية وكلاهما دال على المطلوب. بل حتى لو كانت ناهية، فيمكن ان تكون إرشاداً إلى الجزئية. وخاصة مع الحصر غير القابل للتقييد، بل لم يرد عليه تقييد.

خامساً: نقول في الطائفة الخامسة: ان التحريم ليس منع المنافيات خاصة، بل هو مأخوذ من الاحترام أو من الإحرام، المقابل للتحليل أو التحلل من الإحرام. ومن هنا لا يكون الجواب تاماً، إلا ان في كونها دالة على التسمية إشكالا، لان التلية ليست جزءاً من الإحرام بل سببه.

سادساً: نقول في الطائفة السادسة: ان المراد يعيد الصلاة عرفاً لا دقة ولا شرعاً. فلا يدل على ان الفرد السابق من المسمى، فضلاً عن ان يدل على صحته. وإلا كانت هناك مغالطة بناء على المسلك الصحيح.

إذ يقول الصحيح: انه لا تصدق الإعادة إلا مع تماثل الفردين في الصفة. وحيث ان الثاني صلاة صحيحة، فيتعين ان الأولى كذلك.

مضافاً إلى انه يمكن ان يقول الأستاذ المحقق: ان التكبير دخيل في

المأمور به لا في الأركان. والفرد السابق محتو على الأركان وان كان فاقدا للتكبير. جوابه: ان هذا خلاف مبناه. نعم يتم لو كان الجامع الاعمي هو أغلب الأفعال أو ما قلناه من الحركة والذكر.

الوجه الثاني: للاستدلال على صحة المسلك الاعمي:

قوله عليه السلام في بعض الروايات: دعي الصلاة أيام اقرانك. إذ من الواضح ان صلاة الحائض فاسدة، لعدم الطهر. فنهينا عنها. وهو دليل الوضع للأعم.

وما قيل أو يمكن ان يقال ضده من الاعتراضات ما يلي:

الأول: أعترض عليه المحقق الأصفهاني ان الظاهر منه انه نهي إرشادي إلى شرطية الطهارة. وأجاب عنه: بلغوية الإخبار عن الشرطية لعدم القدرة على الصلاة عن طهارة من الحيض حال الحيض.

فان قلت: ان هذه اللغوية إنما تتوجه في الأمر الإنشائي، لا في الإخبار.

قلنا: بل هي ثابتة على كلا التقديرين: اما في الأمر فباعتبار تعيين أحد الاختيارين وامتناع الآخر على المُكلف، و هو إيقاع الصلاة الصحيحة. والمتعين عليه غير قادر، لان القدرة هي السلطنة على الطرفين. وغير القادر لا يتوجه إليه التكليف.

واما في الإخبار فلأن الإرشاد إلى الشرطية فرع القدرة على ترك الشرط، وهو متعذر.

وأجاب السيد الأستاذ على اللغوية: بان الغرض من الخطاب الإشارة إلى منافات الحيض مع الطهور المعبر في الصلاة. وهذا يكفي.

ويمكن ان يجاب عن الاعتراض: بان الإرشادية لا تعني استعمال الجملة الإنشائية الناهية في مدلول إخباري هو نفي القدرة على الصلاة. فان هذا غير محتمل. وإنما تعني عدم إرادة الحرمة الذاتية من النهي ثبوتا، وإنما يراد شرطية عدم المانع، لقرينة عامة مختصة بأدلة المانعية، في باب المركبات. مع كون المستعمل فيه الجملة الإنشائية هو النهي نفسه.

فهذا الاعتراض غير متجه.

الثاني: ما أعترض به صاحب الكفاية على اصل الدليل: من ان القول بالأعم أيضا لا يدفع الإشكال نهائيا، إذ لازمه حرمة إتيان الحائض بالصلاة الفاسدة من غير ناحية الحيض. فلا بد من تقييدها بما يكون صحيحا من غير ناحية الحيض. فلا يكون دليلا على مقالة الأعمي.

واعترض عليه السيد الأستاذ: بإمكان دعوى استفادة التقييد المذكور بنحو تعدد الدال والمدلول، من قرينة خاصة. وهي كون النظر إلى الإتيان بما هو وظيفتها الشرعية لولا الحيض. واما الاسم فمستعمل في الأعم.

الثالث: ما ذكره السيد الأستاذ: من انه لا مانع من إرادة الصحيحة بالخصوص بناء على القول بالصحيح. بل هو المتعين بناء على القرينة التي ذكرها. والتي سمعناها قبل قليل. وهي كون المراد الوظيفية الشرعية. غاية الأمر انه لا يكون بداعي الزجر بل بداعي إبراز عدم القدرة على الفعل خارجا.

الرابع: ما نذكره من انه نهى في مورد احتمال الأمر المعاكس للأمر في مورد احتمال النهي. وهو هنا احتمال إطلاق وجوب الصلاة لكل الأيام. فيكون هذا تقييدا ناظرا إلى أيام الحيض. فسيفاد منه الإذن بالترك.

وحيث ان هذا الجواز مساوق عقلا لسقوط الأمر، أو مساوق لظهور اللازم

له. والأمر الساقط لا معنى لامثاله، فيكون الإتيان بها حراما تشريعا. أو يستفاد من (دعي) السقوط الإلزامي ابتداء.

ومعه لا حاجة إلى الحمل على الإرشادية مع كونه ظاهرا بالمولوية. وغاية الإرشاد إلى عدم القدرة على الصلاة لتنافيها مع الحيض. مع ان هذه القدرة بيد الشارع وجودا وعدما. وليس الحكم الشرعي تحميلا على الشارع أو له واقعية زائدة على الإرادة الشرعية المولوية، فقد سلبت القدرة في طول التشريع، لا ان التشريع في طولها. فالمرأة في المرتبة السابقة عن هذا الدليل قادرة على الصلاة، ولا اقل التمسك بالإطلاق الازماني لدليل وجوب الصلاة أصلا.

ومنه يتضح الجواب عن اعتراض صاحب الكفاية. لان المراد ترك الصلاة الاعتيادية الواجبة سائر الأيام. وهي اما الصحيحة مطلقا، أو الصحيحة من غير ناحية الحيض. فتكون كالقرينة المتصلة على ذلك.

نعم، لو حملنا الدليل على النهي عن الصلاة الممكنة لها، لكان دليلا على الأعم لتعذر الصحيحة عليها، والصلاة الممكنة عندئذ تفرض جامعة لكل الشرائط سوى ذلك. وإلا كان ذلك دون إمكانها.

الخامس: انه ان تم فهو دليل على المسلك الاعمي بالمعنى الأعم. ولا يكون دليلا على مسلك معين، والدليل على الأعم أو الجامع لا يدل على الحصة.

الوجه الثالث: للاستدلال للأعمى:

ما ورد: من الأمر بالإعادة مع بطلان الصلاة، بتقريب: انه إقرار بكون الأولى صلاة بالرغم من بطلانها. ولولا صدق ذلك لما صدقت الإعادة.

ويمكن إيراد عدة أجوبة عليه :

أولاً: الاستعمال أعم من الحقيقة، فلعله هنا بنحو المجاز.

فان قلت: تجري فيه أصالة الحقيقة. قلنا: المشهور انها تجري في صورة الشك في المراد، لا الشك في الاستناد. يعني تعين المراد والشك في انه استعمال حقيقي أو مجازي. وفي المقام الأمر كذلك.

فان قلت: فان القرينة مفقودة في مثل هذا الاستعمال في مختلف موارد. ولو كان مجازا لاحتاج إلى قرينة. قلنا: ان هذا فرع ان نقول: بأنه مجاز اعتيادي (غير مشهور) لان المجاز المشهور لا يحتاج إلى قرينة. فمن الممكن ان يكون المورد منه.

الثاني: ما ذكره السيد الأستاذ، من النقص بلا تعاد الصلاة إلا من خمس، المشعر بصدق الاسم مع فقد الأركان، وهو مما لم يلتزم به القائل بالأعم.

وهذا لا يتم، لأنه فقد على مسلك المحقق القمي والأستاذ المحقق.

الثالث: ما ذكره أيضا: من النقص بالإطلاقات المعاكسة مثل لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب، المشعر بنفي الماهية مع وجود الأركان.

وجوابه:

أولاً: بتقييده بالعمد على القاعدة.

ثانياً: ان هذا ليس نقضا على مسلك الأستاذ المحقق، لاعترافه بكونها صلاة وان كانت فاسدة. ولا على غيره من مسالك الاعمي.

واما نسبته إلى الأمر بالإعادة، فنفي الماهية لا يستلزم وجوب الإعادة

بالظهور اللفظي المطابقي بل بالاستلزام الشرعي . ولا ظهور في قوله : إلا بفاتحة الكتاب ، في نفسه عرفا .

الوجه الرابع : للاستدلال للأعمى : صحة تقسيم أسماء العبادات بما لها من المعنى الشرعي إلى الصحيح والفاقد . وهو معنى الأعم .

ويمكن الجواب عليه بأمور :

الأمر الأول : ما ذكره السيد الأستاذ : من ان هذا التقسيم لا يدل على أكثر من صحة استعماله في الأعم . والاستعمال أعم من الحقيقة .

أقول : الكلام فيه كما سبق من احتمال كونه مجازا مشهورا .

الأمر الثاني : ان الكلام هنا ليس في المعنى الشرعي ولا الوضع الشرعي ، بل في الوضع اللغوي . فالاستدلال بصحة الانقسام بالمعنى الشرعي لا دخل له .

الدليل الخامس : التبادر في المعنى الأعم .

وأجاب عليه السيد الأستاذ : انه لو سلم فلا يمكن ان يكشف عن المعنى الثابت في زمن الشارع ، إذ لعله كان في الصحيح ، ونقل إلى الأعم نتيجة للتوسع في الاطلاقات التشريعية .

قال : وأصالة عدم النقل العقلانية لا يحرز ثبوتها في موارد يكون مقتضى النقل مؤكدا في نفسه .

وجواب ذلك : من عدة وجوه :

الوجه الأول : ان الاستعمال في زمن الشارع كان بالمعنى اللغوي . والكلام

في هذا الباب ليس في الوضع الشرعي، وليس من حق الشارع بصفته شارعا ممارسة الوضع اللغوي. وان قلنا بالحقيقة الشرعية، فذلك لا يكون بصفته شارعا بل بصفته لغويا.

فان أثبتنا أي شيء بالتبادر اللغوي. كان حجة وثبت في المرتبة المتأخرة عن ذلك استعمال الشارع بنفس المعنى.

الوجه الثاني: ان (النقل) المحتمل لدى المشرعة. فرع أمرين: أحدهما: ان المشرعة بهذه الصفة لغويون. وليسوا كذلك. ثانيهما: ان الأجيال المتأخرة عن الإسلام حجة في الوضع والنقل. وهو خلاف المشهور جدا.

الوجه الثالث: ان التوسع لو سلم فقد حصل بالعكس. لان المشرعة، كما سبق، يميلون إلى فهم الصحيح واستعماله. لا الأعم. ولا اقل من الاحتمال المبطل للاستدلال.

الوجه الرابع: انه يُعرف من ذلك إمكان جريان أصالة عدم النقل العقلانية، لان مقتضى النقل المزعوم ليس صحيحا، بل المقتضي بخلافه. ولا اقل من الشك في ذلك.

ولو قال: ان أصالة عدم النقل العقلانية لا يحرز جريانها بالنقل الشرعي أو النقل في الأجيال المتأخرة، لكان افضل.

إلا انه ليس تاما في الوجهين. لان النقل المشرعي لغوي، وان سميناه متشرعا. كما ان الأجيال المتأخرة حجة في الوضع والنقل على ما هو صحيح في لغاتهم ونقلهم وأوضاعهم الجديدة.

الوجه الخامس: عدم حجية التبادر كبرويا. لمن يطعن في حجيته في

محلّه . وقد سبق ان حصل الميل من قبلنا إلى ذلك هناك . وقلنا : ان المعتبر هو الإدراك وجدانا بان الاقتران كامل بين اللفظ والمعنى . وهذا مما لا يفيد بالدلالة عليه مجرد التبادر بدون قرينة لاحتمال ان يكون مجازا مشهوريا .

ومنه نستطيع ان نفهم امارية صدق الحمل وصدق السلب على الوضع اللغوي ، فان الكلام فيه نفسه في التبادر ، فانهما معا امارية ظنية على وجود هذا الاقتران الكامل في النفس . فان وصل إلى درجة القناعة والاطمئنان ، فهو المطلوب . فقد أصبح التبادر وصحة الحمل وصحة السلب وإضرابها ، بمنزلة السبب لما هو حجة حقيقية ، وهو الاقتران الكامل .

ومن هنا نعرف اننا في هذا المبحث نستطيع ان نفهم بهذه الطرق أو بالاقتران الذهني ، ونختار المسلك الذي نرجحه بخطوتين :

الأولى : إيجابية ، وهي انطباقه وصحته في الجامع الاعمي الذي اخترناه ، وهو الحركة والذكر . بحيث يمكن ان ينطبق حتى على مورد وجود واحد منهما فقط ، باعتباره مصداقا للجامع .

الثانية : سلبية ، وهي نفيها عن غيره .

وهذه أيضا فيها قسمان إيجابي وسليبي : اما الإيجابي : فبأن نقول : ان كل الجوامع المدعاة تدرج تحت الجامع المذكور ، إلا انها كلها فيها حركة وذكر . واما القسم السلبي فبظهور الثمرة في موارد الافتراق . كما في الجامع الذي يقول : بأغلب الأجزاء . إذا كان خاليا من الأركان أو إذا كان خاليا من الذكر . فهل تكون صلاة بالرغم من ذلك أم لا . اما إذا أدخلنا التكبير في الأركان ، فيندرج في الجامع المختار ، ويكون أخص منه ، لا أعم ولا من وجه .

وفي الحقيقة ، ان كل هذه الأمور تابعة إلى الوجدان ، في الشعور بالاقتران

الكامل وعدمه، وصحة الحمل وعدمه. وليست أموراً برهانية. فمتى حصل الاطمئنان بوحدة منها كفى.

يبقى الكلام في الصلوات المختصرة جداً، بحيث لا تندرج في الجامع، إلا أنها إما خالية من الحركة، كالتسبيح أو من الحركة والذكر معا كالقصد والنية. فإن صدق الحمل عليها عرفاً أنها صلاة. كان هذا دليلاً على عدم صحة هذا الجامع. إلا أن الوجدان قاضٍ بصدق الحمل شرعاً وتعبداً، وصدق السلب عرفاً. فإنها ليست صلاة أكيداً عرفاً.

فان قلت: فإنه يكفي صحة الحمل بالوجدان المتشعري، للقول بالوضع.

قلنا:

أولاً: إن هذا الوجدان غير ملحوظ للأعمى، لأن الانقسام في هذا الباب إلى الصحيح والاعمى عرفي، وليس متشريعياً. أو قل: إن الدليل الرئيسي هنا، هو العرف لا فهم المتشعبة.

ثانياً: إن هذا الوجدان بصحة الحمل هنا، صحيحي وليس أعمياً. يعني لو كان النزاع هكذا، لا اخترنا الصحيح ولا تصح أي مسالك الأعمى. لوضوح أن هذه الصلوات المختصرة لو كانت باطلة في أي مورد، لما كانت صلاة جزافاً على كلا المسلكين.

ثالثاً: إننا لو كنا أعميين متشريعين، وهذا تنزل لا حاجة إليه. ولكن لو قلنا به. لكان الصحيح هو أن الجامع هو الأجزاء المهمة شرعاً. ولكن يبقى بينهما وبين (لا تعاد) عموماً وخصوصاً من وجه. لدخول التكبير في الأجزاء المهمة، وخروج الوقت عنهما، بعكس (لا تعاد). مع احتمال التحاق التسليم بالأجزاء المهمة أيضاً، ولا يبعد أن يكون التقييد بالعمد أيضاً وارداً.

الاستدلال على المسك الصحيح:

الدليل الأول: التمسك بما دلّ على ترتب اللوازم الإلهية على الصلاة. كقوله تعالى: ﴿إِنَّكَ الصَّالِحُونَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾. أو قوله ﷺ: الصلاة قربان كل تقي أو قوله: الصلاة خير موضوع. أو قوله: الصلاة معراج المؤمن. ونحوها.

لاختصاص هذه اللوازم بالصلاة الصحيحة. فيعرف ان الفاسد ليس صلاة، إلا انها لا ترتب عليها هذه اللوازم.

وفيه: انه من التمسك بأصالة الحقيقة مع الشك في الاستناد لا الشك في المراد. حيث يعلم بخروج الفاسدة. ولكن لا يدري ان ذلك من جهة قيد المسمى أو قيد المأمور به.

ويمكن ان يجاب ذلك: ان المسألة هنا ليست مسألة استعمال لفظي، بل مورد للتأثير التكويني، فلا يكون موردا لإجراء الأصل العقلاني. ولا بد من النظر إلى ما هو سببه تكويننا. والسبب تكويننا هو خصوص الصحيحة، فيثبت المطلوب.

مضافا إلى ان لفظ الصلاة لو كان موضوعا للأعم، واستعمل في الصحيح، لكان استعمالا حقيقيا، لأنه حصّة منه.

فان قيل: بل هو مجازي، لان الاستعمال في الحصّة ان كان مطلقا، كان استعمالا حقيقيا. واما إذا كان استعمالا فيها بشرط لا عن الزيادة كان استعمالا مجازيا، والأمر هنا كذلك، لوضوح ترتب اللوازم على خصوص الحصّة الصحيحة.

قلنا: لو سلم، فان القرينة موجودة، وهي مناسبة الحكم والموضوع. لان

الفاسد لا مورد فيه لترتب الأثر.

مضافاً إلى أنه دليل متشعري، وليس دليلاً عرفياً. يعني أن الصلاة الصحيحة عند الشارع هي المؤثرة. ولا ربط له بالعرف، وهذا لا يكفي للاستدلال به على محل النزاع.

الدليل الثاني: التمسك بما دل على نفي الصلاة عن الفاقد. كقوله: لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب. وما ليس كذلك يقاس عليه ويلحق به، لعدم احتمال الفرق.

وما قيل أو يمكن أن يقال في جوابه: أمور:

الأمر الأول: ما ذكره السيد الأستاذ: من أن هذا واضح في كونه قيداً للواجب يعني في الأمور به والوظيفة الشرعية دون الوضع اللغوي.

الأمر الثاني: ما ذكره أيضاً من أنه معارض بما ذكره القائل بالأعم من السنة الشريفة. والتي تكون دالة على الأعم.

ثالثاً: ما ذكرناه في أمثاله: من كونه دليلاً شرعياً لا لغوياً. في حين أن الخلاف هنا في الوضع اللغوي لا الشرعي.

فإن قيل: أن الاستعمال في هذه النصوص استعمال عرفي، وعلى طريقة العرف. قلنا: نعم. ولكنه أعم من الحقيقة والمجاز. وجريان أصالة الحقيقة ممنوع مع الشك في الاستناد.

رابعاً: أنه لا بد من تقييده بالعمد ولا يمكن الأخذ بإطلاقه. إذ لا شك أن ترك الفاتحة سهواً مجزي. إذن فأحد حصتي الإطلاق باطلة. وتقييد الوضع بخصوص العمد غير محتمل.

خامساً: أن نفي المسمى هنا، خاص بنظر الشارع وليس عاماً للعرف،

فكأنه نزل منزلة العدم في رأيه. نعم، ان قلنا ان الخلاف في هذه المسألة شرعي أو متشرعى، أمكن القول به، وعندئذ نعترف بنتيجته لان الشارع صحيحى، كما سبق.

الدليل الثالث: للقول بالصحيح:

الاستشهاد بالسيرة العقلانية للمخترعين بوضع الاسم للصحيح التام. ولا يظهر ان الشارع قد حاد عن هذه السيرة في أسماء العبادات.

وأجاب عنه السيد الأستاذ: بان هذه السيرة لا تستوجب اكثر من احتمال أو ظن باتباع الشارع لها، إلا ان يبلغ وضوحا وارتكازا عند الناس يجعل الاستعمال الشرعى ظاهرا بذلك. وعهدته على مدعيه.

وجواب ذلك: اننا يمكن ان نضم صغرى وكبرى لإنتاج النتيجة: كبرى عرفية الشارع، وصغرى المخترعين العرفيين التي سلمها السيد الأستاذ. فيتعين ان الشارع قد اتبعها ما لم تقم قرينة على الخلاف. لا ان العكس هو المتعين ما لم تقم قرينة على خلافه.

إلا ان اصل الوجه - مع ذلك - غير تام:

أولاً: الطعن في كبراه، وهي دعوى الوضع لخصوص الصحيحى، فانا نجد ان الاستعمال في غير التام من الاختراعات والأجهزة والمعدات، صحيح وحقيقى.

ثانياً: ان الشارع لم يخترع هذه العبادات لكي نقول انه هو الذي وضع لها اللفظ، بل كلها - إجمالاً - كانت قبل الإسلام.

ثالثاً: اننا ان سلمنا ان الشارع هو الذي اخترعها، فهل هو الذي وضع لها

أسمائها أو العرف؟ فان قلت انه هو الواضع . فهذا خروج عن محل الكلام والتسليم بالحقيقة الشرعية التي لم تتم في محلها . وان قلت : ان العرف هو الذي وضع . فالعرف يضع لمخترعات نفسه لا لمخترعات غيره ، ولا اقل من الشك . فتأمل .

الدليل الرابع : دعوى تبادر خصوص الصحيح وانسبائه إلى الذهن مع الإطلاق . كقولنا : زيد صلى . يعني الصلاة الصحيحة المجزية .

أجاب عنه السيد الأستاذ : ان هذا التبادر ليس من اللفظ بل من القرينة العامة المعنوية ، وهي معهودية التزام المكلف بوظيفته الشرعية .

ويمكن صياغة الجواب بشكل آخر ، بان يقال : ان هذا تركيز للفهم المتشعري وليس من الفهم اللغوي . وإلا فمن الممكن لغويا ان نقول : زيد صلى . ولو كانت صلاته فاسدة . ولا اقل من الاحتمال الدافع للاستدلال .

فان قلت : فاننا يمكن ان نضم مقدمتين تنتج نتيجة في مصلحة المستدل : وهما : أولاً : ان الأجيال المتأخرة من حقها الوضع والنقل ، كما اخترناه . ثانياً : ان الأسلوب المتشعري والطقوس الشرعية ، إذا أصبحت عامة واستمرت عدة أجيال ، فسوف تشكل عرفاً عاماً وليس فهماً متشريعياً فقط . فينتج ان العرف الناتج من الأسلوب المتشعري يفهم خصوص الصحيح . وهو من حقه النقل اللغوي .

قلنا : ان هذا ان سلمناه في أجيالنا المتأخرة ، فاننا لا نسلمه في صدر الإسلام وعصر الأنمة عليه السلام ، فضلاً عن عصر النبي صلى الله عليه وآله الذي نزل فيه القرآن الكريم . ولا اقل من الاحتمال المبطل للاستدلال .

ومثل التبادر صحة الحمل وصحة السلب ، وعدم صحة التقسيم ونحوها ، من علامات الحقيقة والمجاز .

وعلى أي حال يمكن القول: بان أدلة المسلك الصحيح لم تتم. وإنما تم المسلك الاعمي العرفي.

واما ان الشارع يستعمل في الصحيح، فلأنه لا يهمه إلا الصحيح. وبتعبير آخر: انه في المورد الذي يثبت بقريئة سياقية أو حالية ان الشارع لاحظ المادة متأخرة عن الأمر، إذن يتعين ان نفهم منها الفهم الصحيحي. واما إذا لاحظها في المرتبة المتقدمة على الأمر، لعدم تلك القريئة، فينبغي ان نفهمها فهما عرفيا، وهو الأعم.

فالأول: مثل: أقيموا الصلاة. والثاني: مثل: لا تعاد الصلاة إلا من خمس.

فان قلت: فان بعضها خال من الأمر بالمرة، وهو عدة السنة كقوله: الصلاة ثلثها الركوع وثلثها السجود وثلثها الطهور. وقوله: الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر. قلنا: ان هناك قريئة حالية على إرادة الصلاة المأمور بها في أمثال ذلك. فرجع الأمر إلى كونها متأخرة عن الأمر.

إذن، فالشارع تابع للعرف أساسا، إلا إذا أمر بالصلاة، ولو أمر بالجامع لزم القول بإجزاء الصلاة الفاسدة باعتبارها فردا منه. ولكن يمكن القول: بأننا يمكن ان نفهم المعنى الأعم، حتى في صورة المتأخر رتبة، يعني انه قصد المسمى. ما لم يدل دليل على دخالة شيء في المأمور به.

وهنا ينبغي ان نشير: إلى ان (لا تعاد) ابعد عن مسلك الأستاذ المحقق من مسلكتنا. لأنها لا تدل على ان الفرد الفاقد للجزء أو لبعض الخمسة صلاة. وهو مما لا يلتزم به فلا. وهذا لا يرد على مسلكتنا لان فيه حركة وذكر. هذا مضافا إلى شرطية الوقت والقبلة التي لا يقال عادة بدخالتها في الأعم.

فلو تنزلنا عن الوجه الأول، وقلنا بدالاتها على نفي الصلاة، كان الفاقد للركوع ليس بصلاة، وهو مما لم يلتزم به. مع ان وحدة السياق تقتضي المشاكلة بينهما.

إذا علمنا ان الفاقد للوقت يمكن ان يكون صحيحا، كما ان الفاقد للركوع والسجود يمكن ان يكون صحيحا، وغضضنا النظر عما قلناه من انها ليست بصلاة. لم تكن (لا تعاد) دليلا للأعمى بل للصحيح. لأنها لا محالة مقيدة لِبَّأ بالعلم أو بالإمكان أو بالقصد ونحو ذلك. وهي أمور لا يحتمل دخلها في الصلاة بناء على الأعم.

ثم قال السيد الأستاذ بعنوان بيان مختاره في الصحيح والأعم:

اننا تارة نبي على ان أسماء العبادات كانت حقائق عرفية قبل الإسلام، وأخرى على ثبوتها لها كحقائق شرعية تعينية. وأخرى على ثبوتها كحقائق شرعية تعينية.

فعلى الأول: لا معنى لتوهم الوضع للصحيح، بل موضوع لمعنى عام صالح للانطباق على ما اعتبره الإسلام فيها من أجزاء وقبود.

وعلى الثاني: يترجح الوضع للأعم أيضا، لإمكان إحراز شرط الوضع التعيني للأعم. وهو كثرة الاستعمال. بخلاف الصحيح بل قد لا يحرز اصل إطلاقه عليه، لاحتمال كون الإطلاق في موارد اعتبار مصداقته للأعم.

وعلى الثالث: يشكل إحراز أي من الوضعين من قبل الشارع. بل الأرجح الوضع للأعم، لان الوضع للصحيح بما هو صحيح غير محتمل. والوضع للشرائط المهمة لا يناسب غرض الشارع. فيكون الأعم متعينا.

أقول: بالرغم من ان النتيجة الحاصلة من الاحتمالات الثلاثة كلها هي

القول بالأعم. وهي نفس المعنى الذي اخترناه في الجملة. إلا ان كلامه - مع ذلك - قابل للمناقشة بوجوه:

أولاً: حول الاحتمالات الثلاثة التي قالها. فانها مبنية على أمور:

الأول: ان الخلاف في المسألة في الوضع الشرعي أو المتشرع، وهو باطل.

الثاني: على صحة الحقيقة الشرعية. وهو باطل.

الثالث: على صحة العرف المتأخر وهو خلاف المشهور.

ثانياً: قوله: لا معنى للصحيح عندئذ: هذا خلط بين النظر إلى ما قبل الإسلام وما بعده. فانتا ان نسبنا ما قبله إلى ما بعده، كان باطلا لا محالة. إلا ان هذا خارج عن محل الكلام. بل قد يقال: بالوضع للصحيح يومئذ لأنهم لا يرون الصحيح إلا ذلك.

وكون الشارع قد أضاف قيودا، لا يراد به انه وضع اللفظ مرة أخرى للصحيح عنده، بل هي قيود للمأمور به.

كما قد يقال: بعدم الانقسام إلى الصحيح والفاسد قبل الإسلام. لأنه يكون من قبيل الملكة والعدم، لأن الصحيح هو المؤثر فيما من شأنه التأثير. وليست العبادات من شأنها التأثير يومئذ. وعلى أي حال، فان أريد بالوضع للصحيح، الوضع للصحيح الإسلامي، فلا مورد للسؤال عنه أصلا. وان أريد به الصحيح قبل الإسلام، فله وجه، لا انه لا معنى له، كما قال.

ثالثاً: ما قاله من ان المعنى العام قابل للانطباق على تعاليم الإسلام. فيه:

١ - انه لم يكلف نفسه لبيان حقيقته، كما لم يكلف الآخوند نفسه لبيان

حقيقة الجامع الصحيح . وقد بيناه بالحركة والذكر .

٢ - قد يقال : بعدم إمكان الانطباق ، لان الجامع السابق على الإسلام هو الدعاء ، وهو غير كافٍ للانطباق على الصلاة الإسلامية .

٣ - قد ناقشنا إمكان انطباق الجامع الأعم على كل حصص الصلاة الصحيحة العرفية .

رابعاً : انه **فَلَمْ يَكُنْ** ، مال إلى كثرة الاستعمال في الأعم لدى المشرعة ، مما يوجب الوضع التعيني له .

وهذا يمكن نفيه . فان المشرعة بما هم كذلك ، يهتمون بالصحيح وأكثرهم استعمالاتهم فيه . ويدركون صحة السلب عن غيره . فان كان الوضع مشرعياً كان صحيحياً .

خامساً : انه قال : انه لا يحرز اصل إطلاق اللفظ على الصحيح ، لاحتمال ان يكون ذلك بعنوان كونه فرداً من الأعم .

وجوابه ان هذا خلاف الوجدان من جهتين :

١ - فيما إذا قلنا بوجود القرن الكامل للصحيح .

٢ - انه استعمال للصحيح بما هو فيكون استعمال الأعم فيه مجازاً . لان استعمال العام في الحصة بشرط لا عن الزيادة مجاز .

سادساً : انه قال : ان الوضع للصحيح بما هو غير محتمل . وهذا يعني إغلاق الباب تماماً . وخلف وقوع الخلاف في هذه المسألة في الوضع للصحيح أو الأعمي .

الكلام في الصحيح والأعم في المعاملات

وهي كالعبادات في محل الخلاف، إذ كما يصح الخلاف في الصحيح والأعم في العبادات، قد يصح الخلاف في المعاملات، في انها من وضع الشارع أو من وضع العرف، وهل وضعت للصحيح منها أو للأعم منه ومن الفاسد. فتكون الاحتمالات أربعة. وخامسها: انها من وضعهما معا، وقد خالف الشارع العرف بها.

وهذا الوجه ينسب إلى الشهيد. وظاهره انه قال بوضع المعاملات للصحيح لا للأعم. فانه مما يجب الضمان فيه. وهذا يدل على انه يرى وضع الشارع اما وحده، أو بمخالفته للعرف. وعلى أي حال، لا بد ان نفهم من الشارع ما هو صحيح عنده.

اما الوجه الأول من هذه الخمسة: فواضح، وهو ان الوضع عرفي اعمي وليس للشارع رأي فيه.

وذلك كما قال الأستاذ المحقق: ان مبنى الشارع على متابعة العرف، وليس له رأي آخر، وإلا لوردنا.

إلا اننا ينبغي ان نلتفت إلى نكته بعد التسليم بالكبرى العرفية. وهي ان العرف نفسه هل هو صحيحي أو اعمي في المعاملات فيما إذا كانت فاقدة للشرائط التي هو يراها في صحتها. كما لو صدرت من النائم أو من الصبي غير

المميز ونحو ذلك .

لاشك ان صحة السلب عرفا متحققة، وان هذا ليس بيعا . وليس عنده شيء اسمه بيع باطل، بل أمر المعاملات دائر عرفا بين الوجود والعدم، والباطل عنده معدوم أي يصح سلبه . إذن، فيمكن القول، بان العرف صحيحي في المعاملات وان كان اعميا في العبادات .

نعم، إذا نسبناه إلى رأي الشارع أو إلى أي قانون خارج العرف، نراه اعميا، لأنه يعتقد بما يراه هو صحيحا، لا ما يراه غيره صحيحا، ومن هنا أمكن ان يكون البيع باطلا شرعا وصحيحا عرفا، يعني يسمى بيعا عرفا . بصدق الماهية العرفية الصحيحة . فيكون العرف اعميا من الناحية الشرعية .

إلا ان هذا قابل للمناقشة : لأنه مبني على التسليم بان الماهية الشرعية للمعاملات، غير الماهية العرفية . وانها أخص من العرفية بحيث يصدق البيع عرفا ولا يصدق شرعا .

إلا انه لا يتم، لان هذا وان كان صادقا في الجملة . إلا انه ناتج من دخل الشرائط الشرعية في البيع زيادة على اصل الماهية . وليس للشارع بيان ماهية جديدة في مقابل العرف . كل ما في الأمر ان الماهية العرفية على سعتها، قال الشارع بطلانها، وعدم ترتب الأثر عليها .

وبتعبير آخر : انه قيدها بقيود . فاصبح اكثر ما هو صحيح عرفا باطلا شرعا . لا انه يصدق عليه البيع شرعا . فان هذا فرع تصرف الشارع في الماهية لا في الأمور به فقط، وهو مما لم يثبت .

ومن هنا يتضح ان الخلاف في المعاملات، كما هو في العبادات عرفي وليس شرعيا . ولا نتوقع في كلا الموردين، ان يضع الشارع وضعا لغويا، لا

صحيحا ولا اعميا.

كما اتضح اننا لا بد ان نحمل الألفاظ الواردة في لسان الشارع على ما هو عرفي، وهو الصحيح العرفي. فان لم يرد فيه قيد أخذنا بإطلاقه، وان ورد فيه قيد قيدناه به. كشرط التقابض في المجلس. واما إذا لم يكن صحيحا عرفا، لم يمكن الأخذ بالإطلاق، كما في المعاملات الصادرة من المجنون والنائم والصغير لعدم صدق الماهية أصلا.

ومنه يتضح أيضا، انه لا يوجد من هذا الطرف محل افتراق إطلاقا، يعني ان تكون المعاملة باطلة عرفا، ولكنها صحيحة شرعا. بل كل ما هو صحيح شرعا صحيح عرفا، وليس كل ما هو صحيح عرفا، صحيح شرعا.

وبهذا نفسر كلام الشهيد، فانه لا بد انه يرى كما نرى ان اكثر المعاملات صحيحة عرفا لا (شرعا). وبهذا أمكنه التمسك بالإطلاق. نعم، لو قلنا بأنها صحيحة شرعا لم يمكن التمسك بالإطلاق وسيأتي تحقيق ذلك.

إلا ان هذا ينافي استثناءه الحجج الفاسد. لأنه استثناءه من مخالفة الشارع لا العرف. فاما انه يرى الوضع للشارع، أو يرى وضع العرف لما هو صحيح لدى الشارع، وكلاهما غير محتمل.

مضافا إلى عدم الموجب للاستثناء، لإمكان ان يكون استعمال الحجج في الفاسد مجازا، مع ان ظاهر عبارته الاستثناء من المجاز.

ومنه يتضح الحال، في رد السيد الأستاذ على من أشكل على الشهيد بأنه صحيحي، ولا يمكن التمسك بالإطلاق من قبله. فأجاب: بأنه يمكن التمسك بالإطلاق في المعاملات، حتى على الصحيحي. وجوابه: ان هذا بناء على الصحيح العرفي لا الصحيح الشرعي. ولم يتضح مراده فلا يخفى.

وقد يقال: انه كيف يصح ان يكون العرف اعميا في العبادات وصحيحيا في المعاملات، مع انه: اما ان يكون له نفس الرأي في الموردين أو انه يرى العكس. يعني ان يكون اعميا في المعاملات وصحيحيا في العبادات.

وهذا جوابه عدة أمور:

أولاً: ما قلناه، بأنه لا مجال عرفاً للصحيح، ولا للأعم في العبادات والمعاملات، لأنها ليس لها اثر في نظره. لان الأثر قانوني ولا ربط له بالعرف اللغوي.

ثانياً: ان الصلاة كعبادة، إذا اعتبرنا الجامع الاعمي هو الأركان أو هو اغلب الأجزاء، كان قابلاً للنقصان وبه تنتفي الماهية العرفية على الفرض. واما على مسلكنا من انه حصة من الحركة مع حصة من الذكر، فهو غير قابل للنقصان وانتفاء الماهية لدى العرف. وزيادته لا تكون مضرّة لأنها كلها مصداق حقيقي للماهية. فليس هناك ناقص أو فاسد عرفاً مع انحفاظ الماهية.

ثالثاً: نفس الفكرة يعني عدم الفاسد، لكن من حيث عدم لحاظ الأثر عرفاً، كما قلنا في المعاملات، لكون الأثر شرعياً عادة.

رابعاً: نفس الفكرة لكن لكون الأثر دقيقاً، في حين هو في المعاملات عرفي.

خامساً: ان العرف اخذ مسألة الأثر والصحة والفساد من غيره. والعبادات لا يمكن تأسيسها للعرف، بل هي من اختصاص الدين. فهو دائماً يلحظها كأنها موجودة عند غيره. في حين ان المعاملات من تأسيسه، ومن هنا اعتبر الفاسدة غير موجودة ومنتفية الماهية.

في حين له مع غيره موقف آخر، لان التصحيح والإفساد، ليس بيده، ولكن تعيين الماهية بيده. فله ان يعتبر الماهية موجودة، في نظره، وان كانت فاسدة أو متفية في نظر الآخر.

واما ما قد يقال من العكس، وان العرف في العبادات صحيحي و في المعاملات اعمي. فهو غير محتمل. لان العرف ان لاحظ الشريعة، فلا بد له من اعتبار الصحة في الطرفين. وان لم يلاحظ الشريعة، كما هو الغالب فيه، استقل بنفسه. فان قلنا ان الفاسد محفوظ الماهية، عرفا، فسيكون العرف اعميا في الطرفين، فان المهم هو حفظ الماهية التي هي المسمى.

وان قلنا ان الماهية غير محفوظة في الفاسد، فيكون وصف الصحة والفساد مسلوبين في الطرفين أو ثابتين فيهما بمعنى الصحة العرفية لا الشرعية.

ومن الناحية العملية، فيمكن للعرف لحاظ الأثر الشرعي للمعاملة، ولا يمكنه لحاظه في العبادة. ومن هنا أطلق التسمية على العبادة بغض النظر عن الأثر، في حين اخذ المعاملات وأثرها، بنظر الاعتبار.

وقد اتضح مما قلناه ان الأساس في الصحة هو العرف لا الشرع. لان تأسيس الماهية منه الوضع منه، وليس له ان يلحظ نظر غيره.

لا ما نسب إلى المحقق الأستاذ من لغوية نحو قوله: أحل الله البيع، ان أريد الصحة الشرعية، لأنها قضية بشرط المحمول.

وجوابه: ان المراد ان الحل ليس هو الصحة ولا التنفيذ، وان فهمناه بالملازمة. وإنما المراد به الإذن بوقوعه، لان الحل - بالكسر - في مقابل المنع التكليفي، فيتضمن منعا لاحتمال المنع، ولو بعنوان الرضا والتسليم بعدم البيع أو عدم التجارة أو الاحتياط من قبض أموال الآخرين، ونحو ذلك، فلا

يكون قضية بشرط المحمول .

مضافا إلى ما قلناه من ان الصحة عرفية لا شرعية ، فالمراد به الإمضاء .

وأجاب السيد الأستاذ على ذلك : أولاً: انه لا لغوية في شخص القضية ، لاحتمال استعماله مجازاً ، بقرينة ورودها في مقام الإمضاء . ولم يكن إرادة الصحيح في العبادات محتملاً ، فضلاً عن المعاملات . وإنما مدعى الصحيح هو الوضع بازاء واقع الصحيح ، وهو المركب المشتمل على القيود التي تستوجب الأثر . فلا لغوية في المقام .

وجوابه يظهر مما قلناه :

أولاً: انه إنما يكون في مقام الإمضاء إذا كانت الصحة عرفية لا شرعية وإلا لزم الإشكال .

ثانياً: ان فيه تسليماً ضمناً على ان الواضع هو الشارع حتى للمعاملات كما عليه فهم العنوان مشهورياً . وهو ما أنكرناه في العبادات ، فضلاً عن المعاملات .

ثالثاً: قوله : ان الوضع للصحيح بما هو صحيح ، غير محتمل ، سبق ان ناقشناه مكرراً .

هل المراد الأسباب أو المسببات؟

ذكر المشهور: ان المراد هنا الأسباب لأنها تتصف بالصحة والفساد واما المسببات فيدور أمرها بين الوجود والعدم .

ونسب إلى الأستاذ المحقق انه أجاب : بان المسبب له معنيان : أحدهما :

الأثر الشرعي أو العقلاني. وثانيهما: الأثر المنشأ من قبل المتعاملين. وهو اعتبار شخصي قائم بهما يكون بمثابة الموضوع للاعتبار العقلاني والشرعي. والذي لا يتصف بالفساد هو الأول دون الثاني. فانه قابل لترتب الأثر عليه وعدمه.

ثم قال: بأنه لا مجال لتوهم الوضع للمسبب، لوضوح انه ليس فعلا للمتعاملين، بل هو فعل الشارع والعقلاء في حين ان المعاملات تنسب إلى المتعاملين، فيقال: باع زيد واشترى، لا باع الشارع والعقلاء.

وهذا فيه مواقع للنظر:

أولاً: ان الأسباب تتصف بالصحة والفساد شرعا لا عقلايا. وقد سبق انه يدور أمرها بين الوجود والعدم عرفا. وهذا منه تسليم بالشارع هو الواضع. أو ان العرف نظر إلى حيز الشارع فوضع. وكلاهما محل مناقشة، وقد سبقت الإشارة إلى ما يفيد بهذا الصد.

ثانياً: ان الالتزام النفسي لا يمكن تسميته بالمسبب - بالفتح - بأي حال، لأنه موجود في المرتبة السابقة على المسببات. فهو سبب السبب لا السبب. وقد اعترف بترتب الأثر العقلاني عليه، إذن، فهو من سنخ السبب. وكذلك لو أريد الالتزام المقارن للمعاملة فهو من سنخ السبب أيضا.

ثالثاً: قوله: ان الالتزام يتصف بالصحة والفساد، لأنه قد يترتب عليه الأثر وقد لا يترتب. غير صحيح. لان الالتزام حالة نفسانية بسيطة، وبساطتها تمنع من اتصافها بالفساد. بل يدور أمرها بين الوجود والعدم. وإنما لا يترتب الأثر لحصول موانع أخرى عنه.

والدليل الرئيسي على إرادة الأسباب هو ظهور الألفاظ نفسها، فانها ظاهرة

بها لا بالمسببات. فان المسببات عبارة عن الملكية والحرية والزوجية، ونحوها، وليست عقودا ولا إيقاعات، ولا تجارة ولا بيعا.

مضافا إلى ان الشارع أوجد الكبرى، والمكلف أوجد الصغرى، ومن هنا لا يقال باع الشارع. وإنما يصدق البيع بإيجاد المصدق.

فان قلت: ان المصدق هو الحكم الجزئي في المورد، وهو من الشارع لا من المكلف.

قلنا:

أولاً: ان المكلف أوجد موضوع الحكم الجزئي، وهذا يكفي لصدق البيع عرفا.

ثانياً: إمكان انتساب هذا الحكم الجزئي إلى المكلف بالقدرة عليه، باعتبار القدرة على إيجاد موضوعه وسببه.

ثالثاً: يمكن القول: بان الفرد بالتزامه بالمعاملة حرك إرادة الشارع إلى هذا الحكم الجزئي. وذلك: بإيجاد موضوعه. فمن أوجده عرفا هو المكلف لا الشارع.

وأورد الأستاذ المحقق نقلا عن غيره: انه لا يمكن الاختلاف في الأسباب. بل ينحصر الاختلاف في المسببات، لسببين:

الأول: ان الإمضاء متوجه إلى المسببات لا إلى الأسباب، لان الأسباب لا يحتمل حرمتها لتحتاج إلى الجل.

الثاني: ان الوفاء ونحوه، ينبغي ان يكون ثابتا لما هو قار الوجود لا لما

هو متصرم . والعقد أو السبب آني الوجود . وإنما الملكية والزوجية ،
قارة ومستمرة .

وجواب ذلك : ان النظر إلى الأسباب تارة بنحو الاستقلال ، فيكون
الإشكال واردا . وأخرى يكون النظر لها بنحو الفناء واللحاظ الآلي إلى
المسبب . فكأن وجود السبب وجود المسبب . ويكون النظر حقيقة إليه لا إلى
السبب . فيترتب كلا الأمرين على السبب ، ابتداء ، والفناء يسري المسبب .
وبذلك يمكن ان نجد للسبب نحواً من الدوام بعد فئاته في مسبيه .

والاهم في ذلك عدة صور :

أولاً : ان الأسباب هي موضوعات للمسبب ، وبدونها لا توجد . وبدون
الوجود لا تكتسب الاستمرار والاستقرار .

ثانياً : ان الأسباب زمانها هو أول أزمنا المسبب ، فيكون كل حكم للمسبب
شاملاً للسبب عرفاً ، وان لم يكن كذلك بالدقة . ومن ذلك : ان الوفاء
بالمسبب وفاء بالسبب . وهكذا .

ثالثاً : قوله : إن الأسباب لا يحتمل حرمتها ، وان كان صحيحاً ، إلا ان المراد
بالجل في الآية الكريمة الحل الوضعي لا التكليفي . في حين مرادك
الحل التكليفي لا الوضعي .

رابعاً : ما قلناه من ان الجل في الآية ، يمكن ان يكون نفيًا لاحتمال الحرمة
الأخلاقية ، أو لأجل كونه تصرفاً بمال الغير أو انه إغراء بالباطل ونحو
ذلك . فيمكن توجه الحل إلى الأسباب . كما يمكن ان يكون العقد
حدوثاً ، سبباً لوجوب الوفاء استمراراً .

خامساً: قوله: ان الحكم بوجود الوفاء ينبغي ان يكون لشيء قار، والعقد متصرم. فنقول: ان العقد ليس قراره باللفظ وليس بالملكية، بل بقرار الإرادة. بحيث كلما التفت إليه وافق عليه. كالدعاء والصوم والعزم على السفر، والصدقة أو عدم نسيان الأحكام الشرعية. وأمثلة ذلك كثيرة.

وهذا نحو من القرار عرفاً، فقد لا يكون له تبديله أصلاً. وقد يكون له ذلك، بالفسخ أو بالتقاييل.

بل يمكن القول: ان النظر إلى المسببات غير معقول، لأنها لا وجود لها لا في عالم الخارج ولا في عالم الواقع. وإنما هي من الناحية الفلسفية أو هام. واما الأسباب فهي خارجية بكلا الجزئين النفسي واللفظي أو المعاطاتي. فيكون هو الأولى وهو الظاهر في التنفيذ.

إلا انه - بعد غض النظر عما سبق - فان هذا وحده لا يكفي. لان المسببات وان كانت من الناحية العقلية كذلك. إلا انها أمور موجودة في عالم الاعتبار ولها مصالح عظيمة.

الكلام في ثمة النزاع في المعاملات:

لا إشكال في إمكان التمسك بالإطلاق بناء على الأعم، سواء أريد به الأعم الشرعي أو العرفي. لان الصحة تكون مصداقاً من الماهية المسماة، فتكون مشمولة للإطلاق.

والأعم الشرعي وان فرض كونه أخص من الأعم العرفي إلا ان الصحيح الشرعي أخص منهما. وكذلك العكس.

لا يقال: ان أصالة عدم الشرطية كافية عن التمسك بالإطلاق.

فانه يقال: انها يمكن إرجاعها إلى كونها أصلا لفظيا وعقلانيا. فرجعت إلى نحو من التمسك بالإطلاق. مضافا إلى ان الأعم لا يعني الفاسد. وإنما يعني الماهية. والمفروض انها على سعتها مجازة شرعا، بقوله: أحل الله البيع واضرابه.

إلا ان هذا بمجرد لا يتم، لان المراد يكون شبهة مصداقية للماهية. لان جريان أصالة عدم المانع، تجري في المرتبة المتأخرة عن الوضع أو المسمى، لا في المرتبة المتقدمة عليه.

في الجامع الصحيح والاعمى في المعاملات:

لم يقع الكلام لدى الأصوليين، في الجامع الصحيح والاعمى، كما وقع في العبادات. مع انه قد يستشكل في ذلك.

اما على الصحيح فلدخل بعض الشرائط، وجودا وعدما، بحيث تكون عند وجودها شرطا وعند عدمها، ليست بشرط. واما بناء على الاعمى فلأجل زيادة الإشكال، كتصور الجامع بين العقود اللفظية والمعاطاة، والجامع بين الخبر والإنشاء، والجامع بين حال وجود القصد وحال عدمه.

والجواب: اما على الصحيح، فإنما يأتي الإشكال فيما إذا أريد الصحيح الشرعي، واما بناء على الصحيح العقلاني، فليست المعاملة إلا القصد المبرز - بالفتح - . وتختلف المعاملات باختلاف القصد لا اكثر. فلو نقص عن ذلك لم يكن معاملة ولا بيعا. ولو زاد عليه كان من الدخل في المأمور به لا في الماهية، حتى عقلانيا، فضلا عن الشارع.

بل حتى لو أريد الصحيح الشرعي، بناء على المشهور من انه لا يراد به الصحيح الفعلي، بل ما هو قابل للصحة اقتضاء، كما سمعنا في العبادات. لأننا بالدليل على وجود المقتضي وعلى عدم المانع، نبرهن على ان هذا قابل للصحة. فلا تكون الشبهة مصداقية، بل يمكن التمسك بالإطلاق.

واما بناء على الاعمي، فان أريد به الأعم الشرعي، فلا اثر له. لأننا يمكن ان نتمسك بالماهية العرفية.

لان الشارع وان فرض له وضع، إلا انه لا إشكال ان العرف له وضع وان الشارع كلمنا بصفته عرفياً. ولم يكلمنا على طبق وضعه الخاص به. ومعه يمكن التمسك بالإطلاق بكل صورة، لانحفاظ الماهية.

واما بناء على الأعم العرفي، فالظاهر ورود الإشكال، حيث نكون مسؤولين عن تصور الجامع بين الماهيات.

ولا يمكن ان نقول كما قال الآخوند في طرف العبادات، ان الجامع نعرفه بآثاره ولا اسم له في اللغة.

أولاً: ان هذا القول ذكره في الجامع الصحيحي باعتبار تأثيره، وكلامنا الآن في الأعم.

ثانياً: اننا نريد ان نفهم كلام الشارع المقدس، فان لم نعلم مفهوم الماهية، لم نعلم مصداقها.

ونحن إذا التفتنا إلى الجامع الذي قلناه، وهو القصد المبرز. أمكننا القول بان المبرز قد يكون فعلاً وقد يكون قولاً. أو خبراً أو إنشاءً أو أمراً - كقوله: بعني - ونحو ذلك. واما مع عدم القصد فلا يكون بيعاً، لأننا قلنا ان المفهوم

العرفي لا يشملهُ. ومن يقول بشموله، لكونه اعمياً في المعاملات، كما هو المفروض الآن، يكون مسؤولاً عن إبراز الجامع، ولا جامع بين الوجود والعدم، كوجود القصد وعدمه أو وجود المبرز وعدمه.

واما الثمرة بناء على المسلك الصحيح:

فانه قال السيد الأستاذ: انه لا إشكال في عدم إمكان التمسك بالإطلاق بناء على المسلك الصحيح: لا على الصحيح العرفي ولا على الصحيح الشرعي. كما هو الحال في العبادات. يعني فيما يشك في اعتباره عند الواضع فيهما.

ثم قال: انه قد يعرض عن الإطلاق اللفظي بدلالة أخرى ينفي بها احتمال اعتبار القيد المشكوك. بأحد نحوين:

النحو الأول: التمسك بدلالة الاقتضاء في دليل إمضاء المعاملة، إذا كان موجوداً (ولم يكن ليئاً). إذ لو لم يكن مطلقاً لزم لغوية الخطاب عرفاً.

وفيه: انه إنما يلزم اللغو فيما إذا لم يكن قدر متيقن يكون جامعاً لجميع الشروط المحتملة، وهو موجود في محل الكلام.

النحو الثاني: التمسك بإطلاق مقامي في إمضاء الشارع لمعاملات العقلاء التي سكت عنها.

وهذا وان كان احسن من السابق، إلا انه موقوف على إحراز تصدي الشارع لبيان تمام مراده بشخص ذلك الخطاب لا بمجموع خطابه.

فان قلت: فانه لا يفرض وجود خطاب شرعي إطلاقاً، وإنما هو مجرد السكوت من قبله. قلنا: السكوت ليس له إطلاق مقامي. فان كان إمضاء

سكوتيا كان دليلاً ليّاً يقتصر منه على القدر المتيقن .

ولذا قال بعد ذلك : وان استكشاف الإمضاء الشرعي من عدم وصول الرادع مع الحاجة إليه ، فهو اعتماد على دليل لبي ، ليس له امتيازات الدليل اللفظي .

وهذا يرد عليه :

أولاً: ان دليل اللغوية لا تقرب له . لأنه لم يقل أحد: ان العبارة المجملة لغوي . إذ لا ملازمة بين الإجمال واللغوية . فان غاية الإجمال هو عدم الإطلاق لا اللغوية .

ثانياً: قوله: ان كون وجود القدر المتيقن مزيل للغوية ، صحيح في نفسه ، ولكن هذا فرع وجوده . وقد يقال هنا بعدم وجوده . إذا لم يكن هناك جامع في البين ، بل عدة جوامع ، ولا يعرف المقصود منها . فإذا قلنا: ان اللغوية هي في عدم الإنفهام ، لان هذا لا يكون مفهوماً عملياً .

إلا ان جوابه :

١ - ان معناه الملازمة بين الإجمال واللغوية . وجواب ذلك : ان هذه الملازمة ثابتة في مجال الإيضاح والبيان فقط .

٢ - ان الجوامع لو اختلفت ، فان لها أيضاً قدراً متيقناً ، وذلك هو المصداق لكل الجوامع ، وبه ترتفع اللغوية .

ثالثاً: قوله : انه يستفاد من الإطلاق إمضاء الشارع للمعاملات التي سكت عنها . أقول: هذا معناه ان الإمضاء يستفاد من السكوت لا من الإطلاق . بل قد يقال : بلغوية الإمضاء بالإطلاق ، لان عليه دالاً مسبقاً وهو السكوت . وبدلالة

الافتضاء يعرف ان للإطلاق معنى آخر غيره .

رابعاً: قوله: لا بمجموع خطاباته. يرد عليه نفس الإشكال بل اكثر، لاحتمال عدم وصول بعض الخطابات الناهية. المجموع الواقعي غير موجود والمجموع الموجود غير واقعي. وضم الأصل إليه لا يثبت واقعيته. فتأمل .

خامساً: ان غايته اننا نستكشف الإطلاق، من مجموع السكوتات الموجودة في مجموع الحصص. وهذا ليس إطلاقاً اصطلاحياً. لأنه لا مورد لمقدمات الحكمة فيه .

ثم انه نسب إلى المحقق النائيني قده: انه بناء على وضع الاسم للمسيبات في المعاملات، لا يمكن التمسك بإطلاق الدليل اللفظي على كل حال. لان إمضاء المسبب لا يقتضي إمضاء كافة ما جعل سببا له. وإنما يكفي إمضاء بعض أسبابه .

وتعليقنا عليه، من وجوه:

أولاً: ان المسبب الموضوع له اللفظ، هل يفترض وضعه للصحيح أو للأعم. فان كان للأعم أمكن التمسك بالإطلاق، إلا انه لا يتصور فيه الأعم، لان أمره دائر بين الوجود والعدم. وليس فيه فاسد.

وان كان موضوعاً للصحيح، فإنما هو للصحيح العرفي لا الشرعي، وللصحيح الاقتضائي لا الفعلي: ويضم الإمضاء إليه يصبح فعلياً.

نعم، لو كان موضوعاً للصحيح الشرعي الفعلي ورد الإشكال. ولا يرد لو كان موضوعاً للصحيح الفعلي العرفي، في المرتبة السابقة على الشرع.

ثانياً: ان دليل الإمضاء إذا لم يكن إطلاقاً لكل الحصص ورد الإشكال.

إلا ان المفروض وجود الإشكال للمسيبات . والمسبب يتقيد بسببه لا محالة .
فيكون إمضاء لكل المسيبات المقيدة . فيكون إمضاء للسبب بالملازمة .

ثالثاً: اننا قلنا ان السكوت كاف في الإمضاء . ومعناه إمضاء ما عليه العرف
من الحصص المتعددة .

ولا يقال: ان السكوت لا إطلاق فيه . لان نتيجة السكوتات المتعددة،
شاملة لكل الحصص العرفية، غير انه لا يحتمل اختصاص السكوت
بالمسيبات، بل يشمل الأسباب بالمطابقة لان لها ظهوراً لفظياً، باعتبارها أسبق
رتبة من مسيبتها .

وأجاب الأستاذ المحقق عما نقلناه عن المحقق النائيني: ان المسبب مهما
اعتبرناه، فانه منحل إلى أفراد متعددة، وان المتعاملين في كل معاملة لهم إنشاء
واعتبار غيره في الإنشاء الاخر . فليس هناك مسبب واحد، له أسباب عديدة،
كي يقال: بعدم دلالة إمضائه على إمضاء كافة أسبابه .

نجيب على ذلك: ان في هذا فواتا لفهم مراد المحقق النائيني، لان المراد
بالمسبب كلي المسبب ونوعه لا فرده . وهذا الكلي له أسباب متعددة لا محالة
من أنواع متعددة، كالملكية التي تحدث من البيع ومن الإيجار ومن القرض،
وغيرها .

فمراده: ان إمضاء الملكية يكفي فيه إمضاء سبب واحد، في الجملة، لا
أسباب متعددة . وهذا ثابت بغض النظر عما قلناه من تقيد المسبب بسببه . ولا
يمكن ان يكون المراد بالإمضاء إمضاء جزئي واحد، سواء كان ذو سبب واحد
أو متعدد .

وهنا قال السيد الأستاذ: بان المسبب في المعاملة ليس هو المنشأ أو

الاعتبار الشخصي، بل هو النتيجة القانونية المتحصلة من المعاملة خارجا. وفي إمضاء الشارع لا يفترض نظره إلى الأحكام العقلانية جعلاً أو مجعولا المقرر في المرتبة السابقة لديهم، لإمضائها. بل إمضاء الشارع إمضاء للمسبب عند الشارع والعقلاء معا.

بمعنى إعطاء الناس فرصة إيجادها، وعدم المنع منها، كما يستفاد من أحل الله البيع.

ومنه يتضح عدم الإطلاق في أدلة الإمضاء، لأنها لا تقتضي الترخيص في إيجادها عن أي سبب كان. وهذا مطلب عرفي قبل ان يكون تحليلا عقليا. ونظيره الترخيص في ذي المقدمة. مع كونه له مقدمات عديدة، على البديل. فذلك لا يدل على الترخيص في كل مقدماته.

وهذا غريب: ما لم يرجع إلى ما قلناه من استفادة الحلية التكليفية، على ان يكون الإمضاء مستفادا من السكوتات في المرتبة المتقدمة، أو مستفادا بالالتزام من نفس الدليل. واما إذا كانت الحلية التكليفية مستفادة دون الحلية الوضعية، فمعناه عدم الإمضاء الشرعي.

وما قاله: من ان الإمضاء عبارة أخرى عن الحلية التكليفية وعدم المنع. ولا تعرض له إلى حكم العقلاء جعلاً أو مجعولا. تهافت في التعبير، وخلط بين المطالب. لوضوح ان ذلك وحده لا يكفي في الإمضاء، ما لم يدل بالملازمة عليه، وبدونه سيكون إغراء بالجهل.

وأحل الله البيع، كما يستفاد منه الحلية التكليفية، يستفاد منه باللازم الحكم الوضعي. ومعناه التعرض إلى حكم العقلاء، جعلاً ومجعولا. يعني المصير إلى صحة البيع الجائز تكليفا، لكي لا يكون بيانه إغراء بالجهل، وبدونه لا

يمكن الإمضاء .

أما إن الشارع يتعرض إلى المجهول أو المجهول من حكم العقلاء، فكلاهما ممكن . وذلك : بأن يجعل جعل العقلاء جعلاً له، تنزيلاً . أو إن يجعل مثله . فيكون حكماً وضعياً عقلاً وشريعياً معاً . ولكن الأظهر والأشهر أنه إمضاء للمجهول .

وقد يقال : هذا إذا تعلق الإباحة التكليفية بالسبب . وأما إذا تعلق بالمسبب، وهو - على حد قوله - : الأثر القانوني بمعنى إعطاء الناس فرصة إيجادها وعدم النهي عنها . أقول : فهذا بعينه إمضاءها .

وجوابه : أنه إن كان المراد أنه بعينه مطابقة، فهو غير محتمل، لاختلاف المحمول والمدلول . وإن كان المراد أنه مدلول التزاماً، فهو معنى وضعي وليس تكليفياً، ولم يتعرض له هذا المحقق .

وذلك : بأن يدل بالالتزام على وجود إمضاء سبق رتبة لثلاً يلزم الإغراء بالجهل . وعلى أي حال، فلا بد من افتراض نظر الشارع إلى الأحكام العقلية، أما بالمطابقة أو بالالتزام .

ومنه يتضح الفرق بينه وبين ذي المقدمة الذي له مقدمات مختلفة . فإن إباحته لا تعني إلا إباحة مقدماته في الجملة . ولا يدل التزاماً على حلية الجميع . وإن كان يمكن أن نتصور له إطلاقاً بإباحة الكل باعتبار حصصه .

ما هو السبب وما هو المسبب في المعاملات؟

إنه حسب الرأي العرفي المعقول، فإن الضابط في ذلك هو أن ننظر إلى الأثر التشريعي الناتج عن المعاملة، فما كان سبباً له فهو السبب . وما كان في

رتبه فهو المسبب . فاللفظ سبب والملكية مسبب .

غير انه اختلط الأمر على المحققين، حتى قال السيد الأستاذ والأستاذ المحقق معا: انه لا يوجد سبب ومسبب، بل هو شيء واحد موضوع له اللفظ .

واهم ما أوجب المغالطة، هو مثل قولهم: البيع تمليك بعوض . فان التمليك قد يقصد به الفعل وقد يقصد به الانفعال . أو قل: قد يقصد به المصدر وقد يقصد به اسم المصدر . والأول صادر من الفاعل أو الموجب - بالكسر - وهو السبب والثاني هو المسبب .

فإذا غفلنا عن هذه الجهة، واعتبرنا هذين الأمرين أمرا واحدا، إذن، يؤدي ذلك إلى الخلط بين السبب والمسبب . كما ان بعض الفقرات الآتية، حصل هناك احتمال كونها من السبب أو من المسبب .

وما يمكن ان يكون سببا عدة أمور مرتبطة أو منفصلة، كما قال السيد الأستاذ:

الأمر الأول: الإنشاء المتمثل باللفظ أو ما يقوم مقامه .

الأمر الثاني: المدلول التصديقي للإنشاء . وهو الالتزام الشخصي بمضمونه جديا .

الأمر الثالث: قصد التسبب بذلك الالتزام إلى المسبب القانوني أو الشرعي .

وهذا فيه عدة مناقشات :

أولاً: ان الإنشاء ليس اللفظ فقط، بل هو مجموع اللفظ مع القصد . وإلا

نقض بالمعاطاة. فان الإبراز الفعلي ليس إنشاء اصطلاحاً جزماً. كما ان اللفظ بدون قصد: كاللفظ بلا معنى: فلا يدخل حيز اللغة أصلاً. وإنما اللغة دائماً، هي الألفاظ التي يراد معناها.

فان قلت: فاننا نقول: ان الدلالة غير تابعة للإرادة. قلنا: نعم. لكن هذا من زاوية السامع، واما من زاوية المتكلم فلا. ومعلوم اننا في السبب المعاملي، نحتاج إلى فرض وجود الإرادة لدى المتكلم، وإلا لم يكن سبباً.

ثانياً: ان الأمر الثالث ليس دخيلاً في السبب جزماً. فانه ان رجع إلى الأمر الثاني فهو المطلوب، فلا تكون الأمور ثلاثة. وإلا فقصد التسبب ان كان من الشارع فهو مقدم رتبة عليه، يعني يكون هو الداعي إلى إيجاد المعاملة، ولكنه غير دخيل فيها.

إذن، فما هو دخيل في السبب أمران: القصد النفسي لإيجاد الأثر والمسبب، مع إبرازه بمبرر. وهذا لا يختلف فيه تسميته إنشاء أم لا، بعد كونه متعارفاً بين العقلاء. لان موضوع حكمهم ليس هو عنوان الإنشاء. ويكفي ان نلتفت إلى ان المعاطاة لا يصدق عليها الإنشاء مع انها الغالبة عندهم.

ثم قال السيد الأستاذ: واما المسبب فهو الأثر والنتيجة المترتبة خارجاً على إنشاء المعاملة.

وقال: ان القانون الذي يُمضي المعاملة، تارة شرعي وأخرى عقلائي وثالثة شخصي متفق عليه بين المتعاملين خاصة.

وقال: يتبين انه لا تقابل بين المعاملة بمعنى السبب والمعاملة بمعنى المسبب. بل يمكن جعلهما فردين من مفهوم واحد. فالبيع تمليك بعوض. والبائع يوجد التمليك بنفس إنشائه، ويمضيه القانون. فهنا فردان شخصي

وقانوني .

وهذا قابل للمناقشة لأكثر من وجه :

أولاً: ان المسبب لا يكون بيد المتعاملين أصلاً، بل هو بيد القانون محضاً . وهو اما وضعي أو عقلائي أو شرعي . ولا يوجد هناك اثر شخصي بغض النظر عن القانون .

وإنما الشخصي هو إيجاد السبب فقط . وإنما مجازاً نقول : انه أوجد الملكية أو ملكه شيئاً، لأنه أوجد علته أو موضوعه .

ثانياً: من حيث ارتباط السبب بالقانون، فانه موضوع له كحصة كلية . واما الجزئي أو المباشر فهو بيد الفرد .

فان قلت : المسبب أيضا بيد القانون كحصة كلية . واما الجزئي فهو بيد المتعاملين .

قلنا: كلا، فان المسبب بيد القانون كليا وجزئيا . لان ما يوجد من اثر البيع - مثلا - هو حكم جزئي وضعي بالملكية، كحصة من الكبرى الكلية لإمضاء البيع . وليس هذا من فعل المتعاملين ولا يستطيعان إيجادها بمفردهما أو رفعها كذلك .

في حين ان السبب يوجد باختيارهما، وليس من قبيل الحكم الجزئي من الكبرى الكلية، بل هو موضوع للحكم الكلي . ويستطيع المتعاملان حذفه أو قطعه .

مضافا إلى ان السبب مركب والمسبب بسيط . والبسيط أمره دائر بين الوجود والعدم . في حين ان السبب قابل للصحة والفساد .

ومعه، فتعميم السيد الأستاذ القانون بالمعاني الثلاثة إلى السبب والمسبب. واعتبار السبب قانوناً شخصياً والمسبب قانوناً عقلاً بلا موجب. بل السبب شخصي خالص والمسبب قانوني خالص.

وأما ما قاله من أنه: لا يبعد دعوى: أنه بحسب النظر العرفي المسامحي أنه لا يوجد شيان، بل شيء واحد. وهو ما يوجد المتعاملان من التملك بعوض. ويكون تحليله إلى السبب والمسبب دقيقاً.

لا يتم: بل يدرك العرف بوضوح ثلاثة أشياء وليس شيئين فقط: فإن السبب في العقود متكون من رضا الطرفين، فإذا أضفنا له المسبب كان ثلاثة. وهو من فعل القانون. فإن كان هناك من يقول بوحدتهما، فإنما هو متوهم أو أنه مجاز في كلامه، أو لأجل تسهيل العبارة ليس إلا.

وقال: والحاصل: أن العرف المسامحي يرى أن الملكية القانونية عبارة عن تطوير التملك الشخصي، والنسبة بينهما نسبة البذرة إلى الشجرة.

جوابه: أولاً: أننا عرفنا أنه لا يوجد تملك شخصي، بل ما هو شخصي هو إيجاد سببه فقط. ثانياً: ليست الملكية القانونية تطوير للملكية الشخصية كما هو واضح، وإنما هي مجرد إمضاء لها وليس شيء منه يشبه البذرة والشجرة.

الأستاذ المحقق قال: إن المراد بالمسبب أحد أمور: أما أنه هو الاعتبار النفساني كما هو مسلكنا، يعني مسلكه ~~فقط~~. وأما هو الوجود الإنشائي المتحصل من الصيغة أو غيرها، كما هو مسلك المشهور في باب الإنشاء. ومن هنا قالوا: إن البيع لا يوجد إلا بعد قوله بعث. وكذا غيره.

وأما إن المراد بالمسبب هو الإمضاء العقلائي، من حيث إن فعل البائع سبب والإمضاء العقلائي مسبب. فإذا صدر البيع من البائع، ترتب عليه إمضاء

العقلاء ترتب المسبب على السبب .

قال : واما الإمضاء الشرعي فلا يعقل ان يكون مسببا، بدهاءة ان المسبب هو ما يتعلق به الإمضاء، فلا يعقل ان يكون هو الإمضاء نفسه .

جوابه :

أولاً: ان هذه الاحتمالات، إنما سيقت لعدم وضع القاعدة العامة للسبب والمسبب . وإلا فلا وجود في كلامه، حتى لتقريب صوري يقول : بان هذا مسبب . وستعرف فيما يلي انها كلها من نوع الأسباب .

اما الاعتبار النفسي، فهو سبب اللفظ وليس مسببا عنه . ولا اقل ان يكون في رتبته من حيث إيجاداه للنتيجة المطلوبة .

واما الملكية فالاعتبار النفساني، هو جزء السبب لها، ولا يحتمل ان يكون مسببا عنها .

واما الوجود الإنشائي، فهو إذا لاحظناه بالنسبة إلى اللفظ فهو مسبب، على تقدير تسليمه، كما هو المشهور . إلا ان المراد كونه مسببا في المعاملة فقها، لا كونه مسببا باصطلاح علماء البلاغة .

واما الإمضاء العقلاني، فلا يكون مسببا إلا بلحاظ ان الموضوع سبب للحكم . يعني انه سبب لإيجاد الوجود الجزئي للحكم، وهو المترتب على هذه الواقعة . وهذا معنى عام في كل موضوعات الأحكام ولم يقل به أحد .

وإذا نظرنا إلى الملكية فالإمضاء العقلاني هو سبب وجودها . وإذا نظرنا إلى العقد فهو سبب إمضائه، فهو سبب على كل حال، ولا يكون مسببا بحال .

واما الإمضاء الشرعي، فلا يفرق عن الإمضاء العقلاني . من هذه الناحية،

لأنه يأتي فيه نفس الكلام الذي قاله في الإمضاء العقلاني، وهو انه: إذا صدر عليه بيع البائع ترتب عليه الإمضاء الشرعي ترتب السبب على مسببه.

وورود النصوص بضد ذلك: كأحلّ الله البيع، غير مانع عن ذلك. إذ لو وردت عن العقلاء نصوص، ماذا كنا نفعل؟.

مضافا إلى إمكان فهمها فهما آخر: فنفهم من البيع: العقد وليس الملكية، أو الملكية وليس الإمضاء.

مضافا، إلى ان الأستاذ المحقق قال: ان المسبب هو الإمضاء الشرعي، ثم مثل له بالممضى الشرعي. فيتحصل: ان مراد الشارع إمضاء ما هو ممضى، وهو من تحصيل الحاصل.

ثم قال: ومنه يتضح: انه لا سبب ولا مسبب، لأنها أسماء للمركب من الأمرين. والأدلة ناظرة إلى إمضائها بتلك العناوين.

جوابه: أولاً: ان هذا يتضمن اعترافا بالسبب والمسبب. لأنه لا يصدق المركب إلا بهما أو منهما. ثانياً: إنه بعد غموض معنى السبب والمسبب، سيؤدي ذلك إلى غموض فهم الأدلة. غير ان الصحيح ما قلناه فيما سبق.

• • •

ثم اننا إذا قسنا الأمور ببعضها البعض، وجدناها تنقسم إلى عدة أقسام أو تقسيمات:

أولاً: انها اما شرعية أو خارجية.

ثانياً: انها اما إلزامية أو غير إلزامية.

ثالثاً: انها اما دخيلة بوجودها أو بعدمها.

رابعاً: انها اما دخيلة بماهيتها أو بانتسابها.

خامساً: انها غير دخيلة أصلاً. ولكنه قد يكون مؤثراً في مراتبه وقد لا يكون.

فيخرج عن محل كلامنا ما لا يكون دخيلاً في الشريعة أصلاً. وان كان منقسماً إلى هذه الأمور بدوره. كما يخرج عن كلامنا ما ليس له اثر أصلاً، كتزول المطر أثناء الصلاة. ويبقى الكلام في الباقي.

فان الأمور الشرعية اما عبادات أو معاملات. والدخل اما وضعي أو تكليفي أو هما معا. فالتقادير أربعة: لا يوجد دخل تكليفي في المعاملات التي هي محل كلامنا الآن، وإنما دخلها وضعي دائماً.

واما الدخل في العبادات فهو تكليفي ووضعي، والوضعي هو الجزئية والشرطية، وهي أسبق رتبة من التكليفي لأنه في مرتبة موضوعه، ولا يقال: ان الأمر بالعكس. لأنه بالأمر التكليفي اصبح جزءاً وضعياً. لأنه يقال: ان صح، فإنما ذلك في مرحلة الإثبات، وكلامنا في مرحلة الثبوت.

كما يخرج عن كلامنا: المستحبات، فانها لا يحتمل أخذها في الماهية المأمور بها. وان كان الكلام فيها موجوداً من حيث إمكان دخلها جزءاً أو شرطاً أو مانعاً، وعدم إمكان ذلك.

ان قلت: ان من المسلم عدم الشرطية والمانعية في المستحبات. وإلا كان خلف كونها مستحبات. قلنا: المراد به شرط الكمال لا الماهية.

وعلى أي حال فقد يقال: بعدم إمكان ذلك، لاستحالة ان يكون شيء

داخلا عند وجوده، وخارجا عند عدمه.

وجوابه: ان هذا يختلف باختلاف تعريف الماهية، فان قلنا: انها الأركان أو انها عشرة أجزاء معينة مثلا، لم يصح. واما إذا كانت الماهية هي: أغلب الأجزاء أو هي الحركة والذكر. كما قلنا، أمكن ذلك، لأنها مصداق منه. ويكون شأن المستحبات في ذلك شأن الواجبات حسب مراتب الصلاة.

كما ينبغي ان يتضح لنا معنى ما هو جزء مما هو شرط مما هو مانع. فما هو جزء هو دخیل بوجوده، وما له دخل بانتسابه فهو شرط وما له دخل بعدمه أو بانتساب عدمه فهو مانع، لا ان الموجود شرعا هو دخل عدمه وترك وجوده لا ترك انتسابه فانه لا مثال له شرعا في العبادات، وان كان متصورا.

ولكن قد يقال: بوجوده في المعاملات، كبطلان بيع مال الغير. فان ملكية الغير لها وجود في المرتبة السابقة عن العقد. فيكون عدمها السابق معتبرا في صحته. إلا ان الصحيح ان هذا تعبير آخر عن شرطية الملك، وهي شرطية معاصرة زامانا مع العقد، وان كانت سابقة عليه رتبة. واما اعتبارها شرطا أو جزءا، فهذا تابع لمعنى الشرطية والجزئية الآتي.

فان قلت: ان ما كان شرطا بوجوده كان مانعا بعدمه. وإذا انتفت الملكية يثبت الغصب. فيكون البيع باطلا.

قلنا: هذا يجاب بأمور:

أولاً: ان عدم الشرط ليس بمانع دائما، وإنما تمتنع النتيجة ويبطل العقد، لعدم شرطه لا لوجود مانعه وكذا العكس. وإلا ثبت ذلك في الأجزاء. وكان ينبغي ان نسمي عدمها مانعا. وهو غير محتمل.

وإنما تثبت الشرطية والمانعية بالتكوين والتشريع، وإنما تكون نقائصها ارتفاعاً لها، لا غير. فانتفاء الملكية في البيع هي من قبيل انتفاء الشرط لا وجود المانع.

والتشريع يثبت بلسان الدليل، فإن كان المأخوذ فيه وجوده، أسميناه شرطاً وإن كان المأخوذ عدمه سمي مانعاً. وكذا لو كان وجوده مضراً بالنتيجة. ولا يصح العكس.

والشرط والمانع كلاهما أمر وجودي، وكلاهما نسبة إلى الوجود. غاية الأمر أن لازم مانعية الوجود هو شرطية العدم. وكذا العكس.

وهذا كله لا يختلف فيه الأمر المقارن والمتقدم والمتأخر. ولا بين التكوين والتشريع.

ومن هنا تكون لنا قاعدة في التمييز بين الشرط والمانع، ولكنهم لم يذكروها، ولم يحاولوا ذكرها على ما اعرف.

وهذه الأمور في التشريع أحكام وضعية. وفرقها عن الأحكام التكليفية أن التكليفية لها محرّكية بالمطابقة دون الوضعية، وإن كان لازمها أحكام تكليفية.

ونلاحظ: أن الوجوب والحرمة الواردان على مورد واحد، متعاكسان في الشرطية والمانعية.

ثانياً: إن انتفاء الملكية اعم من الغصب لدخول المباحات العامة فيه. وما هو شرط هو وجود الملكية وليس عدم الغصب فقط. ولذا لم يجز بيع المباحات قبل تملكها، مع كونها ليست غصباً. وذلك لعدم الشرط لا لوجود المانع. لأنه: لا بيع إلا في ملك.

إلا أننا لا نمانع ان تكون الغصبية مانعا إلى جنب كون الملكية شرطا. وهذا يختلف باختلاف السنة الأدلة إثباتا.

ثم انه يقع الكلام في الجزئية والشرطية (الأعم من المانعية) في ثلاثة مراحل: أولاً: في معناها ثبوتاً. ثانياً: في كيفية جعلها إثباتاً. ثالثاً: في إمكان دخلها في الماهية المسماة.

اما الكلام في معناها: فالكلام فيه تارة عقلي وأخرى عرفي، والعقلي تارة خارجي وأخرى واقعي. والخارجي تارة مادي وأخرى روحي.

وعلى العموم فما يتكون الشيء منه ومن غيره، فهو جزؤه. وهذا يكون في المركب لا في البسيط. لعدم صدق الجزء على البسيط، لأنه متكون من شيء واحد فقط. وإنما الجزء باعتبار تركيب المجموع منه، لا انه جزء بالنسبة إلى شيء آخر. ليصدق على البسيط.

وكل ذلك لا ينبغي ان يختلف فيه ما هو عقلي عما هو عرفي. غاية الأمر ان إدراك التجزئة تختلف. فبعضه دقي وبعضه مسامحي وبعضه تحليلي.

ثم أننا ينبغي ان ننظر إلى السبب الذي جعل الجزء جزءاً. وحيث ان الجزئية مساوقة للتركيب، فسبب الجزء هو سبب التركيب أي المركب.

والمركب في الشريعة على نحوين: لأننا اما ان ننظر إلى الكبرى واما ان ننظر إلى الامتثال. فالمركب - بالكسر - للكبرى هو الشارع، والمركب - بالكسر - للامتثال هو الفرد. والتركيب في الأول تشريعي اعتباري وفي الثاني تكويني.

وإنما يكون الثاني صحيحاً إذا كان مطابقاً للأول.

ومحل الشاهد: هو ان الشارع يمكن ان يركب بعنوان الجزء الواجب

وبعنوان الجزء المستحب. ومن هنا يمكن ان نتصور الجزء المستحب في الماهية المأمور بها. إذا نظرنا إليها بجامع المطلوبية الأعم من الوجوب والاستحباب.

ويمكن للشارع ان يركب في الوضعيات، وتكون النتيجة البطلان مع الإخلال به، وان كان الحكم التكليفي استحبابيا أو إباحة كأجزاء المعاملات والأجزاء اللزومية للعبادات المستحبة. فان الإخلال بها مبطل، لأنها من جنس الجعل الوضعي. فلا تتم الصلاة بدونها.

غير اننا ينبغي هنا ان نلتفت إلى ما قلناه من ان التركيب الوضعي أسبق رتبة من التكليف. وان كان في المرتبة المتأخرة عنه إثباتا أحيانا.

كما ينبغي ان نلتفت إلى ان عدم الجزء إنما يكون مبطلا بهذه الصفة. لان الماهية أو العلة تكون ناقصة لفقد جزئها، فلا تؤثر في المعلول. بخلاف فقد الشرط فانه يحتوي على انتساب الماهية بعد تمام ماهيتها إلى أمر خارجي عنها، وهو الشرط. فلا تكون ناقصة مع فقدته. ولا يمكن القول: بان عدم الجزء من قبيل المانع أو فقد الشرط لأنه خلف فرض جزئته.

كما ينبغي ان نلاحظ ان الترك لا يمكن ان يكون جزءا، لان جزئية العدم غير متصورة عقلا وعرفا. بل الترك إذا كان إلزاميا، كان نقيضه مانعا. ولا يسمى عدم المانع أو نقيض المانع، جزءا على أي حال.

وبهذا البيان نستطيع التمييز بين وجود الجزء ووجود الشرط. بالرغم من اشتراكهما في الدخل في التركيب وكونها تحت الأمر.

وذلك بأمرين:

الأمر الأول: التروك. وكلها شرائط، لا يكون فيها جزء. لان عدمها

بمنزلة عدم المانع .

الأمر الثاني : ان للماهية وجود عرفي أو ارتكازي متشعري . بحيث يعتبر الشيء منه ومن غيره أو ان الماهية مترتبة به . في حين يعتبر الشيء شيئا خارجا عن الماهية ، وان كان داخلا في المأمور به . فالأول هو الجزء والثاني هو الشرط .

وما قلناه من التركيب التشريعي ، لا يكون مسببا للجزئية إثباتا إلا بعد تحكيم الارتكاز في ذلك ، وإلا أصبحت كل الشرائط أجزاء .

والجزء الاعتباري للماهية الاعتبارية (لا الحقيقية) لا يتعين ان يكون من عالم واحد . بل يمكن ان يكون من عوالم متعددة ، ومن مقولات مختلفة ، كالحركة والذكر والنية . ولو اقتصرنا في الماهية على الأوليين كانت النية شرطا . ومن هنا قالوا : انها بالشرط أشبه .

واما الجزئية في عالم الامثال ، فهي تطبيق لكل حصة على حدة . فما كان في وجوده الكلي عند الجعل جزءا كان في وجوده الجزئي عند الامثال جزءا . وكذلك الشرط وعدم المانع .

وما لم يكن الشيء جزءا كليا مجعولا ، لم يكن جزءا تطبيقيا ، في نظر الشرع ، وان كان جزءا تكوينيا لانضمامه إلى غيره . هذا في طرف الزيادة ، سواء كانت مبطللة أم لا .

وفي طرف النقصان ، إذا ترك جزءا مجعولا . فعندئذ لا يكون جزءا تكوينيا ، في عالم الامثال ، وان كان جزءا من المأمور به . فلا يكون المأتي به مطابقا للمأمور به . فيبطل إذا كان الجزء إلزاميا . وينقص إذا كان استحبابيا .

ومن هنا يمكن ان نتصور الزيادة والنقصان، من الأجزاء اللزومية. لا ان كل زيادة ترجع إلى النقصان كما قيل. فان في ذلك خلطاً بين عالم الجعل وعالم الامثال.

والشرط يتفق مع الجزء في انه لا يكون عدماً أو عدمياً أو تركاً، كما شرحنا، ويختلف معه في صدق النقص عند عدمه. فمع صدقه فهو جزء وإلا فهو شرط. والمراد بالنقص: نقص الماهية، وهي لا تنقص بفقد الشرط. ومعه يكون تحديد حصول النقص فعلاً، متوقفاً على تحديد الماهية. فبأي طريق يكون ذلك:

ذلك يكون بأحد طريقين: إثباتي وثبوتي. اما الإثباتي فهو رأي من يعتمد عليه في الأمور. وهو العقل في الكليات والعرف في العرفيات. واما الثبوتي، فهو الواقع في الواقعيات والجعل في الجعليات.

والمتعين أصلاً، هو الوجه الثاني الثبوتي. وإذا أخذنا بالأول مستقلاً في ذاته، لم يمكن إلا ان يكون موصلاً و دالاً على الثاني.

ومن هنا يمكن التعرف على الفهم الشرعي عن طريق العرف، أو على الفهم العرفي عن طريق الارتكاز المتشعري أحياناً.

فان قلت: ان الأجزاء والشرائط، لم تبين في الأدلة بوضوح، فمثلاً: (لا تعاد) جمعت في الخمسة المذكورة فيها بين ما هو جزء وما هو شرط. وكذلك رواية: الصلاة ثلثها الطهور وثلثها الركوع وثلثها السجود. فمن أين يحصل لنا التمييز بينها.

قلنا:

أولاً: اننا نستفيد من هذه الأدلة ونحوها: ان الجزئية ليست بالأهمية، وإلا

كانت الخمسة كلها أجزاء ، وكانت البواقي كلها شرائط ، وهو غير محتمل .

ثانياً: ان الغرض من هذه الألسنة هو بيان الأهمية لا بيان الجزئية والشرطية .

ثالثاً: ان هذا يؤيد ما قلناه من الحاجة إلى ضم الفهم العرفي والمتشعري في فهم الجزء والشرط إلى الأدلة . وليست هذه الأدلة ثبوتية بل إثباتية . فما وافق الارتكاز على كونه دخيلاً في تكوين الماهية فهو جزء وإلا فهو شرط . وما كان عدماً كان وجوده مانعاً .

ولا فرق بين ما كان مانعاً وما كان قاطعاً من هذه الناحية . لأنه ان رجع إلى عدم الجزء أو عدم الشرط فلا كلام ، وإلا كان قاطعاً باصطلاح الفقهاء ، وان كان مانعاً باصطلاح المنطق .

ويمكن ان نعتبر القاطع هو المانع بعد الشروع ، والمانع اعم منه أو هو خصوص الحصة الأخرى . يعني المنع عن الشروع أصلاً .

ونفس الشيء ينطبق على المعاملات . فما كان عدمه نقصاً للماهية فهو جزء كالقبول ، وإلا فان كان بوجوده مؤثراً فهو شرط ، كالرضا ، وما كان بعدمه شرطاً فهو مانع ، كالغصب .

فان قلت : انه يوجد للمعاملة موانع متأخرة زماناً عنها كالفسخ .

قلنا :

أولاً: لا ضير في ذلك في الماهيات الاعتبارية ، بان تكون مقيدة جعلاً بعدم الفسخ المتأخر .

ثانياً: ان قلنا في الفسخ بالكشف لزم الإشكال. بعد التنزل عن الجواب الأول، وان قلنا بالنقل، كما هو الأصح، إذن يكون ناقلاً ثبوتاً للملكية من حينه، ولا ربط له بصحة المعاملة.

ثالثاً: ان وجود الفسخ، حتى على الكشف، يدل على صحة المعاملة، إذ لا مجال لفسخ المعاملة الباطلة. فليس الفسخ مأخوذاً عن اصل وجودها، كما يشعر به الإشكال.

فان قلت: فان الإجازة المتأخرة أيضاً قد تكون كاشفة وقد تكون ناقلة. قلنا: الإجازة عبارة عن إيجاد شرط الماهية للمعاملة، وهو رضا المالك. وقد ثبت تعبدًا، صحة تأخر هذا الشرط. وهي بهذا المعنى تكون كاشفة لا ناقلة لأنها تمثل جزء العلة للسبب الأصلي. وكذلك كل إجازة متأخرة، مثل إجازة المكروه أو العمه أو الخالة أو الولي، وغير ذلك.

ونفي الشيء الذي قلناه في العبادات موجود في المعاملات أيضاً. من حيث ان الجزئية تارة في الماهية الكلية المجعولة وأخرى في الماهية الجزئية أو المصداق. فلو نقصت الماهية بالمعنى الارتكازي في المصداق لم تصح جزماً. وكذا لو زال شرطها أو وجد مانعها.

غير ان الزيادة المفسدة للمعاملة غير متصورة شرعاً، لأنه لم يؤخذ التكرار مانعاً عن الصحة كما اخذ في العبادات. إلا في صورة التقييد.

كما ينطبق هنا ما قلناه هناك، من انه يمكن ان تكون أجزاء ماهية المعاملة وشروطها من عوالم مختلفة، كاللفظ والرضا والدفع أو التقابض في المجلس. وغيرها.

ولو قارنا أجزاء المعاملة وشرائطها في العرف والشرع، وجدنا ان الشرع

اخذ لزوما كل ما أخذه العرف، وزاد عليه .

إلا اننا لا نستطيع ان نقول: انه اعتبر شرائط العرف أجزاء في نظره، أو اعتبر أجزاءه شرائط . بل تركها كما هي . ما لم يدل دليل على الخلاف وهو غير متحقق .

كما اننا لا نستطيع القول: ان الشارع أضاف أجزاء وشرائط إلى المعاملة، بل أضاف شرائط فقط . مع الاحتفاظ بالماهية العرفية . بأجزائها في نظرهم . غير انه اعتبر الماهية المجردة باطلة غالبا، لأنها فاقدة للشرائط التي أضافها من قبله .

وبعد هذه الجولة نستطيع ان نلاحظ معنى الصحيح والأعم، في العبادات والمعاملات . فالصحيح هو الجامع للأجزاء والشرائط والفاقد للقواطع والموانع . والفاقد غيره . والأعم هو الشامل لهما مع انحفاظ الماهية .

والواضع تعييننا أو تعينا، اما ان يضع لأصل الماهية، فيختص الوضع بالأجزاء . أو يضع للأجزاء والشرائط . أو يضع للصحيح المؤثر، يعني الجامع للشرائط والفاقد للموانع، حسب قصده .

إلا ان هنا تقريبا للملازمة بين الوضع والأجزاء، يعني عدم دخل الشرائط والموانع في الوضع . لان الواضع إنما يضع للماهية . والأجزاء إنما هي أجزاء الماهية . مع خروج الأمور الأخرى عنها . والاقتران والتبادر إنما هو بين اللفظ وبين الماهية، دون ما هو أكثر من ذلك .

وهذا ينتج انعدام لحاظ الشرائط في المعنى الموضوع له . اما لأنها غير موجودة أساسا في التشريع أو لأنها غير ملحوظة في الوضع . وعلى الثاني يتعين الوضع للأعم، ولا يمكن الوضع للصحيح لا في العبادات ولا في

المعاملات، إلا فيما ليس له شرائط إطلاقاً، بحيث تكون الماهية بمجردھا كافية في ترتب الأثر، وهو نادر أو لا مثال له.

فان قلت: فان هذا ينطبق على قولنا في العبادات، لأننا قلنا بالوضع للأعم فيها، ولا ينطبق على قولنا في المعاملات، لأننا قلنا بالوضع للصحيح فيها عرفاً. فيدور الأمر بين ان لا تكون للمعاملة العرفية شرائط أصلاً. أو نفي الملازمة بين الوضع والأجزاء، كما قلنا هنا، باعتبار ان الواضع قد لاحظ الشرائط مضافاً إلى الأجزاء، بوضعه للصحيح، وإلا لم يكن وضعاً للصحيح.

وجواب ذلك من عدة وجوه:

أولاً: اننا على كلا التقديرين لم نرتكب محذوراً في المعاملات. اما على الأول، فمن الممكن القول: ان كل ما له دخل في التركيب العرفي الأصلي للمعاملة فهو جزء منها، وان اختلفت عوالمها.

واما على الثاني، فيمكن الإذعان بنفي الملازمة بين الوضع والماهية. وان ما ندركه بالتبادر قد لا يكون هو الماهية بل اكثر أو اقل. وإنما ندرك الماهية بدلائل أخرى، غير لغوية، كالعقل والارتكاز.

ثانياً: ان الملازمة المذكورة بين الوضع والماهية، ثابتة في العبادات خاصة بناء على الوضع للأعم. ويكون على الصحيح نفيها فيها.

ثالثاً: ان هذه الملازمة وان كانت ثابتة بشكل مطلق، إلا انها قابلة للتقييد في بعض الحصص.

رابعاً: ان المعاملات ليس لها شرائط، وان الماهية وحدها تكفي ان مصداقاً للصحيح، ولو أحياناً، أو في بعض الحصص.

ولكن لو تنزلنا عن كل ذلك، فلا بد من القول بالوضع للأعم في المعاملات. واما ما استدللنا به عرفاً من نفي وجود البيع مع عدم تأثيره. فلا بد من المصير إلى مجازيته.

وهنا ذكر المحقق الآخوند والأستاذ المحقق: ان الأمور هنا تنقسم إلى ثلاثة أقسام: أولاً: أجزاء دخيلة يقينا في المسمى. ثانياً: مقارنات مطلوبة نفسياً، ولكنها خارجة عن المسمى يقينا. ثالثاً: شرائط محتملة الدخول في المسمى. قال: ولكنك عرفت دخلهما معا في التسمية.

أقول: يظهر جوابه مما عرفناه من التلازم بين الوضع والماهية وهي الأجزاء. فاما ان يقول بعد هذا التلازم، إذن يتعذر فهم الماهية. واما ان يقول بدخول الشرائط في الماهية، وهو غير محتمل، كما ان نفي شرطيتها أيضا غير محتمل.

وقد يقول: ان هذا يصح بناء على الأعم. ولكن بعد وجود الدليل على الصحيح، فانه يكون هو الدليل على دخول الشرائط في المسمى.

قلنا: ان كان هذا الدليل شرعياً، فالشرع ليس من حقه التصرف في اللغة، ولا يحتمل ان يكون واضعاً، لأسماء العبادات. وان كان المراد الوضع اللغوي، فالحق انه مخصوص بالماهية ولا يعم الشرائط وان لزم عدم صحة القول بالصحيح. كما سبق.

مبحث الاشتراك

الاشتراك هو دلالة لفظ واحد على معنيين منفصلين، بدون جامع بينهما لا ماهوي ولا انتزاعي. بوضعين لغويين مستقلين. وهو ما يصطلح عليه بالمشترك اللفظي.

وقد ناقش قسم من القدماء فيه: فذهب بعضهم إلى وجوبه. وبعضهم إلى امتناعه، ومنهم من ذهب إلى عدم مناسبته مع القرآن الكريم. ومنهم من قال بإمكانه ووقوعه. فيقع الكلام في جهات:

الجهة الأولى في القول بالوجوب: وتقريبه: عدم تناهي المعاني مع تناهي الألفاظ، فيتعين وضع كل لفظ لأكثر من معنى.

وقد أجيب عن ذلك بعدة وجوه:

الوجه الأول: ما ذكره صاحب الكفاية رحمته، من أن ذلك يلزم الأوضاع اللامتناهية من الواضع المتناهي. لأن الوضع لا بد أن يصدر بقدر المعاني لا بقدر الألفاظ.

ويمكن أن يجاب ذلك بعدة أجوبة:

أولاً: أن هذا إنما يتم - لو تم - إذا قلنا بأن الواضع متناهي، كالواضع البشري. وأما إذا قلنا أن الله سبحانه هو الواضع فلا يلزم الإشكال، كما قربنا ذلك في مبحث الوضع.

ثانياً: انه لا يلزم منه ذلك، لان المعاني وان كانت لا متناهية، إلا انه لا يلزم استيعابها، وإنما المحتاج إليه في اللغة محدود مهما كان كثيراً. ولا ينبغي ان يزيد الوضع اللغوي على مقدار الحاجة.

ثالثاً: ان نسبة المتناهي إلى اللامتناهي هي نسبة الصفر إلى العدد الواحد الصحيح وإذا طرح المتناهي من اللامتناهي بقي لا متناهيًا. ويقال ذلك عادة في برهان التطبيق.

ومعه يلزم ان يوضع كل لفظ إلى معاني لا متناهية، ان لزم استيعاب المعاني كلها. لأنه ان طرح من اللامتناهي عدد متناهي بقي لامتناهيًا كما قلنا.

بعد الالتفات إلى انه يمكن القول: ان المعاني ليست لا متناهية فقط، بل هي لا متناهية في لا متناهي، لان كل فرد منها له نسبة إلى كل فرد منها، فيكون مجموع النسب ذلك.

ومعه فان وضع اللفظ لعدد لا متناهي من المعاني بقي هناك عدد لامتناهي أيضا. اللهم إلا ان يقال: بصدق هذه الملازمة الرياضية $\infty + \infty = \infty \times \infty$ (وهذا الرمز ينطق: لا متناهي). وهي معادلة واضحة البطلان أكيدا، فان جانب اليمين من علامة التساوي اقل من جانب اليسار. فيصدق الحال هكذا: $\infty + \infty > \infty \times \infty$.

رابعاً: ما ذكره السيد الأستاذ، من انه تصور وضعاً بنحو الوضع العام والموضوع له الخاص. بحيث يكون جامعاً بين أوضاع متعددة. فلا يلزم عدم تناهي الأوضاع.

وجوابه:

١ - ما قلناه من ان هذا الجامع لكل وضع يجب ان يكون لا متناهيًا في مصاديقه، لان نسبة المحدود إلى اللامحدود هي الصفر. فرجع الحال إلى عدم

إمكان إدراك الواضع المتناهي لها .

٢ - ان هذا الوضع دقي وإجمالي، بحيث لا يكون مفهوما لغة، لان هذا الجامع ليس بين المعاني والمفاهيم الموضوع لها، بل بين أوضاع متعددة تكون بدورها جامعا بين معاني متعددة. لفرض الاشتراك. وكل من المعاني جامع بين مصاديق متعددة.

وبالجملّة، فهذا غير اصطلاح الأصوليين في المعنى الحرفي، حين قالوا: ان الوضع قد يكون بنحو الوضع العام والموضوع له الخاص.

الوجه الثاني: بتفسير السيد الأستاذ: انه لو سلم كون الوضع لا متناهيًا، فان لازمه ان يكون الاستعمال لا متناهيًا، وهو مستحيل أيضا، لان المستعمل -بالكسر- متناهي. وإلا كانت الحصّة الزائدة من الوضع لغوا.

ويمكن ان يجاب ذلك بوجوه:

الأول: انه ليس في نفسه إشكالا على وجوب الاشتراك وتعيينه، وإنما هو فقط على استحالة الوضع اللامتناهي.

الثاني: ان المستعمل - بالكسر - متناهي، كما قيل في الإشكال. قد لا يكون صحيحًا، بل قد لا يكون متناهيًا. وكذلك الحاجات المتبادلة المحتملة الاحتياج. قد لا تكون متناهيّة فتندفع للغوية.

الثالث: ما ذكره السيد الأستاذ من ان الحاجات الفعلية وان كانت محدودة، إلا ان الحاجات المفروضة يمكن ان تكون لا متناهيّة.

ولكن يمكن الجواب على ذلك بأمرين:

الأول: ما ذكره من ان الحاجات عمليا محدودة، فيلزم الإشكال.

الثاني: عدم تصور لا تناهي الحاجات، لان الرقم العالي إنما ينتج من حساب الاحتمالات وضربها ببعضها البعض. ومعلوم ان ضرب المحدود لا ينتج إلا المحدود ولا ينتج ان الحاجيات لا متناهية.

الوجه الثالث: ما ذكره في الكفاية من ان المعاني وان لم تكن متناهية، إلا ان المراد الجزئيات. واما الكليات فهي متناهية. فلا يلزم الوضع اللامتناهي، لان الوضع لا بد ان يكون للكليات لا للجزئيات. أو يمكن ان يقتصر عليها الواضع عمدا درءا للإشكال.

ويمكن ان يجاب على ذلك بعدة وجوه:

أولاً: ما ذكره الأستاذ المحقق بان الكليات لا متناهية، لان الكليات العالية وان كانت قليلة إلا ان التفصيلية منها لا متناهية. ويكفي في ذلك عدم تناهي الأعداد، وكل واحدة منها هي حصة لا متناهية، وهذا صحيح.

ثانياً: ما ذكره السيد الأستاذ، من ان الكليات غير متناهية. لان الكليات بسائط ومركبات. والمركبات حقيقية واعتيادية كدار وسفينة. فيمكن تصور مركبات اعتيادية غير متناهية. إلا انه قال: ان الوجدان يحكم ان ما هو عملي منها إنما هو متناهي.

ثالثاً: ان نجيب بالعكس بان نقول: ان الجزئيات متناهية، وليست لا متناهية كما سبق. لان المراد الوضع لما هو فعلي لا الوضع لكل ما هو متصور. والفعلي متناهي. حتى اشكلوا بان الكلي كيف ينطبق على أفراد لا متناهية، مع ان عالم الأفراد هو عالم الخارج، وهو لا يحتمل العدد اللامتناهي.

الوجه الرابع: ما ذكره الأستاذ المحقق من ان الألفاظ لا متناهية. لان

الحروف وان كانت ثمانية وعشرين، إلا ان احتمالاتها ومركباتها تؤدي إلى عدد لا متناهي تقريبا من الكلمات. ومثلها أعداد العشرة فان تركيبها يوجب وصولها إلى عدد لا متناه.

و ما قيل أو يمكن ان يقال في جوابه عدة أمور:

أولاً: ان التوافق إذا كانت متناهية كانت النتيجة متناهية، مهما كانت ضخمة. وليس هناك ما يمكن التعبير عنه بما قاله: من انه لا متناهي تقريبا.

ثانياً: ان الكلمات المتصورة المتكونة من هذا العدد الضخم غير عرفية أصلا. مثل كلمة متكونة من عشرين حرفا أو ثلاثين حرفا. بل لعل كلا منهما تكون بعدد لا متناهي من الحروف، فلا يمكن استعمالها للمحدود.

ثالثاً: ما ذكره السيد الأستاذ: من ان المراد من المعاني ان كان كل ما يخطر في الذهن، فالكلمات معاني أيضا، فتبقى المعاني اكثر من الألفاظ.

وهذا واضح الفساد لان المراد من المعاني غيرها. ولا يمكن ان تكون الدوال ضمن المدلولات.

الوجه الخامس: ما ذكره في الكفاية من ان التقريب مبني على الحاجة إلى الوضع، بحيث لا يمكن تفهيم المعنى بدونه. إلا ان الأمر ليس كذلك. إذ يمكن التفهيم بالمجاز، وعلاقات المجاز كثيرة.

وجوابه: انه لو أراد التعميم في حدود الحاجات الملحوظة، فتقريبه صحيح. ولكن يوجد تقريب اسبق منه رتبة، وهو عدم الحاجة إلى المعاني اللامتناهية، كما سبق.

واما لو تنزلنا عن كل الوجوه السابقة، كما هو مقتضى القاعدة في وجوه المناقشات. فيمتنع الأمر تماما، لان المجاز يحتاج إلى أمرين على الأقل: علاقة وقرينة. فنحتاج من كل منهما إلى عدد لا متناهي.

وهذا يرد عليه:

١ - انه في نفسه ممتنع ولو عرفا.

٢ - ان القرائن لا بد وان تكون موضوعة لا مجازية، وإلا لاحتاجت إلى قرائن أخرى وتسلسلت. إذن، فلا بد ان تكون موضوعة فتعود الحاجة إلى الوضع اللامتناهي.

فان قلت: ان القرائن قد تكون حالية: قلنا: انها خلاف المفروض، وخاصة للتفهيم العام، فانها غالبا ما تكون خاصة بشخص أو نحوه. مضافا إلى ان القرائن الحالية، مهما كثرت فهي محدودة. فتبقى الحاجة إلى الوضع اللامتناهي.

فان قلت: فان بناء البعض على عدم حاجة المجاز إلى قرينة، كما عليه السيد الأستاذ.

قلنا:

١ - انه خلاف المشهور المنصور.

٢ - اننا إذا لم نحتج إلى قرينة احتجنا إلى علاقة، والعلاقة قد تكون لفظية وقد تكون خارجية تكوينية. والخارجية محدودة. فرجعنا إلى العلاقة اللفظية التي يتعين فيها الوضع الحقيقي، فيكون لا متناهي.

وعلى كل حال فدليل وجوب الاشتراك باطل.

الجهة الثانية: في استحالة الاشتراك في اللغة وامتناعه امتناعا غيريا بالعقل العملي. من حيث ان الحكمة في الوضع هو التفهيم والتفهم. والاشترك دائما منشأ للإجمال وهو خلف.

وقد عبر السيد الأستاذ عن المحذور بالامتناع الغيري وهو مشعر بالعقل النظري، لان العقل العملي ليس فيه امتناع بالغير. فيكون مشعرا بالعقل النظري. وهو خطأ.

وقال الأستاذ المحقق انه محال صدوره من الواضع الحكيم، لكونه لغوا محضا. وهو تقرب آخر غير الخلف.

وقد أجاب عنه الشيخ الآخوند قلوب بجوابين. واحسن من قربه هو السيد الأستاذ حيث ذكر عدة تقريبات مترتبة فنية، وذلك بان يقال:

التقريب الأول: ان اللفظ المشترك وان لم يوجب التفهيم التفصيلي إلا انه يوجب التفهيم الإجمالي. ولا دليل على ان الغرض من الوضع اكثر من ذلك، لانحصار المعنى بين أمرين مثلا.

بل ظاهر الكفاية، وظاهر السيد الأستاذ في مورد آخر، هو ان الغرض قد يتعلق بالإجمال أحيانا. وهذا قابل للمناقشة لان غرض الوضع واللغة هو التفهيم والتفهم.

التقريب الثاني: لو سلمنا ان كون الغرض هو التفهيم التفصيلي فان اللفظ المشترك يشارك فيه بنحو جزء العلة مع ضم القرينة. وهو يكفي في تحقيق الغرض العقلاني.

التقريب الثالث: ان اصل التقريب مبني على كون الواضع حكيما وهو مما

يمكن نفيه في التعيني وان سلمناه في التعيني .

التقريب الرابع: ان ادلّ شيء على إمكان الشيء وقوعه . والاشترك واقع في عدة موارد وعدة مجتمعات وعدة لغات . ومن الممكن القول بان المشتركات كلها من الوضع التعيني .

التقريب الخامس: اننا ينبغي ان نميز في تخلف الغرض المحال .

فان الأغراض على عدة تقسيمات: أولاً: غرض عليّ وغرض اقتضائي . ثانياً: غرض خارجي وغرض واقعي . ثالثاً: غرض يستلزم خلفه ظلماً وغرض بخلافه . رابعاً: غرض ليس له مزاحم وغرض له مزاحم . والثاني من كل هذه التقسيمات ليس تخلفه محالاً عقلاً من الناحية العملية .

فان قلت: انه من الأول منها . قلنا: هذا أول الكلام ومصادرة على الموضوع . هذا إذا كان المحذور هو خلف غرض التفهيم .

واما محذور اللغوية، فليس المراد منها: ان كلامه غير مفهوم، بل غير منتج للتفهم، فرجع الأمر إلى العلة الاقتضائية، غير الممتنعة التخلف .

واما ما كان ممتنعاً بالغير، كما قال السيد الأستاذ، فهو تسامح بلا إشكال . مرجعه إلى قصور استحالة العقل العملي عن استحالة العقل النظري . كما يقصر الممتنع بالغير عن الممتنع بالذات .

إلا ان هذا ليس بصحيح فان استحالة العقل العملي عند العدلية لا تقصر عن الاستحالة الأخرى . وإلا لبطلت استدالات النبوة العامة والإمامة والمعاد، المعتمدة كلها على قاعدة اللطف التي هي من أحكام العقل العملي . وهي من أوضح أشكال العقل العملي العليّ الخالي عن المعارض .

وهناك وجه آخر لاستحالة الاشتراك بناء على مبنى (التعهد) الذي التزمه الأستاذ المحقق في الوضع .

وله صيغتان محتملتان :

الأولى: ان المتكلم متى ما أتى باللفظ الفلاني فانه يقصد تفهيم المعنى الفلاني .

الثانية: بالعكس، يعني انه متى ما أراد المعنى الفلاني أتى باللفظ الفلاني .

فالتعهد قضية شرطية بإحدى القضيتين المتعاكستين .

وكلام الأستاذ المحقق على الصيغة الأولى . ولكن لو حصل التعهد الثاني للمشترك، فلازمه انه متى ما أتى باللفظ فانه يقصد كلا المعنيين . وهذا باطل وغير مقصود جزما . ويوجد تهاافت بين التعهدين في هذا المجال . ولذا التزم الأستاذ المحقق بان التعهد الثاني لا يكون إلا بعد التنزل عن التعهد الأول وإلغائه . ولا يمكن اجتماعهما إلا بوحدة الوضع بنحو الوضع العام والموضوع له الخاص .

وهذا لا يتج الاشتراك اللفظي المتنازع عليه، بل يسمى بالاشترك المعنوي، حيث لا يكون إلا مجموعة مصاديق لماهية واحدة هي الموضوع لها .

واما بناء على ان يكون التعهد هو الصيغة الثانية، ففي صورة الاشتراك تكون الشرطيتان شرطاهما مختلف وليسا متحدين كالسابق . لان القضيتين عندئذ ترجعان إلى شرط واحد . وهو انه متى قصد الحيوان المفترس قال سبع وقال أسد فلا بد ان يقولهما معا . وهو باطل .

فيحصل التدافع بين الجزائين، لأنه ليس بناء الواضع المتعهد على الإتيان بكلا اللفظين دائما .

وأجاب عنه السيد الأستاذ: بان هذا التدافع ليس تدافعا ذاتيا، بل اطلاقا، والتعهد الثاني يزاحم مع إطلاق التعهد الأول . فان الثاني يمكن ان يجتمع مع الأول مقيدا، بان يقال في المشترك: انه متى ما أتيت بلفظ مولى أريد العبد إذا

لم اكن أردت السيد وإذا لم أقم قرينة على عدمه .

وفي الترادف يقال : اني متى ما قصدت الحيوان المفترس أقول أسد، إذا لم اقل سبع، فينتج تعهدان مشروط أحدهما بعدم الآخر.

والجواب الرئيسي على هذا التقريب: هو الطعن في المبنى، وهو ان الصحيح في الوضع ليس هو التعهد بل هو الاقتران الكامل بين اللفظ والمعنى أو التسبب إلى ذلك. وهذا الاقتران كما يكون بين لفظ واحد ومعنى واحد، يكون بين لفظ واحد وعدة معاني، الذي هو المشترك. أو بين معنى واحد وعدة ألفاظ الذي هو المترادف.

فان قيل : انه يلزم في المشترك اننا إذا أتينا باللفظ فسوف نفهم منه كل المعاني دفعة واحدة لفرض تساوي الاقتران في الجميع . فان فهمنا البعض، كان من الترجيح بلا مرجح . وان فهمنا الكل كان هذا على خلاف الوجدان بالنسبة إلى الكثيرين، إلا مع الالتفات التفصيلي إلى المعاني . وهذا يعني استحالة الاشتراك إثباتا .

وجوابه : اما يحدث أحد أمور ثلاثة منحصرة : اما الجهل بالاشتراك أو نسيانه ونحو ذلك . فيلتفت إلى خصوص ما يعلم . لان العلم بالوضع أو الالتفات إليه شرط التبادر . فيرتفع الإشكال .

واما ان يحصل التبادر للمعاني إجمالاً . يعني الالتفات إلى كون هذا اللفظ مشتركاً بين عدة معاني لا حاجة إلى استقصائها . واما ان يحصل التبادر تفصيلاً .

فان قلت : ان التبادر إجمالاً مناف للوضع . قلنا : كلا . وإنما يعني إهمال الالتفات التفصيلي إلى الاقتران بالمعنى أو بأي واحد من المعاني . مع العلم ان الشعور بالاقتران لا بد له من التفات تفصيلي .

في استعمال المشترك في أكثر من معنى

يعني في كلا معنييه الحقيقيين، أو استعمال اللفظ في معنى حقيقي ومعنى مجازي. ويقع الكلام في جهتين: الأولى في إمكانه. والأخرى: في وقوعه. من حيث اننا حتى لو ناقشنا في استحالته، فانه مخالف للظهور العرفي.

الجهة الأولى: في إمكانه واستحالته.

ومفروض الكلام هو وجود استعمالين مستقلين في معنيين مستقلين. وإلا فاستعمال اللفظ في مجموع المعنيين أو في أحدهما لا على التعيين أو في أحدهما على التعيين، ليس داخلا في محل الكلام، ولم يقل أحد باستحالته. وان كان مجازا.

وقد يستدل على الاستحالة بوجوه:

الوجه الأول: ما نسب إلى المحقق النائيني قده من انه لا بد في الاستعمال من لحاظ المعنى استقلالاً، وكأنه القاء للمعنى إلى المخاطب. كما لو لم يستعمل إلا فيه. ومن الواضح ان النفس لبساطتها لا تستطيع ان تجمع بين اللحاظين المستقلين في آن واحد. والمستلزم للمحال محال.

وجوابه: الطعن بما ذكر من ان النفس لبساطتها لا تستطيع ان تجمع بين لحاظين مستقلين في آن واحد. بل هي تستطيع ذلك. ويمكن النقض على ذلك بعدة أمور:

منها: الإحساس بالطعم والرائحة معا، ومنها: إدراك المركبات. ومنها:

إدراك القضايا التصديقية بما فيها من نسب وأطرافها. ومنها: إيجاد حركتين للجسم في نفس الوقت. ومنها: إيجاد حركة وفكرة.

أقول: وهذا له عدة انقسامات: الأول: ما له سبب خارجي كالحواس، وما ليس له سبب. والثاني: ما كان متعددًا في الزمان وما كان متحدًا فيه. الثالث: ما كان متعددًا في الرتبة وما كان متحدًا فيها.

فقد يقال: إن القدر المتيقن من الاستحالة، هو المتحد من جميع هذه الجهات. والأمر في المقام كذلك.

ومعه لا بد أن نصير إلى جواب آخر، وهو الذي ذكره السيد الأستاذ: من أن النفس ليست بسيطة بهذا المعنى، بل لها جهات عديدة تدرك بكل منها فكرة معينة.

أقول: أما البسيطة الأصلية للنفس، فهي وإن كانت مسلمة، إلا أنها عين الكثرة. ولكن كثرتها بمعنى زيادة قواها. فقد يقال: إن الذهن قوة واحدة، والاستعمال لا يكون إلا عن طريق الذهن، فلا يمكن أن يكون فيه إلا لحاظ واحد. جوابه: إن ما قيل في النفس يأتي في الذهن أيضًا، من أنه يتحلل إلى قوى متعددة.

الوجه الثاني: لاستحالة قصد المعنى المتعدد من المشترك: نسب إلى المحقق الأصفهاني وبينه السيد الأستاذ.

وقال: إنه يتوقف على مقدمتين:

المقدمة الأولى: إن الاستعمال اللغوي وجود الماهيتين: ماهية اللفظ بالوجود الحقيقي، وماهية المعنى بالوجود التنزيلي.

المقدمة الثانية: ان الوجود والإيجاد بمعنى واحد. فتعدد الإيجاد يساوق تعدد الوجود، ووحدته يساوق وحدته.

ومعه، فاستعمال لفظ في معنيين معناه انه إيجابين تنزيلين. فنحتاج إلى لفظين لان تعدد الوجود يستدعي تعدد الإيجاد، كما عرفنا في المقدمة الثانية. مع انه لا يوجد في الحقيقة إلا لفظ واحد. فيكون الاستعمال مستحيلا.

وهذا له عدة تقريرات:

التقريب الأول: قائم على ان اللفظ علة والمعنى معلولها. فهناك إيجاد في العلة ووجود في المعلول، ومع تعدد المعلول لا بد من تعدد العلة، وبدونه يستحيل.

التقريب الثاني: ما في كلمات السيد الأستاذ، فانه يجعل الأمر اكثر من ذلك، ويقول: الوجود اللفظي وجود عيني للفظ ووجود تنزيلي للمعنى. فهذا عين هذا بحسب الوجود الخارجي، فيستحيل مع وحدة أحدهما تعدد الآخر.

التقريب الثالث: ان يقال: ان اللفظ يفنى في المعنى لدى الاستعمال، ولا يمكن ان يفنى الشيء الواحد في أمرين فنائين استقلالين في نفس الوقت.

وأجاب السيد الأستاذ على التقريب الأول لهذا الوجه: انه بعد تسليم المقدمتين فهنا تنزيلان، في المعنيين، وكل تنزيل ينسب إلى المنزل مسامحة. فالإيجادان التنزيليان يعني إيجاب التنزيلين. فهنا تنزيلان متعددان. ولا بأس ان ينزل اللفظ تنزيلين متعددين منزلة معنيين.

أقول: وهذا وحده غير كافي، لان التنزيل معناه لحاظ المنزل كأنه المنزل عليه، كالحاظ الطواف كأنه صلاة. ولحاظ اللفظ كأنه المعنى. فهنا في أحد

التزليلين يزول اللفظ، فلا يبقى مجال للتزليل الآخر.

إلا ان الجواب الرئيسي هو انه مبني على ان الاستعمال هو تنزيل اللفظ منزلة المعنى. وهو غير صحيح. بل هو تسبيب إلى تذكر المعنى للسامع.

فان قلت: فان استعماله في معنيين يعني وجود علة واحدة لمعلولين، وهو مستحيل. قلنا: كلا. بل هو جزء العلة أو هو المعد. واما العلة التامة فهي متكونة من أجزاء كثيرة بما فيها الوضع الأصلي والاقتران والذاكرة وغير ذلك. ومعه، فلا بأس ان يكون المعلول متعددا.

ومنه يعرف الجواب على كلا التقريبيين الأخيرين. لان الاستعمال ليس تنزيلا ولا فناء. وإنما هو مجرد الإعداد لتذكر المعنى فقط. نعم، لو سلمنا بالتنزيل والفناء، لكان هذا برهانا.

ولا يمكن ان يكون تنزيلا لمنزل واحد في نفس الوقت ونفس الرتبة. كما هو لازم كلام السيد الأستاذ.

الوجه الثالث: في استحالة استعمال اللفظ المشترك في اكثر من معنى. ما ذكره صاحب الكفاية. وهو ان كان بحسب الصورة برهانا واحدا، غير انه متعدد لتعدد الكبريات التي تنطبق عليه. إلى حد قد يصل إلى ثلاث تقريبات تستفاد من عبارة الكفاية نفسها. ولا يمكن ان يكون تقريبا واحدا. لان ما يمكن ان ينطبق على أحدهما لا يمكن ان ينطبق على الآخر.

التقريب الأول: وهو الأشهر فهما: ان استعمال اللفظ في المعنى ليس مجرد كونه علامة له، بل جعله وجها وعنوانا له. ولا يمكن ان يكون شيء واحد وجها لأمرين في نفس الوقت لان لحاظ العنوانية لحاظ آلي، واللحاظ الآلي يستحيل تعدده.

التقريب الثاني: ان استعمال اللفظ إفناء للفظ في المعنى والإفناء يحتاج إلى لحاظ ثاني، ويستحيل توجه لحاظين إلى شيء واحد، في نفس الوقت.

ومن هنا نعرف تعدد التقريب. فما في الكفاية نفسها من فناء العنوان في المعنون، ليس بصحيح لإنكار الكبرى، فان كونه عنوانا يتنافي كونه فانيا. لأنه في حال الفناء غير موجود ليكون عنوانا.

كما ان كبرى تعدد العنوان في رتبة واحدة، غير تعدد الفناء أو الإفناء. إذ قد يقال باستحالته في الثاني دون الأول، لبقائه موجودا.

ولكن يمكن اشتراكهما بتقريبين:

الأول: ان النفس لبساطتها لا تتحمل لحاظين على ملحوظ واحد. وقد نوقش، ولا حاجة للتكرار.

الثاني: انهما معا يستدعيان لحاظا استقلاليا في المرتبة السابقة، وتعدد اللحاظ يستدعي تعدد الملحوظ. كما ان وحدة الملحوظ يستدعي وحدة اللحاظ. إذن لا يمكن ان يكون في رتبة واحدة لأنه يستلزم وحدة الملحوظ وتعدد اللحاظ.

التقريب الثالث: - المستفاد من عبارة الكفاية -:

ان الاستعمال إلغاء للمعنى بنفسه إلى حد يكون محسوسا للسامع. ومنه يسري إليه قبحه وحسنه. كما لا يخفى.

وهذا هو المعنى الرئيسي لمن قال بالدلالة الذاتية للألفاظ، إلا ان هذا الوجه يحتاج إلى كبرى منطبقة عليه. وهي: تسبيب اللفظ لوجود المعنى كأنه الملقى بنفسه، يستدعي وحدة السبب وحدة المسبب. فلو كان أحدهما متعددا

لزم ان يكون الآخر متعددا. فيكون الاستعمال في محل الكلام مستحيلا، لأنه يقتضي معلولا بلا علة.

وعلى أي حال، فقد أجاب عنه المحقق الأستاذ: ان الخلاف في المسألة مبنائي. وذلك: ان الوضع هو الإفناء أو انه وجود تنزيلي للمعنى، وقد سبق بطلانه. والصحيح هو التعهد - عنده - فلا يأتي الإشكال.

وأشكل السيد الأستاذ على هذا الجواب: ان مراد الآخوند ليس هو تحديد الوضع، بل تحديد الاستعمال، ومعنى الاستعمال الذي هو الإفناء معقول على كل مباني الوضع.

أقول: فالإشكال الرئيسي على هذا الوجه بكل تقريباته، إنما هو في معنى الاستعمال، وقد قلنا انه ليس هو الإفناء ولا التنزيل ولا العلية، وإنما هو التسبب الناقص، كما سبق، فلا يلزم الإشكال.

يبقى الكلام بعد اتضاح عدم صحة الاستحالة في أمرين: أحدهما: في استظهار المعنيين معا من لفظ مشترك واحد. وثانيهما: في إمكان استعماله في القرآن الكريم.

اما الكلام في الأمر الأول. فانه بعد ان ثبت انه لا يتم شيء من الأدلة السابقة على الاستحالة، في استعمال اللفظ المشترك في اكثر من معنى، يقع الكلام في الدليل الاثباتي.

إذ قد يدعى انه خلاف شرط الواضع، وان كان في نفسه ممكنا عقلا. وذلك: بأخذ قيد الوحدة في مقام الوضع بأحد تقييين:

التقريب الأول: ان قيد الوحدة مأخوذ في المعنى الموضوع له.

وقد يجاب على ذلك: بقياسه على المعنى المأمور به. فكما يستحيل ان يؤخذ ما هو متأخر رتبة عن الأمر في المأمور به. كذلك في باب الاستعمال، باعتبار كون الاستعمال متأخرا عن الوضع. وقيد الوحدة إنما هي للاستعمال فيستحيل أخذه في الوضع.

إلا ان هذا لا يتم لوجوه:

الوجه الأول: الطعن في الكبرى. فانه لم يتم في المقيس عليه، فكيف يتم في المقيس. لأنها حصص كلية قابلة للتقييد بالقييد المتأخر ذاتا. وليس من قبيل العلل التكوينية.

وما قاله السيد الأستاذ من ان المأخوذ هو الواقع لا اللحاظ. لا معنى له لاستحالة ان يكون القيد المأخوذ في العنوان هو الواقع بما هو عليه. بل يتعين ان يكون القيد عنوانيا. ويكون الواقع مصدقا له. وإلا لورد الإشكال في قصد الأمر أيضا. مع انه لا يقول به.

الوجه الثاني: الطعن في الصغرى، فان القياس مع الفارق بين الموردين. لان الأمر يحتوي على بعث وتحريك نحو المأمور به. وهو إنما يكون نحو ما هو متقدم رتبة على التحريك لا ما هو متأخر.

واما جعل الخالي عن التحريك، فهو ليس علة لشيء ليكون اخذ المرتبة فيه محالا.

فان قلت: ان الوضع أيضا فيه تحريك نحو الاستعمال. قلنا: كلا. بل هو مجرد إخبار بالربط بين اللفظ والمعنى.

ويمكن النقض عليه بالمحرم فانه خال من التحريك، لأنه يستدعي الترك،

والترك لا تحريك فيه . فان كان المحرم مقيدا بأمر متأخر لم يكن فيه محذور . ويمكن التقريب لمثاله : النهي عن الكذب الاستقبالي . حيث يكون المجمعول مقيدا بما هو متأخر زمانا ورتبة .

وقد أجاب السيد الأستاذ على اصل التقريب، بتقريب منا :

ان اخذ قيد الوحدة في المعنى الموضوع له . اما ان يكون بشكل ناف للزيادة أو بشكل ناف للقلّة . والأول بمعنى ان لا يكون الاستعمال بمعنيين اثنين والثاني ان يكون لا يكون الاستعمال بجزء المعنى، بل يستعمل استقلالا، لا استعمالا ضمنيا .

وذكر : ان كلا الشرطين متوفرين في موارد استعمال اللفظ في اكثر من معنى . فلا يتم اصل التقريب : اما الأول فلم يذكر له وجهها وإنما حوّله على الوضوح . واما الثاني : فتقريبه : انه إنما يكون الاستعمال ضمنيا إذا لوحظ المعنيان على نحو المجموع، بحيث يكون كل واحد ضمنه . مع ان ذلك خلف المفروض . فان المفروض استعمال كل لفظ استقلالا .

والجواب عن الأول : انه غير متوفر، لان المفروض انهما معنيان اثنان لا واحد .

فان قلت : ان المفروض انهما استعمالان وليس استعمالا واحدا . وفي كل منهما معنى واحد . قلنا : نعم، إلا ان اللفظ واحد، فيؤدي في طول الاستعمال، إلى المعنيين، فيكون خلف الشرط المفروض .

وبتعبير آخر : ان قيد الوحدة اما هو شرط للاستعمال أو شرط للفظ . اما كونه شرطا للاستعمال فهو متحقق، لان المفروض ان لكل استعمال معنى واحد .

واما كونه شرطا للفظ فهو غير متحقق لفرض التعدد وان تعدد الاستعمال .
 واما تعيين رجوعه إلى أحدهما فهو يختلف باختلاف المدعى في الوجه الذي
 نناقشه . وما ينبغي ان يكون عليه هو ان موضوع قيد الوحدة هو المركب من
 اللفظ واستعماله ، يعني وضع اللفظ ليستعمل في المعنى وحده .

ويجاب : بان الشرط متوفر ، لان موضوع المنع غير متحقق ، بعد استقلالية
 كلا الاستعمالين على الفرض . وإنما يتم هذا الوجه إذا كان الشرط على اللفظ
 وعلى الاستعمال ، كل باستقلاله .

واما الجواب عن الثاني :

فأولاً: اننا إذا استعملناه في المجموع فهو خلف المفروض أصلاً ، لأنه
 يكون من الاستعمال في المعنى الواحد لا الاثنين . فالضمنية المتعددة ليست
 من هذه الجهة . وان كانت هي غير متوفرة كما قال .

وثانياً: ان قيد الوحدة لا يقتضيه ، بل يراد به نفي الزائد فقط . وإنما هذا
 الكلام مجرد تطويل للطريق .

إلا ان الإشكال هو كون هذا الشرط ليس عرفياً ولا لغوياً ، بل هو دقي .
 نعم هو موافق للمعتاد من الاستعمال بالمعنى الواحد . إلا ان المراد ذات
 الواحد ، لا بقيد الوحدة . وهذا هو الصحيح .

الوجه الثاني : لأخذ قيد الوحدة : انه دخيل في غرض الواضع يعني ان
 اللفظ وضع ليستعمل وحده . ومن دون ان يكون القيد قيماً في المعنى
 الموضوع له .

وهذا لا يرد عليه إشكال التأخر الرتبي ، وإنما جعل لأجل التخلص

والتهرب منه. كما لا يرد عليه الإشكال الآخر، لأنه كان تشقيقا في المعنى الموضوع له. والمفروض هنا انه ليس قيدا له.

وأجاب السيد الأستاذ عليه: ان ضيق غرض الواضع لا يوجب ضيق نفس العلة الوضعية، حتى لو سلم ذلك في باب الأوامر، وان ضيق غرض المولى في باب العبادة يوجب ضيقا في متعلق الأمر وعدم الإطلاق فيه. قال: لما أوضحناه من ان الوضع أمر واقعي علي وليس مجعولا مولويا. ولا دخل للغرض فيه.

وجواب ذلك: انه هل يريد بواقعية الوضع، واقعيته في الرتبة السابقة على عمل الواضع أم في الرتبة اللاحقة له. اما الأول فمسلم عدم دخل الغرض فيه، إلا انه غير محتمل (يعني تقدمه الرتبي) لوضوح انه لولا تكلم الواضع لم يكن الوضع واقعيًا. إذن، فهو متأخر رتبة عنه، بمعنى انه معلول له.

وعندئذ نقول: انهم قسموا العلة إلى أربعة أقسام، منها: العلة الغائية، ولا تتم العلة إلا بها، أو قل إلا باجتماع الأربعة التي هي منها. وغرض الواضع منها. ومن خلاف الحكمة ان يضع الواضع على خلاف غرضه. وهو يستطيع ان يقيد وضعه طبقا لغرضه. ومخالفة الحكمة محال.

فان قلت: ان التصرف ان كان أضيق من الغرض كان خلفا، دون ما إذا كان أوسع، لان الأوسع يحقق الغرض ولو ضمنا، أو في بعض حصصه، وفي المقام الوضع أوسع من الغرض، فلا يكون فيه بأس.

قلنا: ان هذا لا يتم لأكثر من وجه:

أولاً: لان التصرف الأوسع مخالفا للحكمة مع الالتفات إلى السعة، كما هو المفروض في الحكيم. أو قل: يلزم لغوية الوضع في الحصص الزائدة المخالفة للغرض.

ثانياً: ان الحكمة قد تقتضي عدم الزيادة والنقيصة معا. والمفروض في المدعى الأصلي ذلك. بحيث تكون الزيادة مخلة بالغرض ويكون الوضع بشرط لا منها. فيكون خلافها خارجا عن الوضع، فيكون مجازا. فما قاله من ان ضيق غرض الواضع لا يؤثر على الوضع، غير تام.

إلا ان الإشكال أساسا في إثبات دخوله في الغرض عرفا ولغة. فان القائل به يحتاج إلى إثبات ومجرد إمكانه أو احتمالاه لا يكفي لإثباته.

إذن، لا دليل على الاستحالة لا ثبوتا ولا إثباتا، إلا انه خلاف الظهور العرفي بلا إشكال.

قال السيد الأستاذ: ولذا لا تجري أصالة الحقيقة لإثبات الاستعمال بكلا المعنيين. فان مقتضى ظهور حال المتكلم هو التطابق بين اللفظ والمعنى، وعلاقة واحد بواحد، يعني لفظ واحد بمعنى واحد.

أقول: اما قضية أصالة الحقيقة، فانها إنما تجري مع الشك في المراد، لإثبات ان المراد هو المعنى الحقيقي. وهذا إنما يكون بمقدار ما هو مراد المتكلم. فإذا أحرز إرادة الواحد جرت أصالة الحقيقة فيه. وان أحرز إرادة المتعدد جرت فيه. إلا انه لما كان خلاف الظهور العرفي خرج عن كونه مرادا. وأصالة الحقيقة لا تجري فيما ليس مرادا. إلا ان هذا كما يمكن ان يكون لذلك، يمكن ان يكون للعادة على المعنى الواحد والغفلة عن الزيادة.

واما قضية التطابق، فهو تكرار للعادة وليس زائدا عليها. لأنه ان أريد التطابق من الطرفين، فهو غير محتمل، لوجود لفظين يدلان على معنى واحد، كالمركبات المزجية والعديدية غيرها. ان أريد به التطابق في طرف المعنى فقط، فليس هو إلا تلك العادة، وإلا كان مصادرة على الموضوع.

وهنا يكون الاستعمال على خلاف الظاهر، على كل المسالك في حقيقة الوضع إذا أخذنا القرينة العامة أو العادة الجارية في الوحدة في وحدة المعنى في الاستعمال. واما بدونها فلا. لان معنى تركها وغيض النظر عنها، هو الإمكان عرفا للاستعمال في معاني متعددة. والمفروض انها كلها معانٍ حقيقة وموضوعة. إذن، فعلى كل المسالك يجب ان تكون كلها مقصودة. واما قصد بعضها دون البعض، فهو ترجيح بلا مرجح.

فان قلت: ان القصد أمر اختياري، وكبرى الترجيح بلا مرجح لا تأتي فيه. فانها خاصة بالعلل القهرية.

قلنا: نعم، لكن هذا في طرف المتكلم، واما في طرف السامع فلا. والمفروض، إمكان الاستعمال في الجميع، وجريان أصالة الحقيقة فيها جميعا. فلا يحتاج إلى قرينة.

فما قاله الأستاذ المحقق: من كون اللفظ عندئذ مجملا غير تام. إذ يتعين قصد الجميع بدون تلك العادة، ويتعين الواحد معها. نعم. يكون تعيين ذلك الواحد، محتاجا إلى قرينة مع تساقط اصالات الحقيقة، بعد تنافيتها بأصالة الوحدة.

وكذلك قال الأستاذ المحقق: انه على مسلكه في التعهد يتعين المسلك الواحد. فانه ان أراد القرينة العامة فنعم. إلا ان ظاهر سياق كلامه غير ذلك. بل يتعين الجميع لصدق الشرط معها جميعا للتعهد المفروض. وكذلك على مسلكنا لصدق الاقتران التام مع الجميع.

غير انه يفرق مسلكنا عن مسلكه بان مسلكه ألي يتعين فيه الجميع قهرا. كما إذا طلعت الشمس، فانه يحصل النهار والحرارة معا. اما مسلكنا

فارتكازي. ومن الواضح ان قرينة الوحدة إرتكازية أيضا. ومن هنا نجد وجدانا انه لا يخطر في الذهن من الألفاظ المشتركة إلا معنى واحد. يتعين بالصدفة، بالرغم من اقترانه التام بالجميع.

ثم ان الأستاذ المحقق أثار فرعا في هذا المجال: وهو اننا إذا علمنا إرادة الأكثر، ودار الأمر بين إرادتها بنحو العموم المجموعي أو العموم الإستغراقي. فليل بتقديم الثاني، تقديما للحقيقة على المجاز.

أقول: وهذا واضح، لان اللفظ لم يوضع للمجموع فيكون مجازا فيه. وإنما وضع لكل واحد على حدة فيكون حقيقة فيها.

وقد استشكل عليه الأستاذ المحقق: بأنه وان كان استعمالا حقيقيا في الاستغراق، إلا انه خلاف الظهور العرفي. وأصالة الحقيقة غير جارية هنا كما لا يخفى.

أقول: كلا الأمرين لا يتم: اما كونه خلاف الظهور، فلأننا علمنا - على المفروض - مخالفة المتكلم لهذا الظهور بعد ان علمنا باستعماله المتعدد. ففي طول هذا العلم ينعد ظهور في المعاني الحقيقة التي استعمل فيها.

واما أصالة الحقيقة، فمقتضيها موجود، وهو اصل وجود القاعدة، وكونها تجري بمقدار المقصود كما عرفنا. والمفروض ان المقصود متعدد. وكذلك فان المانع عنها مفقود. لان المانع ليس إلا التعارض، وهو إنما يحصل مع العلم بالواحد، أو العلم بإرادة البعض دون البعض. واما لو أريد الجميع بنحو الاستغراق، كما هو المفروض فلا تعارض. نعم، لو أراد البعض المتعدد، تعارضت أصالة الحقيقة، واحتاج الأمر إلى قرينة.

بقيت عدة أمور يحسن التعرض إليها :

الأمر الأول: انه كما ان العادة العرفية جارية على فهم معنى واحد من لفظ واحد، في المعنيين الحقيقيين، كذلك الحال في موارد: الحقيقة والمجاز والمجازين. فانها عادة سارية المفعول فيه بلا إشكال.

وليس ذلك محالاً كما أسلفنا. بل في هذا المورد أولى بالإمكان، لأنه قيل هناك: ان قيد الوحدة اخذ في الوضع أو ان غرض الواضع هو كذا. ولا يوجد في المجاز وضع أصلاً. كما يمكن ان يكون غرض الواضع بشرط لا عن ضم معنى حقيقي ثاني لا معنى مجازي إلى المعنى الحقيقي.

فهذا الوجه الاثباتي للاستحالة لا يأتي. وان أتت بعض الوجوه العقلية السابقة مع جوابها بنفسه.

الأمر الثاني: انهم قالوا - كما في الكفاية - : ان استعمال اللفظ المشترك في اكثر من معنى يلزم منه المجازية لأخذ قيد الوحدة في المعنى. فإذا استعمل في اكثر من معنى، كان من تجريده عن شرطه، فيكون مجازاً من باب استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء.

إلا انه يمكن الجواب عن ذلك بعدة أمور:

أولاً: لما قاله صاحب الكفاية وقلناه أيضاً من إنكار وجود قيد الوحدة للمعنى الموضوع له. فهو وان كان ممكناً، إلا انه مما لا دليل عليه. بل الموضوع له ذات المعنى بلا زيادة.

ثانياً: ان هذا لا يتم على المسلك الثاني في قيد الوحدة، وهو غرض الواضع. لان مخالفة الغرض بعد إطلاق المعنى لا يكون مجازاً.

ثالثاً: ما أجاب به صاحب الكفاية رحمته، من انه على تقدير اخذ قيد الوحدة في المعنى الموضوع له، يكون الاستعمال غير ممكن. ومراده انه يكون غلطا للتباين بين المعنى الحقيقي والمجازي. بنحو تباين ما يكون بشرط شيء وما يكون بشرط لا.

وهذا غريب منه رحمته:

أولاً: لان المعنى الحقيقي وان كان على التقدير بشرط شيء يعني بقيد الوحدة، إلا ان ذات المعنى لا يكون بشرط لا عن قيد الوحدة. بل الملحوظ ذات الماهية خالية عن أي شرط، فتبقى العلاقة المجازية محفوظة.

ثانياً: ان هذا التباين لا يبرر الغلط، بل يصح المجاز بأدنى علاقة عرفية. ومن الواضح ان ذات الماهية محفوظة فيهما - يعني البشروط شيء والبشروط لا - . وهذا يكفي في العلاقة المجازية. والتبرير العقلي لا يكفي في الغلط اللغوي.

رابعاً: - في تسلسل الأجوبة السابقة - : ان قيد الوحدة المأخوذ في المعنى الموضوع له، هل هو قيد لحاظي أو قيد واقعي.

اما الواقعي فقد سبق انه لا يمكن أخذه، إلا بتحويله إلى قيد لحاظي. واما القيد اللحاظي فيمكن أخذه في معنيين بدون تنافي. ولا يكون من الاستعمال في جزء المعنى بل كله. وإنما يكون الاستعمال في جزء المعنى إذا كان القيد واقعياً. وقد سبق عدم إمكانه. فيكون استعمالاً حقيقياً لا مجازياً.

الأمر الثالث: في استعمال المشترك في التثنية والجمع في اكثر من معنى.

وقد تكلموا، أعني الأصوليين المتأخرين، في التثنية، ولم يتكلموا في الجمع لأنهم يهابون الزعم بإمكان الاستعمال في اكثر من معنيين. وفي الجمع

لا بد من ثلاثة فاكثر. مضافا إلى ان التعدد في الجمع غير محصور. في حين هو في التثنية محصور، فالكلام في التثنية اسهل على القاعدة.

ونحن نتكلم أولاً في التثنية، فان قلنا بالاستحالة كان الجمع أولى بها، وان قلنا بالإمكان اختص الجمع ببعض الاشكالات التي تأتي.

وقد نسب إلى صاحب المعالم القول بالجواز، باعتبار ان التثنية والجمع بمنزلة تكرار اللفظ. ومن الواضح انه مع التكرار يجوز تعدد القصد، فهنا مثله.

وقد اتفق السيد الأستاذ والأستاذ المحقق على الامتناع، بتقريب مشترك بينهما. وهو: ان المثنى له هيئة وله مادة، ومادته موضوعة للطبيعية اللابشرط عن قيد الوحدة وعدمه. والهيئة موضوعة لتعدد أو تكرار مدخولها. فإذا كان مدخولها دالا على الطبيعة كان المكرر فردان منها. فلا يدل على فرد آخر لفرض عدم وجود الدال آخر.

وقالا: انه إذا استعملت المادة في معنيين، كان ذلك من تثنية المتعدد. كتثنية الأعداد، كعشرين أو عشرين. يعني تثنية ما يدل على الكثير. فيلزم منه دلالة المثنى على أربعة. اما ان استعملت المادة في معنى واحد، كما هو المفروض، فلا مجال للدلالة على معنى آخر.

وقبل البدء بالمناقشة، لنا تعليق على أمر ذكره الأستاذ المحقق، وهو تعريف هيئة المثنى والجمع بالألف والنون والياء والنون ونحوها.

وبحسب وجداني: ان هذه الحروف تكون سببا لاتخاذ شكل الهيئة، وليست هي الهيئة نفسها. بل جزؤه المفرد هو جزء الهيئة أيضا. وهو أمر نظري لا اثر له عمليا.

ويدل عليه عدة أمور . منها :

أولاً: اختلاف بعض الحركات وإضافة بعض الحروف أو تغييرها، لدى الثنية والجمع .

ثانياً: وجود جمع التفسير الذي لا يسلم فيه المفرد، فتكون هيئة الجمع متكونة من كل حروفه .

ثالثاً: ما يدل على المثنى والجمع بلفظ المفرد . كالثنين والزوج والناس والنساء، فانه يمكن قصد عدة معاني بها على مسلكهم من دون دخل حروف معينة فيها .

والصحيح ان يقال: اننا في المثنى اما ان نقول: انه بمنزلة تكرار اللفظ، كما عليه مشهور اللغويين وغيرهم . إذن يتعين مسلك صاحب المعالم . ويكون عمل الهيئة إفادة تكرار اللفظ بغض النظر عن المعنى . ويكون كل لفظ منهما - الموجود ولو تقديراً - دالاً على معنى مستقل . فيمكن ان يكون كل منهما بمعنى غير الآخر . ويكون الدال على الثاني هو الوجود التقديري للفظ الثاني .

فان قلت: ان ذلك غير عرفي . قلنا: بل هو عرفي، لان الثنية عرفية . والمفروض ان معناها ذلك .

إلا اننا قلنا في بحث سابق: ان هيئة الثنية لا تدل على تكرار اللفظ بل على تكرار المعنى . ومختصر تقريبه: انحصار الدال في المثنى بدالين: هما المادة والهيئة . والمادة تدل على المفرد بدال واحد . والهيئة تدل على التكرير . فأين الدال على تكرار اللفظ، لا حقيقة ولا تقديراً . وفهم المتعدد إنما هو بتعدد المعنى لا بتعدد اللفظ . والمفروض ان المفرد مستعمل بمعنى واحد حقيقي أو مجموعي كالأعداد . فلا يبقى دال على المعنى الآخر . لان الدال هو

اما المادة وهي دالة على واحد، واما الهيئة وهي دالة على تعدد مدلول المادة لا اكثر. وليس هناك مفرد آخر على معنى آخر.

واما إذا استعمل المفرد بذاته، أعني مدلول المادة، في معنيين، فيكون المقصود أربعة، بعد تكثيره بالهيئة. إلا ان هذا بنفسه أبعد عرفا من المفرد الحقيقي كما هو واضح. وذلك: لاستقلالية المفرد عرفا بالتلفظ، واما المادة فهي تحليلية وليس لها وجود منحاز عرفا، فالذهاب إلى إمكان ذلك فيها أبعد.

ثم ان السيد الأستاذ استشكل بإشكال وحاول الجواب عليه:

وحاصله بتقريب منا: ان المثنى هل يدل على مدلوله بنحو وحدة الدال والمدلول أو تعددهما. اما الأول فهو خلف تقسيمه إلى المادة والهيئة. واما الثاني: فهو وان كان ينسجم مع أسماء الأجناس القابلة للتثنية، فانه لا ينسجم مع بعض الموارد الخاصة التي لا تكون قابلة للتثنية عرفا أو عقلا.

ويمكن ان نذكر لهذه الموارد ما يلي:

أولاً: الأعلام الشخصية، فانها غير قابلة للتكثير، إذ كيف يتصور التكثير في الفرد الواحد.

ثانياً: أسماء الإشارة لاستحالة التكثير في مصداقها.

ثالثاً: أسماء الموصول، اما كلها قياسا على أسماء الإشارة، لان لها نحواً من الإشارة إلى الطرف. واما بعضها مما يعود إلى ما لا يكون قابلاً للتكثير كأسماء الأعلام.

وعلى أي حال، فالصحيح في الجواب ان يقال: ان التكثير ليس في مدلول المادة حقيقة في أسماء الأجناس، بل بعد تحويلها ارتكازاً من الدلالة

على الجنس إلى المفرد. فتقول: أسدين، يعني فردين من الجنس، لا جنسين. بعد الالتفات إلى ان الاستعمال في كل من الطبيعي والفرد حقيقي. بل ليس مدلول اسم الجنس إلا المفرد. وإنما يدل على الكثرة بأحد طرق عرفية وعقلية:

منها: دخول الألف واللام الجنسية عليه. ومنها: قاعدة ان الأمثال فيما يجوز وما لا يجوز واحد، فما صدق على الواحد يصدق على الجنس كله. ومنها: الإيهام الاثباتي، لعدم تعين الفرد لدى السامع. فهو وان كان فردا ثبوتا إلا انه عام وشائع إثباتا. وهذا غير التردد الثبوتي أو الفرد المردد المستحيل. وإنما يشبه مدلول إما التفصيلية، غايته ان مدخلها كل أفراد النوع.

وعلى أي حال، فمعها لا بد من لحاظ الفردية، لا بعنوانها اللحاظي بل بواقعها الارتكازي في الثنية والجمع. وإلا لما احتجنا إلى الجمع وكان اسم الجنس كافيا عنه.

والفرق ان اسم الجنس دال على الطبيعة، والجمع دال على الأفراد.

وهذا القيد الارتكازي مأخوذ في المادة، يعني انها تلحظ بصفتها دالة على فرد أو على أفراد. وهذا يصح بغض النظر عن عنوان المادة. فقد يكون هو اسم الجنس وقد يكون هو العلم الشخصي وقد يكون هو الفرد المشار إليه أو واقعه، باسم الإشارة أو باسم الموصول.

والمهم هو تحديد الفردين أو الأفراد. وهذا صادق على الجميع على حد واحد. ولذا لا نرى عرفا فرقا بين مثني الأجناس ومثني الأشخاص.

وما قلناه، لا يختلف فيه بين ما كانت تشيته ممتنعة عقلا أو لا. بل يكون

التعيين والتكثير وهميا. كما في لفظ الجلالة أو شريك كالباري أو القمر أو الشمس أو الأرض، وهكذا. والمهم هو مطلق الفردية الخارجية المفروضة، واقعية كانت أو وهمية.



ويمكن ان يقال: ان الأمر في الأدوات يختلف كأسماء الإشارة والموصول، فانها ليست من المثنى حقيقة، بل تدل على معناها بنحو وحدة الدال والمدلول، يعني ليس لها مادة وهيئة، وإنما هو لفظ واحد، يدل على معنى واحد، وهو مجموع الاثنين أو الكثير.

واما إذا غضضنا النظر عما قلناه، فنحتاج إلى التمحلات التي قالها بعض الفقهاء. ومن هنا فما قيل أو يمكن ان يقال في ذلك عدة وجوه:

الوجه الأول: ان التثنية فيما هو محل الإشكال، وهو الموارد غير القابلة للتثنية الواقعية، تختلف عن تثنية أسماء الأجناس: ففي أسماء الأجناس بنحو تعدد الدال والمدلول، وفي تلك الموارد بنحو وحدة الدال والمدلول. بحيث يدل مجموع اللفظ على مجموع المعنى، فلا يلزم منه التثنية الحقيقية. وإنما يراد به التعبير عن مجموع الفردين.

وجوابه:

أولاً: انه خلاف الوجدان من انحلال اللفظ إلى المادة والهيئة.

ثانياً: استبعاد ان يكون المثنى في اللغة على نحوين، بل ذلك ضد الارتكاز العرفي جزماً.

ثالثاً: ان ذلك ان كان ينسجم مع الأدوات فانه لا ينسجم مع أسماء

الأعلام. فانها واضحة الثنائية. نعم، الأدوات يمكن فيها ذلك، ولا يرد عليها الاشكالان السابقان، فتكون بنحو وحدة الدال والمدلول ويختلف حالها عن غيرها عرفاً.

الوجه الثاني: ما ذكره المشهور من الحاجة إلى التأويل بالمسمى أو المشار إليه، بمعنى تقدير ذلك في جانب المادة.

وجوابه:

أولاً: ان التأويل خلاف الأصل وخلاف الظاهر، ما لم تكن ضرورة.

فان قلت: فانها موجودة لورود الإشكال الأصلي بدون ذلك. قلنا: كلا. لورود الوجوه الأخرى. لا اقل مما قلناه من اخذ الفردية الواقعية في المادة.

ثانياً: انه أعني التقدير، خلاف الوجدان، وإلا لفهمناه من المثنى والجمع. اللهم إلا ان يراد التأويل العقلي، كما هو المأخوذ في الرياضيات وهو اندراجها تحت جامع كلي واحد. ويكون بمنزلة الداعي للثنائية، ولا يفهم من اللفظ.

الوجه الثالث: ما ذكره السيد الأستاذ - احتمالاً منه - : ان المادة لم تستعمل في معنى، وإنما مفاد الهيئة تكرر لفظ المادة كعين وعين أو زيد وزيد وهذا و هذا. ومعه يرتفع كلا الاشكالين، وهما استعمال المشترك في اكثر من معنى وثنائية ما هو غير قابل للثنائية، لوجود دالين على المفرد.

غير ان هذا سخييف غايته، لأننا إذا تنزلنا عن الاشكالات السابقة، وفرضنا ان الهيئة للفظ المادة فقط، رغم انهم قالوا ان الهيئة لتكرار المادة بما لها من المعنى لا التكرار بدون معنى.

فان المفروض في هذا الوجه، هو ان المادة لم تستعمل في معنى، في المرتبة السابقة على الهيئة. إذن، فمن أين نأخذ مدلولها المفرد. وقد وردت الهيئة على شيء لا معنى له. فلا يكون للمثنى أي مدلول لا مادة ولا هيئة. وهو خلاف الضرورة والوجدان.

فان قلت: فاننا نفهم المعنى في طول دلالة الهيئة على تكرار لفظ المادة.

قلنا: جوابه:

أولاً: هذا لا يكون. لان نسبة المادة إلى الهيئة نسبة الموضوع إلى المحمول. فهي متقدمة رتبة، ولا يمكن ان تفرض متأخرة. فتكون الهيئة في طول المعنى دون العكس.

ثانياً: ان الاستعمال العرفي للمادة، هل هو مع الهيئة أو قبلها. فان فهمت في طولها - كما هو مقتضى الوجه - فهو فهم خيالي لم يتم الاستعمال فيه. وهو خطور ذهني لم يستعمله المتكلم. وبدون استعمال المتكلم لا يمكن الدلالة على المعنى. والمفروض انها غير دالة في المرتبة السابقة، اعني في مرتبة الاستعمال نفسه.

الوجه الرابع: ما نسبة السيد الأستاذ إلى الشيخ الأصفهاني في حاشيته على الكفاية، واعتبره تعميقاً للوجه السابق.

وذلك متكون من مقدمتين:

المقدمة الأولى: ان اللفظ استعمال في معنى وهو نوعه.

المقدمة الثانية: انه لم يستعمل في نوعه بما هو لفظ بل بما هو دال على

معنى.

فينتج ان المادة استعملت في نوع اللفظ الذي له هذا المعنى . وهيئة المثنى تدل على إرادة فردين منه .

إلا انه لا يتم . وذلك :

أولاً: انه يكون استعمالا مجازيا فيما لم يوضع له اللفظ . لأنه لم يوضع ليدل على نوعه مما له معنى أو ليس له معنى .

فان قلت : ان ذلك الفرد المدلول عليه في اللفظ قد استعمل في معناه الحقيقي . وهذا يكفي .

قلنا : كلا : فان الاستعمال إنما هو في المادة ، فقط ، دون ما هو متقدم عليها رتبة . وقد دلت على لفظ ذي معنى لا على لفظ مستعمل في معنى ليكون حقيقيا أو مجازيا . والمفروض ان استعمال المادة مجازي ، لأنه في غير ما وضع له .

ثانياً : ما ذكره السيد الأستاذ ، من ان الدلالة على المعنى هل هي قيد لحاظي أو قيد واقعي . فان كانت قيدا لحاظيا لزم انساقها إلى الذهن حين تقول زيدان ، وهو باطل . وان كان قيدا واقعيا ، فلا يعقل تقييد المعنى المستعمل فيه بقيد واقعي . وذكر في سببه : ان المعنى المستعمل فيه تصوري والانتقال التصوري إنما يكون بين مفهومين تصوريين .

ويرد عليه :

أولاً: ان هذا السبب غير تام إلا بضم كبرى وهي عدم إمكان تقييد المفهوم بالواقع ، أو الأمر المفهومي التصوري بأمر واقعي ، لأنهما من عالمين . والتقييد إنما يصدق في عالم واحد .

ثانياً: اننا نختار وجهاً ثالثاً: وهو قصد الواقع بلا تقييد، فيراد واقع اللفظ الدال على معناه، لكي لا يلزم تقييد المفهوم بالواقع. وكذلك لو اخترنا الدلالة نقول: اننا نريد بها واقع الدلالة أي دلالة اللفظ على المعنى لا بعنوان الدلالة لكي تكون مفهومة من اللفظ.

الوجه الخامس: ان يقال: بان المثنى دال على مفاده بنحو تعدد الدال والمدلول، يعني الهيئة والمادة. ومدلول المادة هو أحد المعنيين. فانه بالوضع اصبح للفظ قابلية الدلالة على كل منها تعييناً. كما هو الحال في المشترك.

ولكن دلالاته الفعلية عند إطلاقه بلا قرينة، إنما هي على أحدهما على نحو الترديد. والمراد به ليس مفهوم أحدهما، بل له نحو من التذبذب بين المعنيين. وهي دلالة وضعية من مجموع الوضعين. فهي دلالة حقيقية. وتكون الهيئة دالة على المتعدد من هذا المدلول.

وهذا شامل لاسم الإشارة بالنسبة إلى تثنيته. فمن حيث انه فرد لم يخرج اسم الإشارة عن وضعه كلفظ معرفة دالة على معين. ومن حيث انه مردد يكون قابلاً للتكثير والتثنية بالهيئة. ولا يلزم ان يكون الفرد المردد معقولاً واقعاً، بل يكفي ان يكون معقولاً عرفاً.

وجوابه من قبلنا، بعد التنزل عن أصوله الموضوعية كاستحالة الفرد المردد عرفاً، كما هو محال عقلاً. لأننا قلنا - بمعنى آخر - بإمكانه بما سميناه بالإيهام الإثباتي، وسيأتي.

ولكن يرد عليه:

أولاً: انه لا بد فيه من ملاحظة المادة كمفرد مستقل وليس كوجود تحليلي مع الهيئة. والمفرد المستقل لا يرى العرف إمكان التذبذب فيه. لوضعه لمعنى

محدد غير مردد. فهل ان المادة التحليلية نعاملها بأكثر مما تعامل به المفرد المستقل؟ هذا أيضا غير عرفي ولا عقلي.

ثانياً: ان الهيئة لا تدل على اكثر من التثنية والتكثير. فإذا دلت المادة على المعنى المتذبذب، كان المثنى دالا على معنيين متذبذبين لا معنى واحد متذبذب بين اثنين. فان هذا هو مدلول المادة قبل التثنية على الفرض.

وهذا الوجه ليس إلا كالوجه الذي يقول: ان استعمال المشترك في المادة في معنيين يجعل المثنى دالا عليها. فهم يعطون المثنى عمل المادة. وهذا خطأ. لان فيه إنكارا لعمل الهيئة. فإذا أعملنا الهيئة كان مفادها تكرارا لمفاد المادة أيا كان.

فان قلت: فان هذا التذبذب ليس إلا الإيهام الاثباتي الذي قلناه.

قلنا:

أولاً: ان في ذلك جهلا بمعنى الإيهام الاثباتي. لان من جملة صفاته انه ليس بوضعي، بل يحصل في طول الوضع. في حين ندعي هنا ان التذبذب وضعي. إلا ان يسلم انه في طول الوضع أيضا.

ثانياً: انه لا يكون إلا من أفراد ذات سنخ واحد وطبيعي واحد. والمفروض خلافه في المشترك اللفظي.

ثالثاً: ان الإيهام الاثباتي يكون في معنى معين واحد لا اكثر. فإذا كان اكثر، أمكن الجمع بين الفكرتين أعني الإيهام الاثباتي والتذبذب.

ثم استشكل عليه السيد الأستاذ: بان التذبذب غير معقول في التصور. وإنما يعقل على المستوى التصديقي. فإذا قلنا به لزم إناطة مدلول هيئة التثنية

بالمدلول التصديقي. مع العلم انه لا بد من انحفاظها في المدلول التصوري البحت للكلمة.

وجوابه: ان التذبذب بالمعنى الذي قصده ان كان اعتباريا، بدون قرينة انتفى في التصور والتصديق معا. وإنما يمكن في التصديق بعنوان (اما) أو (أو) ونحوهما. وان كان بقرينة كان المتبع هو مفاد القرينة، ولا وجه عندئذ لامتناعه في التصور فضلا عن التصديق. والمفروض ان المادة في المثني لا يوجد فيها قرينة على التذبذب فيكون ممتنعا.

واما الإيهام الالطاتي، فلا يحتاج إلى قرينة، بل يكون معلوما بطبعه. لأنه لا يكلف اللفظ اكثر من استعماله في معناه. لكن لما لا يكون المعنى محمدا تكوينا في ذهن السامع، كالصلاة الوسطى، وفرد الجنس يكون إيهاميا عرفا وعقلا. وهذا ثابت على المستوى المدلول التصوري لا التصديقي. فهذا ليس فيه تذبذب أصلا بل معناه مستقر وثابت.

لا يقال: ان الصلاة في الآية الكريمة وقعت في سياق تصديقي، فصلحت للإيهام والتذبذب معا.

قلنا: ان الإيهام متحقق في مفهومها التصوري لا في مفهوم الجملة التصديقي. ولا يوجد فيها تذبذب لثبوت معناها، وهو مفهوم الصلاة الوسطى. إلا ان نسمي الإيهام الالطاتي تذبذبا. لاشتراكهما في معنى (اما) يعني ان الصلاة اما الظهر واما العصر. وان المراد من العين اما النابعة واما الباصرة. واختلافهما في ان الإيهام يكون في جنس واحد، ولا معنى له في غيره، بخلاف التذبذب، فانه بالعكس.

وعلى أي حال، فاستعمال المشترك في اكثر من معنى ممكن عقلا. إلا انه

خلاف للظاهر عرفا. لأنه خلاف العادة ويحتاج إلى قرائن أكيدة. ومع وجود القرينة تكون هي المتبعة، وليس المشنى.

هذا بالنسبة إلى المشترك اللفظي. واما ما هو غير قابل للتثنية، كالأعلام وأسماء الإشارة، فهو موافق للظاهر، والعادة عليه، فهو ممكن وواقع بلا إشكال. هذا هو الكلام في المشنى.

واما الجمع فإذا كان محددا فحديثه نفس ما قلناه في المشنى، كثلاثة زيدين. وهذا لا يفرق فيه بين ما إذا كان التحديد معلوما أم لا، كهؤلاء أو نحن أو الذين، مع جهل العدد.

إلا انه يشكل في المشترك اللفظي. لان كل معنى يحتاج إلى قصد استعمال على الفرض. فإذا كان محددا كان ممكنا ثبوتا وان تعذر إثباتا. واما مع جهل العدد فالقصد والاستعمال متعذر فضلا عن مورد عدم التحديد.

واما ما لا يكون قابلا للتثنية فعدم التحديد لا يضر فيه. كالجهل. سواء كان عدم التحديد بمعنى التردد الاثباتي في العدد، وهو يعود إلى معنى الجهل. أو عدم الواقعية له أو كونه لا نهائيا.

الحديث عن بطون القرآن

(وهم ودفع) من عنوانين الكفاية: لعلك تتوهم ان الأخبار الدالة على ان للقرآن بطونا سبعة أو سبعين، تدل على وقوع استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد، فضلا عن جواز تقريبه ولو باعتبار توهم ان البطون السبعة عبارة عن معانٍ سبعة مرادة من اللفظ. وادلّ دليل على إمكان الشيء وقوعه.

وقد أجاب الأستاذ المحقق على ذلك بلوازم غريبة نذكرها فيما يلي:

وحاصلها:

أولاً: انه لو كان المراد بالبطون ذلك لما كان موجبا لعظمة القرآن بل أمكن ذلك في سائر المحاورات، لإمكان ذلك في الألفاظ غير القرآنية بل الألفاظ المهملة.

وجوابه: اما بالنسبة إلى الموضوع من الألفاظ فهو دليل الإعجاز لصعوبة ذلك في غير القرآن الكريم، وخاصة في الكلام الكثير. واما بالنسبة إلى غير الموضوع من الألفاظ، فهو غير ممكن، لان استفادة الباطن فرع استفادة الظاهر، واللفظ المهمل ليس له ظاهر، فكيف يكون له باطن؟ بل هذا الوجه من شطحاته فلا يخفى.

ثانياً: ان هذا يلزم منه ان لا تكون البطون بطونا للقرآن ومعان له. ولم يذكر الوجه في الملازمة. مع العمل انها باطلة. لان هذه المعاني العديدة،

بعضها ما يكون ملتفتا إليه عادة فيكون من الظاهر، وبعضها غير ملتفت إليه، فتكون من الباطن. لان الباطن هو ما خفي على الناس.

ثالثاً: انه يمكن ان يجاب: بان ظاهر الأخبار تدرج البطون في الخفاء. فبعضها متأخر رتبة عن بعض. أو متأخر زمانا بمعنى زمان الالتفات إليه. بمعنى انه لا يمكن ان يلتفت إلى المتأخر قبل المتقدم أو معه. ويكون الالتفات إلى المتقدم بمنزلة المقدمة للالتفات إلى المتأخر. وهذا غير متوفر في قصد معينين أو اكثر. لأنها تكون في رتبة واحدة، ولا تتعدد الرتبة فيها. لأنها لو كانت كذلك، ستكون الرتبة الثانية فضلا عما بعدها ستكون بدون استعمال لفظ، فيتعذر القصد فضلا عن الفهم.

رابعاً: اننا ينبغي ان نفهم من روايات البطون فهما عرفيا، ولاشك ان هذا التوهم غير مفهوم عرفا منها.

يكفي في ذلك: ان نفهم ان الاستعمال في معينين مما لم يعتده العرف ولم يعهده، فكيف يفهمه من روايات البطون.

فان قلت: ان روايات البطون خارجة أساسا عن الفهم العرفي، لان مضمونها غير عرفي على كل حال.

قلنا: اننا لو سلمنا ذلك، فلا يتعين ان يكون المراد فيها الاستعمال في معينين أو اكثر. ولا اقل من إجمالها من هذه الناحية. على اننا لا نسلم ذلك، بل لها ظاهر عرفي. وهذا لا ينافي ان المعنى الذي تذكره غير عرفي.

مضافا إلى ان ظاهر الروايات هو وجود مجموع المعاني لمجموع الألفاظ. وليس لخصوص ألفاظ معينة، كما هو المفروض في استعمال اللفظ في اكثر من معنى. ولذا قالوا: ان القرآن له بطون. ومن الواضح ان القرآن يحتوي على

أسماء وأفعال وهيئات وحروف وجمل. فان قلنا ان الأسماء استعملت في اكثر من معنى دون غيرها. إذن، فبعضه له بطون وبعضه ليس له بطون. وليس القرآن كله.

وان قلنا انها كلها استعملت، فهي ليست من قبيل المشترك، ليصح هذا التوهم.

وبعد ثبوت فساد هذا التوهم تصدى الأصوليون إلى إعطاء الوجوه المحتملة في المراد من هذه الأخبار المذكورة. نذكر أهمها:

الوجه الأول: ما ذكره صاحب الكفاية ووافق عليه الأستاذ المحقق من انها معاني مرادة في أنفسها حال الاستعمال في المعنى لا من اللفظ، كما إذا استعمل فيها. فاللفظ غير مستعمل فيها، ولكنها مرادة.

وهذا من الغرائب: لعدة وجوه في الجواب:

أولاً: لان المفروض في هذا الوجه ان ألفاظ القرآن الكريم لم تستعمل فيها. فهي غير مربوطة بألفاظ القرآن الكريم. فلو كان القرآن هو هذه الألفاظ، إذن، لا تكون تلك المعاني بطونا له.

ثانياً: انه لا دليل على المعية في القصد بعنوانه. فان قلت: فان أخبار البطون تدل عليه. قلنا: هذا مع انحصار تفسيرها بهذا الوجه. واما مع وجود وجوه أخرى في فهمها فلا.

ثالثاً: ان المعاني الموجودة في علم الله سبحانه كثيرة جدا بل لا متناهية. ومن المستبعد - على هذا المستوى من التفكير - قصدها جميعا. وقصد بعضها دون بعض ترجيح بلا مرجح.

رابعاً: ان قصد المعنى لا يكون إلا بالاستعمال. والاستعمال لا يكون إلا بلفظ. فما معنى قصد الاستعمال بدون لفظ ولا استعمال بل لمجرد المعية؟.

ثم يستشهد الأستاذ المحقق بالأخبار الدالة على ان القرآن الكريم يجري مجرى الشمس والقمر والليل والنهار. وانه حي لا يموت. وانه لو نزل في أمة وماتت لمات القرآن، ولكنه يجري على آخرنا كما جرى على أولنا.

وهذا الاستشهاد من الغرائب. لان معنى هذه الأخبار ظاهر باعتبار ان القرآن الكريم يحتوي على قواعد تكوينية وتشريعية ونفسية وغيرها، تنطبق في كل جيل بغض النظر عن الزمان. وهذا الأمر لا يختلف فيه الظاهر عن الباطن. فان الظاهر أيضا لا يموت ويجري في كل جيل. وليس الباطن وحده، وان كان أيضا كذلك.

إلا ان الاستدلال بهذه النصوص على الوجه الذي اختاره الأستاذ المحقق غير تام أكيدا، لوضوح ان معانيه إذا كانت خفية لم تجر في الأجيال، ولمات القرآن بموت من يفهمه. فضلا عن دلالة هذه النصوص على وجود معاني مقصودة حال الاستعمال بدون استعمال، كما قال.

الوجه الثاني: لفهم أخبار البطون: ما ذكره في الكفاية من انها لوازم معناه المستعمل فيه اللفظ. وان كانت أفهامنا قاصرة عن إدراكه. ويدعم ذلك أمران:

الأمر الأول: ان سبب بعده عن أفهامنا هو ان سبب الالتفات إلى اللازم هو الالتفات إلى الملازمة. فإذا كانت أفهامنا قاصرة عن فهم الملازمة كانت قاصرة عن فهم اللازم. ومتى ما فهمنا الملازمة فهمنا اللازم.

الأمر الثاني: ان إشكالا يأتي على ظاهر هذا الوجه، وهو عدم التدرج في اللوازم. بل العرضية فيها، مع ان ظاهر الأخبار هو التدرج في البواطن. إذن،

فاللوازم ليست هي البواطن .

ويجاب ذلك بتطوير الوجه وهو ان يقال : بان اللوازم مندرجة . فهناك لازم اللازم وهناك لازمه . وهكذا متدرجا . وفهم كل لازم متوقف على فهم الملازمة . فيكون هذا الوجه تفسيراً محترماً لهذه الأخبار . ولكننا قد لا نقول بانحصاره إذ لعل عدة وجوه صادقة دفعة واحدة في تفسير البطون .

هذا وذكر المرحوم المشكيني عدة وجوه أخرى نذكرها بنفس الترتيب :

الوجه الثالث : ان يكون المستعمل فيه من قبيل المشكك . له سبع مراتب أو سبعون . فلا يكون من استعمال اللفظ في معنيين .

وهذا له نقاط قوة ونقاط ضعف عن بعض الوجوه الأخرى :

اما نقاط القوة :

فأولاً : ان تكون تلك المعاني مربوطة بالألفاظ ومستعملة فيها لا انها أجنبية عنها .

وثانياً : ما ذكره من انه لا يكون استعمالاً في معنيين حتى يكون على خلاف الوجدان العرفي والمتشعري .

ونقاط ضعفه :

أولاً : ان التشكيك لا يقتضي الطولية في الإدراك ، بل يساوق مع العرضية ، كالتشكيك في مفهوم النور ، أو الحمرة ونحو ذلك . في حين ان المراد من الروايات هو تعدد المراتب .

فان قلت : فانه قال : له سبع مراتب مشككة . قلنا : نعم . هي مراتب

للتشكيك، ولكنها تدرك دفعة واحدة، لأنها مصاديق الطبيعة المدلول عليها باللفظ. كما هو الحال في كل مشكك.

ثانياً: ان جملة من الأمور في القرآن الكريم غير مشككة، كأسماء الأجناس والأسماء الحسنى وغيرها كثير.

ثالثاً: ما ذكرناه في رد الوجه السابق من شمول البطون لمجموع القرآن بما فيه من هيئات وأفعال وحروف وغيرها. مع انها غير مشككة بطبيعة الحال.

رابعاً: التشكيك في مراتب التشكيك، فان جميع الأشياء ليست ذات مرتبة واحدة، وليست لا متناهية. بل هي تختلف في ذلك اختلافاً كبيراً، والمفروض ان بطون القرآن محددة المستوى في جميعه.

الوجه الرابع: ان ألفاظ القرآن نزلت سبع مرات أو سبعون مرة. وفي كل مرة أريد معنى غير الآخر.

ونقطة القوة في هذا الوجه: انه لا يكون من استعمال اللفظ في اكثر من معنى، لأنه في كل مرة من نزوله يراد معنى واحد.

واما نقاط ضعفه، فكما يلي:

أولاً: ان هذا بظاهره غير محتمل أصلاً. إذ لو كان قد حدث لورد في التاريخ ولو بخبر ضعيف، ولم يرد، مع انه مما تتظافر أسباب النقل فيه، ومما ينبغي ان يهتم به المسلمون.

فان قلت: ان ما هو غير محتمل هو النزول في الظاهر. واما النزول في الباطن فهو محتمل. كما ورد: ان علياً عليه السلام كان يقرأ القرآن كله ورجله في الركاب.

قلنا: هذا لو سلم فان له جوابا ظاهريا، وهو ان اللغة والاستعمال اللغوي مفهوم عقلانيا وعرفيا. واما حاله خلال النزول الباطني فهو مجهول عقلانيا. ولا نعلم هل انه بنحو الألفاظ ذات المدلول أو بنحو الآخر.

ثانياً: ان هذا فرع ان يكون اللفظ قابلا للكثرة من الاستعمالات، كالمشترك ونحوه، ولو بنحو المجاز أحيانا. إلا ان هذه الكثرة، المشار إليها في هذه الروايات غير عرفية، واللغة العرفية غير قابلة لها. لو أريد بها هذا الوجه.

الوجه الخامس: ان يراد من كل لفظ معنى قابل للانطباق على سبع أو سبعين حصة أو مصداق. أو قل: للانطباق على سبعين معنى في نفسه، وقد أريد كل ذلك على سبيل الاستغراق. وهذا الوجه لا يستلزم المحذور، وهو استعمال اللفظ في اكثر من معنى.

وظاهر مراده ان اللفظ قابل للانطباق على معاني كثيرة، لأنه موضوع للكلي الذي يعمها. فيشمل جميع الأفراد والحصص على سبيل الاستغراق. سواء فهمنا الحصة أو الفرد أو التفتنا إليها، أم لا. فيكون له معنى واحد إلا انه ذو مصاديق متعددة.

وإشكاله: ان هذه المصاديق عرضية المرتبة، وليست طولية، كما فهمنا وفهم المشهور من الأخبار.

ويمكن ان يجاب: ان هذا من الناحية اللغوية صحيح، إلا ان إدراك المصاديق والمعاني يختلف باختلاف مستوى الفرد وفهمه. ومثاله في الحيوانات اننا قد نجد مصداقا للفييل لم نكن قد رأيناه قبلا. كالماموث والمخرتيت والفييل الأسترالي والفييل الأمريكي وغيرها. وكذلك الفرد كلما تعمق

فهمه وجد مصداقا جديدا للمعنى لم يكن يعرفه قبلا .

كالنور، في قوله تعالى: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ . وقولهم: العلم نور يقذفه الله في قلب من يشاء. وقولهم: حجب النور أو سحب النور. وكذلك ما ورد: باسم الله النور باسم الله نور النور. مضافا إلى فهم النور الاعتيادي. فكل منها صنف في النور، وكلها مصاديق أو حصص للطبيعي المدلول عليه باللفظ.

فان قلت: فان هذا الاختلاف يجعل المحمول في القضية الحملية وجواب الشرط في الشرطية باطلا وكاذبا.

قلنا: كلا. فان محمول صنف وان لم ينطبق على الصنف الآخر، إلا ان كلا من المحمول والموضوع له أصناف مختلفة. والقضية تصدق في كل المراتب بحسب ما يناسبها.

فان قلت: ان هذا الوجه يرجع بالبطون إلى مصاديق طبيعة واحدة. قلنا: نعم. إلا اننا لا نجعله وجها منحصرا لتفسيرها.

فان قلت: هذا في الأسماء فماذا عن الحروف والهيئات ونحوها.

قلنا: يجاب هذا بأحد جوابين:

أولاً: ان ما فهمه المشهور منه هو الأسماء والمواد خاصة. فنقبل اختصاصها به. وبه يكفي صدق تلك الأخبار.

ثانياً: اننا نستعمل غير الأسماء والمواد، بمقدار قابليتها. فمن (حرف الجر) ذات معاني والباء ذات عدة معاني. وهكذا، وكلها محتملة أحيانا ظاهرا أو باطنا.

وأما الهيئات فتتغير باختلاف طرفها تغيراً عقلياً أو نفسياً، وليس ماهوياً يلزم الإشكال. وكل المصاديق جزئي حقيقي من المعنى على كل حال. غير أنها بالنتيجة يكون لها انطباعات وانطباقات بعدد معاني الطرفين.

وهذا أيضاً وجه محترم لفهم بواطن القرآن الكريم.

الوجه السادس: وهو أيضاً مما قاله المشكيني: إن يراد بالبطن أحد المعاني مفهوماً لا مصداقاً. وهذا أيضاً لا يلزم منه استعمال اللفظ في أكثر من معنى.

وإشكاله: أنه إن رجع إلى المعنى السابق فهو، وإلا كان فيه ضيقاً في القصد، لأن قصد أحد المعاني يتنافى الكثرة الواسعة في المعاني، كما هو ظاهر تلك الأخبار.

فإن قلت: فإن مراده أن المعنى الواحد هو البطن الواحد. فتعدد المعاني بتعدد البطون. قلنا: إذن، يكون من استعمال اللفظ في أكثر من معنى، لو تنزلنا عن الوجوه الأخرى.

الوجه السابع: مما يمكن أن يقال: أن الإنسان قد يصل في عالم الروح إلى أمور ليس لها أسماء في اللغة. وليس بالضرورة أن تكون عالية جداً، بل يكفي أن تكون مخفية وغير موضوع لها في اللغة عادة، لأنه أمر غير معهود. كبعض جهات عالم الجن والملائكة.

فإن قلت: كيف يعتبر هذا من بواطن القرآن، مع أنه لا تدل عليه اللغة والقرآن لغة. إذن، لا يدل عليه.

قلنا: نعم لا يدل عليه. ولكن اعتباره من بواطن القرآن، باعتبار كونه

المقدمة الرئيسية أو المنحصرة للوصول إليه . أو باعتبار مدلولاته العقلية، لان من فهمها استحق فهم ذلك أيضا . أو باعتبار مستوياته الروحية، لان من قرأ بعض آياته استحق ذلك . وهكذا .

الوجه الثامن: المصادقية المتسلسلة أو المتدرجة . وهي التي تقال بالتشكيك المكاني والتدرج الزمني .

وأوضح انحائها ما يخرج عند الاستخارة بالقرآن الكريم، في التطبيق على المقصود آنشد . كقوله تعالى: ﴿بِسْمِ اللَّهِ يَجْرِبُهَا وَرُمْسَهَا﴾ . أو ﴿مَا يُلْقَى الشَّيْطَانُ﴾ أو ﴿وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى﴾ أو ﴿مَا تَنَلُّوا الشَّيْطَانُ عَلَىٰ مَلِكٍ سُلَيْمَانَ﴾ ، أو ﴿مَوْلَانَا يَغِيظُ الْكُفَّارَ وَلَا يَأْلُوكَ مِنْ عَدُوٍّ نَيْلًا إِلَّا كُتِبَ لَهُمْ بِهِ عَمَلٌ صَالِحٌ﴾ . وغير ذلك كثير . حيث ينطبق على مورد الاستخارة قهرا . إلا انه تطبيق مجازي أحيانا، لا يخلو من التوسع في الفهم . غير ان المجاز ليس غلطا، بل هو صحيح في اللغة، ويصلح ان يكون من جهة المعاني المقبولة .

ثم ان هنا اشكالات تترتب على أخبار البطون لم يتعرضوا لها، يحسن ان نعرض المهم منها، مع محاولة الإجابة عليه :

الإشكال الأول: اننا نفهم من تلك الأخبار ان كل تلك المعاني المشار إليها معان مقصودة أو مفهومة وصحيحة . وهذا معناه ان كل معنى فهمناه من القرآن الكريم، فهو ممضى وصحيح . مع انه قد يخطر في البال من بعض ظواهره أو بعض بواطنه معان مستنكرة وغير مطابقة للقواعد .

وجوابه: ان ظاهر تلك الأخبار ان كل تلك المعاني مقصودة . فما توصل إليه الفرد اطمئنانا انه مقصود للقرآن الكريم، ولو في بعض بطونه فهو حجة . إلا ما خرج بدليل .

والدليل على قسمين: فانه اما خارج القرآن الكريم، كالسنة والإجماع والعقل. واما من داخل القرآن الكريم ولو باعتبار البطون. فان القرآن يكون بعضه قرينة على بعض ومفسرا له. وهذا أيضا يتم في الظاهر والباطن. فلا يبقى إلا ما هو حق.

الإشكال الثاني: ان البطون ليست بحجة، لان ظاهره حجة، واما الباطن فلا.

والجواب من وجوه:

أولاً: ان الإنسان حين يكون مؤهلاً لفهم أي مستوى من مستويات الباطن، فانه يفهمه من ألفاظ القرآن فهما عرفياً اعتيادياً، فيكون حجة.

ثانياً: اننا يمكن ان نجعل نفس أخبار البطون دليلاً على حجية فهم الباطن. باعتبار انه ليس المراد من تلك الأخبار مجرد الإخبار عن وجود تلك البطون. بل الحث على التوصل إليها حسب الإمكان، والاستفادة منها أو تطبيقها، وهذا لا يكون إلا فيما هو حجة ومعتبر.

ثالثاً: ان دليل حجيتها قوله: إنما يفهمه من خوطب به، يعني من تكون له أهلية الوصول إلى بعض الباطن. فثبت انه مخاطب به، فيكون حجة له. وإلا كان خلف كونه خطاباً له.

رابعاً: ان دليل حجيتها قوله تعالى: ﴿مَّا قَرَأْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾. وحيث اننا لا نفهم ذلك الاستيعاب من الظاهر، إذن، يتعين ان تكون في الباطن. فمن يفهمه يعلم بوجوده في القرآن، يعني يكون القرآن بياناً له باطنا. فيكون حجة. كل ما في الأمر انه ينبغي ان يصل إلى درجة اليقين أو الاطمئنان.

أو قل: ان قوله تعالى: ﴿مَا قَرَأْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾، لا يراد به الإخبار عن ذلك فقط، بل جعل حججته أيضا على تقدير حصوله وفهمه.

الإشكال الثالث: ان المعاني غير محدودة وألفاظ القرآن الكريم محدودة، والمحدود لا يحتمل اللامحدود.

ويمكن الجواب عن ذلك بعدة أشكال:

أولاً: ان بطون القرآن مهما كانت واسعة، فهي محدودة بحدود الحاجة الواقعية، وليست لا متناهية. يكفي ان نلتفت إلى التعبير عنها بسبعة أو بسبعين. وهما رقمان محدودان.

ثانياً: ان الدال لا يكون أوسع من المدلول. فإذا علمنا ان الأشياء كلها، أو قل عالم الخلق كله متناهي، كانت الدوال عليه متناهية. ونريد بالدوال هنا البطون.

ثالثاً: ان دلالة اللفظ على الأمر اللامتناهي، ليس ممكناً فقط بل هو موجود عرفاً فضلاً عن العقل. كدلالة اسم الجنس على حصص لا متناهية أو أفراد لا متناهية أو كليهما. وخاصة إذا التفتنا إلى دلالة مثل لفظ: رقم أو عدد على الأعداد اللامتناهية.

رابعاً: ان كثرة الأمور الجزئية الخارجية، وعدم تنهيتها - لو سلم - لا تلازم لا تناهي الكليات. وما يكون من معاني الألفاظ والبطون هو الكليات دون الجزئيات.

ولكن هذا يمكن جوابه بالظن بعدم تناهي الكليات، فانها أيضا لا متناهية في عالم الواقع. ومثاله الأعداد. فانك كلما أضفت رقماً إلى رقم محدود

ازداد، إلى إضافات لا متناهية.

خامساً: ان تكون الدلالة روحية غير لغوية. كما لا يبعد ان تكون بالنسبة إلى بعض البطون المعمقة. وقوله: أنا النقطة وقوله: ما فرطنا في الكتاب من شيء وقوله: علمني ألف باب يفتح لي من كل باب ألف باب. فان كل ذلك مما تعجز عن بيانه الألفاظ قطعاً. وإنما يراد به التناقل الذهني أو الروحي أو العقلي.

فان قلت: فانه ينافي أخبار البطون الدالة على الدلالة اللغوية. قلنا: نعم، هي دالة على الدلالة، ولكن لا تتعين ان تكون لغوية، بل كل بطن بحسب ما يناسبه.

الإشكال الرابع: ان المتكلم محدود، فلا يمكن ان ينطق بمعاني غير محدودة.

وجوابه:

أولاً: ما عرفناه من ان بعض الألفاظ له مصاديق وحصص غير محدودة. ونحن نطق به بالرغم من محدوديتنا.

ثانياً: ان ما هو مستحيل هو نطق المحدود بألفاظ غير محدودة. لا بمعاني غير محدودة، كما هو واضح.

ثالثاً: بعد التنزل عن الجوابين السابقين، فان الإشكال إنما يتسجل على تقدير كون الناطق محدوداً، كجبرئيل عليه السلام أو النبي ﷺ. وإنما الناطق هو الله سبحانه. وهو غير محدود.

الإشكال الخامس: ان ذات الله سبحانه لا تحلها الحوادث والطوارئ

والمتغيرات، وإنما ذلك شأن الإنسان المخلوق. فكيف يمكن اعتباره تعالى ناطقا بالقرآن أو متكلماً به.

وجوابه من أكثر من وجه:

أولاً: انه سبحانه متكلم بنص القرآن الكريم. فهذا ثابت تعبدًا، بأية طريقة فهماها في علم الكلام. وهو وان كان خاصا في القرآن الكريم بموسى عليه السلام. لكنه يدل على إمكانه له جل جلاله. وإذا أمكن في مورد أمكن في كل مورد.

ثانياً: ان الكلام لا يطرأ على ذاته المقدسة ليكون الأمر مستحيلاً، وإنما يخلق الكلام جامعاً للشرائط، في أي مكان أو زمان أو رتبة في خلقه. كخلق الكلام في الشجرة لموسى عليه السلام.

ثالثاً: انه سبحانه وتعالى يوجد الكلام في نفوس أوليائه وأصفيائه، وهم لهم نحو من الوجود العالي الذي يتحمل ذلك كله.

رابعاً: يمكن القول: ان هذا وان سمي كلاماً لغة، ووصل إلينا بعد تنزله بصورة الكلام، إلا ان واقعه ليس بكلام، بل هو من سنخ العلم. ومعلومه ليس هو الصورة الذهنية، بل هو نفس عالم الخارج والواقع بوجود الحقيقي. كما نص على ذلك المحققون من الفلاسفة. فذلك هو مدلول علم الله سبحانه. وهو أيضاً مدلول القرآن الكريم في وجوده الواقعي العالي.

الإشكال السادس: ان الإنسان محدود والكتاب الكريم غير محدود، فلا يمكن ان يحيط به ويستوعب ما فيه.

ويمكن الجواب على ذلك بالاعتراف بان الإنسان المحدود بل كل مخلوق محدود، لا يحيط بالعلم غير المحدود. قال تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾

وقال: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ﴾.

إلا ان هذا يواجه إشكالا. وحاصله: انه قد ورد ان المعصومين عليهم السلام يفهمون القرآن باطنه وظاهره، لأنه نزل فيهم واليهم وهم المخاطبون به (وعندهم علم الكتاب وما جاءت به السور) وخاصة منهم أمير المؤمنين عليه السلام. فكيف كان ذلك؟

ويجاب بأحد شكلين:

الشكل الأول: انهم عليهم السلام قابلياتهم غير محدودة، فيفهمون غير المحدود. حتى خص علي عليه السلام مع النبي صلى الله عليه وآله بمعرفة الله سبحانه كما ورد: يا علي ما عرف الله إلا أنا وأنت. مع ان الله سبحانه غير محدود. ومن عرف الله تعالى عرف ما دونه بطريق أولى.

الشكل الثاني: ان نسلم بكونهم محدودين في الجملة، غير ان قابلياتهم عظيمة، بل أعظم من كل الخلق. فنفهم من تلك الأخبار انهم يفهمون اكثر من أي خلق آخر. وهذا يكفي.

إلا ان هذا يواجه إشكالا: وهو انه قد ثبت انهم خير الخلق أجمعين. والقرآن من الخلق، إذن فهم خير من القرآن. وحين نقول: القرآن هنا، فإننا نعنيه بكل وجوده الظاهري والباطني، إذن فهم أعلى من كل ذلك، والعالي يحيط بالداني، دون العكس. إذن فإحاطتهم بالقرآن ممكنة.

وإذا تم هذا، فإنما يدل على عدم كونهم محدودين، إذا ثبت ان معاني القرآن الكريم لا متناهية، من حيث الكليات والأمور النظرية العامة، كما هو اقرب إلى الذوق السديد.

الإشكال السابع: ان ما هو مخزون في القرآن الكريم ظاهرا وباطنا، ليس هو كل ما في علم الله سبحانه. بل ان علم الله أوسع. وبتعبير آخر: ليس باطن القرآن هو علم الله، بل ما دونه.

وما ثبت انه لا متناهي وغير محدود هو علم الله عزوجل، لأنه عين ذاته، وهو لا متناه، إذن علمه لا متناه. اما ما دونه فهو متناه ومحدود. إذن، فعلم القرآن محدود.

جوابه: انه ناشئ من تخيل ان اللامتناهي ليس فوقه شيء من حيث كونه لا متناهيًا. إذ ليس فوق اللانهاية زيادة.

مع ان هذا قابل للمناقشة. ويكفي ان نسمع كلمة الفيلسوف الإلهي الشيخ ملا هادي السبزواري عن الله عزوجل: انه فوق ما لا يتناهي بما لا يتناهي. إذن، فاللاتناهي ليس هو الحد الأعلى، بل فوقه درجات أيضا.

ويكفي ان نلتفت إلى اننا سبق ان قلنا ان اللامتناهي المرموز إليه بهذه العلامة (∞) قابل للعمليات الرياضية الأربعة على ان يكون طرفاها من نفس النوع.

فهذا الذي عبر عنه الشيخ السبزواري هو $\infty + \infty$. ويمكن $\infty \times \infty$ و $\infty \div \infty$. كما يمكن ∞ أس لا متناهي أي مضروب في نفسه لا متناهي مرة.

وعلى أي حال. فيمكن ان نفهم الآن ان علم القرآن وان كان لا متناهيًا، إلا انه اللامتناهي الأدنى وعلم الله هو اللامتناهي الأعلى. فثبت ان القرآن دون علم الله سبحانه إلا انه غير محدود. واندفع بذلك ان ما هو اقل من اللامتناهي يجب ان يكون متناهيًا.

الإشكال الثامن: ان عدد سبعة بطون أو سبعون بطناً، يدل على المحدودية، فلماذا ندعي عدم المحدودية. ولا اقل انه لا دليل على وجود الزائد!

وجوابه من عدة وجوه:

أولاً: ان هذا الرقم لمجرد بيان الكثرة، ولا يراد به الحصر. كما قال المفسرون في قوله تعالى: ﴿إِنْ تَسْتَفِرُّ لَمْ تُسَبِّحْ مَرَّةً﴾.

ثانياً: ان هذا قد قيل بقانون: كلم الناس على قدر عقولهم. لأنهم سوف لن يتحملوا أو يفهموا كون معاني القرآن وبواطنه لا متناهية.

ثالثاً: ان الدليل على عدم الحصر في القرآن موجود فعلاً، وهو قوله تعالى: ﴿مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾. والمراد من الكتاب: القرآن، كما هو الظاهر، كما ان الأشياء المستفادة من قوله: من شيء، هي أشياء لامتناهية كما أسلفنا.

الإشكال التاسع: انه لماذا يعبر بالبطن في النصوص، ولا يعبر بالبطن، مع انه الأنسب.

وجوابه: ان كلا التعبيرين واردين في كل كلام حسب سياقه، كقولنا: ظاهره أنيق وباطنه عميق. وقولنا ما من آية إلا ولها ظهر وبطن.

والمراد من البطن أو الباطن ما خفي من الأمور كقوله تعالى: ﴿مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ﴾. ومنه بطانة الثوب وباطن الأرض. وكذلك البطن من جسم الإنسان بصفتها تحتوي على الطعام وعلى الجهاز الهضمي. ومنه قولهم: بطن الأرض خير له من ظهرها.

ومنه (الباطن) الذي هو من الأسماء الحسنی، أي المخفي المحجوب عن الأنظار والعقول. ومنه صفة الإمام الباقر عليه السلام، لأنه بقر بطن العلم أي فتقه واطلع على باطنه. ومن هنا ورد فيه: يا باقر العلم. وانه بقر العلم بقرا.

ومن هنا نعرف ان هذا اللقب له عليه السلام باعتبار إطلاعه على الباطن لا على الظاهر. فان الظاهر لا يحتاج إلى بقر وفتق وان احتاج إلى مقدمات.

وظاهر اللفظ انه هو الباقر، وهذا يصح بالنظر إلى الأسباب، لأنه عليه السلام فعل ذلك وصعد إلى هذا المستوى الرفيع بقابلياته وحسن إرادته. إلا ان الفاعل الحقيقي هو الله سبحانه. فالله قد بقر العلم له. وهذا من فيض الرحمة، لأنها تنال كل مخلوق بمقدار ما يستحق. واستحقاق المعصومين أعلى من كل استحقاق.

فهرس

١١.....	حقيقة المعنى المجازي
١٦.....	منشأ الدلالة المجازية
٢١.....	علاقة الاستعمال المجازي بالدلالة التصديقية
٢٢.....	النسبة بين الأمور الثلاثة للمجاز القرينة، والعلاقة، والاستحسان
٣١.....	دلالة الألفاظ على الألفاظ
٣٦.....	تبعية الدلالة للإرادة
٤٤.....	وضع المركبات
٥٩.....	استعمال اللفظ في معنيين
٧٩.....	بعض نتائج ما سبق
٨٢.....	الوضع الشخصي والنوعي
٩٠.....	علامات الحقيقة
٩٣.....	إشكال الدور
١٠٧.....	علامية صحة الحمل وعدمه وصحة السلب وعدمه
١١٢.....	علامية الاطراد
١١٩.....	إذا دار الأمر بين النقل وعدمه
١١٩.....	إذا دار الأمر بين الاشتراك وعدمه
١٢٠.....	إذا دار الأمر بين الحقيقة والمجاز
١٢٦.....	مبحث الحقيقة الشرعية

١٤٥.....	ثمرة الحقيقة الشرعية
١٥٠.....	مبحث الصحيح والأعم
١٧٧.....	تصوير الجامع على المسلكين
١٨٤.....	الإشكال الرئيسي على الجامع الصحيحي
٢٠٢.....	الكلام في الجامع الصحيحي البسيط
٢٢٠.....	كلام حول العقل العملي
٢٢٥.....	الكلام في الجامع الأعمي
٢٦٥.....	في ثمرة النزاع بناء على المسلكين الصحيحي والأعمي
٢٩٤.....	ثمرات أخرى محتملة في الباب
٢٩٥.....	تحقيق الحال في الصحيح والأعم يعني الاستدلال على صحة أحد المسلكين
٢٩٦.....	الاستدلال على مسلك الأعمي
٣١٦.....	الاستدلال على المسلك الصحيحي
٣٢٤.....	الكلام في الصحيح والأعم في المعاملات
٣٢٩.....	هل المراد الأسباب أو المسببات؟
٣٣٣.....	الكلام في ثمرة النزاع في المعاملات
٣٣٤.....	في الجامع الصحيحي والأعمي في المعاملات
٣٣٦.....	وأما الثمرة بناء على المسلك الصحيحي
٣٤١.....	ما هو السبب وما هو المسبب في المعاملات؟
٣٦٠.....	مبحث الاشتراك
٣٧٠.....	في استعمال المشترك في أكثر من معنى
٣٩٧.....	الحديث عن بطون القرآن
٤١٥.....	الفهرس

منهاج الأصول

تأليف
سيدنا العلامة العظمى

السيد الشهيد محمد الصادق

الجزء الثاني

مكتبة دار الفکر الإسلامية

البيروت

منهج الأصول

مُحْفَوظَةٌ
جَمِيعُ حَقُوقِ

٢٠١١م - ١٤٣٢هـ

شبكة كتب الشيعة



shiabooks.net

رابطه يدیل < mktba.net

هَيْئَةُ تَرْجُومَةُ الشَّيْخِ السَّيِّدِ الضَّرْفِيِّ

الْحَفْظُ الْأَشْرَفُ

فاكس: ٠٠٩٦٤٣٣٦١١٠٣

تلفون: ٠٠٩٦٤٧٧٠٦٠٦٢٧٧٨

البريد الإلكتروني: alturaath_1943@yahoo.com

تلفون لبنان: ٠٠٩٦١٧٠٠٥١٠٨٧

دار مكتبة الصغار

للطباعة والنشر والتوزيع والاعلام



بيروت - لبنان

هاتف: ٠١٥٤٧٦٩٨ - ٧٠٠٥١٠٨٢

Email: iraqsms@gmail.com

مِنْهَاجُ الْأَصُولِ

تَأَلِيفُ

رَبِّهِدِّدِ الْعِظَمَى

السَّيِّدِ الشَّهِيدِ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ

وَجُزْءُ الثَّانِي

دار ومكتبة النصارى


١٤١٤

مكتبة الشهيد الشهداء

بغداد

بِسْمِ تَعَالَى

كان لنا ما علينا ان ننشر هذه الكتب القيمة مما تضمنه من علم وافهم وفكر عال ودوعي كبير ومناشئة جمة للجميع كافة... فان فكر السيد الوالد (درس) يطمح هو احد كتيرة لا بد لنا من نشرها لئلا تصب في بناء وجمع اسلافنا ...
وبعد طوبى لمن تلاها تمام دعوى الفضلاء والمؤلفين وباشرف من مباشر منا بتفكير وتصحيح وتدقيق هذه المؤلفات الجليله القدر لقرءه للنور فيصبح شعاعها كمنه المؤثرين من مسارات الامم وسفاريها بخزامم الم فترا!
عما ان كل كتاب له (درس) لا يضم مقدم لنا مؤرخين صادر منا على ان يكون المنزول من قبلنا للملاحة هذه الكتب هم: « طهيمية نرات السيد السويدي » من الطبعة الاشرقت اومن يحل تمهولا غلطيا منا


مصدقنا المصدر
١٠ مارس ١٤٥٩



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على خير خلقه محمد وآله الطيبين الطاهرين واللعنة الدائمة على أعدائهم أجمعين .

أما بعد، فمن نعم الله سبحانه على الدين والمذهب عامة وعليّ خاصة وأنا العبد الخاطئ الذليل ان يرزقني عددا لا يستهان به من الطلاب الفضلاء المخلصين وأهل الهمة المجدين جزاهم الله جميعا خير جزاء المحسنين .

ومن أهمهم هذا الشيخ الجليل والعلامة النبيل المفضل الشيخ محمد موسى اليعقوبي دام عزه، فقد التزم دروسنا في علم الأصول وأنالها العناية الكافية فهما وكتابة ومدارسة، وها هو يقدم لنا في هذا الكتاب نموذجا من جهوده وليالي تفكيره . وقد قمت بمراجعته وتدقيقه فوجدته وافيًا بالغرض ملماً بالمطالب حسب الأصول . ولكنني اعتبرته هو المؤلف وله حرية التعبير وان كانت المطالب بالأصل صادرة مني بطبيعة الحال . ولكنني أجزته في ذلك بعد حفظ المعنى ووضوح المبنى .

ولاشك انه بهذا الجهد الجهد يسير بخطو حثيث نحو الاجتهاد ومعرفة

السداد. أتمنى له المستقبل الزاهر في خدمة العلم والعمل وان يكون من
المراجع المخلصين والقادة الطيبين جزاه الله خير جزاء المحسنين.
وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين.

حرره بتاريخ التاسع من شهر رمضان المبارك عام ١٤١٨

محمد الصدر

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة وتمهيد

(المشتق) اسم مفعول من (اشتقَّ) على زنة (افتعل) وأصلها (شقق) وهذه الصيغة تفيد المبالغة وبذل الجهد في طلب الشيء نحو (اكتسب واستلَّ) ومصدرها (اشتقاق).

والشق هو الحُرم الواقع في الشيء، والشقَّة القطعة المنشقة، قاله الراغب^(١)، وفي تاج العروس عن الصحاح: «الاشتقاق هو (الأخذ في الكلام وفي الخصومة يمينا وشمالا) مع ترك القصد «قال» (و) منه سمي (أخذ الكلمة من الكلمة) اشتقاقاً».

وعلى هذا يكون منشأ تسمية المشتق أحد أمرين:

الأول: بمعنى أخذ الشق وتطبيقه في المقام واضح فان المشتقات تؤخذ مادتها من أصل اشتقاقها ثم يضاف لها أحرف الزيادة بحسب الهيئة المطلوبة.

الثاني: ان المشتق - بالكسر - يذهب بمادة الاشتقاق يمينا وشمالا عن الأصل.

(١) المفردات مادة (شقق).

لكن التأمل في الوجهين يؤدي إلى ان الثاني يرجع إلى الأول فان الذهاب إلى اليمين يجعل صاحبه في شِقِّ غير شِقِّ الذهاب إلى اليسار ومنه قيل (المشاقَّة والشِّقاق) لأن كلاً من الخصمين يكون في شِقِّ غير شِقِّ صاحبه .

والإشتقاق عند أهل اللغة له أقسام ثلاثة^(١) :

١- الإشتقاق الكبير ويعنون به ما كان ملاكه التشابه في المعنى وفي الحروف الأصلية لا ترتيبها مثل (جذب وجبذ)، (حمد ومدح) ويسمى أحيانا بالقلب اللغوي .

٢- الإشتقاق الأكبر ويعنون به ما كان ملاكه التشابه في بعض الحروف دون بعض مع مناسبة في المعنى مثل (ثلث وثلب)، (قضم وخضم)، (قطع وقطف) ويسمى بالإبدال اللغوي .

وهذان القسمان ليسا من اهتمام الباحث النحوي ولا الأصولي بل لعله لا يصدق عليها الإشتقاق بالمعنى الحقيقي أصلاً، لأن معنى الإشتقاق - كما مرّ - أخذ الشق وهذا يعني وجود أصل تُشتق منه فروع بهيئات مختلفة مع المحافظة على ذلك الأصل، ولم يتضح ذلك في هذين القسمين إذ الظاهر ان كلا من الكلمتين المدعى الإشتقاق بينهما قد وضعت مستقلة عن الأخرى وحصل ترادف المعاني اتفاقاً فتسميتها بالمشتقات تسامح .

ولعل مبرّره وجود معنى الإشتقاق فيها في الجملة وهو تساويها في حروف المادة الأصلية والحفاظ على المعنى، ولعلمهم التفتوا إلى ذلك عندما عبروا عنهما بالقلب والإبدال للإشعار انه أخذ حقيقة لكن مع عدم المحافظة على

(١) البحث النحوي عند الأصوليين، مصطفى جمال الدين، ص ٨٤-٨٥.

نفس الأصل من الترتيب أو حروف المادة، لكن الاكتفاء بذلك لصدق معنى الإشتقاق بعيد جداً إذ لو كان على نحو القاعدة - والإشتقاق قاعدة - لأمكن اطراده في غير هذه الألفاظ السماعية وثانياً أن أصل المشتقات ليس الحروف الثلاثة الأصلية - لو حافظوا عليها- بما هي أي لا بشرط الترتيب كما هو ظاهر هذين القسمين بل هي بشرط الترتيب وإلا فهل يقبل أحد ان تكون كلمة (شهر) و(شهره) من سنخ واحد وكلمة (علق) و(قلع) كذلك ! إن هذا لغريب فالصحيح ما ذكرناه من كونه ترادف اتفاقي .

٣- الإشتقاق الصغير: الذي يكون ملاكه تشابه المشتقات من الأفعال والمصادر والصفات في المعنى وفي الحروف الأصول وترتيبها مع اختلافها في الصيغة وزيادة بعضها على بعض في المعنى .

وإذا ذكر لفظ المشتق في كلام النحويين فانه ينصرف إلى هذا المعنى الأخير لذا عرّفه أبو الحسن الرماني «اقتطاع فرع من أصل يدور في تصاريفه على الأصل» وقد شرح أبو البقاء العكبري ما يراد بالفرع والأصل هنا فقال: «والأصل ها هنا يراد به الحروف الموضوعه على المعنى وضعا أوليا والفرع لفظ يوجد فيه تلك الحروف مع نوع تغيير ينضم إليه معنى زائد على الأصل (ثم مثل لذلك بالضرب) فانه اسم موضوع على الحركة المعلومة المسماة ضربا ولا يدل لفظ الضرب على أكثر من ذلك فأما ضَرَبَ وتضَرَّبَ وضارب ومضروب ففيها حروف الأصل وهي الضاد والراء والباء وزيادات لفظية لزم من مجموعها الدلالة على معنى الضرب ومعنى آخر^(١) .

هذا هو المشتق عند النحويين ويمكن تقريب معناه بأنه ما يمكن تحليله إلى

(١) نفس المصدر السابق.

مادة وهيئة مقابل الجامد الذي وضع وضعا واحدا بمادته وهيئته فلا يتحلل لهما.

اما المشتق الأصولي فيمكن ان ننتزع له من مجموع كلمات الأصوليين تعريفاً حاصله (هو العنوان المحمول على الذات بحيث يمكن بقاء الذات منفكة عنه) وعلى هذا تكون القاعدة في المشتق الأصولي غير مطابقة تماما - على نحو نفي الإيجاب الكلي لا السلب الكلي - لها في المشتق النحوي.

هذا على نحو الإجمال بل العنوان فقط، فما المراد من المشتق الأصولي؟ وما ضابطه؟ وما العناوين الداخلة فيه أو الخارجة عنه؟ وهل ان المشتق بسيط أم مركب؟ وما هو المعنى الحقيقي الذي وضع له المشتق؟

كل هذه الأسئلة وغيرها مع الأجوبة التفصيلية الشافية عليها المدعومة بالبرهان والوجدان تجدها في غضون التقريرات الآتية التي أستفدناها من البحث الشريف لسيدنا الأستاذ سماحة آية الله السيد محمد الصدر دامت إفاضاته، ولا تفوتني هذه الفرصة حتى أسجل باختصار الملامح البارزة لبحث سيدنا الأستاذ، ويمكن ان نجد بهذا الصدد عدة صفات:

١- السعة والشمول واستيعاب الاحتمالات والشقوق المتصورة في كل مسألة.

٢- الموسوعية فانه يخوض في كل علم يمكن ان ينجر إليه البحث يساعده على ذلك إحاطته بعلمون عديدة بما فيها العلوم العصرية والأكاديمية.

٣- العرفية فهو أبن اللغة ويعرفها بدون تكلف وتفلسف يجعل النتائج سمجة وبعيدة عن ذوق العرف والشارع الذي خاطبنا بلسانه.

٤- العمق في التفكير لذلك تجده يجيب بعدة مستويات ويتكلم بعد خطوات تكون اللاحقة أعمق من سابقتها.

٥- التدقيق فكم من مرة نبّه فيها إلى الخلط الذي وقع فيه المشهور والاضطراب في كلماتهم والإجمال الذي لا محصل فيه سوى ترديد كلمات فارغة من المحتوى.

٦- الحدائث والتجديد وهما ناشتان من أمرين: الأول: انتمائه إلى الدراسات الحديثة وإطلاعه على أفكارها والثاني: انه وراث مدرسة أصولية متميزة بذلك وبغيره.

وفي الختام أودّ التعرض لأمرين

الأمر الأول: ما علاقة الأصوليين بهذه المباحث التي تبدو وكأنها من اختصاص اللغويين ويفترض ان تؤخذ مبادئ تصديقية مسلّمة في هذا العلم فنجيب: ان مباحث الألفاظ تشغل حيّزا كبيرا من البحث الأصولي وإنما خاض الأصوليون فيها رغم ما ذكر من التوهم لعدة أمور:

١ - ان الأصوليين مجتهدون كعلماء اللغة بل هم أعمق تفكيراً وأغزر مادة وأدقّ نظراً، والعقل البشري يتكامل ويتطور، ويأتي الأواخر بما لم يأت به الأوائل، ولدينا ما لديهم وليس لديهم ما لدينا، والقرآن الكريم وكلام العرب الذي هو مرجعهم لاستنباط القواعد النحوية والأوضاع اللغوية ومعرفة أساليب كلام العرب موجودان بين أيدينا ولهذا كله تعالت صيحات المحدثين من النحويين للتجديد.

وليست القواعد النحوية من القداسة بحيث لا يمكن الاعتراض عليها

والخروج عن دائرتها وليس حق الوضع حكرا على الأجيال المتقدمة بل هو حاجة اجتماعية متجددة.

فتجد النحويين يتحIRON في تعيين الخبر في قوله تعالى ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا أَيْدِيَهُمَا . . . ﴾ * لأنهم ألزموا أنفسهم ان الإنشاء لا يخبر عنه لكنه من لزوم ما لا يلزم فان الأصولي يرى ذلك ممكنا مادام الغرض من الإخبار وهو حصول تمام المعنى متحققا.

وقالوا ان (لولا) لا يتقدم جزاءها على شرطها لكن الرواية وردت في تفسير قوله تعالى ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ يَهُ، وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ﴾ * أن يوسف لولا انه رأى برهان ربه لهمم بها لكنه رأى برهان ربه فلم يههم بها وهو تفسير معقول وان أنكرته قواعد اللغة العربية.

وأنكر مجموعة من الأصوليين المحققين دلالة الأفعال على الزمان خلافاً للضرورة النحوية لكن سيدنا الأستاذ ردّ على هذا المبني.

كما أنكر سيدنا الأستاذ المجاز في الكلمة وقال ان المدلول التصوري يبقى على حاله ولا تغيره ألف قرينة وأن القرائن إنما تغير المدلول التصديقي.

٢- الاختلاف معهم في المسلك فعلماء اللغة يكتفون بالوصف الظاهري والقوالب الشكلية للكلام وتصنيفه وذكر العلامات المميزة لكل صنف رائدهم في ذلك الانسباقات الذهنية والظهورات العرفية والذوق اللغوي واستقراء الكلام العربي من دون تفسير لمجموع تلك الظواهر واستكناه حقائقها فهو - أي اللغوي - يستنبط ان صيغة (افعل) تدلّ على الطلب من دون تحديد حقيقته هل هو على نحو الوجوب أم الاستحباب وهل ان هذا الوجوب مستفاد من الوضع اللغوي للكلمة أو من حكم العقل أو بمقدمات الحكمة، فان كل ذلك لا يعنيه.

ولعل ذلك ناشئ من الاختلاف في الغرض، فان غرض اللغوي التراكيب الشكلية للمباني بينما غرض الأصولي هو مداليل تلك التراكيب ومعانيها.

ومن هذه الناحية تجد اضطرابا في كلمات اللغويين فهم يخلطون بين المدلول التصوري والتصديقي علما بان الوضع متعلق بالأول اما المراد الجدي للمتكلم وظهورات الكلام فمستفاد من الثاني.

٣- ولو تنزلنا عن ذلك وقبَلنا كون هذه المباحث من اختصاصهم فان نقصاً واضحاً في أبحاثهم على كلا المستويين اما قصورا أو تقصيرا، فعلى المستوى الأول تجد ان اكثر كتب المعاجم لم تفرّق بين المعنى الحقيقي الذي وضع له اللفظ والمعنى المجازي الذي استعمل فيه وإنما جلّ همها ذكر موارد الاستعمال في كلام العرب لذلك أصبح قول اللغوي ليس بحجة في فهم الكتاب والسنة الذي يفترض اعتماده على المعاني الحقيقية كما أنهم لم يحدّدوا سعة دائرة كثير من الكلمات مفهوما ومصداقا، ولم يحققوا في المجاز هل هو بالوضع أم بالطبع وهل الدلالة تابعة للإرادة أم لا وكثير غيرها.

وفي المستوى الثاني يدخل بحثنا فهل المشتق موضوع حقيقة لخصوص المتلبس بالمبدأ أم يعمّه والمنقضي عنه المبدأ. حيث لم يلتفت إليه اللغويون فضلاً عن التحقيق فيه.

بينما تجد الأصوليين بفضل ما أتوا من عمق واجتهاد وموسوعية ارتقوا بتلك الأبحاث وقطعوا بها شوطاً بعيداً.

الأمر الثاني: الجواب عما أثير من ان علم الأصول قد توسع أكثر مما ينبغي وشمل موضوعات لا علاقة لها به ولا دخل لها في الاستنباط الشرعي كمبحث الوضع والمعنى الحرفي والمشتق، فنقول ان هذا الكلام صحيح كبرويا

الا ان بحث المشتق ليس من صغرياته لأمر:

١- ان معرفة الوضع الحقيقي للعناوين الاشتقاقية لها دخل في تحديد الحكم الشرعي، وأوضح مصاديقه مسألة الرضاع الآتية وغيرها، ففي مسألة في كتاب الشرائع للمحقق الحلي قال^(١) (إذا حلف لا دخلت داراً فدخل براحا كان داراً لم يحنث) وهو مبني على القول بوضع المشتق لخصوص المتلبس بالمبدأ فلو قيل بالأعم لكان حائثاً.

٢- ان البحث وان كان معنونا بالمشتق الا انه تتفرع عنه مطالب أخرى عملية تأتي إن شاء الله تعالى، نظير بحث مقدمة الواجب فانه بعنوانه لا يستحق تلك الأهمية الا ان المباحث التي ألحقت به جليلة وعملية ومفيدة.

٣- الفائدة النظرية أعني تنمية الملكة وتعميقها.

٤- سد ثغرة لم يقم به المختصون من غير الأصوليين الذين يدخل هذا البحث في اختصاصهم، وقد مرت الإشارة إليه في الأمر الأول.

(١) كتاب الإيمان، المطلب الثالث، المسائل المختصة بالبيت والدار، المسألة الرابعة.

منهجية الكتاب

سيكون الكتاب مكونا من قسمين :

الأول: في تنقيح موضوع المشتق - وهو هذا الذي بين يديك - وسيضمّ الأمور الستة التي جعلها المحقق الآخوند مقدمة للبحث في مسألة المشتق وكان من حق الأمر السادس وهو تأسيس الأصل العملي في المسألة ان يكون - بحسب القاعدة - متأخرا عن تنقيح المحمول إلا اننا أثبتناه هنا حفاظا على تسلسل مطالب الكفاية فالإشكال متوجه إليه **فإن** مضافا إلى ان ذلك يناسب تقارب حجمي القسمين وقد استوعب سيدنا الأستاذ البحث في هذه المقدمات الست بمئة وخمس محاضرات امتدت من ٢/ذق/١٤١٤ إلى ٩/ج/١٤١٥.

الثاني: في تنقيح المحمول وسيضم مبحثين :

١- الأقوال في المسألة والرأي المختار والاستدلال عليه .

٢- بساطة المشتق وتركيبه والإشكال فيه عين ما قلناه في الأصل العملي .

أسأل الله تعالى أن ينفع بهذا الجهد ليس المتخصصين في الفقه والأصول فحسب بل في علوم النحو والبلاغة وعموم المثقفين بما يفتح لهم من آفاق

جديدة من التفكير .

وأسأله بما وقّني لإنجاز هذا العمل أن يجعله خالصا لوجه الكريم ويتقبله بقبول حسن وأن يديم إفاضات سيدنا الأستاذ ويمتّعنا ببقائه إنه وليّ كل نعمة وصاحب كل حسنة .

محمد البيقوبي

٤ / شهر رمضان / ١٤١٨

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

توطئة

في تحديد محل البحث

أختلف الأصوليون في ان المشتق هل يصدق حقيقة على خصوص ما تلبس بالمبدأ في الحال أم على الأعم منه ومما انقضى عنه المبدأ بحيث يكون المتلبس بالمبدأ في الحال هو القدر المتيقن المتفق على صدق المشتق عليه حقيقة بعد الاتفاق على كونه مجازاً فيما يتلبس به في المستقبل الا انهم لم يذكروا له وجهها. لكنه من الواضح انهم تسالموا على عدم كونه موضوعاً له ولذا كان مجازاً. لأن الموضوع له مردد بين ان يكون خصوص المتلبس فعلاً أو الأعم منه ومن المنقضي عنه المبدأ. ولا يحتمل ان يكون اعم من الأزمنة الثلاثة. فيتعين الاتصاف الاستقبالي للمجازية.

الا انهم لم يذكروا لذلك سبباً، لأنهم كرسوا بحث المشتق في صورة ما إذا انقضى عنه المبدأ.

فمن هنا يمكن ان يقال: ان من لاحظ اختصاص الوضع بخصوص المتلبس، من حقه ان يقول بالمجازية باعتبار عدم تحقق الوضع لكل غير متلبس في كلا الزمانين الماضي والمستقبل.

واما من قال بالوضع للأعم من الماضي فقد قال في الجملة بالوضع لغير المتلبس، ولو في إحدى حصتيه، فلا تكون الحصة الأخرى بعيدة.

ومن هنا لا بد من استئناف دليل ولو باختصار على المجاز. لا ان نأخذها مسلمة بدون دليل.

غير ان أوضح الأدلة هو صحة السلب أو قل: عدم التبادر أو عدم الاقتران الارتكازي.

الا انه يمكن ان يقال: ان هذا شامل لكل غير متصف. أو ان الجهة التعليلية له، هي عدم الانصاف، فيعم الماضي. ويختص الاستعمال الحقيقي بالحاضر. مع اننا خصصنا الكلام بمن يقول بالأعم.

اللهم الا ان ندعي وجدانا آخر ثانوي، وهو الاقتران بين اللفظ والمجاز، مضافا إلى الاقتران بين اللفظ والحقيقة. وهذا الاقتران الجديد بنفسه ينفي الوضع، والا لم يكن مجازا. ويكون عدم الوضع لازمه المساوي، وهو أمانة يثبت به لازمه.

وهذا الاقتران موجود بالنسبة إلى المستقبل. بان نقول: زيد عالم باعتبار انه سيكون عالما. وغير موجود بالنسبة إلى الماضي. بل الأمر فيه مشكوك ومن هنا وقع محلا للخلاف. فمن حكم وجدانه بالاقتران مع التلبس في الماضي قال بالوضع للأعم، ومن لم يحكم وجدانه بذلك قال بالوضع لخصوص المتلبس.

الا ان الصحيح ان الاقتران بين اللفظ والمجاز لا معنى له. بل الاقتران يلحظ دائما بين اللفظ والمعنى. فان وجد ذلك، فهو حقيقة والا فهو مجاز. ولا يلحظ الاقتران بين اللفظ وبين حالته، وهو العنوان الانتزاعي الناشئ من

الوضع وعدمه. الذي هو اما الحقيقة واما المجاز.

فان هذا لا يكون على مختلف مسالك تفسير الوضع، اما المسلك المشهور فواضح. لأن جعل الاعتباري خاص باللفظ ولا يعم هذه الصفات. وكذلك (التعهد) الذي قال به^(١) المحقق الخوئي. إذ لم يقل به أحد كذلك. وكذلك الاقتران الذي قلنا به. فان صفة الحقيقة والمجاز إنما تكون للفظ في طول الاقتران وعدمه بين اللفظ والمعنى لا في عرضه ولا قبله.

ونحن وان كنا نشعر بوجود هذا الاقتران، الا انه يكون باللحاظ الثاني، وفي المرتبة المتأخرة، وكذلك هو حاصل لمن يعرف معنى الحقيقة والمجاز لا لمن يجهلها.

ولكن لا يبعد القول بالمجازية في الوصف الاستقبالي، لعدم الاقتران بين اللفظ والمعنى، وصحة سلبه عنه.

فان قلت: إنما يصح السلب في الحاضر، لا بلحاظ المستقبل.

قلنا: هذا بحث يأتي في ما بعد بان لحاظ الزمان هل هو دخيل في معنى المتلبس أو دخيل في غيره.

الا انه لا يبعد أيضا وجدان صحة السلب بعنوان عدم الاتصاف الحالي من الماضي والاستقبالي. ومعه يتعين القول للمتصف بالحال فقط.

فمن التزم بعلية عدم الاتصاف للمجازية لزمه القول بالمجازية عندها مطلقا. واما من بيني على الأعم، فهو يرى ان الوضع للحصة المنقضية تعبد لغوي، بمعنى ان قوله موقوف على هذا التعبد. مع ان العرف واللغة لا تعبد

(١) محاضرات في أصول الفقه: ٤٨ / ١.

فيها، وإنما اللغة توقيفية.

ونفس ما قلناه من علامات الحقيقة والمجاز بالنسبة إلى مجازية المستقبل، ينبغي استعماله في البرهنة على الحقيقة في الحاضر. إذ لا ملازمة بين الأزمنة الثلاث من هذه الناحية. أو قل: لا ملازمة بين الماضي والحاضر، فتحتاج الحصة الحاضرة إلى تبادر مستقل وصحة حمل مستقل، وهي متوفرة فعلاً.

وبعد تحديد محل البحث قال الآخوند^(١): (وقبل ان نخوض في المسألة وتفصيل الأقوال فيها وبيان الاستدلال عليها ينبغي تقديم أمور) ستة لم يذكر لها عناوين لكن يمكن تحصيل ذلك من مضامينها وسيكون العنوان المتحصل من كل أمر عنواناً لفصل تتشعب منه تفاصيل بحسب ما يقتضيه البحث لكن لا على ترتيب (أمور) الآخوند فإنها متداخلة وغير منقحة لذا سنحاول - ان شاء الله تعالى - تهذيب المطالب بعناوين واضحة:

الفصل الأول

ما المراد من المشتق الأصولي

ويدخل الأصوليون في هذه المرتبة من المبحث في أقسام الألفاظ، لنرى ما هو المصطلح عليه بالمشتق، وما النسبة بينه وبين المشتق النحوي.

ولعل أفضل تقسيم لذلك صدر من المحقق الأستاذ رحمته ^(١). ويرجع إلى تقسيم الألفاظ إلى أربعة أقسام:

ومحصله: وجود تقسيمين، لكل منهما قسمان:

التقسيم الأول: تقسيم اللفظ إلى مشتق وجامد.

التقسيم الثاني: تقسيمه إلى ما يمكن ان يحمل على الذات وغيره.

فتكون الأقسام أربعة:

القسم الأول: المشتق المحمول على الذات كأسماء الفاعل والمفعول والمكان والزمان.

القسم الثاني: المشتق غير المحمول على الذات كالمصادر وأسماء المصادر.

(١) محاضرات في أصول الفقه: ١ / ٢٢٧.

القسم الثالث: الجامد المحمول على الذات، كالزوج. فان حملة على الفرد مجاز. أو بنحو الاشتراك اللفظي.

القسم الرابع: الجامد غير المحمول على الذات. كالإنسان والحيوان والشجر والحجر.

ويمكن ان نجعل التقسيم الثاني باعتبار النسبة إلى الذات فتكون الأقسام أربعة أيضا.

القسم الأول: المشتق المنتزع من مقام الذات كالناطق.

القسم الثاني: المشتق غير المنتزع من مقام الذات كالماشي.

القسم الثالث: الجامد المنتزع من مقام الذات كالإنسان والحيوان.

القسم الرابع: الجامد غير المنتزع من مقام الذات. كالزوج والرق والحر.

وإذا كان هذا تقسيما ثالثاً أصبحت الأقسام ثمانية، بضرب الأربعة السابقة في اثنين. ونوكل تفاصيلها إلى فطنة القارئ.

ومن هنا نعرف وجه الإشكال على تقسيم المحقق الأستاذ، لأنه لم يذكر في المشتقات ما كان منتزعا عن مقام الذات كالناطق. بل مجرد انه محمول عليها. كما لم يذكر في الجوامد ما لا يكون محمولا على الذات، كالزوج والشفع. ونحوهما.

وقد ذكر المشهور للمشتق ركنين يكونان بمنزلة القاعدة في قبول أو رفض أحد الأقسام السابقة.

الركن الأول: كونه محمولا أو جارياً على الذات المتلبسة بالمبدأ ومتحددا

معها خارجا نحواً من أنحاء الاتحاد.

الركن الثاني: كون الذات قابلة للبقاء بعد - أو عند - زوال الوصف.

وبالركن الأول تخرج المصادر، وكل ما لا يحمل على الذات سواء كانت جوامد أو مشتقات.

وبالركن الثاني: تخرج الأمور الذاتية لأن عدمها يستلزم عدم الذات، وإن كانت مشتقة كالناطق.

وقد نتج من ذلك: ان بين المشتق النحوي والمشتق الأصولي عموماً من وجه. يشتركان في المشتقات النحوية الجارية على الذات والتي تبقى الذات بعد زوالها، كالعالم والقائم. ويختص النحوي بالمشتقات التي لا تجري على الذات كالمصادر. ويلحق بها المشتقات التي لا تحفظ معها الذات.

ويختص الأصولي بالصفات الجامدة المحمولة على الذات من خارجها، كالزوج والحر والرق والوقف.

ولا نريد الآن ان نحقق: ان الزوج والحر والرق مشتقات أم لا. وإنما الإشكال ان المشتقات النحوية يشترط فيها في علم الأصول شرطان:

١- ان تحمل على الذات.

٢- ان لا تكون ذاتية.

أما الأول فواضح: لأن عدم الحمل يقتضي عدم صدقه دائماً حتى في المتلبس الا بنحو المجاز كزيد عدل. ونحن نريد الحمل الحقيقي. وأما في الثاني، فقد أنكر مشهور الأصوليين اندراجه في البحث لانعدام الذات بزواله، سواء كان مشتقاً أم لا.

غير ان السيد الأستاذ^(١) حاول التفصيل من هذه الناحية بين نحوين من عدم انحفاظ الذات بزوال الصفة. باعتبار ان الذات هل هي متصورة عرفا بعد زوال الصفة أم لا.

وبتعبير آخر: ان الاستحالة اما فلسفية أو منطقية. وعند الاستحالة الفلسفية تبقى الذات متصورة، غاية الأمر انه قام البرهان على عدمها، بدون لزوم تناقض في البين. كصفة الوجوب والإمكان.

وعند الاستحالة المنطقية لا يمكن حفظ الذات، للزوم التناقض، كسلب الإنسانية عن الإنسان. ففي مورد الاستحالة الفلسفية يدخل في محل النزاع، دون مورد الاستحالة المنطقية.

فان قلت: فانه في كلا الموردين لا تنحفظ الذات.

قلنا: النزاع ليس في إمكان حفظ الذات وإنما في صحة استعمال اللفظ فيها. فإذا أمكن تصور الذات عرفا بعد زوال الصفة أمكن الحمل عليها.

جواب ما قاله السيد الأستاذ على مستويين شكلي ومستوى معمق.

اما المستوى الشكلي فبأن نقول: ان الخلاف إنما هو في الوضع الحقيقي للذات التي زال عنها المبدأ. والمفروض في الاستحالة الفلسفية عدم الذات. وتصورها العرفي لا يعني استمرارها ليصدق عليها الحمل.

وأما المستوى المعمق: فلأن هنا فرقا بين صورة حفظ الذات، واستحالاته

من جهتين:

(١) ما ينقل من كلام سيدنا الأستاذ من دون ذكر المصدر فهو من تقريراتنا لبحثه الشريف وتجد الجواب في تقارير الهاشمي: ١ / ٣٦٤.

الأولى: صدق الحمل فعلا باعتبار الجري عليها سابقا. وهو غير متوفر في الفرض.

الثانية: انه مع عدم انحفاظ الذات يكون عدم الصدق عليها أوضح. بمعنى ان الخلاف وان وقع في صورة انحفاظ الذات. لكن لا ينبغي ان يقع في صورة عدمه. لوضوح عدم الصدق وكونه مجازا.
فان قلت: ان الذات عندئذ متصورة.

قلنا: نعم. الا انه تكون قضية تهافتية يعني بشرط عدم المحمول. بان يقال: هذا الذي زال عنه الوجوب واجب. لأننا إنما نتحدث عن هذه الصفة التي زالت لا عن غيرها. ولا معنى عندئذ للحمل الحقيقي.
فان قلت: فان الاستعمال فيه صحيح.

قلنا: نعم، الا ان الكلام في الوضع لا في صحة الاستعمال الذي هو اعم من الحقيقة والمجاز.

فان قلت: فان هذا إشكال يأتي في الاستعمالات العرفية أيضا. بأن من زال عنه القيام قائم. فإنه تهافت أيضا.

قلنا: ان رجع هذا القول إلى نفس الوضع للأعم فهو صحيح. والا فحفظ اصل الذات كاف عرفاً للحمل، لا بشرط زوال القيام بل في ظرف زواله. فيرتفع التهافت.

اما في مورد الاستحالة فكلا الأمرين يكون واحداً في النتيجة. لأن ظرف زواله هو ظرف انعدام الذات. فلا يمكن ان يشار إليه أو يحمل عليه ألا بنحو من التجوز. والكلام هنا عن الحمل الحقيقي. فالحق مع المشهور في ذلك.

ان قلت: ان هذا إنما يتم في الذوات الخارجية كزيد الجزئي الخارجي إذا مسخ زالت عنه صفة الناطقية فحمل النطق عليه مجاز لكن هذا لا يأتي في الحصة الكلية فانها متصورة ويصح الحمل عليها فنقول الذات التي زال عنها الذاتي والواجب الذي زال عنه الوجوب يحمل عليه انه واجب فهو متصور في العقل أي ان البرهان الفلسفي قام على استحالة وتعذر الوجود الخارجي للذات التي زالت عنها الصفة لا الوجود الكلي الواقعي .

قلنا: البرهان قائم على كلا الشقين الخارجي والكلبي معا فالواجب بعد زوال الوجوب لا وجود له أصلا حتى حصته الكلية ولا اختصاص للاستحالة بالوجود الخارجي .

فان قلت: ان هذا إنما يصدق في صورة ما إذا كان المحمول نفس الصفة التي فرضنا زوالها فإذا حملنا غيرها فهو ممكن فمن زالت عنه الناطقية تحمل عليه الإنسانية .

قلنا: ان هذا غير كاف لأمرين :

١- ان السيد الأستاذ تكلم عن الجهة الفلسفية ولم يتعرض للعرف ومن ناحية الفلسفة فالذات متعذرة بدون الناطقية .

٢- انه حتى لو تنزلنا عن الاستحالة العقلية فان العرف لا يستسغ مثل هذه البراهين ويكفي إلفات نظر العرف المتوهم إلى ان الذات غير موجودة ومستحيلة الوجود فيحكم بالمجازية في حين ان المطلوب ان العرف يحكم بالحمل الحقيقي .

ونعود الى ضابط المشتق الأصولي فنقول ان الأصوليين وان ذكروا الركنين الا انهم لم يذكروا سببا له . بل أخذوها كالمسلمات ولم يبرهنوا عليه . فينبغي

بيان ذلك ولو مختصراً:

أما الركن الأول: وهو إمكان الجري أو الحمل .

فسببه عدم إمكان التأكد من الوضع بدونه . لتوقف كلتا العلامتين عليه . اما الحمل فواضح . واما التبادر فيحتاج إلى الحمل أيضاً ، بل هو نحو من الحمل الذهني والهوهوية .

الا ان الصحيح إمكان التأكد من الوضع بالرجوع إلى الاقتران الذهني الباطني ، ومن هنا يعم سائر الألفاظ والهيئات والأدوات . ولا يختص بالأسماء . والا لاختصت حجية التبادر بها وهو غير محتمل .

غير ان المشتق بكلا الاصطلاحين خاص بالأسماء . وفيها يكون الجانب الظاهري لعلامات الحقيقة هو الحمل .

فان قلت : الوضع يثبت بالمعنى التصوري ، والحمل معنى تصديقي ، فيكون مبيئاً له .

قلنا : نعم ، ولكن بصحة الحمل ، يبدو طرفه التصوري .

فان قلت : فان الحمل لا دخل له ، وإنما لابد من إثبات الهوهوية .

قلنا : نعم . ولكن لا تثبت صحتها الا بالحمل . بل هي معنى تصديقي حملي على أية حال .

واما الركن الثاني : وهو بقاء الذات مع زوال الوصف .

فانه أيضاً يرجع بالدقة إلى صحة الحمل وإمكانه . لأن ما يتصور ان يكون برهانا على دخل هذا الركن في فهم المشتق أحد وجهين محتملين :

الوجه الأول: إمكان صدق الحمل صدقا حقيقياً، إذ بدون الذات يمتنع ذلك، لوضوح استحالة ان يكون طرف الحمل معدوماً.

الوجه الثاني: صدق عنوان ما زال عنه المبدأ. أو قل: صدق العنوان على الذات بعد زواله. الذي هو أحد شقي المشتق.

الا ان الصحيح ان هذا العنوان يصدق في كلتا الحصتين. فانه يصدق مع حفظ الذات ويصدق مع عدمها أيضا. فلماذا قيدوا المبحث بالحصّة الأولى، وهي بقاء الذات. فيرجع هذا الوجه إلى الوجه الأول. إذ مع عدم الذات يكون الحمل واضح المجازية بل ممتنعا حقيقة.

فان قلنا: باشتراط زوال الوصف مع بقاء الذات، رجع إلى إمكان الحمل أيضا، إذ لولاه لأمكن تحرير محل النزاع بدون الذات أيضا.

ثم اننا إذا أمعنا النظر في الركن الثاني وجدناه ينحل إلى ركنين، قد ركب بينهما علماء الأصول، وجعلوهما مفهوما وحداً.

الأول: بقاء الذات.

والثاني: زوال الوصف.

فما هي النسبة بينهما؟

هنا أربعة احتمالات: اما زوال الذات والوصف، ولا كلام فيه. واما زوال الذات وبقاء الوصف، وهو مستحيل. فيبقى احتمالان:

أحدهما: بقاء الذات والوصف معا، وهو القدر المتيقن للحمل الحقيقي والآخر: بقاء الذات وزوال الوصف. وهو محل الخلاف. وبينهما نسبة العموم

المطلق عمليا. ويكون الاتصاف وعدمه، هو المائز بين الحصتين.

ينتج من ذلك: اننا ينبغي ان نخرج من المشتقات ما كانت موادها مستحيلة، يعني لا تبقى الذات ببقائها. كالواجب والممكن.

ومعناه اننا نفصل في أسماء الفاعل والمفعول ونحوها، مما هو القدر المتيقن في جريان النزاع فيها، بين ما كان ممكنا وما كان مستحيلا.

وبتعبير آخر: ان مادة هذه الهيئات، دخيلة في تحديد دخولها في محل النزاع وليس الهيئة فقط.

وقد أجاب عن ذلك في المحاضرات^(١) وقال: ان المبحث في المشتق عن الهيئة فقط، دون المادة. لما سبق من ان وضع الهيئة نوعي لا شخصي. وكون بعض موادها ممتنعة لا يوجب لغوية النزاع في الهيئة التي تعم ما يعقل فيه بقاء الذات مع زوال المبدأ.

وهذا الكلام غريب لعدة وجوه:

الأول: من الواضح، ان كون وضع الهيئات نوعيا لا يعني اختصاص النزاع بها بغض النظر عن المواد. بل ظاهر الأصوليين وظاهر عنوان المشتق على خلافه. فانه اسم للمادة والهيئة معا لا للهيئة فقط.

ثانياً: ان الركنين الأساسيين السابقين للمشتق. إنما هو في المواد، أو في مجموع المادة والهيئة. ولا يصح في الهيئة وحدها. لا الحمل: فان الهيئة وحدها لا تحمل. ولا بقاء الذات مع زوال الوصف. فان المراد بالوصف المادة أو المجموع، لا الهيئة فقط قطعاً.

ثالثاً: ان إمكان انطباق الهيئة على ما هو داخل في محل النزاع، لا يجعل لها عموماً إلى ما لا يمكن دخوله في محل النزاع. بل مقتضى الركن الثاني هو خروجها. وكون البحث عن كلي الهيئة لا ينافي تعذر بعض أفراد ذلك الكلي.

وعلى أية حال، فالمواد لها دخل في بحث المشتق إلى جنب دخل الهيئات. وظاهر عنوان الباب هو ذلك. ولا بد من الالتزام بكلا التقييدين: إمكان الحمل وإمكان بقاء الذات، حتى في المشتقات النحوية. وبدونهما تكون المجازية واضحة.

الفصل الثاني

عناوين توهم خروجها عن محل النزاع

١- أسم الزمان:

قد وقعت أسماء الزمان أو الصيغ الزمانية، محل إشكال من حيث دخولها في محل النزاع، أكثر من غيرها. لوجود دعوى الاستحالة الفلسفية. لأن الركن الثاني للمشتق غير متوفر.

وذلك: لأن الزمان متدرج ومتصرم الذات. فالذات تزول بزوال الصفة. فقد زال يوم مقتل الحسين عليه السلام. ويستحيل بقاءه. وبالذقة فقد زالت الذات بزوال لحظة التلبس وهو القتل في المثال، فلا ذات ولا صفة.

واقدم المتأخرين الذين أجابوا على ذلك صاحب الكفاية. حيث يقول^(١) ما مؤداه: ان انحصار مفهوم عام بفرد، كما في المقام من حيث ان عنوان الزمان عام وله فرد واحد هو أن التلبس، هذا لا يوجب ان يكون اللفظ موضوعا بازاء الفرد دون العام. والا لما وقع الخلاف في لفظ الجلالة. وان الواجب موضوع للمفهوم العام، مع انحصاره فيه تبارك وتعالى.

وقد دافع المحقق الخوئي رحمته^(٢) عن ذلك يعني: إمكان الوضع لمفهوم

(١) الكفاية / ١ / ٦٠.

(٢) محاضرات في أصول الفقه / ١ / ٢٤٣.

عام ليس له الا فرد واحد عقلا، أو ليس له أفراد أصلا، كالمستحيل والدور والتسلسل (بغض النظر عن ان هذه الألفاظ ليست موضوعة لهذه المعاني لغة، بل اصطلاحا. فتكون هنا لمجرد التوضيح).

فيكون حاصل مرادهم: اننا لو قلنا بالوضع لخصوص المتلبس فلا إشكال. وان قلنا بالوضع للأعم، فهو مفهوم عام شامل للفرد الممكن (وهو المتلبس) والمستحيل (وهو المنقضي) وهذا ليس نادرا في اللغة.

فأسم الزمان موضوع لكل الآتات، وان لم يوجد له الا فرد واحد. وهو أن التلبس. وهو مما لا مانع منه.

الا ان هذا لا يتم لأمر:

أولاً: ان معنى اشتراط الركن الثاني وهو بقاء الذات، كون الجري بعد زوالها متسالم المجازية. فهو غير محتمل ان يكون موضوعا له، ليكون موضوعا للجامع الذي يعمه. والإمكان لا يقتضي الوقوع، بل هو ممكن غير واقع.

ثانياً: ان غاية ما أنتجه هذا التفكير: هو إمكان الوضع للعام الذي يكون منحصرًا بفرد. لا ان الوضع حقيقة حاصل. فنحتاج إلى تحكيم علامات الحقيقة والمجاز. بما فيها التبادر والاقتران الكامل. فهل ان الاقتران موجود حتى مع انصرام الزمان؟ نفني ذلك بمقتضى الركن الثاني.

فان قلت: ان الاستعمال حقيقي والاقتران متكامل في النفس.

قلنا: ان هذا يرجع إلى جواب آخر نقول فيه: ان الذات باقية بزوال الصفة، والا فصحة السلب في المقام دليل على المجازية.

ثالثاً: ان المشتقات لم توضع بوضع واحد. كالوضع العام والموضوع له الخاص، بل بأوضاع متعددة. وكل مشتق وضع لمعناه.

نعم، لو وضعت المشتقات بوضع واحد، بعنوان ما زال عنه المبدأ وبقيت الذات - لو قلنا بالأعم - فحينئذ إذا تعذرت بعض حصص الكلبي، كاسم الزمان، لكونه متصراً، فنقول: انه حتى لو انحصر الوضع بواحد، فانه يمكن الوضع له.

لكن الواقع ليس هو هذا، إذ من الواضح ان المشتقات وضع كل منها بوضع مستقل. فمثلاً: أسم الزمان لم يوضع للجامع بينه وبين غيره، لكي يقال: ان قسماً منه ممكن ويكون الوضع له.

فالمشتقات وضعت بأوضاع على عددها، فما انحفظ فيه الركن الثاني، أمكن فيه الوضع، وما لم ينحفظ لا يمكن القول بالوضع لوضوح المجازية.

ومن هنا يظهر الفرق بين محل الكلام، والوضع لأنواع التي لا أفراد لها. فان تلك الأنواع متحققة في عالم الواقع، ومتصورة في الذهن. وان كانت مصاديقها يستحيل ان توجد في عالم الخارج.

وما دامت متصورة ذهنياً، أمكن الوضع لها، فيكون الاستعمال فيها حقيقياً، بغض النظر عن أفرادها الخارجية.

واما في محل الكلام فلم يقل أحد بالوضع لخصوص الحصة الزائلة الصفة، ليقال: انها من زوال الذات وعدمه. بل وضع للأعم من وجود الصفة وعدمها، مع استمرار الذات. واما مع انتفائهما معاً، أعني الذات والصفة، فالوضع لها أول الكلام، ومقتضى علامات الحقيقة والمجاز نفيه. فيكون الالتزام بذلك تنزلاً عن الركن الثاني. مع العلم ان التنزل عن هذه النتيجة هو الأولى.

والسيد الأستاذ أيضاً لم يرتض هذا الوجه من الشيخ الآخوند. الا انه عرض له فهما معيناً، وأجاب^(١) عليه طبقاً لفهمه.

وانه لا بأس من الوضع للجامع بين الممكن والمستحيل. لأن المهم تصوره، لا وجوده الخارجي. وإذا أمكن تصوره، أمكن الوضع له. وإذا أمكن الوضع له أمكن الاستعمال فيه.

قال: وكأن صاحب الكفاية يريد ان يبين بيانا قريباً مما قلناه في إمكان وضع اللفظ للذات المستحيلة فلسفياً، باعتبار انها غير متعذرة ذهنياً ولا تمنع الاستحالة الفلسفية من تصور الذات.

وأجاب على ذلك: بان الاستحالة هنا منطقية لا فلسفية، فيتعذر الوضع. لأنه يشتمل على التناقض. لأن فرض انقضاء المبدأ مع فرض بقاء الزمان تناقض. فرأي الآخوند، جامع بين الممكن والمستحيل منطقياً، وهو غير ممكن.

وهذا يجاب بعدة وجوه:

أولاً: اننا ناقشنا مسألة الاستحالة الفلسفية، وقلنا بالمجازية على كلا التقديرين. وان المسألة غير منوطة بذلك التفصيل. لأنه مع زوال الذات يكون الحمل مجازياً جزماً فالخلاف مبني.

ثانياً: ان هذا الفهم لكلام الآخوند ليس بصحيح، ولا يوجد في عبارة الكفاية ما يدل على التمييز بين الاستحالتين.

ثالثاً: ان مسألة إمكان الوضع شيء، ومسألة تحققه شيء آخر. والكلام

(١) تجد الجواب مختصراً في تقارير الهاشمي: ١ / ٣٦٨.

في تحقق الوضع بمعنى: انه وضع اسم الزمان للأعم أو لخصوص المتلبس .
واما الإمكان فغير كاف .

وغاية ما يستنتج من كلامهم هو الإمكان . وهو لا يقتضي الفعلية . وقد قلنا
ان الفهم العرفي يقتضي المجازية ، لانخرام الركن الثاني .

رابعاً: ان التناقض الذي استدل به السيد الاستاذ على الاستحالة المنطقية
واضح العدم . لاختلاف المتعلق . وان الزوال للمبدأ والبقاء للذات .

نعم ، هما متلازمان بالبرهان الفلسفي . باعتبار ان الزمان متصرم وزائل .
فهذه استحالة فلسفية وليست منطقية . حسب اصطلاحه .

الوجه الثاني: للمحقق الخوئي ، في المحاضرات^(١) .

وحاصله: ان أسم الزمان لم يوضع بوضع مستقل عن أسم المكان . بل
الهيئة المشتركة (مفعول) وضعت بوضع واحد وكلي . وهو ظرف وقوع الفعل
خارجاً ، سواء كان مكاناً أو زماناً .

قال: وقد سبق ان النزاع إنما هو في وضع الهيئة بلا نظر إلى المادة .
وعندئذ يكون وضعها لخصوص المتلبس أو الأعم ، نزاعاً معقولاً . غاية الأمر
انها إذا أريد بها المكان ، كان حفظ الذات ممكناً ، بخلاف ما إذا أريد بها
الزمان .

وما يمكن ان يجاب عدة أمور :

أولاً: اننا ننكر ان يكون محل النزاع هو الهيئة ، بل المركب من الهيئة

والمادة للمشتق. فيختص النزاع باسم الزمان الذي تدل مادته عليه. وبذلك ينتفي أصل الجواب، ولا يعني وضع الهيئة لمطلق الظرفية: وضع اسم الزمان للأعم.

ثانياً: اننا ننكر وحدة الوضع، لأن معنى الظرف الجامع بين الزمان والمكان، دقي غير عرفي. والاختلاف بين الزمان والمكان شديد عرفاً. فلا يحتمل وضعهما بوضع واحد. وإنما حصل ذلك بتعدد الوضع وعلى نحو الاشتراك اللفظي.

فإذا تم ذلك، جاز الإشكال من ناحية الوضع للأعم من اسم الزمان. وتشابه لفظ المشتق لا يعني وضعه بوضع واحد. لأن الألفاظ المشتركة متشابهة دائماً.

لا يقال: ان الواضع رجل عالم وحكيم، فيمكن ان يضع للمعاني الدقية. قلنا: هذا خلاف المشهور. واحتمالات تفسير الواضع ثلاثة، ليس منها احتمال ان يكون فرداً بشرياً معيناً.

ثالثاً: ان انطباق أي وضع على مورد تزول فيه الذات. يعني ارتفاعه وتحقق المجازية، في طول اشتراط الركن الثاني.

وكون ذلك ممكناً لا يعني كونه واقعا. بل الواقع المجاز وجدانا. بغض النظر عن أجوبة آتية. والنزاع إنما هو في وقوع الوضع لا في إمكانه كما هو معلوم.

وعلى هذا، فلو تنزلنا عن الجوابين السابقين، فان الركن الثاني يقيد الوضع للظرف الجامع، ويكون استعماله حقيقياً في ثلاث صور:

١- بقاء ذات اسم المكان والصفة .

٢- بقاء ذات اسم الزمان والصفة .

٣- بقاء ذات اسم المكان بدون الصفة . ولا يشمل الصورة الرابعة، وهي زوال اسم الزمان والصفة . فلا بد من إخراج هذه الحصة عن محل النزاع . يعني اننا اما ان نتنزل عن الركن الثاني أو نقول بالمجازية .

وأجاب السيد الأستاذ على هذا الوجه المذكور في المحاضرات :

ان أسماء الزمان والمكان، وان كانت متداخلة، كما أفيد. الا انه من تداخل اللفظ لا من تداخل المعنى . فان هذه الكلمة صارت اسما للزمان بلحاظ واسما للمكان بلحاظ آخر . لا ان لها معنى وحدانيا ينطبق على الزمان والمكان معا . ولا يمكن ان تكون ظرفية الزمان والمكان ملحوظة دفعة واحدة . لأنه على ذلك لا بد ان توضع كلمة (مقتل) للذات الملحوظة ظرفا للقتل .

فنسأل: ان عنوان الظرفية المقترح هل هو مفهوم اسمي للظرفية أم هو واقع الظرفية .

فان كان الأول أي المكان بصفته ظرفا والزمان بصفته ظرفا فهو غير ممكن، إذ لازمه اننا نفهم من اسم الزمان معنى الظرفية بالدلالة المطابقية وهو باطل . وبتعبير آخر: ان نفهم الظرفية كمفهوم انتزاعي في طول الاستعمال، لا انها أخذت في المعنى الموضوع له .

وانما يؤخذ في المشتق واقع الظرفية بمعنى وجود نسبة . والنسبة المكانية، مبيّنة للنسبة الزمانية عقلا ووجدانا . اما عقلا فلأن ظرفية المكان مقولة الأين وظرفية الزمان مقولة المتى . ولا جامع بين المقولات الأساسية، فيستحيل

وجود الجامع بينها.

واما وجدانا فنحن نفهم ان احتواء المكان على المبدأ، كالقتل، يباين احتواء الزمان عليه نفسيا وعقليا، فهما لا يشتركان فلسفيا ووجدانيا. فهما موضوعان بلحاظين مختلفين، لا بلحاظ ظرفية واحدة.

ومعه، فلا بد من وضع اللفظ لكلا النسبتين، بان يكون له مدلولان. وحينئذ يقال: ان جريان النزاع بلحاظ أحدهما، ويبقى الباقي على حاله.

ونعلق على ذلك فنقول: ان هذا الذي قاله السيد الأستاذ، ينبغي إرجاعه إلى ما قلناه من ان صيغة الزمان والمكان موضوعان بنحو المشترك اللفظي لا المشترك المعنوي، ليكون صحيحاً.

لكن لا يلزم منه ما قال من وقوع النزاع في إحدى الصيغتين دون الأخرى. لأننا نتكلم عن الصيغة بهذا اللحاظ.

لكنه ~~فإن~~ لم يصرح بالاشتراك اللفظي للصيغة. لورود إشكال مشهوري عليه، من حيث ان المشترك لا يصلح للمعنى التحليلي، وإنما يكون للمعنى الاستقلالي.

ولكننا قلنا في تحقيق المعنى الحرفي انه ممكن، وان الهيئة موضوعة بنحو الاشتراك اللفظي.

وعندئذ ينبغي ان يقول: ان اسم الزمان استعمل بوضع، واسم الزمان بوضع آخر. لا كما قال: ان الأول استعمل بلحاظ والثاني استعمل بلحاظ آخر.

وان أبي ذلك وقال بالوضع الواحد: رجع الإشكال لأن الوضع الواحد لا

يمكن ان يشمل ماهيتين متباينتين، لا جامع بينهما عرفا ولا عقلا. ويلزمه ان هذا الوضع الواحد، لا بد انه لجامع انتزاعي، يكون هو الموضوع له. فيكون تحقيقا لرأي المحاضرات الذي ناقشناه. فلا يكون مسلك السيد الأستاذ مسلكا مستقلا.

الوجه الثالث: للشيخ المحقق^(١) العراقي رحمته.

وحاصل مراده: ان الزمان الذي ينقضي بانقضاء المبدأ، إنما هو القطعة الخاصة من الزمان التي وقع فيها الفعل أو الوصف، ولا يعقل بقاؤها مع انقضاء المبدأ. لكن حقب الزمان يتصل بعضها ببعض، فيتشكل وجود وحداني طويل، له بقاء بعد انقضاء المبدأ، وهذه الوحدة الطويلة هي المتصفة بالمبدأ، وهي الذات الباقية بعد زوال التلبس.

أجاب عليه^(٢) الشيخ الأصفهاني: بان هذا الاتصال بين قطعات الزمان لا يجعلها واحدة من حيث الاتصاف، بل متعددة. وما هو المتصف بالحدث إنما هو تلك القطعة لا هذا الوجود الوحداني.

وشبه ذلك بالأجسام الخارجية. فانه كما ان اللحظات واحدة بالاتصال، كذلك الأجسام الخارجية. والحدث وقع في لحظة منها. فلو كانت نقطة حمراء على جزء من صخرة، فالمتلبس هو ذلك الجزء، ولا يوصف الجسم كله بأنه احمر. فكذلك الحال في عمود الزمان. فان الحدث وقع في لحظة، فتكون هي المتصفة بالفعل، لا مجموع الأجزاء.

(١) نسبه إليه سيدنا الأستاذ (لاحظ مباحث الدليل اللفظي - محمود الهاشمي: ١/ ٣٦٨).

(٢) مباحث الدليل اللفظي: ١/ ٣٦٩.

أجاب عليه^(١) السيد الأستاذ: ان هناك فرقا بين الواحد المتصل الذي أجزاءه عرضية، والواحد المتصل الذي أجزاءه طولية أي تدريجية. فالعرضي كالجسم لا تكون حمرة جزءه - كما في المثال - حمرة للأجزاء الأخرى. لأن هذا الجزء ليس هو تمام وجوده بل جزء وجوده. فتكون نسبة الحمرة إلى الباقي من الأجزاء أو إلى المجموع مجازية.

واما الواحد التدريجي كالزمان، فتمام وجوده في ذلك الحال هو ذلك الجزء، فإذا اتصف هذا الجزء بالمقتلية، فقد اتصف الواحد العمودي بها. لأن وجوده بتمامه هو وجود هذا الجزء. فمن صلى في زوال يوم الاثنين صح له ان يقول: صليت في يوم الاثنين، ويكون اليوم كله ظرفا لصلاته.

الا ان هذا بمجرد لا يتم: لأننا اما ان نلحظ لحظة التلبس أو كل مجموع الزمان، كالיום. فان لاحظنا خصوص الحصاة المتلبسة من الزمان كان الاتصاف حقيقيا.

ولكنه بهذا اللحاظ يأتي عليه الإشكال الرئيسي، وهو زوال الذات بزوال المبدأ. لأن الحصاة المتلبسة زالت بزوال التلبس. ودخل زمان مغاير ذاتا وصفة للتلبس.

وان لاحظنا المجموع، فلا يمكن القول: ان وجود المجموع بوجود الجزء المتلبس. وإنما يكون حاله من هذه الناحية حال الجسم الذي اتصف بعضه بالحمرة، في المثال. ولا ملازمة بين تلبس البعض وتلبس الكل.

ويمكن تنظير ذلك، أي القاعدة الكلية في الواحد التدريجي: بحركات

(١) المصدر السابق: ١ / ٣٦٩.

متتابعة، كألف ذبذبة. فلو أصبحت اثنان منها في الوسط أسرع أو أكثر إنتاجاً، فهل ان جميع الذبذبات أصبحت كذلك.

مضافاً إلى إمكان القول: بان الشيخ المحقق العراقي، إذا أراد الوحدة العرفية بين الأجزاء، فهذا راجع إلى وجه آخر يأتي مستقلاً، في الكلام عن ألفاظ الذات الزمانية.

وأما إذا فهمنا ما قاله بنحو عقلي، فهو لا يصح. فانه لا يحكم بنظره الدقي ان وحدات الزمان واحدة، ولا يجعل اللحظة الثانية عين الأولى المتلبسة بل غيرها. ومن هنا يصدق انقضاء الذات بالدقة بانقضاء المبدأ.

وقد أورد^(١) السيد الأستاذ على المحقق العراقي إشكالا وأجاب عنه.

وحاصله: ان مقتضى اتصال ووحدة أجزاء الزمان ملاحظته على طوله، فإذا قلنا بالأعم، رجع الأمر إلى ان زمان مقتل الحسين عليه السلام مستمر إلى يوم القيامة. وهذا ما لا يساعد عليه العرف.

وأجاب عنه: ان بقاء الذات في الزمان إنما هو بالنظر إلى الفهم العرفي لا الدقي. والعرف يقطع الزمان إلى ساعات وأيام وأشهر وسنوات. ويرى ان كل قطعة لها شخصية وذاتية غير ذاتية الشخصية الأخرى. فما دام اليوم متصلاً، فالذات باقية، والا فقد انقضت.

جوابه: ان هذا المقدار بمجرد لا يكفي للدفاع عن المحقق العراقي.

أولاً: لأن المحقق العراقي لم يلحظ الجانب العرفي. وإنما لاحظ الجانب العقلي. ومن حيث هذا الجانب فان الذات تنقضي بانقضاء المبدأ.

(١) المصدر السابق: ١ / ٣٦٩.

ثانياً: اننا لو تنزلنا، فالنظر العرفي يقطع الزمان قطعاً غير متساوية المقدار، كالיום والشهر والسنة والقرن.

وعندئذ نتورط في تحديد الذات الباقية بعد زوال المبدأ، فانها ستكون مرددة بين كل تلك القطعات، بين اليوم والسنة والقرن. فقد قال هو: مادام اليوم موجودا، ونحن قد نقول: مادامت السنة موجودة. وذاك يقول: مادام القرن موجودا. وهكذا. وهذا التردد غير معقول عندهم.

وإذا أمكن ذلك، لم يكن محذور من ملاحظة الزمان على طوله، إلى يوم القيامة، بحيث يكون كله مقتلاً للحسين عليه السلام. وإنما لا بد في ذلك من عرضه بوجه عرفي جديد غير موجود في المصادر.

الوجه الرابع: وهو مقتنص من العرف، في مناقشة الإشكال الرئيسي في زوال الذات بزوال المبدأ في اسم الزمان.

وهو يتوقف على عدة مقدمات:

المقدمة الأولى: اننا إذا أردنا ان نفهم الأمور فهما عرفياً، فيجب ان نفهم الموضوع والمحمول معاً فهماً عرفياً. لا اننا نكون دقيقين موضوعاً وعرفيين محمولاً. لأن موضوع العرف عرفي وموضوع العقل عقلي. والاستعمال المتداخل غير صحيح.

وحينئذ يقرب ذلك بأحد تقريبين:

التقريب الأول: ان نقول: اننا ينبغي ان نخص كلا من العرف والعقل بمورده ولا نخلط بين موردهما، لا موضوعاً ولا محمولاً. من حيث ان العرف اختص بأمر خاصة لا دخل للعقل فيها، كالمعاملات واللغة، التي نحن

بصددها. وشأن مباحث الألفاظ لغوي، فيجب إدخال العرف فيها لا العقل. اما ما يكون خاصا بالعقل فالعرف يفسده لضحالته.

التقريب الثاني: ان الشارع خاطبنا بصفته عرفيا، وبصفتنا عرفيين، لا بصفته دقيا ولا بصفتنا دقيقين.

وإنما نزل نفسه منزلة شخص عرفي من اجل مصلحتنا وإفادتنا. فان فهمناه فهما عرفيا أو فهمنا لغته كذلك، فقد فهمناه من الزواية التي اقرها وأمضاها وتحدث بها. ولذا كانت ظواهره حجة.

ولو كان قد تحدث بالدقة لما فهمه الا اقل القليل. ولو تحدث بالدقة التي هو يعرفها، إذن لم يفهمه أحد إطلاقا. إذن، فلا بد له من التنزل عن مستواه الحقيقي الدقي، قليلا أو كثيرا وقد فعل.

إذن فاستعمال العقل فيما هو مورد العرف، كما عليه المشهور ليس بصحيح. كما ان العكس ليس بصحيح.

المقدمة الثانية: ان نقبل حكم العرف فيما هو محال عقلا. إذ قد يقال: اننا إنما نقبله فيما هو ممكن عقلا. اما إذا كان الأمر مستحيلا، فان العرف لا اثر له. ومنه مورد كلامنا. فان العقل يقول: ان بقاء الذات بعد زوال التلبس مستحيل. فحكم العرف هنا حكم على الممتنع عقلاً. وحكم العقل اسبق رتبة واهم حكما، فيجب اختصاص الحكم به.

نقول في جوابه: ان العرف يستطيع الحكم بما هو مستحيل عقلا. فان حكمه منوط بإمكان الامتثال والتطبيق. فيستحيل عندما يستحيل التطبيق عرفا، كما لو أمر بجمع المتناقضين. لكن هذا لا يصدق في المقام لأن العرف عملي وحياتي، وهو وليد المجتمع. فلا يوجد ارتكاز شرعي أو عرفي هو مستحيل تطبيقاً وامثالاً.

ورغم ان السيد الأستاذ مشى على العرف يقيناً والمحقق العراقي احتمالاً .
الا انهم لم يجيبوا على هذا الإشكال .

المقدمة الثالثة: في إعطاء فكرة موجزة عن الناحية العقلية للزمان: وبه
يختلف حكم العقل عن حكم العرف، فيكون من موارد تطبيقات ما قلناه في
المقدمة الثانية .

فانه عقلا غير موجود لا خارجا ولا واقعا، وبذلك ينحصر ان يكون
وجوده عرفيا صرفاً .

وإنما هو أمر منتزع من منشأ انتزاعه، وهو واقع التقدم والتأخر بين
الحركات . والموجود الواقعي هو التقدم والتأخر، ومن اجل هذا الانتزاع
نتصور الزمان . فهو مفهوم انتزاعي ثانوي لا وجود له، بل الوجود لمنشأ
انتزاعه .

فان قلت: بان الزمان هو عبارة عن حركة الشمس والأرض والقمر والليل
والنهار والأشهر والسنين . فهو أمر انتزاعي عن هذه الأمور الخارجية .

قلنا: اما الليل والنهار، فصفتهما النور والظلمة ولا دخل لهما في الزمان .
واما حركة الشمس والأرض، فيرجع إلى ما قلناه من ان منشأ انتزاع الزمان هو
الحركات، غايته اننا هنا عممنا الحركات لكل ما في الكون .

مضافا إلى ما يمكن ان يقال: من ان الزمان كان ثابتا قبل خلق الشمس
والأرض، وذلك هو ظاهر القرآن في عدة آيات أهمها قوله تعالى: ﴿ خَلَقَ
السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ﴾^(١) . وهذه الأيام وان لم يرد منها الليل والنهار،

(١) سورة الأعراف/ آية ٥٤ .

الا انها تعطي مفهوما زمانيا .

فان قلت: ان التقدم والتأخر يحتاج إلى ظرف عام يكون فيه وينسب إليه، كالزمان والمكان . وبدونهما لا معنى له .

قلنا: يجاب بعدة أجوبة:

أولاً: اننا لا نسلم الكبرى . فانه من الممكن ان يثبت التقدم والتأخر بدون أي ظرف عام . ولا دليل على المدعى . بل يكفي في ثبوته نسبة أمرين إلى بعضهما البعض .

ثانياً: لو سلمنا الكبرى، كان في الإمكان ان نقول: ان الظرف العام هو الدهر، وهو الذي يمر على الزمانيات وغيرها . ومنه قوله تعالى: ﴿وَمَا يُهْلِكُ إِلَّا أَلْدَهْرُ﴾^(١) . أي أسباب عليا . ومن التقدم والتأخر ننتزع مفهوم الزمان .

فان قلت: اننا ننقل نفس الكلام إلى الدهر، لأن التقدم والتأخر فيه يحتاج إلى ظرف .

قلنا: لو سلمنا الكبرى، فان هناك ظرفا آخر خلفه . لأن الفلاسفة يقسمون الوقت إلى: الزمان والدهر والسرمدية . فيكون التقدم والتأخر في الثالث . ومنه ينتزع مفهوم الدهر . والظرف ثابت في السرمدية .

فان قلت: ان السرمدية بسيطة ليس فيها تقدم وتأخر، فكيف تصلح ظرفا للدهريات فضلا عن الزمانيات . لأنها منتزعة عن ذات الله سبحانه، وهي بسيطة من جميع الجهات، وليس له ملازمات أو مقارنات لينتزع منها مفهوم الدهر .

(١) سورة الجاثية/ آية ٢٤ .

وذلك انهم قالوا: ان الزمان متعلق بالعالم المحسوس، والدهر بالمجردات، والسرمدية بالله سبحانه، أو عالم اللاهوت.

قلنا: ان هذا يجاب بعدة أجوبة:

أولاً: الطعن في الكبرى، من حيث ان التقدم والتأخر لا يحتاج إلى ظرف، وإنما ينتزع من قياس الأشياء بعضها إلى بعض.

ثانياً: ان السرمدية ليست بسيطة بهذا المعنى، بل فيها تقدم وتأخر استظهاراً من بعض الكلمات الواردة عن المعصومين عليه السلام. كقولهم: لا أول لأوليته ولا آخر لآخريته. وقولهم: هو الأول قبل الإنشاء والآخر بعد فناء الأشياء^(١).

إذن، فهناك تمييز بين ما هو أول للسرمدية وما هو وسط وما هو آخر لها، وهذا ينافي بساطتها الكاملة.

عندئذ يقال: بان هذه التجزئة تلازم التقدم والتأخر المنتزع منه مفهوم الدهر والزمان.

الا انه يرد إشكال: لو سلمنا الكبرى وأن في السرمدية تقدماً وتأخراً، فما هو الظرف الذي تتقدم فيه أجزاء السرمدية على بعضها.

وهذا قد يجاب بأحد جوابين:

أحدهما: ان نقول: ان التقدم والتأخر في السرمدية ذاتي، لا عرضي لكي يحتاج إلى ظرف. فينقطع السؤال برجوع العرضي إلى الذاتي.

(١) من دعاء الإمام السجاد عليه السلام يوم الجمعة.

ثانيهما: ان نقول: ان العوالم لا متناهية، خلافا لظاهر كلام الفلاسفة الذي حصروا العوالم في هذه الثلاثة. والا فمن سعة رحمة الله وجود عوالم طولية عديدة، ورحمة الله غير متناهية، فلا تكون العوالم متناهية.

ومعه، يمكن ان نتصور للسرمدية طرفا آخر، يكون فيه التقدم والتأخر.

فان قلت: فان هذا يلزم منه التسلسل. وهو محال. فكيف نقول بوقوعه.

قلنا: انه ليس هناك دليل من العقل أو الشرع على الاستحالة، لكل تسلسل. وإنما المبرهن عليه فلسفياً هو ان التسلسل الباطل هو الذي يلزم منه عدم وصول العلل والمعلولات إلى الواجب. اما ما لا يلزم منه ذلك، فلا دليل على استحالته.

ومعه فيمكن ان نتصور ان الله سبحانه بقدرته ينشئ تسلسلاً لا نهائياً من العلل والمعلولات.

وقد كان الشيخ محمد رضا المظفر، يقول^(١): ان العلل على قسمين: ما به الوجود وما منه الوجود. ويراد بالأول: الأسباب الطبيعية وبالثاني: ما منه الفيض.

وكان رحمه الله يقول: انه لا بد من اجتماع كلا السنخين من العلة لوجود المعلول، ولا يوجد بأحدهما دون الآخر. وانهما ليسا على نحو الشركة، لأنه يعني الشرك.

فإذا تمت هذه القاعدة، فالتسلسل محال، لأن أي تسلسل يفرض إنما هو في العلل، أي فيما به الوجود. والمفروض انه وحده لا يكفي لوجود

(١) من محاضراته التي املاها علينا في درس الفلسفة الإسلامية في كلية الفقه - منه دام ظلّه - .

المعلول، بل لابد من فيض (ما منه الوجود). ومع عدم الانتهاء إلى الواجب فالمعلولات كلها منتفية.

وهذا التقريب لا يأتي هنا لأننا نفترض ان هذه المخلوقات اللامتناهية، يتوفر فيها كلا السنخين من العلة، اما سنخ ما به الوجود فلأنها مترتبة عَلياً. واما سنخ ما منه الوجود، فلأننا نعترف ان الله سبحانه أفاض عليها من رحمته. وليست انها وجدت مستقلة عنه. فالمستحيل هو الوجود الاستقلالي، اما الوجود المنتسب إلى الله سبحانه، فليس بمستحيل.

ومن جملة براهين التسلسل ما كان يذكره السيد الأستاذ رحمته: من ان المعلول إنما يكون واجب الوجود (بالغير) إذا انسد باب عدمه من جميع الجهات، فمادامت العلل متسلسلة لا ينسد باب العدم، بل يضعف تدريجاً، ولكنه يبقى ولو بكسر ضئيل.

لكن هذا فرع ان يكون التسلسل غير منتسب إلى الله تعالى. واما إذا انتسب إليه، فانه لا يكون محالاً. لعدم ورود ذلك البرهان فيه. فان أية فقرة من التسلسل، يمكن ان ينسد باب عدمها بانتهائها إلى الواجب.

لا يقال: ان الواجب إنما هو في نهاية السلسلة، أي هو العلة الأخيرة، فانه يقال: ان نسبة العلة الإلهية إلى كل واحد من الفقرات نسبة واحدة. فان الخلق من ناحية إلهية، يخالف سنخ العلية من الناحية الطبيعية. فهي ليست متسلسلة بهذا المعنى، لأنه سبحانه يستوعب كل السلسلة، لا انه يقف في نهايتها ويقطع سلسلتها.

ثم انه - ولو من باب الاستطراد - يحسن ان نفهم ان ما قلناه عن الزمان ينطبق على المكان أيضاً. فانه أيضاً لا وجود له بالدقة، وإنما يؤخذ من مفهوم

التقدم والتأخر والفوقية والتحتية، المنتزَع من واقع منشأ انتزاعه.

ان قلت: فان التقدم والتأخر، يحتاج إلى ظرف أوسع منه، كما قلنا في الزمان، فما هو الظرف هنا.

قلنا: أحسن الأجوبة هو الطعن في الكبرى، وانه لا حاجة إلى ظرف، وإنما التقدم والتأخر، منتزَع رأساً ما بين الطرفين أنفسهما. وليس شيئاً زائداً، لأننا اجبنا في جانب الزمان، بوجود أزمنة لا متناهية. لكننا لا نستطيع ان نفترض ذلك في جانب المكان، لأن المجردات ليس لها مكان، والسرمدية خالية من المكان جزماً. نعم، تنتزَع عن المجردات، ما هو مناسب لها، لا مفهوم المكان الخاص بالماديات.

ومن هنا ينشأ عندنا توهم عدم الفرق بين المكان والزمان. من حيث أنهما معا غير موجودين في الواقع. وكلاهما منتزَعان عن التقدم والتأخر.

ويجاب عليه:

أولاً: من زاوية فلسفية، بان يقال: ان الزمان من مقولة المتي والمكان من مقولة الأين، والمقولات من ماهيات عالية وحقيقية، من قبيل كونها أجناس عالية. ومن هذه الناحية يكون الزمان والمكان في نظرهم حقيقيين.

الا ان هذا بمجرد لا يكفي، لأن الأين والمتي، إنما هو مصدر اصطلاحى من، أين ومتي. وهما اسما استفهام عن الزمان والمكان. ومعه يمكن ان يقال: ان الأين والمتي مفاهيم انتزاعية منتزعة في طول فهم الزمان والمكان، وهي منتزعة من التقدم والتأخر، فلا يصلح ان يكونا مقولتين ماهويتين في أنفسهما.

وحينئذ يقال: ان منشأ انتزاع التقدم والتأخر هو الوجود الحقيقي. ومنه ينتزع مفهوم التقدم والتأخر. ومنها ينتزع في الرتبة الثانية معنى الزمان. ومنه ينتزع في المرتبة الثالثة معنى الأين والتمى. فلا يبقى لها محصل حقيقي.

وكثير من الأمور الذاتية عندهم هي غير ذاتية بالدقة. بما فيها الأجناس والفصول، ولا يعلم بحقائق الماهيات الا الخالق سبحانه وتعالى.

ثانياً: اننا كزمانيين ومكانيين، محتاجون إلى الزمان والمكان، فننظر إليهما من الداخل لنجد الفرق واضحا، من التقدم والتأخر الزماني والمكاني.

واما لو ارتفعنا إلى عالم أعلى من الزمان والمكان، فلا ترى فرقا بينهما، ويكون انتزاع الزمان كانتزاع المكان لحاظيا.

وبتعبير آخر: ان الفرق بين المكان والزمان، إنما هو إحساس ناشئ من التأثير بهما. فإذا انتفت هذه الصفة في السرمدية، اتحدت النظرة، واتحد مفهوم المكان والزمان. لأن أساسهما سيكون واحداً، ومن هنا قيل في العالم الأعلى لا زمان ولا مكان لتساوي الأشياء بالنسبة إلى المدرك الأعلى.

هذا حال الزمان عقلا.

ونتيجة هذه المقدمة الثالثة التي نُظر فيها إلى الزمان من زاوية عقلية، حيث عرض الإشكال الرئيسي من زاوية عقلية. فنقول: اننا بعد ان أنكرنا وجود الزمان يشتد الإشكال وضوحاً، لأن مؤداه: ان الذات تزول بزوال المبدأ، أي الاتصاف الذي هو فرع وجود المتصف. فإذا لم تكن الذات المتصفة موجودة، فالوصف غير موجود. فضلا عن الحديث عن زوالها، فانه فرع وجودها.

أما المبدأ فموجود لا لكونه صفة لذات، بل هو قائم وحده. وقد وجد

وانعدم، بصفته عرضاً من الأعراض، أو حتى جوهرأً من الجواهر. ولا يوجد ما يسمى بالزمان خارجاً ولا واقعا. وإنما هو مفهوم انتزاعي ثانوي يكون في طول نسبة حدثين إلى بعضهما البعض.

وأما الحدث الواحد، فلا معنى للزمان فيه. وإنما نحس فيه بالزمان باعتبار قهريّة الإحساس بنسبته إلى الأمور الأخرى. أو باعتبار الشعور العرفي بالزمان، كما سيأتي.

إذن، فذات الزمان غير موجودة لا حال التلبس ولا بعده. فيكون الإشكال أوضح وروداً، بناء على هذه النظرة، وأولى بالخروج عن محل النزاع.

ولو تنزلنا وقبلنا وجود الزمان عقلاً، كما قبله الأصوليون بشكل ساذج، أمكن ان نتصور تصورين لوجود الزمان لكي تترتب عليهما نفس النتيجة:

التصور الأول: ان نقبل وجود الزمان عقلاً، مكوناً من مجموع الآنات، لكن هذه الآنات غير متلازمة. ولا تشكل -عقلاً- ذاتاً مستمرة. وإنما كل لحظة قائمة بنفسها. وفي كل مجموع الآنات تتكوّن الحركة. إذن، فمجموعة من الآنات كانت متصفة بالمبدأ، فيكون زوال الذات بزوال المبدأ صحيحاً.

التصور الثاني: ان نتصور للزمان وجوداً واقعياً معلوم الحركة والصفة، ويكون معلولاً واقعياً للزمانيات، وفي طولها. الا انه واقعي أولي وليس انتزاعياً ثانوياً. ومع ذلك لا وحدة بينها. نعم يكون الزمان واحداً بوحدة الحادث فيه. لأن الواحد يصدر منه الواحد. فإذا زال الحادث زالت العلة، فزال المعلول.

فعلى كل صورة لا يمكن بقاء الزمان عقلاً، بعد زوال الاتصاف.

المقدمة الرابعة: ان ننظر إلى الزمان من زاوية عرفية.

ولاشك انه من هذه الزاوية له ذات موجودة بغض النظر عن الزمانيات، أي الحوادث التي تقع فيه. بحيث يمكن ان نتصور زمانا خاليا من الحوادث. وهو من الناحية العقلية وهم - كما أسلفنا -، إلا انه من الوضوح في الأذهان بمكان.

وذات الزمان مقسمة عرفا، بثلاث تقسيمات:

التقسيم الأول: تقسيمها إلى الماضي والحاضر والمستقبل.

التقسيم الثاني: تقسيمه إلى وحدات الزمان المعروفة، كالساعة واليوم والشهر.

التقسيم الثالث: تقسيمه بصفته ظرفا للحوادث. فننظر إلى الزمان كظرف لحياة النبي ﷺ أو لمحاضرة دراسية. وحينئذ، وبهذه النظرة، نقسم الزمان إلى الحوادث الواقعة فيه، طالت أم قصرت، قلت أم كثرت.

والشيء الرئيسي من هذه التقسيمات هو الأول والثاني. وكل منهما عرفي. واما الثالث فسنؤجله إلى الاعتراضات الآتية.

وهنا تعترضنا عدة أسئلة ينبغي الإجابة عليها.

فاننا في التقسيم الثاني نلاحظ أمرين:

أحدهما: ان الزمان موجود وطويل في نفسه بغض النظر عن تقسيماته، ما لم نصل إلى شيء غير عرفي كعشرة الآف سنة. اما في المدى المنظور، فهو ملحوظ عرفا.

ثانيهما: ان الزمان مقسم في نفسه إلى سنين وساعات.

فأي من هذين اللحاظين ملحوظ أصلاً، والآخر بالتبع. فهل ان الزمان واحد مستمر، وآناته وأيامه من قبيل الأعضاء لجسم واحد. أو بالعكس بحيث يكون لكل يوم شخصية مستقلة ولكل سنة كذلك. وبضم هذه الشخصيات ضمّاً مجازياً يحصل الزمان الطويل.

والجواب ليس حدياً ولا عقلياً ثابتاً، بل هو وجداني، وكلاهما ممكن. وفي نظري ان الأوضح عرفاً هو التقطيعات وليس هو الزمان المتصل. الا ان نلحظ التقطيعات جزءاً من وحدة زمانية اكبر، أي ٣٠ يوماً في شهر و ١٠٠ سنة في قرن.

ونتسال ثانياً عن نسبة أحد هذين التقسيمين إلى الآخر. وهذا يكون باعتبارين.

الأول: ان تعيين الحاضر والمستقبل، هل يؤخذ بلحاظ اللحظات أو الوحدات. إذ ما معنى الحاضر والماضي والمستقبل، هل بلحاظ آتات الزمان أم بلحاظ وحدات الزمان.

وعلى الثاني يعتبر اليوم كله حاضر والشهر والسنة والقرن. فمثلاً: أنا ادرّس واخرج فيصدق ان يوم السبت يوم تدريس. فمتى يصبح ماضياً، هل بانتهاء الدرس. أم بحصول المغرب الذي هو نهاية اليوم؟

إذا لاحظنا الوحدات الزمانية فاللحظات متصفة، وانتهى الزمان بانتهاء اللحظات. وإذا بدلنا اللحظات وقلنا ان وحدة الزمان هي اليوم، فالحاضر بالنسبة إلى هذه الوحدة هو النهار و اليوم. وهو المتصف بالتدريس. وهو لازال مستمراً. اما ان نلحظ كلا اللحاظين فهذا تهافت.

الثاني: ان التقسيم الثاني هل هو منوط بكونه حاضراً في التقسيم الأول.

بحيث لا يمكن لحاظه في الماضي والمستقبل . فمثلا عندما يصبح يوم الجمعة أو شهر رمضان ماضيا هل يفقد شخصيته المستقلة؟ الظاهر انه لا يفقدها . بل حتى في المستقبل حيث يقال عرفا: افعل كذا في شهر محرم الآتي أو في الجهة الآتية . وهكذا .

لكن هذا مقيد بالمقدار العرفي، يعني اكبر حقبة زمانية يفهمها العرف، وهو العمر أو القرن . ومن هنا يجد إجمالا وغموضا في الماضي السحيق والمستقبل السحيق .

إذن، فينبغي التفصيل في مقام الإجابة على هذا السؤال، بين الحدود التي يفهما العرف، والحدود التي لا يفهما .

المقدمة الخامسة: وهي النتيجة .

حيث نعرض فيها عدة اطروحات محتملة لإمكان القول ببقاء ذات اسم الزمان بعد زوال المبدأ، ولكن بعد تذكر كبيرين نضمهما معا:

الأولى: ان اللغة عرفية لا دقية، والشارع أيضا خاطبنا بصفته عرفيا لا دقيا .

الثاني: ان الشيء العرفي نقبله وان كان محالا عقلا، مادام تطبيقه ممكنا . فإذا ثبت عرفا ان ذات الزمان تبقى عرفاً، بعد زوال التلبس، فهي باقية، وان منع العقل .

فإذا تم ذلك، أمكن القول في اسم الزمان ببقاء الذات بعد زوال المبدأ، غاية الأمر ان لذلك عدة اطروحات محتملة، منها:

الأطروحة الأولى: وهي المشهورة والارتكازية عند الأصوليين . والتي تؤخذ عندهم وكأنها مسلمة الصحة:

ان الزمان المتصف هو وقت حصول الحادث فقط، لا قبله ولا بعده، وان قل . فإذا زال الحادث زال الزمان .

وهذا يعني أحد أمرين :

الأمر الأول : اننا قسمنا الزمان إلى وحدات لحظات فقط . فإذا زالت اللحظات المتصفة زالت الذات معها .

نعم، يبقى الزمان بمعناه الممتد الخالي من الوحدات، فيمكن ان نقول فيه ببقاء الذات بعد زوال المبدأ .

فان قلت : ان هذا التصور يعني : ان اللحظات هي المتلبسة وقد زالت . فتصور : ان الجزء الآخر مستمر وموجود، إنما هو تهافت في اللحاظ .

قلنا : ان التهافت في اللحاظ يكون فيما إذا أخذنا وحدة زمانية أوسع . أي بدلنا تصور اللحظات إلى الساعة أو اليوم مثلاً . واما التبديل من المصداق إلى الكلي فليس تهافتاً . لأن الزمان المستمر غير الملحوظ فيه الوحدات، إنما هو بمنزلة الكلي .

فالزمان الذي وقع فيه الحادث نفسه، وهو اللحظات . والزمان الكلي ما يزال ساري المفعول، ومن هذه الناحية فالذات مستمرة .

الأمر الثاني : اننا قسمنا الزمان إلى تقسيم آخر غير التقسيمين الأولين في المقدمة الرابعة . وهذا ما وعدنا به . وهو لحاظ انشغاله بالحوادث . فتأخذ زمانها كوحدة زمانية . فإذا زالت الحادثة زالت الذات معها، الا الذات العامة المستمرة . بعد دفع الإشكال السابق .

الا ان هذا التقسيم غير عرفي . وهو التقسيم بلحاظ الحوادث، لأنه يكون

للزمان عندئذ تقسيمات متداخلة كثيرة، في حين ان التقسيمات العرفية طويلة غير متداخلة بهذا النحو من التداخل.

الأطروحة الثانية: ان الزمان المتلبس هي الوحدة الزمانية المتعارفة، كالיום أو الشهر، من حين وقوع الحادث إلى نهاية اليوم أو إلى نهاية الشهر.

وهذا هو الذي يظهر من كلمات السيد الأستاذ في التعليق على كلام المحقق العراقي.

وهذا أيضا قابل للمناقشة لأننا في الحقيقة نكون قد جمعنا في اللحاظ بين اللحظات والأيام أو بين وحدتين زمانيتين مختلفتين. وهذا تهافت في اللحاظ.

ويوضحه ما سنقوله في الأطروحة الثالثة، من اننا إذا لاحظنا وحدة زمانية واحدة، كانت هي المتصفة حتى قبل حصول الحادث. فالיום كله هو المتصف عرفا.

الأطروحة الثالثة: ان المتلبس هو الوحدة الزمانية كلها، وبذلك تفترق عن الثانية. فهنا يلحظ اليوم - مثلا - من أوله إلى آخره، هو زمان وقوع الحادث، حتى قبل وقوع الحادث فعلا. ولذا نقول: انه وقع بتاريخ كذا.

وليس هذا من إطلاقه عليه قبل حصوله، مادام هو في علم الله متلبساً، وهذا متصور عرفا.

اما إذا قلنا ان الوحدة متصفة، الا ان الجزء السابق على الحادث غير متصف، فهذا يعني اختلاف اللحاظ، واننا أسقطنا هذه الوحدة عن اللحاظ ونقلنا اللحاظ إلى وحدة أخرى. هذا خلف.

فان قلت: ان هذا يلزم منه زوال الذات بزوال التلبس. وذلك بعد انقضاء

الوحدة وهو اليوم، مثلاً.

قلنا: يمكن ان يجاب بعدة أجوبة:

أولاً: ان نجعل الوحدة اللاحقة لها، أو الوحدة الأكبر منها ذاتا باقية عرفا. فإذا كانت الوحدة المتصفة يوما فنلاحظ أياما متتابعة فتكون الذات محفوظة في الوحدة الأخرى.

الا ان هذا غير تام، باعتبار التهافت في اللحاظ. لأنه خلف لحاظ ان الوحدة المتصفة هي هذه. والوحدة الثانية وان كانت مثلها الا انها ليست عينها.

ثانياً: ان ننظر إلى وحدة أوسع. فكما ان الحادث وقع في اليوم الفلاني. فكذاك هو واقع في الشهر الفلاني أو السنة.

وهذا ليس تهافتا في النظر، لأننا لم ننظر إلى تقسيمات جديدة في عرض واحد.

لكن تبقى المشكلة الأساسية هي نفسها. وذلك لوضوح اننا إذا كبرنا الذات، فقد كبرنا الاتصاف معها. فيأتي الإشكال على الذات الكبيرة، أي انه مادامت الذات الكبيرة موجودة فالاتصاف موجود. وإذا زالت، فقد زالت الذات والاتصاف. فلم نعمل شيئاً.

ثالثاً: ان ننظر إلى الزمان المستمر الخالي عن الوحدات. فان الوحدة إذا انقضت، تبقى نلاحظ الذات المتصفة خارج الوحدة، وهي ذات تبقى بعد زوال الاتصاف.

وقد عرفت ان كلا التصورين للزمان مفهوم عرفا، نعم، قيدناه بان لا

يكون سحيقا، وإنما منظور عرفاً.

وهذا ليس تهافتاً في اللحاظ لأنه انتقال من الوحدة إلى العام وهما ليسا متغايرين عرفاً.

فان قلت: فان المتلبس حقيقة هو الذات العامة وهي باقية.

قلنا: نعم، ولكن العرف يوافق على ان المتلبس إنما هو لخصوص اليوم، أو نحوه.

فان قلت: ان لحاظ الزمان العام لحاظ غير عرفي. قلنا: بل هو عرفي في حدود ما هو المنظور لهم.

فان قلت: فانه ينافيه وجود وحدات أخرى ملحوظة عرفاً.

قلنا: يمكن ان نلاحظ الوحدات المتجددة بلحاظين: استقلالي واندكاسي في المجرى العام للزمان. فان لاحظناها بالاستقلال، كان المبدأ والذات زائليين. وان لاحظناها ضمن المجرى العام للزمان، كان المبدأ زائلا والذات باقية.

فان قلت: ان الأول أوضح في ذهن العرف، فيكون هو الأول في الأخذ به. قلنا: هذا يبرر الإمكان لا يبرر الفعلية.

فبقاء الذات متوقف على أمرين: الأول: التعدد في اللحاظ، بمعنى لحاظ وحدتين في الزمان. الثاني: لحاظ الزمان العام بعد انقضاء الذات المتلبسة. وتكون الوحدات بمنزلة المصاديق لها. ويكون الإطلاق الحقيقي على الذات إطلاقاً لحاظياً.

وعلى أي حال، فهذه النظرية تختلف عن المشهور بأمور:

الأول: تحديد الذات المتلبسة بالوحدة الزمانية لا باللحظات.

الثاني: تصور إمكان بقاء الزمان ذاتا بعد زوال المبدأ.

ثالثاً: ان الذات متصفة بالمبدأ حتى قبل وقوع الحادث، مادامت الذات وحدة زمانية واحدة. وإنما يكون الإطلاق المجازي قبل حصولها.

الأطروحة الرابعة: وهي مبتنية على التقسيم الثالث للزمان وهو التقسيم بلحاظ الحوادث. فكلما حدث حادث كانت حقة زمانية.

وهي افضل من الأطروحة السابقة، من جهة عدم كون الوقت السابق على الحادث متصفاً. ولكنهما يشتركان في ورود الإشكال الرئيسي، وهو زوال الذات مع المبدأ. والدفاع عنهما واحد. بلحاظ الزمان المستمر كذات باقية خالية عن التلبس. فهما ينجحان معا أو يفشلان معا.

الا ان لهذه الأطروحة نقطتي ضعف آخرين:

الأولى: انها غير متصورة عرفاً، فان هذه الحوادث متداخلة، مما يخل بفهمها العرفي.

الثانية: انه متعدد، في حين ان التقسيمات الأخرى خيط واحد مقسم ومتسلسل. فبأي الحوادث نأخذ لتقسيم الزمان مع ان هنا تسلسلات متعددة.

الأطروحة الخامسة: اننا نلغي أي تقسيم للزمان، وننظر إلى الزمان العام، ونعتبره هو المتصف. ويبقى بعد زوال المبدأ عرفاً. فهي ليست كالأطروحات

السابقة من حيث زوال الذات، عنه زوال الاتصاف.

وهذا تماما مثل (زيد) المستمر الذي يتصف بالقيام تارة وبالقعود أخرى. وله زمن ما قبل الاتصاف وزمن ما بعد الاتصاف.

وكذلك تمتاز عن الأطروحة الثالثة بان الزمان السابق على الحادث، ولو بلحظة غير متصف.

وليس هذا كما قال الشيخ الأصفهاني^(١) - فيما مر ذكره والرد عليه - : بأنه نقطة في صخرة أو خشبة. لأن اتصاف الزمان بكله لا ببعضه. كما لو صبغت الخشبة كلها حمراء ثم كلها صفراء. فيأتي النزاع ان الخشبة بعد صبغها صفراء هل يصدق انها حمراء، باعتبار زوال التلبس مع بقاء الذات، فالزمان من هذا القبيل.

الا ان الإشكال في هذه الأطروحة من ناحيتين :

الأولى : إلغاء تقسيماته كلها. أو قل : إلغاء التقسيم الأهم وهي الساعات والأيام والسنين. وإذا كان هذا التقسيم هو الأصل أشكل فهم هذه الأطروحة حتى عرفا. فان الحادث واقع عرفا في وحدة زمانية لا في الزمان المطلق.

الثانية : ان الذات المتصفة تبقى مستمرة لا تزول، لكي تقع محلا للكلام.

اتضح من كل ذلك : ان بقاء الذات الزمانية متوقف على ما سميناه التهافت في النظر، بحيث نحسب الزمان المتصف بحساب الثواني والآتات. أو بحساب التقسيم الثالث، ونحسب استمرار الزمان بحساب آخر كالتقسيم الثاني أو في الزمان المستمر.

ومن الممكن القول: بان هذا الإشكال عقلي وليس عرفياً. في حين اننا نتكلم عن فهم العرف لا العقل. ومعه لا يكون تعدد النظر وتهافته محذوراً.

ومعه يمكن الأخذ بأوضح الاطروحات، وهي التقسيم الثاني. الا اننا لا نعتبر اليوم كله متصفاً بل خصوص وقت وقوع الحادث. ويكون استمرار اليوم من قبيل بقاء الذات بعد زوال المبدأ. وهذا ما يقبله العرف عادة ولا يلحظ فيه تهافتاً في النظر.

فان قلت: فانه لا تعين لليوم، بل لا تعين لهذا التقسيم أصلاً.

قلنا: نعم. هذا يختلف باختلاف اللحاظ أو التقطيع الزمني الملحوظ. فقد تكون الذات الباقية بعد زوال المبدأ هو اليوم أو هو الشهر أو هو السنة أو هو الدهر. كله ممكن عرفاً، فارتفع الإشكال الأصلي.

٢ - اسم الآلة

ذكر المحقق النائيني رحمته، ان أسماء الآلة خارجة عن حريم النزاع، كالمكنسة والمفتاح، لأنه يصدق على الذات حقيقة قبل فعلية الآلة وبعدها ومن أول وجود الذات إلى نهايته. ويبقى صدقها حقيقياً إلى ان تنكسر وتزول الذات.

فيكون زوال الصفة ووجودها، مع وجود الذات وزوالها. فلا يكون ركن المشتق الأصولي فيها متوفراً.

مضافاً إلى انهم تسالموا على ان إطلاق الصفة قبل التلبس مجاز، مع اننا نرى ان إطلاق اسم الآلة حقيقي قبل التلبس وبعده.

وقد أجاب الأستاذ المحقق^(١)، بما أصبح مشهوراً بين المتأخرين من اختلاف أنحاء التلبس .

فان التلبس على أربعة أنحاء :

١- الفعلية كالمشي .

٢- الشأنية كالثمرة .

٣ - الحرفة كالنجار .

٤- الآلية كالمكنسة والمفتاح . فقد تكون الصفة صادقة على نحو دون آخر، فمادام المفتاح قابلاً للفتح فهو مفتاح . وان لم يتلبس فعلاً بالفتح . ومادامت مبادئ هذه الأمور موجودة، فالتلبس موجود حقيقي .

ولنا على ذلك عدة تعليقات :

أولاً: انني اعتقد ان هذه الأقسام جميعاً ترجع إلى قسمين : الفعلية والشأنية، والأقسام الأخرى كلها مندرجة في الشأنية . بل يمكن القول انه حتى الفعلية ترجع إلى الشأنية، باعتبار فعلية الشأنية . فتجمعها الشأنية، وهي على أقسام كثيرة لا ثلاثة كما قيل .

١ - الصلاحية كالمفتاح .

٢ - الملكة كالمجتهد .

٣ - النوعية كالناطق .

- ٤ - الجنسية كالنامي .
- ٥ - الحالة كالممطرة .
- ٦ - الحرفة كالنجار .
- ٧ - المكان كالمسجد .
- ٨ - الزمان كالمجمع . كما في قوله : جعلته عيداً ومجمعاً للمسلمين .
ويقابلها شيء واحد هو الفعلية المطلقة، أي الفعلية بالمعنى الأخص . أي قيام نفس المبدأ وتزول بزواله .

ثانياً: ان الاختلاف ما بين الفعلية والشأنية، هل هو بالوضع أو باللحاظ .
إذ تشعر بعض عبارات^(١) المحاضرات : انه بالوضع . مثلاً وضع الحداد لما هو شأني ووضع القاعد لما هو فعلي والمجتهد لما هو ملكة . وهكذا . وفي الحقيقة : ان هذه الألفاظ الشأنية، ليست كلها بالوضع بل باللحاظ، وهو لحاظ عرفي متعارف، ومن هنا فهمناه من الألفاظ . ويكون هو الذي يخطر في الذهن ابتداءً، بالاقتران الكامل .

ثالثاً: انه **لا** بعد ان تصور ان الأمر راجع إلى الواضع تذبذب : هل هو وضع المادة أو الهيئة أو بهما معا .

قال **لا** : ان بعضه مربوط بوضع الهيئة، كالمفتاح والمكنسة، فان المادة فيها ظاهرة بالفعلية والهيئة فيها ظاهرة بالشأنية . فهنا ظهور الهيئة كالقرينة المتصلة على صرف ظهور المادة في الفعلية . ولم يمثل للبعض الآخر المربوط

بالمادة. ونمثل له هنا بأمثلة تكون للمادة فيها أثر. كما في الصنعة كالحداد والنجار، حيث يدعى وضع المواد لها.

والذي يبدو للنظر: انه ليس من الهيئة ولا المادة. اما المادة فموضوعة للطبيعي بغض النظر عن الفعلية والشأنية واما الهيئة فموضوعة لإفادة النسبة كالفاعلية في اسم الفاعل والمفعولية في اسم المفعول. فمن أين جاءت هذه الصفات التفصيلية.

وجواب ذلك بأحد شكلين:

الشكل الأول: إنكار دخل الوضع في ذلك، وإنما مرجعه إلى اللحاظ، أي لحاظ الحصة. لأن الهيئة والمادة معا موضوعتان للجامع بين الفعلية والشأنية. واستعمال اللفظ العام في إحدى حصتيه جائز بل حقيقي. وهذا الاستعمال إنما يكون باختلاف اللحاظ كما قلنا.

الشكل الثاني: انك ان أبيت الا دخالة الوضع، فيقال: ان المجموع من الهيئة والمادة، وضع للشأنية أو الفعلية، أو ان الوضع الأول كاف للفعلية، ولكن نحتاج في الشأنية إلى وضع جديد. اعني استعماله مجازاً أولاً بعلاقة الأول والمشاركة، ثم حصل وضع تعيني جديد في المعنى الجديد.

وأوضاع اللغة غالباً عرفية اجتماعية، ففي يوم ما، لم يكن هناك نجار، فسمي نجاراً مجازاً، لأن استعمالها ابتداء لغير المتلبس فكان مجازاً ثم أصبح مجازاً مشهوراً، ثم حصل فيه اقتران كامل، فاصح حقيقة فيه.

والمجتهد ابتداء، وضع لمن يمارس عملية الاجتهاد، فلو لم يمارس وبقيت الملكة فهو مجاز ثم أصبح مجازاً مشهوراً، ثم حقيقة، وهكذا.

ان قلت: ان هذا الوضع تفسير للشأنية، وحينئذ يكون استعمال المشتقات في الفعلية استعمالاً في غير ما وضع له فهو مجاز.

قلنا: ان الفعلية إنما هي مصداق للوضع الأصلي، وهو استعمال حقيقي. والشأنية مصداق للوضع الثالث الجديد وهو وضع المجموع.

ان قلت: انه على هذا يصبح مشتركاً لفظياً، وهو خلاف الأصل.

قلنا: ان هذا الاختلاف غير متعلق بالوضع. فالوضع الأول للمادة بحيالها وللهيئة كذلك. اما الواضع الجديد فهو للمجموع. والمشارك اللفظي لا يكون الا إذا وضع اللفظ بنفسه مرتين.

وتوجد هنا نقطتان مختصرتان يحسن التعرض لهما. لأن جملة من اطلاقات الصفات الشأنية تقتضيها، كالحداد ونحوها، خاصة كما في الأمثلة لكونها حرف وصناعات.

الأولى: انهم وان خصوا النزاع باسم الفاعل، بعنوان كونه على وزن (فاعل) الا ان من يتخيل ان النزاع مختص به فهو ضيق في النظر. فانه يشمل أموراً أخرى أهمها الصفة المشبهة باسم الفاعل، واغلبها كذلك، فتكون مندرجة في محل النزاع. من قبيل (فعال).

ما لم تكن الصيغة دالة على بقاء الصفة طيلة وجود الذات، كطويل وقصير. وقد يقال في مقابله: ان هذا إنما استفيد من الهيئة لا المادة. فالسمن والضعف يرد فيه النزاع.

الثانية: ان بعض صيغ الصناعات ليست اشتقاقية، وإنما هي موضوعة للدلالة على الحرفة رأساً. وان ادخلوها سهواً أو جهلاً أو نسياناً في محل

النزاع . كالحداد، فانه ليس من (الحد) لكي تعني قاطع الحديد . والبزاز ليس من (بز) لكي تعني قطع القماش . وتعم الحطاب والحشاش كذلك .

فهذه ان دخلت في محل النزاع، فليس من جهة فعليتها المطلقة، لعدم دخولها في الاشتقاق بل من جهة شأنيتها.

استطراد في اسم المكان:

بمناسبة الكلام عن أسماء الآلة وأنحاء تلبسها بمبادئها وصفاتها . نقول : ان نفس الشيء آت في أسماء المكان . فقد تكفي الشأنية لصدق التلبس حقيقة، كالمسكن والمطبخ فتصدق قبل الفعلية، ولكن لا تصدق قبل الشأنية الا مجازاً . وبعد زوالها تكون محل الخلاف .

كما ان بعض المبادئ يؤخذ فيها الفعلية، كالمأكل والملبس والمقتل . ومعه يأتي كلام الشيخ النائيني رحمته ، من انه قبل الفعلية يكون إطلاقها مجازاً . وبعد انقضائه يكون محلاً للخلاف في هذا الباب .

والأمر نفسه بالنسبة الى الافراد وصفاتهم . فتارة يفرض فيها الشأنية، وأخرى تفرض فيها الفعلية . حسب الذوق العرفي، فالصفات الشأنية كالكتاب والمفكر، والفعلية، كالقاتل والضارب . وان كان بالدقة يمكن أخذها جميعاً باللحاظين .

ولكن قد يقال : انها إذا لوحظت الشأنية، فانها تبقى مع الذات وتزول بزوال الذات ولا تبقى بعدها . ما لم نتصور فرداً سقط عن الشأنية لمرض ونحوه . وان أبيت فننقل الكلام إلى الكلي .

وسياتي مزيد بيان عن ذلك عندما نتكلم عن أنحاء التلبسات .

٣ - اسم المفعول:

قال الشيخ النائيني رحمته ، بخروج اسم المفعول عن محل النزاع في المشتق . لأن هيئته وضعت للدلالة على وقوع المبدأ على الذات . وهذا المعنى مما لا يعقل انقضاؤه فيه . ضرورة ان الشيء لا ينقلب عما وقع عليه . فيصدق دائماً عليه انه مضروب - مثلاً - وان زال عنه التلبس .

وأجاب الأستاذ المحقق^(١) ، بأمرين أحدهما نقضي والآخر حلي :

الأمر الأول: النقض بأسماء الفاعلين . فانها بعد وقوعها فعلاً أو شأنًا لا تكون قابلة للزوال أصلاً الا بزوال الذات . فيصدق عليه انه ضارب مادام حيا . لنفس التفسير العقلي الذي ذكره ، وهو ان الشيء لا يعقل ان ينقلب عما وقع عليه . غاية الأمر ان قيام المبدأ بأحدهما صدوري وبالآخر وقوعي أو حلولي .

الثاني: انه قال : اننا قلنا في مبحث الوضع وغيره : ان أسماء الفاعلين والمفعولين ، لم توضع بازاء الموجودات الخارجية بما هي خارجية ، لاستحالة حضورها للذهن . وإنما وضعت للأعم ، أي للماهية الأعم من الخارجية والذهنية .

ومن هنا قد يكون للموضوع مطابق وقد لا يكون . فالمضروب قد يكون موجوداً وقد لا يكون . فما دام المبدأ - وهو الضرب - موجوداً يصدق الحمل ، وإذا زال المبدأ كذب الحمل . أي انه عند انقضاء المبدأ يدخل في محل النزاع في صدق المشتق بعد الانقضاء وعدمه .

ونجيب إلى النقض تارة وعلى الحل أخرى .

وجوابنا على النقض: ان الإشكال المذكور يصدق على اكثر المشتقات. فإذا أخذناه بنظر الاعتبار، فلا بد من سد باب المشتق كله أو أكثره، لعدم توفر الشرط الثاني وهو انتفاء الصدق مع بقاء الذات. بل يبقى الصدق ما دامت الذات، وإنما ينتفي بانتفائها.

وهذا يصدق أيضا على الفعل الماضي أيضا، فمن (ضرب) فسوف يصدق عليه باستمرار انه ضرب. ويصدق على الفعل المضارع، فلو كان في علم الله انه سيضرب ولو بعد سنة، فمن الآن يصدق عليه انه (يضرب). وكذلك يصدق على اسم الفاعل واسم المفعول كما مر.

بل يصدق على اسم المكان والزمان أيضا، فنفهم إلى الآن بل إلى الأبد ان كربلاء هي مقتل الحسين عليه السلام وان يوم عاشوراء كذلك.

نعم، صدقه على اسم الآلة محل نظر، وخاصة إذا قصدنا الشأنية. لأن الممكنة مثلا، قد تسقط عن شأنية الكنس وهي موجودة.

فهل يقبل الأصوليون، بان يكون باب المشتق خاصا باسم الآلة، أو ينبغي سده لو كان إشكال الشيخ الثاني ثابتاً.

وما ذكره الأستاذ المحقق من الحل لا يكفي، لأنه قال: فالمضروب قد يكون موجودا وقد لا يكون، فيقع النزاع انه موضوع لخصوص المتلبس أو للأعم.

ومن الواضح الفرق بين الموجود والمتلبس. فإذا زال وجوده زال تلبسه، وإذا زال تلبسه أمكن استمرار وجوده. فالتلازم بالافتضاء، من طرف واحد. والمبحوث عنه هو صورة زوال التلبس مع بقاء الوجود. وفي هذه الشبهة يفترض عدم ذلك واستمرار الصدق ما دامت الذات موجودة.

فالقول بان المضروب قد لا يكون موجودا في الخارج لا يحل الإشكال. وإنما لابد ان يقول: ان المضروب قد لا يكون متلبساً بالصفة في الخارج، فيكون الكلام مصادرة على الإشكال، لأنه يقول باستحالة ذلك مع بقاء الذات.

وإنما ينبغي النظر إلى الحل من زوايا أخرى ضمن مرحلتين:

المرحلة الأولى: إننا لا ينبغي ان ننظر من ناحية عقلية، بل من ناحية عرفية. فان الصدق العقلي يخرج عن حيز أوضاع اللغة لا محالة.

بل قلنا: ان الفهم العرفي ما دام عمليا، فانه يمكن التمسك به، بل يتعين وان كان محالا عقلا.

ومعه، فلو فرضنا ان الصدق الدائم المدعى لاسم المفعول، أو لاسم الفاعل، إنما هو صدق عقلي وليس عرفيا، كما لا يبعد، فانه لا يكون دخيلا في اللغة.

المرحلة الثانية: إن هناك ثلاث مراحل من التلبس لا ينبغي الخلط بينهما، لابد من عرضها لنجد أيا منها دخيل في صدق المشتق:

١- الفعلية المطلقة.

٢- الشأنية.

٣- صرف الاتصاف والتحقق، بحيث يكون التلبس آناً ما علة محدثة للصدق على الذات مهما طال الزمان.

مثاله: القارئ. فان الإنسان إذا كان أمامه كتاب يقرؤه، فهذا من النحو الأول. وان كان بلحاظ قابلية القراءة فهو من القسم الثاني. وأما الثالث،

فباعتبار انه يصدق عليه انه قارئ ما دام قد قرأ في يوم ما كتابا أو قرآنًا.

ولاشك إننا نجد عرفا ولغة: ان الأمرين الأوليين، دخيلان في المعنى الموضوع له، دون الثالث، لصدق السلب. فيكون استعماله مجازا. لأنه ليس بقارئ لا فعلا ولا شأنًا. لأننا لا نقصد هذا المعنى على أية حال.

وبذلك يحصل لنا وجه آخر من الفرق، وهو ان القسم الثالث يحتاج إلى ضم عناية لصحة استعماله، بخلاف القسمين الأوليين، فالقسم الثالث يصدق بلحاظ زمانه ومكانه فيكون لحاظه لحاظ التلبس. وأما إذا قصدنا الفعلية، فهو مجاز قطعاً باعتبار نحو من العلاقة بين الماضي والحاضر.

فان قلت: فان هذا المورد الذي ذكره الشيخ النائيني إنما هو من المنقضي عنه المبدأ. فالبرهان على مجازيته، إنما هو برهان على مجازية المشتق في المنقضي، وتعين الوضع لخصوص المتلبس، وليس وجهها جديداً.

وجوابه على مستويين:

المستوى الأول: ان يقال: انه منه فعلا، ولكن الشيخ النائيني رحمته، حسب استعماله حقيقياً قطعاً، فأخرجه عن محل النزاع. في حين اننا برهنا على مجازيته. لأننا سوف نبرهن على ان المشتق موضوع لخصوص المتلبس.

ومعلوم ان عنوان المنقضي عنه المبدأ، لا يتحدد بزمان معين، بل يبقى صادقا ما دامت الذات موجودة. فإذا قلنا بالوضع للأعم، كان الاستعمال كله حقيقياً، إلا ان الشيخ النائيني رحمته تخيل كونه حقيقياً بغض النظر عن ذلك.

المستوى الثاني: في إبراز بعض الفروق بين مورد الإشكال في كلام الشيخ النائيني ومورد النزاع، وهو المنقضي عنه المبدأ.

لأنه قد يقال: ان بينهما عموماً مطلقاً. ولعله في بعض مستويات التفكير يقال: ان بينهما عموماً من وجه.

فمن جملة الفروق التي يمكن عرضها ما قلناه من ان الصدق المطلق لصدق الاتصاف موجود في الفعل الماضي والفعل المضارع. وهما خارجان عن محل النزاع في المشتق.

نعم، هي صادقة على اسم الفاعل واسم المفعول. وهو مورد الاجتماع.

والفرق الثاني: ان الصدق لصدق التحقق والاتصاف موجود كما أشرنا قبل الاتصاف. كما قلنا في الفعل المضارع. فلو كان في علم الله يكتب بعد عشر سنين، فيصدق عليه من الآن انه يكتب.

والصدق قبل الاتصاف قالوا عنه انه خارج عن محل النزاع المتعين فيما زال عنه المبدأ، ودخوله لم يلتفت إليه الشيخ النائي نفسه.

والفرق الثالث: اننا يمكن ان نلتفت إلى ان الصدق المستمر لصدق الاتصاف، وهو مورد كلام النائي، فرع الفعلية المطلقة أي الحقيقة. فإذا كتب الإنسان يبقى اسمه كاتباً وإذا ضرب فهو يبقى مضروباً.

فالعلة المحدثة لهذا الصدق هو الفعلية المطلقة لا الشأنية. فلو كان كاتباً بالقوة وزالت شأنيته، فهل يصدق انه كاتب بالقوة، من زاوية فكرة الشيخ النائي؟ كلا. في حين ان مورد النزاع يشمل كلا الحقلين، وان المنقضي عنه المبدأ هو الفعلية والشأنية معاً. اما فكرة النائي فتصدق على الفعلية فقط.

وحيث نستنتج من الفروق انه إذا ثبت فرق بين تفكير النائي ومشهور الأصوليين، فلا ملازمة بين هذا وهذا. فحتى لو قلنا بان المشتق موضوع

للأعم، وان الاستعمال لحال الانقضاء حقيقي، فلا يلزمه ان نقول: ان الصدق المطلق استعمال حقيقي. بل يمكن ان يكون مجازاً، كما برهنا خلافاً للشيخ النائيني رحمته.

وهنا نقول: انه حقيقي بعد الانقضاء إلا في مورد اجتماعهما، ما دام بينهما عموم من وجه. فيبقى النزاع في صدق اسم الفاعل صدقاً مستمراً وصدق اسم المفعول صدقاً مستمراً.

فإذا قلنا بان المشتق موضوع للأعم من المتلبس وغيره، فهذا استعمال حقيقي. واما إذا قلنا بكلا الفكرتين بالمجازية، فحينئذ يكون مورد الاختلاف والاتفاق مجازاً، ما لم يصدق صدقاً حقيقياً على المتلبس بالمبدأ.

وهنا أجاب السيد الأستاذ^(١) على إشكال الشيخ النائيني رحمته: بأن أسماء المفعول ليست كلها كذلك. فان مثل: المعلوم والمطلوب والمصبوغ لا تصدق بعد الانقضاء. فانه إذا زال العلم بالشيء أو طلبه، فلا يبقى اسمه كذلك. وإذا كان هذا محسوساً في مضروب مثلاً، فلعله لخصوصية في مادة الضرب، لذلك نحسبها في اسم المفعول واسم الفاعل.

ويجاب عليه:

أولاً: اننا لا نعتقد ان لمادة الضرب خصوصية زائدة عن المواد الأخرى. ومن غير المحتمل لغة ان مادة الضرب قد قيدت بنحو من أنحاء الاستمرار بالصدق. ويشهد لذلك ما سمعناه من وجود نفس المعنى في غيرها من أسماء الفاعل وغيره، كما سبق.

(١) مباحث الدليل اللفظي: ١ / ٣٦٧.

ثانياً: كان الأولى به ان يقول عارضاً الجواب بهذا الترتيب وهو ان ينكر ان بعض المشتقات صادقة صدقاً دائماً، كالتي مثل بها. وحينئذ فينبغي ان يقول: ان الأفعال كلها على نسق واحد متشابه في اللغة.

ولما يكن لبعضها هذه الخصوصية، إذن، فهذا الصدق الدائمي المتوهم مجازي وليس حقيقياً.

وحينئذ يكون للشيخ النائيني ان ينكر ان بعض المشتقات لا تصدق صدقاً دائماً، إذ ان جميع المشتقات تصدق صدقاً دائماً كما سمعنا، فينسند هذا الجواب. ونحتاج إلى ضم وجدان آخر، للبرهان على ان الأفعال لا تصدق صدقاً دائماً.

الفصل الثالث

خروج المصادر والأفعال عن محل النزاع

اما المصادر فغير داخله لعدم تحقق الشرط الأول، وهو إمكان الحمل والجري على الذات.

والحمل إنما يصدق مع الههوية ومع نحو من أنحاء الاتحاد، اما مفهوماً أو مصداقاً. مع ان بين المصادر والذوات مباينة، لأن المصادر وضعت للدلالة على المبدأ أو الطبيعة المباينة للذات خارجاً، بحيث لا تقبل الحمل عليها.

وبحسب الفهم العرفي لاشك في المجازية في الحمل، وإذا تأكد انه مجاز في مرتبة سابقة أو كان ذلك واضحاً، كان الأمر خارجاً عن محل النزاع. أي انه حتى في وقت التلبس يكون مجازاً، نحو زيد عدل. حتى في وقت عدالته فضلاً عن زمن الانقضاء. فلا معنى للدخول في محل النزاع.

بل الأمر اكثر من ذلك، فان الحمل كثيراً ما يكون مستقبلاً. فلا يقال: زيد ظلم أو زيد قوم أو زيد جلوس. فانه غلط وقبيح.

ولكن يمكن المناقشة: بأننا لو لاحظنا الدلالة المطابقية لكان الأمر كما قيل. الا اننا لو لاحظنا القصد الأصلي والأساسي وهو الاتصاف بالعدالة دخل في محل النزاع. فيجاب بان مهمة اللغويين والأصوليين هي ملاحظة الحمل الظاهري في المنطوق أي الدلالة المطابقية لا المقصود اللبي وقد اعترفنا بالمجازية من هذه الجهة.

فان قلت: فانه حمل مجازي على كل حال، حتى حال الاتصاف فضلا عن غيره. قلت: في حال الاتصاف يكون مجازا واحداً، وفي غيره يكون من سبك مجاز في مجاز.

فلو قلنا بالوضع للأعم، كان مجازا واحدا لا مجازين. وهذا صحيح، الا ان مبحث المشتق مبني على الاستعمال الحقيقي لا المجازي.

فان مثل هذا التدقيق لا يقبله الأصوليون لما عرفنا من ان المهم هو الحمل الحقيقي. فهم لا يقبلون المجاز الواحد فضلا عن الاثنين أي سبك المجاز في المجاز.

ويهون الخطب ان سائر المصادر يقبح حملها عدا القليل النادر جدا، كالعدل، فينبغي القول بخروج المصادر عن محل النزاع.

* * *

واما الأفعال فقد قالوا - كما في المحاضرات^(١) -: انها وضعت للدلالة على نسبة المادة إلى الذات على أنحائها المختلفة باختلاف الأفعال من الماضي والمضارع والطلب وغيرها.

فالفعل الماضي يدل على تحقق تلك النسبة، والمضارع يدل على ترقبها، والأمر يدل على طلبها.

ومن المعلوم ان معانيها هذه تأتي عن الحمل على الذات.

وهذا بهذا المقدار واضح الدفع لوضوح انها غير آبية عن الحمل، فانه

يمكن ان نقول: زيد جاء، بناء على ان زيد مبتدأ وليس فاعلا مقدا، كما هو المشهور.

فان قلت: ان الحمل يقتضي الههوية، وهي غير متحققة. بل هي محال، لأخذ قيد زائد في الفعل غير موجود في المبتدأ.

قلنا: ان الههوية لكل حمل بحسبه، فان دل المحمول على الذات انطبق عليها كلها، وان لم يدل عليها كالفعل انطبق على صفة منها وهذا يكفي.

فان قلت: ان هذا لا يكفي بل لابد من الههوية الكاملة.

قلنا: هذا له أحد جوابين:

الأول: حمل الفعل الماضي على معنى المشتق المناسب عندهم. فزيد جاء أي زيد جائي. فيكون متصفا بالمبتدأ. وليس هذا تأويلا بعيدا بل مطابق للظهور العرفي، وهو قصد المتكلم.

الثاني: ان الههوية كاملة. كل ما في الفرق ان المشتق يعطي صورة ثابتة والفعل يعطي صورة متحركة.

فان قلت: ان هذا إنما ينطبق على الفعل الماضي والمضارع لإمكان الحمل فيها. واما فعل الأمر، فالحمل فيه متعذر فلا يعطي صورة لكي تتحقق الههوية.

قلنا: هذا له أحد جوابين:

أولاً: اننا نستطيع ان نفسره باسم المفعول لأنه يستخلص منه انه مأمور. وهذا كاف هنا.

ثانياً: انه غير قابل للحمل ولا يصلح مسندا إليه . فلا يصلح للقياس بالأفعال القابلة للحمل . فينبغي ان يختص الكلام في الفعل الماضي والمضارع .

إذن، فخروج الأفعال عن محل النزاع ليس لعدم توفر الركن الأول من الركنين وهو عدم إمكان الحمل . بل باعتبار عدم صدق الركن الثاني وهو بقاء الذات مع زوال المبدأ .

اما في الماضي فلأنه يصدق حتى مع زوال الذات أيضا سواء زالت بزوال المبدأ أو بعده . واما في الفعل المضارع، فلأنه لا يفرض فيه بقاء الذات بعد ذهاب صفتها .

فان قلت: فان الأصوليين يكتفون باحتمال إمكان بقاء الذات بعد زوال التلبس . وان لم يكن محرزا . وهذا يكفي للإندراج في محل الكلام .

قلنا: يجاب هذا بوجهين:

أولاً: انه لا يكفي عندهم احتمال بقاء الذات، بل لابد من إحراز بقائها بعد زوال المبدأ .

ثانياً: اننا نضم مقدمتين مشهوريتين بعضها إلى بعض:

المقدمة الأولى: ان هم الأصوليين هو ان الحمل هل هو حقيقي أم مجازي بعد زوال التلبس .

المقدمة الثانية: ان المشهور يرى ان المجاز والحقيقة في أسماء الأجناس فقط . فهو لا يصدق على الأفعال والحروف إطلاقا . إذن، فلا معنى للبحث فيها، وان توفر فيها كلا الركنين . فتكون الأفعال خارجة عن محل الكلام .

وهذا هو مقصودهم وان لم يعبروا عنه .

فان قلت : فنحن نقول بالمجاز في الجميع ، فلماذا لا تدخل الأفعال في محل النزاع وخاصة مع إمكان بقاء الذات وزوال المبدأ ، وإمكان لحاظ هذه الحصة .

قلنا لأمرين :

الأمر الأول : اننا لا نستطيع ان نؤكد وجود ذات زال عنها التلبس بالمبدأ ، لا في الماضي ولا في المضارع .

اما الفعل الماضي فلأنه يبقى صادقا باستمرار ، حتى مع زوال الذات فضلا عن زوال المبدأ .

واما المضارع فاننا إذا لاحظنا الحصة الاستقبالية ، فالتلبس غير موجود أصلا الآن . فيكون الصدق فيما قبل التلبس لا حين التلبس ولا بعده .

واما إذا قصدنا منه الحصة الحالية ، نحو (يجيء) أي انه متلبس بالمجيء . فهذا لا يفترض فيه زوال التلبس ، لأنه لا علم ببقاء الذات بعد زوال التلبس إذ لا نعلم بعد انتهاء المجيء ماذا سيكون حال الذات فانه غير ملحوظ فيها .

الأمر الثاني : ان إمكان ذلك لا يقتضي لحاظه عرفا . بل نرى ان حمل الأفعال بكل صورة على نسق واحد سواء لاحظنا فيها حال التلبس أم غيره . واننا لا نجد في الحمل مسامحة مجازية في كل لحصص المتصورة .

وهذا معناه : انه من الأكيد وجود الاستعمال الحقيقي حتى بعد زوال التلبس . ومادام أكيدا فيخرج عن محل النزاع . وإنما يدخل فيه ما هو مشكوك فقط .

استطراد دلالة الأفعال على الزمان:

ثم انه بمناسبة الكلام حول دخول الأفعال في محل النزاع، اقترح صاحب^(١) الكفاية **استطراد** الحديث عن دلالة الأفعال على الزمان. كما قال النحويون والبلاغيون.

وهو يعتبر استطرادا، وبعده استطراد آخر عن الحروف، في كلامه. قال: لاطراد في الاستطراد. والاستطراد هو الخروج عن محل الكلام وموضوع النقض والإبرام. وهو ممنوع في البحوث الدقيقة. وإنما يدل ذلك على ضعف المنهج. ولكن لا بد من متابعة سلفنا الصالح في ذلك.

وقد اتفق صاحب الكفاية والأستاذ المحقق على عدم دلالة الأفعال على الزمان خلافا لمشهور اللغويين.

وما قيل أو يمكن ان يقال للاستدلال عدة أمور، كلها من قبيل النقض. أي ان القول بدلالة الأفعال على الزمان يلزم منه اشكالات عديدة. ولم يذكروا دليلا حليا. ولم يطبقوا علامات الحقيقة والمجاز، ونحوها.

ويمكن تقسيم الاشكالات إلى سنخين: اشكالات عقلية واشكالات لغوية.

اما السنخ الأول فيتضمن أربعة أو خمسة نقوض:

الإشكال الأول: النقض بفعل الأمر، حيث دل على الطلب والإنشاء وليس دالا على الحال، وان كان الإنشاء في الزمن الحالي، كما في الأخبار عن الماضي والمستقبل. لأن كل أمر زمني لا بد من وقوعه في زمان. واما ان يكون الزمان مأخوذا في مدلوله فلا.

ونتسم استدلالهم فنقول: إذن، فقول المشهور: ان الأفعال قد أخذ فيها الزمان غير صحيح، لأن واحداً منها لم يؤخذ فيه الزمان لخروج واحد منها. فتنتقض الموجبة الكلية بفرد واحد.

ونضيف أيضاً: ان فعل الأمر لما لم يؤخذ فيه الزمان بصفته فعلاً، لا بصفته امرأ، فنوع الفعل وسنخه لم يؤخذ فيه الزمان. فلو دخل الزمان على الفعل، لأخذ في فعل الأمر. إذن، فالفعل مطلقاً، لم يؤخذ فيه الزمان مطلقاً. وهذا قابل للمناقشة لعدة أمور:

الأمر الأول: ان فعل الأمر دال على الزمان وهو فيه استقبالي، لاستحالة الامتثال في حالة الأمر لعدم وجود الأمر أو لعدم تماميته. هذا هو كذلك عقلاً وعرفاً.

فيكون المأخوذ فيه زمن الامتثال، وان لم يحصل، وهو الاستقبال بدون تحديد للقلة والكثرة. وهو مطلق يمكن ان يبقى على إطلاقه ويمكن تحديده. فان قلت: هذا يستفاد من الطلب لا من فعل الأمر. لان الامتثال متعلق بالطلب، لأنه امتثال له حقيقة.

قلنا: الطلب هنا بمعنى الطلب التشريعي، وهو مؤدى ومدلول فعل الأمر، فما تعلق بالطلب تعلق بفعل الأمر.

الأمر الثاني: اننا لو تنزلنا عن الأمر الأول، وهذا التنزل بلا موجب على أية حال، ففي الإمكان القول بإخراج فعل الأمر عن محل النزاع. ويختص الحديث بدلالة الماضي والمضارع، دون الأمر. لأن الأمر ليس فعلاً أصلاً.

لأن الفعل إنما يكون فعلاً، بهيئته لا بمادته. والأمر تدل هيئته على

الطلب، فهي موضوعة للأمر لا أكثر.

وأما تسميته (فعلا) فهو اصطلاح علمي في علم النحو والصرف. وليس مطابقا للواقع. لأن الفعل ما دل على حصول فعل بالحمل الشايخ خارجا، وهذا لا يدل على حصوله بل على طلبه. وهو قد يحصل وقد لا يحصل.

فان قلت: فان الفعل الماضي أيضا كذلك، فانه قد يكون مطابقا للواقع وقد لا يكون.

قلنا: الامتثال لا ربط له في مطابقة فعل الأمر للواقع. فانه لا يدل على أكثر من الطلب وقد حصل. وليس له واقع أكثر من ذلك.

وبتعبير المشهور: انه إنشاء، والإنشاء ليس له ما بازاء في الخارج بخلاف الإخبار. ومن الواضح ان فعل الماضي وفعل المضارع من سنخ الإخبار.

وجزى الله الأصوليين خيرا عندما سموه: صيغة الأمر أو صيغة (افعل)، ولم يسموه فعلا، فهو لفظ موضوع لبيان الطلب والإرادة التشريعية، وليس مماثلا للأفعال الماضية والمضارعة.

ويمكن تلخيص الفرق بين الأمر وبين الأفعال الماضية والمضارعة، بعدة أمور:

١- ان الضابط في معنى الفعل: ما دل على حصول شيء، أي ان الهيئة تدل على حصول المادة. وذلك غير موجود في فعل الأمر، لأن دلالة الحصول منافية للطلب. إذ سيكون ذلك من تحصيل الحاصل وهو مستحيل.

٢- ان الفعل الماضي والمضارع، دال على الزمان، اما بالمطابقة - كما

هو المشهور والذي نفاه المتأخرون - أو بالالتزام، لكن فعل الأمر غير دال على ذلك لا بالمطابقة ولا بالالتزام. وإنما الزمان له لازم عقلي، من حيث انه زماني وكل زماني لابد له من زمان.

٣- ان الأمر إنشاء، في حين ان الماضي والمضارع من جنس الإخبار. فكيف نسمي سنخين بعنوان انتزاعي واحد.

فالأمر ليس فعلا، وصدق قولنا: ان الأفعال متضمنة لمعنى الزمان، ونقصد كلتا الحصتين: الماضية والمضارعة.

الأمر الثالث: انه بعد التنزل عن الوجهين السابقين، واعتبار الأمر فعلا. فيمكن الالتزام بالتبعض، بأن يكون الماضي والمضارع دالا على الزمان دون الأمر. ولنتزم بنتيجة النقض. ولا يكون ذلك محذورا.

وأولى من ذلك: النقض بالجملة الخبرية التي يراد بها الإنشاء مثل يتوضأ ويغتسل ونحوها. فانها ان أريد بها الإنشاء بالدلالة المطابقية كانت مجازا جزما. وان أريد بها الإنشاء التزاما، لم تخرج عن وضعها اللغوي الأصلي، فان كان الزمان مأخوذا فيها، كانت كغيرها من هذه الناحية.

الإشكال الثاني: من النقوض التي ذكرت للاستدلال على عدم دلالة الأفعال على الزمان: ما ذكره الشيخ صاحب الكفاية^(١)، من النقض بالنهي، وانه طلب الترك، ولا يدل على الحال، وان كان الطلب في الحال.

وهذا من الغرائب، لأن النهي ليست له كلمة واحدة في اللغة، بل هو من كلمتين وضعا واحداً لمعنى واحد. بل هما موضوعان بوضعين. فإذا حذفنا

(لا) الناهية التي هي حرف . يبقى الفعل المضارع الذي سيأتي الكلام عنه .
ولو تنزلنا جدلا لأمكن ان نورد فيه ما أوردناه في الأمر من الوجهين أو
الوجوه . فان الفرق بين الأمر والنهي إنما هو في طلب الفعل وطلب الترك .
وان أبيت الا إفادته الزجر عن الفعل وهو مضاد للطلب ، جاء الوجهان
الآخران من زاوية جديدة :

١- انه دال على الزمن في المستقبل .

٢- ان النهي ليس فعلا أصلا ، وليس راجعا إلى شيء من الأفعال الثلاثة
حتى عند المشهور . ويكفي ان نلتفت ان المجموع المركب من الفعل والحرف
ليس بفعل ، لإضافة الحرف (لا) . والنتيجة تتبع أحسن المقدمتين .

٣- اننا لا نتحاشى من القول : بان الفعل الماضي والفعل المضارع أخذ
فيها الزمن ، دون الأمر والنهي معاً .

الإشكال الثالث : كما في الكفاية : النقص باستعمال الفعل في الزمان
نفسه . كقولنا : ذهب يوم أمس ويأتي يوم غد . والزمان ليس في الزمان ، والا
لدار أو تسلسل .

وذلك : انه يدور الأمر بين عدة احتمالات : اما ان الفعل لا يدل على
الزمان وهو المطلوب . أو يتضمن نفس الزمان الذي تتحدث عنه الجملة ، فيلزم
الدور . أو يتضمن زمانا آخر غيره ، فيلزم التسلسل . وهما محذوران . فيتعين
الأول .

بعد ضم مقدمة ، وهي : ان حكم الأفعال كلها فيما يجوز وما لا يجوز
واحد . فإذا تعين في بعضها عدم أخذ الزمان ، فهو المتعين في الجميع .

نقول في الجواب: ان هذا الإشكال عقلي قبل ان يكون لغويا. فما أجبته عليه هناك يأتي هنا كحل لغوي.

حيث يقال: كيف ذهب أمس. هل ذهب بزمان أم بدونه وهل يأتي غد بزمان أم بدونه.

فان قلت: بدون زمان. فقد حصل شيء بدون زمان وهو مستحيل. وان قلت بزمان لزم التسلسل. لأن تصرم الزمان الثاني المفروض أيضا يحتاج إلى زمان، فننقل الكلام إلى هذا، وهكذا.

والجواب على ذلك عقلا ولغة: ان الزمان زماني بالذات، لا يحتاج إلى زمان، كالضوء لا يحتاج إلى ضوء والحركة لا تحتاج إلى حركة. وهكذا وقد قالوا: الذاتي لا يعلل.

وان أبيت الا بالبرهان فيكفي ان نلتفت إلى بعض الوجوه:

الوجه الأول: اننا نأخذها وجدانية قطعية وهذا يكفي.

الوجه الثاني: ان نأخذها هنا مسلمة كنتيجة مبحوثة في علم آخر، يستدل به على ذلك، وليس هنا محله أي تكون من المبادئ التصديقية لهذا العلم لأن محلها الفلسفة.

الوجه الثالث: ان نأخذ بالقاعدة المشهورة في الفلسفة من ان ما بالعرض يجب ان ينتهي إلى ما بالذات والا لتسلسل وما بالذات للزمان هو الزمان نفسه.

الوجه الرابع: انطباق تعريف الذاتي له، لأن الذاتي ما كان زواله ملازما لزوال الذاتي: فإذا زالت الزمانية عن الزمان لم يبق الزمان.

ونعود إلى اصل الجواب بتعبير عرفي ونقول: ان الأشياء تتغير بالزمان، اما الزمان فيتغير بنفسه. وقد سبق ان أنكرنا وجود الزمان، وإنما توجد الزمانيات فقط، فينسند الإشكال.

وإذا تم ذلك، وهو ذاتية الزمانية للزمان، وان الزمان يتغير بنفسه لا بزمان. أمكن القول بأخذ الزمان نفسه في الأفعال المسندة إلى الزمان. ولا يلزم الدور، كما لا يتعين كونها مجازا لتجريدها عن معنى الزمان. بل يتعين كونه حقيقة.

الإشكال الرابع: ما ذكره صاحب الكفاية أيضا: وهو النقض بالأفعال المسندة إلى المجردات. قال^(١): واللا لزم القول بالمجاز والتجريد عند الإسناد إلى غيرها من نفس الزمان والمجردات.

فماذا قصد الشيخ الآخوند من (المجردات). وقد أخذها إجمالية، يعني شاملة لله عز وجل. كأنه اعتبر الله تعالى من المجردات. أو انه اغفل النقض بالأفعال المسندة إليه تعالى.

وكلا الأمرين غير مناسب مع شأن الآخوند. اما اعتبار الله سبحانه وتعالى من المجردات فغير ممكن، لأنه لا يشبهه شيء، لا من الماديات ولا من المجردات. ومع جهلنا بحقيقته كيف نصفه بما لم يصف به نفسه.

واما الغفلة عن ذلك الإشكال، فهي أيضا غير مستحسنة. لأنه أهم الاشكالات، وكان الشيخ المظفر يحذر منه كثيرا. ويقول: انه إذا قلنا بدلالة الأفعال على الزمان تلزم اشكالات مهمة. أقول: وقد وردت في القرآن كثيرا، كقوله تعالى: ﴿وَكَانَ اللَّهُ سَمِيْعًا بَصِيْرًا﴾. وسيأتي الكلام عنه.

اما بالنسبة إلى الإسناد إلى المجردات من الخلق كالملائكة والجن والروحانيات، فيمكن ان يجاب بأمرور:

الأول: وجود الدهر عندهم، فانه زمان. الا انه يختلف عنه بأمرين: أحدهما: عدم إسناده إلى الماديات. وثانيهما: عدم استناده إلى حركة الشمس والقمر.

واما مجرد مرور الزمان هنا وهناك، فهو نفسه. ومعه يمكن دعوى أخذ الأعم من الزمان والدهر في الأفعال. بل هو المتعين لوضوح عدم أخذ واحد منها بالخصوص. لا حركة الشمس والقمر، ولا المجردات بعنوانها.

الثاني: إنكار الوجدان الذي يبتنى عليه الإشكال، وهو ان الأفعال لا تختلف في كون الاستعمال فيها حقيقياً دائماً. بل يمكن القول - بعد التنزل عن الوجوه السابقة - : ان الإسناد العرفي إلى الزمانيات حقيقي والى غيرها مجازي.

وتقريب ذلك: انعدام الفرق فيها بين الماضي والمضارع، لأن الفرق العرفي بينهما -على كلام يأتي- هو الزمان. فإذا انعدم الزمان انعدم الفرق بينهما، وإذا انعدم الفرق بينهما كان في الأمر تسامحا لا محالة. ومعه يكون لذلك سببا للمجازية.

الإشكال الخامس: النقض بالأفعال المسندة إلى الله سبحانه. حيث يقال: ان الوجدان يقضي بكونها حقيقية، كما يقضي بان الأفعال على طور واحد. فيتعين كونها خالية عن معنى الزمان. لأن الله سبحانه لا يمر عليه أي زمان ولا دهر. فانه غني عن كل شيء غير ذاته المقدسة.

وجواب ذلك من وجوه:

الوجه الأول: التمسك بمفهوم السرمدية، كما تمسكنا في مرتبة المجردات

بالدهر .

حيث يقال : انها من سنخ الزمان . وهي معنى عرفي لا عقلي فقط .
فيقال : كان الله ولم يكن شيء . وان الله موجود من الأزل إلى الأبد . وانه
تعالى : لا نهائي الماضي وهو لا نهائي المستقبل . فالاستعمالات العرفية تفره .

فندعي هنا : ان المأخوذ في الأفعال هو الأعم من الزمان والدهر
والسرمدية . وهي جميعا مشمولة للزمان كمعنى عرفي . وهو الجامع للحصص
الثلاثة .

فان قلت : ان السرمدية الزائدة عن ذاته ، لا معنى لها في صقع ذاته ، لأنه
يلزم تعدد القدماء .

قلنا : انها عين ذاته ، لأنه بذاته سرمدي ، وهذا كاف في صدق الأفعال
عليه .

فان قلت -إيضاحاً- : ان السرمدية صفة واقعية . وينتج من ذلك أمران :
أحدهما : انها ليست عين ذاته . وثانيهما : تعدد القدماء .

قلنا : أما عن التعدد فالمحال هو التعدد في الخارج لا في عالم الواقع ،
كما هو محرر في محله . ولو فرضناها صفة خارجية ، فهي عنوان انتزاعي
ومنشأ انتزاعها ليس الا الذات .

مضافا إلى ان الاتصاف بصفة واقعية ممكن خارجا ، حتى لو كانت ذاتية .
يكفي مثالا لذلك انهم قالوا : ان الجزئي يحتوي على الكلبي ، وهو واقعي لا
خارجي .

مضافا إلى ما سبق ان قلناه من ان التسلسل الذي يكون مستحيلا والقدم

الذي يكون مستحيلا، إنما هو إذا تصورناه مستقلا عن الله تعالى، فتعدد القدماء بغض النظر عن وجود الله مستحيل. وتعدد واجب الوجود مستحيل. أما إن تكون هناك مخلوقات قديمة، ممكنة بالذات. فلا بأس به ولا محذور منه. وهو أمر ممكن بمشيئة الله سبحانه، وليس رغما عليه.

كالأنوار العليا للمعصومين عليهم السلام. فإذا قلنا بقدمها فهل هو قول بتعدد القدماء. بل هو نور رشحته من رشحاته، ولم يخرج منه إلا إليه. والخلق كله منك في ذاته سبحانه، حتى ما كان منه أزليا.

فان قلت: إن السرمدية صفة واقعية، أي في عالم الواقع، لا في عالم الخارج. فيلزم حينئذ أحد محذورين:

أ - أما إن يكون الواقع بصفة الواقعية جزء الذات الخارجية وهو مستحيل.

ب - إذا لم نقل بان السرمدية جزء من الذات بل هي عينها، إلا أنها زائدة على الذات الإلهية، فيلزم تعدد القدماء.

وجوابه: ينبغي أن يكون ميسورا:

وذلك: أما المحذور الأول. وهو ما زعمه من الاستحالة، فهو مما لا ينبغي التسليم له به. إذا يمكن أن تصور ذاتا ما متكونة من عدة عوالم. فالنفس الإنسانية كذلك، فإن الجسم من عالم الناسوت والعقل من عالم الجبروت والنفس من عالم الملكوت.

وينقض على هذا المستشكل بما قاله مشهور المناطقة والفلاسفة، من أن الكلي هو جزء الجزئي. فإن الجزئي الخارجي، كالفرد من الإنسان، متكون من

كلي مع خصوصيات وصفات زائدة فصار الكلي الذي هو أمر (واقعي) جزء من الفرد الخارجي. وأدل دليل على الإمكان الوقوع.

واما المحذور الثاني، وهو اننا سلمنا ان السرمدية ليست جزءا من الذات الإلهية، فيلزم تعدد القدماء. فله أحد جوابين:

١- ان السرمدية عنوان انتزاعي وليس له وجود حقيقي بحيال الذات الإلهية ومستقلا عنها، ومنشأ انتزاعه ذات الله سبحانه، لأنها عين ذاته، فلا يلزم التعدد.

٢- ان تعدد القدماء المحال -ان سلمناه- فهو محال في عالم الخارج أي التعدد الاستقلالي عن الله تعالى. وليس محالا في عالم الواقع. فان عالم الواقع يحتوي على كليات كثيرة وأزلية، ولم يلزم من ذلك تعدد القدماء بل كل ما فيه قديم (استحالة اجتماع النقيضين) فهي قديمة وأزلية لا تكذب طرفة عين.

وبذلك انتهى الوجه الأول من الأجوبة على النقض الرئيسي على دلالة الأفعال على الزمان، من حيث انطباقها على الله سبحانه بحصة من الجامع وهي السرمدية.

ثانياً: ما قلناه في النقض السابق من تقريب المجاز، لانعدام الفرق بين الماضي والمضارع. فصار انعدام الزمان سببا للمجازية لا محالة.

ثالثاً: ان الأفعال المسندة إلى الله تعالى تارة لها طرف واحد وهو الله تعالى، وأخرى يكون لها أكثر من طرف.

فان تعددت الأطراف، فلا إشكال في زمانيتها، باعتبار الطرف الثاني مثل

﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ و ﴿مَا كَانَ اللَّهُ لِيَذَرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَىٰ مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ﴾ و ﴿رَزَقْنِي اللَّهُ وَلَدًا﴾ و ﴿وَلَا يَظِلُّ رَبُّكَ أَحَدًا﴾ وغيرها.

فيكون ذلك من صفات أفعال الله تعالى، وهي متصفة بالزمان باعتبار متعلقها وتكون مناسبة مع العالم الذي وقعت فيه. زمانا أو دهرأ ونحو ذلك.

وأما التي لها طرف واحد، وهو الله سبحانه، فهي مختصة بفعل واحد هو (كان) بصيغة الماضي. كقوله تعالى: ﴿وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾. ولم يسند في الكتاب والسنة فعل آخر إلى ذاته سبحانه غيره.

حينئذ ان فسرناه بتفسير معتد به فقد اجبنا على النقض، ويرتفع المحذور عن كون مدلول الأفعال مدلول زمني. ونعود إلى الظهور اللغوي الطبيعي فيها.

ويمكننا ان نطرح هنا أطروحة تقول: ان (كان) هنا لبيان الحال والشأنية والصفة، وليست للزمان، وليس المراد منها الماضي ولا غيره.

أو قل: ان كان موضوعة بوضعين: الأول: بصفتها دالة على الزمان الماضي. والثاني: مبين للأول: وهو بيان الحال والصفة والشأنية. فهو من المشترك اللفظي. وان منعه في غير أسماء الأجناس. فمن حاله وشأنه سبحانه وتعالى: انه كان سميعا بصيرا وعزيزا حكيما.

والأطروحة تقول: ان هذا ثابت مطلقا وليس فيه سبحانه فقط. كقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصْرِيًّا﴾ أو قوله: ﴿أُولَئِكَ مَا كَانَ لَهُمْ أَنْ يَدْخُلُوهَا إِلَّا خَائِفِينَ﴾ أو قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ يُوعَظُ بِهِ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾. وقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَغُلَّ﴾ ﴿وَمَا كَانَ لِيَسْرَ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ﴾ ثم يقول: ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا

يَاذِنِ اللَّهُ ﴿- ﴿مِنَ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِ وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَأَسْمَعُ غَيْرَ مُسْمِعٍ وَرَاعِنَا لَيًّا بِأَلْسِنَتِهِمْ وَطَعْنَا فِي الدِّينِ وَلَوْ أَنَّهُمْ قَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأَسْمَعُ وَأَنْظُرْنَا لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ وَأَقْوَمَ وَلَكِن لَّمْ يَنْتَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ . يعني في الماضي والحاضر والمستقبل ﴿وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا﴾ يعني من شأنه ذلك في الأزمنة الثلاثة.

﴿وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرَىٰ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ يعني ليس من شأنه ذلك . وهكذا قوله: ﴿وَمَا كَانَتْ لَنَا أَنْ نَأْتِيَكُمُ بِسُلْطٰنٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ . وقوله: ﴿مَا كَانَتْ لَنَا أَنْ نُشْرِكَ بِاللَّهِ﴾ . الخ .

فتحصل ان لكان معنيين وضعيين حقيقيين :

١- الكون في الزمن الماضي .

٢- الشأنية والحال، بغض النظر عن الزمن أساساً .

ولعله كان هذا بالأصل مجازاً، باعتبار انه كان في الزمن الماضي، ولا يمكن زواله في المستقبل، لأنه ليس من شأنه ذلك . فأصبح لازم الذات، ثم لكثرة الاستعمال فيه أصبح حقيقة . كما يحتمل ان يكون هذا مصطلحاً قرآنياً لم يسبق له استعمال في اللغة .

فأصبح من المشترك اللفظي في الأفعال، ولهذا لا نحس بكونه مجازاً . الا ان مشهور الأصوليين لم يعترفوا بوقوع المجازية في الأفعال، ولا بوقوع الاشتراك اللفظي فيها . فوقعوا في حيرة من أمرهم .

وحيث يستحيل الحمل على الزمان، يستحيل المعنى الأول، فيتعين المعنى الثاني في الله سبحانه . فلا يفيد قوله: ﴿وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ ،

ونحوه، الا اصل الاتصاف لا وجود الزمان فيه .

ونحوه قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ - ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيَّ شَهِيدًا﴾ - ﴿وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ - ﴿وَكَانَ اللَّهُ عَنِّي حَمِيدًا﴾ . وغيرها .

وهذا المعنى لا يعم غير هذا اللفظ، وهو (كان) بصيغة الماضي، دون أية مادة أو هيئة أخرى، حتى المضارع والأمر من كان نفسها .

وهذا التفسير يناسب الاشتراك اللفظي اكثر من الاشتراك المعنوي، لو قيل به بتصور جامع بين المعنيين . وذلك باعتبار أمرين :

الأمر الأول: ان الاشتراك المعنوي هو الأصل في اللغة والآخر مترتب عليه .

الأمر الثاني: ان الاشتراك اللفظي فرع التباين بين الماهيات . وهنا هذا التباين غير موجود . فان المادة تدل على أصل الوجود والهيئة تدل على الماضوية . فمن أين نعرف تعدد الوضع ولا دليل عليه .

فلا يكون هناك ماهيتان متباينتان لكي يقال: بالوضع المتعدد . إذ هو فرع التباين، وهو هنا غير متصور .

وجوابه: ان التباين هنا لا يراد به التباين المنطقي، كالتباين بين الأجناس والأنواع . وإنما يراد به تعدد المعنى لغة ومفهوما . فالمطلق بصفته مطلقا مباين للمقيد . والمقيد بقيد مباين للمقيد بقيد آخر .

فإذا علمنا ذلك، فاستعمال كان في الماضوية أو حال كونها متضمنة للزمان، مباين مع استعمال كان في الشأنية غير المتصفة بالزمان . لأن القيد

مختلفان، فصح وأمكن القول بتعدد الوضع.

فان قلت: ان في الآية الشريفة: ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ﴾ فعلين أحدهما ماضي وهو كان والآخر مضارع وهو تموت. وقد استنتجنا ان كان سقطت عن إفادة الماضوية بقرينة المضارع. فلماذا لا يحصل العكس ويكون الماضي قرينة على إسقاط المضارع.

قلنا: اننا لم نقدم هذا لأجل القرينة. وإنما سقط مدلول كان عن الماضوية لأمرين:

١- انها استعملت بوضع آخر غير الزمان.

٢- اننا نستطيع ان نجعل أحدهما قرينة متصلة على الآخر، فيتعارضان ويتساقطان. فلا تكون هناك دلالة على الماضي ولا المضارع، لأن الشأنية خالية من الزمان.

ويحسن هنا الإشارة إلى ان (لويس معلوف) قال في المنجد^(١): ان كان قد تكون بمعنى ينبغي نحو: ما كان لزيد ان يفعل.

فقد يخطر في البال ان (الانبغاء) افضل هنا من (الشأنية) المطروحة في هذه الأطروحة.

لكن هذا المعنى لا يصح إلا في موارد ضيقة من سياقات النفي. اما الإثبات فلا مجال لها سواء في الخالق أو المخلوقين. فما معنى ينبغي في مثل قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ قَالُوا . . . لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ﴾.

(١) ط ١٧ ص ٧٠٤ مادة (كون).

وينبغي ان يلتفت صاحب المنجد ان النفي قسمان: تشريعي وتكويني .
وينبغي تعطي مفهوم التشريع لا التكوين . اما ما نتكلم عنه فهو اعم منهما .
وعندئذ لا يمكن تقديرها في التكوينية: نحو قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ﴾ - ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُظِلَّكُمْ عَلَى الْغَيْبِ﴾ .

فان قلت:- مناقشة لأصل الأطروحة-: ان المشهور يقول: ان الأفعال كلها على غرار واحد، وحيث انعدم الزمان في بعض الأمثلة، انعدم في الكل .
قلنا: هذا قابل للمناقشة من عدة وجوه:

أولاً: ان الأفعال على غرار واحد في الاستعمال الحقيقي في المادة والهيئة، لا في الدلالة وعدمها على الزمان . بل في المرتبة السابقة على هذه الدلالة .

ثانياً: اننا ناقشنا بهذه القاعدة، كما في فعل الأمر الذي أحقوه بالأفعال، وقلنا انه ليس منها .

مضافاً إلى ان اصطلاح (الأفعال) اصطلاح متأخر موجود في علمي النحو والصرف . وليس هو مبنى عقلائي عام، لنحاول فهمه العرفي .

ثالثاً: انه يمكن القول: بان الأفعال على غرار واحد في أوضاعها الأصلية، واما هذا الفعل بالذات، وهو (كان)، فله وضع آخر يختلف عن الباقي . ولولا اختلافه في المعنى لم يحتج إلى الوضع وستأتي بعض الاحتمالات في ذلك .

رابعاً: ان مصاديق كل من الحصتين لو كانت متساوية أو متقاربة أمكن القول بعدم الفرق بينهما، لكن قد علمنا ان فعلا واحدا فقط، هو الخارج عن

ذلك، وهو كان الشأنية. فهي لا تدل على الزمان مقابل كل الأفعال الأخرى. ولا تنطبق عليها كبرى: ان الأمثال فيما يجوز وما لا يجوز واحد. علما ان كان في وضعها الأول، ملحقة بالدال على الزمان.

ويمكن هنا تقديم بعض الاطروحات المحتملة لتفسير وضع كان. وهي قد تنجح في بعض الأمثلة وتفشل في الأخرى. الا انها كافية لتفسير عدم دلالة كان الشأنية على الزمان.

الأول: وهو المشهور والمتعارف: انها فعل ناقص يرفع المبتدأ وينصب الخبر. ومع ذلك نقول: حتى لو استعملت كان فعلا ناقصا فهي دالة على الشأنية لا الماضية.

الثاني: انها كان التامة الدالة على اصل الوجود، ويكون المنصوب بعدها حالا أو نحوها. ولا يراد من الوجود الحدوث، بل اصل الوجود. ففي قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُطْلِعَكُمْ﴾ أي ما كان الله (موجودا) ليطلعكم. وفي مثل قوله: وما كان لنفس. أي لا توجد نفس تدري ماذا تكسب غدا وبأي ارض تموت.

