

مصابيح الأصول

تقريراً لأبحاث الأستاذ الأعظم سماحة آية الله العظمى

السيد ابوالقاسم الخوئي (قدس سره)

(١٣١٧-١٤١٣هـ)

سماحة آية الله الشهيد

السيد علاء الدين بحر العلوم (رحمه الله)

تقديم

سماحة د. السيد محمد بحر العلوم

تحقيق

السيد محمد علي بحر العلوم

الجزء الأول

مصابيح
الأصول
ج ١ -

الجزء: الأول

الناشر: دار الزهراء

تاريخ الطبع: ١٤٣١هـ، ٢٠١٠ م

الطبعة: الثالثة

صورة سماحة آية الله الشهيد

السيد علاء الدين بحر العلوم (قدس سره)

مصابيح
الأصول
ج ١ -

صفحة فارغة (مطابق للمطبوع)

نسخة خطية

مصابيح
الأصول
ج ١ -

صفحة فارغة (مطابق للمطبوع)

مقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

سماحة العلامة

د. السيد محمد بحر العلوم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام علي سيد الخلائق أجمعين، وآله الغر المطهرين.

وبعد:

لم يكن بالممكن للمفكر الرسالي، أو الطالب الجامعي، أو المتابع الحوزوي في الجامعة العلمية النجفية، أن يجمع شتات أفكاره فيما يتلقاه من دروس أو محاضرة أو بحث، يهتم به المتلقي في ظل جو مفعم بالفوضى أو الاضطراب، أو الإرهاب خاصة إذا كانت غيوم الدكتاتورية ضاغطة على الأجواء، ويخيم على المدينة ركام جهل فاشي يلف مجتمع مثقل بالإحتراب والأحزان.

هكذا مني العراق في النظام الدكتاتوري، ذلك هو عهد صدام طيلة السنوات السود الذي ألقى بكله البغيض علي الوطن من سفوحه إلي جباله، وجمد الفك المبدع لأبنائه بوحشية أبعدت الظلال العلمية والأدبية عنه، وانساب إلي مجتمع أثقل بالهموم، وكادت المسارب الفكرية تقف عن التسامي العملي، والعطاء المعرفي.

في أواخر النصف الأول من القرن الرابع عشر الهجري، غطت سماء الجامعة

مصايح
الأصول
ج - ١

١٠

العلمية النجفية غيوم داكنة، من الصعب أن ترى الشمس في الظهيرة. وكانت الخروقات الطائشة تنشب أظفار النظام المأجورة في قلب الحوزة العلمية تمزيقاً. وتفتيتاً بالخصوص منذمات السنين.

في تلك الفترة أحكم الفاشي قبضته علي النجف الأشرف، بلد الثقافة والمعرفة ليعطل مسيرتها العلمية والثقافة التاريخية الممتدة إلي ألف عام، والمفعمة بالعمل والمعرفة، فشرّد، وقتل، ودمر، وغصب مما دعي الكثير من طلاب الحوزة إلى مغادرة البلاد مهجراً أو مهاجراً، تخلصاً من ملاحقة وحش هائج، ورغم ذلك كله بقي البعض الآخر يقاوم الإعصار حفاظاً على حوزة النجف العلمية، وفي مقدمتهم مراجعنا العظام، وعاني الكل من جراء تلك المواقف المشرفة الكثير من المصائب والمتاعب، كما عاني الباقون في النجف الآلام انتظار تنفيذ حكم الإعدام أو السجن أو التعذيب أو التشريد أو التهجير أو الإضطهاد بكل طالب علم في الحوزة النجفية.

إن أبرز ظاهرة اضطهاد النظام الصدامي لجامعة النجف العلمية الدينية، وعلمائها وطلابها، هي:

أولاً: إعدام علماء الدين، إذا لم يعهد في تاريخ العراق منذ عشرات السنين، أو أبعد بكثير أن أقدمت حكومة تولت

السلطة في العراق، على إعدام علماء الدين، وفقهاء الشريعة مهما كانت مواقفهم السلبية من سياسية النظام، ولكن «العفالة» تجاوزوا ذلك، فأقدموا على إعدام الإمام السيد محمد باقر الصدر بذريعة وأخري، ثم أجهزوا على العديد من أعلام الشيعة ظلماً وعدواناً، كآية الله السيد قاسم شبر، الذي شارف علي الثمانين من العمر، وأقدموا على إعدام كوكبة علمية من أبناء الإمام الحكيم وأسرته، من بينهم آية الله السيد عبدالصاحب، والعلامة المجاهد السيد مهدي، الذي اغتيل من قبل جلاوزة النظام في خرطوم السودان، وآية الله السيد حسن الشيرازي في بيروت، والمراجع الكبار في النجف الشيخ مرتضى البروجردي، والشيخ علي الغروي، والسيد محمد صادق الصدر، وثلاثة أعلام من أسرة بحر العلوم في النجف: السيد علاء الدين – صاحب الكتاب الذي تقدمه لطلاب الحوزة العلمية – وأخيه السيد عز الدين – صاحب كتاب «بحوث فقهية»، والسيد جعفر السيد موسى ممثل المرجعية في المشخاب، وغيرهم من العلماء،

١١

وأئمة صلاة الجمعة، وخطباء المنبر الحسيني، العلامة الكبير السيد جواد شبر، والخطيب اللامع الشيخ عبدالأمير أبو الطابوق وغيرهما مما يطول بنا المقام لو حاولنا التوسع في ذكر أسماء ضحايا صدام من علماء النجف وفضلائها، وخطباء المنبر الحسيني.

ثانياً: إن النظام الصدامي زج مئات العلماء وطلاب الحوزة العلمية في السجون والمعتقلات من دون محاكمة، وغيبهم في ظلمات زنزاناته، التي اعتبرت مقابر الإحياء ولم يعرف عنهم بعد سقوط النظام الإجرامي، وحتى عن رفات الكثير منهم، أمثال: آية الله السيد مرتضى الخوالي من أعلام الجامعة العلمية النجفية – وآية الله الشيخ محمد تقي الجواهري من علماء الأسرة الكريمة، المعروف تاريخها العلمي في النجف، وآية الله السيد محمد صادق القزويني من مبرزي علماء الحوزة العلمية في كربلاء.

ولست مبالغاً إذا ادعيت أن غالبية البيوتات العلمية في النجف وكربلاء والكاظمية، لم يسلم رجالها من السجون الصدامية، وبقوا في الخفاء رغم البحث الدقيق عنهم في المقابر الجماعية.

ثالثاً: لقد مورست كافة أساليب التهجير القسري، وبالبشاعة المدفوعة بالحق والإنتقام، وبكل ألوانها - التي اشتهرت

في سنوات الموت - مع الشعب العراقي بكل أطيافه، وهجر النظام اللانساني آلاف المواطنين من طلاب العلوم الدينية، وأعلامهم وفضلائهم في النجف وكربلاء، وسائر العتبات المقدسة، والمحافظات التي يعيش فيها وكلاء مراجع الدين، وكبار الحوزة العلمية، بحجة كونهم من أصول غير عربية، رغم أن غالبيتهم من سكنة العراق منذ عشرات السنين، ولديهم وثائق إثباتية تؤكد أصالتهم العراقية، وصادر ممتلكاتهم غير المنقولة، وسرق المنقولة منها، وبقسوة لم يعرف لها نظير في العالم.

إن الحديث منذ وصول نظام صدام للسلطة، وممارساته القمعية مع المواطنين بكل أساليب الإضطهاد والعنف، والبعيد عن الإنسانية كانت السمة المميزة لحكم القتلة والسفاكين في العهد الأسود، وبما يعجز عنه الوصف. بالإضافة إلي كل ذلك عمد النظام إلي تدمير المدن، التي لها قدسيتهما لدى

المسلمين الشيعة، ويفد لزيارتها ملايين المسلمين من كل الجنسيات الإسلامية، وإزالة أغلب المعالم التراثية والتاريخية التي تخص الشيعة.

وسط هذه الأجواء القاتمة المروعة في الجامعة العلمية الحوزوية النجفية، عاش آية الله الشهيد السيد علاء الدين بحر العلوم وغيره من أعلام الحوزة العلمية هذه الآلام، وكان يحضر بحوث علماء الحوزة، وأصر علي استمرار دراسته مهما كلفه الأمر.

فقد ولد السيد الشهيد علاء الدين في النجف الأشرف غرة رمضان عام (١٣٥٠ هـ - ١٩٣٢ م)، وهو ثاني أولاد المرحوم حجة الإسلام والمسلمين السيد علي بحر العلوم المتوفي عام (١٣٨٠ هـ - ١٩٦٠ م) وتربي تربية علمية محضة، ودرس المقدمات باتقان، وبعد إنهاء «سطوحه» ومقدماته علي أيدي المتخصصين من العلماء، حضر أصول الفقه علي آيتي الله العظمي: السيد أبو القاسم الخوئي، والشيخ حسين الحلي (عطر الله مرقدهما) وحضر الفقه علي آية الله العظمي المرجع الديني الأعلى السيد محسن الحكيم (طاب ثراه) وكتب - ولا يزال يكتب - محاضرات أساتذته العظام، وله كتب وتقريرات في الأصول والفقه.. «(١).

كان للمرحوم والدنا السيد علي أربعة أولاد: كبيرهم محمد - كاتب هذه السطور - وهو من مواليد ١٣٤٧ هـ (٢)،

والسيد الشهيد علاء الدين وهو صاحب هذا الكتاب، والشهيد السيد عز الدين مواليد ١٣٥٢ هـ، وهو كأخيه السيد علاء الدين في مسلكه العلمي^(٣) والسيد مهدي مواليد ١٣٥٦ هـ وقد اختار لنفسه العمل الثقافي، وقد أسس في بيروت داراً للنشر والطباعة.

-
- (١) راجع رجال السيد بحر العلوم / المقدمة: ١٨٥/١ طبع النجف/ مطبعة الآداب. ١٩٦٥
- (٢) لم أختلف عن أخوي الشهيدين في اختيار سلوك الحوزة العلمية، كانت رغبة المرحوم والدنا ذلك، وقد قضيت دوراً كبيراً في هذا الخط، وحضرت بعض بحوث الخارج لدي مراجعنا آيات الله العظام كالسيد الحكيم، والسيد الخوئي، والشيخ الحلي فترات قصيرة، واختطفتنا «كلية الفقه» حين تأسيسها عام ١٩٥٩م، وبعد تخرجنا منها بشهادة «البكالوريوس» التحقت بجامعة بغداد لدراسة «الماجستير» ولظروف سياسية تعرقلت مناقشتي للحصول على هذه الشهادة، فیممت وجهي إلى طهران حيث أخذت شهادة الماجستير من كلية الإلهيات وحقوق الإنسان، ثم أخذت الدكتوراه من كلية دارالعلوم جامعة القاهرة عام ١٩٨٩.
- (٣) درس السطوح الحوزوية، وبعد الإنتهاء منها، حضر مع أخيه السيد علاء الدين في درس الخارج لدى آيات الله العظام: السيد الحكيم والشيخ حسين الحلي، والسيد الخوئي، كما كتب بحوثهم، وطبع كتاب «بحوث فقهية» تقارير الشيخ الحلي يتضمن مسائل مستحدثة تتعلق بحاجة المجتمع المعاش.

١٣

وتمتع فقيدنا الشهيد السيد علاء الدين بـ «طاقة علمية حية، وسلوك خلقي رفيع، وإيمان وقديسية ظاهرتين علي سلوكه في الحياة، وعليه تعقد الحوزة العلمية في النجف الأشرف مستقبلها القريب إن شاء الله»^(١).

كما كان يوم الجماعة في حرم أمير المؤمنين (عليه السلام) كل يوم عدي مساء الثلاثاء فيؤدي الجماعة في «مسجد السهلة».

وفي صدد دراسته الأصولية، والفقهية:

١- في الأصول:

حضر فقيدنا بحث آية الله العظمي السيد أبو القاسم الخوئي (عطر الله مرقده) في بحوث «أصول الفقه».

الأولى: بدأ دراسته من بحث الاستصحاب بتاريخ يوم الأربعاء ١٨ ربيع الثاني ١٣٧٤ هجرية واستمر معه حتى نهاية الدورة.

ثم حضر الدورة الثانية، بتاريخ ١٨ رجب ١٣٧٥ هـ، حتى نهاية الدورة.

وحضر الدورة الثالثة، والأخيرة في شعبان ١٣٨٥ هـ.

ويكون بذلك قد حضر أكثر مواضيع علم الأصول، في درس السيد الخوئي الأصولية، وكتبها كاملة، وأسماها «مصابيح الأصول».

وقد جمع دورة كاملة من بحث أستاذه في الأصول بأربعة أجزاء طبع منها الجزء الأول في حياة أستاذه السيد الخوئي عام ١٣٨٥ هـ، وحالت ظروف خاصة دون إتمام طبع بقية الأجزاء.

وبعد تغيبه في سجون النظام الصدامي أخذ ولدنا السيد محمد علي بحر العلوم علي عاتقه تحقيق الدورة الكاملة، وفعلاً تم ذلك، وأعدّها للطبع، وهذه المقدمة أعدت لهذه الطبعة الجديدة بأجزاءه الأربع، وأرجو أن تري النور قريباً إن شاء الله.

(١) رجال السيد بحر العلوم – المقدمة ١/١٨٥.

مصابيح
الأصول
ج - ١

٢- في الفقه:

وفي دراسته الفقهية، فقد حددت المصادر: بأنه قضى معه قرابة خمس وأربعين سنة، تسع منها مع آية الله العظمي الشيخ حسين الحلي (طيب الله ثراه) والباقي مع آية الله العظمي السيد الخوئي (عطر الله مرقده).

فقد حضر (رحمه الله) دورة كاملة، ابتدأها مع شيخنا الحلي بتاريخ ١٠/ جمادي الثانية/ ١٣٧٥ هـ بالإجتهد والتقليد،

ثم بحث الطهارة من العروة الوثقى.

وشرع في دروسه الفقهية مع السيد الخوئي ببحث الصلاة بتاريخ شوال ١٣٨٤ هـ، واستمر معه في دورته الفقهية

علي العروة الوثقى حتي نهاية كتاب الحدود بتاريخ ٢٦ / ربيع الثاني / ١٤١٠ هـ.

وبهذا يكون الشهيد السعيد آية الله السيد علاء الدين بحر العلوم خُلف للمكتبة العلمية الفقهية (٢٧ مجلداً) تشتمل علي كل

تقارير العلمين الكبيرين السيد الخوئي والشيخ الحلي في الفقه، وهي:

١- سبعة مجلدات تقرير بحث الشيخ الحلي في الفقه ابتداءً من سنة ١٣٧٤ هـ وحتى سنة ١٣٨٣ هـ.

٢- أربعة عشر مجلداً لتقرير بحث السيد الخوئي الفقهي ابتداءً من سنة ١٣٨٤ هـ وحتى سنة ١٤١٠ هـ.

٣- مجلد واحد يحتوي على عدد من الرسائل:

- رسالة في إرث الزوجة كتبها سنة ١٣٩٣ هـ.

- رسالة في الإرادة كتبها سنة ١٣٩٨ هـ.

- رسالة في متعة الحج والنساء كتبها سنة ١٤٠٣ هـ.

٤- وفي أثناء ذلك حضر دروس الشيخ الحلي الذي كان يلقيها، وذلك في سنوات ١٣٧٦ و ١٣٧٨ و ١٣٨١ هـ، وقد

بحث فيها مواضيع متعددة في التقية، وصلاة الجمعة، والوطن، والتأمين، واليانصيب، وغيرها من البحوث التي لها

علاقة بالمجتمع، والتي تسمى في مصطلح اليوم بـ «المسائل المستحدثة».

١٥

إن من أهم مميزات كتابات الشهيد السيد علاء الدين الفقهية والأصولية:

١- الدقة في نقل الآراء الفقهية، والأصولية. وللتأكيد علي هذا الجانب، كان هناك لقاء يومي بعد الدرس يضم كلاً من

الشهيد السيد رضا الخوالي، والسيد عز الدين بحر العلوم، إذا كانا معاً مع السيد علاء الدين زملاء في الدرس.

وهذا إن دل علي شيء فإنما يدل علي مدي حرص المؤلف بعدم فوات نقاط من بحث أستاذه في مضامين ما

يحصلوا عليه من دروس، خشية أن تغيب بعض النقاط فيكون النقل غير سليم.

٢- التنظيم والوضوح فيما يتلقاه في البحث، وعدم الخلط في الأفكار الفقهية أو الأصولية الأساسية، التي يشير إليها

الأستاذ خلال البحث.

٣- وضع الملاحظات المقترضة عند مراجعة الدرس في هامش الصفحات، وتعرض علي زميليه حين السهو.

٤- إن ما سجله من بحوث أستاذه تشتمل على تواريخ مضبوطة لبداية كل درس، والإشارة إلي التعطيلات

والمناسبات التي عاصرها السيد الشهيد.

٥- إذا تعطلت الدروس فقد يكون لسبب عادي فيشير إلي ذلك، أو إذا كان لمناسبة دينية، أو وفاة شخصية علمية أو

غير علمية تستحق تعطيل الدروس، فيذكر المناسبة، وتاريخ اليوم المعطل مع ملاحظة الحذر في ذكر المناسبة

بصوره تفصيلية خاصة إذا كانت سياسية خشية أن يطلع عليها أحد، وتشكل له مشكلة في ظل نظام لا يرحم. ولا

يرعوي عن إنزال العقوبة القاسية علي ذلك، لذا كان محتاطاً للغاية.

ومن المستحسن أن نذكر نماذج من تلك الملاحظات، والتي يظهر منها عمق المأساة التي عاشها السيد الشهيد، مع

إخوانه وعائلته خلال جو مشحون بالإضطراب، والعنف الأمني ومخابرات النظام الفاشي طيلة الأربعين عاماً، منها:

١٤/ربيع الأول ١٣٨٩:

تمر على النجف، وخاصة الحوزة العلمية ظروف عصيبة، تفاقم فيها النزاع بين دولتي العراق وإيران حول الخلاف

في شط العرب، وبعد أن سقّر النظام عدداً غير قليل من الإيرانيين علي أثر ذلك، ولا تزال المحنة تشدد يوماً بعد

يوم...

مصباح
الأصول
ج - ١

١٦

وقد سافر الإمام الحكيم هذا اليوم إلي بغداد، عسى أن يتمكن من تخفيف الضغط عن الناس المفجوعين بهذه المشكلة.

ونرجو أن يفرج الله علي يديه، ويرفع البلاء عن الأمة المسكينة.

وليعلم القارئ بأن الدراسة في مثل هذه الأيام صعبة جداً، حيث الطالب لا يستطيع أن يخضع تفكيره في تفهم

مطالب أستاذه. وإلي الله المشتكى، وعليه المعول في الشدة والرخاء.

السبت ٢٣/جمادي الثاني/١٣٨٩هـ:

لاتزال الأجواء متلبدة بالغيوم، ولا يزال النزاع متفاقماً في ذروته بين رجال الدين والدولة، ولا يزال سيدنا الحكيم

معتكفاً في داره بالكوفة بعد أن عاد من بغداد، وقد اتهمت (الحكومة ولده السيد مهدي بالتآمر على العراق)، ولا يزال الأخ أبو إبراهيم في الكويت لا يستطيع العودة، خاصة بعد أن ظهر اسمه في قائمة (الإعدامات) المذاعة من إذاعة الأهواز، ولا ندري ماذا يضمن لنا القدر.

الأحد ٢٩/شعبان/١٣٨٩هـ:

أسأله تعالى أن يوفقنا لصيام شهر رمضان، وقيامه، ويعيد لَمْ الشمل فيجمعنا مع الأخ الكبير أبي إبراهيم الذي لا يزال في الكويت مطارداً من قبل حكومة البعث الحاضرة، ولا تزال الأجواء متلبدة بالغيوم، فسيدنا الحكيم لا يزال معتكفاً في داره في الكوفة، ومن المحتمل أن يأتي لأداء فريضة الطهرين في شهر رمضان جرياً علي عاداته في كل عام.

١/محرم ١٣٩٠هـ:

سافر الإمام السيد الحكيم إلي لندن للعلاج، وقد أجريت له عملية جراحية (في المثانة).

٢٩/محرم ١٣٩٠هـ:

هبطت الطائرة التي حملت سماعة سيدنا الحكيم (دام ظلّه) في مطار بغداد عائدة من لندن، بعد أن أجريت لسماعته عملية جراحية تكللت بالنجاح.

١٧

وقد شوهد سماعته ينزل بنفسه من سلم الطائرة مما يدل علي تقدم صحته والحمد لله.

الثلاثاء ١١ ربيع الثاني ١٣٩٨هـ:

تعطل الدرس أمس احتجاجاً علي الإعتداء الصهيوني على لبنان. ويصادف اليوم (عيد) النوروز.

الأربعاء ٢٣/جمادي الأولي/ ١٤٠٠هـ:

تمر هذه الأيام علي مدينة النجف الأشرف بصورة خاصة، وعلي عموم الشيعة في العراق موجة من الإرهاب والتشريد إلى خارج العراق، ونحن بدورنا نرجو الله تعالى أن يشمل الأمة برعايته أنه سميع مجيب.

الأربعاء ١٤ ذو القعدة/ ١٤٠٠هـ:

تمر هذه الأيام مثقلة بالخطورة حيث الحرب قائمة بين العراق وإيران، نسأل الله تعالى أن يختار الصالح للدولتين أنه

سميع مجيب.

الأربعاء ٢١/ذوالقعدة/١٤٠٠هـ:

انتهى المجلد الأول من بحث الإجارة تقريراً لبحث سيدنا آية الله العظمى السيد الخوئي (دامت بركاته) في ظروف عصبية جداً، حيث الحرب تدور رحاها بين العراق وإيران، وقد مضي عليها عشرة أيام وهي بأشدها، نسأل الله تعالى الفرج عاجلاً، إنه سميع الدعاء.

إن الشهيد السيد علاء الدين مر بتاريخ ٢٧/رجب/١٤٠٢ هـ بمرحلة مليئة بالمخاطر يشير إليها في بدايات دروسه اليومية لدي استاذيه العلمين: السيد الخوئي، والشيخ الحلي، حيث يكتب عن يوم:

الثلاثاء ٢٧/رجب ١٤٠٢هـ:

قد تعطلت الدراسة ضمن الأيام الفائتة (منذ ١٩ ج ٢) إلا يوماً واحد هو السبت ولم يؤت بجديد، وكان سبب التعطيل مجموعة دواعي منها:

مصباح
الأصول
ج - ١

١٨

انحراف صحة سيدنا الأستاذ (السيد الخوئي) (دام ظلّه) بسبب تفاقم الأحوال التي تمر بها البلاد منذ سنتين، وخاصة قضايا الحرب بين إيران والعراق، وقد بلغت ذروتها حتي الآن.

الاثنين/٣٠ رجب/١٤٠٢هـ:

وفي هذا اليوم استرد الإيرانيون مدينة المحمرة من (الإحتلال) العراقي في حربهم (الجارية) ويعتبر أن منطقة خوزستان قد طهرت من الجيش العراقي.

الاثنين ٩/ربيع الأول/١٤٠٥هـ:

يا ربِّ بحق ظلامه الزهراء (ع) في يوم فرحتها فرج عنا يا الله.

الثلاثاء ١٠ ربيع الأول/١٤٠٢هـ الموافق ٢٠/تشرين الثاني/١٩٨٤م:

يكتب السيد الشهيد علاء الدين في آخر بحث الحوالة ما يلي:

بالرغم من مواصلتنا الدراسية فقد مرت بنا ظروف حاسمة وصعبة للغاية جداً، كنا نضابق فيها من قبل رجال

الدولة. والمشكلة التي أعيشها الآن، والتي أفلقت فكري، وغيرت من صحتي، أن ولدي السيد علي (حفظه الله) الذي يبلغ من العمر الثالثة والعشرين عاماً يكاد يكمل دراسة السطوح، وقد أخذت الحكومة تصر عليه أن يؤدي الخدمة العسكرية، وهي تروم من ذلك تقليص الشباب الديني من الحياة الاجتماعية، والقضاء عليهم بشتي الوسائل، خاصة وظروفنا الحالية تمر بحرب قائمة بين العراق وإيران منذ خمس سنوات، ولم تهدأ حتي الآن، أسأل الله تعالى الفرج والصبر للمسلمين جميعاً، وحفظ جميع المؤمنين من الكل وخاصة ولدي السيد علي، وبقية أخوته وأولاد عمومته، وحفظنا معهم، أنه سميع مجيب.

السبت ٢٠/ربيع الثاني/١٤٠٥هـ:

الحرب بين إيران والعراق لم تضع أوزارها بعد، وقد حشد كل من الطرفين جيوشه على الحدود، خشيةً من الهجوم المباغة بين آونة وأخرى، وإلي الله المشتكى.

١٩

جمادي الثانية/١٤٠٥ هـ:

تمر هذه الأيام علينا مثقلة بالكآبة والحزن والرعب، فالمدن الإيرانية والعراقية تقصف بالمدافع والصواريخ، والضحايا والدماء يزداد يوماً بعد اعدادهم والمشانق، الإعدامات تلاحق الأبرياء من الناس الآخرين. وفي هذه الأيام تم إعدام عشرة أشخاص من السادة آل الحكيم، بالإضافة إلي السنة منهم سابقاً، فإلي الله المشتكى، وعليه المعول في الشدة والرخاء.

صفر/١٤٠٦هـ الموافق تشرين الأول ١٩٨٥م:

عطلت الدراسة العامة حتى نهاية شهر صفر الخير تخليداً لذكرى أربعين سيدالشهداء (عليه السلام) ليتسنى لطلبة العلم زيارة الإمام الحسين (عليه السلام)، بعد ان اندرست معالم زيارة الأربعين بسبب مضايقة حكام الجور. وفي الوقت نفسه تمر موجة سخط في البلاد، وأشياء كثيرة، وأسباب عديدة أهمها: الحرب الدائرة بين العراق وإيران، وحتى الآن كل من الطرفين حشد جيوشه بكامل قواه علي الحدود، نرجو الله تعالى النصر، والفرج لشيعه علي (عليه السلام)، إنه سميع مجيب.

آخر جمادي الثانية ١٤٠٦هـ:

عطلت الدراسة بمناسبة الإمام الحسين (عليه السلام) في رجب، ولاتزال حتى الآن الحرب قائمة بين إيران والعراق، علماً بأن القوات الإيرانية منذ شهر قد احتلت شبه جزيرة الفاو، ويحاول العراق استرجاعها ولم يتمكن، وأظن أن الفرج قريب انشاء الله تعالى.

الأحد ٢٦ / ربيع الثاني / ١٤٠٧هـ:

احتجب سيدنا الأستاذ الخوئي (دام ظلّه) في داره عن الدراسة لمدة أسبوع أو أكثر احتجاجاً علي ما فرضته الحكومة من انعقاد مؤتمر في الحرم الشريف يضم رجال الدين بالمستوي الرفيع، يندد بإيران في حربها مع العراق، بعد ما وجهت الدعوة إلي سماحته.

مصباح
الأصول
ج - ١

٢٠

وأخيراً، انعقد المؤتمر في الحرم الشريف في جو يسوده الرعب والإضطهاد، وكنت من بين الذين أجبروا على الحضور مع بعض إخواني من أفراد الأسرة، وقد يرى على وجوهنا آثار السخط والاستياء بسبب إصرار المسؤولين علينا بما لا يتناسب ومكانة رجال الدين الاسهام في القضايا السياسية والموقف من إيران. نسأل الله تعالى الفرج لنا ولإخواننا المؤمنين في البلدين أن ينهي الصراع الدموي والطائفي، إنه سميع مجيب.

الأحد جمادي الثانية/ ١٤٠٧هـ:

إلى هذا انتهى بحث الحج، وسيبدأ سيدنا الأستاذ (دام ظلّه) ببحث الميراث، وقد كان تصميمه السابق أن يبدأ بمبحث الجهاد والقضاء إلا أن الظروف الحربية الحالية التي تمر علي العراق وإيران جعلته أن يعدل عن ذلك لما في بعض مسأله من الحرجة، كبحث ولاية الفقيه وغيره.

ونحن بدورنا هذا نسأله تعالى أن يطيل عمر سيدنا الأستاذ، ويحفظه ذخراً وشرفاً وكرامة للأمة الإسلامية، كما ونأمل أن تضع الحرب أوزارها في القريب العاجل حيث تدور رحاها في هذه الأيام بأشدها في الشلامجة والبصرة، ونسأله تعالى النصر لنا أنه سميع مجيب.

جمادي الثانية/ ١٤٠٨هـ:

لاتزال الحرب العراقية ملتهبة حتى يومنا هذا، والحشود بين الطرفين هائلة من البصرة وحتى مندلي تنتظر ساعة الصفر، والفرج بيد الله تعالى.

وولدي مصطفى بانتظار مجلس عقد زفافه فرج الله للجميع.

الأحد / ٤ جمادي الثانية / ١٤٠٨ هـ الموافق ١٩٨٨/١/٢٤ م:

ترك البحث سيدنا الأستاذ، وأعلن أن حالته الصحية لا تساعد على تكملة الدرس الذي كان مقرراً أن يلقيه علي مسامع الطلاب. من الله علي سيدنا الأستاذ الخوئي بالصحة والعافية، وفرج عن الجميع، حيث الأجواء كل يوم تتلبد بأشد من ذي قبل، والمشاكل تزداد ساعة بعد أخرى.

٢١

والمؤسف أن النكبات تتوالى على الأمة خاصة رجال الدين، وأصحاب المنابر، فإلى الله المشتكى، وعليه المعمول في الشدة والرخاء؟

١٩٨٨/٣/٩ م:

في هذه الأيام تدور الحرب بين العراق وإيران بشكل خاص، وهو حرب المدن بالصواريخ، فإلى الله المشتكى، وعليه المعمول في الشدة والرخاء

الأحد / ١ شعبان / ١٤٠٨ هـ الموافق ١٩٨٨/٣/٢٠ م:

في هذه الأيام احتلت القوات الإيرانية مدينة حلبه وخرمال، ولاتزال حرب الصواريخ مستمرة، والله هو المفرج.

آخر ١٤٠٨ هـ:

وبعد مرور ثمان سنوات فقد أعلن وقف إطلاق النار بين العراق وإيران في شهر ذي الحجة من هذا العام، على أن تبدأ المفاوضات بين الجانبين في الأيام المقبلة حول نقاط معينة، أصلح الله بين الجارتين المسلمتين، وحقق دماء المسلمين إنه سميع مجيب.

هذه مقتطفات مما ذكرها المرحوم الشهيد في بداية دروسه أو نهاياتها:

لعل من قلائل الباحثين أن يؤرخ دروسه وبحثه اليومي ويسجل أهم الأحداث التي ترافقه في ذلك اليوم، وما نشاهده

عند فقيدنا الشهيد السيد علاء الدين من افتتاحيات دروس أستاذه الإمام الخوئي بأهم أحداث اليوم فهي سابقة، لها أهميتها في حدود الواقع المعاش، خاصة فيما يتعلق بهوم المتلقي في مسيرته الدراسية، وهو يعاني ركماً من الآلام المرهقة التي تعيق استرسال الملقى والمتلقي معاً، وبالأخص في حالة عدم صفاء الذهن، واضطراب الرأي، والقلق المرهق.

إن الشهيد السيد علاء الدين كان مثال التلازم بين الأمرين - حرصه على درسه والأحداث المؤلمة التي تمر به - لا تنفك عنه، ففي الوقت الذي يثابر على مواعيد بحوث أستاذه الإمام الخوئي، ويحرص كل الحرص على حضور الدرس والاستفادة منه بحيث يهتم لتسجيله، ويتباحث مع إخوان له في البحث،

٢٢

مصباح
الأصول
ج - ١

نراه من ناحية أخرى لا يغادر فكره الأحداث المسيطرة على أجواء الوطن، وما تعكسه على الحوزة العلمية، وصراعها في إثبات الوجود، ومقاومة الإعصار الصدامي الذي يحاول اجتثاث الجامعة العلمية النجفية، وخنق صوت مرجعيتها، ولعل مذكره السيد الشهيد في مجريات الأحداث التي أشرنا إلي بعضها من إحراج المرجعية المتمثلة حينذاك بالإمام السيد الخوئي، مثل دعوته لحضور اجتماع يصب في تدعيم الحكومة الفاشية، أو مطالبته بفتوي تستنكر موقف الطرف الآخر.

في هذا الجو المشحون بالمصائب والاضطراب يقدم السيد علاء الدين بحر العلوم دورة أصولية وفقهية كاملة تقريراً لأستاذه آية الله العظمى السيد الخوئي، وآية الله العظمى الشيخ الحلي (عطر الله مرقدهما) وعكف ولدنا السيد محمد علي (وفقه الله) علي تحقيق مسودات الأجزاء الأربعة في الأصول، وقدمها للطبع. وكذلك نرجو أن يتهياً الظروف المناسبة لطبع الدورة الكاملة الفقهية أيضاً.

وبقي شهيدنا السيد علاء الدين على هذا الحال منعدم الاستقرار يعيش في داخله بين حرص العالم الديني الذي يحرص كل الحرص على الجامعة العلمية في النجف، أقدم حوزة عراقية في عهد الإسلام، وبين «سلطة غاشمة» تهدف إلى اجتثاث هذه الحوزة ما لم تخضع للسلطة، وتقبل بتوجيهاتها المخالفة للخط الديني الذي يريده حزب البعث العراقي.

وحين تفجرت المعارضة العراقية علي السلطة في آذار ١٩٩٠ في ثورة شعبية عارمة، أطلق عليها «الانتفاضة الشعبانية» ونكاد تطيح بسلطة الحاكم الغاشم، وتتخلص من حكم لا ينسجم والواقع المعاش: الديني والوطني، أعطت «الولايات المتحدة» الضوء الأخضر للنظام المترنح تحت ضربات الجماهير الشعبية بأن ينقض على المنتفضين الأحرار في المناطق الثائرة من العراق بسحقها بعد أن لمست أن التوجه العراقي سوف لا يحقق الهدف الأمريكي في مصالحها في العراق، ودول جوارها، وفعلاً تنمر نظام صدام - بقوة الدول المشجعة له عربية وغير عربية - علي الجماهير المنتفضة الرافضة لنظام ديكتاتوري فاشي، وكان الخراب، والقتل، والدمار، والإعتقالات العشوائية، وكان نصيب الحوزة العلمية في النجف الأكثر ضرراً بحيث شمل من المرجعية الدينية إلي طلاب العلوم الدينية العرب منهم وغير العرب.

٢٣

وكانت حصة أسرة «آل بحر العلوم» من هذه الهجمة الشرسة الحاكمة زادت على ٢٠ شخصية، منها العالم، وإمام الجماعة، وطالب العلم، والأكاديمي في الصفوف الأولية، والوجه الشاخص في بلاده، كما لم يسلم من هذه الهجمة نساء الأسرة - أيضاً - فقد شملت الشهيذة العلوية السيدة «صديقة محمد بحر العلوم» زوجة الشهيد السيد محمد حسين بحر العلوم، الفاضل والأديب والشاعر، وولدها الشاب الأكاديمي «محسن» وهو في عمر الورود، وكانت السيدة تساعد المنتفضين في توجيههم إلي خطوط الإنتفاضة.

كان السيد علاء الدين من بين ألقى عليهم القبض من هذه الأسرة في ظهيرة يوم من أيام شهر رمضان عام ١٩٩٠م، وكما ألقى القبض علي أولاده الثلاثة: علي، ومصطفى من طلاب الحوزة العلمية المجدين في التحصيل العلمي، والثالث وهو أصغرهم، طالب في سنته في جامعة بغداد، وغيبوا في زنانات السجون، ولم نعثر على جميع معتقلي الأسرة، وحتى علي رفاتهم بعد سقوط النظام.

وهكذا نهاية حياة شهيدنا السعيد السيد علاء الدين بحر العلوم، وباقي المعتقلين من هذه الأسرة المفجوعة بشهادتها، وشهداء الأسر العلمية وغير العلمية من أبناء النجف الأشرف، ووطننا العالي، وعزائنا إنهم في سبيل الله والوطن فرحم الله جميع الشهداء.

وحين نقدم اليوم للمكتبة الأصولية «مصابيح الأصول» بأجزائه الأربعة نأمل أن يفيض الله سبحانه لموسوعته
الفقهية من يطبعها في القريب العاجل، كما نأمل أن يبقى الكاتب وإخوانه من شهداء آل بحر العلوم في ضمير أهل
العلم والفضل والمعرفة، فأنهم كانوا قناديل الشهادة والمعرفة في سبيل العقيدة والوطن، والحوزة العلمية.

النجف الأشرف

١٤٣٠/١١/١٢ هـ

محمد السيد علي بحر العلوم

٢٤

مصابيح
الأصول
ج - ١

صفحة فارغة (مطابق للمطبوع)

٢٥

مقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

تحقيق

السيد محمد علي بحر العلوم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على محمد وآله الطاهرين.

عرف سماحة آية العظمي السيد أبو القاسم الخوئي (عطر الله مرقده) منذ منتصف القرن الماضي الهجري بشيخ
المدرسة العلمية الحوزوية في النجف الأشرف مركز المرجعية العامة للمسلمين الشيعة، ومقر الدراسات الفقهية

والأصولية والتفسير والحديث. وكل العلوم التي تتعلق باختصاصاتها الفكري والديني.

وقد تخرج من مدرسة الامام الخوئي العديد من المراجع والمجتهدين والمحققين وأئمة الجماعة والفضلاء. ومن يشار

لهم بالعمق الفكري في علوم الشريعة وفروعها.

فكانوا نجوم المعرفة والتوجيه في بقاع العالم التي انتشروا فيها، وهم يحملون رسالة التبليغ والارشاد في آفاق

مدرسة أهل البيت(عليهم السلام).

وليس من السهل قضاء الفترة الطويلة في بلد تنوعت فيه الأفكار السياسية وسادته الانقلابات وفقد الاستقرار الأمني،

وشاعت فيه أساليب القمع

مصباح
الأصول
ج ١

٢٦

والاضطهاد والسجن والاعدامات التي طالت الكثير من أبناء هذه الحوزة خصوصاً خلال الحكم الصدامي

الديكتاتوري، ولكن بحنكة هذا المرجع الكبير وصبره تعامل مع الأحداث معاملة موضوعية بما يحفظ الحوزة العلمية

واستمرار حالتها الدراسية. وبذلك حفظها من الاندثار والتشتيت خلالها. وتبقى تطل على عالم المعرفة ببنات أفكارها

وتنشر معارفها وتتفوق على حاضرات العالم الاسلامي الأخرى، وتبقى النجف الأشرف بما حفظته من خزين

مرجعيتها حاضرة متميزة بعطائها ومحافظتها علي تراثها وقيمها فقهياً وأصولاً معبرة عن أصالة وتجديد على مر

الزمان.

وما إن زالت تلك الغمامة السوداء التي غطت البلد حتى عاد إلى الحوزة العلمية شبابها لتتولى قيادة الحركة الثقافية

والاجتماعية والسياسية، وشدت الأنظار إليها لأنها تحكي دوماً تطوراً في المباني العلمية وتجديداً من دون افراط في

ظروف ليست مستقرة أمنياً وسياسياً، حيث يتربص الحاقدون عليها بفشل هذه التجربة الجديدة.

إن إبقاء باب الاجتهاد مفتوحاً واستمرارية النظر والبحث ورفض التقليد العلمي من السمات البارزة لمدرسة أهل

البيت(عليهم السلام)، فلا تقليد في العلم ولكل وجهة نظر مبنية على أساس واضح، ولكل الحرية في بيان رأيه

والدفاع عنه وتفنيد الآراء الأخرى بما أوتي من قوة أصولية وطرح فقهى. مستنبطاً من الأدلة الشرعية ما يرقى

بالانسان في سلم الكمالات يحصل به القرب من الله عزوجل.

وتكاد تكون طريقة البحث العلمي، والدرس الحوزوي، وكيفية صياغة العلاقة بين الأستاذ والتلميذ طريقة فريدة تسعى كبريات الجامعات العالمية اليوم إلى تحقيقها وتطبيقها.

وكان من أبرز ما ظهر من ثمرات هذه الطريقة ما عرف بكتابة التقارير والتي تمثل ما يقرره الأستاذ على تلامذته في مرحلة البحث الخارج وقد يكون أول ما وصل بأيدينا منها ما أعده السيد محمد جواد العامل (١٢٦١هـ) (١) من تقارير سيد الطائفة السيد محمد مهدي بحر العلوم (١٢١٢هـ). وتطورت في الأزمنة

(١) وقد طبع هذا الكتاب تحت عنوان الفوائد والقواعد بتحقيق الدكتور عبد الأمير زاهد. في سنة ٢٠٠٩.

٢٧

المتأخرة حيث يتفرغ الأستاذ للتفكير والتأمل وهو يملئ دروسه، ويبقي التأليف لتلامذته الذين يحتفظون بكتاباتهم ليعيدوا صياغتها وكتابتها وطباعتها بعد ذلك.

وكان السيد الخوئي (قدس سره) واحداً من الذين اتبعوا هذه الطريقة حيث طبع تقارير أستاذه الميرزا النائيني (رحمه الله) في الأصول تحت عنوان «أجود التقارير»، وكانت المصدر الرئيسي لمعرفة آراء الميرزا النائيني طيلة هذه الفترة.

وهكذا قام تلامذة السيد الخوئي بكتابة تقارير بحث أستاذهم بأمانة لتعبر عن آرائه الفقهية والأصولية.

والكتاب الذي نقدمه اليوم للباحثين يمثل أحد تقارير السيد الخوئي في المباحث الأصولية، التي كان يلقيها على تلامذته طيلة السنين الثلاثين الأخيرة. وسارياً على منهج كفاية الأصول، وكتب أكثر من واحد هذه التقارير لدورات مختلفة، طبع بعضها في حياة السيد الخوئي يتوجهاً تقريراً منه توثيقاً لحضوره ورضاه بما تحتويه من مادة علمية. وقسم طبع بعد وفاته، ونشير إلى بعضها:

١- دراسات في أصول الفقه. تقرير آية الله السيد علي الشاهرودي.

٢- مباني الاستنباط تقرير آية الله العظمي السيد الكوكبي، وقد طبع جزء منها يحتوي على مباحث الألفاظ.

٣- محاضرات في أصول الفقه. تقرير سماحة آية الله العظمى الشيخ محمد اسحاق الفياض (حفظه الله) ويشمل الجزء الأول في مباحث الألفاظ -، وقد طبع في خمسة أجزاء.

٤- مصباح الأصول تقرير آية الله السيد محمد سرور الواعظ الحسيني البهسودي، في مباحث القطع والظن والأصول العملية.

٥- الدرر الغوالي في فروع العلم الاجمالي تقرير الشيخ رضا لطفي.

٦- مصابيح الأصول، تقرير الشهيد السعيد آية الله السيد علاء الدين بحر العلوم، وهذا هو الكتاب الذي نقدمه اليوم للباحثين وقد طبع الجزء الأول في سنة ١٣٨٠ هـ، ولم تطبع الأجزاء اللاحقة. وقد كان بداية حضوره لدى السيد الخوئي (قدس سره) من بحث الاستصحاب بتاريخ ٧ ربيع الثاني ١٣٧٤ هـ، وقد حضر ذلك الدورة التي

مصباح
الأصول
ج - ١

٢٨

بعدها وكان السيد الخوئي قد بدأها في ١٨ جمادى الثانية ١٣٧٥ هـ، وكذلك الدورة الأخيرة والتي بدأها (قدس سره) في ٩ شعبان ١٣٨٢ هـ.

وقد عرف عن السيد الشهيد مواظبته في الحضور وكتابة الدروس، ومراجعتها مع ثلثة من الفضلاء من أقرانه كآية الله الشهيد السيد رضا الخلالي وغيره، فامتازت كتابته بالدقة والمتانة حتي أصبح الجزء المطبوع مرجعاً لأراء السيد الخوئي (قدس سره) يفضل به البعض علي بقية التقارير لإيجاز عبارته وسلامتها من التعقيد وابتعاده عن التطويل والتكرار.

وكان يأمل (قدس سره) أن يوفق لطباعتها إلا أن اليد الائمة قد اغتالته مع أبنائه الثلاثة وأخوه وأبناء عمومته في عهده صدام المباد. فقامت اسرته الكريمة بحفظ تراثه، حتي كتبت لنا العودة إلى الأرض الحبيبة والتشرف بجوار أمير المؤمنين (عليه السلام). وكانت رغبة سيدي الوالد العلامة الدكتور السيد محمد بحر العلوم - حفظه الله - أن تطبع آثار السيد العم الشهيد، وبالفعل أخذت هذا علي عاتقي وكانت النتيجة هذه التقارير هي بداية المشوار. وكان عملنا في التحقيق يشمل الآتي:

١- تقويم النص فيما إذا احتاج إلى ذلك من وضع علامات الترقيم اللازمة، ووضع عناوين للمواضيع الفرعية، وإن

كان المقرر قد كفانا مؤنة ذلك في مواضع عدة.

٢- استخراج الأحاديث الشريفة من مصادرها الروائية المعروفة، والتي تمثل وسائل الشيعة المصدر الأساسي الذي يعتمد عليه في ذلك.

٣- استخراج الأقوال من كتب أصحابها إن وجدت أو من كتب المتقدمين الذين نقلوا عنهم.

٤- قام المقرر (قدس سره) بتبويب كل ما كتبه إلا بحث الاستصحاب والتعادل والتراجيح، والذي يمثل بداية حضوره للبحث الخارج، حيث تركه علي وضعه الأولي ولم يقد بتتقيقه كبقية الأجزاء، ويتمكن القارئ أن يلاحظ الفارق في الأسلوب، وللأمانة لم أرغب في تغيير الكتاب عما كان عليه ولم أجد تغييراً في المتن إلا من حيث حذف التكرار الذي قد يظهر في بعض الدروس، وقد دأب

٢٩

السيد الشهيد (قدس سره) على الإشارة إلى موارد من الدورات اللاحقة تعتبر كشرح وتفصيل بدمجها في بعض الأحيان بالأصل وفي بعض الأحيان يجعلها بهامش التقارير.

وأخيراً، فإني أتقدم بكل الشكر والتقدير لكل من ساعدني في تنضيد الكتاب ومراجعته وتصحيحه لا سيما العلم الجليل السيد مهدي بحر العلوم - صاحب دارالزهراء، وأسأل الله تعالى أن يوفق في طبع بقية كتبه وتقاريراته ليكون ذكراً حسناً له (رحمه الله تعالى).

كما أسأله تعالى أن أكون قد وفقت لإخراج هذا الكتاب على أحسن صورة خالياً من الأخطاء وأن يغفر لي الباحثون ما قد يجدونه من تقصير أو خلل.

ومن الله التوفيق والتسديد هو نعم المولي ونعم النصير.

النجف الأشرف - العراق

٢٨ محرم ١٤٣١ هـ

محمد علي السيد محمد بحر العلوم

صفحة فارغة (مطابق للمطبوع)

نسخة خطية

صفحة فارغة (مطابق للمطبوع)

مقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

آية الله الشهيد

السيد علاء الدين بحر العلوم (قدس سره)

وله الحمد علي ما أنعم، وتفضل، والصلاة والسلام علي نبيّه محمد وعلي آله الطاهرين المعصومين.

حاولت – وأنا أعد ملازم هذه البحوث – أن اضع بين يديها تمهيداً يؤرخ لهذا العلم منذ بداية نشأته، وتكونه،

ويتسلسل به عبر مراحل الزمنية، ثم رأيت أن استيفاء البحث في هذا الموضوع أكثر من أن يتسع له صدر هذه

البحوث، وربما احتاجت الى كتاب كامل، فرأيت أن أعدل عن هذه المحاولة الى حديث عابر يمر بنا على الأزمان

مروراً سريعاً، يتناسب مع طبيعة التمهيد.

في بداية التشريع لم تكن الحاجة الى هذا العلم ماسة لتوضع له أصوله، وقواعده وبخاصة أو أن الشريعة الاسلامية نزلت بلسان قويم، ووفق مواضعاتهم الكلامية، فكانوا يسمعون من النبي(ص) ما ينزل به الوحي، ويدركون ظواهره بسهولة ويسر غالباً، وربما استفسروا عما أشكل عليهم تفهمه، فأوضحه ببليغ من القول، ولما كان الكتاب العزيز متكفلاً للقواعد العامة دون الدخول في تفصيلاتها، احتاجوا الى سنة النبي(ص) قولاً، وفعللاً، وتقريراً، ليأخذوا عنها تفصيل ما لم يفصل في الكتاب، أو تشريع ما لم يشرع فيه.

وبما أن هذه السنة لم تُدَوَّن لدى الصحابة على عهده(ص) من جهة، ولم يكمل بها التشريع من جهة اخرى، لأن كثيراً من الحوادث المستجدة لم تكن على عهده(ص) احتاج أن يدّخر علمها عند أوصيائه(عليهم السلام) ليؤدوها عنه في أوقاتها.

فالكتاب - اذن - والسنة، وأقوال أهل البيت(عليهم السلام)، هي المصادر التشريعية الأولى، وبما أن عهد الأئمة(عليهم السلام) كان من العهود التي اختلطت فيها اللغات وتفاعلت، وتبدل الكثير من مفاهيمها، احتاجوا لحفظ الاحكام أن يضعوا القواعد في مباحث الألفاظ، ليلجأ إليها الناس في التماس الاحكام الشرعية واستنباطها، والظاهر أن الامام الباقر(عليهم السلام)، هو أول من أملى على تلامذته قواعدها، وأصولها، ويأتي بعده الامام الصادق(عليه السلام)(١) وفي مؤلفات تلميذه هشام بن الحكم كتاب بهذا الاسم(٢) وهو فيما نعلم أول من ألف بهذا العلم، وتلاه غير واحد من رواة الأئمة(عليهم السلام) بالإضافة إلى أن الأصول الأربعمئة التي جمعها تلامذتهم حفلت بالكثير من قواعدها العامة.

وحيث أن الرقعة الاسلامية بدأت تتسع، وبدأ الناس يبعدون عن مصادر التشريع، وربما عسر على الكثير منهم المثول بين يدي الامام(عليه السلام) لاستفتائه فيما يجد من أحكام لبعدهم عنه، او لوقوف الظالمين من خصومهم دون بلوغهم اليه، فتح الأئمة(عليهم السلام) لهم أبواب الاجتهاد فاحتاجوا الى تأصيل أصول يبلغ من بعضها الى الحكم الواقعي، ومن بعضها الى الحكم الظاهري - مع تعذر البلوغ إليها - كالاستصحاب، والاحتياط ونظائرهما مما كانت مأثورة جميعاً عن أهل البيت(عليهم السلام)، وأرشدوا من يجيد تطبيقها من تلامذتهم في البلدان النائية أمثال:

زرارة ومحمد بن مسلم، ويونس بن عبدالرحمن، ومن يستعرض الموسوعات في الفقه، والحديث يجد أخبارها مفصلة، كما يجدها في مظانها من كتب الأصول.

ولكن الأستاذ - محمد أبو زهرة - في محاضراته^(٣) أبى - تبعاً للسيوطي -

(١) تأسيس الشيعة. للمرحوم الحجة السيد حسن الصدر: ٣١٠.

(٢) رجال النجاشي ص ٣٠٥ طبعة بومباي. وابن النديم في فهرسته: ٢٤٩.

(٣) محاضرات في أصول الفقه الجعفري: ٥.

٣٥

الا أن يكون الشافعي هو الواضع الاول لعلم الاصول، كما احتمل الشهابي^(١) ان يكون قاضي القضاة، أو الشيباني هو الواضع له، مع ان الاستاذين يعلمان بسبق الائمة(عليهم السلام) لهم زمناً، وسبق تلامذتهم أيضاً في تدوين هذه القواعد، والأصول في أصولهم، بل سبق أمثال هشام في التأليف فيها مستقلاً مع أن هشاماً توفي قبلهم^(٢). واشتدت الحاجة الى علم الاصول في عصور الغيبة بعد أن فتح باب الاجتهاد على مصراعيه، فبدأت المؤلفات توضع في هذا العالم وبدأ العلم ينمو تدريجاً ويتسع على يد أمثال السيد المرتضى، والشيخ الطوسي، ثم العلامة الحلي، وتلامذته، ثم صاحب المعالم، ثم الشيخ محمد تقي صاحب الحاشية في المعالم، والشيخ محمد حسين صاحب كتاب الفصول، والميرزا القمي صاحب كتاب القوانين (رحمهم الله جميعاً). وقد أوشك أن يبلغ القمة علي يد أستاذ الفن الشيخ مرتضى الأنصاري(قدس سره) المتوفي سنة ١٢٨١هـ. وتولى تلامذة الشيخ من بعده تطويره في حوزاتهم الدراسية وتوسعته، وتعميقه، كصاحب الكفاية، والسيد الشيرازي(قدس سره).

ثم استاذنا النائي(قدس سره)، وما يزال يتطور على أيدي تلامذتهم من أعلام الأمة وقادتها في محاضراتهم العلمية القيّمة في حوزة النجف الأشرف وغيرها.

وهذه بحوث أضعتها اليوم بين يدي هواة علم الأصول في دقائق مسائله ليعرفوا مدى ما بلغه هذا العلم من أصالة، وعمق في مدرسة النجف العلمية، وعلى يد أستاذها إمام الفن، ومجده، سماحة سيدنا الأجل آية الله العظمى السيد أبوالقاسم الخوئي (قدس سره)، وهي تقارير دُونتها مما أفدته من محاضراته القيمة، التي كان وما يزال يلقيها على المئات من تلامذته في حوزته الكبرى في النجف الأشرف، وقد تفضل سماحته مشكوراً - فشملها بلطفه، ولاحظ جميع فصولها، وأقرّها وتوّجها برأيه الكريم، وهو منشور في صدر هذا الكتاب -.

(١) محمود الشهابي في مقدمته على كتاب فوائد الأصول للمرحوم الحجة الكاظمي.

(٢) هشام بن الحكم توفي سنة ١٧٩هـ. وقاضي القضاة أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم توفي سنة ١٨٣هـ. والشيباني محمد بن

حسن توفي سنة ١٨٩هـ. والشافعي توفي سنة ٢٠٤هـ.

مصابيح
الأصول
ج - ١

٣٦

وبعد فإن وفقت في تدوين هذه البحوث، وعرضها بالشكل الذي يتناسب مع مالها من قيمة علمية، فهو غاية ما أرجوه، وأمله من الله عزوجل ومنه استمد العون، والصواب، إنه كريم مجيد.

علاءالدين السيد علي بحر العلوم

٣٧

غاية علم الأصول

إن فائدة علم الأصول هي تحصيل الوظيفة الفعلية للمكلف في مرحلة العمل، فإنّ كل فرد من أفراد البشر بعد أن علم

اجمالاً بوجود أحكام الزامية كان عليه القيام بأدائها رسماً للعبودية وحرصاً على تحصيل المنفعة ودفع المفسدة، فلا بد له من سلوك طريق يؤمنه من العقوبة ويضمن له تفرغ ذمته من مسؤولية التكليف، ولا ينهض بهذه المهمة إلا القواعد المدرجة في علم الأصول المحصلة للوظيفة الفعلية التي يجب العمل على مقتضاها، أعم من كونها توجب القطع الوجداني أو التعبدى بالحكم الشرعي أو لما قرره الشارع في مرحلة الشك أو العقل في مرحلته الأخيرة. فالفائدة هي تحصيل الوظيفة الفعلية للمكلف في مرحلة العمل.

تعريف علم الأصول

بعد أن عرفت أن الغاية من الأصول تحصيل الوظيفة الفعلية للمكلف، فجدير بأن يكون تعريف علم الأصول عبارة عن ((العلم بالقواعد لتحصيل العلم بالوظيفة الفعلية في مرحلة العمل)) فإنك عرفت أن جميع القواعد توصل المكلف إلى وظيفة فعلية في مقام الأداء، فلا وجه لما عرّفه البعض بأنه «عبارة عن العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الحكم الشرعي»، إذ لو أريد من الاستنباط في التعريف المذكور المعنى الأعم الذي ذكرناه من تحصيل الوظيفة الفعلية فلا بأس به، وإن أريد منه خصوص الاستنباط الحقيقي والوصول إلى الحكم الشرعي، فهو تخصيص بلا مخصص إذ يلزمه خروج الأصول العملية حتى الشرعية منها عن علم الأصول من جهة أنها غير قابلة للاستنباط بل هي أحكام منطبقة على مواردّها، غاية الأمر ينتهي

مصابيح
الأصول
ج ١ -

المجتهد إليها إذا تعذر عليه الدليل الاجتهادي، مع أن هذه القواعد تشترك مع بقية القواعد الأخرى في تحصيل الغرض، وهو إحراز الوظيفة الفعلية، وبتطبيق العمل عليها يحصل الأمن من العقاب، إذا فالتعريف الصحيح هو ما ذكرناه أنه عبارة عن العلم بالقواعد المحصلة للعلم بالوظيفة الفعلية في مقام العمل.

الفرق بين الأصول وبقية العلوم

والمقصود من بقية العلوم ما كان له الدخول في استنباط الحكم الشرعي كاللغة والنحو والصرف والرجال وغير ذلك دون ما هو أجنبي عنه، ضرورة أنه مع الجهل باللغة لا يمكن استفادة الحكم من مثل قوله عليه السلام: «إذا بلغ الماء قدر كر لا ينجسه شيء»^(١)، والفرق بين القواعد الأصولية وغيرها هو أن القواعد الأصولية ما كانت صالحة وحدها ولو في مورد واحد لأن تقع في طريق استنباط الحكم الشرعي من دون توقف على مسألة أخرى من مسائل علم الأصول نفسه أو مسائل سائر العلوم، وذلك كما لو بنينا على ظهور الأمر في الوجوب فإن هذا كافٍ في استنباط الحكم منه، بلا ضمنية شيء آخر له، وذلك فيما إذا كان السند قطعياً كالخبر المتواتر أو المحفوف بالقرينة. فإن قلت: إن الاستنباط في المسائل اللفظية من الأصول دائماً يتوقف على ضم مسألة حجية الظواهر إليها، فلا يمكن استنباط الحكم من أي مسألة لفظية بوحدها. قلت: إن مسألة حجية الظهور ليست من علم الأصول بل من الكبريات المسلمة لدى العقلاء ولذا لم يناقش أحد فيها، غاية الأمر الخلاف وقع في بعض صغرياتها وذلك في موارد ثلاثة:

الأولى: اشتراط حجية الظهور بالظن بالوفاق أو بعدم الظن بالخلاف.

الثانية: في اختصاص حجية الظواهر بمن قصد إفهامه.

(١) وسائل الشريعة ١: ١٥٩، أبواب الماء المطلق ب ٩ ح ٦ "إذا كان" بدل "إذا بلغ".

الثالثة: في حجية ظواهر

الكتاب.

وهكذا مسألة حجية الخبر الواحد، فإننا لو فرضنا أن رواية كانت نصاً في مدلولها ترتب على كبرى مسألة حجية

الخبر بعد ضم صغراها إليها استنباط وحكم كبروي من دون توقف على مسألة أخرى من مسائل الأصول أو غيرها. وهذا بخلاف مسائل سائر العلوم إذ لا يترتب عليها وحدها حكم كبروي شرعي، ولا توصل إلى وظيفة فعلية ولو في مورد واحد، بل دائماً تحتاج إلى ضم مسألة أصولية إليها، فمثل العلم بالصعيد، وأنه عبارة عن مطلق وجه الأرض أو غيره، لا يترتب عليه العلم بالحكم وإنما يستنبط الحكم من الأمر أو النهي وما يضاهيهما. نعم قد تكون المسألة الأصولية متوقفة على مسألة أخرى في مقام الاستنباط منها كما إذا فرضنا أن الأمر بشئ ما ورد في رواية ظنية السند، فإن الاستنباط منها يتوقف على إثبات ظهور الأمر في الوجوب وعلى إثبات حجية السند، إلا أن كلا منهما مسألة أصولية برأسها إذ يمكن استنباط الحكم من كل منهما بلا حاجة إلى ضم مسألة أخرى، كما إذا كان الأمر وارداً في السنة القطعية أو كانت الرواية نصاً في مدلولها. فظهر من هذا أن البحث عن أدوات العموم وأن كلمة كل والجمع المحلّ بالالف واللام والنكرة في سياق النفي مما يفيد العموم أم لا، أو أن معاني المشتقات ظاهرة فيمن تلبس بالمبدأ أو في الأعم، أو أن أسماء العبادات وضعت للصحيح أو الأعم، إنما هي مسائل لغوية لعدم إمكان وقوعها في طريق الاستنباط وحدها، وبما أن القوم لم يعنونوها في اللغة فقد تعرض لها في فن الأصول تفصيلاً. فالذي ظهر أن قواعد علم الأصول هي ما أمكن حصول الاستنباط من كل مسألة مسألة منها ولو على سبيل القلة بلا انضمام مسألة أخرى إليها من مسائل علم الأصول نفسه أو مسائل بقية العلوم الاخر، وهذا بخلاف مسائل سائر العلوم فإنها محتاجة في مقام تحصيل الوظيفة الفعلية إلى ضم كبرى من المسائل الأصولية إليها.

مصابيح
الأصول
ج ١

اتضح مما تقدم أن مرتبة علم الأصول متأخرة عن بقية العلوم العربية، فإنَّ كل مسألة أصولية في حد ذاتها قبل استنباط الحكم واستحصال النتيجة منها لا بد من معرفة معناها والوقوف على مادة القاعدة وهيئتها التركيبية منها والبسيطة، وكيفية طريق استحصال النتيجة من انضمام الصغرى إلى الكبرى، وهذه الأمور يتكفل البحث عنها علم النحو والصرف واللغة والمنطق وسائر العلوم العربية الأخر، فالأحرى على كل من طلب دراسة الأصول أن يقرأ العلوم العربية مقداراً يتأتى منه الغرض المذكور.

وأما رتبة علم الأصول بالإضافة إلى الفقه فإن الأصول مقدم على الفقه تقدماً رتبياً لا فضيلةً وشرفاً، والوجه فيه أن الأصول كما عرفت مبادئ يتوصل بها إلى الحكم الشرعي وهو متقدم عليه.

فالمتحصل أن علم الأصول وسيط بين الفقه وسائر العلوم العربية، فهو كالجزء الأخير من العلة التامة للاستنباط وسائر العلوم العربية كالمقتضي والمعد للعة.

الفرق بين القواعد الأصولية والفقهية

إن القواعد الفقهية على قسمين: قسم يجري في الشبهات الموضوعية، وقسم يجري في الشبهات الحكمية.

القسم الأول: الفرق بينه وبين القواعد الأصولية؛ هو أن القواعد الجارية في الشبهات الموضوعية عبارة عن كبريات تنتج بعد انضمام الصغرى إليها حكماً جزئياً شخصياً - كقاعدتي التجاوز والفراغ - فإنهما يفيدان عدم الاعتناء بالشك بعد الفراغ والانتفاء من العمل، أو بعد تجاوز محل المشكوك، وهاتان الكبيرتان إذا ضمناهما إلى صغريتهما - التي هي موارد ابتلاء الشخص نفسه - انتجتا

٤١

صحة عمله المشكوك، وكذلك الحال في قاعدة اليد، وقاعدة نفي الضرر والخرج في موارد الضرر أو الحرج الشخصي، فإن الناتج من القواعد الفقهية الجارية في الشبهات الموضوعية حكم شخصي خاص.

وأما المسائل الأصولية فالناتج منها - بعد الانضمام - حكم كلي عام ثابت لجميع المكلفين كمسألة حجية خبر الواحد، فإننا لو ضمنا هذه القضية الكلية إلى قضية صغروية، وهي الخبر الذي اثبت جزئية السورة في الصلاة لا نتج من هذا جزئية السورة في حق كل واحد من دون اختصاص بفرد معين، فهذا هو الفارق بينهما.

والقسم الثاني: هي القواعد الجارية في الشبهات الحكمية - مثل لا ضرر ولا حرج - بناء على جريانها في موارد الضرر، أو الحرج النوعي، وكذا قاعدة ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفساده تنتج بعد الانضمام حكماً كبروياً كلياً، فإن مفاد الأولى: أن كل حكم إذا استلزم ضرراً أو حرجاً ولو كان الضرر والحرج نوعياً فهو مرفوع، ومفاد الثانية: أن كل معاملة كان في صحيحها ضمان ففي فاسدها كذلك، وبالعكس أن كل معاملة لم يكن في صحيحها ضمان ففي فاسدها لا يكون فيه الضمان أيضاً، فكلتا القاعدتين من حيث النتيجة متحدة مع علم الأصول من حيث انتاج الحكم الكلي، إلا أن هناك فرقاً بينهما فإن نتائج هذه القواعد لا تقع في طريق استنباط الحكم، ولا أنها مما ينتهي إليه بعد العجز عن استنباط الحكم الشرعي، وإنما هي من الحكم المستنبط المنطبق على موارد، مثلاً المستفاد من دليل لا ضرر؛ أن الحكم الضرري مرفوع، وهو بنفسه حكم شرعي ينطبق على موارد، ومثل اللزوم في المعاملة الغبنية فانه ضرري نوعاً فهو مرفوع شرعاً، وكذا قاعدة ما لا يضمن فانها تنطبق على مثل الهبة والعارية، فإن صحيحها لم يكن فيه ضمان فكذا فاسدهما، بخلاف البيع فإن صحيحه مضمون ففساده كذلك.

وهذا بخلاف المسائل الأصولية، فإن نتائجها بين ما أمكن أن يستنبط منه الحكم الشرعي، وما يكون مرجعاً للفتوى في تعيين الوظيفة الفعلية، وقد مر بيان ذلك - فيما تقدم - نعم أصل حكم القاعدة الفقهية إنما استفيد من المسائل الأصولية كما هو الحال في جميع المسائل الفقهية، وبهذا البيان اتضح الفرق بين المسائل الأصولية والفقهية.

هذا وقد تصدى المحقق النائيني (قدس سره) ^(١) لبيان الفارق بين علمي الأصول والفقه، وأفاد بأن علم الأصول ما كانت نتيجته لا تقبل الإلقاء لعامة المكلفين، فلا معنى لأن يكتب المجتهد في رسالته أن الأمر ظاهر في الوجوب أو أن خبر الواحد حجة فإن العامي يعجز عن تطبيق هذه الكبرى على الصغرى لاستنتاج النتيجة، بخلاف علم الفقه فإن نتيجته تقبل الإلقاء نحو المكلفين، وبإمكانهم تطبيقها على موارد، فيقول المجتهد لهم: من شك في طهارة ثوبه

ونجاسته فليبين على طهارته، وتطبيق هذا المعنى أمر سهل على المكلف.

ولا يخفى أن ما ذكره (قدس سره) لم يظهر لنا وجهه، فإنما أفاده وإن كان يتم غالبا إلا أن هناك بعض القواعد الفقهية لا يمكن إلقاؤها إلى العامي، ولا يستطيع من معرفتها فضلا عن تطبيقها، وذلك كقاعدة مالا يضمن أو التسامح في أدلة السنن أو قاعدة لا ضرر ولا حرج، بداهة أن المكلف العامي عاجز عن تطبيق هذه القواعد على مواردها، فإن كثيرا من فروع العلم الاجمالي - التي ذكرها في العروة - قد نشأ الاختلاف فيها من الاختلاف في تطبيق تلك القواعد على مواردها، فإذا كان التطبيق مما يخفى أمره على الأعلام فما ظنك بالعامي المحض، أو من كان له حظ في العلم.

إذا فالصحيح ما قلناه كما تقدم.

(١) الميرزا محمد حسين الغروي النائيني (١٢٧٦ هـ - ١٣٥٥ هـ): أجود التقريرات ٤: ٩، تحقيق ونشر مؤسسة صاحب الأمر، الطبعة الأولى، ١٤١٩.

٤٣

موضوع العلم

البحث في موضوع العلم يقع في جهات ثلاث:

الأولى: في الحاجة إلى تصوير الموضوع لكل علم.

الثانية: في بيان العوارض الذاتية والغريبة.

الثالثة: في المحمولات وهل أنها يلزم أن تكون من العوارض الذاتية.

أما الجهة الأولى: فقد ذهب البعض إلى أن كل علم لا بد له من موضوع، استناداً إلى برهان لزوم السخية بين العلة والمعلول الذي أسسه الحكماء لأثبات الصادر الأول، وقالوا: إن الواحد لا يصدر منه إلا الواحد، كما أن الواحد لا يصدر إلا من الواحد، ضرورة أنه لا بد من وجود سخية ومناسبة بين العلة والمعلول، والواحد - بما هو واحد - لا يسانخ الاثنين بما هما أثنان.

وتقريب هذا المعنى فيما نحن فيه: هو أن الغرض في كل واحد من العلوم أمر واحد يترتب على البحث عن عوارض موضوعات مسائله، والموضوعات المتعددة المتباينة لا تؤثر أثراً واحداً، كما هو المفروض، فاحتجنا إلى جامع يحوي تحته جميع موضوعات المسائل، ليكون ذلك الجامع - بنفسه - مؤثراً في تحصيل الغرض دون موضوعات المسائل وحينئذ يتم حديث صدور الواحد عن الواحد.

والجواب عن ذلك: أن قاعدة صدور الواحد عن الواحد وإن كانت مسلمة بالإضافة إلى الفاعل بالاضطرار دون الفاعل بالاختيار، إلا أن تطبيق القاعدة على ما نحن فيه مردود من وجوه ثلاثة:

٤٤

مصباح
الأصول
ج - ١

الأول: أن الغرض الذي يقصدونه في المقام إن أريد به الشخصي، فلا ريب أنه يترتب على مجموع المسائل لا جميعها، فنسبة كل مسألة إلى ما يترتب عليه الغرض نسبة الجزء إلى الكل، وبديهي أن المجموع إذا كان هو العلة لم يلزم محذور صدور الواحد عن المتعدد، وإن أريد به الغرض النوعي فلا ريب أن الغرض في كل مسألة يغاير الغرض في الأخرى، مثلاً: القدرة على استنباط الحكم على نحو الجزم والبت إنما تترتب على مباحث الاستلزامات العقلية دون مباحث الألفاظ والحجج في الأصول العملية، كما أن القدرة على استنباط الحكم على نحو التعبد به شرعاً إنما تترتب على خصوص مباحث الألفاظ والحجج دون غيرها، فالغرضان متغايران.

وهكذا علم النحو، فإن الغرض المترتب على باب الفاعل غير الغرض الذي يترتب على باب المفعول وغيره في باب الإضافة، وإن كان يجمعها صون اللسان عن الخطأ في المقال، وعليه فلا حاجة إلى جامع واحد يضم تحته موضوعات المسائل، فإن الغرض - كما عرفت - متعدد، فلا يلزم صدور الواحد عن الكثير إذا لم نلتزم بالموضوع الجامع.

الثاني: إن الأغراض في العلوم لا تترتب على نفس مسائلها - لاحتاج إلى تصوير الجامع بين موضوعاتها - إذ أن لازمه أن يكون العامي الجامع لبعض الكتب الأصولية - مثلاً - قادراً على الاستنباط، لوجود نفس المسائل عنده خارجاً، وهو باطل بالضرورة بل الأغراض تترتب على العلم بثبوت محمولات تلك المسائل لموضوعاتها، فلا حاجة إلى تصوير الجامع بين الموضوعات، فإن المحصل للغرض إنما هو العلم بالمسائل.

نعم: لا بد من تصوير جامع بين العلوم وهذا أمر آخر، ومع تسليم ترتب الغرض على نفس المسائل، فهو لا محالة يترتب على النسب الخاصة، فلا بد من تصوير الجامع بين هذه النسب، ولا ضرورة إلى تصويره بين الموضوعات، لأن المؤثر في تحصيل الغرض - على الفرض - إنما هو ثبوت المحمولات لموضوعاتها لا خصوص موضوعاتها.

الثالث: أن تصوير الجامع - بين موضوعات المسائل - غير ممكن دائماً، وذلك لأن محمولات علم الفقه أمور اعتبارية كالوجوب والحرمة والطهارة والنجاسة، وهذه (تارة) تثبت للموضوعات التي هي من الأجسام الخارجية مثل

٤٥

الماء طاهر والخمر نجس.

وأخرى تثبت للمواضيع التي هي من قبيل الأعراض الخارجية أو الأمور الاعتبارية، مثل شرب الخمر حرام، والنكاح سنة، والصلاة واجبة، والبيع حلال، والهبة جائزة، و(ثالثة) تثبت المحمولات للأمور العدمية: كالترك الواجبة في الحج وغيره.

فكانت موضوعات المسائل مختلفة من حيث المقولة.

فمنها: ما هو من مقولة الجوهر.

ومنها: ما هو من الأعراض من مقولة الجدة، ومن الوضع، ومن الكيف، (ومن الموضوعات) ما يكون من الأمور

العدمية، وقد حقق في محله أنه لا جامع بين الجواهر والأعراض فضلاً عن أن يكون جامع بينها وبين الأمور

العدمية، ومع هذا كيف يمكننا أن نتصور جامعاً يضم موضوعات المسائل، فالذي تحصل مما ذكرناه عدم الحاجة

إلى موضوع للعلم يجمع موضوعات مسائله.

وأما **الجهة الثانية**: وبها يعلم حال الثالثة: فقد قسم القوم العوارض إلى سبعة أقسام، فإنَّ العرض (تارة) يعرض الشئ بلا واسطة أصلاً، وهو العارض أولاً وبالذات.

وأخرى بواسطة شئ، وهذه الوسطة إما داخلية وإما خارجية، والداخلية إما أعم كالجنس، وإما أخص كالفصل، والمقصود بذلك أنه أخص بالإضافة إلى الجزء الآخر، وإلا فهو مساو للذات، ثم إنَّ الوسطة الخارجية إما (١) أعم أو أخص أو مساوية أو مباينة، فهذه سبعة أقسام، وقد اتفقوا على أن ما كان عروضة على الشئ بلا واسطة أو وسطة أمر داخلي أخص كالفصل من العرض الذاتي، كما أنهم تسالموا على أن ما كان عروضة بواسطة الأمر الخارجي - بأقسامه - من العرض الغريب. وقد اختلف في العوارض بواسطة أمر داخلي أعم من حيث أنه ذاتي أم غريب.

ومن هنا استشكل القوم في كيفية الجمع والتوفيق بين تعريفهم للموضوع وهو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية وتسالمهم بأن العارض بواسطة الخارج من الغريب، حيث وجدوا محمولات المسائل في أغلب العلوم من هذا القبيل،

(١) اثبتناه من النسخة الخطية.

٤٦

مصابيح
الأصول
ج - ١

وهو العارض بواسطة الخارج الأخص، مثلاً: محمولات مسائل علم الفقه الوجوب، والحرمة، وباقي الاحكام، وهي تعرض على أفعال المكلفين بواسطة الصلاة والصوم والزكاة وغيرها من الأفعال التي هي أخص من موضوع علم الفقه، وهو فعل المكلف، وكذا علم النحو، فإن محمولات مسائله الرفع والنصب وغيرهما وهما يعرضان على الكلمة بواسطة الفاعل والمفعول الذين هما أخص من موضوع علم النحو، وهو الكلمة، والكلام، وكل هذا من العارض بواسطة الخارج الاخص، وقد يتفق أن موضوع المسألة يكون أعم من موضوع العلم، فيكون العارض حينئذ عارضاً على الشئ بواسطة هي أعم، كما في علم الأصول، فإن موضوعه - حسبما قيل - الأدلة الأربعة، مع أن البحث عن جواز اجتماع الأمر والنهي لا يختص بالخطاب الشرعي، بل يشمل غيره حتى لو كانا غير شرعيين، وكذا البحث

عن ظهور الأمر في الوجوب، وهذا الاشكال جارٍ منذ عهد قديم، حتى أن صدر المتألهين^(١) قد تعرض له في أسفاره وأجاب عنه بما يختص بالفلسفة.

وغير خفي أن أساس الاشكال المزبور أمران:

أحدهما: الالتزام بأن البحث في العلوم لا بد وأن يكون من الأعراض الذاتية لموضوع العلم.

وثانيهما: الالتزام بأن العارض على الشئ بواسطة الخارج الأخص أو الداخل الأعم - من الأعراض الغريبة،

ويمكننا منع كلا الأمرين على سبيل منع الخلو، وذلك بأن يقال: إنَّ كل مسألة إن ترتب عليها الغرض الداعي إلى تدوين العلم فهي من مسائله، سواء كان محمول هذه المسألة من العوارض الذاتية لموضوع العلم أم لم يكن، مثلاً كل مسألة ترتب على نتائجها تعيين الوظيفة الفعلية في مرحلة العمل، فهي مسألة أصولية وإن كان محمول تلك المسألة من العوارض الغريبة لموضوع العلم، وبالعكس لو فقدت المسألة ترتب الغرض المذكور على نتائجها كانت خارجة عن المسائل الأصولية وإن كان محمول المسألة من العوارض الذاتية، فإن الاختصاص في البحث عن

(١) الملا صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي (المتوفى ١٠٥٠هـ). الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ٣٠:١-

٣٣، طبع دار إحياء الكتب العربية.

الذاتي فقط لم ينص عليه دليل بالخصوص. ولو سلمنا لزوم أن يكون البحث عن العرض الذاتي لأمكن دعوى أن العارض بواسطة الخارج الأخص أو الداخل الأعم من العوارض الذاتية، إذن يرتفع الاشكال من دون حاجة إلى التكلف في جوابه.

ثم إن المراد بالعارض - هنا - كل أمر لاحق للموضوع، سواء كان من الأمور الاعتبارية الجعلية - كما في الاحكام الشرعية - أم كان من الأمور الواقعية من الجواهر والأعراض أو غيرها - كالوجود والوجوب والاستحالة والامكان - فالمراد بالعارض هنا ما يقابل الذاتي في باب الكليات - وإن كان من الذاتي في باب البرهان نعم لا يبحثون في

العلوم عن ذاتيات الموضوع ومقوماته، وكيف كان فما جاء به المحقق النائي^(١) (قدس سره) - وأتعب نفسه في دفع الاشكال بالأخذ بالحيثيات، وإنها حيثيات تقييدية لا حاجة له، بل الجواب ما ذكرناه.

تمايز العلوم

اختلف القوم في المائز بين العلوم هل إنه بالموضوع أو بالمحمول أو بالغرض كما ذهب إليه صاحب الكفاية (قدس سره)^(٢)، والظاهر أن مركز النفي والاثبات ليس أمراً واحداً ليقع الخلاف فيه، فتارة يراد من تمايز العلوم مرحلة الاثبات لمن يجهلها.

وأخرى يراد منه التمايز في مرحلة الثبوت وفي مقام التدوين.

أما المقام الأول: فحقيقته أن كل شخص إذا كان جاهلاً بحقيقة علم من العلوم وأراد معرفته والاحاطة به - ولو بصورة إجمالية - فللعالم بذلك العلم أن يميزه له عن غيره بما شاء من التمييز بالموضوع أو المحمول أو الغرض على سبيل الاجمال أو التفصيل، فله أن يقول - مثلاً - : غاية علم النحو حفظ

(١) أجود التقريرات ج ١: ٩.

(٢) الشيخ محمد كاظم الخراساني المعروف بالأخوند (١٢٥٥-١٣٢٩ هـ). كفاية الأصول: ٨. تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم

السلام لإحياء التراث قم، الطبعة الأولى - ١٤٠٩ هـ.

اللسان عن الخطأ في المقال، أو أن موضوعه الكلمة والكلام، أو أن محموله الاعراب والبناء، ولعل الوجه - في من خص المائز بالموضوعات - هو أسبقية الموضوع على غيره بحسب الرتبة، فإن المحمول تابع له، والغرض يترتب

على ثبوته للموضوع.

واما **المقام الثاني**: فلأن كل مؤلف لعلم بعد اختياره جملة من المسائل المتشعبة، وتدوينها في كتابه مقتصرأ عليها -

يختلف تمييزه باختلاف الدواعي.

فتارة يكون هناك غرض خارجي يترتب على العلم والمعرفة بتلك المسائل، كما في أغلب العلوم، فلا بد من البحث

عن كل مسألة اشتملت على ذلك الغرض، كما لا بد - في هذا الفرض - من التمييز بالغرض، وليس للمدون أن

يميزها بالموضوعات، إذ لا عبرة - في الفرض - بوحدة الموضوع وتعدد، على أنه يقتضي جعل كل باب بل كل

مسألة علماً على حدة، كما ذكره صاحب الكفاية (قدس سره).

وأخرى يكون الداعي إلى التدوين نفس العلم والمعرفة للشيء، دون أن يكون هناك غرض خارجي يدعوه إلى تدوين

المسائل، وهذا على نحوين:

فتارة يكون هناك موضوع، ويود البحث عن احواله وشؤونه: كما في علم الطب الباحث عن طوارئ بدن الإنسان،

فلا بد من التمييز بالموضوع.

وأخرى يكون هناك محمول، ويود الباحث معرفة ما يعرض عليه ذلك المحمول: كالحركة والسكون، فلا بد من

التمييز بالمحمول فقط.

فمن هنا ظهر أنه لا وجه لما أطلقه القوم من التمييز، بل قد عرفت أن الدواعي تختلف وباختلافها يختلف ما به

التمييز.

موضوع علم الأصول

المعروف بينهم أن موضوع علم الأصول الأدلة الأربعة: الكتاب، السنة الاجماع، العقل.

وفيه: انه إن أريد بها أنها - بوصف دليليتها - موضوع لعلم الأصول، بمعنى أن البحث يقع عما يعرض الدليل بعد ثبوت دليليته، فلازمه خروج أكثر مسائل الأصول عدا مباحث الألفاظ، لأن ماعداها - من مباحث الحجج - يقع البحث عنها من حيث أصل الحجية والدليلية، فيقال: خبر الواحد حجة أم لا، والاجماع المنقول حجة أم لا، ولا إشكال أن البحث عن ثبوت الحجية ليس بحثاً عن عوارض الدليل، وإنما هو بحث عن دليلية الخبر أو الاجماع، نعم البحث في مباحث الألفاظ بحث عن العوارض، حيث يبحث فيها - مثلاً - عن أن الأمر الوارد في الكتاب أو السنة ظاهر في الوجوب، وهذا بحث عن العوارض، إلا أن الالتزام بأختصاص المسائل الأصولية بمباحث الألفاظ يستدعي خروج الكثير من المسائل والالتزام بأن ذكرها للاستطراد، وهذا واضح الفساد.

وإن أرادوا بها أن ذوات الأدلة الأربعة موضوع العلم، فالبحث عن أصل الدليلية وإن كان بحثاً عن العوارض إلا أن تخصيص الموضوع بالأدلة الأربعة يستدعي خروج غير واحد من المسائل عن علم الأصول، لأن البحث فيها ليس بحثاً عن عوارض الأدلة الأربعة، ولهذا التزم الشيخ الانصاري (قدس سره) (١) بارجاع البحث عن خبر الواحد إلى البحث عن ثبوت السنة به، ومعنى ذلك: أن السنة التي هي عبارة عن قول المعصوم عليه السلام أو فعله أو تقريره، - كما أنها تثبت بالخبر المتواتر وبالقرينة القطعية - هل تثبت بخبر الواحد، وهذا بحث عن عوارض السنة.

(١) الشيخ مرتضى بن محمد أمين الذرفولي الانصاري (١٢١٤ - ١٢٨١ هـ) فرائد الأصول: ٢٣٨، إعداد لجنة تحقيق تراث

الشيخ الأعظم، طبع مجمع الفكر الإسلامي - قم ١٤٢٤ هـ.