وبناء على الاحتمال الثاني، يكون المعنى تركيزا شديدا على الشأنية، أي ان الشأنية مربوطة بأصل الوجود، فلا توجد نفس تعلم ماذا تكسب غدا. فكانها صفة أساسية لازمة للذات. فهذا من تركيز الشأنية.

الثالث: ان تكون كان زائدة. وقد يشكل ذلك نحويا، وأنا لا اقصد الزيادة النحوية بل الزيادة في المعنى. فقوله: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُطْلِعَكُمْ﴾ أي ما الله يطلعكم. وقوله: ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾. أي: ما النفس تموت الا بإذن الله. وقوله تعالى ﴿وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾.

الرابع: ان تكون كان بوضعها الثاني لفظا مستقلا لا يشبه الأفعال الاعتيادية، لأن هذه متكونة من هيئة ومادة. وكل منها تدل على شيء، فينتج منها الاشتقاق إلى ماضي ومضارع. وهذا ثابت لكان بوضعها الأصلي.

لكن كان الشأنية من قبيل الألفاظ الجوامد، ليس لها مادة مستقلة عن هيئتها. وقد استعملت باستعمال مشابه لكان الماضوية، الا انها ليست بمعناها.

* * *

ثم انه بعد رد جميع النقوض المنتجة لاستحالة دلالة الأفعال على الزمان، يعني الماضي والمضارع، بحيث أمكن عقلا وجوده وعدمه. جاز لنا ان نستخدم علامات الحقيقة والمجاز في فهم الزمان.

ولاشك ان التبادر، والاقتران النفسي الكامل على ذلك.

اما صحة الحمل فعلى شكلين:

أحدهما: مثل قولنا: الفعل الماضي دال على الزمان الماضي والفعل المضارع دال على الزمان الحاضر أو المستقبل. وهو صادق. ولذا سمي الفعل الماضي ماضي.

الا ان هذا لا يتم:

أولاً: ان موضوع الحمل ينبغي ان يكون نفس اللفظ المشكوك ثم نحمل عليه المعنى. اما ان يكون الموضوع عنوانا انتزاعيا من الأمر المشكوك فلا. وهو هنا كذلك، لأننا لم نأت (بقام) و (قعد) بل أتينا بعنوان الفعل الماضي والمضارع. وهو عنوان انتزاعي من الجزئيات التي ينبغي استعمالها بنفسها.

ثانياً: ان هذا الحمل إنما يصدق نتيجة للتبادر . فيرجع إليه وليس هو علامة مستقلة . فان حصل التبادر من الفعل الماضي، للزمان الماضي، صح هذا الحمل والا فلا .

الا ان هذا ليس إشكالا في هذه المسألة، وإنما هو إشكال على اصل علامة الحمل، لأنه يجعلها فرعاً للعلامة الأخرى، وهي التبادر .

ثالثاً: ان هذا مصادرة على المطلوب . من حيث ان الحمل في قولنا: الفعل الماضي دال على الزمان الماضي . هو محل الخلاف، فأخذه مسلم الصحة أول الكلام، فيكون مصادرة على المطلوب الا ان يقترن بحجة كالتبادر أو الاقتران .

ثانيهما: ان ندخله في جملة، نحو قام زيد أو زيد قام . فان كان الفعل قد وقع في الزمان الماضي، فقد صدق . ونحوه في المضارع . ولو كان العكس كذب بلا شك . ولو كان الفعل مجرداً عن الزمان لم يفرق في ذلك .

نعم، من نفي دلالة الفعل على الزمان، فسر ذلك بما يناسبه وسيأتي الحديث عنه .

السنخ الثاني: من الاشكالات على دلالة الفعل على الزمان: الاشكالات اللغوية، وهي عدة:

الأول: ما يستفاد من المحاضرات^(١) . من ان الفعل هل يدل على الزمان بمادته أو هيئته .

ان قلت: بمادته، فهو ليس بصحيح، لأن المادة لا تدل إلا على الطبيعة

المهمله التي هي المصدر .

وان قلت : بالهيئة . فهي تدل على نسبة المادة إلى الذات ، بنحو من أنحاء النسبة . وهذا لا ربط له بالأمر . فالفعل لا يدل بمادته ولا بهيئته على الزمان ، ولا شيء ثالث في البين .

ويمكن في الجواب ان نختار : ان الفعل دال بهيئته على الزمن اما المادة فهي موضوعة للطبيعة المهمله ، أو انها موضوعة بوضع أسماء الأجناس ، فلا ربط لها بالزمن .

والمربوط بالزمن إنما هو الهيئة لأنه إنما أصبح فعلا بهيئته . وكذا اسم الفاعل وسائر المشتقات . والسبب الذي جعله فعلا ماضيا هو الزمن بدلالة الهيئة المميزة له من بين المشتقات .

ويرد على ما قاله في المحاضرات عدة اشكالات :

أولاً : قوله : ان الهيئة تدل على نسبة المادة إلى الذات ، غير صحيح ، لعدم افتراض ذات في مدلول الفعل وعدم افتراض اندراجها في جملة . والزعم بدخول الذات في مدلول الفعل أشنع من الزعم بدخول الزمان .

والمشهور اختار القول ببساطة المشتق ، في أسماء الفاعل والمفعول ، يعني خلوها عن الذات ، فيكون دلالة الفعل عليها أشنع .

فان قلت : اننا نحس بالوجدان الدلالة على الذات في (قام) يعني : ان شخصا يقوم .

قلنا : يأتي جوابه في مبحث بساطة المشتق . الا ان ما يقال هنا هو : ان الارتكاز العقلي الواضح ان لكل فعل فاعلاً . وهذا الارتكاز يسيطر علينا ثبوتاً ،

في مثل: اننا إذا رأينا دخانا قلنا انه صادر من نار. وإثباتا وهو ان نفهم ان الأفعال صادرة من فاعلين. وهذا ليس فهما لغويا وإنما هو ملازمة عقلية وعرفية نفهمها بوضوح.

وللنحويين الحق في تقدير ضمير فاعل للفعل، تقديره (هو) - مثلا- بهذا الارتكاز، لأنه بدونه يستحيل صدور فعل بلا فاعل ظاهرا وباطنا.

الثاني: قوله: بنحو من أنحاء النسبة، لا بد انه يريد بها اختلاف الأنحاء باختلاف المشتقات. فنسبة هيئة اسم الفاعل إلى مادته نسبة فاعلية ونسبة هيئة اسم المفعول إلى مادته نسبة مفعولية. وهكذا نحو النسبة في الأفعال.

وهذا لا يتم لأمرين واضحين:

الأمر الأول: ان المصدر واسم المصدر، خاليان من معنى الذات جزما. مع ان هيئته اشتقاقية. فإذا كانت كل هيئة اشتقاقية دالة على نسبة المادة إلى الذات، فماذا هو الحال في المصدر واسمه؟! مع العلم ان القاعدة العقلية في احتياج الفعل إلى الفاعل لا تتخلف.

الأمر الثاني: ان النحو المشار إليه بقوله: (نحو من الأنحاء) معلوم في اسم الفاعل واسم المفعول، ولكنه غير معلوم في الأفعال، وهذا لا يكفي لأننا عرفيون، ويمكننا ان نفهم اللغة. فان كنت لا تعرف فنحن نعرف: ان هذا النحو هو الزمان.

الثاني: من الاشكالات اللغوية على الدلالة على الزمان.

وصورته إجمالا: ان يقال: ان سنخية دلالة الفعل على الزمان. على عدة محتملات، فإذا اثبت المستشكل بطلانها جميعا تعين عدم دلالة الفعل على

الزمان. ويكفي في جوابه اختيار أحد هذه الاحتمالات. فنكون قد فهمنا بالدقة أحد احتمالات دلالة الفعل على الزمن.

فيجب عرضها بالتفصيل انطلاقاً من إشارة وتلميح ورد في المحاضرات^(١)، ولم يدخل في التفاصيل، بناء على مبناه في عدم الدلالة على الزمان. فقال: ان المتصور احتمالات: اما ان الفعل دال على الزمن، أي دخوله فيه قيماً أو تقيداً أو دخوله فيه تقيداً لا قيماً.

أقول: وهذه التسمية منقولة إلى الأصول من تعريف الجزء والشرط في العبادات. من حيث ان الجزء عند المشهور داخل قيماً وتقيداً أي ذاتاً واشترطاً، والشرط داخل تقيداً وخارج قيماً. أي داخل اشتراطاً وخارج ذاتاً.

فننتقل من هذه الإشارة إلى تفصيل الصور. وذلك: ان صور أخذ الزمان في مداليل الأفعال عديدة:

- ١ - ان تكون الهيئة موضوعة للزمان مطابقة، قيماً وتقيداً.
 - ٢ - ان تكون دالة على الزمان مطابقة تقيداً لا قيماً.
 - ٣ - ان تكون دالة على الزمان بالتضمن.
 - ٤ - ان تكون دالة عليه بالالتزام.
 - ٥ - انها دالة على اصل الزمان وعلى صفة الزمان.
- ولابد للجزء بذلك من تحكيم علامات الحقيقة والمجاز العرفية.

اما الصورة الأولى: وهي أحد الاحتمالات المستفادة من المحاضرات، وهي دخول الزمان مطابقة قيذا وتقيدا.

فدخول الزمان هنا قيذا، أي بذاته، بحيث تكون ذات الزمان قيذا في الفعل. وهذا له عدة أنحاء، لأن الدخيل اما المفهوم أو الذات وعلى كلا التقديرين اما مطلق أو مقيد. فهنا عدة أنحاء:

النحو الأول: ان القيد هو مفهوم الزمان بالحمل الأولي. ومعناه اننا نفهم من هيئة الفعل بالمطابقة، معنى الزمان، أي معنى كلمة (الزمان). وهذا وجداني البطلان.

النحو الثاني: ان القيد هو حصة من الزمن بالحمل الأولي، وليس مطلق الزمان أو مفهومه. بل هو حصة منه كالزمن الماضي والزمن الحاضر، ونحو ذلك.

وهذا ليس بصحيح، وهو وجداني البطلان، والا لفهمناه منه بالمطابقة. لأن معناه ان هناك نحواً من الترادف بين الهيئة وهذا المفهوم. فمن هيئة الفعل الماضي، نفهم معنى (الزمن الماضي). ولازمه: ان الجزء التحليلي للكلمة يحمل معنى كلمتين أو اكثر. لأن الهيئة جزء تحليلي من (قام) ومعناه كلمتان: الزمان الماضي. وفي المضارع اكثر من كلمتين وهي: الزمن الحاضر والمستقبل. وكله غير محتمل وخلاف الوجدان.

النحو الثالث: ان يكون مطلق الزمان قيذا بالحمل الشايح لا الأولي. أي واقع الزمان قد وضعت له الهيئة.

وبذلك يشبه بالجزء الداخل قيذا وتقيدا. لأن القيد في الجزء هو الذات بالحمل الشايح، يعني الذات الخارجية لا المفهومية.

الا انه - مع ذلك - لا يتم، لأكثر من وجه:

أولاً: انه من الأكيد وجود الاختلاف بين الفعل الماضي والفعل المضارع. وهما غير مختلفين في اصل الدلالة على الزمن، وإنما الاختلاف في الحصة. فهذا مقيد بالحصة الماضية وهذا مقيد بالحصة المستقبلية. فإذا قلنا ان الموضوع له اصل الزمن، لم يختلف الماضي عن المضارع.

ثانياً: لأن الخارج بما هو كذلك لا يكون قيداً للمفهوم. للزوم السخية بين القيد والمقيد.

فان قلت: المادة أيضاً دالة على الخارج، فيكونان من سنخ واحد، وهذا يكفي.

قلنا: كلا. فان المعنى الموضوع له، وان كان كذلك، الا انه في طول الاستعمال سيكون معنى مفهوماً، أي صورة ذهنية. والهيئة طارئة على المادة في طول الاستعمال، يعني بما هي لفظ.

فان قلت: فان الحال في الهيئة كذلك.

قلنا: المفروض انها موضوعة لواقع الزمان فتأمل.

وعلى أي حال، فانهم ان تخيلوا ان معنى دلالة الفعل على الزمان هو ذلك، فهو كما قالوا يقيني العدم. وما نثبته - كما سيأتي - ليس هو كذلك كله.

والمهم كأننا حصلنا إلى الآن على صورة معقولة لدلالة الهيئة على الزمان، وهو انها موضوعة لواقع حصة زمانية معينة، ومستعملة فيها. وفي طول الاستعمال تصبح مفهوماً ذهنياً مقيداً للمفهوم المستعمل في المادة.

لا يقال هنا: ان الهيئة لو كانت دالة على حصة خارجية من الزمن لفهمناها بالدلالة المطابقية ودلت على مفهوم الزمان، ضمن تلك الحصة، وهو منفي بالوجدان.

فهنا يقال: انها استعملت في الزمان بالمعنى الحرفي لا الاسمي. وبذلك أصبحت قيذا للمادة، لا مفهوم الزمان. وإنما هو مقيد للمادة على نحو الاستعمال الحرفي، والهيئات كالحروف قيد حرفي للمادة.

الصورة الثانية: ويصار إليها بعد فشل الصورة الأولى، وهو دخول الزمان في دلالة الأفعال قيذا أو تقيدا.

فهنا يقال: بدخولها تقيدا لا قيذا. يعني ان الزمن مرتبط بالأفعال، دون ذاته. وبهذا يختلف عن الأول حيث كان يفترض فيها كون ذات الزمان موضوعا له. وان الزمان داخل ذاتا اما بمفهومه أو بواقعه كما فصلنا.

اما هنا فهو خارج عن المعنى الموضوع له. وإنما الداخل هو التقيدية. وهذا معنى سينفعا في بعض التفاصيل. فتكون المادة موضوعة لمعنى الضرب مثلا. والهيئة موضوعة لمعنى التقيد بالزمان. فالإشكال الساري في عدد من الصور السابقة لا يأتي هنا. لعدم دخول ذات الزمن. والدلالة هنا بالملازمة لا بالمطابقة، لأن وجود التقيد دال على وجود القيد.

وحيث ترد هنا تقسيمات تشبه التقسيمات السابقة، فان طرف التقيد هل هو مفهوم الزمان بالحمل الأولي أو هو واقعه بالحمل الشايح. مضافا إلى ان طرف التقيد هل هو مطلق الزمان أو هو مصداقه وحصة منه. كما هو الصحيح وجدانا مضافا إلى كون المقيد هل هو المادة أو الهيئة. فلاحتمالات ثمانية.

وينبغي الإشارة هنا إلى إخراج ما هو غير محتمل من التقسيمات

المحتملة.

وذلك: اننا نخرج أولاً كل ما ارتبط بالتقييد بالزمان بالحمل الشائع أي واقع الزمان، سواء أريد به واقع الزمان المطلق أو واقعه المقيّد. لما قلناه من ضرورة وحدة العالم بين القيد والمقيّد. والمفروض ان المقيّد هنا عالم المفهوم أي الوجود الذهني، والقيد موجود خارجي.

فخرجت بذلك عدة احتمالات، كلها تندرج تحت هذا العنوان بل هذا أولى بالبطلان من النحو السابق. لأن المفروض ان واقع الزمن غير الموضوع له يكون قيّداً. بخلافه على النحو السابق. فان المفروض انه يكون موضوعاً له، إذن، فكونه قيّداً اكثر احتمالاً.

فان قلت: اننا اجبنا عن هذا الإشكال هناك: بان واقع الزمان يصبح مفهوماً بالاستعمال. فلا يكون فيه بأس.

قلنا: ذلك الجواب لا يأتي هنا، للفرق الذي أشرنا إليه، بين النحويين. فان ذات الزمان خارجة في النحو الثاني عن الموضوع له. فهي خارجة عن المستعمل فيه الحقيقي. فإذا لم يستعمل فيه اللفظ لم يتحول من واقع إلى مفهوم.

فالمادة المفهومية المستعمل فيها اللفظ، تكون مقيّدة، بواقع الزمان الخارجي، لا بمفهومه. وهو أوضح إشكالا هنا وأولى بالخروج عن الصور الممكنة.

ويبقى إخراج شيء آخر، وهو كون مطلق مفهوم الزمان على سعته قيّداً. فانه غير محتمل. فيخرج هذا سواء كان قيّداً في المادة أو الهيئة. لأن مطلق

الزمن لم يؤخذ لا في الماضي ولا في المضارع. وإنما أخذت حصة خاصة منه.

ويبقى من المحتمل عمليا: أخذ مفهوم حصة من الزمن، خارجة عن المعنى الموضوع له. وتكون الهيئة دالة على الربط به، أي الوقوع في الزمن الماضي.

بقيت احتمالات بسيطة، مربوطة بالتقييد بمفهوم الزمن. وأحدها غير محتمل، وهو ان يكون مطلق الزمن الساري قيда. لأن الفعل الماضي لا بد ان يكون مقيدا بالماضي وكذا المضارع، لا بد ان يكون مقيدا بالحصة. فاحتمال كون الفعل دالا على مطلق الزمن باطل.

بقي احتمال دلالته على مفهوم حصة خاصة من الزمن، على ان يكون التقييد داخلا وذات الزمن خارجة.

وفي المقيد احتمالان هو ان يكون المقيّد هو المادة والآخر ان يكون هو الهيئة. فنقول: اما تقييد المادة الدالة على الكلّي أو الماهية المجردة، فهو في نفسه غير محتمل دخول الزمان فيها.

وإنما تقييد بقيد خارجي عنها، أي بقرينة متصلة كالهيئة، فإذا كان الزمان قيда للمادة فإنما هو باعتبار الهيئة.

واما لو كان قيда للهيئة ابتداء، فيقع السؤال عما هو الجزء الثاني لها وهو المقيد. ويمكن ان يجاب: بان المقيد هو الوقوع أو الحدوث، يعني الوقوع في الزمن الماضي. فالهيئة تدل على الربط الحرفي بين الحدوث والزمان والفعل.

وهذا وان كان قريبا من الذوق، الا انه غير صحيح، لأن اللازم من ذلك

ان نفهم معنى الوقوع والحصول بالدلالة المطابقية أو التضمنية من الهيئة. مع اننا لا نفهم معنى الحدوث بل مصداقه.

لكن يجاب عليه: بأننا نرفع اليد عن مفهوم الوقوع في الهيئة، وإنما هو مأخوذ في معنى المادة، أي ان مادة الذهاب، تدل على حصول الذهاب. وتدل الهيئة على ربط الحصة المفهومية من الزمن بالمادة ربطا حرفيا، من حيث حصوله في الزمن الماضي.

فالهيئة لا تدل على الزمن لا مطابقة ولا تضمناً، بل تدل على تقييد المادة بالزمن.

وهذا هو النحو الثالث الذي نسميه بالالتزام، وان لم يكن كذلك بالاصطلاح. فقد تحصل عدة أشكال من الفهم والاطروحات الممكنة في دلالة الفعل على الزمن بالمعنى الحرفي الذي يناسب الهيئة، ولا إشكال فيه.

كل ما في الأمر ان هيئة الماضي تدل على الوقوع في الزمن الماضي وهيئة المضارع تدل على الوقوع في المستقبل.

وأنا اعتقد ان المضارع يدل على المستقبل إذا لم توجد قرينة وعناية للدلالة على الحاضر. ومن هنا ينسب إليه.

لا يقال: انه موضوع للجامع بين الحاضر والمستقبل. فانه يقال: ان الجامع لا ينسب، بل الحصة. مع ان هذا الانسباق حاصل في المستقبل. نعم يصلح هذا ان يكون دليلا على عدم الانسباق إلى الحاضر خاصة.

فان قلت: فان استعماله في الحاضر، لا يحتاج إلى قرينة وهي علامة الحقيقة. قلنا: يمكن إنكار ذلك. كل ما في الأمر ان القرينة ارتكازية معتادة.

فان قلت: فان تعيين المستقبل يحتاج إلى قرينة بالسين أو سوف. ولو كان دالا على ذلك لغة، لما احتاج إلى ذلك.

قلنا: في هذا الكلام غفلة عن العرف واللغة. لأن الجواب يكون على مستويين:

المستوى الأول: ان الاستقبالية في المضارع إذا تركت بدون قرينة تكون اقل وضوحا، لكنها تزداد وضوحا بها.

المستوى الثاني: ان المستقبل الموضوع له الفعل المضارع هو الأعم من القريب والبعيد. فاستعماله لوحده يكون مجملا. ويفسر بالسين وسوف. فالأول للقريب والثاني للبعيد.

ومما تقدم نعرف عدم دلالة فعل الأمر على الزمن. لأن الفعل الماضي والمضارع يدل بهيته على الزمن. في حين يدل فعل الأمر بهيته على الطلب. ولا إشعار فيه للزمان. نعم، لازمه الغالب هو الامتثال. أو قل: ان المطلوب فيه هو المادة. وهو لا يكون الا في المستقبل. الا انه أمر عقلي غير ملحوظ لغة بدليل عدم وجود الاقتران مع الزمان.

* * *

ثم ان الأستاذ المحقق بعد ان أنكر دلالة الأفعال على الزمان، كان مسؤولا عن التفريق بين الماضي والمضارع. لأنه مع سلب الزمن لا يبقى فرق بينهما، وهذا يلزم منه إمكان استعمال أحدهما في محل الآخر، وهو خطأ فاحش على ما زعم **الله** (١).

غير ان هذه المقدمة غير تامة، لوضوح إمكان استعمال الماضي والمضارع في محل بعضهما البعض. وله شواهد من الآيات الشريفة. كقوله تعالى:

﴿أَقْرَبَ السَّاعَةِ وَأَسْقَى الْأَعْمَى﴾ - ﴿إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ﴾ - ﴿وَإِذْ يَقُولُ الْمُنْفِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَّرَضٌ﴾ - ﴿وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَسْتَ مُرْسَلًا﴾ - ﴿وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ﴾. أقول: مع اننا لا نعترف - كمشهورين - بالمجاز في الأفعال.

فان قلت: بان هذا منظور فيه الزمن الذي يصح فيه الاستعمال. بمنزلة الحكاية عن ذلك الوقت.

قلنا: كلا، بل المفهوم ظهورا هو لحاظ الزمان الحاضر، الا بقريئة على خلافه.

إذن، فاستعمال أحدهما في محل الآخر يصح حقيقة. اما من حيث وجهة نظرنا، فلأنه مجاز مقترن بقريئة حالية. والهدف فيه هو التأكيد. واما من وجهة نظر المشهور فبإسقاط الزمان. ولا حاجة إلى تبريرها اكثر من ذلك.

الا اننا لو تنزلنا وقبلنا المقدمة، فجوابه مبني على اعتقاده بان الألفاظ تدل على القصد النفسي، وخاصة في التصديقات كالإخبار والإنشاء، وقد قال نحو ذلك في الأفعال. بان الماضي دال على قصد المتكلم عن تحقق المادة مقيدة بكونها قبل زمان التكلم. والمضارع مقيد بكونها حينه أو بعده.

وقال: ان هذا يصلح ان يفسر موارد الاستعمال في موارد الاشكالات على الدلالة على الزمن، كالنسبة إلى الله والى الزمان وغير الزمانيات.

وقد ناقشنا هذا الفهم في مبحث الوضع، وقلنا: ان مقدماته لا تصح

اساساً، وذلك لأنه يقول: ان الوضع هو التعهد. وان كل فرد من أهل اللغة يتعهد انه إذا أراد إبراز أحد المعاني، فإنه يأتي بلفظ معين.

وقد اشكلنا هناك باشكالات سبعة، وقلنا: ان الوضع ليس هو التعهد بل هو القرن الجعلي الكامل بين اللفظ والمعنى نفسياً أو ذهنياً. من باب تداعي المعاني.

وقولنا: الكامل، إخراج للمجاز الشائع الذي لا يحتاج في استعماله إلى قرينة، ومع ذلك فالاقتران فيه ليس كاملاً بل ناقص. فالعلقة الوضعية لا تكون الا بالاقتران الكامل.

ثم انه ~~فإن~~ فرع على مسلكه عدة نتائج وتفريعات:

منها: ان ما هو الموضوع له ليس هو ذات المعنى. فلفظ الماء ليس موضوعاً للماء الثبوتي، أي ما هو بالحمل الشائع ماء. وإنما هو موضوع لقصد إبراز إرادة معنى الماء^(١). وهذا التصور يخالف طبعاً الفهم العرفي والعقائلي، بان اللفظ موضوع لذات الأشياء.

ومنها - وهو ما نص عليه^(٢) - : ان الدلالة تابعة للإرادة، وان الإرادة مأخوذة في نفس الوضع لأن التعهد يعني ذلك. فإذا كانت الإرادة موجودة فشرط الوضع موجود، والمعنى الموضوع له موجود. واما إذا كانت الإرادة غير موجودة، وصدر اللفظ من ناطق غير مريد. فهو استعمال غير وضعي. لأن قيد الوضع وشرطه الأساسي غير متحقق.

(١) المحاضرات: ٤٨ / ١.

(٢) المحاضرات: ١١١ / ١.

وينبغي الالتفات: انه بناء على هذا لا يستطيع القول: ان الاستعمال حقيقي لفقدان شرط وضعه، ولا مجازي لأن المجاز أيضا يحتاج إلى قصد وإرادة. والمفروض عدما عند المتكلم. فهذا الاستعمال لا حقيقي ولا مجازي.

ومن هنا قال الشيخ المظفر^(١) - الذي يذهب إلى نفس الرأي - : بان هذا وهم لتداعي المعاني. فليس لأجل علقه وضعية أو مجازية.

ونحن بعد ان قلنا: ان الوضع ليس هو التعهد، نرفض كل هذه النتائج. والوضع هو الاقتران الكامل بين اللفظ بالحمل الشايع والمعنى الخارجي أو الواقعي. على إيضاح ذكرناه هناك.

وهذا ينتج نتائج مخالفة لنتائج مسلك التعهد.

منها: ان ما يراه العرف وأهل اللغة إجماعا من ان المعاني هي ذوات الأشياء، وليس القصد النفسي لابرازها، هو الصحيح. لأن ما هو طرف القرن هو ذاك وليس هو القصد.

ومنها: ان الدلالة ليست تابعة للإرادة. بل لسماع اللفظ. فانها وظيفة السامع وليست وظيفة المتكلم أو الناطق. والمفروض ان السامع يوجد في ذهنه هذا الاقتران الجعلي الكامل. فإذا تذكر اللفظ تذكر المعنى، بقانون تداعي المعاني.

ومنها: - وهذا لم يشر إليه الأستاذ المحقق - : ان الموضوعات في اللغة لا تختص بأسماء الأجناس، كما خصها الأصوليون، بل هناك الهيئات والنسب الخاصة والعامة، وكلها موضوعة في اللغة.

وقلنا: ان استعمالها في المعنى الموضوع له حقيقي وفي غيره مجازي .
ومعه، فنقول: ان هذه الأمور كلها غير تابعة للإرادة .

يبقى عندنا شيء لابد من التحقيق فيه، في انه هل هو موضوع للأمر
الثبوتي أم للقصد النفسي . وهو (الإنشاء) .

فان الإخبار موضوع للأمر الثبوتي . ولذا إذا طابقنا النسبة للواقع كانت
صادقة وإذا خالفته كانت كاذبة . واما على ما فسره الأستاذ المحقق فانه يكون
صادقا دائماً!! لأن القصد إلى إبراز المعنى متحقق .

اما الإنشاء فقد يقال: انه موضوع للقصد النفسي لأنه غير قابل للصدق
والكذب .

ولو دققنا النظر نجد ان كليهما موضوع لعالم الثبوت . الا ان عالم الثبوت
في الإخبار هو الواقع، اما عالم الثبوت في الإنشاء، فهو الحالة النفسية .

وينبغي ان نفرق بين ما هو ذهني وما هو نفسي . فالترجي والتمني عواطف
نفسية وليست صور ذهنية . لأن الصور الذهنية لا يفرق بين كون متعلقها اخباراً
أو انشاءاً .

واما المعاملات، فليست من هذا القبيل، وان لم يصدق الكذب والصدق
فيها . وإنما هي تواضع عرفي بحيث تكون سبباً للنتيجة على نحو العلة الغائية .
والعلة الغائية تكون في أولها فكرة وفي آخرها حصول الغاية وتطبيقها . فمعاملة
البيع في أولها قصد البيع وفي نهايتها إيجاد البيع .

ومن هنا يكون من قال بان الإنشاء مطلقاً قصدي أو بان الوضع كله انه
قصدي، لاحظ الأمر الأول، ومن قال بان الإنشاء إيجادي لاحظ الأمر الثاني .

مع العلم ان المعاملات تختلف عن غيره من أقسام الإنشاء. بان غيرها لا يوجد بعده شيء وفي المعاملات يوجد شيء في عالم الاعتبار.

كما ان المعاملة ليست حالة نفسية كالاستفهام والتمني، بل حالة عقلية. فهما يختلفان في المنشأ والمآل.

وحيث انه لا توجد ألفاظ خاصة بالمعاملات، استعملت فيها ألفاظ الإخبار كبعث وقبلت وسلوخاً عنها معنى الإخبار. وهي - بهذا المعنى - من جنس المجاز.

اللهم الا ان تقول بالاشتراك اللفظي، يعني يوجد وضع آخر خاص بالمعاملات، ويلاحظ هنا انها وضعت بهذا الوضع، بدون مادة وهيئة. والا لكانت اخباراً كما هو واضح أو وضعت هيئتها للإنشاء لا للدلالة على الماضي.

ومن نتائج ذلك بطلان كلتا المقدمتين للأستاذ المحقق:

الأولى: ان الفعل الماضي والفعل المضارع، لا يمكن استعمال أحدهما في محل الآخر. بل يمكن ذلك مجازاً. وإذا جاز مرة جاز مرات.

فان قلنا بدخول الزمان فيها، حصل الفرق بين الفعلين، والا لم يحصل. بل كان استعماله في معنى الزمان مجازاً لدخول شرط أو عنصر غير وضعي فيه. ويكون الفرق بينهما على مستوى المجاز لا الحقيقة. بخلاف العكس، وهو ما إذا قلنا بان الزمان قيد وضعي للأفعال. فان الاستعمال بدونه مجاز، وفي صورة المجاز لم يفرق بينهما.

وهذا صحيح لما قلناه من ان استعمال أحدهما في محل الآخر مجاز.

وهذا يعني أحد أمرين :

١- اما انها مستعملة بدون الدلالة على الزمان .

٢- واما انها مستعملة في زمان مضاد للزمان الموضوع له . وكلاهما مجاز .

الثانية: ان الألفاظ موضوعة لابرار قصد المعاني . وليس لذات المعنى واقعا وثبوتا . وهذا ناشئ عن مسلك التعهد . وقد نفينا مع مقدماته .

فما هو المشهور والصحيح من ان كل اللغة موضوعة للمعاني الثبوتية لا المعاني القصدية تصورا أو تصديقا . وهو إخبار بقصد الواقع ، وهذا احتمال الصدق والكذب ، وعلى ما قال يكون صادقا دائما ، وان كان مخالفا للواقع ، مادام مبرزا للقصد النفسي .

ولو تنزلنا وقبلنا كلتا مقدمتي المحقق الأستاذ . فهل تكون النتيجة صحيحة؟ قال في المحاضرات^(١) عن تفاصيل دلالة الماضي والمضارع ، ومقدار دلالتها على الزمن . قال : الفعل الماضي موضوع للدلالة على إبراز قصد المتكلم بيان وقوع الحادث أو المادة قبل زمن التكلم . قال : ان هذا صادق سواء في الأمور الزمانية كقمت أو غير الزمانية ، كالزمان نفسه تقول : مضى يوم أمس ويأتي غد . أو ما فوق الزمان (علم الله . كان الله) .

فالمهم ان المتكلم قصد إبراز ذلك ، وهذا لا يعني ان الفعل الماضي مقيد بالزمان .

ويرد على ذلك أمران رئيسيان:

الأول: ان هذا من سنخ دلالة الفعل على الزمان. لأننا لا نريد به الا كونه مقيدا بأحد مراتبه بالزمان. وهذا يكفي سواء كان القيد هو القصد أو الحكاية أو التحقق أو المادة.

كل ما في الأمر: ان الأستاذ المحقق صرف الدلالة من المطابقية إلى التضمنية أو الالتزامية. ولكنه اثبت اصل الدلالة.

الثاني: اننا لو تمنا الاشكالات الرئيسية التي أوجبت القول بعدم الدلالة على الزمن، لوردت هنا أيضا.

وبتعبير آخر: انها ترد ما دام الزمان قيداً في دلالة الفعل، فبالرغم من ان قصد الحكاية خارج عن الزمن عنده، الا ان تحقق المادة مقيد بالزمان وهو كونه قبل زمن التكلم. ومدلول المادة هو المتعلق بالزمن، أو بما فوق الزمن. فتحققه قبل زمان التكلم يعني وقوعه في الزمن الماضي، وتسمية زمان التكلم كأمر فني لا يعني أي شيء.

فان زمان التكلم هو الحال أو الحاضر، وما قبله يكون هو الماضي وما بعده يكون هو المستقبل. فرجع الأمر إلى الزمان. فمتى كان الزمان مستحيلا، استحال ذلك أيضا. بل هو بعينه لا يختلف، كل ما في الأمر انه ليس بالمطابقة.

إذن، فما زعمه من ان المتكلم في قولنا: علم الله وإرادة الله، وما شاكل، يدل على ان المتكلم قاصد للإخبار عن تحقق المادة وتلبس الذات بها قبل زمان التكلم. وان كان الفعل مما هو فوق الزمان أو لا يقع في زمان.

أقول: يكون المعنى: أراد الله قبل زمان التكلم. وهو معنى الماضي. يعني ان تلبس الذات بالمبدأ وهو الإرادة، عندئذ أي في الماضي فيكون محالاً لو تمت تلك الاشكالات.

ثم قال^(١): نعم بين الإسناد إلى الزماني وغيره فرق من ناحية أخرى. وهي ان الإسناد إلى الزماني يدل بالالتزام على وقوع الحدث في الزمن الماضي. بخلاف غيره. وهذه الدلالة ناشئة من معنى تكويني، وليست مستندة إلى أخذ الزمان قيماً في الموضوع له.

أقول: افضل نقض على ذلك تطبيقه على المشتقات الأخرى، كاسم الفاعل أو المفعول كعالم ومعلوم أو كاسر ومكسور. هل يدل على وقوعه في الزمان مع انه أمر زماني تكويناً. لا يدل عليه باللفظ قطعاً، وإنما بالدليل العقلي فقط. فهل الفعل هكذا؟ قطعاً لا. بمعنى انه يدل على الزمن اكثر من أسماء الفاعل والمفعول.

وهذا معناه انه يدل عليه دلالة لفظية، سواء سمينها مطابقية أو التزاماً، وسواء قيدنا بها المادة أو زمان التكلم.

ثم قال، واما الخصوصية في الفعل المضارع، فهي انه وضع للدلالة على قصد المتكلم الحكاية عن تحقق المادة في زمن التكلم أو ما بعده. ولا يدل على وقوعها في الحال أو الاستقبال.

أقول: وفي الحقيقة اننا لم نخرج عن الحال أو الاستقبال. لأن زمان التكلم هو الحال وما بعده هو الاستقبال. ولكن ليس للمادة بل لزمان التكلم

الذي تدل عليه الهيئة .

مع انه قال: وقوعه بعد زمان التكلم، يعني وقوع المادة . فإذا فهمنا من قوله: قبل زمان التكلم، أي في الماضي . فيكون: عند زمان التكلم أي في الحاضر . فرجع الأمر بالالتزام إلى المادة، سواء كان ماضياً أو مضارعاً . وهذا يكفي في دلالة الفعل على الزمان .

بقيت بعض المناقشات مع صاحب الكفاية:

المناقشة الأولى: انه اعترف الشيخ الآخوند^(١): ان الأفعال تدل على الزمان بأحد أسلوبيين:

أحدهما: الإسناد إلى الزمانيات كقام زيد .

ثانيهما: الإطلاق . بمعنى ان الفعل لو لم يقيد بغير الزمان كفى في الدلالة على الزمان .

وهذا يشير عدة استفهامات:

أولاً: اننا نسأل هل ان هذين العنوانين (الإسناد إلى الزمانيات والإطلاق) أمر واحد أو أمران . فان كانا امرأً واحداً، كفى فيهما عنوان واحد لكي يناسب دقة كلامه وضغط عبارته .

وان كانا أمرين، كما هو ظاهر العطف وظاهر العبارة، لأن العطف التفسيري خلاف الأصل . فمعناه ان الفعل دال على الزمان . إذ في صورة الإطلاق لا توجد قرينة على الزمانيات . فإذا كان هذا يعتبر الفعل بحد ذاته دالاً

على الزمان، فدلالته على الزمان وضعية. لأن الاستعمال المجازي بدون قرينة غلط. الا ان يكون الفعل موضوعا للزمان حتى في غير الزمانيات، ما لم يقيد بالخلاف. لأن مقتضى التغاير بين الأمرين هو ذلك. ما لم يدل دليل على استحالته بقرينة متصلة أو منفصلة.

ثانياً: ان هذا يحمل على أحد ثلاث احتمالات لا رابع لها.

الأول: ان يقول بوضع الأفعال للزمان وانها مقيدة به. وهو ما نقوله. وظاهر عبارته. إذ لولاه لما دل بالإطلاق على الزمان ولاحتاج إلى قرينة.

الثاني: انها موضوعة للزمان في الزمانيات. واما في غيرها فهي مجردة عن الزمان. وهذا معنى انها موضوعة بوضعين مثل المشترك اللفظي. والا كان أحدهما مجازاً. ويلزم منه اختلاف وضع الفعل باختلاف المسند إليه. وهو غير محتمل.

الثالث: انها غير موضوعة للزمان، الا إذا دلت عليه قرينة، فتدل على الزمان بالالتزام.

الا ان هذا ينافي دلالتها على الزمان بالإطلاق، لأنه مع الإطلاق لا توجد قرينة على الزمان. وان كانت موجودة عند الإسناد إلى الزمانيات.

إذن يمكن ضم الآخوند إلى الأصوليين القائلين، بدلالة الأفعال على الزمان، بالرغم من إنكاره ذلك بنفسه.

وهنا لصاحب الكفاية ان يقول: ان كون الأفعال موضوعة مع عدم الزمان له شكلان: فتارة: انها موضوعة مع قيد عدم الزمان. وأخرى: ان يكون عدم الزمان ظرفاً له.

فعلى الأول: يكون استعمال الفعل في الزمانيات مجازا. كما زعمت. واما على الشكل الثاني، فيكون عدم الزمان خصوصية وضعه وليس قيذا لاستعماله فيها بدونه. فلا يكون مجازا. لأنه لا يكون فاقد للقيد.

الا ان هذا ليس بصحيح، إذ ان الاستعمال على كلتا الصورتين مجاز. لأننا لا نقصد بالمجاز الا الاستعمال بغير المعنى الموضوع له. سواء لانعدام القيد أو لعدم الذات أصلا. فالدلالة الوضعية خالية من الزمان، فيكون استعمالها في الزمانيات تغييرا للذات. وبتعبير آخر: اننا أضفنا قيذا زائدا على المعنى الموضوع له. لم يؤخذ في وضعه.

المناقشة الثانية: انه قال^(١): بل يمكن منع دلالة غيرها من الأفعال على الزمان، الا بالإطلاق والإسناد إلى الزمانيات.

مع ان الكلام ليس في اصل الدلالة بل في الدلالة الوضعية. واما مطلق الدلالة فلا تنافي المجاز. ولا يكون إرادة المجاز محذورا، لأنه دلالة لفظية.

المناقشة الثالثة: قوله: والا لزم القول بالمجاز والتجريد عند الإسناد إلى غيرها من نفس الزمان والزمانيات.

وجوابه: ما سبق من أخذ الجامع بين الزمان المعهود والزمانيات العليا، كالدهر والسرمدية في الفعل. وليس خصوص الزمان المعهود، ليلزم المجاز ويحتاج إلى تجريد. والا كان العكس تجريدا ومجازا أيضا عند استعمالها بمعنى الزمان. وهو غير محتمل.

المناقشة الرابعة: قوله^(٢): ويؤيده ان المضارع يكون مشتركا معنويا بين

(١) الكفاية: ١ / ٦١ وهو نفس موضع النص في المناقشة الآتية.

(٢) الكفاية: ١ / ٦٢.

الحال والاستقبال. ولا معنى له الا ان يكون له خصوص معنى صح انطباقه على كل منهما. لا انه يدل على مفهوم زمان يعمهما.

أي ليس لجامع الزمان الذي يكون الحاضر حصة منه، والمستقبل كذلك، شأنه في ذلك شأن الجملة الاسمية كزيد ضارب. التي لها نحو معنى التزامي صح انطباقه على كل واحد من الأزمنة، مع عدم دلالتها على واحد منها أصلاً. ونحو هذه الدلالة دلالة المضارع على الزمانين: الحال والاستقبال.

وقد اتضح جوابه مما سبق، من حيث ان الدلالة الالتزامية على قسمين: عقلية صرفة غير موضوع لها. ودلالة التزامية ظهورية تعد من المعنى الموضوع له.

وهنا ندعي، ويدعمه الوجدان والاقتران النفسي الكامل، ان الدلالة في الفعل هي من القسم الثاني أي الدلالة الظهورية، لا العقلية.

وبه يتضح الفرق بين الجملة الاسمية والفعل، فالأولى من الأول، والثانية من الثاني.

المناقشة الخامسة: ان صاحب الكفاية أشار^(١) إلى عدم انضباط الزمان بضابط معين. ولو كان موضوعاً له الزمان، لأنضبط. إذن فهو غير موضوع له الزمان.

وذلك: ان المستقبل والماضي قد لا يلحظان بالنسبة إلى الحاضر، بل إلى الماضي أو المستقبل، فيكون المستقبل ماضياً حقيقة، والماضي مستقبلاً حقيقة.

وجوابه: ان هذا ان دل على شيء فإنما يدل على مدعانا من أخذ الزمان بنظر الاعتبار. ولو لم يكن مأخوذا لما فهمنا كل ذلك الا على سبيل المجاز. وليس الأمر غير منضبط لكي يكون طريقا إلى نفسه.

بل هو منضبط، وذلك: ان الأزمنة الثلاثة قد تكون ملحوظة بالنسبة إلى الأزمنة الثلاثة كلها. فتكون الأزمنة تسعة.

والمتعارف هو نسبتها إلى الحاضر. الا ان ذلك غير متعين. والانضباط إنما يكون في النقطة التي تكون مركزا للأزمنة الثلاثة. وهذا واضح عرفا، وغير منافي مع دلالة العقل على الزمان. وله تطبيقات في الكتاب والسنة.

هذا وقد قال الأستاذ المحقق عن هذا في المحاضرات^(١): بأنه لا يكون الماضي ماضيا حقيقة ولا المستقبل مستقبلا كذلك، وإنما يكون ماضيا ومستقبلا بالإضافة إلى شيء آخر.

أقول: وهذا كله انسياق مع المعتاد من كون الماضي والمستقبل ملحوظا من جهة الحاضر (المطلق)، والا لم يكن كذلك حقيقة. وفي كلام الشيخ الآخوند ما يدعّمه كما مر. وان الماضي يصبح مستقبلا والمستقبل ماضيا.

وما يمكن ان يستدل به على ذلك أمران:

الأول: ان لحاظ الحال في غير الحاضر، مجاز عقلا ولغة، فيكون نسبة الزمانين الآخرين إليه مجاز باللازم.

جوابه: ان الحاضر بالقول المطلق، وان كان كذلك. الا ان الماضي بالنسبة إلى حادثة معينة، ليس هو ذلك، ولا يمكن ان يكون كذلك. ومن هنا

كان حاضرها الحقيقي هو نقطة اللحاظ دون سواها .

فان قيل: ان لازمه جعل الحاضر المطلق ماضيا تارة (بالنسبة إلى المستقبل) ومستقبلا أخرى (بالنسبة إلى الماضي). وهذا فاسد. فيكون لازمه فاسداً.

قلنا: هذا بخصوصه غير عرفي لوقوع التزاحم بين ما هو حسي وما هو وهمي أو اعتباري. والحسي مقدم على الاعتباري عرفا. لأنه الأقرب ذهنيا ووجدانيا.

فمن المستطاع القول: بان لحاظ الأزمنة، يمكن ان يكون بمختلف اللحظات، الا ما خرج بدليل عرفي. وهو لحاظ الحاضر ماضيا أو مستقبلا.

الثاني: دعوى ان لفظ الماضي موضوع للماضي الحقيقي، أو المطلق. والمضارع كذلك، فيكون استعماله في غير ذلك مجازيا.

الا ان جوابه: ان هذه الدعوى مما لم تثبت. اما على القول بعدم أخذ الزمان في الأفعال فواضح، فانه لم يؤخذ شيء منها لا الحقيقي ولا الوهمي أو قل لا المطلق ولا النسبي.

واما على القول بأخذ الزمان قيذا في مدلول الأفعال، فقد أخذ فيها الزمان الماضي والمستقبل، بغض النظر عن نقطة البداية فيه، أو لحاظ الحاضر المطلق.

فان قلت: فان تلك أمور غير عرفية، فكيف يوضع لها اللفظ.

قلنا: أولاً: هي عرفية في مراتب عديدة منها، ومستعملة في لسان أهل المحاوره. ولها شواهد في اللغة والقرآن والسنة.

ثانياً: ان الوضع إذا كان للجامع وكان اغلب أفراده عرفية، لم يضر به ان القليل من أفراده ليس عرفياً.

ثالثاً: اننا لو استعملنا علامات الحقيقة والمجاز، كان الاقتران الكامل موجودا لكل الأزمنة التسعة. وبتعبير آخر: ان الاقتران موجود بالنسبة إلى الجامع الذي يعمها، فالأفراد تدخل في الضمن.

رابعاً: ان الإشكال لو تم لحصل في أربعة من التسعة، لأن مستقبل المستقبل مستقبل، وماضي الماضي ماضي. مضافا إلى الثلاثة الحقيقية، فهذه خمسة. ويقع الإشكال في أربعة هي: نقطة الحاضر في الماضي والمستقبل، وماضي المستقبل ومستقبل الماضي.

اطراد في الاستطراد المعنى الحرفي:

تعرض الشيخ الآخوند في هذه المرحلة من التفكير، لأجل الاطراد في الاستطراد في تمام الأقسام، على حد تعبيره^(١) إلى معاني الحروف أخذا بالانقسام النحوي للكلمة، فتحدث عن الأسماء ثم الأفعال من حيث دلالتها على الزمان، ثم الحروف من باب تداعي المعاني.

والا فمقتضى القاعدة منع الاستطراد في الأمور المعقدة والدقيقة. ولكننا جريا معه في الجملة، نعطي شيئا عن المعنى الحرفي.

ولا أود الآن التعرض لكل ما ذكره في البحث الأصلي عن المعنى الحرفي. وإنما نتعرض فقط لرأين فقط، هما: رأي الشيخ الآخوند الذي ذكره هنا ولم يستدل عليه لوجود استدلاله هناك فيما سبق. والرأي الآخر هو الرأي

المختار .

اختار الشيخ صاحب الكفاية : ان المعنى الذي وضعت له الحروف - كما في الأسماء - عام أو كلي وليس خاصا أو جزئيا ، كما عليه المشهور .

قال : لأن الخصوصية المتوهمة اما ان تجعل المعنى المتخصص بها جزئيا خارجيا أو جزئيا ذهنيا وعلى كلا التقديرين تكون النتيجة باطلة وإذا كان اللازم باطلا فالملزوم مثله فالمعنى الحرفي ليس جزئياً . أما الخصوصية الخارجية فغير محتملة دائماً ، لأنها قد تنتفي أحيانا يقيناً ، كما في الأمر والنهي . لعدم وقوعهما بعد ، ومتعلقهما كلي دائماً . وينبغي كونه كذلك في جميع الموارد بضميمة التماثل في الاستعمال فيجعلها واحداً .

وأما الخصوصية الذهنية فباعتبار ان المعنى لا يكون حرفاً ، الا إذا لوحظ آلة في غيره ، كالعرض الذي يكون في غيره . فيكون المعنى الذهني جزئياً باعتبار تعدد اللحاظ .

وأجاب صاحب الكفاية على ذلك بوجوه :

أولاً : ان هذا اللحاظ لا يمكن ان يأخذه المتكلم في المعنى المستعمل فيه ، والا لزم طرو لحاظين على ملحوظ واحد . لأن المعنى الموضوع له مقيد ذهني بالآلية والاندراج والفنائية ، والاستعمال حينما يأتي إلى ذهن المتكلم يحتاج إلى لحاظ وهو أيضا لحاظ ذهني ، فاجتمع لحاظان في ذهن المستعمل في آن واحد ، أحدهما للوضع والآخر للاستعمال .

ثانياً : ان المعنى الموضوع له حينما يقيد بقيد ذهني ، يصبح كلياً عقلياً غير قابل للانطباق على الخارج الا بالتجريد والمجاز (لأن المعنى الموضوع له مقيد

والمعنى المستعمل فيه غير مقيد).

ثالثاً: انه يمكن قياس الحروف على الاسماء. وذلك في مرتبتين:

١- انه كما ان الأسماء لم يؤخذ فيها المعنى الاستقلالي قيداً، كذلك الحروف لم يؤخذ فيها المعنى الآلي قيدا. فالاسم والحرف وضعا لذات المعنى. وهو كلي قابل للانطباق على كثيرين. فالموضوع له عام.

٢- انها لوحظت كذلك، فكما ان اللحاظ الاستقلالي للأسماء لم يوجب كونها جزئية. كذلك اللحاظ الآلي في الحروف لم يوجب كونها جزئية.

ثم انه **قوله** أشكل على نفسه: بان البحث انتج: ان الأسماء والحروف بمعنى واحد، فالابتداء يعبر عنه تارة بهذا الاسم وتارة بمن. وحينئذ لم يبق فرق بين الأسماء والحروف، ولكنه موجود بالضرورة. وللزم جواز استعمال بعضها في محل بعض وهو من أفحش الاغلاط.

وأجاب **قوله** بما لا يخلو من إجمال، من حيث ان المعنى الاسمي وضع ليراد به المعنى بما هو هو، والمعنى الحرفي وضع ليراد به كونه أداة لغيره.

فقوله: ليراد. قد تفسر بشرط الواضع أو هدف الواضع أو أمر الواضع أو هدف الاستعمال. ونحو ذلك.

ونجيب على هذا الأخير: انه أما ان يكون أمر الواضع أو شرطه أو هدفه. وكلها فاسدة.

اما أمر الواضع، فمن المعلوم انه ليس ممن تجب طاعته، ولو سلمنا فانه إنما يوجب عصيانه العقوبة لا الغلط في الكلام.

واما ان يكون المراد هدف الواضع وحكمته وملاكه، فهذا الهدف اما ان يكون على نحو الاقتضاء أي الحكمة، وأما على نحو العلية. أما الأول، فلا تكون مخالفته غلطاً، لأن تخلف الحكمة غير عزيز. وأما على الثاني، فلا دليل على ثبوته.

وأما ان يكون المراد شرط الواضع. فان كان شرطاً في الوضع، لزم عدم الوضع عند عدمه. وان كان شرطاً في الاستعمال - كما هو الأقرب إلى العبارة - كان الوضع تاماً بدونه. بل حتى لو كان الشرط شرطاً في الوضع، فان تخلفه يلزم منه المجاز لا الغلط. مع ان استعمال الحرف محل الاسم من افضع الاغلاط.

ثم ان اللام هنا، في قوله: ليراد: للتعليل. والعلة - كما هو معروف - على أقسام أربعة: فاعلية ومادية وصورية وغائية. ولا يحتمل أن يراد هنا إلا الغائية. أي لأجل أو لكي يستعمل بهذه الكيفية. أي استعماله آلة وحالة في غيره في الحروف. واستعماله مستقلاً في الأسماء.

فاللام تدل على الهدف لا على الشرط، كما هو المشهور حوزوياً. وهو هدف الواضع في الاستعمال، لأن الإرادة تكون في الاستعمال.

وقلنا: انه فهم ناقص ولا دليل على تماميته، فانه لو أراد الشرط، فهو أما تكويني وهو التقييد أو تشريعي. وهذا الأخير لا تجب طاعته، والأول لا يلزم منه الغلط، لأنه ان كان شرطاً في الوضع فهو المجاز. وان كان في الاستعمال، فهو حقيقة، وان عصى يتخلف شرطه. في حين إننا نرى أن

استعمال الحرف في المعنى الاستقلالي غلط فاحش .

ثم ان قياسه بالأسماء غير صحيح لأن لحاظ الاستقلال في الأسماء ليس قيذاً، بل هو عدم التقييد بالحمل الشايح . يعني تصور المعنى في نفسه . ويكون فهم استقلاله باللحاظ الثاني لا بنفس اللحاظ بخلاف الآلية والفناء، فانه يحتاج إلى لحاظ التقييد . لأن الفناء والآلية معنيان لا يصلحان إلا بذلك . يعني بالتقييد، يعني ان يفنى شيء في شيء .

فإذا لزم أن نجعل هذا التقييد في الحرف جزئياً، لم يلزم ذلك في الأسماء، لأنه ليس تقييداً أصلاً . وكذا العكس . يعني إذا كان الاستقلال لم يجعل المعنى جزئياً لأنه كذلك بالحمل الشايح بدون لحاظ قيد، فليس معناه كون الحرف كذلك .

وأما الجواب الآخر الذي عرض، وهو تقييد الماهيات بالآلية تقييداً ذهنياً، فيصبح بهذا القيد كلياً عقلياً، والكلي العقلي غير قابل للانطباق على الخارج . في حين أن الماهيات الذهنية قابلة للانطباق على الخارج . إذن فالفئانية غير موجودة، وان الحرف موضوع لذات المعنى كالاسم .

فانه قابل للمناقشة كبرى وصغرى . أما صغرى فلأن تقييد الحرف بالآلية إنما هو في الاستعمال لا في المعنى الموضوع له . في حين ان مراد المستشكل هو كونه مقيداً في مرحلة الوضع ليلزم الإشكال .

وإذا لم يكن مقيداً في مرحلة الوضع كان قابلاً للصدق على الخارج . وإذا تم ذلك في الوضع تم في الاستعمال لضرورة التطابق في الاستعمالات الحقيقية، بين المعنى الموضوع له والمعنى المستعمل فيه، والا كان الاستعمال بقيد زائد أو ناقص، وعلى كلا التقديرين يصبح المعنى مجازياً .

فان قلت: ان المشكلة باقية، فقد نحينا المعنى الموضوع له في ذهن الواضع عن الإشكال في الانطباق على الخارج. لكننا نقول بوروده في ذهن المستعمل أي المتكلم، لأنه في ذهنه مقيد بالآلية، فيكون كلياً عقلياً في ذهن المستعمل، وان لم يكن كذلك في ذهن الواضع.

الا ان جواب ذلك واضح: لما قلناه من ان الضرورة اللغوية تقتضي مطابقة المعنى المستعمل فيه للمعنى الموضوع له ليكون حقيقياً، وهذه المطابقة تقتضي ان يكون المعنى المستعمل فيه قابلاً للانطباق على الخارج كالمعنى الموضوع له. مضافاً إلى كون التجريد في هذه المرحلة لا يلزم منه المجاز.

إضافة إلى ان ما شرطه الواضع هو تقييد الاستعمال لا المعنى المستعمل فيه. وإنما يصح الإشكال الأخير إذا كان القيد للمعنى المستعمل فيه، يعني: يستحضر المستعمل معنى ويقيده بالآلية، فيصبح كلياً عقلياً.

لكن هذا ليس هو كلام الشيخ الآخوند. فانه يقيد الاستعمال أي الكلام الخارجي، وليس كعملية ذهنية. وهذا لا يجعل أية صورة ذهنية لا في ذهن المستعمل ولا في ذهن الواضع مقيدة، بحيث تكون كلياً عقلياً.

واما كبروياً: فانه لا يحتمل ان يؤخذ في اللغة شرط ذهني، غير قابل للانطباق على الخارج، وإنما العرف يستهزئ بأمثال هذه القيود. وإنما كل القيود ذهنية بالحمل الشائع لا بالحمل الأولي. وهي بالحمل الأولي قابلة للانطباق على الخارج، فلا تكون كلياً عقلياً.

ولا دليل على تقييد الحرف بالآلية أكثر من ذلك.

فكما ان الإنسان له حصتان: عالم وجاهل مثلاً. فكذلك: مفهوم الابتداء فيه حصتان: الاستقلالي والفنائي. فقوله: انه بذلك يصبح كلياً عقلياً ليس

بعرفي .

واما مسألة تعلق لحاظين بملحوظ واحد، فهو إنما يستحيل في مرتبة واحدة، لا في مرتبتين . لأنه **لا** ، يعترف ان أحد اللحاظين في الوضع والآخر في الاستعمال . والمفروض ان الواضع يشترط وجود اللحاظ الآخر في الاستعمال .

ثم انه بغض النظر عن إشكاله الثاني، فان اللحاظ مهما تعدد، فانه قيد ذهني، وهو يجعل الصور الذهنية جزئية، لا ذي الصورة الذي هو المعنى . بل يبقى ذوها كلياً قابلاً للصدق على كثيرين وان ضاقت حصته . ولو كان المعنى جزئياً من جميع الجهات لما صدقت اللغة بحال . هذا في قيد ذي الصورة فضلاً عن قيد الصورة .

والكلام في المقام إنما هو عن قيد الصورة لا عن قيد ذبيها . لأن الكلام في ان المعنى الحرفي وضع ليراد به أي بصورته الذهنية بما هي كذلك، لا المعنى المدلول عليه بها . فمع تعدد القيود واللاحاظات للصورة يبقى ذوها كلياً ينطبق على كثيرين .

وعلى أي حال، فالخصوصية الذهنية التي نسبها الآخوند إلى المشهور، أمر ممكن وليس بمتعذر، ولم نجد فيما أقامه الآخوند دليلاً ضدها، فانها لا تجعل القيد بها كلياً عقلياً، بل حصة من كلي اعتيادي . إلا أنها - مع ذلك - لا تحل معضلة المعنى الحرفي : إلا بذكر وجه محدد في فهمه . والخصوصية الذهنية عنوان انتزاعي، قابل للانطباق على عدد منها .

وبقيت الخصوصية الخارجية وحاصلها : ان ما هو محتمل ثبوتاً في اللغة أحد ثلاثة احتمالات : اما ان تكون الألفاظ موضوعة لما هو خارجي أو

موضوعة لما هو ذهني، أو هي مبعضة، فأيهما الأرجح؟

فقد نختار الاحتمال الأول، ونقول: ان الألفاظ موضوعة بإزاء الخارج. لوضوح ان العرف والعقلاء يفهمون منه الأمور الخارجية. نحو: دخلت المسجد. أي ان شخصا معيناً خارجياً قد دخل مسجداً خارجياً.

وهنا يرد إشكال الشيخ الآخوند غير الصريح، وهو ان الألفاظ لا تدل كلها على ما هو خارجي، بل يدل بعضها على ما هو ذهني انحصاراً. كالأوامر والنواهي، لأنها متعلقة بالمستقبل وهو غير حاصل حال التكلم. وكذا الاستفهام والترجي وسائر المعاملات والإخباريات عن المستقبل، بل الفعل المضارع الذي يقصد به الحال بلحاظ ما لم ينجز منه. إذن، فالإشكال ينتج التبعض.

الا ان هذا يمكن ان يجاب عليه - كأطروحة - بان نقول: ان القرينة العامة المسيطرة على اللغة هي دلالتها على الخارج. غاية الأمر ان بعضه خارج منجز وبعضه خارج غير منجز. ونحن لا نعني بالخارج: الماضي وهو المنجز فعلاً، بل نعني بالخارج: الأزمنة الثلاثة. ولو باعتبار الأول والمشاركة بملاحظة الزمن المستقبل.

فكلها أمور خارجية، فالأوامر يفترض إنجازها في الخارج، والنواهي كذلك. أي لا تشرب الخمر في الخارج.

والاحتمال الآخر: أن نقول: ان مداليل الألفاظ كلها ذهنية، وليس فيها شيء خارجي، انطلاقاً من عدة مقدمات - عرضية وليست طولية - كلها تنتج نفس النتيجة.

فاما ان نقول بشكل من أشكال السفسطة باعتبار ان الخارج غير موجود،

كما عليه جملة من السفسطائيين، وجملة من العرفانيين. وإنما الموجود هو الفكرة فقط.

وبأي عذر اعتذرنا، فإننا ننفي الخارج، فلا يبقى الا الذهن، ولم يخلق الخالق شيئاً الا شيئاً واحداً، هو وجود الفكرة، فلا فرق بين النوم واليقظة. فكلاهما فيه أكل وشرب وعمل، فاما كلاهما وهمي واما كلاهما واقعي، لأنهما معا حسيان.

والمقدمة الأخرى التي تنتج نفس النتيجة، هي إننا نقول- كما عليه مشهور المحققين- ان الواقع موجود، ولكننا لا نصل إليه وإنما نصل إلى إدراكنا فقط، في حدود الصورة الذهنية التي تأخذها الحواس من الخارج.

فالمعلوم بالذات، أي بالعلم الحضورى الذي هو العلم الحقيقي، إنما هو الصورة الذهنية لا الخارج. واللغة كلها موضوعة لما هو ممكن إدراكه والعلم به. وهو الصورة الذهنية ليس الا. وهذه الصورة كانت في ذهن الواضع ثم أصبحت في ذهن المتكلم.

فقد نقول: انها موضوعة لما هو خارجي، لكن الوضع والاستعمال لما هو دال على الخارج، وهو الصورة الذهنية لا الخارج نفسه.

والاحتمال الآخر الذي يمكن ان يسار عليه، هو التفرقة بين بعض المداليل وبعض. بان بعضها وضع للخارج وبعضها وضع لما هو ذهني مباشرة ولا يمكن وضعها لما هو في الخارج.

إذ من المحتمل ان اللغة تنقسم إلى ما هو موضوع لما هو ذهني وما هو موضوع لما هو خارجي. فالأعلام موضوعة لأمر جزئية خارجية. واما أسماء الأجناس فهي كليات والخارج ليس ظرفاً للكليات. فاسم الجنس ليس موضوعاً

لما هو خارجي .

هذا . فضلا عما قاله الشيخ بأنه توجد أمور ذهنية خالصة لا يمكن ان يوجد لها مصداق في الخارج ، كشريك الباري أو جبل من ذهب .

فهذا نحو من التفصيل بين الأمور اللغوية . وإذا قلنا بنحو من هذا التفصيل ، فلا بأس ان يقول الآخوند : ان بعض الألفاظ تدل على ما هو خارجي ، وبعضها لا تدل كالأمر المستقبلية . لأن التبعض ان أمكن في جزء من اللغة أمكن في جزء آخر .

لكن قد ظهر انه حتى الأعلام الموضوعية للخارج ، لا طريق إلى معرفتها وتعللها ، الا الأذهان . فلا بد من مرور المعنى اللغوي في الذهن ، على ما هو دال على الخارج ، لا الخارج نفسه .

ثم إن الشيخ الآخوند : كأنه احتمل ان الخصوصية المأخوذة في المعنى الحرفي تجعله جزئياً (أو خاصاً) خارجياً .

وهو قابل للمناقشة من وجوه :

أولاً : ان اللغة لو كانت موضوعة لجزئيات خارجية لما كانت لغة أصلاً ، لفناء الجزئيات وزوالها ، فتزول اللغة بزوال الجزئيات . كأسم علم شخصي يزول بوفاة .

ثانياً : ان ما هو قابل للتقييد هو الكلي لا الجزئي . ومن غير المحتمل أن يكون القيد سبباً لجعل الكلي جزئياً . وإنما ينتقل الكلي بالقيد من الأوسع إلى الأضيق ، أو يجعله حصّة من الكلي ، لكنه يبقى كلياً .

ومن المحتمل ان المشهور يقول بتقييد الصورة الذهنية ، لا لتصبح

خارجية، بل لتصبح حصصاً. لكن قال بعضهم أن النسبة قائمة بطرفيها الخارجيين، فتكون خارجية. إلا أن هذا يعني ان الاستعمال هو في الأمر الخارجي ابتداء، وليس كما قاله الآخوند من ان الخصوصية تجعله خارجياً.

ومن جملة الاشكالات التي يمكن توجيهها إلى الشيخ الآخوند: انه ميز في كلامه بين الخارج والذهن، وقال: ان الخصوصية المأخوذة في الحرف تجعله جزئياً خارجياً أم ذهنياً. ولو دقق أكثر لوجد انه لا يوجد تمييز واقعي بين الخارج والذهن. على تفصيل يأتي.

فلذا يقال عادة: ان الذهن جزء من عالم الخارج ومشمول لبعض قوانينه. فإذا كان الذهن جزئياً خارجياً، فكذلك الخارج. لا يمكن ان يكون كلياً. فإذا كان الذهن مصداقاً للخارج، فلا تمييز بينهما.

فينبغي ان يشير إلى ان كلامه إنما هو بناء على بعض المصطلحات والآراء.

وتوضيح ذلك: ان الخارج يمكن ان يفهم على عدة مستويات:

المستوى الأول: ان الخارج هو العالم المحسوس خارج الذهن، أو قل: خارج الذات. وهو الوجه المشهور الساذج، وهو اقرب إلى الوجه المادي القائل: ان كل غير محسوس غير موجود.

المستوى الثاني: انه العالم الموجود خارج الذات، ولكن ليس هو المحسوس فعلاً، بل ما فيه مقتضي الإحساس لا العلية التامة له. كالنجوم البعيدة بمليون سنة ضوئية مثلاً.

المستوى الثالث: انه العالم الموجود خارج الذات، وان لم يكن محسوساً

أصلاً، كعالم الجن وعالم الملائكة. ويكون هذا المعنى الأخير أوسع الثلاثة.

الا انه مع ذلك يرد عليه إشكال بالنقض بأمرين:

أحدهما: عالم الأمر، وهو مقابل عالم الخلق الذي ذكرناه. ومغايرتهما إنما هي لخصوصية فلسفية مبينة في قوله تعالى: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾^(١).

وثانيهما: الخالق عز وجل. فانه في عالم الخارج.

فإذا اعتبرنا عالم الخارج هو عالم الخلق، فقد عزلنا هذين العالمين. وهو قصور في النظر.

فنضطر ان نأخذ بالقيد الأول فقط، وهو انه خارج الذات أو الذهن.

وهنا يأتي إشكال. وهو ان ما هو خارج الذهن أمران:

الأول: ما اصطلح عليه: انه عالم الخارج وهو عالم الجزئيات.

الثاني: ما اصطلح عليه: انه عالم الواقع، وهو العالم الذي يسع الكلليات، كالماهيات الثابتة.

والمهم اننا إذا أخذنا هذا القيد، وهو خارج الذهن، فهو يشمل عالم الواقع، لأنه خارج الذهن ايضاً.

فان قلت: اننا أشرنا إلى ان الذهن أيضاً من جملة المخلوقات الخارجية. فلا بد من إزالة هذا القيد، لأن النفس والإنسان بكل وجوده من عالم الخارج، والذهن كذلك.

(١) سورة الأعراف/ آية ٥٤ .

يبقى شيء واحد: وهو الصورة الذهنية، فيمكن استشفافها من عالم الخارج، لأنها مدلول ما في الذهن وهذا عالم آخر. فيمكن ان يقال: ان عالم الخارج هو غير الصورة الذهنية أو ما عداها.

ومن هنا يأتي الإشكال على الشيخ الآخوند، فقد اصبح الخارج يشمل الذهن، ولا تمييز بين الخارج والذهن، كما زعم المشهور بسداجة.

ونستطيع السير قدما آخر، وهو ان الصورة الذهنية التي عزلناها عن عالم الخارج لها نحوان من اللحاظ:

١ - الصورة بما هي بالحمل الشايع.

٢ - الصورة بما هي بالحمل الأولي.

والصورة بالحمل الشايع جزء الذهن ومعلول النفس، وهي جزئي خارجي. فهي من جملة عالم الخارج. نعم الصورة الذهنية بما هي كاشفة ليست عين الذهن بل غيره. فلا تكون من جملة عالم الخارج.

وهنا يأتي إشكال آخر، يقول: ان الصورة الذهنية بكلا الحملين خارجية. اما بالحمل الشايع فلما قلناه من انها جزء الذهن. وهو جزئي خارجي. واما بالحمل الأولي، فلأنها فانية في الخارج، فهي عين الخارج. فرجعنا إلى الخارج مرة ثانية.

فان قلت: ان هنا تمييزا دقيقا ما بين الدال والمدلول، بين ما هو فاني والمفني فيه. فالثاني هو العالم الخارجي الذي له الصورة. اما الصورة فليست فانية، وهي ليست من الخارج، كل ما هناك انها تدل على الخارج.

قلنا: بأننا نستطيع ان نقول: ان الصورة الملحوظة بالحمل الأولي الفانية

في الخارج، والتي هي ليست من عالم الخارج، هي أمر واقعي وليست أمراً خارجياً.

وإذا وصلنا إلى هنا فقد قلنا: ان الخارج قسماً: اصطلاحياً وواقعيًا. والخارج جزء من الواقع. فأصبحت الصورة الذهنية بكل مراتبها هي من عالم الخارج. فرجع الأمر إلى تسجيل الإشكال على الشيخ الآخوند.

ونعقد هنا مقارنة بين آراء الآخوند في الموردين، يعني بين حديثه هنا عن المعنى الحرفي وحديثه عنه في مبحث المعنى الحرفي السابق. لنطبق أحدهما على الآخر. وذلك في نقاط:

النقطة الأولى: انه قال^(١): وقد بيناه في الفوائد^(٢). أقول يعني المعنى المشهور. والظاهر انه تبناه هناك الا انه نقضه في الكفاية.

النقطة الثانية: انه قال: (وانه فيهما لم يلحظ فيه الاستقلال ولا عدمه) - أي عدم الاستقلال يعني ذات الطبيعة - . أقول: في حين ظاهر العبارة السابقة انه لوحظ كلا الأمرين فيه. ولذا قال: انه كما ان لحاظ الاستقلالية وتقييد الاسم به لم يصبح به المعنى جزئياً، كذلك لحاظ الآلية وتقييد الحرف به فكأن تصور الآخوند ان التقييد بالاستقلالية والآلية موجود أو ان ظاهر العبارة ذلك.

النقطة الثالثة: انه هناك قال: (ليراد) وهنا قال: (ليستعمل) أيضاً بلام التعليل وهو أصرح في مرتبة الاستعمال. وان كان المقصود بالآخر إرادة الاستعمال ايضاً.

(١) الكفاية: ١ / ٦٣

(٢) كتاب للآخوند في الأصول ألفه قبل الكفاية وهو الحاشية على الفوائد وهي رسائل الشيخ الانصاري رحمته الله.

النقطة الرابعة: انه قال: (ليستعمل وأريد منه) معناه حالة في غيره. أقول: والفصيح ان يقول: ليستعمل ويراد (أي يريد المستعمل) أو يقول: وقد أريد.

والا ورد عليه إشكالان محتملان:

الأول: ان يراد بالإرادة هنا إرادة الواضع في المرتبة السابقة على إرادة المستعمل، فتكون الآلية قيّدا للطبيعة الموضوع لها. فيكون الاستعمال في ذات المعنى مجازا، لأنه يكون بعد التجريد عن قيده. وكذلك في الأسماء إذا كانت الاستقلالية قيّدا.

الثاني: انه تثبت تبعية الدلالة للإرادة، مع اننا نفينا ذلك. فانه إذا صدر كلام غير مراد فان الإرادة لا تكون متحققة، فلا يكون شرط الواضع موجوداً.

وقد دافع الآخوند عن هذا المبني وانه إذا صدر كلام غير مراد كانت الدلالة سالبة بانتفاء الموضوع وإذا صححنا مبناهم فإنما أريد به الفرد الغالب باعتبار ان الغالبية العظمى من الناطقين يريدون وان نسبة ضئيلة جدا ناشئة من اصطكاك الحجرين - كما مثلوا - أو النائم أو السكران.

النقطة الخامسة: انه قال: (وعليه يكون كل من الاستقلال بالمفهومية وعدمه إنما اعتبر في جانب الاستعمال لا في المستعمل فيه).

أقول: وهذا كالنص في انه أريد به ما قلناه من إرادة الاستعمال كعملية خارجية، لا كمفهوم في ذهن المستعمل، فضلا عن الواضع حيث نرى تذبذب كلام الآخوند بين هذا وذاك.

النقطة السادسة: قوله: (لفظ الابتداء لو استعمل في المعنى الآلي، ولفظ من في المعنى الاستقلالي لما كان مجازا واستعمالا له في غير ما وضع له.

وان كان بغير ما وضع له).

وتعليقنا على ذلك أمران:

الأمر الأول: انه يحتوي - ولو ضمناً - على تصور المعنى المجازي في الحرف، على ما قلناه، ورفضه المشهور. ولكن يشفع له إلى جانب المشهور وجهان:

١- ان لفظ الابتداء الذي هو اسم جنس، وصار الحرف تحت شعاعه، فكأنه غير ملحوظ المجازية.

٢- انه نفى المجازية والنفي كما يصح بسلب المحمول كذلك يصدق بانتفاء الموضوع.

الأمر الثاني: انه عند وجود التعاكس في الاستعمال لا يكون الاستعمال مجازاً، بل حقيقة لأنه مطابق للمعنى الموضوع له. ومخالفة غرض الواضع، وهدفه لا يكون محدثاً للمجاز. وهذا هو الذي قلنا انه لازم قوله. وقد اعترف به هنا. مع انه من اشد الاغلاط بلا إشكال.

النقطة السابعة: قوله: (وان كان بالوجود الذهني. فافهم وتأمل).

أقول: كان الشيخ محمد رضا المظفر^(١) يقول: ان خلافاً بين طائفتين من الفلاسفة في تفسير الصورة الذهنية، أحدهما يقول بالوجود الذهني والآخر بالصورة الشبحية فالسما والأرض والماء موجودة في الذهن مع اختلاف خصائص العوالم في مقابل من يقول ان الموجود في الذهن هو صورة شبحية لها نحو من الدلالة على الخارج فليست هي ماء أو نار بالحمل الشائع وإنما

(١) من محاضراته عليه السلام على الدورة الأولى من طلبة كلية الفقه في النجف سنة ١٩٦١/١٩٦٢.

بالحمل الأولي وكان **فرضاً** يذهب إلى الأول ويستدل عليه بصدق الحمل نحو (الماء بارد) فهذا الحمل ان كان في الخارج فهو كاذب لعدم وجود الماء وإذا لم نقل بالوجود الذهني فهو كاذب في الذهن أيضاً مع اننا نحسّ بصدق القضية فالماء موجود ذهني .

أقول: فالوجود الذهني أحد تفسيري الصورة الذهنية في الفلسفة في مقابل (الشبحية). وما قاله ينطبق على الشبحية. واما الوجود الذهني فهو للكلي كلي وللجزئي جزئي .

النقطة الثامنة: وليت شعري . . . الخ . هذا اجبنا عنه بان الاستقلالية ليست قيذا، بخلاف الآلية .

النقطة التاسعة: قوله^(١): كليات عقلية. اجبنا عليه كبرى وصغرى، كما سبق. لأن مراده تقييد عملية الاستعمال، لا الصورة الذهنية لدى الواضع ولا المستعمل. فلا تكون كلياً عقلياً .

بل حتى لو قيد الصورة، فانها ستكون (حصّة) لا كلياً عقلياً. لأن ذلك هو المقيد بشرط لا عن الانطباق على الخارج، أو قل: بشرط شيء من حيث الوجود في الذهن. وهو قيد غير عرفي ولا لغوي .

النقطة العاشرة: قوله^(٢): وبما حققناه الخ بناءً على رأيه ان كلاً من الآلية والاستقلالية نحو قيد للمعنى. وقد عرفنا ان الاستقلالية ليست قيذا للمعنى بل لعملية الاستعمال .

(١) الكفاية: ١ / ٦٤ .

(٢) الكفاية: ١ / ٦٥ .

والشيخ الآخوند من هذه الناحية متذبذب بين الأمرين . وحتى لو كانت الآلية والاستقلالية قيدا للمعنى فإنه لا يكون كليا عقلياً بل حصة من حصتين .

النقطة الحادية عشر: قوله: بل يعم غيره، يعني: الحرف وغيره، يريد به الاسم على زعم ان الاستقلالية نحو من القيد.

النقطة الثانية عشر: قوله: (توهم كون الموضوع له أو المستعمل فيه). أقول: هل ان إتيانه (بأو) يدل على انه جاهل أو متردد بان القيد هل هو للموضع أو للمستعمل فيه . ثم ان هذه القيديّة إذا كانت في إحدى المرتبتين دون الأخرى فلا يكون الاستعمال حقيقياً في كلا الفرضين وعذر الآخوند انه يستشكل على هذا الكلام لا انه يتبناه .

النقطة الثالثة عشر: قوله: (والصدق على الكثيرين)^(١) . أقول: كأن هذا تهافت فإذا كان جزئياً فما معنى صدقه على كثيرين والمصنف يعلم ان القيد لا يحوّل المعنى من الكلية إلى الجزئية أعني قيد الاستقلالية والآلية بالنسبة للاسم يجب ان يطرح السؤال على المشهور وبالنسبة للحرف ينبغي طرحه على الآخوند نفسه لأنه يدعي ان الموضوع له الحرف هو الموضوع له الاسم .

النقطة الرابعة عشر: قوله: (بلحاظ نفس المعنى)^(٢) فنفس المعنى كلي قابل للصدق على كثيرين فكأن الآخوند - وهذا مما لم يلتفت إليه أحد - حل الإشكال بالتناقض أي بلا حل وكأن الحل بإضافة (نفس).

وينبغي تذكر ما عليه مشهور المتأخرين عن الآخوند من تعميم المعنى الحرفي إلى جميع النسب التامة والناقصة . فماذا يقول الشيخ الآخوند فيها،

(١) / ١ / ٦٥ .

(٢) / ١ / ٦٥ .

وكيف وضع لها الواضع، مع انها لا تقابلها ألفاظ محددة. ولا يوجد هناك معنى اسمي يقابلها لكي تكون موضوعة للطبيعي بما هو كذلك.

فهذا هو تمام الكلام في رأي الشيخ الآخوند في المعنى الحرفي.

اما ملخص الرأي المختار في الحروف، فيتكون من مقدمات ونتيجة:

المقدمة الأولى: ان اللغة ينبغي ان نفهمها بذوق عرفي وعقلاني، لا دقي وعقلي. ولا تقوم لغة على الفهم العقلي. بل لو تزامم حكم العقل وحكم العرف، قدم حكم العرف فيما يمكن فيه ذلك خارجاً. فان العرف يفهم أموراً كثيرة يراها العقل مستحيلة.

وله أمثلة كثيرة، منها: فهم الكلام التدريجي، فانه بالرغم من تدريجيته يراه العرف موجودا واحدا متحققا في الخارج.

ومنها: فهم النسب التي لا وجود لها لفظاً، ومنها: وضع المركبات بناء على رأي السيد الأستاذ.

المقدمة الثانية: التعريف بعالم الواقع، وان النسب واقعية وليست خارجية. حتى لو كان طرفها اعتبارياً أو لغوياً، فضلاً عما إذا كان خارجياً.

وهذه المقدمة رئيسية لفهم الرأي المختار للمعنى الحرفي.

وعالم الواقع أو عالم نفس الأمر، هو ما عبر عنه بعض الكلاميين: انه عالم الماهيات الثابتة، ولا يأتي ما زعمه بعض المتكلمين بما يسمى (الحال) باعتبار كونه وسطاً من الماهيات لا موجود ولا معدوم.

والنسبة بين عالم الواقع وعالم الخارج هي العموم المطلق بالحمل الشائع، أي تطبيقاً وخارجاً ومورداً. فكل خارج واقع، ولا عكس. وبعض الواقع ليس

بخارج . فحينما نتحدث عن الواقع إنما نتكلم عن حصة خاصة منه، وهو ما ليس بخارج .

وينتج من هذا ان قوانين عالم الخارج، لا تشمل الحصة الأخرى من عالم الواقع، لكن قوانين عالم الواقع تشمل عالم الخارج .

ومن جملة ما ينتج من ذلك: ان الخارج الذي بين يدينا ليس كله خارجا، بل هو مركب بالدقة بين ما هو واقع وما هو خارج .

مثلا: الفوقية: فان ما هو موجود في الخارج هو السقف والأرض . لكن نسبة أحدهما إلى الآخر ليست خارجية، بل جزئي واقعي لأن فرق الخارج عن الواقع هو ان الخارج من قبيل عالم الأجسام والمحسوسات . ولكن الإضافة كالفوقية والبنوة هي صادقة موجودة حقيقة، لكنها غير موجودة في الخارج كخارج، ونتخيل انها محسوسة، بالرغم من انها ليست كذلك .

فعالم الواقع يستوعب ويحتوي كل ما هو كلي وما هو جزئي، وما هو تصديقي وما هو تصوري، ولكن عالم الخارج يحتوي على ما هو تصوري وجزئي فقط . فهو أضيق بكثير من عالم الواقع .

فالقضايا التصديقية، كلها تصدق في عالم الواقع، اما الموجود خارجا، فهو تصورات أطرافها فقط . لا تصديقاتها، فضلا عن وجود النسب والمعاني الحرفية فانها كلها موجودة في عالم الواقع . وكذلك سائر الهيئات والنسب التامة والناقصة .

ويمكن الاستدلال على عالم الواقع بأحد شكلين :

الاستدلال الأول: القرآن الكريم . وما يمكن ان يستدل به على ذلك آيتان

كريمةتان :

الأولى: قوله تعالى: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾^(١). على ان يكون المراد بالخلق عالم الخارج ويراد بالأمر عالم الواقع.

وتقريب ذلك: ان الفلاسفة الذين غضوا النظر عن عالم الواقع فهموا المراد على شكل، وفهم المتكلمون منها امرأ آخر. ونحن نفهم شيئا ثالثاً.

اما ما فهمه المتكلمون فهو ابسطها، وهو ان نقول: ان الله تعالى له صلاحيتان: أحدهما: الخلق بالإرادة التكوينية. والآخرى: الأمر بالإرادة التشريعية.

واما الفلاسفة فحملوا الأمر على نوع آخر من الخلق أعلى من عالم الخلق. سموه بعالم الأمر. وصدر من بعضهم انه قال: ان ما قال له الله سبحانه: كن فيكون، هو عالم الخلق. واما عالم الأمر فلم يقل له كن فيكون. كما في قوله تعالى: ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾. فهذا ليس من عالم الخلق بل هو أعلى منه في عالم السنخية والتجرد.

وكلاهما من صنع الله وتدبيره، وكلاهما خارجي جزئي ومنتسبان إلى الله سبحانه. فالخلق ينتسب (بكن) والأمر عبر عنه بخلقت بيدي. وقالوا: ان الروح العليا للإنسان هي من عالم الأمر وليس من عالم الخلق. وكذلك سنخ من الملائكة كالكروبيين.

والفهم الثالث الذي نقدمه هو ان عالم الخلق هو عالم الخارج، وعالم الأمر هو عالم الواقع، فقوله: بيده الخلق والأمر: أي عالم الخارج وعالم الواقع.

وهنا يأتي إشكال: وهو ان كون عالم الخلق بيد الله سبحانه، أي إيجاد الخلق وتدييره، أمر مفهوم ومتصور. ولكن كون عالم الواقع كذلك يحتاج إلى دليل. لأنه ليس موجودا خارجيا متصف بالوجود بالمعنى المفهوم ليكون لله سبحانه. بل هي أمور ثابتة وأزلية، لا ترتبط بإرادة الله تعالى.

وجوابه: ان هناك عدة قنوات يستطيع الفاعل المختار، خالقا ومخلوقا، التأثير من خلالها على عالم الواقع.

وهو - مجملا - : ان الخالق له لا اقل من حصتين من التأثير في عالم الواقع، حصة اثباتية وحصة ثبوتية.

اما الأولى: فإجمالها انه عرفنا على عالم الواقع وأوصل خبره إلينا، لأنه لا تدركه أية حاسة، فقد كشفه سبحانه لنا إثباتا وجعل لعقولنا قابلية فهمه واستيعابه. فاصبح كلنا يعرف صغيريات وتفصيلات عالم الواقع.

واما الحصة الأخرى الثبوتية وهي: ان الله تعالى ينقل مصاديق من عالم الواقع إلى عالم الخارج. أي ان شيئا ما يقول له كن، فهو موجود حتى يخاطبه، وليس معدوما. فالمخاطب هو الماهية الواقعية. وهذه السيطرة ثبوتية. فإذن بيده الخلق والأمر.

الثانية: قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾. فانها بحسب الفهم المشهور: ان الأمر هنا مفرد أوامر. والشيء هو الشيء الخارجي.

وأريد ان اقترح فهما آخر: بان يكون الأمر هنا مفرد أمور. ويكون إشارة إلى عالم الأمر والواقع. ان المعدوم لا يخاطب بهذا الخطاب. فهذا الخطاب يتحقق في شكل من أشكال الوجود: نسميه عالم الواقع لا الخارج.

فيكون معنى ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ﴾ أي عالم الواقع المضاف إلى الله سبحانه ﴿إِذَا أَرَادَ﴾ ان ينقل ﴿شَيْئًا﴾ واقعيًا ليجعله خارجيًا، فإنما يأمره فيطيع، فيلبس ثوب الخارج بعد ان كان واقعيًا. وكلا العالمين موجودين.

وقد يناقش هذا: بأنه من الفهم الباطني للقرآن الكريم. وهو ليس بحجة. وجوابه: اننا لا ننفي الحجية عن الفهم الباطني للقرآن مطلقًا، بل نقول: انه مادام الوجدان يفهمه ويلتفت إليه ويناسب حاله ومستواه، فهو حجة عليه.

الثاني: الاستدلال بالعقل.

وما يمكن ان يستدل به نحوان:

النحو الأول: ان الله سبحانه خلق الذهن كاشفا عن الواقع وعن خارج الذهن وخارج الذات. وان الصورة الذهنية تدل صاحبها على ان شيئًا ما هو خارج الذهن موجود.

فنستطيع ان نقول: ان الأصل مطابقة الصورة الذهنية للخارج، الا ما ثبت بدليل كجبل من ذهب أو بحر من نار.

ثم ان ما يصل إلى الذهن على أشكال منها: ما يصل عن طريق المحسوسات، فهو الخارج. ومنها: ما نعلم بصحته كمفهوم تصوري وخطور ذهني، ككلمي الإنسان أو الحيوان، في حين ان الكلي لا يوجد في الخارج وليس الخارج ظرفًا للكليات، فمن هذه الناحية فهو معدوم في الخارج. ولكنه مع ذلك صادق ومطابق للواقع، بدلالة الصورة الذهنية، فيتعين ان يكون موطنه عالم الواقع.

النحو الثاني: صدق القضية التصديقية: شرطية كانت أو حملية، مثل

قولنا: النقيضان لا يجتمعان، والدور مستحيل. فهي صادقة وجدانا لكن لا وجود لطرفيها في الخارج. فلا بد من وجودها في الحصة الثانية من عالم الخارج، وهو الواقع.

ويمكن ان يكون النحو الأول خاصا بالتصورات والثاني بالتصديقات. وبذلك لا يرد إشكال اختصاص عالم الواقع بأحدهما لاختصاص الدليل به. بل يمكن ضمهما، فيتم الدليل.

ولكن يمكن تعميم الأمر الأول للتصديق ايضاً، لأن التصديق أيضاً له صورة ذهنية. وفي الحقيقة: فان ماهية التصديق هو الإذعان النفسي. لكن هذا الإذعان له في الذهن وجود وصورة. لأن الفرد يعلم انه مصدق وان الصورة صحيحة. وان لم تكن هي حقيقة التصديق.

وكذا الدليل الثاني يمكن تعميمه إلى التصورات، باعتبار طرفي القضية وهما تصوريان.

خصائص عالم الواقع:

الخصيصة الأولى: ان عالم الواقع أزلي، لأن العقل يحكم بثبوت الدليل عليه على مدى السرمدية.

لا يقال: ان هذا يلزم منه القول بتعدد القدمات وهو محال.

فانه يقال: ان هذا يجاب على مستويين:

المستوى الأول: ان المهم هو الشهادة بالوحدانية لله سبحانه، وبطلان الشرك والاعتقاد بكل قديم موازي لله تعالى في الوجود. فإذا لم يحصل ذلك،

فلا مانع من الاعتقاد بالقديم: سواء كان في الخارج فضلا عن الواقع.

لأننا ان قلنا بقديم شيء فلا نقول انه واجب الوجود، حتى يكون شركا. وإنما نقوله في حال كونه ممكنا خاضعا لتدبير الله تعالى. وقد برهنا في محله ان علة الحاجة إلى العلة هي الإمكان لا الحدوث، وهو سبحانه وتعالى باختياره أوجده منذ الأزل.

فإذا كان القول بأشياء سرمدية خارجية لا يلزم منه القول بتعدد القدماء، بالمعنى المرفوض، فكيف بالأشياء الواقعية التي لا وجود لها في الخارج. فانها أولى بالجواز.

المستوى الثاني: اننا لو تنزلنا وقبلنا باستحالة تعدد القدماء، فان هذه الاستحالة مختصة بعالم الخارج. اما وجودها في عالم أدنى بالشرف منه، فلا مانع منه. فنفس دنوه في الشرفية. دليل على ان هذا القديم ليس شريكا لله عزوجل.

ان قلت: ان الله سبحانه يستطيع ان ينقل الماهية من عالم الواقع إلى عالم الخارج. وهذا نحو من العلو له سبحانه. وكذلك نعترف بان العالم الاشراف مؤثر في العالم الأدنى شرفا. أي ان الخارج مؤثر في الواقع. فيكون الواقع متغيرا بعلة الأمور الخارجية. والمتغير حادث، فكيف نقول بسرمديته.

وجوابه: ينبغي ان يكون على مستويين: لأن عالم الواقع يحتوي على الكليات والجزئيات

فالأول: مستوى الكليات الواقعية كالماهيات والأجناس والأعداد. ومن الواضح فلسفيا ان الكلي بصفته كليا لا يكون علة ولا معلولا. لأن العلية فيها جنبه خارجية، ولا تستطيع علة ما ان تنقل الكلي بما هو كلي إلى الخارج. لأن

الخارج ليس ظرفاً للكليات. فالكللي لا يكون معلولاً. بل هو القدر المتيقن من البرهان على عدم العلية والمعلولية في عالم الواقع.

والمستوى الثاني: مستوى الأفراد.

والأفراد الواقعية تختلف على قسمين: لأنها إما أنها مما لا يمكن أن توجد في الخارج أو مما يمكن وجودها فيه.

واعني بالأفراد غير الممكنة: أنها بحد ذاتها واقعية، وإن ساهمت في بناء الكون. من قبيل الإضافات والنسب والتقدم والتأخر. فوجودها في الخارج لا يعني أنها خارجية بذاتها وحقيقتها. بل هي واقعية. وإن الذي يحصل: أن الفاعل المختار يوجد في الخارج طرفياً لا أنه يوجد النسبة حقيقة ودقة.

وهذا القسم لا نتوقع إيجاد الله تعالى له في الخارج، لعدم إمكان وجوده عملياً. وإن ساهم في بناء الكون الخارجي.

نعم. يأتي الإشكال في القسم الثاني أي في الفرد الذي يكون قابلاً للوجود الخارجي. كأفراد الإنسان والحيوان وغيرها كثير.

وهذه هي الحصة الوحيدة التي يدعى أن الله سبحانه يلبسها بعد واقعيته ثوب الوجود الخارجي.

وهنا يمكن المناقشة بالتشكيك في أن الفرد الخارجي كان واقعياً، بل أنه لم يكن واقعياً أصلاً بل هو خارجي من أول وجوده. فلا انتقال من عالم الواقع إلى عالم الخارج. ومعناه أنه لا تأثير في عالم الواقع من قبل عالم الخارج. وإن الأفراد المتحققة في عالم الواقع هي من القسم الأول لا من القسم الثاني.

فان قلت: فان شخصاً يستطيع أن يجعل ما فوق تحت أو ما تحت فوق،

فتتغير النسبة بين الطرفين . والنسب أفراد واقعية جزئية . فهذا نحو من التأثير للخارج في عالم الواقع .

قلنا : ان هذا يمكن الجواب عليه بعد الالتفات إلى مقدمتين :

المقدمة الأولى : ان هذا من قبيل تغير الموضوع . والعلية إنما تكون مع حفظ الذات . فلا يكون التغير في عالم الواقع من سنخ العلية . فان النسبة الحاصلة بالتغير نسبة أخرى . لا ان نفس النسبة قد تغيرت مع حفظ ماهيتها .

المقدمة الثانية : ان هذا التغير إنما حصل في وهما وإدراكنا بعد اخذ الزمن بنظر الاعتبار . فيقال : ان هذه النسبة كانت كذا وأصبحت كذا . وإنما نشعر بالزمان بصفتنا خارجيين ، والأشياء في الخارج متحركة بترتيب ينتزع منه معنى الزمان .

اما في عالم الواقع الثابت ، فان الزمان غير ملحوظ فيه أصلاً . فإذا نظرنا إلى كل نسبة في (منطقة) وجودها من عالم السرمدية ، نجدها محفوظة بكل قيودها من الأزل إلى الأبد . كل ما هنالك ان الفرد انكشف لنا بعد ان اصبح المستقبل حاضراً . اما عالم الثبوت فهو موجود ولم يتغير ، لعدم وجود ماضي ولا حاضر ولا مستقبل .

فان قلت : ان نفس التقريب الذي انتج ان عالم الواقع ثابت لا يتغير ، وان كل تطبيقاته بالحمل الشايع تصدق من الأزل إلى الأبد . أت في عالم الخارج ايضاً . فان شيئاً من عالم الخارج لو لوحظ بكل خصائصه وصفاته ، فانها صادقة من الأزل إلى الأبد .

فهل نقول : بسكون عالم الخارج ، وهو خلاف الوجدان ، أم ببطلان الدليل السابق ، وان عالم الواقع متحول ومتحرك .

قلنا: انه في مقام الجواب ينبغي الالتفات إلى فكرتين:

الفكرة الأولى: ما قلنا في حينه من ان عالم الخارج حصة من عالم الواقع، فالصفات الرئيسية التي يتصف بها عالم الواقع شاملة لعالم الخارج، دون العكس.

فالثبات الذي تكلمنا عنه قانون أو إدراك عقلي مشترك بين كلتا الحصتين الخارجية وغير الخارجية من عالم الواقع، من الأزل إلى الأبد.

الفكرة الثانية: وهي المتكفلة بالفرق بين الحصتين: وذلك: ان عالم الخارج متحرك، بينما الحصة الأخرى من عالم الواقع ساكنة ولو كان الخارج ثابتا كالحصة الأخرى لكانت الحركة ممتنعة. مع العلم انها وجدانية وحقيقية.

وهذا يبرهن اختلاف الحصتين. فالخارج قابل لتعلق الحس به دون الواقع، والخارج له قابلية الفاعلية والتأثير دون الآخر.

فان قلت: ان هذا غير شامل للواجب تبارك وتعالى، مع العلم انه من عالم الخارج. إذ هو موجود حقيقة في عالم الخارج. وهو ليس متحركا ولا محسوساً.

قلنا: لا نستطيع ان نستنتج من كلامنا ذاك: ان الله تعالى غير موجود في عالم الخارج بل في عالم الواقع، باعتبار كونه ليس متحركا ولا محسوساً. لأن البرهان قام على وجوده الخارجي. ولا يلزم من ذلك اتصافه بأوصاف مخلوقه من الحس والحركة، لأنه لا يشبهه شيء جل جلاله.

وبتعبير آخر: اننا لم نقل ان كل ما هو خارجي يتعين فيه الحس والحركة. بل هو كذلك في الجملة. بينما عالم الواقع، منسد من هذه الناحية تماما.

وملخص الدليل على ان الله تعالى موجود خارجي . عدة تقرّيات :

أحدها: ان فاقد الشيء لا يعطيه . وقد أعطى الصفة الخارجية لخلقه، إذن فهو خارجي .

ثانيهما: ان مقتضى وحدة السنخية بين العلة والمعلول، هو كذلك، أي كون الفاعل خارجياً، لأن معلولاته خارجية، فيتعين كونه خارجياً، والا لاختلف السنخ .

ثالثهما: ان نقول: اننا عرفنا ان ما هو واقعي يستحيل ان يكون مؤثراً في عالم الواقع ولا في عالم الخارج . فلو كان الله سبحانه واقعياً (من الحصة الأخرى) لما اثر في الخارج . فيتعين كونه خارجياً .

وقد يقال هنا: ان هذا يستلزم سلب السيطرة الإلهية على عالم الواقع . فتنحصر السيطرة الإلهية والتدبير على عالم الخارج . لأننا ذكرنا نحويين من السيطرة: اثباتية وثبوتية . فالأولى وان بقيت سارية المفعول، وهي الأهم .

لكن يمكن ان يقال: ان السيطرة بنحو من الأنحاء على الكليات الواقعية موجودة، وتمثل بإيجاد جزئيات خارجية لهذه الكليات، الواقعية . لأن الكلي، مهما كان حاله، فانه يفتقر إلى جزئي، بل لا يوجد الا بالجزئي .

ان قلت: ان عالم الواقع موجود في علم الله سبحانه، فيكون خارجياً . لأن المعلوم عين العلم، وعلمه عين ذاته، والله سبحانه خارجي، إذن فعالم الواقع خارجي .

وجوابه نقضا وحلا:

اما النقض فواضح: لأن الكلام نفسه يأتي في عالم الخارج. فلو تمت تلك المقدمات، ينتج ان عالم الخارج عين ذات الله سبحانه. فما يقال هناك عن الاستقلال النسبي، يقال هنا أيضا. مع إيضاحات تأتي في الجواب الحلّي.

اما الجواب الحلّي، فينبغي النظر إلى عدة مستويات:

المستوى الأول: عرفاني: فان أهل العرفان يدعون: انه لا وجود الا لله عز وجل. وكل التفاصيل مندكة فيه. فعالم الخارج عين ذات الله سبحانه. وكذا عالم الواقع.

لكننا لا نتكلم الآن من الناحية العرفانية، بل من الصحيح القول بالاستقلال النسبي عن ذات الله سبحانه.

المستوى الثاني: ان ندعي ما كان يدعيه أو يحتمله السيد الأستاذ رحمته، من ان الله تعالى يعلم الأشياء بالصورة الذهنية، كالإنسان.

وهو خلاف المشهور وخلاف الضرورة، باعتبار ان علم الله تعالى حضوري، والصورة الذهنية عبارة عن العلم الحسولي.

مضافا إلى استحالة الحدوث والتجدد في ذاته، بتجدد الصور الذهنية.

فإذا قلنا بما قاله رحمته، وتنزلنا عن إشكاله، أمكن الجواب على قولهم: ان عالم الواقع عين ذات الله تعالى وكذا عالم الخارج. لأن الصورة الذهنية غير ذي الصورة. وحينئذ تصبح هذه المقدمة وهي: ان العلم عين المعلوم، في المعلوم بالذات، واما عالم الخارج وعالم الواقع فهو المعلوم بالعرض، وهو ليس عين العلم. فلكل منهما نوع استقلال عن الله سبحانه.

المستوى الثالث: ان يقال: ان عالم الواقع إثباتي لا ثبوتي. بمعنى ان نكون سفسطائيين في طرف ثبوته. لأنهم لا يعترفون بعالم الخارج ونحن لا نعرف بعالم الواقع. بل نقول فيه ما يقولون في عالم الخارج.

بان إدراكنا لا يناله. وإنما نتوهم وندرك ان القضايا صادقة. فهي ليست صادقة مطلقاً، بل في وعينا وذهننا.

وعندئذ يندفع الإشكال لأن عالم الواقع ليس ثبوتياً، لكي يكون معلوماً لله تعالى وموجوداً، بل هو من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع.

الا ان هذا الجواب غير صحيح، لأن لازمه ان يكون عالم الواقع غير موجود مع انتفاء العالم والمتعيقن - بالكسر - فان عالم الواقع إذا كان اثباتياً، فانه يزول بزوال المدرك - بالكسر - . في حين ان هذا باطل. فالنقيضان لا يجتمعان سواء وجد مدرك لهذه أو لا. إذن، فعالم الواقع ثابت بغض النظر عن الإدراك، وليس اثباتياً فقط.

المستوى الرابع: ان عالم الواقع مخلوق لله تعالى، كعالم الخارج. فانه سبحانه خالق لكل مستويات الوجود. ومعه فما يقال عن استقلالية الخارج النسبية عن الله تعالى، يقال عن عالم الواقع ايضاً.

وكأنه إلى هنا لا إشكال فيه. الا ان مقتضاه: ان الملازمات العقلية البديهية مجعولة وليست ذاتية، أي ان استحالة اجتماع النقيضين خلقها الله تعالى، وكذا استحالة اجتماع الضدين، ونحو ذلك، وهو خلاف المشهور من انها ذاتية لا مجعولة.

اللهم الا ان يقال: ان الشيء الذي يريد الفلاسفة والمناطقة والمتكلمون، حاصل على كل حال. لأننا إذا قلنا بنحو من أنحاء الخلق للملازمات الواقعية،

فإنما نقول به ازلياً، أي ان الله تعالى بصفته أزلياً قد أوجد الملازمات منذ الأزل. فهي ليست حادثة، والقول بحدوثها جزاف. وهذا يكفي في تلك الملازمات. ولا دليل على اكثر من ذلك، فيكون لهذا القول نحو من الصحة.

المستوى الخامس: وهو مبتن على التنزل عن الأجوبة السابقة.

وحاصله: ان الملازمات العقلية ذاتية غير قابلة للجعل، اما عالم الخارج، فهو مخلوق لله عز وجل وقائم به. وبهذا القيام يعلمه علما حضورياً.

اما عالم الواقع، فليس مخلوقاً لله سبحانه، بل - كما هو المشهور انه - (لم يجعل الله المشمسة مشمسة) بل معلولاً وليس قائماً به. والنتيجة انه ليس معلوماً له علماً حضورياً. بل هو سنخ ما في أنفسنا كما في الحديث (خلق الله النفس على مثاله). فما يوجد في النفس من الصور الذهنية نعلم به علماً حضورياً، وغيره نعلمه علماً حصولياً.

وبذلك يندفع الإشكال الرئيسي، لما لم يكن عالم الواقع مخلوقاً لله تعالى ولا قائماً به. فهو ليس عين ذاته وهو موجود بنحو من أنحاء الوجود. وليس خارجياً.

ولكن تنشأ هنا شبهة أصعب. فقد يقال: انه على هذا يترتب ان الله لا يعلم عالم الواقع. إذ هو يعلم ما خلق لا ما لم يخلق.

وأوضح رد على هذه الشبهة الشيطانية: ان فاقد الشيء لا يعطيه، وقد أعطانا الله عقولاً مدركة لعالم الواقع، إذن فهو مدرك له.

ولكن لنا ان نتساءل عن كيفية إدراكه سبحانه، لعالم الواقع، وهو سؤال ناتج عن الفكر المشهوري: بان الملازمات وعالم الواقع ليست مخلوقة لله تعالى. ولم يجب عن هذا السؤال أحد في حدود اطلاعي، اما قصوراً أو خوفاً

من بيان الجواب .

والمحتمل فيه ثبوتاً ثلاثة أمور :

الأمر الأول: الصورة الذهنية . لو قلنا بإمكانها له . كما احتمله السيد الأستاذ . الا ان هذا الرأي عهدته على مدعيه . وليس هنا محل بحثه .

الأمر الثاني: اننا لا نعلم كيفية ولا سنخ إدراكه سبحانه . بعد فشل الكيفيتين المعروفتين : وهي الصورة الذهنية والعلم الحضوري . لأن الصورة الذهنية مستحيلة عليه سبحانه ، والعلم الحضوري فرع القيام به . والمفروض ان عالم الواقع ليس قائماً به ولا مخلوقاً له .

إذن ، فنحن نعلم انه مدرك للواقع وعالم به إجمالاً ، دون ان نعرف سنخه . وإنما نوكل علمه إليه سبحانه ، وإدراك ذلك فوق العقل .

الأمر الثالث: الطعن في الكبرى التي أخذناها مسلمة ، وهو ان ما هو المعلوم حضورياً لله سبحانه ليس الا ما قام به وما خلقه . ونقول - الآن - : ان الله سبحانه يعلم حضورياً بكل الموجودات سواء كانت مخلوقة له أم لا . فانه قادر على نيل أي شيء في نفس مرتبة وجوده .

* * *

الخصيصة الثانية: ان عالم الواقع ثابت مستقر ، ليس فيه كون ولا فساد ولا حركة ، يعني ليس فيه عليّة ومعلولية ، لا فيه ولا في غيره . ولا العكس .

وبيان ذلك : ان العلية والمعلولية المتصورة ، بهذا الصدد ، أحد أشكال :

الأول: ان يكون بعض عالم الواقع علة ، وبعضه معلولاً .

الثاني: ان يكون بعض عالم الواقع علة وبعض عالم الخارج معلولا.

الثالث: ان يكون عالم الخارج أو بعضه علة وبعض عالم الواقع معلولا.

الرابع: ان يكون بعض عالم الخارج علة وبعضه معلولا. وهي العلية الخارجية المتعارفة. ولا كلام فيها. وإنما الكلام في الاشكال الثلاثة الأولى: حيث انها منتفية جميعاً.

اما الأول: فلأن هذا البعض الذي يفرض معلولا، ثابت في المرتبة السابقة عن العلية المفترضة. فيكون من تحصيل الحاصل وهو محال.

واما الثاني والثالث: فلاختلاف السنخية التي يشترط لزومها بين العلة والمعلول. وهنا لا سنخية لان كلا من العلة والمعلول من عالم غير عالم الآخر. فلا يمكن تأثير أحدهما بالآخر.

مضافاً إلى محذور آخر: فقد قالوا: ان عالم الخارج اشرف من عالم الواقع. وما هو متصور إنما هو تأثير الاشرف في الأدنى. اما العكس فغير ممكن. اما كون عالم الخارج اشرف من عالم الواقع، فلأمرين على اقل تقدير:

الأول: ان عالم الخارج محسوس وأوضح في الحس والإدراك من عالم الواقع، فهو يُرى بالانكشاف التام. وعالم الواقع قاصر عن ان يكتشف اكتشافاً كاملاً.

الثاني: ان مرتبة وجود عالم الخارج اقرب إلى مرتبة وجود الله سبحانه. أو قل: بمعنى من المعاني: هو من سنخ وجود الله سبحانه. وهذه الصفة لم تتوفر في عالم الواقع. لأن الله تعالى من عالم الخارج. وكل ما هو من عالم الخارج فهو من سنخ وجود الله سبحانه من هذه الجهة. فيكون اشرف.

وتؤخذ الكبرى مسلمة: وهي: ان ما كان اشرف يؤثر في الأدنى دون العكس. ويكفي مراجعة الوجدان. فانه هل يمكن ملاحظة شيء واقعي يخطر في الذهن يؤثر في شيء خارجي؟ أستطيع ان أجيب بالنفي.

* * *

ثم انه ما الضابط صغرويا، لكون الشيء واقعيًا أو خارجيًا؟ فان هذا مما ينفعنا في محل الكلام. وهو المعنى الحرفي. وفيه عدة وجوه غير متكاذبة:

الوجه الأول: ان ما يستحيل وجوده في الخارج يكون واقعيًا، كالكليات. لأن الخارج ليس ظرفًا للكليات، بما فيها أسماء الأجناس والأرقام. وهي غير متناهية، والحروف بحسب وضعها اللغوي، كما سنختار، فانها واقعية كلية، واما استعمالها في نسب معينة فهي مصداقه.

وهذا الوجه لا يشمل محل الحاجة، وهو المعنى الحرفي الذي ندعي انه جزئي واقعي، فكيف نميز الجزئيات الواقعية عن الجزئيات الخارجية؟

الوجه الثاني: ان ما تناله الحواس فهو خارجي وما لا تناله فهو واقعي.

وهذا يواجه إشكالا أشرنا إلى مثله. لأننا ان قصدنا الحواس الفعلية، فهو يخص الحاضر القريب ولا يشمل الماضي ولا البعيد.

فلا بد من التوسع إلى ما له قابلية ان تناله الحواس. وهذا غير جامع لأنه يشمل عالم الناسوت فقط. ولا يشمل عالم الروح والملكوت. فإنها لا تحس وليس لها قابلية ذلك. ومع ذلك فهي خارجية.

وهنا يجاب: انه في الإمكان ان نعمم إلى الحواس الباطنية أو القلبية.

فتلك تُنال بعلم العقل والقلب لتلك العوالم. حيث أودع الله سبحانه وتعالى في الروح الإنسانية ما يدرك تلك العوالم. إذن، فهي خارجية، من حيث إنها محسوسة.

وحينئذ، فينقض على هذا الوجه بوجود الله سبحانه. من حيث انه في غاية البساطة واللطافة وعدم المحدودية. فلا ينال بأي حس أوجده في أي مرتبة من مراتب خلقه. فأنه حتى إدراك خير الخلق ﷺ لا يدركه، بكنهه. مع انه خارجي.

فلا يبقى دفاع عن هذا الوجه إلا إن يقال: ان الواقعي هو ما ليس بخارجي. وهذا مصادرة على المطلوب. لأننا نحتاج إلى ضابط للخارجية والواقعية.

لكن يمكن عرض وجوه أخرى تصلح بمجموعها ان تكون إشارة إلى الوجود الخارجي. لأن هذا الوجود بذاته غير مدرك بمعنى من المعاني. وإنما نحصل على صورة منه وندركه، بمقدمات متكثرة، في عدة جوانب وتكون النتيجة هي الإشارة إلى الموجود الخارجي والتعريف به. وان لم يحصل تعريف بالمعنى الفلسفي. لأن الوجود أعلى الأجناس، وليس له جنس وفصل. لكن الدلالات عليه موجودة.

فهذه الوجوه الآتية، إنما هي إشارات أو مؤشرات، على فهم الوجود الخارجي، لكي نقول: ان الأشياء التي ثبت صدقها وتحققها، مع انه لا ينطبق عليها فهم الوجود الخارجي فهي موجودات واقعية.

وسنحافظ على نفس التسلسل السابق، لأنها تؤدي إلى نفس النتيجة.

الوجه الثالث: ان يدرك الذهن: ان الصورة ليست من الخارج. بل هو اما

وهي أو واقعي أو اعتباري .

والذهن قابل لإدراك صفة مدركة -بافتح-، وهو حجة فيه ومن هنا نعرف ان الأمور الاعتبارية ليست خارجية ولا واقعية :

بيان ذلك: ان الله تعالى خلق الذهن لكي يفهم الأشياء، أو ليدل صاحبه عليها. وهو حجة على صاحبه فيما يدرك. عدا ما خرج بدليل كمغالطات الحس والوهم. فالقاعدة تقتضي حجية المدركات الحسية .

وكما يكون الذهن والعقل حجة في إدراك اصل الوجود. كذلك يكون حجة في إدراك تفاصيله وخصائصه وأوصافه .

ومحل الشاهد: ان الذهن إذا أوصل لنا إدراكا صحيحا على ان هذا الشيء المدرك -بافتح- واقعي وليس خارجيا. فعلينا ان نصدقه.

فالمسألة تعود إلى مقدار إدراك الذهن لهذه الحقيقة. والذهن مخول في ذلك وحجة فيه. فهذه هي الكبرى .

أما الصغرى: فان بعض الجزئيات، كالنسب، إنما قال ذهننا وأدرك انها واقعية وليست خارجية .

الوجه الرابع: ان الصورة الذهنية جزء من النفس، ومفوضة من قبل النفس. فإذا ضمنا إلى ذلك مقدمة تقول: ان العلم عين العالم، وهو النفس. والنفس خارجية، إذن فالصورة الذهنية التي هي جزء منها، هي من عالم الخارج .

ففي أي قضية، كقولنا: البساط أزرق، مثلا، تكون الصورة الذهنية للطرفين جزء من النفس. اما النسبة بينهما فهي توجد تكوينا في عالم النفس،

وليست مفاضة من قبل النفس . وذلك بعد الإذعان بصدق القضية .

ولو كانت النسبة مفاضة من قبل النفس لكان التصديق مفاضاً، وهذا خلاف الواقع . بدليل انه قد يكون موافقا للواقع وقد يكون مخالفاً .

فيتعين ان تكون النسبة ليست مفاضة : أي ليست خارجية .

الوجه الخامس : ان عالم الخارج هو عالم العلل والمعلولات ، ابتداء من الواجب جل وعلا ، وانتهاء بالجزئيات التفصيلية . وليست العلل والمعلولات من الكليات ، لأن ظرفها الخارج الذي هو ظرف العلية والمعلولية ، وكذلك فان الخارج ظرف الجزئيات و ليس ظرف الكليات .

ينتج من ذلك : ان ما لا يندرج ضمن هذه السلسلة ، مما ثبتت صحته ، فهو ليس خارجيا بل واقعي .

الوجه السادس : ان ما لا يناسب ان يكون ظرفه الخارج ، مع كون الوجدان يشهد على صحته ، إذن ، فهو واقعي . ولا تقول : انه كاذب أو مصادرة على المطلوب .

الوجه السابع : ان يقال : ان الوجود الخارجي مفاض من قبل الله سبحانه إفاضة خلق ، لأنه سبحانه هو العلة له ابتداء واستدامة . ولو انسحبت العلة طرفة عين زال الخلق .

وهو بحسب ما يسمى بالحركة الجوهرية في اتصال مستمر في إفاضة الوجودات ، من الأزل إلى الأبد . فهذا يحصل في الخارج .

أما عالم الواقع ، فبعد ان علمنا ان الملازمات الواقعية ، ثابتة في نفسها ، وليست من عالم الخلق . بل هي تصدق صدقا أزليا بغض النظر عن قدرة الله

تعالى. إذن فهي ليست مفاضة من قبل الله تعالى. وما ليس مفاضاً من قبل الله سبحانه، فهو واقعي وليس خارجياً.

الوجه الثامن: ان الوجود الخارجي، الذي هو الوجود اصطلاحاً. وقولهم: اننا لا ندرك الوجود، إنما يعنون به عدم إدراك ذات الله سبحانه. لأنه محض الوجود وإدراك ذاته مستحيل.

لكننا الآن، لا نتكلم عن الوجود الواجب، بل عن الوجود الممكن. وهو ممكن الإدراك والتحصيل عن طريق كلا العلمين الحضوري والحصولي. أما الأول، فكالنفس وعللها ومعلولاتها. وأما الثاني، فلأننا ندرك بالحواس الخمس ما لا يحصى من الموجودات الإمكانية.

فالوجود، كأنه وجداني، حتى قالوا: انه أوضح الأشياء. وهذا لا ينطبق على ما هو واقعي. إذن، ندرك وجدانا انه ليس من سنخ الوجود الذي نتحدث عنه. فإننا لا ندرك منه إلا صدق القضية. وهو اقل رتبة من الوجود، بالمعنى المصطلح، وهو في غاية الضعف. حتى قال بعضهم: انه ربما يجتمع فيه التقيضان.

ونحن بحاجة إلى قليل من التأمل لندرك: ان عالم الواقع، ضعيف، وليس بتركيز عالم الخارج.

الوجه التاسع: ان الفلاسفة العارفين، قالوا: ان العلم والحياة والقدرة، متضمنة في الوجود ومساوقة له. فكل موجود متصف بمقدار استحقاقه، ورتبته، بهذه الأوصاف الثلاثة.

أما القدرة، فهي الفاعلية والتأثير، وأما الحياة، فهي الوجود أو قل: استمرار الوجود. وأما العلم فهو الإدراك. وكل موجود، فهو مدرك لنفسه

ولعلته، ولغيره، أما بالعلم الحضورى أو وبالعلم الحصىلى أو بهما معا .

إذن، فالعلم الخارجى، مدرك- بالكسر- ومدرك- بالفتح- وجدانا . فى
حىن ان عالم الواقع مدرك - بالفتح - ولىس بمدرك - بالكسر- .

فالكلىات، وكل الموجودات الواقعىة، عمىاء، مهما قلنا بوجودها،
ولىست لها حىاة ولا علم ولا قدرة . وهذا معلوم وجدانا وحدساً .

والفرق بىن العالمىن، هو فى تلك اللطىفة التى أوجدها الله تعالى حىنما
أفاض الوجود الخارجى، ولم يفضها فى عالم الواقع . وهذه اللطىفة اقتضت
الأوصاف الثلاثة وهى غىر موجودة فى عالم الواقع .

وبتعبىر آخر: ان الوجود الممكن الخارجى . سنخىته مع وجود الله
سبحانه، الواجب، يشتركان فى كونهما خارجىىن وفى عمود العلىة والمعلولىة .
كلها بنحو من أنحاء الاتصال والتداخل .

فاللطىفة الموجودة فى ذات الله سبحانه، من العلم والقدرة والحىاة، تنتقل
إلى ما هو تحته من مخلوقاته، أو المتأخرة عنه رتبة . وهذا غىر متوفر فى عالم
الواقع، لأنه لىس مفاضاً من قبل الله سبحانه، وان كان معلوما له .

* * *

وىحسن الآن ان نتعرض إلى فرع أشبه بالمطالب الكلامىة مختصراً لأن
المادىىن قالوا: انه يمكن التعوىض عن وجود الله سبحانه بالقوانىن التكوىنىة
العامة . وبذلك ىترتب الكون . وأما أصل خلقته، فان لم نقل بالصدفة قلنا إنها
أزلىة .

وأجبت على ذلك في بعض مؤلفاتي: بان هذه القوانين التي يدعون وجودها، غير موجودة في الخارج. لأنها ادراكات ذهنية، والادراكات الذهنية كلية: والكلية لا يوجد في الخارج، وما هو كذلك لا يمكن ان يكون فاعلا ومؤثرا في الخارج.

وهنا يمكن ان يجيب الماديون بناء على بعض ما قلناه من صفات وخصائص عالم الواقع: بان هذه القوانين واقعية وليست خارجية ولا ذهنية. وقد قلنا: ان عالم الواقع يشمل عالم الخارج. دون العكس. فان بينهما نسبة العموم المطلق بالحمل الشايع. وكأنه ينتج صحة كلام الماديين، وان القوانين موجودة في عالم الواقع ومؤثرة في عامل الخارج.

ويمكن ان يجاب على ذلك: بان هذه القوانين لا تخلو من عوالم ثلاثة: اما عالم الخارج أو الذهن أو الواقع. وكلها باطلة، فتبطل نظريتهم بإمكان التعويض عن التدبير الإلهي بالقانون.

اما كون هذه القوانين موجودة في عالم الخارج. فلامرين:

الأمر الأول: بحسب الكبرى التي آمنوا هم بها، وهو ان كل ما ليس بمحسوس فليس بموجود. والقوانين بصفقتها العامة غير محسوسة إذن، فهي ليست موجودة. وإنما نحس بالجزئيات لا بالقانون العام.

الأمر الثاني: بتطبيق ما قلناه قبل قليل: وهو ان هذه القوانين على تقدير صحتها إنما هي كليات، وعالم الخارج لا يمكن ان يحتوي على شيء من الكليات. إذن فالقوانين غير موجودة في عالم الخارج.

وأما وجودها في عالم الذهن، فالمسألة تكون أسوأ بكثير، لأن أحدا لم يقل بان ما هو في الذهن مؤثر في عالم الخارج بمجرد كونه ذهنياً.

هذا بغض النظر عن القول: بان الوجود الذهني إنما يوجد حين الالتفات أما في حالة النوم والغفلة فلا يكون موجودا. فأين هذه القوانين في تلك الحالات؟

مضافا إلى الإشكال في تأثير عالم الواقع في عالم الخارج. وقد مرّ. فنقول: ان نفس الإشكالات الواردة على العلية والمعلولية بين عالم الواقع وعالم الخارج تأتي فيما بين الذهن والخارج بتقريبين:

أحدهما: ان عالم الخارج اشرف من عالم الواقع، وما كان أدون في الشرف لا يؤثر فيما هو أعلى منه. وعالم الخارج اشرف من عالم الذهن كذلك.

ثانيهما: إنا نحتاج إلى السنخية ما بين العلة والمعلول. وهي غير موجودة.

فان قلت: فان عالم الخارج يؤثر في الذهن عن طريق الحواس. مع ان السنخية غير موجودة.

قلنا: إنها خصيصة خلقها الله تعالى، وهي ليست بنحو العلية والتأثير. وإنما الذهن يتلقى معلوماته من الخارج في الحواس.

وأما الاحتمال الثالث، وهو ان يكون القانون من عالم الواقع أي الحصة الأخرى التي هي غير عالم الخارج. فيأتي فيه نفس تقريبي الاحتمال الثاني لنفي العلية والمعلولية بين العالمين.

ولئن كان تأثير أحد الطرفين في الآخر موجودا هناك أحيانا، (أعني تأثير الخارج في الذهن) فانه غير موجود هنا. كما ان المدعى هنا تأثير عالم الواقع

في عالم الخارج، لا تأثير الخارج في عالم الواقع ليكون محتمل الإمكان.

مضافا إلى ان هذه القوانين التي يدعونها، ليست قوانين، وإنما هي عمومات وكليات انتزاعية. وفي الحقيقة لا فرق بين قولنا كل جسم يجذب جسما آخر (المسمى بقانون الجاذبية) وقولنا كل نار محرقة. وهي قضايا ذهنية ولا تسمى قانون.

بقيت خطوة يحسن التعرض لها: وهي انه يمكن القول بان النظام الذي يحكم عالم الخارج إنما هي أنظمة تشريعية وليست تكوينية. ونريد بالتشريع: الأمر والنهي. فانه يقال للملائكة أو للأرواح العليا: افعلوا كذا فيفعلون. فتعطى الأوامر المتعلقة بكل عالم في ذهن تلك المخلوقات العليا لتنفيذها في عالم الخارج. فهذه كبرى كلية تنطبق على ملايين الأفراد. فيخاطب الضوء: سر بسرعة كذا.

فهي قوانين صحيحة لكن بمعنى انها قائمة بالنفوس العليا. وهي ليست من سنخ الذهن ولا من سنخ عالم الواقع. بل من سنخ عالم الخارج. فينتج ان ما يؤثر في عالم الخارج خارجي. في حين ان القوانين ليست خارجية في مصطلح الماديين، إذ لا ينطبق عليها تعريفهم، فيبطل ما قالوه من التعويض بالقوانين.

فهذه هي المقدمة الثانية وكانت للتعريف لعالم الواقع. وقد كانت مقدمات للرأي المختار في المعنى الحرفي.

وعلى أية حال، فهي تنتج: إننا ندعي هنا ان النسب الجمالية التامة والناقصة والشرطية والحملية وغيرها، إنما هي من عالم الواقع لا من عالم الخارج. وهي دعوى يدعمها الوجدان. فهي نسب واقعية جزئية قائمة بين طرفين خارجيين.

المقدمة الثالثة: انه وفاقا لمشهور المتأخرين ان النسبة لا تقوم إلا بطرفين، لأن معنى مفهوم النسبة، ومصداقها هو ذلك. وهذا ثابت في اللغة وفي الواقع وفي الخارج.

وينتج: انه إذا زال أحد الطرفين زال الوجود الجزئي للنسبة، فزال الوجود الكلي لها.

المقدمة الرابعة: ان المعنى الحرفي الواقعي للنسبة لا يتعين ان يكون جزئياً، فان المشهور إنما قال بتعيينه ذلك، باعتباره امراً خارجياً، والخارج عالم لا يتحمل الكليات. وأما إذا كانت النسبة واقعية، فيمكن ان تكون كلية ويمكن ان تكون جزئية.

والنسبة بين كليين لا تكون إلا كلية. لأن النسبة حقيقة بين المعنيين لا بين اللفظين، فلا يمكن ان تكون جزئية. لأنها ترجع إلى وجود النسبة بين جميع مصاديق هذا الطرف وجميع مصاديق الطرف الآخر. وهو معنى الكلية.

وإذا قلنا انها جزئية، فقد خصصناها بفرد واحد، ونفيناها عن سائر موارد النسبة في باقي الأفراد.

وإذا كان طرفا النسبة من عالمين، كما لو كان أحدهما جزئياً والآخر كلياً، كزيد إنسان. تبعت النسبة أحس الطرفين وهو الجزئي في المثال.

المقدمة الخامسة: ان النسبة واقعية دائماً، سواء وقعت بين طرفين خارجيين أو واقعيين أو ذهنيين أو لفظيين. ونحن نصفها باعتبار وصف طرفيها، فنقول: إنها نسبة ذهنية أو خارجية. تجوزاً. باعتبار العالم الذي يتحقق فيه الطرفان.

وقد يختلف الطرفان فيكون أحدهما واقعياً مثلاً والآخر خارجياً أو ذهنياً. فمثال الخارجيين: الفوقية والتحتية بين هذا السقف وهذه الأرض. ومثال الذهنيين كآية صورة ذهنية بالنسبة إلى طرفيها الذهني بالذات. ومثال الكلبيين: كالنسبة بين كلي النار وكلي الحرارة. ومثال اللفظيين كنسبة الفاعل إلى المفعول والحال إلى ذي الحال. واللغة كلها على ذلك.

ومن أمثلة الطرفين المختلفين: كالنسبة بين الذهن والخارج، كحمل فكرة عن موجود خارجي، مثل هذا المسجد. وكالنسبة بين الذهن والواقع، كحمل فكرة عن كلي الإنسان أو كلي النار. وكالنسبة بين ما هو خارجي وما هو واقعي. كالنسبة بين الأرض والتحتية وبين الأرض والفوقية. من حيث ان الأرض والسقف خارجيان والفوقية والتحتية واقعيان.

إذن، فالنسبة دائماً واقعية، ومن لا يلتفت إلى عالم الواقع، فيسميها باعتبار عالم طرفيها خارجية أو ذهنية.

بل قد تقوم النسبة بين طرفين من عالمين مختلفين، ولا يرد عليها إشكال لزوم اتحاد السنخية بين العلة والمعلول. لأكثر من وجه:

١ - لأن هذا ليس من قبيل العلة والمعلول، إذ لا اختلاف في الرتبة بينهما وإنما هما في رتبة واحدة. أعني النسبة وطرفها.

٢ - ان عالم الواقع كما قلنا يشمل الموجودات كلها، فما هو في الخارج فهو في الواقع، دون العكس. وكذا الذهن. ونحو ذلك. فإذا كانت النسبة واقعية بين طرفين خارجيين كان الجميع من سنخ واحد، هو عالم الواقع، وان كان كل منهما من حصة من حصصه.

عندئذ يقال انه إذا اختلفت أطراف النسب فبأيها تسمى؟ في الحقيقة نجيب

كأطروحة ان العرف هو الحاكم في ذلك حيث تُنسب إلى الأوضح والأقرب إلى الفهم العرفي من هذه العوالم الثلاثة فإذا كانت بين الخارج والواقع فالخارج اقرب أو بين الذهن الواقع فالذهن اقرب فتسمى الأولى خارجية والثانية ذهنية .

قد يقال: ان لجملة من الأشياء وجودات في العوالم الثلاثة (الخارجي والواقعي والذهني) والنسب كما أنها لا تقوم بطرف واحد كذلك لا معنى لأن تقوم بثلاثة أطراف .

فانه يقال: لا مانع من ذلك فانه إذا قامت بين طرفين حصلت نسبة واحدة وإذا بين ثلاثة أطراف قامت ثلاث نسب ولا ضير في ذلك .

المقدمة السادسة: في انقسامات النسبة:

من حيث أنها تنقسم إلى افرادية، كهيئة اسم الفاعل واسم المفعول، أو النسبة بين الهيئة والمادة فيهما. والى نسبة تركيبية. وهذه إما ناقصة وإما تامة. فالناقصة إما إضافية أو وصفية أو حالية أو تأكيد، ونحو ذلك. والتامة أما إخبارية أو إنشائية. والتامة الإخبارية أما حملية أو شرطية، والإنشائية: أما طلب أو استفهام أو تمني أو ترجي. . . وهكذا.

المقدمة السابعة: انه يمكن تقديم أطروحة محتملة قريبة من الوجدان، ولكن لا سبيل لإقامة برهان عقلي عليها.

وذلك: بأن يقال: ان الألفاظ في اللغة الأولى الأصلية وضعت للجزئيات، خصوصاً الموضوع له الخاص ثم استعملت مجازاً في الكلّيات ثم أصبحت بكثرة الاستعمال حقيقة فيها، باعتبار التجريد الذهني.

ومن نتائج ذلك: ان الأصل في الألف واللام هو العهد، ثم أصبحت

للجنس .

ويمكن ان يقرب ذلك بعدة تقريبات :

التقريب الأول: ان الإنسان وخاصة الإنسان الأولي الذي وضع اللغة فتأثر بالمحسوسات حوله في مكانه وزمانه . فهو يرى الجزئيات لا الكلليات ، فالإقتصار على الحس يقتضي الإقتصار في الوضع اللغوي على ما هو محسوس ومفهوم .

وهذا ينتج ان الألفاظ إنما وضعت للصغريات والجزئيات أولاً ، ثم توسعوا بعد ذلك .

التقريب الثاني: ما قاله السيد الأستاذ^(١) ، ولعله مشهور اللغويين من ان الوضع تعيني ناشئ من كثرة الاستعمال البسيط بين الناس . حيث بدأوا يقلدون أصوات الطبيعة مثل سقوط الحجر وعواء الكلب . ثم بعد ذلك تشعبت المطالب فأصبحت لغة يمكن التفاهم بها . وهي اللغة الأصلية .

وليس الآن محل نقاش هذه النظرية ، فقد تقدم تنفيذها في مبحث الوضع . وإنما نتكلم هنا على تقدير صحتها .

وهي تنتج: ان الإنسان الأولي ذا الفهم المتدني لم ير الكلليات ولم يعايشها ، وإنما رأى الجزئيات فوضع لها الألفاظ واستعملها فيها .

التقريب الثالث: من الواضح ان المتكلم عندما يقول مثلاً : رأيت أسداً ، فإنما رأى أسداً جزئياً ، والقضية جزئية خارجية بالنسبة إليه ، بينما هي للسامع كلية ، لأن السامع يستحيل عليه ان يدرك جميع الخصوصيات التي يتميز بها

(١) مباحث الدليل اللفظي : ١ / ٨١ .

ذلك الأسد المرثي . بل تبقى بعض الخصائص مرددة ومجملة ، فتكون قابلة للانطباق على كثيرين . فيكون كلياً .

وهذا المعنى لا تختلف فيه الأسماء والأفعال والحروف . فدعي هنا ان وضعها كلها كان خاصاً ثم أصبح عاماً .

والتعبير هنا بلفظ العام أفضل واشمل من الكلي . لا معنى الكلي : صحة الانطباق على كثيرين . وهي خاصة بالأسماء . ونحن ندعي شمول الأطروحة للأسماء والحروف .

أما العام بالمعنى الذي اصطلحناه ، فهو قريب المعنى من الكلي . لأن فيه نحواً من الإجمال والتسامح والجهالة ، تجعله قابلاً للصدق على كثيرين ، كما قلنا ان الصور الذهنية في ذهن المتكلم جزئية ، لكنها في ذهن السامع عامة أو كلية . ومهما أضاف السامع من صفات على المعنى الذي سمعه ، فانه يبقى كلياً أو قل : عاماً ، بالنسبة إلى صفات أخرى ، ولا يتحول الكلي جزئياً .

وعلى أي حال ، فالأولى هنا ان نستعمل لفظ العام ، ليكون الوضع خاصاً والموضوع له عام في كل من الأسماء والأفعال والحروف .

أما العمومية في الأسماء فهي واضحة ، باعتبارها أسماء أجناس .

وأما العمومية في الأفعال ، فبأحد تقريبين :

التقريب الأول : الخفاء والإهمال - لو صح التعبير - في جملة من خصائصها ومميزاتها . من حيث المكان والزمان والفاعل ، وغيرها . وكلها خصوصيات مهمة ، فيكون الاستعمال في معنى عام .

التقريب الثاني : ان مواد الأفعال موادها أسماء أجناس طرأت عليها هيئة

أحد الأزمنة الثلاثة. فهي قابلة للصدق على كثيرين.

وقد تقول: ان الهيئة -في حدود الفهم المشهوري للأصوليين-: جزئية، وهي قيد لمدلول المادة الكلية، فيصبح جزئياً. لأن النتيجة تتبع أخس المقدمتين. فلو سلمنا ذلك، بقيت دلالة الفعل عامة بالالتفات إلى التقريب الأول.

وأما الحروف، فان لها نحواً من العمومية، وذلك في عدة مستويات:

الأول: إننا نستطيع ان ننتزع معنى كلياً من جزئيات النسب الواقعية الصغروية، من قبيل كلي الاستعلاء وكلي الابتداء ونحوه لكننا لا نأخذه كمفهوم اسمي كلي، بل مفهوم منتزع عن مجموع الاتجاهات التي عبر عنها حرف من مثلاً. فليس مقصودي الابتداء المطلق، بل الابتداء المنتزع الحرفي وهو كلي، ولنطلق عليه: الابتداء الحرفي.

الثاني: ما قلناه في الأفعال من ان الخفاء والإهمال عدم بيان الخصائص، تجعل المفاهيم -فضلاً عن الألفاظ- لها نحو من العمومية والشمولية، تجعلها قريبة من مفهوم الكلي، وقابلة للاستعمال فيه.

وبالرغم من ان مشهور الأصوليين، يقول: ان (من) ليس لها معنى وحدها، لأنها لم توضع إلا مقيدة بالطرفية، وإنما إذا استعملت بدون التقييد بطرفين، تكون لفظاً مهملاً.

لكن في ذلك جنائية لغوية، ومخالفة للوجدان. لأن نفهم منها معنى لكنه عام. وفي الإمكان استعمالها مع أي طرفين. وإنما معناها غامض إلا من جهة الابتداء.

الثالث: وهو يصلح ان يكون مقدمة مستقلة: إنني ذكرت فيما سبق ان النسبة الحرفية يستحيل على المشهور ان تكون كلية، بل هي جزئية بين طرفين جزئيين. لكنني كررت ان النسبة ان كانت بين طرفين جزئيين فهي جزئية، ولا يمكن ان تكون كلية، وان كانا كليين فهي كلية، ويستحيل ان تكون جزئية.

أما الحصاة الأخرى من عالم الواقع، فهي عالم الكلليات، فتكون النسبة كلية وإذا كان أحد الطرفين كلياً والآخر جزئياً، فالنسبة جزئية. لأن النسبة تتبع أخس المقدمات ويستحيل تعلق النسبة الكلية بطرف جزئي.

فتحصل ممّا في هذه المقدمة أمران على الأقل:

الأمر الأول: انه خلافاً للمشهور، فان المعنى الحرفي يمكن ان يتصف في بعض حصصه بالكلية وبالعمومية.

ومن هنا ان يقال: بأن حصص المعنى الحرفي، إذا لاحظناها من هذه الجهة على ثلاثة أشكال:

١- الحصاة التي لا تتصف بالكلية ولا بالعمومية، وهي ما إذا كان طرفاها أو أحدهما جزئياً. وتكون خاصة غير عامة، فلا تتصف بالإجمال والإهمال، لتحدها بحدود طرفيها معاً، وهما موجودان.

٢- الحصاة التي تتصف بالكلية لا بالجزئية ولا بالعمومية فيما إذا كان طرفاها واقعيين كليين. فتكون النسبة كلية، وليست عامة لأنها متقومة بطرفيها. والمفروض أنهما موجودان.

٣- الحصاة التي تتصف بالعمومية دون الكلية. كما لو كان الحروف أو الهيئات غير مرتبطة بطرفين كاملين. كما قلنا (بمن) أو (على) أو

غيرها. نحو قولنا: من البصرة. فماذا حصل من البصرة الجواب مهمل ومجمل. لكنها ليست كلية، لأنها حصص خارجية والعالم الخارجي لا يتحمل الكليات.

الأمر الثاني: ان المشهور في طول غفلته عن النسبة الواقعية، قال: ان المعنى الحرفي جزئي، لأن طرفيه خارجيان أو ذهنيان. والذهن جزء من عالم الخارج، فهو لا يتحمل الكلي بالحمل الشايح. وهو على حق لو أسقطنا عالم الواقع عن نظر الاعتبار.

ويمكن ان نستنتج هنا شيئاً ينفعنا في مبحث الوضع وهو إلغاء احتمال ان الواضع شخص بشري لتعذر التفاته إلى عموم النسب المختلف حصصها وتعذر تعبيره عنها في الوضع الأول فيتعين بذلك الوضع التعيني الاجتماعي لإمكان الكثير في الكثير.

ثم ان المشهور قالوا: ان النسبة تزول بزوال طرفيها أحدهما، لأنها متقومة بها تقوماً ذاتياً. إذ لا معنى لحقيقة النسبة إلا بطرفين.

والمشهور بهذا لاحظ عالم الخارج، فانه عالم حركة وكون وفساد وتغير. فوجد ان طرفي النسبة قد لا يكونان محفوظين. فزيد كان قائماً فقعد أو قاعداً فقام، فحينئذ تتغير النسبة وتزول السابقة وتأتي غيرها. باعتبار التغير الطارئ في كلا الطرفين أو أحدهما.

إلا أننا إذا لاحظنا عالم الواقع، وجدنا ان المسألة مختلفة، لأن عالم الواقع ثابت ليس فيه تغير ولا حركة. والنسب القائمة فيه غير قابلة للزوال. فإذا وافقتنا على كبرى: ان النسبة تزول بزوال طرفيها، فهذا لا صغرى له في عالم الواقع. لأن الطرفين ثابتان بخصائصهما باستمرار.

فان قلت: انه قد مرّ ان عالم الخارج من عالم الواقع، ومتصف بالثبات بمعنى من المعاني. لأن قيام زيد بتمام مواصفاته وخصائصه ولحظاته، يصدق صدقاً أزلياً سرمدياً. فلا تبقى لهذه الكبرى صغرى لا في عالم الخارج ولا في عالم الواقع.

قلنا: جوابه يكون على عدة مستويات:

المستوى الأول: ما قلناه من ان عالم الخارج وان كان يأخذ نفس الصفة من عالم الواقع بصفته واقعياً، ولكننا قلنا: إننا لو خطونا خطوة زائدة عن عالم الواقع، لرأينا التغير الموجود في عالم الخارج. ومعه يكون هذا صغرى لكبرى الأصوليين، إذ تكون النسب قابلة للزوال والتبدل.

المستوى الثاني: انه بعد التنزل عن المستوى الأول، نقول: ان الشيء الذي يحصل للنسبة ليس هو تغير الطرفين، وإنما هو تغير الموضوع. فالنسب تتغير بتغير موضوعاتها.

وذلك: لأن موضوع النسبة كشيء أساسي هو الطرفان، زيد والقيام، لكن زوال الطرفين لا يعين ان القيام انعدم وحصل الجلوس. فإننا إذا لاحظنا القيام بتمام خصائصه، فانه لم ينعدم وإنما نشأت علاقة جديدة بين زيد والجلوس. فحصل تغير الموضوع.

وبكلمة أخرى إيضاحاً وتدقيقاً: ان زيد عندما بقي واقفاً ربع ساعة مثلاً، فيمكن ان يقال: ان الموضوع واحد من الناحية اللغوية والأصولية والفقهية. إلا انه فلسفياً غير مقبول، بناءً على ما قال صدر المتألهين من الحركة الجوهرية، فزيد غير زيد في كل آن. ففي الآن الأول زيد وقيام وفي الآن الثاني زيد وقيام آخر. فتتعدد النسب بتعدد الآنات. فتغيرت النسبة بتغير موضوعها. فزيد

والقيام الأول، غير زيد والقيام الثاني. ويكون ذلك أوضح لو تغير إلى الجلوس.

وحيث، نستطيع ان نؤكد ان تغير النسبة بتغير الموضوع إنما هو في عامل الحركة والتغير، لا في عالم الثبات. فان الحصة الثانية من عامل الواقع لا يتغير فيها الموضوع. لأنه على عدد الطرفين- لو صح التعبير- توجد نسب بعددها.

أما هنا في عالم الحركة والتغير يكون الموضوع، لا الطرفين، قابلاً للتغير. أو قل: إنها نسبة ثابتة، وليست الثانية هي الأولى. ولو تبدل القيام إلى الجلوس كان التغير في النسبة واضحاً، وليس فلسفياً فحسب بل عرفياً وأصولياً.

وينبغي الالتفات إلى ان ما يقوله صدر المتألهين من الحركة الجوهرية إنما هي في الماهيات الخارجية لا الواقع، فلا تثبت حركة الواقع بذلك.

المقدمة الثامنة: ان الألفاظ عموماً يقيد بعضها بعضاً، كالفعل للفاعل والخبر للمبتدأ، وبالعكس. وهو تقييد واقعي لا اصطلاحى. أو قل: هو تقييد أصولي لا نحوي.

وكذلك تقييد الهيئة للمادة وبالعكس، فان في هيئات الجمل التامة والناقصة يكون المقيد الأساسى هو الطرفان لبعضهما البعض.

ونسأل هنا عن العلاقة بين النسبة والتقييد. وفيه احتمالان:

الأول: التساوي. وان النسبة هي القيد، وأنهما تعبيران عن معنى واحد.

الثاني: ان تكون النسبة في طول التقييد، أو بالعكس. وليس هو هي. ففي

مثل قولنا: النار حارة. نقيده مفهوم النار بالحرارة، وفي طول التقييد تحصل نسبة واقعية هي نسبة الخبر إلى المبتدأ.

وعندئذ يصل الحديث إلى العلاقة بينهما بالحمل الشايح. إذ ان الأستاذ المحقق^(١) ادعى ان الحروف موضوعة لتقييد الأسماء. فقد يقال دفاعاً عنه: بأنه ليس مراده عالم المفهوم بل عالم المصداق. فالحروف وضعت لتقييد الأسماء بالحمل الشايح، فهما متحدان خارجاً، وان اختلفا مفهوماً.

وفي الحقيقة فان أوضح تقريب يمكن ان يستدل به على التساوي بينهما هو ما تقدم من ان التقييد والنسبة يحتاجان إلى طرفين، وان زوال أحد الطرفين، مخلّ بكل منهما، فلا يبقى أي فرق بينهما.

ويمكن الجواب على هذا التقريب بعدة أجوبة، كل منها ينظر إلى زاوية خاصة:

التقريب الأول: ان طرفي النسبة استقلاليان بخلاف طرفي التقييد، فان أحدهما يكون فانياً ومنكأً في الآخر.

فالكبرى التي طبقها المستشكل إنما نجد لها صغرى في النسبة. إذ ان زوال أحد طرفيه الاستقلاليين، يعني زوالها. في حين ان التقييد ليس له طرفان استقلاليان حتى تكون صغرى لهذه الكبرى.

التقريب الثاني: إننا نعرف بوضوح في علم الأصول ان التقييد فرع الإطلاق أي أنهما مفهومان متضادان متواردان على مورد واحد. أما النسبة فليست كذلك، فانه ليس لها مضاد. بل لو قلنا ان التقييد هو نسبة لوجدت

النسبة في الإطلاق أيضاً. فهل نقول: ان الإطلاق مندرج في التقييد؟ لا طبعاً. لأن لكل منهما نحواً من المفهوم، فيتعين ان التقييد غير النسبة.

التقريب الثالث: ان النسبة تصدق في جميع العوالم الأربعة: (اللفظ الذهن الخارج الواقع). أما التقييد فلا يصدق إلا في عالمين، في اللفظ، وهو واضح، والذهن أي في الصورة الذهنية للألفاظ. أما عالم الخارج فلا يقبل التقييد يتعلق بالكليات فيحصرها، وليس في عالم الخارج كليات. بل فيه نسب جزئية ذات أطراف جزئية.

أما عالم الواقع، فصحيح انه يوجد فيه ما يشبه الإطلاق أو المفهوم الكلي نحو (كل نار محرقة). والنسبة نحو النار الناشئة من الحطب محرقة.

ولكن هذا ليس تقييداً، إذ ان كلا منهما صادق بحياله، فالإطلاق صادق أزلي لوحده والتقييد صادق أزلي أيضاً. فكل نار محرقة وبعض النار محرقة أيضاً. وكل منهما صادق، لا ان أحدهما مضيق الآخر، كما يحصل للفظ والصور الذهنية.

بقي ان نشير إلى شيء وهو انه يمكن تقسيم النسب إلى قسمين:

١- نسب لغوية أو على مستوى اللغوية.

٢- نسب عقلية، لا ربط لها باللغة.

ففي قولنا: النار حارة، توجد نسبة بين المبتدأ والخبر وهي نسبة لغوية، ولكن هناك نسبة بين المبتدأ والنسبة وبين الخبر والنسبة ثم هناك نسبة بين النسبة والنسبة. ويستمر إلى ما لا نهاية. والأطراف لا متناهية. وهذا في نفسه معقول لا دليل على استحالة، لأن المستحيل هو التسلسل العلي، لا التسلسل

الاعتباري اللحاظي .

ولا يمكن لهذه النسب ان تكون لغوية، لأنه يلزم تكثر الوضع إلى ما لانهاية، في حين ان الوضع محدود. لأن الوضع محدود.

فإن قلت: فان الواضع غير محدود، وهو الله سبحانه وتعالى. اجبتنا: جواباً إثباتياً عقلاً بان هذا الوضع ليس عرفياً وغير دخيل في التفاهم ولا فائدة فيه. فيقع لغواً. والفائدة تحققت في نسبة المبتدأ إلى الخبر قطعاً. وما لا يلحظه العرف والعقلاء لا وضع فيه.

المقدمة التاسعة: انه قال المشهور ان النسب كلها ذات طرفين ولا يمكن ان تقوم بطرف واحد، ولا أكثر من طرفين.

أما الأول: فلأن معنى النسبة هو ذلك، إذ لا معنى لتقومها بطرف واحد. وإنما ننسب شيئاً إلى آخر. وبدون الآخر يصبح بمنزلة السالبة بانتفاء الموضوع.

وأما الثاني: فلأن الأطراف إذا كثرت يكون لكل شيء نسبة مستقلة، وهذا واضح بالنسبة إلى النسبة التامة والناقصة بكل أنواعها.

إلا انه قد يستشكل، وينقض على هذه المقدمة بالهيئات الإفرادية، كأسم الفاعل والمفعول والمكان والزمان وغيرها. فقد يظهر ان لهيئتها طرفاً واحداً، وهو المادة، فما هو الطرف الثاني؟

توجد لذلك ثلاثة أجوبة:

أولاً: ان الفعل إذا كان في سياق، كان الطرف متحققاً، نحو: قام زيد. فالطرف الآخر هو زيد.

ثانياً: ما تحصل من بعض المقدمات السابقة من مفهوم العموم الذي أسسناه. ويكون الطرف الآخر عاماً وغير معين، ولكنه مفهوم ارتكازاً. لأننا نعلم انه موجود لكنه قابل للانطباق على أي شيء. فأى شيء اندرج في سياقه، أصبح هو المعني، فينفي العام في هذا الخاص، فيتعين الطرف الثاني بالقرينة ففي قولنا (عالم) الطرف الأول للنسبة محرز وهو العلم والطرف الآخر هو الذات المتصفة بالعلم وهي مهملة مرددة قابلة للتعين بالقرينة.

غير ان هذا فرع القول بتركب المشتق، على ما يأتي، اما إذا قلنا بالبساطة، فلا ينفع الجواب.

ثالثاً: انه يمكن ان يقال: ان طرفه هو الضمير المستتر فيه. فان الفعل (قام) وحده جملة تامة متكونة من فعل وفاعل. وقد قال النحويون ذلك، منطلقين من الارتكاز اللغوي، وان لم يلتفتوا إلى ان النسبة تحتاج إلى طرف ثان. فبدلاً من ان يكون الطرف الثاني مشوشاً وعاماً، قالوا انه (هو) المستتر فيه. والا فمن الناحية المنطقية، لا يتضمن الفعل ضميراً.

غير ان هذا الجواب الأخير، لا ينفع في صيغ المصادر، ويكون فيها سمجاً. وعليه: فان المصادر إذا جاءت في سياق ما تعين الطرف الثاني للهيئة بحسب السياق. ومع عدمه، يكون الطرف هو المضاف إليه. لأن المصدر يضاف إلى الفاعل والى المفعول. وهو بالدقة المنطقية هو فاعل، واعتبروه مضافاً إليه نحوياً، فيصلح طرفاً ثانياً للنسبة، لأن النسبة الأساسية فيه، هي نسبة الفاعلية أو المفعولية، وليست نسبة الإضافة.

بقي التساؤل عن ناحيتين:

الأولى: ان الألفاظ كلها لها هيئات حتى الجوامد. فهل يقال: عنها جميعاً

بأنها تحتاج إلى طرفين؟

وجوابه: ان الكلام هنا في الكليات التي وضعت مستقلا عن موادها. اما الألفاظ الجامدة فقد وضعت هيئتها ومادتها وضعا واحدا، ولا تقبل التحديد.

الثانية: في الحروف الموضوعية للنسبة فقط بدون طرفين كحروف الجر والاستفهام فإنها إذا وردت وحدها مثل (من) فأين يكون طرفاها وهما غير موجودين؟

وفي الحقيقة هذا صحيح. وإنما يفهم من معنى النسبة الواقعية الخالصة، بغض النظر عن الطرفين. ويكون الطرفان عامين. وإنما يتعينان بالسياق.

ويترتب على ذلك صحة ما قالوه من ان الحرف لا يتضح معناه الا بضمه إلى غيره. لأنه بذلك تتعين أطراف النسبة. لا انه لا معنى له مطلقا، وانه كالألفاظ المهملة.

ومعه يمكن تعريف النسبة: بأنها الأمر الواقعي الذي ينحصر وجوده بطرفين.

ومن هنا تنقح:

المقدمة العاشرة: وهي ان بعض أساتذتنا كان يقول: ان الضمائر وأسماء الموصول والإشارة حروف، بالرغم من ان النحويين جعلوها أسماء.

وذلك: لأنها تفيد معنى الإشارة، وهي ذات معنى نسبي بين المشير والمشار إليه. وكل ما أفاد الإشارة فهو حرف. وتعريف الحرف ينطبق عليه، لأنها لا تقوم الا بطرفين، مضافا إلى تعريف المشهور، وهو عدم إفادتها معنى الا مع انضمامها إلى غيرها. بنحو ما ذكرناه من كون معناها اقتضائياً وعاماً،

وليس انها بدون الطرف، تكون فاقدة المعنى تماما، كالألفاظ المهملة. وهذا معنى شامل لكل الحروف.

ولكن هذه الثلاثة أصناف، فيها إشكال واضح، وهو انها تقع طرفا للنسبة كالمبتدأ والفاعل، فتكون أسماء، على ما هو المشهور عند النحويين والبلاغيين وغيرهم.

لكن هذا يمكن ان يجاب بعدة أجوبة:

الجواب الأول: الطعن في الكبرى التي أسس عليها الإشكال وهي: ان ما يقع طرفا للنسبة، هي المعاني الاستقلالية، أو الأسماء، وليس الحروف.

فنقول: ان النسبة يمكن ان تقع طرفا للنسبة. ولا يتعين ان يكون طرفها معنى اسمياً استقلالياً. وذلك: مثل النسبة الثانوية الطارئة على النسب التامة الأولية، كما في الشرطية المتصلة أو المنفصلة. كما في قولنا: إذا طلعت الشمس فالنهار موجود.

فان (طلعت الشمس) فيها نسبة وطرفان. والنهار موجود كذلك. فربطتهما النسبة الشرطية. فتكون النسبة قائمة بين النسبتين، لا بين الأطراف الأصلية.

ومعه لا يتعين في أسماء الإشارة والموصولة، كونها أسماء لمجرد كونها طرفا في النسبة.

الجواب الثاني: ان أسماء الإشارة والأسماء الموصولة، وان ظهر لنا انها وقعت وحدها طرفا للنسبة. الا ان طرف النسبة - بالدقة - هي بعد استيفاء طرفيها واستكمال معناها. أي اسم الموصول مع طرفيه، وليس هو فقط. والمجموع معنى اسمي استقلالي على أي حال. والكلام الآن، ليس في

المجموع، بل في الموصول واسم الإشارة وحده. وهذا الرأي والذي يليه أصوليان، وان لم يفهمها النحويون.

الجواب الثالث: ان هذه الأدوات، تستعمل طرفا للنسبة حال كونها فانية في مراجعتها، وليس بالاستقلال. ومراجعتها أسماء. فيكون المسند والمسند إليه حقيقة هو المرجع لا الضمير. ففي مثل قولنا: هو قائم يكون المسند إليه حقيقة هو زيد، أي مرجع الضمير هو. فانه هو المقصود منه.

وعلى أي حال، إذن، لا تنافي بين كونها حروفا، ووقوعها طرفا للنسبة.

وعندئذ: إذا عرّفنا الحروف: بأنها ما لا يتم معناها الا بغيرها. شملت هذه الأدوات، اعني أسماء الإشارة والموصول والضمائر.

وكذا إذا عرّفناها بأنها ما هو قائم بطرفين، وكذا إذا عرّفناها: بأنها ما كان موضوعا للنسبة الواقعية الخالصة.

ولكن إذا عرّفنا الحروف، بأنها ما لا تقع طرفا للنسبة لم تشملها لأنها تقع طرفا للنسبة على إشكال سبق.

وان عرّفنا الحروف: بأنها الأمور الواقعية المتقومة بطرفين لم يشملها، الا ما كان واقعيًا. لأن مرجعها ان كان واقعيًا كانت واقعية. وان كان خارجيًا كانت خارجية، فلا اختصاص لها بالواقع لتشابه الحروف تماما. وليست من سنخ النسب بخلاف الأدوات.

ويأتي على الجواب الأول: إشكال، وحاصله: انه قائم على افتراض ان النسبة تقع طرفا للنسبة. فإذا مشينا بهذا الصدد، لزم التسلسل. لوجود النسب بين النسب. فيلزم وجود نسب لا متناهية في كل جملة.

والجواب عليه له عدة مراحل:

الأول: ما قالوه: من ان (كل ما بالعرض ينتهي إلى ما بالذات). فان النسبة ذاتية الانتساب لا تحتاج إلى نسبة أخرى لكي تربطها بطرفها.

وذلك: بعد التمييز بين النسبة الفعلية والنسبة الافتراضية. فالنسبة الفعلية، تكون بين طرفين استقلاليين أو طرفين نسبيين. ولا تحتاج النسبة الفعلية إلى نسبة افتراضية ليلزم التسلسل إلى ما لا نهاية. لأنها ذاتية الانتساب.

الثاني: اننا لو تنزلنا عن الوجه الأول، وفرضنا ان النسب متسلسلة، فليس كل تسلسل هو لا نهائي. فان من التسلسل ما لو تصورته استمر، فإذا غفلنا عنه انقطع. واستمرار مثل هذا التسلسل إلى ما لانهاية يحتاج إلى دليل. والمقام منه. فاننا إذا عرضنا عن تصور النسبة انقطع التسلسل.

الثالث: وهو جواب على إشكال معين، من حيث اننا لو تنزلنا عن الوجهين السابقين، يلزم لا تناهي الأوضاع. على اعتبار ان النسب كلها موضوعة. وهي لا متناهية.

وحاصل هذا الوجه: التمييز بين النسب الوضعية أي الموضوع لها. وغيرها. فان تنزلنا وقبلنا انها نسب لا متناهية، قلنا: انها ليست كلها وضعية. وإنما النسب الفعلية فقط وضعية دون النسب الافتراضية، لأنها غير دخيلة في التفاهم. وكلما يكون خارجاً عن التفاهم العرفي، يكون خارجاً عن الوضع. فلا يلزم وضع لا متناهية.

ولو تنزلنا وسلمنا حصول الواضع اللامتناهي، فإنما يكون محذوراً، لو كان الواضع محدوداً. لكن الواضع - على ما اخترنا - غير محدود، وهو الله سبحانه، وهو يستطيع ان يضع أوضاعاً لا متناهية.

ولو قبلنا النسب اللامتناهيّة، فهي ليست خارجية، بل كلها: الفعلية منها والافتراضية، أو قل: الموضوعية وغير الموضوعية، هي كلها واقعية، وعالم الواقع وسيع قابل لتحمل الموجودات اللامتناهيّة فيه. وعدد الكليات الموجودة فيه لا متناهي. وليس هو من سنخ العوالم الثلاثة الأخرى: الذهن والخارج واللفظ.

نعم، على القول المشهور، بان عالم الواقع لا وجود له. فانه لا معنى للنسب اللامتناهيّة، لأن العوالم الثلاثة المذكورة، لا تقبل الوجود اللامتناهي. فيكون ذلك برهاناً على بطلان التسلسل. ونثبت انها نسبة واحدة.

ويتفرع على هذا إشكال، لعل فيه انتصاراً للمشهور. ونفردّه بمقدمة مستقلة، كالآتي:

المقدمة الحادية عشر: انه قد يقال: - كأطروحة - بوجود نسبتين طوليتين، في كل مورد: نسبة تكون بمنزلة الدال ونسبة تكون بمنزلة المدلول. والثانية واقعية، وهي غير لغوية. لأن المعاني عموماً غير لغوية، وإنما الألفاظ لغوية والدوال لغوية.

والنسب الدوال ليست واقعية بل لفظية، والنسب عموماً، اما لفظية أو ذهنية أو خارجية. فإذا كانت لفظية، كانت من الدوال، ومن هنا نعود إلى ما عليه المشهور من ان المعنى الحرفي معنى لفظي وليس واقعي. فان ذلك يكون بلحاظ النسب الدالة لا المدلولة، وكل الألفاظ اللغوية دالة، ومعانيها مدلولة.

فلا يأتي على المشهور، كون النسب واقعية، فان ذلك بلحاظ النسب المدلولة، وهي التي تكلم عنها المستشكل. وهي غير لغوية. فانها بمنزلة المعاني، فلا بد ان تكون النسب من سنخ هذه العوالم الثلاثة غير عالم الواقع.

ويؤيد ذلك تقريبيين :

الأول: انه لا حاجة إلى وجود نسبتين: لفظية وواقعية. بل نكتفي بواحدة، وهذه الزيادة في النسب لا حاجة إليها. والقدر المتيقن هو النسب الدالة أي اللفظية، وليس المعاني.

الثاني: ان ما هو قابل للوضع هو كل شيء عرفي، ففي قولنا: الماء بارد، يشمل ذلك الاسمين: المبتدأ والخبر، والنسبة اللغوية القائمة بينهما.

واما النسب الواقعة بينهما في عالم الواقع، فالوضع مستحيل لها عرفاً، وليست طرفاً للوضع. فيتعين ان يكون ما هو طرف للوضع هو النسب الدالة لا المدلولة.

والجواب: على ذلك يتضمن عدة فقرات، فان الإشكال كذلك، يحتوي على عدة فقرات، ولكل فقرة جواب.

فنقول: ان عدم وجود نسبتين لفظية وواقعية صحيح، الا ان الصحيحة منهما هي الواقعة، وليست اللفظية.

وهنا لا بد من ان نتذكر ما قلناه من ان النسب تنسب إلى طرفيها عرفاً. فان كان طرفاها لفظيين، كانت لفظية. وان كانت هي من عالم الواقع وهي بالتأكيد ليست من نوع الألفاظ لأنها لم تنطق. ولم يوضع أي لفظ بازائها. فان الطرفين هما اللذان ينسبان إلى العوالم الأربعة المذكورة. اما النسبة نفسها فهي منسوبة إلى عالم واحد وهو عالم الواقع.

اما قضية: ان مطالب المعنى الحرفي صعبة الفهم، فلا تكون عرفية. وحينئذ لا تكون لغوية. فمن الممكن ان ننكر ان يكون كل مطلب صعب هو

غير عرفي . فقد يكون المطلوب صعبا وعقليا، ومع ذلك يكون له أساس عرفي يعتمد عليه .

فلا يقال: ان النسب بالمعنى الذي فسرناه هي دقيّة وعقلية، بل هي مفهومة عرفا، فان العرف يفهم ان هذا فوق وهذا يمين . وكلها نسب مدركة ولها أوضاع لغوية ومعنى عرفي .

وتعبرنا عنها انها نسب واقعية، لا ينافي كونها معاشة ومحسوسة للعرف . فانها محسوسة بطرفها على أي حال .

وأما فكرة: ان النسب فيها دال وفيها مدلول، فهو لطيف وصحيح، ولا محذور فيه . ولكنهما معا واقعتان . وان كانت الدالة تسمى لفظية .

ويمكن الجواب أيضا كأطروحة: ان المستشكل اخذ مسلماً انه في الجملة التامة نحو: الماء حار . ثلاثة أوضاع: أحدها للفظ الماء والآخر للفظ الحار، والثالث للنسبة بينهما .

قلنا ان نستشكل على المشهور: ان النسبة غير موضوعة، وإنما الواضع الحكيم التفت إلى وجود النسب الواقعية بين الأشياء كلها . وفي الجمل التركيبية كلها سواء كانت تامة أو ناقصة، مفردة أو مركبة، واكتفى بوجودها الواقعي للتفهم، فهي نسب واقعية قائمة بالوجدان ومحسوسة، فلا حاجة إلى وضعها .

وليست هي كالألفاظ قبل وضعها، تكون نسبتها إلى المعاني على حد سواء، فلا بد من ربط اللفظ إلى معنى معين بالوضع لكي يفهم .

اما النسب فليس نسبة معناها إلى كل المعاني على حد سواء، بل هي

نسب موجودة تكويناً، ويكفي تعقلها، عن الحاجة إلى الوضع.

وعلى أي حال، فإذا تنزلنا وسلمنا أن الأمور الواقعية غير قابلة للوضع، فالواقع لا يفشل لغوياً، بعدم الوضع، بل تبقى النسب قائمة وموجودة.

بقي هنا إشكال على المبنى الذي نختاره في المعنى الحرفي، بأن يقال: إن المعنى الحرفي بعد الالتفات إلى شموله للنسب والحروف معاً، يرجع إلى حصتين:

أحدهما: النسب غير المملوطة أصلاً. إذ لا يوجد بإزائها حرف ولا كلمة أصلاً. من قبيل النسب التامة والناقصة. نحو زيد عالم وزيد العالم. فليس بإزائها أي لفظ. فيقال لنا: إن الذهن يختار أنها واقعية لعدم وجود مقابل لها في التلفظ اللغوي.

ثانيهما: المعاني الحرفية التي وضع بإزائها الحروف والأدوات. فهي بإزائها ألفاظ معينة. فنسأل عن معنى نسبتها إلى عالم الواقع.

وهي على حصتين:

الأولى: ما وضعت الأدوات بإزائه. ولعل أوضحها حروف الجر.

الثانية: ما لم يوضع لها لفظ معين، وإنما لفظيتها باعتبار الترتيب والتناسق بين الألفاظ. كتقديم الخبر على المبتدأ والموصوف على الصفة. أو باعتبار الحركات التي تختلف في المشتقات. كالمخرج بالكسر والمخرج بالفتح. أو ضرب بالفتح وضرب بالكسر. ونحو ذلك.

ونقول في الجواب على القسم الأول: إنه من الناحية النظرية أو التجريدية، فإنه من الممكن أن نتصور أن كل النسب خالية من الألفاظ، وليس

لها ما بإزاء لفظي. لكن هذا يلزم منه لازم باطل وهو اشتباه النسب بعضها ببعض لأن النسب إذا لم توضع لها الآلات والأدوات، كان مجرد وجودها التجريدي السياقي غير كاف للدلالة عليها، الا بقرائن متصلة تعينها.

فالنسب التي لم تحتج إلى قرائن لفظية متصلة، أبقاها الذوق اللغوي خالية من الحروف والأدوات، كالحصة الأولى السابقة، فانها في نفسها واضحة الدلالة بعد التحاقها بطرفيها، فلا تحتاج إلى حرف يكون بمنزلة القرينة عليها.

وكشاهد عرفي على ذلك: اننا في كثير من النسب نستطيع استعمال النسب السياقية، كما نستطيع إبراز الحروف. نحو صعدت السطح وصعدت على السطح. ودخلت الدار ودخلت إلى الدار. فيجوز في اللغة جعل النسب سياقية وجعلها حرفية.

لكن ليس كل النسب يمكن تجريدها، لأن جملة من النسب إذا جردت عن معنى الحرف واستعمال الأداة، لم يتعين معناها أصلا. فاحتاجت إلى الأداة، كحروف الجر والاستفهام والتمني والترجي.

ويخطر في الذهن التنظير بعمر وعمرو. فقد وضعت الواو للتمييز بينهما وضع الاختلاط. وكذا وضع الألف بعد واو الجماعة للتمييز بين إسنادها إلى المفرد وإسنادها إلى الجمع.

فاقتضت الضرورة التفهيمية، والذوق اللغوي، استعمال الأدوات وجعلها قرينة متصلة على معنى النسب الواقعية، لأنها لو كانت سياقية فقط، لما اتضح معناها.

ومن المفيد ان نضيف: انه يوجد نفس الشيء في اللغات الأخرى. وعندني إطلاع نسبي على اللغتين الفارسية والإنكليزية، وفيها إقامة قرينة متصلة

على النسبة التامة الخبرية. ومثاله في الفارسية (است) وفي الإنكليزية (is).
وجوده لا ينافي النسبة الواقعية بل يؤكدھا.

فان قلت: كيف تكون النسب واقعية، مع انها خارجية أو لفظية. متشخصة
بترتيب الحروف تارة وترتيب الكلمات أخرى وترتيب الجمل ثالثة. وهذا
الترتيب لفظي خارجي وليس واقعياً.

وجوابه: أولاً: ان الترتيب أصلاً، واقعي وليس خارجياً، كالفوقية
والتحتية. وإنما يكون منشأ انتزاعها خارجياً.

ثانياً: اننا لو سلمنا بخارجيته، فليس هو النسبة حقيقة، بل هو دال على
النسبة، وتكون النسبة في طوله. ومن أمثله: تقديم اللفظ لدلالة على التأكيد
أو الاختصاص. مثل: إياك نعبد. والافنسبة المفعولية هي نفسها لم تتغير.

ومن هنا يمكن تعريف النسب والحروف، بأنها: الأمور الواقعية التي تقوم
بطرفين ذاتاً، على ان تكون منسوبة إلى عالم الألفاظ أو عالم الذهن. لوضوح
ان ما في عالم الخارج أو الواقع من النسب لا يصدق عليها انها حروف.

بل ما في عالم الذهن أيضاً ليست حروف الا ما كان من الصور الذهنية
للألفاظ نفسها. فتكون الفاظاً بالحمل الأولي، وان كانت ذهنية بالحمل
الشائع.

ومنه يتبين: ان النسب الحرفية حصة من مطلق النسب، وهي النسب
اللغوية. وان الأدوات أو الحروف الظاهرة، هي حصة من النسب اللغوية.

الفصل الرابع

الكلام في الجوامد التي لها علاقة بالمشتق الأصولي

وقد قدم في الكفاية الكلام عن الجوامد، على الاستطراد في الأفعال والحروف، ولكننا أخرناه، لأن له ربطاً بمسألة الرضاع.

ولم تهتم المصادر الأصولية بمبحث إلحاق الجوامد بالمشتق الأصولي، إلا لماماً. فمثلاً: ان التعرض لها في الكفاية لا يبلغ السطرين^(١)، وفي المحاضرات^(٢) لا يتجاوز الصفحة.

وهذا محل نقاش، فان الكلام في الجوامد معتد به نسبياً ولا يمكن التسامح فيه، وان كان واضحاً على مستوى التحقيق.

وبإلحاق الجوامد بالمشتق الأصولي، أصبحت النسبة بين المشتق الأصولي والمشتق النحوي هي العموم من وجه، وقد تقدم بيانها.

ثم ان هذا الإلحاق اما ان يكون موضوعياً أو محمولياً. فقد حاول المشهور إلحاقها موضوعاً باعتبار توفر ركني المشتق الأصولي فيها. وهما: إمكان حمله على الذات وبقاء الذات مع انقضاء التلبس به.

(١) ٥٩ / ١

(٢) ٢٢٩ / ١

وقد يستشكل على ذلك بعدم صدق الحمل وصحة السلب، لأن قولنا: الجوامد مشتقات، قضية كاذبة. وقضية الجوامد ليست مشتقات قضية صادقة. فيتعذر إدراجها ضمنها موضوعاً.

لكنه يجاب: ان هذا صحيح بالمعيار النحوي لا المعيار الأصولي. فهذا خلط بينهما. وهما مختلفان مفهوماً. فيصدق الحمل أصولياً وان كذب نحويًا.

وكذلك: يندفع ما يقال: من انه من المتعذر الإدراج المحمولي للجوامد في المشتقات. وذلك لاختلاف حقيقتها ذاتياً وجوهرياً. ومعه لا يمكن ان يصدق محمول المشتقات عليها.

ولا اقل من الالتفات إلى ان المشتقات وضعت موادها وضعا مستقلاً، ووضعت هيئاتها وضعا مستقلاً. اما المشتقات فوضعت وضعا واحداً. فيكون بينهما اختلافات أساسية وجوهريّة.

ويجاب: بان هذه الاختلافات إنما محلها النحو واللغة والبلاغة، لا الأصول. اما فيه فلا اثر لتعدد المادة والهيئة في الوضع. إذ يمكن ان نصطلح هنا، ولا مشاحة في الاصطلاح، بمفهوم خاص يجمعهما.

وبتعبير آخر: اننا يمكن ان نلاحظ جهة الاتحاد بين ما يسمى بالمشتقات في النحو وما يسمى بالجوامد فيه، وهي كونها جامعة للشرطين السابقين. ولاشك انهما مشتركان من هذه الناحية.

فان لم يمكن إدخالها موضوعاً في المشتقات الأصولية، أمكن إلحاقها محمولاً وحكماً، على غرار ملحقات المثني والجمع السالم في النحو. فانه من الإلحاق المحمولي. إذ لو كانت منه موضوعاً، لكانت أصلية لا ملحقة.

ثم انهم مثلوا للجوامد بثلاثة عناوين: زوج وحر وعبد. فهل الملحوظ في

ذلك هذه الأفراد بنفسها. أم الملحوظ اندراجها في عنوان جامع واحد منطبق عليها.

والعنوان الذي ذكره - تأثراً بالنحويين - هو عنوان الجوامد. فهل هذا كاف؟ كلا. والا لشمل كل جامد كالأرض والسماء والنهار والليل. مع انه خلاف مقصودهم.

وفي الحقيقة ان مرادهم، ولو ارتكازاً، ان يكون مشمولاً لشرائط أربعة: اثنين منها هي شرائط المشتق السابقة.

والثالث: هي ان تكون جامدة باصطلاح النحويين، يعني ليس من المشتقات، ومن هنا سميت بذلك. والا فستكون ملحقة تكويناً بمبحث المشتق الأصولي، وليست بحثاً مستقلاً، لعدم الملازمة بين العاملين في الاصطلاح.

الرابع: ان تكون موضوعاً لحكم شرعي. والا لم يكن لها دخل في الأصول والفقه، بطبيعة الحال.

فتكون هذه الأمثلة الثلاثة السابقة، جامعة لهذه الشرائط الأربعة. وقد يكون الشيخ الآخوند على حق في حصرها بها.

غير اننا يجب ان نتذكر ان الشرط الثاني للمشتق ليس هو ان لا يكون الوصف ذاتياً، بل هو: ان تبقى الذات بعد زوال المبدأ. والذاتي ليس حاوياً على هذا الشرط. الا ان من جملة الأمور غير الذاتية ما لا يكون حاوياً عليه ايضاً، كالعقد والإيقاع والحد والليل والنهار والفجر، من أسماء الزمان وغيرها.

كما ينبغي ان نتذكر: ان اسم الزمان الذي اختلفوا فيه ليس هو ذلك، بل هو صيغة اسم الزمان كمقتل ومشهد وغيرها.

وعلى أي حال لو سلمنا صحة الإطلاق مجازاً ببقاء الليل، فلا نسلمه حقيقة ليكون موضوعاً للحكم الشرعي.

وقد يقال: إن الشرط الأخير مما لم يصرح به الشيخ الأخوند ولا غيره، فما الوجه في اشتراطه، خصوصاً واننا لم نشترطه في المشتق، مع العلم أننا نريد أن ندرجها في محمول واحد. والمسألة لغوية لا شرعية، فلا حاجة إلى هذا القيد.

فانه يقال: إنه وإن لم يصرح بهذا الشرط إلا أنه هو مقتضى لسان حاله، لحصره الأمثلة بهذه الثلاثة. ولو كانت المسألة لغوية صرفاً، فلماذا لم يذكر أمثلة أخرى لها.

مضافاً إلى إمكان القول: بأننا في الفقه والأصول، لا نتكلم كلاماً لغوياً خالصاً، وإنما نتكلم عن الشرع، فيكون ما لا أثر شرعي له خارجاً عن محل الكلام.

وهنا أطروحتان - كاشكالين - لو تمت إحداهما أو كلاهما، يلغى البحث في الجوامد أصلاً، أو - على الأقل - لا يكون بحثاً مستقلاً.

الأطروحة الأولى: إن هذه الأمثلة الثلاثة إنما هي مشتقات وليست جوامد. فهي إذن، داخلية في المشتق موضوعاً، فلا وجه لتحرير بحث مستقل عنها.

وكونها من المشتقات له عدة تقرّيات، منها:

أولاً: وجود اشتقاق من نفس المادة، كما هو واضح، أعني: زوج وحر وعبد، فيمكن انتزاع أفعال ومصادر وأسماء مفعول منها. ولا نقصد في النحو من المشتقات إلا ذلك.

ثانياً: إن الأصوليين مثلوا للمشتقات باسم الفاعل واسم المفعول، وغفلوا

عن الصفة المشبهة. ومن الممكن القول ان هذه الألفاظ هي من الصفة المشبهة باسم المفعول. فعبد أي معبد وزوج أي مزوج وهكذا. فتكون حقيقة من المشتقات.

وعندئذ يكون المشهور - ومنهم الشيخ الآخوند - امام أجوبة ثلاثة، كلها لا تنفع مبرراً لتسجيل هذا البحث المستقل.

فاما ان تقول: ان هذه ليست مشتقات بل جوامد. وهذا مخالف للوجدان. واما ان يأتوا بأمثلة أخرى جامعة للشرائط بما فيها كونها موضوعا لحكم شرعي. ولم يذكروا شيئا. وأما أن يقول: ان البحث لتشييد الكبرى وان لم يكن لها صغرى، بعد سقوط تلك الأمثلة. وهو كما ترى.

ان قلت: لا يمكن ان تكون هذه الأمثلة من الصفة المشبهة، لأن لها أوزانا معينة ليس هذا منها.

قلت: ان الأوزان التي ذكرها اللغويون للصفة المشبهة لا تخلو من أحد احتمالات أربعة:

الأول: انهم يذكرون تعريفا محددًا للصفة المشبهة، وتكون أمثلته وأوزانهم بمنزلة المصاديق له، لا بنحو الانحصار. بل يمكن وجود مصداق آخر، ما دام صغرى للتعريف. وهذا هو الذي وجدته صحيحا لدى الفحص. وهو لا ينافي ما طرحناه.

الثاني: انهم لم يعرفوا الصفة المشبهة، وإنما اكتفوا بذكر الأمثلة والأوزان. وليس هناك تعريف محدد.

وهو احتمال غير واقع، وان وقع فهو لا ينافي الزيادة في أمثلة الصفة المشبهة، لإمكان تحكيم ذوقنا اللغوي والعرفي في إيجاد جامع ذوقي عرفي،

لنطبقه على ألفاظ أخرى، كالتي نحن بصددها.

الثالث: انهم عرفوا الصفة المشبهة بنحو ينحصر بالأوزان التي ذكروها، فتعذر الإضافة. وهو احتمال غير موجود وغير ثابت عند التدقيق.

الرابع: انهم يصرحون بالانحصار، وعندئذ لا تستطيع الإضافة. وهذا غير واقع أيضا. ولا يتمكن أحد من ادعاء الانحصار.

الأطروحة الثانية: ان ندعي بفهم فلسفي أو باطني: ان هذه الألفاظ الثلاثة غير جامعة للشرائط.

فان أحدها: هو ان لا تزول الذات بزوال الوصف، وهو غير متوفر، بان يقال: ان الزوج نفس الإنسان، لأن كل موجود إمكاني، فهو زوج تركيبى. فإذا زالت الزوجية فقد زالت الذات.

ونحو ذلك في الحر، فان الحر من درجات الحكمة المتعالية، من كان منزها عن الشرك الخفي. فإذا زالت الحرية فقد زالت ذاته.

والعبد هو الإنسان ذاته، إذا وصل إلى مرتبة العبودية. فترجع كل هذه الأمور إلى نفس المتصف. فتزول الذات بزوال الصفة.

وجوابه: انه وان قلنا بتصحيح بعض هذه الطرق في الفهم، الا انها كلها دقيقة في حين ان الكلام في علم الأصول عرفي غير دقي. أو قل: اننا نتكلم هنا عن المعاني غير الذاتية، وإنما التي وردت موضوعا للحكم الشرعي.

وهنا إشكال آخر: يؤدي إلى عدم شمول النزاع للجوامد، باعتبار وضوح عدم صدقه بعد زوال الصفة، كما استشكلوا في اسم الزمان. فإطلاق العنوان عليه مجاز بلا إشكال. فانه من المستهجن استعمال الحر محل العبد وبالعكس. وهذا الإشكال لا يأتي في المشتق النحوي.

وجوابه: ان هذا الإشكال وارد على كلتا الحصتين معا. والاستهجان - لو كان- فهو ثابت فيهما بلا فرق. وإذا تم فينبغي ان نحذف كل مبحث المشتق. وعلى أي حال، ففي الإمكان القول بان هذه الأمثلة الثلاثة المذكورة، كلها مشتقة على نحو صفة مشبهة كما سبق.

وقد عرفوا الصفة المشبهة، بما مضمونه القريب: انها اسم مشتق يدل على صفة مأخوذ فيها الدوام والثبات والاستمرار. ومن أوزانه: فَعِلَ وفَعِيلَ وفَعَالٌ وفاعل إذا كان صفة ثابتة كفاضل. وبذلك يتميز عن اسم الفاعل الذي يدل على صفة قابلة للزوال عرفا وعادة.

وعلى هذا تكون الألفاظ الثلاثة كلها مشتقات: أولاً: لأن لها اشتقاقات أخرى من لفظها ومادتها، كفعل الماضي والمضارع والمصدر. وثانياً: انها صفة ثابتة غالباً، كما هو واضح في الزوج والحر والعبد.

مضافاً إلى ان هذه الثلاثة كلها، هي فعلا على وزن أعطوه في الصفة المشبهة، وهو (فَعِلَ) بفتح فسكون نحو صَغِبَ وسَهَّلَ. كما هو واضح.

وهنا أود الالتفات إلى ان صاحب المنجد له عدة شطحات، عند الكلام عن الصفة المشبهة. لأنه قال: «الصفة المشبهة هي ما دل على حال علقت على ذات مطلقاً. والمراد بالإطلاق نسبة الحالة إلى الموصوف، بدون اعتبار الزمان، بخلاف اسم الفاعل»^(١).

والظاهر من العبارة: ان الصفة المشبهة غير متضمنة للزمان، وان اسم الفاعل متضمن للزمان. وهو ضعيف جداً.

نعم، يمكن تصحيح كلامه بما يناسب التعريف السابق، وهو ان المراد

(١) المنجد في اللغة/ مقدمات الكتاب.

بالإطلاق في الصفة المشبهة: الاستمرار والثبوت. في حين يكون اسم الفاعل قابلاً للتغيير. فيكون التعبير بعدم اخذ الزمان عبارة عن الاستمرار. وهو أيضا تعبير ضعيف.

وقال أيضاً: «تبنى الصفة المشبهة من الثلاثي سماعاً، وتبنى مما فوق الثلاثي على وزن اسم الفاعل» وهذا غير صحيح بطبيعة الحال. نحو (سهل فهو سهل) فان أراد بالسماع ان اللفظ لا شبه له ولا قاعدة، بل اخذ سماعاً، فهذا ليس كذلك، بل له صيغة وقاعدة.

فان قلت: انهم اشتروا في الصفة المشبهة الدوام والثبوت في حين ان أمثلة الشيخ الآخوند قابلة للتحويل، إذن، فهي فاقدة للشرط المأخوذ في التعريف، وليست مصداقاً منه.

قلت: يجاب ذلك نقضاً وحلاً:

اما نقضاً: فلأن كثيراً مما مثلوا به غير دائم حقيقة، بل يمكن تحويله، كالسهل والصعب والصديق والعدو والكريم.

واما حلاً، فلأن الاستمرار المقصود هو الاستمرار العرفي والغالبي، وليس الدقي. ونحن إذا لاحظنا كل هذه الأمثلة نجد ان اقتضاء الاستمرار فيها موجوداً.

ان قلت: على ذلك تكثر مصاديق الصفة المشبهة، ومنها: أسماء القربات كالأب والخال والعم. ومنها ما يكون موضوعاً لحكم شرعي، نحو قوله تعالى: ﴿وَأْمَهُتٌ نِّسَائِكُمْ﴾، وقوله تعالى: ﴿رَبِّبِكُمْ أَلْتِي فِي حُجُورِكُمْ﴾.

قلت: هذا مجرد خدعة، لأكثر من وجه واحد:

١- انه يمكن ان يقال: ان هذه الألفاظ ليست مشتقة وليس لها أفعال

ماضية ومضارعة. فهي فاقدة لشرط التعريف.

٢- اننا لو تنزلنا وفرضناها صغرى للصفة المشبهة، الا انه ليس صغرى للمشتق، إذ لا تبقى الذات بزوال الصفة. لوضوح عليّة الاتصاف بها. وان لم تكن ذاتية لوضوح عليّة الاتصاف بها فتبقى مع بقاء الذات عرفاً وشرعاً وان لم تكن ذاتية منطقياً.

٣- انه يمكن - بنحو الأطروحة - بعد التنزل عما سبق ان نفترض لها أفعالاً ارتكازية تكون هي مشتقة منها أهمل العرب الدخول فيها لأنها منافية لأذواقهم.

مسألة الرضاع:

يحسن النظر الآن بشكل سريع إلى مضمون عبارة الإيضاح، لأنها واضحة ولو سياقاً في ان المسألة الأولى فيها، غير متوقفة على صدق المشتق على الأعم، في حين ان المسألة الثانية فيها متوقفة عليه.

لكن من الواضح ابتداء كلتا المسألتين على صدق المشتق على الأعم. فإذا كان المشتق موضوعاً لخصوص المتلبس، احتاجت الفتوى إلى تعبد بالحرمة، لا على مقتضى القاعدة، لأن الزوجية والبنوة لم يجتمعا طرفة عين، في كلتا الزوجيتين. وإذا لم يحصل فلا بد من الاستغناء عن هذه الفتوى، ويكون الجزم بالحرمة مشكلاً. اما الاحتياط فهو حسن على كل حال. وان قلنا بالوضع للأعم، لم يفرق فيه مقدار الزمان، فالأولى طرفة عين، والثانية بعد حين.

والمسألة كما ترى فقهية خارجة عن علم الأصول. الا انه في الإمكان درجها ضمن الاستدلال الأصولي، من حيث إمكان القول: ان هذا التحريم مما

لا يتوقف عليه القول بالوضع للأعم في المشتق. أو مما لا يتوقف عليه إلحاق عنوان الزوجية بالمشتق. كما قال الشيخ الآخوند، واستدل عليه بعبارة الإيضاح. فأما أن نطعن بهذه الفكرة كصغرى، أو بتلك الفكرة ككبرى. أي انها حتى لو كانت الفاظاً مشتقة، فلا اثر للاستدلال هنا، وإنما الاستدلال بالكتاب والسنة ابتداء.

وعلى أي حال، فهي إذا كانت مشتقة دخلت في العنوان بلا إشكال. وان كانت جامدة، لم يكن الاستشهاد بعبارة الإيضاح سبباً لدخولها. نعم، لو أخذناه كما أخذه الشيخ الآخوند مسلم الجمود. واعتقدنا ان الإيضاح يعتقد ذلك ايضاً، كان له وجه. الا ان عبارته نص باندرجاه في المشتق والا لما جعله صغرى له.

ومثال الإيضاح^(١): من له زوجتان صغيرة وكبيرة دخل بها. فأرضعت الكبيرة الصغيرة، ثم أرضعتها أخرى. فتحرم الأولى ويتوقف تحريم الثانية على صدق المشتق.

مع انهما معا محل إشكال، وفي الحقيقة يتوقف القول بحرمة كلتا الزوجيتين على إطلاق المشتق على الأعم. لأن الزوجية والبنوة لم يجتمعا طرفة عين في كلتا الزوجيتين. ما لم يحصل تعبد شرعي أو القول بوضع المشتق للأعم.

مضافاً إلى عدم صدق الربيبة بالرضاع. وإذا سلمناه فهي ممن كانت بنتاً قبل الزواج من أمها.

وفي الحقيقة ان هذه المسألة تنحل إلى ثلاث مسائل:

الأولى: تحريم البنت أي الزوجة الصغيرة على الزوج.

الثانية: تحريم الزوجة الكبيرة أي المرضعة الأولى على الزوج.

الثالثة: تحريم الزوجة الكبيرة الأخرى أي المرضعة الثانية عليه.

أما المسألة الأولى: ففيها صورتان: فانه اما ان تكون الكبيرة أرضعتها بلبنه، فتحرم مسلماً لأنها بنته.

لكن الكلام فيها يبدأ فيما لو أرضعتها من لبن غيره، فتكون بنتاً للغير، فيحتاج التحريم إلى استئناف دليل من الكتاب والسنة.

أما من الكتاب فقوله تعالى: ﴿وَرَبِّبُكُمْ أَلَّتِي فِي حُجُورِكُمْ﴾^(١). بتقريب: انها ربيبة وكل ربيبة حرام.

ويمكن مناقشته من عدة وجوه، فإنا ندعي كأطروحة: ان الربيبة هي البنت النسبية كالسببية. والعرف يرى ذلك. ويكفي الشك لجعلها شبهة مصداقية للعام.

ولو تنزلنا وقلنا ان البنت الرضاعية ربيبة بنظر العرف، الا ان الربيبة هي بنت الزوجة قبل زواجها من الثاني، ولا يصدق عنوان ﴿أَلَّتِي فِي حُجُورِكُمْ﴾ الا إذا كانت قبل العقد. والصغيرة في مورد المسألة ليست كذلك، لأن الرضاعة متأخرة عن العقد، ويكفي الشك أيضاً لجعلها شبهة مصداقية.

وللشك منشأ آخر، وهو انها قبل الرضاع كانت موضوعة بوصف الزوجية، فهل يوافق العرف على نقل عنوانها وصفتها من الزوجة إلى الربيبة.

فالآية الشريفة، إذن لا تصلح دليلاً على حرمة الصغيرة.

نعم، السنة الشريفة كافية بعد ضم مقدمتين:

الأولى: ان بنت الزوجة المدخول بها محرمة مطلقاً يعني سواء صدق عليها عنوان الربيبة أم لا. لكن الأخبار تخصها^(١) بصفتين:

١- ان تكون بنتاً نسبية.

٢- ان تكون متقدمة وجوداً على الزواج، لا متأخرة عنه.

وكلتا الصفتين غير موجودة هنا، فلا بد من نحو من التجريد عن الخصوصية، لكل الأفراد، بلا فرق بين الرضاع وغيره ولا فرق بين التقدم والتأخر.

الثانية: ما دل على^(٢) ان لحمة الرضاع لحمة النسب. وان البنت الرضاعية نسبية.

وفي المحاضرات^(٣)، استدل بالسنة فقط. ولعل ذلك للتشكيك بعنوان الربيبة، كما سبق، فلا تكون مصداقاً من الآية الشريفة. كما انه يحتاج المورد إلى ضم دليل الرضاع لتمام الصغرى ولم يشر إليه، فكأنه أخذه مسلماً.

المسألة الثانية: في حرمة الزوجة الكبيرة المدخول بها التي أرضعت أولاً.

والمسألة يمكن ان تصدق سواء كانت الزوجة الصغيرة أرضعت بلبن زوجها أو بلبن شخص آخر. بان تكون قد طلقت فتزوجت آخر، وأرضعت. فهل يحرم إذا طلقها الثاني ان ترجع إلى الأول تحريماً مؤبداً؟.

(١) وسائل الشيعة، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالمصاهرة ونحوها باب/١.

(٢) وسائل الشيعة، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، باب/١.

(٣) ٢٣١/١.

والاستدلال على حرمتها، تارة يكون على طبق القواعد العامة أي في باب المشتق. وأخرى من أدلة خاصة من السنة الشريفة كما يأتي.

اما الاستدلال على مقتضى القواعد: فقد قرّب في المحاضرات^(١) وجوها ستة للاستدلال:

الوجه الأول: صدق عنوان أم الزوجة عليها، وأم الزوجة محرمة في الكتاب والسنة. والكبرى خارجة عن بحث المشتق وإنما هو تنقيح للصغرى.

وأجاب عليه رحمته، بأنه يتوقف على القول بالأعم، لأن الزوجية انتهت ثم تحققت البتية، ولم يجتمعا. فالطعن إذن، في الصغرى من هذا الوجه.

الوجه الثاني: صدق عنوان ﴿وَأَمَّهَتْ نِسَائِكُمْ﴾. وأجاب عنه انه أيضا متوقف على وضع المشتق للأعم. وهو خلاف ظهور الآية بالفعلية.

وتعليقنا عليه:

أولاً: ان هذا الدليل تكرر للدليل السابق. فان السابق اخذ عنوان أم الزوجة، وهنا اخذ عنوان أمهات نسائكم، وهو هو عرفا.

ثانياً: ان لفظ أم غير مشتق. وقد قربنا ذلك فيما سبق. وحينئذ لا ربط له بوضع المشتق للمتلبس أو الأعم.

وتستطيع القول: انه إذا أمكن جر الخلاف في المشتق إلى خارجه. فانه يكون موضوعاً يقينياً لخصوص المتلبس ولا يشمل غيره. فان الجدار إذا هدم لا يبقى اسمه جدار. وكان الأولى بالمحقق الأستاذ ان يقول هذا، فلم يجتمع عنوان الأمية والزوجية في زمن واحد، ليصدق أمهات نسائكم.

الوجه الثالث: أننا لو سلمنا الوضع للمتلبس. الا ان المراد بالآية هو الأعم. لذكر الربائب اللاتي في حجوركم. ولا يعتبر في الربيبة ان تكون أمها زوجة فعلا. وبوحدة السياق يستكشف ذلك في الأمهات أيضاً.

أجاب **عليه**: ان حكم الربائب ثبت بقريئة خارجية. ولو بقينا نحن والآية، لقلنا بفعلية الزوجية مع الأم.

وتعليقنا عليه:

أولاً: ان الآية الكريمة ذكرت ستة عنوانين أو أكثر: كلها محرزة ان الحكم يدور مدار ثبوتها ويرتفع بارتفاعها، الا واحدة، حسب زعم المستدل، وهو بقاء عنوان الربيبة. فكيف نطبق وحدة السياق، وهل هذا الا من تحكيم الواحد في الأكثر منه.

ثانياً: الصحيح في الجواب ان يقال: ان عنوان الربيبة ليس هو الزائل، وإنما هو عنوان الزوجية، وقد ثبت من الخارج ان عنوان الزوجية كاف حدوثاً لحرمة الربيبة بقاء مؤيدا ولو بالاستصحاب. ولا يعتني بعد ذلك انه طلق أمها أم لا. فلا ربط بين العنوانين.

الوجه الرابع: ان زمان زوجية الصغيرة وزمان انقضائها، وان كانا مختلفين بالدقة: الا انها متحذان عرفاً لأن أول زمان أمية الكبيرة متصل بآخر زمان زوجية الصغيرة. وهو كاف عرفاً في صدق عنوان أم الزوجة. فتكون مصداقاً له عرفاً.

أجاب عنه في المحاضرات: ان العرف إنما هو محكم في فهم اصل الكلليات والمفاهيم، كعنوان أم الزوجة، من الكتاب والسنة. وليس من مصاديقها. والبحث هنا في المصداق لا في المفهوم.

ولنا تعليقان على ذلك أحدهما كبروي والآخر صغروي :

١- ان هذا الذي زعمه المحقق الأستاذ لا يلتزم به هو نفسه في الفقه .

فانه يرى هو وغيره : ان العرف محكم في الكبريات والصغريات .

٢- انه لا يجتمع هذان العنوانان حتى بالنظر العرفي . ويكفي ان نتصور

ان العرف إذا الفت إلى هذا المورد فانه يقر بعدم الاجتماع . وإنما

لغفلته يتوهم ذلك .

الوجه الخامس : وله مقدمتان :

المقدمة الأولى : ان العلة وان تقدمت على المعلول رتبة . الا انها متحدة

معه زمانا .

المقدمة الثانية : ان المتضايفين متساويان في الرتبة وفي الزمان ومشتركان

في القوة والفعل .

فالأمية وان تأخرت على فسخ الزوجية رتبة الا انها متفقة معها زمانا . كما

هو الحال في الحكم والموضوع . لأن نسبتها نسبة العلة والمعلول .

وحيث ان ارتفاع الزوجية عن الصغيرة معلول لحدوث عنوان البنية لها ،

فكان متأخرا عنها رتبة ومتحدا معها زمانا ، قضاء لحق العلية والمعلولية .

وبما ان عنوان أمومة الكبيرة تحقق في ظرف ثبوت عنوان بنية الصغيرة ،

فانهما متضايقان ، والمتضايقان متكافئان في القوة والفعل . فتكون الكبيرة أما

للصغيرة في رتبة ثبوتها ، التي هي علة لارتفاع الزوجية ، فتجتمع معها زمانا .

ففي مرتبة الأمية لم تكن الزوجية زائلة ، وتكون مشمولة لأدلة التحريم .

أجاب عنه بجوابين نعرضهما مع مناقشتها :

الجواب الأول : انه لا اثر للرتبة في موضوعات الأحكام الشرعية . وإنما

الأثر على الموجودات الزمانية. فكونهما متحدين رتبة (أعني الأمية وزوال الزوجية) لا اثر له.

الا انه لا يتم:

١- لأن المدعى، كما نص عليه في المحاضرات، هو الاتحاد الزمني وليس الرتبي.

٢- لعدم تمامية كبرى الجواب، فان الرتب ان كانت ملحوظة عرفاً، أمكن جعلها موضوعاً للحكم الشرعي. نحو جاء زيد من السفر فزرتة فان الترتب هنا وان كان عقلياً، الا انه مفهوم للعرف. وهنا يمكن ان يكون كذلك، وخاصة مع إلفات العرف إليها.

الجواب الثاني: ان العلة وان تقدمت على المعلول رتبة، وكذلك الشرط وموضوع الحكم، الا ان المقام ليس صغرى له. لأن الأمية لا تقدم لها على ارتفاع زوجية الصغيرة. وإنما تتقدم على عنوان البتية، لأنها علتها، ولا علية هناك.

وجوابه: انه من الغرائب، لأننا ان جعلنا الأمية والبتية من المتضايقين، وكان أحدهما علة والعلة متقدمة على المعلول، فالمضايق للعلة متقدم على المعلول ايضاً. وان جعلناهما علة، كانت علة العلة، لفسخ الزوجية، لأنها علة البتية، التي هي علة الفسخ ثبت التقدم ايضاً.

الا ان الصحيح في الجواب على اصل الوجه الخامس ان يقال:

١- ان المتضايقين لا يتقدم أحدهما على الآخر، إذ ليس بينهما عليية ومعلولية.

٢- ان العلة تتقدم على وجود المعلول لا على عدمه. والمعلول

بالمدعى هنا عدمي، وهو هدم الزوجية.

٣- ان العلة لارتفاع الزوجية حكم الشارع وليست البنئية علة حقيقة. وإنما ارتفعت لاختلال موضوعها لحرمة الزواج بالمحارم. بعد ضم مقدمة شرعية أيضا، بأنها من المحارم الرضاعية.

فالمحصل هو وجود المانع والرافع، وليس وجود العلة لا حقيقة ولا تعبداً. وتصور الموضوعات الشرعية كالعلل ليس بصحيح.

الوجه السادس: الروايات.

وما يمكن ان يستدل به من الروايات ثلاثة اثنان منها معتبرة سنداً، لكن دلالتها قابلة للمناقشة. وواحدة ضعيفة السند.

الأولى: صحيحة^(١) عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام: في رجل تزوج بجارية صغيرة فأرضعتها امرأته وأم ولده. قال: تحرم عليه. أقول: هذا الضمير يعود إلى الصغيرة حسب السياق. كما ان الظاهر ان الرضاع جامع للشرائط، كما انه من لبنه لأنه يقول: أم ولده.

وقد يقال: انها لا تدل على حرمة الكبيرة، اما حرمة الصغيرة فقد سلمنا بها وهو مضمون المسألة الأولى، دون هذه المسألة. واما الكبيرة فمسكوت عنها.

الا انه يمكن الجواب عن ذلك بإحداث احتمالات - كأطروحة على الأقل - لإدخال الكبيرة في محل الكلام:

الأول: ان يكون الضمير في الجواب راجعاً إلى الكبيرة، خصوصاً وانها

(١) وسائل الشيعة، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، باب ١٠ حديث ٢.

قريبة عليه، فعوده إليها اقرب. فتكون الرواية دالة على حرمة الكبيرة وساكنة عن الصغيرة. ومنشأ هذا السكوت - كأطروحة أيضاً - وضوح حرمة الصغيرة، اما الكبيرة فتحتاج إلى بيان.

لكن هذا الاحتمال غير صحيح، لأن هذه الكبرى إنما تكون صحيحة في السياق الواحد. والظاهر ان مناسبة الجواب للسؤال، يقتضي عود الضمير إلى الصغيرة.

الثاني: إدخال كبرى لغوية غير معهودة عرضناها في بحث الفقه.

وحاصلها: ان هناك شيئاً اصطلاحاً عليه بالإيهام الإثباتي.

وحاصل فكرته: ان المقصود الظاهري لكلام ما يكون واحداً، بينما يكون المقصود الواقعي متعدداً. وكان مثاله في الفقه، قوله تعالى: ﴿حَفِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى﴾^(١).

فقد قيل في الصلاة الوسطى عدة أقوال مبنية على ظاهر الحال من انها صلاة واحدة مرددة بين الصلوات. وتوجد رواية معتبرة تعينها بصلاة الظهر^(٢). وقلنا انه بحسب الظاهر: ان المراد منها صلاة متساوية النسبة إلى الصلوات كلها، وهي معنى منطبق عليها جميعاً. فكل فريضة هي صلاة وسطى بلحاظ معين. فيمكن ان يكون المراد كل الصلوات على نحو العموم الاستغراقي لا المجموعي. ويكون المراد الإشارة إلى كل واحدة بحيالها واستقلالها، فيكون في المورد إيهام إثباتي.

(١) البقرة / ٢٣٨.

(٢) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب أعداد الفرائض ونوافلها وما يناسبها، باب ٥.

فتنطبق نفس الكبرى في المقام:

فقوله: تحرم عليه، فاعله ضمير مستتر تقديره: هي. والمراد منه ظاهرا واحداً. ولكنه ربما يكون المقصود الثبوتي الواقعي كليهما. فتحرمان عليه معا. لا واحدة منهما بعينها بشرط لا عن الزيادة.

لكن مثل هذه الأساليب والبيانات، إنما يلجأ إليها عند وجود مصلحة ثانوية لا مع الاقتصار على المصلحة الأولية للبيان. خصوصا إذا كانت المسألة مرددة بين الحرام والحلال. فكل واحدة ثبوتا اما حرام أو حلال. اما صياغة الكلام في الجواب على نحو الإيهام الإثباتي فهو إجمال وتضليل. وهو بالعنوان الأولي غير صحيح ثبوتا وإثباتا. وخلاف وظيفة الإمام عليه السلام. الا بالعنوان الثانوي، كمصلحة اجتماعية أو نفسية في عدم البيان وإيحاء معنى معين لا تتحملة العبارة.

ومقتضى السياقات الظاهرة للسنة الشريفة، هي العناوين الأولية، فهذه الرواية كذلك. والنتيجة عدم دلالة الرواية، على حرمة الكبيرة.

الثانية: صحيحة^(١) محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام: قال: لو ان رجلا تزوج جارية رضیعة فأرضعتها امرأته فسد النكاح.

ويرد على الاستدلال بها نفس الإشكال الأساسي في الاستدلال بالرواية السابقة، في عدم تعرضها لمسألتنا هذه، فان نكاح الصغيرة هو الذي يفسد دون نكاح الكبيرة.

لكن في مقابل ذلك، يمكن عرض عدة تقریبات لأجل فهم العود إلى

(١) وسائل الشيعة، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، باب ١٠ / ح ١.

الكبيرة، أو إليهما معا. فتحرم الكبيرة.

التقريب الأول: ان الألف واللام وان كانت عهدية في المقام، الا انه يمكن ان يدعى عودتها إلى الكبيرة دون الصغيرة، لما قلناه سابقاً، من وضوح حرمة الصغيرة، فلا تحتاج إلى بيان.

الا انه مردود: بان العهدية لا تتعين إلى خصوص الكبيرة. بل هي اما عائدة إلى الصغيرة، أو مجملة في العود إلى أي منهما. فتعيين الكبيرة خلاف الظاهر.

التقريب الثاني: ضم كبرى الإيهام الاثباتي. بان يقال: ان المقصود الظاهري من العهد هو الواحد، اما الواقعي فاثنان. وقد مرّ الرد عليه.

التقريب الثالث: ان تقول: ان الألف واللام هنا للجنس لا للعهد. أي ان النكاحات المذكورة في السؤال كلها تفسد. وهو يشمل نكاح الكبيرة والصغيرة معا.

لكنه وجه غير صحيح. لأمرين:

الأمر الأول: ان الأصل في الألف واللام وان كانت الجنسية، الا ان ذلك مع عدم القرينة على الخلاف. وهي هنا موجودة تدل على العهد. ولا اقل من الاحتمال المبطل للاستدلال لأنه يؤدي إلى الإجمال.

الأمر الثاني: ان حمل الألف واللام على الجنس يفترض فيه استيعاب جميع الأفراد. واما شموله لفردين فقط، فهو فهم غير عرفي.

التقريب الرابع: ان تغيير مادة الجواب عنها في السؤال، قرينة على ان المراد به غيره. فان السؤال كان بمادة: تزوج والجواب بمادة النكاح. فلا بد ان

يراد منها نكاح آخر غير ما يراد من التزويج، وليس هناك نكاح آخر الا الكبيرة.

الا ان هذا قابل للمناقشة طبعاً، وذلك: لأن التزويج والنكاح وان كانا مختلفين مفهومهما من حيث تضمن الثاني للدخول دون الأول. لكنهما عرفاً واحد. ولا اقل من الاحتمال، فالمتكلم مخير بينهما. والمهم إبطال المعنى بأية مادة.

فهذه الوجوه الأربعة غير تامة للاستدلال على حرمة الكبيرة.

تبقى خطوة واحدة، إذ يمكن ان يقال: ان الروايتين الصحيحتين سنداً، يمكن ان تكونا ظاهرتين في صحة عقد الأولى بتقريبين:

الأول: مفهوم جملة فسد النكاح. أي نكاح الصغيرة. فيكون مفهومها ان نكاح الكبيرة صحيح.

لكن هذه الجملة ليس لها مفهوم، فانها اضعف من الجملة الوصفية.

الثاني: ان المرأة الكبيرة المرضعة، لو كانت تحرم لوجب على الإمام بيان حرمتها. وحيث لم يبين الإمام ذلك، كان قرينة مقامية على بقاء زوجية الكبيرة.

ومما يدعم ذلك: ان الصحيح ان المشتق موضوع لخصوص المتلبس، فلا تكون هذه الكبيرة، صغرى: لأمهات نسائكم.

لكن الكبرى غير تامة: إذ ان الأئمة عليهم السلام غير مسؤولين دائماً عن بيان الواقعيات لكل الناس.

ففي بعض الروايات ورد ما مضمونه: انه يقول الراوي: هل علينا ان

نسأل. قال عليه السلام: نعم. قال: فهل عليكم ان تجيئوا. قال: لا. ذلك إلينا.

خصوصاً انه لم يقع سؤال عن الكبيرة لكي يجب على الإمام جوابه. فيمكن ان تقول: ان المورد مشمول لقوله: دعوا الناس على غفلاتهم. وان الإمام وجد مصلحة في حفظ هذه الأسرة، وترك السائل على غفلته، ليستصحب زوجية زوجته المرضعة.

والنتيجة: ان الإطلاق المقامي غير صحيح، وان الصحيحتين لا تدلان على حرمة الكبيرة، ولا على حليتها، وإنما هي مسكوت عنها.

الثالثة: خبر علي بن مهزيار^(١). وهو دال على ما نحن فيه في المقام.

علي بن مهزيار عن أبي جعفر عليه السلام: قال: قيل له: ان رجلاً تزوج بجارية صغيرة وأرضعتها امرأته، ثم أرضعتها امرأة له أخرى. فقال ابن شبرمة: حرمت عليه الجارية وامراته. فقال أبو جعفر عليه السلام: اخطأ ابن شبرمة، تحرم عليه الجارية وامراته التي أرضعتها أولاً. فاما الأخيرة فلم تحرم عليه، كأنها أرضعت ابنته.

والرواية واضحة الدلالة لو تمت سنداً. وقد استشكل عليه في المسالك^(٢). بثلاثة إشكالات ترجع إلى اثنين، والثاني له شقان قال ما نصه: لكنها ضعيفة السند في طريقها صالح بن أبي حماد وهو ضعيف^(٣) ومع ذلك فهي مرسلة لأن المراد بابي جعفر حيث يطلق الباقر عليه السلام وبقرينة قول ابن شبرمة في مقابله لأنه كان في زمنه وابن مهزيار لم يدرك الباقر عليه السلام ولو أريد

(١) الوسائل، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، باب ١٤.

(٢) في شرح ذيل المسألة الرابعة من أحكام الرضاع من كتاب النكاح.

(٣) قال النجاشي: كان امره ملتبساً يعرف وينكر (معجم رجال الحديث: ٥٧/٩).

بابي جعفر الثاني وهو الجواد عليه السلام بقرينة انه أدركه واخذ عنه فليس فيه انه سمع منه ذلك بل قال قيل له وجاز ان يكون سمع ذلك بواسطة فالإرسال متحقق على التقديرين مع ان هذا الثاني بعيد لأن إطلاق أبي جعفر لا يحمل على الجواد عليه السلام .

فيكون الإشكال ذا شقين :

أما الشق الأول: فباعتبار ما ثبت تاريخيا من ان ابن مهزيار لم يعاصر الباقر عليه السلام ، بل عاصر الرضا والجواد عليهما السلام .

وأما الشق الثاني: فمن جهة قوله: قيل له. فيثبت الإرسال لمجهولية القائل.

وقيل في الدفاع ضد الإشكال الأول: ان المشهور قد عمل بها، فانهم حرموا المرضعتين وعمل الأصحاب يجبر السند، فيكون الضعيف حجة.

الا ان الصحيح ان هذا الدفاع غير صحيح لا كبرى ولا صغرى:

اما كبرى فان عمل المشهور لا يجبر ضعف السند ولا الدلالة. وان حصل إجماع، بل الإجماع يسقط لأنه مدركي. فالشهرة المدركية أولى بالسقوط.

وأما صغرى، فلأنه لم يحرز استناد عمل المشهور إلى هذه الرواية، فهو اما مشكوك أو محرز العدم.

اما كونه مشكوكا فلا يحتاج إلى زيادة مؤونة فلعل لهم أدلة عديدة لم تصل إلينا.

وأما كونه محرز العدم فقد قربه في المحاضرات^(١): بان المشهور أفتى

بحرمة كلتا المرضعتين الكبيرتين، في حين ان الرواية صريحة في حلية الثانية. إذن، فلم يستند عملهم إليها.

لكن هذا التقريب غير تام. فانهم ذكروا في وجه انجبار الرواية الضعيفة بعمل القدماء: انه من المحتمل جدا وجود قرائن حالية أو مقالية أو مقامية على نقص الرواية أو كمالها، قد خفيت علينا، لبعده الزمن وحصول الكوارث الكثيرة في تلف الكتب فنطبق نفس هذه الفكرة، ونقول: انه من المحتمل انهم عملوا بصدر هذه الرواية دون ذيلها، لقرائن وصلت إليهم وخفيت علينا.

أقول: ينبغي التنبيه هنا إلى شيء مؤسف وهو التعبير بالمشهور عن رأي اثنين فقط من علمائنا. فان ابن ادريس والعلامة قالا بحرمة الثانية. فهل ان فتوى اثنين مشهور. وبعض من عنده رسالة عملية يسمي رأي سلفه بالمشهور لا لشيء الا ليرد عليه.

واما الإشكال الثاني: المبني على ظهور عنوان أبي جعفر بمجرد في الإمام الباقر عليه السلام، في حين ان ابن مهزيار متأخر عنه. واما انصرافه إلى الإمام الجواد عليه السلام، فيحتاج إلى تقييد بالثاني. فيتعين الإرسال، لأنه - كما يقول في المحاضرات - معارض بإدراك علي بن مهزيار للجواد وروايته عنه في غير مورد، وعدم إدراكه للإمام الباقر.

وهذا غير تام لعدة وجوه:

الأول: اننا لم نحرز عدم إدراك علي بن مهزيار لعنوان أبي جعفر. لوجوه سوف تأتي، منها: ان أبا جعفر هو الجواد عليه السلام، أو ان عليا غير هذا، بحيث يقاس وجوده في زمن الباقر عليه السلام.

الثاني: ان هنا فردين من القياس:

أحدهما: ظهور الرواية في معاصرة الراوي للمروي عنه، وكبراه حجية

الظهور .

ثانيهما: عدم معاصرة ابن مهزيار للإمام الباقر عليه السلام ، وكبراه حجية النقل التاريخي .

والكبرى الأولى حجة في نفسها، دون الثانية: فان أكثر ما نقل تاريخيا، غير معتبر. فيكون من تعارض الحجة والألاحجة، ويقدم الظهور اللفظي في المعاصرة، على هذا النقل التاريخي. الا ان يقال: ان هذا الظن يبلغ درجة اليقين أو الاطمئنان، فيقدم.

الثالث: ظهور الرواية في معاصرة ابن مهزيار لأبن شبرمة، المعاصر للإمام الباقر عليه السلام. فان ادعينا اتحاده، فيتعين وجود ابن مهزيار في زمن الإمام الباقر عليه السلام. مع قطع النظر عن كونه كان موجودا في زمن الإمام الجواد عليه السلام. باعتبار تعدد المصدق. وان تعدد كان وجها آخر، فيكون الراوي أولهما.

فينتج: ان الرواية ليست مرسلة لعدم الحاجة إلى افتراض راو محذوف بين ابن مهزيار وأبي جعفر الأول. وعدم الإرسال يساوي- عرفا- الإسناد. إذ لا ثالث لهما، سواء كان تقابلهما من تقابل الضدين أو من تقابل النقيضين.

واما الشق الثاني لإثبات الإرسال، وهو قول الراوي: قيل له. فليس بصحيح.

قال في المحاضرات: لأن مجرد عدم ذكر السائل لا يكون قرينة على الإرسال. بل لعل عدم ذكره له دخل في المقصود.

أقول: هذا إنما يتم لو كان عدم ذكر السائل لعنوان ثانوي كعدم توريطه اجتماعيا. اما إذا كان السبب هو العنوان الأولي، فهو الإرسال. ومع التردد

يبقى احتمال الإرسال موجودا، وتسقط الرواية عن الحجية .

الا ان الإنصاف انها ظاهرة في الإسناد من هذه الناحية، فكأنه قال: قيل له وأنا حاضر، ولا أهمية لشخص السائل .

الا ان الذي يهون الخطب هو وجود عيب اسبق في الرواية، وهو ضعف صالح بن أبي حماد.

فالتنتيجة: ان كل الروايات التي سردناها غير مثبتة لبطلان زوجية المرضعة الأولى. ولم يثبت إجماع ولا شهرة. ومقتضى القاعدة استصحاب الزوجية، ما لم نقل بوضع المشتق للأعم. فهذه هي ثمرة البحث في المشتق. فليس بحثه بدون ثمرة، كما يستشكل المتأخرون.

وتكون الثمرة أوضح في المسألة الثالثة، لوجود الفصل الزماني العرفي .

وعلى أي حال، يبقى في النفس شيء من القول بالحلية، لوجود شهرة ونحوها بالقول بالحرمة. فيكون من الجرأة القول بالحلية. فيكون مقتضى الاحتياط الوجوبي حرمة الكبيرة.

الا ان مقتضى الاحتياط أيضا، ان يؤمر الزوج بطلاقها، ليصح نكاحها من غيره لترتيب آثار النفقة والتوارث.

* * *

المسألة الثالثة: حرمة المرضعة الثالثة التي أرضعت الصغيرة، بعد أن حرمت. وما يحتمل أن يكون دليلا على الحرمة أمران:

الأمر الأول: ان نزع ان المشهور ذهب إلى الحرمة، والشهرة حجة.

الا ان هذا ليس بصحيح كبرى وصغرى . اما كبرى فللظن بحجية الشهرة في نفسها، كما يأتي في محله .

واما صغرى فلأنه لم يثبت عندنا اكثر من ذهاب ابن ادريس والعلامة، إلى الحرمة، ومستندهما وضع المشتق للأعم . باعتبار ان الصغيرة لا يزال يصدق عليها انها زوجة، فتكون المرضعة فردا من عنوان: أمهات نسانكم فتحرم . فيرجع هذا الوجه إلى الوجه الثاني . ولا يكون وجها مستقلاً .

ولم يثبت ان غيرهما من الفقهاء ذهب إلى ذلك . وقد قلنا: ان مجرد احترام بعض الفقهاء، لا يجعل فتواهم مشهورا . بل المشهور في هذه المسألة خلافه .

الأمر الثاني: القول بوضع المشتق للأعم . والمورد صغرى له . إذ الصغيرة لا يزال يصدق عليها انها زوجة . فتكون المرضعة لها فردا من عنوان أمهات نسانكم، المحرم في الآية الكريمة .

لكن هذا الوجه ممنوع كبرويا، وغير محتمل في نفسه، كما سيأتي بيانه . وعليه شهرة الأصوليين والفقهاء . فالوجهان غير تامين .

اما القول بالحلية، فنستدل عليه بعدة وجوه:

الوجه الأول: التمسك بخبر علي بن مهزيار- لو صح سنداً- . فهو ينص بصراحة: على ان المرضعة الثانية لا تحرم، لأنها أَرْضَعَتِ الْبِنْتَ الرضاعية . لكن الخبر ضعيف السند، كما سبق .

الوجه الثاني: ان نتمسك بقاعدة الرشد في خلافهم^(١) . فان ابن شبرمة

(١) راجع روايات الترجيح بمخالفة العامة في باب تعارض الأدلة الشرعية . منها مقبولة عمر بن حنظلة وفيها قال الإمام الصادق عليه السلام (ما خالف العامة ففيه الرشاد) وسائل الشيعة، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، باب ٩ ح ١ .

يذهب إلى الحرمة، فيكون الرشد في الحلية.

وهذا قابل للمناقشة كبرى وصغرى: اما صغرى فلأنه لم تثبت فتوى ابن شبرمة الا بهذا الخبر غير المعبر.

واما كبرى فلأن مورد تطبيق القاعدة هو وجود الشهرة عندهم أو انه مذهب السلطة. اما مجرد وجود قائل به فلا يكفي لذلك. فان الاختلافات بينهم كثيرة.

الوجه الثالث: التمسك بقوله تعالى: ﴿فَأَنكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾^(١). وهذه كانت امرأته حلالا. فتكون صغرى للآية.

إلا انه قابل للمناقشة، لأننا نفهم من الآية استحداث أصل النكاح، لا استمراره. والكلام هنا في الثاني دون الأول.

الوجه الرابع: استصحاب حلية هذه المرأة، فإنها كانت زوجة محللة قبل الرضاع ونشك في حرمتها بعده، فنستصحب الحلية. والموضوع ثابت وهو الزوجة نفسها.

لا يقال: ان الموضوع قد تغير، فانه كان سابقا: ذات الزوجة. وأصبح الآن بقيد الرضاع.

فانه يقال: ان في هذا غفلة عن المطلب، لأن كل استصحاب فيه تغير ما وإلا لم يحصل الشك في اللاحق. إلا ان تكون الخصوصية الحادثة مغيرة للموضوع أساسا فلا يجري الاستصحاب. والمقام ليس منه.

الوجه الخامس: ان عنوان الزوجية لو سلمنا بقاء صدقه على الصغيرة، لأجل القول بوضع المشتق للأعم، إنما يكون مؤثرا إذا لم يكن موضع نزاحم بين العنوان السابق والعنوان الفعلي. وهذا التعارض حاصل في المورد بين زوجية الصغيرة وبنيتها.

وفي مثله يحكم العرف بالعنوان الفعلي، وهو البتية، فتكون المرضعة الثانية قد أرضعت بنت الزوج وليس زوجته.

فان قلت: ان كل مشتق يكون حاله هكذا. فإذا زال الفقر ثبت الغنى وإذا زالت الحركة ثبت السكون. فيحصل هذا في جميع أحوال صدق المشتق على الأعم. فإذا قبلنا الوضع للأعم، إذن لا ينافيه الاتصاف بالضد. وهنا يصدق على المرضعة إنها زوجة مع صدق البتية، وهذا يكفي للحرمة.

قلنا: نعم عموما، لكننا يمكن ان نفرق، من حيث كون أحد الوصفين ذا اثر شرعي أو لا. فلو نذرت ان أتصدق على زيد الفقير. فأصبح غنيا، أمكن التصديق عليه لبقاء عنوان الفقر عليه بناء على الوضع للأعم. وان عنوان الغنى لم يترتب عليه اثر شرعي، وليس موضوعا لحكم شرعي من هذه الناحية.

أما إذا كان كلا العنوانين موضوعا لحكم شرعي، وكل واحد مضاد للآخر: كالمتموضئ يجوز له الدخول في الصلاة، وغير المتموضئ لا يجوز له الدخول في الصلاة، فنأخذ بالعنوان الفعلي. ولا يحتمل البناء على العنوان السابق أكيدا. والمقام من هذا القبيل كما هو واضح لمن يتأمل.

وهذان الوجهان، كافيان لإثبات حلية الكبيرة الثانية.

وحينئذ أقول هنا: أننا إذا قلنا بالحلية في المسألة الثانية، وهي حرمة الكبيرة الأولى، فبالأولى ان نقول بالحلية في المسألة الثالثة، وهي حرمة

الكبيرة الثانية .

اما إذا قلنا بالحرمة في المرضعة الأولى ، فانه لا يلزم منه ان تقول بالحرمة في المرضعة الثانية . لعدة فروق بين مدارك المسألتين .

١- ان الصحيحتين السابقتين المذكورتين كوجه للتحريم في المسألة الثانية ، لا تعرض فيهما للمسألة الثالثة ، فهي بالنسبة إليهما كالسالبة بانتفاء الموضوع .

٢- ان خبر علي بن مهزيار نص في الحرمة للمرضعة الأولى ، ونص في الحلية للمرضعة الثانية .

٣- ذهاب المشهور - كما أجدس - إلى الحرمة في المسألة الثانية مع ذهابه إلى الحلية في الثالثة .

٤- ذهاب المشهور إلى وضع المشتق لخصوص المتلبس لا للأعم ، وخاصة مع الفصل الزماني . وهو فرق هذه المسألة عن الثانية لأن الزمان هناك متصل .

ولا يبقى ، مع ذلك ، حتى وجه للاحتياط الاستحبابي ، في عدم الحلية للمرضعة الثانية .

الفصل الخامس

في أنحاء التلبس

قال في الكفاية^(١): رابعها: وأي رابع الأمور التي تقع مقدمة للمشتق، أو للرأي المختار فيه.

ولم يذكر الأصوليون هنا عنوانا معيناً، بل يدخلون في المعنون مباشرة. وما يمكن ان يتحصل من كلامهم هو البحث عن أنحاء التلبس. وفيه توسيع لمعنى (التلبس) غير ما يبدو منه عندما تعرض له الأصوليون الأقدمون.

فقد كان يراد بالتلبس التلبس الفعلي. وحيث انه يصدق الاستعمال في بعض المشتقات وجدانا بعد زوال الفعلية، توهموا ان المشتق موضوع للأعم. فمن اجل ذلك عقد هذا البحث لإيضاح: ان التلبس وان زال بنحو الفعلية، الا انه موجود بنحو آخر. ففي الإمكان صدقه الحقيقي، بلا حاجة إلى القول بالأعم.

فليس البحث إذن، تصوريا صرفاً، يراد به ان يكون مقدمة من مقدمات المشتق، كما هو ظاهر الكفاية والمحاضرات وغيرها.

مع ان للقدماء ان يناقشوا في هذه التفاصيل ويصروا على ظهور المشتق بخصوص المتلبس الفعلي. فيكون في كل الموارد الأخرى مجازاً أو صادقاً إلى الأعم.

ومن هنا يكون المتأخرون مسؤولين عن إعطاء مبررات عرفية وظهورية تجعل معنى التلبس والفعلية أمر آخر غير ما تصوره القدماء. ومن هنا يتحول البحث إلى بحث تصديقي ذي غرض مهم. وهو رفع أحد المناشئ المحتملة للقول بالأعم عند القدماء من الأصوليين.

ثم انه يمكن القول كأطروحة: ان كل المشتقات فيها تلبس فعلي وتلبس واقعي، فالمجتهد متلبس فعلا عند قيامه بعملية الاستنباط. فإذا تركه فقد انقضى عنه التلبس. أما تلبسه على نحو الملكة فيبقى.

فقد يقال: ان مثل هذه العناوين الاشتقاقية الظاهرة بالتلبس الواقعي يكون إطلاقها على المتلبس الخارجي أو الفعلي مجازاً لاستعماله في الجزء.

وجوابه: أولاً: ان استعمال اللفظ الأعم في الأخص ليس مجازاً بل حقيقة لأنه استعمال في الحصة.

ثانياً: اننا ان سلمنا المجازية فان مجازية المبدأ لا تقتضي مجازية الصدق لو قلنا بالأعم، كما في رجل شجاع أصبح جباناً فنقول عنه انه أسد. فزال عنه التلبس بالاسدية المجازية. فإذا كان المشتق موضوعاً للأعم، فان هذا المعنى الذي هو مجاز، يكون استمرار صدقه حقيقة. فهو من حيث المشتق يكون استعماله حقيقياً، ومن ناحية المادة يكون استعماله مجازياً.

واعتقد انه يكفي في تقسيم المشتق ان يقال: انه أما ان يكون بنحو الفعلية أو غيرها. فأنهم قسموا ما لا يكون فعلياً إلى أقسام، بالرغم من انه لا اثر له إلا الإيضاح ومجرد الإطلاع، ولا تختلف نتيجته لا أصولياً ولا فقهاً. مع انه ثبت في المنطق ان القسمة إنما تصح عند الحاجة إليها، وترتب الأثر عليها.

ولعل أحسن من قسم ذلك هو السيد الأستاذ^(١) حيث قال ما مؤداه: ان هذا المعنى أما مستفاد من المادة أو من الهيئة. وعلى أي تقدير فأما ان يكون بقيد الفعلية كقائم وقاعد، أو بقيد القابلية والملكة كالمجتهد والمهندس وأما الصنعة كالبناء والنجار.

إلا ان الأمر الأساسي أكثر من ذلك فأنا:

أولاً: يجب ان ننظر كبروياً إلى العرف لنرى الصدق الحقيقي على الفعليات التي تكلموا عنها.

ثانياً: ان ننظر صغروبياً إلى معاني الألفاظ.

وفي فهمي ان كلا الأمرين يمكن فيه فقط ان تلحظ الفعلية، فنقول: مهندس أو نجار. وبدونه يزول المبدأ وهو الفعلية. ومرة نريد ما هو أوسع من ذلك، ولا يكون زوال المبدأ إلا بزوال القابلية والصنعة. وتكون الفعلية: فعلية الصنعة.

وهذا معنى عام على كل المشتقات حتى الضاحك والأكل والضارب والقائم والقاعد. لأن المراد مرة فعلية العمل وأخرى فعلية القابلية.

فان قلت: ان الفهم العرفي في هذه الأمور هو فعلية العمل.

قلنا: أولاً: ننكر ذلك. ثانياً: ان مجازية المبدأ لا تقتضي مجازية الصدق لو قلنا بالأعم. كما لو قلنا: زيد أسد، بعد ان أصبح جباناً. فمن حيث المشتق يكون استعمالاً حقيقياً، وان كان من ناحية المادة، يكون استعمالاً مجازياً.

(١) مباحث الدليل اللفظي: ١ / ٣٧٦ - ٣٧٧.

ولا ينقض على هذه الأطروحة ما قد يقال: من ان عددا من المشتقات ظاهرة بالفعلية لا الواقعية، كالقائم والقاعد، فان العرف يرى ان إطلاق هذه العنواين على كلا المقامين حقيقي. فالقائم من له قابلية القيام، فيكون التلبس المقصود هو التلبس، الذي نسميه بالتلبس الواقعي. وهو إطلاق عرفي صحيح وليس فيه مجازية.

ويكون زوال المبدأ تبعاً لقصد المتكلم، فان قصد التلبس الفعلي، كان زوال المبدأ بزواله، وان قصد التلبس الواقعي كان الزوال بزواله أيضاً.

وهنا ينبغي ان نلتفت إلى ان المحقق الأستاذ مثل في المحاضرات^(١) للأنحاء المختلفة من التلبسات بالمصادر، لا بالعنواين الاشتقاقية منها. وقد سبق ان عرفنا ان المصادر ليست مشتقات بالمعنى الأصولي. ولو مثل بالمشتق كاسم الفاعل وغيره لكان أوضح في التطبيق على الفعلية والقابلية.

إضافة إلى اختلاف نحو التلبس حسب العنوان الاشتقاقي من نفس المادة، فالماشي ظاهر بالفعلية والممشى ظاهر بالشأنية وكذلك اسم الفاعل من كنس ظاهر بالفعلية ومكنسة ظاهر بالشأنية. فنحو التلبس يتبع الهيئة لا المادة.

إضافة إلى الاختلاف الظاهر بين ذات المادة والمصدر أحياناً. فقد يقبل الأول الشأنية والفعلية معاً، على حين لا يقبل الثاني إلا الفعلية.

وأعود إلى أصل الأطروحة فأقول: ان الأمر فيها صادق حتى على المستويات الأزلية، كالأفعال الإلهية مما هو مربوط بالخلق من الأسماء الحسنى، لأنها مشتقات فتدخل مصداقاً لهذه الأطروحة.

وهو ان لها نحوين من التلبس، فتارة يراد بها الفعلية وأخرى يراد بها الشأنية، وان كان اعتيادنا في اغلب الاستعمالات على الشأنية. وذلك: كالرازق، فانه يكون فعليا إذا قصد ان الله قد رزقني فعلا. ويكون شأنيا إذا قصدت به القابلية والشأنية، فان الله تعالى هو الرزاق المطلق. فيكون التلبس واقعياً.

كل ما في الأمر ان التلبسات الواقعية، يمكن زوالها بالنسبة للمخلوقين. أما بالنسبة لله سبحانه وتعالى، فلا. إذا قصد المتكلم التلبس الواقعي. وأما إذا قصد التلبس الفعلي بالفعل، فيمكن زواله أيضاً، فانه سبحانه قد يرزق وقد لا يرزق، وكل يوم هو في شأن. جل جلاله.

وكذلك القضايا الضرورية الواقعية، كالإنسان حيوان ناطق أو النار محرقة أو الضدان لا يجتمعان، فبالرغم من ان هذه المشتقات غير جامعة لشرط المشتق الأصولي، لعدم بقاء الذات بزوال الوصف. الا انه مع ذلك يمكن ان يراد بها تارة الفعلية والتطبيق وأخرى الشأنية. أو قل: يراد بها تارة الخارجية وأخرى الواقعية.

ثم اننا يجب ان نعرض أطروحتنا هذه على العرف لنرى مقدار صدقها. في زعمين تضمنتهما:

الأول: هل ان لمثل قائم وقاعد صدق واقعي غير صدقه الفعلي. بحيث يوافق العرف على إطلاق مثل هذه الأوصاف على مجرد شأنية القيام والقعود. فان العرف قد ينكر ذلك وينفيه، باعتبار ان وضع المادة للفعلية لا للقابلية، فيختص بالتلبس الفعلي.

الثاني: هل ان الصدق في المهندس والعالم - مثلاً - هو في حدود القصد،

فيكون الفرد مخيراً بين قصد الصدق الفعلي والصدق الواقعي . أو انه يلزم ما هو متعارف وهو القصد الواقعي . ولا يكون للصدق الفعلي دخل ومعه تنتج أطروحة المشهور والسيد الأستاذ .

هنا، ولكي ندعم أطروحتنا باجتماع الفعليتين، في سائر المشتقات، فاننا نعرض أمرين:

الأمر الأول: ان نعتبر ان هذه المشتقات موضوعة بوضعين، لا بوضع واحد، أحدها: تعييني والآخر تعيني . فالأول: للتلبس الفعلي:

وذلك: لأن الفكر القديم الذي وضع اللغة الأصلية، لم يكن يفهم معنى التلبس الطويل الأمد . أو ما سميناه بالتلبس الواقعي، ومن هنا وضع العناوين للأوصاف الفعلية . لأنه رأى نجاراً يعمل أو حداداً يعمل .

ثم اصبح الاستعمال أوسع، واصبح ارتباطه باللفظ ارتباطاً واقعياً . وهذا ليس من قبيل النقل بل من قبيل ضم وضع إلى وضع .

وحيثنذ، تكون مسألة المشتق المرددة بين الوضع لخصوص المتلبس أو للأعم منه ومن المنقضي، محرزة على كلا الوضعين، بحسب النحو الذي وضعت له من الفعلية أو الواقعية .

الأمر الثاني: اننا لو تنزلنا وقلنا ان الوضع واحد، وهو للأعم، من الفعلية والشأنية، فنقول: ان استعمال العام في الخاص حقيقي لا مجازي . فيكون كلا الاستعمالين حقيقيين . ويكون المائز بينهما هو القصد .

الا انه - مع ذلك - يواجهنا هنا أمران محتملان:

أحدهما: ان اسم الفاعل أو الصفة المشبهة موضوعة لخصوص التلبس

الواقعي، بحيث يكون استعمالها في التلبس الفعلي مجازاً. باعتبار ان استعمال العام في الخاص مجاز. ولو باعتبار كونه ليس مصداقاً حقيقياً تام المصادقية.

وعندئذ يكون الخلاف في المشتق صادقا كما سبق كما في مثال زيد أسد إذا زالت منه الشجاعة الا انه من ناحية الاستعمال مجاز ولا يشفع له القول بوضع المشتق للأعم لكي يصبح حقيقة.

ثانيهما: ان الألفاظ موضوعة لخصوص المتلبس الفعلي. وان استعماله في التلبس الواقعي مجاز.

وتقريب ذلك بضم فكرتين: الأولى: ما ذكره من ان اللغات موضوعة لما هو حسي وفعلي دون غيره. والثانية: ان الأجيال المتأخرة ليس لها حق الوضع والنقل والتغيير - كما يقولون-. فيكون إطلاق التلبس على الواقعي مجازاً على الرغم من وجود التبادر، ولكنه متأخر ولا حجية فيه. فلا بد ان يكون التبادر غير دال على الوضع الحقيقي وإنما هو ناشئ من الاعتياد لدى الأجيال المتأخرة فليست علته الوضع. ولو قلنا به لكان دليلاً على القول بالأعم ما دام التبادر علامة الحقيقة وهو موجود في صورة عدم مباشرة المهندس لمهنته ومع ذلك يصلح وصفه بأنه مهندس وهو تبادر قهري فينتج انه موضوع للأعم.

وفي الحقيقة، فان النقاش في الكبرى التي مفادها ان الأجيال المتأخرة ليس لها حق الوضع.

فإني اعتقد، وكلهم يعتقدون- لا شعورياً على الأقل-: ان هذه الأجيال وكل الأجيال من حقها الوضع. فانك تجدهم يمثلون بالمنقول والمشارك وغيرهما، وهي عملياً من وضع الأجيال المتأخرة. فان الجميع بشر وعقلاء، فلهم حق التصرف في لغة الأوائل.

ومن ذلك: اننا نجد المحقق الأستاذ يمثل لصدق المشتق على الأعم أو المتلبس، بالمجتهد. ومقصوده الحائز على ملكة الاجتهاد. مع انه في اللغة من يبذل جهداً في أي شيء كان، وليس معناه في اللغة هو هذا المعنى الاصطلاحي الخاص.

وإنما معناه الخاص هو من وضع الأجيال المتأخرة. وكذا لفظ (المقلد) وان لم يذكره في المحاضرات، لكنه موجود في ذهنه جزماً.

وفي هذا أمران:

الأول: ان هذه اللفظة الاصطلاحية ليست من الوضع اللغوي العام، بل من الوضع الخاص، كأسماء الأعلام والمخترعات. فلا تصلح ان تكون مثلاً وصغرى للمسألة.

الثاني: ما ذكرناه من ان المجتهد- بالمعنى الاصطلاحي- من وضع الأجيال المتأخرة. فإذا اقره الأستاذ المحقق أو غيره، فقد اقر الوضع أو حق الوضع للأجيال المتأخرة. بالرغم من انهم نفوه.

وأما نحو المتفلسف والفيلسوف، فانه غير عربي، ولا اعتقد شمول كلامهم له. نعم، القاعدة تشمل غير العربية، الا ان ما كان منقولاً لغوياً، لا تشمله القاعدة، ولو احتمالاً.

وبحسب النتيجة: ان الجزء الأول من الأطروحة التي طرحناها، وان كان فاشلاً، أي الذي ادعى المشهور فعليته في مورد القابلية. كقابلية الماشي للمشي. فقد رفضناه.

الا ان الجزء الآخر صحيح بالنسبة للتلبس الواقعي الطويل الأمد. فنحن

نقر ان للمجتهد مثلا تلبسين فعلي وملكلي . ولكن هل هو بوضع واحد أو بوضعين؟ . ولعل الأرجح هو الثاني . بعد ضم مقدمتين :

إحدهما: ان التلبس الخارجي ليس مصداقا من التلبس الواقعي .

ثانيهما: ان استعمال المشتق في التلبس الخارجي حقيقة وجدانا . إذن، لا يكون ذلك الا بوضع ثاني .

وبأيهما بدأ الواضع كان تعيينيا، وكان الثاني تعينياً . ولا بأس بان يكونا معا تعيينيين، إذا نفينا الواضع البشري أو المشهوري . فان هذا غير مضر في المشتق، لأن المهم هو الاقتران النفسي الكامل، ولا يهم بعد ذلك سببه من أي من القسمين . لأن كل الأوضاع اللغوية هكذا . ويترتب عليه أن كل وضع منهما قابل لأن يكون صغرى من الخلاف في المشتق من كون الوضع للمتلبس أو الأعم .

فان قيل: ان كل وضع يستتبع ظهورا في اللفظ، وحيث اجتمع الوضعان، كان اللفظ مجملا، ومعه لا سبيل إلى جعله صغرى للخلاف في المشتق .

وجوابه: ان الكلام تارة ثبوتي في قصد المتكلم، وأخرى إثباتي في فهم السامع . أما قصد المتكلم فواضح لأنه يميز في قصد أي من الوضعين، شاء باستقلاله . وأيا منهما قصد كان نفسه مصداقا للخلاف في الأعم . ومن هنا قلنا: ان ذلك يختلف باختلاف القصد .

وأما إثباتا وهو فهم السامع، فلاشك انه محتاج في تعيينه إلى قرينة حالية أو مقالية، وهي قرينة لأحد المعنيين الوضعيين، وليست هي قرينة المجاز .

فان قيل: ان القرينة مادامت موجودة، كانت كافية وهي التي تدل على ان

المشتق استعمل في المتلبس أو الأعم.

قلنا: كلا، فأنها تدل على ان المشتق استعمل في التلبس الخارجي أو الواقعي، لا على كونه في خصوص المتلبس أو الأعم. لوضوح ان كلا التلبسين الخارجي والواقعي، يمكن فيه كلا النحويين من الاستعمال. فيبقى إمكان الخلاف مع وجود تلك القرينة موجودا.

ومنه يظهر: ان ما زعمه القدماء كدليل على الوضع للأعم، من صدق المشتق بعد زوال الصفة، إنما هو خلط بين أمرين:

أحدهما: ان الاستعمال قصد به التلبس الفعلي.

ثانيهما: ان الأعم قصد به التلبس الواقعي الطويل الأمد.

ولا يمكن الجمع بين القصدين. فان الصدق بعد زوال التلبس الفعلي، وان كان موجودا، الا انه ليس بنفس الوضع وبنفس المعنى، بل بمعنى آخر هو التلبس الواقعي. والذي له بدوره وصفه بالاعمية بعد زواله. ومن هنا لا يكون هذا دليلا على الوضع للأعم.

ومما ينبغي البحث عنه في هذا المجال: السؤال عن الضابط بين النحويين من التلبس. لأنه قد يقال: ان التلبس الفعلي قد يكون طويلا بطول التلبس الواقعي أو ان الواقعي قد يكون قصيرا كالفعلي. فلا يكون جعل المناط في ذلك هو الزمان، صحيحا.

وحسب فهمي ان ما يسمى في الأصول بالفعلية كاف جدا لإعطاء الضابط، لأن شيئا ما يكون بمنزلة الكبرى، وشيئا ما يكون بمنزلة الصغرى. فكبراه هو التلبس الواقعي، وصغراه هو التلبس الفعلي. كالاتجاه ملكة مع

ممارسته في مسألة معينة، وبه يتضح الفرق عموماً.

وهذا يترتب عليه عدة أمور:

الأول: ما أشرنا إليه من ان ذكر الأقسام للتلبس الواقعي ليس مهماً، كالملكة والحرفة والشأنية، ليس مهماً، فانها تكون باعتبار علل التلبس ومناشئها. والمهم في باب المشتق هو المعلول. أي نفس التلبس الخارجي. فأصبحت القسمة لا اثر لها فلا معنى لها.

الثاني: انه قد يقال: ان بعض المشتقات ليس فيها جانب فعلي أصلاً. باعتبار كونها متمحضة للتلبس الواقعي، وليس فيها تلبس فعلي. مثل عالم حكيم متفقه أصولي. وبعضها بالعكس. يعني ان بعض المشتقات ليس فيها جانب واقعي أصلاً.

وجوابه على مستويين:

الأول: اننا ننكر ما شعر به المستدل من ان التلبس واقعي فقط. بل ان هذه العناوين لها تلبسات فعلية، فحصول الصورة في الذهن هي فعلية (العالم) أما جهة اللاشعور فهي الجانب الواقعي. وكذا الحكيم فان له جانبه الفعلي إذا تكلم بالحكمة. ونفس هذا تقريباً، يقال في جانب العكس.

الثاني: اننا لو تنزلنا عن ذلك، فانه لا يضر بما قلناه من تعدد الوضع. لأن أي مشتق إذا كان له جانبان: واقعي وفعلي، فقد وضع بوضعين، وإذا تنزلنا وقبلنا ان له جانباً واحداً، فله وضع واحد. ولاشك ان كثيراً من المشتقات لها كلا الجانبين.

ثم انه ذكر المحقق الأستاذ أمرين^(١):

أحدهما: ان الموضوع للتلبس الفعلي أو الواقعي إنما هو الهيئة فقط دون المادة. وأما المادة فموضوعة لأصل المعنى أو المعنى المصدرى.

أقول: هذا أمر محتمل في نفسه، فان فرق المشتقات عن بعضها البعض إنما هو بالهيئة.

الا انه يوجد احتمال آخر، وهو وضع المشتق بما هو مركب من مادة وهيئة. وهذا لا ينافي وضع المادة ووضع الهيئة في المرتبة السابقة. لأننا لو لاحظنا معنى المادة أو معنى الهيئة لم نجد معنى التلبس الفعلي ولا الواقعي. وإنما يحصل ذلك بعد التركيب بينهما وهذا معنى وجود استفادة جديدة غير مفادة مما سبق، وليس هذا مجرد تركيب.

وإذا اعترفنا بكونها استفادة حقيقة، إذن، فهي موضوعة. وهذا أيضا موافق مع العرف والوجدان. حيث تستعمل عالم أو مهندس بغض النظر عن هيئته ومادته، ولا تخطر على البال.

ثانيهما: انه يظهر من مطاوي عبارة المحاضرات: ان المشتق موضوع للجامع بين التلبسين الفعلي والواقعي، بحيث يكون كل منهما مصداقا له. كانطباق الكلي على أفراده أو حصصه.

ويكون المقسم الموضوع له هو مطلق التلبس أو ماهيته. وبهذا نفسر الصدق الحقيقي على كلا التلبسين.

في حين اننا قلنا: ان هذا الصدق إنما نفهمه من وضعين مستقلين، فقد

يقال: ان الوضع للجامع كاف في فهم الحقيقة، من دون الحاجة إلى وضعين.
وجوابه متكون من أمرين:

الأمر الأول: انه ماذا يراد بقوله: ان المشتق موضوع لمطلق التلبس، هل هو مفهوم التلبس أو واقعه. أما مفهوم التلبس فهو غير موضوع له قطعاً، والا لفهمناه عند الاستعمال. وبالتأكيد ان هذا غير حاصل من اللفظ. وهو خلاف الوجدان. ولو تم لكان جامعاً بين أكثر من هذين الفردين لأنه يشمل التلبس الذي تزول بزواله الذات. ولو تنزلنا فالحصتان أو الفردان، متباينان، ولا جامع بين المتباينين. ويرد عليه ثالثاً إشكال لغوي وهو ان مفهوم التلبس لغة هو لبس الثوب والتغطية به وأما تغطية الموصوف بالصفة فهو تلبس مجازي فالأصوليون جعلوه وضعاً اصطلاحياً لا لغوياً فالتمسك بمفهوم التلبس ليس تمسكاً بالوضع اللغوي نعم لو عبّر بالاتصاف فله وجه.

وأما واقع التلبس فهو معنى حرفي خارجي أو واقعي، يحتاج إلى طرف، هو المتلبس به. بحيث تتعلق به تعلقاً ذاتياً، وإذا زال زالت النسبة.

فإذا كان موضوعاً لواقع التلبس، فننقل الكلام إلى المتلبس به هل هو معنى الفعلية أو معنى الواقعية، ولا يصلح ان يكون كلياً موضوعاً له اللفظ. فان الماهية الجامعة ليست جامعاً بين التلبسين لأنها بدون ظرف ولأنهما متباينان، فلا تصلح تلك الماهية ان تكون كلياً موضوعاً له اللفظ. فيتعين القول بالوضعين المستقلين.

فالماهية الجامعة بين الحصتين الفعلية والواقعية، ليست جامعاً مفهوماً بين المتلبسين، بل مباينة معهما، لأنها بدون طرف ولا تصلح ان تكون كلياً موضوعاً له اللفظ. فإذا ثبت عدم وجود جامع لهما لأنهما فردان متباينان

فحينئذ لا يصح الوضع الواحد لأنه فرع وجود جامع يوضع له فلا بد من التفسير بالوضعين المستقلين.

الأمر الثاني: ان طرف التلبس هو المادة لا محالة، وهذان الفردان معنيان لا جامع بينهما أو لم يلحظ الجامع بينهما، وهي فعلية الهندسة وملكة الهندسة في (المهندس). ولا يمكن استعمال المشتق بشكل يفهم منه العرف الجامع بين العلم والعمل، أو التلبس الفعلي والواقعي. إلا بعنوان اقتران أحدهما بالآخر غالباً. وهو معنى خارجي وليس وضعياً جزماً.

إذن، فالجامع على تقدير وجوده، غير ملحوظ عرفاً جزماً. وفكرة التلبس بمجرددها غير ملحوظة أيضاً جزماً. إذن فالتلبسان فردان متباينان، فلا بد من وضعين، ولا يكفي الوضع الواحد.

نعم قد يعرض شكلاان آخران للجامع:

الأول: ان تصور جامعا مفهوماً يجمع بين هاتين الحصتين الجامعتين لشروط المشتق الأصولي ونعبر عنه بأي شيء ويكون كل من التلبسين حصة من قبيل بعض الكليات والجوامع التي قيلت في الصحيح والأعم لكننا نريد هنا جامعا واضحا يمكن الوضع بازائه ولا يكفي مجرد تصور إمكانه.

الثاني: الجامع الانتزاعي وهو مفهوم إحدى الحصتين فكأن المشتق موضوع لأحد التلبسين بعنوان كونه أحد التلبسين أما هذا تعييناً أو هذا.

وهذا فاشل لأكثر من أمر:

١- اننا نتكلم عن أمور موضوع لها لغة، والعرف لا يفهم من المشتق أحد هذين التلبسين.

٢- ان عنوان أحدهما يكون مصداق أحدهما بشرط لا عن الآخر فلا ينطبق عليهما بل أما هذا أو ذاك مع العلم ان المحقق الأستاذ والمشهور يريدون من الجامع ان يكون جامعا لهما لا بشرط .
وبعد فشل كل الأشكال المطروحة للجامع يتعين القول بالوضعين المستقلين .

فان قلت: ان تعدد الوضع ينتج الاشتراك اللفظي مع اننا لا نحس به وجدانا وليس هو من سنخ المشتركات اللفظية كلفظ (عين) .

قلنا: ان هناك فرقا وجدانيا بين الاشتراك في لفظ (عين) وبين الاشتراك في لفظ المشتق كمهندس فان الأول موضوع لمعاني متباينة عرفا بحيث يدرك العرف تباينها فيدرك الاشتراك أما في المشتق فالحصتان متشابهتان عرفا فقد يخلط بينهما وان تباينا دقة فلا يحس العرف بالتباين فكأنه بمنزلة المشترك المعنوي .

تفريع دعوى خروج اسم الآلة واسم المفعول عن محل النزاع

يجاب هنا عن الخلط الذي وقع من قلم الشيخ النائيني رحمته تبعاً لصاحب الفصول حيث قال بخروج اسم الآلة واسم المفعول عن محل النزاع في المشتق بدعوى ان أسماء الآلة وضعت للدلالة على القابلية والاستعداد وهذا موجود وان لم يتلبس بالمبدأ فعلاً، واسم المفعول بدعوى إنها دائمة الصديق مادامت الذات ولا تكون قابلة للانتفاء مع بقائها فتخرج عن شرط المشتق.

وقد عرضناه في الفصل الثاني عند مناقشة العناوين المدعى خروجها عن محل النزاع لأنه أليق به وإنما ذكره هنا كالمحقق الأستاذ^(١) فلأجل ان الجواب عن هذا الخلط مبين على ما أسس في المقام من التفريق بين أنحاء التلبسات وقد مرّ تقريب دعوى الشيخ النائيني رحمته واجبنا بأننا نلاحظ معنيي التلبس الفعلي والحقيقي وكل منهما يصلح ان يكون محلاً للنزاع في المشتق وقابلاً للخلاف فيه من الوضع لخصوص المتلبس أو الأعم فإذا لاحظنا التلبس الفعلي فيكون تسمية الآلة باسمها قبل اتصافها بالفعلية (كالمكنسة قبل فعلية الكنس) مجازاً. ويمكن ان تزول الصفة وتبقى الذات فيتحقق شرط المشتق، وان

لاحظنا التلبس الشأني فكلا الأمرين موجود فان الآلة قبل إنجاز صنعها بشكل كامل يكون إطلاق المشتق عليها مجازاً، ويمكن ان تدخل في حريم النزاع عندما تفقد شأنيها كالمفتاح تزول أسنانه ويصبح غير قادر على الفتح .

والتلبس الواقعي قد يسبق التلبس الفعلي، كملكة الهندسة قبل العمل، أو قابلية الكنس في الممكنة، قبل فعلية الكنس. ولا شك ان كليهما يصدقان على اسم الآلة، وزوال كل واحد يكون مستقلا عن زوال الآخر. غاية الأمر ان زوال القابلية يلزم زوال الفعلية، دون العكس. وهذا معنى لا دخل له في وضع المشتق .

وأجاب المحقق الأستاذ ان أسماء الآلة موضوعة للشأنية والقابلية وغير موضوعة للفعلية، فالممكنة لما من شأنه الكنس لا الكنس الفعلي. وهذا قابل لزوال الصفة وبقاء الذات، كالمشط إذا انكسر بعض أسنانه.

وهذا فيه اشكالان:

الأول: انه أجاب عن الأمر الثاني، وهو بقاء الذات مع زوال الوصف. فكأنه تهرب من الجواب على الأثر الأول، وهو ما قبل التلبس.

الثاني: انه قال: ان أسماء الآلة وضعت لمن له شأنية الآلية، وأنا أقول: ان ذلك لا يكفي، فان يمكن ان نكنس بالشوب أو بالفرشة. فشأنية الكنس ليست مربوطة بالممكنة. فينبغي تبديل المطلب إلى ما قلناه من التلبس الواقعي للكنس وهو خاص بالآلة المعدة للكنس، دون غيرها.

وأما اسم المفعول، فقد قال عنه الشيخ النائيني **رحمته**: انه يبقى صادقا مادامت الذات، فيصدق على زيد انه مضروب دائما، فيخرج اسم المفعول عن محل النزاع لانعدام شرطه.

وأجاب عنه المحقق الأستاذ بجوابين، أحدهما نقضي والآخر حلي .

أما الأول فللنقض باسم الفاعل . فانه كما ان أسماء المفعول تبقى صادقة مادامت الذات كذلك أسماء الفاعل . غاية الأمر : ان قيام هذا صدوري وقيام ذلك وقوعي . فان (ضارب) يبقى صادقا طيلة حياة زيد . فما يقال في أسماء الفاعل يقال في أسماء المفعول والشيخ النائيني يرى جريان النزاع في اسم الفاعل .

فلو اقتصرنا على هذا المقدار من البيان، إذن، يكون كلاهما خارجا عن محل النزاع . ويشملهما إشكال النائيني .

والصحيح في الجواب ان يفرق في اللحاظ بين التلبس الواقعي والفعلي إذ كل منهما مصداق مستقل للمشتق فلو لاحظنا التلبس الواقعي يكون ما قاله الشيخ النائيني **صحيحا** مادامت الذات على إشكال سوف يأتي، ولو لاحظنا التلبس الفعلي أو الخارجي كما هو المقصود غالبا وذلك عند انتهاء الضرب فتنتهي الفعلية وتبقى الذات ويكون داخلا في محل النزاع اعني كلا من أسماء الفاعل والمفعول معا كما هو واضح .

ويمكن هنا ان نلتمت إلى دعوى أو أطروحة يمكن عرضها، وحاصلها: ان صدق الضارب والمضروب بعد الضرب، صدق مجازي لا حقيقي، ل يتم كلام النائيني . وأدعي المجازية بغض النظر عن التلبس الواقعي . وذلك لصحة السلب، فلا يصدق عليه لغة انه ضارب بعد انتهائه، وعليه فيبطل إشكال الشيخ النائيني .

وأما الثاني، وهو الجواب الحلي، فحاصله: ان أسماء الفاعلين والمفعولين وضعت للمفاهيم الكلية، لأن الألفاظ وضعت بإزاء المعاني التي

هي قابلة للانطباق على ما في الخارج تارة، وعلى ما في الذهن أخرى، لا بإزاء الوجودات الخارجية، لأنها غير قابلة لأن تحضر في الذهن. ومن هنا قد يكون للموضوع مطابق في الخارج وقد لا يكون له مطابق. فالمضروب -مثلاً- قد يكون موجوداً وقد يكون معدوماً.

والمناقشة فيه، كبرويا وصغروبيا:

أما الكبرى فمحلها ليس هنا، ولكن نقول باختصار: ان الألفاظ موضوعة للأمور الخارجية لا للمعاني الذهنية. وأما الذهن، فهو طريق العبور إلى المعنى، بل هو المعنى بشرط ان يكون دالاً على الخارج، الذي هو المعنى المقصود.

وأما الصغرى، فهي ان الموضوع له، كالمضروب، تارة يكون موجوداً وأخرى لا يكون موجوداً. فيمكن الإشكال عليه باشكالين:

الأول: ان ما قاله الشيخ النائيني، بالنسبة إلى أسماء المفعول، من الإشكال، يمكن ان ينطبق على الذهن، كما يمكن ان ينطبق على الخارج.

اعني لو كانت الصورة الذهنية غير مطابقة للخارج، فيمكن ان يأتي إشكال الشيخ النائيني. خصوصاً عند القائلين بان المعاني في الذهن، على نحو الوجود الذهني، لا الصورة الشبحية، وهو مختار محققى الفلاسفة.

وأوضح مثاله: صدق الحمل، من قبيل شريك الباري مستحيل. فانها تصدق صدقاً ذهنياً، ولو كانت على نحو الصورة الشبحية، كانت كاذبة لاستحالة وجوده في الخارج، فتكون سالبة بانتفاء الموضوع. مع ان العقل يذعن بصدقها.

فالصورة الذهنية هي ذات المعنى، غاية الأمر ان العالم الموجود فيه يختلف. فان النار الذهنية ليست محرقة. لأن عالم الذهن غير مناسب مع الإحراق، بينما عالم الخارج يناسب ذلك.

وبذلك: يندفع الإشكال: بان الوجود الذهني يجب ان يجمع شروط الماهية. وإنما هي تجتمع في عالم الخارج، دون عالم الذهن.

فاسم المفعول حين يخطر في الذهن، نحو: زيد مضروب. وكان كاذبا. فبناء على الوجود الذهني هناك زيد مضروب في الذهن. لوجود الذات والصفة في الذهن. فما دامت الذات الذهنية دامت الصفة الذهنية، يعني المفعولية والفاعلية. فإذا زالت الصفة زالت الذات. كما في الخارجية تماما.

الثاني: قوله: ان الصورة الذهنية، قد تطابق الواقع وقد لا تكون مطابقة. فالمضروب قد يكون موجودا وقد لا يكون. فهذا النفي للمضروب هل هو سالبة بانتفاء الموضوع أم سالبة بانتفاء المحمول. فان كان الأول، فلا كلام لنا فيه. وان كان بلحاظ نفي المحمول ورد إشكال النائيني.

والصحيح: ان نتأمل ان هذا الصدق المدعى للشيخ النائيني، هل هو حقيقي أم مجازي. فان ثبتت مجازيته أو احتمال فيه ذلك، لم يدخل في باب المشتق. فانه مجاز بصفته الاستقلالية عن باب المشتق.

وما هو الحقيقي انه مضروب في الزمان والمكان المعينين، دون مطلق الزمان، وأوضح ما يدل عليه صحة السلب حين نقول: هو مضروب الآن.

الفصل السادس

في تحقيق معنى الحال

قال في الكفاية^(١): خامسها: أي خامس الأمور التي يقدمها مقدمة لبحث المشتق: هو في تحقيق معنى الحال.

وذلك عندما يقولون: ان حمل المشتق وجريه في الحال يكون حقيقة وفي الاستقبال يكون مجازا. وهل هو زمان التلبس والاتصاف، أو هو زمان النطق والكلام، الذي هو الحال بالمعنى المطلق.

وهنا ينبغي الالتفات إلى ان هذه المسألة يمكن ان تعرض أصوليا على نحوين:

النحو الأول: اخذ الزمان في المدلول التصديقي للمشتق يعني عند إلحاقه بجمله تامة.

النحو الثاني: اخذ الزمان في المدلول التصوري للمشتق، يعني ملحوظا في نفسه كمعنى إفرادي.

ففي قولنا: زيد عالم غدا. كلا النحويين محتمل. فاننا ننظر إلى الزمان (غدا) هل يعود إلى المدلول التصديقي للجمله، أو المدلول التصوري لعالم. وأي هاتين المسألتين هو المبحوث عنها في المقام، حيث يوجد خلط في

كلمات الأصوليين في المقام .

وهذان غير مسألتيين آخرين :

إحدهما: اخذ الزمان في مدلول الأفعال . ويلاحظ هنا اننا إذا أثبتنا دلالة الأفعال على الزمان، كما فعلنا فعلا، ففي الإمكان إثباته للمشتقات . بخلاف ما إذا نفيناها، فانه يكون في المشتقات أولى بالنفي . أما ما فعله الآخوند والمحقق الأستاذ، من نفي الزمان في الأفعال، وإثباته في المشتقات، أو على الأقل ليس ضده كثيرا، بنفس الحماس الموجود لديهم في جانب الأفعال، فهو غريب غايته .

ثانيهما: تركيب المشتق . وهو موضوع يأتي في نهاية باب المشتق . وليس المراد تركيبه من الزمان . بل من المادة والذات الفاعلة المعلومة بالإجمال . وقد قربنا ذلك فيما سبق باختصار .

وإذا أثبتنا كلتا الناحيتين للمشتق أمكن تركيبه زمانا و ذاتا . فيكون في المشتق تركيبان: الأول بمعنى دخول الزمان فيه وعدمه والثاني وهو المصطلح بتركيب المشتق ويعنون به دلالة على الذات وهذا غير تركيبه من المادة والهيئة . ولا ملازمة بينها جميعا، فقد نقول: ببعضها، أو قد نقول بكلها حسب البرهان . كما لا ملازمة بين إثبات قيد الزمان لأحد المدلولين: التصديقي والتصوري . فيمكن إثباته لأحدهما ونفيه عن الآخر .

وعلى أية حال، فالغرض الأساسي هنا، في هذه المقدمة هو إثبات أو نفي اخذ الزمان في المدلول التصديقي للمشتقات لا المدلول التصوري . وان كان الظاهر أنهم يتعرضون بعد ذلك للمدلول التصوري، ولعلنا نتابعهم في ذلك .

وقد قالوا: ان المراد بالحال أحد أمور ثلاثة: حال النطق وحال الجري

وهو الحمل وحال التلبس أو الاتصاف .

وبهذا يتضح ان هذا الباب عقد لدفع إشكال محتمل الورود، كما في الباب السابق، وحاصله هنا: اننا نسلم أولاً: ان المراد بالحال عامة حال النطق والتكلم، فيكون قولنا زيد ضارب غدا مجازاً. حتى لو قصدنا وقوع الضرب في غد. ويكون قولنا زيد ضارب بالأمس. والجري هو اليوم، يكون داخلاً في محل النزاع.

واكرر انه لا ينبغي لنا الخلط - كما حصل في المحاضرات وغيرها - بين المدلولين التصوري والتصديقي للمشتق، من حيث ان (زيد عالم) قد يفهم منها الحال، بالاعتبارين. ومن هنا حصل الخلط بينهما.

إلا ان الاعتبار التصوري أبدأ وأدنى من الاعتبار التصديقي بأمرين:

أحدهما: ان المدلول التصوري لعالم - مثلاً - إجمالي، ولا يتكفل في دلالاته المطابقية أكثر من مدلول المادة والهيئة. واستفادة أي شيء آخر، إنما هو من الدلالة السياقية للفظ. أما المدلول التصديقي، فانه كما يكون مدلولاً للطرفين يكون مدلولاً للنسبة أيضاً، اعني وقوعه بأحد الأزمنة الثلاثة.

ثانيهما: ان المدلول التصوري حالي دائماً، ولا يحتمل فيه الماضوية والاستقبال، بخلاف المدلول التصديقي.

مضافاً إلى أمرين آخرين نذكرهما بنفس الترتيب:

ثالثهما: ان القرائن المتصلة والقيود الموجودة في الجملة مثل: زيد عالم الآن أو أمس أو غدا. ظاهرة عرفاً في الرجوع، إلى المدلول التصديقي جزماً، دون التصوري.

رابعها: انه لو حصل تهافت بين زمني المدلولين التصوري والتصديقي، بان كان زمان أحدهما على الحال والآخر: الماضي أو الاستقبال. فان العرف يقدم ما هو الأظهر وهو زمان المدلول التصديقي.

وحينما يكون من المحتمل اخذ الزمان في مدلول المشتق في مثل (زيد عالم). فهذا فيه أربعة احتمالات تكاد تكون محصورة:

١- اخذ الزمان في المدلول التصوري للمشتق.

٢- اخذ الزمان في النسبة بغض النظر عن كون طرفها مشتقا أو غيره.

٣- ان يكون الملحوظ اخذ الزمان في علاقة النسبة بالمشتق. فإذا كان طرفها مشتقا دلت على الزمان وضعاً.

٤- ان يكون المشتق دالاً على الزمان من حيث علاقته بالنسبة عكس السابق.

أما اخذ الزمان في المدلول التصوري للمشتق وحده، بدون لحاظ النسبة. فان أثبتناه فانه يعني عن اخذ الزمان في المدلولات التصديقية الآتية، لكن هذا المعنى غير محتمل في نفسه، وان أمكن القول به في الأفعال.

وأوضح المحتملات الثلاثة الأخرى، هي كما يلي:

١- اخذ الزمان في النسبة بغض النظر عن طرفها، يعني سواء كان مشتقا أم لم يكن. ولم أجد من يتعرض له. نحو: النار في الموقد. فكأنه اخذ فيه (الآن) ضمناً، أو اخذ فيها مطلق الأزمنة الثلاثة، ويعين أحدها بالقرينة. وعندئذ لا تكون المسألة مربوطة بالمشتق بل بكل الجمل الخبرية.

وأما الاحتمالان الآخران: منها: كون النسبة لم يلحظ فيها الزمان لوحدها، ولا في المشتق لوحده، بل تلحقهما الدلالة على الزمان، عند إضافتهما لبعضهما، وعندما ينسب أحدهما إلى الآخر. فيدخل الزمان في ضمن المدلول التصديقي.

ثم أنهم قسموا الحال إلى ثلاثة أقسام فقالوا: زمان النطق، وهو الذي اسميه بالحال المطلق. وزمان الحكم أي زمان الإذعان والنسبة. والثالث هو زمان التلبس وهو زمان الاتصاف.

لكن هذا التقسيم ينبغي ملاحظته باعتبار آخر، وهو ثبوته في أحد الأزمنة الثلاثة. فإذا ضربنا الأحوال الثلاثة، وهي: حال النطق وحال الجري وحال التلبس. بالأزمنة الثلاثة، كان الحاصل تسعة. فإذا لاحظنا ان كل حال من الثلاثة متصف بالأزمنة الثلاثة فسوف ينتج الضرب $3 \times 3 \times 3 = 27$.

وكلها ممكنة أما حقيقة أو مجازاً. والخلاف إنما هو حول ذلك. فان القدر المتيقن من الصدق الحقيقي، هو ما إذا كان الكل حالياً. نحو: زيد عالم الآن. وأما إذا اختلف الاستعمال عن ذلك، فان كان الاختلاف في ما هو شرط الحقيقة، كان الاستعمال مجازاً. وان كان بما هو غير ذلك، كان أيضاً حقيقة، لكونه واجدا للشرط.

ولا إشكال عند عدم القرائن العرفية والسياقية: ان مقتضى الظهور العرفي الاطلاقي والسياقي هو كون الأمور الثلاثة الحالية، أما النطق فبالتركيب. وأما التلبس فبالإطلاق، لأنه لو كان التلبس في زمن آخر لقيده ولم يقيده، فيتعين في الحاضر المطلق.

وأما الحكم فقد ذكر السيد الأستاذ^(١): انه ناشئ من قرينة الهوهوية بين

(١) مباحث الدليل اللفظي: ١ / ٣٧١.

المحمول والموضوع. أي زيد وعالم في قولنا: زيد عالم. ولم يبين وجهه!
ولعله من اجل ان الحكم إذا كان مقيدا بغير الحال لم تكن الهوية ثابتة،
بل تثبت الغيرية بين الموضوع والمحمول. كما لو كان زيد في الماضي وعالم
في الحاضر.

الا ان جوابه: ان هذا إنما يثبت لاختلاف زمان الحكم عن زمان التلبس،
فيكون عالما في زمان، ومحكوما عليه بالعلم في زمن آخر. فيكون هناك تباين
بين الذات والصفة ولا هوية.

وأما إذا كان زمن الحكم والتلبس واحداً، يعني كان الحكم صادقا، فلا
يختلف فيه الحاضر عن غيره، لأن نظر الحاكم في حكمه إلى زمن التلبس.
وهو زمن صادق. ومعه لا يتعين ان يكون هو الحاضر من اجل إثبات الهوية
فإن الهوية اعم من ذلك، من حيث انها تثبت مع صدق الحكم في أي من
الأزمنة الثلاثة.

وإنما المثبت لحالية الحكم، هو ظهور حال المتكلم بالتزامن والمعاصرة
بين النطق والحكم. وهو تبادر عرفي واضح في كل القضايا والحمول والجمل
في ان الأحكام ما لم تقيد، فانها تنصرف إلى الحاضر.

فالهوية ان كانت، فبين النطق والحكم، لا بين الموضوع والحكم أو
الصفة. على انه لا هوية بين النطق والحكم بل هما متباينان مفهوما
ومصدقا. لأن الحكم هو مضمون النطق ولا يحتمل ان يكون ذاته. وإنما
المحتمل هو الهوية بين الموضوع والحكم. وقلنا بأنها لا تثبت فيها الحالية
كما سبق.

فالهوية الصحيحة، وهي الحاصلة بين الموضوع والحكم، غير دالة على

الحالية، وما تثبت به الحالية من الهوهوية وهي الهوهوية بين النطق والحكم، ليست هوهوية، بل هي منتفية وإنما هو التزامن بين النطق والحكم. فصار الحال كما قيل: ان ما وقع لم يقصد وما قصد لم يقع.

هذا إذا كانت الجمل خالية من القيد. أما إذا كانت مقيدة، نحو: زيد عالم غدا أو أمس. فلا يحتمل رجوع القيد إلى النطق، لأن حالته أمر تكويني لا يمكن إقامة قرينة على خلافه.

فبقي احتمالان: هما رجوعه إلى النسبة أو الحكم ورجوعه إلى التلبس أو الاتصاف. والظاهر الثاني لأنه مدلول النسبة.

لكن قد يقال برجوعه إلى الحكم باعتباره مضمون النسبة. ففي المثال: يحكم المتكلم ان زيدا عالم غدا.

لكن الذي يرجح رجوعه إلى التلبس أمران:

١- ان القيد يرجع إلى الأسبق رتبة منهما. وصحيح أنهما معا مدلولان للنسبة، إلا ان الاتصاف والتلبس رتبة من الحكم به. فيرجع القيد إليه.

٢- ان هذه القيود لغوية، والمفروض رجوعها إلى ما هو لغوي منهما. وهو التلبس والاتصاف الذي هو مدلول النسبة حقيقة. أما الحكم فهو مدلول سياقي عقلي.

وعليه فيكون الحكم حاليا بالإطلاق، والتلبس استقباليا، بالقرينة. فيكون من القسم الذي اجمعوا على مجازيته، لسبق الحكم على التلبس.

أما لو كان القيد قيدا للحكم، فيكون استقباليا، بينما يكون التلبس حاليا

فيدخل في محل النزاع وإنما قال في الكفاية انه متفق على مجازيته بالمعنى الأول وظاهر الكفاية^(١) المعنى الثاني.

* * *

ثم يدخل السيد الأستاذ^(٢) هنا، في ذكر ما هو الموضوع له المشتق حين يقال: انه موضوع للمتلبس في الحال.

وهذا منه ~~في~~، كمشهور الأصوليين، باعتبار الخلط بين المدلولين التصوري والتصديقي للمشتق، حيث اخذوا القيد بخصوص المدلول التصوري للمشتق وحيث إننا عنونا ثلاثة أمور هي النطق والتلبس والحكم فتكون الاحتمالات ثلاثة:

الأول: ان يكون موضوعا للمتلبس بدون قيد الزمان.

الثاني: ان يكون موضوعا للمتلبس مقارنا للنطق لا للزمان. بل يلحظ النطق كوجود تكويني زماني.

الثالث: ان يكون المشتق موضوعا للذات المتلبسة، بحيث يكون تلبسها مقارنا مع الجري والحكم. يعني حتى لو كان الحكم في زمن آخر غير زمان النطق.

أقول: وهي قسمة حاصرة، لأن التلبس أما غير مقرون بشيء، وهو الأول، وأما مقرون بأحد الأمرين أما النطق وأما الحكم.

(١) ١ / ٦٦.

(٢) مباحث الدليل اللفظي: ١ / ٣٧٠.

وفي الحقيقة لو فتحنا اتجاهين من التفكير، لأمكن عرض احتمالات عديدة أخرى.

الأول: ان نلاحظ المدلول التصديقي للمشتق وإذا كان المدلول التصوري منحصرًا بالأمر الثلاثة فان التصديقي اشمل وإذا كان المدلول التصوري غير مقيد بالزمان مشهورياً فالتصديقي ليس كذلك فيمكن تقييده بالحال وبالماضي والاستقبال مشروطا بالحكم أو بالتلبس أو بكليهما فتكون الاحتمالات عديدة.

الثاني: اننا حتى لو قصرنا النظر على المدلول التصوري للمشتق فان هذه الاحتمالات الثلاثة إنما هي من ناحية النظر إلى النطق والحكم مستقلين أما إذا ركبنا بينهما فتكون الاحتمالات اكثر.

فمنها: ان يكون المشتق موضوعا للذات المتلبسة مع كلا القيدتين: النطق والحكم. وهو يعني اشتراط الحال في الجميع لأن النطق لا يكون الا حاليا. فما فرضناه فيما سبق ظهورا اطلاقيا ندعي هنا كونه ظهورا وضعياً.

ومنها: ان المشتق موضوع للذات المتلبسة إذا كان الجري والنطق حاليين، وان كان التلبس في زمن آخر.

ومنها: ان المشتق موضوع للذات المتلبسة إذا كان الجري والنطق منفصلين زمانا.

وعلى أي حال فإذا كان الاقتران الوضعي موجودا في أحد هذه الاحتمالات أو أي منها، فهو، والا كان مستفادا من الإطلاق أو السياق، كما سبق.

فعلى الاحتمال الثالث، يكون الاقتران بين التلبس والحكم وضعياً، والاقتران بين الحكم والنطق اطلاقاً. وعلى الثاني: يكون الاقتران بين التلبس والنطق وضعياً والاقتران بين التلبس والحكم اطلاقاً.

وكل من الدوال، إذا قيد بخلافه، كأمس أو غد. فان كان الدال وضعياً، كان المجموع مجازياً. وان كان اطلاقاً، كان المجموع حقيقياً.

قال **فخر**: والصحيح من هذه الاحتمالات هو الاحتمال الأول. وهو ان يكون المشتق موضوعاً للذات المتلبسة بدون قيد الزمان. فيكون مطلقاً لكل الأزمنة، وحينئذ، يكون **فخر**، مسؤولاً عن إبطال الاحتمالين الآخرين:

أما إبطال الاحتمال الثاني: وهو ان المشتق موضوع للمتلبس مقيداً بالنطق نفسه من دون دخالة الزمان.

فأجاب عليه بجوابين:

أحدهما: ان التلبس لو كان مقيداً بالنطق للزم ان يكون قولنا: زيد ضارب بالأمس. مجازاً. لأنه غير متلبس في زمان النطق. بل في زمان الجري مع انه لا إشكال انه حقيقة.

وجوابه:

١- انه كيف ثبت قوله: لا إشكال في كونه حقيقة؟ وإنما القدر المتيقن من الاستعمال الحقيقي، هو ما إذا اتحد زمان الحكم مع زمان التلبس. والمفروض عنده أنهما مختلفان.

٢- ظهر انه لو كان زمن الحكم حالياً لكان مجازاً. ولكن لو كان زمن الحكم سابقاً أيضاً، كان حقيقة، بمعنى رجوع القيد إلى الحكم

والتلبس معاً. إلا ان هذا لا يخلو من كونه خلاف الظاهر، إذ الظاهر فعلية الحكم.

٣- ان الحكم لو كان حالياً، فهو من المنقضي عنه المبدأ، فيكون داخلاً في محل النزاع. وليس مسلماً كونه من الاستعمال الحقيقي.

ثانيهما- من جوابي السيد الأستاذ رحمته :- انه هل يراد اخذ مفهوم النطق قيماً أم واقعه.

أما مفهومه فهو واضح البطلان، لأنه لا يخطر على بالنا من كلمة (عالم) أو قل: انه يلزم ان يخطر في بالنا من كلمة النطق وكلمة عالم معنى واحد، كالمترادفين. وهو غير محتمل.

وان أريد جعل واقع النطق قيماً، فيلزم منه: انه حيث لا نطق واقعي لا معنى للكلمة أصلاً. مع ان كلمة عالم لها معنى محفوظ سواء نطقها إنسان أو لا.

ويمكن ان يستشكل عليه:

أولاً: ان هذا التشقيق الذي ذكره من احتمال اخذ مفهوم النطق أو واقعه، تطويل للمسافة. والا فلا أحد من الأصوليين واللغويين يحتمل هذا المعنى. فان كان هناك قيد فهو واقع النطق لا مفهومه.

ثانياً: ان مفهوم النطق لو كان مأخوذاً، لا يلزم - كما زعم - ترادف عالم وناطق. لان غاية ما يدعي المدعي: ان النطق قيد في المشتق، لا انه موضوع له. فليس هو كل مفهوم المشتق. كل ما في الأمر: اننا نفهم من عالم: العالم المنطوق به أو المربوط بالنطق. ولا يراد أكيداً فهم النطق منه.

ثالثاً: ما قاله: من لزوم انه لا معنى له، حيث لا نطق. وليس بصحيح. بل يصبح مجازاً. لأنه ليس موضوعاً له. ولكن من الممكن القول: بان المجاز أيضاً منوط بالنطق، لأن اللغة هي النطق. ولا معنى لها بغض النظر عنه. وخاصة وان المعنى المجازي يحتاج إلى قصد، وان قلنا بان المعنى الحقيقي لا يحتاج إلى قصد، باعتبار عدم تقييد الدلالة بالإرادة.

رابعاً: ان قوله: ان كلمة عالم له معنى محفوظ سواء نطقها إنسان أم لا. ان فهمنا منه عالم الواقع، يعني كونه محفوظاً في عالم الواقع، فهو المطلوب.

الا اننا لو غرضنا النظر عنه ظاهراً، وأغفلناه، كما فعل المشهور. فان اللغة هي الملفوظة حتماً ولا ظهور لها في غيره. نعم، شرطية الاختيار والقصد في اللفظ محتمل، إلا ان هذا كلام آخر.

خامساً: أننا نطرح أطروحة مقابل إشكاله، من انه إذا لم يكن منطوقاً فلا معنى له. لأن شرط الواضع أو قيد الوضع غير موجود.

فنقول: ان شرط الواضع هو واقع النطق مع تحققه وحصوله، وأما مع عدم تحققه فليس قيداً.

لا يقال: انه يلزم منه تعدد الوضع، باعتبار ان الواضع يلتفت إلى الكلمة مع النطق فيضع لها، ثم يلتفت إليها مع عدم النطق فيضع لها وضعا ثانياً. فانه يقال: بل يكفي فيه وضع واحد، وهو اشتراط النطق مع حصوله. ومع وجوده يكون النطق قيداً، ولا مانع من كونه ذا معنى في حالة عدم النطق.

فان قلت: ان قيد الوضع يكون لغوياً، لأن الوضع مع عدم قيد النطق

يكفي . يعني ان الكلمة موضوعة سواء نطقت أو لم تنطق . فإذا نطقت فهي حصة ، وإذا لم تنطق فهي حصة . فيكون اشتراط النطق لاغياً .

قلنا : ان الإشكال وارد من الناحية العملية ، الا انه يمكن إجابته نظرياً ، بأحد تربيين :

الأول : ان النطق في نفسه فائدة زائدة ، وهذه الفائدة يمكن أخذها بنظر الاعتبار للوضع ، عند تحقق سببها ، وهو النطق .

الثاني : ان الحصة الثانية ، غير المنطوقة ، ان كان وضعها مطلقاً يعني : سواء نطقت أم لا . لزم الإشكال . لكننا يمكن ان نتصورها بدون لزوم الإشكال ، وذلك : بان نقول : ان الوضع الأصلي لهذه الكلمة بوضعين مستقلين أحدهما : غير المنطوق ، وهذه غير مشترطة بالنطق . والحصة الثانية : كلمات المشتق المنطوقة ، وهي مشترطة بالنطق .

وقال السيد الأستاذ رحمته : وأما الاحتمال الثالث ، وهو الوضع للمتلبس المقارن مع الجري . ففيه اشكالان أيضاً :

الأول : سنخ الإشكال على الاحتمال الثاني . وحاصله : ان المأخوذ قيداً في مدلول (عالم) هل هو مفهوم الجري أو واقعه ، فان قيل الأول فهو باطل بالضرورة . لأن هذا المفهوم لا يلتفت إليه ، حين نسمع كلمة عالم . وان هذا يعني ترادفهما ، وهو غير محتمل .

وان قيل الثاني : يلزم ان لا يكون لكلمة عالم معنى حين يؤتى بها مفردة لا في جملة تامة لأن الحكم لا يكون الا في جملة تامة . وبدونها لا يكون الجري موجوداً ، مع ان لكلمة عالم معنى سواء صارت وحدها أو في ضمن جملة .

وتتلخص مناقشته بعدة وجوه:

الأول: سنخ ما قلناه في الجواب السابق، وهو ان القائل بأخذ الجري لا يريد به مفهوم الجري حتما، إذن، فاحتماله ليس إلا تطويلا للطريق بدون طائل.

الثاني: عدم لزوم الترادف بين الجري والمشتق. بل يلزم منه أخذه قيذا فيه. يعني المشتق المجري عليه. فنفهم من (عالم) العالم المحمول من جملة أو المحكوم في قضية. وليس القيد هو مفهوم الجري استقلالا ليلزم منه ذلك.

الثالث: ان نعرض سنخ الأطروحة التي مرت في الجواب على الاحتمال الثاني بان يقال: ان الجري يكون قيذا في حالة التحاقه في جملة. أي مع وجوده، وغير مأخوذ قيذا مع عدمه. ويأتي هنا نفس الاشكالين السابقين من تعدد الوضع ولغوية الوضع مع جوابهما.

ولعل أوضح الفوائد فيه: هي ان المشتق المتضمن لماهية مبهمة كلية مستنبطة فيه إلى جانب المادة، على القول بتركبه، يكون مع الحمل معنا للموضوع المفني فيه، فيحق للواضع ان يجعله حصة مستقلة في عالم الوضع عن الحصة المفردة المستقلة عن الجملة. فانها مبهمة لا معين لها. فيحصل تغاير بين الحصتين.

الرابع: انه لا يلزم من عدم توفر شرط الواضع، وهو تقييد المشتق بمفهوم الجري، كون المشتق بدونه بدون معنى. بل يلزم منه المجاز على المشهور، ويكون من استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء. والمجاز له معنى.

بل يمكن تقريب الصدق الحقيقي، فانه مع انتفاء شرط الواضع يبقى الوضع. لأن النسبة ما بين المشروط وغيره هو العموم والخصوص مطلقا،

فغاياته تحول القيد إلى مطلق. فإذا انتفى القيد ثبت الإطلاق. وعندئذ يكون صدقه على مصاديقه حقيقة، من قبيل صدق الإنسان على حصة منه.

لكن لو سرنا مع تفكير المشهور، بغض النظر عن الرأي المختار. فالكلام هنا لا يخلو من خدشة، لأن فقد شرط الواضع سيستوجب المجاز. فإذا كان صدق اللفظ على الكلّي مجازاً، لم يشفع لكونه حقيقة صدق الكلّي على أفرادها، مادام صدق اللفظ عليه مجازاً لفقد الشرط.

خامساً: انه يمكن القول: ان المراد بالجري نفس كلمة عالم باعتبارها شبه جملة. ويكون الجري على الذات الكلية المأخوذة فيه. تماماً كالفعل الماضي الذي قدروا فيه ضميراً.

بيان ذلك: ان قوله **﴿ص﴾**: ان الكلمة المفردة مع عدم الجري تكون بلا معنى، لأن شرط الواضع غير متوفر، هذا يكون تاماً لو أريد بالجري، الجملة ذات النسبة التامة والإذعان الكامل.

الا انه لا حاجة إلى ذلك إذ يمكن ان نفهم منه مطلق النسبة سواء كانت تامة أو ناقصة. وعندئذ يكون الجري موجوداً في كل مشتق وان كان مفرداً. بالضبط كالأفعال: ضرب، يضرب. فانها جملة وفاعلها ضمير مستتر فيها تقديره (هو). وفيه نسبة تامة.

فالمشتق كذلك، فان فيه ثلاثة أشياء، بناء على تركيب المشتق، الذي أقول به: وهي الهيئة والمادة والماهية الكلية. وهناك نسب ثلاثة بين الأمور الثلاثة. ومع وجودها تكون بمنزلة الجملة الناقصة الوصفية أو الإضافية. وتكون الماهية الكلية المجلّمة، هي الفاعل في اسم الفاعل والمفعول به في اسم المفعول.

سادسا: ان هذا المورد المذكور في عنوان الاحتمال، هو القدر المتيقن من الوضع. وأما إذا اختلف زمان الحكم مع زمان الجري فان كان زمان الحكم متقدما كان مجازا جزما. وان كان متأخرا كان مجازا على المشهور، من وضع المشتق لخصوص المتلبس. والمفروض أننا لم نشترط الحال، كما لم نشترط اجتماعه مع النطق.

إذن، يتعين فيه الوضع الحقيقي أما هو وحده، أو هو وصورة تأخره عن الحكم. باعتبار وضع المشتق للأعم. وجامعها عدم التقدم على الحكم. وان الحكم يجب ان يكون مع التلبس أو متأخرا عنه لا متقدما عليه.

وأما لو قلنا بان المشتق موضوع لخصوص المتلبس، فليس ذلك. إلا الموضوع له. على نقاش، يأتي في الرأي المختار.

الثاني - من إشكال السيد الأستاذ على الاحتمال الثالث - :

انه قال: ان الجري في طول الموضوع والمحمول، وهما الذات والمشتق، في قولنا زيد عالم. فكيف يؤخذ قيدهما في أحدهما. ولم يزد **فلا** على ذلك.

وجوابه: ان هذه الاستحالة أما عقلية أو عرفية. أما العقلية فهي - في الأصول - من سنخ استحالة اخذ قصد القرية المتأخر عن الأمر في المأمور به المتقدم عن الأمر.

وهناك نقول عادة: بان الأمر لو كان من سنخ العلل والمعلولات العقلية، لورد الإشكال ولاحتياج الشارع المقدس إلى ما يسمى بمتتم الجعل لأجل ان يأمر بقصد القرية.

إلا ان الأمر ليس كذلك، بل الإنشاء خفيف المؤونة، فان غايته تقييد المفاهيم الكلية بعضها ببعض. سواء كان منشأ انتزاعه متقدما أو متأخرا أو مقارنا. والا وقع الإشكال، في الشرط المتقدم كالاستطاعة والوقت، لاستحالة تقدم العلة على المعلول.

وغايته ان المأمور به هو الحصة السابقة على كذا من الصلاة أو اللاحقة له. يعني واقع اللقوق لا مفهومه. فالحال هنا كذلك، وهو ان الموضوع له المشتق هو الحصة الواردة في جملة، يعني مع الجري، دون سواها على الفرض. فللواضع ان يجعل اقترانا بين اللفظ والمعنى، وليس ذلك من قبيل الملازمات والعلل العقلية.

وان كانت الاستحالة عرفية، يعني من حيث عدم تعارف هذه القيود، فهذا صحيح في هذا التسلسل الفكري، بغض النظر عن الرأي المختار الآتي. إلا أننا من اجل رفع الاستغراب نقول: ان العرف قد يقدم المتأخر ويؤخر المتقدم في اللغة. كتأخير المبتدأ على الخبر والفاعل عن المفعول، ونحو عود الضمير إلى متأخر لفظا ورتبة أو متأخر لفظاً لا رتبة نحو: زان نوره الشجر.

والمنع وان كان حاصلًا من قبل النحويين، الا اننا لا نعدم من الشواهد عليه. ومنه الحديث: اراهمني الباطل شيطانًا. كما في شرح الألفية.

* * *

يبقى الكلام في الاحتمال الآخر الذي لم يتعرض له السيد الأستاذ. وهو اشتراط وضع المشتق بكل من النطق والحكم معا. وهذا معناه اشتراط الحالية، لأن النطق لا يكون الا حالياً.

وهذه هي الحصة الغالبة العرفية من الاستعمال في المجتمع . وهي القدر المتيقن من الصدق الحقيقي . فهاتان نقطتا قوة في هذا الاحتمال .

صحيح اننا قلنا: إذا اتحد التلبس مع زمان الحكم أنتج القدر المتيقن من صدق المشتق صدقاً حقيقياً، سواء كان مجموع التلبس والحكم، متقدماً على زمان النطق أو متأخراً عنه . لكن تساوي هذا الزمان مع النطق هو القدر المتيقن من القدر المتيقن .

إلا انه مع ذلك يبقى سنخان من الإشكالات :

السنخ الأول: ان هذا الوجه يرد عليه كل الإشكالات التي قيلت في كلا الوجهين السابقين، لأنه يحتوي على كلا الأمرين اللذين حصل الإشكال فيهما .

وجوابه:

١- أننا اجبنا على كل تلك الإشكالات، فليس ثمة نقطة ضعف حقيقية .

٢- ان بعض تلك الايرادات السابقة ترتفع بعد الجمع بين القيدتين: الجري والنطق . ومنها: الإشكال الأول لكل من الوجهين السابقين . وهو احتمال: اخذ مفهوم الجري أو النطق حيث قلنا بعدم احتمالهما . فهنا هذا الاحتمال اضعف وأشنع إلى حد لا يمكن إيراده .

ومنها: ما قاله هناك السيد الأستاذ من ان الكلمة إذا لم تكن في حالة نطق وجري لا يكون لها معنى . لأن الوضع منتفب .

وقلنا في جوابه: إنها يكون لها معنى، غايته أننا نصير عندئذ إلى المجاز لا الحقيقة . وهنا يكون هذا الجواب أوضح لكثرة المصايد المتخلفة، أي

الخارجة عن القيد المشترط في هذا الوجه .

السنخ الثاني : ان هذه الحصة وان كانت هي القدر المتيقن، من الوضع، إلا انها ليست مختصة به . بل هو أوسع منها لحصول التبادر وصحة الحمل في موارد أخرى خالية من مجموع القيدين .

ومن تلك الموارد ما ذكرناه في الاحتمال السابق، وهو ان اتحاد التلبس مع الحكم، يكون استعمالاً حقيقياً، مع غرض النظر عن النطق .

وحينئذ، يلغو هذا الشرط مادام الصدق الحقيقي متحققاً بدونه . وهذا - في الجملة - صحيح - . وسيأتي تحقيقه .

غير انه يمكن ان يجاب إجمالاً :

١- بما قلناه من ان فاقد القيد يكون مطلقاً، وصدق المطلق على المقيد، الذي هو حصة منه، يكون حقيقياً . إذن، فوجود القيد وعدمه لا يضر بصدق المفهوم على المصداق .

٢- أو نقول: ان اشتراط الواضع ليس بنحو الانحصار، بحيث يفهم من كلام الواضع مفهوم المخالفة، ونفي الحصة الزائدة الفاقدة للقيد، بل الوضع شامل للوصف وعدمه . غاية الأمر انه ذكر الوصف لأهميته أو انه القدر المتيقن أو انه الغالب . ولو كان الوصف أو القيد احترازياً، لتم الإشكال من هذه الناحية .

وعلى أية حال، فقد كان الأولى بالسيد الأستاذ ان يعرض هذه الاحتمالات على علامات الحقيقة والمجاز، بدلا من هذه الاشكالات . وسنقوم بذلك، بعد ان ثبت بمناقشة اشكالاتها إمكانها العقلي . فمتى رأيناها

أوسع بطل الوجه . ونحن نسير على التسلسل المشهورى للتفكير . وطريقة استخراجها هي النظر إلى صحة الحمل وصحة السلب عن الحصص التي لا تنطبق عليها الوجوه السابقة، فان صحت بمقدارها تعين الوجه . وان زادت عليها أو نقصت بطل الوجه .

أما الاحتمال الأول الذي اختاره السيد الأستاذ، وهو عدم دخل الزمان أصلاً في مفهوم المشتق، فبعد غض النظر عن الخلط الذي وقع به الأصوليون بين المدلولين التصوري والتصديقي . حيث انه لا يحتمل ان يكون الزمان قد اخذ في مدلول المشتق تصوراً، بينما الاحتمالات الأربعة المتعلقة بالتقييد بزمان الحكم أو زمان النطق أو بهما معاً، هي مربوطة بالمدلول التصديقي .

أقول: لو تناسينا ذلك، فيلزم من هذا الاحتمال كون الاستعمال حقيقياً حتى لو كان زمان النطق وزمان الحكم معاً مختلفين عن زمان التلبس . مع العلم انهما لو كانا سابقين عليه كان مجازاً، وان كانا لاحقين له كان حقيقة على القول بالأعم .

فلو قال **فصل** ، بالوضع لخصوص المتلبس، بقيت هذه الحصّة، وهي تقدم الحكم والنطق على التلبس مجازاً، لا محالة، أو إجماعاً .

وأما الاحتمال الثاني: وهو اشتراط وضع المشتق بالتلبس مع النطق . بغض النظر عن الحكم والجري، فهذا معناه ان الحكم إذا كان متقدماً والتلبس والنطق حالية كان حقيقة، مع انه حكم قبل التلبس، فيكون مجازاً إجماعاً .

وأما الاحتمال الثالث: وهو اشتراط وضع المشتق بالتلبس مع الحكم بغض النظر عن النطق، فمعناه ان صور اجتماعهما، تكون حقيقة على كل حال، ولا يتقدم الحكم على التلبس فيكون مجازاً، ولا يتأخر عنه، فيكون أعمياً . وهذا معناه صحة هذا الاحتمال بناء على التسلسل المشهورى للتفكير . ويؤيده

الوجدان وعلامات الحقيقة والمجاز .

وأما الاحتمال الرابع والأخير، وهو اشتراط وضع المشتق بالتلبس حال الجري والنطق معا . فهذا معناه اشتراط ان تكون جميع العناصر حالية . وهذا ينتج المورد القدر المتيقن من القدر المتيقن . وهو الغالب في الاستعمال .

غير ان اشتراط ذلك خلاف الوجدان، إذ يصدق المشتق حقيقة في صور غيرها، كما لو اتحد الحكم والتلبس . فانه يكون حقيقة بحسب التبادر . بينما يكون مجازا بحسب زعم هذا الاحتمال لعدم توفر شرطه .

فالصحيح بناء على هذا التسلسل الفكري هو الاحتمال الثالث .

بقي ان نشير إلى معنى الحال في كل الوجوه السابقة . فعلى الوجه الثاني يكون المراد بالحال حال النطق، وعلى الثالث يكون حال الحكم، وهو المختار جريا مع التسلسل المشهورى للتفكير . وعلى الرابع يراد بالحال حال اجتماع التلبس والحكم والنطق .

أما على الوجه الأول الذي اختاره السيد الأستاذ، وهو ان المشتق غير مقيد بالزمان مطلقاً، يكون عندئذ، كل واحد من الأزمنة مصداقا حقيقيا للمعنى الموضع له .

لكن يتحصل من كلماته ~~فان~~ ، جواب معين، ولو لم يكن بالمطابقة، ان الحال عند الإطلاق وعدم التقييد، ينصرف إلى زمن النطق وحاله حال النطق، لكن هذا لا ينافي التقييد بما يصرفه إلى زمان آخر، يكون عندئذ هو الحال المقيد نحو: أمس أو غد .

أما الرأي المختار، فيحتاج بيانه إلى تمهيد مقدماته :

المقدمة الأولى: أننا ينبغي ان نتوخى الفهم العرفي لأن الظهور الذي يكون حجة إنما هو الظهور العرفي، فأى من هذه التدقيقات لم يكن عرفياً أهملناه. وعندئذ لا بد لنا ان نلاحظ النسب بين هذه الأمور الثلاثة: النطق والتلبس والحكم، وعلاقتها بالزمان لنختبر عرفيتها.

أولاً: النسبة بين النطق والحكم، هي نسبة التساوي، فان الحكم يكون عند النطق عرفاً. ولا معنى للتفكيك بينهما.

ثانياً: النسبة بين النطق والتلبس: لا مانع عرفي من اختلافهما في الزمان. فيمكن ان احكي ان موسى عليه السلام كان نبياً وان المهدي عليه السلام سوف يظهر.

ثالثاً: النسبة بين التلبس والحكم أو الجري. ويتحصل مما تقدم إمكان الاختلاف في الزمان بينهما.

فان الحكم مساوق للنطق، والتلبس يمكن ان يكون زمانه مختلفاً عن النطق. إذن، فالحكم والتلبس يمكن ان يختلفا.

لكن هذا الاختلاف يلقيه العرف على التلبس لا على الحكم. حيث قلنا: ان الحكم فوري دائماً، ويكون مساوقاً للنطق.

أما تأخر الحكم عن التلبس وتقدمه ونحو ذلك، فانها وان كانت مذكورة في كلام الأصوليين، إلا انها غير عرفية، وأما انها غير دخيلة في وضع المشتق أصلاً. حيث تكون من المدلول التصديقي له، وما هو وضعي هو المدلول التصوري. وقد خلط المشهور بينهما.

وعلى كلا التقديرين، اعني سواء كانت دخيلة أم لا، لا يكفي مجرد

القصد الباطني للمتكلم، بل ذلك محتاج إلى قرينة واضحة الدلالة لا محالة، ومع عدمها يتعين الحال، فإن أردنا غيره في أي مرتبة، فلا بد من إقامة القرينة عليه. ومع وجود القرينة على القصد، يتعين المقصود، ولا يهم - بعد ذلك - عرفا ان يكون التعبير مجازا أو حقيقة.

فان قيل: ان القرينة هنا على التعيين لا على المجازية.

قلنا: هذا لا يحدد سنخ القرينة أو المقصود منها، وإذا توخينا ذلك، احتجنا إلى قرينة أخرى للدلالة على ان القرينة، إنما هي على التعيين، لا على المجازية. وهذا أمر غير عرفي ومستنكر.

المقدمة الثانية: ان المشهور يرى ان استعمال المشتق، في مورد تقدم الحكم وتأخره عن التلبس، مجاز إجماعا. وخاصة بناء على وضعه للتلبس خاصة. فانه إذا تأخر الحكم عن التلبس كان مجازا على هذا المسلك.

مع العلم ان هذا خاص بصورة انتفاء التلبس تكويناً، وأما مع استمرار التلبس. كما لو كان زيد عالما بالأمس واليوم. ولكن الحكم يخص الأمس، وكذا في المستقبل من دون التفات إلى الحصص الزمانية الأخرى. فهل يكون هذا الاستعمال مجازيا أي هل يعتبر المشهور الحكم منفصلا عن التلبس أم متصلا به؟ أقول: كلا مادام المتكلم صادقا فيما يقول.

إذن، باختلاف زمن الحكم والتلبس لا يضر إطلاقا في حقيقة الاستعمال. ما لم يكن الاستعمال كذبا، يعني من دون تلبس أصلا.

وخلاصة الكلام: ان الاتصاف إذا كان مستمرا في الأزمنة الثلاثة، وقلت: زيد عالم بالأمس، كان حقيقة، وكذا لو قلت: الآن أو غداً. وذلك لكونه صادقا في النقاط الثلاث.

وهذا يعني عدم النظر إلى الزمان مقطعا، أو قل عدم تقطيع الزمان، في مقابل ما قد يقال: انه يمكن تقطيع الزمان، فيلحظ من هذا التلبس المستمر، تلبس معين، وليكن هو الحال أو التلبس في الحال، فيكون الأمس، قبل التلبس الخاص الملحوظ، ويكون الغد بعد هذا التلبس، فيكون مجازا أو من المجمع على مجازيته.

فتكون هذه المقدمة دعفاً لمثل هذا الاحتمال، وذلك بان نقول: ان تقطيع الزمان غير صحيح سواء بوجوده التكويني أو اللحاظي. فان كل هذه التقطيعات غير عرفية وغير مؤثرة في مجازية استعمال المشتق.

ويتتج: انه مادام التلبس موجودا، فالإطلاق حقيقي وإنما يكون مجازيا، لو تقدم الإطلاق على اصل التلبس وليس على قطعة من زمانه.

ويتتج من ذلك: انه ليس المراد من التلبس: التلبس بالحد المنظور، أو بقيد زمان معين. بل المراد مطلق التلبس أو وجود التلبس، في مقابل عدمه.

المقدمة الثالثة: في تحقيق معنى الجري الاصطلاحي. من حيث انه قد يدعى ان المراد به الحكم، أو المراد به التلبس أو المراد به كلاهما، أو المراد به أمر آخر.

فهنا قد يكون الجري إثباتياً وقد يكون ثبوتياً. والثبوتي هو الاتصاف والتلبس، يعني القضية الواقعية التي هي منشأ انتزاع القضية اللفظية.

وفرق الجري الاثباتي عن الحكم، هو كون الحكم أو التصديق فوريا دائما. لأنه منوط بحالة نفسية ولغوية ملازمة مع النطق، والنطق فوري فيكون الحكم فوريا. في حين رأينا الجري يمكن فصله عن النطق. وهو منشأ انتزاع الحكم.

فقد يقال: هو التلبس، لأنه ليس هناك منشأ انتزاع غيره، إلا ان هذا لا يكفي فيمكن إيجاد عدة فروق بينهما:

١- ان التلبس ليس نسبة بل هو مجرد اتصاف أي وجود الصفة في الموصوف بغض النظر عما قلناه من وجود عالم الواقع والنسب الواقعية في حين ان الجري من قبيل النسب لا الاتصاف لكن هذا غير مقبول على مسلكنا لأننا قربنا وجود عالم الواقع ووجود الصفة هناك أي المتلبس والمتلبس به وحينئذ نقول انه نسبة خارجية خالية من التصديق الاثباتي.

٢- أننا يمكن ان نلاحظ التلبس كأمر متعلق للحكم أي محكوم به مبرز في قضية ذهنية هي فورية إلا ان التلبس المحكوم به قد يكون في أحد الأزمنة الثلاثة فالتلبس الخارجي بلحاظ كونه محكوماً به جري وهو بذاته بدون هذا اللحاظ ليس جرياً.

٣- ان الجري وهمي والتلبس واقعي أما الثاني فواضح فان قولنا (زيد عالم) يعني انه متلبس فعلاً في عالم الواقع وأما الأول فلأن الجري ليس له منشأ انتزاع إلا الحكم الفوري أي في الحال المطلق فما هو الجري الذي يحكم به غداً أو في الأمس والمفروض ان النسبة الواقعية أما انها لم تحصل بعد أو حصلت وانتهت فهذا المسمى بالجري وهمي، قد يقال: ان ذلك بلحاظ عالم الخارج أما في عالم الواقع فهو ليس كذلك! وهذا قد يكون صحيحاً إلا انه لا يمكن القول به لأننا إنما عملنا به بواسطة الصور الذهنية وهي غير موجودة في عالم الخارج ولأن الماضي قد انتهى بسائر علله ومعلولاته فلا يمكن إضافة شيء عليه وكذا المستقبل لم يأت بسائر علله ومعلولاته فلا محيص من اعتبار الجري معنى وهمياً لأنه ليس خارجياً ولا واقعي لكن له منشأ عقلائي كوجود المفاهيم الاعتبارية مثل الرقية والزوجية فهي وهمية لها منشأ انتزاع وليس لها

أي ثبوت إلا في عالمها المناسب لها .

المقدمة الرابعة: ان الحال قد لا يكون دائما، هو الحال المطلق، وهو حال النطق، وان كان هو الأكثر في الاستعمال العرفي . بل هو الحال الذي عليه التركيز عند الحديث والمناسب مع القضية التي هي محل الكلام . كما في القصص عن الماضي وعن المستقبل أو القصص الوهمية، وكذلك في الوصايا والإقرارات، وغيرها .

وقد سبق ان قسمنا الأزمنة الثلاثة إلى أزمنة ثلاثة، فتصبح تسعة . إذ ان للماضي ماضي وحال ومستقبل . وللحاضر والمستقبل كذلك . فمثلا، لا يمكن القول الآن: ان فرعون مدع للربوبية، إلا مجازا . فانه كان مدعيا للربوبية وقد مات .

فالحال في المثال، بالنسبة إلى الحال المطلق ماضي، أما بالنسبة إلى القضية التي تتحدث عنها، فهو حال له ماضي ومستقبل .

فإذا قلنا ان المراد بالحال حال النطق، فليس معناه الحال المطلق، بل الحال المناسب مع حال النطق . ولئن كان زمان نطق نفس الفرد، لا يكون إلا بالحال المطلق، فان زمان نطق غيره يختلف .

وهذه فكرة أخرى: لأننا قد نقيس الأزمنة الثلاثة تجاه حادثة معينة، وقد نقيسها تجاه النطق . وكله له أزمنة ثلاثة . وهذا أمر عرفي في القصص وغيرها .

وما قلناه من ان انفصال زمان الحكم عن زمان النطق غير عرفي ليس بهذا المعنى، بل بلحاظ كل نطق بحسبه .

وبذلك نفهم الاصطلاحات السابقة، كقولنا حال الجري أو حال التلبس .

باعتبار ان الجري وان كان وجوده الحقيقي الآن، إلا ان وجوده الوهمي قد يكون قبل عدة قرون. وهذا معناه انها تنطبق على الحال المطلق وعلى الحال المناسب. وهذا أمر عرفي - كما سبق - في القصص وغيرها.

المقدمة الخامسة: ان ما ادعاه السيد الأستاذ من ان تقييد التلبس بالنطق لا يراد به زمان النطق، وإنما يراد به النطق ذاته، أي بوجوده التكويني، هو محاولة منه للتخلص من نسبة الزمان إلى المشتق. وقد لجأ إليها في طول الخلط المشهور الذي مشى فيه، بين المدلولين التصوري والتصديقي، ووضح ان المدلول التصوري للمشتق خال من الزمان.

في حين أننا عرفنا ان الصحيح هو التفصيل بين المدلولين، وإذا كان الزمان غير دخيل في التصورين، فلا مانع من دخوله في التصديقي. وعندئذ يصح ان يكون اشتراط النطق يعني زمانه وان أنكره ~~فلا~~، كما ان اشتراط الحكم والجري، يعني زمانهما. وهكذا.

فان قلنا: ان الزمان دخيل في المشتق بوضعه الأصلي، كان نحو إشكال عليه، بعد الخلط بين المدلولين. وإلا فلا بأس بدخوله في المدلول التصديقي للمشتق دون المدلول التصوري. كما هو الصحيح. ولو لم نميز بينهما لزم المحذور.

ونود هنا ان نبين انه متى يمكن لهذه التقييدات ان تكون زمانية ومتى لا يمكن؟

حيث يمكن عرض حصتين من التقييد غير الزماني، إحداهما: تقييد الأمور غير الزمانية كالمجردات، على فرض الزمان الاصطلاحي لا المراتب فيكون تقييد الزمان غير صحيح بمثل قولنا: جبرائيل يقول كذا أو يفعل كذا. لا

بالنسبة التامة ولا الناقصة .

ثانيهما: ما كان راجعا إلى الذات والذاتيات، نحو الإنسان حيوان ناطق، حتى ما كان من الخاصة نحو الإنسان حيوان ضاحك .

وهناك حصتان يمكن تقييدهما زمانيا:

أولاهما: الصفة والموصوف نحو رقبة مؤمنة . فانها مقيدة بالزمان . بتقريب: ان الإيمان الذي وصفت به الرقبة (الذات) هو حصة معينة من الإيمان لا مطلقة . لأنه لو كان مطلقا، لم يلزم تزامنها، وكفى وجودهما في علم الله تعالى ومن ثم يكون الوصف كاذبا . وقد فرضنا صحته .

وفي مقابل هذا يقرب عدم الزمانية في هذه التقييدات، باعتبار ان ما يرجع إلى تقييد الذات وصفاتها غير زماني، لأنها موجودات ذات وحدة مفهومية، ولا حاجة إلى دخل الزمان فيه . ولكن إذا قربنا الزمان في هذه الحصة، كانت أوضح وأخرى في الحصة الثانية الآتية .

ثانيهما: التقييد بين مفهومين منفصلين وذاتين مستقلين . نحو زيد في الدار . فلا يفهم عرفا التقييد بين مطلق الذاتين في علم الله تعالى . وان تباعدا زمانا، بل ان العرف يفهم المتزامنين .

وحيث نأتي إلى محل الكلام، فاننا حينما نقيد التلبس بذات النطق، بشرط إلا يكون زمانيا، فإذا قصدنا ذلك حقيقة، فمعناه التقييد بين اصل النطق واصل التلبس الموجودين في علم الله تعالى، وهذا فاسد عرفا . لأن المطلوب تقييد أحدهما بزمان وجود الآخر .

وكذا الجري والحكم، أي في زمانهما، ولو تباعدا زمانا لم يكن المطلب

عرفيا .

فاتضح مما قلناه: ان التقييد بالمفاهيم المذكورة، في تركيب الذات والصفات أو الذوات المستقلة، كله زماني لا محالة كالمدلول التصديقي مادام حاله مناسبا مع الزمان، أي ليس من المجردات ولا من الذاتيات . وإنما نمنع الزمان عن المدلول التصوري الخالص .

المقدمة السادسة: في التفصيل بين المدلول التصديقي والتصوري . وان ما هو دخيل في الوضع في المشتق وغيره، إنما هو المدلول التصوري، كدخل الزمان فيه، أو دخل الذات فيه، بناء على تركيب المشتق . أو انه دال على التلبس يعني تلبس الهيئة بالمادة وبالعكس . ويكون المتلبس هو الذات العامة أو الكلية التي تدل عليها الهيئة أو الذات الجزئية، عند حصول الجري أو الحمل .

ولا يمكن ان يشمل الوضع المدلول التصديقي، لأنه إنما يأتي في طول انحفاظ المعنى التصوري للفظ، سواء فيه المعنى المجازي أو الحقيقي يعني في طول الوضع .

وعنوان المسألة، وهو المراد بالحال، إنما هو في المدلول التصديقي عند الحمل والجري، ولا معنى له في المدلول التصوري الوضعي .

ومن هنا نعرف خطأ المشهور، حين يبحث عن شكل الوضع للمشتق في هذا الباب . وإنما هو خلط بين المدلولين، وحسبان المدلول التصديقي تصوريا، بحيث يكون له دخل في وضع المشتق . وهو غريب غاية .

ومنه نعرف ان الحال لا يمكن ان يكون دخيلا في المدلول الوضعي . وعلى تقدير إمكانه فهو غير داخل . لأن الصحيح هو عدم دخل الزمان في المدلول الوضعي التصوري للمشتق .

وأما المدلول التصديقي، فهو مدلول سياقي قد يكون الزمان مقصوداً فيه. ولكن ليس ذلك دائماً، لإمكان استعمال المشتق مفرداً مستقلاً عن الجملة، أو في نسبة ناقصة. وهي لغة مجردة عن الزمان أيضاً.

وإنما المحتمل هو أخذه في المدلول التصديقي، باعتبار أن الكلمة المفردة لها معنى. وإذا اندرجت في سياق جملي، يكون لها معنى آخر، يمكن أن يدخل فيه الزمان. ويكون السياق بمنزلة القرينة المتصلة.

فيكون المدلول التصديقي، قرينة متصلة على المدلول التصوري، ومن هنا نشأ خلط المشهور بين المدلولين.

ومن هنا يمكن أن يقع الحديث عن الكبرى وعن الصغرى. ونقصد بالكبرى السؤال عن أنه هل يمكن أخذ الزمان عموماً والحال خصوصاً في المدلول التصديقي، بحيث يفهم بدون قيام قرينة عليه.

قد يقال: بوجوده باعتبار انسباق الحال منه، إلى حد إذا كان مخالفاً للواقع كان كذباً وحنثاً لليمين. وهذا عرفاً صحيح، فقد يقال: إن التبادر علامة الحقيقة، وإن أخذ الحال فيه، كان غيره مثله، بعد التجرد عن الخصوصية.

إلا أنها ليست دلالة وضعية. وإنما هي دلالة سياقية من جنس الإطلاق. وليس ثمة دلالة وضعية دالة عليه، لا في الموضوع ولا المحمول ولا النسبة ولا المادة ولا الهيئة.

وهذه الدلالة السياقية ناشئة من العادة، كأكثر الدلالات السياقية بل كلها، فإن الوضع يحتاج إلى موضوع، وهنا فاقد له.

والمدلول التصديقي غير قابل للوضع ولا وضع له، فإن المداليل الوضعية

مداليل محددة، ذات وجودات محددة. وأما المدلول السياقي التصديقي فليس له وجود محدد، ولا يوجد لفظ موضوع لكي يقع له اللفظ ويستعمل فيه. فإذا لم يكن هناك لفظ موضوع فالوضع مستحيل.

وليس ذلك كالمداليل التصورية والنسب التامة والناقصة، فانها قابلة للوضع لأن لها وجودات ومداليل محددة، وإنما هذه النتيجة إنما هي للمداليل السياقية، التي تكون من جنس الإطلاق.

ولو كان المشتق دالا على الحال، لكان تقييده به مستأنفاً، مع العلم انه إفادة جديدة، وكذلك: لحصلت منافاة في التقييد بغير الحال. مع انها غير حاصلة.

فظهر ان هذا ليس تبادراً، حتى يقال: انه علامة الحقيقة.

ان قلت: أننا ما دما أثبتنا دلالة السياق المتضمن للمشتق على الحال، فلا بأس ان يكون دالا على مطلق الزمان، لا الحال فقط. بالتجريد عن الخصوصية، لأنه حصة من الزمان ولا خصوصية فيه.

وجوابه واضح:

١- ان الخصوصية موجودة: وهو الانصراف العرفي إلى الحال، لا إلى مطلق الزمان، بحسب شهادة الوجدان.

٢- ان مورد التجريد عن الخصوصية، إنما هو متعلقات الأحكام الشرعية لا الأوضاع اللغوية الثابتة بعلامات الحقيقة والمجاز. ولا يمكن التعدي من حصة إلى أخرى بالتجريد عن الخصوصية، سواء كان الوضع تعيينياً أم تعينياً. ولا يحتمل كون الوضع اللغوي حكماً

من الأحكام ليجري فيه هذا التوسع .

لا يقال: ان الوضع للمدلول السياقي من قبيل الوضع للمركبات الذي قالوا بإمكانه فان السياق مركب من المركبات .

فانه يقال: ان هذا قياس مع الفارق ففي وضع المركبات كالنسبة الوصفية وهي من النسب الناقصة نحو (البساط الأزرق) يوجد الطرفان في مفهوم تقييدي واحد ذي صورة ذهنية واحدة وليس هناك أمران إلا بالنظر التحليلي ففي المثال يكون لكل من الكلمتين صورة ذهنية استقلالية وأما مع اندماجهما فلا يكون مشمولاً للوضع السابق فنحتاج إلى وضع جديد ومعنى جديد لمجموعهما .

وهذه الفكرة عن وضع المركبات أجنبية عن الاطلاقات والانسابات فانها كثيرة عمليا وهي غير وضعية وان وجدت صغروبيا .

وأما الصغرى فقد يقال: ان المدلول التصوري للمشتق وان لم يكن دالا على الزمان، إلا انه حين يقع في مدلول تصديقي أو سياقي، يدل على الزمان .

وهذا فيه ضحالة في التفكير، فان الذي يدل على الزمان هل هو المشتق أو النسبة أو السياق؟ لاشك ان المشتق وحده غير دال عليه، ولا يتغير مدلوله الوضعي بذلك . وإنما الدال هو السياق فيكون بمنزلة القرينة المتصلة عليه . وهذا أمر آخر، لا انها تغير نفس مدلوله التصوري الوضعي . والخلط بينهما من الأوهام .

وإذا فسرنا الحال السياقي وجدناه: الحال المناسب، كما قلنا في مقدمة سابقة . وهو حال مطلق من حيث التلبس والجري مضافا إلى النطق والنسبة التامة . فانها كلها حالة تكويننا ودلالة . إذ لو كان خلاف ذلك لبين .

ومن هنا ظهر ان المناسب للإطلاق هو الحال المناسب، وليس الحال المطلق، إلا إذا كان هو الحال المناسب. فما صدر عن السيد الأستاذ مما يدل - كما سبق - من ان الإطلاق يقتضي الحال المطلق دائماً، قابل للمناقشة.

فهذا مختصر الكلام بالنسبة لدلالة المدلول التصديقي للمشتق على الحال، وقد أثبتناه، لكن لا بدلالة وضعية، كما عنونه بعضهم، بل بدلالة سياقية عرفية. والمشتق لا دلالة له على الحال وضعاً لا تصوراً ولا تصديقا. والمطلوب عند الأصوليين الدلالة الوضعية، لا الدلالة الخارجية المتحققة بالانسابات والاطلاقات.

* * *

وندخل الآن، فيما يصلح ان يكون دليلاً على دخول مطلق الزمان أو الحال في المدلول الوضعي التصوري للمشتق.

ونبدأ أولاً، بما استدل به على استحالة ذلك. فإذا تمت الأدلة فهو. والا فينتج إمكان أخذه، وعندئذ يفتح الباب للاستدلال على دخوله فيه اثباتاً.

وأدلة الاستحالة ثبوتاً ثلاثة:

الأول: ان المشتق من الأسماء، والأسماء - نحوياً - مجردة عن الزمان، ولم يؤخذ فيها الزمان، إذن، فالمشتق خال من مدلول الزمان. وهذا هو فرق الأسماء عن الأفعال في ذهن المشهور.

وجوابه: ان للاسم حصتين جامدة ومشتقة، والقدر المتيقن من تلك القاعدة هي الجوامد.

أما المشتقات فهي وسط بين الأفعال والأسماء، وهي تشبه الأفعال من حيث انها تعمل عملها، فتأخذ فاعلا ومفعولا حتى سمي بعضها بالصفة المشبهة بالفعل. وليس في الجوامد شيء من ذلك.

فللمشتق إذن، بعض خصائص الأفعال جزما، فليس من المستبعد من هذه الناحية ان تكون لها دلالة على الزمان.

الثاني: انه بناء على المشهور، من عدم إمكان اخذ الزمان وضعاً في الأفعال، يكون ذلك في المشتقات أولى. لأنها ابعد عن مضمونه وجدانا.

وهذا صحيح، لو تمت الكبرى في المقيس عليه، إلا أننا ناقشناها في محلها وأثبتنا دلالة الأفعال على الزمان.

الثالث: ان ما دل على الاستحالة في جانب الأفعال، دال عليها في جانب المشتقات.

واهم الأدلة هو نسبتها إلى ما هو خارج عن الزمان، نحو: وكان الله سميعاً بصيراً. والله سبحانه ليس زمانياً. فالإشكال، كما يجري في الفعل (كان) كذلك يجري في المشتقات (سميعاً بصيراً).

وجوابه: أننا لم نقل بالاستحالة. وجوابنا هناك أولى وروداً هنا. لان الأفعال وان جردها المشهور عن الزمان. إلا انها تعطي عرفاً معنى التبدل والتغير الذي يستحيل على الله تعالى. ولكن المشتقات مجردة عن الدلالة على التبدل والتحول، بل تدل على صفة ثابتة ليست زمانية. فالإشكال لو استحکم في الأفعال، فانه لا يأتي في المشتقات.

إذن، فهذه الأدلة الثلاثة لا تتم في إثبات الاستحالة في عالم الثبوت.

وأما الدليل على دلالتها على الزمان، يعني الحال، فقد ورد في عبارة الكفاية دليلاً لانسباقه من الإطلاق أو مقدمات الحكمة.

حيث قال^(١): (لا يقال: يمكن ان يكون المراد بالحال في العنوان زمانه، كما هو الظاهر منه عند إطلاقه. وادعي انه هو الظاهر في المشتقات، أما لدعوى الانسباق من الإطلاق، أو بمعونة قرينة الحكمة... الخ).

وقد يناقش بمناقشتين:

المناقشة الأولى: ان مقدمات الحكمة منتجة للإطلاق، وعلّة له. فهما دليل واحد، لا اثنان. وهذا وارد عليه.

إلا انه يمكن ان ندافع عنه، بان الإطلاق كمصطلح أصولي، وان عنى السعة والشمول، سواء كان ناتجاً من مقدمات الحكمة أو غيرها لكنه قد استعمل في معنى آخر، منها: إطلاق اللفظ وإرادة المعنى، ولا يمكن ان يراد منه في المقام المعنى الاصطلاحي، الذي يعني الشمول لكل الحصاص الذي هو المستفاد من مقدمات الحكمة ما لم يحصل التقييد الذي يصرفه إلى الحصة.

فبينما نريد إثبات تقييد المشتق بالحال، بنفس الإطلاق، أي ان نفس الإطلاق ظاهر في الحصة، والتقييد يصرفه إلى حصة أخرى. فيكون هذا المعنى معاكساً للمعنى الاصطلاحي. لعدم ثبوت الشمول، مع التقييد بل العكس. وإنما يسمى اطلاقاً، لانخرامه بالتقييد الناشئ من القرينة، فظهر ان الإطلاق هنا مغاير لنتيجة مقدمات الحكمة.

المناقشة الثانية: انه من الخلط المشهور بين المدلولين التصوري والتصديقي. فان ما يدل على الزمان بالإطلاق إنما هو التصديقي دون التصوري. يعني ان الانسباق والإطلاق إنما هو للتصديقي خاصة. ولا معنى لكونه في المعنى التصوري. إذ لا إطلاق في المعنى الجزئي.

وجوابه:

أولاً: ان المعنى الجزئي المفرد قابل للانسباق والإطلاق. ولذا قالوا: له إطلاق أحوالي وإطلاق ازماني. وإطلاق مقامي. وغير ذلك.

نعم، ليس له إطلاق افرادي، لأن ذلك من شأن الكلي لا الجزئي، وهو جزئي وليس كلياً.

إلا ان الظهور الذي نحن بصدده ليس من قبيل ذلك، بل هو ظهور سياقي آخر يمكن ثبوته للمفرد والمركب.

ثانياً: مضافاً إلى انه ليس إطلاقاً اصطلاحياً، فيمكن ثبوته للمفرد والمركب بمعنى اشتراط دلالة المشتقات وضعاً على الحال، كما قيل.

ولكن مع ذلك، فان المراد منه هو الظهور التصديقي، لوضوح عدم الانسباق مع الافراد في لفظ المشتق فيبقى المدلول التصوري مطلقاً ولا يتغير مدلوله الوضعي بالسياق الذي قد يكون قرينة على إضافة معنى آخر إلى المعنى الوضعي. كما ان معنى (الرقبة) لا يتغير مدلولها، بقيد المؤمنة، وإنما يضاف لها معنى آخر.

وأما استعمال مقدمات الحكمة، لولا الانسباق المذكور فهو غير تام، لأنه يثبت عموم الزمان، وليس الحصاة الحالية: فيكون على الخلاف أدل.

لأنه كما يمكن ان يقال: انه لو أراد الماضي لقيده به، كذلك يمكن ان يقال: انه لو أراد الحاضر لقيده به.

وأما إثبات عموم الزمان بها، فهو فرع ثبوت اشتراطه وضعاً، وهو أول الكلام بل لم يثبت، كما سيأتي. وإمكان التقييد لا يعني إمكان الإطلاق، بل يكفي فيه عدم وجود المانع من الإطلاق، وان لم يكن المقتضي موجوداً. كما لو كان في الجوامد. فانه يمكن ان يقيد أي لفظ بالزمان ولو كان من الجوامد، وهو لغة غير محتمل. على ان التقييد إنما هو للمدلول التصديقي للجوامد والمشتقات، فكذلك الإطلاق.

* * *

والآن وصلنا إلى المبحث الرئيسي الذي عقدت هذه المقدمة لأجله، وهو دخول الزمان في المدلول التصوري للمشتق. وهل ان الحال مشروط وضعاً في المشتقات، أم لا؟.

والجواب بالنفي لدليلين وجدانيين. وذلك بعرضه على علامات الحقيقة والمجاز، فان حصل الاقتران النفسي الكامل، فهو، والا فلا.

الدليل الأول: التبادر، لأننا لا نفهم منه الزمان لا بالحمل الأولي أي مفهوم الزمان، ولا بالحمل الشائع أي واقعه، وأما الانسباق إلى ما هو زمني، فهو بحسب السياق التصديقي، لا التصوري، الذي يفهم من حاق اللفظ.

الدليل الثاني: ان الزمان لو كان مأخوذاً في المدلول التصوري لكان منافياً إذا استعمل في خلافه مع القرينة، لأنها ستكون خلاف شرط الواضع. وكذلك لو كان مطلق الزمان مأخوذاً في المشتق واستعملناه في غيره. كان مجازاً، وكله خلاف الوجدان. فبالقياس الاستثنائي نعلم عدم دخول الزمان في المدلول

التصوري للمشتق.

وإذا لم يثبت اخذ الحال وضعاً في المدلول التصوري، فمعناه ان الاستعمال في غيره حقيقي أيضاً. وان كان هو القدر المتيقن من المعاني الحقيقية. ولو قلنا به فاننا نقول بالحال المناسب لا الحال المطلق، كما قال السيد الأستاذ من ان الإطلاق يعين خصوص الحال المطلق والفوري، فانه ليس بصحيح، إلا إذا كان الحال المناسب هو الحال المطلق والفوري ولا توجد أية قرينة بخلافه.

ان قلت: كيف ان المدلول التصديقي والقرائن المتصلة لا تغير من المدلول التصوري شيئاً، وهل ذلك إلا نفي للقرائن المجازية. فإنها مغيرة للمعنى الحقيقي لا محالة.

قلنا: هذا ثبوتاً يختلف باختلاف القصد. فان كان القصد الأساسي هو تغيير المدلول التصوري الحقيقي، إلى المجاز. أمكن إقامة القرينة عليه.

وأما إذا كان القصد هو العكس، أمكن إقامة القرينة المجازية مع قصد الحقيقة، لأن القرائن ليست نصاً في مدلولها. أو قل انها ليست علة تامة للمجازية، فلا تكون القرائن بنفسها سبباً ثبوتياً لتغير المعنى.

نعم، من ناحية اثباتية تكون هي الأساس ويكون البدء بها لمعرفة القصد من ذبها، باعتبار ان مرحلة الثبوت من شغل المتكلم، فهو يستطيع ان يقصد المعنى الحقيقي والمعنى المجازي. وأما مرحلة الإثبات فهي للسامع الذي يبدأ بالقرائن المثبتة للظهورات العرفية، ليعلم المقصود هل هو المعنى الحقيقي أو المعنى المجازي. فتكون نحو ملازمة اثباتية بين المعنى المجازي والقرينة. ولكنها لا تؤثر ثبوتاً إلا إذا كان قصد المتكلم بخلاف ذلك.

وفي محل الكلام حيث علمنا بعدم اخذ الزمان في المدلول التصوري للمشتق، فهذا مما لا تغييره القرائن، ولو غيرته، فإنما هو مدلول خارجي تصديقي، وان فرض انه اصبح مدلولاً تصورياً، بقصد المتكلم، كان ذلك مجازاً لكونه خلاف وضع الواضع.

ويمكن الاستشهاد لذلك بقولهم كثير الرماد فان الرماد لم يغير المدلول التصوري لكثير ولذا يستعمل في كثرة كل شيء ونستطيع ان نضم أي قيد إليه وهذا يعني ان المدلول التصديقي لا يغير التصوري إذا قصد المتكلم المجاز فيتعين على المتكلم نصب القرينة وعلى السامع فهمها خصوصاً مع الالتفات إلى عدم الملازمة بين القرينة وعدمها فقد يسمع القرائن ويحتمل عدم إرادة المجاز إذ لا ملازمة بين الظهور الاثباتي والقصد الثبوتي.

نعم، يمكن استعمال المشتق مجازاً وإقامة القرائن عليه، بمعنى أجنبي أو مباين للمعنى الحقيقي، إلا ان هذا خارج عما نحن بصده. وأما ان يكون عمل القرائن على تضمين مدلول الزمان في المدلول التصوري للمشتق، في حين انه خال من ذلك وضعا، فهذا مما لا يعقل. ففي مثل (زيد عالم) وحيث قد استنتجنا بالتبادر ان المشتق غير متضمن للزمان ولم يؤخذ الزمان فيه شرطاً كما استنتجنا ان المدلول التصديقي فيه إشعار زمني غير ناشئ من الوضع بل من الاعتياد أو الظهور الاطلاقي فيكون قرينة متصلة بالمشتق على الزمانية.

فإذا كانت الكبرى المشهورة: ان القرينة تؤثر على المدلول التصوري، بحيث يندك المدلول التصوري في التصديقي، مع ان الأمر ليس كذلك. بل تبقى الكلمة مستقلة ولها نفس المعنى. بدليل أننا إذا غيرنا القيود لا يتغير معناها اللغوي.

الفصل السابع

في تصوير الجامع لخصوص المتلبس أو الأعم

وهي مسألة لا بد من التعرض لها في مسألة المشتق، ولم يذكرها الشيخ الآخوند في الكفاية. مع انها ضرورية في وضع المشتق. ولكن ذكرها سيدنا الأستاذ.

وهي تصوير الجامع لخصوص المتلبس على تقدير الوضع له، أو الأعم على تقدير الوضع له. فان الوضع لا بد ان يكون لمفهوم واحد كلي يكون هو الموضوع له لغة وعرفا. لأن الوضع اللغوي بدون جامع غير ممكن وغير محتمل عقلايا وعرفا، وهو مما يتجنبه الأصوليون في أبحاثهم، إذ لا يكون له محصل معلوم.

فعلى تقدير الوضع للمتلبس لا بد من تصوير جامع مانع، لا يعم المنقضي. وعلى تقدير الوضع للأعم، لا بد من تصوير جامع يشملهما، بحيث يكون الإطلاق على المنقضي حقيقيا. لأنه مندرج في الجامع الموضوع له.

ولو فرض تعذر هذا الجامع كفى في نفس الوضع لتعذر الوضع بدونه. إذ يراد كون الوضع عرفيا لا دقيا، كما تصوره الشيخ الآخوند في الجامع الصحيح^(١)، في باب الصحيح والأعم.

وقبل بيان الاشكالات المتصورة على الجامع على كلا التقديرين . نحاول ان ندافع - ان أمكن - عن المشهور الذي ترك التعرض إلى هذه المقدمة في حين انهم استوفوا البحث في الصحيح والأعم . فتتبرع لهم بالوجه المتحتملة :

الوجه الأول: اننا إنما نحتاج إلى الجامع ، فيما إذا احتجنا إلى الوضع اما لخصوص المتلبس أو للأعم منه ومن المنقضي .

لكننا هنا ندعي عدم الحاجة إلى وضع جديد . وذلك : بان يُعرض محل الخلاف هكذا : هل ان المشتق يصدق على خصوص المتلبس أم على الأعم منه ومن المنقضي . مع الالتفات إلى ان هذا الصدق ليس ناشئاً من الوضع للمشتق بما هو مشتق ، بل من مرحلة سابقة عليه ، وهو وضع هيئته ووضع مادته ، ولا يوجد وضع ثالث لمجموعهما . بل يكفي ذلك سبباً للصدق الحقيقي .

وجواب ذلك: ان هذا له منشأ انتزاع يأتي الحديث عنه ان شاء الله تعالى . لكننا هنا لما كنا ندافع عن المشهور : فلا بد ان نتكلم بلسانه . وقد قالوا : هل ان وضع المشتق لكذا أم كذا . وهذا معناه الملازمة بين الاستعمال الحقيقي والوضع الثالث . وهو محتاج إلى عنوان جامع لا محالة .

الوجه الثاني: ان هذا الجامع تصوره مستحيل لأنه جامع بين النقيضين .

وجوابه: ان الوقوع أدل دليل على الإمكان . والمفروض وقوع أحد الوضعين على أي حال ، على نحو مانعة الخلو . وهذا الإشكال ان كان مستحيلاً ، فهو خاص بالأعمى ولا يشمل المتلبس ، وسيأتي الحديث عن الجامع الاعمي بعونه سبحانه .

الوجه الثالث: ان الجامع لا حاجة إلى تصوره ، بل يكفي نفس معنى

المشتق وعنوانه . سواء أردنا به خصوص المتلبس أو الأعم .

والجواب : ان هذا لا يحل المشكلة . فانه إنما يراد بالجامع : المعنى الجامع للحصص . فان كان متصوراً ، فمدلول المشتق أو معناه محدد ومحصور ووحداني ووجداني . وهو الذي وضع المشتق بازائه .

واما إذا تكثرت الحصص ، ولا اقل من حصتين ، وكانت متباينة ، فيحتاج كل معنى وحصّة إلى وضع جديد . ولا يمكن اتحاد الوضع فيهما ، لفرض تباينهما . فلا بد من تصور المشتق .

إذن ، فنحن بهذه التقريبات لم نستطع ان نجد مبرراً لعدم تصوير الجامع ، فلعل المشهور حذفها سهواً .

وندخل الآن في تصوير الجامع . وينبغي ان نقدم الحديث عن الجامع الأخصي ثم الحديث عن الجامع الاعمي .

اما الجامع لخصوص المتلبس ، فقد قال سيدنا الأستاذ^(١) انه يمكن تعقله وتصويره ، وهو الذات المتلبسة بالمبدأ ، ولا يفرق في ذلك سواء كان مفهوم المشتق مركباً أو بسيطاً .

فان كان مركباً فما قلناه هو الجامع وهو مركب من الذات والحدث . وان كان بسيطاً ، فالجامع لا محالة بسيط ، ويكون الجامع هو الحدث - كالعلم مثلاً - مأخوذاً لا بشرط عن الحمل . أي بشكل يمكن حمله ، وليس كالمصدر المأخوذ بشرط لا عن الحمل ، فلا يمكن حمله .

فالجامع يكون واضحاً ، وهو نفس العلم ، ويكون محفوظاً في جميع موارد

(١) مباحث الدليل اللفظي : ٣٧١/١ .

التلبس .

ويمكن مناقشته في ذلك على كلا المستويين ، اعني مستوى القول بتركيب المشتق ومستوى القول ببساطته .

اما بناء على التركيب فقد قال : ان الجامع هو الذات التي لها التلبس . وهذا ان اخذ بدلالته المطابقة كان جزافا . لأن المراد ان كان مفهوم التلبس فهو باطل لأننا لا نفهمه منه وجدانا . وان كان واقع التلبس أي نفس الاتصاف الخارجي . فهنا عدة مراحل متدرجة في إنتاج الجواب :

أولاً: ان التلبس معنى اصطلاحى غير عرفى وغير عقلايى ، ولا يلتفت إليه ابن اللغة ، فيمتنع الوضع له لأن الوضع فرع التصور . سواء كان الوضع تعيينيا ، من قبل واضع بشرى أو تعيينيا من عمل المجتمع . بل الوضع التعينى أولى بالمنع لأن المجتمع في ذلك ، اقل فهما من الواضع البشرى .

ثانياً: انه لو تنزل عن مادة التلبس وقال : ان المقصود معناه ، وهو الاتصاف . فيكون المراد : الذات المتصفة ، وهو معنى عرفى يمكن ان يقصده الناس ، وهذا معقول في نفسه ، ما لم نلتفت إلى المرحلة الثالثة .

ثالثاً: انه **لا** أهمل ذكر المتلبس به ، وهو المبدأ . وتقديره : الذات التي لها التلبس والاتصاف بالمبدأ . فرجع المطلب دوريا ، وتعريفا للشئ بنفسه ! .

واما بناء على البساطة فقال : ان الجامع هو ذات الحدث مأخوذا لا بشرط عن الحمل . وهذا غير عرفى لا إثباتا ولا ثبوتا .

اما إثباتا ، فان اللابشرط معنى دقئ وليس عرفى . فلا يتيسر للواضع أخذه ، سواء كان بالوضع التعينى أو التعينى .

وهذا الإشكال وارد على مبنى المتقدمين من ان الواضع بشري واحد. واما على مبنى المتأخرين من ان الواضع هو الله سبحانه، فقد يقال: ان علمه محيط بكل شيء، ويأخذ بنظر الاعتبار مصلحة اللغة إلى جنب مصلحة أهلها، ولا يتعذر عليه اخذ هذه المفاهيم. فتأمل.

واما ثبوتاً فلأمور:

١- ان الحدث بما هو حدث معنى مصدري، وهو مبين للذات فزيد شيء والعلم شيء آخر، وحمل المبين على المبين متعذر. وهذا المعنى لا يختلف فيه التعابير التي تقال عنه. فصياغته بلفظ الفاعل لا يبرر ذلك ان كان المراد به ذات الحدث.

ولا يمكن لنا ان نلاحظ الحدث لا بشرط عن الحمل، لأنه بذاته، بشرط لا عن الحمل ومباين للموضوع. فلا يجوز حمله ويبقى الحمل ممتنعاً، حتى مع التقييد.

وبتعبير آخر: ان اللابشرط والبشرط لا متباينة. ومن المعلوم ان الحدث بشرط لا عن الحمل، فلا يمكن ان نقيده بمباينه وهو اللابشرط.

٢- ان الفرق - بناء على ذلك - ينعدم بين اسم الفاعل واسم المفعول، وسائر المشتقات، فان كليهما قابل للحمل وكلاهما بسيط. فهل ان معناه ان معناها ذات الحدث، بدون فرق بينهما. وهذا في واقعه إشكال على بساطة المشتق.

ان قلت: ان الفرق ينبغي ان يكون واضحاً بين المشتقات، فان الفرق إنما هو في هيئتها.

قلنا: هذا صحيح. لكن هذا يصح عند من يرى ان المشتق كمركب من المادة والهيئة. فيصبح كل منهما قرينة على الآخر، مما يكفي في فهم جميع الظهورات. الا ان المشهور الذي عنون هذه المسألة وان المشتق هل وضع لكذا أو كذا. معناه انه وضع بوضع ثالث جديد للمركب، بغض النظر عن مادته وهيئته، وكأنه لا وضع سابق له.

٣- ان الحدث هو مادة اسم الفاعل واسم المفعول، فهو جزء منها، ولا يصح ان يكون جزؤها جامعا لها. لأن الجزء ثابت في المرتبة المتقدمة عليه، والجامع ثابت في المرتبة المتأخرة عنه، لأنه منتزع عنه، بنحو من أنحاء الانتزاع، فيلزم تقديم ما هو متأخر وتأخر ما هو متقدم وهو مستحيل.

لا يقال: ان الكلي أيضا، هو جزء من الجزئي، كما قال الفلاسفة.

فانه يقال: ان الكلي كذلك بالتحليل العقلي لا الخارجي، كالحیوان بالنسبة للإنسان. والمادة جزء خارجي للمشتق. فهذا قياس مع الفارق.

٤- ان الجامع ينبغي ان يكون مانعا عن الاغيار، مع ان هذا الجامع المقترح يشمل الأفعال، فانها محتوية على الحدث ولا بشرط عن الحمل. وهي خارجة عن المشتق الأصولي أكيدا.

كما يمكن النقص على مجموعة من الأصوليين المتأخرين، كالشيخ الآخوند والمحقق الأستاذ، باسم الزمان، الذي أخرجه عن المشتق الأصولي، مع كونه مندرجا في هذا الجامع المقترح.

٥- إذا كان الجامع هو الحدث، والمفروض ان الحدث الذي هو مدلول المادة، يصدق مادامت المادة موجودة، فمادام الفرد متصفا بالعلم فهو عالم. واما مع زوال الحدث، أي ارتفاع الصفة مع بقاء الذات، فقد تبدلت المادة إلى

نقيضها. ولا يصدق الشيء مع نقيضه لا حقيقة ولا مجازاً. مع ان الأصوليين تسالموا على صدقه اما حقيقة، بناء على القول بالأعم، أو مجازاً، بناء على القول بالوضع لخصوص المتلبس.

نعم، يمكن ان نوحّد بين الفكرتين، وهما: ان الحدث هو المادة، وان الحدث غير قابل للحمل. فينتج: ان الحدث مادام هو المادة، فلا حاجة إلى حمله. فتصلح ان تكون هي الجامع. الا ان المشهور لا يقبل ذلك.

على انه يرد عليها أمور:

أولاً: ما قلناه من ان المادة جزء المدلول، فلا تكون جامعا.

ثانياً: أن ذات الحدث، معنى مباين للمعنى المستخلص والمفهوم من المشتق ككل، كاسم الفاعل أو غيره.

ثالثاً: انه، لو تم، فهو يشمل أحد الاسمين: اسم الفاعل أو اسم المفعول، ولا يحتمل ان يكون شاملاً لهما معاً، وإلا لترادفا، لوضوح ان المادة فيهما واحدة، كعالم ومعلوم. فهو لا يكون شاملاً لهما، فضلاً عن غيرهما.

رابعاً: ان المادة جزء تحليلي لا تلفظ وحدها بدون هيئة، فكيف يضع لها الواضع العرفي - بدون الإطلاع على التدقيقات - . إلا انه وان كان يمكنه أن ينتزع منها معنى اسماً مشيراً إليها. إلا انه غير عرفي. أو قل: أن هذه العملية غير عرفية، لأنها تتوقف على تصور طرفها، وهو المادة، وهو غير عرفي.

خامساً: انه يراد مشهورياً من استعمال المشتق استعماله محمولاً في جملة

ليكون مجازاً أو حقيقة، وهذا جزء من الخلط بين المدلولين التصديقي والتصوري. ولم يلاحظه الأصوليون وحده لتكلم عن وضعه مستقلاً.

سادساً: يمكن ان يقال: ان المادة مادامت جامعاً، فإنها لا تصدق على نقيضها، يعني حال زوال الصفة، لا حقيقة ولا مجازاً، وهو خلاف التسالم بين الأصوليين، كما سبق.

* * *

والصحيح ان الجامع يحتاج تصويره إلى بيان عدة مقدمات:

المقدمة الأولى: قد عرفنا إننا نحتاج إلى تصور الجامع إذا قلنا بالوضع الثالث زائداً على الوضع الأولي للمادة والهيئة. فلو لم نحتاج إلى الوضع الثالث لم نحتاج إلى الجامع. واكتفينا بوضع المادة والهيئة.

وهذان الوضعان الأوليان، لهما جامع في أنفسهما، فجامع الهيئة هو ما كان على زنة فاعل أو مفعول. وجامع المادة هو الحدث أو الصفة. وهما كافيان في وضعهما للدلالة على حقيقة ما ينطبقان عليه، سواء كان هو خصوص المتلبس أو الأعم.

وفي الحقيقة يكون الانطباق على المنقضي عنه المبدأ حقيقة مستحيلاً لأن الدال على الصفة هو المادة، وهي إنما تصدق في صورة وجودها، ولا تصدق على نقيضها. كما لو زال العلم، فلا يصدق عليه انه (عالم) الا بضرب من التأويل والمجاز. وهذا كاف في البرهنة على صدق المشتق حقيقة على المتلبس.

إذن، فالقائل بالوضع للأعم هو الذي يحتاج إلى تصور الجامع. لأنه هو

الذي يحتاج إلى القول بوضع ثالث، تخلصا من هذه الاستحالة.

وحيث ان القول بالانطباق الحقيقي على الأعم غير محتمل تقريبا، ولم يقل به المشهور، إذن، لا نحتاج إلى جامع.

نعم، لو تنزلنا إلى عنوان المشهور، وقلنا بالحاجة إلى الوضع على كلا التقديرين، احتجنا إلى الجامع على كلا التقديرين. ومن هنا قلنا انه بناء على العرض المشهوري نحتاج إليه، مع ان المشهور لم يتعرض إليه.

المقدمة الثانية: ان القول ببساطة المشتق ليس قولاً صحيحاً. كما يأتي في محله، وكل الذين أوردناه على الجامع بناء على البساطة كترادف المشتقات ونحوها. إنما هو ناشئ من القول بالبساطة.

إذن، فلا نكون مسؤولين عن تصور الجامع الا بناء على تركيب المشتق. وقد رأينا انه بناء على البساطة، فالجامع غير صحيح. إذن، فالوضع متعذر حتى بناء على التلبس فضلا عن الأعم.

وواضح انه في الأعم غير معقول، لأن الحدث لا ينطبق على نقيضه، ولا جامع بين النقيضين. وهذا ما يأتي لدى التعرض للجامع الاعمي.

المقدمة الثالثة: ما قلناه من ان الجامع ينبغي ان ينطبق على خصوص المشتق الأصولي، دون المشتق النحوي. فيكون جامعا بين حصص المشتق الأصولي حتى الجوامد، أو ما قيل عنها انها جوامد، كالزوج والحر والعبد. ومانعاً عن المشتق النحوي كالمصادر والأفعال.

المقدمة الرابعة: ان الجامع الماهوي للمشتق، وان تحدثنا عنه في الأصول على أساس كونه واحداً، الا انه في الحقيقة انحلالى إلى عدة جوامع

بتقسيمين :

التقسيم الأول: التقسيم إلى حصص المشتق، كأسماء الفاعل والمفعول والزمان وغيرها. إذ لا يحتمل ان يكون الجامع المنطبق على أحدهما منطبقا على الآخر، للاختلاف الوجداني بين الموارد.

التقسيم الثاني: التقسيم من حيث المواد، كعالم ومهندس. إذ لا يحتمل ان يكون الجامع في أحدهما منطبقا على الجامع في الآخر.

فالتقسيم الأول للهيئة والثاني للمادة. وان كنا هنا، بعد التنزل عما سبق قد ألغينا المادة والهيئة، وقلنا بالحاجة إلى الوضع الثالث. فيكون عنوان التقسيم الأول: حصص المشتق. وتشير إليها الهيئة. ويكون عنوان التقسيم الثاني مداليل المشتق، وتشير إليها المادة.

وهذا الجامع يمكن ان يقال عنه انه هو الذات المتصفة، وعندئذ ندفع الإشكالات التي قلناها على ما اقترحه سيدنا الأستاذ، كقولنا: ان التلبس أمر غير عرفي واللابشرطية أمر غير عرفي. كما تخلصنا من إشكال الدور الناشئ من اخذ مفهوم المعرف في التعريف.

وينبغي لهذه الذات ان تقيّد بالحال المناسبة لها. لأن المادة تعطينا الاتصاف، أما الهيئة فهي بمنزلة القرينة المتصلة، وتعطينا الانطباع المعين عن كيفية الاتصاف. فهذا منفعل بالضرب وهذا فاعل للضرب، وهذه صفة دائمة، ككريم. وينبغي كونها قيّدا مناسبا لخصص الجوامع المتعددة.

وبمضمون الهيئة هذا اختص كل جامع بمورده، فاخصت الجوامع بالمشتقات الأصولية، ولم تعم النحوية، لأن تلك وان كانت لها جوامعها، الا أنها لا تندرج في الجوامع الأصولية. لأننا قلنا انه لا يمكن ان يوجد جامع

واحد لعموم المشتق ليتمكن ان يندرج فيه المشتق النحوي .

ونحن فيما يلي نذكر الجامع مطبقاً على اسم الفاعل، كما ذكره السيد الأستاذ. ثم ذكر الفروق مع غيرها من الموارد. فان الموارد تختلف حتى في اسم الفاعل. فهناك الصادر منه الفعل كالضارب. وهناك القائم به الفعل كالماتت والمتهدم. وهناك اسم الفاعل بمعنى اسم المفعول، كالداحضة، بمعنى المدحوضة في قوله تعالى: ﴿مَجْنُومٌ دَاحِضَةٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾^(١). ونحو وزن (فعليل) الذي يكون على معنى فاعل تارة وعلى معنى مفعول أخرى.

واما اسم المفعول والصفات المشبهة وغيرها، فكل بحسبها. فلا بد من تقييد الجوامع المتعلقة بها كل بحسبها. مثل ان تقول: الذات المتصفة بالضرب اتصافاً صدورياً. أي الفاعلة للضرب. أو الذات المتصفة بالضرب اتصافاً انفعالياً. أو الذات المتصفة بالدحض اتصافاً انفعالياً. ونحوه كل اسم مفعول.

وكذلك نقول: الذات المتعلقة بالوصف اتصافاً مستمراً، كالحسن والوقور والكريم. ونحوها، في الصفات المشبهة. أو الذات المتصفة اتصافاً مكانياً، أو المكان المتصف. ونحوه الزمان ونحو الآلة. وهكذا.

ونحن في هذه الجوامع لم نتعد معنى المادة والهيئة، فان الصفة هي معنى المادة، في حين ان الفاعلية والانفعال والدوام وغيرها، هي معنى الهيئة.

وهذا يقرب ما قلناه من عدم الحاجة إلى وضع ثالث للاستغناء بوضع المادة ووضع الهيئة عنه.

وهنا شيء يجدر الالتفات إليه، وهي النسبة الوصفية بين المادة والهيئة،

ففي قولنا الذات المتصفة يعني وجود نسبة ناقصة بين الصفة والموصوف ناشئ من اقتران الهيئة بالمادة، ويعتبر كل واحد منهما قرينة على الآخر، وهي نسبة واقعية موجودة تكويناً بينهما. وهي تعبير آخر عن النسبة المتحققة بين الهيئة والمادة.

بقي ان نجيب على إشكال قد يتوجه إلينا بخصوص ما قاله الشيخ الآخوند والمشهور، حيث اعتبر حصة من المشتق ما يسمى بالجوامد كالحر والعبد والزوج. فهل ان هذه الجوامع المقترحة شاملة لها، أم لا. حيث يفترض عدم وجود هيئة ومادة مستقلين لها، ولا نسبة ناقصة وصفية بينهما.

وهذا له عدة أجوبة:

الأول: ما قلنا سابقاً من ان هذه العناوين ليست جوامد. بل هي صفات مشبهة، وهي حاصلة على مادة وهيئة موضوعة وضعا استقلالي.

وبهذا التقريب قلنا ان بين المشتق النحوي والأصولي عموماً مطلقاً. فسقط هذا الإشكال على نحو السالبة بانتفاء الموضوع.

الثاني: اننا لو تنزلنا وقلنا انها جوامد لم توضع هيئاتها وضعا مستقلاً، كالمشتقات. فمادمننا لا نحتاج إلى الوضع الثالث، فنقول: ان المعنى أو الصفة موجودة ومفهومة من المادة. واما الهيئة، فيكون بدلاً عنها السياق، لكنه ليس كسياق الجمل والهيئات المركبة، حتى يقال: ان هذا لم يقل به أحد. فان ذلك سياق تركيبى ناشئ من اجتماع الكلمات. وهذا سياق إفرادي، باعتبار انه مستفاد من كلمة واحدة.

الثالث: ولو تنزلنا أمكن ان نقول: ان الجوامد قسمان: وصفية وغير وصفية. والثانية ليس لها مادة وهيئة، بل وضع المجموع المركب لمعناه،

كأرض وسماء، وهي خارجة عن محل الكلام.

أما الأولى، فينبغي أن نقول: إن لها نحواً من أنحاء الهيئة. وإنها ملحوظة ولو ارتكازاً للواضع. ومنها يُعرف نحو الاتصاف والكيفية المناسبة له. من قبيل أن نقول: إنه الاتصاف الدائم في الحر والعبد. والاتصاف المعاملي أو العقدي في زوج.

ولا شك أن المادة لا تفيده، لأنها تدل على صرف المعنى المصدري. فتكون الاستفادة من هيئة موجودة بنحو من أنحاء الوجود.

* * *

ويحسن بنا أن نشير هنا إلى مقارنة بين الجامع الذي تكلم عنه الأصوليون في مبحث الصحيح والأعم، والجامع المذكور هنا، فإن بينهما فروقا، تنفع في فهم الجامع هنا وهناك. منها:

الفرق الأول: إن الجامع الأعمي في الصحيح والأعم، كان هو الأسهل تصورا. وهو الصلاة العرفية أو معظم الأجزاء أو الحركة والذكر، ونحوها. بخلاف الجامع الصحيحي أو الأخصي، فإنه معقد، مع اختلاف الصلوات الصحيحة اختلافا كثيرا.

حتى قال عنه الشيخ الآخوند^(١) بأننا نعرفه من آثاره، وهي النهي عن الفحشاء والمنكر والمعراجية، ولا اسم له في اللغة. فتورط بأمر غير عرفي لا يعرفه حتى الاختصاصيون.

بخلاف الجامع في المشتق، فإن الصعب فيه والمتعذر هو جانب الأعم، مع سهولة الجامع الأخص نسبياً.

الفرق الثاني: ان الجامع في الصحيح والأعم، حيث انه جامع للعبادات فالصحيح له اثر أي معلولات ونتائج. وكذلك الأعم لعل له نفس النتائج، لكن اقتضاءً لا فعلاً. فالصلاة مقتضية للمعراجية وللنهى عن الفحشاء والمنكر. غاية الأمر انها باطلة، لوجود بعض الموانع أو فقد بعض الشرائط. ولولاها لكان مقتضي الملاك مؤثراً. وعلى أي حال فمقتضي التأثير موجود في الصحيح والأعم.

اما جامع المشتق سواء كان اخصياً أم اعمياً، فليس له آثار لتعرفه منها. بل هي جوامع لغوية صرفة.

الفرق الثالث: اننا هناك لم نحتاج الا جامعاً واحداً، لأننا كمشهور الأصوليين، كنا نتحدث عن عبادة واحدة هي الصلاة، وهي موضوعة بوضع واحد لجامع واحد اما صحيحي أو اعمي. ولا يجتمعان.

اما هنا فالجامع اما صحيحي (للمتلبس) أو للأعم، ولكن على كلا التقديرين لا بد له من جوامع متعددة على عدد المشتقات حصصاً وأفراداً. وقد صح هذا في جامع المتلبس، كما سمعنا. فان صح أيضاً في الأعم فهو، والا كان دليلاً على بطلانه، لوضوح ان جامعاً واحداً غير كاف فيه.

ان قلت: اننا في الصحيح والأعم، أيضاً نحتاج إلى عدة جوامع بعدد العبادات. وهذا صحيح. غير ان المشهور اقتصر الحديث عن الصلاة، وفي الواقع ان الجامع الصعب الذي لا نعرفه الا بآثاره، إنما هو الصلاة، دون سائر العبادات. وذلك لامتيازها بأنها لا تسقط بحال، وانها يجب الإتيان بالممكن

منها، دون سواها من العبادات. ولذا لو لم تكن تتصف بذلك كان الجامع معقولا، تركيبيا كان أم بسيطا. وكذلك سائر العبادات.

الفرق الرابع: انهم اختلفوا في مبحث الصحيح والأعم ان الجامع هل هو تركيبى أم بسيط. يعني انه هل هو محتوي على الأجزاء والشرائط أم لا.

اما هنا في المشتق، فنحتاج إلى جامع وحداني معبر عن معنى واحد للمشتق، وبالتالي فهو بسيط.

فان قلت: فاننا اخترنا التركيب في الجامع هنا، وهو الذات المتصفة. فالجامع تركيبى وليس بسيطا.

قلنا: هذا التركيب غير ذلك. فان الصحيحى جمع بين أمور متباينة بالماهية والمقولة، كالأجزاء والشرائط. اما هنا فالتركيب تحليلي بين صفة وموصوف فقط.

فان قلت: فانها أيضا ماهيات متباينة، أحدها من صنف الجوهر وهي الذات، والأخرى من صنف العرض، وهي الصفة. وكل من الجوهر والعرض مقولة مستقلة عن الأخرى. إذن، فالجامع مركب بالمعنى الفلسفي.

قلنا: نعم، هذا صحيح، ولكن مع ذلك فان بينهما فروقا:

الأول: ما قاله السيد الأستاذ في مناسبات أخرى من تركيب مفهوم وحداني بين القيد والمقيد: بحيث يبقى الفرق بينهما تحليليا. في حين انه لا يوجد هناك مثل ذلك، لتعدد مفاهيم الركوع والسجود والقراءة، اما هنا فيوجد مفهوم واحد هو الذات المتصفة، كعالم.

الثاني: ان المأخوذ في جانب المشتق وحدة الزمان، في حين ان المأخوذ في الجامع الصحيحى تتابع الأزمنة.

ففي نحو: زيد العالم، توجد الصفة في نفس زمان وجود الذات، ولو وجدت الذات أولاً، ثم الصفة بعدها، فالانصاف غير موجود. إذن، فالتقارن الزمني مأخوذ فيها.

واما بالنسبة إلى أجزاء الصلاة، فالتتابع الزمني مأخوذ. إذ يسبق الركوع ويلحقه السجود.

فان قلت: ان الصلاة كذلك فان فيها تقييدا، أي تقييد الركوع بالسجود وهكذا. والتقييد، يرجع إلى التقارن الزمني.

قلنا: ان القيد المقارن، هو كون الركوع متبوعا بالسجود. اما نفس السجود فهو متأخر. وليس هو بذاته وصفا، بل بلحاظ لحوقه الزمني. فالصفة الدقية مقارنة، الا ان متعلقها متأخر. بخلاف المشتق، فان العالم بنفسه قيد مقارن للذات.

الفرق الخامس: ان ننظر إلى الجامع الذي هو الماهية المتصفة، نظرا فنائياً أو باطنياً، فنقول كما قال الحكماء: ان الصفة عين الموصوف والعلم عين المعلوم. وليس أمرا زائدا عليه وجوداً وحقيقة. والموجود حقيقة هو الذات فرجعنا إلى البساطة. لكن من جهة انه موضوع للذات لا للصفة، لأن الصفة فانية في الذات دون العكس.

وهذا بخلاف الجامع الصحيح، لأنه لا معنى لفناء جزء من الصلاة في جزء آخر. بل لا بد من استقلالها وتتابعها لتكون مجزية.

هذا تمام الكلام في الجامع على الوضع للمتلبس.

اما الجامع بناء على الوضع للأعم من المتلبس والمنقضي . فهو أما جامع بسيط بناء على بساطة مفهوم المشتق أو مركب بناء على تركيبه .

اما الجامع البسيط ، فغير معقول ، وإذا لم يكن معقولا ، فيتعين الوضع لخصوص المتلبس بناء على بساطة المشتق .

وتقريب عدم المعقولية تقريبان :

التقريب الأول: ما ذكره السيد الأستاذ من ان بساطة المشتق تعين انه موضوع للحدث لا بشرط عن الحمل . وليست الذات دخيلة فيه أصلا ، لأن ذلك خلاف فرض بساطته .

ومن الواضح: ان الحدث الذي هو معنى الصفة ، لا يكون في الانقضاء متحققا ، وإنما في خصوص حال التلبس . فليست الصفة محفوظة في المنقضي عنه المبدأ لكي يكون جامعا بين المتلبس والمنقضي .

التقريب الثاني: انه بناء على البساطة لا يكون مدلول المشتق الا الحدث ، وهو صادق في مورد وجود مصداقه ، يعني في مورد وجود العلم لا في مورد عدمه . لأن ماهية الحدث ، لا تصدق على نقيضها (يعني عدم العلم) ، فلا يكون عدم العلم حصة من العلم ليكون العلم جامعا بين الحصتين .

وكلا التقريبين مؤداهما واحد ، الا أننا في الثاني استغنيا عما هو قابل للمناقشة في التقريب الأول ، مما سبقت مناقشته . كقوله : لا بشرط عن الحمل بل تحدثنا عن الصفة بنفسها وانها لا تصدق على نقيضها .

مضافا إلى اننا استعملنا القاعدة الواضحة : وهي استحالة انطباق الماهية على نقيضها . واما هو فقد اكتفى بالقول : بان حالة الانقضاء لا يمكن صدقها

على الاتصاف. ولم يبين الكبرى التي هي القاعدة المذكورة.

وأما قوله: والذات إنما تكون متحدة مع التلبس. فإن أراد بالذات مفهوم المشتق، وأنه ينطبق مع التلبس دون عدمه. فهو صحيح. إلا أنه خلاف المصطلح، فإن مرادهم من الذات هي الذات المبهمة، وإنها متحدة مع المبدأ وفانية فيه. ومراده أنه يبقى مفهوم المشتق واحداً.

إلا أن هذا قابل للمناقشة من عدة جهات:

أولاً: إن الذات لا تفنى في الوصف. وإنما الوصف هو الذي يفنى في الذات.

ثانياً: إن هذا قول بتركيب المشتق حتى لو قلنا بان الوصف والموصوف مرجعهما إلى جزئين تحليليين. فإن مراد القائل بالتركيب ليس أكثر من ذلك في مقابل الوحدة وهو الدلالة على الوصف خاصة. ولا يشفع له فناء الذات في الوصف إلا إذا زالت الذات بالمرّة فتعود الوحدة.

وأما الجامع التركيبي بناء على وضع المشتق للأعم، بناء على تركيب مفهوم المشتق، فيكون بعدة تقريبات:

التقريب الأول: ما ذكره السيد الأستاذ^(١): من أن الجامع هو الذات المقترنة بأحد الزمانين: زمان التلبس وزمان الانقضاء. في مقابل زمان ما قبل التلبس. وحينئذ يصدق المشتق صدقاً حقيقياً، على كلا الحالين: التلبس وما بعده، دون ما قبله.

قال: وهذا الجامع معقول في نفسه، إلا أنه يستلزم أخذ الزمان في مفهوم

(١) مباحث الدليل اللفظي: ٣٧٢/١.

المشتق. وقد عرفنا فيما سبق عدم اخذ الزمان فيه. فهذا الجامع لا يصلح للجامعية.

ولنا عدة تعليقات على اصل تصور الجامع، وعلى ما أشكل عليه به، نوردها كما يلي:

أولاً: ان وجود جامع مفهومي أو ماهوي، لحصتين من ثلاث، بحيث يكون مانعا عن دخول الثالثة، غير معقول. فالإنسان كلي قابل للصدق على حصص كثيرة، كالعراقي والهندي والتركي، على السواء. فإيجاد جامع ماهوي لاثنتين منها دون الثالث، غير متصور في اللغة ولا العرف.

وحتى الجامع الانتزاعي، وهو عنوان أحدها أو أحدهما، فانه غير عرفي هنا. لأنه يتحصل منه جامع مردد بين الحصتين. لا انه ينطبق عليهما معا بالسوية، إذ يستحيل ان ينطبق أحدهما على مجموعهما. ونحن نريد ان يكون زيد المتلبس بالعلم والمنقضي أيضاً، مصداقين حقيقيين معا. وإنما يصح ذلك في الجامع المفهومي الواحداني، لا مفهوم أحدهما.

ثانياً: انه لو حصل هذا الجامع لكان جامعا بين النقيضين. وهو التلبس والانقضاء. لأن الأول معناه الصفة، والثاني عدمها. والجامع بين النقيضين يستحيل عرفا وعقلا.

ثالثاً: ان فيه خلطاً بين المدلول التصوري والمدلول التصديقي. فان التلبس والانقضاء يكون في التصديقي. وأما المدلول التصوري، فلا يعقل فيه الانقضاء لأنه كلي لا جزئي. وما ينقضي هو الجزئي لا الكلي.

وهذا منه سير على طبق مشرب المشهور، في الخلط بين المدلولين. وقد سبق ان قلنا ان المدلول التصديقي لا يمكن دخوله في الوضع.

رابعاً: ان هذه الذات التي تصورها هنا، ذاتان محتملتان لا ذات واحدة. إحداهما: في داخل المشتق، بناء على التركيب الذي نتحدث عنه الآن. وهي ذات مبهمة. ثانيهما: ذات في خارج المشتق ويحمل عليها المشتق، كزيد في زيد عالم.

فالذات التي يصدق عليها التلبس والانقضاء هي الذات الخارجة. ولكنها من المدلول التصديقي أو الجملي، وهو لا دخل لها في الوضع. وإنما المدلول التصوري هو الموضوع له.

وأما الذات الداخلة في المشتق فهي مبهمة لا تتعين لزمان وهي متساوية النسبة للأزمة الثلاثة. مضافاً إلى انها لا يصدق عليها الانقضاء. وإنما يصدق على الذات الخارجة. فحصة الانقضاء عندئذ لا تكون داخلة في الجامع المذكور.

خامساً: انه قال: ان الجامع الموضوع له المشتق هو الذات في أحد الزمانين، في حين انه - مع غض النظر عما سبق - لا ينبغي ان يصاغ الأمر هكذا. بل ينبغي ان نقول: هو الذات المتصفة. بحيث يكون قيد الحال والاستقبال قيد للتلبس لا لأصل الذات. وعندئذ ينتفي الفرق بين الجامع الأول والثاني اللذين ذكرهما.

سادساً: يمكن التخلص من إشكال السيد الأستاذ بان نلاحظ الزمانين لا الزمانين. فان التلبس والانقضاء زمانيان. ولا بأس بأخذهما في مدلول المشتق بناء على التركيب. كما قال هو **عنه**، في تفسير الحال بزمان النطق: بأننا نأخذ نفس النطق لا زمانه.

فهنا نأخذ ذات التلبس والانقضاء لا زمانهما. فالتعبير بالزمان يكون إشارة

مجازية إلى الزماني . فلا يلزم اخذ الزمان في مدلول المشتق .

سابعاً: اننا لو تنزلنا عن ذلك، فقد سبق ان قلنا: ان كل تقييد بزمان أو زماني يرجع إلى التقييد بالزمان لا بأصل الذات . إذ قد تكون الذات موجودة في زمان آخر ولا يصدق التقييد . إذن، فالفهم العرفي على التعاصر الزماني بين القيد والمقيد .

إذن، فلا يكون هذا التقريب مستنكراً عرفاً إذا جرى على حسب قانون التقييدات . وإنما الإشكال فيه صدقه على المنقضي، وهو باطل على ما سيأتي .

التقريب الثاني: للجامع: هو الذات التي تلبسها أما قبل الجري (ليصدق المنقضي) أو حين الجري . وجامعه: الذات المتلبسة بتلبس ليس بعد الجري .

فحين نقول: زيد عالم الآن، فان كان له تلبس فعلي أو قبل الآن، كان مصداقاً للجامع، وإذا كان يتلبس فيما بعد، لم يكن الإطلاق حقيقة بل مجازاً . لأنه ليس مصداقاً من المعنى الموضوع له .

وبهذا يظهر الفرق بين الجامع الأول والجامع الثاني . فان القيود ان رجعت إلى الذات، فهو الجامع الأول، وان رجعت إلى التلبس فهو الجامع الثاني .

وبذلك يندفع - صورة - عدد من الاشكالات السابقة:

منها: الجمع بين النقيضين، إذ لا توجد هنا حصة عدمية بل كل الأمور وجودية .

ومنها: ان الجامع كانت فيه القيود راجعة إلى الذات، وقد سبق ان اشكلنا عليها، في حين تعود القيود هنا إلى التلبس .

ومنها: عدم العرفية، باعتبار ان قيديّة التلبس بالجري في أحد الأزمنة الثلاثة، قد خرج منه ما قبل التلبس للتسالم على مجازيته، فتنحصر حصص الجامع بالقيدين المذكورين. ويكون قريبا إلى الفهم العرفي. على مناقشة سوف تأتي بعونه سبحانه.

ومنها: عدم التقييد بالزمان، فبينما كانت الذات في الجامع الأول مقيدة بالزمان، كانت هنا مقيدة بالزماني وهو التلبس.

الا انه بالرغم من ذلك بقيت عدة اشكالات ترد على هذا الجامع. ولعل أوضحها ما نسبناه إلى المشهور من الخلط بين المدلولين التصوري والتصديقي.

وهو هنا أوضح من سابقه، لأن الجري لا يكون الا في المدلول التصديقي، وهو غير دخيل في المفهوم الوضعي. وإنما يأتي في المرتبة المتأخرة عنه. والمفروض اننا نحتاج جامعا تصوريا يكون هو المدلول الوضعي.

فان قلت: اننا نقصد هنا من الذات الماهية المبهمة. بناء على تركيب المشتق.

قلنا: نعم الا ان هذه الذات المبهمة، ليس فيها جري. إذ يراد النسبة التامة في جملة خبرية، وليس النسبة التحليلية الموجودة في مفهوم المشتق على تقدير كونه جريا. مضافا إلى ان هذه النسبة التحليلية صادقة صدقا أزليا، وغير قابلة للزوال، فلا تدخل في محل الكلام.

فهذا هو الإشكال الأول على هذا الجامع.

الإشكال الثاني: ما ذكره السيد الأستاذ من ان المشتق اخذ فيه التلبس مقيدا بالجري. وقد سبق منه **فصل**: ان الجري ليس قيدا للتلبس. وان مفهومه محفوظ بقطع النظر عن الجري والحكم.

وقد اجبنا هناك: بأن تطبيق علامات الحقيقة والمجاز ينتج ان المشتق يصدق صدقا حقيقياً على الذات المتلبسة حال الجري. وانه بناء على المشي المشهوري، من الخلط بين المدلولين التصوري والتصديقي، فان تقييد التلبس بالجري ضروري بحيث يكونان متطابقين في زمان واحد، في أحد الأزمنة الثلاثة. ولو كان التلبس وحده كافياً، كان الحكم حقيقياً على كل حال، حتى فيما قبل التلبس، لوجود التلبس في الجملة. وهو خلاف الإجماع.

الا ان ظاهر كلام السيد الأستاذ جعل القيد قيدا للذات لا للجري ولا للتلبس. وإنما يجعل التلبس والجري معا قيدا للذات. وذلك في قوله: الذات المتلبسة حال الجري أو قبل الجري. وهذا غير ممكن.

بيان ذلك: ان الصور المحتملة لمثل هذه الفكرة ثلاثة:

الصورة الأولى: ان يكون التلبس قيدا للذات في المرتبة السابقة. ويكون الجري قيدا للتلبس في المرتبة التي بعدها. فنقول: الذات المتلبسة تلبساً قبل الجري أو معه. فنقيد التلبس بالجري. ثم نقيد الذات بالتلبس المقيد بالجري.

الصورة الثانية: على العكس من ذلك: فنقيد الذات بالجري في المرتبة الأولى ثم نقيد الجري بالتلبس. فيكون مفهوم المشتق: هو الذات المجري عليها أو المحكوم عليها بعد التلبس أو حين التلبس. فقد قيدنا الجري بالتلبس والذات بالجري المقيد بالتلبس.

الصورة الثالثة: وهي الصورة المفهومة من كلامه **فصل**: بان يكون كل من

التلبس والجري قيذا مباشرا للذات، أي الذات المتلبسة المجري عليها، فليس ان التلبس مقيد بالجري ولا العكس. وإنما كلاهما قيد للذات في مرتبة واحدة.

وهذا غير معقول، لأن التقييد يكون في طول الاستقلالية، وأما التقييد بذات القيد فمتعذر.

الإشكال الثالث: اننا نقع في نفس المحذور الذي سبق ان هربنا منه، وهو اخذ الزمان في الجامع الموضوع له.

لأننا نقول هنا: الذات المتلبسة حال الجري والذات المتلبسة قبل الجري. وهما زمانان. فقد اصبح الزمان دخيلا في مفهوم المشتق. والمفروض عدم أخذه فيه.

وفي الحقيقة يمكن ان يرّد هذا بان نتصور دخول الزمان في مفهوم المشتق بعدة تقريبات:

الأول: دخول الزمان في مفهومه المطابقي، بعنوان كونه زمانا. وهو غير صحيح وغير محتمل. وهو وان دل عليه لفظ (قبل) و (بعد)، فانهما لا يدلان على الزمان مفهوما بل مصداقا.

الثاني: اخذ واقع الزمان ومصداقه بالحمل الشائع قيذا في مفهوم المشتق. بالدلالة المطابقيّة، وهو ما يدل عليه لفظ قبل وبعد.

الثالث: اخذ الزماني بما هو زماني. أي المقيد بالزمان، فالتقييد وان كان بالتلبس، الا ان التلبس نفسه مقيد بالزمان. والمقيد بالمقيد مقيد.

الرابع: ما ذكرناه وكررناه من ان كل التقييدات بين الصفات والموصوفات

هي زمانية. فقولنا: ربة مؤمنة تدل على اقتران الربة بالإيمان. الا ما رجع إلى الذات والذاتيات أو ما هو خارج عن الزمان، فالتقييد بالزمان لبي، وان لم يكن بالدلالة المطابقة.

الا اننا هنا لا نحتاج إلى مثل ذلك، وان كان صحيحا للغنى بالتقريبين السابقين.

الإشكال الرابع: انه يلزم منه دخول النفي في مفهوم المشتق. لأن قوله: اما وأما (اما قبل الجري أو حين الجري) سيكون من قبيل الجامع الانتزاعي (الذي هو مفهوم أحدهما) والمفروض صدقه على كلا الفردين دفعة واحدة.

فالجامع في الحقيقة هو الذات التي لا يكون تلبسها بعد الجري، فتكون هذه الحصة مجازا. فيكون النفي بليس دخيلا في مفهوم الجامع الموضوع له المشتق، وهو ليس محتملا. ولا يفهم منه قطعا لا بمفهومه ولا بمصداقه.

فان قلت: يمكن ان يكون الجامع جامعا مفهوميا يجمع بين الحصتين الحالية والماضية من التلبس، أي التلبس حال الحكم والماضي قبل الحكم. وليس هو عنوان أحدهما، وذلك بعد إخراج التلبس الاستقبالي.

ويرد عليه: انه لا يوجد جامع مفهومي إثباتي بين حصتين من ثلاث حصص، يكون جامعا مانعا. الا على نحو الجامع الذي اقترحه الشيخ الآخوند للعبادات الصحيحة في باب الصحيح والأعم. وانه ليس له عنوان وإنما يعرف بمعلولاته. وهذا غير عرفي ولا لغوي.

أو نجعله بعنوان التلبس، فيكون صادقا على الأزمنة الثلاثة، وهو خلاف المفروض في هذا الجامع.

أو نضيف قيد: ان لا يكون التلبس استقباليا. أو التلبس غير الاستقبالي. فدخل النفي مرة أخرى. وقد قلنا: ان فهم النفي من مفهوم المشتق خلاف الوجدان.

التقريب الثالث: للجامع الاعمي:

ما قاله السيد الأستاذ^(١): من انه: الذات المقيدة بالفعل الماضي. فالعالم هو من علم والضارب هو من ضرب، والمضروب هو من ضرب. وهكذا. وهذا يكون مصداقه الحقيقي اثنين من الثلاثة. وهو الوصف القائم فعلا، والوصف الذي انقضى عنه. وأما الذي لم يتلبس بالمبدأ فلا يصدق عليه الفعل الماضي، كما هو واضح.

قال: ولا يرد عليه دعوى: ان لازمه دخول مدلول الفعل الماضي في المشتق، وهو بديهي البطلان، وخلاف الوجدان.

لأنه ان كان المقصود دخوله بنحو النسبة التامة في مفهوم المشتق فهو أمر صحيح. إذ يكون المشتق جملة تامة وهو غير محتمل.

ولكن المقصود تحويله قيذا ثم أخذه في المفهوم. كما في دخول الفعل الماضي على أداة الشرط، كقولنا: إذا جاء زيد فاكرمه. فقد أصبحت النسبة ناقصة وتحولت إلى قيد. ولم تبقى نسبة تامة ولا فعل ماضي له استقلالية بالدلالة المطابقة ولا جملة تامة.

فدخوله بهذا النحو معقول، ولا بداهة في بطلانه.

الا ان هذا الجواب غير صحيح للفرق بين اخذ جملة تامة (أي فعل ماضي)

(١) مباحث الدليل اللفظي: ١ / ٣٧٢.

في جملة، وأخذه في مفرد. فان أخذه في مفرد غير عرفي وغير محتمل بخلاف أخذه في جملة.

وأما ما ادعاه المجيب من ان الفعل الماضي يخرج عن دلالة المطابقة غير تام، فانه في مثل (إذا جاء زيد) لم يخرج الماضي عن الماضوية. وان كان فعل شرط في جملة شرطية. فانه ليس بنفسه قيذا، وإنما القيد هو الجملة. فان النسبة الشرطية قائمة في الحقيقة، بين جملتين وبين نسبتين تامتين حمليتين.

ولولا كونهما كذلك، كما لو تحول إلى مفرد لما صلح ان يكون فعل شرط. فلا توجد في اللغة العربية حالة يتحول الفعل فيها إلى قيد أو الجملة إلى مفرد.

فان قلت: فنحن لا نأخذ الفعل الماضي بمفهومه بل بمدلوله. يعني نعتبر المشتق بمنزله.

قلنا: هذا خلاف فهم هذا الجامع أكيدا، فانه لم يقل: ذات مع مدلول ماضي بل مع فعل ماضي.

ولو تنزلنا وقبلنا بأخذ الفعل الماضي قيذا: كما قيل، فان مفهوم المشتق فيه هيئة ومادة ونسبة بينهما. والفعل الماضي أيضا فيه هيئة ومادة ونسبة بينهما. فإذا قيدها المشتق بالفعل الماضي، فما هي النسب بين مادة هذا ومادة هذا ونسبة هذا ونسبة هذا. وهيئة هذا وهيئة هذا. كل ذلك أمر مجهول لم يبينه. وإذا كانت في المشتق نسب غير معقولة، كانت العبارة مفككة.

الا ان اصل الجامع غير صحيح: لأن المراد بالمشتق (وهو الاتصاف بالقيام مثلا) حدوثه أو استمراره. فان قصد حدوثه، فهو ممن انقضى عنه المبدأ، لأن حدوث القيام آني، وقد سبق في الماضي. ولا يمكن بقاؤه،

وليس المفروض تكرره. إذن، فقد خرجت حصة المتلبس حالا من الجامع. وان لم تخرج حصة المنقضي، لأن الحدوث على أية حال حاصل سواء استمر قائما أو جلس.

وان قصد استمرار القيام ووجوده الحالي، فالفعل الماضي لا يصدق على الحال قطعا ووجدانا. فلا يصدق على القائم فعلا انه قام بل هو قائم، فتخرج حصة الحال منه أيضاً.

نعم، يمكن الدفاع عن هذا الجامع، وذلك بضم فكرتين، وعندئذٍ أمكن ان يصلح حاله بهما نسبياً:

الأولى: ان المقصود بالفعل الماضي ليس هو ما كان كذلك بالحمل الذاتي الأولي، أي بعنوانه ومفهومه، وإنما المقصود (الفعل الماضي) بالحمل الشائع، بما يناسب معنى المشتق. ولذا قيل في المثال: الضارب من ضرب. فلو كان المقصود منه بالحمل الشائع لما صلح مثالا.

الثانية: تصور نحو من الخلط والتركيب بين الحدوث والاستمرار، وذلك بأحد تقريبين:

الأول: ان العرف لا يفرق بين الحدوث والاستمرار.

الثاني: ان ننظر إلى طبيعي المبدأ واصله إجمالاً، بغض النظر عن حدوثه واستمراره.

فهذا الخلط بالإجمال، كما نفهمه عرفياً، نفهمه عقلياً. لأن اصل الطبيعة موجودة إجمالاً.

الا ان هذا الإصلاح - بغض النظر عن الاشكالات الأساسية - كالخلط

بين المدلولين التصوري والتصديقي، وعدم صدق المدلول التصوري على الأعم.

يبقى إشكال وحاصله: اننا بحاجة إلى إثبات صدق الفعل الماضي على الحمل الشايح. فهل يصدق مثل: قام على القائم بالحال؟ كلا. فان هذا ليس عقلائيًا ولا عرفيًا. وإنما يعني انه قام قبل الحال.

فان قلت: يمكن ضم الحال إلى الماضي، كما خلط بين الحدوث والاستمرار.

قلنا: هذا لا ينفع في دفع الإشكالات السابقة من قبيل: ما قلناه من ان الجامع بين الحصتين هل هو إثباتي أم منفي. فان كان سالبا أو منفيًا دخل النفي في مفهوم المشتق وهو خلاف الوجدان. وان كان اثباتيا امتنع تصوير جامع مانع لحصتين من ثلاثة. وان أريد الجامع الانتزاعي بعنوان أحدهما، لم يصدق على المجموع.

التقريب الرابع للجامع: نسبه السيد الأستاذ^(١) إلى الأستاذ المحقق^(٢).

وهو انتقاض عدم المبدأ بوجوده. وهو أمر محفوظ في المتلبس وفي المنقضي عنه المبدأ. فان كليهما قد انتقض عدمه بالوجود.

وقال السيد الأستاذ تعليقا على ذلك: ان هذا الجامع يحتاج إلى تمحيص، لأن المشتق هو ذات لها هذا الانتقاض، لا ذات الانتقاض لأننا نتحدث عن التركيب.

(١) مباحث الدليل اللفظي: ٣٧٣/١.

(٢) المحاضرات: ٢٦٤/١.

وذلك بعد ان سلم الفريقان: ان تصور الجامع الاعمي بناء على البساطة متعذر. وهذه الصيغة للجامع مفهوم مصدري إفرادي. فلا بد من فهمه تركيبياً، أو بصفته مشتقاً مركباً. بان نقول: ان المشتق هو ذات لها هذا الانتقاض لا ذات الانتقاض.

وحينئذ، فهذا الوصف بالانتقاض يمكن له ثلاثة أساليب كلها باطلة:

الأسلوب الأول: ان نصفها على نحو الوصف الاشتقاقي فنقول: الذات المنتقض فيها عدم المبدأ بالوجود.

وإشكاله: اننا إذا أردنا بالوصف المنتقض: المنتقض فعلاً، اختص بالمتلبس. وان أردنا الأعم من المنتقض ومما انقضى عنه المبدأ، اختص بالأعم. إذن فلا بد من تصوير جامع بين هذين الأمرين أيضاً، فيلزم الدور أو التسلسل.

الأسلوب الثاني: ان نصفها بنحو الفعل الماضي. أي نقول: ذات انتقض فيها عدم المبدأ بالوجود. فيعود إلى الوجه السابق ومناقشاته.

الأسلوب الثالث: ان نصفها بنحو المعنى الحرفي. أي ذات لها الانتقاض أو ذو انتقاض.

ومن المعلوم عندئذ، ان ظاهر ذلك هو فعلية الانتقاض أو الاتصاف، لا الاتصاف الأعم. الا ان يقال: انه انتقاض في أحد الزمانين. فيرجع إلى أحد الجوامع السابقة التي اشكلنا عليها بعدة اشكالات: منها: الخلط بين المدلولين التصوري والتصديقي. ومنها: إشكال الحدوث والاستمرار، ومنها: إشكال دخول النفي فيه. وإشكال: عدم وجود جامع إثباتي بين الحصتين.

التقريب الخامس: وهو للمحقق الأستاذ^(١) نقله عنه السيد الأستاذ^(٢). حيث قال: لو اعوزتنا الجوامع كلها، فلنقل ان الجامع بين المتلبس والمنقضي عنه المبدأ، هو عنوان أحدهما، وهو عنوان انتزاعي، ولا بأس به.

قال السيد الأستاذ: انه ليس بصحيح، لا لأنه جامع انتزاعي. فان الجامع الانتزاعي قد يوضع له اللفظ.

ولكن لخصوصية في هذا الجامع الانتزاعي، وهي ان عنوان أحدهما غير قابل للإطلاق الشمولي بل إطلاقه بدلي دائماً. كما لو قيل أكرم أحدهما. فانه ليس المراد إكراههما معا.

فلو كان الموضوع له في المشتق هو ذلك لما أمكن ان يقال: أكرم كل عالم بحيث يراد الشمول للمتلبس والمنقضي. مع ان المشتق يقبل الإطلاق الشمولي. وهو دليل على ان مفهومه لا يساوق مفهوم أحدهما.

ويمكن الذب عن ذلك: بأننا تارة ننظر إلى العلة وأخرى إلى المعلول، فالعلة هي دلالة اللفظ على الشيء، والمعلول هو الإطلاق الناشئ من مقدمات الحكمة المتأخرة رتبة.

فان كانت الدلالة تفيد الإطلاق الشمولي، فلا نرفع اليد عنها، لكن الأمر ليس كذلك، فالمانع عن إفادة الإطلاق الشمولي موجود في المرتبة السابقة، فانتقاله **فقط** إلى المرتبة المتأخرة في غير محله.

كما انه يمكن ان يقال: باستفادة الإطلاق الشمولي من هذا العنوان، إذ

(١) محاضرات في أصول الفقه: ٢٦٤/١.

(٢) مباحث الدليل اللفظي: ٣٧٢/١.

يمكن لكلا الحصتين ان يكونا مصداقا لعنوان أحدهما. بحيث لو أكرمت فردا من كلا الحصتين، دفعة واحدة، جاز لكل واحد منهما ان يكون مصداقا من أحدهما.

فلو اقتصرنا على جانب الإطلاق كفى ذلك حتما. وإنما المهم ما قلناه فيما سبق، مما هو اسبق رتبة، من عدم الصدق مدلولا على كليهما. بعد ان كان المدلول أحدهما، لأن الدلالة خاصة بأحدهما. كما هو المدلول المطابقي. فشموله للدلالة على الآخر متعذر، ومصداقية أحد الفردين مكذب لمصداقية الآخر. وإذا لم يكن مدلولا عليه لم يجب إكرامه. أما إذا سلمنا بوجود الدلالة أصلا أمكن ان يكون الإطلاق شموليا.

التقريب السادس: ما ذكره السيد الأستاذ بنفسه، بعنوان يمكن تصويره في المقام بان يقال: ان الجامع بين المتلبس والمنقضي هو الذات غير المتلبسة فعلا بالعدم الأزلي للمبدأ.

وهو عنوان يصدق على المتلبس فعلا بالعلم، وعلى المتلبس بالعلم سابقاً. وأما الذات التي سوف تكون عالمة ولم تكن عالمة قبل ذلك، فهي ذات متلبسة بالعدم الأزلي للمبدأ، فتكون خارجة عن الجامع. ويكون استعمال المشتق فيها مجازا.

قال: وهذا جامع معقول وصحيح، الا انه غير عرفي. فان العرف لا يفهم كلمة عالم عن طريق انتفاء عدم الأزلي لها.

أقول: انه ليس صحيحا ولا معقولا، لورود عدة إشكالات عليه:

أولاً: دخول عدم في مفهوم المشتق، وهو وجداني عدم.

ثانياً: ان من كان عالماً بعلم سابق، ولكنه نسيه. ونريد ان نتحدث عن علم آخر يحدث له غدا. فانه بحسب الفهم المشهوري الأصولي مجاز لأنه جري قبل التلبس. ولكن على هذا الجامع سيكون جريا بعد التلبس لأن العدم الأزلي قد انتقض في الجملة، على ما هو المفروض.

اللهم الا ان يقال: ان المراد به: العدم الأزلي للفرد لا للطبيعي. ويقرب: بان الفرد هو المراد من استعمال المشتق. فعلمه الذي يوجد غدا لم يوجد منذ الأزل لهذه الذات، وان وجد فرد آخر قبله.

وجوابه: النقض بالصدق الحقيقي بالحصة أو بالطبيعي. ولو حصل الفرد قبل سنين.

فان قيل: ان مثل هذا الفرد بمنزلة العدم الأزلي بالتسامح العرفي. وكان مدة الانقطاع كافية لإلغاء اتصافه السابق. فكأنه في حالة عدم أزلي عرفي، وان لم يكن كذلك بالدقة العقلية.

قلنا: هذا اعتراف بأننا ان قصدنا العدم الأزلي الحقيقي، كان ما قرر في المثال صحيحاً حقيقة لا مجازاً.

مضافاً إلى أننا يمكن ان ننكر تصور العدم الأزلي بالتصور العرفي. فانه غير ممكن.

على ان الاتصاف وان كان يحصل بالجزئي، الا ان المبدأ المقصود هو الكلّي. وهو ينطبق على كل صفة وموصوف، أي كل جوهر وعرض، فالاتصاف يكون بالمبدأ أي الكلّي، وان كان هو للفرد حقيقة، الا أننا نأخذ الكلّي في مفهوم المشتق. وبذلك يصح هذا النقض على الجامع ويفشل الدفاع عنه بما ذكر.

ثالثاً: الخلط بين المدلولين التصوري والتصديقي، لأن الاتصاف وعدمه الأزلي، إنما يكون لذات معينة محمولة، لا لذات مبهمة مستبطنة في المشتق. فإذا أخذنا الذات المحمولة في المشتق كان مدلوله تصديقياً.

رابعاً: انه يمكن ان يقال كما قال السيد الأستاذ: ان هذا الجامع قد اخذ في مفهوم المشتق: الذات غير المتلبسة بالعدم الأزلي. وهذا يعني انه اخذ المشتق في مفهوم المشتق. فنسأل: عن ان هذا المتلبس هل يراد به المتلبس الفعلي أم الأعم من المنقضي، فنحتاج إلى جامع آخر. ويلزم منه التسلسل، وهو باطل.

وأجاب **عليه السلام** على ذلك بعرض منا: بأننا يمكن ان نقصد به المتلبس الفعلي، وهو القدر المتيقن من الاستعمال الحقيقي. وهو حال النطق الذي هو اظهر أنحاء الاستعمالات. أي الذات غير المتلبسة بالعدم الأزلي فعلاً لانتقاضه بالوجود.

الا ان هذا الإشكال يمكن ان يجاب بما هو اسبق رتبة فان المشتق المختلف فيه انه للمتلبس أو المنقضي إنما هو المشتق المثبت، لا المنفي. أما المنفي فهو ظاهر في الفعلية، يعني فعلية التلبس بالعدم. ولا يعم التلبس المثبت، لأنه نقيضه.

خامساً: حول قول السيد الأستاذ: (ولا يضرنا قيد الفعلية كما هو واضح لمن يتأمل). وهذا ظاهر بوجود إشكال مع جوابه. فلا بد من التفكير في ذلك.

فان قيد الفعلية مأخوذ في التعريف طبعاً. لأنه قال: الذات غير المتلبسة فعلاً بالعدم الأزلي. فلماذا قيد بالفعلية. أليس من الأفضل الاستغناء عنه؟.

ووجه الإشكال: ان القيد ظاهر بفعلية التلبس، فيكون خاصاً بصورة

الفعلية، فلا تدخل الحصة الأخرى، وهي المنقضي عنها المبدأ.

وقد يجاب ذلك: بان قيد الفعلية ليس لوجود المبدأ وإنما يريد فعلية الاتصاف بالعدم الأزلي أو قل: يريد عدم الاتصاف فعلا بالعدم الأزلي. يعني باعتبار ان عدم العدم معناه الوجود، فيشار به إلى الوجود الذي هو قطع للعدم الأزلي. وهنا قد يسجل الإشكال، من حيث اشتراط ان يكون الوجود فعليا. ويكون جوابه ان اشتراط الفعلية للعدم لا للوجود.

ويرد عليه: ان اشتراط عدم العدم الذي يرجع إلى الوجود، يكون جامعا بين أفراد المتلبس خاصة ولا يشمل المنقضي. الا ان يقال انه يراد بالفعلية نفي الحصة الثالثة، اعني ما ينقضي في المستقبل، الا انه خلاف ظاهر معنى الفعلية.

فان قلت: إذن، نحذف هذا القيد من التعريف.

قلنا: نعم، يكون ذلك افضل. الا انه يرد عليه: أولاً: ان هذا على خلاف مقالة هذا الجامع. وثانياً: اننا أوردنا عليه اشكالات أخرى فيما سبق. فلا يكون هذا الجامع تاما في نفسه.

* * *

ومع فشل جميع اطروحات الجامع الاعمي، إذن فالجامع الاعمي للمشتق غير موجود، إذن فالوضع له غير موجود. لأن الوضع فرع وجود الجامع.

إذ بدون الجامع، مع زعم الوضع، نحتاج إلى وضعين لكلا الحصتين: المتلبسة وغير المتلبسة، لعدم الجامع بينهما. مادامت الحصتان حقيقتين على الفرض. وهو مما لا يمكن الالتزام به في المشتق.

فان قلت: فإننا قد التزمنا بوجود وضعين في بعض الموارد. مع انه خلاف القاعدة.

قلنا: اننا إنما نلتزم بوضعين بعد الالتزام بالمعنى الحقيقي الناتج من التبادر. وهنا لم يثبت ذلك في المنقضي لنقول به بالوضع الثاني

وقد يقال: انه قد يستدل بعدم الوضع (المدلول عليه بعدم التبادر للأعم) لعدم وجود الجامع. على نحو البرهان الانبي أي الاستدلال على عدم العلة (وهي الجامع) بعدم المعلول (وهو الوضع). وهي ليست دلالة باللم، لأن البرهان اللمي إنما هو من طرف الوجود لا من طرف العدم.

الا ان هذا قابل للمناقشة من وجهين:

الوجه الأول: ان مورد البرهان الأنبي هو الوجود لا العدم. فيستدل بوجود كل منهما على وجود الآخر، ولا يصح الاستدلال بالعدم على العدم، لأنه يكون استدلالاً بالأعم.

الوجه الثاني: اننا وان حسبنا الجامع والوضع كالعلة والمعلول الا ان الملازمة من طرف واحد. فان وجود الوضع يتوقف على وجود الجامع دون العكس. فمع عدم الجامع ينتفي الوضع الواحد المطلوب. وأما مع عدم الوضع فلا ينتفي الجامع.

لأن الوضع وان تأخر عنه رتبة، الا انه من المحتمل ان يكون الجامع موجوداً، غير ان الوضع غير موجود. ومن هنا لا نفهم الأعم لعدم الوضع لا لعدم الجامع. وإنما العلة التامة للوضع هي إرادة الواضع لا وجود الجامع.

نعم، قد يصاغ استدلال تقريبي على الملازمة بين الأمرين: وانه لو كان

الجامع موجوداً لكان الوضع موجوداً، وحيث ان الوضع غير موجود، فالجامع غير موجود. وذلك بعد ضم ثلاث مقدمات تنتج بالقياس الاستثنائي:

الأولى: ان الجامع الاعمي موجود على الفرض.

الثانية: ان الحاجة إلى التعبير عنه موجودة اجتماعياً ولغوياً.

الثالثة: ان المجتمع قابل للوضع التعيني سواء انحصر معنى الوضع في ذلك أم لا. وهذا الوضع تبع للحاجات ولكثرة الاستعمال.

ومع تمامية هذه المقدمات قد يرجح وجود الجامع. وبعدم وجود الوضع يثبت الخلل في إحدى المقدمات، وهي عدم وجود الجامع، إذ ان المقدمتين الآخرين مسلمة. فيثبت من عدم الوضع عدم وجود الجامع. وليس كما قلنا: ان الجامع موجود والوضع غير موجود.

جوابه: ان هذا فرع ثبوت أمرين: أحدهما: الحاجة إلى تداول واستعمال الجامع الأعم اجتماعياً، والآخر: عدم إمكان الإفصاح عنه الا بالوضع.

وكلاهما غير أكيد، بل يمكن ان يقال: ان الحاجة إلى ذلك الاستعمال منتفية، وعلى تقدير ثبوتها ولو جزئياً، يمكن التعبير عنه ولو بالمجاز، ولا يتعين الوضع الحقيقي.

الفصل الثامن

في تأسيس الأصل الجاري في المقام

وهو الأمر السادس في الكفاية في مقدمات مبحث المشتق وهي الأخيرة. حيث قال^(١): انه لا أصل في نفس هذه المسألة يعول عليه عند الشك.

وينبغي ان نعرف، كمقدمة، ان المراد بالأصل تقسيما طوليان:

التقسيم الأول: التقسيم إلى الأصل الموضوعي والأصل الحكمي. أو قل: الأصل في المسألة الأصولية والأصل في المسألة الفقهية.

التقسيم الثاني: وهو للقسم الأول منهما خاصة: من حيث ان الأصل الجاري في الموضوع الذي هو نفس المشتق لغة تارة يكون أصلا لفظيا، وأخرى يكون أصلا عمليا. أما القسم الرابع المتصور، وهو الأصل اللفظي الحكمي الفقهي، فهو موكول إلى محله من الفقه، وليس هنا محل بحثه.

إلا ان هذا التقسيم الثاني بكلا شقيه غير تام:

أما الأصل اللفظي، فلأننا وان سميناه أصلا، إلا انه يصلح ان يكون برهانا لغويا وأمانة لغوية على المدعى للأعم أو للأخص. فخير له ان يذكر هناك عند البرهنة على المختار، وليس هنا عند الكلام في تأسيس الأصل الذي يفترض فيه انه: مع اليأس عن الدليل.

وأما الأصل العملي، مثل أصالة عدم ملاحظة الخصوصية كما سيأتي، فغير صحيح لأمرين:

أحدهما: ما سنذكره من انها كلها من الأصل المثبت، فانه لا يراد هنا دلالاتها المطابقة، وإنما يثبت الوضع بالملازمة العقلية.

ثانيهما: ان الأصل العملي إنما يجري فيما له اثر شرعي. وفي المقام ليس كذلك. وإنما نتيجته لغوية صرفة.

فان قلت: فاننا نتكلم عن المشتق الوارد في الكتاب والسنة.

قلنا: أيضا هي اعم من ذلك. فان في القرآن والأخبار مواعظ وتاريخ وغيرها، وليس في مثلها آثار شرعية. فبقيت المسألة لغوية.

فان قلت: فاننا نخصها بموارد التشريع والتنجز منها. أي ما يثبت به الأحكام الشرعية منها، كآيات الأحكام ونحوها.

قلنا: ان هذا غير مفيد أيضا، لأن الأصل لا يجري في الموضوع إلا إذا كانت نتيجته المباشرة حكما شرعيا. أو قل: انه لا يجري إلا في موضوع الحكم. وأما جريانه في مرتبة سابقة على الحكم بحيث يؤدي إلى الحكم في طوله، بمرتبة واحدة أو مرتبتين، كما في المقام، فلا حجية فيه ولا يجري.

فان قلت: ان هذا صحيح لو كان المدلول المطلوب نفس الحكم الشرعي فانه في طول الظهور، كوجوب السورة بعد الحمد مثلا. ولكن الحكم المطلوب هنا، هو حجية ظهور الكلام في الأخص والأعم. أي في المرتبة السابقة على الحكم الشرعي الفرعي. وبالأصل العملي ننقح موضوع الحجية. وهذا يكفي.

قلنا: مرادهم إثبات الوضع بالأصل، وفي طول الوضع يثبت الظهور. والوضع ليس حكما شرعيا، بل يبقى بين الأصل والحكم الشرعي وهو الحجية، أمران طوليان هما الوضع والظهور. لكي تأتي الحجية في طولها.

وعلى أية حال، فإن أردنا بالأصل العملي إثبات الوضع لم يكن حجة لأنه ليس حكما شرعيا. وإن أردنا إثبات حجية الظهور، فإنه من الأصل المثبت. ومن هنا نكون متورطين في أحد اشكالين، ونضيف إلى الثاني بأنه مثبت حتى في إثبات الوضع، لأنه أيضا لازم عقلي. كما سيأتي.

إذن، فلا مجال للأصل العملي في هذا المورد على كل تقدير.

ولكن مع ذلك لا بد لنا ان نتابع صاحب الكفاية في أصوله اللفظية والعملية معاً. بعد التنزل عن هذه الإشكالات. فهنا ثلاث جهات من الكلام:

الأولى: في المسألة الأصولية من ناحية الاستدلال بالأصل اللفظي أو الأمانة النوعية على المطلوب.

الثاني: في المسألة الأصولية أيضا، من حيث الاستدلال بالأصل العملي والاستصحاب، بعد التنزل عن عدم حجيته من هذه الجهة.

الثالثة: في المسألة الفقهية من حيث الاستدلال بالاستصحاب في موارد الشك في الانطباق على المتلبس والمنقضي.

ويلاحظ ان صاحب الكفاية قدم الأصل العملي على الأمارات. لكن الترتيب الذي ذكرناه هنا أولى. لأن الأمانة متقدمة رتبة على الأصل العملي، فكان يجب تقديم ذكرها عمليا.

الجهة الأولى: وينبغي ان نتذكر هنا ما قلناه من انها، بصفتها أمارات،

تشمل الأدلة المثبتة لإحدى الدعويين في المشتق. إلا اننا هنا نتابع صاحب الكفاية، ويأتي الباقي في محله.

والأصل الوحيد الذي ينطبق على ذلك في الكفاية، هو ترجيح الاشتراك المعنوي على الحقيقة والمجاز، إذا دار الأمر بينهما.

والصغرى محرزة بمقدار ما، وهو اننا إذا قلنا بالوضع للأعم كان من قبيل المشترك المعنوي بين المتلبس والمنقضي. يكون كل منهما حصة من الموضوع له. في حين لو قلنا بالوضع لخصوص المتلبس يكون من باب الحقيقة والمجاز. إذ يكون الاستعمال في المتلبس حقيقيا، وفي المنقضي مجازيا. فإذا تمت الكبرى، ثبت الوضع للأعم.

وقد استشكل الشيخ الآخوند على الكبرى باشكالين لأنها أيضا منحلة إلى كبرى وصغرى: أما الصغرى فأحراز الغلبة في المقام. وأما الكبرى فكون الغلبة حجة.

وقد منع **عليه السلام** كلتا المقدمتين، ولم يبين بيانا تفصيليا فيها. لأنه يكفي الشك في كل منهما ولا يحتاج إلى إحراز العدم. فانها إنما تكون حجة بعد إحراز صحتها، فعدم الإحراز كاف في البطلان. وخاصة بعد الشك في الصغرى.

وقد اتضح بذلك: انها لو تمت لكانت أمارة عقلانية على صحة الوضع للأعم. إلا انها غير تامة لوجوه:

الأول: المناقشة في الكبرى بما قاله الشيخ الآخوند من انه ليس كل غلبة مرجحة. بل خصوص ما أوجب الاطمئنان، حيث تكون الغلبة بنسبة ٩٠٪. مثلاً. فيكون الطرف الآخر ملحقاً بالشاذ النادر. وعندئذ يلحق الفرد المشكوك

بالحصّة الغالبة. وأما ما لا ينتج الاطمئنان فلا. أي لا ينتج إلحاق الفرد المشكوك، بأي من الطرفين.

الثاني: المناقشة في الصغرى القائلة: ان استعمال المنقضي أكثر من المتلبس. ويكفيها الشك في ذلك، كما قال الشيخ الآخوند.

فان الغلبة في سائر الموارد قد تتوفر صغرياً بعد التسليم بها كبروياً. إلا انها هنا غير متوفرة، لأن الاستعمال الأغلب في خصوص المتلبس وليس في المنقضي. ولعل هذا هو مراد الشيخ الآخوند من منع الغلبة صغرياً. فإذا كانت الغلبة بالعكس، اعني للمتلبس كان دليلاً على الوضع له دون الأعم، بعد التسليم بالكبرى.

الثالث: ان الغلبة لا يراد بها كثرة الاستعمال المنتجة للوضع التعيني بنفسها. بل يراد بها كثرة وزيادة الاشتراك المعنوي على الحقيقة والمجاز. وهذه الكثرة مطعونة صغرياً في كل الموارد فضلاً عن المشتق. فان المهم عقلاً هو التفاهم. وهو محصل بنقل المعاني إلى الذهن، سواء كان باستعمال حقيقي أو مجازي. ولعل المجازات في اللغة أوفر مما تصورها المستشكل.

الرابع: ان هذه الكثرة لو سلمت كبرى وصغرى لا تبرهن على الوضع في مورد الشك. وإنما لعلها ثابتة في طول ثبوت الوضع. وأما بدونه فلا. فان المجتمع ليس مخيراً في استعمال اللفظ بنحو الاشتراك المعنوي أو الحقيقة والمجاز. لأن المسألة تبني على سبب ثابت في المرتبة السابقة، وهو الوضع. فإذا ساعد الوضع على أي منهما، فهو المتعين. وأما مجرد كثرة الاستعمال للمشتق في الحصتين (المتلبس والمنقضي) لا يعين انه حقيقة في المنقضي أو في كلتا الحصتين. ما لم يكن في الارتكاز ذلك. لأنه منشأ القصد. ولم يثبت

تحققه .

نعم، ان ثبت فيه التبادر ونحوه، فهو، والا فكثرة الاستعمال والحاجة إليه، لا يعين الوضع لإمكان المجازية .

الخامس: ان دوران الأمر بين الحقيقة والمجاز، وبين معاني المشترك، إنما يتصور في الفرد الواحد. كما في المقام فان استعمالات المشتق بصفته لفظا افراديا، هو أما حقيقة أو مجاز. يعني، ما هو مستعمل في المتلبس أو في المنقضي، فاستعماله في المنقضي لا يعين الاشتراك المعنوي، بل يبقى مرددا بين الحقيقة والمجاز.

فلا تنطبق عليه قاعدة ترجيح الاشتراك المعنوي، فان محلها هو الاستعمال في الحصتين معا، ويكون الشك في غالبية ذلك، ولكنه نادر أكيدا. أما الاستعمال الافرادي، فهو لا يعين شيئا.

* * *

الجهة الثانية: في الأصل العملي الجاري في المسألة الأصولية، أي في موضوع المشتق.

وفي الحقيقة هو يجري في قصد الواضع عند الوضع. وقد ذكر الشيخ الآخوند، أصلا واحدا هو أصالة عدم ملاحظة الخصوصية، يعني خصوص المتلبس عند وضع المشتق. فيثبت انه قد وضعه للأعم من المتلبس والمنقضي. باعتبار دوران الأمر بين الأمرين، فإذا انتفى الخاص ثبت العام.

فيراد من الأصل إذن، الاستصحاب، اعني استصحاب العدم الأزلي المحمولي، أما استصحاب العدم النعتي، فلا يجري، لعدم وجود حالة سابقة

على حالة الوضع الذي يفترض الشك فيه .

وتقرب الاستفادة، من هذا الأصل بشكليين :

الشكل الأول: ان تصور ان النسبة بين المتلبس والأعم، هي نسبة المطلق والمقيد، كما هو المفروض والمشهور . فمع انتفاء القيد بالأصل يثبت الإطلاق .

لأن الواضع أما ان يلاحظ المطلق بصفته مطلقا، وذلك : إذا لم يقيد بالتلبس، أو يلاحظ خصوص الحصة المتلبسة . فالأعم ملحوظ أما بنفسه أو مع الحصة الأخرى، فهو ملحوظ يقيناً، فنجري الأصل لنفي الحصة أي الخصوصية . فيثبت الأعم لأنه يقيني القصد .

الشكل الثاني: ان نقول: ان الواضع قصد أحد الأمرين أما المتلبس أو الأعم منه ومن المنقضي . فيجري الأصل لنفي الوضع للمتلبس أو لنفي سبب الوضع للمتلبس الذي هو قصد الخصوصية والقيد . فيتبني أحد الطرفين .

وبضم المقدمة القائلة بانحصار الوضع لأحدهما، يتعين الوضع للآخر .

والشيخ الآخوند رحمته، ناقش الأمر في حدود عرض المسألة على الشكل الأول، كما هو المشهور، فناقش بوجهين :

الوجه الأول: ان استصحاب عدم الخصوصية، يعارض بأصالة عدم ملاحظة العموم . لأن كلا منهما أمر حادث يكون الأصل عدمه . فيتعارضان ويتساقطان . فتنتفي حجية الأصل المطلوب هنا، وهو أصالة عدم ملاحظة الخصوصية .

الوجه الثاني: انه لا دليل على حجية هذا الأصل في تعيين الموضوع له .

ولم يبين الآخوند الوجه في ذلك . فلعل الأصل ساقط كبرويا .

وقد فسر في الشروح بعدة تفسيرات تأتي ، وبأي منها أخذنا كفى . ويكفينا الآن مجرد الشك في حجية مثل هذا الأصل كبرويا . فان الشك في الحجية سبب للقطع بعدمها .

أو من جهة كونه أصلا مثبتا ، حيث ان كل تقريراته مبنية على ذلك . فتكون جميعها ساقطة . فان إثبات الوضع أو قل قصد المطلق هو من اللازم العقلي لعدم قصد الخصوصية .

وأما ان نقول : ان الأصول إنما تكون حجة في الأحكام الشرعية ، أو ما كان له اثر شرعي . والمطلوب هنا إثبات أمر عرفي لغوي ، فلا يكون معتبرا .

فان قلت : فانه معتبر من هذه الجهة ، لأنه يثبت الظهور الذي له اثر شرعي . قلنا : ان هذا يكون أكثر إغراقا في اللازم العقلي ، لأنه ستكون عدة رتب عقلية بين مجرى الأصل ، وإثبات اللازم العقلي الذي هو الظهور .

وكل هذه الإشكالات صحيحة في أنفسها ، لو لم يدقق الأمر أكثر من ذلك . ومن هنا يحسن ان ننقل أجوبة أخرى على هذا الأصل . فقد أجاب السيد الأستاذ بعدة وجوه^(١) :

الوجه الأول : مكون من صغرى وكبرى . أما الكبرى فان أصالة عدم لحاظ الخصوصية تجري فيما إذا دار الأمر بين مفهومين أحدهما مقيد والآخر مطلق . كالرقبة والرقبة المؤمنة . فيجري استصحاب عدم لحاظ الخصوصية لإثبات نفي قيد الإيمان ، بعد إحراز ملاحظة المطلق على كل حال .

(١) مباحث الدليل اللفظي : ١ / ٣٧٩ .

وأما إذا كان المفهومان متباينين، ولكن أحدهما أوسع من الآخر. ومثل له: بأننا شككنا في ان الإنسان موضوع للحيوان الناطق، أو للشاعر. وكل شاعر حيوان ناطق. فلا تجري أصالة عدم لحاظ الخصوصية لإثبات الوضع للأول، لدوران الأمر بين مفهومين مشکوكين متباينين.

وأما صغرى، فلأن موردنا من القسم الثاني وهما المتباينان. فان المتلبس والأعم ليس بينهما نسبة الأقل والأكثر، فإنهما ذاتان متباينتان في عالم المفهومية. ومعه لا مجال لإجراء استصحاب عدم الخصوصية.

وجوابه انه لا يتم لا كبرى ولا صغرى:

أما الكبرى فلعدة وجوه:

الأول: ان أصالة عدم لحاظ الخصوصية لا يثبت الاستعمال في الأعم، إلا باللازم العقلي. ولو سلمناه لكان إثباتا للحكم باللازم العقلي. وإنما العمل فقهيًا على جريان البراءة عن القيد بعد الشك في أخذه. وهو أمر طولي بغض النظر عن الاستعمال.

الثاني: ان انتفاء القيد يستلزم انتفاء المقيد لعدم تعلق إرادة بعنوانه. فيحتاج لإثبات العموم إلى دليل آخر، وهو مفقود على الفرض. هذا مع التنزل عن الوجه الأول والتسليم بقبول اللازم العقلي.

الثالث: ما أشار إليه من تباين مفهوم المطلق ومفهوم المقيد. وهذا عام في كل مطلق ومقيد إذا لوحظ كل منهما بحياله. فلا يكون نفي أحدهما مثبتاً لوجود الآخر.

بيان ذلك: ان فهم نسبة العموم والخصوص أو الإطلاق والتقييد، بين

مفهومين ، يكون على مرحلتين أو رتبتين : الثبوت والإثبات .

أما في مرحلة الثبوت فالمفاهيم متباينة ، لأن كل واحد منهما يلحظ بحياله واستقلاله ، فالرقبة المؤمنة مباينة لمطلق الرقبة . فلا يكون معنى للتخصيص أو التقييد . وإنما يحصل التقييد في مرحلة الإثبات .

وليس حاصل مرحلة الإثبات : ان الدليل المقيد يقيد المطلق تقييدا ثبوتيا . بمعنى ان الجعل الأصلي هو المطلق ثم يقيد . وإنما يدل على ان المراد الجدي للمتكلم من المطلق من أول الأمر هو المقيد لا المطلق الذي فهمناه بدوا . ولو كان المقصود هو المطلق حقيقة ، لما أمكن تقييده ولوقع التعارض بينهما . وكذلك العكس يعني لو كان المراد المقيد .

إذن ، فنفي القيد بالدليل المعتبر ، لا يثبت المطلق المبين له . إلا إذا استطعنا بالدليل الثاني إثبات ان المقصود هو المطلق . وكيف يمكن ذلك بعد ان كان الظهور بالمقيد الذي نفيناه .

وذلك : ان طرو التقييد أسهل عرفا من عكسه . إذ قد يقول المتكلم المطلق ويريد المقيد ، بدون قرينة عليه ، فيكون المقيد الخارجي دليلا عليه . وأما العكس فممتنع عرفا ، بأن يقول الفرد المقيد ويريد المطلق . بحيث يكون دليل نفي المقيد معينا للحصة المطلقة .

فان لم تتم الكبرى كانت الصغرى أولى بالفساد ، لأنها من العكس . أي إثبات عدم التقييد لا إثبات وجوده الذي هو اسهل ، كما قلنا .

لكن هذا الأمر كله في المفاهيم في ذاتها ثبوتا . ومعه يتعذر كل تقييد .

وأما في عالم الإثبات والفهم من الأدلة ، بحيث يثبت من دليل المقيد عدم

قصد المطلق. فهذا ممكن كما قلنا. كما ان العكس ممكن وهو ان نفهم من القرينة المنفصلة عدم قصد المقيد بعد الشك في مدلول الكلام السابق. كما لو قام دليل على استحبابية قيد الإيمان في الرقبة.

إذن، فإذا مشينا على معنى الإطلاق والتقييد الاعتيادي أمكن ما نفاه **فصل**، وان مشينا على كلامه تعذر التقييد طردا أو عكساً.

الوجه الثاني: مما ذكره السيد الأستاذ على استصحاب عدم لحاظ الخصوصية.

فيه مقدمة ونتيجة:

أما المقدمة، فإنه يقال: ان المباني في الإطلاق والتقييد ثلاثة:

الأول: ان التقابل بينهما من تقابل السلب والإيجاب. والإطلاق أمر عدمي هو مجرد عدم لحاظ التقييد، وهو المختار.

الثاني: ان تقابلهما تقابل التضاد، وكلاهما أمر وجودي. فيكون التقييد لحاظ القيد، والإطلاق لحاظ عدمه. وهو ظاهر كلام المحقق الأستاذ.

الثالث: ان تقابلهما من تقابل العدم والملكة. فالإطلاق هو عدم التقييد في الموضع القابل. وهو مختار المحقق النائيني.

وأما النتيجة: ان استصحاب عدم الخصوصية لإثبات الإطلاق إنما يكون له صورة على المبني الأول من الثلاثة. فان الإطلاق يكون أمراً عدمياً، ومعه يثبت باستصحاب عدم الخصوصية. لأنه ليس إلا عدم الخصوصية.

وأما بناء على المبني الثاني فكل من الإطلاق والتقييد مسبوق بالعدم،

فيجري استصحاب عدم كل منهما، فيتعارضان ويتساقطان. وكل من هذين الاستصحابين لا يثبت موضوع الآخر إلا بالملازمة العقلية، من باب ان نفي الضد إثبات لضده.

وكذلك على المبني الثالث: فان الإطلاق يكون أمراً عدمياً مطعماً بالملكة، ومعه لا يمكن إثباته باستصحاب عدم لحاظ الخصوصية، لأنه لا يثبت عدم الخاص المطعم بالملكة، كما ان استصحاب عدم البصر لا يثبت العمى إلا بالملازمة العقلية، وبناء على الأصل المثبت.

وجوابه بوجوه:

أولاً: ان لهذه المسالك الثلاثة في الإطلاق والتقييد، قدراً جامعاً في معنى الإطلاق وهو عدم التقييد. وهذا معنى واضح المناقشة والبطالان. وإنما الإطلاق هو انتشار الحكم على سائر الأفراد. بمعنى ان يكون مطلق السراح من هذه الجهة، ويكون عدم لحاظ الخصوصية مقدمة له، لأنه يثبت انتفاء القيد. ومع عدمه يكون الموضوع مشمولاً لحكم المطلق. فشمول الحكم هو الإطلاق.

فان قلت: ان هذا مخالف لضرورة الفقه والأصول، حيث تسمى مقدمات الحكمة، بمقدمات الإطلاق. وإنما تثبت هذه المقدمات عدم التقييد. فهذا إذن، هو معنى الإطلاق.

قلنا: نعم، هي مقدمات الإطلاق، إلا ان الذي يثبت بها مباشرة أو قل: بالدلالة المطابقة، ليس هو الإطلاق بل نفي القيد فقط. وفي طوله يثبت الإطلاق. فهي من قبيل التعليل برفع المانع، لا بوجود المقتضي. فعدم التقييد يكون جزء العلة للإطلاق، ويكون بالطبع متقدماً عليه رتبة.

نعم، لو تنزلنا عن ذلك، ولاحظنا موضوع الإطلاق، لزمنا القول الثالث. لأن الثاني باطل لكفاية عدم لحاظ القيد لا لحاظ عدمه. ولا ان مقدمات الحكمة تثبت لحاظ العدم.

والقول الأول منفي بالثالث، لأن من الأكيد ان جملة من الكلمات والموارد لا معنى للإطلاق فيها حتى في اللغة فضلا عن الشرع، كما في الإنشاء. إذن، فاشتراط المحل القابل ضروري.

نعم، لو قلنا: ان الإطلاق يثبت في كل موارد ثبوت مقدمات الحكمة، لكان وجهاً، فيثبت المبني الأول. إلا اننا ننقل الكلام إلى هذه المقدمات، فإنها لا مورد لها إلا في المورد القابل للإطلاق.

وبتعبير آخر: ان بين الإطلاق ومقدمات الحكمة نسبة التلازم بالتساوي، فيثبتان معاً، ويتفیان معاً. ففي المورد الذي لا يصدق في الإطلاق لا تثبت فيه المقدمات والعكس أيضاً صحيح.

ثانياً: إننا عرفنا الآن من السيد الأستاذ انه لا يرى ورود الإشكال بناء على المبني الأول الذي هو مختاره. إذن، فعلى مختاره لا يكون هذا الإشكال وارداً، وإنما على مبني القوم. إلا انه لا أحد منهم قد تبني جريان الاستصحاب في عدم الخصوصية جزماً، لكي يتقضى عليه بمبانيه. وإنما يعرض كأطروحة.

ثالثاً: ان هذا الاستصحاب غير جار حتى بناء على نسبة التناقض التي قال بها. حتى لو قلنا بعدم اشتراط ترتب الحكم الشرعي عليه، أو قلنا: ان الوضع حكم شرعي.

وذلك: لكونه من الأصل المثبت حتى في هذه المرحلة. لأن عدم التقييد، يعني عدم قيد التلبس، وان ثبت بالاستصحاب. إلا انه لا يثبت الوضع للأعم

إلا بناء على الملازمة العقلية. والملازمة وان كانت صحيحة إلا أنها عقلية وليست عرفية. إذ لو كانت عرفية لأمكن ان تكون بمنزلة القرينة على لحاظ الأعم، فيثبت الوضع له.

إلا أنها ملازمة عقلية، وهي وحدها غير كافية للقرينية، ولا لجريان الاستصحاب. وهذا معنى ما قلناه من ان الإطلاق ليس هو مجرد عدم القيد، بل شمول الحكم الآخر، وهو الوضع هنا.

رابعاً: انه **لا** أشكل: بأنه على مبنى كون النسبة هي العدم والملكة، لا يجري هذا الاستصحاب لأنه لا يثبت به كون المحل قابلاً.

وكلامه صحيح، فيما لو أريد إثبات قبول المحل بنفس الاستصحاب. كما ان استصحاب عدم البصر لا يثبت العمى.

لكننا يمكن ان نفترض قبول المحل في المرتبة السابقة على جريان الاستصحاب. فيقال في المثال: ان استصحاب عدم البصر للإنسان يثبت العمى. فيؤخذ الإنسان وهو المحل القابل مفروضاً.

وبتعبير آخر: إننا نثبت به عدم القيد لا عدم القيد في المورد القابل. بل تكون قابلية المورد مسلمة سلفاً. فلا يكون مثبتاً من هذه الناحية.

الوجه الثالث: في الإشكال للسيد الأستاذ على أصالة عدم لحاظ الخصوصية:

ان إثبات الإطلاق في عالم ذهن الواضع ليس موضوعاً لحكم شرعي. وإنما هو سبب لتكون ظهور للمشتق بالأعم. والظهور موضوع للحكم الشرعي بالحجية. إذن، فلا يمكن إثبات الحكم الشرعي لا بتوسط لازم عقلي.

أقول: وقد سبق ذلك بعدة تقريبات. إلا ان قوله: ان عدم لحاظ الأخص سبب للحاظ الأعم أو الظهور فيه، خطأ. لأنه جزء العلة والجزء الآخر الانحصار، أي من قبيل إثبات أحد الضدين من نفي الضد الآخر. ولولاه لما ثبت لحاظ الأعم، ولا يتعين، والانحصار لازم عقلي.

يعني: ان عدم لحاظ التلبس لا يلزم لحاظ الأعم أو الظهورية، الذي هو موضوع للوضع، فضلا عما زاد عليه من الحكم الشرعي.

على انه يمكن ان يقال فيه: انه مجرد تكرار لإشكال الشيخ الآخوند رحمته.

الوجه الرابع: الذي يمكن إيراده على أصل الاستدلال بأصالة عدم لحاظ الخصوصية حين الوضع:

ان هذا العدم إنما يتصور لو كان الواضع واحدا بشريا. لكن مشهور الأصوليين وإجماع المتأخرين على نفي هذا الاحتمال في الواضع. ويقولون: ان الواضع أما هو المجتمع بأجياله المتعاقبة على نحو الوضع التعيني أو هو الله سبحانه على نحو الوضع التعيني. فكيف غفلوا عن هذا الكلام في المقام.

فان كان الواضع هو المجتمع - كما هو الأعم الأغلب - فاللحاظ غير موجود إطلاقا، لا للأعم ولا للأخص. وهذا هو فرقه عن التعيني. فليس له عندئذ حالة سابقة، بل الوضع وضع تلقائي شارك فيه مجموع أفراد المجتمع بأجياله المتعاقبة، إلى ان أصبح الاستعمال حقيقيا.

وإذا لاحظنا - كما هو الصحيح وقد اخترناه في باب الوضع - : ان الواضع هو الله سبحانه، فنفي الحالة السابقة أوضح، لأنها ممنوعة في حقه تعالى. لأن الحوادث لا تدخل عليه، وليس له حالة سابقة. فما هو ثابت له، فهو ثابت له منذ الأزل، وما ليس ثابت له، يستحيل ثبوته له مجدداً، فلا يمكن

استصحاب عدم لحاظ الخصوصية.

الوجه الخامس: إننا لو تنزلنا عن الوجه السابق، وقلنا ان الواضع بشري، فان الاستصحاب اعتيادي وليس أزلما، بالتقريب الذي قلناه وهو استصحاب حال الواضع مما قبل الوضع إلى حين الوضع، بعدم لحاظ الخصوصية.

إلا أننا يمكن ان نحوله إلى استصحاب أزملي، وذلك بأن نقول: بان المستصحب ليس هو حال الواضع في ذاته، وإنما حاله حال الوضع. إذ لا دخل لذاته في الواضع، وإنما الملحوظ لحاظه بصفته واضعاً. أي بلحاظ عملية الوضع، وهي اللحظة التي ربطت بين اللفظ والمعنى.

فهل توجد في الواضع حال سابقة بهذه الصفة. كلا. إذ من المعلوم ان حاله في عملية الوضع من أول الأمر لا نعلم انه لاحظ فيها الأعم أم لاحظ فيها المتلبس. من قبيل المرأة التي لا نعلم من حين ولادتها أنها قرشية أم لا. فليس له حالة سابقة إلا بالعدم الأزلي.

وذلك: بأن يقال في المقام: انه قبل وجود عملية الوضع لم يكن لحاظ الخصوصية موجوداً فالآن كما كان.

وهذا استصحاب مثبت، لأنه لا يثبت انه لاحظ الأعم إلا بالملازمة. مضافاً إلى النقاش في جريان استصحاب العدم الأزلي نفسه. بل عرفنا كونه مثبتاً لازم حتى لو كان استصحاباً اعتيادياً.

* * *

الجهة الثالثة: في جريان الأصل في المسألة الفقهية.

وقد تعرض إلى ذلك سيدنا الأستاذ^(١)، دون غيره، في حدود المصادر التي أراجعها. وهو التفصيل بين الأصل الموضوعي والحكمي.

وتصوير الأصل الموضوعي هو استصحاب عنوان العالم بعد ان سبق ثبوته له في حال التلبس. وذلك: ان نقول: ان هذا الرجل كان عالماً في يوم السبت وانقضى عنه المبدأ. فهل بقي صدق العالم عليه مستمراً أم لا. فنستصحب الصدق إلى يوم الأحد.

وتصوير الأصل الحكمي ان يقال: ان هذا الرجل كان في حال تلبسه محكوماً بوجوب الإكرام. فالآن حينما انقضى عنه المبدأ هل يبقى وجوب الإكرام عليه أم يرتفع، فنستصحب وجوب إكرامه. ويكون الشك في تحقق الموضوع من قبيل الجهة التعليلية لاستمرار الحكم.

أما الأصل الجاري في الموضوع، فقد ناقشه السيد الأستاذ ببيان: انه في المقام أمور ثلاثة:

الأول: مقطوع الارتفاع وهو فعلية التلبس بالمبدأ. فلا يمكن استصحابه.

الثاني: مقطوع البقاء والاستمرار، وهو الجامع بين المتلبس والمنقضي، وهذا له حصتان حصة كانت موجودة في صورة التلبس، وقد ارتفعت يقيناً، وحصة المنقضي وهي موجودة يقيناً، فلا معنى للاستصحاب فيها.

أما كون الجامع موجوداً أم لا، فقد قال: انه هو كونه ممن (علم) يعني يتضمن معنى الفعل الماضي، كما سبق. وقلنا عنه انه لا جامع بين الشيء ونقيضه. ولكن هنا نسلم بالأمر جدلاً.

(١) مباحث الدليل اللفظي: ١ / ٣٧٩.

الثالث: مشكوك البقاء والارتفاع، وهو مدلول كلمة عالم، فانه على الأول مقطوع الارتفاع، وعلى الثاني مقطوع البقاء. أقول: يكون هذا الأمر بمنزلة الجهة التعليلية للشك.

ثم قال: ان استصحاب مدلول اللفظ غير صحيح، لأن مدلول اللفظ بهذا العنوان، أي بالحمل الأولي، ليس موضوعا لحكم شرعي. فان الحكم غير متوقف على عنوان مدلول اللفظ بل على واقع مدلوله، وما هو مدلوله بالحمل الشائع، يعني المتلبس أو الأعم.

فان الأحكام الشرعية مرتبطة بملاكاتها وموضوعاتها الواقعية. لا بمداليل الألفاظ. نعم دلالة اللفظ تكون طريقا إلى الموضوع لا ان لها دخلا فيه.

أقول: والنقص الأساسي في هذا الكلام: انه لم يذكر شيئا عما إذا قلنا ان مورد الاستصحاب هو مدلول اللفظ بالحمل الشائع. ومراده: ان هذا المدلول لا يخلو أما هو المتلبس أو الجامع. والمتلبس مقطوع الارتفاع، والجامع مقطوع البقاء. فلا يجري الاستصحاب على كلا التقديرين.

إلا أننا يمكن ان ندافع عن جريان الاستصحاب، وذلك بأن نضيف وجوها أخرى محتملة إلى ذلك: وذلك: بأن نتصور حاله في طول هذا التردد، كالتردد بين البقة والفيل. الذي هو من استصحاب الكلي. فنستصحب كلي الحيوان، مع ان كلا الجزئين غير قابل للاستصحاب لأن الموجود أما الفرد القصير وهو يقيني الارتفاع أو الطويل وهو يقيني البقاء وفي المقام يكون التردد بين خصوص المتلبس والأعم فانه أما الأول وهو مقطوع الارتفاع أو الثاني فمقطوع البقاء فهنا يمكن ان نستصحب المعنى الثبوتي للفظ.

إلا ان هذا - على تقدير جريان استصحاب الكلي - لا يتم لأمرين:

الأمر الأول: انه قياس مع الفارق. ففي المثال يكون للكلي وجود واقعي

يمكن ان يستصحب . أما في مورد كلامنا فليس كلياً بل هو جزئي مردد في واقعه بين مقطوع البقاء ومقطوع الارتفاع، وهذا الجزئي لا واقعية له إلا بواقعية أحد هذين الأمرين الذي لا يجري فيهما الاستصحاب .

الأمر الثاني: انه مبني على حجية الأصل المثبت . لأن ثبوت الحكم فرع الظهور، والاستصحاب لا ينقح الظهور، إلا بالملازمة العقلية . لا اقل من رتبة واحدة .

إلا ان هذا الوجه غير تام، لأن موضوع الحكم ثبوتي لا إثباتي ظهوري . إلا بمقدار التعرف عليه . فيكون جريان الاستصحاب ممكناً مع التنزل عن الأمر الأول .

ويمكن ان ندافع ضد كونه مثبتاً: بأن الموضوع ينقح هنا بضم الوجدان إلى الأصل . فان الموضوع هو كونه عالماً وهو وجداني . والصفة المشكوكة هي فعلية التلبس وهي مشكوكة فتدفع بالأصل .

إلا انه لا يتم بكلتا فقرتيه :

أولاً: انه ليس بعالم وجدانا، وكونه عالماً أول الكلام .

ثانياً: ان هذا الأصل غير ذلك، لأن الشك هنا هو في اخذ فعلية التلبس بعنوانها في الدليل . فيستحب عدمها . في حين ان المراد استصحاب صدق المشتق بعد الانقضاء . وهو مما يحصل في طول إحراز الموضوع . وهذا الإحراز غير متحقق .

وهناك تقريب آخر للاستصحاب: بأن يقال: إننا نستصحب عنواناً ساذجاً عرفياً، وهو ان هذا المشتق كان يصدق على زيد عند التلبس، فهل يرتفع بعد

الانقضاء أم لا . فهو كما كان بالاستصحاب .

إلا ان هذا وحده لا يتم لوضوح عدم الشك في استمراره لأنه مقطوع الارتفاع بعنوان كونه متلبساً . وإنما يجب النظر إلى ذات المتلبس . بأن يقال : ان ذات زيد كان يطلق عليها المتلبس (العالم) والآن يصدق استصحابا .

إلا ان هذا في نفسه غير صحيح أولاً : لأن موضوع الدليل ليس هو ذات زيد بل عنوان العالم ، وهو متضمن لفعلية التلبس . فإذا زال كان العنوان المستصحب منتفياً .

ثانياً : ان الذات بما هي ذات ، بغض النظر عن الانصاف مما لا يصدق عليها المشتق عندئذ . فان كان هناك استصحاب فإنما هو يثبت عدم صدق المشتق . عكس ما هو مطلوب الاعمي .

ثالثاً : ان الجامع بين المتلبس والمنقضي - لو تم - فهو مقطوع الاستمرار ضمن الحصة المتحققة في الانقضاء . فيتعذر الاستصحاب .

رابعاً : ان المنقضي عنه المبدأ هو مقطوع الاستمرار . على انه ليس له حالة سابقة حال الانقضاء : لأنه من أول الانقضاء يشك في صدق المشتق . فان كان هناك استصحاب فهو العدم الأزلي للصدق ، فيثبت خلاف المطلوب . فتأمل .

وهناك تقريب آخر للاستصحاب الموضوعي يتحصل من بعض كلمات المحاضرات^(١) - وان ذكره في الأصل الحكمي - .

وحاصله :

جريان الأصل في بقاء الموضوع بوصف موضوعه بعد الشك في ارتفاعه ، واليقين بحدوثه . بأن يقال مثلاً : ان زيدا كان بحال التلبس موضوعا لوجوب

الإكرام، فنستصحب موضوعيته للحكم بعد زوال التلبس.

وأجاب **رحمه الله** عنه: بأنه عبارة أخرى عن جريان الأصل في بقاء الحكم نفسه، لأنه بدون الحكم لا يكون موضوعاً للحكم. فيكون الحكم هو المستصحب حقيقة. قال: وقد عرفنا عدم جريانه. فيكون استصحاب الموضوع الراجع إليه باطلاً أيضاً.

إلا أنه بهذا المقدار لا يمكن أن نأخذ المسألة ساذجة، لوضوح الفرق بين الحكم والموضوع. ونحن نعلم بالتغاير بين الموضوع والحكم، إثباتاً وثبوتاً. فالحكم جعل والموضوع تكوين. مضافاً إلى الاختلاف الثبوتي، وهو كون الموضوع متقدماً رتبة على الحكم، ولا يرجع المتقدم إلى المتأخر. فاستصحاب الموضوع ممكن من هذه الناحية.

إلا أنه يرد عليه: أنه ماذا يريد باستصحاب موضوع الحكم. هل بصفته موضوعاً بالحمل الأولي أو بصفته كذلك بالحمل السابع.

فإن أراد الأول، فهو غير وارد في الكتاب والسنة. لأنه لم يرد فيهما بعنوان كونه موضوعاً. وإن قصد الثاني بمعنى أن الموضوع هو المصداق الخارجي، فيكون أمره دائراً بين مقطوع البقاء ومقطوع الارتفاع، فلا يجري الاستصحاب، كما تقدم تقريبه.

وأما الكلام في الأصل الحكمي: فأحسن من عرضه هو سيدنا الأستاذ حيث قال^(١): «إننا تارة نفترض أن التكليف قد تعلق بصرف الوجود للمشتق، كما إذا قال: أكرم عالماً. وأخرى نفترض كونه متعلقاً بمطلق الوجود، يعني

(١) مباحث الدليل اللفظي: ١ / ٣٧٩.

كونه منبسطاً على الأفراد، نحو: أكرم كل عالم. وجعل تفرّيع صاحب الكفاية الآتي ذكره (وهو ان التكليف تارة يتعلق قبل زوال التلبس وأخرى بعد زواله) من أقسام الثاني. أما في المحاضرات^(١)، فقد عنون تفصيل صاحب الكفاية بدون زيادة.

قال: أما إذا كان التكليف قد تعلق بصرف الوجود، فيشك في مقام الامتثال في إكram المنقضي عنه المبدأ. إذ لعله لا بد من إكram شخص متلبس بالفعل.

فهذا الشك يكون من قبيل دوران الأمر بين التعيين والتخيير في الشبهة الحكمية. لأن هذا الوجوب مردد بين ان يكون وجوباً تخييراً بين المتلبس والمنقضي، أو تعيينياً للمتلبس خاصة. قال: وفي مثله تجري البراءة عن التعيين كما بيّنا في مباحث البراءة والاشتغال. فتكون النتيجة هي إجزاء الفرد الأعم.

وقال في توضيحه: إننا أما ان نفترض ان نسبة المتلبس مع الجامع الاعمي، كنسبة الأقل والأكثر، يعني ان هذا الجامع محفوظ في المتلبس وإنما يزيد عليه المتلبس بزيادة هي فعلية التلبس، كالرقبة مع الرقبة المؤمنة. وأخرى نفرض ان نسبتها هي التباين في عالم المفهومية وان كانت هي العموم المطلق في مقام الصدق.

أما بناء على الأول فتجري البراءة - ان قلنا بها هناك - لأن وجوب إكram الجامع معلوم وتقييده بالخصوصية وهي التلبس مشكوك فندفعه بالبراءة.

وان فرضنا النحو الثاني، فهنا لو لاحظنا عالم عروض الوجوب، فالدوران

يكون بين المتباينين، لأن أحد المفهومين يباين الآخر. وكل منهما طارد للآخر، وغير محفوظ فيه.

ولكن بحسب عالم الكلفة - بالطاعة والتنفيذ - التي هي نتيجة الوجوب، يكون الأمر دائراً بين الأقل والأكثر، لأن كلفة الجامع الاعمي، اقل من كلفة خصوص المتلبس، لأن دائرة صدق الجامع الاعمي، أوسع من دائرة صدق المتلبس.

قال: وقد بينا في محله: انه مع دوران الأمر بين الأقل والأكثر، تجري البراءة. سواء كان الدوران في عالم عروض الوجوب أو في عالم الكلفة. فتجري البراءة عن الكلفة الزائدة، يعني وجوب إكرام خصوص المتلبس. فيجوز الاجتزاء بإكرام المنقضي عنه المبدأ.

أقول: يمكن ان يندفع ذلك بأكثر من سبيل:

منها: القول بالاحتياط أو أصالة الاشتغال لدى دوران الأمر بين الأقل والأكثر، لكننا هنا ينبغي ان نسلم بذلك، باعتباره نتيجة لمسألة أخرى.

إلا ان المورد ليس صغرى له، لأنه سبق ان قال: ان نسبة المتلبس إلى الأعم ليس هو نسبة العموم المطلق بل نسبة التباين وسلم على هذا التقرير بعدم جريان البراءة في عالم عروض الواجب.

هذا مضافاً إلى إنكارنا للجامع الاعمي بكل صورة، والذهاب إلى استحالة تصوره، لأنه من قبيل الجامع بين النقيضين. إذن، فليس هناك شيء اعم مفهوماً، لكي تكون النسبة بينه وبين المتلبس هو العموم المطلق.

هذا مضافاً إلى إنكار الصدق على الأعم، واعتبار المنقضي ممن لا يصدق

عليه المشتق حقيقة. إذن، فهو ليس فردا لإكرام العالم ابتداء، لا مفهوما ولا تطبيقا، لأنه ليس بعالم بل جاهل.

ولكن لو تنزلنا عن كل ذلك وأخذنا بوجود الجامع الاعمي وبالوضع له، أيضاً، فإننا نناقش في الفرض الثاني الذي ذكره، لأننا ان قبلنا كبرى البراءة في الفرض الأول، فإننا لا نقبلها في الفرض الثاني.

وملخص الوجه في ذلك:

أولاً: ان عالم الكلفة متأخر رتبة ومعلول لعالم عروض الوجوب. فان الكلفة إنما تتعين بمقدار ما يتعين فيه الوجوب، وتدور معه إثباتا ونفيًا.

فهنا أما ان نقول: انه مع عدم جريان البراءة في الوجوب لمكان تباين المفهومين وثبوت وجوب الاحتياط في جانب العلة، فيكون المعلول معها ومثلها. ويجب الاحتياط فيها كالاحتياط في عالم الوجوب. ونتيجته: وجوب الاقتصار على خصوص المتلبس.

ثانياً: وأما ان نقول: ان قلة الكلفة أما ان نعتبرها ناشئة من سعة المفهوم، وأما ان نعتبرها من كثرة الأفراد خارجا. أما الأول فهو مفروض العدم لتباين المفهومين. وأما الثاني فهو لا يدخل تحت ضابط معين، بل هو موكول إلى الصدفة، فأى منهما كانت أفراده أكثر، جرت البراءة عن الآخر، وهو كما ترى. بل يمكن القول: ان أفراد المتلبس أكثر من المنقضي.

ان قلت: ليس الأمر كذلك، بل هما متساويان. إذ ان كل تلبس فيه انقضاء. فليس التلبس أكثر.

قلنا: بل أفراد التلبس أكثر، لأن عددا من الصور والحصص، تندرج في

جانب التلبس ولا تندرج في جانب المنقضي، كالدائيات والأوصاف الواجبة كالأسماء الحسنی، فإنها سرمدية بسرمدية الذات. ومنها الأوصاف الباقية ببقاء الذات ولو صدفة وهي كثيرة.

ان قلت: ان النسبة بين الجامع الاعمي وخصوص المتلبس، هي العموم المطلق، فيكون الأعم أكثر لا محالة، وان قلّ. لدخول الأقل فيه.

قلنا: ان عليه أكثر من جواب:

١- إننا قد تنزلنا فيما سبق عن كون النسبة هي العموم المطلق، بل التباين، وإلا لكانت النتائج غير هذه. فيمكن لأحدهما ان يكون أكثر من الآخر، كأبي مفهومين متباينين.

٢- ان الارتكاز لدى الأصوليين في المقام جاز على التمثيل للأعم بالمنقضي. فكان الارتكاز على ان الوضع الدائر بين المتلبس والمنقضي لا الجامع. وبناء على هذا يكون لنا الحق فيما قلناه.

ثالثاً: وأما ان نقول: بأن جريان البراءة عن الكلفة الزائدة، بدون ان تكون جارية عن التكليف الزائد كما هو المفروض، لا يثبت ان المأتي به مجزئ عن المأمور به إلا بالأصل المثبت، وهو الملازمة. وأصالة البراءة أسوأ في هذا الجانب من الاستصحاب.

ومجرد أنهم لم يذكروا البراءة عند الحديث عن عدم إثبات الأصل للوازمه. لا يعني أنها مثبتة له، بل لا يحتمل فيها ذلك.

بل لا ملازمة بين الإتيان بالأعم وسقوط التكليف المعلول بالإجمال إلا بناء على كونه من مصاديقه، والمفروض الشك في ذلك. فيجري استصحاب

اشتغال الذمة .

وبتعبير آخر: انه لا ملازمة بين جريان البراءة عن الكلفة الزائدة وسقوط ما في الذمة من التكليف الإجمالي .

هذا بناء على تعلق التكليف بنحو صرف الوجود .

وأما بناء على تعلق التكليف بمطلق الوجود، كما لو قال: أكرم كل عالم، وكان انحلاليا على كل أفراد العلماء، فيكون كل فرد موضوعا مستقلا للوجوب . فزيد المنقضي عنه المبدأ هل يجب إكراهه أم لا؟

هنا فصل صاحب الكفاية بين صورتين:

الأولى: ان يحدث الوجوب بعد انقضاء المبدأ عن العالم - مثلا - بأن نسي علمه . ويشك في حدوث الوجوب في حقه وعدمه . فيجري استصحاب عدم حدوث الوجوب له وأصالة البراءة عنه .

الثانية: ان يفرض ان وجوب إكراه العلماء كان فعليا، من حيث اتصاف الفرد بالمبدأ . ففي هذه الصورة كان الوجوب شاملا له قبل الانقضاء . وحين يرتفع عنه المبدأ، فيجري استصحاب بقاء الوجوب .

أما في الصورة الأولى، فينبغي التفصيل فيها بين حالتين:

الحالة الأولى: أن يكون أصل جعل الوجوب قد حدث بعد انقضاء المبدأ، ولم يكن متحققا حال وجوده . ففي مثله يكون الأمر كما ذكره صاحب الكفاية ~~...~~ من جريان استصحاب عدمه أو البراءة .

الحالة الثانية: ان يفرض ان أصل الجعل كان موجودا ولكن المجعول لم

يكن فعليا، لتوقفه على شرط معين، كما لو جعل المولى وجوب إكرام العلماء مقيدا بالزوال أو بدخول شهر رمضان. وكان زيد عالما لكنه زال علمه قبل شهر رمضان.

فهنا قد يقال: بجريان الاستصحاب التعليقي لإثبات وجوب إكرامه، بناء على ما سلكه صاحب الكفاية نفسه ووافقه عليه السيد الأستاذ في الجملة من جريان الاستصحاب التعليقي.

فيقال هنا: لو ان هذا الشخص قد دخل عليه شهر رمضان حال تلبسه لوجب إكرامه. فنستصحب هذه القضية المشروطة. فإنها كانت ثابتة لزيد حال تلبسه، وبعد الانقضاء نشك أنها باقية على حالها أم لا. فنستصحب. ويثبت بذلك وجوب إكرامه إذا دخل شهر رمضان، يعني عند حصول شرط القضية الشرطية.

ولا تصل النوبة إلى أصالة البراءة عن الوجوب، لحكومة استصحاب الوجوب عليها.

أقول: والكلام في ذلك مبني، والصحيح عدم جريان الاستصحاب التعليقي مطلقا.

وأما في الصورة الثانية: فقد استشكل المحقق الأستاذ^(١) فيها بإشكالين:

الإشكال الأول: انه استصحب للحكم في الشبهة الحكمية، لأن الشك في بقاء الوجوب من جهة إجمال المفهوم، وتردد الحكم بين ان يكون شاملا لحال الانقضاء أو مخصوص بحال التلبس. فالشبهة حكمية. وهو **مفهوم**، لا يرى

(١) محاضرات في أصول الفقه: ١/ ٢٧٠ بنقل مباحث الدليل اللفظي: ١/ ٣٨٠.

جريان الاستصحاب فيها مطلقاً.

وقد قال بهذه المناسبة في المحاضرات^(١): لأن الاستصحاب فيها دائماً معارض باستصحاب عدم سعة المجعول. وبالتعارض يتساقطان لا محالة، لأن استصحاب عدم سعة المجعول ينتج الاختصاص بالمتيقن، فلا يثبت كل من السعة والضييق معاً. والمفروض أننا نريد باستصحاب الحكم إثبات نتيجة السعة. فإننا نشك ان المجعول أساساً في أصل الجعل هل هو الحكم على خصوص المتلبس أم الجامع وحيث أننا نشك في ذلك فنشك في سعة المجعول ونحن هنا في حصة الانقضاء فباستصحاب عدم سعة المجعول فيتعارضان فلا يثبت الوجوب ونجري أصالة البراءة.

وجواب ذلك: مبناي ليس هنا محله. إلا أننا نشير إليه إجمالاً لإشارة المحقق الأستاذ إليه، فنقول:

انه يرد على هذا التعارض إشكالان:

الأول: ان هذين الاستصحابين ليسا في مرتبة واحدة، فلا يتعارضان، لأن استصحاب عدم سعة المجعول، سواء جرى في الموضوع أو المحمول، يعني عدم الجعل على الموضوع الواسع. إنما هو في رتبة متقدمة على استصحاب الحكم المجعول. لأن المستصحب هنا هو الحكم الجزئي الثابت في طول فعلية المجعول والموضوع معاً.

إلا ان هذا الوجه ينتج جريان استصحاب عدم سعة المجعول، وعدم جريان استصحاب الحكم. إلا ان المهم هنا هو نفي التعارض.

الثاني: ان استصحاب عدم سعة المجعول غير جار في نفسه لا محمولا ولا موضوعا.

أما محمولا فلأنه من استصحاب عدم الأزلي لأنه لا حالة سابقة له. لأن الجعل من أوله مشكوك السعة والضيق. ونحن لا نقول بحجية استصحاب عدم الأزلي. وأما موضوعا فلأنه مثبت لأن استصحاب عدم السعة لا يثبت الضيق.

فان قلت: ان الاستصحاب الآخر، وهو استصحاب الحكم لا يثبت السعة. قلنا: نعم، يعني انه لا يثبت سعة المجعول، بل استمرار الحكم فقط. يعني نتيجة السعة فقط. ولذا قلنا أنهما في رتبة واحدة.

فان قلت: إننا لسنا في حاجة في إثبات الأقل إلى الاستصحاب. لأنه هو القدر المتيقن، فيثبت باليقين.

قلنا: نعم، ولكن يراد نفي الزائد باستصحاب عدم المجعول للزائد. إلا انه من الواضح تلازم مرحلة الجعل مع مرحلة المجعول، لأنهما بمنزلة العلة والمعلول. فما لم يجر الاستصحاب في مرحلة الجعل لأنه بسيط، (حيث انه يمثل إرادة المولى، وهي أمر بسيط)، كما هو المفروض، ولم يقل به المحقق الأستاذ. لا يمكن جريانه في مرحلة المجعول. بل يبقى احتمال سعة الجعل قائماً بدون مؤمن.

وحيث لا بد من الاحتياط عقلا، لتنجز احتمال اشتغال الذمة دون أصل ناف.

ويمكن ان يقال هنا بجريان البراءة العقلية، لكنها مطعون فيها كبرى، إذ ان أصالة البراءة العقلية غير صحيحة. بل الصحيح هو الاحتياط العقلي، كما

سيأتي الإشارة إليه وبني عليه السيد الأستاذ.

وملخص فكرته: ان احتمال التكليف منجز عقلا، يجب الاحتياط فيه، من حيث ان وجوب طاعة المولى عالية جدا حتى في التكاليف المحتملة. فلا مؤمن عقلي من هذه الناحية في طرف الجعل. فكيف يجري الأصل المؤمن في طرف المجعل، وهما متساويان وجودا وعدما.

الإشكال الثاني: للمحقق الأستاذ^(١): انه حتى بناء على المشهور من جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية، فان هذا الاستصحاب لا يجري لعدم إحراز بقاء الموضوع. لأنه يشترط في جريان الاستصحاب إحراز بقاء الموضوع ووحدة القضية المتيقنة موضوعا ومحمولا.

لأن موضوع الحكم ان كان هو المتلبس بالفعل فهو مرتفع، وان كان هو الجامع بين المتلبس والمنقضي، فهو باق. فموضوع القضية المتيقنة مردد بين المتلبس والجامع الاعمي. فان كان هو خصوص المتلبس فهو مرتفع، وان كان هو الجامع فهو محفوظ. إذن فلم نحرز وحدة الموضوع، فلا يجري الاستصحاب.

وإنما يجري الاستصحاب فيما هو متعين مفهوما من حيث السعة والضيقة. وكان الشك متمحضا في سعة الحكم المجعل وضيقة. كما لو شكنا في بقاء حرمة وطى الحائض بعد انتفاء أو بقاء نجاسة الماء المتغير بعد زوال التغير بنفسه، أو بقاء نجاسة الماء المتمم كراً، بناء على نجاسة الماء القليل بالملاقاة. فالمرجع في جميع ذلك إلى استصحاب الحكم وبه تثبت سعته.

إلا ان هذه الأمثلة في نفسها قابلة للمناقشة، لإمكان تصور عدم التعيين فيها من حيث السعة والضييق. ومع ذلك اعترف المحقق الأستاذ بجريان الاستصحاب فيها.

ففي مورد الحائض يكون مفهوم الحائض مرددا بين الحائض التكويني والحائض الحكمي. لأننا هنا لا نعلم ان موضوع الحكم هي حالة الدم أو حالة الحدث. فان كانت حالة الدم فقد ارتفعت جزما وان كانت حالة الحدث فهي باقية جزما.

وأما في مورد الماء المتغير، فهناك صيغتان:

الأولى: غير عرفية لكنها تعرض كأطروحة، وذلك: بأن يقال: ان التغير عرفا. وان كان هو التغير الفعلي. إلا أننا نحتمل ان الشارع ينزل الماء الذي زال تغيره بنفسه منزلة المتغير. فهو متغير شرعي. فيكون مرددا بين التغير الفعلي والتغير الشرعي.

الثانية: ان نقول: ان علة التغير محدثة ومبقية أو محدثة فقط. فعلى الأول لا بد من الحكم جزما بالطهارة وعلى الثاني لا بد من الحكم جزما بالنجاسة.

ونحوه يقال: في الماء القليل المتنجس، هل القلة علة محدثة فقط والحيشة تعليلية يعني مادام قليلا. إذن فهو مرتفع بعد الكرية. أو أنها حيشة تقييدية، يعني علة محدثة ومبقية، إذن فهو نجس جزما.

فالمتردد بين الأقل والأكثر موجود في كل الموارد بنحو آخر، ولأجله يجري الاستصحاب، لأن هذا التردد يكون بنحو الحيشة التعليلية، وسببا للشك الجاري في موضوع الاستصحاب، فلا ينافي جريانه.

ثم قال^(١): أما في التردد بنحو الشبهة المفهومية، فلا يجري الاستصحاب لا حكماً ولا موضوعاً، أما عدم الجريان موضوعاً، فباعتبار اشتراط وحدة القضية المتيقنة مع القضية المشكوكة، ليصدق نقض اليقين بالشك.

وفي الشبهة المفهومية لم يحرز الاتحاد بين القضيتين. ومثل له بالتردد في الغروب، هل هو استتار القرص، أو ذهاب الحمرة. فعلى الأول يكون الموضوع وهو جزء النهار منتفياً، وعلى الثاني باقياً. وبما أننا لم نحرز الموضوع لم نحرز الاتحاد بين القضيتين فلا يمكن جريان الاستصحاب.

ويمكن ان يورد عليه عدة إشكالات في أكثر من مستوى واحد. بعضها يرجع إلى المثال، وبعضها يرجع إلى أصل المطلب الذي نتكلم عنه.

الأول: انه يمكن ان يقال: ان اتحاد القضية المتيقنة مع المشكوكة، وهي أما ان نعبر عنها بوقت الصوم وأما ان نعبر بالنهار، أو بأي تعبير آخر، هو موجود قبل سقوط القرص. فلو شككنا شكاً عرفياً، أمكن ان نستصحبه موضوعاً، فيثبت ان وقت الصوم لازال مستمراً، فيلحقه حكمه، وهو وجوب الاستمرار بالصوم.

الثاني: ان بين المثال وبين المشتق عدة فروق:

١- ان الأقل آني في المثال وزماني في المشتق.

٢- ان القدر المتيقن والموافق للاحتياط في جانب المثال في الغروب هو الأوسع وتأجيل الإفطار إلى زوال الحمرة، في حين ان القدر المتيقن في جانب المشتق هو الدائرة الأصغر. لوضوح ان إكram

المتلبس، أحوط من إكram المنقضي.

٣- ان الأقل في المثال مسبق بحالة سابقة ثالثة هي حال النهار. دون المشتق لأنه أما متلبس أو منقضي.

٤- ان الأقل في المشتق هو موضوع الدليل، في حين ان المثال موضوعه شيء ثالث. إلا ان يراد الحكم بجواز الإفطار فيستصحب عدمه - لا وجوب الاستمرار بالصوم - إلا انه لا يثبت وجوب الصوم إلا بالأصل المثبت لمكان الملازمة. ومجرد جواز الإفطار لا يكفي في جواز النية القطعية.

مضافا إلى انه ذكر مثلا يجري فيه استصحاب الحكم لا الموضوع، وهو مثال بقاء النهار. والعبارة مشوشة حول ذلك.

والنتيجة: ان النقاش في ذلك نقضاً وحلاً:

أما النقض: فلأن كل الأمثلة التي ذكرها لتعين الموضوع من حيث السعة والضيق، ذكرنا أنها مرددة كما سبق. ومعه يصدق أننا لم نحزز بقاء الموضوع، وأوضح ذلك: إننا لم نحزز بقاء عنوان الحائض بعد النقاء، فلا يجري استصحاب الحرمة، وغيره كذلك.

وأما حلاً وذلك بعد التنزل عما سبق والقول بتعدد القضية المتيقنة مع المشكوكة ولكن مع ذلك يمكن إجراء الاستصحاب والقول بوحدة القضية بمعنى آخر وذلك بأحد وجوه ثلاثة:

١- ومحلّه في بحث الاستصحاب وحاصل فكرته الأساسية، ان القضية المتيقنة ليست هي الموضوع بل هي الحكم. فإذا علمنا بثبوت حكم وشككنا

باستمراره، لاحتمال تغير موضوعه أمكن استصحابه. وهو ان نفهم لا تنقض اليقين بالحكم بالشك بالحكم. ويكون التردد في الموضوع من باب الحيثية التعليلية أو السبب للشك الذي هو موضوع الاستصحاب.

وبتعبير آخر: يكفي انحفاظ الموضوع عرفا في جريان الاستصحاب شرعا. وأما إذا تغير الموضوع عرفا، لم يمكن جريانه. وهذا ما هو المحفوظ في الجميع، في مثال الحائض وهو حرمة الوطء واستتار القرص وهو حرمة الإفطار والمشتق وهو وجوب الإكرام.

٢- انه يمكن ان يقال، بناء على مذاق بعضهم ممن حضرت درسه، بعرض مني: من أن الذات ليست هي الموضوع بتمامه، وهو الذات المتلبسة، بل هو زيد نفسه، الذي كان يجب إكرامه ذاتاً. فالذات وهو زيد مستمر بعد انقضاء المبدأ.

٣- ما سبق أن قلنا من إمكان استصحاب نحو من الكلي. يعني القضية العامة أو الإجمالية. لأننا لو لاحظنا الأفراد، لكان الفرد مردداً، بين متيقن البقاء ومتيقن الارتفاع. ولكن نلاحظ الكلي على نحو مثال البقة والفيل. في القسم الثاني من أقسام استصحاب الكلي.

وهنا ليس هو الجامع، بل هو المعنى العام بين الحصة (المتلبس) والجامع الاعمي. إذن، فيمكن جريان الاستصحاب الحكمي، لكن يقطعه العلم - كما يأتي - بارتفاع عنوان المشتق بعد الانقضاء. فيرتفع الموضوع وبارتفاعه يرتفع الحكم.

وأود هنا مناقشة الوجهين الثاني والثالث. فما قاله بعضهم ليس بصحيح، لأن الموضوع هو ما اخذ بلسان الدليل موضوعاً، وهو زيد المتلبس. لأنه

قال: أكرم العالم. وهو ليس زيد مطلقاً، بل بصفته عالماً. فهي حثية تقييدية لا تعليلية.

إذن، فموضوع الحكم هو انضمام كلتا الصفتين: زيد والتلبس. وهو مقطوع الارتفاع، فلا يكون مجرى للاستصحاب. بعد التنزل عن الإشكالات السابقة.

وأما الكلي الذي وصفناه بالذات الإجمالية أو المبهمة، فهو وإن كان له نحو من الثبوت نفسياً وعقلياً، إلا أنه أمر دقي وليس عرفياً. إذن، يعود الإشكال جذعاً، وهو إن الأمر يكون مردداً بين ما هو مرتفع يقيناً، وهو المتلبس وما هو باق يقيناً، وهو المنقضي.

ثم ذكر ~~فصل~~ عدم جريان الاستصحاب في الشك في الموضوع بنفس التقريب وهو التردد في المفهوم بين ما هو متيقن الارتفاع ومتيقن البقاء. كل ما في الأمر أنه في جانب الحكم قال بعدم الجريان، للتردد في موضوعه، فكيف في جانب الموضوع نفسه. وعبارته مشوشة، وقد سبق ما يكفي للجواب عليه.

إلا أننا يمكن أن نناقش ما قلناه أخيراً، لأن التقريب الأول للاستصحاب، وهو كون الموضوع ذات الإنسان، لا بصفته عالماً، ليس بصحيح، لأنه خلاف موضوعية الموضوع. والتقريب الثاني باطل لأن هذه الفكرة العامة غير عرفية، فلا تكون صغرى للاستصحاب.

لكننا يكفيننا في النتيجة أننا لو تنزلنا عن الإشكالات كلها، وقلنا بالاستصحاب. فإنما هو في طول الشك والشك في طول احتمال وضع المشتق للمتلبس أو المنقضي، فإذا شككنا أمكن جريان الاستصحاب. ولكننا نحرز أن المشتق لا ينطبق إلا على خصوص المتلبس وعندنا اطمئنان عرفي وعقلاني على صدقه، فلا يجري الاستصحاب لأنه يكون من نقض اليقين باليقين.

فہرست

۷	کلمة سيدنا الأستاذ
۹	مقدمة وتمهيد
۱۷	منهجية الكتاب
۱۹	توطئة في تحديد محل البحث

الفصل الأول

۲۵	ما المراد من المشتق الأصولي
----	-----------------------------

الفصل الثاني

۳۷	عناوين توهم خروجها عن محل النزاع
۳۷	۱- أسم الزمان
۵۰	الزمان من الناحية العقلية
۵۷	الزمان من الناحية العرفية
۶۷	۲- اسم الآلة
۷۲	استطراد في اسم المكان
۷۳	۳- اسم المفعول

الفصل الثالث

- ٨٣ خروج المصادر والأفعال عن محل النزاع
- ٨٣ المصادر
- ٨٤ الأفعال
- ٨٨ استطراد دلالة الأفعال على الزمان
- ١١٦ تفريق المحقق الأستاذ بين الماضي والمضارع
- ١٣١ اطراد في الاستطراد المعنى الحرفي
- ١٤٩ ملخص الرأي المختار في المعنى الحرفي
- ١٤٩ التعريف بعالم الواقع والاستدلال عليه
- ١٥٤ خصائص عالم الواقع ، الأولى انه ازلي
- ١٦٣ انه ثابت مستقر ليس فيه كون ولا فساد
- ١٦٥ الضابط في كون الشيء واقعيا أو خارجيا
- ١٧٠ مناقشة كلامية : في إمكان التعويض بالقوانين التكوينية عن وجود الله تعالى
- ١٧٤ المعنى الحرفي لا يتعين ان يكون جزئيا
- ١٧٧ أصل وضع الألفاظ كان للجزئيات ثم للكليات
- ١٨١ النسبة تزول بزوال طرفيها
- ١٨٦ قيام النسبة بطرف واحد
- ١٨٨ في ما قاله البعض من ان الضمائر واسماء الإشارة والموصول هي حروف
- ١٩٦ النسب السياقية

الفصل الرابع

- ٢٠١ الكلام في الجوامد التي لها علاقة بالمشتق الأصولي

- ٢٠٤ اطروحتان لنفي دخول الجوامد في محل النزاع
الأولى : ان هذه الأمثلة مشتقات وليست جوامد .
٢٠٤ الثانية : انها غير جامعة لشروط المشتق
٢٠٦ مسألة الرضاع
٢٠٩ المسألة الأولى : تحريم الزوجة الصغيرة
٢١٠ المسألة الثانية : تحريم المرضعة الاولى
٢١٢ فكرة الايهام الالاباتي
٢١٨
٢٢٦ المسألة الثالثة : تحريم المرضعة الثانية

الفصل الخامس

- ٢٣٣ أنحاء التلبس
٢٤٤ مناقشة مع المحقق الاستاذ
٢٤٨ تفرع : دعوى خروج اسم الآلة واسم المفعول عن محل النزاع

الفصل السادس

- ٢٥٥ تحقيق معنى الحال
٢٦٢ في معنى وضع المشتق للمتلبس في الحال
٢٧١ في اشتراط وضع للحالية في كل من النطق والحكم معاً
٢٧٦ الراي المختار
٢٨٣ التفصيل بين المدلول التصديقي والتصوري فيما يصلح دليلاً على دخول الحال
٢٨٧ في المدلول الوضعي للمشتق
٢٩١ دخول الزمان في المدلول التصوري للمشتق

الفصل السابع

- ٢٩٧ تصوير الجامع لخصوص المتلبس أو الأعم
٣٠٤ الصحيح في تصوير الجامع
مقارنة بين الجامع الصحيح والأعم والجامع المذكور هنا بناء على الوضع
٣٠٩ للمتلبس
٣١٣ تصوير الجامع بناء على الوضع الأعم
٣٣١ النتيجة بعد فشل جميع اطروحات الجامع الاعمي

الفصل الثامن

- ٣٣٧ تأسيس الأصل الجاري في المقام
٣٣٩ الجهة الاولى : الاستدلال بالأصل اللفظي
٣٤٢ الجهة الثانية : الأصل العملي الجاري في المسألة الاصولية أي في موضوع المشتق
٣٥٢ الجهة الثالثة : جريان الأصل الحكمي في المسألة الفقهية
٣٥٧ الكلام في الأصل الحكمي
٣٧٣ الفهرس

مَنْهَجُ الْإِصْوَالِ

تَأَلَّفَ
رَبُّهُ اللهُ الْعَظِيمُ
السَّيِّدُ الشَّهِيدُ مُحَمَّدٌ الصِّدِّيقُ

الْجُزْءُ الثَّالِثُ

مَكْتَبَةُ الرِّسَالَةِ الْعِلْمِيَّةِ الصِّدِّيقِيَّةِ
بِئَسْرَفِ الْأَعْرَابِ

منهج الأصول

مُحْفَوظَةٌ
جَمِيعُ حَقُوقِ

٢٠١١م - ١٤٣٢هـ

شبكة كتب الشيعة



shiabooks.net

رابطه يدیل < mktba.net

هَيْئَةُ تَرْجُومَةُ الشَّيْخِ الشَّهِيدِ الضَّعْفَرِيِّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ

الجَمْعُ الْأَشْرَفُ

فاكس: ٠٠٩٦٤٣٣٣٦١١٠٣

تلفون: ٠٠٩٦٤٧٧٠٦٠٦٢٧٧٨

البريد الإلكتروني: alturaath_1943@yahoo.com

تلفون لبنان: ٠٠٩٦١٧٠٠٥١٠٨٧

دَارُ مَكْتَبَةِ الصَّنَائِفِ

للطباعة والنشر والتوزيع والاعلام



بيروت - لبنان

هاتف: ٧٠٠٥١٠٨٧ - ٠١٥٤٧٦٩٨

Email: iraqsms@gmail.com

مَنْهَجُ الْأَصُولِ

تَأَلِيفُ

رَبِّهِ اللَّهِ الْبَطْنِيُّ

السَّنَدِ الشَّهِيدِ مُحَمَّدِ بْنِ الصَّادِقِ

رَبِّهِ النَّبِيِّ الْكَلْبِيُّ

دار ومكتبة الخليل




بيروت

مكتبة دار السنن الشهد محمد بن الصادق

بغداد

بِسْمِ تَعَالَى

كان لنا ما علينا ان ننشر هذه الكتب القيمة بما تضمنه من علم واخر وشكر
عالم دوي جبير ومناشرة جمة للجميع كافة... نمان شكر السيد الوالد رتدس (يقيم جواهد
كثيرة لا بد لنا من نشرها لولا تعصب في بناه وجميع اسلوبيه ...
وبعد طوله استقلنا تمام دعوى الفضلاء والمؤلفين وباشرفنا مباشرا منا بتفخير
وتصحيح وتدقيق هذه المؤلفات الجليله القدر لتخرج للنور فيسبح سعاها باسمه المكرم
من سائر الدارين وسعاريها بخزامه الموفيا.
عفا ان كل كتاب له رتدس ولا يضم صدره لنا فهو ليس صادر منا بل ان
يكون المنكول من قبلنا للمبايعه هذه الكتب هم: « طهيمه نرات السيد السويح » في الجف
الاشرف اومن يحول تقويمنا فليبا منا


عقودنا السيد
١٠ محرم ١٤٠٩ هـ



مبحث الاوامر

يوجد إشكال (شكلي) في استعمالهم العنوان هنا مجموعا اعني بصيغة الجمع، في حين استعملوه في الأبواب الأخرى مفردا. كالصحيح والأعم والمشتق والمطلق والمقيد والعام والخاص وغيرها. مع العلم أنها هي بدورها أسماء أجناس تدل على الكثير من مصاديقها. فان كان يكفي اسم الجنس، فلماذا الجمع هنا؟ وفي عنوان (النواهي) أيضا وان كان لا يكفي فلماذا الأفراد في سائر الموارد.

فان قلت: لعل الجمع بلحاظ الأصناف والإفراد بلحاظ الأفراد. فان اسم الجنس، يدل على الأفراد دون الأصناف.

قلنا: أولاً: إن اسم الجنس يشمل أفراد الأصناف كلها، وهذا يكفي، وان لم يكن دالا على الأصناف بعناوينها التفصيلية.

ثانياً: إن بعض ما استعملوه مفردا، كالمشتق، له أصناف، وهي أنواع المشتقات، وكذلك أنواع العبادات في الصحيح والأعم.

ثالثاً: إن بعض - أو كل - ما استعملوه بصيغة الجمع ليس له أصناف. بل هو نوع كلي واحد. كالنواهي. بل الأوامر أيضا، لأن أصنافه قد لا تزيد على اثنين هي الجملة الإنشائية والجملة الخبرية المستعملة في مقام الإنشاء. فيكفي في مقام بيانها اللفظ المفرد.

فان قلت: إن لها أصناف: وهو الانقسام إلى المادة والهيئة. في كل من الأوامر والنواهي.

قلنا: لا جامع بين المادة والهيئة، لكي يصح التعبير عنه بالجمع. لأنهما من مقولتين مختلفتين. فالمادة من مقولة الكم، باعتبار تعدد الحروف. والهيئة من مقولة الكيف. ولا جامع بين المقولات.

فان قلت: نعم، ولكن الجمع على تقدير تكرار المفرد. فيمكن أن نقصد من كل منهما أحدهما. اعني المادة والهيئة. ولهذا ورد في عنوانهم مجموعا.

قلنا: كلا. فان الجمع لا يكون عرفا إلا لمفردات متشابهة في المعنى. لأن الجمع هيئة تكثيرية لمفرد واحد هو مادته. فيكون المراد جمع مضمون تلك المادة. والمفروض أن تلك المادة لا تدل على الحصتين معا. لأنه لا جامع بينهما. كما لا تدل على مجموعها، وإلا لزم استعمال اللفظ في معنيين متباينين.

وعلى العموم ثبت في محله ان استعمال اللفظ في أكثر من معنى متعذر عرفا، مفردا كان اللفظ أو مثني أو مجموعا. فلا يفيد الجمع للدلالة عليها، كما لا يفيد المفرد أيضا. بل لا بد من عزل المادة عن الهيئة بعنوان مستقل. وإنما ذكرناه هنا كما ذكروه، من باب التشرف بالمتابعة.

ثم ان الأصوليين - بما فيهم صاحب الكفاية - قالوا هنا: ان الكلام يقع في جهات:

الجهة الأولى: في مادة الأمر

وهي لفظ الأمر. ومن الواضح وجود الأثر الشرعي له. لأنه ورد في السنة

بعدة السنة، نحو: إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم. وإذا بلغ الصبيان سبعا فمروهم بالصلاة.

ثم إنهم - مقدمة للنتائج الآتية - صاروا بصدد تعيين معنى الأمر لغة واصطلاحاً.

أما المعنى اللغوي، فيبدو أن بعض الأصوليين حاول استقصاء المعاني اللغوية، مما لا حاجة إلى سرده هنا، وهو فن قائم بنفسه، إلا أنه لا أثر له فقهياً. مضافاً إلى إمكان القول بأن هناك قرائن في كل استعمال على حدة في الروايات.

مضافاً إلى أنه يحتمل في تلك المعاني وجود الحقيقة والمجاز، وكون الظهور سياقياً ولو بقرائن حالية أو مقالية. كما حصل في معنى (الغرض) كما في قولنا: جاء زيد لأمر كذا. أي لغرض كذا. فانه مضافاً إلى أنه من نحت الأصوليين، ولم يثبت ورود مثل هذا الاستعمال من العرب. استشكل عليه الشيخ الآخوند: بأن الغرض مستفاد من اللام، ويكون الأمر، وهو مدخوله. مصداقاً له. ثم أمر بالفهم. إشارة إلى كفاية ذلك في معنى الغرض، لصحة وروده في هذا المعنى ولو في الجملة. يعني الأعم من المفهوم والمصداق.

إلا أنه لا يتم، كما هو معلوم، لأن المدخول هو ذات الغرض، والغرضية مستفادة من اللام صرفاً. كما لو قلنا: جاء زيد للتصدق. على أن الاستعمال أعم من الحقيقة. وليس من اشتباه المفهوم بالمصداق، لأنه ليس مصداقاً له أصلاً بدون اللام.

إلا أن هذا لا ينتج أن استعراض المعاني اللغوية الأساسية لا أثر له. وإن كان التوسع في ذلك لا أثر له. وإنما لا بد من البرهنة على ما هو أساسي لكي

نفهمه من مادة الأمر الواردة في الكتاب والسنة. وأول ما يبدو للنظر في مادة الأمر، ان لها جمعين: أمور وأوامر، ولا ثالث. وهذا يعطي بدويا نتيجتين:

النتيجة الأولى: ان الأمر موضوع بنحو الاشتراك اللفظي لمفرديهما. إذ لو كان اشتراكا معنويا لكفى جمع واحد. ولو كان موضوعا لأكثر من معنيين بالاشتراك اللفظي، لما كفى جمعان.

النتيجة الثانية: انهم قالوا: ان معنى مفرد (أمر) هو الشيء، ومعنى مفرد (اوامر) هو الطلب. فيكون مؤدى الجمع: الطلبات. وهذا هو معنى الأمر الذي عنونوا به الباب.

ولذا ذهب صاحب الكفاية: إلى ان الأمر موضوع حقيقة، في الطلب والشيء، في الجملة. وهذا صحيح ما لم تقم القرائن على نفيه.

غير انه يأتي الكلام على معنى الشيء ومعنى الطلب الذي وقع معنى للأمر. وهل انهما مترادفان أو لا.

وأول إشكال على الترادف هو ما قاله مشهور المتأخرين من اتحاد الطلب والإرادة فيكون الأمر بمعنى الإرادة وهو غير محتمل.

ثم انه قال السيد الأستاذ: انه وقعت هنا محاولتان مترتبتان:

المحاولة الأولى: في إرجاع المعاني المذكورة للأمر، غير الطلب، إلى أمر واحد، يكون جامعا لموارده.

المحاولة الثانية: إرجاع كل موارد معاني الأمر حتى الطلب إلى معنى

اما المحاولة الأولى، فقد يقال: ان ذاك المعنى الواحد هو الشيء. ولذا ذكر صاحب الكفاية ان كلمة الأمر حقيقة في الطلب والشيء. وبهذا يكون لها معنيان فقط.

وقد لاحظ الشيخ النائيني والشيخ الأصفهاني (قدس سرهما) ان الشيء بعرضه العريض غير مناسب مع كلمة الأمر. بل معناها أضيق. لأنه لا ينطبق على كل الجواهر. فيقال: زيد شيء ولا يقال زيد أمر.

وقد عبر الشيخ النائيني بالواقعة أو الحادثة المهمة. وقال الشيخ الأصفهاني: انها تناسب مفهوم الفعل والحدث. وهما معنيان متقاربان.

وقد اقر السيد الأستاذ المغايرة بين الأمر (غير الطلب)، وبين الشيء. إلا انه قال: ليس هو الحادثة المهمة، لوضوح استعماله في غير المهم. يقال: هو أمر تافه.

كما لا يختص استعماله في وقوع الحادثة والفعل، لإمكان استعماله فيما يستحيل وقوعه. يقال: اجتماع النقيضين أمر محال. وكذلك فيما لم يحصل كقولنا: مجيء زيد أمر غريب.

وقال: بل نحن نرى ان كلمة أمر تستعمل في الجوامد أيضا. فانها على قسمين: أسماء أعلام وأسماء أجناس. وهو مستعمل في الثاني، فيقال: النار أمر ضروري. ولا تستعمل في الأول. وهذا كاشف عن ان مفهوم الأمر مساوق مع شيء مطعم في الوصفية. ولهذا تكون الأعلام التي هي منسلخة عن الجانب الوصفي و متمحضة في الذاتية، مما لا يستعمل فيها ذلك. واما أسماء الأجناس فهي لا تخلو من جانب وصفي في الجملة، فضلا عن المصادر التي هي اوصاف في الحقيقة.

وقال: ولا بأس بدعوى كون هذا المفهوم الوسط جامعا، وتلك المعاني مصاديق له، يعني: حصص منه.

أقول: جوابه يتكون من خطوات:

الخطوة الأولى: اننا لو سرنا مع الجانب الوصفي، ولو مؤقتا أمكن ان نعمم عدم الوصفية لكل الجزئيات الخارجية والواقعية، بصفتها جزئية، وليس خصوص الأعلام الشخصية.

بتقريب: ان الألفاظ على قسمين: منها: ما هو دال على الكليات ومنها: ما هو دال على الجزئيات. وما هو دال على الكليات فهو مطعم بالوصف ويصدق عليه مفهوم الأمر. واما ما هو دال على الجزئيات فهو غير مطعم بالوصف. غاية الأمر ان الأعلام الشخصية حصة مما يدل على الجزئيات. والأمر في كل ما دل على الجزئيات كذلك. فلا يقال: هذا المسجد أمر واسع ولا هذا الفراش أمر ازرق.

فان قلت: فانه يقال - كما سبق - اجتماع النقيضين أمر مستحيل وشريك الباري أمر مستحيل. وهما جزئيان.

قلنا: بل هما كليان. نعم لو كان موجودا في الخارج كان جزئيا. إلا انه معدوم ويستحيل وجوده. والصورة عنه كلية لا جزئية.

ومنه يتضح تفسير ما قالوه: من انه يقال: زيد شيء، ولا يقال: زيد أمر. لأن زيد جزئي غير مطعم بالوصفية. وهي مشترطة في صدق الأمر وغير مشترطة في صدق الشيء. وكذلك التعبير عن الفعل وعن الحادثة وعن الحادثة المهمة. . انها أمور. فانها كليات. ولو كانت جزئيات لما أمكن ذلك عرفا. إلا بعد التجريد عن الخصوصية وقصد مثلها أو نسخها، كما يقال: مثلك من

يفعل كذا.

وكذلك عدم الانطباق في الجواهر الجزئية، فلا يقال: زيد أمر. مع الانطباق في الكليات، لوضوح إمكان ان يقال: ان الإنسان أمر مهم في الدنيا والآخرة.

الخطوة الثانية: اننا يمكن ان نسير قدما آخر، بأن نقول: ان الجزئيات وان لم تطعم بالوصفية في ذاتها، ومن هنا لا يسند لها الأمر بنفسه. ولكن يمكن تقييد الأمر المسند إليها بأمر وصفي كأحد المشتقات ونحوها. فيصح الاستعمال. كقولنا: زيد أو فعل زيد أمر مهم لي أو تافه. ومن هنا ينطبق على الفعل، كما قالوا.

وإذا تم ذلك، قلنا: ان الأمر مشروط بالوصفية في متعلقه: شيء وصفي. . اما بذاته أو بقيده.

غير ان هذه القيدية قابلة للنقض. فانه لا يقال: زيد أمر طويل أو قصير أو البساط أمر ازرق. مع انطباق هذه القواعد عليه.

ومعه يتمحض الأمر، في ما هو وصفي ذاتا وهو الكليات، مع ما ينزل منزلتها وهو الجزئيات بعنوان (مثلك). ومن المعلوم ان الوصف بالطول والقصر واللون ونحوها من الاوصاف الشخصية، مما لا حاجة إلى التنزيل فيه منزلة الكلي. فلا يستعمل فيه الأمر.

إذن، فمعنى كلمة الأمر، هو الشيء الوصفي الذي تستفاد الوصفية فيه من معنى كلي لا جزئي. وإلا لانتقض بعدم الانطباق على المشتقات الجزئية، كضارب وذاهب وغيرها.

ومن هنا، نعرف ان مجرد الاتصاف بالوصفية غير كاف، ما لم تكن وصفية كلية أو جنسية مستفادة من اسم الجنس.

الخطوة الثالثة: ثم انه قد ينقض بالجمع وهو: أمور.

فان مفردة هو ما قلناه، مع انه في القرآن الكريم لم يقل: إلى الله تصير الأمور. يعني الأشياء، وهو ينطبق على الجزئيات كما ينطبق على الكلديات، وينطبق على الذوات، كما ينطبق على الأفعال. وبالجملة فهو يشمل ما قاله المشهور وما نفاه.

بل الأمر أكثر من ذلك: فان الكلديات لا تصير إلى الله، وإنما تصير الجزئيات. إذن، يتعين ان يكون الأمر بمعنى مطلق الشيء.

وجوابه: نقضا وحلا:

أما النقض، فبالكلديات التي لا تصير إلى الله. مع صدق الأمر عليها، وكذلك المستحيلات، فانها ليست بشيء ولا تصير إلى الله، مع انها يطلق عليها الأمر.

واما الحل، فان هنا قرينة سياقية على المراد. وهو عود الجزئيات الخارجية إلى الله سبحانه. سواء سميت أمرا في اللغة أم لا. فالأمور في الآية الكريمة، لها مفردات حقيقية ومجازية جزما، بالقرينة السياقية.

فان قلت: فان المركب من الحقيقي والمجازي مجازي. لأن النتيجة تتبع أحسن المقدمتين. مع اننا نحس باستعمالها الحقيقي في الآية الكريمة.

قلنا: ان ذلك إذا كان بنحو التساوي ونحوه، لا بنحو قلة المجاز واستهلاكه في المعاني الحقيقية.

الخطوة الرابعة: ثم اننا ينبغي ان نحكم العرف في الاستعمال، لا ان نمثل من عند أنفسنا، فاذا لاحظناه، فلا يبعد القول بتساوي استعمال شيء مع أمر. فيقال: اجتماع النقيضين شيء مستحيل. مع انه ليس بشيء عقلا. كما لا يقال: زيد شيء وزيد أمر. كما يقال: زيد إنسان. فان صدق هذا الحمل عقلي لا عرفي. ومنه نفهم عدم انطباقها على الجزئيات حتى لو كانت وصفية، كالمشتقات.

كما لا يقال: زيد شيء طويل. كما لا يقال: زيد أمر طويل. بل العرف يسند الخبر إلى المبتدأ رأسا، فيقول: زيد طويل. إذن، فمن الناحية العملية، اصبح شيء وأمر مترادفان.

ومنه نفهم (الأمر) في الآية، غير ان الأمور بمعنى الأشياء، منها ما هو قابل للرجوع إلى الله وهي الجزئيات، ومنها ما هو غير قابل لذلك، فلا يمكن ان تكون مقصودة، أو قل انها خارجة بالتخصيص، كالكليات والمستحيلات. ونفس هذا المعنى نقوله لو قال: إلى الله تصير الأشياء.

فالأمر بمعنى الشيء، إلا انه ليس كليا كما في الشيء أو عرضا عاما، أو نحو ذلك. كل ما في الامر ان موارد استعماله متساوية لغة. ولذا لا ينطبق على الله سبحانه. ويمكن ان نفهم ذلك من الآية. لوضوح عدم رجوعه إليه. إلا ان يقال: بوجود القرينة على نفيه.

ويؤيده تفسير (المفردات) له بالشان. قال: وهو لفظ عام للأفعال والأقوال كلها. واستشهد بآيات عديدة كقوله تعالى: ﴿وَالَيْهِ يَرْجِعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ﴾ - ﴿قُلْ إِنَّ الْأَمْرَ كُلَّهُ لِلَّهِ﴾ - ﴿وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ﴾ - ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾ - ﴿أَنَّى أَمْرُ اللَّهِ﴾.

وهو قابل للمناقشة من جهتين :

الأولى : اننا إذا قارنا وجداننا بين ان يكون الأمر مرادفا للشأن أو مرادفا للشيء وجدناه إلى الثاني اقرب . وتدل عليه الآية الكريمة التي يتحدث عنها . فان الأمور ليست بمعنى الشؤون لا في نفسها ولا في الآية . وإنما بمعنى الأشياء .

الثانية : ان ما سنقوله من الأمر في الخطوة التالية ليس بمعنى الشأن ولا الشيء أصلا .

الخطوة الخامسة : وهي أغربها إلا انها انسبها :

ان الأمر بصيغة المفرد له معنى واحد، وهو الذي يجمع على اوامر . واما الأمور فليس لها مفرد أي لم يوضع (أمر) لكي يكون مفردا لها . وإنما مفرده مادته فقط .

فان قيل : بأن وضع المادة وحده غير عرفي . قلنا: بل هو عرفي وأدل دليل على إمكانه وقوعه . والتبادر معلول للوضع . وهو دليل لمي عليه . وهذا التبادر بما انه عام ، فهو دليل على الوضع التعيني للمادة .

وهذا معناه ، ان الأمر لم يوضع بمعنى الشأن ولا بمعنى الشيء أصلا . وإنما الجمع : (أمور) دال عليه فقط ولا مفرد له . وإنما المراد من المفرد الاستقلالي للأمر هو ما يجمع على اوامر . وكذلك هو المراد من الآيات نفسها . وهو الذي يعبر عنه الأصوليون بالطلب . وسيأتي الحديث عنه . ولم يرد شيء في اللغة من هذا القبيل إلا مجازا . وإنما هذه الأمثلة التي ذكروها ليست مورثة من اللغة الأصلية .

وإذا لم تكن نحس فيها بالمجاز، فانما هو باعتبار تنزيل (الأمر) المفرد الاستقلالي، منزلة (المادة) في الأمور. وحيث ان المادة موضوعة للشيء جزما، فيمكن ان نقصد بتنزيلها الشيء أيضا. وهذا ما يحدث ارتكازا لمدى المشابهة بينهما. فهو اقرب إلى الحقيقة وان لم يكن حقيقة، وهو مفهوم عرفا، لأن لكل جمع مفرد غالبا، من الناحية العرفية.

إلا انه لا يوجد في اللغة الأصلية منه اثر، وإنما هو من حديث علماء الأصول الذين ليسوا من أهل اللغة.

وعلى أي حال، فالأمور بمعنى الأشياء جزما، فالمادة موضوعة للشيء. فاذا كان لها تنزيل استقلالي فلا يراد به إلا ذلك.

واما العكس، وهو دعوى رجوع مفرد الأوامر إلى مفرد الأمور. فهو وان كان معقولا. باعتبار ان الأمر بمعنى الطلب هو شيء من الأشياء. إلا انه سيأتي بالتدرج أسباب القناعة ببطالانه.

مضافا إلى الالتفات إلى أمرين:

أحدهما: التبادر من المفرد الاستقلالي معنى مفرد الأوامر لا مفرد الأمور.

ثانيهما: إن اللغة في غنى عن الأمر بالشيء. وليست في غنى عن الآخر، إذ لا مرادف له بالتساوي، حتى الطلب على ما سيأتي.

ثم قال السيد الأستاذ:

المحاولة الثانية: في إرجاع كل معاني كلمة الأمر إلى معنى واحد حتى

الطلب. وهذا يتصور على ثلاثة أنحاء:

النحو الأول: أن يقال بإرجاع غير الطلب إلى الطلب.

وهو ما استقر به المحقق الأصفهاني رحمته. و عنده أن غير الطلب هو الفعل. فقال: انه يمكن القول: إن استعمال كلمة الأمر بالفعل مرجعه إلى استعماله فيه بنحو من العناية. لأن الفعل في معرض أن يتعلق به الطلب. ولذا يصح أن يعبر عن الفعل بالطلب، بملاحظة شأنية تعلق الطلب به. أقول: وهو واضح في المجازية.

وعلق عليه السيد الأستاذ رحمته قائلا: إن هذا لا يمكن الموافقة عليه، لما ذكرناه من إن كلمة الأمر قد تستعمل فيما لا معنى لتعلق الأمر به أصلا، كالأمور المستحيلة. أقول: والوهمية.

مضافا، إلى إن المحقق الأصفهاني جعل انطباقه على الطلب مجازيا، وبنحو العناية، لأن الفعل في معرض أن يتعلق به الطلب، وهذا خلاف مقصود المشهور أكيدا. مضافا إلى انه عرضه بعنوان: يمكن القول، لا انه مأخوذ من أصل اللغة، كما هو واضح. وبعرضه على كلماتنا السابقة واللاحقة، يتبين زيفه.

النحو الثاني: إن الطلب يرجع إلى غير الطلب.

وهو ما استقر به المحقق النائيني رحمته، على ما يظهر للسيد الأستاذ من تقرير بحثه. والظاهر انه هو (أجود التقريرات).

فانه بعد أن ذكر إن كلمة الأمر لها معنيان: الطلب والواقعة المهمة، قال: إن الطلب إنما يستعمل به كلمة الأمر باعتبار انه مصداق الواقعة والحادثة، فانه واقعة من وقائع العالم.

وأجاب السيد الأستاذ عليه بأمرين:

الأمر الأول: إن الطلب لو أطلق عليه الأمر بلحاظ الواقعة لما كان هناك فرق بين الطلب من الغير (وهو الطلب التشريعي) وبين الطلب التكويني (كطلب العلم أو المال). وكلمة الأمر تستعمل في التشريع دون التكويني جزماً. يقال: أمر زيد ولا يقال: أمر العلم. وهذا شاهد إن هذا الاستعمال ليس باعتبار الواقعة. وإلا لصح استعماله فيه، لأنه مصداق للواقعة. فيدل ذلك على إن الطلب التشريعي لوحظ بما هو كذلك.

أقول: لا شك في إطلاق الأمر على الأمر التكويني والتشريعي معاً. ومنه قوله تعالى: ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَفِجٍ بِالْبَصْرِ﴾. وقوله: ﴿وَإِذَا قَضَيْتُمْ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾.

على اعتبار:

١- إن الفرد يأمر نفسه في الإرادة التكوينية، وإن كان هو محل تسامح بالأصل.

٢- أو على اعتبار إن القدرة على إنجاز الفعل في الغير تكوين والقدرة على توجيه الغير تشريع.

وأما قولنا: طلب العلم وطلب المال، فمجازي لأمرين:

١- انه ليس بالمباشرة في حين إن الطلب التكويني مباشر.

٢- انه يعود إلى الطلب التشريعي من المعلم أن يعلم، ومن التاجر أن يبيع. وإلا فإن الأمر التكويني يتعلق بخصوص الأفعال الإرادية المباشرة.

الأمر الثاني: إن الطلب إذا لوحظ بما هو طلب تعدى إلى متعلقه بالباء .
كقولنا: الطلب المتعلق بالصلاة . وأما إذا لوحظ بما هو واقعة تعدى بنفسه
كقولنا: فعل الصلاة . ومن الواضح إن الأمر ينسب إلى متعلقه بالباء كالطلب .
يقال: فعله وأمر به .

وهذا كاشف، عن الأمر استعمل بمعنى الطلب بما هو لا بما هو واقعة .
وإلا لكان معنى قولنا: الأمر بالصلاة يعني الواقعة بالصلاة . وهذا مما لا
محصل له .

وفيه: أولاً: انه قال: الطلب يتعدى بالباء، في قولنا: الطلب المتعلق
بالصلاة . وهذا واضح الفساد لاستعمالنا كلمة زائدة .

ثانياً: قوله: وأما إذا لوحظ بما هو واقعة تعدى بنفسه، فيقال: فعل
الصلاة، ولم يقل: طلب الصلاة . أي تكوينها . ولا ضير فيه . يعني أراد إنجاز
الصلاة وإيجادها .

ثالثاً: قوله: لكان قولنا: الأمر بالصلاة معناه: الواقعة بالصلاة . وهو مما
لا محصل له .

وهذا لا يتم:

١- ان المحقق النائيني ادعى انه مصداق للواقعة لا مفهوم لها .

٢- ان أراد السيد الأستاذ: الأمر التكويني صح، لأن معنى الأمر
بالصلاة: الطلب المتعلق بها . ولو أراد الطلب التشريعي، لكان في
ذيل كلامه إشكال آخر، باعتبار عدم المحصل لقوله: الواقعة
بالصلاة . لا ان الأمر يحتاج إلى استعمال الباء أو لا يحتاج .

النحو الثالث: دعوى تصور جامع بين الطلب والواقعة، فيكون كل منهما مصداق له. ويكون موضوعا بوضع واحد، من قبيل المشترك المعنوي.

ولم ينسب السيد الأستاذ هذا القول إلى أحد، ولم يذكر ما هو هذا الجامع المقترح. وهذا يكفي فسادا للوجه.

وبذلك يمكن ان نجيب عليه بمستويات أربعة مجتمعة:

المستوى الأول: ما أشرنا إليه الآن من عدم بيان الجامع. لاننا لا نتصور جامعا غير متصور لا عقلا ولا عرفا. بحيث لم يستطع حتى التعبير عنه. وإنما افترضه افتراضا فقط.

المستوى الثاني: ان الجامع العقلي وحده لا يكفي بل يحتاج إلى جامع ملتفت إليه عرفا.

المستوى الثالث: ما أجاب به السيد الأستاذ نفسه على هذا النحو الثالث: انه ان أريد جامع يكون اوسع انطباقا من الطلب والواقعة، من قبيل مفهوم الشيء. فيرد عليه: انه من الواضح ان كلمة الأمر ليست اوسع انطباقا من هذين المعنيين، فكيف يدعي وضعها لهذا الجامع.

وان ادعى وضعها لجامع مساوي للطلب والواقعة، فمن المعلوم ان نفس الواقعة صادقة على الطلب، فيرجع إلى الاحتمال السابق وقد ناقشناه.

أقول: يمكن اختيار كلا هذين الشقين، وتقديم الجواب. بغض النظر عن إشكالاتنا السابقة:

فان اخترنا الشق الأول أمكن جوابه بأكثر من وجه.

أولاً: انه لا محذور لدى المشهور ان يكون الأمر بمعنى الشيء فعلاً.

ثانياً: قوله: ان كلمة الأمر ليست اوسع انطباقاً من هذين المعنيين، ان رجع إلى ما قلناه من عدم تصور جامع عقلي وعرفي فهو. وإلا كان مدعى عهده على مدعيه، لأنه مع التنزل عما قلناه، يمكن ان نطرح أطروحة السعة، كما قال المدعي.

ثالثاً: ان السيد الأستاذ سلم ان معنى مفرد أمور هو الواقعة، مع ان هذا التسليم في غير محله. فانه وان كان على القاعدة، إلا انه يصلح جواباً من توقف هذا الوجه على ذلك، فإذا لم نسلم به لم يتم.

وأما الشق الثاني: فيمكن اختياره، بعد التنزل عما قلناه من تعذر الجامع العقلي والعرفي. فيصبح الجامع المساوي متصوراً، بحيث يكون شاملاً للواقعة والطلب. لا انه خاص بمفهوم الواقعة، ليرد عليه إشكال اندراجه في الإشكال السابق.

المستوى الرابع: ان هذا الجامع هل هو ذاتي ماهوي أو هو عرضي مفهومي أو هو انتزاعي كعنوان أحدهما. وكلها متعذرة.

أما الماهوي فمتعذر، إذا تجاوزنا - كما هو المفروض - عنوان الشيء الذي ينطبق عليهما معاً. لتباينهما عقلاً، ولا جامع بين المتباينين.

وأما الجامع الانتزاعي، وهو مفهوم أحدهما، فالمفروض ان الجامع يكون شاملاً لهما دفعة واحدة. وهذا يشملهما على البذل.

فان قلت: فان الاستعمال بدلي. ولا يكون بالاثنيين دفعة واحدة. مع تعذر استعماله في كلا المعنيين. قلنا: نعم. إلا انه خلاف المقصود لدى مشهور

الأصوليين واللغويين .

واما الجامع المفهومي الوجداني غير الماهوي، فهو - مع التنزل عن مفهوم شيء - غير موجود وغير متصور - كما سبق - ولو كان متصورا عرفا أو عقلا لذكره .

ثم قال السيد الأستاذ: ان هناك حساب إجمالي، وهو استبعاد ان يكون للفظ الأمر معنى واحد، طبقا لأي من الاحتمالات الثلاثة الأخيرة. فيكون هذا الاستبعاد جوابا عليها جميعا. وذلك بأمرين:

الأمر الأول: تعدد الجمع في كلمة الأمر. فانها حين يراد بها الواقعة أو الخصوصية تجمع على أمور. وحين يراد بها الطلب تجمع على اوامر.

ومن المستبعد ان يكون لها معنى واحد بحيث على بعض مصاديقه يجمع على أمور وعلى بعضها يجمع على اوامر.

أقول: وهذا عين ما قلناه من ان لها معنيين متباينان، بشرط لا عن الزيادة والنقيصة، كما سبق.

الأمر الثاني: ان الأمر بمعنى الطلب كلمة اشتقاقية غير جامدة. وهي بلحاظ الواقعة جامدة. وهذا شاهد على ان مادة الأمر ليس لها معنى واحد. واما ان يكون بلحاظ بعض المصاديق مشتقا، وبلحاظ بعضها جامدا، فانه غير معهود في اللغة.

أقول: فلم يتحصل بعد كل هذه المحاولات، جواب حاسم لمعنى مفرد أمور. كما لم يتحصل وضوح بأنه بنحو الاشتراك المعنوي مع مفرد اوامر. لأن هذا الاشتراك فرع وحدة الوضع. مع انه واضح التعدد بلحاظ تعدد المعنى

وعدم رجوعهما إلى معنى واحد. فيكون استعماله بنحو الاشتراك اللفظي. وهذا ما نفاه في المحاضرات.

حيث نفى كلا الاشتراكين. ثم اثبت الاشتراك اللفظي. كما نحن عليه.

اما نفى كلا الاشتراكين، فغير معقول، لأن الوضع الثاني دائر أمره بين الوجود والعدم. فان كان موجودا كان الاشتراك لفظيا وان كان منعدما كان الاشتراك معنويا.

لأن هذا الوضع الواحد، ليس بمعنى واحد، مع الاستغناء عن الآخر، بل بمعنيين، ولا يمكن تعلق وضع واحد بمعنيين متباينين، فيعود الوضع إلى الاشتراك اللفظي، ويدعم ما قاله السيد الأستاذ وآخرون من ان القرائن دالة على تعدد المعنى وتعدد الوضع. كتعدد الجمع والاشتقاق، كما سبق.

في معنى المفردين:

اعني مفرد أمور ومفرد اوامر. ويقع الكلام أولاً في مفرد أمور. وبعد سقوط أكثر الأطروحات فيه - كما سبق - تبقى أطروحتان غير متنافيتين:

الأطروحة الأولى: ان مفرد أمور يعني الشيء، لاننا نفهم من الجمع ذلك قطعاً. يعني انه بصفته مادة للجمع كذلك، إذن فمفرده الاستقلالي كذلك. واما النقوض التي يذكرونها عليها، فسيأتي الجواب عنها إجمالاً.

الأطروحة الثانية: ان البحث عن معنى لفظ فرع وجوده بالشكل المحدود الذي يتصوره المنطقيون والأصوليون وأضرابهم. واما الذي لم يكن له معنى محدد في فهم أهل اللغة أساساً، فلا بد ان نتابعهم على وجود هذا الإجمال.

بل حتى لو سألنا القواميس اللغوية، لاختلفوا في معناه ولم يجدوا له معنى محددًا. فيكون معناه مشككا. بل أكثر من مشكك. فان المشكك يكون من ماهية واحدة. في حين هو يصدق على ماهيات مقولية متعددة، أو على مصاديق من ماهيات متعددة، لا يجمعها إلا وهم أهل اللغة الأصليين، بحسب ما كانوا يملكون من الذوق والقريحة.

ولعل من اشد المؤثرات في ذلك حصول المجاز. إذ قد يستعمل اللفظ مجازا بملاسة ويستعمل مجازا بملاسة أخرى. ثم يصح حقيقة بكلا المعنيين، وهما متباينان لتباين ملاستهما. ولعل الاستعمال يتكرر ويتكرر. وتتكرر المعاني المتباينة للفظ واحد، إلى حد قد ننسى بل بالتأكيد ننسى الوضع الأول، أو لا يكون الوضع السابق من اللاحق متعينا وواضحا.

ومن اشد المؤثرات على ذلك أيضا انطباقه على مصاديق معنوية ومادية بذوق أهل اللغة، وعلى العلة والمعلول، وعلى الواحد والجماعة إلى غير ذلك.

ومن ذلك: التشكيك أو التدرج في نفس المفهوم بين أمرين متباينين في الماهية عند المناطق والفلاسفة كالتشكيك بين الإنسان والحيوان في الإنسان القديم (نيادرتال). وبين الحيوان والجماد في المرجان. وكذلك التشكيك والتدرج بين السليم والمريض وبين النور والظلمة وبين الماء المطلق والمضاف.

ومن ذلك: النكاح الذي يصدق على العقد الدائم والعقد المنقطع، وعلى الزوجية وعلى الجماع. ومن ذلك العلم الذي يصدق على التصور وعلى التصديق وعلى العلم المبوّب. وغير ذلك كثير.

ولو بحثنا عن قوله تعالى: ﴿وَأَلَّيْ إِذَا سَجَىٰ﴾ - ﴿وَالشَّمْسُ وَنُجُومَهَا﴾ - ﴿وَالشَّفْعُ وَالْوَتْرُ﴾، وعن الانسراح والفتح وغيرها، لوجدنا في فهم معانيها اختلافا كثيرا.

فقد يكون الموضوع له لفظ الأمر شيئا من هذا القبيل، بحيث يكون مجملا وغير محدد الحقيقة في أصل وضعه اللغوي.

ومن أسباب ذلك، نفي الوضع اللغوي التعييني من واضع بشري واحد. وان اغلب بل كل الكلمات الأصلية وضعت اجتماعيا، بحسب حاجات ومستويات وعقليات المجتمع. ومن ثم نرى النظر إلى طريقة البيان والفهم اللغوي يختلف جدا بين كل مجموعة من المجتمعات. فانها وان كانت لها ضوابط عامة، إلا ان موارد اختلافها أكثر من موارد اتفاقها.

وحسبنا في هذه العجالة ان نقارن بين نفسيات العراقيين والمصريين والخليجيين، والتي انتم اعرف بها مني. فضلا عن غير هذه الجماعات من الناس، من داخل اللغة العربية فضلا عن خارجها.

ومن نتائج ذلك: اننا قد لا نجد مرادفا للكلمة في اللغة الأخرى لأن أهل تلك اللغة لم يلتفتوا إليها ولم يهتموا بوجودها، ومن ثم لم يضعوا لها اللفظ المناسب.

ومن ثم لم يمكن ترجمة القرآن الكريم حقيقة، والفقه والأصول والحديث إلى اللغات الأوروبية والأفريقية. ولو كانت المفاهيم محددة كما هو في تصور المنطقيين والأصوليين، لامكن ذلك بكل سهولة.

وهذا الذي نجده من التقارب النسبي بين مفاهيم اللغات الشرقية، انما هو لكونهم أهل منطقة واحدة. وكلما زاد التباعد زاد التباين والاختلاف.

إذن، فالأطروحة الأولى كانت ان الأمر بمعنى الشيء، والثانية انه مجمل. ويمكن التركيب بينهما، لاننا لا يمكن ان نتعدى معنى الشيء مهما كان مجملا. إلا ان الذوق العربي اقتضى عدم الاستعمال في بعض الموارد، بالرغم من انطباقها على القاعدة. واللغة تعبدية وسماعية في نظر المشهور. فلا بد من الاقتصار عليها. وأحيانا لا يمكن الاستعمال القياسي لأنه يكون مستبشعا.

وهذا يعود بنا إلى الإجمال في الوضع مرة أخرى. مع التمسك بمعنى (شيء) في الجملة. فالموضوع له عمليا هو الشيء في الجملة، مع الاعتراف بالنقوض السابقة. بالرغم من إمكان فهم مجموع الأشياء أحيانا، كما في لفظ الجمع: أمور.

والشيخ الآخوند، عبر بقوله: في الجملة. إلى جانب الطلب، فقال: معناه الطلب في الجملة والشيء.. والسر في ذلك: ان كون معناها الطلب أردأ من معنى الشيء، كما سنقول.

وهذا الإجمال، يجعل تطبيق علامات الحقيقة والمجاز عليها، بمنزلة المتعذر. لأن الاقتران الباطني دائما يكون بمقدار اللغة لا أكثر. ولا يمكن ان يكون أكثر. فلما كانت اللغة مجملة كان الاقتران الباطني مجملا. وليس من حقه ان يكون مفصلا. وهذا يعني انتفاء التبادر وعدم إمكان تحديد المعنى لو توخينا الدقة. وان كان مقتضى الاستعمال القياسي هو وجود التبادر في كل الموارد.

ونحوه تماما صحة الحمل وعدم صحة السلب. فانها مع صحة القياس يصحان ومع بطلانه يبطلان.

فهذا هو الكلام في مفرد أمور.

واما الكلام في مفرد اوامر، وهو ما أخذه مشهور المتأخرين بمعنى الطلب، مسلما، لولا قول صاحب الكفاية إذ يقول: انه بمعنى الطلب في الجملة. ولا نعلم وجهة نظره في ذلك.

ويرد على ذلك نقوض عديدة:

أولاً: ان الطلب لغة هو السعي نحو الهدف المطلوب، يقال: طلب العلم وطلب المال بمعنى تقديم المقدمات إليه. وهذا ليس معنى الأمر قطعاً.

الثاني: ان الطلب بهذا المعنى يكون بالإرادة التكوينية لا التشريعية مع انهم يخصون الطلب بالتشريعية دون التكوينية. إذن، فيجب ان يصح فيه السلب بمعنى ان الأمر ليس طلباً إطلاقاً. يعني ليس طلباً تكوينياً.

الثالث: اننا لو قبلنا ان الطلب هو التشريعي، إلا انه يقال عرفاً: طلبت منه كذا. فهو عام للأمر من المساوي والعالي مع ان المشهور اختصاصه بالعالي.

وفي (المفردات) قال: الطلب الفحص عن وجود شيء سواء كان عيناً أو معنى. ومثل له بقوله تعالى: ﴿زَعَفَ الظَّالِمُ وَالْمَطْلُوبُ﴾. وقوله سبحانه: ﴿فَلَنْ تَسْتَطِيعَ لَمْ طَلَبًا﴾. ولم يذكر له معنى الطلب التشريعي.

وفي المجمع: اطلب الشيء إذا أردته وابتغيه. أقول: وهو نحو من الفحص كأن الهدف بمنزلة الضائع فهو يطلبه ويفحص عنه. وهذه الإرادة ليست هي الإرادة المصطلحة، لأن تلك هي الجزء الأخير من العلة. وهذه هي الجزء الأول منها. ولذا يترتب المعلول في الأولى دون الثانية. ومنه قولنا: خرجت أريد الكوفة وقوله: أردتني وأراد الله خارجة. وقوله في الدعاء: اللهم من أرادني بسوء فأرده.

فهي ليست علة تامة قطعاً. وهذا ينتج ان الإرادة قد تستعمل بمعنى الطلب، وهي الاستهداف. دون العكس، يعني ان الطلب لا يستعمل بمعنى الإرادة المصطلحة التامة. وتلك - اعني الإرادة التي هي بمعنى الاستهداف - هي مقصود مشهور المتأخرين الذين يقولون باتحاد الطلب والإرادة.

والمهم الآن: ان نفهم ان الطلب هل يشمل الطلب التشريعي؟ في الواقع ان الطلب التشريعي صغرى من المعنى اللغوي لأن الطلب اللغوي يشمل كل استهداف لأمر خارج عن الإرادة الفورية بما فيه أفعال الآخرين. إذن، فينبغي التمهيد والتقديم للهدف، وهو وجود الفعل من قبل الآخرين. وفعل الآخرين ينحصر التمهيد له بالطلب التشريعي منهم بالعمل أو التصرف. ومن هنا سمي الأمر التشريعي طلباً، وهو كذلك بالحمل الشائع. بصفته استهدافاً لإنجاز العمل من الغير.

في حين كان هذا المعنى ابعده عن الأمر التكويني والإرادة التكوينية، لأنها تؤثر بنفسها ولا تحتاج إلى تمهيد. يعني لا تحتاج إلى وجود الطلب. وهي وان احتاجت إليه بالدقة إلا ان ذلك ليس عرفياً. فلا تكون الإرادة التكوينية طلباً ولا أمراً عرفياً.

فمن هنا يمكن تعريف مفرد الأوامر بأنه: الطلب التشريعي. وليس هو الإرادة التشريعية، فانها علة للطلب وليست عينه. وهو ليس معناه اللغوي الأصلي. إلا انه أصبح حقيقة فيه ومن مصاديقه كما سبق ان أوضحنا.

ويقرب ذلك: ان الأمر عرفاً وشرعاً ينقسم إلى إلزامي وغيره. وكذلك الطلب التشريعي ينقسم إلى إلزامي وغيره. وانه كذلك متعلق بالغير إذ لا معنى لأن يأمر الإنسان نفسه أو يطلب من نفسه إلا مجازاً. ومن هنا توقف على

تصور طرفين، أمر ومأمور. بخلاف الإرادة التكوينية.

واما قوله: ضعف الطالب والمطلوب، فالمراد به: الطلب التكويني، أي الاستهداف. ولو أراد الطلب التشريعي لقال: المطلوب منه.

يعني: ان قلت: ان مطلق الطلب يتوقف على طرفين سواء كان تكوينيا أم تشريعيًا.

قلنا: نعم. إلا انه لا يصدق على حصته التكوينية مفهوم الأمر. مضافا إلى ان للتكوين، طرفان: هما المرید والمراد أو الطالب والمطلوب. في حين ان للتشريع ثلاث أطراف: الطالب والمطلوب والمطلوب منه. أو قل الأمر والمأمور والعمل المأمور به.

وبهذا يفرق عن مفرد الأمور الذي لا يتوقف على وجود طرفين. وهذا ما لم يلتفت إليه السيد الأستاذ رحمته.

ومن هنا ترادف عرفا: أمرته وطلبت منه. ومن هنا أيضا: حصل التضاد شرعا وعرفا بين الأمر والنهي لأن النهي يتعلق بطلب الترك. وهذا من جملة الفروق بين المفردين، لأن مفرد أمور لا يقابل النهي. وهذا مما يبعّد أيضا إمكان إرجاعهما إلى معنى واحد.

والمشهور اخذ مسلما: ان معنى الطلب هو الطلب التشريعي واعرض عن المعنى اللغوي بشكل ساذج وغير مبرهن. وليس ذلك إلا لأنهم ليسوا من أهل اللغة. وإلا فان النتيجة واحدة بيننا وبينهم.

فان قلت: فان الطلب والأمر يتعديان إلى المتعلق بأنفسهما يقال: أمر كذا واطلب كذا. أو يقال: أمر به واطلبه. إلا ان الأمر يتعدى إلى المكلف بنفسه،

يقال: أمرته . والطلب يتعدى بالحرف يقال: طلبت منه أو إليه . ولا يقال: أمر منه أو إليه . وهذا يصلح أيضا تقريبا ضد المشهور . وهو تقريب ضدنا أيضا من حيث قلنا: ان الأمر هو الطلب التشريعي .

وقد فرق السيد الأستاذ، كما سبق، بين مفرد أمور ومفرد اوامر بهذا ونحوه . فهذا يدل هنا أيضا على الفرق .

وجوابه على مستويات:

الأول: ان يقال: انه لا اثر لهذه الحروف . فانها ترجع إلى ذوق أهل اللغة لا أكثر . فتأمل .

الثاني: ان يقال: انه يراد من الطلب توجيه الأمر، ومن الأمر تنفيذه . وبهذا يصبح الأمر أقوى فعالية من الطلب لأنه يستبطن الإنجاز، وان لم يكن كذلك عمليا . واما الطلب فلا . وإنما هو لمجرد توجيه الرجاء إليه .

وعلى هذا فالطلب استحيابي والأمر وجوبي . أو يقال: ان الأمر للحصة الإلزامية والطلب لمطلق الطلب . فيكون الطلب اضعف من هذه الجهات . بل حسب ما قلناه، فان الطلب لا يفترض فيه إطاعته بخلاف الأمر، فانه يفترض فيه الطاعة، حتى لو كان استحيابيا . وهذا غير معنى الوجوب .

فهذا هو ملخص الفرق بين الأمر والطلب التشريعي .

لا يقال: ان هذا يناسب اختصاص الأمر بالعلو، وهو مما لن نقبله، كما سبق ويأتي .

فانه يقال: ان المهم هنا هو فكرة استبطان الأمر تنفيذه وطاعته، وذلك يكون أوضح مع وجود العلو في الأمر . إلا انه لا يتعين به خارجا، كما لا

يتعين مع عدم العلو عدمه .

بل غير ملحوظ في هذه الأطروحة بالمرّة وجوده الخارجي . وإنما هو أمر ملحوظ للمتكلم أو المستعمل . فان لاحظ التنفيذ سماه أمراً ، وان لم يلاحظ سماه طلباً . كما في استعماله الجملة الخبرية في مقام الإنشاء ، حيث قالوا : ان الملحوظ فيها التنفيذ استعمالاً بغض النظر عن التنفيذ الخارجي حقيقة .

الثالث : ان الفرد المأمور - في الطلب - يكون واسطة في التنفيذ ، قياساً على طلب شيء بعينه ، يقال : اطلب منك الكتاب أو اطلب منك الصلاة . فكما يكون هو واسطة هناك ، كذلك هنا .

بخلاف الأمر فان المأمور يكون أصيلاً لا واسطة . وهذا هو المستفاد من حروف الجر الداخلة عليه . يقال : طلبت منه وأمرته . مضافاً إلى كون الطلب التشريعي مصداق من الطلب التكويني ، بخلاف الأمر .

الرابع : ان الطلب عرفاً ما يكون لمصلحة الأمر نفسه ، كأن المأمور ينفع الأمر في إنجازه . بخلاف الأمر فانه في مصلحة المأمور . كما في الأوامر الشرعية ، ولا تسمى طلبات . ولذا تكون الطلبات فضولية إذا لم تصدر من أهلها ولا تسمى الأوامر فضولية ، إذا لوحظت بما هي أوامر ، لأنها لا تكون إلا من أهلها .

الخامس : اننا نفهم الحال من حروف الجر الداخلة عليها . يقال : طلبه . يعني الناقّة الشاردة والعمل من الغير معاً . ولذا قلنا ان الطلب التشريعي مصداق من التكويني ، لأنه يتضمن التقديم للهدف . ويقال : طلب منه العمل . مثل ما لو كانت الناقّة عندي فطلبتها مني . لأن إرادة العمل عندي .

واما الأمر (مفرد اوامر) فهو ليس فيه جانب تكويني . بل هو تشريعي

محض . وإذا ينسب إلى المكلف ابتداء يقال: أمرته . وينسب إلى الفعل بحرف الجر . يقال: أمرت به . تفريقا له عن المكلف ، مع انه نظريا يمكن العكس .

على ان هذه الأطروحات غير متنافية ، ويمكن صدقها جميعا ، بل بعضها يرجع إلى بعض . ومحصلها يكاد ان يكون واحدا عمليا وعرفا .

ومعه لا حاجة إلى استعمال علامات الحقيقة والمجاز ، فيها لتفضيل بعضها على بعض . فان محصلها العام موافق للتبادر . وهي واحدة عمليا ، فلا حاجة إلى التفضيل . واما الفروق الدقيقة ، فلا حاجة إلى التعرف عليها .

الجهة الثانية: في اعتبار العلو في الأمر.

واحسن من ذكر عنوانها: السيد الأستاذ رحمته . فانه وان كان حديثه عنها مقتضبا ، إلا ان عنوانه مفصل . فانه تارة ينظر في عللها وأخرى في معلولاتها يعني أثرها الفقهي . واما في عللها ، فتارة ، ينظر في عللها العقلية وأخرى في عللها اللغوية .

اما العلل العقلية ، فيراد بها: انه هل يشترط في وجوب الطاعة عقلا ، وجود العلو أو الاستعلاء أم لا .

واما العلل اللغوية ، فيراد بها: اخذ العلو أو الاستعلاء في مفهوم الأمر لغة . فلو كان الأمر للاسترحام مثلا ، لم يكن أمرا لغة .

والظاهر ان كلامهم يشمل المادة والصيغة معا . غاية الامر ان المادة تكون أمرا بشرائطه بالحمل الأولى ، والصيغة تكون أمرا بالحمل الشايع . ولكنها مشترطة بالشرائط التي قيل بها هنا .

وان كان ظاهر الباحثين فيها ، كما هو مقتضى العنوان في مادة الأوامر ، هو

الاختصاص بالمادة، إلا انه غير صحيح ولا مطابق لمقصودهم الكامل.

ونبدأ بالجهة العقلية من الكلام:

وحاصلها: السؤال عما إذا اخذ في حكم العقل العملي العلو في الامر لوجوب الطاعة أو الأعم من العلو والاستعلاء. أو لم يؤخذ شيء منها، بل مطلق الأمر يجب طاعته، ولو كان من السافل إلى العالي.

وهذا فيه مستويان من الجواب:

المستوى الأول: وفيه أمران:

الأمر الأول: اشتراط العلو في حكم العقل. ولا اقل من الشك في غيره بل اليقين بعدمه.

الأمر الثاني: انه يمكن ان يقال: ان العقل يحكم فقط، بوجوب طاعة الله سبحانه، دون مطلق العالي. وليس ذلك بعنوان كونه عالياً، بل بصفته منعماً ومبتدئاً بالنعم قبل استحقاقها.

كما ان اللسان لا يتعين ان يكون هو لسان العلو، بل يمكن ان يكون بلسان النصح أو الفرض أو التهديد. بل بدون ذلك كله، لمجرد كونه هو الشارع المقدس الحقيقي، وان إتباع غيره شرك محض.

المستوى الثاني: ان هذا مربوط بحق الطاعة، وليس مربوطاً بالأمر، فلو لم يُسمَّ كلامه أمراً وجبت طاعته. كما لو كانت جملة خبرية أو كانت إخباراً عن الثواب، كأخبار من بلغ ونحوها، أو لا تعاد الصلاة إلا من خمس، وأمثالها كثير.

فالأمر بصفته صادرا من العالي لا يجب طاعته بحكم العقل . بل بينه وبين الطاعة عموم من وجه . فلو صدر من عال غيره لم يجب ، ولو صدر منه ولو بلسان الاخبار وجب . إذن ، فحق الطاعة مربوط بالله سبحانه ولا شيء غير ذلك . وهذا مطلب كلامي قبل ان يكون أصوليا .

واما ان يكون الأمر مربوطا بالله ، بمعنى اخذ كلتا الخصوصيتين فيه . بمعنى طاعة اوامر الله دون غيرها . فقد عرفنا نقضها بالجملة الخيرية وغيرها .

واما ان يكون الأمر مربوطا بالعالي غير الله سبحانه بحكم العقل ، فهو قطعي العدم . . ومن هنا يمكن ان يقال : ان العقل لا يحكم بوجوب طاعة الأمر الصادر من العالي بهذا العنوان .

ولو قبلنا ذلك : فانه ينقض بما لو كان الطلب صادرا من العالي بألسنة أخرى غير الأمر كالجملة الخيرية أو بالتواضع . فلا تجب طاعته على مسلكتهم . وهو غير محتمل . لأن العمدة في ذلك ، هو الإرادة التشريعية المنضمة إلى العلو . لا يختلف في ذلك طريقة الإبراز اللغوي ، من انه أمر أو لا .

مضافا إلى إمكان ربط هذه المسألة بالمسألة الآتية وهي الجانب اللغوي ، فلو لم يسمّ أمرا لغة لم تجب طاعته ، وهذا أيضا غير محتمل ، لما قلناه من موضوع الوجوب ، ولا دخل للتسمية فيه .

الجهة الثانية في المسألة اللغوية : وهي فيها عدة اطروحات . أهمها اثنان :

الأطروحة الأولى : وهي المشهورة ، وهو ان الطلب التشريعي الصادر من العالي هو الموضوع له لفظ الأمر دون غيره . ولذا سمي الآخر : التماسا أو استدعاء أو استرحاما ونحوه ولا يكون أمرا . ولا ربط له بالله من هذه الناحية . ومعه يكون استعمال الأمر في غيره مجازا .

الأطروحة الثانية: ان يكون مطلق الطلب التشريعي أمر بالمراتب الثلاثة، ما دامت مادة الأمر أو هيئته، منطبقة عليه عرفا. و اوضح الأدلة على ذلك تسميته: فعل الأمر. مع انه اعم كما هو واضح. وسيأتي التفصيل.

ويمكن هنا عرض اطروحات أخرى بنفس الترتيب:

الأطروحة الثالثة: ان يكون الأمر موضوعا مع اشتراط مجموع العلو والاستعلاء، وهو الادعاء. فيكون بلسان الاسترحام مجازا. حتى مع العلو واقعا.

الأطروحة الرابعة: ان يسمى جانب الإلزام أمرا. فلو كان المراد المستحب أو الراجح لم يكن أمرا. وهذا اما ان يكون شاملا لكل المستويات الثلاثة - لو حصل - . فهذه أطروحة. أو تأتي:

الأطروحة الخامسة: وهي ان الأمر الإلزامي من العالي يسمى أمرا دون غيره.

وفي (العناية) ذكر: ان في المسألة وجوه بل أقوال خمسة:

الأول: اعتبار العلو. فلا يكون طلب السافل أو المساوي أمرا.

الثاني: اعتبار الاستعلاء. فلا يكون طلب المستخفص لجناحيه، بل مطلق من لم يستعل وان لم يستخفص جناحيه، أمرا، وان كان من العالي.

الثالث: اعتبار أحدهما: اما العلو أو الاستعلاء.

الرابع: اعتبار العلو والاستعلاء جميعا.

الخامس: عدم اعتبار شيء منهما.

ونحن إذا نظرنا نجد ان الحال على تقسيمين :

الأول: الانقسام إلى الواقع والادعاء .

الثاني: الانقسام إلى العلو والتوسط والانخفاض . وللتوضيح نحذف الوسط . فتكون الأقسام أربعة .

١- واقع العلو .

٢- ادعاء العلو .

٣- واقع الانخفاض .

٤- ادعاء الانخفاض .

فالوجه الأول: من الخمسة راجع إلى اعتبار واقع العلو . والثاني راجع إلى اعتبار ادعاء العلو .

وجوابه: ان هذا راجع إلى معنى ان يأمر الأمر بصفة العلو . وهذا لا يسمى ادعاء أو استعلاء ما دام مطابقاً للواقع . ومعه يرجع هذا إلى الرأي الثالث وهو اعتبار أحدهما اما العلو أو الاستعلاء . يعني الجامع الانتزاعي بينهما . ولا يكون رأياً آخر .

لأن اشتراط الاستعلاء دون العلو أمر غير محتمل ، كما ان تسمية العلو الواقعي استعلاء أمر غير محتمل .

والامر الرابع يعود إلى اشتراط مجموع العلو والاستعلاء . ويرد عليه نفس الإشكال . وإنما يراد توجيه الأمر من العالي بصفته عالياً ، وهذا ليس ادعاء بل حقيقة . فلا يكون استعلاء .

وهذه الوجوه كلها تتفق في إخراج الانخفاض الواقعي أو الادعائي . مع ملاحظة ما قلناه من ان ملاحظة المنخفض لدرجته المنخفضة ليس ادعاء واستخفاضا وتنزلا بل هو واقع . وإنما الادعاء هو الحال غير المطابق للواقع ، كما لو ادعى المنخفض العلو أو ادعى العالي الانخفاض .

والرأي الخامس : عدم اشتراط العلو ولا الاستعلاء . بل مطلق مادة الأمر وصيغته تسمى أمرا بغض النظر عن المتكلم . بل حتى لو لم يكن قاصدا الأمر أصلا ، بل كان لمجرد التمثيل أو للتعود على النطق . ويؤيده ما أشرنا إليه ، من تسمية فعل الأمر بهذا الاسم مطلقا .

وينبغي ان نلتفت إلى احتمال الخلط بين الجهة العقلية والجهة اللغوية . يعني الخلط بين مصداق حق الطاعة ومصداق الأمر . وتخيل عدم صدق الأمر إلا في مورد وجود حق الطاعة ومعه يكون مشترطا بالعلو أو الاستعلاء . وهو ادعاء حق الطاعة ، وان لم يكن واقعا .

إلا ان هذا الخلط باطل :

أولاً : لعدم إمكان تحميل الأمور العقلية على الأمور اللغوية العرفية .

ثانياً : اننا قلنا ان العقل لا يحكم بالطاعة إلا الله عز وجل دون غيره . وليس شاملا لمطلق العالي . فيكون اشتراط العلو لحق الطاعة أو لصدق الأمر مستأنفا . واشتراط كونه من الله تعالى أو من أحد اوليائه غير محتمل لغة وعرفا .

فان قلت : ان العقلاء عندهم أمرين ، كالمولى والسلطان . وهم يسمون الطلب التشريعي منهم أمرا . فهم يخصون اللفظ بمن له حق الطاعة في نظرهم .

وجوابه: أولاً: انه يكفي الاحتمال لبطلان الاستدلال. وهو احتمال ان لا يكون استعلاء العقلاء في هذه الحصّة على وجه الانحصار. بل بصفته مصداقاً من مطلق الأمر.

ثانياً: احتمال ان يكون الأمر مطعماً من قبل المتكلم بمعنى حق الطاعة. وهو قيد خارج الوضع. فالأمر يعني الأمر المطاع. بحيث يكون من استعمال الأعم في الأخص بشرط لا عن الزيادة. وهو مجاز كاستعمال الإنسان في خصوص العراقي. وإنما لا نحس بمجازيته لاننا لا نلتفت إلى كذبه بشرط لا عن الزيادة. ومعلوم ان استعمال العام في الخاص في نفسه حقيقة.

ثالثاً: ان أمثال قوله: (أمره أمر) و (أمره مطاع) ونحوها. دليل على استعمال الأمر في الأعم. وإلا لما صح الاستعمال. ولا نجد في الاستعمال تسامحاً أو مجازاً.

ثم ان الشيخ الآخوند رحمته بعد ان بحث عن معنى مادة الأمر لغة، بحث عن معناها اصطلاحاً. والكلام يقع في ذلك من ناحيتين:

الأولى: عن أصل المعنى.

والثانية: عما إذا كان لهذا البحث نتيجة لغوية أو شرعية.

اما عن الناحية الأولى: فقد قال: واما بحسب الاصطلاح فقد نقل على انه حقيقة في القول المخصوص ومجاز في غيره.

أقول: يراد بالقول المخصوص عدة محتملات:

٢ - صيغة الأمر: افعل . دون سواها .

٣ - كل ما يفيد الإلزام التشريعي .

اما الاحتمال الأول، فيرد عليه :

أولاً: اننا نعلم ببطلانه . لعدم مرادفته للأمر اصطلاحاً قطعاً .

ثانياً: ما اورده الشيخ الآخوند عليه من انه حينئذ يكون غير قابل للاشتقاق . لأنه لا يكون معنى حديثاً . مع انه استعملوه مشتقاً بنفس المعنى الاصطلاحي .

ثم أمر **فعل** بالتدبير . وحاصله ان (القول) مصدر قابل للاشتقاق . غاية الامر انه مقيد بالمخصوص في كل تقلباته .

واما الاحتمال الثاني: فهو وان كان محتملاً ثبوتاً، إلا انه غير محتمل إثباتاً . لوضوح ما قالوه - مثلاً - في الجملة الخبرية: من انها اظهر في الإلزام أو الأمر من صيغة افعل . فتكون أولى اندراجاً بالاصطلاح منها .

واما الاحتمال الثالث: فهم لا يقصدونه قطعاً . لأنه يشمل صيغة الأمر ومادته والجملة الخبرية، والدلالات الالتزامية وغيرها . والمهم فيه هو ان الأمر ما يفيد الإلزام . وهذا هو الظاهر . وان كانت الحكمة تقول: لا مشاحة في الاصطلاح .

فان قلت: على ذلك تكون مادة الأمر شاملة لمادة الأمر نفسها أيضاً . ويستحيل ان يشمل الشيء نفسه .

قلنا: هذا قابل للمناقشة كبرى وصغرى . اما كبرى فلا مكان ان يشمل

الشيء نفسه . فيكون : هو هو بالحملين الأولى والشايع . أي مفهوما ومصداقا ، كاللفظ والقول والكلام . وكلفظ القرآن الوارد في القرآن الكريم ، فانه قرآن مفهوما ومصداقا .

واما صغرى فلتعدده مصداقا ، فبعضها يفيد مفهوم الأمر والآخر يفيد مصداقه . ولا يجتمعان .

واما الامر الثاني ، وهو نتيجته عمليا : فانما هي التعرف على مضامين كلام الأصوليين . وهذا لاشك فيه .

الناحية الثانية : عن نتيجة البحث وأثره من الناحية اللغوية والشرعية .

اما أثره اللغوي ، فهو منتف كبرى قطعا . لوضوح ان الأجيال المتأخرة ليس لها حق الوضع والنقل والاشترك بعد اختلاط اللغة مع الأعاجم ، على المشهور . لا يختلف في ذلك : الاختصاصيون الذي يعملون الاصطلاحات ، أو العرف العام .

وكذلك صغرى : وهي ان إيجاد الاصطلاح لا يدخل ضمن اللغة ، وان دخل في ضمن العلم أو لغة العلم . إذن ، فليس له اثر في اللغة العامة .

واما شرعا فهو اوضح من ناحية عدم الأثر ، لما ذكره الشيخ الآخوند من ان المهم هو بيان معناه عرفا ولغة ليحمل عليه اللفظ فيما إذا ورد بلا قرينة في الكتاب والسنة . ومن الواضح ان المعاني المتأخرة : عن عصر النص لا يمكن ان يحمل عليها النص حتى لو كان المعنى عرفيا ، فضلا عما إذا كان اصطلاحيا .

كما يمكن تأسيس كبرى أخرى - بعد الغض عن الكبرى السابقة- : وهي

ان حمل الكتاب والسنة على الأمور الاصطلاحية العلمية، غير ممكن حتى لو ثبت معاصرته لعصر النص. لوروده طبقا للعرف العام لا للمصطلح المعين.

نعم، قد يصبح اللفظ مصطلحا في عرف المتشعبة، وشائع الاستعمال، فيمكن ان يحمل عليه النص. بمنزلة الحقيقة الشرعية.

ثم انه للمحقق النائيني كلاما في إمكان تصريف القول المخصوص الذي قيل باستحالته وأيده في المحاضرات. وهذا الوجه قائم على ان المراد به صيغة افعال. بحيث يراد من مادة الأمر صيغة الأمر.

هنا قد يؤخذ الأمر على وجه ساذج ويقال بإمكان تصريفه، كما أخذه صاحب الكفاية، لأنه إنما استشكل على الوجه الأول، لا على كل الوجوه الثلاثة السابقة. وذلك بصفته فعل أمر وكل فعل أمر فهو متصرف عادة.

إلا انه يرد هنا إشكال على التصريف، ولعله هو الذي كان في ذهن المحقق النائيني رحمته، ويكون إشكالا على عدم التصريف في الوجوه الثلاثة كلها.

وهو: اننا نقصد بالأمر خصوص فعل الأمر، فلا يكون قابلا للتصريف، بحيث يصدق عليه الأمر، لأنه عندئذ لا يكون أمرا، بل شيئا آخر. فهو بالتصريف يخرج عن هويته، وكلما خرج عن هويته فهو مستحيل.

وجواب المحقق النائيني يريد إعطاء نحو تصريف معنوي لحاظي لصيغة الأمر. مع محافظتها على حالها. فإذا لوحظ الأمر في نفسه بدون لحاظ صدوره من الغير، فهو مصدر. وإذا لوحظ صدوره في الحال أو الاستقبال فهو مضارع، وهكذا. ووضح منه انتساب الأمر إلى فعل الأمر نفسه.

وهذا غريب جدا، وهو اقرب إلى السنخ الفلسفي منه إلى النحو. ويرد عليه:

أولاً: انه لم يقصد أحد مثل هذا التصريف إطلاقاً. ومن الضروري انه من انحفاظ الهيئة - وعدم انقلابها - لا يصدق التصريف قطعاً وإجماعاً.

ثانياً: النقص بالمشتقات الأخرى، كاسم المكان واسم الزمان والفعل الماضي واسم المفعول، فهل يمكن حمل هيئة افعل عليها.

ثالثاً: ان ما قاله من ملاحظة هذه الهيئة بذاتها بدون صدورها من الغير وقال: انها بمعنى المصدر. أقول: ان هذا اللحاظ يخرج بها عن كونها دالة على الأمر أو على الوجوب.

إلا ان أصل الإشكال باطل، لأنه لا محذور من تصريف هيئة افعل. غاية الأمر انها لا تكون كذلك بعد التصريف، ولا تدخل ضمن الاصطلاح المفروض، ولا محذور من ذلك. مع ملاحظة ان اسم الفاعل يخرج عن كونه كذلك بالاشتقاق، وكذلك اسم المفعول وكل المشتقات ولا محذور من ذلك. وتسميتها بالمصدر لا يكون مانعا عن ذلك. نعم. يكون الاشتقاق مانعا عن التسمية ولا بأس به.

لاحظ ما قاله في المحاضرات بأزاء ما قلناه، كأنه لم يتقبل أصل الإشكال ولا جواب الشيخ النائيني: فإنها لا تخرج عن ذاتها ليلزم المستحيل. فان ذاتها الكلية محفوظة ولا يمكن اشتقاقها، واما ذاتها الجزئية، فهي قابلة للتبدل جزماً، وإلا لانسد باب الاشتقاق كله، بل انسد باب التحول في العالم إطلاقاً.

الجهة الثالثة: في ظهور مادة الأمر في الوجوب وعدمه.

بمعنى انها هل تدل على جامع الطلب، أو خصوص الحصة الزومية منه.

ويقال هنا مشهوريا: انه بعد ان ثبت ان كلمة الأمر موضوعة للطلب، يقع الكلام في دلالتها على الوجوب.

فيقع الكلام في مقامين:

الأول: في دلالة الأمر على الوجوب.

الثاني: في ملاك الدلالة بعد التصديق بوجودها، هل هو الوضع أو الإطلاق أو أي شيء آخر.

أما المقام الأول: ففي البحث عن دلالة الكلمة على الوجوب. وهنا لا بد من ذكر أدلة الوجوب وأدلة عدمه.

أما أدلة الوجوب، وهو المشهور، فيكون بثلاثة أجناس من الأدلة:

الجنس الأول: الاستدلال بنصوص من الكتاب والسنة تؤيد الدلالة على الوجوب. كقوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾. إذ لو لم يكن للوجوب لما لزم الحذر. وقوله ﷺ: لولا ان أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك. إذ جامع الطلب قدره المتيقن هو الاستحباب فلا مشقة فيه.

وقوله ﷺ لبريرة بعد قولها: أتأمرني يا رسول الله قال: لا بل أنا شافع. ويندرج هنا أيضا قوله تعالى: ﴿قَالَ مَا مَنَّكَ إِلَّا تَسْجُدُ﴾. لأن سياقها التوبيخ ولا توبيخ في المستحب أو جامع الطلب.

الجنس الثاني: من الأدلة: الاستدلال بالسيرة العقلائية، في علاقة الموالي والعبيد. فإنهم يعتبرون عصيان الأمر سببا للمؤاخذة وهو دليل اللزوم أو الوجوب، وإلا لم تصح المؤاخذة.

وألحق بها الشيخ الآخوند قوله تعالى: ﴿قَالَ مَا مَنَّكَ إِلَّا تَسْجُدُ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾

الدالة على المؤاخذة والتوبيخ على عدم السجود.

الجنس الثالث: من الأدلة ولم يذكره المشهور. إلا اننا نذكره انتصارا له: وهو استعمال علامات الحقيقة والمجاز.

ولا ينبغي ان يناقش في الكبرى، يعني بطلان استعمالها هنا، لأنه لو كان موضوعا للجامع كان استعماله في الحصة الإلزامية حقيقة. وبتعبير آخر: انه يكون استعمالا حقيقيا سواء كان موضوعا لخصوصه أو لما يعمه.

وجواب ذلك: انه يمكن تضمين الحمل بالشرط لا عن الزيادة. فيصبح السلب عن الزائد من الإلزام أو عن جامع الطلب. فان تم ذلك. كان حقيقة في الحصة ومجازا في الجامع. وان لم يتم كان حقيقة في الجامع والحصة معا. وهنا ندعي انتصارا للمشهور: كون التبادر وصحة الحمل وعدم صحة السلب إلى جهة ظهوره بالإلزام، فيثبت ذلك وجدانا.

إلا ان كثيرا من فقرات هذا الكلام قابل للمناقشة:

أولاً: تسليم المشهور بأن مادة الأمر موضوعة للطلب. فهذا ما سبق ان أخذته المشهور مسلما، إلا اننا فحصناه فلم نجده كذلك.

بحيث سبق ان قلنا: ان مفرد الأمور هو الشيء في الجملة، لا الشيء مطلقا. وان مفرد الأوامر هو الطلب في الجملة لا مطلقا. لوجود نقوض على كلتا الجهتين.

وينبها ذهننا إلى ذلك أمران: أحدهما: الإسناد إلى المفعول به فيقال: أمره وطلب منه. وطلبه وأمر به.

ثانيهما: ان الطلب هو الفحص وقد سميناه هناك بالطلب التكويني في

مقابل الطلب التشريعي الذي يقرب معناه من معنى الأمر . وقد قلنا هناك : ان الطلب التشريعي حصة من الطلب التكويني ، لأن الإرادة التشريعية ، نحو تسبب للمراد وهو فعل الغير . كما ان الفحص نحو تسبب للمراد وهو الحصول على الدابة .

فهنا لا يبعد التسليم بتقارب المعنى إجمالاً . لكنه مع ذلك لا ملازمة بين عموم أحدهما وخصوص الآخر ، كما لو حمل الأمر على اللزوم . فلا يتعين حمل الطلب عليه ، بل في الإمكان بقاءه على الدلالة على جامع الطلب . كما هو الأقرب إلى الذوق .

وهنا لا يبعد ان نصير إلى أحد أمرين :

الأمر الأول : ان الأمر بمعنى الطلب التشريعي تماماً ، بحيث نقر بالتلازم بينهما . وهذا المعنى تأتي مناقشته في مناقشة علامات الحقيقة والمجاز .

الأمر الثاني : ان معنى الأمر بشيء معنى ارتكازي وعقلاني . ليس له تعبير آخر في اللغة إلا الطلب التشريعي وقد سبق ان قلنا : انه يمكن القول : انه مفهوم مشكك غير قابل للحد والرسم . كما في عدد من المفاهيم .

فمثلاً تقول : ضغطت عليه أي أخرجته ، ولم تضغط عليه حقيقة : أو تقول : وقع في ضيق أي من الناحية الاقتصادية أو النفسية ، ولم يقع في مكان ضيق وهكذا . مع العلم انه ليس في مثل هذه العبارات شعوراً بالمجاز إطلاقاً .

ثانياً : ان الاستدلال بألفاظ الكتاب والسنة لإثبات الوضع اللغوي والظهور العرفي . قابل للمناقشة . بوجوه :

١- انه لا بد من الالتفات إلى النصوص السابقة رتبة عليها ، فإنها جميعاً لا

يتعين ان تكون من قبيل مادة الأمر، بل هي من هيئة الأمر أو الأعم. فيكون من الاستدلال بالأعم أو المباين، وهو باطل.

فمثلا حين يقول: إذ أمرتك. هل يريد انه أمره بمادة الأمر. أو حين يقول: لأمرتهم بالسواك. هل يريد توجيه أمره بمادة الأمر. وكذلك قولها: أتأمرني يا رسول الله. وهكذا.

٢ - لزوم التأكد من عدم القرينة في السياق في حال أو مقال. وهذا يعني اننا لا ينبغي ان نستشهد بجملته من هذا القبيل أصلا. لأنها كلها محفوفة بالقرائن ولو احتمالا.

٣- بالإمكان القول: بأن كلام الشارع حصة خاصة من العرف. وليس هو كل العرف. فلا يثبت باستعماله ذوق العرف.

وان كان: إثبات ان الشارع له وضع خاص أو اصطلاح خاص في كلمة أو أكثر. غير ممكن. لأنه على خلاف مسلكه العرفي ويحتاج في إثبات اصطلاحيته إلى دليل مفقود.

فان قلت: على أصل الفقرة، انه تكلم بصفته عرفيا. إذن فما تكلم به عرفي. إذ لو لم يكن عرفيا لما تكلم به. فنعرف بالقياس الاستثنائي ان كلامه عرفي.

وقد تحصل مما قلناه ان جواب ذلك أمران:

أحدهما: احتمال القرينة، بل التأكد من وجود القرينة في تلك النصوص.

ثانيهما: ما قلناه من ان كلام الشارع حصة من الكلام العرفي. فلا يثبت به الكلام العرفي.

فان قلت: ان كل أنواع الكلام العرفي حصة من الكلام العرفي. وفي مثل ذلك لا يضر في عرفيته.

قلنا: كلا. ان ذاك فرد منه وهذا حصة منه. أو قل: ان له أغراض معينة في الحياة فهو يطبق عليها ظواهر كلماته. ولازلنا نسمع مختلف الأذواق تتكلم بكلمات مختلفة طبقاً لطباعها وأذواقها. وهي وان كانت عرفية إلا انها حصة من العرف.

مضافاً إلى القول انه معلول للعرف، بعلية مشككة وليست دقية ولا عقلية، بل مطاطة. فلا يكشف وجود المعلول وحقيقته عن حقيقة العلة.

ثالثاً: ان كل النصوص الأربعة، فيها قرائن على اللزوم. كما لا يخفى على من راجعها. وقد عرفنا ان استعمال الأمر في اللزوم على كل حال حقيقي. وإنما لا بد للخصم من إثبات نفي الزيادة من خلال الاستعمال. يعني ان المتكلم استعمله بشرط لا عن الوضع للاستحباب. وهو متعذر.

رابعاً: ان اعتبار الشيخ الآخوند العلاقة المولوية بين الله والشيطان علاقة عقلائية. . عهدتها على مدعيها. لوضوح ان العقلاء يعيشون في مجتمع لهم مصالحهم ومفاسدهم ونحو ذلك. وليس الله ولا إبليس كذلك.

فان قلت: كما قال الشيخ المظفر رحمته: ان الله رئيس العقلاء. وشيخهم وسيدهم. فيكون هو الأولي باتباع نظامهم.

قلنا: ان سلمنا ذلك فهو رئيس المجتمع المعاش للعقلاء، ويكفي ان نلتفت إلى ان إبليس ليس منهم. فالعلاقة بين الله والشيطان، عقلية، بالعقل العملي، وليست عقلائية. ولا ملازمة بين المصالح العقلائية والعقلية. إلا ان يعود تصور العقل العملي إلى معنى عقلائي. كما هو ظاهر الشيخ المظفر

أيضا. وهو مخدوش، كما قلناه في محله. وباختصار: أن قضايا العقل العملي تصدق بدون مجتمع إطلاقا بخلاف القضايا العقلانية.

ومعه، تكون معاتبته له عقلية وليست من السيرة العقلانية. ولا شك في انه عقليا مستحق للعقاب. وذلك لا يلازم استحقاقه عقلايا.

خامساً: انه يمكن ان يناقش فهم الوجوب بدلالة علامات الحقيقة والمجاز. حيث يدعى انها وجدانية، والوجدان قاض على عكس ما هو القول المشهور.

والتحقيق: ان ما أسميته (بالتضمين الوجداني) للقصد يختلف فقد نتصور في الكلمة معنى الإلزام، وعندئذ لا تصدق على المستحب ويصح السلب. فانه ليس أمرا إلزاميا أكيدا. وأخرى لا نتصور فيها الإلزام فتصدق على الجامع، لأن أصل الطلب موجود.

وبتعبير آخر: ان الأمر ماهية مشككة، تختلف باختلاف همة الأمر وإرادته. كما في الضوء الذي يصدق على القليل والكثير. فالأمر ان قصدنا به ما ينفي الاستحباب ثبت الإلزام، وان قصدنا به ما ينفي الإباحة ثبت الجامع.

ومع الوصول إلى هذه النتيجة يعني اننا يمكن ان نقصد الجامع بدون حاجة إلى قرينة وهو معنى الوضع. إذن، يكون معنى الأمر هو الجامع. ولكن يكون الاستعمال في اللزوم حقيقة، لأنه إحدى حصتي المعنى الموضوع له.

ولكن هذا لا ينافي فهم الوجوب من مادة الكتاب والسنة بدلائل أخرى، من حيث ان مقام الفتوى يقتضي ذلك ما لم تقم قرينة على الاستحباب. والظاهر ان هذا هو الذي حدا بالشيخ الآخوند على فهم الوجوب، كقوله: مروهم بالصلاة سبعا.

سادساً: السيرة العقلائية المدعاة للشيخ الآخوند وغيره، قابلة للإنكار. فان السيرة إنما تكون فيما إذا كانت متكررة عملياً. ومثل ذلك، مما ننكره في محل الكلام، لأمر:

١ - لاحتمال كونه بصيغة الأمر، لا بمادته التي نتكلم عنها.

٢ - لاحتمال استعماله من قبلهم بالحصّة اللزومية، وهو على نحو الحقيقة كما سبق.

٣ - لاحتمال تضمين الأمر معنى الوجوب، كما أشرنا.

ومع دخوله الاحتمال يبطل الاستدلال.

سابعاً: تحصل مما قلناه هنا في صحة السلب، ان سلب الأمر عن الحصّة غير الإلزامية، خلاف الوجدان، ما لم نضمنه معنى الإلزام. وهذا التضمن جهة نفسية وليست لغوية. غايته انه أمر هين لا يعاقب على تركه. على انه يمكن القول بوجود العقوبة على تركه. غاية الأمر ان عقوبة كل أمر على مقدار أهمية العصيان. مضافاً إلى ان عصيان المحرمات سبب لاستحقاق النار، واما عصيان المستحبات فعقوباته أمور أخرى. ولذا قيل بأن العزم على ترك المستحب حرام والعزم على إيجاد المكروه حرام. مع ان مقتضى القاعدة جوازه. وسره هو تراكم الأوامر غير اللزومية، فتصبح بالتراكم لزومية ومهمة.

واما الاستدلال للأعم:

فقد ذكر في الكفاية أمرين:

الأمر الأول: صحة تقسيم الأمر إلى الإيجاب والاستحباب. فلو لم يكن موضوعا له، لما صح تقسيمه إليهما. والتقسيم إلى الفرد الحقيقي والمجازي غير صحيح، ولا يعمله أهل التحقيق.

وجوابه من وجوه:

أولاً: ما ذكره الشيخ الآخوند: من انه إنما يكون قرينة على إرادة الأعم، في مقام تقسيمه، وهو اعم من الحقيقة. إذ لعله على نحو المجاز. هذا. وقد تحصل مما سبق جوابه.

١- انه على هذا يكون تقسيما إلى الفرد الحقيقي والمجازي، وهو ساقط. بل المفروض للمستدل ان يسلم بكونه حقيقيا، وإلا لم يتم الاستدلال. وإذا سلم كونه حقيقيا، تعين كون الاستعمال حقيقيا لا اعم.

٢- ان الاستعمال في الأعم ان كان مجازيا احتاج إلى قرينة والمفروض عدمها.

٣- اننا عرفنا ان هذا التقسيم يصح بعد التضمنين الوجداني للمعنى الأعم. وجواب الآخوند يصح بعد التضمنين الوجداني للزوم. وهما اول الكلام، ولا يمكن اخذ أحدهما دليلا على نفي الآخر.

ثانياً: في الجواب على أصل الوجه - وهو يتم على طريقة المشهور -:

انه لا بد من فرض عدم القرينة في المرتبة السابقة على التقسيم. في حين

لم يلتفت إليها المستدل . وحتى لو لم تكن موجودة، فهذا اعم من الحقيقة والمجاز المشهور .

ثالثاً: ان هذا التقسيم قد يكون اصطلاحيا غير لغوي . ولذا وقع في لغة الفقهاء دون لغة العرف . وما هو حجة على الوضع هو الاستعمال اللغوي لا الاصطلاحى .

رابعاً: اننا لو تنزلنا عن كل ذلك لم يكف ذلك إلا كقرينة ناقصة، كما قال الشيخ الآخوند: انه قرينة على إرادة الأعم، وليس ذلك من علامات الحقيقة والمجاز . وتلك العلامات اسبق منها رتبة . وهي صحة السلب أو عدم صحته عن الحصة الاستجابية .

الدليل الثاني - على الوضع للأعم - : ما أفيد - كما في الكفاية - من ان الاستعمال فيها ثابت، يعنى الوجود والاستجاب . فلو لم يكن موضوعاً للقدر المشترك بينهما لزم الاشتراك أو المجاز .

ويلزم الاشتراك اللفظي فيما لو كان موضوعاً لكل منهما على حدة . والمجاز فيما إذا كان موضوعاً لأحدهما دون الآخر، يعنى اللزوم دون الاستجاب .

وحيث كان كلا الأمرين اعني الاشتراك والمجاز خلاف الأصل . إذن يتعين الوضع للجامع، أو الاشتراك المعنوي . وهو المطلوب .

وأجاب عليه الشيخ الآخوند باقتضاب: بأنه غير مفيد، لما مرت الإشارة إليه في تعارض الأحوال فراجع . ومرجعه إلى منع الكبرى وهي تعين الاشتراك المعنوي عند الدوران بين هذه المحتملات الثلاثة . فلا يتعين ذلك، بل يبقى المجاز محتملاً .

وجوابه من وجوه:

أولاً: ما قلناه من حاجة المجاز إلى القرينة. وهي غير مفروضة الوجود في المقسم.

ثانياً: ما قلناه من قبح استعمال المجاز في الأمور الدقية والتحقيقية.

ثالثاً: انه ان تردد الحال بين النحويين من الاشتراك. فهذا بمجرد ينفي المجاز، وهذا يكفي. لثبوت الوضع للحصة الاستحابية على أي حال، اما وحدها أو للجامع. ولا يهم كون التقسيم تقسيماً للمبتايين أو للمتجانسين. وإنما المهم هو إثبات كون التقسيم حقيقياً، وبكلا الاشتراكين يثبت ذلك.

الدليل الثالث: الاستدلال بأن فعل المندوب طاعة، وكل طاعة فهي فعل المأمور به، إذن فالمندوب فعل المأمور به. إذن، فالأمر موضوع لما يعم المندوب. وهو المطلوب.

أجاب عليه الشيخ الآخوند بمنع الكبرى، وهي قولهم: ان كل طاعة فعل المأمور به الحقيقي. بل هي الأعم من الحقيقي والمجازي أو ما هو محتمل المجازية. فمنع الكبرى إذا أريد به خصوص الحقيقي. ولا يفيد إذا كان اعم من ذلك.

واحسن ما يجاب به على ذلك، ويعم الجواب أصل الدليل وجوابه: ما قلناه عن التضمين الوجداني. فان كان الأمر مضمناً معنى الإلزام سقطت الكبرى، كما قال الشيخ الآخوند. وان كان مضمناً معنى الأعم، صحت. واخذ التضمين المتقابل لا يفيد في الاستدلال. لأن كليهما اول الكلام.

إلا انه مع ذلك . لا يتم لأنه من الاستدلال بالمعلول على العلة . لأن مرتبة صدق الصحة والامتثال متأخرة رتبة عن صدق الأمر . ولو كانت علل حقيقية لا يمكن الاستدلال . غير ان تقدم الرتبة الحقيقي ، إلا ان العلية عرفية وليست حقيقية . إذ من الواضح ان عنوان الطاعة ، عنوان انتزاعي عرفي ، وليس معلولا حقيقيا لعنوان الأمر .

* * *

ثم انه عقد السيد الأستاذ رحمته مقاماً ثانياً بعد المقام الذي استدل به على دلالة الأمر على الوجوب . وهذا الثاني لبيان ملاك دلالته على الوجوب . هل هو بالوضع أو بالإطلاق ونحو ذلك .

وقد اخترنا - كما سبق - عدم دلالته على الوجوب ، بل على جامع الطلب الأعم من الاستحباب . فلا بد في دلالته على الوجوب من قرينة . فإذا دخلنا في هذا المقام فلعلنا نجد قرينة على ذلك .

مضافا إلى لزوم الانتباه إلى انه لا توجد ملازمة بين مادة الأمر التي نتكلم عنها وهيئة الأمر . فإذا لم تدل المادة على الوجوب أمكن دلالة الهيئة عليه . واستعمال الهيئة هو الأغلب في الأدلة . واما استعمال المادة فقليل . واغلبه محفوف بالقرائن .

وسنرى بعد هذا اننا نقول بدلالة هيئة الأمر أو صيغة افعل ، على الوجوب . وهو لا يلزم دلالة المادة . لأن الملازمة منتفية من الطرفين . وفي هذا المقام ، قال السيد الأستاذ : انه لم يستشكل أحد في الفقه في دلالة الأمر على الوجوب ، طبقا للتبادر العرفي . ولذا لو قال المولى العرفي أمرك بكذا ، وعصى المأمور استحق العقاب .

وتعليقنا على ذلك من وجوه:

أولاً: اننا ناقشنا هذه السيرة، باعتبار ان استعمال مادة الأمر نادرة، والنادر لا يمكن ان يشكل سيرة.

ثانياً: ان هناك قرائن تدل للعقلاء على تضمين معنى الوجوب وبدونها يمكن ان ننكر دلالتها عليه.

ثالثاً: قلنا ان هناك في النصوص الشرعية قرائن تدل على الوجوب، ولا اقل من احتمال ذلك.

رابعاً: ان قوله: ان الأمر يدل على الوجوب صحيح، لكن مصداقه الهيئة لا المادة. فقد وقعت نحو من المغالطة فيما يراد من الأمر.

فهل تكفي بعض الوجوه الآتية لصرف مادة الأمر عن عدم الدلالة على خصوص الوجوب، كما اخترنا، إلى الدلالة عليه.

قال السيد الأستاذ: ان ملاك ذلك ونكته. فيها ثلاث احتمالات:

الأولى: ان تكون دلالتها بالوضع، يعني كونها موضوعة لحصة خاصة من الطلب الإلزامي.

الثانية: ان تكون ببركة مقدمات الحكمة، يعني بالإطلاق لا بالوضع.

الثالثة: ان تكون بحكم العقل.

والاول هو المشهور بين الأصوليين، والثاني هو الذي احتمله المحقق الخراساني وبنى عليه المحقق العراقي. والثالث هو الذي بنى عليه المحقق النائيني وتبعه عليه السيد الأستاذ يعني الأستاذ المحقق قدس الله أسرارهم جميعاً.

قال فلا بد من تحقيق ذلك . لأن له أثرا في مقام الجمع بين الأدلة عند التعارض . وقال : وهذه المسالك الثلاثة تجري في صيغة الأمر كما تجري في مادته . فان أصل الدلالة على الوجوب أمر مفروغ عنه عرفيا وفقهيا . وإنما الكلام في نكتتها .

أما احتمال : ان يكون مدرك ذلك هو الوضع ، فتعين هذا الاحتمال موقوف على إبطال الاحتمالين الآخرين . فان الدليل عليه إنما هو الوجدان العرفي . وهو إنما يكشف عن الوضع ، فيما إذا أبطلنا الاحتمالين الآخرين وإلا لم ينحصر وجه هذه السيرة العقلانية بالوضع .

أقول : كان ينبغي القول : بأنه لم ينحصر وجه الدلالة بالوضع وليس السيرة . لأن السيرة ليست فرعا عن الوضع . لأنها غير العرف اللغوي . وبينهما نسبة العموم من وجه .

وعلى أي حال ، فتعليقنا على كلام السيد الأستاذ إلى هنا : انه ان كان هناك دليل على الوضع ، فإنما هو بأدلة الحقيقة والمجاز . كالتبادر . وهو اسبق رتبة من السيرة ، كما هو اسبق رتبة من الإطلاق وحكم العقل .

فان تم التبادر لم نحتج إلى شيء من ذلك ، لإثبات ظهور المادة ، وان لم يتم كفت السيرة لو كانت ، ولكننا نفيناها . ولكنها لا تدل على الوضع إنما تدل على التسالم على ترتيب الأثر على الوجوب . ولو باعتبار الاستعمال مجازا . وهو ممضى على الفرض .

غير انه من الواضح ان نفي الإطلاق ونفي حكم العقل لا يعين الظهور بالوجوب مع عدم التبادر ولا السيرة . ومع وجود التبادر أو السيرة لا حاجة إلى هذين الأمرين . لوضوح ان ملاكه يكون هو النصوصية وليست الإطلاق ولا

حكم العقل. نعم، لو ثبت الإطلاق أو حكم العقل مع ثبوت السيرة كان وجهها. ولو انتفت السيرة والوضع كان الاستعمال مجازياً على الفرض. فلا يكون موضوعاً للإطلاق ولا لحكم العقل. فتأمل. (إشارة إلى أن الاستعمال في الوجوب حقيقي على كل حال، سواء كان موضوعاً للأعم أو للأخص. نعم لو كان موضوعاً للأعم واستعمل في الحصة بشرط لا عن الزيادة كان مجازاً).

وحيث كان ثبوت الاحتمال الأول، متوقفاً على نفي الاحتمالين الآخرين. فقد بدأ السيد الأستاذ من الاحتمال الأخير. وهو أن تكون الدلالة على الوجوب بحكم العقل.

قال: وخلاصة ما أفاده المحقق الثاني في توضيح ذلك:

إن المدلول اللفظي للصيغة أو المادة هو الطلب. بمعنى تصدي المولى إلى تحصيل هذا الفعل من المكلف. فإن بين المولى الترخيص بالترك لم يكن موضوعاً لحكم العقل بوجوب الطاعة والتحرك نحو الامتثال. وأما إذا لم يبين الترخيص اتصف الأمر بعنوان الوجوب. فالوجوب يأتي في المرتبة المتأخرة عن الأمر، وليس اللفظ دالاً عليه.

ويمكن مناقشة ذلك بعدة وجوه:

أولاً: إنه أخذ في هذا الوجه مسلماً عدم دلالة الأمر على الوجوب. ولم يبرهن فيه على ذلك. وإنما تكلم بناءً عليه. وكل دليل يدل على الوجوب وضعاً أو إطلاقاً أو قرينة أو تضميناً، يكون حاكماً عليه.

ثانياً: إن عدم بيان الترخيص لا يعين الاستعمال في الحصة الوجوبية. بل المفروض أن الاستعمال مطابق للوضع، وهو الجامع. ومع الاستعمال في

الجامع وقصده، كيف يكون موضوعاً لحكم العقل بالامتثال. فان ما هو موضوع لحكم العقل ليس هو بيان الجامع، بل هو خصوص الحصة الإلزامية.

ثالثاً: ان المفروض بالدلالة اللفظية ان الشارع بين الجامع، وكأنه بين الترخيص. غاية الأمر ان بيان الترخيص تارة بالنصوصية وأخرى بالإطلاق. فلا يتعين الإلزام من قبل الشارع، لتجب طاعته عقلاً.

أو قل: انه بين الترخيص بالإطلاق، وبيانه حاكم على حكم العقل بوجوب الطاعة.

وقد أجاب السيد الأستاذ على المحقق النائيني قدس الله سرهما: بأننا نمنع ان موضوع حكم العقل بوجوب الطاعة هو صدور طلب من المولى، مع عدم بيان الترخيص. لوضوح انه لو حصل ذلك وكنا نعلم واقعا، بأن هذا الطلب نشأ من ملاك غير شديد في نفس المولى، وان المولى تطيب نفسه بتفويت هذا الملاك. فان العقل فيه لا يحكم بلزوم الامتثال وان العصيان مناف للعبودية.

وإنما الملاك لحكم العقل: هو صدور طلب من المولى وان يكون الملاك شديداً، بحيث لا تطيب نفس المولى بتفويته. وهذا يحتاج إلى إثبات. وشدة الملاك وعدمه لا يمكن للعقل تشخيصه. إلا ان نقول: ان لفظ الأمر يدل بمادته أو هيئته على شدة الملاك وهذا رجوع إلى الدلالة اللفظية.

أقول: انه بعد التنزل عما قلناه، فان للمحقق النائيني ان يجيب ببعض الوجوه:

أولاً: ان عدم بيان الترخيص بيان للعدم.

ثانياً: ان عدم بيان الترخيص مأخوذ طريقاً إلى بيان كون الإرادة قوية في

نفس المولى .

وكلاهما غير تام: أما الأول، فواضح العدم عرفا .

واما الثاني: فلأن اخذ البيان طريقا ممكن، أما كون عدم البيان هو الطريق، فغير صحيح لأنه اعم . فان قلت: فانه لو أراد الترخيص لبين ولم يبين . قلنا: عدم الورود لا يدل على عدم الوجود .

إلا ان جواب السيد الأستاذ لا يتم إلا مع عودته إلى جوابنا . أما إذا تنزلنا عما قلناه، فانه يكفي ان يكون نفس الأمر ظاهرا، بشدة الإرادة المولوية، لا بنحو الدلالة الوضعية، بل السياقية أو العقلانية .

أو قل: ان الأصل هو شدة الإرادة، ما لم يصدر الترخيص . ويكفيه ان يؤمن السيد الأستاذ بأن السيرة العقلانية على ذلك . (وهي غير السيرة على الوضع كما سبق) . غير اننا قلنا انه لا يحتمل ان يكون موضوعها أو موضوع حكم العقل هو الأعم، بل هو خصوص الحصاة اللزومية . فينعكس الحال، فيما لو كان الأمر موضوعا للأمر . إذ يحتاج اللزوم عندئذ إلى إقامة القرينة وليس الاستحباب .

* * *

ثم ذكر السيد الأستاذ بعض النقوض على مسلك الشيخ النائيني رحمته الراجع إلى ان الوجوب مستفاد بحكم العقل . بأن له آثار ولوازم في الاستنباط الفقهي لا يلتزم بها أصحاب هذا المسلك .

النقض الأول: انه يلزم رفع اليد عن دلالة الأمر على الوجوب . إذا دل عموم عام على الترخيص، مع انه لا يلتزم فقيه بذلك .

فلو ورد أكرم الفقيه وورد لا يجب إكرام العالم . فيقال عادة في الفقه ، بتقديم الخاص باعتباره قرينة على العام . فيثبت وجوب إكرام الفقيه دون غيره من العلماء .

وهذا الجمع انما يصح بناء على ان يكون الوجوب في الأمر الوارد في (الدليل الخاص) مدلولاً لفظياً أو اطلاقاً بالمادة أو الهيئة . لأنه عندئذ يحصل تعارض بدوي بين الدالتين . فنطبق قواعد الجمع الدلالي وهي القرينية ، فيتم التقييد .

واما بناء على ان يكون الوجوب أجنياً عن مدلول اللفظ . وإنما يدل اللفظ على جامع الطلب . إذن لا تعارض بين الدالتين أصلاً . لإمكان حمل الأول على الاستحباب . وإنما عندنا حكم العقل بلزوم الامتثال ، وهو معلق على عدم صدور الترخيص من قبل المولى . والعام ترخيص من قبله . فيكون العام وارداً على حكم العقل فيرتفع به موضوعه . فيكون اللازم تقديم العام على الخاص . وهو لا يلتزم به أصلاً . وذلك لأجل الارتكاز بأن دلالة الأمر على الوجوب بالدلالة اللفظية لا بحكم العقل .

ويرد عليه عدة وجوه :

أولاً: ان هذه النتيجة تصح لو كانت الدلالة اطلاقية لمقدمات الحكمة . لأن الدليل الآخر ، ان كان بالإطلاق تعارضاً وتساقطاً . وان كان بالعموم تقدم العموم وصلاح ان يكون قرينة على الإطلاق وكان وارداً عليه ، كوروده على حكم العقل . لأن مقدمات الحكمة معلقة على عدم البيان والعموم يصلح للبيان . كما ان حكم العقل معلق أيضاً .

ثانياً: للشيخ النائيني ان يقول: ان القرينة (وهي الدليل الثاني) متأخرة مرتبة عن حكم العقل . نعم ، لو كان الدليلان سابقين عليه لثم الإشكال . ولكن

حكم العقل وان كان متأخرا رتبة على الأمر، إلا انه لصيق به عرفا وعقلائيا. بحيث يكتسب منه دلالة مطابقية. وان لم تكن وضعية. وعندئذ يكون حكم العقل متقدما رتبة على الدليل الثاني. فيرد الدليل الثاني بعده. فلا يكون حاكما عليه، بل بالعكس.

ثالثاً: للفقهاء ان يقبل بعدم وقوع التعارض، بين الدليلين. لدلالة الخاص على الاستحباب والعام على عدم الوجوب. إلا اننا نفهم من عدم الوجوب: الإباحة. وهذا أمر خارج عن محل الكلام. فلو ورد الأمر بمادته في الخاص (ونحن نقول بوضع المادة للأعم) بدون قرينة على الحصة اللزومية، لزم هنا القول بعدم التعارض. وان التخصيص المشار إليه باعتبار هيئة الأمر لا مادته.

النقض الثاني: على الشيخ النائي رحمته:

ان موضوع حكم العقل عنده، عدم صدور الترخيص متصلا أو منفصلا. فعلى المسلك الاعتيادي نقول: ان ظهور الأمر بنفسه كاف للوجوب. ويتوقف على عدم القرينة المتصلة. ومع عدمها ينعقد الظهور بالوجوب.

أما على مسلكه، فانه لو صدر الترخيص منفصلا لزم خروجه عن موضوع حكم العقل بالطاعة. فلو احتملنا الترخيص المنفصل توقف العقل عن الحكم. لأن حكمه غير محرز الشرط، بخلافه على المسلك المشهور. ولا شك ان المسلك بالفقه كونه متوقفا على عدم الدليل المتصل لا المنفصل.

أقول: يمكن ان يجاب ذلك على عدة مستويات:

أولاً: بالنقض باحتمال التخصيص والتقييد المنفصل. بل احتمال المتصل أيضا. حيث يكون التمسك بالعام من قبيل التمسك به في الشبهة المصدقية. مع العلم انه من الضروريات في الفقه. فما قلتومه هنا قوله هنا أيضا.

وملخصه: انه يكفي في ذلك عدة أمور:

١ - طريقة عدم الوجود بعد الفحص عن عدم الوجود بنحو الامارية.

٢ - أو أصالة عدم الوجود ولو باستصحاب العدم الأزلي.

٣ - أو الاكتفاء بعدم الوجود وهو قطعي.

وبه ننقح صغرى حكم العقل هنا، كما ننقح صغرى عدم التخصيص والتقييد هناك.

وكذا لو شك في قرينية الموجود المنفصل، فانه لا يعتنى بقرينته، ولا بتقييده ولا بترخيصه. ما لم يرجع إلى احتمال قرينية المتصل.

ثانياً: ما قلناه من كون حكم العقل في مرتبة الأمر عرفاً، وليس متأخراً عنه. أو قل هو سابق رتبة على التخصيص المحتمل. فيؤخذ بما هو اسبق وهو الدلالة على الوجوب. ولا يختلف عندئذ عن المشهور.

الاحتمال الآخر: الذي بينه السيد الأستاذ أيضاً: ان تكون دلالة الأمر على الوجوب بالإطلاق ومقدمات الحكمة، كأسماء الأجناس

ولذلك عدة تقرّيات:

التقريب الأول: ما ذكره المحقق العراقي رحمته من ان الأمر مادة وصيغة يكون دالاً تصديقا على وجود الإرادة المولوية القائمة في نفس المولى. وهذه الإرادة أمرها مردد بين ان تكون قوية وهي الوجوب، أو ضعيفة وهي الاستحباب. ونريد ان نثبت بمقدمات الحكمة ان هذه الإرادة المدلول عليها بالأمر قوية وليست ضعيفة.

وذلك بيان: ان الإرادة القوية والضعيفة تشتركان في أصل الإرادة. وتمتاز الشديدة بشدتها. وهي - أي شدتها- أيضا إرادة فيكون ما به الاشتراك عين ما به الامتياز. بخلاف الضعيفة فان ما به الامتياز فيها ليس هو الإرادة.

وبناء عليه نقول: بأن الأمر الصادر من المولى يدل على الإرادة. فان كانت هي الشديدة، فهذا الخطاب قد بين تمام الحقيقة بلحاظ ما به الاشتراك وما به الامتياز. لأن كل ذلك هو إرادة. والخطاب المولوي يناسب التعبير عن الإرادة بكل هويتها.

واما ان كان في نفس المولى الإرادة الضعيفة، فخطاب المولى يعبر عما به الاشتراك من هذه الإرادة دون ما به الامتياز. لأن ما به الامتياز هو فقدان الإرادة، وليس من نسخها.

ومعه تجري مقدمات الحكمة. وذلك بأن يقال: ان الأصل هو كون المولى في مقام بيان تمام مرامه. فان كان تمام مرامه هو الإرادة القوية، فقد بينها. وان كان تمام مرامه هو الإرادة الضعيفة فهو لم بينها. لأنه إنما بين ما به الاشتراك دون ما به الامتياز منها. فلو كان يريد تلك المؤونة الزائدة لنصب القرينة، ولم ينصب، فتحمل على الإرادة القوية.

أقول: يرد عليه عدة أمور:

أولاً: ان هذا ليس من نسخ مقدمات الحكمة وان شابهها بيانا.

واوضح تنبيهه على ذلك: عدم مجيء هذه المقدمات في العموم. بالرغم من صحة هذه المقدمة فيها، وهو توقف العموم على عدم القرينة على التخصيص. . فكذلك في المقام. فليس كل ما يتوقف على عدم البيان يكون من مقدمات الحكمة. وإنما ذلك خاص بالإطلاق اصطلاحاً.

ثانياً: ان المولى لم يكن في مقام البيان إلا من ناحية المعنى الوضعي الذي هو للأعم. ويكفي الشك في ذلك لنفي النتيجة.

ثالثاً: انه يستحيل ان يكون ما به الاشتراك عين ما به الامتياز، كما قال في الإرادة القوية، وإلا لم يكن امتيازاً أو (فصلاً) حقيقة. ولذا ما كان بسيط الحقيقة، فانه لا فصل له. وإلا لأمكن فيه نفس الكلام، وهو ممنوع في علم الكلام.

رابعاً: انه يستحيل ان يكون الفصل نقيضاً للجنس كما قاله في الإرادة الضعيفة. حيث كان فصلها عنده هو عدم الإرادة. فأصبح عدم الإرادة فصلاً للإرادة وهو مستحيل.

خامساً: اننا إذا قلنا بأن الدلالة على الوجوب بالإطلاق، يعني ليس بالوضع، يعني ان الوضع للجوامع بين الحصة للزومية والاستحبابية. وعندئذ فالدلالة الوضعية تدل على أصل الإرادة أو القدر المشترك منها، ولا دلالة لها على الفصل، لأن المعنى الوضعي يقتضي ذلك. ولا بد في الفصل من البحث عن دليل خارجي كقرينة ونحوها. ومجرد كونه لم ينصب قرينة على الاستحباب لا يعني كونه قد استعمل اللفظ في خصوص الحصة للزومية.

سادساً: يمكن ان يقال: ان الإرادة غير ناقصة في كلا الفرضين: وهما من الناحية المقولية أو الماهوية من سنخ واحد. وفصلها ليس هو ضعفها وشدها. بل يفترقان من ناحية المتعلق. فان أحدهما متعلقها هو الطلب التشريعي اللزومي، والأخرى متعلقها هو الطلب التشريعي الراجح أو المرجوح. إذن، فالنقض في المراد لا في الإرادة.

على اننا يمكن ان نطعن حتى في ذلك. باعتبار ان الرجحان أو الاستحباب

ليس نقصاً عن اللزوم. وإنما هو من سنخ آخر من الطلب بديل له.

ولو مشينا على مذاقه، كان في الإمكان اعتبار اللزوم نقصاً، لأن فيه تحميلاً من ناحية واستحقاقاً للعقاب على تقدير العصيان من ناحية أخرى. بخلاف الاستحباب. فإذا كان الإطلاق نافياً للنقص، إذن، يكون نافياً للزوم.

وأما السيد الأستاذ فقد أجاب على المحقق العراقي في هذا الوجه.

بما حاصله: ان هذا الأسلوب من إجراء مقدمات الحكمة، بالتدقيق العقلي لا بالفهم العرفي. مع انها أمر عرفي لا عقلي. فما كان من الكلام فيه مؤونة زائدة أمكن نفيه بمقدمات الحكمة. فثبت بها ان كلامه على مقدار مقصوده.

وأما في المقام، فالفرق بين الإرادة القوية والضعيفة أمر عقلي وليس عرفياً. ولا يصدق عرفاً: ان الإرادة القوية ليس فيها مؤونة زائدة على أصل الإرادة والإرادة الضعيفة فيها مؤونة زائدة. بل النظر العرفي ينفي ذلك. فلا ينعقد إطلاق عرفي لتعيين ما لا مؤونة له.

أقول: وقد تحصل جوابه:

أولاً: ان هذا - كما قلنا - ليس من مقدمات الحكمة الاصطلاحية. ولم يشر السيد الأستاذ إلى ذلك.

ثانياً: ان جريان هذه المقدمات لا يقتضي تعيين اللزوم، بعد كون الاستعمال في المعنى الموضوع له، وهو الأعم.

نعم. لو غضضنا النظر عن كل ما قلناه، لكان هذا وجهاً في نفسه. ولكن - مع ذلك - فانه يمكن للمحقق العراقي نقاشه: بأنه يمكن إرجاعه إلى الظهور العرفي من حيث دلالة الأمر بالدلالة التصديقية على وجود الإرادة. والظهور

والدلالة أمر عرفي ولا شك ان دلالة الأمر الوجوبي على الإرادة غير دلالة الأمر الاستحبابي عليها. وهذا يكفي عرفا للتمييز بينهما.

التقريب الثاني: للإطلاق المنتج لظهور الأمر بالوجوب:

ذكره السيد الأستاذ، وقال: انه يتوقف على مقدمة.

وحاصلها: ان المعروف لدى الأصوليين المتقدمين: ان الوجوب مركب من جزئين: طلب الشيء والنهي عن تركه. والاستحباب مركب من جزئين، طلب الشيء مع الترخيص في تركه.

وبناء عليه، لا يمكن إجراء مقدمات الحكمة لدوران الامر بين قيدين وجوديين، في حين تحتاج مقدمات الحكمة لثبوت قيد عدمي، وهو عدم التقييد. فلا يكون ذلك موضوعا لها.

إلا ان هذا في نفسه غير تام، لأنه يقع السؤال عن ان الجزء الثاني هل رخص فيه المولى أم لا. ومعنى ذلك حصول الدور أو التسلسل. (وان لم يقل السيد الأستاذ ذلك)، وبالنتيجة لا يثبت الإلزام المطلوب من الأمر الوجوبي.

ومن هنا ذهب مشهور المتأخرين إلى ان الاستحباب جزؤه وجودي يعني الطلب مع الترخيص بالترك. والوجوب جزؤه عدمي وهو الطلب مع عدم الترخيص بالترك.

فالنتيجة: انه إذا توجه طلب المولى ودار أمر الخصوصية بين الوجودية والعدمية. فإن نصب قرينة على الوجودية فهو المطلوب وقد ثبت الاستحباب. وان لم ينصب قرينة على الخصوصية الوجودية يكون ذلك قرينة على الخصوصية العدمية عرفا أو عقلا، لأن عدم الترخيص ثابت في مفروض

المسألة .

ونظر السيد الأستاذ ذلك بالإطلاق والتقييد . فان خصوصية التقييد وجودية وهي بيان القيد، وخصوصية الإطلاق عدمية وهي عدم القيد . فإن ابرز القيد فهو المقيد وإلا فهو المطلق لأن عدم بيان الخصوصية الوجودية بيان للعدم .

ثم قال : وهذا البيان اقرب إلى الفهم العرفي من السابق .

أقول : يرد عليه جملة من إشكالاتنا على المسلك السابق .

وذلك :

أولاً : ان تسميتها بمقدمات الحكمة يحتوي على تجوز وعلى خلاف الاصطلاح .

ثانياً : انها إنما تتم إذا كان المتكلم في مقام البيان من جميع الحثيات . وهذا لا يكون دائماً بل أحياناً . كما قال السيد الأستاذ . أو - كما قلنا - : انه في مقام البيان من ناحية المدلول اللغوي فقط . ولا قرينة زائدة على خلاف ذلك على الفرض .

ثالثاً : اننا إنما نصير إلى هذا المسلك إذا نفينا الدلالة الوضعية على الوجوب، وقلنا بأن الأمر دال وضعا على الجامع . ومعه يكون الإطلاق بالعكس . وهي عدم إرادة الوجوب ما لم يقيد . ولا اقل من الإجمال ، ما لم يختر إحدى الحصتين اعني الوجوب أو الاستحباب .

رابعاً : ما قاله : من ان عدم التقييد يدل على التقييد بالعدم . غير تام عرفاً فضلاً عن العقل . فغاياته عدم التقييد . واما كون هذا العدم قيذا للأمر بحيث يتحقق به إحراز موضوع الإطلاق فهو قابل للمنع . والامارية العرفية ممنوعة .

وقضية تعيين النقيض مع ارتفاع الآخر، إنما يعين العدم لا التقييدية به.

التقريب الثالث: ما ذكره في تقارير الهاشمي: من ان الصيغة تدل على الإرسال والدفع بنحو المعنى الحرفي. ولما كان الإرسال والدفع مساو لسد تمام أبواب العدم للان دفاع والتحرك. فمقتضى أصالة التطابق بين المدلول التصوري والمدلول التصديقي: ان الطلب والحكم المبرز، أيضا سنخ حكم يشتمل على سد تمام أبواب العدم. وهذا يعني عدم الترخيص بالمخالفة.

أقول: وهذا يرجع إلى اننا نفهم من نفس الأمر معنى الوجوب، لأنه بنفسه دال على عدم الترخيص بالترك. ولا يحتاج إلى إحراز عدم الترخيص من الخارج.

إلا انه، مع ذلك، لا يتم:

أولاً: إذا كان المدلول التصوري للأمر هو الوجوب. كان ما قاله صحيحا، لكن يكفي فيه المعنى الوضعي، ولا نحتاج إلى هذا الكلام المتأخر رتبة عنه.

وان كان موضوعا للجامع، فهو لا يدل بالمدلول التصوري على سد تمام أبواب العدم، بل بعضها. وكونه دالا على سد جميعها اول الكلام. بل هو مرفوض بناء على هذا المسلك.

ولا يمكن الوضع للجامع مع دلالته على سد تمام أبواب العدم إلا على ضرب من المجاز. باعتبار التضمين الوجداني للوجوب. وهو على خلاف الأصل. فلا تكون أصالة المطابقة كافية في هذا المورد وان تمت كبرى.

ثانياً: ان في هذا التقريب محاولة لجعل الإطلاق صفة لنفس اللفظ بحيث

يدل على الأمرين، وهما مدلوله اللغوي والإطلاق دفعة واحدة. وهذا بناء على الوضع صحيح، كما اخترناه. إلا انه هنا فاشل. فإن غايته هو تقريب المداليل العقلائية التي تكون مقترنة اللفظ إلى درجة يكون اللفظ دالا عليها، مضافا إلى مدلوله اللغوي.

إلا ان الإطلاق ليس كذلك، لأن عدم التقييد أمر تكويني، يحتاج إلى إثبات من الخارج، وأصالة عدم التقييد المنفصل ليست حجة في لوازمها. ومجرد الشك فيه يكفي لنفيه، يعني لذلك الأمر التكويني، إلا ان تقوم به حجة شرعية. فهو أمر خارجي عن اللفظ يحتاج إلى عناية زائدة. واما جعله من صفات اللفظ نفسه، فهو باطل.

فإن قلت: ان أصالة المطابقة تكفيها وهي لفظية، وحجة في لوازمها.

قلنا: كلا. لأنها إنما تجري في طول البرهنة على عدم التقييد. وهي لا تكون إلا بمقدمات الحكمة. والمفروض ان الوضع للأعم أصلا. فالتطابق يكون على عكس ما أرادوا.

ثالثاً: ان هذا التقريب راجع إلى جعل اللفظ نفسه دالا على عدم الترخيص، باعتبار ظهوره على سد باب العدم من جميع الجهات. وهذا يصح ان قلنا بالوضع للوجوب. واما بدونه، فغاياته انه يحتاج إلى قرائن خارجية. فلا يكون في نفسه دالا على ذلك، إلا مع التضمين الوجداني في الوجوب. وهو - على هذا المسلك - استعمال مجازي لا يحمل عليه اللفظ.

ثمرات البحث:

ثم صار السيد الأستاذ في مقام ذكر بعض الثمرات والنتائج بناء على المسالك الثلاثة لدلالة الأمر على الوجوب: الوضع والإطلاق وحكم العقل.

الشمرة الأولى: تسلط قواعد الجمع الدلالي بناء على مسلكي الوضع والإطلاق، دونه على مسلك المحقق النائيني لحكم العقل.

فإننا إذا بنينا على ان الوجوب مدلول عرفي للدليل سواء كان بالوضع أو بالإطلاق، وقع بين الدليل الدال على الوجوب والدليل الآخر، تعارض. وبقواعد الجمع الدلالي العرفي، يقدم الدليل القرينة على الدليل الآخر.

بخلافه بناء على حكم العقل، فإن الوجوب لا يكون مدلولاً للفظ. فلا معنى للرجوع إلى قواعد الجمع الدلالي بين الدليلين.

أقول: قد سبق من السيد الأستاذ النقض بذلك على المحقق النائيني. وقال: انه بناء على ذلك يكون العام مقدما على الخاص دون العكس. وقد اجبنا على ذلك في حينه. وما يمكن ان يدافع به الشيخ النائيني عن نفسه. وقلنا: ان هذا إنما يتم بناء على الوضع. وإلا فالإطلاق كالحكم العقلي، معلق على عدم القرينة.

الشمرة الثانية: انه بناء على المسلكين الاولين تثبت لوازم الوجوب، بخلاف الثالث. فإن علم الفقيه وجود الملازمة بين وجوبين كوجوب الفاتحة ووجوب السورة، فبناء على المسلكين يكون الدليل الدال على الأول بالمطابقة دالا على الثاني بالالتزام لفرض العلم بالملازمة.

واما بناء على المسلك الثالث، وهو كون الدليل دالا على الطلب فقط من دون تعرض للوجوب، وإنما الوجوب يثبت بحكم العقل فقط. فلا يمكن إثبات اللوازم كما هو واضح. لأن حكم العقل مرجعه إلى لزوم الطاعة والامتثال وليس له كشف ونظر إلى أحكام الشارع الأخرى. فلا يكون حجة في إثبات اللوازم.

ويمكن ان يجاب ذلك على كلا التقديرين، بعد التسليم بأن المسلك الرئيسي بل الوحيد الذي يصح فيه ذلك هو القول بالوضع، لأنه القدر المتيقن منه.

أولاً: إذا أخذنا بالإطلاق فمعناه ان الوضع للجامع. ويكون الإطلاق قرينة خارجية، وليست مدلولاً لفظياً لو سلمناه. فتكون نتيجته هي نتيجة حكم العقل وليست نتيجة الوضع. فتأمل (إشارة إلى ان لوازم الإطلاق حجة. إلا ان الكلام في صحة الإطلاق في نفسه).

ثانياً: بعكس الأول. إذ يمكن للمحقق النائي عنه ان يقول: باقتران حكم العقل إلى جنب الدلالة اللفظية وفي مرتبتها. كما يميل السيد الأستاذ إلى جعل الإطلاق بهذه المثابة. فيصبح الحكم العقلي بمنزلة المدلول اللفظي الذي يمكن القياس عليه وفهم اللوازم منه. بحيث: نعلم ان المتكلم كان يقصده عند نطقه بالكلام، كسائر المرتكزات العقلانية.

ثالثاً: انه يمكن القول انه لازم لوجوب الطاعة العقلية، وهو أيضاً أمانة يثبت لازمها. بمعنى صغرها لا كبرها.

رابعاً: ان اللازم ليس لوجوب الطاعة لكي يكون حكم العقل دخيلاً في الملازمة مع انه لا إدراك له لحكم الشارع. بل لأصل الوجوب. والمفروض ان الوجوب مستفاد من اللفظ بشكل آخر. فيكون اللفظ دالاً بالالتزام على الواجب الآخر. فتأمل. (إشارة إلى ان اللفظ في نفسه دال على الجامع، وهو غير ملازم مع الواجب الثاني. إلا ان نضم كلا الأمرين، يعني ان تكون الدلالة العقلية بمنزلة اللفظية، بحيث يكون اللفظ دالاً عليها).

الثمرة الثالثة: ثبوت دلالة السياق بناء على الوضع، وسقوطها بناء على المبنيين الآخرين.

فان مبني الفقهاء: انه لو وردت اوامر متعددة، علمنا باستحباب بعضها وشككنا بوجود البعض. فان وحدة السياق تقتضي الحمل على الندب أيضا. واما بناء على المسلك الثالث، فالمدلول اللفظي هو أصل الطلب، فلا يمكن ان نثبت الاستحباب للمشكوك بوحدة السياق باعتبار ان الجميع مشترك بمطلق الطلب.

وان غاية ما تقتضيه وحدة السياق، هو وحدة المدلول اللفظي لهذه الكلمات. فلا مانع ان يكون البعض مستحبا والآخر واجبا في السياق. ولا يلزم إثلام وحدة السياق.

أقول: وينبغي هنا ان نلتفت إلى انه ليس من حكم العقل وحدة السياق، فرما يحكم في البعض دون البعض.

قال: وكذلك الحال بناء على الإطلاق. فان الإطلاق يقتضي نفي الترخيص بالترك. فتوجد عندنا كلمات تدل على الطلب، والطلب غير مرخص بتركه. فلو ثبت من الخارج ان بعضها مقيد ومرخص فيه، فلا يلزم ان تكون كلها مرخص فيها. واصل المعنى على أي حال محفوظ وهو الطلب.

كما لو ورد أكرم العالم وأكرم الهاشمي وأكرم الكريم. وثبت تقييد الاولين بالعدالة، فلنا ان تمسك بالإطلاق في الثالث.

ولم يناقش السيد الأستاذ، في هذه الثمرة، مع ان ظاهر عبارته الأخذ بمسلك الإطلاق. فهل يرى عدم صحة التمسك بوحدة السياق على أي حال؟

وأحسن دفاع ممكن ضد هذا المعنى: ان تصور ان مسلك الإطلاق يكون في رتبة الدلالة الوضعية، كما سبق ان تصورناه، وكذلك لو كان مسلك حكم العقل بهذه المرتبة. بحيث يكون ظهورها عرفياً. إذن تنعقد وحدة السياق في المركب ما بين الظهور الوضعي والظهور الثاني الذي هو الإطلاق أو هو حكم العقل. إلا اننا سبق ان ناقشنا في صحة هذه الأطروحات.

مضافاً إلى ان وحدة السياق على معنيين:

الأول: وحدة السياق في المقاصد الأولية، كما لو شك في ان بعضها يراد به الوجود أو الاستحباب أو يراد به الحقيقة أو المجاز.

الثاني: وحدة السياق في القرائن الخارجية، كما لو شك في ان الثاني بعضها مقيد أم لا أو عليه حاكم أو وارد أم لا. كما في المثال الذي ذكره.

أما هذا الثاني، فلا يمكن القول به على كل المسالك حتى بناء على مسلك الوضع. فالثمرة من هذه الناحية باطلة على كل حال.

فان قلت: فان لها وحدة سياق بالإطلاق، وهو من المداليل الأولية أو الداخلية للفظ.

قلنا: نعم، ويكون حجة في مدلوله، على كلام يأتي. إلا ان المراد هنا إثبات وحدة السياق للتقييد. أي بما ان البعض مقيد، فالباقي مقيد. وهو لغو واضح، إذ لا ملازمة داخلية ولا خارجية من هذه الناحية. ما لم يثبت صدقه في مورد معين. وهو كلام آخر.

وأما وحدة السياق من القسم الأول، فهو يثبت مع القول بالوضع يقيناً. ولا يثبت بناء على الإطلاق وحكم العقل، لكونهما من الدلائل الخارجية.

لتوقفهما معا على ما هو خارجي وهو عدم البيان .

نعم، لو اعتبرنا أحدهما أو كليهما من الدلائل الداخلية للفظ في مرتبة المعنى الموضوع له . أمكن صياغة وحدة السياق لها . إلا انها ليست كذلك ، كما سبق . واما النوع الثاني من وحدة السياق فباطل ، حتى لو صحت هذه الأطروحة .

الثمرة الرابعة : فيما لو وجد أمر واحد ، بشيئين ، كقوله : اغتسل للجمعة والجنابة . وعلمنا من الخارج بأن غسل الجمعة ليس بواجب ، فهل يمكن ان نثبت وجوب غسل الجنابة بمثل هذا الأمر أم لا .

أما بناء على المسلك الأول ، وهو الوضع ، فلا يمكن لأن الوجوب والاستحباب مدلول لفظي . فاغتسل اما مستعملة في الوجوب أو الاستحباب أو في الجامع . أما استعمالها في الوجوب ، فغير محتمل لأن غسل الجمعة ليس بواجب . واما استعمالها في الاستحباب أو الجامع ، فمعه لا تبقى دلالة على وجوب غسل الجنابة .

ولا يمكن ان يقال باستعمالها في كلا المعنيين ، لأنه من استعمال اللفظ في أكثر من معنى وهو محال .

واما بناء على مسلك النائي فقوله : اغتسل : مستعمل في الطلب على نحو واحد في الغسلين معا . والوجوب إنما هو بحكم العقل . فيمكن الالتزام بأن غسل الجمعة ليس بواجب عقلا ، لأنه ورد الترخيص في تركه ، بخلاف غسل الجنابة .

قال : وكذلك على مسلك الإطلاق الذي قويناه . فان الأمر ينحل إلى أمرين . وكل منها مقتضى إطلاقه انه طلب لا رخصة في مخالفته . وأحدهما

ثبت تقييده من الخارج . والآخر لم يثبت تقييده .

وليس هذا من الجمع بين معنيين في الاستدلال، بل من باب التقييد في بعض الحصص والإطلاق في بعضها، لأن التقييد ضرورة، والضرورات تقدر بقدرها .

كما لو ورد أكرم العالم، وعلمنا باشتراط إكرام الفقيه بالعدالة . فتبقى الحصص الأخرى تحت الإطلاق . وهذا من باب الاقتصار في التقييد على القدر المتيقن .

ويمكن الجواب على هذه الثمرة، بعدة وجوه:

الوجه الأول: ان مسلك الوضع لا يتعين على الوجوب بل قد يكون للجامع . فان قلنا به كما قلنا به في مادة الأمر . كان مستعملا على نحو واحد في كلا الأمرين، في المثال، ويحتاج كل منهما إلى قرينة خارجية . والمفروض قيام القرينة على الاستحباب في أحدهما . واما الآخر فلا يثبت وجوبه إلا بقرينة، بل هو إلى الاستحباب اقرب . لوجود ما يشبه وحدة السياق في المقام . وان لم تكن منها حقيقة إلا انها لعلها هنا أولى، لتعين استعمال الجامع في الحصة الاستحبابية .

الوجه الثاني: اننا لو قلنا بالوضع للوجوب خاصة، فأصالة الحقيقة تعينه للوجوب، وإلا كان مجازا . وقد خرج ما دل الدليل على استحبابه، وبقي الباقي مطبقا للأصل .

وليس فيه إشكال، إلا سقوط حصة تحليلية من الأمر، ولا إشكال فيه عرفا .

الوجه الثالث: ظهر انه يمكن ان نختار من الشقوق الثلاثة التي ذكرها: انها مستعملة في الوجوب بالوضع، أما مادة أو هيئة. وبه يثبت وجوب غسل الجنباءة. مع خروج غسل الجمعة بدليل خارجي. واما استعماله في الاستحباب أو الجامع فهو مجاز على الفرض. كما لا نحتاج إلى استعماله في كلا المعنيين مستقلا، ليلزم الاستعمال في أكثر من معنى.

واما بناء على مسلك حكم العقل، فالإشكال فيه مبني، وهو بطلان هذا المسلك.

واهم ما ينبه على بطلانه ان السيد الأستاذ عبر: ان الأمر هنا مستعمل على نحو واحد، في كلا الغسلين. ولم يذكر هذا النحو. مع اننا قلنا ان المفروض انه مستعمل في الجامع. وإلا لم نحتاج لحكم العقل. ومع استعماله في الجامع، لا مجال لحكم العقل. بل يكون الأمر بالعكس. وهو احتياج الواجب إلى قرينة خارجية لإثبات وجوبه ليشمله حكم العقل، وإلا لم يشمله.

وكذلك الحال على مسلك الإطلاق، من حيث ان النقاش مبني. وذلك لأن الوضع، كما عرفنا، للجامع، والاستعمال أيضا في الجامع. والوجوب لا يثبت بالإطلاق كما سبق. بل يثبت خلافه ما لم يقيد بعدم الترخيص.

الوجه الرابع: ما قاله من إمكان انحلال الأمر إلى أمرين، يمكن الطعن به عرفا. إلا انه لو تم أمكن تقريبه في أصل اللغة، بحيث يثبت الوجوب على المسالك الثلاثة كلها. وليس باعتبار ثبوته على مسلك الإطلاق فقط.

وذلك مثل ان يقال، ان حرف العطف بتقدير تكرار العامل، يعني: اغتسل للجمعة واغتسل للجنباءة. أو يقال: ان تعدد الداخلة يوجب عرفا تعدد المدخول عليه وان كان واحدا ظاهرا.

فيكون هذا اوضح ثبوتا على كل المسالك، إذ لا ملازمة بين ثبوت الاستحباب في أحدهما مع ثبوته في الآخر. فيمكن ان نحمل الآخر على الوجوب على كل المسالك. إلا إذا قلنا انه موضوع ابتداء للجامع (بغض النظر عن مسلكي الإطلاق وحكم العقل) فيحتاج الوجوب إلى قرينة منفصلة على أي حال.

الوجه الخامس: اختلفت عبارة السيد الأستاذ، فقال تارة: ان هذا تقييد في بعض الحصص، وقال أخرى: انه تقييد في القدر المتيقن.

وهذا قد نقبله عرفا. إلا ان المؤدى في العبارة الأولى والثانية ليست صحيحة. لأن التخصيص خص حصة بعينها ولا يحتمل سرايته للزائد. نعم مع إجمال المخصص كان الاقتصار على القدر المتيقن ضروريا. فينطبق كلا العنوانين. فيكون تقييدا للحصة بالقدر المتيقن.

الثمرة الخامسة: لو ورد أمر لطبيعي الفعل، مثل أكرم العالم. وعلمنا من الخارج: ان إكرام العالم غير الفقيه ليس بواجب. فهل يمكن ان يثبت بهذا الدليل انه مستحب على الأقل.

فان بنينا على الوضع: فلا يمكن إثبات الاستحباب. لأن (أكرم) ظاهرة في الوجوب، وموضوعه العالم، فان خرج غير الفقيه عن موضوعه لا يبقى حجة على الاستحباب أصلا.

واما على المسلك الثالث العقلي، ففي الإمكان ان نثبت مطلبين بنفس الخطاب: وجوب إكرام الفقيه واستحباب إكرام غيره. إلا ان مفاد الأمر هو الطلب، والعقل يحكم بالوجوب في طرف الفقيه لأنه لم يرد الترخيص. وفي غيره يحكم بالاستحباب لأنه ورد الترخيص.

وكذلك الأمر بناء على مسلك الإطلاق الذي ذكرناه، قلنا مفاد (أكرم العالم) هو الطلب، ومقتضى إطلاقه انه طلب غير مرخص فيه. وهذا الإطلاق ثابت في الفقيه وساقط في غيره. فلا موجب لرفع اليد عن أصل الدليل في غير الفقيه. بل يبقى أصل الدليل ثابتا والضرورات تقدر بقدرها.

ونعلق على ذلك بعدة أمور:

الأمر الأول: انه يمكن بناء على الأصول القديمة إثبات الاستحباب باعتبار سقوط ما به الافتراق وبقاء ما به الاشتراك. أو قل: سقوط الفصل وبقاء الجنس. ويبقى متمثلا بالفصل الآخر اعني الاستحباب، بعد سقوط الفصل الآخر، وهو الوجوب.

هذا يناسب مع مذهب التحليل العقلي من الأمور. كما قال قبل قليل: ان (اغتسل) ينحل إلى أمرين. لكنه لا يتم لا عرفا ولا عقلا.

أما عرفا فلان الدليل منحصر للوجوب، فإذا سقط لم يبق دليل على الاستحباب. واما عقلا فلأن بقاء الجنس بعد سقوط الفصل مستحيل. مضافا إلى ان بقاءه وحده غير معقول، وتفضله بالفصل الآخر، يحتاج إلى دليل مفقود.

والانحصار لا دليل عليه، إذ لعل هيئة افعال مستعملة في الجامع بين الرجحان والإباحة. أو هما والتهديد ونحو ذلك. وفي النتيجة: فإن الصحيح سقوط الأمر كله بسقوط الوجوب.

إلا انه غير مطبق في الفقه، وله أمثلة كثيرة من أوضاعها: تكليف الصبي المميز بعد سقوط الوجوب في حقه. والقول باستحباب الفدية والكفارة بعد العلم بعدم وجوبها، والقول باستحباب صلاة الآيات بعد تعذر الفتوى

بالوجوب أحيانا. وهكذا.

وهنا ينبغي ان نلتفت إلى ان هذه الثمرة مبنية على وجود حصة واجبة في الإطلاق، كالمثال الذي ذكره. واما في محل كلامنا الأخير، فباعتبار سقوط الوجوب كله، فهل يثبت الاستحباب. فتكون هذه ثمرة سادسة. وقد عرفنا انها لا تتم بناء على مسلك الوضع. واما بناء على المسلكين الآخرين، فيأتي الكلام عنها بعد مناقشة هذه الثمرة.

ثانياً: انه على المسلكين الآخرين، فالإشكال مبنائي. فان البناء أصلاً، على ان الأمر موضوع للجامع، فلا تترتب النتيجة. اعني لا يحكم العقل بوجوب الطاعة ولا يكون مقتضى الإطلاق هو الوجوب، بل بالعكس كما سبق.

ثالثاً: إمكان المناقشة العرفية، فان ذلك مما يتوقف على الانحلال في الأمر، فتكون حصة منه واجبة وحصة غير واجبة. وهذا متعذر عقلاً وعرفاً. أما عرفاً فواضح إذ لا وجود للأمر إلا في هذا الجزئي، وتعدد المأمور به لا يقتضي تعدد الأمر. لأنه ليس وارداً على عناوين مختلفة، في مفروض هذه الثمرة، بل العنوان واحد، والأمر للعنوان الواحد واحد.

واما عقلاً، فلامتناع تعدد المعنى الحرفي وانحلاله، لأنهم قالوا ان الجزئي يتوقف على طرفيه، فكيف نتصور له انحلالاً وإطلاقاً وحصصاً.

نعم، لو تممنا المبنى في هذين المسلكين، صحت النتيجة، كما تصح النتيجة في الثمرة السادسة التي نذكرها. وهي بقاء الاستحباب بعد سقوط الوجوب، فان الأمر مستعمل في الجامع على كل حال. وقد ورد فيه ترخيص، فيحمل على الاستحباب عقلاً وإطلاقاً.

الثمرة السادسة: ما أشرنا إليه من ورود أمر ظاهره الوجوب. ولكن دل الدليل على عدم الوجوب، كإعراض الفقهاء عنه ونحوه. كقوله تعالى: ﴿فَلْيَسْتَنْزِلُوا كَمَا أَسْتَنْزِلَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾، وقوله سبحانه: ﴿وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً قَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ﴾. فهل نستطيع حمل الأمر على الاستحباب.

وفرق هذه الثمرة عن سابقتها ان الدليل هناك ورد في البعض وهنا ورد في الكل.

أما بناء على حكم العقل، فيتعين ذلك. لأنه استعمل في مطلق الطلب. والمفروض انه رخص في تركه، فيكون للاستحباب لتحقق موضوعه، لعدم تصدي العقل عندئذ للحكم بالوجوب. ونحو ذلك يقال بناء على مسلك الإطلاق، وإنما الإشكال فيهما مبنائي. فان تنزلنا عنه فلا إشكال.

وإنما الإشكال في مسلك الوضع، إذ قد يقال: ان الاستعمال في الاستحباب مجاز، لأنه لم يوضع له. إلا انه يدور الأمر بين أمور:

- ١- ان يحمل على الوجوب وهو غير محتمل على الفرض.
- ٢- ان يحمل على الاستحباب. والمفروض عدم الدليل عليه، وإنما فقط قام الدليل على عدم الوجوب، ولا يصلح بنفسه قرينة على الاستحباب.
- ٣- ان نقول بسقوط مدلوله الوضعي، ولا دليل آخر على إرادة غيره، فيسقط بالمرة، لأن الدليل على عدم الوجوب ليس دليلاً بنفسه على الاستحباب. وان دليل الدليل الخارجي على الاستحباب بعنوانه كان هو المتبع، وليس الأمر الساقط.

وجواب ذلك: اننا نحتاج إلى ضم مقدمة أخرى، وهي دلالة الاقتضاء،

وصون الكلام عن اللغوية، مع انحصار قصده بين الوجوب والاستحباب. فإذا سقط القصدان كان لغوا، ولا سبيل إلى قصد الثالث. إذن، مع انتفاء الوجوب على الفرض، يتعين الاستحباب.

فانتفت الثمرة، لأن الحمل على الاستحباب متعين على كل المسالك الثلاثة.

الثمرة السابعة: في الأمر في مورد الحضر.

إذ قد يقال - كما يستفاد من التقارير - انه لا وجود لاستفادة الإباحة منه. ولعل ذلك ثابت على كل المسالك الثلاثة.

أما بناء على الوضع فأصالة الحقيقة تعين الدلالة على الوجوب. واما على المسلكين الآخرين، فباعتبار توفر شرطهما وهو عدم الترخيص بالترك النافي لموضوع حكم العقل، والمقيد للإطلاق.

إلا ان جوابه واضح:

أولاً: ان هذه ليست بثمرة، لأن النتيجة على كل الوجوه واحدة، سواء قلنا انها هي استفادة الوجوب أو استفادة الإباحة. وإنما تظهر أية ثمرة وتصح، عند اختلافها باختلاف الوجوه.

ثانياً: انه بناء على المسلك العقلي والاطلاقي، توجد قرينة، على الترخيص، وهو كونه وارد في مورد الحضر. فانه كاف لذلك حين لا يكون فهم الوجوب عرفاً محتملاً أصلاً.

وبناء على الوضع، فيمكن ان يقال أحد أمرين:

أولاً: ان نفس مورده دليل على استعماله مجازاً في الإباحة، وهذا يكفي.

وهذا ملزم للمشهور أيضا الذي يقول بوضعه لمطلق الطلب إذ لا طلب في البين أصلا.

ثانياً: ان نقول بأن الأمر في مورد الحضر موضوعاً رأساً للإباحة. وان شرط وضعه للوجوب ان لا يكون في مثل هذا المورد. أو مورد التهديد ونحو ذلك. إلا ان هذا فرع القول بأننا لا نفهم من ذلك كلفة مجازية بحيث نقطع بعدمها. واما إذا احتملناها أمكن المصير إلى الوجه الأول وهو المجاز.

ومن الناحية العملية، فإننا في مورد احتمال الحضر لا نجد الكلفة. إلا اننا في مورد التهديد نحتملها. كقوله تعالى: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾. فإنه استعمال في ضد الوجوب. فيكون مجازاً أو محتمل المجازية.

الثمرة الثامنة: إذا نسخ الوجوب فالمشهور عدم ثبوت الاستحباب. مع انه بناء على كلا المسلكين العقلي والاطلاقي يصلح النسخ كدليل على الترخيص بالترك فيكون موضوع للاستحباب متحققاً، وهو وجود الأمر مع الترخيص بالترك.

واما بناء على مسلك الوضع، فقد سقط المدلول الوضعي، ولا توجد قرينة على المجاز. والنسخ أو الدليل الناسخ لا يصلح لذلك، وان صلح دليلاً على جواز الترك، لأن قرينة المجاز لغوية ودليل جواز الترك حكمي. والنسخ حكمي وليس لغويًا، فلا يكون مناسباً مع المجاز.

فتظهر الثمرة للاختلاف بين المسالك. ويكون مسلك الوضع موافقاً للمشهور، بخلاف المسالك الأخرى.

ويمكن ان يجاب بناء على مسلك الوضع، بصلاحيه دليل النسخ للقرينية على المجاز، لأنه يصلح لها اقل ملابسة. فتنتفي الثمرة وتشارك المسالك كلها

بالاستحباب .

إلا ان الذي يهون الخطب، ان دليل النسخ تخصيص زماني يرفع اثر الدليل المنسوخ ويسقطه عن المدلولية، في الزمان المتأخر.

فلو كان المنسوخ واجبا أمكن القول ببقاء دليله على أصل المطلوبة يعني الاستحباب . إلا ان المفروض ان الناسخ رافع لأصل الحكم . ومن ثم أصبح دليله لاغيا للفترة المتأخرة، وإلا كان خلف النسخ .

وبهذا يجاب عن احتمال قياسه بالصورة السادسة، من انه مع انتفاء الوجود والاستحباب يبقى لاغيا . فصونا للكلام عن اللغوية يتعين المصير إلى الاستحباب .

إلا ان هذا الكلام هناك صحيح، وهنا ليس بصحيح، لأن الدليل المنسوخ قبل نسخه لم يكن لغوا بل دالا على الوجود قطعاً، وهذا يكفي في استيفاء دلالة الاقتضاء، في حين انه في الثمرة السادسة يكون الدليل لمجموع الأزمنة لغوا فيكون محالاً . فيتعين حمله على الاستحباب . واما احتمال بقاء دلالة الدليل المنسوخ إلى ما بعد زمان النسخ، فهو خلف النسخ . ولا بأس بأن يصبح لغوا عندئذ .

الجهة الرابعة (من مبحث الأوامر): مبحث اتحاد الطلب والإرادة

وأفضل من عنوانها - حسب علمي - هو السيد الأستاذ رحمته حيث قال :

إنهم بعد ان ذكروا ان لفظ الأمر موضوع للطلب كما تقدم (وقد سبق ان ناقشنا في ذلك). وقع الكلام في تحقيق معنى الطلب . هل هو صفة قائمة في النفس على حد الإرادة والقدرة، أو هو فعل نفساني أو هو فعل خارجي .

ومن هنا وقع الكلام في تحقيق النسبة بين الطلب والإرادة هل هي نفسه أم غيره .

فانجزّ الحديث إلى حديث كلامي، وقع بين الأشاعرة والمعتزلة، حيث ذهب الأشاعرة إلى التغاير والمعتزلة إلى الاتحاد. واستدل الأشاعرة على مبناهم بعدة أدلة، وكان أحد أدلتهم مبني على مبناهم في الجبر، ومن هنا انجر الحديث في المسألة إلى الحديث في الجبر والاختيار.

وذلك أنهم قالوا: اننا نركب مقدمتين:

الأولى: ان الإرادة التشريعية من قبل المولى، لا يمكن ان تتعلق بفعل غير مقدور للعبد كالطيران إلى السماء سلباً أو إيجاباً.

الثانية: ان أفعال العباد مخلوقة فيهم من قبل الله سبحانه وتعالى، وليس لهم قدرة عليها سلباً وإيجاباً. فيثبت انه يستحيل تعلق الإرادة التشريعية من قبل الله سبحانه بأفعال العباد. مع انه لا إشكال في تعلق الطلب من قبله، فانه قد طلب الصلاة والصيام قطعاً. إذن فالطلب غير الإرادة.

ونجيب على ذلك، بالالتفات إلى ان هذا البيان الذي نقله السيد الأستاذ عن الأشاعرة، إنما هو من عندياته وليس من الأشاعرة. لوضوح أنهم لا يقولون باستحالة تعلق الأمر بغير المقدور. فان محذوره هو نفس محذور الجبر.

فان من يقول بحجية العقل العملي، يقول بهما معاً، ومن لا يقول به، فانه ينفيهما معاً. ولا معنى لأن نقول بأحدهما دون الآخر. إلا إذا كان المراد من ذلك إلزام خصومهم المؤمنين بالعقل العملي بذلك. إلا ان ذلك خلاف ظاهر عبارته فان ظاهرها ان مبناهم على تعدد معنى الطلب والإرادة لمثل هذا

البرهان. إذن فهو معتمد لديهم وليس للإلزام فقط.

مع انه لم يثبت أساسا، ان القول بتغاير الطلب والإرادة يبتني على القول بالجبر أصلا. فلعلهم استدلوا بقواعد أخرى قد تكون صحيحة.

واما الاستطراد في علم الأصول إلى البحث عن الجبر والتفويض فلعله باعتبار ذكر الأشاعرة من ناحية رأيهم هذا، اعني تغاير الطلب والإرادة، مع ان الخلاف الرئيسي معهم هو من ناحية الجبر والتفويض، فتعرضوا استطرادا إلى الخلاف الرئيسي، كما تعرضوا إلى الخلاف الجانبي، وبمناسبتة. ولا يتوقف ذلك على اعتبار ان مقدمات دليبه تقتضي ذلك.

وبهذا نعرف بأن من يقول بعدم اتحاد الطلب والإرادة، ليس ملزما بأن يكون قائلًا ببعض أفكار الأشاعرة.

هذا وقد تعرض في (المحاضرات) إلى عدة أمور، كالكلام النفسي وغيره، مما لا طائل تحته في علم الأصول. وإنما نتعرض هنا إلى مطلبين: أحدهما: اتحاد الطلب والإرادة، والآخر: مسألة الجبر والإختيار. مع الإعراض عن المسائل الجانبية الأخرى.

أما الكلام في مسألة اتحاد الطلب والإرادة. ففيه مراحل من الكلام:

المرحلة الأولى: ان ظاهر المشهور هو البحث عن المعنى اللغوي الموضوع له كل منهما اعني لفظ الطلب ولفظ الإرادة، هل معنى واحد أو متعدد. فان كان معنى واحدا، كان اللفظان بمنزلة المترادفين، وان لم يعترف المشهور صراحة بذلك، بالرغم من قوله بالاتحاد.

مع انه يمكن جعل الكلام على مستويات أخرى أهمها اثنان:

المستوى الأول: ان ما هو مصداق بالحمل الشايح لأحدهما، هو مصداق بالحمل الشايح للآخر. كالإنسان والناطق والضاحك بالرغم من تغايرهما مفهوما.

ودليل المشهور في الاتحاد لا يثبت أكثر من ذلك: حين يقولون مثلا: اننا لا نجد في أنفسنا إلا شيئا واحدا، ولا نرى أحدهما منعزلا عن الآخر. يعني الطلب والإرادة.

المستوى الثاني: إنهما وان تعددا على المستويات السابقة يعني مفهوما ومصداقا، إلا أنهما متساوقان وجودا. بمنزلة العلة والمعلول، فإذا وجد أحدهما وجد الآخر بالضرورة. إلى حد قد يجد العرف نحو استئناس من أحدهما بالآخر إلى حد ينتج عرفا اتحادهما، أو ما هو بمنزلة الاتحاد.

المرحلة الثانية: ان المشهور، بل إجماع الأصوليين المتأخرين، تسالموا على ان الأمر (يعنون: مادة الأمر) موضوعا للطلب. فإذا ضمنا إلى ذلك المقدمة المشهورية أيضا وهي: اتحاد الطلب والإرادة. نتج: ان الأمر موضوع للإرادة. أما مفهوما كما هو ظاهر العنوان، أو مصداقا، كما هو ظاهر الدليل. فهل يعترف المشهور بهذه النتيجة. أو انه يفكر بإمكان فصل المسألتين، لأن أحدهما أصولية والأخرى كلامية. مع انه لا يمكن الفصل بينهما، لرجوعهما إلى مسألة لغوية واحدة، بناء على مسالكهم.

المرحلة الثالثة: اننا سمعنا، فيما سبق خلال البحث عن مادة الأمر، من أهل اللغة: ان طلب الشيء هو التسبب إلى الحصول عليه.

وهذا له مصاديق عديدة: منها: الفحص والتسبب الخارجي كالفحص عن العبد الأبى والدابة الشاردة. ومنها: الاستنتاج الذهني، وهو طلب الحقيقة،

ومنها: طلب العلم، ومنها: طلب المال.

ومنها: الطلب التشريعي، وهو ما إذا تعلق المصلحة بفعل الغير. فيكون التسبب إليه بالطلب إليه بأن يفعل، لا مكرها ولا مجبورا.

واما الإرادة، فلم يذكر معناها لغة. فان اللغويين والأصوليين يأخذونها ساذجة ووجدانية. وعلى أي حال، فيمكن فهمها على عدة مستويات:

المستوى الأول: الحاجة. كالجوع والعطش. فمن جاع أراد الطعام ومن عطش أراد الماء.

المستوى الثاني: التسبب. وهي بهذا المعنى راجعة إلى الطلب ومنه ما ورد: من أرادني بسوء فأرده. أي من تسبب إلى وقوع سوء علي.

المستوى الثالث: الهدف. أي النتيجة التي يكون التسبب لأجلها. لأنها لو لم تكن محل إرادته لم يطلبها ولم يتسبب إليها.

المستوى الرابع: الجزء الأخير من علل الفعل الاختياري. وهي الهمة المحركة للعضلات.

هذا وقد وقع في كلماتهم تقسيم كل من الطلب والإرادة إلى إنشائي وحقيقي. ويراد بالإنشائي جانب اللفظ ويراد بالحقيقي جانب وجوده النفسي أو الذهني. وهذا راجع إلى مبناهم في ان الطلب عين الإرادة، فحيث قسموا الإرادة إلى إنشائية وحقيقية، والأولى معلول للثانية. قسموا الطلب أيضا بنفس التقسيم.

وإلا فإننا لو رجعنا إلى المعنى الحقيقي للطلب - في مقابل المجاز - لم نجد له هذا الانقسام. فانه لا يوجد للأمر إلا شيان: نفسي وخارجي. فلنا ان

نسمي النفسي إرادة ونسمي الخارجي طلبا. ومعه لا يكون للإرادة وجود إنشائي، كما لا يكون للطلب وجود نفسي أو حقيقي حسب تعبيرهم، إلا بناء على الاتحاد.

وسياتي ان إبراز الإرادة في الخارج لا يصدق عليه عنوان الإرادة، كما ان الطلب هو الجانب الخارجي فقط، ولا يصدق على الجانب النفسي. لأنه ليس تسيبيا، وإنما هو علة التسيب.

إذن فالملاك في نفس المولى إرادة وليس بطلب. كما ان جعل طلب وليس بإرادة.

ثم انه قال في المحاضرات: ان الطلب عبارة عن التصدي نحو تحصيل الشيء في الخارج. واما من اشتاق إليه وأراده، فلا يصدق عليه الطلب.

وهذا غريب منه، لوضوح انه لا يراد بالإرادة: الشوق أو مجرد الترجيح النفسي، بل يراد بها الإرادة التامة المحركة للعضلات. لتكون جزئيا للإرادة بالحمل الشايع. وإلا فهي ليست بإرادة. ولا يريد الشيخ الآخوند من (الإرادة الحقيقية) ذلك أي الشوق.

كل ما في الأمر انه أراد في المحاضرات بيان مورد انفكاك الإرادة عن الطلب، فتورط في الشوق. لأن الإرادة الكاملة لا تخلو من طلب. لأنها ملازمة مع تحريك العضلات الذي هو مصداق للطلب.

المرحلة الرابعة: اننا بعد ان عرفنا الأنحاء الثلاثة لاحتمال معنى الاتحاد بين الطلب والإرادة، نعرف انه على ذلك لا اتحاد بحسب المعنيين الاولين، بل بحسب الثالث فقط. باعتبارهما متلازمين، أحدهما علة والآخر معلول.

ويكفي للالتفات إلى انفكاك الطلب عن الإرادة بالمعنيين الأولين، كونهما علة ومعلول، لأنه مع صدق ذينك المعنيين لا يكونان كذلك. ومعلوم ان الانفكاك بين العلة والمعلول لحاظي ولا يمكن ان يكون خارجيا.

ثم ناقش في (المحاضرات) النقطة الثانية، وهي اتحاد الطلب الإنشائي مع الإرادة الإنشائية: بأننا عرفنا ان الطلب عنوان للفعل الخارجي أو الذهني، وليس منشأ بالأمر أو بصيغته. أو ما شاكلهما. إذن، لا موضوع لما أفاده المحقق الخراساني من ان الطلب الإنشائي عين الإرادة الإنشائية.

أقول: وهذا يحتاج إلى تميمه بالقول: بأن الإرادة الإنشائية ليست كذلك وإنما هي منشأة بالأمر. فاختلفت عن الطلب الإنشائي، فلا يكونان شيئا واحدا.

وهذا يجاب:

أولاً: بأن المنشأ بالأمر ليس هو الإرادة بل المراد. أو متعلق الأمر. وان أبيت فقل: هو الوجوب أو هو إبراز الإرادة. ويستحيل ان تكون الإرادة الإنشائية. لأن الإرادة وجود نفسي لا تعلق له بالمعاني اللغوية.

ثانياً: انه يمكن ان يجيب الآخوند: ان الكلام ليس فيما هو المنشأ بالأمر، وإنما الطلب عنوان منطبق على إنشاء الأمر بصفته تسببياً لوجود الفعل من الغير. فقد يكون في نفس الوقت يصدق عليه عنوان الإرادة الإنشائية. وهذا ما لم يناقشه الأستاذ المحقق. إذن، فعدم كونه منشأ بالأمر، لا ينتج مطلوبه، بغض النظر عن الجواب السابق.

ثالثاً: ان الأستاذ المحقق لم يبرهن على ان الطلب غير منشأ بالأمر. فقد يقول الآخوند: ان المنشأ بالأمر كل من الطلب والإرادة، ولم يتحصل من

عبارات المحاضرات، ما يدفع هذا الاحتمال.

رابعاً: يكفي في دفع كلام الآخوند ما قلناه من ان الإرادة تصدق على الجانب النفسي دون الخارجي. يعني ان ما سماه بالإرادة الإنشائية خطأ. فالأمر هو طلب بالحمل الشايع وليس إرادة. كما ان الجانب النفسي هو إرادة وليس طلباً. لأن الفهم اللغوي يقتضي ذلك.

ثم قال في المحاضرات: ومن هنا يظهر حال النقطة الثالثة من كلام الآخوند. وهي مغايرة الطلب الإنشائي مع الطلب الحقيقي والإرادة الإنشائية للإرادة الحقيقية.

فان ذلك إنما يتم إذا كانت متوفرة لأمرين: الأمر الأول: القول بأن الطلب منشأ بالصيغة أو نحوها، والأمر الثاني: القول بالإرادة الإنشائية في مقابل الإرادة الحقيقية. ولكن كلا القولين خاطئ: جداً. ولم يبين في المحاضرات وجه الخطأ أصلاً.

وجواب ذلك من وجوه:

أولاً: ان للآخوند ان يقول: انه يكفي في المغايرة تصور أحدهما نفسياً والآخر مبرزاً بالأمر أو صادقاً على الأمر. كما يدل عليه اسمهما. والإبراز لا يختلف فيه كون الطلب منشأ بالأمر أو صادقاً على الأمر. فان كلاهما إبراز عرفاً. فالإشكال غير وارد.

ثانياً: ان تباين مرتبتي الطلب غير تباين مرتبتي الإرادة. وان خلط الآخوند بينهما، بناء على الاتحاد بينهما. وإحدى المقدمتين المذكورتين في المحاضرات ترجع إلى الطلب والأخرى إلى الإرادة. وهما مطلبان لا مطلب واحد. فضم المقدمتين في برهان واحد، باطل. إلا ان نضم مسألة الاتحاد

بينهما، وهو اول الكلام.

ثالثاً: ان مغايرة الطلب الإنشائي للحقيقي لا يتوقف على ان يكون منشأ بالطلب. بل يكفي ان يكون صادقا عليه، وعنوانا انتزاعيا منه. فانه إبراز له عرفا.

رابعاً: ان القول بتغاير الإرادة الإنشائية مع الإرادة الحقيقية، لا ربط له بتغاير الطلب الإنشائي مع الطلب الحقيقي، لما قلناه من أنهما مطلبان لا مطلب واحد. إلا بناء على الاتحاد الذي هو الآن اول الكلام.

وعبارة المحاضرات مختصرة ومجملّة من هذه الناحية، فقد يكون مراده ان أحدهما صادق دون الآخر. يعني ان يكون الطلب له مرتبتان دون الإرادة أو بالعكس.

هذا، وقد أشار في المحاضرات أولاً إلى نقاط ثلاثة ثم ذكر مناقشات لنقاط أربعة، فبقيت النقطة الرابعة بدون عنوان أصلاً. ويبدو منها: ان الشيخ الأخوند: استدل بعدم الطلب عند عدم الإرادة. (أو هكذا فهم منه).

وأجاب عليه بما حاصله: ان استتباع العدمين ليس بملاك الاتحاد، بل لما عرفت من ان الطلب عنوان لمبرز الإرادة في الظاهر. أو حسب تعبيرنا: انه عنوان انتزاعي منطبق على الأمر بصفته تسبباً لفعل الغير. وحيث لا إرادة هنا، على الفرض، فلا مظهر لها، حتى يتصف بعنوان الطلب.

أقول: وهذا غريب: لأن معلولية الطلب للإرادة، حسب التصور المشهور، وأيضا على مسلك الأستاذ المحقق من ان الإرادة هي الشوق. ليست معلولية قهرية تكوينية. فقد ينفك بعضها عن البعض الآخر. كما في وجود العلم بدون معلوم، كما في الجهل المركب.

فكون الطلب مبرزاً للإرادة دائماً غير صحيح، بل هو طلب وان كان وهمياً من حيث تعلق الإرادة به. فيكون طلباً غير مبرز للإرادة. فجواب المحاضرات لا يتم. لأن قوله: لا يكون طلباً مبرزاً، هل يقصد عدمه كاملاً. فهذا خلاف ما قلناه من كونه ممكناً بدون إرادة. أو يقصد وجوده مع عدم الإبراز فهذا هو مقصودنا.

إلا ان هذا الوجه في نفس الوقت جواب على الآخوند، حيث انه ينتج عدم اتحاد الطلب والإرادة. إلا ان نصلح على هذا الطلب الوهمي انه إرادة. وهو اول الكلام.

مضافاً إلى ان مجرد التعدد يدل على عدم الاتحاد. باعتبار كونهما علة ومعلولاً.

كما انه ينتج ان الطلب اعم من الإرادة، كعدم الإنسان عند عدم الحيوان. ولم يبرهن في المحاضرات على العكس، وهو عدم الإرادة عند عدم الطلب، لأن الإرادة عندهم، هي الشوق المؤكد، لا الشوق العَلَيّ.

وطبقاً لما قلناه فان الإرادة إرادتان: إرادة الهدف وإرادة السبب. ويستحيل ان تكون إحداهما منتجة لمعلول الآخر. وان تصور المشهور ان إرادة الهدف منتجة للطلب. في حين ان إنتاجها لو سلم، فهو ليس بعَلَيّ، بل هو اقتضائي واختياري.

وواقع الأمر: ان إرادة الهدف يستحيل ان تكون تامة لوجود المانع. بل غايته انها تنتج إرادة التسبب. وتلك تنتج الطلب. فالعلية غير متحققة للإرادة الأولى. وإنما هي متحققة بالإرادة الثانية. وقد قلنا، انها لو لم تكن علة لم تكن إرادة.

إلا ان العكس غير ضروري، إذ قد يكون التسبب والطلب، بدون إرادة له بعنوان الهدف، بل بإرادة خاصة به للتوهم على انه تسبب وليس كذلك. فلا تكون هذه الإرادة ناشئة من إرادة الهدف بل من إرادة التوهم.

فإذا ضممنا إليها مقدمة عدم وجود ذلك، لم ينتج إلا الاتحاد بالمعنى الثالث السابق، ويكفي اعتراف الآخوند بالعلية والمعلولية بينهما. في عدم كونهما عينا لا مفهوما ولا مصداقا، وإلا لما كانا كذلك.

وإذا أردنا ان نتأمل مستقلا في قضية اتحاد الطلب والإرادة، ينبغي ان نقدم مقدمة، اتضحت أكثر مبانيها:

وهي تقسيم الإرادة بعدة تقسيمات:

التقسيم الأول: تقسيمها إلى إرادة استقلالية وإرادة مقدمة. أو قل: إرادة ما هو مستقل وإرادة ما هو مقدمة للغير.

التقسيم الثاني: تقسيمها إلى الإرادة التكوينية والإرادة التشريعية. فالأولى هي المتعلقة بفعل النفس والثانية هي المتعلقة بفعل الغير.

التقسيم الثالث: تقسيمها إلى الإرادة الناقصة والإرادة التامة. أو قل: ما يكون منها بنحو الاقتضاء. وما يكون منها بنحو العلية التامة. وقد سبق ان قلنا: ان الأول منهما يسمى شوقا أو شوقا مؤكدا. وليس هو إرادة، وان كان من سنخها نفسيا. إلا ان الإرادة خاصة بالعلة التامة الفاعلة المحركة للعضلات.

وعليه تكون الأقسام بضرب بعض هذه التقسيمات ببعض عديدة، نذكر أهمها:

الأول: الإرادة الاستقلالية التكوينية العلية، وهي إرادة الفرد لأفعال نفسه،

بشكل فاعل ومؤثر. وهي الوحيدة المتصفة بذلك دون غيرها من الأقسام.

الثاني: الإرادة المقدمية التكوينية، أو قل: إرادة الهدف حسب تعبيرنا السابق، وهذا يستحيل ان تكون علة تامة. بل هي ناقصة. لكن يحدث منها إرادة أخرى فرعية للمقدمات. وهذه الثانية يمكن ان تكون علة تامة ببعض مراتبها، ويصدق عليها وعلى معلولاتها عنوان الطلب، لأنها نحو من التسبب إلى النتيجة.

واما الإرادة الأصلية الأولى، فهي فاعلة الإرادة الثانية المقدمية، لا في إيجاد المطلوب.

الثالث: الإرادة التشريعية الاستقلالية، وهي لا تكون فاعلة، لاستحالة تحرك الفرد بإرادة غيره إلا بنحو الجبر والإكراه. وهو إما باطل برهاناً أو غير مفروض في موضوع المسألة، أو مما لا مصلحة فيه في نظر الأمر.

إذن، يتعين نقصانها عن الفاعلية والتأثير المباشر، دائماً، ومن هنا يعبر عنها بالملاك أو المصلحة أو الشوق المؤكد.

وإذا قلنا: بأن الإرادة هي خصوص الإرادة العلية، إذن، فالإرادة التشريعية لفعل الغير، لا وجود لها أو ليست بإرادة. بل يستحيل تأثيرها بهذا المعنى.

ولكن هذه الإرادة تنتج القسم الآتي من الإرادة وهي إرادة توجيه الأمر. وهي إرادة فاعلة لذلك. إلا انها بهذا تكون تكوينية لا تشريعية، لأن الأمر من فعل الأمر، فحين تتعلق بالأمر، فإنها تتعلق بفعل نفسه.

الرابع: الإرادة التشريعية المقدمية. وحاصلها: ان الذي يريد شيئاً من الغير ويعلم بعدم إمكان تحريكه بالإرادة التكوينية، إذن يتعين تحريكه بالأمر والنهي

التشريعيين. فيحدث من الإرادة الاستقلالية التشريعية إرادة أخرى تكوينية بتوجيه الأمر إلى المأمور. وتوجيه الأمر أو الجعل من أفعال نفسه. وتكون مصداقا للطلب بصفتها تسببا إلى الهدف، وهو حصول فعل الغير.

وهي إرادة تكوينية حقيقة، وإنما تسمى تشريعية لأنها واقعة في طريق طلب الحصول على المراد بالإرادة التي هي اسبق منها وهي تشريعية.

وما يجب طاعته حقيقة هو الإرادة التشريعية، وعلى ما قلناه لا توجد إرادة تشريعية أصلا، لأن الأولى ناقصة والثانية تكوينية.

إذا تمت هذا المقدمة فنقول: ان الوجوه المحتملة لتقريب اتحاد الطلب والإرادة عديدة، ان تم شيء منها فهو المطلوب، وأكثرها أطروحات محتملة. وإلا صرنا إلى عدم الاتحاد، وحاولنا الاستدلال هناك أيضا بعونه سبحانه.

وتلك الوجوه:

أولاً: ان يدعى - كما عليه الشيخ الآخوند - ان الطلب والإرادة مترادفان لغة، بحيث ان المعنى الموضوع له أحدهما عين المعنى الموضوع له الآخر. على اختلاف أقسامهما ومراتبهما.

وهذا وجه عاطل، لأنه خلاف نص اللغويين.

ثانياً: ان يدعى ان الطلب والإرادة متحدان مصداقا بنسبة التساوي، كالإنسان والناطق.

وهذا فرع ان لا يصدق شيء من الوجوه الآتية من الاتحاد أو التغاير، وإلا

لم يتم.

ثالثاً: ان يدعى اتحاد مصداقهما أحياناً، بمنزلة العموم من وجه. كالطير والأسود. كالذي قلناه في الإرادة المقدمية، فإنها تكون مصداقا للطلب. فتكون مورداً للالتقاء.

وهذا صحيح، إلا انه ينتج عدم الاتحاد. إذ يمكن ان نتصور ان بينهما عموماً من وجه بالحمل الشايح، وتباين بالحمل الأولي، لأنهما بمنزلة العلة والمعلول.

رابعاً: ان يدعى تلازمهما، كالعلة والمعلول. ويكون الحاكم في ذلك العرف لا العقل.

إلا ان الصحيح عدم إمكان كونه حاكماً، لأن المجال الذي يمكن ان يحكم فيه هو ما كان متصوراً له لا ما هو غير متصور، وهو المطالب الدقيقة التي تكون في باطن النفس، كالإرادة.

خامساً: ان نقول باتحاد الطلب التشريعي مع الإرادة التشريعية، وان لم يكن التكويني منهما متحدين، كما اتضح من الوجوه السابقة.

وجوابه: أولاً: ما سبق من عدم وجود الإرادة التشريعية أصلاً، كما سبق. ثانياً: أنهما بمنزلة العلة والمعلول، فكيف يكونان متحدين.

سادساً: اتحاد الإرادة الإنشائية مع الطلب الإنشائي، كما زعم الآخوند. وهما لا يكونان إلا في الإرادة التشريعية، لأنهما منشآن بالأمر، والأمر متعلق بفعل الغير. فالإرادة الإنشائية هي الإرادة التشريعية الإنشائية لا التكوينية.

إلا انه لا يتم: لعدم وجود الإرادة التشريعية كما سبق. ولا الإرادة الإنشائية، كما سبق. لأن الإرادة من عالم النفس والإنشاء من عالم الخارج أو

عالم الاعتبار. ولا الطلب الإنشائي، فان الطلب عنوان منطبق على الأمر. يعني فوق الأمر وليس تحت الأمر. وظاهر الطلب الإنشائي، كونه تحت الأمر أو منتزع منه، بل مراده ذلك منه.

سابعاً: ان نقول: ان الاتحاد مهما كان المقصود منه، فهو محل إجماع العدلية، من معتزلة وإمامية، فيكون متعلقه ثابتاً.

إلا ان المسألة مخدوشة كبرى وصغرى. أما كبرى فلأن المسألة ليست كلامية أو عقلية أو عقائدية وإنما هي لغوية. والإجماع في اللغة ليس بحجة. وإنما هو حجة في خصوص الأحكام الشرعية. وأولى منه بعدم الحجية: إجماع المتكلمين على أمر لغوي. لأنه من إجماع جماعة خارج اختصاصهم.

وأما صغرى، فلعدم تحقق الإجماع، ولا اقل من الشك فيه. فان هذا مما لا يمكن معرفته بدليل معتبر، من ان الأشاعرة اجمعوا على التغيرات والآخرين اجمعوا على الاتحاد. ولا اقل من تعارض الاجماعين وتساقطهما.

فان قلت: فان أحدهما ليس بحجة، وهو إجماع الأشاعرة. فانه يقال: ان الدليل أصلاً على حجيتها معاً غير موجود. ولدى التنزل يمكن فرض حجيتها معاً.

مضافاً إلى ان الإجماع دليل لبي يقتصر منه على القدر المتيقن. وهو هنا صرف الانطباق ولو أحياناً. ولا إطلاق في دليل الإجماع لنستدل به على وجود الإطلاق الذي يعني الاتحاد في جميع الصور.

مضافاً إلى ان الإجماع والتسالم، نسب إلى مذهبين هما الأشاعرة والمعتزلة، ولم ينسب بوضوح إلى الإمامية، بحيث يمكن ان نفهم انه من ضروريات المذهب كبطلان القياس ونحوه.

مع وجود فرق بينهما. فان بطلان القياس حكم تعبدي، ومسألتنا أمر لغوي أو عقلي. فحتى لو كانت ضرورية بالوضوح، لا ضير من الخروج عليها، لأنها ليست تعبدية، مضافاً إلى إمكان التشكيك في ضرورتها. ولذا قال مشهور المتأخرين بما فيهم الأستاذ المحقق والسيد الأستاذ إلى الزيادة.

والسيد الأستاذ لم يتعرض للمسألة، إلا أنني اعتقد انه إنما حذفها لذهابه إلى الزيادة، وهو مما لا يريد التصريح به أو التعرض له. ولو كان يرى الوحدة لبحثها ولم يعتذر عنها.

ثامناً: ما استدل به الشيخ الآخوند على الاتحاد من انه لا يوجد في النفس أمر آخر غير الإرادة القائمة في النفس صفة أخرى قائمة بها يكون هو الطلب. فلا محيص إلا عن اتحاد الطلب والإرادة.

وجوابه: أولاً: اننا عرفنا ان الإرادة أحيانا تكون مصداقاً للطلب وهي الإرادة من الغير. ثانياً: ان عدم وجدانه في النفس دليل على عدم وجوده أصلاً، لا دليل اتحاده مع الإرادة.

إذن، فلم يدل دليل على اتحاد الطلب والإرادة، ولم تتم أطروحة من محتملاته.

* * *

واما الدليل المحتمل على زيادتهما وتغايرهما، فمستويان:

المستوى الأول: تصريح اللغويين بأن الطلب هو التسبب إلى النتيجة. والإرادة قد فسرناها - بعد ما عرفنا أعراض اللغويين عن تفسيرها - بأنها الجهة الفاعلة في النفس والمحركة للعضلات بنحو العلية. فيكونان متغايرين في

المعنى والمفهوم، وهو المطلوب.

فان قلت: فان كل إرادة هي تسبب إلى النتيجة، وكل تسبب فيه إرادة، فاتحد الأمران.

وجوابه: أولاً: ان هذا يعني تباينهما في المفهوم على المعنى الأول. وهذا يكفي في تباينهما.

ثانياً: قوله: كل إرادة فهي تسبب. خطأ. لأنه لا يراد بالتسبب ما يحصل بالإرادة مباشرة، كالأفعال والأقوال. وإنما يراد به ما يحتاج إلى مقدمات كالفحص عن الدابة التائهة. فإذا تذكرنا ما قلناه من ان إرادة الحصول على الدابة التائهة إرادة ناقصة، فهي ليست بإرادة، إذن، لا يكون في الإرادة أي تسبب.

ثالثاً: قوله: كل تسبب فيه إرادة. فيه مغالطة لأن المراد من الإرادة ان كان هو إرادة النتيجة، فهي إرادة ناقصة لأنها غير محركة للعضلات، فهي ليست بإرادة. وان كان المراد منها إرادة المقدمة، فهي إرادة تامة، إلا انها مباشرة لا يوجد بينها وبين ذبيها شيء، لتكون مصداقاً للتسبب.

المستوى الثاني: استعمال علامات الحقيقة والمجاز لتعيين المعنى الموضوع له كل من لفظي الإرادة والطلب. إذا كان لا يسعنا كلام اللغويين.

أولاً: نحن نجد ان التبادر من أحدهما غير التبادر من الآخر. ويصح سلب أحدهما عن الآخر بالحمل الأولى. أي مفهوماً.

ثانياً: اننا نجد ما قلناه من المعنى في المستوى الأول موافقاً للتبادر في كلا اللفظين.

ثالثاً: ان هذا لا ينافي صدقهما أحياناً، بنحو العموم من وجه. كصدق الطائر والأسود أحياناً. كما قلنا في الإرادة المقدمية، فإنها يصدق عليها الطلب والإرادة معاً، كل باعتبار حيثيته. إلا انه إنما ينتج نحو من الوحدة بينهما، إذا كان صدقاً دائماً، لا ما إذا كان في حصة دون حصة.

وبتعبير آخر: ان الاتحاد إنما يثبت بالحمل الشايخ، فيما إذا كان بينهما كذلك تساوي، لا ما إذا كان بينهما العموم من وجه.

فالإرادة التكوينية المباشرة ليست طلباً، كما عرفنا، والتسبيب الخارجي إلى النتيجة ليس إرادة، فاختلف الأمران.

والأمر المولوي التشريعي فيه إرادة وفيه طلب. ولا ينطبق أحدهما على الآخر غالباً:

أولاً: فيه إرادة استقلالية تشريعية لفعل الغير، وهي ملاك الطاعة، وهي إرادة ناقصة كما سبق.

ثانياً: فيه إرادة تكوينية مقدمة بالنسبة إلى الأولى، وهي إرادة توجيه الأمر. وهذه يصدق عليها أنها طلب.

ثالثاً: فيه توجيه الأمر أو الأمر نفسه. وهو يصدق عليه الطلب بالحمل الشايخ، لأنه نحو تسبيب إلى فعل الغير. إلا انه ليس بإرادة وإنما هو معلول لها.

وأما المنشأ بالأمر، فهو الأحكام التكليفية الأربعة، غير الإباحة، وتسميتها بالإرادة أو الطلب مجاز، لعلقة بين الأمرين.

فان قلت: اننا نجد ان قولنا: طلبت منه وأردت منه بمعنى واحد، فاتحد

الأمران .

قلنا: جوابه لأكثر من وجه:

أولاً: نقضاً . لأننا لو سرنا بهذا الاتجاه لكان قولنا: أمرته ووجب عليه وألزمته بمعنى واحد . وهو غير محتمل . لأن ما هو محتمل هنا هو اتحاد الطلب والإرادة دون غيرها من التعبيرات .

ثانياً: ان النتيجة من القولين ، اعني: أردت منه وطلبت منه ، وان كانت واحدة ، لكن كل واحد منها بلحاظ . أما أردت منه فباعتبار تعلق الإرادة التشريعية الاقتضائية به . واما طلبت منه . فان طبقناه على كلام اللغويين فمعناه مطلوبي هو الصلاة الصادرة منه . يعني التسبب إلى صدورها منه .

إلا ان يقال: ان الطلب تحول عن معناه اللغوي ، فبينما كان منطبقاً مفهوماً على الأمر بالحمل الشايح . أصبح هو نفس الأمر بالحمل الأولى . فباعتبار انه استعمل فيه مجازاً ثم أصبح حقيقة .

وهذا محتمل ، إلا انه ينتج وحدة الأمر والطلب ، وليس الإرادة والطلب . إلا ان تقول في الإرادة نفس الشيء . فينتج وحدة الثلاثة كلها: الأمر والإرادة والطلب . وهو غير محتمل ولم يقل به أحد . وان مال إليه المشهور ارتكازاً . لأنهم قالوا: ان الأمر هو الطلب . وقالوا: ان الإرادة هي الطلب ، فيكون الأمر هو الإرادة والطلب معا .

وهذا الفهم وان كان محتملاً ، إلا انه : أولاً: غير واضح الحصول فعلاً بظن معتبر . ثانياً: اننا لا نستطيع ان نستصحبه قهقراثياً إلى زمن المعصومين عليهم السلام . لتصريح أهل اللغة بخلافه . فيكون مقتضى الاستصحاب بقاء المعنى اللغوي إلى يومئذ .

وان تعارض الاستصحابان تقدم الثاني لعدة وجوه: الأول: لأنه أمانة، لأن المصادر اللغوية والقواميس كتبت بعد ذلك العصر، والأمانة مقدمة على الأصل.

الثاني: لأنه استصحاب مقترن بالوثوق بخلاف الاستصحاب القهقري.

الثالث: لأنه استصحاب طبيعي أو اعتيادي والآخر قهقري فيتقدم الاعتيادي. لأنه مفهوم أصلاً من دليل الاستصحاب بشكل أوضح، ومصداقيته أكبر.

الرابع: انه لا اقل من تعارض الاستصحابين، فينتفي الاستصحاب القهقري. ونرجع بعدها إلى الأمارات وهو كلمات اللغويين.

مبحث الجبر والتفويض

وأحسن من عنون هذه المسألة هو السيد الأستاذ حيث قال :

ان هنا مسألتان كلامية وفلسفية، أما الكلامية فالمقصود منها البحث الواقع بين الأشاعرة وغيرهم، حيث قال الأشاعرة بالجبر والمعتزلة بالتفويض والشيعة بالأمر بين الأمرين .

وروح البحث هو البحث عن الفاعل: هل هو الله أو الإنسان أو هما معا . بالمقدار المناسب لكل منهما من الفاعلية .

وأما المسألة الفلسفية، فهي كبرى للمسألة الكلامية، وروحها: ان الفاعل مهما كان، هل يفعل ما يفعله بالاختيار أو بدون الاختيار .

ومن هنا نعلم ان الكلام في المسألة الأولى لا يكفي لحسم النزاع في باب الجبر والتفويض . فمثلا: لو ذهبنا إلى التفويض، فهو لا يكفي للتصديق بكون الفعل اختياريا للإنسان . فان الإحراق ليس فعلا اختياريا للنار، وان قلنا باستقلالها به .

قال أما المسألة الأولى فتوجد فيها بدوا خمس احتمالات :

الأول: ان يكون الفاعل هو الإنسان ولا نصيب لرب العباد في الفاعلية أصلا . وهذا هو مذهب التفويض ومرجعه إلى استغناء المعلول عن العلة، أما

مطلقا أو بعد حدوثه .

والإنسان وان كان مخلوقا لله سبحانه، إلا انه يحتاج إليه في أصل حدوثه، لا في بقائه واستمراره. إذ لو كان كذلك لكان له نصيب في الفاعلية ولو طوليا. إلا ان أصل المبنى باطل في نظرهم.

إلا ان هذا الاحتمال خلاف ما تم عليه البرهان. ولم يناقش السيد الأستاذ مذهب التفويض، أكثر من هذه العبارة.

الاحتمال الثاني: ان الفعل فعل الله سبحانه، والإنسان منسلخ عن الفاعلية بالمرة، وإنما هو مجرد محل قابل لا أكثر. كفعل النجار في الخشب. وليس للإرادة ومبادئها القائمة في الإنسان أي تأثير في وجود هذا الفعل. وإنما هو مجرد صدفة تتكرر دائما. وذلك: ان فعل الله سبحانه يقترن بإرادته.

وأجاب عليه السيد الأستاذ، بأن هذا خلاف الوجدان.

وقال: بقيت ثلاث احتمالات جامعها هو التسليم بأن الله وللإنسان نصيب من الفاعلية، ولكن في ذلك ثلاثة احتمالات، وكلها تفسيرات للأمر بين الأمرين نذكرها بنفس الترقيم:

الاحتمال الثالث: ان يقال: بأن كلا من العبد والمولى له نصيب في الفاعلية لهذا الفعل. ولكن بمعنى ان هذا الفعل له فاعلان طوليان. فاعل أول وفاعل للفاعل. فالفاعل الأول هو الإنسان وسلطانه وعضلاته. والفاعل الآخر هو الله سبحانه، الذي هو خالق هذه القوى، باعتبار أنها مفاضة منه تعالى حدوثا وبقاء.

الاحتمال الرابع: ان الفاعل المباشر هو الله سبحانه، ولكن الإرادة ومبادئها

في الإنسان مقدمات إعدادية لصدور هذا الفعل من الله سبحانه. من اجل قابلية المحل، وجعله قابلا للفيض.

الاحتمال الخامس: ذهب إليه عرفاء الفلاسفة ومتصوفتهم. وحاصله: ان هذا الفعل له فاعلان: الله والعبد. وهاتان الفاعليتان ليستا طويلتين كلاحتمال الثالث ولا عرضيتين كالرابع. وإنما هي فاعلية واحدة، فهي بنظر تنسب إلى العبد وبنظر آخر تنسب إلى الله تعالى. بناء منهم على تصور المخلوقات بأنها معان حرفية واستهلاكية وربطية به سبحانه.

فبهذا المنظار تكون أفعالها أفعال الله سبحانه، فان فعل المندك هو فعل المندك فيه. وبالنظر اللا اندكاي، هي أفعال الإنسان.

ثم قال: فهذه خمس احتمالات: **الأول:** ساقط بالبرهان **والثاني:** ساقط بالوجدان. **والخامس:** مبني على مسلك صوفي في الوجود لا نفهمه. فنبقى نحن والاحتمال الثالث والرابع. وكلاهما معقول، وغير منافي للوجدان ولا للبرهان. ويمكن تفسير الأمر بين الأمرين به. هذا تمام الكلام في المسألة الكلامية.

أقول: هذا كله يصلح عنوانا جيدا للمسألة الكلامية التي تعمد السيد الأستاذ اختصارها. والكلام بهذا المقدار يبدو كأنه كلام في موضوع المسألة لا في محمولها. وسنعرف فيما بعد ان نظريته الرئيسية إنما هي فيما سماه بالمسألة الفلسفية، ومن هنا كانت موضوع اهتمامه. ولكننا ينبغي لنا ان ندخل في المسألة الكلامية بشيء من التفصيل.

ولنا على ما ذكره **رحمته** تعليقات:

التعليق الأول: ان لاحتمال الجمع بين الأمرين أو الأمر بين الأمرين، عدة

تخریجات وليست ثلاثة فقط . ولم يبد منه أنها ثلاثة على وجه حاصر . بل يمكن الزيادة عليها .

اللهم إلا ان يقال : ان تخریجات الأصوليين والكلاميين ، إنما هي فيما سماه بالمسألة الفلسفية لا الكلامية . إلا أننا بعد ان نلتفت إلى عدم التفصيل لديهم بين المسألتين ، وهم ذكروها تحت عنوان المسألة الكلامية . إذن ، فمن حقنا ان نذكرها حيث شئنا ، وان نضيف إليها ما تيسر .

التعليق الثاني : ان هناك تسالم ضمني بين جماعة المسلمين : انه متى اعتبروا الشخص فاعلا ، فهو مختار لا محالة . وإلا أمكن القول بالجبر لكل من الله والإنسان . وهو أمر غير محتمل ومجمع على بطلانه .

فلو قلنا بأن الفاعل الحقيقي هو الله سبحانه بناء على القول بالجبر ، إذن فهو مختار . وإذا قلنا بأن الفاعل الحقيقي هو الإنسان ، بناء على القول بالتفويض ، إذن فهو مختار .

وإذا قلنا بالأمر بين الأمرين ، وكلا الفاعلين مختارين ، وهما الرب والعبد . ومن هنا كان التفصيل بين المسألتين قابل للمناقشة جدا .

التعليق الثالث : انه **ﷺ** تحت أي قاعدة سمي إحدى المسألتين فلسفية والأخرى كلامية؟ هذا غير واضح منه **ﷺ** .

ومقتضى القاعدة هو مراقبة انطباقها على تعريف العلم لتكون المسألة مصداقا للعلم . فهل هاتان المسألتان كذلك؟

ان الفرق المشهور بين علم الكلام والفلسفة ، هو ان الأول يأخذ العقائد الإسلامية مسلمة الصحة دون الثاني . فكل مسألة حاولنا البرهان عليها بعد

فرض كونها مسلمة دينيا، فهذا من علم الكلام، وكل مسألة تخلينا فيها من هذا الفرض، فهي مسألة فلسفية.

ومعه ففي الإمكان القول، ان الاتجاه الفكري يختلف في أي مسألة، فان أخذنا العقيدة الإسلامية فيها بنظر الاعتبار كانت كلامية، وإلا فهي فلسفية. بدون وجود فرق بين البحثين لا موضوعا ولا محمولا.

ومن ذلك هاتان المسألتان اللتان ذكرهما. فكان الأمر بحسب القصد من كونهما كلاميتان، أو فلسفتان، أو أحدهما كذلك. وعلى أي حال فالجزم بأن الأولى كلامية والثانية فلسفية، مما لا سبيل إليه.

* * *

والآن لنا ان نبدأ بالبحث من جديد. فنبدأ في نفي احتمال الجبر ثم نتعرض لنفي احتمال التفويض. ثم نصير إلى الأمر بين الأمرين:

وينبغي قبل الدخول في ذلك من الالتفات إلى مقدمة. وحاصلها: يتكون من كبرى وصغرى. الكبرى هي صحة أو عدم صحة الأسباب الطبيعية عموما. والصغرى هي ان الإرادة سبب طبيعي. وقد سماه الشيخ المظفر وعدد من المحققين: ما به الوجود. لإضافة سعة على هذا المعنى والتوسع من الأسباب الطبيعية إلى الأسباب الأخرى، التي هي أكثر عددا و اكبر تأثيرا من الأسباب الطبيعية. وكلها سبب ما به الوجود.

فتأثير الله سبحانه في خلقه هو سبب ما منه الوجود. وتأثير غير الله هو سبب ما به الوجود.

فالمهم هو وجود سبب غير الله سبحانه، فتندرج الإرادة الإنسانية في

ذلك . فان قلنا بالجبر فمعناه - من زاوية هذا الفهم - نفي مطلق الأسباب وعدم الحاجة إلى سبب ما به الوجود إطلاقاً . سواء كان قهرياً كالنار أو اختيارياً كالإرادة . بل الأمور كلها ناتجة بسبب ما منه الوجود بما فيها أفعال الإنسان .

وان قيل بالتفويض فمعناه كفاية سبب ما به الوجود عن سبب ما منه الوجود . باعتبار اعتقادهم بانسحاب الفيض الإلهي واعتزال الله عن الكون بعد خلقه وإيجاده وإيكال الأمر إلى قوانينه الخاصة به والأسباب المؤثرة فيه .

وان قلنا بالأمر بين الأمرين ، بأي تفسير من تفسيراته ، فمعناه الحاجة إلى كلا النحويين من التسبب : الأعلى (ما منه الوجود) والأدنى (ما به الوجود) . من حيث ان الفيض لا يأتي إلا إلى المحل القابل . كما ان العلة لا تكون مؤثرة - ولو كانت تامة - من دون فيض . فلا بد من اقتران الأمرين لوجود المعلول . لا يفرق في ذلك بين السبب القهري والسبب الاختياري .

وهذا ينتج عدة أمور : منها : أننا إذا أثبتنا أهمية السبب الطبيعي ، من حيث انه العلة التامة ، كما عليه مشهور المتكلمين والفلاسفة ، فقد أثبتنا أهمية الإرادة أيضاً ، إذ لا وجه للتفصيل بينهما .

وإنما التفصيل لو كان فهو قائم على الغفلة وعدم التدقيق . كما أننا إذا أثبتنا سببية الإرادة وفعاليتها ، فقد أثبتنا السبب الطبيعي أو السبب الأدنى في الجملة .

وان كان التفصيل من هذه الجهة ممكناً على أي حال ، إذ يكون الإنسان مختاراً ، وأما الأسباب القهرية فهي ليست مختارة ، بل هي بفعل مباشر من الله سبحانه ، إذ يمكن ان لا يشملها البرهان الخاص بالإرادة . غير ان هذا ونحوه ، إنما يثبت بمقدار ما يسوقنا إليه البرهان .

كما أننا ينبغي ان نلتفت إلى ان الإرادة والاختيار ، لو قلنا بها ، فهي تكون

شاملة لسائر المخلوقات التي هي مختارة حسب ارتكاز المتشعبة كالملائكة والجن .

فإذا التفتنا إلى ما عليه ظاهر بعض النصوص، واعتقاد بعض أهل المعرفة، من ان الكون المادي الذي يقال عادة ومشهوريا بأن عليته التامة فاعلة ومؤثرة، إنما هو في الحقيقة مكوّنة من مجموعة من الملائكة. فإذا ضممننا إلى ذلك:

القول بأن الملائكة مختارون في أفعالهم وتصرفاتهم، كما سيأتي، لأن الاختيار يتبع الوجود أو يتبع العقل أو يتبع إمكانية التكامل، وكله موجود في الملائكة. إذن فهم مختارون.

إذن، ينتج انه لا يوجد في الكون علة قهرية أصلا. لأنه بتدبير الملائكة. وإنما القهرية هو الظاهر، والواقع هو نفيها.

بل اثبت الفلاسفة نوعا من الإرادة والاختيار للمادة نفسها، بغض النظر عن الملائكة. وقالوا: ان الاختيار مساوق للوجود والمادة موجودة.

كل ما في الأمر ان درجة الاختيار تتناسب مع درجة الوجود، فكلما كان مهما ومؤكدا، كان الاختيار أكثر وأوضح، وكلما كان متدنيا ومنحطا، كما في المادة، كان اقل أو أخفى.

واستدلوا بأية الأمانة: ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا ﴾ . وهي دالة بوضوح على نسبة الإباء والإشفاق إلى ما ليس بعاقل ولا مختار، حسب ظاهر الأمر.

ويحسن بنا الآن ان نبدأ أولاً بذكر ما هو محتمل من الأدلة على صحة القول بالجبر، مع مناقشتها. وبعض هذه الوجوه عقلية وبعضها سمعية:

الوجه الأول: ما ذكره السيد الأستاذ من ان الجبر على خلاف الوجدان.

فان الوجدان قائم على التفريق بين الحركة الاختيارية كالمشي والكلام، وبين الحركة القهرية كالسقوط من شاهق. فلو كان هناك جبر، لشعرنا بتساوي كلتا الحالتين. وحيث لم نشعر بالتساوي إذن فالجبر منفي. من باب القياس الاستثنائي الذي يعرف منه بطلان المقدم ببطلان التالي.

ولكن يمكن ان يجاب ذلك بأحد أمرين:

الأول: أن يقال: ان الله الذي اوجد الفعل فينا، هو الذي جعلنا نحس ان الفعل صادر منا ونحن مختارون عليه، ونتوهم ذلك على خلاف الواقع. ومتى ما أراد سحب هذا الإحساس منا ونفيه أمكنه ذلك. فيصبح حاله حال السقوط من شاهق.

الثاني: ان يقال بعد التنزل عن الأول: ان الله سبحانه يجبر الإنسان على الفعل في المرتبة السابقة عليه، وذلك بجعل الإرادة في نفسه. فيعمل الفرد الفعل بالإرادة ويتخيل كونه اختياريا. وليس كذلك.

وليس على هذين الأمرين جواب من هذه الجهة، وإنما يجاب عليهما لو تمت الوجوه الآتية أو بعضها. فلا يكون هذا الوجه بمجرد كافي.

الوجه الثاني: الاستدلال بالعقل العملي بقبح العقاب مع الجبر والإكراه على المعصية. وهذا هو الوجه المشار إليه في بعض الروايات من انه مع الجبر يبطل الثواب والعقاب.

ويمكن ان يرد على هذا الوجه عدة أمور:

الأمر الأول: نفي العقل العملي أساسا، كما عليه الأشاعرة، أو نفي شموله لله سبحانه، كما عليه البعض منهم. وإنما يتم هذا الوجه، إذا أثبتنا العقل

العملي، وهم لم يثبتوه.

ويمكن ان يجاب ذلك :

أولاً: بوجدانية العقل العملي، فان لنا يقين بصحته وجدانا، ولا يمكن التخلي عن الوجدان.

ثانياً: ان نفي أحكام العقل العملي، يستلزم نسبة الظلم إلى الله سبحانه، والظالم ناقص. والنقص ينافي صفة واجب الوجود.

ثالثاً: نفي نسبة الظلم إلى الله سبحانه، بالسماع. قال في الكتاب الكريم: ﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾. مع إحراز الصغرى قطعاً، وهي ان العقاب مع الجبر على المعصية ظلم.

الأمر الثاني: إننا لو سلمنا بوجود العقل العملي وحكمه، فهو إنما يشمل المخلوقين ولا يشمل الخالق سبحانه. فانه فوق كل عقل ذاتا وصفة وأفعالا. ولا يمكن إدراك شيء منه بالعقول. ونحن نعترف أمامه سبحانه بأن عقولنا محدودة وقاصرة. فإذا لم تشمل أفعال الله تعالى لم يقبح منه ان يظلم الإنسان ويجبره على أفعاله.

جوابه: إننا لو سرنا مسار الشيخ المظفر رحمته من انتزاع حكم العقل من حكم العقلاء، كان هذا الإشكال واردا. لأن المصالح التي يدركها العقلاء محدودة بحدودهم، ويستحيل ان تشمل الأمور التي لا يفهمونها موضوعاً أو حكماً.

ولا يرد عليه: ما ذكره الشيخ المظفر رحمته من ان الله سبحانه عزيمهم وعظيمهم، إذن، فهو أولى بالعمل على قانونهم.

لأنه يقال: انه ليس شيخ العقلاء بهذا المعنى، لأنه لا يعيش معهم. ولا تشملهم مصالحهم التي يرون أهميتها ويننون على صحتها. مضافا إلى إدراكه أمورا كثيرة واقعية مما يجهلون. ولا اقل من احتمال انه يدرك أمورا لا يدركونها، والاحتمال مبطل للاستدلال.

ولكن نقول هنا، كما قلنا أكثر من مرة: ان العقل العملي أعلى إدراكا ومرتبة من العقلاء، وفرقه هو ثبوته حتى مع فرض عدم وجود المجتمع العقلاني بالمرة. في حين لا معنى لحكم العقلاء إلا مع وجود مجتمعهم.

ولا فرق بينه وبين العقل النظري، من حيث ان كلا النحويين من المدركات هي أمور واقعية ثابتة في أنفسها وأزلية الصدق. وواقعيتها تقتضي سريانها على عالم الخارج. ومادامت الذات الإلهية موجودة في عالم الخارج كما نؤمن به. إذن فقانون العقل العملي ثابت لها أيضا. أو قل: انه شامل للوجود كله الممكن منه والواجب.

ولو تنزلنا عن ذلك، أمكن صياغة البرهان على نحو ما ذكره الشيخ المظفر في بعض كتبه، وحاصله: ان الله لا يظلم لأنه لو ظلم فان ذلك ناشيء من أحد مناشئ كلها باطلة: أما لأنه محتاج إلى الظلم لسد نقص فيه أو محتاج إليه لجلب كمال إليه، أو لدفع شر عنه أو لعمل رغبة سفهية، أو لجهله بكونه ظلما أو لعجزه عن الامتناع عنه. وكل ذلك محال عليه سبحانه، كما هو المبرهن عليه في محله. إذن فهو لا يظلم. لأن حصول الإرادة على المستحيل مستحيل. وحصول العمل بدون إرادة مستحيل.

ولو تنزلنا عن ذلك: أمكننا القول: بأن الله سبحانه يفعل الحسن ويترك القبيح والظلم لأجل إبراز قدرته وإبراز كبريائه وزيادة وسعة رحمته. وبالتالي

لأجل نفع المخلوقين، وان لم يكن لنفع ذاته، ولكنه ملتزم به. وبتعبير بعض علماء الكلام: جرت عادة الله على ذلك.

إلا ان عادة الله لا يمكن إثباتها خارجا، لأن مراقبة الزمان الطويل متعذرة، والعادة إنما تثبت بالمراقبة. نعم، في الإمكان إثباتها تعبدا، أي بالسمع، وهذا ثابت سماعا قطعاً بالقرآن الكريم. في آيات عديدة، منها قوله تعالى: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلْمٍ لِّلْعَالَمِينَ﴾. وقوله: ﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾.

فان قلت: ان ابن روزبهان قال: بأن عادة الله جرت في عدم إجراء المعجزة على يد الكاذب. وقد ناقشه الشيعة في ذلك. فكيف تقول الآن بمثل مقاله.

قلنا: ان هذا الرجل من جملة الأشاعرة المنكرين للعقل العملي. وقد ورد الإشكال ضد النبوة العامة في علم الكلام، باحتمال إجراء الله سبحانه المعجزة على يد الكاذب لدعوى النبوة. ومعه لا يمكن إثبات صدق الأنبياء عن طريق المعجزة.

وهذا يجاب عادة بأنه يقبح إجراء المعجزة على يد الكاذب لأنه ظلم قبيح وإعانة على الظلم وتغريب بالجهل. إلا ان هذه الكبرى من أحكام العقل العملي. فكيف يتخلص من ذلك الإشكال من ينكر العقل العملي؟

فتوصل ابن روزبهان بذكائه ان يقول: انه جرت عادة الله تعالى على عدم إجراء المعجزة على يد الكاذب.

فان قلت - كما قلنا فيما سبق - ان العادة لا تثبت إلا بالتجربة والتكرار. فكيف أثبتنا ذلك بالنسبة إلى هذه العادة لله سبحانه.

قلنا - نيابة عن ابن روزبهان - : إننا أثبتنا ذلك بالنسبة إلى ما قبل الإسلام، فلما وجد نبي الإسلام، كانت تلك العادة ثابتة.

وجوابه: إننا ننقل الكلام إلى تلك النبوات، أو قل: إلى النبوة الأولى التي تثبت بالمعجزة، ولم تكن تلك العادة ثابتة جزماً. لعدم وجود تلك الكثرة الضرورية لثبوتها.

وعندئذ ينقطع برهان ابن روزبهان. لأنه يتعين الجواب بالسماع، ولا يوجد سماع على المورد الذي يتكلم عنه، في العهد السابق على الإسلام. أما في مسألتنا فيكفي السماع من القرآن الكريم. فقد أثبتنا العادة في حين لم يمكن إثباتها في المورد الآخر. وهذا هو فرق كلامنا عن ابن روزبهان.

وعلى أي حال، فعلى كل هذه التقريبات، تثبت كبرى نفي الظلم عن الله سبحانه، مضافاً إلى تقريبات تأتي، والصغرى محرزة يقينا، وهي ان الجبر ظلم، فينتفي.

الأمر الثالث: - مما يرد على الوجه الثاني على نفي الجبر - :

ان هذا الوجه لا يشمل الحسنة، لأنه ليس من القبيح ان الله يجبر على الحسنة، ثم يثيب عليها. كما في قوله تعالى: ﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ﴾.

ويمكن ان يجاب ذلك بعدة وجوه:

أولاً: عدم احتمال التفريق بين حصص أفعال الإنسان الاختيارية. بحيث يكون بعضها جبرياً وبعضها اختيارياً. والوجدان حاكم على أنها على غرار واحد.

ثانياً: ان الإكراه على الحسنة وان لم يكن ظلماً للفرد نفسه، إلا انه ظلم

نوعي. لأنه للآخرين ان يعترضوا على عدم إكراههم على الحسنات لأجل
تحصيل الثواب، كما حصل للآخرين.

ثالثاً: ان معنى الحسننة لابد انه شامل لأصول الدين وفروعه. فرجع
الإكراه على الحسنات إلى الإكراه على العقيدة الحسنة. في حين ان النص
بخلافه: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾. مضافا إلى كونه ظلما للآخرين الذي لم تتم
هدايتهم ولو إكراها. وكذا قوله تعالى: ﴿إِنْ نَشَأْ نُزِّلْ عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ آيَةً فَظَلَّتْ
أَعْنَاقُهُمْ لِمَا خَضِعِينَ﴾.

الأمر الرابع- مما يرد على الوجه الثاني المشار إليه:-

ان الجبر ليس ظلما، حتى لو أثبتنا العقل العملي، فان الجبر على تقدير
وجوده، قانون كوني عام، فلا يكون مضرا بأحد. ولو قلنا بأنه ظلم لزم إلغاء
كثير من القوانين الكونية كالإحراق بالنار أو السقوط من شاهق. وإذا لم يكن
ظلما خرج عن كونه صغرى لقبح الظلم بحكم العقل العملي.

جوابه: ان الظلم ليس هو الجبر، بل هي العقوبة بعده. من حيث ان
المجبور على المعصية ليس مستحقا للعقاب. وعقوبة غير المستحق ظلم.

اللهم إلا إذا نفينا وجود العقوبة، وهو مما لا يمكن التفوه به. لأنه ان كان
لأجل نفي اليوم الآخر، فهو خلف الإيمان بالإسلام، الذي نتكلم الآن على
أساسه. وان كان لسعة رحمة الله وسعة الشفاعة. فهو وان كان موجودا أحيانا
اعني انتفاء العقاب. إلا ان نفيه بضرر قاطع خلاف الضرورة وخلاف نص
القرآن الكريم. ونعلم إجمالا بوجوده على الكثيرين.

فان قلت: فان الكبرى والصغرى معا بيد العقل العملي ومن أحكامه. فان
الكبرى هي قضية قبح العقاب بلا استحقاق. والصغرى هي عدم الاستحقاق مع

الجبر. فالاستحقاق هو الحد الأوسط المكرر في القضيتين، وهو من أحكام العقل العملي. فللأشاعرة نفيه بنفي العقل العملي.

لا يقال: ان العقلاء وقوانينهم على وجود الاستحقاق. فانه يقال: ان الأشاعرة إنما نفوا نفوذ العقل العملي على الله سبحانه، لا مطلقا كما سبق.

ويجاب ذلك - اعني نفي الأشاعرة للاستحقاق - : مضافا إلى اليقين بصحة أحكام العقل العملي، فيبقى إنكاره محتاجا إلى دليل.

انه عندئذ يلغو معنى نسبة الظلم والعدل إلى الله سبحانه في الكتاب والسنة، مع العلم انه موجود بكثرة وبأهمية عالية، كما سنمثل.

والمفروض ان حكم العقلاء لا يشملهم. إذن لا يبقى من تفسير لهذه النسبة إلا حكم العقل العملي. وهذا نحو من دلالة الاقتضاء: صونا لكلام الحكيم من اللغوية.

لا يقال: انه مستعمل مجازا. فانه يقال: ان المجاز خلاف الأصل والظاهر، ما لم تقم عليه قرينة لا يفترض هنا وجودها.

لا يقال: ان دلالة الاقتضاء أيضا من العقل العملي، فتنتفي بانتفائه. فانه يقال: كلا. فان تكلم اللغو قبيح بالعقل النظري والعملي معا. مضافا إلى حكم العرف والعقلاء.

واما الأدلة السمعية على نفي الجبر، فهي تقتنص من خصوص القرآن الكريم، لأنه القدر المتيقن والمتفق عليه بين المسلمين.

وهنا يمكن ان يقال: ان كل القرآن دال على ذلك. لأنك حيثما نظرت وجدت دلالة على ذلك. فان الآيات الدالة على ذلك على عدة طوائف:

الطائفة الأولى: ما دل على نفي الظلم عنه سبحانه. كقوله تعالى: ﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾.

الطائفة الثانية: ما دل على انه لا يكلف نفسا إلا وسعها.

الطائفة الثالثة: قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾. أقول: لأن التكليف مع عدم الرسول، وتحقق الجهل ظلم، والعقوبة عليه ظلم.

الطائفة الرابعة: الآيات الدالة على الاعتراف بالأسباب الطبيعية كالأمطار. بعد الالتفات إلى الملازمة بين الأسباب الطبيعية والإرادة الإنسانية، كما قلنا فيما سبق. وان كلا الأمرين من سنخ ما به الوجود.

الطائفة الخامسة: الآيات الدالة على الاعتراف بنسبة الأفعال إلى الفرد كقال وجاء وهو سماكم المسلمين وحملها الإنسان، وغيرها كثير.

الطائفة السادسة: الآيات الدالة على ان العقوبات الأخروية إنما هي للذنوب. كقوله تعالى: ﴿أَذْخَلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ﴾. وغيرها كثير.

الطائفة السابعة: الآيات الدالة على ان العقوبات الدنيوية إنما هي للذنوب. كقوله: ﴿أَصَابَتْهُمْ بِذُنُوبِهِمْ﴾. وقوله تعالى: ﴿وَلَنذِيقَنَّهُمْ مِنَ الْعَذَابِ الْأَلَدِّ دُونَ الْعَذَابِ الْأَكْبَرِ﴾. وقوله تعالى: ﴿وَإِذْ نَقْنَا الْجَبَلَ فَوْقَهُمْ كَأَنَّهُ ظُلَّةٌ وَظَنُوا أَنَّهُ وَاقِعٌ بِهِمْ﴾. إلى غير ذلك.

الطائفة الثامنة: على ان المراحم الدنيوية إنما هي للطاعات. كقوله تعالى: من يتق الله يجعل له من أمره فرجا ومخرجا. وكقوله: ﴿وَنَقُومِ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا﴾. أقول: فلو لم يكن الأمر اختياريا لما كانت هذه النتيجة.

الطائفة التاسعة: الآيات الدالة على الأحكام التكليفية وهي آيات الأحكام عموماً، وقد عدوها خمسمائة آية في القرآن الكريم. كقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾. ﴿وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ﴾. وغيرها.

وفيها دلالة أكيدة على إمكان وقابلية الإنسان للتكليف. فلو كان كالعصا بيد الضارب والقلم بيد الكاتب، لما كان قابلاً لذلك أصلاً، لا بالعقل العملي ولا بالعقل النظري. كما سبق ان أشرنا.

الطائفة العاشرة: ما دل على اختلاف مستويات الناس، بما فيهم الأنبياء وغيرهم. كقوله تعالى: ﴿لَهُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾. وقوله: ﴿وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَى بَعْضٍ﴾. وهذا التفاضل لا يكون إلا مع الاختيار، وإلا كان عشوائياً غير ممدوح بكل تأكيد.

إلى غير ذلك من الطوائف بمختلف الألسنة والبيانات.

فان قلت: فان كل ذلك يكون في طول حكم العقل العملي بالظلم والعدل. قلنا: كلا. فان العقل النظري أيضاً يدرك عدم معقولية الخطاب للجماد ونحوه وللأسباب القهرية كخطاب النار بأن لا تحرق وخطاب الماء بأن لا يغرق - بغير المعجزة -، وعدم وجود تفاضل بين الأسباب الطبيعية القهرية. إذن فوجود كل ذلك مما دلت عليه الآيات الكريمة، للإنسان دليل اختياره.

أدلة القائلين بالجبر:

ذكر في المحاضرات بأنه استدلوا على الجبر بوجوه. وذكر عدداً منها بعباراتهم، ولم يذكر المصدر إلا في وجه واحد فقط.

مضافا إلى انه لم يذكر المحصل الحقيقي لكل وجه . وإنما اكتفى بنقل العبارة . مع انه قد يزيد فيها الكلام عن المطلوب أو يقل . والمطلوب هو صورة البرهان . فكان على مسؤوليته عرض ذلك . وان كان البرهان باطلا في نفسه ، وأكثر كلامهم تطويل بلا طائل . واعتقد ان مثل ذلك إنما هو دليل من لا دليل له .

وعلى أي حال ، فما يتحصل من كلامهم بمحصل متكامل نسبيا ، عدة وجوه :

الدليل الأول : ومحصله : انه لو كان العبد موجدا لأفعاله بالاختيار والاستقلال لوجب ان يعلم تفاصيلها ، واللازم باطل . وهو العلم بالتفاصيل . لأن النائم والساهي قد يفعل باختياره كانه انقلابه من جنب إلى جنب ، مع انه لا يشعر بكمية الفعل وكيفيته .

وأما وجه الشرطية أو الملازمة بين الاختيار والعلم بالتفاصيل ، فلم يذكر له أي دليل إلا البداهة . وعبارته : كما تشهد به البداهة .

والجواب على ذلك من أكثر من وجه :

الوجه الأول : إننا لم ندع أن الإنسان يوجد أفعاله بالاستقلال . وإنما ذلك قول بالتفويض ولا نقول به . بل الله هو خالق كل شيء وليس للإنسان استقلال عنه سبحانه وتعالى .

الوجه الثاني : ان الدليل أخص من المدعى ، بعد تسليم الملازمة التي هي بمنزلة الكبرى له . لأن النائم والساهي والغالط واضرابهم فقط هم الذين لا يعرفون التفاصيل . وأما الفاعلون الاعتياديون فيعرفونها بلا شك .

فان قلت: فان أفعال النائم والساهي هي أيضا أفعال اختيارية، فما يعمها من الحكم يعم كل فعل اختياري. قلنا: كلا، فان عدم معرفتهم بالتفاصيل، إنما هي لظروف خاصة بهم، ولا يمكن التعميم لغيرهم.

الوجه الثالث: انه مادام الاختيار والانتباه موجودا كان العلم بالتفاصيل موجودا، كما في الساهي والغالط، فإنهم يعلمون بفعلهم. وأما النائم والمغمى عليه، فلا علم له لأنه لا اختيار له.

الوجه الرابع: يمكن القول ان للاختيار درجات، منها، ما هو مطلق. ويكون في صورة التسلط على كل الشرائط والخصوصيات للفعل الاختياري. ولكن يمكن القول بعدم اتصاف أحد بذلك غير الله سبحانه.

ومنها: ما هو اقل من ذلك، كما لو كان بعض المقدمات اشتباها أو خدعة أو اضطرارا أو تقية ونحو ذلك. فلا يكون رد الفعل تجاه ذلك اختياريا محضا. ومن هنا تقل المسؤولية الأخلاقية والتشريعية.

فالاختيار وصف مقول بالتشكيك، والعلم أحد مقدماته أو مقوماته، ويراد به هنا العلم بالعمل الاختياري نفسه، لا العلم بالأسباب والنتائج. ومثل هذا العلم قد يوجد وقد يقل وقد ينعدم.

الوجه الخامس: ان دليلهم في الحقيقة دليل على الاختيار، لأنه استدلال على الكبرى بالبداهة، كما سمعنا. وهذا معناه مروره بتجربة بديهية للفعل الاختياري. وهذا يعني ان كل الأفعال اختيارية، وإلا لم تكن التجربة بديهية.

وقد ذكر في المحاضرات من جملة جوابه: ان حركة النائم غير اختيارية وكذا الساهي. ولذا لا يستحق عليها المدح والذم والثواب والعقاب.

وفيه: أولاً: ما علمناه من ان الساهي عالم بفعله ومختار وإنما لا يستحق المدح أو الذم لقصور بعض المقدمات، وضعف المسؤولية الأخلاقية.

ثانياً: ان الاستدلال على عدم الاختيار بعدم الاستحقاق غريب. لأنه بإزاء الأشاعرة الذين ينفون الاستحقاق. بل إذا كان المطلوب تاماً فينبغي ان يبرهن عليه ببرهان خارج العقل العملي، وإلا كان بمنزلة المصادرة على الموضوع.

الدليل الثاني - للقائلين بالجبر - :

متكون من عدة مقدمات، كل مقدمة هي قياس مستقل بذاته، ويتحصل من المجموع أو من نتائج هذه القياسات قياس استثنائي ينتج القول بالجبر. وذلك بأن يقال:

القياس الأول: ان العبد لو كان موجداً للفعل بقدرته واختياره، فلا بد انه يتمكن من فعله وتركه. وإلا لكان خلف فرض القدرة. بل ان معنى القدرة هو ذلك. ولكنه غير متمكن من فعله وتركه، إذن فهو غير قادر.

وقد يقرب ذلك بما قيل من قبل بعض المفكرين: من ان الفرد إذا فعل فلا دليل على قدرته على الترك. وان ترك فلا دليل على قدرته على الفعل. ومعه، فلا تكون صغرى القدرة متحققة.

القياس الثاني: ان العبد لو كان موجداً لفعله بقدرته واختياره لم يتوقف ترجيح فعله وتركه على مرجح. ولكنه متوقف عليه. لأن صدور فعل بلا مرجح يقتضي جواز طرفيه وتساويهما، فيكون الفعل اتفاقياً لا اختيارياً. إذن، فالعبد غير قادر على الإيجاد باختياره. لأن قدرته عليه خلف وجود المرجح.

فان كان المرجح موجوداً وجب وجود الفعل، وان لم يكن موجوداً امتنع

وجوده . وعلى كلا التقديرين ينتفي الاختيار .

القياس الثالث : ان العبد لو كان يوجد الفعل بقدرته واختياره لزم وقوع أحد الجائزين بدون سبب . فينسد باب إثبات الصانع .

القياس الرابع : ان المرجح لا يكون باختيار الفرد الفاعل وإلا لزم التسلسل .

القياس الخامس : ان المرجح إذا لم يوجد يكون الفعل ممتنع الصدور ، وان كان موجودا كان الفعل واجب الصدور ، بحيث يمتنع تخلفه عنه ، فلا يكون مختارا . ولو لم يصبح الفعل واجبا لم يصبح المرجح تاما وهو خلف المفروض . فإذا كان مختارا لزم وجود الفعل بلا علة ، وهو مستحيل . وهذا هو مورد فرق هذا القياس عن القياس الثاني السابق .

القياس النتيجة : انه يستحيل وجود الشيء بلا مرجح كما يستحيل التسلسل فيه ، كما يستحيل تخلف المعلول مع وجود المرجح ، والمعلول هنا هو الفعل نفسه . كما يستحيل وجود الفعل مع عدمه .

إذن ، فالأمر متعين في المرتبة السابقة على الاختيار ، فلا يكون الفرد مختارا قادرا لعدم تمكنه من الفعل والترك . لأن تمكنه خلف الدليل على العلية . وعدم تمكنه خلف القدرة . لأن القدرة هي التمكّن من الطرفين : الفعل والترك . وهو مفقود .

والجواب : على مستويين : أما على مستوى علم الكلام الذي خاطبونا به وأما على مستوى نظرية شاملة سوف تأتي . ونقتصر الآن على المستوى الأول . ونحن نجيب على كل قياس على حدة . فان بطلت جميعا ، فهو المطلوب . وان بطل واحد منها كفى في بطلان قياس النتيجة ، لأن النتيجة تتبع أحسن

المقدمات .

أما القياس الأول، فأهم ما فيه أمران :

الأمر الأول: ان المختار هو القادر والقادر هو المتمكن من الفعل والترك، إذن فالمختار هو المتمكن من الفعل والترك .

وهذا يمكن مناقشته: بأن تفسير القدرة بذلك، وان كان مشهوريا، إلا انه مجرد اصطلاح، تصبح القضية به تكرارية. بأن يقال: القادر هو كذا وكذا هو القادر. كما يقال: الممكن هو متساوي الطرفين، والمتساوي الطرفين هو الممكن. يعني في حدود ما هو المصطلح، بغض النظر عن التغيير أو التقييد، كما لو قلنا: الممكن الحادث مثلا .

أو نقول: ان القدرة ملكة في النفس يستطيع الفرد بها ان يفعل تارة وان يترك أخرى. بغض النظر عن انه يستطيع الفعل أو الترك دفعة واحدة .

ونتيجة ذلك: إننا لو غضضنا النظر عن الإشكال الآتي، فهو أيضا قادر . وقد اعترف الخصم ان كل قادر مختار. إذن نقول: انه مختار وان لم يكن قادرا على الترك، لأننا غيرنا اصطلاح معنى القدرة .

الأمر الثاني: ما قلناه نقلا عن بعضهم من الزعم والتشكيك بأن الإنسان إذا فعل فهل يستطيع الترك وإذا ترك فهل يستطيع الفعل . ولعل المقصود هو الجواب بالنفي .

جوابه: انه يحتوي على مغالطة واضحة: فان السؤال يمكن ان يتوجه في أزمنة ثلاثة:

الزمن الأول: بعد الانتهاء من العمل . فيتوجه المعنى: ان الفرد بصفته

فاعلا، فانه لا يستطيع الترك، أو بصفته تاركا لا يستطيع الفعل. أي في طول اختياره للضد. وهذا صحيح. مضافا إلى ان وقت اختيار العمل دخل الآن في الماضي، ونحن عاجزون عن التحكم في الماضي.

الزمن الثاني: الحاضر. وفيه وجهان: أحدهما: يأتي فيه نفس الإشكال الذي ذكرناه للزمن الماضي. من حيث انه في طول اختياره لأحدهما غير قادر على الآخر.

ثانيهما: إننا يمكن ان ننكر استمرار العجز من الماضي إلى الحاضر، لقدرته دائما على التغيير. إلا ان الصحيح ان في ذلك نظرا إلى المستقبل لا إلى الحاضر.

الزمن الثالث: وهو العمدة: النظر إلى المستقبل، يعني ان نكون ناظرين إلى الوقت الذي تكون الإرادة فيه دخيلة في إنجاز العمل، ولا زال الفعل استقباليا. مهما كان الزمن قصيرا.

فهنا نحكم بإمكان اختيار أي من الطرفين، وهذا ما تشهد به البدهة، كما سبق منهم القول في الدليل الأول. وليس جسم الفرد ومكانه وزمانه مشغولا بأحد الأمرين ليمنع الآخر أو يعجز عنه.

والسؤال الأصلي كما لاحظنا هكذا: ان الإنسان إذا فعل فهل يستطيع الترك؟ وهذا معناه إننا لاحظنا العجز في طول الفعل أو بعد إنجازه. يعني ان الفعل دخل في الماضي، فلا مجال لتغييره. وأما إذا كان الفعل مستقبليا، فهو خارج عن مورد ذلك الكلام، حتى لو اعترفنا بصحة مضمونه.

وعلى أي حال، فإنما يتم الدليل إذا جزمنا انه لا يستطيع الخلاف. إما مع وجود الاحتمال فانه يبطل الاستدلال. فضلا عن قيام الدليل على الاختيار،

كما سبق ويأتي. وعلى أي حال، فالدليل بهذا المقدار قاصر عن الإنتاج.

أما القياس الثاني: فمضمونه: ان فعل الفرد ممكن وكل ممكن محتاج في وجوده إلى علة، فان حصلت علته وجب وإلا امتنع.

وجوابه: إننا نقول: انه تحصل علته ولكن يبقى اختياريًا. لأن الجزء الأخير من العلة هو الإرادة، وما دامت الإرادة موجودة فهو اختياري أو إرادي. وما دامت علته تامة، فهو ليس مخالفًا لقانون العلية.

وأما صلاحية الإرادة لأن تكون جزءاً أخيراً من العلة، فيؤخذ الآن مسلماً، قبل الكلام الآتي، وهم لم يبرهنوا على عدمه على أي حال، وقد سبق ان قلنا: ان الإرادة حصة من العلة الدنيا، وهي علة ما به الوجود. فان علة ما به الوجود تنقسم إلى قهرية وهي العلة التكوينية، واختيارية وهي الإرادة.

فان قلت: ان كثيراً من أجزاء العلة قهرية. قلنا: نعم. لكن يكفي ان تكون الإرادة جزء العلة، لتنتفي القهرية. لأن النتيجة تتبع أحسن المقدمات.

فان قلت: فان تبعيتها لأحسن المقدمات ينفي كونها إرادية لوجود أجزاء قهرية. قلنا: أولاً: انه يكفي الآن ألا تكون قهرية، ليستفي موضوع الجبر الذي هو محل الكلام.

ثانياً: إننا نعترف ان الفعل ليس إرادياً بجميع أجزاء العلة، فان هذا لا يكون لغير الله سبحانه. وإنما الفعل إرادي بالمقدار الذي يتسلط عليه الفرد بالخلقة. أو قل: هو إرادي بالمعنى الوجداني أو العرفي، أو بالمقدار الذي يصدق معه الإقرار بأنه هو الفاعل.

ثالثاً: إننا لا نريد بالفعل الإرادي إلا ذلك، اعني الذي ينشأ من الإرادة.

ومن شأن الإرادة دائما ان تكون هي الجزء الأخير من العلة . لأنها هي المحرك المباشر للعضلات .

وأما القياس الثالث : ومضمونه : انه لو كان الفرد مختارا لكان عمله اتفاقيا وخرج عن قانون العلية .

فقد ظهر جوابه مما قلناه، وقد جمعنا بين اختيارية الفعل وتامة العلة . لأن الجزء الأخير من العلة التامة هو الإرادة .

وبه يظهر الجواب عن القياس الرابع : وهو : انه إذا كان الفعل اتفاقيا انسند باب الاستدلال على إثبات الصانع .

جوابه : إننا لم ندع صدور الفعل الاختياري اتفاقا أي بدون علة . ليقال بإمكان صدور أي ممكن بلا علة ، لينسد باب إثبات الصانع . فان معنى ألتفاقي غير معنى الاختياري . فان ألتفاقي ما كان بدون علة . والاختياري ليس اتفاقيا ، بل هو بعلة ، لاستحالة وجود الممكن بدون علة . غاية الأمر ان علتة ، متكونة من أمور قهرية مع إرادة ، وليست من أمور قهرية فقط . فقانون العلية محفوظ ونستدل به على إثبات الصانع .

وأما القياس الخامس : ومضمونه : ان الوجوب ان كان بالإرادة لتسلسل .

فجوابه : إننا عرفنا ان المرجح هنا هو علة تامة (ما به الوجود) وجزؤه الأخير هو الإرادة . والإرادة إرادية بذاتها لا تحتاج إلى إرادة فلا يلزم التسلسل .

وهذا من النوع الذاتي (لازم الماهية) كقولنا: الضوء مضيء والماء رطب والنار حارة والأربعة زوج . فالإرادة إرادية بنفسها .

فان قلت : فإنها بصفتها موجودا ممكنا ، تحتاج إلى علة . فيلزم التسلسل .

قلنا: هذا يجب بوجوه منها: ان العلة علة لوجودها لا لإراديتها. فيقع الفعل إراديا بالإرادة وتقع الإرادة إرادية بنفسها. وهذا يكفي لإرادية العمل وحسن الثواب والعقاب عليه.

وعلة وجود الإرادة أحد أمرين: الأول: أنها هي الأمور السابقة عليها، فيما يذكرونه من مبادئ الفعل الاختياري التي هي تصور الفعل والتصديق بمصلحته والشوق إلى فعله، ثم يتصاعد الشوق فيصبح شوقا مؤكدا، ثم يتصاعد فيصبح إرادة محركة للعضلات.

الثاني: ان علتها الدوافع المركوزة في النفس والشهوات والغرائز.

وعلى كلا التقديرين، يعني مهما تصورنا علة الإرادة، فان الفرد يكون مسؤولا عن عمله، لأنه يستطيع ان يحول بين العلة وبين المعلول. فلا يختار العصيان، بل يكبح نفسه وشهواته. فإذا لم يفعل استحق الثواب. وفي صورة أخرى يستحق العقاب.

وأما القياس النتيجة: فقد قيل فيه: انه يستحيل وجود الشيء بلا مرجح. وهذا صحيح. ولم ندع ان الفعل يصدر بدون علة، كما يستحيل وقوع التسلسل فيه. ولكن ألتفاقي غير الاختياري، كما قلنا.

ونتيجة التسلسل هي إرادية الفعل، لأن الإرادة لو كانت بإرادة أخرى لتسلسلت، إذن فهي ليست بإرادة أخرى. وإنما هي بعلمها كما شرحنا. والعلل ليست عللا لإراديتها بل لوجودها، وإنما هي إرادية بنفسها، لأن هذا من قبيل لازم الماهية. والفعل إرادي بالإرادة. فان تكلمنا عن التسلسل بالمرجح، فالإرادة - كعلة للفعل أو الترك - هي المرجح.

وقالوا هناك أيضا: انه كما يستحيل تخلف المعلول، وهو الفعل، مع

وجود المرجح، يستحيل أيضا وجوده مع عدمه. فلا يكون الفعل اختياريًا.

أقول: هذا إنما يتم، فيما إذا أردنا بالمرجح غير الإرادة، وأما إذا كان المرجح هو الإرادة. فيكون موجودا بعلة تامة وإرادية في نفس الوقت، لأن الإرادة هي الجزء الأخير من العلة.

وقالوا: ان تمكنه من الفعل والترك خلف قانون العلية، وعدم تمكنه خلف القدرة، يعني يثبت به عدم القدرة والاختيار.

أقول: نوافق على الشق الثاني، ونطعن بالشق الأول. وهو ان قدرته خلف قانون العلية. فان هذا فرع الخلط بين الاتفاق والاختيار. وقد ميزنا بينهما، وقلنا: ان الفعل الاختياري لا يكون إلا بعلة، وجمعنا بين قانون العلية وقانون الإرادة. فلا تكون الإرادة والقدرة خلف قانون العلية.

* * *

هذا، وقد عرض في المحاضرات إحدى المقدمات هكذا: ان وقوع أحد الجائزين: الوجود والعدم في الخارج لو كان ممكنا من دون مرجح وسبب لانسد باب إثبات الصانع. ولا يمكن وجود العالم بلا سبب وعلة.

أقول: هذا العرض قابل للمناقشة، من حيث أنهم لا يريدون ذلك بالضبط. من جهات:

الأولى: ان الاختيار يرجح أحد الجائزين - في نظرهم - وهما ليسا الوجود والعدم. بل هما أما الفعل أو الترك وأما أحد الفعلين المحتملين، كما هو الغالب. غاية الأمر ان فعل أحدهما ملازم لترك الآخر. إلا ان الاختيار بالمطابقة يكون بين العملين لا بين الفعل والترك.

الثانية: قولهم: انه لو انسد قانون العلية لانسد باب إثبات الصانع. يعني إثباتا لا ثبوتا. يعني لا يمكن عندئذ الاستدلال على وجوده. بغض النظر عن كونه موجودا أم لا.

فقوله - في المحاضرات - : لا يمكن وجود العالم بلا علة. إشارة إلى عالم الثبوت، وهي غير مقصود لهم. وهو لا يترتب على نفي قانون العلية. نعم يبقى محتملا بلا دليل على وجوده. لا ان الدليل على نفيه.

الثالثة: ان في كلامه خلطا بين العلية الاعتيادية والعلية الإلهية. وهذا الخلط لا بد منه أمام الماديين. لكننا هنا نناقش بصفتنا معترفين بوجود الله سبحانه. فنبغي عدم الخلط بينهما.

وننتجته: انه لا ملازمة بين إنكار قانون العلية، بين المخلوقين، من ناحية وإثبات العلية الإلهية من ناحية أخرى. لأنها من سنخين غير متشابهين.

وبتعبير آخر: إننا قد نقول بنفي العلية للأمر المحدود، وأما علية مجموع الخلق فهو أمر آخر غير ملازم مع الأول. فمن الممكن إثبات العلية فيه. أما للاختلاف في سنخ العلية، وأما للاختلاف في سنخ المعلول أو أهميته. وان كان الصحيح هو الحاجة إلى العلة في كلا الأمرين.

وقال في المحاضرات: وأما صدور الفعل الاختياري عن الفاعل من دون مرجح، فليس بمحال.

أقول: هذا خطأ، لأن الفعل الاختياري من جملة الممكنات وكل ممكن لا بد له من علة. فلولا ما قلناه من ان العلة موجودة وان الجزء الأخير منها هي الإرادة، لم يتم المطلوب الذي ذكره. بل يكون مطلوباً منه ان يبرهن على الوجه في استثناء الفعل الاختياري عن قانون العلية.

ثم يستنتج بقوله: وقد تحصل من ذلك انه لا دخل لوجود المرجح للفعل الاختياري أصلاً. ولا صلة لأحدهما بالآخر. أقول: وهذا ما عرفنا جوابه. ثم يقول: على ان وجود المرجح لاختيار طبيعي الفعل كاف وان كانت أفراده متساوية، من دون ان يكون لبعضها مرجح بالإضافة إلى البعض الآخر. أقول: وهذا غريب لأمر:

أولاً: ان عالم الخارج هو ظرف الجزئي لا ظرف الكلي. والفعل الاختياري يوجد - لا محالة - في الخارج، إذن فهو جزئي لا كلي. فالحديث عن طبيعي الفعل الذي هو معنى الكلي، لا مورد له.

ثانياً: ان الكلي حين لا يكون له وجود في الخارج يستحيل ان يكون مراداً وان يكون له علة.

ثالثاً: ان العلة الجزئية الخارجية تنتج معلولاً جزئياً لا كلياً.

رابعاً: ان الكلي، وان تعلق به المصلحة كمطلق شرب الماء، إلا ان الإرادة تتعلق بالجزئي لا محالة. بمعنى انه يتعلق بالكلي مع صفاته التي تجعله جزئياً لا الكلي على عمومه.

ثم قال: ودعوى ان الاختيار هو المرجح في فرض التساوي، ساقطة، بأن الاختيار لا يمكن ان يكون مرجحاً. لوضوح ان المرجح ما يدعو الإنسان إلى اختيار أحد فردين متساويين أو أفراد متساوية، فلا يعقل ان يكون مرجحاً. على انه لم يبق موضوع لما ذكر من ان ترجيح وجود الفعل على عدمه يتوقف على وجود مرجح، لفرض انه موجود وهو الاختيار.

وهذا قابل للمناقشة من عدة وجوه:

أولاً: ان الاختيار مفهوم انتزاعي قائم في طول ما نسميه بالعمل

الاختياري. وذلك: لأن الإنسان يختار بإرادته أحد الاحتمالين. وإنما العلة للفعل الاختياري، هو الإرادة. فالفعل إرادي وان سميناه اختياريًا. ولا وجود للاختيار في الخارج، فانه مفهوم انتزاعي. ومنشأ انتزاعه هو الإرادة، إلا ان نسمي الإرادة بالاختيار، لأنها سبب الاختيار أي الترجيح.

ثانياً: انه قال فيما سبق: ان الفعل الاختياري لا يحتاج إلى مرجح، يعني انه لا مرجح له على طول علة. في حين انه يقول هنا: ان المرجح موجود في المرتبة السابقة على الاختيار. وانه يدعو إلى الاختيار. إذن فالفعل الاختياري ذو مرجح ومحتاج إلى مرجح. وهذا خلاف قوله السابق.

ثالثاً: إننا إذا قلنا ان الاختيار هو الإرادة، إذن لا يصدق قوله: ان الاختيار لا يكون مرجحاً. لأن الإرادة هي المرجحة للفعل أو الترك، وهي سبب (ما به الوجود). فإذا سمينا الإرادة بالاختيار. إذن يكون الاختيار هو المرجح.

رابعاً: قلنا في الوجه السابق: ان الاختيار ينتزع في طول الفعل ولكن عنده انه موجود بالمرتبة السابقة عليه. فإذا تنزلنا وقبلناه، صلح الاختيار لأن يكون مرجحاً. لأنه يقع جواباً في سؤال: لماذا فعلته، فيقول: لأنني اخترته.

خامساً: ان كلامه هذا عن الاختيار لا يتوجه إلى الأشاعرة، بل إلى من يقول بالاختيار. إذن فجوابه للأشاعرة: انه لا يبقى موضوع لانتفاء المرجح، لأن الاختيار هو المرجح... ليس صحيحاً. لأن فيه اشتباه وخلط في الخصم هل هو الأشاعرة أم غيرهم. فللأشاعرة ان يبقوا على رأيهم في عدم المرجح، لأنهم ينفون الاختيار. ولا يكون جوابه الثاني وارداً.

ثم انه دفع التسلسل المدعى لهم بقوله: بأننا لو تنزلنا وقبلنا ان الفعل الاختياري يحتاج إلى مرجح، فلا يلزم التسلسل. لأن الفعل في وجوده يحتاج

إلى مرجح . وأما المرجح فلا يحتاج إلى مرجح آخر، بل هو ذاتي له . فلا يحتاج إلى سبب كما هو ظاهر .

أقول: هذا المرجح هل هو الإرادة أم غيرها . فإن كان غيرها وهو السبب القهري، إذن يكون الجبر صحيحا وإشكالهم واردا، لأن الفعل يكون صادرا عن سبب قهري فيكون متعينا .

وإنما يبقى الإشكال عليه من حيث ان المرجح ليس مرجحا ذاتيا، بل هو أيضا محتاج إلى علة، ولكن مع ذلك لا يلزم التسلسل، لانقطاعه بالواجب سبحانه .

وأما إذا كان المرجح هو الإرادة، فمعناه صحة ما قلناه من أنها تقطع التسلسل، وان الإرادة إرادية بذاتها . وأنها لا تنافي قانون العلية . ولكنه لم يقل أي شيء في ذلك !! . . .

الدليل الثالث: للأشاعرة على الجبر:

ان فعل العبد ممكن في نفسه . وكل ممكن فهو مقدور لله تعالى لما مر من شمول قدرته للممكنات بأسرها . ولا شيء مما هو مقدور لله سبحانه بواقع تحت قدرة العبد . لامتناع اجتماع قدرتين مؤثرتين على مقدور واحد . إذن فالفعل غير واقع تحت قدرة العبد .

وجوابه: ان المراد بالقدرة هنا، هل هي القدرة الاقتضائية أم العلية؟

أما القدرة الاقتضائية، فلا منافات بين القدرات الاقتضائية . بل هناك ملايين القدرات الاقتضائية على مقدور واحد . فهذا العجين مثلا، يقدر ان يعجنه أي واحد من البشر . ولا منافات في ذلك لعدم كون القدرة عليّة فيه .

وان كان المراد بالقدرة: القدرة الفعلية يعني بنحو العلية التامة. فقد يقال: بأنها صغرى لاستحالة اجتماع علتين على معلول واحد. أو يقال: انه مع اجتماع هاتين علتين، تكون العلة الإلهية هي المتقدمة والمؤثرة، ولا تأثير معها لإرادة العبد وعليته للفعل. فيعود الجبر.