مصباح
الأصول
ج ١ -

٥٠

ولا يخفى أنه غير مفيد:

أولاً: إن غاية ما جاء به كان تصحيحاً للبحث عن خبر الواحد والتعادل والترجيح، وأما مثل الشهرة الفتوائية والاستصحاب ونحوهما، فالتوجيه المذكور لا يشملهما، لعدم كشفهما عن السنة، وإنما يكشفان عن ثبوت نفس الحكم الشرعي، فالبحث عنهما لا يعود إلى السنة.

وثانياً: إنه لو أختص التوجيه بخبر الواحد والتعادل والترجيح، فمع ذلك لا يتم أيضاً، لأنه إن أريد بالثبوت الثبوت الحقيقي الخارجي، فالبحث عن ثبوت السنة بالخبر - الذي مرجعه إلى البحث عن تأثير الخبر في وجود السنة - باطل جزمًا، فإن المؤثر في وجود السنة، نفس المبادئ والمقدمات التي حصلت حينها، أما نقل زرارة - مثلاً - لمقالة الامام عليه السلام فهو حكاية عن السنة ومن المعلوم تقدم المحكي على الحاكي رتبة واستحالة أن يكون المحكي معلولاً للحكاية أو الحاكي، وإن أريد به الثبوت الحقيقي الذهني، فالبحث عنه يرجع إلى البحث عن حصول العلم الوجداني بثبوت السنة من الخبر على نحو لا يحصل التشكيك فيه، وهذا باطل أيضاً، لأن المراد من الخبر الذي يبحث عن حجته هو القابل للصدق والكذب، أما الموجب للقطع بالثبوت فليس بمبحث عنه، وإن أريد به الثبوت التعبدي - بمعنى أن الشارع المقدس هل جعل خبر الواحد حجة كاشفة عن ثبوت السنة - فهو صحيح وبحت عن العوارض؛ إلا أنه بحث عن عوارض الخبر لا السنة، لأن معنى جعل الحجة لذلك الخبر أن الشارع أعطاه صفة الطريقة، وتم جهة كشفه الناقص عن الواقع وهذا من عوارض الكاشف لا المنكشف، فما تكلفه الشيخ (قدس سره) غير سديد.

والظاهر أن علم الأصول ليس له موضوع أصلاً، بل هو عبارة عن جملة مسائل وقواعد متشعبة، جمعها اشتراكها في الدخل في الغرض الذي لأجله دون ذلك العلم، وهذه القواعد - على اختلاف ما يحصل منها من حيث القطع بالحكم الواقعي، أو التعبد به، أو الوظيفة الشرعية عند الشك في الحكم، أو الوظيفة العقلية التي يرجع إليها أخيراً - كلها تحصل غرضاً واحداً، وهو: تحصيل الوظيفة الفعلية في مقام العمل، وهذا المقدار يكفي في معرفة علم الأصول.

٥١

وإن أبيت عن ذلك والتزمت بوجود الموضوع في جميع العلوم، فنقول، موضوع علم الأصول عبارة عن جامع انتزاعي من موضوعات مسائل الأصول على اختلافها، التي غايتها تحصيل الحجة الفعلية في مقام العمل.

الوضع

والبحث عنه يقع في جهات أربع:

الأولى: دلالة الألفاظ على معانيها، وهل هي ذاتية أو جعلية.

الثانية: تعيين الواضع، وهل هو الله سبحانه وتعالى أو البشر.

الثالثة: حقيقة الوضع.

الرابعة: تقسيم الوضع.

(أما الجهة الأولى) فقد يدعى أن دلالة الألفاظ على المعاني ليست بجعلية، بل هي ذاتية على نحو كان مجرد إطلاق اللفظ - بطبعه - يستدعي الانتقال إلى المعنى لوجود العلاقة الذاتية بينهما، ولا يخفى ما فيه، فإنهم إن أرادوا بذلك أن العلاقة - القائمة بين طبعي اللفظ والمعنى - علة تامة في الانتقال لدى الجميع، فلازمه أن يعرف كل شخص جميع لغات العالم من دون حاجة إلى تحمل مشقة التعليم، فالعربي يلزمه أن يعرف اللغة الفارسية وغيرها، والفارسي عليه أن يعرف اللغة العربية وغيرها، باعتبار أن الدلالة علة تامة للانتقال وهذا - بالوجدان - باطل، لأننا نجد أهل لسان واحد لا يحيطون بخصوصيات لسانهم، فضلا عن الاحاطة بجميع اللغات.

وإن أرادوا بذلك أن طبع اللفظ فيه اقتضاء وقابلية للانتقال، ولذا يختار الواضع لفظاً مخصوصاً، ويضعه لمعنى مخصوص، فالمناسبة الموجودة بين اللفظ والمعنى نظير الملازمات العقلية التي هي من الأمور الواقعية وإن لم تكن من الموجودات الخارجية، ففيه أنه إن أريد أن هذه المناسبة ثابتة في الواقع وإن

مصابيح
الأصول
ج ١

٥٢

لم يلتفت إليها الواضع عند الجعل فهو أمر ممكن. ومن الأمثال المعروفة «أن الأسماء تنزل من السماء»، لكنه لا دليل عليه.

وإن أريد من هذه المناسبة أن الواضع يلتفت إليها حين الوضع، فينبعث بسببها إلى اختيار لفظ مخصوص فهو باطل جزماً، لأن الواضع عند الوضع لا يلتفت دائماً إلى وجود مناسبة ذاتية بين اللفظ والمعنى، لتكون تلك المناسبة قد دعت لاختيار لفظ مخصوص من بين سائر الألفاظ كما نشاهد ذلك في الأعلام الشخصية وأسماء الاجناس، وقد

يخترع الواضع لفظاً مخصوصاً، فيضعه للمعنى في الوقت الذي ليس لذلك اللفظ سابقة في عالم الألفاظ، فيكون كالمرتجل من هذه الجهة.

هذا وربما يتحقق الوضع من الصبيان أحياناً، وبديهي أنهم لا يلتفتون إلى وجود مناسبة بين الأمرين لو كانت هناك مناسبة لينبعثوا بسببها إلى الاختيار.

وربما يقال بأنه لولا المناسبة الذاتية بين اللفظ والمعنى للزم الترجيح بلا مرجح وهو باطل.

والجواب عنه: أولاً: إنَّ المحال هو الترجيح بلا مرجح كالمعلول بلا علة والفعل بلا فاعل، وأما الترجيح بلا مرجح فليس بمحال، (بيان ذلك): أن الترجيح أمر اختياري يمكن أن يرجح الشخص أحد الفعلين على الآخر، وإن لم تكن فيه مزية تستوجب التقديم وسببه أنه لما كانت ضرورته تدعوه إلى إيجاد أحد الفعلين وكان كل منهما وافياً في القيام بالغرض، فلا ريب أن تلك الضرورة هي التي تدعوه لأن يختار أحدهما ويترك الآخر، وإن لم تكن مزية وخصوصية في الفرد الذي اختاره، مثلاً: لو فرضنا أن هناك أواني متعددة من الماء، وكان كل إناء مساوياً للآخر في جميع الخصوصيات المحتملة؛ من البرودة والكمية وماشاكلها، ومن الاتفاق أن الإنسان اضطر إلى شرب الماء ليرفع عطشه، بحيث كان كل إناء وافياً في القيام بالغرض، فهل تراه يمتنع عن الشرب ويعرض نفسه للخطر مدعياً أن إقدامه على واحد من الأواني مستلزم للترجيح بلا مرجح، أو تراه يقدم على شرب مافي الإناء بعد أن كان مضطراً إلى فعل الجامع، وهو شرب مطلق الماء الذي يتأتى حصوله بكل واحد

٥٣

من الإناءات. وضروري أن العقل لا يرى قبحاً في ترجيح أحد الأمرين بعد اضطراره إلى الجامع، وما نحن فيه كذلك، فإن الواضع حيث احتاج إلى وضع طبيعي اللفظ لطبيعي المعنى لغرض التفاهم، وكان كل لفظ قابلاً للجعل ومحصلاً للغرض، فاخياره خصوص لفظ لا يستلزم الترجيح بلا مرجح، وإن لم يكن فيه خصوصية، وعليه فالترجيح بلا مرجح ليس بمحال.

وثانياً: إنه على تقدير أن يكون الترجيح بلا مرجح محالاً كالترجح بلا مرجح، فلا نسلم أن الترجيح الحاصل في خصوص لفظ هو المناسبة الذاتية، بل لعله شيء آخر من الأمور الخارجية، فلا يتم المدعى.

وثالثاً: إن الترجيح - على تقديره - إنما هو في نفس الفعل دون المتعلق، باعتبار أن عمل الواضع ينبغي أن يشتمل

على الخصوصية، مع أنهم قالوا: إن الألفاظ مشتملة على المناسبة الذاتية لا نفس الوضع.

فالمتحصل مما تقدم أن دلالة الألفاظ على المعاني ليست ذاتية.

وأما **الجهة الثانية**: وهي تعيين الواضع -فقد ذهب شيخنا الاستاذ المحقق النائيني(قدس سره)(١) إلى أن الواضع

لجميع لغات العالم هو الله تبارك وتعالى، وليس هناك من البشر من تحمل عناء هذا الأمر ومشقته، وقد اعتبر

الوضع من الأمور المتوسطة بين التكوين والتشريع، فإنه ليس من الأمور التشريعية المتوقف إيصالها على إرسال

رسل وإنزال كتب، ولا من التكوينية التي جبل البشر على إدراكها كالجوع والعطش وغيرهما مما يدركه الإنسان،

بل مطلق الحيوان بطبعه وجبلته، بل الوضع وسيط بين الأمرين. فإن الله سبحانه وتعالى يلهم الإنسان قوة النطق

وفهم الألفاظ، فينبعث - بتلك القوة التي منحها الله تعالى إياه - إلى جعل الألفاظ للمعاني المعهودة طمعاً في تحصيل

غرضه وهو التفهيم والتفاهم بين سائر أفراد البشر، كما دل عليه قوله تعالى: **(الرَّحْمَنُ * عَلَّمَ الْقُرْآنَ * خَلَقَ الْإِنْسَانَ**

*** عَلَّمَهُ الْبَيَانَ)**(٢) وعلى هذا نجد الاطفال ينبعثون - بدافع الالهام الالهي - إلى التعبير عن مقاصدهم بألفاظ

(١) أجود التقريرات ١: ١٩.

(٢) سورة الرحمن ٥٥: ١- ٤.

خاصة، وهذا أمر صادق يدل على أن الواضع للغات هو الله تبارك وتعالى، ثم أيد(قدس سره) مطلبه بأمرين:

الأول: إن الألفاظ والمعاني من الكثرة بمكان لا يمكن أن يتصورها جماعة فضلاً عن شخص واحد.

الثاني: لو كان هناك واضع مخصوص، لنقل لنا التاريخ اسمه نقلاً متواتراً أو آحاداً، مع أن التاريخ لم يحدثنا بذلك.

وأما ما ورد على الألسنة من أن الواضع يعرب بن قحطان، فأمر ليس بثابت.

والجواب عن ذلك: أن ما ادعاه (قدس سره) - من وجود أمر متوسط بين التكوين والتشريع - غير ثابت، إذ الموجود

الخارجي إما أن يكون أمراً واقعياً لا يدور تحقّقه مدار الاعتبار فهو تكويني، وإما أن يكون أمراً جعلياً يدور مدار الاعتبار ممن بيده الاعتبار فهو تشريعي، فالواسطة منتفية.

وأما دعوى الإلهام فمسلم، كما جاء، في قوله تعالى: **(عَلَّمَهُ الْبَيَانَ)**^(١)، ولكنه غير مختص بالوضع، بل يشمل أموراً كثيرة: (منها) أن الله تعالى يلهم الإنسان ببناء دار له ليستقر فيها، كما ويلهمه بحياكة ثوب له ليلبسه، فيتقي به من البرد مثلاً وهكذا في سائر الأمور، بل لا اختصاص في ذلك بالبشر خاصة، فإن الحيوان يلهم في أفعاله، وقد يكون إدراكه في بعض الموارد أرقى من إدراك البشر، فالطفل الصغير قد لا يخشى من الحية حين يراها تمشي على الأرض، بخلاف الفأرة، فأنها حين تجد هرة أمامها تفر منها لتنفذ حياتها، وهذا إلهام الهي كما قال تعالى: **(سُبْحَانَ الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى)**^(٢).

ثم إن الوضع وليد الحاجة بين طبقات البشر، لغرض التفاهم وسير حركة الحياة، وهو يختلف باختلاف الأمم والزمان ومقدار الحاجة إليه، فالمجتمع المتألف من أفراد لم تدخل إليهم الحضارة هو مجتمع بدائي ينطوي على نفسه لا

(١) سورة الرحمن ٥٥: ٤.

(٢) سورة طه ٢٠: ٥.

يحتاج إلى الأمور الأساسية من الحياة، فهو يقتصر على اصطلاحات يضعها لنفسه تمثيلاً مع مقتضيات حاجاته الضيقة، أما المجتمع الحضاري الذي يتغير ويتطور مع الزمن فإن أسباب المشاكل الاجتماعية والآلات الحضارية تقتضي أن يخلق ألفاظاً واصطلاحات وتعريفات تلائم التطورات التي تقتضيها تلك التغيرات، فلقد عثرت الدراسات على أطفال عاشوا مع الحيوانات، فعند ما حاولوا دراستهم وطبيعة حياتهم رأوا أنهم يمشون على اثنين، ولكنهم لا ينطقون بلسان متعارف، وإنما افترضوا لهم لغة خاصة لا يفهمها إلا من عاش عيشتهم، من هذا نستطيع أن نفهم أن

المجتمع - لحاجته - هو الذي يضع الألفاظ المقتضية لطبيعة العصر، لأن الحاجة كما يقولون أم الاختراع، فالبدوي - الذي يقضي حياته في الصحراء - لا يحتاج إلا إلى مجموعة خاصة من الألفاظ التي تتطلبها حياته البدوية، بينما نرى الذي يعيش في القرى والأرياف أكثر حاجة من هذا البدوي وأوسع لغة لتطور حياته نسبياً، وهكذا كلما تطورت الحياة وتكثرت حاجاتها ازدادت تبعاً لذلك لغتها الخاصة، إذاً فالحاجة هي التي تفرض على المجتمع وضع التعبيرات والألفاظ، فأبونا آدم عليه السلام وزوجته عاشا في عصر لم تفرض عليهما الحاجة أكثر من كلمات معدودة يقضيان بها حاجتهما، ولكن الأجيال المتعاقبة أخذت تختار لها ألفاظاً حسبما تمليه عليها مقتضيات زمانها وتفرضه عليها متطلبات عصرها.

وبذلك يظهر الجواب عما ذكره أولاً من تأييد القول بأن الواضع هو الله سبحانه وتعالى، فإنه يتم إذا كان الوضع دفعياً وفي زمان معين من شخص واحد أو من جماعة مخصوصين، وأما إذا كان تدريجياً حسبما تقتضيه الحاجة، فلا محذور في تصدي البشر له، بل هو الواقع في الخارج كما عرفت، وبه يندفع ما ذكره من التأييد الثاني، باعتبار أن الواضع ليس شخصاً واحداً ليتصدى التاريخ إلى ذكره، بل الواضع - كما قلنا - ينشأ من احتياج كل أمة إلى ألفاظ تعبر بها عن مقاصدها في مقام التفهيم لتنظيم أمورها وبيان حوائجها، وهذا لا يستدعي أن يحدثنا التاريخ به. وأما **الجهة الثالثة:** وهي بيان حقيقة الوضع - وأنه هل الوضع من الأمور الواقعية، أو من الأمور الاعتبارية؟. فيه أقوال:

مصباح
الأصول
ج ١ -

٥٦

القول الأول: كما عن بعض الاغراض المحققين (قدس سره) (١) بتوضيح منا - بأن الوضع من الأمور الواقعية الحقيقية، وليس من سنخ الجواهر والأعراض، لأن الأول منحصر بالأمور الخمسة: العقل، والهيولى، والنفس، والصورة، والمادة، والوضع لا يعود إلى واحد منها، كما أنه ليس من الثاني، لأن الأعراض منحصرة في المقولات التسع، والوضع اجنبي عنها، مضافاً إلى أن الأعراض تتوقف - في وجودها - على وجود معروضاتها، بخلاف الوضع، فإنه وإن كان يعرض على متعلق، إلا أنه لا وجود له خارجاً، بل طبيعي اللفظ يوضع لطبيعي المعنى، أما اللفظ الخارجي فليس بموضوع للمعنى، وإلا لانعدم الوضع بأنعدام ذلك الموجود، بل ربما يوضع اللفظ لشيء لا

وجود له: كالعنقاء، أو يجعل لشيء مستحيل بحسب الوجود كشريك الباري.

وكيف كان فالوضع - بحسب الحقيقة - ليس من قبيل الجواهر والأعراض، بل هو من سنخ الملازمات العقلية غير القابلة للانفكاك، وهذه الملازمات العقلية من الأمور الواقعية، وهي سنخ من الوجودات التي يدركها العقل، فلو قلنا: العدد إن كان زوجاً فهو قابل للقسمة على المتساويين، فالملازمة - بين الزوجية وقبول القسمة على المتساويين - أمر واقعي وسنخ من الموجود يتعقله العقل، والقضية الشرطية تصدق بصدق الملازمة وإن لم يكن طرفاها صادقين، كالملازمة بين تعدد الآلهة والفساد في قوله تعالى: **(لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا..)** (٢)، ولكن هذه الملازمة العقلية (تارة) لا تنتهي إلى جعل جاعل، بل تكون موجودة وثابتة من الأزل حتى النهاية كالملازمات التكوينية. وأخرى تنتهي إلى جعل جاعل على نحو لم تكن ثابتة من البداية أزلاً، وإنما جعلت ابتداء فأصبحت ثابتة بين الأمرين من حين جعلها، وهي مع ذلك من الأمور الواقعية.

(١) المحقق الشيخ ضياء الدين العراقي (المتوفى ١٣٦١ هـ). نهاية الاحتكار ١: ٢٥، تأليف الشيخ محمد تقي البروجردى

النجفي، مؤسسة النشر التابعة لجامعة المدرسين بقم المقدسة، ١٤٠٥ هـ.

(٢) سورة الأنبياء ٢١: ٢٢.

٥٧

أما الوضع فهو من قبيل الثاني، حيث إن الواضع - قبل وضعه - تصور اللفظ مجرداً عن المعنى، وتصور المعنى من دون اللفظ، وليس بين الاثنين ملازمة، ثم بعد ذلك جعل ما تصوره من اللفظ على المعنى المتصور، فأوجد علة وربطاً بينهما، وصار كلما يطلق اللفظ في مورد يلزم منه الانتقال إلى المعنى الموضوع له، فالعلة والملازمة جعلية من قبل الواضع، وهي من الأمور الواقعية.

ولا يخفى أن الملازمة - المدعى ثبوتها بين اللفظ والمعنى المستوجبة للانتقال - إن أريد بها ثبوتها مطلقاً في حق كل واحد من دون اختصاص لها بالعالمين بالوضع فهو باطل بالبداهة، لأننا نجد الأشخاص الذين لم يطلعوا على الوضع

لا يمكنهم الانتقال بمجرد سماع اللفظ، ولو كانت الملازمة ثابتة بينهما على الإطلاق لما أمكن الانفكاك، وإن أريد بها ثبوتها في خصوص من علم بالوضع دون غيره فذلك أمر معقول، ولكنه خلاف الفرض، إذ المفروض أن الملازمة عين الوضع وهنا الملازمة متأخرة عن الوضع برتبتين.

القول الثاني: إن الوضع من الأمور الاعتبارية، ومتعلق ذلك الاعتبار هو الملازمة بين اللفظ والمعنى، فيكون الوضع عبارة عن جعل الملازمة بينهما بحسب الاعتبار، لا بحسب الواقع كما تقدم عن بعض الأعظم (قده). ولا يخفى أن المعنى المذكور وإن كان معقولا في نفسه، إلا أنه لا يرجع إلى نتيجة، لأنه إن أريد بذلك اعتبار الملازمة بين اللفظ الموجود في الخارج والمعنى الموجود خارجاً بأن يعتبر عند تحقق اللفظ خارجاً وجود المعنى في الخارج، فهو أمر خال عن الفائدة، لأن الانتقال إلى المعنى إنما هو من الوجود الذهني للفظ، فلا أثر لفرض وجود واقع الماء في الخارج عند تحقق لفظ الماء خارجاً، وإن أريد به الملازمة بين وجود اللفظ ذهنياً ووجود المعنى ذهنياً أيضاً، فإن كان المراد هو الملازمة بين وجوديهما على وجه الإطلاق فهو باطل، إذ يلزمه أن يعتبر الجاهل بالوضع عند تصوره اللفظ عالمياً بالمعنى، مع أن اعتبار الملازمة بين تصور اللفظ والمعنى - بالإضافة إلى الجاهل - لغو محض، وإن ادعى أن الملازمة الاعتبارية ثابتة في حق خصوص من علم بالوضع، فهي لا محصل لها، فإن الملازمة - بين اللفظ والمعنى في الوجود الذهني - متحقق في نفس الأمر مع قطع النظر عن الاعتبار، وفي مثله لا معنى للاعتبار، لأنه من

مصباح
الأصول
ج ١ -

٥٨

اعتبار ما هو ثابت في حد نفسه، فلا يبقى لإعتبار الملازمة بين اللفظ والمعنى وجه معقول. القول الثالث: إن الوضع من الأمور الاعتبارية، وهو عبارة عن اعتبار وجود اللفظ وجوداً للمعنى تنزيلاً، (بيان ذلك) أن للشئ نسخين من الوجود:

أحدهما: وجود حقيقي، الذي هو وجوده في نظام الوجود من الجواهر والأعراض. وثانيهما: وجود اعتباري، وقوامه الاعتبار والفرض، فالملكية مثلا لها وجود حقيقي، وهو إحاطة المحيط بالمحاط إحاطة خارجية، ولها وجود اعتباري كاعتبار شئ ما ملكاً لزيد في الوقت الذي يكون بينه وبين ملكه مسافة بعيدة،

وقد ادعى أن الوضع من هذا القسم، فإن الواضع حين يجعل ربطاً بين اللفظ والمعنى لا يقصد من ذلك إلا أن المعاني توجد بوجود تلك الألفاظ، بحيث يكون وجود اللفظ وجوداً ثانياً للمعنى تنزيلاً وهو هو، ولذلك يسري إليه ما للمعنى من القبح أو الحسن، ويستحق ما يستحقه المعنى من الأهانة أو التعظيم، ولهذا كانت أسماء الله تبارك وتعالى محرمة المس على الجنب، وأنه لا يجوز تنجيسها، وما شاكل ذلك، وبالعكس أسماء أعداء الله تعالى، فأنها تهان وتهتك بشتى الأساليب، وما ذلك إلا لأن وجود اللفظ وجود للمعنى تنزيلاً.

وعليه فالوجودات ثلاث: حقيقي خارجي، وحقيقي ذهني، ووجود لفظي.

فالوضع من الأمور الاعتبارية: بمعنى أن اللفظ يعتبر وجوداً ثانياً للمعنى، فإذا أطلق اللفظ فقد وجد المعنى.

ولا يخفى أولاً: أن المعنى المذكور وإن كان معقولا في نفسه، إلا أن المانع من الالتزام به أنه أمر دقي محتاج إلى التفات ونظر، بينما نجد الوضع يصدر من الأطفال، بل يمكننا أن ندعي صدور الوضع من بعض الحيوانات - على نحو الموجبة الجزئية - كما نشاهد في الهرة عند ما تصرخ بصوت، وهي تريد جمع أطفالها الصغار، وربما تصرخ بصوت آخر وهي تريد أن تزجر ما قابلها من العدو وما شاكل ذلك.

٥٩

ثانياً: أن الالتزام بهذا المعنى بلا ملزم، فإن الغرض من الوضع الدلالة على الشيء، وهذا المعنى يقتضي الإثنية بين الدال والمدلول عليه، فجعله وجوداً واحداً جعل من غير ملزم، وأما ما ورد عن دعوى أن اللفظ في مرحلة الاستعمال يغفل عنه غالباً، وهذا آية أن المتكلم يريد إيجاد المعنى في الخارج، فالجواب عنه أن المغفولية وإن كانت تامة في الغالب، لأن المستعمل ليس من قصده الا إظهار المعنى، فنظره إلى اللفظ نظر آلي وطريق إلى المعنى، فهو كالمشاهد في المرأة إذا كان من قصده النظر إلى صورته، فلا يكاد يلتفت إلى المرأة نفسها إلا التفاتاً آلياً، فتذهب عليه الخصوصيات الموجودة فيها، أما الجاعل للمرأة والواضع للألفاظ فكل منهما ينظر إلى الشيء نظراً استقلالياً ويرى جميع الخصوصيات، إلا أن هذا لازم أعم لكون الوضع اعتبار وجود اللفظ وجوداً للمعنى.

وكيف كان فهذا الوجه غير تام.

القول الرابع: ذهب بعض مشايخنا المحققين (قدس سره)^(١) إلى أن الوضع من الأمور الاعتبارية، وقد استعمل بماله

من المعنى اللغوي، وهو وضع الشيء على الشيء، وهذا يتحقق تارة في أمر حقيقي خارجي، كوضع النصب على الأمكنة للدلالة على أنه رأس الفرسخ وما شاكل ذلك.

وأخرى يتحقق في أمر اعتباري، وهو عالم الألفاظ، فيضع الواضع لفظاً ليبدل به على المعنى، والوضع بهذا المعنى مستعمل في المعنى اللغوي، كما يعبر عنه بالفارسية، بـ (گذا شتن)، غاية الأمر ليس مصداقه فرداً خارجياً، بل أمر اعتباري.

ولا يخفى ما فيه أولاً: إنه من الأمور الدقيقة التي تحتاج إلى إعمال العناية، وقد عرفت صدور الوضع حتى من الصبيان.

ثانياً: إنه ليس بتام في حد ذاته، لأن الوضع الخارجي يتقوم بأمور ثلاثة،

(١) المحقق الشيخ محمد حسين الأصفهاني (١٢٩٦- ١٣٦١ هـ): نهاية الدراية في شرح الكفاية ١: ٤٧. تحقيق مؤسسة آل

البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى ١٤١٤ هـ.

مصباح
الأصول
ج ١ -

٦٠

ففي وضع النصب على الفرسخ لا بد من الموضوع، وهو النصب، والموضوع عليه: وهو المكان، والموضوع له: وهو الدلالة على أنه رأس الفرسخ الذي هو الغاية.

أما الوضع في محل الكلام فمشتمل على أمرين: موضوع، وموضوع له، دون الموضوع عليه، فإن اللفظ موضوع، والدلالة على المعنى موضوع له، وأما الموضوع عليه فليس بموجود، وربما قيل: بأن المعنى هو الموضوع عليه،

ولكن ذلك غلط، بل المعنى موضوع له، فإن اللفظ وضع ليبدل على المعنى كوضع النصب للدلالة على راس

الفرسخ، فالأركان في الوضع ناقصة، وإن أبيت إلا عن كون المعنى هو الموضوع عليه فالمفقود هو الموضوع له، وكيف كان، فالوجوه التي ذكرت لبيان حقيقة الوضع كلها باطلة.

المختار

وبعد أن استعرضنا الأقوال المتقدمة - التي هي في بيان حقيقة الوضع وبطلانها- نقول:

إن الإنسان لما كان محتاجاً إلى التفهيم والتفاهم بمقتضى طبيعة المجتمع الذي يعيش فيه كان مضطراً لأن يخترع ما يسد به حاجته القائمة، ليتمكن من إبراز مقاصده، وما يمكنه في قرارة نفسه من المعلومات التي يطلب إيصالها للآخرين، فكانت الغاية المتوخاة من الوضع ليس إلا احضار المعاني أمام المخاطبين، ومن البديهي أن الإشارة وإن كانت وسيلة للفهم إلا أنها من العسر جداً أن تفي بالغرض الذي تتوقف عليه حياة الإنسان الاجتماعية، لأجل هذا اتخذ الإنسان وسيلة أخرى أقصر من الإشارة، وأوفى بالمقصود، تلك هي الألفاظ، فإن الألفاظ تلقي المعنى أمام السامع، وتبرز مقصود المتكلم، وهي وافية بجميع المقصود فكان حالها كالإشارة من ناحية إفهام المقابل؛ فكما أن المشير يمكنه أن يلفت نظر المخاطب إلى أن المقصود من حركته هو المجيء، كذلك اللفظ يمكنه أن يعبر بلفظ جاء للدلالة على هذا المعنى، غاية الأمر

٦١

الإشارة يمكن أن يلتفت إليها كل احد، بينما الألفاظ لا يلتفت إليها إلا من اطلع على معانيها. وإذا اتضحت الفائدة والغاية من الوضع فنقول: الوضع حقيقته نفس القرار والاثبات والتعهد، فإن كل فرد من أولئك الذين يتكلمون بلغة خاصة يتبأنى مع جماعته ويأخذ عهداً على نفسه بأنه متى ما تكلم بلفظ خاص فقد أراد منه معنى مخصوص، لذا كان كل مستعمل واضحاً باعتبار أن كل واحد من المستعملين قد أخذ عهداً على نفسه بهذا القرار، فإذا استعمل اللفظ في مورد فقد جرى على طبق التزامه وتعهده ومن قراره والتزامه هذا وتعهده على نفسه تنشأ العلاقة الوضعية بين اللفظ والمعنى، وتكون هناك مناسبة بينهما، أما قبل قراره فليس في البين علاقة وارتباط لا تشريعاً ولا تكويناً.

نعم الانتقال إلى المعنى قد يتأتى من مجرد صدور اللفظ من غير صاحب شعور، كاصطكاك حجر بحجر، فيتولد منه لفظ مخصوص، إلا أن منشأ ذلك ليست العلاقة الوضعية التي تحصل في موارد الالتزام والتعهد، بل السبب في ذلك

قبول الذهن ذلك على نحو ينتقل إلى المعنى بمجرد الإطلاق.

فالذي تحصل من الوضع أنه عبارة عن القرار والالتزام والتباني على النفس بأنه متى ما تكلم بلفظ خاص أراد منه

معنى مخصوص، وهذا القرار المذكور يتأتى لدى كل فرد من أفراد المجتمع.

وما ينسب إلى الآباء من أنهم هم الواضعون فذلك للأسبقية - كما في واضع القانون - وإلا فالكل يشتركون بهذا

الالتزام على هذا الاعتبار. نعم ينسب الوضع إلى رئيس القبيلة أو البلد لكن من جهة نيابته عن القوم وأنه لسانهم.

وعلى ما ذكرناه صح تقسيم الوضع إلى تعييني، وتعيني لأن التعهد والالتزام تارة يحصل ابتداء من الواضع.

وأخرى: بوسيلة ثانية، وهي كثرة الاستعمال بحيث يصبح العرف بمجرد الإطلاق منتقلاً إلى المعنى وإن لم يعلم

زمان التعهد وتاريخه.

هذه هي حقيقة الوضع كما عرفت إنها من الأمور الواقعية.

مصباح
الأصول
ج - ١

٦٢

الجهة الرابعة في تقسيم الوضع:

الوضع بأي معنى اعتبر لابد للواضع - قبل الوضع - من ملاحظة كل من اللفظ والمعنى مستقلاً، ليكون على علم

من أمره، وبدون هذه الملاحظة فهو وضع مجهول لمجهول، فكان لازماً على كل واضع أن يلاحظ اللفظ والمعنى

لحاطاً استقلالياً، ومن أجل هذا المعنى اختلف الاستعمال عنه باعتبار أن الاستعمال يوجب الغفلة عن اللفظ، بحيث

يكون النظر إليه آلياً غالباً، لأن غرض المستعمل القاء المعنى أمام المخاطب، فالاتجاه الحقيقي إنما هو في ناحية

المعنى، وأما اللفظ فقد كان طريقاً في الوصول إلى ذلك، وشأن كل طريق أن يكون مغفولاً عنه، وغير ملتفت إليه.

وبناء على هذا فالبحث يقع في مقامين: الأول: من حيث لحاظ اللفظ. والثاني: من حيث لحاظ المعنى.

أما المقام الأول: فلا بد للواضع من ملاحظة اللفظ أولاً ملاحظة استقلالية من دون فرق بين أن يكون لحاظه له

لحاطاً شخصياً، أو بعنوان مشير إليه.

بيان ذلك: أن وضع الألفاظ على قسمين: شخصي، ونوعي.

والأول: على قسمين: قسم موضوع للمعنى بمادته وهيئته - كأسماء الجوامد - مثل الحجر والمطر وشبههما، فإن لفظ

الحجر لوحظ بمادته وهيئته الخاصة، ووضع للجسم الحجري بحيث لو تغيرت الهيئة، أو تبدلت المادة لما دل اللفظ على المعنى المذكور.

وقسم موضوع للمعنى بمادته الخاصة - كلفظ جلس - المؤلف بحسب المادة من الجيم واللام والسين، فإنه وضع لمعنى يقابل القيام من دون اختصاص لهذه الهيئة بالدلالة، بل كل هيئة طرأت على هذه الحروف الثلاثة، فاللفظ يدل على المعنى المذكور، وهذا لا ينافي شخصية الوضع بلحاظ المادة.

والثاني: وهو ما وضع للمعنى بهيئته الخاصة كهئية فَعَلَ محركة الثلاثة فإنها موضوعة للدلالة على المضي، حيث إنَّ الواضع لم يتصور هيئة الماضي مثلاً في ضمن جميع المواد من قام، وقعد، وجلس، ونام، وغيرها، ليضع كل هيئة في ضمن كل مادة لمعنى خاص، وهكذا في المضارع، وباقي المشتقات،

٦٣

فإن ذلك خلاف المقطوع من وضع اللغة العربية وغيرها، بل يلاحظ الواضع عنواناً اجمالياً مشيراً إلى أفراده العارضة على المواد حسب اختلافها، وذلك العنوان مثل ما كان على زنة فعل محركة الثلاثة فيضعها للدلالة على المعنى، وهذه الهيئة في أية مادة من المواد وجدت أفادت تحقق الفعل في الزمن الماضي، ومن أجل هذا كان وضع الهيئات وضعاً نوعياً.

وربما يقال: بأن الذي ادعي من الوضع الشخصي للمواد، إن أريد به أن مادة (ضرب) التي عبارة عن الحروف المتقاطعة قد وضع شخص هذا النوع فيها لمعنى قبال شخص نوع آخر فلازمه أن تكون الهيئة أيضاً موضوعة بالوضع الشخصي ولاوجه للترفة بينهما، لأن شخص هيئة فاعل وضع لمعنى قبال هيئة مفعول المفيدة لمعنى آخر، فكان كل واحد منهما شخص نوع قبال نوع آخر، وإن أريد بوضع الهيئات التي أوضاعها نوعية أن هيئة فاعل وضعت للمتلبس بالمبدء من دون تقيده بمادة خاصة فلازمه أن تكون المادة أيضاً موضوعة بالوضع النوعي إذ لا اختصاص لها بهيئة مخصوصة بل تجتمع مع كل هيئة.

وقد ذكر بعض مشايخنا المحققين (قدس سره) (١) أن نسبة الهيئة إلى المادة كنسبة العرض إلى الجوهر، فكما أن

العرض لا يتقوم خارجاً إلا بالجوهر كذلك الهيئة لا تستقيم إلا مع المادة.

وتوضيح ما أفاده (قدس سره) أن المادة المتألّفة من الحروف المتقاطعة يمكن تصورها استقلالاً بلا عروض هيئة عليها، فتوضع في ذلك الحال لمعنى خاص وتكون من قبيل الوضع الخاص والموضوع له الخاص في جانب الموضوع له وإن كانت قابلة بعد ذلك للتلبس بعدة هيئات.

أما الهيئة فلا يمكن تصورها إلا بأمرين:

الأول: بالإشارة إليها بعنوان اجمالي للتوصل إلى افرادها، كما ترى أهل الأدب يتخذون وزن فاعل أو مفعول ليتوصلوا إلى الهيئة المطلوب تفهيمها، فيقولون ما كان على زنة فاعل فهو كذا، وهذا كالوضع العام والموضوع له الخاص في جانب الموضوع له.

(١) نهاية الدراية ١: ٧٧.

مصباح
الأصول
ج - ١

٦٤

الثاني: أن يأخذ هيئة عارضة على مادة خاصة مثل آكل أو مأكول ويقصد بذلك الإشارة إلى ما يكون على هذا الشكل وما يشابهه، ثم يجعل لمعنى خاص من دون خصوصية في مقام الجعل لهذه الهيئة العارضة على المادة، وهذا من قبيل الوضع العام والموضوع له الخاص في طرف المعنى الموضوع له، وكيف كان فهذا هو الفارق بين المادة والهيئة.

وما أفاده (قدس سره) متين جداً وبه يرتفع الإشكال.

أما المقام الثاني: في تقسيم الوضع بلحاظ المعنى: لا بد من ملاحظة المعنى قبل الجعل لحاظاً استقلالياً بنحو التفصيل، أو الاجمال، كلياً كان الملحوظ أم جزئياً، وعلى سبيل المثال ترى الواضع يتصور كلي الإنسان على نحو التفصيل كما إذا تصوره بجنسه وفصله، وباقي الخصوصيات، فيضع لفظاً بأزاء ذلك المعنى.

ويتصوره بنحو الاجمال فيشير إليه بنحو إجمالي، مثل عنوان المتكلم الذي هو بعض خواص الإنسان الملحوظ طريقاً إلى نفس الذات، ثم يضع لفظاً بأزاء ذلك المعنى المتصور هذا بالإضافة إلى المعنى الكلي، وقد يتصور

الواضع شخص زيد تفصيلاً - كما لو أحاط بخصوصياته ومزاياه - فيضع لفظاً بأزاء ذلك المعنى الخاص، وقد يتصوره إجمالاً كما لو لاحظ عنوان ما تولد من ابنه - فيضع لفظ زيد له - فإنَّ هذا العنوان طريق يشير إلى ما هو الموضوع واقعاً وإن لم يكن له ولد فعلاً.

والحاصل: إنَّ العناوين (تارة) تلاحظ بنفسها استقلالاً.

وأخرى طريقاً إلى غيرها، ولا يختص التقسيم المذكور بالوضع خاصة، بل يتأتى في الأحكام المولوية فمرة يلاحظ المولى عنواناً ويعلق حكمه به على نحو لا ينظر الحاكم إلا إلى نفس هذه الطبيعة من دون خصوصية للأفراد، كما في الأمر بإكرام العالم.

وثانياً: يلحظ العنوان طريقاً إلى الأفراد، ومشيراً إليها، كما لو قال: أكرم المقبل، فإنَّ عنوان المقبل قد أخذ إشارة إلى من يريد الأمر إكرامه لخصوصية أخرى من دون أن يكون لإقباله دخل في ذلك.

ومن هنا ظهر أن أقسام الوضع ثلاثة:

٦٥

الأول: وضع عام، وموضوع له عام - كما لو تصور الواضع مفهوماً كلياً قابلاً للانطباق على كثيرين تفصيلاً، أم إجمالاً ثم وضع اللفظ بأزاء ذلك المعنى المتصور.

الثاني: وضع خاص، وموضوع له خاص - كما لو تصور الواضع مفهوماً خاصاً غير قابل للانطباق على كثيرين، مثل تصور شخص زيد بذاته ومشخصاته، وباقي مميزاته، ثم وضع اللفظ بأزاء ذلك المعنى الخاص.

الثالث: وضع عام، وموضوع له خاص، كما لو تصور الواضع مفهوماً كلياً قاصداً لأن يضع اللفظ لمصاديقه لا على نفسه، فيحتاج إلى لحاظ عنوان يشار به إلى تلك المصاديق والأفراد، وهو لا يمكن أن يكون نفس عنوان هذا المفهوم الكلي، لأنه لا يحكي إلا عن نفسه، فلا بد - كما عرفت - من لحاظه بعنوان يحكي ويشير إلى ما هو الموضوع خارجاً، ولا بد من تقييد المفهوم بقيد، وجعل المقيد عنواناً مشيراً إلى أفراد الإنسان، ذلك هو عنوان ما ينطبق عليه هذا المفهوم.

ولا ريب أنه بملاحظة هذا العنوان قد لاحظ الأفراد الخارجية على سبيل الإجمال فوضع اللفظ بأزاء ذلك المعنى

على نحو القضايا الحقيقية.

ومن هنا علم استحالة القسم الرابع من الوضع - وهو الوضع الخاص والموضوع له العام - لأن العنوان الشخصي بما هو كذلك ليس فيه جهة إراءة، وكشف لا عن الكلي، ولا عن سائر أفراد، باعتبار أنه لا يكشف إلا عن تلك الحصة الخاصة من الكلي، أما بقية الحصص فليس هو مرآة لها، لذا قيل: (الجزئي لا يكون كاسباً ولا مكتسباً). وقد ذهب بعض الأكابر^(١) إلى دعوى إمكان القسم الأخير، ببيان: أن الشخص ربما يشاهد جسماً من بعيد، ولا يعلم أنه حيوان أم جماد، بل ولا يعلم بدخوله في أي نوع من الأنواع، فيضع لفظاً بإزاء النوع المنطبق على هذا الشخص واقعاً فيكون من الوضع الخاص والموضوع له العام.

(١) المحقق الرشتي: الميرزا حبيب الله بن محمد علي الجبلاي (١٢٣٤ - ١٣١٢)، بدائع الاحتكار: ٣٩.

مصباح
الأصول
ج - ١

٦٦

ولكن ذلك غير صحيح، إذ الشخص لم يتصور المعنى الكلي الجامع بتصوره لذلك المشاهد الخارجي بحيث كان الفرد الخارجي مرآة لذلك الكلي، وإنما كان تصور الفرد الخارجي سبباً لتصور كلي، فكان في المقام تصوران: أولهما للفرد، وثانيهما للكلي المنطبق على ذلك الفرد وغيره، ولا ريب أن اللفظ موضوع بإزاء المعنى الثاني المتصور، غاية الأمر أن الكلي المتصور قد يتصور بنفسه وقد يتصور بعنوانه ككلي هذا الفرد، مثلاً، وعلى أي تقدير كان فهو من قبيل الوضع العام والموضوع له العام.

وعلى هذا يكون أغلب الوضع، فقد نشاهد فرداً من الطيور ونضع لفظاً على كلي، أو نرى نوعاً من الورد ونضع لفظاً بإزاء الجامع، وما ذلك إلا أن التصور الأولي كان سبباً لتصور الكلي، وهو لا يخرج عن كونه من قبيل الوضع العام والموضوع له العام.

تنبيه:

إن العلاقة الوضعية القائمة بين اللفظ والمعنى ناشئة من لحاظ الواضع لكل من اللفظ والمفهوم لحاظاً استقلالياً، وجعل

ذلك اللفظ بإزاء المفهوم الذي هو قابل للاتصاف بالوجود والعدم، أما الفرد الخارجي فليس اللفظ موضوعاً له، لأنه غير صالح لأن يتصور وينتقل الذهن إليه، بل المفهوم المنطبق عليه هو الذي جعل اللفظ له، فإن المفهوم (مرة) يكون كلياً قابلاً للصدق على كثيرين.

وأخرى يكون جزئياً غير قابل للصدق على كثيرين.

ومن هنا يظهر أن التصور أيضاً لا يكون دخليلاً في الموضوع له، ليكون المعنى جزئياً ذهنياً متشخصاً في عالم الذهن، فإن الموجود الذهني أيضاً غير قابل لأن يتصور ويفرضه الوجود الذهني ثانياً، بل المجعول له اللفظ نفس المعنى الذي كان التصور طريقاً للوصول إليه، وهذا المعنى (تارة) يلحظ بشخصه وبنفسه سواء كان كلياً أم جزئياً (أخرى) يلحظ بعنوان مشير إليه، كعنوان أول ما يتولد من ولده فيضع اللفظ بإزاء ذلك. وكيف كان فأقسام الوضع في جانب المعنى - كما عرفت - ثلاثة وكلها بحسب الإمكان والثبوت، وأما بحسب الوقوع والإثبات فقسمان، منها ثابت من

٦٧

دون إشكال، وهما: الوضع العام والموضوع له العام، والوضع الخاص والموضوع له الخاص، أما القسم الثالث: وهو الوضع العام والموضوع له الخاص، فموضع خلاف بين القوم، والمعروف بينهم أن وضع (١) الحروف، وأسماء الموصول، والإشارة والضمائر من هذا القسم، ولا بد من تحقيق في ذلك.

المعنى الحرفي

ويقع البحث عنه في جهتين:

الأولى: في شرح معاني الحروف، وما تمتاز به عن الأسماء.

الثانية: في تحقيق أن وضعها من أي أقسام الوضع.

(أما الجهة الأولى) فقد اختلفت الأقوال فيها:

القول الأول: ما ذهب إليه المحقق الرضي (قدس سره) (٢) وتبعه عليه صاحب الكفاية (٣) من عدم الفرق بين المعنى الحرفي والاسمي، سوى مقام اللحاظ، وأن معنى كل منهما متحد مع الآخر، إلا أن العلاقة الوضعية القائمة بين اللفظ والمعنى إنما تكون موجودة إذا لوحظ المعنى عند الاستعمال في أحدهما على نحو الاستقلال، وفي الآخر على نحو الآلية.

وتوضيح ذلك: أن الواضع - عند ما تصور اللفظ والمعنى لم يلحظ في أحدهما قيداً من القيود بل تصور كلاهما مستقلاً منظوراً بنفسه، إلا أنه شرط على المستعملين حين استعمالهم للألفاظ في تلك المعاني أن يكون اللحاظ آلياً في الحروف واستقلالياً في الأسماء، وشرط الواضع في العلاقة الوضعية في مقام

(١) في المطبوعة "أوضاع".

(٢) رضي الدين محمد بن الحسن الاسترأبادي (المتوفى ٦٨٨ هـ)، شرح الرضي على الكافية ١: ٣٧، تصحيح وتعليق يوسف حسن عمر، طبع جامعة قاريونس ١٩٧٨.

(٣) كفاية الأصول: ١١.

اللحاظ لا يوجب صيرورته قيداً في أصل المعنى أو اللفظ ليكون تخصيصاً لأحد المعنيين دون الآخر، فيحصل الاختلاف بينهما، ولهذا أفاد (قدس سره) (١) في بحث المشتق من أن استعمال كل منهما في موضع الآخر، استعمال في ذات ماوضع له إلا أنه استعمال بغير العلاقة الوضعية، وعلى كل حال فالمستعمل كما كان حين الاستعمال محتاجاً إلى لحاظ كل من اللفظ والمعنى كان الواضع مشروطاً عليه لحاظ المعنى آلياً إن أراد استعمال كلمة (في) الظرفية، ولحاظه استقلالياً - إن أراد استعمال كلمة الظرفية فيها - فالعلاقة الوضعية في أحدهما تغايرها في الآخر. ويرد عليه أولاً: إن شرط الواضع - في المقام - على المستعملين ليس كسائر الشروط التي يجب الوفاء بها، فإنه لو كان معنى الاسم والحرف واحداً، والاختلاف في العلاقة الوضعية للزم صحة استعمال أحدهما في الآخر، بل هو

أولى من المجاز، لأن المجاز عبارة عن استعمال اللفظ في غير ما وضع له مع العلاقة المصححة، وما نحن فيه ليس استعمالاً في خلاف ما وضع له (بل بعين ما وضع له) - كما هو المدعى - غايته إنه لا يكون بالعلقة الوضعية، ولكن بالوجدان نرى أنه لو صدر ذلك من أحد - بأن استعمل أحدهما في الآخر - لكان غلطاً فاحشاً، كأن يعبر عن قوله مثلاً زيد في الدار، بقوله: زيد الظرفية التعريف دار، وهذا يكشف عن وجود مغايرة بين المعنيين لا يصح معه استعمال أحدهما في الآخر.

وثانياً: إنه لو كان معنى كل منهما عين الآخر، وكان الاختلاف بينهما في ناحية اللحاظ، فاللزام من هذا أن تكون بعض المعاني الاسمية - المنظور بها للغير والملحوظ آلة لشيء آخر - حرفية، فإن بعض العناوين قد يؤخذ في الموضوع لا من حيث نفسه، بل من جهة حكايته وكاشفيته عن غيره، وهو باطل بالضرورة.

وثالثاً: ليس من المسلم دائماً أن يكون الحرف ملحوظاً آلياً وطريقاً للغير، فهناك بعض الموارد يلحظ الحرف بلحاظ استقلالي، ويكون منظوراً إليه بنفسه، وذلك كما لو علمنا أن زيداً حل في بلد ونعلم أنه سكن في مكان ولكنه لا نعلم المكان بخصوصه، فنسأل عن تلك الخصوصية التي هي مدلول الحرف فنقول:

(١) المصدر السابق: ٤٢.

٦٩

سكن زيد في أي مكان، ولا ريب أن المنظور إليه حينئذ نفس الخصوصية، مع العلم ببقية جهات القضية.

فالمتحصل من المجموع أنه ليس ثمة اتحاد بين المعنيين أصلاً.

القول الثاني: الذي هو في حد التفريط، ما ينسب إلى المحقق الرضي (قدس سره) (١) أيضاً أن الحروف ليس لها معنى أصلاً، وإنما جيء بها في الكلام علامة على وجود خصوصية في المقام، فهي كالإعراب من هذه الجهة، فكما أن الرفع، والنصب، والجر لا يستفاد منها معانٍ، وإنما هي قرينة على وجود خصوصية في مدلولها يشير إليها كالفاعلية والمفعولية، فكذلك الحروف.

(وبعبارة أخرى) الحروف علامة على إرادة خصوصية من خصوصيات مدخولها، كالأعراب، فإن مدخولها وهي الدار - مثلاً - في قولنا في الدار لها أحوال كثيرة، منها: ملاحظتها بمالها من الوجود التكويني كسائر الموجودات فيصح الإخبار عنها، ويقال: الدار واسعة. وأخرى: بملاحظتها بمالها من الوجود الأيني الذي يراد منها المكان، ومحل الاستقرار، فيقال: زيد في الدار. وثالثة: وقوعها مبدأ للسير، فيقال: سرت من الدار إلى المدرسة. ورابعة: وقوعها منتهى إليها، فيقال: وصلت إلى الدار.

فإذا دخلت (في) على كلمة الدار فقد صارت علامة على أن في مدخولها خصوصية وهي الوجود الأيني - بمعنى المكان - وهكذا الإعراب من هذه الجهة، فإن زيدا مثلاً قابل لأن يصدر منه الفعل، أو يقع عليه، أو ينتهي

(١) قال المحقق الرضي في أول كلامه: إن معنى "من" الابتداء، فمعنى "من" ومعنى لفظ الابتداء سواء، إلا أن الفرق بينهما أن لفظ الابتداء ليس مدلوله مضمون لفظ آخر، بل مدلوله معناه الذي في نفسه مطابقة، ومعنى (من) مضمون لفظ آخر يضاف ذلك المضمون إلى معنى ذلك اللفظ الأصلي.. "(ثم يذكر في آخر الفقرة)" فالحرف وحده لا معنى له أصلاً، إذ هو كالعلم المنسوب بجانب شيء ليدل على أن في ذلك الشيء فائدة، فإذا انفرد عن ذلك الشيء بقي غير دال على معنى أصلاً، شرح الرضي على الكافية ١: ٣٧.

مصباح
الأصول
ج - ١

٧٠

إليه الشيء.. الخ، فإذا رفع فقد دل الرفع على أنه فاعل إذا تقدمه فعل، ويكون الفعل صادراً منه لا واقعاً عليه، فالحروف والأعراب قرائن على وجود خصوصية في المدخول. ولا يخفى أن هذا القول أشبه بالجمع بين المتناقضين، بمعنى أن الحروف ليس لها معنى أصلاً وإنها للتزيين والتحسين في الكلام بحيث يكون وجودها كالعدم، مثل بعض الحروف الزائدة كالباء الداخلة على خبر ليس وفاعل كفى، فلا يكون لوجودها أهمية في الكلام وإنها كالعدم، ومعنى أنها علامة دالة على خصوصية في المقام أن الحروف لوجودها أثر في الكلام بحيث لولاها لأنعدم المعنى، أو تبدل إلى معنى آخر، كالأعراب فإن له كمال لا أثر

في المعنى، فقولنا: ضرب زيد عمراً، يستفاد منه معنى غير ما يستفاد من جملة ضرب زيداً عمرو - فلازمه أن يكون للحروف معنى كالمعاني الاسمية من حيث أهميتها، وليست خالية عن كل معنى.

وعلى كل تقدير فلا شبهة في أن الحروف في الكلام تدل على خصوصيات لم تكن تستفاد منه لولا تلك الحروف، ولا ريب في أن هذه الدلالة لا موجب لها إلا الوضع، فالحروف لها وضع لا محالة، والكلام فعلاً في ما به تمتاز معانيها عن المعاني الاسمية، فلا مجال للقول بأن الحروف لا معنى لها وإنما هي علامات.

القول الثالث: إنَّ المعاني الحرفية مغايرة للمعاني الاسمية في ذاتها، ولا بد من بيان الفارق بينهما وقد وقع الخلاف في ذلك.

فذهب المحقق النائيني (قدس سره) (١) إلى أن المعاني الاسمية إخطارية، والمعاني الحرفية ايجادية، بمعنى أن المفهوم إن أمكن تصوره مستقلاً من دون لحاظ شيء معه كان معنى اسماً حيث يخطر المعنى في الذهن، وإن لم يمكن تصوره مستقلاً بل كان لحاظه يتبع لحاظ شيء آخر له فهو معنى حرفي.

بيان ذلك: أن الشيء إذا لوحظ بحسب وجوده الخارجي

(١) أجود التقريرات ١: ٢٥.

٧١

فتارة يكون وجوده غير محتاج إلى شيء يقوم به، أو يعرض عليه، بل يوجد بنفسه مستقلاً كالجوهر مثل الجسم.

وأخرى: يفتقر وجوده خارجاً إلى وجود محل يقوم به ويعرض عليه كالأعراض فإن البياض والسواد مثلاً لا يوجدان خارجاً إلا بعد أن يوجد جسم في الخارج، فكان وجودهما تبعاً لوجود شيء آخر.

وهكذا الكلام في الوجود الذهني، فإن بعض المفاهيم يستقل في عالم التصور والإدراك والتعقل، بحيث لا يكون تصورها موقوفاً على تصور شيء آخر، وذلك كالجواهر والأعراض بل الأمور الاعتبارية، والأمور العدمية، كمفهوم الإنسان، والبياض، والملكية، واجتماع الضدين، فهذه مفاهيم تتعقل منفردة من دون ضمنية شيء لها، فإذا

تكلم الشخص بها فقد أحضر (١) معانيها في الذهن، واطرها، فهذه هي الأسماء.

وبعضها الآخر لا يمكن تعقله في الذهن إلا بتعقل شئ آخر معه بحيث يدركه العقل بتبع ادراكه لشئ آخر، وفي ضمن كلام تركيبي، فهذه هي مفاهيم الحروف، فإن (في) التي هي للظرفية لا تتصور مستقلة إلا بانضمامها إلى كلمتي زيد والدار مثلاً، فهي في عالم المفاهيم كالأعراض في الوجود الخارجي، ولهذا كانت كلمة (في) مثلاً موجدة لمعنى قائم بين أمرين، ولولاها لما تم معنى للظرفية، فالحروف معانيها إبداعية تحصل في عالم الألفاظ حيث وضعت لتحقيق الربط بين مفهومي زيد والدار، بخلاف المعاني الاسمية فإنها إخطارية ينتقل إليها عند التلفظ بها ويدركها الذهن مستقلاً، ولهذا يحمل ماورد عنه (ع): «الحرف ما أوجد معنى في غيره» (٢) على هذا المعنى.

نعم إيجادها لمعنى ليس كالإيجاد في عالم الانشاء - عند قولنا: بعت أو آجرت - فإن كلمة بعت سبب لوجود ملكية في عالم الاعتبار، لا في عالم اللفظ، بخلاف الحروف فإنها موجودة للمعنى في عالم اللفظ، فالمتحصل من هذا أن الحروف موضوعة للربط بين الكلمات كالهينات، ولولاها لأصبح الكلام

(١) في النسخة المطبوعة أخطر.

(٢) بحار الأنوار ١٦٢:٤٠.

مصباح
الأصول
ج - ١

٧٢

مهماً، وهي توجد المعنى في مرحلة اللفظ، وهذا المعنى بنفسه متقوم بالغير، ولا استقلال له في ذاته، بخلاف الأسماء فإن معانيها معان مستقلة في ذاتها تخطر في الذهن من دون احتياج لشئ آخر، ولأجل هذا إن كل شئ إذا لوحظ للغير، وكان لحاظه آلياً يشبه بالمعنى الحرفي.

وكان أهل الأدب التفتوا إلى هذا الفارق فأخذوا في مقام تفسير الأسماء يفسرونها بمالها من المعاني تماماً، ويقولون، معنى التبر الذهب مثلاً. بخلاف الحروف، فإنهم يفسرون كلمة (في) مثلاً ويقولون: إنها للظرفية ولا يقولون إن معناها نفس الظرفية، وما ذلك إلا لأجل أن المعاني الاسمية بذاتها تغاير المعاني الحرفية.

والجواب عن ذلك: إنَّ ما افاده المحقق النائي(قدس سره) من تغاير المعنيين الحرفي والاسمي، واستقلال المعنى الاسمي مفهوماً وعدم استقلال المعنى الحرفي تصوراً، وأن الحرف يوجد الربط بين الأمرين ولولاه لأصبح الكلام مهماً مما لا إشكال فيه، إنما الإشكال فيما أفاده من أن المعنى الحرفي إيجادي، إذ لا ينحصر أمر المعنى بين الإخطار والإيجاد - على نحو يكون انتفاء أحدهما موجباً لتعين الآخر، فمن الممكن أن يكون هناك شق ثالث وصورة أخرى تغاير الاثنين.

بيان ذلك: أن الحروف وإن أوجبت الارتباط بين المعاني الاسمية بحيث لولاها أصبح الكلام مهماً، إلا أن الربط الحاصل من الحروف ليس مستنداً إلى مجرد لفظة (في) وما شاكلها، وإنما من جهة كشف ذلك الحرف عن خصوصية، تلك الخصوصية هي التي ربطت بين الكلمات.

نعم: الخصوصية المنكشفة بلفظة (في) غير مستقلة في عالم التصور، وإنما تقوم بين أمرين، وهذا لا يستلزم أن تكون الحروف نفسها رابطة.

(وبعبارة أخرى) الحروف ليست معانيها إخطارية كالأسماء، لأنها لا تقبل الاستقلال تصوراً، كما أنها ليست بايجادية باعتبار كشفها عن خصوصية في المعنى دون إيجادها لخصوصية في اللفظ، إذن فهي برزخ بين الاثنين، ولأجل كشفها عن الخصوصية التي تربط الكلام بعضه ببعض امتنع أن تحل بعض الحروف محل بعضها، لأن الخصوصية التي

٧٣

تتكشف بواسطة (في) غيرها المنكشفة بواسطة الباء، ولو كانت سبباً لإيجاد الربط لصح قيام بعضها مقام البعض. وأما ما فرّع عليه(قدس سره) من أن عدم استقلالية المعاني الحرفية بحسب المفهوم اوجب أن يكون النظر إليها نظراً آلياً، فغير تام فإن المعنى الحرفي كما سبق قد يلحظ استقلالاً بنفسه بلا تبع شئ آخر.

كما لو حل زيد في بلد وعلمنا أنه سكن في مكان، ولكنه لا نعلم بخصوصيته فنسأل عن تلك الخصوصية التي هي مدلول الحرف فنقول: سكن زيد في أي مكان؟ ولا ريب أن المنظور إليه حينئذ نفس الخصوصية مع العلم ببقية جهات القضية.

وأما ما استشهد به من أن ما لا استقلال له فهو شبيه بالحرف، فهو وإن كان صحيحاً إلا أن التشبيه من حيث عدم الاستقلالية لا من حيث كونه آلياً ومرآةً، وهذا لا يكون شاهداً على أن المعنى الحرفي آلي.

نعم: يستكشف منه أن المعنى الحرفي غير مستقل بالمفهوم.

القول الرابع: ما ذهب إليه بعض مشايخنا المحققين (قدس سره)^(١) من أن الحروف عبارة عن النسب، والروابط

القائمة بين الجواهر والأعراض التي لا وجود لها في نفسها. وبيان ذلك: أن الوجودات على أربعة أقسام:

القسم الأول: ما يكون مستقلاً في حد نفسه بحسب الخارج غير مفتقر في تحققه ووجوده إلى شئ آخر يقوم به، أو

يعرض عليه، كما أنه لا يتوقف حصوله في الخارج على علة موجدة له، فيقال: هو موجود في نفسه، ولنفسه،

وبنفسه، بمعنى أنه في حد ذاته يحمل عليه الوجود، كما أن وجوده غير محتاج إلى موضوع وعلة أصلاً، وهذا هو

(واجب الوجود).

القسم الثاني: ما يكون وجوده مستقلاً في نفسه، ويحمل عليه الوجود، ووجوده غير محتاج إلى محل يقوم به، أو

يعرض عليه، وإنما كان من ناحية

(١) نهاية الدراية ١: ٥١.

مصباح
الأصول
ج - ١

إيجاده مفتقراً إلى علة تقتضيه - وهذا القسم هو الجوهر كزيد وعمر - فيقال: زيد موجود في نفسه، ولنفسه، إلا أن

وجوده كان بغيره، وبسبب آخر، فيقال: (موجود في نفسه ولنفسه وبغيره).

القسم الثالث: ما يكون موجوداً في نفسه، ويستحق إطلاق الوجود عليه، إلا أن وجوده في الخارج محتاج إلى محل

يقوم به، وموضوع يعرض عليه، كما يتوقف وجوده على علة تكوّنه وتقتضيه، وهذا كوجود الأعراض حيث إنها

وجودات في نفسها ولكن بغيرها ولغيرها، لأنها أوصاف لموضوعات متحققة في الخارج، ووجودات بغيرها من

جهة وجود علة اقتضت ذلك كالسواد والبياض، فهذه وجودات في نفسها، وبغيرها، ولغيرها.

القسم الرابع: ما يكون موجوداً لا في نفسه، بمعنى أنه ليس موجوداً في حد نفسه فضلاً عن كونه لنفسه حيث هو في ضمن شئ آخر، ولا أنه بنفسه، لأنه بعلّة اقتضت ذلك، فهو موجود لا في نفسه، غير قابل لحمل الوجود عليه، وإنما هو في غيره ومحتاج في ذاته إلى تعقل شئ آخر، وذلك هو وجود النسب والروابط التي تكون رابطة بين العرض ومعروضه، فإنها غير موجودة على نحو الاستقلال، ومن ثم لا ماهية لها، لأن الماهية ما تقع في جواب السؤال عن الشئ بـ(ما هو) الحقيقية، ولا يقع عنها بما هو شئ إذ لا مفهوم له حتى يقع في الجواب، فهذا القسم من الوجود يسمى (بالوجود الرابط)، كما أن القسم الثالث يسمى (بالوجود الرابطي).

أما الدليل على أصل وجوده، فهو أننا ننتيقن تارة بوجود جوهر وهو زيد مثلاً.

وأخرى: ننتيقن بوجود عرض كالقيام أو البياض، ولكننا نشك في ثبوت ذلك العرض ذاك الجوهر.

(وبعبارة أخرى) نشك في نسبة ذلك العرض إلى المعروض، وتحقق الربط بين زيد والبياض، أو زيد والقيام، ولا ريب أن متعلق الشك ليس بنفسه متعلق، فإن اليقين تعلق بوجود كل من الجوهر والعرض، والشك تعلق بوجود شئ آخر هو النسبة والربط بينهما، ولا إشكال أن تعدد المتعلق يكشف عن تعدد الوجود، فلا بد وإن تكون وجودات ثلاثة: وجود للجوهر، ووجود للعرض، ووجود للنسبة والربط، فهذا دليل على أصل وجوده.

٧٥

وأما الدليل على أن هذا القسم وجود غير مستقل خارجاً، وأنه وجود لا في نفسه، فهو أن ثبوت شئ لشئ ليس أمراً مستقلاً بل هو في ضمن شيئين، جوهر وعرض، إذ لو كان للنسب وجود مستقل لكان قائماً بغيره لا محالة، فلا بد من رابط هناك بينه وبين معروضه، وهكذا ننقل الكلام إلى ذلك الرابط، فلو كان موجوداً في نفسه لاحتاج إلى معروض، وإلى مالا نهاية له، ولأجل كونه غير مستقل في الوجود عبّر عنه بالوجود الرابط، وذلك لقيامه بوظيفة مهمة هي ربط العرض بالجوهر.

إذا عرفت هذا فالمعاني الاسمية إنما هي من قبيل الجواهر والأعراض، حيث إنها معاني مستقلة بحسب المفهوم

والوجود، وأما الحروف فهي النسب والروابط، وقد وضعت الحروف للدلالة على تلك المعاني النسبية، فإن

النسبة تارة: يقصد منها ثبوت شئ لشئ.

وأخرى: ثبوت شئ في شئ وهي الظرفية، وثالثة: ثبوت شئ بشئ وهي الآلة، وجامعه هو الربط، وهذه كلها نسب خارجية، أما مفهوم الربط الذي هو ربط بالحمل الأولي فهو معنى اسمي، لكونه مستقلاً في عالم التعقل والإدراك، ونسبته إلى واقع النسبة كالعنوان إلى معنونه، وأما المعنى الحرفي فهو ربط بالحمل الشائع. والحاصل أن حكمة الوضع كما تقتضي وضع الألفاظ للمعاني الاسمية من الجواهر والأعراض، كذلك تقتضي أن تكون النسب موضوعاً لها شيء، وليس الموضوع لها إلا الحروف، فالحروف وضعت للنسب الواقعية الخارجية التي هي غير مستقلة في الوجود أصلاً، وليست موضوعة لمفاهيم النسب الخاصة كالنسبة الظرفية، والابتدائية، وهكذا فقولنا: كلمة (في) موضوعة للنسبة الظرفية لا نريد به أنها موضوعة لهذا المفهوم أي ما هو نسبة ظرفية بالحمل الأولي، بل نريد به أنها موضوعة لواقعها وما هو نسبة بالحمل الشائع، وهذا كقولنا اجتماع الضدين، أو شريك الباري محال، فإننا لا نريد به أن نفس مفهوم ذلك محال، بل المحال واقع الاجتماع، وواقع الشريك، وهكذا العدم فإن مفهومه ليس بمعدوم بالحمل الشائع الصناعي،

نعم مفهوم العدم عدم بالحمل الذاتي.

فالذي تلخص من مقالة بعض المشائخ: أن الحروف وضعت لواقع النسب، والروابط الخارجية التي هي سنخ من الموجودات غير المستقلة، والتي هي غير موجودة في نفسها، بخلاف الأسماء فإنها وضعت لمفاهيم مستقلة في عالم التصور.

ولا يخفى أن البحث هنا يقع في مرحلتين:

الأولى: في أصل تحقق قسم رابع غير وجود الواجب، والجواهر، والأعراض وهو الوجود المصطلح عليه (وجود لا في نفسه).

الثانية: في أن الحروف وضعت لهذا المعنى أم لا؟

أما الكلام عن الأولى فالتحقيق أنه ليس هناك قسم رابع من الموجودات الممكنة غير وجود الجواهر والأعراض، والوجه فيه أن هذه الوجودات غير المستقلة لو كانت لم تكن لها ماهية أصلاً، ولا يتعقل وجود خارجي إمكاني بلا

ماهية، إذ لا معنى للموجود بلا ماهية، فإنها حد للوجود.

نعم: وجود الواجب لا ماهية له لأنه لا حد له.

وأما ما استدلل به من البرهان على إثباته فغير تام، لأن غاية ما جاء به أن تعدد المتعلق استدلل يكشف عن تعدد الوجود، وهذا ليس بصحيح، إذ ربما يكون هناك وجود واحد في الخارج، ويكون من جهة متيقناً، ومن أخرى مشكوكاً، فالكلي ربما يتيقن بوجوده في الدار، ولكن بالإضافة إلى مصاديقه كزيد وعمرو مشكوك، وبناء على أن الكلي عين فرد، فوجود ذلك الكلي وجود للفرد، فهو وجود واحد صار متعلقاً لليقين والشك من جهتين، وما نحن فيه من هذا القبيل، فإن اليقين تعلق بوجود الجوهر وهو زيد، ويقين تعلق بوجود العرض وهو كلي البياض، إلا أننا نشك في نسبة الكلي إلى زيد.

ومن المعلوم أنه على تقدير ثبوته لزيد ليس هناك وجودات متعددة: وجود للكلي، ووجود للفرد، بل هو وجود واحد في الخارج، وهو وجود البياض مثلاً، وهكذا الحال في غير المقام، فإننا إذا أثبتنا وأقمنا البرهان على أن للعالم محدثاً، وموجداً، وصانعاً فلا محالة يعترف الخصم به، ولكنه - مع ذلك - في

٧٧

شك من أنه جسم، أو أنه عالم، ونحو ذلك، فاليقين بوجود صانع مع الشك في الخصوصيات لا يكشف عن أن الصانع والخصوصية المشكوكة متعددان بحسب الوجود.

وأما الكلام عن الثانية فلأننا لو تنزلنا عن ذلك، وسلمنا بأن هناك وجوداً رابعاً، وهو الوجود لا في نفسه إلا أن كون الحروف من هذا القبيل ليس كذلك، إذ الحروف لم تكن موضوعاً لما هو الموجود خارجاً، لعدم تحققه في الذهن، وقد مر أن ما يوضع له اللفظ، لا بد وأن يكون أمراً قابلاً للوجود الذهني لينتقل إليه السامع، ثم بعد أن أصبحت موضوعاً للمفاهيم، فما هو المفهوم الذي وضع له الحرف؟ هل هو مفهوم النسبة والربط، فإن ذلك مفهوم اسمي مستقل في عالم الإدراك، أو هناك مفهوم آخر وضعت له الحروف غير مفهوم النسبة فما هو ذلك المفهوم؟.

وعلى كلٍّ، فالحروف ليست موضوعاً للنسب الخارجية، مضافاً إلى أن الحروف تستعمل في موارد غير صالحة لإثبات العرض إلى معروضه، ولتحقق الربط بينهما، وذلك في مثل واجب الوجود، فيقال: الله عالم بكذا، أو قادر

على كذا، أو مريداً لكذا.. الخ، وبناء على أن الحروف تفيد الربط بين العرض والجوهر فقد استعملت الباء وأخواتها للدلالة على هذا المعنى. مع أن صفاته تعالى عين ذاته، وذاته غير قابلة لطروء هذه الأمور عليها، فإنها ليست محلاً للعوارض والحوادث.

مع أننا بالوجدان نشاهد استعمال الحرف في مثل هذه الموارد كاستعماله عندما يقال: زيد عالم بكذا - من دون فارق بينهما - بل ربما تستعمل الحروف في الأمور العدمية والاعتبارية، فيقال: اجتماع الضدين في نفسه ممتنع، والإمكان في نفسه مغاير للامتناع، ولا ريب أنه لا نسبة بين اجتماع الضدين ونفسه، وكذلك بين الإمكان ونفسه، ليعبر عنها بالوجود الرابط، إذاً فما هي النسبة التي يحكي عنها الحرف؟.

القول الخامس: ذكره المحقق العراقي (قدس سره) (١)، أن الحروف لم تكن موضوعاً لإفادة النسب الخاصة، ولا للربط بين العرض والمعرض - فإن الهيئة هي التي تفيد هذا المعنى - بل الحروف موضوعة للأعراض النسبية، ببيان ذلك: أن الأعراض على قسمين:

قسم: ما يكون في مقام وجوده الخارجي محتاجاً إلى موضوع واحد يقوم به خاصة، وهذا كمقولة الكيف والكم. وقسم: ما يكون في مقام وجوده الخارجي محتاجاً إلى موضوعين يتقوم وجوده بهما - وهو كمقولة الأين والمتى والاضافة وما شاكلها - ويسمى بالعرض النسبي، والحروف موضوعة للقسم الثاني، فإننا لو قلنا (زيد في دار) فإن (زيداً) جوهر له مفهوم اسمي مستقل في عالم الإدراك لا يستفاد منه إلا واقعه، كما أن (الدار) مفهوم اسمي لا يستفاد منها إلا واقعها، وأما (في) فتدل على خصوصية قد نسبت إلى الذات وهي تحقق كون ما منه، وتلك الخصوصية هي التي صححت النسبة ولولاها لما كان في الكلام مناسبة، أما الهيئة فهي تشير إلى ذلك العرض المتحقق من زيد وتحمله عليه، وهذه الخصوصية التي يكشفها الحرف تختلف، فتارة تكون وجوداً أينياً مكانياً، (وأخرى) ابتدائياً، (وثالثة) انتهائياً.

فالمتحصل من هذا القول أن الحروف تدل على العرض المنتسب إلى موضوع ما، والهيئة تدل على ربط ذلك العرض بموضوع بعينه، وتحققه خارجاً، فأصبحت الحروف موضوعة للأعراض النسبية، كما أن الهيئة تدل على

تحققها في الخارج.

وهذا القول فاسد، بل أوضح من سابقه فساداً، أما فسادُه: فلأن الحروف ربما تستعمل في موارد غير قابلة لنسبة

العرض إلى معروضه، فيقال: أن الله عالم

(١) نهاية الأفكار ٤٦:١.

٧٩

بكذا، وقوله تعالى: (الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى) (١) وأمثالهما، وإذا كان معنى الحروف الأعراض النسبية كان لازمه استحالة استعمال الحروف في هذه الموارد، لأنه تعالى أجلّ من أن يتصف بالأعراض النسبية وغير النسبية. وأما أوضحية الفساد: فلأن معنى هذا القول أن (في) موضوعاً للظرفية، لأنها العرض النسبي أعني كون شئ في شئ وهذا المفهوم معنى اسمي، ولازمه اتحاد المعاني الاسمية الحرفية بحسب الذات، ويكون التخيير بينهما باللاحظ، مع أنه (قدس سره) بنفسه اعترف بتغاير المعنيين، فهذا نقض لما التزم به.

المختار:

والصحيح أن يقال: إن الحروف وضعت لمعان ومفاهيم غير مستقلة في عالم المفهوم، وإنما هي متعلقة بالغير، تلك المفاهيم هي تضيق المعاني الاسمية.

بيان ذلك: أن المعاني الاسمية - الكليات منها والجزئيات - تنقسم إلى عدة تقسيمات من حيث حصصها، وأفرادها، وأحوالها، على وجه لا يجمعها عدد، مثلاً الضرب له عدة تقاسيم: فهو ينقسم باعتبار زمانه، ومكانه، وآلته، وموجده، وقابله، وكيفية، ونحو ذلك إلى تقاسيم لا نهاية لها، ولا ريب أن كل حصة من الحصص المذكورة لم يوضع لها لفظ مخصوص، فإن ملاحظة تلك الحصص الكثيرة للواضع من الأمور العسرة إن لم تكن غير ممكنة، وذلك لعدم وجود ألفاظ تكفي للدلالة على تلك المعاني التي ليس لها ضابط من حيث العدد، ولا إشكال أن غرض المتكلم - كما يتعلق ببيان المفهوم على سعة وإطلاقه - يتعلق ببيان حصة خاصة من تلك الحصص، إما للحكم

عليها، وإما لداع آخر يدعو إلى تصويرها أمام المخاطب، فكان بالضرورة محتاجاً إلى وسيلة كافية تنهض بهذه المهمة وتبرز ذلك المعنى أمام السامع، وقد عرفت أن الأسماء عاجزة عن القيام بهذا الأمر، ولكن الحروف هي التي نهضت بتحصيل الغرض المذكور فكانت دالة على تضيق دائرة المعنى، وتقييد ما كان واسعاً (وتفيد أن المعنى الاسمي لم يرد على سعته وإطلاقه بل أريد منه حصة خاصة) مثلاً لو قلنا: (الصلاة في المسجد مستحبة) فلفظ (الصلاة) دل على العبادة الخاصة، وكلمة (المسجد) دلت على الأرض التي اتخذت بيتاً لله تعالى ليعبد فيه، وأما

(١) سورة طه ٢٠: ٥.

مصابيح
الأصول
ج - ١

٨٠

كلمة (في) فقد دلت على أن المراد من الصلاة ليس الطبيعة السارية إلى كل فرد، بل حصة خاصة منها وهي الصلاة في المسجد، فقد يحكم عليها بحكم شرعي كما في المثال، وقد يحكم عليها بالوجود، أو بالعدم، أو بالإمكان، أو بالامتناع، أو بغير ذلك.

فالحروف وضعت لمفاهيم غير مستقلة في نفسها، بل قائمة بالغير.

تلك المفاهيم هي تضيق المعاني الاسمية، وبهذا أصبحت معاني الحروف مغايرة للمعاني الاسمية، لأن المعاني الاسمية مستقلة في عالم الإدراك لا تحتاج إلى شئ تقوم به بخلافها الهيئات الناقصة، كهيئة الاضافة فإنها أيضاً تدل على التضيق، فإذا قلنا: (دار زيد) أو (غلام عمرو) فإن الدار لها معنى واسع ينقسم إلى أحوال كثيرة، فتارة يختص بزيد، (وأخرى) بعمرو، (وثالثة) بالأمير، وماشاكل ذلك، كما أن الغلام كذلك في المثال الثاني، وقد صور لنا الحصة الخاصة نفس الاضافة دون أن يتوسط بينها حرف من الحروف.

تنبيه:

لقد قسموا الحروف إلى قسمين: قسم يدخل على الجملة الناقصة بحيث لا يكتفى به في مقام الإفادة مثل في، وعن، وهذا القسم هو الذي وضع لتضيق المفاهيم الاسمية.

وقسم يكون مدخولها تام النسبة والإفادة، مثل أدوات الاستفهام، والنداء، والتمني، والترجي، وهي تلازم الدخول على الجمل التامة.

ومفاد هذه الحروف مفاد الجمل الانشائية تدل بحسب وضعها على أمر نفساني قائم في ضمير المتكلم، فكلمة (ليت) إذا قيل: (ليت لي قنطاراً من الذهب) تبرز ما في نفس المتكلم من التمني المخصوص المتعلق بالذهب مثلاً، وهكذا الاستفهام فإنه يبرز ما في نفس المتكلم من طلب الفهم الخاص لا المطلق، وهذا أمر يعود إلى التزام الشخص على نفسه بأنه متى ما جاء بهذه الحروف الخاصة فقد أبرز بها معنى في ضميره، فهذا القسم من الحروف مفاده كالانشاء من ناحية كشفها عن شيء ما في النفس حسب ما التزم به المتكلم وبهذا اختلف القسم

٨١

المذكور عن بقية الحروف التي تدخل على الجمل الناقصة، فإنها لا تفيد إلا توضييق المعاني الاسمية - كما سبق -. ومن هنا اتضح حال وضع الحروف، وإنها من قبيل الوضع العام، والموضوع له الخاص، وذلك بعد أن قلنا: إن الحروف تفيد توضييق المعاني الاسمية، فالحرف بنفسه لم يكن موضوعاً لمفهوم التضييق لأنه معنى اسمي، بل وضع لواقع التضييق الطارئ على مثل الصلاة، والأكل، والشرب، فإن الواضع قد تصور مفهوم التضييق الذي هو معنى اسمي، ولاحظه مرآة إلى أفراد، وبهذا اللحاظ وضع الألفاظ بازاء تلك الأفراد، فكان الوضع عاماً والموضوع له خاصاً.

الفرق بين الجمل الخبرية والانشائية

ادعى صاحب الكفاية (قدس سره) (١) بعد بيان المعنى الحرفي أن الفرق بين الخبر والانشاء كالفرق بين المعنى الاسمي والحرفي، وأن الاختلاف بينهما في مرحلة الاستعمال.

وهذا مبني على ما هو المشهور من أن الجملة الخبرية تدل على ثبوت النسبة الخارجية أو على عدمها، بخلاف الجمل الانشائية فإنها تفيد إيجاد المعنى في نفس الأمر والواقع، فلو قلنا: (بعث) فالمادة دلت على حقيقة البيع التي

هي مبادلة مال بمال، والهيئة قد أفادت نسبة ذلك الشيء إلى المتكلم، فإن قصدنا من هذا الاستعمال الإخبار عن ثبوت النسبة سمي إخبار.

أما لو قصدنا منه الإنشاء، أي بداعي إيجاد المعنى سمي إنشاء، فكان كل من الجمل الخبرية والإنشائية يحكيان عن معنى واحد، وهذا المعنى إن استعمل فيه اللفظ بداعي الحكاية عن ثبوت النسبة، أو عدمها في عالمها سمي إخبار، وإن استعمل بداعي إيجاد المعنى سمي إنشاء، والمدلول هو شيء واحد في المقامين.

(١) كفاية الأصول: ١٢.

مصابيح
الأصول
ج - ١

٨٢

ولا يخفى ما فيه أن الجمل الخبرية بأقسامها: اسمية، وفعلية بحسب هيئاتها لا تكون موضوعاً للدلالة على ثبوت النسبة، أو عدمها خارجاً، فإن ذلك أمر لا يترتب على الكلام فإنه يحتمل صدقه، كما يحتمل كذبه، وإنما تدل الجمل الخبرية على أن المتكلم في مقام الحكاية عن ثبوت النسبة بحسب واقعها، أو عدمها من دون نظر إلى المطابقة وعدمها.

وهذه الحكاية التي دل عليها اللفظ لا تختص بعالم الألفاظ، بل تحصل بالإشارة أيضاً، كما إذا سئل عن مجيء زيد فحرك رأسه قاصداً بذلك الإجابة عن السؤال؛ والحكاية عن ثبوت النسبة أو عدمها، أما المطابقة للواقع وعدمها، أو الصدق والكذب فليس من شؤون اللفظ، بل من شؤون المعنى المدلول، فإن طابق المخبر به الواقع اتصف بالصدق، وإلا فهو يتصف بالكذب، فإن اللفظ كما عرفت لا يفيد غير الحكاية عن ثبوت النسبة وعدمها، وذلك ناشئ عن التزامه وتعهده بأنه متى جاء بالجملة الخبرية فقد أراد الإخبار عن ثبوت النسبة وعدم ثبوتها، فإذا جاء بها ولم يقصد منها ذلك فقد جرى على خلاف التزامه وتعهده، وهو مع ذلك لا يوجب خروج الجملة عن إفادتها الحكاية مالم تقم قرينة على الخلاف؛ وكذلك الحال في الألفاظ المفردة مثل (زيد)، فإن اللفظ عند إطلاقه يستفاد منه أن المتكلم قصد به تفهيم المعنى الذي التزم بتفهمه عند الإطلاق وإن أراد المستعمل معنى آخر منه مالم ينصب قرينة صارفة عنه.

فالمحصل من هذا أن الجملة الخبرية لم تكن بحسب هيئتها دالة على ثبوت النسبة وتحققها، بل تدل على أن المتكلم في مقام الحكاية عن ذلك - بحسب الخارج - وليس المقصود من الخارج هو الوجود الخارجي بل بحسب واقع الأمر والحقيقة، إذ ربما يخبر عن أمور عدمية، مثل اجتماع الضدين ممتنع.

وأما الجمل الانشائية فلا نتعلل دعوى القوم أنها موجدة للمعنى.

فإن كان المقصود أن اللفظ يوجد به شئ من الوجودات الحقيقية فلا ريب أنه يحصل بأسبابه التكوينية الخارجية، وليس اللفظ منها بالضرورة.

وإن أريد بذلك أن الموجود باللفظ أمر اعتباري لا حقيقي فذلك المعتبر خفيف المؤنة لا يفتقر إلا إلى الاعتبار، وهو يوجد في نفس معتبره، وليس من أسبابه اللفظ.