وجوابه: ما عرفناه من ان اجتماع هذين التأثيرين ليس بنحو العلية التامة لكل منهما، كما نتصور. وإنما المجموع هو الذي يكون علة تامة في الحقيقة، لما عرفناه من ضرورة اجتماع علة ما به الوجود وعلة ما منه الوجود لإيجاد المعلول. لاستحالة تأثير السبب بدون فيض واستحالة تأثير الفيض بلا سبب لقصور الموضوع عندئذ.

وعرفنا: انه في الفعل الاختياري، يكون الجزء الأخير من السبب هو الإرادة، فيكون الفعل صادرا باعتبارها.

وإنما يتحقق موضوع هذا الإشكال، في صورة وجود (الصرف) أو (الصرفة) على حد تعبيرهم في بعض الموارد. وهو ما إذا حصلت إرادة العبد على عمل، وأراد الله تعالى صرفه عن ذلك العمل فتكون علتان متحققتين وقريبتين من التأثير. وعندئذ نقول: ان التأثير للعلة الإلهية لأنها الأهم والأقوى.

إلا إننا ينبغي ان نعترف ان هذا نحو من أنحاء الجبر لو حصل. غير ان دليل نفي الجبر يشمل.

وفي المحاضرات نفى إحدى علتين أساسا وهو التأثير الإلهي. وقال: ان أفعال العباد لا تقع تحت مشيئة الله وإعمال قدرته على ما سنذكره. وإنما تقع مبادئها تحت مشيئته وإعمال قدرته.

جوابه: ان هذا يحتوي على سوء فهم للمخلوق الإلهي، وخلاف الإطلاقات غير القابلة للتقييد بأن الله قادر على كل شيء.

فإيكال أمرها إلى العبد محضاً، كأنه خالق لها تماماً، هو في الواقع قول بالتفويض أو قل: بالتفويض الجزئي لو صح التعبير. كأن الله سبحانه لم يتخل عن كل العلل، كما قال المفوضة وإنما تخلى فقط عن الأفعال الإرادية للإنسان.

والواقع ما عرفناه من ان الأفعال نسبتها إلى الله سبحانه، كنسبة كل الموجودات إليه، من حيث انها مخلوقة له وتحت فيضه تعالى. كل ما في الأمر ان الله تعالى خلق لنا الإرادة كجزء أخير من العلة، فيصدر الفعل إرادياً. مع حفظ بعض التفاصيل التي تأتي في النظرية المتكاملة بعونه سبحانه.

ثم نقل في المحاضرات وجها نسبه إلى المشهور من الفلاسفة، من علمائنا كصدر المتألهين وصاحب الكفاية، وادعى انه يستلزم الجبر.

وحاصله: ان الإرادة ما دامت غير متكاملة، فانه يستحيل وجود الفعل، لأن معناه صدور الفعل بلا علة تامة. وإذا بلغت الحد امتنع تخلفه عنها. وإلا لزم تخلف المعلول عن علته التامة.

ثم قال: هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى: ان الإرادة بكافة مبادئها من التصور والتصديق بالفائدة والميل وما شاكلها، غير اختيارية وتحصل في أفق النفس قهراً. أقول: كأنه ينتج الجبر، وكأنه في نظره مشابه للبرهان الأخير الذي نقلناه عن الجبريين.

إلا انه لا يشبهه أكيدا، باعتبار ان الأشاعرة لا يدركون ان الإرادة هي الجزء الأخير من العلة، بل يعتبرون ان علل الفعل كلها قهرية، فيصبح الفعل

قهريا. وأما إذا كانت الإرادة هي الجزء الأخير من العلة، كان العمل اختياريا وان وجب وجوده. وبذلك جمع الفلاسفة بين قانون العلية وقانون الإرادة.

وأما إشكاله: بأن سبب الإرادة ومبداها، غير اختيارية فيعود إلى الجبر. وهو المفهوم الذي انكسر به قلم الشيخ الآخوند.

فهذا يمكن ان يجاب بأحد نحوين:

النحو الأول: انه يكفي في إرادية الفعل كونه إراديا يعني صادرا عن الإرادة، ومعناه انه صدر بقناعة الفرد واختياره. فلا يكون العقاب عليه قبيحا. وان كانت مبادئ الإرادة قهرية.

النحو الثاني: ان كل مرحلة من مراحل علل الإرادة أو اغلبها على الأقل، إنما علتها ما هو قبلها من المراحل. وهي على أي حال من جملة الممكنات التي تحتاج إلى علة. وعلتها ما قبلها. وليس لها تبرير ظاهري معروف غير ذلك. فكل مرحلة هي بمنزلة العلة التامة لما بعدها.

ولكن يمكن ان يقال: أنها مقتضى له وليست علة تامة. لإمكان ان يحول الفرد بينها وبين معلولها بإرادته يعني إيجاد المانع أو فقد الشرط. فحين لا يريد انقطاعها، فإنها تتسلسل كما هي فيوجد العمل. فتكون كل المراحل ممكنة المنع بإرادته.

لعله لا يستثنى من ذلك إلا التصديق بالمصلحة، التابع لأمر واقعية خارجة عن الاختيار.

إذن، تكون الإرادة، وهي الجزء الأخير من العلة، صادرة بعلة إرادية لا قهرية. وهذا أمر وجداني محسوس لكل أحد.

قال في المحاضرات: وقد صرح بذلك المحقق الأصفهاني رحمته بقوله: ان كان المراد من انتهاء الفعل إلى إرادة الباري تعالى بملاحظة انتهاء إرادة العبد إلى إرادته تعالى، لفرض إمكانها المقتضي للانتهاء إلى الواجب. فهذا غير ضائر بالفاعلية التي هي شأن الممكنات، فان العبد بذاته وبصفاته وأفعاله لا وجود له إلا بإفاضة الوجود من الباري تعالى. ويستحيل ان يكون الممكن مفيضا للوجود.

وعلق عليه في المحاضرات: فالنتيجة انه لا مناص من الالتزام بالجبر وعدم السلطنة والاختيار على الأفعال.

أقول: ان ذلك غير لازم جزما. فان مراد الشيخ الأصفهاني أحد ثلاث أمور:

- ١- أما إرجاع عليّة الأفعال كلها لإرادة الله عز وجل، فيلزم المحذور.
- ٢- وأما إرجاع وجود الإرادة لدى العبد إلى الله سبحانه. فلا يلزم المحذور لأن إرجاع وجود الإرادة غير إرجاع إرادية الإرادة. وعلى الثاني يلزم المحذور دون الأول.
- ٣- وأما إرجاع ما هو راجع أصلا إلى الله سبحانه وهو الفيض. وقد صرح فيه خلال عبارته. وقد عرفنا انه لا ينافي الاختيار، بعد الجمع السابق بين قانون العلية وقانون الإرادة.

ثم قال في المحاضرات: فالنتيجة على ضوء ما ذكرناه أمران:

الأمر الأول: ان الإرادة في أي مرتبة افترضناها بحيث لا يتصور فوقها مرتبة أخرى، لا تكون علة تامة للفعل ولا توجب خروجه عن سلطان الإنسان

واختياره .

جوابه : أولاً: ان هذا الكلام مبني على تصور كون العلية التامة للفعل الاختياري تلازم الجبر . وقد عرفنا خلافه .

ثانياً: ان الإرادة لو لم تكن علة تامة للفعل ، كان الفعل صادرا بدون علة تامة وهو مستحيل . أو يكون بمنزلة واجب الوجود وهو مستحيل . أو يكون العبد الفاعل الذي هو ممكن بدوره متكفلا لكلا الجهتين : اعني السببين الأعلى والأدنى . وهذا مستحيل أيضا .

ثم قال : الأمر الثاني : انه على فرض ان الإرادة علة تامة للفعل ، إلا انه من الواضح جدا ان العلة غير منحصرة بها ، بل له علة أخرى وهي أعمال القدرة والسلطنة للنفس . ضرورة أنها لو كانت منحصرة بها لكان وجوده محالا عند عدمها . وقد عرفت ان الأمر ليس كذلك .

وجوابه من عدة وجوه :

أولاً: ان أعمال القدرة ليس علة بإزاء الإرادة ، بل معها . لوضوح ان أحدهما بدون الآخر غير مؤثر . إذ بدون وجود القدرة أو بدون أعمالها ، لا معنى لوجود الفعل . حتى لو كان مرادا .

ثانياً: ان وجود علة ثانية للفعل ، هل يراد به علة اقتضائية أم علة مؤثرة وفعلية . فان أريد الثاني اجتمعت علتان على معلول واحد . مع الالتفات إلى انه لا بد من وجود الإرادة دائما لكل فعل اختياري وأنها كافية أيضا في العلية .

وان أريد بها الاقتضائية ، لم تكن علة ولا كافية لوجود الفعل . والمفروض أننا لا نريد بالعلة إلا التامة المؤثرة .

ثالثاً: ان تعدد العلة لا يفيد في نفي الجبر على هذا المستوى من التفكير . بعد التنزل عن كون الإرادة غير قهرية، فتكون الإرادة قهرية جبرية، ولا ينفع في دفع ذلك وجود علة أخرى . لأن الجبر حاصل إذا فرض صدور الفعل من الإرادة . بل مطلقاً لفرض ان بديلها أيضاً علة تامة .

رابعاً: انه طبقاً للقاعدة المعطاة مشهورياً عن لزوم التسانخ بين العلة والمعلول، فالأفعال الاختيارية لا بد ان تكون عليتها من سنخ واحد لأنها هي من سنخ واحد . فأى هاتين العلتين أو هذه العلل من سنخها، مع ان العلل في أنفسها ليست من سنخ واحد .

فان كان أحدهما من سنخ الفعل الاختياري كان الآخر مستحيلًا . وان قلت : ان كليهما من سنخه . قلنا : هذا مستحيل لعدم دخولهما تحت مقولة ماهوية واحدة، اعني الإرادة والسلطنة وإعمال القدرة . وهو المراد بالسنخ دون العناوين الانتزاعية بطبيعة الحال .

خامساً: قوله : لو كانت منحصرة لكان وجوده (يعني الفعل الاختياري) محالاً مع عدمها . وقد عرفت ان الأمر ليس كذلك .

جوابه : ان هناك مطلبان : أحدهما : صدور الفعل بعلة ناقصة، كالشوق، لأنه من سنخ الإرادة . ثانيهما : صدور الفعل بدون علة أصلاً . بعد ان برهنا على انحصار العلة بالإرادة فيلزم صدوره بدونها ان يصدر بدون علة . ونحن منعنا كلا الأمرين . غير أننا ينبغي ان نلتفت هنا إلى ان عدم الإرادة التامة اعم من عدمها التام . وقد قال هو **لا** بإمكان صدور الفعل بالإرادة الناقصة . فيكون استدلالاً بالأعم على الأخص، وهو باطل .

سادساً: انه قال : ان العلل الأخرى للفعل غير الإرادة، هي إعمال القدرة

والسلطنة. وجوابه أمران:

الأول: ان إعمال القدرة نظرية بهذا الصدد للمحقق الثاني عليه السلام والسلطنة نظرية بهذا الصدد للسيد الأستاذ. وقد نسبهما إلى نفسه بدون مبرر. وسيأتي التعرض لهما تفصيلا.

الثاني: إننا لو التزمنا بإحدى هاتين النظريتين، كفى الحال في تبرير الاختيار عن نظريته. وهي وجود الفعل الاختياري بدون علة. وقد اعترف بإمكان التبديل إليهما ولو إجمالاً.

نقد مذهب التفويض:

وقد نسبة في المحاضرات إلى المعتزلة، وهو خطأ أكيدا. ولا ينبغي ان ننسب شيئا إلى قوم بدون التأكد من مصادره. والظاهر انه نسبة إليهم باعتبار الانحصار فيهم بعد وضوح نفيه عن الأشاعرة والإمامية، مع وضوح انحصار الفرق الكلامية بين هؤلاء الثلاثة.

والظاهر ان هذا الانحصار وان كان معروفا إلا انه وهمي، لكثرة من تكلم في علم الكلام من الأوائل. ولا ضرورة إلى ان ننسب أية فكرة إلى أية طائفة ما لم تثبت لهم أو عليهم. ولا اعتقد انه اعتقاد الكثيرين خلال الأجيال الإسلامية. بل القائل به قليل ومنقرض أيضا. وليس من الشيعة الإمامية من يقول به قطعا.

والتفويض هو إيكال أفعال البشر إلى البشر أنفسهم، من دون تدخل القدرة الإلهية والإرادة الإلهية في ذلك.

وهنا تارة نعمم التفويض إلى كل الأمور والعلل والمعلولات، كما عليه

المشهور في عرض المسألة. وأخرى نقول باختصاص التفويض بخصوص الأفعال. ونحن كلامنا في الجبر والاختيار في الأفعال، ولا يهمننا التعميم فعلا، إلا بمقدار ما هو طريق إلى ذلك.

والأول اعم من الثاني. ونفي الأعم لا يلازم نفي الأخص. إذ من المحتمل القول بتأثير الإرادة الإلهية في الأسباب القهرية دون الأفعال. إلا ان إثبات الأعم يقتضي إثبات الأخص. يعني ان القول بالتفويض في مطلق المؤثرات كاف للقول بالتفويض في الأفعال. إذ لا يحتمل تعلق الإرادة الإلهية بالأفعال خاصة، دون سائر المؤثرات والعلل.

وما يمكن ان يكون دليلا على التفويض عدة أمور:

الأمر الأول: بالعقل العملي حيث يقال:

بأن الجبر يستلزم نسبة القبيح إلى الله عز وجل، فهو إذن باطل. وحيث انه انحصر الأمر بين ان تكون العلة للمفعل الاختياري إما الله وإما العبد. ونسبتها إلى الله يستلزم الجبر. إذن فهي باطلة. إذن، فالأفعال منسوبة إلى العبد وهو المطلوب.

أو يقال: ان مقتضى العدل ان تكون الأفعال منسوبة إلى فاعليها ليستحقوا عليها الثواب والعقاب، كما هو وارد في الشرع. وإذا نسبت إلى الله انتفى هذا الأمر. فيتعين الأول. وهو معنى التفويض.

وهذان تقريران يرجع أحدهما إلى الآخر.

وجوابه ينبغي ان يكون واضحا: من ان الأمر لو كان منحصرًا بين المذهبين: الجبر والتفويض، وانتفى الجبر، إذن يتعين التفويض. إلا ان الأمر

غير منحصر بهما. بل هناك شق ثالث، وهو ما يسمى بالأمر بين الأمرين، وسيأتي بيانه.

فان قلت: فان العلية للفعل الاختياري منحصرة بين الله والعبد. فإذا لم يكن الله فالعبد. قلنا: بل يوجد احتمال ثالث، وهو تركب العلة من كلا الفاعلين، وهو مجمل نظريات الأمر بين الأمرين، ولا ينحصر الأمر بالتفويض لیتعين.

فان قلت: فان العدل الإلهي يكون محفوظا في التفويض فيتعين، لوجود البرهان على العدل. قلنا: هو محفوظ أيضا بالأمر بين الأمرين. فيكون الاستدلال بالعدل استدلالا بالأعم.

فان قلت: فان القول بالتفويض أوضح في حصول العدل الإلهي من الأمر بين الأمرين. لأنه يسلب أي تأثير لله سبحانه على فعل العبد. ويكون مستندا إلى صاحبه تماما. في حين انه في النظرية الأخرى يكون لله سبحانه شركة في فعل العبد. فيلزم منه انتفاء العدل.

قلنا: لو لزم منه وجود الاشتراك، كما تخيل المستشكل، فهو باطل. ويلزم منه انتفاء العدل لأنه يكون صورة أخرى عن الجبر. لكنه في الحقيقة ليس بنحو الاشتراك، وستأتي له أطروحات ونظريات كافية.

وكذلك مما قلناه فيما سبق كفاية للمتبصر. لأن سببية الله سبحانه لو كانت على نحو سببية العبد لكان جبرا، إلا أنها تختلف في السنخية، كما سبق، فلا يكون جبرا، ويبقى العدل محفوظا.

الدليل الثاني: - على التفويض - : ان سبب حاجة الممكن إلى العلة هو الحدوث لا الإمكان نفسه. وحيث تم الدليل على ان الكون حادث، فقد تم

الدليل على إيجاد الله له . وأما لدى استمراره وبقائه فلا حاجة فيه إلى العلة ، لعدم تجدد الحدوث وكفاية العلة المحدثة عن المبقية .

وهكذا استدل المشهور للمفوضة . وفي الحقيقة ان البرهان لهم هو القسم الأخير فقط . وهو عدم حاجة البقاء إلى العلة . ومن هنا يمكن القول بأن الله انسحب عن التأثير في الكون . وهذا لا يختلف فيه من حيث المقدمة الأولى .

فان علة الحاجة إلى العلة ، إذا كانت هي الحدوث ، فقد أوجده الله وانسحب . وان كانت هي الإمكان فانه يتعين ان يكون الخلق محتاجا إلى العلة وان كان أزليا . إلا انه مع القول بعدم الحاجة في البقاء إلى العلة يكون الانسحاب أزليا .

فان قلت : فكيف نجمع بين التصورين اعني الأزلية والحاجة إلى العلة . قلنا : هذا لأن أصل إفاضة الوجود في الأزل لا بد ان تكون من الله سبحانه . وأما في المرتبة المتأخرة عن ذلك ، فيكون مستغنيا عن التأثير . فتكون المسألة رتبة فقط . وخاصة إذا زعمنا : ان علة الحاجة إلى العلة هي الإمكان للوجود لأول مرة أو في الرتبة السابقة ، دون الإمكان في الرتب المتأخرة .

لكننا الآن ينبغي ان ننزل عن هذا الذي قلناه هنا . ونفترض ان كل مقدمات الدليل دخيلة في إثبات مدعى التفويض ، كما عليه المشهور . وناقش المقدمات واحدة واحدة . بالمقدار الذي يناسب الحال في علم الأصول . من دون ان ندخل في تفاصيل كثيرة كلامية وفلسفية .

أما المقدمة الأولى : وهي ان سبب الحاجة إلى العلة هي الحدوث لا الإمكان .

فنقول بالمقدار المناسب : ان النسبة بين الحدوث والإمكان هي العموم

المطلق والسعة في جانب الإمكان. باعتبار ان الواجب لا يكون حادثا لأنه خلف وجوبه. كما ان الممتنع لا يكون حادثا لأنه خلف امتناعه. فيتعين الحدوث بالممكن. فان قلنا بحدوث كل الممكنات، كانت النسبة هي التساوي بالحمل الشايع. وان قلنا بأزلية بعض الممكنات خارجا كانت النسبة هي العموم المطلق، كما أشرنا. فكل حادث ممكن ولا عكس.

فيحسن ان نتحدث عن هذا أولاً: لأنه بمنزلة الحديث عن موضوع القاعدة أو صغراها. ثم نأتي إلى الكبرى والحكم بعد ذلك.

ونحن حين نقول بأزلية بعض الممكنات، لا نقول بوجوب ذلك بل بإمكانه في مقابل استحالته. وذلك لعدة تقرّيات:

التقريب الأول: ان يقال: إننا ان قصدنا الأزلية وعدم التناهي في مجموع أمور، أو قل: في الموجودات كمجموع، فهذا متحقق، كالأعداد فهي لاشك انها لا متناهية. وان أردنا عدم التناهي في ماهيات معينة، فهو متحقق أيضا. فان الماهيات الكلية غير متناهية. فإنها ثابتة واقعا منذ الأزل إلى الأبد.

وجواب ذلك: ان هذا الثبوت من كلا السنخين ثبوت في عالم الواقع لا في عالم الخارج. ولاشك ان الثبوت هناك أزلي لخلوه من الأسباب والمسببات. فالماهية - أية ماهية - هناك لا يمكن إحداثها ولا رفعها. إلا أننا نتكلم الآن عن عالم الخارج لا عن عالم الواقع. لأن عالم الواقع له استقلال عن كل الأسباب حتى عن العلية الإلهية. في حين ان عالم الخارج مفتقر إلى ذلك جزما. فالكلام في وجود أزلي خارجي مفتقر إلى العلة، لأن الكلام إنما هو في علة الحاجة إلى العلة. وهو منحصر في عالم الخارج.

التقريب الثاني: ان المتكلمين والفلاسفة ذكروا: ان المعلول قبل وجوده

الفعلي بحياله، له وجود سابق في علته أكمل وأفضل. ويعتبر استقلاله النسبي عن علته نحو تدن له. ولما كان الكون مخلوقا لله عز وجل، إذن، فهو موجود بوجود الله تعالى قبل وجوده الفعلي. ووجود الله أزلي، إذن فالكون أزلي.

جوابه: أننا لا نتحدث عن مثل هذا الوجود، وإنما نتحدث عن المعلول بعد وجوده الاستقلالي عن علته. لأن الوجود في تلك المرتبة لا يحتاج إلى علة في وجوده ذلك، والكلام الآن في الحاجة إليها.

التقريب الثالث: ^(١) انه قد يقال: بمساوقة الممكن مع الحدوث. لأن الإمكان هو النقص، والناقص محدود. ولا يمكن ان يكون المحدود أزليا، بل هو حادث لا محالة. فكل ممكن حادث.

جوابه: ان كل ممكن ناقص، أي محدود. إلا ان ذلك من ناحية كونه ممكنا، يعني انه ليس بواجب. وهذا لا يلزم ان يكون ناقصا من ناحية الحدوث. يعني ليس بأزلي. وأما الزعم بأن الممكن ناقص من جميع الجهات أو ان تلك الجهات متلازمة، فهذا مما لا دليل عليه.

التقريب الرابع: انه قد يقال باستحالة ذلك، باعتبار الحركة الجوهرية التي مؤداها حاجة الممكن إلى الفيض المستمر أو إلى دفعات مستمرة متجددة ومتعددة من الفيض.

إذن، فكل فيض هو وجود مستقل بالدقة، عن الوجود السابق واللاحق. فلا يمكن ان تصور وجودا واحدا مستمرا أزليا.

(١) بهذا التقريب وما بعده نحاول دفع احتمالات الاستحالة والاستبعاد عن موضوع البحث. فتندرج من هذه الحثية في تقريبات الإمكان. أو قل: أن أجوبتها تندرج في ذلك. وان لم يندرج أصل التقريب.

جوابه: ان الحركة الجوهرية التي قال بها صدر المتألهين الشيرازي رحمته إنما هي في الماديات أو قل: في عالم المادة. ونحن لا نقول في الماديات بالأزلية. وإنما إذا تم ذلك، فإنما هو في الموجودات المجردة التي لا تكون مشمولة للحركة الجوهرية.

التقريب الخامس: إننا نسري سنخ الحركة الجوهرية إلى المجردات، ونقول: أنها أيضا بحاجة إلى استمرار الفيض. واستمراره يقتضي التعدد أو الانحلال. والتعدد يلازم الحدوث، ولا يوجد وجود واحد أزلي في البين.

جوابه: ان هذا الاستمرار لا يقتضي التعدد. فان صدر المتألهين اعترف بأنه ليس لازم الحركة الجوهرية التي يقول بها: تقطع الوجود، بل هو مستمر كاستمرار ضوء الشمعة، بل هو أكثر من ذلك استمرارا ووحدة. ومع ذلك قال بأنه متقطع عقلا ودقة. فإذا تصاعدنا عن هذا التقطع الدقي في الماديات إلى المجردات، لو سلمنا بوجود الحركة الجوهرية فيها. إذن ينتج ان وجود المجردات مستمر حقيقة. ومن هنا يمكن ان تصور وجودا مجردا أزليا واحدا.

التقريب السادس: إننا لا يمكن ان نقول بأزلية الكون لأن الأزلي، ليس كل جزء منه بعينه لأنه حادث لا محالة. ولا المجموع. لأن عنوان المجموع انتزاعي وليس خارجيا. إذن فالأزلية في عالم الإمكان منتفية.

جوابه: إننا لا نتحدث عن أزلية الكون بهذا المعنى. وإلا كان الإشكال واردا. وإنما نتحدث عن وجود مجرد واحد أزلي بحياته واستقلاله أو عدة وجودات كذلك، كأنوار المعصومين سلام الله عليهم.

وأما التسليم، كما في التقريب: بأن كل موجود بعينه فهو حادث فهذا أول الكلام، ويعتبر مصادرة على الموضوع.

التقريب السابع: ان عالم الإمكان كله عالم وهمي وليس صحيحا إطلاقا. باعتبار نظر السفسطائيين، من عدم وجود العالم الخارجي، أو نظر أهل المعرفة باعتبار فناء الأشياء في الذات الإلهية وعدم استقلاليتها عنها طرفة عين. وعلى أي حال، لا يبقى لشيء من الممكنات نحو من الوجود ليكون أزليا أو حادثا.

جوابه: إننا ينبغي ان ننزل عن كلا هاتين النظريتين، كما تنزل عنها مشهور الفلاسفة والمتكلمين. أما السفسطة فلا كلام لنا الآن معها، وإنما لها محل آخر من الكلام، ونأخذها الآن مسلمة البطلان. وأما نظرية الفناء، فباعتبار أمرين:

الأول: اختلاف النظرة التي نعتبر أيا منهما صادقة على العالم. وهما: الفناء والاستقلال. قلنا الحق ان نتكلم الآن بنظر الاستقلال.

الثاني: شهادة الوجدان والقرآن بنحو من أنحاء الاستقلالية للموجودات. وفيها حصل إرسال الرسل وإنزال الكتب والثواب والعقاب.

التقريب الثامن: انه قد يقال: باستحالة الممكن الأزلي، وذلك باعتبار ما دل عليه الدليل من استحالة القدماء الثمانية. فان الاعتقاد بقديم سوى الله سبحانه من الشرك الصريح. وهو باطل لا محالة.

جوابه: ان ذلك إنما يكون محالا وباطلا، باعتبار وجود قدماء من سنخ واجب الوجود، بحيث يكون كلهم واجبي الوجود. وهو إيمان بضد التوحيد. ونحن لا ندعي ذلك. وإنما نقول بقدم أمور ممكنة محضة وليست واجبة.

وأما قضية الإيمان بالقدماء الثمانية، فالظاهر ان فيها تهافت في النظرة وخلط بين كونها واجبة الوجود أو ممكنة. فهي باعتبار انتسابها إلى الله سبحانه، كأنها تعتبر واجبة. وباعتبار زيادتها على الذات تعتبر ممكنة.

وقد قال القائلون بها باعتبار إمكانها. وقال خصومهم بأنها شرك باعتبار وجوبها. فليس هناك اتفاق في القضية.

ونحن نعتقد ان صفات الذات عين الذات، فهي متحدة معه حقيقة غير متعددة. ونعتقد ان صفات الأفعال زائدة على الذات وأزلية. إلا أنها ممكنة وليست واجبة. فتكون هي مصداقا لما نتحدث عنه من وجود ممكن أزلي. وتكون الموجودات الممكنة الأزلية أكثر من ثمانية.

التقريب التاسع: انه يلزم من تصور وجود الممكن الأزلي، ألا يكون ممكنا بل يكون واجبا لأن علة الحاجة إلى العلة هي الحدوث لا الإمكان. فيتعين ان يكون واجبا. وهو خلف دليل التوحيد.

أقول: وهذا ينقلنا إلى الحديث عن الكبرى التي ستحدث عنها عما قليل، وهي عن وجه الحاجة إلى العلة. فإذا رأينا ان علة الحاجة إلى العلة هي الإمكان لا الحدوث، لم يبق إشكال من هذه الناحية.

وهنا لا ينبغي ان نفيض في هذه الكبرى كثيرا، لأنها كلامية محضة لا تناسب علم الأصول. ولكننا نشير إلى بعض تقريباتها:

الوجه الأول: (وهو صغروي وليس كبرويا) ان دليل التوحيد دال على انحصار الواجب بواحد لا شريك له. وإلا لزم الدور أو التسلسل أو غيرهما من لوازمه الباطلة.

وكلما تصورناه فهو ليس بواجب كما انه ليس بممتنع لأنه خلف وجوده. إذن، فكل موجود جزئي خارجي غير الله سبحانه فهو ممكن. لا يختلف في ذلك كونه حادثا أو أزليا، لوجود البرهان فيهما معا. لأن الأزلي الآخر ان كان واجبا، كان ذلك على خلاف دليل التوحيد.

فالقياس الاستثنائي الذي يكون دليل التوحيد كبراه، نعرف كونه ممكنا ليس بواجب.

الوجه الثاني: ان نلتفت إلى معنى الواجب والممكن. فالواجب هو الغني بالذات والممكن هو الفقير بالذات.

فان قلت: ان كان طرف الغنى والفقير هو الحاجة إلى العلة أصبحت القضية تكرارية.

قلنا: نعم. ولكن يمكن إبراز معان أخرى للغنى والفقير. بأن يقال مثلا: ان الغني الواجب ما كان وجوده ذاتيا له. أو ما كان وجوده في مرتبة ذاته أو هو الوجود نفسه أو انه في ذاته غني عن الحدوث. والممكن مقابل له.

فان قلت: فان الممكن الأزلي الذي نتحدث عنه، قديم، فيكون غنيا عن الحدوث.

قلنا: هو غني عن الحدوث لفرض قدمه. ولكنه في ذاته وماهيته غير غني عن الحدوث أي التحقق في عالم الخارج، يعني انه غير غني عن العلة السابقة عليه في المرتبة. فهو حدوث رتبي وان لم يكن حدوثا زمنيا.

الوجه الثالث: ما يظهر من مطاوي كلام المحاضرات، من ان الممكن هو عين التدلي والظلية والترشح. وليس له استقلالية في ذاته. بخلاف الواجب.

أقول: ان الأمر بهذا المقدار غير كاف. فان هذا المعنى ان أريد به بيان معنى الممكن أصبحت القضية تكرارية. وان أريد بها بيان سر الخلق فهو باطل لأن فيه خلطا وتركيبا بين نظرتي الاستقلال والفناء. وهو غير مقبول.

مضافا إلى أننا ينبغي ان نلتفت إلى ان التدلي والترشح ونحوها معاني

مصدرية، فلا يمكن ان تنطبق على الذات لكي ندعي انها عينها.

فان قلت: فإنها لا يراد بها هنا معانيها المصدرية، بل يراد انطباقها على الذات، ولو بصيغة اسم الفاعل: المتدلي والمترشح ونحو ذلك.

قلنا: هذا على خلاف نص عبارته وخلاف نصوص السابقين عليه. مضافا إلى ان العبارة تفسد في نظره. وكذلك ستكون القضية تكرارية كما سبق.

التقريب العاشر: لتصور الممكن الأزلي:

إننا خلال الحديث عن اسم الزمان في المشتق، قلنا أن الأزمنة ثلاث مراتب: الزمان وهو للماديات، والدهر، وهو للمجردات، والسرمدية، وهي للذات الإلهية. وهذا الممكن الأزلي لا بد ان يكون زمانيا، وقد قالوا باستحالة ان يكون الزمان أزليا، إذن يستحيل ان يكون الزماني أزليا.

جوابه: ان الممكن الأزلي لا يمكن ان يكون زمانيا، لأن الزمان خاص بالماديات، وقد سبق انه ليس من الماديات. ومن هنا كان الزمان متناهيًا بتناهي موضوعه وهو الماديات. ومن هنا يمكن ان نسلك أحد طريقتين:

الطريق الأول: ان الممكن الأزلي منسوب إلى الدهر، والدهر أزلي، إذ لا دليل على تناهيه، إلا إذا قلنا ان عالم الإمكان متناه، وهو أول الكلام.

الطريق الثاني: ان نقول: ان ظرفه السرمدية. والسرمدية أزلية لا محالة.

فان قلت: فإنها ظرف للذات الإلهية فقط. قلنا: هذا تسامح في التعبير. فان الذات الإلهية المقدسة غني عن السرمدية واستمرارها عين ذاته. وإنما السرمدية ظرف لكل لا متناهي في الزمان وهذا منها.

ثم إننا في حاجة خلال مناقشة مسلك التفويض، إلى بيان ان العلة كما تكون لأصل الوجود (حدوثا أو أزلا) تكون للبقاء والاستمرار. ولا يمكن ان يستغني الممكن عن الواجب طرفة عين. وذلك بأحد تقريرات:

التقريب الأول: الاستدلال بالحركة الجوهرية، لأنها تعبر عن فيوضات ووجودات متكررة. وبدونها ينتفي البقاء والاستمرار. وكل وجود يحتاج إلى علة مستقلة. إذن، فالاستمرار يحتاج إلى علة.

جوابه: أولاً: إمكان المناقشة في ثبوت الحركة الجوهرية أساسا. وليس هذا محل بحثها.

ثانياً: ان هذا موجود في الماديات، ونحن كلامنا اعم منها ومن غيرها.

ثالثاً: النقض على هذه النظرية بعلة (ما به الوجود) فان البقاء يحتاج إلى كلتا علتين، كما ان الحدوث يحتاج إليهما. ونظرية الحركة الجوهرية أثبتت تكرار الفيض، ولم تتعرض إلى هذه الجهة.

فان قلت: فان غير الماديات توجد بالفيض فقط، دون علة ما به الوجود. قلنا: كلا، فإنها أيضا تحتاج إلى هذه العلة. غاية الأمر انها من نوع يناسبها يعني روعي وغير مادي.

فان قلت: فان الموجود الممكن الأزلي لا يحتاج إلى هذه العلة. قلنا: هذا منحصر بالصادر الأول. فان فرض العلة الدنيا له محال. وأما الباقي فهي تحتاجه. ويكون هو بمنزلة هذه العلة لهم.

فان قلت: إنهم أزليون على الفرض، فلا يحتاجون إلى تلك العلة. قلنا: نعم هم أزليون، إلا ان الترتب الرتبي فيهم متحقق، مضافا إلى ان حديثنا فعلا

عن عليّة الاستمرار .

التقريب الثاني: ما يستفاد من مطاوي المحاضرات، كما أشرنا من ان الممكن عين الترشح والتعلق . ولازمه الواضح انه متى انتهى التعلق انتهى وجود الممكن . ففي كل لحظة هو متعلق وإلا لم يوجد .

وقد سبق ان ناقشناه وعرفنا ان فيه خلطا بين النظرية الفنائية والاستقلالية أو تركيبا بينهما . كأنه استقلال مع فناء . وهذا لا محصل له .

التقريب الثالث: ما يظهر من علماء الكلام . وحاصله: ان فرض إمكان الممكن هو فرض تساويه في النسبة إلى الوجود والعدم . في مقابل الواجب بالذات والممتنع بالذات . وهذا الإمكان مستمر . لوضوح انه لم يخرج بوجوده من الإمكان إلى الوجود . وإنما يكون واجبا بالغير لا بالذات . ففي مرحلة الذات يبقى الإمكان متحققا . وقد فرضنا احتياج الممكن بالذات إلى علة ، واستمرار الإمكان يعني استمرار الحاجة إلى العلة .

غير ان هذا الوجه وان كان لطيفا، إلا انه بظاهره مصادرة على الموضوع . لأن احتياج الممكن في غير صورة الحدوث إلى العلة أول الكلام . فيحتاج في تصحيحه إلى مقدمة أخرى وهي ان استمرار الممكن هو عبارة عن حدوثات متعددة ومستمرة، فيرجع الأمر إلى نظير الحركة الجوهرية التي ناقشناها .

التقريب الرابع: ان الممكن في حدوثات مستمرة باعتبار تقطع الزمان، فيحتاج في كل حدوث إلى علة .

وهذا وحده غير كاف، لأننا قلنا في محله ان الزمان عنوان انتزاعي لا وجود له خارجا . فيرجع الأمر إلى نفس الوجود المستمر ولا يصلح الزمان إلى تجزئته .

إلا ان يقال ويعرض هذا التقريب بشكل آخر يكون هو :

التقريب الخامس : وحاصله : أننا إذا لاحظنا شيئا واحدا بالذات كان الأمر كما قلنا في التقريبات السابقة . إلا أننا ينبغي ان نلاحظ (قدره) كله . وهو نسبته إلى كل الموجودات الأخرى من الزمان والمكان والعلة والمعلول والإضافات والمجاورات والسابقات واللاحقات ، وهكذا . فنلاحظ كل إحداثيات الأمر ونسبته إلى كل الموجودات . وهي نسبة لا تتكرر البتة في كل لحظة من لحظات استمراره . لوجود الحركة الدائمة في كل أجزاء الكون بما فيها الزمان والمكان . ومعه يكون هذا الجزء التحليلي من الاستمرار منوطا بملايين الأمور . وهذا هو قدره .

إذن ، فالوجود المشروط بكل هذه الأمور ، وجود جديد ، أو بتعبير آخر : وجود حادث . فيحتاج إلى علة . لأنه يصبح الحال : إن لهذا القدر حدوثات كثيرة نتيجة لاستمرار التغير ، ويكون الكل محتاجا إلى علة .

ولا يقال : ان الحركة العامة في الموجودات كافية في عليته ، ولا يحتاج إلى العلية الإلهية . قلنا : هذه الحركة بمنزلة (علة ما به الوجود) وهو غير كاف - كما سبق - ما لم ينظم إليه الفيض الإلهي .

لا يقال : ان هذه القيود أمور متكررة غير مقيدة بعضها ببعض ، فان لاحظنا المجموع كمجموع . كان عنوانا انتزاعيا لا وجودا خارجيا ليحتاج إلى العلة المفروضة .

قلنا : هي وجودات متكررة ، ولكنها مقيد بعضها ببعض ، تقييدا خارجيا . ولا اقل ان نتصور أنها معلولات لعلل سابقة عليها . فهي عموما من قبيل المتلازمين ، يعني المعلولين لعلة سابقة . ولذا قال الفلاسفة في الحكمة

المتعالية: ان كل الأشياء مترابطة في الحكمة اللانهائية. ومحتاج بعضها إلى بعض كلياً.

فان قلت: فان نسبة بعضها إلى بعض عناوين انتزاعية وليست واقعية. فلذا عبرنا بالإضافات والمقارنات. وكلها معان إضافية انتزاعية، من قبيل الفوقية والتحتية.

قلنا: نعم، إلا أننا توصلنا عن طريق هذه الأمور الذهنية إلى فهم طرفها ومحل انتزاعها. بمعنى ان كلا الطرفين منوط وجوده بوجود الآخر. فإذا تنزلنا عن احتياج ذات (الاستمرار) إلى علة، فلا اقل ان الاستمرار المقيد بما هو مقيد محتاج لها لكونه حادثاً جديداً. وهذا الحدوث متحقق باستمرار وفي كل الأشياء بمختلف عوالمها ومراتبها. لوجود الحركة المستمرة في كل أجزاء عالم الإمكان.

وهذا التقريب صحيح. إلا أننا لو تنزلنا وفرضنا الاقتصار في النظر إلى ذات الممكن، أمكن صدق التقريب الآتي، وهو:

التقريب السادس: وهو ما يظهر من المحاضرات أيضاً، وهو ان الممكن بذاته محتاج إلى العلة، فان كل ممكن منقسم إلى ماهية ووجود، فأى من هذين الأمرين يتصف بصفة الإمكان؟

عبر في المحاضرات، بالإمكان الوجودي وعبر بالفقر الذاتي له. والفقر عبارة عن الإمكان، لتساوي طرفي الوجود والعدم، فيكون مفتقراً إلى العلة لوجوده. فيتحصل: ان العبارة الأولى تنسب الإمكان إلى الوجود والعبارة الثانية تنسب الإمكان إلى الماهية. فهناك خلط بين إمكان الوجود وإمكان الماهية.

وكل منهما له معنى. أما إمكان الماهية فباعتبار لحاظ الماهية الواقعية

جزئية كانت أو كلية، مناسبة مع العالمين: الواقعي والخارجي، يعني مناسبته مع الوجود والعدم. وهو معنى الإمكان. لأنها تصبح - بما هي ماهية - بالوجود أكمل ماهويا وبالعدم اقل. لوضوح ان حدها ورسمها لا يتغير في كلا الحالين.

وأما إمكان الوجود، فباعتبار ان الفيض النازل من ساحة قدسه سبحانه، ليس من ذاته، وليس من سنخ الخالق، لو صح التعبير، بل هو متدني ومحدود بالمقدار المناسب مع الماهية. أو قل: هو ذو (قدر) معين. وما دام متدنيا عن الواجب، وهو أيضا ليس بممتنع أكيدا لأنه خلف وجوده في الخارج، إذن فهو ممكن. لانحصار الحال بين الثلاثة، فإذا انتفى الوجوب والامتناع، تعين الإمكان.

والوجود يتحدد لا محالة بمقدار حدود العلة وحدود المعلول. كما ان الماهية أو الذات، تتحدد بحدود الوجود والعلة، غير ان العلة لا تتحدد بحدود المعلول.

إذن، ينتج من ذلك: ان كلا من الوجود والماهية، أمر ممكن ناقص. وهذه الصفة ذاتية له مستمرة فيه. سواء كان أزليا أو حادثا. والناقص لا يستطيع ان يحفظ نفسه وان يستمر بنفسه. وضم الناقص إلى الناقص، بضم الماهية إلى الوجود فيحصل الموجود، لا ينتج إلا الناقص. بل ينتج الأنقص، بعد انضمام النقص إلى النقص.

إذن، فلا يستطيع الممكن ان يستمر بنفسه، وإنما يستمر باستمرار علته المتكونة من كلا السنخين: ما به الوجود وما منه الوجود.

لا يقال: ان هذا الوجه يرجع إلى التقريب الثالث السابق، فانه يقال: إننا

هنا في هذا الوجه، أحرزنا جهة القصور والنقص والعجز عن الاستمرار في الممكن ذاتا لنقص ماهيته ووجوده معا.

فان قلت: فان صفة الإمكان لا تتغير. وهي صفة متواطئة وغير مشككة وغير قابلة للزيادة. فلا معنى لمضاعفتها بضم نقص الوجود إلى نقص الماهية.

قلنا: نعم، لكننا ننظر إلى علة الإمكان والسبب أو النقص الذي صار به الممكن ممكنا. فان الحد ليس هو عنوان الإمكان، بل منشأ انتزاعه. ولذا صار صفة ذاتية له. ومنشؤه النقص وهو مشكك، وان لم يكن عنوان الإمكان مشككا.

التقريب السابع: إننا لو تنزلنا عن كل ما سبق، فلا شك ان الفيض الإلهي إذا انقطع زال الوجود عن الموجود الواحد والوجودات المتعددة. وهذا يعني ان الاستمرار إنما هو بفيض مستمر منه تبارك وتعالى. وهو المطلوب.

إلا انه بهذا المقدار لا يتم، لأن للمفوض ان يطعن بالكبرى، وهي انعدام أو زوال الممكن بانقطاع الفيض. فانه اول الكلام. ولذا قالوا: ان الله سبحانه تخلى عن مخلوقاته، ومع ذلك لم تنعدم، لأنها قابلة للبقاء بذاتها.

مضافا إلى إمكان القول باستحالة انقطاع الفيض ما لم ترتفع علة ما به الوجود. وأما مادامت هي موجودة والمعلول قابل للفيض، فانه وارد لا محالة، لأن الله سبحانه كريم لا يخل في ساحته.

ولكن يمكن تعميق هذا الوجه إلى تقريب آخر، وهو:

التقريب الثامن: بأن يقال: ان الله سبحانه قادر على إزالة الوجود والفيض عن أي نوع من أنواع الموجود خاصا كان أم عاما. وهذا ما ينبغي ان يعترف به

المفوضة .

وذلك : ان علة الاستمرار إما باعتبار المقتضي أو باعتبار عدم المانع . والله تعالى قادر على إيجاد المانع في أي لحظة . وما دام لم يوجد المانع كان الاستمرار بإرادته سبحانه .

التقريب التاسع : سماعي وهو ان الله قادر على كل شيء . وظاهره علية القدرة وفعاليتها ، وليست هي قدرة اقتضائية فقط . ومن جملة ذلك : استمرار الممكنات اعني ما هو منشأ انتزاع هذا المعنى خارجا . وهذا - اعني عموم قدرته تعالى - مما لا ينبغي ان ينفيه المفوضة .

التقريب العاشر : صدق برهان الدور والتسلسل على كل لحظة من لحظات الاستمرار بالنسبة إلى أي ممكن . يعني كما يأتي هذا البرهان في أصل الحدوث ، يأتي في أي لحظة من لحظات الاستمرار أيضا لفظا بلفظ .

فان قلت : فان علة أية لحظة في الاستمرار ، هو الجزء السابق عليها ، فيقطع الدور والتسلسل .

قلنا : ان سلمنا فهو علة (ما به الوجود) وهذا لا يعني استغنائه عن العلة الأخرى وهي الفيض . والبرهان - اعني برهان الدور والتسلسل - يصح فيما إذا فرض انقطاعه عن كلا الأمرين ، وهو محال . ولا يفيد قابلية الاستمرار إلا بالمعنى المشار إليه .

بل قد لا يكفي ذلك أيضا : لأن هذا فرع تجزئته الزمانية ، ليكون الجزء السابق بمنزلة علة ما به الوجود للجزء اللاحق . فإذا لم يكن الشيء بذاته زمانيا . فلا يتكون من هذه الأجزاء ليكون بعضها علة لبعض ، وإنما يقوم بعلمته الخارجية عن ذاته حدوثا واستمرارا .

فان قلت: انه لا بد من وجود الزمان أو الدهر، ونحوه ليصدق الاستمرار.

قلنا: هذا تعبير عرفي ينتقض بوجود الله، فانه مستمر بدون زمان ولا دهر. ومنشأ انتزاعه هو الكون الذاتي للفرد.

* * *

وهنا يوجد إشكال عرفي وعمومي على كثير من الأذهان، لا محيص من ذكره ومحاولة الجواب عليه. وهو النقض بالعمارات ونحوها مما زالت عللها وبقية معلولاتها. إذن، فالسبب في الحاجة إلى العلة هي الحدوث وليس الإمكان. لوضوح عدم تحولها عن معنى الإمكان وإنما تحولت عن معنى الحدوث.

وهذا ما التفت إليه في المحاضرات بعنوان انه يمكن تخلي العلة عن معلولها، وان هذا المعنى يعارض قانون التعاصر والارتباط مع العلة. لأن المعلول يكون باقيا مع انتفاء علته.

وحاصل الجواب:

أولاً: ان المستشكل غير ملتفت إلى علة ما منه الوجود. ولا يستطيع البرهنة على التخلي عن هذه الناحية. بل هو أول الكلام.

فان قلت: أول الكلام هو عدم التخلي. قلنا: كلاهما أول الكلام في حدود هذا التفكير. والإشكال مبني على التسليم بالتخلي، وهو خاص بعلة ما به الوجود ولا يشمل العلة الأخرى. فلنا ان لا نسلم بذلك. فيسقط الإشكال.

ثانياً: ان المفوضة ادعوا تخلي الفيض الإلهي، وليس تخلي علة ما به

الوجود. وهناك فرق أساسي بينهما. وقياس أحدهما على الآخر باطل، حتى لو كان الإشكال صحيحاً.

ثالثاً: ان البراهين السابقة، كما تشمل الفيض الإلهي تشمل علة ما به الوجود، بأي تقريب من التقريبات السابقة، اعني ما صح منها. كل ما في الأمر أننا قد نلتفت إلى تلك العلة وقد لا نلتفت.

رابعاً: ما أجاب به في المحاضرات، وهو الجواب المشهور على ذلك الإشكال، وحاصله: ان علة الحدوث غير علة البقاء. فان علة الحدوث هو البناء وأما علة البقاء والاستمرار فهو القوة المؤدية إلى التماسك الذاتي والاستمرار. وهذا لا يفرق فيه بين الآلات والأجهزة والأبنية والكواكب وغيرها.

إلا ان هذا غير تام لعدة وجوه:

الوجه الأول: ان فيه إغفالا للفيض الإلهي. فإننا ان قصدناه كانت علة الحدوث هي علة البقاء نفسها.

الوجه الثاني: انه لم يشر إلى علة الحدوث في الكواكب والكرة الأرضية وغيرها.

الوجه الثالث: ان التماسك بين الأجزاء هو المعلول وليس العلة. وسببه البناء، فإذا كان هو العلة لزم الدور. وبتعبير آخر: ان التماسك إذا كان علة فأى شيء معلوله. فان قيل: هو الاستمرار. قلنا: الاستمرار عنوان انتزاعي، ومنشؤه هو البناء نفسه. فيلزم الدور.

الوجه الرابع: تحصل مما سبق انه يمكن القول بوجود العلة إجمالاً. كما

تحصل انه يمكن القول ان علة الاستمرار هو الأجزاء السابقة، على تعدد خصائصها. فالتماسك في لحظة معلول للتماسك في اللحظة التي قبله وعلة لما بعده وهكذا. وكذلك كل الخصائص الملحوظة وغير الملحوظة.

خامساً: هذا كله إذا لاحظنا الزمان، وأما إذا لم نلاحظه باعتبار عدم تحققه في ذوات الأشياء. فيكون الاستمرار عين الحدوث. فتكون العلة عينها أيضاً. وهذا لا يختلف فيه بين الممكن الحادث والممكن القديم.

فان قلت: إننا لو لاحظنا الزمان لما كانت العلة نفسها، بل غيرها، كما قيل في المحاضرات. قلنا: بل هي عينها حتى لو لاحظنا الزمان، بعد التنزل عن الإشكاليات السابقة. وهي ما يسمى بالآصرة، فإنها موجودة من اول آن إلى آخر آن. فان كانت سبباً للاستمرار كانت سبباً للحدوث أيضاً.

فان قلت: فان الحدوث بيد البناء والنجار وليس الآصرة.

قلنا: ان هذا وان سلمه في المحاضرات: إلا انه يحتوي على قلة تأمل في الواقعيات. فان الآصرة وان كانت علة الاستمرار، إلا أنها معلولة لشيء. وعلتها هي مقتضيها الخلقي الذي لولاه لتبعثرت المادة أساساً. وأما عدم المانع فمعلوم، كعدم الماء والنار.

وأما الصانع فهم بمنزلة وجود الشرط لهذه الآصرة.

وكذلك لو لاحظنا تقسيم العلة إلى الأربعة المعروفة، فان الصانع يكون جزء العلة. فهو جزؤها على كلا التقديرين. مع انه سلم هناك بكونه العلة التامة. ولم يناقش في ذلك.

وكل هذه الأمور إنما هي من سنخ علة (ما به الوجود) بغض النظر عن

الفيض الإلهي . فكم سيكون اثر الصانع ضئيلا إذا لاحظنا الفيض الإلهي .
وعرفنا العلة بأنها المجموع وليست الحصة .

* * *

واما الكلام في الأفعال الاختيارية، فقد قال في المحاضرات: ان نظرية
استغناء البقاء عن المؤثر فيها، واضحة البطلان، لأن الفعل في كل آن يحتاج
إلى إعمال الاختيار ولا يعقل بقاءه بعد انعدامه وانتفائه . فهو تابع لإعمال
القدرة والإرادة حدوثا وبقاء .

وذلك لأن كل فعل اختياري ينحل إلى أفعال متعددة بعدد الآنات
والأزمان . فيكون في كل آن فعل صادر بالاختيار وإعمال القدرة . فلو انتفى
الاختيار في زمان استحال بقاء الفعل فيه .

قال: ومن هنا لا فرق بين الدفع والرفع عقلا إلا بالاعتبار . وهو ان الدفع
مانع عن الوجود الأول، والرفع مانع عن الوجود الثاني . وكلاهما في الحقيقة
رفع .

وقال: وعلى الجملة فلا فرق بين حدوث الفعل الاختياري وبقائه في
الحاجة إلى السبب والعلة، وهي إعمال القدرة والسلطنة . فان سر الحاجة وهو
إمكانه الوجودي وضعفه الذاتي كامن في صميم ذاته وواقع وجوده من دون
فرق بين حدوثه وبقائه . مع ان البقاء هو الحدوث . غاية الأمر انه حدوث ثان
والحدوث هو الوجود الأول غير المسبوق بمثله .

انتهى موضع الحاجة من كلامه .

واهم مناقشة ترد عليه: هي أننا عرفنا فيما سبق ان إعمال الإرادة ويسميه

بالقدرة والسلطنة، إنما هي من قبيل علة ما به الوجود. كما قلنا وبرهنا على ان الاستمرار يحتاج إلى اقتران كلتا الحصتين من العلل.

وواضح من بيانه انه ناظر إلى علة ما به الوجود. وغير ناظر إلى علة ما منه الوجود وهو الفيض الإلهي. فغايته انه يبرهن على ان الأفعال تحتاج في استمرارها إلى استمرار الإرادة التي هي علة ما به الوجود. وهذا أمر آخر أجنبي عما يدعيه المفوضة من الاستقلال عن العلة الأخرى، وهي الفيض. ولا ملازمة بين الأمرين.

فللمفوض ان يقول: أننا نسلم ذلك في حاجة الفعل الاختياري، إلا أننا لا نسلمه بالنسبة إلى الفيض. وكونه محتاجا إلى هذه العلة لا يلزم انه محتاج إلى العلة الأخرى.

فان مشينا بهذا الممشى الذي يستفاد من المحاضرات، أمكن القول: بأن الفعل الاختياري يحتاج إلى استمرار الإرادة فقط بصفتها السبب الأساسي له. وعندئذ نكون كالمفوضة، فإنهم يقولون بذلك أيضا. ويغضون النظر عن الفيض الإلهي، كما غضضنا النظر عنه.

لا أنهم يقولون ان الفعل الاختياري ليس له علة إطلاقا. أو ليس لاستمراره علة. بل ان الله سبحانه حين انزل عن خلقه، قد أوكل الخلق إلى نفسه. يعني إلى علة ما به الوجود. وهذا يعني انه سبحانه أوكل الفعل الاختياري إلى الإرادة نفسها حدوثا واستمرارا. فهذا البرهان توكيد لقول المفوضة وليس نفيًا له.

هذا أولاً.

ثانياً: ان تقسيم الأفعال إلى الآنات والأزمان، لا يخلو من مناقشة، من

حيث أننا نشعر وجدانا بوجود إرادة دائما لكل فعل . لا عدة إرادات لكل الآنات . وإلا لكانت الآنات اصغر من التصور، وكان تعدد الأفعال والإرادات اكبر من التصور، بل قد يكون التعدد لا نهائيا . ومن هنا ينبغي ان نعيد النظر في زمانية الأفعال .

ويمكن ان يجاب هذا بعدة أجوبة :

أولها: ان تصور انقسام الأفعال إلى وحدات إنما هو باعتبار الزمان لا غير . وقد برهنا في محله : ان الزمان مفهوم انتزاعي ليس له وجود في الخارج ولا في الواقع . وإنما منشأ انتزاعه هو منشأ انتزاع السبق واللاحق .

كما ان منشأ انتزاع الجهة أيضا هو السبق واللاحق المكاني . إذن ، فلم يبق بالدقة إلا نفس الأفعال وانتفى الظرف الذي اعتبره في المحاضرات منشأ التقسيم .

فإذا انتفى منشأ التقسيم انتفى التقسيم نفسه . وأمكنا ان نلاحظ كل فعل بوحدته الكاملة . فهو فعل واحد ناشئ من إرادة واحدة ، وغير متحلل لأجزاء محدودة ولا غير محدودة (لا متناهية) .

ثانيها: ان هناك ما يمكن ان نسميه بالإيهام التكويني . وذلك إننا أولاً نقول : أننا نلاحظ الفعل وعلته وهي الإرادة لحاظا عرفيا ، ونحكم عليه بالوحدة . وهذا أمر معقول .

إلا اننا إذا دققنا في أنفسنا نجد ان الإرادة واحدة غير زمانية . مضافا إلى وجدانية وحدتها بالدقة . فإذا كانت واحدة وكان الفعل متعددا (بعد التنزل عن الوجه السابق) لزم المحال ، وهو صدور المتعدد من الواحد . وهو ينافي قاعدة : ان الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد . والمفروض أننا نسلم بصحة هذه

القاعدة ولو مؤقتا.

أو أننا نبرهن بوحدة العلة على وحدة المعلول. وهذا وجه جيد. أو أننا نصير إلى ما سميناه بالإيهام التكويني.

وحاصل فكرته: ان ما هو عرفي وهو وجود الفعل باتصاله الزماني هو أمر محسوس تكويننا ووجدانا، وان لم يكن كذلك بالدقة العقلية. ولذا سميناه بالإيهام.

وهذا ينحل إلى أمرين: أحدهما: توسيع معنى الحاضر (الظرف) إلى مقدار معتد به، فلا يبقى معنى الحاضر مجرد لحظة صغيرة خارجة عن التصور. ثانيهما: توسيع المظروف إلى نفس المقدار.

وهذا إحساس وجداني لا يرتبط بالحواس الخمسة. ولذا لو قيل لنا: ان الحاضر اصغر مما يتصوره العقل، لكان سببا للضحك. ولو أحسنا به كذلك وجدانا، لم يمكننا العمل. فاقتضت الحكمة الواقعية ذلك الإيهام.

وهذا ونحوه ليس نادرا في الإحساس. كانكسار القلم في الماء. واستمرار الرؤية بعد إغماض العين، ورؤية الصورتين اللتين تراهما العينين صورة واحدة. ولعل كل الأحلام على هذا الغرار أيضا.

لا يقال: إننا حصلنا للفعل طولا زمانيا، فيمكن تقسيمه إلى عدة أقسام. قلنا: ان هذا القول الذي حصلناه ينافي مع التقسيم، لأنه إلغاء له. فيكون الرجوع إلى التقسيم إلغاء لهذا القول. لأنه لا يمكن الجمع بينهما.

وحيث كان الطول الزماني الحاضر وجدانيا، فهناك فعل واحد وإرادة واحدة، وانتهى التقسيم الذي زعمه في المحاضرات.

هذا كله ثانياً.

ثالثاً: لا ملازمة في استغناء البقاء عن المؤثر، بين الفعل الاختياري والفعل القهري. فقد نقول باستغنائهما معا كما عن المفوضة. وقد نقول بحاجتهما معا، كما هو الصحيح.

وقد نقول بحاجة ما هو قهري وعدم حاجة ما هو اختياري، لاستغناؤه بالاختيار عن ذلك. كما قد يظهر من بعض مطاوي المحاضرات.

وقد نقول بالعكس، يعني بحاجة الفعل الاختياري إلى المؤثر لأنه منحل إلى أجزاء بخلاف المعلول القهري، فانه واحد.

ومحل الشاهد هو أننا إن قلنا باستغناء الفعل الاختياري عن العلة بقاء، لم يلزم القول باستغناء الفعل القهري كذلك. وان قلنا بحاجة الاختياري إليها لم يتعين ذلك في القهري.

غير ان الصحيح هو ان هناك برهانا واحدا يشملهما، فيكونان بمنزلة المعلولين لعلة واحدة. ويحتاجان معا إلى الفيض. وليس ان حاجة أحدهما ناشئة من حاجة الآخر، بل كلاهما محتاج إلى الفيض المشترك في نفسه.

فقول المحاضرات: بأن الأفعال تحتاج إلى علة في بقائها، لا يعني بطلان ذلك في القهريات، ما لم يتم برهان خارجي على ذلك.

رابعاً: انه مما يحتمل ان يخطر في البال: انه في المحاضرات جعل الإرادة بمنزلة الفيض الإلهي. فمثلاً: تكون القدرة بمنزلة ما به الوجود. وتكون السلطنة والإرادة بمنزلة ما منه الوجود. ولا يحتاج الفعل إلى شيء ثالث.

جوابه: من وجوه:

أولها: ان في هذا قطعاً للفيض الإلهي، كما قال المفوضة أنفسهم.

ثانيهما: انه يوهم ان الفيض كما يكون بيد الله يكون بيد الإنسان وهذا محال .

ثالثهما: ان الإرادة ليست من قبيل الفيض لتحل محله . بل حتى إرادة الله ليست من قبيل فيضه، بل الفيض لديه معلول للإرادة . ومعها فهو لاحق لحصول الإرادة لدى الإنسان . فإذا تنزلنا وقبلنا تقسم الفعل والإرادة إلى أقسام، فلا بد من تقسيم الفيض أيضا . ففي كل آن إرادة وفعل وفيض مستقل . ولا يمكن ان يوجد الفعل بدون فيضه .

ثم قال في المحاضرات: ومن ذلك يظهر سر بقاء الكرة الأرضية وغيرها من الجبال والأحجار والأشجار والمياه وما شاكلها من الأشياء الطبيعية، على وضعها الخاص ومواضعها المخصصة . وذلك نتيجة خصائص طبيعية موجودة في صميم مواردها . والقوة الجاذبية التي تفرض على جميع الأشياء الكونية والمواد الطبيعية . وقد أصبحت عمومية هذه القوة في يومنا هذا من الواضحات . وقد أودعها الله سبحانه في الكرة الأرضية . إلى آخر ما قال .

فقد اخذ نتيجة العلم الطبيعي الأوروبي مسلمة الصحة واعتبره من الواضحات، ويؤسف ان يصدر ذلك من واحد من ابرز علمائنا . فبينما نحن نخضع لنتائج تفكيرهم نراهم لا يخضعون لنتائج تفكيرنا .

وعلى أي حال، فيرد عليه عدة أمور، فيما يخص علة (ما به الوجود) لحركة الكواكب والنجوم وذلك ضمن عدة وجوه:

الوجه الأول: ان أنصار العلم الطبيعي الحديث يعترفون بأن النظريات العلمية، مهما كانت مؤكدة فهي مبنية على الاحتمال أو على (حساب الاحتمالات). وهم لا يستبعدون تجاه أي حقيقة علمية عندهم، ان توجد

نظرية أخرى مضادة لها تنفيها وتكذيبها.

وان أهم وأعم نظرية مشى عليها العلم الطبيعي الحديث هو النظرية النسبية. حتى أنهم يسمونه بقانون النسبية، يعني أنها ارتقت من مرحلة النظرية ووصلت إلى درجة القانون. كما يعبرون عن الجاذبية بقانون الجاذبية. وهي اعني النسبية ناجحة لديهم في كل التطبيقات الدقيقة التي يعيشونها في اختصاصاتهم.

مع انها أيضا ثابتة لديهم بالاحتمال، وان اول من حاول الخروج عنها أو عليها، هو واضعها نفسه: انشتاين. الذي كان يطمع ببديل لها اشمل واضبط منها، سماها بنظرية المجال الموحد. ولكنه لم يستطع وضعها إلى ان مات. وحسب علمي انها لم توضع لحد الآن.

وملخص فكرتها هو التوحيد بين القوى الرئيسية الأربعة: المغناطيسية والجاذبية والذرية العليا والذرية الواطئة. مع ملاحظة أنهم قد يبدلون المغناطيسية بالكهربائية. والمهم ان النظرية النسبية كانت و لازالت قاصرة عن إنتاج ذلك.

وحسب إطلاعي أنهم ارجعوا أخيرا ثلاثة منها إلى معنى واحد، وبقيت القوة: الجاذبية.

الوجه الثاني: ان قانون الجاذبية الذي سلم به في المحاضرات، ودافع عنه، نفاه انشتاين نفسه في النظرية النسبية. وارجع هذه الظاهرة إلى تقارب وتباعد الأجسام، لا إلى خصوصية مودعة في الجسم نفسه. بالرغم من إمكان حساب السرعة بدقة رياضية كافية. إلا انه قال: اننا لا نعلم هل الأرض تقترب من التفاحة أو التفاحة تقترب من الأرض. أو ان كلاهما يقترب نحو الآخر.

ومثل الجاذبية بجذب الضياء للفراش .

الوجه الثالث: قالوا: ان مدار الكواكب يتعين من المحصلة بين القوة الجاذبة والقوة الطاردة الناتجة من الدوران . ويدعون بأن كل الكواكب والنجوم صغرى وتطبيق لقانونها .

إلا ان هناك ثلاثة أمور رئيسية تتحكم في الموقف: أحدهما: مقدار جاذبية الشمس للكوكب . ثانيهما: بُعد الكوكب عن الشمس . ثالثهما: سرعة الكوكب حول الشمس .

والأمر الأول لا يتغير، إلا ان الآخرين يتغيران، ومقتضى القاعدة انه كلما زاد البعد قلت الجاذبية، فاحتاج الكوكب إلى سرعة اقل للحصول على تلك (المحصلة) .

وهذا يعني ان الكواكب القريبة للشمس كالزهرة والمريخ، ينبغي ان تسير بسرعة أعلى بكثير من الكواكب البعيدة عنها . وهذا غير صحيح . بل لعل الأمر بالعكس أحيانا .

هذا، لو سلمنا بوصول جاذبية الشمس إلى أقصى مقدارها، من التوابع الشمسية، كاورانوس ونبتون، وغيرها . وما يقال، في المجموعة الشمسية يقال في غيرها .

الوجه الرابع: اننا نسأل: هل الشمس أقوى في جاذبيتها أم الأرض . طبعا الشمس عندهم أقوى لأنها اكبر حجما . ولذا فهي تجذب الأرض وغيرها . فلماذا لا تجذب الشمس توابع تابعيها كقمر الأرض وأقمار المشتري . بحيث يتحول دورانها إلى ما يكون حول الشمس، لا حول الأرض ولا حول المشتري .

أو ان تؤثر جاذبية الشمس في ان يبتعد القمر عن الأرض، بالتدرج .

نعم قالوا بابتعاده بالتدرج البطيء، إلا أنهم اوعزوا ذلك إلى زيادة سرعته إلى نسبة الجاذبية، من حيث ان المحصلة بينهما ليست دقيقة إلى هذه الدرجة . ولم يوعزوا ذلك إلى الشمس . مع اننا يمكن ان نضم كلتا هاتين النظريتين، فيوجب الإذعان بسرعة انضمام القمر إلى الشمس وتخليه عن الأرض .

الوجه الخامس: توجد في الكون ظواهر عديدة مذكورة في المصادر الفلكية منافية للجاذبية .

منها: ان اثنتين من المجرات قد يلتقيان في طريق سيرهما الطويل فيتداخلان ثم تخرج إحداها من جهة والأخرى من الجهة الأخرى، وتأخذ كل مجرة كل نجومها معها، بدون أي تخلف إطلاقاً، مع ان قوى الجاذبية مع تداخل المجرتين تختلف بطبيعة الحال . مما قد يوجب التحاق بعض نجوم إحداها بالأخرى . أو تعذر انفصالهما، واعتبارهما مجرة واحدة . مع ان هذا ونحوه لا يحصل إطلاقاً .

ومنها: حال المذنبات، فان المذنب قد يقترب من أجرام كونية ضخمة، ولا يسقط عليها . كما لا تسقط عليه الأجرام الصغيرة كما لو مر المذنب قرب حزام الكويكبات التي تدور حول الشمس . فان مقتضى قانون الجاذبية ذلك، ولم يحصل .

ويمكن ان نتساءل هنا عن حالة الكون المتجاذب الأجزاء، بغض النظر عن الدوران . إذن، سيصبح كتلته واحدة متراصة . فلماذا لم يحدث؟ مع ان الدوران ليس مؤبداً، ولم يحدث بعد ما يسمى بالانفجار العظيم فوراً . فكيف حصل الدوران وكيف تحددت سرعته، مع ان مقتضى قانون الانفجار هو سير

الأجزاء بخط مستقيم.

فان قلت: فانه يتحصل من كل ذلك تدخل الإرادة الإلهية. في كل هذه الظواهر وغيرها. ومعه نكون قد نفينا علة (ما به الوجود) واكتفينا بعلة (ما منه الوجود) وهو على خلاف مسلكنا.

قلنا: هذا قابل للمناقشة كبرى وصغرى:

أما كبرى فلأننا مشينا إلى الآن على هذه الأطروحة التي عليها رأي الشيخ المظفر وأستاذه الشيخ الأصفهاني قدس سرهما، ولعلها اوضح الأطروحات، في حين تبني هذه المناقشة على أطروحات أخرى لعلنا نتعرض لها فيما بعد.

وأما صغرى، فلأننا نفينا هذه العلة المنظورة، من علل (ما به الوجود) لا اننا نفينا كل علة محتملة: فلعل هناك علة أخرى لم نتعرف عليها. أو لا يهمننا التعرض إليها. ولو تعرض لها في المحاضرات كأطروحة محتملة لكان وجهها. بدل الجزم بالأسلوب المتعارف الحديث، الذي لم يكن الجزم به صحيحا، كما اوضحنا.

هذا، ولا ينبغي الاستمرار في مناقشة المفوضة، بعد ان اتضح أهم المطالب. وإنما المهم الآن ان نبدأ بالفقرة التالية في هذا المبحث، وهي أطروحة الأمر بين الأمرين، وسيتضح من خلالها، مطالب تخص المجبرة ومطالب تخص المفوضة تدريجا بعونه تعالى.

أطروحات الأمر بين الأمرين:

وحديث الأمر بين الأمرين، وارد عن المعصومين سلام الله عليهم في خصوص الأفعال الاختيارية. والأطروحات الرئيسية الآتية تخصها أيضا، لأنها

تفسر نفس الموقف . إلا اننا ينبغي ان ننظر أولاً إلى العلل القهرية وفلسفة أطروحاتها ثم نأتي إلى الأفعال الاختيارية .

وللعلل القهرية عدة أطروحات . نذكرها فيما يلي ، من حيث اننا لا نبرهن عليها ولا نختار واحدة بعينها :

الأطروحة الأولى : تقسيم العلة إلى سبب وفيض أو إلى علة وفيض . أو إلى ما به الوجود وما منه الوجود .

وهي ما تعرضنا له فيما سبق ، ونسبناها إلى الشيخ المظفر رحمته .

وخلصتها : ان المعلول لا يجب وجوده (بالغير) عند وجود السبب الأدنى ، وإنما يحتاج في وجوده إلى الفيض . وكان يقول : ان العلة إذا تمت طلب المعلول الوجود من باريه بلسان حاله . والله تعالى كريم لا بخل في ساحته ، فيفيض عليه الوجود . وهذا واضح في أمرين :

أحدهما : ان علة (ما به الوجود) أو السبب الأدنى ، إنما هو بمنزلة المقتضي وليست علة تامة ، كما تخيل سائر الفلاسفة والمتكلمين .

ثانيهما : ان الله تعالى يفيض الوجود على المعلول عندئذ اختياراً لا قهراً وقسراً عليه . كما يتخيل بعض اولئك أيضاً .

الأطروحة الثانية : وهي التي يمكن ان تنسب إلى المشهور . وهي بعينها السابقة إلا انها تعطي أهمية واحتراماً إلى علة ما به الوجود . وان الله تعالى ملزم بإفاضة الوجود لدى إتمام العلة ، لأن ذلك مقتضى النظام التام والقدرة اللانهائية ، فتخلفه قبيح ، فيكون محالاً ، بكلا العقلين العملي والنظري معاً .

حتى قالوا : ان صدور الفيض من الواجب ، كصدور الرائحة من الورد .

وذلك يعني القهرية .

الأطروحة الثالثة: وهي التي يمكن ان تنسب إلى الحكمة المتعالية .

وهي نفسها السابقة مع التهوين من علة ما به الوجود . وإعطاء الأهمية لعله ما منه الوجود . وان الحقيقة ان هذا الوجود كله من الفيض الإلهي . وان الله سبحانه هو الذي أعطى صورة الأسباب والمسببات . وإلا فالحقيقة انه هو الذي سبب الأسباب ، ولا سبب غيره . واما هذه الصور ، فإنما هي لمصلحة حفظ النظام في الظاهر .

بقيت أطروحتان متقابلتان تقومان بإلغاء إحدى العلتين ، إلغاء تاما . نذكرها بنفس الترقيم السابق . وهي ليس من قبيل الأمر بين الأمرين .

الأطروحة الرابعة: إلغاء عليية ما منه الوجود . وان العلل توجد معلولاتها بنفسها باعتبار طبائعها . ولا تحتاج إلى فيض من الخارج .

وهذا أما اعتقاد مادي أو اعتقاد للمفوضة . وان كان الماديون يميلون إلى إلغاء ونفي العلية بالمرة ، لأنه معنى غير محسوس فهو غير موجود . لأن كل ما هو غير محسوس فهو غير موجود في نظرهم . وإنما يقولون بمجرد وجود الترتب . وهم الآن خارجون عن محل الكلام ، وإنما كلامنا الآن مع من يؤمن بالله سبحانه وتعالى .

الأطروحة الخامسة: إلغاء عليية ما به الوجود إلغاء تاما . باعتبار القول بشكل من أشكال وحدة الوجود وان كل هذه الموجودات المتكثرة وهم صرف . وإنما الكل راجع إلى وجود الله سبحانه . فالكل قائم به ودائم به وراجع إليه . فهو موجود بوجوده وظل من ظلاله .

فالوجود الامكاني منفي بالمرة، وإنما الكل هو وجود الواجب تعالى. فإذا حصلت أية عليّة، فإنما هي منه مباشرة.

وفرق هذه الأطروحة عن الثالثة انه هناك نعتف بالوجود الامكاني، وهنا ننفيه.

الأطروحة السادسة: القول بنحو من أنحاء تداخل العلّتين أو توحيدهما. وهذا يكون باعتبار إرجاع ما به الوجود إلى ما منه الوجود. وذلك بالقول بإمكان ان يتولى الله سبحانه كلا طرفي العلة. وان قلنا باستحالة العكس وهو الإفاضة من قبل علة ما به الوجود.

وهذا مما تعترف به أطروحتان على الأقل من الأطروحات السابقة وهي الثالثة والخامسة. إلا انها لا تكون نظرياً هنا زائدة على تلك وخاصة الخامسة. فتأمل.

واما باعتبار إرجاع علة ما منه الوجود إلى ما به الوجود، وهو محل الشاهد في هذه الأطروحة، وذلك بالتقريب التالي:

وذلك: ان الفيض وان كان يحتاجه المعلول في وجوده. إلا انه ليس من خارج العلة بل من داخلها. من حيث ان الله تعالى جعل النظام هكذا. فادع في كل علة إمكان إفاضة الوجود على معلولاتها. فهي تقوم بعليّة ما به الوجود بالاستقلال والمباشرة. وبعليّة ما منه الوجود بالنيابة عن الله سبحانه، من حيث إقدار الله سبحانه إياها عليه.

وبذلك تكون كالأطروحة الثانية المشهورة في إعطاء الأهمية إلى علة ما به الوجود. وتفسر ضرورة الفيض لأنه نابع من باطن نفس العلة، وهو قانون طبيعي سنه الله في خلقه.

وبناء على أكثر هذه الأطروحات ينبغي ان نسلم قدرة الله سبحانه على الحيلولة بين العلة (ما به الوجود) ومعلولها. غاية الأمر ان فلسفة ذلك تختلف بين الأطروحات. فالاولى لعدم تامة العلة، والثانية لعدم وجود الشرط والثالثة لعدم وجود المقتضي والسادسة لوجود المانع. وهكذا.

واستعراض هذه الأطروحات ينفعنا في أمرين بالنسبة إلى الأفعال الاختيارية:

الأمر الأول: ان الأفعال الاختيارية حصة من الخلق العام بلا شك. فيجب ان تشملها الأطروحة العامة التكوينية، مهما كانت.

فإذا قلنا أية أطروحة آتية في الأفعال الاختيارية، فينبغي ان لا تكون منافية للأطروحة العامة المختارة ان وجدت. أو انها تكون قابلة للصدق على عدد منها، يمكن ان يكون صحيحا.

الأمر الثاني: اننا علمنا أيضا مما سبق ان الإرادة حصة من علة ما به الوجود أو السبب الأدنى. فالصغرى محرزة. اعني صغرية الأفعال الاختيارية للأطروحات التكوينية.

فكل أطروحة اعترفت بهذه العلية، فيمكن ان نعرض على أساسها أطروحة الأمر بين الأمرين. أو ان نقول باختيارية الأفعال. وهذا متوفر في كل الأطروحات عدا اثنين منهما:

وهما: الأطروحة الثالثة: التي تهوّن من علة ما به الوجود. باعتبار ان الله سبحانه هو مسبب الأسباب وهو الذي يوجد السبب والمسبب معا.

ومعه لو طبقنا ذلك على الأفعال الاختيارية لصرنا إلى الجبر حتما. إلا

بتخريجات سوف تأتي: منها: ان الإرادة من الله سبحانه. إلا انه يكفي في الثواب والعقاب إرادية الفعل فقط. ولعلها المشهورة عندهم. ومنها: القول بأن الأفعال الاختيارية خارجة استثناء من القاعدة العامة. بدليل خارجي، وذلك بمشيئة الله تعالى.

وكذلك الأطروحة الخامسة. المتفرعة على القول بالفناء. فان القائل بها ينبغي ان يسلم بأن أفعال الإنسان وكل شيء إنما هو فعل الله عز وجل. وهو نحو من القول بالجبر.

إلا انه يهون الخطب في ذلك أمران:

الأمر الأول: ان هذه الأطروحة ترجع كل الوجود إلى انه هو الوجود الإلهي لانتفاء الوجود الامكاني بالمرّة. فأما ان نقول هناك: ان الأشياء كلها ثابتة حقيقة وان بدت متحركة وهما. فنصير إلى نفي وجود الأفعال الاختيارية، فتكون سالبة بانتفاء الموضوع. واما ان نقول: ان الفاعل حقيقة هو الله سبحانه، ولا وجود لزيد أصلا. فيكون سالبة بانتفاء الموضوع للفاعل أيضا.

الأمر الثاني: ان يقال: ان هذه الأطروحة ان سلمنا بها، فهي نظرية بحتة، لأن ما هو عملي هو عالم الاستقلال والكثرة، وهو الذي بعث فيه الرسل وأنزلت الكتب وسنت فيه الشرائع. إذن، ففي حال تصور ذلك يكون الفعل اختياريًا لا جبريًا.

فان قلت: ان هذا مجرد وهم بناء على هذه الأطروحة. قلنا: نعم، إلا ان الفرد يحاسب على مستوى شعوره. فما دام هذا الوهم مستوعبا لشعور الفرد، فهو يحاسب على أساس فعله الاختياري. وإذا وصل الفرد إلى مستوى الفناء لم يحاسب لانتفاء الأشياء المتكثرة في نظره.

وهذا هو أحد تفاسير قول ابن عربي - وهو ممن يرى الفناء - : ان الرب يقول للعبد يوم القيامة: أنت فعلت . فيقول العبد: بل أنت فعلت . فيقول الرب: أنا فعلت ، ولكن هذا اسبق من هذا ، ويؤمر به إلى النار .

يعني ان الإحساس بعالم الاستقلال اسبق من الإحساس بعالم الفناء . والعمل السيئ ناتج خلال الاستقلال . وينسب الفرد إلى نفسه في حينه . فيحمله الله مسؤوليته .

* * *

والآن نبدأ بالأطروحات المحتملة للأمر بين الأمرين . ونحن نجد باستعراض الروايات المنقولة عن أهل بيت العصمة سلام الله عليهم : أنهم لم يصرحوا بحقيقة ذلك لأنه من أسرار الله سبحانه ، وأعلى من أفهام الناس . وفي بعض الروايات يقع السؤال : ما هو الذي بين الجبر والتفويض . فيجيب الأمام عليه السلام : اوسع مما بين السماء والأرض . ولا يصرح ما هو ذلك الأمر الواسع . ولذا يضطر المفكرون الإسلاميون وعلماء الإسلام ، إلى محاولة فهمه بنحو الأطروحات .

الأطروحة الأولى : وهي الأشهر في الحوزة الشريفة ، والتي ذكرها الأستاذ المحقق في البيان وفي المحاضرات ، وقد اعتبرها النهائية التي لا بديل لها . مع انه بالدقة لم يبرهن على كل مقدماتها برهانا كاملا . ومن ثم لم تخرج عن كونها مجرد أطروحة محتملة . فإذا حصلت أطروحة أوسع أو أعمق منها أو أكثر إقناعا للعقل أو انها متقدمة عليها رتبة تعين الأخذ بها . حتى لو كانت هذه الأطروحة صحيحة ، فضلا عما إذا لم تكن صحيحة بل كانت قابلة للمناقشة كما سيأتي .

ونحن فيما يلي نذكر مطالبه مقدمة مقدمة وناقشها، لا اننا نذكر كلامه كله دفعة واحدة.

قال **عليه السلام**: تفصيل ذلك: ان أفعال العباد تتوقف على مقدمتين:

الأولى: حياتهم وقدرتهم وعلمهم وما شاكل ذلك.

الثانية: مشيئتهم وإعمالهم القدرة نحو إيجادها في الخارج.

والمقدمة الأولى تفيض (والصحيح: تفاض) من قبل الله تعالى، وترتبط بذاته الأزلية ارتباطاً ذاتياً. وخاضعة له، يعني انها عين الربط والخضوع، لا انه شيء له الربط والخضوع.

والمقدمة الثانية تفيض (تفاض) من العباد عند فرض وجود المقدمة الأولى. فهي مرتبطة بها في واقعها ذاتاً. وعليه فلا يصدر فعل من العبد إلا عند إفاضة كلتا المقدمتين. واما إذا انتفت إحداهما فلا يعقل تحققه. وعلى أساس ذلك صح إسناد الفعل إلى الله تعالى، كما صح إسناده إلى العبد.

وواضح: ان هذا الكلام مبني على عدة تسامحات في التعبير، تتضح من خلال المناقشات التالية.

الأولى: ان اغلب الأطروحات التكوينية اعترفت بكلتا الحصتين للعلية. وأثبتت الفيض الإلهي، إلا اثنين منها وهما: الأطروحة المادية والأطروحة المفوضية. فإذا عزلنا الأطروحة المادية، كما سبق، لم تبق إلا أطروحة المفوضة.

ومن الواضح صغروياً ان كلا الأمرين اللذين ذكرهما في المحاضرات، هو من قسم السبب الأدنى: (قدرتهم وإعمال مشيئتهم) فمن الصحيح ان إحدى

المقدمتين لو زالت لم يصدر الفعل، لقصور السبب الأدنى عندئذ. ولكن فيه إنكارا أو إهمالا للفيض الإلهي. فانه إذا حصل السبب الأدنى ولم يحصل الفيض لم يحصل الفعل أيضا. وقد سبق ان قلنا ان أكثر الأطروحات تقول بإمكان حجب الفيض على أي حال.

فان قلت: انه بناء على الأطروحة السادسة، وهي إمكان الفيض للسبب الأدنى تتم هذه الأطروحة الأولى.

قلنا: هذا قابل للمناقشة كبرى وصغرى. أما كبرى: فللمناقشة في أصل الأطروحة المشار إليها، من حيث ان الفيض خاص بالله تعالى، ولو قلنا انه شامل للعباد من حيث جعله في طبائع العلل لزمّت عدة محاذير.

منها: إمكان الالتزام بكلام المفوضة. للاستغناء عندئذ عن الفيض الإلهي.

فان قلت: ان المدد الفيضي يكون أنيا عند نجاز العلية، لا مستمرا، فلا يحصل التخلي. قلنا: ان هذا خلف جعل الفيض في طبائع العلل، حيث تكون نفسها المفوضة، والمفروضة استمرار العلة باستمرار المعلول. فيمكن ان لا يحصل الفيض الإلهي، بل يتعين عدمه.

ومنها: ان العلل غالبا مركبة، فنسأل ان أي جزء منها هو المفيض. والمجموع مفهوم انتزاعي لا تحقق له خارجا. إذن، فلا فيض.

واما صغرويا فلعدم اختياره في المحاضرات لهذه الأطروحة. أو لم يلتفت إليها، أو لا دليل على ذلك على الأقل.

الثانية: انه قال: ان حياتهم وقدرتهم وعلمهم هي عين الربط والخضوع، لا انه شيء له الربط والخضوع.

وهذا التعبير مجازي لا محالة. فان الربط والخضوع مصادر، والمصادر مفاهيم انتزاعية، ويستحيل ان تتحقق في الخارج. فكونه عين الربط يعني انه عين هذا المعنى المصدرى، وهو لا محصل له.

فان قلت: فانه يعود إلى الأطروحة التكوينية الخامسة وهي الأطروحة الفئائية. من حيث ان هذه الأشياء لا وجود لها إلا بوجود الله سبحانه.

قلنا: هذا مردود صغرى وكبرى. أما صغرى فلعدم ثبوت اختيار المؤلف لهذه الأطروحة. واما كبرى فلما عرفناه من ان الأمر يدور فيها بين عدم وجود زيد بالمرّة أو وجوده وكونه مجبوراً. والمؤلف لا يعترف حتماً بكلتا التبيجيتين. وان كان قد يعترف بهما أو بإحدهما أصحاب تلك الأطروحة.

فان قلت: فانه يمكن ان يرجع كلامه إلى الأطروحة التكوينية الثالثة: وهي التي تعطي الأهمية للفيض الإلهي. إذن، فالقدرة والعلم في العبد قائم بالفيض الإلهي المستمر.

قلنا: ان هذا مطعون كبرى وصغرى. أما صغرى فلعدم الدليل على التفاته إلى هذه الأطروحة. ومن الواضح انه لم يلتفت إلى أية أطروحة تكوينية. واما كبرى، فلأننا قلنا بالفيض على المعلول عند وجود العلة. وهذا ما يعود إلى تفاصيل المعلولات، بما فيها الأفعال الاختيارية. واما ذات العبد فإنها وان كانت قائمة بالفيض، إلا انه في هذه الأطروحة يعترف للعبد بالاستقلالية والتأثير في الجملة. وهذا يكفي. ولا يكون العبد فيها عين الربط والخضوع.

الثالثة: انه قال: ان أطروحته تصحح نسبة الفعل إلى الله، كما تصحح نسبته إلى العبد.

وهذا لا يتم: لأن وظيفة الله فيها كونه خالقاً لقدرة العبد وعلمه وهو بمنزلة

الشرط لوجود فعله الاختياري. في حين ان المقتضى هو إرادة العبد. كما ان هناك شروط أخرى لوجود العبد مأخوذة من مجموع ملابسات حياة الفرد. ومن المعلوم ان المعلول ينسب إلى المقتضي لا إلى الشرط ولا إلى عدم المانع.

وهذا ما يوافق عليه الأستاذ المحقق في موارد أخرى، فيقال: النار أحرقت الورقة، وليس الاقتراب منها بمجرد. لوضوح ان الشرط لا يؤثر لولا المقتضي. ومثله نسبة الإضاءة إلى فتح الزر لا إلى وجود القوة الكهربائية.

وكون وجود الإنسان مفاضاً من قبل الله سبحانه، لا يلزم كون الفعل مفاضاً منه سبحانه. وقد صرح هو بأن الفعل يصدر بالإرادة، يعني لا بالإفاضة. إذن، فنسبته إلى الله لا تصح، كما لو أشعل النار شخص وادخل فيها الورقة شخص ثاني. فالاول ليس محرقة للورقة جزماً. وإنما يمكن ان ينسب الفعل إلى الله سبحانه، بإفاضة الوجود على الفعل نفسه لا على الفاعل، وهذا ما لا تتكفله الأطروحة.

رابعاً: قوله: ان الأفعال تفاض من قبل الإرادة، وهذا يصدق فقط بناء على الأطروحة السادسة التي ناقشناها. ولا اعتقد انه يقصدها. والشيخ المحقق الأصفهاني قال باستحالة ان يكون المخلوق مفيضاً.

خامساً: ان سياق كلامه يدل على ان الفعل مرتبط بالعبد والعبد مرتبط بالرب، إذن فالفعل مرتبط بالرب.

وقد عرفنا جوابه: من حيث ان الرب تعالى موجد للفاعل، لا انه فاعل للفعل. كما انه لا يكون بمنزلة المقتضي إلا إذا كان مقتضياً فعلاً. والعمل لا ينسب إلى الشرط وإنما ينسب إلى المقتضي خاصة عرفاً وعقلاً. كما لا ينسب الفعل إلى علة العلة، بل إلى العلة بالخصوص.

نأتي الآن إلى المثال الذي ضربه الأستاذ المحقق في المحاضرات والبيان. وحاصله: إعطاء القوة الكهربائية للمشلول، بحيث يتحرك، يعني يكون قابلاً للحركة. فلو ذهب المشلول وقتل شخصاً نسب الفعل إلى الشخصين. أما الفاعل فواضح وأما الله سبحانه فباعتبار أمرين، تذبذب في بيانهما:

أولاً: لأنه معطي القوة.

ثانياً: انه متى أراد ان يقطع المدد لقطعه، ولكنه لم يقطعه، مع علمه بعمله، فينسب العمل إليه.

وهذا قابل للمناقشة من عدة وجوه:

الوجه الأول: ان هذا المثال يختلف عن أصل النظرية بأمر، منها:

١- ان في المثال شيء له الارتباط لا انه عين الارتباط.

٢- انه صرح في أصل النظرية ان الإرادة مرتبطة بالعبد ذاتا والعبد مرتبط بالرب ذاتا. إذن فالفعل المراد مرتبط بالرب ذاتا. وهذا يختلف عن المثال فان إرادة الفاعل غير مرتبطة بباعث القوة الكهربائية.

الوجه الثاني: قوله: ان الفعل ينسب إلى الله سبحانه لأنه معطي القوة.

فهذا فيه ثلاثة احتمالات:

١- أصل الوجود.

٢- الإرادة.

٣- القدرة.

أما الأول فلا تصح النسبة باعتباره، كما سبق، لأنه علة العلة أو لأنه شرط

العلة أو جزؤها.

واما الثاني، فيلزم منه الجبر ان لم نقل انه يكفي في الفعل ان يكون إراديا. مضافا إلى ان هذه هي أطروحة كافية في نفسها مقابلة لأطروحته. وهي التي يميل إليها صاحب الكفاية وسنذكرها ونناقشها.

واما الثالث: فالقدرة هي تكوين أصل وجود الإنسان، لأننا لا نريد بها خصوص اللحم والعظم والمخ. وإنما نريد به كل التكوين الإنساني الفاعل إلا الإرادة. فيندرج فيما قلناه عن الاحتمال الأول.

الوجه الثالث: قوله: انه متى أراد ان يقطعه قطعه. فينسب إليه بهذا الاعتبار مع علمه بعمله.

جوابه: ان هذا لا يكفي لوضوح ان النسبة إليه من باب نسبة عدم إيجاد المانع. وهي نسبة ممنوعة. فلو كنت أستطيع ان احبس الجاني قبل وقوع الجناية فلم احبسه ففعل. فهل أكون إذن جانيا؟

ولنا كلمة حول صحة النسبة إلى الله في هذه الأطروحة. فانه لا يخلو أما هو الشرط أو عدم المانع أو المقتضي أو علة العلة. والنسبة أما عرفية أو عقلية.

أما النسبة العقلية فغير مقصودة جزما. لأن النسبة بهذا الاعتبار ممكنة، لأي شيء يوجب عدمه عدمه. مهما قلت المشاركة في النتيجة أو كان جزءا صغيرا من العلة. وهو أمر غير محتمل.

مضافا إلى اننا نتكلم عن العرف باعتبار ان ظهور الكتاب والسنة عرفي. فلا بد من صدق النسبة عرفا، فالحديث عن صدقها عقلا في غير محله.

والمهم في الصدق العرفي كونه فاعلا أو صادرا منه أو منسوباً إليه . ومن المعلوم انه لا ينسب الفعل إلى الشرط ولا إلى عدم المانع ولا إلى علة العلة، بل إلى خصوص المقتضي أو العلة الفاعلية .

ومن هنا نجد أنهم وان قالوا: انبت الربيع البقل، إلا أنهم تسالموا على مجازية هذا الحمل والتسامح فيه . والكلام الآن عن النسبة الحقيقية .

فان قلت: ان الله سبحانه هو المقتضي لفعل الإنسان، فتصح النسبة إليه من هذه الناحية .

جوابه: أولاً: انه يلزم منه الجبر، لأن معناه ان إرادة الإنسان هي بمنزلة الشرط فلا ينسب الفعل إلى الفاعل ويصح نفيه عنه . وإنما ينسب إلى الله سبحانه وحده .

ثانياً: انه بناء على هذه الأطروحة، لا يكون الله سبحانه مقتضياً للفعل الاختياري، بل هو مقتضي للفاعل فقط . وهذا بمجرد لا يصح النسبة .

فان قلت: فان الله سبحانه هو فاعل ما منه الوجود، فيكون مقتضياً للفعل من هذه الناحية .

قلت: ان هذا الكلام غير متوفر في هذه الأطروحة بل يرجع إلى أطروحات أخرى آتية .

الأطروحة الثانية: للشيخ الآخوند صاحب الكفاية . نسردها بعرض منا . وذلك بأن يقال: انه يكفي ان يكون الفعل صادراً عن إرادة واختيار، ليتحمل الفاعل عنه مسؤولية الثواب والعقاب .

فان قلت: فان الإرادة قد تكون غير مرادة . قلنا: بل هي موجودة بالعلل

الاعتيادية المسماة بمقدمات الاختيار من التصور والتصديق والشوق وغيرها. فان صدر الفعل لا عن إرادة من الفاعل كان هذا على خلاف علم الله سبحانه وإرادته في كون الأفعال إرادية. وهو مستحيل.

فان قلت: عصيان العاصي وكفر الكافر، وان كانا مسبوقين بإرادتهما إلا أنهما متتهيان إلى ما ليس بالاختيار، وهي الإرادة الأزلية، فلا تصح المؤاخذه.

قلت: ان ذلك راجع للشقاوة الذاتية اللازمة لخصوص ذاتيهما. فانه ورد: ان السعيد سعيد في بطن أمه والشقي شقي في بطن أمه، وان الناس معادن كمعادن الذهب والفضة. والذاتي لا يعلل. فانقطع السؤال انه لماذا جعل السعيد سعيدا والشقي شقيا. وإنما اوجدهما الله تعالى بالجعل البسيط لا بالجعل المركب. لأنه ذاتي.

ثم قال صاحب الكفاية: (قلم اينجا رسيد سر بشكست). يعني وصل القلم إلى هنا وانكسر رأسه. فهو لا يستطيع الاستمرار بالكتابة.

وكان الوجه في ذلك: ان فيه نحوا من الجبر، لأن الشقاوة الذاتية موجودة بإرادته سبحانه.

وهذا يمكن جوابه - دفاعا عن هذه الأطروحة - بأحد أمور:

الأمر الأول: في النظر إلى ذات الشيء أو ذات الفاعل. فان الله سبحانه لم يوجد الشقاوة ولا السعادة، وإنما فقط اوجد ذات الشقي والسعيد. من حيث أنهم قالوا في المنطق: ان الله سبحانه لم يجعل المشمشة مشمشة، لاستحالة تخلل الجعل المركب بين الذات وذاتياتها، بل ذلك مجعول بالجعل البسيط.

فان قلت: فانه كان الأولى عدم إيجاده، لعدم تورطه عندئذ بالترتب

والعقاب .

قلنا: إيجاده خير محض ونفع له من جميع الجهات . لأن عمل الشر ليس ضروريا له بالعلية التامة (بعد التنزل عن أمور سابقة) والشقاوة إنما هي مقتضى لفعل الشر أو شرط له وليس علة تامة .

فان قلت: فان الله تعالى جعل الشقاوة في ذات الشقي، وليست ذاتية له .

قلنا: ان تنزلنا عما سبق أمكن القول بالوجهين التاليين :

الوجه الأول: ان الله تعالى جعل ذلك لبيان مزيد قدرته وسعة تدبيره . فان الأرواح والنفوس، أما بالجعل البسيط أو بالجعل المركب، مقولة بالتشكيك والتدرج من الصلاح إلى الفساد على ملايين المراتب والصور . والله سبحانه متعهد بخلق كل ذلك لإقامة الحججة على الخلق، على علمه وقدرته وحسن تدبيره . وامتحان من يخلق منهم أيضا .

الوجه الثاني: انه ان لم يلزم الجبر من ذلك، فهو المطلوب، وإلا لزم تقييد الأدلة . فانه ليس عندنا دليل: ان كل معصية عليها عقوبة فعلية . بل الموانع والقواطع لذلك كثيرة .

فإذا لزم الجبر لبعض النفوس أو في بعض الأحيان، فالله سبحانه لا يقصر مع عبده، ويكون أولى بالعذر . وهذا لا يعني ان كل الذنوب معفو عنها . وإنما بعضها كذلك للحوق التوبة أو الشفاعة وغيرهما .

وعلى أي حال فمع الظروف الصعبة التي قد يمر بها الإنسان، فضلا عن فرض الجبر، تقل المسؤولية الأخلاقية للفعل بالعقل العملي، ويكون الله سبحانه هو الأولى بالعفو .

إلا ان هذا في الواقع ليس بمجرد عذرا، لأن الخبث يجعل الفرد خبيثا حقيقة، فهو يقتنع بمصلحته وعمله، ويفعل بملء إرادته وقناعته، ويكون على استعداد للدفاع عن موقفه.

فان كانت هناك أطروحة مصححة للاختيار شملت هذا وغيره. وإلا كان اللازم القول بالجبر في هذا وغيره.

ويمكن ان نناقش هذه الأطروحة بعدة مناقشات:

أولاً: انه قد يقال: بأنه لا يكفي ان يكون الفعل إراديا ما لم تكن الإرادة أيضا بالإرادة، واما إذا كانت فيه جهة مشاركة لله عز وجل، ولو بعلة بعيدة، كانت المسألة اقرب إلى الجبر.

ويجاب ذلك: بأحد وجوه:

الوجه الأول: اننا قلنا في وقت سابق: ان كل أو جلّ مراحل علل الإرادة إرادية، فالإرادة تكون أيضا بالإرادة لا بدونها.

الوجه الثاني: ما مشى عليه الآخوند من استنادها إلى علتها كأى شيء آخر، في عالم الممكنات. واما إسنادها إلى الله سبحانه بالخلقة، فهو أيضا مما لا محيص عنه، كأى شيء آخر.

الوجه الثالث: ما أجاب به الأستاذ المحقق، خلال أطروحته السابقة، من ان المهم صدق النسبة، فان كانت النسبة محرزة للعبد كفى. والمفروض خارجا التسليم بالنسبة لأن العمل صادر عن إرادته.

الوجه الرابع: ان ما هو موضوع العقل العملي بالتقييح إنما هو الفعل المراد ليس إلا، بغض النظر عن علله وعلل علله. فكونه صادرا بالإرادة

والقناعة، كاف في استحقاق العقوبة.

ثانياً: - من المناقشات - : انه أهمل الفيض الإلهي، طبقاً لفهم المتكلمين مشهورياً، من ان وجود الواجب يقطع التسلسل في العلل، لوجوده في رأس السلسلة، وليس ان الله دخلا في كل حلقة من السلسلة. وقد علمنا فيما سبق ان هذا يشبه كلام المفوضة ويرجع إليه، لأنهم أنكروا الفيض الإلهي أيضاً.

ثالثاً: ان الشيخ الآخوند اخذ بنظر الاعتبار مسلماً، ان الله سبحانه علم وأراد ان يكون الفعل اختيارياً، فلو لم يكن كذلك، كان من تخلف الإرادة الإلهية. في حين ان هذا هو اول الكلام. إذ لاشك ان الله تعالى أراد الواقع على واقعه. واما ما هو هذا الواقع المراد له. فهو محل الكلام الآن. وليس لنا ان نأخذ مسلماً بنحو المصادرة.

رابعاً: إشكاله بأن إرادة العبد مسبوقه بالإرادة الإلهية فيلزم الجبر.

جوابه: انه لا يخلو إما ان نقول: ان الإرادة الإلهية في رأس السلسلة أو نقول هي مباشرة لإرادة العبد. فان كان الثاني، فهو على خلاف مبناه الذي أشرنا إليه قبل قليل من ان الواجب يقع في رأس السلسلة وليس ملابساً لكل العلل.

وان كان الأول، فجوابه: ما قلناه من ان نسبة الفعل وان صحت بالعقل النظري، لأنه يلزم من عدمه عدمه، إلا انها لا تصح بالعقل العملي، ولا في نظر العقلاء، فلا يكون موضوعاً للتحسين والتقيح.

الأطروحة الثالثة: نسبها السيد الأستاذ إلى مشهور الفلاسفة. وذلك: أنهم فسروا الاختيار: انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل. ومقصودهم: انه ان أراد.

ومن الواضح ان هذا القضية الشرطية ناظرة إلى الملازمة بين شرطها وجزائها، وليس لها نظر إلى صدق شرطها خاصة، ككل قضية شرطية. فتكون صادقة بصدق الملازمة، ولكن قد يكون شرطها واجبا وقد يكون مستحيلا. يعني ان الإرادة قد تكون واجبة بعقلها، وقد تكون ممتنعة لعدم العلة. وهذا يؤكد صدق الملازمة لا انه ينافيها. فمتى ثبت صدق القضية الشرطية ثبت الاختيار، ومتى لم يثبت كحركة المرتعش انتفى الاختيار، لأنه لو أراد ان يوقف الحركة لما استطاع. ومن هنا قالوا: ان الضرورة الناشئة من الإرادة تؤكد الاختيارية لا انها تنافيها.

وهذا مرجعه إلى ما قال في الكفاية من ان الفعل الاختياري هو الصادر عن مبادئها، لا الصادر عن الإرادة الصادرة عن الإرادة.

وناقشه السيد الأستاذ بالطعن بمفهوم الاختيار. وقال: انه ان كان اصطلاحا أو معنى لغويا، فلا كلام لنا فيه. وان كان دخيلا في موضوع حكم العقل العملي بالتحسين والتقبيح، فلا يفرق فيه بين الفعل الإرادي وغيره. فكما ان الخوف ناتج من سبب اضطراري كذلك الإرادة ناشئة من سبب اضطراري.

أقول: وهذا ينبغي ان يكون جوابه واضحا. فان هنا ثلاث أشياء: الفعل والإرادة ومبادئها. وإشكاله **فلا** إنما هو في نسبة الإرادة إلى مبادئها، فإنها - في حدود هذه الأطروحة - تكون اضطرارية كالخوف وغيره. إلا ان كلام الأطروحة ليس في ذلك بل في العلاقة بين الفعل والإرادة.

ومن الواضح ان الضرورة الناتجة من الإرادة تؤكد الإرادة، بصفتها علة لا يتخلف عنها معلولها. وهو الفعل. وهذا فيه زيادة في الإرادية لا نقصان. ويؤكد ذلك ان مورد الملازمة في الشرطية هو ذلك. كما يؤكد ان موضوع

حكم العقل العملي ليس هو الإرادة الناتجة عن مبادئها بل الفعل الناتج عن الإرادة. فان العاصي يعاقب على عصيانه، لا على إرادته القهرية.

إلا ان الكلام في ان موضوع حكم العقل هو ذلك، أو هو مشروط بوجود الإرادة في علل الإرادة. فان قلنا بالاول كفى في صحة هذه الأطروحة، وإلا فلا.

وتصح هذه الأطروحة بصحة القضية الشرطية، سواء سميناهما بالاختيار، كما مال إليه السيد الأستاذ، كما سمعنا، أم لا. فان كان الاختيار ثابتا بمعنى آخر، ففي الإمكان عندئذ القول بصحة كلا الأمرين أو النظريتين. لا انه ينفي ثبوت هذه القضية الشرطية.

ونحن قد رجحنا كلا الأمرين: وهما: أولاً: ان تكون علل الإرادة إرادية. وثانياً: ان يكون موضوع حكم العقل هو الفعل المراد بغض النظر عن علله. فضلا عن صورة الجمع بين القضيتين.

إلا ان هذه الأطروحة تفتقر إلى الدليل على صحة الشرطية المذكورة. إذ قد يقول الخصم: ان هذا وان كان وجدانياً إلا انه وهم دائم خلقه الله في الإنسان. أو يقول أيضاً: ان موضوع حكم العقل العملي هو الإرادة الناتجة عن الإرادة وليس الإرادة وحدها. والاول هو الجبر بالأفعال. والثاني هو الجبر بالإرادة.

الأطروحة الرابعة: نسبها السيد الأستاذ إلى بعض الفلاسفة المتأخرين من غير المسلمين. فقد أنكر وجود الضرورة، ولزوم وجود المعلول عند وجود علته. وشبهه الجبر كانت ناشئة من ذلك. فإذا نفيناه، ثبتت الإرادة والاختيار. فتخيلوا انه بنفي قانون العلية يمكنهم نفي شبهة الجبر.

وأجاب عليها السيد الأستاذ: بأمرين:

الأمر الأول: ان هذا الوجه يعود إلى نفي قانون العلية، واثبات الصدفة المطلقة، وهو غير صحيح.

أقول: وهذا الجواب صحيح، وان كان ظاهر كلامهم ان نفيهم لقانون العلية، لا يقتضي إثبات الصدفة المطلقة، لأنهم قالوا بكفاية الترجيح في قانون العلية، مع نفي الضرورة. وهو كاف في نفي الصدفة المطلقة، وان لم يكن صحيحا في نفسه أيضا.

الأمر الثاني: ان نفي الضرورة لا يلازم الاختيار. وقال: من المعلوم ان الصدفة بمجردها لا ينتزع منها العقل معنى الاختيار. فإذا غلب الماء صدفة، فهل نقول انه فعل اختياري للماء.

وهذا قابل للجواب: لأن المهم ليس هو إثبات الإرادة والاختيار. وإنما المهم هو الخروج عن حكم العقل العملي بقبح عقاب العاصي مع حصول الجبر. وهذا القبح مترتب على الجبر. ولاشك ان الجبر مرتفع بهذه الأطروحة. وان لم يثبت عنوان الاختيار.

وبتعبير آخر: يكفي ان هذا الفعل ليس هو فعل الله. وان لم يكن هو فعل العبد، وقد وجد صدفة. والكلام ليس عن استحقاق المثوبة بل عن استحقاق العقوبة خاصة.

الأطروحة الخامسة: ونسبها السيد الأستاذ إلى جملة من الفلاسفة المحدثين. ان الكائنات الطبيعية قد حدد لها مسلك خاص لا بد لها من السير فيه. ويمكن التبوء به وحسابه بأدق صورة. بخلاف الحيوان، فان احتمالات تصرفه متعددة.

فإذا التفتنا إلى الإنسان كانت احتمالات تصرفه أكثر، لأن لديه غرائز وعقل وإدراك للمصالح والمفاسد. وهذا هو معنى الاختيار.

وأجاب عليها: بأن هذه الفرصة المتاحة للإنسان والحيوان، إنما هي وهم. وذلك للإنسان الذي لا يعرف كل الخصوصيات. واما من يعرف كل الخصوصيات، فيمكن ان يتنبأ بالنتائج كلها. فالاختيار متوهم من غموض الجهات الدخيلة في تصرفه، إذن يرجع هذا الأمر إلى الجبر.

إلا ان كلامه **عليه السلام** في الحقيقة يرجع إلى الجبر. لأن ما قاله في الجواب اقره بنفسه، وهو غير موجود في هذه الأطروحة. وهو ان التعرف على كل الخصوصيات ينتج التنبؤ الدقيق بالتصرف. إذن، سيرجع الأمر إلى العلية التامة. وانه مع الإطلاع على العلية يمكن التعرف على المعلول لِمَا. فالفعل معلول للإرادة والإرادة معلولة لأسبابها. فرجع الإشكال بغض النظر عن بعض ما سبق.

إلا ان الجواب الأساسي على هذه الأطروحة هي انها أطروحة إثباتية أكثر منها ثبوتية. يعني انها صحيحة للمشاهد لا للفاعل. ولذا يقول: لا يمكن التنبؤ، وهو التعرف إثباتا. في حين لابد من النظر إلى سبب هذه الفرصة الإثباتية الموجودة للإنسان والحيوان. والأطروحة غير كفيلة بذلك.

مضافا: إلى ان هذه الفرصة، وان كانت موجودة، وقد تعني وجود الاختيار. إلا انه لا ينبغي الوقوف عندها، بل لابد من الوصول إلى عللها، فقد يقول الجبري: ان الإرادة التي هي العلة ليست بالإرادة. باعتبار انها إما هي من الله مباشرة أو هي من عللها، فتعود إلى الجبر.

الأطروحة السادسة: ما اختاره المحقق النائيني **عليه السلام**، في دفع الشبهة حيث

سلم بأن الضرورة تنافي الاختيار، ولكنه قال: ان قانون العلية لا يشمل بإطلاقه الأفعال الاختيارية للإنسان.

وتوضيح ما قاله: ان حدوث حادثة لمحض إمكانها الذاتي، غير معقول. وإنما يحتاج إلى مرجح. وهذا المرجح الزائد أحد أمرين في العالم.

أحدهما: العلة التامة، الموجبة لوجود الحادثة بالضرورة.

ثانيهما: إعمال القدرة. فانه قد يكون هناك حادثة ويكون لها إمكان ذاتي، وليس لها علة موجبة. ولكن يكون هناك ما يسميه بإعمال القدرة. وهو يكون معوضا عن العلية.

فالفعل، ان قلنا انه فعلا مستند إلى الشوق والإرادة ومبادئها، لكان فعلا غير اختياري للإنسان على ما عرفناه من مسلك الحكماء. ولكن إذا فرضنا ان المبادئ كلها يمكن ان تتم، ومع ذلك يكون للإنسان ان يوجد فعله وان لا يوجد. إذن، فإعمال القدرة يكون بديلا عن العلة الموجبة.

وقرب كون المبادئ كلها تحت الإرادة بأن يقول: انه يوجد في عالم الأفعال الاختيارية فعلا للنفس. أحدهما: خارجي وهو الصلاة. والآخر نفساني، وهو اسبق رتبة من الخارجي. وبعد وجود مبادئ الإرادة لا يحصل وجوب تكويني للصلاة. لأن قانون ان الشيء ما لم يجب لم يوجد غير سار هنا. فالفرد بعد الإرادة يمكنه ان يتحرك وان لا يتحرك.

فيصدر من النفس عملا نطويان: أحدهما: تحرك النفس نحو الصلاة (الفعل). ونسبته إلى النفس نسبة الفعل إلى الفاعل لا نسبة العرض إلى محله، كما هو الحال في الإرادة. والثاني: هو الصلاة. والاول هو الاختيار. فالاختيار عمل نفساني والصلاة عمل خارجي.

وكلا الفعلين اختياريين. أما الاختيار نفسه فهو اختياري، لأن هذا الفعل لم يجب ولم يصبح ضروريا بالإرادة لكي يلزم خروجه عن الاختيار. فهو باق على الإمكان والجواز.

وأما الفعل الخارجي، فهو وان أصبح ضروريا بالاختيار، لكن الضرورة الناشئة من الاختيار لا تنافي الاختيار.

أقول: ولكن أي من الفعلين في رأيه خارج عن قانون العلية؟ مقتضى مقدمته انه الثاني، ومقتضى فهم السيد الأستاذ له، انه الأول. إلا ان هذا لا يضر بالنظرية كمقابلة للجبر لوجوه.

أولاً: لأنها تقول: ان كلا الفعلين بالاختيار. وان كان أحدهما بالعية.

ثانيهما: انه يكفي ان يكون أحدهما إجمالاً خارجاً عنها، لأن خروج أي منهما يكفي في الاختيار، أما اختيارية الفعل أو اختيارية علته. أو قل: اختيارية علته أو علة علته. ولا يكون الجبر إلا إذا قلنا أنهما معا إلزاميين قهريين.

وقد ناقشه السيد الأستاذ من زاوية فهمه للنظرية بعدة تعليقات:

أولاً: ان ما ذكره الشيخ النائيني رحمته، من ان تأثير النفس واختيارها في إيجاد الصلاة، هو غير العمل الخارجي. غير صحيح، بل هو عينه. فان الأعمال - بالكسر - عين العمل والتأثير عين الأثر. وعناوينها منتزعة من شيء واحد وجوداً. فان الإيجاد نفس الوجود لكنه من حيث كونه منسوباً إلى العلة. فهو واحد مصداقاً وان اختلف مفهوماً.

ثانياً: ان إدخال فرضية هذا العمل النفساني لا دخل له في حل الشبهة. لأن كل ما يقوله في العمل النفساني من خروجه عن قانون العلية، يمكن ان

نقوله في العمل الخارجي فقط . وان كان هذا لا يكفي . لأن تكثير العمل لا يكفي في دفع الشبهة .

ثالثاً: اننا إذا لاحظنا الفعل الخارجي نرى انه ينطبق عليه قانون العلية . وعلته العمل النفساني . واما الفعل النفساني ، فقد ذكر **فلا بد** انه خارج تخصيصاً عن قانون العلية ، وهو ان الشيء ما لم يجب لم يوجد . فلا بد من السؤال عن مصحح وجوده .

فان قيل: ان المصحح هو مفهوم الوجوب . فذلك خلف خروجه عن قانون العلية ، وإلا لابتلينا بالجبر . وان كان مصححه الإمكان الذي هو مفهوم سلبي ، فيبقى السؤال انه لماذا أصبح الإمكان مصححاً لحدوث ذلك دون حدوث الأقوى . لأن هذا ليس خروجاً تعديداً ، وإنما هو خروج تابع للملاكات العقلية .

مضافاً إلى انه لو كان الإمكان مصححاً لوجوده ، لكان وجوده صدفة . لأن نسبته إلى الوجود والعدم واحدة . وقد قلنا: ان الصدفة غير الاختيار .

أو نقول: ان هذا الفعل النفساني ، الذي كان يسميه الشيخ النائيني (هجمة النفس) مصححها هجمة قبلها . فيتسلسل .

وجوابنا على تعليقات السيد الأستاذ ، كما يلي :

أولاً: من الممكن القول: ان العمل على كلا التقديرين اختياري بالنسبة إلى الفاعل ، سواء كان الخارج عن قانون العلية هو الفعل النفساني أو الفعل الخارجي . فيكون الفعل بالنسبة إلى فاعله غير ضروري ، لأن النتيجة تتبع أحس المقدمتين . والمفروض ان علته أو علة علته خارجة عن قانون العلية .

ثانياً: ان ما ذكره السيد الأستاذ بعنوان: أولاً: لا يتم لا وجدانا ولا عرفا ولا دقة. وهو رجوع الفعلين إلى فعل واحد.

أما وجدانا وعرفا فواضح. واما دقة فلأنهما بمنزلة العلة والمعلول وإذا كان واحدا، فما هي العلة له؟

مضافا إلى ان الوحدة المدعاة إنما هي بين المصدر ونتيجته، الفعل ورد الفعل. واما سبب الفعل، وهو إعمال القدرة والاختيار، فلا يحتمل انه متحد مع المعلول. نعم يمكن ان نلاحظ النسبة بالمعنى الاسمي المصدرى، مرة فانية في العلة ومرة فانية في المعلول. فلا يكون لها تعدد. وهذا أمر آخر غير مقصود للنائبي.

ثالثاً: ما قاله السيد الأستاذ من ان كل ما قاله في الفعل النفساني يمكن ان تقوله في الفعل الخارجي، فلا حاجة إلى الزيادة في الأفعال. ومقصوده هو الخروج عن قانون العلية، فان كان الفعل النفساني خارجا عنها أمكن ان يكون الفعل الخارجي خارجا أيضا.

إلا ان هذا لا يتم:

١- ان التكثير ليس لهذا السبب فقط، بل للوجدان بوجود الإرادة والاختيار في النفس مضافا إلى الفعل الخارجي.

٢- ان الفعل الخارجي ناشئ من الإرادة والاختيار أكيدا، واما الفعل النفساني، فليس له منشأ واضح، فيمكن ان يدعى كونه خارجا عن قانون العلية.

٣- ان الفعل الخارجي خاضع لقوانين المادة، بخلاف الفعل النفساني،

بصفته لا ماديا. فالزعم بأنه خارج عن قوانين العلية يكون أسهل. لأن قانون العلية في عالم المادة اوكد وأوضح.

رابعاً: ان جواب السيد الأستاذ مبني على فهمه من خروج الفعل النفساني عن قانون العلية لا الفعل الخارجي. وقد عرفنا ان هذا مخالف للنظرية الأساسية فيها، والتي تم فيها تعويض أعمال القدرة عن قانون العلية، في التأثير في الفعل الخارجي.

خامساً: ان ما ذكره السيد الأستاذ بعنوان ثالثاً غير تام:

١- ان خروجه ليس بالإمكان، بل بالتقييد عن قانون العلية. أو بمجرد الترجيح.

٢- ما قلناه من ان الخارج عن قانون العلية هو الثاني لا الأول. إذن فيكون الأول موجودا بعلة، والثاني موجودا بالاول.

٣- للشيخ النائيني رحمته، ان يقول: بالذاتية بمعنى ان الاختيار اختياري بالذات فلا يحتاج إلى علة.

إلا ان هذا لا يتم لأن الذاتي وان لم يحتج إلى علة، إلا ان الذات نفسها تحتاج إلى العلة. فإذا وجدت الذات وجد الذاتي بوجودها. لا ان الذات بنفسها توجد بدون علة.

إذن، فما اورده السيد الأستاذ على نظرية الشيخ النائيني لا يتم.

ولكن نظريته - مع ذلك - غير صحيحة لعدة وجوه:

الوجه الأول: استحالة الاستثناء من قانون العلية. والعقل النظري يأبى ذلك

لأي ممكن مهما كانت صفته، فحاجة الحادث إلى العلة بطريق أولى. ولا يكفي الترجيح، لأننا نسأل عن الحصة الزائدة، فيعود إلى معنى الصدفة المطلقة.

وإعمال القدرة والاختيار لا يعوض عن العلية، بل يكون بنفسه علة. إلا أنها علية في طول الاختيار، فلا تنافيه بل تساوقه. وينبغي أن نتذكر أننا جمعنا بين الإرادة والعية. حين قلنا أن الإرادة بالنسبة إلى الفعل الاختياري هي من علة (ما به الوجود). مضافا إلى ما قاله نفس الشيخ النائيني في نظريته، من أن الواجب بالإرادة لا ينافي الإرادة بل يؤكد لها. وقد سبقت هذه الفكرة في عدة أطروحات.

الوجه الثاني: أن دليل المجبرة، لو كان منحصرا بمسألة عليّة الأفعال الإنسانية، لصلح ذلك جوابا عليها، بعد التنزل عن الأجوبة الأخرى. إلا أن الأمر لم يكن كذلك، بل هناك للمجبرة أدلة أخرى لا تجيب عليها أطروحة الشيخ النائيني بحال.

من قبيل عموم علم الله سبحانه لأفعال عباده. أو عموم إرادته لها. أو أن الإرادة مربوطة بالإرادة الإلهية مباشرة أو بالتسبيب. فإن كل ذلك يبقى مفتوحا لا يجاب عليه من قبل هذه الأطروحة.

الوجه الثالث: أن أهم عبارتين استعملهما في هذا الصدد تعبيرا عن الفعل النفساني: هما: إعمال القدرة والاختيار. وكلاهما لا محل له. وإنما الإرادة هي الفعل النفساني.

أما الاختيار فهو عنوان انتزاعي في طول الفعل، يقع في جواب: لماذا فعلت. لأنه اختاره. أي فضله على باقي الاحتمالات. وإنما يختاره ويفضله

بالإرادة. ولا توجد ملكة في النفس تسمى الاختيار. إلا ان نسمي الإرادة اختياراً.

نعم، أعطي الإنسان فرصة تقلّب الإرادة في عدة احتمالات، حسب التصور والتصديق، فهو يختار أفضلها لنفسه. فالاختيار بدون إرادة لا يصلح ان يكون علة. وهو المطلوب. كما ان الإرادة ملازمة مع الاختيار لأنه لو لم يختره لم يرد. والعمدة العزم على الفعل وهو اختياره ومن هنا قد تسمى الإرادة اختياراً.

واما إعمال القدرة، فباعتبار ان الإرادة وحدها لا معنى لتأثيرها في العاجز، وإنما لابد من وجود القدرة للفاعل. واما إعمالها فهو ليس شيئاً زائداً عليها، بل هو ذاتها خارجاً بالحمل الشايع. وهو بالحمل الأولى عنوان انتزاعي، ينتزع عن تطبيق الإرادة من قبل القادر. إذن، فالإرادة مع القدرة هي المؤثرة، وليس إعمال القدرة ولا الاختيار، اللذين هما عنوانان انتزاعيان.

الأطروحة السابعة: أطروحة السيد الأستاذ. وهي السلطنة. وكان راضياً عنها ومؤكداً عليها:

ولخص نظريته في عدة نقاط:

النقطة الأولى: ان قاعدة الوجوب بالعلة، لو كانت قاعدة قد قام عليها البرهان، فلا معنى للالتزام بإمكان التخصيص فيها. لكن الصحيح ان هذه القاعدة ليست مبرهنة وإنما هي وجدانية. ومن المدركات الأولية للعقل. ويستحيل البرهنة عليها، كما تعرضنا لذلك في (الأسس المنطقية للاستقراء). وقلنا ان في الاستدلال عليها دور واضح. ومن هنا لابد من الرجوع إلى الفطرة السليمة التي أدركت هذه القاعدة. فماذا تحكم؟

النقطة الثانية: ان الإمكان وحده لا يصلح ان يكون مرجحا للوجود. إلا ان مرجح الوجود أمران، لو أدركهما العقل لصحح مرجحتهما: **الأول:** العلة الموجبة. **الثاني:** السلطنة فإنها مصححة لصدور الفعل.

والسلطنة تشترك مع الإمكان في شيء، وهو ان نسبتها إلى الوجود والعدم على حد واحد. وتمتاز عنه في شيء، وهو ان الإمكان بحاجة إلى إضافة مرجح للوجود. في حين ان السلطنة يستحيل ان نفترض فيها الحاجة إلى الإضافة. لأن إضافته معناه عدم السلطنة. لأن معنى السلطنة، ان له ان يفعل وله ان يترك. فان كان لا يفعل ولا يترك إلا بضميمة شيء إذن فليس له سلطنة. بخلاف الإمكان.

كما ان السلطنة تشترك مع الوجود بالعلة في شيء، وهو كفاية الصدور بلا ضميمة. وتمتاز عنه بشيء. وهو ان صدور الشيء من العلة الموجبة ضروري، في حين ان صدور الفعل مع السلطنة لا يكون ضروريا. وإلا لكان خلف السلطنة. لوجود الفرق بين: له ان يفعل. وان عليه ان يفعل. ومن هنا ينتزع العقل عنوان الاختيار. لا من الوجوب ولا من الإمكان، لو أمكنت الصدفة.

النقطة الثالثة: ان هذه السلطنة يمكن ان نبرهن على وجودها وتعيينها في الله سبحانه. وهذا خارج عن الصدد فعلا. ولكن هل هي موجودة في الإنسان؟ هذا مما لا يمكن إقامة البرهان عليه. بل لابد في إثباته من الرجوع إلى الوجدان وإلى الشرع. أما الرجوع إلى الوجدان، فبأحد تقريبين:

التقريب الأول: اننا بعد ان نصدق بفائدة الفعل ونشتاق إليه ونريده نحس بوجودنا اننا يمكن ان نفعل ويمكننا ان لا نفعل. فنحس بالسلطنة بالوجدان بالعلم الحضوري.

التقريب الثاني: ان كثيرا ما يتفق ان الإنسان يختار أحد الفردين، دون مرجح فيه أصلا. وإنما المرجح في الجامع كطريقي الهارب أو رغيفي الجائع. فلو كان قانون العلية نافذا عليه، لمات جوعا. ولكن بقانون السلطنة يستطيع ترجيح أحد الطرفين بلا مرجح.

وهنا قد يقول الفلاسفة: ان المرجح موجود في مبدأ أعلى كالملائكة أو العلم الأزلي، وبذلك يبطل هذا البرهان (يقصد التقريب الثاني) إلا ان يرجع إلى الوجدان (يقصد التقريب الأول وليس للتقريب الأول ان يشمل التقريب الثاني، إلا مع احتمال التوهم بالاختيارية).

أقول: واما الشرع فلم يذكر عنه السيد الأستاذ تفصيلا، وإنما أشار إليه بكلمة أو كلمتين. وبالتقريرات لم يشر إليه أصلا.

وقال: وبهذا يتضح: ان حصيلة هذا البحث: هو تنقيح الكبرى كفرضية (أو أطروحة) وهو إيداء إمكان السلطنة. وبذلك يندفع برهان الجبر لأنه (إذا دخل الاحتمال بطل الاستدلال).

واما إقامة البرهان على صغرى هذه الكبرى، وهو وجود السلطنة للإنسان، فهو لا يكون برهانيا. بل يكون بالوجدان أو بالمصادرة الشرعية.

ثم انه **ﷺ** نبه على أمرين:

الأمر الأول: انه بإثبات السلطنة يثبت ان الفعل فعل الإنسان. لا فعل الله سبحانه. إذ لو كان فعله لكان التزاما بالجبر. وكذلك: ان الإرادة من فعل الإنسان. إذ لو كانت من فعل الله سبحانه لزم الجبر. إذن، فالفعل فعل الإنسان بقواه. والإنسان بقواه فعل الله سبحانه.

الأمر الثاني: ان هذا الاختيار الذي ثبت للإنسان ليس اختياراً مطلقاً، لوضوح انه ليس مختاراً في كل شيء في العالم. فما أكثر الأشياء التي تقع رغم انفه. وإنما له اختيار محدود. وضابطه: الاختيار في تلك الأفعال والتروك التي يكون للاعتقاد بالمصالح والمفاسد تأثير فيها. فكل فعل هو كذلك، يكون داخلاً، تحت السلطنة التي حققناها.

ويدخل تحت هذا الضابط أمران:

الأول: الأفعال الخارجية، كالصلاة والمشى.

الثاني: الإرادة والشوق والقصد إلى هذه الأفعال.

وذلك: بأحد وجهين:

الأول: وهو الصحيح، تطبق هذا الضابط بالاختيار على القصد والإرادة باعتبار تأثيرها بالاعتقاد بالمصلحة بالمراد. فحين يرى مصلحة القيام يريد ان يقوم. ومن هنا تكون داخلة تحت الاختيار. وتقع تحت التكليف. كوجوب حب أمير المؤمنين سلام الله عليه. والنهي القلبي عن المنكر.

الثاني: ان يدعى ان الإرادة يمكن نشؤها عن مصلحة في نفسها، دون ان تكون هناك مصلحة في المراد. كما لو جعلنا له جعلاً على الإرادة نفسها لا على القيام. أقول: كما قد يقرب ذلك بقوله: (ان الله ينظر إلى قلوبكم لا إلى أعمالكم). وقوله: (نية المؤمن خير من عمله ونية الفاسق شر من عمله).

وهذه الأطروحة، قابلة للمناقشة من وجوه:

الوجه الأول: ان هذه السلطنة المدعاة، لا يمكن إثباتها لا بالبرهان ولا

بالوجدان. أما بالبرهان فبإقراره نفسه، في النقطة الثالثة من حديثه.

وأما بالوجدان فباعتبار ان المراد من الوجدان الإحساس بالإتصاف إحساساً فعلياً. وما يمكن ان يكون إحساساً فعلياً أمران:

الأول: الاختيار باعتبار وجدانية التسلط على عدة احتمالات من التصرف.
الثاني: وجدانية الإرادة.

وأما السلطنة، بصفيتها أثراً مغايراً لهذين الأمرين، فهي مما لا يحس به الفرد في نفسه. إلا ان تكون تعبيراً عن أحد هذين الأمرين. فيعود هذا الوجه إلى الوجوه الأخرى ولا يكون وجهاً مستقلاً في نفسه.

الوجه الثاني: ان التقريب الأول للوجدان، وهو انه بعد تصاعد الشوق نحس بوجداننا ان لنا ان نفعل أو ان نترك. هذه الحالة كما يمكن تفسيرها بالسلطنة يمكن تفسيرها أيضاً بما قلناه من الإرادة. وقلنا ان الإرادة في كل مراحلها بالإرادة أو قل بالاختيار. والاحتمال مبطل للاستدلال في كون هذا منسوباً إلى السلطنة. إلا ان ترجع إلى الإرادة نفسها أو الاختيار. فلا تكون وجهاً مستقلاً.

الوجه الثالث: ان التقريب الثاني مما ذكره باطل. وهو ان طريقي الهارب ورغيفي الجائع، خارج عن قانون العلية. باطل لعدة وجوه:

أولاً: انه ليس بوجداني، لأننا فسرنا الوجدان بمعنى الحس الفعلي بالاتصاف، وهنا لا يفترض ذلك. لا اقل انه لم يدخل تحت تجربة أحد.

ثانياً: اننا جمعنا فيما سبق بين الفعل الاختياري وقانون العلية. فيكون المرجح - بالكسر - هو الاختيار والإرادة، ولا ينافي قانون العلية.

ثالثاً: ان هذا الدليل يفترض فيه كونه مضادا للمجبرة، وهو لا يصلح لذلك، لأن لهم ان يقولوا بوجدانية الجبر. ولو احتمالا. والاحتمال مبطل للاستدلال.

رابعاً: للمجبرة أيضا ان يقولوا: ان الله أجبرهم على هذا الاختيار. وقد اعترف بوجود الاحتمال بأن المرجح موجود في مبدأ أعلى. فيسقط هذا الوجه.

الوجه الرابع: انه لو جمع السيد الأستاذ في هذه النظرية بين الوجهين: الوجدان والبرهان، بأن يدعي: ان الوجدان قائم على عدم الترجيح حتى في المبدأ الأعلى. وان السلطنة نافذة حتى على المبدأ الأعلى. يعني العمل بدون تدخل إرادته.

فجوابه: أولاً: ما قلناه من ان هذا ثابت ما لم يدع المجبرة التوهم في هذا الوجدان. **ثانياً:** ان الفرد لا يستطيع إستكناه من هو أعلى منه وجدانا. فكيف يستطيع إستكناه المبدأ الأعلى ومدى تأثيره.

ثالثاً: ان هذا الوهم، قد يكون مرفوضا من مبدأ أعلى من الخلق، ولكنه لا يمكن ان يكون مرفوضا من الخالق. لأنه على كل شيء قدير.

الوجه الخامس: انه استدل بالمصادرة الشرعية، وهي لا تتم على مسلك المجبرة. إذ لو كانوا خارج الشريعة، كالماديين، فواضح. واما لو كانوا في ضمنها، فهم ليسوا من مذهبنا، فالاستدلال بضرورة المذهب على وجود الاختيار لا يشملهم.

كما انه ان كان المراد الاستدلال بالأخبار. فهي على قسمين: أحدهما: أخبار: لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين. فهذا هو محل الكلام ولا يمكن ان نأخذ صحتها مسلمة، بنحو المصادرة.

ثانيهما: غيرها من الأخبار. فلهم ان يطعنوا في أسانيدها. مضافا إلى قابلية وجود المناقشات في دلالاتها.

الوجه الخامس: ما قاله من ان السلطنة تثبت ان الفعل فعل الانسان، وليس فعل الله تعالى.

فان كان هذا ثابتا بالبرهان، تم المطلوب. ولكنه نفى البرهان. وانما قال: اذا كان فعل الله لزم الجبر. فللمجبرة ان يلتزموا باللازم نفسه. لأنه خال من البرهان.

الوجه السادس: ما قاله من ان السلطنة تثبت ان الإرادة من فعل الإنسان. وهذا يمكن تقريبه بأحد أمرين:

الأمر الأول: ما قاله: من انه لو لم تكن إرادة لزم الجبر.

وجواب ذلك: من وجهين:

أولاً: انك رفضت الإرادة واثبت السلطنة بدلها. فلو لم تكن إرادة، كانت السلطنة، ولم يلزم الجبر.

ثانياً: انه ليس محذورا لدى المجبرة، كما أشرنا إلى مثله فيما سبق.

الأمر الثاني: انه لو لم تكن إرادة لم تكن سلطنة. وهذا شيء لم يقله. لأنه لم يذكر الإرادة إطلاقا كسبب للفعل. ولو تم ذلك، كانت السلطنة في طول الإرادة.

ويرد عليه:

أولاً: انه يمكن الاستغناء بالإرادة الثابتة في المرتبة السابقة عن السلطنة

الثابتة في المرتبة المتأخرة.

ثانياً: انه للمجبرة ان يدعوا ان الإرادة جبرية، فتكون السلطنة التي في طولها جبرية أيضاً.

الوجه السابع: ان السلطنة معنى انتزاعي، وليس صفة واقعية. فشأنها في ذلك شأن الاختيار. بل هي هو. غاية الأمر: ان الاختيار يدل على الفعلية، والسلطنة لا تدل على أكثر من الاقتضاء والقابلية. فالسلطنة هي إذن قابلية الاختيار، لا أكثر.

الوجه الثامن: ان ما قاله من سببية السلطنة للفعل بالرغم من عدم الترجيح. ان كان بدون الإرادة فهو محال. وان كان بالإرادة، فلا حاجة لافتراض السلطنة، وبها نحفظ قانون العلية، كما سبق.

الوجه التاسع: ما قاله من ان السلطنة معوضة عن قانون العلية، هل هذا بالوجدان أم بالبرهان؟ أما بالبرهان فقد نفاه.

واما بالوجدان، فمن وجوه: أولاً: ان لنا ان نسأل العقل النظري الحاكم لقانون العلية، عن ذلك. وهو ناف لذلك أكيدا، وان الممكن يحتاج إلى مرجح ويستحيل وجوده بدون مطلقا. وخاصة بعد ان صرح السيد الأستاذ بأن السلطنة لا تحتاج إلى ضمنية.

ثانياً: ان أحكام العقل وجدانية، لأنها اوليات لا يمكن البرهنة عليها، كاستحالة اجتماع النقيضين والضدين. فللمجبرة ان ينفوا وجدانهم على ذلك. والمفروض انه لا يوجد برهان في مقابلهم.

الثالث: إمكان القول: ان هذا الاستثناء في جانب السلطنة عن قانون العلية،

لو كان موجودا لاعترف به العقلاء والمفكرون. مع انه لم يلتفت إليه أحد قبل ذلك.

لا يقال: ان أحكام العقل غير قابلة للاستثناء.

فانه يقال: ان السيد الأستاذ عرض الأمر كما لو كان حكم العقل ضيقا من اول الأمر. فان كان كذلك، فلا بد ان يدرك المفكرون ضيقه.

الوجه العاشر: ان السيد الأستاذ لا يختلف موقفه كثيرا عن موقف الشيخ النائيني الذي عوّض عن قانون العلية بإعمال القدرة، وهنا عوّض عنها بالسلطنة.

وقد أجاب عليه السيد الأستاذ هناك: بأنه يلزم منه وجود الممكن بلا علة. فهنا أيضا يورد عليه ذلك. بل هو أولى. لأن إعمال القدرة له نحو من التأثير والفاعلية في العمل الخارجي، بخلاف السلطنة. فأنها ظرف الفعل أو صفة الفاعل. ولا يبدو لها أي فاعلية. فتكون أولى بإشكاله من إعمال القدرة.

لا يقال: اننا قلنا هناك دفاعا عن الشيخ النائيني رحمته: ان إشكاله هذا ناشئ من التفكير بصحة قانون العلية، مع انه اول الكلام الآن. وهذا الجواب يأتي على السلطنة أيضا.

فانه يقال: هذا صحيح. إلا اننا قلنا اننا لا نتنازل عن قانون العلية. بل نعتبره صحيحا ومبرهنا. ومعه ينتفي كلا الأمرين: إعمال القدرة والسلطنة، كبدلين لقانون العلية.

الوجه الحادي عشر: ان هنا عدة اصطلاحات استعملت بهذا الصدد: الإرادة والاختيار وإعمال القدرة والسلطنة. فان أريد بها شيء واحد، رجعت

السلطنة إلى معنى الإرادة والاختيار. بصفتها:

١ - وجدانية.

٢- مشهورية.

ولم يكن إلا تبديل العنوان فقط. وليس وجها مستقلا.

ويؤيد ذلك: ان الجميع تمسكوا بهذه العبارة، وهي انه إذا شاء فعل وإذا لم يشأ لم يفعل. فإذا اقتصرنا على هذا النص، كانت المشيئة، وهي الإرادة، هي العمدة، ويتزعم منها عنوان الاختيار وعنوان السلطنة.

وان حذفنا عنوان المشيئة وقلنا: انه له ان يفعل وله ان لا يفعل. فنحن ندعي ان هذه الفرصة معطاة له باعتبار ثبوت المشيئة والإرادة. ولولا الإرادة لم يكن له ذلك.

فنتج من ذلك:

أولاً: انه رجعت الجملتان إلى محصل واحد.

ثانياً: انه مع وجود الإرادة لا حاجة إلى السلطنة، كما لا حاجة إلى الاختيار كصفة ثابتة في النفس. وإنما هما عنوانان انتزاعيان، ومنشأ انتزاعهما هو الإرادة.

ثالثاً: ما سبق من ان ما يحتاج إليه الفاعل هو القدرة والإرادة. إذ لا معنى لإرادة العاجز، أو إرادة ما يعجز عنه الفرد.

الأطروحة الثامنة: والتي ينبغي ان تكون هي المختارة، إلا اننا لا ينبغي ان يجترئ على الأسرار الإلهية، وإنما هي أطروحة مركبة من وجوه مشهورية

منتجة للمطلوب. واود تسميتها: بأطروحة الإرادة الحرة.

وهي تتكون من عدة خطوات:

الخطوة الأولى: ان نتذكر ما قلناه من ان العلة تنقسم إلى قسمين: ما به الوجود وما منه الوجود.

الخطوة الثانية: انه لا يصلح ما قاله المشهور من ان الواجب سبحانه يقطع التسلسل فقط. بل له التدبير الدائم في الكون. وتأثيره ملابس مع كل العلل والمعلولات.

الخطوة الثالثة: انه لا أهمية للبرهنة على أهمية إحدى هاتين الحصتين من العلة على الأخرى. فان ذلك منوط بعدد من الأطروحات التكوينية السابقة. أو بأي واحد منها.

الخطوة الرابعة: ما سبق صغروياً، من ان الإرادة، أو قل: المريد أو الفاعل نفسه، هو بمنزلة علة (ما به الوجود).

الخطوة الخامسة: ان الفاعل إنما يطبق ذلك بعد سلوك مبادئ الاختيار والإرادة، من التصور والتصديق وغيره، حتى تكون الإرادة علة تامة محركة للعضلات إلى وجود الفعل، فيوجد.

الخطوة السادسة: ما سبق من ان كل هذه المبادئ تحت الإرادة. بحيث يدخل فيها عنصر الإرادة جديداً، من دون التفات تفصيلي، بل تحدث في نفسه تلقائياً، ويكفي انها جميعاً تصادف الرضا في نفسه.

الخطوة السابعة: انه ينتج من ذلك: ان كلا من مبادئ الإرادة ومعلولاتها بالإرادة، حتى الإرادة، لأنها نتجت عن إرادة ضمنية سابقة عليها. وحتى الفعل

نفسه، لأنه ناتج عن الإرادة التي هي الجزء الأخير من العلة.

الخطوة الثامنة: ان الفعل بما انه صادر عن الإرادة، فهو لا ينافي الإرادة. بل منافاته لها، خلف كونه معلولا لها. وكونه واجب الوجود بالغير، صحيح، لكن حيث ان الجزء الأخير للعلة هو الإرادة، فقد أصبح بهذه الصفة، بالإرادة، فهو لا ينافياها.

الخطوة التاسعة: ظهر مما سبق: اننا جمعنا بين قانون العلية وقانون الإرادة، من زاويتين: **الأولى:** اعتبار الإرادة أحد الأسباب العامة في الخلق، يعني علة ما به الوجود. **الثانية:** اعتبارها الجزء الأخير من العلة، فهو لا ينافي وجوب الوجود.

الخطوة العاشرة: ان أعمال الإرادة وعليتها تحتاج إلى القدرة، لا محالة، لاستحالة إرادة ما يعجز عنه الإنسان. ولو أراد به إرادة ناقصة، استحالة كونها علة تامة. وقد سبق ان قلنا: ان الإرادة الناقصة ليست بإرادة حقيقية.

فان أراد الشيخ النائيني رحمته من أعمال القدرة: الإرادة. فهذا هو الوجه الذي قلناه. وان أراد القدرة الاصطلاحية، فهي ضرورية. إلا انها لا تعوض عن الإرادة. لأن أعمالها بدون إرادة يرجع إلى الجبر. والمفروض انه يطرح أطروحة غير جبرية.

الخطوة الحادية عشر: ان الفرد في مرحلة من مراحل مبادئ الإرادة، يكون مخيراً بين أمرين أو أكثر، يعني ان قانون العلية: (له ان يفعل وله ان يترك) يتعلق بها جميعاً. وعندئذ، فبحساب احتمالات التخيير في هذه المراحل تكون المحتملات عديدة. إلا انها نظرية وإنما تتعين أو تنتج بالإرادة. وهذه الاحتمالات هي منشأ انتزاع مفهوم الاختيار.

فان هذا المصطلح أما على نفس هذا المعنى ان قصدنا القابلية له . حينما نقول مثلاً: الفاعل المختار . يعني الذي له قابلية الاختيار . واما انه ينطبق على جانب الفعلية على ما يختاره بالإرادة . فتكون نتيجة الاختيار والإرادة واحدة ، وهي الفعل نفسه . وتكون الإرادة مقتضيا له والاختيار شرطاً .

وأنا أقول ان منشأ انتزاع مفهوم السلطنة أيضا نفس ذلك . فإنها تعبير آخر عن الاختيار . أو انها تعبير آخر عن المجموع المركب من الاختيار والإرادة .

الخطوة الثانية عشر: ينتج من ذلك : ان الفاعل في الحقيقة هو الفرد . لأن المراد بالعلة الفاعلية هو المقتضى أو هو ما به الوجود . فينسب المعلول إليها ، بحكم العقلين العملي والنظري . وتترتب عليه سائر الآثار التكوينية والأخلاقية .

وان نسبته إلى الله سبحانه ، باعتبار فيض الوجود الذي يفيضه على الخلق كله . ومعنى ذلك : ان الفعل بما هو مخلوق هو من فعل الله سبحانه . إلا ان السبب له والموجود له بالإرادة هو العبد . كالإحراق فان سببه النار وخالقه الله سبحانه .

الخطوة الثالثة عشر: ان قولهم : ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ، تعبير آخر عن الإرادة ، فإنها المشيئة لغة . واما قولهم : له ان يفعل ، فهو عبارة عن الاختيار . باعتبار الاحتمالات التي سبق ان قلنا بها ، وفرصة التحرك خلالها .

يبقى الكلام في تطبيق هذه الأطروحة على الأطروحات الأخرى . فان كل واحدة منها نظره إلى بعض الجوانب ، فكان له نصيب من الصحة على أي حال . وان كانت باطلة في جوانبها الأخرى .

أما الأطروحة الأولى: فلم يكن لها بعد المناقشات من محصل عقلي إلا ان الله تعالى لو شاء لمنع الفاعل عن عمله ، وهو يعلم فعله . وحيث انه لم يمنعه ،

إذن فقد وجد الفعل بمشيتته . إلا ان نسبته الأولى هي إلى الفرد نفسه .

وهذا يتضمن قولاً بالتفويض ، لأن العبد هو العلة للوجود ومجرد إمكان إيجاد المانع لا يكفي في نسبة الفعل إلى الله سبحانه .

في حين بناء على ان الله سبحانه حصه من العلية بالفيض ، يكون الفيض بمنزلة الشرط للفعل لا مجرد عدم المانع .

واما الأطروحة الثانية، وكانت للشيخ الآخوند . وحاصلها: ان الفعل إرادي، وهذا يكفي في تحمل المسؤولية، وان لم تكن الإرادة بالإرادة . ثم استشكل ان الإرادة ليست بالإرادة، ووقف وانكسر قلمه .

وقد قلنا: ان الإرادة والفعل كلاهما بالإرادة . فقد استفاد الآخوند من بعض هذه المقدمات واغفل المقدمات الأخرى .

واما الأطروحة الثالثة: فهي تنفي قانون العلية أساساً، فهي باطلة من هذه الجهة أساساً .

واما الرابعة: وهي تعدد فرص التصرف للإنسان، فهذا ما سميناه بالاختيار . وهو صحيح . إلا انه وحده لا يكفي لوجود الفعل . لأن الاختيار ليس علة له، وإنما هو شرط لوجوده . واما المقتضي فهو الإرادة . ووجود الفعل بدون أحدهما، اعني الإرادة والاختيار يلزم منه الجبر . بل لا بد من اجتماعهما معاً .

وفي هذه الأطروحة، قد غضوا النظر عن الإرادة وتمسكوا بالاختيار وحده . فهم لم يبرزوا للفعل علته الحقيقية وهي الإرادة .

واما الأطروحة الخامسة: فهي أطروحة الشيخ النائيني: وهي ان أعمال

القدرة من مستثنيات قانون العلية.

وإعمال القدرة إما ان يراد به القدرة نفسها، فيرجع إلى بعض هذه المقدمات التي قدمناها للأطروحة الأخيرة. واما ان يراد به الاختيار. فيرجع إلى مقدمة أخرى. واما ان يراد به الإرادة، فيرجع إلى مقدمة ثالثة. وقد عرفنا ان كلها لا بد منها في نفي الجبر ولا تكفي واحدة. واما ان نفهمها جميعا من مفهوم واحد وهو إعمال القدرة، فهو أمر متعذر.

واما الأطروحة السادسة: وهو مفهوم السلطنة، فتعلقنا عليه هنا بأمرين:

الأمر الأول: انه ينافي قانون العلية، ويلزم منه نحو من أنحاء التقييد والضيق، وهو باطل على ما سبق.

الأمر الثاني: ان السلطنة مفهوم انتزاعي، أما من الاختيار واما من مجموع الاختيار والإرادة. أو من مجموع القدرة والاختيار والإرادة. وإذا صح ذلك، صحت النظرية إلا انها لا تكون وجها مستقلا. فان فهم كل ذلك من عنوان السلطنة متعذر.

ولو تم، فالنظر لا ينبغي ان يكون لعنوان واحد، بل ينبغي تحليله إلى عناوينه الواقعية التفصيلية. وهي القدرة والاختيار والإرادة. ولم يفعل صاحبها ذلك.

أما الآن فنطبق أطروحاتنا على تقرّيبات المجبرة باختصار. لأنهم في الواقع، هم الخصم الحقيقي في كل هذا الحديث. فلا بد ان نتكلم معهم بما يلزمون به أو بكونه مقنعا لهم أو يكفي في ردهم.

وقد كان أهم أدلتهم هو استنتاج الجبر من قانون العلية، بعنوان ان الفعل

ممکن ومعلول لعلة موجبة، فيكون إلزاميا لا يمكن تخلفه. ويستحيل وجود الممكن بدون علة.

ونحن سبق ان عرفنا صحة قانون العلية، وجمعنا بينه وبين الاختيار. وإنما يصدق هنا الدليل إذا لم يصدق الجمع. وقلنا ان الإرادة بكل عللها إرادية. وقلنا: ان معلولية الفعل من الإرادة وكذلك معلولية الإرادة من إرادة اسبق منها. وهذا ما يؤكد الإرادة لا انه ينفيها.

وكان من أدلتهم: ان الفعل ممكن، وكل ممكن مشمول لقدرة الله سبحانه وتعالى، إذن فالفعل مشمول لقدرته، وحيث انه مشمول لقدرته، فلا يكون مشمولاً لقدرة العبد. وإلا لزم اجتماع قدرتين على مقدور واحد، وهو مستحيل.

وأجبنا بالحاجة إلى الفيض. فان معنى تعلق قدرته تعالى هو ذلك. وكل الممكنات على هذا الغرار. مضافا إلى ان اجتماع قدرتين من سنخين ليس بمستحيل. وليس هذا من قبيل اجتماع علتين على معلول واحد.

واما ما قد يقال - انتصارا لهم - من ان الله تعالى يعلم بوجود الأفعال، فلو لم يحصل الفعل انقلب علمه جهلا وهو مستحيل.

فجوابه: اننا بعد ان برهنا على هذا التسلسل العلي في الأفعال. يثبت ان علم الله سبحانه تعلق بهذا النحو المعين. فإذا صدرت الأفعال بنحو آخر، انقلب علمه جهلا. وقد سمعنا من يقول: بأن الله تعالى يعلم ان الأفعال تصدر منا بالإرادة، فلو لم يكن كذلك، انقلب علمه جهلا. وهذا صحيح. إلا انه لا يكفي إلا بعد ضم سائر المقدمات السابقة إليه.

واما ما قد يقال، انتصارا لهم: اننا أثبتنا الإرادة بالوجدان. فلعل نفس هذا

الوجدان كاذب . وان الله تعالى يجعلنا نتوهمه .

فجوابه من أكثر من وجه :

أولاً: ان أقصى ما لدى الإنسان هو الوجدان القطعي . وإلا لتسلسل الاستدلال إلى ما لانهاية . وهو مستحيل . ولا يمكن قطع التسلسل بدون الوجدان .

ومن الممكن القول بحكم العقل والعقلاء: ان الوجدان حجة ذاتية لا يمكن التنازل عنها بمجرد الاحتمال . ما لم يقيم دليل أقوى على الخلاف . وهو غير موجود في محل الكلام .

ثانياً: انه يمكن ان يقال: ان ما نبرهن عليه من قبح العقاب مع الجبر، أمر يعلمه الله سبحانه كما نعلمه ويصححه كما نصححه . وبعد ان ثبت وجود العقوبة على الذنب إجمالاً - كما هو المفروض - والمتسالم عليه بيننا . إذن، يثبت بالإن ان الله تعالى جعل الإرادة حقيقة خصيصاً لأجل ان لا يكون هو ظالماً في عقوبة الظالم والمذنب .

فقد ترك الجبر وهو قادر عليه، لأجل تصحيح العقاب . فبالقياس الاستثنائي، نعرف من وجود العقاب عدم الجبر . كما نعرف ان الإرادة حقيقية لا وهمية . لأنها لو كانت وهمية كان الواقع هو الجبر وللزم المحذور تارة أخرى .

وبتعبير آخر: ان هنا تمانعاً بين ثبوت العقاب وثبوت الجبر . فإثبات أحدهما ينفي الآخر باللازم . وحيث ان العقاب قطعي فنفي لازمه وهو الجبر يكون قطعياً .

هذا مضافا إلى توقف التكامل عليه، اعني نفي الجبر وصدور الأفعال بالإرادة والاختيار. مع الإقرار بوجود التكامل للأفراد قطعاً، إجماعاً ونص القرآن الكريم عليه. والتكامل لا يكون بالجبر وإنما يكون بالاختيار. وإلا لكان التفاضل جزافياً. والحكيم لا يصدر منه الجزاف. ولو تكلمنا بلغة العقل العملي، لقلنا انه ظلم نوعي. وحيث انه موجود. إذن فهو ليس بظلم ولا جزاف. فهناك تمانع بين التكامل والجبرية. وحيث ثبت التكامل انتفت الجبرية.

الكلام في صيغة الامر

وفيه عدة مباحث

المبحث الأول في تحديد معناها

ويراد بها عادة كل ما يمكن ان يدل على الوجوب، كفعل الأمر من الثلاثي: افعل. ومن الرباعي: دحرج. واسم فعل الأمر كحيهل وصه. وكذلك، صيغة الفعل المضارع المستعملة بقصد الوجوب. أحيانا كيتوضأ ويغتسل.

وهذا ينبغي ان يكون مسلما لدى المشهور. ومعه فاختصاص البحث في خصوص صيغة فعل الأمر بلا موجب.

كما ان نتائجها لا يمكن تعميمها على الموارد الأخرى. فان اسم الفعل ليس له صيغة - في مقابل المادة - . بل هو لفظ موضوع بدون لحاظ هذا التحليل. فما يقال حول الهيئات لا يرد فيه.

كما لا يمكن تعميمه للفعل المضارع، لوضوح أنها لم توضع للطلب وإنما وضعت للإخبار. والالتزام بأنها استعملت مجازا في الطلب، مما لا يلتزمون به. وإنما فيها كلام مستقل سوف يأتي بعونه تعالى. فالمهم ان ما يقال عن هيئة الأمر لا يشمل مثل ذلك.

وقد تلحق بذلك المفاهيم الاسمية التي قامت القرينة على قصد الأمر بها. كما لو قال: ماء وقصد طلبه. ومن جملة القرائن على ذلك التكرار.

إلا ان الحق عدم إلحاقها بها. لأنها بنفسها غير دالة على ذلك. وإنما تدل عليه بتقدير العامل. يعني: أتني بماء. فيتحول اللفظ إلى صيغة افعل.

ثم ان المشهور يقول بدلالة صيغة الأمر على الطلب، حتى أرسله السيد الأستاذ إرسال المسلمات. وناقش أنها لا تدل على الطلب بمفهومه الاسمي بل بنحو آخر.

ونحن عرفنا في مبحث اتحاد الطلب والإرادة، ان الطلب في اللغة بمعنى التصدي للبحث أو التسبب إلى أمر ما. كطلب الدابة الشاردة والعبد الآبق.

وهناك قلنا: ان الطلب ينقسم إلى قسمين: تكويني وتشريعي، وكلاهما نحو من التسبب: فالتكويني هو التسبب للنتيجة من فعل نفسه. والتشريعي هو التسبب لفعل غيره أو ان نتيجته ذلك.

ومعه نفهم بوضوح ان مراد المشهور، لو التفت إلى هذه النكتة: هو دلالة صيغة الأمر على الطلب التشريعي، لا على مطلق الطلب الأعم من التكويني والتشريعي، فضلا عن خصوص التكويني. الذي هو القدر المتيقن من المعنى اللغوي. إلا ان المشهور ينسى ذلك هنا، ويعتبرها موضوعة لخصوص الطلب التشريعي.

معاني الصيغة:

ثم ان المشهور قال - كما في الكفاية - انه ذكرت للصيغة عدة معاني. وعُدّ منها: الترجي والتمني والتهديد والإنذار والإهانة والتعجيز وغير ذلك. حتى وصل بها بعضهم - على ما قيل - إلى حوالي أربع وعشرين معنى. واختلفوا في أنها مستعملة في ذلك مجازا أو حقيقة. وعلى الثاني، فهل هي

موضوعه بأوضاع مختلفة أو بوضع واحد للجامع. ونحو ذلك من الكلمات.

وقد رجع في (المحاضرات) المجازية. ونسب في الكفاية هذه المعاني إلى الداعي، مع كونها مستعملة في إنشاء الطلب. فالمعنى المستعمل فيه حقيقي واحد، إلا ان الداعي يختلف.

ويمكن تقريب ذلك، بأن يقال: ان هناك معنيين طويلين مقصودين من الصيغة، لا يتحقق المتأخر إلا بالمتقدم. فالأسبق رتبة هو الأمر أو الطلب. واللاحق هو أحد هذه الأمور السابقة.

كقوله تعالى: ﴿فَأَتُوا سُورَةَ مِن مِّثْلِهِ﴾، أو قوله تعالى: ﴿أَعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾. أو قوله سبحانه: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾. أو قوله: ﴿تَمَتَّعُوا فِي دَارِكُمْ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ﴾. فإنما هي طلبات في طول الطلب، ولولاه لما تحقق المقصود. وهذا كما يتحصل من الإنشاء يتحصل من الإخبار أيضا. وهو ما سماه الأخوند بالداعي.

ويمكن ان يناقش بعدد من الأمثلة القرآنية التي ذكروها بعدة مناقشات:

منها: ان جملة منها أوامر إلهية تكوينية، لا يراد بها غير ذلك، كقوله تعالى: ﴿كُونُوا قَوْمًا خَاشِعِينَ﴾ - و﴿تَمَتَّعُوا فِي دَارِكُمْ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ﴾ - و﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾.

ومنها: ان تطبيق هذه المعاني على الآيات إنما هي بالذوق أو بالرأي. فقد يختلف رأي الآخر. فيضع بدل التسخير الاستهزاء أو بالعكس. أو بدل التهديد التعجيز أو بالعكس. وهكذا. والمهم أنها ليست في الجميع أمور واضحة الصحة كما أنها ليس لها من خارج القرآن الكريم أمثلة مستوعبة.

ولا يمكن القول - كما يظهر من المحاضرات - بأن الاستعمال في هذه المعاني مجاز. فان المجاز هو استعمال اللفظ في غير ما وضع له. مع ان المعنى الموضوع له والمعنى المستعمل فيه واحد في الجميع، وهذا الاختلاف إنما هو في المعنى الثانوي أو الدواعي. وهي لا تكون محكا للمجاز بعد حفظ المعنى الحقيقي.

نعم، لو استعمل اللفظ فيها مباشرة لكان وجهها للمجاز. إلا انه غير محتمل. لعدم استعمالها في مفهوم التهديد أو التعجيز قطعاً، وإنما في منشأ انتزاع ذلك. والتعجيز لا يكون إلا بإظهار عجز المخاطب. وهو لا يكون إلا في طول الطلب. وهكذا سائر المعاني. فرجعت كلها إلى معنى واحد.

هذا، مضافاً إلى ان عبارة الكفاية خالية من التعبير بالمجاز هنا. فإن ذوق المشهور بأن المجاز خاص بأسماء الأجناس أو بالأسماء عموماً، ولا يشمل الأفعال والحروف. ومورد الكلام إنما هو من قبيل الأفعال. فلا يمكن ان تستعمل مجازاً. في نظرهم.

مضافاً إلى ان المجاز إنما هو في خصوص الهيئة، وغير شامل للمادة. لوضوح ان المادة مستعملة في ذات معناها. وإنما الهيئة مستعملة في غير الطلب، لو سلم. فهل يقبل المشهور ومن تابعه، باستعمال الجزء التحليلي من اللفظ مجازاً؟

وإنما اخذ اللفظ في المحاضرات ساذجاً، بدون هذا التحليل. وتصور انه مجاز. فالحق مع الآخوند في هذه المعاني الثانوية.

غير انه يقع الكلام الآن، فيما اختاره الشيخ الآخوند، من كون الصيغة مستعملة في إنشاء الطلب. فان ذلك فرع أمرين كبريين:

الأمر الأول: كون الدلالة الوضعية تصورية لا تصديقية.

وهذا ما ناقش فيه في المحاضرات، لأنه يرى أن الدلالة تصديقية. باعتبار أنها إبراز لما في النفس من الطلب أو الإخبار أو غيرهما. وذلك فرع ما قاله في باب الوضع. من أن الوضع هو التعهد. وسبق في باب الوضع أن ناقشنا ذلك، وأوردنا عليه عشرة إشكالات وقلنا ان الدلالة تصورية وليست تصديقية. فهذا الأمر الأول صحيح.

الأمر الثاني: ما يراه المشهور من أن الإنشاء هو إيجاد المعنى باللفظ فكأن اللفظ يصبح سببا لوجود معنى معين في عالمه، يسمى بالطلب أو التمني أو الترجي أو غيرها من الإنشاءات. وبه يختلف عن الإخبار الذي لا يدل إلا على الحكاية.

ولو لاحظنا هذا التصور المشهوري، لوجدنا اللفظ يوجد بسبب إيجاد المعنى. لا ان اللفظ يكون مستعملا فيه. بل يكون اللفظ غير مستعمل في معنى أصلا. وإنما أورد اللفظ بمجردده لكي يكون علة لوجود المعنى الإنشائي في عالمه. كالطلب أو التمني أو غيرهما.

وهذا غير محتمل لغة. ومعه لا بد من إعطاء الإنشاء معنى آخر، تكون نسبته إلى اللفظ نسبة المعنى إلى اللفظ لا نسبة المعلول إلى العلة. أو قل: نسبة العلية الإثباتية لا العلية الثبوتية.

فالإنشاء ليس بمعنى الإيجاد، كإنشاء الشعر أو إنشاء العمارة. وإنما هو مصطلح لغوي خاص، بكل لفظ لا يفيد الحكاية. ولو كان الآخوند قد قال: إبراز الطلب أو بيان الطلب لكان وجها. إلا انه بنى تعبيره على المشهور. وهو غير تام.

وبتعبير آخر: ان وضع اللفظ للطلب شيء، ووضعه لإنشاء الطلب شيء آخر. فانه بناء على الأول، يكون معناه الطلب. وبناء على الثاني يكون اللفظ علة لوجود الطلب بإذن الواضع. ولا يكون له في نفسه معنى محدد، كما أوضحنا.

مضافا إلى ان وضع هيئة الأمر للطلب بعنوانه غير محتمل. وإلا كان مرادفا له. وهو كما ترى.

فان قلت: انه أجاب مشهور المتأخرين على ذلك، بأنه موضوع لمنشأ انتزاع مفهوم الطلب. وهو الطلب الإنشائي أو الحرفي على اختلاف عباراتهم.

قلنا: ان الآخوند لا يعترف بكلام المشهور. بل يعتبر المعنى الاسمي والحرفي اللذين مؤداهما واحد، مترادفان كمن والابتداء. كما هو مبين في أول الكفاية. ومعه فلا يكون له مانع من القول: بأن معنى الطلب الاسمي ومعنى الهيئة مترادفان.

غاية الأمر انه واجد للشرط الذي بيّنه هناك، وهو ان الحرف وضع ليبين معنى في غيره. فهنا أيضا قد وضعت الهيئة، لتبين معنى في غيرها. وهو إما المادة أو المدخول.

ومن هنا يمكن ان ننتبه إلى أمر لم ينتبه إليه في الكفاية، وهو ان شرطه في الحرف في بيان المعنى في غيره، ان أراد من هذا الغير كلمة زائدة على بنية الحرف، كان ذلك خاصا بالأدوات، ولا يشمل الهيئات. فان الهيئة ليست غير المادة عرفا. وان أراد غيره دقة. قلنا: ان اللغة عرفية وغير دقية. إذن فما ذهب إليه الآخوند عن معنى هيئة الأمر لا يتم.

ثم قال الشيخ الآخوند: وقصارى ما يمكن ان يدعى في النسبة بين قصد

الطلب وقصد المقاصد الأخرى: ان الصيغة موضوعة لإنشاء الطلب فيما إذا كان بداعي البعث والتحرك لا بداع آخر.

وهذا يشكل أطروحة أخرى، لأن أطروحته السابقة كانت هي الوضع لإنشاء الطلب مطلقاً. ثم يأتي لمعنى الآخر، في المرتبة المتأخرة. كما سبق ان أوضحنا.

وأما هنا فيدعي ان الواضع اشترط في وضع الصيغة لإنشاء الطلب كونه مبينا بقصد التحريك الواقعي، الذي يكون موضوعاً لحق الطاعة ونحوه. وأما في غير هذا المورد، فهي غير موضوعة لإنشاء الطلب، بل هي موضوعة للمعاني الأخرى. فكأنها وضعت عدة مرات بنحو الاشتراك اللفظي. والمحك في ذلك هو قصد مؤداها، فان كان الداعي هو الطلب. كانت موضوعة للطلب. وان كان الداعي هو التهديد كانت موضوعة له. وهكذا.

ثم استشكل في هذه الأطروحة: بأنه يكون إنشاء الطلب بها بعثاً حقيقة وإنشاؤه بها تهديداً مجازاً. وهو باطل.

جوابه: من وجوه:

أولاً: ان المفروض في هذه الأطروحة انه مع كون الداعي هو التهديد أو غيره، لا تكون الصيغة موضوعة لإنشاء الطلب على المفروض. لأن ذلك خلاف شرط الواضع. فلا يكون استعمالها في التهديد مجازاً. إلا إذا استعملت في إنشاء الطلب بداعي التهديد لا بقصد التهديد أساساً.

ثانياً: إننا قلنا في هذه الأطروحة: ان الوضع تابع للقصد. فمع قصد التهديد تكون موضوعة للتهديد، فلا يكون استعمالها فيه مجازاً.

ثالثاً: انه بناء عليها، يكون الوضع مشروطاً بقصد المستعمل، أو قل بالاستعمال المتأخر عنه رتبة. فيكون من قبيل الشرط المتأخر. وهو محال مشهورياً.

رابعاً: إننا لو طبقنا الأطروحة السابقة، أو تغافلنا عن الفرق بين الأطروحتين، يكون استعمال الصيغة في الطلب حقيقي، ولا يكون استعمالها في التهديد مجازي. لأنه معنى ثانوي وطولي وليس فيه استعمال لكي يكون محكاً للحقيقة والمجاز. إلا أن يريد من المجاز المعنى الطولي، وهو على خلاف الاصطلاح، وخلاف عباراته السابقة، حيث حصر هذه الأمور بالداعي، ولم يقل انه مجاز.

ثم قال الشيخ الأخوند: وهذا غير كونها مستعملة في التهديد فلا تغفل. ولم يبين مراده في المصادر. ولعل المراد كون التهديد معنى أولياً أو ثانوياً لا يفرق فيه في نظر العرف. ولذا انصب الأمر بالفهم على الغيرية المدعاة. يعني أنها عرفاً ليست غيرها. وكلاهما بمعنى الاستعمال اللفظي، وقد بينا عدم صحته - يعني عدم صدق الاستعمال - في المعاني الطولية.

مضافاً إلى مقتضى هذه الأطروحة كون الاستعمال غير مجازي، كما كان مقتضى الأطروحة السابقة أيضاً. أما الأولى فلأنه معنى ثانوي. وليس محكاً للمجاز، كما قلنا. وأما الثانية فلأنه معنى موضوع له لدى كون الداعي ثابتاً.

والظاهر ان الأطروحة الأولى، لو بينت كما بيناه، فلا مانع منها عرفاً. وأما قولهم: إنها استعملت في التمني والترجي، فهو صحيح إجمالاً إلا ان فيه تسامحاً في التعبير بلا شك. لأنها إنما استعملت في معناها وهو الطلب ونحوه.

والأطروحة الأولى هي المتبادر من الاستعمال، بعد الانتباه إلى كون المعاني الأخرى ثانوية، في حين ان الأطروحة الثانية تستلزم تعدد الوضع والاشتراك اللفظي، وهو خلاف الأصل مع إمكان المصير إلى اتحاده.

لكن مع بعض الإضافات إلى الأطروحة الأولى: بأن الموضوع له والمستعمل فيه، ليس هو مطلق الطلب، بل الطلب التشريعي. وان الدلالة على المعاني الثانوية دلالات تصديقية لا تصورية، والدلالة التصديقية ليست وضعية، فلا تكون الدلالة الوضعية - على الطلب - قصدية. أو قل: إن اللفظ هو طلب بالحمل الشائع أو بكلا الحملين: الحمل الأولى والشائع.

وهنا يحسن ان نتصور العكس، كما مشى عليه في الكفاية، وهو ان يكون المعنى الأولى للصيغة هي أحد المعاني الأخرى، ولكن يقصد بها الطلب. أو يقصد بها أحد المعاني أيضا. كما لو استعملت في الترجي وقصد بها التهديد مثلا.

فهذا بناء على الأطروحة الأولى مجاز، لأنها استعملت ابتداء في غير الطلب، وأما بناء على الثانية، فيمكن ان يكون حقيقة، بناء على أنها استعملت بداعي الطلب. ويمكن ان يكون مجازا، لأن الاستعمال في الترجي حقيقة، مشروط ان يكون بداعي الترجي ولم يحصل عليه الفرض فشرط الوضع غير موجود، فالاستعمال مجاز. وان كان بداعي الطلب فيكون الاستعمال على كلا الأطروحتين مجازيا.

وما قاله في العناية من أننا لا نرى عناية في تلك الاستعمالات، فلعله يريد استنتاج أنها موضوعة لها جميعا بنحو الاشتراك اللفظي. وان لم يقل ذلك بصراحة. وهو مخدوش.

ثم انه يذكر في الكفاية .

إيقاظ:

ولم يتعرض له في المحاضرات أصلا .

وقد ذكر فيه أمرين منفصلين، إلا أن أحدهما بمنزلة المقدمة للآخر .

الأمر الأول: نعرضه طبقا للأطروحة الأولى السابقة التي اختارها الآخوند، واختارناها أيضا .

وحاصله: أن المعاني الثانوية غير الطلب قد تكون مطابقة للواقع وقد لا تكون . لا بمعنى أنها إخبار متصف بالصدق والكذب . ولكن بمعنى أنها قد تكون موافقة لما في باطن النفس وقد لا تكون . وإنما هي لمجرد الإعلام . وطبقا لما قلناه من أنها قصدية (تصديقية)، فإن المتكلم يريد إفهام السامع بأن لديه تمني أو ترجي . ولكنه قد لا يكون كذلك .

والمهم هو الظهور بها إثباتا، وقصد إفهامها ثبوتا . أما قيامها في النفس فعلا . فهذا أمر خارج من كلتا الدالتين الأولوية والثانوية أو قل التصورية والتصديقية . وهي على أي حال إنشائية لا إخبارية لتكون كاذبة .

وهذا التفسير لكلام الآخوند هو الذي يصلح للمقدمة للمطلب الآخر المتعلق بالله سبحانه . وليس ما فهمه الشراح من تعميم النظرية من الطلب إلى غيره . لأن ذلك ما تحصل قبل هذا الإيقاظ . مضافا إلى عدم صلوحه للمقدمة للأمر الثاني الآتي .

الأمر الثاني: إن هذه الأمور قد تقع في كلامه سبحانه وتعالى . قال : فلا وجه للالتزام بانسلاخ صيغتها عنها واستعمالها في غيرها، إذا وقعت في كلامه

تعالى . لاستحالة مثل هذه المعاني في حقه تبارك وتعالى . مما يستلزم نسبة العجز أو الجهل إليه سبحانه، كما في التمني والترجي والاستفهام .

وحاصل الوجه: أن هذه المعاني الطولية إنما وردت لمجرد الإعلام والإفهام، لأن كلا الأمرين السابقين ثابتين فيها، وهي الظهور بها والقصد إليها. بغض النظر عن كونها ثابتة في النفس أم لا . وان كان مقتضى الظهور هو المطابقة لما في النفس، إلا أن هذا غير متعين . فإذا دل الدليل على نفيه تعين . ولا يلزم المجاز لانحفاظ ذينك الظهورين . مع عدم لزوم نسبة المستحيل إليه تعالى .

إلا أن الشيخ الآخوند، قال: فان المستحيل عليه سبحانه هو الحقيقي منها لا الإنشائي ولا الإيقاعي . وهو مبني على مذهب المشهور، من وجود المنشأ بالإنشاء، وهو ليس بصحيح، كما قلناه . فقد سبق انه لا يوجد شيئاً في عالمه، بل يكشف عن أن الفرد بصدد بيان إحدى تلك المعاني بنحو الدلالة التصديقية، فإن دل الدليل العرفي أو العقلي على خلو النفس أو الذات على ذلك، لم يبطل الاستعمال، كما ألمحنا إليه .

وقال الآخوند، فيما قال: لا لإظهار ثبوته حقيقة، كالأستفهام والتمني والترجي . بل الأمر آخر حسب ما يقتضيه الحال . من إظهار المحبة أو الإنكار أو التقرير إلى غير ذلك .

وإشكاله: أولاً: إن هذه الأمور مثل سابقتها في استحالة وجودها لدى الخالق سبحانه، فإن أمكنت أمكن الجميع وان استحالت استحال الجميع .

ثانياً: انه أبدل ما هو إنشائي لا يصدق عليه الصدق والكذب بما هو إخباري، يصدق عليه ذلك . وهو إظهار المحبة أو الإنكار أو التقرير . فان هذه

الصفات ان كانت موجودة استحالت . وان لم تكن موجودة كان هذا الإظهار كاذبا . وهو - على أي حال - ممكن الفهم بالدلالة الإلزامية، فتكون كاذبة .

وهذا بخلاف الإنشاء الذي لا يصدق عليه الصدق والكذب حتى وان لم يكن مطابقا لما في النفس . ولا يلزم منه التسامح اللغوي أو المجاز، كما عرفنا .

ثم قال: ومنه ظهر أن ما ذكر من المعاني الكثيرة لصيغة الاستفهام ليس كما ينبغي أيضا .

أقول: تأتي الأطروحة الأولى في كل هذه الأمور أيضا . من حيث كون المعنى الموضوع له اللفظ هو الأول . والمقاصد الأخرى هي الثانوية والتصديقية . لكن لا تأتي فيها الأطروحة الثانية، فإنها كانت خاصة بصيغة افعال، بأن تستعمل - مثلا - في الترجي ويراد بها التهديد . وهذا ينطبق على ما وضع للاستفهام والتمني والترجي، في نطاق أضيق، لأن معانيها منحصرة وليست كصيغة افعال واسعة الاستعمال .

المبحث الثاني

(من صيغة الأمر)

في أن الصيغة حقيقة في الوجوب أو في الندب

بعد أن قلنا أنها موضوعة للطلب التشريعي بالمعنى الحرفي، بحيث تكون طلبا تشريعا بالحمل الشائع.

ولكن يقع الكلام في ان هذا الطلب التشريعي هل هو بنحو الإلزام أو الأعم من الإلزام والرجحان.

وينبغي هنا أن نلتفت أننا والمشهور بعد أن نقول إنها موضوعة للطلب. ينبغي أن يخرج رأسا سائر المعاني الأخرى المدعى وضعها لصيغة الأمر. كالإباحة والتهديد. بحيث تكون موضوعة للأحكام الخمسة كلها أو للأعم منها، بنحو الاشتراك المعنوي أو اللفظي. فان الطلب خاص بالراجع، وهو الوجوب أو الاستحباب، ولا يحتمل تعديها إلى غيرها إلا بقرينة. وهذا ما ندعيه فعلا.

فمثلا تدل على الإباحة، إذا كانت في سياق احتمال النهي، كاصطلدوا وتكون للتهديد، كقوله: اعملوا ما شئتم، إذا كان المدلول المطابقي مما لا يحتمل الأخذ به. وهكذا. إذن، فالأمر ينحصر، بالأقوال التي تدور حول الطلب التشريعي. ومجملها: الوجوب خاصة أو الندب خاصة أو الجامع بينهما

بنحو الاشتراك المعنوي، أو كليهما بنحو الاشتراك اللفظي.

كما ينبغي أن نلتفت إلى أن مرحلة الوضع شيء، ومرحلة الفهم شيء آخر. فمثلا قد يقال بوضع الصيغة للأعم. ولكن يفهم منها خصوص الوجوب بنحو من أنحاء الإطلاق كما سيأتي تقريبه. بأن يقال: انه لو أراد الرخصة لبين، وحيث لم يبين إذن يتعين الوجوب.

فيقع الكلام في مرحلتين: المرحلة الأولى: في أصل الوضع. والمرحلة الثانية: في كيفية استفادة الوجوب من الصيغة، هل هو بالوضع أو بالإطلاق أو بأي سبب آخر.

أما المرحلة الأولى: وهو الكلام في الوضع الأصلي.

فقد اختار الشيخ الآخوند الوضع للوجوب. ويمكن أن يستدل عليه بدليلين لغوي وعقلاني.

الدليل الأول: وهو اللغوي. وهو ما ذكره الآخوند من التبادر لدى استعماله بدون قرينة.

الدليل الثاني: العقلاني أو الاجتماعي. وهو ما يظهر من الكفاية أيضا. تأييدا للدليل الأول. وهو السيرة العقلانية بين الموالي والعبيد العقلانيين. حيث لا يقبل العذر بالعصيان لاحتمال إرادة الجامع أو إرادة الندب أو عدم إرادة الوجوب. ولو من دون قرينة عليها، بل السيرة منعقدة على الإلزام فيها.

واعتباره مؤيدا لكونه اعتبره طوليا لا عرضيا، لأن السيرة ناشئة من الوضع، لا الوضع من السيرة.

وينبغي أن يكون السبب في ذلك واضحا: وهو انه لولا الوضع لما كانت

سيرة العقلاء على ذلك، فينتج بنحو الإن من سيرتهم أنهم يرون الوضع للوجوب.

ويمكن أن يقال بإزائه: إنها سيرة مستقلة غير مربوطة بالوضع. وان ديدنهم على عدم قبول العذر حتى لو كان الوضع للجامع، أخذا بحق الطاعة ونحو ذلك.

إلا انه يرد عليه:

أولاً: إننا نلاحظ انقطاع المأمور وعدم إمكان اعتذاره بعدم دلالة اللفظ على الوجوب. وهذه إمارة وضعه.

ثانياً: إن العرف يبني بعض تصرفاته على بعض. فلو لم يكن اللفظ موضوعاً، للوجوب، لما وجدت هذه السيرة.

ثالثاً: إن حق الطاعة وحده غير كاف، إذا كان الأمر أمراً بالجامع.

رابعاً: إن أصل السيرة قد تكون لقرائن محتفة، أي لتهديد ونحو ذلك. ولا أقل من الاحتمال المبطل للاستدلال.

خامساً: إننا نلاحظ في السيرة، الانصياع والطاعة، لأجل الطمع أو الخوف لا لحق الطاعة محضاً. ومعه ففي الإمكان إنكار أصل السيرة. فالعمدة هو التبادر.

وإذا تمت السيرة لم تحتج إلى الضميمة، وهي انه قال: مع الاعتراف بعدم دلالة عليه - أي على النذب - بحال أو مقال. فان عدم قبول العذر كاف في صحة السيرة. وعدم الدلالة على النذب مفروض فيها. وهو مساو لمورد عدم قبول العذر. إذ لو كانت الدلالة موجودة كان العذر موجوداً. فلا استدلال بعدم

العذر استدلال بأحد المتساويين .

وقد أورد صاحب الكفاية على مختاره عدة إشكالات للخصوم :

الإشكال الأول: كثرة استعماله في الكتاب والسنة للندب . وهو أضعاف استعماله في الوجوب . فيدل على أحد أمور :

١- وضعه للحصة الاستحبابية .

٢- وضعه للجامع بين الوجوب والاستحباب .

٣- وضعه لما يناسب الاستحباب . يعني وضعه للجامع بين الجامع وبين الحصة الاستحبابية .

٤ - نقله من الوجوب إلى أحد الأمور المذكورة .

٥ - لزوم حمله على ذلك ولو لم يكن موضوعا له . فيحمل عليه ولو مجازا، بحساب الاحتمالات . حملا للفرد المحتمل على الأعم الأغلب .

وجواب ذلك: ان الاستعمال في الكتاب والسنة لا دخل له في اللغة، فانه وان كان عرفيا، إلا انه معلول العرف وحصة منه، ولا يعتبر عرفا عاما، لكي نفهم منه اللغة. أو يكون علة لها ثبوتا أو إثباتا. فهو لا يوجب وضع لغويا ولا يدل عليه، كما لا يوجب نقلا ولا يدل عليه.

غايته انه قد يدعى دلالته على النتيجة الثالثة، وهي الحمل على ما يناسب الاستحباب بحساب الاحتمالات، على اعتبار غلبة الظن بأن مراد الشارع ذلك.

وجواب ذلك: انه لا ملازمة بين الأمرين، لوضوح ان جملة من

استعمالات الأمر قد تكون لزومية، وجملة منها استجابية. فإذا شككنا بواحد، لم يلزم إلحاقه بأحدهما وان كان هو الأغلب. ولم تبلغ النسبة حد الاطمئنان بأحدهما. ولعل هذا هو المراد من قصد الآخوند بأن الاستعمال في الوجوب أيضا كثير.

ولكن لو اقتصرنا على هذا المقدار من الجواب أمكن الجواب من وجهين:

الوجه الأول: ان الاستعمال في الوجوب وان كان كثيرا، إلا ان النسبة مع ذلك ضئيلة، لا تبلغ العشر.

فان قيل: أننا لا ينبغي أن نلاحظ أصل الواجبات والمستحبات، بل صيغة الفعل خاصة. ولم تثبت هذه النسبة من المستحبات فيها.

قلنا: يكفي الاطمئنان، بما يقرب من هذه النسبة أو الاحتمال. في حين ان الاستدلال متوقف على كثرة الاستعمال في الوجوب ولم يثبت.

الوجه الثاني: ان الاستعمال وان كثر في الاستحباب، إلا انه كان مع القرينة المصحوبة. فإننا ننكر ذلك في نصوص الكتاب والسنة.

فان قيل: فكيف عرفنا استحبابها، وهل ذلك إلا بالقرينة. قلنا: نعم. إلا ان غالب القرائن خارجية، كالإجماعات ونحوها، وليست قرائن متصلة ليتم الدليل.

الإشكال الثاني: كثرة الاستعمال في الندب في اللغة خارج الكتاب والسنة، ومعه لا بد من الحمل على الاستحباب بأحد الوجوه السابقة التي ذكرناها في الإشكال السابق. ولا اقل من عدم وضعه للحصة الوجوبية، لأنه

يلزم كثرة المجاز، بل زيادته على الاستعمالات الحقيقية، وهو بعيد.

وما ذكر أو ما يمكن ان يذكر في جوابه عدة وجوه:

الوجه الأول: ان كثرة المجاز على الحقيقة استعمالا ليس لازما باطلا، فضلا عن تساويه. وكل لغة شأنها ذلك.

فان قلت: ان ذلك في مطلق المجاز لا في صيغة افعل خاصة. مع ان كلامنا فيها خاصة.

قلنا: بل هذا يصدق في كل مجاز وفي كل حصة منه. فانه إن أمكن في الكل أمكن في البعض، وهو أمر متسالم على صحته.

الوجه الثاني: ما ذكره الشيخ الآخوند من كثرة استعمال الصيغة في الوجوب أيضا. وهو في أصل اللغة أمر محتمل لأن مصاديقه فوق الإحصاء. فيكون احتمال الحمل متساويا في اللغة. ولا يتعين حملة على الاستحباب. ويكفي ان نلتفت إلى ان الاستعمال في الاستحباب اقل في موارد اللغة العامة، من الموارد الشرعية. فلا يرد الجواب السابق.

الوجه الثالث: ما ذكره الشيخ الآخوند أيضا من ان الاستعمال في الاستحباب المدعى مجازيته إنما كان مع القرينة المصحوبة.

جوابه: لأمرين: أحدهما: إن وجود القرينة غير متعين، لاحتمال كونه مجازا مشهورا مستغنيا عن القرينة.

ثانيهما: إن هذا إنما يكون راجحا في الشرعيات لا في مطلق اللغة لأننا في الشرعيات نتكلم عن الجزئيات، وفي اللغة عن الحصاص الكلية. ولا معنى في الحصاص الكلية لوجود القرينة.

الوجه الرابع: انه بعد التسليم بالتبادر بالوجوب. لا تقع المزاخمة بينه وبين كثرة الاستعمال. فان التبادر دليل الوضع، وهو بمنزلة العلة، والاستعمال بمنزلة المعلول. فبعد إحراز العلة لا يبقى للمعلول شأن معتد به، سواء كثر أم قل.

وبمثل هذا نجيب أيضا، بتعين حمل الأمر على الوجوب حتى مع كثرة ما ورد عن الشارع من المستحبات. ولا مجال للحمل على الأعم الأغلب.

الوجه الخامس: ما ذكره الشيخ الآخوند من النقص بالعام والخاص. من حيث ان الكثرة لو أوجبت التشكيك والتوقف أو الإلحاق بالأعم الأغلب. للزم القول بعدم الأخذ بالعمومات، لكثرة استعمال العام في الخاص. حتى قيل: ما من عام إلا وقد خص. مع انه من المسلم انه لم ينثلم ظهوره في العموم. بل يحمل عليه، ما لم تقم قرينة على إرادة الخصوص.

غير أن هذا لا يتم بمجرد، لأكثر من إشكال:

الإشكال الأول: إن الكثرة في التخصيص على قسمين:

القسم الأول: تخصيص عام واحد بمخصصات كثيرة في الحصص (لا في الأفراد). وهذا ما لعله يضر بعمومه. حتى قالوا بقبح تخصيص الأكثر.

القسم الثاني: كثرة وقوع التخصيصات على العمومات. بدون لحاظ واحد منها. وهو المراد بقولهم: ما من عام إلا وقد خص. وهذا لا يفيد في المقام، لقلّة التخصيص الوارد على كل واحد منها على الفرض. أو احتمال ذلك على الأقل.

الإشكال الثاني: ان هذه الكثرة في الشريعة، وفي آراء الفقهاء، إنما هي

في طول اللغة، فلا بد من النظر إلى العلة، وهي اللغة الأصلية. ولم يرد فيها: ما من عام إلا وقد خص.

الإشكال الثالث: قوله: كثرة استعمال العام في الخاص. لاشك انه تسامح في التعبير. وان صدق فهو استعمال مجازي قطعاً. يعني إطلاق اللفظ العام وإرادة الخاص بالإرادة الاستعمالية، كما عليه ظاهر عبارته. ولكن لا ينثلم الظهور إذا كان المراد بالعام هو الخاص جداً. أي بالإرادة الجدية لا الاستعمالية، كما هو محقق في محلّه.

فان كان استعماله مجازياً، فكيف نتج منه عدم انثلام دلالاته في العموم. وإنما ذلك ناتج من كون الإرادة الاستعمالية في العموم محفوظة. وإنما ورود المخصص على الإرادة الجدية.

الإشكال الرابع: ان الملاكات في فهم العموم تختلف. فان كان بالوضع، مثل: كل وجميع، لم تتشلم حتى مع كثرة التخصيص، بل حتى لو لزم تخصيص الأكثر، غايته انه لا يصدر من الحكيم لقبحه. وهذا لا ربط له بالوضع الأصلي في اللغة.

ولكن إذا أردنا من العموم في العبارة المأثورة (ما من عام إلا وقد خص): الأعم من العام والمطلق، أو فهمنا العموم بتقريب إطلاقي، كالعموم المفهوم من الألف واللام الجنسية ونحوها. فقد يقال: بانخرام الظهور الأطلاقي لكثرة ورود التقييد عليه. لأنه قد يكون مزيلاً لبعض مقدمات الحكمة، لحصول التشكيك في كونه في مقام البيان. فلا يتم التسلم بعدم إنثلام ظهوره.

في دلالة صيغة افعل على الوجوب بالإطلاق:

ونحن في غنى من هذا البحث أساسا، بعد الذهاب إلى دلالة الصيغة على الوجوب بالوضع. وإنما يحتاج الأصولي إلى ذلك، فيما إذا قال بوضع الصيغة للجامع بين الوجوب والاستحباب أو للأعم من ذلك، أيا كان. فينتفي المعين اللفظي المطابقي للوجوب إلا الإطلاق.

لوضوح إننا لو اقتصرنا على فهم هذا الجامع لم تتعين أكثر موارد الاستعمالات الشرعية للوجوب. إلا مع القرينة، في حين ان مسلك الفقهاء في الفقه هو العكس. وهو الحمل على الوجوب ما لم تقم قرينة على الاستحباب. فان كان هناك وضع، فهو المطلوب. وان لم يكن هناك وضع، فما هو المبرر لذلك؟!..

ومعه يتضح ان هذا المبحث إنما هو تبرير لوضع قائم في الفقه فعلا. وإلا فبغض النظر عنه، قد يقبل الفقيه النتيجة، ويحمل أكثر النصوص على الاستحباب.

ولكن يمكن بيان بعض الوجوه للوجوب، غير الإطلاق، وكلها غير تامة:

الوجه الأول: ان الحمل على الاستحباب خلاف الإجماع. وجوابه: ان هذا الإجماع ليس بحجة لأنه على أمر لغوي. مضافا إلى انه لم يثبت حقيقة.

الوجه الثاني: انه يلزم منه تأسيس فقه جديد. وهذا من اللوازم الباطلة التي استعملها الفقهاء كثيرا. وخاصة المتوسطون منهم. إلا انه مطعون كبرى وصغرى.

أما كبرى، فلأنه لا دليل على انه لازم باطل. وخاصة بعد بذل الجهد

كاملا، والتدقيق في الأدلة والقواعد. ويفتي الفقيه بالنتيجة مهما كانت. ولا يكون قد خالف إجماعا محصلا فعليا أو مركبا. كما هو المفروض، في أية مسألة بعينها.

وأما صغرى، فلا مكان دعوى وجود القرائن على الوجوب والاستحباب في الأعم الأغلب جدا من الموارد. وخاصة إذا اعتبرنا فهم المشهور حجة، أو انه صالح للقرينية على مقتضى القاعدة.

ولكننا- كما أشرنا - في غنى عن ذلك كله، بحيث لو لم يتم شيء من تقريرات الإطلاق الآتية، لم يكن لنا ضائرا. وإنما نتكلم في هذا المبحث من اجل الجهة النظرية فحسب والإطلاع على مسالك الأصوليين فيه.

وعلى أي حال، فتبرير ذلك ليس موضوعيا، وإنما هو توصل إلى نتيجة ضرورية فقها، ويوجد لها نظائر في الأصول. فمثلا بعد الوضوح فقها بلزوم الأخذ بالتقييدات والقرائن المنفصلة.

برروا ذلك بعدة تبريرات أشهرها وأغربها إرجاع كلام الشارع إلى كونه بمنزلة الشخص الواحد المتكلم في مجلس واحد. بحيث ترجع القرائن المنفصلة كلها إلى قرائن متصلة، ليتمكن الأخذ بها. والكلام حوله يأتي في محله.

فان قلت: ان القول بالوضع أيضا هو تبرير للواقع الفقهي الضروري، فيأتي عليك نفس الإشكال الذي ذكرته على المشهور.

قلنا: جوابه:

أولاً: انه شعور وجداني بالتبادر ونحوه، مما يكون دالا على الوضع

الحقيقي . والوجدان لا يمكن التنازل عنه .

ثانياً: انه مأخوذ من علم اللغة رأسا في المرتبة السابقة على القواعد الأصولية .

وعلى أي حال ، فالظاهر ان أشهر من ذهب إلى ذلك هو الشيخ محمد حسين الأصفهاني رحمته الله .

وتقييد الإطلاق يتصور على نحوين لا بد من ذكرهما ، فانه إما تقييد الإرادة الاستعمالية ، وإما تقييد الإرادة الجدية . ونقدم الثاني لأنه هو الموجود في المصادر والمنسوب إلى المحقق المذكور . وذلك بعد فرض عدم وجود مقاصد أخرى غير الطلب أما بقرينة أو بالإطلاق أيضا .

وذلك بأن يقال: ان الأوامر والنواهي ، إنما يجب طاعتها لا باعتبار مداليلها اللغوية وأرادتها الاستعمالية وإنما باعتبار إرادتها الجدية التي تدل بوجود طاعة الله سبحانه . وإنما يجب طاعة الإرادة الاستعمالية باعتبار كشفها عن الإرادة الجدية ، لا بالذات .

وكشف الأوامر عن الإرادة الجدية يكون بأحد أسلوبين :

الأسلوب الأول: ما ذهب إليه الأستاذ المحقق من ان الوضع هو التعهد . وكون الدلالة الوضعية ، هي الدلالة التصديقية الواردة لإبراز ما في النفس من المقاصد . فالدلالة عندئذ تكون بالمباشرة و المطابقة دالة على الإرادة النفسية الجدية .

الأسلوب الثاني: بعد الطعن بمسلك التعهد ، فلا تكون الدلالة الوضعية جدية . إلا ان الدلالة العرفية على ذلك ، اعني على فهم الدلالة الجدية من

السياق. لأنها لو لم تكن موجودة ما أمر المولى بشيء. فتكون الإرادة الاستعمالية دالة على ذلك بالإن. فيكون ذلك من قبيل الدلالة الإلزامية لا الدلالة المطابقة.

وعندئذ، فإن التزنا، كما هو المفروض الآن مشهوريا، بوضع هيئة افعال للجامع. فهي لا تدل على وجود إرادة جدية كاملة، لأن الدلالة على الجامع يناسب مع وجود الإرادة الناقصة أيضا. وعندئذ يتعين فهم المستوى الشديد منها بالإطلاق. ببعض التقريبات:

التقريب الأول: ما ذكره في المحاضرات: من ان ضعف الإرادة أمر عدمي والحد العدمي صفة زائدة على الإرادة. فالإرادة بما هي لا مع امر زائد هي الإلزامية. فتحمل الصيغة عليها، ما لم يثبت اقترانها بالضعف في مقام الإثبات.

التقريب الثاني: ان الإرادة لا تكون استحبابية إلا إذا كانت مقترنة بالتسامح، ثبوتا، وهو عدم العقوبة على الترك. فان ثبت ذلك بدليل فهو. وإلا كان مقتضى الإطلاق وجود الإرادة فقط. وهو معنى الإلزام.

إلى تقريبات أخرى سوف تأتي.

وقد استشكل السيد الأستاذ على التقريب الأول: بأن هذا فرع دلالة الصيغة على الإرادة، لكي تعين الشدة والضعف بالإطلاق. في حين ان دلالتها إنما هو على معناها الوضعي وهو البعث والتحريك. (في نظره) وهو جانب عملي لا يختلف فيه الشدة والضعف. أو قل: ان شدته وضعفه يعود إلى المأمور لا إلى الأمر، وكلامهم في الشدة عند الأمر لا عند المأمور.

ويرد عليه أكثر من وجه واحد:

أولاً: ان مقدمات الحكمة لو كان مجراها المدلول التصوري لصيغة افعال، لكان لهذا الكلام مجال. بعنوان ان التحريك على غرار واحد عمليا. ولكن مجراها المدلول التصديقي للصيغة، وهو قابل للشدة والضعف.

ثانياً: انه يمكن القول: ان التحريك ليس على غرار واحد، بل له مراتب، لأنه عبارة عن التسيب إلى التحرك تشريعا. وهو مشكك وليس متواطئا.

ثالثاً: إننا بينا ان الإرادة مدلول تصوري للصيغة وليس التحريك. باعتبار الدلالة الالتزامية التصورية لها بالإرادة. وهي قابلة للشدة والضعف. فان كان هناك إشكال في عدم الشدة والضعف، فإنما هو في المدلول التصوري المطابقي فقط.

إذن، فجواب السيد الأستاذ على التقريب غير وارد. ولكن مع ذلك فان أصل التقريب لا يتم، لعدة وجوه بعضها مشترك الورود بين عدة تقريبات للإطلاق:

أولاً: أننا قلنا بالوضع، وهو ثابت في المرتبة السابقة على الإطلاق. وبالذلة الوضعية نستغني عن الدلالة الاطلاقية.

ثانياً: انه يمكن القول: ان هذا الأسلوب المدعى للاستفادة ليس من باب الإطلاق. وإنما هو لمجرد عدم وجود القرينة. وهي وان كانت إحدى مقدمات الحكمة. إلا أننا هنا لا نحتاج إلى المقدمات الأخرى ككون المتكلم في مقام البيان وغيرها، ليكون الظهور اطلاقيا.

والا لو سميننا عدم القرينة إطلاقا، لكان نفي المجاز كله إطلاقا. لأن عمدته على عدم القرينة، وهو غير محتمل.

ثالثاً: ان عدم القرينة يعين الجامع بين الضعيف والقوي . فيكون الظهور مجملاً من حيث مرتبة الإرادة . ونحن لا نعلم بما هو موجود في عالم الثبوت إلا بمقدار الظهور في عالم الإثبات واللفظ فقط .

رابعاً: انه مع عدم القرينة على الاستحباب لا يوجد دال على الوجوب . إلا ان يدعى الظهور فيه في نفسه، بالإرادة التامة، وهو أول الكلام .

بل الظهور بخلافه . لأنه للجامع . نعم هذا الكلام يناسب مع القول بالوضع . فمن أين نعرف ان الإرادة تامة بدونه .

خامساً: ان الدلالة على الإرادة عنده ليس اسماً بل هو حرفي . وهو ليس مطابقاً بل هو التزامي . مع انه لا يمكن ان تكون للدلالة الحرفية دلالة التزامية اسمية . لأن الفرع لا يمكن ان يزيد على الأصل .

التقريب الثالث: ان المحركية المدلول عليها بالصيغة، ذات مراتب متعددة . فما لم تقم القرينة على المحركية الضعيفة، تعين حمل اللفظ على المحركية التامة، وهو دليل الوجوب .

وتأتي فيه نفس الوجوه السابقة للجواب، مضافاً إلى إمكان المناقشة في مراتب المحركية . وإنما هي متواطئة لا مشككة .

فان قلت: فإننا نعرف كونها مشككة باعتبار انقسامها إلى الوجوب والاستحباب . مضافاً إلى مراتب كل من هذين الصنفين .

قلنا: هذا الانقسام انقسام في أهمية الحكم، وقوة الإرادة . وما يراد في هذا التقريب هو النظر إلى علة ذلك، وهو المحركية، بغض النظر عن إنتاجها للحكم . لتعرف الحكم في طول شدتها أو ضعفها .

التقريب الرابع: ان الصيغة إنما تدل على الاستحباب إذا اقترنت بقرينة تدل عليه. بعد التسليم بعدم الوضع وبعدم الانصراف إلى الحصة الاستحبابية. فإذا لم تقم قرينة على الاستحباب، دلت مقدمات الحكمة على إرادة مدلول الصيغة الخالي من القرينة وهو الوجوب.

وهذا واضح الفساد. لأنه لا يتعين ان يكون مدلول الصيغة بدون قرينة هو الوجوب، مع الاعتراف بأن وضعها اللغوي للجامع. مضافا إلى ما قلناه من ان عدم القرينة بمجرد لا يكون من قبيل مقدمات الحكمة.

التقريب الخامس للإطلاق: ان الإرادة لا تكون استحبابية إلا إذا اقترنت بالتسامح في عالم الإثبات، بقيام القرينة على عدم العقوبة على الترك. فمع فرض عدمها يتعين الوجوب.

وجوابه: مضافا إلى ما سبق: رجوعه إلى تقريب سابق، لأن عالم الثبوت إنما نعلمه من عالم الإثبات. وعالم الإثبات يعرف من الظهور. والمفروض ان الظهور للجامع.

التقريب السادس: ان يقال: ان الطلب حقيقة هو الوجوب فيحمل عليه من دون قرينة. وليس الاستحباب طلبا. وهذا ان رجع إلى الظهور الوضعي، تم. وإلا لم يتم لكون الاستحباب طلب في الجملة، وخاصة مع كون الوضع للجامع، على ما هو المفروض.

التقريب السابع: انه كما يمكن تقييد الإرادة الجدية، يمكن تقييد الإرادة الاستعمالية. فإذا لم يمكن الأخذ بالأول بعد التنزل عما سبق أمكن الأخذ بالثاني. بدون قرينة على الاستحباب، كما هو المفروض.

إلا انه لا يتم كبرى وصغرى. أما كبرى، فلأنه مبني على إمكان ورود

التقييد على الإرادة الاستعمالية. وهو على خلاف التحقيق.

واما صغرى فلاكثر من وجه واحد:

١- انه يفترض ان تكون الإرادة الظاهرة من الكلام بدون تقييد، كاملة، لكي تكون متعينة في الوجوب بدون قرينة. وهو أول الكلام.

٢- ان الإرادة الاستعمالية ليست تشريعية كالإرادة الجدية، بل هي لغوية، فلا يمكن حمل مطلقها على الكامل.

وهنا يوجد مطلب في المحاضرات ذكره في مناقشة التقريب الأول. من حيث كونه مبتنيا على ان الإرادة ذات مراتب.

قال: ان هذا تام في الأوامر العرفية وغير تام في الموارد الشرعية. لأن الأمر في الأوامر الشرعية هو الله سبحانه. فيرد عليه إشكالان:

الأول: عدم دخول الإرادة والرضا والكره ونحوها في ذاته، فضلا عن الشدة والضعف.

جوابه: من وجوه:

١- ان هذا مما أخذ مسلم الصحة في الفقه والأصول في موارد عديدة، فما تجيب به هناك اجب به هنا.

٢- ان ظاهر القرآن الكريم ذلك. فما أجبت به عليه اجبنا به هنا.

٣- ان جوابه موجود في علم الكلام. ولا حاجة إلى الإفاضة فيه. ومن ذلك إنهم قالوا: انه سبحانه يجعل هذه الأمور في قلوب أوليائه.

الثاني: ان الإرادة التكوينية التي هي عبارة عن الشوق النفساني، المحرك

للإنسان نحو المراد إنما يعقل تعلقها بفعل الغير إذا كانت فيه مصلحة عائدة إلى ذات المرید أو إلى أحد قواه . ولا يعقل تعلقها بما لا تعود به المصلحة إليه . بدهاء ان الشوق النفساني إلى شيء بنفسه غير معقول، إلا إذا كان ناشئاً عن فائدة عائدة إلى الفاعل .

وذلك غير متحقق في الأحكام الشرعية . فان مصالحها تعود إلى المكلفين دون الشارع . نظير أوامر الطبيب التي تعود مصالحها إلى المريض . فلا يعقل ان تكون منشأً لحدوث الإرادة في نفس المولى، فضلاً عن اختلافها شدة وضعفاً، على ان اختلاف تلك المصلحة العائدة إلى العباد لا يعقل ان تكون سبباً لاختلاف إرادة المولى كذلك .

وهذا من الغرائب المخالف لوجدان العرف ولوجدان المتشعبة . لضرورة وجود الأوامر الوجوبية والاستجابية، واختلاف درجاتها . واختلافاتها، إنما هو ناشئ من اختلاف الملكات، التي هي الإرادة، وهي التي يجب طاعتها .

فان التكاليف لو رجعت إلى المصالح الواقعية، لم تجب الطاعة، وأمكن للفرد العصيان، بزعم إمكان تحمل المفسدة أو التضحية بالمصلحة . وإنما إرادة المولى ورغبته هي التي تكون واجبة الطاعة .

وعندئذ ترد على هذا البيان عدة إشكالات :

أولاً: ان الإرادة المتعلقة بفعل الغير تسمى إرادة تشريعية لا تكوينية، وقد سماها تكوينية . وفي ذلك خلط في المصطلح الكلامي والأصولي .

ثانياً: ان الإرادة التكوينية لا تتعلق بفعل الغير تشريعاً، لكن قد تتعلق بفعل الغير تكوينياً . فيثبت الإكراه والاضطرار . وعندئذ فقط تكون الإرادة التكوينية بفعل الغير قابلة للزيادة والنقص . ولكن ليس في الشريعة شيء منها .

ثالثاً: ان ما قاله من عدم إمكان تصاعد الإرادة ومراتبها بفعل الغير، لا يتم. لأن الإرادة التشريعية هي باعتبار مصلحة الغير. فكلما كانت مصلحة الغير أقوى كانت الإرادة التشريعية في نفس المولى أقوى. ومن جملة ذلك: الطبيب، إذا كان يهتم بمصلحة المريض، فانه تحصل عنده إرادة تشريعية متزايدة، بالأمر بالشرب والتداوي.

رابعاً: ما قاله: من ان الشوق النفساني لا يتعلق إلا بما يعود إلى ذاته، وما يلائم قواه، ليس بصحيح. لأنه يؤدي إلى نفي الإرادة التشريعية أصلاً. وخاصة في موارد الشرعية. بل قد يتحمل الأمر الضرر في سبيل مصلحة المأمور.

خامساً: ما قاله من ان مصالح متعلقات الأوامر العرفية تعود إلى المولى دون العبيد. ليس بصحيح على إطلاقه، فان الأمر قد يكون لمصلحة المأمور صرفاً. بل قد يعود بالضرر عليه، كما قلناه.

إذن، فالإرادة بقسميها موجودة عرفاً وشرعاً، وذات أقسام عرفاً وشرعاً، ولا تعود إلى المولى في اغلب الأحيان.

ثم استشكل في المحاضرات بعد ذلك: ان دعوى: كون الإرادة الشديدة لا تزيد على الإرادة بشيء، فهي إرادة صرفة، دون الإرادة الضعيفة لأن قيدها عدمي. هي دعوى خاطئة جداً. لأن الإرادة بشتى ألوانها محدودة بحد، دون فرق بين الإرادة الشديدة والضعيفة. فإنهما مرتبتان متضادتان من الإرادة.

وان شئت فقل: ان الإرادة التي هي واقع الوجوب وروحه، من الأمور الممكنة، ومن البديهي ان كل ممكن محدود بحد خاص. غاية الأمر ان الوجوب يزيد على الندب بشيء، هو إرادة.

ويجاب على ذلك دفاعاً عن الشيخ الأصفهاني رحمته بوجوه:

أولاً: انه لا يريد بالحد: الحد المنطقي التام أو الناقص. وإلا لاستحال ان

يكون العدم فصلاً. والشيخ الأصفهاني لا محالة ملتفت إلى ذلك. فليس ينبغي ان يقال: ان كل ممكن له حد. لأن ذلك ثابت في الحدود المنطقية، وهذا ليس حداً منطقياً في مورد الكلام. ولكنه حد على أي حال، كطول الجسم وعرضه ولونه وطعمه، وغير ذلك. فان كل ذلك من الحدود والأقذار الموجودة خارجاً. إذن، فنقصان الإرادة أو قل صفتها من كونها استجابية لا وجوبية هو حد لها.

فان قلت: فانه يريد في المحاضرات مطلق الحد لا الحد المطلق أو الذاتي.

قلنا: عند ذلك لا يحتاج إلى الإشكال على خصمه. فان مثل هذا الحد قطعي الوجود ومتحقق في أكثر المخلوقات، بل كلهم. فان معنى الحد هو العدم ونفي الكمال. وكل ممكن فهو غير كامل لا محالة. وليست النظرية عندئذ خاطئة جداً، كما قال عنها في المحاضرات. وقد قال هناك ان كل ممكن له حد. فإذا قصد مطلق الحد، كان متفقاً مع خصمه لا إشكال له عليه.

ثانياً: قوله: إنهما مرتبتان متضادتان من الإرادة. انه بعد الالتفات إلى إنهما ليستا متضادتين بما هما إرادة، بل هما مثلاًن أي حصتان من نوع واحد وكيف واحد. فما هو منشأ تضادهما؟ إلا هذا الذي سماه الشيخ الأصفهاني بالحد العدمي. وبدونه ينتفي التضاد.

فان قصد تضادهما بدونه، فهو خطأ، لأنه يصبح أحدهما عين الآخر، في الصفة. وان قصد تضادهما معه، فهو صحيح، إلا انه إقرار لهذا الحد.

ثالثاً: قوله: ان الإرادة هي واقع الوجود وروحه.

هذا هو الذي قلناه من ان الإرادة هي مرجع الملاكات كلها. إلا انه خلاف

مبناه الذي بينه قبل صفحة واحدة. حيث قال بعدم وجود الإرادة ولا زيادتها ولا نقصانها في الأوامر الشرعية، لأنها لا تعود على الأمر بالنفع. كما سبق ان ناقشناه.

فان أراد الوجوب العرفي، خرج عن حيز الشريعة، وان أراد الوجوب الشرعي انتفت الإرادة على مبناه، ولم تكن روح الوجوب. كما قال.

غير ان أصل تقسيم الإرادة للشيخ الأصفهاني، غير تام، لعدة وجوه:

أولاً: ما عرفناه من كونها مصداقان من كلي الإرادة. فيكون كل منهما قابلاً لحمل الخطاب عليه، مع انطباق الحد الذاتي الماهوي عليهما معاً.

ثانياً: ان هذا ليس حداً منطقياً، فلا يعتمد عليه في المباحث الدقيقة العقلية.

ثالثاً: ان الفرق بين الإراديتين بهذا المعنى دقي وليس عرفياً، مع اننا نفهم الشريعة فهماً عرفياً، فيتعذر التفريق العرفي بينهما وفهمهما من الأدلة. مع انه غير متعذر قطعاً. إذن، فليس هذا الحد هو سبب الاختلاف.

رابعاً: ان الحد العدمي في كليهما موجود. فالإرادة الاستحابية ليس فيها حد الوجوب وبالعكس. واذا كانت الأولى خالية من الإلزام، فان الثانية خالية من التسامح. فالحد العدمي فيهما موجود. ولا يختص بأحدهما.

خامساً: اننا لو تنزلنا عن كل ذلك، كانت الإرادة الوجوبية مصداقاً تاماً. لأنها من ناحية وجودها كذلك. وكذلك الاستحابية. أما النقص فهو عدم والعدم لا يشارك الوجود ولا يكون جزءاً منه أو دخيلاً فيه. وإلا لزم اجتماع النقيضين.

فان قلت: فان كل شيء ممكن كذلك، ولولا الحد العدمي لكان لا متناهيا أو واجب الوجود بالذات. فالحد العدمي هو الذي جعله ناقصا.

قلنا: أولاً: ان الإرادة الوجودية بصفتها من الممكنات فيها حد عدمي أيضا، وليس ذلك خاصا بالاستحبابية.

ثانياً: ان الحد العدمي في الممكنات، عبارة عن الوجود الناقص. وليس عدما محضا. وإلا لزم اجتماع النقيضين.

فان قلت: فان هذا متحقق في الإرادة الاستحبابية كما قال الشيخ الأصفهاني.

قلنا: نعم. إلا ان هذا باعتبار جهة إمكانها لا باعتبار جهة استحبابها. فان النقص من هذه الجهة موزع على كلتا الإراديتين.

ثالثاً: ان هذا الحد حيث انه راجع إلى الوجود الناقص، وليس عدما حقيقيا، إذن، يدخل ضمن مصداق الإرادة، اعني الإرادة الاستحبابية. لم يصلح ان يكون عازلا لها عن الإرادة الوجودية. كل ما في الأمر إنهما نحوان من الإرادة. والمفروض ان الدليل يدل بالالتزام على وجود الإرادة بعنوانها. فيتساوى طرفاه بالنسبة إليهما معا، لكون كل منهما مصداقا تام المصادقية لمفهوم الإرادة.

هذا هو تمام الكلام في محاولة استفادة الوجوب من الهيئة، عن طريق الإطلاق. ولم يتم شيء من الوجوه المحتملة لذلك. فهذا هو الكلام في مسلك الإطلاق.

والمسلك الآخر: هو مسلك حكم العقل في استفادة الوجوب. وقد سبق الكلام في مادة الأمر، مفصلاً. وأما هنا فنذكره بالمقدار المناسب فقط. وهذا المسلك هو المنسوب للمحقق النائيني رحمته الله.

وحاصله: ان المدلول اللفظي للصيغة، إنما هو الطلب أو جامع الطلب. بمعنى تصدي المولى إلى تحصيل هذا الفعل. إلا ان هذا التصدي له حالتان: تارة يقترن بنصب بيان من قبل المولى على الترخيص متصلاً أو منفصلاً. وأخرى لا يقترن بالترخيص.

إما الأول، فليس موضوعاً لوجوب التحرك والامتثال. لفرض وجود الرخصة بالترك.

وإما إذا تصدى المولى إلى تحصيل الفعل ولم يبين الرخصة. فهذا التصدي هو موضوع حكم العقل بوجوب الامتثال. وفي هذه المرحلة يتعلق الأمر بعنوان الوجوب. فالوجوب أمر ثابت في المرتبة المتأخرة عن حكم العقل.

وأشكل عليه السيد الأستاذ: إننا نمنع ان يكون صدور الأمر بدون صدور الترخيص، موضوعاً لحكم العقل بالوجوب. لوضوح انه لو صدر منه طلب من دون ترخيص، وعلمنا ان هذا الطلب لم ينشأ من ملاك شديد في نفس المولى، بل تطيب نفسه بتفويت هذا الملاك. فالعقل لا يحكم في مثله بوجوب الطاعة. ولا يرى فيه ان المخالفة منافية مع قيد العبودية.

فما هو موضوع حكم العقل هو صدور طلب من المولى، وان يكون الملاك شديداً، بحيث لا تطيب نفسه بتفويته. وهذا يحتاج إلى إثبات. إلا ان نقول: ان لفظ الأمر مادة أو هيئة يدل على شدة الملاك. وهذا رجوع إلى

الدلالة اللفظية. مع الالتفات إلى ان شدة الملاك وعدم رضا المولى بالمخالفة، مما لا يمكن للعقل ان يشخصه، فيشبهه أو ينفيه.

إلا ان هذا الجواب لا يتم:

أولاً: لأن علمنا بعدم شدة الإرادة يكفي ان يكون قرينة على الاستحباب وبتعبير آخر: ان علمنا ليس المفروض فيه ان يكون بعلم الغيب، بل بالطريق الطبيعي. فأى سبب أصبح دليلاً على عدم الشدة، كان قرينة للعقل على التنزل عن الوجوب. ولا ينحصر السبب بالدلالة اللفظية.

ثانياً: انه يمكن القول، بإفادة اللفظ لشدة الإرادة ولو بالإطلاق. وهذا لا يعود إلى الدلالة اللفظية بذلك المعنى. لأن الخلاف إنما هو في الوضع أو الظهور الوضعي للصيغة. وأما إذا كان له ظهور إطلاقي أو سياقي أو عقلائي، على الشدة. فهذا ليس تنزلاً عما قال من الوضع للجامع. فإذا شككنا في الشدة، أثبتناها بنحو ذلك.

إلا ان أصل المطلب غير تام:

أولاً: إننا نحتاج في موضوع حكم العقل بالإلزام إلى قرينة على عدم التسامح، ولا يكفي عدم بيان الترخيص بل لابد من بيان عدمه. لكي يثبت كون الشارع ملزماً - بالكسر - ليلزم العقل بإلزام الشارع.

فان كانت تلك القرينة هي الإطلاق، رجع الأمر إلى مسالك الإطلاق. وان كانت هي الوضع رجع إلى مسالك الوضع. ولم يكن مسلماً مستقلاً.

ولا يقال: ان عدم بيان الترخيص بيان للعدم. لأنه يقال: انه اعم منه. وكذا لو قلنا: ان عدم بيان الترخيص مأخوذ طريقاً لا موضوعاً لحكم العقل،

بل طريقاً إلى ثبوت كون الإرادة قوية في نفس المولى . جوابه : انه فرع ثبوت الدليل على ذلك في المرتبة السابقة على حكم العقل . والمفروض عدمه .

ثانياً: ان المفروض ان الوضع للجامع لا للحصة الوجوبية . وإلا لم نحتاج إلى حكم العقل . وعدم بيان الترخيص لا يعني الاستعمال في الحصة الوجوبية . بل المفروض ان الاستعمال مطابق للوضع وهو الجامع . ومع قصد الجامع بالاستعمال ، كيف يكون موضوعاً لحكم العقل بالوجوب .

وبتعبير آخر: ان المولى حين بين الجامع ، فكأنه بين الترخيص . غاية الأمر ان بيان الترخيص تارة بالخصوصية وأخرى بالإطلاق . والحال في الدلالة على الجامع كذلك .

وبتعبير آخر: أننا قلنا: ان مسالك الإطلاق المثبتة للوجوب غير صحيحة . بل الأمر معكوس تماماً . فان الإطلاق إنما يثبت اقتصار المولى على بيان الجامع إلا مع القرينة على الوجوب .

إذن ، فيمكن التمسك بهذا الإطلاق في المرتبة السابقة على حكم العقل لنفي القرينة على الوجوب أو على شدة الإرادة في نفس المولى . ولا تكفي عدم القرينة على الاستحباب . لأن هذا معناه كفاية بيان الجامع موضوعاً لحكم العقل بالإلزام . وهو غير محتمل .

المبحث الثالث

في ظهور الجملة الخبرية

في الوجوب

هل الجملة الخبرية التي تستعمل في مقام الطلب والبعث، مثل يغتسل ويتوضأ ويعيد، ظاهرة في الوجوب أو لا.

قال في المحاضرات: وليعلم ان الجملة المضارعية في مقام الإنشاء كثيرة في الروايات. وأما استعمال الجملة الماضية في مقام الإنشاء فلم نجد «نجده»، إلا فيما إذا وقف جزء الشرط كقوله: من تكلم في صلاته أعاد.

وينبغي الالتفات إلى ان هناك جهات في القصور في العنوان،

أولاً: عنوان: الجملة الخبرية التي تستعمل في مقام الطلب، قد اخذ فيه استعمالها ذاك مسلماً. فهنا يقال: ان هذا للمسلم يجب الأخذ به. لأنه مقتضى الإطلاق أو حكم العقل أو الوضع.

ومرادنا: ان التسليم بذلك ينافي البحث الموضوعي عن النتيجة. لأن العلم بهذا الداعي في نفس المولى كاف لوجوب الطاعة بلا حاجة إلى تخريج.

ثانياً: ان العنوان ينبغي ان ينقسم إلى عنوانين، كما قسمه السيد الأستاذ: فتكلم أولاً عن تخريج استعمال الجملة الخبرية في مقام الإنشاء. وتكلم ثانياً:

عن ان المفاد بهذا الإنشاء هل هو الوجوب أو الجامع .

وظاهر الكفاية والمحاضرات، هو الاهتمام بالجانب الثاني مع إهمال الأول. إذ تؤخذ المسألة في الأول إجمالية أو ساذجة. باعتبار أننا لا ينبغي ان نتكلم عن إمكان ذلك مع وقوعه لأن الوقوع دليل الإمكان. وإنما نتكلم عن معناه بعد وقوعه .

وجواب ذلك: ان هناك إشكالا واضحا عقلا وعرفا يقع في إمكان ذلك، لأن الوضع اللغوي متباين بين الإخبار والإنشاء. فكيف أمكن استعمال أحدهما في محل الآخر. مع العلم ان مقتضى القاعدة الأولية خلاف ذلك أكيدا.

أو بتعبير آخر: ان لكل أصولي مباني معينة في فهم الجملة الخبرية وفهم الجملة الإنشائية، وهو فهم متباين طبعا. فإذا اتحد مصداقهما في مورد واحد. كما في محل الكلام، فهل يقع التنافي بين المبنيين؟ وما هو الوجه في حل هذا التنافي؟

إذن، فالحاجة إلى الجهة الأولى موجودة، ومن لم يتعرض لها، إما انه لم يلتفت إلى التنافي، أو ليس له مباني في علم الأصول في الجملة الخبرية والإنشائية، أو انه عاجز عن حل التنافي، فيهمل ذكره، لكي لا يتورط في الجواب عليه. وكل ذلك شائن.

وينبغي ان نتحدث في ذلك ضمن مراحل ثلاثة: المرحلة الأولى في الجهة اللغوية. والثانية في الجهة الأصولية والثالثة: في المفاد. وهل هو الوجوب أو الجامع. ونحو ذلك.

المرحلة الأولى: في الجهة اللغوية.

وينبغي الالتفات هنا إلى عدة أمور:

الأمر الأول: ان ظاهر الأصوليين وان كان هو اختصاص الأمثلة بالأمر الشرعية أو بما ورد في السنة الشريفة. إلا ان الأمر ليس كذلك. بل هي عرفية أكيدا. ولو كانت خاصة بالشرع، لقلّت أهميتها أو أهمية البحث حولها، لإمكان استعمالها مجازا أو تقديرا أو نحوه.

إلا ان الأصوليين أدركوا بفطرتهم السليمة، إمكان استعمالها اللغوي خارج الشريعة، فبحثوا عنها. ومن الواضح أننا ينبغي ان نبحث عن كل كلمة من حيث ظاهرها خارج الشريعة في المرتبة السابقة على البحث عن ظاهرها في الكتاب والسنة.

فما عليه ظاهر الأصوليين من الاختصاص غير صحيح كبرى وصغرى: إما صغرى، فلوجودها فعلا خارج الكتاب والسنة. وإما كبرى فلأن بحث ما هو شرعي فقط، يفوت البحث العرفي السابق رتبة عليه، كما ذكرنا. ومن ثم لا يكون حجة، لأنه إنما يكتسب حجيته من العرف.

الأمر الثاني: ان الجملة الخبرية لا تكون مفيدة للإنشاء إلا إذا اقترنت بجملة اكبر منها وأوسع. كما لو وقعت خبرا في جملة حملية أو جوابا في شرطية. أو أحيانا مبتدأ كما في قولنا: عليه ان يعيد. ومثاله: المحدث يتوضأ أو إذا احدث المكلف توضأ أو يتوضأ.

والمهم هو إبراز الملازمة بأحد اللسانين بين أمرين متلازمين شرعا، وهو الوضوء وارتفاع الحدث.

وأما إذا أوردت الجملة الخبرية وحدها، لم تفد ذلك أكيدا، كقولنا:
يتوضأ أو توضأ. فإنها تكون للإخبار محضاً.

فان قلت: فكيف بقوله يعيد: في جواب من سأله كذا وكذا؟

قلنا: هذا على تقدير تكرار العامل الموجود في السؤال، أما على صيغة جملة حملية أو على صيغة جملة شرطية. وإلا فبغض النظر عن موضوع المسألة وتكرار العامل. أو قل المسند إليه أو فعل الشرط. لاشك أنها جملة خبرية محضة.

إذن، ينتج من ذلك: ان الدال على الأمر والإنشاء في الحقيقة ليس هو الجملة الصغيرة بل الجملة الكبيرة. أو قل الجملة (الأم) لا الجملة (البنات). فإن الجزء الآخر من الجملة، كما هو موضوع للمحمول (الجملة الصغيرة) كذلك هو قرينة متصلة عليه. ولو انسلخت عنه لم يبق لها ظهور أصلاً.

الأمر الثالث: في مدلول الجملة الصغيرة المضارعة.

فإن هناك عدة وجوه إخبارية كافية عرفاً لتفهم الطلب. بدون الحاجة إلى القول بأنها مستعملة في مقام الإنشاء. وهذا المعنى كما ينطبق على المضارع ينطبق على الماضي كما سيأتي. وذلك في عدة وجوه:

أولاً: بتقدير المطيع. يعني: المحدث المطيع يتوضأ. فهو إخبار عن حال الفرد المطيع في المستقبل بصفته مطيعاً. ولا يكون إلا مع افتراض أمر مسبق لديه. فيدل على وجود الأمر بالدلالة الإلزامية.

ثانياً: ان المتكلم نظر إلى المستقبل، فجعله حالاً واخبر عنه. ولكن حيث لا رغبة للفاعل (المأمور) لو خلى ونفسه. فينحصر تصديه للوضوء بالأمر.

فيدل بالالتزام أيضا على وجود الأمر .

ثالثاً: انه قال مجازا عن الحاضر انه يتوضأ من باب التفاؤل أو الأول والمشاركة . وحيث لا إرادة له بذلك ، فينحصر الأمر بالدلالة عليه التزاما .

رابعاً: ان المهم في فعل الأمر هو غض النظر عن الزمان الماضي أو فعل الماضي . ويشترك فعل الأمر مع الفعل المضارع - عرفا - بالنظر إلى الحال والاستقبال . فيمكن النظر إلى الزمان الأعم - لحاظا أو تكوينا - بين الحاضر والمستقبل . والإخبار على أساسه بأنه يفعل .

فإن قلت: لعله يعصي ولا يفعل فيكون الإخبار كاذبا .

قلنا: انه إما ان يفترض سلفا كونه مطيعا . أو ان مقتضى توجيه الأمر إليه هو ذلك . على تفصيل يأتي في الكلام عن الجهة الأصولية .

خامساً: النظر إلى المأمور بصفته باذلا إرادته في سبيل الأمر ومفنيا لها فيه . وهذا ما يقال عنه في العرف انه مرغم ومقهور على عمله . فيعود قوله يعيد إلى انه يعيد رغما عليه أو يعيد مقهورا . يعني من الناحية التشريعية . وهذا معناه الدلالة الإلزامية بوجود الأمر الذي حصل بسببه القهر .

الأمر الرابع: في مدلول الجملة الصغيرة الماضية .

ويأتي في الماضي أكثر الوجوه السابقة: كتقدير المطيع أو تنزيل المأمور به منزلة المطيع أو إفاء إرادته في إرادة المولى ، أو التعبير عن الزمان مجازا . ويوجد فيه أمور أخرى :

أحدها: تنزيل المستقبل منزلة الماضي . أو تنزيل ما بعد الامتثال منزلة

الحاضر .

ثانيها: تنزيل الحاضر منزلة ذلك الوقت المستقبلي .

ثالثها: إنكار ان الفعل الماضي يدل على الزمان الماضي باستمرار بل قد يدل على أصل الثبوت . وقد وقع مثله في القرآن الكريم مثل قوله تعالى : ﴿وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ . بغض النظر عن الأمر الآتي .

الأمر الخامس: في مدلول الجملة الكبيرة، أو قل : مدلول الصغيرة بعد ضم الجملة الكبيرة إليها .

أما الشرطية، فمضمونها استقبالي، ولو كانت إخبارية وأفعالها ماضية . إلا أنها تقلب معنى الماضي إلى المستقبل . وهو أمر عرفي وشائع لغة . مثل من مرض شرب الدواء . يعني من مرض مستقبلا شرب الدواء مستقبلا .

فليس النظر إلى مرض معين أو حادثة بعينها، وإنما النظر إلى الكلي، أو المستقبل بالذات، في كل من فعل الشرط والجزاء . وينسلخ الماضي عن ماضويته . وكذلك: من احدث توضاً أو من ضحك في صلته أعاد . وحصوله في المستقبل منحصر بسببية الأمر، إذا لم يكن له داع آخر . فيدل على وجود الأمر بالالتزام .

ويمكن القول: بعد العلم بأنها كالنص في الاستقبال: ان فهم الماضي والمضارع منها ساقط . فإن الشرطية قد يكون فعل الشرط فيها ماضيا والجزاء ماضيا . وقد يكون كلاهما بالمضارع، وقد يختلفان، وقد يكون الجزاء أمرا .

سواء كانت من مدركات العقل النظري نحو: ان طلعت الشمس حصل النهار - على الاحتمالات السابقة - أو من مدركات العقل العملي . نحو: من صدق عدل ومن سرق ظلم . أو عقلائي نحو: من تمرض شرب الدواء .

والمهم فيها بيان الملازمة، كما ان المهم توقع الجزاء ان كان فيها نحو تشريع، كالمثال الأخير. فيدل على جامع المطلوبة عرفا، بغض النظر عما يأتي.

ولذا لا يفرق في الانطباع والفهم العرفي بين ان يكون الجزاء بفعل الماضي أو المضارع أو الأمر. نحو من تمرض يشرب الدواء أو من تمرض شرب الدواء. أو إذا تمرضت فاشرب الدواء. لأنها جميعا تفيد الأمر أو جامع المطلوبة، أو توقع حصول الجزاء من السامع. وهذا يعني إسقاط الدلالات المطابقة تماما.

وهنا يمكن ان نخطو خطوة أخرى، بعد انسلاخها من مداليلها التفصيلية إلى المستقبل وإلى جامع المطلوبة. وذلك بأن نقول: بأن ظهورها يكون نفس ظهور فعل الأمر ما دام السياق سياق التشريع والإنشاء لا الإخبار المحض. فهو فعل أمر أو بمنزلة، وان كان فعلا ماضيا أو مضارعا. فكأن المادة اتخذت هيئة الشرطية كلها. وحيث ان هذا متعذر، فيؤتى بهيئة الماضي أو المضارع توصلا إلى التلطف بالمادة لا أكثر.

وهذا لا يعني انسلاخ مضمونها النحوي ولا اللغوي. لكن يعني انسلاخ مضمونها العرفي والعقلاني.

ونفس الشيء يمكن ان يدعى في (الإخبار)، من حيث ان المادة أصبحت مرتبطة بالملازمة في الجملة الشرطية (الكبيرة) بدون دخل لهيئة الماضي أو المضارع نحو: إذا طلعت الشمس حصل النهار أو يحصل النهار. وإنما يؤتى بها، لأجل التلطف فقط.

وبعد ان عرفنا ان سياق التشريع والإنشاء لا يفهم من الجملة الصغيرة، بل

من الكبيرة. إذن، فلم تستعمل الصغيرة في الإنشاء. بل هي إما ملغاة بالمرّة، كما ذكرنا، أو هي للدلالة على طرف الملازمة في الشرطية الأصلية. وحيث ان الملازمة ليس لها واقع خبري إذن فواقعها إنشائي.

وعلى أي حال، فالوجوه المحتملة في هيئة الجزاء عديدة:

الوجه الأول: ان نقول بإلغاء الهيئة: وإنما جيء بها لمجرد التوصل إلى النطق بالمادة.

الوجه الثاني: إنها في الشرطية لا تدل على الزمان أصلاً - يعني في هذا المورد خاصة - . وإنما تدل الجملة الكبيرة على الزمان وهو المستقبل. ويكفي هذا عن دلالة الجملة الصغيرة.

الوجه الثالث: ان نقول: بانقلاب معنى الهيئة إلى المستقبل. وهذا ما يحصل في كلا الفعلين. أما الماضي فواضح. وأما المضارع فلانحصاره في المستقبل.

الوجه الرابع: ان نقول: أنها وان كانت موضوعة لزمانها، إلا أنها استعملت في غيره مجازاً، بقرينة سياق الجملة الكبيرة.

الوجه الخامس: ان ظهور الصغيرة مندك في الكبيرة.

وعلى أي حال، فالمحصل اللغوي قطعاً للاستقبال، في كل حال، وكله لا يفرق فيه بين الإخبار والإنشاء. فما يكون طرفاً للملازمة في الشرطية بين الشرط والجزاء هو المادة دون الهيئة. ونفس ما يقال في هيئة الجزاء، يقال في هيئة الشرط حرفاً بحرف. فتكون الملازمة حقيقة بين المادتين فقط.

فان قلت: كيف لا تدل الجملة الصغيرة في الجزاء على التشريع والإنشاء

كقوله: من احدث توضأ. وهل هي إلا بمنزلة قولنا: من احدث احكم عليه بوجوب الوضوء.

قلنا: كلا. فان هذا إنما يستفاد من سياق الجملة الكبيرة: من احدث توضأ. وحيث انه ليس إخبارا قطعيا لعدم وجود رغبة مستقلة في ذلك، إذن ينعقد لها سياق إنشائي. بجعل تشريعي للملازمة بين الحدث والوضوء. بنحو الحكم التكليفي أو الوضعي. وهذا جعل التشريعي للملازمة يدل أما مطابقة أو التزاما على الحكم الشرعي.

وهنا يمكن ان نلتفت إلى ان ما كان من الجمل الشرطية مفيدا لتوقع وجود الجزء، فهو للتشريع بالمعنى الأعم، سواء كان عقليا أو عقلانيا أو قانونيا أو شرعيا أو غيرها. ويكون المطاع هو عاقد هذه الملازمة. وإرادة الشارع في الحقيقة متعلقة بالملازمة بدورها. وباعتبار الملازمة أصبح الشرط موضوعا للجزء. أو قل: ان مادة الشرط موضوع لمادة الجزء. وبذلك أصبح الشرط موضوعا للحكم الشرعي بدوره.

وبهذا يمكن القول بأن ظهور الجملة الصغيرة بالحكاية ينتفي بالمرة. لأن ظهورها بها فرع استقلاليتها وعدم القرينة على الخلاف. وكلا الأمرين موجود هنا. فلا ظهور لها بالحكاية. وإنما تبقى تبعا صرفا للجملة الكبيرة.

فان قلت: فانك قلت قبلا: ان ظهور الجملة الصغيرة بالإنشاء فرع ظهورها بالإخبار. وعليه فإذا انتفى ظهورها بالحكاية والإخبار، فلازمه انتفاء ظهورها بالإنشاء. وهو باطل.

قلنا: هذا كان عند الحديث عنها مستقلا عن الجملة الكبيرة وقرينيتها. وأما في هذا المستوى من التفكير فنقول: إنها لا تدل لا على الإخبار ولا على

الإنشاء. أما دلالتها على الإخبار فساقط تماما. وأما الدلالة على الإنشاء فموجود من خلال الجملة الكبيرة باعتبار دلالتها على الملازمة التوقعية، والتوقع - كما قلنا- نحو من التشريع والإنشاء. وهي تستعمل فيها حقيقة بنحو الاشتراك المعنوي، بصفتها مصداقا لمطلق الملازمة الشرطية.

فان قلت: فان انسلاخ الجملة الصغيرة عن الزمان وعن الإخبار، مع أنها الأصل فيها وهي المعنى الوضعي لها. فلا يكون ذلك إلا مجازا. وهو باطل، لأننا لا نحس بالمجاز وجدانا.

قلنا: كلا. فان هذا ثابت بأصل اللغة. إلا اننا نستكشف من صحة هذه الاستعمالات: ان الفعل انما يكون موضوعا لذلك إذا استعمل بحياله. يعني ان الفعل المستعمل بحياله موضوع لذلك. واما إذا كان في ضمن الجملة الشرطية فلا.

ففي الواقع ان الشرطية بيان عرفي للملازمة بين مادتي الشرط والجزاء. سواء أريد بالشرطية الإخبار أو الإنشاء. وسواء أريد بها الكلي أو الجزئي.

اما الكلي فواضح مما سبق. واما الجزئي، فمثل قولنا: ان شربت الدواء شفيت. أو ان ظهر القمر بدأ ظلام الليل (ان صحت) وكلاهما فعل ماضي يراد به المستقبل.

يبقى الكلام في ظهورها في الوجوب أو في جامع المطلوبية، في الملازمات التوقعية، موكولا إلى الجهة الثالثة من هذا البحث.

وهنا ينبغي ان نلتفت، إلى ان الفعل المضارع يفيد المستقبل ضمنا، لأنه دال لغة على الحال والاستقبال. إلا اننا أشرنا فيما سبق إلى انه إذا كان في ضمن الجملة الشرطية اختص بالاستقبال. ومن هنا يمكن القول بعدم زوال

مدلوله اللغوي الأصلي. لأن الاستقبال من ضمنه. وهذا بخلاف الفعل الماضي، حين يصبح دالا على الاستقبال.

ونلتفت هنا إلى انه كما قلنا قبلا، في الجملة الصغيرة: ان الدلالة على الطلب فيها في طول الدلالة على الإخبار. كذلك في الجملة الكبيرة، تكون الدلالة على الطلب في طول الدلالة على الإخبار. وهي في الشرطية بمعنى الدلالة على ثبوت الملازمة بين مادتي الشرط والجزاء.

ومنه نعرف وجه الملازمة في الجملة الحملية أيضا. نحو: المريض يتداوى والمحدث يتوضأ، فإنها أيضا صادقة على كل المستويات والتفاصيل السابقة. وهي أيضا نحو من بيان الملازمة.

غاية الفرق: ان فعل الماضي متعذر الاستعمال فيها لإفادة الإنشاء والنسبة التوقعية. فان استعمل أفاد الإخبار. نحو: المريض تداوى. وكذلك لو كان المبتدأ نكرة نحو: مريض تداوى في بيتي أو عندي. وان كان معرفا كانت الألف واللام عهدية. ويحتمل فيها الجنس (راجع المثال السابق). ولا يمكن ان تكون بنحو القضية الكلية التشريعية. وما لم تقم قرينة على الانبغاء والتوقع، دلت على الإخبار جزما.

وأما مع قيام الجملة الحملية بأحد أدوات العموم نحو كل مريض يتداوى. أو يراد بالألف واللام الجنس. فإنها عندئذ تدل على الملازمة وتعطي معنى التوقع والتشريع. بخلاف الجملة الشرطية، فإنها تدل على الملازمة جزما، والملازمة بنفسها قرينة على التوقع والتشريع.

وفي الجملة الحملية: قد تكون القرينة على التوقع والتشريع حالية، كما لو كان من شأن المتكلم التشريع، كالشارع المقدس. وقد تكون القرينة مقالية

خارجية، اعني خارج الجملة. وقد تكون مقالية داخل الجملة كما لو كانت الجملة مسوّرة بكل. ولا يحتمل فيها الإخبار عن الخارج لأنها تكون كاذبة. فيتعين فيها الانبغاء الكلي. الذي هو معنى الإنشاء والتشريع. نحو: كل مريض يتداوى. وكل محدث يتوضأ.

وما قلناه في الشرطية ينطبق على الحملية أيضا، وهو ان الدلالة على الإنشاء فرع الدلالة على الإخبار وفي طوله. ومن هنا تبقى الدلالة المطابقية (في الحملية) على الحكاية والإخبار مستمرة، ولم تستعمل في معنى آخر. وإنما نقول: أنها استعملت بداعي الإنشاء. والداعي وحده لا يكون سببا للمجاز إذا كان المعنى الوضعي محفوظا.

والإنشاء هنا ليس إنشاء اصطلاحيا. وإنما هو منتج نتيجة الإنشاء. وهو سياق الانبغاء والتوقع.

ولكنه - مع ذلك - يتصف بصفة الإنشاء الرئيسية، وهو عدم انطباق أو إمكانية الصدق والكذب عليه.

ومن هنا يمكن القول: ان هناك حصتان من الإنشاء: ذاتي وعرضي أو قل: أولي وثانوي. فالذاتي أو الأولي هو الإنشاءات بعناوينها التفصيلية، كالاستفهام والتمني والترجي. والعرضي أو الثانوي، هو ما أعطى معنى الإنشاء ونتيجته من دون ان يكون أصله في اللغة كذلك. كما في محل الكلام.

وصيغة الأمر من الذاتي والجملة الإخبارية المستعملة في مقام الإنشاء من القسم العرضي.

ونقول هنا في الجملة الحملية أيضا ما قلناه في الشرطية، من ان الملازمة بين المادتين لا بين الهيئتين. يعني بين معنى اسم الجنس ومادة الفعل

المضارع . كما في قولنا: المريض يتداوى . اعني المريض والتداوي .

وفي هيئة الفعل المضارع يمكن اتخاذ مستويين :

المستوى الأول: ان نقول ما قلناه هناك من إلغاء معنى الهيئة وتمحضها في المستقبل . باعتبار السياق العام في الجملة ودلالاتها على التوقع والإنشاء .

المستوى الثاني: ما قلناه أيضا، من ان تمحضها للمستقبل لا يعني انسلاخها عن المعنى اللغوي، لأنه أحد حصتي الدلالة للفعل المضارع . وهذا بخلاف الفعل الماضي كما سبق . غاية الأمر يبقى الفعل المضارع متمحضا في المستقبل .

وهنا ينبغي ان نلتفت إلى ان الجملة الصغيرة في الشرطية والحملية معا، كما يمكن ان تكون مثبتة دالة على الإنشاء، كذلك يمكن ان تكون منفية دالة على الإنشاء أيضا . مثل المصلي لا يضحك أو إذا صلى لا يضحك . أي لا ينبغي له ذلك . إذا كانت لا نافية لا ناهية، وإلا خرجت عن محل الكلام لأنها تصبح إنشاء مطابقيا صرفا .

وينبغي ان نلتفت هنا أيضا إلى ان من مصاديق الإنشاء الثانوي: ألفاظ المعاملات . التي هي خبر في حقيقتها ودلالاتها المطابقة . وهذا ما اصطلح عليه المحقق الخراساني بالداعي . واللفظ كما له دلالة على معناه المطابقي له دلالة على الداعي .

ومن هنا ينسد السؤال : عما إذا كان استعمال الجملة الخبرية في الإنشاء : مجازا أو مستحيلا . فان ذلك يصح فيما لو زعمنا أنها استعملت بالدلالة المطابقة في الإنشاء . ولم يحصل ذلك . فإنها استعملت في مقام الإنشاء ولم تستعمل في الإنشاء . يعني استعملت بداعي الإنشاء أو الإنشاء الثانوي

والعرضي . فلا يكون ذلك محالاً أو مجازاً .

وبهذا نكون قد حللنا المشكلة الأساسية . فليس لنا في الجهة الآتية (في الجمع بين الدالتين الإخبارية والإنشائية) مزيد من الكلام إلا التعرض لكلمات القوم لتعرف صحتها من سقمها . بعد العلم أنهم لم يلتفتوا إلى شيء مما قلناه .

فان قلت : فان الداعي لا يغير المعنى المطابقي ، في حين وجدنا في القضية الشرطية تغييراً في الدلالة المطابقية . وهو ما عرفناه من إلغاء هيئة فعل الشرط وجزاء الشرط . وهذا يدل على انه قد حصل تغيير في المعنى المستعمل فيه ، وليس في الداعي فقط .

قلنا : يجب ذلك بوجوه :

الوجه الأول : ان استعمال لفظ الداعي كاصطلاح هنا ، هو لمجرد التفهيم والتقريب . وإلا فالمطلب كما علمناه .

الوجه الثاني : إننا علمنا ان هذا ليس مجازاً ، وإنما هو استعمال فيما وضع له . وهو الزمان الاستقبالي ، بهذه الصفة يعني كونه شرطاً أو جزءاً .

الوجه الثالث : انه لم يحصل أي تغيير في المعنى الموضوع له . لأننا عرفنا ان المعنى الموضوع له الفعل ، مشروط بأن لا يكون الفعل واقعا في الجملة الشرطية . فالذي حصل : هو تغير معنى لفظ الفعل الماضي من الزمن الماضي إلى الزمن الاستقبالي . وليس المعنى الموضوع له .

وإنما المعنى الموضوع له ، بمنزلة المشترك اللفظي . على اعتبار ان حصة من لفظ الفعل الماضي موضوع للدلالة على المستقبل . وهو ما كان في ضمن الشرطية ، والباقي موضوع للدلالة على الزمن الماضي .

المرحلة الثانية من الكلام عن الجمل الخبرية المستعملة في مقام الإنشاء، ما سميناه بالجهة الأصولية. ونريد به المقارنة بين المسلك الأصولي في الجمل الخبرية والمسلك الأصولي في الجمل الإنشائية. حيث يحتمل حصول التنافي بين المسلكين، بناء على فهم المشهور.

أما على مباني الشيخ الآخوند فلم يتعرض لها هو إطلاقاً. لكننا قد نكون اشد اهتماماً بمطالبه من كفايته. ومن هنا ينبغي ان يقع الكلام على مستويين:

المستوى الأول: أننا لو ضمنا قضيتين منفصلتين أمكن استنتاج رأي الآخوند منهما:

إحدهما: انه لا يفرق بين المعنى الاسمي والمعنى الحرفي إلا بمقدار شرط الواضع. وهذا معناه: ان المعنى الحرفي هو معنى اسمي إلا ان الواضع اشترط ظهور معناه مع الاقتران بغيره.

ثانيتهما: ما عليه مشهور المتأخرين عن الشيخ الآخوند رحمته من إلحاق النسب التامة والناقصة بالمعنى الحرفي.

فتنتج قضية غريبة: هي ان النسب موضوعة بالوضع الاسمي، ولها معاني الأسماء، لكنها مشروطة بذلك الشرط. مع ان الشيخ الآخوند، لم يتعرض كما قلنا في حينه، إلا إلى الحروف وهي الأدوات، باصطلاح النحو، دون غيرها.

وعلى أي حال، فالآخوند رحمته، في فسحة من أمره في هذا المستوى الأول، والذي يلاحظ فيه النسب في الجمل الخبرية والإنشائية. لأنه مهما قال في إحدهما، يمكن ان يقول نفس الشيء في الأخرى. فان كليهما نسبة تامة. في حين هذا لا يصدق على المسالك المشهورة التي تقول بالفرق كما سيأتي.

المستوى الثاني: مستوى التعارض بين قصد الحكاية وقصد الإنشاء. كما هو مسلكه في وضع الجملتين. ومن هنا سمعناه يقول في وضع الخبر والإنشاء: ثم لا يبعد ان يكون الاختلاف في الخبر والإنشاء أيضا كذلك. يعني سيكون الخبر موضوعا ليستعمل في حكايته عن ثبوت معناه في موطنه. والإنشاء موضوع ليستعمل في قصد تحقق ثبوته.

ومقصوده من ذلك: اختلاف شرط الواضع دون اختلاف في أصل المعنى.

ومراده هناك: ان جملة (بعث) موضوعة بوضعين. أحدهما: لإفادة الإخبار والحكاية، والأخرى لإفادة الإنشاء والإيجاد. وهذا إنما يصح إذا لم يحصل التداخل والطولية، بينهما، كما سنسمع.

ومن أمثلة عدم التداخل والطولية: اللفظ المشترك كعين. فان أحد الوصفين والاستعمالين، غير متوقف على الاستعمال الآخر. بل هما منفصلان، ولا تداخل بينهما.

وأما مع التداخل، فسيكون الحال مشكلا. ومثاله في الفقه ما لو نذر الصلاة المستحبة بصفتها مستحبة. فانه لا يستطيع نيتها واجبة لأنه خلف المنذور ولا يستطيع نيتها مستحبة لأنه خلف النذر.

وكذلك لو كان (بعث) لا ينفذ في المعاملة، إلا بقصد الإخبار (فرضا للتوضيح) فيكون الإنشاء في طول الإخبار. فما الذي سوف يقوله الآخوند عندئذ. وإنما يكون من استعمال اللفظ المشترك اللفظي بمعنيين. فيكون محالا.

ومن مصاديق ذلك: مورد كلامنا لأنه قال: ان الجملة الخبرية أدلّ على الوجوب من صيغة افعل، باعتبار دلالتها على وقوع الشيء. ودلالاتها على

الوقوع، لا تكون إلا باعتبار دلالتها على الإخبار والحكاية. فيكون الإنشاء في طول الإخبار.

فان أنكر ذلك انسد بابه في ذلك ولم تكن أدل من صيغة افعال.

وعلى أي حال، فلا يكون ذلك إلا بالجمع بين المضمون الخبري والمضمون الإنشائي اللذين يراهما بوضعين. فيكون من استعمال المشترك اللفظي في معنيين فيكون محالا أو يكون خلاف الظاهر عرفا، كما اخترناه في محله.

فان قلت: هذا الذي قالوه في المشترك اللفظي إنما هو في الألفاظ المفردة لا في الجمل. ومورد كلامنا في الجمل.

قلنا: المدار في المشترك اللفظي هو تعدد الوضع، وهو موجود في الجمل، باعترافك.

إذن، يتعذر على مبناه الجمع بين المضمونين.

واما بناء على مباني الأستاذ المحقق، فقد قال في محله: الصحيح ان الجمل الخبرية موضوعة للدلالة على قصد الحكاية والإخبار عن الثبوت أو النفي في الواقع. ولم توضع النسبة للدلالة على ثبوت النسبة في الواقع أو نفيها عنه.

وذلك باعتبار مسلكه بأن الوضع هو التعهد. فيترتب عليه: ان الدلالة تصديقية وإنها نفسية وقصدية، كما هو موضح في محله.

ثم قال: ومن هنا يظهر انه لا فرق بينها وبين الجمل الإنشائية في الدلالة الوضعية، فكما ان الجملة الإنشائية، لا تتصف بالصدق والكذب، وإنما هي

مبرزة لأمر نفسانية. فكذلك الجملة الخبرية، أقول: فتكون الجملة الخبرية دائمة الصدق بهذا الاعتبار، لأنها كاشفة عن أمر نفسي دائم. وهو متحقق غالبا أو دائما.

وقال: وعلى ضوء ذلك، يتضح ان المتصف بالصدق والكذب، إنما هو مدلول الجملة لا نفسها. واتصاف الجملة بهما إنما هو تبع مدلولها، بالعرض والمجاز.

وقال عن الجمل الإنشائية: أنها موضوعة لإبراز أمر نفسي، غير قصد الحكاية. ولم توضع لإيجاد المعنى في الخارج. وإنما اللفظ مبرز له في الخارج لا انه موجود له. فوجوده بيد المعبر - بالكسر - وضعاً ورفعاً. فله ان يعتبر الوجوب على ذمة أحد وله ان لا يعتبر.

إذن، فالجملتان بينهما نقطة اشتراك، ونقطة اختلاف: أما نقطة الاشتراك، فهي إبرازهما معا للقصد النفسي. وهذا معنى كلي له حصتان وليس حصاة واحدة. ولذا يبرز الفرق بينهما في نقطة الاختلاف.

وهي: ان القصد النفسي في الخبرية هي الحكاية. والقصد النفسي في الإنشائية هو غير الحكاية.

فهنا قد يقال - كما قلنا ضد الآخوند - ان الحكاية وغير الحكاية، نقيضان أو ضدان لا يجتمعان. فلا يمكن وجود الجملة التي نتكلم عنها، لحصول الجمع بين الخبرية والإنشائية فيها، الملازم مع اجتماع النقيضين أو الضدين. وحيث إنها موجودة ومتعارفة لغة، فيدل وجودها على بطلان المبنى أصلاً.

وأفضل ما يتحصل من المحاضرات في الجواب على هذا الإشكال. يعني ضمناً، وهو لم يتعرض إلى الإشكال ولا إلى جوابه:

ان الجملة الخبرية المستعملة في مقام الإنشاء، لم يرد بها الجانب الخبري أصلا، بل تمحضت للجانب الإنشائي. فأصبحت كصيغة افعل تماما. تدل على قصد جعل الفعل في ذمة المكلف - كما يعبر على مبناه - من دون قصد الحكاية.

ولذا لم يجتمع النقيضان، لأنه انتفى الإخبار وثبت الإنشاء. ومن هنا جعلها مع صيغة افعل صغريان لحكم العقل بالوجوب. وأنكر دلالة الجملة الفعلية على شدة الوجوب وتأكده. باعتبار انسلاخها عن الحكاية.

بل حاول في مرتبة من تفكيره، ان يشكك حتى في دلالتها على أصل الطلب. باعتبار انسلاخها عن معناها الحقيقي. فلا يتعين لها معنى آخر. فكما يحتمل ان تكون مستعملة في الوجوب، كذلك يحتمل ان تكون مستعملة في التهديد أو السخرية، ونحوها. فان وجدت القرينة على شيء فهو المطلوب. وإلا لزم التوقف والإجمال.

والمهم ان كلامه هذا يلزم منه أمران لا يلتزم بهما إطلاقا.

الأمر الأول: ما قاله من عدم استعمال الجملة في معناه الحقيقي. ولم يصرح أنها استعملت مجازا. لأن المشهور ان المجاز خاص بالأسماء المفردة، ولا يعتم الجمل. مع العلم ان لازمه هو ذلك جزما. وهو وان أقرناه على مبنانا إلا انه مشهوري على أي حال، فيكون لازما باطلا له.

الأمر الثاني: الالتزام بوضع المركبات، وهو ما نفاه المشهور، وقد تابع هو المشهور على ذلك. فإن الجملة الفعلية متكونة من ثلاث أمور: كل منها موضوع لمعنى: المادة والهيئة والنسبة بينها. والمفروض عدم تحصل المعنى من كل ذلك. وإنما لابد من الالتزام بوضع الجملة كلها في مورد قصد الحكاية

أو قصد الإنشاء ونحو ذلك . وخاصة الجملة الخبرية في مورد دلالتها على الإنشاء .

فان قلت : فان مراده من الجملة : الهيئة . وهي معنى إفرادي .

قلنا ، يرد عليه عدة أمور :

الأول : انه صرح بلفظ الجملة ، وهو يعلم باختلافها عن معنى الهيئة .

الثاني : ان الهيئة موضوعة لإفادة الماضي أو المضارع ونحوه . وهو جزء مفاد الجملة .

الثالث : انه يلزم في باب المجاز لازم باطل أكثر وضوحا ، مشهوريا ، وهو استعمال الهيئة مجازا في الإنشاء .

على ان الجمع بين الاستعمالين حاصل ، والخبرية اسبق رتبة من الإنشائية أو معها ، بناء على عدة تقريبات :

الأول : بناء المجاز على المسلك السكاكي . فان من الواضح انه متوقف على المعنى الحقيقي .

الثاني : ما قاله من عدم القرينة ، فانه عندئذ يحمل على المعنى الحقيقي .

الثالث : ما اعترف به في مطاوي عبارته من استعمال الجملة المفروضة في المعنى الحقيقي .

الرابع : انه لازم العنوان ، وإلا لم تكن الجملة خبرية أصلا . إلا ان يراد إطلاق العنوان عليها مجازا . وهو خلاف الأصل والظاهر .

والنتيجة انه إذا اجتمع الاستعمالان اجتمع المعنيان المتناقضان ، لأننا لا

نريد من الاستعمال إلا استعمال اللفظ في المعنى . فوجود المعنى ملازم لوجود الاستعمال لا محالة .

فان قلت : فإنهما مترتبان رتبة ، والجملة الخبرية اسبق . ومن جملة شرائط التناقض الوحدة في الرتبة فلم يلزم مع تعددها المحذور .

قلنا : أولاً : انه اجتماع عرفي ودلالي لا عقلي . وهو محال للدلالة على الحكاية وعلى عدمها . في نفس الوقت .

ثانياً : إننا نستطيع ان نطعن في كبرى الإشكال . وهو اشتراط الاستحالة بوحدة الرتبة . ببرهان انه يؤدي إلى عدم وحدة السنخ بين العلة والمعلول . مع انه يشترط وحدتها مشهوريا .

ثالثاً : إننا يمكن ان نطعن بالصغرى ، وهو الترتب بين المدلولين ، بل هما في رتبة واحدة . نعم ، بناء على كلام الآخوند يكون مترتبا ، وأما بناء على نفيه ، فلا دليل على الترتب . وأما مع عدم إحراز تعدد الرتبة يكون صغرى من اجتماع النقيضين ، ما لم يدل دليل على التعدد وهو غير متحقق .

فهذا هو الحديث عن مسلك الأستاذ المحقق ، ولم يستقم الأمر بناء عليه .

وأما على مسلك السيد الأستاذ ، فهو يرى ان الجملة الخبرية ، سواء كانت اسمية أم فعلية ، هي موضوع لما سماه بالنسبة التصادقية .

قال : وهي الربط بين المفهومين : الموضوع والمحمول (أو العرض وموضوعه في الجملة الفعلية) بنحو يُرى أحدهما انه هو الآخر ، ويصدق عليه في الخارج . فان الذهن البشري قادر على استظهار مفهومين وإفنائهما في واقع خارجي معين . وهذه نسبة ذهنية (أو حسب مبانينا : واقعية) وليست خارجية .

بل يستحيل ان تكون خارجية، لأن ما في الخارج هو مصداق للموضوع والمحمول في الجملة الخبرية. ويستحيل ان تكون بين الشيء ونفسه نسبة. كما يستحيل ان يكون للنسبة طرف واحد.

أقول: ولكننا قلنا بأن للنسبة طرفين، وإنها نسبة واقعية، (يعني من سنخ عالم الواقع) سواء كان طرفاها خارجيين أو واقعيين أو مختلفين كقولنا: الإنسان ممكن. فان الإنسان خارجي والإمكان واقعي.

نستمر في شرح مبنى السيد الأستاذ: ونحوه الكلام في الجملة الفعلية، كضرب زيد، من العلاقة بين مادة الفعل والفاعل. إذ يلحظ الضرب فانيا في حادثة معينة. ويلحظ الرجل فانيا فيها أيضا. فيكون لهما علاقة وتصادق في واقعة حركية واحدة في الخارج وهو مفاد الجملة الفعلية.

وذكر في تقريب الجمل الإنشائية: ان النسبة بين زيد وعالم ليس لها ركنان فحسب، بل لا بد لها من ركن ثالث يكون وعاء لها. فان النسبة التصادقية لا معنى لها إلا بلحاظ وعاء يكون فيه التصادق. وهذا الوعاء في الجملة الخبرية هو عالم التحقق والثبوت. ويدل عليه تجرد الجملة عن الأداة في لغة العرب. ولعله يوجد بإزائه دال مستقل في بعض اللغات الأخرى.

وهذا الوعاء في جملة الاستفهام هو عالم الاستفهام أو السؤال. وتدل عليه أداة الاستفهام. وفي جملة التمني عالم التمني ويدل عليه أداة التمني وهكذا.

أقول: والأمر إلى هنا لازال واضح الاختلاف بين السنخين من الجمل. لوضوح انه مع اجتماعهما أي الإخبار والإنشاء، يكون هناك ظرفين أو عالمين لمظروف واحد. وهما عالم التحقق وعالم الطلب. وهو مستحيل.

ولكنه تعرض إلى ما سماه بالجمال المشتركة، وهي التي في محل كلامنا:

الجملة الخبرية المستعملة في مقام الإنشاء.

وقال: ان الجمل المشتركة ذات مدلول تصوري واحد في موردي الإخبار والإنشاء، وهو النسبة التصادقية في وعاء التحقق. ولا تقاس بمثل الجملة الاستفهامية مما يختص بالإنشاء. لوجود فارق ثبوتي وفارق إثباتي.

أما الفارق الثبوتي، وهو المهم في المقام، فلأن وعاء الاستفهام في عرض وعاء التحقق، بخلاف وعاء الاعتبار في: (أنت طالق) ووعاء الطلب في: (يعيد صلاته) فانه في طوله. فان الاعتبار يتعلق بالنسبة التصادقية التحقيقية.

فان ما هو المعبر مفهوما هو النسبة المحققة في الخارج لا النسبة المحققة في الاعتبار. وإنما تأتي الاعتبارية من تعلق الاعتبار بتلك النسبة. وكذلك وعاء الطلب في جملة: يعيد صلاته. فان إبرازه بمثل ذلك، بعناية افتراض تحقق الشيء وكونه مفروغا عنه أو بعناية الإخبار عن تحقق الشيء من العبد المفروض كونه منقاد أو ممتثلا، الملازم مع كونه مطلوبا. فالنسبة التصادقية. في وعاء الاعتبار ملحوظة في هذا القسم من الجمل الإنشائية في المرتبة السابقة.

ويرد عليه: أولاً: ما قلناه في المرحلة الأولى من المبحث بأن هذه الجملة ترجع إلى جملة شرطية، ولا تكون دالة مستقلا على الطلب كما تخيله الأصوليون.

وإذا رجعت إلى جملة شرطية، لم يكن لها أي دلالة على حصول المأمور به أو الانقياد. والطولية ان صدقت فهي بهذا اللحاظ ومع انتفائه تزول الطولية.

ثانياً: ما قلناه من التهافت بين المدلول الخبري والإنشائي عرفا ووضعا. وهذا التهافت العرفي لا يزيله تعدد المرتبة.

ثالثاً: المفروض وجود وحدة في سنخ المدلول بين صيغة الأمر وهذه الجملة، وإلا لم تكونا موضوعين لحكم العقل بوجوب الطاعة ونحو ذلك. في حين عرفنا الآن أنهما يختلفان مدلولاً. أما صيغة الأمر فهي النسبة التصادقية في عالم الطلب وظرفه. وأما الجملة الخبرية المستعملة في مقام الإنشاء، فالنسبة عالمها الأولي هو الخارج ويتعلق الاعتبار والطلب بهذا الاعتبار. فاختلف المدلولان.

رابعاً: انه يمكن القول: بأن هذه النسبة مادام عالمها الخارج، فقد أصبحت إخبارية محضة. وان أنكر ذلك، فقد أنكر ما أثبتته في المرتبة السابقة. فان قال: ان المطلوب هو إيجاد ما في الخارج.

قلنا: أولاً: ان هذا متحقق في هيئة الأمر أيضاً. ثانياً: ان الخارج يكون متأخراً رتبة عن الأمر لا متقدماً عليه لأنه من سنخ الامثال.

وهذا معنى صادق على ألفاظ المعاملات أيضاً. فان الواقع متأخر عن الاعتبار لا متقدم عليه. ولذا قالوا عن الإنشاء انه يوجد شيئاً في ظرفه.

وتزيد الجملة الطلبية وهيئة الأمر إشكالا في مورد العصيان أو النسيان. لأن الخارج عندئذ يكون خالياً من التحقق. فلا يكون موجوداً في أحد الأزمنة الثلاثة في المرتبة السابقة على الطلب، على ما هو مفروضه.

فان قال: انه تحقق اعتباري يفرض انه مطيع. قلنا: إذن قد عاد التحقق إلى عالم الاعتبار كالاستفهام والتمني والترجي. بل أسوأ، لأن هذه الجملة فيها اعتبار واحد، وأما في الطلب - أيا كان - فهو اعتبار لواقع اعتباري. فأصبح الاعتبار موجود في مرتبتين، ولا حاجة إلى تكرار الاعتبار مرتين.

أما إذا لم نلاحظ المستقبل الذي يحتمل فيه الطاعة، وقد لاحظنا الواقع (في مفروضه) إذن فهو واقع اعتباري على كل حال، سواء أطاق أم عصى.

فهذا هو الكلام على مسلك السيد الأستاذ.

وأما على مسلكنا: فيمكن تقسيم الكلام فيها إلى ثبوتي وإثباتي. أما الإثباتي فهو الذي تكلمنا عنه في المرحلة الأولى من المبحث، وانتبهنا إلى نتائجه، ولا حاجة إلى تكرارها. وإنما عقدنا هذه الجهة من الكلام، من أجل زاوية الجهة الثبوتية.

وحاصل الرأي في المعنى الحرفي: ان النسب وجودات واقعية ربطية متقومة بطرفيها. فهي: أولاً: واقعية، يعني من سنخ عالم الواقع. وإنما تنسب إلى عالم طرفيها تجوزاً.

ثانياً: إنها بطبيعتها ليست لغوية، وإنما توجد قهراً بين الطرفين اللذين يراد ربطهما. ولكن مع ذلك فإن فيها حيثية لغوية. من حيث إمكان وضعها وضعا لغوياً. ومن حيث إمكان تعيينها بالاستعمال.

ثالثاً: ان المعنى أو النسبة الموضوعية واقعية والنسبة الموضوع لها واقعية أيضاً.

رابعاً: ان النسبة متقومة بطرفيها، ولا يمكن ان تقوم بطرف واحد. نعم، يمكن ان تقوم بأطراف ثلاثة أحياناً. كالسير من البصرة إلى الكوفة، مع لحاظ الفاعل أيضاً.

خامساً: ان هذا المعنى لا يختلف فيه سائر النسب، سواء كانت افرادية أو تركبية، وسواء كانت تامة أو ناقصة، وسواء كانت إخبارية أو إنشائية. وسواء

وضع حرف بإزائها أم لا .

ينتج من ذلك: ان النسب على نحو واحد في حقيقتها في الجمل الإنشائية والإخبارية معا. ولا تهافت أصلا بينهما من ناحية ثبوتية. وإنما الاختلاف في مرحلة الإثبات التي ناقشناها. ومعه لا اختلاف في أصل النسبة ثبوتا، وإنما الاختلاف إثباتي فقط.

الجهة الثالثة: في دلالة الجملة التي نتكلم عنها على الوجوب خاصة أو على جامع المطلوبة.

رجح في الكفاية دلالتها على الوجوب، ولم يصرح بأنها دلالة وضعية أو سياقية أو قرينية أو غيرها، فكأنه اكتفى، بالناحية الفقهية وهو الظهور العرفي. وهو حاصل، وترك الناحية الأصولية، وهو تحليل وجه الدلالة وسببها. كما انه لم يستدل على وجود هذا الظهور، كأنه وجداني صرف.

نعم، استدل على وجه اقوائية هذا الظهور من صيغة افعل على الوجوب. لأجل دلالته على الوقوع في المرتبة السابقة. فقد يقال: ان الاقوائية مادامت ثابتة، فأصل الظهور، أولى بالثبوت.

إلا انه يجاب: أولاً: انه صرح بعدم إمكان محلها على الإخبار والحكاية. إذن، فليس فيها أي إشعار بذلك حقيقة، فموضوع الاقوائية منتف. فينتفي أصل الظهور أيضا.

ثانياً: ان الاقوائية، فرع أصل الثبوت، فإذا شككنا في أصله شككنا في قوته.

فان قلت: وان ما يكون دليلا على الاقوائية، يكون دليلا على أصل الثبوت.

قلنا: هذا الدليل هو ثبوت الحكاية في المرتبة السابقة على الطلب.

وهذا: أولاً: منقوض بصيغة افعال، فان أصل الثبوت غير مستند إلى ذلك.

ثانياً: انه لو صلح للاقوائية، لم يصلح لأصل الثبوت، لأن فرض وقوعه والحكاية عنه، فرع ثبوت أصل الطلب وليس سابقاً عليه في المرتبة. نعم، لو كان أصل الطلب موجوداً، كان وجهها للتأكيد. فيكون افتراض وقوعه في المرتبة المتأخرة، لأجل التوصل إلى التأكيد.

ثم ان الشيخ الآخوند أورد على نفسه من قبل القائلين بعدم ظهورها بالوجوب. وحاصله متكون من مقدمات:

أولاً: ان الوجوب أحد المجازات، بعد تعذر حملها على الحقيقة، وهو الحكاية عن ثبوت النسبة.

ثانياً: ان الوجوب ليس بأقوى المجازات، بل كل المجازات بالنسبة إلى المعنى الحقيقي سيان. فتبقى العبارة مجملة من حيث الوجوب. فان تم هذا الإشكال، فانه لا تسقط معه الدلالة على الوجوب، بل الدلالة على الجامع بين الوجوب والاستحباب أيضاً. لأنهما معا معنيان مجازيان من أربع وعشرين معنى. فلا يتعين شيء منهما.

ولم يجب في الكفاية على هذا الإشكال إلا بدعوى انه اظهر. بعد التسليم انه ليس بأقوى. وهو غريب لأن الظهور من القوة. فإذا انتفت القوة انتفى الظهور. اللهم إلا ان يقول: ان هذه القوة اقتضائية فيقابلها القرينة اللفظية، وهي متحققة في الوجوب. وهذا وان صح إلا انه لم يصرح به في العبارة.

مضافا إلى ان لازم هذا الإشكال ليس هو إجمال العبارة، كما قلنا، في الدلالة على الوجوب فقط. بل في الدلالة على جامع الطلب أيضا. من حيث ان المجازات كثيرة، وهذا ليس بأقواها.

فان اقر المستدل ان الدلالة على الجامع أقواها، وقع التضاحم فقط، بين الدلالة على الجامع والدلالة على الحصاة الوجوبية. وعندئذ أمكن تقريب الوجوب بالإطلاق أو بالعقل، ونحوه مما سبق في الصيغة الأصلية للأمر، ان تم شيء منها.

إلا ان هذا الاستدلال فرع كون الدلالة على الوجوب مجاز كما سلمه الآخوند. وقد سبق ان قلنا في الجهة الأولى ان استفادة الوجوب ليست مجازا، بل هي فهم سياقي من الجملة الكبيرة، كما سميناها.

كما ان الصحيح ان تقديم المجاز ليس بالاقوائية، بل بالقرينية. فان كانت هناك قرينة، فهو، وإلا فلا تكون الاقوائية بمجرد ما رجحة. إلا أننا نقول: ان القرينة اللفظية موجودة على الوجوب، بملاك صيغة الأمر نفسه.

ثم ان السيد الأستاذ ذكر: ان دلالة هذه الجملة على الوجوب أو الاستحباب منوط بفهم أصل الجملة، ونحو دلالتها على الطلب.

وقد ذكر لذلك عدة نكات، كلها مشهورة في مبانيها، ولم يتصور ما تصورناه من اندراج الجملة الصغيرة في جملة اكبر منها. وان الاستفادة الحقيقية للوجوب إنما هو في الجملة الأكبر، لا في الجملة الصغيرة. بل سلم ان الاستفادة من نفس الجملة، وهي التي سميناها بالصغيرة.

وحاصل النكات التي ذكرها:

النكته الأولى: ان تكون الجملة الخبرية دالة بالمطابقة على وقوع الإعادة

من المصلي في الخارج حقيقة. لكن لا مطلقا ليكون كذبا. بل هو خاص بالذي يكون في مقام الامتثال. فيكون ملازما مع كون الإعادة مطلوبة للشارع.

فالجمله الخبرية مستعملة في النسبة الخبرية تصورا أو تصديقا، بنحو فيه تضيق دائرة الإخبار. الدال بالملازمة على الطلب.

فإذا كانت هذه النكته الملحوظة، كانت الجملة دالة على الوجوب خاصة. لأن الملازم مع الامتثال هو الوجوب وليس الاستحباب واختيار الأفضل. إذ لعله لا يحصل. وأما الوجوب فيحصل من المطع يعني المتعلق.

النكته الثانية: ان يكون البيان بنحو الكناية، بأن يخبر عن اللازم ويريد الملزوم، كقوله: زيد كثير الرماد. والملزوم هو طلب الإعادة.

وإذا كانت هذه هي النكته الملحوظة، ناسب الوجوب أيضا لنفس التقريب. إذ لا معنى للكناية بغير الملازم. وإلا لأمكن الكناية بكثرة الرياش لا كثرة الرماد عن الكرم. مع انه غير مناسب.

النكته الثالثة: ان ندعي حصول دلالة إلتزامية بين النسبة الصدورية الخبرية والنسبة الإرسالية. لأن النسبة الصدورية كثيرا ما تنشأ في طول النسبة الإرسالية. كما يقال: دفع فاندفع.

فينعقد بعد إقامة قرينة على هذه النكته، دلالة تصورية تخطر في ذهن السامع بالنسبة الإرسالية. بالملازمة مع النسبة الصدورية. ويكون المدلول الجدي على طبق المدلول التصوري الإلتزامي. وهو النسبة الإرسالية، لا المدلول التصوري المطبقي وهو النسبة الصدورية.

وعلى ذلك أيضا تدل على الوجوب: لأن المفروض في ثلاثتها وجود

الملازمة. فالدلالة على أحد المتلازمين دلالة على الملازم الآخر. وإنما يختلفون في نحو بيان الملازمة ومقدارها.

النكتة الرابعة: ان يدعى بأن النسبة الصدورية، كما يمكن تعلق الإخبار بها، يعقل أيضا تعلق الإرادة والطلب بها. وإنما نستفيد الإخبار في سائر الموارد من باب ان التصديق والإخبار دائما طريق محض إلى النسبة فكأنه لا يزيد عليها عرفا. بينما الطلب شيء زائد على نفس النسبة الصدورية، فهو بحاجة، إلى نصب قرينة ومؤنة زائدة كما في المقام.

قال: وبناء على هذه النكتة، هو تعلق الطلب بمدلول الجملة الخبرية، فهو كما يناسب ان يكون الطلب شديدا ووجوبيا، وكذلك يناسب ان يكون ضعيفا استحبابيا.

أقول: بل كلها تناسب الاستحباب إجمالا، لأن الملازمة في النكات الثلاثة الأولى عرفية وليست عقلية. أو يكفي فيها الجانب العرفي أكيدا، لأن الظواهر دائما عرفية. فيكفي فيها الاستحباب الأكيد أو الجامع بينه وبين الوجوب.

مضافا إلى انه من الواضح ان كل هذه الوجوه مبنية على نحو من التجوز أو التعامل في استفادة الطلب من الجملة الإخبارية. نعم، لو بقي الحال على ذلك، وغرضنا النظر عما قلناه، لكان الحق معه نسبيا. لأجل تفسير ما هو واقع على كل حال. إلا أننا عرفنا ما هو الصحيح في الجهة الأولى من الحديث عن هذا المورد. وأما لازم ذلك من وجوب أو استحباب فسيأتي بعد التعرض لأقوال الآخرين.

وأما في المحاضرات، فظاهره استعمال الجملة الفعلية، في الوجوب

رأسا: حيث قال: ان حقيقة الإنشاء هو اعتبار الشارع والفعل على ذمة المكلف وإبرازه في الخارج بمبرز من قول أو فعل.

والجملة الخبرية موضوعة للدلالة على قصد الحكاية والإخبار عن الواقع نفيًا أو إثباتًا، ثم قال: أما المستعمل فيه والموضوع له في الجمل المزبورة: إذا استعمل في مقام الإنشاء يبين المستعمل فيه والموضوع له في تلك الجمل، إذا استعمل في مقام الإخبار. فان المستعمل فيه على الأول، هو إبراز الأمر الاعتباري النفساني في الخارج، وعلى الثاني قصد الحكاية والإخبار عن الواقع.

والنتيجة: هو عدم الفرق في الدلالة على الوجوب بين تلك الجمل وبين صيغة الأمر لغرض ان كليهما قد استعملتا في معنى واحد، وهو إبراز الأمر النفساني الاعتباري في الخارج.

أقول: انه بعد وضوح ان الجمل الخبرية موضوعة أساسا لمعناها الخبري، إذن، فاستعمالها في المعنى الإنشائي يكون بأحد شكلين لا ثالث لهما: إما ان تكون موضوعة للمعنى الإنشائي الجديد أو لا.

فان لم تكن موضوعة له، كان استعمالها فيه استعمالا في غير الموضوع له، فيكون مجازا. وهو مما لا يعترف به. وان كانت موضوعة كما هو ظاهر عبارته السابقة، وقال عنه: ان معنى مباين وانه مستعمل فيه. إذن يكون استعمالها في المعنى الثاني الموضوع له استعمالا حقيقيا، إلا انه يكون من قبيل المشترك اللفظي في الجمل، وهو مما لا يعترف به. لأن ملاك الاشتراك اللفظي هو تعدد الوضع اللغوي، وهو مما يعترف به. وهذا واضح إلا انه يتجنب التصريح به عمدا على ما يبدو.

مضافا إلى أمر آخر: وهو ان الجملة في (يغتسل) ونحوها، تنحل إلى هيئة ومادة ونسبة بينهما. فما هو الدال على الحكاية من ذلك، في أصل اللغة؟

أنا أقول: انه الهيئة. وأما قوله فمجمل، ولعله إلى النسبة اقرب. فحين تبدل الوضع أو الاستعمال، فما الذي استعمل في الإنشاء من هذه الأمور الثلاثة؟ كلامه مجمل في ذلك. وأي منها تغير الوضع فيه؟ وأي شيء أجاب به، كان من المشترك اللفظي في الجزء التحليلي، فلا يكون موافقا للمشهور من هذه الناحية.

بل قد يقول: ان الدال على الحكاية هو الهيئة، وأما الدال على الإنشاء والطلب، فهو النسبة. ولو باعتبار ان ما يكون دالا على الحكاية، يستحيل ولو عرفنا دلالة على النسبة، فيقع تشويش شديد. لأن تبدل الوضع اللغوي إلى وضع ثان، لم يكن له مركز معين، هو النسبة أو الهيئة أو الجملة ككل. فنرجع إلى وضع المركبات. فكله باطل.

بل إذا كان مراده - كما هو ظاهر المحاضرات - ان الدال والمستعمل فيه هو الجملة، وإنها هي الموضوعة للحكاية تارة وللإنشاء أخرى. إذن، يلزم وضع الجملة لمعنيين متباينين، كما يلزم وضع المركبات، حتى في الجملة الخبرية فضلا عن الجملة الإنشائية، لأن كلا من أجزائها التحليلية ليست له أية دلالة على الحكاية ولا على الإنشاء على الفرض. فينحصر ان يكون الموضوع له هو الجملة، بما هي، وهو معنى وضع المركبات، بل هو أسوأ. لأن مرادهم من وضع المركبات، هو وضعه لنفس معناه. وهذا معناه وضعه لمعنى مباين.

مضافا إلى انه يلزم إشكال آخر، قلما يلتفت إليه، ذكرنا نحوه في (مبحث

المعنى الحرفي). وحاصله: هو وجود ملايين الاحتمالات في الجمل المركبة لأي من هذه الاحتمالات يوضع. فقد نحتاج إلى أوضاع كثيرة جداً بل لا نهائية، ويستحيل صدوره من المحدود، وخاصة إذا قلنا بالواضع البشري الذي ذكره المشهور.

فان أجاب المشهور: انه من الوضع العام والموضوع له الخاص. فتكون هذه الملايين أفراداً من الموضوع، لان لكل منها وضعاً استقلالياً ليلزم المحذور.

اجبنا عليه: ان الوضع العام يتم بتصوير معنى كلي من قبل الواضع منطبق على المصاديق. وليس هو في محل الكلام، إلا عنوان الجملة الخبرية. وهو بمجرد لا يصلح لذلك: أولاً: لأنه اصطلاح متأخر لم يكن متعارفاً قبل آلاف السنين، ولا يحتمل استعماله من قبل الواضع.

ثانياً: انه معنى انتزاعي في طول الوضع للحكاية. لكي تكون الجملة خبرية. والمفروض الحديث عن عنوان سابق رتبة عليها.

فان قلت: فانك تقول: ان الواضع هو الله سبحانه. فيكون كل ذلك ممكناً.

قلنا: يجاب من أكثر من وجه:

أولاً: ان الأستاذ المحقق لا يرى ان الواضع هو الله سبحانه، بل هو كل واحد من البشر الناطق باللغة.

ثانياً: انه يرى ان الوضع هو التعهد، فيحتاج وضع المركبات إلى ملايين من التعهدات صادرة من كل واحد من الناطقين باللغة.

ونحن نقول: ان الواضع هو الله سبحانه فلا يلزم المحذور. لكن نقول: ان الدال على الحكاية هو الهيئة. ووضعتها بالوضع العام والموضوع له الخاص. والدال على الإنشاء كذلك، في الجمل الإنشائية الاعتيادية. وأما في الجمل الخبرية المستعملة في مقام الإنشاء. فهي موضوعة بوضع الجمل الخبرية. ولكن فيها سياق الطلب والتوقع إذا صارت جزءاً من الجملة الكبيرة، كما ذكرنا في الجهة الأولى، وهذا معنى لا يحتاج إلى وضع.

* * *

يبقى الكلام في: الوجوه المحتملة لاستفادة الطلب من الجملة الخبرية المستعملة في مقام الإنشاء. وهو عنوان لم يذكره في حدود علمي.

وما يمكن ان يكون تقريبا لذلك عدة وجوه:

الوجه الأول: يتكون من مقدمتين:

المقدمة الأولى: من ان استفادة الوجوب بحده ليس أقوى المجازات، ولو اقتصرنا على هذه المقدمة - كما سبق - لم نصل إلى النتيجة.

المقدمة الثانية: ان جامع الطلب أقوى المجازات. لأن الأمر منحصر بين استفادة الوجوب أو استفادة الجامع. وحيث نفيت الحصة الوجوبية. في المقدمة الأولى، تعينت الحصة الأخرى وهي جامع الطلب.

إلا انه لا يتم لعدة وجوه:

أولاً: لعدم التسليم بالمقدمة الثانية فإنها لا تصح إلا إذا تم ان جامع الطلب هو أقوى المجازات وان أقوى المجازات هو الأظهر عرفاً. ولا نسلم

به . ولا اقل من ان الاحتمال مبطل للاستدلال .

ثانياً: انه مبتن على التسليم بأن الأقوى هو الجامع ، وحيث انتفى الوجوب تعين الآخر . مع العلم ان الآخر ليس هو أقوى المجازات . وإنما - لو سلم - فالأقوى هو الجامع فقط ، دون أحد فرديه .

الوجه الثاني: ان نقول: بوضع الجملة الخبرية محل الكلام لجامع الطلب ، كما قال في المحاضرات لوضعها للوجوب . وهو فرع التبادر . وهو لا يوجد مضافاً إلى الإشكاليات السابقة الأخرى .

الوجه الثالث: متكون من مقدمتين .

المقدمة الأولى: ان صيغة افعال موضوعة لجامع الطلب ، كما عليه جماعة من المتأخرين . أو نقول: أنها ظاهرة في ذلك ، ولو بضم الإطلاق أو حكم العقل .

المقدمة الثانية: إنكار ما قاله الأخوند من ان الجملة الخبرية اشد في دلالة الوجوب من صيغة افعال . وقد قال ذلك في المحاضرات وأيدناه . إذن ، فهي مثلها في الإفادة لا أكثر . بل قد تكون اقل .

إذن ، فهي موضوعة لجامع الطلب . نعم ، قد يستفاد الوجوب بمقدمات غير وضعية ، كالإطلاق وحكم العقل . فان طعننا في هذين الدليلين ، كما سبق ، ثبت المدعى . إلا انه سبق أيضاً أننا ننكر المقدمة الأولى وهو وضع صيغة افعال للجامع ، ونرى وضعها للوجوب خاصة .

الوجه الرابع: ما يمكن تحصيله من كلمات السيد الأستاذ . حيث سبق ان سمعنا انه ذكر نكاتاً أربعاً لاستفادة الإنشاء من الجملة الخبرية .

وذكر ان النكتة الرابعة مناسبة مع الاستحباب ومع جامع المطلوبة. بأن ندعي: بأن النسبة الصدورية، كما يمكن تعلق الإخبار بها، يعقل أيضا تعلق الإرادة والطلب بها. وإنما يستفاد الإخبار في سائر الموارد منها من باب التصديق بالنسبة. والتصديق طريق محض إلى النسبة فكأنه لا يزيد عليها عرفا. بينما الإرادة والطلب شيء زائد على نفس النسبة الصدورية، فهي بحاجة إلى قرينة زائدة في المقام.

ثم قال: فهذا كما يناسب ان تكون الإرادة والطلب المتعلق شديدا ووجوبيا، كذلك يناسب مع كونه استحبابيا.

جوابه: أولاً: منع الدعوى التي تقوم عليها هذه النكتة. فان استعمال النسبة الصدورية في غير موضعها العرفي وهو الإخبار، أمر لا يصح حتى مجازا. لأن المجاز يتوقف على أمرين: المناسبة والقرينة. ولا تكفي القرينة وحدها. والعرف يرى التنافي بين المضمونين، فالمناسبة منتفية والمجاز خاطيء.

ثانياً: ان الظهور فيها تابع للقرينة، ولا يتعين جامع الطلب. والمفروض ان القرينة صارفة عن فهم الإخبار لا عن فهم الوجوب. فان كانت هناك قرينة صارفة عن فهم الوجوب أمكن القول بتعيين جامع الطلب أو الحصاة الإستحبابية. والا فإن القرينة الصارفة عن الإخبار لا تكفي. بل تبقى الجملة مجملة. من حيث ان القرينة قرينة على الأعم.

وأما بناء على المختار. فقد قلنا: ان الجملة المفروضة وحدها لا تدل على الإنشاء، وإنما هي للإخبار محضا. وإنما تدل على الإنشاء إذا التحقت بجملة اكبر منها. وهذه الجملة الكبيرة على شكلين: شرطية وحملية.

وقلنا في الشرطية: أنها لبيان الملازمة بين المقدم والجزاء. وليس ذلك بمعنى حصول ذلك في الخارج إطلاقاً. دائماً الملازمة ثابتة في نظر الحاكم بها، كالعقل العملي أو النظري والعقلاء والقانون والشرعية.

نحو قولنا: من تمرض شرب الدواء. أي في المستقبل، ولا دلالة في مثله على الماضي إطلاقاً. بل هيئة الماضي في نفسها ملغاة بالمرة. وإنما العلاقة بين المادتين، لا بين الهيئتين. والاستقبالية مستفادة من أداة الشرط أو من فعل الشرط.

فإذا لم تكن هناك أية دلالة على الإخبار في الجملة الكبيرة، وكان هناك نحو توقع وانبغاء لحصول الجزاء أو قل: للطاعة، فيها، كانت بمنزلة الإنشاء. مثل قولنا: من تمرض شرب الدواء أو يشرب الدواء. من حيث ان الملازمة ليست في الواقع الخبري، إذن لها واقع إنشائي. وهي بالأصل موضوعة لجامع الملازمة أو لأصل الملازمة، فتصدق على الخبر والإنشاء معاً. وحيث انتفى الخبر تعين الإنشاء.

وكما ان الملازمة مبينة في الشرطية فهي مبينة في العملية أيضاً. كقولنا: المريض يتداوى أو المحدث يتوضأ. يعني: ينبغي للمريض ان يتداوى وينبغي للمحدث ان يتوضأ. فإذا لم يكن لها معنى إخباري سياقاً، وكان لها معنى توقع وانبغاء كانت دالة على الإنشاء لا محالة.

سياق التوقع والانبغاء في نفسه دال على جامع الطلب لا على الحصنة الوجوبية منه. إلا إذا قامت قرينة على الوجوب من ناحية، فتكون هي المتبعة، أو دل دليل على الظهور في الوجوب حتى بدون قرينة.

ويمكن تقريب ذلك، بعدة تقريبات:

التقريب الأول: ان الجملة الصغيرة، إنما استعملت بدل صيغة الأمر، لأن

استعمال هذه الصيغة في ضمن الجملة الكبيرة متعذر وغير صحيح. كقولنا: من يمرض اشرب الدواء. فقد جيء بالجملة الصغيرة بدلها فيكون حكمها حكم المبدل عنه وهو الصيغة.

وحيث قلنا في الصيغة بالوضع للوجوب، فهنا أيضا نقول به.

التقريب الثاني: ما عليه الشيخ الآخوند والتقاريرات من أنها تتضمن إخبارا في المرتبة السابقة، فتكتسب أهمية أكثر من صيغة الأمر. وحيث دلت تلك على الوجوب دلت عليه هذه أيضا.

وهذا غير تام لما سبق من انسلاخها بالمرّة عن الإخبار.

التقريب الثالث: إنها ليست بالأهمية اللغوية والعرفية اقل منها. فتكون للوجوب أيضا.

التقريب الرابع: ما يقوله في المحاضرات من وضع الجملة الخبرية حال استعمالها في الإنشاء، لمعنى مباين للمعنى الموضوع له الأصلي. أقول: وهذا على مبانينا السابقة بمنزلة السالبة بانتفاء الموضوع.

التقريب الخامس: ان ندعي وضع هيئة الشرطية في الجملة الكبيرة. وهي الدالة على الملازمة التوقعية، للوجوب، اعني وضعها للوجوب. يعني أنها دالة على ملازمة ذات توقع إلزامي. وهذا لا يكون من وضع المركبات، لأنه ليس وضعاً للجملة من جديد. بل هو وضع للهيئة.

إلا انه لا يتم لعدة وجوه. أولاً: انه فرع التبادر. وهو منتف وجداناً. إلا انه لا يلزم منه الاستعمال المجازي، لأن الجملة الكبيرة موضوعة للملازمة بنحو الاشتراك المعنوي.

ثانياً: ان الهيئة الدالة على الملازمة، موضوعة للإخبار والحكاية عنها وليس للإنشاء فضلاً عن الوجوب أو مطلق الطلب ولا يحتمل وضعها لخصوص الإنشاء، كما لا يحتمل وضعها بوضعين بنحو الاشتراك اللفظي. وإنما هي موضوعة فقط للدلالة على الحكاية عن الملازمة.

التقريب السادس: ان ندعي أنها ليست اقل من صيغة الأمر في استفادة الإطلاق للدلالة على الوجوب أو لموضوعيتها لحكم العقل به. على اختلاف المباني.

وهذا صحيح لو قلنا بذلك. إلا أننا نفينا ذلك في المقيس عليه. وهو صيغة افعل، كما سبق، فيكون باطل أيضاً في المقيس، وهو محل الكلام اعني الجملة الإخبارية المستعملة في مقام الإنشاء.

التقريب السابع: بأن ندعي، كما ادعى السيد الأستاذ في نكاته الثلاثة الأولى من ان طرف الملازمة هو الوجوب. والملازمة هنا ثابتة، إذن، فطرفها الوجوب.

جوابه: ان الملازمة هناك بين الوجوب والامتنال. وقد نفيناها، لأنه فرع دلالتها على الإخبار في المرتبة السابقة. والملازمة هنا بين الفعل وجواب الشرط. وهي ملازمة أخرى. ولا ملازمة بين الملازمتين.

التقريب الثامن: ان نقول: ان الملازمة تدل على وجود الإرادة القوية في نفس المولى. كما ربما يستفاد من بعض كلمات السيد الأستاذ في موضع مماثل.

جوابه: ان هذا فرع الدلالة على الوجوب بأحد التقريبات السابقة وخاصة الأول والثالث. وإلا فهي دالة على جامع الإرادة المناسبة مع الاستحباب. كما

قال السيد الأستاذ في نكتته الرابعة السابقة .

التقريب التاسع: ان مثل هذه الجملة، لها ظهور سياقي في الوجود في طول دلالتها على الملازمة الإنشائية، فتكون وجوبية .

التقريب العاشر: انه مصداق الأمر - مفرد أوامر - عرفا وعقلا وعقلانيا . لكننا نمنع كبراه لأن مادة الأمر موضوعة لجامع الطلب لا للوجوب كما سبق . **إلا أن يقال:** انه أمر كصيغة الطلب . فيرجع إلى التقريب الثالث . ولا يكفي مستقلا لنفسه .

وإذا انتهت هذه التقريبات . لم نناقش قسما منها، فنقول: انه لا يرد هنا إشكال تعدد المجازات . لأن استعمال الملازمة ليست مجازا أساسا، لأن الشرطية والحملية موضوعان لبيان الملازمة نفسها، فتكون حقيقية حتى لو استعملت في التهديد والإكرام والاستهزاء ونحوها من المعاني .

كما انه لا يرد كثرة استعمالها في المجاز . فإننا ننكر ذلك صغرى وكبرى . أما صغرى فلأنه إن سلم في صيغة افعل فلا نسلمه في الجملة الخبرية التي هي محل الكلام . وأما كبرى، فلأن الكثرة لا تضر . فإنها إن أضرت، فإنما ذلك في المجاز لا في الحقيقة، وقد عرفنا أن الاستعمال في كل ذلك حقيقي .

المبحث الرابع في الكفاية

انه إذا سلم أن الصيغة ليست حقيقة في الوجوب. فهل تكون ظاهرة في غيره أو لا تكون.

هذا مما لا ينبغي الدخول فيه. وقد حذفته المصادر المتأخرة عن الكفاية.

وذلك: أولاً: لأننا نرى أنها ظاهرة في الوجوب وضعا. إذن فتقدير عدم الوجوب بلا موجب.

ثانياً: إننا ناقشنا المسالك الأخرى هناك. ورأينا أنها غير صحيحة، وإنها - على هذا التقرير - تبقى دالة على جامع المطلوبية ولا تتعين في الوجوب.

ثالثاً: إن الشيخ الآخوند رحمته الله رغب أن يجعل هذا المبحث متأخراً عن بحث الصيغة، وليس ما فعله صحيحاً. بل محل بحثه هناك.

الفهرس

٧	مبحث الاوامر
١٠	الجهة الأولى : في مادة الأمر
٢٦	في معنى المفردين
٣٥	الجهة الثانية : في اعتبار العلو في الأمر
٤٢	في معنى مادة الأمر اصطلاحاً
٤٥	الجهة الثالثة : في ظهور مادة الأمر في الوجوب
٥٣	الاستدلال للأعم
٥٦	هل دلالة الأمر على الوجوب بالوضع أو بالإطلاق
٢٩٩	التفويض على مسلك استفادة الوجوب بحكم العقل
٧١	ثمرات البحث
٨٥	الجهة الرابعة : مبحث اتحاد الطلب والارادة
٩٢	الدليل على تباير الطلب والارادة
١٠٥	مبحث الجبر والتفويض
١١١	في نفي احتمال الجبر

- ١٢٢ ادلة القائلين بالجبر ومناقشاتها
- ١٣٢ النقاش مع (المحاضرات)
- ١٤٢ نقد مذهب التفويض
- ١٤٧ تقرّيات القول بوجود ممكن ازلي
- ١٦١ اشكال في استمرار البناء مع موت الباني وجوابه
- ١٦٤ في استغناء البقاء عن المؤثر في الافعال والاختياري
- ١٦٥ في عدم اخذ نتائج العلم الطبيعي مسلمة الصحة
- ١٧٣ اطروحات الأمر بين الأمرين
- ١٧٩ البدء ببيان الاطروحات المحتملة
- ١٨٦ أطروحة الأستاذ المحقق ومناقشتها
- ١٩٠ أطروحة الشيخ صاحب الكفاية
- ١٩٣ أطروحة مشهور الفلاسفة
- ١٩٤ أطروحة المحقق النائيني
- ٢٠٠ أطروحة السيد الأستاذ
- ٢١٠ الاطروحة المختارة
- ٢١٣ في تطبيق هذه الاطروح على الاطروحات السابقة
- ٢١٥ في تطبيقاتها على تقرّيات المجبرة
- ٢١٩ الكلام في صيغة الأمر

المبحث الأول في تحديد معناها

٢٢١

معاني الصيغة

٢٢٢

ايقاظ

٢٣٠

المبحث الثاني : في ان الصيغة حقيقة في الوجوب أو في الندب

٢٣٣

في دلالة صيغة افعال على الوجوب بالإطلاق

٢٤١

مسلك حكم العقل في استفادة الوجوب

٢٥٤

المبحث الثالث : في ظهور الجملة الخبرية في الوجوب

٢٥٧

في المقارنة بين المسالك الاصولية في الأخبار والمسالك الاصولية في

الإنشاء

٢٧١

مناقشة مباني الأستاذ المحقق

٢٧٣

مناقشة مسلك السيد الأستاذ

٢٧٧

في دلالة الجملة على الوجوب أو على جامع المطلوبة

٢٧٢

الوجوه المحتملة لاستفادة الطلب من الجملة الخبرية

٢٩٠

الفهرس

٢٩٩

مَنْهَجُ الْإِسْوَالِ

تَأَلِيفُ
رَبِّهِ اللّٰهُ الْعَظِيمِ

السَّيِّدِ الشَّهِيدِ مُحَمَّدٍ الصِّدِّيقِ

الْمُجْمَعِ الرَّابِعِ

مَنْبَغَةُ رِثَاةِ الشَّهِيدِ الصِّدِّيقِ
بِإِذْنِ الْمَلِكِ

منهاج الأصول

مُحْفَوظَةٌ
جَمِيعُ حَقُوقِ

٢٠١١م - ١٤٣٢هـ

شبكة كتب الشيعة



shiabooks.net

رابطه يدیل < mktba.net

هَيْبَةُ آثِ الشَّيْخِ الشَّهِيدِ الضَّرْبِ



الْحَفَّ الْأَشْرَفُ

فاكس: ٠٠٩٦٤٣٣٦١١٠٣

تلفون: ٠٠٩٦٤٧٧٠٦٠٦٢٧٧٨

البريد الإلكتروني: alturaath_1943@yahoo.com

تلفون لبنان: ٠٠٩٦١٧٠٠٥١٠٨٧

دار ومكتبة الصغار

للطباعة والنشر والتوزيع والاعلام



بيروت - لبنان

هاتف: ٠١٥٤٢٦٩٨ - ٧٠٠٥١٠٨٢

Email: iraqsms@gmail.com

مَنْعُ الْإِصْوَالِ

الجزء الرابع

تأليف

سيدنا العلامة العظمى

السيد الشهيد محمد الصادق

دار مكتبة الجنان

بيروت


مكتبة السيد الشهيد الصادق

طاب لأشرف

بِسْمِ تَعَالَى

كان لنا ما علينا ان ننشر هذه الكتب القيمة بما تضمنه من علم وافضل وفضل
كال دوعي كبير وناشرة جمة للجميع كافة... فان فكر السيد الوالد (درس) عليهم هو احد
كثيرة لا بد لنا من نشرها لولا تصعب في بناه وجمع اسلاخه ...
وبعد طوله امتلاكه تمام معين الفضلاء والمؤلفين وباشرا من مباشرنا بتنفيد
وتصحيح وتدقيق هذه المؤلفات الجيدة القدر للقرء للنشر فيسبح شعاعها على المؤمنين
من سائر الامم وسفارها بخزام الله فيها.

عما ان كل كتاب له درس ولا يضم مقدم لنا مؤرخين صادر عنها على ان
يكون المنزلة من قبلنا للباية هذه الكتب هم: « طهينة نرات السيد السويدي » من الجف
الاشرف او من يحل تمهيدا غلطا منا


مصدقنا السيد
١٠ مارس ١٤٥٩ هـ



فصل التعدي والتوصلي

وهو المبحث الخامس في الكفاية حيث قال هناك ما مؤداه: هل ان إطلاق الصيغة يقتضي كون الوجوب توصليا فيجزى اتيانه مطلقا، ولو بدون قصد القرية. أو لا يقتضي تعيين التوصلية، بل يناسب التوصلية والتعديية. وعندئذ: فلا بد من الرجوع فيما شك في تعديته وتوصليته، إلى الأصل.

لابد في تحقيق ذلك من تمهيد مقدمات:

المقدمة الأولى: في معنى التعدي والتوصلي:

وقد أعطى له في الكفاية معنى واحد، غير ان المتأخرين أعطوه معاني متعددة وصل بها السيد الأستاذ إلى أربعة:

الأول: ان التوصلي ما يسقط بفعل الغير، والتعدي ما لا يسقط به. وليس المراد به الوجوب الكفائي الذي يسقط بفعل الغير.

الثاني: التوصلي ما يسقط بفعل غير اختياري للمكلف نفسه.

الثالث: ان التوصلي ما يسقط بفعل الفرد المحرم.

الرابع: ان التوصلي ما يسقط بدون قصد القرية. وهو المشهور.

ويقابل كل واحد منها: التعبدي: وهو ما لا يسقط إلا بتحقق ذلك الشرط.

وفي المحاضرات: جعل الثلاثة الأولى قسما واحدا، والأخير قسما. إلا انه يحتاج إلى تصور جامع بين الثلاثة يكون بمنزلة العنوان العام لها. ولا يتحصل من العبارة ذلك.

وقد يبدو ان المسألة لمجرد الاصطلاح. وإنما المراد الدخول إلى أدلة هذه الأمور. بدون النظر إلى صحة الاصطلاح نفسه.

وفي حدود فهمي بالنظر إلى الارتكاز التشريعي، هو ان التعبدي منحصر باشتراط قصد القرية. لأن معنى التعبد ان كان بمعنى مطلق الطاعة شمل الجميع ولم يكن في البين توصلي أصلا. فتأمل (إشارة إلى ان التوصلي عندئذ ينحصر بالحرام. فانه ليس من المحرمات ما هو تعبدي).

وان دققنا في معناه، فالمراد منه الطاعة القصدية، وهو قصد القرية. ويصح العمل توصليا مع انتفاء اشتراط قصد القرية. اما بفعل الغير أو بغير الاختيار أو بالمحرم أو بتعمد تركه. فيكون ترك قصد القرية هو الجامع بين كل هذه الأمور.

إلا اننا لو قصدنا ذلك شمل ما قصد به القرية اختيارا، لا اشتراطا. فانه تعبدي فعلا. وهذا موافق مع ارتكاز التشريعية إلا انه مخالف للاصطلاح.

فالاصطلاح قائم على الاشتراط، ومعه لا يكون عاما للوجوه الثلاثة الأخرى، إلا إذا أريد به جعل اصطلاح آخر.

وينبغي ان نلتفت إلى اختلاف ما يسقط بفعل الغير عن الواجب الكفائي.

وان كان يشبهه من هذه الجهة . لأن الواجب الكفائي موضوع ابتداء على ذم متعددة وضعا كفاثيا ، يعني بقصد انه إذا أتى به من به الكفاية سقط عن الباقيين . وما في محل الكلام ، فالتكليف موضوع على ذمة واحدة ، والأصل عدم سقوطه بفعل الغير ما لم يدل عليه الدليل .

* * *

ثم انه قد يستشكل في اندراج هذه المسائل في علم الأصول من حيث احتمال كونها فقهية وعدم انطباق تعريف علم الأصول عليها .

وهذا يختلف باختلاف التعاريف لعلم الأصول . فالمشهور كالشيخ الآخوند وكذلك السيد الأستاذ ، يكون الإشكال واردا عليه ، لعدم الاختلاف بين المورد والحصة من ناحية البحث . فيكون كله فقهيا . ويبقى إمكان قصد القرية أصوليا فقط .

وأما على تعريفنا لعلم الأصول ، فكل ذلك من الممكن ان يكون أصوليا . لأننا اخترنا انه لا تعريف لعلم الأصول . فيمكن تداخل العلمين . إلا إذا عرفنا الفقه بتعريف شامل لها ، فيلزم الإشكال أيضا .

ويؤيد كون المسألة فقهية : الطريقة التي اتبعها في المحاضرات من بيان ان بين هذه العناوين عموما من وجه . فالزكاة تعبدية ، لأنها يشترط فيها قصد القرية ، وتوصلية بالمعنى الآخر لأنها تسقط بفعل الغير .

وهذا إنما يتم الكلام به فقهيا بحسب دليله ، ولا ربط له بالأصول . واما إذا لاحظنا هذه المسائل أصولية ، فكونه يسقط أم لا . يتوقف على اختيار النتائج الآتية ، ولا نستطيع ان نأخذ النتيجة مسلمة سلفا .

وإنما نقلها في المحاضرات من الفقه نقلا . بل قد تكون المسألة مختلف فيها . وقد ذكر هناك ما يفتي به هو ويختاره . فيتعين الجانب الفقهي . فلماذا ذكرها في علم الأصول؟

* * *

يقع الكلام الآن في المسألة الأولى:

وهي ما إذا شك في كون الواجب يسقط بفعل الغير أو تعديا لا يسقط به . كما لو ثبت وجوب قضاء ما فات الميت على ابنه الأكبر . وشك في ان هذا الوجوب هل يسقط بفعل الغير أم لا .

ويقع الكلام في مقامين : الأول : في تأسيس الأصل اللفظي . والآخر في تأسيس الأصل العملي .

اما المقام الأول : وهو تأسيس الأصل اللفظي :

فقد نقل السيد الأستاذ عن الأستاذ المحقق ان مقتضى القاعدة كون الفعل تعديا لا يسقط بفعل الغير .

وتوضيحه : ان الشك في المقام لا يرجع إلى الشك في سعة دائرة الواجب وضيقه ، بحيث يكون الواجب على زيد هو الأعم من فعله وفعل غيره . لوضوح ان هذا مستحيل لأن فعل الغير ليس تحت سلطان زيد .

وإنما يرجع الشك إلى سعة دائرة الوجوب . وان وجوب فعل زيد عليه ، هل هو مقيد بعدم صدور الفعل من عمر أم لا؟

فالشك ليس في مدلول المادة (الواجب) بل في مدلول الهيئة (الوجوب) .

فيرجع إلى الشك في ان مدلول الهيئة هل هو مطلق أو مقيد. ومقتضى مقدمات الحكمة هو ثبوت الإطلاق، يعني ثبوت الوجوب، سواء فعل الغير أم لم يفعل. وهذا معناه عدم السقوط بفعل الغير.

ثم قال السيد الأستاذ: ان هذا محل إشكال صغرى وكبرى:

اما صغرى: فلأن ما ذكره من ان الواجب يستحيل ان يكون هو الجامع بين فعل نفسه وفعل غيره: فان هذا صادق على فعل الغير الأجنبي. فانه ليس تحت اختيار الإنسان. واما التسبيب فهو تحت القدرة، اما تسببا إلتائيا، أو بإيجاد الداعي في نفس الغير. ومن هنا يمكن الأمر به مباشرة. كما لو أمر الأب ابنه بالصلاة. فيمكن ان يتعلق الوجوب بالجامع بين فعل المكلف والحصة التسببية من فعل الغير.

واما كبرى: فلأنه لو فرضنا ان فعل الغير غير مقدور للمكلف، ولكن سوف يأتي من الأستاذ المحقق نفسه في المسألة الثانية والثالثة: إمكان تعلق التكليف بالجامع بين الفعل الاختياري والفعل غير الاختياري: لأن الجامع بين المقدور وغير المقدور مقدور.

فان قلنا بذلك، فأبي فرق بين الفعل غير الاختياري وفعل الغير. فان لكليهما نفس النسبة لدى الفرد، لأن كليهما ليسا تحت قدرته.

الآن نبدأ بالإشكال على ما ذكره الأستاذ المحقق نفسه:

أولاً: انه أخذ بنظر الاعتبار ان قيد السقوط بفعل الغير، ان كان قيذا للمادة أو الواجب، لكان مقتضى إطلاقه السقوط بفعل الغير. لأنه أيضا مما ينطبق عليه العنوان المأمور به، كعنوان الصلاة مثلا. مادام الوجوب في الهيئة غير مقيد.

لكن توجد عدة تقريبات تؤدي إلى ان مقتضى الإطلاق هو العكس:

أولاً: الانصراف اللفظي للمادة إلى فعل المأمور به من قبل الفرد. كأنه قال: صل صلاتك. فيحتاج السقوط بفعل الغير إلى دليل، وهو غير موجود.

ثانياً: انه يستحيل عرفاً أو عقلاً ان يطلب من الفرد فعل الغير. فيتعين فيه ظهور بفعل النفس ما لم يدل دليل على الخلاف.

ثالثاً: ان الإطلاق يعين أهم الأفراد أو القدر المتيقن من الأفراد، كما تمسكوا بإطلاق صيغة الأمر في إفادة الوجوب باعتباره أهم الأفراد والقدر المتيقن منها. ومن المعلوم ان أهم الأفراد إنما هو فعل النفس، ما لم يقيد بجواز السقوط بفعل الغير.

رابعاً: الشك في مقدمات الحكمة المنتجة للإطلاق لفعل الغير. من حيث انه في مقام البيان أم لا. فينتفي الإطلاق من هذه الناحية.

واما إذا كان القيد للوجوب. فقد قال: ان مقتضى الإطلاق هو ثبوت الوجوب في ذمة الفرد سواء فَعَلَ الآخر أم لا.

وهذا يمكن ان يناقش بوجه:

الوجه الأول: ان مقتضى الإطلاق هو العكس. يعني الشمول لكلا الفعلين: فعل النفس وفعل الغير. ما لم يقيد بفعل النفس. بعد التنزل عن الاستحالة المشار إليها في المادة.

الوجه الثاني: استحالة إطلاق الوجوب على الفرد لفعل غيره. فيكون الإطلاق منتفياً من حيث عدم إمكان التقييد، الذي هو من جملة مقدمات الحكمة. ما لم يرجع إلى الوجوب الكفائي. وهو غير مفروض.

الوجه الثالث: ان هذا الذي قاله من اشتغال الذمة سواء فعل الآخر أم لا ، يرجع إلى الاستصحاب لا إلى الإطلاق . إذ لو كان مقتضى الإطلاق عدم مشروعية فعل الغير لكان وجها . وكذلك عدم شمول التكليف له .

فرجع الأمر على رأيه إلى الأصل العملي . ولا يمكنه ان يقول بهذا الإطلاق بعد اعترافه - ولو ضمنا - بشمول معنى المادة لفعل الغير ، وتعلق الوجوب بنفس هذه المادة .

واما مناقشة جواب السيد الأستاذ له ، فبوجوه:

الوجه الأول: ان الفعل التسيبي الذي قاله راجع إلى فعل النفس ، بتوجيه الأمر إليه ، كما ورد: مروهم بالصلاة سبعا . ويستحيل ان يكون فعل الغير تحت القدرة حقيقة .

الوجه الثاني: ما ذكره في المحاضرات من انه ليس المفروض ان يكون التسيب بعنوانه طرفا للتكليف أو ان يشملها الجامع .

الوجه الثالث: انه ان أخذ التسيب بعنوانه التفصيلي فهو من فعل النفس ، وان أخذ طريقا إلى فعل الغير ، كان محالا . لعدم القدرة عليه لا عقلا ولا عرفا .

الوجه الرابع: ان ما ذكره من ان الجامع بين ما هو مقدور وما هو غير مقدور مقدور . إنما هو بلحاظ الحصة المقدورة . لأنه إنما يمكن الأمر بهذا الجامع ، من هذه الجهة فقط . ويتعين فيها بعد فرض تعذر الأخرى . إذ يستحيل الأمر بالحصة المتعذرة . كما يستحيل الأمر بما يعمها حقيقة . فيكون الأمر بالجامع بين فعل النفس وفعل الغير متعذرا .

ثم قال السيد الأستاذ بصدد دليل الأستاذ المحقق: انه بعد سقوط إطلاق الهيئة، لا بد من التمسك بإطلاق المادة ومدلولها.

وحينئذ نقول: ان عندنا أمرين:

الأمر الأول: استناد الفعل إلى المكلف وهو زيد.

الأمر الثاني: ان يكون هذا الفعل صادرا منه بالمباشرة لا بالتسيب.

اما الأمر الأول: فلا إشكال انه مستفاد من المادة، ولا ينطبق على فعل الغير: لأن المنشئية والنسبة الصدورية ملحوظة في فعل الأمر، كما هي ملحوظة في الفعل الماضي والمضارع. مع إلباسه لباس النسبة الإرسالية. ولا يكون له إطلاق يشمل الفعل الأجنبي للغير.

وما يكون منتسبا إلى زيد اما ان يصدر عنه بالمباشرة، أو بالتسيب. وكلاهما تكون النسبة الصدورية محفوظة فيه، حتى الفعل الماضي فضلا عن فعل الأمر. فهل مقتضى ظهور المادة الاختصاص بالحصة المباشرة أو يشمل الحصة التسيبية؟

هنا تفصيل: فان الفعل تارة تكون نسبته إلى الفاعل نسبة الفعل إلى الفاعل فقط. وأخرى تكون نسبته إليه من نسبة العرض إلى محله، مضافا إلى نسبة الفاعل. فالأول مثل: اغسل المسجد. والثاني مثل: اشرب الماء.

ففي الأول: مقتضى الإطلاق هو الشمول للحصة المباشرة والتسيبية معا. لأن غاية ما تقتضيه المادة هو النسبة الصدورية، وهي محفوظة في كلتا الحصتين، ولا تقتضي أكثر من ذلك، فيسقط بفعل الغير.

واما القسم الثاني، فلو سبب زيد ان عمرو يشرب الماء، فهو ليس مصداقا

للمادة، وان كانت النسبة الصدورية محفوظة، إلا انه ليس معروضا لزيد، فلا يكون للمادة إطلاق بالنسبة إليه. نعم، لو ان زيدا اجبر عمرا على ان يشرب الماء، لكان مصداقا للمادة، لأنه واجد لكلتا النسبتين. فيكون مقتضى القاعدة عدم السقوط بفعل الغير.

غير ان هذا لا يتم، وبيانه بحيث يظهر منه ما هو المختار:

ان أهم ما فيه هو ما قاله من ان النسبة الصدورية تصدق وتبقى محفوظة مع التسبب. وهذا خاطئ جزما عقلا وعرفا.

اما عقلا فواضح. واما عرفا فلصدق صحة السلب جزما، بان يقال: ليس هذا غَسَلَ المسجد بل هذا. يعني ليس الأمر بالغسل بل المأمور. وكذلك يصدق، ليس الأمير فتح المدينة بل الجيش. وإنما يسند إليه مجازا، وهذا مسلم.

ومقتضى كلامه: انه يصدق على الأمر انه غسل المسجد، ويصدق على المأمور انه غسل المسجد. أحدهما بالمباشرة والآخر بالتسبب. فنسأل: ان ذلك هل يصدق حقيقة عليهما معا أو على أحدهما. اما عليهما معا فهو معلوم الكذب، لأن الفاعل الغاسل واحد. واما أحدهما، فيتعين بالمباشر لعدم احتمال ان يكون الغاسل هو الآخر دون المأمور.

ثم انه ينقض بأمر كثيرة: منها مورد: أخذ الأجور على العبادات كالصوم والحج. فان الإطلاق العرفي ظاهر بالمباشرة. فهل يقول هو بجواز التسبب لمجرد ان النسبة إليه (وهو الأمر) هي نسبة الفعل إلى الفاعل.

مضافا إلى صدق السلب، فان هذا الفاعل هو فاعل للتسبب فقط لا لمدلول المادة، سواء في صورة الإلجاء أو صورة إيجاد الداعي.

والسر في ذلك كله هو ما قلناه من ان الظهور السياقي إنما هو بالمباشرة يعني: صل صلاتك، لا صل ولو بواسطة غيرك.

وهذا ليس من قبيل الإطلاق ليكون مقتضاه هو اشتغال الذمة حتى لو جاء به الغير، بل لو جاء به الغير لم يحصل مصداق المأمور به إطلاقاً.

فان قلت: فان مقتضى إطلاق المادة، - كما عليه المشهور - هو السقوط بالإتيان به من قبل الغير.

قلنا: كلا، لا إطلاق لها لذلك، لأن المأمور به مقيد مباشرة بالمباشرة. وليس المأمور به كلي الصلاة، لينطبق على فعل الغير.

ولو تعارضاً لم يتساقطاً، لصلاحيّة هذا المدلول السياقي على القرينية على الإطلاق. لأن من مقدمات الحكمة انه لم يبين، وهذا السياق صالح للبيان.

فان قلت: فانه لم يقل صل صلاتك. بل قال: صل فقط. ومقتضى إطلاقه شموله لفعل الغير.

قلنا: هذا مستبطن في نفس الكلمة، إذ لا يحتمل العرف غير ذلك، فالمادة هي الصلاة المباشرة لا المطلقة.

وقد قلنا نحو ذلك، في قوله تعالى ﴿وَسَلِّ الْقَرْيَةَ﴾، فان معنى الأهل مستبطن فيها، ولا تحتاج إلى تقدير اللفظ.

فان قلت: فانك زعمت انه ظهور سياقي، في حين ان هذا الظهور ان وجد، فهو في مادة فعل الأمر أو صيغة افعال. وليس هناك سياق معين.

جوابه من وجهين:

الوجه الأول: انه بمنزلة الظهور السياقي، وان لم يكن سياقيا بالمعنى المتعارف. فانه ليس ظهورا وضعيا، لوضوح ان الوضع لطبيعي المادة. ولا مجازيا لوضوح ان اللفظ مستعمل في المعنى الحقيقي. ولكنه ظهور موجود فعلا ومفهوم وجدانا، كظهور ﴿وَسَلِّ الْقَرْيَةَ﴾ في أهلها، وظهور ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتِكُمْ﴾ انه من حيث الجماع. إذن يمكن تسميته بالظهور السياقي.

الوجه الثاني: انه ظهور سياقي فعلا، لأننا لا نريد من ذلك إلا الظهور المتكون من انضمام كلمتين موضوعتين لمعنيين. وهذا حاصل بعد ضم الهيئة إلى المادة. إذ من الواضح انه لولا الهيئة لما كان هذا الظهور حاصلًا. فيحصل بضم المادة إلى الهيئة سياق معين، هو ذلك.

فان قلت: ان انتساب فعل الغير إلى الآخر، موجود عرفا. وله أمثلة عديدة: مثل: فتح الأمير المدينة وألف المجلسي كتاب البحار. وانبت الربيع البقل وجعلنا من الماء كل شيء حي. فان الفاعل المباشر غيره في الجميع.

قلنا: جوابه لعدة وجوه:

الوجه الأول: ان هذا من المجاز. وإدراك المجازية ليس دقيا بل عرفيا، بعد التفات بسيط إلى السبب الحقيقي. في حين مرادنا هنا النظر إلى السبب الحقيقي.

الوجه الثاني: ان نلتفت إلى ما فعله الفاعل المذكور في الأمثلة السابقة وغيرها حقيقة، ففتح الأمير المدينة ليس بمعنى حارب بل بمعنى دخل. وألف المجلسي كتاب البحار ليس بمعنى كتب بل بمعنى ضم المكتوب بعضه إلى بعض. وهكذا.

الوجه الثالث: ان قولنا: ان المعلول منسوب إلى جزء العلة، فيه تسامح

لأنه من النسبة إلى الشرط أو عدم المانع لا إلى المقتضي . ومن هنا نحس بالتسامح فيه . ومقتضى البلاغة هو نسبة المعلول إلى المقتضي الذي هو الجزء الرئيسي للعلة . فلو نسبت صلاة الفرد للأمر بها، جاز إلا انه أكثر تجوزا إلى حد قد يستنكره العرف .

ومن هنا يكون الأمر أوضح في انه غير مجزئ عن غيره، لأن التسبب أو نسبة الفعل إلى فاعله، على ما زعمه مفقودة . فانه ليس فاعلا حقيقة، والتسبب بجزء العلة، وان كان متحققا، إلا ان الأصل والظهور هو النسبة إلى المقتضي . فقول: صل، يعني كن مقتضيا للصلاة لا كن شرطا لها . والتسبب شرط وليس من قبيل المقتضي، فلا يكون مصداقا من المأمور به .

فهذا هو الكلام في تأسيس الأصل اللفظي .

المقام الثاني: في تأسيس الأصل العملي في المسألة، بعد التنزل عن وجود إطلاق في الدليل الاجتهادي، لمن يقول به، ولم نقل به .

والصحيح هو بقاء اشتغال ذمة المكلف لدى فعل الغير، ما لم يخرج بدليل . فيكون الأصل هو عدم السقوط .

ويمكن الاستدلال عليه بوجهين:

الوجه الأول: جريان استصحاب اشتغال الذمة بالتكليف بعد فعل الغير . لأنه يشك عندئذ في سقوطه، فيستصحب وجوده وعدم سقوطه .

إلا ان هذا الوجه مبني على إمكان جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية، كما هو الصحيح، وعليه مبنى السيد الأستاذ أيضا .

واما بناء على المنع، كما عليه المحقق الأستاذ، فهو مطعون كبرويا . لأن

صغراه هنا محرزة لأن الشبهة هنا حكمية . وإذا قلنا بالاستصحاب فانه يكون متقدما رتبة على أصالة الاشتغال الآتية بأكثر من وجه :

أولاً: لأنه ثابت بنص شرعي ، وذلك ثابت بالعقل .

ثانياً: انه أصل تنزيلي كما عليه المشهور . فيزيل موضوع الاشتغال .

فان قلت: فانهما هنا متوافقان في المضمون . لأنهما معا يؤديان إلى بقاء اشتغال الذمة . فلا يكون التنزيل الاستصحابي متقدما على الآخر . ولا يكون مزيلا لموضوعه ، لفرض انه مماثل له .

قلنا: بل هو متقدم عليه ولو كان موافقا له ، لأنه أقوى في الدلالة الشرعية . أو قل : انه مزيل لموضوع أصالة الاشتغال . لأنها تأتي في المشكوك الخالي من الدليل . والاستصحاب دليل في الجملة . وقد اعترف في المحاضرات ، بأننا لو قلنا بالاستصحاب لكان هو الدليل . ومحل بحثه في محله .

وعليه ، فسواء تم الوجه الثاني الآتي أم لم يتم ، لا يكون مهما ، بعد تمامية الوجه الأول .

الوجه الثاني: جريان أصالة الاشتغال بعد التنزل عن جريان الاستصحاب . فهنا صور الشك ثلاثة ، ذكر اثنين منها في المحاضرات ، واثنين في التقارير ، وواحد مشترك .

الصورة الأولى: ما إذا كان الشك في اصل التكليف أو في اصل فعليته ، لاحتمال عدم تحقق شرطه أو لاحتمال عدم جعله . فتجري البراءة عنه . وهذا خارج عن محل الكلام .

الصورة الثانية: ما إذا كان الشك في إطلاق التكليف وتقييده. فيكون شكاً في أصل التكليف بالنسبة إلى الزائد. إذ لو كان التكليف قد جعل مقيداً لما شمله. كما إذا شك في أن وجوب تطهير المسجد هل هو عام أو هو خاص للرجل. فالمرأة تجري عنها أصالة البراءة.

وفي مقابل ذلك، يقال: أنه تجري أصالة البراءة عن القيد، فيثبت العموم. وقد طبقه السيد الأستاذ على محل الكلام بناء على مختاره من إمكان تعلق التكليف بالجامع بين الحصة المباشرة والحصة التسيبية. فتجري البراءة عن قيد المباشرة فيثبت العموم، ونتيجته سقوط التكليف بفعل الغير.

فان قلت: فان مقتضى أصالة البراءة في ذلك الغير عدم وجوبه عليه.

قلنا: نحن لا نقول بوجوبه عليه، بل المراد انه إذا فعله تبرعاً سقط عن الآخر.

ويجاب: بان مقتضى العموم الذي يثبت بإجراء البراءة عن القيد هو وجوبه عليه. فهل هذا الواجب واحد أو متعدد؟ فان كان واحداً فهو واجب كفائي وهو خارج عن محل الكلام. وان كان متعدداً، كما هو مقتضى العموم لم يسقط عن ذمة الغير بعد اشتغال ذمتهما معا به. فان لم نقل بالعموم، فمعناه عدم جريان البراءة عن الاشتراط، بل جريانها عن التكليف الزائد الموجود في ذمة الآخر. مضافاً إلى اننا سبق ان قلنا بعدم إمكان الأمر بالجامع بين الحصة المباشرة والتسيبية.

فان قلت: ليس المفروض ان يكون الآخر مكلفاً. بل التكليف خاص بالأول.

قلنا: إذن، كيف يسقط التكليف بفعل الآخر. أما التسبب الاقتضائي إليه

فغير منتج، وأما التسبب العلي، فغير مقدور. وأما وجوب التسبب بعنوانه فغير محتمل. وأما وجوبه على كلا الفردين فغير مفروض. وأما وجوب امثال الآخر فغير مفروض.

الصورة الثالثة: الشك في السقوط بأن نعلم باختصاص التكليف بمورد الشك. ففي المثل السابق علمنا أن التكليف مقيد بالذكرورة، ولكن شكنا بسقوطه بغسل المرأة. ففي المقام علمنا باشتراط المباشرة، ولكن لا ندرى هل يختص الوجوب بما إذا لم يأت به الغير أو انه مطلق.

وقبل بيان محمولها، قد يقال: برجوع هذه الصورة إلى الصورة السابقة، باعتبار انهما متوازيان ومتساويان في محل الكلام. فانه أيضا شك في اصل التكليف واشترطه. فان تنزلنا عما قلناه هناك، قلنا هنا: انه إذا كان التكليف مطلقا سقط بفعل المرأة أو بفعل الغير، وإلا لم يسقط.

والمهم عندئذ وجود التهافت بين العبارتين، وهو التضاد في اللوازم. بين ان نعلم باختصاص التكليف بمورد الشرط، وبين ان نشك بإطلاقه، أو نحرزه بحيث يسقط بفعل الغير. فأما ان نقول بتهافت العبارة، أو ان ترجع هذه الصورة إلى الصورة السابقة.

ومن هنا قد يقال: برجوع كل الصور الثلاثة إلى صورة واحدة هي الثانية، وهي الشك في إطلاق التكليف وتقييده، وتكون الصورة الثالثة لازما مساويا له. لأن الشك في الصورة الأولى في اصل التكليف ينحصر سببه بذلك بعد غض النظر عن احتمال عدم جعله الذي هو خارج عن محل الكلام. فيكون الزائد عن القدر المتيقن مجرى للبراءة.

فإذا تم ذلك، يكون ما قلناه في الصورة السابقة آتيا هنا أيضا، يعني في الصورة الثالثة.

وقد يقال: ان الاختلاف بينهما بلحاظ اختلاف المكلف، فان كان السائل هو الثاني، كان شكاً في الإطلاق يعني الصورة الثانية، وان كان السائل هو الأول، كان شكاً في السقوط. إلا انه لا يتم: لأن هذا ليس فارقاً في ملاك الدليل تجاه الفقيه والأصولي.

وقد يقال، - مشهورياً - : ان ذلك يكون شكاً في اصل التكليف، وهذا شك في مسقطه بعد ثبوته.

جوابه: إن كان: الشك في المسقط من جهة أخرى غير الإطلاق والتقييد أمكن ذلك. كما لو جاء بصلاة بدون سورة فشك في المسقط. فالأمر راجع إلى عمله على كلا التقديرين. وأما في المقام فالشك في كلتا صورتين بالإطلاق لفعل الغير. فرجعت صورتان، بل الصور الثلاث، إلى صورة واحدة، فيما يخص محل الكلام.

وهناك وجه آخر، لاحتمال التفريق بين صورتين، وذلك بالالتفات إلى الإطلاق الذي تصوره في المحاضرات، والمعاكس للمشهور. حيث يكون فعل الغير على تقدير الإطلاق غير مجزئ وعلى تقدير التقييد بالغير مجزياً. فيخالف معنى الصورة الثالثة.

وفرق الاطلاقين ان المشهور يقيد بالمباشرة، والآخر يقيد بالغير.

فعلى الأخير يكون معنى إحراز اختصاص التكليف بالفرد، إحراز الإطلاق وعدم التقييد بالغير. فينتفي موضوع الصورة الثالثة. لأن الأمر إما مطلق، فلا يكون فعل الغير مجزياً أو مقيد فيجزئ. ولا ثالث. ومعه فيكون ذكر المحاضرات للصورة الثالثة بلا موجب. لأنها مخالفة مع مسلكه في الإطلاق.

وأما الحديث عن ذلك محمولاً، فينبغي أن نلتفت إلى أن محل الكلام بعد منع الجامع الذي ذكره السيد الأستاذ، يعني الجامع بين فعله وفعل غيره. وبعد التنزل عن عدم الفرق بين الصورتين، يرجع إلى الصورة الثالثة وهي الشك في المسقط بعد العلم بأصل التكليف.

وأما إذا أرجعنا الصورتين إلى صورة واحدة، ومنعنا من ذلك الجامع، فلا يدور الأمر بين الإطلاق والتقييد لتجري البراءة عن التقييد، بل يتعين التقييد بعد تعذر الإطلاق. فترجع الصورة الثانية إلى الثالثة، للعلم باشتغال الذمة بالمقيد والشك في المسقط.

وجوابه: ان هذا الشك له أحد مناشئ:

١ - أما ان يكون ناشئاً من الشك في الإطلاق والتقييد. وقد نفيناه في مورد الكلام.

٢ - وأما ان يكون ناشئاً من الدوران بين التعيين والتخيير فيكون مقتضى القاعدة تعيين التعيين، كما هو محرر في محله.

٣ - وأما ان يكون لدليل خاص يفيد تنزيل فعل الغير منزلة فعل الفرد. وهو مفقود على الفرض.

٤ - أو لإحتمال أن يكون التكليف كفاثياً. فهذا خلاف الظاهر. فيتعين عدم السقوط على كل حال.

والسيد الأستاذ تصور المورد في الصورة الثالثة وهو سبب الشك في المسقط بهذا النحو: هل ان الوجوب مقيد بعدم إتيان الغير بالعمل، أو مطلق سواء فعل الغير أم لا.

وهنا قال: فيه تفصيل: لأن تقييد الوجوب بعدم إتيان الغير يتصور على نحوين:

النحو الأول: ان يكون الوجوب مقيدا بعدم إتيان الغير على نحو الشرط المتأخر. بحيث لو فعل الغير ولو بعد حين، فلا وجوب أصلا.

النحو الثاني: ان يكون الوجوب مشروطا بعدم الإتيان بنحو الشرط المقارن أو المتقدم، يعني مادام لم يأت شخص آخر بالفعل. فالوجوب ثابت. وحين يأتي به الغير يسقط الوجوب.

فإذا كان الشك على النحو الأول، كان الوجوب مشكوكا من أول الأمر. ومعه لا معنى لاستصحاب الوجوب ولا لأصالة الاشتغال، بعد إتيان الغير وتحقق الشرط.

أما الاستصحاب، فلأنه فرع وجود الحالة السابقة، مع انها لا تتعين بالوجوب ثبوتا. وأما أصالة الاشتغال، فلأنه لا شغل يقيني من أول الأمر، فتجري البراءة بلا إشكال.

وإذا شككنا على النحو الثاني، بمعنى ان الوجوب كان ثابتا يقينا من أول الأمر، ولكن يشك في ارتفاعه بإتيان الغير. فان قلنا بجريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية، كما هو الصحيح، فلا إشكال في جريانه، وان قطعنا النظر عنه ففيه تفصيل:

فان السقوط بفعل الغير، قد يكون لإحدى نكتتين:

أما لأن فعل الغير مستوف للغرض كإيجاد النظافة. وأما لأن فعل الغير يسقط الغرض، ويصبح الفعل غير محبوب للمولى.

فان كانت النكته هي الأولى وهي الاستيفاء، كما هو الغالب، جرت أصالة الاشتغال، كما قال المشهور. لأن الغرض المولوي معلوم وشك في سقوطه بفعل الغير، فتجري أصالة الاشتغال. وان كانت مسقطية الغرض على النحو الثاني، فيكون شكاً في اصل الحب واصل وجود الغرض المولوي، فتجري البراءة.

وتعليقنا على ذلك بوجوه:

الوجه الأول: ان مسألة الشرط المتأخر، لا يقال باستحالته لأنه تقييد عنواني، كما ثبت في محله. إلا ان استفادته من الأدلة مشكل. ولا يثبت بمجرد الإطلاق، فما قاله في النكته الأولى إنما هو غالبية الاستيفاء كمثال تحقق الغسل، لا في الأمور التعبدية الصرفة التي يحتمل عدم سقوط الغرض بفعل الغير إطلاقاً.

الوجه الثاني: اننا في مسألة تحقق الغرض، لا يخلو: اما ان نعلم ان مراد المولى تحقق الغرض. فينقلب التكليف إلى الكفائي ويخرج عن محل الكلام. وان لم يكن كفائياً فلا اقل من ارتفاع الموضوع، فينتفي الحكم بالعجز، وهو غير معنى السقوط.

وان شككنا بذلك كان مقتضى المولية وجوب تنفيذ الأمر، بغض النظر عن احتمال سقوط الغرض. كما يمكن استصحاب بقاء الغرض وعدم تنفيذ الغير له لجهلنا بحقيقته، وبه يتحقق موضوع الحكم الشرعي. وليس هذا من جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية.

الوجه الثالث: انه لا بد، لم يبين الفرق بين تحقق الغرض وسقوطه. وان المحبوبة وعدمها تبع لأي منها.

فكأنه يرى المرحلة الأولى بغض النظر عن المحبوبة، والمرحلة الثانية باعتبار لحاظها، إلا انهما متلازمان متساويان، فكيف قال في أحدهما بالاشتغال وفي الأخرى بالبراءة.

وإذا أخذنا بالنتيجة النهائية، وهي المحبوبة، كانت النتيجة هي البراءة على كلا التقديرين. إلا مع قيام الحجة على تحقق الغرض، بحيث يحرز بتحقيقه انتفاء المحبوبة، وهذه الحجة لا يفرض وجودها.

* * *

المسألة الثانية: من مسائل مبحث التعبدي والتوصلي:

تأسيس الأصل في التوصلي بالمعنى الثاني، فيما إذا شك في ان الواجب هل يسقط بالفعل الصادر من المكلف بغير اختيار أم لا.

والكلام فيه، يقع في مقامين: في تأسيس الأصل اللفظي وفي تأسيس الأصل العملي.

المقام الأول: في تأسيس الأصل اللفظي. فيما لو ورد الأمر بالغسل وشك في انه يسقط بالغسل غير الاختياري من قبل المكلف أو لا.

فان ثبت بقرينة ما ان المادة مقيدة بخصوص الحصاة الاختيارية، فتكون هي المتبعة. فتكون الاختيارية هي المصداق المنحصر للواجب. ولا يكون الآخر مصداق له.

أو كما قال السيد الأستاذ: انه يكون مقتضى إطلاق الهيئة ثبوته في الذمة، وان جاء بالفرد الآخر.

واما إذا لم يثبت تقييد المادة بخصوص الحصة الاختيارية، وانعقد فيها إطلاق يشمل الحصة غير الاختيارية. كما هو الحال في المعنى اللغوي لها. فمقتضاه ان المتعلق هو الجامع بين الحصتين. فيثبت السقوط بالحصة غير الاختيارية، باعتباره مصداقا للجامع.

ولا يمكن التمسك بإطلاق الهيئة لإثبات عدم السقوط (يعني سواء جاء بالحصة الأخرى أم لا). لأن الوجوب لا يعقل ان يكون له أثر مع وجود متعلقه خارجا. والمفروض حصوله.

ومعه فلا بد ان نرى ان المادة هل لها إطلاق يشمل الحصة غير الاختيارية أم لا.

ونحن قبل الدخول في المناقشات يمكن ان نقيم بعض القرائن على اختيارية المادة عرفا. بعد ان نعرف ان الأفعال على ثلاثة أقسام:

القسم الأول: ما كان أكيدا عدم اختياريته مثل قولنا: مات زيد وأسرع النبض. وهذا مما لا يتوجه فيه أمر، وهو خارج عن محل الكلام.

القسم الثاني: ما كان أكيدا الاختيارية، كالتعظيم والاحترام والسخرية والمكر. فيختص بالحصة الاختيارية، وان كان ظاهر المحاضرات خلافه. إلا انه لا مناص من القول بان الاختيار مأخوذ فيه لغة وعرفا.

القسم الثالث: أفعال وسط، لم يؤخذ بطبعها الأولي كلا الأمرين فيها، فان لم تكن هناك قرينة على أحدهما عرفا عرفنا ان المطلوب هو الجامع، فيجزى ولو من غير اختيار.

إلا ان القرينة العرفية موجودة في الغالب.

أولاً: الانصراف إلى الحصة المنتسبة إلى الفاعل، وهي لا تكون إلا لدى الاختيار.

ثانياً: صحة السلب عن الحصة غير الاختيارية. وان غسل المطر ليس غسلًا حقيقة، بل مجازاً. باعتبار الاشتراك في النتيجة وهي التنظيف. فيحمل في محل الأمر ومورده على الحصة الحقيقية التي يصح فيها الحمل، وهي الاختيارية.

ثالثاً: اننا لو تنزلنا واعتبرنا الحصتين حقيقتين، فالفهم العرفي والانطباع النفسي يختلف. فلو سقط حجر بتأثير الريح. نقول: انه ضرب الأرض. وإذا رمى شخص حجراً. نقول ضرب به زيدا. والمراد ان معنى التعمد والاختيار مأخوذ في المادة، وليس المراد مجرد السقوط، كما في المثال الأول.

رابعاً: ان معنى العمل مطلقاً هو ذلك، والتحرك إليه لا يكون إلا بالاختيار وبدونه لا عمل. والأمر يكون دائماً متوجهاً إلى العمل ومتعلقاً به. فيكون متوجهاً إلى خصوص الحصة الاختيارية.

خامساً: ان الامتثال لا يكون إلا بالاختيار ويستحيل بدونه. لوضوح ان الحصة الأخرى ليست امتثالاً، وان فرضت مصداقاً من الواجب لغة. فغاية الأمر ان الفعل غير الاختياري يرفع موضوع الاختياري غرضاً أو إرادة. كما سبق في فعل الغير. لا انه يكون امتثالاً لأمره. وحيث ان الأمر لا يتوجه إلا إلى الامتثال، وهو التنفيذ بعنوان الطاعة الاختيارية والامتثال. إذن فهو لا يتوجه إلا إلى الحصة الاختيارية.

سادساً: اننا لو أحرزنا ان المراد النتيجة وهي التنظيف، في المثال، كفى الفعل مصداقاً للمأمور به. إلا ان المفروض عدمه وإنما هو أمر تعبدي يحتاج

إلى امثال تعبدي .

ولا نقصد بالتعدي قصد القربة ولا عنوان الاختيارية . بل واقع الاختيارية ، بحيث يصدق : ان العمل صادر عن الأمر . كما قال تعالى : ﴿ فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ ﴾ . وفي مقابله : انهم يمثلون عن أمره . وهذا لا يكون إلا بالحصة الاختيارية .

سابعاً : التقابل عرفاً بين الطاعة والعصيان ، بحيث يكون موردهما واحداً لا متعدداً . وهو الفعل الاختياري . فلو كان غيره مجزئاً كانت الطاعة اعم من العصيان . لأن غير الاختياري لا عصيان فيه . فهنا يقال : انه كما ان العصيان في الاختياري خاصة ، كذلك هو في الطاعة .

وكل هذه النقاط تتج تقييد المادة بالاختيار .

مضافاً إلى معاني أخلاقية غير دخيلة فقهياً ، لكن الاطمئنان حاصل على أخذها ملاكاً . وهي الإنقياد والإخلاص والتكامل والتمحيص . وهي أمور لا توجد إلا في ضمن الأفعال الاختيارية . مضافاً إلى عدم استحقاق الثواب والعقاب في الأفعال غير الاختيارية .

فان لم تكن كل نكتة من النكات السابقة بنفسها موجبة للاطمئنان والقرينية ، فلا اقل من ان يكون المجموع موجبا له . فلا يكون الفعل غير الاختياري مصداقاً للواجب ، فلا يسقط به التكليف .

وبذلك نستغني عن الكلمات والمناقشات الآتية كلها ، سواء صدقت أم لا .

حيث قالوا : انه قد استشكل في إطلاق المادة بعدة إشكالات ، بعد الفراغ عن كونها في طبعها الأولي لا إشكال في إطلاقها ، وانها لم توضع للحصة

الاختيارية بل للجامع .

الإشكال الأول: ما أشار إليه المحقق النائيني رحمته، من ان الأمر لا يكون إلا بداعي الباعثية والمحركية، وهي لا تعقل إلا نحو المقدور . فيلزم ان المادة المبعوث نحوها هي الاختيارية، فاذا شككنا بسقوط الأمر بغير الاختياري، فمقتضى إطلاق الأمر عدم سقوطه . لأن أجزاء غير الواجب عن الواجب يحتاج إلى دليل .

وجواب ذلك من عدة وجوه:

أولاً: اننا لو تنزلنا عن القرائن التي قلناها، كما هو مقتضى هذه المرحلة من التفكير، كانت المادة شاملة ومطلقة لغير الاختياري . فيكون مصداقاً من الواجب . ولا يكون صغرى لكون غير الواجب مسقط للواجب .

ثانياً: ان ما قاله من ان مقتضى الإطلاق عدم سقوط الأمر عند الإتيان بغير الاختياري، ان لم يرجع إلى الاستصحاب، فهو إنما هو مفاد الهيئة، مع العلم ان المادة مطلقة من تلك الجهة . فيتقدم إطلاق المادة لأن رتبته اسبق . فيقيد إطلاق الهيئة، وعندئذ لا بد من القول بالسقوط .

ثالثاً: ما ذكره في المحاضرات من انه مبني على اعتبار القدرة في متعلق التكليف . وإنما هو بحكم العقل لا بمقتضى الخطاب (ولا بنحو الظهور اللغوي) .

جوابه:

أولاً: ان هذا يحتاج إلى كبرى ضمنية غير مصرح بها، وهي ان ما يضر بالدليل هو الظهور اللفظي أو الخطابى، وليس هو الاستحالة العقلية . إذ لولا

هذه المقدمة، فللشيخ الثاني رحمته ان يقول بتمامية دليhle على كلا التقديرين . مع انه في المحاضرات لم يبين هذه المقدمة .

ثانياً: ان الحكم العقلي، كاف في الاستحالة كما هو واضح، فلا بد من حملة على الحصة الاختيارية. وخاصة وان المفروض هنا التنزل عن كون الجامع بين الاختياري وغيره اختياري. بل يقول: انه غير اختياري. وعندئذ يستحيل تعلق الأمر به ويكون لغوا. فلا بد بدلالة الاقتضاء من الحمل على الحصة الاختيارية.

رابعاً: - من الاشكالات على كلام المحقق الثاني - : انه يحتاج إلى ضم مقدمة منع اللغوية. باعتبار ان الأمر بما هو محال لغو. واللغو لا يصدر من الحكيم. فيثبت بالقياس الاستثنائي ان المأمور به خاص بما ليس بلغو وهو المقدور. وهذا مما لم يصرح به. إلا ان الظاهر انه قصده ولو ضمنا.

خامساً: ما ذكره في المحاضرات أيضاً: ان برهانه ليس إلا لأن الأمر بغير المقدور لغو. وهذا لا يقتضي إلا استحالة التكليف بغير المقدور. ومن المعلوم ان الجامع بين المقدور وغير المقدور مقدور. فلا مانع من تعلق التكليف به.

وذكر في تفسير ذلك: ان المصلحة ان تعلقت بالحصة المقدورة فلا معنى لاعتبار الجامع. وان تعلقت بالجامع، فلا مناص من اعتباره ولا يكون لغوا، بعد إمكان تحققه في الخارج ضمن الحصة المقدورة.

وجوابه:

أولاً: ان كون ذلك الجامع مقدورا لكون حصته مقدورة. فرجع الأمر إلى خصوص المقدور.

ثانياً: ان تعلق المصلحة بالجامع ان أريد به الملاك، فهو خارج عن محل الكلام. وان أريد به الإرادة المولوية، كما قربناه في أمثاله، فإنما يختص بالمقدور ويستحيل ان يريد غير المقدور ولو في ضمن الجامع.

نعم، لو تعلق ملاك الإرادة بالجامع فغايته الأمر بالحصّة المقدورة منه لكي ينجز ويتحقق. بل لا يمكن الأمر بالجامع لكونه غير معقول. وكفاية الأمر بالحصّة المقدورة منه. ولو أمر بالجامع لما كانت النتيجة الممكنة اكثر من ذلك. والأمر يعلم ذلك.

سادساً: ما ذكره السيد الأستاذ من الإشكال على المحقق النائيني رحمته وهو راجع إلى المناقشة السابقة، لأن مقدمته الرئيسية هي ان الجامع بين المقدور وغير المقدور مقدور. ولكننا هنا نذكره لاختلاف أسلوب العرض. والا فمن الواضح انه بعد رجوعه إلى الوجه السابق، يأتي جوابنا عليه أيضاً.

وحاصل ما ذكره: ان الكلام هنا هو ان متعلق الأمر يكون هو الجامع بين الحصّة الاختيارية والحصّة غير الاختيارية بنحو صرف الوجود لا بنحو مطلق الوجود. فهو طلب واحد متعلق بالجامع لا طلبات بعدد الحصص.

وحيث يقال: انه لا بد ان يكون صرف الوجود هذا اختيارياً. (مقدوراً) لأن الاختياري هو متعلق الباعثية والمحركية. ومن الواضح ان الجامع بين الاختياري وغيره اختياري. لأنه يكفي في تحققه تحقق أحد أفرادهِ وهو اختياري.

نعم، لو أرجعنا الأمر بصرف الوجود إلى أوامر متعددة بعدد الأفراد. ولكن على سبيل البدل. بمعنى اننا أرجعنا التخيير العقلي إلى التخيير الشرعي. لأمكن القول بالاستحالة. لكن هذا الإرجاع في غير محله.

وبعد المقارنة بين العرضيين في هذين المصدرين، تحصل زيادتين في كل طرف.

أولاً: الزيادة في طرف المحاضرات انه قال: انه لا بد من تعلق الأمر بالجامع لتعلق المصلحة به. وهي لم تعلق بالحصة لكي يتعلق الأمر بها. وهذا ما لم يشر إليه السيد الأستاذ في تقريراتي.

ثانياً: الزيادة من طرف التقريرات. ما قاله: من عدم إرجاع التخيير العقلي إلى التخيير الشرعي، كما هو الصحيح.

إلا ان هذين الزيادتين إنما هي لمجرد الإيضاح ظاهراً، والا فان هذين العَلَمين معا قد لاحظاها.

وقد سبق جواب هذا الوجه لكن يختص هذا الوجه ببعض الأمور:

الأمر الأول: ان الجامع في محل الكلام دائماً بنحو صرف الوجود، لأنه لو كان بنحو مطلق الوجود لرجع الأمر إلى وجوب كل الأفراد. فلا يكون هنا جامع مأمور به، وإنما هو جامع انتزاعي خارج الأمر أو في طوله. ومن المعلوم ان الجمع بين المقدور وغير المقدور غير المقدور.

الأمر الثاني: انه بين انه لو رجع الأمر إلى التخيير العقلي لكان محالاً. وهو محل مناقشة، لأن التخيير العقلي أيضاً يتعلق بالجامع. غاية انه جامع انتزاعي. وهو عنوان أحدهما. والمفروض - على رأيه - ان كل جامع بين المقدور وغير المقدور مقدور. فلا يكون الأمر بالجامع حتى على تقدير التخيير العقلي محالاً، بناء على مبانيهم.

سابعاً: من وجوه الإشكال على المحقق النائيني رحمته: ما نسب في

التقريرات إلى السيد الأستاذ يعني الأستاذ المحقق. ولم يذكره في المحاضرات في حدود علمي. وربما ذكره في دورة أصولية سابقة أو خارج الدرس.

وهو يحتوي على نقض على الشيخ النائيني الذي يقول - كما علمنا - بعدم إجزاء الفرد غير الاختياري عن الأمر المتعلق بالطبيعة.

وهو يحتاج إلى بيان مقدمة، وحاصلها:

ان الشيخ النائيني في بحث الضد والتزام، إذا وقعت الصلاة مزاحمة للإزالة. وقلنا ان الإزالة أهم. فيسقط الأمر بالصلاة. فان قلنا بالترتب أمكن تصحيح الصلاة، بالأمر الترتبي. وان لم نقل بإمكان الترتب يسقط الأمر بالصلاة أصلاً. فهل يمكن تصحيح الصلاة حتى في مثل هذه الصورة أم لا؟ وصحتها هنا متوقفة على إحراز الملاك. وبعد ان سقط الأمر كيف نحرز الملاك؟

فقد قال الشيخ النائيني هناك: اننا نتمسك بإطلاق المادة لإثبات وجدان هذا الملاك. لأنها وقعت موضوعاً لمطلبين: أحدهما: الوجوب والآخر الملاك. وقد سقطت بلحاظ محمولها الأول يقينا بالمزاحمة مع الأهم. ولكنها بلحاظ محمولها الثاني لا ندري بسقوطها، فتمسك بإطلاقها بلحاظ محمولها الثاني.

وبعد هذه المقدمة قال الأستاذ المحقق: ان صح لكم هناك ان تثبتوا بإطلاق المادة وجدانها للملاك. فهنا أيضاً نقول: ان إطلاق المادة بلحاظ الوجوب ساقط. لأنه يحتاج إلى متعلق اختياري، ولكن لا بأس بدعوى إطلاق المادة للحصة غير الاختيارية بلحاظ الملاك. فان الملاك يعقل شموله للحصة غير الاختيارية، لأنه متعلق بالطبيعي بما هو.

ونحن نجيب عليه أولاً. ثم نذكر جواب السيد الأستاذ عليه:

اما جوابنا: فان القرائن التي ذكرناها فيما سبق لإثبات تعلق الأمر

بخصوص الحصة الاختيارية، تثبت كلا الأمرين: يعني تعلق الأمر به وتعلق الملاك به. ولا ملاك خارج الحصة الاختيارية.

فان المادة وان كانت في نفسها شاملة للحصتين. لكنها مادامت قد أصبحت تحت الأمر، فلا يراد بها خطابا وملاكا إلا الحصة الاختيارية. ولا إطلاق لها من كلا الجهتين للحصة غير الاختيارية.

هذا مضافا إلى الجواب الذي يقال عادة هناك في باب التزاحم: من اننا لا نعلم بالملاك إلا من الخطاب. فإذا زال الخطاب زال الدليل على الملاك. إذ من المحتمل ان يكون الملاك بقدر الخطاب لا أكثر.

فان قيل: ان إطلاق المادة يثبت. قلنا: ان إطلاقها بغض النظر عن الأمر لا قيمة له، لأنه لا ملاك له. واما في طول طرو الأمر عليها فلا إطلاق لها، لأنها تنقيد بمحمولها وهو الأمر، ويكون المحمول بمنزلة القرينة المتصلة عليها. والمفروض سقوط الأمر، فلا يمكن إثبات الملاك.

فان قلت: فاننا نشبته بإطلاق الهيئة، باعتبار انها كانت دالة على الأمر بالمطابقة وعلى الملاك بالملازمة أو الالتزام. فإذا سقطت الدلالة المطابقية بقيت الدلالة الالتزامية.

قلنا: أولاً: هذا خلاف كلام الشيخ النائيني رحمته، لأنه تمسك بإطلاق المادة لا بإطلاق الهيئة.

ثانياً: ان بقاء الدلالة الالتزامية بعد سقوط المطابقية أول الكلام وغير عرفي ولا عقلائي. كما لو لم يدل دليل على وجود الدخان، فمن أين لنا إثبات وجود النار؟

واما جواب السيد الأستاذ فقد قال: انه يمكن إبراز الفرق بين المقامين بأحد بيانين، يمكن للشيخ النائيني ان يدفع النقض عن نفسه بهما:

البيان الأول: ان يقال: بان إطلاق المادة بلحاظ المحمول الثاني وهو الملاك، وان كان جاريا إلا انه يعارضه إطلاق الهيئة.