وإن أريد بذلك أن اللفظ موجد اعتباراً ما من العقلاء أو الشرع فإن العقلاء والشرع اعتبروا تحقق البيع بالمادة والصيغة الخاصة وهي بعت، كما اعتبروا تحقق الهيئة بمثل وهبت -، فالتكلم إن انشأ هذا المعنى فقد أوجد اعتبار أولئك القوم. فهذا أمر لا بأس به، إلا أن هذه الأمور الاعتبارية لا تحصل من مجرد اللفظ، إذ لازمه تحقق البيع لو صدرت الجملة المتقدمة من النائم، ولا يلتزم به أحد، فلا بد وأن يكون ترتب ذلك على أمر وراء نفس اللفظ، وما هو إلا قصد المعنى.

على أن ذلك لو تم فإنما يتم في موارد العقود، والإيقاعات، وأما في غيرها كموارد الاستفهام، والتعجب، والتمني، والترجي وغير ذلك فلا يكاد يعقل معنى متحصل من إيجاد المعنى باللفظ.

فالصحيح أن الهيئات الانشائية وقسم من الحروف قد وضعت لإبراز أمر نفساني.

وبعد أن أبطلنا قول المشهور - في مقام الفرق بين الجمل الخبرية، والانشائية - فنقول: والصحيح في مقام الفرق هو أن الجمل الخبرية تدل على حكاية ثبوت النسبة في الخارج، أو عدمها بمقتضى التزام كل شخص على نفسه في مقام التعبير بهذه الهيئة الخاصة.

نعم: الحكاية التي كشفت عنها نفس الهيئة، وأصبحت مدلولة لها تقبل الاتصاف بالصدق والكذب، فإن المحكي إن

كان مطابقاً لما هو ثابت خارجاً وفي نفس الأمر كان (صدقاً)، وإن لم يكن مطابقاً كان (كذباً)، فهما من صفات المدلول والمنكشف، وأما الدال وهو اللفظ فليس فيه قابلية الاتصاف بكل واحد منهما.

نعم يتصف اللفظ بالصدق والكذب تبعاً لأتصاف المدلول، وهذا أمر آخر.

والحاصل أن المتكلم حسب التزامه وتعهده أخذ على نفسه بأنه متى ما جاء بجملة خبرية فقد قصد بذلك الحكاية عن ثبوت النسبة خارجاً أو عن عدمها، فلو نصب قرينة على الخلاف لم يكن ذلك خلاف ما تعهد به، وإنما يلزم هذا المعنى إذا لم ينصب قرينة، وقد أراد من الجملة معنى آخر غير قصد الإخبار والحكاية.

وأما الجمل الانشائية فالتحقيق أنها تبرز أمراً نفسانياً ثابتاً في قرارة المتكلم،

حيث إنه قد التزم على نفسه بأنه متى ما عبر بالجملة انشائية فقد أبرز أمراً اعتبارياً في نفسه، أو أمراً غير اعتباري كالتمني والترجي وأمثالهما وهذا الأمر المبرز لا يقبل الاتصاف بالصدق والكذب، وإنما يدور مدار اعتبار الشخص نفسه، فهو أمر دائر بين الوجود والعدم.

فالمتحصل من هذا أن كلا من جملي الخبر والانشاء تبرز شيئاً في ضمير المتكلم، غاية الأمر المبرز في الجملة الخبرية هو الحكاية عن ثبوت النسبة أو عدمها خارجاً، وفي الجملة الانشائية هو الأمر النفساني من الاعتبار أو غيره، فهما مشتركان من ناحية الأبراز.

أما من ناحية الصدق والكذب فهما مختلفان، فالجملة الخبرية بعد أن كان المبرز فيها الحكاية والإخبار أمكن اتصاف ذلك بالصدق والكذب من حيث المطابقة للواقع وعدمها، وأما الجمل الانشائية فالمبرز فيها أمر نفسي، وهو غير قابل للاتصاف بكل واحد منها، وإنما يدور مدار اعتبار الشخص نفسه، فهو إما موجود وإما معدوم.

وقد تحصل مما ذكرنا أن المستعمل فيه اللفظ في الجملة الخبرية غيره في الجملة الانشائية، وبذلك يظهر التأمل فيما أفاده صاحب الكفاية (قدس سره) (١) في مبحث الطلب من أن الشخص ربما يعبر بجملة خبرية، ويقصد بها الطلب مثل يعيد ويتوضأ، بدعوى هذا النوع من الطلب يكون أكد في البعث من الصيغة، حيث أبرز بصيغة الإخبار عن وقوع المطلوب به في مقام طلبه، لأظهار أن الأمر لا يرضى إلا بوقوعه، فكانت الجملة الخبرية مستعملة عنده في

معناها، وهو الدلالة على ثبوت النسبة، إلا أن الداعي الحقيقي هو الطلب، وقد عرفت أن الجملة الانشائية لا تحكي عن ثبوت النسبة وعدمها، وإنما تبرز الاعتبار النفساني الخاص. مضافاً إلى أن ذلك لو تم لجاز لكل أحد أن يستعمل الجملة الاسمية في معناها ويقصد منها الطلب، مع أننا لم نشاهد ذلك أصلاً.

نعم: بعض الجمل الاسمية تستعمل في مقام الإنشاء مثل زوجتي طالق، وأنت حر.

(١) كفاية الأصول: ٧١.

٨٥

ولكنه في مقام إنشاء المادة لا الوجوب، ومع ذلك لا تكون مستعملة في معناها من حكاية ثبوت النسبة، وإنما تدل على إبراز الاعتبار الخاص.

أسماء الإشارة

ذكر صاحب الكفاية (قدس سره) (١) أن الوضع والموضوع له والمستعمل فيه عام في أسماء الإشارة، والموصول، والضمائر، والتشخيص إنما جاء من جهة الاستعمال، فإن كلمة (هذا) وضعت لمفهوم المفرد المذكر، و(أنت) لمفهوم المفرد المخاطب، (وهو) لمفهوم المفرد الغائب، ولكنه عند الاستعمال وإرادة هذه المعاني من اللفظ يحصل التشخيص دون أن يكون له الدخل في الوضع وفي المستعمل فيه، فأوضاع هذه الأسماء كأوضاع الحروف.

ولا يخفى أننا لو التزمنا في الحروف باتحاد معانيها مع الأسماء، وأن الاختلاف من جهة اللحاظ، فهذا المعنى لا نلتزمه في أسماء الإشارة وأخواتها، وذلك لأنهم إن أرادوا من الإشارة الدلالة على المعنى - كما يقال الكلام الفلاني يشير إلى كذا - فذلك لا اختصاص له بأسماء الإشارة، بل يجري في جميع الألفاظ الموضوعية، لأنها تدل على

معانيها وتحكي عنها.

وإن ارادوا معنى آخر للإشارة وهو الإشارة الزائدة على الدلالة على المعنى فلا بد للواضع من لحاظها مع المعنى، ثم وضع اللفظ بإزائها. وذلك لأجل أن الإشارة إذا لم تكن مما يلزمه الاستعمال فلا بد في اختصاصها بمورد دون مورد من تخصيص الواضع إياها بذلك المورد، وهذا ينافي القول بخروجها عن الموضوع له والمستعمل فيه، وإنما تجئ من قبل الاستعمال.

والصحيح أن يقال: إن كل شخص إذا تأمل في وضع أسماء الإشارة واستعمالها وجد كلمة (هذا) التي هي اسم من الأسماء لا تدل على مفهوم المفرد المذكر، بل تدل على واقع ذلك المفهوم، فهي موضوعة بإزاء واقع ذلك المفهوم الكلي الذي قد يكون من المفاهيم الجزئية من زيد وعمرو والكتاب

(١) كفاية الأصول: ١٣.

مصابيح
الأصول
ج - ١

٨٦

والدار.. الخ، وقد يكون من المفاهيم الكلية كمداليل أسماء الاجناس، والاستعمال في ذلك الواقع لا بد وأن يقتزن بالإشارة الحسية الخارجية من الرأس أو العين أو اليد، أو بالإشارة الباطنية فكانت الإشارة الحسية شرطاً للدلالة، حيث إن الواضع قد وضع كلمة (هذا) للدلالة على واقع المفرد المذكر بشرط الإشارة إليه، فإذا استعملت ولم يأت بالإشارة إلى ما أريد منها فقد انتفتت الدلالة، فكل مورد تستعمل فيه كلمة (هذا) - كما لو قال: هذا زيد - لا بد من اقترانها بالإشارة كاليد، أو العين، أو الرأس.

ولا يصح لأحد أن يترك هذه الإشارة معتمداً على مجرد كلمة (هذا)، وهكذا حينما يقال: (هذا محال) مشيراً بكلمة (هذا) إلى اجتماع الضدين مثلاً، أو لأن هذا المطلب صحيح مشيراً بإشارة باطنية إلى مطلب خاص. وهكذا أسماء الموصول والضمائر على هذا المقياس.

وقد ظهر من هذا أن أسماء الإشارة وأخواتها موضوعة بالوضع العام، والموضوع له خاص، لما عرفت أن

الموضوع له واقع ذلك المفهوم، وإن كان المتصور نفس المفهوم، ولكن تصوره كان مرآة إلى واقعه. والمتحصل من هذا أن القسم الثالث من الوضع ممكن وواقع، لا كما ذهب إليه صاحب الكفاية (قدس سره) (١) من أن القسم الثالث ممكن وغير واقع.

الاستعمال المجازي

هل صحة استعمال اللفظ في المعنى المناسب للمعنى الحقيقي تستند إلى الوضع النوعي أو أنها بالطبع؟ وجهان، بل قولان، ذهب صاحب الكفاية (قدس سره) (٢) إلى الثاني، بتقريب أن كل مورد يستحسن الطبع استعمال لفظ في معنى، ويراه مناسباً يجوز الاستعمال فيه، وإن منع الواضع من ذلك، ولا يجوز ذلك فيما لا يستحسنه الطبع وإن أذن الواضع.

(١) كفاية الأصول: ١٠.

(٢) كفاية الأصول: ١٣.

ثم إن النزاع في هذه المسألة يتوقف على أن تثبت مغايرة بين المعنى المجازي والحقيقي، بحيث يستعمل اللفظ تارة في المعنى الحقيقي.

وأخرى: في المجازي، أما لو التزمنا بمقالة السكاكي (١) من عدم المغايرة بين المعنيين، وإنما هناك استعمال واحد في المعنى الحقيقي غاية الأمر أن له فردين حقيقي وادعائي، وهو يختلف في مرحلة التطبيق دون الاستعمال، فلا تغاير بين المعنيين ليقع النزاع في صحة استعمال اللفظ في غير ما وضع له من دون إذن من الواضع وعدمها، فلو قال القائل: جنني بأسد - مثلاً - فقد استعمل اللفظ في معناه الحقيقي وهو الحيوان المفترس إلا أنه طبق هذا المفهوم

على الرجل الشجاع، وفي ذلك نوع من المبالغة، وهي لا تتأتى لو قال: جئني برجل شجاع.

ثم إن القول بتوقف صحة الاستعمال في المعنى المجازي على إذن الواضع يتوقف على أن يكون هناك واضع مخصوص، قد جعل اللفظ لمعنى حقيقي ثم يأذن في استعماله في معنى مناسب للمعنى الحقيقي لعلاقة مصححة لذلك الاستعمال بحيث كان كل من يريد الاستعمال لا بد من لحاظه لتلك العلاقة، أما لو تم القول بأن الواضع ليس شخصاً واحداً، بل كل مستعمل واضع - حسب تعهده والتزامه على نفسه - بأنه متى جاء بلفظ مخصوص فقد أراد منه تفهيم معنى خاص، فالتزامه كما كان بالإضافة إلى المعنى الحقيقي، كذلك كان بالإضافة إلى المعنى المجازي، وإنه متى ما جاء باللفظ الخاص، مقترناً مع القرينة فقد أراد منه معنى مخصوصاً.

فلا يكون هناك متابعة في مقام الاستعمال، وبما - أنك قد عرفت - أن حقيقة الوضع عبارة عن التعهد والالتزام وأن كل مستعمل واضع، وليس في البين متابعة، فالصحيح ما ذهب إليه صاحب الكفاية (قدس سره) من أن العلائق في الاستعمالات المجازية لا تحتاج إلى الوضع، بل المرجع فيها هو الطبع.

هذا وللتزام بما ذهب إليه السكاكي مجال واسع، ومعه يرتفع النزاع من أصله، ولا مجال معه للقول بأن صحة الاستعمال في موارد الاستعمال المجازية تتوقف على إذن من الواضع.

(١) المطول: ٥٨٥.

مصابيح
الأصول
ج ١

وقع الخلاف بين القوم في صحة استعمال اللفظ وإرادة شخصه، أو صنفه، أو نوعه، أو مثله، وهل هو بالوضع، أو بالطبع، ذهب صاحب الكفاية (قدس سره) ^(١) إلى الثاني كما ذهب غيره إلى الأول، وهذا النزاع مبني على أن يكون الاستعمال في هذه الموارد كسائر الاستعمالات الأخر التي يوتى بها للحكاية والدلالة، وأما إذا كان استعمال اللفظ وإرادة شخصه ليس من هذا القبيل فالنزاع منتف.

(بيان ذلك) أن الغرض من الوضع كما عرفت سابقا إحضار المعنى أمام السامع، وتفهم المقاصد له، وهذا يحتاج إلى مبرز يمكن بسببه أن يحضر المعنى في الذهن فكانت الألفاظ هي المتكفلة لهذا الأمر، أما الأشياء التي هي بارزة أمام المخاطب بنفسها فالحاجة لا تدعونا للاستعانة بألفظ للحكاية عنها، فإنه يلزم تحصيل الحاصل، ومن هذا القبيل نفس الألفاظ، فإنها موجودة أمام السامع لا تفتقر في مقام الاظهار إلى لفظ آخر يبرزها، وربما يتعلق الغرض بالحكم عليها وهو يختلف:

فتارة يحكم على اللفظ بشخصه، وبما هو هو - كما لو قلنا: (زيد ثلاثي) وأريد به شخصه، فهذا النحو خارج عن مرحلة الاستعمال، لأنه ليس كسائر الاستعمالات المتعارفة، بل هو من قبيل إحضار نفس الموضوع، فيكون إطلاق اللفظ وإرادة شخصه صحيحاً.

وقد تصدى صاحب الكفاية (قدس سره) ^(٢) لتصحيح هذا النحو من الاستعمال بما حاصله أن لللفظ

حيثيتين: أحدهما: حيثية صدره من المتكلم،

(١) كفاية الاصول: ١٤.

(٢) المصدر السابق.

وثانيهما: حيثية تعلق الإرادة به، وكونه مراداً، فمن حيث كونه صادراً دال، ومن حيث كونه مراداً مدلول، ويكفي في تعدد الدال والمدلول هذا الاعتبار.

ولا يخفى ما فيه: فإن دلالة اللفظ على كونه مراداً، وإن كان صحيحاً، إلا أن هذه الدلالة عقلية، لأن كل فعل يصدر عن فاعله فإما بالطبع، أو بالقسر، أو بالاختيار، ومع انتفاء الأولين يتعين الثالث عقلاً، وذلك كما لو صدر القيام من زيد فإنه يدل على صدوره من فاعله، وعلى كونه اختيارياً، وهذه دلالة عقلية والكلام ليس في الدلالة العقلية، بل الدلالة الاستعمالية بأن يستعمل اللفظ في معنى فالسامع ينتقل إلى اللفظ أولاً، وإلى المعنى ثانياً، وهذه الدلالة الاستعمالية في شئ واحد مستحيل، إذ لا معنى لكون شئ واحد منتقلاً إليه أولاً باعتباره لفظاً ومنتقلاً إليه ثانياً باعتباره معنى.

كما وقد تصدى لتصحيح هذا النحو بعض مشائخنا المحققين (قدس سره) ^(١) وأفاد ما حاصله: أن التضائف وإن كان من أقسام التقابل، إلا أنه ليس كل متضائفين متقابلين، فإن العالم والمعلوم، والمحـب والمحبوب من قبيل المتضائفين مع اتحادهما في بعض الموارد كعلم الإنسان بنفسه، فـنفسه عالم ونفسه معلوم، وكحب الإنسان نفسه، فـنفسه محـب ونفسه محبوب.

والدلالة من هذا القبيل فإنه تعالى دال على نفسه، ومدلول، كما ورد في دعاء الصباح ^(٢): «يا من دل على ذاته بذاته»، وفي دعاء الحسين عليه السلام يوم عرفة ^(٣): «أبكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك، متى غبت حتى تحتاج إلى دليل يدل عليك»، فكان تعالى قد دل على نفسه بنفسه، وليس شئ آخر أظهر منه حتى يدل عليه، فهو دال وهو مدلول، مع أن الدال والمدلول من المتضائفين، ويظهر من هذا أن التعدد الاعتباري كاف في المتضائفين فليكن الأمر كذلك فيما نحن فيه.

ولا يخفى ما فيه، فإن ما افاده (قدس سره) من أن المتضائفين قد يتحدان وجوداً، وإن كان متيناً جداً إلا أن خصوص التضائف بين المستعمل والمستعمل فيه لا

(١) نهاية الدراية: ٦٥:١.

(٢) بحار الأنوار ٣٣٩:٨٤، العلامة المجلسي، طبع مؤسسة الوفاء - بيروت ١٤٠٣ هـ.

(٣) بحار الأنوار ١٤٢:٦٤.

يعقل فيه الإتحاد، بل لا بد من التعدد، لما عرفت أنه لا معنى للانتقال إلى شئ واحد أولاً باعتباره لفظاً، والانتقال

إليه ثانياً باعتباره معنى، فكيف يعقل أن يكون شئ واحد مستعملاً ومستعملاً فيه.

بل الصحيح ما عرفت أنه ليس كسائر موارد الاستعمال، بل هو إحضار نفس الموضوع.

فإن قلت: لازم ذلك أن تكون القضية مركبة من جزئين: النسبة والمحمول، وتكون حينئذ فاقدة للموضوع مع أن

القضية مركبة من ثلاث، قلت: إنَّ الموضوع عبارة عن كلمة (زيد) بنفسها، فأحد الأجزاء الثلاثة عبارة عن وجود

نفس الموضوع، والجزآن الباقيان متحققان بدالهما، فالهيئة على النسبة ولفظ الثلاثي دل على معنى الثلاثي فاكتملت

أجزاء القضية.

(وأخرى) يطلق اللفظ ويراد به نوعه - كما لو قال القائل: زيد ثلاثي - وأراد به نوعه، وهذا أيضاً خارج عن حقيقة

الاستعمال، لأنه من قبيل إحضار نفس الموضوع في القضية والحكم عليه، فالحكم فيه وإن كان صورة على الفرد

الخارجي، إلا أنه في الحقيقة على الطبيعة، باعتبار أن حضور الفرد بنفسه في الذهن حضور للنوع بنفسه، وذلك

لأن الموجود الذهني إذا ألغيت عنه الخصوصيات لا يكون كلياً، بخلاف الموجود الخارجي فإنه إذا ألغيت عنه

الخصوصيات لا يكون كلياً، بل هو أمر جزئي، لأن الموجود الخارجي عين التشخص والجزئية، وعليه فلا استعمال

في مثل إرادة النوع أيضاً، بل الموضوع ألقي بنفسه، وحكم عليه بحكم.

وأما إطلاق اللفظ وإرادة صنفه أو مثله فالمعروف أنه من قبيل الاستعمال لتعدد الدال والمدلول فيهما، فإن قولنا:

(زيد) في ضرب زيد فاعل، إذا أريد منه خصوص هذا المثال فهو من قبيل إطلاق اللفظ وإرادة مثله، وإن أريد منه

ما يتعقب جملة فعلية فهو من قبيل إطلاق اللفظ وإرادة صنفه، وهكذا لو قلنا: (ضرب) في ضرب زيد فعل ماضي

ففي المقام أمران:

أحدهما: كلمة زيد الأولى، ثانيهما: كلمة زيد الثانية

٩١

وهكذا في المثال الثاني، ولا ريب أن أحدهما يكون دالاً والآخر مدلولاً، فيتأتى منه الاستعمال.

ولكن الصحيح أنه من قبيل إحضار نفس الموضوع، لما عرفت أن الحروف وضعت لتضييق المعاني الاسمية، وأن المعنى لم يرد على عمومه، بل أريد منه حصة خاصة، ففي قولنا: (زيد) في ضرب زيد قد أحضر نفس الموضوع في ذهن المخاطب، وحكم عليه بحكم، لكن لا على إطلاقه، بل خصوص ما وقع في هذه الجملة بخصوصها، أو خصوص ما وقع بجملة خاصة، وعلى أي حال فقد جيء بنفس الموضوع، وأحضر بلا واسطة لفظ، وقد أفادت كلمة (في) التضييق، فزيد الأول هو بنفسه موضوع وقد حضر بلا واسطة شيء، لكن الحكم لما كان مختصاً بخصوص حالة من أحواله فقد قيده بذلك، وأفاد الحرف هذا المعنى، فليس في البين دال ومدلول.

وأما ما ذكره في الكفاية (قدس سره) (١) من أن ذلك يعني إحضار نفس الموضوع فيما إذا أريد منه مثله، أو صنفه، ربما لا يكون ممكناً، لأن قولنا: (ضرب) في ضرب زيد فعل ماضي، لا يصح بغير أن يكون مستعملاً في مثله، أو في صنفه فإنه لا يمكن أن يكون بنفسه من الفعل الماضي - لأن الأفعال لا تقع مبتدأ بها.

فهذا من غرائب الكلام، حيث إن الفعل وإن امتنع كونه مبتدأ حين استعماله في معناه، لاشتماله على النسبة المستفادة من الهيئة المخصوصة، إلا أن (ضرب) في المثال ليس المراد منها إلا لفظها دون المعنى، والحكم إنما تعلق باعتبار لفظها لا غير، واللفظ يقع مبتدأ من دون مانع.

فالمحصل من جميع ذلك أن إطلاق اللفظ وإرادة شخصه، أو نوعه، أو صنفه، أو مثله ليس كسائر الاستعمالات، بل هو من قبيل إحضار نفس الموضوع في القضية والحكم عليه.

تبعية الدلالة للإرادة

دلالة اللفظ على المعنى عند اطلاقه تنقسم إلى قسمين:

القسم الأول: الدلالة التصويرية: وهي انتقال ذهن السامع العالم بالوضع إلى المعنى بمجرد وصول جوهر اللفظ إلى مسامعه، بلا فرق في صدوره من متكلم صاحب شعور قصد المعنى أم لم يقصد أو غير صاحب شعور، بل حتى لو صدر ذلك اللفظ من اصطكاك حجر بحجر فإنه يوجب الانتقال إلى المعنى.

القسم الثاني: الدلالة التصديقية: وهي على نوعين:

فتارة يدل اللفظ على أن المتكلم اراد تفهيم معنى خاص حسب التزامه وتعهده، وأنه لو قصد غيره لنصب قرينة عليه، وهذه هي الارادة الاستعمالية ويشترط في هذه الدلالة أن يحرز السامع أن المتكلم في مقام بيان تفهيم المعنى، أما لو سمع اللفظ من وراء جدار، وتردد في الالفاظ هل هو إنسان أو غيره، وعلى فرض الأول فهل كان في مقام تفهيم المعنى، أو إن اللفظ صدر منه بغير شعور واختيار، فالدلالة الثانية لا تتم لفقدان الشرط.

وأخرى هي دلالة اللفظ على أن ما قصد المتكلم تفهيمه مراد له واقعاً، وليس في مقام الاستهزاء، والسخرية، والامتحان ونحو ذلك.

وتسمى هذه (بالارادة الجدية) فإن إرادة كل واحد من هذه المعاني التي هي على خلاف ظاهر كلام المتكلم واقعاً محتاجة إلى قرينة واضحة، ومتى لم ينصب قرينة على الخلاف فالإرادة الجدية تكون مطابقة للارادة الاستعمالية لثبوت السيرة العقلانية على ذلك.

والبحث - فعلاً - في الدلالة الوضعية التي نشأت من جعل الواضع لفظاً مخصوصاً لمعنى مخصوص، وهل هي

نفس الدلالة التصورية التي لا تدور مدار

إرادة المتكلم فلا تكون الدلالة الوضعية تابعة للإرادة، أو هي الثانية التصديقية التي تتبع إرادة المتكلم فتكون الدلالة تابعة للإرادة؟.

ذهب المشهور إلى الأول، كما ذهب إلى ذلك المحقق النائيني (قدس سره) (١)، حيث قال: ولا يتفوّه عاقل من تبعية الدلالة للإرادة، بينما ذهب الشيخ الرئيس (٢)، وتبعه المحقق الطوسي الخواجة نصير الدين (٣) إلى الثاني، وإن الدلالة تتبع الإرادة.

والصحيح ما ذهب إليه العلماني، والوجه في ذلك: إننا ذكرنا سابقاً في حقيقة الوضع أنه عبارة عن الالتزام والتعهد، بأنه متى ما عبر المتكلم بلفظ خاص فقد أراد به معنى مخصوصاً، وهذا الالتزام لا بد وأن يتعلق بأمر اختياري، إذ للشخص أن يلتزم بهذا القرار، وله أن لا يلتزم به، ولا ريب أن مجرد الانتقال من اللفظ إلى المعنى كما هو مقتضى الدلالة التصورية ليس بأمر اختياري كي ينطوي تحت قرار الشخص والتزامه، فلا مناص من أن يكون تعهده متعلقاً بتفهمه إرادة معنى خاص حينما يتكلم بلفظ مخصوص.

(وبعبارة أخرى) لولا تعلق الحاجة بالتلفظ في مقام إرادة تفهيم المعنى لما احتاج الشخص إلى وضع الألفاظ، فدلالة اللفظ على المعنى إنما تكون في مورد إرادة المتكلم تفهمه، ولازمه أن تكون الدلالة الوضعية تابعة للإرادة، بل على فرض أن لا يكون الوضع من قبيل التعهد والالتزام فالدلالة الوضعية أيضاً تتبع الإرادة، لأن الغاية التي تدعو الإنسان إلى الوضع هي قصد التفهيم والتفاهم لا غير، وإذا كانت الغاية هي ذلك فمن الضروري أنها لا تحصل إلا في الموارد التي يريد إبراز المعنى باللفظ حال إرادته له، وإيصاله للغير، فبناءً عليه تكون الدلالة التي جعلها الواضع تابعة للإرادة، هي الدلالة التصديقية.

أما الدلالة التصورية فليست مرتبطة بالواضع، ولم تنشأ من جعله، بل

(١) أجود التقريرات ١: ٤٧.

(٢) أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا (٣٧٠-٤٢٨ هـ). الشفاء، قسم المنطق، المقالة الأولى، الفصل الثامن ١: ٤٢، طبع

منشورات مكتب آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم ١٤٠٥ هـ.

(٣) المحقق نصير الدين محمد بن الحسن الطوسي (٥٩٨-٦٨٢ هـ). شرح منطق الاشارات ١: ٣٢.

نشأت من كثرة الاستعمال، وأنس الذهن بالانتقال إلى المعنى عند سماع اللفظ، فهي ليست بالدلالة الوضعية. وأما النحو الثاني من الدلالة التصديقية، التي هي عبارة عن إرادة تفهيم المعنى للمتكلم واقعاً، فقد ثبتت بالسيرة العقلانية، حيث جرت سيرتهم على حمل كل ما يصدر من العاقل الشاعر على أنه صدر عن جد بلا فرق بين الاستعمالات وغيرها، ولا يعتنون باحتمال صدوره عن خطأ، أو سهو، أو سخرية، فكل مورد لم تقم قرينة على الخلاف فيه فالفلاء يحكمون بمطابقة المراد الجدي للمراد الاستعمالي.

وقد أورد صاحب الكفاية (قدس سره) (١) على تبعية الدلالة للارادة بوجه:

الوجه الأول: إن قصد المعنى وتفهمه من مقومات الاستعمال، وهو بمرتبة متأخرة عن الوضع، وما هو من مقومات الاستعمال كيف يؤخذ في المستعمل فيه أو الموضوع له؟.

والجواب عنه - أنا لا ندعي وضع اللفظ بإزاء إرادة المعنى كي يتوجه عليه الاشكال، وإنما ندعي وضعه بإزاء المعنى حين ما يتعلق به إرادة التفهيم، فالمستعمل فيه نفس المعنى، والالتزام قد تعلق بتفهمه حين ما يتكلم بذلك اللفظ، فإن الاستعمالات الخارجية إنما هي في مرحلة التطبيق لما تقرر التزامه عليه، وإخراج ما كان ثابتاً بالقوة إلى الفعل، فالمعنى ليس على إطلاقه وضع له اللفظ، بل المعنى عند تعلق الارادة به، ولا مانع من أن يكون قصد المعنى على هذا النحو مدلولاً للفظ.

الوجه الثاني: لزوم التجريد عند الحمل والاسناد في سائر الجمل، مثل قولنا: زيد قائم، (فزيد) إن كان موضوعاً للمعنى المراد كما أن (قائم) كذلك، فلازمه عند الحمل والنسبة أن نجردهما من الإرادة، ونحمل (قائم) بعد تجريده

عن قيد الإرادة على (زيد)، وضروري أننا لا نشاهد تصرفاً عند الحمل والإسناد، وهذا يكشف عن عدم تبعية الدلالة للإرادة.

(١) كفاية الأصول: ١٧.

٩٥

والجواب عنه: إنه بناء على ما حققناه من حقيقة الوضع، ورجوعه إلى التعهد بأنه متى ما قصد تفهيم معنى مخصوص أتى بلفظ خاص يكون المدلول بالذات للفظ هو نفس إرادة التفهيم، بمعنى أن الإرادة هي المنكشف التصديقي للفظ، والمعنى هو متعلق المدلول بالذات، والنسبة في سائر موارد الحمل إنما توقع بين المتعلقات، بمعنى أن الموضوع والمحمول متعلق المدلول التصديقي دائماً أي متعلق الإرادة، والإرادة إنما تتعلق بذات المعنى في نفسه القابل للحمل والإسناد بلا تجريد.

الوجه الثالث: إن الالتزام بتبعية الدلالة للإرادة يستلزم أن يكون الوضع في الألفاظ بنحو الوضع العام، والموضوع له الخاص، وذلك لأن الواضع عندما يريد جعل اللفظ للمعنى المراد يتصور مفهوم المعنى مع مفهوم الإرادة، وعند الجعل يضع اللفظ للمعنى بأزاء الإرادات الخارجية الواقعية من إرادة زيد وعمرو وبكر، وهذا يستلزم دائماً أن يكون الوضع بالإضافة إلى جميع الألفاظ عاماً والموضوع له خاصاً، وقد سبق أن بينا أنها تختلف باختلاف لحاظ المعنى على نحو ما ذكرناه في التقسيم السابق.

والجواب عنه: أن التقسيمات التي حصلت من تعدد الأوضاع لم تكن في الحقيقة بلحاظ الإرادة، بل المعنى من حيث تعلق الإرادة التفهيمية به، فالمعنى تارة يلحظ كلياً.

وأخرى: جزئياً، وثلاثة تفصيلياً، ورابعة اجمالياً، بعنوان مشير إليه، وعلى فرض لحاظه الأول فإنما أن يوضع اللفظ بأزائه، وإما بأزاء المصاديق، وجميع هذه التقسيمات تعود إلى المعنى نفسه من دون دخل الإرادة بذلك، والإشكال إنما يرد بناء على أخذ الإرادة قيداً دخلياً في المعنى، بحيث يكون الموضوع له مركباً من المعنى والإرادة، وقد

عرفت أن ما ندعيه غير ذلك، فإن ما ندعيه هو أنه متى ما تعلقت إرادة المتكلم بتفهم معنى خاص جعل كاشفه اللفظ الخاص، فإنه التزم بأن لا يطلق اللفظ من دون أية قرينة إلا إذا كان غرضه تفهم معنى خاص، وهذا المعنى لا ينطبق إلا على الدلالة التصديقية، فالمتحصل أن الدلالة الوضعية تابعة للارادة.

وضع المركبات

تختلف الجمل الكلامية بعضها عن بعض من حيث تعدد الوضع فيها وقلته، فقد تكون جملة مشتملة على أوضاع ثلاثة، وقد تشتمل أخرى على أربعة فصاعداً، فلو لاحظنا جملة اسمية مؤلفة من مبتدأ وخبر وكان كل منهما اسماً جامداً مثل زيد إنسان فبعد التحليل تجدها لا تزيد على أوضاع ثلاثة، وضع الهيئة التركيبية التي تفيد الحكاية عن ثبوت نسبة الإنسان لزيد، ووضعان لمفردات القضية، وضع لزيد، ووضع للإنسان، وكل واحد من هذه الثلاثة موضوع لمعنى خاص، وقد يصادف طرف من القضية اسماً مشتقاً فيكثر الوضع لاشتغال ذلك الاسم على وضعين، وضع من حيث المادة الذي هو وضع شخصي، ووضع من حيث الهيئة وهو وضع نوعي، وقد يضاف إلى تلك الجملة حرف من الحروف أو إضافة من الإضافات مثل زيد في الدار - أو زيد ضارب عمرو - أو تشتمل على تقدم بعض الأشياء على بعض، كما في تقديم الضمير المنفصل على الفعل فيدل على الحصر، مثل - إياك نعبد - بدلاً من كلمة - نعبدك - وكما في الأسماء التي لا تظهر حركات الاعراب عليها كموسى وعيسى، فالمتقدم منهما في كل جملة فعلية خبرية يدل على الفاعلية، والمتأخر يدل على المفعولية وإلى غير ذلك مما يزيد عدد الوضع في الجملة الواحدة تبعاً لحاجة الواضع والمستعمل، وقد أضاف بعضهم وضعاً آخر وراء وضع مفرداتها وهيئاتها، وهو وضع مجموع الجملة المركبة من المواد والهيئات لمجموعها، ويسمى بالوضع للمركبات وهذا القول لا يرجع إلى محصل،

لأن القائل به إن أراد أن هناك وضعاً وراء وضع المفردات والهيئة التركيبية فهذا الوضع أولاً لغو صرف، و- ثانياً - يستلزم الانتقال إلى المعنى مرتين: أولاً - بنحو الإجمال، ثانياً - بنحو التفصيل، وإن أراد بذلك وجود وضع للهيئات التركيبية يفيد غير ما تفيد المفردات بموادها وهيئاتها كالحصر وأمثاله فهذا لا بأس به، إلا أنه ليس بوضع للمجموع كما عرفت.

ومما ذكرنا يظهر بطلان تقسيم المجاز إلى قسمين: مجاز في المفرد، ومجاز

في المركب، فإن المجاز ليس إلا استعمال اللفظ في خلاف ما وضع له، والمركب كما عرفت ليس له وضع مستقل بحسب الحقيقة ليكون الاستعمال على خلافه استعمالاً مجازياً.

نعم: لا مانع من تشبيه بعض الجمل المركبة ببعض مثل قوله تعالى: **(أَوْ كَصَيِّبٍ مِنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ**

وَبَرْقٌ) (١) الخ، أو قوله تعالى: (مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْفَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ) (٢) الخ.

وربما يشبه بعض الجمل ببعض كما في المثل المعروف - «مالي أراك تقدم رجلاً وتؤخر أخرى» - تشبيها بحالة الشخص المتردد وهو تشبيه أمر معقول بأمر محسوس، وكيف كان فليس الأمر من قبيل المجاز ليكون للمركبات مجاز حتى يستلزم الوضع.

علام الحقيقة

التبادر

هو انتقال الذهن من اللفظ إلى المعنى من دون قرينة، ولا بد لهذا الانتقال من موجب، وهو لا يخلو: إما من اقتضاء ذات اللفظ وطبعه، أو من جهة وضع الواضع وجعله له، أو من أجل قرينة اقتضت ذلك، أو من جهة العلم بالوضع، والأول معلوم بعدم - كما تقدم في مبحث الوضع - فإن طبع اللفظ لو اقتضى الانتقال إلى المعنى بلا حاجة إلى الوضع للزم على كل شخص أن يعرف جميع لغات العالم، وهو باطل بالضرورة. والثاني كذلك، فإن مجرد الجعل لو كان سبباً في الانتقال للزم حصول الانتقال إلى المعنى لكل شخص بمجرد تحقق الوضع خارجاً، وهو منتف بالضرورة أيضاً.

(١) سورة البقرة ٢: ١٩.

(٢) سورة البقرة ٢: ١٧.

مصابيح
الأصول
ج - ١

٩٨

والثالث كذلك، لأن الفرض أن لا تكون هناك قرينة ليستند الانتقال إليها، فلا محالة يتعين (الرابع) وهو أن الانتقال نشأ من العلم بالوضع، فيستكشف أن اللفظ حقيقة في هذا المعنى باعتبار انتقال من هو عالم بالوضع إليه، لأن علمه في هذا الحال موجب للانتقال، ولهذا قيل: إن التبادر علامة الحقيقة. فإن قلت: إذا كان التبادر موقوفاً على العلم بالوضع، والمفروض أن العلم بالوضع يتوقف على التبادر فإنه يلزم الدور.

قلت: يمكن الإجابة عنه بجوابين أشار لهما صاحب الكفاية (قدس سره) (١).

الأول: إن التبادر عند أهل اللغة حجة على الجاهل الأجنبي عنها - كما لو أراد الرجل أن يعرف حقيقة لفظ في معنى مخصوص من عند أهل لغة ما، فإنه باستماعه إلى محاوراتهم يستطيع أن يقف على ما يفهمونه من إطلاق اللفظ، فإذا رأى معنى من المعاني يتبادر إلى أذهانهم من نفس هذا اللفظ حكم بكون هذا اللفظ موضوعاً له.

وليس ببعيد أن حال فهم اللغات من هذا القبيل، كما أن أكثر مؤلفي القواميس اللغوية من القدماء كانوا يعتمدون على هذه الطريقة، وعلى الأخص في اللغة العربية حيث كانوا ينتقلون في البوادي بين الأعراب لتسجيل معاني الألفاظ لديهم، وليس لهم طريق إلا هذا النوع من التبادر، وبهذا الوجه أمكن ثبوت الفرق بين الموقوف والموقوف عليه، بأن نقول: العلم بالوضع لدى الجاهل يتوقف على التبادر لدى أهل المحاورة، وأما التبادر عند أولئك فيتوقف على علمهم به، ولا ربط لأحد العلمين بالآخر.

الثاني: إن التبادر حتى عند الشخص نفسه إذا كان من أهل اللغة يكون دليلاً على الحقيقة، وذلك بأن يقول: إن أهل اللغة الواحدة كثيراً ما نراهم يستعملون الألفاظ في معانيها بحسب مرتكزاتهم من دون التفاتهم إلى خصوصيات المعنى، بل قد يترددون في تلك الخصوصيات، فإذا أراد الشخص أن يستكشف حال ذلك المعنى، وخصوصياته من حيث السعة والضيق، فلازمه أن يرجع إلى تبادره وما

(١) كفاية الأصول: ١٨.

٩٩

ينتقل إليه من حاق اللفظ ليعرف المعنى تفصيلاً وبصورة واضحة، فالعلم بالوضع، وإنه حقيقة فيه يتوقف على تبادر المعنى من اللفظ لديه، وأما تبادره فيتوقف على العلم بالوضع ارتكازاً، أو فقل أجماً، وبهذا ينحل الدور باختلاف الإجمال والتفصيل.

فائدة

إن المستكشف بالتبادر ليس المعنى الحقيقي الأول الذي جعله الواضع ابتداءً، بل المستكشف به المعنى الحقيقي الفعلي الذي يفهمه العرف من اللفظ، ونعني به المعنى الذي ظهر اللفظ فيه فعلاً سواء كان هو المعنى الحقيقي الأول،

أم المنقول إليه، فلو تردد الشخص فيما يفهمه العرف فعلاً، أهو بعينه المعنى الابتدائي الأول الذي كان متداولاً في عصر المعصوم عليه السلام أم غيره؟، فلفظ الصعيد - مثلاً - إذا رأيناه ظاهراً فعلاً في مطلق وجه الأرض، وشكنا في كونه هو المعنى الابتدائي في زمن المعصومعليهم السلام فإن أصالة عدم التغيير، أو التبديل، أو النقل، ومرجعها جميعاً إلى الاستصحاب القهري تثبت ذلك.

والسيرة العقلانية قائمة على ذلك - كما يظهر من مراجعة أحوالهم في استكشاف المراد من السجلات وغيرها - مما يثبت كونه هو المعنى الحقيقي عند التردد فيه في الزمان السابق.

هذا كله مع العلم بأن التبادر لم يكن لأجل قرينة أوجبت الانتقال إلى المعنى، وأما لو تردد في ذلك فليس في البين أصل يثبت الاستناد إلى مجرد حاق اللفظ لا إلى القرينة، وأصالة عدم القرينة لا تثبت هذا المعنى، لأن مدرکہا إما الاستصحاب، وإما بناء العقلاء، والأول: غير جار، إذ لا أثر لذلك شرعاً، والثاني: كذلك لأن مجرى بناء العقلاء عند التمسك بأصالة عدم القرينة في الموارد التي يكون للفظ ظهور في المعنى، ويكون له معنى حقيقي ومجازي، ثم شك في المراد الجدي للمتكلم، وإنه هل أراد المعنى الحقيقي الذي كان اللفظ ظاهراً فيه، أو أراد غيره ونصب عليه قرينة؟ فبأصالة عدم القرينة يثبتون أن مراده هو المعنى الحقيقي.

مصباح
الأصول
ج - ١

١٠٠

وأما إذا علم ظهور اللفظ في المعنى، وعلم إرادة المتكلم له جداً، ولكن شك في استناده إلى القرينة ليكون الاستعمال مجازياً، أو إلى الوضع ليكون حقيقياً، فالعقلاء لم يسبق لهم بناء في مثل هذا. وبعبارة أخرى العقلاء إنما يلتجئون إلى أصالة عدم القرينة لتعيين مراد المتكلم جداً، وأما العلم به، والشك في كيفية الإرادة لذلك المعنى فلا يرجعون إلى أصالة عدم القرينة.

فالمحصل - من جميع ما تقدم - أن التبادر علامة على المعنى الحقيقي الفعلي العرفي إذا علم استناده إلى نفس اللفظ، وهذا مختص بالعالم بالوضع فقط.

عدم صحة السلب

قالوا: إنَّ صحة الحمل، وعدم صحة السلب من علائم الحقيقة.

كما أن عدم صحة الحمل، وصحة السلب من علائم المجاز، فإذا أردنا أن نعرف أن (الحجر جسم) أم ليس بجسم -

مثلا - حملنا عليه ذلك فإن وجدنا صحة مثل هذا الحمل من دون عناية نستكشف منه الحقيقة، والا فهو مجاز.

والتحقيق أن يقال: إنه لا بد في كل قضية حملية الاتحاد من جهة والتغاير من جهة بين المحمول والموضوع، أما

جهة الاتحاد، فلأنه لولاه لكان من حمل المبائن على مبائنه وهو لا يصح قطعاً، وأما جهة التغاير، فلأنه لولاه لكان

من حمل الشئ على نفسه، وهو باطل، وهذا الحمل ينقسم إلى قسمين: ذاتي أولي، وشايع صناعي.

أما الحمل الذاتي: فهو عبارة عن حمل أحد المفهومين على الآخر - كما يقال: (الإنسان حيوان ناطق) فجبهة الاتحاد

بينهما وحدتهما مفهوماً، وجهة التغاير اختلافهما من حيث الإجمال والتفصيل، فإن ذات الإنسان قد تتصور (تارة)

بمفهوم مجمل، وهو مفهوم الإنسان،

١٠١

(وأخرى) بمفهوم تفصيلي يشتمل على جهة اشتراك وامتياز، وهو مفهوم الحيوان الناطق، فلو أَلَفْنَا قضية من ذلك

فقد حملنا مفهوماً متصوراً تفصيلاً على مفهوم متصور إجمالاً، فالحمل الذاتي لا يفيد إلا حمل أحد المفهومين على

الآخر.

وأما الحمل الشايع الصناعي: فهو عبارة عن حمل شئ على شئ آخر متحد معه وجوداً كحمل الكليات على أفرادها،

أو الماهيات على أصنافها وأنواعها، كما يقال: (زيد إنسان، أو الإنسان حيوان) فإن الاتحاد بين الموضوع

والمحمول: إنما هو من حيث الوجود الخارجي، بمعنى أن وجود أحدهما في الخارج عين الآخر. وأما التغاير فهو

بين المفهومين، فإن المفهوم من كلمة - زيد - غير المفهوم من كلمة الإنسان.

إذا عرفت هذا فنقول: إما كون عدم صحة السلب علامة على الحقيقة في الحمل الذاتي فهو موقوف على معرفة مفاد

ذلك الحمل، والذي يظهر منه أن ما تفيده جملة (الإنسان حيوان ناطق) هو أن المحمول بحسب الذات عين

الموضوع، وأما أن اللفظ وهو الحيوان الناطق حقيقة في معنى الإنسان، وأنه موضوع له، فالقضية تقصر عن إفادة هذا الأمر ولا بد من الاستعانة بالتبادر في تعيين هذا المعنى.

وبعبارة أخرى: صحة الحمل من صفات المدلول والمنكشف، والحقيقة والمجاز من صفات الدال والكاشف، فلا يكون الأول دليلاً على الثاني، وعليه ففي القضايا الحملية حملاً أولاً ذاتياً لا يكون عدم صحة السلب دليلاً على الحقيقة.

وأما في الحمل الشايع - فهو كذلك - والوجه في تسميته بالشايع: هو تداوله بين الناس، وشيوعه في القضايا التي يستعملونها عادة، وتسميته بالصناعي باعتبار أن أكثر أقيسة الصناعات وبراهينها - ولا سيما الشكل الأول - من هذا القبيل، وقد عرفت أن جهة الاتحاد فيها من حيث الوجود الخارجي، والتغاير من ناحية المفهوم، فالجهة المصححة للحمل والجامعة بين كل من الموضوع والمحمول ليس إلا وحدة الوجود الخارجي.

مصباح
الأصول
ج - ١

١٠٢

وهذا القسم من الحمل يقع على أنحاء ثلاثة: فإن الوجود الجامع تارة: يكون بالنسبة إلى كل من الموضوع والمحمول وجوداً بالذات.

وأخرى: يكون بالإضافة إلى أحدهما بالذات، وإلى الآخر بالعرض.

وثالثة: تكون نسبته إلى كل واحد منهما بالعرض.

أما النحو الأول: فهو من قبيل حمل الكليات على أفرادها، والماهيات على أنواعها وأصنافها، أو الأجناس العالية على ما هو أدنى منها - كما يقال: زيد إنسان - فإن الوجود الخارجي في جميع الموارد المذكورة بالإضافة إلى كل من الموضوع والمحمول ذاتي، فوجود زيد - كما أنه وجود له حقيقة - وجود للإنسان أيضاً حقيقة، فكان ما في الخارج وجوداً واحداً لهما.

وأما النحو الثاني: فهو مالمو كان المحمول في القضية من المفاهيم المنتزعة - مثل زيد قائم - فقام له وجود خارجي، بل الذي له الوجود نفس زيد، ونفس الصفة، وهي القيام التي يعبر عنها بالمبدأ، أما قائم فهو مفهوم منتزع من تلبس الذات بتلك الصفة، فالوجود ذاتي لأحدهما وعرضي للآخر، وقد عرفت أن كل ما بالعرض ينتهي إلى ما

بالذات، فقام بحسب واقعه ينحل إلى قضية أخرى، هي أن تلك الصفة قيام، وهو من قبيل النحو الأول.

وأما النحو الثالث: فهو ما لو كان الموضوع والمحمول من المفاهيم المنتزعة - مثل الكاتب متحرك الأصابع - فالوجود الخارجي بالإضافة إلى كل منهما عرضي، لأن الكاتب عبارة عن الذات المتصفة بالكتابة، ومتحرك الأصابع عبارة عن الذات المتصفة بحركة الأصابع، فالموجود حقيقة ثلاثة أمور: ذات وصفتان: الكتابة، وحركة الأصابع، وقد انتزع من تلبس الذات بكل من الوصفين عنوان، ومن المعلوم أن ما بالعرض ينتهي إلى ما بالذات، فصدق الكاتب على زيد ينتهي إلى أن تلك الصفة القائمة به كتابة، وكذا صدق متحرك الأصابع ينتهي إلى أن تلك الصفة حركة، وكله يعود إلى النحو الأول.

وإذا اتضح هذا المعنى: فالقضية في الحمل الشايع لا تفيد أكثر من أن المحمول عين ذلك الموضوع بحسب الوجود، وإن هذا مع ذلك متحدان

١٠٣

وجوداً، وأما معرفة لفظ الإنسان حقيقة في زيد أو مجاز فلا تفيد القضية، ولا بد في الاستعانة في هذا الأمر بالتبادر

فالمتحصل أن صحة الحمل، وعدم صحة السلب لا يكونان علامة على الحقيقة، كما أن عكسهما لا يكون علامة على المجاز.

الاطراد

وقد ادعي أن من علائم الحقيقة الاطراد، كما أن عدمه علامة المجاز.

فإن ارادوا بالاطراد تكرار الاستعمال وتكرره في المعنى فيستكشف منه الحقيقة فهو لا وجه له، لأن كثرة الاستعمال تتبع الاستعمال الأولي، فمتى صح الاستعمال في المرة الأولى، فيصح في الباقي بلا استثناء، ومتى لم يصح في الأولى لم يصح في غيره، فإن كان المدار هو صحة الاستعمال الأولي فالصحة كما تحصل بالوضع والجعل، كذلك

تتأتى بعلاقة مجازية، وعليه فكثرة الاستعمال لا تكون إمارة على الحقيقة، بل تتبع صحة الاستعمال الأول، وهي أعم.

وإن أرادوا به معنى آخر، وهو صدق المعنى على تمام الأفراد، وعدم صدقه، وتوضيحه: كما ذهب إليه بعض مشايخنا المحققين (قدس سره) (١) من أن لفظة (أسد) مثلاً إذا كانت مستعملة في جميع أفراد الشجاع ومنطبقة على كل ما يكون شجاعاً من زيد، والفرس، وغيرهما، بلا خصوصية في بعض دون بعض نستفيد منه أن لفظ الأسد موضوع للجامع بين الأفراد، وهو الشجاع لكونه مطرداً فيه وإن لم تكن كلمة الأسد بمالها من المعنى مستعملة في جميع الأفراد من ناحية الشجاع بل تستعمل في البعض، وهو الرجل الشجاع، فيقال: (زيد أسد) دون استعمالها في البعض الآخر من الأفراد مثل النملة الشجاعة فهو غير مطرد في الأخير إلا بعلاقة تصحح ذلك، فهي حقيقة في الأول دون الثاني.

ففيه مالا يخفى فإن مرحلة التطبيق ليس لها مدخلية في تعيين الحقيقة.

(١) نهاية الدراية ١: ٨٤.

مصباح
الأصول
ج - ١

١٠٤

بيان ذلك أن اللفظ متى انطبق على جميع افراد ذلك المعنى، بحيث كان كل ما يصدق عليه شجاع يستعمل فيه الأسد حتى النملة الشجاعة، فبالضرورة نستفيد أن لهذا المعنى سعة وعموماً، وليس فيه ناحية خاصة. وإن لم ينطبق على الجميع وكان مستعملاً في بعض الأفراد دون بعض، فنستكشف ضيق المعنى لا سعته وشموله، واستفادة هذا المعنى لا تكون وسيلة لمعرفة أنه حقيقة أو مجاز، وأن كلمة الأسد وضعت لكل شجاع، أو لم توضع له، بل المستفاد كما عرفت سعة المعنى وضيقه.

نعم ربما يكون الاطراد موجباً للاطمئنان بالحقيقة، كما لو اشتملت الجملة على خصوصية - مثل رأيت أسداً يرمى - وتردد أمرنا فيما استفدناه من كلمة الأسد - وهو الرجل الشجاع - بين كونه من حاق اللفظ ليكون موضوعاً له، أو

من الخصوصية الموجودة ؟.

فلو أردنا معرفة هذا المعنى فلا بد من إلغاء هذه الخصوصية، والإتيان بخصوصية أخرى - مثل رأيت أسدا يأكل أو يمشي - فإن وجدنا اللفظ مطردا في المعنى بحيث يستفاد منه ذلك من دون عناية في الجميع لا محالة يحصل لنا الاطمئنان باستناد الفهم إلى حاق اللفظ لا إلى الخصوصية لاختلافها، وإن وجدناه غير مطرد فالاطمئنان يحصل باستناد الفهم إلى الخصوصية التي هي القرينة على المراد.

والظاهر أن الوسيلة التي يستكشف بها المعنى من بين سائر اللغات هي هذه الطريقة المذكورة، فإن الاجنبي عن اللغة يقف على محاورة أهل لغة خاصة، فيراهم يفهمون الجسم السائل من كلمة (الماء) إذا قال أحدهم: جئني بماء، وهكذا يستفيد الآخر نفس المعنى إذا قيل: اشتريت ماء، أو شربت ماء، فيحصل للاجنبي عن اللغة اطمئنان تام بأن المعنى المذكور معنى حقيقي للفظ باعتبار احتفاف الكلام بخصوصيات متعددة، من دون أن يحصل في البين تكلف أو تعمل أو عناية، ومن هذا القبيل تعلم الصبيان.

١٠٥

تعارض أحوال اللفظ

ذكر صاحب الكفاية (قدس سره) (١) تبعاً لغيره، أن للفظ أحوالا خمسة:

هي التجوز، والتخصيص، والنقل، والإشتراك، والإضمار، ونزيد على الجميع النسخ، وجميع هذه الأحوال لا يصار إليها في مورد يتردد اللفظ بين حمله على المعنى الحقيقي وبين واحد منها، باعتبار أنها على خلاف الأصل، فيدفع احتمال إرادتها باصالة العدم لتحكيم اصالة الظهور.

أما الموارد التي يقطع فيها بعدم إرادة المعنى الحقيقي للمتكلم، وتردد الأمر بين هذه الأمور الخاصة التي هي مخالفة للمعنى الحقيقي فقد ذكر القوم ترجيحات لتقديم بعضها على بعض، ولكن صاحب الكفاية (قدس سره) جعل الميزان

في التقديم هو الظهور، وإن كان الترجيح في غيره، والسبب في ذلك فقد الدليل المساعد على التعيين، بل كلها وجوه استحسانية

ولا يخفى أن ما ذكره صاحب الكفاية (قدس سره) متين جداً.

الحقيقة الشرعية

والبحث يقع عنها من جهات:

الجهة الأولى: هل البحث عن ثبوت الحقيقة الشرعية ذو ثمرة فقهية، أو بحث علمي صرف؟ ذهب صاحب

الكفاية^(٢) إلى الأول، وادّعى أن ثمرة البحث هي حمل الألفاظ المستعملة في لسان الشارع المقدس، بلا قرينة على

المعاني الجديدة إن ثبتت الحقيقة الشرعية، وعلى المعاني اللغوية إن لم تثبت الحقيقة.

(١) كفاية الأصول: ٢٠.

(٢) كفاية الأصول: ٢٢.

مصباح
الأصول
ج ١ -

١٠٦

وينقل عن بعضهم التوقف في مقام الحمل، فلا يصار إلى المعاني اللغوية، ولا إلى المعاني الجديدة، أما عدم الرجوع

إلى المعاني الجديدة فلغرض أنها ليست بمعانٍ حقيقية، بل الألفاظ تستعمل فيها مجازاً، وأما عدم الرجوع إلى المعاني

اللغوية فلأن المعاني المستحدثة كثيراً ما تراد من هذه للألفاظ، حتى أصبحت مجازاً مشهوراً، ومع ذلك لا يرجع إلى

المعاني اللغوية إلا بناء على حجية أصالة الحقيقة من باب التعبد، كما ذهب إليه السيد الشريف المرتضى(قدس

سرهِ)^(١)، وأما بناء على أنها من باب الظهور الفعلي فمع الشهرة في المجاز لا يبقى لها ظهور في المعنى الحقيقي،

فلا محالة يصبح اللفظ مجملاً فيتوقف.

وقد أنكر شيخنا الأستاذ (قدس سره) (٢) وجود الثمرة في هذا البحث بعد أن سلم بوجودها كبروياً، وذلك بإنكارها من حيث الصغرى، إذ ليس لنا مورد يشك في المراد الاستعمالي فيه، لاحتفاف جميع الموارد بالقرينة العامة التي تدل على إرادة المعاني المستحدثة، باعتبار أنه في زمان الصادقين عليهما السلام قد أصبحت هذه الألفاظ تدل على المعاني الجديدة، فمع التنزل عن ثبوت الحقيقة الشرعية فلا أقل من كونها حقائق متشرعية في أزمانهم عليهم السلام، أما ما ورد عن لسان النبي صلى الله عليه وآله وسلم فحكمه حكم ما يرد عنهم إذا ورد من طريقهم، وما ورد من طريق غيرهم فهو خارج عن محل ابتلائنا ليصلح أن يحقق الثمرة لهذا البحث، وما أفاده (قدس سره) متين جداً، وعليه فالثمره منتفية لهذا البحث.

الجهة الثانية: إن ثبوت الحقيقة الشرعية يتم إما بالوضع (التعيني) - وهو عبارة عن جعل الواضع لفظاً خاصاً لمعنى خاص -، وإما بالوضع (التعيني) - وهو الذي يتأتى من كثرة الاستعمال كما سبق بيانه وثبوت الحقيقة الشرعية بالمعنى الأول غير تام، إذ لو كان لنقله التاريخ إلينا، وحدثنا به والمفروض عدمه، وليس لاختفائه داع من الدواعي المهمة، كما كان في حديث الغدير وغيره مما كان يتنافى مع السياسة القائمة في صدر الإسلام وما بعده، فكان الأحرى لو وجدت أن يتعرض له التاريخ وينقله مثلاً متواتراً كما يقتضيه مثله عادة، ولا أقل من أخبار الاحاد.

(١) علم الهدى علي بن الحسين المشهور بالسيد المرتضى (٣٥٥-٤٣٦ هـ). الذريعة الى أصول الشريعة ١: ١٣. تحقيق أبو

القاسم كرجي، طبع جامعة طهران، ١٣٦٣.

(٢) أجود التقريرات ١: ٤٨.

نعم ذكر صاحب الكفاية (قدس سره) (١) قسماً ثانياً من الوضع التعيني، وهو عبارة عن تحقق استعمال من الشخص يقصد به وضع اللفظ للمعنى، ويقوم قرينة على هذه الطريقة التي تحقق أمرين: قصد للوضع، واستعمال - كما يقول

مثلاً: صلّوا كما رأيتموني أصلي، وقد ذكر (قدس سره) إنه لا يبعد الالتزام بالحقيقة الشرعية بهذا النحو من الوضع في ألفاظ العبادات.

ولا بد من البحث عن إمكان هذا القسم من الوضع أولاً، وعن وقوعه ثانياً:

أما الأول: ادّعى شيخنا الأستاذ (قدس سره) (٢) استحالة هذا القسم، باعتبار استلزامه الجمع بين اللحاظين:

الاستقلالي، والآلي في أن واحد.

بيان ذلك: هو أن حقيقة الاستعمال إفناء اللفظ في المعنى، وإيجاده أمام السامع، وهذا يستلزم الغفلة عن اللفظ،

ويوجب أن يكون نظر المتكلم إليه نظراً آلياً.

أما حقيقة الوضع فهو عبارة عن لحاظ كل من اللفظ والمعنى استقلالاً ثم جعل اللفظ المتصور للمعنى كذلك، وهذا يقتضي الالتفات إلى اللفظ لا الغفلة عنه، فالغرض أن هناك عملية واحدة يتحقق فيها الوضع والاستعمال في آن واحد

يستلزم أن يكون الشخص ملتفتاً إلى اللفظ وغير ملتفت إليه، أو فقل ناظراً إليه استقلالاً وآلة في آن واحد، وهو

مستحيل.

ولا يخفى ما فيه: فإن الوضع - بأي معنى اعتبرناه - لا يخلو عن كونه أمراً قائماً بالنفس يحتاج في مقام إظهاره إلى

مبرز، وكاشف، وهذا المبرز (تارة) يبرز الوضع إبرازاً مطابقاً بمثل التزمت أو جعلت كذا لكذا.

وأخرى يبرز ماهو لازم الوضع، فينتقل إلى الملزوم بطريقة الملازمة، فإن اللفظ لو أبرز الاستعمال فقد أبرز

الوضع التزاماً، إذ كل استعمال مسبق بالوضع، فإبرازه للاستعمال يكون في نفس ذاك الوقت مبرزاً للوضع لا

محالة، غايته أن أحدهما كان بالمطابقة - وهو الاستعمال - والآخر بالالتزام وهو الوضع.

(١) كفاية الأصول: ٢١.

(٢) أجود التقريرات ١: ٤٩.

ومثله الهبة فتارة تبرز بمدلولها المطابقي فيقول: وهبتك كذا، (وأخرى) بمدلولها الالتزامي فيقول: خذ هذا الثوب مثلاً، ولا ريب أن الملكية فرع الهبة، وقد أبرزها بنحو الالتزام.

وأما دعوى لزوم الجمع بين اللحاظ الآلي والاستقلالي لاقتضاء الاستعمال الغفلة عن اللفظ حينه فهي غير تامة، إذ ربما يكون اللفظ غير مغفول عنه عند الاستعمال، ويكون منظوراً إليه استقلالاً، وذلك كما لو كان قصد الرجل الأجنبي عن لغة إظهار معرفته بتلك اللغة، فيقول: جئني بالماء - مثلاً -، فهو بحسب الحقيقة يريد للماء، ولكن غرضه متعلق بنفس إظهار اللفظ أمام غيره، وليس اللفظ منظوراً إليه بالنظر الآلي، كما وليس بمغفول عنه، بل منظور بنحو الاستقلال بنفسه، وملفتت إليه.

هذا كله من حيث إمكان ثبوتها عقلاً، أما وقوعها (١) بهذا النحو فغير بعيد، ومدّعي القطع به غير مجازف - كما قال صاحب الكفاية (قدس سره) -.

الجهة الثالثة في معرفة هذا القسم من الوضع، وهل هو حقيقة أو مجاز، فقد ادّعى صاحب الكفاية (قدس سره) انه ليس بحقيقة ولا مجاز، أما عدم كونه حقيقة فلأن الوضع إنما حصل بالاستعمال، فليس الإستعمال استعمالاً فيما وضع له، وأما انه ليس بمجاز فلأن المجاز يتبع الحقيقة، والمفروض عدم الحقيقة، ثم قال: (قدس سره) ولا مانع أن يكون هناك استعمال ليس بحقيقة ولا مجاز، مادام حسن الطبع يرتضيه (٢).

وغير خفي أن الاستعمال المذكور حقيقي لا مجازي. وذلك فإن الوضع إن أخذناه بمعنى الالتزام والتعهد من دون توقف على المبرز والكاشف فهذا المعنى متحقق في النفس من بداية الأمر، وقد جاء الإستعمال بعد ذلك تبعاً للملتزم به، وإن أخذناه مركباً من أمرين: التعهد، والإبراز فلا محالة أن الجزء الأول وهو التعهد كان حاصلًا قبل الاستعمال، والجزء الثاني: وهو الإبراز قد تحقق عند الاستعمال، وبانضمام الجزء الثاني إلى الأول ينتج الوضع، فيكون الاستعمال

(١) وهذا هو الأمر الثاني الذي أشار إليه في ص ٨٦.

(٢) كفاية الأصول: ٢١.

١٠٩

متابعاً لما وضع له اللفظ، ويصح الاستعمال مقارناً للوضع، وإن تأخر رتبة عنه، وهذا الوجه يثبت الحقيقة دون المجاز.

ثم إن صاحب الكفاية (قدس سره) (١) ذكر أن هذا الوجه إنما يتم ويثبت به الحقيقة الشرعية بناء على أن تكون هذه المعاني مستحدثة، ومخترعة جديداً من قبل الشارع المقدس، وأما بناء على أنها معان لغوية قد ثبتت في الشرائع السابقة بنفسها فلا يتم؛ لأن النبي صلى الله عليه وآله وسلم لم يصدر أي وضع وإنما تابع الأنبياء السابقين في استعمالاتهم، وقد وردت جملة من الايات الشريفة تثبت هذا المعنى؟ منها قوله تعالى: **(وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا)** (٢)، وقوله تعالى **(كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ)** (٣)، وقوله تعالى حكاية عن ابراهيم الخليل عليه السلام **(وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ)** (٤) وهذه الايات الشريفة أفادت هذه المعاني في الزمن السابق ولا يضر الاختلاف ما بين الصلاتين - مثلاً - فإنه اختلاف في حقيقة واحدة، وهذا موجود في صلواتنا أيضاً، فصلاة المختار غير صلاة المضطر، وصلاة المسافر غير صلاة الحاضر، وعلى هذا لا أثر للبحث لعدم وجود اختراع وتشريع منه صلى الله عليه وآله وسلم، بل في البين متابعة واستعمال، وهي تثبت الحقيقة اللغوية.

وهذا الذي ذكره صاحب الكفاية (قدس سره) يمكن دفعه بأمرين:

الأول: أن كون المعاني لغوية، وغير مستحدثة لا ينافي أن تكون هذه الألفاظ المستعملة لدى الشارع حقيقة شرعية، حيث إن هذه الماهيات التي حصلت عند الامم السابقة كانت الألفاظ التي تفيدها اما باللغة العبرانية كما في لغة موسى عليه السلام أو بالسريانية، كما في لغة عيسى عليه السلام، وأما ابراهيم الخليل عليه السلام فلا نعرف لغته، وليست نفس هذه الألفاظ هي التي استعملت على لسانهم عند إرادة المعاني لأختلاف اللغة فيما بيننا وبينهم، والحقيقة

(١) المصدر السابق.

(٢) سورة مريم ١٩: ٣١.

(٣) سورة البقرة ٢: ١٨٣.

(٤) سورة الحج ٢٢: ٢٧.

الشرعية ليست اختراعاً للمعنى وجعل اللفظة، بل اختراعاً للفظ، فلفظ (الصلاة) وإن كان موجوداً في أنجيل برنابا بهذه الحروف إلا أن الموجود ترجمة تلك اللفظة السريانية إلى لفظة عربية، وليس ذكرها هناك دليلاً على أنها بنفسها كانت مستعملة لدى القوم عند إرادتهم لتلك المعاني، فإن تلك اللفظة عربية، ولغتهم سريانية أو غيرها من سائر اللغات القديمة.

(وبعبارة أخرى) ما يتداولون به من اللغة ليس لغة عربية، فإن القرآن الكريم قرب ذلك المعنى الذي له لفظ خاص من تلك اللغة بالألفاظ نفهمها في خصوص لغتنا، وأما اشتغال الانجيل على تلك الألفاظ فإنما هو بعد الترجمة إلى اللغة العربية، وكيف كان فالكلام في هذه الألفاظ خاصة أما معانيها فلا يضر سبقها.

وربما قيل: إن الألفاظ المذكورة ليست بحقيقة شرعية في المعاني المستحدثة لثبوتها قبل شريعة الإسلام، باعتبار أن

العرب قد انتقلوا إلى معاني تلك الألفاظ بمجرد نزول هذه الآيات الشريفة، مثل قوله تعالى: **(وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ**

وَالزَّكَاةِ) (١) ولم يتوقفوا في معانيها عند سماعها، وهذا يكشف عن تسميتها لهذه المعاني عند العرب قبل زمن

النبی صلی الله علیه وآله وسلم، فهي ليست بحقيقة شرعية.

والجواب عنه: إن نزول هذه الآيات الشريفة التي اشتملت على هذه الألفاظ لو كانت في بداية التشريع الإلهي، أو

قبله بزمن بحيث لم يصدر من النبي صلى الله عليه وآله وسلم تشريع نحو هذه الألفاظ، ثم نزلت هذه فحينئذ نستكشف

منها الموافقة لما يفهمه العرب من المعنى، أما لو فرضنا نزولها بعد التشريع بزمن - أي بعد أن استعمل النبي صلی

الله علیه وآله وسلم هذه الألفاظ في المعاني الجديدة، وأفهم القوم بها - ثم جاءت بعد ذلك الآية الكريمة فلا تكون إلا

حاكية، ومعبرة عما جاء به النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وقد استند فهم العرب منها إلى ما أنسبقوا بها قبل ذلك من المشرع الاعظم، فحينئذ يندفع الإشكال.

الثاني: إن الأمر لو كان من المسائل التاريخية لا حُتاج إلى هذه الاطالة في

(١) سورة مريم ١٩: ٣١.

١١١

البحث لكنه ليس كذلك، بل البحث هنا يكون بلحاظ ترتب الثمرة عليه، وقد قلنا إنها تظهر في حمل الألفاظ المتداولة في لسانه صلى الله عليه وآله وسلم على المعاني الجديدة بناء على ثبوتها، وعلى المعاني اللغوية بناء على عدم الثبوت، وهذه الثمرة تظهر وإن قلنا بأن المعاني غير مستحدثة، إذ بعد أن عرفنا أن لهذه الألفاظ معاني لغوية، ومعاني شرعية حديثة، أو قديمة فالتزام النبي صلى الله عليه وآله وسلم لهذه المعاني المستحدثة في استعمالاته إذا تم، وهو معنى الحقيقة الشرعية التي نريدها يقتضي حملها عليها، وأما إذا لم يتم فلا بد من حملها مع عدم القرينة على المعاني اللغوية التي كانت شائعة في الاستعمالات إذ ذاك فلا يضر إذن في جريان النزاع في كونها مستحدثة أو قديمة، وتابعهم النبي صلى الله عليه وآله وسلم في استعمالها.

هذا كله في الوضع التعييني، وقد قلنا إن مدعي القطع بالقسم الثاني منه غير مجازف.

وأما ثبوت الحقيقة الشرعية بالوضع التعييني الذي يستند إلى كثرة الاستعمال لا التصريح والجعل، فمعلوم في زمن الصادقين عليهم السلام دون زمن النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وذلك فإن في زمن الصادقين عليهم السلام، بل وحتى في عصر أمير المؤمنين عليه السلام أصبحت الألفاظ تحمل على المعاني الجديدة بلا قرينة لكثرة الاسئلة التي ترد من السائلين، خصوصاً في مثل الصلاة التي هي أكثر استعمالاً من غيرها من ألفاظ العبادات، فصارت حقيقة متشرعية في زمنهم عليهم السلام وانتفت ثمرة البحث التي كنا نتوخاها من هذا النزاع باعتبار أن الروايات التي صدرت عنهم عليهم السلام، واشتملت على هذه الألفاظ أصبحت معلومة المراد من حيث المعنى الجديد، فلا داعي

للنزاع بعد ذلك.

وأما في عصر النبي صلى الله عليه وآله وسلم فأثبتت هذا المعنى مشكل، إذ ليس لنا علم بأن كثرة استعمالاته صلى الله عليه وآله وسلم خاصة هي التي عينت هذا المعنى، ولعله لم تكن بتلك الكثرة فلا يحصل الاطمئنان.

نعم: ليس ببعيد أن يقال أن التعيين حصل بسبب استعمالاته صلى الله عليه وآله وسلم واستعمال متابعيه، أي استند إلى المجموع.

ولا يضر ما أشكل على هذا بأن ثبوت التعيين إذا كان مستنداً إلى المجموع فهذا لا يصيره حقيقة شرعية، لأنه لم يتم على لسانه خاصة، فالأولى تسميته

مصباح
الأصول
ج - ١

١١٢

بحقيقة متشرعية، وذلك فأنا بعد أن عرفنا إرادة المعاني الجديدة من الألفاظ لا يهمننا هذا الإشكال.

فالانصاف أنه لو تعذر علينا إثبات الحقيقة بطريق الوضع التعييني بقسمه الثاني فلا مناص من الالتزام بالوضع التعيني وصيرورة ذلك حقيقة متشرعية في زمنه، لكن قد عرفت إنه لا ثمرة لهذا البحث للمنع عن الصغرى، وإن كانت الثمرة من حيث الكبرى مسلّمة.

الصحيح والاعم

هل ألفاظ العبادات أسامٍ للصحيح منها بالخصوص أو للأعم منه ومن الفاسد؟

والتحقيق يقع من جهات:

الجهة الأولى: إن تصوير النزاع - على القول بثبوت الحقيقة الشرعية - واضح، فإن الشارع المقدس بعد أن وضع الألفاظ للمعاني المستحدثة - إما بالوضع التعييني، وإما بالوضع التعيني - يقع النزاع في وضعها لخصوص المنطبق منها على الأفراد الصحيحة، أو المنطبق على الأعم منها ومن الفاسدة، بحيث يحتاج إرادة كل واحد منها إلى

القرينة، وعلى القول بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية، وأن الشارع استعمل الألفاظ في المعاني: إما بطريق المجاز، وإما بالمعنى اللغوي، وقد دل على إرادة الأجزاء، والشرائط دال آخر كما ذهب إليه الباقلاني^(١)، فالنزاع أيضاً يمكن جريانه، وذلك بأن يقال: إن هذه الألفاظ المعلومة قد أصبحت في وقت من الزمن حقيقة في هذه المعاني - ولو على سبيل الحقيقة المنشروية كما في زماننا هذا - ولكن الاستعمالات التي عند المشرعة إنما هي بتبع استعمال الشارع المقدس لتلك الألفاظ في المعاني، فيقال: إنه بناء على استعماله لها بنحو المجاز فهل استعملها في الجامع بين خصوص الأفراد الصحيحة، أو في الأعم منها ومن الفاسدة.

(١) أبو بكر محمد بن الطبيب البصري البغدادي المالكي (-٤٠٣ هـ) نسبه إليه في قوانين الأصول: ٣٩.

١١٣

وهكذا يمكن تصوير النزاع - على مذهب الباقلاني - فيقال: إن الألفاظ المذكورة وإن استعملت على لسانه - في المعنى اللغوي - إلا أن تلك القرينة التي دلت على إرادة الأجزاء والشرائط هل دلت على خصوص الصحيح من الأفراد، أو من الأعم منها ومن الفاسدة؟

الجهة الثانية: المراد من الصحة التي هي مقابل الفساد معناها اللغوي وهو تمامية الشيء من حيث الأجزاء والشرائط، والفساد: معناه عدم التمامية.

وأما تفسيرها بما أسقط الإعادة، والقضاء - كما عن بعض الفقهاء - وبموافقة الأمر في الشريعة كما عن المتكلمين فهو تفسير باللازم، لأن لازم كون المأتي به تام الأجزاء والشرائط عدم الإعادة عليه في الوقت، وعدم القضاء خارجه، ولازمه أيضاً موافقته للأمر الوارد في الشريعة المقدسة، وهكذا معنى الفساد.

ثم إن الصحة من الأمور الإضافية فالحقيقة الواحدة كالصلاة عن جلوس - مثلاً - هي بالإضافة إلى المضطر صحيحة، وإلى القادر المختار غير صحيحة، وهكذا صلاة ركعتي المسافر هي للمسافر صحيحة، وللحاضر غير صحيحة، وكذا الطهارة الترابية صحيحة لفاقد الماء، وغير صحيحة لواجده و... الخ، فالصحة والفساد إذن من

الأمر الإضافية التي تختلف باختلاف الأشخاص، والأحوال، والأزمان، إلى غير ذلك.

الجهة الثالثة: أن الصحة التي فسرت بتمامية العمل لا اختصاص لها بالأجزاء خاصة، بل تشمل حتى الشرائط

فيقال: هل الصلاة اسم لخصوص الأفراد الصحيحة بمعنى تامة الأجزاء والشرائط، أو للأعم من ذلك، إذن فالنزاع يشملهما.

وقد وقع النزاع في شمول معنى الصحة للمعاني الآتية: كالصحة بالإضافة إلى عدم المزاحم المقابل لما كان به مزاحم - كما إذا صلى عند ابتلائه بنجاسة المسجد - وقلنا بفسادها لأجل المزاحمة، وكالصحة من جهة عدم النهي، كما لو صادف وقوع صلاة شخص مقابل آخر على نحو تستلزم الهتك، فلو أوقعها كانت فاسدة لكنها صحيحة لولا النهي.

مصباح
الأصول
ج - ١

١١٤

وكالصحة من جهة قصد التقرب في مقابل من فقد قصد القرية وإن جاء بجميع الأجزاء والشرائط، فإنها تقع فاسدة. فقد ذهب شيخنا الأستاذ (قدس سره) (١) إلى استحالة تعميم النزاع لهذه الجهات الثلاث باعتبار أن الصحة من جهة عدم المزاحم، أو عدم النهي، أو لأجل التقرب فرع وجود الأمر أو النهي، وهما متأخران رتبة عن المسمى، وكل ما هو متأخر بحسب الرتبة لا يمكن أخذه في المتقدم.

وهذا الوجه غير صحيح، إذ لا مانع من ملاحظة المجموع المؤلف من ذات المعنى وتوابعه، ثم جعل اللفظ له وإن كان بحسب الرتبة متأخراً أحدهما عن الآخر، كما يصح تسمية المعلول والعلّة معاً باسم واحد مع اختلافهما في الرتبة، وعليه فلا مانع من أخذ الصحة بهذا المعنى الجامع للجهات الثلاث.

نعم: هذا النحو من التصوير في الصحة غير واقع في الخارج، إذ لم توضع الصلاة - مثلاً - على الصلاة الصحيحة من جميع الجهات حتى من جهة عدم تعلق النهي بها، وعدم ابتلائها بالمزاحم الأهم، ومن جهة قصد التقرب بها، وغير ذلك مما له دخلية في صحة الصلاة، بل الصلاة وغيرها من اسمي العبادات انما وضعت لمعان قد يقصد بها التقرب وقد لا يقصد، وقد تبتلى بالمزاحم الأهم وقد لا تبتلى، ويتعلق بها النهي ولا يتعلق، وهكذا فالمسمى بتلك الاسامي والألفاظ هو المعنى السابق في الرتبة على هذه الأمور، وعليه فالنزاع يختص بالأجزاء والشرائط فقط.

الجهة الرابعة: لا بد على كلا القولين - الصحيح والأعم - من تصوير جامع كلي يكون قدرأً مشتركاً بين الأفراد الصحيحة من الصلاة - مثلاً - أو بين الأفراد الأعم من ذلك، ويكون هو المسمى بالصلاة سواء قلنا: بأن الوضع والموضوع له عام، أو قلنا: بالوضع العام والموضوع له الخاص.

إذ على الأول كما هو الحق لا بد من تصور مفهوم كلي منطبق على أفراده الصحيحة بناء على الصحيح، أو الأعم بناء عليه يوضع اللفظ بإزائه.

(١) أجود التقريرات ١: ٥١.

١١٥

وعلى الوجه الثاني - أيضاً كذلك - إذ الأفراد التي يكون اللفظ موضوعاً لها لابد من تصور عنوان كلي يشير إليها، وهذا العنوان الكلي هل هو حاك عن خصوص الأفراد الصحيحة، أو الأعم منها ومن الفاسدة؟ وقد اتضح من هذا الاحتياج إلى الجامع على كلا التقديرين.

وقد ذهب شيخنا الأستاذ (قدس سره) (١) إلى عدم الاحتياج إلى الجامع على كل تقدير مدّعياً أن لفظ الصلاة وضع لخصوص المرتبة العالية من الأفراد، وهي المشتملة على تمام الأجزاء والشرائط، وتستعمل في المراتب الدانية من تلك الأفراد على سبيل الإدعاء، إما من حيث المشاركة في تحصيل الأثر، كما في الأفراد الصحيحة مسامحة، وإما من جهة المشابهة في الصورة، أو تنزيل فاقد الشيء منزلة واجده، كما في الأفراد الفاسدة، فلفظ الصلاة - مثلاً - مستعمل في المعنى حقيقة، إما واقعاً وإما ادعاء على مذهب السكاكي.

ثم ادّعى (قدس سره) أن وضع الأسماء للمركبات، كأسماء المعاجين من هذا القبيل، فإن اللفظ وضع للمرتبة العالية الكاملة، ويستعمل في الفاقد لبعض الأجزاء المؤثر بعين ذلك الأثر من جهة الاشتراك في الأثر، وأما في الفاقد للتأثير من باب تنزيل الفاقد منزلة الواجد، أو المشابهة في الصورة.

ولا يخفى أولاً: أننا لا نجد بالوجدان مسامحة عند استعمال اللفظ فيما عدا المرتبة العالية، ولا نجد تنزيلاً حينما

يستعمل لفظ الصلاة في بقية الأفراد.

وثانياً: إن تلك المرتبة العالية التي فرض جعل اللفظ لها لا بد من أن تكون معينة وهذا المعنى يمكن تصويره في المركبات الخارجية، وأما في مثل الصلاة التي هي محل البحث، فالمرتبة العالية غير معلومة، فالوحدة المعينة في صلاة الصبح تختلف عن الوحدة في الصلاة المغرب، وهي تختلف عن الصلاة ذات الأربع، وهي مختلفة عن صلاة الآيات، فإن الصلاة ذات الركعتين صحيحة في وقت، وفاسدة في وقت آخر، أو إنها صحيحة من المسافرين، وفاسدة من غيره، وهكذا، وإذا اختلفت الوحدة في المقام فكيف يمكن تصوير مرتبة واحدة من المراتب العالية ليكون اللفظ موضوعاً لها،

(١) أجود التقريرات ١: ٥٢.

مصباح
الأصول
ج - ١

١١٦

إذن لا بد من تصوير جامع في المقام على كلا القولين.

هذا كله في مرحلة الثبوت، وأما مرحلة الإثبات فالواجب مراجعة الأدلة والنظر إلى ما هو الموضوع له اللفظ. أما من لا يعترف بأن تصوير الجامع - على كلا القولين - ممكن ثبوتاً، بل ممكن على تقدير أحدهما دون الآخر، فلا بد من تبعية عالم الإثبات لعالم الثبوت في خصوص ذلك القدير.

تصوير الجامع على القول بالصحيح

ومن هنا ذهب صاحب الكفاية (قدس سره) (١) إلى أنها موضوعة للجامع الصحيح دون الأعم، إذ لا جامع بين أفراد

الأعم من الصحيح والفاسد، ولأجل هذا صار في صدد تصوير الجامع على القول بالصحيح.

وتقريبه: إن المستفاد من الأدلة أثر واحد للصلاة وهو النهي عن الفحشاء والمنكر، وهو إنما يتأتى من الأفراد الصحيحة دون الفاسدة.

وبناء على أن الواحد لا يصدر إلا من الواحد نستكشف من وحدة الأثر وحدة المؤثر، فندعي أن جميع أفراد تلك الصحيحة ترجع إلى قدر مشترك جامع بين الأفراد كلها يكون هو المؤثر والمحصل لذلك الأثر، وهو النهي عن الفحشاء، فإذا ثبت بمقتضى هذه القاعدة وحدة المؤثر، كان ذلك هو المسمى بالصلاة، ولا يهمننا معرفة ذلك الجامع بشخصه، بل تكفي الإشارة إليه ولو بأثره، ولا حاجة للوقوف على حقيقته بعد أن استكشفنا وجوده من وحدة الأثر. والجواب عن ذلك يقع بوجوه:

الأول: إنه بعد تسليم القاعدة في نفسها فإنما يتم ذلك في الواحد الشخصي البسيط، أو الواحد النوعي، لا الواحد في العنوان، والنهي عن الفحشاء من القسم الأخير.

بيان ذلك: أن الفحشاء من المفاهيم الانتزاعية التي كان منشأ انتزاعها مختلفاً

(١) كفاية الأصول: ٢٤.

١١٧

جداً، فهي تحصل من الغيبة تارة، ومن الكذب أخرى، ومن الزنا ثالثة، ومن شرب الخمر رابعة، والجامع لهذه الأمور المختلفة عنوان واحد وهو الفحشاء، فإذا كان الأمر كذلك فمن الممكن أن تكون صلاة الصبح ناهية عن فحشاء خاص، وصلاة الظهر ناهية عن فحشاء آخر، بل يمكن أن يكون بعض أجزاء صلاة واحدة ناهية عن فحشاء وبعضها الآخر ناهية عن فحشاء أخرى وهكذا، وإذا تعدد الأثر فلا محالة يتعدد المؤثر تبعاً له ويبطل الاحتياج إلى الجامع.