وتوضيحه: ان كانت المادة على الإطلاق وافية بالملاك يلزم انه يكون وجوب الفعل مقيدا بعدم الإتيان بالحصّة غير الاختيارية. فلو كانت الحصّة غير الاختيارية وافية بالملاك على حد الاختيارية. غاية الأمر انه لا يمكن ان يتعلق بها الأمر. فلا محالة يكون الوجوب مقيدا بعدم وقوع الحصّة غير الاختيارية. إذ مع وقوعها لا يبقى ملاك فلا يبقى وجوب.

فيحصل تعارض بين إطلاق المادة وإطلاق الهيئة. لأننا إذا تحفظنا على إطلاق المادة لزم رفع اليد عن إطلاق الهيئة وتقييدها بعدم الحصّة الاختيارية. بينما لو قيدنا إطلاق المادة للمحمول الثاني بالحصّة الاختيارية، فسوف يكون الوجوب الذي هو مفاد الهيئة مطلقا ثابتا، سواء أتى بالحصّة الاختيارية أم لا.

وبعد تعارض الاطلاقين وتساقطهما تنتهي النوبة إلى الأصل العملي. ولا يمكن إثبات السقوط بالدليل اللفظي.

وهذا بخلاف مورد المزاحمة، وان وجوب الإزالة أهم. فان إطلاق مادة الصلاة بلحاظ المحمول الثاني يبقى ثابتا ولا يعارضه إطلاق الوجوب والهيئة. لأن الوجوب ساقط بالمزاحمة على أي حال. والمفروض عدم إمكان الترتب أيضا.

أقول: ان هذا لا يتم لوجهين على الأقل:

الوجه الأول: ان هذا الوجه يتوقف على ان يكون الحكم مقتضيا لثبوت

موضوعه . وهو محال .

لأنه قال: ان الفرد غير الاختياري إذا كان حافظاً للملاك، فعند حصوله يزول الملاك، فلا يبقى ملاك فلا يبقى حكم . فلا بد من تقييد الحكم بعدم صدور الفرد غير الاختياري المزيل للملاك . وهذا معناه تقييده بما يوجب عدم زوال موضوعه . أي ان الأمر يثبت موضوعه أو ان الأمر حريص على إبقائه . وهذا ان ثبت فهو يحتاج إلى دليل صريح، ولا يمكن إثباته بالإطلاق .

وبتعبير آخر: ان إطلاق المادة وإطلاق الهيئة لا يتعارضان . بل يتقدم إطلاق المادة، ويكون الفرد غير الاختياري مجزياً . ولا يتم الدفاع عن الشيخ النائيني .

ثانياً: ان هذا الكلام نفسه يأتي في باب المزاحمة . لأننا بعد التنزل عن الوجه الأول، يمكن ان يقال: لأجل حفظ إطلاق الأمر من قبل الأمر، انه لا يجعل الفرد نفسه مورداً للمزاحمة مع الأهم . لأن هذه المزاحمة تزيل الخطاب والملاك معاً على المشهور المخالف للشيخ النائيني . وهذا إنما هو لغو من القول، وإذا صح لم يبق فرق بين الموردين .

البيان الثاني: انه بالإمكان ان يقال: ان المادة وان وقعت موضوعاً لكلا المحمولين: الوجوب والملاك . إلا ان موضوعيتها للملاك في طول موضوعيتها للوجوب . لأنها تدل بالمطابقة على الوجوب وبالالتزام على وجود الملاك . (أقول: يعني إثباتاً اما ثبوتاً فبالعكس) .

وقد وقع بحث في ان الدلالة الالتزامية هل هي تابعة للمطابقة في الحجية كما هي تابعة في الوجود أم لا . فلو سقطت الدلالة المطابقة عن الحجية، فهل تبقى الدلالة الالتزامية حجة .

أما في باب التزامهم، فقد انعقد في الأمر بالصلاة دلالة مطابقية على الوجوب والتزامية على الملاك. غاية الأمر ان خطاب (أزل النجاسة عن المسجد) يكون كاشفا عن بطلان المدلول المطابقي وهو الوجوب. وأما الالتزامي فلا كاشف عن بطلانه، فيؤخذ به. وهو دلالة على الملاك. لو قلنا ببقاء الدلالة الالتزامية على الحجية.

وأما في محل الكلام، فيمكن للشيخ الثاني ان يدعي انه لم تنعقد له دلالة مطابقية على الوجوب فضلا عن الملاك. لأن الكاشف عن عدمه يعتبر قرينة متصلة بالخطاب. وهو داعي البعث والتحريك وهو لا يناسب بالبداهة مع الحصة غير الاختيارية. فإذا كانت القرينة متصلة، فلا ينعقد للوجوب ولا للمادة إطلاقاً بالملاك. فالدلالة المطابقية هنا ذاتا غير موجودة لتنعقد الدلالة الالتزامية.

ومع المقارنة يتضح انه في محل الكلام لا مقتضى للدلالة الالتزامية، وفي باب التزامهم: المقتضي موجود والمانع موجود أيضا. وهو نحو من الفرق بينهما.

وهذا الوجه يشبه إلى حد ما ما سبق ان قلناه. إلا انه لا يتم على مبانيه:

أولاً: لأنهم يعتقدون ان الجامع بين الاختياري وغير الاختياري اختياري. فيمكن ان يتعلق به الأمر. فتكون الدلالة المطابقية أساسا موجودة.

ولكننا ناقشنا في ذلك، فتكون الدلالة المطابقية ساقطة، لوجود المانع وهو العجز. فيكون مقتضى الدلالة الالتزامية منتفياً، كما قلنا في صورة التزامهم.

ثانياً: انه يمكن تسرية الوجه نفسه على مبناه إلى التزامهم. لمنع إطلاق الأمر لصورة التزامهم خطاباً وملاكاً. بعد ضم مقدمة وهي: ان الممتنع الشرعي

كالممتنع العقلي . لأنه مرغوب عنه من قبل الشارع ومراد عدمه . وما يكون مرادا عدمه (وهو الصلاة المزاحمة للإزالة في المثال) لا يمكن وجود الملاك فيه . وخاصة إذا قصدنا من الملاك معنى الإرادة كما هو الأرجح . كما ان نفس القرينة موجودة من حيث قرينية الهيئة على عدم الإرادة . فتكون قرينة متصلة للمادة على عدمها .

الإشكال الثاني: للشيخ النائيني على القول بإجزاء الفرد غير الاختياري . لأنه - كما سبق - يقول بعدم الإجزاء .

ما نقل في المحاضرات من انه لا يكفي في صحة الواجب حسنه الفعلي واشتماله على مصلحة ملزمة . بل يعتبر فيها زائدا على ذلك الحسن الفاعلي ، وهو صدوره على وجه حسن من الفاعل .

ومن هنا التزم ببطلان الصلاة في الدار المغصوبة ، حتى بناء على القول بالجواز . نظرا إلى ان صدور الصلاة في تلك الدار ليس على وجه حسن يستحق المدح عليه . وان كانت الصلاة في نفسها حسنة . وحيث ان الفعل الصادر من المكلف بلا اختيار ولا يتصف بالحسن الفاعلي . فلا يعقل ان يكون من أفراد الواجب . وعليه فسقوط الوجوب به يحتاج إلى دليل . وإلا فمقتضى الأصل عدم سقوطه .

وأجاب عليه في المحاضرات بوجهين :

الوجه الأول: الطعن في الكبرى وهي اعتبار الحسن الفاعلي في الواجب زائدا عن الحسن الفعلي والملاك القائم به . فانه مما لا دليل عليه أصلا .

أقول : هذا بعد اعترافه بتوفر الحسن الفعلي والمصلحة الملزمة . وقد قلنا انه ليس الأمر كذلك كبرى وصغرى : إما كبرى فلعدم تحقق الحسن الفعلي

بإزاء الحسن الفاعلي، بل هو حسن واحد منظورا إليه من الجهتين. وأما صغرى فلأن الملاك هو الإرادة وهي يستحيل تعلقها بما ليس تحت الاختيار. وأما المصلحة النفسية الآمرية، فهي وان كانت موجودة باعتبار إجماع الامامية إلا أنها ليست ملاكا للطاعة أصلا.

إذن فما في المحاضرات، هو الطعن في الكبرى فقط، في حين نحن طعنا في الصغرى والكبرى معا.

الوجه الثاني: إننا لو اعتبرنا الحسن الفاعلي، لزم عدم كفاية الإتيان بالواجب الاختياري أيضا. لأنه يكون منوطا بقصد القربة لعدم توفر الحسن الفاعلي إلا به. فيلزم إنكار التوصليات. إلا ان هذا الوجه منه غريب جدا، لوضوح عدم انحصار الحسن الفاعلي بقصد القربة، وإنما هو بحسن النية، وهو اعم من القربة.

وبتعبير آخر: ان الحسن الفاعلي له درجات، ولا يتعين بالدرجة العليا. وإنما هو متوفر في غير قصد القربة أيضا.

فملخص الجواب الصحيح: انه لا يعتبر الحسن الفاعلي كبرويا. كما لا يعتبر الحسن الفعلي إطلاقا. وإنما المهم كون العمل مصداقا للأمر والإرادة. ولكن الفعل غير الاختياري لا يكون هكذا، لا مستقلا ولا بصفته جزءا من كل ولا بصفته جزئيا أو حصة من كلي.

الإشكال الآخر: الذي صيغ على لسان المحقق النائيني:

ما ذكره السيد الأستاذ عن الأستاذ المحقق بناء على مباني أستاذه المحقق النائيني رحمته. وهو ينحل إلى أمرين: الأولى كبرى والثاني صغرى.

الأمر الأول: انه يبني على أنه كلما استحال التقييد استحال الإطلاق. لأن الإطلاق هو عدم التقييد في الموضوع الذي يمكن فيه الإطلاق. لأنه يرى أن النسبة بينهما هي نسبة العدم والملكة.

الأمر الثاني: ان تقييد المادة التي تعلق بها الوجوب في (اغسل) بخصوص الحصة غير الاختيارية غير معقول، كما هو واضح، فإذا استحال التقييد، استحال الإطلاق للفرد غير الاختياري.

نجيب عن ذلك: انه مطعون كبرى وصغرى:

أما كبرى فلأن النسبة بين الإطلاق والتقييد هي التناقض وليست العموم من وجه. فإذا استحال التقييد تعين الإطلاق في مورد جريان مقدمات الحكمة.

وأما صغرى فباعتبار ما قلناه من ان الإطلاق لا ينسب إلى المادة بل إلى الهيئة. وإطلاق الهيئة للفرد غير الاختياري غير ممكن أساسا لا لكون التقييد به متعذرا، بل لكونه غير معقول كما سبق.

وأما السيد الأستاذ فقد أجاب عليه: بأن الإطلاق الذي نريده ليس هو المقابل للفعل غير الاختياري بل هو المقابل للفعل الاختياري، وهو أمر معقول.

وتوضيحه: إن المقصود في المقام جعل المادة منطبقة على الحصة غير الاختيارية. وانطباق الطبيعة على أي حصة يتوقف على عدم أخذ القيد المقابل لتلك الحصة. فانطباق أكرم العالم على غير الهاشمي، منوط بالإطلاق المقابل للتقييد بالهاشمي.

فهنا نجعل المادة في الأمر بالغسل منطبقة على الفرد غير الاختياري،

بالإطلاق، بمعنى عدم التقييد بالاختياري. والتقييد به أمر معقول، فالإطلاق المقابل له أمر معقول أيضا.

أقول: يمكن المناقشة فيه بوجوه:

أولاً: إن إنتاج ذلك الوجه يختلف باختلاف القصد. فإننا مرة نريد منه عدم انطباقه على الفرد غير الاختياري، كما هو مقتضى كون الوجه تبرعا عن الشيخ النائيني على مبانيه. وكأنه بمنزلة الدفاع عنه. وهو يقول بعدم إجزاء الفرد غير الاختياري. ومرة نريد إنتاج هذا الوجه ضد مبنى الشيخ النائيني.

فإن قصدنا به الانتصار للشيخ النائيني، كما هو ظاهر هذا الوجه. فهو يذهب إلى عدم إجزاء الفرد غير الاختياري، فأخراجه إنما يكون بالتقييد به. وحيث يكون هذا التقييد محالا، فيكون الإطلاق المقابل له محال أيضا.

وان قصدنا الاعتراض على الشيخ النائيني، قلنا بالعكس: ان التقييد بالفرد الاختياري معقول، إذن فالإطلاق المقابل له الشامل لغير الاختياري معقول. فيثبت إجزاء الفرد غير الاختياري.

ثانياً: يمكن القول: بان الشيخ النائيني رحمته يذهب إلى ان الإطلاق لكل شيء في مقابل التقييد به لا التقييد بما يقابله. اما ذلك فليس له دخل في استحالة التقييد وإمكانه. فيكون التقريب الأصلي صحيحا.

ثالثاً: ان كلامه فرع إمكان التقييد بالفرد الاختياري، كما ادعاه صراحة، إلا انه ليس بصحيح، لأن اختصاص التكليف به متعين، فالتقييد به مستحيل على مبناه.

رابعاً: ان الملازمة لدى الشيخ النائيني من طرف واحد، دون العكس. من

حيث انه إذا استحال التقييد استحال الإطلاق وإذا أمكن أمكن . وليس انه إذا استحال الإطلاق استحال التقييد وإذا أمكن أمكن . لأن شأن الملازمة في نسبة العدم والملكة هو ذلك . فانه إذا استحال العمى استحال البصر . لا انه إذا أمكن البصر استحال العمى .

فإذا أمكن الإطلاق للفرد الاختياري بعد التنزل عن الوجه السابق . لا يثبت إمكان التقييد به ولا بالفرد غير الاختياري . فلا يثبت وجود الإطلاق للفرد غير الاختياري .

الإشكال الثاني: على إطلاق المادة للفرد غير الاختياري:

هو لغوية شمولها له ، مع عدم إمكان انبعاث العبد نحوها . كما في كلام السيد الأستاذ . وهو منتج لعدم السقوط بالفرد غير الاختياري . بعد ضم مقدمة تقول: ان أجزاء غير الواجب عن الواجب يحتاج إلى دليل ، وهو مفقود هنا .

وأجاب عليه بما حاصله: انه إنما يكون لغوا لو لم يكن له أثر ، ولكنه له أثر ، وهو سقوط الواجب لو أتى بالحصة غير الاختيارية .

وجوابه: ان هذا بهذا المقدار صحيح كبرويا . إلا أنه منتفٍ موضوعا ، لإنكار إطلاق المادة كبرى وصغرى .

أما كبرى ، فلأننا قلنا ان الإطلاق المهم في المقام هو إطلاق الهيئة لا إطلاق المادة . وأما صغرى فلأننا عرفنا ان المادة مقيدة ارتكازا بالفرد الممكن .

مضافا إلى عدم إمكان جعل الأثر ، فيما هو محل الكلام في المسألة ، فانه مصادرة على الموضوع . فان كان له أثر آخر فليذكره ، ولم يذكره .

المقام الثاني: في تأسيس الأصل العملي في المسألة:

ولعل الشخص الوحيد الذي بين ذلك بشيء من التفصيل، هو السيد الأستاذ. وإلا فالأمر في المحاضرات منعدم بالمرّة.

قال: إن قلنا بإمكان تعلق الواجب بالجامع بين الحصّة الاختيارية والحصّة غير الاختيارية. فالشك يكون شكاً بين الأقل والأكثر الارتباطيين، فتجري البراءة. وفي تقريرات الهاشمي قال: إنه لم يعلم تعلق الحكم بالحصّة غير الاختيارية، فيكون مجرى للبراءة.

ولو علم ان الوجوب متعلق بالحصّة الاختيارية وشك انه هل هو مقيد بعدم الحصّة الاختيارية أو لا.

فهنا ان كان الشك شكاً في ثبوت التقييد بنحو الشرط المتأخر يعني ان ثبوت الوجوب من أول الأمر منوط بعدم وقوع الحصّة غير الاختيارية إلى الأبد. فإذا وقعت هذه الحصّة، كان الشك شكاً في اصل الوجوب، فتجري البراءة عنده.

أقول: هل تجري البراءة عن وجوب الحصّة الاختيارية، كما هو الأرجح من مقصوده، أو عن التقييد بغير الاختيارية، كما هو الأرجح من سياق كلامه؟

قال: وان كان القيد، مأخوذاً بنحو الشرط المقارن، فهذا الوجوب كان ثابتاً على كل حال، لأنه لم يكن هناك مُسقط. وحينما تقع الحصّة غير الاختيارية، يشك في ان ذلك الواجب هل سقط أم لا. فان قلنا بجريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية، فهو. وإلا انتهت النوبة إلى البراءة والاشتغال.

فان كانت المسقطية المحتملة. من باب المسقطية بالتعذر يكون الشك من قبيل الشك في القدرة، فتجري أصالة الاشتغال. وان كانت المسقطية من باب خروج الفعل عن كونه محبوبا وغرضا للمولى أصلا، فتجري البراءة.

أقول: الفرق بينهما نظريا: ان الأول: هو فرض وجود المقتضي مع وجود المانع، وهو العجز. وأما الثاني: فهو فرض ارتفاع المقتضي أساسا، بإنجاز الفعل غير الاختياري.

ونحن إذا نظرنا بشكل ساذج، فان مقتضى الأصل عدم السقوط لأكثر من أمر واحد:

أولاً: إنكار تعلق الحكم بغير المقدور لا وحده ولا في ضمن جامع. فلا يمكن ان يكون دخيلا في إسقاط الحكم عن الفرد الاختياري.

ثانياً: استصحاب الحكم (المتعلق بالجامع أو بالفرد) بعد حصول الفرد غير المقدور.

ثالثاً: ما قاله الشيخ النائيني من ان إسقاط غير الواجب للواجب يحتاج إلى دليل وهو مفقود.

وأما ما ذكره من أمور، ان صحت فهي لا صغرى لها، يعني المواطن التي ذكر فيها جريان البراءة.

أولاً: قال: إننا إن قلنا أن الأمر يتعلق بالجامع جرت البراءة.

وفيه:

١ - نحن لا نقول بتعلق الحكم بالجامع لاستحالة ذلك.

٢ - ان سلمناه، فالمورد ليس من الأقل والأكثر الارتباطيين. بل هما متباينان بالحمل الأولي والحمل الشايع، لأنهما حكمان على موضوعين مستقلين.

٣ - انه لو قلنا بتعلق الأمر بالجامع وجاء بأحد الفردين - أي منهما كان - سقط التكليف قطعاً، ولا ينتهي الأمر إلى الشك لتجري البراءة.

٤ - ان ما قاله في تقرير الهاشمي من أننا نشك بتعلق التكليف في الحصة غير الاختيارية، فتجري البراءة، هو خلف فرض الجزم بتعلق التكليف بالجامع. لأن الجامع هنا مفهومي أو كلي طبيعي، وليس انتزاعياً كمفهوم أحدهما. وكون المادة الدالة على الجامع المفهومي، هي تحت الأمر، أمر قطعي.

٥ - إننا إذا شككنا بتعلق التكليف بالحصة غير الاختيارية، نفيناها عقلاً، لا بأصالة البراءة.

ثم قال: إذا شككنا بتقييد الحصة الاختيارية بعدم حصول غير الاختيارية بنحو الشرط المتأخر، فإذا حصلت تلك الحصة، جرت البراءة عن الحكم.

جوابه:

أولاً: هذا مبني على القول بإمكان التقييد بنحو الشرط المتأخر، فان نفينا إمكانه، لم يمكن فرضه. إلا ان الصحيح إمكانه.

ثانياً: ان فرض كونه شرطاً متأخراً هو فرض وجوده متأخراً عن الفرد الاختياري. يعني يلزم من فرض حصوله فرض حصول الفرد الاختياري قبله. وإذا حصل الفرد الاختياري، كان هو مصداق الواجب. ولا يحتمل ان يبطله

وقوع الفرد غير الاختياري بعده.

ثالثاً: ان شرطية الشرط المتأخر قد تقال في شرط الصحة، كصوم المستحاضة في الليلة التي بعده. فإذا لم تأت به ارتفعت صحته بعد وقوعه. وأما شرط الوجوب، فلا معنى له. لأنه بوجود الفرد الاختياري يكون الواجب قد سقط بالامتنال، فلا معنى لسقوطه ثانياً بوجود الشرط المتأخر.

وهذا ينبغي أن يكون معروفا للشارع، بحيث يكون التقييد بهذا النحو لغوا. لوجود نسبة التساوي بين كونه شرطاً متأخراً وبين وقوع الحصّة الاختيارية قبله. إذ لولا وقوعها، لما صدق عليه انه شرط متأخر.

ومنه يظهر: انه لا معنى لجريان البراءة عنه بعد سقوطه بالامتنال. وبتعبير آخر: ان هذا الأصل يجري في الماضي، وهو خارج عن محل الابتلاء.

فان قلت: أثره وجوب إعادته. قلنا: كلا. فانه لا تجب إعادته جزماً. أما لامتناله - كما قلنا -، أو لوجود المانع عن وجوبه بوجود الحصّة الاختيارية. فلا اثر له إطلاقاً.

فالأصول لا تجري عن الأمور الماضية، وإنما تجري عن الأمور المستقبلية.

فان قلت: فانه تقع الحصّة غير الاختيارية وحدها، فتجري البراءة عن الحصّة غير الاختيارية. والظاهر ان هذا هو مقصوده. لأنه مع وقوعها نشك بوجود إيجاد الحصّة الاختيارية بعدها. فتجري البراءة.

جوابه: ان هذا لا يكون شرطاً متأخراً، لأنه إنما يصدق المتأخر مع وقوع الأول، ولم يقع. ومعه فالحصّة غير الاختيارية لم يقع بقيد كونه متأخراً. فلم

يحصل الشرط المحتمل لعدم الوجود للحصة الاختيارية. فيبقى وجوبها قطعياً، لأن المفروض عدم امتثاله اختياريًا وعدم وقوع شرط عدمه. وإذا كان قطعياً لم تجر البراءة عنه.

ثم قال: وان كان القيد المأخوذ بنحو الشرط المتأخر - يعني: وقوع الحصة غير الاختيارية - فإذا وقعت هذه الحصة، فوجوب الحصة الاختيارية كان ثابتاً ولم يكن له مسقط قبل وقوعها. ويوقعها نشك انه سقط أم لا. فان قلنا بجريان استصحاب الحكم في الشبهات الحكمية، جرى.

نقول: إننا نسأل هل ان هذا التقييد بعدم الحصة غير الاختيارية محتمل أم أكيد. فان كان أكيداً سقط وجوب الحصة الاختيارية قطعاً. - وهذا هنا ممكن لفرض عدم امتثاله لكونه شرطاً مقارناً. -

وان كان شرطاً محتملاً، فيمكن إجراء أصالة عدم الشرطية في المرتبة السابقة على استصحاب الحكم المشروط، وهو وجوب الحصة الاختيارية، أو استصحاب عدم جعل الشرط.

نعم، لو تنزلنا عن ذلك، جرى الاستصحاب، ان قلنا بجريانه في الشبهات الحكمية.

ثم قال: وإذا لم نقل بجريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية، تصل النوبة إلى البراءة أو الاشتغال. وقال: ان كانت المسقطية من باب المسقطية بالتعذر كان الشك من قبيل الشك في القدرة. فتجري أصالة الاشتغال. وان كانت المسقطية لاحتمال خروجه عن كونه محبوباً، جرت البراءة.

جوابه:

أولاً: انه يمكن القول: انه مع الشك في القدرة يعود الشك إلى اصل

التكليف، لوضوح ان كل تكليف مقيد بالقدرة. فتجري البراءة.

ثانياً: اننا إذا رجعنا عما تنزلنا عنه من ان المتأخر إنما يفرض بعد حصول الحصة الاختيارية. فانه لا معنى للشك في القدرة بعد الإنجاز.

ثالثاً: ان فرض الشك في القدرة. تارة يفرض له جانب تكويني خالص. فهذا خلف التقييد بعدمه. وان فرض انه ناشئ من التقييد بالعدم، فهذا راجع إلى احتمال سقوط الهيئة والوجوب لا المادة. والشك في القدرة إنما يرجع إلى المادة لأنه يعني القدرة على المتعلق. وهو مضمون المادة.

رابعاً: يمكن ان يقال: ان القدرة جانب وجداني، والجانب الوجداني لا يمكن ان يشك فيه.

وأما في الجانب الآخر، فأشكاله: أننا كيف نعلم بسقوطه عن كونه محبوباً لجريان البراءة، مع العلم ان مقتضى إطلاقه وجوده ومقتضى وجوده محبوبيته، ولا علم لنا بالملاكات الواقعية.

* * *

المسألة الثالثة: في التوصل بالمعنى الثالث، يعني سقوط الواجب بالحصة المحرمة.

كما لو وجب غسل الثوب وشك في انه هل يسقط بالغسل الغصبي أم لا. ويقع الكلام تارة في الأصل اللفظي وأخرى في الأصل العملي.

اما الأصل اللفظي: فأحسن من شرحه هو السيد الأستاذ بما يرجع محصله، بعرض منا: ان الحرمة أو النهي إما أن يأتي على نفس العنوان

الواجب أو على عنوان مساوٍ له، أو على عنوان أخص منه أو على عنوان مباين له مفهوماً، وبينهما عموم من وجه خارجاً. أما إذا كانا لا يلتقيان خارجاً إطلاقاً، فهو خارج عن محل الكلام. لأن الكلام في مورد التقائهما.

أما الأولان، فلا يحتمل أن يصدر من الشارع المقدس، لأنه تهافت حقيقة. وكذلك، هو تكليف بالقيضين أو الضدين وهو مستحيل.

وإن كان أحدهما أخص، فلا يعقل أن يكون الواجب هو الأخص. وإنما الحرام هو الأخص. كما لو كان مطلق الغسل واجباً والغسل بماء دجلة حراماً. وتعبيره: إن الغسل بمطلقه وقع واجباً وبمقيده أصبح حراماً.

فهنا لا إشكال أن إطلاق المادة في دليل الواجب لا يشمل الحصة المحرمة، وإن قلنا بجواز اجتماع الأمر والنهي. فإن من يقول بالجواز إنما يقول به لو كان عندنا عنوانان أحدهما تعلق به النهي والآخر تعلق به الأمر، لا ما إذا كان عندنا عنوان واحد.

ومعه تكون المادة خاصة بالحصة المحللة، فلو أتى بالحصة المحرمة، فانه يشك بسقوط الواجب. فتمسك بإطلاق الهيئة لإثبات أن وجوب الحصة المحللة مطلق، سواء أتى بالحصة المحرمة أو لا. وتكون نتيجته عدم السقوط.

والآن نذكر جوابه، قبل الدخول في الشق الآخر، وذلك من وجوه:

أولاً: أننا لو اقتصرنا على هذا المقدار من البيان أمكن القول بالسقوط. لأن إطلاق الهيئة لا يمكن أن يكون له إطلاق زائد على مدلول المادة، بل هو مساوٍ له عرفاً. والمفروض أن الفرد المحرم مشمول لإطلاق المادة لأنه غسل حقيقة وعرفاً. فيشمله إطلاق الهيئة، وتكون النتيجة هي الإجزاء. فيحتاج عدم الإجزاء إلى استئناف دليل والمفروض أنه مفقود. ما لم نلتفت إلى الوجوه التالية.

ثانياً: إننا يمكن ان نفترض دليل الحرمة بمنزلة المقيد، ويكون تقييداً لإطلاق المادة، فيسقط منه إطلاق الهيئة. فلا يكون مأموراً به بعد خروجه بالتقييد. بل يكون منهيّاً عنه. وإجزاء غير المأمور به عن المأمور به يحتاج إلى دليل، وهو مفقود.

وملاك التقييد فيه هو ان العام والخاص متنافيين أو قل متناقضين من ناحية الكيف، وهو النفي والإثبات.

ثالثاً: ان التمسك بإطلاق الهيئة لإثبات عدم الإجزاء غير كاف. لأننا إما ان نفرض دخول الحصة المحرمة تحت الأمر أو لا. فعلى الأول يثبت الإجزاء، وعلى الثاني يكون خارجاً موضوعاً عن إطلاق الهيئة لأن المادة المأمور بها هو خصوص الحصة غير المحرمة. ولا يوجد للهيئة إطلاق زائد على إطلاق المادة. فنحتاج إلى المقدمة التي قالها الشيخ النائيني وهي ان إجزاء الواجب عن غير الواجب يحتاج إلى دليل وهو مفقود بالفرض.

رابعاً: انه يمكن القول بضم مقدمة خارجية، وهي: ان التعذر الشرعي بمنزلة التعذر العقلي. والمحرّم متعذر شرعي. وإطلاق الهيئة خاص بغير المتعذر عقلاً أو عرفاً. فلا يكون المحرّم مأموراً به ويخرج عن إطلاق الهيئة موضوعاً. ويحتاج إجزاء المحرّم عن غيره إلى دليل.

خامساً: انه يمكن القول: ان هناك قرينة عامة على المواد أو الأفعال المأمور بها عموماً، وهو كونها مباحات أصلاً. وعندئذ يمكن الأمر بها وإيجابها. وأما إذا كانت ممنوعة ومحرمة من قبل الأمر نفسه، فلا يحتمل العرف والعقلاء: كونه أمراً بها لا خصوصاً ولا عموماً أو إطلاقاً. وهذا المعنى غير خاص بالشارع، بل يشمل كل أمر. وعندئذ ينعقد ظهور في المادة عرفاً

بعدم شموله للحصة المحرمة منها، فتخرج عنها موضوعا، فيحتاج الإجزاء إلى دليل.

ثم قال السيد الأستاذ: وأما إذا كانت الحصة لها عنوان آخر - بحيث يكون بينهما عموم من وجه - فيدخل في مسألة اجتماع الأمر والنهي.

فان قلنا بامتناع الاجتماع، لم يمكن إطلاق دليل الواجب لهذه الحصة (يعني إطلاق المادة). فتكون النتيجة هي النتيجة السابقة وهي التمسك بإطلاق الهيئة، واثبات عدم الإجزاء.

وأما إذا قلنا بجواز اجتماع الأمر والنهي، فهل يمكن التمسك بإطلاق المادة أو لا؟ فهنا المحقق النائيني والأستاذ المحقق، ربطا المسألة في انه هل يكفي ان يكون في الواجب حسن فعلي أو يشترط ان يكون فيه حسن فاعلي. فان قلنا بالاشتراط لم يعقل ان يسقط الأمر بالغسل الحرام.

فان الأمر والنهي وان كانا موجودين، بناء على إمكان الاجتماع، ولكنهما موجودان بفعل فاعل واحد. فالحسن الفاعلي غير موجود لأنه في ضمن الحصة المحرمة.

وان قلنا بكفاية ان يكون الفعل حسنا، فلا بأس بالتمسك بإطلاق المادة في المقام، فيكون الفرد المحرم مجزءا. غير ان المحقق النائيني اختار شرطية الحسن الفاعلي وعدم الإجزاء، واختار الأستاذ المحقق عدم تلك الشرطية.

وأضاف السيد الأستاذ: والصحيح انه سواء اشترطنا الحسن الفاعلي أو لا، فإننا لو قلنا بجواز اجتماع الأمر والنهي من باب مغايرة الواجب للحرام، فلا بأس بالتمسك بإطلاق المادة. أما بناء على عدم الاشتراط فواضح. وأما بناء على الاشتراط، فأیضا كذلك. فان من يدعي تعدد الواجب والحرام وجودا،

لابد ان يدعي تعددهما فاعلا أيضا. فان تعدد الوجود يلازم تعدد الإيجاد. فالحرام قبيح فعلا وفاعلا، والواجب حسن فعلا وفاعلا.

قال: فالصحيح بناء هذه المسألة على مسألة الاجتماع. فإذا قلنا بالامتناع لم يمكن التمسك بإطلاق المادة، ونتمسك بإطلاق الهيئة لعدم الإجزاء. وان قلنا بالإمكان أمكن التمسك بإطلاق المادة المنتج لعدم الإجزاء.

ولنا على ذلك عدة تعليقات:

أولاً: ان الكبرى التي قلناها في الشق الأول من ان هناك قرينة عرفية وعقلانية على عدم شمول إطلاق الهيئة (إطلاق الأمر) للحصة المحرمة من المادة، لا يفرق فيها بين ما إذا كان بين العنوانين عموماً مطلقاً أو عموماً من وجه. ومعه لا يمكن التمسك بإطلاق الهيئة لإثبات الإجزاء بالحصة المحرمة.

مضافاً إلى ما قلناه من ان هذا التمسك غير ممكن، وان حصيلته هو عدم كون الحصة المحرمة مأموراً بها. وإجزاء الواجب عن غير الواجب يحتاج إلى دليل.

مضافاً إلى نتيجة أخرى، وهي ان مسألة اجتماع الأمر والنهي، تكون بمنزلة السالبة بانتفاء الموضوع، إذ يستحيل عندئذ الاجتماع موضوعاً. وهذا غير مسألة استحالة الاجتماع محمولاً. فان ذلك بعد التسليم بشمول الاطلاقين للحصة المحرمة. وأما نحن فلا نقول بشمول الوجوب لها على كل حال. فتكون المسألة منتفية موضوعاً، فلا بد من حذفها من علم الأصول. ولكن لأجل احترام المحققين السابقين، لابد من البحث عنها في حينه، ولو باعتبار التنزل عما نقوله الآن من الارتفاع موضوعاً.

ثانياً: إننا لو ربطنا مسألتنا بالحسن الفاعلي والفعلي، لم يكن الفعل مجزياً

على كلا التقديرين . لفقده لكلا الحسنيين . مع أنهما اتفقا على ان فيه حسن فعلي وليس فيه حسن فاعلي .

أما عدم الحسن الفاعلي، فواضح، وقد اتفقنا عليه . وأما الفعلي، فباعتبار ان الحسن الفعلي هو وجدان المصلحة دون المفسدة . وهذا الفعل واجد للمفسدة لأنه محرم . ولا اقل ان نقول: انه غير واجد للمصلحة، بعد تعارض المصلحة والمفسدة فيه وتساوقهما . وإذا لم تكن فيه مصلحة، فليس فيه حسن فاعلي . إذن، فيكون باطلا على كل حال وحراما . مع ان كلا هذين المحققين تسالما على وجدانه للحسن الفعلي .

ثالثاً: ان ما قاله السيد الأستاذ من انه بناء على اشتراط الحسن الفاعلي، فانه متوفر، لأن من يقول بجواز اجتماع الأمر والنهي، فانه يجدهما فعلا وفاعلا . فان كانا فاعلين فيمكن ان يكون أحدهما فيه حسن فاعلي، وهذا يكفي .

جوابه من وجوه:

الوجه الأول: أنهما فعلا لفعل واحد، فإنهم إنما يقولون بالتحليل للفعل لا للفاعل، والفاعل حقيقة واحد عرفا وعقلا . حتى لو تعدد الوجود والإيجاد، لأنه إيجاد من قبل فاعل واحد . فضلا عما إذا أنكرنا ذلك .

الوجه الثاني: انه على تقدير تعدد الفاعل عقلا، فهو ليس كذلك خارجا وإحساسا . إذن، قصد الفاعل واحد، ومع وجود قصد واحد للمحرم كيف يمكن ان يتصف بالحسن الفاعلي؟

الوجه الثالث: ان موضوع العقل النظري غير موضوع العقل العملي . فإذا سلمنا ان موضوع الأول، متعدد فعلا وفاعلا بالتحليل . فان موضوع الثاني

واحد. فانه يحكم بالحسن والقبح بمقدار إدراكه، لا انه يأخذ موضوع أحكامه من العقل النظري التحليلي. بل يدركه ويحكم عليه بمقدار ما هو موجود خارجا، وهو واحد. بغض النظر عن التحليل. وعندئذ فالحسن الفاعلي مفقود لكونه حراما.

الوجه الرابع: انه أولى من ذلك لو قلنا بما قاله الشيخ المظفر رحمته، من ان الحسن والقبح إنما هو حكم العقلاء وان الشارع إنما هو شيخ العقلاء وسيدهم. فان موضوع الحسن عندهم لا يكون تحليليا أكيدا. فيكون قبيحا غير متصف بالحسن الفاعلي.

رابعاً: - من الأجوبة على التقريب الأصلي - : قوله: ان تعدد الوجود يلزم أو يقتضي تعدد الإيجاد. هذا صحيح، إلا انه لا يلزم تعدد الفاعل. فان الفاعل الواحد قد يوجد ايجادات متعددة. وصحيح: ان العلة التامة عندئذ للفعل تختلف، لأنه سيكون بإرادات متعددة، إلا ان الفاعل حقيقة واحد. ولا نقصد من الفاعل: العلة التامة، بل من يتصف بالقصد وبالحسن والقبح، وهو المرید وليس الإرادة.

خامساً: قوله ان هذه المسألة مبنية على مسألة اجتماع الأمر والنهي. فان قلنا هناك بالإمكان أمكن التمسك بإطلاق المادة للإجزاء. وإلا أمكن التمسك بإطلاق الهيئة لعدم الإجزاء.

إلا انه يتم، كما سبق:

١- لأن إطلاق الهيئة للفرد المحرم غير موجود أساسا، للقرينة على عدمه، كما سبق.

٢- ولو تنزلنا فقد سبق ان إطلاق الهيئة يكون بمقدار إطلاق المادة، ولا

يكون أوسع منه، وحيث لا يقتضي إطلاق المادة الإجزاء، لا يقتضي إطلاق الهيئة ذلك أيضا.

٣ - ان هذه الفكرة، وهي التمسك بإطلاق الهيئة، ان عادت إلى الاستصحاب الذي نقول به في الشبهات الحكمية، فهو. وإلا توقف التمسك بإطلاق الهيئة على العلم بعدم كون الفرد المحرم مصداقا للواجب، أو احتمال، ليكون مقتضى إطلاق الهيئة اشتغال الذمة. مع ان مجرد القول بامتناع اجتماع الأمر والنهي لا ينتج ذلك. لاحتمال كون المتقدم هو الواجب، ولو باعتبار كونه أهم ثبوتا. أو باعتبار سقوط مبعوضيته بالتعارض. فتأمل.

وقال في المحاضرات: لا إشكال في ان مقتضى إطلاق الواجب عدم السقوط. أقول: يعني مقتضى إطلاق الهيئة ذلك. ولم يصرح به لأن الواجب ينصرف إلى المادة لكونه هو المأمور به. والمفروض انه لا يرجع إلى الاستصحاب لامتناعه في نظره في الشبهة الحكمية. فينحصر الأمر بأحد الاطلاقين.

وليس ان الظاهر انه يريد إطلاق الهيئة لأنه قال: بداهة ان الفرد المحرم لا يعقل ان يكون مصداقا للواجب، لاستحالة انطباق ما هو محبوب على ما هو مبعوض.

وقلنا: ان هذا لا يكفي لأن الانطباق قهري لضرورة انه من أفراد الماهية. ومقتضى إطلاق الهيئة شموله له. وإنما الصحيح استحالة ان يكون المبعوض محبوبا ككلي لا كفرد. فهذه الحصة بما أنها محرمة لا تكون محبوبة، وإذا لم تكن محبوبة فهي قطعاً ليست من أفراد الواجب.

قال: فعدم السقوط من هذه الناحية لا من ناحية استحالة اجتماع الأمر

والنهي في شيء واحد. لأن هذه الناحية تقوم على أساس ان الأمر يسري من الجامع إلى أفراد، ولكنه خاطئ. لما ذكرناه من ان متعلق الأمر هو الطبيعي الجامع ولا يسري إلى أفراد العرضية والطولية.

جوابه:

أولاً: ان الصحيح ان المأمور به صورة، وان كان هو الجامع توصلاً منه إلى الأفراد. لكن الملاك والأمر الواقعيين يقعان على الأفراد. ولا نريد بها الخصائص الخارجية بل الجزئي بما هو جامع لشرائط الأمر. فهو انحلالي ابتداءً إلى الأفراد. وإنما جمعه بلفظ كلي إيضاحاً. وسيأتي مزيد إيضاح له في مبحث الأوامر.

فلو اقتصرنا على هذا المقدار من البيان، فلا بد من القول باستحالة الاجتماع.

ثانياً: ان القول بالاستحالة لا ينحصر بذلك، كما عرفنا، أي بسراية الحكم من الجامع إلى المصاديق. بل إذا قلنا بهذه السراية مع تعدد الوجود خارجاً، قلنا بعدم الاستحالة. فالملاك في الاستحالة هو ما قاله السيد الأستاذ من تعدد الوجود ووحدته، وليس السراية.

ثم قال: ومن ناحية أخرى، بعدما عرفت استحالة انطباق الواجب على الفرد الحرام، فبطبيعة الحال يتقيد الواجب بغيره.

جوابه:

أولاً: انه لولا ما قلناه من القرينة على عدم كون الحرام مأموراً به، لم يتم ما قاله، لانطباق العنوان على الحرام قهراً ولا استحالة فيه. بل هو ضروري

ومتعين لفرض شمول إطلاق المادة المأمور بها له .

نعم ، لو قصدنا الواجب بما هو واجب فلعله يرجع إلى ما ذكرناه ، دون ما إذا قصدنا ذات الواجب .

ثانياً : ان تقييد المطلق ، لا يلازم تعنون الباقي بعنوان مضاد للمقيد ، كما هو ثابت في محله . فلو اقتصرنا على غض النظر عما قلناه ، لم تتقيد المادة بغير الحرام ولم تتصف بما كان مباحاً .

وقال أيضاً : وعلى ضوء هذا البيان ، فإذا شككنا في سقوط الواجب في ضمن فرد محرم ، فلا محالة يرجع إلى الشك في الإطلاق والاشتراط ، بمعنى ان وجوبه مطلق ، فلا يسقط عن ذمته بإتيانه في ضمن فرد محرم أو مشروط بعدم إتيانه في ضمنه . أقول : يعني إطلاق وتقييد مفاد الهيئة .

وجوابه : أننا ذكرنا ان إطلاق الهيئة يستحيل ان يكون أوسع من إطلاق المادة . فما دام الفرد المحرم من المادة ، إذن فهو تحت الهيئة ، يعني مأمور به .

مضافاً إلى انه لا يحتاج إلى كون الوجوب مشروطاً بعدم إتيانه في ضمنه . بل هو مصداق أولي للواجب . وإنما ذكر ذلك في المحاضرات ، بعد الذهاب إلى استحالة الانطباق ، وقد ناقشناه .

قال : وقد تقدم ان مقتضى الإطلاق عدم الاشتراط ان كان (يعني إطلاق الهيئة أو إطلاق الوجوب فلا يسقط بالفرد المحرم) وإلا فالمرجع هو الأصل العملي . وهو في المقام أصالة البراءة . بناء على عدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية . وذلك لأن المسألة على هذا الضوء تكون من صغريات كبرى مسألة الأقل والأكثر الارتباطيين . وقد اخترنا فيها البراءة .

أقول دخوله في هذه المسألة غريب جدا. لأن تلك المسألة تكون في الواجبات الارتباطية كالصلاة والحج. ومن المعلوم انه لا ارتباط بهذا المعنى بين مصاديق الواجب المباحة بالأصل، فضلا عن المصاديق المباحة والمحرمة. وليس هو من الأقل والأكثر غير الارتباطيين، لأن المطلوب واجب واحد فقط. إلا ان هذا لا يعني عدم إمكان جريان البراءة في هذا الحد من التفكير. ولا يتوقف جريانها على تلك المسألة. فان إنكاره للاستصحاب إنما هو من اجل تعارض الاستصحابيين في الشبهة الموضوعية والشبهة الحكمية دائما على ما يقول: فإذا تعارضا وتساقطا بقي المورد مشكوك الوجوب لاحتمال سقوطه بالفرد المحرم على الفرض، فتجري البراءة عن الوجوب المشكوك. وهذا يقتضي الإجزاء بالفرد المحرم، لأن احتمال الإجزاء كاف في جريان البراءة.

وهذا خلاف ما قاله قبل نصف صفحة، من استحالة شمول الوجوب للفرد المبعوض، فلا يكون مجزأ. مع كونه ذكره بصفته نتيجة له اللهم إلا ان يقال: انه يرى عدم السقوط بالأصل اللفظي والسقوط بالأصل العملي، في حين انه بناء على جريان الاستصحاب أو بناء على ان المسألة من اجتماع الأمر والنهي، مع القول بالامتناع، يكون مقتضى الأصل عدم السقوط.

فهذا حاصل الكلام في الأصل اللفظي في المسألة.

* * *

وأما المقام الثاني، فبلحاظ الأصل العملي في إجزاء الفرد المحرم.

فالتحقيق في نظر السيد الأستاذ: ان الشك هنا يرجع إلى الشك في الأقل والأكثر. سواء قيل بامتناع اجتماع الأمر والنهي أو قيل بجوازه.

أما بناء على الجواز فواضح، لأن المكلف يعلم بوجود تعلق الجامع بين الحصة المحللة والحصة المحرمة. ولا يعلم بتقييده بإحدى الحصتين، فتجري البراءة.

أقول: وعندئذ لا نشك في السقوط بل نعلم به. فان قيل: ان المفروض عدم الإطلاق. قلنا: هذا خلف فرض العلم بالأمر بالجامع، كما ذكره.

وجوابه الأساسي: انه لا يمكن ان يدخل المقام في تلك المسألة. بالرغم من وجود التردد بين الأقل والأكثر. فان هذا التردد على شكلين:

الشكل الأول: ان تكون الأفراد الداخلة تحت الأمر متعددة بحيث يكون المطلوب الجمع بينها أو أدائها كلها. فهذا هو موضوع تلك المسألة. وفرق الارتباطيين عن غيرهما، توقف صحة أحدهما على الآخر في الأول دون الثاني.

الشكل الثاني: ان الأفراد الداخلة تحت الأمر متعددة لكن لا يحتمل وجوب الجمع بينها. كما في أفراد أي كلي جامع. فقد يتردد بين الأقل والأكثر، بأسباب متعددة، كإجمال الجامع، كالعالم المردد بين الفقيه أو الأعم. أو لاحتمال التقييد، كالعالم المحتمل التقييد بالهاشمي. ولكن على كل حال لا يجب أكثر من إكram واحد. فالواجد للقيود هو القدر المتيقن والفاقد له هو الخارج عن القدر المتيقن.

فالتردد وان كان بين الأقل والأكثر، إلا انه عقلي وليس شرعياً. أو قل: ان ما هو داخل تحت الأمر واحد وليس فيه تردد. وإنما التردد في سعة أفراد الجامع فقط. وهذا معنى آخر غير ما عليه تلك المسألة فلا يحتمل اندراجها فيها.

ومن المعلوم ان محل كلامنا من هذا القبيل، لأن المطلوب واحد، وليس متعددا. غاية الأمر ان الإتيان بالفرد المباح هو القدر المتيقن من الأجزاء، والفرد المحرم هو المشكوك. فإذا لم تدخل في تلك المسألة، فلا يكون مشمولا لمحمولها وهو البراءة.

مضافا إلى ان البراءة هناك تجري عن الفرد الزائد، وهو الجزء المشكوك، فيجزى الإتيان بالأقل. فإذا طبقناها في مسألتنا لابد من جريان البراءة عن الفرد المحرم، فينتج عدم الأجزاء. في حين انهم يجرون البراءة عن الوجوب بعدم الإتيان بالفرد المحرم، فينتج الأجزاء.

مع العلم انه في تلك المسألة لا يمكن إجراء البراءة عن الوجوب، لأن اصل الوجوب ثابت. وأما جريانها بعد الإتيان، فهو مورد قاعدة الاشتغال أو استصحاب الوجوب ان قلنا به. لولا جريان البراءة عن التقييد بالجزء المشكوك (الأكثر). وهذا مما لا يمكن جريانه في مسألتنا.

فان قلت: انه تجري البراءة عن التقييد بعدم الفرد المحرم، فينتج الأجزاء. قلنا: ان لازم عدم التقييد، هو سقوط التكليف بعد الإتيان بالفرد المحرم. وهذا اللازم عقلي وهو غير ثابت للاستصحاب فضلا عن البراءة. وإلا فمقتضى الأصول مورداً هو الاشتغال أو استصحاب الوجوب واشتغال الذمة المنتج لعدم السقوط بالفرد المحرم.

فالصحيح في المقام ان يقال: ان مورد الأصول العملية تكون مع الشك لا مع اليقين، وهذا مسلم. وهنا يستحيل تعلق الأمر بالجامع، فلا يكون الفرد المحرم مأمورا به، فلا يكون مجزءا إلا بدليل مفقود على الفرض. ونحترز بإطلاق الهيئة اشتغال الذمة، فلا تجري البراءة عن الإعادة.

ولو تنزلنا واحتملنا شمول الأمر للجامع بين الحرام وغيره. فمع حصول الفرد المحرم نشك في السقوط، فنستصحب اشتغال الذمة. إلى حين الإتيان بالفرد المحلل. وان لم يكن هذا الاستصحاب جاريا كان المورد مورد أصالة الاشتغال، باعتبار ان الاشتغال اليقيني، الذي حصل فعلا بالتكليف، يقتضي الفراغ اليقيني، ولم يحصل الفراغ اليقيني بالفرد المحرم. وهذا نحو من الاستصحاب العقلي بعد فرض امتناعه شرعا.

* * *

المسألة الرابعة: والأخيرة والأهم في مبحث التعبدية والتوصلي. إلى حد ينصرف العنوان إليها، هو مسألة اشتراط قصد القرية، في (العبادات بالمعنى الأخص) بعد التسليم بإمكانه في العبادات بالمعنى الأعم. لأنه حتما قد حصل بتمام الجعل، فلا يكون محالا.

فإذا شك في تعبدية الأمر أو تعبدية الأمور به وعدمه، فما هو مقتضى الأصل. وهل يمكن إجراء الأصل اللفظي أو العملي لنفي التعبدية أم لا؟

والتعبد بهذا المعنى له أربعة معاني:

١ - قصد الامتثال وهو الذي وقع محلا للإشكال.

٢ - قصد القرية.

٣ - قصد الملاك بمعنى المحبوبة.

٤ - قصد الملاك بمعنى المصلحة الواقعية.

فإذا قلنا فقهيًا: انه لا دليل على وجوب قصد الامتثال بعنوانه انسد

المطلب في علم الأصول. لأن ما هو مستحيل غير مشروط وما هو مشروط غير مستحيل.

ولكن قد تقرب الحاجة إلى ذلك بدفع الاحتمالات الأخرى، والبقاء على واحد منها، وهو قصد الامتثال، فتبقى الاستحالة المدعاة.

أما منع قصد القرية، فلأن القرية معناها الاقتراب وهو مستحيل لله سبحانه وتعالى بكل صورته. والتقرب لغيره غير مقصود.

وأما منع قصد المحبوبة، فلعدم الدليل على كفايته. فيتعين ما هو كاف بحسب الدليل وهو قصد الامتثال.

وأما منع قصد المصلحة الواقعية، فلعل ذلك من ضروريات الدين. بل لا يكون العمل معه عبادة. خلافا لما ذكره السيد الأستاذ في مقدمة العبادات حيث فسر قصد القرية بأنه في سبيل الله. وفسر سبيل الله بأنه في سبيل المجتمع، يعني المستضعفين. فيصبح قصد القرية بمعنى قصد المستضعفين. فهل يرضى أن نقصد ذلك في عبادتنا؟

وعلى أي حال يتعين قصد الامتثال لتصحيح العبادة، دون غيره، لأن ما هو مخالف للقاعدة ومحل الشك يقتصر فيه على القدر المتيقن، وهو قصد الامتثال ولا أقل من جريان قاعدة الاشتغال بدونه. مع أن التقييد به مستحيل لأنه يلزم أخذ المتأخر في المتقدم.

وجواب هذا البيان من وجوه:

الوجه الأول: إن القرية المكانية من الله سبحانه وتعالى وإن تعذرت إلا أن القرب المعنوي منه ممكن.

فان قيل: إن هذا أيضا مستحيل، للزوم التحديد وهو مستحيل.

قلنا: كلا. لعدة أمور منها:

١. إن وجوده الرتبي محدد فلسفيا ومنطقيا. لأنه علة العلل وبه ينقطع التسلسل. فنفي كل الحدود عنه إطلاقا بلا موجب.

٢. إن الله سبحانه هو الكمال المطلق وكل الخلق متجه خلقيا وارتكازا نحو الكمال المطلق. فلا بأس من قصده من هذه الناحية.

وتعذر الوصول إلى الكمال باعتباره لا متناهيا لا ينافي السير فيه مهما أمكن.

كل ما في الأمر أن المتشعبة لا يتصورون الكمال كليا بل جزئيا. لأن من جملة صفات الكمال سعة التأثير والقدرة وإلا لم يكن كاملا. وهذا لا يتأتى للكلي، بل هو منحصر في الجزئي.

وحسب ما قال شيخنا المظفر رحمته الله: إن واجب الوجود الكلي هو جزئي. لأنه متعين الوجود في الخارج، وإلا لكان خلف فرض كونه واجبا. أقول: إذن فالكمال المطلق يتعين أن يكون جزئيا خارجيا وان لم يكن محدودا. فيكون قصد الكمال المطلق بصفته خارجيا هو الأصح. لأن الكلي لا يمكن الوصول إليه عمليا، في حين أن الجزئي يمكن فيه ذلك. لأن الكلي لا وجود له في الخارج. لأن الخارج ظرف الجزئيات لا الكليات.

الوجه الثاني: قولهم: إن الملاك مما لا دليل على كفاية قصده في العبادات. لا يتم. بعد الالتفات أن المراد بالملاك هنا هو المحبوبة لا المصلحة الواقعية، لأنه سبق بطلانها، ولا الإرادة، لأن قصدها يرجع إلى قصد

الامتثال، لأن حقيقة الامتثال هو ذلك .

وعلى أي حال، فنفي كفاية قصد المحبوبة، لا يتم، لأن معنى التعبدي لم يرد في كتاب ولا سنة. فكل ما صدق عليه ذلك كفى. ويبقى الخصم مسؤولاً عن الدليل على النفي إن ادعاه في بعض الحصص .

فان قلت: فانه دليل لبي يقتصر فيه على القدر المتيقن .

قلنا: نعم. ولكن مادام الصدق العرفي والمتشعري موجودا، دخل في القدر المتيقن .

وحسب فهمي فان محك القربة هو نحو من الإخلاص لله عز وجل في العمل، بأي عنوان كان من العناوين المنطبقة على العمل. ولذا أفتى الفقهاء في الفقه بجواز قصد أي معنى قربي ومرضي لله عز وجل. كالقربة والامتثال والثواب والكمال وخوف العقاب وخوف الغضب وغير ذلك، مادام كل ذلك مصداقا للإخلاص، مع فصله الخاص به .

إذن، فقصد الامتثال بعنوانه غير واجب وغير مأخوذ في الأوامر العبادية، ليقع الإشكال في علم الأصول. وإنما المأخوذ هو أمر جامع ينطبق عليه وعلى غيره .

فان قلت: فان هذا يكفي في الاستحالة، لأن المستحيل اصبح حصة من المفهوم الذي هو قيد الواجب .

قلنا: جوابه من اكثر من وجه:

أولاً: انه مادام المفهوم الجامع ممكنا كفى. وقد قالوا: إن الجامع بين الممكن والمحال ممكن، كما أن الجامع بين المقذور وغير المقذور مقذور .

ثانياً: انه يمكن القول بعدم سراية هذا المفهوم إلى الحصص عقلا، وإنما سرايته عرفا. لوضوح أن الامتثال مغاير للإخلاص بالحمل الأولي والشايح. وإنما المهم الصدق العرفي. وشموله بالصدق العرفي ليس محالا، وان كان شموله بالصدق العقلي محالا. فما هو محال غير موجود وما هو موجود غير محال. ولا يحتمل أن يكون الصدق العرفي ملاكا للاستحالة العقلية بالمعنى الذي يبحثون عنه.

إذن، فلا حاجة إلى كل هذه البحوث والإشكالات. وإنما نبهتها باعتبار أمور:

١. تنزلا عما قلناه قبل قليل.

٢. احتراما لسلفنا الصالح من الأصوليين المحققين.

٣. لأجل تنمية الملكة، والقدرة على تدريس هذه المادة إلى الطلاب.

ومن الواضح أن اخذ قصد الثواب ودفق العقاب، ونحوها قيذا في متعلق الأمر ليس بمستحيل. مضافا إلى أن قصد الأمر أو قصد الامتثال، الذي اصبح ماثرا للإشكال مما لا أثر له في الكتاب والسنة. وإنما المتعارف والسائر لدى المتشرعة هو قصد القرية. وهو أمر معقول.

مضافا إلى إمكان القول: بان معنى العبادات بالمعنى الأخص، اصطلاح فقهي متأخر، وهو مبالغ فيه ولو احتياطا. وإنما المطلوب فيه أمران:

أمر وجودي: وهو أن يعرف الفاعل انه ماذا يفعل أو لماذا يفعل.

أمر عدمي: وهو ترك الغايات الأخرى المشتركة كالرياء والعجب.

وهذا المقدار أيضا وان لم يدل عليه دليل لفظي، إلا انه محل إجماع وارتكاز متشعري.

إلا أن النتيجة: هي أن الأمر لا لسان له صغرى وكبرى، وهو مجمل كذلك. والمجمل بمنزلة القضية المهملة.

فان قلت: إن هذا يقتضي الأخذ بالقدر المتيقن وهو قصد الامتثال.

قلنا: كلا، فان أي قصد تفصيلي بعنوانه، يكون مجرى للبراءة في نفسه لأنه مما لا دليل عليه بنفسه. فتحصل من مجموع الأصول المؤمّنة نتيجة الإطلاق وينتفي قصد الامتثال بخصوصه.

ولعل أول واحد من المتأخرين قال بالاستحالة هو صاحب الكفاية باعتبار: انه لو أريد من القرية قصد الامتثال لكان أخذه قيّدا محالاً. لاستحالة اخذ ما لا يكاد يتأتى إلا من قبل الأمر بشيء في متعلق الأمر مطلقا شرطا أو شطرا.

ويمكن تقريب ذلك بعدة تقريبات:

التقريب الأول: اخذ ما هو متأخر رتبة في المتقدم، وهو مستحيل. لأن قصد الامتثال متأخر عن الأمر. لأنه يقع في طرف معلولاته، إذ لولا وجود الأمر، لا قصد للامتثال. فأخذه في الأمر يعني أخذه في طرف العلة، سواء كان شرطا أم جزءا، وهو مستحيل.

التقريب الثاني: لزوم الدور، وهو ما قرّبه في الهداية، أو تقدم الشيء على نفسه. لأنه قال: لأن قصد الامتثال يتحقق بعد الأمر. والأمر بعد الصلاة. فلا يمكن أن يكون قصد الامتثال في مرتبة الصلاة. بحيث يتعلق بمجموعها، لأنه دور صريح.

التقريب الثالث: انه أمر بما يعجز عنه المكلف، فيستحيل التكليف به. وهو ما قربه في العناية حين قال: إن الإتيان بالعمل بداعي أمره غير مقدور للمكلف قبل الأمر بالعمل. إذ لا أمر به كي يقصد. فكيف يأمر بإتيان العمل بداعي أمره.

التقريب الرابع: كأنه جمع بين تقريب الدور وتقريب العجز، وهو ما ذكره في التقارير، حيث قال: إن كل أمر مشروط بالقدرة على متعلقه، فهو متأخر عن القدرة تأخر المشروط عن شرطه. فلو فرض انه اخذ في متعلقه، كان الأمر متوقفا على نفسه. لأن الأمر متوقف على القدرة، والقدرة متوقف على هذا الأمر. وهو دور محال.

ويمكن إرجاع هذه التقريبات الأربعة إلى وجهين هما: أولاً: التقدم والتأخر الرتبي. واليه يرجع معنى الدور. إذ لولا ذلك لا دور. ثانياً: العجز. بل إن العجز يرجع إلى ذلك أيضاً. إذ لولاه لما عجز المكلف، كما في الموارد الاعتيادية.

وقد أجاب صاحب الكفاية وفي التقارير بنفس المحصل من الجواب. وهو أن المتأخر غير المتقدم. فان المتأخر هو واقع الامتثال والمتقدم هو الوجود الذهني والعنواني له. فلا دور.

وهذا هو مراد صاحب الكفاية من قوله: وتوهم إمكان تعلق الأمر بفعل الصلاة بداعي الأمر، وإمكان الإتيان بها بهذا الداعي، ضرورة إمكان تصور الأمر بها مقيدة، والتمكن من إتيانها كذلك بعد تعلق الأمر. والمعتبر من القدرة عقلا في صحة الأمر إنما هو حال الامتثال لا حال الأمر.

فالعبرة تحتوي على جواب على إشكال القدرة وإشكال الدور معا. ومع

ذلك نجد في التقارير انه أجاب به مكتفيا به . مع العلم أن الشيخ الآخوند نفسه أجاب عليه بقوله : بأنه واضح الفساد، ضرورة انه وان كان تصورهما كذلك بمكان من الإمكان إلا انه لا يكاد الإتيان بها بداعي أمرها لعدم الأمر بها . فان الأمر حسب الفرض تعلق بها مقيدة بداعي الأمر . ولا يكاد يدعو الأمر إلا إلى ما تعلق به الأمر لا إلى غيره . فنراه قد استغنى عن دليل الدور وتمسك بدليل العجز .

وغاية تقريبه أن يقال : إن الفرد إما أن يأتي بالصلاة نفسها، أو بها مقيدة بداعي الأمر . فان جاء بالصلاة بذاتها لم يجزئ لأنها بذاتها غير مأمور بها . ولا يدعو الأمر إليها، ويكون المكلف عاجزا عن الامتثال لعدم الأمر بها . وان جاء بها مقيدة، فهو محال لأن الأمر بها محال .

وهذا غريب لأن المفروض انه برهان على الاستحالة، فتؤخذ الاستحالة في مقدماته، فيكون مصادرة . والمفروض أن الخصم قد بين وجهها للإمكان . وهذا لم يتم بيان فساده . فلو بينه : بان اخذ الصورة الذهنية غير كافية لكان وجهها، إلا انه يكون واضح الفساد اكثر عندئذ .

فان قلت : فإننا نقول : فان جاء بها مقيدة احتاجت إلى أمر آخر، لأن المقيد ليس فيه أمر بحياله . وبدون الأمر يكون الامتثال محالا أو محل العجز .

قلنا : هذا فرع أن يكون المتعين رجوع معنى الامتثال إلى أمر قائم بنفسه . واما إذا رجع إلى نفس الأمر كان محالا . وحينئذ، فالأمر في نفسه غير موجود فيقع الامتثال محالا . واما إذا رجع الامتثال إلى الأمر نفسه، كان كافيا لإيجاد القدرة وخاصة بعد أن قال الشيخ الآخوند : بان القدرة حين العمل كافية .

فان قلت : فانه يلزم منه الدور أو تقدم المتأخر رتبة .

قلنا: كلا. بعد أن أجاب عنه الشيخ الآخوند و غرض النظر عنه وتمسك بدليل العجز كما سبق أن قلنا. ومع عدم الاستحالة العقلية لا يوجد عجز. بل يكون حاله حال غيره من الأوامر.

فقول الشيخ الآخوند: إن الأمر لا يكاد يدعو إلا إلى ما تعلق به لا إلى غيره. وإن صح كبرويا. إلا أن متعلق الأمر هنا هو المقيد، فيكون هو المأمور به. ويصح به الامتثال. لأنه لا يأتي بذات الصلاة بل مع قيدها وهو قصد امتثال نفس الأمر.

وهنا كأن الشيخ الآخوند سلم باستحالة الإتيان بالمقيد امتثالا. ولكنه يشكل على نفسه بان الإتيان بالصلاة بذاتها كاف في الطاعة، لأنها مأمور بها في ضمن الأمر بالقييد. لأن القيد مأمور به والمقيد مأمور به.

وجوابه: محصله: إن ذات المقيد غير داخل تحت الأمر جزما. لأن الأمر يرد على المقيد بما هو مقيد أي على المركب من القيد والمقيد. أو قل: يتركب وجود واحد تصوري منهما يكون هو المدخول للأمر. وأما ذات المقيد فهي جزء تحليلي عقلي لا يتصف بالوجوب أصلا. فلا يكون المقيد مأمورا به ليصح امتثاله. وهذا المطلوب في نفسه صحيح كبرويا.

إلا أن التعليق عليه: إن الشيخ الآخوند لا يخلو: إما أن يقول بان الأمر هو بذات الصلاة بدون القيد لاستحالة التقييد. أو أن الأمر بها مع القيد مع التنزل عن الاستحالة.

فإن كان الأول كان ذات الفعل كافيا في الامتثال، لفرض عدم القيد. وعلى الثاني، كانت القدرة حال العمل كافية. فالمكلف يأتي بالمقيد بما هو مقيد فيقع الامتثال وليس عاجزا عنه. وذلك بعد ضم هاتين المقدمتين اللذين

اعترف بهما:

١. التنزل عن الاستحالة العقلية للدور إلى استحالة العجز.

٢. كفاية القدرة حين العمل، فلا عجز.

ثم قال: فان قلت: هذا - يعني عدم إجزاء الإتيان بالمطلق امثالا للمقيد لأنه جزء تحليلي منه، فلا يكون في نفسه مأمورا به - هذا يختص بصورة ما إذا كان القيد شرطا. واما إذا كان شطرا أي جزءا، فلا محالة يكون نفس العمل الذي تعلق به الوجوب مع هذا القصد متعلق الوجوب. إذ المركب ليس إلا نفس الإجزاء بالأسر. ويكون تعلقه بكل جزء بعين تعلقه بالكل. ويصح أن يؤتى به بداعي ذلك الوجوب، ضرورة صحة الإتيان بأجزاء الواجب بداعي وجوبه.

الآن نذكر جوابنا على ذلك ثم نعرّج على جواب الأخوند عليه:

أولاً: إن الكلام في قيد محدد بذاته هو قصد الامتثال، والمفروض هنا انه متأخر رتبة عن الأمر، فيستحيل أن يؤخذ فيه. وحينئذ لا يفرق في ذلك بين أن نسميه شرطا أو نسميه جزءا. بل لا يفرق بين أن يسميه الشارع الجاعل للأمر شرطا أو جزءا. بل الاستحالة في الجزء أوضح.

إذ كما يستحيل أن يكون الشرط متأخرا رتبة، كذلك الجزء. بل هو أوضح لوضوح صحة السلب عن كونه جزءاً عقلا وعرفا عندئذ. وان لم يكن ذلك ثابتا للشرط لإمكان صدق الحمل وتسميته شرطا ولو تنزلا أو تنزيلا.

ثانياً: إن مقتضى المرحلة السابقة من التفكير هو عدم كفاية الإتيان بالمقيد، ذاتا وبدون قيده. والمطلق مأمور به بعد حصول التقييد.

وهذا لا يفرق فيه بين أن يكون القيد جزءاً أو شرطاً. كل ما في الأمر أن اصطلاح كون ذات المشروط جزءاً تحليلياً غير وارد في المركب من الجزء. لأنه جزء واقعي وليس تحليلياً. إلا أن الذي منع عن إجزاء الإتيان بالمطلق هو كونه جزءاً أو قيداً، والجزء غير مأمور به باستقلاله، وليس لكونه جزءاً تحليلياً، لينطبق على الشرط ولا ينطبق على الجزء. بل الدليل يعمهما معاً.

ثالثاً: إن ما قاله: من أن تعلق الأمر بالمركب الكامل يسري تعلقه إلى الأجزاء. إن تم كبرى فانه لا يشفع في المقام. لأن المفروض عدم تعلق الأمر بما هو متأخر رتبة سواء كان جزءاً أو شرطاً. ولم تنتزل عن هذه الجهة. إذن، لا يكون صغرى لتلك الكبرى. فان تعلق الأمر بالمركب ينسب على أجزائه التي تكون في رتبة واحدة لا في رتب متعددة. وليس انطباقه عليه بعين انطباقه على أجزائه المتأخرة رتبة.

رابعاً: قوله: ضرورة صحة الإتيان بأجزاء الواجب بداعي وجوبه. هل يريد بذلك، صحة الإتيان بذات الجزء مستقلاً عن الباقي؟ هذا خلف كونه واجباً ارتباطياً، كما هو المفروض. فلا يكون مجزياً قطعاً. وان أراد الإتيان بالأجزاء ككل. فانه لا يكون صغرى لتلك الكبرى، بعد ورود الإشكال في القيد المتأخر رتبة.

وبتعبير آخر: إن القاعدة لو تمت شملت الأجزاء المتحدة في الرتبة لا المختلفة.

هذا. وقد أجاب الشيخ الآخوند بعدة وجوه. وذكر الفيروز آبادي في العناية انه أجاب بوجهين، إلا انه - في الحقيقة - أجاب بثلاثة أجوبة:

الوجه الأول: قال: مع امتناعه كذلك. ولم يبين مرجع الضمير واسم

الإشارة. كما لم يبين وجه الامتناع. ويمكن أن نفسر عبارته هذه بعدة وجوه منها:

أولاً: ما عليه فهم شراح الكفاية من امتناع اعتبار قصد الامتثال جزءاً. وقال في الهداية: وهذا واضح.

إلا انه لو اكتفيننا بذلك لم يبق دليل على الامتناع. إذ قد يقال أن الشارع الأمر نفسه، له الحرية في اعتبار أي شيء جزءاً أو اعتباره شرطاً. ولو خلاف الفهم العرفي. ولا امتناع في ذلك.

فان قلت: إن هذا يختلف باختلاف فهم الدليل. ومادام العرف يفهم الشرطية لا الجزئية، فلا بد من فهمها من الدليل.

قلنا: نعم، ما لم ينص الشارع على الخلاف. وهذا الكلام في الكفاية إنما هو ثبوتي وليس اثباتياً ليكون تابعا للدليل ظهوراً. فان الكلام هنا في مرحلة حكم العقل ثبوتاً، وليس في حكم العرف إثباتاً ولا ثبوتاً.

ثانياً: امتناع اعتبار قصد الامتثال جزءاً، لأنه مشمول لنفس دليل الاستحالة بالنسبة إلى الشرط.

وهذا له وجه. إلا انه موقوف على إتمام الدليل الرئيسي في الباب أولاً، وقياس الجزء على الشرط ثانياً. وهذا القياس وان كان ممكناً، إلا انه يحتاج إلى تصور جزء متأخر رتبة كالشرط. ومن المعلوم أن هذا خلف كونه جزءاً حقيقة، وان سبق أن سلمناه تنزلاً مؤقتاً.

ثالثاً: ما قلناه من استحالة انطباق الوجوب الوارد على المجموع، على كل الأجزاء، إلا إذا كانت أجزاء في رتبة واحدة لا في رتب متعددة. ما لم يدل

دليل خاص بذلك مفقود بالفرض . ومعه لا يكون صغرى لكبرى الأجزاء بعد الالتزام بأصل الدليل بالباب وعدم التنزل عنه .

هذا . إلا أن الظاهر منه هو الوجه الأول الذي عليه الشراح .

الوجه الثاني : انه يوجب تعلق الوجوب، بأمر غير اختياري . لأن قصد الامتثال عبارة عن الإرادة، والإرادة غير اختيارية، لأنه يلزم من الالتزام بكونها اختيارية التسلسل . وقد اختار الشيخ الآخوند أنها غير اختيارية دفعا للتسلسل . فيكون جزء الواجب غير اختياري . فيقع التكليف به مستحيلاً .

وجواب ذلك، من وجوه:

أولاً: ما قلناه وما قاله أيضاً في العناية من أن الإرادة بنفسها اختيارية . فلا يلزم الجبر ولا التسلسل . وبذلك اجبنا على ما انكسر به القلم .

ثانياً: إن قصد الامتثال ليس هو الإرادة، بل هو فعل بحياته من الأفعال الباطنية، كالنية الذهنية والقلبية ونحو ذلك . وليس هو اصل إرادة الفعل، بان يعلم ماذا يفعل . فان هذا لا يجعله تعبدياً . بل المراد الإرادة المقيدة بالامتثال لله سبحانه .

ثالثاً: اننا لو سرنا بهذا المسار لزم القول بالجبر لا محالة، كما أشار إليه في العناية . فيلزم تعذر التكليف . فمادام الشيخ الآخوند يرى إمكان التكليف بالرغم من ذلك، وله الوجه الذي يجمع به بين الإرادة الإلهية والإرادة البشرية . إذن لا يختلف هذا عن غيره .

الآن نذكر بيان المحقق النائيني رحمته للاستحالة والذي بنى عليه وتوصل إليه في إمكان التقييد بما سماه بتمتم الجعل . ونعرضه حسب ما ذكره السيد الأستاذ، وقال: انه احسن ما ذُكر:

وحاصله: أن هذا يلزم منه الدور، وهو اخذ ما هو متأخر متقدما . لكن لا بلحاظ متعلق الأمر، كما كان الحال فيه بناء على البيان الأول لصاحب الكفاية، بل بلحاظ متعلق المتعلق، وهو الموضوع.

قال السيد الأستاذ: وتوضيحه يتوقف على بيان مقدمتين:

المقدمة الأولى: في إيضاح معنى متعلق المتعلق.

إن الأحكام الشرعية لها متعلقات ولها متعلقات المتعلقات.

أما المتعلقات فهو عبارة عن الأفعال التي يكون الحكم الشرعي مقتضيا للأمر بها أو الزجر عنها. كالصلاة وشرب الخمر.

وأما متعلقات المتعلقات، فهي الأشياء الخارجية التي يكون المتعلق الأولي مربوطا بها، كالخمر في لا تشرب الخمر. وكالعقد في وجوب الوفاء به. فالوفاء هو المتعلق الأولي لهذا الوجوب، والعقد هو المتعلق الثانوي، أو متعلق المتعلق.

وهذا الموضوع الذي هو متعلق المتعلق يؤخذ دائما قيذا وشرطا للحكم. بحيث يُجعل على نحو القضية الحقيقية. وكل شرائطه تؤخذ مفروضة الوجود. يعني: إذا كان هناك خمر فلا تشربه.

وأرجعه المحقق الأستاذ في المحاضرات إلى قضية شرطية يكون الموضوع شرطا فيها، ولا يفرق فيه بين الاختياري وغير الاختياري. فانه كله سابق رتبة

على التكليف ولا يجب أو لا يمكن تحصيله . كالعقد الاختياري والوقت غير الاختياري .

ونتيجة ذلك : أن فعلية الحكم تكون بفعلية موضوعه . ففعلية وجوب الوفاء لا تكون إلا بوجود العقد . كما انه - بالنظر التصوري للجاعل في عالم الإنشاء - تكون هذه الموضوعات سابقة رتبة عن الحكم . لأنه يأخذها مفروضة الوجود في حكمه .

فهذه المقدمة بمنزلة الكبرى .

المقدمة الثانية: صغرى لها، وهي انه لو أخذ قصد الأمر في متعلق الأمر، لوجد عندنا متعلق ومتعلق المتعلق . فالمتعلق هو قصد الأمر . وليس هذا قيذا للأمر . واما متعلق المتعلق فهو الأمر . فنسبة الأمر إلى قصد الامتثال كنسبة القبلة الى الصلاة إلى القبلة .

ومعه تنطبق عليه الكبرى . وهي أن المتعلقات الثانوية، يلزم أخذها مفروضة الوجود في الجعل . فيلزم أن يكون نفس الأمر مأخوذا مفروض الوجود في الأمر . يعني اخذ الأمر قيذا في الأمر . ويلزم من ذلك التهافت في عالم الجعل وفي عالم فعلية المجعول .

أما في عالم الفعلية، فلأن فعلية كل مجعول ثابتة لفعلية موضوعه . وهو متعلقه الثانوي (متعلق المتعلق) . فتكون فعلية الأمر بالصلاة تابعة لفعلية متعلقه الثانوي، التي منها، نفس الأمر .

واما بحسب عالم الجعل والإنشاء فيلزم التهافت أيضا، لأن المولى يرى بالنظر التصوري في الجعل: إن جعله متأخر عن مفروضاته . فان كان ما يفرض وجوده هو نفس الأمر، فكأنه يرى أمره بعد أمره . فانه لا يستطيع أن يقول: إن

كان أمري موجودا فأمري موجود .

وقال في المحاضرات : انه يلزم اتحاد الحكم والموضوع في مقام الجعل ، وتوقف الشيء على نفسه في مقام الفعلية . وكلاهما مستحيل .

وقال في المحاضرات : انه أجاب عليه بعض الأساطين . والظاهر انه المحقق الشيخ محمد حسين الأصفهاني بما حاصله :

أن ما يؤخذ مفروض الوجود في مقام الجعل إنما هو موضوعات التكاليف وقيودها لا قيود الواجب . لوضوح أن قيود الواجب كالطهارة في الصلاة يجب تحصيلها على المكلف . وهذا بخلاف موضوعات التكاليف ، فإنها أخذت مفروضة الوجود في الخارج ، فلا يجب تحصيلها .

وقصد الأمر ليس من قيود الموضوع خارجا لكي يؤخذ مفروض الوجود خارجا . بل من قيود الواجب . وكان المكلف قادرا عليه ، فيكون حاله حال بقية قيود الواجب . فيجب تحصيله ، ولا معنى لأخذه مفروض الوجود .

أقول : لم يجب عليه في المحاضرات . وإنما أشار فقط إلى انه ناشئ من خفاء مقصود المحقق النائيني .

وواضح أن هذا المقدار من البيان لا يكفي في رد بيان المحقق النائيني . لأن مراده الاستحالة ثبوتا في عالم الجعل . مضافا إلى الاستحالة في عالم المجمعول . حيث صار الأمر بنفسه موضوعا للأمر . وهذا غير كونه مما يجب تحصيله . فان صلح هذا جوابا على الاستحالة في المجمعول فانه لا يصلح أن يكون جوابا على الاستحالة في عالم الجعل .

بل هو لا يصلح أن يكون جوابا في عالم المجمعول أيضا ، لأن اخذ القيد

في الواجب فرع إمكانه . وإذا كان مستحيلا لم يمكن أخذه قيда في الواجب ولا في الوجوب .

وأجاب الأستاذ المحقق عن بيان المحقق الثاني، كما ذكره عنه السيد الأستاذ وهو موجود أيضا في المحاضرات بنفس المضمون، مع بعض الفروق التي نشير إليها:

وحاصله: المنع من إطلاق المقدمة الأولى في البرهان . فانه لا يوجد برهان على أن كل متعلق ثانوي، يجب أن يؤخذ مفروض الوجود في مقام جعل ذلك الحكم . وإنما ملاك ذلك أحد أمرين: إثباتي وثبوتي، أو قل: ظهوري وعقلي . فان لم يوجد، فلا دليل على ذلك .

أما الملاك الإثباتي: فهو الاستظهار العرفي من الدليل: أن المولى لا يريد المتعلق الثانوي، وانه ليس من مقدمات الواجب بل من مقدمات الوجوب . فيكشف ذلك عن انه أخذه مفروض الوجوب . كأوفوا بالعقود . فان العرف يفهم من ذلك أن المولى لا يريد إيجاد العقد .

وأما الملاك الثبوتي، ففيما إذا كان المتعلق الثانوي أمر غير اختياري للمكلف . إذ لا بد حينئذ للمولى أن يأخذه قيда للوجوب ومفروض الوجود فيه . فانه لو حصل الوجوب مطلقا من ناحيته للزم التكليف بغير المقدور . لأنه غير مستطاع التحصيل والإنجاز . مثل الوقت للصلاة .

وأما إذا لم يكن شيء من ذلك، فلا نلتزم بأخذ المتعلق الثانوي مفروض الوجود . فمثلا: لا تشرب الخمر، لا يلزم أن يكون معناه: إذا وجد خمر فلا تشربه . بل معناه فعلية مطلقة، سواء كان هناك خمر أم لا . لأن كلا الملاكين غير موجود .

ففي مورد الكلام: أن قصد الأمر يكون الأمر متعلقه الثانوي. إلا أنه ليس من الضروري أخذه مفروض الوجود. فإن كلا الملاكين غير موجود فيه، أما الأمر الإثباتي فواضح. وأما انتفاء المحذور العقلي، فلأن الأمر الذي هو المتعلق الثانوي للقصد وإن كان غير اختياري للمكلف، كالوقت، إلا أن هنا فرقاً بين الأمر والوقت.

وهو: أن المولى لو لم يأخذ الوقت قيماً، للزم إطلاق الوجوب حتى لفرض فقد الوقت، فيكون وجوب الصلاة ثابتاً قبل الزوال. فيكون تكليفاً بما لا يطاق. إذ يستحيل أن يصلي قبل الزوال صلاة عند الزوال. أو قل يستحيل تحصيل الوقت كذلك. أقول: وهذا المعنى غير واضح من المحاضرات.

قال: وأما الأمر فليس كذلك، لأن نفس وجود الأمر، يوجد موضوع الأمر، ويتحقق الأمر يستحيل أن لا يكون هناك أمر، لاستحالة ارتفاع التقيضين. فقوله: صل إلى القبلة، لا يوجد القبلة. ولكن قوله: صل بقصد الأمر، يوجد الأمر الذي هو موضوعه.

فهو يوجد بنفس الخطاب، فلا يعقل أن يكون للخطاب إطلاق لحال فقده. ولا يلزم أن يؤخذ مفروض الوجود. ومعه لا يلزم دور ولا تهافت في عالم الجعل ولا في عالم المجعول.

ويضيف في المحاضرات مقدمة أخرى وجدها ضرورية، لأنه يقول: والوجه في ذلك هو أن المعتبر في صحة التكليف إنما هو قدرة المكلف على الامتثال في مرحلة الامتثال. وإن لم يكن قادراً عليه قبل الإنشاء والجعل. وعليه لا مانع من تعلق التكليف بالصلاة مع قصد أمرها. لفرض تمكن المكلف من الإتيان بها كذلك في مقام الامتثال. إذن، لا يلزم لأخذه مفروض

الوجود. فان الملزم لذلك هو لزوم التكليف بالمحال. وهو غير لازم هنا.

ولم يجب السيد الأستاذ في تقريراتي على هذا الوجه للأستاذ المحقق. بل يبقى السؤال مفتوحاً ظاهراً، وهذا الدليل يؤدي إلى إمكان اخذ قصد الأمر في متعلق الأمر. مع أن السيد الأستاذ يرى الامتناع، كما يأتي.

نعم، يمكن ان يكون قد اعتمد على الوجوه الآتية التي يكون هذا الوجه بالنسبة إليها كالسالبة بانتفاء الموضوع. فعلياً الانتظار.

واما أنا فأجيب عليه بالوجوه التالية، بحيث لو كان الملاك لإمكان اخذ قصد الأمر بهذا المقدار من البيان، فلا بد من القول بالاستحالة.

وذلك لعدة وجوه:

أولاً: ما قاله من منع الكبرى، وانه ما لم يدخل متعلق المتعلق تحت الملاكين السابقين، فلا دليل على كونه مأخوذاً مفروض الوجود عند الجعل.

فهذا غير تام. بل هناك دليل على ذلك من مقدمتين:

الأولى: ان متعلق المتعلق هو الموضوع أو جزء الموضوع.

الثانية: ان الموضوع أو جزءه مأخوذ في الرتبة السابقة على الأمر، مفروض الوجود. إذن، فمتعلق المتعلق كذلك.

اما المقدمة الثانية فهي مسلمة، لأن اصطلاح الموضوع إنما هو على ذلك. وجزء الموضوع أو قيده موضوع في الجملة أو قل هو في رتبة الموضوع. وبه يفرق بين الاصطلاحين: المتعلق ومتعلق المتعلق. فان كان له جواب، فهو الطعن في المقدمة الأولى، وان متعلق المتعلق لا يرجع إلى معنى

الموضوع. وهذا لم يبينه، بل هو فاسد، كما سيأتي.

ثانياً: لو تنزلنا وفرضنا ان متعلق المتعلق غير الموضوع. فانه مأخوذ في المرتبة السابقة على الجعل، وكلما كان كذلك، فهو مفروض الوجود. إذ لو لم يكن كذلك لكان معناه أخذه في رتبة نفس الجعل أو المجمعول، فيكون مأموراً به.

فان قلت: فانه كذلك، لأن قصد الامتثال مأمور به. قلنا: نعم. في قصد امتثال الأمر. واما متعلقه وهو الأمر نفسه فليس مأموراً به.

فان قلت: فان ما كان في المرتبة السابقة إنما يؤخذ مفروض الوجود، إذا كان من قيود الوجوب كالاستطاعة، لا من قيود الواجب كالوضوء.

قلنا: كلا. بل قد يكون قيداً في الواجب، ومع ذلك فان متعلقه مأخوذ في المرتبة السابقة عليه، كالقبلة في الاستقبال.

فان قلت: فان إيجاد القبلة خارج عن الاختيار، فلا يجب تحصيلها وإنما يجب تحصيل الاستقبال.

قلنا: الأمر المولوي أيضاً خارج عن اختيار المكلف ولا يجب تحصيله. وإنما يجب تحصيل قصده. ومعه فيجب ان يؤخذ في المرتبة السابقة عن الأمر. وكلما كان كذلك، كان موضوعاً ومفروض الوجود. فيعود الإشكال.

فان قلت: فان هنا اصطلاحين: ما هو مفروض الوجود وما هو متقدم رتبة. وليس كل ما هو متقدم رتبة مفروض الوجود. وما يضر هنا ويكون منشأ للإشكال هو مفروض الوجود لا التقدم رتبة.

قلنا: يكفي في الجواب ان كل ما هو مفروض الوجود متقدم رتبة. وفي

الحقيقة هو موجود بشكل ينطبق عليه كلا العنوانين فأبي منهما كان منشأ للإشكال كفى في المقام.

فان قلت: انه يمكن ان يكون مفروض الوجود في نفس المرتبة.

قلنا: ليس المقصود هنا ذلك. بل قالوا: انه مفروض الوجود في المرتبة المتقدمة.

ثالثاً: ان هناك فرقا بين الوجوب والحرمة، وما مثل به من إطلاق التكليف إنما هو في المحرمات (لا تشرب الخمر) لا في الواجبات. وكلامنا في قيد الواجب لا الحرام. وذلك في عدة مستويات:

أولاً: ان نقول: ان معناه: إذا وجد خمر فلا تشربه. وإنما نحس بإطلاقه متشرعياً لأنه غير مقيد بزمان ومكان. وليس حاله حال الواجبات كالصلاة والصوم والحج، مما هو مقيد.

ثانياً: اننا لو تنزلنا عن ذلك أمكن القول: بان هنا فرقا عرفياً بين الأوامر والنواهي. من حيث ان الأوامر يفهمها العرف انها معلقة على موضوعاتها. واما النواهي فيفهم منها الإطلاق.

ثالثاً: ان الترك الذي هو متعلق النهي عرفاً، لا يتوقف على وجود متعلقه لا عقلاً ولا عرفاً. في حين يتوقف الفعل عليه، الذي هو متعلق الأمر.

رابعاً: انه يمكن القول: ان النهي متعلق بالعدم عرفاً، وان لم يكن ذلك عقلاً. والعدم يعني الترك، ومتعلق الترك ليس هو الخمر بل عدم الخمر. وعدم الخمر مأخوذ في المرتبة السابقة على النهي، إلا انه متوفر دائماً. ولهذا نحس بإطلاقه المستمر. وهذا لا يتوفر في جانب الأمر قطعاً.

إلا ان هذا وان كان لطيفا، إلا انه يرد عليه :

أولاً: ان متعلق النهي هو الوجود لا العدم، ولذا تعلق به النهي، ولم يقل: أترك.

ثانياً: انه حتى لو رجع إلى الترك، فان متعلقه الوجود أيضا لا العدم. لأنه ترك الموجود لا ترك المعدوم. وإلا لرجع إلى نفي النفي، فيكون دالا على وجوب شرب الخمر.

خامساً: انه قال: ولو كان متمكنا من تنجيس المسجد، كانت الحرمة منجزة عليه، ولو ان النجاسة غير موجودة.

جوابه: ان هذا لا ينطبق على المسألة، لأن موضوع الحرمة هو المسجد وليس النجاسة. وإنما النجاسة هو موضوع وجوب التطهير، ومن هنا فهي مأخوذة في الرتبة السابقة على هذا الوجوب.

سادساً: انه زعم ان كلا الملاكين غير متوفرين فيه. مع انه يمكن القول بتوفرهما فيه. ولو توفر أحدهما كفى. وهذا ينتج انه مأخوذ في المرتبة السابقة على الجعل. بعد الالتفات إلى ان متعلق المتعلق هو الأمر وليس هو القصد، كما هو واضح.

اما الملاك الظهوري، فلفهم العرفي بان الأمر لا يجب تحصيله من قبل المكلف. واما الملاك الثبوتي فلما قلناه من استحالة صدور الأمر الشرعي من المكلف. فهو ممتنع التحصيل من قبله، كما في الوقت للصلاة.

وما قيل في الدليل من: ان الأمر وان كان ممتنعا إلا انه يوجد بنفس الجعل تكويننا. فجوابه: ان ذلك لا يجعله ممكنا، كما لا يجعله مطلوباً، فان

المطلوب هو القصد وليس الأمر، كما ان الممكن هو القصد وليس الأمر. ومادام الأمر مستحيلا، لأنه اخذ موضوعا لنفسه، كان القصد قصدا للمستحيل فيقع مستحيلا.

الآن نأتي إلى مناقشة دليل المحقق النائيني نفسه على استحالة اخذ قصد الأمر في متعلق الأمر. وقد سبق.

وجوابه متكون من مقدمتين رئيسيتين:

المقدمة الأولى: ان كل قيد في الكلام واللغة إنما هو قيد مفهومي، وليس قيذا واقعيا أو خارجيا. بل هو قيد ذهني لوجود ذهني أوسع منه. والجعل الشرعي إنما هو مبني على اللغة. وهو عبارة عن مجموعة مفاهيم ذهنية لغوية.

المقدمة الثانية: انه يمكن تحصيل صورة ذهنية للشيء قبل وجود زمانه رتبة. والذهن بالخلقة له الصلاحية والقابلية لذلك. ولا دخل للأزمة الثلاثة فيه.

ينتج من ذلك: ان المولى يستطيع ان يحصل على صورة ذهنية للأمر قبل وجود الأمر زمانا ورتبة، فيقيد بها الأمر، ثم يتعلق الأمر بالمقيد. وذلك: بان يتصور المتعلق أو المأمور به مقصودا به الأمر، ومقيدا بذلك. وهذا التصور سابق على الأمر وجودا ورتبة. ثم يأمر به. فيكون متعلق المتعلق للأمر المجعول هو الصورة الذهنية للأمر وليس الأمر نفسه. وهذا واضح.

ويدلنا على ذلك ان نلتفت: ان الأمر متكرر في العبارة مرتين، مرة بالهيئة ومرة بالمادة، كقوله: صل بقصد الأمر. ولكل منهما صورة ذهنية مستقلة. فإذا تعددت الصور الذهنية اندفع الإشكال.

ولا تلزم استحالة في الجعل، لعدم لزوم التهافت. لأن ما يأخذه الجاعل مفروض الوجود في عالم الجعل، هو الصورة الذهنية، للأمر، لا الأمر نفسه.

ولا تلزم استحالة في المجمعول لأن متعلق الأمر ليس هو الأمر نفسه بل صورته الذهنية. كما ان القدرة المطلوبة هي القدرة حال الامتثال لا حال الجعل. كما تسالموا على ذلك. لو احتجنا إلى هذه المقدمة. ولا نحتاج إليها، لأن نفي القدرة ناتج من افتراض عدم وجود الأمر في رتبة وجود القيد وهو قصد الأمر. فانه عاجز عن قصد الأمر قبل وجود الأمر.

فان قصدنا من ذلك امتثال الأمر عموماً، فهو شامل لكل أمر، لأن كل امتثال مطابق للواقع، لا بد ان يسبقه أمر. ويكون قبله مستحيلاً، لأن الامتثال مقيد بوجود الأمر، ولا معنى لوجود المقيد بدون قيده. والمهم انه لا اختصاص في ذلك لقيد قصد الأمر.

وان قصدنا خصوص مورد الكلام، وهو قصد الأمر، فالمفروض - كما قلنا - ان الجعل ممكن، ونتكلم عن مرحلة المجمعول. لانها مرحلة القدرة على الامتثال. فإذا تم الجعل وجد الأمر، وإذا وجد الأمر أمكن قصده.

فان قلت: فان الصورة الذهنية متأخرة رتبة عن متعلقها، أو قل: انها بالحمل الشايح متأخرة عن نفسها بالحمل الأولي. يعني متأخرة عن ذبيها. فتكون الصورة الذهنية للأمر متأخرة رتبة عن الأمر. فإذا أخذت قيدا في الأمر لزم وجود الأمر، وهو ذي الصورة، في المرتبة السابقة على نفسه بمرتبتين، وهو مستحيل.

جوابه: اننا لو سرنا بهذا الطريق لزم استحالة تصور الشيء الذي يوجد في المستقبل أو في المرتبة المتأخرة، لأن ذي الصورة متقدم زماناً أو رتبة أو هما

معا. مع ان المفروض تأخره.

والصحيح فيه: ان ذي الصورة واقعي وليس خارجيا. والواقعي متقدم رتبة على الصورة في حين ان الخارجي قد يكون متأخرا عن الصورة. فالأمر الواقعي هو المكشوف في الصورة. والصورة قيد للأمر الخارجي، فإذا اختلف متعلق القضية ارتفعت الاستحالة.

وكأن الوجه ناشئ من الخلط بين الأمر بوجوده الواقعي والأمر بوجوده الخارجي. وما هو المتقدم رتبة هو الأول دون الثاني.

وفي الحقيقة: ان الصورة الذهنية إنما يصح فيها الحمل باعتبار ان الكثرة عين الوحدة. وهذا ثابت عرفا وعرافيا، ومنتف منطقيًا وفلسفيًا. إذ يستحيل هناك ان تكون الكثرة عين الوحدة. إذن تكون الصورة غير ذبيها الخارجي أو الواقعي، وإنما هنا نوع من التنزيل لإحراز صدق الحمل.

اما الوحدة العرفية، فلا تفيد الشيخ النائيني، ولا تصحح برهانه، باعتبار انه يدعي الاستحالة العقلية، في حين ان إحدى المقدمات عرفية، وهو صدق كشف الصورة عن ذبيها. ومن المعلوم ان النتيجة تتبع أحسن المقدمات.

واما الوحدة العرفانية، فهي لا تفيده أيضا، لأن الوحدة في العرفان ليست هي وحدة المحدود بل اللامحدود. فمحل الكلام ليست له صغرى عرفانية في المورد.

فان قلت: فان ما هو المتصور هو: ما هو متصور بالذات الذي هو عين الصورة. وهي المتصور بالعرض حقيقة، بالحمل الأولي. وبذلك يرجع برهان الشيخ النائيني إلى الصحة. لأن المقصود بالقيد: الأمر نفسه، فيلزم تقدمه على نفسه.

وجواب ذلك: ان المستوى اللغوي والنفسي والحمل، غير قائم على المكشوف بالعرض، بل على المكشوف بالذات، لأن الصورة الذهنية إنما تقيد صورة ذهنية مثلها، لا انها تقيد الخارج أو الواقع. كما ان الخارج يستحيل ان يكون قيدا للصورة الذهنية. فأى منهما يستحيل ان يقيد الآخر.

فان قلت: فكيف صدق الحمل.

قلنا: اما عرفا فللوحدة، واما عقلا فللتنزيل واما نفسيا فللوهم.

فان قلت: فان الصورة نفسها منزلة منزلة ذبيها. واما ذبيها فهو عين الواقع.

قلنا: كلا. فان الحمل إنما يصدق على ذبيها، وليس على الصورة بما هي ذهنية. فان الحمل عليها بالحمل الشايع كاذب أكيدا. فالنار الذهنية غير محرقة، والماء الذهني غير جاري.

وليس هذا معناه القول بالشبحية، وان كان الحال على مسلكها أوضح. بل حتى مع الالتزام بالوجود الذهني، لا يمكن القول بالهوهوية الحقيقية عقلا، بين المقصود بالذات والمقصود بالعرض. وإلا لما أمكن وجود هذا التحليل نفسه. ونحن ندركه ونتعقله بالوجدان العقلي. كما انه هو اصطلاح سائر ومعترف به، وهو دال على الاثنية بل هو الاثنية بإقرارهم.

وبهذا يظهر الجواب على ما ذكره السيد الأستاذ حيث قال: انهم أشكلوا على دليل الشيخ النائيني، بان المتأخر غير المتقدم. فان المتأخر هو قصد الامتثال بوجوده الخارجي. والمتقدم هو قصد الامتثال بوجوده الذهني والعنواني. فالأمر متأخر عن الوجود العنواني ومتقدم على الوجود الواقعي. فلا يلزم التهافت في الرتب.

أقول: هذا نحو مما قلناه لكنه باختصار. وهو بهذا المقدار لا يصلح للجواب، لورود الجواب عليه.

فقد أجاب عليه السيد الأستاذ بما حاصله:

ان هذا الوجود العنواني الذي هو بحسب لحاظ المولى يترائى له كأنه في مرتبة سابقة على الأمر. وهو في الواقع سابق عليه. هل هو ملحوظ للمولى بما هو عنوان وصورة ذهنية أو ملحوظ له بما هو فإن في معنونه وكأنه يراه هو المعنون. ولو تصوره عنوانا في مقابل المعنون لما أمر به، لأنه يريد المعنون لا العنوان. وقد فرضنا ان المولى يراه في المرتبة السابقة على الأمر. إذن، فهو في شخص هذه الرؤية يرى المتعلق وهو المعنون اسبق رتبة من الأمر، وله تقرر ووجود قبل الأمر. فهو يرى طرو الأمر بعد المفروغية عن العنوان الفاني في معنونه، وهو الأمر نفسه. يعني انه يرى طرو الأمر بعد المفروغية عن الأمر نفسه. فلا يعقل تقييد الأمر بقصد امثاله.

قال: وهذا الوجه هو الذي اعتمد عليه المحقق العراقي في الاستحالة، وهو وجه صحيح.

أقول: قلنا: انه ظهر جوابه من التحقيق الذي قلناه، مادامنا نقول بالتغاير عقلا بين الصورة و الذهنية ومتعلقها الذاتي ومتعلقها العرضي.

واما مخاطبة الشارع للمكلف، وهو يريد المعنون لا العنوان، ولو قصد العنوان لما أمر به، لأن إرادته متعلقة بالمعنون. فهذا صحيح، إلا انه لا ينافي ما ذكرناه. فان له وجوه أخرى تحصلت مما سبق:

الوجه الأول: العرفية في ذلك. فانه سبق ان العرف يدعي - من حيث لا يشعر- ان الكثرة عين الوحدة. وان المتصور عين التصور. أو قل: ان

المقصود بالذات عين المقصود بالعرض . وقد خاطبنا الشارع المقدس بصفته عرفيا وبصفتنا عرفيين . وهذا يكفي تصحيحا للدليل ، لأن المدعى هو الاستحالة العقلية وهي غير ثابتة .

الوجه الثاني: انه نحو من التنزيل ، بتنزيل المتصور بالذات منزلة المتصور بالعرض . وهو المسمى بالفناء باصطلاح علماء الأصول . وهو تنزيل عقلي ، إلا انه ليس دقيا بل هو مبني على شيء من التسامح . ودليل كذبه هو اعترافهم بهذا التقسيم بالدقة إلى المقصود بالذات والمقصود بالعرض . لأنه لو كان بالدقة هو هو لما صدق التقسيم .

الوجه الثالث: الوهم . وهو ان يقال : ان الذهن خلقه الله تعالى هكذا لمصلحة الإنسان بحصول التصور والتصديق والتفاهم . في ان يعاني هذا الوهم ، وهو ان المتصور بالذات هو المتصور بالعرض . وإلا فالمطلب ليس كذلك .

فالنتيجة هي تغاير الأمرين ، فما يكون في المرتبة السابقة ، هو المتصور بالذات ، وما يكون في المرتبة اللاحقة ، هو المتصور بالعرض .

فان قلت: فانه يمكن تطوير الوجه الذي ذكره الشيخ النائيني والشيخ العراقي ، والالتزام بالاستحالة العرفية ، تبعا لأخس المقدمات . وقد عرفنا ان العرف يرى الوحدة في الكثرة . إذن ، فالمعلوم بالعرض هو المعلوم بالذات بعينه عرفا ، فيكون الأمر مأخوذا قيدا في المرتبة السابقة على نفسه . ويعود الإشكال على المستوى العرفي .

وجوابه من عدة وجوه :

الوجه الأول: المناقشة في الكبرى ، بمعنى محاولة إسقاط الوجه العرفي

من الوجوه الثلاثة السابقة :

فاننا وان قلنا بهذا الفهم العرفي، إلا ان خلقة الذهن غير مبتنية على الفهم العرفي بطبيعة الحال. وهذه الأمور ليس من حقنا ان نفهمها فهما عرفياً، فانها خارج مجال الدليل على حجيته. مضافاً إلى ان العرف لا يفهم هذه الأمور وليس لديه فيها رأي، لأنه لا يتصورها موضوعاً فكيف نريد منه المحمول. وإنما تصحح النتيجة على الوجهين الآخرين وهما التنزيل أو الوهم.

فإذا لم يكن للعرف دخل لم تكن كبراه حجة في المورد. فان الإشكال أساساً إنما هو باعتبار ما يحصل في الذهن تكويناً من تصورات. وليس البحث في ظهورات عرفية في مفاد شيء من الكلام في الكتاب والسنة.

فان قلت: فانها ترجع إلى ظهورات الألفاظ. لأن كلامنا في الأوامر، والعرف حجة في ذلك.

قلنا: انها لا ترجع إلى ذلك، بل إلى الكيفية التكوينية لفهم الذهن للألفاظ وتطبيقها على معانيها، فلا مجال للعرف فيها.

ثانياً: انه لو حكم العقل بضع الحکم العرفي. فالمشهور الذي عليه القوم بان حكم العقل مقدم. وهنا يحكم العرف بوحدة المعلوم بالعرض، مع المعلوم بالذات، والعقل يحكم بتغايره، فيسقط حكم العرف، وبه يسقط الدليل العرفي للشيخ النائيني والشيخ العراقي.

فان قلت: فأنت لا ترى ذلك؟ قلنا: نعم. لكن يجاب:

أولاً: ان هذا إلزام للقوم المشهورين من هذه الناحية.

ثانياً: ان ذلك إنما هو في مورد حجة العرف لا في مورد عدم حجيته.

وقد عرفنا في الجواب الأول، انه ليس موردنا من ذلك. فعلى ذلك يعود هذا الإشكال إلى الإشكال السابق.

فهذا هو الكلام في رأي المحقق الثاني. وهو الوجه الثاني للاستحالة.

الوجه الثالث: لاستحالة التقييد بقصد الأمر. وقد ذكره السيد الأستاذ ولم يناقشه، لأنه يرى الاستحالة. فان تم ذلك فهو المطلوب، وإلا كان مؤيدا - بالكسر - ولا ضرورة إلى مناقشته في رأيه.

إلا ان هذا خلاف الدقة العلمية وخلاف التربية للطلاب، حيث يجب إفهامهم الوجوه الصائبة من الوجوه الكاذبة. وان كانت كلها نتیجتها واحدة.

قال العلامة: انه لو اخذ قصد امتثال الأمر في متعلق الأمر لكان هناك أمر ضمني بالصلاة وأمر ضمني آخر بقصد امتثال الأمر. فهذا الأمر المشتمل على هذين الأمرين الضمنيين لا يمكن ان يكون أمرا حقيقيا، مجعولا بداعي البعث والتحرك، إلا ان يكون لقلقة لسان.

وتوضيحه: اننا إذا لاحظنا الأمر الضمني المتعلق بذات الصلاة، فنقول: ان هذا الأمر لو لم يكن معه أمر آخر ضمني، فهل يكفي وحده لتحريك العبد بهذا الفعل - لو لم يكن له داع شهواني إليه - أو لا يكفي؟

فان كان محركا للعبد نحو الإتيان بمتعلقه وموجبا لانقذاح الإرادة للامتثال، فهذا عبارة أخرى عن قصد الامتثال. ومعه يلغو جعل الأمر الضمني الآخر المتعلق بقصد الامتثال. ولا يكون محركا لكفاية المحركة الأولى. ولا يكون مؤكدا، لأن التأكيد إنما يتصور في أمرين استقلاليين، لا في أمرين ضمنيين مرجعهما إلى ملاك واحد.

وان فرض ان الأمر بمقدار تعلقه بالصلاة لم يكن كافيا لقدح الإرادة في نفس العبد نحو الصلاة، فالأمر الثاني لا يوجب ذلك بالضرورة. لأنه لا يعقل للأمر الضمني الثاني ان يؤكد الأمر الضمني الأول، كما برهنا عليه.

نعم، توجد فائدة واحدة لضم الأمر الثاني إلى الأول. وهي: انه لو اتفق للإنسان ان صلى بداع نفساني لسقط الأمر الأول لأنه متعلق بجامع الصلاة. واما إذا انضم الأمر الثاني وهو الأمر بقصد الامتثال، لم يسقط عندئذ.

فهذه الفائدة، هي فائدة حفظ الأمر الضمني الأول عن السقوط. إلا ان هذه الفائدة لا تصح، فيما نحن بصدد البرهنة على استحالته. وهو كون الأمر الثاني باعث ومحرك في عرض محركة الأمر الأول.

جوابه: اننا نجيب على كلا التقديرين:

اما أحد التقديرين: فانه قال: انه إذا كان الأمر الضمني بالصلاة محركا لانقداح الإرادة والامتثال، فهذا عبارة أخرى عن قصد الامتثال. فهذا ليس بصحيح لأكثر من وجه:

الوجه الأول: ان هذا مجرد تبعيد للطريق لاستحالة ان يحرك الأمر الضمني مجردا عن الأمر الضمني الآخر. أو بتعبير آخر: ان الأمر بالمشروط لا يحرك إلا بفرض الإتيان بشرطه لعدم توجه الأمر إلى الطبيعة المطلقة.

وبتعبير ثالث: ان إرادة الأمر متوجهة نحو المشروط لا نحو المطلق. فالمطلق بشرط لا عن الشرط خال من الأمر ولم تتوجه له إرادة المولى، فيستحيل فيه المحركة والامتثال.

الوجه الثاني: اننا لو تنزلنا وقبلنا محركته، فليس هو قصد الامتثال:

- ١ - ان محركية الأمر علة وقصد الامتثال معلول. والعلة غير المعلول.
 - ٢ - النقص بالتوصلات. فانها أيضا أوامر فيها محركية. فهل يجب فيها قصد الامتثال. فان كان قصد الامتثال عنوانا منتزعا من محركية الأمر، لعمّ كلتا الحصتين.
 - ٣ - ومن هنا يستنتج: ان قصد الامتثال الذي هو القيد. غير قصد الامتثال الذي ينتج من محركية الأمر. بل ذلك مؤونة زائدة قصدية، كالإخطار ونحوه.
- وان كان الصحيح عدم أخذها فقهيا، ولكنها لو كانت مأخوذة، لم يكن مجرد الامتثال كافيا، كما هو واضح. إذن، فليس امتثال الأمر الضمني عبارة أخرى عن قصد الامتثال فلا يكون التقييد به لاغيا.
- واما على التقدير الآخر، فانه قال: فان الأمر الضمني إذا لم يكن قابلا للمحركية كان القيد لغوا. إلا بنحو التأكيد. وهو متعذر، لأنه لا يكون إلا بين أمرين استقلاليين لا بين أمرين ضمنيين.

جوابه:

أولاً: انه إذا لم يكن الأمر الضمني قابلا للمحركية، أمكن تميم محركية بهذا القيد، ولم يكن لغوا. ولا حاجة حتى إلى فكرة التأكيد، بل هو متمم لمحركيته بالتأكيد. لأنه يضيف جهة نفسية وأهمية على الأمر، مما يحدو بالمكلف زيادة الاهتمام والامتثال.

ثانياً: لو تنزلنا وقبلنا عدم فائدته بنفسه، فالتأكيد ممكن. لأن التأكيد قسمان: لفظي ومعنوي. فالتأكيد اللفظي يكون بالتكرار كقوله: صل صل. وهذا غير مفروض التحقق في هذا الصدد. واما التأكيد المعنوي وإعطاء

الأهمية والتركيز على جانب الامتثال، فهو متوفر. وكلما حصل فيه ذلك. فهو تأكيد بالحمل الشايح جزما.

ثالثاً: لا يتم ما قاله من ان التأكيد يكون بأمرين استقلاليين. لأننا نسأل ان هذين الأمرين الاستقلاليين هل ان مادتهما واحدة أو متعددة. فان كانت متعددة لم يكن تأكيداً، كقولنا: صل وصم. وان كانت واحدة لم يكن أمراً متعدداً، بل مرجعه إلى أمر واحد ثبوتاً ولكنه متكرر لفظاً أو إثباتاً.

ويكفي ان نلتفت إلى ان التعدد تحصيل للحاصل فيكون مستحيلاً. والى قاعدة: ان الواحد لا يصدر منه إلا الواحد. وصغراها في المقام: ان الإرادة المولوية الواحدة لا يصدر منها أمران، بل أمر واحد فقط. وعلى أي حال فتحقق التأكيد بأمرين غير معقول.

رابعاً: ان ما قاله أخيراً من فائدة التقييد، وهو حفظ الأمر بالذات لأنه إذا أتى به بدون قصد القرية لم يكن مجزياً. وذكر ان هذه لا تصلح فائدة.

غير صحيح، كما هو واضح. بل مراد الشارع هو ذلك ليس إلا. وهو إخراج هذه الحصة الخالية عن القصد عن الأمر، واختصاص الأمر بالمقيد. ولم يبين الوجه في انها لا تصلح للفائدة. إلا انه قال، ان هذا لا يبرهن على إمكان ما تقول باستحالته من التقييد.

أقول: وهذا صحيح ان تم دليل آخر على الاستحالة. فيرجع هذا الدليل إلى ذلك، ولا يكون دليلاً مستقلاً. وان لم يتم دليل آخر عليها طوالب المسؤول بالدليل. فان الكلام ليس هو في الإمكان لنبرهن عليه، بل في الاستحالة، فيكون المدعي لها مسؤولاً عن إقامة الدليل عليها. وقد سبق عدم تماميته. فإذا لم يتم كفت فائدة التقييد لإخراج الحصة الفاقدة للشرط ولم يكن

فيها مزيد إشكال . ولذا قلنا انه كان يتكلم على أساس اطمئنانه بالاستحالة بدليل آخر .

الوجه الرابع : للاستحالة في كلام السيد الأستاذ . وكأنه مستفاد من عبارة للشيخ الاصفهاني رحمته .

وحاصله : انه إذا تعلق أمر بالصلاة مع قصد الامتثال . فهناك أمر نفسي وحداني متعلق بالمجموع المركب من الصلاة وقصد امتثال الأمر . ولا محالة فان كل أمر محرك نحو متعلقه . وليس ذلك بنحو تحريك الأوامر التكوينية القهرية لمعلولاتها ، بل تحريك الإرادة في نفس العبد .

وهذه الإرادة التي يقدها هذا الأمر تتصور على ثلاثة أنحاء . وكلها مستحيلة ، إذن فأصل الأمر مستحيل .

النحو الأول : ان الأمر النفسي الاستقلالي المتعلق بالمجموع المركب من الصلاة وقصد الامتثال يحرك نحو المجموع بقده إرادة واحدة متعلقة بالمجموع ، على حد سائر الموارد المقيدة . فينشأ في نفس العبد إرادة للصلاة مع قصد الامتثال .

وهذا غير معقول ، لأن هذه الإرادة بنفسها قصد امتثال . فبمجرد تعلقها بالصلاة قد تم قصد الامتثال . إذ لا يراد به إلا إرادة الفعل ناشئة من أمر المولى . ومعه لا معنى لأن تنبسط الإرادة على الجزء الثاني الذي هو قصد الامتثال . لأنه تحصيل الحاصل ، لأنه قد حصل قصد الامتثال . أو قل : انها تحرك نحو نفسها .

وهذا هو المطابق مع عبارة المحقق الأصفهاني الآتية . فتعلقها بقصد الامتثال يكون إرادة لنفس ما هو موجود بنفس هذه الإرادة . وهو غير معقول .

واما في سائر الموارد، فتعلق الإرادة بالمجموع، لا يحقق الجزء الآخر. لأن الجزء الآخر ليس هو قصد الامتثال.

النحو الثاني: ان يكون الأمر بالمجموع من الصلاة وقصد الامتثال، محركا فقط لإرادة واحدة متعلقة بالصلاة. من دون ان تكون إرادة ومحركة نحو الجزء الآخر أصلا.

وهذا أمر غير معقول، لأن فرض تعلق الأمر بكلا الجزئين، هو فرض محركيته لكلا الجزئين، ولا يمكن للأمر المتوجه إلى الجزئين، ان يحرك نحو واحد منهما فقط.

النحو الثالث: ان تكون محركية هذا الأمر، متمثلة في محركيتين طوليتين. إحدهما تتمثل في محركية الأمر الضمني المتعلق بقصد الامتثال نحو قصد الامتثال. وفي الرتبة الثانية تنشأ المحركية الثانية نحو الصلاة.

وحيث، فنسأل: انه في مرتبة اقتضاء الأمر الضمني الثاني، هل ان اقتضاء الأمر الضمني الأول موجود أم لا. فان قيل: غير موجود، فهو خلف وجود الأوامر الضمنية بوجود واحد. وان قيل انه موجود، فيستحيل ان لا يكون له اقتضاء، لأن الأمر إذا كان موجودا كان له اقتضاء.

إذن، والفروض الثلاثة لمحركية الأمر النفسي مستحيلة.

ثم قال السيد الأستاذ: ولعل هذا هو حاق مقصود المحقق الأصفهاني، من العبارة المجملة التي يبرهن بها على استحالة اخذ قصد امتثال الأمر في متعلق الأمر. ببرهان: انه يلزم داعوية الشيء لداعوية نفسه، ومحركيته نحو محركية نفسه.

أقول: فالتقريب الأخير إنما هو استيحاء من عبارة الشيخ الأصفهاني، أو بيان فني لها. ثم ان السيد الأستاذ لم يناقش هذا الوجه. وقد سبق ان قلنا في ذلك ما يكفي.

وجواب ذلك من عدة وجوه: وذلك اننا يمكن ان نختار أيا من الوجوه الثلاثة، ولا يلزم الدور.

اما الأول، ففي النقطتين التاليتين:

أولاً: المنع - كما سبق - عن كون المراد بقصد الامتثال للمأمور به مجرد إرادة الامتثال. وإلا لكان التقييد أساساً لغواً، لحصول هذا القصد على أي حال من الفرد، مادام ملتفتاً، وانتقاضه بالتوصلات والمحرمات. فانها تصبح جميعاً من قبيل التعبديات. وإنما هو شيء ذو مؤونة زائدة. ونعرف بدلالة الاقتضاء النافية للغوية عن كلام المولى، ان المراد به شيء آخر غير مجرد الامتثال.

ثانياً: على هذا يمكن ان نقبل الشق الأول، ولا إشكال في اجتماع قصد الامتثال مع قصد الامتثال، لأن أحدهما تكويني في الإرادة والآخر تشريعي مأمور به.

فيكون قصد الامتثال التكويني قد تعلق بالمأمور به المقيد مع قيده. وهو ذات الصلاة مع قصد الامتثال.

وليس ان تعلق الإرادة بإيجاد الصلاة، قد تحقق بها قصد الامتثال. فان ذاك هو التكويني، وليس هو قيدها المطلوب. بدليل ان هذا الحال يتعلق حتى بالتوصلات.

وليس انه يحرك نحو نفسه بعد ان عرفنا التعدد بين القصدين ومعه يمكن

ان يكون قصد الامتثال قيذا كسائر القيود المأمور بها، لا يختلف عنها أصلا .

واما الشق الثاني، فيمكن ان نقبله على مختاره ولا يكون فيه محذور . لأنه قال : اننا لا نريد بقصد الامتثال إلا تحرك الإرادة نحو الامتثال . وذلك بأكثر من وجه واحد :

١ . ان هذا القيد تأكيد للمعنى التكويني، وليس زائدا عنه . إذن فهو ليس مطلوبا في نفسه لتكون له داعوية الأمر . بل الداعوية إلى الصلاة وحدها .

٢ . ان لا يكون تأكيدا بل تأسيس، ولكن حيث انهما بمحصل واحد إذن، يتطابقان تكوينا ويتداخلان . فيكون المتحصل انه لا يجب اكثر من مجرد الصلاة، ولا تكون هناك داعوية نحو قصد الامتثال الذي هو قيد .

كما اننا يمكن ان نختار الشق الثالث، ولا يكون فيه محذور لا كبرى ولا صغرى . اما كبرى فلإمكان توجه الأمر الواحد إلى شيئين طوليين كإيجاد العلة الناقصة والمعلول . وكونهما جزءا من المأمور به لا يقتضي كونهما في رتبة واحدة . واما صغرى، فلأنهما وان كانا متعلقين لأمرين ضمنيين، إلا ان ذلك لا يبرهن على انهما في رتبة واحدة، فضلا عن انهما موجودان بوجود واحد، كما زعم . فان هذا الوجود الواحد، ان كان فهو عرفي، وإلا فهما وجودان بالدقة .

وإلا فكل القيود غير المقيدات وجودا وعرفا، ومع ذلك يتعلق بها الأمر . والقيد والمقيد دائما طوليان والمقيد اسبق رتبة في مرحلة الأمر إلا ان القيد اسبق رتبة في مرحلة الامتثال .

فإذا أمكن ان يكون القيد والمقيد متعددان رتبة، تعين ان تكون الداعوية إلى المقيد اسبق رتبة من قيده، لوضوح ان الداعوية إلى ذات القيد غير

موجودة .

ثم قال: وحينئذ فنسأل: ان داعوية الأمر الضمني الأول (بالقيد) هل هي موجودة في مرتبة داعوية الأمر الثاني (بالمقيد) أو لا .

فان قيل: انها غير موجودة، فهو خلف وجود الأوامر الضمنية بوجود واحد. أقول: قد سبق نفيه، مضافا إلى لغوية وجوده لسبق امثاله . ولأنه لا يدعو إلى المقيد، مع ان المرحلة الثانية هي الداعوية إليه .

قال: وان قيل انه موجود فيستحيل ان لا يكون له اقتضاء لأن كل أمر له اقتضاء المحركية .

أقول: لو تنزلنا عن الوجه الأول، وفرضناه موجودا فلا مانع من اقتضائه لأن المانع اما ان تكون هي الطولية، ولم نقل باستحالتها . واما هو الداعوية إلى غيره، وهو ممنوع .

ثم انه يمكن القول بان مراد الشيخ الأصفهاني من قوله: يدعو إلى داعوية نفسه هو الوجه الثالث لا الوجه الأول . لأنه يحتوي على فرض المستحيل في نظره، وهو تعدد الداعوية الطولية للأمر الواحد . ومادة الداعوية أو المحركية متعددة في كلامه . ولو أراد الوجه الأول لقال: يدعو إلى نفسه فيكون من قبيل تحصيل الحاصل . كأنه يحضل نفسه حال كونه حاصلا . وهو مستحيل . بغض النظر عن الأجوبة السابقة .

* * *

ولماذا ذهبوا إلى استحالة التقييد، مع ان الصغرى عندهم محرزة بحصول هذا التقييد . وأدل دليل على إمكان الشيء وقوعه . فكيف وقع هذا المستحيل؟

فالجواب الأوضح الذي قالوه لذلك، هو تعدد الأمر أو الجعل. وهو ما سمي بلغة المحقق النائيني بتمتم الجعل. وأول من أشار إليه من المتأخرين صاحب الكفاية، وقبله الشيخ محمد تقي صاحب الحاشية على المعالم. إذ قال في الكفاية: نعم،. لكن هذا كله إذا كان اعتباره في المأمور به بأمر واحد. واما إذا كان بأمرين تعلق أحدهما بذات الفعل وثنانيهما بإتيانه بداعي أمره، فلا محذور أصلا، كما لا يخفى.

فللأمر ان يتوسل بذلك إلى تمام غرضه ومقصده بلا منعة.

أقول: وهذا يمكن ان يحصل في كل قيد، كما لو قال: اعتق رقبة وقال: لتكن الرقبة مؤمنة.

إلا انه يمكن ان يجاب بعدة وجوه:

أولاً: التقطع بأنه ليس في العبادات إلا أمر واحد، كغيرها من الواجبات والمستحبات. غاية الأمر تدور مدار قصد الامتثال وجودا وعندما فيها المثوبات والعقوبات بخلاف ما عداها. فانه يدور فيه خصوص المثوبات. واما العقوبات فتترتب على ترك الطاعة ومطلق الموافقة، يعني سواء قصد الامتثال أم لا.

ثانياً: ما قيل: من ان الأمر الأول ان كان يسقط بموافقته ولو لم يقصد الامتثال، كما هو قضية استقلالية الأمر الثاني، إذن لا يبقى مجال، لموافقة الأمر الثاني مع موافقة الأمر الأول. فلا يمكن ان يتوسل الأمر إلى تحقيق غرضه بهذه الحيلة والوسيلة. كما قال.

وان لم يكن يسقط بذلك، فلا يكاد يكون له وجه إلا عدم حصول غرضه بذلك عن أمره الأول، لفرض استحالة سقوطه مع عدم حصوله واستحالة عدم سقوطه مع حصوله. وإلا كان موجبا لحدوثه.

وعليه فلا حاجة في الوصول إلى غرضه إلى وسيلة تعدد الأمر. لاستقلال العقل مع عدم حصول الغرض بوجوب الموافقة على نحو يحصل به الغرض ويسقط الأمر. فلا يبقى مجال للأمر الثاني مع استقلال حكم العقل بوجوب تحصيل غرض المولى، ولو بالإتيان بالمأمور به بداعي أمره.

إلا ان هذا لا يتم لعدة أجوبة:

الأول: والاهم هو انه سالبة بانتفاء الموضوع، لأننا قلنا بإمكان التقييد المباشر، فلا يكون التقييد غير المباشر مطابقا للحكمة، بل مستأنفا ولغوا.

الثاني: اننا لو قلنا بالاستحالة لشمّل التقييد غير المباشر أيضا. لأن المفروض انه بعد صدور الأمرين معا، لا يمكن التمسك بإطلاق الأمر الأول.

وبتعبير آخر: انه لا يسقط إلا بقصد الامتثال مع انه لا مقيد له. وهذا غير معقول إلا باعتبار كون الأمر الثاني بمنزلة القيد له، أو قل: انه بنحو القرينة المتصلة. وهذه القرينية ممتنعة بعد اعتبارهما أمرين منفصلين. إذن، فهما بمنزلة المتصلين لباً وتقديراً. فيعود الإشكال. ولو كان الآخوند قد ناقش بمثل ذلك لكان افضل.

الثالث: انه بعد فرض حصول العبادات في الشرع المقدس، مع استحالة التقييد. والمستحيل لا يحدث. إذن يتعين حدوثه بأمرين لا بأمر واحد.

وبتعبير آخر: انه يتعين ان يكون جعل العبادات بجعل ممكن لا مستحيل. وحيث ان الجعل الممكن منحصر بالأمرين فيتعين. فان لم يكن ظاهر الكتاب والسنة ذلك أمكن تأويلها إليها. لأن فهم المستحيل مستحيل. فاستبعاد وجود أمرين يكون مستبعدا.

الرابع: ان قوله: ان الأمر الأول يسقط بدون قصد الامتثال، تطويل للمسافة. إذ من الواضح انه خلف كونه عباديا.

الخامس: وهو المهم: انه قال: انه ان كان لا يسقط إلا بقصد الامتثال، فلا يكاد يكون له وجود إلا عدم حصول غرضه بذلك. لاستحالة سقوطه مع عدم حصوله وإلا لما كان موجبا لحدوثه. وعندئذ لا حاجة إلى الوصول إلى غرضه بتعدد الأمر. لاستقلال العقل مع عدم حصول غرض الأمر بالإتيان به بنحو يسقط أمره وغرضه. فينتج بحكم العقل ان يكون قصد الامتثال ضروريا. وإذا كان قصد الامتثال بحكم العقل، كفى عن بيانه بلسان الشارع.

وهذا غير تام لأكثر من وجه:

١- ان المكلفين يجهلون هذا القيد الثبوتي، وهو كونه لا يسقط إلا بقصد الأمر. وبتعبير آخر: ان شرط حكم العقل مجهول، فيمكن ان تجري البراءة لفيه (لو أمكن). وعندئذ يسقط الأمر ظاهرا، ولا يتحقق الغرض واقعا.

وهذا ما يعلمه الشارع من العرف، فلا بد من التوصل إلى شرطه ببيان القيد لنفي جانب الإهمال العرفي أو الأصل الظاهري.

٢- اننا لو تنزلنا عن ذلك، فلا مانع من تأكيد حكم العقل بحكم الشرع. وإمكان الاستغناء به لا يجعله لغواً ليتعين حذفه. لقلة من يلتفت إلى حكم العقل بالاحتياط. ولا اقل من احتمالاه.

سادساً: انه يمكن ان نطبق هنا قاعدة قلناها. وهي انه لو رأى العقل الاستحالة، ورأى العرف الإمكان، أخذنا برأي العرف في مورد حجيته، وهو جانب اللغة. وقد خاطبنا الشارع بصفتنا عرفيين، والمورد هو اللغة هنا، والعرف يرى الإمكان بالضرورة، ولا يلتفت إلى الاستحالة.

إلا ان هذا لا يتم: لأن الكبرى صحيحة في موارد: تساوي حكم العقل وحكم العرف في المرتبة. فيتقدم حكم العرف في مجال حجيته.

إلا ان المدعى هنا هو الاستحالة العقلية في مرتبة سابقة على الوجود اللغوي العرفي. لأن اصل إمكان صدور الكلام المقيد من الشارع يكون مستحيلا. فالكلام في علة ما هو عرفي، لا في ما هو عرفي في عرض ما هو عقلي.

* * *

ثم قال المشهور بما فيهم السيد الأستاذ، بأنه يقع الكلام في مقام جديد من انه بعد ان قلنا باستحالة اخذ قصد امتثال الأمر قيذا في متعلق الأمر. فهل هذه الاستحالة تسري إلى الأنحاء الأخرى المتصورة لأخذ قصد القرية في متعلق الأمر أم لا.

ولكننا، حيث قلنا بالجواز أساسا، فمثل هذه الأمور تكون جائزة أيضا. بل هي أولى بالجواز، لأن القيد ليس هو ذات الأمر ليلزم تقدم الشيء على نفسه. بل هو عناوين أخرى لا محالة، فلا يأتي الدليل نفسه. ومع ذلك لم نجد بدا من الدخول في التفاصيل. ولكنهم اضطروا إلى هذا البحث باعتبار القول بالاستحالة. وتعرض إلى ذلك، باختصار نسبي.

وأول من التفت إلى ذلك من المتأخرين، صاحب الكفاية، حيث قال: هذا كله إذا كان التقرب المعتبر في العبادة بمعنى قصد الامتثال - يعني فيكون مستحيلا-. اما إذا كان الإتيان بالفعل بداعي حسنه أو كونه ذا مصلحة أو له تعالى. فاعتباره في متعلق الأمر بمكان من الإمكان. إلا انه غير معتبر فيه قطعا. لكفاية الاقتصار على قصد الامتثال الذي عرفت عدم إمكان أخذه فيه

بديهة .

أقول: يلزم من ذلك عدم وجود الفرق الشرعي بين العباديات والتوصليات . وهو يهمل ذلك في كتابه تماما . فان ما هو كاف مستحيل في نظره . وما هو ممكن غير متحقق لا بأمر واحد ولا بأمرين . إذن فقد انتفت العبادات ، وأصبحت كلها توصليات .

وذكر السيد الأستاذ: ان هناك عدة أنحاء ممكنة لا يلزم منها المحذور :

النحو الأول: ان نعمل أخف عناية ممكنة في المقام . بأن نقول: ان المأخوذ في متعلق الأمر، هو قصد امتثال طبيعي الأمر، من دون نظر إلى شخص ذلك الأمر، وان كان مصداقا له . ثم يدخل في نقاشه من حيث ان بعض وجوه الاستحالة يرتفع وبعضها يبقى .

إلا ان الكلام في أجزائه فقهيها كبرى وصغرى . اما كبرى فلأن المراد به مطلق الطاعة، وهي موجودة في التوصليات أيضا، فلا يبقى فرق بينهما . بل تكون التوصليات تعبديات . أو نقول: ان الأمر الكلي لا وجود له في الخارج، وما لا وجود له يستحيل قصده .

واما صغرى: فلأن المطلوب بقصد الامتثال هو امتثال شخص الأمر ولا معنى للإتيان بالعبادة بداعي أمر غيرها أو بداعي مطلق الأمر القابل للصدق على الغير . بل خصوص أمر نفسها . ما لم نرفع اليد من لزوم قصد الامتثال .

وهذا كله غير تام إلا انه لا حاجة إلى مناقشته بعد ابتناؤه على التنزل .

النحو الثاني: ما نسب إلى السيد المرزا الشيرازي الكبير: من العناية بان يؤخذ في متعلق الأمر عنوان ملازم لقصد امتثال الأمر لا نفس الأمر . فلا يلزم

المحذور.

قال السيد الأستاذ: انه اعترض عليه بإشكالين:

الإشكال الأول: ان فرضه فرض أنياب الأغوال. فانه من أين يأتي هذا العنوان الملازم.

الإشكال الثاني: ما ذكره المحقق النائيني رحمته، من لزوم المحذور أيضا بعد فرض انفكاك أحد المتلازمين عن الآخر، ولو محالا. فانه يلتزم بصحة العبادة مع إتيانها بالداعي القربي قطعا. وفسادها مع عدمه، وان أتى بذلك العنوان الملازم.

قال السيد الأستاذ: وكلا الاعتراضين ليس بشيء:

اما الأول: فلأننا يمكن ان نحصل حكم ذلك العنوان، فان كل ضدين لا ثالث لهما، يكون أحد الضدين ملازما لعدم ضده. وداعي الامتثال ضد عرفا للداعي النفساني. وليس لهما ثالث، فعدم أحدهما يساوق مع وجود الآخر، فليفرض: ان اللازم المأخوذ هو عدم ضد هذا الداعي.

قال: ومنه يظهر الجواب على الإشكال الثاني: فانه يلزم على المولى ان يجعل أمره وفيه بملاكه، على الفروض الممكنة لا الفروض المستحيلة. وعلى ما قلناه في جواب الوجه الأول لا يكون الانفكاك موجودا. لأن أحد الضدين اللذين لا ثالث لهما، يستحيل انفكاكه عن عدم الآخر.

أقول: ان كلام المحقق النائيني صريح في فرض إمكان المستحيل. ففي ذلك الفرض، يكون الإشكال وارداً. ولا يأتي جواب السيد الأستاذ، وان استحال الفرض. مضافا إلى انه لا يريد الضد العرفي، بل الضد العقلي.

إلا ان الشيخ النائيني قال: انه - يعني المرزا الشيرازي - يلتزم بصحة العبادة مع قصد الامتثال، يعني حتى ولو لم يؤخذ قيماً لفظياً. ويلتزم بعدم صحتها ولو مع القيد الآخر.

أقول: غير ان هذا غير صحيح، لأن العبادة عندئذ تكون واجدة القيد المأخوذ تحت الأمر، فلا يحتمل بطلانها. ولا اقل من الالتفات انه مع وجود أحد المتلازمين يتعين وجود ملازمه وهو قصد الامتثال على الفرض. فيكون الحاصل صحة العبادة على كلا التقديرين، يعني بقصد أحدهما على نحو البديلة، أو كلاهما. اما اخذ قصد الامتثال فبدليل لبي أو ارتكازي، واما الآخر فبدليل لفظي على الفرض.

واما ما قاله السيد الأستاذ، من اخذ عدم الضد الآخر، فقد يقال: ان عدم الضد الآخر عين ضده، إذا لم يكن لهما ثالث، كما هو المفروض، فعدم الحركة هو السكون عقلاً وعرفاً، وبالعكس. فيعود الإشكال، لأن عدم الداعي النفساني، هو بعينه قصد الامتثال.

ومعه: فان أريد الملازم العقلي، فهو فعلاً غير موجود، كأنياب الاغوال. وان أريد الملازم العرفي والمشرعي، فهو موجود كثيراً، كالطاعة والقربة، ولا حاجة إلى مثل هذه الاحتمالات. ولا يكون ذلك مثل أنياب الأغوال، لا عقلاً ولا شرعاً.

وان أريد عدم الضد الآخر، فانه لا يكفي في تصحيح التقييد، وجعله ممكناً. وهذا ما يرد على المرزا الشيرازي نفسه. وان كان الإشكال أوضح على كلام السيد الأستاذ لما قلناه من ان أحد الضدين هو عين عدم الآخر.

واما إذا لم يقبل المرزا الشيرازي ذلك، فيمكن تقريبه كما يلي:

ان اخذ الملازم اما ان نفهم منه الموضوعية، واما ان نفهم منه الطريقية. فان فهمنا منه الطريقية، يعني التوصل إلى ملازمه. وهو قصد الامتثال. إذن، يكون المأخوذ حقيقة هو ذلك. فتعود الاستحالة. وإنما يبقى الفرق إثباتيا فقط. وإنما الكلام في الاستحالة الثبوتية.

وان فهمنا الموضوعية، فان الملازم المساوي في رتبة ملازمه لا محالة، كالمعلولين لعلة واحدة، فهما يتبادلان على رتبة واحدة.

فهنا اما ان نقول:

١- ان هذا بنفسه مستحيل وهو ان يكون أحد المتلازمين المتساويين (وهو الأمر) في رتبة، والآخر في رتبة أخرى. لأن ذلك خلف كونهما في رتبة واحدة.

٢- أو نقول: ان هذا الملازم مادام متساويا، فهو موجود مع الأمر دائما، فكما يوجد في المرتبة المتأخرة عن الأمر، يوجد أيضا في المرتبة المتقدمة، وهي نفس مرتبة الأمر، فيلزم منه نفس الإشكال السابق الموجود في الأمر نفسه. وهو فرض المتأخر متقدما.

إلا ان هذا لا يتم، لأن مراد المرزا الشيرازي اخذ ملازم قصد الامتثال، لا لازم الأمر.

فاما ان يكونا معا في المرتبتين، وهو مستحيل بالأدلة السابقة، وبكبرى وحدة رتبة المتلازمين. واما انهما موجودان في جانب الشرط، والأمر وحده في المشروط فيلزم الإشكال المذكور. واما ان الملازم المفروض موجود في المرتبتين فقط دون الأمر. فهو أيضا خلاف تلك الكبرى، مضافا إلى ان الأمر سيكون معدوما فلا يجب امتثاله.

واما كونه تصحيحا للعبادات، فغير محتمل، لأنه غير معروف كأنياب الأغوال. في حين يحتاج تصحيح العبادات، إلى عنوان معروف وقصدي.

اللهم إلا ان يقال: انه يمكن في مقام القصد اخذ ملازمه المساوي لتعذر قصده مباشرة، وهو قصد امثال الأمر.

جوابه: اننا لو اقتصرنا على هذا المقدار لم يكف قصد امثال الأمر للعبادية لفرض كونه مأخوذا قيدا في الدليل. فما اخذ قيدا لم يقصد وما قصد لم يؤخذ قيدا، فتبطل العبادة. وكفاية قصد الملازم عن ملازمه يحتاج إلى دليل مفقود.

اللهم إلا ان يقال: - كما سبق - ان المأخوذ هو الجامع الانتزاعي بينهما، وهو عنوان أحدهما.

جوابه:

١- ان هذا وان كان ممكنا إلا انه خلاف مراد المرزا الشيرازي.

٢- مضافا إلى لزوم الإشكال الثبوتي السابق، لأن كلا فردي الجامع متقدم على الأمر، وكلاهما متأخر عنه. فيرد الإشكال في أحدهما أو كليهما. مما هو مستحيل مشهوريا.

النحو الثالث: من الأنحاء التي ذكرها السيد الأستاذ:

ان هناك للمولى ثلاث عوالم طولية: الأمر والحب (أو الإرادة) والملاك. فالتحرك ان كان عن عالم الأمر، فهو قصد الامتثال. ولكن قد يتحرك عن الحب والإرادة، سواء أنتجت خطابا أم لا. لمانع الاستحالة، في التحرك عن الخطاب.

أقول: والمفروض ان الإرادة هنا كاملة وملزمة، ولكن لا يستطيع المولى التعبير عنها للزوم المحال. كما ان المفروض ان الإتيان بالعمل بملاك هذه الإرادة في الموارد الأخرى، جائز ومجزئ. فهل يكون هنا كذلك؟ لعله هنا يكون أولى بالصحة، لاستحالة الخطاب.

قال: فهل يمكن اخذ القصدين الأخيرين: المحبوبة والمصلحة، قيدا للمأمور به أم لا.

لا إشكال بحسب عالم الإثبات انه لا يحتمل ان يكون التحرك حاصلًا عن هذين العالمين بعنوان انه غير مأخوذ بخصوصه إثباتًا. لأكثر من وجه:

أولاً: انه لو كان مأخوذًا لما صح الإتيان بالصلاة بقصد امتثال الأمر. مع انه لاشك في صحته.

ثانياً: انه يلزم من اخذ قصد الإرادة والمصلحة بالخصوص امتناع الإتيان بالصلاة بقصد امتثال الأمر. فانها عندئذ لا تكون الصلاة واجبا استقلالياً ليؤتى بها بقصد الأمر، وإنما هي واجب ضمني. والواجب الضمني إنما يعقل الإتيان به بقصد الامتثال في حال كون الجزء الثاني منضمًا إليه، ولو بنفس ذلك القصد. فيجب عليه قصدان وهو غير محتمل. وفي المقام يقصد الامتثال فقط، من دون الإرادة والمصلحة، فيؤتى بالواجب الضمني، بدون انضمام الجزء الآخر إليه، بقصد الامتثال، وهو أمر غير معقول. إذن، فقصد الإرادة والمصلحة غير مأخوذ إثباتًا قيدا.

لأن الإتيان بالعمل وحده، غير ممكن لأنه خال من الأمر الاستقلالي. والإتيان به مع شرطه غير ممكن. لأنه غير محتمل الشرطية.

أقول: وهذا يعني: ان أي شيء آخر غير قصد الامتثال لا يمكن ان يؤخذ

إثباتا، وليس فقط، كما قال صاحب الكفاية انه غير وارد في الكتاب والسنة.

كما انه يعني: انه كما يتعذر اخذ أي واحد من هذه القيود الأخرى بحيالها يتعذر اخذ الجامع بينها، المغاير مع قصد امتثال الأمر. والشيء الوحيد الذي يحتمل هو اخذ الجامع بين قصد الامتثال وغيره من القيود. بحيث لو جاء بأي منها كان كافيا. فيكون هذا نحوا من التعويض عما خسرته المشهور من هذه الناحية. كما انه نحو من التصحيح لعبادية العبادة بعد خسارتهم لجهتها الرئيسية. وهي التقييد بقصد الامتثال.

وإشكاله: ان هذا الجامع، يكون اخذ حصة منه مستحيلة، على المفروض، فيكون جامعا بين الممكن والمستحيل، فيكون مستحيلا. وخاصة وان ذلك هو الحصة الرئيسية فيه. وان اخذ غيره بشرط لا عنه، لا يصح العبادة على الفرض.

نعم، لا يبعد ان تكون قصد الإرادة إذا دلّ دليل على كونها ملزمة، وإنما لم يترتب عليها الخطاب لوجود المانع. ان ذلك يكون مصححا لعبادية العبادة. لأن الطاعة الحقيقية إنما تكون لإرادة المولى لا للخطاب وإنما الخطاب مجرد طريق إليها. فلو أحرزت عن غير طريق الخطاب وجب تنفيذها وامتثالها، وترتبت عليها جميع الآثار. والخطاب إنما هو كاشف غالبى لها. وإنما الكلام في صغرى ذلك، وهو اننا كيف نحرز إلزامية الإرادة بدون خطاب؟

وقد يقال: ان هذا ان صح في سائر الموارد، فانه لا يصح هنا، لأن الإرادة هنا ملزمة، للمانع عن وجود الأمر مشهوريا. مع اليقين بان العبادة لا تصح مجردة عن كل قصد، والا لم تفرق عن التوصليات، وحيث تعذر اخذ قصد الأمر، كفى قصد الإرادة.

إلا ان هذا قابل للمناقشة كبرى وصغرى. اما كبرى، فلأنه بعد تعذر قصد الأمر، لا يبقى فرق بين التعبديات والتوصليات. وكيف نستطيع ان نأخذ هذا المطلب مسلماً؟ وكيف نفهمه من الكتاب والسنة مع تعذره؟

واما صغرى، فلأن قصد الامتثال وان استحال على الشارع، مشهورياً، إلا انه غير مستحيل على المكلف، لأنه قادر عليه في طول وجود اصل الأمر. فإذا قدر عليه كفى في تصحيح العبادة وتفريقها عن التوصليات. وهذا ما يعلمه الشارع، وان كان لا يستطيع التقييد، فيمكنه الاكتفاء به، فيكون بمنزلة انه قد قيد الأمر لبأ.

إلا ان هذا فرع عدم جريان البراءة مع الشك في هذه الشرطية. إذ مع جريانها لا تكفي قدرة المكلف عليها كما هو معلوم، لأن إمكان القصد لا يدل على فعليته ووجوبه.

نعم، قد يقال: بعدم جريان البراءة لعدم تمامية مقدمات الحكمة في دليلها. فلا إطلاق له للقيود المستحيلة البيان، فلا تكون مرفوعة بحديث الرفع. وإنما يجب الاحتياط فيها. فيتحول إمكان قصدها، من قبل المكلف إلى الوجوب الاحتياطي، إلا ان هذا على تقدير تمامية الدليل على استحالة التقييد ولم يتم، كما سبق.

ثم ذكر السيد الأستاذ ان كلا من العالمين: الإرادة والملاك، لا يرد فيهما شيء من الإشكالات الواردة على اخذ قصد الأمر. وحيث اننا بنينا على عدم ورودها حتى في ذلك المورد أساساً، نحذف الحديث عنها هنا.

غير اننا أشرنا إلى إشكالات أخرى، منها ما ذكره السيد الأستاذ من انه لا يعقل أخذها إثباتاً لعدم معقولية الإتيان بالعبادة وحدها بدون شرطها، لأنها ليس

لها أمر استقلالي، مع عدم وجوب الجمع بين الشرطين: قصد الأمر وقصد الإرادة. وقلنا ان قصد الجامع بينهما لو اخذ لكان محالا أيضا، لأن الجامع بين المستحيل والممكن مستحيل.

مضافا إلى ما قلناه - فيما سبق - من عدم كفاية المصلحة، لأنها غير داخله في مسؤولية الفرد شرعا إطلاقا وعدم إمكان إثبات الإرادة بدون الأمر وخاصة مع جريان البراءة.

نعم لو قيل بعدم تمامية مقدمات الحكمة في الشرط المستحيل، باعتبار عدم القدرة على البيان، فلا تجري البراءة، أمكن القول بإثبات قصد الإرادة بالاحتياط الوجوبي، مادام محتملا وملتفتا إليه. فهل يقبل المشهور ان يكون الفرق بين التعدييات والتوصليات قائما على نحو من الاحتياط الوجوبي فقط؟

إذن فعلى مسلكهم، لا يتم شيء من التقييدات، لا الأمر ولا غيره، ولا الجامع لغيره، ولا الجامع بينه وبين غيره.

ونقل عن الشيخ النائيني الإشكال على اخذ المصلحة قيда للمتعلق بلزوم الدور. لأن المصلحة إذا كانت قائمة بالفعل المأتي به بداعي المصلحة يلزم الدور في مقام الإثبات. لأن الإتيان به بداعي المصلحة فرع تعلق المصلحة به وتعلقها به فرع الإتيان به بداعي المصلحة.

وأجاب السيد الأستاذ على ذلك: انه يكفي ان نقول في المقام: ان الإتيان بالفعل بقصد المصلحة، لا يتوقف على وجود المصلحة لذات الفعل بل في دخل الفعل في إيجاد المصلحة. وهذا الدخل موجود على كل حال سواء انضم إليه داعي المصلحة أم لا.

أقول: هذا راجع إلى نفي إحدى الملازمتين، وهي قوله: ان الإتيان بداعي

المصلحة فرع تعلق المصلحة به. ولم يبين الوجه في إنكاره.

ومقتضى القاعدة ثبوته، لأن الفعل ان كان محققا للمصلحة بمجردة، لم يلزم على الشارع تقييده بداعي المصلحة.

إلا انه يمكن منع الملازمة، لأن المفروض اننا أحرزنا تعلق المصلحة بنفس وجود هذا القيد. فلو قال: صل بقصد المصلحة دلّ بالالتزام على وجودها في الصلاة ودخلها. إذ لا يحتمل ان يقول ذلك فيما لا مصلحة فيه. فهو ممكن للشارع باعتبار إمكان التقييد مشهوريا، وممكن للمكلف عند العمل. فتوقف المصلحة على قصد المصلحة لا يكون دوريا.

وبتعبير آخر: انه يعرفنا الشارع بالالتزام إثباتا بوجود المصلحة، مع تحقق القيد. فيستفي الدور الاثباتي.

ثم قال السيد الأستاذ: لكن يبقى مطلب صغروي. وهو ان يكون قصد المصلحة قصد قربي. فهل هو قصد قربي؟ فان المصلحة ان كانت تعود إلى المولى، فالإتيان بالفعل بقصدها، يكون تقريبا إلى المولى. إلا ان المفروض عدمها لأن الله غني عن العالمين.

وان كانت المصلحة تعود إلى العبد، كما في الأوامر الشرعية. فان امتثل بقصد المصلحة. فان لم ينسب ذلك إلى المولى أصلا، لم يكن تقريبا أصلا. وان أتى به بقصد اهتمام المولى، فهو تحرك عن الإرادة لا عن المصلحة.

أقول: انه قد سبق الطعن بالمصلحة ملاكا للأوامر. ولكن لو تنزلنا عن ذلك أخذا بمشهور العدلية، كفى قصد المصلحة لتصحيح العبادة. ولا حاجة إلى فكرة التقرب والانتساب إلى المولى. فان هذا مما لا دليل عليه، وخاصة بعد استحالة التقييد بقصد الأمر مشهوريا.

مضافا إلى النقض على السيد الأستاذ، بأنه فسر القربة في البحث الذي كتبه عن مقدمات العبادات، بأنها ما كان في سبيل الله وفسر سبيل الله بأنه ما كان في سبيل نفع المجتمع. أي انه فسر القربة بالمصلحة. ومقتضى ذلك كفاية قصد المصلحة. وهذا تهافت من القول لديه.

ثم ذكر السيد الأستاذ: إمكان اخذ الجامع بين قصد امتثال الأمر وقصد المصلحة وقصد المحبوبة، في متعلق الأمر. بناء على قرينة هذه القصود جميعا. أو يؤخذ القربي منها. بعنوان ان الجامع بين المستحيل وغيره ممكن، وقد سبق ان قلنا ان الجامع بين المستحيل وغيره مستحيل.

مضافا إلى إشكال آخر، وهو انه هل المطلوب ان يقصد المكلف عنوان الجامع أو العناوين التفصيلية لمصاديقه. وهي الأمر والمحبوبة ونحوها؟

اما قصد الجامع فانه لا يكفي لعبادة العباد، لأن المفروض كونه جامعا انتزاعيا غير ماهوي، فلا يكون قصده قصدا عرفيا لأي واحد من حصصه وأفراده. وبتعبير آخر: ان قصد الجامع ليس قصدا لأمر عبادي معين، كالأمر والمحبوبة، لتصح به العبادة.

نعم، لو كان جامعا ماهويا، لأمكن القول بان قصد الكلي قصد لخصه. وان لم يكن صحيحا، إلا ان عدم الصحة في الجامع الانتزاعي أوضح وأولى.

مضافا إلى عدم ورود هذا الجامع في دليل أصلا. وقصد المجموع غير واجب جزما. وقصد الفرد المردد غير مجزئ قطعا.

وان أريد به قصد أي واحد منها، يعني ان المطلوب من قبل الشارع هو ذلك. يعني ان نفهم من الجامع الطريقية إلى حصصه، لا الموضوعية لعنوانه. فيأتي الإشكال المشهور على حصة منه، وهي قصد الأمر. لأنه ملحوظ

ضمنا. فيكون متقدما على نفسه ولو ضمنا، وهو مستحيل.

وما أجاب به هنا من ان هذا الإشكال لا يجري لوضوح انه مع اخذ الجامع لا يرى المولى قصد امتثال الأمر بعنوانه في المعروض، لكي يكون خلف لحاظ المولى للمعروض سابقا على أمره. بل غايته انه يرى العنوان الجامع. فلا يلزم التهافت.

جوابه: من عدة وجوه:

أولاً: انه فرع صحة الجامع بعنوانه، وقد اجبنا عنه.

ثانياً: ان لحاظ الكلبي لحاظ لخصه من وجه ضمنا، بما فيها قصد الأمر. فيكون محالا، سواء أريد به الجامع الماهوي أو الجامع الانتزاعي.

ثالثاً: ان لحاظ الجامع إنما هو للنظر إلى الحصص لعدم كفاية لحاظ الجامع في مقام الامتثال. فيكون الأمر ملحوظا ضمنا، اكثر مما قلنا في الوجه الثاني، فيكون محالا.

ومثاله قوله تعالى ﴿إِنَّهُمْ أَنَاسٌ يَتَطَهَّرُونَ﴾ حيث سأل سائل في زمن سابق: انه كيف يؤمر باخراج آل لوط مع كون الطهارة ليست ذنبا، بل هي واضحة الصحة.

فأجيبته على ذلك: ان هذا تعبير فيه جمع لفظي عن كل الأمور التي يؤمن بها آل لوط ويعملونها، ويعتبرها الكفار من الباطل في نظرهم. كالصلاة والدعاء والصدقة، وغيرها. فلأجل الجمع اللفظي باختصار، قال: يتطهرون. فكذا الحال في المقام.

وفرق هذا الوجه عن سابقه: ان ذلك نزول من الجامع إلى الأفراد. وهذا

صعود من الأفراد إلى الجامع، فتكون الأفراد ملحوظة على كل حال، فيلزم المحال.

فتم الإشكال على المشهور بعدم التفريق بين العبادات والتوصليات، بكل صورة.

* * *

ثم يبدأ السيد الأستاذ فصلا جديدا لصورة تعدد الأمر. وقد سبق ان أشرنا إلى بعض جوانبه.

وذلك: انه أشكل عليه في الكفاية: بأنه ان قلنا بسقوط الأمر بالمطلق لم يبق موضوع للأمر الثاني. وان قيل بأنه لا يسقط، فهو محال. لأنه بعد حصول المطلق، لو حرك نحو صورة أخرى لكان من التحريك نحو الحاصل، وهو مستحيل.

قال السيد الأستاذ: انه إذا صيغ الإشكال بهذه الصياغة، أمكن الجواب عنه، بان يقال: ان الأمر المتعلق بالمطلق وان سقط بالإتيان بالصلاة بدون قصد القرية، إلا ان سقوطه يكون من باب تعذر بقائه لا من باب استيفائه. فانه لم يسقط غرضه. فانه غرض وحداني قائم بالمقيد، ومع فرض عدم سقوط الغرض، فهو يستدعي إنشاء آخر على طبقه.

أقول: هذا لا يتم لأكثر من وجه:

أولاً: ان لكل أمر غرض، ويستحيل ان يتجرد الأمر من الغرض كما عليه العدالة، فالأمر بالمطلق له غرض وان كان تحليلياً، ضمن المقيد، والمفروض سقوطه به، وبه يفوت موضوع الأمر الثاني. وان قلنا بعدم سقوطه كان محالاً.

ثانياً: ان السقوط الاضطراري غير الاستيفائي غير موجود. لأن السقوط له أسباب ليس أحدها الاضطرار، بهذا المعنى. والمفروض هنا انه يسقط للاستيفاء دون غيره. لأن أسباب السقوط معلومة، وهي الاستيفاء والعصيان والعجز وارتفاع الموضوع. وهنا لا يفرض وجود واحد منها غير الاستيفاء.

ثالثاً: ان الأمر الثاني المفروض حدوثه بعد سقوط الأمر الأول، يجب ان يكون بالقييد والمقيد، لا بالقييد فقط. لتعذر الإتيان بالقييد دون المقيد، والمفروض مشهوريا استحالة الأمر بالمجموع.

رابعاً: ما سبق ان ذكرناه من رجوع الأمرين إلى أمر واحد، ثبوتاً، فتعود الاستحالة.

متمم الجعل :

ومعه يأتي كلام المحقق النائيني هنا، والمسمى بتمم الجعل. أي الجعل الثاني المتمم للجعل الأول. وفي الحقيقة، فان عليه مسالك ثلاثة للمحقق النائيني والمحقق العراقي والسيد الأستاذ. وكلها عبارة عن تدقيقات لما ذكر في الكفاية من تعدد الأمر.

اما المحقق النائيني فقد استنتج دليhle من مبانيه في الإطلاق والتقييد. وذلك بعد ضم مقدمتين:

المقدمة الأولى: ان استحالة التقييد توجب استحالة الإطلاق، ومعه لا يبقى إلا الإهمال. إلا أن هذا إهمال إثباتي لا ثبوتي، وليس إهمالاً في تمام مراتب الواقع. فانه بالأمر الثاني سوف يتوضح المطلوب.

المقدمة الثانية: ما سماه بالحصّة التوأم. مقابل الإطلاق والتقييد، وقال:

ان التقييد عبارة عن دخول التقييد وخروج القيد. والحصة التوأم عبارة عن خروج القيد والتقييد. وما هو تحت الأمر هو ذات المقيد، ويؤخذ المقيد كمعرف ومشير إلى ذات الحصة المقيدة، كخاصف النعل، فانه إشارة إلى الحصة الخاصة التي حباها الله سبحانه بالإمامة.

أقول: ويمكن القول وان لم يكن على ظاهر عبارة المحقق النائيني، بان الإطلاق هو خروج القيد والتقييد معا. والتقييد هو دخولهما معا. والحصة التوأم هي دخول التقييد وخروج القيد.

ومعه يمكن ان يتوصل المولى إلى غرضه بأمر واحد بالحصة التوأم من دون لزوم محذور. لأنه لم يؤخذ قصد الأمر في متعلق الأمر، لأن المفروض خروج القيد والمقيد. ومع هذا فقد وصل المولى إلى غرضه لأن الأمر يقتصر على الحصة ولا يسري إلى غيرها.

ويلاحظ هنا، ان هنا بمجردة ليس قولاً بمتتم الجعل. لأنه يكون بجعلين، وهذا يكون بجعل واحد. الا إذا قيل بالحاجة في بيان الحصة التوأم إلى الجعل الثاني. كما هو مقتضى جعل الحصة التوأم مقدمة لبيان متمم الجعل.

ونتيجه حسب فهمي: انه إذا جاء الفرد بالمطلق بدون قيده، فانه لا يستطيع ان يتمسك بإطلاق الأمر لإسقاط الأمر بهذا العمل. لأن الأمر لا إطلاق له، فيجب عليه ان يحتاط.

بل ان للمولى ان يحتج على العبد بالحصة التوأم التي تصلح بياناً للقيد. وعندئذ فيجب الإتيان بالمقيد اما عقلاً واما شرعاً.

واما بناء على التفسير الآخر للحصة التوأم، فيلزم التقييد اللحاظي،

والمفروض استحالته مشهوريا .

الآن، نناقش باختصار نسبياً: المقدمتين اللتين ذكرهما المحقق النائيني في دليله :

اما المقدمة الأولى : وهي انه مع استحالة الإطلاق يستحيل التقييد، كما هو بناؤه في باب المطلق والمقيد .

فقد قال السيد الاستاذ : انه استشكل عليه الأستاذ المحقق باعتراضين :

الاعتراض الأول مبنائي، وهو ان استحالة التقييد لا توجب استحالة الإطلاق، بل توجب ضرورته . وهو أمر مذكور في باب المطلق والمقيد، وينبغي هنا أخذه مسلماً .

الاعتراض الثاني : ان الإجمال في الأمر الأول غير معقول، ويتذبذب تقريبا ذلك بين بيانين، مرجعهما إلى محصل واحد، وان اختلف التعبير .

البيان الأول : ان يلحظ نفس الحكم، فيقال : ان الحكم المجعول بالأمر له حظ من الوجود لا محالة في أفق الاعتبار . وكل شيء له حظ من الوجود يجب ان يكون له تعيين في أفق وجوده، لاستحالة التردد في أفق وجود الشيء ثبوتا . وإنما يصدق التردد إثباتا .

البيان الثاني : ان ينتقل اللحاظ إلى الحاكم، ويقال : ان تعلق الأمر بالمهمل معناه ان الحاكم لا يدري ماذا يطلب، هل هو المطلق أو المقيد . ومن الواضح ان المولى لا يشك في حدود حكمه . نعم غير المولى قد يشك .

وأجاب السيد الأستاذ عن البيانين :

اما البيان الأول: ان الأمر الأول وان تعلق بالطبيعة المهملة (لأن المفروض عدم الإطلاق) الا ان ذلك ليس معناه تعلقه المردد بين المطلق والمقيد، إذ لو كان المراد ذلك، لكان محالاً.

بل للطبيعة وجود متعين في أفق الحكم والجعل. الا ان هذا الوجود المعين لم يتطرق إليه الإطلاق والتقييد. فان التقييد عبارة عن لحاظ القيد مع الطبيعة والإطلاق عبارة عن رفض القيد عنها. فيمكن ان نلاحظ الطبيعة بدون ذينك اللحاظين. وهو المسمى بالمهمل. وليس معناه ان يكون وجود الطبيعة مردداً.

أقول: هذا وان كان في نفسه صحيحاً، الا انه ليس مراد الشيخ النائيني. لأنه عبر بذات المقيد لا بالطبيعة المهملة. وذات المقيد هو الطبيعة بغض النظر عن التقييد والإطلاق والإهمال.

فربما يقال في الإشكال: ان هذا لا معنى له الا التردد. وجوابه: انه أمر ممكن، غير ان لحاظ الإهمال لحاظ آخر، وقد يكون مراد السيد الأستاذ ذلك، الا انه خلاف ظاهر عبارته.

واما البيان الثاني، فيظهر جوابه مما سبق، فان المولى لا يتردد بين المطلق والمقيد. فان مطلوبه محدد، وهو بمقدار سعة ذات الطبيعة الخالية من التقييد اللحاظي والرفض اللحاظي (الذي هو الإطلاق).

وهنا قال السيد الأستاذ: فان قلنا: بان المهمل في قوة المقيد فلا يسري مطلوب المولى إلى غير المقيد. وان قلنا بان المهمل في قوة المطلق قلنا: ان الحكم يسري إلى كل الأفراد.

والصحيح: ان المهمل إثباتاً بمنزلة المقيد. ولذا قالوا: ان المهملة بمنزلة

الجزئية. والمهمل ثبوتا بمنزلة المطلق، لأن الكلبي ينطبق على سعتة. فان المقتضي موجود والمانع مفقود. الا اننا قلنا هنا انها ليست ملحوظة بالإهمال بل بالذات، وهذا اللحاظ يقتضي ان يكون بقوة المطلق، فينخرم تقريب النائيني. لأن الإتيان بالمطلق يكون صحيحا، على خلاف ما قال. ولا نكون مربوطين بالقضية المنطقية التي تقول: ان المهملة بمنزلة الجزئية.

وبالرغم من ان السيد الأستاذ - كما سبق - قرّب ان المهملة بمنزلة المطلقة، لا بمنزلة الجزئية. فيفسد مبنى الشيخ النائيني. الا ان الشيخ النائيني لو بنى على ذلك ولم يناقش في مبناه لثم المطلب من هذه الناحية. الا ان السيد الأستاذ قال: انه عندئذ يبقى إشكالان:

الإشكال الأول: اننا لو تعقلنا الأمر بالطبيعة المهملة، وفرضنا انها في قوة المقيد. إذن لا حاجة إلى الأمر الثاني (متمم الجعل). بل يمكن الاكتفاء بالأمر الأول. فانه يكون محققا للمولى فائدة الأمر بالمقيد، من دون محذور التقييد. فان المولى لم يلحظ قصد الأمر ليلزم المحذور. مع حصول المقصود، وهو إلزام العبد بالإتيان بالفعل المقيد.

أقول: جوابه: هذا من سنخ ما قلناه، لكنه ليس بالدقة كذلك. إذ لو غضضنا النظر عما قلناه لم يتم الأمر. وما قلناه بان العبد ملزم بالإتيان بالمقيد إنما هو من باب الاحتياط العقلي أو من باب اعتبار التوأمية بالحصة التوأم التي هي بمنزلة التقييد. لكن بغض النظر عن ذلك لا يجب على العبد الإتيان بالمقيد، لأن القيد لا يكون مأمورا به بالأمر الأول، فلا يكون مقتضيا لإنجازه.

وليس معنى ان المهملة بمنزلة المقيدة، هو انها مقيدة فعلا. وإنما هي

بمنزلتها، يعني فاقدة الإطلاق، لا انها واجدة للقيد. ولو كانت واجدة للقيد فعلا لأصبحت مستحيلة لورود إشكالات المشهور عليها. وإنما نتیجتها الإهمال ثبوتا وإثباتا. ومعه يتخير المكلف فيما يفعل، لو لم يأخذ بالاحتياط الذي قلناه.

واما من ناحية الاكتفاء بالأمر الواحد، من قبل المولى، فيظهر حاله مما قلناه. وقلنا: ان هذه المقدمات لا تنتج متمم الجعل، والعجيب ان السيد الأستاذ نفسه عرض المطلب، كما سمعنا، انه بأمر واحد. ثم حمل على مقصود الشيخ النائيني انه أمرين.

وهنا نؤجل الإشكال الثاني للسيد الأستاذ، ونسمع إشكالا آخر:

الإشكال الثاني: حصول الحصّة التوأم. فان المفروض فيها انها ليست قيّدا. وان القيد خارج قيّدا وتقيّدا. إذن تكون الماهية مطلقة لا مهملة، لأن مقتضى الإطلاق فيها موجود، وهو سريان العنوان الكلّي إلى أفرادها. والمانع مفقود، وهو القيد. ومعه لا مانع من الإتيان بالفرد الفاقد للشرط، ويكون مجزيا ومسقطا لموضوع الأمر الثاني.

فان قال الشيخ النائيني: باننا عوضنا عن القيد بالحصّة التوأم، وهي تغني عنه. قلنا: اننا برهنا الآن على عدم غنائها عنه. فان قلت: فانه خلف التوأميّة مع الذات المأمور بها. قلنا: نسأل: ان التوأميّة هل هي مأخوذة قيّدا في الذات أم لا. فان كانت قيّدا، رجع الحال إلى الاستحالة. وان لم تكن قيّدا كانت القضية مطلقة.

فان قلت: فانها توأم مع التوأميّة. قلنا: إذن يلزم التسلسل. وما دامت التوأميّة غير مربوطة بالذات وغير مقيدة لها أو محصّة لها. كما هو

المفروض . إذن تبقى الذات مطلقة .

فقولكم ان الإتيان بالفرد المطلق خلف التوأمية، وان كان، الا ان ذلك لا يكون محذورا لأن التوأمية ليست قيّدا . بل مجرد صدفة . وقد أقر الشيخ الثاني انها ليست قيّدا . إذن لا محذور من مخالفة التوأمية، بل الحجة ضدها . وهو التمسك بإطلاق الذات .

ففي الحقيقة ان الحصّة التوأم عنوان لم يستعمله الشيخ الثاني الا في هذا الموضوع من علم الأصول، لضيق الخناق، ولا محصل له .

مضافا إلى ان اسمها ليس صحيحا، لأن المفروض انها لا تخصص الذات ولا تقيّد، لأن المحصّن إنما هو المقيد . بل إذا تمت لا بد ان نقول: الذات التوأم أو الماهية التوأم . في مقابل الماهية المقيدة .

مضافا إلى ان تنظيرها بخاصف النعل غير صحيح، فان هذا العنوان وان لم يكن دخيلا قيّدا وتقيّدا . الا انه مجرد إشارة إلى الذات مع سقوطه تماما عن المدلول . بدليل صدق الإمامة عليه، سواء كان خاصف النعل أم لا . فهل يرضى الشيخ الثاني بهذه النتيجة في الحصّة التوأم، وان المهم الإشارة بها إلى الذات، ونتيجتها صحة الفرد سواء قصد به الأمر أم لا . وعندئذ لا يبقى فرق بين العبادات والمعاملات .

الإشكال الثاني: ان تعريفه للحصّة التوأم يسقط الاطلاق عن نظر الاعتبار . لأنه قال: ان كان القيد والتقيّد داخلان، فهو التقيّد، وان كانا خارجين فهو الحصّة التوأم . وحينئذ فلنا ان نسأل: ما هو الإطلاق إذن؟

وبحسب هذا التسلسل الذهني هو ان يكون القيد خارجا والتقيّد داخلا . لأنه الثالث من المحتملات الثلاثة . وهذا لا يتم لأنه خلف الإطلاق ومناقض

له .

فان قلت : ان الإطلاق هو خروجهما معا، والتقيد هو دخولهما معا. والحصه التوأم هو دخول التقيد وخروج القيد.

قلنا: أولاً: إذن نكون قد عرفنا الإطلاق بنفس تعريفه للحصه التوأم. وهو اعتراف ضمني بانها ترجع إلى معنى الإطلاق. ولا تشبه التقيد.

ثانياً: ان الحصه التوأم بهذا التعريف، هي تقيد فيلزم عليها الاشكالات المشهورية. ومن هنا قلنا انه مع هذا التعريف لا تتم مقدمات الشيخ النائيني لاستنتاج متمم الجعل.

ولكن للشيخ النائيني ان يفرق الإطلاق عن الحصه التوأم، بان: الإطلاق يتحقق في صورة عدم ذكر القيد أساسا، والتقيد يتحقق بذكر القيد وربطه بالماهية. والحصه التوأم تتحقق مع ذكر القيد وعدم ربطه بالماهية أساسا. فيكون بمنزلة التوأم مع الماهية بدون تقيد.

جوابه: ان هذا نظر إلى الجانب الاثباتي، أي إلى بيان المولى ولفظه. واما في الجانب الثبوتي والواقعي، فلا يبقى أي معنى للحصه التوأم. فان الأشياء ثبوتاً اما مترابطة فهي التقيد، والا فهو الإطلاق ولا ثالث. وان لاحظنا مجرد الاتفاق في المكان والزمان ونحوه، فهذه التوأمية موجودة مع ملايين الأمور، وليس خصوص قيد امثال الأمر.

الإشكال الرابع: ما ذكره السيد الأستاذ: من اننا ان قلنا ان المهملة بمنزلة المقيدة. (وقد قال - كما سمعنا فيما سبق - ان المولى قد توصل إلى غرضه بدون ورود الإشكالات المشهورية). فهنا يقال: اننا بعد ان فرضناها بقوة المقيدة، فلا يمكن امثالها الا بالإتيان بالصلاة مع قصد الأمر. ومن الواضح ان

الإتيان به يتوقف إمكانه على وصول الأمر، والا لم يكن المكلف قادرا. فلا بد للمولى من اخذ وصول الأمر في موضوع الأمر فيلزم المحذور.

الا ان هذا الإشكال لا يتم، يعني لا يتوقف إتيانه على وصول الأمر. بعد الالتفات إلى الوجهين السابقين اللذين قلناهما. وهو ان الإتيان بالفرد المقيد:

١ - لأجل الاحتياط العقلي.

٢ - لأجل كون المطلق خلف التوأمية، وليس من ضمنها وصول الأمر. فلا محذور.

وبتعبير آخر: انه ما المراد بوصول الأمر؟ هل هو الأمر الأول المتعلق بمطلق الماهية أو الأمر الثاني المتعلق بشرطها. اما الأول فهو واصل، ولا محذور من وصوله. لأن المحذور من التقييد لا في المطلق بما هو.

واما الأمر الثاني، فلا يتوقف عليه الامتثال بعد الالتفات إلى الوجهين، وخاصة جانب الاحتياط العقلي. كما ان المفروض ان الشيخ النائيني، يجيب بوصوله، لكن على شكل الحصاة التوأم لا على شكل التقييد، ليلزم المحذور.

النحو الثاني لتعدد الأمر، ما نسب في كلام السيد الأستاذ إلى المحقق العراقي رحمته، وقد عرضه كما يلي:

ان الأمر فيه ثلاث فرضيات:

الأولى: ان يتعلق الأمر بالصلاة المطلقة من ناحية قصد القرية. وهي خلف غرض المولى.

الثانية: ان يتعلق بالصلاة المقيدة بها، وهي مستحيلة.

الثالثة: ان يتعلق الأمر بالحصة الخاصة بنحو يكون القيد والتقييد كلاهما خارجا عن متعلق الأمر.

ومرجعه إلى ان الأمر بالمقيد معناه دخول التقييد وخروج القيد. واما الفرضية الأخرى المسماة بالحصة التوأم فالقيد والتقييد خارجان. وما هو تحت الأمر هو ذات المقيد، ويؤخذ القيد كمعرف ومشير إلى ذات الحصة المقيدة، كخاصف النعل. فانه إشارة إلى الحصة الخاصة التي حباها الله بالإمامة.

ومعه يمكن ان يتوصل المولى إلى غرضه بأمر واحد، متعلق بالحصة التوأم، من دون لزوم محذور. لأنه لم يؤخذ قصد الأمر في متعلق الأمر قيدا. لأن الأمر يختص بالحصة ولا يسري إلى غيرها.

أقول: هذا المقدار من العرض، هو بعينه الكلام المنقول عن الشيخ النائيني. ويرد عليه نفس ما قلناه هناك تفصيلا، في حين سماه السيد الأستاذ كلاما آخر عن المحقق العراقي. ولم يبين فرقا بين الكلامين.

وجواب ذلك على مستويين:

المستوى الأول: إبراز بعض الفروق المحتملة بين كلام الشيخ النائيني والشيخ العراقي.

وما هو محتمل بدويا من الفروق أحد أمرين:

الأمر الأول: ان نتصور: ان مراد المحقق العراقي هو كون الأمر واحدا، في حين ان مراد المحقق النائيني انه أمرين.

الا ان ظاهر العبارات ليس ذلك. بل التذبذب والاضطراب بين الأمر الواحد والأمرين لازال موجودا. فبينما نجد البرهان على وجود أمر واحد،

نجد النتيجة المدعاة انهما اثنان .

الأمر الثاني: ان نتصور: ان مراد المحقق العراقي ان الحصّة التوأم نحو تقييد للماهية الداخلة عليها، بينما يتصور المحقق النائيني عدم التقييد. وبتعبير آخر: ان العراقي زاد في جانب التقييد في الحصّة التوأم اكثر من النائيني.

جوابه: انهما معا عبرا بخروج القيد والتقييد معا. وهذا معناه انه يثبت لهما نفس الرأي.

وعلى أي حال، فقد أجاب السيد الأستاذ: ان الحصّة تارة يكون لها تعيين وتميز بقطع النظر عن القيود الخارجية. فذات الإمام بغض النظر عن كونه خاصف النعل له تميز عن باقي الأفراد. وأخرى لا يكون للحصّة تميز وتعيين في مقابل سائر الحصص الا بالقيد. كما هو الحال في المفاهيم الكلية. فالإنسان الأبيض متميز عن غيره بتقييده بالبياض.

فالحصّة التوأم في القسم الأول من الحصص أمر معقول، بان يكون كل من القيد والمقيد خارجيان وموضوعا للحكم. وإنما اخذ القيد عنوانا مشيرا إلى الذات والحصّة.

واما القسم الثاني من الحصص، حيث يتعلق الحكم بذات الطبيعة: من دون دخل القيد والمقيد في عروض الحكم. فالظاهر كفاية الإطلاق الذاتي، في السريان إلى سائر الحصص. ومعه يستحيل ان يقف الأمر على الحصّة، بل يسري إلى سائر الأفراد. لأن المقتضي موجود والمانع مفقود، وهو التقييد. نعم لو قلنا بان إطلاق الطبيعة يحتاج إلى لحاظ الإطلاق، فمرجع الحصّة التوأم إلى ما سميناه بالطبيعة المهملة، بلا لحاظ الإطلاق ولا لحاظ التقييد. فلا يسري الأمر إلى غير الحصّة.

تعليقنا على ذلك :

أولاً: انه لا معنى للحصة التوأم مع الذوات الخارجية، فان التوأمية، وان كانت متصورة بين كل شيئين مقترنين، الا انه :

أولاً: ان الذات الخارجية ليست بحصة. وإنما الحصة هي جزء الكلّي. كالإنسان الأبيض بالنسبة إلى مطلق الإنسان. اللهم الا ان يقال: ان جزء الذات هي الكلّي. الا انه - مع ذلك - لا يسمى حصة بل هو خارجي بخارجية الذات. ومن ثم فهو ليس بكلّي عملياً. ومعلوم ان عنوان الحصة مأخوذ بالمطابقة في الحصة التوأم، فلا نستطيع ان نتجاوزه.

ثانياً: ان التقييد على الجزئي محال، مهما زادت حصصه ومقارناته. فان ذاته لا تختلف إطلاقاً.

فان قلت: فان الحصة التوأم ليس فيها تقييد، فهي تناسب الجزئي.

قلنا: هذا مخدوش كبرى وصغرى. اما كبرى فلأن الجزئي قابل للتقييد بالجزئي، وان لم يكن قابلاً للتقييد بالكلّي. فالكلّي يقيد الكلّي والجزئي يقيد الجزئي. الا انه لا يكون حصة بل توأم فقط.

واما صغرى فالمقصود هنا تنظير الكلّي بالجزئي، والكلّي غير مقيد بل مطلق، ولا نلتفت إلى الاحتياط العقلي الذي قلناه. فلا يبقى فرق بين العبادات والتوصلات.

ثانياً: ان السيد الأستاذ، كما سمعنا، قال بكفاية ما سماه بالإطلاق الذاتي للشمول. وهو يقتضي صحة الإتيان بالفرد الفاقد للشرط فيفسد مطلب المحقق النائبي. وكذلك إذا قلنا بعدم كفايته وغضضنا النظر عن الاحتياط العقلي، كما

قلنا مراراً.

فهذا هو المطلوب الموجود في (تقريراتي) عن المحقق العراقي.

المستوى الثاني: في بيان ما في تقارير الهاشمي لمطلب المحقق العراقي. والفرق بينه وبين كلام المحقق النائيني.

قال: ما ذهب إليه المحقق العراقي رحمته، هو ان الأمر الثاني وان كان مستفاداً في مرحلة المجمعول والفعلية، ولكنه متحد مع الأمر الأول جعلاً وانشاءً نظير جعل الحجية للخبر المباشر وخبر الوسطة بالرغم من انحلاله إلى مجمعولين استقاليين.

وهذا يمكن تقريبه بتقريبين: أحدهما لا تؤخذ فيه الطولية بنظر الاعتبار. والآخر تؤخذ فيه الطولية التي وقعت في مورد التنظير، وهو الخبر مع الوسطة، بنظر الاعتبار.

التقريب الأول: ان تؤخذ الاستقلالية في المجمعول (يعني استقلالية الأمر بالماهية عن الأمر بالمقيد) والفعلية بنظر الاعتبار. بالرغم من ان جعلهما واحداً، يعني الأمر بالذات والأمر بالمقيد. ومعناه انه واحد حقيقة، وليس مجرد جمع في اللفظ، بطبيعة الحال.

وهنا ندعي ان الاستقلالية في عالم المجمعول، كافية في رفع الاستحالة. حيث انه لا يلزم تقدم الشيء على نفسه.

أقول: انه لم يذكر شيئاً في مقام نفي الملازمة. وهذا كاف في الإشكال عليه.

ومع ذلك، فان هذا الوجه غير تام، لعدة وجوه:

أولاً: ان وحدة الأمر أو الجعل، كافية في إثبات الاستحالة، سواء كان الشرط مستقلاً في عالم المَجْعول أم لا. لأن الإشكال الأساسي إنما هو في عالم الجعل، فإذا اعترف المحقق العراقي بكونه جعلاً واحداً، كان محالاً على المشهور.

ثانياً: ان الشرط ليس مستقلاً في عالم المَجْعول، بل يثبت في الذمة بنفس ثبوت مقيده. فان ما يثبت هو الحصة المركبة من القيد والمقيد. فلا يكون مستقلاً. وليس كالوضوء السابق زماناً على الصلاة.

ثالثاً: اننا لو تنزلنا عن الوجهين السابقين، وفرضنا الإشكال في عالم المَجْعول لا في عامل الجعل، وفرضناه مستقلاً. فقد نقول انه لا يلزم الإشكال. الا اننا مع ذلك لا بد ان نسأل العقل الحاكم بالاستحالة في المقام، هل ان هذه الاستقلالية، كافية في عدم حكمه بالاستحالة؟

الظاهر عدم ذلك. يعني ان الظاهر الحكم بالاستحالة، ولو باعتبار كون القيد والمقيد، يكونان وحدة تصورية واحدة أو حصة واحدة.

جوابه: ان الظاهر عدم الاستحالة من هذه الناحية، وعدم تمامية هذا الوجه الأخير، لأن الإشكال المشهور يتم - لو تم - في عالم الجعل مع الوحدة، لا في عالم المَجْعول الاستقلالي. كما فرضنا الآن.

التقريب الثاني: يحتاج إلى مقدمة توضيحية مختصرة لجعل حجية الخبر مع الوساطة، وذلك من حيث ان شمول الكبرى للأول، يقتضي صغروية الثاني لها أيضاً، فيكون شمولها للوسائط بالتدرج وبشكل طولي.

وحينئذ نقول: ان فعلية المَجْعول في طول الجعل. والجعل اسبق رتبة، وهو متحد فيه القيد والمقيد. واما في عالم فعلية المَجْعول فهو متعدد. ومن

ثم حصلت النتيجة:

أولاً: ان الأمر متعدد، ولكن في المرتبة المتأخرة.

ثانياً: التفريق بين العبادات والمعاملات. لأننا لو اقتصرنا على الرتبة الأولى للجعل، لم يكن هناك فرق لورود الإشكالات المشهورية. ولكن الفرق بينهما: ان المعاملات جعلها واحد ومجوعولها واحد. واما العبادات ففيها مجعول مستقل آخر وهو فعلية القيد أو الشرط.

ثالثاً: انه لم يلزم المحذور المشهوري، فانه إنما يلزم فيما لو اتحدت في عالم الفعلية، كما اتحدت في عالم الجعل. والمفروض هنا خلافه. ولم يذكر وجهاً لنفي هذه الملازمة وارتفاع الاستحالة، كما قلنا في التقريب الأول.

جوابنا على ذلك من وجوه:

الأول: ان كلا الوجهين يحتاج إلى تقريب في عدم حصول الوجوه المشهورية للاستحالة. ولم يذكر شيئاً من ذلك.

ثانياً: ان الطولية هنا غير الطولية في الخبر مع الواسطة. فانهما فقط يشتركان في معنى فعلية المجعول بشكل طولي، وفي انه يلزم من عدم المتقدم عدم المتأخر. الا انهما يختلفان في جهات: منها: ان الكبرى في الخبر واحدة وفي التكاليف متعددة بين الجعل والمجعول.

ومنها: ان الترتب والطولية في الاخبار في عالم المجعول، ولا ربط له بعالم الجعل. في حين ان الترتب هنا بين عالم الجعل وعالم المجعول.

ومنها: ان فعلية الجعل في التكليف فرع حصول شرطه، وليس فرع حصول مجعول آخر غيره، كما في الخبر مع الواسطة.

وبتعبير آخر: انه في جانب الاخبار بكون الترتب صفرويا صرفا. واما في مسألتنا فهو في الصفري والكبرى معا. اما صفري، فلأن الجعل بمنزلة العلة والمجعول بمنزلة المعلول. فيلزم من عدمه عدمه. واما كبرى، فباعتبار حاجة المعجول إلى كبرى الجعل، إذ لا معنى للامثال بدونه. فيلزم من عدمه عدمه في كلتا الجهتين. بخلاف الخبر مع الواسطة.

ثالثاً: انه لا معنى للتعدد في عالم المعجول، فان المتعلق يصبح أمره فعليا بمقدار جعله. فإذا كان الجعل واحداً كان المعجول واحداً، ولا يوجد أي سبب لتعدد.

رابعاً: انه كما ان العبادات ذات تعدد في عالم المعجول، كما فرض. كذلك في المعاملات. فان شروطها أيضا ينبغي القول باستقلاليتها. فلا يبقى فرق بين العبادات والمعاملات. كما كان مقصوده **فصل**.

فان قيل: انه متعدد في العبادات لدفع إشكال المشهور.

قلنا: هذا يصدق في التعدد في عالم الجعل - لو تم - . واما في عالم المعجول فالمفروض تعدده على القاعدة، فينبغي ان يكون متعدداً في المعاملات والعبادات.

النحو الثالث: لتعدد الأمر، وهو ما اختاره السيد الأستاذ للتفريق بين الواجب التوصلي والتعدي.

ان التوصلي يسقط بالإتيان بالمطلق باعتبار نشوئه من غرض يستوفي بمجرد الإتيان بالفعل. فيسقط بلا بدل. واما الأمر التعدي فهو ناشئ من غرض لا يستوفي الا بالحصة القريبة الخاصة. فإذا أتى المكلف بالمطلق سقط الأمر إلى بدل. بمعنى ان المتعلق بعد سقوط خطابه الأول، يؤمر به

مرة ثانية. فإذا أتى بالصلاة بقصد القربة سقط الأمر لا إلى بدل. والا سقط إلى بدل.

وهذا معنى من معاني تعدد الأمر، وان كان غير التعدد الذي قرأناه فيما سبق. لأن ما سبق هو ان يتعلق الأمر الثاني بقصد القربة. وهنا نقول ان كليهما متعلق بذات الفعل.

والمثال العرفي لذلك: ان يأمر خادمه الذي لا يعرف القراءة: ان يأتيه بكتاب. فان كان هو الوسائل، سقط الأمر لا إلى البدل، وان كان غيره قال له المولى آتني بكتاب آخر. فإذا جاء بالوسائل فهو، والا أمره مرة أخرى. ويتجدد الخطاب إلى ان يتوقف الخادم إلى الإتيان بالوسائل. هذا في الموارد الشخصية.

واما في موارد الأمر الكلي، فهنا لا بد للمولى ان يأمر بالصلاة على وجه كلي، وينصب قرينة عامة على ان هذا الأمر بالصلاة يتجدد، بمعنى انه يسقط فرد وينشأ فرد آخر. فله توجهات عديدة نحو المكلف. وهذه القرينة العامة التي ينصبها تجعل المكلف لا يخرج من العهدة الا إذا صلى بقصد القربة. لا لأنه تعلق مقيدا بقصد القربة. بل لأن له توجهات عديدة إلى المكلف، فلا بد من التخلص منه بحيث يسقط لا إلى بدل.

فحال المكلف، حينئذ حال ما لو أمر المولى بقصد القربة. ولهذا يصح عرفا ان يبين هذه القرينة العامة بلسان تقييد الأمر. فيقال: صل بقصد القربة. وان كان قولنا: بقصد القربة ليس قيدا حقيقة للأمر. وإنما هي للقرينية بان خطاب صل، له توجهات متعددة، ويسقط إلى بدل، ما لم يؤت بالفعل بقصد القربة.

فان قلت: ان المولى أمر بما لا يحبه وهو ذات الفعل .

قلنا: له جوابان :

الأول: انه يكفي ان يكون الأمر بنفسه مقتضيا لإيجاد المحبوب . وفي المقام كذلك لأن الأمر بنفسه يمكن للمكلف من إيجاد الجزء الثاني وهو القصد .

الثاني: انه يكفي ان يكون الأمر لا يحتمل ترتب المحبوب عليه . وفي المقام كذلك . وفي مثال المكتبة كذلك .

جواب ذلك من وجوه: أهمها:

أولاً: ان المفروض ان الغرض والإرادة متعلقة بالمقيد لا بالمطلق . والغرض المقيد يستحيل ان ينتج الأمر بالمطلق لأنه لا يحققه . أو قل انه لا يريده المولى ، والفعل غير المراد يستحيل الأمر به .

فان قلت: فان هذا من ضيق الخناق لاستحالة الأمر بالمقيد .

قلنا: انه مع الاستحالة يمتنع الأمر مطلقا، سواء كان مطلقا أم مقيدا .

فان قلت: فان هذا يلزم منه تخلف العلة عن المعلول . قلنا: كلا . فانها ليست علة كاملة، لوجود المانع عن المطلق وهو استحالة البيان .

ثانياً: اننا لو سلمنا إمكان الأمر بجزء الغرض . فان ضمنا قضية الاحتياط العقلي بلزوم الإتيان بالقييد بعد التفات المكلف إلى الاستحالة، تم المطلب . ولا يتكرر الأمر ولا مرة ثانية فضلا عما بعدها، وان لم نضم هذا الاحتياط، كان في الإمكان تكرار الأمر آلاف المرات . ومع ذلك لا يجزي عن الغرض،

طول الوقت أو طول العمر .

ثالثاً: ما قاله من انه في الإمكان الاكتفاء بالأمر المقتضي لحصول المحبوب . نقول: ليس مقتضيا لا عقلا ولا عرفا إلى مدخوله ومتعلقه وهو الذات من دون القيد .

نعم، يحتمل المولى ان العبد يمثل صدفة، فيكون الأمر بالذات (معدا) لوجوده الصدفي . وهذا تسبب ناقص عرفا أكيدا فكونه مقتضيا ليس بصحيح .

ثم ان السيد الأستاذ بين بيانا آخر، وقال: ان بعض المحالات مستحيلة من أي فاعل كالجمع بين الضدين، وهناك استحالات تختلف باختلاف أحوال الشخص . فمثلا: العبد المشلول يستحيل ان يأمره المولى بالحركة . لكن هذا مع معرفة شلله . واما المولى الذي يجهل ذلك، فيمكنه ان يتصدى لأمره وتحريكه .

قال: ومن هنا أمكن القول: بان الإنسان العرفي حيث لا يتوصل إلى هذه النكات لسذاجته، فهو يأخذ قصد القرية قيذا في المتعلق . نعم . المولى الملتفت إلى هذه النكات لا يعقل فيه ذلك .

فصح لنا ان نقول: ان اخذ قصد القرية ثبوتا معقول في الإنسان العرفي . وغير معقول من الإنسان الأصولي الدقيق، والمولى الذي لا تخفى عليه خافية .

وهذا يؤكد ان المولى إذا أراد ان يبين النكتة العرفية، وهي تجدد الأمر بلسان التقييد . فهو في مقام البيان يتابع العرف، ويستعمل نفس هذا التعبير، ويقول: صل بقصد القرية .

وجواب ذلك، من وجوه:

الوجه الأول: ان السيد الأستاذ اعترف بورود الإشكال الثاني من اشكالاته الأربعة على الاستحالة المشهورة. وهو التهافت الذهني في ذهن المولى، حيث يكون المتقدم متأخرا.

أقول: فإذا ورد عليه إشكال واحد، كفى في رده وعدم إمكان البناء على صحته.

الوجه الثاني: ان الاستحالة باقية ثبوتا وان لم تكن كذلك إثباتا. ومن هنا يكون التكليف في المثال من تكليف العاجز، وان لم يكن المولى ملتفتا إلى ذلك. بدليل انه لا يجب على المأمور الامتثال أكيدا.

الوجه الثالث: اننا لو اعتبرنا هذا البيان مستقلا عن البيان السابق، لم يمكن القول بالجواز، لكون مولانا عالما بالخفيات.

فان قلت: فانه ينزّل نفسه منزلة العرف. قلنا: هذا ممكن في مرحلة الإثبات والتخاطب. والمفروض ان الاستحالة ثابتة عقلا في مرحلة الثبوت ونفس الأمر. فهذا التنزيل لا يفيد في دفع الإشكال الثبوتي، بعد ان كان ملتفتا إلى النكات الواقعية التي يراها المشهور.

ويكفي ان نلتفت إلى ان تنزيله منزلة العرف، في هذا المورد محال، لأنه يلازم المحال.

الوجه الرابع: اننا لو اعتبرنا البيانين بيانا واحدا، كما هو ظاهر كلامه، فيكون المحصل: ان البيان العرفي للمولى هو جعل التقييد قرينة على تكرار الأمر ما لم يأت المكلف بالفرد القيد.

وهذا:

أولاً: يأتي عليه نفس إشكالات ذلك البيان. إذ بغض النظر عن الاحتياط العقلي لا يكون ذلك مؤدياً إلى غرضه. ومع أخذه بنظر الاعتبار لا يحتاج الأمر إلى تكرار إطلاقاً.

ثانياً: إن هذه القرينية العرفية غير ذلك المعنى بان العرف يغفل عن الاستحالة، فيكون في إمكانه التصريح بالقيود. فإذا جازت القرينة عرفاً لم تجز من ناحية الغفلة. لفرض كون مولانا غير غافل عن الاستحالة.

فإذا اعتبرنا البيان مركباً من كلتا النكتتين، كانت نكته علمه بالاستحالة، متقدمة رتبة على نكته القرينية على التكرار. والاستحالة المتقدمة رتبة، هي التي يكون لها صالح النتيجة. فيكون الأمر محالاً.

تأسيس الأصل في المسألة:

وهو الثالث من تقسيمات الشيخ الآخوند في الكفاية: في مجرى الأصل في موضوع المسألة.

والكلام تارة يقع في الأصل اللفظي وأخرى في الأصل العملي. فالكلام يقع في مقامين:

المقام الأول: في أنه هل يمكن التمسك بالإطلاق اللفظي لإثبات التوصيلية ونفي التعبدية. كما لو قال: اغسل ثوبك ولم يقيد بقصد الأمر. أو لا يمكن.

أما بناء على مسلك إمكان التقييد، فلا إشكال فيه، لأنه يكون حاله حال

سائر القيود التي تنفى بالإطلاق. باعتبار ان مقدمات الحكمة تكون جارية، وانه يستطيع ان يقيد ولم يقيد. وهذا هو المختار هنا، بعد ان كان المختار هو إمكان التقييد كما سبق.

وإنما يقع الكلام بناء على استحالة التقييد بقصد القرية. فانه لا يستطيع ان يقيد. وقد قال صاحب الكفاية في أول الأمر انه لا مجال للاستدلال بإطلاقه ولو كان مسوقا في مقام البيان على عدم اعتباره. كما هو أوضح من ان يخفى. فلا يكاد يصح التمسك به الا فيما يمكن اعتباره فيه. أي يمكن التقييد، وهو غير محل الكلام.

أقول: لا يمكن ان يكون مسوقا لبيان عدم اعتباره لفرض استحالة التقييد. فان المولى لا يستطيع ان يبين الاعتبار وعدمه. فينتفيان معا.
فان قلت: انه مسوق باعتبار قرينة أخرى حالية أو مقالية.

قلنا: أولاً: ان الكلام في فرض عدم القرينة. ثانياً: ان القرينة الثانية تكون من قبيل تعدد الأمر ونحوه. فإذا أمنا به، أمكن القول بجريان مقدمات الحكمة لنفي الأمر الثاني، كما يأتي. ولا يتم ما قاله.

ثم قال: فانقدح بذلك انه لا وجه لاستظهار التوصلية من إطلاق الصيغة بمادتها، ولا لاستظهار عدم اعتبار مثل الوجه مما هو ناشئ من قبل الأمر، من إطلاق المادة في العبادة لو شك في اعتباره فيها.

يرد عليه: ان قصد الوجه غير قصد الأمر. وما استشكلوا فيه هو قصد الأمر لا قصد الوجه.

فان قلت: فان الوجه يراد به جامع قصد القرية الشامل لقصد الأمر، وقد

استشكلوا فيه أيضا. وقد سبق ان قلنا ان الجامع بين المحال وغيره محال.

قلنا: هذا مطعون كبرى وصغرى. اما كبرى فلأنهم اعتبروا الجامع خروجا عن الاستحالة، وقالوا بان الجامع بين المحال والممكن ممكن. فلا يكون قصد الوجه محالا كقصد الأمر.

واما صغرى، فلأن قصد الوجه اعم من هذا الجامع أيضا. فلا يحتمل ان يكون محالا. ولذا مثلوا له بالوجوب والندب والقصر والتمام والأداء والقضاء. وهذا ليس من سنخ الأمر إطلاقا. وإنما هي من سنخ المادة، واغناؤها عن قصد الأمر بمجردا غير محتمل.

فان قلت: كما قال الشيخ الآخوند: ان قصد الوجه ناشئ من قبل الأمر، فيكون محكوما بحكمه من الاستحالة، وان كان متأخرا عنه رتبة.

قلنا: اننا عرفنا ان المصطلح لا يراد به ما كان ناشئا من الأمر المدلول عليه بالصيغة. بل هو من قيود المادة وخصائصها. اللهم الا ان يريد الشيخ الآخوند ذلك بقرينة إيضاحه له.

وهو:

أولاً: خلاف المصطلح.

وثانيا: انه يعود إلى معنى الجامع، فيكون ممكنا كما سبق. ولا اقل انه لا يشمل دليل الاستحالة، باعتبار اختصاصه بالأمر.

فان قلت: فاننا أشكلنا على ذلك وقلنا: ان اخذ الجامع من اجل اخذ الأمر محال، ما دام الأمر حصة منه كما سبق.

قلنا: نعم. الا اننا نتكلم خارج المشهور القائل بالاستحالة، واما إذا تكلمنا على القول بها، فانه لا يتعين عندنا أحد التفاصيل المختلف بها دون غيرها. ولا اقل ان المشهور إنما رأيه على استحالة خصوص الأمر لا على استحالة الجامع.

قال: نعم، إذا كان الأمر في مقام بصدد بيان تمام ما له دخل في حصول غرضه. وقد سكت ولم ينصب قرينة أو دلالة على دخل قصد الامتثال في حصوله. كان هذا قرينة على عدم دخله في غرضه. والا لكان سكوته نقضا لغرضه وخلاف الحكمة.

فلا بد عند الشك وعدم إحراز هذا المقام، من الرجوع إلى ما يقتضيه الأصل ويستقل به العقل.

ويمكن النقاش في ذلك، باعتبار استحالة ان يكون المتكلم في مقام البيان من ناحية الأمر المستحيل تقييده.

فان قلت: فانه في مقام بيان تمام ما له دخل في الغرض، لا ما له دخل في الأمر. قلنا: نعم، ولكن المفروض ان ما له دخل في الغرض لا مجال لبيانه الا من ناحية الأمر. فإذا استحال تقييد الأمر استحال تقييد الغرض أو بيان الغرض المقيد.

نعم، لو كان له مجال آخر غيره، أمكن التمسك بإطلاقه، كالأمر الثاني أو جامع قصد القرية، ونحو ذلك. الا ان هذا راجع إلى وجه سيأتي مع مناقشاته وليس وجهها مستقلا. على اننا لا ندرى ان الشيخ الآخوند يرى صحة تلك الوجوه أم لا. لأنها مطالب متأخرة عن عصر الكفاية.

ويبدو ان الأصوليين اختلفوا هنا، فبعضهم مشى على الطبع الأولي وقال:

ان مقتضى الإطلاق كون الأمر توصلياً، ما لم يثبت التقييد بالتعبدية: وعندئذ يضطر ان يتصور تقريباً مناسباً مع مسلكه يثبت التوصلية وينفي وجوب الاحتياط. لأن القول بجريان أصالة البراءة في الفقه عن الشرط هو المسلم دون وجوب الاحتياط.

وقسم منهم قالوا بالعكس، وان التعبدية هي مقتضى الإطلاق. وان التوصلية تحتاج إلى تقييد. وفي حدود فهمي: ان من قال باستحالة التقييد واستحالة الإطلاق المقابل له. يضطر إلى وجه عملي عقلي لقلب الحال كما في المقام. والا فمن الواضح عرفاً ومنتشراً ان التعبدية ناشئة من القيد والتوصلية من عدمه. لا العكس.

اما من قال بالاستحالة وقال بان التعبدية تحتاج إلى القيد. وذهب إلى ان التقييد لنكتة زائدة. كفاه التمسك بالإطلاق، لنفي تلك النكتة الزائدة. باعتبار ان المولى كان يمكنه ان بينها ولم بينها. إذن فهو يريد الإطلاق. بالرغم من وجود الاستحالة الأصلية. وهذا هو الذي أشار إليه الشيخ الآخوند، كما حللنا كلامه.

وأشار إليه أيضاً السيد الأستاذ، بتقريب: ان قصد الأمر وان كان لا يعقل أخذه قيدا في متعلق الأمر. ولكن أخذه إثباتاً أمر معقول وصحيح.

والمقصود من الأمر الاثباتي: ذلك المبرر الذي ذهب إليه القائل بالاستحالة، وهي عدة مسالك:

١ - متمم الجعل أو الأمر الثاني.

٢ - تكرارية الأمر، كما ذهب إليه السيد الأستاذ.

٣ - اخذ جامع القرية، مع القول بإمكانه .

٤ - اخذ جامع قصد الوجه مع القول بإمكانه .

٥ - ذكر القيد بنحو الجملة الخبرية، بعد ان كان ذكره بنحو الإنشاء مستحيلا .

٦ - الإطلاق المقامي الذي قال به الشيخ الآخوند بلحاظ الغرض . إلى غير ذلك من المسالك .

فكلما شككنا بأخذ قصد القرية قيда بأحد هذه الانحاء، لا بالنحو المستحيل، أمكن نفيه بالإطلاق .

إذن، فهذا الوجه ينحل إلى عدة وجوه، بعدد الحلول التي جعلت للاستحالة، وهي تستوعب اكثر من قال بالاستحالة .

قال: نعم . لو فرض على هذا المسلك انه اخذ الجامع وشككنا انه هل يعتبر فيه قصد الأمر بالخصوص أو لا . لا يمكن التمسك بالإطلاق لنفي قصد الأمر، كما سيأتي .

وجواب ذلك، جملة: اننا ناقشنا في هذه المسالك . وقلنا انه لو استحال اصل المطلب المشهور، إذن ينبغي القول بان كل تلك المسالك مستحيلة أيضا، لأنها لم تقدم حلا صحيحا للاستحالة . وعندئذ تكون هذه المسالك صغرى لتعذر التقييد . فتعود المشكلة مرة أخرى .

خلافًا لما يقوله في المحاضرات: من اننا لو فرضنا ان قصد الأمر مستحيل، فاخذ الجامع غير مستحيل . ولو فرضنا انه مستحيل فقصد الأمر غير مستحيل .

أقول: اننا سبق ان قلنا: اننا لو فرضنا استحالة ذلك كانت كل هذه الحلول مستحيلة. الا انها في الواقع ممكنة بإمكان اصل التقييد، وعدم ثبوت الاستحالة المشهورة.

* * *

واما العكس الذي أشرنا إليه. فقد قالوا: ان الأصل في الأوامر ان تكون تعبدية ما لم يثبت العكس. وذلك بعدة أدلة سردها في المحاضرات.

الدليل الأول: ان الغرض من الأمر هو إيجاد الداعي للمكلف نحو الفعل أو الترك. من حيث ان الأمر فعل اختياري للمولى. فيستقل العقل بلزوم الإتيان بالمأمور به بداعي الأمر تحصيلا للغرض. وهذا هو معنى كون الأصل في كل واجب انه تعبدية.

يرد عليه:

أولاً: ان العقل يحكم بان غرض المولى هو إيجاد مطلق الداعي، وليس الداعي نحو قصد الداعي.

ثانياً: ان هذا لو تم فهو ليس من الإطلاق اللفظي، بل هو من قبيل الأصل العقلي. نعم، لو كان ظهور عرفياً أو متشريعياً لكان إطلاقاً، الا ان المفروض عدمه.

ثالثاً: اننا يمكن ان ننكر لزوم التعبد بالأمر عقلاً. وان كانت الطاعة لازمة. الا ان المقصود منها عقلاً، مطلق الطاعة. بكل الملاكات السابقة، لا خصوص الطاعة المقصودة.

وأجاب عليه في المحاضرات بعدة اعتراضات، عنوانها اثنان لا اكثر:

أحدها: ان هذا لو تم فهو مشترك بين الواجبات التعبدية والتوصيلية، فلا يبقى فرق بينهما.

جوابه: - بعد التنزل عما قلناه - : ان هذا على خلاف مراد المستدل. لأنه يريد ان يقول: ان الأصل في كل الواجبات هو التعبد، وليس هناك توصليات الا ما دل الدليل عليه. فإذا كان هذا مشتركا بين التعبديات والتوصليات، إذن، فينبغي ان يعترف انها جميعا تعبديات. وان التوصليات هي خصوص ما دل الدليل على استثنائها عن القاعدة.

ثانيها: انه يستحيل تخلف النتيجة عن الغرض دائما، وهذا ينتج انه يستحيل ان يكون الغرض من الأمر هو وجود المأمور به خارجا. والا لاستحال تخلفه. فان الغرض هو إمكان ترتبه عليه لا فعليه ذلك. وهذا لا يتخلف عن طبيعي الأمر. فلا معنى عندئذ لوجوب تحصيله على المكلف.

وجوابه من وجوه:

أولاً: ان الغرض الذي يستحيل تخلفه هو الغرض التكويني. وكلامنا في الغرض التشريعي.

ثانياً: ان المستشكل قال: ان غرض المولى إيجاد الداعي لدى المكلف. ولم يقل بان غرضه وجود المأمور به خارجا، ليرد عليه الإشكال.

ثالثاً: قوله: فلا معنى لوجوب تحصيله على المكلف. ان كان المقصود هو إمكان الترتب فنعم. الا انه فعل المولى ومربوط به. وان أريد امتثال الغرض وإنجازه، فالوجوب التشريعي ثابت له يعني استحقاق العقاب على

تركه . ولا يراد به الوجوب أو الإمكان التكويني بطبيعة الحال .

وفي الحقيقة ان الغرض من الأمر، ليس هو داعيته إلى إيجاد المأمور به . كما قال صاحب الإشكال، ولا إمكان ذلك مع علم المكلف به، كما قال في المحاضرات . وإنما الغرض هو الإعداد إلى وجود المصلحة خارجاً، على تقدير طاعة المكلف .

فان المراد بالغرض ليس الا العلة الغائية . وهي قد تتعلق بالإرادة التكوينية، فتكون علة تامة، وقد تتعلق بالإرادة التشريعية، فتتوقف على إرادة المكلف، ويكون الأمر إعداداً لها .

والعلة الغائية فكرة في أولها ومصلحة في آخرها . وهو بهذا المعنى لا يعين كون الأصل هو التعبد أو ان المطلوب أساساً هو قصد الامتثال .

ثالثاً: انه قال : لو سلمناه فلا يجب على العبد تحصيله . ضرورة ان الواجب بحكم العقل إنما هو تحصيل غرضه المترتب على وجود المأمور به في الخارج، دون غرضه المترتب على أمره .

جوابه :

أولاً: ان الغرض واحد حقيقة من الأمر في كل مراتبه . لأن الغرض من الأمر إنما هو الإعداد لوجود المأمور به في الخارج . وليس هناك غرضان أحدهما في الأمر والآخر في الامتثال .

ثانياً: انه ان كان الغرض مربوطاً بالمكلف، فيجب عليه إنجازه . وهو معنى الوجوب الشرعي . الا اننا قلنا: ان الغرض من الأمر مربوط بالمولى، وهو يتحقق بنفس صدور الأمر، وهو الإعداد للامتثال، الذي هو بدوره إعداد

لوجود المصلحة.

ثالثاً: انه لو تنزلنا، فيمكن القول: بان غرض الأمر وغرض الامتثال يحصلان معا بنفس الامتثال. لأن الغرض - كما قال - هو كون الأمر طريق محض إلى ما هو الغرض من المأمور به. فيحصل الغرض منهما معا في الامتثال، الطريق وذو الطريق.

ثم قال: وأضف إليه: ان هذا الغرض لا يكون نقضه خاصاً بالتعدييات، بل هو مشترك مع التوصليات. لاشتراكهما فيه وعدم الفرق بينهما في ذلك أصلاً.

جوابه:

١- ان هذا تكرر لما ذكر فيما سبق، وليس يراد به شيء آخر، مع انه ذكره في وجهين مستقلين.

٢ - ان هناك فرقا في سنخ الغرض. فان الغرض من الأمر التعبدي لا يتحقق الا بالإتيان بالفرد المقيد. والإتيان بالفرد التوصلي بخلافه. ولذا قلنا فيما سبق ان مقدماته غير منتجة. لان الغرض من الامتثال بقصد الأمر، بل إلى مطلق الامتثال. فلو غضضنا النظر عن ذلك كان الكل تعبديا الا ما خرج بدليل.

الدليل الثاني: في المحاضرات لأصالة التعبدي: انه ورد في عدة روايات: إنما الأعمال بالنيات، ولكل أمرئ ما نوى.

ببيان: ان كل عمل لو خلا عن نية التقرب، فهو ليس عملا، ولا اثر له. الا ان يقوم دليل من الخارج على وجود اثر له. وهو معنى التعبدي في

الواجبات .

وجوابه من عدة وجوه:

أحدها: ما ذكره في المحاضرات، ولعله الموافق مع الارتكاز المشهور. من ان هذه الأخبار وامثالها نظرها إلى الثواب مع الإتيان بالحسنة، وليست ناظرة إلى الفساد على تقدير الترك. فان جهز الميت قرابة إلى الله تعالى أثيب، والا فلا.

ويمكن ان يجاب ذلك:

أولاً: بمفهوم الحصر، فانه يقول: إنما الأعمال بالنيات. فإذا لم تكن النيات موجودة فالأعمال غير موجودة. وظاهرها إسناد الوجود للعمل أصلاً لا إلى قبوله وثوابه. والا احتجنا إلى تقدير، وهو خلاف الأصل. فهي ناظرة إلى ذلك. بل هي نص في الإطلاق من هذه الناحية.

ثانياً: ما قاله: من ان الفرد إذا قصد القرابة حصل الغرض المقصود وهي المثوبة والا فلا.

أقول: ان كان المقصود والغرض هو المثوبة، فتخلف الغرض يقتضي تجدد الأمر، وهو يلزم القول بالفساد. لأن الغرض لا يسقط على المفروض، فيكون سبباً لتجدد الأمر والإرادة، وهو معنى وجوب الإعادة، مع انه في التوصيليات غير محتمل.

ثالثاً: انه يمكن القول من وجهة نظر المستدل: ان المثال الذي ذكره وهو تجهيز الميت، توصلي. لأنه دل الدليل على استثنائه من القاعدة. وليس له ان ينقض عليه بأمر مسلم الخروج عن القاعدة، مع وضوح وجهه.

ثانيهما: لزوم تخصيص الأكثر. قال: حيث ان اكثر الواجبات في الشريعة الإسلامية لا يعتبر فيها قصد القربة. فالواجبات التعبدية قليلة جدا بالإضافة إليها. ومن الواضح ان تخصيص الأكثر مستهجن، فلا يمكن ارتكابه.

جوابه: اننا يمكن ان نطعن به صغوريا من وجوه:

الوجه الأول: ان المتهم - بالفتح - في الواجبات التوصلية إنما هو ما يكون في المعاملات والجنايات من وجوب حفظ المال والنفس والعرض. وكلها تكاليف توصلية وهي اكثر من التعبدية.

جوابه: ان هذا يرجع إلى الحرام، وإنما نعبر عن ضده بأنه واجب.

الوجه الثاني: اننا نحسب حساب فرد بعينه، فنجد انه لا يحتاج إلى كل تلك المعاملات والجنايات، وليست داخله في محل ابتلائه. فمن الممكن ان يكون الواجب التعبدي له اكثر من التوصلي أو بمقداره. فلا يكون من استثناء الأكثر. كما لا ضرورة إلى لحاظ عموم الأحكام.

الوجه الثالث: انه يمكن القول بان الأحكام التعبدية اكثر من التوصلية. لو استثنينا الأحكام الوضعية، التي هي بمنزلة الأجزاء والشرائط للمعاملات وغيرها. فان الكلام هنا في الأوامر الاستقلالية. ويمكن القول انه لا يوجد أمر استقلالي توصلي إطلاقا. ولا اقل من انه نادر في الشريعة. فكيف نقول انه هو الأكثر.

الوجه الرابع: اننا لو فرضنا ان أفراد الواجبات التوصلية، اكثر فان عناوينها العامة اقل. كوجوب حفظ المال والعرض والنفس بأي سبب كان. فتكون مساوية للتعبدية بل اقل. وليس من المعقول: ان نلاحظ جانب التعبديات بعناوينه وجانب التوصليات بأفراده. بل لابد من تساوي اللحاظ من هذه

الناحية. فلا تكون النتيجة، كما يريد في المحاضرات.

وقال في المحاضرات أخيراً: فالنتيجة: ان هذه الروايات ولو بضمائم خارجية، ناظرة إلى ان الغاية القصوى من الواجبات الإلهية، وهو وصول الإنسان إلى درجة راقية من الكمالات، واستحقاقه لدخول الجنة وحوار العين وما شاكل، لا تترتب الا بإتيانها خالصة لوجه الله. وليست ناظرة إلى اعتبارها في الصحة وعدم استحقاق العقاب.

أقول اننا لو غرضنا النظر عن كل ما قلناه، فالمناقشة هنا، هو ان الكمال الراقى للإنسان ليس هو دخول الجنة ومعانقة الحور العين. وان كان هو كمالاً في الجملة، وموعداً به في ظاهر الشريعة. الا ان الكمال الأعلى اكثر من ذلك بكثير، حيث لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر.

الا ان الاستدلال بهذه الأخبار مع ذلك لا يتم لعدة وجوه:

الوجه الأول: الحمل على المستوى الأخلاقي. بدليل الروايات الأخرى، كقوله: نية المرء خير من عمله ونية الكافر شر من عمله. فيتعين المستوى الأخلاقي.

الوجه الثاني: الحمل على المستوى التكويني. والمراد: ان العمل لا بد له من القصد مادام اختيارياً. بل إنما يكون عملاً ويصدق عليه ذلك إذا كان اختيارياً.

الوجه الثالث: الإشارة إلى سوء الباطن وحسنه. فان كان الباطن حسناً كانت اغلب الأعمال حسنة، وإذا كان سيئاً كانت اغلبها سيئة. والتعبير بالنية باعتبار كونها باطنية غير معروفة للآخرين، أو لكونها منشأً للجهة العملية للفرد. والا فالمقصود بها النفس لا النية التفصيلية في كل عمل. فيكون قدر المرأ

بمقدار مستوى نفسه الذي يموت عليه .

الوجه الرابع : إعراض المشهور . فاننا إذا فهمنا النية في هذه الأخبار فهما فقهيا، فانه لا يحتمل نفي العمل تكوينا . نعم يحتمل نفيه فقها وهو معنى عدم إجزائه . الا ان هذا غير محتمل ، وقد اعرض عنه الأصحاب .

فان قلت : ان إعراض الأصحاب ليس بمعتبر عندنا . قلنا : نعم . الا ان الأمر هنا مسلم بل هو غير محتمل فقها .

الوجه الخامس : ان نقدر كلمة كقولنا : ثواب العمل أو أهمية العمل ، أو قيمته أو نحو ذلك ، لا اصل وجوده ، كما هو ظاهر العبارة . وهذا الوجه خلاف الظاهر طبعاً .

الوجه السادس : ان نفهم من العمل حصة منه لا كله ، وهو العمل المربوط بالنية وهو العمل العبادي ، فكل عمل منه مربوط بالنية . وهذا صحيح . واما التوصلية فليس مربوطا بها . فلا بد عندئذ ان نعرف من الخارج ان هذا العمل عمل عبادي أم لا . ولا يتم ضرب القاعدة العامة . بذلك .

وعلى أي حال ، فبعض هذه الوجوه صحيحة .

الدليل الثالث : على أصالة التعبدية (في المحاضرات) : قوله تعالى ﴿ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ ﴾ .

فانها دالة على حصر الأوامر بالأوامر العبادية ، وتدل على لزوم الإتيان بها عبادة وخالصة ، وهي نية القربة . وهذا معنى كون الأصل في الواجبات هي التعبدية ، وان التوصلية تحتاج إلى دليل .

وأجاب في المحاضرات : بوجود قرينة متصلة ومنفصلة عليها .

اما المتصلة، فقوله تعالى ﴿لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنْفَكِينَ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ﴾. حيث يستفاد من هذا ان الله تعالى في مقام حصر العبادة بعبادة الله تعالى. وليس في مقام حصر كل أمر ورد في الشريعة المقدسة بكونه عباديا الا ما قام عليه الدليل. فهي في مقام تعيين المعبود لا العمل العبادي. واما القرينة الخارجية، فهي لزوم تخصيص الأكثر، لأن اغلب الواجبات توصلية.

اما كثرة التخصيص فقد اجبنا عليه، واما القرينة المتصلة، فصحيحة. ويؤيده قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ الَّذِي أَلْقَيْتُمْ﴾. بمعنى القيمين أو الجماعة القيمة، وهم الأولياء والمعصومون. إذن فالمطلوب رفع درجة العبادة والإخلاص إلى مثل هذا المستوى. وهذا لا يحتمل فقها في الأعمال، وإنما هو مطلوب أخلاقي.

مضافا إلى وجوه أخرى في الجواب:

أولاً: ان تقديره: وما أمروا بشيء إلا ليعبدوا الله. ولم يقل: وما أمروا إلا بعبادة الله. فالغرض من الامتثال هو العبادة. وليس العكس.

ثانياً: ان اصطلاح العبادة، اصطلاح متأخر، واما في اللغة فمعناه مطلق الطاعة. فيشمل التوصلي.

* * *

المقام الثاني: في مقتضى الأصل العملي عند الشك في التعبدية والتوصلية، بعد الفراغ أو التنزل عن الأصل اللفظي الذي انتهينا منه. فتصل النوبة إلى الأصل العملي.

وهنا يمكن ان نقسم المسالك التي عرفناها فيما سبق في هذا المبحث إلى ثلاثة رئيسية :

المسلك الأول: مسلك من يقول بإمكان التقييد بقصد الأمر كسائر القيود، كما اخترناه واختاره الأستاذ المحقق في المحاضرات .

المسلك الثاني: مسلك جماعة من الأصوليين المشهورين الذين وجدوا لهم منفذا للخلاص من هذا المأزق المشهوري . واشهرها مسلك متمم الجعل أو الأمر التكراري أو الجملة الخبرية أو غيرها .

المسلك الثالث: مسلك الأصوليين الذين قالوا بالاستحالة المشهورية، ولم يكن لهم منفذ عنها . اما لأنهم لم يلتفتوا إلى هذه الأمور كصاحب الكفاية باعتباره اسبق زمانا عليها . واما لأنهم ناقشوها واثبتوا بطلانها، كما فعلنا نحن لو فرضنا اننا كنا عملنا بالبراهين المشهورية أساسا .

ولم نجد لذلك مصداقا معينا من الأصوليين، لأن آراء كثير من المتأخرين والمعاصرين غير واصله إلينا .

اما على المسلك الأول: فالإشكال منتف بالمرة، لا من ناحية الأصل اللفظي، ولا من ناحية الأصل العملي . فحال هذا القيد حال سائر الأجزاء والشرائط .

والمشهور في مسألة دوران الأمر بين الأقل والأكثر، هو جريان البراءة، سواء كانا اقل أو اكثر ارتباطيين أو غير ارتباطيين . وهذا هو المسلك القطعي في الفقه، لأنهم يجرون البراءة عن كل ما يحتمل جزئيته أو شرطيته في الواجبات الارتباطية كالصلاة .

فلا بد للفقهاء ان يكون قد أجاب في الأصول بجواب يجيز جريانها. ليحصل على مثل هذه النتيجة المسلمة. والمهم الآن ان هذا الشرط والقيود، لا يختلف عن غيره من هذه الجهة.

المسلك الثاني: وهو مسلك من وجد منفذا عن الاستحالة المشهورة. فأيضاً الحال نفسه كما في المسلك الأول، لعدم استحالة التقييد خارجاً بحسب النتيجة، وإنما تبقى الاستحالة نظرية في موردها. وإنما الصيغ الشرعية قائمة على ما هو ممكن.

فيصبح الحال بالضبط كالأول، لكن بعد توسط النظرية الأصولية التي قالوا بها بالإمكان. وليس على مقتضى القاعدة الأولية، كما هو على المسلك الأول.

المسلك الثالث: مسلك من يقول بتعذر التقييد مطلقاً بقصد الامتثال كصاحب الكفاية.

فيحسن هنا ان ننقل كلامه أولاً. فانه قال: انه لا مجال الا لأصالة الاشتغال ولو قيل بالبراءة فيما إذا دار الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين. وذلك: لأن الشك ههنا في الخروج عن عهدة التكليف المعلوم مع استقلال العقل بلزوم الخروج عنها. فلا يكون العقاب مع الشك وعدم إحراز الخروج عقاباً بلا بيان والمؤاخذة عليه بلا برهان. ضرورة انه بالعلم بالتكليف تصح المؤاخذة على المخالفة وعدم الخروج عن العهدة. لو اتفق عدم الخروج عنها بمجرد الموافقة بلا قصد القربة.

وهذا البيان، بهذا المقدار، ينبغي ان يكون واضح الجواب. لأنه يحتاج إلى ضم مقدمة، وهي لزوم حق الطاعة حتى في القيود المحتملة مما لم يدل

عليه دليل . وهذا مما لا يقول به المشهور . ولذا قالوا البراءة العقلية .

نعم، لو قلنا بالاشتغال في مسألة الأقل والأكثر، كان للاشتغال هنا وجه . لكن لو قلنا هناك بالبراءة، تعين هنا أيضا، لأن المفروض، عدم الدليل على وجود التكليف لتعذر التقييد، إذن فالتقييد غير موجود، فيكون مجرى للبراءة، ولا وجه للاشتغال بعد وجود البراءتين العقلية والشرعية .

ولذا تمسك المتأخرون عنه، بما فيها التقريرات والمحاضرات، للاعتذار عنه بالتمسك بالغرض . لأن المفروض ان الغرض مقيد بالشرط المتعذر ذكره، وعندئذ يجب طاعة الغرض أو تحقيقه، وهي نتيجة القول بالاشتغال، ولا مجال لجريان البراءة في الغرض، فانها إنما تجري في التكليف لا في الأغراض . هذا مع ان صاحب الكفاية لم يتعرض إلى هذا المستوى من التفكير .

الا ان هذا بمجرد لا يتم لعدة وجوه :

أولاً: لما قلناه من ان إطاعة الغرض وتحقيقه بدون ان يكون مقترنا بالخطاب غير واجب لا عقلا ولا شرعا .

ثانياً: لعدم علم المكلف بكون الغرض مقيدا بقصد القربة . لأنه مما لم يدل عليه دليل، بعد كون الدليل ممتنعا، فتجرى عنه الأصول النافية .

ثالثاً: النقض ببعض التوصليات، فانه من المحتمل ان تكون أغراضها تعبدية ولم يمكن بيانها . وخاصة بعد ان قلنا انه لا يمكن بيان (التوصلية) فضلا عن (التعبدية) .

وليس من حق الأصولي هنا ان يأخذ مسلما: ان الغرض مقيد بقصد

الامتثال في علم الله . لكون هذا ونحوه غير معلوم لدى المكلفين . نعم، لو عرفه المكلف بدليل خارجي لزمه الاحتياط .

على اننا قلنا ان المهم هو إطاعة إرادة المولى وليس تنفيذ الغرض . ولا دليل للمكلف على ان الإرادة مختصة بالأمر المقيد بعدما كان الأمر مطلقا على الفرض .

ثم انه ذكر في المحاضرات : ان الشيخ الآخوند ذهب إلى الاشتغال العقلي في كلتا المسألتين : مسألتنا هذه ومسألة الأكثر والأقل الارتباطيين .

وقال في المحاضرات : ان المسألتين عنده يشتركان بأمر ويختلفان بأمر . اما نقطة الاشتراك فهي : ان العقل كما يستقل بوجوب تحصيل الغرض هناك عند الشك في حصوله . كذلك يستقل بوجوب تحصيله هنا . ومن ثم التزم **لا** بعدم جريان البراءة العقلية هناك ، كما في المقام . فيكون حكمه هنا بلزوم تحصيل الغرض ، قائما على أساس ما بنى عليه هناك من استقلال العقل بذلك عند الشك في حصوله .

واما نقطة الافتراق ، فهي انه التزم بجريان البراءة الشرعية هناك لعدم المانع من شمولها للجزء المشكوك ، بعد ان ثبت الشمول بالإطلاق لدليلها ظاهرا .

واما في المقام فمنع عن أصالة البراءة الشرعية لاستحالة التقييد مطلقا بنظره ، لا بالأمر الأول ولا بالأمر الثاني ، فيتعين الاحتياط . ولا تجري البراءة فيه عند الشك في اعتباره ودخله في الغرض .

أقول : هذا بغض النظر عما قلناه من الشك في تعبدية الغرض وإمكان جريان الأصل النافي لذلك .

كما انه لم يذكر انه لماذا إذا استحال التقييد استحال جريان البراءة، مع انه مشمول لإطلاقه اللفظي كبرى وصغرى، فكأنه يحتاج إلى نحو من مقدمات الحكمة. وهي انه يستطيع ان يقيد فيشك المكلف في انه ذكر القيد المستطاع له أم لا، فتجري البراءة.

مع العلم ان هذا القيد لجريان البراءة، غير عرفي أكيدا بل غير عقلي. فانه لو سلم كان للشارع العفو عن النقيصة على كل حال، ورفع التكليف عن الجاهل، حتى لو كان الشارع مفوتا بذلك لغرضه لعجزه أو بأي سبب آخر. ولا يلزم من ذلك محذور. حتى محذور تفويت الغرض من قبل الحكيم، لأنه في طول جهل قصوري.

بل يستطيع ان يعفو حتى عما هو معلوم تفصيلاً^(١)، وهذا غير مسألة البراءة العقلية التي هي بحكم العقل وخارجة عن اختيار الشارع. في حين ان البراءة الشرعية داخلة تحت رحمته واختياره.

ثم قال في المحاضرات: فما ذكره من التفريق بين مسألتنا هذه ومسألة الأقل والأكثر الارتباطيين، مبن على ضوء نظريته. وما إذا منعنا عنهما في كلتا المسألتين أو في أحدهما لا يتم ما أفاده. وحيث انها ممنوعة وخاطئة في كلتا المسألتين، فلا مناص من الالتزام بعدم التفريق بينهما.

أقول: يعني في القول بجريان البراءة في كليهما، وهذا صحيح في النتيجة، وان اختلفت مقدمات الاستنتاج.

وقال في نهاية كلامه: قد استطعنا ان نخرج في نهاية المطاف بهذه

(١) سيأتي بعد حوالي صفحتين شيء من النقاش حوله فانظر.

النتيجة، وهي ان مقتضى الأصل اللفظي والعملي في هذه المسألة هو التوصيلية، وان التبعية تحتاج إلى دليل.

قلنا: ان البراءة العقلية إنما هي عن حكم الشارع، وهي منفصلة عن الشارع وخارجة عن اختياره كشارع لا كخالق. كما انها خارجة عن اختيار العقل، لأنه ليس له ان يكذب، ولا يكذب الرائد أهله (بل الإنسان على نفسه بصيرة). وإنما هي أمور واقعية يراها العقل ويخبر عنها. وهو مرآة صافية لرؤية الواقع مع حسن التوفيق.

فمثلاً فيما يخص المقام: ان حق الطاعة هل هو شامل للمحتملات أو هو خاص بالمعلومات.

واما موقفه كخالق، فهو يستطيع ان يغير من رأي العقل، أو من رؤيته للواقعيات. ولكننا نعتقد ان هذا الذي نراه هو الواقع وان الله تعالى لم يغير لنا شيئاً، بل اقتضى الخلق الذي هو في احسن تقويم إيجاد العقل مرآة صافية لا اكثر. وان كان هو قادر على توسيحها، الا انه لا يوسخها، وإنما توسخها الذنوب والشبهات.

ثم اننا قلنا: ان المشهور من الأصوليين وبخاصة السيد الأستاذ، يعاملون الشارع كأن له نفساً بشرية. مع انه أجل من ذلك. لا تنفعه طاعات عباده ولا تضره معاصيهم.

فهنا يقال: انه إنما يضع الحب والبغض في نفوس أوليائه، وهم لهم نفوس بشرية، فتصدق عليهم هذه الأمور. ومن ذلك الملاكات والإرادة التشريعية ونحو ذلك.

قلنا: أولاً: ان الكلام هنا ليس في صدق الكراهية، وإنما في إضرار

تفويت الغرض من قبل المكلف للمولى . مع انه لا يضره حقيقة .

فان قلت: انه يضر الأولياء . قلنا: كلا، لأنهم مبلغون، وليسوا - من هذه الناحية - أمرين ولا مأمورين . وضرره لله سبحانه محرز العدم . وضرره للمكلف يمكنه عقلا وشرعا ان يتحملة .

ثانياً: انه حتى لو صدقت هذه الكبرى بجعل الحب والبغض في نفوس الأولياء، الا ان ذلك لأجل حاجة ثانوية مربوطة بعلم الكلام . ولا ربط لها بالتشريع والفقہ . ولا يخرج الأولياء بذلك عن مجرد الطريقية للأمر الإلهي، وليس لهم من الأمر شيء في الحقيقة، لا تكويناً ولا تشريعاً بازاء أمر الله سبحانه .

ومعه فلا ربط لهم بالغرض ليكون تفويته مضراً لهم . ولا بالأمر ليكون عسيانه مؤسفاً لهم . وان كانوا يتأسفون على القاعدة لحب الله سبحانه .

ثم اننا قلنا قبل قليل: ان إجراء البراءة ممكن في المقام، لأن التقييد وان كان مستحيلاً، الا ان رحمة الله وسعت كل شيء وخاصة في ظرف الجهل . فان له سبحانه ان يعفو عن الواقع المجهول، ولا يكون ذلك مشمولاً للدليل الاستحالة .

بل قلنا: انه يمكن ان يعفو عما هو متيقن من التكليف فضلاً عما هو مشكوك أو مجهول . وهذا يحتاج إلى شيء من المناقشة .

فانهم قالوا: ان هذا متعذر بأحد دليلين :

الدليل الأول: انه يحتوي على تناقض بين قوله: أنت ملزم بالفعل وبين: يجوز لك الترك . مادام المولى متمسكاً بالوجوب . الا ان يرجع إلى تنازله عن

الأمر، فيكون الأمر ساقطاً. ولا يكون تنازلاً عن الوجوب بما هو وجوب.

الدليل الثاني: ان هذا خلف غرضه، فان الغرض مادام موجوداً وإلزامياً، فانه ينشأ منه الأمر لا محالة. فإذا أذن المولى بتركه، فقد فوت غرضه. والحكيم يستحيل عليه ذلك. فيستحيل عليه التنازل عن غرضه وعن أمره.

جوابه: ان هذا غير صحيح، لا على ما هو الصحيح مما قلناه من ان الله تعالى أجل من ذلك بكثير ولا يضره تفويت الغرض. ولا على ما هو المشهور من ان له نفساً إنسانية - ولو تنزيراً - . فانه عندئذ يمكن ان يتصف بالإيثار والتواضع، فيقدم مصلحة الآخرين على مصلحته. وهذا موافق للحكمة والرحمة، سواء في الغرض أو في الأمر.

والحكم بلزوم التمسك من قبل المولى بالأمر أو بالغرض، إرفاقاً لمصلحة المولى، وليس تحميلاً عليه وقهراً له. فله ان يتنازل عنه متى شاء، وخاصة مع وجود مصلحة مزاحمة.

نعم لا بد عندئذ من القول بسقوط الأمر واقعاً. الا انه لا يلزم منه ما قيل من عدم إسقاط الواجب بما هو واجب. بل يلزم منه ذلك، يعني إسقاط الواجب بما هو واجب ولا محذور فيه.

الا ان هذا مما لا يحدث في الشريعة عادة في العصور الحالية، لعدم المواجهة مع المولى. نعم، حصل ذلك في العناوين الثانوية كصورة الجهل والاضطرار والإكراه والنسيان، ونحوها مما ورد في حديث الرفع، وغيره.

فان قلت: كيف يتسامح المولى، بما هو مخالف للحكمة.

قلنا: ذلك لأجل الرحمة والنعمة. وليس ذلك بقبیح حين لا تترتب عليه

مفسدة. ومجرد عدم المصلحة ليس قبيحا. وهذا يرجع إلى منع الكبرى العقلية التي قالها المشهور، وهي ان مخالفة الحكيم لمقتضى حكمته مستحيلة. فإنما هي من مدركات العقل العملي. وهو لا يدرك ذلك، مع مزاحمة الحكمة مع الرحمة، وهي التي وسعت كل شيء، وتقدمت على الغضب والعدل.

وليس مرادنا من العفو والرحمة، تخفيف العقاب أو إلغاؤه، وإنما تخفيف التكليف أو إلغاؤه، بالرغم من لزوم المضادة ونقض الغرض.

وادل دليل على إمكان الشيء وقوعه، كتشريع الأصول الظاهرية، كأصالة الطهارة وأصالة البراءة وقاعدة الفراغ ونحوها. مع اننا نعلم إجمالا بملازمته مع تخلف تحقق الغرض واطاعة التكليف معا في كثير من الموارد. وهذا كما يناسب مع مجرد العفو الظاهري، يناسب مع كون المراد هو الرفع الواقعي، وخاصة بعد الالتفات بانه كان في مقدور المولى ان يأمر بالاحتياط ولم يأمر.

وعلى أي حال، فإذا جاز ذلك مع اليقين كان أولى بالجواز مع الشك أو أي عنوان ثانوي آخر. ونقول: ان المكلف عندئذ يكون أولى بالعدر.

بل حتى لو تنزلنا في صورة العمد، وقلنا بالاستحالة، فاننا يمكن ان نقول بالإمكان في صورة وجود العناوين الثانوية. لأن الدليلين السابقين اللذين قلناهما في العمد، لا يأتيان في موارد الشك والعناوين الثانوية. وهما نقض الغرض والمضادة مع التشريع الملزم.

وذلك: لأن العنوان الثانوي بنفسه يغير الرتبة أو يغير المحل. فلا يكون اجتماعهما في مورد واحد ولا في رتبة واحدة.

مع ملاحظة بعض الوجوه المحتملة. والاحتمال دافع للاستدلال.

الأول: ان نتصور ان الإرادة والخطاب خاص بصورة العلم.

الثاني: ان نتصور انه خاص بالأعم من العلم والجهل التقصيري. فلا يشمل الجهل القصورى. فلا تكليف للجاهل والقاصر واقعا، وان كان ظاهر العبارة ذلك. فان ظاهر العبارة ناتج من استحالة التقييد لا بسبب آخر، كما في محل الكلام.

الثالث: ان نتصور ان الجهل القصورى عذر واقعي، مستثنى عن اصل التكليف. يعني اننا نقر هنا بوجود التكليف والإرادة الشاملة للجاهل والعالم، الا ان استثناء الجاهل القاصر، استثناء واقعي، وان شمله الغرض والإرادة، الا انه خرج بدليل حديث الرفع. والإنصاف ان ظاهره رفع الواقع، وكذلك لا ضرر ولا حرج ونحوها.

وهذا لا ينافي كونه حكما ظاهريا بالنسبة إلينا. لأن معنى الحكم الظاهري، كون الحكم موجودا في الذمة واقعا، ومرفوعا رفعا عذريا في طول الجهل، وهذا أمر ممكن ان يستفاد من الأدلة بعد الحكم باشتراك العالم والجاهل مطلقا في الحكم. الا ان مرادنا هو عدم التنافي وإمكان رفع التكليف الواقعي، في مورد العنوانين الثانوية.

خذ إليك مثلا: مورد الإكراه. حيث قالوا: ان ارتفاع الواقع فيه مسلم. مع انه مع (ما لا يعلمون) في سياق واحد. فلماذا قالوا في الجهل بالثبوت وفي الإكراه والاضطرار بالارتفاع. مع ان معنى الرفع واحد. وهو مناسب مع الرفع الظاهري والواقعي معا. لأن مقتضى الثبوت قد يشمل الفرد وقد لا يشمل، فان شمله كان الرفع ظاهريا، كما عليه الفهم المشهورى للجاهل، وان لم يشمل كان الرفع واقعيًا.

فان قلت: فان الفرق بين الجهل وغيره هو وجوب رفعه دونهم. بل يجوز الدخول فيها اختيارا. كما لو جعل الفرد نفسه في تقية. بخلاف الجهل، فان الفرد يكون مسؤولا عن رفعه، مع الإمكان.

جوابه: ان هذا أمر يعود إلى وجوب الفحص، وبذل الوسع، وهو تقييد خارجي احتياطي، بالاحتياط العقلي. باعتبار حفظ حق الطاعة للمولى بهذا المقدار. ولم يرد هذا بدليل لفظي، كما لم يرد في الإكراه وغيره دليل بنفس المضمون، أعني بذل الوسع في التخلص من الإكراه أو الاضطرار بل ورد عكسه.

وعلى أي حال، فمن الواضح ان المراد مما لا يعلمون: الجهل القصورى. وإنما يكون الجهل قصوريا بعد بذل الوسع. فتقع المماثلة بينه وبين العناوين الأخرى. من حيث انه لا يجب إخراج الفرد نفسه عن الإكراه لا يجب إخراجها أيضا عن الجهل القصورى. مع انه ممكن بالدقة العقلية في كلا الموردین.

فان قلت: فان إخراجها متعذر بعد فرض بذل الوسع، فيكون عاجزا عنه. فلا تكليف بالخروج عنه. قلنا: نعم. ولكن الخروج من الإكراه والاضطرار والنسيان أيضا متعذر.

فان قلت: فان الدخول اختيارا في تلك العناوين جائز كالتقية.

قلنا:

أولاً: اننا لو تجاوزنا التقية لم يجر بل لا يمكن. لأنها عناوين إضافية غير اختيارية اعني الإكراه والنسيان والاضطرار.

ثانياً: سلمنا، الا ان هذا راجع إلى إدراك العقل لمقدار حق الطاعة. فبينما يرى العقل الأهمية المتزايدة في طرف الجهل والعلم لا يرى نفس الأهمية بالنسبة إلى العناوين الأخرى.

وفي حدود فهمي: ان كل هذه العناوين بنفس الأهمية للطاعة ويجب بذل الوسع فيها عدا ما خرج بدليل. لأن حكم العقل فيها اقتضائي قابل للإذن بخلافه، وإيجاد المانع.

وفي التقية والسفر من الصوم والتهرب من الزكاة والخمس، فقد ورد الدليل فيه لفظياً أو لبيياً. واما الباقي فمقتضى القاعدة العقلية المنع. ولذا يمكن ان لا نقول بالبراءة العقلية. لكن إطلاق دليل البراءة الشرعية كاف مع الشك في الحرمة. فيكون إذنا شرعياً بالاقتحام. مع كون الحكم بالإلزام عقلياً وليس شرعياً.

نعم، لو قلنا بالملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، كان الحكم هنا شرعياً، الا انه قابل للتقييد بإطلاق دليل البراءة، على اننا لا نقول بهذه الملازمة.

فان قلت: فان مقتضى اطلاقات الأدلة الأولية هو ثبوت الحكم حتى في العناوين الثانوية.

قلنا: كلا: اما الأدلة اللبية فواضح لأنها لا إطلاق لها، واما الأدلة اللفظية فليست في مقام البيان من هذه الجهة. ولا اقل من الشك في ذلك.

هذا كله في المناقضة مع الخطاب والتشريع.

واما المناقضة مع الملاك، فأيضاً نستطيع ان نتصور الملاك خاصا بالعالم

وغير شامل للجاهل. ففي صورة الجهل القصورى لا ملاك لكى يفوت. فلا يلزم فوات الملاك ومخالفة الحكمة. والاحتمال مبطل للاستدلال. ويأتى فيه نفس التقريبات السابقة للإرادة، بما فيها انه إذا كان التقييد مستحيلا، ولا دليل على سعة الملاك كما لا دليل على سعة الإرادة.

وهذا لا ربط له بما قلناه من ان الملاك لا يجب تحقيقه. لأن الملاك محرك للمولى إلى التكليف، وان لم يكن محركا للمكلف، فإذا كان فاقدًا للتقيد أو كان قيده ضعيفا يمكن التسامح فيه من قبل المولى، لم يكن محركا للمولى، كما هو غير محرك للفرد.

ثم ان السيد الأستاذ له بيانات مختصرة ولطيفة بناء على مسلك مثل مسلك الشيخ الآخوند الذى يرى الاستحالة المشهورة. فلو شككنا في تعبدية الواجب فظاهر المحقق الخراسانى انه تجري أصالة الاشتغال، ولو قلنا بجريان البراءة في موارد الأقل والأكثر الارتباطيين.

أقول: ونحن ذاكرون هذه الوجوه فيما يلى، وكلها تنزيلية، وهى لمجرد الإطلاع، ولا تحتاج إلى جواب، لإمكان الاكتفاء بالجواب المبناي.

وهنا يقع الكلام في البراءة العقلية، ثم في البراءة الشرعية. وذلك من جهتين من الكلام:

الجهة الأولى: في البراءة العقلية. وقد ذكر السيد الأستاذ عدة وجوه:

الوجه الأول: تشكيل علم إجمالي في موارد الأقل والأكثر الارتباطيين. لأنه يعلم إجمالا اما بوجود الأقل لا بشرط ومطلقا، أو بوجوده بشرط شيء ومقيدا. وندعي تنجز العلم الإجمالي. فيكون المورد صغرى له، لأنه من جملة مصاديق دوران الأمر بين الأقل والأكثر. لأنه لا يفرق فيه بين ان يكون

القيد ممكنا أو مستحيلا .

جوابه: ان هذه الصيغة لا معنى لادعائها في المقام، بناء على المبنى الذي نتكلم عنه. لأننا نعلم ان الوجوب الشرعي تعلق بالمطلق على كل حال، ولم يتعلق بالمقيد. لأن اخذ قصد القرية في الأمر الشرعي مستحيل .

الوجه الثاني: سلمنا بانحلال العلم الإجمالي . ولكننا نعلم تفصيلا بوجوب الإتيان بما يقطع بانطباق متعلق الأمر بالأقل عليه . وهو المقيد .

ومن الواضح ان الأمر بالأقل هنا مردد بين ان يكون أمرا نفسيا استقلاليا أو ضمنيا . لأن السورة لو كانت جزءا فالأمر بالباقى ضمني والا فهو استقلالي . فان كان استقلاليا فمتعلقه قابل للانطباق على التسعة المجردة عن العاشر . وإذا كان ضمنيا فالأمر الضمني يستحيل ان يتعلق بالمطلق، بل يتعلق بالطبيعة المهملة غير القابلة للسريان إلى فاقد القيد . فلو أتى بتسعة أجزاء فقط، فسوف لن يعلم ان المأمور به في الأقل هل ينطبق على ما أتى به أو لا .

جوابه: ان هذا التقريب أيضا لا يجري على المبنى الذي نتكلم عنه . لأننا نعلم على كل حال ان الأمر تعلق بالمطلق، ولم يتعلق بالمهمل . لاستحالة وقوف الأمر على الحصة المقيدة بقصد القرية . وإنما نشك ان غرض المولى هل استوفى بذلك أم لا . مع العلم بالانطباق أساسا .

الوجه الثالث: سلمنا ان الأمر بالأقل متعلقه هو ذات الأقل، سواء كان استقلاليا أم ضمنيا . وذات الأقل تنطبق على الفاقد كما تنطبق على الواجد للقيد .

لكن يقال هنا: انه لو أتى المكلف بالأقل وحده لم يحرز سقوط الأمر

بالأقل . لوضوح ان الأمر بالأقل ان كان استقلاليا فسوف يسقط بالإتيان بمتعلقه . وان كان ضمنيا ، فالأوامر الضمنية متلازمة في الثبوت والسقوط . فسوف يبقى ولا يسقط .

أقول: وهذا ينتج وجوب الإتيان بالأكثر ، يعني بالمقيد بالسورة أو بالقربة ، لإحراز سقوط الأمر ، وتجري أصالة الاشتغال مع الشك في السقوط .
ونؤجل الجواب عليه .

الوجه الرابع: اننا لا نلتفت إلى الأمر ، كما في الوجه السابق ، وإنما نلتفت إلى الغرض ، فان الواجب الارتباطي وراءه غرض وجداني معلوم . كالمعراجية الشأنية في الصلاة . ويشك في انه يحصل بالأقل أو لا . فيكون المورد من موارد الشك في المحصل . وكلما كان الشك في المحصل جرت أصالة الاشتغال .

ومعناه: ان هذا لا يفرق فيه بين ان يكون القيد ممكنا كوجوب السورة أو مستحيلا كقصد القرية .

أجاب السيد الأستاذ ببيانين ، أحدهما يصلح جوابا على كلا الوجهين الآخرين . والآخر يصلح ان يكون جوابا على الوجه الأخير فقط .

البيان الأول: ان الشك في السقوط (للتكليف أو للغرض) ينبغي ان نقسمه ونقول: ان له نحوين:

النحو الأول: الشك في سقوط الأمر الناشئ من احتمال مطلب يرجع إلى المولى ، ويكون من وظيفة المولى بيانه .

النحو الثاني: ان يكون شكاً في السقوط ناشئاً من جهة ترجع إلى العبد،

أعني إلى حصول الامتثال منه وعدمه .

أقول: والاصطلاح للشك في السقوط، على المعنى الثاني دون الأول.

وعلى أي حال، فالنحو الثاني مجرى لأصالة الاشتغال عقلا. واما القسم الأول مما لا يرجع إلى جهة الامتثال، سواء كان عبارة عن وجوب الشيء في ذاته، كما في موارد الأقل والأكثر الارتباطيين. (كما في التقريب الثالث) أو عن دخل شيء في الغرض وعدمه (كما في التقريب الرابع). فعلى المولى بيانه، فيكون مجرى للبراءة عقلا.

البيان الثاني: وهو مربوط بالتقريب الرابع فقط.

فيجاب: ان الشك في المحصل للغرض بما هو غرض ليس مجرى لأصالة الاشتغال. وإنما يكون الشك في المحصل للواجب مجرى لها. لأن الغرض لا يقع في عهدة المكلف عقلا، ليكون الشك ملزما بالإتيان بمحصّله. وإنما ما يكون في العهدة هو التكليف فقط.

وهذا يجاب: ان هذا الجواب يتم فيما إذا كان القيد المشكوك كما يمكن للمولى التصدي إلى تحصيله بالأمر به، كوجوب السورة. واما إذا كان لا يعقل للمولى تحصيله، وكان عاجزا عن الأمر به، كما هو الحال في قصد القربة، فيقع الغرض تحت عهدة المكلف. فإذا شك في محصله جرت أصالة الاشتغال.

أقول: يصح هذا بعد التنزل عن أمرين كنا قد تنزلنا عنهما الآن.

أحدهما: انه فرع شمول حق الطاعة للغرض نفسه، بحيث تشتغل به الذمة، وقد ناقشنا ذلك.

ثانيهما: انه يتم على مسلك مثل مسلك الشيخ الآخوند الذي لا يؤمن بإمكان التخلص من هذه الاستحالة. واما مع إمكان التخلص منها، بمتتم الجعل أو الجملة الخبرية أو غيرها لم يتم. لإمكان بيانه من قبل المولى عندئذ، فيمكن ان يدخل في العهدة.

قال السيد الأستاذ: وهكذا يتضح ان الصحيح انه لو بنى على البراءة العقلية في الأقل والأكثر الارتباطيين. فانه ينبغي ان يبني عليها هنا أيضا.

أقول: كلا هذين البيانيين، من الواضح، انها مبنية على إمكان صدور التقييد من المولى. اما الأخير فبنص السيد الأستاذ نفسه. حيث قال: ولو بالإخبار أي بالجملة الخبرية. واما الأول فقال: انه يمكن للمولى التصدي لبيانه. مع ان هذا خلاف المفروض من كون الشيخ الآخوند يرى الاستحالة، وان الباب منغلق أمامه في التخلص منها بأية طريقة. فيتعين عليه إجراء أصالة الاشتغال ولو مع القول بالبراءة في مسألة دوران الأمر بين الأقل والأكثر، الارتباطيين.

فهذا هو الحديث عن جريان البراءة العقلية.

واما البراءة الشرعية، فقد قال السيد الأستاذ: ان العمدة هو النظر في أدلتها، وهي ناظرة إلى التكاليف والتحميلات الشرعية. بقرينة الرفع. ومن الواضح ان المفروض في المقام انه لا يحتمل التكليف بقصد القرية، مشهوريا، وإنما يحتمل فقط دخله في الغرض الواقعي. وإنما تجري البراءة عند الشك في التكليف. كما في موارد الأقل والأكثر الارتباطيين (يعني حين يكون التقييد ممكنا مشهوريا) واما في المقام فلا تجري البراءة.

ولم يذكر السيد الأستاذ وجهه . ويحتمل فيه عدة وجوه . منها :

أولاً: ان أصالة البراءة لا تجري في الغرض . فيجب فيه الاحتياط .

ثانياً: انها تجري عندما يكون التقييد ممكناً لا ما إذا كان متعذراً .

وقد سبق ان ناقشناه، وقلنا في الجواب اننا نحتاج إلى مقدمات الحكمة في فهم البراءة، كأى الشارع يقول: رفع ما أمكنني ذكره من القيود المجهولة. وهذا قيد منفي بظهور حديث الرفع.

ثالثاً: ان الحديث منصرف عن هذه الصورة.

والوجه الأول والأخير، يجاب عنهما بأنهما تنزليان.

وأجاب السيد الأستاذ - بغض النظر عن هذه الوجوه - بما يلي:

أولاً: لإمكان دعوى ان دليل البراءة لا يختص بالحكم الإنشائي . بل يشمل كل جهة مولوية قابلة للتحميل على العبد من قبل المولى عقلاً . سواء كان إنشائياً أو غرضاً نفسانياً .

جوابه: ان الغرض ليس نفسانياً بل واقعياً، فان قصدنا منه جانب الإرادة، فالعقل يحكم بالاحتياط، واما الغرض بما هو غرض فلا . مضافاً إلى ما قلناه فيما سبق، من ان الغرض الكائن في الرتبة السابقة على حكم العقل والشرع، لا معنى لدخوله في العهدة . ومعه لا معنى لأن يسقط بدليل البراءة .

مضافاً: إلى ان الغرض بما هو غرض، غير مربوط بالمولى، ليشمله حديث الرفع .

قال: واما ثانياً: ان عناوين الإلزام والتكليف ونحوها، يمكن ان تنتزع

حتى من الجملة الخبرية. فان يتن دخله ولو على ذلك، كفى. وهذا يكفي في جريان البراءة. فالصحيح جريان البراءة الشرعية أيضا.

جوابه:

أولاً: ما سبق من ان الشيخ الآخوند، يفترض فيه التنزل حتى عن الجملة الخبرية. وانه ليس في إمكان المولى بيان القيد بأي نحو كان.

ثانياً: ان قضية الجملة الخبرية ليست هي مسلك السيد الأستاذ في إمكان التقييد. وإنما مسلكه ما سماه بالأمر المتكرر. ولكنه هنا تركه وتمسك بالجملة الخبرية. فلماذا لم يقل ذلك في حينه؟

الحمد لله رب العالمين

فصل

ان إطلاق الصيغة

يقتضي ان يكون الوجوب نفسيا عينيا تعيينيا

وهو المبحث السادس - من مبحث الأوامر في الكفاية - وذلك انه قال :

قضية إطلاق الصيغة كون الوجوب نفسيا تعيينيا عينيا. لكون كل واحد مما يقابلها يكون فيه تقييد الوجوب وتضييق دائرته. فإذا كان في مقام البيان ولم ينصب قرينة عليه. فالحكمة تقتضي كونه مطلقا، وجب هناك شيء آخر أم لا، أتى بشيء آخر أم لا، أتى به آخر أم لا. كما هو واضح.

وعبارته طبعاً بالنسبة إلى الأصول الحديث المتأخر عنه، لا تصلح إلا كعنوان للمسألة. فينبغي ان يقع الكلام في مقامات ثلاثة. بعد النظر إلى نكتة أهمها الأصوليون. وهي: ان هذا الإطلاق هل هو من إطلاق الهيئة، كما قالوا أو إطلاق المادة، فقد يقال: انه للمادة، بأحد تقريبات:

التقريب الأول: المنع في الهيئة، من حيث كونها معنى حرفيا. يستحيل إطلاقه. بخلاف المادة.

اللهم الا ان يقال: بان المعنى الحرفي قد يكون كلياً، كما قلنا في محله، والمشهور لا يعترف به. والشيوخ الآخوند لا يريد ذلك.

أو يراد الإطلاق المقامي، وهو حال المتكلم. وهم يريدون الإطلاق اللفظي.

التقريب الثاني: ان هذه الصفات الملحوظة هنا. وهي النفسية والغيرية والكفائية، ونحوها، إنما هي من صفات الواجب لا من صفات الوجوب. وإنما ينسب إلى الوجوب مجازاً، باعتبار كونه متعلقاً بما هو تخييري. فما هو كذلك بالمطابقة هو المادة، لا الهيئة.

التقريب الثالث: ان الوجوب بالحمل الشائع ليس مفهوماً لكي يكون قابلاً للتضييق. والتقييد إنما هو تضييق. وهو يرد على المفاهيم وهي المواد لا على الهيئات.

لكننا لو سرنا بهذا الاتجاه لزمنا القول بالواجب المعلق، وان التقييد بالوقت إنما هو للمادة. ولكن الصحيح ان الظهور في كونه راجعاً للمادة ما لم تقم قرينة خاصة على رجوعه للهيئة. وعندئذ فالاطلاقات المقابلة لهذه التقييدات، إنما تكون للمادة لا للهيئة. والمفروض مشهورياً بخلافه.

التقريب الرابع: اننا إذا لاحظنا مراحل الأمر، نجدتها متعلقة بالمادة، فالغرض والإرادة والأمر نفسه، فانه أمر بالمادة. نعم تترشح من إرادة المادة إرادة بالأمر بها بعد عدم إمكان تحصيلها من قبل المولى نفسه. وكذلك الغرض الغائي بعد وجوده، وهو النهي عن الفحشاء والمعراجية، فانها أيضاً من نتائج المادة لا الهيئة. وإنما الهيئة مجرد طريق لإيجاد المكلف للمادة.

وعلى أي حال، فانه يقع الكلام في مقامات ثلاثة:

المقام الأول: في إثبات النفسية. ويقع الكلام فيه ضمن عدة جهات:

الجهة الأولى: في كون مقتضى الإطلاق هو تعيين النفسية للواجب دون الغيرية.

ويمكن ان يبين ذلك بعدة تقريبات:

التقريب الأول: وهو مشار إليه في المحاضرات بشكل مجمل، وفصله السيد الأستاذ: بان مقتضى الإطلاق الأحوال للوجوب هو ان وجوب الوضوء ثابت سواء وجبت الصلاة أم لا. وهذا يستلزم كونه واجبا نفسيا. لأنه لو كان واجبا غيريا لاستحال إطلاقه لصورة عدم وجوب ذي المقدمة.

وهذه النفسية تكون مدلولا التزاميا للإطلاق لا مطابقيا. لأن المدلول المطابق هو ثبوت الوجوب في كل الأحوال. وهذا بما هو ليس معناه الوجوب النفسي، لكنه يستلزم نفي الغيرية، وبالتالي تعيين النفسية.

قال: واستفادة النفسية بهذا التقريب، يتوقف على وجود الإطلاق الاحوالي. كما لو قال: توضأ. ولم يكن الواجب الذي نشك في انه نفسي أو غيري ملازما مع الواجب الآخر الذي يحتمل ان يكون مقدمة له.

فلو قال: توضأ إذا زالت الشمس. . بحيث كان مقيدا بقيد ملازم دائما مع وجوب الصلاة. فالإطلاق عندئذ لا يكون تاما. لأنه لا يوجد إطلاق أحوالي في الوجوب، لكي يثبت بأنه ثابت على كل حال، سواء زالت الشمس أم لا. وإنما يفيد في إثبات النفسية إذا فرض وجود إطلاق أحوالي لدليل الوضوء يشمل صورة فقدان وجوب الصلاة.

وقد يقال: ان هذا الإطلاق وان كان قاصرا عن إثبات النفسية في هذا الفرض، الا انه لا اثر له. لأنه لو قال: إذا زالت الشمس، فتوضأ. فيجب الإتيان به عقلا، سواء كان نفسيا أم غيريا. فإذا لاحظنا قبل الزوال، لم يجب

الوضوء سواء كان نفسياً أم غيرياً. وإذا لاحظنا بعده وجب، سواء كان نفسياً أم غيرياً.

الا ان هذا غير صحيح، بل - مع هذا - يبقى اثر للنفسية. إذ يتسجل بعد الوقت على المكلف واجبان نفسيان هما الوضوء والصلاة. كما لو قال: إذا زالت الشمس فصل، وإذا زالت الشمس فتوضأ. بحيث لو تركهما لعوقب بعقابين. بخلاف ما إذا قلنا بان إطلاق الصيغة لا يقتضي النفسية هنا. فانه لا بد من الرجوع إلى الأصول العملية. كما سيأتي.

أقول: يمكن المناقشة في هذا التقريب بأكثر من وجه واحد:

أولاً: انه **لا** نص على انه تمسك بإطلاق الوجوب. والوجوب إنما هو مستفاد من الهيئة والهيئة معنى حرفي لا إطلاق له كما سبق.

فان قلت: اننا نتمسك بالإطلاق الاحوالي، كما سبق. وقد ابنتى هذا التقريب عليه.

قلنا: ذاك هو أحوال المولى. وهنا أحوال المكلف من حيث كونه قبل الزوال أو بعده. فيعود الحال إلى إطلاق المادة كما سبق.

أو نقول: ان الوجوب واقع جزئي غير انحلالي، بل بسيط. فيستحيل إطلاقه، وإنما الإطلاق في طرف المادة.

غير ان النتيجة صحيحة، باعتبار الإطلاق الاحوالي للمولى.

ثانياً: ان ما قاله من ان ذلك دلالة التزامية للإطلاق، لا محصل له. لأن غايةه هو الإطلاق، كوجوب الوضوء سواء وجبت الصلاة أم لا. يعني انه يجب على كل حال حتى مع فقد وجوب الصلاة. فهذا يكون هو الوجوب النفسي

بالمطابقة لا بالالتزام.

واما الدلالة الالتزامية فمتعذرة، لأنها اما دلالة التزامية للوجوب أو للفظ الدال على الوجوب. اما الوجوب بغض النظر عن اللفظ فلا معنى للدلالة الالتزامية له. واما اللفظ الدال عليه، فهو إنما يدل عليها، في طول دلالاته على الدلالة المطابقيه لا في عرضها. كما هو الحال في كل دلالة التزامية. وعندئذ يكون الدال عليها هو اللفظ بغض النظر عن المعنى أو قل: بغض النظر عن دلالاته على الوجوب. ومع غض النظر تنتفي تلك الدلالة الالتزامية لا محالة.

اللهم الا ان يقال: ان الدال على الدلالة الالتزامية أمران لا أمر واحد، هو اللفظ مع المعنى بمجموعهما، وليس اللفظ وحده. وقد قلنا: ان المعنى وحده ليس له دلالة التزامية، وضم غير الدال إلى غير الدال غير دال. وما لاحظته المشهور، هو المعنى مستقلا، وهو خال عن الدلالة الالتزامية، كما سبق.

الا ان هذا قد يجاب: ان المعاني بما هي، قد تكون لها لوازم وان لم تدل عليها الألفاظ، باعتبار عللها ومعلولاتها. كطلوع الشمس الملازم للنهار، سواء دل عليه اللفظ أم لا.

ويجاب ذلك بأمور منها:

١- ان هذا لزوم واقعي، وليس من الدلالة الالتزامية في شيء.

٢- انه قد يقال باختلاف المعاني في ذلك. فما كان واقعيها منها، كان له لوازم، كطلوع الشمس. وما كان تشريعيها منها، فانه لا لازم له. نعم، قد ينشأ عنوان انتزاعي عن نحو تعلق الأمر بمتعلقه أو موضوعه. نسميه بالوجوب النفسي. وهذا غير الدلالة الالتزامية. وقد لا يكون المتكلم بصدد بيانه.

التقريب الثاني: ان نلاحظ دليل (صل) لا دليل (توضاً) وتمسك بإطلاق مادته لنفي قيديّة الوضوء للصلاة. فيثبت ان الوضوء ليس واجبا وجوبا قيديا غيريا، بل هو واجب بالوجوب النفسي.

وهذا التقريب يتوقف على افتراض عدة أمور:

الأمر الأول: ان يكون هناك دليل على الواجب النفسي المحتمل كون هذا مقدمة له. لا ان وجوبه محتمل من ناحية نفس دليل توضاً. فانه في مثل ذلك لا معنى للرجوع إلى إطلاق المادة في دليل صل. لكونه سالبة بانتفاء الموضوع.

الأمر الثاني: يتوقف على ان يكون الوجوب الغيري المحتمل وجوبا بملاك التقييد الشرعي، لا بملاك التوقف التكويني الواقعي، كنصب السلم للصعود إلى أعلى. لأنه إنما يمكن نفي التقييد الشرعي بالإطلاق لا المقدمة التكوينية.

الأمر الثالث: انه يتوقف على ان لا يكون الدليل الذي يحتمل ان يكون غيريا، متصلا بخطاب ذي المقدمة، بل يكون منفصلا عنه. إذ لو كان متصلا وفرضناه مجملا من حيث النفسية والغيرية، فسوف يسري إجماله إلى نفس خطاب صل. فيتعذر التمسك بإطلاق المادة فيه.

أقول:

أولاً: اننا إذا فرضنا اننا نريد حشد المقدمات المحتملة للمطلوب، فهي كثيرة، ككون اللفظ موضوعا في اللغة دالا بالظهور. وان دليل الواجب الآخر له إطلاق وليس بمجمل. وان لازم الإطلاق حجة، بصفته أمانة. ونحو ذلك. وليس الأمر منحصرًا بهذه الثلاثة التي ذكرها.

ثانياً: ان غاية ما يثبت باللازم هو عدم مقدمية الأول للثاني. ولا يثبت عنوان النفسية، الا بنحو العنوان الانتزاعي. وليس عندنا كبرى: ان كل ما ليس بمقدمي فهو نفسي. فتأمل.

مضافا إلى اننا في حاجة إلى إجراء نفس التقريب في كل الواجبات المحتملة، على تقدير تعددها.

ثالثاً: انه وان لم يشمل المقدمة التكوينية الا ان عدم شمولها لأجل عدم الإطلاق لصورة عدمها، لعدم احتمال اتمام مقدماته، لا ان الإطلاق موجود، واللازم غير موجود. كما هو المنساق من كلامه.

رابعاً: في صورة اتصال الدليلين، قال بإجمالهما طبقاً لقانون القرينة المتصلة حال إجمالها. وهذا صحيح كبروياً.

وفي المقام لا تجري مقدمات الحكمة في الواجب الثاني، لأنه لو أراد المقدمية لبينها، والمفروض انه مجمل. الا انه يمكن فرض ظهور آخر بالاستقلالية. فلو قال: توضاً وصل. واحتملنا كونه مثل قوله: صم وصل. فيمكن دعوى ظهوره بالاستقلالية لهما معاً. لأن الترابط والمقدمية مؤونة زائدة منفية بالظهور. ومن هذا الظهور نفهم النفسية، اما باللازم كما سماه، أو بالعنوان الانتزاعي، كما سميناه.

التقريب الثالث: لإثبات النفسية.

التمسك بالإطلاق في دليل توضاً بحيث يثبت النفسية بالدلالة المطابقة. وهو يتكون من كبرى وصغرى:

اما الصغرى فبأن يقال: ان النفسية والغيرية خصوصيتان في الواجب

(كالوضوء) وأحدهما وجودية وهي الغيرية، والأخرى عدمية وهي النفسية. لأن الوجوب النفسي هو الذي لم ينشأ من وجوب آخر. والغيري هو الذي نشأ من واجب آخر.

واما الكبرى: انه كلما دار الأمر في كلام الإنسان العرفي في ان يكون المدلول متخصصا بخصوصية وجودية أو عدمية، يتعين حمله على العدمية. ويكون بيان الوجودية بيانا للخصوصية العدمية. فيكون عدم بيان الغيرية بيانا للنفسية.

كما هو الحال في الإطلاق والتقييد، فان الإطلاق أمر عدمي والتقييد أمر وجودي. والعرف يرى ان الخصوصية الوجودية مؤونة زائدة. فيكون عدم بيان الخصوصية الوجودية وهي التقييد، بيانا للخصوصية العدمية وهي الإطلاق.

اما الصغرى، فقد ناقش بها السيد الأستاذ: بان النفسية والغيرية خصوصيتان وجوديتان. لأن النفسية ليست مجرد ان لا يكون الواجب ناشئا من ملاك في غيره، بل ان يكون ناشئا من ملاك في نفسه.

واما الكبرى، فكأنها مقبولة لديه. وإنما ناقش بالتنظير بالإطلاق، من حيث ان الإطلاق عنده ليس هو الإطلاق اللحظي، بل الإطلاق الذاتي يعني عدم أخذ خصوصية في الماهية أصلا، لا انه أخذ عدم الخصوصية. وفي رأيه ان المطلوب هنا يتوقف على الأول لا على الثاني. والصحيح انه يتوقف على الثاني لا على الأول.

والجواب على ذلك: بحيث ينال اصل التقريب والجواب عليه، من بعض الوجوه الآتية:

الجواب الأول: ان الصغرى في التقريب غير تامة بعدة تقرّبات:

التقريب الأول: ما قاله السيد الأستاذ من ان كليهما خصوصية وجودية.

التقريب الثاني: ان كليهما خصوصية عدمية، باعتبار ان الواجب الغيري هو ما لم تلحظ فيه الاستقلالية. والنفسي هو ما لم يكن مربوطا بغيره من الواجبات.

التقريب الثالث: انه في كلتا الصفتين جانب وجودي وجانب عدمي. فقد نلحظ الجانبين المتشاكلين، كما في ما سبق في التقريبات الأولين. وقد نلحظ الجانب العدمي في النفسي والوجودي في الغيري. فنتج الصغرى كما في التقريب الأصلي. وقد نعكس فتفسد الصغرى فيه، بل يكون على العكس أدل. وبحسب النتيجة لم نحز الصغرى، لعدم تعيين اللحاظ بشكل منتج لنتيجة التقريب الأصلي.

الجواب الثاني: ان الكبرى غير تامة، لأنه ليس عدم بيان الخصوصية الوجودية عرفا، بيان للخصوصية العدمية، بحيث يكون ظاهرا فيه. لأن المسألة ليست عقلية كما في الضدين والتقيضين وإنما يختلف باختلاف الموارد عرفا، واهم الشروط هو إدراك التضاد بينهما عرفا. فان حصل ذلك دخل تحت الكبرى والا فلا.

ولا يبعد القول بان التضاد غير مدرك عرفا في الصغرى بين النفسية والغيرية، لأنها مدركات دقية لا يفهمها العرف. فلا يتم الدليل.

الجواب الثالث: ان المسألة في الإطلاق والتقييد كذلك، يعني انها ليست صغرى لتلك الكبرى. فان عدم التقييد ليس بيانا للإطلاق الا بعد تمامية مقدمات الحكمة. ولولاها لما كفى ذلك في ثبوت الإطلاق. فان ذلك بيان لإحدى مقدمات الحكمة، وهو انه لم يبين التقييد. واما المقدمات الأخرى

فليست محرزة على الفرض .

الجواب الرابع: انه بغض النظر عن الأجوبة السابقة. فان مسلك المشهور من الإطلاق اللحاظي يخرج مورد التنظير عن كونه صغرى لتلك المسألة. لأن الإطلاق والتقييد يكونان صفتين وجوديتين. وهذا يكفي إشكالا على صاحب التقريب ان كان يرى الإطلاق المشهوري.

الجواب الخامس: انه بناء على الإطلاق الذي يقوله السيد الأستاذ فانه يكون صغرى لتلك الكبرى. لأن عدم التقييد عندئذ يكون كافيا عن رفع المانع عن إطلاق الذات أو اللفظ الدال عليه. فيكون عدم ذكره بيانا للإطلاق من هذه الناحية بعد غض النظر عن مقدمات الحكمة.

لا يقال: ان الإطلاق بناء على هذا المسلك يستفاد من اللفظ الدال على الذات، وهو معنى وجودي وليس عديمياً.

فانه يقال: يكفي فيه كون عدم بيان القيد رافعا للمانع عن فهم الإطلاق. بخلاف المسلك المشهوري، فانه يحتاج الإطلاق إلى لحاظ زائد، ولا يكفي فيه عدم التقييد.

الجهة الثانية:^(١) في كون مقتضى القاعدة عدم ثبوت النفسية من مجرد الإطلاق، لأنها مؤونة لحاظية زائدة تحتاج إلى دليل. وغاية ما يثبت بالإطلاق كون الموضوع ليس مقدمة للصلاة مثلا، ولا يثبت كونه واجبا نفسيا استقلاليا. بل يبقى الحال مرددا. وغاية ما يثبت به هو الجامع بين النفسية والغيرية.

وما يمكن ان يستدل به على ذلك عدة وجوه، تحصل جملة منها مما

(١) وهو ما نسميه في المقامات الآتية: بالأصل اللفظي المعاكس.

سبق :

أولاً: ما قلناه من كون الاستقلالية جهة لحاظية للمولى، وهذا اللحاظ يحتاج إلى إثبات بنفسه، ولا يكفي الإطلاق لإثباته.

ثانياً: ما قلناه: من ان غاية ما يثبت بالإطلاق هو عدم مقدمية الف لباء. وإذا عممنا ذلك، ثبتت عدم مقدميته لكل الواجبات. فالثابت بالإطلاق عنوان عدمي لا وجودي.

ثالثاً: انه لا ملازمة شرعية ولا عقلية بين المقدمية وثبوت النفسية. لما قلناه من ان عنوان النفسية عنوان متأخر لا يحمل عليه النص المتقدم.

رابعاً: ان غاية ما يثبت بإطلاق توضاً هو وجوب الوضوء سواء صليت أم لا. وهذا لا ينفي المقدمية. لأنه يناسب مع قولنا: توضاً مقدمة للصلاة سواء أطعت خطاب صل أم عصيته. فترك الصلاة يناسب مع مقدمية الوضوء كما يناسب معها وجودها.

فان قلت: فان إطلاق دليل صل كفيل بذلك، لأن مؤداه: صل سواء توضاً أم لا. وهو ناف للمقدمية بصراحة.

قلنا: نعم. الا انه دليل آخر، والمبحوث عنه في المقام هو استفادة النفسية من نفس الدليل الذي هو دليل توضاً في المثال.

وهذه الوجوه صحيحة في الجملة، الا ان النتيجة غير صحيحة، لأننا قلنا ان ما يثبت بالإطلاق هو عدم المقدمية، وعندئذ يكون ذلك منشأ لانتزاع عنوان النفسية. لا بالمطابقة ولا بالملازمة.

الا ان هذا وحده غير كاف، لما قلناه من ان إطلاق دليل توضاً غير كاف،

وإطلاق دليل صل خارج عن محل الكلام. غير انه يمكن ان نستظهر ظهوراً سياقياً في أي (جعل) في كونه مجعولاً بغض النظر عن الجعل الآخر. وهو معنى النفسية أو منشأ انتزاعها. الا انه -ككل ظهور- هو ظهور اقتضائي، قابل لظرو المانع بقيام الدليل على المقدمة في أي مورد.

وهذا ليس من قبيل الإطلاق، ولذلك اثر في علله وفي معلولاته. اما من ناحية العلة، فباعتبار عدم حاجته إلى مقدمات الحكمة. وإنما يكفي ان يحصل الاطمئنان يكون الظهور جدياً ومقصوداً. واما من ناحية معلولاته، فلأن ظرو المانع ليس من قبيل التقييد بل هو من قبيل القرينة المنفصلة.

نعم، له إطلاق افرادي انحلالي في طول هذا الظهور. يشمل كل الواجبات الأخرى، وانه مستقل عنها جميعاً. فإذا ثبت خروج بعض الواجبات، وشككنا بالباقي، أمكن التمسك بالظهور أو الإطلاق. ولا نحتاج هنا إلى كون الإطلاق أمانة ولوازمها حجة.

أولاً: لأن الاستقلالية هي مؤدى الظهور مباشرة.

ثانياً: ان هذا ليس من قبيل اللازم بل من قبيل العنوان الانتزاعي القهري التكويني.

كما انه لا يرد على ذلك شيء من الإشكالات السابقة:

أولاً: لأنه ظهور من نفس الدليل لا من دليل آخر. فيكون مطابقاً لعنوان الباب، كما قلنا.

ثانياً: انه لا يتوقف على ان يكون عنوان النفسية مفهوماً منذ صدر الإسلام. لأننا لا نثبت هذا العنوان، بل عنوان الاستقلالية. فان أنكرنا ان يكون

هو هو، أمكن ان يكون منشأ انتزاعه. كما أمكن ان يكون لازمه العقلي أو الدقي أو الاصطلاحي. خلافا للدليل السابق.

واما مقتضى الأصل العملي، فينبغي ان يبحث في باب مقدمة الواجب. بخلاف العنوانين الآخرين أعني: التخيرية والكفائية. حيث لا يكون الأصوليون معذورين بتأجيلها عن هذا الباب.

ومن الطريف في المحاضرات انه يُعَد في المسائل الثلاثة الكلام عن الأصل العملي فيها. ثم يؤجلها جميعا. اما الأولى فالى مبحث مقدمة الواجب. واما الأخيرين فالى باب البراءة والاشتغال. وهو تسامح في المنهجية بلا شك. وكان الأولى به ان يشير من الأول إلى ذلك وان الباب هنا مفتوح لخصوص الأصل اللفظي، كما فعل السيد الأستاذ. على ان باب البراءة غير باب الاشتغال، وليس هناك باب موحد لهما معا، كما نعلم، ليتم التحويل عليه.

يبقى - بنحو الاستدراك - الوجه الآخر والأخير لتعيين النفسية وهو الذي قاله السيد الأستاذ رحمته، وهو يتكون من كبرى وصغرى:

اما الكبرى فهي أصالة المطابقة بين عالم الإثبات وعالم الثبوت في الظهورات اللغوية. وهي قاعدة شاملة لكل الظهورات. فإذا وجدنا أية خصوصية، وجودية أو عدمية، إثباتا علمنا بأصالة المطابقة مع مقام الثبوت ان ذلك المقام واجد لنفس الخصوصية بالشكل المناسب له.

ففي المطلق والمقيد، بناء على الإطلاق اللحاظي المشهوري، إذا كان الأمر دائرا بين الإطلاق والتقييد. ففرض القيد ثبوتا يشابهه إثباتا السكوت عن القيد. فإذا سكت عنه إثباتا عرفنا عدم أخذه ثبوتا وإذا ذكره إثباتا عرفنا أخذه ثبوتا.

ففي المقام نقول صغروياً: ان الوجوب النفسي والغيري يختلفان ثبوتاً، بان الواجب النفسي ملحوظ بما هو هو بالمعنى الاسمي وبالأصالة، والواجب الغيري ملحوظ بنحو التبعية والحرفية. ويناسب الأصالة في عالم اللحاظ الأصالة في عالم الإفادة والبيان. ويناسب التبعية ثبوتاً التبعية إثباتاً.

وهذا معناه: ان المولى إذا قال: توضاً، ولم يكن مربوطاً بالصلاة في مورد البيان. فيقال: ان لحاظ المولى الاثباتي هو لحاظ ثبوتي بأصالة المطابقة.

ومن هنا لا ينبغي الاستشكال انه متى ما صدر من المولى بيان لوجوب شيء. فظاهره كونه واجبا نفسياً. ولو لم يكن له إطلاق أحوالي، ولا للآخر إطلاق أحوالي أصلاً. ما لم يقترن بالبيان لخصوصية توجب التبعية أو توجب الإجمال.

أقول: وظاهر سياق كلام السيد الأستاذ هنا اختيار هذا الوجه والبناء عليه.

وهذا في الحقيقة عين بياننا من حيث عدم التوقف على الإطلاق ومقدمات الحكمة. واستظهار الاستقلال بدونه. مع فارق الاستغناء عن الكبرى التي ذكرها، وهي أصالة المطابقة، فانها تستعمل لكل الظهورات، لا لمورد دون مورد. ومن هنا كانت نسبتها إلى كل الظهورات على حد واحد. ولا حاجة إلى ذكرها في المسألة. حالها في ذلك حال مسألة استحالة اجتماع النقيضين أو اجتماع الضدين.

ومن هنا - أيضاً - إذا قلنا ان اللفظ ظاهر بكذا، كفى ذلك، ولا حاجة إلى الإشارة إلى أصالة المطابقة في كل مرة. لأنها ارتكازية أكيداً.

ويكفي في ذلك ان نلتفت إلى ان تطبيق كلا مسلكي الإطلاق عليه، وليس المسلك المشهوري الذي أشار إليه فقط.

وتعبيره: ان الواجب النفسي ظاهر بأنه ملحوظ بما هو هو بالمعنى الاسمي . . هذا وحده لا يكفي، بل لابد من القول: بان الواجب المشكوك هنا ظاهر بأنه ملحوظ بما هو هو بالمعنى الاسمي . والا كان من قبيل المصادرة على الموضوع . وأصالة المطابقة لا تثبت ذلك، كما هو ظاهر، لفرض كونه مشكوكا إثباتا. وإنما يشبه الظهور المباشر بالاستقلالية كما قلناه .

وقد سميناه بالاستقلالية، بدون حاجة إلى استعارة اصطلاحات من باب (المعنى الحرفي) كما فعل **فيلسوف**.

كما ان الواجب الغيري تثبت له المقدمية لا المعنى الحرفي، لأن المعنى الحرفي فاني في متعلقه ومدخوله، بخلاف المقدمة، فانها ملحوظة بحيالها شرعا، والا لكان خلف مقدميتها.

مضافا إلى سكوته عما قلناه من ان كلا الاطلاقين: أعني الإطلاق لنفس الواجب والإطلاق للواجب الآخر، غير مقيد. وهو يعطي موافقته على ذينك التقريبيين . وقد عرفنا عدم تماميتهما .

وأصالة المطابقة هذه، هي حصّة أو ناحية مما يسمى بأصالة الجهة أو أصالة الجد والصدق مع عالم النفس . وان المتكلم الملتفت الرشيد، يبرز ما في ذهنه فعلا، لا غيره . ولولاها لانسد باب التفاهم أصلا .

وهي اقتضائية، قابلة للتقييد بالتقية أو الهزل أو الامتهان أو الاستهزاء أو التعجب، أو غيرها من المقاصد غير الجدية .

ومحل بحثنا باب الظواهر، ودليلها إجمالا: اما ظهور حال العاقل، انه كذلك . أو حساب الاحتمالات بين المتكلمين، وان الأعم الأغلب منهم كذلك .

ويراد بها: المطابقة مع القناعة الواقعية، لا الإرادة الفعلية. فان هذه الإرادة علة، والعلة لا بد ان تكون مناسبة مع المعلول، فيستحيل مغايرتها.

كما ليس المقصود مطابقتها للواقع الخارجي بما هو. فان الخبر قابل للمطابقة وعدمها.

وهي متساوية النسبة للظهورات كلها، كما سبق، سواء كانت منطوقة أو بغير النطق كالإشارة. ولا تصلح ان تكون كبرى في أية مسألة بعينها، لأن ذلك إنما يصح إذا كانت الكبرى خاصة بال مورد حين لا يكون استدلالاً بالأعم.

* * *

المقام الثاني: في الكلام في المسألة الثانية، وهو ما إذا دار الأمر بين ان يكون واجبا تعيينا أو تخييريا.

فأيضا يقع الكلام في جهات ثلاثة: الأولى: في الأصل اللفظي. والثانية: في الأصل اللفظي المعاكس. والثالثة: في مقتضى الأصل العملي.

الجهة الأولى: في الأصل اللفظي.

قالوا: انه لا بد ان يقع الكلام أولاً في تعيين المباني في الواجب التخييري. وفي حدود ملاحظتي عن تقريرات السيد الأستاذ في كتاباتي وعن المحاضرات: ان هناك اتجاهين لفهم التخيير، من حيث ان التخيير هل هو ناشئ ملاكاً من المكلف أو ناشئ من المولى. فاتجاه المحاضرات إلى الأول، واتجاه السيد الأستاذ إلى الثاني.

ومن الواضح ان هذا هو الأصوب أكيداً، لأن المولى هو الذي يجعل

الواجب تعيينا أو تخييرا، كما يرى من المصلحة، وليس ذلك بيد المكلف. والتخير عمليا، وان كان للمكلف. الا ان جاعل التخيير هو المولى. فلا بد ان نبحت عن ملاك التخيير في جعل المولى لا في عمل المكلف. واما جعل عمل المكلف هو الملاك في ذلك، فهو إسفاف ظاهر الفساد، وسيتضح اكثر عند ذكر مبانيه.

اما المباني التي ترجع ملاك التخيير إلى المكلف فهي ثلاثة. ذكرها في المحاضرات وبنى على أحدها:

الأول: ان مرجعه ان الواجب هو ما اختاره المكلف في مقام الامتثال. ففي موارد التخيير بين القصر والتمام مثلا. لو اختار المكلف القصر فهو الواجب عليه، ولو عكس فبالعكس.

الثاني: ان يكون كل من الطرفين أو الأطراف واجبا تعيينيا ومتعلقا للإرادة، ولكن يسقط وجوب كل منهما بفعل الآخر. فيكون مرد هذا القول إلى اشتراط وجوب كل من الطرفين أو الأطراف، بعدم الإتيان بالآخر.

الثالث: ما اخترناه - يعني المحقق الأستاذ - من ان الواجب هو أحد الفعلين أو الأفعال لا بعينه. وتطبيقه على كل منهما في الخارج بيد المكلف، كما هو الحال في موارد الواجبات التعيينية.

غاية الأمر ان متعلق الوجوب في الواجبات التعيينية هو الطبيعة المتأصلة والجامع الحقيقي. وفي الواجبات التخييرية الطبيعة المتزعة والجامع العنواني.

وقد ذكرنا - يعني الأستاذ المحقق - انه لا مانع من تعلق الأمر به أصلا. بل تتعلق به الصفات الحقيقية، كالعلم والإرادة. وذكرنا انه لا واقع للمعلوم بالإجمال في موارد العلم الإجمالي، ما عدا عنوان أحدهما أو أحدها، حتى

في علم الله سبحانه . فإذا تعلقت به الصفات الحقيقية، فما ظنك بالحكم الشرعي الذي هو اعتباري محض .

وأما المباني التي تُرجع ملاك التخيير إلى الشارع، فهي ما ذكره السيد الأستاذ في كتاباتي . وهي أيضا ثلاثة :

الأول: مسلك الذي يتوهم - كما قال - ان الوجوب التخييري مرجعه إلى وجود وجوبين مشروط لكل منهما بعدم الآخر .

الثاني: ان مرجع الوجوب التخييري إلى وجوب واحد متعلق بالجامع بينهما .

الثالث: ان الوجوب التخييري متعلق بالفعل، لكنه وجوب مشوب بجواز الترك .

توضيحه: ان المولى في جميع موارد الوجوب التعييني والتخييري والاستحباب له طلب مطلق . لكن الطلب الاستجابي طلب مشوب بجواز الترك مطلقا . والوجوب التعييني لا يرخص في ترك امثاله مطلقا . اما الطلب التخييري فهو وسط بينهما، من حيث ان المولى يرخص في بعض أنحاء تركه، وهو تركه إلى بدل .

ولنا مستويين من التعليق :

المستوى الأول: في المقارنة بين المباني المعروضة في المحاضرات والمباني المعروضة في التقارير .

وهنا نجد ان وجهين منها مشتركة واثنين منها غير مشتركة . فالأول المذكور في المحاضرات تركه في التقارير . والأخير في التقارير لم يذكره

في المحاضرات .

بقي الوجهان الأخيران في المحاضرات ، والأوليان في التقارير ، يمكن إرجاع بعضها إلى بعض مع شيء من الاختلاف . غير ان المستظهر من المحاضرات رجوع ملاك التخيير إلى المكلف والمستظهر من التقارير رجوعه إلى المولى .

ففي المحاضرات يقول من أحد الوجهين : يسقط وجوب كل منهما بفعل الآخر . ويقول عن الآخر : اشتراط وجوب كل منهما بعدم الإتيان بالآخر . وكلاهما ظاهر الارتباط بالمكلف .

وفي التقارير يقول بناء على هذا المسلك : ان الوجوب التخييري مرجعه إلى وجود وجوبين مشروط كل منهما بعدم الآخر . ومن الواضح ان جاعل الوجوبين هو الشارع والمشترط - بالكسر - هو الشارع أيضا . وقد عبر هنا بعدم الآخر وفي المحاضرات عبر بعدم الإتيان بالآخر . مما يشعر في المحاضرات ان الأمر موكل إلى المكلف . وسيأتي تحقيقه .

والمسلك الآخر الذي سمعناه في المحاضرات ، ما اختاره من انه وجوب متعلق بالجامع الانتزاعي . قال : وتطبيقه في الخارج على كل منهما بيد المكلف . وهذا ما لم يقله في التقارير .

المستوى الثاني : من التعليق : ان هناك مرتبتين في الوجوب التخييري ، لا بد من التمييز بينهما : رتبة الثبوت ورتبة الإثبات . وما ينبغي ان يكون نظر الأصوليين إليه ، في حقيقة الوجوب التخييري هو الأول مهما كانت طريقة البيان في مقام الإثبات . في حين ان ما ينبغي ان يكون نظر الأصوليين إليه في مقامنا هنا ، وهو التمسك بالإطلاق ، هو الثاني لان الإطلاق راجع إلى طريقة البيان

ومقام الإثبات .

ولو كان لطريقة البيان تأثير في معنى التخيير ثبوتاً، ولو من باب أصالة المطابقة، إذن سيكون للوجوب التخييري عدة معاني بعدد الألسنة المبينة له . وهو غير محتمل .

فطريقة البيان العرفي للتخيير أشكال متعددة، مثل افعل كذا أو كذا أو افعل اما كذا أو كذا . وغيرها . ومن المحتمل ان لسان الكتاب والسنة أيضا يختلف في بيان الوجوبات التخييرية . فإذا حددنا للوجوب التخييري حداً ثبوتياً، وكان البيان على خلافه، تعين حملة على خلاف الظاهر . فان البناء على النص خلف الحد الثبوتي المفروض .

ومن هنا لا حاجة إلى حد ثبوتي إطلاقاً، وإنما نعطي للوجوب التخييري خصائصه المسلمة عرفاً وبتشريعاً، كما يلي :

أولاً: ان جعل الوجوب التخييري بيد الشارع لا المكلف . بما في ذلك إدراك الملاك والغرض الذي يكون بدوره تخييرياً .

ثانياً: يحرم ترك كلا الفعلين، لأن في ذلك عصياناً لأصل الجعل . بأي لسان كان بيانه .

ثالثاً: لا يجب الإتيان بكلا الفعلين، لأن الواجب ليس هو المجموع .

رابعاً: انه إذا جاء المكلف في مقام الامتثال بأحدهما أجزاءً عن الآخر وسقط وجوبه . لأن متعلق الوجوب قد أنجز، فلا يبقى مجال لوجوب الآخر .

خامساً: ان الشارع قد أعطى التخيير بيد المكلف في مقام الامتثال . كما أعطى في موارد الأمر بالطبائع الكلية في الأوامر التعيينة الاعتيادية الأمر بيد

المكلف في اختيار الفرد. غاية الأمر ان ذلك تخيير بين أفراد طبيعة واحدة. وهذا قد يكون تخييراً بين أمور متباينة.

فالمكلف له اثر في مقام الامتثال في اختيار أحدهما، وليس ان ما جاء به هو الواجب، بل مصداق منه، ويكون الآخر ساقطاً لفرض حصول الغرض.

سادساً: ان الأمر يتعلق بالجامع الانتزاعي أو الجامع المفهومي، المحدود، فان لاحظناه إثباتاً فلا إشكال. لأنه أحد طرق البيان العرفية للواجب التخييري.

واما إذا لاحظناه ثبوتاً، يعني انه هو الطريقة النظرية الوحيدة لثبوت التخيير في الواجبات. فهذا ليس بصحيح لوجود عدة اطروحات أخرى نظرية كلها ممكنة في هذا الصدد. على ان كل الألسنة الاثباتية يمكن ان تكون لها اطروحات ثبوتية.

سابعاً: ان الرأي القائل بان الواجب التخييري يسقط وجوب كل منهما بالإتيان بالآخر، هذه نتيجة متعينة على كل المسالك. وما قاله في المحاضرات من انه يرجع إلى وجوبين مشروط أحدهما بعدم الآخر، فغير صحيح.

ثامناً: ان هذا الوجه في الواجب التخييري، وهو ان مرجعه إلى وجوبين يشترط كل منهما بعدم الإتيان بمتعلق الآخر. غير صحيح لأن جعل فيه واحداً، ولا يحتمل تعدده.

تاسعاً: ان ما قاله السيد الأستاذ من ان الوجوب التخييري، وجوب مشوب بجواز الترك، يصح على كل المسالك الثبوتية والاثباتية. وليس مسلماً برأسه، لأنه فرع التخييرية الثابتة له على كل حال.

عاشراً: فالراجع في فهم الواجب التخييري هو ما قاله في المحاضرات من ان الوجوب على عنوان: أحدهما ثبوتاً. بغض النظر عن جانب الإثبات الذي يمكن ان يكون بأساليب متعددة كما سبق. ويمكن تأويلها جميعاً وصرافها إلى المعنى الثبوتي. وخاصة بعد نفي تعلقه بالجامع المفهومي الضيق أو كونه من التخيير العقلي.

وهذا الجانب الثبوتي هو الذي يعطي معنى التخيير للمكلف، ومنه ينتزع معناه. وكل ما سواه من التفاصيل فهو من نتائجه.

وهذا الأمر من شأن المولى وليس من شأن العبد. نعم للعبد تطبيق الصغرى وهو الإسقاط. فكما يسقط التكليف التعيني بالامتثال يسقط التكليف التخييري بامتثال الآخر. أو قل يسقطان معا بامتثال واحد. هو امتثال أحدهما أياً كان.

أحد عشر: انه من الناحية العملية، فان أكثر الوجوه التي قيلت فيه، يمكن ان تكون صادقة في إحدى المرحلتين الثبوتية أو الالزامية. فانها جميعاً ينتزع منها معنى التخيير. ولكن بشرط ان نعترف بوحدة الجعل.

ثاني عشر: انه إذا بين المولى البدل أو العدل للواجب، فهو تخييري، وان لم يبينه، فمقتضى الظهور كونه تعينياً. اما بالإطلاق يعني: يجب هذا سواء عملت ذلك أم لا. واما بظهور الاستقلالية - كما قلنا - يعني يجب هذا سواء وجب الآخر أم لا.

وهنا لا بد من الالتفات إلى نقطة حول إمكان الوجوب التخييري. فان الإرادة قد تتعلق به الا ان الإرادة لا محالة تكون على طبق الغرض والملاك. وهنا يقال: ان الغرض يستحيل فيه الوجوب التخييري بل يتعين بواحد لا

محالة. فان العمل (وهو الامتثال) لا محالة علة لمصلحة، والعلة يجب ان تكون واحدة لا متعددة. والا لزم صدور الواحد النوعي من المتعدد النوعي، وهو مستحيل. وتعدده النوعي واضح صغرويا بعد تباين طرفي التخيير سنخاً.

فان قلت: فاننا اخترنا ان متعلق الوجوب التخييري هو مفهوم أحدهما وهو واحد، فلا يكون مخالفا لتلك القاعدة العقلية.

قلنا: انه مفهوم انتزاعي لا يصلح للتأثير في الخارج، وإنما المؤثر هو واقع أحدهما وهما متباينان.

فان قلت: فان أفراد الحقيقة الواحدة، كالصلاة أيضا متباينة، مع انهم لم يستشكلوا في قابليتها لإنتاج نفس الأثر.

قلنا: كلامنا بالتباين النوعي لا الشخصي. فان لم يكونا متباينين نوعا كفى في إمكان وحدة التأثير من هذه الناحية. كأفراد الصلاة. وهذا غير متحقق في الواجب التخييري. والا لانقلب التخيير فيه إلى التخيير العقلي.

فان قلت: فان هناك جامع واقعي بينهما، وان لم يكن خارجيا وهذا يكفي.

قلنا: نعم، الا انه انتزاعي، لأن العناوين الكلية الانتزاعية لها نحو من الواقعية. وإذا كان انتزاعيا لم يؤثر.

فان قلت: فاننا يمكن ان نتنزل عن تلك القاعدة، الفلسفية.

قلنا: نعم، ولكننا نتحدث الآن بناء على صحتها.

فان قلت: فان للواجبات التخييرية جامعا مفهوميا، وليس انتزاعيا.

قلنا: اننا قلنا بتعذره. ولو تنزلنا وقبلنا وجوده لم يصلح للتأثير، لأنه ليس ماهويا مقوليا، بل هو انتزاعي أيضا بمعنى آخر. يعني ليس بمعنى أحدهما بل بمعنى ما ينهى عن الفحشاء ونحوه.

فالجواب الصحيح عن ذلك: اننا لو توخينا لطرفي التخيير معا أثراً معيناً واحداً لورد الإشكال لا محالة، مثل معراجية المؤمن أو النهي عن الفحشاء. الا ان الأمر ليس كذلك، وإنما العلة الحقيقية للأثر هو الله سبحانه، وإنما جعل ذلك مقدمة اختيارية للمكلف من اجل ما يسمى (بالمقابلة)، بعد الالتفات إلى ان الواجب التخييري لم يأت في اصل الشريعة الا في الكفارات والديات.

ومعنى (المقابلة) مضادة النفس الأمانة بالسوء، اما ابتداء أو بازاء الذنب الذي اقترفه الفرد. ومقتضى القاعدة أجزاء أية مقابلة بصفتها قهراً للنفس. ولكنه سبحانه اختار لعبده هذا الواجب التخييري مصداقاً لها.

فحتى لو فرضت العشوائية كفى ان نقول: ان الله تعالى يأخذ العبد بالطاعة العمياء، يعني من دون الإطلاع على الصحة التفصيلية. فانها من طرق التكامل. واما الأثر الحقيقي فهو جل جلاله الصانع والمعطي له.

فان قلت: فان المعلول وهو المقابلة واحد. والعلة متعددة نوعاً، فيكون خلاف تلك القاعدة العقلية.

جوابه:

أولاً: ان مثل هذا العمل الذي يصلح للمقابلة إنما هو بمنزلة الشرط أو عدم المانع. لا بمنزلة المقتضي. والقاعدة خاصة بالمقتضي ونحوه.

ثانياً: انها جميعاً يشملها مفهوم عام وهو قهر الشهوات، وهي تُقهر تكويننا

بترك كل ما تتعلق به . كما قال تعالى ﴿فَلَا أَفْنَحَمُ الْعُقَبَةَ﴾ ﴿١١﴾ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعُقَبَةُ ﴿١٢﴾ فَكُ رَقَبَةً ﴿١٣﴾ أَوْ إِطْعَمٌ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْعَبَةٍ ﴿١٤﴾ .

هذا: واما اختيار السيد الأستاذ في هذا الصدد. فهو بعد ان بين الوجه الثالث في معنى الواجب التخييري. وهو ان له شبهاً بالاستحباب من حيث الإذن بالترك.

قال: ان نسبة الوجوب التخييري إلى التعييني كنسبة الاستحباب إلى الوجوب. فتأتي نفس البيانات السابقة لاستفادة الوجوب من الصيغة. فمن ذلك: اننا قلنا: ان صيغة افعل موضوعة للنسبة البعثية الإرسالية، وهذه النسبة مساوقة تكويننا مع الوصول والانبعاث. فالإلقاء التشريعي بالصيغة يكون ظاهراً بكونه إلقاء تشريعياً يسد به كل أبواب العدم. وقد أثبتنا به الواجب في مقابل الاستحباب، والآن ثبت به الوجوب التعييني في مقابل التخييري.

باعتبار ان الإلغاء التكويني حيث لا يسمح بأية حصة من حصص العدم، فكذلك الإلقاء التشريعي. وهو معنى كون الوجوب تعيينياً. ثم أشار باختصار انه بذلك أيضاً يتعين كون الوجوب عينياً لا كفاثياً.

أقول: الا ان هذا الوجه ان رجع إلى الوجه الذي قلناه، وهو الظهور بالاستقلال، باعتبار انه هو الذي انسدت جميع أبواب العدم أمام تركه. فهو المطلوب. والا لم يتم، لعدة وجوه:

أولاً: قوله: ان نسبة الوجوب التعييني إلى الوجوب التخييري كنسبة الوجوب إلى الاستحباب. لا يتم. فانه لاشك تعبير مجازي لا حقيقي. لوجود فرق أكيد بين النسبتين.

ثانياً: قوله: ان النسبة الإرسالية مساوقة مع الانبعاث. هذا غير محتمل

تكويننا ولا تشريعا، اما تكويننا فلأنها بمنزلة المقتضي أو الشرط لا العلة التامة. فلا تكون مساوقة مع الانبعاث. واما تشريعا فلاحتمال العصيان ٥٠٪ فكيف يكون مساوقا للانبعاث؟

ثالثاً: ان كون الإلقاء التشريعي (وهو الأمر) يسد كل أبواب العدم، يعني حتى العدم المساوق مع وجود الآخر، ليكون ظاهرا بالتعيين في مقابل التخيير. إنما هو تعبير آخر عن التمسك بالإطلاق. إذ لولا الإطلاق لم يثبت ذلك لا محالة. لأنه معلول للإطلاق، مع وضوح انه لا معنى للعكس، وهو كون الإطلاق معلولا له.

فإذا لم يتم الإطلاق عنده أو عندنا، أو لم يكن المتكلم في مقام البيان أو كان اللفظ متصلاً بقرينة مجملة، ونحو ذلك، لم يتم هذا الدليل. وهذا دليل كونه ظهوراً اطلاقياً، وليس شيئاً آخر، الا في مقام الصياغة والتعبير.

* * *

الجهة الثانية: فيما يحتمل ان يكون من الأصل اللفظي المعاكس.

فانه قد يقال: ان مقتضى القواعد الظهورية اللفظية، ليس هو تعيين التعيين في مقابل التخيير. وان كان الصحيح: ان تعيين التخيير في مقابل التعيين غير ممكن ما لم تقم عليه قرينة. وإذا قامت قرينة، كانت هي المتبعة، سواء كانت على التعيين أم على التخيير.

والكلام إنما هو في اللفظ المجرد عن القرينة. فان لم يعين التخيير، فلا اقل انه لا يعين التعيين. بل يبقى مجملاً، اما لعدم المقتضي للظهور بالتعيين واما لوجود المانع.

فهنا تقريبان :

التقريب الأول: في نفي المقتضي للظهور بالتعيين .

بان يقال: ان التعيين عنوان قائم بذاته يحتاج إلى قرينة والمفروض عدمها .
ومجرد الإطلاق لا يكفي لإثباته .

وجواب ذلك من عدة وجوه :

أولاً: ان معنى التعيين لازم عقلي للإطلاق . وهو قولنا: صل وان لم تصم، أو أطمع وان لم تصم . والإطلاق أمانة تثبت به لوازمه العقلية .

ثانياً: اننا لا حاجة لنا إلى عنوان التعيين في الواجب، لأنه عنوان انتزاعي واصطلاحي - كما قلنا في النفسي والغيري - وإنما المهم منشأ انتزاعه . وهو يثبت بالإطلاق بالدلالة المطابقية .

ثالثاً: اننا إذا ناقشنا في ثبوته بالإطلاق، كما سبق . ولو بأن يقال: ان منشأ انتزاع التعيين لازم عقلي وليس لازماً عرفياً . وما يثبت بالإطلاق هو اللازم العرفي لا اللازم العقلي .

فنحن نثبته بالظهور بالاستقلالية . ومقتضى شمول معنى الاستقلالية هو التعيين، كما كان معناها هو النفسية . وكل منهما حصّة من الاستقلالية، تثبت بالدلالة المطابقية لا باللازم . ونستطيع ان نسميها بالدلالة التضمنية . أي ان كلا منهما هو جزء الدلالة المطابقية . وليست من قبيل الإطلاق . وإنما يكون الإطلاق من لوازمها، أو في طولها، وهو قولنا: أطمع سواء صمت أم لا .

التقريب الثاني: في وجود المانع للظهور بالتعيينية :

وتقريبه: اننا وجدنا ظهورين، أحدهما: يدل على التعيين وهو الإطلاق أو

الظهور بالاستقلالية. والآخر يدل على عدمها وهو ما ذكرناه في التقريب الأول. فلا اقل من انهما يتعارضان ويتساقطان. ولا يبقى بعده ظهور بالتعيينية، كما هو المدعى في نتيجة الجهة الأولى من هذه المسألة.

الا ان هذا غير تام تماما لعدة وجوه:

أولاً: اننا لم نذكر ظهوراً في التقريب الأول ينفي التعيينية، وإنما نفينا الظهور بها. فإذا لم يكن هناك ظهور محدد في عدمها، لم يسقط طرفه بالمعارضة.

ثانياً: اننا لو كنا قد استظهرنا التعيينية في الإطلاق كان ما فرضناه ظهوراً في عدمها مقدماً عليه، لكونه بمنزلة القرينة المتصلة ولكننا استظهرناها من الظهور بالاستقلالية. فلا يرد ذلك.

فان قلت: انه ظهور اقتضائي قابل للزوال بالقرينة.

قلنا: نعم، الا ان الظهور الآخر كذلك أيضاً.

فان قلت: فانهما يتعارضان ويتساقطان.

قلنا: كلا. بل نأخذ في طول التعارض بالأظهر وهو الظهور بالاستقلالية.

على ان الأمر تنزلي. ولا يوجد ظهور آخر معارض.

التقريب الثالث: ان الإسلام أرسل ليطبق دفعة واحدة، وهذا معنى ينافي ظهور الاستقلالية في أي حكم من أحكامه. فان الأحكام عندئذ لا تكون مستقلة بل مترابطة. وأحدها معتمد على الآخر وهذا المعنى واضح متشريعاً في نظر المتكلم والسامع معاً. فيكون ذلك بمنزلة القرينة المتصلة النافية للاستقلالية.

جوابه: ان ما قرع سمعك من ذلك وان صح . الا ان المهم فيها هو الأغراض من ناحية تطبيقية، أي العلة الغائية . والعلة الغائية من كل حكم منوط بتطبيق سائر الأحكام .

فان قلت: فان ما هو مأخوذ في الغرض، مأخوذ في جانب الإرادة وجانب الجعل أيضا وهو الحكم، فينتفي معنى الاستقلالية .

قلنا: هذا المعنى الغائي مرتبط بأحد أمرين:

الأمر الأول: باعتبار تطبيق العدل الكامل على الأرض، ضمن تطبيق كل الأحكام . وهذا له غرض مستقل ولا ربط له بأغراض الأحكام الاستقلالية بمفردها .

الأمر الثاني: انه يمكن ان يقال: ان لكل حكم مستويان من التطبيق: أحدهما: الغرض الشخصي، وهو الطاعة الفردية . والآخر: الغرض النوعي أو الاجتماعي . وهو طاعة الآخرين لسائر الأحكام لكي ينطبق العدل الكامل .

وما يدخل في الغرض الانفرادي للحكم الواحد، هو ما يدخل تحت القدرة، وهو الغرض الشخصي . بغض النظر عن المعنى الثاني . لوضوح ان المعنى الثاني خارج عن القدرة لعدم تمكن الفرد من أفعال الآخرين .

إذن، فبلحاظ المعنى الأول، يبقى الظهور بالاستقلالية موجودا .

الجهة الثالثة: في تأسيس الأصل العملي عند الشك في التعيين والتخيير . ويكون على وجوه:

الوجه الأول: انه صغرى من دوران الأمر بين التعيين والتخيير . وهي المسألة التي تذكر عادة في مباحث الاشتغال .

والبناء هناك مشهوريا على التعيين، أخذا بالاشتغال العقلي، لأنه الموافق للاحتياط، لأنه المجزئ على كلا التقديرين. بخلاف العكس: وتمام الكلام في محله.

ولعله لأجل هذا أجلّ الكلام فيه في المحاضرات إلى باب البراءة والاشتغال، على حد تعبيره. ولكن لو تم ذلك، فالأمر خاص بهذه المسألة، ولا يعم التردد بين العيني والكفائي، كما فعله في المحاضرات. وإنما كان اللازم التصدي لذكر الأصل العملي في نفس المسألة، مع انه اجلها أيضا، إلى مبحث البراءة والاشتغال.

وقد يقال: ان هذه المسألة هي عين تلك المسألة، يعني انها نفس الكبرى، وليست مجرد حصة منها.

فانه يقال: ان هذا قابل للمناقشة من ناحية العلة ومن ناحية المعلول معا. بحيث قد نستنتج المباينة بين المسألتين، بحيث ان هذه ليست مندرجة في تلك ولا حصة منها، فضلا عن العينية، وان اتحد المحمول فيهما.

اما من ناحية العلة، فلاختلاف سبب الشك. فبينما سبب الشك هنا هو وجود خطابين مستقلين يحتمل ان يكونا مرتبطين بنحو الوجوب التخيري. بحيث يرجع جعلها إلى جعل واحد متعلقه عنوان أحدهما، ونحو ذلك.

بخلاف مورد القاعدة هناك، فان احتمال التخيير، ناشئ من إطلاق دليل واحد، يكون التعيين فيه بمنزلة القدر المتيقن فيها. كاعتق رقبة مؤمنة.

واما من ناحية المعلول، فان التعيين هنا مستظهر من الأصل اللفظي، يعني ظهور الدليل. وهناك هو مقتضى الأصل العقلي وهو الاشتغال.

فان قلت: فان تنزلنا عن الأصل اللفظي، كانت المسألة هي نفسها. وآل

الأمر إلى الأصل العقلي.

قلنا: كلا. فاننا ان تنزلنا عن الأصل اللفظي آل الأمر إلى الأصل العملي، كما سيأتي في التقريبات الآتية. فان تنزلنا عنها آل الأمر إلى الأصل العقلي. وعندئذ تكون حصة من تلك المسألة. وليست عينها.

وبالرغم من تعدد المسألة موضوعا، الا ان محمولها واحد في الجملة، وهو الإتيان بطرف التعيين أو بما هو محتمل التعيين، لأنه المجزئ على كلا التقديرين. فيكون موافقا للاحتياط، بخلاف الطرف الآخر.

الوجه الثاني: أصالة البراءة عن التعيين، بصفته مشكوكا، بعد التنزل عن الأصل اللفظي، كما هو مفروض المسألة.

فان قلت: فانه يعارض بأصالة البراءة عن التخيير، لأنه أيضا مشكوك، فيتساقطان.

قلنا: كلا. لأجل اكثر من وجه واحد:

أولاً: لأجل سياق الامتنان في دليل البراءة، ولا امتنان في رفع التخيير، فانه تسهيل على كل حال. واما رفع كلا الطرفين فهو غير محتمل. فتتعين البراءة عن التعيين.

ثانياً: ان جريان البراءة عن التعيين له اثر وهو تعين التخيير، بخلاف جريانها عن التخيير. فإن تعين التعيين عندئذ يكون باللازم العقلي، وهو منتف بالأصول العملية.

فان قلت: فان اللازم العقلي لانتفاء التعيين هو التخيير أيضا.

قلنا: كلا. فان المهم هو فراغ الذمة عن التعيين. ويبقى المكلف مخيرا تكويننا بين الأمرين. اما عندما تجري البراءة عن التخيير. فيحتاج إثبات التعيين إلى حكم شرعي بخصوصه. وهو لا يثبت الا بالملازمة مع انتفاء التخيير. فيتعذر إثباته بالأصل العملي.

وعلى أي حال، فتجري البراءة عن التعيين. غير ان الأصل الآتي حاكم عليه على ما سيظهر.

الوجه الثالث: استصحاب اشتغال الذمة بالتكليف إجمالا، بعد الإتيان بالآخر - غير طرف التعيين - . لأنه إذا كان الوجوب تخييريا فقد سقط، وان كان تعيينا، فلم يسقط، لأنه جاء بالمباين. فنستصحب اشتغال الذمة.

لكنه من استصحاب الكلي من القسم الثالث، والمشهور والصحيح بطلانه.

الوجه الرابع: استصحاب اشتغال الذمة بطرف التعيين. لأن الذمة كانت مشغولة به يقينا. اما وحده واما بصفته حصة من الوجوب التخييري. فهل سقط بالإتيان بالآخر؟ فإذا كان الوجوب تخييريا فقد سقط. وان كان تعيينيا، فلم يسقط، لأنه لم يأت بالواجب بل أتى بالآخر فنستصحب.

ونقطة قوته على الوجه السابق: وحدة متعلق الوجوب الذي هو مجرى الاستصحاب. فان الوجوب وان كان في كلتا الصورتين كليا. الا ان المتعلق هناك متعدد وهو عنوان أحدهما. وهنا واحد وهو عنوان الصيام مثلا.

وجوابه: انه أيضا راجع إلى استصحاب القسم الثالث الباطل. لأنه راجع إلى استصحاب الوجوب الثابت على المتعلق، وهو الصيام في المثال، وهو ثابت بخطابين متباينين، لأنه على أحد التقديرين تعييني وعلى التقدير الآخر

تخييري . وهما جعلان متباينان . أو قل : ان الوجوب التعييني مبين للوجوب التخييري .

فان قلت : فان هناك قدرا مشتركا بينهما ، وهو المتعلق وهو الصيام . فينتفي التباين .

قلنا : أولاً : ان الصيام عنوانان في دليلين محتملين لا عنوان واحد . أو قل ان الصيام المأخوذ في أحدهما مبين للصيام المأخوذ في الآخر .

ثانياً : اننا حتى لو فرضنا وحدتهما ، فان المستصحب ليس هو عنوان الصيام بل وجوبه . وقد عرفنا انهما وجوبان متباينان .

فان قلت : فاننا نستصحب وجوب الصوم بعنوانه ، وهو محرز الحدوث مشكوك البقاء .

قلنا : كلا . بعد كون الوصف على كلا التقديرين متبايناً . أو قل انه يصبح من القسم الثالث الممنوع .

الوجه الخامس : استصحاب عدم صدور الخطاب التخييري ، لأنه مشكوك في نفسه ، فنستصحب عدمه . والمفروض انه امثله ولم يمثل الآخر . فيثبت بهذا الاستصحاب بطلان ما أتى به .

فان قلت : فان هذا لازم عقلي . قلنا : كلا ، لأن الامتثال إنما يصح مع إحراز الخطاب . فإذا ثبت عدمه ولو بالاستصحاب ، لغا الامتثال .

أقول : الا ان تتمه الكلام في ذلك هو ان يقال : حيث ان الأمر منحصر بالاحتمالين أو الخطابين . فحيث ثبت عدم أحدهما تعين الآخر . فتكون النتيجة للتعيين .

الا ان هذا غير تام لأكثر من وجه :

أولاً: ان ثبوت أحدهما بانتفاء الآخر لازم عقلي، وهو لا يثبت بالأصل العملي.

ثانياً: ان استصحاب عدم الجعل التخييري يعارض باستصحاب عدم الجعل التعيني ويتساقطان. بعد التنزل عن الاعتراض الأول.

لا يقال: ان التعيين بمنزلة القدر المتيقن، فلا مورد لاستصحاب عدمه.

لأنه يقال: انه بعنوانه التفصيلي، أعني جعل التعيين، مشكوك ومباين للآخر، فيجري استصحاب عدمه.

الوجه السادس: انه بعد ان كانت كل الوجوه للأصول العملية، فاشلة. إذن ينتهي الأمر إلى الأصل العقلي. وبه تتحقق صغرى لما قلناه من انه بعد الأصل اللفظي نرجع إلى الأصل العملي وبعده نرجع إلى الأصل العقلي. والأصل العقلي هنا هو مسألة دوران الأمر بين التعيين والتخيير. والصحيح والمشهور فيها هو التعيين.

فان قلت: فاننا قلنا في الوجه الأول، انهما يختلفان من ناحية العلة، وهو سبب الشك.

قلنا: ذاك وان تم. الا انه حين لا يكون مجال لشيء الا الأصل العقلي. فستكون المسألة صغرى له مهما كان سبب الشك فيه.

* * *

المقام الثالث: في الكلام في التردد بين الوجوب العيني والوجوب

الكفائي . والكلام حسب الترتيب السابق أيضا : أولاً : في الأصل اللفظي .
وثانيا : في الأصل اللفظي المعاكس . وثالثاً : في الأصل العملي والعقلي .

الجهة الأولى في الأصل اللفظي : فقد ذكر في المحاضرات انه يحتاج إلى توضيح حقيقة الواجب الكفائي . ثم ذكر بعد ذلك : ان الإطلاق يقتضي المصير إلى الوجوب العيني على كل الوجوه . وهذا ينتج : انه بالدقة لا حاجة إلى ذكر معنى الوجوب الكفائي . فان التقسيم إنما يكون فيما إذا كان له ثمرة . وهذا لا ثمرة له ، لأن الأقسام كلها محمولها واحد ، وهو اقتضاء الإطلاق للعينية . وإنما الثمرة تظهر فيما إذا كان البعض مختلفاً في المحمول ، وهو هنا ليس كذلك ، فلا ثمرة له . إذن ، فذكر معنى الوجوب الكفائي ، إنما هو لمجرد الإطلاع وليس له ثمرة في عالم التحقيق .

وهذا بخلاف الأقوال في المسألة السابقة في الواجب التخييري . فان بعضها لم يكن يقتض التعيينية ، كما سبق . ولذا كان للتقسيم هناك ثمرة . بخلافه هنا .

وعلى أي حال فنحن متابعة لاسلوب المحاضرات ، ولمجرد الإطلاع ، نذكر ما هو محتمل في تفسير الواجب الكفائي . وخاصة انه لا موضع له في علم الأصول ، الا هذا الموضع . وان لم يكن له ثمرة .

قال في المحاضرات ما مؤداه : ان ما قيل أو يمكن ان يقال في تصويره وجوه لم ينسبها إلى أحد .

الوجه الأول : ان يقال : ان التكليف متوجه إلى واحد معين عند الله . ولكنه يسقط بفعل غيره . لفرض ان الغرض واحد فإذا حصل في الخارج سقط الأمر .

الوجه الثاني : ان يقال : ان التكليف الكفائي متوجه إلى مجموع آحاد

المكلفين، على نحو العموم المجموعي. ولم يقل عندئذ: انه إذا جاء به واحد سقط عن الباقيين. ولا بد انه تركه لوضوحه.

مع ان الوجه لا يقتضي ذلك. لأن منطوقه هو الوجوب على المجموع، فيجب امتثاله عليهم جميعا بالاشتراك والتعاون. كما لو وجب دفن الميت عليهم جميعا.

فان قلت: ان الغرض واحد، فيسقط بفعل واحد. قلنا: نعم الغرض واحد. ولكن الحكمة اقتضت صدوره من المجموع كمجموع. ولذا صدر الأمر به على هذا النحو على الغرض.

الا ان هذا يخرج عن كونه كفاثيا، في حين اننا نريد ان نفسر الوجوب الكفاثي.

الثالث: ان التكليف متوجه إلى عموم المكلفين على نحو العموم الاستغراقي، فيكون واجبا على كل واحد منهم على نحو السريان. غاية الأمر ان وجوبه على كل منهما مشروط بترك الآخر.

الرابع: ان يكون التكليف متوجها إلى أحد المكلفين لا بعينه المعبر عنه بصرف الوجود. قال: وهذا هو الصحيح.

أقول: الخامس: ان يكون التكليف متوجها إلى أحد المكلفين، لا بعينه، مرددا بين الجميع، فإذا أتى به واحد كان مصداقا منه فيسقط لفرض وحدة الغرض.

الا ان هذا الوجه مستحيل، لاستحالة وجود الفرد المردد خارجا. وكذلك الأول باطل لأن هذا الواحد المعين عند الله غير محتمل إطلاقا. الا ان يرجع

إلى أحد الوجهين الرابع أو الخامس . فيرجع إلى الكلام فيهما . واما الثاني ، فقد نفيناه .

فيبقى الحال مرددا في معنى الوجوب الكفائي ، بين الوجه الثالث والرابع :
والثالث له نقطة قوة والرابع له نقطة ضعف .

وذلك : اننا سمعنا أكيدا : ان الواجب الكفائي إذا لم يأت به أحد أو لم يأت به بمقدار الكفاية عوقب الجميع . وهذا يتحقق على الوجه الثالث ، لأن المفروض فيه توجه التكليف إلى كل واحد . فإذا عصوا فقد استحقوا العقاب . واما على الوجه الرابع - وهو مختار المحاضرات - ، فالواجب على أحدهم وليس على ذمة كل فرد منهم . فإذا عصى واحد لم يستحق العقاب على واجب فعلي في ذمته ، لأن المكلف هو العنوان وليس كل واحد .

ونقطة ضعف الوجه الرابع : هو قوله : لا بعينه ، كما قالها في تفسير الواجب التخيري . غاية الفرق ان المتعلق هناك لا بعينه . والمكلف هنا لا بعينه . وهو كلام باطل . لأن الشيء الذي لا بعينه لا وجود له في الخارج . فانه تعبير آخر عن الفرد المردد المستحيل .

فان قلت : فانه فسرته بصرف الوجود . وهو كلي قابل للمصادقية في الخارج . ونعبر عنه بعنوان أحدهما .

قلنا : ولكن عنوان لا بعينه غير عنوان صرف الوجود . فان أراد منه ذلك كان على خلاف الاصطلاح . فهل يمكن ان نقول : ان الإنسان ككلي هو فرد لا بعينه . كلا . اصطلاحا .

ونقطة قوة الوجه الرابع على الثالث : انه وجوب واحد لمتعلق واحد ومكلف واحد . واما بناء على الوجه الثالث ، فالمكلف متعدد بعدد الموجودين

في الخارج. في حين اننا ندعي ان الوجوب الكفائي جعل واحد لمكلف واحد عنوان واحد. فيكون تعدد المكلف خلف ذلك.

وهذا نظير ما قلناه في الواجب التخييري من انه تكليف واحد على متعلق واحد، وليس متعدداً كـبعض الوجوه التي قالت: بأنه متعدد ولكن أحدهما مشروط بترك الآخر.

الا ان الصحيح ان الواجب التخييري واحد، ولكن الواجب الكفائي متعدد. يعني من حيث المكلف. لأن كل مكلف قادر عالم، يجب عليه فعلاً المبادرة إلى الامتثال، وان زاد على الكفاية.

ولكن حيث ان الغرض واحد، فهو كاف للباقي في الانسحاب. وهذا هو الذي يفسر استحقاق العقوبة للجميع.

واما إذا كان التكليف الكفائي، على عنوان أحدهم، فهو غير تام:

أولاً: لعدم كفاية الواحد أحياناً، بل لابد في إنجازه من جماعة. فهل نقول بتحوّله إلى الوجوب العيني، أو توجهه إلى عشرة مرّدة بين ألف. ونحو ذلك. كل ذلك لا يكون.

واستحقاق العقاب ان كان بعنوان أحدهم، ولم يأت به ولا واحد. ولكن مع احتمال الإتيان به من قبل الغير، كان للفرد إجراء البراءة وعدم الامتثال. في حين قد يكون مطابقاً للواقع. وهذا بخلاف ما لو كان التكليف متوجّهاً إليه حقيقة، فلا بد من إحراز فراغ ذمته، اما بالامتثال أو بإحراز الإتيان من قبل الآخرين. وليس عندنا نص يقول: ان التكليف الكفائي واحد، لتعبد به.

فان قلت: فانه يلزم على هذا الوجه التقييد بعدم فعل الآخر، في حين لا

يلزم بناء على الوجه الرابع . لأن المكلف واحد، وهو عنوان أحدهم، فيكون ساقطاً أساساً عن ذمم الباقيين .

وبتعبير آخر: كلما استطعنا ان نستغني عن مثل هذا القيد كان افضل، كما فعلنا في الواجب التخييري، حيث لم نقل ان وجوب أحدهما مقيد بعدم الآخر .

جوابه:

أولاً: اننا أيضاً ليس عندنا نص على ترك هذا القيد . وإنما تركناه في الواجب التخييري، لأن الدليل دلّ على خلافه لا لأجل اننا نبغضه أساساً . وهذه الأفضلية المدعاة ليست أفضلية استدلالية .

ثانياً: يمكن ان يقال: ان التكليف الكفائي غير مقيد جعلاً بعدم إتيان الآخر به . بل هو ثابت في الذمة كسائر التكاليف العينية . غاية الأمر انه قامت القرينة من الخارج ان المطلوب شيء محدد لا تجب الزيادة عليه . فإذا حصل ذلك سقط عن الذمة بارتفاع موضوعه، وهو أحد مسقطات التكليف . فهو يسقط عن ذمة الممثل بالامتثال، وعن ذمم الباقيين بارتفاع الموضوع، وإذا لم يدفن الميت عوقب الجميع .

والسر في ذلك: ان المطلوب في الوجوب الكفائي جزئي، وفي الوجوب العيني كلي . فلو قال: ادفن ميتاً، كان كلياً عينياً ووجب على كل فرد دفن ميت . ولو قال: ادفن هذا الميت كان المتعلق جزئياً والوجوب كفائياً . ويرتفع التكليف بارتفاع موضوعية هذا الجزئي . ومثله: اسقوني ماء أو احملوني إلى البلد الفلاني .

ومن هنا يتضح ان الفرق الأساسي بين التكليفين هو الجزئية والكلية .

ولو قارنا بين الوجهين من هذه الناحية، قلنا: ان عنوان: أحدهم. إذا كان مأخوذاً وكان المطلوب كلياً، فيمكن ان يقال: بان الوجوب بمنزلة الوجوب العيني. لأن كل فرد هو (أحدهم). والمفروض فيه انه طلب كلي. فيكون ذلك في ذمة الجميع، فيكون واجبا عينياً لا كفايياً ويكون الخروج من ذلك بأحد طريقين:

الطريق الأول: كون متعلق المتعلق (كالدفن) جزئياً. فيكون التكليف كفايياً. ومن هنا عرفنا ان عنوان أحدهم لا اثر له في الكفاية بمجردة، بل ما قلناه.

الطريق الثاني: قيام قرينة على ان المراد بأحد: واحد بشرط لا عن الزيادة. وهذا الطريق يصح في نفسه، ولو كان المطلوب كلياً، لأنه يتقيد بواحد على كل حال. فلا يجب ان يكون له اكثر من مصداق واحد. الا ان الذي حصل هو اننا جمعنا بين أمرين: عنوان أحدهم وتلك القرينة. ولم يكف عنوان أحدهم وحده. وهذه القرينة قد أخذها في المحاضرات مسلمة لا شعورياً. لأنها هي الأظهر من عنوان أحدهم. الا ان حاق اللغة واصل العنوان لا يقتضي ذلك. لأن كل فرد هو أحدهم. فينبغي ان يكون عنواناً متعدداً بعدد المكلفين.

هذا مضافاً إلى ما قلناه من ان عنوان أحدهم لا يكفي، لأن الوجوب الكفاي، يقال فيه: انه إذا قام به من به الكفاية سقط عن الباقيين. ولذا سمي كفايياً. وهذا ما لم يتعرض له في المحاضرات. وهذا يتم بناء على المسلك الذي اخترناه، لأن جميع المكلفين مشغولي الذمة. فإذا قام به عدد اقل من الكفاية، بقيت كل الذمم مشغولة، لعدم تحقق الغرض الجزئي.

وان قام به واحد وكفى سقط عن الباقيين، وان قام به جماعة بمقدار الكفاية

سقط عن الباقي لارتفاع موضوعه .

فان قلت: ان متعلق الواجب الكفائي، كلي كموارد النهي عن المنكر . فلو حدثت معصية وكان الحاضرون متعددين، وجب عليهم النهي على الكفاية . وهو نهى كلي متعلق بدممهم . مضافا إلى انه لا بد ان يؤخذ لسان الأدلة كليا لا جزئيا .

فان قلت (في ضمن هذا الاعتراض): ان موارد الانطباق دائما جزئية . قلنا: هذا يرد أيضا في التكليف العينية، فان الصلاة المأتي بها عينية أيضا . فما هو مؤدى الفرق الذي ذكرناه بين التكليفين العيني والكفائي؟

قلنا: أولاً: ان المهم في انتفاء الواجب الكفائي وارتفاعه هو انتفاء الموضوع، وانتفاء الموضوع يكون دائما بانتفاء الجزئي . لان ما هو الموجود في الخارج هو الجزئي، والخارج لا يتحمل الكلي، فينتفي ما هو موجود في الخارج وهو الجزئي . وهذا يكفي . بخلاف الصلاة فانه إذا انتفى أحد أفرادها، كما لو ترك الصلاة في أول الوقت . فانه لا ينتفي التكليف، لأن الذمة مشغولة بالكلي، والذمة ظرف للكلي . فإذا لم يأت بمصداقه، لم يحصل المأمور به .

ثانياً: لو تنزلنا عن الوجه الأول: فاننا نستطيع ان نفرق بين الكلي والجزئي هنا، بان الكلي هو المتعلق، وهو العمل المأمور به . واما متعلق المتعلق فهو جزئي . فيكون المراد في الأدلة من المتعلق: الكلي كالصلاة والصوم وكذلك النهي عن المنكر ودفن الميت بصفته فعلا من أفعال الإنسان . فانه إذا لم يأت بمصداقه بقي في الذمة .

واما متعلق المتعلق، فالمراد به الجزئي . سواء كان اختياريا، كما لو امضى نفسه فافطر أو عافى نفسه فصام . أو لم يكن اختياريا إطلاقا، كالزوال،

أو كان باختيار غيره، كالمعصية. فان العنوان المأخوذ في الأدلة، وان كان كليا لا محالة الا ان المراد وجود مصداق جزئي له. ولا معنى لتحقيقه الا حصول الجزئي، لأن الكلي لا يتحقق، حتى في مثل قوله: إذا زالت الشمس فصل. أو إذا حصلت معصية فانه عن المنكر. أو إذا وجدت ميتا فاغسله أو جهزه.

مع الالتفات إلى ان الواجبات العينية يراد بها نسبتها إلى المتعلق، وهو فعل الإنسان، والواجبات الكفائية يراد نسبتها إلى متعلق المتعلق، ولذا سمي كفاثيا يعني يكفي لتحقيق متعلق المتعلق.

كما يمكن ان نعبر عن المتعلق بما كان داخلا في القدرة (لأنه أمور به ومن أفعال الفرد نفسه). ونعبر عن متعلق المتعلق بما كان خارجا عن القدرة، حتى أفعال الغير كالمعصية، أو فعل الله سبحانه، كالموت أو الزوال.

كما يمكن ان نعبر عن متعلق المتعلق ما كان خارجا عن الذات - باللغة الحديثة - وعن المتعلق بما كان في حيز الذات. لأنه من أفعالها المقدورة. وهكذا. والمتعلق بأي معنى أخذناه يكون كليا في الذمة. بينما متعلق المتعلق يراد به الجزئي، وان ورد بلسان الدليل كليا.

ثالثاً: ان ندعي ان المقصود في كلا التكيليفين العيني والكفاثي هو الجزئي لا الكلي. وان ورد كليا بلسان الأدلة. الا ان المقصود إيجاد الجزئي في العيني، ووجوده في الكفاثي. وكما ان المتعلق جزئي فان متعلق المتعلق هو جزئي أيضاً، في كليهما.

وهذا هو ما سبق ان قلناه في زمان سابق من ان المراد بالمادة في الأوامر، كصل، هو الجزئي. وهو استعمال حقيقي (في ما وضع اللفظ له) لأن مفهوم الصلاة ينطبق على الكلي والجزئي على حد سواء ويحمل عليها بالحمل الشائع حقيقة.

وهذا له آثار نظرية كثيرة في علم الأصول، وان لم تكن له آثار معتد بها في الفقه، لأن النتيجة الفقهية واحدة، على أي حال. وليس الآن مجال بحثه. وإنما يأتي بحثه في مبحث تعلق الأوامر بالطبائع أو بالأفراد.

فان قلت: فانك زعمت: ان الفرق بين التكليفين العيني والكفائي هو ان أحدهما جزئي والآخر كلي. فإذا كان كلاهما جزئيا انتفى الفرق.

فان قلت: ان الفرق هو ان العيني يكون المتعلق المطلوب في الذمة فيه هو الكلي كالصلاة، بينما متعلق المتعلق جزئي فيهما كالميت والزوال.

قلنا: هذا رجوع إلى الوجه السابق.

وإنما نقول هنا: ان الذمة في الواجب العيني تكون مشغولة بالجزئي ولا تفرغ الا بالإتيان به. وهي ظرف مناسب للكلي والجزئي معا. فان لم يأت به أول الوقت بقي في ذمته إلى ان يأتي به. وان لم يأت به في الوقت كله، فان كان قابلا للقضاء بقيت الذمة مشغولة حتى يأتي بفرد أو جزئي تنزيلي له. وان لم يكن قابلا للقضاء سقط بخروج وقته لانتفاء الموضوع.

وعلى أي حال فنحن بعد ان قلنا ان كلا الأمرين جزئي. فقد سقط هذا الفرق. ولكن يبقى الفرق في انتفاء الموضوع. فان الكفائي إذا أنجز من قبل الغير انتفى الجزئي، فزال موضوعه.

فان قلت: فان كلا النحويين من التكليف يسقط بانتفاء الموضوع. فلا فرق بينهما من هذه الناحية.

قلنا: يجاب بأحد أمرين:

الأول: ان موضوع التكليف يختلف. فالكفائي يزول موضوعه بفعل الغير.

والعيني يزول موضوعه بفعل الله سبحانه، كخروج الوقت .

الثاني: ان الكفائي يحصل امتثاله بفعل الغير، بينما لا يحصل ذلك في العيني .

فان قلت: من الممكن القول: بان الكفائي يرتفع موضوعه بالاختيار، والعيني يرتفع موضوعه بالقهر كخروج الوقت .

قلنا: هذا لا يتم . أولاً: ان فعل الغير أيضا خارج عن إرادة الفرد . فهو بمنزلة القهر له . ثانياً: ان تنزلنا عن ذلك أمكن لفعل الغير إزالة موضوع العيني أيضا كإزالة الاستطاعة بالسرقة أو بالإتلاف .

فالصحيح ان الفرق بين التكليفيين هو سقوط الواجب الكفائي، بفعل الغير لانتهاء موضوعه، بخلاف العيني . ولا تقاس عليه إزالة الاستطاعة، لأن الكفائي يسقط بامثال الغير لا بعصيانه . وهذا المورد ليس منه .

وبتعبير آخر: ان المطلوب في العيني هو المصاديق المتعددة بعدد الأفراد، والمطلوب في الكفائي من مجموع المكلفين مصداق واحد أو مصاديق متعددة محدودة .

ونحن يجب ان نأخذ معنى الواجب الكفائي وأوصافه مما هو مسلم له . بنظر الاعتبار، ونطبق التعريف عليه . لأن التعريف مشكوك على الفرض وذاك مسلم . وليس العكس . نعم لو كان التعريف مسلماً والأثر مشكوكاً، تعين العكس . وليس هذا متحققاً في مورد الكلام .

فمثلاً، بما ان الوجه الأول، من الوجوه السابقة يلزم منه عدم استحقاق الجميع للعقاب، أو قل عدم اشتغال ذمم الجميع بالتكليف، بل هو واحد في

علم الله . إذن نعرف من ذلك بطلانه .

فالفرق ليس في المكلفين بحيث هو في الكفائي واحد، وفي العيني متعدد . بل هما سواء من هذه الناحية، والخطاب في كلا التكليفين شامل لكل المكلفين . وإنما الفرق في المطلوب أو المتعلق، كما سبق .

والآن بعد ان عرفنا معنى الواجب الكفائي، واخترنا معنى العموم الاستغراقي، من الوجوه السابقة، نلخص الآن مراد المحاضرات لكي نأتي إلى محصل الأمر بعد ذلك :

فانه قال : ان مقتضى إطلاق الدليل هو الوجوب العيني على جميع الوجوه والاحتمالات :

اما على الوجه الأول فواضح : لأن سقوط التكليف عن شخص بفعل غيره يحتاج إلى دليل . والا فمقتضى إطلاقه عدم سقوطه به .

أقول : هذه العبارة عامة لكل الوجوه ولا تختص بهذا الوجه . فان اصل الفكرة في الوجوب الكفائي، قائمة على السقوط بفعل الغير . وهي خلاف الإطلاق . ولم يقل شيئاً مما يخص هذا الوجه .

وكان يمكنه ان يقول : اننا لو تصورنا هذا الوجه، وهو الواحد في علم الله تعالى . فيكون ظاهر الدليل كونه واجبا عينيا عليه . الا إذا قام الدليل على سقوطه بفعل الغير . والمفروض عدمه . كما ان المفروض عدم هذه الاستفادة .

قال : واما الوجه الثاني : (وهو العموم المجموعي) : فمضافاً إلى انه غير معقول بنفسه، فأيضاً الأمر كذلك . لأن مقتضى إطلاق الدليل هو ان كل واحد من أفراد المكلف موضوع للتكليف . وجعل الموضوع له مجموع أفرادها على

نحو العموم المجموعي، بحيث يكون كل فرد من أفرادها جزءاً له لإتمامه، خلاف الإطلاق. وعند احتماله يدفع به.

أقول: اما ان نقول: ان المجموعة تحتاج إلى قرينة، والمفروض عدمها. وإذا انتفت ثبتت الاستغرافية للكلي. وبه ينتفي هذا الوجه. وليس هذا من قبيل الإطلاق، بل هما مفهومان سياقيان والظاهر ان مرجع كلامه إلى ذلك.

واما ان نقول - كما قلنا في الوجه الأول - : ان ظاهر التكليف في هذا الوجه، هو توجه الوجوب العيني إلى المجموع. فلا يسقط الا بفعل الجميع، فلا يكون ذلك كفاثياً.

مضافاً إلى مناقشة أخرى، وهي انه في المحاضرات أخذ مسلماً انه إذا كان التكليف عينياً كان استغرافياً، وإذا كان كفاثياً كان مجموعياً (بناء على هذا الوجه) فإذا انتفت المجموعة بقرينة أو بمقدمات الحكمة، انتفى لازمها وهو التكليف الكفاثي. وبه يثبت كونه عينياً. لأن انتفاء أحد التكليفين يقتضي ثبوت الآخر، لانحصار الحال بينهما على المفروض. وهذا من لازم الأمانة وهو حجة.

الا ان هذا غير تام. لأنه في التصور الأولي: ان بين العينية والكفاثية من ناحية والاستغرافية والمجموعية من ناحية أخرى، عموماً وخصوصاً من وجه. وتكون هناك أربعة احتمالات، بضرب اثنين في اثنين.

لكن لما فرضنا في هذا الوجه ان الواجب الكفاثي لا يكون الا مجموعياً. إذن، فقد انتفى واحد من الأربعة، وهو الكفاثي الاستغرافي. ولكن بقيت الثلاثة الأخرى، وهي العيني الاستغرافي والعيني المجموعي والكفاثي المجموعي. إذن يمكن للعيني ان يكون مجموعياً وان يكون استغرافياً، أو قل:

يمكن للمجموعي ان يكون عينيا وان يكون كفائيا. فإذا انتفت المجموعة بقرينة لم تتعين الكفائية.

الا ان هذا غير تام لفرض المنافاة في هذا الوجه بين الكفائية والاستغرافية، فإذا انتفت المجموعة ثبتت الاستغرافية. وعندئذ ثبت ما هو منافي للتكليف الكفائي. فينتفي التكليف الكفائي، فتثبت العينية باللازم.

اللهم الا ان يقال: ان بين المجموعة والاستغرافية ثالث وهو الإجمال. لوضوح ان العينية لا تثبت الا مع تعيين الاستغرافية، بعد انتفاء المجموعة. وهذا لا يكون مع الإجمال. إذ معه يبقى التكليف الكفائي محتملا، ولا تثبت الاستغرافية العينية.

جوابه: ان الفرض هو مورد تمامية مقدمات الحكمة، والإطلاق. ومعه لا يثبت الإجمال. فهذا الجواب غير تام.

قال: واما على الوجه الثالث (وهو وجوبه على وجه الاستغراق ويكون كل واحد مشروطا بترك الآخر): فالأمر ظاهر. ضرورة ان قضية الإطلاق عدم الاشتراط. فالاشتراط يحتاج إلى دليل خاص.

أقول: هذا وان تم كبرى، الا انه غير كاف كما هو معلوم. ويمكن ان يقال: ان هذا الكبرى لا صغرى لها هنا. لأن ذلك فرع القول بهذا التقييد. وقد تكلمنا عنه. وقلنا: انه إنما قيل باعتبار سقوط الفعل عن ذم الآخرين بفعل واحد. ولكننا قلنا: ان هذا ليس طريقا منحصرًا، بل يمكن له تفسير آخر، وهو ارتفاع الموضوع بفعل الآخرين. إذن الكفائي لا يرجع إلى ذلك التقييد لتنفيه بالإطلاق. بل هو - كما قلنا - مما تشتغل به كل الذم بشكل مطلق كالعيني.

فان قلت: فاننا قلنا فيما سبق: ان ارتفاع الموضوع ليس فرقا بين العيني والكفائي.

قلنا: نعم. ولكن هذا لا ينافي اصل الفكرة، من ان كلا منهما ينتفي بانتفاء موضوعه. وهذا يكفي في هذا المقام. ومعه ينتفي التقييد المدعى، فلا صغرى لتلك الكبرى.

قال: واما على الوجه الرابع، فأیضا الأمر كذلك، حيث ان حاله بعينه هو حال الوجه الثالث في الوجوب التخيري، بلا فرق بينهما أصلا من هذه الناحية. حيث قلنا في الواجب التخيري: واما على القول الثالث، كما هو المختار، فلأن مرجع الشك في التعيين والتخير فيه إلى الشك في متعلق التكليف من حيث السعة والضيق، يعني ان متعلقه هو الجامع أو خصوص ما تعلق به الأمر... ففي مثل ذلك لا مانع من الأخذ بإطلاقه لإثبات كون الواجب تعييناً لا تخييرياً. لأن بيان التخير يحتاج إلى مؤونة زائدة، وهي ذكر العدل بالعطف بكلمة أو. وحيث لم يكن ذلك، فيكشف عن عدمه في الواقع. ضرورة ان الإطلاق في مقام الإثبات كشف عن الإطلاق في مقام الثبوت. أقول: يعني بحسب واقع إرادة المولى.

وأود التعليق ببعض الأمور:

أولاً: انه عبر في الموردين: بأنه لا مانع من التمسك بالإطلاق. وهذه العبارة:

أ- تدل على الجواز لا على اللزوم عرفاً. مع ان المورد لازم وليس جائزاً، على ما هو المفروض.

ب- انه اهتمام بالمانع وإهمال للمقتضي. اللهم الا ان يقال: انه أخذ

وجود المقتضي مسلما .

ثانياً: انه قرب الإطلاق في الوجوب التخيري، بأنه يحتاج إلى العطف بأو. وحيث انه غير موجود، إذن، يكون ظاهر الإطلاق نفيه. وهذا المعنى لا يأتي في الكفائي، لأن التردد فيه من ناحية المكلفين لا في المتعلق. اللهم الا ان نقبل ذلك، وهو كما ترى. إذن، فلا تشابه بين التكليفين أو الاطلاقين.

والظاهر انه رأى التشابه من ناحية انه يرى في كلا الموردین، عنوان (أحدهما) ثابتاً. وهو تشابه صحيح، الا انه لا يلزم التشابه بالإطلاق بعد ان نعلم ان عنوان (أحد) وارد في الواجب التخيري على المتعلق ووارد في الواجب الكفائي على المكلفين.

ثالثاً: انه يمكن ان يقال: ان رجوع عنوان (أحد) إلى المكلفين، مرجعه إلى العموم البدلي، في مقابل الاستغراقي الذي قلناه. فعلى مبناه يكون العموم بدلياً إذا كان التكليف كفائياً واستغراقياً إذا كان عينياً. وحينئذ فيمكن ان يقال: انه لا يتعين الاستغراقي بازاء البدلي بالإطلاق. لأن كلا منهما يحتاج إلى قرينة.

الا ان هذا غير تام لأمرين:

الأمر الأول: ان مقتضى اسم الجنس هو الاستغرافية ما لم يكون فيه عنوان أحد. الا ان هذا ليس بنحو الإطلاق، بل هو ظهور سياقي.

الأمر الثاني: ان كلا من العمومين له شمول استغراقي. غاية الأمر ان الاستغراقي يشمل التكليف بالباشرة، وفي البدلي يكون صدق (أحد) على المكلفين استغراقياً. إذن، فقد اشتركا بالاستغرافية، وزاد البدلي بعنوان (أحد). وهو يحتاج إلى قرينة.

إذن، فاصل المطلوب صحيح بناء على المبنى، وان الظهور يقتضي العينية، سواء كان هذا الظهور اطلاقاً أم سياقياً. والإشكالات إنما هي على العبارة.

ثم قال: ويمكن ان يقرب هذا الوجه بوجه آخر. وهو ان ظاهر الأمر المتوجه إلى شخص خاص أو صنف خاص، هو ان لخصوص عنوانه دخلا في الموضوع. ومتى لم تكن قرينة على عدم دخله وان الموضوع هو طبيعي المكلف، فإطلاق الدليل يقتضي دخله. ولازم ذلك هو كون الوجوب عينياً لا كفاثياً.

وغاية ما يمكن تقريبه: انه لو ورد تكليف للهاشميين، فالمفروض ان نتمسك بظهوره. فلو شككنا ان المراد عنوان أحد الهاشميين ليكون كفاثياً. ففيناها بالإطلاق.

الا ان هذا غريب غايته:

أولاً: ان الواجبات الكفائية لا ترد في الأدلة غالباً بل دائماً، بعنوان معين للمكلفين، لا بعنوان كلي ولا بعنوان أحد، ولا غيرها. وإنما يكون الأمر وحده وارداً. كما في قولنا: ادفن الميت. أو يجب تجهيز الميت. لا اكثر. فهذا الوجه فيه بمنزلة السالبة بانتفاء الموضوع.

ان قلت: ان هذا بمعنى المكلف العالم القادر، فيمكن ان يكون بمعنى واحد.

قلنا: ان هذا قيد عقلي لا لفظي.

ثانياً: لو سلمنا ذلك. لم يكن هذا إطلاقاً، بل هو ظهور الكلمة باسم الجنس على سعة انطباقها. نعم لو احتملنا التقييد من الخارج بقرينة منفصلة

أمكن التمسك بالإطلاق.

وأما الوجه الآخر والأخير، الذي أضفناه على المحاضرات، فهو ان يكون الواجب الكفائي بنحو الفرد المردد. ويكون المتمثل منهم مصداقاً له.

وإشكاله:

أولاً: استحالة الفرد المردد، كما سبق.

ثانياً: انه لو لم يمثل أحد، لا يستحق الجميع العقاب. لأن المفروض ان المأمور هو واحد مردد، وليس الجميع مأمورون لكي يعاقبوا بالعصيان. وإنما هذا الواحد، مردد بنحو الإبهام الإثباتي أو الثبوتي بين الناس، وهذا لا يكفي لسعة التكليف. وسعة العقاب تبع لسعة التكليف، وحيث لا سعة في التكليف لا سعة في العقاب.

ثالثاً: ما هو محل الشاهد الآن، وهو: ان الظهور يتقيد، لأنه يحتاج إلى قرينة إضافية، والمفروض عدمها. وهو ظهور سياقي لا إطلاقي.

الجهة الثانية: في الأصل المعاكس:

وذلك بان يقال: ان العينية خصوصية زائدة تحتاج إلى قرينة كالكفائية. وحيث يفترض عدمها يكون الظهور بخلافها. ولا اقل من تعارض الظهورين بعدم العنوانين: العيني والكفائي وتساقطهما.

جوابه:

أولاً: ان هذا التعارض لا يمكن ان يتحقق لأنه:

أ - بنحو القرائن المتصلة، وفيها لا يكون مقتضى الظهور موجوداً ليقع

طرفاً للمعارضة، بل تكون الكلمة مجملة رأساً.

ب - مع التنزل فإن الاطلاقين المتنافيين المتصلين لا يتعارضان. اما لوجود المانع، وهو صلاحية كل منهما لتقييد الآخر والقربنية عليه. واما لعدم المقتضي، لأن المتكلم الذي يكون هكذا لا يحتمل ان يكون في محل البيان من كلتا الجهتين. فلو كان المستند هو الإطلاق لم يتعارضاً، بل يرجع الأمر إلى الإجمال. وكذلك لو كان المستند هو الظهور السياقي، غير ان المانع هنا هو وجود المانع بعد تمامية المقتضي الذي هو الدلالة الوضعية. الا ان المانع المتصل موجود، فلا يعمل المقتضي عمله.

وهذا لا يفرق فيه بين ما يكون التعارض فيه بين الظهور بالعينية والكفائية، أو بين الظهور بالعينية والظهور بعدمها. كما هو محل الشاهد.

ثانياً: ما قلناه في أمثاله من ان عنوان العينية والكفائية، مفهوم انتزاعي واصطلاحي، وإنما المهم فهم منشأ الانتزاع من النص. ومنشأ الانتزاع ظاهر بالعينية دون الكفائية. لما قلناه من ان الكفائية، تحتاج إلى زيادة مؤونة والمفروض عدمها.

الجهة الثالثة: في الأصل العملي الجاري في المقام لدى الشك في العينية والكفائية. والمفروض اننا نحتمل تعلق الغرض لدى الشارع بهذا المقدار المتحقق في الكفائي، وعدمه.

ويمكن ان يكون الأصل العملي على أشكال:

أولاً: انه بعد امثال جماعة، تجري أصالة البراءة، لدى الباقيين. فيثبت الكفائية.

فان قلت: كلا. ولكن يجري استصحاب التكليف بعد الشك بسقوطه من قبل عمل الآخرين قلنا: (هذا تقريب آخر للأصل سنذكره).

أقول: هذا في نفسه صحيح لولا الأصول الحاكمة عليه والأسبق رتبة منه. ثانياً: انه بعد امثال البعض يجري استصحاب اشتغال الذمة لأنه لو كان كفاثياً فقد سقط. ولو كان عينياً فلا زال موجوداً. وهو منتج للعينية، لأنه عندئذ يجب على الباقيين الامتثال أيضاً.

وهذا من الاستصحاب الكلي من القسم الثالث، كمثال البقة والفيل، والصحيح جريانه، وهذا يكون اسبق رتبة من أصالة البراءة لأنها تجري مع عدم العلم بالحالة السابقة والمفروض العلم بها.

ثالثاً: انه مع الشك في تعلق الغرض بشيء معين وعدمه ينفي ذلك. فثبت نتيجة التعيين. اللهم الا ان يقال: انه يعارض بأصالة عدمه، فيثبت الوجود، وهو نتيجة الكفاية. وكلا الاستصحابين موضوع لحكم شرعي.

الا ان يقال: ان عدم العدم لا معنى له عرفاً ومنتزعيًا الا الوجود والوجود غير محرز. فيستصحب عدمه فثبت العينية.

رابعاً: أصالة البراءة من العينية.

فان قلت: انه عنوان انتزاعي. قلنا: لا بأس إذا كان له علاقة بالحكم الشرعي. أو بتعبير آخر: اننا نجري الأصل عن منشأ انتزاعه.

الا انه لا يصح: لأنه بنفي العينية، لا تثبت الكفاية الا باللازم.

فان قلت: انه لا حاجة إلى إثبات الكفاية، بعد ان سقط التكليف عن ذمة الفرد بنفي العينية، وهذا يكفي. قلنا: ان هذا عندئذ يرجع إلى الوجه الأول.

خامساً: مع الشك في ظهور اللفظ بمنشأ انتزاع العينية، نستصحب عدمها، ولو بالأصل الأزلي. وهو اصل عملي جار في اللفظ، فلا تثبت العينية.

جوابه: ان الظهور بمنشأ انتزاع العينية موجود وقاطع للاستصحاب. نعم لو تنزلنا عن ذلك كما هو المفروض أمكن جريانه.

ولا يكون:

١ - مثبتا باعتباره جاريا في موضوع الظهور. بل يكفينا عدم الظهور وسقوطه عن الحجية. فلا تثبت العينية. ويكفي الإجمال اللفظي.

٢ - انه لا يعارض بأصالة عدم الكفائية، لأنه عنوان انتزاعي. واما منشأ انتزاعه فهو القرينة، فيجري استصحاب عدمها. الا انه لا يثبت العينية الا باللازم. فيبقى استصحاب عدم الظهور بالعينية أو بمنشأ انتزاعها جاريا.

سادساً: استصحاب عدم تعلق الإرادة من قبل المولى بالعينية، لفرض كون الكلام مجملا من هذه الناحية.

فان قيل: انه يعارض بعدم تعلق الإرادة الكفائية. قلنا: كلا لأن الكفائية مرجعها إلى إسقاط التكليف (ان كان الشك بعد الامتثال) فأصالة عدمها لا يكون سبباً لثبوت التكليف. أو قل لثبوت العينية، لأنه لازم عقلي. بخلاف أصالة عدم العينية، فانها تعني بالمطابقة فراغ الذمة.

ومن الممكن ترتيب هذه الأصول: لأننا إذا لاحظنا الغرض جرى الثالث وان لاحظنا الإرادة جرى السادس. وان لاحظنا الظهور جرى الخامس وان لاحظنا ذمة المكلف جرى الأول والرابع. وأن لاحظنا الامتثال جرى الثاني.

مبحث الأمر في مورد الحظر

أو في مورد توهمه، كما في قوله تعالى ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾. وهو أشهر أمثله إطلاقاً.

قال في المحاضرات: إذا وقع الأمر عقيب الحظر أو توهمه، فهل يدل على الوجوب، كما نسب إلى كثير من العامة. أو على الإباحة كما هو المعروف والمشهور بين الأصحاب. أو هو تابع لما قبل النهي ان علق الأمر بزوال علة النهي لا مطلقاً.

قال: والتحقيق هو ان انه لا يدل على شيء من ذلك، إلى ان قال في النهاية: فالنتيجة انها مجملة، فإرادة كل واحد من تلك المعاني تحتاج إلى قرينة. أقول: والمفروض عدمها.

والأصوليون بالرغم من كثرة الأقوال، اختصروا فيه الكلام تماماً. حتى ان المحاضرات تكلم عنه صفحة ونصف فقط. وتكلم عنه السيد الأستاذ درسا واحداً. وفي بالي انه ذهب المشهور إلى إفادة الإباحة.

ولأجل التعمق في العنوان: ينبغي ان نتذكر اننا في مادة الأمر قلنا بانه يفيد الجامع بين الاستحباب والوجوب. وفي الصيغة قلنا انها موضوعة للوجوب خاصة. ولم يبحث علماء الأصول إطلاقاً عن هذا الباب (وهو الأمر في مورد

الحظر) في المادة وإنما اقتصروا على الصيغة .

مضافا إلى انهم ذكروا في العنوان موردين هما: مجيء الأمر بعد الحظر اليقيني، ومجيئه بعد احتمال الحظر. ولم يفصلوا إطلاقا في كلامهم بين الموردين. ويغلب البحث عندهم انه مورد احتمال الحظر، مع انهم استدلوا بقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾. وهو مورد اليقين بالحظر.

وعلى أي حال فانه يتحصل لنا في العنوان أربعة احتمالات: من حيث انقسام الأمر إلى هيئة ومادة. وانقسام المورد إلى اليقين بالحظر واحتماله. فأولا نقدم الكلام عن الهيئة لأنها هي الأهم، وهي مورد البحث حقيقة، كما سيظهر. ونقدم الكلام فيها، في مورد اليقين بالحظر.

وحيث نقول: انه بالرغم من ان الهيئة موضوعة للوجوب واستعمالها في غيره مجاز، وخاصة في الإباحة، لأنها لو كانت موضوعة لجامع الرجحان، لكان استعمالها في الإباحة مجازاً أيضاً. نعم لو قلنا انها موضوعة للأعم منها، لكان استعمالها حقيقياً.

والمهم الآن ان ظهورها بالوجوب وضعاً أو إطلاقاً يزول هنا، لوجود القرينة الحالية السياقية العرفية على ذلك. فان العرف قطعاً على ذلك. وان المراد من افعال رفع النهي السابق وعدم تمسك المولى العرفي به وعزمه عليه. فكان بمنزلة الجملة الخبرية: رفعت عنك النهي السابق.

فيكون بمنزلة النسخ، أو انه قاطع لاحتمال الاستمرار ولو بالاستصحاب. كما في حرمة الاصطياد خلال الإحرام أو الإطلاق الدال عليه.

واما إذا ارتفع النهي، فماذا يثبت. هل هو الإباحة أو هو الحكم السابق على النهي المطابق للقاعدة الأولية أو هو الاستصحاب بعد سقوط الوجوب؟

الظاهر عدم إمكان المصير إلى الاستحباب لكونه مجازيا بعد الذهاب إلى الوضع بالوجوب. إلا بعنوان كونه اقرب المجازات. وهو مطعون كبرى وصغرى.

فالظاهر رجوعه إلى الحكم السابق العرفي أو الشرعي. كل ما في الأمر ان الحكم السابق يكون في الغالب هو الإباحة، لأن أكثر الأشياء كذلك. إذن فمراد المشهور من القول بالإباحة أحد أمرين: أما رفع النهي السابق وأما الغالبية.

فلو فرضنا ان هناك جعل سابق لحكم آخر اسبق زماناً أو رتبة أو عرفاً، شمل المورد، وكذلك لو كان الحكم السابق لنفس الجاعل. كما في إباحة الصيد في الآية الكريمة. ومن هنا استفيدت الإباحة منها.

لكن هنا ينبغي ان ننظر إلى القول المشابه المنقول في المحاضرات. حيث قال: أو هو تابع لما قبل النهي إذا علق الأمر بزوال علة النهي لا مطلقاً.

أقول: يعني انه إذا علق الأمر الذي هو في مورد الحظر بزوال علة النهي رجع الحكم إلى الحكم السابق. وأما إذا لم يكن كذلك فلا. ولم يذكر انه عندئذ، ماذا يكون؟ هل يفيد الوجوب أو الإباحة أو غيرهما؟. ومثال الحكم المعلق على زوال علة النهي هو الآية الكريمة. حيث علق الأمر على زوال علة النهي، وهي الإحرام.

والذي لاشك فيه اننا ينبغي ان نفهم ارتباط هذا الأمر بالنهي السابق، لنفهم ارتفاعه وتبدل الحكم. والا كان ذلك بمنزلة السالبة بانتفاء الموضوع. ولكن هذا الارتباط كما يكون لفظياً قد يكون حالياً أو سياقياً أو بأية قرينة. ولا يتعين فيه التقييد اللفظي.

لكن لنا تعليقات أخرى:

الأول: ان هذا التقييد والارتباط، ينبغي ان يكون قيديا لكل الوجوه. حتى الإباحة المشهورة. إذ لولاه لما كان شرطه متحققا وهو الأمر في مورد الحظر. إذ لا نهي عندئذ. فهذا الارتباط والتقييد مفهوم من عنوان المسألة رأساً.

ثانياً: إذا لم يكن هذا الارتباط موجوداً، جاءت صيغة افعل على طبيعتها الأصلية، من استفادة الوجوب أو الجامع أو غيره. لأنها لا تكون في مورد الحظر والنهي عندئذ.

فان قلت: انها في مورد الارتباط والتقييد تفيد الرجوع إلى الأصل. وفي مورد عدمه تفيد الإباحة.

قلنا: ان هذا غير ممكن لما عرفناه الآن من ان شرط الإباحة أيضا غير متحقق.

ثالثاً: لا يراد بالرجوع إلى الحكم السابق - كما عرفنا - استفادته من نفس الصيغة. بل غاية ما تدل عليه الصيغة - كما عرفنا - ارتفاع النهي السابق. فيحصل في المورد الحكم المطابق للقاعدة المتحقق لولا هذا النهي. مستفادا من الأدلة الأولية، لا بحسب هذه الصيغة. وهذه الصيغة لا تفيد اكثر من ارتفاع اثر النهي.

فاتضح انه لا اثر للتقييد اللفظي بزوال علة النهي، بل يمكن القول ان الآية لا تدل على زوال علة النهي. ولا اقل انها لا تدل بالمطابقة، بل باللازم على احسن تقدير. بل يمكن القول بان النهي إنما يكون بنفس الأمر الجديد، وليس قبل ذلك لا علة ولا معلولا، يعني لا حكما ولا موضوعا.

وإنما يدل الأمر الجديد على زوال الحكم. وزوال الحكم يدل على زوال موضوعه في نظر الجاعل. إذ لو كان موجودا ومستمرا لما ارتفع الحكم ولما صدر الأمر. والمهم ارتفاع الحكم اما بزوال موضوعه أو بالنسخ كما في الموارد العرفية.

وليس كما زعم في المحاضرات، بانه لا بد من إحراز ارتفاع العلة أو الموضوع في المرتبة السابقة على توجه الأمر. فاننا لو أخذنا بذلك ولم يقيد، كان الأمر لغواً للعلم ببقاء التحريم. وهو غير محتمل، لأن المسألة لغوية أصلاً، وليست شرعية.

وأولى من ذلك ما إذا كان النهي تنزيهياً، فان الصيغة تدل على ارتفاعه.

ولا يقال: بان النهي التحريمي هو الذي كان سبباً لزوال الدلالة على الوجوب، فلا يكون النهي التنزيهي مثله لأنه اضعف.

لأنه يقال: ان سبب زوال الدلالة على الوجوب، ليس هو النهي السابق، بل هو السياق، وهو محفوظ في الصورتين.

وينبغي الالتفات إلى ان الأمر ليس معارضاً لأصل النهي بل لإطلاقه الازماني الشامل لزمان صدور الأمر. فهذا الإطلاق يجعل النهي كأنه معاصر زماناً مع الأمر، فيسبب إلى سقوط ظهوره في الوجوب. ولا يكون للأمر اثر رجعي ليسقط النهي كله.

واما كونه مجازاً أو حقيقة، فقد قالوا هنا: ان الصيغة لا تدل على الوجوب سواء قلنا ان دلالتها عليه بالوضع أو بالإطلاق أو بدليل العقل. وسواء قلنا انها موضوعة لخصوص الوجوب أو لجامع الرجحان أو لجامع الرجحان مع الإباحة. فانها على أي حال لا تدل إلى الوجوب، لأن السياق يعتبر قرينة

عرفية قطعية ضد كل هذه الأمور. لكن مع اختلاف التقريبات.

فإذا كانت صيغة الأمر للإباحة أو كانت الإباحة بعض حصصها، وقلنا انها باقية على الدلالة على الإباحة في مورد المسألة، فهو استعمال حقيقي. والا أشكال الحال من حيث احتمال المجاز، بل يتعين فيها المجاز بغض النظر عما سنقوله من انها موضوعة في هذا المورد بوضع آخر. والأصولي لا يرغب عادة بالقول بتعدد الوضع. والا كان هذا أطروحة كافية لعدم فهم المجازية في المقام.

ونحن قلنا فيما سبق انها تدل على ارتفاع النهي السابق، ورجوع الحال إلى ما قبله. الا ان هذه الدلالة ليست حقيقية وضعية، بل هي سياقية معروفة من حال المولى الأمر.

واما دلالتها الوضعية، ففيها عدة اطروحات، غير الوجوب:

الأولى: ما قاله: السيد الأستاذ، من ان الصيغة لم يتغير معناها لفظياً، وان لم نفهم منها وجود الإرادة والغرض التزاما. وعنده ان معنى الصيغة هي النسبة البعثية الإرسالية، وهو معنى مستمر في المورد.

وقال: انه يناسب المتحرج ان يكسر تحرجه بإلقائه على المتحرج منه. كما في القول العرفي: إذا خفت شيئاً فقع فيه.

وهذا منه غريب: أولاً: ان الملقى ان كان هو غير الأمر، لم يجز ذلك، لأنه إلقاء في الحرام. وان كان هو الأمر، لم يكن إلقاء على المنهي عنه. لوضوح دلالته على ارتفاع النهي فقط.

ثانياً: ان استمرار دلالتها على النسبة الإرسالية، وهو يعتقد ان محصلها هو

جامع الرجحان . . أيضا غير محتمل، لعدم وجود أي من حصتي الرجحان في المورد لا الوجوب ولا الاستحباب . فان كانت قد استعملت في معنى آخر، فستكون مجازية على مبناه . وهو أيضا غير محتمل .

الثانية: الإباحة أو الجواز بالمعنى الأعم . كما عليه المشهور . وهو لاشك انه مفهوم منها . الا انه يرد عليه :

أولاً: انه لا يتعين ان تكون الدلالة بالوضع، بل بالدلالة السياقية على ارتفاع النهي . فانه ملازم للجواز بطبيعة الحال . بل لا يراد بالجواز الا ذلك .

ثانياً: اننا إذا قلنا بالدلالة على الرجوع إلى الحكم السابق، فانها لا تكون دالة على الإباحة مطلقاً، بل على الإباحة الحثية، وهي ارتفاع النهي . فقد يكون المورد فيه حرمة أخرى أو وجوب .

اللهم الا ان نقبل انها موضوعة لارتفاع النهي وان المقصود بالإباحة مشهورياً هنا ذلك . الا انه خلاف الوجدان، لأنه يقضي كون هذه الدلالة اقرب إلى الظهور السياقي من الدلالة الوضعية . كما في قولنا: تفضل . في الدلالة على الترحيب أو على الاستهزاء .

الثالثة: وهي تحتاج إلى مقدمتين :

الأولى: ان الدلالة على ارتفاع النهي تحتاج إلى علة، والعلة مستنبطة في دلالة الأمر نفسه دون غيره .

الثانية: ان الأمر التشريعي قد يراد به الإلزام يعني سلب إرادة المأمور أو المكلف من هذه الحثية . وهذا معنى صادق حتى في المستحبات . وقد يراد به

اقترانه بالإرادة. بحيث يكون الفرد مخيراً بين الإتيان به وعدمه.

وله أمثلة عرفية، كتفضل وغيرها. فانه طلب الا ان القرينة الحالية على إمكان اقترانه بالإرادة، فان حصل كان امثالاً.

لا يقال: ان هذا معنى الإباحة وليس الطلب. فانه يقال: ان الإباحة لا امثال لها.

وعندئذ نقول: ان الأمر في مورد الحظر على ذلك:

١- فاما ان نقول: انه أمر إرادي للمأمور. وهذا يرجع إلى ما ذكره السيد الأستاذ من فهم النسبة الإرسالية بدون فهم الإرادة الجديدة.

٢- واما ان نقول: ان المهم للمولى الآن هو إشعار السامع بإمكان أعمال إرادته. بغض النظر عن كونها أمراً إطلافاً. وإنما يراد به إطلاق سراح المكلف من كلفة النهي وإيكاله إلى إرادته. ومنه نفهم ارتفاع فاعلية النهي. وقد شعر العرب ان اقرب طريق وأوضحه لإفادة ذلك هو استعمال صيغة الأمر في هذا المورد.

ولا يبعد القول: بانها موضوعة لهذا المعنى، مع انسلاخها عن الدلالة على الوجوب. ولا يكون استعمالها هنا مجازاً. الا انه يكون من الاشتراك اللفظي، باعتبار تعدد الوضع.

الرابعة: الإجمال. وهو ما احتمله السيد الأستاذ في التقريرات. ويريد به إجمال الصيغة من حيث الدلالة على الوجوب أو على النسبة الإرسالية (الجامع)، قال: لاحتمال وجود ارتكاز نوعي متشعري على عدم الوجوب في ذهن الراوي والسامع. فانه من احتمال وجود القرينة المتصلة الموجبة للإجمال

عندنا .

قال : ولا ينفيه شهادة الراوي السكوتية ، كما في احتمال القرائن اللفظية المتصلة . لأن الأمور الارتكازية لا يحتمل فيها للراوي الشهادة بها إثباتاً ونفيًا ، لكونها ارتكازية ومعاشة ، وغير ملتفت إليها مستقلاً .

أقول : وهذا يتوقف على عدة مقدمات :

أولاً : التنزل عن كون السياق قرينة قطعية على عدم الوجوب . إلى كونه قرينة احتمالية ، لأجل تطبيق الكبرى الخاصة بذلك ، اعني احتمال القرينة المتصلة . مع ان هذا التنزل بلا موجب .

ثانياً : احتمال ان المتكلم لم يقصد ذلك ، وإنما فهم السامع منها ذلك ، كما هو ظاهر عبارته . وهو أيضا وجه تنزلي . والا فنحن نعلم ان قصد المتكلم لم يكن هو الوجوب .

ثالثاً : ان ننزل عن المسألة اللغوية المبحوث عنها في علم الأصول إلى كونها مسألة متشرعية ، كما هو ظاهر عبارته ، فكأننا نبحت عن خصوص ظاهر الآية الكريمة . وهذا غريب . مع ان البحث المتشرعي يتوقف على البحث اللغوي . كما هو ظاهر .

رابعاً : ان نقول : ان عدم فهم السامع لها ، إنما كان لأجل احتمال القرينة ، مع انه قال : ان هذا مما لا يلتفت إليه السامع .

فان قلت : فانها تؤثر تكويننا على ذهنه وفهمه . قلنا : لو قبلنا ذلك فان تخريجه غير منحصر بهذا الوجه ، ليكون هو السبب في الفهم . وإنما هو تنزلي أيضاً .

هذا، مضافا إلى اشكالات أخرى عليه :

أولاً: انه ليس هناك إجمال في العبارة. بل هي لا تدل على الوجوب قطعاً. والإجمال إنما هو للمورد الاحتمالي، وليس لكل مورد لعدم الظهور.

ثانياً: اننا إنما نأخذ اللغة من أهل اللغة ونأخذ الشريعة من المشرعة. لا اننا نأخذ اللغة من المشرعة. إذن، فلا يوجد ما قاله من الارتكاز التشريعي على عدم الوجوب في المورد، يعني على عدم فهمه لغة. فان في ذلك خلطاً بين الارتكاز اللغوي والارتكاز التشريعي.

ثالثاً: ان مجرد احتمال ارتكاز نوعي تشريعي على فهم عدم الوجوب لا يكفي، لأننا نستصحب عدمه. وبالنتيجة يكون ظهور صيغة افعال بما وضعت له هو المحكم. وبالنتيجة لا يكون صغرى لكبرى وجود القرينة المحتملة.

رابعاً: ان احتمال القرينة اللفظية مسقط للظهور للشك في مقتضى الدلالة. واما احتمال القرينة النوعية أو الاجتماعية، فلا يكفي، لأنه لا يحتمل ان يؤثر على المقتضي الوضعي. فغاياته انه بمنزلة القرينة المنفصلة المحتملة، وهو لا يحتمل ان يؤدي إلى الإجمال ان قبلناه في المتصلة.

والتحقيق: ان يقال: ان هنا ثلاث احتمالات معقولة لا ينبغي للأصولي ان يكون متأبياً عنها: الإباحة - على تفسير يأتي لها - والمجاز وتعدد الوضع.

اما دعوى المجاز، فينبغي ان نتنازل فيها عن الزعم باننا لا نفهم التجوز. فان غايته اننا نفهم المعنى بوضوح كفهمننا للمعنى الموضوع له. وهذا كما قد

يتسبب من الوضع، قد ينتج من المجاز أيضا. وكثيرا ما يكون اللفظ مستعملا مجازا بدون ان يفهم السامع.

ودليل المجازية أمران:

أحدهما: كونه استعمل فيما لم يوضع له. والأمر هنا كذلك لأنه لم يستعمل في الوجوب ولا في جامع الرجحان.

ثانيهما: وجود شرائط المجاز، وهي العلاقة والقرينة، اما القرينة فواضحة، وهي سياق النهي. واما العلاقة فأحد أمرين: اما ان نقول: انها رفع النهي السابق. أو اما ان نقول: انه من المناسب لمن يخاف من الشيء ان يلقي عليه. كما قال السيد الأستاذ. واما ان نقول: من ناحية أخرى، انها جملة إنشائية تفيد الإخبار. بعكس الجملة المخبرية الدالة على الإنشاء.

واما تعدد الوضع: فباعتبار مقدمتين:

أحدهما: الإصرار على عدم المجازية، أو اخذ ذلك مسلما.

ثانيهما: ان اللفظ لم يستعمل في وضعه الأصلي قطعا. فيتعين ان يكون مستعملا بوضع آخر، ليكون استعماله حقيقيا غير مجازي، كما في المقدمة الأولى.

واما الإباحة فلا ينبغي ان تكون مستعملة بمعناها الاصطلاحي كما يميل إليه المشهور. وإنما هي الإباحة بالمعنى اللغوي، وهي إطلاق السراح وعدم التقييد. وهو ليس فيه جهة تشريعية وليس له محركية نحو الامتثال. وإنما الجهة التشريعية في دلالة الالتزامية وهي سقوط النهي أو إسقاطه من قبل المولى. وهي جهة تشريعية سلبية تقتضي رفع الإلزام لا وضعه.

والإباحة بهذا المعنى هل هي معنى حقيقي أو مجازي، بنفس الوضع أو بوضع آخر. ان قلنا:

١- ان الصيغة موضوعة للوجوب أو للجامع، وهي هنا غير مستعملة فيه جزما.

٢- اننا إذا لم نقل بتعدد الوضع إذن، يتعين المجاز.

ولكن يمكن الخروج عن ذلك بأحد أسلوبين:

الأسلوب الأول: ان الوضع تارة مطلق وتارة مشروط.

فالمطلق هو المتعارف. واما المشروط، فهو يعني انه مشروط بوجود القرينة. فإذا وجدت القرينة الفلانية، فاللفظ موضوع لكذا. فمثلا: ان وجدت القرينة الفلانية، فاللفظ موضوع للماء الثقيل. أو الأرض موضوعة لأرض القمر. وهلم جرا. والمقام من هذا القبيل. والقرينة موجودة، وهي سياق النهي.

فان قلت: انه من تعدد الوضع. قلنا: ليس هذا محذورا، فانه متحقق في صيغة الأمر كثيرا، فان استعمالها للاستهزاء والتهديد والسخرية ونحوها، مما لا يمكن للأصوليين اعتباره مجازا. فيتعين ان يكون بوضع آخر، مع القرينة.

فان قلت: فان كل المجازات هكذا، ولا يقول أحد بوضعها. قلنا: الفرق اننا نجد في باب المجاز تسامحا لفظيا في حين لا نجد هنا ذلك. ففي كل مورد لا نجد ذلك، لابد من الالتزام بهذا الوضع.

فان قلت: فلماذا لا يكون الوضع اعتياديا، أي مطلقا لا مشروطا. وتكون القرينة معينة لأحد الوضعين في الاشتراك اللفظي.

قلنا: ان صيغة الأمر موضوعة للإباحة في مورد ورودها في مورد النهي . وهذا معناه شرطية القرينة في الوضع . وليس بمستهجن . والمشهور الذي يقول بالإباحة، سوف يتورط بالمجاز أو النقل .

أقول: الا ان الوجه الآتي ان تم، كان حاكما على هذا الوجه .

الأسلوب الثاني: ان نقول: كما قال الشيخ الآخوند، وغيره في صيغة الأمر، انها دالة على مدلولها اللغوي الأصلي ولم تستعمل في غيره . وإنما دلالتها على الإباحة بالالتزام . كما قاله السيد الأستاذ أيضا .

فان قلت: ان الوضع الأصلي وهو الوجوب، لا يناسب ذلك .

قلنا: لا يراد بالوجوب الوجوب الفعلي والمنجز لو صلح إمكان صدورهما من الأدنى الذي لا تجب طاعته، لقصور القابل أو الفاعل أو كليهما . ولا وجوب عندئذ . وإنما المهم مجرد دلالتها على الوجوب .

مع كونها:

١- ان قرينة موردها رافع لفاعليته .

٢- انه يقع التزاحم بين النهي والأمر، وتكون النتيجة هي الإباحة . وهذا هو مقصود المتكلم .

٣- ما قاله السيد الأستاذ من انه من المناسب ان الفرد المنهي يلقي على ما نهى عنه، لكي يكون بيانا للإباحة .

الا ان هذا كله فرع فهم الوجوب منها، ولو بالفهم الوضعي . وهذا خلاف الوجدان . وهذا بخلاف موارد الاستهزاء والتهديد والتعجيز، ونحوه . فان فهم

الوجوب بالوضع موجود. لأن هذه الأمور لا تتم الا بعد فهم الأمر. فلو كان للإباحة أو للأعم منها، لم يتم ذلك المعنى، بخلافه في المقام.

هذا وقد ذكر بعض الأعزة (من الطلاب) أطروحة أخرى. نعرضها بعرض منا. وهي تحتاج إلى مقدمتين:

المقدمة الأولى: ان الجملة الخبرية قد تستعمل في محل الصيغة فتفيد الوجوب. وقال الشيخ الآخوند انها اوكد في إفادة الوجوب.

فكذلك يمكن العكس، وهو ان تكون الصيغة مستعملة في محل الجملة الخبرية. كما لو تبايننا على الرمز: أني إذا أردت ان أخبرك بمجيء زيد أقول لك اذهب.

المقدمة الثانية: اننا سبق ان قلنا ان الصيغة في مورد النهي قد تغني عنها الجملة الخبرية، كما لو صرح بان النهي السابق ساقط. أو أذنت لك بكذا.

ينتج: ان هذه الصيغة مستعملة في محل الجملة الخبرية التي تفيد فاندتها.

أقول: ان ذلك في الجملة لا بد من المصير إليه، بعد ان نتصور ان المتكلم مخير في أداء نفس المقصود بين الجملتين. فيختار الإنشائية بدل الخبرية. مع ان الأصل هو أداء مقصوده بالخبرية. فيمكن ان نعبر انها بدل الخبرية أو تفيد معناها. وهو إسقاط النهي السابق.

الا ان الكلام يبقى في انه هل يمكن ان يكون الإخبار مدلولاً مطابقياً لصيغة الإنشاء، كما هل يمكن العكس. من الأكيد: لا، لغة وعرفاً. ومعه لا بد من القول بان الدلالة الالتزامية هي ذلك. وهذا مما لاشك فيه، وقد قلنا فيما سبق. وإنما الكلام في دلالتها المطابقة. فإذا لم تكن بنحو الوضع الأول،

لعدم احتمال استعمالها في الوجوب، كما سبق. فيدور الأمر حينئذ بين ان تكون مجازية أو بوضع ثان.

الآن، كأننا انتهينا عن أقسام من عنوانين المسألة. وهو ما إذا كان الأمر مسبقا باليقين بالنهاي أو باحتمال النهي، سواء كان النهي إلزاميا أو تنزيهيا. فان الكلام فيه متشابه تقريبا. ولا حاجة إلى التطويل فيه.

وبذلك، ينتهي الحديث عن هيئة الأمر. وهو العنوان المشهور في المسألة.

* * *

واما الحديث عن مادة الأمر: إذا جاءت عقيب اليقين بالنهاي أو عن احتمالها، مع كون النهي يقينيا أو احتماليا أيضا.

والحديث عنها جميعا أيضا، ينبغي ان يكون دفعة واحدة، كما في الهيئة. مثاله: ان يقول بعد النهي: أمرك بكذا أو أنت مأمور بكذا. أو لو قال: فإذا حللتم أمركم بالصيد.

مع العلم اننا قلنا فيما سبق ان مادة الأمر موضوعة للجامع بين الوجوب والاستحباب. أو قل مطلق الرجحان. وكذلك لو قلنا بدلالتها على الوجوب وضعا أو إطلاقا.

وما ينبغي ان يقال: ان التقريبات الموجودة في الصيغة، كانت كلها كتبرير أو تصحيح لما هو مفهوم من الصيغة وجدانا وهو الإباحة. الذي يلزم منه بيان إسقاط النهي. إذن، فقد أخذنا مسلما دلالة الصيغة على الإباحة أو الجواز.

وهذا غير مسلم في مادة الأمر .

وذلك للالتفات إلى نكتتين :

النكتة الأولى : ان العرب استعملوا في مورد بيان سقوط النهي أسلوب صيغة الأمر لا مادته . ومن هنا اقتصر الأمر فيها على ما هو المراد لا اكثر .

النكتة الثانية : ان التنازل عن الظهور لا يكون الا بقرينة ، واما لو لم تكن قرينة ، أو لم يصلح للقرينة ، فلا يمكن رفع اليد عن الظهور .

إذن ينتج : حيث ان العرب لم يستعملوا مادة الأمر لبيان سقوط النهي ، فلا يصلح ان يكون مورد سقوط المنهي قرينة على رفع اليد عن ظهوره الوضعي الأصلي . لا بالاستعمال المجازي ، ولا بالوضع الثاني ، كما سبق في الصيغة .

ومن المفهوم وجدانا من استعمال مادة الأمر ، في المقام ، إرادة بيان تبدل المرجوحية بالرجحان أو النهي بالأمر . وليس استفادة الإباحة أو سقوط النهي فقط .

نعم ، يستفاد سقوط النهي باللازم ، لأن لازم الرجحان هو ذلك . كما ان لازم الإباحة هو ذلك .

وعلى أي حال ، لا يصلح السياق لإسقاط دلالة المادة عن مدلولها . ولا يأتي فيها ما قلناه من تزامم الأمر مع النهي . ولا ما قاله السيد الأستاذ من ان المناسب بالمنهي ان يلقوه على ما نهوه عنه . ونحو ذلك . فان كل ذلك فرع عدم استفادة الوجوب أو الرجحان من الصيغة . اما المادة فيستفاد منها ذلك ، ولا دافع له .

ومقتضى القاعدة انها تبقى على ظهورها اللغوي الذي هو اما الوجوب أو

جامع الرجحان، لا يختلف في ذلك الحال بين ان يكون النهي يقينياً أو احتمالياً. كما لا يختلف بين ان يكون إلزامياً أو تنزيهياً.

لأننا يمكن ان نأخذ أسوأ هذه الاحتمالات للدلالة المدعاة على الرجحان. وهو ان نقول: ان النهي إلزامي بينما مادة الأمر تدل على جامع الرجحان. فهنا لو طبقنا النظام الذي عرفناه في الهيئة لفشل. لتقدم النهي الإلزامي، وخاصة إذا كان يقينياً لدى التعارض بين الأمر والنهي. أو لدى إلقاء الفرد عليه، إذ لا معنى لرجحان الإلقاء على ما هو متيقن النهي عنه إلزاماً.

الا اننا مع ذلك نجد في جانب مادة الأمر ان دلالتها غير مرتبطة مع دلالة النهي السابق، بل هي ظاهرة بمعناها رأساً. كما لو قال: إذا حللتهم فأنا أمرمك بالصيد. وعلى مذهبنا، فهذا السياق ينطبق على ما قلناه قبل قليل، لأن النهي حال الإحرام الإلزامي يقيني، والمادة في الأمر لجامع الرجحان. ومع ذلك فالمادة ظاهرة بمعناها اللغوي الأصلي.

فإذا كان الأمر في هذه الصورة صحيحاً، فالصور الأخرى أولى بالصحة. كما لو كان النهي محتملاً أو دالاً على جامع المرجوحية والأمر دال على الإلزام أو على جامع الرجحان.

لكنني أقول: ان جميع الصور سواء، اما في دلالة مادة الأمر فللتمسك بالظاهر، مع عدم صلاحية المورد للقرينية عليه. واما سقوط النهي فمسلم في الجميع، وهو معنى مفهوم من حال المولى أولاً، ومن الدلالة الالتزامية للأمر ثانياً.

بقي الكلام في عكس المسألة، وهو ورود النهي في مورد احتمال الأمر أو الوجوب أو اليقين به.

وتنقسم المسألة إلى نفس التقسيمات السابقة كلها. فان المستعمل بعد الأمر اما صيغة النهي أو مادته، والأمر السابق اما للوجوب أو لجامع الرجحان. والنهي اما ان نقول انه موضوع للحرمة أو لجامع المرجوحية.

والظاهر ان كل هذه الأقسام تكتسب محمولاتها من مثيلاتها في المسألة الأولى. فإذا وردت صيغة النهي بعد الأمر احتمالا أو يقيناً، دلت على الإباحة. اما بالمعنى المشهور، أو بالمعنى المختار، وهو إطلاق السراح عن الإرادة لدى العبد. وهذا يدل بالالتزام على سقوط النهي السابق.

وكذلك الحال في الاشتراك اللفظي والمجاز. لأننا قلنا هنا ان النهي موضوع للإباحة، في حين كان بالأصل موضوعاً للإلزام أو لجامع المرجوحية، فقد استعمل في غير ما وضع له اما مجازاً واما بوضع ثان بنحو الاشتراك اللفظي.

ويأتي فيه، ما قلناه من وقوع التزاحم، بين الأمر والنهي. بحيث يُسقط أحدهما الآخر، ولكن بعكس المسألة السابقة، بطبيعة الحال.

كما يأتي فيه ما قاله السيد الأستاذ، حيث قال هناك: انه يناسب من نهي عن شيء ان يلقى على ما نهي عنه. فهنا يقال بعكسه: وهو انه يناسب ان من يؤمر بشيء ان يصد عنه وان يُبعد عنه.

وكذلك الحال في مادة النهي، فكما قلنا هناك بامتناع تسلط القرينة من السياق عليها، وإنما تبقى دالة على مدلولها وهو الوجوب أو الجامع. فكذلك هنا تبقى دالة على مدلولها، وهو الحرمة أو الجامع.

فان قلت: وهذا الإشكال متوجه إلى طرفي المسألة معا: مادام المورد قرينة، فينبغي ان يؤثر.

اما الصغرى، وهو كونه قرينة، فواضح لأننا لا نريد من القرينة الا ما هو مقترن بالكلام ولاشك باقترانه. واما تأثير القرينة فواضح أيضا كبرويا. وقد أثرت في جانب الصيغة، فلماذا لا تؤثر في جانب المادة.

قلنا: ان الكبرى والصغرى صحيحة، غير ان الكبرى ليست على سعتها، وهي ان كل قرينة مؤثرة، بل هي كذلك إذا فهمنا منها التأثير. واما بدون ذلك فلا. وهنا لا نفهم منها التأثير، بقرينية التبادر. لعدم الفرق بين قولنا: إذا حللتهم فإني أمركم بالاصطياد. وقولنا: إذا خرجتم إلى البرية فإني أمركم بالاصطياد. ولا يحتمل ان تكون مادة الأمر مختلفة في الموردين.

والسر المظنون في ذلك ما قلناه: ان العرب استعملت هيئة الأمر في رفع النهي دون مادته. فبقيت المادة دالة على معناها الموضوع له، ولو كانت في نفس السياق.

وما يقال في الأمر يقال في النهي، وان كانت اقل استعمالا. فان ما يدل على ارتفاع الأمر هو هيئة النهي وليس مادته. فتبقى المادة على دلالتها الأصلية.

كما يرد في جانب (النهي في مورد الأمر) عكس ما قاله بعض الأعزة هناك من انها جملة إنشائية يراد بها الإخبار، كما قد يراد من الجملة الإخبارية الإنشاء. الا ان الإنشاء هناك كان بالأمر، وهنا بالنهي. وهما مشتركان في معنى الإنشاء.

الا ان هذا قابل للمناقشة صغرى وكبرى. اما كبرى فللمناقشة السابقة،

وهي امتناع ان تدل الجملة الخبرية على الإنشاء أو الإنشائية على الإخبار .

واما صغرى، فلأن الجملة الخبرية استعملت فقط في طرف الأمر ولم تستعمل في طرف النهي، لا المثبتة ولا المنفية، بحيث تكون لا النافية بمعنى لا الناهية. فإذا لم يمكن هذا الجانب لم يمكن عكسه .

أقول: اننا لو قصدنا تطبيقه الخارجي فهو نادر. الا انه متصور وممكن عقلا على أي حال، فعكسه أيضا يكون ممكنا. الا ان النقاش نفسه في عكسه .

مبحث المرّة والتكرار

تكلم في الكفاية حولها في ثلاث جهات :

١ - في البرهان على أصل المسألة .

٢ - في ان المراد الفرد أو الدفعة .

٣ - فيما يحصل به الامتثال على تقدير وجود القرينة أو الإطلاق أو الإجمال .

فيقع الكلام الآن في هذه الجهات الثلاثة :

الجهة الأولى: قال الشيخ الآخوند: الحق ان الصيغة لا دلالة لها على المرّة ولا على التكرار . فان المنصرف عنها (منها) ليس الا طلب إيجاد الطبيعة المأمور بها . فلا دلالة على أحدهما لا بهيئتها ولا بمادتها . والاكتفاء بالمرّة إنما هو لحصول الامتثال بها في الأمر بالطبيعة، كما لا يخفى .

والحق، كما التفت إليه السيد الأستاذ، اننا ينبغي ان نوسع عنوان المسألة لا ان تكون ساذجة إلى هذه الدرجة .

وإنما ينبغي ان يقال (بتفصيل منا): ان الكلام تارة في الواجبات وأخرى في المحرمات . وعلى كلا التقديرين، فان الظهور اما وضعي أو إطلاقي أو

سياقي . وعلى كل تقدير فاما ان نتكلم في المتعلق أو في متعلق المتعلق (الموضوع).

فالمتعلق في قولنا: إذا دخل الوقت فصل: هو الصلاة. والموضوع هو الوقت. وفي قولنا: إذا استطعت فحج هو الحج والموضوع هو الاستطاعة. والمتعلق في قولنا: لا تشرب الخمر هو الشرب والموضوع هو الخمر. وهكذا.

الا ان البيان الساذج للأصوليين السابقين اقتصر على متعلقات الأوامر، وهي الصلاة، في (صل). وظاهر صاحب الكفاية انه نفى دلالتها على المرة والتكرار بكل ظهور، يعني لا وضعي ولا إطلاقي ولا سياقي.

ثم أورد على نفسه: ان قلت: فإنه يكتفى شرعا بفرد واحد. وأجاب: ان هذا لحصول الامتثال لا لدلالة على المرة.

ونحن ينبغي ان نتكلم عن هذا المورد أولاً، ثم ندخل بعده في التفاصيل الأخرى، بعد ان تكون قواعد المسألة قد تمت لدينا.

فيقع الكلام في متعلقات الأوامر من حيث دلالة الصيغة على المرة والتكرار. فتارة نقصد المرة والتكرار بالمعنى العددي بحيث يكون فهم العدد موجودا. وهذا غير محتمل للتبادر القطعي بعدمه لا وضعاً ولا إطلاقاً. لا مرة (باعتبار الاكتفاء بواحد) ولا تكرار (باعتبار إطلاق الكلي على كثيرين). وهذا هو الذي صار منشأ لاختلاف القدماء في الدلالة وعدمها.

واما لو غرضنا النظر عن مفهوم العدد يعني مفهوم الواحد والمرة والتكرار والمتعدد والكثير ونحو ذلك. وإنما رجعنا إلى منشأ انتزاع تلك المفاهيم. فهل يدل على ذلك أم لا؟

فهذا تارة نسأل عن المعنى الوضعي . ولاشك انه غير متحقق لما قاله الأصوليون المتأخرون: من ان الهيئة موضوعة للنسبة الإرسالية أو لأي شيء من هذا القبيل . والمادة موضوعة للدلالة على الطبيعي أي على المفهوم بما هو بغض النظر عن مصاديقه . فلو كانت المصاديق ملحوظة لكان للمرة والتكرار وجه، أي لمنشأ انتزاعها، ولكنها غير ملحوظة .

فان قلت (دفاعا عن القدماء): ان الكلي يسري إلى مصاديقه، وهي كثيرة لأنه ينطبق على كثيرين . وهذا معنى دلالة على منشأ انتزاع التكرار والكثرة .

قلنا (عن وجهة نظر الأصوليين المتأخرين): ان المعنى الموضوع له هو أصل المفهوم، ولا دخل للأفراد إطلاقا .

فان قلت: فكيف يصدق على كثيرين .

قالوا: هذا باعتبار الصدق العقلي في المرتبة اللاحقة للوضع . فان الموضوع له وان كان هو المفهوم، الا ان المفهوم بما هو مفهوم، غير ملحوظ عقلا، الا بما هو فان في أفراده، فيسري إلى أفراده . وبسريان المفهوم، وهو الموضوع أو المتعلق إلى أفراده، يسري الحكم إلى أفراده .

ويتوجه إلى هذا المعنى إشكال: ان الوضع معنى عرفي، إذن فهو يرد على المفهوم بما هو مدرك للفرد الاعتيادي . وهذا يعني: ان المدرك هو الفناء في الأفراد . إذن فأصل الوضع باعتبار الفناء في الأفراد .

فدلالة الوضعية على الكثرة موجودة، أي متضمنة في معنى المادة . التي هي معنى مصدري . فإذا وردت عليها الهيئة، فقد أمرت بمدلول المادة، وهو الكثرة . فينبغي ان يقال: ان الأمر يقتضي الكثرة أو التكرار .

الا ان هذا لا يتم من وجهة نظر الأصوليين المتأخرين لا كبرى ولا صغرى. اما كبرى فالإمكان ان ندعي ان العرف يلتفت إلى المفاهيم بغض النظر عن أفرادها. فالوضع يكون لها، لا للأفراد.

واما صغرى: فلأن العرف يلتفت إلى ان الحكم ثابت على موضوعه الذي هو العنوان، كما لو قال الأمر: أمرك بإكرام العلماء. فتصرف كما تشاء (يعني من حيث الكمية والكيفية مثلا). فإذا كانت كلتا الجهتين عرفيتين، لم يلزم لحاظ الأفراد في الحكم قطعا.

ومن هنا اتضح: ان عنوان المرة والتكرار، وان أخذه القدماء في العنوان، الا انه لا يتم، لما سبق من ان العدد لا عنوانا ولا معنونا دخيل وضعاً في المفهوم قطعا. وإنما لابد من تبديل العنوان إلى: صرف الوجود أو مطلق الوجود. مع صرف الظهور الوضعي عن العنوان، وإنما الإطلاق هل يقتضي صرف الوجود أو مطلق الوجود، أو هل الظهور السياقي يقتضي ذلك.. ونحوه.

وفي المحاضرات، قال: واما انحلالها بانحلال موضوعاتها، فيختلف باختلاف الموارد. فتتحل في بعض الموارد دون بعضها الآخر. (ولم يذكر سببا لذلك، ولعل سياق كلامه يقتضي قيام قرينة خارجية عليه، وهو خلاف المفروض أكيدا).

قال: ومن الأول: (وهو الانحلال) قوله تعالى ﴿أَقْرِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ السَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ﴾ وقوله تعالى ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ وما شاكلها.

أقول: ما معنى (ما شاكلها) إذا لم نعرف القاعدة في ذلك؟

وجواب ما أفاده: ان الكلام ليس في الأوامر الأصلية في الإسلام. والا

فهي لاشك انها تقتضي التكرار جزما. أي انها لها انحلالات زمانية ومكانية وأفرادية وأحوالية وموضوعية، بالملايين.

وإنما الكلام في الأمر الجزئي عند تحقق موضوعه. هل يقتضي المرة أو التكرار. يعني: هل تجب عدة صلوات عند دلوك واحد أو صلاة واحدة. وهذا يحاول ان لا يلتفت إليه.

كما انه ليس الكلام في تعدد الدلوك الثابت في المرتبة السابقة عن الأمر لنقول بتعدده. وإنما المقصود هو تعدد المتعلق.

قال: ومن الثاني قوله تعالى ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾ الخ. حيث ان المستفاد منه عرفا عدم الانحلال وجوب الحج بتعدد الاستطاعة خارجا في كل سنة. بل المستفاد منه ان تحقق الاستطاعة لدى المكلف يقتضي وجوب الحج عليه. فلو امتثل مرة واحدة كفى. ولا يلزم التكرار بعد ذلك، وان تجددت استطاعته مرة ثانية.

أقول: هذا من الغريب المؤسف. فإنه خلط بين مستويين:

المستوى الأول: انه عند حصول الاستطاعة، هل يجب حج واحد أو حج متعدد. وهذا هو عنوان المسألة، من حيث ان المطلب هل هو صرف الوجود أو مطلق الوجود. فلا بد من استئناف الكلام فيه، لا ان نأخذه مسلما.

المستوى الثاني: انه هل يجب الحج عند كل استطاعة أو في أول استطاعة، ولا يجب بعد ذلك وان حصلت الاستطاعة.

وهذا معنى آخر غير عنوان المسألة، والعبارة لا تميز بينهما. بل تقتصر على هذا الجانب، وهو خارج عن الباب.

ونحن إذا اقتصرنا على الآية الكريمة، أمكن القول بان كل استطاعة موضوع لوجوب الحج. ولا فرق بين قولنا: إذا زالت الشمس فصل. وإذا استطعت فحج. فيتكرر الحكم بتكرر موضوعه.

لكن عرفنا من الخارج بضرورة الدين عدم تكرر الحج بتكرر الاستطاعة. لا ان هذا شيء مفهوم من الآية. وهذا معناه استعمال القرائن الخارجية التي لا يفرض وجودها في عنوان الباب.

فان قلت: فان هذا يكون على خلاف ظهور القرآن الكريم، فيكون باطلا، لأن المفروض ظهور الآية الكريمة بالتعدد.

قلنا: تلك القاعدة صحيحة عند معارضة الحديث الظني. واما هذا المورد فقطني. وبتعبير آخر: انه يصبح بمنزلة القرينة المنفصلة، على ان المراد من الآية ذلك.

فان قلت: فانهم عليه السلام قالوا: ما خالف قول ربنا باطل. لم نقله، لا يفرق في ذلك بين القطعي وغيره.

قلنا: هذا يمكن ان يجاب بعدة وجوه:

- ١ - انهم لم يقولوا ذلك، ولكنه ثبت بدليل لبي. وهو ضرورة الدين.
- ٢ - اننا نعرف بذلك ان (قول ربنا) هو الحج الواحد عند أول استطاعة.
- ٣ - ان هذه الرواية لا يحتمل أخذها على الإطلاق، فتخصيصها ضروري بما هو قطعي، وان لم تكن قابلة للتخصيص في نفسها.

نعم، يمكن جعل اسم الموصول (من) في قوله تعالى ﴿مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ

سَيِّلاً*، كقرينة احتمالية على التعدد. الا ان ذلك ان تم، يخرج عن عنوان الباب الذي يشترط فيه عدم القرينة. مضافا إلى ان احتمال القرينة لا يفيد بل ينتج الإجمال.

اللهم الا ان يقال: ان الإجمال هنا كاف من جريان الأصل المؤمن في الاستطاعة الثانية فما زاد. الا إذا ادعينا الظهور في الوحدة، وهو جزاف.

ونحن قريباً نفينا الدلالة الوضعية على الوحدة والتكرار. لكن هنا مطلب لا ينبغي إغفاله بهذا الخصوص. حيث قال السيد الأستاذ، كما في تقريراتي:

وهناك مؤيدات للمطلب:

أحدها: انه لو كان التكرار مأخوذاً في طرف الهيئة أو في طرف المادة، للزم ان تكون صيغة افعال، إذا اقترنت بما يدل على المرة، ان تكون قد استعملت استعمالاً مجازياً. لأن فيه تجريد المادة أو الهيئة من التكرار. مع ان الوجدان العرفي قاض بعدم وجود العناية.

أقول: هذا يمكن ان يجاب: ان هذا إنما يلزم إذا كان الوضع لخصوص هذه الحصة التي هي اما المرة أو التكرار. فلو ادعى أحدهم: انها موضوعة للجامع بين المرة والتكرار سقط هذا الوجه. وكانت القرينة على تعيين إحدى الحصتين على نحو الاشتراك المعنوي. بدون ان نشعر بالعناية.

مضافاً إلى إمكان ان يقال: ان وضع هيئة افعال، ان أريد به نحو وضع المركبات، فهو باطل، كما تم عليه البرهان في محله. وان أريد به وضع الهيئة بالخصوص، فالهيئة معنى حرفي، وليس هناك مجاز في المعنى الحرفي، على المشهور، وان أريد به وضع المادة خاصة، فهو غير محتمل في نفسه.

قال: ثانيهما: ان التكرار لو كان مأخوذاً في كلمة اغسل أو صل، فهو مأخوذ في مدلول الهيئة أو المادة، ولكل منهما لازم باطل.

اما أخذه في مدلول الهيئة، فمعناه دلالتها على طلب التكرار، لا على الطلب المتكرر. يعني ان التكرار في المتعلق لا في الطلب نفسه. ولازمه: ان يكون طرف النسبة مأخوذاً في مدلول الحرف. وهو ممتنع.

واما أخذ التكرار في مدلول المادة، بمعنى ان مادة اغسل دلت على أفراد متعددة من الطبيعة. فله لازم غريب على ما هو المعروف من ان المادة سارية في كل المشتقات بما فيها هيئة المصدر. وهي موضوعة بوضع نوعي واحد. لا انها موضوعة في كل هيئة بوضع على حدة.

فلو كان التكرار داخلاً في مدلول المادة، للزم ان يكون داخلاً في مدلول المصدر وغيره من المشتقات. مع انه لا إشكال عندهم ان المصدر لا يدل الا على ذات الطبيعة.

أقول: ان هذا التقريب بكلا شقيه يأتي في جانب أخذ المرة أيضاً، كما هو واضح لمن يفكر.

واما جوابه: اما عن الهيئة، فلأصولي ان يقول: ان الهيئة لا تدل على طلب المتكرر ليلزم المحذور. بل تدل على الطلب المتكرر أو الجامع بين الواحد والمتكرر. لأن مقتضى دلالتها على التكرار هو تكرار مضمونها، وهو الطلب.

وحيث ان الطلب يحتاج إلى طرف، أو إلى مطلوب، فتحتاج الصيغة إلى عدة أطراف بعدد مطلوباتها. وتكون قرينة على ان المراد بالمادة هو المتكرر. لأن طلب الواحد بالمتكرر مستحيل الا بنحو التأكيد، وهو غير مقصود.

واما عن المادة فللأصولي ان يقول: اننا لا نعني بالتكرار الا انطباق المفهوم الكلي على كثيرين. وقد دخلت عليه الهيئة، فوجب المتعدد. والانطباق على كثيرين موجود حتى في المصدر.

إذن، فالعمدة هو ما قلناه من عدم فهم العدد، لا عنوانه ولا معنونه، بالتبادر، لا في الهيئة، ولا في المادة. ولو كان مأخوذا بأي نحو لفهمناه. في حين لم يتحقق ذلك.

* * *

فإذا اتضحت عدم الدلالة الوضعية، فهل يدل الأمر على المرة أو التكرار بديل آخر إطلاقي أو سياقي أم لا؟

يمكن الكلام في ذلك على اتجاهين مختلفين:

الاتجاه الأول: اتجاه مشهور الأصوليين بل إجماعهم. وذلك (بتقريب منا) ان يقال: انه بعد وضوح عدم الدلالة الوضعية لكل من الهيئة والمادة. وان الهيئة تدل على صرف الطلب والمادة تدل على المفهوم أو الطبيعة. فيكون المطلوب هو صرف الطبيعة.

ومن المعلوم ان الطبيعة تتحقق بتحقق فرد واحد. فإذا تحققت سقط الأمر بالامثال. ولا مجال للتعدد الا بأمر جديد، والمفروض عدمه.

وبتعبير آخر: ان الطبيعة، وان كانت كلياً قابلاً للانطباق على كثيرين، الا ان القابلية شيء والفعلية شيء آخر.

فمثلاً، ان القابلية للانطباق على ما لا يتناهى من الأفراد، موجودة. في

حين ان الفعلية لا تكون الا على الانطباق على أفراد محدودة. وربما على فرد واحد منحصر أو فردان منحصران، وهكذا.

والهيئة لا تدخل على المادة بقابليتها للتعدد، وإنما بفعاليتها، والفعلية كافية في فرد واحد. لوضوح ان الطبيعة توجد بفرد واحد، وتنعدم بانعدام كل الأفراد. فلو لم يأت ولا بفرد واحد، لم توجد الطبيعة وكان عاصيا، ويكون مطيعا بالإتيان بفرد واحد، هو صرف الوجود لا مطلق الوجود.

هذا قابل للمناقشة: من حيث ان المشهور يرى ان الهيئة تدخل على المادة بمدلولها اللغوي. والمدلول اللغوي هو القابلية لا الفعلية.

وبتعبير ثالث (بعد التعبير السابق): ان المولى حيث يعلم ان الطبيعة توجد بفرد واحد، وهو لم يطلب اكثر من الطبيعي، إذن، فمطلوبه واحد، الذي هو صرف وجود الطبيعة. واما الزائد فيحتاج إلى تقييد، والمفروض عدمه. وهذا معنى ان الإطلاق يثبت عدم المرة وعدم التكرار معا.

وأمثال هذه البيانات يرد عليها وجوه:

الوجه الأول: انه أخذ مسلما ان المطلوب بالهيئة هو الفعلية لا القابلية. ثم فسرنا الفعلية بصرف الوجود والقابلية بمطلق الوجود. فكأننا أخذنا مسلما ان المطلوب هو صرف الوجود، وهذا أول الكلام في هذه المسألة.

الوجه الثاني: انه مبني على التسليم ان الطبيعة توجد بفرد واحد، من باب صدق الحمل عليه، أو من باب ان الجزئي يحتوي على الكل مع زيادة الصفات الخارجية. فهل يقال: مع تعدد المصاديق بتعدد صدق الطبيعة. وانها موجودات بوجودات متعددة. كلا. هذا لا يوافق عليه المشهور. بل هي موجودة بوجود واحد، سواء في فرد واحد أو في المتعدد.

فإذا كان الأمر كذلك، فالمطلوب في الأمر هو إيجاد الطبيعة، وإيجادها ممكن بالوجود الواحد والوجود المتعدد. والمفروض انه إيجاد واحد للطبيعة، وان كان متكررا للفرد.

فمن الممكن القول: ان المطلوب هو الجامع بين الواحد والمتعدد، (تعددا فرديا). أو قل: هو الجامع بين صرف الوجود ومطلق الوجود. وبأي منهما أتى المكلف كان امثالا.

فلو أتى بفردين دفعة كان امثالا، كما لو تصدق بدرهمين أو دراهم، امثالا لقولنا: تصدق بدرهم. ولو أتى بها تدريجا كان امثالا. مع انه ليس بنحو الفرد المردد. لأنه غير مجزئ جزما.

لا يقال: ان الأمر يسقط بالفرد الأول. فلا يبقى مجال لامثال آخر.

لأنه يقال: ان المطلوب بالأمر هو جامع وجود الطبيعة. فإذا عزم المكلف على إيجادها بعدة أفراد ولو طولية زماناً، كان الجميع مصداقا واحداً للمادة. ولا يسقط الأمر الا بالإتيان بمصداقه، لا بجزء المصداق.

هذا مضافا، إلى ان ما ذكره في هذا الاتجاه، إنما يكون دليلا على عدم الدلالة على التكرار لا عدم الدلالة على المرة. وان كانوا قد قالوا ذلك مجملا من هذه الناحية.

الاتجاه الثاني: ما أشرنا إليه أحيانا خلال الدروس، من ان المطلوب فرد واحد رأسا وليس الطبيعة. بغض النظر عن المدلول اللغوي للمادة.

فان ما تحت الهيئة ليس هو مدلول المادة فقط. بل هو مع قرائن عرفية وخارجية وعقلانية، تقتضي الأمر بالفرد رأسا. أي الأمر بالإيجاد في عالم

الخارج الذي هو عالم الجزئيات. وهو مدلول: صل أو صم أو أغسل، وغيرها. الا مع قيام القرينة على التعدد.

ولذا لو نذر الصلاة أو الصدقة لم تجب اكثر من مرة.

وعندئذ لا يتوقف الحال على القول: بان الطبيعة توجد بفرد واحد. لأن المأمور به ليس هو الطبيعة والكلية بل الفرد.

وفي الحقيقة: ما هو الواجب هو بذل القدرة والاختيار على إيجاد الفرد بشرائطه. مطلقا من حيث الشرائط الأخرى، كالزمان والمكان ونحوها. فان لم يستطع سقط الأمر بالعجز.

كما لا يتوقف الحال على القول بان الجزئي متضمن للكلية مع الزيادة. لأن الكلية ليس مأمورا به أصلا، بل الفرد. سواء كان متضمنا للكلية أم لم يكن.

وكذلك، فان الهيئة لا تدخل على المادة بمدلولها اللغوي، وهو القابلية، بل بمدلولها العرفي وهو الفعلية.

الا ان النتيجة هنا على الاتجاهين واحدة، وهو ان المطلوب فرد واحد. الا إذا قامت القرينة على التعدد. وهذا هو معنى التمسك بالإطلاق لنفي التعدد.

مع الفرق بين الاتجاهين، بان الأول يرى الفرد مصداقا لصرف الوجود، والثاني يرى الفرد مأمورا به ابتداءً.

وما ذكرناه من المحاذير على الاتجاه الأول لا ترد على الاتجاه الثاني.

اما انطباق الامتثال على المتعدد التدريجي فواضح، وان قصد ذلك . لسقوط الأمر بالفرد الأول . فيكون الباقي غير مأمورا به جزما . في حين ان وجود الطبيعي لدى المشهور، بوجود واحد، سواء كان فردا أو متعددا .

واما انطباق الامتثال على المتعدد الدفعي، فأشكال الفرد المردد يرد على كلا المسلكين . لو كان في نفسه صحيحا .

فان قلت: فانه يجب على الفرد ان يجعل امتثاله تدريجياً لكي لا يلزم المحذور، ويسقط الأمر بالفرد الأول .

قلنا: كلا . لأن القرينة العامة قائمة على سقوط الملاك بحصول الفردين الدفعيين، وبسقوط الملاك يسقط الأمر .

فان قلت: فان الفرد المردد كما لا يُسقط الخطاب لا يسقط الملاك .

قلنا: القرينة العامة موجودة على سقوطه لو كان توصليا قطعاً، لأن المهم للمولى هو النتيجة، وقد حصلت . نعم، لو كان عباديا أشكل الأمر . الا انه لا مثال له في الشريعة . يعني فردين عباديين دفعيين . ولا يختلف إشكاله على كلا المسلكين .

فان قلت: ان إشكال الفرد المردد أشد ورودا على المسلك الثاني . لأن كل فرد هو عين المطلوب . وعلى المسلك الأول، هو مصداق من المطلوب .

قلنا: كلا . فان التردد موجود على كلا المسلكين .

فان قلت: فانهما معا مصداقين للطبيعة، فيصلحان معا للمصداقية للأمر، فيسقط الأمر، بناء على المشهور .

قلنا: لا يقبل المشهور مصداقيتهما مع الأمر، والواحد منهما غير متعين مصداقا للأمر، بل هو مردد. ومصداقيتهما للطبيعة وان كانت غير مرددة، بل مجتمعة، الا ان مصداقيتهما للأمر مرددة. للفرق بين مصداقيتهما للأمر ومصداقيتهما للطبيعة. اما مصداقيتهما للطبيعة، فهو موجود على حد واحد، لأنها تقتضيها معا. في حين ان الأمر لا يقتضي الا واحد منهما. وهو صرف الوجود، بناء على المشهور. وصرف الوجود لا يتكرر.

فان قلت: فانه على كلا المسلكين، اصبح المطلوب هو المرة في المتعلق أو المأمور به أو مضمون المادة. وليس كما قال المشهور بنفي المرة والتكرار.

قلنا: هذا ما ينبغي ان يكون مسلما في الجملة. بعد نفي المعنى العددي أكيدا. فاننا إذا فهمنا من الأمر: المركب من المادة والهيئة، وفهمنا من الاقتضاء مطلقه، بحيث يناسب مع أي علاقة ظهورية، فهو يقتضي الوحدة، لأن مقتضى الإطلاق ذلك، على كلا المسلكين.

قال في المحاضرات: من ناحية ان متعلق الأمر هو صرف وجود الطبيعة. وهو وان كان كما يصدق بالمرة الواحدة يصدق بالتكرار. الا ان الاكتفاء به في ضمن المرة الواحدة من جهة صدق الطبيعة عليها خارجاً. الموجب لحصول الغرض وسقوط الأمر.

وكذلك في الأفراد العرضية . . . من ناحية صدق الطبيعة عليه خارجاً الموجب لحصول الغرض وسقوط الأمر. فلا يبقى موجب للتعدد.

أقول: هذا بغض النظر عن إشكال الفرد المردد الذي ذكرناه. واما من ناحية المسلك الثاني فواضح، لأن المأتي به يكون عين المطلوب.

إذن، فمقتضى اقتضاء الأصل اللفظي الذي هو الإطلاق، هو فهم المرة

من الأمر، بغض النظر عن مادته وهيئته، بناء على كلا المسلكين. إلا إذا قلنا بناء على مسلك المشهور أن الطبيعة تنطبق على الفرد وعلى المتعدد انطباقاً واحداً، فيكون الفرد بالخيار بين الامتثال للواحد والمتعدد. إلا أن هذا مما لم يقل به أحد.

وهو وإن كان هو لازم قول المشهور، إلا أنه منفي فقها قطعاً. فالمرجع المرة أكيداً في المتعلق أي المأمور به، بالدلالة الالتزامية أو الإطلاقية.

وأما الميل النفسي في علم الأصول إلى نفي مثل هذه العناوين، فليس بحجة كما هو واضح. وهو بناء على المسلك الثاني واضح، لأن الفرد هو عين المأمور به.

وعنوان المسألة ليس هو: أن الأمر موضوع للمرة أو للتكرار، لكي نفيه، بل هو اقتضاء ذلك وهو ثابت.

ولو خطونا خطوة أخرى: أمكن أن نقول: أنه ليس مجموع الأمر دالاً على المرة، بل الهيئة بخصوصها. لأنها وإن كانت موضوعاً لمعنى حرفي نعبر عنه بمطلق الطلب. إلا أن اقتضاءها أكثر من ذلك. لأنها تأمر بالفرد أما ذاتاً أو إطلاقاً. فهي تقتضيه، وهذا يكفي.

كما أن نفس الكلام يأتي في المادة أيضاً، من حيث أنها وإن كانت موضوعاً للكلي، إلا أن الكلام ليس في الوضع بل في مطلق الاقتضاء. فيكون المراد بها الإتيان بها بصفاتها المأمور به أو الدال على المأمور به، والمفروض أنه واحد. فتدل على الواحد، من هذه الجهة.

فتحصل أن لإثبات اقتضاء الواحد أو المرة عدة تقريبات:

الأول: انه هو المأمور به بناء على المسلك الثاني غير المشهوري .

الثاني: انه بناء على المسلك المشهوري، يصدق الامتثال بصرف الوجود. ويصدق صرف الوجود بالواحد. وبه يسقط الأمر .

الثالث: ان الحصّة الاطلاقية للأمر الشاملة للمأتي به هو الواحد. لأن الأمر له إطلاق إفرادي بما فيها ما يشمل المأتي به، وهو واحد.

الرابع: إطلاق الهيئة للمأتي به وهو واحد.

فان قلت: بان الهيئة معنى حرفي. وهو لا إطلاق له مشهوريا، لأنه جزئي ومتقوم بطرفيه .

قلنا: جوابه من عدة وجوه:

أولاً: اننا قلنا: ان المعنى الحرفي القائم بين طرفين كليين، كلي، فيمكن ان يكون له إطلاق .

ثانياً: ان هذا الظهور ظهور سياقي وليس ظهورا وضعيا، وتلك المناقشة المشهورية خاصة بالظهور الوضعي ولا تعم المقام .

ثالثاً: ان الإطلاق ثابت لطرفيه وليس له بالتعيين . غير اننا لو اقتصرنا على هذا الجواب كان معناه تسليم استحالة إطلاق الهيئة، وتحويله إلى المادة بصفتها طرفاً له .

الخامس: إطلاق المادة بصفتها بيانا للمأمور به . كما سبق .

ونفي الاقتضاء، مشهوريا يمكن ان يكون على أسس عديدة، كلها قد عرفنا بطلانها .

الأول: اقتضاء العدد، اما بعنوانه أو بمنشأ انتزاعه .

ثانياً: الاقتضاء الوضعي للهيئة .

ثالثاً: الاقتضاء الوضعي للمادة .

رابعاً: الدلالة المطابقية من الأمر المكون من الهيئة والمادة .

خامساً: ما أشكلنا به على المشهور بان صرف الوجود ينطبق على القليل والكثير، بحيث يكون المكلف مخيراً بينهما .

وكل ذلك اما خارج موضوعاً (وهو الأربعة الأوائل) أو خارج محمولاً (وهو الأخير) اما بالطبع بالمسلك المشهور، أو لأنه غير محتمل فقهيًا، فيتعين المصير إلى المرة .

ثم قال في الكفاية: ثم لا يذهب عليك: ان الاتفاق على ان المصدر المجرد عن اللام والتنوين لا يدل الا على الماهية على - ما حكاه السكاكي - لا يوجب كون النزاع هنا في الهيئة، كما في الفصول .

أقول: تقريب ذلك: ان المادة عندئذ تكون دالة على الماهية بما هي بغض النظر عن أي شيء آخر، فلا يحتمل ان تدل على مرة ولا على تكرار . بحيث لا يقع فيها النزاع إطلاقاً . وإنما الكلام في الهيئة، فانها قد تكون أمراً بالواحد أو بالمتعدد . فلعل هذا هو مراد الفصول .

وقد اتضح جوابه مما قلناه بعدة وجوه:

أولاً: ان الكلام ليس بالمعنى الوضعي ليقال ذلك . بل بالظهور السياقي أو الاطلاقي أو الالتزامي . ومع ذلك يمكن إدخال المادة في محل النزاع .

ثانياً: ان كلام السكاكي ليس قطعياً ليقطع الخلاف. وإنما يصلح ان يكون جواباً على عنوان الباب.

ثالثاً: اننا لو عزلنا المادة عن محل النزاع، بقي لنا أمران وليس أمر واحد هما: الهيئة والمجموع أعني كلمة فعل الأمر المركبة من الهيئة والمادة. وهو ظاهر عنوان الباب من الأصوليين القدماء. أو المتوسطين، حين يقولون: ان الأمر هل يقتضي المرة أو التكرار؟

فان قلت: كما هو ظاهر عبارة الفصول: انهم يعبرون بالصيغة. وهي ظاهرة بالهيئة.

قلنا: كلا. بل صيغة الأمر عبارة عن فعل الأمر، مقابل الجملة الخبرية الدالة على الإنشاء.

وعلى أي حال، فهو أحد المحتملين، فلا تتعين الهيئة، بعد عزل المادة ونفيها.

الا ان الشيخ الآخوند في عبارته السابقة، أجاب بجواب آخر. وحاصله: الطعن بكون المصدر هو أحد المشتقات. فإذا لم يثبت ذلك لا يكون معنى المادة هو المعنى المصدرى. فإذا اتفقوا على ان المعنى المصدرى لا يدل الا على الماهية، كما قال السكاكي، فذلك لا يلزم ان معنى المادة لا يدل الا على الماهية، فلا يكون في معنى المادة هذا الاتفاق والتسالم لكي تخرج عن محل النزاع. أو قل: ان كلام السكاكي خاص بالمصدر ولا يشمل المواد، لأن المصدر ليس أصلاً لها.

واستدل على ان المادة غير المصدر: بان المصدر ليس هو اصل المشتقات بدليلين طوليين:

الأول: انه صيغة في مقابل المشتقات.

الثاني: انه - زيادة على ذلك - مبين لسائر المشتقات.

وجوابه: ان كلا الأمرين بمعنى نحوي ساذج، صحيحين. الا انه لا ينتج مطلوبه.

لأن المصدر بنفسه فيه هيئة وفيه مادة، وكان الشيخ الآخوند والأصوليين والنحويين نسوا ذلك. فالمادة هي المعنى المشترك بين المواد كلها. وهذا أكيد. وهي بالأساس ذات معنى مصدري أو اسم مصدري. لأن الكلام ليس فقط في الماهية المقولية، بل في الماهيات الانتزاعية أيضا، والماهيات الانتزاعية كلها مصادر أو أسماء مصادر. كالضرب والجوع والعطش. بخلاف الماهيات المقولية، فانها أسماء ذوات، وإنما تقاس عليها مصادر منحوتة كالإنسانية والحيوانية.

وعلى أي حال، نستنتج من ذلك إلى الآن، ان الوضع للماهيات بما هي هي معنى المصادر، وخاصة الانتزاعية منها.

الا ان الشيء الرئيسي الذي يتميز به المصدر، كواحد من المشتقات. هو هيئته على اختلاف صيغها. فان المشتقات كلها تتميز بالصيغ بما فيها المصدر. ومن هنا اصبح مشتقا مستقلا ومنحازاً عن المشتقات الأخرى.

الا ان المحسوس وجدانا ولغة وعرفا، ان هيئة المصدر بخلاف الهيئات الأخرى لا تعطي حدا وتغييرا كثيرا لمعنى المادة. وليس كإسم الفاعل والمفعول والمكان والمبالغة، وغيرها.

حتى يمكن ان يقال: ان معنى المادة محفوظ في المصدر نفسه. أو ان معنى المصدر هو معنى المادة.

وهذا ما أدركه النحويون بفطرتهم واستنتجوا ان المصدر هو اصل المشتقات. لأن اصلها هو المادة، وحيث ان المادة هي عين المصدر، فالمصدر هو عين المادة. فكأن المصدر اصبح ساري المفعول في كل المشتقات بسريان المادة نفسها. وهذا ينتج أيضا: ان المادة في كل المشتقات هي معنى مصدري.

فالمصدر بما هو مصدر، وان كان مشتقا منحازا عن سائر المشتقات، كما قال الشيخ الآخوند، الا انه كذلك بهيئته. وقد عرفنا وجدانا عدم تأثير الهيئة في معناه باختلاف كثير، إذن فليس انحيازه واضحا كسائر المشتقات، بل هو عين المواد عرفا ولغة.

فإذا اقتصرنا في النظر على جواب الشيخ الآخوند، فقد اصبح باطلا. لأن الاتفاق كما يكون على المصدر وانه يسري إلى كل المواد بما فيها مادة فعل الأمر، فلا يكون فيه مورد للخلاف في عنوان الباب، لأنها تدل على اصل الماهية.

الا اننا قلنا فيما سبق ان الماهية في صيغة الأمر ونحوه لم تستعمل بمعناها اللغوي الأصلي، لتكون معنى مصدريا كاملا لتخرج عن محل النزاع. بل بمعناها العرفي المتضمن لمعنى الوحدة.

فان قلت: ان مادة المصدر، هي مادة الثلاثي، فلا يشمل كلامك المصادر الرباعية والخماسية.

قلنا: نحن نريد بالمادة معناها الأصولي، لا المعنى النحوي والصرفي، بحيث يكون الرباعي دخيلا في الاختلاف. بل المادة مأخوذة هنا في مقابل الهيئة. وهذا لا يفرق فيه بين سائر الكلمات والمواد بالمعنى الآخر.

وذلك: ان نقول بهذا اللحاظ: ان الحروف في (ضرب) أصلية، وفي (ضارب) أصلية وفي (دحرج) أصلية. لأنه:

١- هو اللفظ الموضوع في اللغة بوضع مستقل لمعنى مستقل.

٢- انه المعنى الذي يقابل الهيئة.

فان قلت: انه إذا كان المصدر والمادة بمعنى واحد، تلزم عدة لوازم باطلة:

أولاً: يلزم ان لا تكون هيئة المصدر موضوعة لمعنى إطلاقاً. على خلاف هيئات باقي المشتقات.

ثانياً: ان معنى المادة ومعنى مجموع المادة والهيئة يكون واحداً في المصادر، بخلاف المشتقات الأخرى.

قلنا: ان هيئة المصدر، يمكن ان تفيد من عدة جهات:

أولاً: التوصل إلى نطق المادة في الحال الذي لا يكون المراد الا بيان المادة، بخلاف المشتقات الأخرى، فان المراد فيها هو بيان المادة مع الزيادة. وهذا غير متوفر في المصدر.

ثانياً: انها تدل على قصر النظر على مدلول المادة بدون شيء زائد، لأن كل المشتقات الأخرى، فيها زيادة، كالفاعل والمفعول والمكان والزمان، أعني مشتقاتها. وليس هذا متحققاً في المصدر. والوجه الأول من ناحية اللفظ وهذا من ناحية المعنى.

ثالثاً: التوصل بها إلى أسماء المصادر أو العكس.

فان قلنا: ان معنى المادة الأصلي متوفر في المصدر نفسه، فتوصل بالهيئة إلى اسم المصدر. وان قلنا انه متوفر في اسم المصدر، فتوصل بالهيئة إلى المصدر.

والأقرب إلى الوجدان هو ان الأصل هو اسم المصدر لا المصدر. لأن معنى اسم المصدر معنى ثابت ومعنى المصدر معنى متحرك. بناء على ارجح الاحتمالات في الفرق بينهما، كما سبق في مبحث المشتق.

فان قلت: ان المصادر هي الأصل بنص النحويين.

قلنا: حينما يقولون ذلك يقصدون اللفظ بغض النظر عن كونه مصدرا أو اسم مصدر. أو نقصد الأعم أو الجامع بينهما.

ولذا عبروا عن اسم المصدر انه اسم ذات، يعني انه هو المعبر عن طبيعة الكلبي، وهو الأقرب إلى مواد المشتقات. فيكون هو اصلها.

فان قلت: انه لا معنى لأن يكون المصدر ولا اسمه أصلا للمشتقات، لوضوح احتوائه على الهيئة، بخلاف مواد المشتقات.

قلنا: أولاً: ان هيئة المصدر كأنها ملغاة، لأنها غير موضوعة لمعنى، فكأن المصدر مادة صرفة نتوصل إلى نطقها بالهيئة. ولو كانت الهيئة موضوعة لغة، لورد الإشكال.

ثانياً: اننا نقصد من المادة معناها - كما سبق - لا لفظها. ومعنى المصدر هو عين معنى المادة، ومن هذه الناحية رجحنا كون الأصل هو اسم المصدر، لأنه الأقرب في المعنى إلى مواد المشتقات.

قال الشيخ الآخوند: وقد عرفت في باب المشتق مباينة المصدر وسائر

المشتقات بحسب المعنى، فكيف بمعناه يكون مادة لها.

أقول: نعم هو بلفظه لا يكون مادة لها، لأن لفظه فيه الهيئة المصدرية وهي تزول مع التحول إلى مشتق آخر. ولكنه بمعناه يمكن ان يكون جامعاً بين المشتقات، وهو معنى المادة كما سبق، لأن الأصل بين المشتقات ليس الا المعنى الجامع بينها، وهو معنى المادة المشتركة بينها. ومعناها عين معنى المصدر، فيكون هو الأصل.

ثم قال الشيخ الأخوند، ان قلت: فما معنى ما اشتهر من كون المصدر أصلاً في الكلام.

وأجاب على هذا السؤال بجوابين: أحدهما مختصر، وهو: انه لم يثبت لأنه محل خلاف حيث ذهب البصريون إلى ان الأصل هو المصدر، وذهب الكوفيون إلى ان الأصل هو الفعل الماضي.

أقول: مذهب الكوفيين غير محتمل وقد اتضح فساده. لأن معنى الفعل الماضي ليس هو معنى المادة المشتركة بين المشتقات.

وخاصة إذا قلنا، كما هو مشهور اللغويين والصحيح من دلالة الفعل على الزمان، مع العلم ان عدداً من المشتقات لا تدل على الزمان. فلو كان معنى الفعل هو الأصل لكان ساري المفعول في المشتقات. وهذا غير محتمل.

وإنما هم وجدوا ان المادة المجردة لفظاً تتوفر في المصادر وتتوفر في الفعل الماضي كضرب ضرباً. فاختاروهما لكونهما أصلاً. بخلاف باقي المشتقات فان فيها حروف زائدة كالضارب والمضروب.

ولو لاحظنا اللفظ لكان مذهب الكوفيين هو الأرجح، لأن كثيراً من

المصادر فيها حروف مزيدة، بخلاف الفعل الماضي، فانه لا يكون الا مجرداً. لكننا في الأصول نلاحظ المعنى. ومعنى المادة كما هو متوفر في الفعل الماضي متوفر في غيره أيضاً. وهو متمخض في المصدر كما أوضحنا، فيكون كونه هو الأصل ارجح.

إذن، فمع ملاحظة اللفظ لا بأس ان يكون الأصل هو الفعل الماضي، ومع ملاحظة المعنى يكون الأصل هو المصدر. الا ان ملاحظة الأصل في المشتقات مما لا اصل له ولا موجب له.

فان قلت: انه يأتي على الفعل الماضي ما استشكل به الشيخ الآخوند في المصدر. وهو انه صيغة كسائر المشتقات بل مباين لها. بل يزيد سوءاً على المصدر من جهتين:

أولاً: كون الأفعال كلها حصة منحازة عن المشتقات، فلم نجعل أحد المشتقات أصلاً لها، بل جعلنا غيرها أصلاً لها، وهو غير صحيح.

ثانياً: اننا ذكرنا في المصدر ان هيئته غير موضوعة لمعنى أصلاً، فيهون الخطب من ناحيته. اما في الفعل الماضي فلاشك ان الهيئة موضوعة لمعنى. فيكون إشكال الشيخ الآخوند أوضح وروداً عليه.

قلنا: هذا إذا كنا نقول: ان الماضي هو الأصل من ناحية معناه، وهو غير محتمل. وإنما هو الأصل من ناحية اللفظ فقط. ولا يراد باللفظ مجموع الهيئة والمادة ليرد الإشكال، بل يراد بها الحروف الأصلية فقط أو المادة اللفظية فقط. إذ لاشك اننا لو أخذنا هيئة الماضي بنظر الاعتبار، ورد إشكال الآخوند قطعاً.

فان قلت: فانه مع ملاحظة المادة اللفظية، لا يتعين الماضي. بل يمكن قصد أي مشتق أو فعل لاحتوائها جميعا عليها.

قلنا: نعم. الا ان الفعل الماضي اقرب وأوضح، أو قل: تجريده عن هيئته اسهل، لعدم وجود حروف زائدة مشاركة في الهيئة، بل الهيئة تمثلها الحركات فقط.

ومن هذه الناحية قالوا: ان الماضي هو المجرد من كل فعل. وانه إذا أراد الفرد معرفة المجرد صاغ من المادة الفعل الماضي.

الجواب الثاني: (للشيخ الآخوند عن معنى كون المصدر هو الأصل في المشتقات):

قوله: ان الذي وضع أولاً بالوضع الشخصي، ثم بملاحظته وضع نوعياً أو شخصياً سائر الصيغ التي تناسبه، مما جمعه معه مادة لفظ متصورة في كل منهما. وانه يصوره ومعنى كذلك هو المصدر أو الفعل.

أقول: يحسن أولاً في شرح كلامه هنا ان نحمل فكرة عن الوضع النوعي والشخصي. فانه يرد هناك إشكال واضح ينفي الوضع الشخصي. من حيث ان كل الأوضاع نوعية كلية، ولا يمكن ان تكون شخصية، والا لم توجد اللغات إطلاقاً. لو كان الوضع مختصاً بما قصده الواضع خاصة أو لفظه. فلا بد من إيجاد تفسير آخر لهذين الاصطلاحين.

وما يمكن ان يكون تفسيراً لها، أحد أمور:

الأمر الأول: ما فهمه في الهداية، من ان الوضع الشخصي هو وضع الكلمة هيئة ومادة معاً أو قل: بدون لحاظ هيئتها ومادتها. والوضع النوعي هو

ملاحظة ذلك ، كوضع الهيئة مستقلا أو وضع المادة مستقلا .

ويرد عليه : ان المصدر والفعل معا ، لاشك انهما لوحظت فيهما الهيئة والمادة بالاستقلال . ولا يحتمل ان يكون الوضع فيهما شخصا بهذا المعنى . فيكون الأمر على خلاف قصد الشيخ الآخوند .

الأمر الثاني : الوضع الشخصي لغير المشتقات ، كالحروف وأسماء الأفعال والأعلام ونحوها . والوضع النوعي للمشتقات .

وهذا قد يمكن ان يرجع إلى الوجه السابق . والإشكال عليه أوضح هنا ، لأن مقصود الشيخ الآخوند كون الوضع شخصا مع كونه في المشتقات ، لا في غيرها .

الأمر الثالث : ان الوضع الشخصي للمادة والوضع النوعي للهيئة .

وهذا أيضا لا يتم ، لإمكان العكس . بان نقول : ان الوضع الشخصي للهيئة والوضع النوعي للمادة . لكونهما معا كليين متقلبين في كثير من محتملات المشتقات والأفعال .

الأمر الرابع : ان الوضع الشخصي هو الوضع الملتفت إليه والمركز عليه ، أو الأسبق زمانا أو رتبة ، ونحو ذلك . والوضع النوعي يكون بمنزلة الفروع له .

ويرد عليه : أولاً : انه لا يوجد وضع واحد بل وضعان : وضع للهيئة ووضع للمادة . ولا يوجد وضع ثالث ، لأننا لا نقول بوضع المركبات . وهذان الوضعان واضحان في جانب الفعل . وكذلك في المصدر ، إذا قلنا بوضع الهيئة للمعنى المصدرية كما هو المشهور .

ثانياً : ما ذكره في العناية (بعرض منا) : من انه لا يتعين واحد من

المشتقات لذلك، ولا نعلم أيها سبق زمانا أو رتبة والتفاتا. وليس أحدها بمنزلة العلة والآخر بمنزلة المعلول.

ولو تنزلنا وقبلنا ذلك في الجملة، كانت كلها كذلك، لعدم الترجيح في أحدها من هذه الناحية. أو قل: في أحدهما، يعني الفعل والمصدر أيضا.

لكن بناء على ما قلناه، يمكن ترجيح المصدر، لأنه ليس له هيئة موضوعة لفة. بخلاف باقي المشتقات.

ومع سقوط معنى الوضع الشخصي والنوعي، لأن كل الوجوه للتفريق بينهما لم تصح، يسقط معنى عبارة الآخوند. ويكفي في ذلك إيرادا عليه.

مضافا إلى اننا ينبغي ان نلتفت إلى ان تقسيم الوضع إلى الشخصي والنوعي، يتوقف على وجود الواضع البشري الواحد. وهو مما أنكره إجماع الأصوليين المتأخرين.

هذا مضافا إلى ان الشيخ الآخوند سمي الوضع الشخصي في جانب العلة وفي جانب المعلول معا، حين قال: ان الذي وضع أولاً بالوضع الشخصي ثم بملاحظته وضع وضعا نوعيا أو شخصيا سائر الصيغ التي تناسبه الخ. ومعه فلا يحتمل ان يقصد هذا المعنى الرابع.

ثم قال الشيخ الآخوند: مما جمعه معه مادة لفظ متصورة في كل منها ومنه بصورة ومعنى كذلك، هو المصدر أو الفعل.

فقد استعمل الشيخ الآخوند لفظ الصيغة ولفظ المادة للمعلولات، ولم يعين في جانب العلة شيئا.

فهنا ثلاث احتمالات:

الأول: انه يريد وضع المادة وحدها باعتبار مماثلتها لمادة المصدر أو

الفعل في سائر الصيغ.

وهذا يؤدي إلى ان المادة وضعت بأوضاع متكررة في كل مشتق بوضع. وهذا غير محتمل، فانها لا تحتاج إلى وضع آخر إطلاقاً بعد وضع مادة المصدر.

الثاني: انه يريد وضع الهيئات. وأشار إليها بعنوان الصيغ. الا انها غير مشابهة للمصدر لا صورة ولا معنى. وان احتاجت إلى أوضاع مستقلة.

الثالث: انه يريد من الصيغ سائر المشتقات بغض النظر عن هيئتها ومادتها. فهذا يؤدي إلى ان المشتق بما هو كذلك، قد وضع وضعاً زائداً عن وضع مادته وهيئته. وهو غير محتمل.

ثم انه **لقد** أمر بالفهم. وقد تحصل مما سبق الشيء الكثير. الا ان الذي يمكن ان يكون فعلاً محل نظره عدة أمور:

أولاً: ما أشار إليه في الهداية، من ان المصدر له هيئة ومادة، فهو بحده لا يمكن ان يكون أصلاً للمشتقات.

الا ان هذا غير وارد لأنه قال: الصيغ التي تناسبه. ولاشك انها تناسبه. ولا يريد بالأصل اكثر من ذلك.

هذا مضافاً إلى ما قلناه من ان هيئة المصدر غير موضوعة وغير ملحوظة لغوياً.

ثانياً: ان المناسبة غير موجودة بالدقة، حتى بالدقة العرفية، بين المصدر والمشتقات. ومجرد اشتراكهما في المادة لا يبرر المناسبة.

فان قلت: فاننا قلنا ان الهيئات لا يشبه بعضها بعضاً. قلنا: لكن المشتقات ككل يشبه بعضها بعضاً.

ثالثاً: ان تحليل اللفظ إلى مادة وهيئة والالتفات إلى الوضع النوعي للمادة، مما لا يتوصل إليه العرف.

الا ان هذا ليس بصحيح لأن العرف يفرق بين المشتقات حتماً. وهي إنما تفترق بالهيئات والمواد.

رابعاً: ان الجواب من قبل الشيخ الآخوند، لم يتحصل ضد صاحب الفصول حقيقة، لأن المصدر وان لم يكن أصلاً للمشتقات، لكن ذلك لا يعني عدم كون المواد دالة على اصل الماهية وخارجة عن محل النزاع، كما قال صاحب الفصول. وهذا نحو انتصار ضمني لصاحب الفصول، ولم يثبت كون المواد موضوعاً لشيء آخر غير الماهية.

فان قلت: فان صاحب الفصول يرى المواد عين المصدر، وقد نفى الشيخ الآخوند ذلك.

قلنا: ان تنزلنا وقبلنا النفي. الا انه تبقى عدم الملازمة في عدم التشابه في المعنى بين المصدر و المواد، فقد تكون بمعناه وان لم تكن منه حقيقة.

هذا هو الحديث عن متعلق الأمر. وقد قلنا اننا لو لاحظنا الاقتضاء بالمعنى الأعم، فانه يقتضي المرة.

ثم انه ذكر السيد الأستاذ في التقريرات تقريباً مؤيداً لعدم أخذ المرة والتكرار في الأمر، حيث قال: ومما يؤيد ذلك عدم استشعار كونه مجازاً في موارد التقييد بالمرة والتكرار.

أقول: ويمكن توسيع ذلك: بأنه لو كان الأمر مقتضياً لأحدهما. فإن أخذ بنفسه كان تأكيداً، وإن أخذ ضده كان مجازاً. وكلاهما مما لا نشعر به. إذن، فلم يؤخذ المرة ولا التكرار.

جوابه: اما قضية التأكيد فمطعونة صغرى، واما قضية المجاز فهو مطعون كبرى.

اما التأكيد، فلأننا قلنا باقتضاء الأمر للوحدة، فإذا قيد بالوحدة كان للتأكيد، وهذا مما نحس به. وإنما هي لمجرد الإيضاح والامتنان، لا اننا لا نحس به، ولا يلزم المجاز. ولا ملازمة بين التأكيد والمجاز.

واما المجاز إذا قيد بضده، فهو غريب منه، وإن كان هو المدلول المطابقي لكلامه. لأن المجاز هو استعمال اللفظ في غير ما وضع له. وليس المفروض اننا نستعمل الأمر الذي وضع للمرة بالتكرار ولا العكس. بل يمكن ان نكون قد استعملناه بمعناه الموضوع له ثم نقيده بقريئة متصلة بلفظ آخر تقييدا خارجياً. وهذا لا يقتضي المجاز لا كبرويا ولا صغروبيا.

فان قلت: فانه يكشف عن ان القيد غير مراد فيكون مجازاً.

قلنا: انه يكشف عن انه غير مراد جداً، لا انه غير مراد استعمالاً. والمجاز إنما هو في الإرادة الاستعمالية لا الجدية.

فان قلت: فإنه يحصل تنافي بين المدلول الاستعمالي والقيد.

قلنا: نعم، الا انه لا يضر. لأن الظهور الاستعمالي ككل ظهور، إنما هو اقتضائي ليس علياً، فيمكن إقامة القرينة ضده. وإن كان: اننا لو قلنا بكونه ظهوراً وضعياً لكان غريباً عرفاً. وواضح التنافي. وتكون القرينة بمنزلة النشاز.

ولكننا قلنا باقتضاء الوحدة بالدلالة الالتزامية الناتجة من الإطلاق. وهذا الإطلاق يكون قابلاً للتقييد. ومن هنا لا نشعر بأي تنافي.

وبتعبير آخر: ان اللفظ ليس له ظهور وضعي بالوحدة ولا بالتكرار. وإنما يدل بالالتزام على ان المراد الجدي للآمر، هو الفرد الواحد. وهذه الدلالة قابلة عرفاً للقرينية على خلافها. وبها نعرف تعلق الإرادة الجدية بالتكرار.

ومن هنا نلتفت إلى ما احتمله الأقدمون من ان مقتضي الأمر هو الإتيان بكلي الصلاة القابل للصدق على الكثيرين. فيجب ان يمتلئ الوقت بالأفراد. هذا قطعي العدم عرفاً ولغة وشرعاً.

يكفي ان نلتفت إلى ان الكلي عقلياً قابل للانطباق على كثيرين، الا انه عرفاً لا ينطبق الا على المورد الملحوظ وهو فرد واحد. والشارع كلنا باللغة العرفية.

مضافاً إلى اننا نعلم بعدم تعلق الغرض به، أعني بعبادات مستمرة طول الوقت، لأن توفر الناس على هذا المقدار من العبادة فيه مفسدة دنيوية ونفسية. والغرض لا يتعلق بما فيه مفسدة. فإذا لم يتعلق به الغرض لم ينتج أمراً. فحتى لو كان الظهور بذلك، نعرف انه ظهور مخالف للواقع، فيندفع.

فان قلت: فان هذا له وجه (وليس غير محتمل) لوجود خبر يدعم ذلك، ولولا الرحمة لكان مقتضى الإطلاق ذلك. وهو ما روي عن النبي ﷺ انه خطب فقال: أيها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا. فقال رجل: أكل عام يا رسول الله؟ فسكت ﷺ حتى قالها ثلاثاً. فقال رسول الله ﷺ: لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم. ثم قال: ذروني ما تركتكم، فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم إلى أنبيائهم. فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما

استطعتم . وإذا نهيتكم عن شيء فدعوه .

فهذا يدل على ان مقتضى الإطلاق هو الحج في كل عام لولا الرحمة .

قلنا: اننا لو اقتصرنا على سياق الرواية لوجب الحج في اغلب السنين، الا مع العجز العقلي .

فان قلت: انه يريد استطاعة الحج، من قوله ما استطعتم، لا القدرة العقلية .

قلنا: كلا . لأنه يقول: بشيء لا بخصوص الحج . فيكون المراد مطلق القدرة، وهي تتوفر في اغلب السنين . ولا يرتفع وجوب الحج الا عند العجز، وهو أمر غير محتمل فقهيا .

لكنها مضافا إلى ضعف سندها في نفسها، فان إشارتها إلى وجوب مستقل للحج خارج الآية الكريمة، أو زائدا عليها غير محتمل . ويقربه قوله: أكل عام يا رسول الله وسكوته عنه . يلزم منه وجوبه كل سنة .

مضافا إلى ظهورها بمفهوم الشرط، وهو قوله: لو قلت نعم لوجبت . إذ لو كان المراد الإثبات دون الثبوت، لبقى المشار إليه موجودا، وهو ظهور الآية بالتكرار، وكذا صدر الرواية . ولبقى واجبا حتى لو لم يقل نعم، تمسكا بالظهور . وحيث ان هذا باطل، إذن المراد الثبوت .

وعلى أي حال فانه يمكن تطبيق كل الرواية على الآية الكريمة . ويمكن عدم تطبيقها كلها . ويمكن تطبيق الصدر دون الذيل . وعندئذ فلا مجال لسؤال السائل (أكل عام؟)، الا عن جهل .

ويمكن ان يكون ما دل على المرة في الحج قيذا للرواية . فان قيل: انه

يكون استثناء للأكثر .

قلنا: نعم، الا انه في الآية أيضا كذلك . الا انه في الرواية اشد وأوضح ، الا ان تكون الإشارة فيها إلى الآية . وهو في الآية قيد للموضوع وهو الاستطاعة وفي الرواية قيد للمحمول . وسيأتي في باب التخصيص ان مثل هذا الإشكال مما يضر بالسند أساساً . يعني يسري الإشكال من الدلالة إلى السند .

هذا، ولكن الأرجح ان الإشارة فيها إلى الآية الكريمة، مع تفسيرها بالاستطاعة الاصطلاحية، فغاية ما تدل عليه . وجوب تكرار الحج بتكرار الاستطاعة . لا الحج في كل عام إطلاقاً . وهذا ما يدل عليه إطلاق الآية الكريمة أيضا . شأنه شأن إطلاق أي موضوع ، كقولنا: إذا زالت الشمس فصل . الا ان التقييد من الخارج يدل على وحدة الحج لأنه المناسب مع تحمل البشرية .

فان قلت: فان هذا التقييد كما هو مقيد للآية فهو مقيد للرواية أيضا .

قلنا: نعم بالأساس ، الا ان في الرواية من القرائن ما يصرفها عنه ، كسؤال الرجل وسكوت النبي ﷺ . فانه يصرفه إلى مطلق القدرة . إذ لو كان المراد الاستطاعة المصطلحة ، لما كان وجه لسؤال السائل وتأمل النبي ﷺ . الا ان يحمل تفكير النبي ﷺ وهو يعلم بشرائط الوجوب ، على كيفية تفهيم هذه الشرائط للناس عامة ، ولهذا الرجل خاصة . فان شرحها لا يمكن بالعجالة .

الا ان الإنصاف انها غير ظاهرة بالمطلوب هنا ، وهو تعدد الامتثال .

أولاً: لأنه يقول: فحجوا، وهو فعل أمر أو صيغة افعال . وهي مجملة من حيث التكرار والوحدة . فلا دليل على التكرار فيها وقد قلنا وقال المشهور بكفاية الوحدة .

ثانياً: ان قوله: لو قلت نعم لوجبت. صادق على أي حال، سواء كان المراد من حجوا: المرة أو التكرار أو لم يرد ذلك. لأنه لو قال نعم لصار تشريعاً ممن له حق التشريع وهو النبي ﷺ. فيكون قرينة متصلة أو منفصلة على الأدلة الأخرى. ولذا لم يقل نعم وتأمل في الجواب، رحمة بهذه الأمة.

فان قلنا: فهنا للنبي ﷺ خياران آخران: أحدهما: تعريفه الاستطاعة الاصطلاحية. والثاني: النفي. وبيان ان الحج لا يجب اكثر من مرة واحدة في العمر. مع ان النبي ﷺ لم يبين ذلك.

قلنا: يمكن الجواب - حسب فهمي والله أعلم - : ان تعريفه للاستطاعة الاصطلاحية في تلك العجالة مشكل وصعب على فهم العموم. واما بيان الوجوب مرة واحدة ففيه محاذير:

١ - انه قد يفهم منه نفي كل أسباب الوجوب حتى النذر والإيجار وغيره. وهذا غير مقصود.

٢ - انه قد يؤدي إلى قلة ذهاب الناس إلى الحج وترك المستحب منه. فأراد ان يبقى ظاهر أمره على جامع المطلوبة لكي يحج الناس الواجب والمستحب.

ويمكن ان الاستدلال بفقرة أخرى في الرواية لكون الأمر دالا على التكرار. وهو الذيل وهو قوله: ما أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم. وما الثانية فيه اما ظرفية أو موصولة، والنتيجة واحدة.

وذلك بعد ضم مقدمتين:

الأولى: عدم الاختصاص بالحج. وهذا واضح من الرواية لأنه يطبق كبرى

كلية على الحج . والكبرى غير خاصة به، بل تعم غيره .

الثانية: ان العجز عذر عقلي . فلا يمكن ان يأمر بالتكرار حتى مع العجز، ولكنه أمر به بدونه . وهذا يكفي .

وهذا يمكن الجواب عليه بأكثر من وجه واحد:

أولاً: ان هنا أمر موضوع وأمر محمول . والموضوع بمنزلة العلة . ومتقدم رتبة على المحمول . ولا يمكن ان يزيد عليه في الأهمية .

والموضوع هنا هو فعل الشرط . وهو قوله: إذا أمرتكم . وقد استعمل مادة الأمر لا هيئته . والمادة موضوعة لجامع الطلب لا لخصوص الوجوب، كما اخترنا . فيشمل المستحبات فيكون الأمر في جانب المعلول أو المحمول فرعا عنه، فيحمل على الأعم أيضاً .

فان قيل: ان الثاني يمكن ان يكون قرينة على الأول . قلنا: كلا . لاختلافهما رتبة وتقدم الأول لفظاً . مضافاً إلى ان قرينة المتقدم أولى من قرينة المتأخر إذا دار الأمر بينهما .

فان قيل: فان قوله: أمرتكم، ليس أمراً بذاته، بل هو طريق أو إشارة إلى أوامر سابقة، وظاهرها كونها بالهيئة لا بالمادة . فتكون ظاهرة بالوجوب .

قلنا: انه بعد التسليم بالطريقة، فانه يكون مجملاً من هذه الناحية، بالإشارة إلى المادة أو الهيئة أو الجامع بينهما . وإنما يتم الإشكال إذا كان طريقاً لخصوص الهيئة، وهو مما يتعين ظهوره فيه .

٣ - انه لا يشمل الماضي، لأن قوله: إذا أمرتكم، ظاهر بالمستقبل . فيلزم التبعض في المحمول، وهو غير محتمل .

وجوابه: انه ظاهر بالأزمة الثلاثة، بل القدر المتيقن منه الماضي.

ثانياً: حمل الاستطاعة على الاستطاعة العرفية لا العقلية، تكون أيضاً دالة على التكرار، لكن بمقدار اقل.

ثالثاً: التقييد بقرائن متصلة ومنفصلة يخرج العناوين الثانوية، كالضرر والعسر والحرَج ونحوها. وكذا قوله: ولما استطعتم، المحمول أيضاً على الاستطاعة العرفية، فتكون الأفراد اقل.

رابعاً: انه قطعي العدم شرعاً ومنتشريعياً، فغاياته انه محمول على الاستحباب. بل الاستحباب أيضاً لم يثبت، وان تكرر الواجب مستحب، بل هو قطعي العدم. بل ان تكرر المستحب ليس بمستحب، كتكرار صلاة الليل وغسل الجمعة ودعاء كميل. الا ما تكرر فيه الأمر الجزئي بنفسه، بالإطلاق الازماني. كالزيارة والصلاة على محمد وآله والوضوء.

انتهى الكلام في متعلقات الأوامر، وقد عرفنا ان الأمر يقتضي الوحدة أو المرة.

* * *

واما متعلق المتعلق وهو الموضوع. نحو إذا زالت الشمس فصل أو إذا استطعت فحج. فمن الواضح شمول الإطلاق لكل الأفراد. فبهذا المعنى يقتضي التكرار إطلاقاً لا وضعاً.

ولكن إذا التفتنا إلى ان التكرار في الموضوع يعني الاستيعاب لكل الأفراد، لا وجوب التكرار حقيقة، لعدم وجوب تكرر الموضوع، بل عدم وجوبه ولا مرة بخلاف المتعلق الذي هو المراد من عنوان الباب. فإذا أمكن ان نفهم من

التكرار معنى الاستيعاب دخل الموضوع في عنوان الباب والا كان خارجا. وإنما بحثه الأصوليون المتأخرون تبرعا بالمناسبة.

وعلى أي حال فقد أهتم في التقارير: ببيان الفرق بين الموردين وهما: المتعلق ومتعلق المتعلق. وقد طرح في هذا الصدد أطروحتين. إحداهما مشهورية والأخرى من اختياره.

الأطروحة الأولى: ان الإطلاق بلحاظ المتعلق بدلي وبلحاظ الموضوع شمولي. يعني الإطلاق الافرادي.

واستشكل فيه: بأنه أي فرق بينهما لأنهما معا ناتجان عن مقدمات الحكمة. وهي في كافة الموارد بمعنى واحد وذات وظيفة واحدة. هي إثبات ان تمام ما أخذ في الجعل ثبوتا هو ذات الطبيعة من دون أخذ قيد زائد معها. وهذا معنى شامل لكلا الاطلاقين البدلي والشمولي.

فإذا كان مقتضاه المرة كان لهما معا، وان كان مقتضاه التكرار كان لهما معا. فلم يتحصل الفرق بين المتعلق والموضوع من هذه الجهة.

الا ان هذا لا يتم على كلا المبنيين من الإطلاق اللحاظي المشهوري والإطلاق الذاتي المختار له.

اما بناء على المشهور فمن الواضح ان معنى الإطلاق البدلي ولحاظه غير معنى الإطلاق الشمولي. إذ يراد بالبدلي البعض وبالشمولي الجميع. وبتعبير آخر: يراد بالبدلي المرة وبالشمولي التكرار. مثاله: التخيير بين حصص الكفارة أو الجمع بينها.

ومقدمات الحكمة، تنتج اصل الإطلاق، واما نوعه، ففهمه حسب

المناسبات وحسب الفهم العرفي .

واما بناء على مبناه من الإطلاق الذاتي، فلحاظ الماهية يختلف، أو قل ان معناها يختلف حسب الموارد من الانطباق على الإطلاق الشمولي أو الإطلاق البدلي . فقولنا: إذا أشرقت الشمس فالنهار موجود . إطلاقه شمولي، وقولنا: إذا تعلمت استفدت، بدلي . فيراد بالماهية تارة الاستيعاب ولا يراد بها ذلك أخرى .

اللهم الا ان ننكر الفرق بين هذين النحويين من الإطلاق، لأنهما راجعان إلى معنى واحد، لأننا إذا لاحظنا الطبيعة كانت شمولية، وإذا لاحظنا الأفراد كانت بدلية، لا يختلف في ذلك الموضوع عن المتعلق، ولا الإنشاء عن الإخبار . فيعود ما نسميه بالعموم البدلي إلى الشمولي، بدليل انه لو صلى أية صلاة كانت مصداقا كافيا . وهذا دليل الشمولية .

ويعود ما نسميه بالإطلاق الشمولي إلى البدلي، لأن الشمس لا تشرق في كل الأيام دفعة واحدة . وعندئذ يكون رأي السيد الأستاذ وجيها .

غير انه يمكن القول: ان إنتاج مقدمات الحكمة شمولي دائماً، لأن معنى الإطلاق هو الاستيعاب لكل الأفراد، الا ما دل الدليل فيه على البدلية . والا فالبدلية خلاف الأصل وخلاف الظاهر، وهي نحو من أنحاء التقييد . لكن دل الدليل في جانب المتعلق على البدلية لعدم احتمال التكرار، كما سبق .

وهذا ليس ناتجاً من مقدمات الحكمة، بل له دليل يخصه . وإنما الناتج منها في المتعلق هو الإطلاق الشمولي، المنتج لإجزاء أي فرد يأتي به المكلف بلا فرق بينهما .

فإذا ضمنا هذا الدليل في المتعلق إلى مقدمات الحكمة، بان الفرق بين

المتعلق والموضوع، من حيث وجود هذا الدليل في المتعلق دون الموضوع. والأصل في الإطلاق هو الشمولية والاستيعاب لكل الأفراد أو ما نستطيع ان نسميه بالتكرار في هذا الباب.

ومن هنا يتضح: ان ما سماه المشهور هنا بالإطلاق البدلي ليس صحيحا، بل منشؤه هو كفاية الدليل الدال على كفاية الامتثال الواحد، ومن ثم لا يوجد الا في متعلقات الأوامر، دون متعلقات النواهي والموضوعات. ولولا ذلك الدليل لكان الإطلاق شموليا أيضا. بخلاف الموضوع فان إطلاقه كامل تام المقدمات على المفروض، فيشمل كل الأفراد.

الأطروحة الثانية: المختارة للسيد الأستاذ: انه قال:

وإنما النكتة في بدلية المتعلق وشمولية الموضوع، ناتجة عن مركز كل منهما في القضية المعقولة (الذهنية). فان الموضوع يلحظ مفروض الوجود في المرتبة السابقة على الحكم. وحيث ان له تطبيقات متكررة، فلا محالة يتعدد ويتكرر وينحل الحكم والمحمول بعدد تلك التطبيقات.

بينما المتعلق ليس كذلك، بل يطلب إيجاده أو إعدامه، فلا يلحظ مفروض الوجود والثبوت في المرتبة السابقة على الحكم والأمر. فلا معنى للانحلال بلحاظه.

وفي الحقيقة، لم يبين السيد الأستاذ أية ملازمة بين الأمرين في كلا الحقلين، يعني بين كون الموضوع مفروض الوجود وشمولية إطلاقه. وبين كون المتعلق غير مفروض الوجود وبدلية إطلاقه. غير قوله: فلا معنى للانحلال بلحاظه.

ونحن إذا عرضنا ذلك على ما قلناه وجدناه على مرحلتين منطقتين على ما

قلناه :

المرحلة الأولى: ان الأصل في الإطلاق هو الشمول والانحلال، ولذا اصبح انحلاليا في جانب الموضوع. وذلك لوجود المقتضي وعدم المانع. ولكننا قلنا انه انحلالى أيضا في جانب المتعلق، ولذا أجزأت كل الأفراد المتصورة.

المرحلة الثانية: الدليل الدال على عدم وجوب تكرار المتعلق قطعا. قد أخذه السيد الأستاذ مسلما وقال: لا معنى للانحلال بلحاظه. ولولا ذلك لكان مقتضى الإطلاق هو التكرار.

وكان الاصلح ان يقول بوضوح: حيث ان المتعلق مأمور به، فيكفي الواحد أو الإطلاق البدلي، وحيث ان الموضوع غير مأمور به، فيشمل الجميع. ولو كان مأمورا به لكفى الواحد أيضا. لأنه يكون مندرجا في نفس ذلك الدليل الذي ذكرناه. ولا يوجد في الشريعة مأمور به، يجب فيه التكرار على القاعدة، الا ما خرج بدليل.

ومعه يتضح ان مجرد كون الموضوع مفروض الوجود في المرتبة السابقة على الأمر، لا يصلح ان يكون بمجرد سببا لشمولية الإطلاق. الا إذا لاحظناه بصفته غير مأمورا به، فارتفع المانع عن الشمولية، والا فمقتضى الشمولية موجودة في الإطلاق نفسه، لا في الموضوع. بخلاف المتعلق، فان المانع فيه موجود.

مع الالتفات إلى ان عنوان (غير المأمور به) يشمل متعلقات المحرمات، مع انها لم تؤخذ مفروضة الوجود.

وفي الحقيقة ان الشيء مادام مأمورا به، بإطلاقه بدلي، لوضوح تلك

النكته . وملاكها عدم إمكان وعدم مصلحة الاستيعاب بالعقلين العملي والنظري في وضع المتعلق أو المأمور به .

وهذا غير البدليات المنصوصة، فانها ليست إطلاقاً بدلياً حقيقة . كالبديلية المنصوصة في الكفارة التي هي من سنخ المتعلق . والبديلية المنصوصة في حد الترخص (على القول بها) التي هي من سنخ الموضوع . بل إطلاقه شمولي . ولذا يتحقق حد الترخص، حينما تحقق شرطه .

اما إذا لم يكن الشيء مأموراً به، بقي الإطلاق على شموليته، التي هي طبعه إذ لا موجب لوجود المانع .

وهذا له حصتان: أولاً: الموضوعات، سواء في الواجبات أو المحرمات أو غيرها . ثانياً: متعلقات المحرمات والمباحات . فان ذات الإطلاق شامل لكل الأفراد كما هو واضح . إذ لو كان المراد البعض كان خلف كونه حراماً .

ويتحصل للحرام عدة اطروحات غير متكاذبة :

الأولى: ما قلناه من ان متعلق الحرام ليس مأموراً به، بل هو منهي عنه، فلا مانع من ان يعمل الإطلاق الشمولي عمله فيه .

الثانية: انه لو كان البعض منهيًا عنه، كان خلف كونه حراماً . كما قلنا . وتحليله : انه خلف كون الطبيعة بما هي محرمة . إذ لو كان البعض جائزاً لكان هذا نحو من القيد، وهو منتف .

الثالثة: ما قاله المشهور، وأشار الشيخ الآخوند إلى كبراه وصغراه هي : ان المأمور به مطلوب إيجاده والمنهي عنه مطلوب إعدامه وتركه . والضمير في الطرفين يعود إلى الطبيعة . وكبراه هي ان الطبيعة توجد بوجود واحد وتزول

وتنعدم بانعدام كل الوجودات. فترك الطبيعة لا يكون الا بترك الجميع.

الرابعة: ما يتحصل من كلمات التقريرات، من: انه لا فرق بين الأوامر والنواهي في كون الإطلاق بدليا في المتعلقات وشموليا في الموضوعات. بل هو بدلي فيهما في جانب المتعلق.

فليس الفرق بينهما راجعا إلى كون الحكم واحداً في الأمر ومتعددا في النهي. بل فيهما يكون الأمر واحداً ومتعلق بالطبيعة بنحو صرف الوجود. وإنما الفرق في مقام الامتثال وإيجاد الطبيعة أو إعدامها. فصرف الوجود يتحقق بواحد وينعدم بترك الجميع.

وهذا يعني انه طبق نفس الكبرى المشهورية، مع القول بالإطلاق البدلي المتعلق بصرف الوجود في النواهي كالأوامر. وستأتي لها بعض المناقشات.

الخامسة: ما أشار إليه السيد الأستاذ ونفاها قبل قليل: من ان متعلق الأوامر لا ينحل إلى أوامر متعددة بل يسقط بالامتثال الأول. بخلاف النواهي فانها تنحل إلى نواهي متعددة. ولذا لا تسقط بالعصيان الأول، بل يتوجه النهي أيضا عنها بعده.

وهذا افضل من أطروحته المختارة (الرابعة) لأن النهي إذا كان عن صرف الوجود و سقط بالعصيان، فلا موجب لحرمة الباقي. في حين هذا خلاف الضرورة قطعاً.

لا يقال: ان عصيان النهي يقاس بعصيان الأمر. فكما لو عصى الأمر في الساعة الأولى تكرر عليه الأمر في الثانية، كذلك لو عصى النهي في الساعة

الأولى تكرر في الثانية.

فانه يقال: ان عصيان الأمر لو كان جامعا للشرائط سقط الأمر ولم يتكرر. وان كان خلال الوقت تكرر لعدم اجتماع شرائط السقوط. وهذا ليس عصيانا بل تأخيرا.

واما في النواهي فالانحلالية أعني تعدد النهي بتعدد الزمان والمكان موجود سواء أطاع أم عصى. فلو أطاع سقط النهي السابق ووجد نهى جديد، ولو عصى كذلك. وهذا ما لا يتحقق في جانب الأوامر.

السادسة: ان تقول في النواهي سنخ ما قلناه في الأوامر. حيث سبق ان فهمنا من المادة الداخلة على الهيئة: الوحدة، بقرينة الفهم العرفي. فكذلك نفهم من المادة الداخلة على صيغة النهي: التعدد بحسب الفهم العرفي. فيرجع قوله: لا تشرب الخمر إلى قولنا: لا تشرب أي خمر يعني لا توجد أي شرب خمر. طبقا لما هو واضح ومعروف من الانحلال الزمني.

غاية الأمر ان هذا الانحلال ليس اطلاقيا، بل نصياً وظهوريا بالفهم العرفي. لأن الإطلاق وحده لا يكفي للمنع عن الفرد الثاني، وكذلك كلام الآخوند لا يفيد في المنع عن الفرد الثاني. لأن الطبيعة تحققت بتحقق صرف الوجود للمنهى عنه، وسقط النهي بالعصيان. فلا يحرم الفرد الثاني. مع انه حرام قطعاً. وهذا لا يكون الا بالفهم العرفي من الصيغة.

فان قلت: ان النهي له انحلال افرادي، وهذا يكفي للشمول الاطلاقي.

قلنا: ان الأفراد المتعددة لا يتعلق بها نهى واحد. والنهي المتعدد غير ظاهر من اللفظ. الا ان نفهمه من انحلال الأفراد. وهو لا يفهم من الإطلاق، لأن انحلال النهي وتعدده في طول انحلال الأفراد، لا العكس كما هو

المشهور. فتأمل جيداً.

وهنا أود ان أشير إلى ان الأطروحة الرابعة السابقة فيها بعض الكلام، وذلك: ان فيها نقطة قوة ونقطة ضعف:

اما نقطة القوة فهي ما أثبتته السيد الأستاذ من التماثل بين الأوامر والنواهي في كون موضوعاتها شمولية ومتعلقاتها بدلية.

واما نقطة الضعف، فهي مناقشتها بأكثر من وجه واحد:

أولاً: ان هذا مما لا أثر له. فان الطبيعة تنعدم بانعدام كل أفرادها سواء كان المطلوب في النهي صرف الوجود أو مطلق الوجود. فحتى لو كان المطلوب صرف الوجود، الا انه لن يتحقق الا بتحقق مطلق الوجود. ومعه يبقى الأمر نظرياً صرفاً، لا دليل عليه.

ثانيهما: انه لا موجب للتماثل بين الأمر والنهي، فانهما كما يختلفان في مضمونهما من حيث البعث والزجر، يمكن اختلافهما في المتعلق أيضاً. ولا حجية في هذه الرغبة في التماثل بينهما.

ثالثاً: انه خلال بيانه لهذه النظرية لم يستطع التعبير عنه. لأنه غير محتمل متشريعياً وعرفياً فقال: ان متعلقه هو صرف الوجود أو الطبيعة الملحوظة بنحو صرف الوجود.

وهذا أيضاً مما لا دليل عليه، إذ لا اثر له كما سمعنا. لأن الطبيعة هنا سواء لوحظت بنحو صرف الوجود أو مطلق الوجود فانه يجب ترك جميع الأفراد بنحو مطلق الوجود. بل الدليل على خلافه، لما قلناه من ان صرف الوجود لو كان حراماً بحده، لم يحرم الفرد الثاني، بعد سقوط النهي

بالعصيان .

ثم قال في التقريرات: ان هذا الانحلال في طرف الموضوع وعدمه في طرف المحمول والمتعلق، إنما هو من شؤون عالم التطبيق والفعلية، ولا ربط له بعالم الجعل . ولهذا فهو ليس من المداليل الوضعية أو الاطلاقية . لأن اللفظ بكل دلالاته، إنما يكشف عن عالم الجعل دون عالم التطبيق والفعلية . والجعل هنا واحد على كل حال .

وهذا ينبغي ان يكون واضح الفساد لعدة وجوه :

الوجه الأول: لأن عالم الامثال يتعين ان يكون بمقدار عالم الجعل، أو ان المتعلق الخارجي يجب ان يكون بمقدار المطلوب أو المتعلق الجعلي الذهني، في نفس المولى . فان كان المطلوب متعدداً لزم التعدد في عالم الامثال . وإذا كان المطلوب واحداً، لزم الوحدة أو كفت الوحدة .

الوجه الثاني: ان الجعل بمنزلة العلة والامثال بمنزلة المعلول، فلا بد من تشاكلهما من هذه الناحية، لا ان عالم المعلول يختلف عن عالم العلة .

الوجه الثالث: اننا قلنا ان المادة المأمور بها دالة على الوحدة . كما انه على المشهور انه تتحقق الطبيعة بفرد واحد . إذن، فالمولى لا يريد من الطبيعة اكثر من ذلك إلا بقريئة .

ثم قال: بخلاف الشمولية والبديلية في باب العمومات الوضعية، فانه قد يفرض فيها: ان أداة العموم من قبيل كلمة (كل) في (اكرم كل عالم) قد وضعت للعموم الشمولي، وان كلمة (أي) قد وضعت للعموم البديلي . لأن المولى في باب العموم ينظر إلى الأفراد بنحو إجمالي ولا يقتصر في النظر إلى ذات الطبيعة . فإذا نظر إلى الأفراد، فتارة يلحظها شمولية وأخرى بديلية .

ونقتصر في المناقشة على وجه واحد، وهو ان (أي) هل هي موضوعة للعموم البدلي - كما زعم - أم لا. فنقول: ان القضية إذا كانت خارجية وفيها أمر، كانت بدلية، كقولك: خذ أيا منها، أو اكرم أيا من علماء البلد.

واما لو كانت كلية، فلا يصدق ذلك لا في الأوامر ولا في النواهي. بل تفيد (أي) العموم الشمولي لا البدلي. كقولك: اكرم أي عالم. فان مؤداه عرفا مثل اكرم كل عالم. وكذلك النهي نحو: لا تأخذ أيا منها. أو لا تسرق أي مال أو لا تسرق من أي أحد. فانها عمومات شمولية. غاية الأمر: ان الغرض هو كون الملحوظ في (كل) جميع الأفراد دفعة واحدة. وفي (أي) لحاظ الأفراد مستقلا عن بعضها البعض. وهو معنى البدلية، الا ان هذا لا يضر بالنتيجة وهي شمولية الحكم لكل الأفراد إطلاقا.

* * *

ثم انه تعرض في المحاضرات إلى الأصل العملي، بعد فرض سقوط الإطلاق في الوحدة والتكرار. ومراده الأصل العملي الجاري في متعلقات الأوامر.

وهناك سنخ من الأصول العملية جارية قبل الامتثال الأول، وسنخ جارٍ بعده.

اما السنخ الأول: فأصالة عدم التقييد أو استصحاب عدم التقييد، وذلك بعد ضم مقدمتين:

المقدمة الأولى: ان الإطلاق إذا سقط، كان لا بد من التمسك بالدليل الأول، بالقدر المتيقن، وهو الفرد أو المرة. واما الزائد فهو خارج عن القدر

المتيقن .

المقدمة الثانية: انه لا يجب التكرار الا مع وجود الدليل المقيد الدال عليه . وحيث لا يوجد دليل مقيد، يجري استصحاب عدم التقييد اما الأزلي واما الزماني . بان يقال: انه حين صدور الدليل الأول لم يكن مقيدا فهو كما كان .

الا ان هذا فرع إحراز الحالة السابقة بعدم التقييد . وهذا مما لا نعلمه، إذ لعل قيده صادر قبله، كما في كثير من موارد الاخبار . وهذا بنفسه قد يرد على الاستصحاب الأزلي لعدمه، لأننا عندئذ لا نعلم انه قبل وجوده لم يكن مقيدا .

إذن، فيبقى الأصل وهو أصالة العدم، إذا أخذنا بها في كل ما شك في وجوده، مستقلا عن الاستصحاب . وهي لم تثبت بالتعبد الشرعي ولا بالدليل العقلي . وان التزم بها بعض القدماء .

واما متعلقات النواهي فتجري فيها البراءة أيضاً، ويجوز فيها الارتكاب بعد فرض سقوط الإطلاق واحتمال خروجها عن مورد القدر المتيقن . واما الموضوعات فتجري البراءة عن متعلقاتها بعد الشك في الموضوع، لكونه خارج القدر المتيقن أيضاً .

واما السنخ الثاني من الأصول، وهي الجارية بعد الامتثال، فهو أصالة البراءة عن الفرد الثاني أو عن التكرار بعد كون الدليل مجملا لا يدل على التكرار .

يقول في المحاضرات: واما الزائد عليه - يعني على طبيعي الفعل - وهو التقييد بالتكرار أو بعدمه في الأفراد الطولية، أو التقييد بالتعدد أو بعدمه في الأفراد العرضية، فحيث لا دليل على اعتباره، فمقتضى الأصل هو البراءة عنه

فإذا جرت أصالة البراءة عن ذلك في كلا الموردین ثبت الإطلاق ظاهراً، ومعه يكتفي بطبيعة الحال بالمرّة الواحدة.

جواب ذلك أمران:

١ - انه مع جریان البراءة في كلا الموردین، لا یثبت الإطلاق بعد فرض عدمه، والا لم تصل النوبة إلى الأصول العملية. نعم تثبت نتيجة الإطلاق، وهو الاكتفاء بالمرّة.

٢ - انه یقول: ومعه یكتفي بالمرّة، یعنی مع الإطلاق. وهذا خلف المسألة من فرض عدم الإطلاق. وخلف الإشکال الأول وهو ان جریان الأصول لا ینقح الإطلاق. وإنما یكتفي بالفرد باعتبار جریان الأصول نفسها، بلا حاجة إلى الإطلاق.

* * *

ثم انه تعرض في الكفاية إلى مطلب محذوف في المحاضرات، والظاهر وجاهة حذفه. لأن الكلام تارة یقع في المراد من عنوان الباب من المرّة والتكرار. هل هو الدفعة أو الفرد. وأخرى یقع الكلام في الامتثال المتعدد الدفعي هل یكون كافياً ومجزياً أم لا. ومن ثم یكون التطرق إلى الامتثال المتعدد التدريجي. وما ینبغي ان یقع فيه الكلام هو ذلك وليس عنوان الباب. فان نتائج البحث الأخير كاف في عنوان الباب. لأننا ان استنتجنا فيه أجزاء الامتثال المتعدد الدفعي، أمکن تعمیم العنوان إلى الفرد والدفعة معاً. والا اقتصرنا على عنوان الفرد.

واما الإشکال الذي هو في الكفاية من انه لو كان المراد به الفرد لكان

الأنسب جعله تنمة للمبحث الآتي من ان الأمر هل يتعلق بالطبيعة أو بالفرد. هذا غير مهم لا أصوليا ولا فقهيًا ولا عقليًا. فان غايته - لو لم يتم جواب الآخوند-: ان هناك نحو من التداخل بين عنواني المسألتين، وليس في ذلك محذور.

مضافا إلى انه لا يوجد أي تداخل، لاختلاف وجهة النظر والحيثية المبحوثة، كما هو واضح من العنوانين. فان السؤال في أحدهما عن شيء مباين الشيء الآخر، وان اشتركا في بعض معلولاتهما أحيانا.

فاللازم الآن، البدء بالموضوع الآخر في الكفاية، وهو (تعدد الامتثال):

وذلك: اما ان يكون دفعة واما ان يكون طوليا في الزمان. ولكل منهما حديثه وقواعده.

اما الوجود المتعدد الدفعي للامتثال، كما لو تصدق بعدة دراهم دفعة واحدة، مع ان الواجب عليه التصدق بدرهم واحد.

فهنا اما ان نقول: ان الأمر يقتضي ظهورا: المرة بشرط لا عن الزيادة. واما ان نقول انه يقتضي التكرار. واما ان نقول بقول المشهور بتعلق الأمر بالطبيعة. واما ان نقول: بما قلناه من تعلق الأمر بالفرد في نفسه، بغض النظر عن الزائد.

فان قلنا: بان الأمر ظاهر بالواحد بشرط لا عن الزيادة، فالوجود المتعدد الدفعي والتدريجي معا، يكونان مانعين عن صدق الامتثال.

اما مانعية الدفعي فواضحة، واما التدريجي، فهو بنحو الشرط المتأخر، والشرط المتأخر في الحصاص الذهنية ممكن، فيكون هذا الفرد من أول وجوده

في علم الله ملحوقا بالمانع فلا يقع امتثالا. وعلى أي حال، فلا بد من الاقتصار على الواحد. غير ان هذا المسلك لا يقول به أحد من المتأخرين، فيما أعلم.

وان قلنا: ان الأمر يقتضي التكرار، وهو أيضا مما لم يقل به أحد، فلازمه وجوب تعدد الامتثال اما دفعة واما تدريجا. وعدم كفاية الواحد، لفرض ان المطلوب ابتداء هو المتعدد. الا انه لا يشترط فيه الدفعة أو التدرج لا محالة. ولا اقل من اثنا يمكن ان نتمسك بالإطلاق من هذه الناحية، الا إذا كان المراد بالمرة الدفعة لا الواحد، وهو خلاف الظاهر.

وان قلنا بكلام المشهور: من تعلق الأمر بالطبيعة باعتبار كونها هي المعنى الموضوع له بالنسبة إلى المادة الداخلة على الصيغة.

فهذا ما يلخصه كلام الآخوند حين يقول: والتحقيق: ان قضية الإطلاق، إنما هو جواز الإتيان بها مرة في ضمن فرد أو أفراد، فيكون إيجادها ضمنا نحواً من الامتثال، كإيجادها في ضمن الواحد.

فان قلت: فان الفرد الواحد، كاف في وجود الطبيعة، فيكون الباقي - على إجماله - خارجا عن الامتثال. ومن ثم فلا تعين لما هو داخل في الامتثال من الخارج عنه. وحيث انه لا تعين له واقعي، إذن يسقط الجميع عن كونه امتثالا. إذ لا بد للامتثال من التعين الواقعي.

وهذا الإشكال يمكن للمشهور ان يجيب عنه بوجه:

الوجه الأول: الطعن بالكبرى وهي لزوم التعين الواقعي للامتثال. إذ ان المطلوب هو إيجاد واحد في الجملة، وقد حصل. من حيث لا يكون الباقي مانعا عن امتثاليته، وهذا يكفي. وهو صادق على كل واحد منها. وهذا الشرط المذكور في الكبرى لا دليل عليه من عقل ولا نقل. وستأتي مناقشة هذا

الوجه .

الوجه الثاني: ما هو ظاهر المحاضرات من اعتبار كل الأفراد في الدفعة الواحدة امتثالاً لا واحداً. فالامتثال هنا، ليس بفرد بل بأفراد متعددة. لأن الطبيعة كما تصدق على الواحد تصدق على المتعدد. فتكون الكبرى سالبة بانتفاء الموضوع.

الا اننا ذكرنا في تقريب الوجه: ان الصدق ليس منحصرأ بذلك. فلا يكون الامتثال منحصرأ به. بل يشمل الأفراد أيضا، فيأتي الإشكال.

فان قلت: ان عدة أفراد لا يصدق عليها انها درهم. مع ان متعلق الأمر هو التصدق بدرهم.

قلنا: نعم. الا ان هذا إنما يكون طعنا في المبني وهو توجه الأمر إلى الطبيعة. فلو تنزلنا عن المناقشة أمكن صدق مفهوم الدرهم على المجموع كصدق إنسان. فان صدق المفرد عنوان ثانوي بالنسبة إلى الطبيعة.

الوجه الثالث: ان الامتثال هنا واحد وليس بمتعدد، وهو الفرد. وذلك: لأن الطبيعة كما تصدق على المجموع تصدق على كل واحد. فكل واحد منها مصداق تام المصدقية للمأمور به، بدون وجود مانع على المفروض.

وبذلك يرتفع موضوعا الإشكال على الوجه الثاني. الا ان المسألة مع ذلك تبقى مربوطة بالوجه الأول، لأننا نحتاج هنا إلى التعيين الواقعي، بعد التنزل عن الوجه الأول، والمفروض عدم تحققه.

ونحن إذا أخذنا المسألة من وجهة نظر عرفية لم نحتاج إلى ذلك التعيين. الا اننا سنصير إلى الأمر بالفرد لأنه عرفي أيضا.

واما إذا نظرنا من وجهة نظر عقلية، وقلنا ان متعلق الأمر هو الطبيعة،
لزمنا القول بضرورة التعيين. واما ان نأخذ أحدهما عقليا وهو الطبيعة والآخر
عرفيا وهو الفرد، فهو تسامح في الاستدلال.

فان قلت: ان فهم كون الطبيعة مأمورا بها ليس عقليا صرفا، بل هو
عرفي، لأنه هو مقتضى الوضع اللغوي وهو عرفي، فاصبح كلا الأمرين عرفيا:
فهم الطبيعة والتنزل عن الكبرى.

قلنا: الوضع (بالحمل الشايح) عرفي بالمقدار الذي يوجب فهم اللغة. الا
انه:

١- ينتج فهما تسامحيا غير دقي في فهم الكلي ومصاديقه.

٢- مضافا إلى اننا قلنا ان المادة المدخولة للأمر، لم تستعمل بمعناها
العرفي أيضا. إذن ففهم الطبيعة بما هي فهم عقلي لا عرفي.

المسلك الرابع: ان المأمور به هو الفرد بغض النظر عن الزائد. فهل
يجزي تعدد الامثال الدفعي أم لا.

يقع الكلام في ذلك على مستويين: الأول: بمنزلة المقتضي والآخر،
بمنزلة المانع.

المستوى الأول: انه لا مانع من صحة الامثال. بعد الالتفات إلى عدة
أمور:

الأمر الأول: عدم مانعية الزيادة عن الواحد، عن امتثالية الواحد وإجزائه.

الأمر الثاني: عدم اشتراط الوحدة أو عدم الزيادة خلال الجعل.

الأمر الثالث: ان الاختصار على الواحد إنما كان رحمة بالمخاطب امتنانا عليه. والا فلا مانع في كثير من الأحيان من الزائد. بل قد يكون راجحا فعلا. وسياق الامتثال كما يقتضي الوحدة يقتضي عدم مانعية الزيادة بل رجحانها. ومن المعلوم ان كل واحد في نفسه فرد تام الاقتضاء لكونه امتثالا للمأمور به.

أو قل: ان المأمور به وان كان فردا، الا انه ليس فردا خارجيا، وهو ما يأتي به فعلا، الا انه فرد كلي، فكل فرد أتى به كان مصداقا. فكل الأفراد في الدفعة الواحدة هي كذلك تماما. كما قال المشهور من هذه الناحية. كل ما في الأمر ان عنوان الصلاة يصدق على الطبيعي كله وعنوان الصلاة الواحدة لا يصدق الا على فرد واحد.

المستوى الثاني: من حيث ورود الإشكال السابق على هذا المبنى. بل قد يقال: انه أولى وروداً من مبنى المشهور لأكثر من وجه:

١- انه لا يمكن القول هنا ان المجموع امتثال واحد. لأنه خلف الوحدة، بعد فرض التعدد خارجاً.

٢- ان المأمور به واحد حقيقة وليس مصداقا للطبيعة. فيكون أولى بعدم التعيين، كما ظاهر مضمون الإشكال.

الا ان هذه الأولوية ممنوعة. لأن الفرد على المشهور متعين فردا من الطبيعة الا انه ليس متعينا فردا من الامتثال. فالفرق بين المسلكين من الوجه الأول فقط. أو قل بعدم ورود الجواب الثاني المشهوري السابق.

ويمكن ان يجاب على ذلك بعدة أجوبة:

الوجه الأول: الطعن في الكبرى. اما مطلقا، يعني عقلا وعرفا، أو عرفا

فقط . وهذا يكفي . وخاصة مع سياق الامتحان الملازم مع عدم مانعية الزائد .

الوجه الثاني: تفسير المرة بالدفعة . يعني : إعمل عملاً واحداً في مقام الامتحان ولا حاجة إلى التعدد .

فان كان العمل الواحد منتجاً للفرد فقط ، كالصوم والصلاة ، فهمنا منه الفرد (رأساً من المادة المأمور بها) . وان كان العمل الواحد المأمور به قابلاً للفرد والأفراد ، فهمنا منه الدفعة . فكل دفعة تكون امتثالاً واحداً بصفتها مرة واحدة أو عملاً واحداً ومصداقاً واحداً .

فان قلت : فاننا أشكلنا على مثلها في المسلك المشهور . لأنه يزداد الأمر سوءاً في عدم التعيين لأنه يتردد الأمر بين الأفراد والمجموع .

قلنا : هذا الإشكال لا يأتي هنا ، لأن الواحد هنا ليس امتثالاً لأنه ليس عملاً ، بل جزء عمل . وجزء العمل لا يصلح امتثالاً ، ما لم يكن عملاً كاملاً عرفاً وهو المجموع ، وهذا المجموع عمل واحد ، ليس فيه ترديد . فتكون تلك الكبرى سالبة بانتفاء الموضوع .

الوجه الثالث : انه من الممكن ان يقال : انطلاقاً مما قلناه من ان عنوان الصلاة الواحدة كلي قابل للصدق على كثيرين .

إذن ، يكون كل واحد منها مصداقاً تام المصدقية من العنوان المأمور به ، مع عدم مانعية الباقي عن الامتالية .

وهنا نصل إلى نتيجة مشابهة نسبياً للوجه الثالث الذي قلناه دفاعاً عن المشهور . وبه اندفع الوجه الثاني ، كما اندفع هناك .

وجوابه : ان هذا هنا أسوأ حالا مما كان هناك . لأن ذلك كان لا ترديد فيه .

من حيث صدق الطبيعة على الأفراد، وإنما التردد فقط، في صدق الامتثال. واما هنا فالترديد موجود من كلتا الجهتين: في صدق العنوان، وهو الصلاة الواحدة، والامتثال. فالصحيح في الجواب هو الوجه الأول أساساً.

فان قلت: انه قابل للمصدق على كثيرين، وكل منها مصداق له.

قلنا: نعم، الا ان مصداقية الثلاثة تتعارض لأنه خلف التعدد، لأن صدقه مشروط بالوحدة.

فان قيل - كجواب على المشكلة بناء على أي من المسلكين -:

ان الفرد الواحد في الامتثال المتعدد الدفعي مسقط للغرض، ومعه يحصل به الامتثال لا محالة، لأنه لا يسقط الغرض الا الامتثال.

قلنا: لاشك انه لا يسقط الغرض الا بالامتثال (بعد غض النظر عن العصيان وارتفاع الموضوع). الا ان هذا المورد لا يسقط الغرض، لأنه ليس امتثالا. أو قل: الا بعد إحراز كونه امتثالا. وإنما يحرز ذلك بعد عدم ورود الإشكال، لأنه مع وروده يكون الامتثال غير متعين، وكل غير متعين فهو ليس امتثالا. فلا يكون مسقطا للغرض.

يقع الكلام بعد ذلك، في الامتثال المتعدد التدريجي.

وهو الذي اهتم به الأصوليون هنا. ولم يشر في المحاضرات إلى الامتثال الدفعي الا باختصار شديد.

ويوجد للامتثال المتعدد الطولي (التدريجي) في المصادر عنوانان: أحدهما: الامتثال بعد الامتثال. والآخر: تبديل الامتثال بامتثال آخر.

اما الامتثال بعد الامتثال، فقد استدل على بطلانه بدليلين: أحدهما: تحصيل الحاصل، والآخر: سقوط الأمر بالامتثال الأول. فلا يبقى مجال للامتثال الثاني.

ويمكن الجمع بينهما، بان يقال: ان الفرد الثاني: اما ان نعتبره عين الفرد الأول، بمعنى ان إيجاده وإرادته عين إيجاد الفرد الأول، واما ان نعتبره غيره. فان اعتبرناه نفسه كان من تحصيل الحاصل. لأن الإيجاد له متعلق آخر، فلا مجال لأن يكون له متعلقان. وان كان غيره، لزم المحذور الثاني، وهو سقوط الأمر.

والأمر يسقط بالامتثال جزما، وكذلك الإرادة والغرض. سواء قلنا بتعلق الأمر بالفرد أو بالطبيعة. فانه اما ان يكون عين المأمور به أو مصداقه. والطبيعة توجد بفرد واحد، فيسقط به الأمر المتعلق بها.

فان قلت: هذا واضح على مسلك تعلق الأمر بالفرد. واما على تعلق الأمر بالطبيعة، فهي كما تكون صادقة على الفرد، فهي صادقة في الكثير أيضا. فما المانع ان يختار المكلف صدقها في الكثير.

ويجاب مشهوريا: بان الأمر سقط قهرا بالفرد الأول، فلا مجال لرجوعه أو امتثاله ثانياً.

ويمكن ان يجاب ذلك: ان هذا تابع للقصد، فان كان الفرد قاصدا لحصول الامتثال بواحد، سقط الأمر جزما. واما إذا كان الفرد قاصدا من الأول الامتثال بالمتعدد التدريجي. فأى مانع من ذلك، مع العلم ان الطبيعة تصدق صدقا واحدا، على الفرد والمتعدد. فيكون المجموع المأتي به عين المطلوب. والمفروض ان عدم الكثرة غير مأخوذ في المتعلق، ولا اقل من نفيه بالأصل

المؤمن .

وعندئذ يقال : ان الفرد الأول ليس امتثالا ، لأنه لم يقصد المكلف به ذلك . فلم يسقط الأمر ولا الغرض . وإنما كان مجموع الثلاثة امتثالا واحداً .

واما ما سموه بتبديل الامتثال ونسبوا إلى الكفاية الكلام فيه . فهو غير واضح من الكفاية . وإنما هو يتكلم عن مطلق إمكان الامتثال بعد الامتثال . ولا ربط له بخصوص التبديل . اللهم الا ان نقصد من التبديل نفس ذلك العنوان ، وهو خلاف ظاهر المتأخرين .

وعلى أي حال ، فقد قال صاحب الكفاية ، ولم تنقل عنه المصادر هذا التفصيل :

ان صيغة الأمر لا يخلو حالها اما ان يكون لها إطلاق أو لا . فان لم يكن لها إطلاق ، لأن المتكلم لم يكن في مقام البيان بل في مقام الإجمال والإهمال . فالمرجع الأصل . يعني أصالة البراءة عن وجوب الزائد على الفرد الواحد .

أقول : وهذا لا يفيد في المقام ، لوضوح ان جريان الأصل لا ينفي إمكان الإتيان بالفرد الثاني ولو برجاء المطلوبة . مع ان المفروض مشهوريا عدم مشروعيته بعد سقوط الأمر جزماً .

فالأخوند قد تمسك بالأصل غفلة عن موضوع المسألة ، وذكره كشيء مسلم دائما حال الشك . واما غفلة عن رجاء المطلوبة ، وان قصد بالأصل : أصالة عدم المشروعية ، فان قصدنا بها سقوط الأمر رجوع إلى دليل آخر ، والا أمكن استصحاب الأمر ، مع الشك في سقوطه ، فيقع الامتثال الثاني أو الفرد الثاني في محله .

مضافا إلى انه لا فرق في سقوط الأمر بالامتثال بين ان يكون له إطلاق أم لا.

مضافا إلى ان الآخوند هنا، لم يذكر وجه الإطلاق، وهل يمكن ان يكون الإطلاق من حيث تعدد الامتثال. يعني: فليصل سواء صلى واحدة أو اثنتين. وإذا كان الإطلاق هكذا أمكن القول بعدم سقوط الأمر. وليس كما قال فيما بعد، من سقوط الأمر بالفرد الواحد. وينبغي ان يكون هذا الإطلاق ثابتاً مشهورياً لأن الأمر بالطبيعة يصدق على الواحد والمتعدد على حد سواء.

مضافا إلى ان ما قاله من انه في مقام الإهمال والإجمال، ليس بصحيح. بل يكفي في نفي الإطلاق عدم مقدمات الحكمة. لا ان يكون المتكلم فعلاً في مقام الإجمال. والظاهر ان هذه العبارة لمجرد التوضيح. إذ لو أرادها جدياً لساء الأمر.

ثم قال: واما ان يكون المولى في مقام البيان فيكون للصيغة إطلاق. فلا إشكال في الاكتفاء بالامتثال بالمرة. وإنما الإشكال في ان لا يقتصر عليها.

أقول: فهم المتأخرون عن الآخوند من هذه العبارة، تبديل الامتثال وهو خطأ ومخالف لظاهر العبارة. بحيث إنما يراد بها الجمع بين الامتثالين بحيث يكون كلا الفردين الطولين امتثالاً واحداً.

فان قلت: بل الأمر اكثر من ذلك، فانه من باب الامتثال بعد الامتثال أو ضم امتثال إلى امتثال. كما هو ظاهر العبارة.

قلنا: نعم، ذلك ظاهره الأولي. ولكنه مقيد بقريئة متصلة في كلامه. بالسقوط بعد الامتثال الأول، وعدم مشروعية الزائد، مع سقوط الملاك، كما سيأتي.

قال: وإنما الإشكال في جواز ان لا يقتصر عليها. فان لازم إطلاق الطبيعة المأمور بها، هو الإتيان بها مرة أو مراراً. لا لزوم الاقتصار على المرة كما لا يخفى.

قال: والتحقيق: ان قضية الإطلاق إنما هو جواز الإتيان بها مرة في ضمن فرد أو أفراد. فيكون إيجادها في ضمنها نحواً من الامتثال كإيجادها في ضمن الواحد^(١). لا جواز الإتيان بها مرة أو مرات. فانه مع الإتيان بها مرة، لا محالة، يحصل الإتيان بها ويسقط الأمر. فيما إذا كان امتثال الأمر علة تامة لحصول الغرض الأقصى بحيث يحصل بمجرد الامتثال. فلا يبقى معه مجال لإتيانه ثانياً، بداعي امتثال آخر أو بداعي ان تكون الايتانات امتثالا واحداً.

أقول: هذا بغض النظر عما قلنا من انه مع ذلك القصد، أعني ان تكون الايتانات امتثالا واحداً، يكون الفرد جزء الامتثال وغير مسقط للغرض. وهو أمر يتبع القصد. وقلنا: ان هذا إشكال وارد على المشهور.

ثم قال: واما إذا لم يكن الامتثال علة تامة لحصول الغرض، كما إذا أمر بالماء ليشرب أو يتوضأ فأتي به ولم يشرب أو لم يتوضأ. فلا يبعد صحة تبديل الامتثال بالإتيان بفرد آخر احسن منه بل مطلقاً. كما كان له ذلك قبله، على ما يأتي بيانه في باب الأجزاء.

ولنا على ذلك عدة تعليقات:

التعليق الأول: انه يمكن ان يكون للمورد الذي ذكره عدة صور:

١- منها: ما إذا لم يتحقق الملاك أصلاً. كما في مثاله. فيكون الامتثال

(١) أقول: وهذا من باب الامتثال الدفعي لا التدريجي. وكلامنا الآن في التدريجي لا الدفعي.

الثاني واجباً، لعدم سقوط الغرض، بل الأمر، بل ليس الأول امتثال أصلاً.

٢ - ومنها: ان يسقط الغرض كله، فلا مجال للثاني إطلاقاً.

٣ - ومنها: ان يسقط الغرض، اغلبه لا كله. ولكن تبقى منه بقية غير قابلة للتدارك. فهذا لازمه امتناع الفرد الثاني أيضاً. فانه لا يكون تداركاً له، لفرض العجز عن ذلك.

٤ - ومنها: ان يسقط الغرض اغلبه ولكن يكون الباقي قابلاً للتدارك. فيكون هناك مجال للفرد الثاني.

لا يقال: ان جزء الغرض لا يكون سبباً لإنشاء الإرادة والأمر، فيتعذر الامتثال.

فانه يقال: ان فرض كونه أي الجزء الباقي من سنخ الغرض وكونه ممكن التدارك. لازمه فرض قابليته لاستتباع الأمر والإرادة. لا اننا نقصد الغرض الذي لا يكون قابلاً للتبعيض. بل هذا الذي سميناه بجزء الغرض، يمكن ان يكون غرضاً في نفسه. فيستتبع الأمر. الا ان كون هذا الأمر الآخر استجابياً أو وجوبياً، فهو غير مهم الآن. وإنما يتبع لزومية أو استحبابية الجزء الفائت.

٥ - ومنها: ان في الغرض سعة خارج الأمر ناشئة من الرحمة والإرفاق وزيادة الثواب. فيكون الفرد الثاني من الامتثال قابلاً لتحصيل ذلك.

فان قلت: فان الغرض بنفسه ساقط، ولا دليل على إمكان تدارك الباقي.

قلنا: نعم، الا إذا دل دليل سمعي على إمكان الإعادة، كإعادة الصلاة في جماعة. والا فمقتضى القاعدة عدم إمكان التدارك.

التعليق الثاني: انه ليس شيء من هذه الصور ما يمكن ان ينطبق عليه معنى تبديل الامتثال بالامتثال. لأن التبديل يعني إلغاء الفرد السابق. ونفس قصد الإلغاء لا حجية فيه بضرورة الدين. فهذا تعبير مجازي عن ضم امتثال إلى امتثال.

نعم، قد يقال يصدق التبديل في مورد واحد، وهو الأول. وهو ما إذا لم يحصل الغرض أصلاً. كالمثال الذي ذكره، فيكون العمل الثاني بديلاً عنه.

الا انه ليس تبديلاً أيضاً، باعتبار ان الثاني هو الوحيد الصحيح والأول ليس بصحيح إطلاقاً لفرض عن إسقاطه الغرض. فهو تبديل عرفي وليس دقيقاً. مع انهم يريدون الدقي لا العرفي.

التعليق الثالث: انه يقيس المولى الواقعي على المولى العرفي. مع انه توجد بينهما فروق عديدة، حتى من الناحية الأصولية.

أ - ان المصلحة للمولى الواقعي لا تعود إليه وللمولى العرفي تعود إليه.

ب - ان الامتثال الجامع للشرائط كاف لإسقاط الغرض، لأنه مسقط للأمر. فإذا سقط الأمر علمنا باللم سقوط الغرض، لأنهما بمنزلة العلة والمعلول. فإذا زال المعلول زالت العلة.

وليس الحال كما ذكره هنا من ان المولى يستطيع ان يحافظ على الغرض بالرغم من الامتثال، وذلك بترك استعمال الماء. فان المولى الواقعي بصفته مولى، لا بصفته التكوينية، لا يستطيع المحافظة على الغرض بالرغم من وجود الامتثال، بل يكون سقوطه عقلياً قهرياً.

ولا توجد في الشريعة: ان الامتثال الناقص يسقط بعض الغرض بحيث

يكون قابلاً للتدارك بالامتثال الثاني. وان احتمله الشيخ الآخوند والشيخ النائيني في بعض مراتب تفكيرهما.

نعم، في الفرض الأخير، وهو سعة الملاك بالرحمة، إذا ثبت الحكم تعبدًا كما في إعادة الصلاة. وان الله يختار احبهما إليه. أمكن ذلك. الا انه يحتاج إلى دليل خاص. ومعلوم ان اغلب الموارد بلا دليل.

التعليق الرابع: ان مثل هذا الاتجاه متعذر إثباتا وثبوتا. اما إثباتا، فلما قلناه من ان الأمر اما ساقط أو موجود. فإذا سقط علمنا بسقوط الغرض. وان بقي علمنا ببقائه إثباتا، ولا توجد صورة يسقط فيها بعض الأمر ليسقط بعض الغرض.

ومن المعلوم ان الأمر بسيط يدور أمره بين الوجود والعدم. فإذا سقط لم تبق منه بقية. وحينئذ لا ينفع وجود الغرض إذا كان الغرض مركباً.

واما ثبوتا فان الواجب هو إطاعة الأمر لا إطاعة الغرض، فلو أحرزنا - بعد التنزل عما سبق - وجود الغرض، لم تجب إطاعته، نعم هو أمر أخلاقي وليس فقهيًا. حتى لو كان كل الغرض موجودا أو بقي منه شيء إلزامي ممكن التدارك. فضلا عما إذا لم يكن إلزاميا. فانه أولى بعدم الوجوب.

وتقريب عدم وجوب إطاعة الغرض، بوجوه:

أولاً: ان الطاعة المأمور بها إنما هي للأمر والنهي. أو قل: هي للمولى أو إرادة المولى. وهي التي عليها الثواب والعقاب. واما الملاك أو الغرض نفسه. فهو مجرد مصلحة واقعية لا يصدق عليها الطاعة والامتثال.

ثانياً: ان الملاكات لا محركة لها، وإنما الدفع والمحركة التشريعية

للأوامر والنواهي .

ثالثاً: ما قلناه في درس سابق، من ان المصالح لا يجب إتباعها، بل يمكن تحمل تبعات عصيانها، إذا بقيت بمجردها. فان مولانا هو الله سبحانه وتعالى وليس الملاكات .

رابعاً: ان الغرض لو كان مهما في نظر المولى لاهتم به هو، ومن ثم استتبع لديه الإرادة والأمر، والمفروض عدمه. ولا اقل ان ذلك هو مقتضى الأصل المؤمن .

خامساً: ان ما يستتبع الإرادة المولوية التي هي علة الأمر، هو الغرض ككل، وليس هو جزء الغرض، لأنه جزء علة وجزء العلة وحده لا يكفي لوجود المعلول. فان كفى كان غرضاً مستقلاً، وهو خلف كونه بعض الغرض .

فان قلت: فان الملاك هو الإرادة في نفس المولى، وهي تجب طاعتها.

قلنا:

١- ان الشيخ الآخوند عبر بالغرض وهو غير الإرادة.

٢- ان الإرادة أولى بالسقوط لدى سقوط الأمر من المصلحة.

٣- ان المصلحة قد تكون مركبة، وقابلة للتبويض، الا ان الإرادة بسيطة دائماً، فيدور أمرها بين الوجود والعدم. ولا يحتمل ان يسقط بعضها ويبقى البعض .

التعليق الخامس: قال في التقريرات: انه نوقش كلام الآخوند من قبل المحقق الأصفهاني والسيد الأستاذ وغيرهما، بان الغرض من الأمر دائماً يتحقق

بنفس الإتيان بمتعلقه . واما ما يترآى من مثال الماء وبقاء عطش المولى لأنه لم يشربه ، فليس هذا غرضا للآمر .

بل هو خلط بين الغرض الأدنى الذي يترتب على فعل المأمور به . والغرض الواقعي وهو الارتواء الذي هو من فعل الماء ومتوقف عليه .

وهذا الكلام يمكن تقريبه بأحد ثلاثة أشكال خارج تقريباتنا السابقة :

الشكل الأول: ان الغرض يسقط عقلا بالامتثال الجامع للشرائط . وليس لنا ان نسأل ما هو الغرض . فلعله هو تمكنه من شرب الماء . وحيث لم يسقط الغرض الآخر ، إذن نعرف انه ليس بغرض بالقياس إلى الامتثال .

فقد وقع الخلط بين ما هو غرض وما ليس بغرض ، وهو ما توهمناه غرضا . فيتعذر الامتثال الثاني .

الشكل الثاني: ان هنا مستويان من الغرض - حسب مؤدى كلامهم- : مستوى أدنى ومستوى أعلى . وما يجب طاعته هو الأعلى دون الأدنى . والأعلى هو الذي يسقط بالامتثال . والأدنى لا تجب طاعته ولا يسقط بالامتثال . وبقاء عطش المولى هو الغرض الأدنى الذي لا تجب طاعته .

أقول: ان هذا قابل للمناقشة صغرى وكبرى . اما كبرى ، فلأن كل أغراض المولى يجب طاعتها ، بعد التنزل عما سبق .

واما صغرى فلا مكان القول : ان عدم سقوط الغرض الأدنى يكشف عن عدم سقوط الغرض الأعلى . مضافا إلى ان دعوى عدم سقوط الغرض الأدنى بالامتثال مجازفة . بل هما متلازمان ثبوتا وسقوطا ، لو سلمناهما . فيتعذر الفرد الثاني .

الشكل الثالث: ما في المحاضرات من ان رفع عطش الأمر، (الغرض الأدنى) يتوقف على فعل نفسه (وهو الشرب) زائداً على الإتيان بالمأمور به. والمكلف لا يكون مأموراً بإيجاده لخروجه عن قدرته واختياره. فالواجب ليس الا تمكين المولى من الشرب وتهيئة المقدمات له، مما هو تحت قدرة المكلف، وهو يحصل بصرف الامثال الأول.

أقول: وهذا ان رجع إلى ما قلناه من ان المولى يستطيع ان يبذل اختياره في الحفاظ على الغرض عن السقوط. والا فالمولى يعلم ان شربه خارج عن اختيار المكلف، فلا يحتمل ان يكون هو غرضه. ومعه فالغرض صرفاً هو تمكين المولى من الماء وقد حصل. فهذا يرجع إلى وجود غرض واحد وهو الأدنى وإنكار غرض أعلى منه.

في حين انه قال في أول عبارته عن الآخوند: الخلط بين الغرض المترتب على وجود المأمور به في الخارج (يعني الغرض الأعلى) وبين غرض الأمر كرفع العطش. فهنا غرضان في حين ان العبارة المتأخرة تدل على وجود غرض واحد، لأنهما معا يعودان إلى معنى واحد. الا ان نتصور وجود غرض أعلى منه.

* * *

ثم انهم قالوا في المحاضرات وغيرها: انه هناك موردان في الشريعة يجوز فيهما التكرار. وقد يتوهم منها جواز الامتثال بعد الامتثال. وهو مورد صلاة الآيات ومورد صلاة الجماعة. واما تكرار المستحبات كالأدعية والقرآن والزيارات، فإنما هي بعنوان تجدد الأمر، وليست امتثالاً لأمر واحد، كما هو محل الكلام، بل لأوامر متعددة. واما في المثالين فهما لأمر واحد.

اما الكلام في صلاة الآيات، فقد أجاب في المحاضرات بجوابين:

الأول: ان هذا يدل على وجود أمر استحبابي جديد بالفرد الثاني فصاعدا. وليس الفرد الثاني امتثالا للأمر الوجوبي الذي سقط بالامتثال الأول. أقول: وهذا صحيح.

الثاني: ان هناك أمران: أحدهما أمر وجوبي والآخر استحبابي. فالامتثال الأول يكون للوجوب والآخر للاستحباب.

أقول: ان هذين الأمرين هل هما يجتمعان في رتبة واحدة قبل الامتثال الأول، أو هما طوليان. فان كانا طوليين يرجع هذا الوجه إلى الوجه الأول، وان كانا عرضيين، فليس ذلك صحيحا لامتناع الجمع بين الامتثالين (وليس ذلك كالصدقة بدرهم وجوبا وبدرهم استحبابا) فتتعين طولية الأمر (أو اشتراطه بوجود الامتثال الأول وهو معنى الطولية) فيتعين رجوعه إلى الوجه الأول. وعلى أي حال، فعبارة المحاضرات، تناسب ذلك أيضا.

الثالث: ما يتحصل من المحاضرات في جواب الإشكال الآتي. وهو ان الفرد الثاني لو كان امتثالا للأمر الأول الوجوبي لكان مصداقا للواجب، بعد التنزل عن الاشكالات السابقة. وهذا غير محتمل. وهذا أيضا صحيح إذ لا يحتمل فقهما جواز نية الوجوب.

واما الكلام في إعادة صلاة الجماعة، فأجاب عنها في المحاضرات بالوجه الأخير فقط. مع انه يمكن الجواب بكل الوجوه الثلاثة:

أولاً: ان الدليل على ذلك يدل على وجود أمر استحبابي آخر، ولا اقل من الاحتمال المبطل للاستدلال.

ثانياً: انه يدل على وجود أمر استحبابي عرضي . مع جوابه .

ثالثاً: انه يدل على جواز الامتثال الاستحبابي لا الوجوبي ، فلو نوى الوجوب بطل .

مضافا إلى اختلاف الشرط فيهما . وهو شرطية الجماعة في الثاني ، مع ان الأول مطلق ، فلا يحتمل اتحادهما .

وفي صلاة الجماعة مزيد من الكلام لوروده في روايات معتبرة السند .

ومن هنا قسمت التقريرات الروايات إلى ثلاثة طوائف :

الطائفة الأولى: ما ورد بعنوان الأمر بالإعادة لا اكثر . قال : وفيها ما هو معتبر السند .

وأورد عليها في التقريرات الجواب الأول السابق ، وهو احتمال ان يكون الأمر بالإعادة استحبابيا . فلا يدل على مشروعية ما سموه بتبديل الامتثال . والاحتمال مبطل للاستدلال .

أقول: ان جميع تلك الوجوه ترد هنا ، كما هو واضح للمتأمل . بما فيه تعذر نية الوجوب شرعا . بل ان تلك الوجوه كانت مكرسة على مثل هذا اللسان في الحقيقة .

الطائفة الثانية: ما جاء فيها جملة : ويجعلها الفريضة ان شاء . كما وردت في معتبرة هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام قال : في الرجل يصلي الصلاة وحده ثم يجد جماعة . قال يصلي معهم ويجعلها الفريضة ان شاء .

فقد يقال : انها ظاهرة بتبديل الامتثال بمعنى إلغاء الفرد السابق ويجعل

الفرد الثاني هو الفريضة . إذ لا تعدد في الفريضة .

وما أجيب أو ما يمكن ان يجاب به على ذلك عدة وجوه :

الوجه الأول : ما هو ظاهر المحاضرات من جعل القاعدة العامة العقلية ، قرينة عليها . لأنه قال : بقرينة عدم إمكان الامتثال ثانياً بعد الامتثال .

جوابه : ان هذا الوجه ساقط حتما ، لأن ذلك وان كان هو مقتضى القاعدة ، الا انه بمنزلة العموم القابل للتخصيص . فإذا نص الشارع على خلافه أخذنا به . ولا أقل الأخذ به في مورده .

اللهم الا ان يقال : ان السقوط بالامتثال عقلي قطعي . فحكم هذه الرواية مخالف للعقل فلا تكون حجة .

ويمكن ان يجاب : اننا ان فهمنا نقيض ذلك فنعم . الا انها ظاهرة بتبديل الامتثال ، وهو أمر يحدث في طول الامتثال . فإذا أجازته الشارع المقدس يحذف الفرد الأول . فإذا حذفه رجع الأمر بعد سقوطه . فيكون الامتثال منه مطلوباً ، فيصلي . ويجعلها الفريضة .

فان قلت : هذا الحذف لا مشروعية له . قلنا : مشروعيته بمقدار ما دل عليه الدليل .

فان قلت : فكيف ان حذف الامتثال السابق ولم يصل جماعة .

قلنا : كلا . بل الحذف مشروط بوجود صلاة الجماعة بنحو الشرط المتأخر . ولا يكون الحذف وحده حجة . والمفروض انه حجة . الا انه غير ما يقوله المشهور من الامتثال بعد الامتثال . إذ لولا قصد الحذف للامتثال السابق لما صح الامتثال الثاني . ومع قصده لا يوجد خارجا امثالان .

الجواب الثاني: ما في المحاضرات من إمكان حمل الفريضة على القضاء عما فاته .

وهو غريب . وجوابه واضح : وهو عهدية اللام في قوله : ويجعلها الفريضة . يعني تلك الأمور بها بأصل الشريعة في هذا الوقت . لأنه يتحدث عن صلاة قد دخل وقتها . وليس الألف واللام للجنس حتى يمكن ان يشمل القضاء . الا ان يراد به خصوص القضاء الا انه بعيد ، ويحتاج إلى قرينة مقصودة ، بل حتى لو قال : ويجعلها فريضة ، لكان حملها على القضاء بعيداً .

الجواب الثالث: ما في التقريرات ، من ان المقصود انه يصلي فرضاً في مقابل التطوع والنافلة ، حيث ان الجماعة في صلاة المتطوع باطلة .

الا انه لا يتم لعدة وجوه :

أولاً: انه ان أراد بالفريضة القضاء فهو راجع إلى الوجه السابق مع جوابه .

ثانياً: انه ان أراد بالفريضة الأداء ، فهو راجع إلى الوجه الأول . باعتباره امثالاً مستحيلاً ، مع جوابه .

ثالثاً: ان أراد جعلها فرضاً اختيارياً ، يعني انه ينوي الوجوب لمجرد تصحيح الجماعة . وهو بعيد عن الارتكاز المتشرع ، ولا يقول به المشهور .

رابعاً: ان في الرواية قرينة على خلاف ذلك . وهو قوله : ان شاء . الظاهر في انه مخير بين الصلاتين في جعلها فريضة لا خصوص الصلاة الثانية جماعة .

الا ان يفرض رجوع المشيئة إلى اصل الصلاة معهم ، وهو خلاف الظاهر أيضاً . لأن ظاهر السياق المفروغية عن إرادة الإعادة معهم . وليس هناك توهم للوجوب أصلاً ليراد رفع هذا التوهم بقوله : ان شاء .

الجواب الرابع: ما في التقريرات من احتمال: ان يكون عنوان الفريضة اخذ طريقا ومشيرا إلى ذات صلاة الظهر مثلا. بقطع النظر عن كونها واجبة أو مستحبة. قال: كما ان صلاة الليل ليست فريضة وان كانت قد تجب أحيانا.

وفيه:

- ١- ان الحمل على المعرفية الصرفة والإشارة إلى الذات، خلاف الظاهر.
- ٢- انه خلاف عنوان الفريضة، لأنه يلزم من ذلك إلغاء العنوان. وهو خلاف الظاهر، حتى لو كان استعماله فيه أحيانا عرفيا.
- ٣- انه ظاهر بالعهد، مع وضوح ان هناك صلاة ظهر واحدة فريضة.
- ٤- انه خلاف كلمة: ان شاء. بعد ان استظهرنا رجوعها إلى جعلها هي الظهر. أقول: إذن فرجوعها إلى الذات صحيح لا مطلقا، بل بصفتها واجبة وفريضة، فلا يتم هذا الوجه.

الجواب الخامس: ما في التقريرات: بأنها واردة فيمن هو مشغول بالصلاة، ويجد الجماعة قبل فراغه من صلاته. ويستشهد لذلك بقريته التعبير بصيغة المضارع (في الرجل يصلي). ويكون المعنى انه ان شاء في أثناء الصلاة ان يقطعها، بعد قلبها إلى النافلة. ويصلي الفريضة جماعة ان شاء. وان شاء اكمل الفريضة فرادى. ولم يلتحق بالجماعة أو يلتحق بنية أخرى كالقضاء.

قال: وهذا الوجه اردء الوجه:

- ١- ان التعبير بفعل المضارع لا يشفع لهذا الحمل بعد ان عبر بكلمة (ثم يجد جماعة). الظاهر في الفراغ عن الصلاة لا في أثناءها.

٢ - يلزم منه ان الإمام لم يبين بالمطابقة الحكم الفعلي لهذا الشخص بالنسبة لما بيده من الصلاة (يعني الأولى الفرادى) وإنما بين حكماً آخر. وهو الإتيان بالفريضة مع الجماعة ان شاء. مع ان ذلك هو المناسب مع المحاوره. وهذا بخلاف ما إذا فرضنا ان السؤال بعد الفراغ من الصلاة.

٣ - يكفي الشك في انه فرغ من الصلاة الأولى أم لا. لأن الاستدلال متوقف على الجزم بالظهور بعدم فراغه منها. وإذا شككنا في ذلك سقط الاستدلال. لأن النتيجة تتبع أحسن المقدمات.

الجواب السادس: ان يحمل على انه كان يصلي نافله من الأول. والصلاة الثانية فريضة.

لا يقال: ان هذا ينافي قوله ان شاء. فانه يقال: يعني ان شاء ان يصلي الفريضة جماعة أو فرادى.

الا ان هذا لا يتم:

١ - ظهور قوله (يصلي وحده) بالفريضة. أولاً: باعتبار عهديه اللام. وثانياً: باعتبار التسليم بإمكان الجماعة. وإذا كانت نافله انسدت الجماعة، فلا يصدق انه يصلي وحده.

لا يقال: وحده يعني في غرفته وحده. فانه يقال: انه ظاهر بالفرادى في مقابل الجماعة. وهو لا يصدق على النافله. لعدم جوازها فيها.

٢ - ظهور قوله: ثم يجد جماعة، بأنه يمكن ان يصلي بها نفس الصلاة. يعني الفريضة.

٣ - ظهور ان شاء بأنه راجع إلى جعل الفريضة جماعة لا إلى اصل الالتحاق بالجماعة. مع ان الاستدلال متوقف على الثاني. وهو خلاف الظاهر.

الجواب السابع: رجوع قوله: ويجعلها الفريضة إلى ما بعد كلتا الصلاتين. ويشهد لذلك بقوله: ان شاء. يعني انه يصلي كلتا الصلاتين بنية الوجوب المنجز. ثم يفكر بعدهما ان يجعل الثانية فريضة لا الأولى، حسب مشيئته ورغبته.

وقد يستشهد له بقوله: ويجعلها الفريضة. يعني مترتباً على الانتهاء من الجماعة.

ويؤيد ذلك، ويقطع من الذهن استبعاد النية بعد العمل. انه وردت رواية بأنه: صلى العصر ثم تذكر بعد الصلاة انه لم يصل الظهر. قال يجعلها الظهر ويصلي العصر. وعليه فتوى بعض العلماء شذوذاً. الا انه مستبعد فقهاً ومشرعياً.

مضافاً إلى ان الرواية مجتمعة من حيث كون النية تكون في أول صلاة الجماعة أو بعدها. وهذا الوجه متوقف على كونها قبلها، فيسقط الإجمال.

مضافاً إلى ان هذا الوجه لا يدفع دلالة الرواية على تحقق الامتثال بعد الامتثال، كما هو واضح.

الجواب الثامن: ان يفترض بقريئة بعض الروايات الأخرى في نفس المسألة: ان الجماعة الثانية عامية، كما هو الغالب في زمن المعصومين عليهم السلام.

أقول: ان هذا وان كان راجحاً، الا انه بمجرد لا يكفي، لأنه لا ينفي جواز الامتثال بعد الامتثال. غاية انه إعطاء جانب الصحة للصلاة الثانية

العامة .

وهذا أكيد، وقد دل عليه عدد مستفيض من الروايات . وهي الآن خارج مسألتنا . غايته : ان هذه الرواية تعطي لهذه الصلاة أهمية بحيث يمكن جعلها الفريضة ان شاء . وتكون من قبيل تبديل الامثال .

اللهم الا ان يضاف لها قيد يدعى ظهورها به . وهو ان قوله : ويجعلها الفريضة ، يعني يعلن ذلك أو يتكلم به بصوت مسموع من باب التقية . وليس باعتبار الحكم الواقعي الأولي .

جوابه :

١ - انه لا يتعين كون الجماعة المقامة عامة . وهذا الوجه يتوقف عليه . وهي من هذه الجهة مجملة . فان لم يكن لها ظهور بأنها إمامية ، فلا اقل من ان لها إطلاق من حيث الحصتين . فلا يكون العمل بالتقية متعينا على كلا التقديرين .

٢ - انها ظاهرة ببيان الحكم الواقعي الأولي لا الواقعي الثانوي . فانه يحتاج إلى قرينة . وخاصة إذا التفتنا إلى ان قوله : ويجعلها ، أي في نيته ، وليس في البين تقية . كما ان إظهار الصوت كما فرض في التقريب يحتاج إلى قرينة مفقودة .

الجواب التاسع : استضعاف الرواية سنداً . باعتبار انها واردة في (من لا يحضره الفقيه) واغلب رواياته مراسيل . وشهادته بوثاقة الروايات في مقدمة كتابه ليست حجة . باعتبار انها عن حدس واجتهاد لا عن حس وعيان . فربما كانت من مراسيله . والاحتمال مبطل للاستدلال . لأنه من الشبهة المصدقية لطرق الحجية .

الا انه في معجم رجال الحديث ومشيخة الفقيه طريق الصدوق إلى هشام بن سالم: أبوه ومحمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد. عن سعد بن عبد الله وعبد الله بن جعفر الحميري جميعا عن يعقوب بن يزيد والحسن بن ظريف وأيوب بن ابن نوح عن النظر بن سويد عن هشام بن سالم. وأيضا: أبوه عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن محمد بن أبي عمير وعلي بن الحكم جميعا عن هشام بن سالم الجواليقي. وكلا الطريقين معتبران.

ولكن يبقى إشكال واحد. وهو ان هذين الطريقين هل روى بهما الصدوق كل الروايات التي رواها عن هشام بن سالم أو بعضها. وإنما يثبت العموم أو الإطلاق، إذا سمعنا منه (وهو ثقة) يقول: اخبرنا بكل رواياته وأسانيده فلان عن فلان. فنقول هذا منها. واما بدون ذلك فيكفي الشك في كون الشبهة مصداقية.

الا ان الذي يهون الخطب انها مذكورة في الفقيه فعلا. فتكون مشيخة الفقيه شاملة لها، وهو سند معتبر.

ومعه يمكن ان يستفاد منها، بعد دفع الإشكالات السابقة عدة أمور:

أولاً: جواز نية الوجوب في الجماعة، وهي صلاته الثانية، بعد فرض كون الأولى فريضة ومنوي بها الوجوب أيضا.

ثانياً: جواز إلغاء الأولى. وهذا يستفاد من أمرين:

١- نفس الأمر الأول. إذ لا معنى لنية الوجوب في الثانية بعد سقوط الأمر بالأولى. والمفروض انه نوى الوجوب فيها.

٢- فهم الحصر من قوله: الفريضة. بعد وضوح عدم إمكان اجتماع

فريضتين .

الا ان هذا على خلاف القواعد، فيقتصر منه على القدر المتيقن . نعم، يمكن التجريد عن الخصوصية لموارد صحة تكرار الصلاة بالجماعة . فمثلا، نجرد الخصوصية للصلوات اليومية كلها ولصلاة الآيات . اما صلاة الجمعة وصلاة الطواف فمن غير المعهود تكررها . وهذا يعني تعذر نية الاستحباب في الثانية فضلا عن الوجوب .

ومن هنا يمكن القول: انه متى جازت نية الاستحباب في الثانية جازت نية الوجوب . دون ما بعد الثانية من الأفراد . فانه قد يقال : بجواز الاستحباب، لكن يتعذر قصد الوجوب لامتناع التجريد مع احتمال الفرق .

فالمهم، ان هذا نحو من تبديل الامتثال منصوص، والا فانه لولا النص لكان ممتنعا . والسرفيه : ما أشرنا إليه من ظهور الرواية بجواز إلغاء الفرد الأول . فتعود الذمة مشغولة، فيكون الفرد الثاني واجبا . ولا يشمل ما إذا كانت الأولى جماعة أو الثانية فرادى .

الجواب العاشر: ما يتحصل من التقريرات أيضا:

وهو ان يقال: ان الوجوب (يعني الصلاة الأولى) مشروط بعدم الإتيان بالفرد الثاني إذا كان افضل .

ونتيجه انه إذا جاء بالفرد الثاني الأفضل، كان الثاني هو الامتثال والأول فاقد لشرطه فيخرج عن كونه امتثالا .

وهذا معنى دقيق ولطيف، الا انه لا يتم لأكثر من جواب واحد .

١ - انها أوكلت الاختيار إلى المكلف في ان يجعلها الفريضة أو لا

يجعلها. وفي هذا الوجه لا يكون الاختيار له. اللهم الا ان يكون قيد المشيئة بمجرد الالتحاق بالجماعة، ليكون بذلك صغرى من هذه القاعدة، الا ان هذا مما نفاه. وهو فعلا خلاف الظاهر.

٢ - ان هذا الوجه إنما يتم إذا انتهى الفرد الثاني، فيحصل شرط سقوط الفرد الأول. مع ان ظاهر الرواية انه يشرع منذ أول الفرد الثاني بنية الوجوب بالجماعة.

٣ - ما الدليل على ان الفرد الثاني افضل من الأول؟

فان قلت: ان الجماعة افضل على كل حال. قلنا: هذا على القاعدة. الا ان المهم هو درجة الإخلاص ونحوه في الفضل عند الله عز وجل. وهذا لا يكون دائما. فكيف يحرز الفرد ان الفرد الثاني هو الواجب، أو يختاره ليكون مصداقا للواجب. لأن شرط ذلك، هو ان يكون افضل. وهو لا يعلم بوجود الشرط.

اللهم الا ان نقول برجوع الضمير إلى الله سبحانه. بقرينة الروايات الأخرى. الا انه خلاف الظاهر وخلاف وحدة السياق في مرجع الضمير إلى الفرد.

فالمشيئة أو التحير، يكون بين فردين، هما - عمليا - نية الوجوب أو نية الاستحباب في الجماعة. فان نوى الاستحباب كان الأول واجبا. وان نوى الوجوب كان الثاني واجبا على تقدير تماميته. وان لم يتم كان الأول واجبا أيضا.

واما نية الإسقاط للفرد الأول، فهي غير نية الوجوب. فكأن الشارع يجيز له نية الوجوب في كلتا الصلاتين، ويحسب له الثانية. ونحن نعلم انه إذا لم

يسقط الأول، لم تجز له نية الوجوب في الثاني. وكذلك المكلف لو التفت. وعلى أي حال، فانه ان لم يتم الفرد الثاني جامعا للشرائط كان له الأول لعدم تحقق شرطه المتأخر.

يبقى الكلام عن إمكان الأخذ به فقهيا من حيث ان المشهور يمنع من نية الوجوب في الثانية. مع انه في الصحيحة جعله أحد طرفي التخيير.

وهذا يمكن جوابه بوجوه:

١ - الطعن بنسبة ذلك إلى المشهور. بل هو لا يقول بذلك إطلاقا. ولا اقل انه لا يقول بذلك فتوى بل احتياطا.

٢ - ان المشهور إنما يكون حجة إذا كان بين القدماء، في حين لا يوجد ذلك بينهم. لأنه لم يتعرض إلى هذه المسألة أحد الا في العهد المتأخر.

٣ - ان الشهرة ليست حجة، وليست مسقطة للدلالة. والإجماع غير متحقق.

٤ - ان الشهرة مدركية، وهي موافقة للقواعد لامتناع الامثال المذكور. ونحن قلنا انه يمكن الخروج عن القواعد، بالدليل المعتبر.

إذن، فلا بد من الأخذ بها في موردها. نعم، تبقى نية الوجوب في الجماعة مخالفة للاحتياط الاستحبابي. أخذا بالقاعدة العقلية وأخذا للشهرة بنظر الاعتبار.

وفي المقام ينبغي ان يكون الاحتياط وجوبيا، بترك نية الوجوب. باعتبار هيبة هذين الدليلين. وخاصة إذا قيل ان القاعدة عقلية فلا تكون قابلة

للتخصيص . أو كان الشك في انطباق المشيخة على الرواية . وعلى أي حال ، فالقول بالاحتياط الوجوبي أولى وأحوط للفقهاء .

الطائفة الثالثة : ما ورد بلسان ان الله يختار احبهما إليه .

قال في التقريرات : هذا يدل على إمكان تبديل الامتثال . لأن ظاهره انه يختار احبها في مقام الامتثال وأداء الوظيفة .

وما قيل أو يمكن ان يقال في الجواب ، عدة أمور :

أولاً : ما قاله في (التقريرات) من ضعف السند . فانه ليس فيها رواية معتبرة كالطائفة الثانية .

فان قلت : فانه يمكن تميمها بأخبار من بلغ .

قلنا : هذا باعتبار المسألة الفقهية ، لنفس المستحب وهو تكرار الصلاة جماعة . واما الجهة النظرية وهي إمكان تبديل الامتثال فلا . فانه ليس في أخبار من بلغ شمول لذلك .

ثانياً : ما قاله في التقريرات : من احتمال ان يكون الواجب المفضل مشروط بعدم الإتيان بفرد افضل أو احب إلى الله سبحانه وتعالى .

أقول : وهذا صحيح في هذه الطائفة . لولا إشكال يأتي من ان الرواية أوكلت الأمر إلى الله لا إلى العبد . ولو أوكلته إلى العبد لكان خلاف الظاهر ، إذ ليس فيها إذن بنية الوجوب ، كما كان في الطائفة السابقة .

ثالثاً : ما قيل : - على ما في التقريرات أيضا - من انه لعل المقصود اختيار الله افضل الفردين في مقام الثواب لا في الجانب الوظيفي .

وأجاب عنه:

١ - انه خلاف ظاهر السياق من ان الاختيار بلحاظ الجانب الوضعي لا الثواب .

٢ - ان النظر لو كان إلى الثواب فلماذا يفترض الاختيار والانتخاب لأحد الفردين، بل كلاهما انقياد بحكم العقل وله ثواب. بل النص يشير إلى محبوبة كل منهما في نفسه.

رابعاً: انه قال: اللهم الا ان يراد الاختيار بلحاظ ثواب مخصوص وهو ثواب الفريضة. الا ان هذا تمحل في تمحل، لأن فرض كون النظر إلى ثواب مخصوص، كله خلاف الظاهر.

الا ان هذا لا يتم، لأن قوله: يختار الله أفضلهما لديه، لو استبعدنا قصد الامتثال بعد الامتثال، يتعين ان يراد به الثواب. فيعتبره - في هذا الوجه - ثواب الفريضة. والا لو كان المقصود مطلق الثواب، فلا معنى للاختيار.

خامساً: ان الإشكال إنما يتسجل فيما إذا أوكل الأمر إلى المكلف، كما هو ظاهر الطائفة الأولى. واما مع ايكاله إلى الله سبحانه، فلا إشكال. والمفروض بعد التنزل عن الاشكالات السابقة: ان الله يختار الفريضة في مقام الوظيفة.

الا ان هذا يرد عليه الإشكال الذي يلي، كما هو وارد على اصل الاستفادة من الرواية.

سادساً: ان المحال العقلي لا يمكن التصرف فيه حتى من قبل الله سبحانه.

فان قيل : ان هذا يتم بعد تمامية الفرد الأول جامعا للشرائط . فيسقط الأمر فيستحيل الامتثال الثاني . الا انه يمكن لله سبحانه ان يسقط الامتثال الأول خلال وجوده أو أثناءه، وهو يعلم بتعقب الامتثال الثاني . فإذا سقط، لم يتم مجزياً، فلا يسقط الأمر، فيكون الثاني امتثالاً .

جوابه :

١ - انه غير مقدور من الله سبحانه، بتحويل الفرد المجزى إلى غير مجزئ. وقلب الواقع عن واقعه .

٢ - انه خلاف الرحمة . ان يسقط الله فرداً مجزئاً .

٣ - ان هذا يعني ضرورة قصد الوجوب للثاني أو إمكانه مع انه لم تدل عليه الطائفة الثالثة . فهل يقبل المستشكل ان يكون الفرد الثاني فرداً للواجب، مع قصد الاستحباب .

مبحث الفور والتراخي

قال الآخوند: الحق انه لا دلالة للصيغة لا على الفور ولا على التراخي.

أقول: هذا حسب الرغبة النفسية لمشهور الأصوليين.

قال: نعم، قضيتها جواز التراخي.

أقول: لأنه اما تمسك بالإطلاق أو بأصالة البراءة عن الفور. ولا يعارضه أصالة البراءة عن التراخي، لأن الأصل يجري في جانب التحميل وهو الفور، ولا يجري في جانب السهولة وهو التراخي، ولو جرى في جانب التراخي لم يثبت التحميل وهو الفور، لأنه من الأصل المثبت.

قال: والدليل عليه تبادر إيجاد الطبيعة منها (على المشهور، بعد إسقاط جانب الهيئة وجانب المادة عن الملاحظة فيها). بلا دلالة على تقييدها بأحدهما. فلا بد في التقييد من دلالة أخرى. كما ادعى دلالة غير واحد من الآيات على الفورية.

وينبغي ان يقع الكلام في تحقيق معنى الفور ومعنى التراخي وأقسامهما. وهذا هو الذي سماه في المحاضرات بمقام الثبوت ثم يأتي إلى المحمول، وهو ما سماه بمقام الإثبات. وفي كلتا التسميتين تسامح واضح.

وحاصل ما ينبغي ان يقال في معناهما: اننا ينبغي ان نفهمها فهما عرفيا كسائر الألفاظ الشرعية.

فان قلت: انه لا يوجد هذا اللفظ في الدليل على المفروض. قلنا: نعم، ولكنه عنوان انتزاعي. وما هو ثابت في الدليل - لو كان - إنما هو منشأ انتزاعه. فنبحث الآن عن ذلك. أو قال: عن معنى الفورية والتراخي المحتمل استفادته من الأوامر الشرعية في المتعلقات. وهذا المبحث لا يعم الموضوعات، نعم يمكن ان يعم الأوامر والنواهي معا في متعلقاتها.

ولا يخفى ان المقصود من ظرف الفور والتراخي، هو ظرف منجزية وفعلية الأمر أو التكليف. أو قال: هو طرف وجود الأمر الجزئي الحاصل بحصول موضوعه لا الأمر الكلي الموجود في الشريعة.

اما الفور: فيمكن القول: ان لكل شيء فوريته المناسبة له، الذي ينصرف له الأمر عرفا. فلا يحتمل الأمر بالزواج أو السفر البعيد مثلا، كالأمر بتناول الماء أو القراءة في كتاب. فان قسنا أحدهما بالآخر كان الأول تراخيا بالنسبة إلى الثاني. الا انه فور عرفي لسنخه من المتعلقات. بل ان الفور الحقيقي متعذر.

كما ان الأمر لو كان منوطا بشرطين، كالاستطاعة والوقت، كانت فوريته منوطة بتحقق الشرط الأخير. كما انه لو كانت له مقدمات مطلوبة، كانت فوريته بفورية مقدماته لعدم معقوليته قبلها، وعدم إمكان الأمر بما لا يطاق.

واما النواهي، فيمكن ان تكون فوريته عقلية، لأن الترك لا يقتضي مؤونة الفعل، فتكون فوريته حقيقية.

واما التراخي فلكل من هذه المعاني تراخيه. نعم بالنسبة إلى النواهي لا

يتصور التراخي، لوجوب فورية الترك، ولا استمرار النهي، بمعنى انحلاله على كل الأفراد والأزمان. وكل هذه الانحلالات فورية. والفور في النواهي ممكن ومتعين.

الا ان التراخي في متعلق الأمر لا ينبغي ان يصل إلى حد الإهمال. الا انه لا ينبغي القول بحرمته، بعد افتراض وجود الفرد ولو بعد حين. في الموقنات أو غيرها كصلاة الزلزلة التي تؤدي في طول العمر. واما إذا لم يأت به أصلا، فهو عاصي ولا يصدق عليه التراخي.

الا انه لا ينبغي القول بوجود إطلاق في اللفظ بجواز الإهمال. إذ لا يبعد كونه ليس في مقام البيان من هذه الناحية، وان لم يكن في مقام البيان من ناحية النهي عنه. غايته ان التراخي هو مقتضى الأصل المؤمن، لاستصحاب وقت الأداء. ما لم يكن مثبتاً.

ثم ان ظاهر المحاضرات إدخال الموسع والمضيق - من الموقنات - في الفور والتراخي. ولا بد ان ذلك باعتبار ان المضيق بمنزلة الفوري والموسع بمنزلة المتراخي. وهو تسامح بلا شك. لإمكان ان يقال: ان بينهما عموماً من وجه.

فالتراخي يشمل الموقت الموسع ويشمل غير الموقت، مما يجوز إتيانه خلال العمر من الواجبات أو المستحبات كالعقيقة والزلزلة. والموسع يشمل بلحاظ كل الوقت وبلحاظ نهاية الوقت. فانه بطبعه موسع ولا يخرج عن ذلك بمجرد التأخير. لأننا نقصد قيد الأمر الأصلي. وهو حاصل. وإنما اصبح مضيقاً بعنوان ثانوي طارئ.

كما ان الفور يشمل الموقت وغير الموقت، ان فهمنا منه الفورية. كما ان

الموقت المضيق، يشمل ما كان فورياً وما كان قابلاً للتأجيل في الزمان، كصوم يوم أو كفارة.

مضافاً إلى إمكان القول: بان المضيق على قسمين: موقت وغير موقت:

أما المضيق غير الموقت، فهو فوري، إلا أنه لا مثال له في الشريعة إلا بعنوان ثانوي كإنقاذ الغريق أو النذر.

وأما المضيق الموقت، وهو ما كان زمان الواجب بمقدار زمان الأداء مثل الصوم وبعض أعمال الحج. فتسميتها بالمضيق والفوري مجاز. فيما لو قصدنا نسبة الواجب إلى الوقت، وإنما ينبغي نسبة الواجب إلى الوجوب. وعندئذ فقد يكون فورياً، وقد لا يكون، بل هو الأغلب.

مضافاً إلى أن فكرة التقسيم إلى الموسع والمضيق غير فكرة الفور والتراخي. يعني أن التقسيم فيهما من حيثية متباينة.

وذلك: لأن الموسع والمضيق لا يكون إلا من حيث الوقت. في حين أن الفوري وضده يكون من حيث وجوب سرعة الإنجاز وعدمه، فقط، بغض النظر عن الوقت. ومن هنا أمكن القول بان بينهما عمومًا من وجه، كالطائر والأسود، وقد ذكرناه.

ومنه يظهر المناقشة في قول المحاضرات: الصنف الثاني: ما يكون مقيداً بالتأخير. فلو قدمه في أول أزمته الإمكان لم يصح. ويسمى هذا الصنف بالواجب المضيق كالصوم.

وهذا غريب: فإن غايته قياس الواجب إلى الوجوب، باعتبار أن الوجوب يحصل بهلال الشهر والواجب بعد الفجر. أو يحصل وجوب الحج عند

الاستطاعة والواجب في شهر ذي الحجة. فلو صام من لحظة هلال الشهر لم يجز بل يجب تأخيره إلى الفجر.

وهو غريب: لعدة اشكالات:

١ - لأن ما يجب عند الهلال، هو صوم غد لا مطلق الصوم. وصوم غد لا يكون منجزا الا عند الفجر.

٢ - اننا قلنا فيما سبق: أننا ينبغي ان نحسب حساب الفور والتراخي عند منجزية أو فعلية الحكم، وليس من أول أنحاء وجوده.

٣ - ان اعتبار هذا من التراخي ليس بصحيح، لأنه من الموقت وليس فيه تأخير اكثر مما يقتضيه التشريع. بل اعتباره فوريا هو الأولى. لأنه يجب في أول النهار، ولا يجوز تأخيره اكثر من ذلك.

ثم قال: الصنف الثالث: ما يكون مقيدا بالتقديم. وهذا على قسمين: الأول: ان يكون بنحو وحدة المطلوب. يعني فور واحد ويسقط بعده. ومثلوا له برد السلام.

أقول: لم يظهر من المحاضرات التعهد بصحة المثال، ولا ذكر مثلا آخر. وقد قلنا انه لا مثال له بالعنوان الأولى. واما مثال رد السلام، فإنما يرتفع وجوب الرد بارتفاع موضوعه، لعدم صدق الرد بعد ذلك. ولو فرضنا بقاء الصدق في بعض الأعراف بقي الوجوب. فليس القيد قيد المحمول (الحكم) كما هو المفروض، في المسألة، بل قيد الموضوع وهو خارج عن محل الكلام.

مضافا إلى ان ما يكون مقيدا بالتقديم معناه وجود القرينة على ذلك.

والمفروض في عنوان الباب عدم وجودها.

قال: القسم الثاني: بنحو تعدد المطلوب وهو على شكلين: أحدهما: ان يكون المطلوب هو إتيانه في أول أزمة الإمكان. والا ففي الزمن الثاني. وهكذا فوراً فوراً. قيل: ومن هذا القبيل قضاء الفوائت. يعني يجب على المكلف الإتيان بها فوراً فوراً.

أقول: أيضاً هنا لا يؤيد المثال ولا يذكر مثالا آخر. وهو مثال غير صحيح. لعدم الدليل عليه، وهو مجرى البراءة من هذه الناحية. نعم، يمكن التمثيل بالغريق ما لم يرتفع موضوعا بالموت. أو حتى بعد الموت لدفنه. الا ان هذا مما سميناه بالعنوان الثانوي. ولا يوجد له بالعنوان الأولي مثال. أو قل: انه قيد للموضوع لا للحكم، وكلامنا في قيد الحكم لا الموضوع.

قال: وثانيهما: ان المطلوب من الواجب وان كان إتيانه في أول أزمة الإمكان فوراً. الا ان المكلف لو عصى وأخر سقطت فوريته دون اصل الطبيعة، ومن هذا القبيل صلاة الزلزلة، فانها واجبة على المكلف في أول أزمة الإمكان فوراً. ولكنه لو تركها فيه وعصى جاز له التأخير مادام العمر موسعا.

أقول: وهو مثال يدعمه من ناحية الفتوى على ما هو ظاهر سياق العبارة. وهذا مما لا دليل عليه.

نعم، لو أمكن للمكلف ان يأتي بالصلاة خلال الزلزلة، وجب أو هو أحوط على الأقل. واما بعدها فلا يتعين الإسراع إلى الصلاة. بل هو مجرى للأصل المؤمن حتماً.

إذن، فكلها افتراضات مطعون فيها كبرى وصغرى. اما صغرى فلعدم صحة الأمثلة وعدم وجود غيرها. واما كبرى فلأن هذا خارج عن الباب لأنه اما

من الموسع والمضيق، وهو غير عنوان الباب. وهو أيضا مما دل الدليل على فوريته، وهو خلف الإطلاق المفروض في هذه المسألة.

فان قلت: فنحن لا نحتاج إلى مثال في الأصول، وإنما تكفينا المسألة النظرية.

قلنا: نعم، ولكن إذا لم يوجد في الفقه مسألة أصلا على طبقه فلماذا هذا الجهد، وإنما هو أصول الفقه، فيكون بحثه لغوا، بل لا بد من حذفه من علم الأصول.

وعلى أي حال، فالكلام تارة يقع في الأصل اللفظي، وأخرى في الأصل العملي. وثالثة: في القرائن المدعاة للفورية.

اما الأصل اللفظي، فالمشهور الذي يذهب إليه في المحاضرات، هو عدم الدلالة لا على الفور ولا على التراخي.

وقال ما مؤداه: ان الدلالة المدعاة اما من الهيئة واما من المادة. اما المادة فموضوعة للطبيعة العارية عن كل الخصوصيات، يعني بما في ذلك معنى الفور ومعنى التراخي. واما الهيئة فهي موضوعة للطلب أو بعث المكلف نحو الشيء، فلا إشعار فيها على الفور ولا التراخي فضلا عن الدلالة.

ويمكن ان نضيف إلى ذلك: انتصارا للمشهور: بان معنى الفور والتراخي من الدلالات الزمانية، إذ لا معنى لها بدونه. فإذا انتفى الزمان انتفت موضوعا. والزمان منتف عن المادة والهيئة معا. اما المادة فمعناها المفهوم المصدرى. وهو خال من الزمن. واما الهيئة، فلأن الصحيح مشهوريا، هو تجريد الفعل عن معنى الزمان. والهيئة إنما هي فعل أمر فلا يدل على الزمان بل على اصل الطلب.

ويمكن ان يجاب ذلك: اما عن الهيئة فلأن الصحيح هو دخول الزمان في معاني الأفعال، كما سبق مفصلا في مبحث المشتق.

واما عن المادة، فلأنها وان كانت هي المعنى المصدري وهو اصل الحدث، الا ان مؤداه في الأوامر التشريعية، من شرعية وعرفية هي أحد الأفعال الاختيارية لا محالة، وليس مؤداه ذات بعينها. والفعل الاختياري زمني بذاته. ولا اقل انه يمكن فيه لحاظ الزمان.

ويمكن تقريب ذلك بأحد أمرين:

الأمر الأول: انهم قالوا: ان الأصل للمشتقات هو المصدر وليس هو اسم المصدر. ونحن قلنا في الفرق بينهما ان معنى اسم المصدر ثابت ومعنى المصدر متحرك. والتحرك معناه الزمان، وخاصة في الزمانيات.

الأمر الثاني: اننا إذا لاحظنا مادة المشتقات كصلى ومصلى، بل حتى المصدر منها، يمكن ان نفهم منه الزمان، وهو تدرج العملية.

هذا مضافا إلى أمر آخر: وهو اننا نسقط المادة والهيئة عن نظر الاعتبار، كما فعل الشيخ الآخوند. وحينئذ ننظر ان من قصد الأمر أحد هذين الأمرين بالفور أو التراخي. فإذا دل عليه الدليل، فقد تم المطلب.

فان قلت: فان وجود الدليل خلف عنوان الباب. قلنا: هذا إذا كان هناك دليل في أي مورد خاص. ولكن إذا قلنا بإمكان إقامة دليل عام على طبيعي الصيغة، للدلالة على أحد الأمرين، فهذا يكفي.

فان قلت: فان الدليل سيأتي في الجهة الثالثة من الكلام. قلنا: ذاك دليل بالقرينة المنفصلة، ونحن هنا نبحت عن الدليل بالقرينة المتصلة العرفية

الارتكازية .

ويمكن إقامة قرائن على الفور والتراخي :

اما التراخي : فبتقريب : ان الإرادة إجمالاً موجودة في نفس المولى . ونشك ان إرادة الفور موجودة أم لا . وهو لا يكون الا بإرادة ثانية أو بقوة بالإرادة أو بحصة زائدة . وهذا ما لا يظهر من الطبيعة على ما هو المفروض .

إذن ، فالظاهر ان الأمر لا ما نع لديه من التقديم والتأخير ، وهو معنى التراخي . فاننا لا نريد به الا جوازه لا وجوبه بطبيعة الحال . فإذا انتفى الفور ثبت التراخي . لأنهما بمنزلة النقيضين . لأن التأخير اما جائز أم لا . فان كان جائزاً فهو التراخي والا فهو الفور .

ونستطيع ان نعرض نفس التقريب بلغة المشهور ، بان يقال : ان مقتضى إطلاق الصيغة أو الهيئة ، هو عدم تقييدها بالفور . وهذا يكفي لثبوت التراخي . لأن نفي أحدهما ملازم لثبوت الآخر ، كما عرفنا . ولا يحتاج التراخي إلى تقييد . بل نفس عدم التقييد يعني انه لا مانع لديه من التأخير أو ان إرادته ليست قوية . ولو كان كذلك لقيده . فيثبت جواز التأخير . ولا نريد بالتراخي الا ذلك .

وهذا يعني ان نفس قولهم ان الهيئة لا تقتضي أي قيد زائداً على الطلب ، يكفي لاستنتاج ذلك . مع ضم مقدمة التناقض بين الأمرين وعدم حاجة التراخي إلى قيد ، وعدم التقييد بالفورية كما هو المفروض . إذن ، فلازم كلامهم هو القول بالتراخي بلا حاجة إلى القول بان مقتضى المادة والهيئة هو ذلك .

ويمكن في مقابل ذلك : إقامة قرائن على الفورية أعني قرائن عامة متصلة . وان الدليل على التراخي قائم على عدم القرينة العامة ، واما إذا وجدت تعيينت الفورية ، ما لم تقم قرينة أوضح على التراخي .

وذلك: بتقريب: ان المادة المطلوبة وان كانت موضوعة للطبيعة ولكن حيث تكون مدخولا للهيئة أو مأمورا بها. فانها تكتسب سياقاً جديداً أو قيماً ارتكازياً هو الفورية.

فقوله: صل يعني الصلاة الفورية الآنية أو المستعجلة، ونحو ذلك. وهذا يشبه ما قلناه في المرة والتكرار، وقلنا بان المطلوب هو المرة.

الا انه هناك كان صحيحاً، لأن المرة لا تزيد على الماهية بقيد غريب. واما هنا فالقيد غريب أو مباين، وهو العجلة والآنية. فانه يمكن إنكاره واحتياجه إلى قرينة مفقودة. ولذا يمكن الانتقال إلى تقريب آخر.

التقريب الثاني: وهو وجود ظهور سياقي على الفورية، مستنتج عرفاً (يعني بالفهم اللغوي العرفي) أو عقلائياً (يعني في علاقات الموالي العقلانيين مع عبيدهم). فيكون معنى افعل يعني افعل الآن أو فوراً، ولو تباطأ كان معاتباً. ما لم تقم قرينة على التراخي.

وإنما يقال له عادة، مالك تتماهل. وليس له ان يجيب اني تمسكت بإطلاق كلامك. لأنه يجيب ان القرينة على ذلك موجودة وليس في كلامي إطلاق.

ولا اقل من الشك في ذلك أي مقدمات الحكمة، فيكون السياق مجملاً من حيث الفور والتراخي. فيدخل في باب الدوران بين التعيين والتخيير، كما سيأتي، فيتعين التعيين. المستلزم للفورية.

ويمكن ان يجاب ذلك بأحد مستويين:

المستوى الأول: التشكيك الساذج بهذه السيرة. والشك يكفي لنفي

النتيجة، وهي الدلالة على الفورية.

المستوى الثاني: ان الاستعجال أو الفورية ناشئة من أحد أمور، إذا انتفت فليس للفظ دلالة عليه إطلاقاً.

أ - اما وجود مصلحة يقتضيها الموضوع.

ب - واما ان في البطء والتراخي احتقارا للأمر، فيمنعه الآخر.

ج - ان يكون المولى الأمر، طالما متشددا بحيث يعاقب على التأخير.

ومع عدم هذه الثلاثة فلا ظهور سياقي عرفي ولا عقلائي على الفور والسرعة.

واما ما قلناه من إلزام المشهور بالتراخي، فمن المستطاع القول: ان اغلب الأوامر العرفية فيها ظهور بإطلاق السراح زمانا بالنسبة إلى الفور والتراخي. وهذا ينتج نتيجة التراخي، وان لم يكن ظهورا فعليا بالتراخي بعنوانه أو بشرط شيء.

وهذا هو ظهور المادة مقترنا إلى ظهورها الحالي بان الأمر لا مانع لديه من التأخير. وإنما المهم حصول الامتثال في زمان ما.

فإذا طبقنا المعنى السابق وهو ان عدم الفور يقتضي التراخي دون العكس. إذن، تكون النتيجة هي التراخي، لكن لا بعنوانه التفصيلي. أو قل: ان المدلول هو معنون التراخي أو منشأ انتزاعه.

فالتراخي بحسب الإطلاق المقامي أو السياقي هو المتعين ما لم تقم قرينة على الفور.

المرحلة الثانية: من الكلام في الأصل الجاري في المسألة.

وهو الأصل العملي بعد افتراض سقوط الأصل اللفظي. اما عموماً، أو في مورد بعينه لفرض الإجمال أو تعارض القرائن في ذلك المورد.

وذلك يكون على عدة مستويات:

المستوى الأول: أصالة البراءة عن شرطية الفورية. فتثبت نتيجته التراخي. أو قل: يثبت ظاهراً منشأ انتزاع التراخي. الا ان هذا يثبت باللازم العقلي لما قلناه من نسبة التناقض بينهما. الا ان نتيجة التراخي، بمعنى عدم الفورية كاف.

ولا يعارضه أصالة البراءة عن التراخي، لعدم جريان الأصل هنا، لأن التراخي إطلاق سراح وليس تحميلاً، والأصل إنما يجري عن التحميل لا عن التسهيل. على ان نفي التراخي لا يثبت الفورية الا باللازم.

المستوى الثاني: استصحاب عدم التقييد بالفورية، بالأصل الأزلي، أو في عصر الصدور، على معنى استصحاب عدم صدور المقيد المنفصل لا قبله ولا بعده، ولا المتصل أيضاً. إذا كان كلمة مستقلة.

المستوى الثالث: ان يقال: انه من قبيل دوران الأمر بين التعيين والتخير. وفي مثله عادة يتعين التعيين. وهو هنا الفورية. وهو معارض في نتيجته للأصلين السابقين.

وجواب ذلك:

أولاً: ان يقال: ان هذه القاعدة عقلية لا يصار إليها، الا بعد انعدام الدليل الشرعي الظاهري والواقعي معاً. فإذا جرت الأصول المؤمنة الشرعية عن التعيين، كان ذلك في المرتبة السابقة عن حكم العقل. ولا يصار إلى الاحتياط

العقلي عندئذ.

وكذلك: ان قلنا ان نسبة الأصول العقلية إلى الأصول العملية كنسبة الأصول العملية إلى الأصول اللفظية. وانه لا مجال لها معها.

ثانياً: ان هذه المسألة (أعني دوران الأمر بين التعيين والتأخير) من فروع منجزية العمل الإجمالي في الحقيقة. فمتى كان العلم الإجمالي منجزاً وجب التعيين. واما إذا كان بعض أطرافه مجرى للأصل بلا معارض. فينحل العمل الإجمالي. فلا يتعين التعيين. وقد عرفنا ان المورد كذلك، أي مجرى للأصول العملية.

فان قلت: فان كل موارد الأمر بين التعيين والتأخير هكذا.

قلنا: على العموم الأمر كذلك. ما لم يصدق في مورد منع جريان الأصل المؤمن عن التعيين لوجود المانع أو لقصور المقتضي. فعندئذ يكون مورد للقاعدة العقلية، وهذا خارج عن محل الكلام.

ثالثاً: اننا إذا قلنا في منجزية العلم الإجمالي بوجوب الموافقة القطعية، وتنزلنا عن الوجوه السابقة ثبت المطلوب. واما إذا قلنا فيه بحرمة المخالفة القطعية فقط. فلا يتعين التعيين لأن إنجاز الواجب ولو بالتراخي كاف في نفي المخالفة القطعية.

رابعاً: ان المشهور الذي قال بالبراءة العقلية، ملزم بعدم الذهاب إلى التعيين. فانه إنما يصح فيما إذا قلنا: ان الله سبحانه له حق الطاعة حتى في الموارد الاحتمالية، وهذا كما يثبت التعيين بنفي البراءة العقلية.

واما إذا قلنا - كما هو المشهور - ان المولى له حق الطاعة في الموارد

المعتبر ثبوتها فقط . ففي مورد دوران الأمر بين التعيين والتخير ، لا بد من المصير إلى البراءة لا إلى الاحتياط لعدم ثبوت التعيين بالدليل على ما هو المفروض .

فان قلت : فان المورد ثابت بمنجزية العمل الإجمالي .

قلنا : ان منجزية العمل الإجمالي ، أيضا بحكم العقل ، كما ان حق الطاعة ثابت بحكم العقل . فيتوقف الحكم بالثبوت على كون الأول أخص من الثاني . والكلام في ذلك موكول إلى محله .

المرحلة الثالثة : في القرائن المنفصلة المدعاة على الفورية .

وهذا معناه ان مقتضي التراخي موجود ، وتكون هذه القرائن بمنزلة المانع . أو معناه : ان مقتضي الفورية المتصل غير موجود ، فيوجد بشكل منفصل .

وهما آيتان مذكورتان في المحاضرات : آية ﴿ وَسَارِعُوا إِلَى مَعْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ ﴾ . وآية : ﴿ فَاسْتَيْقُوا الْخَيْرَاتِ ﴾ .

وهما - حسب ظاهر التقريب في المحاضرات - تقتضي الفور فورا ففورا ، لا فورا واحدا . لانحلال الزماني لا محالة . وهو قال : لفرض بقاء الموضوع والملاك وعدم سقوطه بالعصيان الأول لا محالة .

وبالرغم من ان الأصوليين المتأخرين أسهبوا في أجوبة الآيتين . الا ان هذا مخالف للدقة . لوضوح اختلاف التصرف فيما بينهما . فلعلنا نحصل من أحدهما ما لم نحصل من الأخرى . ومن هنا يكون التكلم عن كل واحدة على حدة .

والظاهر ان القدماء استدلوا بهذا الصدد بعدد اكثر من الآيات والنصوص .

الا ان مناقشة هاتين الآيتين، كاف. لأن استفادة النتيجة من غيرها أوضح فسادا. فضلا عما دل على ذلك من السنة، مما هو ضعيف سندا.

الآية الأولى: ﴿فَأَسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾.

وجوابها من عدة وجوه:

الوجه الأول: ما ذكره في المحاضرات من ان الاستباق ليس بمعنى الإسراع، بل بمعنى مسابقة الغير إلى شيء أو إلى الخير. وهذا معناه لحاظ أحكام عديدة ومكلفين كثيرين. فيكون المضمون أجنيا عن محل الكلام. أو قل: ان هذا المعنى إضافي، ولا يصدق مع الانفراد. أو وجود طرف واحد، كما هو مورد الكلام.

والظاهر انه كتب ذلك من دون الرجوع إلى كتب اللغة والصرف. فان صيغة المشاركة بين اثنين هي المفاعلة والتفاعل كالمقابلة والمضاربة والتضارب والتقاتل. وليس الاستفعال كالاستخراج والاستعداد والاستنحاء. فانه خال من هذا المعنى إطلاقا. والاستباق من هذا الوجه صرفيا. ولذا يصدق وحده ولا يحتاج إلى طرف آخر. ولذا قال: وهم لها سابقون. ولم يقل وهم فيها سابقون. . أي متسابقون.

نعم، لو قامت قرينة على وجود طرف آخر، أمكن استعمالها في المعنى، كقوله تعالى ﴿ذَهَبْنَا نَسْتَبِقُ﴾ - ﴿وَأَسْتَبِقَا أَبَابَ﴾. والأصل ان يقول: ذهبنا نتسابق - وتسابقا الباب. فهذا الاستعمال فيه تجوز والقرينة موجودة. الا انه غير موجودة في الآية الكريمة التي هي محل الاستدلال والمناقشة.

فان قلت: انها موجودة، وهي واو الجماعة. قلنا: كلا. لاحتمال كون المراد هو عموم الخطاب، لا تعدد الأطراف. بل ذاك هو الأظهر. وان كان

الاحتمال كافيا لدفع الاستدلال.

الوجه الثاني: الحمل على الإرشاد. كما ادعى في المحاضرات انه هو الظاهر دون المولوية. لأن مفادها هو الإرشاد إلى ما استقل به العقل من حسن المسارعة إلى الخيرات والى تفرغ الذمة من المأمور به. فيكون تابعا له في الإلزام وعدمه.

جوابه: ان الظهور المدعى بالإرشاد غير ظاهر. إذ يمكن ان يقال: ان الظهور الأصلي إنما هو المولوية، ولا يمكن رفع اليد عنه الا بدليل أو قرينة، وهي مفقودة.

فان قلت: ان القرينة موجودة، وهي (الخيرات) لأنها عامة لكل الأفعال الراجحة. فلا يكون ذلك الا عقليا.

قلنا: انه يمكن ان يجب ذلك باعتبار انصراف الخيرات إلى الخيرات المطلقة، وهي الواجبات، لا مطلق الخيرات. نعم، لو ادعى الاحتمال في الإرشاد كان له وجه. لولا انه مدفوع بالظهور بالمولوية، ما لم يرجع إلى وجه آتي.

الوجه الثالث: انه يشمل المستحبات في نفسه إذا حملنا الخيرات على مطلقها. وحينئذ، يلزم ان تكون المسارعة إلى الخيرات واجبة. وهي نتيجة غير محتملة.

فان قلت: ان المسارعة لكل حكم حسب ما يناسبه.

قلنا: نعم. وهذا معناه حمل الصيغة على الأعم من الاستحباب والوجوب، فيسقط مراد المستدل.

الا ان هذا الوجه يتوقف على ان نفهم من الخيرات عموما، لا الخيرات المطلقة التي هي الواجبات .

الوجه الرابع: ما ذكره الشيخ الآخوند رحمته من الحمل على الاستحباب لأنه المناسب مع الخيرات من دون استتباع العصيان للعقوبة والغضب . والا كان البعث بالتحذير انسب .

ثم أمر بالفهم . ولعل وجهه: اننا لو تنزلنا عن الوجوه الأخرى كفى ظهور الوجوب في كونه تحذيرا من العصيان، لأن حكم العقل بالطاعة يقتضي ذلك .

مضافا إلى اننا يمكن ان نفهم من الخيرات خصوص الواجبات، بقرينة ظهور الصيغة بالوجوب . ولا اقل من التعارض والتساقط . وعندئذ يتعذر الحمل على خصوص الاستحباب، كما هو مراد هذا الوجه . نعم، يكون مطلوب المستدل وهو الوجوب أيضا ساقطاً .

الوجه الخامس: ما ذكره الشيخ الآخوند، وكرره في المحاضرات، ولم ينسبه إلى الكفاية: من لزوم تخصيص الأكثر . وهو بناء على فهم مطلق الخيرات، إذ لا يحتمل ان تكون المسارعة إلى المستحب واجبة . ومن المعلوم ان اكثر الخيرات مستحبة، فتكون المسارعة إليها مستحبة . فاما ان يلزم تخصيص الأكثر، أو نحمل الصيغة على الأعم . وعلى كلا التقديرين لا يتم الاستدلال .

وهذا يتوقف على حمل الخيرات على المعنى العام لا الخاص، كما هو غير بعيد .

الوجه السادس: حمل الخيرات على نتائج ومعلولات أو ملاكات الأحكام، - لا الامتثالات - والتي تكون الامتثالات بمنزلة المقدمة لها .

كالحصول على الثواب ورضا الله سبحانه ومعراجية المؤمن ونحوها. وبذلك تكون الآية أجنبية عن المطلوب.

فان قلت: فانه بعد التنزل عن الوجوه السابقة، يكون الإتيان بالمقدمة واجبا وهو المطلوب.

قلنا: هذا على تقدير الانحصار بالمقدمة. واما إذا أمكن الحصول عليها بعقل متعددة، فيها واجبة وفيها مستحبة سقط الدليل.

وجوابه: ان الانحصار متعين مع إرادة ملاكات الأحكام. الا ان يرجع هذا الوجه إلى الوجه الآتي.

الوجه السابع: جعل القسم السابق من الآية الكريمة، دليلا وقرينة عليه. لأنه قال ﴿وَلِكُلِّ وِجْهَةٍ هُوَ مَوْلِيهَا فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾. أي استبقوا الوجهة العادلة والصالحة والهدف الحقيقي. كما في الحديث: يولد الإنسان على الفطرة الا ان أبواه يهودانه وينصرانه. وهذا لا ربط له بتفاصيل الامثالات ولا بملاكات الامثالات.

واما الآية الثانية: وهي قوله تعالى ﴿وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَعْفَرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾.

فالإشكال الأول على الاستدلال بالآية السابقة لا يأتي. وهو المناقشة في معنى الاستباق. كما ان سائر الأشكالات التي تتضمن تفسير الخيرات لا تأتي أيضا. وهذا من نتائج الفصل بين مناقشة الآيتين.

وما قيل أو يمكن ان يقال في الإشكال على الاستدلال بهذه الآية أمور، بعضها يماثل ما سبق وبعضها يختلف عنه:

الوجه الأول: الحمل على الإرشاد. لان مفادها هو مطلق المغفرة.

والعقل داع إلى حسن تحصيل المغفرة. فيكون هذا إرشادا إلى حكم العقل. كما قيل في تلك الآية.

وقلنا في جوابه: ان الأصل والظاهر من الأمر هو المولوية. وإذا أمكن هناك كون (الخيرات) قرينة على الأعم. فهنا لا تكون (المغفرة) دليلا على ذلك، لإمكان القول بوجوب تحصيلها. فهذا الوجه من هذه الآية ابعده.

الوجه الثاني: حمل الأمر على الأعم من الواجبات والمستحبات. كما قلنا هناك. الا ان جوابه: اننا قلنا: ان الظاهر الوضعي هو خصوص الوجوب. ولا قرينة على خلافه.

الوجه الثالث: ان الآية تتعرض للمغفرة، وهي خاصة بالمحرمات، كفعل المنهي عنه، وترك الواجب. وتحصيل التوبة والمغفرة من الله واجبة. الا انها لا تعرض لها للأوامر ولا تناسبها.

جوابه: ان المغفرة وحدها غير مذكورة، بل عطف عليها (الجنة). فيكون المراد من المغفرة: التوبة من المحرمات. ومن الجنة فعل الواجبات.

الوجه الرابع: ان النتائج المذكورة في الآية الكريمة، أوسع من فهم المستدل، لأنها تأمر بالمغفرة والجنة وتقول ﴿وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾.

ولاشك ان الحصول على هذه الجنة غير واجب، أو هو اعم من الواجب والمستحب. وكذلك الحصول على درجة التقوى غير واجب في ظاهر الشريعة، فيكون ذلك بمنزلة القرائن المتصلة على ان المراد اما خصوص الاستحباب أو الأعم، فيسقط مراد المستدل.

الوجه الخامس: ما ذكره في الكفاية من لزوم تخصيص الأكثر. بعد العلم بان المسارعة إلى المستحبات غير واجبة.

فان قلت: فان المغفرة إنما تكون على الالتزامات خاصة من فعل الحرام وترك الواجبات. فتكون قرينة على لزوم المسارعة، بحيث يكون تركها حراماً.

قلنا: جوابه من وجوه:

أولاً: ان للمستحبات مغفرة أيضاً، من حيث كون تركها يحتوي على نقص وخذلة بلا إشكال.

ثانياً: ان ترك الواجب ليس بحرام ليجتاج إلى مغفرة، الا بناء على النهي عن الضد العام.

ثالثاً: ان مراد المستدل ليس المغفرة عن ترك المسارعة نفسها. وإنما باعتبار ان المسارعة إلى المغفرة تنتج المغفرة عن سائر الذنوب.

ومن الواضح ان الآية لا تدل على وجود المغفرة لترك المسارعة، لأن هذه المغفرة في طول المسارعة، في حين أخذت الآية المغفرة في المرتبة السابقة عليها، لأنها بمنزلة الموضوع لها.

تتمة

في احتمال الفورية الدائمة في الأمر

وهي تتمة موجودة في الكفاية ولم يتعرض لها في المحاضرات . كأنه اعتبرها مما ظهر الكلام فيه ، أو انه مبني على الظهور بالفورية الذي لا يقول به . ونحن بحثنا في الكفاية ، فيحسن التعرض له باختصار .

وهي عن احتمال ظهور الأمر بالفورية الدائمة ، يعني فورا ففوراً . بعد الفراغ عن ان الأمر يقتضي الفورية . ومن الواضح مما سبق اننا استقربنا التراخي . إذن ، فهذا البحث كالسالبة بانتفاء الموضوع .

واما إذا تنزلنا وقبلنا ظهور الأمر بالفورية . فقد قال في الكفاية : فهل ان قضية الأمر الإتيان فورا ففوراً ، بحيث لو عصى لوجب عليه الإتيان فورا أيضا في الزمان الثاني أيضا أو لا؟

وجهان : مبنيان على ان مفاد الصيغة على هذا القول هو وحدة المطلوب أو تعدده . ولا يخفى . لو قبل بدلالاتها على الفورية ، لما كان دلالة على نحو المطلوب من وحدته وتعدده ، فتدبر جيدا .

كأنه يريد ان يقول : اننا لم نقل لا في الهيئة ولا في المادة ولا في المجموع بالفورية ولا بالتراخي . فتكون عدم دلالتها على الفورية الدائمة أولى .

وبتعبير آخر : ان الصيغة والمادة أجنبية عن الفور والتراخي فلا يكون لها ظهور في وحدة المطلوب وتعدده وإذا لم يكن لها ظهور في وحدة المطلوب

لم تدل على الفور المتعدد .

أقول: هذا ليس جواباً، لأن السؤال مفروض عند التنزل عن عدم الدلالة على الفورية. فالعود إليه ثانياً خلاف العنوان.

ويريد بوحدة المطلوب وتعدده أحد أمرين:

الأمر الأول: ان المطلوب هو الفورية وتعدد المطلوب هو الفورية المتعددة. فيعود الحال إلى ان اللفظ ان كان دالاً على الفورية المتعددة، فهو دال عليها. فتكون القضية بشرط المحمول فتسقط.

الأمر الثاني: ان المراد بتعدد المطلوب: الإطلاق وبوحدته عدمه. فانه قد يقال: بالدلالة على الفورية مع عدم الإطلاق أو مع وجوده. فان كان لها إطلاق لكل الأزمان، فهذا دال على الفورية المتعددة. والا فهو دال على الفورية الواحدة. ويمكن إجراء الأصل المؤمن عن الباقي.

والصحيح هو التفصيل اكثر من ذلك: فان ما يدعو إلى القول بالفورية عدة أمور محتملة، ربما تختلف نتائجها في ذلك: اما ظهور الصيغة بالوضع واما ظهورها بقرينة متصلة واما ظهورها بقرينة عقلية واما ظهورها بقرينة ومنفصلة.

وثلاث منها لفظية متوقفة على الإطلاق، فان كان لها إطلاق دلت على الفورية المتعددة، والا فعلى الواحدة. واما القرينة العقلية، فلا يحتمل فيها الإطلاق، الا إذا حكم العقل بالاستمرار بذلك. وعلى العموم: اننا إذا قلنا بالفورية، فمن الأرجح اننا نقول بذلك باعتبار الإطلاق، فتكون الفورية متعددة.

وكذلك إذا قلنا بذلك بحكم العقل، فان حق الطاعة لا يكون ضيلاً، فينتج نفس النتيجة. وفي هذا نحو إزام لمن يقول بالفورية لأنها نتيجة غير محتملة.

الأمر الثالث: ان يريد الآخوند بوحدة المطلوب وتعدده، طلب اصل الماهية وشرطها، كالغسل في الإحرام أو الصلاة في الزيارة. فان كانت شرطاً

كانت من وحدة المطلوب. وان لم تكن شرطا كانت من تعدد المطلوب.

ويمكن ان يقرب في محل الكلام بتقريبين:

التقريب الأول: ان الفورية يحتمل ان تكون شرطا في اصل طلب الماهية. فان كانت شرطا كان ذلك من وحدة المطلوب. فان عصيت لم تجب الفورية ثانياً، سواء سقط اصل الحكم أم لا.

وان لم تكن شرطا كان ذلك من تعدد المطلوب، بمعنى ان الفورية واجب مستقل عن طلب الماهية، له إطلاق ازماني يتكرر بانحلال الزمان. فتجب فوراً ففوراً.

التقريب الثاني: ان الفورية شرط في الواجب باستمرار. فان عصيت في الآن الأول فقط، فقد عصيت الماهية وفوريتها معاً. فتبقى الماهية وفوريتها لازمة في الآن الثاني، وهكذا في الآن الثالث، فتجب فوراً ففوراً.

وجوابه: انه مطعون كبرى وصغرى:

اما ما هو بمنزلة الكبرى: فان المفروض ان الإطلاق له اثر في انحلال الزمان، فلو تنزلنا عن ذلك وربطنا المسألة بتعدد المطلوب، بغض النظر عن الإطلاق، لم يجب الفور الثاني فما بعده. كل ما في الأمر انه على تقدير وحدة المطلوب فالفورية قيد أو شرط للواجب. وعلى تقدير تعدده فهي واجب مستقل. ولا دخل له بتعدد الفورية.

وهذا سار على كلا التقريبين السابقين. لأن الإطلاق إذا انعدم زال انحلال الزمان على كلا التقديرين. وأمكن جريان الأصل المؤمن عنه.

واما ما هو بمنزلة الصغرى بعد تسليم الكبرى، وهو الإطلاق. فان وحدة المطلوب وتعددتها لا اثر لها في تعدد الفورية. فان كان لها إطلاق تعدد الفور،

سواء كان هناك وحدة مطلوب وقيدية بين الماهية والفورية أم لا . وان لم يكن لها إطلاق لم يتعدد الفور في كلتا صورتين .

فما قيل في التقريب الأول: انه مع وحدة المطلوب لم يتكرر الفور، ليس بصحيح . إذ مع الإطلاق يتكرر الفور، وان كان المطلوب واحداً . ومع عدمه لا يتكرر ولو كان المطلوب متعدداً .

واما التقريب الثاني: فهو مبني على وحدة المطلوب باستمرار، لأنه لا معنى لهذه الوحدة الا الشرطية، فان كان له إطلاق كان شرطاً مستمراً بالانحلال الزمان، يعني فوراً ففوراً، والا فلا . ولا دخل للشرطية بالانحلال .

والمباني في الفورية عديدة:

منها: الوضع: بان تكون صيغة الأمر موضوعة للأمر الفوري هيئة أو مادة أو مجموعاً . فالمهم انه إذا جرت مقدمات الحكمة، أمكن فهم الفورية المتعددة والا فلا . بل تبقى فورية واحدة .

ومنها: وجود القرينة المتصلة، أو المنفصلة، ما لم يوجد لها إطلاق .

ومنها: الإطلاق المقتضي للفورية ما لم تقم قرينة على التراخي . فان قصدنا مجرد الدلالة على الفورية، كان تكرارها محتاجاً إلى إطلاق آخر للدلالة على الانحلال الزماني . وان قصد مجرد الإطلاق الأزماني، لم يكن ذلك دالاً على الفورية إطلاقاً . وإنما يدل على الوجوب المستمر زماناً فقط، مجملاً من حيث الفور والتراخي . الا ان نركب بين الاطلاقين . فلا يكون إطلاقاً واحداً .

ومنها: القرينة العقلية أو العقلانية . فلا بد من سؤال الجهة الحاكمة بهذا الصدد . انه فور واحد أو متعدد . فقد يقال بتعدد عقلاً أو عقلائين، أو يقال باختلاف الواجبات في الأهمية والمصلحة ونحو ذلك .

الفهرس

٧	فصل : التعبدي والتوصلي
٧	المقدمة الأولى : في معنى التعبدي والتوصلي
٩	في ان هذه مسألة اصولية لا فقهية
١٠	المسألة الأولى : وهي سقوط الواجب بفعل الغير
١٠	المقام الأول : في تأسيس الأصل اللفظي
١٨	المقام الثاني : في تأسيس الأصل العملي
٢٢	الحديث عن ذلك محمولاً
٢٦	المسألة الثانية : في سقوط الواجب بالفعل غير الاختياري
٢٦	المقام الأول : في تأسيس الأصل اللفظي
٤٤	المقام الثاني : في تأسيس الأصل العملي
٤٩	المسألة الثالثة : في سقوط الواجب بالحصة المحرمة
٤٩.....	في الأصل اللفظي
٥٩	في الأصل العملي
٦٢	المسألة الرابعة : في اشتراط قصد القرية

- ٩٩
- ١٠٣ بيان المحقق النائيني للاستحالة
- ١٠٥ مناقشة دليل الشيخ النائيني
- ١١٥ وجوه أخرى للاستحالة
- ١١٧ الكلام في متمم الجعل
- ١٢١ في سريان الإشكال للانحاء الأخرى لقصد القرية
- ١٢٣ متمم الجعل والحصة التوأم
- ١٢٧ تأسيس الأصل في المسألة
- ١٢٨ المقام الأول: في امكان التمسك بالإطلاق اللفظي
- ١٤٣ فيما قيل من ان الأصل في الأوامر ان تكون تعبدية
- ١٥٢ المقام الثاني: في مقتضى الاصل العملي عند الشك في التعبدية والتوصيلية
- ١٦٨ في البراءة العقلية
- ١٧١ فصل: ان إطلاق الصيغة يقتضي ان يكون الوجوب نفسيا عينيا تعيينا
- ١٧٢ المقام الأول: في اثبات النفسية
- ١٧٣ الجهة الأولى: في مقتضى الإطلاق
- ١٨٠ الجهة الثانية: في الأصل اللفظي المعاكس
- ١٨٦ المقام الثاني: ما إذا دار أمر الواجب بين ان يكون تعيينا أو تخيرا
- ١٨٦ . الجهة الأولى: في الأصل اللفظي
- ١٩٦ الجهة الثانية: في الأصل اللفظي المعاكس

- ١٩٩ الجهة الثالثة: في الأصل العملي
- ٢٠٤ المقام الثالث: في تردد الوجوب بين العيني والكفائي
- ٢٠٥ الجهة الأولى: في الأصل اللفظي
- ٢٢١ الجهة الثانية: في الأصل المعاكس
- ٢٢٢ الجهة الثالثة: في الأصل العملي
- ٢٢٥ مبحث الأمر في مورد الحظر
- ٢٢٩ في مادة الأمر إذا وقعت في مورد الحظر
- ٢٤١ في عكس المسألة وهو النهي في مورد احتمال الأمر
- ٢٤٥ مبحث المرة والتكرار
- ٢٤٥ الجهة الأولى: في الكلام عن أصل المسألة
- ٢٥٣ في الدلالة الإطلاقيه او السياقيه
- ٢٦٢ في ان المصدر هو اصل المشتقات
- ٢٧٧ في دلالة الخبر النبوي على التكرار
- ٢٨٠ في إقتضاء متعلق المتعلق للتكرار
- ٢٨٥ في متعلق الحرام
- ٢٩٢ في الأصل العملي في المرة والتكرار
- ٢٩٣ في تعدد الأمثال
- ٣٠٠ في مورد صحة تبديل الأمثال
- ٣٠٢ في موارد جواز تبديل الأمثال

الكلام في صلاة الآيات ثم في صلاة الجماعة

٣٠٩

مبحث الفور والتراخي

٣٢٥

في الأصل اللفظي

٣٢١

في الأصل العملي

٣٢٦

في القرائن المنفصلة على الفورية

٣٢٨

تتمة في احتمال الفورية الدائمة للامر

٣٤٥

الفهرس

٣٤٩

مَنْهَجُ الْأَصُولِ

تَأَلِيفُ
رَبِّهِ اللَّهِ الْعَظِيمِ
السَّيِّدِ الشَّهِيدِ مُحَمَّدٍ الصِّدِّيقِ

الْجُزْءُ الْخَامِسُ

مَنْهَجُ الْأَصُولِ الشَّهِيدِ مُحَمَّدٍ الصِّدِّيقِ
الْبَيْتُ الْأَشْرَفُ

منهاج الأصول

مُحْفَوظَةٌ
جَمِيعُ حَقُوقِ

٢٠١١م - ١٤٣٢هـ

شبكة كتب الشيعة



shiabooks.net

رابطه يدیل < mktba.net

هَيْبَةُ آثَانِ الشَّهِيدِ الضَّرِيحِيِّ

الْحَفَا الْأَشْرَفُ

فاكس: ٠٠٩٦٤٣٣٦١١٠٣

تلفون: ٠٠٩٦٤٧٧٠٦٠٦٢٧٧٨

البريد الإلكتروني: alturaath_1943@yahoo.com

تلفون لبنان: ٠٠٩٦١٧٠٠٥١٠٨٧

دار ومكتبة البصائر

للطباعة والنشر والتوزيع والاعلام



بيروت - لبنان

هاتف: ٠١٥٤٢٦٩٨ - ٧٠٠٥١٠٨٢

Email: iraqsms@gmail.com

مَنْهَجُ الْأَصُولِ

زَجْرَةُ الْخَامِسَةِ

تَأَلَّفَ

رَبُّنَا اللهُ الْعَظِيمِ

السَّيِّدِ الشَّهِيدِ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللهِ

بِسْمِ تَعَالَى

كان لنا ما علينا ان ننشر هذه الكتب القيمة مما ترضى من علم وافى وفكر
عالٍ ودعوى جريئة ومناشئة جمة للجميع كافة... نمان فخر السيد الوالد (تدرس) عليهم صواباً
كثيرة لا بد لنا من نشرها لولا تعصب في بنا ومجمع اسلايين ...
وبعد طول انتظار تام دعوى الفضلاء والمؤلفين وباشرفنا مباشراً بما يتفق
وتصحيح وتدقيق هذه المؤلفات الجليله القدر للقرء للنور فيصبح شفاهاً كما ان المؤلفين
من متاراة الامم وسفارها بمخاضهم الم عزيزاً .
عما ان كل كتاب له وتدس الايضهم وقدم لنا شهرين صادر منها على ان
يكون المنزلة من تبننا للملجعة هذه الكتب هم : « طهيمته نرات السيد السويدي » من الجبف
الاشرف ام من يحل تمهلاً غلطياً منا

مصدقون المصدر
١٠ مارس ١٩٥٩



مبحث الإجزاء

وهو الفصل الثالث في الأوامر من مباحث الألفاظ في الكفاية .

وقد قال الأصوليون القدماء: إن الإتيان بالمأمور به على وجهه يقتضي الإجزاء . وأضاف الشيخ الآخوند: في الجملة بلا شبهة .

ثم بين عدة أمور قبل الخوض في النتيجة :

الأمر الأول: في المراد بما قالوه في العنوان: من كون الإتيان بالمأمور به على وجهه يقتضي الاجزاء . فما المراد بقولهم: على وجهه . فانه لا بد من فهم العنوان أولاً، من اجل فهم النتيجة .

عرض الآخوند لذلك عدة أمور نذكرها على غير ترتيبه توكيلاً للتوضيح :

الأمر الأول: أن يراد قصد الوجه الذي يقول به بعض الفقهاء . وأرادوا به قصد الوجوب أو الاستحباب أو الواقع أو ما في الذمة . وكلها راجعة إلى قصد المكلف الثبوتي . وهذا مرجعه إلى قصد الامتثال . كما قلنا في مباحث النية في الفقه .

وتقريب ذلك: يتم في مقدمتين :

الأولى: إن الضمير في (وجهه) راجع إلى الأمور به لا محالة

الثانية: إننا لا نتصور وجهها للأمور به إلا الوجه المصطلح في الفقه. وهو أحد الأمور السابقة.

وما قيل أو يمكن أن يقال في دفعة عدة أمور:

الأمر الأول: ما ذكره الشيخ الآخوند من عدم اعتباره عند المعظم بل لعله إجماع المتأخرين، بل المتأخرين والمتوسطين.

وهذا يحتاج إلى ضم مقدمة أخرى، وهي أن ما كان اصطلاحاً للقسم الأول من الفقهاء، لا يمكن أن يحمل عليه عنوان الباب.

وجوابه: أن هنا فرقا بين كونه اصطلاحاً وبين كونه فتوى. فالأغلب من الفقهاء لا يفتون بوجوبه. إلا إنهم يعترفون به كمصطلح لديهم. وهذا يكفي.

الأمر الثاني: ما ذكره الشيخ الآخوند أيضاً من أن من اعتبره من الفقهاء فقد خصه بالعبادات لا مطلق الواجبات. فيكون عنوان الباب أضيق من المطلوب. لأن البحث فيها عام.

جوابه: إن عمومية عنوان الباب في الأجزاء، وإن كانت مما ينبغي أن تكون، إلا أن مقصود الأصوليين لعله ضيق بخصوص العبادات. فيرجع الإشكال إلى أننا ينبغي أن نغير عنوان الباب من أجل توسيعه. وذلك بأن نترك قصد الوجه من عنوانه وهو مطلب معقول.

الأمر الثالث: إنه لا وجه لاختصاص ذكر قصد الوجه مع أن جملة من الفقهاء، ذكروا شروطاً أخرى للواجب العبادي كالتمييز والجزمية ونية القصر ونية القضاء ونحو ذلك. وعندئذ فلا بد من تقييد عنوان الباب بمثل هذه القيود.

وحيث أنها لم تقيد بها، إذن فليس المراد من قصد الوجه ذلك .

ويمكن ان يجاب: بان قصد الوجه أهم واسبق رتبة من كل ذلك، لأنه عبارة عن قصد التكليف . ولولاه لم تكن الماهية متحققة . فلا يفيد قصد التمييز ولا القصر ولا القضاء ولا غيرها . إذن فهو أرجح من غيره في الذكر .

الأمر الرابع: انه من الواضح ان التعرض في العنوان إلى المعلول لا العلة . ونريد بالعلة جانب الأمر، والتكليف . ونريد بالمعلول جانب المأمور به . وهو يقول في العنوان: الإتيان بالمأمور به على وجهه . يعني على الوجه الذي يصلح ان يقع صفة للمأمور به . وهذا هو جانب المعلول أي بالشروط والأجزاء الكاملة ونحو ذلك مما يأتي . لا جانب العلة وهو الأمر . في حين يتوقف قصد الوجه على وجود الأمر والتكليف . فلا يكون مراداً .

ويشهد لذلك حرف الجر (على) حيث تصورنا ان المأمور به على وجهه يعني موضوعاً على وجهه . وذلك لا يكون إلا حين يكون جامعاً للأجزاء والشرائط . وأما الوجوب فهو باقي على المأمور به، لا اننا نتصور المأمور به على الوجوب . ولا اقل ان هذه مؤونة مجازية اقل من الأخرى، فيؤخذ بالكلفة الأقل لأنها اظهر .

المعنى الثاني: ما اختاره الآخوند من ان المراد بوجهه: النهج الذي ينبغي ان يؤتى به على ذلك النهج شرعاً وعقلاً . والضمير في (به) راجع إلى المأمور به . وقيد شرعاً واضح . وقيد عقلاً راجع إلى قصد القرية التي يرى استحالة أخذها قيدياً في المأمور به .

يعني يكون جامعاً لكل الشرائط والأجزاء وفاقدا لكل الموانع والقواطع . قال: مثل ان يؤتى به بقصد القرية في العبادة . أقول: أو الاستقبال أو الطهارة

أو غيرها.

ويمكن ان يورد على ذلك أمور:

الأمر الأول: الاستغناء عن قيد (العقلية)، لأننا نرى إمكان اخذ قصد القرية في المتعلق بالأمر الأول. كما سبق ان ذكرنا فيعود قصد القرية إلى كونه قيد شرعياً لا عقلياً. فيعود هذا الوجه إلى الوجه الآتي، أو يكون محصلهما واحداً.

ولذا قال في المحاضرات: ان من يرى الإمكان - كما عليه المحقق الأستاذ نفسه أو بواسطة متمم الجعل، كما عليه الشيخ النائيني - فلا حاجة إلى مثل هذا القيد. إذ يصبح قصد القرية قيداً شرعياً، فيدخل ضمن القيد الشرعي.

الأمر الثاني: ان هذا الأمر من الوضوح العقلي والفقهية، بحيث لا يحتاج إلى فتح باب للبحث عنه، فان سقوط الأمر والغرض عندئذ عقلاً وعقلانياً من الضروريات.

وجوابه: أولاً: ان القدماء قالوا تلك العبارة في الأصول وحدها، بدون كونها عنواناً لباب كامل في الأصول. ثم جعلها المتأخرون منهم عنواناً للباب.

ثانياً: ان هذا وان كان من الضروريات، إلا ان التعرض له في الجملة ممكن، مضافاً إلى وجود نتائج وصغريات أخرى أهم من ذلك. وهو إجزاء الأمر الاضطرابي والأمر الظاهري عن الواقع. وهو المعنى المبحوث عنه، حقيقة في هذا الباب. وقد جعلوا هذا الأمر الواضح كمقدمة ملفتة إلى تلك النتيجة لا أكثر.

المعنى الثالث: ما ذكره الشيخ الآخوند من ان المراد: الكيفية المعتبرة في

المأمور به شرعا. يعني ان يكون المأتي به مطابقا للمأمور به بتمام الأجزاء والشرائط والقواطع والموانع المأخوذة فيه شرعا. ويراد بالمأمور به المادة التي هي تحت الأمر مقيدة بكل القيود الشرعية التي تثبت بدليل معتبر. ويراد بالمأتي به: الفرد الجزئي الذي يحصل من قبل المكلف. وتكون مطابقتها كافية لصدق الامتثال وانتزاعه، ولإسقاط الأمر والإرادة والغرض.

وهذه (الكفاية) يعني الإجزاء. لأن (أجزأ) بمعنى كفى. والمراد به كونه علة كافية وليست ناقصة لإسقاط الأمر والغرض. أو يراد به ان المأتي به يكفي عن فرد آخر، وهو الإعادة، ومرجعه إلى الأول لأنه مسقط، ولو لم يكن مسقطا لما كفى في الإعادة.

وفرق هذا الوجه عن السابق، فيما لا يمكن أخذه قيدا في المأمور به مما هو متأخر رتبة عنه كقصد القربة والوجه: فإنهم قالوا بالاستحالة وعليه مبنى الشيخ الآخوند. لأن عنوان (القيود الشرعية) لا يشمل عندئذ. بخلاف ما إذا قلنا بالإمكان، كما هو الصحيح.

وقد أشكل عليه في الكفاية بعدة إشكالات:

الإشكال الأول: ولعله أهمها: عدم شموله لقصد القربة ونحوه من الكيفيات المأخوذة عقلا من قيود المأمور به شرعا. وهو مبني على الخلاف في تلك المسألة وقد اتضح جوابه.

قال: انه يلزم خروج التعبيديات، لأننا لو لم نأخذ قصد القربة اختص الكلام بما لا يجب فيه ذلك. وان أدخلنا قصد القربة كان مستحيلا لأنه ليس قيدا شرعيا. فلا بد من قيد آخر، كما فعل هو في الوجه الذي اختاره. وهو الوجه الثاني السابق. حين قال: الكيفيات المأخوذة في المأمور به شرعا أو

عقلا .

وقد عرفنا الاستغناء عن ذلك لدخولها جميعا بالقيود الشرعي بعد القول بالإمكان .

الإشكال الثاني: ما ذكره الشيخ الآخوند أيضا، من انه يصبح قيذاً توضيحياً أو تكرارياً . وهو بعيد .

وجوابه: أولاً: ان الوجه الذي اختاره أيضا قيد توضيحي لا يختلفان من هذه الجهة . لأن القيود العقلية أيضا مندرجة في المأمور به على الفرض .

ثانياً: اننا نقبل ان يكون قيذاً توضيحياً . باعتبار ان الإتيان بالمأمور به يتضمن ذلك، والا لكان إتيانا وهميا لا حقيقياً، إلا ان التوضيح ضروري .

ثالثاً: ان كونه قيذاً توضيحياً يحتاج إلى تقريب ولم يقربه . وأحسن تقريب له هو ان يقال: ان الإتيان المطلق هو الكامل، فيكون ظاهراً به . وهو معنى على وجهه، فيبقى القيد توضيحياً .

رابعاً: انه من الواضح ان هذا القيد لأجل دفع دخل، وهو احتمال الإتيان به على غير وجهه من نقص وزيادة، مهما كانت قليلة . ولذا احتاج إلى القيد التوضيحي .

خامساً: اننا لو كنا صحيحيين في الوضع للعبادات، لكان هذا الإشكال وارداً - بعد التنزل عن الأجوبة السابقة - لأن الإتيان بالمأمور به يساوق كونه على وجهه فيكون التقييد به مستأنفاً .

إلا ان الصحيح هو الوضع للأعم، فنفهم من المأمور به ذات المأمور به الأعم من الجامع للشرائط وغيره، وهو ما صدق عليه عرفا انه صلاة أو صوم،

وحينئذ يحتاج إلى قيد كونه على وجهه، والا لم يكن مجزياً، كما هو واضح.
إلا ان رأي الشيخ الآخوند في الكفاية هو الوضع للصحيح، كما سبق ومن
هنا صح منه هذا الإشكال.

ان قلت: اننا قلنا ان الوضع المتشعري والفهم المتشعري إنما هو
للسحيح، فيعود الإشكال. قلنا: نعم، إلا انه - مع ذلك - يمكن ان نفهم منه
المعنى اللغوي أو العرفي بل هو الأصل.

سادساً: يمكن ان يقال: اننا لو كنا صحيحين قبلنا حذف هذا القيد، لأن
الإتيان بالمأمور به وحده يكفي عنه. والا لم يكن إتيانا له بالدقة.
إلا ان جوابه:

أولاً: اننا نبني على الأعم.

ثانياً: انه لابد هنا من التوضيح. إذ لابد من قيد من قبيل: ان الإتيان
بالمأمور به الكامل أو بالدقة مجزئ. أو الإتيان الدقي مجزئ وهكذا. ولولا
ذلك لكانت العبارة اعم بلا إشكال.

فهذا الوجه هو الصحيح في تفسير قولهم على وجهه، وخاصة بعد القول:
بان قصد القرية قصد شرعي بعد نفي استحالة التقييد به.

الأمر الثاني: في معنى الاقتضاء. في قولهم: ان الإتيان بالمأمور به على
وجهه يقتضي الإجزاء.

وما يمكن ان يكون معنى له أحد ثلاث أمور:

الأمر الأول: فعل المقتضي الذي هو الجزء الرئيسي من العلة. وهذا ما

يستظهر من مادة (يقضي) المستعملة في العبارة السابقة .

وهذا يواجه إشكالا وحاصله : اننا إذا فسرنا على وجهه بالأجزاء والشرائط ، ولم ندخل الموانع أمكن وجود المانع عن هذا المقتضي ، فلا يكون مجزياً . ولكن ليس المفروض ذلك بل تدخل الموانع في ضمن الشرائط الشرعية ، باعتبار التقييد بتركها .

فإذا جاء المكلف بالعمل على وجهه جامعا للشرائط فاقدا للموانع ، فانه لا يتصور هناك مانع خارجي يمنع عن إجرائه .

فان قلت : فانه موجود ، كفرض وجود الرياء أو عدم التزامه مع الأهم كتطهير المسجد ونحو ذلك .

قلنا : اننا إذا أدخلنا كل ذلك في ضمن الوجه المعنون في العبارة . استحال تصور مانع آخر طارئ . إلا بنحو إحباط الحسنات ونحوها مما يعود إلى مرحلة القبول لا الإجزاء ، وكلامنا في الإجزاء لا في القبول .

ومعه يبعد قصدهم للمقتضي فقط . إلا ان الذي يهون الخطب كون وجود المقتضي اعم من وجود المانع وعدمه . فيشمل صورة العلية وهو الوجه الآتي .

الأمر الثاني : ما اختاره في الكفاية والمحاضرات ، بل هو مشهور المتأخرين . من ان المراد : العلية التامة .

بتقريب : ان التعبير بالافتضاء عن العلية موجود ، والمقتضي اعم من وجود المانع وعدمه . فيختص بصورة عدم المانع .

وهذا فرع من معنى (على وجهه) ، والا لما كان هذا الفهم ضروريا ، وخاصة في صورة التزامه الخارجي مع الأهم أو نهي من تجب طاعته ، ونحو

ذلك . ولا شك انهم (ضمنيا)، ادخلوها ضمن الوجه المطلوب لكي يحكموا بالعلية .

قال في المحاضرات عن وجه ذلك : ان فرض المولى متعلق بإتيان الأمور به بكافة إجزائه وشرائطه . فإذا أتى المكلف به حصل الغرض منه اسقط الأمر . ضرورة انه لا يعقل بقاءه مع حصوله . كيف وان أمده بحصوله . فإذا حصل الأمور به، انتهى الأمر بانتهاء أمده . والا لزم الخلف أو عدم إمكان الامتثال أبدا .

وهذا يمكن تقريبه بعدة تقريبات باختلاف معنى الغرض الذي ذكره :

التقريب الأول : ان نفهم من الغرض ما هو مصطلح، وهو المصلحة الواقعية التي يراها العدلية، في مقابل الاشاعرة . ولعله الأظهر من لفظ الغرض دائما .

فيكون التقريب : ان هذه المصلحة متعلقة بالامتثال أو الإتيان بالأمور به على وجهه الكامل . ومعنى تعلقها به أي حصول تعلق وجودها به . فإذا حصل الامتثال حصل الغرض، فيكون حصوله بامتثال ثاني من تحصيل الحاصل، كما يكون فرض عدم حصوله مستحيلا، لأنه من تخلف المعلول عن علته .

التقريب الثاني : ان نفهم من الغرض نفس المعنى ولكن نقول : انه معين بالامتثال . ولذا يقول في المحاضرات : ان أمده حصول الامتثال . فإذا حصل الامتثال انتهى أمده فإذا انتهى أمده سقط . ولا معنى لوجود الشيء بعد حصول أمده . وهو مستحيل .

التقريب الثالث : ان نفهم من الغرض : الإرادة المولوية التي كانت علة للأمر التشريعي . وهي متعلقة بالامتثال، وهي بمنزلة العلة له . فإذا حصل

الامتثال زالت الإرادة، ويستحيل بقاؤها.

التقريب الرابع: ان نفهم من الغرض الإرادة ونقول: ان أمد وجودها هو الامتثال، لأن وجودها يناسب عكسيا مع وجود الامتثال، لأن وجودها منوط بعدمه وعدمها منوط بوجوده. فإذا حصل الامتثال فقد انتهى أمد وجودها ولزم عدمها وهو المطلوب.

التقريب الخامس: ان نفهم من الغرض نفس الامتثال باعتبار ان غرض المولى ومطلوبه هو الامتثال نفسه. فإذا حصل الامتثال فقد حصل مطلوبه بعينه، كالقضية الضرورية بشرط المحمول.

إلا ان هذه التقريبات كلها طبعا متكونة من كبرى وصغرى. وكلها كأنها أخذت مسلمة أو وجدانية كأنها لا تحتاج إلى برهان. ولا بد من استعراض ذلك لنرى صحتها من بطلانها.

التقريب الأول: ان كل شيء متعلق بشيء فانه يحصل بحصوله. وصغراه: ان المصلحة متعلقة بالامتثال، فتحصل بحصوله.

والمناقشة هنا في الكبرى، لأن نحو هذا التعلق يختلف، وهو يختص بالعلية والمعلولية، وهي فرع عدم وجود المانع بالمعاني التي ذكرناها. والا فالامتثال مقتضى للمصلحة لا أكثر.

مضافا إلى ان المشهور يعبر بسقوط الغرض، وهو زواله، في حين يعبر في المحاضرات بحصول الغرض.

وحصول الغرض وان كان أجود إلا ان المشهور أيضا محمول على الصحة من حيث إمكان القول: ان هناك نقصاً في عالم التكوين لا يكمله إلا الامتثال

والمصلحة تقتضي هذا الكمال بمقتضى الحكمة والعلة الغائية، فإذا حصل الامتثال زال ذلك النقص وسقط .

وليس هناك مصلحة ثابتة في المرتبة السابقة على الامتثال كما يتصور المشهور . لأن هذا خلف كونها معلولة للامتثال .

نعم، حصول الغرض يصح بالنظر الآخر، وهو: ان الغرض هو حصول المصلحة المعلولة للامتثال وهو الكمال المشار إليه . فإذا حصل الامتثال حصل الكمال فحصلت المصلحة، فحصل ما هو محبوب المولى أو ما هو مقتضى الحكمة أو العلة الغائية، ويكون التعبير عندئذ بالسقوط خاطئاً .

اللهم إلا ان يقال: ان مقتضى الحكمة هو سد ذلك النقص أو قل هو حسن بالعقل العملي، وهو محمول ثابت في عالم الواقع . فتكون الحكمة واقعية لا تكوينية خارجية . وإنما توجد تكويناً بصفتها معلولة للعمل . وهو يصلح ان يكون غرضاً، إلا انه لا يسقط بل يتحقق ويحصل . فهذا القول أحق من المشهور .

وعلى أي حال، فكبرى التقريب ليست بصحيحة لأن مجرد التعلق اعم من الاقتضاء أو العلية .

التقريب الثاني: ان كل شيء ينتهي بحصول غايته وأمده . وصغراه: ان أمد المصلحة هو الامتثال . فينتج انها تسقط بوجوده . نلاحظ اننا هنا نعبر بالسقوط .

والمناقشة هنا في الصغرى بعد تسليم الكبرى:

أولاً: ما معنى ان أمد المصلحة هو الامتثال؟ فانه مبني على النظرة التي

عرفنا خطأها. وهو وجود مصلحة تكوينية ناجزة سابقة مرتبة أو وجودا على الامتثال. وقلنا: ان هذا خلف معلولية المصلحة للامتثال.

ثانياً: انه ان كان عدما منوطا بالامتثال، فعدم المصلحة مفسدة. فهل تترتب على الامتثال مفسدة؟

ثالثاً: ان ذلك التقريب كان مبنيا على حصول الغرض، يعني ان الامتثال يكون سببا لحصوله. وهذا التقريب مبني على سقوط الغرض به. وهذا من التشويش في المصطلحات المؤدي إلى فساد المطلب أصلا.

رابعاً: اننا كيف نبرهن ان أمد المصلحة هو الامتثال، ما لم تكن بنحو العلة الغائية. فإن العلة الغائية في أولها فكرة وفي آخرها تطبيق وتنتهي تلك الفكرة بوجود التطبيق، وهو معنى سقوط المصلحة، وان الفكرة أمدتها التطبيق.

وهذا:

١ - انه لم يتعرض إلى العلة الغائية. ولم تخطر في باله هنا.

٢ - انه يلزم منه ان التطبيق للعلة الغائية هو الامتثال نفسه لا الأثر أو المصلحة أو المعلول المترتب عليه. كما هو كذلك مشهوريا، كمعراجية المؤمن. ولو كان المطلوب الأثر لكان اللازم ان نقول: ان أمده هو معلول الامتثال لا الامتثال نفسه.

التقريب الثالث: كبراه: إذا وجد المعلول زالت العلة لاستغنائه عنها. وصغراه: ان الإرادة علة للامتثال فهي تزول بوجوده.

وهذا قابل للمناقشة كبرى وصغرى:

أما كبرى فلا إيمان بعدم استغناء المعلول عن العلة بوجوده واستمراره . اللهم إلا ان نقول: ان العلة المبقية غير العلة المحدثة . أو نقول: ان ذلك في علل التكوين لا في علل التشريع وكلامنا في الثاني .

وأما صغرى: فلأن الامتثال ليس معلولا للإرادة بل للأمر . إذ لولاه لما وجد .

فان قلت: انه بوجود المعلول تزول كل علله السابقة يعني علته وعلته علته ، فيشمل الإرادة .

قلنا: هذا باطل ، تشريعا وتكويناً . لعدة وجوه:

١ - الطعن في الكبرى كما سبق .

٢ - انها خلاف الواقع تكوينا ، ومثاله ان النار تبقى بعد الإحراق .

٣ - انها خلاف الواقع تشريعا ، لأن المصلحة أيضا تقع ضمن العلل . وهي واقعية لا تزول بالامتثال ، كما سبق .

فان قلت: فان العلة المباشرة هي إرادة المكلف وهي تزول بوجود الامتثال . قلنا: انه يكفي الآن ان تكون إرادة المولى جزء العلة في الجملة .

التقريب الرابع: كبراه: ان كل ما كان بينهما تناف وجودا وعدما، إذا وجد أحدهما انعدم الآخر . كالضدين اللذين لا ثالث لهما . فإذا وجدت الحركة انتفى السكون وبالعكس . وهكذا .

وصغراه: ان الإرادة والامتثال من هذا القبيل ، فإذا وجد الامتثال زالت الإرادة .

والكلام إنما هو في صغروية الصغرى، من هذه الكبرى. من أكثر من
جهة:

أولاً: انه أشار السيد الأستاذ في بعض بحوثه: ان الإرادة لا تزول وإنما
يحصل المراد والمحجوب. بدليل انه يبقى مراداً أو محبوباً حال استمرار
وجوده. نعم، يزول حدها وهو الشوق إلى ما هو معدوم، لأنه عندئذ ليس
بمعدوم.

ثانياً: ان الإرادة والامتثال ليسا ضدّين ولا واردين على موضوع واحد،
لكي ينفي أحدهما الآخر. بل ليسا من عالم واحد بل هما من عالمين. فلا
يمكن ان يكون أحدهما نافياً للآخر.

وأوضح دليل على ذلك: هو عدم صحة العكس. فإنه إذا وجد الامتثال
انتفت الإرادة وأما إذا وجدت الإرادة لم ينتف الامتثال. نعم ظرف الإرادة هو
ظرف عدم الامتثال. وهذا لا يكفي لصغرويته لهذه الكبرى. بل لكبريات
أخرى. فيرجع هذا التقريب إليها.

التقريب الخامس: وحاصله: اننا نفهم من الغرض نفس الامتثال، فإذا
حصل الامتثال فقد حصل الغرض. وكبراه قضية بشرط المحمول. من باب انه
إذا حصل الشيء فقد حصل. وصغراه ان الامتثال هو الغرض.

وهو قابل للمناقشة بعدة أمور:

أولاً: في المناقشة في الصغرى. لأن فيه تسامحاً واضحاً لوضوح ان
غرض المولى في الامتثال لا انه هو عينه.

مضافاً إلى ان الامتثال يكون معدوماً في مرتبة الإرادة والأمر. والمفروض

انهما يحصلان نتيجة للغرض . ولا يمكن ان يكون المعدوم مؤثراً .

ثانياً: انه يؤدي إلى وجود الغرض بالامثال لا زواله . وهو أحد المحتملين في كلام المشهور والمحاضرات .

هذا كله لو لاحظنا كلام المحاضرات ، في تشخيص النسبة بين الغرض والامثال . وكل التقريبات لم تصح للإجزاء .

والآن نطبق العبارة على فهم الغرض . فإنه يقول: ان غرض المولى متعلق بإتيان المأمور به بكافة أجزائه وشرائطه . فإذا أتى به المكلف حصل الغرض وسقط الأمر . ضرورة انه لا يعقل بقاءه مع حصوله . كيف وان أمده بحصوله . فإذا حصل انتهى الأمر بانتهاء أمده . والا لزم الخلف .

فإذا كان المراد من الضمير في (بقائه) و (أمده) الغرض ، كان إشارة إلى التقريب الثاني . مع جوابه السابق . في حين ان العبارة الأولى تفيد التقريب الأول . ويمكن تصيد باقي التقريبات بشيء من التأويل .

مع الالتفات إلى ان العبارة التي هي عنوان باب الإجزاء لا ربط لها بالغرض ، فإدخال عنوان الغرض في عبارة المحاضرات ، بلا موجب . وإنما المهم ملاحظة سقوط الأمر ووجوده . ولا دخل لسقوط الغرض أو بقاءه في التكليف المباشر .

ومن هنا ينبغي ملاحظة العلاقة بين الأمر والامثال ، لا بين الغرض والامثال ، من اجل البحث عن الإجزاء وعدمه . وذلك على ضوء عبارة المحاضرات .

وهنا يمكن ان تأتي عدد من التقريبات السابقة ، مع تطبيقها على الأمر هنا :

التقريب الأول: كبراه ان كل شيء متعلق بشيء فانه يحصل بحصوله،
والأمر متعلق بالامثال فيحصل بحصوله.

وهذا واضح اللغوية، لأن الأمر لا يحصل بالامثال. وان قلنا ان الغرض
يحصل بالامثال. بل الأمر سابق رتبة على الامثال.

التقريب الثاني: وهو الأقرب إلى إطلاق عبارة المحاضرات: ان كل شيء
ينتهي بانتهاؤه. وأمد الأمر هو الامثال، فينتهي الأمر ويسقط بوجود
الامثال.

ويمكن الجواب عليه بدويا بأمرين:

الأمر الأول: اننا قلنا فيما سبق أكثر من مرة، ان المطاع حقيقة هو إرادة
المولى لا أمره. وإنما الأمر طريق إثباتي للتعرف على الإرادة. فلا موجب
للنظر إلى العلاقة بين الأمر والامثال، كما فعل في المحاضرات. بل لابد من
النظر إلى العلاقة بين الإرادة والامثال.

الأمر الثاني: ان الأمر لفظ أو نطق ينتهي في لحظة أو دقيقة، فأمده النطق
وليس أمده الامثال. لوضوح ان الأمر لا يبقى ناطقا إلى حين الامثال.

وجوب ذلك يكون على عدة مستويات:

المستوى الأول: ان نتصور للأمر وجودا عرفيا وعقلانيا مستمرا. وهذا
ثابت مادام الأمر ينتظر من مأموره الامثال، ويقول: أليس قلت لك ذلك.
فيقال عرفا: ان الأمر لا زال ساري المفعول.

المستوى الثاني: ان نتصور للأمر وجودا ارتكازيا في نفس المولى بمعنى
انه مهما التفت عرف نفسه أمرا. وهذا المقدار من الوجود يكفي في تصور

استمرار الأمر .

المستوى الثالث: ان نتصور للأمر وجودا واقعيا (في عالم الواقع) ثابت ومستمر . وقد وجد وجودا واقعيا منذ أول جعله . واستمر استمرارا واقعيا إلى حين الامتثال .

المستوى الرابع: ان نتصور ان الأمر هو الله سبحانه . واستمرار الأمر على مستواه ممكن لأنه سبحانه لا تعثره غفلة الأمرين العرفيين .

المستوى الخامس: ان نعوض الأمر بالإرادة لأننا قلنا: انها هي الأهم في الامتثال، وهي باقية مادام عدم الامتثال مستمرا .

فان قلت: فان الإرادة أيضا مثل الأمر بالمعنى اللفظي . توجد في لحظة النطق، ولا يستمر وجودها أكثر من ذلك .

وفي جوابه: نحتاج إلى ما يماثل التقريبات السابقة :

١ - انها قائمة بالله سبحانه . وهي مستمرة لاستحالة الغفلة عليه .

٢ - ان لها وجودا ارتكازيا . بمعنى انه كلما التفت إليها عرف استمرارها .

٣ - ان لها وجودا عرفيا وعقلانيا مستمرا .

٤ - ان لها وجودا واقعيا في عالم الواقع وان انتفت من عالم الخارج .

المستوى السادس: ان نغض النظر عن الإرادة والأمر، بعد التنزل عن المستويات السابقة . وملتفت إلى معلولها وهو اشتغال الذمة . وهو مما يمكن ان نتصور له نحو استمرار إلى حين الامتثال . وهو أيضا، استمرار عرفي أو واقعي .

لا يقال: ان المكلف لم يكن موجودا عند صدور الأمر فكيف اشتغلت ذمته . وعندما وجد المكلف، لم يصدر أمر جديد .

فان يقال: انه لا بد متشرعيا وفقهيا من تصور استمرار الإرادة والأمر، بأحد التقريبات السابقة لتتصور شمولها للأجيال والأفراد والأزمان والاماكن . كما هو مقتضى ضرورة الشرع والإجماع على اشتراك المسلمين في الأحكام .

ومن هنا ظهر انه لولا هذه التقريبات، كان الإشكال واردا . وهو عدم قابلية الإرادة والأمر للاستمرار لكي يكون أمده الامتثال . في حين ان هذا الإشكال منتف عن الغرض لأن الغرض يستمر حقيقة إلى حين الامتثال . ومع العصيان يستمر بقاءه إلى الأبد . ويكون العاصي مسؤولا عن ذلك .

فان قلت: فان أمد سقوط الأمر، ليس هو الامتثال وحده، بل هو الجامع بين إحدى مسقطاته، وقد قالوا: انها ثلاثة: الامتثال والعصيان وارتفاع الموضوع .

قلنا: أولاً: هذا الإشكال لا يضر بمسألتنا، لأن الامتثال مسقط في الجملة، لأنه يلزم من عدمه عدمه . فيكون امدا للأمر في الجملة . فيكون الأمر ساقطا عند حصوله . ومع سقوطه بالامتثال نحكم الإجزاء .

ثانياً: انه يمكن القول: ان أمد الأمر هو خصوص الامتثال دون ارتفاع الموضوع والعصيان .

اما انتفاء الموضوع: فلأنه ليس أمده حقيقة بل هو أمد موضوعه وعلته . وكما يرتفع المعلول بارتفاع علته، يرتفع أيضا بارتفاع علة علته . والمعلول هنا الامتثال وارتفاع المعلول راجع إلى ارتفاع العلة . غاية الأمر ان ارتفاعها لا من حيث معلولها وهو الامتثال، بل من ناحية علته وهو الموضوع . أو قل: انه

بارتفاع الموضوع ينتفي الأمر والإرادة، فينتفي الأمر.

وأما من ناحية العصيان، فلأنه أيضا يعود إلى ارتفاع الموضوع. لأنه لا يصدق العصيان إلا به. إذ مادام الموضوع موجودا ففرصة الامتثال موجودة. وإنما ينسد باب الامتثال لدى ارتفاع الموضوع. كخروج وقت الصلاة أو وقت الصوم أو موت الغريق.

فإلى هنا، تعين ان الوجود المعنوي للأمر والإرادة أمده الامتثال. إلا انه ليس أمدا اعتياديا كأمد الزرع بمجيء الشتاء. وإنما باعتبار كون الامتثال مطلوبا بالأمر نفسه. فما لم يحصل المطلوب يبقى الطلب ساري المفعول. وإذا حصل المطلوب صار الطلب أو الأمر، سالبة بانتفاء الموضوع. لأن وجوده بعده لا يخلو من أحد احتمالات:

١ - اما انه طلب لنفس الامتثال. فهو من تحصيل الحاصل.

٢ - واما انه طلب لغيره، فهو من التكرار الذي لا نقول به.

٣ - واما ان الامتثال أو الامتثالات لا تكفي لإسقاطه، وهذا ما ذكره في المحاضرات من انه غير قابل للامتثال أبدا. إلا انه ضعيف بازاء الاحتمال المنتج لتحصيل الحاصل.

وعلى أي حال، فقد رجع الحال، إلى ان الأمر يسقط لانتهاء الموضوع فقط. فان الامتثال والعصيان كلاهما سبب لانتهاء الموضوع بمعنى وآخر. مضافا إلى انتفائه بسبب خارجي. والأمر لا محالة يسقط بالامتثال، سواء قلنا بسقوط الغرض والإرادة حقيقة أم لا.

فهذا هو الكلام في التقريب الثاني. وقد بانت صحته في الجملة، فيصلح

دليلاً على عنوان الباب. وهو إجزاء الامتثال الواقعي عن الأمر الواقعي.

وبهذا نكون في غنى عن التقريبات الأخرى في النسبة بين الامتثال والأمر. ولكننا نذكرها وفاء لما وعدناه من الاستيعاب. مضافاً إلى احتمال ان يكون في بعضها شيء من الوجاهة.

التقريب الثالث: كبراه: إذا وجد المعلول زالت العلة لاستغنائه عنها، وصغراه ان الأمر علة للامتثال. فهو يزول بوجوده.

وقد سبق ان ناقشنا الكبرى، وان سلمنا الصغرى هنا.

التقريب الرابع: كبراه: ان كل ما كان بينهما تناف وجوداً وعدمًا. إذا وجد أحدهما انعدم الآخر، كالضدين اللذين لا ثالث لهما.

وصغراه ان الأمر والامتثال من هذا القبيل. فإذا وجد الامتثال زال الأمر.

وهذا لا ينبغي النقاش في كبراه. وإنما النقاش في الصغرى لما سبق ان قلناه في مثله في جانب الإرادة من ان الأمر والامتثال من مقولتين مختلفتين. فهما ليسا متواردين في مورد واحد. مضافاً إلى ان التسبب المشار إليه من طرف واحد لا من طرفين.

التقريب الخامس: ان المطلوب بنفسه هو الامتثال. فإذا حصل الامتثال فلا معنى لاستمرار الطلب بعده.

وهذا تعبير ساذج عن التقريب الثاني الذي قلناه. والا لولا تلك المقدمات التي فيه، لم يتم هذا التقريب.

الأمر الثالث: المتصور لمعنى الاقتضاء: ان يكون بنحو الكشف والدلالة

(وقد كان الأول هو معنى المقتضي، والثاني هو العلية التامة وقد انتهينا منهما).

قال الشيخ الآخوند في الكفاية: لا بنحو الكشف والدلالة، ولذا نسب إلى الإتيان لا إلى الصيغة.

أقول: كونه منسوبا إلى الإتيان واضح، لأن الضمير المقدر في (يقتضي) يعود إلى الإتيان. والإتيان ليس له كشف ودلالة لأنه فعل. والفعل لا دلالة له، لعدم الدلالة الوضعية، وعدم فرض الدلالة العقلية وغيرها من الدلالات غير الوضعية.

وكونه غير منسوب إلى الصيغة أيضا واضح لعدم رجوع الضمير إلى الأمر أو الصيغة. والصيغة لها دلالة، فلو كان الضمير راجعا إليها كان المراد بالاقضاء: الدلالة. إلا انه غير راجع إليها.

هذا محصل مراد الشيخ الآخوند هنا.

ويرد عليه:

أولاً: انه حين قال: لا الكشف والدلالة. يعني ذلك رأيه. وحين قال: ولذا نسب إلى الإتيان لا إلى الصيغة. يعني رأي غيره.

فغاية ما يتحصل: ان رأيه هو: ان رأي الأقدمين هو ذلك. وهذا غير مطابقة الأمر للواقع في نفسه. اللهم إلا ان تؤخذ صحة العبارة مسلمة ولو بدون برهان. كما هو ظاهر السياق أيضا، وهو كما ترى.

ثانياً: ان الفعل قد تكون له دلالة، فان كانت وضعية، كالإشارة فهو. والا أمكن ان تكون له دلالات التزامية عقلية. فمن الممكن القول: بعد ضم البرهان

السابق على سقوط الأمر ككبرى: ان الفعل نفسه صغراه، فيشارك في إنتاج النتيجة، وهي الحكم بسقوطه فعلا. وهذا نحو من الدلالة.

ثالثاً: كأنه **فعل** سلم انه لو كان الضمير في يقتضي راجعا إلى الأمر أو الصيغة لكان على نحو الدلالة. لأن الأمر لفظ وضعي وله دلالة. فهل يمكن ان يدل الأمر على سقوط نفسه بالإتيان والامثال.

جزما. هذه ليست دلالة وضعية ولا استعمالية ولا مجازية. لوضوح ان الأمر استعمل في معناه الموضوع له وهو الطلب أو الوجوب، ولم يستعمل في ذلك. بل لعل المتكلم لم يرد ذلك إطلاقا.

وإنما يمكن القول انه لازم وجوده. فيدل وجوده عليه كما يدل الفعل أو الإتيان نفسه على ذلك. فيكون من باب اللازم العقلي.

فهذا من دلالة الألفاظ بوجودها التكويني لا الوضعي. كصوت الضربة على وقوع الضرب. غير ان صوت الضربة دال على علته، والأمر دال على معلوله وهو السقوط.

إلا ان هذا مما يستبعد إقرار الآخوند له، بل مجرد التفاته إليه. ومعه ينسد كون الصيغة دالة بأي نحو على سقوطها بالامثال فكيف سلم بصحته.

اللهم، إلا ان يريد وجها محتملا بغض النظر عن صحته، أو انه وجه يمكن ان يكون قد خطر في أذهان بعض القدماء ونفوه حين اسندوا الضمير إلى الإتيان.

إلا انه يرد عليه:

١- انه من المستبعد ان يكون الآخوند قد قصد ذلك.

٢- انه من المستبعد ان القدماء قصدوا ذلك . بحيث يكون هناك اطمئنان فعلي بعدم كلا القصدين .

وعلى أي حال فقد قربنا هنا احتمال أو إمكان وجود دلالة بنحو اللازم العقلي . فهل يعني ذلك : ان نفسر الاقتضاء به؟

كلا . لأننا عرفنا ان هذه الدلالة (الاثباتية) فرع البرهان (الشبوتي) السابق على الملازمة بين الإتيان والسقوط . فيكون ذلك أولى بكونه وجهاً : أولاً : لأنه شبوتي . والشبوت أولى واشرف وارسخ من الإثبات . ثانياً : انه اسبق منه رتبة . لوضوح ترتب هذا عليه . والأخذ بالأسبق رتبة هو الأولى . وان كان هذا في نفسه صحيحاً . إلا ان معناه صحة كلا الأمرين ، لا صحة الدلالة بدون ملازمة ثبوتية . لوضوح انه لولاها لانتفت الدلالة .

ثم انه قال في المحاضرات : وهذا (يعني انتهاء الأمر بانتهاء أمده) هو المراد من الاقتضاء في عنوان المسألة ، لا العلة في الأمور التكوينية الخارجية ، كما هو واضح .

أقول : لو قصدنا من العلية : العلل الخارجية ، كسببية النار للإحراق والضوء للإبصار والسقوط للارتطام ، لما كان هذا منها . وهذا واضح كما قال .
ومعه فقد يقال : بان المعنى الثاني للاقتضاء وهو العلية يكون غير تام . لعدم العلية هنا لأن العلية ما كان خارجياً ، وهنا ليس بخارجي ، فلا تصدق العلية . فيكون العنوان عاطلاً باطلاً أساساً .

وجوابه : انه لا دليل على اقتصار مصطلح العلية بذلك ، بل بالتأكيد انه أوسع من ذلك . وخاصة ونحن نتحدث في الفقه والأصول لا في الفلسفة والمنطق .

إلى حد يمكن ان يقال: ان سببية كل شيء بحسبه، وبحسب عالمه، سواء كان خارجيا أم ذهنيا أم واقعيًا أم اعتباريا أم انتزاعيا، ونحو ذلك. وكلها وجودات متحققة في أنفسها وقابلة للعلية والمعلولية.

ومن أمثلة ذلك: سببية مقدمات البرهان للنتيجة وسببية المعاملات لآثارها وسببية الشريعة للعدل. وسببية الزواج لوجوب النفقة، بل سببية كل موضوع لحكمه. وكذلك سببية الاضافيات لعناوينها. كسببية الفوقية والتحتية والأبوة والبنوة، وغير ذلك كثير.

ويكفي في العلية: انه يلزم من عدمه العدم. ولاشك انه يلزم من عدم الامتثال عدم سقوط الأمر ولا سقوط الإرادة والغرض، بل استمرارها في عالمها الخاص بها. كما يلزم من حصوله سقوطها.

فان قلت (دفاعا عن المحاضرات): انهم قالوا: بلزوم السنخية بين العلة والمعلول. وهي هنا منتفية.

قلنا: أولاً: انه لا دليل على الكبرى بل تكفي مطلق المناسبة في علم الله سبحانه. وهي لا شك موجودة. وان اختلفت العوالم.

ثانياً: النقض بعلة المعاملات ومعلولاتها. فهل ان الإيجاب والقبول من سنخ الملكية. وهل الملكية من سنخ الحكم بحرمة الغصب من المالك. إلى غير ذلك. وأحدها وضعي والآخر تكليفي. بل الأمر أوسع من ذلك حتى في العلة التكوينية. فان النور ليس من سنخ الإبصار. ولا الدواء من سنخ الشفاء ولا السم من سنخ الموت.

ثالثاً: اننا قلنا: ان المهم هو سقوط الإرادة أو حصول المراد. وليس المهم هو الغرض ولا الأمر.

وإذا لاحظنا الإرادة نجد ان متعلقها هو الامتثال بحيث لا معنى لوجودها

بدونه . فهنا عدة تقريبات :

التقريب الأول: ان الإرادة لا تزول بل تتأكد . أو انها تبقى كما هي . كل ما في الأمر ان حدها يختلف . لأنها كانت من إرادة المعدوم والآن هي من إرادة الموجود . فالعلية منتفية إلا بمقدار تبديل العدم إلى الوجود .

التقريب الثاني: ان الإرادة سواء منها التكوينية أو التشريعية متعلقة بمرادها ذاتا . ومقتضى هذا التعلق - بعد التنزل عن التقريب الأول - هو زوالها واضمحلالها مع وجوده .

التقريب الثالث: ان متعلق الإرادة حقيقة هو الصورة الذهنية للامثال . فإذا حصل له مطابق بالعرض ، وهو الامثال الخارجي ، زالت الإرادة والابقيت .

وحيث ، فمطابقة وسنخية الصورة مع ذي الصورة مسلم (أي إثباتا ودلالة) ومطابقة وسنخية الصورة مع الإرادة أيضا مسلمة (أي ثبوتا باعتبار وحدة العالم وهو النفس) . فلا إشكال من حيث العلية .

هذا هو تمام الكلام في معنى الاقتضاء .

* * *

الأمر الثالث: في معنى الإجزاء . فقد اخذ المشهور مسلماً انه بمعنى الكفاية . والظاهر انه لغة كذلك . إلا ان الكلام في معنى الكفاية المستعمل كاصطلاح في علمي الفقه والأصول .

وما قيل أو يمكن ان يقال في تفسيره عدة أمور :

الأمر الأول: سقوط الأمر والإرادة ، أو حصول المحبوب على الخلاف

السابق .

الأمر الثاني: سقوط ما في الذمة من التكليف والمسؤولية. من حيث ان ما أتى به يكفي عما هو المطلوب. فإذا حصل المطلوب حصلت كل تلك الآثار، وهي سقوط الغرض والأمر والإرادة وما في الذمة. إلا ان الملحوظ في الأمر الأول هو ما يعود إلى المولى، والملحوظ في الأمر الثاني هو ما يعود إلى المكلف، وهو اشتغال الذمة.

الأمر الثالث: إسقاط الإعادة، فانه فرع الكفاية والا وجبت الإعادة.

وهذا بمجرد لا يكفي، لأنه من آثار الأمر الثاني، لأنه لو لم يكن كافياً بقيت الذمة مشغولة، ومع اشتغالها لا بد من إفراغها بعمل آخر، وهو الذي يسمى بالإعادة. وان لم يكن بالدقة كذلك.

والمهم ان هذا وان كان صحيحاً إلا ان الأفضل هو النظر إلى جانب العلة وهو اشتغال الذمة، لا المعلول وهو وجوب الإعادة.

الأمر الرابع: إسقاط القضاء.

وقد أشكلوا عليه: ان ما لا يسقط القضاء لا يسقط الإعادة بطريق أولى، لأنه إذا ثبت وجوب القضاء ثبت وجوب الإعادة بطريق أولى.

وجوابه عدة أمور:

أولاً: ما قالوه: من ان المراد بالقضاء هنا: الأعم من القضاء والإعادة. يعني مطلق التكرار. والظاهر ان هذا هو المراد من قولهم: فيسقط به التعبد. فيراد بالتعبد هذا المعنى الأعم من دون ان يتورطوا باختلاف الاصطلاح.

ثانياً: ان الكلام فيما تعذرت الإعادة فيه، كما لو التفت إلى البطلان وعدم الإجزاء، خارج الوقت. فيتعين القضاء.

ثالثاً: ان المراد من الاصطلاح هو الإجزاء بالمعنى المثبت لا عدمه بالمعنى المنفي. فينسد هذا الكلام تماماً. لأنه إذا كان المراد عدم الإجزاء، فالقضاء ملازم مع الإعادة. إذ لا يحتمل عدم وجوب القضاء مع عدم وجوب الإعادة - بعد التنزل عن الوجه السابق-.

إلا ان المراد هنا الإثبات وهو حصول الإجزاء. ومعه لا تثبت الأولوية المذكورة. وهي الإعادة عن القضاء. بل يكون القضاء أولى سقوطاً من الإعادة لدى الإجزاء ان كان بأمر جديد، كما هو الصحيح. أو قل: انهما يسقطان معا ان كانا بأمر واحد.

وعليه فإذا فسرنا الإجزاء بمسقط القضاء، كان في الإعادة أولى. فيكون دالا عليه بالالتزام باعتباره اللازم بالمعنى الأخص، ولا حاجة إلى وجود الدلالة المطابقة عليه وان كانت أوضح.

ولذا لا يرد الإشكال الذي ورد على الوجه السابق: من حيث اننا نفينا الإعادة ولم ننف القضاء، مع انهما يسقطان معا. لأن جوابه: هو الدلالة عليه بالمماثلة أو الأولوية. كما يمكن ان نعمم معنى الإعادة لمطلق التكرار الذي يشمل القضاء.

إلا انه يرد عليه ما أوردناه على الوجه السابق، من ان إسقاط القضاء والإعادة إنما هو لأجل فراغ الذمة. ويحسن ان ننظر إلى جانب العلة لا المعلول.

الأمر الخامس: إسقاط الإعادة والقضاء معا. وبذلك تندفع الإشكالات

السابقة .

إلا انه يبقى: ان الملحوظ ان كان هو الصلاة، كما هو الغالب، صح هذا الوجه. وان كان المراد عموم الواجبات، فغالبها ليس فيه قضاء. فالتعرض للقضاء فيها بلا موجب لأنه بنحو السالبة بانتفاء الموضوع. وخاصة: إذا التفتنا ان مقتضى القاعدة عدم ثبوت القضاء ما لم يدل عليه دليل.

إذن، فالأصل في الواجبات انها لا قضاء فيها، فالتعرض إلى القضاء بلا موجب.

وهذا مما يشكل إشكالا على التعريف السابق وهو الاختصاص بالقضاء، وكذلك إذا قصدنا منه الأعم من الأداء والقضاء.

إلا اننا إذا قلنا: ان الأجزاء سقوط الإعادة أو التكرار كان عاما لكل الواجبات المؤقتة وغيرها. وكذلك لو قلنا: انه فراغ الذمة أو سقوط الأمر. باعتبار حصول كل واجب حسب ما يناسبه من سقوط الإعادة أو سقوط القضاء أو سقوطهما معا.

كما انه لا ينبغي ان يفوتنا ان الأجزاء قد لا يحصل ولكن لا تجب الإعادة ولا القضاء، فيكون سقوط الإعادة والقضاء اعم من الأجزاء، إذ يناسب مع عدمهما أيضا.

كما في بعض الموارد: منها: ارتفاع الموضوع، كوجوب إنقاذ الغريق إذا مات غرقا. ومنها: ان المأتي به لم يحصل كل الملاك. إلا انه لا يمكن التدارك للباقي بالإتيان بالعمل مرة أخرى.

وهنا قد يفرض ان الجزء الباقي إلزامي، وقد يفرض استحبابيا. لا كلام

على الثاني . ولكن لا مثال للأول وهو نادر . ونظر المشهور إلى الغالب .

ويمكن ان يمثل له على بعض المسالك الفقهية ، بالتكبير أربع تكبيرات على الجنائز نسيانا . مع التذكر بعد زوال محل التدارك . وكذلك بالتحلل للمريض أو الحائض أو المصدود ، بعمرة مفردة أو هدي . فانه قد يقال : بسقوط حجة الإسلام عنه بذلك ، مع انها لم تستوف الغرض .

الأمر السادس : من تفاسير الإجزاء : انطباق المأتي به على المأمور به . بمعنى كونه جزئياً حقيقياً له ، ومصداقاً تام المصدقية منه . فانه من الواضح انه إذا حصل ذلك فقد حصل الإجزاء ، ولذا نقول حتماً : انه مجزئ . فقد يقال هنا ان هذا هو معنى الإجزاء .

إلا ان هذا الوجه لا يتم بازاء الوجه الآتي ، كما سيتضح .

الأمر السابع : من معاني الإجزاء .

ان الإجزاء عنوان انتزاعي ، كعنوان الكفاية نفسه . ووجود منشأ انتزاعه دقي . وإنما نحن نعرف علله ومعلولاته .

فعلله العمل وانطباقه على المأمور به ، فيحصل الإجزاء . وإذا حصل حصلت معلولاته ، وهو فراغ الذمة من التكليف وسقوط الأمر والغرض .

فان قلت : فانك قلت : ان معنى الإجزاء هو فراغ الذمة مع انه انكشف عدمه .

قلنا : ذلك : أولاً : لأن فراغ الذمة أول معلول يحصل فيما يخص المكلف . بخلاف إسقاط الإعادة والقضاء ، فإنها فرع فراغ الذمة . فالمعلول المباشر هو الفراغ . كما ان سقوط الإرادة والأمر ، من شؤون المولى لا العبد .

ثانياً: ان كان سيرا مع المشهور الذي لا بد انه يريد من التعريف: التعريف باللازم أي المعلول، ولذا قال: انه سقوط الإعادة والقضاء. والا فمن الواضح ان عنوان الإجزاء الانتزاعي لا ينطبق بالدقة على ذلك. فحيث انهم عرفوه بمعلولاته، عرّفناه بمعلول أولى من ذلك.

فان قلت: انك قلت: منشأ انتزاع الإجزاء دقي. وهذا ينافي مسلك العرفية التي عليها فهم النصوص الشرعية.

قلنا: كلا. فانه مهما كان دقيا، فهو مدرك للعرف. لأن العرف قد يدرك بعض الدقيات وان لم يدرك تفسيرها كإدراكه للفرق بين المشتقات وبين المصدر واسم المصدر. والفرق بين النسب الحرفية التي تدل عليها الأدوات، والنسب التحليلية في الجمل التامة والناقصة. ولا شك ان الإجزاء ليس أصعب منها.

فان قلت: فانك قلت: ان الفعل المنطبق على المأمور به مجزئ، وهذا يدل على ان نفس هذا الانطباق هو الإجزاء.

قلنا: كلا. فان هذا خلاف الوجدان. فان انطباق المجزئ عليه، باعتبار كونه سببا للإجزاء، يعني يوصف بمعلوله وما هو متأخر رتبة عنه، لا بما هو مساو له في الرتبة.

وبتعبير آخر: اننا هنا نبحث عن معنى الإجزاء لا المجزئ. لأنهم قالوا: ان الإتيان بالمأمور به على وجهه يقتضي الإجزاء.

فان قلت: فانه غير معروف في اللغة وليس له تعبير. فيكون في ذلك كالجامع الصحيحي للأخوند الذي لا يعرف إلا بمعلولاته.

قلنا: كلا. فان ذلك مما لا تعبير عنه في اللغة. واما في مورد الكلام فعبر عنه بالإجزاء والكفاية. وهذا يكفي. بل ان اغلب الأشياء لا يعبر عنها إلا بلفظ واحد، بحيث لو تنزلنا عنه لم يبق له لفظ آخر. كالماء والأرض والسماء. فلا حاجة إلى التنزل عن ذلك.

وفي المحاضرات قال ما مؤداه: انهم ليس لهم معنى اصطلاحيا خاصا، بل المراد منه في المقام هو المعنى اللغوي، وهو الكفاية. غاية الأمر انه يختلف باختلاف الموارد.

يرد عليه:

أولاً: ان المعنى اللغوي معنى انتزاعي كما عرفنا، فيحتاج إلى منشأ انتزاعه، ولم يشر إلى ذلك.

ثانياً: انه لم يشر إلى الضابطة العامة في اختلاف الموارد

وهذا مما يمكن له احد طريقين:

الأول: فراغ الذمة كما اشرنا. وفراغها يختلف باختلاف الموارد حسب الشروط المأخوذة في الأمر.

الثاني: ما يستشعر من ظاهر سياق عبارته، من ان المدار في ذلك حكم الشارع. أو قل: ما دل عليه الدليل الشرعي. فإذا دل على الإجزاء كفى. وبمقدار ما لم يدل عليه، قلنا: بوجوب الإعادة أو القضاء.

وهذا في نفسه جيد. غير انه في الإمكان إرجاع الوجهين إلى وجه واحد. لأننا إنما نبرهن على فراغ الذمة بالدليل الشرعي. فإذا دل الدليل على عدمه تعبدنا به.

بل القول بفراغ الذمة أولى. لأن الكلام الآن بمقتضى القاعدة الأولية العقلية للإجزاء. وان الإتيان بالمأمور به هل يجزئ أم يقتضي التكرار. وهذا لا ربط له بالدليل الشرعي التفصيلي.

فإذا دلّ الدليل على الإجزاء، كما هو كذلك، كان بمنزلة العام، يمكن ان يخصه الدليل الشرعي الخارجي من وجوب الإعادة دون القضاء مثلاً. يعني انه غير مجزئ في الوقت ولكنه مجزئ خارج الوقت. فيكون التخصيص عن الإجزاء خاصاً بداخل الوقت.

ولكن إذا دلّ الدليل العقلي على عدم الإجزاء، أمكن أيضاً تخصيصه. وعلى أي حال، فالمهم هو القاعدة العامة لا تفاصيل الأدلة. أو قل: ان المهم هو الاقتضاء العقلي لا الاقتضاء الشرعي.

هذا كله في إجزاء الامتثال الواقعي عن الحكم الواقعي. وقد عرفنا ان المدار فيه هو الانطباق المنتج لفراغ الذمة. أو قل: هو ان يكون المأتي به مصداقاً كامل المصدقية من الكلّي المأمور به بشرائطه. أو قل: كامل الجزئية كذلك.

ومثله يقال تماماً في أي نحو من أنحاء التكليف الشرعي بالنسبة إلى مصداقه. فإذا كان هناك تكليف ظاهري وحصل مصداق كامل فرغت الذمة عنه واجزأ. وكذلك في التكليف الاضطراري، يعني: ان المأتي به الظاهري يجزي عن الحكم الظاهري والمأتي به الاضطراري يجزي عن الحكم الاضطراري.

ويتضح ذلك أكثر حين نرى الصورة المقابلة. وهو ان لا يكون المأتي به مصداقاً كامل المصدقية من احد الحكمين الاضطراري أو الظاهري. كما لو كان ناقصاً في بعض الجهات. فان الحكم بالإجزاء في مثل ذلك منتف على

القاعدة، ما لم يدل دليل عليه بالخصوص.

وبه يتضح لك: ان كل المستويات الثلاثة المطروقة في هذا الباب، تكون مصاديقها مجزية عنها إذا كانت تامة المصادقية لها.

وإنما الكلام في أجزاء الامتثال الظاهري أو الاضطراري من الحكم الواقعي. فانه مما لا إشكال فيه كونه مصداقا ناقص المصادقية عنه، وان كان تام المصادقية عن الحكم المناسب له. وحيث انه ناقص المصادقية، فلا يكون مجزيا على القاعدة.

إلا انه سيأتي الحديث عن ذلك في المباحث الآتية في باب الأجزاء. فإذا تم لدينا هناك القول بالأجزاء في الحكم الظاهري أو الاضطراري، أمكن القول هنا، بل هو عينه.

ولا اقل انه يمكن تميمه بأحد تقريبين احدهما اسبق رتبة من الآخر:

التقريب الأول: وهو الأسبق رتبة.

ان يقال: ان الحكم الواقعي الأصلي الذي في علم الله سبحانه، مجهول لا محالة. فهو مرفوع لا محالة ومجرى للبراءة. ونحن معذورون أمام الله سبحانه لو صادف عصيانه. وإنما الحكم الفعلي المنجز علينا هو الحكم الظاهري الواصل إلينا بالطرق الظنية المتعبرة أو الظاهرية.

إذن، تحصل لدينا نتيجة التصويب، وان لم يكن كذلك حقيقة. فان التصويب هو القول بعدم الحكم الواقعي أو القول بتغير الواقع للظاهر. ونحن لا نقول بذلك.

إلا انه من الناحية العملية نرى ان الحكم الواقعي الأصلي وان كان

موجودا، إلا انه فاقد فاعليته ومنجزيته . وإنما الفاعلية والمنجزية والمولوية للحكم الظاهري جعللا ومجعولا .

فما اشغلت به ذمة المكلف هو الحكم الظاهري . والمفروض ان المأتي به مصداق كامل المصدقية للحكم الظاهري . وان لم يكن كذلك بالنسبة إلى الحكم الواقعي، قطعاً أو احتمالاً . إلا انه مفرغ للذمة بعد ان اشغلت الذمة بالحكم الظاهري، وجرت البراءة عن الحكم الواقعي .

التقريب الثاني : المتأخر رتبة :

ان يقال : ان الحكم الواقعي لم يفقد فاعليته، كما قيل في التقريب الأول، وإنما أصبح الحكم الظاهري منجزاً بصفته طريقاً وغالب الإيصال إلى الواقع . والا فهو ليس مقصود بذاته للشارع، وإنما المهم هو الحكم الواقعي .

وإذا كان التفكير بهذا المقدار، يرجع الإشكال مرة ثانية . وذلك : لأن المأتي به ناقص المصدقية عن الحكم الواقعي . أو مشكوكاً من هذه الناحية . فلا يكون مقتضى القاعدة الإجزاء .

وهنا يأتي مورد هذا التقريب الثاني : بان يقال : بان هناك تنزيل شرعي للامثال الناقص منزلة الامثال الكامل . لأننا نعلم ان الشارع المقدس، راض عن هذا النحو من الامثال . وحيث صح عندنا ذلك، إذن يتم ان امثال الحكم الظاهري امثال للحكم الواقعي، إلا انه ناقص .

فمقتضى الرضا بالناقص، هو فهم نحو من التنزيل للناقص منزلة الصحيح التام . ومعه يكون مجزياً في نظر الشارع في طول التنزيل .

التقريب الثالث : والذي يمكن ان يقال أيضاً :

وذلك: بالطبع بدليل التنزيل، وانه كلفة تحتاج إلى دليل ولا دليل. فان قلت: فإننا قلنا: ان الدليل دلّ على رضا الشارع المقدس بهذا الامتثال. وهو ملازم مع التنزل. إذ بدونه لا وجه للرضا عن هذا الامتثال الناقص.

وجوابه: انه لا ينحصر رضا الشارع به عن طريق التنزيل بل يمكن ان يكون على وجه المعذورية. وذلك في طول الجهل وعدم إمكان التوصل إلى الواقع الأصلي. بحيث يكون التكليف به تكليفا بما لا يطاق. مع ضم مقدمتين أخريين:

إحدهما: ان المكلف اعتمد على الأمارات الغالبة الصدق والممضاة من قبل الشارع أو قل المجعولة من قبله.

ثانيهما: ان المكلف بذل أقصى وسعه في تطبيق عمله على ما وصله من الحكم بصفته طريقا إلى الحكم الواقعي. يعني انه بذل وسعه في تطبيق الحكم الواقعي بمقدار ما يستطيع نظريا وعمليا. ولم يقصر في شيء على الفرض. فيكون معذورا عن الباقي. فيكون الحكم بالإجزاء في طول المعذورية.

وفي الحقيقة هو تنازل من قبل الشارع عن الإجزاء الكامل في طول تنازله عن الحكم الواقعي المجهول إلى الحكم الظاهري الواصل.

نعم، لو قلنا بنفي البراءة مطلقا، يعني الشرعية والعقلية، وصرنا إلى وجوب الاحتياط في الشبهات البدوية، يعني حتى في موارد الأمارات (وهذا مما لم يقل به أحد). إذن لكان إجزاء الحكم الظاهري عن الحكم الواقعي باطلا. ما لم يحصل الاحتياط الذي يوصل المكلف إلى اليقين بفراغ الذمة عن الواقع نفسه. إلا ان هذا غير محتمل، كما هو محرر في محله، فإننا ان أنكرنا البراءة العقلية، فلا اقل من الاعتراف بالبراءة الشرعية.

هذا كله في إمكان إجزاء الامتثال للحكم الظاهري عن الحكم الواقعي .

* * *

وأما الكلام عن الحكم الاضطراري، فان الحكم الاضطراري واقعي وان كان ثانوياً، لأنه لم يؤخذ في موضوعه الشك. بل يفترض كونه من هذه الناحية ثابتاً باليقين.

وينبغي هنا ان نلتفت أولاً: ان الضرورة مسقطه للتكليف الذي يكون في موردها. والضرورة قد تقع في اجتناب الحرام، فتؤدي إلى جواز فعله. وقد تقع في فعل الواجب، فتؤدي إلى جواز تركه. بعد سقوط الحكم الأصلي بالضرورة.

والكلام ليس في المحرمات، لأنهم عنونوا باب الإجزاء لمتعلقات الواجبات وليس المحرمات. لأن متعلق الحرام يقتضي الترك، ولا معنى لإجزاء الترك عن الحرام.

أقول: هو معقول ومؤكد الصحة أيضاً، إلا انه خارج عن هذا الباب في اصطلاحهم. ولعلمهم تركوه لكونه مؤكد الصحة.

واما الواجبات، فهي قسمين: قسم يسقط بلا بدل، على ما سنوضح، وقسم يسقط مع وجود البدل عنه.

اما الذي يسقط بدون بدل فهو خارج عن محل الكلام، لأن الضرورة المتعلقة بتركه أو ترك جزئه وشرطه، أسقطت الخطاب بالكلية سقوطاً واقعياً. فلا مجال لامثاله لكي نقول بالإجزاء. فإذا تجشم المكلف الامتثال لا يكون مجزياً.

واما الذي يسقط إلى بدل، فلعل المثال الوحيد له في الشريعة هو الصلاة. وخاصة بعد سقوط قاعدة الميسور، على ما هو الصحيح. وذلك: لأن الصلاة لا تسقط بحال بل يجب الباقي بخطاب جديد. يعني الإتيان بالممكن من الأجزاء والشرائط. والظاهر بل الأكيد ان نظرهم إلى ذلك.

والا فانه لا يوجد خطاب اضطراري خارج الصلاة، إطلاقاً، مما يدخل تحت عنوان الباب.

فهنا إذا طبقنا المأتي به الاضطراري على الحكم الواقعي الأولي كان مقتضى القاعدة عدم الإجزاء لأن المفروض نقصه. وما لم يكن تام المصدقية له، يكون باطلاً.

وجواب ذلك يكون على احد مستويين: احدهما بمنزلة الصغرى والآخر بمنزلة الكبرى.

المستوى الأول: وهو الصغرى: بان يقال: ان الفرد قد جاء في امثاله بكل ما يستطيع. والله تعالى أولى بالعدر في الباقي. بأحد التقريبين السابقين. اما بعنوان ان نفهم من الرضا التنزيل منزلة التام المصدقية، وان كان ناقصاً. واما بعنوان المعذورية واكتفاء الشارع بالقليل عن الكثير.

المستوى الثاني: وهو الكبرى، وهو ان يقال: ان الحكم الواقعي الأولي ساقط لا محالة بالتعذر والضرورة. وما هو موجود في الذمة ومنجز هو وجوب الباقي. وهو الحكم الواقعي الوحيد لدى المكلف. ولا يوجد حكم واقعي في المرتبة السابقة عليه بشكل منجز، ولا حكم ظاهري في طوله، على ما هو المفروض.

وبحسب النتيجة، فان المفروض ان المأتي به هو مصداق تام المصدقية

من هذا الحكم الواقعي المنجز الذي يصطلح عليه بالحكم الثانوي، والفعلية الذي حصل في طول الضرورة، وهو وجوب الباقي، فينتج الأجزاء.

فان قلت: فان الكلام كان عن معنى الأجزاء لا الدليل على الأجزاء. فلماذا انجر الكلام إلى الدليل على الأجزاء.

قلنا: حصلت لذلك عدة نتائج، منها:

أولاً: ما هو المقصود هنا من تعريف الأجزاء وملاكه كما سبق. وان يكون المأتي به تام المصدقية للمأمور به. لأن الكفاية اللغوية والأجزاء العقلانية، إنما يكون بذلك.

غاية الأمر ان المأمور به يختلف باختلاف موارده، ولكن القاعدة المنطبقة على سائر الموارد واحدة، كما سمعنا. بخلاف ما ذكره في المحاضرات، كما سبق.

ثانياً: اننا سرنا هنا في الطريق المستقيم الذي لم يسر فيه الأصوليون، في هذا الباب. كأنهم أخذوه مسلماً. وبذلك قد أسسنا القواعد الرئيسية للأجزاء التي تنفعنا في المستقبل خلال بحوث هذا الباب.

واما ما ذكروه فيما يلي، فسنرى انه ليس من اجزاء الحكم الظاهري أو الاضطراري عموماً، كما بحثناه الآن. وإنما هو بحث في بعض التفاصيل كوجوب الإعادة في الوقت وعدمه مع تغير الحال. كأنها مسألة فقهية وليست أصولية، كما سيأتي. وكأن الإشارة في ذلك إلى جواز البدار وعدمه. فان لم نقل بالجواز لم نقل بالأجزاء، والا قلنا به. وهذا كلام يأتي.

الأمر الثاني: في باب الإجزاء (في الكفاية).

في إبراز الفرق بين هذه المسألة وبعض المسائل الأخرى. في مقابل احتمال الإشكال بأنها راجعة إليها وليست مسألة مستقلة فلا موجب لذكرها مجدداً.

وقد ذكر الشيخ الآخوند مسألتين: مسألة المرة والتكرار ومسألة تبعية القضاء للأداء. وفيهما معا بدأ بالجواب مع عدم تعرضه للسؤال كعادته في اغلب كلامه رحمته.

وفي (عناية الأصول): ان في هذا الفصل ردّ الشيخ الآخوند على ما في تقريرات الشيخ من عدم الفرق بين المسائل الثلاثة كلها، على ما هو ظاهر العبارة. لأنه قال: ان هذه المسألة لا تختلف عن مسألة المرة والتكرار ولا عن مسألة تبعية القضاء للأداء. إلا انه هناك لم يبين الوجه لعدم الفرق، فكأنه مجرد الدعوى أو الوجدان وهو غير كاف كما هو واضح، لأن قطع كل فرد حجة عليه فقط.

ولو سرنا بهذا المسار أنتج انه لا فرق بين مسألة المرة والتكرار ومسألة تبعية القضاء للأداء أيضاً، لأن مثل المثل مثل. وهو مما لا يعترف به صاحب التقريرات أكيدا.

مع العلم انه مما يتوقف عليه كلامه. لأن هاتين المسألتين إذا لم تكونا متشابهتين. فلا يمكن ان تكون مسألة الإجزاء مشابهة لهما معا، مع تنافيهما في أنفسهما. وإنما يصح ذلك في صورة تشابههما وهو غير محتمل.

وعندئذ نقول:

أولاً: بما ان المسألتين أكدتا التغير ، إذن فمشابهة مسألة الإجزاء لهما باطل.

ثانياً: ان ما يمكن ان يقوله من حل نقضنا هذا، بإبراز فرق بين تلك المسألتين، كما لو تمسك بفارق العنوان أو بفارق النتائج، نقوله في الفرق بين مسألة الإجزاء وأي منهما.

ثالثاً: انه لم يبين أي دليل على ما ادعاه من عدم الفرق، كما قلنا.

وعلى أي حال فعرض المسألة يقتضي أولاً بيان ما يمكن ان يكون وجهها لاتحاد المسألتين، ثم التصدي لجوابه:

أما مسألة المرة والتكرار، فأفضل ما يمكن ان يقال للمماثلة بينها وبين مسألة الإجزاء، إلى حد كان واضحاً في ذهن صاحب التقريرات بحيث لم يكن هناك حاجة للاستدلال عليه في نظره: ان الإجزاء يقتضي المرة وعدمه يقتضي التكرار، بمعنى انه يقتضي الإعادة، ولا نعني بالتكرار إلا الإعادة.

ويمكن ان يجاب ذلك بأكثر من وجه واحد:

الوجه الأول: بالفرق بين الدلالة المطابقة والإلزامية. لوضوح ان الإجزاء بالدلالة المطابقة أو الواضحة يقتضي فراغ الذمة وبالالتزام أو في المرتبة المتأخرة يقتضي عدم التكرار، الذي معناه الإجتزاء بالفرد الواحد. وكذلك اقتضاء عدم الإجزاء لعدم الوحدة أو للتكرار.

فيمكن ان يكون النظر في احد المسألتين إلى إحدى المرتبتين، وفي الأخرى إلى الأخرى. وهذا يكفي.

الوجه الثاني: بإبراز الفرق بين التكرار والإعادة. فإنهما معا وان كان

يختص صدقهما على الفردين الكاملين، بالدقة. إلا أننا لو نظرنا إلى فهم المتشعبة، وجدنا معنى التكرار هو ذلك. وأما الإعادة فهي تتضمن فساد الفرد الأول. أو قل: هي الجمع بين الفرد الناقص والكامل. وأما التكرار فهو الجمع بين الفردين الكاملين.

فإذا قلنا بعدم الإجزاء في هذه المسألة لزمّت الإعادة. وأما في تلك المسألة، فالمطلوب التكرار وليس الإعادة. وإنما الإشكال ناشئ من زعم رجوع أحدهما إلى الآخر. وهو باطل.

الوجه الثالث: أنهما حتى لو رجعا إلى معنى واحد، فإن هذا المعنى ليس هو الجمع بين الفرد الناقص والكامل، كما حققنا فيما سبق. بل هو الجمع بين الفردين الكاملين.

ومسألة رجوع مسألة الإجزاء إلى مسألة المرة والتكرار مبني على الأول. لأن عدم الإجزاء يقتضي نقص الفرد الأول لا كماله. فهو لا إعادة ولا تكرار بهذا المعنى.

بل حتى لو كان المراد من الإعادة والتكرار معا: الجمع بين الفرد الناقص والفرد الكامل، فإنه يختص بمسألة الإجزاء، إذا قلنا بعدمه. لأن المراد بالتكرار هناك إنما هو الجمع بين الفردين الكاملين. فلا يصدق عليه الإعادة ولا التكرار، كما في الفرق السابق.

نعم، هذا الوجه وما سبقه، مبني على الإشكال في الإجزاء في أحد الشقين، وهو صورة القول بعدم الإجزاء. فإذا لم تتم المسألة في أحد الشقين كفى. وانتقضت في الشق الآخر.

الوجه الرابع: ما ذكره في الكفاية: من اختلاف جهة البحث في

المسألتين، قال: فإن البحث ههنا في ان الإتيان بما هو المأمور به يجزئ عقلا، بخلافه في تلك المسألة فانه في تعيين ما هو المأمور به شرعا، بحسب دلالة الصيغة نفسها.

وبتعبير آخر: يراد هنا الجهة العقلية وبتلك المسألة الجهة الظهورية.

ثم قال: نعم التكرار عملا موافقا لعدم الإجزاء. لكنه لا بملاكه.

جوابه:

أولاً: انه مع عدم الإجزاء لا يكون مصداقا للتكرار، كما سبق. لأن معنى التكرار هو الجمع بين الفردين الكاملين، لا الفرد الناقص والكامل. ومقتضى عدم الإجزاء، هو الجمع بين الفردين الناقص والكامل. فلا يكون تكرارا.

ثانياً: انه يمكن إرجاعهما معا إلى ملاك واحد، وهو الملاك الظهوري، فيزول الفرق من هذه الناحية.

لأنه كما يدعي ظهور الأمر بالتكرار، يدعي أيضا ظهوره بالإطلاق ببقاء اشتغال الذمة بعد الفرد الفاسد.

نعم، سقوطه بالفرد الكامل عقلي، إلا ان بقاءه بالفرد الفاسد إطلاقي، من الإطلاق الأزمانى.

إلا ان هذا لا يُرجع الوحدة بين المسألتين، وان سقط كلام الشيخ الآخوند. لأن مسألة المرة والتكرار، ذات ملاك ظهوري على كلا التقديرين، ومسألة الإجزاء، ذات ملاك ظهوري عند عدم الإجزاء، وملاك عقلي بناء على الإجزاء.

وأما مسألة تبعية القضاء للأداء، فملخص المسألة ان القضاء هل هو بنفس الأمر الأدائي، لأنه إذا سقط القيد بالوقت بقي الأمر بالطبيعي بعده. أم انه يسقط بسقوط القيد الأمر بالطبيعي كله، ويحتاج القضاء إلى أمر جديد.

والمسلك الأول ينتج تبعية القضاء للأداء، والمسلك الآخر ينتج عدم التبعية. والمدعى هنا هو مماثلة مسألة الإجزاء مع التبعية لا مع عدم التبعية.

وعندئذ نضم فكرة أخرى، وهي ان عدم الإجزاء كما يقتضي الإعادة أو التكرار في داخل الوقت يقتضي ذلك في خارجه أيضا، إذا لم يأت به في الوقت.

فأصبح عدم الإجزاء بمنزلة مسألة التكرار، لكن طرفه اعم من الوقت وخارجه. وهذا بناء على هذا المبنى، لأن القضاء يكون بنفس الأمر الأصلي، بإطلاقه الأزمني لخارج الوقت.

وبتعبير آخر: ان التكرار إذا لم يكن فيه فرق بين الوقت وخارجه، رجعت إحدى المسألتين إلى الأخرى. وبهذا يصح ما أشرنا إليه من رجوع المسائل الثلاثة إلى معنى متشابه أو مسألة واحدة.

وجوابه من عدة وجوه:

أولاً: النقض باللازم الذي عرفناه وهو وحدة المسائل الثلاثة. فان صاحب التقريرات لا يرى ذلك، أو على الأقل: ان ظاهر عبارته التفريق والاثنيبية بين مسألة التكرار ومسألة تبعية الأداء للقضاء، مع انه يلزم من ذلك وحدتهما.

ثانياً: ان المسلك في مسألة التبعية غير صحيح، لأن العام يسقط بسقوط قيده. وليس للخطاب إطلاق أزمني إلى خارج الوقت. وبناء على خلاف

التبعية يبطل الإشكال، لوضوح الفرق عندئذ بين المسائل الثلاث كلها.

ثالثاً: ما قلناه في الجواب السابق على المسألة السابقة، وهو التفريق بين الدلالة المطابقة والالتزامية. فإن الإجزاء يقتضي فراغ الذمة بالمطابقة ويقتضي سقوط التكرار في المرتبة المتأخرة. وهو كما يشمل الوقت يشمل خارجه، بعد التنزل عن الإشكالات الأخرى.

رابعاً: ما قلناه في الجواب السابق أيضاً، من الفرق بين الإعادة والتكرار، ونقوله هنا على أحد الاحتمالات السابقة. وهو صدق الإعادة مع فساد الفرد الأول وصدق التكرار مع صحته. ومعه يكون القضاء مع فساد الفرد الأول الذي داخل الوقت، وهو مصداق الإعادة وليس مصداق التكرار. غاية الأمر أنها إعادة خارج الوقت. بناء على إطلاق الخطاب.

خامساً: ما ذكره الشيخ الآخوند من ان البحث في تلك المسألة في دلالة الصيغة على التبعية وعدمها، بخلاف هذه المسألة، فإنه كما عرفت في ان الإتيان بالمأمور به يجزئ عقلاً عن إتيانه ثانياً، أداء أو قضاء. وهو راجع إلى ان الملاك هناك ظهوري وهنا عقلي. وهو أمر معقول.

* * *

ثم قال الشيخ الآخوند: إذا عرفت هذه الأمور، فتحقيق المقام يستدعي البحث والكلام في موضعين:

الأول: وعنوانه - كما في بعض الشروح - في بيان كفاية الإتيان بالمأمور به مطلقاً بالنسبة إلى أمره، لسقوط الغرض بذلك، فلا مجال للتعبد به ثانياً.

وقال الشيخ الآخوند: ان الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي، بل بالأمر الاضطراري أو الظاهري أيضا، يجزي عن التعبد به ثانياً، لاستقلال العقل، بأنه لا مجال مع موافقة الأمر بإتيان المأمور به على وجهه، لاقتضاء التعبد به ثانياً.

وقال في المحاضرات: الأمر كما أفاده **فلا** وهو مما لا نزاع فيه وان نسب الخلاف إلى بعض، ولكنه على تقدير صحته لا يعتد به أصلاً.

والوجه في ذلك: هو ان المكلف إذا جاء بالمأمور به واتي به خارجا واجدا لجميع الأجزاء والشرائط حصل الغرض منه لا محالة وسقط الأمر. وإلا لزم (١): الخلف أو (٢): عدم إمكان الامتثال أبداً. أو (٣): بقاء الأمر بلا ملاك ومقتضي. والجميع محال.

إما الأول، فلأن لازم بقاء الأمر تعدد المطلوب لا وحدته وهو خلف. وأما الثاني، فلأن الامتثال الثاني كالامتثال الأول، فإذا لم يكن الأول موجبا لسقوط الأمر الثاني، فالثاني مثله. وهكذا. واما الثالث: فلأن الغرض إذا تحقق في الخارج ووجد، كيف يعقل بقاء الأمر. ضرورة استحالة بقاءه بلا مقتضي وسبب، بناء على مسلك العدالة.

فالتنتيجة، ان أجزاء الإتيان بالمأمور به عن أمره ضروري من دون فرق في ذلك بين المأمور به الواقعي والظاهري والاضطراري أصلاً.

ولنا على ذلك عدة تعليقات بالرغم من أننا عرفنا صحة النتيجة:

أولاً: انه اخذ سقوط الغرض بنظر الاعتبار، وقد عرفنا فيه نقطتان من الضعف.

٢ - انه متأخر رتبة عن الامثال . وأما ما يحصل بالامثال الكامل مباشرة، فهو فراغ الذمة .

ثانياً: ان هذا البيان يتضمن سقوط الأمر والملاك بالنسبة إلى أمره، وأما بالنسبة إلى أمر غيره، كإجزاء الامثال الظاهري عن الأمر الواقعي والاضطراري عنه أيضاً، فهذا البيان لا يكفي . ما لم تضم بعض البيانات السابقة، كالتنزيل والمعذورية .

ومن المعلوم ان الأغلب في الفقه هو ذلك، لأن اغلب الإمتثالات ظاهرية غير محرزة المطابقة للواقع .

ثالثاً: انه تمسك بسقوط الملاك ولم يذكر فراغ الذمة ولا غيره . ومع ذلك جعل الكلام شاملاً للامثال الظاهري والاضطراري . وهذا فرع ان يكون للأمر الظاهري والاضطراري ملاك على حد ملاك الأمر الواقعي، وهو قطعي العدم .

وما تسالم عليه الإمامية والعدلية من وجود الملاك إنما هو خاص بالأوامر الواقعية وغير شامل لغيرها .

لا اقل ان نقول: ان الدال على ذلك هو الإجماع والعقل، وكلاهما دليل لبي يقتصر منه على القدر المتيقن . وهو وجود الملاك للأمر الواقعي الأولي دون غيره .

فان كان هناك ملاك للحكمين الظاهري والاضطراري، فليس على غرار الحكم الواقعي بل بشكل آخر . والملاك بالنحو الآتي ثابت لا محالة، وإلا كانت هذه الأحكام لغوا، وهو لا يصدر من الحكيم .

أما الحكم الظاهري، فملاكه الأمارية الغالبة والطريقية إلى الحكم

الواقعي . ولا ربط لها بالملاك المتعلق بالمتعلق بالمأمور به . وهذا السنخ من الغرض لا ربط له بالامتثال أصلاً ، ولا يسقط بالامتثال أكيدا ، وان كان الامتثال مصداقا له . وأما الحكم الاضطراري فملاكه الثانوية والتنزل في مقام التكليف . لكي لا يبقى المكلف منقطعاً عن الطاعة وناسيا لذكر الله سبحانه في حال اضطراره وسقوط التكليف الأولي عنه . وهذا الملاك أيضا لا يسقط بالامتثال . نعم من الأكيد انه يحدث ويوجد بالامتثال ، فإننا ان قلنا بذلك ، يعني ان الغرض (عموما) يتحقق بالامتثال ، فلا بأس ، إلا انه لم يذكر ذلك المشهور ولم يذكره في المحاضرات . وأما فراغ الذمة فيحصل في كل ذلك .

رابعاً: عدم لزوم الخلف إذا قلنا بعدم سقوط الأمر ، وليس لازمه وجوب الامتثال الثاني ، لأن القائل بعدم السقوط لا يريد بقاءه بشكل فاعل ومؤثر . نعم ، لو قلنا بعدم فراغ الذمة لزم ذلك . إلا انه معنى آخر غير بقاء الأمر ، لأن عدم فراغ الذمة ناتج من بقاءه بشكل فاعل ومؤثر ، وهو غير مفروض .

خامساً: عدم لزوم اللازم الآخر ، وهو بقاء الأمر بلا ملاك ومقتضي .

لوجهين :

١ - انه للقائل ان لا يقول بسقوط الأمر والملاك معا . فكما لا يسقط الأمر لا يسقط الملاك أيضا .

٢ - انه يمكن ان يقال بعدم محذورية بقاء الأمر بلا ملاك بعد الامتثال لو أمكن . لأن القدر المتيقن منه هو الأمر الأول قبل الامتثال لا بعده .

سادساً: عدم لزوم المحذور الآخر ، وهو لزوم عدم إمكان الامتثال أبدا . وذلك لوضوح الفرق بين الواحد والمتعدد من الامتثال . فللقائل ان يقول بعدم سقوط الأمر بامتثال واحد ، ولكنه يسقط بامتثال متعدد . كالتأكيد له . وان لم

يكن له ظهور بمطلوبية المتعدد والتكرار .

سابعاً: ان عبارته متناقضة أو متذبذبة بين سقوط الغرض ووجوده في طول الامتثال .

فأولا يظهر منه تحقق الغرض ووجوده، حيث يقول: ان المكلف إذا جاء بالمأمور به خارجا واجدا لجميع الأجزاء والشرائط حصل الغرض منه لا محالة وسقط الأمر .

وفي نهاية عبارته يظهر منه سقوط الغرض، لأنه قال: وأما الثالث . . . إلى ان قال: ضرورة بقائه بلا مقتضي وسبب. وهو واضح بان التكليف عندئذ يبقى بلا ملاك، وغرض. فانه يريد بالمقتضي والسبب ذلك لا محالة. أما إذا كان الغرض متحققا بالامتثال، إذن يكون التكليف باقيا وله غرض متحقق معه، فتأمل .

ثم قال الشيخ الآخوند: نعم لا يبعد ان يقال: بأنه يكون للعبد تبديل الامتثال والتعبد ثانياً بدلا من التعبد الأول، لا منضمنا إليه. وذلك فيما إذا علم ان مجرد امتثاله لا يكون علة تامة لحصول الغرض، وان كان وافيا به لو اكتفى به .

ثم ذكر مثال إراقة الماء من قبل المولى: كما ذكره في نهاية مسألة المرة والتكرار. وقد ذكرنا الأمر هناك، فلا نعيد. ومجمله لعله يتكون من نقاط:

النقطة الأولى: ان الجمع بين الامتثالين ليس من قبيل التبديل لأن المفروض ان الفرد الأول، إما غير مجزئ أو لم يستوف الغرض. بل بقيت منه بقية إلزامية أو غير إلزامية. فلا يكون تبديلا إلا مع تماثل الفردين.

وبتعبير آخر: انه مع اقتضاء الأمر للتكرار، ليس تبديلاً، ومع اقتضائه المرة كذلك، لأن الأول ان كان صحيحاً كان الثاني باطلاً، وبالعكس.

النقطة الثانية: انه ليس للفرد - اختياراً - بعد الامتثال إلغاء الامتثال وإرجاع الأمر والغرض إلى ذمته، بل يبقى مستصحب العدم أو قطعي العدم. ما لم يدل دليل خاص في مورد معين عليه، كالروايات الدالة على صلاة الجماعة. وقد تحدثنا عنها هناك كثيراً، ولا موجب لإعادة الحديث.

النقطة الرابعة: إننا قلنا ان مثال إهراق الماء غير ممكن الانطباق على الشارع المقدس. مضافاً إلى ان النقص في المثال من قبل المولى، والمفروض في المسألة ان يحدث من قبل العبد.

النقطة الخامسة: ان هذا لا يكون من تبديل الامتثال، للعلم بفساد الامتثال الأول بإهراقه للماء. نعم، هو يصلح مثلاً - بعد التنزل عما سبق - لبقاء الملاك. وهو عطش المولى في المثال، الذي أوجب أمره الأول. فإذا كنا ملاكيين، وجبت طاعة الملاك، وإلا فلا. وقلنا في حينه: انه لا يجب طاعة الملاك ولا الخطاب، وإنما المطاع حقيقة هو الإرادة المولوية، والخطاب إنما يكشف عنها وطريق إليها. وليس المفروض بالمولى بعد ان أراق الماء ان تكون له إرادة للطلب من جديد. وان كان عطشه موجوداً، ولو لاحتمال طرو المانع في نفسه عن الطلب، كالشفقة على ابنه من جلب الماء مرتين وغير ذلك.

* * *

قال الآخوند: الموضوع الثاني. ولم يجعل له عنواناً. وقد كان الموضوع الأول بمنزلة الكبرى أو القاعدة العامة، وهذا الموضوع بمنزلة التطبيق أو المصاديق. ولذا أصبح مقسماً إلى أمرين أو مقامين هما الإتيان بالمأمور به

بالأمر الاضطراري والإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري .

وقد عرفنا ضرورة الإجزاء لو نسب الامتثال لأمر نفسه، لأنه كامل المصادقية له، على الفرض . ولكن كلامهم هنا ليس لأمر نفسه، بل للأمر الواقعي .

ولذا قال الشيخ الأخوند: المقام الأول: في ان الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري هل يجزي عن الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي؟

فقد نسبه إلى المأمور به بالأمر الواقعي . وهو المتعلق الكلبي للأمر الواقعي، وهو لاشك انه ناقص المصادقية عنه . ومن هنا لا يمكن القول بالإجزاء بحسب القاعدة الأولية فيه .

وقد قلنا في محله: بأنه بالنسبة إلى الصلاة، التي هي المصدق الوحيد في هذا الباب، يحدث أمر اضطراري بعد سقوط الأمر الأولي . ومع سقوطه لا حاجة إلى توخي مصداقيته التامة له . وأما بالنسبة إلى الأمر الاضطراري الطولي، فالمفروض انه مصداق تام .

هذا، وكلامهم أيضا يتوقف على مطلبين: احدهما بمنزلة الصغرى، والآخر بمنزلة الكبرى .

أما المطلب الأول: فهو أنهم يفرضون ان المكلف المضطر، قد بادر إلى الصلاة أول الوقت، واتي بالممكن الناقص عن التكليف الاختياري الواقعي .

وهذا واضح من عبارة الكفاية حيث يقول: هل يجزي عن الإتيان بالمأمور به الواقعي، ثانياً بعد رفع الاضطرار؟ فان أجزأ لم يجب الإتيان به ثانياً . وهو نص بوجود الإتيان الأول .

فهنا أمران .

الأمر الأول: ان القدر المتيقن من الجواز هو القول بالمضايقة أو الانتظار . فانه إذا صلى آخر الوقت فهو مجز يقيناً ، ولا مجال للبحث فيه . وإنما يفرض حصول الامتثال في أول الوقت ، ليحصل البحث فيه .

الأمر الثاني: ان المكلف حين يأتي بالفرد الاضطراري في أول الوقت ، ينبغي ان يفترض كونه مجزياً من سائر النواحي بما فيه قصد القربة . فلا بد ان يفترض كونه قد جاء به غفلة أو برجاء المطلوبة أو اطمئناناً بعدم زوال المانع ، ولكنه زال على غير التوقع ، ونحو ذلك .

وإلا فلو جاء به مع الالتفات إلى التفاصيل ، وبنية جسمية كان حراماً . ولم تحصل نية القربة . وهم لم يتعرضوا لذلك .

المطلب الثاني: - الذي يتوقف عليه البحث هنا - : هو جواز البدار أو الموسعة . يعني وجود الإذن الشرعي أو عدمه للمضطر بان يصلي أول الوقت . مع احتمال زوال العذر .

والمسألة فقهية . ومن هنا لم يبحثها الأصوليون هنا . إلا ان ما ينبغي الالتفات إليه أحد أمور :

احدها: انه لم يدل دليل معتبر على جواز البدار سوى الإطلاق الأزمني للأمر الاضطراري نفسه ، باعتبار كونه غير مقيد بالمضايقة أو التأخير . مضافاً إلى أصالة البراءة عن وجوب المضايقة . والمسألة فقهية وليس الآن محل بحثها .

والمهم انه إذا كان لدينا دليل خاص على جواز البدار ، لتغير تاريخ

المسألة .

ثانيهما: إننا من ناحية أصولية، ينبغي التفصيل بين ما إذا أحرزنا بالدليل جواز البدار، وما إذا أحرزنا عدم جوازه. وما إذا شككنا في ذلك. ولم يفصل المشهور مثل هذا التفصيل.

ثالثها: انه لو كان عندنا دليل خاص على الجواز. لكفى عن كل تلك الصور التي يذكرونها بهذا الصدد. لدلالة الدليل عندئذ، على تنازل الشارع المقدس رحمة بالمكلف عن ملاكه، حتى لو بقيت منه بقية إلزامية ممكنة التدارك، التي هي أسوأ هذه الصور، فضلا عن غيرها.

إلا ان الواقع عدم وجود هذا الدليل بالخصوص. ومن هنا انفتح الكلام في الأصول وفي الفقه، عن مثل ذلك.

وأول خطوة يتخذها المشهور بهذا الصدد، هو المحتملات التي يمكن ان يكون فيها المأتي به الاضطراري مجزيا عن الأمر الواقعي، حيث عدوا منها صورا أربعة:

الصورة الأولى: ان يكون المأتي به الاضطراري، وافيا بتمام الغرض الواقعي. وهو مجرد افتراض. لأننا عرفنا ان ما يفى بالغرض أصلا هو المأتي به الاختياري. وأما الاضطراري فهو ناقص لا محالة. فلا يمكن ان يكون وافياً بكل الغرض عادة.

إلا انه مجرد فرض، يمكن فرضه، ولو باعتبار كونه في طول الاضطرار. فان المختار يتعين عليه الإتيان بالفرد الاختياري لاستيفاء الغرض الواقعي. وأما المضطر فيكفي منه هذا المقدار من الاستيفاء. أو انه بعنوان إنجاز الرحمة بالنسبة إليه، ومورد الاضطرار هو موضع للرحمة بلا شك.

الصورة الثانية: ان يكون المأتي به وافيا ببعض الغرض ويكون المقدار المتبقي منه نسبة إلزامية، إلا انها لا يمكن تحصيلها بعد حصول الفرد الاضطراري.

الصورة الثالثة: ما إذا كان الباقي نسبة استحبابية غير ممكنة التحصيل. وهي صورة لم يذكرها الأصوليون، لكونها واضحة النتيجة. ولا اقل أننا حين نرى نتيجة الأجزاء، في الصورة الإلزامية غير الممكنة التحصيل. تكون في طرف الاستحباب أولى بالأجزاء.

ولكن بغض النظر عن ذلك، كان الأنسب جعل العنوان للصورة، ما إذا كان الباقي غير ممكن التحصيل سواء كان إلزامياً أو إستحبابياً. أو جعلهما صورتين مستقلتين.

الصورة الرابعة: كونه وافياً ببعض الغرض، ويكون الباقي إلزامياً وممكن التحصيل.

الصورة الخامسة: ان يكون المتبقي نسبة غير إلزامية، ولكنها ممكنة التحصيل.

الصورة السادسة: ان لا يكون المأتي به وافيا بالغرض إطلاقاً. لا بمعنى كونه باطلاً. لفرض الإتيان به برجاء المطلوبة. بل لعدة فروض منها: عدم انطباق المأتي به الاضطراري على المأمور به الواقعي. ومنها: وجود الدليل على عدم الإذن بالبدار، بل وجوب الانتظار.

وهذا العنوان خاصة، أولى في فرض المسألة من فرض تحقق الغرض وان تبقى منه نسبة إلزامية ممكنة الاستيفاء.

وجه الأولوية: ان الغرض عندهم بسيط، فأمره دائر بين الوجود والعدم، ومع نقصان المأتي به يكون معدوما لا محالة. فلا يتحقق من الغرض شيء.

إلا ان هذه الصورة تكاد تتحد مع تلك الصورة في النتيجة، لأن الغرض لو لم يكن متحققا إطلاقا كان إلزاميا. وهو إما ان يكون ممكن الاستيفاء أو لا.

وعلى أية حال، يمكن تصوير هذه الصور بشكل حاصر: لأن المأتي به الاضطراري إما ان يكون ممكن الاستيفاء أو لا يكون. وعلى كلا التقديرين أم في داخل الوقت أو في خارجه. إذ يمكن ان يكون ممكن الاستيفاء داخل الوقت دون خارجه أو بالعكس، أو بهما معا، أو غير ممكن فيهما معا.

هذا وقد يناقش ان يكون الباقي إلزاميا من جهتين:

الجهة الأولى: ان المأتي به لا يخلو إما ان يكون صحيحا أو باطلا. فان كان صحيحا كان مسقطا للجهة الإلزامية لا محالة. ومعه لا معنى لفرض بقاء جزء إلزامي. فان فرضه هو فرض عدم أجزاء المأتي به لأنه معلول له.

الجهة الثانية: ان المفروض ان الحال هو حال الاضطرار، وهو حال المعذورية، فهذا الجزء الباقي يكون إلزاميا على أي منهما؟. هل يكون كذلك حال الاضطرار؟ هذا خلف كون المأتي به تام المصادقية مع الأمر الاضطراري. أو حال الاختيار، فهو خلف فرض الاضطرار أصلا.

وجواب الجهتين مشهوريا واحد: وهو كونه إلزاميا حال الاختيار لا الاضطرار. يعني بعد ارتفاع الاضطرار، مع التسليم بعدم كونه إلزاميا، حاله.

وأما من حيث بطلان أو صحة المأتي به - كما في الجهة الأولى من النقاش - فالمأتي به وان صح بالنسبة إلى الأمر الثانوي الاضطراري، إلا انه لو

نسب إلى الأمر الاختياري، فهو ليس مطابقاً له، فينبغي القول ببطلانه.

ومن هنا فقد يقال: انه مادام باطلا بالنسبة إليه، إذن، فهو لا يستوفي شيئاً من الملاك الأصلي أصلاً. فكيف يفرض استيفاؤه لبعض الملاك مع كون الواجب ترابطياً لا استقلالياً.

جوابه - دفاعاً عن المشهور - : انه قد يستفاد ذلك من غض النظر عن النقص الاضطراري في المأتي به. فيكون وافياً ببعض الملاك، مع العلم انه لا يحتمل ان يكون وافياً بجميعة، لكونه ناقصاً أكيداً.

إلا ان يناقش: بان غض النظر عن النقص، هل يبلغ إلى درجة الإجزاء بحيث تقوم عليه الحجة الشرعية أو لا.

فان كان بدرجة الإجزاء حال الاضطرار، لم يحتمل ان يبقى من الملاك جزء إلزامي. وان لم يكن بدرجة الإجزاء بطل المأتي به كله، ولا يفي بالغرض إطلاقاً. والمفروض أننا هنا نبحث عن حصول الإجزاء وعدمه. فهو عنوان المسألة، وأول الكلام. وعلى كلا التقديرين، لا معنى لبقاء جزء إلزامي من الغرض مع استيفاء الباقي.

نعم، بقاء جزء استحبابي معقول، بعد ان يكون المكلف قد ترك المستحبات، حال الاضطرار. سواء كان الجزء الإستحبابي ممكن الاستيفاء أم لا.

ولكن يهون الخطب ان عنوان المسألة ينبغي ان يكون واحداً، بلا فرق بين ان يكون كل الغرض غير مستوفي أو جزؤه الإلزامي كذلك. فانه مع إمكان التكرار تجب الإعادة، ومع عدمه لا تجب. ولا مدخلية لكون الفئات هو الجزء أو هو الكل.

هذا ومما ينبغي الالتفات إليه أيضا: ان هذا التقسيم جهة ثبوتية، وهي لا تنفع عمليا إلا إذا قامت عليها الحجة إثباتا. وإلا فالمكلف لا يعلم انه هل استوفى الغرض أو بعضه أو لم يستوفه، لكي يعلم نتيجة ذلك وهو وجوب التكرار أو عدمه.

ونحن إثباتا لا ينبغي ان نتظر وجود الدليل على ذلك، لأنه غير محتمل. وإنما هو أمر نعرفه من معلولاته. وهي الأدلة على وجوب الإعادة والقضاء أو الدليل على الإجزاء أو البراءة. عن وجوب الإعادة ونحوها.

فإذا التفتنا إلى ذلك، كان هو كافيا بحياله، ولا حاجة إلى النظر إلى الاستيفاء الملاكي. فيبقى هذا التقسيم مما لا فائدة فيه فقهيا. ولكننا نذكر ذلك متابعة للمصادر وتنمية للملكة. وإلا فالمسألة فقهية وليست أصولية.

وأحسن من تقدم خطوة أخرى بهذا الصدد، هو السيد الأستاذ في تقارير الهاشمي. حيث قال: ولنتكلم حول نتائج هذه الفروض الأربعة بلحاظ آثار أربعة: هي الإجزاء عن الواقع، وجواز البدار وضعا^(١) وجوازه تكليفا، وجواز إيقاع المكلف نفسه في الاضطرار.

أقول وهنا ينبغي حصر الصور في مرحلتين:

الأولى: ما كان واضح الإجزاء وهي ثلاثة:

١ - ان يكون الملاك كله مستوفى.

٢ - ان تبقى منه بقية استحبابية ممكنة الاستيفاء.

(١) والظاهر ان الفرق بينهما هو النظر إلى ما قبل العمل في الثاني وما بعد العمل في الأول.

٣ - ان تبقى منه بقية استجابية غير ممكنة الاستيفاء .

وهذا كله لا بحث فيه، وإنما يشار إليه مختصراً، توصلاً إلى المرحلة الثانية .

الثانية: ما لم يكن كذلك، وهو يتحقق في صورتين:

١- ما إذا كان الملاك كله غير مستوفي . أو بقيت منه بقية إلزامية، مع إمكان استيفائها حال الاختيار .

٢ - نفس الفرض السابق . لكن مع عدم إمكان الاستيفاء .

أما بالنسبة إلى المرحلة الأولى، فالآثار الأربعة كلها واضحة، وفي مصلحة المكلف:

أما الإجزاء عن الواقع، فهو متحقق لفرض سقوط الغرض الواقعي كله . وبسقوطه يسقط الأمر وتفرغ الذمة . فلا حاجة إلى الإعادة ولا القضاء وهو معنى الإجزاء .

وأما جواز البدار وضعا وتكليفاً، فهو منوط بعلم المكلف . والمفروض انه عالم باستيفاء عمله لكل الغرض لو جاء به في أول الوقت، أو قامت على ذلك حجة شرعية . أو ان يأتي به برجاء المطلوبة، وتثبت صحته متأخراً .

وإلا فتدخل المسألة في الفروع الأخرى، لما قلناه من عدم كفاية الثبوت عن الإثبات .

وأما إيقاع المكلف نفسه في الاضطرار، فهو جائز، لأنه اما لا يفوت شيء، إذا علم بحصول الغرض كله لدى الامتثال . أو انه تفوت جهة

استحبابية، من الغرض، أمكن تلافئها أم لا. وتفويت المستحب ليس بحرام. إذن، فالإجزاء متعین على كل حال.

أما بالنسبة إلى المرحلة الثانية، ففيها صورتان نتكلم عن كل واحدة على حدة.

الصورة الأولى: ان تبقى في الملاك بقية إلزامية غير ممكنة الاستيفاء. ونتكلم عن كل الآثار الأربعة السابقة:

الأثر الأول: الإجزاء، وقد قال في التقريرات والمحاضرات بالإجزاء، لعدم بقاء ملاك ملزم قابل للتدارك. لأن عدم قابلية التدارك يعني عجز المكلف عنه حتى مع التكرار. فيكون التكرار عملاً بلا ملاك فلا يكون واجباً. إذن، فالعمل الأول مجزئ ولا يجب تكراره. ولا نريد بالإجزاء إلا ذلك. ولنا على ذلك، مرحلتان من الكلام:

المرحلة الأولى: ان الصحيح هو الإجزاء إذا قلنا بجواز البدار. أو لم نقل به ولكن تكلمنا بلحاظ القضاء ولو كان بنفس الأمر الأول. وذلك لما قلناه من سقوط الأمر الأصلي والملاك الأصلي بالعجز والاضطرار أصلاً. وحدث أمر طولي اضطراري. والمفروض ان المأتي به تام المصادقية عنه. فيكون مجزئاً.

المرحلة الثانية: في عدم تمامية الوجه الذي قالوه، لعدة أمور:

الأمر الأول: إنهم اسقطوا الدليل على جواز البدار عن نظر الاعتبار. ومن الواضح انه غير موجود. فإذا بادر المكلف (مع فرض النية الجزمية) لم يجزئ.

وأما لو انتظر، فمصلحة الوقت كافية للقول بالإجزاء، مع كون القضاء بأمر

جديد كما هو الصحيح . فتجري عنه أصالة البراءة .

الأمر الثاني : ان عدم إمكان تدارك العمل لا يعني صحته ، فقد يكون باطلا وغير ممكن التدارك . كما في كثير من الأعمال ، وخاصة إذا التفتنا إلى ان الباقي من الملاك جزء إلزامي . فالجهة الإلزامية من الملاك لم تسقط باعتبار الطاعة . فلا يمكن المصير إلى صحته حتى لو لم يكن قابلا للتدارك .

وبتعبير آخر : إننا لا نريد بالإجزاء مجرد عدم إمكان التدارك ، كما قيل في الوجه ، بل هو اعم لأنه يجتمع مع عدم صحة الامتثال الأول أيضا .

الأمر الثالث : إننا يمكن ان نفرض كون المكلف ملتفتاً قبل العمل إلى تفويت جزء من الملاك غير قابل للتدارك بعده ، فيكون تفويته بملاك اختياري . فقد أوقع نفسه بالعجز عن التدارك . مع فرض انه يمكن ان يقوم بالعمل بشكل لا تبقى منه بقية إلزامية ، أو تبقى كذلك ، إلا انها قابلة للتدارك .

والمهم أنهم لم يشيروا إلى هذه الجهة أصلا .

قال في المحاضرات : ولكن لا بد من فرض ذلك فيما إذا كان الملاك في الأمور به بالأمر الاضطراري . وأما إذا كان (يعني ملاك عدم التكرار) في أمر آخر ، فهو خارج عن مفروض الكلام . كما في جواز البدار واقعا وعدم جوازه كذلك . إنما هو بالإضافة إلى وفاء الأمور به الاضطراري بملاك الواقع وعدم وفائه .

وأما افتراض جوازه بملاك آخر ، أجنبي عن ملاك الواقع ، فهو فرض لا صلة له بمحل الكلام .

ومن ذلك يظهر ، ان ما فرضه ~~فرض~~ ، من وجود مصلحة في نفس البدار

ولأجل تلك المصلحة جاز في غير محله .

أقول: في العبارة ربط بين أصل الإجزاء وجواز البدار، من حيث إمكان ان يتعلق بهما مصلحة ثانوية، فيحكم الشارع بهما لأجلها. والشيخ الآخوند إنما تكلم ذلك في جواز البدار لا في الإجزاء وقد وقع الربط والخلط بين المسألتين في المحاضرات .

فإذا كان الشيخ الآخوند قد قال ذلك في الإجزاء، فيرد عليه الإشكال من حيث ان الكلام الآن على ما هو مقتضى القاعدة، لا على تطبيق العنوان الثانوي .

مضافا إلى إشكال آخر: وهو ان الإجزاء بالعنوان الثانوي لا معنى له، إلا ان يرد في ذلك دليل خاص. وهو غير موجود. وأما مجرد الاضطرار ونحوه، فهو إنما يرفع الأحكام التكليفية دون الوضعية، والإجزاء من الأحكام الوضعية لا التكليفية .

وليس مراد الآخوند تعلق المصلحة الثانوية في الإجزاء، ولا تساعد العبارة عليه. لأنه قال: ولا يكاد يسوغ البدار في هذه الصورة إلا لمصلحة كانت فيه. أقول: والضمير يرجع إلى البدار لا الإجزاء. وقياس الإجزاء عليه قول ساقط .

وأما حين يكون مراد الشيخ الآخوند الحديث عن جواز البدار، كما هو كذلك، فإشكال المحاضرات لا يأتي عليه، لأنه حكم تكليفي يمكن تطبيق القواعد الثانوية عليه. فلا يقال - كما سمعنا من المحاضرات - انه خارج عن محل الكلام. بل جواز البدار مهما كان دليله، أمكن القول به .

نعم، هناك خلط آخر في المحاضرات خفي، بين جواز البدار تكليفا وجوازه وضعيا. وهو الأمر الموضح في التقارير. حيث يمكن القول بان

عناوين الضرورة لا تغير الجواز الوضعي، إلا انه لم يقل ذلك في المحاضرات.

الأثر الثاني: - لهذه الصورة وهي بقاء جزء إلزامي غير ممكن الاستيفاء من الملاك - : جواز البدار وضعاً.

فهنا قال الآخوند، كما سمعنا: انه لا يكاد يسوغ في هذه الصورة إلا لمصلحة كانت فيه، لما من نقض الغرض في تفويت مقدار من المصلحة، لولا مراعاة ما هو فيه من الأهم. فافهم.

هذا، ولا نعلم انه يريد الجواز الوضعي أو التكليفي للبدار. والظاهر ان الفكرة مجملة في ذهنه. أو انه يرى ان مرجعهما إلى محصل واحد ونتيجة واحدة. فإذا جاز البدار وضعاً جاز تكليفاً، وإذا جاز تكليفاً جاز وضعاً.

ولو تم ذلك كان نحواً من الإشكال على المطلب المبين في التقارير، إذ لا فائدة حينئذ من التمييز بينهما.

إلا ان هذا وحده غير كاف، لإمكان القول ان ذلك إنما يتم إذا كان كلا الأمرين منصوصاً بالدليل إثباتاً. وأما مرحلة الثبوت فجواز البدار لا يقتضي الجواز التكليفي مع احتمال ارتفاع العذر. وان كان لو علم المكلف به لجاز تكليفاً، إلا انه من أين له تحصيل العلم. والمفروض ان الصورة من موارد الاشتباه.

يمكن ان يقال: إننا إذا لاحظنا حال الشارع كان البدار التكليفي اعم من الوضعي. لإمكان ان يجيزه الشارع ولو برجاء المطلوبة. ولكن إذا انكشف الخلاف لم يكن البدار وضعياً. وهذا خلاف فرض رجاء المطلوبة. وإذا لاحظنا حال المكلف، قلنا: ان البدار الوضعي اعم. لإمكان ان يقال: ان

البدار الوضعي لا يقتضي الجواز التكليفي، مع احتمال ارتفاع العذر.

فان قلت: فان في عبارة الكفاية، ما يدل على ان مراده جواز البدار وضعاً وعدمه، لأنه يقول: لما فيه من نقض الغرض وتفويت مقدار من المصلحة، فيعود الأمر إلى الإجزاء وعدمه في البدار، وهو معنى جواز البدار وضعاً.

قلنا: كلا. فان نقض الغرض، كما هو غير جائز وضعاً، هو غير جائز تكليفاً.

فان قلت: فانه لو رجع الأمر إلى المكلف، قلنا بكون المراد هو الجواز التكليفي، إلا ان المراد رجوعه إلى الشارع، يعني ان البدار ينقض غرضه. فيعود الحال إلى البدار الوضعي.

قلنا: هذا يحتاج إلى ان يكون مراد الشيخ الآخوند ذلك، إلا ان العبارة تناسب المكلف، ولا اقل من كونها تناسب كلا الحالين. لأنه قال: لما فيه من نقض الغرض، وتفويت مقدار المصلحة. وكما يمكن تصور صدوره من قبل الشارع يمكن تصور صدوره من المكلف.

وعلى أي حال، فنحن ينبغي لنا ان نذكر ذلك على كلا التقديرين يعني في كلتا المسألتين. وهما جواز البدار وضعاً وجوازه تكليفاً. والكلام الآن عن جواز البدار وضعاً، كما هو العنوان فعلاً.

فيكون محصل كلام الشيخ الآخوند انه غير جائز وضعاً لما فيه من نقض الغرض وتفويت المصلحة. وكلا هذين الأمرين راجعين إلى معنى واحد، في مفروض المسألة، لا انه يراد به نقض الغرض كله بل بعضه.

يستثنى من ذلك ما إذا كانت فيه مصلحة ثانوية إلزامية. فان مراعاة تلك

المصلحة تكون أهم، فلا بأس ان يحكم الشارع عندها بالإجزاء.

ثم ان الشيخ الآخوند أمر بالفهم. ولعل مراده ان المصلحة الثانوية إنما تؤثر - كما قلنا- في الحكم التكليفي لا الحكم الوضعي. وكلامنا في الحكم الوضعي لا التكليفي.

إلا ان يحصل احد أمرين:

الأول: ان يتنازل الشارع المقدس عن الغرض نفسه، أو ممّا بقي من الغرض نتيجة لتلك المصلحة. والمفروض عدم ثبوت هذا التنازل، وإلا فيكون نقض الغرض غير مخلّ بالنتيجة.

الثاني: ان يفرض ان المصلحة الثانوية، تغير الغرض أو تكمله بعد نقصانه. أو ان يصبح العمل مكملًا له بعد ضم المصلحة الثانوية إليه. فلا يلزم نقض الغرض. بل سيتغير الغرض، ويستوفي كل الملاك.

أو ان يكون مراده ما ذكره في المحاضرات - كما سمعنا - من ان الكلام إنما هو على مقتضى القواعد لا على ما هو مقتضى العناوين الثانوية.

فان قلت: فإننا سبق ان ناقشناه. قلنا: ان ذلك في الحكم التكليفي لا الوضعي. وأما في الحكم الوضعي فيكون الإشكال وارداً. فتأمل.

أقول: أو ان الأمر بالفهم يعود إلى مراعاة ما هو أهم. لأنه قال: لولا مراعاة ما هو فيه من الأهم، فافهم. والمفروض ان المراد بالأهم: المصلحة الثانوية، لكن نفهم منه الآن: الجزء المأتي به من الغرض الإلزامي، فانه أهم من الجزء الفائق. ومعلوم ان هذا لا يكفي للعذر عنه. ومن هنا أمر بالفهم.

وعلى أي حال، فملخص كلام الآخوند: منع البدار الوضعي لتفويت

الغرض ما لم يكن مصلحة أهم.

لكن يرد عليه: ان المكلف لا يخلو إما ان يعلم قبل عمله بتفويت الغرض أم لا.

فان علم بذلك قبل عمله بطل عمله، وان لم يكن قابلاً للتدارك، لأنه يكون قد فوته عمداً. وما ليس بالاختيار يعود إلى ما بالاختيار. وإذا بطل العمل كله، كان المالك قابلاً للتدارك، فيخرج عن موضوع المسألة.

وأما إذا لم يكن يعلم بذلك، كما هو المفروض ظاهراً، لكي نفرض تمامية صحة النية منه. وانه يعلم - ولو بالاطمئنان - بعدم زوال العذر إلى آخر الوقت. فصلى بدون رجاء المطلوبة، وان كان علمه مخالفاً للواقع.

وعندئذ فلا ينبغي القول بعدم الإجزاء، لأن ما أداه من العمل، قد أدى بعض الغرض، بمقدار الإمكان، والباقي غير ممكن، وقد فوته قصورا لا تقصيرا. والمفروض أننا لا نريد بالإجزاء إلا عدم وجوب الإعادة، كما لا نريد بالبدار الوضعي إلا الإجزاء لدى حصول البدار.

فان قلت: إننا قلنا ان عدم وجوب الإعادة اعم من الإجزاء، إذ يناسب مع البطلان في الواجبات غير القابلة للإعادة والقضاء.

قلنا: أولاً: ان البطلان هنا غير مفروض، لصحة المأتي به وإسقاطه لبعض الغرض. ومع فرضه لا يبقى مورد آخر بلا جزاء.

وبتعبير آخر: انه مع فرض صحة العمل يكون الإجزاء وعدم الإعادة منطبقان ومتساويان.

ثانياً: انه لا يوجد في الشريعة واجبات غير قابلة للإعادة، بل كلها قابلة

لها مع بقاء اشتغال الذمة، كما هو مقتضى بطلان الفرد الأول (وعدم انتفاء الموضوع). نعم بعض الواجبات غير قابل للتدارك قضاءً. وهذا أيضا هو مقتضى الأصل وليس فتوايا. وفي الأطروحة الثبوتية، لا مجال للأصل، لأن موضوعه الشك.

وقد ذهب في القرارات إلى الجواز وضعاً مسلماً، ما لم يكن مشروطاً شرعاً بعدمه. والمفروض عدم وجود هذا الشرط. إلا أنه لم يبرهن عليه.

وقلنا: فيما سبق أن بقاء جزء إلزامي من الملاك، ينافي القول بالإجزاء لأنه خلف الإلزام في الباقي.

فان قلت: فإنه لا يمكن استيفاؤه. قلنا: نعم، ولكن هذا ينتج بطلان العمل رأساً وليس نقصانه.

وإنما الصحيح في الإجزاء كما سبق سقوط الحكم الأول، وانطباق المأني به على المأمور به الثانوي. طبعاً مع حفظ شرطه، وهو بقاء العذر طول الوقت ولو اطمئناناً.

بل لا يبعد القول أن مقتضى القاعدة، نفي هذا الشرط لسقوطه لدى البدار قطعاً، والشك في رجوعه (نعم، لو لم يمثل المكلف ارتفاع العذر، رجوع) وعدم وجوب حفظه إلا بناء على وجوب المقدمات المفوتة. وهو خلاف القاعدة إلا بدليل مفقود هنا. كما لا يجب إيجاد الموضوع. وهذا يكفي برهانا على جواز البدار وضعاً.

الأثر الثالث: لهذه الصورة: جواز البدار تكليفاً.

وهنا لو فرضنا أن الشيخ الآخوند قد أراد الجواز التكليفي، كما هو

الأرجح، فقد منعه أيضا. لأن العبارة تتضمن المنع على أي حال. باعتبار استلزامه لتفويت بعض الغرض الملزم.

وهذا قابل للمناقشة من عدة حيثيات منها:

أولاً: ان المنع الشرعي منفي بالأصل المؤمن. ولا دليل عليه بمجردة، فكيف يقول به؟

جوابه:

١- ان جريان الأصل المؤمن لا يثبت الإجزاء والجواز الوضعي للبدار (وهو الأهم) لأنه مثبت.

٢- ان المكلف إما ان يعلم بإجزاء البدار أولاً. فإن علم بإجزاء البدار وضعاً، لم يكن وجه لمنعه التكليفي، لأنه إذا جاز وضعاً جاز تكليفاً.

وان لم يعلم بالإجزاء أمكنه الإتيان به برضاء المطلوبة، ولا معنى لمنعه، أو - كما عبر في التقريرات - ان المأتي به يكون لغوا، لا انه يكون حراما تكليفاً.

لا يقال: إننا قلنا ان قصد رجاء المطلوبة غير مفروض.

لأنه يقال: ان هذا بلحاظ الشارع، فانه لا معنى لأن يأذن برضاء المطلوبة. أما بلحاظ المكلف فلا بأس.

نعم، إذا علم بعدم الإجزاء، ومع ذلك بادر إلى العمل، فعمله باطل أساساً، لا يفى بشيء من الغرض، وهو خلف المسألة. فيحتاج التحريم هنا إلى دليل والمفروض عدمه.

فان قلت: فان المفروض تفويت العمل لقسم ملزم من الغرض. فلا ينبغي الذهاب إلى الجواز.

قلنا: أولاً: ان المفروض ان المكلف لا يعلم بذلك، وإلا خرج عن فرض المسألة.

فان قلت: ان المكلف يحتمل ذلك والاحتمال منجز هنا، فيجب الاحتياط بالتأخير. قلنا: الاحتمال لا ينافي الإتيان برجاء المطلوبة. فانه نحو من الاحتياط.

ثانياً: إننا نتساءل عن الأمر هل سقط أم لا. فان سقط الأمر لم يكن الملاك محرراً، كما قلنا في حينه. وان لم يسقط، فان لم يسقط كله بل بقي كله، فهو خلف سقوط بعض الملاك. وان لم يسقط كله بل سقط بعضه. فهو خلاف كون الأمر بسيطاً. والأمر جعل بسيط وان كان الملاك مركباً. كما هو المفروض.

ونفس الكلام الذي أتى في الأمر يأتي في الإرادة، فإنها أيضاً بسيطة. فيتعين سقوط الأمر والإرادة، فلا تجب إعادة.

فان قلت: هذا لو لم ينكشف الخلاف أصلاً. لفرض جهله من أول الأمر. وأما لو انكشف في الوقت أو خارجه، فلا بد من القول بعدم الإجزاء.

قلنا: كلا. أما ان المأتي به الأول صحيح، فلأنه انقياد برجاء المطلوبة، وفي حال الجهل. وأما انه لا يجب التكرار بالإعادة أو القضاء، فلأن المفروض في هذه المسألة عدم إمكان التدارك. بمعنى انه حتى لو كرر لم يستطع الوفاء بإكمال الغرض. فيقع الثاني لغوا. فالمصير إلى الإجزاء هو المتعين.

الأثر الرابع: في صورة هذه المسألة، وهي بقاء جزء إلزامي غير قابل للتدارك. وهو جواز إيقاع المكلف نفسه في الاضطرار اختياراً.

وهنا ينبغي ذكر شرطين غير موجودين في المصادر:

أحدهما: تنجز التكليف. إذ قبل التنجز لا يجب إلا بناء على وجوب المقدمات المفوتة، أو وجوب حفظ الموضوع. وكلاهما غير واجب، فتأمل.

ثانيهما: العلم أو الالتفات، ولو احتمالاً إلى أنه يلزم من عمله التسبب إلى بقاء جزء ملزم من الغرض غير ممكن الاستيفاء.

وأما مع عدم الالتفات أصلاً، لجهل أصلي أو طرو نسيان أو غفلة، فلا معنى للتكليف بالحرمة معه.

هذا إلى جانب شرطية الاختيار التي ذكروها. فلو كان مكرهاً أو مضطراً جاز.

وقد ذهب في التقريرات إلى عدم الجواز، والمسألة غير محررة في المصادر الأخرى. حيث قال: لأنه قد حرم نفسه من الغرض المولوي الملزم، إما جميعه أو لجزء مهم ملزم منه. وهذا غير جائز شرعاً.