الثاني: إن الأثر المذكور إذا فرض أثراً للجامع والطبيعة فلا بد من الغاء تأثير الخصوصية مع أننا نجد للخصوصيات دخلاً في تحصيل الأثر، فإن صلاة الصبح بقيد أنها ركعتان تنتهيان بالتسليم تكون مؤثرة للنهي عن

الفحشاء، فلو انضم إلى ذلك ركعة أخرى لما حصل المطلوب، وهكذا صلاة المغرب، وصلاة الآيات، وإذا ثبت

التأثير للخصوصيات في تحصيل الأثر، وهو النهي عن الفحشاء فلا بد وأن لا يكون الأثر أثراً للجامع.

الثالث: إن الجامع الذي استكشف من أثره إما مركب وإما بسيط، والأول باطل، لأن لازم الأمر بالمركب مجموعاً

عدم حصول الأثر لو نقص العمل عن المجموع، مع أننا نجد وجداناً تحقق الأثر نفسه في الناقص عن المركب،

كصلاة المضطر.

والثاني: غير معقول إذ كيف يكون اللفظ موضوعاً للجامع بسيط منتزع من عدة مقولات مختلفة متباينة، فالنية من

الحالات النفسية، والقراءة من كيف المسموع، والركوع والسجود من مقولات الوضع، وهكذا بقية أجزاء الصلاة.

مضافاً إلى تقيد صلاة الصبح بعدم زيادة الركعتين، والمغرب بعدم زيادة الثلاث، ومع الاختلاف المذكور كيف يمكن

انتزاع جامع من المقولات المختلفة بحيث ينطبق عليها انطباق الكلّي على مصاديقه.

الرابع: إن الجامع الذي أمكن تصويره بين الأفراد الصحيحة، وأصبح اللفظ مجعولاً له لا بد من أن يلتفت العرف إليه

حين يستعمل كلمة الصلاة في سائر الموارد، ولا ريب أن القسم الكثير من العرف لا يتوصل إلى ادراك الجامع ولو

من طريق أثره الذي هو النهي عن الفحشاء والمنكر.

مصباح
الأصول
ج ١ -

١١٨

الخامس: إن ما يكون محصلاً للنهي عن الفحشاء والمنكر هو العمل الجامع للأجزاء والشرائط بقيد عدم المزاحم

للأمر به، وعدم النهي عنه، ووجوب التقرب به، والذي محل التسمية للفظ هو الصحيح من جهة تمامية الأجزاء

والشرائط فقط من دون ملاحظة عدم المزاحم، وعدم النهي عنه، ووجود التقرب به، إذ هذه ليست دخيلة في

المسمى، فما هو مؤثر للنهي عن الفحشاء ليس بمبحوث عنه في المقام، وما هو مبحوث عنه فعلاً الجامع الاقتضائي

وهو غير مؤثر للنهي عن الفحشاء، وكيف كان فتصوير الجامع المنطبق على خصوص الأفراد الصحيحة - كما جاء

في الكفاية غير ممكن.

قد يقال: إن الجامع إذا لم يكن هو المؤثر في النهي عن الفحشاء فما هو المؤثر إذن؟، وكيف يتحقق ذلك النهي؟،

والجواب: إن الأثر يحصل من أحد سببين، وربما اشتراكاً معاً في التأثير.

الأول: حصوله من أجزائها، فإن الصلاة قد اشتملت على مجموعة مؤلفة من الذكر، والركوع، والسجود، وغيرها. أما الذكر فأهمه قراءة الحمد، والمصلي حين يبدأ بالحمد لربه بقوله **(الحمد لله رب العالمين)**(١)، يلتفت إلى أن هناك صانعاً حكيمًا، قادراً على كل شيء وهو في منتهى العدالة، إلى آخر بقية الصفات الثبوتية، ثم يسترسل في قراءته حتى يصل إلى الآية الشريفة **(مالك يوم الدين)**(٢)، فيدرك أن هناك يوماً للحساب يحضر العبد فيه ليجيب عن أسئلة ترتبط بأفعاله وأعماله التي صدرت منه في حياته، وإذا ما بدا له الإنكار فهناك شهود ضبط عليه كاليد، والرجل واللسان.. الخ.

وإذا ما مضى في قراءته، وبلغ الفقرات الآخر - مثل **(اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين)**، وقف على

(١) سورة الفاتحة ٢:١.

(٢) سورة الفاتحة ٤:١.

١١٩

عرض تأريخي مر في العصور السابقة وهو أن هناك أمة من الأمم المتقدمة قامت بأعمال لا ترضي الله سبحانه وتعالى فكان مصيرها الخيبة والخسران والسخط من الله عليها، وجزاؤها العقاب، بينما نرى أمة أخرى عملت بما يرضي الله عز وجل لم تخالفه طرفة عين أبداً فنالت النعيم الأوفر والسعادة الأبدية التي هي رضا الله تعالى، وهنا يطلب العبد منه تعالى الهداية إلى الصراط المستقيم، صراط هؤلاء الذين أنعم عليهم بمرضاته لا صراط أولئك الذين غضب عليهم، فأبعدهم عن نيل عفوه ورضاه، ولا ريب أن المصلي حين يتلو قراءة الحمد، ويلتفت إلى تلك المضامين التي وردت في الآيات الشريفة تحصل له في نفسه قوة زاجرة له عن الاقتحام في مالا يرضي الله تعالى من المعاصي والامور المنكرة.

أما الركوع والسجود: فالمناسب فيهما كونهما للخضوع والخشوع، وإزالة التكبر والطموح في النفس، وذلك عندما

يرى العبد نفسه العالية تخضع لإله يعبد البشر وسائر المخلوقات أجمع، والذي يدلنا على ذلك ما افادته الروايات الشريفة من أن العرب في بدو الإسلام عندما كلفوا بالصلاة طلبوا من النبي صلى الله عليه وآله وسلم أن يرفع عنهم هذا النوع من التكليف، وألزموا أنفسهم بامتثال كل ما يجعله بدلاً عنه، بالنظر إلى ما يحصل في أنفسهم من الذلة والخضوع حال الركوع والسجود، فكانت الصلاة باعتبار أجزائها محصلة للنهي عن الفحشاء والمنكر.

الثاني: باعتبار شرائطها المقيدة بها، فإن من جملة شرائط الصلاة إباحة المكان، واللباس وغير ذلك، فإن من يرى اشتراط الصلاة بإباحة المكان واللباس يعلم أن المغصوب لا يسمح الشارع المقدس في التصرف فيه، وأن التعدي على حقوق البشر وأكل أموالهم بلا رضا منهم غير مرضي لدى الشارع الاعظم.

وهكذا اشتراط الطهارة في الصلاة، وإباحة الماء، وكم أثر إدراك هذه الأمور في الكثير من المصلين فتجنبوا الوقوع في أمثال هذه المعاصي مما يستلزم النجاسة أو الغصبية وما شابههما، وقد ثبت بهذا أن الصلاة باعتبار أجزائها وشرائطها تنهى عن الفحشاء والمنكر، لا باعتبار الجامع بين أفرادها.

مصباح
الأصول
ج ١

١٢٠

تصوير الجامع على القول بالاعم

ويتصور الجامع على الأعم من وجوه:

الأول: وهو أن يقال (١): إن الصلاة موضوعة للأركان وحدها، أما بقية الأجزاء والشرائط فهي معتبرة في الأمور به دون المسمى، وهذا جامع بين الأفراد الصحيحة والفاصلة.

وقد أورد شيخنا الأستاذ (قدس سره) (٢) على هذا بإيرادين:

الأول: أن تلك الاجزاء والشرائط إن فرضت غير دخيلة في المسمى دائماً فلازمه أن يكون استعمال اللفظ فيها وفي

الأركان استعمالاً مجازياً لعلاقة الجزء والكل، مع أن القائل بالأعم لا يدعي هذا المعنى بل يدعي وضع الصلاة بإزاء جامع يصدق على كل من الصحيح والفاقد، وإن فرضت حال وجودها دخيلة في المسمى وحال عدمها خارجة عنه، فلازمه كون شيء واحد مقوماً للماهية تارة وغير مقوم أخرى، وهو محال.

الثاني: إن الأركان التي يدعي وضع اللفظ لها مختلفة بحسب مراتبها، فالركوع في حالة الاختيار غيره في حالة الاضطرار، وهو غيره في حالة الإيماء.. الخ، وهكذا السجود وبقية الأركان، وحيث كانت الأركان مختلفة المراتب فلا بد من اعتبار جامع يجمع أفرادها، ويكون هو الموضوع له اللفظ، وعليه فليست ذات الأركان كان قد وضع لها اللفظ، بل الجامع بينها هو الموضوع له.

وذكر صاحب الكفاية (قدس سره) (٣) إيراداً آخر، وهو: أن الصلاة لو كانت موضوعة للأركان لكانت التسمية دائرة مدارها، وبالضرورة نجد صدق الصلاة تاماً مع الإخلال ببعض الأركان، وكذا بالعكس نجد عدم الصدق مع تمامها مع الإخلال بجميع الأجزاء والشرائط.

(١) هو القمي كما سوف يشير إليه في الصفحة التالية.

(٢) أجود التقريرات ١: ٦١.

(٣) كفاية الأصول: ٢٥.

١٢١

والظاهر أن ماجاء به المحقق القمي (قدس سره) (١) من دعوى وضع الصلاة للأركان خاصة هو الصحيح: وذلك لأن المركبات الاعتبارية وحدة وجودها إنما تكون بنظر المعتبر، وهي قائمة بنفس الاعتبار، ولا ريب أن الصلاة مركب اعتباري، وقد لاحظ الشارع مجموع تلك الأمور الخاصة المستقلة واعتبرها شيئاً واحداً مستقلاً، ولو لاحظنا أجزاء ذلك المركب لوجدنا لكل جزء استقلالاً، فالنية من الكيفيات النفسانية، والقراءة من الكيف المسموع، والركوع من مقولة الوضع، وكل واحد منها له ماهية تباينها ماهية الثاني، ووجود يباين وجوده، فالأجزاء مختلفة إلا أن

جميعها يمكن فرض وحدة لها في عالم الاعتبار، وهذا المعتبر الذي قوامه نفس الاعتبار لا مانع من أن تؤخذ مقوماته على نحو اللابشرط، ويكون غير المقوم من الأجزاء والشرائط دخیلاً في المسمى عند وجوده، وخارجاً عند عدمه، وأما مورد النقصان فيوجب عدم الصدق لعدم التسمية لذلك، مثلاً (الدار) مركب اعتباري يتركب من حقائق مختلفة، الجص، والطابوق، والأخشاب وغيرها، ويعتبر فيه أمور ثلاثة: وجود الجدران، والساحة، والغرف، ولو واحدة، وقد أخذت هذه الأمور لا بشرط من حيث الزيادة، فلو أضيف إلى ذلك حمام، وسرداب، ومطبخ فهي لا تزال داراً وليست داراً وزيادة.

نعم: لو فقد الجدار، أو بعض ما أخذ مقوماً لما صح الصدق، وما نحن فيه كذلك، فإن المعتبر في قوام الصلاة نفس الأركان لا بشرط من حيث الزيادة، فلو أضيف إليها شيء آخر لما أوجب انعدام الصدق. والوجه فيه ما عرفت من أنها من الماهيات الاعتبارية التي يكون اختيارها بيد المعتبر، ولا مانع من أن تكون الصلاة مطلقة بالإضافة إلى الأجزاء الزائدة على الأركان.

وبهذا البيان لا يرد علينا شيء مما تقدم:

أما الأول: فلأن الاستعمال في الجميع لا يكون مجازاً، بل هو حقيقة لما

(١) الشيخ ابو القاسم بن المولى محمد حسين الجيلاني المعروف بالميرزا القمي (١١٥١-١٢٣١هـ) قوانين الأصول: ٤٤. طبع

حجري قديم.

فرضنا من أن المسمى أمر اعتباري، ومركب من عدة أمور على نحو اللابشرطية، وزيادة بقية الأجزاء والشرائط كتنقيصتها لا تضر في الصدق ولا تصير مجازاً.

وبهذا البيان يندفع الشق الثاني من الإشكال: من أن كل جزء يلزم أن يكون مقوماً تارة، وغير مقوم أخرى، إذ إن ذلك إنما يلزم إذا أخذ على نحو بشرط شيء وجودياً كان أم عدمياً دون اللابشرطية كما ذكرناه.

وأما الثاني: فلأن ما ادّعه (قدس سره) من ثبوت اختلاف مراتب الأركان أمر صحيح، إلا أنه غير محتاج إلى تصوير جامع أصلاً، بل الملحوظ في مقام الركنية أحد هذه المراتب، فالحلوى - مثلاً - المركبة من السكر وشئ من الجوز أو الطحين، يصح لنا أن نقول: إنها عبارة عن السكر وأحد هذه الأمور، ولا يلزم من ذلك محذور.

وأما الثالث: فأحد شقي الإشكال واضح البطلان، والثاني محتاج إلى البيان.

أما الشق الأول: وهو دعوى عدم صدق الصلاة، مع تمامية الأركان عند الإخلال ببقية الأجزاء والشرائط - فهو واضح البطلان - حيث نرى بالوجدان صدق الصلاة شرعاً فضلاً عن العرف فيمن كبر في صلاة، وركع، وسجد، وسلم متطهراً، ولكنه لم يأت بشيء من بقية الأجزاء والشرائط، إما نسياناً، فيما يحكم معه بصحة الصلاة لحديث «لا تعاد»^(١) أو غيره، وإما اضطراراً لعدم القدرة، فإن الصلاة لا تسقط بحال، فإذا حكم الشارع بصحة ذلك فكيف تصح دعوى أن الصلاة لا تصدق عليه حقيقة.

وأما الجواب عن الشق الثاني من الإيراد، فهو يحتاج إلى تفصيل وبسط في الكلام، وحاصله: أن المركبات الاختراعية الاعتبارية لا يعرف حقيقتها من أجزائها وشرائطها، وما به قوامها من الأمور الوجودية والعدمية إلا بالمراجعة إلى مخترعها وواقعها، وليست من الأمور الوجدانية لنستكشفها بالوجدان، ونحن إذا راجعنا الشارع في استكشاف ما اعتبره في حقيقة الصلاة وقوامها نرى أن

(١) وسائل الشريعة ٤: ٣١٢، أبواب القبلة ب ٩ ح ١.

التكبير معتبرة في حقيقتها، وفقدانها يوجب انتفاء الصلاة، وهذا لما ورد في جملة من الأخبار، من أن «التكبير افتتاح الصلاة»^(١).

نعم: لم يشتمل عليها حديث «لا تعاد»، ومقتضاه عدم اعتبارها في حقيقة الصلاة، إلا أن الصحيح اعتبارها - كما عرفت - ولعل عدم ذكرها في الحديث - والله العالم بحقيقة الحال - بلحاظ أن الإعادة التي هي وجود ثان للشئ

تتوقف على إيجاد ذلك الشيء أولاً وتحققه ولو فاسداً، ومع الإخلال بالتكبير لم يتحقق وجود للصلاة رأساً، حيث لم يأت بافتتاحها بمقتضى الأخبار المتقدمة، ومعه لا تصدق للإعادة على اتيانها ثانياً.

ثم إذا نظرنا إلى الركوع والسجود، نرى اعتبارهما أيضاً في حقيقة الصلاة لما ورد من «أن الركوع والسجود كل منهما ثلث الصلاة»^(٢).

وأما التسليم: ففي اعتبارها في قوام الصلاة خلاف بين الأعلام، ففي العروة^(٣) عدم كونها مقومة للصلاة فلا تبطل بنقصانها سهواً، وذهب شيخنا الأستاذ (قدس سره) في هامشها إلى البطان، وأنها معتبرة في حقيقتها، وهذا لما ورد في جملة من الروايات من أن التسليم اختتام الصلاة^(٤)، وعليه فلو وقع شيء من منافيات الصلاة قبل التسليم، ولو مع نسيانها فقد وقع في أثائها ففسد، هذا ولكن مقتضى (حديث لا تعاد) عدم اعتبار التسليم في حقيقة الصلاة، لعدم ذكرها في الحديث، ومن هنا ذكرنا في تعليقة العروة تبعاً للماتن (قدس سره) عدم كون التسليم من مقومات الصلاة، تقديماً للحديث على الأخبار المتقدمة، من جهة الحكومة، وعليه فأجزاء الصلاة منحصرة في التكبير، والركوع، والسجود.

وأما شرائطها: فالمعتبر منها في قوام الصلاة - عند الشارع - هو الطهارة، لما ورد من (إن الطهور ثلث الصلاة)^(٥)، وقد علمنا - بالكتاب والسنة - أنه اعم من الطهارة المائية، والترابية.

(١) وسائل الشريعة ٦: ١٠، أبواب تكبير الاحرام والافتتاح ب ١ ح ٤، ٧، ١٢.

(٢) وسائل الشريعة ٦: ٣١٠، أبواب الركوع ب ٩ ح ١.

(٣) العروة الوثقى ١: ٥٩٣.

(٤) وسائل الشريعة ٦: ٤١٥، أبواب التسليم ب ١ ح ١، ٢، ٤.

(٥) وسائل الشريعة ٦: ٣١٠، أبواب الركوع ب ٩ ح ١.

وأما الإستقبال، فقد ورد في اعتباره في الصلاة أنه (لا صلاة إلا إلى القبلة)^(١)، ولكن الأظهر أن الصلاة لا تتقوم به، لصحتها فيما إذا وقعت إلى غير القبلة في موارد النسيان، والاشتباه، والجهل، بل مع الإستدبار أيضاً - كما عند الاضطراب - وفي النوافل.

ومن مجموع ذلك يستكشف عدم تقوّم طبيعي الصلاة بالاستقبال، فإنه كغيره من الأمور الواجبة في الصلاة - معتبر في المأمور به لا في حقيقتها، فعلى هذا المعتبر في تحقق الصلاة عند مخترعها هو التكبير، والركوع، والسجود، والطهور، والتسليم على خلاف في الأخير، فمع وجودها تصدق الصلاة حقيقة صحيحة أو فاسدة ومع انتفاء شئ منها رأساً ينتفي الصدق على وجه الحقيقة، ولا مضايقة في الصدق مجازاً، ومع العناية.

الوجه الثاني: في تصوير الجامع على الأعم أن يقال: إن الجامع عبارة عن معظم الأجزاء، فلو فرض أن الأجزاء عشرة فسته منها هي معظم - مثلاً - وتكون الصلاة موضوعة لها.

وأشكل على هذا صاحب الكفاية (قدس سره)^(٢) بأمرين:

الأول: هو أن الوضع لو كان لخصوص معظم فلو أستعمل اللفظ فيه وفي بقية الأجزاء كان مجازاً، لعلاقة الجزء والكل.

الثاني: إنه يستلزم الترديد في المقوّم للصلاة عند اجتماع جميع الأجزاء والشرائط، باعتبار أن مبدأ الستة هل الأول، أو الوسط، أو الآخر، والترديد - فيما يتقوّم به الماهية - غير معقول.

والجواب عن الأول علم مما تقدم، حيث فرضنا أن الصلاة من الأمور الاعتبارية وصححنا أن يكون الشارع قد أخذ وحدة من هذه الأجزاء المختلفة ماهية ووجوداً، فاعتبر معظم منها هو المسمى باللفظ، ولكن لا على سبيل النقيض، بل لا بشرط، بمعنى أن الزيادة لا تضر في صدق المسمى، فلا يكون معظم وزيادة عند اجتماع الجميع، وعلى هذا فالإستعمال حقيقي لا مجازي.

(١) وسائل الشيعة ٤: ٣٠٠، ابواب القبلة ب ٢ ح ٩.

(٢) كفاية الأصول: ٢٥.

١٢٥

والجواب عن الثاني - يظهر مما ذكرناه - إذ لم نعتبر المعظم ما كان محدداً ومقيداً بمقدار خاص، بل أخذ لا بشرط، فكما يصدق في مورد الستة يصدق في مورد الثمانية والعشرة.

وبعبارة أخرى اعتبر المعظم بنحو لا ينقص عن هذا المقدار ولا يقل عن العدد المذكور، أما ما زاد عليه فهو في فرض وجوده جزء لا أنه خارج عن الماهية، ومثله ما قالوا في الكلمة انها تتركب من حرفين فصاعداً، فإن هذا لا يستلزم أن يكون اطلاق الكلمة على كلمة سفرجل - مثلاً - مجازاً لا شتمالها على حرفين وزيادة، ولا موقع معه للبحث عن أن الحرفين الذين يتقوم بهما معنى الكلمة هل هما الحرفان الأولان من كلمة سفرجل، أو الأخيران، أو الأول والثالث، أو الرابع والثاني، أو غير ذلك وهكذا سائر الكلمات التي تزيد على الحرفين.

والوجه فيه ما عرفت أن الملحوظ في نظر المولى أن لا يقل عن التحديد المذكور، وأما ما زاد فلا مانع منه، وقد أخذ الأقل لا بشرط بالإضافة إليه، وهذا التقريب من الجامع لا بأس به إن لم يتم الأول، ومهما كان فأحدهما كافٍ هنا. ولعل من ذكر في تصوير الجامع أن الموضوع له ما يطلق عليه الصلاة عرفاً، يريد به هذا المعنى، إذ الالتزام بظاهره غير معقول باعتبار تأخر مرتبة الصدق العرفي عن مرتبة الموضوع له، فلا بد من تصوير جامع يوضع اللفظ له، ثم يستعمل اللفظ فيه، ثم يفهمه العرف.

اللهم إلا أن يريد بذلك - ما ذكرناه - من أن الصلاة وضعت لمعظم الأجزاء، بحيث لو استعملت فيه لصدق على ذلك عرفاً، - ومهما يكن - قلنا بهذا الوجه أم لم نقل لا بد من اشتراط التوالي في الصلاة، لأن العرف بحسب المناسبات المرتكزة في أذهانهم يرى عدم صحة إطلاق الصلاة على من كبر أول الزوال، ثم اشتغل بكتابة له، وبعد الإنتهاء قام فقرأ الحمد، ثم عاد إلى حالته السابقة فأخذ في كتابة صحائف له، وبعد ساعات طويلة عاد إلى الركوع، وهكذا حتى انتهى وقت الغروب، فالعرف لا يطلق على فعله هذا لفظ الصلاة أبداً.

الوضع للأعم

ومما ذكرنا من عدم معقولية الجامع بين الأفراد الصحيحة، يتعين أن تكون الألفاظ موضوعة بأزاء المعاني الأعم من الصحيحة والفاصلة من دون احتياج في ذلك إلى إقامة الدليل، لأن الأمر كان يدور بين الوضع للجامع الصحيح بالخصوص، وبين الوضع للأعم، فبطلان الوضع لأحدهما أي - للصحيح - من جهة عدم المعقولية يوجب تعيين الوضع للأعم إذ لا ثالث لهما.

مضافاً إلى إمكان الاستدلال على الوضع للأعم بصحة إطلاق ألفاظ العبادات على فاسدها في عرف المتشريعة، كما يصح إطلاقها على صحيحها، حيث لا نرى احتياجاً إلى المؤنة عند إطلاق كلمة الصلاة على الفاسدة عندما نجد شخصين يصليان، فنقول: كلاهما يصليان، وهذا يكشف عن أن الصلاة وضعت للأعم لا للصحيح، وقد عرفت أنه لو لا ذلك لكان إطلاقها وإرادة الأعم من الصحيح والفاصل محتاجاً إلى المؤنة الزائدة، وكان من قبيل استعمال اللفظ الواحد في أكثر من معنى، أو في المسمى بالصلاة، وكلاهما خلاف الوجدان.

ثمرة النزاع

وقد ذكروا لهذا النزاع ثمرات عديدة مترتبة عليه، وربما ظهر من بعضهم أنها ثمرات للمسألة الأصولية، والحق أنها ليست كذلك - لما سيأتي - وهذا البحث ليس بحثاً أصولياً، وإنما هو من مبادئ علم الأصول.

الثمرة الأولى: الرجوع إلى البراءة بناء على القول بالأعم عند الشك في جزئية شئ للمأمور به أو شرطيته، باعتبار

أن ماعدا هذا الجزء، أو الشرط المشكوك فيه لما كان مصداقاً للمسمى، والشك إنما هو في اعتبار أمر زائد على - ما يصدق عليه - كان مجرى للبراءة، لكون الشك بالنسبة إلى الزائد شكاً في أصل التكليف.

وهذا بخلاف القول بالصحيح، فإن نتيجته الرجوع إلى الاشتغال، لأن الشك في جزئية شئ شك في صدق المسمى إذا جئ به خالياً من ذلك المشكوك فيه، ومتى كان الشك في المحقق كان مجرى الإشتغال.

١٢٧

ولا يخفى: أن الثمرة المذكورة - كما تعرض لها الشيخ الانصارى (قدس سره) (١) لا ترجع إلى محصل، أما بناء على الوضع للأعم فلأن الشك في اعتبار الأمر الزائد على ما يصدق عليه المسمى يرجع إلى الشك في أن الأمر المتعلق بالأجزاء التي هي عبارة عن الركوع، والسجود، وغيرهما، مما كان يصدق عليها الصلاة هل اعتبر بنحو الإطلاق واللابشرط، أو اعتبر بنحو التقيد وبشرط شئ، وهذا من دوران الأمر بين الإطلاق والتقييد.

فالقول بالبراءة فيه مبني على انحلال العلم الاجمالي من مثل ذلك - دوران أمر الواجب بين الأقل والأكثر الارتباطيين - كما أن القول بالاشتغال يبتني على عدم انحلال العلم الاجمالي في ذلك، فإن قلنا هنا بانحلال العلم الاجمالي إلى معلوم تفصيلي - وهو القدر المتيقن - وإلى شك بدوي، فلا بد من إجراء البراءة في الزائد.

وإن لم نقل بالانحلال، وقلنا بأن هناك علماً اجمالياً قد تعلق بوجوب أحد الأمرين، اما المطلق أو المقيد، حيث إن الإهمال في الواقع مستحيل وكل منهما مشكوك أمره، فلا بد من الإشتغال دون البراءة.

فالقائل بالأعم لا يستطيع التمسك بالبراءة مطلقاً، بل تمسكه بها يبتني على القول بانحلال العلم الاجمالي في موارد الأقل والأكثر الارتباطيين، أما على القول بعدمه فلا بد من الاشتغال.

وأما بناء على الوضع للصحيح: فلأن الصحة لما كانت من الأمور الانتزاعية التي تنشأ من مطابقة المأتي به للمأمور به في مرحلة الامتثال، كما أن الفساد عبارة عن عدم المطابقة بالمعنى المذكور، كانت من شؤون الامتثال لا الأمر، إذ لا معنى للصحة فيه فإن معنى المطابقة يعطي أن هناك أمراً متعلقاً بشئ، والعبد قد يمتثله وقد لا يمتثله، وبناء على هذا فلا بد من تعيين متعلق الأمر على القول بالصحيح ليكون الإتيان به موافقاً للمأمور به.

(١) مطارح الأنظار: تقارير الشيخ الأنصاري، بقلم: الميرزا أبو القاسم الكلانزي، ١: ٦١، تحقيق مجمع الفكر الإسلامي،

قم، الطبعة الأولى ١٤٢٥ هـ.

وهو إما أن يكون مركباً أو بسيطاً، فإن كان مركباً، وكانت الأجزاء مع القيود بأنفسها متعلقة للأمر، بأن كان الجامع بين الأفراد الصحيحة مركباً - مع الغض عما بيناه سابقاً من عدم إمكانه -، فعند الشك في اعتبار شئ في المأمور به زائداً على المقدار المتيقن يرجع إلى البراءة بناء على صحة الانحلال فيما إذا دار أمر المأمور به بين الأقل والأكثر الارتباطيين، لأن الأمر حسب الفرض قد تعلق بذوات الأجزاء، وقد علم تعلقه بمقدار منها وشك في الباقي، فالمرجع البراءة.

وإن كان بسيطاً وكانت الأجزاء والقيود محصلة له - بأن كانت نسبة الأجزاء والقيود إليه نسبة السبب إلى المسبب -، فالشك في انضمام شئ إلى الأجزاء المتيقنة يكون شكاً في المحصل، والمرجع فيه الاشتغال، إذ لا شك في تعلق الطلب بالأمر البسيط وإنما الشك في محصله.

وإن كان الجامع بسيطاً وكانت نسبته إلى الأفراد نسبة الماهيات الحقيقية المتأصلة كماهية الإنسان إلى الأفراد - مع الغض عما اشكلناه من عدم إمكان الجامع البسيط - فلا محالة يكون الجامع موجوداً بوجود أفراد، فالأمر المتعلق به متعلق بالأجزاء والشرائط، بلا فرق بين القول بتعلق الأحكام بالطبايع والقول بتعلقه بالأفراد، إذ على الأول، يكون الأمر المتعلق بالطبيعي متعلقاً بالأفراد لاتحاده معها، غاية الأمر أنه لا دخل في ذلك - حينئذ - للخصوصيات الفردية.

وعلى الثاني يكون متعلق الأمر نفس الأفراد، ويكون للخصوصيات الفردية دخل في ذلك، وعلى كلا التقديرين تكون الأفراد متعلقة للأمر، فلو شك في زيادة جزء أو قيد على ما علم تعلق الأمر به فيرجع إلى البراءة بناء على الانحلال في الأقل والأكثر الارتباطيين.

وإن كان الجامع البسيط من العناوين الانتزاعية، التي لا وجود لها إلا بوجود منشأ الانتزاع، فالأمر أوضح لأن

الأمر الانتزاعية لا يتعلق بها الأمر لعدم وجودها واقعا إذ الموجود أولاً وبالذات هو منشأ انتزاعها، وإن نسب إليها الوجود ثانياً وبالعرض، ومثل هذا الوجود لا يصلح أن يكون متعلقاً للأمر، فالأمر في الحقيقة متعلق بمنشأ الانتزاع وهو نفس الأجزاء والشرائط، ومع الشك

في تقييدها بقيد أو جزء زائداً على المقدار المعلوم يكون الأصل هو البراءة، بناء على الانحلال في الأقل والأكثر والارتباطيين.

وعلى هذا فالقول بالصحيح لا يلزم - دواماً - جريان الاشتغال عند الشك ومما ذكرنا - يظهر عدم صحة ما أفاده شيخنا الأستاذ (قدس سره) (١) من أن القول بالصحيح ملازم للقول بالاشتغال، باعتبار أن الوضع على الصحيح ملازم لتقييد المسمى - لما عرفت من أن المتعلق إما أن يكون مركباً أو بسيطاً، والبسيط إما أن يكون من الماهيات الحقيقية المتأصلة أو يكون من الأمور الانتزاعية، وعلى جميع هذه الصور فهي مجرى للبراءة - على القول بالانحلال - لا الاشتغال.

الهم إلا أن يكون الأمر متعلقاً بعنوان بسيط، والأجزاء والشرائط محصلة له، فالأصل هو الاشتغال إلا أن هذا الوجه ليس بمراد للقاتل بالصحيح، لأن غرضه - من دعوى الوضع على الصحيح -، هو أن يكون الصلاة - مثلاً - اسماً لما يصح انطباقه على تلك الأجزاء الخارجية، فيقال: إن هذا الركوع، والسجود، والقراءة، صلاة لا أن الصلاة اسم لأمر بسيط، لا يصدق على تلك الأفعال، وإنما تكون هذه الأفعال محققات لها فحسب، فما أفاده في الكفاية (قدس سره) (٢) من عدم ابتناء البراءة والاشتغال على القول بالأعم والصحيح هو الصحيح.

الثمرة الثانية: ما ذكره جماعة منهم صاحب الكفاية (قدس سره) (٣) من جواز التمسك بالاطلاق، على القول بالأعم عند الشك في جزئية شيء، أو شرطيته، والرجوع إلى الأصول العلمية على القول بالصحيح، وبيان ذلك: أن التمسك بالإطلاق موقوف على مقدمات:

أولاً: أن يحرز المراد الاستعمالي للمتكلم من تعلق الحكم بما فيه القابلية للأقسام كتعلقه بالقدر الجامع بين نوعين، أو

أنواع.

ثانياً: أن يحرز كونه في مقام البيان

(١) أجود التقريرات ١: ٦٦.

(٢) كفاية الأصول: ٢٨.

(٣) المصدر السابق.

مصابيح
الأصول
ج - ١

١٣٠

ثالثاً: أن لا ينصب قرينة على تعيين أحد النوعين، أو الأنواع، وبذلك يستكشف أن مراده الجدي هو بعينه المراد الاستعمال، وليس لأية خصوصية من الخصوصيات دخل فيه، فإذا شك في صدق المسمى - كما هو الحال فيما إذا شك في جزئية شئ أو شرطيته للمأمور به بناء على وضع الألفاظ على الصحيح - لا تصل النوبة إلى التمسك بالاطلاق لعدم إحراز المراد الاستعمالي وأنه قابل الانطباق على الفاقد لما يشك في اعتباره، وبقية المقدمات لا تجدي في إثبات القابلية، لأنها إنما تجري في رتبة لاحقة له، إذ بعد إحراز قابلية المتعلق للصدق على النوعين يستكشف ببقية المقدمات إرادة الجامع بينهما، ومع عدم إحراز القابلية يكون الخطاب مجملاً، فيتعين الرجوع إلى الأصل العملي.

نعم بناء على الأعم، وبعد إحراز المراد الاستعمالي بواسطة الوضع له، لا مانع من جريان مقدمات الحكمة والتمسك بالاطلاق.

وربما يورد على هذه الثمرة بوجهين:

الأول: إن التمسك بالاطلاق كما يصح للفائل بالأعم يصح للفائل بالصحيح، بيان ذلك أن المتكلم إذا كان بصدد بيان تمام مراده الجدي ولم يأت بقيد - أو جزء في كلامه فلا محالة يستكشف من ذلك عدم إرادته له، بلا فرق بين القول بالصحيح والقول بالأعم، وذلك - مثل - ما أفاده الامام عليه السلام في رواية حماد^(١) من تعرضه لجميع أجزاء

الصلاة وهو في مقام البيان ولم يذكر الاستعاذة قبل القراءة - فسينكشف من ذلك عدم إرادته لها، وأنها ليست بجزء للصلاة، وإذا لم يكن المتكلم في مقام البيان لا يصح التمسك بالإطلاق سواء في ذلك القول بالوضع للصحيح، والقول بالوضع للأعم.

والجواب: يظهر مما سبق، إذ أن كونه في مقام البيان إنما يجدي في إثبات الإطلاق إذا أحرز مراده الاستعمالي ومع عدم إحرازه لا تصل النوبة إلى التمسك بالإطلاق.

نعم لا مانع من التمسك به لو كان شكه من جهة الإطلاق الأحوالي، وهو

(١) وسائل الشريعة ٥: ٤٥٩، أبواب أفعال الصلاة ب ١ ح ١.

١٣١

عبارة عن سكوت المتكلم عن بيان شيء مع العلم بأنه لو أراد لهيبه فيستكشف من عدم بيانه عدم إرادته له، وهذا كما إذا كان المولى في مقام بيان ما يحتاجه من الغذاء، فأمر خادمه بشراء بعض اللوازم التي يرغب فيها، ولكنه لم يتعرض إلى ذكر السكر - مثلا - فحيث كان في مقام البيان ولم يذكر ذلك يستكشف منه عدم إرادته له، وهذا النحو من الإطلاق لا يحتاج إلى وجود لفظ مطلق في الكلام، بخلاف الإطلاق اللفظي فإنه يحتاج إلى لفظ الكلام، والذي هو محل البحث في المقام هو الإطلاق اللفظي لا الأحوالي.

فما جاء به القائل من الإيراد غير صحيح.

وقد يقال: إن القائل بالصحيح كما لا يتمكن من التمسك بالإطلاق، كذلك القائل بالأعم لا يتمكن من التمسك بذلك، والوجه فيه أنه ليس لنا مورد في العبادات يكون المتكلم فيه في مقام البيان، ومع عدمه لا يصح التمسك بالإطلاق - على كلا القولين -، غاية الأمر على القول بالأعم المفقود جهة واحدة، وهي عدم ورود مطلقات الكتاب والسنة في مقام البيان، بل في صدد التشريع فقط. وعلى القول بالصحيح المفقود جهتان وهما: عدم كون المطلقات في مقام البيان، وعدم ورود الحكم على مقسم، وجامع بين القسمين.

والجواب عنه: إن بعض الآيات الشريفة وردت في الكتاب العزيز - وهي في مقام البيان - .

منها - قوله تعالى (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ)^(١)، فإن الصيام ثابت في سائر الأديان

المختلفة، وإن كان يتفاوت بتفاوت كفياته، ويظهر من هذا: أن المراد منه هو المعنى اللغوي بقريضة قول تعالى (كُلُوا

واشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ)^(٢)، وهو عبارة عن نفس الكف عن الأكل

والشرب، وأما الكف عن بقية الأمور كالكذب على الله تعالى، أو الجماع، أو الارتماس في الماء، فتستفاد بالتعبد

الشرعي،

(١) سورة البقرة ١٨٣:٢ .

(٢) سورة البقرة ١٨٧:٢ .

مصابيح
الأصول
ج - ١

١٣٢

فلو حصل الشك في اشتراط شيء، وعدم اشتراطه في هذه الماهية، فلنا المجال للتمسك باطلاق قوله تعالى (كتب

عليكم الصيام) ولا نرى فرقاً بين هذا الاطلاق، وإطلاق قوله تعالى (أوفوا بالعقود)^(١) (وأحل الله البيع)^(٢)، فإن

هذين الدليلين - كما يتمسك باطلاقهما - في المعاملات كذلك يتمسك باطلاق الآية المباركة إذا شك في اعتبار أمر ما

في صحة الصوم شرعاً.

مضافاً إلى ما يوجد في السنة من الروايات المطلقة - كما في التشهد من قوله عليه السلام: يتشهد^(٣) - فلو شك في

اعتبار التوالي - مثلاً - بين الشهادتين يرجع إلى الإطلاق، ويحكم بعدم اعتباره.

ولكنها مع ذلك ليست هذه بثمررة المسألة الأصولية، لأن ضابط المسألة الأصولية، ما أمكن بنفسها أن يستنبط منها

حكم كلي فرعي - مع قطع النظر عن بقية المسائل الأصولية -، ومسألة الصحيح والأعم خارجة عن علم الأصول،

لعدم وقوعها كذلك.

نعم: هي محققة لموضوع التمسك بالاطلاق، والبحث عن جواز التمسك بالاطلاق، وإن كان بحثاً أصولياً إلا أن

البحث عن تحقق الاطلاق وعدمه بحث عن المبادئ.

الثاني: من الإيراد على الثمرة: هو أن القائل بالوضع للصحيح كما لا يمكنه التمسك بالاطلاق كذلك القائل بالأعم لا يمكنه ذلك، أما عدم تمكن الصحيح من ذلك فلعدم إحراز صدق اللفظ على الصلاة - مثلاً - الفاقدة لما هو المشكوك جزئيته، أو شرطيته، إذ من الممكن أن يكون المجموع هو الصلاة.

وأما القائل بالأعم - فلأنه يعلم بتقيد المسمى بالصحة، وأنها أخذت في الأمور به، إذ الشارع لا يأمر بالفاسدة قطعاً، فاللفظ وإن وضع للأعم، إلا أن مراده من الصلاة الحصة الخاصة من الطبيعي، وهي المقيدة بوصف الصحة، فمع كون المسمى أعم من العلم بأن الأمور به مقيد لا يصح التمسك بالاطلاق، إذ لا فرق بين أن تكون الصحة دخيلة في الأمور به وفي المسمى، فهما من هذه الناحية سيان في المنع من التمسك بالاطلاق.

(١) سورة المائدة ١:٥.

(٢) سورة البقرة ٢٧٥:٥.

(٣) وسائل الشيعة ٦:٤٠٤، أبواب التشهد ب ٨ ح ١.

١٣٣

فإذا أمر الشارع بالصلاة وشكنا في اعتبار السورة فيها لا يمكننا الركون إلى الاطلاق في رفع ما شك فيه وذلك لأجل العلم بتقيد الصلاة بالصحة، ومع هذا يحتمل عدم صدق الصلاة الصحيحة على ما كانت فاقدة للسورة، فلا يمكن التمسك بالاطلاق.

وقد اعتنى بهذه الشبهة المحقق الأنصاري (قدس سره) (١) في بحث القراءة.

وأطال الحديث فيها، إلا أن الشبهة بنظر شيخنا الأستاذ (قدس سره) (٢) ليست بذات أهمية، وذلك لعدم أخذ عنوان الصحة في الأمور به، بل هي منتزعة من المطابقة في مورد الإمتثال، فلا بد من سبق أمر متعلق بشئ ثم يقوم العبد بامتثاله، فتنتزع المطابقة حينئذ، فلو قلنا بالوضع للأعم وشكنا في اعتبار شئ لا مانع من التمسك بالاطلاق

لرفع ذلك المشكوك فيه، لصدق اللفظ على المأتي به، وهذا بخلاف ما لو قلنا بالوضع للصحيح.

فإن معنى اللفظ غير معلوم الصدق على المأتي به، لإحتمال مدخلية المشكوك فيه في ذلك ويكون فقدانه مضراً به.

وعليه، فبالإطلاق على الأعم يستكشف منه أن الطبيعي المأمور به غير مقيد بالسورة، وأنه بالإضافة إلى ذلك مطلق، وإذا انطبق الطبيعي اللا بشرط على المأتي به الفاقد للسورة لامحالة ينتزع منه الصحة.

وربما قيل: إن ثمرة النزاع تظهر في النذر، وذلك: كما لو نذر إعطاء درهم للمصلي - فبناء على الأعم يستطيع الناذر أن يدفع الدرهم لكل مصل وإن كانت صلاته فاسدة، وهذا بخلاف الصحيح فإن ذمته لا تبرء لو دفعها إلى المصلي صلاة فاسدة.