وهو صحيح، ولا يأتي عليه إشكال إلا عدم تعرضه للشروط السابقة. فيكون ضمن هذه الشروط صحيحاً. كما لو دخل الوقت فجعل نفسه مضطراً.

قال في التقريرات: وأما على الفرض الثالث، فالجواز التكليفي مع الجواز الوضعي متعاكسان. بمعنى أنه لو كان العمل الاضطراري في أول الوقت جائزاً وضعاً أي صحيحاً، فلا يجوز البدار تكليفاً مع احتمال ارتفاع العذر. لأنه يسد باب تدارك الباقي اللازم تحصيله.

وان كان غير جائز وضعاً، أي غير واف بشيء من الغرض، على تقدير ارتفاع العذر في آخر الوقت، فيجوز البدار تكليفاً، إذ لا يترتب عليه تفويت شيء من الغرض.

جواب ذلك واضح، أما في الصورة الأولى، وهي انه: إذا جاز وضعاً لم يجز تكليفاً. فالجواب عليها من أكثر من وجه.

أولاً: ان غاية ما يريده المكلف من الامتثال هو الإجزاء وإسقاط الأمر في الطاعة، وهو مفروض، وان كان منهيًا عنه.

ثانياً: انه لو كان ذلك طاعة فكيف يكون منهيًا عنه؟

ثالثاً: انه لو كان منهيًا عنها، وقعت باطلة، فلم يسقط شيء من الملاك. وبالآخرة يكون خلف جواز البدار وضعاً.

رابعاً: إننا نقول: ان المكلف لو كان عالماً بالصورة وتنزلنا عن الأجوبة السابقة صح كلامه. وأما مع الجهل كما هو الغالب والإتيان به برجاء المطلوبة، فالجاهل يستحيل تكليفه، والمفروض جهله بالموضوع وهو فوات قسم من الملاك، وبالحكم وهو الحرمة. فيقع هذا الفرد مباحاً تكليفاً ومجزياً وضعاً.

خامساً: ان الشارع ان اخذ نقص الملاك بنظر الاعتبار فمقتضى القاعدة منع البدار الوضعي والتكليفي معاً. إذ لا معنى لصحته مع النقص وقد سبق ان قلنا ذلك. وان لم يأخذه بنظر الاعتبار فمقتضى القاعدة جوازهما معاً. وأما أخذه لذلك في جانب الوضع دون جانب التكليف كما هو مقتضى كلام السيد الأستاذ فهو تهافت في النظر من قبل الشارع الحكيم وهو غير محتمل.

مضافا إلى انه من باب المقدمات المفوتة أو حفظ الموضوع كما سبق وهو غير واجب. ولو وجب لما حرم ضده لأنه هو لا يقول بذلك لا في الضد ولا في المقدمة.

وأما في الصورة الثانية: وهو قوله إذا كان غير جائز وضعاً جاز تكليفاً. وهذا من غرائبه لأنه ليس المقصود الإتيان بصورة الصلاة وان كانت باطلة (لفرض انه غير مجزئ وضعاً) وإنما المراد الإتيان بواقع الصلاة الصحيحة وهو محال بعد الذهاب إلى عدم الإجزاء. وهو قد قال: انه يقع لغواً لا انه يقع حراماً. وإذا وقع لغواً كيف يحكم بجوازه بصفته عبادة، وإنما هو فعل خارجي مباح. وهو خارج عن محل الكلام.

أقول: فهاتان صورتان، كالقضية الشرطية يكون فيها البدار الوضعي شرطاً والتكليفي جزءاً. بغض النظر عن محموله وهو الحكم بالإثبات أو النفي.

ويمكن ان يكون عقد الملازمة بالعكس بان نجعل البدار التكليفي شرطاً والوضعي جزءاً. وهنا ينبغي ان نلتفت ان الصور أربعة: لأن الشرط إما هو البدار الوضعي أو التكليفي وكلاهما إما موجب وإما سالب. وهذا بغض النظر عن المحمول أو قل جواب الشرط سلبي وإيجاباً، وإلا كانت الأقسام ثمانية. أربعة منها يتوافق الشرط والجزاء في النفي والإثبات وأربعة منها يختلفان. وما سبق كان اثنان شرطهما البدار الوضعي: إذا جاز البدار الوضعي لم يجز البدار التكليفي وإذا لم يجز الوضعي جاز التكليفي. لأنهما متعاكسان باعتقاد التقريرات.

والآن ندخل في مسألة ما إذا كان البدار التكليفي شرطاً. والمهم منه قضيتان أيضاً: إذا جاز البدار التكليفي جاز البدار الوضعي. وهذا مما لم يبحث

في التقريرات. كل ما في الأمر أننا قلنا: إننا ان قصدنا من الجواز التكليفي مطلق الفعل، ولو كان فاسداً، لم تكن ملازمة بينهما. وان قصدنا منه العبادة بما هي عبادة، كانت الملازمة موجودة. لأنها لو لم تكن مجزية كانت تشريعاً حراماً. والإتيان بها برجاء المطلوبة غير مفرغ للذمة لإمكان استصحاب اشتغال الذمة.

نعم، تعرض في التقريرات إلى صورة النفي من هذه الملازمة. وقال: قد يقال: انه متى ما لم يجز البدار تكليفاً لم يجز وضعاً أيضاً. لأن النهي في العبادات يوجب الفساد. فليس الجواز الوضعي والتكليفي متعاكسين في باب العبادات بالخصوص.

وتعليقنا الأولي على ذلك لتحديد موضوع المسألة:

أولاً: إننا قلنا ان موضوع البدار يكاد ينحصر في الصلاة لأنها هي الفعل الذي يجب فيه الباقي. وأما غيرها فيسقط الأمر فيه أساساً. ولا تجب فيه الإعادة ولا القضاء. نعم تجب الإعادة مع بقاء الموضوع بتجدد اشتغال الذمة وهذا أمر آخر. إذن فكل الكلام محصور في العبادات وليس عاماً لها ولغيرها كما هو ظاهر العبارة.

ثانياً: انه اسقط عن نظر الاعتبار كون الشرط هو البدار الوضعي أو التكليفي. فان ما قال بتعاكسه فيما سبق هو ما إذا كان البدار الوضعي شرطاً. وهذا لا يلازم التعاكس فيما إذا كان البدار التكليفي شرطاً ولا اقل اننا عندئذ نحتاج إلى برهان على هذه الملازمة بعد الالتفات إليها في حين ان التقريرات خالية عنه موضوعاً ومحمولاً.

والمهم ان التعاكس المدعى الآن فيما لو كان البدار التكليفي شرطاً. وهو

غريب. لأنه مع التسليم بأنه إذا لم يجز البدار التكليفي جاز البدار الوضعي، كما هو مقتضى سياق عبارته. فإننا يمكن ان نسلم انه إذا جاز البدار التكليفي لم يجز البدار الوضعي. كما أسلفنا لما قلناه من ان البدار التكليفي إنما هو للعبادة بما هي عبادة لا للعبادة. بما هي عمل مطلق، لكي يكون جائزاً تكليفاً وممنوعاً وضعياً.

على ان طرف النفي أيضاً ليس بصحيح. وهو قولنا: إذا لم يجز البدار التكليفي جاز البدار الوضعي. لأن الفرد يقع محرماً فيبطل بصفته عبادة.

وقد أجاب عن ذلك بقوله: ان كان عدم إمكان التدارك على أساس التضاد بين الملاك المستوفي بالعمل الاضطراري والملاك المتبقي. فلا مجال لهذا الإشكال. لأن الأمر بشيء لا يقتضي النهي عن ضده. وإنما يكون عدم جواز البدار على أساس إرشاد عقلي إلى عدم البدار، حفاظاً على المصلحة الأوفى. كما في موارد ترك الواجب الأهم وامتنال الواجب المهم. لا ان هناك نهياً مولوياً.

وان كان عدم التدارك على أساس مانعية الملاك الأصغر عن الملاك الأكبر. فان بنينا على إنكار المبعوضة والمحبوبة المقدمة، أو على قبولهما ولكن قلنا ان المبعوضة المقدمة غيرية والمبعوضة الغيرية لا توجب البطلان - كما هو الصحيح - فأيضاً لا أساس لهذا الإشكال. فإنما يتجه هذا الإشكال على تقدير المانعية والقول بالمبعوضة المقدمة وكونها تبطل العبادة.

أقول: فقد تحصل ان البدار غير جائز تكليفاً، لا بالنهي المولوي النفسي، بل بالنهي العقلي أو الغيري. ولكنه جائز وضعياً ومجزئاً.

وجواب ذلك:

١- إننا نختار شقاً ثالثاً غير هذين اللذين تصورهما. لأنهما يعودان إلى فكرة: ان التمانع أو التضاد بين قسمي الملاك. وهو غير مفروض وغير مشهور. وإنما المفروض والمشهور: ان العمل الثاني قاصر عن تحصيل القسم الثاني من الملاك. ولا ربط للمانعية في ذلك. وحينئذ يقال: ان القسم الثاني حيث انه إلزامي على المفروض في هذه المسألة فالمولى يريد إرادة كاملة وينهى عن تفويته نهياً إلزامياً. وهذا معنى عدم جواز البدار تكليفاً. إذ نعرف ان لازم اللزوم هو ذلك. وليس الأمر للتضاد ولا للمقدمية، بل يكون نهياً مولوياً لزومياً فتبطل العبادة. فإذا لم يجز البدار تكليفاً لم يجز وضعاً.

٢- إننا نختار الشق الأول مما ذكره. وننقض عليه بوجوب حفظ الموضوع ووجوب المقدمات المفوتة. إذ لو كان الحفاظ على المصلحة واجباً قبل تنجز تكليفها - والمفروض ان الاضطرار لا زال متحققاً- إذن، فكل ذلك يكون واجباً، مع انه مسلم الجواز.

٣- ان نختار الشق الثاني الذي اختاره، فالمفروض ان المانعية من طرف الملاك المأتي به عن الملاك غير المأتي به. ومن هنا كان متعذر الاستيفاء. فهذه المانعية لا يمكن ان تتحقق بالعنوان الأولي لاستحالة تكون الملاك الواحد من ضدين متمانعين. لأن سخرية العلة الغائية لا بد من حفظها في ضمن سائر العلل الأربعة.

وإنما تنشأ المانعية في طول الامتثال الموجب لسقوط القسم الأول. فعدم القسم الأول هو المانع عن القسم الثاني وليس وجوده فان كانت هناك مبعوضية فلسقوطه. مع ان المفروض انه مطلوب بالطلب الإلزامي. فيتعارض طلبه الإلزامي مع مبعوضية سقوطه. لأن المطلوب إلزاماً هو سقوطه أيضاً. ومعلوم

ان الطلب الإلزامي يتقدم على الطلب المقدمي .

فان قلت: فهذا على المشهور من سقوط الملاك بالامثال وأما بناء على تحققه فلأننا قلنا: إذا كان الأمر بالعكس كان ما قلناه صحيحا أيضا غاية الأمر ان وجوده فيه طلب نفسي عدمه مقدمي .

فإن قلت: فإننا قد نقول: ان الملاك لا يتحقق بعدم عدمه ولا العكس . ولكنه موجود على كل حال غاية الأمر انه مع الطاعة يكون بحالة نسميها الاستيفاء . قلنا: حتى على هذا لو سلمناها . فان الاستيفاء مطلوب نفسيا وعدمه مطلوب غيريا بعد التنزل عن الوجوه الأخرى على أننا لا نسلم ذلك لأن معنى الاستيفاء هو الوجود بعد العدم .

وكان خيرا له ان يقول كما قلنا: ان الفرد حين يأتي بالعمل حال الاضطرار يكون جاهلا وبرجاء المطلوبة فيقع صحيحا ويستحيل ان يخاطب بالنهي . ثم يكون الباقي متعذرا فيستحيل ان يخاطب بإيجاده . فهناك بدار تكليفي مع بدار وضعي .

الصورة الأخرى في هذا الصدد: ان يبقى من الملاك مقدار إلزامي ممكن الاستيفاء . وتتكلم عن الآثار الأربعة تباعاً:

الأثر الأول: الأجزاء أصلا (يعني بغض النظر عن البدار). وقد حكم هي التقريرات باختصار بعدم الأجزاء، وقال: لبقاء مقدار من الملاك ملزم قابل للتدارك بالإعادة أو القضاء . فهو يجعل موضوع المسألة دليلا عليها . وأما في المحاضرات، فهو يذكر أولاً أربعة صور للاضطرار والرابعة هي مسألتنا هذه . إلا انه لا يتعرض لها بعد ذلك إطلاقا . وكأنها غير موجودة، إما سهوا منه أو لعله رأى ان الكلام في غيرها يوضح الكلام عنها . وهو غير صحيح لما رأينا

من الاختلاف الشديد في الصور. وخاصة ان المبحوث مفصلا هو صورة بقاء مقدار ملزم غير ممكن الاستيفاء. ومن الواضح ان قياس صورة إمكان الاستيفاء على صورة عدم إمكانه قياس مع الفارق بل قياس أحد النقيضين على الآخر فينحصر الكلام الآن مع التقريرات.

ومناقشته: ان البطلان في الصورة السابقة كما قيل كان باعتبار النهي الشرعي عن تفويت قسم ملزم من الملاك. وذلك لأنه لا يمكن استيفاؤه. فان تم ذلك هناك فهو هنا بمنزلة السالبة بانتفاء الموضوع. لإمكان الاستيفاء فلا موضوع لهذا النهي المولوي. والمفروض في المأتي به ان يكون صحيحا ومجزيا بحده، وهو كونه مسقطا لبعض الغرض على ما هو المفروض. وكذلك هو عبادة غير منهي عنها. فلماذا تقع باطلة؟

فلو أضفنا إلى ذلك - مع ملاحظة سعة الوقت - ان الأمر الاختياري المتوقع التنجيز لم يتنجز إلى الآن. فيكون الأمر بالتأخير أمرا بالمقدمات المفوتة وهو غير واجب. والمفروض ان الجزء الثاني الملزم من الملاك لا يمكن الإتيان به حال الاضطرار بل حال الاختيار إذن، فهو غير ملزم حال الاضطرار لتعذر القيام به، والأمر الذي يلزم به غير منجز إلى الآن. فلا يبقى مانع من البدار أو من مطلق الإجزاء.

وأما وجوب الإعادة في الوقت بعد ارتفاع الاضطرار فهو متعين لفرض كون الملاك ملزما وغير مستوفى وممكن الاستيفاء. لكن هذا واضح إذا كنا ملاكيين، يعني نبيي على وجوب طاعة الملاك. وأما إذا كنا خطابين - كما هو الصحيح - فيشك في نشوء خطاب منه ومقتضى الأصل عدمه.

فان قلت: انه ملاك ملزم ينشأ من خطاب لا محالة. قلنا:

١- انه يلزم منه وجوب ست صلوات باليوم بخطاب إلزامي .

٢- ان جزء الملاك ليس سببا للخطاب حتى لو كان الجزء إلزاميا .

لأن الإلزام لمجموع واحد وقد استوفى على الفرض . وهذا يرجع إلى الطعن في أصل تصور بقية ملاك ملزم .

وإذا لاحظنا الأجزاء -ولو خارج الوقت كما أشار إليه- فان قلنا بان القضاء بنفس الأمر فالحديث نفسه كما في داخل الوقت من حيث عدم تنجز الأمر حال الفور، من حين حال الاضطرار السابق عليه فلا يكون هذا القسم الثاني من الملاك ملزما فعلا . وإنما نعبر عنه بالملزم باعتبار انه ملزم بعدم تنجز الأمر . وإلا فالإلزامه الآن اقتضائي فقط . وأما إذا قلنا بان القضاء بأمر جديد فهو واضح . لسقوط كل الأمر بخروج الوقت . وسقوط الملاك بكلا قسميه فلا يبقى الجزء الثاني إلزاميا ولا ممكن الاستيفاء بعد سقوطه . وإنما الأمر بالقضاء بأمر جديد بملاك مستقل . والمفروض انه يعرض في حال الاختيار . ويخرج عن موضوع المسألة . كما ان المفروض ان المكلف قد جاء بالعمل في حال الاضطرار في الوقت وقد أجزأ بمقدار إمكانه . والباقي غير ممكن الاستيفاء بعد الوقت لسقوطه . ولا داخل الوقت لتعذره حال الاضطرار . فيجزى عن القضاء ولا يجب القضاء ويجري عنه الأصل المؤمن .

فان قلت : المفروض إمكان استيفاء الجزء الثاني من الملاك مطلقا، يعني داخل الوقت وخارجه، كما فهم السيد في التقريرات كما هو ظاهر سياق عبارته . وهذا يكون سببا لوجوب القضاء .

قلنا : أولاً : هو قال بعدم الأجزاء لمكان الإعادة والقضاء . فهل يقول بوجوب الترك في الوقت كله لإمكان القضاء . وخاصة مع فرض استيعاب

الاضطرار للوقت وأمل ارتفاعه بعده محافظة على الملاك. وعبارته مجملة من هذه الناحية ان لم تكن مطلقة لتلك الناحية.

ثانياً: انه ان كان القضاء بنفس الأمر أمكن القول بالوجوب. ولكن إذا قلنا بسقوط الأمر عند خروج الوقت، فيبقى الملاك وحده ممكن التنفيذ والزامي بدون إرادة وأمر. فهذا يحتاج إلى ضم كبرى وجوب إطاعة الملاك. وقد رفضناها.

ثالثاً: إننا قلنا ان جزء الملاك لا يكون سبباً للخطاب، إلا ان نكون ملاكيين وان جزء الملاك أيضاً يجب استيفاؤه.

الأثر الثاني: جواز البدار وضعا وقد حكم في التقارير بالمنع بدون بيان السبب. والظاهر انه نفس السبب الأصلي وهو المحافظة على الجزء الممكن من الملاك. والمراد هنا المنع الوضعي يعني وقوعه باطلا لو فعله. وهو محل إشكال

١- لعدم كونه مانعا عن استيفاء الملاك آخر الوقت على المفروض.

٢- لكون المأتي به برعاء المطلوبة والاحتياط. وهو انقياد، والاحتياط لا ينافي الواقع. والمفروض ان المكلف لا يعلم بارتفاع الاضطرار خلال الوقت وعدمه. نعم إذا علم كان له وجه وان لم يكن تاماً لأنه من حفظ الموضوع.

الأثر الثالث: البدار التكليفي. وقد حكم بجوازه في التقارير. قال: إذ لا يلزم منه فوت شيء من الغرض لا يمكن تداركه لكي يتوهم عدم الجواز. وهذا واضح في نفسه. إلا أننا عندئذ سنقع في نفس ما وقعنا به في المسألة السابقة من التعاكس بين البدارين، حيث يكون البدار الوضعي ممنوعاً والبدار

التكليفي جائزاً. وقد قلنا في مثله: ان متعلق الجواز ان كان هو مطلق العمل فنعم، إلا ان المفروض بطلان ذلك، وان المتعلق هو العبادة الصحيحة للأمور بها. فيكون البداران متلازمين. فإذا لم يجز البدار الوضعي لم يجز البدار التكليفي وإذا جاز جاز.

الأثر الرابع: وهو جواز إيقاع المكلف نفسه في الاضطراب اختياراً. وهنا قال بالمنع: سواء كان الجواز الوضعي مشروطاً بكون الاضطراب لا بسوء الاختيار أم لا. لأنه على الأول يكون قد فوت على نفسه تمام الملاك لعجزه بحسب الفرض إلى آخر الوقت. وعلى الثاني: يكون قد عجز نفسه عن جزء مهم إلزامي من الملاك. لأنه مع بقاء عجزه إلى آخر الوقت لا يمكنه التدارك.

ومن الممكن النقاش في ذلك بعدة وجوه: أولاً: انه على كلا التقديرين لا يحرم. أما إذا كان الاضطراب مشروطاً بان لا يكون بسوء الاختيار، فلأن العمل يقع باطلاً فلا يفوت عليه شيء، يعني إذا ارتفع اضطرابه في الوقت وصلى. وأما على الثاني فلأن غاية ما يلزم في مفروض المسألة من إيقاع نفسه بالاضطراب انه يفوت عليه جزء من الملاك وليس الكل. على ان يؤدي العمل الاضطرابي فيبقى هذا الجزء منه بلا خطاب فلا يكون محركاً. فيعلم سلفاً انه سيبقى جزء غير محرك. ومثل هذا الجزء لا يحرم تفويته.

ثانياً: ان المفروض الآن النظر إلى القواعد بدون الأخبار الخاصة. وقد ورد في الأخبار الخاصة المنع بعد دخول الوقت إلا ان يأتي أهله.

ولكن بغض النظر عن ذلك يمكن القول بأنه كما لا يجب إيجاد الموضوع لا يجب حفظ الموضوع. مع الالتفات إلى ان الواجب في كل فرد من الصلاة هو كونها جامعة للشرائط المتوفرة حال أدائها لا قبل ذلك ولا بعده. كمن

يدخل عليه الوقت فيسافر فيقتصر أو يفطر .

فان قلت: فان دخول الوقت قد نجز عليه التكليف . قلنا: نعم ولكن علمنا ان الوقت طويل يسع لأفراد عديدة . وكل فرد مشمول للحكم الانحلالي الجزئي دون غيره . وماذا يقول: لو ان الفرد علم بعد دخول الوقت بطرو مانع في المستقبل يجعله في ضرورة بغير اختياره . ولكنه يستطيع ان يدفعه باختياره فهل يجب عليه ان يدفعه أو يجوز إهماله بسوء اختياره . كلا لا يجب دفعه بل يجوز إهماله .

ولا نستطيع ان نلاحظ خطابا واحدا مستمرا طول الوقت . بحيث تكون كل انحلالاته موجودة في الذمة باستمرار . فان هذا محال لأن الماضي سقط بالعصيان والمستقبل لم يتحقق موضوعه . وهذا الخطاب العام في الوقت كلي والكللي لا وجود له في الخارج ولا تشتغل به الذمة .

ثالثاً: هو - كما سمعنا - لم يفصل في المسألة بين ما إذا كان الإجزاء حال الاضطرار مشروطا بعدم إيقاع الفرد نفسه اختيارا بالاضطرار أو لم يكن مشروطا به . لأنه على كلا التقديرين يحصل فوت الملاك الملزم فمنع ذلك على كلا التقديرين .

ولكن هذا لا يتم بناء على كلا التقديرين أما إذا كان المفروض ان الإجراء غير مشروط بان لا يوقع الفرد نفسه في الاضطرار . فإذا وقع نفسه فيه وقع عمله مجزبان ، ومسقطا لقسم من الملاك على المفروض . ولا يجب انتظار ارتفاع الاضطرار ، كما سبق ، وخاصة في فرض استمرار العذر إلى آخر الوقت كما قال ، بل هو غير محتمل فقها .

ومنه يتضح بطلان الشق الأول أيضا . لأن الإجزاء إذا كان مشروطا بان لا

يكون اختياريًا، فهذا منحصر في صورة ما إذا ارتفع العذر أثناء الوقت. ولا يحتمل اشتراطه إذا كان العذر مستوعباً للوقت. وإلا لزم القول بعدم إجزاء العمل طول الوقت بعنوان كونه مسبباً للضرورة لنفسه وهو غير محتمل فقهيًا.

* * *

ثم قال في الكفاية: هذا كله فيما يمكن ان يقع عليه الاضطرابي من الأنحاء. وأما ما وقع عليه فظاهر إطلاق دليله مثل قوله تعالى ﴿فَلَمْ يَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾ (وهو نقل خاطئ للآية وأصله: فلم تجدوا) وقوله ﷺ: التراب احد الطهورين ويكفيك عشر سنين هو الإجزاء وعدم وجوب الإعادة أو القضاء ولا بد في إيجاب الإتيان به ثانياً من دلالة دليل بالخصوص.

وعلق عليه في المحاضرات بقوله: والصحيح في المقام ان يقال: انه لا إطلاق لأدلة مشروعية التيمم بالقياس إلى من يتمكن من الإتيان بالعمل الاختياري في الوقت بداهة ان وجوب التيمم وظيفه المضطر ولا يكون مثله مضطراً لفرض تمكنه من الصلاة مع الطهارة المائية في الوقت. ومجرد عدم تمكنه منها في جزء الوقت لا يوجب كونه مكلفاً بالتكليف الاضطرابي ما لم يستوعب الوقت.

ثم ذكر في ذلك وجهاً آخر وهو: ان الواجب على المكلف (بين الحدين) هو الطبيعي الصلاة على نحو صرف الوجود، كما هو الحال في جميع التكليف الايجابية. وعليه فطرو الاضطراب على فرد من ذلك الطبيعي لا يوجب ارتفاع الحكم منه. وذلك لأن ما طرأ عليه الاضطراب - وهو الفرد - لا حكم له على الفرض. وما هو متعلق الحكم - وهو الطبيعي الجامع - لم يطرأ عليه الاضطراب كما هو المفروض. فإذاً لا مقتضى لوجوب التيمم أصلاً.

أقول: وكلا الوجهين قابلين للمناقشة:

أما الوجه الأول: فمرجعه إلى عدم صدق الاضطرار ما لم يستوعب الوقت. وأما إذا لم يستوعب الوقت فليس مضطرا لفرض ارتفاع الاضطرار في آخر الوقت.

أولاً: إننا نسأل ان حال طرو حالة الاضطرار لماذا لا يصدق الاضطرار. مع كونه مضطرا تكويننا فعلا. فنفيه إما عرفا أو متشرعا أو شرعاً. أما نفيه عرفا فخلافا للوجدان جزما. والكتاب والسنة إنما يُفهمان عن طريق العرف. وأما متشرعيا، فالمتشرعة ليس لهم الحق في الفهم اللغوي ما لم يكن الموضوع له صفة متشرعية كالعبادات ونحوها. وهذا ليس منها. فالطعن في الكبرى هنا. وأما شرعا فيتوقف على تنزيل الاضطرار الموجود منزلة العدم بدليل خاص، مادام غير مستوعب للوقت. وهو مفقود. فيبقى الفهم العرفي على الاضطرار على حاله.

ثانياً: ان المفروض ان المكلف لا يعلم الغيب بارتفاع الاضطرار وله ان يأتي بالعبادة برجاء المطلوبة.

هذا موضوعا. وربما يستفاد من عبارته النفي الحكمي أو المحمولي. لأنه قال: لا يوجب كونه مكلفا بالتكليف. فان كان لأجل نفي الموضوع فقد عرفنا مناقشته بل الموضوع صادق عرفا. وان كان لمجرد الدليل لا يشملها وان كان الاضطرار صادقا. فهذا يحتاج إلى ان يكون مفاد الدليل سقوط التكليف الاختياري عن خصوص من استوعب الاضطرار وقته. وهو مفقود. ومقتضى التمسك بعنوان المضطر خلافه.

وأما الوجه الثاني: فهذا المتعلق الكلي وهو الصلاة بين الحدين وان كان

واجبا في نفسه، إلا انه واجب بوجوب كلي، والوجوب الكلي لا تشتغل به الذمة، لأنه لا وجود له في الخارج. وإنما تشتغل الذمة بالجزئيات وهي التكاليف الانحلالية على الأفراد المتصورة الانحلالية في الزمان ما لم يسقط الأمر. لوضوح ان المأمور به ليس هو الكلي في (صل) بل المطلوب الإتيان بالفرد. كما ان اشتغال الذمة بالتكليف المتأخر الذي يحصل في آخر الوقت أو في وقت الاضطرار، اشتغالها به من أول الوقت محال ووجوب التأخير مبني على وجوب حفظ الموضوع أو وجوب المقدمات المفوتة، وقد ناقشناه.

فقوله: لأن الفرد الذي طرأ عليه الاضطرار لا حكم له لأنه الجزئي والجزئي لا حكم له: غير صحيح بل هذا الفرد انحلالي في ضمن مجموع الوقت وله حكم انحلالي عليه. وهو ليس فردا حقيقة بل حصة، ما لم يكن وقت الاضطرار قصيرا بمقدار فرد واحد من الصلاة. ولكن على هذا جرى الاصطلاح. وعلى أي حال فيكون في هذا الحين: الفرد الاختياري الأولي من الحكم ساقطا والحكم الثانوي موجودا. فيقع هذا الفرد مجزيا لكونه تام المصدقية للمأمور به الاضطراري على ما هو المفروض.

وقوله: وما هو متعلق الحكم، وهو الطبيعي الجامع لم يطرأ عليه الاضطرار، كما هو المفروض: أيضا غير صحيح. أولاً: لما قلنا من ان هذا ليس هو متعلق الحكم بل الجزئي والانحلالي. فلا اثر لعدم طرو الاضطرار عليه. ثانياً: لما قلناه من صدق الاضطرار حال وقوعه. فنفي وقوع الاضطرار عليه إطلاقاً. كما هو ظاهر العبارة لا يتم. وليس بمفروض كما قال. فان معنى عدم طرو الاضطرار عليه هو عدمه في الوقت كله وهو خلف المفروض.

والى هنا بقي مجال لفهم الآخوند من إطلاقات الأدلة لكل صور الاضطرار سواء كان مؤقتاً أو دائماً يعني مستوعبا للوقت أم لا. بحيث يحتاج تقييدها

بذلك إلى دليل مفقود.

ولا يقال: انه ليس في مقام البيان لأنه يقال: إننا نتبع العنوان الموجود في الدليل، والظاهر انه في مقام بيانه، ولا مانع منه في هذا المورد.

لا يقال: انه لا بد من إحراز هذه المقدمة من مقدمات الحكمة وإلا بطل الإطلاق. قلنا: الأصل في السياق والظاهر من اللفظ هو الإطلاق يعني الأصل من الناطق الملتفت هو ذلك فيكون كلامه ظاهراً فيه ما لم يثبت الخلاف. دون العكس الذي أراده السائل. وإلا انسد التمسك بالإطلاق لأغلب الأدلة. والفقهاء يتمسكون بها لخارج القدر المتيقن بخلاف الدليل اللبي. مع ان هذا الإشكال فيها وارد.

فان قلت: فلماذا لا نتمسك بالإطلاق في فعل مما امسكن وأحلت لكم أمهاتكم؟

قلنا:

١- لوجود قرينة سياقية أو متشعبة على عدم كونه في محل البيان كمورد الصيد ونكاح المحارم.

٢- انه (احل) من هذه الحيثية، فأصبح كأنه قيد ضمنى بقرينة متصلة.

ولا يقال: انه مبني على فرض تمامية شرائط التيمم يعني ان التيمم المشروع يكفيك عشر سنين. فيكون بمنزلة الشبهة المصدقية في مورد الشك بالشرط. والمفروض هنا وجود الشك بالشرط أي الاستيعاب للوقت.

فان يقال: ان الأمر ينبغي ان يكون بالعكس. وهو نفي الشروط المحتملة بالإطلاق بعد إحرازه وإحراز متعلقه وهو صدق التيمم. فتجري الأصول

المؤمنة ضد سائر الشرائط . ومنها شرائط الاستيعاب .

فان قلت : هذا يتوقف على الفهم العرفي للتميم . وهو يتوقف على الوضع للأعم . ونحن قلنا في حينه ان الوضع وان كان للأعم إلا ان المطلوب شرعا هو الصحيح ، فيعود الإشكال وتكون الشبهة مصداقية .

فانه يقال : أولاً : هذا لو سلم إذا كان المأخوذ عنوان التيمم وهو مأخوذ في الآية الكريمة . إلا ان المأخوذ في الأخبار عنوان التراب . وهو صادق في الأعم حتماً . ثانياً : انه شامل حتى عنوان التيمم في الآية . فان الفهم المتشرع له متأخر عن الآية زماناً أو رتبة وإنما معناه القصد فيكون المراد الأعم إلا ان هذا الجواب خاص بما كان على هذا الفرار وإلا فلا إطلاق له .

فان قلت : فانه يجب حفظ الملاك الاختياري بتأجيل الامتثال إلى آخر الوقت ، كما قلنا في الكلام عن ذلك ثبوتاً . ويستحيل ان يأمر الشارع بخلافه .

قلنا : أولاً : نحن لم نختر ذلك بل قلنا بأمر ، منها : ان الملاك بدون خطاب لا يجب طاعته وان جزء الملاك غير محرك وان الانتظار لحين وجود الموضوع غير واجب . ثانياً : انه لا يستحيل ان يأمر المولى بخلافه فانه لا بأس ان يبين لنا تنازله عن الملاك الملزم والإذن بعصيانه .

١- كما كان كذلك في الأصول العملية المخالفة للواقع . وليس في ذلك تناقض ليكون مستحيلاً . فانه واقع كما رأينا برحمة الله . والواقع ليس مستحيلاً .

٢- والمصالح تعود إلى العبد لا إلى الرب ليكون مستحيلاً . فمثلاً حتى لو قلنا بوجوب طاعة الملاك وكون جزء الملاك محركاً . جاز للشارع الامتنان بالتنازل . فإذا دل الدليل على ذلك أمكن الأخذ به ولم يكن محالاً .

فان قلت: فان المورد يختلف عن مورد الأصول العملية لوجود العلم الإجمالي هناك. والعلم التفصيلي هنا على المفروض (وكلاهما مفروض أو مجرد الفرض والا فقد لا يكون علم إجمالي هناك لاحتمال ان لا يتخلف شيء من الأصول العملية عن الواقع. وإنما هو احتمال إجمالي وهو ليس بحجة. كما لا يكون علم تفصيلي هنا لاحتمال بقاء العذر إلى آخر الوقت ولكن حتى لو قبلنا هذا المفروض) فيجاب:

١- انه لا فرق بين العلم الإجمالي والتفصيلي لكون الجميع انكشافا تاما. وهذا يؤدي إلى عدم إمكان جعل الأصول العملية الظاهرية، وقد حصلت. وأدل دليل على إمكان الشيء وقوعه.

٢- هل يقبلون في مورد جريان الأصول بالانتظار إلى حين الانكشاف؟ كيف وقد ورد الأمر به في الأخبار: ارجه حتى تلقى إمامك؟ كلا بل هي حجة فورية.

فان قلت: فان هذا في الشبهات الحكمية وكلامنا في الشبهات الموضوعية. أقول: إن الشبهات الحكمية تختلف عن الموضوعية من جهتين:

١- أهميتها.

٢- كونها غير قابلة لانكشاف الواقع في عصر الغيبة. وأما الموضوعية فأقل منها أهمية وقابلة لانكشاف واقعا. فهل يقبل الأصوليون بالقول بسقوطها في مورد العلم بالخلاف بعد الإقدام، فضلا عن العمل الإجمالي؟ وهذا كثير فيما يرتبط بحقوق الله سبحانه واغلبها مما لا يجب تداركه كما لو صلى في المغصوب أو النجس جهلا أو شرب الخمر المستصحب الحلية، أو بقي عند الفجر على طهارة مستصحية. وغير ذلك كثير. وكون كل ذلك خارج الدليل

(يعني الأمانة) محل نظر. وإنما هو أيضا مجرى لأصول عملية من مورد الكلام.

فان قلت: انه في مورد الأصول العملية لا بد من التفويت يعني لا بد ان يسلم الشارع بأنه ينبغي له ان يفوت قسما من ملاكاته الإلزامية في طول جهل المكلفين. وإنما غايته ان يحفظ تلك الملاكات بالقرائن النوعية التي هي الأمارات والأصول وهي غالبية الصدق، ويستحيل له الزيادة على ذلك إلا بالمعجزة. وهي مفروضة العدم.

قلنا: بل هو ممكن وذلك بالأمر بالاحتياط في مورد الاحتمال في الشبهات الحكمية والموضوعية، ولم يأمر لوجود الحرج النوعي القطعي. ومن هنا تنازل عن بعض الأغراض الإلزامية إجمالا رحمة بالعالمين.

فان قيل: إن هذا من باب التزاحم، وخاصة وان هذا الحرج معلوم بالعلم التفصيلي وذاك بالعلم الإجمالي. فيكون التفصيلي أولى بالتأثير ولا اقل من تماثلهما. فيسقط الملاك المعلوم بالإجمال عن الحجية والأهمية. لان كلا الجهتين غرض ملزم للشارع.

قلنا: نعم، لو كان الاحتياط عاما. ولكن يمكن التبعيض في الاحتياط، كما جعل الحال في مورد الأمارات والأصول. فيمكنه أن يجعل الأمر أوسع من ذلك بأي عنوان من العناوين كما في الظن إذا كان راجحا أو المظنون إذا كان مهما وهكذا. ولكنه لم يفعل مع انه لا يلزم الحرج أكيدا.

والسر ما قلناه:

١- أما رجوع الملاكات إلى المكلفين بها لا إلى المولى، فلا يستحيل على المولى إسقاطها أو عدم الاهتمام بها.

٢- وأما ان نقول بعدم استحالة تنازل المولى عن هدفه الملزم أساساً مع وجود المصلحة. وان كان بدونها لغوا وهو لا يصدر من الحكيم. وعلى أي حال فإذا حصل إطلاق يقتضي الإذن بعدم الإعادة أو جواز البدار ونحو ذلك، فهو بمنزلة الإذن اللفظي الذي يمكن الأخذ به.

هذا بحسب الإطلاق للدليل الواجب الاضطراري، ونتيجته أن يجوز له البدار وان علم بارتفاع العذر آخر الوقت. وان قلنا في مثله بالاحتياط الوجوبي بالتأخير لبعض الأسباب الفقهية الاحتمالية:

١- وجوب حفظ الملاك الأولي

٢- عدم وجود إطلاق لفظي في الدليل

٣- التفصي من مخالفة من قال بذلك.

إلا انه في التقارير دخل في الخطوة التي بعدها، فذكر مسألتين:

المسألة الأولى: ما إذا صلى حال الاضطرار، وارتفع العذر خلال الوقت فهل تجب عليه الإعادة أم لا. والثانية: ما إذا ارتفع العذر بعد الوقت فهل يجب القضاء أم لا.

والعمدة هي المسألة الأولى، لأننا نرى عدم وجوب القضاء بعد كونه بأمر جديد. إلا أن حديثه في المسألة الأولى موجب للتدريب وتنمية الملكة جزماً، فلا بأس من الدخول فيه بمقدار ما يناسب الحال. والظاهر ان الثاني غير مبحث في التقارير بعد ان طال كلامه في الأول منهما.

وهذه المسألة معروضة أيضاً بنحو أو بأخر في سائر المصادر فلا بد من بحثها، بالرغم من انه قد تحصل عندنا إلى الآن عدم وجوب الإعادة غالباً مع الارتفاع.

قال في التقريرات: انه تارة يفترض أن دليل الأمر الاضطراري قد اخذ في موضوعه استمرار العذر إلى آخر الوقت. وهذا خارج عن موضوع البحث، لأنه بعد تبين ارتفاع العذر وعدم استمراره، ينكشف انه لا أمر اضطراري واقعا، ليبحث عن إجزائه وعدمه. أقول فالنتيجة هي عدم الإجزاء جزما. مضافا إلى انه يخرج عن مسألتنا هذه لأن الإعادة في الوقت تكون متعذرة اعني بعد ارتفاع الاضطرار. نعم تكون الإعادة في ضيق الوقت مع فرض استمرار الاضطرار بعد انكشاف فساد الفرد السابق.

قال: وأخرى يفترض أن دليل الأمر الاضطراري لم يشترط فيه استمرار العذر إلى آخر الوقت. أقول: وهنا يكون تقسيم المحاضرات أفضل لأنه قسم الأمر إلى أربعة أقسام لأن كلا من الأمر الاختياري والأمر الاضطراري قد يكون له إطلاق وقد لا يكون. فتكون الصور أربعة:

الأولى: ان يكون كل من دليل الأمر الاضطراري ودليل اعتبار الجزئية أو الشرطية مطلقا.

الثانية: ان يكون الدليل اعتبار الجزئية أو الشرطية إطلاقا دون دليل الأمر الاضطراري.

الثالثة: بعكس ذلك بان يكون لدليل الأمر الاضطراري إطلاق دون دليل اعتبار الجزئية أو الشرطية.

الرابعة: ان لا يكون لشيء من الدليلين إطلاق.

ولنا أولاً: ان نناقش بإمكان وجود الإطلاق في دليل الأمر الاختياري بالجزئية والشرطية الاختيارية لحال الاضطرار أو ما يشمله، بأحد تقريبين:

الأول: ما قلناه من ان الحكم الكلي المنبسط على الوقت مما لا تشتغل به

الذمة وإنما تشتغل بإحكام جزئية لمتعلقات جزئية. ومثل هذه الإحكام لا إطلاق لها. وما له الإطلاق لا تشتغل به الذمة لأنه كلي لا وجود له خارجاً والذمة غير الذهن فوجود الكلي في الذهن وان كان ممكناً إلا أن وجوده في الذمة غير ممكن.

الثاني: انه لا معنى لشمول الإطلاق في الأمر الاختياري لصورة الاضطرار إلى تركه لأنه من الأمر بما لا يطاق. غايته وجود إطلاق أزماني لفظي، وهو إطلاق ساقط جزماً بعد حصول الاضطرار.

فان قلت: ان الإطلاق ليس كما تزعم وإنما هو بهذه المشابهة: صل الصلاة الاختيارية ولو اضطررت في أول الوقت. ويدل بالالتزام على لزوم التأجيل. وهو أمر معقول ولا يلزم منه الأمر بما لا يطاق.

قلنا: لو نص على ذلك فلا إشكال. وأما بحسب الإطلاق فغاياته الإطلاق الأزماني إلى آتات الوقت كلها. فإذا علمنا سقوط الأمر الأول بحصول الاضطرار جزماً ومنجزاً سواء رجع بعد ذلك أم لا. فصلي بمقدار ما هو ممكن فهل مقتضى الإطلاق بطلان صلاته. ووجوب الإعادة؟ من الممكن إنكار وجود إطلاق يخص أو يدل على هذه الصورة يعني أداء الغرض الاضطراري للشك في انه في مقام البيان من هذه الجهة غايته ان له إطلاقاً لصورة ما إذا لم يؤد في حال الاضطرار فيجب ان يؤدي اختياراً. ولو لم يكن للدليل الأول إطلاقاً لإمكان استصحاب حكم الفرد الاضطراري إلى ما بعد ارتفاع الاضطرار.

فان قلت: انه يستكشف من إطلاق الأمر الاختياري عدم توجه الأمر الثاني الاضطراري. فيتعين ان يكون الفرد مؤجلاً إلى ما بعده.

قلت: هذا معقول لو كان الأمر الاختياري مطلقا والأمر الاضطراري مجملا على ما يأتي. وأما لو كان مطلقا لكان ناظرا له ومقيدا له كما سيأتي. ولكن الكلام الآن في إمكان وجود الإطلاق للأمر الاختياري. فغايتة انه إذا كان الأمر الاضطراري مجملا فانه يكون كلا الأمرين مجملين. هذا ولكن لو تنزلنا وقبلنا إطلاق الأمر الاختياري كانت الصور أربعة كما في المحاضرات.

أما الكلام في الصورة الأولى: وهي وجود الإطلاق في كلا الدليلين ولعلها أهم الصور.

فقد ذكر في المحاضرات: انه لا ينبغي الشك في ان إطلاق الأمر الاضطراري يتقدم على إطلاق دليل اعتبار الجزئية أو الشرطية. وذلك لحكومته عليه. ومن الطبيعي ان إطلاق دليل الحاكم يتقدم على إطلاق دليل المحكوم. كما هو الحال في تقديم جميع الأدلة المتكفلة لإثبات الأحكام بالعناوين الثانوية. كأدلة لا ضرر ولا حرج وما شاكلهما. وتقديم إطلاق الدليل الاضطراري يقتضي الإجزاء وعدم الإعادة في الوقت فضلا عن خارج الوقت. والسبب في ذلك هو ان الإطلاق كاشف عن ان الفعل الاضطراري تمام الوظيفة وانه واف بملاك الواقع وإلا كان عليه البيان.

وواضح من السياق انه إذا حصل سؤال يقتضي نفي الحكومة. بدعوى: ان بين الإطالقين عموم من وجه كما هو معلوم فما هو الوجه في تقدم احدهما.

أجاب عن ذلك في العبارة السابقة بوجهين:

الأول: بمنزلة النقص. وان مقتضى القاعدة في كل العناوين الثانوية هو ذلك، كأدلة الحرج والضرر. والمقام هو عنوان ثانوي أيضا فيتقدم. فإذا نفيناه في المقام لزم النفي في الباقي وهو غير محتمل فيتعين التقدم في الجميع.

الثاني: بمنزلة الحل وهو ان مقتضى الإطلاق في الأمر الاضطراري هو وفاء المأتي به بكل الملاك الواقعي وانه تمام الوظيفة، لأن ذلك هو مقتضى مقدمات الحكمة. إذ لو كان الأمر خلاف ذلك لذكره.

وهذا الوجه - كما في بعض المصادر - من الوجوه التي ذكرها المحقق الثاني نسبها في المحاضرات إلى نفسه مع شيء من النقيصة كما سيأتي.

أقول: وكلا هذين الوجهين غير تامين:

أما الوجه الأول: فهو غير تام للفرق بين موارد الحرج والضرر وبين مورد الكلام من وجهين على الأقل: الأول: انه لا يوجد دليل شرعي في مورد الضرورة بخلاف العسر والحرج والضرر إلا بنحو من التجريد عن الخصوصية من أدلتها، وهو كما ترى.

ولكن هذا يمكن ان يجاب بعدة وجوه:

١- تقريب التجريد عن الخصوصية باعتبار أنها في الحقيقة من مصاديق العسر والحرج.

٢- وروده في حديث الرفع.

٣- وجوده في الصلاة خاصة التي هي محل الكلام كأدلة التيمم والصلاة جلوساً واضطجاعاً.

فان قلت: فانه حكم ظاهري في الرفع لأنه في سياق دليل البراءة (بما لا يعلمون) ونحن كلامنا عن دليل واقعي للضرورة وهو مفقود. قلنا: بل هو واقعي وكل ما في دليل الرفع واقعي إلا البراءة قد اصطالحوا عليه بالظاهري لأنه اخذ في موضوعه الشك أو الجهل.

الثاني: ان حكومة تلك الأدلة (الثانوية) تقتضي سقوط الأمر بالمرة. لا تجدد أمر بوجوب الباقي بملاك جديد وأمر جديد. مما هو خاص بالصلاة. وهذا الأمر الجديد لا يوجد فيه دليل بخصوصه فلا نستطيع التمسك بإطلاقه. ولو وجد لكان في طول السقوط بالاضطرار لا في عرضه، فيكون متأخراً عن الأمر الأول بمرتبتين فلا يصلح للحكومة عليه. ومن الواضح ان الامتثال الاضطراري يكون لهذا الأمر وليس لمجرد السقوط بالاضطرار. لأننا لا نتمسك بإطلاق الدليل المسقط للتكليف بل لدليل الأمر الثانوي في الصلاة.

وأما الوجه الثاني: فلأن كون الامتثال الاضطراري وفاء كامل لملاك الأمر الاختياري بالرغم من نقصانه، غير محتمل، ولا يقتضيه الإطلاق. ولا يمكن ان يكون في مقام البيان من جهته وإنما نحتاج إلى بيان التنزيل وهو مفقود. وإنما إطلاق الأمر الاضطراري يقتضي وفاء الفرد الاضطراري بملاك الأمر الاضطراري نفسه لا بالملاك الاختياري. وإنما وجدناه بالحدس وافيًا بالاختياري، باعتبار سقوط الملاك والأمر الاختياريين في ظرف الاضطرار، ووفاء المأتي به بما في الذمة. ولا يمكن ان يكون المولى في الأمر الاضطراري في مقام البيان من حيث سقوط الأمر الاختياري أو ملاكه بالفرد الاضطراري لأكثر من جهة:

١- لسقوط الملاك والأمر الاختياري أساساً. فلا وجود لهما ليفي بهما هذا الفرد الاضطراري.

٢- لنقصان الفرد الاختياري والمفروض ان الملاك الاختياري مقيد في سقوطه بالشرائط الاختيارية وهي مفقودة.

إذن فالوجهين اللذين ذكرهما في المحاضرات للتقدم والحكومة غير تامة.

فلا بد من الالتفات إلى وجهين آخرين ذكرهما في التقريرات. لنعرف المستويات بين المفكرين والمحققين.

وهنا نحتاج إلى بيان آخر أو أكثر لحكومة أو تقييد إطلاق الأمر الاضطراري للأمر الاختياري، مع ان كلاهما مطلق وبينهما عموم من وجه.

وهنا قال في التقريرات: وفي المقام منهجان لإثبات هذا التقييد المنهج العقلي. وهو الذي أنتجته مدرسة المحقق النائيني والمنهج الاستظهارى.

أما المنهج العقلي فحاصله: دعوى الدلالة الإلزامية للدليل الأمر الاضطراري على الأجزاء. بتقريب: انه قد مضى انحصار الاحتمالات الثبوتية للواجب الاضطراري في أربعة فروض كلها كانت مقتضية للأجزاء وعدم الإعادة، إلا الفرض الرابع. (وهو ان يبقى من الملاك بقية إلزامية قابلة للتدارك). فلو أقيم البرهان العقلي على إبطال الفرض الرابع تعين الأجزاء.

فنتقول: ان دليل الأمر الاضطراري لا ينسجم مع الفرض الرابع. وهو ما إذا كان يبقى مقدار مهم من الملاك الواقعي قابل للتدارك. إذ على هذا الفرض لا يمكن تعقل الأمر الاضطراري بمجرد العذر في وقت العمل. لأن الأمر الاضطراري يتصور بأحد أشكال ثلاثة كلها غير معقولة في المقام:

الأول: ان يجب عليه الفعل الاضطراري تعييناً. وهذا واضح البطلان إذ لاشك في انه يجوز له ان يصبر إلى ان يزول العذر في الوقت فيأتي بالفعل الاختياري.

الثاني: ان يكون مخيراً بين الفعل الاضطراري حين العذر والفعل الاختياري بعد زوال العذر بنحو التخيير بين المتباينين. وهذا غير معقول أيضاً. لأنه خلاف المفترض في الفرض الرابع من بقاء مقدار من الملاك ملزم قابل

للتدراك. وإنما هو منسجم مع الفرضين الأول والثاني. (ولم يبين وجه الملازمة). ولعل وجهه: ان مقتضاه إجزاء الفعل الاضطراري وحده وهو غير محتمل مع بقاء جزء من الملاك قابل للتدراك.

الثالث: ان يكون مخيراً بين الأقل والأكثر، أي الإتيان بالعمل الاختياري بعد زوال العذر أو الإتيان بهما معاً. وهذا أيضاً غير معقول لأن التخيير بين الأقل والأكثر غير معقول.

والنتيجة انه يكون الفعل الاضطراري بلا أمر في المقام. فان ثبت الأمر الاضطراري في مورد، كان ذلك منافياً مع الفرض الرابع. وينفي الصورة الرابعة يثبت الإجزاء، لأن الفروض الأخرى المحتملة ثبوتاً للواجب الاضطراري كلها تقتضي الإجزاء.

وجواب ذلك من وجوه:

الوجه الأول: ما قلناه من أننا قلنا بإجزاء الامتثال الاضطراري وحده وهو الاحتمال الأول حتى في الصورة المشار إليها. ومعه فنختار الوجه الثاني السابق وهو التخيير بين المتباينين، ولا يلزم تفويت الملاك الملزم الواجب الطاعة. لما قلناه من ان الملاك لا يجب طاعته وان كان ملزماً فضلاً عن جزء الملاك. وان جزء الملاك لا يترتب عليه خطاب أو أمر، لأن علة الأمر هو كل الملاك لا جزءه.

الوجه الثاني: إننا نختار الوجه الثالث ولا يلزم محذور. لأنه يكون من التخيير العقلي لا التخيير الشرعي ولا محذور فيه. بعد ان يبني المشهور على جواز الفرد الاضطراري وإسقاطه لقسم من الملاك. وكذلك على وجوب إعادة الاختيارية نتيجة للقسم الثاني من الملاك القابل للتدراك. فهذا التخيير

يكون نتيجة لأمرين وهو تخيير عقلي محتمل وممكن. أو قل انه تخيير شرعي ناتج من الدلالة الإلزامية من ضم هاتين المقدمتين. ولا محذور فيه لأنه على كلا التقديرين يكون مجزيا ووافيا بالملاك.

الوجه الثالث: إننا نختار الشق الثالث، ولا محذور أيضا. لأنه أيضا من التخيير العقلي الناتج من ضم المقدمات الشرعية. من حيث انه ان آخر صلته إلى حين الاختيار فقد أجزأ جزما، وان جاء بالصلاة حال الاضطراب سقط جزء من الملاك وبقي آخر جزء لا بد من تداركه. وليس الفردين المأتي بهما في حال الاختيار واحدا. لأنه إذا لم يكن قد صلى حال الاضطراب كانت صلته حال الاختيار وافية بكل الملاك وان صلى عندئذ فت هذه الصلاة الاختيارية ببعض الملاك وهو الباقي. ولا يستحيل ان تفي بالكل.

فأما ان نقول انه تخيير عقلي وهو ليس بمستحيل أو نقول انه راجع إلى التخيير بين المتباينين. وأما ان نقول: انه تخيير شرعي مفهوم بالدلالة الإلزامية من ضم الأدلة بعضها إلى بعض فيكون مقتضى القواعد ذلك.

الوجه الرابع: ما ذكره في التقريرات: من ان هنا شقا رابعاً ثبوتاً لتصوير الأمر بالفعل الاضطرابي. وهو افتراض وجود أمرين: احدهما تعلق بالجامع بين الفعل الاختياري والاضطرابي وهو الذي نسميه بالأمر الاضطرابي بحسب الحقيقة. والآخر تعلق بخصوص الحصاة الاختيارية. فان لم يتمثل المكلف الأمر الأول إلى ان زال عذره. فجاء بالاختياري كان امثالاً لكلا الأمرين. وان جاء في أثناء العذر بالاضطرابي بقي عليه الإتيان بالاختياري - الحصاة - بعد زوال العذر.

أقول وهذا من الغرائب لعدة وجوه:

١- ان تعلق الأمر خلال الاضطرار - كما هو ظاهر كلامه - بالجامع بين الفعلين الاضطراري والاختياري مستحيل لاستحالة الأمر بالاختياري أو بالجامع المنطبق عليه. للعجز عنه على كل حال.

٢- انه لا يمكن ان يكون امتثال واحد كاف عن أمرين، لأن الأمرين يقتضي مأمورين به، لا واحداً. فإذا جاء بواحد عصى الآخر. فيكون مقتضى القاعدة ان يصلي صلاتين اختيارية أو اضطرارية واختيارية معا. وهو غير محتمل.

٣- ان جاء بالفرد الاضطراري في وقت العذر. فقد جاء بحصة من الجامع فيفي بما في ذمته لأن الجامع يوجد بها ولا تجب عليه الحصة الأخرى جزماً.

اللهم إلا ان نقصد من الجامع المجموع، فيكون الأمر أسوأ. إذ لا يحتمل الأمر بصلاتين: اضطرارية واختيارية. أو نقصد من الجامع: كل في وقته. وهو معقول إلا انه خلاف ظاهر قوله: وهو الذي نسميه بالأمر الاضطراري.

ملحوظة: الجامع معقول على شكلين:

١- الجامع بين الفرد الاضطراري والفرد الاختياري كل في وقته.

٢ - الجامع بينها في وقت الاضطراري لو لم نرد به العجز المطلق. إلا ان هذا لا يكون دافعاً عن ذلك لأنه قال أمرين وهو غير محتمل في نفسه. والتصور الثبوتي له لا يكفي بمجردده لأنه ينبغي ان يكون ممكناً شرعاً ومشرعياً لا مطلقاً كما هو واضح.

الوجه الخامس: ما ذكره في التقريرات: ان غاية ما يلزم مما ذكر في هذا المنهج (العقلي) لو تم، وقوع التعارض بين إطلاق دليل الأمر الاضطراري لمن

يزول عذره في آخر الوقت (فيكون مكلفا بالفرد الاضطراري رغم ذلك) وإطلاق دليل الأمر الاختياري لمن صدر منه الفعل الاضطراري في أول الوقت (فيجب عليه الإتيان بالاختياري أيضا). لأن كلا من الإطالقين بعد تسليم البرهان المذكور يدفع الآخر. وبعد التعارض لا بد من ملاحظة المرجحات. فان لم يكن في البين مرجح رجعنا إلى الأصل العملي الذي سوف يأتي الحديث عنه.

وهذا قابل للمناقشة لأن التعارض المذكور هل يكون بلحاظ أجزاء الفرد الاضطراري أول الوقت أو بلحاظ وجوب تأخير الامتثال أو بلحاظ أجزاء الفرد الاختياري آخر الوقت. أو بلحاظ وجوب التكرار وانه وان جاء بالفرد الاضطراري، فعليه ان يأتي بالفرد الاختياري. وعلى أي حال فالتعارض لا بد ان يكون بلحاظ حكم من هذه الأحكام.

أما أجزاء الفرد الاختياري المتأخر فهو واضح الصحة، ولا تعارض فيه، لأن دليل الاضطرار انما يعارض حال الاضطرار لا حال رفعه وزوال موضوعه.

وأما أجزاء الفرد الاضطراري أول الوقت وحده، فهو مما ينفيه الدليل الاختياري بإطلاقه، لو سلمناه لأنه فرد ناقص فلا يكون مجزيا. إلا ان هذا غير تام:

١- لأن صورة المسألة ان الفرد الاضطراري مجزي ومسقط لبعض الغرض.

٢- لأننا قلنا بسقوط الأمر الاختياري حال الاضطرار. فالتعارض ان كان حال الاضطرار لم يصح، لسقوط الاختياري وان كان حال الاختيار لم يصح لسقوط الاضطراري.

وأما التعارض بلحاظ التكرار، فتقريبه: ان إطلاق الدليل الاضطراري يقتضي أجزاء المأتي به الاضطراري لكونه كامل المصادقية منه. وإطلاق دليل الاختياري يقتضي التكرار لكونه ناقص المصادقية منه.

وهذا أيضا ليس بصحيح، إلا ان نفهم من إطلاق دليل الاختياري عدم سقوط الملاك بالمرّة بالفرد الاضطراري. وهو خلاف صورة المسألة. من فرض كون الاضطراري مجزيا ومسقطا لبعض الغرض. فإذا تم ذلك أمكن القول بان الفرد الاضطراري مسقط لكلا الخطابين. أما الخطاب الاضطراري فلكونه كامل المصادقية منه، وأما الخطاب الاختياري فلأنه أصبح عندئذ عاجزا عن المنجزية لما قلناه من ان جزء الملاك لا يكفي لها. فهو بمنزلة السقوط. ومع السقوط لا تعارض.

وأما التعارض بلحاظ وجوب التأخير إلى حين ارتفاع الاضطرار. فتقريبه: ان مقتضى دليل الاضطراري جواز البدار. ومقتضى إطلاق دليل الاختياري وجوب التأخير. لأن محصل وجوب الفرد الاختياري حال الاضطرار هو ذلك ليس إلا.

إلا ان هذا لا يتم:

١- لما نقوله من تقدم الأمر الاضطراري على الاختياري بالقرينة فيرتفع التعارض.

٢- انه خلاف ظاهر كلامه في التقريرات لأنه قال: وبين إطلاق دليل الأمر الاضطراري لمن يزول عذره آخر الوقت، وإطلاق دليل الأمر الاختياري لمن صدر منه الفعل الاضطراري في أول الوقت.

أقول: في حين ان الإطلاق الذي اشرنا إليه هو الحكم بوجوب التأخير لا

ببطلان الفرد الاختياري على فرض الإتيان به .

إذن فالتعارض على أي حال ليس تاما . لكننا نبقي مسؤولين عن تقديم وجه لتقدم احد الدليلين على الآخر . لتصح لنا النتيجة بغض النظر عن المسألة . وإلا فمقتضى القاعدة الأولية هو ان إطلاق دليل الحكم الاختياري يقتضي بطلان المأتي به الاضطراري في حين يقتضي إطلاق دليل الحكم الاضطراري صحته . ومعنى الحكم بالبطلان هو وجوب الإعادة أو وجوب التأخير . وهذا ما سوف يتضح فيما يلي .

وهنا قال في التقريرات : وأما المنهج الاستظهاري يعني لتقديم إطلاق الدليل الاضطراري على الاختياري . فبعده تقريرات :

التقريب الأول : ان دليل الأمر الاضطراري ظاهر في التصدي لبيان تمام ما هو وظيفة المكلف . إذ مع كون الأمر على خلاف ذلك لكان عليه ان يبينه . وهذا يشكل بحسب الحقيقة إطلاقا مقاميا في دليل الأمر الاضطراري يقتضي الإجزاء .

قال : إلا ان هذا الإطلاق إنما ينعقد فيما إذا كان هناك قرينة خاصة في دليل الأمر الاضطراري على كون المولى بصدد بيان كل ما هو وظيفة المكلف أي في طول الوقت . وإلا فمقتضى الطبع الأولي لدليل الاضطرار انه في مقام بيان الوظيفة حين الاضطرار لا كل الوظائف الفعلية عليه .

على ان هذا الإطلاق المقامي معارض مع إطلاق دليل الحكم الاختياري . والإطلاقات المقامية وان كانت في الغالب أقوى من الإطلاقات الحكمية بحيث تصلح للقرينية عليه . إلا ان هذا إنما يكون فيما إذا كان الإطلاق المقامي وارداً في دليل خاص حول نفس المسألة . وأما إذا كان الإطلاق المقامي بنفسه في

طول إطلاق حكمي لدليل، فسوف تكون المعارضة بحسب الحقيقة بين الإطالاقين الحكميين لأن النتيجة تتبع أحسن المقدمتين.

أقول: وبعض الفقرات من كلامه وان كانت قابلة للمناقشة إلا ان النتيجة صحيحة. وهي عدم كون المولى في بيان المقام من هذه الجهة وهي كونه بيان لتمام الوظيفة في كل وقت. وقد سبق في نقاش المحاضرات ان قلنا باستحالة ذلك لأنه:

١- سقوط الأمر الاختياري عند الاضطرار.

٢- نقصان المأتي به الاضطراري عن متعلق الأمر الاختياري.

٣- كون القرينة هنا منفصلة بين الخطابين. ولا يحتمل ان يكون الخطاب الاضطراري في بيان كفاية المأتي به الاضطراري عن المأتي به الاختياري إلا مع وجود قرينة متصلة صريحة، كما قال. والمفروض عدمها.

فان قلت: فان الإطلاق المدعى هنا مقامي في حين ان الإطلاق المدعى في المحاضرات لفظي. ولا ملازمة بين بطلان الإطلاقين.

قلنا:

١- انني اعتقد ان الإطلاق المقامي اضعف من الإطلاق اللفظي وليس أقوى كما قال في التقريرات. لأنه سياقي والآخر وضعي والدلالة الوضعية أقوى عموماً من الدلالة السياقية. فإذا بطل الإطلاق اللفظي كان الإطلاق المقامي أولى بالبطلان.

٢- ان كلا نوعي الإطلاقين يتوقفان على كون المولى في مقام البيان. فإذا بطلت هذه المقدمة من مقدمات الحكمة بطل الإطلاق. والمفروض ان موردها

واحد وليس متعدداً. أو قل: ان منظوقهما ومضمونهما واحد. فيفسدان بفساد مقدمة واحدة. فحتى لو سلمنا بكون الإطلاق المقامي أقوى، فانه يكون ساقطاً.

التقريب الثاني من التقريرات أيضاً: ان استفاد من اللسان اللفظي لدليل الاضطرار مثل (التراب أحد الطهورين) أو من مجموعة القرائن المقامية واللفظية المتنوعة. وتنزيل الوظيفة الاضطرارية منزلة الوظيفة الاختيارية. ان مقتضى إطلاق البدلية حينئذ: البدلية المطلقة، أي في كل الجهات والمراتب (يعني سواء زال العذر في الوقت أم لا) وهو يقتضي الإجزاء لا محالة.

وعلق عليه في التقريرات قائلًا: وهذا التقريب تام لكنه موقوف على الاستظهار المذكور.

أقول: وقد ذكرنا في مرحلة الثبوت من هذا البحث. اننا إذا استفدنا التنزيل أمكن القول بإيفاء الفرد الاضطراري محل الاختياري بكل الملاك الواقعي. إلا أننا قلنا هناك ان المفروض عدم هذه الاستفادة. اما في مرحلة الإثبات التي نتكلم عنها الآن، فهو يحتاج إلى قيام القرينة عليه. كما هو غير بعيد بالنسبة إلى الموارد المنصوصة من الصلاة العذرية كالتيميم والصلاة الجلوسية. بخلاف الصلاة العذرية المطابقة للقاعدة كالصلاة في الغضب اضطرارا فان التنزيل مفقود فيها. وسيأتي مزيد كلام فيه.

التقريب الثالث: النظر حيث يقال: - كما قال في التقريرات -، إلا انه جعله ملحقاً بالتقريب الثاني ولكنه يصلح لأن يكون تقريباً مستقلاً:

ان دليل الأمر الاضطراري ناظر إلى الوظيفة الواقعية الاختيارية وإطلاق الدليل الناظر حاكم ومقدم على إطلاق الدليل المحكوم. ثم علق عليه نفس

تعليق التقريب السابق: بقوله: وهذا التقريب تام ولكنه موقوف على الاستظهار الذي ذكر.

أقول: إلا ان هذا التعليق هنا لا ينفع، لأن المفروض إعطاء كبرى كلية وقاعدة عامة بان كل إطلاق دليل ناظر حاكم على إطلاق الدليل المحكوم. أو باعتبار قاعدة: ان كل إطلاق دليل ثانوي ناظر أو حاكم على إطلاق الدليل المحكوم. ولئن شككنا في كونه ناظرا (صغرويا) فلا نشك كونه دليلا ثانويا فيكون مقدما. سواء استفدنا من لفظه النظر والحكومة أم لا.

ومن هنا يتضح ان هنا ثلاث تقريبات للحكومة إذا تم واحد منها أو أكثر كان الدليل الاضطراري مقدما.

الأول: تطبيق قاعدة ان إطلاق كل دليل ناظر حاكم على إطلاق الدليل المنظور إليه. وهي كبرويا أكيدة، لأن النظر بمعنى التفسير، والتفسير يكون بمنزلة القرينة المتصلة وان كان منفصلا. إلا ان الكلام في صغراه. لأننا قد ندعي انه ليس ظاهرا بالنظر، بغض النظر عما سيأتي.

الثاني: تطبيق قاعدة ان إطلاق كل دليل ثانوي مقدم على إطلاق الدليل الأولي. وهو المحصل الذي حاوله في المحاضرات. إلا انه بمجرد قابل للمناقشة كبرويا، إلا ان نقول: ان طبيعة الأحكام الثانوية كونها ناظرة إلى الأحكام والمتعلقات الأولية. فيرجع إلى النظر. كما هو المستفاد من قوله ﷺ رفع عن أمي تسعة أشياء. فقد نظر إلى ظرف وجود الحكم الأولي ورفع. وإلا لم يصدق الرفع. مع العلم ان (ما اضطرروا) منها وهو محل كلامنا. فلا نحتاج إلى مقايستها بالأدلة الأخرى كلا حرج ولا ضرر. والفحص عن أنها ناظرة أم لا. كما حاول في المحاضرات.

الثالث: ان تكون نفس الأدلة للأحكام الثانوية في الصلاة ناظرة إلى الأدلة الأولية ومفسرة لها. بحيث يكون لها إطلاق حتى لصورة محل الكلام وهو ارتفاع العذر خلال الوقت. وهو الذي أشار انه متوقف عليه (في التقريرات). فان دلالتها في ذلك غير صريحة. ومجرد الإطلاق معارض بإطلاق الدليل الاختياري. نعم لو كانت واردة في نفس الحصة التي نتحدث عنها لكانت دالة بالالتزام على ما ذكر إلا ان الأمر ليس كذلك.

غير انه يمكن القول ان التقريب الثاني للنظر صحيح (وهذه التقريبات سعة وضيقاً أو قل عليّة ومعلولية). فيكون التقدم صحيحاً. وهو نتيجة ما اختاره في المحاضرات. ومعه يكفي مجرد الإطلاق في الدليل الثانوي للتقدم على الدليل الأولي. فيكون الإتيان بالعمل الاضطراري خلال الوقت مجزياً. فضلاً عما قلناه فيما سبق من سقوط الأمر الأولي خلال فترة الاضطرار وغير ذلك مما سبق، فانه أيضاً مؤد إلى نفس النتيجة.

التقريب الرابع: نقله في التقريرات عن المحقق الأصفهاني. وحاصله: ان إطلاق دليل الأمر بالصلاة الاختيارية، إنما يدل بظاهره على الأمر بذي الخصوصية وهي الصلاة القيامية لا الأمر بالخصوصية وهي القيام في الصلاة.

قال: وهذا يعني ان ما هو ظاهر الدليل غير محتمل وما يحتمل ان يكون في صالح عدم الإجزاء - وهو فرض الأمر بالخصوصية - لا يستفاد من دليل الأمر.

أقول: هذه عبارة مرتبكة. ومحصلها: ان ما يقع طرفاً للمعارضة مع إطلاق الدليل الاضطراري ليس الأمر بالصلاة بل الأمر بالقيام فيها لأنه هو المعارض للاضطرار للجلوس. وهذا الأمر غير موجود لأن الأمر في الحقيقة

يرجع إلى الأمر بالصلاة القيامية لا القيام في الصلاة. فما هو طرف المعارضة المحتملة غير موجود وما هو موجود ليس طرفا للمعارضة.

قال في التقريرات: ومنه يعرف ان هذا التقريب: إنما يبرهن على عدم دلالة دليل الأمر الاختياري على عدم الإجزاء، ولكنه لا يبرهن على الإجزاء. فإذا تم هذا التقريب، لزم للقول بالإجزاء الرجوع في مقام الإثبات إلى إطلاق أو أصل أولي وهو يثبت الإجزاء. أو ان هذا الوجه ينتج عدم معارضة بين الدليلين حيث لا يدل الدليل الاختياري على عدم الإجزاء ولا الدليل الاضطراري على الإجزاء. لانحفاظ الإطلاق فيه. وأما إذا تنزلنا عن ذلك، فمعناه ان كلا الدليلين لا إطلاق لهما. فيخرج عن صورة المسألة إلى مسألة آتية. فلا تتم النتيجة المشار إليها.

ثم استشكل عليه بالتقريرات بعدة أجوبة:

أولاً: ما تفتن إليه المحقق نفسه من احتمال ان يكون للواجب ملاكان مستقلان: احدهما في الجامع (يعني الصلاة القيامية) والآخر: في الجامع المتخصص (يعني القيام في الصلاة) فيكون منسجماً مع الأمر بذوي الخصوصية ويكون مناسباً مع عدم الإجزاء لفرض كون المأتي به فاقدا للقيام.

إلا ان هذا غير تام:

١- لعدم إمكان ان يكون للواجب ملاكين، لأنهما سيكونان بمنزلة علتين لمعلول واحد وهو محال.

٢- انه لا يحتمل ان يكون الأمر بالقيود (وهو القيام مثلاً) له ملاك مستقل. وإنما هو طريقي إلى فهم ما يتحقق به الملاك الأصلي للأمر الأصلي.

ثانياً: ان الوجه مبني على ان ما يقع طرفاً للمعارضة مع الأمر الاضطراري هو الأمر بالقيّد لا الأمر بالمقيّد، وهو غير صحيح، لأن الأمر بالقيّد ليس أمراً مستقلاً يقع طرفاً للمعارضة، وبتعبير أوضح هو ليس أمراً بالصلاة الاختيارية القيامية بل القيام فقط. فالمنظور إليه على انه قيد فيندرج في الأمر الأساسي. ولا يكون ملحوظاً وحده ليقع طرفاً للمعارضة.

فالمعارضة إنما تكون مع الأمر الاختياري الأصلي المقيّد بالقيام وذلك الأمر يقتضي عدم الإجزاء بإطلاقه.

مضافاً إلى ما قلناه من ان ما قاله من لزوم الرجوع إلى إطلاق أو أصل أولي إنما يصر إليه بعد فرض التعارض والتساقط بين الإطالقين، وهذا ما يحصل فعلاً بعد التنزل عن الوجوه الأخرى التي تنتج تقديم إطلاق الأمر الاضطراري المنتج للإجزاء. فلا يبقى شيء منتج للإجزاء إلا بعض الأدلة الخارجية.

التقريب الخامس: انه وان كان فرض المسألة هو وجود إطلاق لكلا الدليلين الاضطراري والاختياري. إلا انه يمكن ان تقرب ان الدليل الاضطراري بمنزلة الأخص فيتقدم عليه بالتخصيص. فيخرج فترة الاضطرار. فيكون الحكم إلى جانب الخاص وهو الدليل الاضطراري وهو يقتضي الإجزاء.

وأفضل تقريب لذلك: هو ان يقال: ان الإطلاق المدعى للدليل الأمر الاضطراري هو إطلاق إلى ما إذا كان الاضطرار عاماً لكل الوقت أو حصلاً ببعضه. فإذا عزلنا حصة كل الوقت عن مدلوله بقيت حصة بعض الوقت فيه فتكون مخصصة للدليل الاختياري. لأنه يقول: صل الصلاة الاختيارية سواء حصل الاضطرار ببعض الوقت أم لا.

وهذا مقابل ما قلنا فيما سبق من إسقاط إطلاق الدليل الاختياري لصورة الاضطرار لاستحالة وجود الأمر ساعتئذ.

وتقريب إخراج صورة جميع الوقت من الدليل الاضطراري بان يقال: بأنها خارجة عقلا وعقلانيا فلا يبقى حاجة للتعرض لها في لسان الشارع. وتوضيح الواضحات يكون لغوا. والمكلف معذور لا محالة عنه. فلا يكون في مقام البيان من جهة كل الوقت لأن توضيح الواضحات لا يصدر من الحكيم. فيبقى الإطلاق خاصا ببعض الوقت.

جوابه: انه مطعون كبرى وصغرى:

أما كبرى فلأن توضيح الواضحات معقول وليس بمستهجن ولا ينافي حكمة الحكيم. وكثير من القضايا تكون واضحة ومع ذلك فهي صحيحة وعقلانية وعرفية، كالسماء فوقنا والأرض تحتنا. نعم يندر ان تحصل مناسبة لتفهمها، وهذا شيء آخر غير الاستهجان. فيمكن ان نتصور لها مصلحة للبيان ولو نادرة.

فان قلت: ان العلة الغائية من الكلام لا بد منها. قلنا: نعم إلا انه يمكن الاكتفاء بأية علة. فان قلت: ان الحكيم لا بد له من علة معتد بها. قلنا: لا يتعين ان يكون المراد بيان الحكم بل أي مصلحة ثانوية والاحتمال قاطع للاستدلال. هذا مضافا إلى ما سنعرفه في المناقشة الآتية من المصالح.

وأما صغرى: فلأن الرفع حال الاضطرار وغيره يحتوي على نفي وجوب الاحتياط بحفظ الواقع على كل حال ولمجرد الاحتمال. وهو احتمال متعين لو لم تكن أصالة البراءة موجودة. ففي الإمكان القول بان دليل الاضطرار بإطلاقه لكل الوقت ينفي وجوب الاحتياط والتعسف في الامتثال. فيكون الإطلاق

لصورتني وجود الاضطرار لكل الوقت وبعضه متحققاً فتكون النسبة بين الدليلين العموم من وجه لا الأخصية ليكون مقيداً.

فان قلت: فان احد الإطلاقين لبيان الحكم والآخر لنفي الاحتياط. وبتعبير آخر: ان احد الإطلاقين لنفي العمل بالأمر الأولي ولو احتياطاً (وهو ما كان طول الوقت) والآخر لإثبات الحكم الثانوي (وهو ما كان في بعض الوقت) وهو أمر غير مناسب لأن اللسان واحد. فلا يمكن ان نفهم منه فهمين متغايرين.

قلت: نعم، فإما ان نفهم من الدليل إسقاط الدليل الأولي ولو احتياطاً. ويكون وجوب الباقي بدليل آخر. وإما ان يكون المراد به وجوب الباقي في أي حصة من الاضطرار، ونفهم باللازم نفي الاحتياط بالحكم الأولي وعدم وجوب التعسف له. في كلا الموردین يعني سواء ارتفع الاضطرار في الوقت أم لا. وهذا هو الذي ينفي اللغوية بنفي الاحتياط واثبات وجوب الباقي.

فان قلت: ان الاحتياط إنما يكون نفيه معقولا في صورة وجود الصعوبة وأما في صورة التعذر العقلي فلا، فيعود إشكال توضيح الواضحات.

قلنا: أولاً: إننا يمكن ان نحمله على الإرشاد إلى حكم العقل بالسقوط، والإرشاد إلى الأحكام العقلية غير مستهجنة. وهو موجود في الكتاب والسنة كثيراً.

ثانياً: ان القدر المتيقن من الوضوح هو سقوط التكليف الأولي. وأما وجوب الإتيان بالباقي فغير مفهوم بدون وجود دليل عليه، فيمكن ان يكون الحكمة من بيان الدليل لا مجرد سقوط التكليف السابق.

هذا هو الكلام في الصورة الأولى وهو وجود الإطلاق في كلا الدليلين.

وقد تحصل إننا قلنا بالإجزاء لأكثر من تقريب احدهما: ما سبق من ان حال الاضطرار يقتضي سقوط الحكم الأولي وثبوت الثانوي في الذمة فإذا جاء الفرد بالعمل الاضطراري مطابقا له ولو برجاء المطلوبة. اقتضت القواعد عدم وجوب الإعادة لاستصحاب فراغ الذمة من الحكم الأولي بعد زوال الاضطرار ما لم يحصل دخول الوقت مرة أخرى. مضافا إلى ما قلناه من ان جزء الملاك لا يحرك ولا يكون سببا للخطاب.

ثانيهما: حكومة إطلاق الأدلة الأولية بالنظر المستفاد من حديث الرفع. إلا ان هذا كله لا ينافي الاحتياط الإستجابي بالانتظار فانه نحو من الانقياد.

الصورة الثانية: إذا لم يكن للدليل الاضطراري إطلاق يشمل صورة ارتفاع العذر في بعض الوقت. فلا محالة يكون القدر المتيقن منه صورة استيعاب الوقت للعذر. ولا يجزي غيره لأن تصحيح الفرد في تلك الصورة إنما كان بالإطلاق والمفروض هنا عدمه.

الصورة الثالثة: بالعكس عن السابقة: بان يفرض ان دليل الأمر الاضطراري له إطلاق وليس لدليل الأمر الاختياري إطلاق. فهذا أولى بالقول بالإجزاء من الصورة الأولى. لأن المانع المحتمل عن القول به إنما هو إطلاق الدليل الأولي الذي يقتضي وجوب التأخير إلى حين ارتفاع الاضطرار. وهو غير موجود في هذه الصورة. فلو لم نقل في الصورة الأولى بالإجزاء، قلنا به هنا.

الصورة الرابعة: ما إذا لم يكن لكلا الدليلين إطلاق. فلا يمكن التمسك بالأمارات اللفظية وتصل النوبة إلى الأصول العملية التي سندكرها.

مقتضى الأصل العملي في المسألة:

ذهب الشيخ الآخوند بنص الكفاية إلى جريان البراءة عن وجوب الإعادة

فيما إذا ارتفع العذر خلال الوقت فضلا عن القضاء. كما سيأتي. وكلامه مطلق أو مجمل بين ما إذا كان المكلف من أول الأمر يعلم أو يحتمل ارتفاع العذر خلال الوقت أم لا. وقد فهم المشهور منه الإطلاق من هذه الناحية. فهو يرى جريان البراءة في كل هذه الحصص.

وقيده في المحاضرات فيما إذا دل الدليل واقعا على جواز البدار. وعندئذ فلا مناص من القول بالإجزاء. إلا أنه قال: أنك عرفت أن مثل هذا الدليل غير موجود.

أقول: هذا يمكن أن يحصل في عدة صور:

الصورة الأولى: فيما إذا حصل له العلم أو الاطمئنان بعدم زوال العذر إلى نهاية الوقت ثم زال على غير التوقع. فإذا بادر وصلى أمكنه جريان البراءة عن الإعادة فضلا عن القضاء.

الصورة الثانية: أنه يصلي مبادرا خلال العذر بوجوب المطلوبة يعني بوجوب استمرار العذر المنتج لمطلوبية الفرد الاضطراري. فإذا زال العذر أمكنه إجراء الأصل أيضا. لأن المفروض أنه ليس في دليل الأمر الاختياري إطلاق لإثبات مانعية الاضطرار عن الإجزاء ووجوب الانتظار.

الصورة الثالثة: أن المكلف مع الشك يُجري الاستصحاب الاستقبالي للموضوع وهو الاضطرار، فينتج أنه مستمر إلى آخر الوقت. مع احتمال - كما هو المفروض - وهذا الموضوع ذو اثر شرعي وهو ارتفاع وجوب الانتظار أو الحكم بإجزاء الفرد المأتي به حال الاضطرار أو وجود الأمر التكليفي حال الاضطرار فإذا بادر للصلاة، أمكنه بعد ارتفاع الاضطرار من إجراء الأصل المؤمن.

إلا ان الكلام في جريان الاستصحاب الاستقبالي، والظاهر جريانه. كما سيأتي في باب الاستصحاب لعدم شرطية كون التكليف فعليا في الحال. بل تكفي فعليته في أية مدة. ومن هنا صح الاستصحاب الحالي والاستقبالي والفقهري.

واما كونه مثبتا فليس بصحيح لأنه يترتب عليه بالمطابقة نفي الحكم ويكفي ذلك أثرا.

إذن فالكلام اعني الإشكال على الشيخ الآخوند، ينبغي ان يبدأ في غير هذه الصور. وهي صورتان: وهما ما إذا علم بارتفاع العذر خلال الوقت. وما إذا احتمله ولم نقل بجريان الاستصحاب الاستقبالي. أو كان الأمر اطمئنانياً بحيث لا يجري معه الاستصحاب. فإذا قلنا بجريانه لم يبق إلا صورة العلم التي يراد به الأعم من العقلي والعرفي.

كما انه ينبغي ان نلتفت إلى ان نية المكلف مع احتمال الزوال فضلا عن العلم لا يمكن ان تكون جزمية وإنما برجاء المطلوبة. لفرض ان الصورة هو عدم وجود الإطلاق في الدليلين فلا يكون الخطاب الاضطراري محرزاً. ولا تكون النية الجزمية صحيحة إلا فيما إذا كان الإطلاق متوفرا في الدليل الاضطراري دون الاختياري. والمفروض عدمه.

فإذا صلى براءة المطلوبة لم تجب إعادة جزما لقصور دليل الإمارة، وجريان الأصل المؤمن. وإذا صلى بنية جزمية في غير مورده بطلت صلاته.

كما انه ينبغي ان نلتفت إلى ان مورد الكلام فيما إذا صلى المكلف خلال الاضطرار وأساس كلام الآخوند على ذلك. ونتكلم عن تكليفه بعد صلاته لا قبلها. وهذا الحال يختلف بالنية على بعض الوجوه الآتية. فكل وجه لم يأخذ

هذا بنظر الاعتبار فهو باطل . لوضوح انه لو لم يكن صلى أو احتمل انه لم يصل . وجبت عليه الصلاة الاختيارية بعد ارتفاع الاضطرار .

وعلى أي حال فقد قال في التقريرات انه اعترض على الآخوند في إجرائه للبراءة باعتراضين :

الاعتراض الأول: نسبه إلى المحقق العراقي . وهو كلام موجود في المحاضرات مع الاختلافات التالية :

١ - انه منسوب صريحا إلى العراقي في التقريرات ورمزاً في المحاضرات .

٢ - انه مذكور في التقريرات على انه إشكال على الآخوند وليس كذلك في المحاضرات .

٣ - انه في المحاضرات مذكور كوجهين مستقلين عن بعضهما . في حين في التقريرات مرتبطين كما سيأتي قريباً . وهذا يدل على عمق النظر .

وحاصل ما ذكره في التقريرات عن المحقق العراقي :

ان احتمال الإجزاء اما ان ينشأ من احتمال وفاء الفعل الاضطراري بتمام الملاك (أو يبقى منه جزء استحبابي) أو نشأ من احتمال عدم إمكان التدارك لما يتبقى من الملاك . (يعني انه إذا بقي جزء ممكن التدارك وجب التدارك) .

وعلى كلا التقديرين لا تجري البراءة . بل يجب الاحتياط . أما على الفرض الأول . فانه يكون من الدوران بين التعيين والتخيير . إذ لو كان الفعل الاضطراري وافيا بالملاك فالحكم هو التخيير ، وإلا فالحكم هو التعيين للفعل الاختياري . والأصل في موارد الدوران بين التعيين والتخيير هو الاحتياط كما اختاره المحقق الخراساني نفسه .

وأما على الفرض الثاني وهو عدم إمكان التدارك فيرجع الشك في التكليف إلى الشك في القدرة على تحصيل الملاك التام وعدمه . لأنه الشك في الإمكان على الفرض . وهو مجرى للاحتياط أيضا (عقلا كما هو محقق عنده . وهنا لم يقل بان الآخوند يقر هذه الكبرى).

وأوضح إشكال على ذلك : أولاً: ما اشرنا إليه من ان الدليل يخلو من فرض الإتيان بالعمل الاضطراري فنوجب عليه التأخير لا بإطلاق الدليل الاختياري بل بالقواعد العقلية . وهو خلف موضوع المسألة على مناقشة ستأتي .

ثانياً: انه في الفرع الأول نختار سبباً ثالثاً لإجزاء المأتي به الاضطراري وهو بقاء قسم من الملاك يمكن تداركه ، وليس كما يظهر من كلامه انه واجب التدارك . وكذلك لو احتمل إمكان التدارك وعدمه . حيث قلنا بان جزء الملاك ليس سبباً للخطاب ولا للامتثال .

ثالثاً: إننا في الفرع الثاني نطعن بالكبرى . وان الشك في القدرة مورد للبراءة لا للاحتياط ، لعدم وجود إطلاقات كافية في أدلة الاشتراك ولا في أدلة الاحتياط . مما ينتج احتمال فراغ الذمة عند احتمال العجز فتجري البراءة . وتمام الكلام في محله .

رابعاً: ان دوران الأمر بين التعيين والتخير إنما يكون مورداً لتعيين التعيين فيما إذا كان خطابياً لا ملاكياً . وأما إذا كان ملاكياً محضاً فلا ، لما سبق من عدم وجوب إطاعة الملاك . والمفروض سقوط الأمر الاختياري خلال الاضطرار وعدم إطلاق له لفهم وجوب التأخير .

خامساً: انه قال -كما سبق-: انه إذا لم يكن العمل الاضطراري وافياً

بالملاك يعني جميعه، فالحكم هو تعين الاختياري. وهذا غير صحيح إلا مع فروض لا يفرض تحققها، مثل عدم وفاء الاضطراري بالملاك أصلاً أو بقاء قسم منه ممكن التدارك وهكذا. فإطلاق الصورة التي ذكرها غير تام.

سادساً: انه قال: ان احتمال الإجزاء ناشئ من فرضين: وفاء العمل الاضطراري بتمام الملاك. وهذا صحيح. وبقاء قسم إلزامي منه غير قابل للتدارك. أقول: هذا لا يستلزم القول بالإجزاء نظرياً وان كان مثله عملياً. إذ غاية هذه الصورة هو وفاء المأتي به ببعض الملاك وعدم إمكان التكرار. فان قصدنا من الإجزاء مجرد عدم وجوب التكرار، فهو، وإلا فكيف يصح ذلك مع فرض وفائه بقسم من الملاك، لا كله؟

الاعتراض الثاني: على جريان البراءة في نظر الشيخ الآخوند:

ان هناك أصلاً عملياً حاكماً على أصالة البراءة، وهو الاستصحاب التعليقي لوجوب الفعل الاختياري، لو كان زوال العذر قبل الإتيان بالفعل الاضطراري. وقد اختار جملة من المحققين ومنهم صاحب الكفاية جريان الاستصحاب في القضايا التعليقية.

قال: والجواب: ان وجوب الفعل الاختياري تعييناً لا يقين سابق به بالخصوص. إذ على فرض الإجزاء (يعني للفعل الاضطراري) بملاك الاستيفاء، يكون الواجب من أول الأمر هو الجامع بين الفعلين مقيداً كل منهما بحاله. وليساً هما من قبيل الأمر بالجامع بل هما أمران مستقلان طوليان، غاية الأمر إنهما متساويان نتيجة. ومعه يمكن استصحاب وجوب الفرد الاختياري التعليقي.

فإن أريد من الاستصحاب التعليقي استصحاب وجوب الفعل الاختياري

تعليقا، فلا علم بوجود تعليقي من هذا القبيل. وان أريد استصحاب الانحصار في تطبيق الجامع على الفعل الاختياري على تقدير ارتفاع العذر. فليس هذا الانحصار حكما شرعيا ليجري الاستصحاب بلحاظه، بل هو لازم عقلي من باب تعذر فردي الجامع.

وهذا قابل للمناقشة إجمالا لا حاجة إلى الإطالة فيها. ولو باعتبار ان احد فردي الجامع حكم شرعي يمكن استصحابه لا أننا نستصحب الانحصار ليرد الإشكال. مضافا إلى بطلان المبنى وهو جريان الاستصحاب التعليقي.

ونضيف: ان هذا الاستصحاب معارض باستصحاب تنجيزي هو الذي سبق ان ذكرناه والمتج لفراغ الذمة. فان تعارض الاستصحاب التعليقي مع التنجيزي تقدم التنجيزي لا محالة لفعلية موضوعه على الغرض وعدم فعلية موضوع الآخر حتى لو قلنا بجريانه.

مضافا إلى انه مبني على كبرى حكومة الاستصحاب على البراءة كما هو المشهور. باعتبار ان الاستصحاب أصل تنزيلي والبراءة غير تنزيلي فتكون النسبة بينهما كنسبة الأمانة إلى الأصل. إلا ان الظاهر انه يتقدم عليه فيما لو كان اسبق رتبة كما لو جرى في موضوع البراءة. أما إذا كانا في رتبة واحدة هي رتبة الحكم. فلا يتقدم عليها. بل في الامكان القول بتعارضهما وتساقطهما. هذا في الإستصحابات العادية فضلا عن التعليقية التي لم تتحقق موضوعاتها، وقد تحقق موضوع البراءة.

واما الحديث عن وجوب القضاء فيما لو أتى بالمأمور به الاضطراري في الوقت واستمر العذر إلى آخر الوقت. وأما لو ارتفع العذر ولم يصل الصلاة الاختيارية فمن يقول بوجوبها إلزاما يقول بوجوب قضائها. وأما إذا نفينا

وجوبها أداء فالأولى نفي القضاء . وكذلك لو قلنا ان الأداء أحوط استحباباً أو وجوباً .

لكن إذا أدى الفرد الاضطراري واستمر العذر إلى آخر الوقت . فمقتضى القاعدة الإجزاء في الوقت . وهذا ينبغي ان يكون مسلماً . وإنما كان الخلاف فيما لو ارتفع العذر في الوقت والمفروض الآن عدمه . فإذا أجزأ في الوقت لم يكن موضوع القضاء متحققاً لأن موضوعه الفوت ولم يتحقق . بل حتى لو كان القضاء بنفس الأمر لسقوطه بالأداء أو قل : ان الأمر الأولي ساقط بالعذر الثانوي بالامتثال .

وهنا قال الشيخ الآخوند: نعم لو دل دليله على ان سببه (يعني موضوعه) فوت الواقع ولو لم يكن فريضة (فعلية) كان القضاء واجبا عليه لتحقق سببه وان أتى بالعرض ، لكنه مجرد الفرض .

إلا ان هذا مطعون كبرى وصغرى . اما كبرى فلما أشار إليه من انه مجرد فرض لأن الدليل لا يساعد عليه . إلا ان نفهم من الفوت فوت الواقع لا فوت الوظيفة الفعلية وهو غير محتمل إذ يفهم منه بالعرف التشريعي : الثاني .

وأما صغرى: فلأن الحكم الأولي الاختياري غير موجود إطلاقاً في حقه . نعم لو كان هناك ملاك دون خطاب أو خطاب بدون فعلية ، لجاز هذا الكلام احتمالاً ، إلا ان الأمر ليس كذلك لفرض استيعاب العذر لكل الوقت . وبعد سقوط الخطاب لا يمكن الاستدلال على الملاك . ومعه لا دليل على الوجود الاقتضائي للملاك ولا للخطاب لاحتمال كونهما مقيدين بغير هذه الصورة . ولا أقل من استصحاب عدمها مما قبل الوقت أو أزلياً . وبهما تزول صغرى ذلك الدليل على فرض وجوده .

وفي التقريرات ناقش الشيخ الآخوند قائلًا: ان أولوية البراءة عن وجوب القضاء انما يكون بناء على ان يكون القضاء بأمر جديد. حيث يكون الشك في أصل تكليف جديد (فتجري عنه البراءة) ولا يتوهم فيه كونه مورداً للاحتياط أو الاستصحاب التعليقي. (بان يقال: انه لو ارتفع العذر خلال الوقت لفاتت الصلاة فالآن كذلك) لأن عنوان الفوت لا يمكن إثباته حتى بالاستصحاب التعليقي (فيكون مثبتاً لأنه باللازم العقلي). بل حتى هنا باطل لأنه لو ارتفع العذر خلال الوقت لكان من المحتمل ان يصلي. فلا بد ان يقال: انه إذا ارتفع العذر في الوقت ولم يصل صدق الفوت وهذا خلاف مفروض المسألة) قال: وأما إذا كان القضاء بالأمر الأول. بان كان هناك أمران: احدهما: بالجامع (يعني بأصل الصلاة) والآخر: بإيجاد الجامع في الوقت. (وهذا لا يقول به من يقول: ان القضاء بنفس الأمر بل يقولون: انه بسقوط القيد وتعذره لا يسقط الأمر بالمقيد. بل كأنه يتحول إلى الإطلاق) فمع الشك في الإجزاء يكون المقام من الدوران بين التعيين والتخيير الذي يرى فيه صاحب الكفاية جريان الاحتياط لا البراءة. لأنه سوف يعلم بوجوب الصلاة من جلوس مثلاً داخل الوقت على كل حال، وهذا هو الأمر الثاني المختص بالوقت. ويعلم بوجود أمر آخر عليه مردد بين ان يكون أمراً بالصلاة من قيام على تقدير عدم الإجزاء أو بالجامع بينهما والصلاة الجلوسية في الوقت -على تقدير الإجزاء- وهذا من الدوران بين التعيين والتخيير.

وهذا الكلام مطعون كبرى وصغرى:

أولاً: إننا ان سلمنا ذلك فهذا بغض النظر عن انه قد أدى الفرد الاضطراري. وأما مع فرض أدائه فلا معنى لذلك لأنه يكون قد قام بما هو محتمل التعيين له والمبرئ للذمة على كلا التقديرين. فلا معنى لاحتمال طرف التخيير الآخر بالنسبة

إليه. نعم، لو كان الفرد في أية مسألة قد قام بالطرف التخييري كان طرف التعيين محتمل الوجوب عليه، إلا ان فرض مسألتنا بالعكس.

فان قلت: فانه قال انه على تقدير عدم الإجزاء يعني للفرد الأدائي وهو احتمال وارد لأنه يحتمل ان يبقى من الملاك جزء ممكن الاستيفاء. قلنا: كلا، فأن هذه الاحتمالات إنما كانت لصورة ارتفاع العذر داخل الوقت ولم يحتملها احد خارجه.

ثانياً: ان هذا إنما يكون في صورة المسألة التي ذكرها وهي وجود أمرين احدهما للتعين وهو الأمر بالصلاة في الوقت والآخر للتخيير وهو الصلاة بالأعم من الوقت وغيره. وأما إذا كان الحال كما ذكرنا قبل قليل من وجود أمر واحد. فهذا الأمر الواحد لا يدور أمره بين التعيين والتخيير، بل كان في داخل الوقت تعيينياً على الأداء. وأصبح بعد الوقت تعيينياً على القضاء. أو قل لأنه بعد الوقت أصبح تعيينياً مع تعذر احد فردي التخيير وهو ما كان داخل الوقت. فيتعين في الثاني وهو القضاء. إذن تكون المسألة خارجة كبروياً عن محل دوران الأمر بين التعيين والتخيير. فهذا هو مقتضى الأصل العملي في القضاء.

وأشار في التقارير باختصار إلى مقتضى دليل القضاء. وقال: فهو بحث إثباتي في الفقه. إلا أننا هنا نقول بشكل كلي (يعني على التقادير) ان الحال يختلف باختلاف استظهار ما هو الموضوع في دليل وجوب القضاء لو كان الموضوع فوت الفريضة الفعلية (كما هو كذلك وهو المستظهر من دليله) فلا فوت في حق من جاء بالفعل الاضطراري داخل الوقت لأنه قد جاء بوظيفته الفعلية.

ولو كان الموضوع فوت الفريضة الشأنية الأولية أي لولا الطوارئ والأعذار. فلا إشكال في وجوب القضاء عليه.

وهذا لنا عليه تعليقان :

أولاً: ان هذا هو نفس كلام الشيخ الآخوند حين قال: ان كان سببه فوت الواقع وان لم يكن فريضة. يعني الواقع الاقتضائي أو الشأني والاقتضائي والشأني هنا بمعنى واحد. مع انه لم ينسبه إلى احد.

ثانياً: انه ما المراد بالشأنية هنا مع ان المكلف في ظرف العذر. فان له أكثر من احتمال في معناه:

الأول: ما ذكره السيد الأستاذ رحمته من انه ثابت (لولا الطوارئ والأعذار) بمعنى انه لو لم يكن العذر طارئاً لكان التكليف الأولي موجوداً. وهذا واضح إلا ان هذا تعليق على انقلاب الواقع. والواقع مناقض ومعاكس له لوجود العذر فعلاً. فهذا تقدير الفعلية وليس لها معنى الشأنية. نعم له من الشأنية بمعنى انه تكليف مجعول في الإسلام. وهذا المعنى لا يكفي لشموله للمكلف حال الاضطرار. ما لم يرجع إلى المعنى الثاني.

الثاني: ان يكون معنى الشأنية وجوده الضعيف في الذمة، بحيث له مرتبة المقتضي لولا طرو المانع. إلا انه لا تجب طاعته لوجود المانع. وهذا هو التصور المشهوري، وعليه كلام الآخوند والتقاريرات. وقد سبق ان ناقشناه وقلنا انه مع انتفاء الفعلية فلا دليل على بقاء الاقتضاء والشأنية.

ثم قال: ولو كان الموضوع (يعني موضوع وجوب دليل القضاء) خسارة الملاك وفوته. فيكون المقام شبهة مصداقية لدليل وجوب القضاء لاحتمال الاستيفاء وعدم الفوت (يعني فلا يجب القضاء لأن التمسك عندئذ بالإطلاق باطل).

ولنا على ذلك تعليقان :

الأول: ان المراد من الملاك هنا الملاك الاختياري ومادام قد تمت خسارته

إذن يجب القضاء . والكلام فيه هو ما قلناه في الخطاب أو التكليف قبل قليل . لأن وجوده التقديري لا حجية فيه . ووجوده الاقتضائي متنفٍ ولا دليل عليه . لأننا إنما نستدل على الملاك بالخطاب فإذا انتفى الخطاب لم يبق دليل على الملاك . فالملاك سالبة بانتفاء الموضوع فلا معنى لخسرانه . لأنه إنما يصدق ذلك ولو مع وجوده الاقتضائي . وهو متنفٍ .

نعم لو قصد الأعم من ذلك ، يعني خسرانه ولو لم يكن موجودا صح . إلا ان فهمه من الدليل يكون ابعدا .

الثاني : إننا لو تنزلنا وقبلنا الوجود الاقتضائي للملاك وانه يصدق الخسران . وان مؤدى دليل القضاء هو هذا الخسران إذن يجب القضاء . ولا تكون شبهة مصداقية كما ذكر .

لأن الشبهة المصداقية : فرع ان نقول : ان المأتي به يحتمل عدم إجزائه لكونه لم يف بالملاك كله بل بقيت منه بقية قابلة للاستيفاء . إذن فهو مشكوك الاستيفاء وعدمه فيكون الفوت مشكوك التحقق فيكون شبهة مصداقية لدليل وجوب القضاء .

إلا ان هذا يجاب بجوابين :

أولاً : اننا إذا قبلنا بوجود الملاك الاختياري فمن اليقين ان المأتي به الاضطراري لا يطابقه وانه ناقص وكل ناقص باطل . وكل باطل حصل فيه الفوت . فيكون موضوعا لوجوب القضاء جزما .

ثانياً : اننا قلنا قبل مدة ان هذا الاحتمال وهو بقاء بقية ممكنة الاستيفاء من الملاك انما احتملوها للإعادة في الوقت لا في القضاء خارج الوقت . فاما خارج الوقت فان بقيت بقية فهي غير ممكنة الاستيفاء . ولا اقل من احتمال

ذلك فلا يجب القضاء وتجري عنه البراءة ولا تكون شبهة مصداقية لعدم الاستيفاء بل ان الاستيفاء محرز.

ثالثاً: اننا قلنا أساساً ان التكليف والملاك الأولي ساقط اقتضاء وفعلية. وما هو موجود فعلاً هو التكليف الثانوي، وقد أداه على الفرض. فمن غير المحتمل صدق الفوت. لأن الفوت الاختياري لا يصدق لكونه سالبة بانتفاء الموضوع وفوت الاضطرار لا يصدق للإتيان به ولم يفت قطعاً.

ثم قال (مع التنزل عن أجوبتنا): نعم قد يحرز الموضوع بالاستصحاب إذا كان المقصود من الفوت عدم حصول الملاك كمفهوم عدمي لا وجودي. بمعنى الخسارة المتترع من عدم الإتيان وعدم إمكان التدارك.

ومراده: انه إذا كان الموضوع هو عنوان الفوت الثبوتي الايجابي. فهو غير محرز الحصول لكي يستصحب. ولكن يمكن ان يكون المراد بعنوان الفوت مجرد عدم حصول الملاك. فان قلت: ان العدم لا يحتمل ان يسمى فوتاً. قلنا: يكون العدم سبباً لانتزاع عنوان وجودي في طوله وهو الخسارة. والمفروض اننا نفهم من الفوت المأخوذ في دليل القضاء هذا النحو من الخسارة.

وهذا العدم كان ثابتاً قبل الإتيان بالمأتي به الاضطراري. فهل ارتفع العدم وتبدل إلى الوجود بالإتيان به ام لا. فيستصحب العدم. فتثبت الخسارة. فيثبت موضوع القضاء على الفرض.

وجوابه: انه مثبت لأن لازمه انتزاع مفهوم الخسارة. إلا ان يراد ان مجرد ذلك العدم المستصحب هو الموضوع لوجوب القضاء. فيكون فهمه ابعد عن معنى الفوت. مضافاً إلى الإشكالات المبنائية السابقة.

المقام الثاني (في الكفاية)

في أجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري وعدمه:

فان لم ينكشف الواقع طول العمر، فلا كلام. كما انه لو ثبت الخلاف بالحكم الظاهري. كما لو تغير التقليد أو توصل إلى رواية كان يجهل محلها ونحو ذلك. أو انكشف له صحة السند أو ضعفه. فالشيء الذي قلناه في الفقه عدم وجوب القضاء، إلا إذا كانت باطلة أداء حتى من الجاهل وهو أمر نادر. لأن القضاء بأمر جديد.

وأما الإعادة في الوقت. فهناك من يقول: بأنه مادام القول جامعا لشرائط الاستنباط كفى في السير عليه مع المعذورية وهو القصور إما اضطراراً أو جهلاً. ومقتضى الكفاية عدم وجوب الإعادة. وخاصة وان أهم المقدمات هو بذل الوسع في الاجتهاد أو التقليد والمفروض كون الوسع مبذولا على كلا التقديرين وفي كلا الحكمين فلا تجب الإعادة.

غير ان في ذلك إشكالا. إذ لو لم يكن للدليل الثاني اثر لبقية الفتوى على حالها، ولما تغير الحكم الظاهري مع ان كلامنا في صورة تغيره. وهو لا يتغير إلا إذا كان للثاني نحو تأثير على الأول. أما بتقديمه عليه أو معارضته له. أو بانكشاف ضعف الدليل الأول أساساً. ومن هنا وجب السير على الدليل الثاني. لا يقال: أنهما تعارضا وتساقطا أحيانا. فانه يقال: ان المفروض الرجوع إلى النتيجة النهائية فقها، وهو المراد بالدليل الثاني. وينبغي ان نلتفت

إلى عموم هذا الأمر للشبهات الموضوعية والحكمية والأصل والأمانة وبالتلفيق، لأن المفروض في جميعها حجية الحكم الثاني وسقوط حجية الأول بنحو الشك الساري. وكذلك العبادات والمعاملات. وكذلك لا فرق بين الأصل والأمانة والحكم العقلي لفرض تنجز الأخير.

وبالرغم من إنني اعتقد ان هذه هي الحالة الغالبة، وهي عامة البلوى بين المجتهدين في تغير فتواهم وبين المقلدين في تغير تقليدهم. إلا أنهم لم يتعرضوا لهذه المسألة تفصيلاً. وإنما قالوا هنا انه إذا انكشف الواقع فهل يجزئ المأتي به الظاهري أم لا. وعندئذ يكون الفرض في الشبهات الحكمية نادراً. لأننا لا نعرف الواقع إلا في الضروريات ونحو ذلك. وبالرغم من كلام الأصوليين يبدو انه عام لكلا الشبهتين، إلا ان المثال طبعاً مأخوذ مما هو واقع يعني الشبهات الموضوعية لا الشبهات الحكمية.

وهنا ينبغي ان نلتفت أيضاً إلى ان هنا شرطاً ضمناً - لو صح التعبير - في الحكم الظاهري الذي تكلموا عنه وهو كونه مخالفاً للاحتياط. كما لو صلى في مستصحب النجاسة ثم انكشفت نجاسته. وأما إذا كان موافقاً للاحتياط فهو مجزئ جزماً وان انكشف الخلاف غاية الأمر ان الفرد يكون قد عمل انقياداً احتياطياً ولا إشكال فيه.

ولعل الإشكال الوحيد هنا هو انه مخالف للاحتياط يعني العمل الأول. سواء نوى نية جزمية أو برجاء المطلوبة وهذا بالدقة صحيح فيلتحق الموافق والمخالف للاحتياط في وجوب التدارك. إلا ان الظاهر أجزاء كلا النيتين اما الرجاء فلأنه لا ينافي الواقع وأما الجزم فلأن الحجة حاصلة عليه وهو الحكم الظاهري والسيرة على الاكتفاء به. وهي ليست متاخرة بل ممضاة لأن الأحكام الظاهرية كانت موجودة في الشبهات الموضوعية زمن المعصومين وباليقين

كانت جسمية ولم ينفك عنها المعصومون .

كما إننا هنا ينبغي ان نتذكر موضوع المسألة في المقام السابق فانه بعينه موضوع هذه المسألة من عدة نواحي ، وان لم يصرحوا هناك بذلك بوضوح إلا انه موجود حتما في مقصدهم :

الناحية الأولى : الجانب الثبوتي الذي تكلمنا عنه هناك . لأن الإتيان بالمأمور به الظاهري قد يفي بكل الملاك أو يبقى منه بقية فيه غير ممكنة الاستيفاء أو ممكنة الاستيفاء أو استحبابية الاستيفاء ، وهكذا .

الثانية : ان الانكشاف قد يحصل في الوقت فتحدث عن وجوب الإعادة أو بعد الوقت فتحدث عن وجوب القضاء .

الثالثة : ان المفروض بالمأتي به الظاهري انه تام المصادقية للخطاب الظاهري والملاك الظاهري إلا انه ناقص يقيناً عن الخطاب الوضعي والملاك الواقعي مع فرض المخالفة أو غير محرز الموافقة ولا بد من إحرازها عند الطاعة .

الرابعة : انه كما ان المعذورية عن الواقع وسقوط فعليته موجودة حال الاضطرار ، كذلك هي موجودة في حال الجهل الذي هو مورد الحكم الظاهري إلا ان هنا اختلافاً نشير إليه ، وهو ان المضطر لا يحتمل تكليفه بالواقع بمعنى شمول الإطلاق له كما سبق للعجز . وأما الجاهل فالمشهور شمول الإطلاق فيه . بأدلة الاشتراك ونحو ذلك . فيكون فعلياً بفعلية موضوعه وان لم يكن منجزاً بالحجة الشرعية لفرض ان الحجة الشرعية بخلافه . وهذا الفرق قد ينتج وجوب الإعادة هنا ان لم نقل بها هناك . على تحقيق سوف يأتي .

معنى الحكم الظاهري:

ثم ان الشيخ المظفر تعرض لمعنى الحكم الظاهري فذكر له معنيان:

احدهما: الظاهري المقابل للحكم الواقعي . وان كان الواقعي مستفادا من الأدلة الاجتهادية الظنية، فيختص الظاهري بما يثبت بالأصول العملية (والعقلية).

وثانيهما: كل حكم ثبت ظاهراً عند الجهل بالحكم الواقعي الثابت في علم الله تعالى . فيشمل الحكم الثابت بالأمارات والأصول معا . فيكون اعم من الأول . قال: وهذا المعنى الثاني هو المقصود هنا بالبحث، فالأمر الظاهري ما تضمنه الأصل أو الأمانة.

وما يمكن ان يكون شرحا مناسباً لذلك هو ان نقول: ان الحكم الظاهري والواقعي يلحظان هنا كضدين لا يجتمعان . والا فاجتماعهما ممكن ثبوتاً كما سوف نرى .

فالحكم الواقعي له احد تفسيرين فقط: الحكم الإلهي الثابت في اللوح المحفوظ . والحكم الذي لم يؤخذ في موضوعه الجهل أو الشك . ونحوه نقول في الشبهات الموضوعية .

فان بنينا على الأول: فلا بد من نحو طريق إليه للتعرف عليه . ومعه يكون أهم مصاديقه هو القطع المطابق للواقع في علم الله تعالى . وكذلك منه: الأمانة المطابقة للواقع . غاية الأمر انه حكم واقعي ثبت في مستوى الظاهر . وهنا احد موارد اجتماعهما فنستطيع ان نعهده حكماً واقعياً بلحاظ وحكما ظاهرياً بلحاظ آخر . ومن هنا عده المظفر في القسم الأول بعنوانه حكماً واقعياً . أو قل هو مورد انطباق العنوانين .

لكن يرد عليه نقضان: أولاً: بالأمانة المخالفة للواقع. والمفروض الجهل بمخالفتها أو موافقتها. إذن فليس كل أمانة يمكن نسبتها إلى الواقع. ولكن يهون الخطب قيام الحجة المفرغ للذمة على انه هو الواقع. ثانياً: بالأصل المطابق للواقع أو الموافق للاحتياط. سواء في الشبهات الحكمية أو الموضوعية. انه أيضاً إيصال ظاهري للواقع بما هو واقع. فلا يقصر من هذه الناحية عن الأمارات، فينبغي تسميته واقعياً بهذا اللحاظ أيضاً.

اللهم إلا ان يقال: ان الأمانة فيها جهة كشف ودلالة في حين ليس للأصل ذلك. فلا يتصف بكونه مطابقاً للواقع. قلنا:

١ - يمكن ان نفهم ان كل الأصول الشرعية لها نحو من الدلالة الناقصة كما عليه بعض المسالك.

٢ - يمكن ان نفهم ان الاستصحاب كذلك ولذا أسموه تنزلياً. فيكون كالأمانة فيمكن تسميته واقعياً.

٣ - ان المهم هو المطابقة للواقع يعني عدم منافاة السلوك مع الواقع وان لم يكن له دلالة. ومن هذه الناحية يمكن وصفه بكونه واقعياً حتى ولو كان حكماً عقلياً فضلاً عن كونه أصلاً عملياً شرعياً. إلا ان هذا في نفسه غير محتمل لأن الحجة وان قامت على صحته لكنها ليست محرزة المطابقة بل انه حتى القطع قد يتخلف ولا علم لنا بما هو مطابق. فمن حيث مرتبتنا في الوجود لا بد ان نسميه حكماً ظاهرياً فقط.

وان بنينا على الثاني: وهو تعريف الحكم الظاهري بما اخذ في موضوعه الشك والجهل بإزاء الحكم الواقعي الذي لم يؤخذ فيه ذلك.

فينبغي ان نلتفت إلى ان الحكم الذي أخذ في موضوعه الجهل هو واقعي بالمعنى الأول. والجهل هنا اعم من الشك لأنه يشمل الغفلة والنسيان والشك والمهم هو الشك وإنما يسمى هنا جهلاً لأنه حصة منه واخص منه ولأنه لا يكون إلا مع الحجب عن الواقع والبعد عن مصدر التشريع في الشبهات الحكمية. ولا اقل من ان نلتفت إلى ان الأصول العملية هي واقعية بذلك المعنى. فيكون بين المعنيين عموم من وجه. يعني هناك ظاهري بالمعنى الثاني وواقعي بالمعنى الأول كحجية خبر الواحد المتواترة. وهناك ظاهري بالمعنى الثاني كالأصل الثابت بطريق ظني بالمعنى الأول. وهو الأصل أو الأمانة المخالفة للواقع. ويمكن ان يكون ظاهرياً بالمعنى الثاني ولكنه واقعي بالمعنى الأول كالأصل المطابق للواقع حكماً أو موضوعاً.

وبهذا تكون كل الأحكام التي باليد الآن أحكاماً ظاهرية، ما لم يكن هناك قطع نعلم بمطابقته للواقع، وهو لا يكون إلا في الضروريات.

ولكن الأحكام الظاهرية ذات مراتب مختلفة أهمها انقسامان: الأول: الطريق ونتيجة الطريق. كالسند والتمت. ثانيهما: الأمانة والأصل.

ومن هنا نعرف انه كلما كانت النتيجة الفتوائية مستنتجة من طرق ظاهرية أطول وأكثر كان احتمال عدم المطابقة للواقع فيها أكثر.

مثاله: ان سنداً متكوناً من عدد من الرواة، كل واحد مشهود لهم بالوثاقة من قبل النجاشي مثلاً. فيكونون صغرى لحجية خبر الثقة في الموضوعات. فتكون الرواية معتبرة. وباجتماع احتمالات الكذب إلى بعضها تصبح ابعده. ثم ان الخبر يدل على البراءة أو الاستصحاب بالظهور لا بالنصوصية لاحتمال فهم قاعدة اليقين مثلاً. ثم ان مورد الاستصحاب أو البراءة قد يكون محل اشتباه أما

كبرى أو صغرى إذ يحتمل انه ليس موردا للبراءة مع ان الفقيه اعتبره منه . كما يحتمل أنها غير مطابقة للواقع .

والمهم الآن ان هذه الأربعة كلها أحكام ظاهرية في نفسها وهي حجية الطريق كخبر الواحد أو ظهور الكتاب أو الشهرة أو الإجماع . وحجية نتيجته وهي الفتوى وان كان موضوعها واقعيا إلا أنها ظاهرية بظاهريتها لأن النتيجة تتبع أخس المقدمتين . كما ان الأصل والأمانة معا ظاهريين .

والحكمة من جعل الأحكام الظاهرية متكونة من مقدمتين : الأولى : اشتراك الأحكام وشمولها للعالم والجاهل وعدم إمكان إهمال البشر الجاهلين من الأحكام . وإسقاطها عنهم لأن هذا خلاف اللطف . لأنه يشمل وجوب اللطف لإنزال الشرايع ، وهذا لا يختلف فيه العالم والجاهل ولا المجتمع القريب من مصدر التشريع والبعيد عنه . كما ان البناء من قبل المكلف على الإهمال مع العلم بمشموليته للمرتبتين معا من الأحكام الواقعية والظاهرية ، يقطع أصالة البراءة بتعارضها في أطراف العلم الإجمالي الكبير ، كما يعبرون ، بوجود أحكام شرعية .

الثانية : إنها طرق غالبية الإيصال عند الشك وبذل الوسع . ولاشك انه ينبغي للشارع تحويل المكلفين على طرق غالبية الإيصال لا على طرق نادرة الإيصال . لكي يكون تطبيقهم للواقع أوسع واحتمال وصولهم إليه أكثر . وعدد ما يعلم إجمالا منه أكثر . وبه يحرز الشارع ويحفظ ملاكاته سواء زعمنا أنها راجعة إليه أو راجعة إلى المكلفين . وأول من صدر منه هذا المعنى - حسب علمي - هو السيد الأستاذ رحمته الله .

وعمليا قد حولنا الشارع على طرق غالبية الإيصال وعقلانية كخبر الواحد

والشهرة والإجماع والظهور . واسقط عنا الواقع الذي يفوت بعدم مطابقتها للواقع أحيانا . مع انه كان في مستطاعه ان يضع قيودا أكثر للاحتياط . وهذا منه نحو رحمة وتوسعة على المكلفين . وهذا يعني كما سبق ان الشارع اعرض عن عدد من ملاكاته الإلزامية التي نجهلها . ونجهل عددها . اعرض عنها عن علم وعمد . بعد المزاحمة مع عسر الاحتياط .

فهذا هو الكلام في الأمارات . وأما الأصول العملية ، فان قلنا ان لها نحواً من الإيصال إلى الواقع كالأستصحاب ، فالأمر كذلك نفسه . ولكن قد يقال : ان الأصول العملية الشرعية والعقلية ، إنما هي أمر بالسلوك طبقاً للمؤدى وليس لها أي نحو من الكاشفية عن الواقع . وخاصة العقلية كالتخيير لدى دوران الأمر بين المحذورين ونحو ذلك . ومعه تختلف عن حديث الأمارات وتكون كالسالبة بانتفاء الموضوع بالنسبة إليه .

وجوابه : ان هذا الفهم للأمارات والأصول العقلية لا ربط له بمطابقتها للواقع وعدم مطابقتها للواقع . فإنها أيضاً قد تطابق الواقع وقد تخالفه حتى الأصل العقلي . فلو ان المكلف عند التخيير العقلي اختار ما هو الواقع صدفة أمكن اعتبار الأصل العقلي مطابقاً للواقع . مضافاً إلى ان الزعم ان التخيير حكم عقلي صرف أمر معقول ، إلا ان الأفضل هو كشف العقل عن حكم الشارع المقدس بالتخيير في هذه الصورة . وهو كشف قطعي . إلا ان صغراه غير قطعية ، يعني ما يختاره المكلف .

كل ما في الأمر ان ما يقولونه من ان طرف الملازمة هو السلوك فقط . يعني انه عند عدم مطابقتها للواقع يكون الفرد معذوراً . ومن هذه الناحية لا تختلف الأصول عن الأمارات إطلاقاً .

وبالرغم من ان التعبير المتعارف هو انكشاف الواقع بعد العمل بالحكم الظاهري. إلا انه لا يفترض ان يكون انكشاف الواقع حسيًا. وإنما علمياً يعني العلم بان العمل السابق وان كان محكوما بالصحة ظاهراً إلا انه غير واجد لكل الشرائط واقعا بنحو الشبهة الموضوعية أو الحكمية.

وواضح: ان مقتضى القاعدة الأولية هو عدم الإجراء بعد الالتفات إلى مقدمتين:

الأولى: ان الامتثال الظاهري إذا قيس بالحكم الظاهري فهو تام المصادقية على الفرض. إلا انه إذا قيس بالحكم الواقعي فهو ناقص المصادقية. فان كان النقص مما يعذر به الجاهل أجزأ والا بطل. وعلى أي حال فالبطلان متعين ما لم يرد دليل على معذورية الجاهل أو نحو ذلك.

الثانية: إننا قلنا في الحكم الاضطراري بارتفاع الحكم الاختياري بحيث لا يكون لحاظ النسبة بين المأتي به الاضطراري والحكم الاختياري معقولا. لكون الحكم الاختياري ساقطا تماما.

إلا انه في مسألتنا هذه غير ساقط، بل شامل للمكلف وان كان جاهلا، وخاصة في جانب الشبهات الموضوعية. فمثلا: يكون ظاهر اشتراط الطهارة هو الطهارة الواقعية فإذا صلى بطهارة ظاهرية غير مطابقة للواقع لم يكن الشرط متحققا.

فان قلت: فان الحكم الواقعي غير منجز حال الجهل، وان كان فعليا بفعلية موضوعه وغير المنجز لا يجب تداركه. قلنا: هذا له احد اثرين:

١- معذورية المكلف عند الانقياد للحكم الظاهري وبقاء معذوريته ما دام جاهلا.

٢- انه لا يجب التدارك فيما لم يشرع تداركه . كما في التكاليف غير القابلة للقضاء أو التكرار لفوات وقتها أو موضوعها . وقد نلحق به مطلق القضاء على تحقيق يأتي . وأما الواجبات التي تكون قابلة للتكرار أو الواجبات الموقته بلحاظ الإعادة في وقتها فليس الحال فيها كذلك بعد فرض شمول الحكم حتى لحال الجهل . وما هو مستحيل هو منجزية الحكم حال الجهل لا اصل وجوده . والا لم يجب التعلم لأنه يصبح من مقدمات الوجوب ولا يجب تحصيله . مع انه ورد العتاب على ذلك (هلا تعلمت) . فيكون التعلم من المقدمات المفوتة التي يجب تحصيلها . أو قل هو واجب نفسي بعنوانه .

وعلى أي حال فموضوع الكلام الآن ما إذا انكشف في هذا المورد وبعد الامتثال الظاهري عدم كونه جامعا للشرائط الواقعية في حينه . فمقتضى القاعدة الأولية عدم الإجزاء . ولكن هناك بعض التقريبات على الإجزاء ان تم شيء منها فهو المطلوب ولو في بعض الموارد أو الحصص فان تمت والا تعين القول بعدم الإجزاء .

قال في التقريرات: انه قد يصار إلى الإجزاء بأحد بيانات أهمها اثنان . وأنا اعتقد ان كليهما مشار إليه في الكفاية . والأول منهما مختار صاحب الكفاية .

البيان الأول: ما ذهب إليه صاحب الكفاية من التفصيل بين حكم ظاهري ثبت بلسان جعل الحكم المماثل للواقع ، كأصالة الحل والطهارة - في رأيه - ، وحكم ظاهري ثبت بلسان إحراز الواقع . وان كان حكما ظاهريا وراء الواقع .

ففي الأول مقتضى القاعدة الإجزاء بخلاف الثاني . اما الأول فلأن دليل أصالة الطهارة أو الحل يوسع من موضوع دليل اشتراط الطهارة أو الحل . وينفتح لها صغرى الشرط بجعل الطهارة أو الحلية على المشكوك .

أقول: ولم يذكر في التقريرات تمة البيان، يعني الوجه في عدم الإجزاء فيما إذا كان الحكم بلسان إحراز الواقع. وهذا له احد وجوه: الأول: التحويل على اصل القاعدة التي تقتضي الإجزاء إذا خرجنا عن مورد الإجزاء المذكور في المورد الأول. الثاني: وضوح المطلب في نفسه، باعتبار ان لسان إحراز الواقع أصبح غير مطابق للواقع فلا وجه للإجزاء، لأن العمل كان فاقدا للشرط. كما هو الحال في الأمارات. يعني في الشبهات الموضوعية. الثالث: ان الإيراد ضده انما يأتي على هذا الشق الذي ينتج الإجزاء لأن عدم الإجزاء في الشق الآخر مسلم بين الآخوند وخصومه.

غير ان الكفاية خالية من الإشارة إلى الحكم المماثل الذي فسره في التقريرات خلال هذا الدليل. فلا بد لنا من نظرة مختصرة بأنه هل له دخل في إتمام الدليل أو لا. وذلك لأن الأصوليين المتأخرين اختلفوا في حقيقة الحكم الظاهري الشرعي مع كونه قد يكون مخالفا للحكم الوضعي، فيكون الشارع قد حكم بحكمين متضادين في مورد واحد. وقد أجابوا بعدة أجوبة: ومحل بحثها ليس هنا بل في المباحث العقلية. ولكن نشير إليها باختصار زيادة لما قلناه من معنى الحكم الظاهري:

واهم الطرق التي اتخذها المتأخرون: جعل الطريقية. جعل السببية. مجرد السلوك وترتيب الأثر. التنزيل. الحكم المماثل. المصلحة السلوكية المنسوبة إلى الشيخ الأنصاري.

والمراد بجعل الطريقية: اعتبار الشارع الدليل الظني طريقا إلى الواقع، يعني تنزيل الطريق منزلة العلم. وان لم يكن كذلك فعلا.

والمراد بالتنزيل: تنزيل المؤدى المظنون منزلة المعلوم. ولعل هذا

الاصطلاح هو مرادهم في الاستصحاب حينما سموه تنزيلاً.

والمراد بجعل السببية كون الطريق الظني سبباً تعديداً إلى الواقع.

والمراد بالحكم المماثل: ان الطريق الظني ينتج حكماً مشابهاً ومماثلاً للحكم الواقعي في طول الجهل والشك.

والمراد بالمصلحة السلوكية ما نسب إلى الشيخ الأنصاري وهي ان مفاد الأدلة الظاهرية ان الشارع يضمن للمكلف الثواب الذي يفوت في حال الجهل. وبتعبير آخر: انه يعوضه عن الملاك الفائت. فيكون في سلوكه طبقاً للأصل الظاهري مصلحة سادة مسددة للواقع ومعوضة عنه.

والكلام في هذه المسالك ليس هنا. والمهم الآن ان يقال: ان دليل الشيخ الآخوند لا يتوقف على خصوص جعل الحكم المماثل، بل متوقف على ما أشار إليه بعد اسطر من انه يستفاد من دليله توسيع موضوع الحكم الواقعي بصحة الصلاة مثلاً من الطهارة الواقعية إلى مطلق الطهارة الشاملة للواقعية والظاهرية معاً، فسيكون المأتي به مصداقاً من هذا الجامع فيجزى ولا يمكن ان ينكشف خلافه. وهذا هو نص ما في الكفاية. وهذا لا يقوم به الحكم المماثل لأن ذلك اللسان لا يتكفل التوسيع فلا يتكفل الإجزاء بهذا المعنى. وهو كاف في إتمام التقريب بغض النظر عن أي مسلك من مسالك تفسير الحكم الظاهري. والظاهر ان هذه العبارة وردت كمثال أو هو سهو من الكلام. والا فالسيد الأستاذ رحمته والشيخ الآخوند نفسه لا يذهبان في تفسير الحكم الظاهري إلى الحكم المماثل.

كما لا حاجة في تقريب الدليل إلى ما ذكره في المحاضرات من كون الأصول العملية كالطهارة والحلية غير قابلة للصدق والكذب ومن هنا لا يعقل

فيها انكشاف الخلاف وانما يرتفع الحكم من حينه لا من الأول. لأنها لم يلاحظ فيها الوقع أصلاً. نعم هي تطابق الوقع أو تخالفه إلا ان هذه النتيجة أجنبية عن اتصافه بالصدق والكذب، كما هو واضح!! . وإذا لم ينكشف فيها الخلاف نعرف ان ما سبق كان صحيحاً في ظرفه ومجزياً ولا يجب تداركه. كأن انكشاف الخلاف هو الكذب وحيث أنها قابلة للصدق والكذب فهي غير قابلة لانكشاف الخلاف.

إلا ان هذا لو تم فهو تقريب آخر غير تقريب الشيخ الآخوند. ولا يمكن ان يستفاد من الكفاية. على انه غير تام على ما سيأتي. فان عمدة ما هو ظاهر الكفاية هو توسيع موضوع الحكم الواقعي من الموضوع الواقعي إلى الأعم من الواقعي والظاهري. فيكون المأتي به فرداً ظاهرياً منه ويكون مجزياً. وبهذا المعنى لا يمكن انكشاف خلافه، لأن المفروض الإتيان بمصدق حقيقي من الحكم الواقعي بعد التوسيع.

والإيرادات التي ذكرها أو ما يمكن ذكرها عديدة:

أولاً: ما في المحاضرات من النقص بان لازم كلامه في توسيع الموضوع هو انه لو توضعاً أو اغتسل بماء مستصحب الطهارة ثم بانت نجاسته، فلا بد من القول بصحة وضوئه، لتحقق الموضوع الأعم وهو الطهارة الظاهرية. ومثل ذلك الملكية والزوجية وغيرهما. مع العلم انه لم يلتزم بذلك احد حتى في الفقه جزماً.

الثاني: ما ذكره في التقريرات من النقص بالعكس: وهو ما إذا توضعاً بماء مستصحب النجاسة ولو لرجاء المطلوبة ثم بان طاهراً. فإذا قلنا بالتوسيع الذي ذكره فلا بد من البناء على بطلان الوضوء. إذ كما توسع شرطية الطهارة توسع

مانعية النجاسة. وقال في التقريرات: لا ندري هل يلتزم به صاحب الكفاية أم لا. أقول: ومقتضى القاعدة الالتزام بصحة الوضوء لأنه وضوء بماء طاهر مع توفر النية.

وكلا النقيضين صحيحان وهما يؤديان إلى ان التوسيع الذي ذكره لا يتم استفادته من أدلة الأحكام الظاهرية. إذ لو كان مستفادا لصحت موارد النقض، ولم تصح.

ثم انه ذكر في التقريرات ثلاث إشكالات قال عنها انه اتفق عليها المحقق النائيني والمحقق الخوئي. ولا بد انها معروفة لديه مشافهة أو من مصادر أخرى. وهي غير موجودة في المحاضرات. نذكرها بنفس الترتيب:

الثالث: ان أدلة الأحكام الظاهرية على الواقع حكومة ظاهرية وليست واقعية، لأن الحكم الظاهري في طول الحكم الواقعي ومتأخر عنه رتبة. فلا يعقل توسعته للحكم الظاهري إلا ظاهرا وفي مقام الوظيفة العملية والتي ترتفع بانكشاف الخلاف.

قال في التقريرات: وهذا النقاش قابل للدفع: بان أصالة الطهارة في طول النجاسة الواقعية المشكوكة. ولكنها ليست في طول شرطية الطهور للصلاة، فلا مانع من ان تكون حكومته على دليل شرطية الطهارة واقعية.

أقول: وهذا الجواب لا يتم لاستحالة الحكومة الواقعية، لأن فرض الحكم الظاهري انه ثابت في ظرف الشك وفي طوله. ولا إطلاق للدليل الحكم الواقعي لصورة الشك فيه. ولا اقل من دعوى انصرافه عنه. أو قل: لا يمكن ان يثبت حكم واقعي في طول الشك. (وهو هنا الحكم بالإجزاء في طول الطهارة الظاهرية) أو قل: ان الحكم الواقعي هنا يثبت في طول الحكم الظاهري الذي

هو في طوله . وهو محال . فتتعين ان تكون الحكومة ظاهرية .

الرابع : ان الحكومة في نظر صاحب الكفاية على ما يذكره في بحوث التعارض منحصرة في التفسير اللفظي . بمثل (أي واعني) ولسان دليل أصالة الطهارة والحل ليس كذلك .

قال : والجواب : من الجائز ان يكون نظر صاحب الكفاية **فقط** إلى الورود لا الحكومة والتنزيل . فكأنه يريد ان يقول : انه يتحقق موضوع جديد للطهارة والحل بأصالة الطهارة والحل . وليكن تفسيره للحكومة بذلك بنفسه قرينة على ان مراده هنا الورود لا الحكومة . أقول : يعني فرد جديد تعبدي من الطهارة الواقعية الثابتة في عالم الظاهر . ونحن إذ ننزلنا عن الإشكال السابق وقبلنا الحكومة الواقعية كان هذا الجواب من السيد صحيحا . لأن الورود قد يسمى بالحكومة وان كان بعيدا عن لغة المحققين .

الخامس : ما اختص به المحقق النائيني نفسه وحاصله : ان تصحيح الصلاة الواقعة مع الطهارة الظاهرية ، بحيث لا نحتاج إلى الإعادة بعد انكشاف الخلاف يحتاج إلى مجموع أمرين :

احدهما : الحكم بالطهارة ظاهراً . الثاني : توسعة دائرة الشرطية بحيث تشمل الطهارة الظاهرية . وهذان مطلبان طوليان يفترض في ثانيهما الفراغ عن الأول . حيث ان لابد من فرض الطهارة الظاهرية أو لا . ثم يقال : ان هذا فرد من أفراد الشرط حيث لابد من فرض الصغرى لتشملها الكبرى . ودليل أصالة الطهارة لا يمكنه ان يفي بكلا المطلبين في إنشاء واحد لما عرف من الطولية بينهما .

قال : في التقريرات : ان هذا مبني على تفسير كلام صاحب الكفاية

بالحكومة دون الورد. والا ففي الورد لا نحتاج إلى نظر الدليل الوارد إلى المورد، بل التمسك في إثبات الحكم المورد (وهو الكبرى الواردة في الحكم الواقعي) بنفس دليل المورد ولا يتكفل الوارد إلا جعل الطهارة (وهي الصغرى الظاهرية).

أقول: معناه ان الدليل الواقعي على شرطية الطهارة يدل بنفسه على شرطية الطهارة الظاهرية أو الأعم. وهذا غير محتمل، وانما ذلك من الدليل الوارد. فقد تكفل الدليل الوارد كلا الأمرين. وهو غير محتمل. إلا ان الأمر لا يتوقف على فرض الطولية بل يكفي التباين بين التأثيرين بحيث لا يكون استفادا من ظهوره العرفي. مضافا إلى ان الطولية ليست إلا بين الكبرى والصغرى وهي ليست طولية بل يمكن عرضيتها في المرتبة، فلو توقف التقريب على الطولية لفسد.

فان قلت: فان الصغرى هو الموضوع وهو متقدم رتبة على الحكم. قلنا: هذا بلحاظ فعلية الحكم واما بلحاظ عللها فليس بينهما أية ترتب.

قال: ثانياً: انه بناء على التنزيل والحكومة (والتنزل عن الورد) بإمكان صاحب الكفاية ان يجيب على هذا الإشكال: بان موضوع هذا التنزيل ليس هو الطهارة الظاهرية ليقال بانه يمكن لجعل واحد ان يتكفل التوسعة وموضوع هذه التوسعة في وقت واحد وانما موضوع التنزيل والتوسعة نفس شكوك الطهارة. فكأنه قال (ان مشكوك الطهارة - يعني: الطاهر الظاهري واقعي بالتنزيل - محكوم بأحكام الطاهر الواقعي بما هو طاهر) وما يسمى بالطهارة الظاهرية منتزع عن مثل هذا التنزيل، لا انه حكم آخر وقع موضوعا لهذا التنزيل.

أقول: ان الملاك الأساسي في هذا الإشكال لو كان هو الطولية كما هو

ظاهر عبارة النائي ي صلح هذا الجواب وجها. إلا اننا عرفنا ان ملاكه هو تكفل ظهور واحد لعملين متباينين احدهما بمنزلة الصغرى والآخر بمنزلة الكبرى. وهذا مستمر بناء على هذا الوجه. بالرغم من اختلاف مركز التنزيل من الحكم بالطهارة إلى موضوع الحكم بها. فالكبرى: كل مشكوك النجاسة هو واقعي. والصغرى: هذا ظاهر واقعي بالتنزيل. لأنه مشكوك النجاسة.

فان قلت: فانه يحقق الصغرى فقط وتكون الكبرى مستفادة من الدليل الواقعي رأساً. قلنا: هذا فرع ان يستفاد من ذلك الدليل الشمول لكلا الفردين الحقيقي والتنزيلي وهو متعذر، فتأمل.

السادس: ما ذكره السيد رحمته: ان قاعدة الطهارة تقابل دليلين واقعيين: احدهما دليل نجاسة الشيء والآخر: دليل اشتراط الصلاة بالطهارة.

فإذا قايسنا قاعدة الطهارة إلى الدليل الأول، فمن الواضح عدم حكومتها عليه. إذ ليست موسعة لموضوعه أو مضيقة له. فيدور الأمر بين ان تكون مخصصة له كما يظهر من كلام لصاحب الحقائق رحمته أو تكون حكماً ظاهرياً مؤمناً عنه. وقد اوضحنا في الفقه انها لا تكون مخصصة لدليل النجاسة، وانما هي حكم ظاهري موضوعه الشك في النجاسة والطهارة. فان بنينا على التخصيص فمقتضى القاعدة الإجزاء وصحة الصلاة واقعا. الا انه يخرج عن محل الكلام. فلا بد من افتراض ان القاعدة بلحاظ الحكم الأول ليست إلا حكماً ظاهرياً. أقول: من الواضح انه لم يوصل هذا الشق من الدليل إلى نتيجته، لأن للأخوند ان يقول: انه يوافق على كونها حكماً ظاهرياً. إلا انه فيما سبق عبّر انه يوسع موضوع الدليل الواقعي. وهنا نقول: انه ينفي دليل الحكم الواقعي بالنجاسة لا بلسان التخصيص الواقعي بل التخصيص الظاهري وهو يكفي للإجزاء.

جوابه: انه إذا قال الآخوند ذلك لم يتم إلا ان نقول بالتخصيص الواقعي .
اما الظاهري فقابل لانكشاف الخلاف وعدم الإجزاء .

وله ان يقول: اننا نختار انه مضيق لموضوع النجاسة الواقعية، بغير مورده،
فيفيد الإجزاء. إلا انه لا يتم لأنه غير محتمل إذا أردنا التضييق الواقعي فيصبح
مشكوك النجاسة ظاهراً واقعاً. وإذا أردنا التضييق الظاهري فهو قابل لانكشاف
الخلاف .

يبقى مقياسها مع الحكم الثاني وهو الشرطية وبلحاظه يوجد احتمالان:

الأول: ان يكون تنزيلاً لمشكوك الطهارة منزلة الطاهر الواقعي . فتفيد
الحكومة الواقعية والتوسعة الحقيقية للشرطية .

الثاني: ان يكون تنزيلاً للمشكوك منزلة الطاهر بلحاظ الجري العملي
والوظيفة حال الشك، فلا تفيد الإجزاء لأنها لا تفيد سقوط الواقع .

قال: والظاهر الأولي لألسنة التنزيل كقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ : الصلاة بالبيت طواف .
وان كان هو الاحتمال الأول، أي الحكومة والتوسعة الواقعية للأحكام، بل لا
يعقل في أكثر الموارد إلا المعنى الأول. إلا انه في موارد اخذ الشك في
موضوع التنزيل، كما يحتمل المعنى الأول يعقل المعنى الثاني أيضاً. وحينئذ
ان لم نستظهر من نفس اخذ الشك والتحير في لسان التنزيل إرادة المعنى الثاني
ولو بحسب مناسبات الحكم والموضوع العرفية الارتكازية، فلا اقل من
الإجمال الثاني لإمكان إثبات الإجزاء بملاك التوسعة الواقعية .

أقول: يريد ان التنزيل هو واقعي معقول في نفسه حتى في طول الشك إلا
انه غير مستفاد من الأدلة، وذلك لأكثر من وجه واحد:

الوجه الأول: ما ذكره قبل قليل من مناسبات الحكم والموضوع العرفية، حيث ان المناسب في الحكم الظاهري انه حاكم بمقدار أي بالمقدار المناسب لرتبته وهي الحكومة الظاهرية دون الواقعية.

الوجه الثاني: ما ذكره من الإجمال، إذ يكفي ان ندعي ان الدليل غير ظاهر بالحكومة الواقعية وهذا ينبغي ان يكون أكيدا.

الوجه الثالث: الطعن في إمكان ثبوت الحكومة الواقعية من الدليل الظاهري المأخوذ في طول الشك إلا بقرائن واضحة، مفروضة العدم. لأنه هو لازم تعدد الرتبة.

الوجه الرابع: الطعن بإمكان ذلك إثباتا، لأنه فرع ان يكون في مقام البيان من هذه الناحية، ويكفي الشك في ذلك لنفيه.

إذن فهذا الوجه صحيح بأحد هذه الوجوه ضد الآخوند. لأن التنزيل الظاهري يثبت خلافه. فلا يقتضي الإجزاء. مضافا إلى ان القول بالتنزيل فعلا انما هو تنزل ويمكن القول بان الأدلة الظاهرية غير دالة على التنزيل أصلا. وانما ذلك بناء على مسلك غير صحيح في فهم الحكم الظاهري. والمشهور قال بان دليل الاستصحاب يفيد التنزيل، وهو أيضاً يراد به التنزيل الظاهري لا الواقعي. ونفى ذلك عن بقية الأدلة الظاهرية، وكلام الآخوند ومورد مثاله هو أصالة الطهارة والحل. فلا تكون موردا للإجزاء على كل حال.

البيان الثاني: لإثبات أجزاء الحكم الظاهري مبني على القول بالسببية في حجية الأمارات والأصول. بحيث تكون مصلحة الواقع متداركة بالأمانة فلا تجب الإعادة ولا القضاء.

ثم ذكر لمعنى السببية سبعة وجوه. الاثنان الأولان منهما ترجع إلى معنى

التصويب الباطل عند المخطئة. وان كانت تندرج في المعنى الأعم أو الواسع للسببية بمعنى سببية إشغال ذمة المكلف في طول الشك.

واما الوجوه التي ذكرها بناء على التخطئة فاربعة^(١):

الاول: الطريقة الصرفة. وهو ما حققناه واخترناه في مبحث الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي من ان الحكم الظاهري لم ينشأ إلا لأجل الحفاظ على الملاكات الواقعية المتزاحمة في مرحلة الحفظ (وهي مرحلة الشك) بقدر الإمكان. وهذا يساوق عدم التصويب وعدم الإجزاء. لأن مقتضاه بقاء الحكم الواقعي في موارد الأحكام الظاهرية على إطلاقها وفعاليتها فتجب الإعادة والقضاء.

الثاني: افتراض مصلحة في مؤدى الأمانة أو الأصل تحفظاً على ظهور الأمر بسلوك الأمانة أو الأصل في نشوئه من مصلحة حقيقة في مؤداها.

وهذا نحو من السببية في قبال الطريقة. ولكنه لا يقتضي التصويب ولا الإجزاء إذ لم يفترض بهذا المقدار ان المصلحة الظاهرية هذه لا بد وان تكون من سنخ المصلحة الواقعية بحيث تستوفي بها. فيكون مقتضى اطلاق الحكم الواقعي، عدم التصويب وعدم الإجزاء.

(١) انقسام هذه الوجوه إلى سبعة، وان كان بعنوان الاحتمالات في حجية الأمارات والاصول، وليست السببية فقط. الا ان جوابه: انها قسمة غير حاصرة، فان عدة وجوه ذكرها المشهور قد اهمل ذكرها هنا منها: التنزيل ومنها السلوك طبقاً للدليل بدون مصلحة سلوكية، ومنها الحكم المماثل.

اذن، فالوجوه التي ذكرها هي وجوه للسببية خاصة مع زيادة الوجه المختار له النافي للسببية، لأنه يقول بالطريقة المحضة. وهو مسلك آخر غير جعل الطريقة الذي هو من تفسيرات الحكم الظاهري أيضاً. وجعل الطريقة من اقسام السببية خطأ واضح. مضافاً إلى انه لم يذكر السببية المنسوبة إلى الشيخ الانصاري.

أقول: حسب فهمي فان لكل الأحكام الصادرة عن الشارع مصالح ومفاسد. سواء كانت واقعية ام ظاهرية. كما عليه ظاهر كلام العدلية. إلا ان هذه المصالح تختلف في قصورها على عدة وجوه. منها:

- ١ - انها تكون لأجل عدم بقاء المكلفين غافلين وسادرين عن طاعة الله.
- ٢- انها تكون مصالح واقعية ثابتة للجاهل في طول الجهل. وليست بالضرورة مماثلة للأحكام الواقعية. وهذا مراد هذا الوجه.
- ٣ - ان تكون مصالح واقعية من سنخ المصالح التي سوف تذكر في الوجوه الآتية. ومن المعلوم ان الأول والثاني لا يقتضي الإجزاء بل المعذورية فقط.

فباعتبار انقسام الوجهين التاليين تكون وجوه المصالح في الأحكام الظاهرية خمسة. وعلى أي حال نناقش هذا الوجه: بان نقول ان مجرد عدم المماثلة أو السنخية بين المصلحتين لا يقتضي الجزم بعد الإجزاء. نعم لو كانت مماثلة لجزمنا الإجزاء على كلام يأتي. إلا ان عدم المماثلة لا تقتضي عدم الإجزاء. صحيح انه ليس من سنخه فلا يفي ذاتا بها. ولكنه قد يكون يسد مسده أو نقول: انه في طول العمل الظاهري تزول رغبة المولى بالمأتي به الواقعي. أو نقول: انه بقي جزء من الملاك استحبابي أو جزء لزومي غير ممكن الاستيفاء. بحيث لم يسد مسده. ومع وجود الاحتمال بطل الاستدلال على عدم الإجزاء، ولا اقل ان يكون مجرى الأصل المؤمن الذي يأتي الحديث عنه في المرحلة التالية. وانما الذي نريده ان يكون الوجه مقتضيا للإجزاء. وليس هذا كذلك.

الثالث^(١): القول بالسببية بمعنى وجود مصلحة في جعل الحكم الظاهري

(١) يختلف هذا الوجه عن سابقه في الدليل لا في المؤدى وذلك: ان السابق دليله وجود المصلحة في مطلق الاحكام وهذا دليله قبح التفويت. وهذا يعني ان بين تقديرهما عموما من وجه.

لأجل دفع شبهة ابن قبة من قبح تفويت مصلحة الواقع. بدعوى ان هذا التفويت انما يكون قبيحاً إذا لم يكن هناك مصلحة في نفس هذا التفويت. كما تصوره بعضهم في الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي. وبناء عليه لا تصويب ولا أجزاء إذا لم يفرض تدارك المصلحة الواقعية المحفوظة بأي وجه.

فان قلت: ان هذه المصلحة المتصورة للتفويت كافية، ولا اقل انها تسد مسد الملاك الواقعي بحيث تحتمل انه لا يبقى منه جزء إلزامي قابل للاستيفاء.

قلنا: نعم لو عرضت المسألة هكذا. يعني لو كانت المصلحة ثبوتية. ولكن يمكن عرضها كمصلحة سلبية لأن التفويت فيه مصلحة عدم العسر والحرج والضرر ونحوه بالأمر بالاحتياط لحفظ الواقع على كل حال. إذن، فلم توجد مصلحة محددة لكي تسد مسد الواقع.

الرابع: ما يسميه بالمصلحة السلوكية، وينسبها إلى المحقق النائيني. ويبدو بوضوح انها غير المصلحة السلوكية المشهورة المنسوبة إلى الشيخ الأنصاري. ويحتمل ضعيفاً انها منسوبة إلى النائيني خطأ. وهي أيضاً في دفع شبهة ابن قبة.

قال: وفرقها عن سابقتها ان المصلحة هناك في نفس الحكم الظاهري. وهنا تفرض في عمل المكلف بعنوانه الثانوي الذي هو سلوك الأمانة. وعلى مقدار هذا السلوك وما يستلزمه عن التفويت لمصلحة الواقع لا أكثر.

فإذا ارتفع الجهل في الأثناء وجبت الإعادة فلا أجزاء، لأن سلوك الأمانة لم يفوت عليه أكثر من فضيلة أول الوقت لا اصل الفريضة. لأن التدارك الثابت ببرهان قبح التفويت لا يقتضي أكثر من ذلك. ومقتضى إطلاق دليل الواقع وجوب الإعادة.

وإذا ارتفع الجهل خارج الوقت، فإن قلنا بان القضاء بالأمر الأول فيجب القضاء بلا إشكال. لأن التدارك انما هو بمقدار ما فات لا اصل الفعل الواجب. وإذا كان بأمر جديد. فقد ذكر السيد الأستاذ (يعني المحقق الخوئي) بانه لا يجب القضاء لأنه فرع الفوت وخسارة مصلحة الفريضة. والمفروض انها متدركة بسلك الأمانة في داخل الوقت. فيثبت الإجزاء بهذا المقدار.

وفيه: ان المصلحة السلوكية انما تثبت ببرهان قبح التفويت بمقدار لولاها لزم فوت المصلحة بلا تدارك أصلا. وهذا البرهان لا يقتضي أكثر من وجود مصلحة سلوكية بمقدار مصلحة الوقت التي لا يمكن تداركها أصلا. واما مصلحة اصل الفعل الذي يمكن تداركه بالقضاء كما هو ظاهر دليل القضاء، فلا وجه لأن نستفيد من دليل الحكم الظاهري تداركها. فان مدرك هذا التقييد هو الضرورة والبرهان. والضرورات تقدر بقدرها لا أكثر، فيجب القضاء كما هو مقتضى ظاهر دليله.

جوابه: ان المصلحة السلوكية انما تفرض بلحاظ التكليف نفسه، لا بلحاظ خطابات اخرى خارجية قابلة للقيام بالتدارك في نفسها، كدليل وجوب القضاء. ولاشك ان خطاب وجوب الصلاة الذي سقط في نهاية الوقت بغض النظر عن دليل وجوب القضاء لا تدارك له. بمعنى ان اصل الماهية تكون قد فاتت. فمقتضى هذه المصلحة السلوكية تدارك فوت اصل الماهية. أخذا لهذا الدليل وحده بنظر الاعتبار والشارع مسؤول عن تدارك خطابه واحدا واحدا على المفروض بغض النظر عن الخطابات الأخرى.

أو يقال: ان قيد الوقت كأنه دخيل متشعبا في الماهية نفسها، فإذا فات الوقت فقد فاتت الماهية كلها. وخاصة إذا قلنا ان القضاء بأمر جديد كما هو مفروض الآن. فيكون القضاء ماهية جديدة لتدارك ماهية أخرى. إذن فيكون

تدارك الماهية بمقدار اصل وجودها فلا تفوت.

ومعه، فمع تدارك اصل الماهية لا يثبت موضوع الفوت. لأن الفوت ان أريد به فوت الفرد الظاهري فقد أتى به. وان أريد به فوت الفرد الواقعي فقد تم التعويض عنه. وبهذا التعويض اما نعلم بعدم الفوت واما نشك فيه، فيكون القضاء مجرى للأصل المؤمن.

نعم لو فهمنا من الفوت في دليل القضاء فوات الماهية الواقعية نفسها بغض النظر عن التعويض والوقت فقد تحقق موضوعه. لوجود الفوت تكويناً وهو غير مقيد بعدم التدارك. فيشمل إطلاقه كلتا الحصتين. يعني يجب القضاء وان حصل التدارك. إلا اننا نفهم من دليل التدارك بالمصلحة السلوكية نحواً من تنزيل المفقود منزلة الموجود أو تنزيل الفرد الظاهري المأتي به منزلة الواقعي الغائب. فلا يثبت الفوت.

إلا ان هذا بكلا قسميه باطل:

١- لأن هذا الدليل عقلي أو لبي وليس لفظياً أو شرعياً فليس له ظهور لكي نفهمه.

٢- انه خلف التعويض أو يكفي التنزيل عن التعويض أكيدا في المرتبة السابقة عنه. ومعه يمكن القول ان الدليل على التعويض دليل على عدم التنزيل لا على وجوده. وبتعبير آخر: انه على تقديره يكون أطروحة أخرى لفهم الحكم الظاهري غير هذه الأطروحة وهي المصلحة السلوكية، والمفروض ان الكلام الآن على خصوص هذه الأطروحة.

الخامس: من وجوه السببية (وهو في الواقع الرابع بعد طرح القول بالطريقة المحضة). ما ذكره المحقق الاصفهاني بهدف تحصيل وجه يصدر منه

الإجزاء دون الوقوع في محذور التصويب .

وذلك : بافتراض مصلحة في مؤدى الأمانة المخالفة للواقع بما هو مؤدى أمانة مخالفة للواقع . وهي مصلحة في عرض الواقع . أي ان المؤدى مشتمل على الملاك المطلوب إلا انه في هذا العنوان الثانوي لا في المؤدى بعنوانه الأولي . وهذا يوجب الإجزاء وحصول الغرض . ولا يوجب التصويب وتبدل الأمر الواقعي التعييني بالواقع إلى الأمر بالجامع بينه وبين مؤدى الأمانة المخالفة للواقع بما هو مؤدى أمانة مخالفة للواقع . لاستحالة ذلك .

ولنا عليه عدة تعليقات :

التعليق الأول : ان هذه المصلحة المفروضة للأمانة المخالفة للواقع . هي بعينها الملاك للحكم الواقعي - كما هو ظاهر بعض تلك العبادات - أو مماثل له بالضبط أو قل من سنخه أو انه من غير سنخه . فلاحتمالات ثلاثة :

فعلى الأول يوجب الإجزاء لسقوط الملاك بامتثال الأمانة المخالفة للواقع . إلا انه يوجب التخيير الذي قال باستحالته . والوجه في التخيير ان الملاك الواقعي منتج لأمرين : وجوب طاعة الأمر الواقعي ووجوب طاعة الأمانة المخالفة له . فيكون ذلك على وجه التخيير لأن المفروض ان كليهما مسقط له أو محقق له وليس المطلوب مشهوريا من المكلف إلا إسقاط الملاك .

وعلى الثاني وهو ان يكون الملاك من سنخه ، ينبغي القول بالإجزاء للتعويض اما يقينا أو احتمالا بحيث يكون احتمال عدم مجرى للأصل المؤمن .

وعلى الثالث : يميل المشهور إلى عدم الإجزاء لفرض ثبوت الملاك

الواقعي وعدم سقوطه وترتب الخطاب عليه الإتيان بمتعلقه. ولا يكون التعويض مقيدا في إفراغ الذمة.

وكلا هذين الاحتمالين الأخيرين يرجعان إلى وجوه سابقة في السببية وانما يستقل الوجه إذا قلنا انه نفس الملاك الواقعي بعينه وهو احتمال باطل.

التعليق الثاني: انه لا ملازمة بين الإجزاء والتصويب وقد سمعنا عدة وجوه أمكن القول بالإجزاء فيها - وان كان بعضها قابلا للمناقشة من هذه الناحية - من دون لزوم التصويب. وليس هذا هو الوجه الوحيد في ذلك. فلم يفعل المحقق الاصفهاني شيئا حين تخلص من التصويب. وبناء على الاحتمال الأول يلزم التصويب بالتخير كما سبق.

التعليق الثالث: يمكن القول انه يستحيل جعل بعنوان الأمانة المخالفة للواقع بما هي مخالفة. اما بالعقل العملي لكونه مخالفاً للحكمة أو بالعقل النظري لكونه لا تعين لها في الواقع. وانما تتعين في كل مورد بذاته. لأن أفرادها إضافية وليست ذاتية كالإنسان. اللهم الا ان يقال: انه ينحصر الإشارة إلى واقع الأمارات المخالفة للواقع في علم الله. وهو خلف العنوان يعني ظهوره بالنفسية لا الطريقة.

وانما يكون جعل المصلحة تعويضاً لما فات في طول وصولها وامثالها.

التعليق الرابع: انه قال: ان المؤدى مشتمل على الملاك المطلوب إلا انه في هذا العنوان الثانوي لا في المؤدى بعنوانه الأولي.

أقول: هذا فيه عدة احتمالات أهمها اثنان:

الاحتمال الأول: ان يكون الملاك محضاً بعنوان إطاعة الأمانة المخالفة

للواقع، لا لمؤداها وهو ترك السورة بعد الفاتحة مثلاً. ففي مثله لا معنى للقول بالإجزاء لعدم حصول التعويض عن المؤدى. ومن الواضح ان حصول الفرد على ملاك شيء بعنوان لا يجزي عن فوات شيء آخر بعنوان آخر. فيلزم عدم الإجزاء مع ان المفروض انه وجه للإجزاء.

الاحتمال الثاني: وهو الأقرب للعبارة: ان فوات السورة بصفته مؤدى أمانة مخالفة للواقع يكون متصفاً بالملاك. فيمكن القول بالإجزاء إذا كان الملاك من سنخه. إلا ان هذا:

١- خلف جعل الملاك بعنوان الأمانة المخالفة لا بعنوان المؤدى كما هو مؤدى هذا الوجه.

٢- ان هذا يحتاج إلى جعل بعدد الواجبات الفاتحة بالأمارات المخالفة للواقع. وهي بعنوانها التفصيلي لا تعين واقعي لها، إلا ان تكون إشارة إلى ما كان في علم الله كذلك. وكلاهما باطل على ما عرفنا.

٣- ان مؤدى الأمانة وهم محظ لفرض انه مخالف للواقع، فيكون مشمولاً لما قلناه من عدم إمكان جعل مصلحة له.

إذن فقد ظهر ان القول بالسببية (في البيان الثاني للإجزاء مما ذكره في التقريرات كما سبق) يختلف. فبعضه يلزم منه الإجزاء وبعضه لا يلزم. وعلى العموم يمكن القول بنحو القاعدة العامة ان القول بالسببية لا يلزم منه الإجزاء، لأنه عبارة عن التعويض والتعويض لا يسد مسد الملاك الواقعي حقيقة، فلا يكون الامتثال الظاهري مجزياً، وان كان عليه ثواب باعتباره انقياداً.

إلا ان القول بالسببية أساساً باطل وانما الصحيح هو القول بالطريقة بنحو سيأتي التعرض له في مبحث الجمع بين الأحكام الواقعية والظاهرية حيث

تعرض شبهة ابن قبة مع كل حلولها وأجوبتها.

وقد ذكر في الكفاية انه بناء على السببية ينبغي القول بالإجزاء والوجه في ذلك: انه يصير حقيقة صحيحا كأنه واجد له مع كونه فاقداً له. فيجزى لو كان الفاقد معه في هذا الحال كالواجد في كونه وافيا بتمام الغرض ولا يجزى لو لم يكن كذلك.

وقد تحصل مما سبق ان الإجزاء بناء على السببية متوقف على احد أمرين:

احدهما: ان التعويض كاف في سقوط الملاك الواقعي وقد ناقشناه. ولا اقل من الاحتمال المبطل للاستدلال.

ثانيهما: التنزيل. يعني تنزيل الفاقد منزلة الواجد. فان حصل ذلك لا بد من القول بالإجزاء ولا معنى لاحتمال عدم سقوط الملاك لأنه خلف كونه واجدا للشرائط. (كما يظهر من عبارته).

إلا اننا قلنا ان التنزيل غير مسلك لسببية، وليس شيء من مسالكها يدعى فيه التنزيل. فمقتضى القاعدة عدم الإجزاء.

ومن هنا يظهر أمور في الكفاية احدها: انه ذكر مسلكا واحدا سماه السببية ولم يكن في نظره مسلک آخر.

ثانيهما: ان السببية غير التنزيل وانما فكرتها العامة على التعويض. في حين عبارته ظاهرة بوضوح في التنزيل، بقوله: واما بناء عليها وان العمل بسبب أداء أمانة إلى وجدان شرطه أو شرطه يصير حقيقة صحيحا كأنه واجدا له مع كونه فاقدا. أقول: و لا تكون كذلك إلا بالتنزيل. ولا يوجد في السببية مسلک يقول بالتنزيل والتعويض الذي يقول به عامة مسالك السببية غير ملازم للتنزيل.

نعم لو قلنا بالتنزيل فالحق معه .

ثالثها: ان عنوان السببية غير موجب للإجزاء لأنه مبني على القول بالتعويض حقيقة، وهو غير ملازم للإجزاء .

ثم انه ذكر في المحاضرات عدة أمور كنتائج لعدم الإجزاء لدى انكشاف خطأ الحكم الواقعي باليقين .

احدهما: ان الإجزاء يحتاج إلى دليل خاص وقد ثبت ذلك في خصوص باب الصلاة دون غيره من ابواب العبادات والمعاملات .

أقول: لم يثبت ذلك بعنوان الصلاة، كيف وان مثالهم الرئيسي في عدم الإجزاء هو الصلاة . نعم، ثبت التسامح في فروع محددة . كمن صلى خلف إمام ثبت فسقه أو كفره . ومن صلى في نجاسة مجهولة حال الصلاة . وكذلك مربية الصبي بسند غير معتبر . وكذلك : لا يجوز ان ينقض طهارته وهو يعلم بانه يصير إلى التيمم، إلا ان يأتي أهله . وأمثال ذلك وكل ذلك ليس من انكشاف الخلاف في الحكم الظاهري . أو لا يفترض فيها وجود حكم ظاهري سابق رتبة على انكشاف خلاف أصلا كالفرعين الأخيرين فلا نعلم عن أي شيء يتحدث في المحاضرات .

ثانيهما: انه قال : ان هذا الخلاف لا يشمل الشبهات الموضوعية كالبيئة واليد وما شاكلهما مما يجري في تنقيح الموضوع وإثباته، فانها خارجة عن محل البحث . والسبب في ذلك : هو ان قيام تلك الأمارات على شيء لا يوجب قلب الواقع عما هو عليه والقائلون بالتصويب في الأحكام الشرعية لا يقولون به في الموضوعات الخارجية .

وهذا غريب أيضاً:

أولاً: اننا عرفنا انه لا ربط للتصويب بالقول بالإجزاء . وليس التصويب هو الوجه الوحيد للقول بالإجزاء . بل محتملاته عديدة منها بعض أشكال القول بالسببية . فنفي إمكان التصويب في الشبهات الموضوعية لا يقتضي نفي الإجزاء ، بل قد يحصل القول بالإجزاء دون قول بالتصويب .

ثانياً: قد عرفنا ان الخلاف ينبغي ان يكون منحصرا في الشبهات الموضوعية ، ولا يمكن الشمول إلى الحكمية ، لأن انكشاف الخلاف باليقين نادر فيها من زمن غير زمن المعاصرة مع المعصومين عليهم السلام . إلا على فروض نادرة سوف تأتي مناقشتها . وقد أخرجها في المحاضرات عن محل النزاع ، كما لو تخيل ظهورا ثم بان خطؤه أو تخيل وثيقة راوٍ ثم بان ضعفه ، ان فرض ان الانكشاف باليقين ، وليس هو الغالب .

ثالثاً: ان الشبهات الموضوعية فيها أمران: حكم وضعي وحكم تكليفي . والقائلون بالتصويب يقولون به في الأحكام التكليفية عامة سواء كانت حكمية أو موضوعية . نعم في جانب الأحكام الوضعية لا نعلم من يقول بالتصويب . وليس بالبعيد منهم ، وخاصة في طول حكم القاضي الشرعي به ، كالدين والزوجية والحرية والفرقة ونحوها .

إذن فهم اما يقولون بها جميعا أو ان العنوان هو التفريق بين الحكم التكليفي والوضعي وليس الشبهات الحكمية والموضوعية . لوضوح ان الشبهات الموضوعية فيها أحكام تكليفية أيضاً قابلة للتبدل بتبدل موضوعها .

وقد قال في المحاضرات: ومن ناحية ثالثة: قد تسالموا على خروج موارد انكشف عدم الحكم الظاهري فيها رأسا عن محل الكلام . وذلك كما لو استظهر المجتهد معنى في لفظ وأفتى على طبقه استنادا إلى حجية الظهور . ثم

بعد ذلك انكشف انه لا ظهور له في هذا المعنى أصلاً. وكذا لو أفتى المجتهد على طبق رواية وقع في سلسلة سنده (سندها) ابن سنان بتخيل انه عبد الله بن سنان الثقة ثم بان انه محمد بن سنان الضعيف. أو اعتقد الرواية الفلانية مسندة ثم بان انها مرسلة. وهكذا. فهذه الموارد بكافة أشكالها خارجة عن محل النزاع وقد تسالموا على عدم الإجزاء فيها.

وظاهر عبارته الخروج موضوعاً عن محل النزاع. ولم يذكر وجهاً لذلك الا كونه قد ظهر وهما لا واقع موضوعي له. فالحكم الأول لم يكن ثابتاً بحكم ظاهري ثم يظهر فيه الخلاف، كما هو محل الكلام. لأن الأول لم يكن حكمه ظاهرياً بل وهما صرفاً وكذباً.

ويمكن التعليق عليه بعدة أمور بعد التسليم بعدم الإجزاء:

الأمر الأول: انه لو عنوانا المسألة بهذا الترتيب: ثبوت الحكم أصلاً باليقين ظهر خلافه باليقين. فهل نقول انه غير داخل في محل الكلام؟

وأنا أقول انه داخل فيه، باعتبار النظر إلى اليقين والحكم الظاهري معاً كأدلة معتبرة على مؤداها. ومن الواضح انه لو كان ثابتاً باليقين فلا ضمان على مطابقة اليقين للواقع. كما لا ضمان على مطابقة الحكم الظاهري. ولا نستطيع ان نعتبر اليقين عين الواقع. وان كان في نظر القاطع كذلك. إلا ان المفروض زواله بيقين آخر، عند الشخص نفسه.

الأمر الثاني: اننا هل نشترط في الحكم الظاهري مطابقته للواقع؟ ليكون حجة أو لكي نصطلح عليه بانه حكم ظاهري. كلا أكيداً. لأنه خلف اخذ الشك في موضوعه. وخلف العلم إجمالاً بكذب بعضها.

ومعه فإذا انكشفت مخالفته للواقع لم يخرج عن كونه حكماً ظاهرياً كان

تام الموضوع في نفسه ومعتبر المحمول. وكما تسقط حجية الحكم الظاهري بانكشاف الخلاف كذلك تسقط حجية اليقين أيضاً. إذن، فقد كان حكماً ظاهرياً معتبراً، ولذا عمل عليه المجتهد أو المكلف زماناً وهو معذور. إذن، فهذا هو عين ما نتحدث عنه في مسألتنا وليس غيره.

الأمر الثالث: اننا لو سرنا بهذا الطريق فلا بد من إسقاط جل بل كل الأدلة الشرعية. يعني إذا اعتبرنا ان المخالف للواقع ليس بحكم ولا معتبر. إذن نحن نعلم إجمالاً ان بعض الأمارات وبعض الأصول غير معتبر. والمفروض اننا نعمل بها جميعاً. إذن يكون عندنا علم إجمالي بسقوط بعضها عن الحجية لعدم مطابقتها للواقع. ولكنه غير قابل للتمييز. والعلم الإجمالي منجز كالتفصيلي كما حقق في محله. فتعارض أطرافه يؤدي إلى عدم حجية كل الأمارات والأصول.

بل هذا المعنى يشمل اليقين أيضاً، بل يشمل ما إذا كنا متيقنين بكل الأحكام الشرعية، فان الفرد قد يحصل له يقين إجمالي أحياناً بعدم مطابقة بعض قطوعه للواقع. فتعارض الحجية في هذا العلم وتساقط ولا يكون اليقين حجة. فضلاً عن الحكم الظاهري.

مع العلم ان الأمر ليس كذلك. وهذا ثابت باليقين والتسالم. ونفس تصدي الشارع لجعل الأحكام الظاهرية مع علمه اليقيني الإجمالي بعدم مطابقة بعضها للواقع يكفي دليلاً على الحجية. يعني ان تصديه للحجية إلغاء لتأثير هذا العلم الإجمالي وإسقاطه عن الاعتبار. فتكون الأمانة أو غيرها حجة ما دام لم نعلم تفصيلاً بكذبها ولا يضر العلم الإجمالي في ذلك. فتبقى على حجيتها فضلاً عن اليقين.

نعم هذا في العمل الإجمالي الكبير - كما يعبرون - . اما في علوم إجمالية في موارد محدودة، فتكون مؤثرة لا محالة في الإسقاط عن الحجية .

إذن، فالحكم الظاهري إذا انكشف خلافه، وان كان وهما إلا انه حكم نافذ في حينه ومعتبر . وهو نفس موضوع مسألتنا وليس غيرها .

ثم قال : ومن ناحية رابعة : لا إشكال ولا خلاف أيضاً بين الأصحاب في عدم الإجزاء في موارد انكشاف الخلاف في الأحكام الظاهرية بالعلم الوجداني . بان يعلم المجتهد مثلاً بمخالفة فتواه السابقة للواقع .

وهذا غريب أيضاً لعدة وجوه :

أولاً : انه اكتفى في هذا المورد على التسالم والإجماع على عدم الإجزاء ولم يستدل إطلاقاً .

ثانياً : ان مورد كلامه وكلامنا اما هو الأعم من انكشاف الخلاف . أو هو خصوص الانكشاف يقيناً . فعلى الثاني يكون كلامه هذا واضح البطلان لأن كل استدلالاته السابقة انما هو في مورد الانكشاف اليقيني . ومعه لا حاجة إلى التأكيد مجدداً إلى التسالم على بطلانه .

وان كان الأعم منها كما هو ظاهر عنوان المسألة في أول حديثه، إذن، تكون استدلالاته عن الانكشاف بالحجة الظاهرية . وهذه الأسطر عن الانكشاف باليقين . ولا تكفي الأسطر للاستدلال إلا بعد تطبيق الصور واحدة واحدة .

ثالثاً : اننا سمعنا كثيراً من كلامه يدل على انه كان يتحدث عن مورد الانكشاف باليقين لا بالحجة الظاهرية . كما قيل قبل قليل : من انه انكشف له ان الفتوى كانت باطلة وان الظهور خاطئ أو الراوي ليس بثقة، وانها كانت

وهما لا واقع موضوعي لها. فان كل ذلك انما هو من نتائج اليقين لا الحجة الظاهرية. ومعه فأى معنى لا يعطينا قسماً جديداً من الحديث - كما هو ظاهر هذه العبارة - هو انكشاف الخلاف باليقين ويكون الحديث عنه مختصراً كأنه نسي ان الحديث كله كان عن ذلك أيضاً.

وقال في التقريرات ما مضمونه القريب: ان هذا الذي قلناه بناء على السببية انما هو في الأجزاء على أساس الاستيفاء. واما الأجزاء بملاك التعذر وعدم إمكان التدارك. فبالإمكان ثبوتاً تحققه من دون تصويب. وذلك: كما إذا فرضنا ان الحكم الظاهري يتضمن مصلحة مضادة مع مصلحة الواقع بحيث لا يمكن تحصيلهما معاً. فمع تحصيل إحداهما تتعذر الأخرى من دون ان يلزم التصويب والأمر بالجامع بينهما. لأن المصلحة الواقعية تعينية (وليست تخيرية). وكأنه أول من التفت إلى ذلك.

أقول: ان مع امتثال الحكم الظاهري وتعذر امتثال الحكم الواقعي، تحصل نتيجة الأجزاء أو لازمه الفقهي وهو عدم وجوب التكرار أو الإعادة والقضاء. وذلك في عدة موارد بعد التسليم بعدم استيفاء الملاك الواقعي أصلاً. أو بقاء بقية منه غير قابلة للاستيفاء. إلا ان ذلك يتصور نظرياً اما لقصور مقتضى الملاك الواقعي عن إمكان الاستيفاء في مثل هذه الصورة. يعني مع امتثال الحكم الظاهري. واما لمانع امتثال الحكم الظاهري عنه أو لتعذر شرط إمكان الاستيفاء. وهذا التعذر قد حصل صدفة أو حصل بسبب امتثال الحكم الظاهري نفسه.

والفرض الذي ذكره هو من قبيل وجود المانع وهو وجود الضد المزاحم. وقد عبر بوجود المصلحة المضادة. في حين انها لا يمكن ان تكون كذلك إلا بعد الانجاز وانجازها يكون بالامتثال. إذن فالامتثال الظاهري مضاد للامتثال

الواقعي بصفتهما سببين لانجاز المصلحتين .

ثم قال - إشكالا على كلامه - : لا يقال : إذا فرض ان مصلحة الحكم الظاهري مساوية مع مصلحة الحكم الواقعي في الأهمية انقلب الأمر التعيني بالواقع إلى التخيير بينهما . بعد عدم إمكان الجمع . إذ لا ترجيح لأحدهما على الآخر وهو التصويب . وإذا فرض انها اقل من مصلحة الواقع بمرتبة لزومية ، فلا معنى للأمر الظاهري لأنه مفوت للواقع الأهم .

أقول : قد ظهر مما قلناه بعض الأجوبة :

أولاً : انه انما يحتمل ان يكون الحكم تخييريا فيما إذا كان التضاد بين المصالح أنفسها . وقد ناقشنا ذلك وقلنا ان التضاد انما هو في مرتبة الامتثال . وهو متأخر رتبة عن الخطاب والملاك فلا يحتمل ان يؤثر في انقلابه ليلزم التصويب .

ثانياً : ان المفروض عدم اجتماعهما في الوصول لكي يحصل التزاحم . ففي الزمان الأول كان الحكم الظاهري واصلا . دون الواقعي وفي الزمان الثاني كان الواقعي واصلا دون الظاهري . اما الظاهري فهو ساقط بالامتثال واما الواقعي فهو ساقط بالتعذر .

ثالثاً : انه ليس هناك ملازمة بين مصلحة الحكم الظاهري وانقلاب الحكم إلى التخيير . فان هذا التحول انما يصح فيما إذا لاحظنا عالم الملاك وعالم الجعل . فقد اصبح الجعل تخييريا بعد ان كان تعيينياً . وهذا لم يحصل لأن مفروض المسألة ان كل جعل ناتج من مصلحته ولم يتغير وانما حصل التزاحم بالصدفة ، وليس الحكم الظاهري خاصا بهذا المورد من موارد الحكم الواقعي .

نعم إذا لاحظنا عالم الامتثال رأينا نتيجة التخيير في طول التزاحم بينهما

- بعد التنزل عن المناقشات السابقة - لوجود مصلحتين متساويتين ملزمتين متزاحمتين. فحيث لا يجتمع الامتثالان وهما متساويان في الأهمية كان المكلف مخيراً بينهما. إلا ان هذا التخيير - لو سلمناه - فهو تخيير في مرحلة الامتثال وهو تخيير عقلي وليس شرعياً. والتصويب انما يلزم إذا حصل التخيير التشريعي في عالم الجعل في الرتبة المتقدمة على مرحلة الامتثال.

رابعاً: ما أجاب به في التقريرات على إشكال نفسه حيث قال:

يمكن اختيار كلا من الشقين (يعني احتمال ان تكون مصلحة الحكم الظاهري مساوية مع المصلحة الواقعية واحتمال كونها اقل) ودفع الإشكال.

اما على الأول فلأننا نفرض تعيينية المصلحتين معا بحيث لولا المضادة بينهما لأمر بهما معا. إلا ان القصور في قدرة المكلف عن الجمع خارجاً لمكان المضادة بينهما. فيقع التزاحم بينهما. والتزاحم انما يوجب رفع اليد عن الأمر التعييني بكل منهما عند وصول الأمر الآخر. اما إذا وصل احدهما دون الآخر فلا محذور في بقاء الآخر على إطلاقه.

وفيما نحن فيه لا يحصل الحكم الواقعي والظاهري معا. بل هما دائماً يصل احدهما، فالمقتضي للأمر التعييني بالواقع وهو المصلحة التعيينية موجود والمانع مفقود. لأن التزاحم بين الأمرين فرع ووصولهما معا خلافاً لباب التعارض، فلا تصويب.

أقول: كأنه يعامل الحكم الظاهري والمصلحة الظاهرية كأنها مصلحة واقعية ويقول: بحيث لولا المضادة بينهما لأمر بهما معا. وهذا غير محتمل في شأن الحكم الظاهري لأنه متأخر رتبة عن الواقع. ويقول: اما إذا وصل احدهما دون الآخر فلا محذور في بقاء الأمر الآخر على إطلاقه. أقول: نعم وصول

الأمر الواقعي كذلك. اما مع وصول الأمر الظاهري فلا معنى لإطلاقه حتى لصورة امكان امثال الواقع. فانه خلف كونه ظاهرياً.

ومعه فلا معنى لوقوع التزاحم بينهما أصلاً ولو تعادلت المصلحتان. لتعذر التزاحم في المرتبتين. غاية الأمر انه بعد الامتثال الظاهري يكون الامتثال الواقعي متعذراً، فيسقط.

قال: واما على الثاني وهو فرض عدم اشتمال الحكم الظاهري إلا على مصلحة اقل من مصلحة الواقع. فأشكال لزوم التفويت هو إشكال ابن قبة المعروف في باب الجمع بين الأحكام الظاهرية والواقعية، والمفروض الإجابة عليه. اما بان الفوت شيء لا بد منه على كل حال. وهو الجواب بناء على الطريقة. أو بجواب من قبيل دعوى وجود مصلحة في التفويت أو غير ذلك. يعني فلم يلزم التصويب بالرغم من عدم القول بالإجزاء.

وهذا المطلب في نفسه صحيح، ولكن ليست هذه هي النتيجة المطلوبة. لأن بحثنا الآن عن الإجزاء. فهل ان دفع تلك الشبهة موجب للقول بالإجزاء أو بعدهم. كلا لا هذا ولا هذا، وانما هو أمر على المباني. والمهم الآن هو العجز عن الإعادة وعن التدارك، سواء كانت مصلحة الظاهر تامة أو ناقصة لو صح التعبير. ومعه على كلا التقديرين تحصل نتيجة الإجزاء. ومعه فالتخيير بين هذين القسمين بلا موجب لأن نتيجتهما واحدة، لأن موضوعها واحد وهو العجز.

هذا كله فيما لو كان العمل الأول امثالاً لحكم ظاهري: أمانة أو أصل. ثم انكشف عدم مطابقته للواقع باليقين. وان كان هذا القيد غير واضح في كلماتهم الا ان إثبات الواقع بما هو واقع غير ممكن إلا باليقين. فان قلنا بعدم

الإجزاء مطلقاً كما هو الصحيح، شمل ذلك الإعادة والقضاء. إما الإعادة فهذا هو الذي انتهينا منه.

وأما القضاء فباعتبار صدق فوت الواقع جزماً على الفرض، وما أتى به هو امتثال ناقص غير مجزئ، فيكون موضوعاً لوجوب القضاء. سواء قلنا بأنه بنفس الأمر السابق أو بأمر جديد. أما أنه بنفس الأمر السابق فلأنه قد ثبت استمرار الأمر الواقعي وبه يجب القضاء. وأما إذا كان بأمر جديد فلأن موضوعه الفوت وهو ثابت كما سبق.

وان قلنا بالإجزاء للإعادة كان القضاء هو الأولي به أيضاً، على كلا المسلكين بالقضاء أيضاً. أما بناء على كونه بنفس الأمر، فلأن المفروض سقوط الأمر بالامتثال الظاهري أو العجز عن امتثاله ثانياً. يعني سقوطه بالامتثال أو بالعجز. والمفروض أن العجز عن القضاء حاصل. فتحصل نتيجة الإجزاء كما عبرنا فيما سبق. لعدم استمرار منجزية وفاعلية الأمر الأولي في حق المكلف على المفروض.

وأما بناء على كونه بأمر جديد فلأن المفروض أن الامتثال الظاهري مجزئ وكاف. فقد أحرزنا بحجة شرعية عدم الفوت ووجود الامتثال.

أو أن تنزلنا عن ذلك فلا أقل أن نفرض - على بعض المسالك السابقة - حصول العجز عن التدارك يعني القضاء في محل الكلام. وأن فرض حصول موضوعه. فيسقط دليل القضاء بالعجز.

وأما إذا كان كلا الدليلين ظاهريين. فهنا مستويات من الحديث نحصر بها محل الكلام:

المستوى الأول: أن يفرض أنه ينكشف عن كون الاستدلال السابق ليس

جامعا للشرائط إطلاقا، كما لو وجد رواية مخصصة في معرض الوصول، بحيث لو بحث عنها لوجدتها الا انه لم يبذل وسعه كله في ذلك. فلا إشكال من بطلان العمل الأول لأنه وهمي وليس عليه حجة شرعية.

وهذا لا يختلف فيه الأمارات عن الأصول. الا في مجرد المثال. غاية الأمر ان الاشتباه الغالب في الأمارات في أنفسها وفي الأصول في موضوعاتها.

المستوى الثاني: ان يفرض ان اثر الاستنباط المتأخر ساري المفعول إلى زمن العمل السابق عليه. على غرار الشك الساري أو قل: له اثر رجعي باعتبار ان مقتضى إطلاق الأدلة ذلك. فهذا ما سيأتي الحديث عنه. لأنه هو العنوان الرئيسي في هذا الباب.

ولكن نشير في هذا المستوى إلى العكس. يعني عدم سريان الاستنباط الثاني إلى زمن الامتثال الأول. وهذا واضح كثيرا في الشبهات الموضوعية، فإنها تتبدل باستمرار كتحويل الملكية أو تحول الخمر خلا أو حصول الطهارة بعد النجاسة أو بالعكس. وحصول كل ذلك بعد الامتثال الأول والمفروض انه جامع للشرائط في وقته بعد حفظ ما ذكرناه في المستوى الأول.

وعندئذ يتعين القول بالإجزاء لعدم تكاذب الحكمين على المفروض، وامكان صدقهما معا. فالدار كانت يوم الاحد لزيد ثم اصبحت يوم الاثنين لعمره. وقد قامت البينة على كلا التقديرين. ومن الممكن صدقهما معا. فلا يبقى إشكالا من هذه الناحية.

ومعه يتضح ان محل الحديث الآتي هو ما إذا كان الاستنباط ساري المفعول إلى زمن الاستنباط الأول، فيكون نافياً له فأى منهما يكون الحجة؟

المستوى الثالث: ان يفرض ان الدليل الأول حاكم أو متقدم، واسبق رتبة

من الثاني، فيكون الأول مجزيا دون الثاني.

كما لو كان كلاهما أمانة وكان الثاني اعم من الأول فيكون الأول مخصصا له أو مقيدا. كما لو وجد حكما خاصا فعمل به ثم وجد ما هو اعم منه.

وكما لو كان الحكم الأول إمارة والثاني أصلا. ومعه فلا بد من إخراج هذا الفرض عن محل الكلام بان يفرض كون الدليل الظاهري الثاني متقدم رتبة على الأول. وهذا يحصل في عدة صور: منها: ان يكونا معا أمارتين وتكون الثانية مخصصة أو مقيدة أو حاكمة. ومنها: ان يفرض ان الأول أصل والثاني أمانة. ومنها: ان يفرض ان يكون كلاهما أصل والثاني متقدم عليه موضوعا. كما لو لم يلتفت إلى جريان الأصل المؤمن أو غيره في موضوع مسألته، فيتغير حكمها. ومنها: ان يكون كلاهما أصل عملي الا ان الأول عقلي والثاني شرعي فيتقدم الشرعي على العقلي. ومنها: ان يكون كلاهما أصل عملي والثاني متقدم عليه محمولا أو حكماً، كما لو كان احدهما تنزيليا والآخر غير تنزيليا. كما في الاستصحاب والبراءة. ومنها: ان يكون كلاهما أمانة ولكن وجد مرجحاً للثاني كعمل الأصحاب أو مضعفاً للأول كإعراضهم. أو انه تبرهن عنده ذلك بعد ان لم يكن.

المستوى الرابع: ان يفرض شيئا ما غير قابل للتدراك إطلاقا كبرى أو صغرى حكما أو موضوعا. وان قامت الحجة على خلافه. فلا يكون له أي اثر شرعي للعجز عن التدراك وفرض عدم مشروعية الإعادة والقضاء في بعض العبادات أو غيرها. وانما تكون الحجة الثانية سارية المفعول عند حصول موضوعها مستقبلا. ويفرض الكلام في مورد مشروعية الإعادة والقضاء كبرويا والقدرة عليهما صغرويا. وعلى ضوء كل ذلك ندخل في الاستدلال.

وهنا قال في المحاضرات: والصحيح هو التفصيل بين نظرية مسلك الطريقة في باب الأمارات والحجج، ونظرية السببية. فعلى الأول فمقتضى القاعدة عدم الإجزاء مطلقاً، يعني في أبواب العبادات والمعاملات وفي موارد الأصول والأمارات، إلا أن يقوم دليل خاص على الإجزاء. وعلى ضوء النظرية الثانية فمقتضى القاعدة الإجزاء كذلك إلا أن يقوم دليل خاص على عدمه في مورد. فلنا دعويان:

أما الدعوى الأولى: فلأن الأمارات تكشف عن عدم الإتيان بالمأمور به الواقعي وإن ما أتى به ليس بمأمور به كذلك، لأن المأتي به غير مطابق له. ومن الطبيعي أن إجزاء غير المأمور به عن المأمور به يحتاج إلى دليل. ولا دليل. فمقتضى القاعدة عدم الإجزاء.

ولكن قد يقال: أن الإجزاء هو المطابق للقاعدة لأن المفروض أن انكشاف الخلاف بحجة معتبرة لا باليقين. ومعه لا علم بكون الحجة الأولى باطلة ومخالفة للواقع. بل الحجة السابقة كاللاحقة من هذه الناحية.

ولكن من حين قيام الحجة الثانية يجب العمل عليها دون الأولى. والسبب في ذلك: هو أن حجة السابقة تسقط في ظرف وصول الحجة اللاحقة. أما في ظرفها فهي باقية على حجيتها بداهة أنه لا يعقل كشف الحجة اللاحقة عن عدم الحجية السابقة في ظرفها. لأن الشيء لا ينقلب عما وقع عليه. فالتبدل في الحجية من التبدل في الموضوع لا من كشف الخلاف وعدم ثبوت الواقع. وعليه ينبغي القول بالإجزاء.

أقول: لا بد أن يكون مراده من تبدل الموضوع: موضوع اشتغال الذمة أو موضوع وجوب الطاعة التي تعتبر بمنزلة الموضوع للامتثال. وليس هذا من

الموضوع الاصطلاحي بطبيعة الحال . لأن المفروض انهما معا واردتان على موضوع واحد . إذ لو كانتا واردتين على موضوعين فيكونان متباينين ولا معنى للقول بعدم الإجزاء . وأيضا لو تبدل الموضوع بالمعنى الاصطلاحي فلا إشكال بالإجزاء .

ثم بين وجهها آخر قائم على قاعدة أصولية ، وهي ان الأثر انما يترتب على الحجية الفعلية الواصلة إلى المكلف صغرى وكبرى . والمراد من الأثر هو التنجز عند مصادقة الواقع والتعذير عند الخطأ وصحة الإسناد والاستثناء . واما إذا لم تصل الحجة كبرى وصغرى فلا اثر لها أصلا . بل تبقى انشائية على التقدير الثاني ومجهولة على التقدير الأول .

ولكنه في المحاضرات لم يعط النتيجة بوضوح . والظاهر ان مراده ان الحجة الأولى واصلة كبرى وصغرى على الفرض والثانية غير واصلة بأحد المستويين . فتكون الأولى حجة دون الثانية . وعند تنجز الثانية لا ينكشف ان الحجة الثانية كانت واصلة قبل وصولها . وهذا محال . إذن فلا موجب لإعادة أو قضاء ما جاء طبقا للحكم الظاهري الأول .

ثم قال : وعلى هذا فالحجة الثانية ما لم تصل إلى المكلف لا يعقل كونها مانعة عن اتصاف الحجة السابقة بالحجية ولا توجب رفع اليد عنها . فإذا وصلت كانت رافعة لحجتها من حين الوصول .

ثم أجاب على كل ذلك : ان مقتضى الأمانة الثانية - سواء فيها القول باتصافها بالحجة الفعلية من الأول . أو القول باتصافها بها كذلك من حين وصولها والظفر بها - هو عدم الإجزاء .

اما على التقدير الأول فواضح . حيث انه بعد انكشاف الخلاف ظهر ان

الأمانة الثانية كانت حجة من الأول، والإمارة الأولى لم تكن حجة كذلك. وصرف الاعتقاد بحجيتها من دون واقع موضوعي له لا اثر له أصلاً. واما على التقدير الثاني: فلأن صفة الحجية وان كانت تحدث للأمانة المتأخرة بعد الظفر إليها ووصولها ولا معنى لاتصافها بها قبل ذلك. ومن هنا قلنا: ان انكشاف الخلاف في الحجية أمر غير معقول. والتبدل فيها انما هو من التبدل في الموضوع. الا ان مدلولها أمر سابق حيث انها تحكي عن ثبوت مدلولها في الشريعة من دون اختصاصها بزمن دون آخر. ومقتضى ذلك حجية مدلولها من الابتداء ولازم هذا هو ان العمل المأتي به على طبق الحجة السابقة حيث كان مخالفاً لمدلولها وهو باطل.

وكون الحجيتين تشركان في احتمال مخالفة مدلولهما للواقع، لا يضر بذلك بعد إلغاء هذا الاحتمال بحكم الشارع في الحجة الثانية. حسب أدلة اعتبارها. ومن الطبيعي ان صرف هذا الاحتمال يكفي للحكم لوجوب الإعادة أو القضاء بداهة انه لا مؤمن له من العقاب.

اما الإعادة فواضح. واما القضاء فمن حيث صدق الفوت للواقع طبقاً للحجة الثانية.

أقول: ان النتيجة صحيحة، الا انه مع ذلك لا تخلو مطالبه من بعض المناقشات أو التعليقات:

التعليق الأول: انه استدل في أول كلامه على عدم أجزاء الفرد الأول: بان أجزاء غير المأمور به عن المأمور به يحتاج إلى دليل. يعني كدليل التنزيل ونحوه.

الا ان هذا وحده لا يكفي إذ قد يقول قائل: ان ما أتى به هو مأمور به

بمقتضى حجية الحجة الأولى . وهذا يكفي . فانه يقال : انه ثبت بالحجة الثانية المتقدمة رتبة على الأولى انه ليس هو المأمور به . وكما عبرنا انه امثال ناقص عن المأمور به الواقعي . أو قل : ما تشتغل به الذمة حال الامتثال وان كان مجهولا وهو مضمون الحجة الثانية . وكونه مصداق ناقص يكفي في عدم الإجزاء بحيث نأخذ عدم الدليل على التنزيل مسلما كما هو الأعم الأغلب من الموارد .

التعليق الثاني : انه قال في عرضه للرأي المقابل : انه لا علم بكون الحجة الأولى باطلة ومخالفة للواقع . بل السابقة كلاحقة من هذه الناحية .

أقول : فيه خلط بين كونها باطلة وكونها غير مطابقة للواقع . فانه لا بد من التمييز بينهما . والحال - كما قال الخصم - بان الحجة الثانية لا تثبت ان الأولى مخالفة للواقع ، ولكنها تثبت انها باطلة ، أي غير جامعة لشرائط الحجية . غاية الأمر انه كان جاهلا معذورا . والآن أصبح عالما معتبرا بذلك . فقد ثبت بالدليل المعتبر انها باطلة ولم يثبت انها مخالفة للواقع . وثبوت بطلانها يكفي في عدم الإجزاء . واما إذا لم يثبت انها باطلة فلا بد من القول بالإجزاء إلى زمان وصول الحجة الثانية .

التعليق الثالث : يمكن القول : بانه ليس الحجيتين من هذه الناحية سوية في احتمال المخالفة للواقع . فان الواقع العقلي وان كان كذلك الا ان الفرض هو اعتبار الحجة الثانية وسقوط الأولى . فقد قام الدليل المعتبر على مخالفة الأولى للواقع . وخاصة إذا كانت الحجة الثانية مما تثبت لوازمها ، فكما يجب طاعة مدلولها المطابقي يجب أيضاً الأخذ بمدلولها الالتزامي ، وهو ان هذا هو الواقع دون غيره بما فيه مدلول الأولى .

التعليق الرابع: انه قال عن الحجية الأولى: اما في ظرفها فهي باقية على حجيتها لأن الشيء لا ينقلب عما وقع عليه. أقول: وهذا ينطبق على أمرين:

١- حجية الأولى.

٢ - أجزاء العمل المأتي به طبقاً لها. وقد أيد في كلامه الأخير هذا المعنى وقال: كما قلنا ان الشيء لا ينقلب عما وقع عليه.

وهذا من قياس عالم التشريع بعالم التكوين وهو باطل. لأننا لا نريد ان نتحدث عما وقع تكويننا من الامتثال في حينه. إذ هو جزماً معذور عنه. وانما الكلام في عالم التشريع والاعتبار أو قل في عالم الذهن والإثبات. حيث كنت أتخيل الأجزاء في حينه وقد ثبت عدم الأجزاء في حينه، وانما كنت متوهماً. وهذا الثبوت بدليل معتبر كما اشرنا. فلا استحالة في ان اعرف جهلي وقصوري سابقاً.

التعليق الخامس: ما قاله من ان مقتضى القاعدة هو ترتب الأثر مع وصول الحجة كبرى وصغرى. وهذه صفة الحجة الأولى في زمانها دون الثانية. فحين تحصل الثانية تكون سارية المفعول في زمانها.

ظهر جوابه: لأن المقصود كأنه ملاحظة دلالتها المطابقية وهو وجوب السورة مثلاً. ولكننا قلنا بوجود دلالة التزامية تدل على ان الامتثال الأول لك يكن مطابقاً للواقع. وهذه المعرفة تحصل في الزمان المتأخر حين تصل الحجة الثانية كبرى وصغرى. ولكنها تكون ذات أثر رجعي يشمل الحجة الأولى.

أو بتعبيره كما قال بعد ذلك انها تشمل الأزمنة الثلاثة لأنها تدل على حكم عام في الإسلام. فتكون دالة على بطلان المأتي به الأول. وهذا يحتاج إلى التعليق الآتي.

التعليق السادس: ان إثبات ذلك بالحجة الثانية ليس بالدلالة المطابقة كما هو ظاهر كلامه. بل بالدلالة الالتزامية. لأن للخصم ان يقول: ان دلالتها المطابقة حاصلة بعد وصولها كبرى وصغرى. فتكون حجة من حينها. وانما تدل بالالتزام على بطلان الحجة الأولى. ولم يشر إلى هذه الدلالة الالتزامية ولولاها لم تدل على ذلك البطلان فيمكن المصير إلى القول بالإجزاء.

التعليق السابع: انه قال: وعلى هذا فالحجة الثانية ما لم تصل إلى المكلف لا يعقل كونها مانعة عن اتصاف الحجة السابقة بالحجية، ولا توجب رفع اليد عنها. فاذا وصلت كانت رافعة لحجيتها من حين الوصول.

ظهر جوابه: وانه كان بغض النظر عن الدلالة الالتزامية. وانها من الصحيح إثباتا اننا نعرف ذلك من حين تمامية الحجة الثانية، الا ان مدلول الدليل هو بطلان الأولى من حينها. فمرحلة الإثبات حادثة أو قل متأخرة الا ان مرحلة الثبوت متقدمة أو قل: ان الدال متأخر الا ان المدلول متقدم.

التعليق الثامن: انه قال: ان مقتضى الأمانة الثانية سواء فيها القول باتصافها بالحجية الفعلية من الأول أو القول باتصافها كذلك من حين وصولها والظفر بها.

أقول: يستحيل ان تكون الأمانة الثانية متصفة بالحجة الفعلية من الأول. لأنه خلف فرض كونها واصله في الزمان المتأخر. وبتعبير آخر: انه يلزم من ذلك ان تكون واصله قبل وصولها وهو مستحيل. ومجرد هذا الفرض مجرد تطويل في الطريق. وفيه خلط بين عالم الإثبات وعالم الثبوت. فانها إثباتا متأخرة الا ان مدلولها الثبوتي متقدم. ولو كانت حجة واصله لم يكن معذورا من الأول. وهو خلف المفروض.

التعليق التاسع: انه قال: ان مدلول الحجة الثانية شامل للأزمة الثالثة لأنه عبارة عن حكم شرعي عام في الإسلام. فيشمل زمن الحجة الأولى ولازمه بطلان العمل المأتي به طبقاً للأولى.

ظهر جوابه: فانه لولا المدلول الالتزامي ببطلان الحجة الأولى لم يكف شمول المدلول للأزمة الثالثة. إذ يمكن للخصم ان يقول: بان احتمال عدم مطابقته للواقع موجود كالأولى. أو يقول: بانه بعد شموله للزمن الماضي تتعارض الحجتان وتتساقط. ومعه لا نعلم بالفوت فلا يجب القضاء. ولكن كل ذلك باطل لفرض ان الحجة الثانية تدل باللازم على نقصان الحجة الأولى وليس فقط على عدم أجزاء المأتي به الأول. وانما ذلك فرع ما تدل عليه من نقصان الأولى فتدل على عدم أجزاءه.

التعليق العاشر: انه قال: ومن الطبيعي ان صرف هذا الاحتمال (وهو الغاء احتمال عدم مطابقة الثانية للواقع بمقتضى أدلة اعتبارها). يكفي للحكم بوجود الإعادة والقضاء.

جوابه: ان هذا واضح البطلان سواء أراد احتمال عدم مطابقة الثانية للواقع أو احتمال مطابقتها له.

اما إذا التفتنا إلى احتمال عدم مطابقة الحجة الثانية للواقع، فهذا بمجرد لا يكفي لإثبات بطلان الحجة الأولى كما هو واضح، لكي يثبت عدم أجزاء المأتي به السابق لتجب الإعادة والقضاء.

واما إذا التفتنا إلى احتمال مطابقة الحجية الثانية للواقع، فهو أيضاً بمجرد لا يدل على ذلك لولا أدلة اعتبار تلك الحجية. لأنه كما يحتمل مطابقة الثانية للواقع يحتمل مطابقة الأولى أيضاً. فلا ينتج الجزم بالعلم أو العملي ببطلان

المأتي به السابق لتجب الإعادة أو القضاء . والقضاء أوضح .

فمجرد الاحتمال غير كاف في وجوب الإعادة والقضاء وإنما لابد من الالتفات إلى أدلة اعتبار الحجة الثانية مع الالتفات إلى دلالتها الالتزامية ببطلان الأولى . فيلزم منه في طوله بطلان المأتي به فيلزم منه وجوب الإعادة أو القضاء .

هذا كله بناء على الطريقة في جعل الحكم الظاهري الذي هو المشهور والصحيح .

* * *

وأما بناء على السببية، فينبغي التنبيه على أمور:

الأمر الأول: اننا ذكرنا السببية في المرحلة الأولى من الكلام وهو صورة انكشاف الخلاف باليقين . وكان المراد احتمال ان يكون الحكم الظاهري السابق سببياً . فإذا انكشف خلافه باليقين فهل يلزم الإجزاء أم لا . وقد نفينا ذلك فيما سبق . فالصحيح عدم القول بالإجزاء بناء على كلا المسلكين الطريقتية والسببية . إلا إذا قلنا بالتصويب .

وأما في محل الكلام فالمفروض ان كلا الحكمين ظاهري، فيمكن ان يكون كل منهما موضوعاً لمسلك السببية .

الأمر الثاني: ان مسلك السببية هل يقول بإمكان انكشاف الخلاف ام لا . إذ قد يقال بالعدم بعنوان: ان المكلف بقي جاهلاً ما دامت الحجة الثانية غير واصله، وكل جاهل يعوّض بالسببية . ووصول الثانية لا تجعله عالماً قبلها لأن الواقع لا ينقلب من هذه الناحية . فيبقى التعويض له محفوظاً . وإذا بقي

محفوظاً فلا بد من القول بالإجزاء .

وهذا الكلام له مرحلتان: الأولى: انه مادام التعويض محفوظاً في زمانه والمكلف مستحقاً له، لزم الإجزاء سواء انكشف الخلاف باليقين أو بالحكم الظاهري . وقد نفينا من ناحية انكشافه باليقين . وقلنا ان التعويض لا يستلزم الإجزاء . لأنه لا يستلزم تحقيق الملاك والمراد الواقعي .

الثانية: ان التعويض محفوظ ما دام جاهلاً بالواقع . والمفروض انه جاهل إلى الآن، يعني حتى بعد قيام الأمانة الثانية، لأنها لم توجب علمه بالواقع، بخلاف حال اليقين بالخلاف .

جوابه: ان الواقع أصبح منجزاً عليه بالحجة الثانية فهي قائمة مقام اليقين، وخاصة فيما إذا كانت أمانة ونحوها . مضافاً إلى انه يأتي فيه ما قلناه في المرحلة السابقة بان التعويض عن السابقة لا يستلزم الإجزاء . وخاصة بعد ان ثبت بالظن المعتبر قصور الأولى وبطلانها .

إذن حتى على مسلك السببية لا نقول بالإجزاء . نعم يبقى له تعويضه لأن جهله بلحاظ الزمان السابق يبقى ثابتاً حقيقةً وثبوتاً . إلا ان التعويض والمعدورية لا تستلزم الإجزاء .

الأمر الثالث: انه في المحاضرات ذكر ثلاثة وجوه للسببية في حين سمعنا في التقارير سبعة وجوه . وفي كلا المصدرين ذكر وجهين للتصويب: الأشعري والمعتزلي، وقالوا انهما يستلزمان القول بالإجزاء . وقلنا فيما سبق ان هذا ليس قولاً بالسببية . فإذا استثنينا بقية وجه واحد في المحاضرات للسببية وأربعة وجوه أو خمسة لها في التقارير . وهذا لمجرد التنبيه لبيان الفرق بين المصدرين والمؤلفين .

الأمر الرابع: انه ذكر في المحاضرات في بعض كلامه: ان السببية فيها محذور الأداء إلى التصويب، لأنها تستلزم انقلاب الواقع من التعيين إلى التخيير. فبينما كان الواقع تعيينياً على الشخص العالم به. يصبح تخييرياً على الجاهل الذي تكون الأمانة حجة في حقه. قال: لقبح الترجيح من دون مرجح من ناحية، وعدم الموجب له من ناحية أخرى (يعني التعيين) بعد ما كان كلا الأمرين وافيًا بغرض المولى. فيصبح الأمر تخييرياً بين الإتيان بصلاة الظهر واقعا أو سلوك الأمانة الموجودة.

وقد سبق ان تعرضنا إلى مثله، وقد تحصل مما سبق أكثر من جواب واحد:

الأول: ما يتحصل من التقريرات. لأنه فضل في حينه بين ان يكون التعويض في سلوك الأمانة بمقدار الملاك الواقعي أو اقل. فان كان بمقداره لزم التخيير. وان كان اقل لم يلزم لأنه لا يتحقق غرض المولى بالتعويض الأقل. مع انه في المحاضرات أخذها مجملة ولم يفصل.

الثاني: اننا قلنا في حينه ان ذلك غير صحيح حتى لو كان التعويض بمقدار غرض المولى لفرض كونهما طوليين من ناحية وعدم إمكان وصولهما وتجزهما دفعة واحدة من ناحية ثانية.

نعم، لو كان التعويض للحكم الظاهري هو عين ملاك الواقع، لزم القول بالاجزاء. إلا انه لم يقل بذلك احد.

الأمر الخامس: انه هنا نقل عن المحقق النائيني رحمته ما ذكرناه. وذكره في التقريرات في المرحلة السابقة.

وذلك انه قال: ان العوض يأتي بمقدار الخسارة. فان لم ينكشف الخلاف

أصلاً كان التعويض كاملاً. وإن انكشف خلال الوقت كان التعويض بمقدار أول الوقت وهو لا يستلزم الأجزاء لآخر الوقت لأن ذات العمل المقيد بالوقت لم يأت به. وإن انكشف الخلاف بعد الوقت لم يستلزم الأجزاء لأن المعوض هو مصلحة الوقت لا مصلحة ذات العمل فيجب القضاء.

وهذا لا يعني أن الشيخ النائيني يرى القول بالسببية بل يتكلم عنها وعن لوازمها على تقدير القول بها.

أقول: محل الإشكال على المحاضرات هنا هو أن هذا الكلام من المحقق النائيني إنما يأتي في صورة انكشاف الخلاف باليقين، وإلا أمكن القول بثبوت التعويض حتى بعد تنجز الأمانة الثانية، أو كان الحكم الظاهري الثاني أصلاً عملياً لا يثبت لوازمه. إذن فالمكلف لا زال جاهلاً فيكون التعويض مستمراً. فلو كان التعويض الكامل مستلزماً للأجزاء فهنا كذلك. وسياق كلام المحاضرات واضح سواء عند إيضاح نظرية السببية أو عند نقدها، في أنه يتكلم في صورة انكشاف الخلاف باليقين، مع أن عنوانه الأخير هو صورة انكشاف الخلاف بالأصل أو الحكم الظاهري. وهو تهافت واضح في السياق وفي طريقة عنونة البحث.

الأمر السادس: إن الأمور التي تعرض لها في المحاضرات كثيرة نحن في غنى عنها بعد اتضاح أصل المطلب وهو القول بعدم الأجزاء على كل حال. إلا أنني أود هنا أن أتعرض إلى نموذج من مطالبه مع الجواب.

قال ما مؤداه: إن القول بتبعية القضاء للأداء يقوم على أن أساس أن تكون للصلاة مصلحة ملزمتان: أحدهما تقوم بذات الصلاة والأخرى بحصة خاصة منها. وهي الصلاة في الوقت. وعلى هذا يتعلق بها أمران: أحدهما بطبيعي

الصلاة على نحو الإطلاق، والأخر بحصة خاصة منها.

ومن المعلوم ان سقوط الأمر الثاني بسقوط موضوعه كخروج الوقت. لا يستلزم سقوط الأمر الأول لعدم الموجب له. فإذا ترك الفرد الصلاة عصياناً أو نسياناً في الوقت وجب عليه الإتيان بها خارج الوقت.

أقول: ان هذا وان كان في التصور العقلي محتملاً. إلا انه ساقط بالمرة ولم يقل به احد. وانما قالوا بتبعية القضاء للأداء بتقريبات أخرى تأتي. بل هو مستحيل لأكثر من بيان:

البيان الأول: استحالة ان تكون في نفس الشيء ومن نفس الجهة والحيثية، ملاكان وخطابان.

البيان الثاني: ان احدهما اخص من الآخر، وليس المفروض ان امتثال أي منهما مجزئ عن الآخر لاختصاص كل مورد بملاكه وخطابه. فيجب ان يصلي الفرد في الوقت صلاتين لأجل كلا الملاكين والخطابين. بل يجب ان يصلي خارج الوقت مرتين أيضاً احدهما أداء باعتبار الخطاب المتعلق بذات الصلاة والآخر قضاء باعتبار الملاك الذي فات متعلقه.

البيان الثالث: ان هذا من قبيل دوران الأمر بين الأقل والأكثر فالأقل هو المقيد بالوقت والأكثر هو الأعم من الوقت وخارجه. وهو يستلزم ان يكون للأقل مصلحتان مستقلتان إحداهما في نفسه والأخرى بصفته حصة من الأعم. وهو مستحيل أما عقلاً أو عقلاً ثانياً.

وانما استدلوا على تبعية القضاء للأداء بتقريبات أخرى:

مثل ان يقال: ان الصلاة مأمور بها مقيدة بالوقت. فإذا سقط القيد بالتعذر

بقي الأمر بالطبيعة ساري المفعول.

وعندئذ يرد جوابه الذي ذكره ضد الإشكال من حيث انه لا يستفاد عرفاً من الدليل إلا أمر واحد متعلق بحصة خاصة من الصلاة. وهي الحصة المقيدة ولا ينعقد ظهور للمطلق بالإطلاق. وبتعبير آخر: انه ينكشف بالدليل المقيد سواء كان متصلاً أم منفصلاً: ان الملاك والأمانة والخطاب انما كان متعلقاً بالحصة الخاصة فقط فإذا سقط القيد لم يبق دليل على استمرار الأمر بالطبيعي الخالي من القيد.

وهذا الجواب وارد على التقريب الذي ذكرناه لتبعية القضاء للأداء. وليس وارداً على التقريب الذي ذكره. إذ مع وجود ملاكين وخطابين لا معنى للتقييد، بل كل واحد يكون مستقلاً عن الآخر جزماً. فإذا سقط الخطاب بالمقيد بقي الخطاب بالمطلق فيثبت الخطاب بنفس الأمر. والإجابة ناشئة من الخلط بين التقريبين.

ومنها ان يقال: ان خروج الوقت يسقط الخطاب فمن الممكن ان نتمسك بالملاك خارج الوقت. وعندئذ فكلا الجوابين السابقين لا يأتيان. وانما يرد جواب آخر: أولاً: انه مع سقوط الخطاب لا دليل على ثبوت الملاك. ثانياً: ان الخطاب كما هو ظاهر بان الأمر مقيد كذلك هو ظاهر بان الملاك مقيد. فإذا خرج القيد وهو الوقت سقط الملاك المقيد كله. ثالثاً: اننا قلنا انه لا تجب إطاعة الملاك إذا لم تكن مقرونة بالخطاب.

* * *

اما في التقريرات فقد سار مساراً آخر: وقال: ان انكشاف الخلاف قد يكون بالأمانة وأخرى بالأصل. اما إذا كان بالأمانة فالصحيح عدم الإجزاء

ولزوم الإعادة والقضاء لأن ذلك مدلول التزامي للأمانة نفسها على كل تقدير. أقول: وهذا ما اشرنا إليه من انها دالة باللازم على فساد الأمانة الأولى سواء كانت الأولى بالأمانة أو الأصل. وفسادها يستلزم الدلالة على نقصان الفرد السابق وعدم مطابقته للواقع.

ثم قال: وإذا انكشف الخلاف بالأصل. فهناك صور عديدة. أقول: والصعوبة التي عرفناها إلى الآن في ذلك، ما إذا كانت الأولى من الأمانة والثانية من الأصل. فالأولى تدل باللازم على بطلان الثانية دون العكس. ما لم يثبت نقصانها والتقصير فيها وهو خلاف المفروض.

وبدرجة اقل ما إذا كان كلاهما أصلاً عملياً أو عقلياً، حيث ليس له دلالة التزاميه على بطلان الأصل الأول. وهذا يبقى في ذهننا لكي نمر على الأقسام.

وإذا أردنا ان تكون الأقسام حاصرة فهكذا: ان المورد اما ان يكون شبيهة موضوعية أو حكمية، وعلى كلا التقديرين، فاما ان يجري فيها الاستصحاب أو أصل عملي شرعي آخر أو أصل عقلي. فتكون الصور ستة. فإذا تم تقسيم الأصل العقلي إلى عدة فروع أهمها فرعان: احدهما: منجزية العلم الإجمالي والآخر: أصالة الاشتغال في دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين على القول بها وعدم القول بالبراءة. واما الأصول العقلية الأخرى كالتخيير في دوران الأمر بين المحذورين فهو نادر. فتصبح الصور عشرا. ذكر منها اربعة فقط.

ولو فرضنا اننا قسمنا الحجة الأولى إلى الأمانة والأصل. مع المحافظة على كون الثانية أصلاً، كانت الصور عشرين.

نذكر أولاً الصور المذكورة في التقارير، فان بقيت هناك بقية لم تتضح اوضحناها.

الصورة الأولى: انه ينكشف الخلاف بالاستصحاب في شبهة موضوعية. كمن توضعاً فشك في أثناء وضوئه وبنى على قاعدة التجاوز فيه ثم ظهر له بحجة أخرى اجتهادا أو تقليدا عدم جريانها في أجزاء الوضوء. فجرى في حقه استصحاب عدم الإتيان بالجزء المشكوك من وضوئه.

وفي هذه الصورة لا إشكال في وجوب الإعادة في داخل الوقت بحكم هذا الاستصحاب بل وأصالة الاشتغال أيضا، لأن الشك في الفراغ من الامتثال. وكان خيرا له ان يقول: استصحاب الحدث أو استصحاب اشتغال الذمة بالصلاة التي صلاحها معه. ومع وجود هذا الأصل العملي الشرعي لا تصل النوبة إلى الأصل العقلي وهو الذي أشار إليه وهو أصالة الاشتغال. لأنها تجري عند الشك في المحصل أو المحقق. وهذا منه. واما إذا أراد من أصالة الاشتغال استصحاب اشتغال الذمة. فهذا ممكن إلا انه خلاف الاصطلاح.

واما إذا كان الانكشاف خارج الوقت، فأیضا لا إشكال في وجوب القضاء لو قيل بانه بالأمر الأول. أقول: وهنا أريد ان أطبق هذا على ما سمعناه من المحاضرات من تبعية الأداء للقضاء. لأنه على تصويره يكون الأمر بالمقيد ساقطا تكويننا ومتعذر الامتثال، فلا محل للقضاء باعتباره بأمر جديد. ويكون الأمر الثاني ساري المفعول إلا انه لا يصدق عليه القضاء لأنه غير مفوت على الفرض.

ثم قال في التقريرات: أو قيل: ان موضوعه عدم الإتيان الثابت بالاستصحاب (أو بأي دليل شرعي).

واما إذا كان موضوعه الفوت (كما هو المشهور المنصور) فقد ذكر صاحب الكفاية انه لا يمكن إثباته باستصحاب عدم الإتيان، لأنه مثبت (لأن عنوان

الفوت لازم استصحاب العدم مع كونه موجوداً تكوينياً). فيكون المرجع أصالة البراءة عن وجوب القضاء. (وهنا ينبغي الالتفات إلى ان استصحاب عنوان الفوت غير ممكن لأنه ليس له حالة سابقة، لأن المراد به الفوت في كل الوقت وانما قد فات في جزء منه لا في جميعه).

قال: وهذا الكلام يرد عليه نقض يصعب الجواب عليه: وهو انه يلزم منه عدم وجوب القضاء حتى إذا انكشف الخلاف في الوقت ولكنه قصر ولم يعد إلى ان خرج الوقت. إذ سوف يشك أيضاً في توجه أمر جديد إليه. ولا يمكن إثبات موضوعه بالاستصحاب فتجري البراءة عن القضاء.

ثم قال: انه يمكن حل الإشكال بان دليل القضاء حيث انه بمناسبة التدارك لما فات (وهذا كأنه معنى سياقي) على المكلفين داخل الوقت فلا ينبغي قياسه على الأوامر الابتدائية الصرفة. بل لا يبعد استظهار كونه تبعاً للشيء المتدارك. كقاعدة الميسور. فان كان التدارك واجباً فهذا واجب وان كان ظاهرياً فهذا ظاهري أيضاً. يرتفع بانكشاف صحة الفريضة الواقعية.

وبهذا يتم التفصيل (وتتخلص من النقض) بين من انكشف له الخلاف في داخل الوقت وقصر ولم يعد حتى خرج الوقت فيجب عليه القضاء لما فات من الفريضة المنتهزة عليه في الوقت طالما لم ينكشف له صحة عمله الواقعي. وبين من انكشف له الخلاف خارج الوقت.

أقول: هذا خلف فرض القول بعدم حجية الأصل المثبت في اللازم العقلي. إلا ان نفهم من دليل القضاء إمضاء ذلك اللازم وهذا متعذر. أو نفهم ان موضوع القضاء هو مجرد عدم العمل. وهو خلاف نص دليل القضاء. ودليل القضاء كأى دليل وارد على موضوعه. والمفروض ان موضوعه متعذر.

نعم لو ثبت الفوت بعنوانه بدليل ظاهري كالبينة أو الاحتياط العقلي، كان القضاء واجبا ظاهرا. فإذا انكشفت صحة الفريضة في داخل الوقت ارتفع حكم القضاء إلا ان هذا غير المسألة التي بيدنا. فان الاستصحاب غاية ما يثبت بطلان الفرد. واما عنوان الفوت فهو لازمه.

مضافا: إلى ان هذه الاستفادة التي ذكرها قابلة للمناقشة: لأنه يقول اقض ما فات كما فات. أي من حيث الشكل أو الأجزاء أو الشرائط لا من حيث الحكم من حيث الوجوب أو الاستحباب^(١) أو الواقعية أو الظاهرية ونحو ذلك. وليس بالضرورة ان يكون التدارك ماثلا لما سبق إلا من حيث الماهية، ولم يؤخذ فيه عرفا ولا شرعا غير ذلك عدا ما خرج بالدليل.

مضافا إلى اننا لا يمكن ان نأخذ بإطلاق (كما فات) قطعاً. فلو فاتت جلوسا وأمكن قضاؤها وقوفا وجب وكذلك التيمم وغير ذلك. بل العكس أحيانا صحيح فلو فاتت تامة ولم يمكنه القضاء كذلك تعين عليه ذلك بمقتضى القاعدة الأولية. كما لو نذر النافلة الراتبه لم يكن عليه قضاؤها وجوبا بل استحبابا وهكذا. فان كان له إطلاق فهو من تخصيص الأكثر. وانما المراد أمرين فقط: احدهما: النية الاعتيادية للأداء ما عدا كونها أداء. ثانيهما: القصر والتمام وهي الصفة المنصوص عليها في الرواية المعتبرة.

نعم، لو استفدنا من عنوان الفوت مجرد العدم، فيجب القضاء ما لم يثبت الوجود، ولم يثبت في فرض المسألة. وهذا هو الذي حاول محصل كلامه ان يصرف إليه دليل القضاء حين قال: فيجب القضاء لما فاته من الفريضة المنتهجة

(١) فان قلت: فان قضاء الواجب واجب. قلنا: نعم إلا ان هذا باعتبار وجوب القضاء نفسه لا باعتبار وجوب الاداء. ولو نوى وجوب الاداء بطل ولو نوى الاعم بطل أيضا إلا إذا قلنا انه بنفس الأمر الأول.

عليه في الوقت طالما لم ينكشف له صحة عمله الواقعي .

إلا انه خلف المتفق عليه بيننا وهو أيضا ظاهر الدليل من ان موضوعه الفوت بعنوانه لا بمجرد العدم .

ومعه ففي مورد النقض ان نظرنا إلى العمل المأتي به في حينه فلا بد من القول بعدم وجوب القضاء لاحتمال صحته ومطابقته للواقع ثبوتاً . ومعها لا يحرز الفوت .

ولكن حيث ثبت بالحكم الظاهري كاستصحاب اشتغال الذمة وجوب الإعادة في الوقت . فإذا لم يصل عصيانا أو نسيانا حتى انقضى الوقت . فقد فات الفرد الظاهري المأمور به في طول الامتثال الأول . وهذا يكفي موضوعا لدليل الاستصحاب لأن المفروض فيه ثبوت الفوت بدليل معتبر ما لم ينكشف في وقت آخر عدم مطابقته للواقع ، وذلك بانكشاف مطابقة المأتي به للواقع .

وذلك بخلاف من انكشف له الخلاف بالحكم الظاهري بعد الوقت فان لم يكن لديه خلال الوقت حكم ظاهري بالإعادة . فلا يكون قد فات في الوقت شيء بالنسبة إليه بحسب الحكم الواقعي ولا الحكم الظاهري ، فلا يكون موضوع القضاء متحققا فتجري البراءة عن وجوبه . والمفروض ان استصحاب اشتغال الذمة في الوقت لا يثبت عنوان الفوت كما قال الآخوند .

الصورة الثانية: نفس الصورة الأولى - يعني ان ينكشف الخلاف بالاستصحاب - ولكن مع فرض الشبهة حكمية لا موضوعية . كما لو فرض ثبوت وجوب الظهر عليه بدليل اجتهادي ثم عدل عن ذلك ووجد خللاً في مدركه . فاستصحاب بقاء وجوب الجمعة الثابت في عصر الحضور مثلاً . ففي الوقت يجب الإتيان بها - أي الجمعة - وفي خارج الوقت يجب القضاء

- وقضاء الجمعة بالظهر لا محالة - بناء على انه بالأمر الأول أو ان موضوعه عدم الإتيان لا الفوت .

وليس لنا من إشكال في هذه الصورة من حيث انها حكماً وإشكالا كالصورة السابقة، إلا من حيث ان الفرق بين الصورتين، وان قال ان احدهما موضوعية والآخر حكمية . إلا انهما معا يرجعان إلى الحكم غاية الفرق انه في الحكمية كلي وفي الموضوعية جزئي . بل ان كليهما جزئي من حيث انه ليس الكلام عن الحكم الثابت في أصل الشريعة وانما في الحكم الذي يخصه بصفته احد المكلفين .

وانما تختلف الموضوعية عن الحكمية فيما إذا كان الشك في الموضوع حقيقة كالخمرية والخلية وبلوغ النصاب وعدمه . وبه يجري الأصل لا في حكمه الجزئي كما في المقام . واما إذا كان الشك في حكم الموضوع أو المطلوب . والظاهر انه في كلتا الصورتين هو ذلك . والمفروض في الصورة الأولى : الشك في جريان قاعدة التجاوز وعدمه . وهي شبهة حكمية في حكم ظاهري وليست موضوعية . ومن هنا تماثلت الصورتان . أو قل انه شك في المتعلق أو في حكم المتعلق وهو الموضوع . كما انه في الصورة الثانية شك في حكم المتعلق وهو صلاة الجمعة . فتماثلت الصورتان من حيث القاعدة العامة .

ثم قال بعد ان نفى وجوب القضاء إذا كان موضوعه عنوان الفوت :

وقد يقال : بوجوب القضاء حتى لو قيل بان موضوعه الفوت . وذلك لأن الموضوع مركب من جزئين : فوت شيء وان يكون واجباً . وفي المقام قد فاتت الجمعة بالوجدان، وهو واجب بالاستصحاب . فيثبت وجوب القضاء، خلافاً للصورة الأولى .

وفيه: ان استظهار التركيب بين القيود وان كان صحيحا في موضوعات التكاليف، إلا ان عنوان الفوت ليس منتزعا من مجرد عدم الإتيان بشيء بل منتزع من خصوص عدم إتيان ما فيه مزية ونفع. فمن ترك في النهار صلاة ثلاث ركعات وهي غير مشروعة لا يقال انه فاتته. وهذا يعني ان عنوان الفوت منتزع من ترك الواجب بما هو واجب، فلا يمكن إثباته باستصحاب وجوب الشيء إلا بالأصل المثبت.

أقول: والظاهر ان عنوان الفوت ليس بهذه السعة يعني مجرد وجود المزية بل اما لمصلحة مهمة وهي الملاك أو أمر في البين وهو الخطاب. أو ان يقال: ان دليل الفوت وارد في طول وجود الخطابات الأولية، فهو ناظر إليها ويقصد فوت متعلقاتها.

مضافا إلى انه يقول: ثم عدل عنه ووجد في مدركه خلا. وهذا خارج عن المسألة لأنه لم ينكشف بطلان الحجة بحجة أخرى، بل لسقوط المقتضي في نفسه. مضافا إلى ان قضاء الجمعة وان كان بالظهر إلا انه ليس قضاء لها بل لما فات في آخر الوقت وهو الظهر بعد خروج وقت الجمعة. واما لو فرضنا استمراره لما أمكن القضاء ظهرا، إذا كان بالأمر الأول لفرض كونه بالجمعة وصلاة الظهر ليست مصداقا منه إلا بدليل تعبدي مفروض العدم. مضافا إلى قوله: فلا يمكن إثباته باستصحاب وجوب الشيء. حيث يمكن ان يقال اننا لا نريد إثبات عنوان الفوت بالاستصحاب ليكون مثبتا لأنه ثابت وجدانا. فان قلت: انه قائم بذاته لا بصفته واجبا وانما نشبت ذلك بالاستصحاب. قلنا: هذا بتصور جريانه في المرتبة المتأخرة، في حين هو يجري في المرتبة المتقدمة عليه لأنه يثبت وجوبه حال فوته، وفوته وجداني، فيكون فوتا للواجب بما هو واجب بدون عمل بالأصل المثبت.

مضافا إلى ان التركيب بين القيود ان كان تقييداً صح مطلقا إلا انه ليس كذلك وانما هو ضم جزئيين من قاعدتين منفصلتين. فان ساعدت القاعدة في المسألة عليه جاز وإلا فلا. فالأول مثل ان يكون مجتهداً باليقين وعادلا بالاستصحاب فيجوز تقليده والثاني مثل انه دم باليقين واقل من ثلاثة بالاستصحاب. ولا يبعد ان يكون دليل القضاء من الثاني وهو الواجب المقيد إلا ان يراد بالوجوب الأعم من الظاهري فيجب القضاء.

الصورة الثالثة: ما إذا كان الأصل العملي الجاري في حقه أصالة الاشتغال بملاك منجزية العلم الإجمالي. كما إذا عدل عن رأيه بوجوب الظهر مثلا تعييناً، فحصل له علم إجمالي بوجوب الظهر أو الجمعة. أو حصل له العلم الإجمالي بوجوب القصر أو التمام فيمن عمله يتوقف على السفر، بعد ان كان يرى وجوب التمام عليه.

أقول: وهذا أيضا خارج عن مسألتنا بصفته سقوطا للمقتضي لا أخذا بالمانع الظاهري. ولكننا نذكره بعد التنازل عن هذه الجهة.

وهنا لا إشكال في وجوب الاحتياط عليه إذا كان الانكشاف قبل العمل.

وانما الكلام في فرضين: الأول: ان لا يصلي داخل الوقت إلا إحداهما. حتى خرج الوقت فهل يجب القضاء أم لا. (بصفتها طرفا للعلم الإجمالي).

الثاني: ان يحصل له هذا الانكشاف بعد ان صلى الجمعة. فهل تجب عليه الظهر احتياطاً أداء داخل الوقت وقضاء خارجه أم لا؟

ويمكن إضافة فرع ثالث: وهو تركه للصلايتين معا في الوقت فهل تجبان معا أو إحداهما أو لا يجبان كلاهما؟

اما في الفرض الأول: فإثبات وجوب القضاء عليه يمكن ان يقرب بوجوه: الأول: الاستناد إلى ما ذكرناه فيما سبق من تبعية الأمر القضائي للأداء. فكلما ثبت أمر أدائي ولو ظاهراً وتنجز على المكلف فلم يأت به وجب قضاؤه كذلك.

أقول: في الحقيقة هو لم يقل ذلك سابقاً. وانما قال بان قرينية التدارك تقتضي المماثلة بين القضاء والأداء في السنخية الواقعية والظاهرية. واما هذا الذي قاله هنا فهو ما قلناه من صدق الفوت حتى لو فات من حكم ظاهري.

إلا ان الكلام ليس في ذلك، وانما في صدق الفوت حتى لو كان بالحكم العقلي، كما أشار في جوابه. إلا ان هذا وحده لا يكفي، لأن حكم العقل لو كان جزمياً من جميع الجهات، كالحكم بالتعيين عند دوران الأمر بين التعيين والتخيير لكان وجهاً. ولكان صدق الفوت راجحاً حتى بحكم العقل، لأنه ليس حكم العقل حقيقة وانما هو كشف العقل عن حكم الشريعة. وعلى اي حال فان كان على نحو الكشف وجب القضاء لصدق الفوت، وإلا فلا ولو لاحتمال عدمه فلا يكون دليل القضاء متحققاً.

إلا ان المقام ليس منه. فانما ثبت الحكم لطرفيه للعلم الإجمالي. فان بقي العمل الإجمالي ساري المفعول خارج الوقت نجز وجوب القضاء وإلا فلا. وهذا يتوقف على ثلاثة أمور مجتمعة.

الأمر الأول: تنجز العلم الإجمالي التدريجي بحيث يعلم إجمالاً بعد الوقت ان الواجب اما الصلاة في أول الوقت أو خارجه. مع اختلافهما في الزمان.

الأمر الثاني: تنجز العمل الإجمالي للموافقة القطعية وليس فقط ترك

المخالفة القطعية. فعلى الأول يجب الإتيان بطرفيه بخلاف الثاني. فانه يكفي الاتيان بطرف واحد. وفي المقام قد جاء بأحدهما أداء فلا يجب القضاء.

الامر الثالث: ان نقول: ان الموافقة القطعية اللازمة هل يمكن ان يكون طرفها متعدد السنخ يعني العلم بتكليف واحد لا اثنين. أو يلزم ان يكون واحدا. كما لو كان كلاهما أدائي أو غير موقت. واما لو كان احدها أداء والآخر قضاء لم يكن منجزا. ويكون من قبيل العلم بتكليفين لو كان القضاء بأمر جديد.

وعلى اي حال فالمشهور هو التنجيز في كل هذه المراحل الثلاثة فيجب القضاء. ولكن يمكن ان يناقش بوجهين:

١ - قلة احتمالات عدم التنجيز. ومن هنا نشك في صدق الفوت فلا يجب القضاء.

٢ - انه لو تمت المنجزية من الجهات الثلاثة لم يحتج وجوب القضاء إلى صدق الفوت بل يكون منجزاً بالعلم الإجمالي. بمعنى العلم إجمالاً بأحد الموضوعين اما موضوع الأداء أو موضوع القضاء فينجز التكليفان به والمفروض انه بنحو الموافقة القطعية.

مضافا إلى ان الصحيح في مباني العلم الإجمالي كونه علة تامة لحرمة المخالفة القطعية ومقتضي لتنجز الموافقة القطعية. ومعنى الاقتضاء إجمالاً هو عدم كونه علة تامة لاشتغال الذمة. ومعه يمكن جريان الأصل المؤمن في طرفه بعد حصول الطرف الآخر داخل الوقت. وخاصة إذا حصل هذا العلم الإجمالي، والتفت إليه الفرد المجتهد بعد خروج الوقت.

واما إذا التفت إليه داخل الوقت فيدخل في احد الفرعين الآتيين.

مضافا إلى ما قلناه من ان إحراز عنوان الفوت انما يكون بأحد مستويين :

١- مع كشف العقل عن حكم الشارع .

٢ - أو مع كون حكم العقل في المورد تعيينيا واما في المورد الآخر وهو رقم .

٣- وهو العلم الإجمالي فلا يكون مورد الوجوب القضاء .

ثم ذكر في التقريرات وجوها أخرى وناقشها باختصار لا حاجة إلى الإطالة فيها .

واما في الفرض الثاني : فعبارته فيه : ان يحصل له هذا الانكشاف - وهو العلم الإجمالي بوجود إحدى الصلاتين - بعد ان صلى الجمعة، مثلا . فهل تجب عليه الظهر احتياطا أداء في داخل الوقت وقضاء في خارجه .

أقول : اما القضاء فهو عين المسألة السابقة . وهو ان يصلي احدهما داخل الوقت ويقع الكلام في القضاء . وانما الفرق بين المسألتين ان الأولى في السؤال عن تنجيز العلم الإجمالي للقضاء ، والثانية عن تنجيزه للأداء جمعا . مع اشتراكهما في حصول العلم الإجمالي بعد الإتيان بأحد الفردين أو الطرفين أو الصلاتين . ماشئت فعبر .

فالكلام الآن في وجوب إعادة كذلك . قال فيه بعدم التنجز لأن العلم الإجمالي منذ ان يتشكل يكون احد طرفيه خارجا عن محل الابتلاء . فلا يكون منجزا ليجب على المكلف طرفه الآخر إعادة داخل الوقت أو قضاء خارجه .

أقول : كان يمكنه ان يقول هذه العبارة نفسها في الصورة الأولى أيضا ، من دون إطالة في الطريق ، لوضوح انه إذا لم تجب إعادة كان القضاء أولى بعدم

الوجوب. وعلى أي حال فالنتيجة صحيحة.

وأما الفرع الثالث: فهو يحتوي على فرق أساسي عن الفرعين السابقين من حيث انهما معا قائمان على حصول العلم الإجمالي بعد الإتيان بأحد العاملين. وأما في هذا الفرع فالعلم الإجمالي قائم في الوقت على وجوب إحدى الصلاتين ولم يصل ولا واحدة منها. فهل يجب عليه قضاء واحدة أو اثنتين أو لا يجب شيء.

والإشكالات السابقة على مثل هذا العلم الإجمالي لا ترد. بمعنى انه من القدر المتيقن منها. فهو ليس تدريجي بل دفعي. كما ان المخالفة القطعية فيه منه محفوظة لفرض عدم الإتيان بكل الأطراف. كما انه لم يخرج احد الأطراف عن محل الابتلاء ليكون الآخر مجرى للأصل المؤمن.

ولكن فيه إشكالان:

الأول: انه كان علما إجماليا في الوقت. وبعد خروج الوقت سقط التكليف على كلا التقديرين، فزال العلم الإجمالي بالعصيان كما يزول الحكم المعلوم بالتفصيل، لأنه قد عصي على كلا التقديرين. فأين العلم الإجمالي؟.

جوابه: انه تولد علم إجمالي جديد بوجوب القضاء موضوعه العلم إجمالا بفوت إحدى الصلاتين في الوقت. أو قل انه حكم واقعي بالقضاء على موضوع واقعي وهو فوت المأمور به الواقعي الأدائي. وحيث انه مردد بين الأمرين، فانعقد علم إجمالي في وجوب قضاء أي منهما.

الثاني: الإشكال في انطباق مفهوم الفوت مع التردد، إذ لا يُعلم أي منهما هو الفائت. وقد سبق ان قلنا انه مع التعيين يمكن الجزم بحصول الفوت دون صورة التردد. مع ان العلم الإجمالي قائم على التردد. فلا يصدق الفوت أو

شك فيه، فيكون وجوب القضاء مجرى للبراءة.

جوابه: ان الفائت الواقعي غير مردد في علم الله وهذا يكفي. فان قلت: فانه خارج القدر المتيقن من دليل القضاء. أو قل انه فرد غريب عرفا من أفراد الفوت فلا يكون مشمولاً له. قلنا: كلا، فان دليل القضاء له إطلاق ومادام مصداق الفوت موجوداً حقيقة كفى في شمول الإطلاق له.

فيحصل علم إجمالي فعلي بوجوب قضاء إحدى الصلاتين: القصر أو التمام مثلاً. فيكون منجزاً، اما للموافقة القطعية بالجمع بينهما قضاء أو بالمخالفة القطعية بالإتيان بأحدهما وترك الأخرى. لأنه من الامتثال التدريجي لا الدفعي، كالصدقة.

وهذا لا يأتي في ما لو كان الأداء مردداً بين الظهر والجمعة، فان القضاء هو الظهر على كلا التقديرين.

الصورة الرابعة: إذا كان الأصل العملي (الثاني) أصالة الاشتغال على أساس الدوران بين الأقل والأكثر، بناء على جريان أصالة الاشتغال فيه لا من باب منجزية العمل الإجمالي بوجوب الأقل والأكثر - فانه حينئذ يكون رجوعاً إلى الصورة السابقة - بل من باب الشك في حصول وسقوط الوجوب. يعني مع الإتيان بالأقل وترك الزائد.

ولم يفصل في هذه الصورة بين الأداء والقضاء. والظاهر ان تصوير المسألة كما يلي: وهو ما إذا كان يبني اجتهاداً على جواز الأقل فصلى ثم حصل له علم ببطلان دليله، فانه عندئذ يكون صغرى لمسألة الأقل والأكثر. فهل تجب عليه الإعادة في الوقت والقضاء في خارجه.

اما إذا انكشف ذلك قبل العمل فلا إشكال في وجوب الإتيان بالزائد. واما

إذا انكشف بعد العمل . فالمفروض انه انكشف له بطلان الحجة الأولى في نفسه - وان كان هذا خارج عنوان الباب كما قلنا - ولكنه إذا حصل فانه يعلم ان صغرويته لمسألة دوران الأمر بين التعيين والتخيير كانت من أول الوقت . وانه كان متوهماً في الأول . وان وجوب الاحتياط العقلي بالتعيين كان موجوداً من أول الوقت .

لا يقال: ان حكم العقل ليس له دلالة التزامية . فلا يدل على بطلان الفرد الأول المأتي به . فله ان يبني على حصته ، لو بقاعدة الفراغ .

قلنا: لا حاجة إلى هذا المدلول الالتزامي . بل ان ما دل على بطلان الحجة الأولى كاف في الدليل على بطلان المأتي به طبقاً لها . فتكون بمنزلة المعدومة هي وامثالها . ويكون الدليل المتأخر رتبة منجزاً وان لم يكن ملتفتاً إليه منذ أول الوقت . وهو في المقام مسألة للتعيين والتخيير . فان قلت: لا تنجز قبل الالتفات . قلنا: نعم . ولكنها فعلية بفعلية موضوعها . ولا اقل ان نقول: انه بعد قيام الدليل على بطلان الفرد السابق ، أصبح كأنه لم يصل ولا مجال لقاعدة الفراغ لأنه باطل أساساً . فلا حاجة إلى القول بسريان قاعدة التعيين العقلية لأول الوقت . بل له ان يعامل نفسه من الآن معاملة من لم يسبق له الامتثال ، مع كونه مشغول الذمة بالتعيين العقلي . فيجب عليه الإتيان بالأكثر .

ومعه فوجوب الإعادة مؤكداً . يبقى الكلام في القضاء . ولم يشر له في التقارير . وحيث كان القضاء بعنوان الفوت فيواجه إشكالين : في صورتين ، وهما ما إذا انكشف الخلاف في داخل الوقت ولم يصل أو انكشف الخلاف بعد الوقت . اما إذا انكشف الخلاف في داخل الوقت فإشكاله : ان الفوت هنا فوت لحكم العقل وليس لحكم الشارع . وما نفهمه من دليل القضاء إنما هو

الفوت لما حكم به الشارع لا العقل .

وجوابه: ان هذا يصح في المستقلات العقلية التي لا ربط للشارع بها .
واما بالنسبة إلى الأحكام العقلية التي تأتي في مورد الأحكام الشرعية فانما تنجز حكم الشارع وليست قائمة بذاتها . مثلاً: التعيين يراد به التعيين الشرعي . إذن فحكم العقل طريق إلى حكم الشرع أو قل منجز له بعد فقد التنجيز من جهة أخرى . وما تم عصيانه أو إهماله انما هو حكم الشرع بالتعيين وليس حكم العقل صرفاً . إذن ، أصبح مصداقاً للدليل القضاء .

فان قلت: فاننا لا نعلم واقعا ان الواجب هو التعيين أو التخيير . قلنا: تصوير المسألة: انه صلى بالحجة الأولى ثم انكشف زيفها ودار أمره بين التعيين والتخيير والمفروض ان ما صلاه هو الطرف الآخر غير المعين وإلا فقد وفى ما في ذمته قطعاً . ثم انه لم يصل إلى ان خرج الوقت . ونحن نحتمل ان المصداق المأتي به مطابق للواقع . فلم نعلم بالوقت .

قلنا: هذا جهل بما قلناه . لأننا نضم مقدمتين :

١- ظهور بطلان الحجة الأولى ونقصها في نفسها .

٢- تنجز التعيين الشرعي بحكم العقل ، فإذا لم يصل في الوقت فقد فات مصداق الفرد المنجز . وليس هو بحكم العقل مباشرة ، بل تنجزه بحكم العقل .

وإذا تم ذلك انتقلنا إلى صورة ما إذا انكشف الخلاف بعد الوقت . وإشكاله: ان التنجز العقلي فرع الالتفات . والمفروض انه لم يلتفت خلال الوقت كله لا إلى بطلان الحجة الأولى ولا إلى تنجز الحجة الثانية . فلم يكن الحكم عليه بالتعيين منجزاً فلم يفت الواجب المنجز فلا يصدق الفوت .

وجوابه: ان هذا إشكال عام في مطلق الأصول العقلية والشرعية. فانها كلها تجري عند الالتفات على القاعدة. كقوله: كل شيء حلال ما لم تعلم انه حرام. أو كل شيء طاهر ما لم تعلم انه نجس. أو اشتراط الاستصحاب بإحراز الحالة السابقة ونحو ذلك. وهذه الأمور لا تتوفر مع الغفلة.

وجوابه من عدة وجوه:

١ - انه لا حاجة إلى تنجيز الحجة الثانية بل يكفي ظهور بطلان الحجة الأولى وان المأتي به في غير محله. إذن، فقد فات الواقع. إذ لا حجية شرعية على ان المأتي به هو الواقع. ومن هنا يمكن القول بوجود القضاء. بغض النظر عن الحجة الثانية.

٢ - ان عددا من الأصول قد اخذ في موضوعه الواقع بلحاظ الماضي، ولم يفترض عنوان الشك فيه. نعم اخذ فيه الجانب الحاكم وهو العلم. مثل الأمثلة السابقة، ومثل: إنك أعرتة إياه وهو طاهر ولم تعلم انه نجسه. فليس ان الأصول تجري في صورة الشك. بل حتى مع الغفلة بمقتضى إطلاق أدلتها. فان قلت: تلك في الأدلة الشرعية لا العقلية وكلامنا في العقلية لا الشرعية. قلنا: كلا

١- نعم برضاء الشارع بهذا المقدار من التكليف أيا كان عالمه.

٢- اننا قلنا ان الأمر مربوط بالشارع وليس من المستقلات العقلية. ويكفي انتسابه إلى الشارع بهذا المقدار فيكون صغرى شرعية ويثبت عنوان الفوت.

٣ - اننا لو تنزلنا عن كلا الجهتين السابقتين أشكال الأمر في كل الأصول الشرعية والعقلية بل والأمارات بل واليقين أيضا. وخاصة في المسائل الافتراضية أو المسائل التي تكون على الغير كالمقلدين أو المسائل التي لا

يحتمل ابتلاء الفرد بها وأوضحها مسائل الجنس الآخر وهي أحكام النساء . فيقال هنا: ان الاحتمال الموجود في ذهن الرجل المجتهد وهو خارج عن محل ابتلائه وهو غير موجود في ذهن المرأة لأنها عامية، فلا مجال لجريان الحكم الظاهري وقد اخذ في موضوعه الشك .

وهنا الكلام فيه نقض وفيه حل . اما نقضه فهو النقض على المستشكل بان هذا يسد الاستدلال بالمرّة . فما تقوله هناك في مورد الأحكام الظاهرية عموماً قله هنا . واما حلاً فيأتي في مباحث القطع مبحث عن حجية الفتوى الصادرة عن المجتهد، وليس هذا محل بحثها .

٤ - ما يستظهر من مطاوي المحاضرات من ان الحجة الثانية تكشف عن حكم شرعي كلي ثابت في الإسلام دائماً . وهذا كاف لصدق عنوان الفوت .

وواضح ان هذا وحده لا يتم لولا ما سبق . لأنه يقال : ان الحكم الثابت في الإسلام انما هو حجية الأصل الظاهري مع الالتفات لا مع الغفلة . مضافاً إلى القول : باننا نتكلم عن الحكم العقلي وان كانت صفراء شرعية . ولا يمكن القول : ان الحكم العقلي ثابت في الإسلام دائماً .

مضافاً إلى القول : ان الحكم العام المشترك بين المسلمين والثابت في الإسلام لا دخل له هنا . فانه لم يثبت فوته أو فوت مصداقه . وانما لا بد من المصير إلى فعليته وتنجز الحكم . يعني فوات مصداق الحكم الفعلي المنجز . وهو أول الكلام .

بقي الكلام انه من الضروري الالتفات إلى ما قلناه من ان عنوان الباب أساساً هو الحكم الظاهري الذي ينكشف زيفه وبطلانه من حكم ظاهري آخر . وما يمكن تصوره بهذا الصدد عدة أشكال .

الشكل الأول: ان نفهم من الدلالة الالتزامية للحكم الثاني بطلان الأول. كما لو كان كلاهما بالأمانة، وكانت الثانية اصح سندا أو اشهر، ونحو ذلك.

الشكل الثاني: ان تكون الثانية مقدمة على الأولى حسب القواعد العامة، لم يكن المجتهد قد التفت إليها من قبل. كما لو كانت الأولى أصلا وكانت الثانية أمانة مخصصة أو مقيدة أو حاكمة أو واردة موضوعا أو حكما على الأولى. ومنها الكلام ما إذا كانت الأولى أصلا عمليا أو عقليا، وكانت الثانية أمانة فانها مقدمة على القاعدة.

وفي كلا هذين الموردین بمختلف صورہ یرصد عنوان الباب وهو اننا نعرف من الحججة الثانية بطلان الأولى.

الشكل الثالث: ان يظهر بطلان الحججة الأولى بحكم ظاهري غير الثاني. كما لو وجدنا طعنا في الراوي من قبل أهل الخبرة القدماء فتساقط مع التوثيق أو المدح ورجع إلى أصالة عدم الحجية مع الشك فيها.

إذن، لم يظهر بطلان الأولى باليقين ولا بمجرد التشكيك بل بحكم ظاهري ثالث. وهنا ينطبق العنوان لو كان المراد ظهوره بمطلق الحكم الظاهري إلا ان مرادهم ظاهرا هو تأثير الحججة الثانية في ذلك فلا يشمل الصورة، فضلا عما بعدها.

الشكل الرابع: ان تكون كلتا الحججتين مما ليس له دلالة التزامية، كالأصول العملية والعقلية. فلا يمكن القول باننا نعرف من الحججة المتأخرة بطلان المتقدمة. إلا إذا كانت حاكمة عليها كالأصول الشرعية الحاكمة على الأصول العقلية. دون العكس. لأننا انما نفهم ذلك باللازم والمفروض انتفاء الدلالة الالتزامية.

إذن، يتعين ان نسير في مثل ذلك مسير التقريرات وهو افتراض انه ظهر زيف الأولى من الخارج. وإلا كانت الأولى مقدمة ولا يمكن ان يظهر زيفها بالثانية.

الشكل الخامس: ما اشرنا إليه باختصار، وهو ما إذا كانت للحجة الأولى دلالة التزامية دون الثانية، فمقتضى القاعدة لو كان اقتضاء الصحة لهما معا موجودا، ان الأولى هي التي تدلنا على بطلان الثانية دون العكس فيخرج عن محل الكلام.

وهنا أيضا ينبغي ان نسير على طريق التقريرات من ظهور بطلان الحجة الأولى في نفسها بغض النظر عن الثانية لتصح الثانية في طول بطلان الأولى.

فأي هذين العنوانين للباب هو الصحيح: هل ظهور بطلان الحجة الأولى في نفسه الأعم من تأثير الثانية والدليل الخارجي. أو خصوص انكشاف بطلانها بدلالة وتأثير الحجة الثانية؟

وإذا التزمنا بالثاني. إذن سوف يختص الباب ببعض الموارد كما أوضحنا ولا يعم كل أشكال الحكم الظاهري.

والظاهر ان المحك في ذلك هو النتيجة الفقهية، اعني وجوب الإعادة أو القضاء فيما هو قابل للإعادة والقضاء، وكذلك في المعاملات من حيث حصول الملكية والزوجية أو غير ذلك بالحجة الأولى.

وهذا سؤال لا يفرق فيه بين ان يكون البطلان معروفا بتأثير الحجة الثانية أم لا بل من الخارج. ومعه فمن المنطقي ان نغير عنوان الباب بالرغم من كونه مشهوريا إلى مجرد ظهور بطلان الحجة الأولى أو الحكم الظاهري الأول اعم مما كان بسبب خارجي أو بسبب الحجة الثانية.

وما ذكرناه من الإشكال على الصور الأربعة من التقريرات، صحيح انه يخالف عنوان الباب لأن العنوان المشهور هو ذلك وهو ظهور البطلان نتيجة للحجة الثانية وكل الصور الأربعة ليست كذلك إلا ان الإشكال واقعا على المشهور في عنوان الباب فإذا خالفنا المشهور - كما سبق ان اشرنا - وغيرنا عنوان الباب كانت الصور الأربعة كلها مندرجة في محل الكلام.

إلا انها صور غير حاصرة أو غير منحصرة بل ذكرنا ان هنا صور أخرى عديدة لا حاجة إلى إطالة الحديث عنها، فلعله يظهر حكمها من الحديث السابق نفسه، إلا انه من الطريف ان يغير عنوان الباب في آخر الباب تماماً.

* * *

بقي في الكفاية تذييلان الثاني منهما يتعرض إلى التصويب وبعض المطالب التي اتضحت مما سبق، إلا ان الأول منهما لم نتعرض له بوضوح وهو ظهور خطأ اليقين.

وعنوانه في الكفاية القطع بالأمر في صورة الخطأ إذ لا معنى في نظرهم لظهور القطع بغير القطع في الخلاف فالتحويل على الواقع هو الأولى في نظرهم.

ومحموله هو عدم الحجية، لأن غاية ما في الباب هو كون القطع طريق معتبر للإثبات وحجيته منوطة بمطابقتها للمواقع. فإذا علمنا بعدم المطابقة زال شرط حجيته، فيلزم عدم الإجزاء.

ولا يقال: ان الحكم المعلوم لا حجة فيه إذ لا مورد فيه لأمانة ولا أصل وإذا لم يكن فيه حجة فهو أولى بالبطلان. فانه يقال: ان القطع هو الحجة، بل

هو أولى بالحجية من الأمانة والأصل .

ولا يقال: ان الحكم المعلوم يستحيل ظهور خلافه بصفته معلوما . فانه يقال: هذا لو لوحظ حال وجود القطع . اما ذات المقطوع به فيمكن زوال القطع عنه بنحو الشك الساري فيعرف الفرد انه كان مشتبهها في نفس مرتبة الامتثال .

ولعل هذا الإشكال هو الذي حدا بالآخوند ان يقول لا ينبغي توهم الإجزاء في القطع فكأن هنا وجه ضعيف للإجزاء ولم يبينه .

ولا يقال: ان القطع حجة قوية جدا بحيث لا بد من القول بالإجزاء حتى مع ظهور الخلاف .

فانه يقال: كلا ليست فيه أية أفضلية على غيره من الحجج إلا هذه الخصوصية وهي انه يستحيل فيه احتمال الخلاف مادام القطع موجودا . وهذا أمر منطقي ولا دخل له في الحكم الشرعي بعد ان عرفنا إمكان انكشاف الخلاف بزوال القطع .

ولا يقال: كيف قلنا ان حجية القطع مشروطة بمطابقة الواقع مع انه من الواضح عدم الاشتراط .

فانه يقال: ما دام القطع موجودا فان القاطع يحرز هذا الشرط بنفس القطع . واما مع زوال القطع فيزول هذا الشرط تكويننا .

لا يقال: ان حجية القطع لا تكون أسوأ من الحجيات الأخرى للأمارات والأصول فانها جميعا غير مشروطة بمطابقة الواقع ما دامت منجزة فكيف أصبح القطع منوطا بهذا الشرط؟

قلنا: ان الشرط ليس هو هكذا: يعني مطابقته للواقع وان قلنا ذلك تسامحا لوضوح إطلاق الأدلة من هذه الناحية. وانما الشرط هو عدم ظهور عدم المطابقة للواقع. لأنه إذا لم يظهر عدم المطابقة كفى في الإجزاء في القطع وغيره. واما مع ظهور عدم المطابقة فلا يجزي لا القطع ولا غيره. وهذا يعني انه يشترط في الإجزاء عقلا عدم ظهور عدم المطابقة للواقع.

لا يقال: ان إطلاق الأدلة في الأدلة الظاهرية موجود يشمل صورة المطابقة وعدمها ما دام لم يظهر العدم، إلا ان القطع لا دليل له بالإطلاق لأن دليله حكم العقل وهو لبي لا إطلاق له. فلعله يمكن القول بوجود الاحتياط من هذه الناحية.

قلنا: أولاً: ان القاطع بنفسه يحرز مطابقة مقطوعه للواقع. ثانياً: اننا قلنا في أمثال ذلك ان الدليل وان كان لبي لا إطلاق له، إلا اننا إذا أحرزنا في كلتا الحصتين وجود وتحقق الدليل اللبي نفسه كفى، ويكون ذلك بمنزلة الإطلاق أو له نتيجة الإطلاق. ولاشك ان موردنا صغروياً ان العقل يحكم بوجود طاعة القطع وكونه طريقاً كاملاً إلى الواقع في كلتا الحصتين اعني مطابقته للواقع وعدم مطابقته للواقع ما لم ينكشف فعلا عدم المطابقة.

لا يقال: كيف يمكن انكشاف الخطأ في القطع بالرغم من كونه انكشافاً كاملاً للواقع.

فانه يقال: أولاً: ان أدل دليل على إمكان الشيء وقوعه. ولاشك اننا لو لاحظنا قطع الناس لعلمنا إجمالاً بعدم مطابقة بعضها للواقع، بل قد نعلم تفصيلاً بذلك كما في الكفار والفسقة. بل إذا راجع الفرد قطوع نفسه علم إجمالاً بعدم مطابقة بعضها للواقع. غاية الأمر ان القاطع ما دام قاطعاً لا يمكن

فيه ذلك .

ثانياً: ان هذا لا يمكن للقاطع نفسه إلا بزوال القطع فيشك فيه بنحو الشك الساري يعني ذا الأثر الرجعي إلى زمان القطع . وليس هو بمقطوع في زمن الشك ، فيمكن ان يكون عندئذ لحكم المعلوم مخالف للامثال السابق أو مجرى بعض الأصول أو متعلقا ببعض الأمارات .

وهنا ينبغي ان نلتفت إلى ان القطع ومتعلقه لم يكن موافقا للاحتياط ، فلو كان موافقا له لم يمكن ظهور عدم المطابقة للواقع .

لا يقال: كيف يمكن ان يكون المورد مجرى للأصول أو موردا للأمارات مع كونه مقطوعا .

قلنا: اتضح ان هذا انما يكون بعد زوال القطع ولا مورد لها معه .

فان قلت: فانها في حينها لم تكن حجة فلا تكون مؤثرة في إبطال العمل .

قلنا: اننا فيما سبق اجبنا بالامثال الظاهري ان وجوب الإعادة والقضاء انما يتم بأمرين: احدهما: انكشاف بطلان الحجة السابقة . وثانيهما: كون الحجة الثانية سارية المفعول في نفس زمن الأولى . لأن الجاهل مكلف بالواقع . اما مع انكشاف البطلان وحده بدون القيد الثاني فلا تجب الإعادة والقضاء ، ولا اقل من عدم وجوب القضاء لعدم إحراز موضوعه مع احتمال صحة الفرد المأتي به .

اما في صورة القطع فالقيد الأول موجود لفرض انكشاف الخلاف إلا ان القيد الثاني غير موجود لفرض عدم وجود مورد للحجج الظاهرية خلال فترة القطع ، و كذلك فانه لم يفرض انكشاف الخلاف باليقين وانما لمجرد الشك .

وحينئذ فاللازم القول بعدم الإجزاء في الإعادة لاستصحاب اشتغال الذمة، وعدم وجوب القضاء لعدم إحراز موضوعه بعد احتمال مطابقة المأتي به للواقع ما لم يحرز الخلاف باليقين.

ثم انه قد يستفاد من كلام الشيخ الآخوند ضربان من الاستثناء عما جزم به من عدم الإجزاء.

الضرب الأول: نحو من المصلحة السلوكية في سلوك القطع المخالف للواقع.

فان قلت: فان نكتة ذلك المسلك لا تأتي هنا باعتبار ان الشارع يجعل ذلك سدا لما فعله هو نفسه من جعل حجية الحكم الظاهري المخالف للواقع في حين هو لم يجعل حجية القطع.

قلنا: نعم. لكن يمكن الجواب بأحد شكلين:

١ - انه اقر حجية القطع العقلية.

فان قلت: فانه لا يستطيع ان ينهى عنها حتى ولو أراد النهي.

قلنا: ١- يمكنه رفعها موضوعا. ٢- يمكنه رفعها حكما بالتنازل عن الحكم المقطوع. فتأمل.

٢ - ان نجعل موضوع المصلحة السلوكية هو مطلق الانقياد للحجة الشرعية سواء كانت ناقصة أم تامة أو مجعولة أو غير مجعولة ولو بعنوان ان المكلف أتى بعمل يرضي الله سبحانه وهو الانقياد، ولا يستحق به الملاك الواقعي فهو يعوضه بثواب آخر برحمته.

إلا انه يجب بوجهين :

أولاً: ان هذا يبقى غير مبرهن، إذ لا ملازمة بين الفوات والتعويض هنا، كما هو مقتضى برهان المصلحة السلوكية في ذاته. وانما هو قيد الاحتمال وهو غير كاف.

ثانياً: اننا قلنا في المصلحة السلوكية، ان هذا لا ينافي عدم الإجزاء ولا يوجب الإجزاء لأنه بالتعويض يبقى الخطاب والملاك الواقعي ساري المفعول فتجب الإعادة والقضاء.

الضرب الثاني: والظاهر انه هو مراد الآخوند، و حاصله: انه أحيانا لا يمكن القول بعدم الإجزاء لتعذر الإعادة والقضاء لأنهما الأثر الوحيد للإجزاء فإذا انتفيا ثبت الإجزاء. والسبب في انتفائهما هو ان يبقى من الملاك بقية غير قابلة للاستيفاء كما كررنا في أمثالها كثيرا.

ومثل بذلك في صورتين :

الأولى: ان يكون المتعلق (يعني متعلق الحكم المقطوع به) مشتملا على المصلحة وقد استوفى المكلف جزءا منها وبقي جزء إلزامي غير قابل للاستيفاء.

الثانية: ان يكون المتعلق مشتملا على بعض المصلحة وقد استوفاهما المكلف، ولم يبق منها بقية لكي تكون قابلة للاستيفاء.

إلا ان هنا إشكالان :

احدهما: انه عبر في الصورة الأولى بقوله: ربما يكون ما قطع بكونه مأمورا به مشتملا على المصلحة في هذا الحال يعني حال القطع وهذا اقرب

إلى معنى المصلحة السلوكية كما شرحنا منه إلى تعلق الملاك بالواقع .

وقال الشراح : وانما قيد بذلك لأن المقطوع به لو كان مشتملا على المصلحة مطلقا ولو في غير حال القطع لكان واجبا في عرض الواجب الواقعي ولا يكون وهيميا .

أقول : وهذا صحيح إلا ان هذا يمكن ان يعرف من عنوان المسألة وهو ظهور خطأ القطع، إذ ان مثل هذا الفرض معناه مطابقة القطع للواقع، ولا يمكن فرض خطئه .

لكن الأنسب إذا لم يكن المراد به شكلا من أشكال المصلحة السلوكية ان يكون المراد نفس الملاك المتعلق بالحكم الواقعي ويكون الامتثال قد استوفى بعضها بحيث لا يمكن الاستدراك بالإعادة وهذا ما يتحقق في الصورة الأولى .

إلا ان هذا خلاف قوله في هذا الحال لأن الملاك الواقعي مطلق بصورة مطابقة القطع للواقع وعدمه أو قل مطلق من حيث تعلق القطع به وعدمه .

وعلى أي حال فالعبارة تبقى مجملة ومرددة بين المسلكين ولا محصل لها في نفسها . إلا ان المتعلق ان كان متصفا بتمام المصلحة في حال القطع لم يمكن ظهور الخلاف فيه لإحراز موضوعه بنفس وجود القطع، ففرض عدم إمكان الاستيفاء بعد ذلك مستأنف . وان كان متصفا ببعض المصلحة كفى ذلك لعنوان المسألة ولا يحتاج معها إلى التقييد بكونه ذا مصلحة في صورة القطع .

الإشكال الثاني : انه كيف يكون المتعلق مشتملا على نفس المصلحة، فان المراد من المتعلق هو الكلي المحمول به كالصلاة الجامعة للشرائط في قوله : صل . وهذا ما يتعين بالبرهان انه مشتمل على كل المصلحة وإلا لما أمر به الشارع .

فان قلت: فانه يريد بالمتعلق ما يأتي به المكلف خارجا من الامتثال، وهو مصداق للمتعلق على أي حال فيصدق عليه بالحمل الشائع.

قلنا: نعم يمكن ذلك إلا انه غير مراد له قطعاً لأنه يقول: وقد استوفاهما المكلف. يعني ان الامتثال مطابق للعنوان المأمور به. وانما النقص في العنوان المأمور به، وهو مستحيل.

ولو تنزلنا عن هذه الاستحالة كان مقصوده ان الامتثال وان لم يستوف كل الملاك لقصوره في العنوان المأمور به، إلا ان الزائد لا يكون قابلاً للاستيفاء، فيكون نتيجة الإجزاء لعدم وجوب الإعادة والقضاء.

إلا ان هذا لا يتم لأن مفروضه هو مطابقة المأتي به للمأمور به. وهذا كاف في الإجزاء. ولا يكون المكلف مسؤولاً عن النقص الذي أحدثه المولى في متعلق حكمه لو صح ذلك. وبتعبير آخر: ان غاية ما هو المطلوب من المكلف مطابقة المأتي به للمأمور به وقد حصل وليس هناك أمر متوقع آخر.

مبحث مقدمة الواجب

وقبل الخوض في المقصود ينبغي رسم أمور . تكون هذه الأمور بمنزلة المقدمة للمقصود . إلا أننا نرى وجدانا ان هذه المقدمات أكثر بكثير من ذي المقدمة . لأن الكلام الحقيقي عن وجوب مقدمة الواجب ليس إلا في آخر المبحث . بحيث لعله لا يمثل عشر المجموع . وفي ذلك نحو استقباح لمثل هذه الاستطرادات .

إلا ان أصل المطلب لا بد منه . لأنه لا بد من بحث المقدمة موضوعا ثم بحثها محمولا . والبحث - كما هو معلوم - عن الموضوع ضروري لتحديد الدليل على المحمول أو الحكم . والمفروض ان كل هذه المقدمات انما هو بحث عن الموضوع .

وينبغي ان نعترف ان ما هو خارج عن البحث عن الموضوع انما هو استطراد بلا موجب انما ذكره تقليدا للمنهج القديم بترتيب علم الأصول . والظاهر ان القدماء انما ذكروا هذه المباحث وغيرها في غير محلها ، لأنها من الضروري بحثها في علم الأصول وليس لها موضع تبحث فيه وفصل تلحق به ، فكان المناسب في نظرهم ذكرها في الفصل الذي يرتبط بها بأدنى مناسبة .

الأمر الأول: عقده صاحب الكفاية للجواب على سؤالين :

الأول منها: ان بحث مقدمة الواجب هل هو مسألة أصولية أو فقهية
والثاني: ان البحث فيها هل هو عقلي أو ظهوري .

وكلاهما - كما هو واضح - بحث عن المحمول لا عن الموضوع . اما
 الأول فظاهر، لأنه بحث عن الوجوب، غاية الأمر اننا نتساءل عما إذا كان
 المراد بهذا الوجوب هو الفقهي أو الأصولي .

وكذلك الثاني لأنه راجع إلى ان الدليل على المحمول أو الوجوب هل هو
 لفظي أو عقلي . ولا يرجع أي منهما إلى تحديد الموضوع .

وليس هذا مهما إلا ان مقتضى المنهجية الدقيقة على خلاف ذلك . بل
 ينبغي تأخير البحث عن كل ما يرتبط بالمحمول عن الحديث عن كل ما يرتبط
 بالموضوع . فمثلا بعد ان يثبت الوجوب نتساءل عن انه فقهي أو أصولي . واما
 تقديم الكلام عن المحمول قبل الموضوع فهو تشويش في المنهج بلا شك .

وعلى أي حال فنحن نتابعهم في السير طبقا لمنهجنا على احتذاء سير كفاية
 الأصول .

إلا اننا ينبغي ان نسطر أولاً ما أفاده في التقريرات من الأمور المختصرة
 التي تلقي ضوءا كافيا على الموضوع في المسألة وأكثره صحيح إلا ان فيه بعض
 الملاحظات التي نذكرها تباعاً .

قال: والمراد بها مقدمات وجود الواجب أي ما يتوقف إيجاد الواجب على
 إيجادها لا مقدمات الوجوب . والفرق بينهما ان الوجوب مشروط ومقيد
 بالمقدمات الوجوبية بخلاف المقدمات الوجودية . وهذا الفرق ناتج من فرق
 آخر بينهما بلحاظ عالم الملاك . فان مقدمات وجود الواجب لا تكون دخيلة في
 اتصاف الفعل بكونه ذا ملاك ومصلحة بخلاف مقدمة الوجوب، فانها إذا كانت

اختيارية ومقدورة للمكلف يكون وجودها دخيلاً في الاتصاف. ولهذا اخذ قيدا وشرطا للوجوب. ومن هنا لا يتوهم ترشح الوجوب عليها.

أقول: ان مقدمات الوجوب إذا لم تحصل فلا ملاك ولا خطاب. أي لا فعلية لشيء من ذلك. فإذا لم يكن الملاك والخطاب موجودا فلا يحتمل وجوب مثل هذه المقدمات. لأن الخطاب المعدوم لا يترشح منه شيء. ولذا قالوا: لا يجب إيجاد الموضوع يعني لا بالوجوب الاستقلالي ولا بالوجوب الغيري. بل الوجوب مشروط به ومتوقف عليه وحاصل في المرتبة المتأخرة عنه.

ولكن لو حصل الموضوع وتحققت ما يسمى بمقدمات الوجوب، حصلت الفعلية للخطاب والملاك معا. والمقصود بالفعلية عموما هو اشتغال الذمة بالحكم عن طريق وجود موضوعه. وهذا هو مراد القرارات عند القول: بان مقدمات الوجوب دخيلة في وجود الملاك. يعني فعليته. والا فمن الواضح انها ليست دخيلة فيه كبرويا وفي عالم الجعل. وهذا الدخل الذي ذكره ليس له مزيد أهمية، وإلا أمكن القول بان الامتثال دخيل في الملاك أيضاً لأنه يؤدي إلى تحققه وحصوله. وليس هذا هو المقصود من هذا الباب.

واما مقدمة الوجود أو مقدمات الواجب، فلا تكون إلا بعد تنجز وفعلية الملاك والخطاب معا. إذ لولا فرض تنجزه لم تجب المقدمة. ومن هنا قال في القرارات كما سبق انها لا دخل لها في الملاك. لأن الملاك ثابت وفعلي في المرتبة السابقة عليها. نعم هي دخيلة في الملاك بمقدار ما يكون الامتثال دخيلاً في تحققه وحصوله. لأنها دخيلة في تحقق الامتثال. باعتبارها من علله ومقدماته.

فكلا نحوي المقدمات لا دخل لها كبرويا في الملاك أي في المرتبة السابقة على وجودها. ولها دخل فيه صغرويا أي في المرتبة المتأخرة عن وجودها. فما قاله من التفريق لاحظ فيه المقدمات الوجوبية صغرويا والوجودية كبرويا، وهو خطأ. بل اللازم لحاظهما من جهة واحدة مشتركة.

ثم قال: كما ان المراد بوجوب مقدمة الواجب المبحوث عنها في الباب ليس اللابدية التكوينية فأنها عين المقدمة (مع حفظ المناقشة بانها لابدية شرعية) ولا اللابدية العقلية (يعني بالعقل العملي) بمعنى عدم صحة الاعتذار عن ترك ذي المقدمة بتركها. لوضوح ذلك وعدم نقاش فيها.

ولا الوجوب المولوي المجمعول بالجعل المستقل على عنوان المقدمة الإجمالي أو التفصيلي. لوضوح ان هذا موقوف على التفات المولى إلى المقدمة، مع انه قد لا يطلع أو لا يلتفت إلى ما يتوقف عليه الواجب أصلا.

أقول: وقد أشار الشيخ الآخوند إلى عدم التفات المولى أيضاً. وهو غريب منهم قدست أسرارهم. لأن الحديث ليس عن المولى العرفي ليقال بإمكان الغفلة والنسيان له. ولا عن المعصومين ليقال: بان المفروض عدم استعمال علم الغيب في الأمور التشريعية. بل المولى هو الله المطلع على كل الحقائق والواقعات والذي لا يضل ولا ينسى طرفة عين. فيستحيل ان لا يكون ملتفتا إلى أي مقدمة من مقدمات المأمور به كبرويا وصغرويا. ولا شرعية ولا عقلية.

فان قيل: اننا قلنا كما عليه مشهور المتأخرين انه خاطبنا بصفته عرفيا وبصفتنا عرفيين. وهذا يقتضي كونه كالموالي العرفيين في الغفلة.

قلنا: ما طرق سمعك من ذلك انما هو في الظواهر اللفظية وليس في عللها

ومعلولاتها. والالتفات إلى مقدمات العمل كبرويا من علل الجعل أو ما هو ثابت في المرتبة السابقة عليه. فيتعين وجوده في الله سبحانه.

فان قلت: فاننا قلنا: انه حيث يستحيل عليه طرو الحوادث، فقد جعل ذلك في نفوس أوليائه. والمفروض فيهم عدم استعمال علم الغيب كما سبق.

قلنا: نعم إلا ان هذا لا ينتج المطلوب:

أولاً: ان ما جعله في نفوسهم انما هو الملاك بمعنى الحب والكراهة، وليس العلم كما نتحدث عنه. لعدم استحاله عليه تعالى.

ثانياً: ان أوليائه معصومون عن الغفلة والنسيان. وما طرق سمعك من ان المفروض عدم استعمال علم الغيب في التشريع. انما هو بمقدار حفظ الظاهر في معاملة الناس لا الاطلاع على الملاكات الواقعية والمقدمات الواقعية، كما هو محل الكلام.

إذن، فإذا اقتصر الأمر على هذا المقدار من الدليل، فمن الممكن القول بوجود المقدمة الاستقلالي. ليس في نفسها فقط، بل يعني الالتفات إليها والأمر بها مستقلاً عن ذبيها. بل يمكن ان نفهم من أي أمر بالدلالة الالتزامية الأمر بمقدمته. وسيأتي الكلام عن ذلك تفصيلاً بعونه سبحانه.

واضاف: وانما المقصود الوجوب المولوي المجعول على المقدمة شأناً وارتكازاً بحيث لو التفت إليها لطلبها. أقول: فلو علمنا تحقق الشرط علمنا بتحقق المشروط. في الملازمة التي ذكرها **الله**. فان الأمر الأرتكازي يكفي في حصوله مجرد الالتفات إليه، كما في التبادر الذي يحصل بالالتفات إلى المعنى الأرتكازي.

وعلى أي حال فالمجعول شأننا وارثكازا ليس مجعولا حقيقة ومن ثم فهو غير مجعول أصلا ومعناه القول سلفا بعدم الوجوب .

وقال: كما ان البحث ليس عن الدلالة الالتزامية اللفظية للأمر بشيء على وجوب مقدماته . أقول: يعني ان البحث المشهور في هذا الباب عقلي وليس لفظيا . وسيأتي الكلام في ذلك . ولم يقل السيد رحمته الوجه في هذا النفي وانما أخذه مسلما . ولما كان كلامه خاليا من الدليل أمكن رفضه .

وقال: بل البحث في مطلق الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدماته ، سواء كانت الملازمة بيّنة بحيث تشكل دلالة لفظية التزامية أم لا . إذ لا مبرر لقصر البحث على ذلك بالخصوص بعد أن كانت النتائج المطلوبة من هذا البحث غير مقصودة على ذلك كما هو واضح .

ولنا على ذلك تعليقان :

أولاً: انه يتحصل من كلامه ان وجه البحث في هذا الباب هو الأعم من البحث اللفظي والعقلي . لأن البحث عن مطلق الملازمة المناسبة مع كلام المستويين اللفظي والعقلي . فان كانت الملازمة واضحة كان لفظيا وان كانت خفية كان عقليا . وليس بينهما تناف كما يظهر من عنوان الشيخ الآخوند في الأمر الأول لأنه يقول انها اما عقلية أو لفظية .

ثانياً: اننا يمكن ان ندعي ان الملازمة بمختلف مستوياتها مفهومة من كلام المولى الحقيقي بعد كونه عالما بالخفيات وملفتا إلى الملازمات . وليس هو مثل الفرد العرفي الغافل عن النتائج والخفايا .

فان قلت: فانه ليس فهما عرفيا عندئذ ، فلا يفهم من اللفظ .

قلنا: هذا مطعون كبرى وصغرى: اما صغرى فلا مكان القول بان وجوب المقدمة لازم بين لا خفي ويعرفه كل الأمرين إجمالاً أو تفصيلاً.

واما كبرى فيمكن القول بان المتكلم يختلف. فان كان عرفياً غافلاً لم نفهم منه الدقائق. وان كان حكيماً عليماً فهمنا منه. وهذا التفريق عرفي أيضاً كما هو ظاهره لأن العرف يعامل بعضهم بعضاً على هذا المستوى فيقولون: انت تفهم وذلك لا يفهم.

ثالثاً: انه أعطى وجهين للمقصود احدهما: ان المقصود هو الوجوب المولوي الارتكازي للمقدمة. ثانيهما: ان المقصود هو البحث عن مطلق الملازمة. فإذا ضمنا كلتا هاتين المقدمتين إلى قوله: ان المولى غير ملتفت إلى المقدمات، أنتج القول بعدم وجوب مقدمة الواجب. لأن الملازمة ليست في نفس المولى إطلاقاً لعدم التفاته إلى كبرى الملازمة (المقدمة) أو صغرها (المقدمة) وإذا لم يكن ملتفتاً إليها موضوعاً انعدم المحمول وهو الرغبة والإرادة لا محالة، واستحال الأمر بها لا استقلالاً ولا غيرياً. بل يتمحض الوجوب عندئذ بالوجوب العقلي كما هو احد المسالك كما سيأتي.

وهذا من هذه الناحية لا بأس به، إلا اننا لا ينبغي ان نأخذ في الباب والعنوان صحة النتيجة أو المصير إلى احد المسلكين قبل الدخول في تفاصيل البراهين. ويكون أشبه بالمصادرة على الموضوع.

وسياتي قريباً في مناقشة الأمر الآخر للشيخ الآخوند ما يلقي ضوءاً على ذلك.

وقلنا: ان الأمر الأول مقسم إلى مسألتين: الأولى: الاستفهام عن كون البحث في وجوب مقدمة الواجب أصولية أم فقهية فرعية.

وغاية ما أجاب به في الكفاية احد أمور: الأول: استظهار ذلك يعني رجحان الظن فيه وليس المراد الاستظهار اللفظي، وان الظاهر هو البحث عن الملازمة لا عن الوجوب. فتكون المسألة أصولية لا فقهية.

وهذا الظن في نفسه ليس بحجة. نعم، يمكن للباحث ان يعنون ذلك ويدخل في بحثه. إلا ان الكلام هنا ليس كذلك بل هو عن العنوان الكلي لهذه المسألة في العلم أو عن قصور المتقدمين من الأصوليين في عناوينهم. وهذا معناه اننا لم نحدد العنوان إلى الآن، ونشك في تحديده. وليس لنا إلا الظن الذي ليس بحجة.

الثاني: إمكان ان يكون البحث على وجه تكون فيه من المسائل الأصولية. وهذا الإمكان ثابت إلا انه غير متعين. ومجرد الاقتراح أو الرغبة أو الظن لا يكفي في تعيينه.

الثالث: ان الاستطراد في البحث لا وجه له. وتقريبه ان القدماء ذكروا هذا البحث في علم الأصول. فلو قصدوا الجانب الفقهي كان استطرادا أي خروجا عن موضوع البحث. ولو قصدوا البحث عن الجانب الأصولي، وهو البحث عن الملازمة لم يكن استطرادا. والاستطراد باطل بعد إمكان تركه.

وهذا أيضاً لا يتم لعدم وجود المنهجية الكاملة الدقيقة التي تمنع عن مثل هذه الاستطرادات. وخاصة حين تبحث النتائج الفقهية على الطريقة الأصولية، فيتوهم الفرد انه من علم الأصول وهو ليس كذلك.

ولا ننسى انهم بحثوا كثيرا من المباحث كذلك مثل مبحث المعنى الحرفي والمشتق ودلالة الفعل على الزمان والحقيقة والمجاز وغيرها كثير، مما هو خارج أساساً عن علم الأصول وانما استنتجوا منه نتائج لغوية.

وعلى أي حال: فقد قلنا اننا في غنى عن ذلك كله بعد ان كان الباحث يستطيع ان يعنون المسألة بالطريقة التي يرغب بها. فتتعين حسب شرطه على نفسه في العنوان. فان عنونها من الجانب الأصولي لزمه الاستمرار به وان عنون الجانب الفقهي لزمه الاستمرار به. وخاصة بعد ان قلنا ان الاستطراد ممنوع. وان القدماء كانوا على خطأ في عدم المشي على منهج معين يبيح لهم كثيرا من الاستطادات.

الرابع: انه لا يوجد إمكان ان يكون البحث أصوليا مع كونه فقهيًا أو بالعكس. وخاصة إذا غضضنا النظر عن الإشكال الآتي. أولاً: من حيث أسلوب الاستدلال. ثانياً: من حيث النتيجة. فان كانت هي أصولية كالملازمة أو وجوب المقدمة عقلا مع إنكار الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع. فتكون أصولية ولا مجال لفقهيتهما. وان كانت هي الوجوب الشرعي للمقدمة فهي فقهية ولا مجال لأصوليتها. وليست المسألة قيد الإمكان والاختيار.

الخامس: ما المانع ان تكون النتيجة فقهية، ويكون البحث أصوليا. وبطبيعة الحال فان كل الأصول نتائج فقهية. وليس هذا عيبا. فان قلت: فان المسألة الأصولية يستنتج منها قاعدة عامة تقع في مسائل كثيرة، واما هذه فتنتجتها واحدة هي الوجوب الشرعي لمقدمة الواجب. قلنا: هذا مطعون كبرى وصغرى. اما صغرى فلإمكان استعمال النتيجة في مسائل وعبادات ومعاملات مختلفة. واما كبرى فلان الأمر يختلف. فقد تكون نتيجة المسألة الأصولية مما لا يمكن اتصافها بصفة فقهية كالاستصحاب والبراءة. وقد تكون مما يمكن فيها ذلك غاية الأمر ان الاستنتاج الأصولي منها اسبق رتبة من الاستنتاج الفقهي. مثل مقدمة الواجب ودليل الانسداد على تقدير الكشف ومنجزية العلم الإجمالي لحرمة المخالفة القطعية وكذلك التخيير عند دوران الأمر بين

المحدورين، بعد ضم الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع.

وعلى أي حال فالمهم في المسألة من حيث انتهائها لعلم الأصول انطباق تعريف علم الأصول عليها. وبالرغم ان للآخوند تعريفاً محدداً فإنه لم يحاول تطبيقه عليها. ومن الواضح ان البحث هنا لو أنتج الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته، كفى ذلك في كون ذلك مقدمة لاستنباط الحكم الشرعي، أو مقدمته. ويكفي في المسألة الأصولية كونها كذلك على احد التقديرين. يعني لو ثبتت الملازمة. لوضوح اننا لو نفيناها لم تكن مقدمة للاستنباط الفقهي.

ونقل في المحاضرات عن الشيخ النائيني انه ذكر ان الأحكام الفقهية مجعولة للعناوين الخاصة كالصلاة والصوم والحج. وما شاكل. والمقدمة حيث انها تصدق في الخارج على العناوين المتعددة والحقائق المختلفة. وليست عنواناً لفعل واحد بطبيعة الحال، لم يكن المجعول فيها من الأحكام الفقهية لتكون المسألة فقهية.

أقول: ويمكن الطعن في هذا الكلام كبرى وصغرى، اما كبرى فلوجهين:

الوجه الأول: ما ذكره في المحاضرات من ان الضابط في المسائل الفقهية هو كونها مجعولة للموضوعات والعناوين الخاصة من دون فرق بين كونها منطبقة على حقيقة واحدة أو حقائق متعددة.

ويرد عليه أولاً: انه لم يبين مقصوده من الحقائق الخاصة، إذ قد يقال: ان موضوعات علم الأصول أيضاً حقائق خاصة يعني عناوين ذات موضوعات محددة. كالمشتق ومقدمة الواجب أو صيغة الأمر أو غيرها. ولم يبين الفرق بينهما.

ثانياً: انه لم يختلف عن شيخه النائيني إطلاقاً. لأن شيخه الأستاذ قال: ان

الأحكام الفقهية مجعولة للعناوين الخاصة. وهو قال: انها مجعولة للموضوعات والعناوين الخاصة. والمحصل لهما واحد بعينه.

ولا اعتقد ان شيخه الأستاذ يخالف في النتيجة التي توصل إليها وهي وحدة المصداق والمورد وعدمه. فانه لا دخل له في فقهية المسألة ولا أصوليتها بالضرورة.

الوجه الثاني: ان ما قاله الشيخ النائيني وغيره من الضابط في المسائل الفقهية، غير صحيح بوضوح. فان المهم فيها هو كون المسألة ترتبط بعمل المكلف مباشرة وانها قابلة للتنجز في ذمته فتكون فقهية. واما إذا كانت تقع في طريق استنباط ذلك فهي أصولية. ولا ربط للموضوعات بها.

واما صغرى: فلأنه قال ان وجوب مقدمة الواجب يصدق على عناوين متعددة وحقائق مختلفة فيكون أصولياً.

وهذا يراد به احد أمرين: **الأمر الأول:** الأبواب الفقهية المختلفة من أصناف العبادات وأصناف المعاملات وأصناف المحرمات وهكذا. **الأمر الثاني:** ان مقدمة كل شيء بحسبه فمصداق المقدمة يختلف عن ماهيته حسب اختلاف ماهيات ذبيها.

وكلا الفرقين موجود، فلو صحت الكبرى كانت الصغرى تامة. إلا انها منقوضة في الأمر الثاني بالصلاة حيث انها في مراتبها المتعددة وأجزائها وشرائطها ليست من مقولة واحدة بل متباينة اشد التباين فتكون على هذا مسالة أصولية. كما ان العقد اللفظي والمعاطات متباين وهكذا وهو في الفقه كثير.

كما انها متقومة في الأمر الأول بالقواعد الفقهية فانها وان لم تشمل الفقه كله إلا انها تشمل كثيرا من الموارد مثل أصالة الطهارة وقاعدة التجاوز والفراغ

واليد وضمنان الإتلاف وسوق المسلمين وغيرها. فان اشترطنا في المسألة الأصولية ان تكون شاملة للفقهاء كالأستصحاب والبراءة خرج أكثر علم الأصول بما فيها مقدمة الواجب والعلم الإجمالي والتخيير عند دوران الأمر بين المحذورين وبحث الملازمات العقلية. فان بحث الضد مثلاً ظاهر بالأحكام التكليفية وغير شامل للوضعية، وهكذا.

واما نحن فلم نعط لعلم الأصول في أول الدورة جامعاً معيناً لا في الموضوع ولا في المحمول ولا في الهدف. بل قلنا ان المهم في العلم هو الوحدة العرفية في الأسلوب والاستنتاج ولا شك ان مقدمة الواجب صغرى له.

ثم انه في المحاضرات ذكر أموراً أخرى، كاحتمال أو دعوى ان المسألة كلامية أو انها من المبادئ الاحكامية. وهو مما يطول المقام لو تعرضنا لها.

المسألة الثانية في الأمر الأول من الكفاية: ان المسألة عقلية أو لفظية.

والمراد بالمسألة العقلية احد أمرين كما أشار إليه في المحاضرات: ما يسمى بالمستقلات العقلية والثاني: ما يسمى بغير المستقلات العقلية. فنسأل أولاً عن ذلك، لكي نحدد موقفنا من العقل ثم نأتي إلى السؤال الاصيلي.

وفي المحاضرات قال أمرين: ثانيهما: ان مسألتنا هذه من القسم الثاني وأرسله إرسال المسلمات ولم يبرهن عليه.

احدهما: ان المستقلات العقلية انما سميت بذلك من ناحية ان استنتاج الحكم الشرعي من الأول لا يتوقف على مقدمة خارجية. ومن الثاني - يعني غير المستقلات - يتوقف عليها.

اما هذا: فخطأ واضح. لأن المراد من المستقلات العقلية هو ما كان كلنا

المقدمتين فيه عقلية، بغض النظر عن النتيجة وانها حكم شرعي أم لا. وعليه لا تكون هناك براهين من المستقلات العقلية تنتج حكما شرعيا إلا على تقدير الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع. ولذا قال الشيخ المظفر في أول المستقلات: الظاهر انحصار المستقلات العقلية التي يستكشف منها الحكم الشرعي في مسألة واحدة وهي مسألة التحسين والتقييح العقلين.

بل من الممكن القول: انه ليس المراد بالمستقلات العقلية كلتا المقدمتين أو قل: البرهان الكامل. بل قضية واحدة مدركة للعقل. ولذا يقولون يستقل العقل بكذا يعني يحكم بغض النظر عن حاكم آخر من شرع أو عرف. وإذا فهمنا ذلك كانت كل مدركات العقل النظري والعملي في نفسها مستقلات عقلية. وانما خصها الأصوليون والشيخ المظفر باحكام العقل العملي باعتبار انه لا ينتج من أحكام العقل النظري أحكام شرعية. وانما ينتج ذلك من أحكام العقل العملي على تقدير صحة الملازمة التي اشرنا إليها.

إلا ان هذا في نفسه وهم لأن أحكام العقل النظري قد تقع مقدمات في براهين تنتج أحكاما شرعية، كالحكم بان من كان كذا فهو عاجز أو من كان كذا فهو مجنون وهكذا. ولا اقل من تطبيق الكبريات العقلية العامة كاستحالة اجتماع النقيضين والضدين وإنتاج الشكل الأول من القياس.

ولكن هذه الكبريات تكون في اقيسة أعلى من القياس المنتج للفتوى.

نعم، الطريقة الوحيدة لإنتاج الحكم الشرعي من مقدمتين عقليتين، لا تكون إلا بالعقل العملي لكون صغراه هي الحكم بحسن شيء أو قبحه وكبراه الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع والمفروض انها حكم عقلي أيضاً. فان طعنا بهذه الملازمة كبرى أو صغرى. يعني قلنا انها ليست من الأحكام العقلية

أو قلنا بأنها منفية وباطلة كما هو الصحيح . انتفت المستقلات العقلية البرهانية أكيدا .

نعم ، تبقى في جانب الاستنتاجات غير الشرعية ، أو المستقلات في القضايا الافرادية .

وعلى أي حال فالبرهان الذي يتكون من مقدمتين : اما ان يكون كلاهما عقليين أو كلاهما شرعيين أو المركبة من الطرفين . فالأول هو المستقلات العقلية وقد تحدثنا عنها . وقلنا انه لا ضرورة ولا برهان على القول بان نتائجها تختص بالأمور الشرعية .

ومبحث مقدمة الواجب ليس منها لان صغراه شرعية على أي حال . لأنهم يقولون : ان العقل يحكم بكبرى الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته ، و الشرع هو الذي يبين الصغرى . والظاهر ان هذا هو مراد المحاضرات .

إلا انه واضح الخدشة ، لأن الصغرى قد تكون عقلية أيضاً . كالصعود على السلم للكون على السطح . غاية الأمر ان الكبرى من العقل العملي والصغرى من العقل النظري . فهل هناك إشكال في تسميتها بالمستقلات العقلية؟ وهل نفهم من العقل هنا خصوص العقل العملي؟

نعم ، لو خدشنا بفهم الملازمة عقلا وقلنا بظهورها اللفظي أو العرفي ، سقط الدليل عن كونه عقليا . والا فالمشهور القائل بالملازمة ملزم بالالتزام بما ذكرناه .

وإذا كانت كلتا المقدمتين شرعية كان الدليل شرعيا ، ولا يسمى برهانا لأن الأعم الأغلب من الاستدلالات الفقهية الشرعية مبنية على الأحكام الظاهرية المحتملة للخلاف . في حين ان البرهان لا تكون نتيجته محتملة للخلاف .

ومقدمة الواجب يمكن ان تكون كذلك فيما إذا كانت الصغرى والكبرى شرعية. اما الكبرى فباعتبار معرفتنا رغبة الشارع أو الأمر بكل المقدمات للفعل المأمور به. واما الصغرى فبأحد تقريبيين: فانها اما ان تكون شرعية محضة كالطهارات الثلاث. واما تكون مستندة إلى العقل النظري كالصعود على السطح. وقد سمعنا ان المشهور يريد بالعقل هنا أحكام العقل العملي لا العقل النظري. والا سميها البرهان شرعياً. نعم لو عممنا معنى العقل لكلا الجهتين لكانت أمثال هذه المسائل من غير المستقلات العقلية.

اللهم إلا ان نريد من غير المستقلات ما كانت كبراه عقلية والصغرى شرعية، دون العكس باعتبار كبرى الملازمة وصغرى المقدمة في نظرهم. وهذا وان كان مشهورياً إلا انه تحكم بلا دليل. إلا ان يراد به مجرد الاصطلاح. ومن هنا يتضح ان الدليل ان كان مكوناً من مقدمة عقلية ومقدمة شرعية كان من غير المستقلات. على الاحتمالين المتقدمين. وعرفنا حال المقدمة فيهما فلا نطيل.

وعلى أي حال، فالأفضل القول هنا: ان كون هذه المسألة عقلية أم شرعية مستقلة أو غير مستقلة، يختلف باختلاف المباني. فيمكن ان تندرج في كل تلك الأقسام باختلاف المباني وقناعات المفكرين. وليس لنا ان نجزم كما جزم في المحاضرات بكونها من غير المستقلات العقلية بدون دليل. إلا ان نبني على المبني المناسب له.

وقد عرفنا إمكان ان تكون كلتا المقدمتين شرعية، يعني كبرى رغبة المولى بالمقدمة وصغرى المقدمة المنصوصة، كالطهارات الثلاث.

واما حين يدور الأمر بين ان تكون عقلية أو لفظية. كما قال في الكفاية:

كما ربما يظهر من صاحب المعالم حين استدل على النفي بانتفاء الدلالات الثلاث. مضافا إلى ذكرها في مباحث الألفاظ.

وأجاب عنها: ضرورة انه إذا كان نفس الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته ثبوتا محل الإشكال، فلا مجال لتحرير النزاع في الإثبات والدلالة عليها بإحدى الدلالات الثلاث كما لا يخفى.

فجعل الملازمة العقلية بمنزلة الثبوت والدلالة اللفظية بمنزلة الإثبات. ولا إثبات بدون ثبوت والا كان كاذبا. أو قل ان عالم الثبوت اسبق رتبة من عالم الإثبات. فإذا زال المتقدم زال المتأخر.

واما كون تسجيلها في مباحث الألفاظ دليلا على كون البحث فيها لفظيا فلم يجب عليه، لأنه أوضح من ان يتصدى لدفعه. فانه محضا من اختيار المؤلفين، ولا يرتبط بعقل أو عرف أو شرع.

أقول: ان نفي الملازمة لا يقتضي نفي الدلالة اللفظية، كما قال الآخوند. لأن المراد بالملازمة احد أمرين:

١- الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته. وهذا هو الذي قد نقول بنفيه.

٢- الملازمة بين المتعلق ومقدمته تكوينا كالكون على السطح ووضع السلم. بغض النظر عن تعلق حكم به. وهذه ملازمة تكوينية لا ينفىها احد. وعندئذ نقول: حيث ان ذي المقدمة التكويني أصبح متعلقا للحكم. إذن نفهم بالدلالة الالتزامية اللفظية وجوب المقدمة لكون الملازمة بينة.

فالملازمة التي تتوقف عليها الدلالة اللفظية غير منتفية. والمنتفية لا تتوقف عليها الدلالة اللفظية.

لا يقال: ان اصعد على السطح يدل على الوجوب. وحيث نفينا الملازمة بين الوجوبين لم يمكن دلالة على وجوب المقدمة.

قلنا: هذا هو مراد الآخوند. إلا اننا لسنا بحاجة إلى ذلك. بل يكفينا الالتفات إلى الملازمة التكوينية العقلية بين الأمرين. للاستنتاج بان الأمر بذى المقدمة أو بالمعلول أمر بايجاد علته أو راغبا بها بنفس المرتبة من الرغبة التي سببت الأمر بذىها. وهو معنى وجوب المقدمة.

فان قلت: فان انتفى مقام الثبوت بأي نحو فهمناه انتفى مقام الإثبات. ومن ثم لم تكن المسألة أصولية. قلنا: أفضل جواب على ذلك: اننا لا نحتاج في أصولية المسألة كونها منتجة على كلا التقديرين بل يكفي ان تكون منتجة في احد التقديرين. ولا شك انه مع وجود مقام الثبوت فان مقام الإثبات يكون متحققا. وهذا يكفي.

إلا ان المسألة لا تكون عقلية باصطلاحهم إلا إذا كانت كبراه من العقل العملي، وهي كبرى الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته. لا من العقل النظري وهي الملازمة الثبوتية بين وجود الشيء ووجود مقدمته كما قلنا.

فكما ان الملازمة بين وجود النار ووجود الدخان موجودة، فنفهمها لفظاً، كذلك ووجود الشيء وجود مقدمته.

وينبغي الالتفات إلى ان كون ظاهر صاحب المعالم كونها لفظية، لأن النتيجة تتبع أحسن المقدمتين، فإذا كانت إحدى المقدمتين لفظية، كانت النتيجة لفظية. وهذا يرد عليه: أولاً: نقضاً. ان غير المستقلات العقلية كذلك مع انهم

لم يعتبروها لفظية. ثانياً: نقضاً أيضاً. اننا حتى لو قلنا بالملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته، كانت صغراها لفظية أحيانا كالطهارات الثلاث. ومع ذلك فهم لم يخذشوا في كونها عقلية من هذه الناحية.

فان قلت: فكيف ينفي الشيخ صاحب المعالم كونها لفظية، مع انها أحيانا واضحة في ذلك، كالطهارات الثلاث.

قلنا: يريد نفي كبرى دلالة الأمر على الأمر بمقدمته. إلا ما خرج بدليل. والطهارات ونحوها خرجت بدليل.

إلا ان الكلام في عدم الدلالة، حيث قلنا ان الملازمة بين الوجودين موجودة. والملازمة بين الارادتين موجودة. إذن فالملازمة بين الظهورين أيضاً موجودة. وهو معنى ثبوت الدلالة الالتزامية.

المقدمة الداخلية والخارجية:

الأمر الثاني: في الكفاية في تقسيمات المقدمة.

والمفروض منهجيا ان يذكر العنوان العام لكل تقسيم. لأن التقسيم يختلف عن الأقسام فان كل تقسيم ينقسم إلى أقسام. والمفروض ذكر الضابط في انقسام الأقسام ولا اقل من ذكر عنوان كل تقسيم. وهذا كله مهمل في المصادر. وكأنه لا بد للقارئ من فهمه مستقلا.

وفي الإمكان ان نشير إليه إجمالاً: اما انقسام المقدمة إلى عدة تقسيمات فهو استقرائي، وليس له ضابط عرفي أو عقلي. وانما يقال عادة: ان ما وصلنا من أشكال المقدمات وتقسيماتها هو هذا. فلو كان هناك شيء آخر لذكرناه. إلا ان المفروض عندئذ ضبط التقسيمات كلها. والظاهر ان هذا محرز، وخاصة

بعد مرور المطلب في ذهن عدد من الباحثين الأصوليين.

وأما العنوان العام لكل تقسيم فنذكره عند التعرض إليه. وهو عبارة عن سؤال يطرح وليس عن جامع ماهوي أو مفهومي. فمثلا نسأل: هل يمكن أن تكون المقدمة داخلية أم يتعين أن تكون خارجية. والحديث عندئذ عن صحة التقسيم. إلا أن وجوده تصورا في بادئ النظر محتمل ثبوتا وإن برهنا على فساده.

وكذلك السؤال عن المقدمة المتأخرة عن ذبيها، وهي الشرط المتأخر، هل هو ممكن أم لا؟ وكذلك السؤال عن وجوب المقدمة قبل وجوب ذبيها وهي المقدمات المفوتة. فإذا صح ذلك صح الانقسام والابطل.

والتقسيم الأول: الذي دخل في بحثه صاحب الكفاية هو التقسيم إلى مقدمة داخلية ومقدمة خارجية. فهل يصح هذا التقسيم أم لا؟

وتقدماً لذلك ولأجل فهم موضوع الحديث ذكر في المحاضرات:

أن المقدمة قسموها باعتبار دخولها في الأمور به قيدا أو تقيدا إلى أصناف ثلاثة. هي باختصار:

١- ما كان داخلا قيدا وتقيدا.

٢- ما كان داخل تقيدا وخارج قيدا.

٣- ما كان خارج تقيدا وقيدا.

ويراد بالقيود ذات المقدمة أو ماهيتها، ويراد بالتقييد اشتراط الواجب بها اشتراطا شرعيا. والا لو كانت اعم من ذلك لم يحتمل أن تكون المقدمة خارجة

تقيدا. كالسفر إلى الحج أو وضع السلم. فانها على أي حال لازمة عقلا وان لم تكن لازمة شرعا. ومع ذلك قالوا: انها خارجة تقيدا كما هي خارجة قيда. يقصدون بذلك الحكم الشرعي بالتقييد والاشتراط. بناء على ان مثل هذه المقدمات غير واجبة بالوجوب الشرعي.

ومن الواضح اننا يمكن ان نسد باب هذا التقسيم تماما. إذا رفضنا القسم الأول والأخير وانحصر الحال بالقسم الأوسط. اما رفض القسم الأول، فباعتماد ان الأجزاء ليست من جنس المقدمة كما يأتي. واما رفض القسم الأخير. فباعتماد القول بوجوب المقدمة شرعا وان وجبت عقلا. فيندرج القسم الثالث في القسم الثاني. فتكون كل المقدمات خارجة قيدا وداخلة تقيداً. وينسد هذا التقسيم أو يأتي الكلام عنه.

ونقل في المحاضرات عن الشيخ النائيني انه يرى ان المقدمات داخلية قيدا وتقيدا، لأن الأمر النفسي كما ينبسط على الأجزاء فانه ينبسط على القيد أو الشرائط بلا فرق بينها أصلا.

وناقشه: بان القيود بشتى ألوانها خارجة عن المأمور به (يعني قيда أو ذاتا) والداخل فيه انما هو التقييد بها. فلو كانت داخلية فيه لم يكن فرق بينها وبين الأجزاء أصلا. مع ان الفرق بينهما من الواضحات. والا فما هو الموجب لتسمية هذا بالقيد وهذا بالجزء.


أقول: انه يمكن للشيخ النائيني ان يدافع عن نفسه بوجوه:

أولاً: انه يمكن ان نلتزم بالنتيجة وان الجميع يعني ذي المقدمة مع كل مقدماته مشمول للوجوب النفسي الاستقلالي. وليس في ذلك محذور واضح. وان كان خلاف المشهور. ولم يُجب عليه إلا ان عدمه من الواضحات وهذا

غير كاف إذا لم يكن واضحاً عند المخاطب .

ثانياً: انه لا يريد المقدمات التي تقع قبل الواجب أو بعده، كالطهارات الثلاث . بل يريد أثرها الموجود خلال الواجب كالاستقبال والإباحة والطهارة الموجودة خلال الصلاة، فنسميها أجزاء لا شرائط لأن الأجزاء عبارة عن كل ما وقع تحت الوجوب متلبساً بماهية الواجب ومكملاً لها . حتى لو كانت في رتبتين من الناحية العقلية . والمسألة كأنها مجرد اصطلاح لا أكثر ولنا حق تغييره . واما نفس أعمال الوضوء وسائر الطهارات فهي مقدمة للمقدمة . فلا تكون مشمولة لمراده . فتأمل .

ثالثاً: انه لعله يلتزم بالمحذور الذي ذكره، وهو انعدام الفرق بين الأجزاء والشرائط . بحيث تصبح كلها أجزاء بالدقة ولا يوجد هناك شرائط ومقدمات . وعبارته واضحة في ذلك حين يقول: بلا فرق بينها أصلاً .

فان قلت: فان هذا من واضحات الفقه والأصول وعليه الديدن حتى من قبله  .

قلنا: نعم هو يجري بناء في ذلك على المشهور . إلا انه يخالفه ثبوتاً ودقة . مع الالتفات إلى انه ليس له اثر فعلي في الشريعة والفقه .

إلا ان كل هذه الأمور قابلة للنقاش ولا اقل من الالتفات إلى ما اشرنا إليه من اختلاف المرتبة، إذ مع اختلافها يستحيل ان يشملها الأمر دفعة واحدة . فيكون المتقدم رتبة تحت الأمر وهو الأجزاء والمتأخر رتبة هي الشرائط . هذا من حيث النسبة إلى الأمر . اما في مقام الامتثال فتكون الشرائط هي الأسبق رتبة . وهذا لا يفرق فيه بين الشرائط في حصتها التي تقع خارج الواجب أو التي تقع داخل الواجب وليس الآن وقت تفصيله .

فان قلت: فانه ليس لنا الحق في اصطلاح الأجزاء في شيء معين دون غيره، ما دام الجميع مكوناً للواجب في ماهيته.

قلنا: هذا موجود في ارتكاز المتشعبة وهو حجة ومضى من قبل المعصومين عليهم السلام إذ لم نجد نهياً عنه ولو بخبر ضعيف. وذلك انهم يسمون الأعمال الخارجية جزءاً كالركوع وذكر الركوع ونحوه ويسمون الصفات الوجودية شرائط كالإباحة والاستقبال والطهارة. كأنها عرفاً من صفات العمل لا من العمل نفسه. فيسمونها شرائط. ويسمون التروك موانع أو مبطلات.

ولو تنزلنا وفرضناها أجزاء لم يندفع الإشكال عن الشيخ النائيني، لأن هذه الأجزاء لا تكون تلقائياً بل تحتاج إلى مقدمات لإيجادها قبل العمل. فتكون تلك المقدمات مقدمات لصحة العمل. وان كانت بالدقة هي مقدمات لجزء العمل. كتحضير التربة للرسوخ. وكذلك الوضوء لإيجاد الطهارة المزمومة مع الصلاة.

فإذن، رجع إلى ان هناك مقدمات خارجية لتصحيح العمل. والارتكاز المتشعري يعتبرها شرائط لا محالة لأنها عرفاً وعقلاً غير دخيلة في الماهية، وان كان وجودها الاستمراري إلى داخل الصلاة دخيلاً فيها.

ومن هنا تكون هي وأثرها اسبق رتبة من المأمور به أو لاحقة له بلحاظ آخر، فلا يحتمل ان يشملها الجعل أو الأمر على غرار واحد. بحيث ينبسط عليها الوجود النفسي على نسق واحد.

ثم قال في المحاضرات: لا إشكال في دخول الصنف الثاني في تلك الأصناف في محل النزاع، وكذلك الصنف الثالث. وانما الإشكال والكلام (الآن في هذا الأمر الثاني) في دخول الصنف الأول وعدم دخوله.

أقول: هذا فرع وجود القسم الثالث. إذ قد يقال انه غير موجود، وانما هما قسمان فقط. وذلك بأحد تقييبن:

الأول: ان القسم الأول يسمى الأجزاء والثاني الشرائط. فإذا كان القسم الثالث مبيناً لهما، فماذا نسميه؟ وهو ليس من الموانع والقواطع بطبيعة الحال. فإذا علمنا انحصار المأمور به بالأجزاء والشرائط من هذه الناحية. خرج القسم الثالث تكويناً عن محل الكلام.

الثاني: ان المفروض فيه انه خارج قيذا وتقيدا. وهذا انما يتحقق فيما لا ارتباط له أصلاً بالواجب، كالواجب النفسي الآخر، كالصلاة والصوم ومثل الأفعال الموجودة في الخارج فقراءة الكتاب غير داخله قيذا ولا تقيدا في الصلاة والصوم. ومعه لا معنى لتسجيله في عالم التصور الأولي أو احتمال دخوله في محل الكلام.

وانما يشفع للمشهور الذي ذكر ذلك. ما قلناه في الشرح خلال الدرس السابق. وهو ان مرادهم الوجوب الشرعي لا العقلي. فان كانت المقدمة واجبة بوجوب شرعي دخلت في القسم الثاني وان كانت واجبة بالوجوب العقلي فقط دخلت في القسم الثالث. فتكون خارجة تقيدا شرعا وان دخلت عقلا.

إلا ان هذا شطط من القول لأننا لا زلنا في عنوان الباب. ولا يمكن ان نأخذ مسلماً مثل هذا التقسيم، وانما يأتي ذلك في نتيجة المسألة. إذ يقال هناك ان كل المقدمات واجبة شرعا، أو نقول بانها كلها واجبة عقلا لا شرعا. أو ان هناك تفصيلاً بعنوان خاص مثلاً: المقدمة المفوتة واجبة عقلا وغيرها واجبة شرعا. ومعه يكون ذلك العنوان هو المتبع لا هذا التقسيم. ومعه يسقط هذا التقسيم على كل الفروض.

والأفضل القول باختصار بان ما كانت ماهيته خارجة عن ماهية العمل يعني خارجة قيّداً، فهو مقدمة داخلية في محل الكلام يعني في بحث مقدمة الواجب، سواء توصلنا إلى كونها واجبة عقلاً أم شرعاً أو لم نتوصل إلى الوجوب أصلاً. وبالتالي فقد أعطينا للقسمين الأخيرين جامعا واحداً. وهو ما كان خارجاً قيّداً أي ليس هو من الأجزاء ولا مكون لماهية العمل فيدخل في محل الكلام. سواء خرج تقيداً أم لا. ومعه لا تبقى مزيد أهمية إلى ان نقول بوجود القسم الثالث وعدمه. وهو الخارج تقيداً وقيّداً. فانه لو خرج كان القسم الثاني أيضاً حصة من الجامع. ولكن الأولى حينئذ ان نصرح بخصوص عنوان هذه الحصة كما هو واضح، بعد تعذر الحصة الأخرى. فنحصر الأمر بالقسمين الأولين.

فان قلت: كيف يكون القسم الثالث ساقطاً، مع ان الحصر العقلي يقتضي وجوده في التقسيم بين الدخل قيّداً والدخل تقيداً؟

قلنا: له أكثر من جواب:

١- انه بعد كل الذي قلناه لا يبقى من معنى لهذا القسم إلا الواجبات الاستقلالية الأخرى. ومعه لا يحتمل اندراجه في محل الكلام.

٢- لو تحققنا النظر عن ذلك كان القسم الثالث متعذراً. إذن فنحن نذكره بالتصور العقلي، ونقول انه ليس له مصداق.

٣- ان هذا التقسيم غير قائم على الحصر، لأن من جملة التقسيم الحاصر ان يكون الشيء دخيلاً قيّداً أو خارجاً تقيداً. كالنظر إلى الأجنبية أو غيرها في الصلاة.

فان قلت: انه غير محتمل.

قلنا: أن هذا غير محتمل أيضاً. وعلى أي حال فالحصر غير محتمل.

وعلى أي حال. فالكلام في هذا الأمر هو دخول القسم الأول في محل النزاع في باب مقدمة الواجب أم لا. يعني صلاحية الأجزاء لأن تتصف بحكم المقدمة العقلية أو الشرعية، موضوعاً أو حكماً. أم لا. بعد التسالم بأن القسم الثاني هو القدر المتيقن من محل البحث. وهو الداخلة تقيداً أو الخارج قيدا.

وهنا فصل عنوانها في المحاضرات بما يرجع حاصله إلى البحث في أمور ثلاثة: الأول: الاقتضاء الذاتي للأجزاء في أن تكون مقدمات. وهو بحث عن المقتضي موضوعاً. الثاني: الاقتضاء حكماً كما قال: هل المقتضي لاتصافها بالوجوب الغيري موجود أم لا. الثالث: في وجود المانع حكماً على تقدير تمامية المقتضي ولو تنزلاً.

* * *

ومن هنا يقع الكلام في جهات ثلاثة:

أما الجهة الأولى في الاقتضاء الذاتي للأجزاء في أن تكون مقدمات وهو بحث في المقتضي موضوعاً: فقد أعطى في المحاضرات معنيين للمقدمة. أحدهما: ما يكون وجوده في الخارج غير وجود ذبها. بأن يكون هناك وجودان أحدهما للمقدمة والآخر لذي المقدمة. ثانيهما: مطلق ما يتوقف عليه وجود الشيء وإن لم يكن وجوده في الخارج غير وجود ذبه. أقول: يعني يلزم من عدمه عدمه.

ثم ذكر أن المقدمة بالمعنى الأول لا تصدق على الأجزاء. بداهة أن وجود الأجزاء في الخارج ليس مغايراً لوجود الكل، بل وجوده فيه عين وجود اجزائه

بالأمر. أقول: ان هذا من الناحية العرفية والمتشرعية صحيح أكيداً، ونحن ينبغي ان نفهم الكتاب والسنة باللغة العرفية إذن لا يمكن ان نطلق على الأجزاء انها مقدمة للواجب بالحمل الشايح العرفي.

إلا انه لم يشر إلى (الحاكم) هل هو العرف أو العقل. والمشهور كصاحب الكفاية وغيره، يتحدثون من ناحية عقلية لا عرفية. ومن هنا أمكن بالدقة ان نتصور لها نحواً من المغايرة. وقد أشار هو إلى ذلك في عبارته قائلاً: فانها انما تغايره إذا لوحظت لا بشرط واما إذا لوحظت بشرط شيء فهي عينه. حيث انه هو الأجزاء الملحوظة كذلك.

فقد يقال: ان الأجزاء لا بشرط مقدمة لمجموعها الملحوظ بشرط شيء. وهذا ما سيأتي في مناقشة كلام الكفاية. والمهم ان ما في المحاضرات لا يكفي للاستدلال.

ثم ذكر: ان المقدمة بالمعنى الثاني تنطبق على معنى الأجزاء وتشمليها. لوضوح ان وجود الكل يتوقف على وجود أجزائه. واما وجودها فلا يتوقف على وجوده. وذلك كالواحد بالإضافة إلى الاثنين، حيث ان وجود الاثنين يتوقف على وجوده دون العكس.

إلا ان هذا قابل للمناقشة أيضاً. لأن المقصود من التوقف هنا أو في قولنا: يلزم من عدمه عدمه. هو الشيثان المتغيران. لوضوح ان كل شيء إذا لوحظ بالنسبة إلى ذاته، فانه يلزم من عدمه عدمه. فيكون نفس العدم وليس عدما آخر، لأن الوجود هو نفس الوجود لا وجود آخر. إذن فهذا المورد خارج عن القاعدة أكيداً، والمهم في صدقها هو تعدد الوجود.

وبعد ان اعترف في أول كلامه بعدم تعدد الوجود، يكون المورد بمنزلة

السالبة بانتفاء الموضوع بالنسبة إلى القاعدة، إذ لا يوجد شيء يتوقف على آخر. لعدم المغايرة بينهما.

مضافاً إلى أن قوله: أن الكل يتوقف على أجزائه، هل يريد من الكل العنوان أم المعنون. أما العنوان فإنه يتوقف إلا أنه ليس هو المقصود، كما أنه ليس هو الذي يقع به الامتثال وإنما يقع بالمعنون. وأن أراد المعنون، فهو عين الأجزاء بالأسر فيعود الإشكال السابق. من حيث عدم انطباق القاعدة المذكورة.

كما أن قوله وأما وجودها فلا يتوقف على وجوده. يعني أن وجود الأجزاء لا يتوقف على وجود الكل. لإمكان أن يركع الإنسان فقط أو يسجد فقط. وهذا وإن كان من الواضحات إذا أخذنا الجزء لا بشرط.

وأما إذا أخذناها بشرط شيء يعني لا بلحاظ ذواتها بل بلحاظها أجزاء فهي تتوقف على انضمام الباقي، وبالتالي فهي تتوقف على الكل. إذا لوحظ المعنون.

وبتعبير آخر: أنه مع ضم فكرتين ينتج المطلوب:

١- أننا نقصد بالكل المعنون لا العنوان.

٢- أننا نقصد بالجزء ما كان بشرط شيء لا ما كان لا بشرط. فينتج توقف الجزء على الكل كتوقف الكل على الجزء.

أما الفكرة الأولى فقد ذكرنا الوجه فيها، وهو أنه إنما يكون المطلوب وما يحصل به الامتثال هو معنون الكل وليس عنوانه.

وأما الفكرة الثانية فأيضاً كذلك، فإن المطلوب وما يحصل به الامتثال هو

الجزء بشرط شيء من حيث الانضمام لا بشرط لا ولا لا بشرط. والمفروض هنا اننا نتحدث من ناحية شرعية وليس من ناحية عقلية فقط.

وفي الكفاية ذكر تقريباً واحداً للمقدمة أعني مقدمة الأجزاء للمركب. ثم أشكل عليه بإشكالين وحاول دفعهما. فينتج ان المقدمة صحيحة في رأيه. لولا انه أمر بالفهم في نهاية كلامه. وسيأتي الحديث عنه.

اما أصل التقريب للمقدمة فحاصله: ان الأجزاء سابقة على المركب رتبة فتصلح ان تكون مقدمة له. اما سبقها الرتبي فأخذه مسلماً ولم يبرهن عليه.

وما قيل أو يمكن ان يقال في دفعه عدة وجوه:

الأول: ما تحصل مما سبق ان ما هو السابق رتبة على المركب هو الجزء لا بشرط وما هو عين المركب هو الجزء بشرط شيء. ومحل كلامنا في الشريعة هو الثاني دون الأول. فان الجزء لا بشرط اي بذاته لم يؤمر به أكيدا ولا يحصل به الامتثال. فتحصل: اننا إذا لاحظنا الأجزاء بشرط شيء فهي وجود واحد مع المركب، فينسد الكلام عن انها اسبق رتبة منه، لأن ذلك يصدق مع التعدد لا مع الاتحاد.

الثاني: ما تحصل مما سبق أيضاً من أننا إذا قصدنا من المركب المعنى المنتزع كانت الأجزاء اسبق منه رتبة، لأنها السبب في انتزاعه. ولكننا قلنا ان هذا المعنى أيضاً خارج عن حيز الشريعة وما يكون متعلقاً للخطاب ويحصل به الامتثال هو منشأ الانتزاع الذي هو عين الكل.

الثالث: انه اخذ مسلماً تقدم الأجزاء على الكل في الرتبة. وقد عرفنا ان هذا التقديم انما يصدق مع التغير لا مع الاتحاد. فيكون التقدم في الرتبة مع الاتحاد محالاً أو قل سالبة بانتفاء الموضوع.

والظاهر ان هذا هو المراد من الجواب المذكور في الكفاية بقوله: ان المركب ليس إلا نفس الأجزاء بالاسر. فإذا كان عينها لم يكن متأخرا عنها رتبة. ويأتي الكلام عنه.

الرابع: اننا لو قبلنا تنزلا: التقدم الرتبي لم تتعين المقدمة إلا بضم كبرى إليها، وهي ان كل متقدم رتبة فهو علة أو معدا أو مقدمة ونحو ذلك. إلا ان ذلك لا يتعين كالمعلولين لعلة ثالثة. فإذا كان لأحد المعلولين معلول آخر كان متأخرا رتبة عن المعلول الآخر كالعم وابن الأخ. فان ابن الأخ متأخر رتبة عن العم وليس معلولا له.

إلا ان هذا لا يتم كبرى وصغرى:

اما كبرى فان المقصود بالتقدم الرتبي التقدم العلي. وليس بين شيئين متباينين تقدم رتبي بالرغم من انهما لا بد معلولين لعلة ثالثة في الكون قريبة أو بعيدة. كالبشر فانهم جميعا من أولاد آدم ولا يحتمل تقدمهم الرتبي لا عقلا ولا اصطلاحا.

واما صغرى فلأننا لو سلمنا الكبرى لم يكن المورد منها. فان غايته ان يقال: ان ما هو متقدم رتبة على حصتين: علة وغير علة. ولا يحتمل في مورد الكلام ان يكون من غير العلة. فان قبلنا تقدمه الرتبي تعين على ملاك العلية دون غيره.

الخامس: ما ذكره في الكفاية: من ان المركب ليس إلا نفس الأجزاء بالاسر فلا مغايرة بينهما لتحصل المقدمة. وهي مع الاتحاد مستحيلة.

وكأن هذا الوجه بهذا المقدار مأخوذ بالنظر السطحي أو العرفي ولذلك أجاب عليه بما يرجع محصله: إلى ان المركب الذي يكون ذو المقدمة هو

الأجزاء بشرط الاجتماع والمقدمة هي نفس الأجزاء بالاسر. قال: فيحصل المغايرة بينهما.

أقول: ان هذا وحده لا يكفي، إذ قد يقال: ان معنى نفس الأجزاء بالاسر هو نفس معنى الإجزاء بشرط الاجتماع. بل هو كذلك بالتأكيد. فاتحد الوجود وتعذرت المقدمة لأنها فرع المغايرة كما قلنا.

اللهم إلا ان يرجع إلى ما أشير إليه من ان الأجزاء يمكن ان تلاحظ لابشرط. فتكون مقدمة وبشرط شيء فتكون ذبيها. إلا انه يرد عليه ما قلناه من ان الأجزاء لا بشرط لا تدخل تحت الخطاب ولا الامتثال حتى انها خارجة عن حيز الشريعة، فتخرج عن محل الكلام أساساً.

ولعل ذلك أعني ملاحظة الإجزاء لا بشرط ملحوظ الشيخ الآخوند لأنه قال بعده مباشرة: وبذلك ظهر انه لا بد في اعتبار الجزئية اخذ الشيء (الجزء) بلا شرط كما لا بد في اعتبار الكلية من اعتبار اشتراط الانضمام.

إلا ان هذا قابل للمناقشة من أكثر من وجه:

أولاً: ان الجزئية والكلية معنيان متقابلان تقابل الإضافة، فهما متضايقان يردان على مورد واحد. ونتيجة ذلك هو انه لا بد من وحدة النظر في الأجزاء. فاما ان نعتبرها بشرط الاجتماع فتحصل الجزئية والكلية. أو نعتبرها لابشرط فيحصلان. بغض النظر عن الإشكال الآتي. واما ان تحصل الكلية بنظر وتحصل الجزئية بنظر آخر فهو تهافت في التصور.

ثانياً: ان ذات الجزء إذا لوحظ لابشرط لم تصدق عليه الجزئية. لأن معناه انه لوحظ بذاته بغض النظر عن الكل وعن الأجزاء الأخرى.

فلا يمكن انتزاع معنى الجزئية وانما يمكن انتزاعها بالنظر الآخر، وهو شرطية الاجتماع. فليس كما قال: انه لا بد في اعتبار الجزئية اخذ الشيء بلا شرط.

السادس: من الإشكالات على أصل التقريب وهو ان الأجزاء سابقة على المركب مرتبة فتصلح ان تكون مقدمة له.

انه قال: كون الأجزاء الخارجية كالهولي والصورة هي الماهية المأخوذة بشرط لا. وهذه العبارة يمكن تفسيرها بعدة تقريبات منها ما يوافق عدم المقدمة، وهو الذي يوافق مرادنا الآن. وذلك بان يقال بأحد تقريبات:

الأول: ان الهولي والصورة هي شيء واحد خارجا ووجود فارد وانما تحلل بالذهن إلى ذلك. ومع اتحاد الوجود خارجا تمتنع المقدمة.

الثاني: ان هذا الوجود المنقسم إلى الهولي والصورة مأخوذ في الفلسفة بشرط لا. لأنهم قالوا: ان الماهية إذا أخذت بشرط لا كانت هولي وصورة وان اخذ لا بشرط كانت جنسا وفصلا. كما ذكر في الكفاية.

فالمهم ان هذا التقسيم مأخوذ بشرط لا. وإذا اخذ بشرط لا فمعناه امتناع التركيب اي بشرط لا عن الاجتماع. فإذا لم يحصل التركيب فلا معنى للمقدمة.

الثالث: ما ذكره في العناية: من ان المقرر عند أهل المعقول ان الأجزاء الخارجية كالهولي والصورة هي بشرط لا. وهذا مما ينافي ما قرناه في المقام من كون المقدمة هي الأجزاء بما هي هي ولا بشرط.

ولا حاجة إلى مناقشة التقريبات الثلاثة واحدة واحدة. وانما نناقش

الأساس المشترك فيها:

أولاً: انه اخذ فيها مسلماً ما قالوه من ان الأجزاء الخارجية كالهولي والصورة. مع ان هذا يمكن منعه. فان الهولي والصورة معاني ذهنية انتزاعية. وما بإزائها بالأجزاء جزء تحليلي لا جزء خارجي. فقياس الجزء الخارجي به قياس مع الفارق.

ثانياً: انهم قالوا انها كالهولي والصورة ولم يقولوا انها بعينها. فلربما كانت مشابهة لها من حيثيات أخرى غير البشروط لاثية.

ثالثاً: هل ان مرادهم من هذا التشبيه هو ان الأجزاء هي الهولي والمركب هو الصورة أو كلاهما شبيه بالأجزاء باعتبارها جزئيات من الموجود. وكلاهما قياس مع الفارق.

رابعاً: انهم قالوا: ان الماهية المأخوذة بشرط لا تكون هولي وصورة الماهية اللابشرط تكون جنساً وفصلاً. ومن الواضح ان الشرط وجوداً وعدمه معنى إضافي، ولا يكون إلا بين طرفين، وهنا احدهما هو الماهية فما هو الطرف الآخر؟ ليس هو نفس الماهية لاستحالة نسبتها إلى نفسها. لأن النسبة لا تكون إلا مع التكثر. فانحصر في الوجود إذ لا ثالث إلا العدم. ويستحيل النسبة إلى العدم لأنه لا يصلح ان يكون طرفاً للإضافة.

ومعناه ان الماهية إذا أخذت بشرط لا عن الوجود كانت هولي وصورة. في حين نحن اما ان نتحدث عن هولي وصورة معينين إذن فهما موجودين، وانما ان نتحدث عنهما كليين، فالكلي يناسب في أفرادها ان تكون موجودة ومعدومة. يعني لا بشرط من حيث الوجود والعدم لا انها مأخوذة بشرط لا من حيث الوجود.

مضافاً، إلى أننا لو سلمنا ذلك في الهولي لا نسلّمه في الصورة. فإن الصورة لا تكون إلا في طول الوجود. يعني بشرط شيء بالنسبة إليه. بل قال قسم من المحققين أنه لا يراد بالصورة إلا الوجود. فيكون المراد من الهولي الماهية ومن الصورة الوجود.

ومن هنا يتضح أننا لو أخذنا هذين الشرطين بالعكس لكان أفضل. فالانقسام إلى هولي وصورة يكون لا بشرط بالنسبة إلى الوجود إن قصدنا الكلي، وبشرط شيء له إن قصدنا الجزئي.

وأما الجنس والفصل فيمكن أن يكونا بشرط لا عن الوجود. لأن الماهية بحد ذاتها المقسم أو الممهّلة هي التي تنقسم إلى جنس وفصل، لا باعتبار كونها موجودة ولا معدومة. وعلى أي حال فيمكن أن نلاحظ الكلي أو النوع من الماهية ذهنياً بشرط لا عن الوجود الخارجي ونقول أنه جنس وفصل.

وفي حدود فهمي أن هذا الانقسام كله باعتبار اللا بشرط عن الوجود الخارجي. إذ لا دخل للوجود الخارجي له. لأن صورته ذهنية وما بإزائه واقعي وليس خارجياً. وهو كلي وليس جزئياً. والكلي لا وجود له في الخارج. إلا أننا لا نستطيع أن نقول أنه بشرط لا عن الوجود في الخارج ما لم يكن ممتنعاً. وإلا كانت كل الكليات ممتنعة. وخاصة إذا قلنا أن الفرد أو الجزئي حاوٍ على الكلي مع زيادة. فمعناه أن وجود الكلي مناسب مع كلا العالمين الواقع والخارج. وليس بشرط لا عن الخارج.

ثم في حدود فهمي أنهما انقسامان طوليان وليسا عرضيين. والانقسام الأسبق. هو الهولي والصورة. ويراد بالهولي المادة أو الماهية السيالة في عالم الإمكان كله. ويعبر عنها أنها أدنى أنحاء الموجودات. وأما الصورة فهي

المرحلة التي تتشكل بها الماهية في عالم الوجود. سواء كانت خارجية أم ذهنية أم واقعية.

وهذه الهيولي عبارة أخرى عن الماهية المهملة، ومن هنا يأتي التقسيم الثاني اعني انقسامها إلى الجنس والفصل. فانه تقسيم للماهية، فانها هي التي تنقسم إلى الأجناس والأنواع والفصول والخواص وغير ذلك.

ويمكن ان تكون الهيولي بمنزلة الجنس والصورة بمنزلة النوع. والنوع انما يتشخص بالفصل. ومن هنا قالوا انها بمنزلة الفصل. إلا اننا قلنا بالفهم السابق ان معنى الصورة معنى مباين لمعنى الماهية والهيولي. مع ان النوع أو الفصل من جنس الماهية، فيكون من جنس الهيولي، ولا يصدق عليه الصورة.

وعلى اي حال لا دخل للمحاذ بشرط لا أو لا بشرط في ذلك. ومعه فتمثيل الأجزاء بالهيولي والصورة لو صح لا يجعلها بشرط لا لكي يمنع تقريب الآخوند من حيث ان الأجزاء انما تكون مقدمة إذا كانت ملحوظة لا بشرط. لا انها ملحوظة بشرط لا.

وقلنا ان عبارته يمكن ان تفسر على عكس المطلوب. فكما فسرناها كما أرادها الآخوند ضد معنى المقدمة يمكن تفسيرها إلى جنبها. وذلك بان يقال: ان الهيولي والصورة بالرغم من اتحادهما خارجا فانهما أيضاً لهما نحو من التعدد الخارجي في منشأ انتزاعهما. فكما صح التعدد في وجود واحد إلى هيولي وصورة أمكن التعدد في موجود واحد إلى مقدمة وذو المقدمة. أو قل: ان الهيولي بمنزلة ذي المقدمة والصورة بمنزلة المقدمة.

إلا ان هذا غير تام، لأن المقدمة تحتاج إلى تعدد وجود حقيقي، ولا يكفي فيها التعدد الاعتباري والانتزاعي. ومن المعلوم ان التعدد بين الهيولي

والصورة تحليلي أو انتزاعي. وهذا لا يكفي للمقدمة.

مضافا إلى انه لا ملازمة بين التعدد هنا والتعدد هنا. غايته الملازمة في الإمكان لا الوقوع، مع العلم اننا نحتاج إلى وقوع التعدد، ولا يكفي إمكانه.

والظاهر ان مراد الشيخ الأخوند من تقريبه هذا ضد تقريب المقدمة بان: نسبة الأجزاء إلى المركب كنسبة الهيولي إلى الصورة باعتبار ان الأجزاء بمنزلة الهيولي والمركب هو الصورة. وكبرويا لا تعدد في الموجود بالرغم من انقسامه إلى هيولي وصورة. إذن، لا انقسام بين الأجزاء والمركب الذي هو مثله على الفرض. ومع عدم الانقسام والتعدد تمتنع المقدمة.

وحاصل جواب الشيخ الأخوند: انه لا ملازمة بين الهيولي والصورة من ناحية والأجزاء والمركب من ناحية أخرى. أو قل ان التقريب قائم على تشابههما أو عينيتهما. في حين انهما يفترقان كثيرا. فان الهيولي والصورة أجزاء تحليلية، في حين ان المركب مع أجزائه من قبيل الأجزاء الخارجية. فإذا امتنع التعدد في الهيولي مع الصورة لم يمتنع التعدد بين الأجزاء والمركب فلم تمتنع المقدمة.

ثم أمر بالفهم. ويمكن إرجاعه إلى عدم أمور:

١- ما اشرنا إلى مثله من ان إمكان الشيء لا يقتضي وقوعه.

٢- ان الهيولي والصورة من ناحية والأجزاء والمركب من ناحية وان اختلفت، إلا انها من ناحية الوحدة الخارجية مشتركة، فامتنتع المقدمة.

٣- انهم قالوا: بان الأجزاء كالهيولي والمركب كالصورة وتسمى الصورة التركيبية. فالأجزاء حصة من الهيولي أو مصداق لها، والمركب حصة من الصورة. فقد اجتمعت هيولي وصورة. فحصلت الوحدة الخارجية من التعدد

التحليلي . فامتنتت المقدمة .

من هذا كله يظهر ان هناك شكاً معتداً به - لو صح التعبير - في كون الأجزاء والمركب موجودان بوجودين عقلاً . فضلاً عن التعدد العرفي فإنه منتف يقيناً . ومعه لا مجال للمقدمية أكيدا . وخاصة بعد ان نلتفت إلى ان الكبرى التي نتحدث عنها شرعا عرفية وليست عقلية . لأن الأمر هنا يرتبط بالظواهر وهي عرفية .

وإذ امتنع ثبوتاً اتصاف الأجزاء بالمقدمية كان البحث الآتي بمنزلة السالبة بانتفاء الموضوع . إذ لا معنى لاحتمال اتصافها بحكم المقدمة مع انها ليست بمقدمة إطلاقاً . إذن فالبحث في الاقتضاء الذاتي للأجزاء في ان تكون مقدمات كما هو مؤدى الجهة الأولى منسد تماماً .

وانما يفتح الكلام في الجهة الثانية بعد التنزل وافتراس إمكان ذلك ، فهل يوجد في جانب الحكم أو دليله مقتضي للشمول إلى الأجزاء أم لا . ومن هنا يقع الكلام في الجهة الثانية هذه .

والظاهر ان الوحيد الذي تكلم في المقتضي هو الشيخ الآخوند في هامش الكفاية . وقد ذكر عبارته في المحاضرات ولم يعلق عليها ، وظاهر عبارته هو ارتضاؤه لها .

قال : انه لا مقتضي لاتصاف الأجزاء بالوجوب الغيري أصلاً . لأن ملاك الوجوب الغيري انما هو فيما إذا كان وجود المقدمة غير وجود ذبيها في الخارج ، ليقع البحث عن ان ايجاب الشارع ذا المقدمة هل يستلزم ايجاب مقدمته تبعاً أم لا . واما إذا كان وجودها عين وجود ذبيها في الخارج كالأجزاء بالإضافة إلى الكل ، فلا ملاك لاتصافها به لوضوح انها واجبة بعين الوجوب

المتعلق بالكل، وهو الوجوب النفسي. ومعه لا مقتضى لاتصافها به، بل هو لغو محض. قال: وهذا الذي أفاده في غاية الصحة والتمانة.

أقول: هذا راجع اما إلى الجهة الأولى أو الجهة الثالثة وليس وجها مستقلا في نفسه.

ورجوعه إلى الجهة الأولى يعني: ان الأجزاء ليس فيها وجود مستقل عن المركب ثبوتا ليتصف بالوجوب الغيري. يعني ان الاستحالة أنتجت استحالة اثباتية أيضاً. وهذا صحيح إلا انه راجع إلى الدليل على الجهة الأولى وهي الثبوتية وقد فرضنا التنزل عنها.

ورجوعه إلى الجهة الثالثة يعني وجود المانع من حيث ان اتصافها بالوجوب النفسي مانع عن اتصافها بالوجوب الغيري. فان إطلاق الوجوب الغيري شامل له بعد ذلك التنزل إلا انه مبتلى بالمانع.

وأولى من ذلك ان يقال: ان دليل الوجوب الغيري لا إطلاق له لأنه عقلي ونحو ذلك. فيؤخذ منه بالتصور المتيقين وهو غير هذا المورد.

واما لو تنزلنا عن الجهة الثالثة، كما هو مقتضى صناعة الاستدلال. في ان يكون كل وجه بعد التنزل عن الوجوه الأخرى. فذلك يعني انه لا مانع من ذلك. كما ان الأجزاء تصلح للمقدمة ثبوتا بعد التنزل عن الجهة الأولى. فهل المقتضى موجود فيها أم لا؟ ولا يتحصل عندئذ من دليل الآخوند اي محصل بهذا الصدد.

والحق اننا إذا ضمنا كبرى مع صغرى كان المقتضى موجودا. اما كبرى فهي وجوب مقدمة الواجب بأي دليل كان لفظي أو عقلي أو باي تقريب يتم في المستقبل. واما الصغرى فهي ان الأجزاء مقدمة للمركب. وهذا يثبت بعد التنزل

عن الجهة الأولى . فتكون حصة من تلك الكبرى . لأن المفروض وجوب المركب وكون الأجزاء مقدمة له . فتقع واجبة من هذه الناحية .

فان قلت : فان دليل وجوب المقدمة مجمل أو قل لبي وليس له إطلاق فيكون خاصاً بغير هذه الصورة ، وهي المقدمات ذات الوجود العرفي الزائد .

قلنا : يمكن الجواب عليه : اما بالنسبة إلى الأدلة التي لها إطلاق فلا إشكال من هذه الناحية . فان قلت : انه لم يرد إطلاق في الشريعة بان كل مقدمة واجب واجبة . قلنا نعم . ولكن نفهم من دليل كل واجب نفسي وجوب مقدمته اما بالترشح أو بالالتزام . وهو ظهور لفظي قابل للتمسك بإطلاقه . اللهم إلا ان يقال : ان الترشح من قبيل اللازم غير البين فلا يصلح للدلالة اللفظية ، فيسقط الإطلاق ، فيسقط المقتضي . ولكننا سبق ان قلنا انه من اللازم البين الملتفت إليه عرفاً . فيكون ظهوراً لفظياً يمكن التمسك بإطلاقه لكل شيء صالح للمقدمة . والمفروض صغوريا ان الأجزاء منها .

واما إذا كان وجوب المقدمة بحكم العقل ، فحكم العقل لا إطلاق له .

فقد قلنا في مثله اننا يمكن ان نبحث عن نتيجة الإطلاق . ونسأل أنفسنا عن ثبوت الحكم في سائر الحصاص بالتفصيل . فإذا حصلنا الجواب بالإيجاب كانت نتيجة الإطلاق حاصله .

وفي المقام نسأل ان حكم العقل في الأجزاء التي هي مقدمة موجودة أم لا . فهنا قد نجيب بالإيجاب باعتبار شمول حكم العقل لها . أو قل شموله لكل شيء ملزم من عدمه عدمه . وهذا منها .

وقد نجيب بالسلب . باعتبار ان العقل لا يدرك ان الأجزاء لها وجود زائد فإذا لم يكن كذلك لم يدرك لها حكماً زائداً .

وهذا له جوابين: الأول: ان هذا خلف التنزل وافترض مقدمة الأجزاء باعتبار ان لها وجودا زائدا بالمقدار الذي يصلح للمقدمة.

ثانياً: ان زيادة الوجود للأجزاء وعدمه بحكم العقل النظري ووجوب المقدمة بحكم العقل العملي. فهنا يقال: ان كلا من العقليين يأخذ النتيجة مسلمة من الآخر ويحكم على طبقها. فإذا اخذ العقل العملي النتيجة من العقل النظري بان الأجزاء زائدة حكم عليها بالوجوب. فتأمل . . . (إشارة لوحدة العقل وعدم انفصاله إلا باللحاظ والاعتبار).

واما إذا قلنا بنفي وجوب المقدمة أصلا. فان المقتضي منتفي لأي مقدمة فيكون انتفاؤها بالنسبة إلى الأجزاء ثابت أو أولى.

اما الكلام في الجهة الثالثة، وهي تصح بعد التنزل عن الجهة الأولى، ومحصله الإقرار بإمكان مقدمة الأجزاء للمركب وزيادتها عليها. والتنزل عن الجهة الثانية، ومحصلها الإقرار بوجود المقتضي الحكمي أو التشريعي لوجوب الأجزاء على فرض إمكانه ثبوتا.

ونحن قلنا في الجهة الأولى بالامتناع. ولكن المحصل في الجهة الثانية ان الأمر يختلف باختلاف الباقي، فان كان الدليل على وجوب المقدمة لفظيا كما هو الأرجح، أمكن القول بوجود المقتضي وهو الإطلاق لكل الأفراد حتى في خارج المقدار المتيقن من أمثال المقام.

إذن فنحن انما محتاجون إلى التنزل عن الجهة الأولى فقط. فهو كما كان هو السبب للدخول في الجهة الثانية، كذلك سيكون هو السبب للدخول في الجهة الثالثة.

وعنوانها: انه بعد الإقرار بالمقتضي حقيقة أو تنزلا. فهل يوجد مانع

حكمي أو تشريعي عن تأثير ذلك المقتضي أم لا .

وأشهر من ذهب إلى وجود المانع صاحب الكفاية عليه السلام . وبرهن عليه : بانه يلزم منه اجتماع المثليين وذلك : لأن الأجزاء بشرط الاجتماع عين المأمور به ذاتا وانما كانت المغايرة بينهما اعتبارا . فتكون واجبة بعين وجوبه ومبعوث إليها بنفس الأمر الباعث إليه . فلا تكاد تكون واجبة بوجوب آخر لامتناع اجتماع المثليين .

وما قيل أو يمكن ان يقال في جواب ذلك عدة أمور . منها ما ذكره في الكفاية ومنها ما ذكره في المحاضرات وأمور أخرى :

أولاً : ان المفروض في هذه الجهة ان نقول بزيادة الأجزاء على المركب وإلا لامتنع ثبوتها بدون الدخول إلى هذه الجهة .

فإذا كانت هذه الأجزاء زائدة أمكن اتصاف هذا الوجود الزائد بالوجوب الغيري ولم يلزم اجتماع المثليين ، لأنه انما يستحيل اجتماعهما في مورد واحد حقيقة لا في موردين . والمفروض ان الصغرى هنا محرزة ولو بالتنزل .

ثانياً : ان الشيخ الآخوند لم يتنزل عن الجهة الأولى بل بنى على صحة النتيجة فيها ولذا قال : ان الأجزاء هي عين المأمور به ذاتاً وان اختلفت معه اعتبارا . والمفروض عنده ان الاختلاف الاعتباري لا يكفي للتعدد . أقول : مع ان المفروض بعد التنزل عن الجهة الأولى اعتبار كون الأجزاء زائدة وجودا على المركب ، فتصلح ان تكون صغرى للوجوب الغيري . واما إذا لم نتنزل عن الجهة الأولى كان هذا الوجه راجعا إلى الوجه المذكور هناك .

ثالثاً : إمكان القول بكفاية التغيرات الاعتباري في اختلاف المحمولات الشرعية والعرفية؟ ، كتولي طرفي العقد في كثير من المعاملات بل يصح فيها

جميعاً. وكذلك كل متعلقات الأحكام الثانوية التي تصبح واجبة وهي مباحة أو محرمة أو تصبح محرمة وهي واجبة أو مباحة. بل ان كل مقدمات الواجب كذلك فانها بالأصل من المباحات أو المستحبات، فتصبح واجبة بالمقدمية.

واما الوجه في إمكان ذلك فليس هنا محله ولعلنا نتوفر عليه في المستقبل بعونه سبحانه.

رابعاً: إمكان القول بان هذا ليس من اجتماع المثليين. لوضوح اختلاف ماهية الوجوب النفسي والوجوب الغيري.

إلا ان هذا يجاب بجوابين:

١- ان هذا أردأ من اجتماع المثليين، وان كان من سنخه. ومثاله في الشريعة انفعال عين النجاسة بملاقات المتنجس. فانه اخف منه فكيف يعقل انفعاله.

٢- ان هذين السنخين من الوجوب متمائلان فيما هو الملحوظ في المقام، وهو البعث والتحرك وان اختلفا في التفاصيل الأخرى. فتكون كبراه هو استحالة التحريك نحو شيء حصل نحوه البعث والتحرك. وتام الكلام في محله.

خامساً: ان هذا فرع الإقرار بالوجوب الشرعي للمقدمة. واما إذا نفينا وجوبها أصلاً. فمن الواضح عدم اجتماع المثليين. وكذلك إذا قلنا بوجوبها العقلي كما هو مشهور المتأخرين. فانه يختلف موضوعاً ومحمولاً عن الوجوب الأخر الشرعي. اما موضوعاً فلغرض التعدد أو قل لتعدد العنوان: هذا بصفته جزءاً وهذا بصفته مقدمته. واما محمولاً فلتعدد الحاكم. وهما: الشرع والعقل.

سادساً: ما ذكره في المحاضرات من الاتصاف بمقدمية الواجب النفسي للواجب النفسي كمقدمية صلاة الظهر للعصر. مع انه لم يلزم اجتماع المثلين. فما تقوله هنا فله هنا. وقد سبق ان اشرنا إلى مثله. فإذا اجتمع الاستحباب مع الوجوب ونحو ذلك من المتضادات أمكن اجتماع المتماثلات.

وحسب المستفاد من سياق المحاضرات ان الشريعة ليس فيها هذه الكبرى العقلية من استحالة اجتماع الضدين والمثلين. وانما تلك أمور محلها العلل التكوينية القهريّة وليست الشرعية.

وهذا وهم عجيب، إذ مع اجتماع شرائط الاستحالة تحصل الاستحالة في كل مورد فرضت. وليست من شرائط الاستحالة منطقياً ان لا يكون موردها شرعياً. وهذا واضح. إلا ان الكلام في ان الشرائط هنا غير مجتمعة على ما هو المفروض. لتعدد المتعلق اما باختلاف الوجود أو باختلاف العنوان. أو يلتزم بزوال الأول وثبوت الثاني كما في استحباب الوضوء مع وجوبه المقدمي. أو يلتزم بزوال الأضعف مع بقاء الأقوى كوجوب الظهر حيث ندعي عدم تحقق الوجوب الغيري الأضعف.

واما في المحاضرات فقد أجاب بالحل الذي هو الجواب الآتي:

سابعاً: ما ذكره في المحاضرات من إمكان الاجتماع وعدم لزوم اجتماع المثلين، غاية الأمر انه لا يبقى الأمر بحده بل يلزم اندكاك احد الأمرين بالآخر ويكونان أمراً واحداً أكيداً. ولا يعقل بقاء كل منهما بحده. قال: سواء كانا وجوبين أو كان احدهما وجوبياً والآخر استحبابياً.

ويجاب بعدة وجوه:

الوجه الأول: ان الإشكال الوحيد ليس هو اجتماع المثلين، بل هناك

إشكال تحصيل الحاصل، باستحالة البعث نحو ما هو مبعوث إليه في السابق رتبة أو زمانا. وهذا مما لم يجب عليه. لأنه يكون الأول نافذا والأخر لغوا. وخاصة إذا كان اضعف منه كما لو كان استجابيا أو كان مقدميا. فإنه أولى باللغوية.

الوجه الثاني: انه لا يحصل الاندكاك في طول الاجتماع، وهذا واضح. لأنه في مرتبة علله. إذ لولا الاجتماع لا مورد للاندكاك. إذن ففي المرتبة السابقة عن الاندكاك يحصل الاجتماع أنا ما ثم يحصل التداخل. ففي ذلك الآن أو في تلك الرتبة يحصل المستحيل.

الوجه الثالث: ان عبارته صريحة في انه لا يبقى الأمر بحده. وهي مطلقة من حيث اجتماع أي نوعين من الأوامر. ولازمه بوضوح ان صلاة الظهر حين تكون مقدمة للعصر، لا يبقى الأمر بها بحده فكيف يمكن قصد القرية به؟ وخاصة إذا قلنا كما عليه المشهور من عدم إمكان قصد القرية بالأمر المقدمي، فعند اجتماعهما يزول الأمر النفسي بحده. فتكون النتيجة تابعة لأخس المقدمتين. ومثلا ما لو اجتمع مع أمر استجابي كالصلاة في المسجد ونحوه. فانه يزول حدها الوجوبي ويتعذر قصدهما إلى غير ذلك من الأمثلة.

فان قلت: فانه قال: انه يكون أمرا واحدا أكيدا. فيكون هو المتبع وباعتباره يمكن قصد القرية.

قلنا: هذا مترتب على ان النتائج هنا تتبع أقوى المقدمات لا اخسها. فما دام احد الوجوبين نفسيا قريبا، كان المجموع كذلك.

إلا ان الأمر ليس كذلك لأنه قال: يزول الأمر بحده. ويستحيل بقاؤه لأنه يلزم منه اجتماع المثليين. فإذا زال بحده بقي الجامع وليس المجموع. إذ بقاء

المجموع معناه انضمام احدهما إلى الآخر . واما الجامع فمعناه زوال الصفات المتعارضة . ومن الواضح ، ان الجامع بين النفسي والغيري لا يكون نفسيا ، والجامع بين القربي وغيره لا يكون قريبا . تماما كجامع الطلب قد نفهمه من صيغة الأمر أو مادته ، فانه لا يكون إلزاميا لأنه جامع بين الوجوب والاستحباب . لأن النتائج تتبع أحسن المقدمات .

* * *

ثم ذكر في المحاضرات انه اعترض بعض الأعاظم (وظاهره الشيخ محمد حسين الأصفهاني) على الاندكاك بين الحكمين المتماثلين ، بانه انما يحصل اندكاك مع وحدة المرتبة لا مع تعددها . والرتبة هنا متعددة لوضوح ان الوجوب الغيري في طول الوجوب النفسي .

وما قيل أو يمكن ان يقال في الإشكال عليه عدة وجوه :

أولاً: انه لم يبرهن على الكبرى . ولو برهن عليها لأنسد جواب المحاضرات الآتي . حيث قال بإمكان الاندكاك حتى مع تعدد المرتبة .

فان قيل : انه مع تعدد الرتبة لا يصدق الاجتماع .

قلنا: بل يصدق لأن الوحدة محفوظة من كثير من الجهات كالأمر والمكلف والمتعلق نفسه . مضافا إلى الوحدة العرفية وان تعددت عقلا .

ثانياً: ان الوجوب الغيري وان تأخر في الرتبة بطبعه مع الوجوب النفسي إلا ان هذا وحده لا يكفي للتأخر الفعلي . كما ان العلة والمعلول كذلك بطبعهما . إلا ان معلول كل علة يكون متأخرا رتبة عن علته لا عن علة أخرى لغيره . وهذا واضح في الفلسفة .

وفي الشرعيات فان وجوب المقدمة لأي واجب نفسي متأخر رتبة عن وجوبه النفسي. كوجوب الوضوء بالنسبة إلى وجوب الصلاة نفسها. اما الوجوب الغيري المترشح من واجب آخر فهو ليس متأخرا رتبة عن وجوب الواجب الملحوظ. وفي المقام الحال كذلك حيث انه يجتمع الوجوب النفسي لصلاة الظهر مع الوجوب الغيري المترشح من صلاة العصر. وهما في مرتبة واحدة وليس في مرتبتين.

ولا اقل ان ننفي انهما في مرتبتين ليتمكن الاجتماع. وان لم نستطع ان نثبت انهما في مرتبة واحدة. إذ قد يقال بانتفاء النسبة بينهما في مثل ذلك. إلا انهما ليسا في مرتبتين على أي حال.

ثالثاً: ما ذكره بعض الأعزة بان مورد كلامنا ليس مثل الظهر والعصر، لأن كلامنا في اتصاف الأجزاء بالوجوب الغيري إلى جنب الوجوب النفسي، وهما في رتبة واحدة فيكون ما ذكره بعض الأعظم وأخذه مسلماً من ان الواجب النفسي والغيري في رتبتين ليس بصحيح. وفرقه عن الإشكال السابق اننا هنا نحرز انهما في مرتبة واحدة، لا اننا نشك في انهما في رتبة أو رتبتين كما في الوجه السابق وقلنا انه يكفي ان لا يكون في رتبتين لنحرز عدم الاندكاك.

لأنه يمكن ان يقال بإزائه ان الاندكاك يحتاج إلى إحراز انهما في رتبة واحدة، ويكفي الشك في ذلك لإحراز عدم الاندكاك.

وهذا وان كان على خلاف ظاهر عبارته إلا اننا لو تنزلنا عن ذلك ورد هذا الوجه لأجل إحراز انهما في رتبة واحدة.

لأن ورود الوجوب الغيري على صلاة الظهر كان بسبب خارجي. فلم يكونا في رتبتين اما هنا فورود الوجوب الغيري على الأجزاء بنفس السبب وهو

كونها اجزاء، فان ذلك ملاك لكلا الوجوبين فينبغي ان نقول بالاندكاك، خلافا لما قال. وقلنا بان التأخر الطبيعي أو النوعي لا يكفي ما لم يحصل تأخر فعلي.

وهذا يكفي ان يكون جوابا له. لولا ان يقال: اننا إذا اعتبرنا الوحدة بين الأجزاء والمركب زال الوجوب الغيري، إذ هو فرع المقدمية والمقدمية فرع التعدد ولا تعدد.

ولكننا لو تنزلنا وقبلنا الكثرة والتعدد بين المركب والأجزاء كما هو محل حديثنا الآن. فمن الممكن ان يقال: ان الوجوب الغيري وارد إلى الأجزاء من غيرها وهو المركب فلا يكون هو والوجوب النفسي في رتبة واحدة. بل الوجوب النفسي اسبق رتبة. فيكون صغرى للإشكال السابق، ويصح تنظيره بصلاة الظهر والعصر.

ولكن لو دققنا أكثر، أمكن القول: بان الأجزاء انما تتصف بكلا الوجوبين نتيجة لوجود المركب (الذي هو غيرها على الفرض). فكلا الوجوبين وارد إليها من خارجها، فيكونان في مرتبة واحدة. لأن مرتبة المركب لا تختلف بالنسبة إلى الأجزاء في كلا الحالين.

وجوابه: اننا يجب ان ندقق في ان مورد الوجوب النفسي اسبق رتبة أو ورود الوجوب الغيري. فان اتحدا في الرتبة كان الإشكال الأخير صحيحا. وان اختلفا لم يكن صحيحا.

وحسب الوجدان فان الوجوب النفسي اسبق رتبة من الغيري. مادام متعلقه ومورده واحدا كما هو المفروض.

وقد أجاب في المحاضرات على عدم الاندكاك لتعدد الرتبة الذي ذكره بعض الأعظم. أجاب بما محصله: ان الاندكاك انما لا يتصور بين الحكمين

فيما إذا كانا مختلفين زمانا. واما إذا كانا متقاربين زمانا وان كانا مختلفين رتبة فلا مناص من الالتزام بالاندكاك. بدهاه انه لا اثر لاختلاف الرتب العقلية في الأحكام الشرعية. لعدم ثبوتها لها. وانما هي ثابتة للموجودات الزمانية.

وقال: ومثال الاندكاك في التكوين والتشريع موجود. اما الأول فكما إذا افترضنا وجود ملاكين لاتصاف جسم بالبياض مثلا. وكان احدهما في طول الآخر رتبة كما إذا فرضنا ان اتصاف جسم ببياض سبب لإيجاد بياض آخر فيه. فالبياضان عندئذ يكونان مختلفين رتبة. إلا ان اتحادهما زمانا يوجب اندكاك احدهما في الآخر.

أقول: وهذا غريب لأنه من تحصيل الحاصل بوضوح. وكان الأولى له ان يجعل علة البياض الثاني خارجية متأخرة رتبة. إلا انه أيضاً يكون من تحصيل الحاصل. فهو مثال عاطل. ولا معنى للاندكاك في العلل التكوينية.

قال: واما في الثاني (يعني التشريع) كما لو نذر الصلاة في المسجد أو الجماعة فان لا شبهة في ان الوجوب الآتي من قبل النذر يندك في الوجوب أو الاستحباب النفسي الثابت لها. مع انه في رتبة متأخرة لتأخر ملاكه وهو رجحان متعلقه عن ملاك آخر. والسبب ليس إلا اجتماعهما في زمان واحد.

وهذا إشكاله واضح جدا، فانه خلاف ما سطر قبل صفحة أكيدا. لأنه قال قبل صفحة انهما معا يندكان ولا يبقى احدهما بحده. اما هنا فقال: ان الأمر النذري يندك في الوجوب النفسي السابق عليه رتبة. ولم يقل انه يزول عن حده. لأنه ان زال عن حده لم تجب عليه الكفارة مع انها واجبة أكيدا. كما لا يزول الوجوب الأسبق أكيدا لإمكان قصده.

إذن، فلم يحصل الاندكاك وانما حصل الاجتماع. ومن هنا لم تتبع النتائج

أخسر المقدمات وانما تبعت أقواها لان المجموع يؤثر بكل تفاصيله من كلا الطرفين. وقد أدرك ذلك ولم يتنازل عن نتائجه إلا انه سماه اندكاكا، وهو غير صحيح.

وهذا على خلاف ما قاله سابقا من انه يندك الوجوبان ويبقى وجوب واحد، ويزول الحد في كل منهما. فقد تبين ان هذا غير صحيح مطلقا بل من الممكن اجتماع الوجوب النفسي مع الوجوب الغيري، ولا يصلح الوجوب النفسي ان يكون مانعا عن الغيري. لو اقتصرنا على هذا الجواب.

وهنا قد يقال: ان الأجزاء مما يجب الإتيان به على كل حال من ضمن الواجب النفسي الأصلي، سواء كانت واجبة بالوجوب النفسي أم لا. ومن هنا لا اثر للكلام في هذه المسألة.

والكلام في هذا العنوان يقع في مستويات:

الأولى: اننا إذا نفينا الاتصاف بالوجوب الغيري ثبوتنا تم المطلب وانسد باب البحث عن الأثر لأنه سالبة بانتفاء الموضوع.

الثانية: اننا إذا نفينا الاتصاف به إثباتا يعني انتفاء المقتضي، كان أيضاً سالبة بانتفاء الموضوع.

الثالثة: اننا إذا نفينا الاتصاف به لوجود المانع فأيضاً كذلك. وتطبيقا نحن نفينا المستوى الأول، ولم نستطع ان ننفي المستوى الثاني والثالث. يعني ان المقتضي موجود بعد التنزل عن المرحلة الأولى، والمانع مفقود لتعدد الوجود وتعدد العنوان والصفة على ما هو المفروض. فلا يصلح الوجوب النفسي ان يكون مانعا عن اتصاف الأجزاء بالوجوب الغيري.

الرابعة: اننا لو قلنا بالاجتماع نتيجة للتنازل عن المراحل الثلاثة. فهنا يأتي إشكال هذا الفرع من المسألة الأصولية، وهي ان النتيجة اتصاف الأجزاء حقيقة بالوجوب الغيري. إلا انه لا ثمرة لذلك لأنه لا فرق في وجوبها بين اتصافها بالوجوب الغيري أم لا. لأنها تتصف بالوجوب على كلا التقديرين.

وجوابه من عدة وجوه:

الوجه الأول: ان نقول بالتأكد في وجوب واحد، كما أعطى القاعدة في المحاضرات. وان أهمية وجوبه تزداد بغض النظر عن زوال الحدود من كلا الوجوبين وعدمه.

إلا ان هذا غير تام لأن كلا الوجوبين يرتبطان بمركب واجب نفسي واحد. فأهميتهما لا معنى لأن تزداد على أهميته.

الوجه الثاني: ان نقول بتعدد الثواب أو تعدد العقاب مع الفعل أو الترك. وهذا فرع ان يكون للوجوب المقدمي ثواب وعقاب مستقل. وهو خلاف المشهور.

الوجه الثالث: النذر ونحوه. كما لو نذر انه لو جاء بمصدق من الواجب الغيري فانه يتصدق أو قل: إذا جاء بمقدمة واجب فانه يتصدق، واتى بالأجزاء. والمفروض اتصافها بانها مقدمة واجب للمركب فيجب عليه التصديق. وهو جيد بعد التنزلات السابقة. إلا انه عنوان ثانوي وليس عنواناً أصلياً.

الوجه الرابع: ما ذكر بعض الأعاظم كما في المحاضرات من ظهور الثمرة باتصاف الأجزاء بالوجوب الغيري وعدمه في مسألة دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين.

فاننا لو لم نقل بالاتصاف بالوجوب الغيري، فانه ينحل العلم الإجمالي إلى العمل التفصيلي بوجوب نفسي متعلق بذات الأقل - التسعة أجزاء - والشك البدوي في اعتبار أمر زائد، وهو الجزء العاشر. فتجري عنه أصالة البراءة.

واما لو قلنا بالوجوب الغيري للأجزاء، فان العلم الإجمالي لا ينحل كذلك. وذلك لأن مناط الانحلال هو انطباق المعلوم بالإجمال على المعلوم بالتفصيل على كل تقدير، وبما ان المقام لا ينطبق كذلك، باعتبار ان المعلوم بالإجمال هو الوجوب النفسي والمعلوم بالتفصيل هو الجامع بين الوجوب النفسي والغيري. فلا انحلال في البين.

إلا ان هذا الوجه مطعون كبرى وصغرى:

اما كبرى فلعدم لزوم العلم بانطباق المعلوم بالإجمال على المعلوم بالتفصيل على كل تقدير. بل يكفي احتمالاه. ولعل هذا من المسلمات. فلو علمت بنجاسة إناء واحد من ثلاثة كفى العلم بنجاسة واحد تفصيلا في انحلال العلم الإجمالي مع عدم العلم بالانطباق على ذات المعلوم إجمالا. بل يُجري المشهور أصالة الطهارة في الزائد مع العلم انه يمكن ان يكون النجس فيه.

واما صغرى فلاننا إذا قلنا بحصول الوجوب الغيري. فاما ان نقول بحصول المجموع للوجوبين أو الجامع.

فان قلنا بحصول المجموع فالمجموع كما هو محتمل الوجود في الأقل محتمل الوجود في الأكثر. أو قل ان كلا نحوي الوجوب مردد بين الأقل والأكثر فتجري البراءة عن كليهما من طرف الزائد. وقد سبق ان قلنا ان الأصح في هذه المرتبة من التفكير هو المجموع. ولهذا يتصف بأقوى النتيجة لا

بأضعفهما .

واما إذا قلنا بالجامع فأيضاً كذلك لأننا يحصل عندنا جامعان مرددان بين الأقل والأكثر : جامع العلم الإجمالي للوجوب النفسي . والجامع في الوجوب الغيري ، وكما يكون الأقل حصة من هذا الجامع فمن المحتمل ان يكون الأكثر حصة منه . فتجري البراءة عن الزائد وتعين الحصة في الأقل .

كل ما في الأمر انه على هذا التقدير إذا نفينا الزائد بالأصل المؤمن بقي الجامع ما بين الوجوبين منطبقاً على الأقل بخصوصه .

لا يقال : انه على هذا التقدير لا يمكن جريان البراءة عن الزائد . للعلم بثبوت الجامع عليه ، يعني احد الحكمين النفسي والغيري . وغايته اننا ننفي الوجوب النفسي بالأصل أو احدهما ، فيبقى الآخر . والظاهر ان هذه هي نتيجة ما يقوله بعض الأعظم لا أكثر .

ف نقول في جوابه : ان هذا الجامع المعلوم ثوبته في الزائد غير معلوم ، بل يمكن نفي الجامع بالأصل بالمؤمن بكلا حصتيه . باعتبار كونه زائداً عن القدر المتيقن على كلا التقديرين .

أو قل : اننا نبدأ بنفي الوجوب النفسي الأسبق رتبة ، وهو المجال الاعتيادي الذي يحل به المشهور هذا النحو من العلم الإجمالي . فإذا انتفى الوجوب الأسبق رتبة انتفى اللاحق لا محالة ، وهو الوجوب الغيري . لأنه انما اتصف بالغيرية باعتباره جزءاً فإذا انتفى ذلك بالأصل انتفت مقدميته أيضاً .

إلا انه نفي اللازم فيكون الأصل مثبتاً . إلا اننا لا نحتاج إليه لبقاء الوجوب الغيري وحده وليس له طاعة مستقلة .

فان قلت: فاننا لا ننفي الموضوع وهو الجزئية وانما ننفي الحكم وهو الوجوب النفسي. فإذا بقي احتمال الجزئية موجودا بقي احتمال الوجوب الغيري موجودا.

قلنا نعم، إلا انه ينتفي بالأصل أيضاً. لأنه أيضاً طرف للعلم الإجمالي، وليس لنا علم تفصيلي بالوجوب الغيري للعشرة، لأن هذا فرع العلم التفصيلي بالوجوب النفسي للعشرة، والمفروض انه غير متحقق. وانما يتحدد الوجوب الغيري المتأخر رتبة (المعلول) بحدود الوجوب النفسي، وحيث انه يدور أمره بين الأقل والأكثر فكذلك الغيري. وحيث ينتفي الأول بالبراءة، فكذلك الثاني. إذن فالثمرة من هذه الناحية غير موجودة.

وأجاب في المحاضرات على بعض الأعظم: ان انحلال العلم الإجمالي وعدمه في تلك المسألة يرتكزان على نقطة أخرى وهي جريان أصالة البراءة عن وجوب الزائد وعدم جريانها. ولا صلة لها باتصاف الأجزاء بالوجوب الغيري وعدم اتصافها به.

وان شئت قلت: ان الأمر بالمركب إذا لم يكن أمراً بالأجزاء فلا موجب لانحلال العلم الإجمالي. وان كان الأمر به عين الأمر بالأجزاء - كما هو كذلك - تعين القول بالانحلال بناء على ما حققناه من عدم المانع من جريان البراءة عن الزائد. وعلى كلا التقديرين لا فرق بين القول بوجوب الأجزاء غيرياً أو عدمه.

وجواب ذلك على عدة مستويات:

المستوى الأول: ان بعض الأعظم تكلم في المسألة بناء على ما هو الصحيح من جريان البراءة في الأقل والأكثر. فان هذا نأخذة مسلماً ومعنونا

عليه. وليس الأمر هنا موقوفاً على تلك المسألة. نعم لو منعنا هناك من جريان البراءة كان المنع سارياً لمسألتنا. إلا أن المنع هنا من جهة أخرى. وليس فقط من حيث المنع في تلك المسألة. فلا دخل عملياً للمنعم هناك بالمنع هنا، بل للمنعم هنا ملاك يخصه.

المستوى الثاني: انه قال: اما ان يكون الأمر بالمركب أمراً بالأجزاء واما ان لا يكون أمراً بالأجزاء. وهذا تعبير آخر عن شمول الأمر النفسي للمركب إلى الأجزاء. إلا ان هذا فرع وحدة وجود المركب مع الأجزاء. والمفروض هنا هو التعدد. ومع التعدد لا يكون الأمر بالمركب أمراً بالأجزاء. والتعدد هو المفروض هنا. ومعه لا ينبغي ان نأخذ عينية الأمر مسلماً في هذا الصدد كما فعل. ومعه فقد لا نقول بالانحلال وجريان البراءة عن الزائد، إذ قد يصبح طرفي العلم الإجمالي متباينين وليس اقل وأكثر.

المستوى الثالث: اننا ان قلنا بجريان البراءة عن الوجوب النفسي للزائد، بقي الوجوب الغيري له. فيجب امثاله من هذه الناحية.

اللهم إلا ان نصير إلى ما قلناه:

١- من ان انتفاء الوجوب النفسي بالأصل يقتضي انتفاء الوجوب الغيري، فتأمل.

٢- اننا يمكن ان نجري عن الوجوب الغيري أصالة البراءة أيضاً لأنه أيضاً مردد بين الأقل والأكثر الارتباطيين.

٣- ان نصير إلى نتيجة البراءة. لأن بقاء الغيري وحده ليس له محركة وطاعة مشهوريا.

فلو نفينا جريان الأصل عنه، لم يكف جريان البراءة عن الوجوب النفسي في الزائد، بل يتعين الإتيان به مقدمة للمركب.

فان قلت: فانه بقي محتمل الوجوب وليس أكيدا، فلا يجب امثاله .

قلنا: هذه نتيجة القول بعدم حصول الوجوب الغيري أصلا كما هو الصحيح . واما مع وجوده، فمقتضى الاحتياط العقلي وجوبه . لفرض عدم جريان البراءة الشرعية عنه بصفته غيريا، وعدم جريان البراءة العقلية في الشبهات الحكمية، على ما هو الصحيح . فيتعين الاحتياط العقلي بالامثال .

الثمرة الأخرى: ما قاله بعض الأعزة: من انه إذا سقط الأمر النفسي باعتبار المزاحمة مع واجب أهم أمكن بقاء الوجوب الغيري للأجزاء .

قلنا: ان هذا لا يتم:

١- لأن الوجوب الغيري فرع الوجوب النفسي ومعلول له . فإذا سقطت العلة سقط المعلول . والمفروض هنا سقوطه بالأمانة لا بالأصل .

٢- انهم قالوا: ان الوجوب الغيري ليس له امثال مستقل .

٣- انه يمكن جريان البراءة عن الوجوب الغيري بعد سقوط النفسي . إلا ان يحكم عليه استصحابه في المرتبة السابقة .

٤- انه أيضاً يقع طرفا للمعارضة . لأن المهم في المعارضة هو الإتيان بالمركب وهو متعلق لكلا الوجوبين .

قالوا: هذا تمام الكلام في تقسيم المقدمة إلى المقدمة الداخلية والخارجية . ويعنون بالداخلية الأجزاء وبالخارجية غيرها مما يتوقف عليها

وجود الواجب .

وقلنا في أول البحث: ان البحث هنا ليس عن أحكام الأقسام . فانها ان صحت ، كانت مشمولة لحكم وجوب مقدمة الواجب شرعا أو عقلا ونحو ذلك مما يستنتج في محله بعونه تعالى .

وانما الكلام في هذه التقسيمات عن صحة التقسيم يعني عن وجود هذين التقسيمين أو الأقسام . فلو كانت موجودة ، صح التقسيم وإلا بطل .

وقد عرفنا ان الأجزاء ليست مقدمة للمركب . لأن المقدمة فرع التكثر والتعدد في الوجود . وهو غير متحقق . إذن ، فما يسمى بالمقدمة الداخلية غير موجود ، إذن فهذا التقسيم باطل . والنتيجة انحصار المقدمة بالمقدمة الخارجية .

المقدمة العقلية والشرعية والعادية:

ويستمر الشيخ الآخوند بذكر أقسام المقدمات . وحق معه من هذه الناحية . لأننا لا بد ان نعرف موضوع المسألة قبل معرفة محمولها . والأقسام تدخل في باب معرفة الموضوع ، فيتقدم الكلام عنها .

قال: ومنها تقسيمها إلى العقلية والشرعية والعادية . فالعقلية هي ما يستحيل واقعا وجود ذي المقدمة بدونه . والشرعية على ما قيل: ما أستحيل وجوده بدونه شرعا (لأن الامتناع الشرعي كالامتناع العقلي) .

ولكنه لا يخفى رجوع الشرعية إلى العقلية ، ضرورة انه لا يكاد يكون مستحيلا ذلك شرعا إلا إذا اخذ فيه شرطا وقيدا . واستحالة المشروط والمقيد بدون شرطه وقيده يكون عقليا .

أقول: مثال العقلية حصول المكان والزمان فيما له مكان وزمان . كالحج

سفراً ووقتاً. ومثال الشرعية: المقدمات التبعية كالطهارات الثلاث.

فان قيل: فان النتيجة تتبع أخس المقدمات، فإذا تكونت المقدمات من مقدمة عقلية وشرعية كانت النتيجة شرعية. وبهذا يتحد المثالان. لأن مثال المقدمة العقلية وهو الحج، فيه أمر شرعي. ولولاه لم يلزم هو ولا مقدمته.

جواب ذلك من أكثر من وجه:

أولاً: من الممكن القول ان النظر ليس إلى البرهان المتكون من عدة مقدمات لكي يقال: ان النتيجة تتبع اخسها. وانما الكلام هنا عن مفهوم تصوري للمقدمة فقط والتقسيم هنا قائم على مستوى التصور لا على مستوى التصديق.

ثانياً: اننا لا بد ان نتحدث فيما هو المدار عن كلامنا في الفقه والأصول، وهو موضوعات ومتعلقات الأحكام الشرعية. لا اننا نتحدث عن أمر تكويني صرف. فافتراض ان الشيء متعلق لأمر أو نهى أو نحو ذلك، لا بد منه ومعه تكون كل النتائج شرعية لا عقلية لانها تتبع الاخس.

فالمدار في تعريفها هو النظر إلى ما كان في طول ذلك أو بغض النظر عن ذلك مع الاعتراف بأصل وجوده ضمناً.

وبمعنى آخر ينبغي القول: ان النتيجة تتبع أقوى المقدمتين لا اخسها. لكي تصح التسمية، فالقياس المتكون من مقدمة عقلية ومقدمة شرعية، تكون فيه النتيجة عقلية، والمتكون من مقدمتين شرعيتين نتيجة شرعية.

وإذا سرنا بهذا المسار، تعين ما قاله الشيخ الآخوند من حكم العقل بالاستحالة في العقلية وحكم الشرع بالاستحالة أو بالبطلان في الشرعية.

إلا ان هذا المسار غير مطابق للمقاعدة، لأن النتائج دائماً تتبع أحسن المقدمات لا أقواها. ولا نستطيع ولا في مبحث واحد ان نستثني من ذلك شيئاً.

وانما المهم هو الاتجاه الأول، وهو إيجاد المفهوم التصوري الصحيح للمقدمة، بغض النظر عن اندراجها في القياس المنتج.

وعندئذ وجب ان ننظر إلى الحاكم بالمقدمية لا بالاستحالة. لمنافاته مع هذا التقسيم. لأن الاستحالة خاصة بالعقل. واما الشرع والعرف فليس لديه استحالة. وانما عندهما حكم بالمقدمية. غاية الأمر اننا تارة ننظر إلى طرف الوجود وأخرى إلى طرف العدم.

فنقول في طرف الوجود: ان العقل هو الذي حكم بالمقدمية. أو الشرع حكم بها أو العرف حكم بها. وهذا يكفي جداً في تقسيم المقدمة تصوراً.

ونقول في طرف العدم، وهو الطرف الذي لاحظته الشيخ الآخوند كما سنرى. وهو ان نلاحظ حال ذي المقدمة بدون تلك المقدمة المنظورة. أو قل: ننظر إلى حال المشروط بدون شرطه. وعندئذ ستتحول كل المقدمات عقلية باعتبار انطباق تلك الكبرى العقلية عليها. بغض النظر عما قلناه من ان هذا أسلوب لتقديم أقوى المقدمات لا اخسها.

وكذلك من هنا ارجع في المحاضرات وكذلك الآخوند كل الأقسام الثلاثة المتقدمة إلى المقدمة العقلية، لأنه ناظر إلى الجانب السلبي. وهو نظر غير صحيح كما لاحظنا.

وفي الكفاية: قسم المقدمة العادية إلى احتمالين يرجعان أيضاً إلى تشخيص الحاكم بالكبرى في القياس:

الأول: ان الحاكم بالتوقف هو العرف صرفاً، كتوقف الاحترام على القيام أو على التحية أو على الإكرام.

الثاني: ان الحاكم بالتوقف هو العقل العادي، ونريد به المعتاد على النظر إلى المكان والزمان الذي يعيش فيه. كالصعود بالسلم إلى أعلى لامتناع الطيران في نظر العقل العادي، والا فهو ممكن ذاتا وحاصل بالوسائل، كالصناعة والمعرفة.

فإذا نظرنا إلى الحاكم - كما هو الصحيح - سميناً كل مقدمة باسمه. الذي هو الجانب الايجابي في هذا المسلك. وان نظرنا إلى الجانب السلبي، كما نظر المشهور يعني عدم النتيجة عند عدم المقدمة، كانت كلها عقلية حقيقة، حتى أدناها وهي العرفية. لأن العرف ما دام يرى توقف الاحترام على شيء لم يوجد بدون عقل. لأن المشروط عدم عند عدم شرطه. نعم، في التصور العقلي إمكان ان يوجد الاحترام في أمور أخرى كالنحنحة. إلا انه خلف تعيين الحاكم الذي أحرزنا انه لا يرى ذلك مقدمة للاحترام.

ونفس الشيء نقوله بالمقدمة الأخرى. وهي ما كان الحاكم فيها العقل الاعتيادي أو الطبيعي، يعني المعتاد على القوانين الطبيعية والمكان والزمان ونحوه. فاننا إذا نظرنا إلى جانب عدم، كانت عقلية. وإمكان غيرها عقلاً، مصادرة على الموضوع، وخلف تعيين الحاكم بذلك.

وعلى أي حال، فإذا أرجعنا ما هو مذكور في الكفاية إلى هذا الذي قلناه وهو تشخيص وتعيين الحاكم، كان صحيحاً. ولكنه في الكفاية نظر إلى الجانب السلبي، فارجع كل المقدمات إلى العقلية، إلا واحدة وهي العرفية. وزعم انه يمكن تحقق ذبها بدونها، وانها غير داخله في محل النزاع.

فهنا أمران :

الأمر الأول: في انها يمكن تحقق ذبيها بدونها .

نقول: هذا الإمكان بحكم مَنْ؟. فان كان بحكم العرف (كما هو المفروض)، فهو لا يرى الإمكان وان كان بحكم العقل . فهو خلف كون الحاكم هو العرف . وانما العقل يحكم هنا باستحالة وجود ذي المقدمة العرفي بدون المقدمة العرفية . لأن المشروط عدم عند شرطه عقلا . أو قل : يلزم من كلامه عدمه عقلا في طول الاشتراط العرفي .

والا، فكل المقدمات (مما لا يحكم بها العقل الصرف) يمكن إبدالها . حتى الطيران إلى السطح ممكن عقلا . يعني ان مخالفة القوانين الطبيعية ممكن، فضلا عن القوانين الشرعية . فلا تبقى مقدمة حقيقة داخلية في محل الكلام أصلاً، إلا المقدمات العقلية الصرفة . مع ان الأمر ليس كذلك أكيداً . لدخول السفر إلى الحج والطهارات الثلاث في محل الكلام أكيداً .

الأمر الثاني: حول ما قاله من ان المقدمات العرفية خارجة عن محل النزاع، والسبب في رأيه هو كون التوقف حقيقية غير موجود فيها .

جوابه: انه مطعون كبرى وصغرى .

اما كبرى . فلأننا عرفنا قبل قليل ان التوقف موجود فيها .

واما صغرى . فلإمضاء كثير من الأمور العرفية في الشريعة . نعم، لو كان عرفاً محضاً، خرج عن محل الكلام .

إلا انه في الإمكان القول ان بين الشرع والعرف عموماً وخصوصاً من وجه من ناحية تطبيقية . وان محل الالتقاء من كلتا الناحيتين كثير . بحيث ان الشرع

أمضى أكثر ما عليه العرف، بحيث ان ٩٠٪ من العرف أصبح شرعياً، كما ان ٩٠٪ من الشرع هو عرفي، كالمعاملات وغيرها. ولا يوجد تعبد في الشرع إلا قليلاً.

فالمهم ان ما أمضاه الشرع من العرف أصبح شرعياً وله مقدماته ونتائجه. فيدخل في محل الكلام. لكن لا من حيث كونه عرفياً بل شرعياً. إلا ان هذا لا ينافي صدق العرفي عليه أكيداً:

١- لأنه مؤسس منذ السابق تأسيساً عرفياً.

٢- لأنه لا زال متعارفاً لدى العرف.

وفي المحاضرات ذكر بهذا الصدد: ان المقدمة للكون على السطح هو الجامع بين الطيران ونصب السلم. وحيث ان الفرد الأول غير متحقق، فانحصر الجامع بالفرد الأخير، وهو نصب السلم. فإذن ترجع المقدمة العادية على ضوء هذا التفسير إلى المقدمة العقلية، فلا معنى لذكرها في قبالتها.

فهنا أمران: الأمر الأول: انه أرجعها إلى المقدمة العقلية وقد عرفنا سبب ذلك، وهو انه نظر إلى الجانب السلبي تبعاً للمشهور، وهو انه يلزم من عدمه. ولم ينظر إلى الجانب الايجابي، وهو تعيين الحاكم.

الأمر الثاني: انه قال: ان المقدمة هو الجامع بين الطيران ووضع السلم. وهذا صحيح نسبياً، لأن المهم للشارع الذي يأمر بالكون على السطح هو الكون على السطح. والمهم بالمكلف ان يتوصل إلى ذلك بأية مقدمة ممكنة. إذن، فالمقدمة حقيقة هو ما يوصل إلى الكون على السطح، وهذا قد يكون هو وضع السلم أو الطيران أو غيرهما. فالجامع قد يكون اعم من هذين الفردين.

هذا إذا نظرنا إلى الجانب السلبي، كما فعل المشهور. واما إذا نظرنا إلى الجانب الايجابي وهو تعيين الحاكم. فالحاكم ان كان هو العرف فليس عنده ان المقدمة هو ذلك الجامع بل خصوص وضع السلم أو الجبر بالحبل مثلا. وليس الطيران بدون آلة مساعدة عليه. وكذلك لو نظرنا إلى العقل العرفي فانه ينتج نفس الشيء. وانما يثبت الجامع في نظر العقل المحض، إذا لم يأخذ العرف بنظر الاعتبار. وقد عرفنا ان حكم العقل في طول حكم العرف أيضاً بالاستحالة. فلا يكون ذلك الجامع ثابتا لديه في هذه المرحلة. يعني ان من ينظر نظرا عرفيا يتعين عليه وضع السلم ويمتنع عليه الطيران عقلا. إلا ان النتيجة عندئذ تكون عرفية لا عقلية، لأنها تتبع أحسن المقدمات.

وعلى أي حال تنقسم المقدمة إلى الأقسام الثلاثة: العقلية والشرعية والعرفية. وبعد تقسيم العرفية إلى قسمين، تكون الأقسام أربعة. وذلك بلحاظ الحاكم. ومع ذلك، فالتوقف في جميعها عقلي، فلا ينبغي إخراج أي منها عن محل الكلام، ما دام داخلا في حيز الشريعة ومقدمة لبعض المتعلقات الشرعية.

مقدمة الوجوب ومقدمة الصحة ومقدمة الوجوب ومقدمة العلم:

ثم قال الشيخ الآخوند رحمته: ومنها تقسيمها إلى مقدمة الوجود ومقدمة الصحة ومقدمة الوجوب ومقدمة العلم. وينبغي ان يقع الكلام على مستويين:

أولهما: بيان نوع الضابط في هذا التقسيم. وهو مما لم يذكر في المصادر. إلا ان تركه تسامح في المنهج العلمي والعقلي، لا يعذر عليه المحققون.

وثانيهما: بيان ما هو داخل في محل الكلام وما هو خارج بعد ثبوت اصل

اما المستوى الأول: فالظاهر ان الضابط في ذلك هو التعدد في المرتبة. لأن هذه الأقسام متسلسلة رتبة من حيث اتصالها بالتشريع المقدس. فأولها: مقدمة الوجوب. لأن السؤال أولاً هل هذا واجب أم لا. فان لم يكن واجبا، أهملناه. ولا مقتضى لوجوده، وان كان واجبا، جاء دور الكلام عن وجوده. وهو السؤال عن مقدمة الوجود في الجملة. وهي المسماة بمقدمة الواجب بلحاظ آخر. يعني مقدمة وجود الواجب.

فإذا فرضنا تحقق الوجود في الجملة، جاء السؤال عن ان هذا الموجود هل هو صحيح أم لا؟ وهو الحديث عن مقدمة مقدمة الصحة. بغض النظر عن المناقشات الآتية.

ثم إذا فرضناه موجودا صحيحاً ثبوتاً، جاء دور الإثبات والعلم بذلك. وهو الحديث عن مقدمة العلم أو المقدمة العملية.

المستوى الثاني: فيما هو داخل من ذلك في محل الكلام وما هو خارج. وما هو خارج اعم مما هو باطل في نفسه من المقدمات. أو هو صحيح، ولكنه خارج عن محل الكلام. لعله تخصه.

فينبغي الكلام في كل مقدمة على حدة.

والقدر المتيقن مما هو داخل في محل الكلام، هو مقدمة الوجود. يعني مقدمة الواجب. لأنه عنوان البحث حقيقة. وان المتعلق (يعني ان كان مأمورا به) فهل تكون مقدماته المساعدة على وجوده مأمورا بها أم لا؟ ولا حاجة هنا إلى الحديث عنها أكثر من ذلك. مع كون الباب كله مفتوحاً لأجلها.

واما مقدمة الصحة. فقد أرجعها في الكفاية إلى مقدمة الوجود. يعني انها هي نفسها مقدمة الواجب. قال: ولو على القول بكون الاسامي موضوعة

للأعم. ضرورة ان الكلام في مقدمة الواجب، لا في مقدمة المسمى بأحدها كما لا يخفى. ويتعبير آخر: ان المفروض وجود الواجب وجودا صحيحا، بحيث يقع امثالا للحكم الشرعي. لكي نتحدث عن وجوب مقدمته. وليس وجود الواجب كيفما كان، ولو كان باطلا.

ومن هنا لا يكون للوضع للأعم دون الصحيح دخل هنا. لأنه مبحث لغوي. لأن الاعمي لا يرى الباطل مصداقا مجزيا. على اننا ذهبنا إلى الوضع للصحيح متشرعا، وان قلنا بالوضع للأعم عرفيا.

ومعه لا وجود لمقدمة الصحة بشكل منعزل عن مقدمة الوجود، بل كلها تندرج في قسم واحد. هي مقدمة الواجب الذي هو عنوان المسألة ومحل الكلام.

فما قاله في المحاضرات من انه لا بأس بهذا التقسيم، ليس بصحيح تصورا فضلا عن التصديق. والحق مع صاحب الكفاية الذي حذفها من الأقسام الأربعة. فبقيت الأقسام ثلاثة. فالتقسيم الرباعي غير صحيح.

نعم، سواء قلنا بوجودها كقسم مستقل أو لم نقل، فهي داخلة في محل الكلام. وهذا غير صحة التقسيم في المرتبة السابقة عن حكمه.

واما مقدمة الوجوب. فيراد بها السبب الذي يؤدي إلى حصول الوجوب. وما لم يوجد السبب فلا وجوب. وهو عبارة عن موضوعات الأحكام الشرعية، كالاستطاعة للحج والحضر للصوم، والإتمام في الصلاة. فإذا حصل الموضوع أو مقدمة الوجوب، حصل الوجوب. وإذا انتفى، انتفى.

ومن الواضح فقهيا عدم اتصاف الموضوعات بالأحكام المترتبة عليها، ومن هنا لا تكون هذه المقدمة واجبة بأية حال. واليقين قائم بعدم وجوبها. فلا

تدخل في محل الكلام. لأن محل الكلام عن المقدمات المشكوكة الوجوب أو المحتملة الوجوب. واما قطعية العدم. فلا معنى لبحثها.

واما الاستدلال على كونها غير واجبة، فمن أكثر من وجه:

الوجه الأول: ما ذكره في المحاضرات: من انها أخذت مفروضة الوجود في الخارج في مقام الجعل، فلا يعقل إيجابها من هذه الناحية، إلا بعنوان ثانوي كالنذر.

الوجه الثاني: ما ذكره في الكفاية وعرضه في المحاضرات. من انها بصفتها سببا لوجود الوجوب. إذن لا وجوب قبل وجودها لكي تنتظر ان يترشح الوجوب عليها. فان الوجوب قبل وجودها معدوم. وبعد وجودها يكون وجوبها تحصيل الحاصل. أو الأمر بالحاصل. لأنها موجودة فعلا. فكيف يعقل توجيه الأمر بإيجادها؟

الوجه الثالث: ان مقتضى رتبة وجودها هو تقدمها رتبة على الأمر. وانما يترشح الوجوب على المقدمات المتأخرة رتبة عن وجوده، وهي مقدمات الوجود أو مقدمة الواجب. لا ما كان متقدما عليه. ويستحيل ان يترشح على المتقدم. لأنها في تلك المرتبة غير موجودة.

الوجه الرابع: ان الشارع جعل ذمة المكلف فارغة عنها. وانما كلفه بها، بعد فرض حصولها صدفة. سواء كان بالاختيار، كالحضر للمصوم، أو بدونه، كالوقت للصلاة.

وكل هذه التقريبات ترجع إلى محصل واحد.

وهذه النتيجة صحيحة في نفسها، إلا انها منقوضة بمورد واحد، أو قل

حصّة واحدة، وهي المقدمات المفوتة. من حيث انها في ذاتها مقدمات وجوب فلا تكون واجبة. ولكن تفويتها يلزم منه تفويت الواجب. ومن هنا الزم الشارع بها، كالسفر للحج. وهذا ما يأتي الكلام عنه في فصل خاص بها.

وموجز القول فيه: ان مقتضى القاعدة فيها عدم الوجوب. لأنها بدونها يكون المكلف عاجزا عن الامثال، فيكون خارجا عن الخطاب والملاك، بنحو السالبة بانتفاء الموضوع. إلا ان رغبة الشارع في بعض الواجبات على خلاف ذلك. فمن اللازم مثلا ان يبقى الحج مستمرا طول السنين. ومن هنا قد يرد دليل خاص على وجوب مقدمة مفوتة بعينها أو بعنوانها التفصيلي. لثلا يلزم ذلك المحذور. وهو لازم لا محالة على القاعدة. وبدون الوجوب الخاص بها لا يمكن القول بوجوبها على القاعدة.

فان قلت كما قال بعض الطلاب: ان هذه النتيجة غير شاملة للشرط المتأخر. لأن الشرط المتأخر ليس مقدمة عرفا باعتبار تأخره. بل يختص بالمقدمات المتقدمة والمقارنة.

قلنا: أولاً: ان كلامنا في المقدمات عموما وهو يعم كل شيء دخيل في الواجب غير الأجزاء. وقد أعطى المشهور له القاعدة: انه دخيل تقيدا لا قيّداً. وهذا يشمل الشرط المتأخر.

وبتعبير آخر: ان المهم هو نظر الشارع في كونه مقدمة أو شرط ونحو ذلك. وليس هو نظر العرف. ولم يرد دليل ان المقدمة واجبة لفهمه فهما عرفيا وتخرج من حيزه الشرط المتأخر.

ثانياً: اننا الآن نتكلم في مقدمات الوجوب، وانها لا تكون واجبة. فان وجد لها شرط متأخر، فهو غير واجب كالمقدم. لا اننا نتكلم عن اتصافه

بالوجوب ونستبعده.

ثالثاً: وهو العمدة: ان مقدمات الوجوب ليس فيها شرط متأخر، وانما ذلك خاص بمقدمات الوجود التي هي مقدمات الواجب. ومن هنا طرق سمعنا ان الشرط المتأخر يجب إيجاده، إذا قلنا بوجوب مقدمة الواجب.

واما ان يكون حدوث الشيء المتأخر دخيلاً في وجوب شيء متقدم عليه. فهو ان لم نقل باستحالته، لا وجود له في الشريعة أكيداً.

ونلاحظ في المحاضرات قال: ان مقدمة الوجود خارجة قيدها وتقييدها، بينما اعتبر مقدمة الصحة خارجة عن المأمور به قيدها وداخله تقيدها.

وهذا غريب لأكثر من وجه:

أولاً: ما قلناه من رجوع مقدمة الصحة إلى مقدمة الوجود، إذ لا تصور للامتثال وجود غير صحيح. والا لم يكن امتثالاً قط. وان كنا أعميين بالتسمية. فكل شيء يساعد على صحته انما يساعد على وجوده الشرعي كامتثال. وكل المقدمات انما تنتج نفس هذه النتيجة. فلنا ان نسميها جميعاً مقدمات صحة. لوضوح ان أية واحدة منها يلزم من عدمها عدم الصحة. كما لنا ان نسميها مقدمات وجود، أي وجود الامتثال وليس اصل الطبيعة، ولو كانت باطلة. لأنه يلزم من عدمها عدم الامتثال. وهذا يكفي.

إذن، فتفصيله بين المقدمتين ساقط.

ثانياً: انه زعم ان مقدمة الوجود خارجة عن المأمور به قيدها وتقيدها. وهذا غريب وساقط لأن هذه الحال وهو خروجها تقيدها مضافاً إلى خروجها قيدها، يعني انها ليست شرطاً إطلاقاً في الواجب، وهو خلف مقدميتها. وكأنه لم

يلتفت إلى ان مقدمة الوجود هي نفسها مقدمة الواجب، كما سبق ان قلنا.

نعم، مقدمة الوجوب خارجة عن الواجب قيذا وتقيدا. لأنها سبب الوجوب وموضوعه، لا سبب الواجب وامثاله. ولا معنى لتقييد الواجب بموضوعه، وانما يتقيد حكمه وهو الوجوب به.

ومن الواضح ان الخلط بين مقدمة الوجوب ومقدمة الوجود مما لا يعذر عليه فاضل، فضلا عن محقق.

إلا انه ليس لديه خلطا حسب ظاهر كلامه. لأنه قال: واما مقدمة الوجود وهي التي يتوقف وجود الواجب على وجودها خارجا، بحيث لولاها لما حصل الواجب نفسه. فهي تعود إلى المقدمة الخارجية بالمعنى الأخص، وهي التي خارجة عن المأمور به قيذا وتقيدا. وقلنا: ان هذا خلف مقدميتها وشرطيتها. كما انه خلف كونها هي نفس مقدمة الواجب الداخلة في عنوان الفصل.

المقدمة العلمية:

واما المقدمة العلمية، فالكلام فيها موضوعا تارة وحكما أخرى.

اما موضوعا، فهو ما اشرنا إليه من انه بعد إسقاط مقدمة الصحة تبقى مقدمتان ثبوتيتان ومقدمة اثباتية.

فمقدمة الوجوب، هي شرط ثبوت الحكم. ومقدمة الوجود أو مقدمة الواجب هي شرط ثبوتي للمتعلق أو للامثال. واما المقدمة العلمية، فهي شرط إثباتي للمتعلق. أي علمي كما هو المناسب مع اسمها، ولا دخل لعالم الثبوت بها.

ومن هنا يتضح أمور: أحدها: انه يراد بالمقدمة العلمية كونها شرطا اثباتيا للمتعلق أو الامتثال، وهذا المعنى لا يعم ما كان مقدمة لمعرفة الحكم. وهو التعلم أو الفحص. كما في رواية: لماذا لم تتعلم. فان ذلك إثبات للحكم، وهذا إثبات للمتعلق.

ثانيهما: انه يتصور بين الإثبات والثبوت عموم من وجه. فقد يكون الإثبات حاصلًا والثبوت قاصراً. وقد يكون الثبوت متحققًا وإثباته قاصراً. وقد يكونان مجتمعين.

ثالثهما: ان المهم في الإثبات حصول العلم بحصول المتعلق على وجهه الكامل، جامعا للشرائط وفاقدا للموانع. واما هذه الزيادة التي يقترحها المشهور ويسميها بالمقدمة العلمية، فلا دخل لها إطلاقا بالامتثال، وانما هي مجرد احتياط وزيادة استجابية.

وحسبنا من ذلك ان نلتفت إلى ان المكلف قد يكون عالما بحصول الامتثال بحده. إلا انه يضيف هذه المقدمة. وعندئذ، لا تكون هذه المقدمة مقدمة للعلم. لأنه من تحصيل الحاصل. ولا يحتمل وجوبها بعد إحراز الامتثال.

رابعهما: اننا إذا قصدنا من الإثبات مجرد العلم بحصول الامتثال الكامل. كان معنى شاملا لكل الواجبات والمحرمات. بل الأحكام الأربعة كلها عدا الإباحة. واما إذا قصدنا الزيادة، كما عليه المشهور، كان خاصا ببعضها دون بعض مما هو قابل لها. ومن أهم ما يخرج منها: الصلاة، التي هي محل اهتمام الفقهاء والأصوليين في التمثيل بها.

فان قلت: فان هذا موجود كثيرا في مثل هذا الوقت وغيره. فيجب الإفطار

بعد الغروب، من باب المقدمة العلمية.

قلنا: أولاً: ان هذا في نفسه غير واجب. مع فرض العلم بمقارنة الإفطار لسقوط القرص أو ذهاب الحمرة.

ثانياً: ان هذا راجع إلى الاستصحاب. والمفروض ثبوت وجوب هذه الزيادة في نفسها شرعا، بغض النظر عن الأصول العملية.

وفي الكفاية، اعتبر ان المقدمة العلمية خارجة عن محل النزاع. بمعنى انه من الأكيد عدم وجوبها الشرعي (بداية عدم اتصافها بالوجوب). لأنها خارج حد المتعلق الواقعي على ما هو المفروض. إلا انه ذكر ان العقل مستقل بوجوبها. لأنه من باب وجوب الطاعة إرشاداً. ليأمن من العقوبة على مخالفة الواجب المنجز.

وقد ظهر الإشكال فيه. لأنه في الإمكان إحراز الامتثال بدون زيادة، مما يسمى بالمقدمة العلمية.

وبتعبير آخر: ان هذا العمل، هل هو من المأمور به أو خارج عنه، فان كان ضمن المأمور به فليس هو مقدمة، بل يشمل الوجوب النفسي، إلا إذا قلنا ان الجزء مقدمة، وقد نفيناها. وان كان خارجاً عن المأمور به. فلا يحتمل ان يكون واجباً شرعاً، لأن وجوبه خلف كونه خارجاً. إذن، فلا تصدق عليه الطاعة الواجبة عقلاً. لأنها فرع التكليف. ولا تكليف. وبتعبير آخر: ان حكم العقل في طول حكم الشرع. ومع الاعتراف بعدم حكم الشرع، لا يبقى لحكم العقل مجال.

نعم، في الإمكان الاعتذار عن ذلك بجريان الأصل النافي للإتيان بالمأمور به الكامل، مكاناً وزماناً. وعندئذ يجب على المكلف الإتيان بالمقدمة العلمية

التي تقطع هذا الأصل، وتبدل الشك باليقين بالامثال.

وهذا جيد لو لم يكن تحصيل العلم ولو عرفا بالامثال الكامل. ولكن مع ذلك يرد عليه عدة أمور:

أولاً: ان هذا حكم شرعي ظاهري بوجوب المقدمة وليس عقلياً.

ثانياً: انه قد يكون وهمياً واقعاً، فيما لو زاد الامثال عن المطلوب، ولو قليلاً. ولا دليل في الشرع ولا في العقل على طلب الزائد. اما في الشرع فواضح. لأنه خارج عن المأمور به. واما في العقل. فلأن وجوب الطاعة العقلية في طول وجود الأمر الشرعي، وهو منتف.

نعم، قد يقال: بوجوب مثل هذه المقدمة عقلاً بعنوانها. وعندئذ لا يكون حكم العقل بالطاعة هو النافذ هنا. وانما حكم عقلي زائد على ذلك بلزوم إحراز الطاعة والاحتياط بالإتيان بالمتعلقات الشرعية. أو قل: بالوجوب العقلي للانقياد من هذه الناحية. والمفروض بهذا الحكم العقلي، ان لا يكون في طول الحكم الشرعي في وروده، بل في طول اصل وجوده.

ويدعم ذلك، بعنوان ان طاعة الله سبحانه من الأهمية بحيث لا يمكن التسامح فيها والغض عن إحراز متعلقاتها الكاملة. بل يحكم العقل بوجوب الانقياد المقدمي أيضاً، ولو لم يكن الحكم الشرعي موجوداً.

إلا انه يمكن الطعن بذلك صغرى وكبرى.

اما كبرى. فللشك بوجود مثل هذا الحكم العقلي:

١- بعد فرض إمكان تحصيل العلم العرفي بالامثال.

٢- ان المصلحة ترجع إلى المكلف لا إلى المولى . فالأهمية انما هي بمقدار أهمية مصلحة المكلف ليس إلا .

وبتعبير آخر: انه هل يوجد شك في كمال الامتثال أم لا . فان لم يوجد شك ، فلا معنى للحكم العقلي مع إحراز الامتثال . وغاية ما قيل ، هو وجوب الانقياد مع الاحتمال لا مع إحراز الامتثال . وان وجد شك ، كان نفس الحكم الشرعي كافيا في الدفع نحوه ولا حاجة إلى حكم العقل . فان وجد حكم العقل هنا ، فهو حكم بوجود الطاعة ، وليس زائدا عليها .

واما صغرى ، فلا إمكان النقض ببعض الموارد . كالصوم ما بين سقوط القرص إلى ذهاب الحمرة . فهل ينوي القربة القطعية ، أو الرجاء . أو لا ينوي شيئا؟ . فان لم ينوي شيئا قط ، خرج العمل عن كونه عبادة . وان نوى القربة القطعية كان خلف كونه حكما عقليا وخاليا عن الحكم الشرعي أو محتمل الخلو منه . فيتعين قصد الرجاء ، وهو مما لا يقبله المشهور ، حسب ما اعرفه من مقاصدهم .

ثم ان هذه الزيادة تكون حسنة شرعا وعقلا في مورد واحد . وهو لدى الاطمئنان بالامتثال . ويراد تحصيل العلم به . فينحصر ذلك عن طريق هذه الزيادة . إلا ان الحجة قائمة على إتمام الامتثال في الرتبة السابقة عليها وهو الاطمئنان ، كما فرضنا . فيكون الزائد انقيادا مستحبا للشارع ، عقلا وشرعا . إلا ان يدخل في باب الوسواس المرجوح .

لكن يمكن السؤال عما إذا كان هذا الحكم الشرعي والعقلي استقلالي أم غيري . فان قلنا انه استقلالي بعنوان حسن الانقياد فلا كلام . إلا انه لا يكون من باب المقدمة . وان قلنا انه غيري ، أمكن ذلك .

فان قلت: فان المفروض انه قد حصل الاطمئنان بالامثال.

قلنا: نعم. إلا ان من مقتضيات التكليف الشرعي أو قل من استحقاقات الشارع المقدس، هو الوصول بدرجة الوجدان إلى درجة العلم وعدم الاكتفاء بالاطمئنان. نعم، الحجة قائمة على الامثال، إلا ان المكلف لا يريد فقط الزحزحة عن العذاب، بل المزيد من طاعة الشارع واحترامه، وهو راجح.

وفي طول ثبوت هذا الحكم يمكن القول: بانه يترشح من الحكم النفسي الاستقلالي، أمر استجابي إلى مثل هذه المقدمات التي تحرز العلم. وهي هذه المقدمة العلمية أو الزيادة التي نتكلم عنها.

فانه كما يترشح وجوب غير إلزامي على مقدمات الوجود، وهي مقدمة الواجب. كذلك يمكن ان يترشح من حكم استجابي على هذه المقدمات.

فان قلت: فان الاستحباب سنخ آخر غير الوجوب، فيستحيل ان يصدر منه. وانما يصدر منه ما كان من سنخه.

جوابه:

١- انهم قالوا: ان الوجوب الغيري ليس من سنخ الوجوب النفسي. لعدة فروق بينهما. إذن فقد ترشح منه وجوب من غير سنخه فليكن هذا كذلك.

٢- انه كما ان الوجوب موجود، كذلك الكلي المنطبق عليه أيضاً موجود، وهو جامع الطلب. فيتترشح عليه من جامع الطلب. وحيث ان مصداقيته في المقدمة لا يمكن ان تكون هي الوجوب. إذن يكون استجابيا فتأمل^(١).

(١) وجهه: ١. ان الكلي غير موجود في الخارج، بل واقعي. إلا إذا قلنا بالوضع لجامع الطلب. ولم نقل به. ٢. ان جامع الطلب غير مقصود للمولى بالدلالة المطابقة. وما يترشح منه هو الامر المقصود لا التحليلي.

٣- ان نرجع هذا الحكم إلى حكم العقل. فان تصور استحقاق التكليف بوجود مقدماته، ليس ذاتيا، بل طريقي ناشئ من استحقاق الشارع للطاعة، والحاكم بوجود الطاعة، وأهميتها الجزمية والاحتمالية هو العقل. إلا انه لو تم هذا الوجه وحده، تعذر قصد القرية. فتأمل.

الشرط المتأخر:

ويعنون بذلك: تقسيم المقدمة التي هي حصة من حصص الشرط، بل معناها فقهيا وأصوليا، أو قل: شرعا عين معناه. فكل مقدمة فهي شرط وكل شرط فهو مقدمة. اما كونه شرطا، فلأنه ليس من الأجزاء التي لا يصدق عليها ذلك. واما كونه مقدمة، فلأنه مما يتوقف عليها الواجب.

والأصوليون هنا لا يأخذون العرف بنظر الاعتبار. لأنه قد يقال: ان المقدمة عرفا ما يتقدم على الشيء، أي يحدث قبله. وهذا متوفر في الشريعة، كالطهارات الثلاث. واما ما كان مقارنا أو متأخرا، فهو ليس مقدمة. لأن ذلك خلف عدم تقدمه عليه.

وجوابه: عدم لحاظ العرف بهذا الصدد. وانما يراد بالمقدمة: مطلق ما كان شرطا. أي يلزم من عدمه شرعا أو عقلا. ولو كان مجازا أصلاً. لأن المهم في المقدمة المتقدمة، هو التوقف، لا مطلق التقدم كما هو واضح. والتوقف موجود مفروض في الشرط المقارن والمتأخر أيضاً.

وينطبق هنا نفس ما قلناه سابقا: من ان البحث في الحقيقة راجع إلى صحة التقسيم. وذلك بالاستدلال على إمكان القسم واستحالته. فان استحال القسم، استحال التقسيم وبطل. وان أمكن القسم، جاز التقسيم بلحاظه. وهنا: ان استحال الشرط المتأخر، لم يكن التقسيم ممكنا له ولغيره. وان كان ممكنا،

كان التقسيم ممكناً أيضاً.

وواضح لمن يتأمل: ان الإشكال في الشرط المتأخر، ناشئ من قياس العلل الشرعية على العلل التكوينية. فان صح هذا القياس، استحال الشرط المتأخر. لاستحاله في العلل التكوينية. وان بطل هذا القياس، أمكن الشرط المتأخر في الشرعيات.

وبناء على ثبوت هذا القياس، فأحسن من بينه هو السيد الأستاذ في كل من تقريرات الهاشمي وتقريراتي: إذ قال ما مؤداه ببيان منا: ان امتن الأدلة لاستحالة الشرط المتأخر ان يقال:

ان الشرط المتأخر: اما ان يفرض انه لا يؤثر (لأنه متأخر) في مشروطه شيئاً، أو انه يؤثر. اما على الأول: فهو خلف الشرطية. إذ لا نتعلل للشرطية معنى إلا التأثير الضمني للشرط. وكونه جزء العلة. إذن، فتأثيره مفروض ويستحيل ان لا يؤثر.

فان فرض تأثيره. فهل يؤثر في ظرف وجود مشروطه الذي هو متأخر منه أو في ظرف الشرط المتأخر نفسه.

اما كونه في زمان المشروط فهو غير معقول. لأنه خلف كونه متأخراً. لوضوح انه في زمان المشروط معدوم. لأن المشروط متقدم زماناً عليه. فيلزم من تأثيره تأثير المعدوم، وهو باطل بالبداهة العقلية.

وان كان ظرف تأثيره هو الزمان الثاني، وهو فرض وجود الشرط. فلا يلزم منه التأثير في المعدوم، لكنه يلزم ان يكون مؤثراً في الماضي. مع ان الماضي قد وقع ويستحيل ان ينقلب الواقع عما وقع عليه.

هذا ما قاله مع شيء قليل من التدقيق والتوضيح. وأضيف الآن: انه ان فرض تأثير الشرط المتأخر في الزمان الثاني. فاما ان يفرض تأثيره في الماضي أو في الحاضر. وكلاهما باطل. اما الماضي فهو من تحصيل الحاصل. لأن العمل قد حصل فعلا على ما هو المفروض في وقته. وتحصيل الحاصل مستحيل. أو قل: هو من التأثير في المعدوم. لأن الامتثال انتهى. نعم لو نظرنا إلى الماضي، كان موجودا. إلا انه خلف كون التأثير في الحاضر.

لا اننا نقول هنا - كما قال - : يلزم منه انقلاب الواقع وهو محال. لأنه ليس المتوقع من الشرط المتأخر ان يقلب الواقع. بل المفروض انه شرط متأخر لواجب حاصل فعلا من العبد المطيع. وإلا لم يكن شرطا حقيقة. وليس المتوقع منه ان يقلب الموجود معدوما، يعني الامتثال إلى عدم الامتثال، ولا المعدوم إلى موجود، يعني عدم الامتثال والعصيان إلى امتثال. لتطبق عليه كبرى استحالة انقلاب الواقع. بل ما ينطبق عليه هو كبرى تحصيل الحاصل.

نعم، هو يقلب واقع المشروط إلى حصول شرطه، بعد ان لم يكن حاصلًا. وهذا يتحقق بتحقق الشرط المتأخر نفسه. ولا محذور فيه من هذه الناحية.

وان كان تأثيره في الحاضر، أي من وجود الشرط المتأخر نفسه. فاما ان يفرض ان المشروط باق أو غير باق (وهو غالبا يفرض غير باق. ومن هنا سمي بالشرط المتأخر). فان فرض باقيا لزم احد أمرين:

١- انه يكون خلف كونه شرطا متأخرا، بل يكون من الشرط المقارن.

٢- انه من تحصيل الحاصل. لأن معنى بقائه: وجود واستمراره. فتأثير العلة بما هو موجود من تحصيل الحاصل.

نعم، هو يتحول من عدم تحقق شرطه إلى تحققه. ولا محذور فيه. ولكن يستحيل ان يوجد قبل تمامية علته.

وان لم يكن المشروط موجودا - كما هو الغالب - لزم تأثير الموجود في المعدوم.

فان قلت: فان العلة توجد المعلول بعد عدمه. ولا بأس بذلك.

قلنا: هذا لا ينطبق هنا بعد فوات وقته الشرعي على ما هو المفروض. وبتعبير آخر: ان الشرط المتأخر ليس علة تامة، وانما هو جزء العلة. وهو انما يؤثر مع اجتماع سائر الأجزاء. اما حدوث جزء منها بعد زوال جزء، فلا يؤثر. والأمر هنا كذلك بعد خروج الوقت.

ثم ان الشيخ الآخوند عمم الإشكال إلى الشرط المتقدم أيضاً. وأوضح أمثلته: الطهارات الثلاث. لأنه قياسا على العلل التكوينية. فلم يوجد المعلول عند وجود علته، ووجوده بعد زوالها معناه انه وجد بدون علة. وهو خلاف الضرورة العقلية. ولا يفرق في ذلك بين جزء العلة أو جميعها أو المقتضي أو الشرط. فانها جميعا يجب عقلا ان تجتمع في زمن واحد مع المعلول. ولا يجوز ان تتقدم أو تتأخر.

بل حتى في المقارن العرفي، كالقبول بالنسبة إلى الإيجاب. لتصرمه زمانا. وكذلك القبض بالنسبة إلى الصرف والسلم والهبة اللازمة. ونحو ذلك.

ثم قسم الشيخ الآخوند الكلام إلى مقامات ثلاث:

الأولى: ما إذا كان الشرط المتأخر شرطا للتكليف، يعني لأصل الحكم. وهو ما سبق ان اشرنا انه لا مثال له في الشريعة. وعليه، فينبغي حذفه من علم

الأصول. وانما يتكلم به الأصوليون، استطرادا من ناحية، وإبرازا لقوة المعارضة من ناحية ثانية.

الثانية: ما إذا كان شرطا للحكم الوضعي.

الثالثة: ما إذا كان شرطا للمأمور به.

ولا يخفى ان هذا الأخير هو الشرط المتأخر الاصطلاحي الذي يدخل مصداقا من مقدمة الواجب، يعني كونه مقدمة للواجب المأمور به. والباقي كله بحوث استطرادية دخيلة.

ولم يتعرض السيد الأستاذ في بحثه إلى الحكم الوضعي كمقام مستقل، بل تكلم في المقام الثالث عن الشرط المتقدم الذي أضافه الشيخ الآخوند.

ونحن لا بد ان نمر على كل ذلك بعون الله سبحانه. فينبغي ان يكون الكلام في أربع مقامات:

١- في التكليف.

٢- في الوضع.

٣- في المأمور به.

٤- في الشرط المتقدم للمأمور به. ولا يوجد شرط متقدم للتكليف بمعنى الجعل الكلي في الدين. وانما يتصور فقط فيما يسمى: عالم المجعول أو الحكم الجزئي.

المقام الأول: وهو الشرط المتأخر للتكليف.

ذهب صاحب الكفاية إلى إمكانه. لكون الدخيل في الأمر هو اللحاظ في

نفس المولى وليس وجوده الخارجي حقيقة. قال: كالشرط المقارن بعينه. فكما ان اشتراطه بما يقارنه ليس إلا لتصوره دخلا في أمره. بحيث لولاه لما كاد يحصل له الداعي إلا إلى الأمر. كذلك المتقدم والمتأخر.

أقول: محل كلامنا الآن في خصوص المتأخر.

ثم قال: وبالجمله، حيث كان الأمر في الأفعال الاختيارية، كان من مبادئه بما هو كذلك (يعني فعلا اختياريا) تصور الشيء بأطرافه. ليرغب في طلبه والأمر به، بحيث لولاه لما رغب فيه ولا أرادته واختاره. فيسمى كل من هذه الأطراف التي لتصورها دخلا في حصول الرغبة فيه وإرادته شرطا. لأجل دخل لحاظه في حصوله، كان مقارنا له أو لم يكن متقدما أو متأخرا. فكما في المقارن يكون لحاظه في الحقيقة شرطا، كان فيهما كذلك. فلا إشكال.

وتفسيره مطبقا على المثال: ان المولى يتصور الصوم الملحوق بالغسل فيرغب به فيأمر به. والمرأة يجب عليها الامتثال بإيجاد الصوم الملحوق بالغسل. فيجب عليها الإتيان بالشرط المتأخر من اجل إيجاد شرط الامتثال، وهو كونه ملحوقا بالغسل.

وبفهم المشهور انه ما دام شرطا لحاظيا في ذهن المولى، فلا يكون شرطا متأخرا. بل يكون مقارنا دائما.

قال السيد الأستاذ رحمته: اعترضت على ذلك مدرسة المحقق النائيني رحمته - ولم ينسبه إلى شخص الشيخ النائيني - .

بان هذا الكلام منه رحمته، خلط بين الجعل والمجعول. فانه يوجد في عالم إنشاء الحكم أمران: احدهما: الجعل. وهو يتحقق في لحظة وينتهي. ومرجعه إلى ان المولى يلحظ موضوعا كلياً يفترض وجوده وينشئ عليه حكما بنحو

القضية الشرطية، وهو يتحقق من المولى حتى لو لم يوجد مكلف أصلاً.

ثانيهما: المجمعول: وهو عبارة عن فعلية هذه القضية الشرطية، بفعلية شرطها. كما إذا وجد شخص مستطيع، أو ملك لنصاب زكوي.

وما ذكره الشيخ الآخوند: من ان الشرط هو الوجود اللحاطي لا الخارجي، انما يناسب عالم الجعل وإنشاء القضية الشرطية. فانه مقارن للحاظ الشرط. واما في عالم فعلية المجمعول، فهي تابعة لوجود الشرط خارجا لا للحاظه. فإذا فرضنا ان الشرط كان متأخرا، فيلزم ان يكون الوجود نتيجة شرطه لم يوجد. فلم يتم ما ذكره صاحب الكفاية.

أقول: كان هذا الإشكال واردا على كلام الشيخ الآخوند من حيث ما يسمى بعالم المجمعول أو عالم الحكم الجزئي. وينبغي ان نتذكر، اننا نتحدث عن علة الحكم لا عن علة الامتثال. والحكم لا يوجد إلا بوجود كل أجزاء العلة. فيوجد في الرتبة المتأخرة عنه أو الزمان المتأخر. واما وجوده قبل ذلك. فمستحيل: وذلك:

١- لأنه من قبيل وجود المعلول قبل وجود علته، أو قبل تماميتها.

٢- لأنه من قبيل وجود الحكم قبل تحقق موضوعه.

فان قلت: اننا نجيب على الإشكال الأول: بمنع قياس الأمور التشريعية بالأمور التكوينية.

قلنا: كلا. فان الأحكام جزء من عالم الإمكان، يشملها ما يشملها من قانون.

ونجيب عن الإشكال الثاني: ان المفروض ان موضوعه موجود في علم

الله في احد الأزمنة الثلاثة، ولو في المستقبل. وهذا يكفي.

قلنا: نعم، لو تنزلنا عن الإشكال الأول. لكن: أولاً: ان هذا لا مصداق له في الفقه إطلاقاً. ثانياً: انه لا يجب إيجاد الشرط المتأخر لأنه شرط الوجوب. أو قل: انه الموضوع، ولا يجب إيجاد الموضوع. فلو حج، وكان حجه مشروطاً باستطاعة متأخرة، لم يجب عليه إيجاد الاستطاعة. فان لم يوجدها، انكشف استحباب حجه. وان اوجدها صدفة، انكشف وجوب حجه. فهل يقبل المشهور هذه النتيجة؟

وبتعبير آخر: اننا قلنا تبعاً للمشهور، بل المتسالم عليه: ان شرط الوجوب أو الموضوع لا يترشح عليه من الوجوب شيء. ولا يجب إيجاده. والمفروض اننا نتكلم الآن عن الشرط المتأخر للوجوب. فهو مصداق للشرط المتأخر، وهو مصداق لشرط الوجوب أيضاً. فمن هذه الناحية لا يحتمل اتصافه بالوجوب، متقدماً كان أو متأخراً.

نعم، لو حصل على سبيل الصدفة، كان القول بوجوب الامتثال السابق عليه ممكناً، بعد منع القياس على الموارد التكوينية، وإمكان عالم الجعل فيه، كما عرضه الشيخ الآخوند.

فان قلت: فان وجود الحكم الجزئي في الذمة، موجود تكويني. فيحتاج إلى علة.

قلنا: نعم. انه يحتاج إلى علته المناسبة له في احد الأزمنة الثلاثة: والمفروض انها جميعاً متحققة.

وإذا سرنا بهذا الاتجاه، لم يبق فرق بين عالم الجعل وعالم المجمعول. فكما يشترط في عالم الجعل أصل وجود العلة اللحظية، كذلك يشترط في

عالم المجعول وجود منشأ انتزاعها في احد الأزمنة الثلاثة. ولا يتم ما قاله الشيخ الآخوند من التفصيل بينهما.

تبقى الإشارة إلى حكمه الفقهي. فانه ان كان توصليا فلا إشكال. واما إذا كان عباديا، فماذا ينبغي ان ينوي المكلف وهو جاهل بالوجوب. لجهله بحدوث الشرط في المستقبل. والاحتمالات ثلاثة: نية الوجوب. وهي منافية لاحتمال عدمه. بل تكون تشريعا محرما. ونية الاستحباب. وهي منافية لاحتمال وجوده. ونية رجاء المطلوبة. وهو مما لا يقبله المشهور. فان نوى الاستحباب غفلة أو عمدا، ثم تحقق شرطه. فهل يجب عليه القضاء أو الإعادة أم لا؟. كل ذلك من اجل ضعف أصل المسألة: وهو كون الشرط المتأخر، شرطا للتكليف أو الوجوب. ومن هنا يتضح وجه حكمة الشارع في تركه.

بل من الممكن القول: ان المكلف يمكن ان يجري استصحاب عدم تحققه في المستقبل، ان قلنا به. فيترك محتمل الوجوب ويعمل محتم الحزمة. طبقا لأصالة البراءة. ثم إذا تحقق الشرط، كان واجبا وحراما. فهل يتسجل عليه الذنب؟

وبتعبير آخر: ان الشرط المتأخر اما ان يكون اختياريا، كالأستطاعة أو قهريا، كالوقت. فان علم بحدوثه في وقته، وجب. وان لم يعلم: فان كان اختياريا، كان له العزم على تركه لكي لا يتسجل عليه الوجوب. فيترك المتعلق طبقا لذلك. وان كان قهريا، كان له استصحاب عدمه. ومن هنا يتضح وجه الحكم في تركه في الشريعة بالرغم من إمكانه.

مضافا إلى انه غير عرفي، حيث يقال للفرد: ان الفعل الفلاني واجب عليك الآن. لأن شيئا ما يحدث في المستقبل، أو إذا حدث وانما يتكلم

الشارع مع الناس بلسانهم ومستواهم العقلي المحدود.

وهنا قال في تقريرات الهاشمي: اما بلحاظ عالم الجعل فتارة يقرب المحذور فيه بصيغة استحالة تأثير المتأخر في المتقدم. وجوابه: ما ذكره المحقق الخراساني رحمته. وأخرى يقرب بما يستفاد من كلمات المحقق النائيني رحمته، كمحذور آخر يرد حتى إذا افترض ان الشرط هو اللحاظ للشرط. وحاصله: لزوم التهافت في عالم اللحاظ لدى الجاعل. لأن المولى إذا أراد ان يوجب على العبد مثلا صوم يوم السبت على تقدير ان يغتسل ليلة الأحد. فلا بد له من تقدير ولحاظ صدور الغسل منه ليلة الأحد. وهذا التقدير تقدير انتهاء يوم السبت ومضيه والفراغ منه. فكيف يمكنه ان يوجب على هذا التقدير صوم يوم السبت.

والجواب: ان تقدير الغسل في ليلة الأحد لا ينحصر في تقديرها ماضية وفي الزمان السابق. بل أمر التقدير والفرض واللحاظ بيد الملاحظ. فله ان يلاحظ ذلك مستقبليا. أي يقدر ان العبد سوف يصلي في الليلة القادمة. لأن تحديد ظرف المقدر من حيث فرضه مستقبلا أو ماضيا يكون بيد المقدر نفسه، فلا يلزم أي تهافت في اللحاظ.

واما بلحاظ عالم المجعول. فقد تقدم تقريب الإشكال فيه عن مدرسة المحقق النائيني رحمته والجواب: ما سنذكره في بحث الواجب المشروط من إنكار وجود عالم حقيقي باسم عالم المجعول. لأنه لو أريد بالمجعول الذي يفرض تحققه بعد تحقق الجعل حين فعلية موضوعه وجود شيء نسبه إلى الجعل انه مجعول ذلك الجعل، فهذا غير معقول، لأن الجعل والمجعول كالإيجاد والوجود شيء واحد مختلفان بالاعتبار والإضافة.

ولو أريد وجود شيء نسبته إلى الجعل نسبة المسبب والمقتضى إلى المقتضى والسبب والذي **فإن** يتأخر عنه في الوجود. فان أريد بذلك حصول مسبب في الخارج فهو واضح البطلان. وان أريد حصول مسبب وحالة في نفس المولى حين تحقق الموضوع في الخارج نسميه بالوجوب الفعلي فهو أيضاً واضح الفساد. إذ يكفي في فعلية الحكم تحقق الموضوع في الخارج ولو لم يطلع المولى عليه ولم يلتفت إليه أصلاً أو اعتقد خطأ عدمه. فليس الوجوب الفعلي - المجمعول - إلا أمراً تصورياً بمعنى ان الجاعل عندما يجعل الوجوب على المستطيع يرى بنظره التصوري وبالحمل الأولي، كأنه قذف بهذا الوجوب على المستطيع عندما يصبح مستطيعاً.

وبهذا أنكرنا ما اصطالحوا عليه بالوجوب الفعلي أو فعلية الوجوب. فان كل وجوب فعلي منذ فعلية جعله. نعم تحصل هناك فاعلية ومحركة عقلاً لهذا الجعل عندما يتحقق موضوعه في الخارج وينطبق على المكلف. فباب المجمعول ليس أكثر من باب الانطباق والانتزاع ولا ربط له بباب التأثير والتأثر. وباب الانطباق والانتزاع ثابت بقطع النظر عن الحكم والوجوب من قبل المولى. فيقال: فلان سيغتسل في الليلة القادمة. ولا يعني ذلك تأثير شيء متأخر في زمان متقدم. انتهى بلفظه.

ولنا عليه عدة إیرادات:

الأول: قوله: إذ يكفي في فعلية الحكم تحقق الموضوع في الخارج ولو لم يطلع المولى عليه ولم يلتفت إليه أصلاً أو اعتقد خطأ عدمه.

أقول: هذا في المولى العرفي. اما في مولانا علام الغيوب، فليس الأمر كذلك. مضافاً إلى إمكان القول: انه إذا اعتقد عدمه. فانه سوف لن يأمر بهذا

الأمر الجزئي، وسيكون عصيانه في هذا المورد جائزا.

الثاني: قوله: نعم، تحصل هناك فاعلية ومحركة عقلا لهذا الجعل.

فنحن نسأل عن سبب هذه المحركة والفاعلية. ويمكن تلخيصها بأمرين:

الأمر الأول: حصول رغبة صغروية عند المولى في انجاز الفعل من المكلف. فيكون الحكم كأنه تحول من كلي إلى جزئي. نسبتة إليه، كالفرد إلى الإنسان. بحيث لو التفت إليه المولى لأرادته. أو نقول: انه ملتفت إليه ويريده فعلا.

الأمر الثاني: إشغال ذمة المكلف. وهذا لا يصدق قبل تحقق الموضوع. بالرغم من وجود التشريعات الكثيرة الكلية في الدين، والفرد مسلم. ولكن لا يصدق عليه اشتغال الذمة، ما لم يتحقق الموضوع. وإذا اشتغلت الذمة، حصل أمران:

احدهما: فاعلية الأمر نفسه مولويا بفعلية ونجاز موضوعه.

ثانيهما: حكم العقل بوجوب الطاعة، حكما جزئيا بالمورد. بعد ان كان يحكم حكما كليا على كل مورد. فقد ذكر في التقريرات هذين المعلولين بدون ذكر سببهما. إذن فمرتبة المجعول يمكن ان تكون بهذا المعنى.

الثالث: انه بناء على ذلك، تكون اقرب إلى فكرة العلة والمعلول على ما تخيل الشيخ النائيني رحمته، إذا قصدنا من العلة كل ما يلزم من عدمه عدمه. فانه لاشك يلزم من عدم الجعل عدم المجعول.

ان قلت: فان الإرادة جزئية، والأمر (الجعل) جزئي لدى المولى. فيكون الجعل والمجعول جزئيان. فليست النسبة بينهما هي نسبة الجزئي إلى الكلي،

بل بنسبة أخرى. وهنا تكون اقرب إلى فهم الشيخ النائيني. لأن الاحتمال الأرجح عندئذ لكون النسبة هي نسبة العلة إلى المعلول.

ويمكن الجواب بعدة وجوه. لكنها بالدقة ترجع إلى وجه واحد:

الوجه الأول: اننا لم نقل ان هذه النسبة ثابتة في كل التفاصيل، بل يكفي ان يكون بعضها لدى المولى كلياً، كالمترقات والموضوعات. فيكون الموضوع والمتعلق في مرتبة المجعول جزئياً فيه. وهذا يكفي.

وخاصة إذا التفتنا إلى ان المجموع من الكلّي والجزئي كلي. بفهم ما. لأن الجزئي والكلّي ليس احدهما أحسن من الآخر لاتباعه في النتيجة.

الوجه الثاني: ان الإرادة والأمر وان كانت جزئية، إلا انها يمكن وصفها بالكلية، باعتبار كلية متعلقاتها. وهو الموضوع والمتعلق والمكلف.

الوجه الثالث: انها وان كانت جزئية، إلا اننا نستطيع ان نتصور لها نحواً من الشمول، تكون به بمنزلة الكلّي. لأنها عامة ومستوعبة لكل الأفراد بشكل إجمالي. وهذا صادق في الإرادة وفي الأمر معاً. ولو لم تكن مستوعبة، لا يمكن خروج بعض المصاديق أو الحصص منها. وليس هذا مفروضاً، بل ليس ممكناً بدون تخصيص.

إذن، فالمصاديق موجودة بشكل انضمامي وإجمالي في ذلك المبدأ الأعلى. واما على ساحة الواقع، فهي منبسطة ومتحققة باستقلالها. وهذا معنى: ان تلك الإرادة وذلك الجعل بمنزلة الكلّي. والأفراد بمنزلة المصاديق.

إذن، الصحيح هو ان نسبته إليه نسبة الفرد إلى الكلّي لا المعلول إلى العلة. وان كان يلزم من عدمه عدمه. لوضوح انه لو لم يكن الكلّي موجوداً،

لم يكن الجزئي موجودا. فكونه يلزم من عدمه عدمه، اعم من العلة. لأنه يشمل الكلّي والكل أيضاً مع انهما ليسا بعلّة.

ومعه: فلو فرضنا اننا عاملنا عالم المجمعول معاملة العلل القهرية. وغرضنا النظر عن جوابنا: بكفاية وجود الموضوع في احد الأزمنة الثلاثة، تم إشكال الشيخ النائيني بلا إشكال.

الرابع: قوله: فليس الوجوب الفعلي - المجمعول - إلا أمرا تصوريا. بمعنى ان الجاعل عندما يجعل الوجوب على المستطيع، يرى بنظره التصوري وبالحمل الأولي، كأنه قذف بهذا الوجوب على المستطيع عندما يصبح مستطيعا.

وفيه عدة مناقشات:

أ - ان هذا ليس من قبيل الحمل الأولي. فان ملاكه هو الاتحاد مفهوما بين المحمول والموضوع، كالإنسان حيوان ناطق. ولا يحتمل تحققه في الأمور التشريعية ولا العرفية. ومن هنا سمي الحمل الآخر بالحمل الشايع الصناعي. لأنه الغالب في الأمور العرفية والصناعية.

بل لا يوجد هنا إلا توجيه الأمر بالحج إلى المستطيع. ولا يوجد حمل لنقول انه أولي أو شايع. نعم، هي عملية ذهنية. فلو كان كل أمر ذهني نصفه بكونه بالحمل الأولي، لصح. باعتبار ان الحمل الأولي يعبر عن مطلق عالم الذهن، والحمل الشايع يعبر عن مطلق عالم الخارج. إلا ان الأمر ليس كذلك اصطلاحا. ومخالفة الاصطلاح يفسد النتائج أكثر مما يصلحها.

ب - انه قال: يرى بنظره التصوري وبالحمل الأولي. كأن احد التعبيرين شرح للآخر. مع انهما متنافيان. فانه مع وجود الحمل يوجد التصديق. وهو

ينافي النظر التصوري الذي افترضه للجاعل . إلا إذا قلنا ان المراد بالحمل الأولي مطلق عالم الذهن . وقد ناقشناه . إذن ، بعد التنزل عن المناقشة السابقة يأتي هذا الإشكال .

ج - انه يلزم منه : ان عالم المجمعول ملازم مع عالم الجعل . وكلاهما موجود في ذهن المولى عند الجعل . وهذا فيه عدة محاذير . منها : انه لا يتحقق ولا يفرق الحال إطلاقاً عند تحقق الموضوع ولا يكون هو المجمعول . وهذا خلاف الوجدان .

ومنها : انه يلزم ان عالم الجعل وعالم المجمعول واحد . أو قل : ان الجعل والمجمعول واحد . لأن الجعل عبارة عن قذف الحكم على سائر المكلفين بما فيها هذا الفرد المفروض . وهذا هو المجمعول بعينه .

وهذا يلزم منه إلغاء معنى الجعل ومعنى المجمعول الذي يقول بهما المشهور . وفي نفس العبارة يقول : انه مع تحقق الموضوع تحصل فاعلية وتأثير ، فليكن هو المجمعول .

د - انه يقول : انه يقذف بالوجوب على المستطيع . هذا فيه عدة إشكالات :

منها : ان المولى ملتفت إلى استطاعات المكلفين . وطالما عرفنا السيد عليه السلام : ان المولى لا يعلم بكل التفاصيل كالمولى البشري تماماً .

ومنها : ان هذا القذف ناشئ من اعتبار تصور الاستطاعة من حين الجعل (وهذا في نفسه صحيح) إلا انه يتصورها موجودة والفرد متصف بها . فيقذف بالوجوب عليه من حين الجعل . وانما نتصور القذف . لأننا نتصور الفاصل بين الجعل والاستطاعة زماناً ومكاناً .

في حين ان مولانا موجود في كل زمان ومكان، ولا بُعد بينه وبين خلقه مكانا ولا زمانا.

هـ - ان القذف انما يحصل فيما إذا حصل المستطيع فعلا في الخارج . مع العلم انه قد لا يحصل إطلاقا . والجعل كلي قابل للصدق على كثيرين ، أكثر مما هو في الخارج أكيداً . والقذف على تقدير الوجود ، ينافي كليته من ناحية ، وإضافة القذف من ناحية أخرى . لأنه لا يكون مصيبا على تقدير عدمه .

و - ان الحمل الأولي انما يحصل على تقدير حصول حمل ضمن قضية تامة النسبة كلا طرفيها من عالم المفهوم . واما إذا كان احد طرفيها أو كلا طرفيها من عالم المصدق ، فتكون بالحمل الشايع .

فأين الحمل الأولي في المورد؟ فانه لا يوجد إلا التشريع ، والتشريع إنشاء . والإنشاء لا ينقسم إلى حمل أولي وشايع ! .

فان قلت : فان الموجود في الحج ، هو الآية الشريفة وهي إخبار . فيصدق عليها ذلك .

قلنا :

١- ليس كلامنا في الحج فقط ، وانما هو مجرد مثال .

٢- ينبغي ان ننظر ما هو الطرفان في الآية الكريمة ، وكذلك إلى الحاكم فيها .

فان وجدنا الحاكم هو العقل النظري والطرفان مفهومان ، كان ذلك من الحمل الأولي . مع ان كلا الشرطين غير متوفرين :

- ١- ان الطرفين من عالم الخارج ولا أقل من احدهما الذي هو الحج .
- ٢- ان الحاكم بذلك - بغض النظر عن التشريع - هو العقل العملي لا النظري، وهو لا ينقسم هذا الانقسام .
- ز - قوله: فان كل وجوب فعلي منذ فعلية جعله . هنا الفعلية بمعنى أصل الوجود لا أكثر . يعني موجود من أول جعله . وهو خلاف اصطلاح الفعلية . واما الفعلية المصطلحة، فيستحيل وجودها في الجعل . وانما توجد بلحاظ تحقق الموضوع .
- ح - قوله: نعم تحصل هنا فاعلية ومحركة عقلا لهذا الجعل منذ تحقق موضوعه في الخارج .
- أقول: فهذه حالة جديدة، هي التي سموها بالفعلية . وهي تتكون من أمور ثلاثة: واحدة من الشارع: وهو الرغبة الآنية للعمل . وواحدة من العقل: وهو وجوب الطاعة بصفاتها جزءا من الكبرى العقلية . وواحدة من المكلف: وهو اشتغال ذمته فعليا . كما سبق .
- ط - قوله: من باب الانطباق .
- أقول: يعني المصادقية . وهذا صحيح .
- وقوله: والانتزاع ليس بصحيح . لأنه ليس من الأمور الإضافية الانتزاعية . نعم، هو من الأمور الاعتبارية . وهي غير الانتزاعية . كما اتضح ان تفسير الانطباق بالانتزاع خطأ .
- ثم قال: وباب الانطباق والانتزاع ثابت، بقطع النظر عن الحكم والوجوب من قبل المولى .

وهذا من غرائبه، لأنه هل يقصد كبرى الانتزاع أو صغراه؟. فان قصد الكبرى، فهي غير مربوطة بالمولى. إلا انها لا تنفع بهذا الصدد. لأن معناها: صحة الانطباق والانتزاع من أي شيء لا من خصوص المورد.

وان قصد الصغرى أي المورد، فهو مربوط بالمولى أكيداً. وكيف يكون انتزاع الانطباق من دون جعل المولى وحكمه؟ وإلا كان سالبة بانتفاء الموضوع. فكأنه استخدم ذكر الكبرى في كلامه، وهي غير مربوطة بالمولى، من دون صغراها المربوطة به. وهو يشكل مغالطة بلا إشكال.

ثم ان السيد الأستاذ رحمته ذكر ان إشكال الشرط المتأخر في التكليف. له ثلاث مراتب: اما عالم الجعل واما عالم المجعول واما عالم الملاك. والحديث عن الأولين قد تم. ونأتي إلى عالم الملاك.

قال: والإشكال في عالم الملاك اشد. باعتبار ان شرط الوجوب يكون مؤثراً في اتصاف الفعل بانه ذو ملاك ومصلحة. وهو أمر تكويني خارجي يكون المؤثر فيه الشرط بوجوده الخارجي لا اللحظي. فيلزم محذور تأثير المتأخر في المتقدم.

إلا ان هذا قابل للمناقشة كبرى وصغرى:

اما كبرى: فلأن الملاك يراد به العلة الغائية. وهي لها مرتبتان:

مرتبة الوجود الذهني (أو الواقعي) السابق على الأمر. وهو الذي يكون علة للأمر. ومرتبة التحقق في الخارج، وهو يكون معلولاً للامثال. وفي كلا الحالين لا إشكال في الشرط المتأخر.

اما الوجود الذهني، فهو سابق على الأمر وشرائطه. وليس معلولاً للشرط

المتأخر، لكي يقع الإشكال. بل المولى يدرك المصلحة أولاً. ثم يأمر لا محالة. فمن الممكن ان يقع لحاظ الشرط المتأخر قيدا في المصلحة المتصورة في المرتبة السابقة على الأمر.

فان قلت: فان قلنا: بان المصلحة السابقة على الأمر واقعية وليست ذهنية فيلزم الإشكال.

قلنا: كلا. فان التقدم والتأخر في عالم الواقع منتف. والعلية أيضاً منتفية. وانما الموجود فيه كليات ثابتة على قدم المساوات ليس فيها ما هو متأخر ولا ما هو متقدم. فمن الممكن ان تكون هناك مجموعة أمور واقعية سببت إلى صدور الأمر من المولى. غاية الأمر ان وجودها الخارجي متأخر. وهنا لا نتكلم عن الوجود الخارجي، بل عن الوجود الواقعي.

واما الوجود الخارجي المعلول للامثال. فيمكن القول: ان هذا الوجود كما هو مقيد بالامثال مقيد بشرطه المتأخر. لأنه مقيد بالامثال المتحقق شرطه. ولن يكون كذلك إلا بعد وجود الشرط المتأخر. أو قل: ان الامثال علة لتحقق الملاك، والشرط المتأخر للتكليف علة - بنحو وآخر - للامثال. إذن، فهو علة لتحقق الملاك. لأن علة العلة علة. إذن يمكن القول: ان تحقق الملاك يتأخر إلى ان يحصل الاثنان معا. ولا إشكال.

اما حصوله بعد الامثال وقبل حصول الشرط المتأخر، فهو غير محتمل. لأنه خلف كونه معلولا للامثال المقيد بالشرط.

فان قلت: فانه يلزم ان تكون النسبة بين المجعول والجعل نسبة المعلول لا المصداق، كما سبق.

قلنا: كلاهما صادق. فلو لاحظنا المتعلق والموضوع والمكلف والأمر

الجزئي، لكان مصداقاً. ولو لاحظنا إرادة المكلف المتقدمة بسبب إرادة المولى، لكان معلولاً وكذلك إرادة المولى من الملاك. فنسبة المعلولية غير خاصة بمرتبة المجعول، بينما المصداقية خاصة بها.

إلا أنه في التقريرات لم يناقش في الكبرى وإنما ناقش في الصغرى.

قال: إن الشرط المتأخر يمكن أن يفترض دخله في الملاك والحاجة إلى الواجب المتقدم بأحد نحوين. ولم يبين معنى الحاجة هنا. إلا أن يرجع إلى ما قلناه. إذن يكفي الطعن في الكبرى عن تجشم الصغرى وتصحيحها بالدقة. وفي الحقيقة: الحاجة في تطبيق الملاك إلى الشرط المتأخر، كما هو محل الكلام لا الامتثال نفسه.

وحاصل الأمرين الذين ذكرهما:

١- أن يكون دخيلاً في احتياجه إلى الواجب المتقدم لا في الزمن المتقدم (الذي هو زمن الامتثال) بل في زمن الشرط المتأخر.

إلا أن المحتاج إليه هو أما جامع الفعل، كالصوم في المثال الأعم من الواقع في اليوم المتقدم والمتأخر. فلا محالة يكون الوجوب بلحاظ أول أزمته متقدماً على الشرط.

أقول: وهذا خلف المسألة. لأن المفروض توقف الجزئي عليه لا الجامع. ومثال الصوم أيضاً خلف عنوان المسألة. لأنه مشهورياً شرط الامتثال لا شرط التكليف.

مضافاً إلى أن بعض المصاديق يكون شرطها متأخراً، فيلزم المحذور.

قال: أو خصوص الفعل المتقدم لخصوصية فيه نفوت على المكلف إذا لم

يفعله في اليوم المتقدم. كشرء الفحم في الصيف من اجل الشتاء.

أقول: هذه الخصوصية دخيلة في الملاك إلى جنب دخالة الامتثال فيه. وهي خصوصية متأخرة زمانا كما هو واضح من المثال. فلو سلمنا الكبرى، لزم المستحيل. لفرض ان الامتثال الجزئي له علة متأخرة.

وفي تقريراتي يقول خارج الدرس: إذا كان صوم يوم السبت يحدث أثرا باقيا في المكلف إلى ليلة الأحد. وإلا فلا معنى لهذا التأثير.

أقول: هو مجرد فرض لا واقع له.

٢- ان يكون الاحتياج حاصلًا في زمان الواجب المتقدم، وليس الشرط المتأخر هو الذي يولد الاحتياج. إلا انه يكون عدم تحققه فيما بعد موجبا لمفسدة اشد كشرب الدواء بشرط عدم التعرض للبرد بعده.

ولنا في ذلك كلامان: كلام في المقيس وكلام في المقيس عليه.

اما في المقيس عليه، فالمفروض ان المعلول وهو السلامة من المرض يحدث بعد كلا الأمرين: شرب الدواء وعدم المانع من تأثيره وهو البرد. فلا يكون من قبيل محل كلامنا. لا ان عدم التعرض للبرد يحدث أثرا متقدما عليه في زمان شرب الدواء. ولا ان التعرض للبرد في الزمن المتأخر يوجد مفسدة اشد من عدم شرب الدواء. وانما تقترن حالة المكلف الناشئة من عدم شرب الدواء إلى التعرض للبرد، فتحصل المفسدة. فهي حاصلة متأخرا وليس في الزمان السابق على التعرض للبرد.

واما في المقيس. وهو مسألتنا، فالمفسدة الأشد من أين هي حاصلة؟

ان قلت: انها حاصلة من ضم عدم الامتثال إلى عدم الشرط.

قلنا: هذا فرض عدم وجوبه أصلاً. لأن الشرط المتأخر شرط للوجوب.

وان قلت: انها حاصلة من وجود الامتثال بدون شرطه. فوجود الامتثال ليس فيه مفسدة، بل هو مصلحة. فان وجد شرطه، فقد تم المطلوب. وان لم يوجد شرطه، فقد انتفى وجوبه.

وان قلت: ان المراد بالمفسدة الأشد: المصلحة الأقل.

قلنا: يعني ان المصلحة الناتجة عن الامتثال، تكون أقل مع عدم وجود الشرط المتأخر. وهذا كلام غريب. لأنه مع عدم الشرط المتأخر، لا تكليف ولا ملاك أصلاً.

مضافاً إلى قوله: وليس الشرط المتأخر هو الذي يولد الاحتياج. وأفضل ما فهمنا من الاحتياج دخالته في الملاك. والمفروض ان الشرط المتأخر، شرط في التكليف، فيكون شرطاً في الملاك أيضاً، فيكون دخيلاً في الاحتياج إليه.

هذا هو الكلام في الشرط المتأخر للوجوب.

* * *

واما الكلام في الشرط المتأخر للواجب. يعني انها مقدمة الواجب، لكنها متأخرة عن الواجب، كالغسل المتأخر عن يوم الصوم.

وتقسيمه أيضاً من حيث ان الإشكال اما في الخطاب واما في الامتثال واما في الملاك. والمفروض ان الشرط المتأخر متأخر عنها جميعاً، فلا يجوز ان يكون مؤثراً على كل هذه المستويات.

اما الإشكال في الخطاب فجوابه ما ذكره السيد الاستاذ رحمته في تقريرات

الهاشمي من حيث انه يرجع حسب الحقيقة إلى تخصيص الواجب بخصوص الحصة التي يعقبها الشرط. وهذا ليس بابه باب الشرط والتأثير حقيقة ليقال: كيف أثر المتأخر في المتقدم؟

أقول: وانما هو قيد ذهني مقارن لدى المولى. وهذا يكفي.

واما بالنسبة إلى الامتثال، فجوابه ما ذكر في تقريراتي، وحاصله: ان الشرط المتأخر غير دخيل في وجود الامتثال خارجا ليلزم المحذور. وانما له دخل في التحصيل الذهني.

أقول: لا بد ان يراد بالتحصيل هنا وجود المصداق الكامل المصادقية للحصة المأمور بها. وهذا لا يكون إلا بوجود الصوم المتعقب أو الملحوق بالغسل. فالمهم ان القيد في عالم الجعل، يكون في احد الأزمنة الثلاثة وجزئيه يكون كما هو مطلوب. والشرط المتأخر ليس سبباً تكوينياً في وجود الامتثال السابق عليه. فلا إشكال من هذه الناحية. واما التسبب إلى اتصافه بأنه ملحوق، فهذه الصفة انما تنتزع بعد حصول الشرط المتأخر لا قبله.

فان قلت: فان الامتثال كيف يتصف بذلك بعد انعدامه وتصومه.

قلنا: انه يمكن الجواب عليه على مستويات ثلاث:

١- في علم الله: انه بعد ان يحصل الشرط يحصل الاتصاف. والأزمنة الثلاثة في علم الله زائلة كلها. أو قل: ان الامتثال من أول وجوده متصف بالملحوقية، لكون الشرط المتأخر في علم الله، حاصل من حينه.

٢- في عالم التكليف: ان الشارع لا يريد من المكلف إلا حصول أمرين في زمانين وقد حصل. أو قل: انه من حين الجعل كان يعلم بانعدام الامتثال

عند وجود الشرط المتأخر . وقد اكتفى بذلك . وهذا يعني ان المصداق الكامل للمطلوب ، يحصل سواء سميناه باتصاف المعدوم أم لا .

٣- في الفهم العرفي : واضح ان العرف يدرك تعاقب هذين الأمرين يعني الصوم والغسل . وهذا يكفي . وبتعبير آخر : ان العرف يدرك وجود الصوم في زمانه ولا يدرك زواله ويجد انه يتصف بالملحوقية أو التعقب . وهذا أمر ثابت في كل المتقدّمات والمتأخرات . ولذا نقول مثلا : ان التعقب العرفي والعقلي في الزمانيات ، كلها هكذا . لأن شأن الزمان هو التصرم ، فلا يمكن ان يمنع القبل والبعد فيه . بخلاف المكان . فان النسبة الإضافية لا تكون عرفية إلا مع وجودهما معا .

واما الإشكال في الملاك . فالملاك له ثلاث أشكال من الفهم :

الأول : الملاك السابق على الأمر الموجود في عالم الواقع . كما عليه مشهور المتشرعية .

الثاني : الملاك ، يعني المصلحة الحاصلة في طول الامتثال . وهو الذي تعرض له السيد الأستاذ في تقريراتي .

الثالث : الجمع بينهما كما قلنا : بان الملاك هو العلة الغائية . وهو صورة ذهنية في أول أمره ، وتطبيق في نهايته . والصورة الذهنية عبارة عن ان ذبيها هو تلك المصلحة الواقعية أو التي تقع بعد الامتثال .

وعلى أي حال ، فالإشكال يقع في مستويين فقط : في الملاك السابق على الجعل ، والملاك اللاحق للامتثال . لأن الجمع بينهما يتضمنهما .

اما الملاك السابق على الجعل ، فمن الواضح انه بوجوده النفس الامري

بغض النظر عن تصور المولى له . لا معنى لتأثيره . وانما هو مؤثر في الجعل على طريق الصورة الذهنية التي تشارك في التصديق بالمصلحة . ونفس الشيء نقوله بناء على العلة الغائية ، فانها أيضاً صورة ذهنية . وعلى كلا التقديرين ، فالجواب واضح : وهو ان الصورة الذهنية للشرط المتأخر تكفي قيда للجعل أو الملاك أو لهما معا . وهي صورة مقارنة وغير متأخرة .

واما الملاك اللاحق للامثال ، فينبغي ان يكون هو الأهم في الحديث .

وحسب فهم السيد الأستاذ ، فان الامثال مقتضي له والغسل شرط له . فنسأل : ان المصلحة هل تترتب في نهار السبت أو في ليلة الأحد؟ . فان قلت في النهار ، يلزم تأثير المتأخر في المتقدم ، كما لو احترقت ورقة في يوم السبت لأجل الملاقات في ليلة الأحد (والملاقات شرط) أو قل : يلزم تأثير الشرط قبل وجوده . لفرض تأخر الشرط .

وان كانت المصلحة مترتبة في ليلة الأحد عند الغسل . فلا يكون الغسل مؤثراً قبل وجوده (يعني لا إشكال من هذه الناحية) . ولكن هذه المصلحة كيف وجدت بعد انعدام المقتضي لها . كما لو كانت النار في يوم السبت (وهي المقتضي) وأنطفأت . ثم جفت الورقة وحصل الاحتراق بعد جفافها . وهذا غير معقول .

وخاصة إذا فهمنا ان وجود المصلحة وجود تكويني ، فهو محكوم لاحكام التكوين العقلية والعلية وغيرها .

وقد تصدى في الكفاية للجواب على ذلك . وأحسن من فهم عبارة الكفاية هو السيد الأستاذ في تقريراتي . وهو انما يقدم فهمه لمراد الشيخ الآخوند ، بغض النظر عن مطابقته لواقع . وهذا ما سوف يأتي . إلا انه عرض طريف

محتمل المطابقة لمراد الآخوند - ولو كأطروحة - ومن هنا انقله لكم الآن:

قال: وتوضيحه: يتوقف على بيان أمرين:

الأمر الأول: ان الأشياء على ثلاثة أقسام:

القسم الأول: أشياء واقعية في الخارج، كوجود الماء والبياض والحلاوة في الخارج.

القسم الثاني: أشياء اعتبارية صرفة يخلقها العقل متى شاء ويتحكم فيها، كاعتبار بحر من زئبق أو جبل من ذهب (هذا خيال وليس اعتبار) ونسبة العقل إليها نسبة الفاعلية (في حين كانت نسبه في الأول نسبة الانفعال).

القسم الثالث: وسط بين الأمرين يسميها الحكماء بالاعتبارات الواقعية. فهي اعتبارات لا وجود لها في الخارج. ولكنها ليست خيالية بحتة، بل لها جنبه واقعية ولا يستطيع العقل التحكم فيها. كإضافات كاللقد والتأخر.

والعقل يرى ان دوره فيها دور الانفعال لا الفاعلية. فهي ليست من القسم الثاني، كما انها ليست عندهم من القسم الأول. فان التقدم ليس له وجود في الخارج ليدخل في القسم الأول. لوضوح انه لو كان للتقدم وجود لا بد له من تقدم، فيلزم التسلسل في العلل والمعلولات الخارجية، وهو مستحيل.

قال: ونحن في أبحاثنا في المعنى الحرفي سميننا هذا القسم الثالث بأشياء لوح الواقع في قبال الثاني الذي هو لوح الاعتبار.

الأمر الثاني: ان الحسن والقبح يختلف عن المصلحة والمفسدة. فان المصلحة والمفسدة موجودة في الخارج، تكون راجعة إلى القسم الأول. واما الحسن والقبح فقد يحكم العقل بحسن شيء وفيه أعظم المفساد وقد يحكم

بقبحه وفيه أعظم المصالح . كإنقاذ النبي وهو في الواقع عدوه . فهذا راجع إلى القسم الثالث .

فالعقل يحكم بحسن العدل وقبح الظلم بشكل لا دخل له في تغييره .

فإذا تم هذان الأمران ، فصاحب الكفاية كأنه يريد ان يقول :

ان إشكال الشرط المتأخر في الموقع الثاني ، لو كان الملاك هو عبارة عن المصالح والمفاسد الموجودة خارجا ، للزم الإشكال . إذ يستحيل تأثير المتأخر في وجود المتقدم .

ولكن إذا كان الملاك هو الحسن والقبح ، كوجوب الصوم لأجل حسنه . وحيث انها من القسم الثالث ، فيعقل ان يكون معلولا مستندا إلى أمر اعتباري مثله ، يكونان من القسم الثالث . فالحسن مستند إلى أمر اعتباري هو التقدم . فان العقل حين يقيس صوم المستحاضة إلى الغسل ويقول : انه قبله . إذن ، فالحسن ناشئ من عنوان القبلية الذي هو ناشئ من مقايسة العقل بين الأمرين ، فلم يلزم محذور أصلاً .

ويكون دور الغسل الواقع في الليل ، هو انه احد طرفي المقايسة بين الأمرين . وهذا الكلام كأنه لا يأتي لو كان الكلام في المصلحة . لأنها موجود خارجي ، فلا يعقل ان تنشأ من عنوان اعتباري عقلي هو عنوان التقدم بانها ناشئة من نفس الغسل الذي هو من القسم الأول ، فيكون إشكال الشرط المتأخر محكماً .

ولنا على ذلك عدة خطوات :

الخطوة الأولى تطبيقه على كلام الشيخ الآخوند في الكفاية . والظاهر ان

السيد الأستاذ لا يشهد بالموافقة لكلامه . لأنه قال : كأنه يريد ان يقول . ولكن بغض النظر عن ذلك ، فانه مخالف لكلام صاحب الكفاية من عدة أمور :

أولاً: انه ذكر الحسن والقبح والغرض ، وعطف بينهما أكثر من مرة . والغرض عبارة عن المصلحة الواقعية اصطلاحاً ، وهي التي حاول السيد نفيها عن كلامه .

ثانياً: ان المهم في نظره ، هو الإضافة أو بلغة السيد الأستاذ: المقايسة بين أمرين . وهذه الإضافة تكون منشأً للحسن والغرض سواء كانت بين أمرين متزامنين أو أمرين مترتبين .

ثالثاً: ظاهر الآخوند ليس هو حصول الحسن أو الغرض بمجرد ترتب ذينك الأمرين ومقايستهما ، كما هو ظاهر تقرير السيد عنه . وانما المهم عنده - كما هو المهم اصولياً وفقهياً - هو أصل الامثال ، وهو الصوم المتقدم . لكن لولا الشرط المتأخر ، لم يكتسب المتقدم حسناً إضافياً يكون به جامعاً للشرط .

فليس المهم هو مجرد كونه ملحقاً بالغسل - كما قلنا - بل انه يكتسب حسناً إضافياً به يكون الامثال .

وهذا الاتجاه ليس عبثاً . لأنه يحتوي على أمر أساسي عند العدلية ، وهو ان يقال : انه ليس المتعلق بمجرد ذو مصلحة ، وانما بضميمة الشرط أيضاً . فاما ان نقول : ان المتعلق بشرطه ذو مصلحة لا مجرداً . أو نقول : انه كما ان المتعلق ذو مصلحة فكذلك الشرط فيه مصلحة .

إلا ان هذا يمكن ان يجاب : بان الأمور المتصورة للعدلية على ثلاث

مستويات :

١- ان المتعلق ذو مصلحة دون شرطه . واما الشروط، فتكون اختيارية للمولى . غاية الأمر انها حصة من المتعلق ذو المصلحة على أي حال .

٢- ان المتعلق المشروط ذو مصلحة فقط . وهو المتعلق حقيقة لا ذات الماهية . ٣- ان المتعلق ذو مصلحة والشرط ذو مصلحة أخرى، يزداد به المتعلق أهمية أو حسنا ونحو ذلك .

ظاهر كلام الشيخ الآخوند هو الثالث، والمشهور هو الثاني . وكلها محتملة . بل الثالث أردأ الاحتمالات . من حيث ان المصلحة إذا كانت في المطلق، فلماذا أمر بالمقيد؟ وهل يكون هذا القيد إلا استحبابيا فلماذا جعله وجوبيا؟ في حين لم يكن الغرض ملحوظا للسيد الأستاذ مع انه قد يترتب على الحسن والقبح أكيدا .

وعلى أي حال، فإذا تجاوزنا مسألة الحسن والقبح إلى الغرض، لزم المحذور على الغرض، لكون الغرض أمرا خارجيا على المفروض .

لا يقال (ضد الشيخ الآخوند): ان الأمر الاعتباري لا يؤثر في الأمر الخارجي . لأن كل واحد من عالم، ويستحيل تأثير جزئي من احد العالمين في جزئي من عالم آخر . أو قل: ان وجود عالم الاعتبار لا يمكن ان يكون علة ولا جزء علة لعالم الخارج . والمفروض عند الشيخ الآخوند ان هذا حاصل . لأن الاعتبار بالتأخر اوجد المصلحة .

فانه يقال: ان هذا الأمر لو لوحظ بالعقل النظري، فنعم . وانما يقال عادة: ان المؤثر هو وجود الامتثال أو الامتثال والشرط . وليس الاعتبار الناتج عن المقايسة بينهما . ومعها، فان قلنا بان المصلحة خارجية كما عليه المشهور، ثبت الإشكال .

ولكن يمكن ان يقال: ان المصلحة أيضاً أخلاقية واعتبارية، أو قل: هي هبة من الله في طول حصول الإضافة والمقايسة. واما نسبتها إلى هذه الإضافة، فهي مجازية. أو قل: انها بذلك تصبح موضوعاً لإحكام العقل العملي بالحسن والقبح. والعقل العملي كما يأخذ بنظر الاعتبار ويلاحظ الأمور الخارجية، كذلك يلاحظ الأمور الاعتبارية كقبح السرقة الناتج من الحكم الاعتباري بملكية المسروق منه.

فان قلت: فان هذا مساوق لنفي المصلحة. لأنها مجرد هبة من الله.

قلنا:

١- ان المصلحة هي استحقاق الهبة.

٢- انه تعالى يعلم انه يهب.

٣- كبروي: وهو ان كل المعلولات هكذا. وخاصة الأمور المعنوية.

الخطوة الثانية: في الجواب على كلام الشيخ الآخوند، بغض النظر عما سبق.

فانه بغض النظر عما قلناه من الفهم العرفي وان العرف يرى الشيء الماضي مستمرا في الوجود ولا يزول: واما إذا حكمنا بزواله عقلاً، استحالت الإضافة والمقايسة، لأن احدهما زال والآخر لم يحدث. فتعذر الإضافة في كلا الزمانين. مضافاً إلى اننا نقول: انه متى أصبح الصوم واجدا لشرطه أو لشرط حسنه؟ لا في الزمان الأول، كما هو واضح، ولا في الزمان الثاني بعد انعدامه وزواله.

وانما تصح هذه المقايسة في طول فهم العرف من ثبوت كلا الأمرين في

زمانهما. وهو مما لم يُفهم من عبارة الكفاية. وهذا بخلاف الشرط المقارن، كما هو واضح. فقله: انه لا فرق بينهما من هذه الناحية، واضح الفساد.

نعم، لو غضضنا النظر عن ذلك، كان السبب هو مجموع الامتثال والشرط المتأخر. وهذا هو ظاهر الشيخ الآخوند، من حيث ان المؤثر هو المشروط الذي أصبح أفضل بشرطه. وليس مجرد المقايسة والإضافة. لأن هذه الإضافة كما لا يمكن ان تكون سببا لشيء خارجي، كذلك لا تكون سببا للتحسين والتقييح، أو قل انها يستحيل ان تكون سببا لأي شيء خارج عالمها. وكلا هذين الأمرين خارج عالمها.

فان قلت: فان الإضافة يمكن ان تكون موضوعا لحكم العقل بالحسن، ويعبر عن الموضوع بالسبب مجازا.

قلنا: ان الإضافة بطرفيها. واما ملاحظتها بدون طرفيها، فلا معنى لها، بل لا وجود لها. وإذا رجعت إلى طرفيها، رجع الكلام إلى الوجه السابق الذي اخترناه. وهو ذات الامتثال وذات الشرط، أو قل: الامتثال الملحق بالشرط والملحوظ وجوده عرفا في الزمن الماضي.

الخطوة الثالثة: في نقاش السيد الأستاذ:

اما ما ذكره: من ان الشيء الذي فيه مصلحة قد يكون قبيحا وبالعكس، فهو راجع إلى التمييز بين القبح الفاعلي والقبح الفعلي، كما ذكر الشيخ النائيني في بابه. والمشهور: هو القبح الفعلي ولا وجود للقبح الفاعلي. وهذا هو الصحيح.

وعليه: فالجهل المركب لا دخل له عقلا بتقيح العمل بالعقل العملي. بل يتبع ذات العمل بما هو. غاية الأمر، انه إذا قصد العكس، كان ذلك مسقطا له

عن الاستحقاق، وهو لا ينافي كون الواقع حسناً أو قبيحاً في نفسه.

وانما مقابله واقع آخر وهو نيته، فهو يمدح عليها وان قبح فعله في الواقع. ويكون معذوراً عنه، وهو معنى إسقاط الجهة الواقعية عن ذمته. إلا ان الأصل هو الواقع بالتحسين والتقييح. وانما تكون النتيجة المخالفة للواقع بمنزلة العنوان الثانوي الطارئ.

ثم ان هذا كان لمجرد الاستطراد والتوضيح، فلا بأس. واما دخله في محل الكلام. فهذا له مستويان. من حيث دخالة الشدة أو دخالة القبح والحسن الفاعلي:

المستوى الأول: في دخالة هذه الشدة المخالفة للواقع. فهذا خارج فرض المسألة أكيداً إذ لا يوجد ما هو كذلك. كل ما في الموضوع: انه يراد إيضاح تغير قيمة الفعل بالقصد. فإذا كان حسناً يزداد حسناً. وإذا كان قبيحاً يزداد حسناً. فإذا قلنا الثاني، كان الأول أولى بالقبول.

إلا اننا أشكلنا على ذلك بأمرين: الأول: ان المتعلق بمطلق وجوده، ليس له حسن. وانما الشرط يؤثر في حسنه ابتداءً. يعني في كونه امثالاً.

ثانياً: اننا لا نقول بالملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع. فليس بالضرورة ان يكون الأمور به حسناً عقلاً. بل كثير من الأمور الشرعية تعبدية لا يدرك العقل حسننها. فان قلنا بالملازمة، فهي تبعية حكم الشرع لحكم العقل وليس بالعكس.

نعم، العقل يحكم بحسن الطاعة والانقياد، وهذا أمر خارج عن محل الكلام. لأن المفروض ان طبيعي الامثال يزداد حسناً بالشرط أو يتصف به.

الثاني: اننا قلنا ان الشرط المتأخر يأتي بعد زوال الامتثال فيستحيل ان يتصف بالحسن ما كان معدوماً.

المستوى الثاني: في دخالة الحسن الفاعلي، وهو أكيد على خلاف مقصودهم. إلا اننا لو قبلناه كبروياً لأمكن تطبيقه هنا. لأنه يصدق على الفاعل انه فاعل للصوم إجمالاً. فإذا أصبح فاعلاً للغسل، ازداد حسناً. إلا ان هذا:

١- فرع الملازمة العقلية من هذا الطرف. يعني كلما أمر به الشرع أمر به العقل.

٢- انه بناء على وضع المشتق للأعم ولا نقول به.

الخطوة الرابعة: في كلام السيد الأستاذ، في رده على الشيخ الآخوند:

قال: ان هذا الذي ذكره لا يصلح تفسيراً للواقع المحسوس في موارد الشرط المتأخر. لأننا لو سلمنا الأصول الموضوعية لكلامه. فغاية ما ينتج هو تفسير الشرط المتأخر في الموارد التي يكون فيها المولى، مولى حكيماً عقلاً ثانياً تكون أحكامه صادرة عن الحسن والقبح العقليين.

لكن الشرط المتأخر لا ينحصر في ذلك، بل يجري في التكاليف الناتجة عن المصالح والمفاسد، سواء كان المراد مصالح المولى ومفاسده أو مصالح المكلف ومفاسده. فقد يكلف المريض بشرب دواء مشروط بشرط متأخر كالمشي أو النوم ونحوها. ومن الواضح انها قيود باعتبار المصلحة والمفسدة لا باعتبار الحسن والقبح العقليين.

أقول: وكان خيراً له ان يقول: ان المصالح والمفاسد ليست منحصرة بالتحسين والتقبيح، بل توجد مصالح واقعية أو خارجية. لا يختلف في ذلك

شارعنا عن الشارع العرفي .

ولو قال ذلك، لأجاب الشيخ الآخوند: بان المصلحة ان كانت واقعية، فينبغي ان نسلم بالاستحالة. فلا يوجد شيء من هذا القبيل. وهنا ننكر الصغرى. وانما تنحصر صورة الإمكان بالتحسين والتقييح.

واما ان يقول السيد: بان الكلام ليس في الشارع المقدس فقط، بل في غيره أيضاً. لأن تشريع الشارع المقدس كله حسن، فيكون مضمولاً لكبرى الآخوند. وانما الكلام في غيره كالطبيب وغيره.

فهذا سيكون اغرب وجوابه أسهل، وهو اننا ننكر - أو الشيخ الآخوند ينكر - ان يكون الكلام عاماً لما هو خارج الشريعة. لأن الأصول هو أصول الفقه الشرعي وليس العرفي. بل حتى لو كان الأمر كذلك، فلنا ان ننكر إمكان الشرط المتأخر أساساً.

واغرب من ذلك انه يقول: سواء كانت مصالح المولى أو مصالح العبد. ولا نعلم انه ايها يعتبرها من التحسين والتقييح، وأي منها يعتبرها من المصالح الواقعية. مقتضى التبادر الأولي: ان التحسين خاص بالمكلف من حيث الطاعة. واما المولى، فيرجع الأمر إلى مصالحه الشخصية الواقعية. إلا ان سياق كلامه بالعكس على الظاهر. من حيث انه يعتبر ما يرجع إلى المولى حسناً، وما يرجع إلى العبد واقعاً. في حين ان أصل رجوع المصالح إلى المولى الواقعي غير صحيحة.

ولولا ما قلناه من لحاظ الامتثال السابق موجوداً عرفاً وكذلك في علم الله سبحانه، لما أمكن التقييد. إلا ان هذا يحصر حصول المصلحة في الزمان الثاني عند حصول الشرط المتأخر، لا في الزمان الأول. لأن العرف لا يوافق

على ان الموجود المستقبلي موجود. وان وافق على الموجود الماضي. لأنه واضح ان العرف يقول: انه لم يغتسل إلى الآن. ومن المعقول والمنطقي ان يترتب الغرض بعد حصول شرطه لا قبله. وان افتراض ذلك في بعض الاحتمالات، افتراض عاطل.

واما مثاله في دواء الطبيب، فالشرط المتأخر مستحيل، وانما يحدث الشفاء بعد اجتماع كلا الأمرين مع لحاظ شيء معين أشار إليه السيد الأستاذ خارج الدرس، وهو انه ينبغي ان يبقى أثره إلى حين زمان الشرط المتأخر، وإلا كان الشرط المتأخر لاغيا باعتباره تكوينيا وليس تعديا.

ثم ان السيد الأستاذ تصدى بنفسه للجواب على استحالة الشرط المتأخر في الملاك. وقد أجاب عنه بلحاظين: احدهما: واضح من تقارير الهاشمي: وهو بقاء اثر الدواء إلى حين المشي ليلا، كحرارة معينة، ونحو ذلك. والآخر: محتمل من تقريراتي، وهو ان نعبر عن الأثر بالمعلول وانه ليس الصوم هو المؤثر حقيقة في الملاك. ولكن معلوله المجتمع مع الشرط المتأخر. وهو في تقريراتي يعبر تارة بالأثر، وأخرى بالمعلول، كأن المراد منهما واحد. باعتبار ان الأثر هو معلول بدوره.

ويضيف نتيجتين: الأولى: ان هذا معناه إنكار الشرط المتأخر وليس الاعتراف به. لأنه أصبح معاصرا مع معلول شرب الدواء. وثانيهما: ان هذا الطلب نتقله في غسل المستحاضة تعقلا غيبيا. بان نقول: انه بالإمكان ان يكون كذلك. وينتج وجود المصلحة في الليل لا عند الصوم في النهار. لأن العلة انما تتم في ذلك الحين.

ونحن قد قلنا بإمكان الشرط المتأخر في الملاك، كما سبق. فهل يصلح

ان يكون هذا وجها مستقلا عما قلناه؟

ان الأمر لا يخلو اما ان يراد من الأثر المعلول، أو يراد به استمرار الامتثال بنفسه ولو بوجود ضعيف نسميه بالأثر. فان قلنا بالثاني، فهو خلف تأخر الشرط. لأنه سيكون مزامنا مع الامتثال لا متأخرا عنه.

مضافا إلى ان ذلك الوجود المفروض دقي وليس عرفيا. والمفروض اننا نبحت في ظواهر الكتاب والسنة على مستوى العرف. ولا يمكن ان نفهم من الصوم هذا الوجود الدقي الباقي إلى الليل. واما من حيث فهم العرف، فقد انتهى الامتثال وليس له اثر باقي وهو خلف الفرضية أو الأطروحة. أو قل معناه فشلها.

وان أخذنا الآن بمعنى المعلول. فهو أمر محتمل، إلا انه مخالف للظاهر من جهات أخرى:

١- ان الشرط شرط للامتثال لا شرط لمعلوله. وهو بهذا اللحاظ متأخر عنه زمانا ورتبة.

٢- ان المعلول ليس مأمورا به أصلاً، ولا دخل له بالمتعلق حسب ظهور الدليل. فكونه مزامنا مع الشرط المتأخر، لا اثر له.

فان قلت: فان الشارع اخذ ذلك بنظر الاعتبار حين قيد الامتثال بالشرط المتأخر.

قلنا: ١- ان كان ذلك باعتبار الاستحالة، فقد قلنا بالإمكان. وبتعبير آخر: ان أمر الشارع يدل على الإمكان، ولكنه لا يدل على ان وجهه هو هذا دون ذلك. فهو استدلال بالأعم على الأخص. وهو باطل.

٢- انه لو أخذه بنظر الاعتبار، لأمر به أو لنبه عليه، مع انه لم يقل بذلك على الفرض.

٣- يمكن التمسك بإطلاق الدليل لإثبات عدمه. يعني يصح الصوم المقيد بالشرط المتأخر، سواء حصل منه معلول فلاني أم لا. اللهم إلا ان يقال: انه ملازم معه دائما في علم الله سبحانه.

هذا تمام الكلام في الشرط المتأخر للمأمور به.

وقد سبق ان الكلام في أربع مقامات:

١- في التكليف.

٢- في المأمور به. وقد سبقت.

٣- في الشرط المتقدم.

٤- في شرط الوضع.

الشرط المتقدم:

فيقع الكلام الآن في الشرط المتقدم من حيث ان صاحب الكفاية عمم الإشكال إليه. باعتبار ان قانون العلية كما يقول باستحالة تأخر العلة، يقول باستحالة تقدمها. فلو قسنا المؤثرات الشرعية على التكوينية، كانت مستحيلة أيضاً.

وقد سبق ان اشرنا في محله، ان الشرط المتقدم غير موجود لو حصل التكليف، يعني الجعل الكبرى في الدين. وانما هو موجود في مرتبة المجعول أو الصغرى والتطبيق. نعم، هو مشروع بنحو الكبرى، ولكنه ليس شرطا في

الكبرى، وانما هو شرط للمأمور به .

وكما وقع التقسيم في الشرط المتأخر من حيث كونه شرطا للتكليف تارة وللمأمور به أخرى فلا بد هنا من إعطاء فكرة كافية عن الجهتين :

اما شرط التكليف، فالمسألة فيه واضحة. ولذا لم يذكره إطلاقا. وحاصل فكرته: إنكار كونه متقدما وان وجد متقدما في التكوين. كما لو كان بالغا رشيدا قبل الوقت، أو مستطيعا قبل وقت الحج. إلا ان الشرط حقيقة ليس هو الاستطاعة المتقدمة أو البلوغ المتقدم. وانما هو الاتصاف حال العمل. واما الوجود السابق عليه، فله اثر في وجوب مقدماته تعبدا. وإلا فما تشتغل به الذمة ابتداء هو الحج في يوم عرفة والأضحى فقط. وكذلك باقي الأمثلة.

ويوضح ذلك: ان الشرط المتقدم لو ارتفع، ارتفع معه التكليف. كما لو زالت الاستطاعة قهرا، أو حصل الجنون، ونحو ذلك قبل الوقت أو أثناء الوقت، زال التكليف. إذن، فمن الواضح ان العمدة في الشرط هو الشرط المقارن خاصة. ولا دخل للوجود السابق إطلاقا. وليس هذا مراد الشيخ الآخوند أصلاً.

وانما الكلام الأهم: هو كون الشرط متقدما للمأمور به .

والخطوة الأولى التي يمكن تقديمها في ذلك، هو إنكار ان يكون الشرط متقدما وان توهمنا ذلك. كالطهارات الثلاث، فان الشرط حقيقة ما كان منها خلال الصلاة. ما لم نجعل الأعمال بنفسها شرطا، وهذا ما يمكن منعه. فكذلك الوقت، فان الواجب منه ما كان خلال الصلاة، يعني ان تكون الصلاة في الوقت وهكذا.

وكذلك الأحكام الوضعية، فان المهم كون المكلف عاقلا مختارا خلال

المعاملة وهكذا. فيكون الشرط المتقدم سالبة بانتفاء الموضوع. فلا حاجة إلى بحثه.

والخطوة الثانية: ان هذا السؤال انما يثار لو قال الأصولي باستحالة الشرط المتأخر، فهل ان دليل الاستحالة يشمل المتقدم أم لا؟ فيحتاج الأصولي إلى استئناف كلام في ذلك.

واما إذا قلنا بإمكان الشرط المتأخر، فلا مضيقه في الشرط المتقدم أصلاً. بل هو أولى في الصحة. فإذا لم يكن أولى، فهو مثله. ولا أقل من القول: ان نفس التقريبات التي قيلت هناك، تأتي نفسها هنا، حرفاً بحرف.

سواء قال الآخوند من انه بالشرط يزداد حسناً، أو ما قاله السيد الأستاذ من بقاء أثره، فهنا يمكن ان نتصور للشرط أثراً باقياً إلى حين المشروط. أو ما قلناه من عدم انعدام الماضي في علم الله وعلم العرف. فيكون الشرط بمنزلة المتحقق في زمان المشروط. ولا إشكال.

وانما يحصل الإشكال لو تنزلنا عن كل هذه الوجوه.

وفي التقريرات للهاشمي، أجاب بنفس أجوبته على الشرط المتأخر. ولا حاجة إلى تكرارها. ثم قال:

ثم ان الأصحاب لم يستشكل احد منهم في الشرط المتقدم، حتى من استشكل في الشرط المتأخر. فكأنهم وجدانا يجدون فرقا بينهما. مع ان إشكال المحقق الخراساني برهان متين. فان العلة بتمام أجزائها كما لا يمكن تأخرها عن المعلول، كذلك لا يمكن تقدمها عليه.

ولهذا تصدى المحقق الأصفهاني والسيد الأستاذ للجمع بين هذا الوجدان

وهذا البرهان .

أقول: ما قيل أو يمكن ان يقال حول ذلك عدة أمور بعد تجاوز احتمال الغفلة بين الأصوليين . لأنهم محققون مدققون وان لم يكونوا معصومين .

١- عدم قياس العلل الشرعية بالعلل التكوينية . وهو معنى عام فهمنا محصله فيما سبق .

جوابه: انه يرجع إلى ان كلا نحوي الشرط واحد وليس ان المتقدم أولى بالإمكان من المتأخر . كما هو عنوان هذا الكلام .

٢- ما قلناه: من ان الشرط ليس هو المتقدم ، وانما المعاصر والمزامن له ، كما سبق ان أوضحنا .

فان قلت: فان الإيجاب والقبول في المعاملات ليس كذلك .

جوابه من وجوه:

الوجه الأول: ان نأخذ الإيجاب والقبول طريقتين إلى بيان الرضا . وبعد ضم احدهما إلى الآخر . نستكشف تزامن الرضا من الطرفين . ولا مانع - بعد ذلك - من ان يكون الكاشف منعدا .

الوجه الثاني: ان نأخذ الإيجاب والقبول صفة للطرف نفسه . يعني الموجب والقابل . على ان نقبل صدق المشتق على من انقضى عنه المبدأ . ولو في هذا المورد للقريئة العرفية . وبانضمام القبول ، يصبح احدهما موجبا والآخر قابلا . وهو أمر متزامن وتتم المعاملة .

الوجه الثالث: ما قلناه في الجواب على الشرط المتأخر من كون الماضي

غير منعدم عرفا كما هو غير منعدم في علم الله تعالى. إذن، فالإيجاب موجود إلى حين القبول.

فان قلت: فاننا نعكس ونقول: ان الإيجاب شرط متقدم للقبول، وهو أمر مستقبلي غير موجود عرفا. فلا يتم الوجه.

قلنا: نعم. لكننا نعلم ان المعاملة الحقيقية هي الإيجاب. والقبول هو رد الفعل المناسب لها ليس أكثر. إذن، فالقبول شرط متأخر للإيجاب دون العكس. فيتم المطلب بتطبيق قاعدة الشرط المتأخر هنا: اعني جوابنا السابق فيه.

وعلى أي حال، سنرى انه بدون تطبيق الوجه الذي اخترناه، لا تتم الوجوه الأخرى التي قيلت في أولوية الشرط المتقدم لا في المعاملات ولا غيرها، كما سنرى الآن.

٣- ما نسب إلى المحقق الخوئي: بدعوى: ان الشرط قد يكون مقدمة إعدادية. وهي لا يستحيل تقدمها على المعلول زمانا.

أقول: وهذا يتضمن ان العلل التكوينية على هذا النحو، يعني يتقدم فيها الشرط والمقدمة الإعدادية. فإذا جاز في التكوين، جاز في التشريع. لأنه مثله أو أولى منه.

وفي هذا غفلة شديدة عن التكوين والتشريع معا. لأن هذه المقدمة الإعدادية ان فرض زوالها قبل وجود المعلول. لم تؤثر بطبيعة الحال. لأستحالة تأثير المعدوم. ومن ثم لن يوجد المعلول، ولن تكون مقدمة إعدادية، والمفروض توقفه عليها، وانه يلزم من عدمها عدمه.

إذن، لا بد ان يكون لها نحو استمرار، اما بنفسها أو بأثرها إلى حين وجود المعلول فتكون معاصرة ومزامنة له، وليست اسبق منه. وإلا، فأصل وجودها في التكوين لا يعني كونها مقدمة إعدادية لشيء، ما لم تكن مزامنة. فوجود الأم والأب قبل وجود الولد بسنين، ليس مقدمة إعدادية، ولا وجود البناء للسكنى، ولا وجود الدنيا لوجود البشرية أو الجيل. ومن السذاجة تسميتها مقدمة إعدادية، بل هو مجاز، ما لم تشارك فعلا في وجود المعلول. وهي لا تكون كذلك إلا مزامنة له.

ونفس ما قلناه في التكوين نقوله في التشريع، كما سبق ان أوضحنا. وقلنا ان الشرط في الحقيقة هو المزامن مع الامثال لا المتقدم عليه. سواء كان شرط التكليف أم شرط المأمور به.

ثم قال في التقريرات: وقد أوضح ذلك المحقق الأصفهاني، بان الشرط إذا كان متمما لفاعلية الفاعل أو قابلية القابل، فلا بد وان يكون مقارنا مع المعلول. واما إذا كان معدّا أو مقدمة إعدادية بمعنى مقربا للشيء من الامتناع نحو الإمكان. حتى إذا تحققت علته، صار موجودا. كمن يريد الجلوس على الكرسي فيتقدم بخطوات نحوه لكي يتمكن من الجلوس عليه. فان هذه الخطوات تكون مقدمة على المعلول، وهو الجلوس على الكرسي. لأنها غير دخيلة لا في قابلية القابل ولا في فاعلية الفاعل.

وواضح ان هذا الكلام لصاحب التقريرات لا للمحقق الأصفهاني. لأن لهجة الأخير اقرب إلى اللهجة الفلسفية منها إلى اللهجة العرفية. بالرغم من انه يحولنا على المصدر، وهو نهاية الدارية. إلا ان أصل المطلب محفوظ، وهو ان اثر المعد هو تقرب المعلول نحو الإمكان عن الامتناع.

وهو من الغرائب. لأن معناه: ان الشيء في حال عدمه، يتحول من الامتناع إلى الإمكان، وهو لغو من القول لا في التشريع، ولا في التكوين. وهو يرجع بالدقة إلى سد باب العدم من ناحية علة العلة أو التي قبلها. يعني يرفع الامتناع الحاصل من ناحية علته الثالثة أو الثانية وهكذا.

إلا ان هذا يرجع إلى متمم فاعلية الفاعل. لأن الفاعل هو العلة والآخر علتها، فهو يوجد لها لتكون هي العلة أو هي الفاعل. واما بدون ذلك، فهو واضح الفساد.

هذا مضافا إلى ان هذا البيان لو قبلناه، لتم في العبادات، كالطهارات. واما في المعاملات كالإيجاب بالنسبة إلى القبول، فقد سبق ان قلنا ان المعاملة الحقيقية متمثلة في الإيجاب. فيكون القبول بمنزلة الشرط المتأخر له. ولا يمكن اعتبار الإيجاب مقدمة إعدادية للقبول.

اللهم إلا ان نجيب:

١- انه يمكن تقدم القبول على الإيجاب.

٢- ان هذا الحديث، يكون خارجا عن موضوع المسألة. لأنه حديث عن الشرط المتأخر، وليس هو حديثنا الذي هو عن الشرط المتقدم.

وهذا ليس إيضاحا لعبارة المحقق الخوئي. لأنها أعمق منها بكثير. مضافا إلى انها تصلح تقييدا لها بتلك المقدمة التي لا تؤثر في فاعلية الفاعل ولا في قابلية القابل. إلا انه سماها مقدمة إعدادية، كما في نفس العبارة.

ثم أجاب السيد الأستاذ في التقريرات عليه قائلا: هذا الكلام رغم اشتهاؤه، لا يرجع إلى محصل عندنا. لأنه:

١- ان أريد بتقريب الشيء من الامتناع إلى الإمكان تقريب الشيء الممتنع بالذات كاجتماع النقيضين إلى الإمكان. فهذا خلف كون ممتنعا بالذات.

٢- وان أريد تقريبه من الامتناع بالغير، أي الامتناع بعدم علته، فهذا لا يعقل إلا بتقريبه إلى علته، بان يكون شرطاً دخيلاً في وجوده. فبوجوده يقترب الشيء إلى الإمكان الذي هو مقابل الامتناع بعدم العلة. وحينئذ يقال: كيف يكون دخيلاً في وجوده، وهو متقدم أو متأخر عنه في الوجود.

وهذا نفسه معناه انه يؤثر فيه حال عدمه، وهو محال.

أقول: نعم، لا يمكن تقدمه إذا كان بنحو الشرط. لأن الشرط هو جزء العلة التامة المزامنة مع المعلول في الوجود. وانما يتم إذا كان بنحو علة العلة. وهكذا. إلا انه عندئذ لا يكون من قبيل المقدمة الإعدادية كما اشرنا بل متمم لفاعلية الفاعل.

ثم أضاف: وان أريد ما يسمونه بالإمكان الاستعدادي فيقال مثلاً: ان البيضة يمكن ان تصبح فرخ دجاجة، لكن ذلك بحاجة إلى استعداد خاص في البيضة. وهذا الاستعداد والتهيؤ، يوفر في البيضة من خلال إعطائها درجة من الحرارة والدفع مثلاً.

ففيما نحن فيه، يفترض ان الشرط المتقدم يعطي للشيء الإمكان الاستعدادي لإيجاد المصلحة خارجاً.

قلنا: ان هذا الاستعداد والتهيؤ ان فرض أمر اعتبارياً، فمن الواضح ان الأمر الاعتباري لا يمكن ان يكون دخيلاً حقيقة في إيجاد شيء في الخارج، وهو المصلحة. وان فرض أمراً حقيقياً ينشأ في البيضة مثلاً، وتبقى إلى ان تأتي سائر أجزاء العلة، فهذا في الحقيقة شرط مقارن. ويرجع إلى الشيء الذي

ذكرناه في تفسير هذا النوع من الشرائط التي سميت عندهم بالإمكان الاستعدادي، ولا مشاحة في التسمية.

تعلقنا على ذلك :

أولاً: ان الشقين الأخيرين في كلامه، يرجع إلى محصل واحد. يعني ان الإمكان الاستعدادي نفسه هو الفرع السابق، وهو تقليل الامتناع والتقريب من الإمكان. لكن كأننا إذا تصورناه في جانب العلة، كان هو الشق أول. وان تصورناه صفة للمعلول، كان هو الشق الثاني الذي هو الإمكان الاستعدادي.

غير ان اتصاف العلة بما هو علة، راجع إلى اتصاف المعلول. فانها لو لم تؤثر في إمكان المعلول، كان خلف المسألة. فرجع احد الشقين إلى الآخر.

ثانياً: ان المعلول متى يتصف بالإمكان الاستعدادي هل حال وجوده أو حال عدمه؟ اما حال عدمه فواضح الاستحالة. واما حال وجوده، فهذا من تحصيل الحاصل. بل أسوأ. لأنه لم يوجد إلا بالوجوب الغيري، والواجب لا يتصف بالإمكان. أو قل: انه خرج إلى عالم الفعلية، وما هو فعلي لا يتصف بالاستعداد الذي هو معنى أدنى منه.

بقي المقام الرابع في الوضع. وفي الحقيقة، لا يحتاج إلى مزيد كلام. فان سائر التقريبات التي قيلت في التكليف تأتي في الوضع. سواء على مستوى الملاك أو الخطاب وهو الجعل أو مرتبة المجعول. وليس فيه كلام زائد. وخاصة ونحن ذكرنا المعاملات وأشكالها.

واما الوضع بمعنى الضمانات بالمعنى الأعم كالقرض والإتلاف والاعتداء والقتل، فمن الممكن القول: ان اسبابها ليست متقدمة ولا متأخرة عنها. كما انها ليست سببا حقيقا، بل هو موضوع لحكم الشارع بالضمان. ولذا يتبعها

مباشرة، ولا يمكن ان يحصل خلالها. كما لا يوجد في الشريعة لها شرط متأخر.

الواجب المطلق والمشروط

ولنا على ذلك تعليقان:

الأول: تذكر ما قلناه من ان هذه العناوين ترجع إلى تصحيح التقسيم. فان صح كلا القسمين وزالت عنها الإشكالات، كان التقسيم صحيحا. وإلا انحصر الواجب في القسم الممكن.

والظاهر على ما سوف يأتي ان إشكالاتهم تنصب على المشروط، يعني على إمكان ان يكون الواجب مقيدا. بعد التسالم على إمكان جعله مطلقا. وسيأتي الحديث عن ذلك.

الثاني: ان متعلق الشرط هنا في اصطلاحهم، ليس هو الواجب، فلا يدخل في عنوان الباب، وهو مقدمة الواجب. وانما متعلقه هو الوجوب من حيث إمكان تقييده وعدمه ونحو ذلك من الإشكالات. ولذا عبر في تقارير الهاشمي: ان المراد الواجب المشروط بما هو واجب. أي مشروط وجوبه. وفي هذا مغالطة من المشهور في العنوان، كما هو خروج عن عنوان الباب. وان كنا سنتابعهم الآن بطبيعة الحال.

وأفضل من ذكر عنوان المسألة هو تقارير الهاشمي، حيث قال: وقد وقع البحث في إمكان الواجب المشروط (الوجوب المشروط) عقلا تارة بلحاظ عالم الثبوت أي في معقوليته في نفسه وأخرى بلحاظ عالم الإثبات وإبراز الإيجاب بصيغة الأمر وإمكان إرجاع الشرط إلى مدلولها (يعني إلى مدلول الصيغة دون المادة).

فالبحث في مقامين: (ثبوتي وإثباتي).

المقام الأول: في الواجب (الوجوب) المشروط في عالم نفس الأمر وبقطع النظر عن الإبراز.

وفي هذا المقام توجد بحسب الحقيقة ثلاث مراحل:

١- مرحلة الملاك ٢- مرحلة الإرادة (المولوية للتشريع) ٣- مرحلة الجعل والاعتبار. فلنتتبع الواجب (الوجوب) المشروط في كل واحدة من هذه المراحل.

أقول: وكلها مراحل الوجوب ولا ربط لها بالواجب. لأنها من الواضح انها حديث عن جعل الوجوب مع النظر إلى علل الجعل: وهي الإرادة والملاك.

أقول: وقبل ذلك، يحسن ان نلتفت إلى سؤالين:

الأول: عن معنى المطلق والمشروط. فالشرط بمعنى القيد أو الحصة أيا كانت والمطلق في مقابله. فان كانت قيذا للوجوب، لم يوجد الوجوب بدونها. لأن وجوده خلف الشرطية. لا ملاكا ولا إرادة ولا خطايا. وان كانت قيذا للواجب، أصبح تحت الطلب ومتعلقا له، وهو مقدمة الواجب. وهو في نفس الوقت متعلق الملاك ومتعلق الإرادة ومتعلق الخطاب.

وسنجد بعض التذبذب في كلمات الأصوليين بين هذين النحويين من الشروط. وان كان ظاهر تقييدهم للعنوان هو كونه شرطا للوجوب لا للواجب.

الثاني: هل يوجد وجوب مطلق حقيقة أم لا؟. فإذا لم يوجد وجوب مطلق عقلا أو خارجا، تعين الوجوب المشروط، يعني ان كل الواجبات لا بد

ان تكون مشروطة .

والوجوب المطلق يراد به احد أمرين :

١- الوجوب غير المشروط ولا المقيد بأي قيد على الإطلاق .

٢- الوجوب الذي حصل قيده، فأصبح فعليا بفعلية قيده .

وجامعهما هو الواجب الفعلي . لأن الوجوب المطلق الخالي من أي قيد لا بد ان يكون فعليا أيضاً مهما كان الزمان والمكان والمكلف .

اما المعنى الثاني، فهو ليس مطلقاً حقيقة، لأن فرضه مطلقاً خلف كونه مشروطاً، بشرط حاصل أو غير حاصل، وحصول شرطه لا يخرج به عن كونه مشروطاً . نعم، قد نعبر عنه بالمطلق مجازاً أو مسامحة . باعتبار شبهه مع المطلق بالفعلية .

واما المعنى الثاني، فينبغي ان نلتفت إلى اننا نتحدث عن الوجوب لا عن الواجب . كما اننا نتحدث عن الوجوب الشرعي في فروع الدين لا الوجوب العقلي في أصول الدين ليقال : ان الإيمان بالتوحيد والعدل وجوبه مطلق . بل حتى النبوة وجوبها ليس بمطلق، ما لم تقم عليها الحجة الكافية ويصدر بها أمر من الله سبحانه . أو قل : إذا أرسله نبياً، وجب الإيمان به . فلم يكن مطلقاً . نعم، هو مما تحقق شرطه في نبي الإسلام .

فهل يوجد في الأحكام الشرعية حكم ليس له موضوع . نستطيع ان ننكر ذلك خارجاً أكيداً . وتتحدى أي واحد ان يمثل لها به

بل هو مستحيل : لفرض شرطية القدرة والعلم . وان خطاب العاجز والجاهل مستحيل . فهذا نحو من الشرط في الوجوب .

مضافا إلى استحالته من جهة أخرى: وهي عدم تقييده بالمكان والزمان على الفرض، فيجب اما ان يؤتى به في الحياة مرة واحدة، أو يؤتى به طول الحياة بلا توقف. تبعا لفهم المرة والتكرار. وكلاهما غير محتمل.

واما إذا قصدنا من الشرط شرط الواجب لا الوجوب. ففي الإمكان ان يقال: انها كلها مطلقة. وان القيود كلها تعود إلى الوجوب لا الواجب. وان الباقي انما هي شرائط وأجزاء من نفس الماهية لا خارجة عنها، كما هو لعله المفروض في الباب.

نعم، هو ممكن كالطهارات الثلاث، ولكن لو تعديناها لم نجد غيرها. إلا ما دل الدليل عليه من المقدمات المفوتة. وهي بما انها مقدمات قبل حصول الوجوب، فلا تدخل في ضمن مقدمات الواجب وشرطه حقيقة. وانما الواجب فيها هو إعداد النفس لا طاعة الوجوب المستقبلي لا أكثر. وهي لا تجب إلا بالدليل الخاص.

ومن هنا يمكن ان يقال: ان الوجوب كله مشروط، ولا يمكن ان يكون مطلقا. والواجب كله مطلق ولا يوجد واجب مشروط إلا ما كان من المقدمات المفوتة، وقد ناقشناها والطهارات الثلاث إذا فهمنا الأعمال. واما إذا فهمنا النتائج، كانت الأعمال بمنزلة المقدمات الإعدادية للطاعة. والأمر سهل من هذه الناحية (يعني من ناحية شرط الواجب) وسندخل في المطالب تدريجياً.

وعلى أي حال: فبالنسبة إلى شرط الوجوب إذا تم كلا الدليلين أنتج نتيجة غريبة وغير محتملة. يعني إذا دل الدليل على عدم الوجوب المطلق وعلى عدم الوجوب المشروط، مع انحصار الحال بينهما. كما هو واضح. أنتج استحالة حصول الوجوب بكلا شقيه. وهي نتيجة غير محتملة. لوجدانية وجود

وجوبات كثيرة في الشريعة وغيرها. وأدل دليل على إمكان شيء: وقوعه.

أما الوجوب المطلق من أي قيد، فلا تتنازل عن استحالته. فاما ان نقول بإمكان الوجوب المشروط، كما سيأتي، وأما ان نفسر الوجوب المطلق إلى المطلق النسبي أو الإضافي. وهو يحتوي على اعتراف ضمني على وجود الاشتراط من ناحية أخرى وان كان مطلقا من هذه الناحية.

* * *

وبعد ان قسم في التقارير المقام الأول إلى ثلاث مراحل: في الملاك وفي الإرادة وفي الخطاب. قال:

أما بلحاظ مرحلة الملاك فلا إشكال في معقولية ان يكون الملاك والحاجة إلى شيء، مشروطا بتحقق شيء آخر. كالحاجة إلى شرب الماء بالعطش والنار بالبرد.

وهذا غريب منه جدا. فانه اما ان يقصد الملاكات التكوينية أو التشريعية. وعلى الثاني، فاما ان يقصد مصلحة المولى وحاجته أو مصلحة العبد.

فان قصد الملاكات التكوينية التي هي الأظهر من كلامه. بمعنى ان حاجة الفرد إلى الماء لنفسه تكويننا منوطة بالعطش. فهذا وان كان صحيحا، إلا ان الكلام ليس فيه وانما في الملاك التشريعي المنتج للخطاب. ومن الواضح ان الملاك التكويني غير منتج للخطاب.

اللهم إلا ان يقال بالملازمة بين السنخين في الملاكات بل أولوية الملاك التشريعي. لأنه اقل صعوبة وموؤنة. وهي قابلة للمنع لما سنرى من اختلاف السنخ بينهما.

وان قصد الملاكات التشريعية، وقصد مصالح المولى لنفسه. كما كان يقول في عدد من الموارد. فهذا ان صدق بالنسبة إلى الموالي العرفيين، فهو لا يصدق على المولى الحقيقي. ولا قياس بينهما أصلاً.

أو قل: ان ملاكات المولى الحقيقي كلها راجعة إلى غيره، وهذه الملاكات التي ذكرها راجعة إلى نفسه. ولا ملازمة بينهما. إذ من المحتمل ان يكون الاشتراط لنفسه ممكناً ولغيره متعذراً.

وان قصد الملاك التشريعي لغيره، فقد تحقق موضوع المسألة. إلا انه لم يبرهن بهذا الصدد على الإمكان وأرسله إرسال المسلمات وأوكله إلى الوجدان.

وما عرفناه فيما سبق: اننا ينبغي ان نتصور الملاك على نحو العلة الغائية: فهو فكرة في أوله ومصلحة في آخره. لا ان نتصوره وجوداً ناجزاً واقعياً سابقاً رتبة على الأمر والإرادة. فاننا إذا تصورناه هكذا، لم يكن تصوره مشروطاً، لان وجوده الخارجي أو الواقعي ناجز وفعلي. ومعه لا معنى لتوقع اشتراط حصول قيد آخر.

وإذا تعذر اشتراط الملاك، تعذر اشتراط الإرادة والخطاب أيضاً. لأنها معلولات له. ولا يمكن ان تتخلف العلة عن المعلول بحكم العقل النظري. أو قل: ان الاشتراط المفروض في الإرادة أو الجعل، لا ملاك له. وهو خلف حكم العقل العملي.

اللهم إلا ان يقال: ان هذا الملاك مقيد في نفسه بغض النظر عن الجعل ويكون الجعل كاشفاً عنه.

وجوابه: ان هذا تقيد واقعي وليس تقييداً، كما هو محل الكلام. ومعه:

فتصور الملاك على المشهور لا يمكن تقييده.

واما إذا تصورناه بنحو العلة الغائية، ففي الإمكان تصور اشتراطه في مرحلته الأولى الذهنية، ومرحلته الأخيرة الخارجية. اما المرحلة الذهنية فواضح. لأنها ليست أكثر من صورة ذهنية كلية مقيدة، يعني ان المقصود حصة من تلك الماهية لا مطلقها.

واما في المرحلة الخارجية، فانها بطبيعة الحال يجب ان تكون مصداقا تام المصدقية للصورة الذهنية المولوية الأولى. بحيث انها ذي الصورة وليست غيره. ولا يكون ذلك إلا بحصول الاشتراط أو قل بتحقق الشرط.

ولنا ان نلاحظ: ان جانب ملاك التكوين يكون حاويا على منشأ انتزاع الشرط لا محالة، كاشتراط الاحتراق بالإلقاء بالنار. فكذلك هذا النحو من الملاك الذي يكون بطبعه خارجيا محكوما للنظام العام للعلل والمعلولات. فلا تحصل المعراجية إلا بالصلاة الحاوية على قيودها كالطهارة والاستقبال، لا من مطلق الصلاة.

واما بلحاظ المرحلة الثانية: وهو اشتراط الإرادة والشوق. فلاشكال الرئيسي الذي ساقهم إلى البحث فيه، هو ان يقال: ان الإرادة إذا كانت مشروطة، فهي لا توجد إلا بوجود شرطها. والمفروض انه غير موجود، إذن فهي غير موجودة. وان كانت موجودة، فهي خلف كونها مشروطة. لأن المشروط عدم عند عدم شرطه.

في حين انهم قالوا: ان الأوامر والنواهي كما لا بد ان تصدر عن ملاكات لا بد ان تصدر عن إرادة. والمفروض ان الأمر بالواجب المشروط قد صدر، وصدوره يكشف عن وجود علته وهو الإرادة. إذن، فالإرادة موجودة في نفس

المولى ومؤثرة فعلا في صدور الأمر . مع العلم انها إذا كانت مشروطة لم تكن موجودة إلا بوجود شرطها، فيستحيل وجودها . ومعها يستحيل وجود الأمر . مع انه موجود . فيستكشف انها مطلقة .

وبالرغم من انه في التقريرات يمثل بالإرادات التكوينية لفعل نفسه . إلا اننا ينبغي ان لا نخرج عن محل الكلام الذي هو الإرادة التشريعية . ولعله منها ينكشف حال التكوينية .

ويمكن ان نقيس الإرادة التشريعية بالأمر أو الطلب التشريعي . فان الأمور به قد يكون له مقدمة وجوب وقد تكن له مقدمة وجود . اما مقدمات الوجود فلا إشكال انها قيد للمتمتع سواء في مرحلة الجعل أو في مرحلة الإرادة . ولهذا فهي تدخل تحت الطلب . ويكون الطلب مطلقا وفعليا وما هو مشروط هو المتعلق . وهنا لابد من الإذعان بعدم كون الإرادة مشروطة ليقع الإشكال .

وانما يقع الإشكال فيما إذا كان الشرط من قبيل مقدمات الوجوب أو شرط التكليف . فان مقتضى كونه شرطا للتكليف كونه شرطا للإرادة أيضاً . لمطابقة المعلول مع علته ، ومطابقة الأمر مع الإرادة . فتتج ان الإرادة مشروطة .

مع اننا نجمع مقدمتين تنتج الاستحالة :

١- ان الشرط غير موجود عند أول التشريع لا محالة .

٢- ان الإرادة موجودة وإلا لم يصدر الأمر .

٣- ان المشروط عدم عند عدم شرطه .

ومن هنا وقع الأصوليون في ارتباك من هذه الناحية . لأن كلتا القاعدتين صحيحتان . ومن هنا يبدأ الإشكال حقيقة . وان كان كلامهم مطلقا لصور

أخرى .

بل ظاهرهم ان الشرط موجود، فان جاز رجوعه إلى الإرادة، أرجعناه إليها، وان استحال ذلك أرجعناه إلى المتعلق . ونتيجته: ان الشرط مع إمكان رجوعه إلى الإرادة يكون مقدمة وجوب، ومع الاستحالة يكون مقدمة وجود يعني واجب، وهذا من الغرائب التي لا وجود لها في الشريعة . إذ لا يوجد شرط ولا واحد مشكوك، بل كلها متعينة من حيث إحدى الناحيتين .

وهنا أولاً نبين الرأي الممكن، ثم نتعرض لآراء الآخرين :

وهنا ينبغي تقسيم الإرادة إلى حصتين: كلية وجزئية، فالكلية هي الموجودة بالجعل الأصلي في صدر الإسلام، والجزئية هي الموجودة في مرتبة المجعول . فيما إذا دخل الوقت أراد مني الشارع المقدس الصلاة وجوباً .

اما الإرادة الجزئية فلا إشكال فيها . لأنها مشروطة بشرطها ولا توجد قبل شرطها إلا بناء على الواجب المعلق الذي لا نقول به . وينفيه المشهور أيضاً . فهي تابعة لقانون العلية الاعتيادي .

واما الإرادة الكلية، فهي ليست إرادة تشريعية بالمعنى الحقيقي، بل هي إرادة بيان التشريع أو قل منظور إليها بصفتها طريقاً إلى الإرادات الجزئية . ومن ثم لا تجب طاعتها إطلاقاً، ما لم تحصل الإرادات الجزئية بوجود موضوعاتها .

ومن هنا لم تكن تلك الإرادة مشروطة، بل مطلقة . لأنها تمثل إرادة بيان التشريع وهي فعلية ومطلقة ومؤثرة في معلولها وهو الأمر الكلي الواقع على موضوع كلي مقدر الوجود ومكلف كلي مقدر الوجود . فقد ارتفع الإشكال من كلتا الناحيتين . ولا توجد إرادة مشروطة ولكنها موجودة قبل شرطها . كما لم يوجد الأمر بلا إرادة . لأنه قبل الوقت لا إرادة ولا أمر، وبعد الوقت إرادة

وأمر. والإرادة الأصلية الكلية غير مشروطة وقد أوجدت الأمر الكلي.

ولكن أجاب الأصوليون بأجوبة ننقل جملة منها عن تقارير الهاشمي وتقيراتي.

النظرية الأولى: وهي المنسوبة إلى تقارير الشيخ الأعظم ويظهر من المحقق الخراساني والسيد الأستاذ متابعتها عليها.

من ان الإرادة المشروطة كالإرادة غير المشروطة كالتاهما إرادة فعلية موجودة في أفق نفس المرید بالفعل وهي غير مشروطة. وانما القيد راجع إلى المراد لا إلى الإرادة. والإنسان يريد شرب الدواء المقيد بالمرض ونظافة الإناء. إلا ان قيد النظافة اخذ بحيث تسري الإرادة إليه فكان من مقدمات الواجب. إلا ان قيد المرض اخذ بحيث لا تسري الإرادة إليه، وانما اخذ وجوده الاتفاقي وفي نفسه قيذا. ومعه لا يعقل سريان الإلزام إليه من قبل الإرادة.

وهذه تارة ننظرها كأطروحة في نفسها تفسر فعلية الإرادة. فيكفي ان تكون محتملة ومعقولة. ولا تحتاج إلى برهان.

إلا انهم مع ذلك استدلوا عليه بأحد دليلين:

الأول: دليل وجداني: من ان المولى إذا التفت إلى نفسه بالنسبة إلى شيء، فاما ان يريده واما ان لا يريده. فان لم يريده (كما هو مقتضى الاشتراط في الإرادة) خرج عن البحث. فانما نتكلم فيما يريد المولى لا فيما لا يريده. وان أراد. فالإرادة موجودة. فكيف نفترض انها معلقة على وجود شيء آخر؟

قال في التقارير: وربما يعمق هذا البيان الوجداني إلى دعوى ان فرض

عدم الإرادة نهائياً خارج عن محل البحث. بل لا بد من فرض وجود إرادة في الجملة. وحينئذ يقال: هل ان هذه الإرادة فعلية قبل تحقق الشرط أم لا؟ فان فرض كونها فعلية، فلا بد من رجوع القيد إلى المراد لا محالة. وهو المطلوب. وان فرض انها ليست فعلية، فهذا خلاف الوجدان القاضي بوجود فرق بين ما قبل تحقق الشرط كالإنسان قبل مرضه وتحققه بعد المرض. فهذا يدل على فعلية الإرادة قبل الشرط أيضاً.

ولو نسبناها إلى نظريتنا نجد فيها خلطاً بين ما سميناه بالإرادة الكلية والإرادة الجزئية. وكذلك بين الإرادة الجزئية قبل وجود شرطها كدخول الوقت وبعده.

كما ينبغي الاعتراف ان هذا كله من الإرادة المطلقة. واما الشرط كله فراجع إلى المراد أو المتعلق، سواء منه الاتفاقي الذي لا يجب تحصيله، أو الذي يجب تحصيله كالطهارات الثلاث.

وفي العبارة إشكال: ان هذا الذي لا يجب تحصيله شرط في الإرادة لا في المراد. ولو صح لاستحال وجود الإرادة قبله. لأن المشروط عدم عند عدم شرطه. وحيث ان الإرادة موجودة وجدانا، فهو ليس قيداً للإرادة بل المراد.

وانما ينفع هذا الإشعار لأجل التوهيم بنفي الواجب المعلق. لأن هذا الشرط إذا رجع إلى المراد وكانت الإرادة مطلقة. فقد حصلت الإرادة قبل الشرط. وهو معنى الواجب المعلق، وهم لا يقولون به كما لا نقول به.

مضافاً إلى ان الدليلين غير كافيين: اما الوجدان فباعتبار إمكان الغفلة بل تعينها. كيف ومشهور الأصوليين يذهب إلى الحديث عن المولى العرفي. كل ما في الأمر ان الإرادة الكلية ملتفت إليها حين جعل. واما الإرادة الجزئية

فغير ملتفت إليها إطلاقاً. وسياق الحديث كأنه عن الإرادة الجزئية، وهي التي أخذ فيها الوجود ألتفاقي للوقت (الشرط) قيذا. ونحو ذلك. ولم يؤخذ في الإرادة الكلية. والإرادة الجزئية غير متحققة للغفلة.

وكذلك قوله: ان الإرادة موجودة ولا يختلف حالها قبل وجود الشرط وبعده. فانها:

١- تتحدث عن الإرادة الجزئية.

٢- انها اقرب إلى الوجوب المعلق، بل هو كالصريح به.

ومن ثم يكون ما أوردناه على الوجه الوجداني، يأتي على البرهاني أيضاً.

ثم انه يبرهن بوجه برهاني آخر في التقريرات: ان نفس تصدي المولى وتحركه نحو طلب الفعل من العبد بنحو الواجب المشروط قبل تحقق الشرط، برهان على فعلية الإرادة في نفس المولى. لأن تشريع الإيجاب مقدمة بحسب الحقيقة وتصدي من المولى لإيجاد المراد خارجاً. ولا يمكن ان ترشح الإرادة نحو المقدمات، إلا بعد فرض فعلية الإرادة.

أقول: يحتاج إلى ضم مقدمة أخذها مسلمة، وهي ان فعلية المعلول دال على فعلية العلة. أو قل: ان وجود المعلول دال آناً على وجود المعلول. وصغراها: ان الأمر هو معلول الإرادة موجود يقيناً، إذن، فالإرادة التي هي علته موجودة يقيناً.

وهذا صحيح بالنسبة إلى الإرادة الكلية. لأنها في الحقيقة غير مشروطة بشيء. وانما هي مطلقة وفعلية. واما الإرادة الجزئية، فهي غير موجودة لعدم وجود شرطها.

ومن هنا يتضح ان الوجه السابق كأنه يتحدث عن الإرادة الجزئية، وهذا كأنه يتحدث عن الإرادة الكلية. وهذا هو الخلط الذي اشرنا إليه.

ولو أردنا ان المشروط هو الإرادة الجزئية. فهو اما مستحيل. لأن وجود المشروط قبل شرطه مستحيل، واما يلزم منه المصير إلى الواجب المعلق. بينما فعلية ووجود الإرادة التشريعية الكلية على مجموع المكلفين لا يلزم منه الواجب المعلق.

نعم، لو قلنا انها طلب فعلي، يلزم منه وجود الواجب المعلق منذ صدر الإسلام. وهو غير محتمل وخاصة قبل وجود المكلف أصلاً. ولكننا قلنا انها ليست إرادة تشريعية وانما هي إرادة تكوينية لإصدار الأمر لا أكثر. ومن ثم لا تجب طاعتها. كما سبق.

ويبدو ان لهذا البرهان الأخير ثلاث تقريرات:

التقريب الأول: وهو ما يتحصل من تقريرات الهاشمي.

وحاصله: مركب من صغرى وكبرى: اما الكبرى فهي انه لا يمكن ان تترشح الإرادة نحو المقدمات إلا بعد فرض فعلية الإرادة نحو ذي المقدمة. والصغرى: انه قد ترشحت الإرادة إلى المقدمات بالأمر، لأن الأمر مقدمة لإيجاد الامتثال. فهو يدل على فعلية الإرادة لذوي المقدمة.

التقريب الثاني: ما يتحصل من تقريراتي.

وحاصله يختلف بأمرين عما في تقريرات الهاشمي: الأول: انه عبر بانه يتعلق إرادة غيرية بالأمر في طول تعلق الإرادة النفسية بالواجب المشروط. الثاني: ان ظاهر التقريرات: ان المطلوب للمولى هو الامتثال، بينما ظاهر

تقريراتي: هو ان مطلوب المولى هو جعل الوجوب المشروط أو قل: جعل وجوب الحج كليا مربوطا بالاستطاعة. فيتشرح منه إرادة غيرية للأمر بصفته احد مقدماته.

التقريب الثالث: ما قربناه: من ان فعلية المعلول دال على فعلية العلة ووجودها. والأمر الذي هو معلول موجود فعلا. لأننا عرفناه من الشريعة. إذن فعلته موجودة وهي الإرادة. والمفروض ان إرادة الأمر هي إرادة الخطاب نفسها.

وعلى العموم، فنحن نصحح كل هذه التقريبات في الإرادة الكلية (نسبة إلى الكل لا إلى الكلي) بغض النظر عن بعض المناقشات. وينتج منها انها غير مشروطة. كما هو كذلك. ولو كانت كذلك لاستحال وجودها. ولو وجدت، كان لابد من إرجاع القيد إلى المتعلق، فيلزم وجود الواجب المعلق الباطل.

إلا انه مع ذلك لا تخلو التقريبات من مناقشة:

أولاً: انه لا يمكن اعتبار ان الأمر مقدمة إلى الامتثال بأي نحو من أنحاء المقدمة المصطلحة في علم الفقه والأصول. نعم، هو مقدمة تكوينية، ولذا قلنا في مبحث اتحاد الطلب والإرادة انها نحو طلب للامتثال، كما يطلب العبد الآبق. والمقدمة التكوينية كالمشي إلى الصحن، مطلوبة استقلالاً وان كان الداعي لها شيء آخر.

ثانياً: اتضح ان الإرادة التي تتعلق بالمقدمة التكوينية، إرادة كاملة واستقلالية وليست غيرية. كل ما في الأمر: انه يدخل الهدف ضمن مقدمات التصديق بالمصلحة لا أكثر. بل ان وجود إرادة غيرية لا معنى إطلاقاً، لا في التكوين ولا في التشريع. ولا يقاس ذلك بالأمر الغيري للمقدمات.

فان الأمر يكون غيريا لو سلمناه. ولكن إرادة الأمر، وكذلك إرادة المقدمات كإرادة الوضوء للصلاة، ليست إرادة غيرية.

الثالث: اننا لو طبقناها على الإرادة الجزئية المشروطة، لم تصح. لعدم تحققها قبل شرطها: وهو دخول الوقت إلا بنحو الواجب المعلق الذي لا نقول به.

وفي تقريراتي قال: وهذا البرهان يمكن ان يجاب عليه بأحد افتراضين قاطعين للاستدلال. لأنه إذا دخل الاحتمال بطل الاستدلال.

الافتراض الأول: ان يقال: ان صدور الخطاب من المرید لعله باعتبار ملاك نفسي قائم في الخطاب، لا بصفته مقدمة من مقدمات المراد. فلا يكون صدوره كاشفا عن فعلية إرادة الحج. بل تكون للمولى إرادتان: احدهما: تكوينية مطلقة هي إرادة نفس الخطاب، والأخرى تشريعية مشروطة وهي إرادة الحج.

الافتراض الثاني: اننا لو سلمنا كون الأمر لمحض الاستطراد إلى إرادة مراده الأصلي. فلعل صدور الخطاب يكون من قبيل المقدمات المفوتة، فلا تكون كاشفا عن فعلية الإرادة للمراد.

فان المولى لو كان يعلم بتحقق شرط الإرادة في حينه، وانه سوف يعجز عن إبلاغ الخطاب في حينه لكل مكلف. فهو من الآن يُصدر هذا الخطاب، فيكون هذا مقدمة لمطلوب لم ينجز طلبه بعد. وهو الذي يسميه الأصوليون بالمقدمة المفوتة، وليس صادرا من اجل كون الإرادة فعلية.

أقول: اما الافتراض الأول، فهو خلف المقدمية، إلا ان نقول: ان إرادة المقدمة تكوينيا هي إرادة استقلالية كما قلنا، وليس مجرد افتراض.

واما الافتراض الثاني، فهو يعني تأخر أو تخلف الإرادة عن المراد. فاما ان نقول انها عندئذ إرادة ناقصة وليست تامة. لأنها لو كانت تامة، لوجبت طاعتها. واما ان نقول: انها إرادة تكوينية وليست تشريعية كما قلنا، لأنها تكويننا لبيان الأمر لا أكثر، ولذا لا يجب طاعتها.

ثم قال السيد الأستاذ رحمته: إذن، فلا الوجدان تام ولا البرهان تام. بل البرهان على خلاف ذلك (يعني النظرية الأولى السابقة) أي دعوى فعلية الإرادة المشروطة على الإطلاق. وانها غير مربوطة بالشرط أصلا. وانما الشرط في المراد لا في الإرادة.

والبرهان على بطلانه ينشأ من مشكلة اشرنا إليها (كما في تقريراتي) حيث قلنا: انهم التفتوا إلى ان الشرط إذا كان قيذا في المطلوب كان واجب التحصيل. فيصبح تحصيل الاستطاعة للحج واجبا.

وعالجوا ذلك: بان الاستطاعة اخذ وجودها الاتفاقي قيذا في الحج. ومعه يستحيل سريان الإلزام إليه وانبعث الإيجاب نحوه. لأنه بمجرد الإلزام يخرج عن كونه اتفاقياً، فلا يتحقق قيد المطلوب.

إلا انه جواب ناقص. لأنه يفسر لنا انه لماذا لا يسري الإلزام المولوي إلى القيد. لكن لا يفسر لنا عدم ترشح الشوق الغيري إلى هذا القيد في عالم الشوق. فانه يلزم من الشوق النفسي نحو المقيد ترشح شوق غيري نحو القيد.

وان كان المولى لا يستطيع ان يلزم به، لأنه إذا ألزم به خرج عن كونه قيذا. مع ان المولى لا يحب القيد في كثير من الأحيان. بل أحيانا يبغضه. لأنه يكون حراما فمثلا: وجوب الكفارة مشروط بالإفطار عمدا، وهو مبغوض للمولى. وإذا رجع القيد إلى المشروط لكان معناه ان حب المولى للكفارة

فعلي. فيلزم ان يترشح شوق من الشرط إلى المشروط (بالعكس) مع انه مبعوض غاية البغض.

واخذ القيد بوجوده الاتفاقي يمنع عن الإلزام به. لا انه يمنع عن حبه والشوق إليه. لأنه كل من اشتاق إلى المقيد، فقد اشتاق إلى قيده.

أقول: وهذا من الغرائب. فانه يمكن ان يجاب على أكثر من مستوى واحد:

المستوى الأول: ان يقال: انه كما ان قيد الاستطاعة أو غيره قيد اتفاقي في الوجود، كذلك هو قيد اتفاقي في الشوق. فهو يشترك فعلا إلى الحج المترتب على الاستطاعة الاتفاقية لا مطلق الحج.

المستوى الثاني: اننا نعرف من قيد الوجود قيد الشوق. لتناسب العلة مع المعلول، إذ لو كان الشوق مطلقا لكان الأمر مطلقا. وحيث ان الأمر مقيد، فالشوق مقيد بنفس سنخ قيده.

المستوى الثالث: ان الشوق لو كان مطلقا لكان غير مناسب مع علته، وهي الغرض أو الملاك، ومع معلوله وهو الأمر. اما مع الأمر فواضح. لأنه مقيد بالوجود الاتفاقي للشرط. واما الملاك فالمفروض انه كذلك أيضاً. فكيف كان الشوق بينهما مطلقاً؟

المستوى الرابع: ان كبرى من اشتاق إلى شيء اشتاق إلى قيده. لا نقبل بها على سعتها، وانما يشترك إلى القيد الذي صار قيذا بوجوده المطلق. فالذي يشترك إلى الصلاة، يشترك إلى الطهارات الثلاث. ولكن الذي يشترك إلى المقيد، لا يشترك إلى القيد الاتفاقي.

المستوى الخامس: ظهر ان كلامهم وان لم يفسر الشوق. لأنه لم يتعرض له مطابقة. إلا انه في غنى عن ذلك علة ومعلولا. اما علة، فلأن محل الكلام في الخطاب لا في الشوق. واما معلولا، فلما قلناه قبل قليل: من اننا نعرف من القيد الاتفاقي للأمر كون الشوق أيضاً مقيدا بالاتفاق.

المستوى السادس: انه بعد التطبيق على نظريتنا، نجد انه لا يوجد في الجعل الأصلي أي شوق حقيقي، كما لا يوجد أمر فعلي. لعدم تحقق الشرط الموحد لهما. وانما ذلك بمنزلة الإخبار: انه إذا حصلت الاستطاعة، حصل الشوق الجزئي الفعلي إلى الحج، وإذا حصل الإفطار، حصل الشوق الفعلي الجزئي إلى الكفارة.

* * *

النظرية الثانية: لشرطية الإرادة.

ما نسبه في تقريرات الهاشمي وتقريراتي إلى المحقق العراقي. من ان الإرادة المشروطة كالمطلقة فعلية من أول الأمر، كما هو الحال على النظرية الأولى. ولكنها تختلف عنها في ان النظرية الأولى كانت تفترض فعلية الإرادة ورجوع القيد إلى المراد. إلا ان هذه النظرية تقبل ان الشرط راجع إلى الإرادة، ولكنها تفترض ان الإرادة تكون فعلية كفعلية شرطها. لأن شرطها ليس وجود القيد خارجا، بل لحاظه ووجوده الذهني في أفق نفس المولى. وهو فعلي حين فعلية الإرادة.

نعم، فاعلية هذه الإرادة الفعلية عقلا مشروطة بتحقق الشرط خارجا. وكان منشأ هذه النظرية، ان الإرادة من موجودات عالم النفس فلا بد ان يكون شرطه المؤثر فيه من سنخه وعالمه، لا من عالم آخر وهو العالم الخارجي.

أقول: كما انه مبني على ان فاعلية الأمر فاعلية عقلية وهو الذي ذهب إليه من ظهور حقيقة الأمر بالوجوب عقلا.

وفي تقريراتي: انه برهن عليه: بان الوجود الخارجي للاستطاعة لا يعقل ان يكون مؤثرا في نفس المولى ابتداء. وانما يكون مؤثرا بلحاظه وتصوره. وهو شرط فعلي متحقق مع الإرادة.

أقول: يحتاج ذلك إلى ضم مقدمة أخرى: وهي ان تصور الموضوع (كالاستطاعة) اسبق رتبة من الإرادة ليكون واقعا في عللها، واما إذا تصورناه في رتبة الإرادة لم يفدنا شيئا، لأنها انما توجد بوجود شرطها وموضوعها المتقدم عنها رتبة.

إلا ان هذا - اعني تقدم تصور الموضوع على الإرادة رتبة - صحيح. لأنه يدخل في سلسلة علل الإرادة من حيث تأثيره في التصديق بالمصلحة. فيكون اسبق رتبة. وانما عبروا مجازاً وتسامحاً، من باب ان كليهما من عالم النفس.

ثم قال في تقريراتي: ان هناك فارق آخر بين النظرتين: وهو الجواب على عدم فعلية الإرادة ومحركيتها نحو الشرط. فقد أجابوا عليه هناك بان القيد اخذ في المراد بوجوده الاتفاقي.

إلا ان أصحاب هذه النظرية يجيبون بجواب آخر: وهو: ان الإرادة منوطة بلحاظ الاستطاعة، ومن نتائج ذلك تكويننا: ان فاعلية الإرادة منوط بوجود الملحوظ: وهو وجود الاستطاعة خارجا.

أقول: يعني انه حين يتحقق منشأ انتزاع العلة وهو الاستطاعة، يتحقق منشأ انتزاع المعلول وهو المراد أو فعلية الوجوب.

ويمكن ان يناقش ذلك بعدة أمور:

الأمر الأول: وجود الخلط بين الإرادة الكلية والإرادة الجزئية. والمشهور كأنه لا يرى وجود إرادة جزئية في مرتبة المجمعول. مع العلم انه يرى فعلية ومنجزية الملاك، وفعلية ومنجزية الأمر بحصول الشرط كالزوال والاستطاعة. فكأن الأمر يحصل باعتبار الملاك مباشرة. وهو خطأ، إذ لابد من توسط الإرادة بلا إشكال.

لأنهم حين يعتبرون الملاك أمراً واقعياً ثبوتياً، فليس من المستطاع صدور الأمر منه. وانما من المولى. ولا يكون ذلك إلا بالإرادة.

إلا انهم حيث قاسوا المولى الحقيقي بالمولى العرفي لزمهم القول بغفلته عند حصول الشرط. ومع الغفلة يتعذر وجود الإرادة. ولكن يتعذر وجود الأمر أيضاً. لأنه معلولاً لها.

مضافاً إلى ما قلناه: من ان المطاع حقيقة هو الإرادة وليس هو الملاك ولا الأمر. فإذا لم تكن الإرادة موجودة، لم تجب الطاعة أصلاً. وخاصة إذا قلنا ان الإرادة الكلية لا تجب طاعتها إلا على نحو الواجب المعلق الذي لا نقول به. إذن لا تبقى إرادة تجب إطاعتها. وهو غير محتمل.

الأمر الثاني: ان نسأل: ان الصورة الذهنية للشرط وهو الاستطاعة في الجعل الأول الكلي. هل هو شرط للإرادة الكلية أم الجزئية؟ اما شرطيتها للإرادة الجزئية فواضح بان يكون المراد من الصورة الذهنية حقيقة هو المكشوف الثانوي فيها، وهو تحقق الاستطاعة. فيكون ذلك سبباً لفعلية وجوب الحج والإرادة الجزئية.

واما عليتها لوجود الإرادة الكلية، فهي في طول عليتها للإرادة الجزئية،

يعني حيث ان المولى يجد من المصلحة تحقق الأمر بالحج عند تحقق الاستطاعة، إذن فهو يريد ان يبين ذلك بالبيان الكلي في صدر الإسلام.

واما بغض النظر عنها، فلا فعلية لها أصلا، كما هو واضح. فان مجرد تصور الاستطاعة لا دخل له في تحقق الإرادة الكلية بذاتها.

الأمر الثالث: ان تصور الاستطاعة متى حصل؟ فان حصل في المرتبة السابقة على الإرادة الكلية، كان علة لها أو جزء علة. إلا اننا هنا نقول: انه حصل في المرتبة المتأخرة عنها. لوضوح انه شرط الوجوب، والوجوب هو المراد المتأخر رتبة عن الإرادة. فتصور الشرط شرط ما هو متأخر رتبة عن الإرادة، فيكون متأخرا عنها. وليس متقدما عليها ليكون علة لها.

فان قلت: فان تصور الاستطاعة دخيل في التصديق بالمصلحة الذي كان من مبادئ الإرادة السابقة عليها رتبة، فيكون هو بدوره متقدما رتبة على الإرادة.

قلنا: نعم. إلا ان معنى ذلك وجود تصور الاستطاعة مرتين، مرة سابقا عن الإرادة ومرة لاحقا لها. وهذا صحيح، إلا انه لم تصدر من المحقق العراقي أية إشارة إلى ان مراده أيأ منهما.

بل الظاهر ان مراده هو صورة الاستطاعة المتأخرة رتبة، باعتبار ان مكشوفها الثانوي هو سبب فعلية الحج. وهذه المتأخرة لا تكون واقعة في علل الإرادة.

الأمر الرابع: ما اشرنا إليه: من توقف نظريته على المسلك العقلي في وجوب إطاعة الأمر الشرعي، وهو مما لا نقول به. بل قلنا في حينه: ان الأمر إذا لم يكن ظاهرا لغة ووضعا بالوجوب، لم يكن من وظيفة العقل الحكم بوجوب الطاعة. وانما يكون في طول إيجاب المولى.

إلا ان المشهور حين حذف الإرادة الجزئية الفعلية التي تتحقق بتحقق الشرط. لم يبق إلا الأمر من دون سند أو غطاء. فاستندوا إلى حكم العقل. وهذا خاطئ. لأن المورد إذا كان خاليا من الإرادة وخاليا من ظهور الأمر بالوجوب، كيف يحكم العقل باللزوم؟.

فان قلت: تكفينا الإرادة الكلية لحكم العقل باللزوم.

قلنا: نسأل: هل هي موجودة بعد تحقق الشرط كالزوال أم لا؟. فان لم تكن موجودة، كانت سالبة بانتفاء الموضوع بالنسبة إلى حكم العقل. وان كانت موجودة. كان خلفا لأمر كثيرة منها:

١- انها إرادة كلية لا جزئية، يعني سابقة لطبيعتها.

٢- كون المولى غافلا عن إرادته يومئذ.

٣- ان الإرادة الكلية لا تجب طاعتها. لأنها لا تعين فردا ومصداقا.

الهم إلا ان يقال: ان الإرادة الكلية ليست إلا مجموع الإرادات الجزئية مصبوبة في قالب واحد. فتكون تلك الإرادة الأولى كافية للفاعلية بعد حصول الوقت. وتكون هناك إرادة واحدة لا اثنان. وتكون هي عين الإرادة الجزئية. كل ما في الأمر، ان موضوعها قد تحقق.

إلا انه يبقى على المشهور:

١- انه يصبح الجعل الأولي بمنزلة الخبر عن حصول الإرادة في حينها، وليست جعلاً تشريعياً حقيقياً.

٢- احتمال غفلة المولى عنه عند تحقق الشرط.

٣- انه لا مجال لنفي الإرادة الجزئية والاكتفاء بالملاك والخطاب. لأنها متحققة من أول الأمر والى الآن.

الأمر الخامس: ما أورده السيد الأستاذ عليه كما في تقارير الهاشمي قائلاً: ان ما ذكر من ان الإرادة من موجودات عالم النفس لا الخارج. فلا بد وان يكون شرطه كذلك أيضاً، وان كان صحيحاً. إلا انه لا يعني ان يكون مجرد لحاظ وتصور الشرط الخارجي شرطاً للإرادة، بل التصديق بوجوده والإحساس به هو الذي يكون شرطاً في انقداح الإرادة في النفس. والوجدان قاضي (كذا) بان مجرد تصور العطش لا يكفي لحصول الإرادة نحو شرب الماء ولا يحدث شوقاً إذا كان الفرد مرتويًا، بل قد يضر بحاله، والشوق فرع الملائمة حقيقة لا تصور الملائم.

أقول: ان هذا بمجرد غير تام. إذ للمحقق العراقي ان يقول احد أمرين:

الأمر الأول: منع قياس العلل التشريعية على التكوينية. فبينما التكوينية يكون وجود الموضوع خارجاً سبباً لها، تكون الإرادة التشريعية تصور الموضوع سبباً لها.

الأمر الثاني: ان تصور الاستطاعة سبب الأمر بالحج. ووجود الاستطاعة سبب لفعليته ومنجزته.

إلا ان كلا الأمرين غير صحيح، بعد الالتفات إلى تفصيلنا بين الإرادة الكلية والإرادة الجزئية.

اما الأمر الأول فلا يحتمل ان يكون وجد الاستطاعة خارجاً سبباً للإرادة الكلية. كما لا يحتمل ان يكون تصور الاستطاعة في عالم الجعل سبباً للإرادة الجزئية.

فقوله: ان الإرادة التشريعية يكفي فيها تصور الاستطاعة، لا يتم. وانما هو سبب للإرادة الكلية التي هي ليست تشريعية ولا تامة الاقتضاء. وانما هي إرادة تكوينية لبيان الأمر كما قلنا. فقد أصبح تصور الاستطاعة سببا للإرادة التكوينية. واما الإرادة الجزئية التي هي تشريعية، فليس تصور الاستطاعة سببا لها بل وجودها.

واما الأمر الثاني: فهو وان كان تاما، إلا انه لو تم كلام السيد الأستاذ من قيام الإرادة التشريعية بالتكوينية، وان وجود العطش هو سبب إرادة شرب الماء لا تصوره. إذن تنتفي المرحلة الأولى، وهي مرحلة الجعل أساساً. لان فعلية العطش بمنزلة فعلية الحج. وليس له ما يقابله في عالم الجعل.

إلا ان الصحيح: ان ثمة مقارنة مشهورية بين الإرادتين. وان كليهما فيه مرحلتان:

المرحلة الأولى: موجودة على نحو القضية الشرطية. والمرحلة الثانية: موجودة بفعلية شرطها، فيكون الجزاء فعليا. وهذا لا يختلف حاله في كلتا الإرادتين. كل ما في الأمر، ان احدهما يكون جواب الشرط تكوينياً والأخرى تشريعي.

إلا ان هذا يواجه بعض الإشكالات:

أولاً: ان الفرد قد لا يواجه المرحلة الأولى أصلاً: لغفلته التامة عن النتائج. فانها غاية ما فيها ان يقال: انه لو التفت إليها لانعدت في ذهنه قضية شرطية. فكيف إذا لم يلتفت أصلاً؟

وهذا غير موجود في القضايا التشريعية، فان صدور الأمر في مرحلة الجعل، فرع الالتفات دائماً. مضافاً إلى ان مولانا علام الغيوب ولا يضل ولا

ينسى . والأزمة الثلاثة قائمة به ومعلولة له .

ثانياً: ان هذا يثبت وجود إرادة كليه في عالم الجعل متعلقة بمجموع المكلفين، بحيث يكون المكلف كلياً والموضوع كلياً. والمتعلق كلياً. وتكون الإرادة في عالم الجعل متعلقة بهذه الكليات على نحو القضية الشرطية، ويكون عالم المجعول بمنزلة المصداق لها. فإذا وجد مصداق من الشرط، وجد مصداق من الجزاء وهكذا.

ومعه تكون الإرادة الكلية تشريعية واحدة. ولكنها اقتضائية ناقصة. ولكننا بدلنا التصور وقلنا بان الإرادة الكلية في عالم الجعل انما هي إرادة تكوينية لبيان الأمر، وان بيان الأمر يحتوي على مجموع الإيرادات الجزئية التي تحصل في زمانها ومكانها وأشخاصها. فتكون متعددة بتعدد الموضوعات. وكل منها إرادة جزئية واحدة يكون متعلقها محدوداً بحدوده. فإذا حصلت تلك الحدود لم تجدد الإرادة وانما تحصل فعلية الموضوع والمتعلق.

وهذا لا ينافي بيان الأمر ابتداء بنحو القضية الشرطية الكلية. لأنها تكون تعبيراً عن مجموع الإيرادات الجزئية التي يتعذر بيانها. وهي بحسب التحليل ترجع إلى قولنا: يا فلان تستطيع الحج بتاريخ كذا، وأنا أمرك بالحج في طول تلك الاستطاعة. وهكذا كل الأفراد وكل الواجبات الشرعية.

فيكون التشريع العام الأول بمنزلة: أكرم كل علماء البلد، لا بمنزلة أكرم كل عالم.

فان قلت: فان هذا ينافي بعض الأمور المشهورية:

١- لأن الجعل يكون بالتحليل مجموعة جزئيات ولا يكون كلياً.

٢- انه لا يشمل القضايا المقدرة الوجود.

٣- ان الشارع قد يغفل عن وجود الموضوع أو قل: ان وجوده موكول تشخيصه إلى المكلف لا إلى الشارع.

اما الأمر الأول فنعترف به. واما الأمر الثاني فلأجل لغوية الأمر لأفراد موهومة غير متحققة في الخارج. واما الأمر الثالث: فلأن مولانا لا يغفل. وقضية إيكال التشخيص إلى المكلف وان كان صحيحا، إلا انه لا ينافي علم الشارع به. فإذا علم بوجود الموضوع أصبحت الإرادة الجزئية فعلية.

ان قلت (انتصارا للمشهور): بانه يوجد في عالم الجعل إرادتان: احدهما تكوينية والأخرى تشريعية. والأساس أو الأسبق رتبة هي التشريعية وهي الناتجة عن الملاك ومتعلقها كلي. ثم حينما يرى المصلحة في الأمر توجد إرادة تكوينية طولية لبيان الأمر. وتلك الإرادة التشريعية يجب طاعتها وان كنا لا نضايق من وجود الإرادة التكوينية. وانما يجب طاعة التشريعية مع تنجز التكليف لا بدونها.

قلنا: أولاً: لا فرق عمليا ان نفترض في عالم الجعل إرادات متعددة جزئية، أو إرادة واحدة كلية. ثانياً: ان تعلقها بالكلي لا يفيد شيئاً. لأنه لا يشمل الأفراد الموهومة. ثالثاً: ان تنجز الأمر في عالم المجعول هل يكون بنفس الإرادة الكلية (هذا خلف تعدد العالم) أو بإرادة موجودة، فهذا مما لا يعترف به المشهور. لأنه اما سكت عنه المشهور أو قال بإمكان غفلة المولى حال تنجز تكليفه. وانما قال: بتنجز الملاك والخطاب فقط. وقد سبق الإشكال عليه:

١- ان تنجز الخطاب بدون إرادة متعذر

٢- ان تنجز الملاك لا معنى له . لأنه ان كان أمرا واقعيا سابقا على الأمر، فانه لا يختلف حاله بحدوث الموضوع .

وان كان لاحقا للامثال، فهو غير موجود لكي يتنجز . مضافا إلى ما قلناه من عدم وجوب طاعة الملاك فلا معنى لتنجزه . بل الظاهر ان مرادهم بتنجز الملاك ليس إلا تنجز الأمر . نعم، من قال بوجوب طاعة الملاك بعد سقوط الأمر لزمه التفسير .

فان قلت: بانك أجبنا على الإرادة المشروطة بانها إرادة تكوينية غير مشروطة متعلقة ببيان الأمر . فإذا اعتبرتها جزئية تشريعية، عاد السؤال من جديد وانها هل هي مشروطة أم لا؟ . فان لم تكن مشروطة، فهي خلف التشريع الناتج منها . لأنه مشروط على الفرض ويدل على ان علته وهي الإرادة مشروطة . وان كانت مشروطة فهي غير موجودة . لعدم وجود شرطها .

قلنا: ان الواقع الموجود اشتراط الإرادة التشريعية بالاستطاعة . وهذا يعني ان الإرادة الجزئية الفاعلة غير موجودة في عالم الجعل .

١- اما هي إرادات إخبارية لا إنشائية تشريعية، يعني سوف تستطيع وسوف أريد منك الحجج عندئذ .

٢- واما هي إرادات ناقصة غير مشروطة . وقد سبقت في مبحث الطلب والإرادة اننا قلنا ان الإرادة الناقصة ليست بإرادة، وانما هي شوق . إذن ينتج ان الإرادة الفاعلية الجزئية التشريعية غير موجودة في عالم الجعل .

٣- انها إرادات ظلية أو قل خيالية وليست حقيقية، وانما هي تعبير أو استنساخ أو صورة ذهنية للإرادات الفاعلة التي توجد عند وجود

موضوعاتها. وهي غير مشروطة. وانما اقتضت الحكمة وجودها.
لتوقف بيان الأمر عليها.

ويمكننا في ذلك تنظير عالم التشريع بالتكوين. كإرادة شرب الدواء مع فرض المرض، يعني إرادة القضية الشرطية: إذا مرضت فاشرب الدواء. فانها إرادة ظلّية وليست حقيقة، أو قل: متوهمة لعدم تحقق شرطها. فيفنى الظل في ذي الظل بعد حصوله فلا تكون إلا إرادة جزئية واحدة.

* * *

النظرية الثالثة: ما ذهب إليه المحقق النائيني على ما في تقارير بحثه. من ان الإرادة المشروطة كالمطلقة فعلي (كذا) من أول الأمر كما هو الحال في النظريتين السابقتين. إلا ان الإرادة المشروطة تعني وجود إرادة معلقة (على الشرط الذي لم يحصل ومع ذلك فهي فعلية). بينما الإرادة المطلقة تعني وجود إرادة فعلية وغير معلقة.

فالوجود للإرادة في كليهما فعلي. إلا ان الموجود في المشروطة معلق، وفي المطلقة فعلي (وحسب فهم التقارير: ان الوجود والموجود فعليان في المطلقة، والوجود في المشروطة فعلي والموجود غير فعلي). وهذا نظير وجود حرمة فعلية لشرب الخمر، ووجود حرمة معلقة على الغليان لشرب العصير العنبي في الأحكام الاعتبارية.

أجاب عليه في التقارير: وفيه: ان التفكيك بين الوجود والموجود غير معقول. لأن الوجود عين الموجود بذلك الوجود. فيستحيل ان يكون احدهما معلقا والآخر فعليا.

نعم، يصح هذا التفكيك في الوجودات الاعتبارية العنوانية التي لا يكون الموجود فيها حقيقياً، بل مسامحياً واعتبارياً. كباب الجعل والمجعول. إلا ان الكلام في المقام ليس في الجعل بل في الإرادة. فالشوق الذي هو من مبادئ الجعل: وهو وجود حقيقي في عالم النفس، فيستحيل ان يكون وجوده فعلياً والموجود استقبالياً.

أولاً ناقش جواب التقريرات بعدة وجوه:

أولاً: ان ما قاله من استحالة التفكيك بين الوجود والموجود به. مستحيل في كل شيء حتى في الاعتباريات. كل ما في الأمر، ان الصورة الذهنية قد لا تطابق ذبها تماماً. وهذا غير التفكيك بين الوجود والموجود.

لوضوح ان الوجود والموجود الاعتباري أيضاً قرينان لا يمكن ان يكون احدهما مطلقاً والآخر معلقاً. وخاصة إذا قلنا بان عالم الاعتبار من عالم الواقع وان لم يكن من عالم الخارج وليس مسامحياً كما قال.

الثاني: انه يمكن المناقشة بالقاعدة العقلية التي ذكرها وهي استحالة التفكيك بين الوجود والموجود. من حيث ان الموجود هو الماهية وهي مغايرة سنخا عن الوجود وليست عينه. وتحكمه أنظمة تكوينية مختلفة. فمثلا ان الزوجية من لوازم الماهية لا من لوازم الوجود. كما ان الإدراك من لوازم الوجود لا من لوازم الماهية. فليس بالضرورة ان يكون محرکہما نفسه. ولو كان عينها لما اختلفت اللوازم. وحيث أمکن اختلافهما أحياناً، أمکن دائماً.

ثالثاً: اننا نجل الشيخ النائيني ان يقول بمثل هذا الكلام الواضح البطلان. وانما قدم السيد فهمه وأشكل عليه. فربما كان له مقصود آخر، إلا ان تكون عبارته نصاً بذلك.

فلربما كان مقصوده: ان الإرادة مطلقة وذبيها مشروط. ولا يراد هنا بذبيها المكشوف الثانوي كما في الأطروحة الأولى، بل وجوده النفسي القائم بالإرادة مباشرة والذي هو عين الإرادة ولا يختلف عنها إلا بالتحليل العقلي. ونسبتها كنسبة الوجود إلى الموجود. ومعه لا يكون قد فكك بين الوجود والموجود، فسقط إشكال التقريرات.

إلا انه على هذا الفهم في الحقيقة، ارجع القيد إلى المراد فبقيت الإرادة مطلقة. مع سكوته عن الإشكال الذي التفت إليه الآخرون. وهو ان الإرادة مشروطة بشرط ذبيها ولا توجد إلا عند وجود شرطه. فكيف أصبحت الآن موجودة؟ وقد قالت النظرية الأولى انه اخذ على نحو اتفاقي. إلا ان هذا متروك في هذه النظرية والإشكال عليه وارد.

فان قلت: فاننا قلنا ان احدهما عين الآخر خارجا، فالقيد الراجع إلى احدهما راجع إلى الآخر. فلا إشكال.

جوابه: أولاً: ان هذا معناه ان الإرادة مشروطة. والمشروط عدم عند عدم شرطه، فكيف كانت موجودة. هذا مستحيل.

ثانياً: ان المراد بالذات عين الإرادة خارجا، إلا انه غيرها عرفا وعقلا. اما عقلا، فلتغايرهما بالتحليل كما سبق. واما عرفا، فلأن المراد غير الإرادة والمطلوب غير الطلب. فقيد احدهما لا يسري إلى الآخر. إلا ان يقال بالملازمة. وانه كلما تقيد المراد تقيدت الإرادة. فيأتي الإشكال السابق من حيث ان الإرادة تصبح مشروطة وموجودة بدون شرطها، وهو محال.

واما أصل النظرية إذا كانت كما فهمها في التقريرات، فساقطة أيضاً، سواء قلنا بوحدة الوجود والموجود أو تغايرهما. فان قلنا بالوحدة فواضح. وان قلنا

بالتغاير، بمعنى ان الموجود هو ذات الإرادة لا متعلقها كما سبق ان احتملنا. ويكون الوجود وجودا لذات الإرادة.

فهنا اما ان نتكلم على مستوى العرف، واما على مستوى العقل. اما العرف فلا يفهم للوجود معنى زائدا على الماهية، بل يقول: ان ما هو المتحقق هو ذات الماهية فقط. وهذا فهمه في كل شيء. فالوجود ليس متحققا بحياته عرفا لكي يكون مطلقا أو مقيدا. فرجع القيد إلى الموجود الذي هو الإرادة فيرد إشكالان:

الأول: انها إرادة مشروطة وموجودة بدون شرطها.

الثاني: ان الموجود بما هو موجود أو في طول وجوده لا يكون قابلا للاشتراط. وانما الاشتراط يؤثر في المرتبة السابقة على وجوده. والمفروض اننا تحدثنا عن إرادة موجودة. فلا تكون قابلة للاشتراط.

واما عقلا فنسأل: ان هذا الوجود المطلق للإرادة المشروطة. هل اوجب تحقق الإرادة أم لا؟ فان اوجب تحققها فهو خلف شرطيتها. وان لم يوجب فهو خلف كونه وجودا لها. ولا يمكن الزعم بان وجود الشيء يتحقق ومع ذلك يبقى الشيء معدوما، فانه من اجتماع النقيضين.

يبقى احتمال واحد يمكن ان ندافع به عن الشيخ النائيني في نظريته هذه. وذلك لأنه قال في تقريراتي: ان الموجود بهذا الوجود الفعلي ليس هو الإرادة الفعلية، بل هو الإرادة المعلقة.

ومعه في الإمكان ان يقال: ان الموجود بذلك الوجود الفعلي، وعالم الجعل هو الإرادة في عالم المجمعول، حين يتحقق شرطها. وحينئذ تكون الإرادة موجودة بوجود شرطها كما ان الوجود موجود.

إلا انه لا يتم :

١- للتفريق بين الوجود والموجود في الزمان وفي الرتبة وفي العالم . فان الوجود في عالم الجعل في صدر الإسلام، والموجود في عالم المجهول المتأخر عنه رتبة في زمان المكلف وهذا مستحيل .

٢- انه يلزم من تحقق الوجود بدون موجود مقارن له . وهو مستحيل في غير الواجب .

٣- اننا نسأل عن الإرادة الفعلية، باعتبار تحقق شرطها في عالم المجهول هل وجدت بوجود أم لا؟. فان لم توجد بوجود كان محالاً . وان وجدت بوجود مقارن لها، اجتمع عليها وجودان وهو محال . وان وجدت فقط بذات الوجود السابق كان محالاً أيضاً كما سبق .

* * *

النظرية الرابعة: ما قال السيد الاستاذ رحمته : والصحيح في المقام ان يقال : انه في جميع موارد الإرادة المشروطة إرادتان :

الأولى: إرادة شرب الماء على تقدير العطش . وهي ليست بفعلية قبل العطش . بل لا توجد إلا بعد تحقق شرطها خارجاً والتصديق بوجوده . لما ذكرناه من ان الإرادة فرع الملائمة للقوى والملائمة لا تكون إلا عند تحقق الشرط خارجاً .

الثانية: وهي إرادة فعلية ومطلقة وغير مشروطة . كما قال أصحاب النظرية الأولى . إلا انهم أعطوا صفات الإرادة الثانية للأولى ، بتخييل انها إرادة واحدة .

وهذه الإرادة المطلقة توجد دائما جنبا إلى جنب مع الإرادة المشروطة. وصيغتها: ان هذا الذي يريد شرب الماء على تقدير العطش يريد شيئا آخر: وهو ان لا يتحقق العطش مع عدم شرب الماء، أي لا يتحقق شرط الوجوب مع عدم الواجب. فان هذا مبغوض إليه بإرادة فعلية. فان الإنسان في حال الارتواء يبغض فعلا العطش الذي لا ماء معه. ويريد عدمه بإرادة فعلية فانه مناف لقواه الفعلية.

وهذه الإرادة المطلقة غير إرادة شرب الماء. لأنها لا تبعث نحو شرب الماء، بل تبعث نحو ان لا يتحقق العطش الذي لا ارتواء معه.

وبهذا يكون التقريران مختلفان: ففي تقريري: ان متعلق الإرادة المطلقة هو عدم العطش الفاقد للماء. وفي تقريرات الهاشمي: ان متعلقها هو الجامع بين شرب الماء وعدم العطش. والسرفي ذلك: ان انعدام الجامع يكون بانعدام كلا فرديه، فيحصل مجموع العطش وعدم شرب الماء الذي هو المبغوض. ويرتفع ذلك بأحد فردين: اما عدم العطش أو شرب الماء لو حصل العطش. فيرجع إلى ان المراد واحد من كلا التقريرين.

ثم قال: وينظر أكثر تحليلية يمكن ان يقال: ان إرادة شرب الماء الذي تحصل بعد العطش انما هي تطور للإرادة الأولى المطلقة. فان الإرادة المطلقة أول الأمر ذات اقتضاء تخيير بين شرب الماء واللاعطش. وبعد حدوث العطش يتعين اقتضاؤها إلى التعيين، وهو إرادة شرب الماء. فانقلابها إلى التعيين فرع وجود الشرط خارجا.

أقول: بعد تعذر احد فردي الجامع يكون الثاني متعينا.

وأضاف في تقريرات الهاشمي في بيان ما هو النتيجة:

وبهذا ظهر الجواب الفني التفصيلي على ما جعل برهانا عندهم على فعلية الإرادة قبل تحقق الشرط. من انه لو لم تكن الإرادة فعلية وثابتة قبل الشرط، فكيف يتصدى المرید لجعل الخطاب والأمر من أول الأمر. مع ان الخطاب والجعل من مقدمات المراد ولا يعقل التحرك نحوها من دون فعلية الإرادة.

فانه قد اتضح ان الباعث على الخطاب والجعل هو الإرادة الثابتة المتعلقة بالجامع، والتي هي فعلية قبل تحقق الشرط وبعده وتتطور إلى إرادة متعلقة بالجزاء كلما تحقق الشرط في الخارج.

أقول وفي الحقيقة يكون الأمر والجعل لمنع حصول ارتفاع كلا فردي الجامع، بحيث يحصل العطش بدون شرب الماء. فيأمر بشرب الماء على تقدير العطش ليحصل احد فردي الجامع مع انتفاء الفرد الآخر.

كما انه من الواضح جدا، ان قاعدة ضمنية أخذت مسلمة وهي قياس الإرادة التشريعية بالإرادة التكوينية. لوضوح ان الأمثلة التي ذكرها انما هي في الإرادة التكوينية بل ان ملائمة القوى أيضاً كذلك. فلا بد ان يفرض انهما من نوع واحد تكوينياً. وان المصلحة تعود في التشريعية إلى المولى وتكون ملائمة مع قواه بغض النظر عن العبد، يعني انه لا يقول: إذا عطشت فاشرب الماء. وانما يقول: إذا عطشت فاجلب لي الماء.

إذن، هذا أول الإشكالات بالنسبة إليه. لأننا نؤمن ان الملائمات والملاكات كلها خاصة بالمكلفين ولا تشمل الشارع بحال. بل هذا شامل حتى للتشريع الدنيوي القانوني فضلا عن التشريع الإلهي. فإذا صدقت القاعدة بانه لا يفعل إلا بالملائمة. إذن يستحيل صدور أي تشريع الهي. لانعدام الملائمة كما هو واضح ومبرهن.

فان قلت: ان هذه الملائمة يمكن تعويضها بأحد أمرين: اما الملائمة مع طبع المكلف، واما الملاكات الواقعية. وكلاهما لا يتم:

اما الملائمة مع طبع المكلف، فهو موجود - وان كان هذا أيضاً قابل للمناقشة. لأن اغلب التكاليف غير ملائمة. وإنما هي ترجع إلى الملائمة مع مصلحته الواقعية، فترجع إلى مسألة الملاك - . لكن لو سلمناها، فما هو ارتباط مصلحة الأمر بالمأمورين؟. فإذا صدقت القاعدة بعدم التحرك إلا بالملائمة، استحال التحرك من الأمر لعدم الملائمة وان لم تحصل المتأخرة. ولم يشترط السيد الأستاذ مجرد عدم المتأخرة. مع العلم ان كل القوانين صدرت من الخالق، والمخلوقين على هذا الاعتبار.

واما الملاكات الواقعية، فهي أيضاً لا تفيد إذا اشترطنا خصوص الملائمة. لأننا أيضاً نؤمن برجوع الملاكات الواقعية إلى المأمورين لا إلى الشارع المقدس. مضافاً إلى الاختلاف السابق في معنى الملاك. فان كان هو المجال السابق على الجعل سلمنا به، إلا انه ليس معنى الملائمة ولكن إذا كان هو مما يترتب في المرتبة المتأخرة عن الامتثال. لم يكن موجوداً حال الجعل، ولا ملائماً مع طبع الأمر ولا المأمور. فكيف يصدر عنه الجعل لأن الملائمة فرع الوجود، وهو غير موجود.

ثانياً: ان الإرادة المطلقة التي تحدث عنها وان كانت صحيحة لو التفت إليها الفرد، إلا انها مما لا يلتفت إليها غالباً. لأنها دقية وغير عرفية. وخاصة بعد قياس المولى الشرعي بالمولى العرفي كما عليه المشهور.

ثالثاً: ان هذه الإرادة المطلقة لا يمكن ان تكون تشريعية، فلا يجب طاعتها. لأننا لو طبقناها على عالم التشريع قلنا: عدم الاستطاعة أو الحج

معها. ولاشك ان إرادة عدم الاستطاعة ليس تشريعاً، وإلا لأمر بعدمها أو بالجامع بينها وبين الحج، ولم يفعل.

فان قلت: فان احد الشقين هو الحج على تقدير الاستطاعة وهذا يكفي. لأنها إرادة تشريعية.

قلنا: انها إرادة الجامع بين التشريع وغيره، فلا تكون تشريعية. لأن النتيجة تتبع أحسن المقدمات.

رابعاً: ان إرادة مثل هذا الجمع في عالم التشريع قلما تكون موجودة، كعدم القتل والدية على تقدير تحققه. وإلا ففي الغالب هي غير موجودة، كإرادة عدم الزوال أو عدم الاستطاعة أو عدم السفر للإتمام وغيره. وهذا واضح بالضرورة.

خامساً: وهي خلف كونها إرادة واحدة. كإرادة عدم القتل ودفع الدية على تقدير تحققه.

سادساً: ان إرادة الجامع ليست إرادة للأمر، فلا يترتب عليها الأمر. مع ان المفروض ان الإرادة المتحققة هي إرادة علة الأمر. ولو تحقق الأمر من إرادة الجامع، لكان أمراً بالجامع لا بأحد فرديه.

سابعاً: ان الإرادة التشريعية التي يمكن ان تكون علة للأمر، اعترف بكونها مشروطة ومنوطة بالشرط. وهذا يترتب عليه أمران:

١- هي غير موجودة في عالم الجعل ليتها عليها الأمر. فكيف صدر الأمر؟.

٢- انها موجودة في عالم المجمعول. وهو ما سميناه بالإرادة الجزئية، وهو

ما لا يقره المشهور .

ثامناً: ما قاله من ان الإرادة الفعلية للجامع ، والإرادة المشروطة توجد جنباً إلى جنب . يعني متساويان بالحمل الشايع حدوثاً وارتفاعاً . هذا خاطئ بوضوح حتى على مبناه . اما في عالم الجعل فالإرادة المشروطة غير موجودة . لأن وجودها خلف عدم تحقق شرطها . واما في عالم المجعول . فيمكن ان يقال : ان الإرادة الفعلية للجامع غير موجودة . لغفلة المولى عنها عندئذ لدى المشهور .

فان قلت : فاننا عرفنا ان الإرادة المشروطة حصة من الإرادة الفعلية . وتحقق الحصة تحقق للجامع ، فتكون متحققة بتحققها .

قلنا : ان المتعلقان بينهما نسبة العموم المطلق . فينطبق متعلق الإرادة الفعلية على متعلق الإرادة المشروطة ، كانطباق الكلّي على الجزئي . إلا ان هذا لا يعني انطباق الإرادة نفسها . فان الإرادة المطلقة ، بل كل إرادة ليست كلياً بل جزئي . ولا تكون نسبتها إلى أي شيء نسبة الكلّي على جزئيه . ولو كانت كلياً ، لم توجد في عالم الخارج ، وعالم النفس من عالم الخارج بهذا المعنى .

والمفروض انطباق الإرادة على الإرادة ، وهو متعذر لا انطباق المتعلق على المتعلق ليكون ممكناً .

واما المرحلة الثالثة: وهي عالم الجعل

حيث قسم السيد الأستاذ الكلام في باب الواجب المشروط إلى مقامين: ثبوتي وإثباتي. وقسم الثبوتي إلى ثلاث مراحل: لأن الشرط ثبوتا اما ان يرجع إلى الملاك أو الإرادة أو الجعل. وقد سبق الكلام في مرحلتي الملاك والإرادة. ويقع الكلام في مرحلة الجعل. من حيث إمكان تقييده بالشرط وعدمه. كما كان توجيه الإشكال في المراحل السابقة.

ومن الطرائف التي يمكنكم ملاحظتها: انه في المحاضرات لم يتعرض إلى مقام الثبوت أصلا. وانما كلامه على كثرته في مقام الإثبات، وهو رجوع القيد إلى المادة أو الهيئة. في حين أكثر كلام التقريرات عن مقام الثبوت ولم يتكلم عن مقام الإثبات إلا قليلا جداً كصفحة واحدة. وما تكلم عنه في التقريرات صفحة واحدة، تكلم عنه في المحاضرات حوالي الثلاثين صفحة. في حين انه في التقريرات كرس الفصل كله تقريبا في مقام الثبوت، ولم يوجد منه شيء في المحاضرات إطلاقا.

مع ان الأصولي مسؤول عن كلتا الجهتين لا محالة. فانه بدون تدليل المصاعب في كلتا المرحلتين لا تنتج النتيجة المطلوبة. فمقام الإثبات كيف يكون تاما مع استحالة مقام الثبوت؟ بل لابد من القول بالإمكان ثبوتا لندخل في مقام الإثبات. وهذا ما أهمله في المحاضرات. كما انه مقام الثبوت وحده لا يجزي إذا كان مقام الإثبات مجملا. كما فعل في التقريرات.

وعلى أي حال، فكما ان مصدرنا الرئيسي الآن في مقام الثبوت هو التقريرات، فسيكون في مقام الإثبات هو المحاضرات.

وما زلنا الآن في أول المرحلة الثالثة من مقام الثبوت وهو الكلام في إمكان الشرط في الجعل.

والكلام في ذلك ينبغي ان يكون مختصراً أساساً. وذلك لأن المفروض اننا إلى الآن أمكننا ان نتصور رجوع الشرط إلى الملاك والى الإرادة. وهما علة ومعلول. والمفروض تساويهما من هذه الناحية. فرجوع الشرط إلى احدهما كأنه رجوع إلى الآخر. أو انه يكشف عن رجوعه إلى الآخر. وانما يبقى الكلام في الجعل المترتب على الملاك والإرادة، فان كانا مطلقين كان مطلقاً. وان كانا مشروطين، كان مشروطاً. باعتبار مناسبتة معهما كمعلول لهما. ولا معنى لان تكون الإرادة مشروطة، والوجوب الناتج عنها مطلقاً، كما لا يمكن العكس.

كما لا يمكن الاستدلال على الإمكان بطرق أخرى. نقولها بعد قليل. غير ان نقطة الضعف في هذا المطلب انهم لم يذكروا أي وجه أو تقريب لاحتمال استحالة رجوع الشرط إلى الجعل. كما كان الحال في الإرادة مثلاً. لكي تكون التقريبات الآتية بمنزلة الجواب على تقريب الاستحالة. بل الإمكان مسلم ظاهراً. وانما هذه التقريبات لمجرد الترتيب الفني كما يعبرون.

وقد ذكروا للإمكان عدة طرق:

الطريق الأول: انه متحقق في كل القضايا الشرعية والقانونية والعقلانية بلا إشكال. والوجود أدل دليل على الإمكان.

الطريق الثاني: ما ذكره في التقريبات: من استحالة رجوع بعض القيود إلى الواجب. لأنه يدور أمر الشرط الموجود بين رجوعه إلى الوجوب أو إلى

الواجب. فإذا استحال رجوعه إلى الوجوب تعين رجوعه إلى الواجب. وإذا استحال رجوعه إلى الواجب تعين رجوعه إلى الوجوب.

وفي جملة من الشروط، يستحيل ان تعود إلى الواجب لكي تكون بمنزلة مقدمة الواجب، بحيث تشتغل بها ذمة المكلف. كالقيود التي اخذ وجودها الاتفاقية قيذا، كالأستطاعة، وكالقيود الخارجة عن اختيار المكلف، كالوقت، وكالقيود التي هي من فعل الغير نحو: إذا جاءك زيد فأكرمه. وكالقيود التي تسمى بقيود الاتصاف، أي قيود اتصاف الفعل بكونه ذا مصلحة. يعني انه بدونه لا يتصف بالمصلحة، وإذا لم يكن ذا مصلحة وملاك لا يؤمر به. فيكون بطبعه قيذا للجعل لا للمجعول.

ولم يذكر كل هذه التفاصيل في التقريرات، وان كانت أصل الفكرة منه.

فتحصل انه مع استحالة رجوع بعض القيود إلى المجعول، أمكن رجوعها إلى الجعل. والمفروض انه ممكن واما إذا أمكن رجوعه إلى أي منهما، فتصل النوبة إلى مرحلة الإثبات الآتية والفهم من الدليل.

ولكن يخطر في البال فعلا: وجهين لاستحالة رجوع الشرط إلى الجعل: احدهما: اننا إذا قلنا بالاستحالة في جانب العلة التي هي الإرادة، كانت الإرادة مطلقة، فلا بد ان يكون الجعل وهو المعلول مطلقا. لاشتراط التناسب بينهما.

وجوابه من وجوه: أولاً: اننا توصلنا إلى إمكان تقييد الإرادة. فالكبرى باطلة.

ثانياً: المنع من اشتراط التناسب بين العلة والمعلول اما مطلقا أو في خصوص الأمور الاعتبارية الجعلية.

ثالثاً: ان يقال: ان الشرط موجود. كما كان الملاك مشروطاً. إلا ان الإرادة حين استحالة تقييدها أصبحت مطلقة. ولكن ليس معناه الإطلاق الحقيقي، ولذا تعين ان يكون الجعل والتكليف مقيداً ومشروطاً. أو قل هو تبع للملاك المقيد أو الممكن تقييده. أو قل: ان التقييد متعين، غاية الأمر: انه المانع في جانب الإرادة ولم يحصل في جانب الجعل.

ثانيهما: ان الجعل وجود دفعي واحد، يحصل آنأ وينتهي، فكيف نتصور تقييده بالشرط؟ كما ان زيد الذي يأكل ويمشي لا معنى لتقييد وجوده بالشرط، وان أمكن تقييده الاحوالي والازماني. إلا ان الكلام عن أصل الوجود.

ويمكن الجواب على ذلك من عدة وجوه:

الوجه الأول: ان الأمر ليس آنياً وان كان كذلك في عالم الخارج، إلا انه في عالم الاعتبار وجود ممتد بالزمان شاغل للذمة، يكون الأمر اللفظي سبباً لوجوده. فذلك هو الجعل المولوي الناتج حقيقة عن الإرادة والملاك. وهو مما يمكن تقييده.

جوابه: اننا ان قلنا ان عالم الاعتبار غير محكوم باحكام الخارج فهو المطلوب. وإلا فهذا الوجود الاعتباري بعد تحققه لا معنى لتقييده أيضاً.

الوجه الثاني: ان التقييدات للجعول الكثيرة موجودة وأدل دليل على إمكان الشيء وجوده. إذن فالتقييد ممكن.

جوابه: ان الكلام حقيقة ليس عن أصل إمكانه، وانما عن فلسفة إمكانه وسببه. لأننا لو سرنا على الطريقة الساذجة المشهورة لكان اللازم القول باستحالته.

الوجه الثالث: النقص بالمعلولات عموماً. فانها كلها موجودة. ومع ذلك فهي كلها مشروطة. والجواب نفس الجواب السابق.

الوجه الرابع: ان الجواب الأساسي على ذلك هو ان الشرط انما هو شرط للعلة وليس شرطاً للمعلول، يعني شرط لتامة العلة بحيث تكون مؤثرة خارجاً في وجود المعلول. وانما ننسبه إلى المعلول مجازاً. لأنه متى يكون شرطاً له: هل حال وجوده أم حال عدمه؟ وكلاهما غير معقول. وانما هو شرط لتامة العلة المنتجة للمعلول.

فإذا طبقنا ذلك في عالم التشريع قلنا في جانب المجهول: ان الزوال شرط لوجوب الصلاة. يعني لتنجز الإرادة الجزئية والجعل الجزئي في ذمة المكلف. فقد حصل الشرط في الرتبة السابقة على الوجوب، شأنه في ذلك شأن أي علة أخرى متقدمة رتبة على معلولها.

فكأن الزوال شرط العلة لانشغال الذمة أو قل الجزء الأخير من العلة أو الموضوع، بعد وجود المكلف وعلمه والتفاته وبلوغه وعقله.

واما في عالم الجعل، فان مشينا على التصور المشهوري، كان الشرط بوجوده التصوري واقعاً في علل صدور الأمر. وهذا يكفي. أو نقول: ان الملاك في عالم الواقع مقيد، فمعلوله مقيد وهو الإرادة، ومعلولها مقيد وهو الأمر أو الجعل.

وهذا يرده ما قلناه: من ان عالم الواقع غير قابل للتأثير العلي. فلا اقل انه لا يؤثر وان كان يتأثر. فان كان الملاك من نوع الواقع شملته القاعدة. مضافاً إلى احتمال عدم كون الملاك من هذا القبيل، بل هو مما يترتب على الامتثال.

فيكون وجوده في المرتبة السابقة على الإرادة سالبة بانتفاء الموضوع.

ولكن يمكن ان يجاب بعد تسليم بعض المسلمات المشهورة. ان الملاك الواقعي بصفته واقعيًا، وان لم يكن مؤثرا. إلا انه مشروط في عالمه بشيء. ومن الحكمة ان يطبق الجاعل إرادته طبقا للملاك الواقعي، فيكون مقتضى الحكمة تقييد الإرادة. فهي ليست معلولاً حقيقياً للملاك وانما منسوبة إلى فاعلها. وانما تنسب إلى الملاك الواقعي لأن صورته الذهنية داخله ضمن التصديق بالمصلحة التي هو من مقدمات وجود الإرادة.

ومعه يتم تصور المشهور في الجملة. ولا يبقى إلا الإشكال المبناي وهو اننا قلنا انه لا يوجد في عالم الجعل إرادة تشريعية مشروطة. بل هي إرادة تكوينية غير مشروطة، ومتعلقها بيان الأمر نفسه، كفعل من أفعال المولى.

إلا اننا مع ذلك يمكن ان نتصورها مشروطة بالرغم من كونها إرادة تكوينية، لوضوح انه ليس من حقه ان يريد بالإرادة التكوينية وجود الأمر خارج الشرط المطابق للملاك. وهي مشروطة بالتصديق بالمصلحة. والتصديق مشروط حصوله بوجود المصلحة وهو الملاك. فأصبح شرط الملاك شرطاً للإرادة. لأن الملاك ذو مصلحة بشرطه لا بمطلقه على ما هو الفرض.

إذن، فكل ما في الأمر ان الإرادة التكوينية مشروطة ولكن شرطها متحقق، لأنه يأمر في ضمن الشرط. وما تحقق شرطه مشروط أيضاً حقيقة وان ظهر لنا كونه غير مشروط.

ومن هنا يمكن القول: اننا إذا قلنا بوجود الملاك الواقعي المشروط. فان صورته الذهنية تقع في علل وجود هذه الإرادة التكوينية.

وان قلنا بان الملاك هو ما يترتب على الامتثال. فان صورته الذهنية أيضاً في عالم الجعل تكون في علل تلك الإرادة. وعندئذ تكون المسألة من قبيل العلة الغائية كما قلنا. أولها فكرة وآخرها وجود، وهو الملاك المترتب على الامتثال. إذن فعلى العموم يمكن ان يكون الجعل مقيدا.

هذا تمام الكلام في المرحلة الثالثة من المقام الأول. في مقام الثبوت للواجب المشروط. الذي قلنا انه بمعنى الوجوب المشروط. وقد فسره في التقريرات - كما سبق - بأنه الواجب المشروط من حيث كونه واجباً، يعني المشروط وجوبه.

هذا تمام الكلام في المقام الأول.

المقام الثاني: وهو البحث عن مرحلة الإثبات والاستظهار بعد التوصل إلى عدم استحالة وعدم المانع ثبوتاً في رجوع القيد إلى الملاك ولا إلى الإرادة ولا إلى الجعل. فهل نفهم ظهوراً رجوع القيد إلى المادة أو إلى الهيئة؟.

ورجوعه إلى الهيئة يعني انه قيد للوجوب، لأن الوجوب هو مدلول الهيئة. ورجوعه إلى المادة يعني انه قيد للواجب أو المتعلق. لأنه هو مدلول المادة. فإذا كان قيده للهيئة كان قيده للواجب فلا يجب تحصيله ويدخل ضمن الموضوع الذي لا يجب تحصيله. وإذا كان قيده للمادة كان قيده للواجب أو مقدمة واجب أو شرطاً فيه، فيجب تحصيله.

وينبغي الالتفات إلى ان هذا بحث نظري صرف لا اثر له حقيقة في الفقه. وانما نخوضه لمجرد تنمية الملكة. والظاهر انه لهذا قلص الحديث عنه في التقريرات. لأن كل الشروط محددة بقرائن داخلية أو خارجية معتبرة في

رجوعها إلى الوجوب أو إلى الواجب. ولا يوجد ولا فرض واحد في أية مسألة فقهية يكون الشرط مرددا بين المادة والهيئة. فيبقى الشرط نظريا صرفا.

إلا ان هذا لا يستدعي حذفه من علم الأصول، لأنه يمكن ان يكون له اثر، بخلاف الوضع والمعنى الحرفي ومبحث الخبر والإنشاء ودلالة الفعل على الزمن وغيرها. فانها مما لا يمكن ان يكون لها أدنى تأثير في الفقه إطلاقا.

والكلام في هذا المقام هو الكلام فيما يسميه في المحاضرات بالكلام المعروف بين شيخنا الأنصاري رحمته وغيره من الأعلام، وهي ان القيود المأخوذة في لسان الأدلة هل ترجع إلى مفاد الهيئة أو إلى نفس المادة. فنسب صاحب التقريرات إلى الشيخ رجوعها إلى المادة دون الهيئة وان كان ظاهر القضية الشرطية بحسب التفاهم العرفي هو رجوعها إلى مفاد الهيئة. إلا انه حيث كان هذا محالا، إذن لابد من إرجاعها إلى مفاد المادة. ففي قولنا: إذا جاء زيد فأكرمه، لا يكون القيد قيدا للوجوب بل للمادة. يعني الإكرام المقيد بالمجئ ويكون الوجوب مطلقا ثابتا قبل الإكرام بنحو الوجوب المعلق، ولعل هذه هي أهم المقدمات التي دعت بعض الأصوليين إلى الذهاب إلى الوجوب المعلق. وكان ينبغي ان يسمى بالوجوب غير المعلق. لأنه غير معلق ولا مشروط بالشرط المذكور في الجعل الشرعي. وانما أصله: وجوب المعلق يعني وجوب الشيء المعلق بالشرط، على ان لا يكون الوجوب نفسه معلقا.

ثم حصل التوسع في العبارة فبدلا من ان يقولوا: وجوب المعلق. قالوا: الوجوب المعلق، تسامحا. ومشى على ذلك الاصطلاح.

أو ان أصله الواجب المعلق، وهو معلق حقا. إلا انهم فكروا ان الواجب

إذا كان معلقاً، كان وجوبه معلقاً. فقالوا: الوجوب المعلق. وإلا فالوجوب في الواجب المعلق ليس بمعلق.

وقال في المحاضرات: ان هنا نقطتان، (أو بالأحرى مرحلتان من البحث): الأولى: في دعوى استحالة رجوع القيد إلى مقام الهيئة. والثانية: في دعوى لزوم رجوعه إلى المادة لبأ.

اما المرحلة الأولى: فما قيل من الاستدلالات المحتملة على استحالة تقييد الهيئة عدة أمور:

الأمر الأول: وهو موجود في التقارير والمحاضرات معاً، مع اختلاف في اللفظ. وحاصله: ان مقام الهيئة معنى حرفي، والمعنى الحرفي جزئي حقيقي، ومن البديهي ان الجزئي غير قابل للتقييد. فان ما هو قابل للتقييد هو المعنى الكلبي، حيث يصدق على حصص متعددة. واما المعنى الجزئي فلا يعقل فيه الإطلاق والتقييد.

وما قيل أو يمكن ان يقال في جوابه عدة أمور:

الأول: ما أجاب به في التقارير:

من ان هذا يختلف باختلاف نتائج البحث في المعنى الحرفي والمباني في جزئيته. وقد اخترنا في محله ان جزئية المعنى الحرفي تعني نسبيته وتقومه بشخص طرفيه، أي ان النسبة تختلف وتباين باختلاف أطرافها ولا يعقل انتزاع جامع حقيقي بين النسب الحقيقية.

وهذا لا يقتضي جزئية المعنى الحرفي المحفوظ في طرفيه. من حيث

صدقه خارجا، ومن حيث سائر الجهات كي لا يحصل تحصيله وتقييده بطرف آخر .

أقول: وهذا يرجع إلى تسليم الكبرى، وان الجزئي لا يمكن تقييده. مع الطعن في الصغرى، وهي ان المعنى الحرفي جزئي، بل هو كلي. وإذا كان كليا أمكن تقييده.

إلا ان هذا وحده لا يكفي. لأن معنى تقومه بطرفه كونه قيذا لطرفه وكن طرفه قيذا له. فيتكون من الأطراف الثلاثة مفهوم تصوري واحد. كقولنا الذهاب إلى الكوفة. فكيف يمكن تقييد الأجزاء التحليلية لهذا المعنى التصوري الواحد في نفس رتبته أو في المرتبة المتأخرة عنه. واما تقييده في المرتبة المتقدمة عليه، فهذا معناه انه لم يحصل تقييد بعض هذه المفاهيم ببعض. ومعناه انفصال الهيئة الحرفية عن طرفيها، ومعه لا وجود لها لكي تتقيد.

فان قلت: فانه يمكن تقييد هذا المفهوم التصوري ككل.

قلنا: كلا. لأنه سيكون تقييدا إلى كل الأطراف، أو قل: للهيئة والمادة معا. وهو غير محتمل.

ثانياً: التفصيل بين معاني الأدوات فلا يمكن تقييدها والمشتقات فيمكن. وما هو محل كلامنا هو الثاني.

ثالثاً: اننا قلنا في محله ان المعنى الحرفي كلي بكلية أطرافه فان كان طرفاه كليين كان كليا وان كان طرفاه جزئيين كان جزئياً.

رابعاً: ما أجاب به في المحاضرات من ان الحروف كما ذكره هو في

مبحث المعنى الحرفي لم توضع للمعاني الجزئية الحقيقية حتى لا تكون قابلة للتقييد. وانما وضعت للدلالة على تضييق المعاني الاسمية وتخصيصها بخصوصية ما.

ومن الواضح ان المعنى الاسمي بعد تخصيصه وتضييقه، قابل للانطباق على حصص وأفراد كثيرة في الخارج. فعندئذ بطبيعة الحال يصير المعنى الحرفي كليا ببعه.

إلا ان هذا لا يتم لوجوه غير الإشكال المبناي، حيث ناقشنا هذا الكلام في مبحث المعنى الحرفي. لكن لو سلمناه لم يسلم هذا الجواب من مناقشة كبرى وصغرى:

اما كبرى: فلأن الذي ذكره انما هو تقييد المعنى الاسمي بعد تقييده بالمعنى الحرفي. وليس تقييدا للمعنى الحرفي، كما هو محل الكلام.

واما صغرى: فلأنه لو تم لكان صادقا في الأدوات (الحروف) التي هي محل اهتمام الأصوليين في المعنى الحرفي. وكلامنا ليس منها. وانما كلامنا في تقييد هيئة الأمر لا تقييد طرفيها، لأن طرفيها هما المكلف والمادة. فإذا قلنا بتقييد المادة لا معنى لتقييد المكلف.

وبتعبير آخر: ان المسلك الذي قاله هو والمسلك الذي قاله الشيخ الآخوند واغلب المسالك الأخرى عن المعنى الحرفي، انما تنطبق في الأدوات لا في الهيئات. مع ان المشهور بنفسه فيما بعد الآخوند، ذهب إلى تعميم المعنى الحرفي إلى الهيئات التامة والناقصة والفردية. فماذا يجيب فيها مما يخص هذا الإشكال؟

فان قلت: فانك قلت بإمكان تقييد المعنى الحرفي. لأنه كلي، وفي المحاضرات كذلك. فاتفق الرأي.

نقول: هذا صحيح في النتيجة لا في التفاصيل: فان كلامه يرجع إلى تقييد المعنى الاسمي بعد تقييده بالمعنى الحرفي. واما كلامنا فيرجع إلى كون المعنى الحرفي بنفسه كلياً، فيمكن تقييده.

ومن الواضح هنا، ان طرفي الهيئة كليات، وهو كلي المادة (كالصلاة مثلاً) وكلي المكلف. فيكون المعنى الحرفي كلياً، قابلاً للتقييد.

فان قلت: فانه قلت: ان المعنى الحرفي تحليلي فلا يقيد عرفاً.

قلنا: هذا في الأدوات، واما في محل الكلام وهو صيغة الأمر فهي ملحوظة عرفاً وان كانت متقدمة بطرفها.

خامساً: ما ذكره في المحاضرات أيضاً: من ان التقييد على قسمين: الأول يعني التضييق والتخصيص وفي مقابله الإطلاق والتوسعة. والثاني: بمعنى التعليق وفي مقابله الإطلاق بمعنى التخيير.

وعليه، فلو سلمنا ان المعنى الحرفي جزئي حقيقي. إلا ان الجزئي الحقيقي غير قابل للتقييد بالمعنى الأول، واما تقييده بالمعنى الثاني، فهو بمكان من الوضوح بدهاءة انه لا مانع من تعليق الطلب الجزئي المنشأ بالصيغة على شيء، كما إذا علق وجوب إكرام زيد مثلاً على مجيئه، حيث لا محذور فيه أبداً.

وهذا أيضاً قابل للمناقشة كبرى وصغرى: اما كبرى، فلرجوع كلا المعنيين

للإطلاق إلى معنى واحد. غاية الأمر: ان المعنى الثاني تقييد أزماني. واما تسميته بالتعليق، فهو صفة اللازم. لأنه إذا كان مقيدا زمانا كان معلقا على مجيء زمانه. فإذا استحال تقييد الجزئي، كان هذا حصة من التقييد أيضاً فيكون مستحيلاً.

واما صغرى: فلأن هنا أمران: الصيغة الدالة على الطلب. والطلب المدلول بالصيغة. والكلام في الأول. وما قال بإمكانه هو الثاني. مع ان كلامهم في رجوع القيد إلى الصيغة بصفتها معنى حرفياً جزئياً آتياً. فان الطلب: ١- خارج عن محل الكلام.

٢- اعتباري، فلربما يمكن فيه ما لا يمكن في غيره.

٣- يمكن القول بعموميته وكليته وان كان الدال عليه وهو الصيغة جزئياً. شأن كل لفظ مع المعنى. فان ماء لفظ جزئي يدل على معنى كلي.

سادساً: انه بعد التنزل عن كل الوجوه السابقة، يمكن القول بإمكان تقييد الجزئي مع كونه جزئياً. ولا حاجة لأن نأخذ مسلماً كبرى استحالة تقييده. كما أخذه المحققون. نعم، هو بعد وجوده لا يكون له إطلاق إفرادي لأنه فرد واحد، فلا يمكن تقييد إطلاقه الافراي. لأنه سالبة بانتفاء الموضوع. ولكن يمكن تقييده بأحد شكلين:

الأول: تقييد ماهيته قبل وجوده وفي المرتبة السابقة على وجوده. فيوجد مقيداً. وما هو مستحيل هو تقييده بعد وجوده.

الثاني: ان الفرد الجزئي ليس له إطلاق إفرادي، ولكن له إطلاق أحوالي

وأزماني وإطلاق في الملازمات والمقارنات ونحو ذلك، فيمكن تقييده به في مرتبة وجوده، بل في المرتبة المتأخرة عن وجوده ولا محذور.

الأمر الثاني: من الإشكالات على تقييد الهيئة، ما ذكر في التقارير والمحاضرات، وهو في المحاضرات منسوب إلى الشيخ النائيني رحمته ولم ينسب في التقارير إلى احد.

وحاصله: ان المعنى الحرفي وان كان كلياً، إلا انه ملحوظ باللحاظ الآلي، فلا يرد عليه الإطلاق والتقييد. وما قيل في سبب ذلك في المصدرين عدة أمور:

الأول: ان الإطلاق والتقييد من شؤون المعاني الملحوظة باللحاظ الاستقلالي.

الثاني: ان الإطلاق والتقييد حكم من قبل المتكلم، فلا بد من التوجه إلى موضوعه توجهاً استقلالياً، وهو مما لا يتوفر مع اللحاظ الآلي.

الثالث: ما شعره عبارة المحاضرات: من ان النسبة بين الإطلاق والتقييد هي العدم والملكية. والمعنى الحرفي لا يتصف بالتقييد. إذن فهو لا يتصف بالإطلاق.

وأفضل جواب على ذلك: ان يقال بفشل الاستدلالات الثلاثة كلها على المطلوب.

اما الدليل الأول: وهو ان الإطلاق والتقييد من شؤون المعاني الملحوظة باللحاظ الاستقلالي. فهو دعوى بلا دليل، بل هو عين المدعى، فيكون

مصادرة على المطلوب. فان سلم بعض الوجوه الآتية كدليل عليه، فلا يكون وجهها مستقلا. واما ان ندعي انه مُدرك وجدانا، ففي الإمكان منعه. لأنه أمر نظري وليس بديهياً.

واما الدليل الثاني: وهو ان الإطلاق والتقييد حكم من قبل المكلف. فمنع الكبرى هذه. وهو انهما ليسا من قبيل الحكم إطلاقاً، وخاصة في طرف الإطلاق، سواء قلنا بالإطلاق اللحاظي أو الإطلاق الذاتي. اما الإطلاق الذاتي فواضح. لأنه لا يزيد على لحاظ نفس الماهية الكلية. واما الإطلاق اللحاظي فباعتبار ان اللحاظ غير الحكم، وانما المهم ان يكون في مقام البيان من حيث سعة الماهية، ويكون الحكم هو المحمول في القضية وليس الإطلاق. ولو كان حكماً، كان في القضية حكماً: احدهما المحمول والآخر الإطلاق. وهو لا يصح لا عقلاً ولا عرفاً.

فان قلت: فان الإطلاق ليس حكماً، ولكن التقييد حكم. لأنه معنى التقييد بالمعنى المصدرى. ومحل كلامنا في التقييد لا في الإطلاق.

قلنا: يرد عليه: ان التقييد هو لحاظ القيد منسوباً إلى المقيد في الرتبة السابقة على حكمه. ولو سميناه حكماً، كان في القضية حكماً كما قلنا في الإطلاق: احدهما المحمول والآخر القيد وهو مما لا يصح حتماً.

فان قلت: ان التقييد وان لم يكن حكماً، إلا انه يحتاج إلى لحاظ القيد. والمفهوم الآلي لا يمكن لحاظه فلا يمكن تقييده.

قلنا: ان هذا فرع ان نتصور طرو التقييد في المرتبة المتأخرة عن وجود المعنى الحرفي. واما تقييده في مرتبته فلا إشكال فيه. لأنه عندئذ يوجد مقيداً

ألياً، وهذا يكفي. هذا لو سلمنا ان الملحوظ الآلي غير قابل للحاظ الاستقلالي، وهذا ما سيأتي.

مضافا إلى ما قلناه: من ان هذا إذا تم فانما يتم في مداليل الأدوات وليس الكلام فيها. واما الهيئة فلها مدلول عرفي ملحوظ.

واما الدليل الثالث: وهو ان النسبة بين الإطلاق والتقييد هو العدم والملكة، فإذا استحال التقييد استحال الإطلاق. والمعنى الحرفي لآيتصف بالتقييد فلا يتصف بالإطلاق.

فهو لا يتم. لأننا ان لاحظنا جانب الإطلاق في هذا الدليل، فنقول: انه ليس الكلام في الإطلاق بل في التقييد. يعني رجوع القيد إلى الهيئة وليس إطلاقها. ولو كانوا قالوا العكس لكان وجهها. وهو انه مع تعذر الإطلاق يتعذر التقييد لا انه مع تعذر التقييد يتعذر الإطلاق. إلا ان الأمر سيكون اشد فسادا ولم يقل به احد.

وان نظرنا إلى التقييد فهو ممنوع كبرى وصغرى.

اما صغرى، فعدم رجوع القيد إليه أول الكلام، وقد أخذه مسلما في الدليل، كما في الدليل الأول، فيكون مصادرة.

واما كبرى فلأنه اخذ هذا المسلك بنظر الاعتبار، وهو انه بين الإطلاق والتقييد نسبة العدم والملكة. وهو مما يتوقف عليه الدليل وان لم يذكره في المحاضرات. لوضوح ان النسبة ان كانت هي التضاد أو هي التناقض تعين الإطلاق باستحالة التقييد. مع ان اتخاذ هذا المسلك في ذلك الباب ليس أكيدا، إلا ان يكون مختاره اعني الشيخ النائيني رحمته هناك.

الأمر الثالث: من الأدلة على استحالة رجوع القيد إلى الهيئة:

ما ذكره الشيخ الآخوند في الكفاية وعرضه في المحاضرات مفصلاً.

وعبارة الكفاية: فان قلت: على ذلك يلزم تفكيك الإنشاء عن المنشأ، حيث لا طلب (وهو المنشأ) قبل حصول الشرط.

أقول: يعني ان الإنشاء يكون حالياً باعتبار وجود الدال عليه، وهو صيغة افعال، إلا ان المنشأ يكون استقبالياً أي عند تحقق الشرط، وهو مستحيل.

اما ما يتصور وجها لاستحاله فأمران:

الأمر الأول: كون الإنشاء علة تامة لوجود المنشأ. والعلة التامة فورية التأثير ويستحيل تأخر معلولها، ففرض وجود المنشأ متأخراً زماناً وهو المعلول مستحيل.

وجوابه: ان الإنشاء ليس علة تامة لوجود المنشأ، وانما هو المقتضي فقط. والعلة لا تتم إلا بوجود الشرط كما هو معلوم. وعندئذ يوجد الوجوب المنشأ ولا يتخلف.

الأمر الثاني: ان المنشأ عين الإنشاء وليس غيره فإذا تخلف عنه، تخلف عن نفسه، وهو مستحيل. ويقاس ذلك بموارد التكوين وهو الإيجاد والوجود، واحدهما عين الآخر فكذلك الحال في جانب التشريع، فيكون الفصل بينهما مستحيلاً. وهذا هو العرض الموجود في المحاضرات.

وما قيل أو يمكن ان يقال في جوابه عدة أمور:

الأمر الأول: ان المنشأ يقابله الموجود وليس الوجود. فلا قياس بين

الصورتين. وان لاحظنا القياس كان مقابل الوجود الإنشاء بمعنى الاسم المصدرى. فيكون الإنشاء بالمعنى المصدرى والإنشاء بالمعنى الاسم المصدرى متلازمان أو احدهما عين الآخر ولا ينفكان. وهذا خارج عن محل الكلام.

الأمر الثاني: انه عبر في المحاضرات بالإيجاب والوجوب. فان سلمنا بعدم إمكان تفكيكهما. فلا نسلم عدم إمكان التفكيك بين الإنشاء والمنشأ، من حيث كونه ليس علة تامة لوجوده وانما هو مجرد مقتضى له.

الأمر الثالث: ان الإنشاء ليس هو عين المنشأ كما زُعم، بل غايته انه علته أو جزء علته كما سبق.

الأمر الرابع: انه يمكن القول بعدم الانفكاك بينهما، غاية الأمر ان المنشأ بهذا الإنشاء موجود اعتباري غير منجز وبوجود الشرط يكون منجزاً.

الأمر الخامس: ما أجاب به صاحب الكفاية من ان المنشأ ليس هو الطلب المطلق بل الطلب المقيد على تقدير حصول الشرط. فيوجد الطلب المشروط بغير انفكاك لكن مع كونه مشروطاً. ولعل لب المعنى بين هذا الوجه والذي سبق هو نفسه.

ولكنه أورد عليه في المحاضرات: بأنه مصادرة على الموضوع. لأن الكلام في إمكان هذا النحو من الإنشاء مع استلزامه تخلف الوجوب عن الإيجاب، وهو مساوق لتخلف الوجود عن الإيجاد.

إلا اننا حيث عرضناه لا يكون هذا الإشكال وارداً عليه. لان ما يحصل فوراً في الإنشاء موجود، وما هو متأخر عن الشرط موجود أيضاً، وكلاهما

مرتبة من الحكم أو من الطلب غير الأخرى. فلم يلزم التخلف ليلزم ان يكون مصادرة على المطلوب.

الأمر السادس: ما يتحصل أيضاً من عبارة الكفاية ، وهو قياس الإنشاء بالإخبار. فإذا كان الأمر مستحيلاً، كان في كليهما مستحيلاً. لأن الإخبار بالمعنى المصدرى عين الإخبار بالمعنى الاسم المصدرى ولا ينفكان مع ان الخبر قد يقيد، وتقييد الاخبارات موجودة وجدانا. فكما انه ممكن هنا، ممكن هناك أيضاً.

إلا انه هذا وحده لا يكفي. لأن غايته الإقرار بسريان الدليل أو الشبهة إلى الإخبار أيضاً. وهو مما يعترف الخصم باستحالته أيضاً.

فان قال: (الشيخ الآخوند): انه وجداني.

قلنا: ان أراد من الوجدان كونه من البديهيات، فممنوع. لأنه نظري وليس بديهياً. وان قصد الوقوع، فهو أول الكلام. لأن للخصم ان يقول: بان ما وقع يمكن تفسيره بشكل آخر، كإرجاع القيد إلى المادة في الإنشاء والإخبار معا. بل هو الأظهر في جانب الإخبار أكيداً.

إلا ان جوابه ما سبق ان ذكرناه: من ان الكلام ليس في تلازم الإنشاء بالمعنى المصدرى والإنشاء بالمعنى الاسم المصدرى ليقاس بالإخبار كذلك. إذ عندئذ يقال ان انفكاك كل منها محال، إلا ان هذا خارج عن محل كلامنا، وانما الكلام في الانفكاك بين الإنشاء والمنشأ، والمنشأ ليس هو الإنشاء بالمعنى الاسم المصدرى ليقاس بالإخبار بالمعنى الاسم المصدرى. إمكانا وامتناعا. نعم، لو تنزلنا وقسناه به، كانت الاستحالة هي الأصح وكان الإشكال

على كلام الشيخ الآخوند صحيحا.

الأمر السامع: ما أجاب به في المحاضرات: من ان الإشكال وارد بناء على نظرية المشهور: من ان الإنشاء عبارة عن إيجاد المعنى باللفظ. ضرورة عدم إمكان تخلف الوجود عن الإيجاد.

أقول: دفعنا كلا هذين الأمرين:

١- انه حتى على مسلك المشهور ليس مستحيلا. لأن ما هو موجود بالإنشاء ليس فعلية الوجود، بل وجوده الاعتباري وهو غير متخلف عن الإنشاء.

٢- ان قياس الإنشاء والمنشأ بالإيجاد والوجود باطل. فان الوجود عبارة عن الإيجاد ملحوظا بالمعنى الاسم المصدري، بخلاف المنشأ فانه اسم لأمر مباين بالحمل الشايع مع الإنشاء.

ثم قال: واما بناء على نظريتنا من ان الإنشاء عبارة عن إبراز الأمر الاعتباري النفساني في الخارج بمبرز من قول أو عمل، يندفع الإشكال المذكور من أصله.

والسبب في ذلك: هو ان المراد من الإيجاب سواء كان إبراز الأمر الاعتباري النفساني أم كان نفس ذلك الأمر الاعتباري. فعلى كلا التقديرين لا يلزم محذور من رجوع القيد إلى مفاد الهيئة.

اما على الأول: فلأن كل من الإبراز والهيئة والبروز فعلي. وليس شيء منها معلقاً على أمر متأخر. وهذا ظاهر.

واما على الثاني: فلأن الاعتبار بما انه من الأمور النفسانية ذات الإضافة كالعلم والشوق وما شاكلهما من الصفات الحقيقية، فلا مانع من تعلقه بأمر متأخر كما يتعلق بأمر حالي، نظير العلم فانه كما يتعلق بأمر حالي كذلك يتعلق بأمر استقبالي. فكذلك يمكن تأخير المعبر عن الاعتبار بان يكون الاعتبار حالياً والمعتبر أمراً متأخراً كاعتبار وجوب الصوم على زيد غداً أو نحو ذلك.

وتعليقنا على ذلك عدة أمور:

أولاً: الطعن في المبني، فاننا لم نوافق في باب الخبر والإنشاء على مسلكه هذا الناتج من مسلكه الآخر في الوضع. وانه هو التعهد. وكله فاسد. ولكن مقتضى القاعدة هنا التنزل عن هذا الإشكال المبني. لترد الإشكالات الآتية.

ثانياً: ان الاعتبار ليس كما زعم من الصفات الحقيقية ذات الإضافة. كالعلم والشوق. نعم، هو معنى إضافي بين أمرين: المعبر بالكسر والمعتبر بالفتح. إلا انه يفرق عن العلم والشوق ونحوه بأمر:

١- انه يكون على مبناه صفة للنفس. واما على غير مبناه فلا.

٢- ان الاعتبار يعتبره المشهور خفيف المؤونة، يعني غير مشمول لقوانين الكون بخلاف العلم والشوق. فانهم يعتبرونها من الصفات الحقيقية بمعنى كونها داخلة في المقولات الأصلية للماهيات بخلاف الاعتبار فانه خيال.

٣- ان العلم والشوق والإرادة ونحو ذلك من صفات النفس. نسبتها إليها نسبة المنفعل إلى الفاعل. واما الاعتبار فهو أمر واقعي نسبتته

إلى النفس نسبة المعلول إلى العلة. بعكس تلك الأمور. والنفس في الأول منفعة وفي الثاني فاعلة. وكل الصفات ذات الإضافة ذكرها من القسم الأول.

ثالثاً: لو سلمنا كل تلك الأمور. فلا بد من القول بالاستحالة.

وانما يرجع كلامه إلى أمرين كلاهما مصادرة على المطلوب:

أحدهما: العلم الوجداني بالإمكان مع كونه هو محل الشك والبرهان.

ثانيهما: الاستدلال بالوجود على الإمكان. وهذا ما قلنا في مثله بان للخصم ان يقول: ان الموجود منها ليس صغرى لما هو مستحيل، بل له تفسير آخر لا محالة.

رابعاً: انه يمكن القول: بان الصفات الحقيقية ذات الإضافة يستحيل ان يتخلف طرفها عنها. وما يبدو للنظر المتسامح كما استشهد به من العلم بأمر استقبالي. فهذا هو المعلوم بالعرض أو المراد بالعرض. واما المعلوم والمراد بالذات فهو متحقق. ولو لم يكن متحققاً لاستحال تحقق العلم. لأنه يكون بدون طرف. وكذلك الشوق والإرادة.

فكذلك الإنشاء. فان الصادر منه هو الإنشاء بالمعنى المصدرى. وطرفه: اما هو الإنشاء بالمعنى الاسم المصدرى. أو هو المنشأ الاعتبارى غير المنجز. وكلاهما يلحقه فوراً. ويستحيل وجود إنشاء بلا منشأ بهذا المعنى. إلا ان هذا لا ينافي تأخر التنجيز بطبيعة الحال. أو بتعبير آخر: ان ما يلحقه هو المنشأ بالذات لا المنشأ بالعرض. والكلام انما هو في المنشأ بالعرض لا في المنشأ بالذات.

خامساً: قال كما سبق: ان المراد بالأمر سواء كان هو إبراز الأمر النفساني أم كان ذلك الأمر الاعتباري (يعني النفسي المبرز (بالفتح)).

فهنا نستطيع ان نمنع كلا التفسيرين حتى على مبناه. اما الإبراز الذي هو صيغة افعل، فليست هي الوجوب بل هي سببه. واما الاعتبار النفساني فهو ليس هو الوجوب أيضاً، بل هو من سنخ الإرادة التي تقع في علل الوجود أيضاً.

وانما الوجوب أمر اعتباري معلول لصيغة الأمر، وهو الذي يكون قابلاً للتجزؤ وتشتغل به الذمة. ووجوده قانوني وعقلاني. أو قل هو موجود بحكم العقل العملي لا بحكم العقل النظري. فانه بحكم العقل النظري وهم، واما بحكم العقل العملي فحقيقة. فان سنخ التشريع حاله كذلك. وكل أحكام العقل العملي والعقلاء من ذلك.

فان قلت: فاننا بعد تسليم المبنى نفينا انه يترتب على الإنشاء وهو إبراز الصيغة أي وجود. وإذا قلنا بذلك الذي سمعناه، كان هو من هذا الباب يعني ترتب وجود اعتباري زائد على الصيغة وقد نفيناها.

قلنا: اننا إذا نفينا كلام المشهور في تحقق وجودات اعتبارية معلولة للإنشاء كوجود الاستفهام والتمني والترجي. وهذا صحيح لا نقاش لنا فيه. إلا انه لا ربط له بالموجودات الاعتبارية العقلائية التي تترتب على بعض الإنشاءات كالأوامر والنواهي والمعاملات. وليس قياسها في النفي والإثبات قياس واحد.

أو قل: انه لا يترتب على الإنشاء معلول بمقتضى القاعدة إلا ما خرج بدليل، وهذا مما خرج بدليل.

أو قل: ان هذا الذي ثبت له ليس معلولاً. بل يكون الإنشاء بمنزلة الموضوع، وهذا الآخر بمنزلة الحكم. واما علته الحقيقية فهو حكم العقلاء أو العقل العملي به. وهذا غير متحقق في جانب الاستفهام والتمني والترجي.

ومن هنا لم يكن ثبوت هذا الأثر في المعاملات دليلاً على ثبوته في مطلق الإنشاء حتى التمني والترجي. كما ان نفيه في التمني والترجي ليس دليلاً على نفيه في المعاملات والأوامر والنواهي. بل ان قياس كل منهما بالآخر باطل ولكل واحد حكمه.

فتحصل انه يترتب على صيغة افعل وجود قانوني اعتباري يكون هو الأمر. وليس الأمر كما قال: هو الاعتبار النفسي ولا إبرازه بصيغة افعل. فان كلا الأمرين من علل ذلك الوجود الاعتباري الذي هو الأمر حقيقة.

* * *

ثم قال في المحاضرات: ومما يشهد لما ذكرناه صحة الوصية التمليلية. (بنحو شرط النتيجة) فلو قال الموصي هذه الدار لزيد بعد وفاتي (وخرجت من ثلثه طبعاً) فلا شبهة في تحقق الملكية للموصى له بعد وفاته. مع ان الاعتبار فعلي. ومن البديهي ان هذا ليس إلا من ناحية ان الموصى اعتبر فعلاً الملكية للموصى له في ظرف الوفاة. (فانفصل الاعتبار عن المعتبر بالفتح أو الإنشاء عن المنشأ مع ان هذا الفرع الفقهي مسلم الصحة).

أقول: ظهر جوابه مما قدمناه:

أولاً: ان التملك من الصفات الإضافية، فلو كان فاقداً حال وجوده

للطرف استحالة وجوده. ومن المعلوم انه بعد الوفاة لا تكون صفة التمليك موجودة ليكون هذا طرفها اعني فعليه الملكية لزيد.

ثانياً: ان ما هو الطرف حقيقة هو المعلوم بالذات وهي الصورة الذهنية للدار و زيد. غاية الأمر ان الصورة الذهنية تدل على شيء متأخر. وهذا لا إشكال فيه.

ثالثاً: ان ما يحدث بهذا الإنشاء هو التمليك ألاقضائي القانوني أو العقلاني الذي هو شأن التشريع دائماً. وهو فوري ومزامن مع الجعل وليس متأخراً عنه. وانما المتأخر هو الفعلية بتحقق الموضوع بالوفاة.

رابعاً: اننا لو تنزلنا عن ذلك أمكن للخصم ان يقول: ان وقوع أمثال هذه الفروع الفقهية لا تدل على صحة النظرية، إذ لعل هناك نظرية أخرى تصححها.

ثم قال في المحاضرات: ومن هنا لم يستشكل احد في صحة تلك الوصية، حتى من القائلين برجوع القيد إلى المادة دون الهيئة. وتوهم ان الملكية فعلية ولكن المملوك وهو العين الخارجية مقيدة بما بعد الوفاة.

وهذا من الغرائب، فان العين ليست هي مادة (ملك) كما هو واضح، بل هو متعلقها أو قل: متعلق المتعلق. وقد اعتبر المشهور الملكية بمنزلة الهيئة. والعين بمنزلة المادة. وهو مؤسف حقاً. فهل يقولون ذلك في بعت ووقفت وزوجت؟ وانما الهيئة دالة على صرف الإنشاء (كالطلب المدلول عليه بصيغة الأمر) والمادة هي الملكية نفسها. كما هو واضح من صيغت ملكت.

ومعه، فإذا رجع القيد إلى المكلية، فقد رجع إلى المادة لا إلى الهيئة. ولم يلزم تقييد العين كما سيقول. واما إذا رجع إلى الهيئة فمعناه تقييد إنشاء

الوصية لا الملكية ولا العين .

ثم قال : وهذا (يعني رجوع القيد إلى العين) خاطئ جداً . فانه يقوم على أساس قابلية تقييد الجواهر بالزمان . ومن المعلوم ان الجواهر غير قابلة لذلك . نعم يمكن هذا في الأمر الحداثي يعني الاعراض والأمور الاعتبارية كالضرب والقيام وما شاكلها .

وهذا أيضاً من الغرائب لعدة أمور :

أولاً : ان المقصود ليس تقييد العين نفسها ، بل تقييد ملكيتها . وإلا فالعين بما هي موجود تكويني لا دخل لها بالتشريع أصلاً . وانما الدخيل فيه هو منفعتها أو ملكيتها ونحو ذلك . والملكية من سنخ الاعراض القابلة للتقييد كما قال .

ثانياً : اننا يمكن ان ننكر استحالة تقييد الأعيان بالزمان . لأنها فعلاً زمانية ومقيدة بالزمان تكويناً . فيرجع تقييدها بالزمان إلى النظر إلى ذلك الزمان الذي تكون فيه مستقبلاً . يعني هذه العين من حيث وجودها في شهر رمضان مثلاً . وهكذا . وهذا يعود إلى تخصيص الزمان حقيقة لا إلى تقييد العين بما هي موجود تكويني .

وعلى أية حال ، فالنتيجة العرفية لتقييد العين ممكنة .

ثالثاً : انه قال - كما سمعنا - : يعني الاعراض والأمور الاعتبارية كالضرب والقيام وما شاكلهما . وكان المفروض به ان يمثل للاعراض وللأمور الاعتبارية معاً . فان اعتبر الضرب والقيام من الاعراض - كما هي كذلك - إذن ، فهو لم يمثل للأمور الاعتبارية . وان اعتبرها من الأمور الاعتبارية فهو خاطئ . وان

اعتبر احدهما منها فهو خاطئ أيضاً، كما هو واضح.

فهذا نهاية الحديث عن المرحلة الأولى عن إمكان رجوع القيد إلى الهيئة. وقد ثبت الإمكان بعد دفع التقريبات التي ذكروها للاستحالة.

* * *

واما المرحلة الثانية التي ذكروها: في رجوع القيد إلى المادة هو الكلام في الفعلية لا في الإمكان.

ويمكن القول: بأن هذه المرحلة مستأنفة تماما، على كلا التقديرين اعني القول باستحالة رجوع القيد إلى الهيئة وعدمها.

اما إذا قلنا بالإمكان، فواضح. كل ما في الأمر اننا نحتاج إلى دليل على الفعلية. لوضوح ان الإمكان وحده لا يكفي. والدليل على الفعلية هو الظهور. وقد اعترف كلا الجانبين بان الظهور العرفي هو في رجوع القيد إلى الهيئة. وانما أرجعه إلى المادة من قال بالاستحالة، فمن باب ضيق الخناق. فمع الإمكان يتعين العمل بهذا الظهور وكفى.

وبحسب النتيجة تكون الهيئة مقيدة، أي المعنى المدلول بها وهو الطلب أو الوجوب. وتبقى المادة مطلقة دالة على الطبيعي على سعة. إذ لا يحتمل رجوع القيد إلى كل من الهيئة والمادة معا، كما لا يحتمل عدم رجوع إليهما معا. فإذا اخذ حاجته في رجوعه إلى الهيئة، كفى ذلك وكان رجوعه إلى المادة لغواً. ومدلول المادة، وهو المتعلق أو المأمور به، فيبقى مطلقاً.

وهذا له اثر. لأنه إذا رجع القيد إلى الهيئة كان قيدها للوجوب وهو غير

واجب التحصيل. وانما يثبت الوجوب على تقدير حصوله وإذا رجع إلى المادة كان شرطاً واجب التحصيل كالمقيد نفسه، بمنزلة مقدمة الواجب. إلا إذا فهمنا من الدليل انه اخذ وجوده الاتفاقي قيذا.

غير اننا ينبغي ان نلتفت إلى ان هذا الكلام انما قيل في طول استحالة رجوع القيد إلى الهيئة، فيقع الإشكال من حيث انه إذا رجع إلى المادة، كان واجب التحصيل. فأجابوا بذلك الجواب. اما مع رجوعه إلى الهيئة فأصل الإشكال يكون بمنزلة السالبة بانتفاء الموضوع. لأن القيد لا يرجع إلى المادة ليجب تحصيله. فعدم وجوب تحصيله على القاعدة، لأنه شرط الوجوب.

وعلى أية حال، فإذا أمكن رجوعه إلى الهيئة تعين حسب الظهور.

واما إذا كان رجوعه إلى الهيئة مستحيلاً. تعين رجوعه إلى المادة. بعد مقدمتين:

١- ان ظهور رجوعه إلى الهيئة يكون مستحيلاً فيسقط عن الحجية.

٢- انه لو لم يرجع إلى المادة ولا إلى الهيئة، كان ذلك باطلاً: لتعين رجوعه إلى احدهما. فيكون الدليل على استحالة رجوعه إلى الهيئة دليلاً باللازم على رجوعه إلى المادة. وهذا يكفي.

ومعه لا حاجة إلى استئناف دليل آخر غير دليل الاستحالة على رجوع القيد إلى المادة.

ولا احسب ان مراد الشيخ في البيان المنقول في المحاضرات هو ذلك. فانه ان كان المطلوب منه هو ذلك، كانت النتيجة خاطئة. لأنه لا يُثبت ذلك.

لأن الشيخ يقتصر على تعداد احتمالات أشكال التقييد المحتمل وورودها في الدليل. وقد اخذ مسلماً كونها كلها عائدة إلى المادة. لا انها دليل على رجوعها إلى المادة.

ومن هنا نستطيع ان نفهم منه نقطتين:

الأولى: انه انما اخذ مسلماً رجوعها إلى المادة، في طول قوله باستحالة رجوعه إلى الهيئة. والتسليم بعدم إمكان سلبه عن الطرفين. فيتعين رجوعه إلى المادة قطعاً.

ثانياً: انه انما ذكر هذا البيان التفصيلي للتقسيم وليس لأجل الاستدلال على رجوع القيد إلى المادة. بل لأجل الجواب على السؤال عن عدم وجوب تحصيله بالرغم من انه قيد للمادة. فيقال في الجواب باختصار: ان هذا القيد إذا كان تحت الطلب ومما يمكن تحصيله وجب. ولكن ليست كل القيود كذلك، بل فيها ما لا يكون اختيارياً كالوقت.

ومنها: ما اخذ مفروض الوجود. أو بالتعبير السابق: انه اخذ وجوده الاتفاقي قيدا. فعلى كلا التقديرين لا يجب تحصيله. ومن هنا كانت بعض القيود لا يجب تحصيلها. وإلا فان مقتضى القاعدة الأولية لقيود المادة هو وجوب التحصيل.

وعلى أية حال، فما توهمه في المحاضرات من ان كلام الشيخ لأجل إثبات أو البرهنة على رجوع القيد إلى المادة وهم عاطل.

وانما هو ترتيب دقي وبذكاء، لأجل ضبط أنحاء وأقسام القيود الراجعة إلى المادة في الشريعة مما يكون واجب التحصيل أو لا يكون.

وقبل سرد بيانه لا بد من الالتفات إلى أمرين :

الأمر الأول: اننا قلنا في أول هذا البحث انه لا اثر له إطلاقاً. لأن كل ما ورد في الشريعة على الإطلاق انما هو في رجوع القيد إلى الهيئة أو إلى المادة. إلا بناء على الوجوب التعليقي الذي لا نقول به. والقرائن على ذلك ثابتة في كل مورد. فلا حاجة إلى هذه التفاصيل إلا لمجرد الاطلاع.

الأمر الثاني: اننا بعد ان انتهينا من صحة الكبرى والصغرى اعني إمكان وظهور رجوع القيد إلى الهيئة، ففي الإمكان القول: ان مقتضى القاعدة هو تعيين رجوع القيد إلى الهيئة، ما لم يدل دليل على رجوعه إلى المادة. ومن الممكن تقديم بيان كمقدمات الحكمة في ذلك.

فان المولى يعلم بظهور رجوع قيده إلى الهيئة، فان كان يريد رجوعه إلى المادة لبينه، وهو في محل البيان وقادر عليه ومع ذلك لم يبين. إذن يتعين إتباع وحجية ظهور رجوعه إلى الهيئة.

الآن نسمع كلام الشيخ عليه السلام لمجرد الاطلاع أولاً. ولنعرف ان تعليقات المحاضرات عليه صائبة أم لا ثانياً.

وحاصله: ان الإنسان (المولى) إذا توجه إلى شيء والتفت إليه، فلا يخلو من ان يطلبه أم لا. ولا ثالث في البين (لاستحالة ارتفاع النقيضين) لا كلام لنا على الثاني.

وعلى الأول: فانه لا يخلو من ان الفائدة (الملاك) تقوم بطبيعي ذلك الشيء من دون دخل خصوصية من الخصوصيات فيها (أو الخصوصية الملحوظة كالطهارة أو الاستقبال) أو تقوم بحصة خاصة منها.

وعلى الأول بطبيعة الحال يطلبه المولى على إطلاقه وسعته. (لأن الأمر يجب ان يوافق الملاك وإلا كان نقضا لغرضه).

وعلى الثاني يطلبه بقيد خاص (أيضاً لموافقة الملاك) لغرض عدم قيام المصلحة إلا بالحصّة الخاصة، وهو الحصّة المقيدة بهذا القيد، لا بصرف وجوده على نحو السعة والإطلاق. (فيكون الأمر بالحصّة الأخرى الخارجة عن القيد لغوا. أو قل بدون ملاك، فتكون مستحيلة بالعقل العملي).

وهذا القيد مرة يكون اختيارياً ومرة أخرى غير اختياري. وعلى الأول، تارة يكون مورداً للطلب والبعث (ويدخل تحت الأمر) وذلك كالطهارة مثلاً بالإضافة إلى الصلاة.

وتارة أخرى لا يكون كذلك، بل اخذ مفروض الوجود. وذلك كالاستطاعة بالإضافة إلى الحج. فان المولى لم يرد الحج مطلقاً وإنما الحصّة الخاصة الحاصلة من المكلف المستطيع (وهو معنى تقييد المادة).

وعلى الثاني (وهو القيد غير الاختياري) فهو لا محالة اخذ مفروض الوجود في مقام الطلب والجعل لعدم (إمكان) صحة تعلق التكليف به. (لاستحالة تكليف العاجز). وذلك كزوال الشمس مثلاً بالإضافة إلى وجوب الصلاة. فان المولى لم يطلب مطلق الصلاة، بل الحصّة الواقعة بعد الزوال.

قال: وعلى جميع التقادير فالطلب فعلي ومطلق (وبعض حصصه بنحو الواجب المعلق) والمطلوب مقيد من دون فرق بين كونه اختيارياً أو غير اختياري.

فالنتيجة: ان ما ذكره من رجوع القيد بشتى ألوانه إلى المادة أمر وجداني

لا ريب فيه ولا مناقشة فيه .

أقول: فهذا تقسيم تصوري لأنحاء رجوع القيد إلى المادة بعد أخذه مسلماً أو مبرهناً ببرهان سابق ولا يحتوي هو على أي برهان .

وإذا كان هذا هو مراد الشيخ بدون تحريف . فليس فيه أية إشارة إلى الدليل على تعيين رجوع القيد إلى المادة . وإنما يتبين أمرين :

أحدهما: هذه الأقسام المتصورة .

وثانيهما: معنى رجوع القيد إلى المادة دون الهيئة، كقوله: ان المولى لم يرد مطلق الحج، بل الحج المقيد بصدوره من المستطيع، ولم يرد مطلق الصلاة، بل الصلاة المقيدة بدخول الوقت .

إذن، فمن يفهم منه انه استدلال على رجوع القيد إلى المادة، خاطئ للغة . ومع ذلك، فقد فهم منه في المحاضرات ذلك وناقشه .

وأما جواب المحاضرات، فهو على طوله لا يتحصل منه إلا كلام واحد يصح ان يكون بمنزلة المناقشة لكلام الشيخ الأنصاري لو تنزلنا وقبلنا كونه برهاناً على ثبوت رجوع القيد للمادة .

وحاصل المناقشة: ان الملاك قد يكون مقيداً من ناحية الحكم أو الوجوب . وهذا يلازم تقييد الأمر ببيانه اللفظي . إذ لو اختلف عنه لزم مخالفة الغرض وهو محال .

وإذا أراد المولى موافقته، فلا بد من إرجاع القيد إلى الهيئة . لأنها هي الدالة على معنى الحكم أو الوجوب . وإلا لم يبق إثباتاً دال على رجوع القيد

إلى الوجوب ولزم المحذور مرة أخرى، اعني تخلف الغرض .

إلا ان للشيخ ان يجيب بأحد جوابين :

الأول: ان يقال: انه ما دام قد تعذر إثباتا رجوع القيد إلى الهيئة، نعرف ان الأمر ثبوتا وملاكا كذلك. وان القيود كلها راجعة إلى المتعلقات لا إلى الأحكام. لأننا انما نعرف مرحلة الثبوت من مرحلة الإثبات. فإذا لم تساعد مرحلة الإثبات على أمر، عرفنا ان مرحلة الثبوت مثلها. ومعه ينتهي كلام المحاضرات.

أقول: إلا ان هذا بمجرد غير تام. لأن المولى إثباتا في كلامه لو كان على رسله، لعرفنا مطابقة الإثبات مع الثبوت. إلا انه منعتة الاستحالة في رجوع القيد إلى الهيئة. فلربما كان القيد قيذا للوجوب ثبوتا، ولكنه ليس قيذا للدال عليه وهو الهيئة إثباتا.

غير انه يمكن ان يجاب عليه بعد تسليم الاستحالة: ان المولى يعلم بهذه الاستحالة الاثباتية. فإذا كان يريد ان يقيم دلالة إلى إرجاع القيد إلى الوجوب أو الهيئة، لزمه إقامة قرائن واضحة على ذلك. وهو أمر ممكن له غير مجرد رجوع القيد إلى الهيئة. وحيث لم يفعل، إذن فمراده هو ما عليه مرحلة الإثبات وهو رجوع القيد إلى المادة.

كما يمكن ان يقال: ان المولى يمكن ان يكتفي بالظهور الاقتضائي لرجوع القيد إلى الهيئة، وان منع منه المانع وهو الاستحالة. وهذا كاف للتفهم. إلا انه لا يتم. لعدم كونه حجة بعد حصول المانع، بل وجود الحجة بخلافه: وهو الظهور بالرجوع إلى المادة.

على ان للقائل به ان يمنع وجود المقتضي للظهور أصلا .

الثاني : ان نقبل اختلاف الملاكات في القيود في الأحكام وعدمها ، إلا انه يمكن إجراء ما يشبه مقدمات الحكم لإثبات رجوع القيد إلى المادة . لأنه لو أراد إثباتا رجوعه إلى الهيئة ، لأقام قرائن على ذلك وهو قادر عليه وملتفت إليه ، وملتفت إلى الاستحالة . ولكنه لم يفعل ، إذن فهو يريد رجوع القيد إلى المادة .

وهذا ليس جوابا بنائيا ، وانما جواب مبثني . وهو ان يقال بإمكان رجوع القيد إلى الهيئة . فينسد هذا الكلام تماما .

أو نقول : ان المولى لا يعرف وغير ملتفت إلى استحالة رجوع القيد إلى الهيئة . فلا تجري هذه المقدمات لإثبات رجوع القيد إلى المادة . وهو كما ترى . لأن مولانا علام الغيوب . نعم ، لو كان الحديث عن المولى العرفي ، لتم الإشكال .

وبالرغم من ان كلام المحاضرات لا يخلو من عدد من المناقشات في هذا الصدد . ولكن لا نطيل الوقت بها . غير ان واحدة منها لا تخلو من أهمية وددت الإشارة إليها .

لأنه قال : وان أراد من الطلب في كلامه **فان** الإرادة . بمعنى الاختيار (ليست الإرادة بمعنى الاختيار كما بينا في مبحث اتحاد الطلب والإرادة) .

فيرد عليه : انه لا يتعلق بفعل الغير حتى نبحث عن ان القيد راجع إليه أو إلى متعلقه . بل ذكرنا في مبحث (اتحاد) الطلب والإرادة ، انه لا يتعلق بفعل نفسه في ظرف متأخر فضلا عن فعل الغير . لأن الإرادة بهذا المعنى انما تعقل

في الأفعال المقدورة للإنسان وفعل الغير خارج عن إطار قدرته. وكذا فعل الإنسان نفسه إذا كان متأخرا زمانا.

ثم أشار إلى ان الله لو أراد فعل الغير لزم الجبر، وهو ينافي اختيار العبد.

أقول: وهذا من الغرائب من ناحيتين على الأقل:

الناحية الأولى: انه نسي انقسام الإرادة إلى إرادة تكوينية وإرادة تشريعية. فالتكوينية هي المتعلقة بفعل النفس. والتشريعية هي المتعلقة بفعل الغير. وهي لا تكون إلا بتوجيه الأمر والتشريع بعد التجاوز عن الجبر والإلجاء.

نعم، لو أراد الله عمل العبد بالإرادة التكوينية، لزم الجبر. واما إرادتها بالإرادة التشريعية، فلا.

فكلتا الإرادتين موجودة لدى مطلق الفاعل المختار سواء الخالق أو المخلوقين. فبالنسبة إلى الخالق قد اوجد الخلق بالإرادة التكوينية، واوجد الشرائع بالإرادة التشريعية.

وبالنسبة إلى المخلوق يريد افعال نفسه بالإرادة التكوينية ويريد أمر غيره بالإرادة التشريعية. وعليه العرف والعقلاء والقانون.

وقد ذكرنا هناك (في مبحث اتحاد الطلب والإرادة): ان الإرادة إذا نسبت إلى إيجاد الأمر، فانها تكوينية. لأنها من فعل نفسه. وإذا نسبت إلى فعل الغير، فهي تشريعية. ومقدمتها المنحصرة هو الأمر بعد التجاوز عن الإلجاء. فيكون الأمر مصداقا للطلب بالحمل الشايح. يعني التسبب إلى فعل الغير بهذا الأسلوب.

الناحية الثانية: انه قال: انه يستحيل تعلق الإرادة فيما هو متأخر زمانا، سواء كان بفعل النفس أو الغير.

أقول: اما فعل الغير، فالمفروض انه متأخر زمانا. لأن الامتثال دائما لا يكون إلا بعد الأمر ولو بلحظة. وليس المفروض ان الأمر يقدر على فعل الغير تكوينا. وانما يقدر عليه تشريعا فقط. يعني على الأمر به. والإرادة التشريعية يتعين تعلقها بأمر متأخر.

واما فعل النفس، فقد قلنا في ذلك المبحث: اننا لو أردنا من الإرادة: العلة التامة المحركة للعضلات. فمن الصحيح انه يستحيل تعلقها بأمر متأخر. إلا اننا إذا أردنا منها الأعم من ذلك ومن الشوق أو الشوق المؤكد. فلا. فان الفرد قد يشاق إلى ما هو متأخر. ولكننا قلنا هنا: ان الإرادة هي العلية فقط دون سواها، إذن يستحيل تعلقها بأمر متأخر.

ولكنه في المحاضرات اختار ما هو الأعم من ذلك، وهي في الإمكان تعلقها بأمر متأخر. مع انه هنا قال بالاستحالة. فتكون هذه النتيجة غير صحيحة.

وكذلك نراه يقول، فيما قال: وكذلك الحال فيما إذا كان الملاك فيه تاما، ولكن وجوده وتحققه في الخارج يتوقف على مقدمات خارجة عن اختيار المكلف.

إذ يبدو من العبارة ان هناك ملاك تام وهناك ملاك موجود، وكلاهما أمر موجود ومتحقق في التشريع. والذي افهمه من الملاك التام هو الملاك السابق على الأمر، والملاك الموجود هو الملاك المتأخر عن الامتثال، وانما يوجد

بسبب تحققه .

فان رجع هذا الكلام إلى ما قلناه من تفسير الملاك بالعلة الغائية، فلا بأس . لأن هناك شيان موجودان: شيء قبل الأمر وهو الفكرة، وشيء بعد الامتثال وهو التعيين .

وبذلك يبرهن على وجود الملاك بحكم العقل النظري . مضافا إلى برهان الامامية عليه بالعقل العملي من باب قبح أمر الحكيم بدون ملاك .

فهنا نقول بالعقل النظري: ان التشريع أو قل إصدار الأمر وجود تكويني له كل أقسام العلل الأربعة ومنها العلة الغائية ويستحيل ان يوجد أي شيء بدون علة غائية .

وفائدته: ان هذا البرهان مما ينبغي ان يقبل به الاشاعرة المنكرون للعقل العملي، فيلزمهم القول بوجود الملاكات للتشريع وان لم يقولوا بها . وعلى أي حال، فان رجع كلام المحاضرات إلى ذلك فلا بأس .

واما إذا لم يرجع فمعناه وجود ملاكين للتشريع: احدهما سابق على الأمر، والآخر لاحق للامتثال . وهو مما لم يقل به احد . وكأنه بالامتثال يسقط الملاك السابق رتبة ويتحقق الملاك اللاحق رتبة . وبذلك نجتمع بين الفكرتين المتهافتين في كلام المتأخرين من الأصوليين: من ان الملاك يوجد أو ينعدم بالامتثال . فيقال هنا: ان الملاك السابق رتبة يسقط وينعدم، والملاك اللاحق للامتثال يوجد ويتحقق :

إلا ان تحقق الملاك كوجود كامل غير محتمل إلا ان يحمل على

بعض الوجوه:

الوجه الأول: ان الوجود السابق اقتضائي، والوجود اللاحق علي. وكلا الأمرين غير صحيح. اما السابق، فان كان اقتضائيا لم يكف لوجود الأمر. لأن المقتضي وحده غير كاف للتأثير. واما اللاحق فانه معلول. فتسميته بالعلي جزاف. إذن، فهما معا ليسا ملاكا عليا للتشريع. إذن فالتشريع ليس له ملاك علي. وهذا لا يتم على مسلك الامامية.

الوجه الثاني: ان يراد بالملاك التام السابق الملاك الوجوبي أو الإلزامي، في مقابل غير التام وهو الاستحبابي.

إلا ان هذا ليس وجهها لتصحيح الجمع بين الملاكين. وخاصة إذا التفتنا ان كلا الملاكين ينبغي ان يتصفا بنفس الصفة من وجوب أو استحباب، حسب نوعية الأمر.

الوجه الثالث: ان نتصور ان يكون الملاك السابق تاما، يعني بكل أجزائه، في مقابل الناقص.

إلا انه لا يتم: لأن الملاك الناقص لا ينتج أمراً. لأنه ليس علة تامة له. وصدور المعلول بدون علته التامة مستحيل. والملاك الكامل ان كان موجودا في المرتبة السابقة على الأمر كفى عن تحققه بعد الامثال. فالجمع بينهما بلا موجب.

نعم، لو كان ناقصا أمكن ان يكون ما بعد الامثال مكملا له.

إلا انه غير محتمل: إذ معناه نقصان كلا الملاكين لكي يتكون من

مجموعهما ملاك واحد. وهو مما لم يقل به احد.

مضافا إلى ما قلناه: من ان الملاك السابق ان كان ناقصا لم ينتج الأمر. مضافا إلى ان الامتثال الجامع للشرائط يجب ان يحدث ملاكا كاملا لتناسب العلة والمعلول. ولا يمكن ان يوجد الامتثال الكامل معلولا ناقصاً.

* * *

ثم انهم استدلوا على رجوع القيد إلى الهيئة بدليلين: احدهما ثبوتي والآخر إثباتي أو ظهوري. وهو فرع القول بالإمكان: وبه يكون استظهار رجوعه إلى الهيئة.

الدليل الأول: ما ذكره الشيخ الآخوند. وحاصله: ان الملاك قد يكون كذلك، أي ان القيد فيه راجع إلى الوجوب لا إلى الواجب. فإذا أراد المولى التطابق بين الأمر والملاك لزم إرجاع القيد إلى الهيئة. لأنها هي الدالة على الوجوب لا إرجاع القيد إلى المادة، بان يكون الوجوب المدلول بالخطاب مطلق، والمادة مقيدة. فانه خلف الملاك. وهو مستحيل بالعقل العملي.

إلا انه من الواضح ان هذا وحده لا يكفي:

أولاً: ان الملاك لو كان كذلك (اعني يرجع فيه القيد إلى الوجوب. إلا ان تقييد الهيئة مستحيل). فهو مضطر إلى ان يجعل القيد قيذا للمادة. لأنه اقرب أشكال البيان إلى مقصوده. أو ان يبينه بتفاصيل وقرائن إضافية. والمهم ان هذا البيان فرع إمكان الرجوع إلى الهيئة كبرويا.

ثانياً: ان هذا البيان فرع رجوع القيد إلى الهيئة صغرويا. ولذا قال: ان القيد

ملاكاً لو كان كذلك .

أقول: اما لو لم يكن كذلك، بل كان القيد ملاكاً راجعاً إلى المتعلق، لزم المولى إرجاعه ظهوراً إلى المادة. لأنها هي الدال على التعليق. ولو صنع خلاف ذلك لكان خلف الملاك وهو مستحيل .

والمهم ان المكلف كيف يعلم ماهية الملاك بغض النظر عن الظهور؟ وانما نحن نفهمه من الظهور نفسه. إذن، فالدليل الثبوتي غير مفيد.

والدليل الثاني: إثباتي: وهو الذي ذكره في المحاضرات وحاصله: - ببيان منا - : ان الأحكام لا محالة راجعة إلى قضايا شرطية يكون الموضوع فعل الشرط والمتعلق هو الجزاء. نحو: إذا زالت الشمس فصل، أو إذا جاء زيد فأكرمه.

وعندئذ نقول: ان ظاهر القضايا الشرطية هو رجوع القيد إلى الهيئة لا إلى المادة.

قال: وذلك لأنها لو لم تكن نصّاً في هذا، فلا شبهة في ان التفاهم العرفي منها: هو تعليق مفاد الجملة الجزائية على مفاد الجملة الشرطية (يعني الشرط) سواء كانت القضية إخبارية أو إنشائية.

اما الأولى فمثل قولنا: ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود. فانها تدل على تعليق وجود النهار على طلوع الشمس.

واما الثانية فمثل قولنا: ان جاءك زيد فأكرمه. فانها تدل على تعليق وجوب الإكرام على مجئ زيد.

وحمله على كون الوجوب فعلياً والقييد، وهو المعنى راجعاً إلى المادة، وهي الإكرام خلاف الظاهر جداً، فلا يمكن الالتزام به بدون قرينة. بل يمكن دعوى ان ذلك غلط. فان أدوات الشرط لا تدل على تعليق المعنى الافرادي.

أقول: ان هذا وحده لا يكفي لوضوح ان قولنا: ان ظاهر القضايا الشرطية هو تعليق مفاد الجملة الجزائية على الشرط معنى مجمل. لأن مفاد الجملة الجزائية يحتوي على صيغة الأمر بمادتها وهيئتها. فهذا المفاد كما هو حاوٍ على الهيئة حاوٍ هو على المادة. فكما يمكن ان يكون الشرط قيذا للهيئة، يمكن ان يكون قيذا للمادة. إذن، تبقى المسألة بهذا المقدار مجرد استظهار وجداني لا دليل عليه، اعني رجوع القيد إلى الهيئة خاصة. وليست الهيئة فقط هي مفاد الجزاء لكي يكون القيد خاصاً بها.

كما ان الكبرى التي ذكرها لا مصداق لها: وهي ان أدوات الشرط لا تدل على تعليق المعنى الافرادي. فانه ما المراد من المعنى الافرادي: ان كان المراد وجود المعنى بدون وجود جملة ذات نسبة تامة. فهذا لا يوجد في طرف الجزاء. لوضوح ان كلا من الهيئة والمادة هما طرف لجملة تامة. وان أريد كونه معنى افراديا وان حصل في جملة. فمن الواضح ان كلامنا ان الهيئة والمادة كذلك أيضاً. فاما ان ندعي ان المادة معنى إفرادي والهيئة ليست معنى افراديا فيرجع إليها القيد، فهذا مجرد دعوى بلا دليل. بل كلاهما في نفسه معنى إفرادي.

وان كان المراد رجوع القيد إلى النسبة في الجملة التامة في طرف الجزاء لا إلى الطرف. لكي لا يكون معنى افراديا. كما هو متحقق في الجملة الخبرية: إذا طلعت الشمس النهار موجود. لأن النسبة الشرطية في الواقع تعقد

علاقة بين نسبة الجملة في طرف الشرط والنسبة في طرف الجزاء لا أكثر. فكذا في الجمل الإنشائية. وعندئذ لا يكون جزاء الشرط افراديا بل جمليا.

ان كان هذا مراده، فهو لا يخلو من وجاهة. إلا انه مع ذلك قابل للخدشة: بان الظاهر هو الربط الشرطي بين الموضوعين: وهو زيد في الشرط وإكرامه في الجزاء. ومعناه رجوع القيد إلى المادة. اللهم إلا ان نستظهر رجوع الربط الشرطي إلى المحمولين: وهو المجئ والوجوب. إلا ان هذا يحتاج إلى نكتة زائدة لم يكف هذا المختصر في المحاضرات لبيانها.

وعلى أي حال، فان مجرد رجوعه إلى النسبة الحملية لا يكفي. لأنها متساوية النسبة بين المحمول والموضوع فيها. ومعلوم ان تقييد كليها غير محتمل، فيعود الأمر إلى تقييد احدهما، وحيث تتساوى نسبة النسبة بين طرفيها، فيكون رجوعه إلى احدهما بلا مرجح لا ثبوتا ولا إثباتا.

اللهم إلا ان نقول: احد أمرين:

الأمر الأول: ان تقتصر على نفس المضمون: وهو العلاقة بين النسبتين في الشرط والجزاء. إلا اننا نقول: ان معنى النسبة هو اتصاف الموضوع بالمحمول. وهذا الاتصاف متأخر رتبة عن الموضوع نفسه. فالمجئ في طرف الشرط متأخر رتبة عن زيد. والوجوب في طرف الجزاء متأخر رتبة عن الإكرام.

فرجوع القيد إلى النسبة معناه رجوعه في الرتبة المتأخرة عن موضوعه. يعني انه ليس قيذا للمادة التي هي موضوع الجزاء. وهذا يكفي. وانما هو قيد للنسبة أو الهيئة الجمالية فيه.

الأمر الثاني: ان نفهم من النسبة الصفة أو المحمول. فان المهم في الماشي صفة المشي وليس ذات الماشي وهكذا. فنسبة أو انتساب المشي إليه تعني النظر إلى المشي الذي هو صفته أو محموله.

فإذا طبقنا ذلك على الشرط والجزاء في الشرطية في مثال: إذا جاء زيد أكرمه. نقول: ان المهم في طرف الشرط هو الصفة وهي المجرى. والمهم في طرف الجزاء هو الصفة وهو الوجوب الذي هو صفة الإكرام في الدلالة المطابقية للجملة. وهو ينتج: ان المهم هو النظر إلى المحمولين أو الصفتين في طرفي الشرط والجزاء. وهو ينتج: ان الجملة الشرطية الأساسية انما تعقد علاقة بين المحمولين لا بين الموضوعين. يعني ليس بين زيد والإكرام. بل بين المجرى والوجوب. وانما تنعقد العلاقة بين الموضوعين في طول المجرى والعلاقة بين المحمولين.

وهذا ينتج بصراحة ان القيد قيدها للهيئة. لأننا نريد من القيد محمول جانب الشرط، ومن الهيئة محمول جانب الجزاء.

وهذا هو السر في الاستظهار الساذج الذي ادعاه في المحاضرات، وهو المطابق للوجدان. إلا ان عرضه بسذاجة يعتبر مصادرة أو قولاً بلا دليل بخلاف محاولة إقامة القرائن عليه.

ويمكن الجمع بين هذين الأمرين بمركب أدق. لأن المطابق للواقع هو كون الشرطية الأساسية تعقد علاقة بين النسبتين. لا بين المحمولين ولا بين الموضوعين.

إلا اننا نستطيع ان ندعي عرفاً ولغة: ان النظر إلى النسبة هو بعينه النظر

إلى المحمول. بعد ان عرفنا انها تطرأ في المرتبة المتأخرة عن الموضوع. وان الطرف الأساسي فيها هو المحمول. لأنه طرف الاتصاف كما قلنا في الأمر الثاني. فيكون الأمر الثاني جهة تعليلية للأمر الأول أو هو بمنزلة الموضوع له. لأننا أولاً نربط النسبة بالمحمول. ثم نرى ان الشرطية الأساسية تربط بين النسبتين. إذن، فهي تربط بين المحمولين. وهذا ينتج رجوع القيد إلى الهيئة ظهوراً.

فان قلت: فان مفاد الهيئة معنى حرفي والمعنى الحرفي جزئي، والجزئي غير قابل للتقييد. فلا يمكن ان تقيد النسبة في طرف الجزاء بالنسبة في طرف الشرط.

قلنا: أولاً: اننا نطعن بالكبرى: من حيث ان الجزئي في نفسه وان لم يكن قابلاً للتقييد، إلا انه قابل له بحسب الإطلاق الاحوالي والازماني. وان كان متعذراً في الإطلاق الافرادي. لأنه فرد واحد.

ثانياً: الطعن في الصغرى: وذلك: اننا قلنا في محله ان المعنى الحرفي يمكن ان يكون كلياً بل يتعين ذلك إذا كان طرفاه كليان. والكلي قابل للتقييد. وقد سمعنا ذلك، اعني كلية المعنى الحرفي من مشهور المتأخرين.

ثالثاً: اننا يمكن ان نقول: كما قلنا في بعض الموارد: اننا نقبل من العرف حتى ما كان مستحيلاً عقلاً، ما دام المورد داخلاً تحت حكمه. كالظواهر ومنها محل الكلام. بدليل: ان المستفاد من ظهور الشرطية الكبيرة هو ما قلناه من تقييد نسبة الجزاء بنسبة الشرط. وهذه قاعدة عامة غير قابلة للتقييد، سواء كان المعنى الحرفي كلياً أو جزئياً.

رابعاً: اننا يمكن ان نقول: ان نتيجة ما قلنا هو تقييد المحمول أو الهيئة. وليست النسبة في طرف الجزاء بحد ذاتها.

إلا ان هذا لا يتم بمجرد - بعد التنزل عن الأجوبة السابقة - : لأننا قلنا ان القيد أولاً وبالذات هو النسبة ومن ذلك نفهم تقييد الهيئة - يعني صيغة افعال - التي هي طرف النسبة. فإذا فسد أو تعذر رجوع القيد إلى النسبة تعذر رجوع القيد إلى الهيئة.

اللهم إلا ان نلتفت إلى دليل آخر يتكون من عدة مقدمات:

الأولى: ان الهيئة في صيغة افعال وان كانت معنى حرفياً، إلا انه كلي بكلية طرفيه وهو مفهوم المادة الدال على الماهية والمكلف. فيكون قابلاً للتقييد.

الثانية: ان المأمور به اسبق رتبة من الأمر ثبوتاً. لأنه يفترض واقعيته أو إمكانه ليؤمر به. إذن فالمتعلق أو الموضوع في جانب الجزاء اسبق رتبة من الهيئة. كما انه اسبق رتبة من النسبة في جملة الجزاء. لأن النسبة تطراً في المرتبة المتأخرة عن طرفيها.

وعندئذ نقول: ان الجملة في جانب الشرط وان كانت بمنزلة العلة ثبوتاً للجزاء، فتكون متقدمة عليه رتبة ثبوتاً. إلا انها متأخرة عنه إثباتاً وإعلاماً. لأننا نريد بيان العلة للمعلول.

الثالثة: ان ما يكون متأخراً رتبة وهو الشرط يكون قيماً لما هو متأخر رتبة وهو النسبة أو المحمول دون ما هو متقدم رتبة وهو الموضوع أو المادة وهو متعلق الأمر.

إلا ان هذا بمجردة لا يتم إلا ان يتم بما قلناه من ظهور رجوع القيد ابتداء إلى النسبة الراجعة إلى المحمول. ومعه لا حاجة إلى المقدمة الثانية والثالثة في هذا التقريب. فانه ان بقي بدون تميم. يرد عليه:

أولاً: منع الكبرى. وهو قولنا: ان المتأخر رتبة يكون قيذا لما هو متأخر رتبة. فان هذا يحتاج إلى دليل. وهو مفقود.

ثانياً: ان تقدم المرتبة في الجملة الجزائية ثبوتي، يعني للنسبة والمحمول. وتقدم المرتبة بجانب الشرط على جانب الجزاء إثباتي. فيتعدد عالم الإثبات عن عالم الثبوت.

اللهم إلا ان يقال: ان النسبة والمحمول في جانب الجزاء كما هو متأخر ثبوتاً كذلك إثباتاً. إلا ان هذا يحتاج إلى استئناف دليل أيضاً.

ثالثاً: ان تقدم جانب الشرط إثباتاً على جانب الجزاء ليس دائماً، بل ما إذا أريد بيان العلة بعد اخذ المعلول مسلماً. فيقال: ان العلة لهذا المعلول هكذا. ولكن قد يكون العكس، وذلك: بان تؤخذ العلة مسلمة ويراد بيان معلولها. ومعه يكون جانب الشرط متقدماً إثباتاً على الجزاء كما هو متقدم ثبوتاً.

وعلى أي حال، فقد أثبتنا من كل ما سبق إمكان رجوع القيد إلى الهيئة ثبوتاً وتعينه بظهور عرفي معتبر إثباتاً.

ومعه لا مجال للفرض الذي نسب للشيخ الأنصاري من تردد القيد في رجوعه إلى الهيئة أو إلى المادة. واستظهاره انه راجع إلى المادة.

اما عدم التردد فواضح. لأننا قلنا بان الظاهر رجوعه إلى الهيئة. فلا

ترديد. واما رجوعه إلى المادة، فلا سبيل إليه إلا استحالة رجوعه إلى الهيئة فيتعين رجوعه إلى المادة. واما مع إمكانه فاننا ننكر ظهور رجوعه إلى المادة. فانه جزاف صرف ولم يقل به احد. كل ما في الأمر اننا لو منعنا الظهور الذي قلناه وهو ظهور رجوعه إلى الهيئة. فانه تبقى الجملة مجملة في الرجوع إلى أي من الطرفين، ويصير الأمر إلى الأصول العملية.

وهنا قال في المحاضرات: وعلى هذا الفرض، فان علم من الخارج: ان القيد راجع إلى المادة دون الهيئة وجب تحصيله.

لكننا ينبغي ان يلتفت: ان هذا على إطلاقه غير تام. فانه ليس كل قيد راجع إلى المادة يجب تحصيله أو يقع تحت الأمر. فانه ان كان خارجا عن الاختيار كالوقت أو كعمل الآخرين (كقولنا: إذا جاءك زيد فأكرمه) لم يجب تحصيله. وكذلك: إذا كان وجوده الاتفاقي مأخوذا قيدا أو اخذ مفروض الوجود في جانب المتعلق أيضاً لم يجب تحصيله. وعلى أي حال، فالنقض في الإطلاق لا في أصل المطلب.

* * *

ثم قال في المحاضرات: انه بعد ذلك يقع الكلام في مقامين:

الأول: في مقتضى الأصول اللفظية، يعني عند تردد القيد في رجوعه إلى المادة أو إلى الهيئة.

والثاني: في مقتضى الأصول العملية.

أقول: ولم يذكر من الأصول العملية أي شيء إلى عنوان الواجب المعلق وبالتأكيد يكون قد نسيه.

والواقع: ان كل هذا العنوان بلا موجب، بل واقع المطلب ان للشيخ الأنصاري **فكرة** وجهين لتقريب رجوع القيد إلى المادة دون الهيئة، لدى تردد القيد بينهما. فالمراد من الأصول اللفظية هو الكلام في تقديم أي من الاطلاقين: اعني إطلاق الهيئة أو إطلاق المادة. ولا مجال في ذلك للحديث عن الأصول العملية. فذكر عنوان الأصول العملية بلا موجب. نعم لو تنزلنا عن ذلك، وأصبحت الجملة الشرطية مجملة، أمكن الرجوع إلى الأصول العملية، ولم يذكرها.

ومقتضى تسلسل الفكرة هو ان نذكر الوجهين المنسوبين للشيخ الأنصاري وناقشهما:

الوجه الأول: ظاهر المحاضرات عرضه بأحد أسلوبين، لكل منهما كبرى تخصه.

الأسلوب الأول: كبرى ان العام متقدم على المطلق. وقد أفاد الشيخ في وجهه: ان دلالة العام على العموم تنجزية فلا تتوقف على أية مقدمة خارجية. وهذا بخلاف دلالة المطلق على الإطلاق، فانها تتوقف على مقدمات الحكمة، ومنها عدم البيان على خلافه. ومن الطبيعي ان عموم العام يصلح ان يكون بيانا على ذلك. ومعه لا تتم المقدمات.

أقول: وهذا قابل للمناقشة من أكثر من وجه:

الوجه الأول: انه يتم ويصح في دليلين منفصلين احدهما بالإطلاق والآخر بالعموم. وليس المورد كذلك. لأن الكلام في تعارض إطلاق الهيئة والمادة. وهي قرائن متصلة لا منفصلة. ومعه يمكن القول: انه كما لا ينعقد الإطلاق لا ينعقد العموم أيضاً لابتلائه بالمتصل المحتمل القرينة. فتأمل.

الوجه الثاني: ان المورد ليس صغرى منها جزماً، فانه لا يوجد عموم لا في طرف المادة ولا في طرف الهيئة. وانما غايته انه من تعارض الاطلاقين لا العموم والإطلاق.

وهذا من الوضوح إلى حد يكون تسجيله في المحاضرات بلا موجب. والشيخ ذكر ذلك - حسب قوله - في مبحث التعادل والتراجع لا في المقام. فتطبيق تلك الكبرى على المقام ضرورة البطلان.

كما ان ظاهر المحاضرات ان الشيخ عليه السلام استدل على تقديم العام الشمولي على الإطلاق البدلي، بكبرى تقدم العام على المطلق التي ذكرناها. وهذا يراد به احد أمرين:

الأمر الأول: ان يكون فيما سماه: العام الشمولي احد أدوات العموم ككل وجميع. فيتقدم ذلك على الآخر، سواء كان هو البدلي أو الشمولي. كل ما في الأمر اننا نتصور ان العام الشمولي هو المحتوي على الأداة. لأنه اقرب إلى معنى العموم.

الأمر الثاني: ان يكون كلا اللفظين خاليا من أدوات العموم. فيكون كلاهما إطلاقاً يثبت بمقدمات الحكمة، لا بالأداة. فيكون من تعارض الاطلاقين بما هما اطلاقان، وليس من تعارض العام والمطلق. فلا يكون صغرى لكبرى تقدم العام على المطلق. وهذا واضح إلى حد نجل الشيخ الأنصاري عن ذلك. ومجرد تسمية الشمولي منهما بالعام لا يقتضي تقدمه، ما لم يتصل بأداة العموم.

فإذا بطل هذا الأسلوب، تعين الانتقال إلى الأسلوب الثاني:

الأسلوب الثاني: وهو انه متى تعارض الإطلاق الشمولي مع الإطلاق

البديلي، وكان كلاهما مستندا إلى مقدمات الحكمة، تقدم الإطلاق الشمولي على البديلي في مورد التعارض والاجتماع.

وذكر في صفراه: ان مفاد الهيئة إطلاق شمولي، فان معناه ثبوت الوجوب على كل تقدير (أي تقديري حصول القيد وعدمه). ومفاد المادة إطلاق بدلي. فان معناه طلب فرد ما من الطبيعة التي تعلق بها الوجوب على سبيل البدل. إذن، فإذا دار الأمر بين تقييد إطلاق الهيئة وتقييد إطلاق المادة، تعين الثاني. وذلك: لأن رفع اليد عن الإطلاق البديلي أولى من رفع اليد عن الإطلاق الشمولي.

أقول: وهذا ممنوع كبرى وصغرى:

اما كبرى، فلما نقله في المحاضرات عن الكفاية وقال عنه انه في غاية المتانة. وحاصله بيان منا: ان سر تقدم العموم على الإطلاق أو قل تقدم العام على المطلق هو كون العام وضعيا والمطلق بمقدمات الحكمة. فيصلح الجانب الوضعي ان يكون قرينة على عدم تمامية مقدمات الحكمة، وهو انه لم يبين لأنه قد بين بيان هذا العام.

واما لو كان كلاهما بمقدمات الحكمة، فهما على مرتبة واحدة عرفا من ناحية درجة الظهور لو صح التعبير، وليس احدهما اظهر لكي يتقدم. فيتعارضان ويتساقتان، اما بسقوط المقتضي يعني نفس مقدمات الحكمة، لأنه يثبت في كل منهما ان المتكلم قد بين في الدليل الآخر. أو لوجود المانع: وهو الكلام المضاد مع العلم بصدق احدهما فقط.

وفي كلا المستويين: اعني تقدم العام وتعارض المطلق. لا يختلف فيه سنخ المدلول من ان يكون شموليا أو بدليا. فكما يتقدم العام الشمولي على

المطلق بقسميه بالقرينية. كذلك يتقدم العام البدلي (مثل: أي ونحوها) على المطلق بقسميه أو قل: ولو كان شمولياً.

وكذلك تعارض المطلقين وتساقطهما لا يختلف فيه سنخ المدلول أيضاً من الشمولي والبدلي باعتبار ان الأساس لهما معا مشترك وهو مقدمات الحكمة.

والى هنا ينتهي بيان الآخوند الذي أيد في المحاضرات. ولكن يمكن السير خطوة أخرى، وذلك بان يقال: ان كلا الاطلاقين الشمولي والبدلي وان كان بمقدمات الحكمة، إلا ان هذا لا يقتضي تساويهما في الظهور. بل تبقى قاعدة تقديم الأظهر سارية المفعول. ولا يبعد ان يكون جانب الشمولية في الشمولي يعطيه ظهوراً وأهمية أكثر من جانب البدلية في البدلي. فيصلح ان يكون الشمولي قرينة على البدلي دون العكس. وهذا معنى تقدم الإطلاق الشمولي. فتصح الكبرى التي ذكرها الشيخ الأنصاري رحمته.

إلا ان هذا لا يتم لأمرين:

الأول: ان هذا سوء فهم لمعنى الشمولية، فان معناها ليس أكثر من الاستيعاب لكل الافراد. وهو ظهور كسائر الظهورات العرفية. ومن الممكن منع أهميته واظهريته. إذن يبقى ظهوراً بإزاء ظهور معارض له، وكلاهما سببه مقدمات الحكمة، فيتساقطان.

الأمر الثاني: ان هذا لو كان باليد وبحسب الرغبة، لامكن العكس. وذلك بتقديم الإطلاق البدلي. باعتبار اظهريته في فرد واحد ذو أهمية خاصة، فيتقدم على الشمولي. لأن نسبه إلى سائر الافراد على حد واحد.

وجوابه نفس الجواب السابق. لاشتراك المقتضي بين هذين الظهورين المتعارضين وهو أصل الوضع واشتراك الشرط وهو مقدمات الحكمة.

واما اختلاف سنخ الظهور من البدلية والشمولية، فهو ناشئ من أصل الوضع، وهو متساوي النسبة بينهما.

هذا هو الطعن في الكبرى.

واما الطعن في الصغرى. فان تمامية الدليل تتوقف على كون إطلاق الهيئة شمولي وإطلاق المادة بدلي ليتقدم إطلاق الهيئة على إطلاق المادة.

وهذا غريب غايته: لأننا اما ان نلاحظ حال المكلفين عموما فلا شك ان كلا الاطلاقين شمولي للجميع. وهذا من الضروريات. واما ان نلاحظ حال الفرد الواحد من المكلفين، فكل فرد اقتضته دلالة المادة باطلاقها البدلي يشمله الوجوب في الهيئة، ولا يمكن ان يزيد الوجوب في الهيئة على الافراد المتصورة في جانب المادة، كما لا يمكن ان نلاحظ الهيئة في حال كل المكلفين ونلاحظ المادة في حال مكلف واحد. فانه من التهاافت في التصور.

إلا ان كل هذا غير مفيد. بل هو بعيد عن مراد الشيخ الأنصاري، وانما توجد عبارة صغيرة في المحاضرات تدل على مراده. فان المطلوب ليس هو تقدم إطلاق الهيئة على إطلاق المادة بأية قرينية. وانما المطلوب إعادة القرينة وهو المقيد إلى المادة دون الهيئة.

فهنا يقال: ان إطلاق المادة بما انه بدلي يكون اضعف فيكون قابلا للتقييد أكثر من الإطلاق الشمولي الذي هو أقوى منه. وبذلك يتعين إرجاع القيد إلى المادة لأن إطلاقها بدلي. وهذا هو مراد الشيخ أكيداً. لأنه المناسب مع عنوان المسألة أساساً. وليس المراد تقديم مدلول الهيئة على مدلول المادة. لأن هذا ليس له اثر في عنوان المسألة.

وعبارة المحاضرات المختصرة الدالة عليه هو قوله: وذلك لأن رفع اليد

عن الإطلاق البدلي (يعني بالتقييد) أولى من رفع اليد عن الإطلاق الشمولي (يعني لأن الشمولي أقوى).

وإذا عرفنا المطلوب بهذا الشكل فانه أيضاً لا يتم لا كبرى ولا صغرى.

اما كبرى وهي ان الإطلاق البدلي اضعف فيكون أولى برجوع القيد إليه. لا تتم: لأن كلا سنخي الإطلاق ناشئ من مقتضي مشترك وهو الوضع، وشرط مشترك وهو مقدمات الحكمة. فلا ترجيح من هاتين الناحيتين. كما ان تخيل ان مجرد معنى الشمولية يجعله أقوى قابل للمنع بعد الالتفات إلى معنى الشمولية كما سبق.

مضافاً إلى الكبرى الأخرى: وهي ان رجوع القيد إلى الظهور الأضعف أولى من رجوعها إلى الظهور الأقوى. مع ترده بينهما. قابل للمنع.

نعم، لو كان احدهما نصاً والآخر ظهوراً أمكن قبوله عرفاً. واما إذا كانا معاً ظهورين ومشاركين في المنشأ، كما هو الحال في المورد، فمجرد اقوائية احدهما، لو تمت، لا توجب منع القرينة عنه. بل يبقى ظهوراً قابلاً للتقليص بالمقيد أو بأية قرينة.

على ان المورد قابل للمنع صغرى لما اشرنا إليه من ان إطلاق الهيئة وإطلاق المادة معاً شمولي بالنسبة إلى لحاظ مجموع المكلفين. وهما معاً بدليان بلحاظ المكلف الواحد.

نعم، لو تنزلنا عن كل ما سبق يبقى تقريب واحد سيكون هو مراد الشيخ الأنصاري ظاهراً. وهو اننا لو لاحظنا المكلف الواحد. كان إطلاق الهيئة شمولياً. لأنه شامل لكل أزمان الصلاة من أول الوقت إلى آخره. وكان إطلاق المادة بدلياً. لأنه لا يراد به إلا صلاة واحدة. فيتقدم الشمولي ويكون القيد

راجعا إلى البدلي منهما.

وهذا متوقف على شمولية الهيئة أو الوجوب. مع اننا قلنا: انه يستحيل ان يكون الوجوب لشيء زائد على مدلول المادة. وحيث ان مدلول المادة واحد. إذن يكون المطلوب بالوجوب أو بالهيئة أيضاً واحداً. وهذا واضح. ولو كانت هناك عدة وجوبات، لكانت كلها معصية إلا واحداً. وكما نستطيع ان نتصور للهيئة إطلاق أزماني يشمل الوقت كله، كذلك نستطيع ان نتصور للمادة إطلاق أزماني يشمل الوقت كله، بدليل انه متى لو صلى من الوقت فهو مجزئٌ وصحيح. فلا أفضلية لأحدهما على الآخر. وبهذا المعنى يكون إطلاق المادة كإطلاق الهيئة شمولياً. أو قل انهما معا اما شمولي أو بدلي ولا نقبل التبعض فيهما.

ثم انه تعرض في المحاضرات لمطالب الشيخ النائيني في هذا الصدد. وقال عنه انه اختار مقالة شيخنا الأنصاري رحمته من تقديم الإطلاق الشمولي على الإطلاق البدلي. وخالف بذلك المحقق الخراساني صاحب الكفاية.

أقول: عرفنا ان هذه الكبرى لا صغرى لها في المقام إذ لا تعارض بين الهيئة والمادة، وانما السؤال عن رجوع القيد إلى أي منهما. وهذا تعارض ثانوي وليس أولياً. وتقديم الإطلاق الشمولي ان تم فانما يتم في التعارض الأولي لا الثانوي. ومن هنا قالوا انه يتقدم في محل الاجتماع وفي المقام لا معنى لتصور مورد الاجتماع. لأن النسبة بينهما ليست هي العموم من وجه، بل التساوي. ونسبة العموم من وجه لا تكون إلا في الدليلين المستقلين المتعارضين تعارضاً أولياً، كما سميناه.

هذا، ولا نعلم ان المحقق النائيني هل هو ملتفت إلى ما قلناه: من ان هذه

الكبرى لا صغرى لها في المقام أم لا؟ بدليل ان الوجوه التي ذكرها لم يتعرض إلى صغرها إطلاقاً. وانما تعرض للكبرى والقاعدة العامة فقط. فلربما ذكر هذه القاعدة في مبحث آخر لا ربط له في المقام، وتخيل في المحاضرات انه يستلزم ذلك تقييد المادة دون الهيئة مع اننا عرفنا انه لا يستلزم ذلك. ونجد في تعليقاته وأجوبته تعرضاً لذلك لا في أصل تلك الوجوه.

وكان في ودي الدخول في عرض هذه الوجوه ومناقشتها. إلا اننا حيث عرفنا عدم ربطها بالمقام، وان مقامها الأساسي هو باب المطلق والمقيد، فلذا يكون الأولى ترك التعرض لها هنا اختصاراً للوقت.

الوجه الثاني: الذي ادعاه الشيخ الأنصاري رحمته لإثبات رجوع القيد إلى المادة دون الهيئة. ويمكن كما كان في الوجه الأول، تحليل الوجه إلى أسلوبيين:

الأسلوب الأول: ببيان منا: ان القيد إذا رجع إلى الهيئة فقد رجع إلى المادة أيضاً. لأنه إذا لم يرجع إلى المادة بقي للمادة إطلاق خارج الهيئة. وهذا غير مفروض في سياق الأمر المولوي. باعتبار وضوح ان الهيئة والمادة متساويان بالنسبة إلى بعضهما. ولا يحتمل ان يبقى للمادة إطلاق زائد غير داخل في الوجوب ولا يكون مأموراً به. إذن، فإذا رجع القيد إلى الهيئة فقد رجع إلى كلا الأمرين من الهيئة والمادة. واما إذا رجع إلى المادة فهو لا يؤثر في الهيئة. لأنه يبقى لها نحو إطلاق زمني قابل للتصور قبل حصول شرط المادة.

وفي هذا الأسلوب نقول: ان عرض دوران الأمر بين التقيدين بهذا الشكل ينافي عنوان المسألة من دوران الأمر بين رجوعه إلى الهيئة أو رجوعه إلى

المادة، يعني كل واحدة بحيالها واستقلالها. فيكون هذا أسلوبا آخر خلف عنوان المسألة، لأننا في عنوانها لا نحتمل تقيدهما معا. فيكون فرضا باطلا.

الأسلوب الثاني: ان يطبق عليه كبرى أخرى: وذلك بان يقال: ان تقييد الهيئة يستلزم تقييد المادتين، وهما تقييد المادة والهيئة معا. بخلاف تقييد المادة، فانه لا يستلزم تقييد الهيئة فقط، إذن فرجوعه إلى الهيئة يستلزم تقييد المادتين، ورجوعه إلى المادة يستلزم تقييدا واحدا.

والكبرى: انه إذا دار الأمر بين رفع اليد عن إطلاق واحد أو إطلاقين، تعين رفع اليد عن إطلاق واحد. وتكون النتيجة هي تعيين رجوع القيد إلى المادة.

إلا ان كلا الأسلوبين غير تامين لا كبرى ولا صغرى:

اما صغرى، فلأن الأمر يدور بين تقيدهما معا على كلا التقديرين أو تقييد واحد منهما على كلا التقديرين:

اما تقيدهما على كلا التقديرين: فان رجوع القيد إلى الهيئة لم يكن في المادة زيادة غير مأمور بها في سياق الأمر المولوي. وكذلك إذا رجع القيد إلى المادة لا معنى لوجود زيادة في الهيئة فانها تكون لغوا. وبتعبير آخر: ان الزيادة في كلا الطرفين لغو، فيتعين التساوي وان تقييد أي منهما تقييد للأخرى لا محالة.

وإذا نظرنا من زاوية أخرى أمكننا القول: بان القيد يرجع إلى أي منهما ولا يرجع إلى الأخرى: اما لدى رجوعه إلى المادة، فتبقى الهيئة سارية المفعول قبل حصول قيد المادة بنحو الواجب المعلق. واما لدى رجوعه إلى الهيئة. فتبقى للطبيعة مدلول زائد خارج الأمر والوجوب كمدلول الإكرام الثابت

والمتصور سواء حصل المجيء أم لم يحصل . وهذا لا محذور فيه لغة ولا عرفاً ولا شرعاً، بل هو مما لا بد منه على أية حال .

إذن، فقد حصلت لنا نظرتان متهافتتان . وفي المحاضرات أيد النظرية الثانية إجمالاً - أي بدون الالتفات إلى ما ذكرنا من التفاصيل - وقال: ان بين تقييد المادة والهيئة عموماً من وجه .

ولكننا إذا نظرنا إلى النسبة بين النظرتين (أو هذين الوجهين) أمكننا تقديم الوجه الأول، وان كان السياق اللغوي يقتضي الوجه الثاني . إلا ان السياق المولوي لتوجيه الأمر يقتضي الأول . إذ لا معنى للوجوب بدون مادة أو بدون واجب . كما لا معنى للمادة بدون وجوب .

أما زيادة المادة لغة على الهيئة المقيدة فهي وان كانت موجودة، إلا اننا نعرف من تقييد الهيئة انها غير مقصودة . إذ يكون قصدها خالياً من الحكمة . وانما يصير الذهن إليها بقانون تداعي المعاني لا محالة فقط .

وأما زيادة الهيئة على المادة، فذلك يعني وجوب الواجب المعلق . وهو أيضاً خال من الحكمة . لأنه لا اثر له قبل حصول شرط المادة . نعم، لو كان له بعض الأثر لم يكن لغوا ولعله الوجه الرئيسي للقول بوجوب المقدمات المفوتة قبل وقتها . وسيأتي الحديث عنها .

وهذا هو المشهور بين الأصحاب، ولذا قال المشهور بعدم جواز الوضوء لنية الوجوب قبل الوقت ولم يخالف في ذلك إلا الشاذ . وذلك دليل عدم ذهابهم إلى الوجوب المعلق . وانهم فهموا بذوقهم العرفي ان رجوع القيد إلى المادة لا يستلزم ذلك . لتحدد الهيئة بمقدار حد المادة .

إذن، فهما متساويان تقييداً وإطلاقاً . فالصغرى غير تامة .

مضافا إلى ما سبق ان اشرنا إليه من ان الزيادة في جانب الهيئة ان حصل فهذا لا يعني نقض الإطلاق الازماني الملازم مع ثبوت الوجوب المعلق. وانما يعني وجوب شيء آخر غير المادة، وهو غير محتمل. ومعه يكون تقييد الهيئة ضروريا ولو قلنا بالوجوب المعلق. لأن هذا الوجوب انما هو وجوب لنفس الشيء لا لشيء آخر.

واما المناقشة كبرى ففيه أكثر من كبرى واحدة اعني في كلا الأسلوبين:

اما كبرى الأسلوب الأول: فهي ان رجوعه إلى الهيئة يقتضي تقييد المادة والهيئة معا بخلاف رجوعه إلى المادة. فتقييدهما معا خلف عنوان الباب برجوعه إلى احدهما خاصة.

وجوابه: اننا لم نفعل شيئا، إلا اننا أرجعناه إلى احدهما بالدلالة المطابقية ولم يرجع إلى الآخر في كلتا الصورتين. غاية الأمر: انه استلزم بالدلالة الالتزامية تقييد الآخر، يعني استلزم تقييد الهيئة تقييد المادة. وهذا لا يعني رجوع القيد إلى المادة ابتداء. ليكون خلاف عنوان الباب. بل كل ما في الأمر انه لا بد من الالتزام بالتقييد مع نتائجه.

مضافا إلى ان صنع شيء خلاف عنوان الباب، ليس محذورا. فليكن كذلك. إذ قد يكون عنوان الباب قائما على الخطأ. اللهم إلا ان نقول: بانه مبرهن بالوجدان أو بالبرهان. وهو مفقود.

نعم، ما هو وجداني هو رجوعه إلى احدهما بالدلالة المطابقية. لا رجوعه إلى كليهما على هذا المستوى. واما رجوعه إلى الأمرين احدهما بالمطابقة والآخر بالالتزام فلا محذور فيه. سواء حدث من طرف واحد، كما قلنا في هذا الأسلوب، أو حدث من طرفين كما أيدناه فيما سبق.

واما الكبرى الأخرى: وهي ان تقييد الهيئة يستلزم تقييد المادتين، وتقييد المادة يستلزم تقييدا واحدا. والالتزام بتقييد واحد أولى من الالتزام بتقييدتين، فيرد عليه أكثر من وجه:

أولاً: اننا عرفنا الطعن في صغراه من جهتين:

الأولى: ان تقييد الهيئة تقييد واحد وليس تقييدتين أي بالدلالة المطابقية، كما ان تقييد المادة واحد بنفس المستوى. والتقييد باللازم تقييد طولي أو ثانوي، فلا يمكن ان يؤخذ بنفس المرتبة بنظر الاعتبار.

الثانية: اننا قلنا ان هذا اللازم لازم لتقييد كل من المادة والهيئة. فان كانا تقييدتين، كان التقييد من طرف المادة تقييدتين أيضا وليس واحدا كما ادعي.

الثاني: النقاش في الكبرى وهو ان تقييد الواحد أولى من التقييدتين.

أولاً: ان هذا ان تم فانما يتم في دليل واحد لا في دليلين. فلو دار الأمر بين تقييد واحد في دليل أو تقييدتين فيه نفسه. أمكن الاقتصار على واحد. والتمسك بالإطلاق في الثاني. لأن مقتضى الإطلاق موجود ومانعه مشكوك. واما في دليلين بحيث يدور الأمر بين تقييد دليل بتقييد واحد وتقييد دليل آخر بتقييدتين. فيكون التقييد الواحد مقدما بحيث يكون لازمه حجة وهو الرجوع إلى الدليل الذي له تقييد واحد. فهذا عهده على مدعيه. والمورد مبني على العرفية.

ثانياً: ان نفي التقييدتين ليس بالأصل العملي طبعاً، يعني نفي التقييد الزائد أو الثاني، بل بالأصل اللفظي وهو الإطلاق. فيمكن المناقشة في وجود هذا الإطلاق. لأنه طرف للعلم الإجمالي بالتقييد الذي يدور أمره بين الدليلين. وإذا رجع إلى هذا الطرف تعين التقييدتين. فاصل الإطلاق باطل لأنه ساقط

بالمعارضة مع الإطلاق الأخر. لا بالنظر إلى المقتضي، بل بالنظر إلى وجود المانع.

غير ان المفروض ان احد طرفي العلم الإجمالي تقييد واحد والطرف الثاني مجموع تقييدين. وهذا لا يضر بحجة هذا العلم الإجمالي. فلا يصح التمسك بالإطلاق النفي التقييد الثاني من التقييدين لكونهما معا ساقطين.

ولعله يتحصل من كلمات الشيخ الآخوند المنقولة في المحاضرات سنخ هذا الجواب بعرض آخر. وهو ان هذا العلم الإجمالي ليس فقط يعارض بين مدلولي الاطلاقين لحصول المانع. بل بين مقتضي الاطلاقين وهو مقدمات الحكمة. لأن من مقدماتها: انه في مقام البيان فنعلم انه في احد الموردین ليس في مقام البيان إلا اننا لا نميز بينهما. كما ان من مقدماتها انه لم يبين ونحن نعلم إجمالاً انه قد بين. فالإطلاق متف اقتضاء أصلاً.

وان كان تحصيل هذا المعنى من العبارة ليس سهلاً. إلا انه الأقرب لمراده ظاهراً، لأنه خصه بالمتصل، والمتصل يقطع مقتضي الظهور بخلاف المنفصل فانه يجعله المانع. والمفروض في المورد كون المقيد متصلاً، فيكون مقتضى الظهور في الرجوع إلى الهيئة والمادة معاً منتفياً بالعلم الإجمالي.

ثم انه ينسب إلى الشيخ النائيني رحمته موافقة الشيخ الأنصاري في رجوع القرينة المتصلة إلى المادة دون القرينة المنفصلة:

وذكر في ذلك وجهين:

الوجه الأول: بيان منا: اننا نشك ان قيد المادة هل هو لذات المادة أم للمادة المنتسبة إلى الهيئة أو المعروضة للوجوب. فنعين الأول بالإطلاق. لأن الثاني يحتاج إلى بيان زائد على ذكر القيد والمفروض عدمه.

الوجه الثاني: ان القيد إذا كان راجعا إلى المادة في طول الانتساب، فلا بد ان يؤخذ مفروض في مقام الجعل. وهذا يحتاج إلى قرينة مفقودة على الفرض. فيكون مقتضى الإطلاق كونه واردا على ذات المادة، لا بقيد كونها منتسبة.

وهذا: ١- ان ظاهر الشيخ النائيني هنا انه يرى ان معنى رجوع القيد إلى الهيئة هو رجوعه إلى المادة المنتسبة إليها لا إلى الهيئة مباشرة. فبهذين الوجهين يتمحض رجوعه إلى المادة بما هي، لا بما هي منتسبة.

٢- ما قاله من انه ظهر الفرق بين الوجهين، وهو ان الوجه الأول تمسك بإطلاق المادة المنتسبة، والوجه الثاني تمسك بإطلاق القيد.

ثم قال: واما في القرينة المنفصلة، فالقرينة اما لفظية أو لبية. فان كانت لبية شملها نفس الكلام (لأنها بمنزلة القرينة المتصلة) وان كانت لفظية لم يشملها. لفرض انعقاد الإطلاق في المرتبة السابقة على التقييد.

ويمكن المناقشة في ذلك من عدة وجوه:

الأول: ان القيد لا يكون إلى ذات المادة بما هي وجود تكويني، بل إليها بصفته متعلقا للوجوب. أو قل: إلى المادة المنتسبة فقط. لأن ذات المادة أمر خارج عن الشريعة، وانما تنسب إليها بصفته متعلقا للأمر. فلولا هذا الانتساب لم يصح التقييد.

ينتج من ذلك بطلان الوجه الأول. لأن التردد فيه كان بين تقييد ذات المادة والمادة المنتسبة، وقد أعاده إلى ذات المادة وتمسك بإطلاق المادة المنتسبة. في حين عرفنا ان القيد يرجع رأسا إلى المادة المنتسبة ولا يمكن التمسك بإطلاقها.

الثاني: ان المادة المنتسبة ثابتة في طول ذات المادة. فأني طارئ طراً على ذات المادة، فانه يسري إلى حال انتسابها إلى الوجوب. ومعه، فلا يمكن تقييد ذات المادة، وبقاء المادة المنتسبة على حد الإطلاق.

الثالث: ان ظاهر كلا التقريبين: ان رجوع القيد إلى المادة المنتسبة، كأنه رجوع إلى الهيئة، بخلاف رجوعه إلى ذات المادة، فانه رجوع إلى المادة. وهذا وهم واضح البطلان. لأن رجوعه إلى المادة المنتسبة معناه رجوعه إلى المادة لا إلى الهيئة، غاية انه رجع إليها في طول اتصافها بالوجوب. وهذا غير رجوع القيد إلى الهيئة.

وأدل دليل على ذلك هو ان القيد مع رجوعه إلى المادة يجب تحصيله غالباً، سواء رجع إليها بذاتها أو بصفة الوجوب. بخلاف ما يرجع إلى الهيئة.

الرابع: ان المادة لا تكتسب صفة الانتساب إلى الوجوب إلا في طول طرو الوجوب عليها. وفي طول طرو الوجوب عليها لا معنى للتقييد. وانما الوجوب يطرأ على المادة المقيدة، أو قل ان القيد يطرأ في المرتبة المتقدمة على الوجوب. ولا معنى لظروه في المرتبة المتأخرة عليه.

فان قلت: فانك قلت: ان ذات المادة لا يطرأ القيد عليها. لأنها خارجة عن الشريعة.

قلنا: هذا أمر راجع إلى المولى، فانه يمكنه ان لا يلحظ المادة كوجود تكويني خارج عن الشريعة، بل كوجود تكويني يكون في مصلحة المكلف الأمر به وانه متعلق الملاك فيمكنه ان يقيد بالشكل المطابق للملاك.

الخامس: ما قاله في الوجه الثاني من ان القيد إذا رجع إلى المادة في طول الانتساب، فلا بد ان يؤخذ مفروض الوجود في مقام الجعل.

هذا سببه الوحيد يرجع إلى تخيل انه عندئذ يكون قيذا للهيئة أي الوجوب، وقيد الوجوب لا بد ان يؤخذ مفروض الوجود. وقد قلنا انه قيد للمادة. فان كان قيذا لها وجب تحصيله. اما لمجرد كونه قيذا للمادة، على القاعدة. واما لكون المفروض انه قيد للمادة الواجبة كما هو المفروض، فيكون تحصيله أولى بالوجوب من قيد ذات المادة التي لم يفرض طرو الوجوب عليها.

السادس: ان الوجه الثاني قياس استثنائي لأن أخذه في المادة المنتسبة يعني انه مفروض الوجود. وحيث نعرف من الإطلاق وجوب تحصيله، إذن فهو راجع إلى ذات المادة لا إلى المادة المنتسبة.

جوابه: انه لا ملازمة بين الأمرين، إذ لعل المولى أراد رجوعه إلى المادة المنتسبة بشكل واجب التحصيل. إلا ان يرجع إلى الهيئة وقد نفيناه.

السابع: انه اخذ مسلما عدم رجوع القيد إلى الهيئة مع انه لا يرى استحالة ذلك. ولكنه يريد ان يقرب الظهور بالرجوع إلى المادة.

وقد أجاب عليه في المحاضرات: بما محصله: ان القيد إذا كان قيذا للهيئة لم يكن مطلوباً للمولى، وانما يكون مأخوذاً مفروض الوجود بدون فرق بين كونه اختيارياً أو غير اختياري. وإذا كان قيذا للمادة كان تحت الجعل والإنشاء من دون فرق بين القيد الاختياري وغيره. غايته انه إذا لم يكن اختيارياً لم يجب تحصيله.

فالنتيجه ان تقييد كل من الهيئة والمادة مشتمل على خصوصية مباينة لما اشتمل عليه الآخر من الخصوصية. فليس في البين قدر متيقن لناخذ به وندفع الزائد بالإطلاق.

ويرد عليه: أولاً: انه ليس معنى رجوع القيد إلى المادة كونه مطلوباً

للمولى . بل توجد بعض الصور في عدم مطلوبيته . كما لو لم يكن اختياريا وكما لو اخذ وجوده الاتفاقية قيدا . فأصبح هذا القيد مشابها في هذه الصفة لقيد الهيئة . بينما قيد الوجوب أو الهيئة لا يمكن ان يدخل تحت الطلب بحال . إذن ، فبين الشككين من القيد عموم مطلق وليس تباين كما زعم .

ثانياً: ان رجوعه إلى المادة في الجملة معترف به من قبل الشيخ النائيني ، وانما التفصيل في رأيه بين مراتب المادة ، من حيث كونها منتسبة أو غير منتسبة . ولم يبين في الجواب شيئا من ذلك .

ثالثاً: ان مؤدى التقريب الثاني السابق هو التمسك بإطلاق القيد لنفي كونه راجعا إلى المادة المنتسبة ليكون واجب التحصيل . ولم ينف هذا الإطلاق بحال لا من باب نفي المقتضي ولا لوجود المانع .

ثم قال في المحاضرات : وبكلمة أخرى : قد سبق في ضمن البحوث السالفة ان معنى الإطلاق هو رفض القيود عن شيء وعدم ملاحظتها معه لا وجودا ولا عدما .

أقول: يرد عليه أولاً: ان هذا ما يذكر في باب الإطلاق والتقييد ، وليس في البحوث السالفة ، بل الآتية . فان كان قد حصل هناك تعرض مختصر ، فلا حجية فيه ما لم يتم الاستدلال عليه . وانما يتم الاستدلال عليه في مبحث الإطلاق والتقييد .

ثانياً: انه فيما اعلم مشهوري في باب الإطلاق والتقييد في انه لحاظ عدم القيد ، وخاصة وهو يقول بان المقصود قصد نفسي ، فلحاظ الإطلاق والتقييد هو قصد نفسي ولحاظ تفصيلي ، وليس الإطلاق هو رفض القيود .

وانما هذا المسلك هو مسلك سيدنا الأستاذ ينسبه إلى نفسه زوراً ، لأنه

طرق سمعه واستحسنه مؤقتاً. وهو ناشئ من مبانيه التي لا يوافق عليها جملة وتفصيلاً.

ثم قال أيضاً: ومن هنا يظهر ان النسبة بين تقييد المادة وتقييد الهيئة عموم من وجه.

أقول: هذا يعني العموم من وجه مورداً وخارجاً بالحمل الشائع. لا وجود هذه النسبة بالحمل الأولي. إذ يعني ان مفهوم تقييد الهيئة هو بعينه تقييد مفهوم المادة، وهو غير محتمل.

فيكون معنى العموم من وجه مورداً انه يمكن ان يكون القيد قيماً للمادة، ويمكن ان يكون قيماً للهيئة ويمكن ان يكون قيماً لهما معاً. الذي هو محل الالتقاء لتصدق نسبة العموم من وجه.

وهذا: أولاً: أهمله في المحاضرات تماماً. وقد أطال في الأمثلة في قيود المادة من جهة وقيود الهيئة من جهة ولم يذكر محل الاجتماع. إذن، فلازمه انه ليست النسبة هي العموم من وجه مورداً، بل التباين يعني ثبوته بنحو القضية المنفصلة: اما تقييد الهيئة واما تقييد المادة.

ثانياً: ان رجوعه إلى كل منهما غير محتمل ولم يقل به احد. إذن فمحل الالتقاء منتف بالمرة وليس بين التقيدين عموم من وجه.

نعم، سبق ان قلنا ان تقييد احدهما بالمطابقة يستلزم تقييد الآخر بالملازمة. اما تقييدهما معاً بالمطابقة فغير محتمل بل غير ممكن عرفاً ولا عقلاً إلا بتكرار القيد للدلالة على تقييد الآخر، والمفروض عدمه.

وإذا لاحظنا مجموع التقييد بالمطابقة والتقييد بالملازمة، كانت النسبة بين

التقيدين التساوي، كما قلنا وليس العموم من وجه.

كما ينقدح بذلك إمكان الاستغناء من قبل المولى عن التقييد المطابقي لأحدهما بالتقييد الالتزامي له. فيكون التقييد المطابقي لهما لغواً.

ثم قال: وعلى ضوء هذا البيان قد ظهر ان القيد المردد بين رجوعه إلى المادة أو الهيئة ان كان متصلًا فهو مانع عن أصل انعقاد الظهور لفرض احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية.

وجوابه على مستويين:

١- ان هذا يصح لو سلمنا حدوثه رياضياً. إلا انه لا يحدث لوجود ظهورات نافية له كظهور رجوعه إلى الهيئة أساساً.

٢- اننا قلنا بان تقييد احدهما بالمطابقة تقييد للآخر بالالتزام. إذن، لا يحصل إجمال، بل هو من الناحية الواقعية راجع لهما معاً. ولا علينا انه راجع إلى أيهما بالمطابقة وإلى الآخر بالالتزام، فان هذا مما لا اثر له عملياً وفقهياً.

تذنيب:

موجود في الكفاية أهملته المصادر الأخرى، والحق معها، لأنه لا دخل له أصولياً وفقهياً. ولكن حيث اننا نسير على نهج الكفاية أولاً. وله دخل في تنمية الملكة وتدريس الكفاية والخارج ثانياً. ولأنه مما تعرض له عدد من العلماء السابقين كالشيخ البهائي وغيره، كان الراجح ذكره.

وهو محاولة للجواب على السؤال: انه متى يكون إطلاق الواجب على الواجب حقيقة ومتى يكون مجازاً.

وعلى أي حال، فالأمر لا يخلو من حالين: أما إن يكون الشرط حاصلًا كالزوال والاستطاعة أم لا؟. فهنا مستويان من الكلام:

المستوى الأول: ما إذا كان الشرط حاصلًا أو يفترض حصوله أو بلحاظ حصوله - كما يعبر في الكفاية - فقد قال الشيخ الآخوند رحمته أنه استعمال على الحقيقة مطلقًا.

أقول: لأنه مورد التلبس، والجري على المشتق في حال تلبسه حقيقة. أو هو القدر المتيقن من الاستعمال الحقيقي.

نعم، يبقى إشكال أشار إليه الشيخ المشكيني رحمته. وذلك بعرض منا: إن القدر المتيقن ما إذا اتحد حال الجري وحال النطق. بحيث يكون واجبًا في الحال. أما إذا اختلف. فقد يقال بمجازيته لأنه ليس حال النطق متحققًا.

جوابه: كما اتفق عليه الشيخ الآخوند والشيخ المشكيني، أنه ما دام الجري بلحاظ حال التلبس يكون الاستعمال حقيقيًا، وإن لم يكن فعلًا متحققًا ولذا قال الشيخ الآخوند: على الحقيقة مطلقًا، يعني سواء كان متحققًا حال النطق أو لم يكن. أو قل: في الأزمنة الثلاثة ما دام شرطه متحققًا.

فإن قلت: فإنه تلبس افتراضي وليس حقيقيًا فينبغي أن يكون مجازيًا.

قلنا: نعم هو افتراضي، إلا إن خصوصية الذهن في الكشف عن الواقع خارج الصورة الذهنية أنه يراه متلبسًا فعلًا. فيراه موضوعًا أو صغرى للاستعمال الحقيقي. وهذا يكفي. سواء كانت الصورة الذهنية مطابقة للواقع في علم الله أم لا؟ أو من باب الجهل المركب. فإن هذا لا دخل له في اللغة عموماً وفي المفاهيم التصويرية خصوصًا.

هذا، وإذا قلنا في المستوى الثاني بان الاستعمال حقيقي كما سيأتي، كان هذا المستوى أولى بالاتصاف بكونه حقيقياً.

المستوى الثاني: ما إذا كان الشرط غير حاصل، كالزوال والاستطاعة. فهنا مسلكان: فانا اما ان نقول بوجود الوجوب قبل حصول الشرط أو لا نقول به.

اما على المسلك الأول وهو القائل بوجود الوجوب قبل حصول الشرط وهو مبني على مبنيين: مبني صاحب الفصول من الواجب المعلق. ومبني تقريرات الشيخ الأنصاري رحمته في رجوع القيد إلى المادة دون الهيئة. فيكون الوجوب غير مقيد فيكون متحققا قبل حصول الشرط.

وعندئذ يقال على كلا المبنيين: انه ما دام الوجوب متحققا، فإطلاق الواجب على المتعلق صادق حقيقة، لأنه صفته - وهو الوجوب - متحقق حقيقة.

وهنا بعض النقاط: ١- ان لحاظ هذا الوجود المتصور للوجوب لا يختلف فيه ان يكون في زمن النطق أو في زمن التلبس. فلو اختلفا وكان الملحوظ زمن التلبس كفى كما سبق في المستوى الأول.

٢- ان هذا الوجوب السابق على الشرط لأحد لأوليته عندهم، بل هو موجود منذ صدر الإسلام، أو لعله موجود من حين أول زمان تكليف الفرد وليس محدودا بمكان أو زمان. فمثلا إذا كان محدودا بالتكليف، كان استعماله بلحاظ حقيقة. و بلحاظ الزمن السابق عليه مجازا. وهكذا. على نقاش سوف يأتي في المجازية.

٣- انه قد يقال: بان شرط الواجب وهو الصلاة في المثال ما دام غير

متحقق إذن، فالصلاة لا وجود لها، وانما وجودها وهم صرف. والاتصاف فرع وجود الموصوف. وحيث لا يكون الموصوف موجودا، كان سالبة بانتفاء الموضوع.

وقد يعمم الإشكال حتى لصورة تحقق الشرط بان يقال: ان الموضوع الذي نتحدث في باب المشتق عن اتصافه وزواله هو الجزئي كزيد عالم ونحو ذلك. فانه قد يتصف بالعلم وقد يتجرد عنه. اما الكلي فلا معنى لاتصافه ولا معنى لزوال الصفة. والصلاة بما هي متعلق للحكم سواء قبل الوقت أو بعده انما هي كلي وليست جزئيا. فلا محل لاتصافها بالوجود. وإحساسنا بصحة الاستعمال انما هو مجاز دائما.

قلنا: الجواب فيما قبل تحقق الشرط وفيما بعده واحد. وهو ان هذا الذي قيل من استحالة الاتصاف في الكليات صحيح، إلا انه صادق في الكليات الصرفة. كالإنسان الأبيض والطيور الأسود. فانه اما ان يكون الاتصاف متعذرا أو تصور الزوال متعذرا.

إلا ان مورد الكلام ليس منها: لأن المطلوب فرد واحد من كلي الصلاة. وليس الكلي على سعته مطلوبيا. وهذا الفرد الواحد وان لم يكن له تحقق في الخارج - كما في صورة العصيان - فهو من هذه الناحية كلي منطقيا أو واقعا.

إلا انه يمكن القول: بان العرف يجد له أو يتصور له نحواً من الوجود الجزئي غير الخارجي. وهذا الوجود العرفي قابل للاتصاف والزوال.

ويمكن ان يقال: ان منشأ تصور العرف لذلك أمران: احدهما: غالبية وجود الفرد في الخارج.

ثانيهما: كون الصورة الذهنية التصويرية كاشفة لتلقائيا عن شيء خارجي وراءها. وهذا الكشف وان كان دقيقا، إلا انه يعرفه العرف بطبعه تلقائيا ويتعامل على أساسه. فحين يقال: يجب علينا صلاة بعد الزوال. يتصورها العرف فردا خارجيا قائما بذاته. بالرغم من انها لا زالت صورة ذهنية غير متحققة. فهذا الفرد العرفي التنزيلي يصح فيه الاتصاف والزوال.

ولا يفرق في ذلك بين المباني من تحقق الوجوب قبل الوقت أو بعده. فاننا لو قلنا بتحقيقه قبله فانه أيضاً يكون هذا الوجود الجزئي العرفي للصلاة واجبا. غاية الأمر ان الواجب منه هو المقيد بالزوال باعتبار تقييد المادة في نظر الشيخ الأنصاري. فقبل الوقت يجب فعلاً فرد من الصلاة بعد الزوال. وحيث كان الوجوب فعليا. كان الاتصاف حقيقياً.

فان قلت: فان الصفة متحققة قبل الزوال والموصوف متحقق بعد الزوال. فالاتصاف والتلبس غير متحقق بناء على هذين المسلكين (الفصول والتقارير). فيكون الاستعمال مجازيا، بل هو من التصور المتيقن من المجازية. لأنه قبل التلبس.

وأحسن جواب على ذلك ان يقال: ان فرد الصلاة المتصور عرفا غير خاص بالوقت، بل هو متصور دائما كما هو واضح. ففي الإمكان تصوره قبل الوقت ووصفه بالوجوب بناء على هذين المسلكين.

إلا انه مع ذلك يبقى المطلب قابلا للمناقشة من حيث ان الواجب هو الفرد الصحيح الجامع للشرائط بما فيها شرط الوقت. فيلزم انفصال الصفة عن الموصوف. ما لم يدخل الوقت.

فان قلت: فنحن قبل الوقت نتصور الصلاة المقيدة بالوقت.

قلنا: نعم، هذا بنحو كلي صحيح. واما الفرد المفهوم عرفاً، فهو انما يكون صحيحاً شرعاً بعد دخول الوقت فتصوره قبل الوقت يحتوي على تناقض في التصور. فيعود الحال إلى المجاز لعدم الاتصاف.

فان قلت: فاننا على المسلك الآخر وهو عدم تحقق الوجوب قبل الوقت سنقول بان الاستعمال حقيقي خلافاً للآخوند. فيكون على هذا المسلك أولى بكونه حقيقياً.

قلنا: بل هو مختلف من إحدى ناحيتين كما سوف يأتي، فلا يكون مصداقاً من مورد الاستعمال الحقيقي:

١- كون ما يأتي يراد به الوجوب الاقتضائي لا العلي على ما سنقول.

٢- كون ما يأتي يراد به الكلي لا الجزئي. وهنا تكلمنا عن الجزئي لا الكلي، إذن، يتعين المجاز بناء على هذين المسلكين من تحقق الوجوب قبل الشرط.

هذا كله بناء على مسلك الواجب المعلق ووجود الوجوب قبل الوقت.

واما على المسلك الآخر وهو عدم حصول الوجوب قبله. من باب رجوع القيد إلى الهيئة. فقد سلم صاحب الكفاية بمجازيته بمعنى انه أرسله إرسال المسلمات. قائلًا: ومجاز على المختار، حيث لا تلبس بالوجوب عليه قبله. كما عن البهائي (رحمه الله) تصريحه بان لفظ الواجب مجاز في المشروط بعلاقة الأول والمشاركة.

وهذا يرد عليه أمران واضحان:

احدهما: عدم وجود الأول والمشاركة في كثير من الحالات، ومع ذلك

فان الاستعمال صحيح، ولا نقول كما يقول هو، بان استعمال المجاز بدون قرينة صحيح. بل هذا المورد من باب آخر: وهو استعمال المجاز بدون علاقة مجازية مصححة، فلا تفيد القرينة في تصحيحه، لاشتراطهما معا في المجاز.

ثانياً: انه يمكن ان يقال بوضوح بان الاستعمال حقيقي وليس بمجازي، بمعنى ان الحج واجب في الإسلام. والاقتران فيه كامل وليس فيه تسامح أصلاً. مع انه قد لا يكون واجبا في ذلك الحين على احد إطلاقاً. لعدم حصول الاستطاعة. أو نمثل بوجوب الجهاد الذي يبعد تحقق موضوعه أو بوجوب إنقاذ النفس المتحرمة مثلاً، وغير ذلك.

والجواب على كلا الوجهين واحد. وهو ان الوجوب المحمول عليه تارة يراد به الوجوب الفعلي وأخرى الوجوب الاقتضائي. فان قصد الوجوب الفعلي، كان مجازاً أو غلطاً إذا كان بدون علاقة مصححة، كما لو قال الفقير أو المريض: الحج واجب عليّ أو في ذمتي. فهو كذب وليس مجازاً.

وان قصد الوجوب الاقتضائي أو الحرمة أو الاستحباب أو الوضع، بمعنى انه مأمور به في الجملة في الإسلام فهو حق واستعماله حقيقي. لأن التلبس متحقق فعلاً.

فان قلت: فان ما هو متعلق الحكم هو الكلّي وقد سبق ان الكلّي مما لا يمكن تلبسه أو زوال التلبس فلا يقع مصداقاً أو صغرى لباب المشتق.

قلنا: هذا يجاب بأحد أمرين:

الأمر الأول: نفس ما قلناه في المستوى السابق من الكلام. من حيث ان ظواهر اللغة عرفية والعرف لا يفهم الكليات بوضوح وانما يفهم الافراد. فما هو متصف هو الفرد العرفي الخيالي أو التنزيلي.

وبتعبير آخر: ان وجوب الحج الكلي الاقتضائي في الإسلام انما يوجب حجاً واحداً على كل فرد وكذلك الصلاة المقيدة بوقتها والصوم المقيد بيومه. وهكذا. فرجع الحال إلى تصور فرد معين يمكن اتصافه.

الأمر الثاني: اننا لو تنزلنا عن الوجه الأول وتصورنا للمتعلق نحواً من الكلية والسعة كما هو عقلاً كذلك. إلا اننا يمكن ان نقول: ان ما قلناه من تعذر الاتصاف والزوال. انما هو الكليات الصرفة أو الواقعية.

واما الكليات التي هي متعلق للأحكام الشرعية فهي خارجية لا بالمعنى الكامل بل بمعنى انها جزء من عالم الاعتبار، وعالم الاعتبار جزء من عالم الخارج لا من عالم الواقع بذلك المعنى. ومن هنا نجد إمكان ان يتصف الكلي بوجوبه بعد ان لم يكن واجباً، ثم يمكن ان يسقط المولى بوجوبه. ويجعله مستحياً أو مباحاً أو حراماً حسب ما يرى من المصلحة.

غاية الأمر ان هذا لا يتحقق في عصرنا الحاضر لبُعدنا عن المولى، وانما يتحقق في الموالي العرفية، وكذلك يتحقق شرعاً ممن هو واجب الطاعة كالولي العام أو الخاص. وعلى أي حال يصبح الكلي قابلاً للاتصاف والزوال على كليته.

وهذه الكليات لها وجود عرفي وانتزاعي أو اعتباري مثل الكتب، فان كتاب الكفاية معنى كلي وكذلك القرآن الكريم أو ما وراء الفقه، ونسخته مصداقه. وكذلك مثلاً: منتجات المعمل الفلاني أو الذهاب إلى المصيف أو إلى بغداد من دون العزم على مكان محدد حقيقي وهكذا. وهي بمعنى عرفي كليات خارجية ليست من الحصاة الأخرى من عالم الواقع.

والنتيجة: ان هذا الوجود الكلي الخارجي الاعتباري أو الانتزاعي قابل

للاتصاف والزوال. ولاشك صغروباً ان كلي الصلاة متصفة بالوجوب
الاقتضائي شرعاً في الدين، فيكون الحمل عليها حقيقياً قبل الوقت وبعده.
وانما الفرق بينها في الوجوب الفعلي. فما قاله صاحب الكفاية والبهائي من
المجاز لا يتم. ولذا لا نحسّ بأية مسامحة أو حاجة إلى علاقة مجازية.

ثم قال الشيخ الأخوند: واما الصيغة مع الشرط، فهي حقيقة على كل
حال. لاستعمالها على مختاره في الطلب المطلق وعلى المختار في الطلب
المقيد على نحو تعدد الدال والمدلول.

فكأنه في الشق الأول من التذنيب تكلم في المادة، وفي الشق الثاني يريد
ان يتكلم في الهيئة.

ولكن يرد عليه إشكال واضح: وهو انه متى كانت الهيئات ذات استعمال
مجازي؟ فاما ان نقول: انها دائمة الاستعمال الحقيقي، واما ان نقول: ان
النسبة بين الاستعمالين هو العدم والملكية. فما لا يصدق عليه المجاز لا يصدق
عليه الحقيقة، فالانقسام من هذه الناحية منسد أصلاً. فيكون وصفه الاستعمال
للهيئة بكونه حقيقياً لاغياً.

وأوضح بيان لاستحالاته ان يقال: بضم مقدمتين:

١- ان الهيئة من سنخ الحروف.

٢- ان الحروف لا مجاز فيها كما تسالم المشهور. ولا يوجد المجاز إلا
في الكلمات اللغوية. فمثلاً الأفعال لا مجاز فيها وكذلك الحروف. وكذلك
الهيئات. فيكون المورد صغرى للعدم والملكية الذي ذكرناه.

ومن هنا قالوا ان صيغة افعال مستعملة في غير الطلب كالاستهزاء والتهديد

والتسخير وغير ذلك كثير. ولم يقل احد انها استعمالات مجازية. في حين ان تعريف المجاز منطبق عليها تماماً، لأنها موضوعة للطلب أو للطلب الإلزامي. فاستعمالها في غيره مجاز. لأنه الاستعمال في غير المعنى الموضوع له. والمفروض ان العلاقة موجودة والقرينة متحققة.

فان قلت: فان الشيخ الآخوند يرى وضع الحروف لمعنى عام وكلي فيمكن استعمالها مجازاً.

قلنا: ١- هذا على خلاف ما تسالم عليه المشهور قطعاً.

٢- النقص بأمور كثيرة موضوعة لمعنى كلي، ولا يقرّ المشهور باستعمالها المجازي كمواد الأفعال. ولعل أوضح أمثلته قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْإِنْسَ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِي﴾. بتفسير المادة بالمعرفة، فيكون الاستعمال مجازياً. ولم يقل به احد.

إلى حد يمكن اعتبار هذا التعبير من غرائبه **كثيراً**. لأنه قال: واما الصيغة فهي حقيقة على كل حال. لأنها استعملت في الطلب. ومراده من الإطلاق ما نص عليه يعني سواء استعملت في الطلب المطلق أو المقيد. فانها موضوعة لمطلق الطلب أو استعمال الكلي في حصته حقيقة.

فان قلت: فانه يمكن ان يكون بين الحقيقة والمجاز نسبة التناقض. فحيث انتفى المجاز ولو بنحو السالبة بانتفاء الموضوع ثبت وصف الحقيقة.

قلنا: إذن تكون كل استعمالات الأفعال والحروف حقيقة. مع انها يعتبرونها كقسم ثالث غير المجاز والحقيقة، أو بتعبير آخر: يعتبرون النسبة بين الحقيقة والمجاز هي العدم والملكة، وليس التناقض كما زعمنا في الإشكال. ولا نعلم ان الشيخ الآخوند ماذا سوف يجيب لو سألناه بهذا السؤال.

واما على مسلكننا، فكلا النسبتين يمكن ان تكون صادقة بلحاظين، فلو لاحظنا الاستعمالات اللغوية كان بينهما نسبة التناقض، بما يشمل الأفعال والحروف والهيئات والمواد وغيرها.

وان لاحظنا غير الاستعمالات اللغوية كالاستعمالات المهملة أو الإشارات أو الدلالات العقلية فضلا عن الأمور الأخرى في عالم الإمكان كانت النسبة بينهما هي العدم والملكة لا محالة.

الفهرس

٧	مبحث الإجزاء
٧	ما المراد بقولهم : على وجهه
١٣	في معنى الإقتضاء
٣١	في معنى الإجزاء
٤٢	في إجزاء الحكم الاضطراري
٤٥	في الفرق بين هذه المسألة وبعض المسائل الأخرى
٤٩	في مسألة تبعية القضاء للأداء
٥٠	في الاستدلال على الإجزاء
٥٥	في إجزاء الاتيان بالمأمور به الاضطراري عن المأمور به الواقعي
٦٠	إذا بقيت من الملاك بقية غير ممكنة الاستيفاء
٦٣	إذا بقيت من الملاك بقية ممكنة الاستيفاء
٨٧	فيما وقع عليه الاضطرار من الانحاء
٩٣	إذا صلى حال الاضطرار وارتفع العذر خلال الوقت
٩٩	المنهج العقلي الذي ذكره في التقارير
١٠٥	المنهج الاستظهاري الذي ذكره في التقارير

١١٤	مقتضى الأصل العملي في المسألة
١٢٧	المقام الثاني : في إجزاء الاتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري وعدمه
١٣٠	معنى الحكم الظاهري
١٥٤	الإجزاء بناء على السببية
١٦٠	الإجزاء بملاك التعذر
١٦٤	فيما إذا كان كلا الدليلين ظاهريين
١٧٤	واما بناء على السببية
١٨١	إذا انكشف الخلاف بالأصل العملي
١٨٧	فيما إذا كان الأصل العملي هو أصالة الاشتغال بملاك منجزية العلم الاجمالي
١٩٦	صور انكشاف الحكم الظاهري بحكم ظاهري آخر
٢٠٣	في ظهور الخطأ بالقطع
٢٠٧	مبحث مقدمة الواجب
٢٠٨	المراد بمقدمات الواجب
٢١٤	في ان المسألة أصولية أم فقهية
٢١٨	في ان المسألة عقلية أم لفظية
٢٢٤	المقدمة الداخلية والخارجية
٢٣١	في الاقتضاء الذاتي للأجزاء ان تكون مقدمات
٢٤٨	كلام عن اندكاك الحكمين المتماثلين
٢٦١	المقدمة العقلية والشرعية والعادية
٢٦٧	مقدمة الوجود ومقدمة الصحة ومقدمة الوجوب ومقدمة العلم
٢٧٣	المقدمة العلمية

٢٧٩	الشرط المتأخر
٢٨٣	في الشرط المتأخر للتكليف
٢٨٤	فيما ذكره السيد الأستاذ عن ذلك
٣٠٠	في الشرط المتأخر للواجب
٣١٥	الشرط المتقدم
٣٢٤	الواجب المطلق والمشروط
٣٢٥	تقسيم الكلام إلى الملاك والارادة والخطاب
٣٤١	نظرية المحقق العراقي في الإرادة المشروطة
٣٥١	نظرية المحقق النائيني في الإرادة المشروطة
٣٥٥	نظرية السيد الأستاذ في الإرادة المشروطة
٣٦١	مرحلة عالم الجعل
٣٨٤	كلام المحاضرات في هذا الصدد
٣٨٧	كلام المحاضرات في الوصية التمليلية
٣٨٨	في فعلية رجوع القيد إلى الهيئة
٣٩٩	في الاستدلال على رجوع القيد إلى الهيئة
٤٠٧	في مقتضى الأصول اللفظية والعملية
٤٢٦	تذنب : انه متى يكون إطلاق الواجب على الواجب حقيقة ؟