وغير خفي: أن هذه الثمرة إنما تترتب فيما إذا كان قصد الناذر إعطاء درهم لمن يأتي بما ينطبق عليه مفهوم الصلاة، فلو قصد إعطاءه لمن يأتي بها ولو فاسدة، أو لخصوص من يأتي بالصحيحة لم تترتب الثمرة على البحث، فإن وجوب الوفاء بالنذر تابع لقصد الناذر لا لصدق المفهوم وعدمه.

(١) مطارح الأنظار ١: ٦٤.

(٢) أجود التقريرات ١: ٦٩.

مصابيح
الأصول
ج - ١

١٣٤

هذا؛ مع أن مثل هذه لا تكون ثمرة للمسألة الأصولية، فإن ثمرة البحث الأصولي عبارة عن استنباط الحكم الكلي الفرعي، وأما تطبيق الحكم المستنبط على موارد - كما في مسألة النذر - فليس ثمرة للمسألة الأصولية، بل لا يصلح ذلك ثمرة لأي مسألة علمية، فلو نذر إعطاء درهم للفقير إذا كانت مساحة مسجد بلده كذا مقدار، لم يكن البحث عن مساحة ذلك المسجد بحثاً أصولياً ولا بحثاً عن مسألة سائر العلوم.

وربما قيل: إن ثمرة النزاع المتقدم، عبارة عن اختلاف الحكم الوارد على مفهوم الصلاة على كلا القولين - مثلاً - لو قال المولى لا تصل وبحائك امرأة تصلي، فبناء على الأعم، لو علمنا أن المرأة تصلي بحذاء الرجل صلاة فاسدة

لجهة من الجهات، فالصلاة باطلة بناء على الحرمة، ومكروية بناء على الكراهة، وذلك لصدق الصلاة عليها. وهذا بخلاف الصحيح، فإن صلاة المرأة حيث كانت فاسدة وليست بصلاة صحيحة، فهي لا توجب بطلان صلاة الرجل أو كراهته. وهذه ثمرة متينة جداً، ولا بأس بها - إلا أنها ليست ثمرة أصولية على ما ظهر مما تقدم.

الكلام في المعاملات

ويقع البحث فيها في مقامين:

الأول: في تحقيق ما ذهب إليه صاحب الكفاية (قدس سره)^(١) وغيره من أن الفاظ المعاملات إنما يجري فيها النزاع إذا كانت موضوعة للأسباب لا المسببات، إذ بناء على وضعها للمسببات لا يعقل فيها الاتصاف بالصحة والفساد، باعتبار أنها من الأمور البسيطة فلا يجري فيها النزاع في الوضع لخصوص الصحيحة منها أو الأعم، بل إنها تتصف بالوجود إذا وجدت أسبابها، وبالعدم إذا لم توجد.

(١) كفاية الأصول: ٣٢.

١٣٥

الثاني: في ترتب الثمرة السابقة، وعدمها من إمكان التمسك بالاطلاق بناء على الوضع الأعم، وعدمه بناء على الصحيح، حيث أنكر الفقهاء ترتبها في باب المعاملات، ولذا تمسكوا باطلاق ألفاظ المعاملات حتى القائلون بالصحيح كالشهيد (قدس سره)^(١) حيث التزم بوضعها، كالعبادات إلا لحج لخصوص الصحيحة منها، ومع ذلك فقد تمسك باطلاق أدلتها، ولبيان كل من المقامين، وتحقيقه نقول:

المعاملات أمور ليست من المخترعات الشرعية، وإنما هي مفاهيم ثبتت لدى العرف وأهل المحاوراة قبل الشريعة

الإسلامية، وقد جاء المشرع الأعظم فأطلع عليها، ولم يصدر منه تصرف أساسي في تلك المفاهيم، فكان كغيره من العرب يتكلم بما يتكلمون به، ويتحاور معهم بلغتهم الخاصة، فإذا صدر منه بعض تلك الألفاظ مثل **(أحل الله البيع)** (٢) وكان في مقام البيان كان المفهوم من ذلك عين ما يستفيدة العرف مالم ينصب قرينة على الخلاف، وحيث كان العرف يطلق البيع على اللفظي والفعلية مثلاً، يفهم من هذا أن الفعلي وهو المعاطاة مما أحله الله تعالى أيضاً، فلو شككنا في اعتبار أمر زائد على ما يفهمه العرف من ذلك المفهوم كان لنا أن نتمسك بالاطلاق في دفعه.

نعم: لو شككنا في دخل شئ في المعاملة عرفاً، كاعتبار المالية في البيع مثلاً لم يمكن التمسك بالاطلاق في دفع ما يشك في اعتباره، لعدم إحراز صدق البيع على فاقد المالية عرفاً.

فالذي تلخص من هذا: أن المعاملات مفاهيم استقر عليها الفهم العرفي ولم يتصرف الشارع أي تصرف، وقد جرى في محاوراته على مقتضى ما يفهمونه، فعند الشك في اعتبار أمر زائد على فهم العرف - في تلك المعاملة - نتمسك باطلاق الكلام ونثبت بذلك عدم اعتباره، إذ لو كان معتبراً للزم على الشارع حينما يتكلم بلسان قومه وهو في مقام البيان أن يبينه، وحيث لم يبينه كشفنا عدم اعتباره عنده كما هو غير معتبر عند العرف.

(١) الشهيد الأول: محمد بن مجال الدين مكي العاملي الجزيني (٧٣٤-٧٨٦هـ) القواعد والفوائد ١: ١٥٨.

(٢) سورة البقرة ٢: ٢٧٥.

مصابيح
الأصول
ج - ١

وهذا بخلاف العبادات فحيث أنها ماهيات مختصرة من قبل الشارع المقدس، يرجع في أمرها إلى نفس مختترعها، فعند الشك في اعتبار جزء أو شرط فيها، لا يمكننا التمسك بالاطلاق لاحتمال مدخلة ذلك المشكوك فيه في الماهية.

وقد يقال: إن حديث التمسك، بالاطلاق في المعاملات، إنما يتم إذا كان إمضاء الشارع متوجهاً نحو الأسباب، وأما لو كان إمضاه متجهاً نحو المسببات، التي هي عبارة عن نفس المبادلة بين المالين في البيع، فالتمسك باطلاق امضاء المسبب لا يتم أصلاً، إذا حصل الشك في بعض الأسباب إذ لا ملازمة بين إمضاء المسبب والسبب، فقد

يمضي أصل المبادلة بين المالين، ولكنه لا يمضي سبب خاص كالمبادلة بالصيغة الفارسية.

ونحن لو نظرنا إلى الأدلة التي أثبتت الإمضاء الشرعي لوجدناها متجهة نحو المسبب خاصة، مثل قوله تعالى: **(أحل الله البيع)** ^(١)، وقوله: **(أوفوا بالعقود)** ^(٢)، وقوله صلى الله عليه وآله: **(النكاح سنتي)** ^(٣)، فإن معنى حلية البيع عبارة عن حلية المبادلة مقابل تحريم الربا، ولا معنى لحلية الصيغ التي هي الاسباب، وكذا قوله: **(أوفوا بالعقود)** فإن معنى الوفاء الإنهاء والإتمام، وهو يتعلق بنفس المبادلة دون الصيغ فإنها توجد وتنعدم وليست قابلة للإنهاء، وكذا قوله صلى الله عليه وآله وسلم: **(النكاح سنتي)** فإن سنته نفس حصول الزوجية والعلاقة بين الطرفين لا مجرد الصيغة، وإذا كانت الأدلة ناظرة إلى إمضاء السبب، فالتمسك بالاطلاق غير ممكن عند الشك في صحة بعض الأسباب، إذ لا ملازمة بين إمضاء المسبب والسبب، فلا بد من الأخذ بالقدر المتيقن في ناحية الأسباب لتحصيل الأثر، وأما غير ذلك من الأسباب المشكوكة فيرجع فيها إلى أصالة عدم الانتقال.

وقد أجاب عن ذلك شيخنا الأستاذ (قدس سره) ^(٤) بأن المعاملات خارجة عن حريم الأسباب والمسببات، وإنما هي نظير الأفعال التوليدية وما يتولد منها،

(١) سورة البقرة ٢: ٢٧٥.

(٢) سورة المائدة ٥: ١.

(٣) مستدرک الوسائل ١٤: ١٥٣، أبواب مقدمات النكاح ب ١ ح ١٨ «باختلاف يسير»، الميرزا حسين نوري الطبرسي

(المتوفى ١٣٢٠ هـ) تحقيق مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم ١٤٠٧.

(٤) أجود التقريرات ١: ٧٣.

كالإحراق والإلقاء - وليس ههنا وجودان أحدهما للسبب، والآخر للمسبب، ليقال: إن إمضاء أحدهما لا يستلزم إمضاء الآخر، بل ما يسمى بالسبب والمسبب - في أبواب المعاملات - أشبه شئ بالآلة وذو الآلة والوجود واحد،

فالبيع باللفظ العربي قسم، وبغير العربي قسم آخر فإذا أحله الشارع وحكم بالصحة، فلا مانع من التمسك بالاطلاق بالإضافة إلى الآلات، فيقال: الشارع أحل البيع مطلقاً بأي آلة كان.

والجواب عن ذلك ظاهر -: إذ لا فرق بين التعبير بالآلة وذو الآلة، والسبب والمسبب، والإشكال فيهما واحد فإن الشارع لو أمضى ذي الآلة فذلك لا يلزم إمضاء نفس الآلة، فالاختلاف بينهما ليس إلا في التعبير، وأما ما أفاده (قدس سره) من أنه لا تعدد في الوجود فما يسمى بالسبب متحد وجوداً مع ما يسمى بالمسبب، فلا يمكننا المساعدة عليه بوجه فإن المسبب في المعاملات من الموجودات الاعتبارية التي لا وجود لها في غير عالم الاعتبار، والسبب من الألفاظ أو الأفعال، وهي من الموجودات الحقيقية في الخارج فكيف يصح أن يقال إنهما متحدان وجوداً، وإمضاء أحدهما هو بعينه إمضاء الآخر؟

والظاهر أن هذا الإشكال يندفع - بما ذكرناه سابقاً - في معنى الانشاء، حيث قلنا: إنه عبارة عن إبراز اعتبار نفسياني بمبرز ما، فالمعتبر فيه شيئان: الاعتبار النفسياني، وإبرازه باللفظ، أو الكتابة، أو الإشارة، أو الفعل، وعليه فالبيع وغيره من المعاملات - بالمعنى الأعم - اسم للمجموع، ولا يطلق على أحدهما خاصة، فمن أطلق اللفظ من دون أن يعتبر في نفسه ذلك المعنى - كما لو كان في مقام تعداد الصبغ - بلا اعتبار نفسياني، فقال: بعت، لا يطلق على قوله البيع، وبالعكس أيضاً كذلك فلو اعتبر في نفسه ملكه هبة لزيد بلا تلفظ، أو إشارة، أو ما شاكلهما مما يفيد الإبراز لا يكون هذا هبة، وبناء عليه يندفع الإشكال، إذ ليس في البين أمران:

سبب ومسبب، أو آلة وذو الآلة لاحتاج إلى تكلف إثبات أن إمضاء أحدهما يستلزم إمضاء الآخر، بل البيع - مثلاً - شئ واحد، مؤلف من أمرين: الاعتبار، وإبرازه، فإذا أمضاه الشارع باطلاقة فلا مانع من التمسك بإطلاق كلامه عند الشك في اعتبار شئ زائد على صدق المفهوم العرفي، وبعبارة أخرى متى ما صدق مفهوم البيع عند العرف ثم شك في اعتبار شئ

مصباح
الأصول
ج - ١

فيه على سبيل الجزء، أو الشرط، شرعاً، لا مانع من التمسك بالاطلاق لإثبات عدم اعتباره، وبه يرتفع الشك في اعتباره.

وبهذا يندفع - أيضاً - ما يقال: إن المعاملات إذا كانت أسامٍ للمسببات فهي لا تتصف بالصحة والفساد، بل تتصف بالوجود أو العدم، وذلك فإن غير القابل للاتصاف بالصحة والفساد هو الإمضاء الشرعي، أو العقلائي، لأنه إما موجود، وإما معدوم، ومن الظاهر أن أسامي المعاملات لم تجعل للإمضاء الشرعي، أو العقلائي، بل وضعت بلحاظ كل من الاعتبار النفساني، وإبرازه، فإن الامضاء يتعلق بالمعاملة التي هي فعل من الأفعال الصادرة عن أحد الناس، وهي تتصف بالصحة والفساد، فكما يقال: الصيغة العربية الماضية صحيحة، وغير العربية فاسدة، كذلك يقال: الاعتبار الصادر من البالغ صحيح، والصادر من غيره فاسد، لم يتعلق به الإمضاء من الشارع.

فتحصل - مما ذكرناه - أنه لا يفرق في جواز التمسك باطلاق دليل الإمضاء بين القول بوضع أسامي المعاملات على الأعم، أو على خصوص الصحيحة منها، والسر في ذلك هو أن الإمضاء الشرعي انما تعلق بمطلق البيع - مثلاً - العرفي أو بخصوص الصحيح عندهم دون ما هو الصحيح شرعاً، لأن الصحيح الشرعي لا يعقل أن يتعلق به الإمضاء لوضوح أن الممضى لا يمضى، فلا يعقل أن يكون الإمضاء الشرعي مأخوذاً في موضوع دليل إمضاء المعاملات، ليكون معنى (أحل الله البيع)^(١) أن الله أمضى وأحل البيع الذي أحله وأمضاه، فلو كانت الصحة مأخوذة في موضوع دليل الامضاء، فهي الصحة عند العقلاء وإن أخذ الصحة بمعنى الإمضاء العقلائي في المعاملات لا يمنع من التمسك بالإطلاق.

وملخص ما تقدم: أن العبادات على القول بوضعها للصحيح، لا يمكن التمسك باطلاق أدلتها لدفع احتمال دخل المشكوك فيه في المسمى، إذ معه لا يحرز صدق اللفظ على المورد، وأما المعاملات، فيمكن التمسك بالاطلاق فيها حتى على القول بالوضع للصحيح لما عرفت أنها أسامٍ للمجموع من الاعتبار النفساني، ومبرزه، وهذا الاعتبار المبرز خارجاً،

(١) سورة البقرة ٢: ٢٧٥.

(تارة) يكون مورداً لأمضاء العقلاء، (وأخرى) لا يكون كذلك لخلل إما في نفس الاعتبار، أو في مبرزه، فإن العقلاء لا يمتصون اعتبار المجنون، أو الفضولي، كما لا يمتصون اللفظ الصادر بغير اختيار، وشعور، فإن قلنا: إن البيع اسم للصحيح فهو اسم للاعتبار المبرز في الخارج، الذي أمضاه العقلاء، فلو شككنا في اعتبار شئ زائد على ما أمضاه العقلاء كالعربية فنتمسك بالاطلاق، وننفي اعتبار المشكوك فيه.

نعم: لو شككنا في اعتبار أمر في المسمى عند العقلاء - كما إذا شككنا في اعتبار المالية في البيع كما هو ظاهر

تعريف المصباح^(١) لم يجز التمسك بالاطلاق لاحتمال دخلها في الصدق.

نعم: لا مانع من التمسك به - على القول بالأعم - لأجل إحراز صدق البيع عليه على الفرض، وأما احتمال اعتبار الإمضاء الشرعي في صحة الصدق فهو فاسد كما عرفت.

هذا كله على ما سلكناه من أن المعاملات اسم للمجموع من المبرز والمبرز خارجاً وليست هناك سببية ولا مسببية،

أما لو تنزلنا عن ذلك وقلنا: إنها من قبيل السبب والمسبب - فما ذكره القوم من عدم التلازم بين أمضاء السبب

والمسبب يتم لو كان هناك مسبب واحد وله أسباب متعددة، فلا بد من الأخذ بالقدر المتيقن لو كان، وفي غيره يرجع

إلى أصالة عدم ترتب الأثر، وأما لو كانت الأسباب والمسببات متعددة فلا يتم ذلك بلا فرق بين تفسير المسبب

بالاعتبار القائم بالنفس، أو تفسيره بالوجود التنزيلي المتحصل من وجود الصيغة واللفظ على مقتضى مسلكتهم أن

الإنشاء إيجاد للمعنى باللفظ، وأن البيع ما يحصل بعد التللفظ بصيغة (بعت) أو تفسيره بفعل العقلاء، وأن إمضاء

العقلاء مسبب وسببه بيع البائع وفعله، واحتمال إرادة الإمضاء الشرعي من المسبب مقطوع العدم، لأن الإمضاء

الشرعي غير قابل لتعلق الإمضاء به، فجميع ذلك لا يتم فيه حديث عدم التلازم بين إمضاء المسبب وإمضاء سببه.

أما بناء على أن المسبب هو الاعتبار القائم بالنفس - كما لو اعتبر زيد ملكية

(١) المصباح المنير: ٦٩ مادة (بيع).

داره للمشتري فأبرزه بصيغة عربية، وعمرو اعتبر ملكية كتابه للمشتري فأبرزه بالمعاطاة، وبكر اعتبر ملكية بستانه فأبرزه بالصيغة العجمية، فالاعتبارات متعددة لتغاير اعتبار زيد عن اعتبار عمرو وبكر، وكذلك الحال في الشخص الواحد لو اعتبر الأمور الثلاثة متفرقاً، وكل اعتبار المعبر عنه بالمسبب له مبرز يعبر عنه بالسبب، فإذا تعلق الإمضاء بالمسبب كشف ذلك عن إمضاء سببه لا محالة، وإلا كان الإمضاء لغواً لا يترتب عليه أثر.

وأما إذا أريد بالمسبب الوجود التنزيلي الحاصل بالتلفظ بصيغة بعث - مثلاً - فهو أوضح من السابق، فإن زيدا لو قال: بعث الكتاب، ثم قال: بعث الدار، ثم قال: بعث البستان، فهناك صيغ وأسباب متعددة، وبكل واحد من الصيغ يتحقق وجود تنزيلي للبيع على مسلهم، فكل صيغة وجود، كما أن لكل منشأ وجوداً انشائياً بوجود سببه، وعليه كان إمضاء الوجود الانشائي إمضاءً لسببه أيضاً، فإن الوجود الانشائي لا ينفك عن وجود ما به يتحقق الإنشاء، فلا يعقل تعلق الإمضاء بأحدهما دون الآخر، على أن ذلك لغو كما عرفت.

وأما إذا أريد بالمسبب إمضاء العقلاء، فالأمر في غاية الوضوح، وذلك لأن مقتضى انحلال إمضاء العقلاء، أن يكون لبيع زيد داره إمضاء عقلائي، وبيع زيد كتابه إمضاء عقلائي، وكذا سائر الأمور، فإن لكل منها إمضاءً عقلائياً، وليس أحدهما عين الأخير فكل سبب، وهو بيع البائع - مثلاً - مسبب خاص - وحينئذ نقول: إذا أمضى الشارع البيع وقال: أحل الله البيع، فهو حكم انحلائي، ينحل إلى كل واحد من الإمضاءات العقلانية، ومعناه أن كل واحد من الإمضاءات العقلانية ممضى عند الشارع.

ومن الضروري أن الإمضاء العقلائي كان متعلقاً بأفراد المعاملات على ما هي عليه من الاختلاف فيما به تنشأ المعاملة، وعليه فامضاء المسبب يكون إمضاءً للسبب أيضاً، ويمكن التمسك بالاطلاق عند الشك في اعتبار الأمر الزائد.

والكلام يقع فيه من جهتين:

الجهة الأولى: وقع النزاع بين القوم في امكان الاشتراك، أو استحالة، أو وجوبه، فذهب بعضهم الى وجوبه استناداً إلى تناهي الألفاظ وعدم تناهي المعاني، والضرورة تقتضي لزوم الاشتراك، لئلا تبقى بعض المعاني بلا دلالة لفظ عليه.

وقد أجاب عن ذلك صاحب الكفاية (قدس سره) ^(١) بأجوبة أربعة:

الأول: إن المعاني وإن لم تكن متناهية والألفاظ متناهية، إلا أن وضع الألفاظ على المعاني غير المتناهية يستلزم أوضاعاً غير متناهية، وهو محال.

الثاني: لو فرض امكان ذلك، فالغرض والفائدة من الوضع نفس الاستعمال، وهو من البشر يقع متناهياً لمقدار تعلق حاجته به، أما وضع الألفاظ على المعاني غير المتناهية الزائدة على مقدار الاستعمال المتناهي، فهو لغو صرف غير محتاج إليه، فالوضع إذن لا يصح إلا في مقدار متناه.

الثالث: إن الألفاظ وإن تناهت إلا أن المعاني الكلية أيضاً متناهية، وإن كانت بحسب خصوصياتها وأفرادها غير متناهية، فلا مانع من جعل اللفظ بإزاء معنى كلي، ثم نطلقه على أفراده وهذا في غير أفراد الإنسان معلوم، فإن أفراد الإنسان متميزة بحسب الاسم واللفظ، ولكل منها اسم مخصوص، ولكن الحيوانات وغيرها من سائر الموجودات ليست كذلك فيضع الواضع لفظ الشاة على الطبيعي من ذلك الحيوان الخاص، ثم يطلقه على كل واحد من أفراد دون أن تكون للأفراد أسماء خاصة، وهكذا بقية الحيوانات، وعليه فالمعاني الكلية متناهية، ولا مانع من جعل اللفظ لها.

(١) كفاية الأصول: ٣٥.

الرابع: إنه يلزم أن يكون الاستعمال في جميع المعاني على نحو الحقيقة، بل يمكن أن يكون في جملة منها حقيقياً، ويستعمل في غيرها على سبيل المجاز.

إذن من جميع ما تقدم يعلم أن الاشتراك ليس بواجب.

وغير خفي: أن ما أفاده (قدس سره) من وجوب الاشتراك أمر صحيح باعتبار عدم الحاجة إلى الوضع الزائد على مقدار الاستعمال.

نعم: إن ما ادعاه (قدس سره) من تناهي الألفاظ والمعاني الكلية فهو محل إشكال.

أما الألفاظ فهي كالمعاني غير متناهية، والوجه فيه أن الألفاظ كالأعداد، فالعدد مضبوط مواده من الواحد إلى العشرة، وكذا الحروف الهجائية محدودة من الواحد إلى الثمانية والعشرون، إلا أن كلا منهما يتركب إلى عدد متناه فاللفظ الواحد إذا رفع أوله، أو ضم، أو كسر، فهو لفظ مغاير للأول وإذا أضيف إلى كل واحد من ذلك حرف من الحروف الباقية صار مركباً غير الأول، وهكذا تصبح الألفاظ متعددة بهذه النسبة. وبعبارة أخرى اختلاف الهينات، والتقديم والتأخير، والحركات، والسكنات، والزيادة والنقصان، يوجب تعدد الألفاظ إلى عدد غير متناه - ولا سيما بملاحظة أن جميع اللغات من العربية وغيرها مؤتلفة من هذه الحروف - وهي تختلف باختلاف الهينات، والتقديم والتأخير، إذن فالكلمات غير متناهية كالمعاني.

وأما المعاني الكلية - فإن أريد منها المفاهيم العامة، كمفهوم الشيء والممكن ونحوهما مما يصدق على أكثر الموجودات في العالم فهي منحصرة.

وإن أريد منها المعاني الكلية التي هي غير المفاهيم العامة، فهي غير متناهية لأن كل معنى باعتبار خصوصياته ومقارناته المتصورة يمكن أن يبلغ مالا نهاية له، فكيف إذا لوحظت المعاني كلها، ويظهر ذلك بملاحظة ما ذكرناه في الألفاظ وفي الأعداد.

فالمتحصل من جميع ذلك أن الصحيح من الأجوبة التي ذكرها صاحب الكفاية (قدس سره) هو الثاني، وملخصه أن الغرض من الوضع هو الاستعمال، وهو متناه والوضع لما زاد عن مقدار الحاجة والاستعمال لغو.

وقد يدعى استحالة الاشتراك لمنافاته للغرض المترتب على الوضع، فإن الغرض منه تفهيم المقاصد للغير، وجعل اللفظ لمعنى ثان، يوجب إجمال المراد منه فينتفي الغرض من ذلك، وهو محال صدوره من المولى الحكيم. وأجاب عن هذا صاحب الكفاية (قدس سره) بأن الغرض قد يتعلق بالإجمال فيلتجأ إلى الاشتراك تحصيلاً لهذا المعنى، فهو ليس من نقض الغرض.

وغير خفي: أن ما جاء به في الكفاية، وإن كان صحيحاً ولكنه يتم على رأي من لا يرى حقيقة الوضع التعهد، بل يرى جعل الملازمة، أو جعل وجود اللفظ وجوداً للمعنى في عالم الاعتبار وغير ذلك، فإن تعدد الجعل في اللفظ الواحد في عالم الاعتبار ممكن لأنه خفيف المؤنة.

أما بناء على مسلكتنا من أن حقيقة الوضع هو التعهد، فالإشترك غير ممكن، لأن التعهد - كما عرفت - التزام الواضع على نفسه أنه متى جاء باللفظ الخاص فلا يريد به إلا معنى مخصوصاً، وهذا لا يتلائم مع تعهده ثانياً أنه متى جاء بذلك اللفظ الخاص فهو يريد منه معنى آخر غير الأول.

وليس معنى ذلك إلا النقض لما تعهده أولاً.

نعم: يستطيع الواضع أن يلغي التزامه الأول ويتعهد من جديد بأنه متى جاء بذلك اللفظ الخاص فقد قصد منه أحد المعنيين المخصوصين، فيكون قد تصور عنوان أحدهما ووضع اللفظ لواقع ذلك العنوان، فيصير من قبيل الوضع العام، والموضوع له الخاص، ولا بد - حينئذ - أن ينصب قرينة على مراده إذا أراد أحد المعنيين بخصوصه، وهذا كما يمكن في الابتداء، أن يضع بهذا الأسلوب، كذلك يمكن لو كان مسبوقاً بالوضع.

ولكنه في الحقيقة ليس من الاشتراك المتنازع فيه، إذ ليس هنا وضعان والتزامان بل وضع والتزام واحد، ولا محذور فيه.

والصحيح أن الاشتراك غير ممكن.

ثم إن قلنا بإمكان الاشتراك - كما هو مذهب غيرنا - فكما يتأتى في كلام المتحاورين، كذلك يتأتى في القرآن المجيد،

- وحينئذ - يأتي بالقرينة لا لتعيين

المراد أولاً وبالذات، بل لإفادة أمر آخر، ومنه يستفاد إرادة أحد المعنيين من المشترك لنلا يلزم تطويل بلا طائل.
تذييل (١):

نقل شيخنا الاستاذ (قدس سره) (٢) عن بعض مؤرخي المتأخرين، وهو جرجي زيدان (٣): أن المنشأ لحصول الاشتراك في لغة العرب جمع اللغات، فإن العرب كانت على طوائف، وقد وضعت طائفة لفظاً خاصاً لمعنى مخصوص، ووضعت الطائفة الثانية نفس اللفظ لمعنى آخر، وجاءت الثالثة فوضعت عين اللفظ لمعنى ثالث، ولما جمعت اللغة العربية من مجموع هذه الطوائف وجد بعض الألفاظ قد وضعت لمعان متعدد بأوضاع مستقلة، كما وجدت ألفاظ أخرى متعددة قد حصلت بإزاء معنى واحد فكان منها الترادف.
وغير خفي: أن ما ذكره جرجي زيدان ممكن في نفسه، ولكن الجزم به على نحو الموجبة الكلية بلا موجب ولا سيما بملاحظة حال الأعلام الشخصية، فنجد الشخص الواحد يضع لفظاً واحداً لأولاده المتعددين استناداً إلى المناسبة - كما في اولاد الحسين عليه السلام - فإن كل واحد منهم مسمى بعلي، والتميز بينهم بالاكبر، والاولسط، والاصغر، وهو لفظ مشترك وإذا كان حال اسامي الإعلام كذلك، فمن الممكن أن تكون اسامي الأجناس كذلك.
وكيف كان: فعلى مسلكننا من امتناع الاشتراك من واضع واحد باعتبار أن الوضع عبارة عن التعهد والالتزام، وأن كل مستعمل واضع سواء كان منشأ الاشتراك هو الوضع ابتداءً أم كان جمع اللغات لا مناص من الالتزام بالاشتراك المعنوي، أو بالحقيقة والمجاز.

(١) في النسخة الخطية كان هذا التذييل معنوناً بالجهة الثانية ثم أبدله المقرر (ره) في النسخة المطبوعة.

(٢) أجود التقريرات ١: ٧٦.

(٣) آداب اللغة العربية ١: ٤٢.

استعمال المشترك في أكثر من معنى واحد

اتفق جماعة من المتأخرين على عدم إمكان استعمال اللفظ الواحد في أكثر من معنى واحد. وليعلم أن محل النزاع هو فيما إذا استعمل لفظ في معنيين مستقلين، بأن يكون اللفظ مستعملاً باستعمالين كل منهما مستقل في حد ذاته، لا على أن يستعمل باستعمال واحد يراد به مجموع المعنيين، بما هو كذلك لأنه أمر ممكن، وإن كان مجازاً لعدم وضعه إلا لأحدهما.

وقد يستدل على الاستحالة كما هو ظاهر كلام شيخنا الأستاذ (قدس سره) ^(١) وجماعة بأن استعمال اللفظ باستعمالين متعددين في آن واحد يلزمه ملاحظة كل واحد من المعنيين بلحاظ استقلالي في آن واحد، ولا ريب أن اللحاظين المستقلين لا يمكن اجتماعهما في النفس في آن واحد.

وغير خفي: أن وجه الاستحالة لو كان هذا المعنى فلا مانع من جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد في آن واحد، لأن صقع النفس واسع يتحمل لحاظين مستقلين في آن واحد إذا كان متعلقهما متعدداً - كما هو الفرض - والدليل عليه أمور:

منها: أننا نحمل بعض المعاني على موضوعاتها، فنقول: زيد إنسان مع أن حمل شيء على شيء يستلزم لحاظ كل من الموضوع والمحمول والنسبة في آن واحد، إذن جاز لحاظ كل من الموضوع والمحمول مستقلاً في آن واحد.

ومنها: الاتيان بفعالين بجارحتين من جوارحنا في زمان واحد، كما إذا شاهدنا شيئاً خارجياً بسبب العين، وفي نفس الوقت حركنا يدنا أو رأسنا، ومن المعلوم أنهما فعلاان اختياريان، والأفعال الاختيارية تحتاج إلى الإرادة المسبوقة باللحاظ،

(١) اجود التقريرات ١: ٧٦.

١٤٦

إن فالتيان بعملين في أن واحد مستلزم للحاظ كل منهما بلحاظ استقلالي في أن واحد، وكيف كان فاجتماع اللحاظين المستقلين مع تعدد المعنى والمتعلق ممكن.

وقد ذكر صاحب الكفاية (قدس سره) (١) وجهاً آخر للاستحالة، وهو أن الاستعمال عبارة عن جعل اللفظ وجوداً تنزلياً للمعنى، وهذا يقتضي فناء اللفظ في المعنى، ولازمه لحاظ المعنى مستقلاً، ولحاظ اللفظ تبعاً له فإن كان المستعمل فيه واحداً فالأمر واضح، وإن كان متعدداً فلازمه أن يكون اللفظ الواحد ملحوظاً بلحاظين آليين في أن واحد وهو محال.

وغير خفي: إنه يتوقف على إثبات أن الاستعمال إيجاد للمعنى باللفظ وإن وجود اللفظ في نفسه وجود تنزيلي للمعنى، وهذا يبتني على أن تكون حقيقة الوضع عبارة عن جعل اللفظ وجوداً للمعنى تنزلياً، وقد عرفت فساده. وأما بناءً على أن حقيقة الوضع هو التعهد والالتزام، فلا مانع من ذلك لأن الاستعمال عبارة عن فعلية ذلك التعهد، ولا محذور في كون شئ واحد علامة على إرادة المعنى الأول وإرادة المعنى الثاني، بعد أن كان اللفظ علامة على إرادة المتكلم قصد تفهيم معنى خاص.

توضيح ذلك: إنا إذا بنينا على أن اللفظ علامة لقصد تفهيم المخاطب معنى خاصاً فهو ملحوظ في مرحلة الاستعمال بنفسه، فقد يجعل علامة لقصد تفهيم أحد المعنيين بخصوصه، وقد يجعل علامة لقصد تفهيم أحد المعنيين لا بعينه، وثالثة يجعل علامة لقصد تفهيم المجموع بأن يلاحظ المجموع شيئاً واحداً فيقصد تفهيمه باللفظ، ورابعة يلاحظ كل من المعنيين مستقلاً على نحو العموم الاستغراقي ويجعل اللفظ علامة لقصد تفهيمهما، وفي جميع ذلك لا يحتاج اللفظ بأكثر من لحاظ واحد.

إن فاستعمال اللفظ الواحد في أكثر من معنى واحد ممكن.

إذا عرفت صحة الاستعمال في أكثر من معنى واحد، فالبحت يقع عن موافقته

للظهور وعدمه، ومعنى ذلك أننا لو رأينا مشتركاً لفظياً غير مصحوب بالقرينة التي تدل على إرادة بعض المعاني فهل نحمله على إرادة الجميع، أو يحتاج حمله عليه إلى دليل.

الظاهر: أن حمله على الجميع خلاف الظهور، باعتبار أننا صححنا الاشتراك برفع اليد عن التعهد الأول، والالتزام بتعهد آخر، وهو إرادة احد المعنيين أو المعاني فيكون معنى اللفظ أحد تلك المعاني لا جميعها. فإذا ورد لفظ مشترك ولم تقم قرينة على إرادة معانيه لا يمكن حمله على ذلك لمخالفته للظهور الناشئ من الوضع لأحدهما لا للجميع.

والحاصل أن حمل المشترك على إرادة جميع المعاني خلاف التعهد والالتزام، فلا يصار إليه إلا بدليل، فاحتمال إرادة كلا المعنيين مدفوع بظهور اللفظ في خلافه.

نعم: إذا علمنا بإرادة أكثر من المعنى الواحد، وشككنا في الاستعمال أنه على نحو المجموع أو الجميع بمعنى أننا علمنا إرادة المعنيين من اللفظ في كيفية الإرادة وهل أرادهما معاً أو أراد كل واحد مستقلاً، فاللفظ يصبح مجماً ولا يصح حمله على أحدهما، لأن إرادة أكثر من معنى واحد خلاف التعهد والظهور بلا فرق بين إرادة الجميع والمجموع، ولا بد من الرجوع إلى الأصول العملية، فلو كان لأحد عبدان كل منهما مسمى بغانم، وأراد بيعهما فقال للمشتري: بعتك غانماً بدرهمين، ووقع الخلاف بين البائع والمشتري في استعمال هذه الكلمة وأنه هل استعملها على نحو المجموع بهذا المقدار، أو استعملها في كل منهما مستقلاً فكأنه قال: بعتك كلاً منهما بدرهمين، ويكون الثمن أربعة دراهم فيرجع إلى أصالة عدم إشتغال ذمة المشتري بأكثر من درهمين، فلا بد للبائع المدعي لإشتغال ذمة المشتري بأكثر منهما من الإثبات.

وبما ذكرناه يظهر الحال في استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي، والمجازي وإنه أمر ممكن في نفسه، إلا أنه خلاف

الظاهر فلا يصار إليه إلا بدليل.

فإن قلت: كيف ذلك وقد ذكرنا أن إرادة المعنى المجازي لا بد فيها من القرينة الصارفة عن إرادة المعنى الحقيقي

المعاندة له.

مصايح
الأصول
ج - ١

١٤٨

قلت: إن هذا إنما هو فيما أريد المعنى المجازي فقط، وإلا فلا بد من نصب قرينة على إرادة المعنيين على نحو إرادة العموم المجموعي أو الاستغراقي، وإن شئت قلت إن التعهد والالتزام الوضعي إنما كان بأن يراد من اللفظ خصوص المعنى الحقيقي، فلا بد عند إرادة المعنى المجازي معه على نحو إرادة المجموع، أو الجميع من نصب قرينة صارفة عن إرادة خصوص المعنى الحقيقي، كما هو الحال عند إرادة المعنى المجازي بخصوصه.

ولعل إلى هذا المعنى يشير صاحب المعالم (قدس سره) (١) في كلامه، من أن المعاني مقيدة بالوحدة، ومقصوده أن التعهد في الألفاظ المشتركة إنما هو على إرادة تفهيم أحد المعنيين أو المعاني، ويبعد كثيراً أن يريد بذلك أن معنى الذهب - مثلاً - هو الذهب مع الوحدة، هذا كله في المفرد.

التثنية والجمع

ذهب صاحب المعالم (قدس سره) (٢) إلى إمكان إرادة الأكثر من معنى واحد في التثنية والجمع، وأنه على نحو الحقيقة استناداً إلى أن التثنية بمنزلة تكرار اللفظ الواحد، ويؤيد ذلك ما جاء من التثنية في الأعلام الشخصية كزبدین فإن المراد منه فردان متغايران.

ومهما كان فلا بد من البحث تفصيلاً، عن صحة استعمال التثنية والجمع وإرادة الأكثر وهل هو معقول في نفسه ليجتنب عن مخالفته للظهور كما ذكر في الكفاية (٣).

والتحقيق في ذلك أن للتثنية والجمع وضعين: أحدهما للمادة، والآخر للهيئة، أما الهيئة - وهي الألف والنون - فقد وضعت لتعدد ما يراد من مدخولها، -

(١) حسن بن زيد الدين العالمي الجبعي، ابن الشهيد الثاني (٩٥٩- ١٠١١ هـ)، معالم الدين وملاذ المجتهدين: ٣٩، تحقيق

ونشر مؤسسة النشر التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة، ١٤١٧ هـ.

(٢) المصدر السابق: ٤٠.

(٣) كفاية الأصول: ٣٨.

١٤٩

وحينئذ - نحن والمدخول ككلمة العين - مثلاً - في قولنا جنني بعينين، فإن أريد منه معنيان كالذهب والفضة كانت الهيئة دالة على إرادة التعدد من ذلك ويكون المراد من العينين اثنين من الذهب، واثنين من الفضة، فتدل التثنية - على أربعة أفراد - وهذا أمر - مبني على ما حررناه سابقاً من إمكان استعمال اللفظ في أكثر من معنى وعدمه، ولكنه خارج عن محل الكلام - فإنه من استعمال المفرد في المعنيين، ولا ينبغي الشك في مجازية هذا الاستعمال. وأما هيئة التثنية فقد استعملت في معناها الموضوع له، وهذه الصورة غير مرادة لصاحب المعالم وإلا فلا معنى لكون التثنية حقيقة.

وإن أريد من المدخول وهو العين - مثلاً - معنى واحد كالذهب مثلاً أو الفضة، والهيئة تدل على إرادة أكثر من طبيعة واحدة من المدخول فهذا غير معقول، لما سبق أن للتثنية وضعين: أحدهما الهيئة وهي تدل على إرادة التعدد من المدخول، وثانيهما للمادة، - وهي إن أريد بها الذهب فقط، فالهيئة تفيد تكرار هذا المعنى بارادة فردين منه، أو الفضة كذلك ومع هذا كيف تدل التثنية على تعدد مدخولها من حيث الطبيعة بعد أن أريد من المدخول طبيعة واحدة كما هو الفرض.

نعم: لا مانع من إرادة فردين من المسمى بأن يؤول العين بالمسمى نظير التثنية في الأعلام الشخصية كزريدين حيث

يراد منهما فردان من المسمى بزيد، ولكنه مجاز بلا كلام.

إن فلا وجه للاصرار من صاحب المعالم (قدس سره) على أنه في التثنية حقيقة.

تنبيه

ربما يستدل على جواز استعمال اللفظ المشترك في معناه بما ورد في الأخبار الشريفة أن للقرآن بطوناً سبعة أو

سبعين^(١)، فيستظهر وقوع ذلك في القرآن.

(١) بحار الأنوار ٤٠٣:٣٥.

مصباح
الأصول
ج ١ -

١٥٠

وقد أجاب عن ذلك صاحب الكفاية (قدس سره)^(١) بأنه لا دلالة لها على أن إرادتها من قبيل إرادة المعنى من اللفظ،

بل لعله كان بإرادتها في نفسها حين استعمال الألفاظ في معانيها.

وفيه ما لا يخفى: إذ لو كان المراد بالبطن ما ذكره لما كان ذلك موجباً لعظمة الكتاب لإمكان هذا المعنى، وهو

إرادة معان كثيرة في أنفسها حين الاستعمال في سائر المحاورات أيضاً.

مضافاً إلى أن إرادة المعاني بنفسها حين الاستعمال لا تسمى بطناً لأنها معان آخر غير المعنى المستعمل فيه اللفظ،

وعليه كيف تكون هذه المعاني بطناً للقرآن الكريم.

فالصحيح في الجواب أن يقال: إن المراد بالبطن لوازمات المعاني وملزوماتها من دون أن يستعمل اللفظ فيها، وهو

لا ينافي قصور أفهامنا عن إدراك هذه الأمور، وهذا هو الذي أفاده (قدس سره) أخيراً.

والذي يدل عليه ما ورد مستفيضاً أن القرآن يجري مجرى الشمس والقمر، وأنه لا يختص بقوم دون قوم^(٢)، بل في

بعضها ورد "أن القرآن لو ورد في خصوص قوم لمات عند موتهم مع أنه حي إلى يوم القيامة"، وورد أن الكتاب

في ظاهره قصة، وفي باطنه عظة^(٣)، بمعنى أنه ليس بكتاب تاريخ بل يحدث عن قضايا صدرت عن الأمم السابقة

كبنی اسرائیل، وغيرهم، لتكون هذه دروساً يسير المتأخرون على نهجه ولتدلهم على أن الكفر بنعم الله يوجب

السخط عليهم، أما بقية اللوازم والملزومات التي تضمنها القرآن فلا يعرفها إلا من خوطب به ومن يقوم مقامه من الائمة عليهم السلام، وقد وقفنا على بعضها بواسطة الأخبار الشريفة.

(١) كفاية الأصول: ٣٨.

(٢) بحار الأنوار ٤٠٣:٣٥.

(٣) بحار الأنوار ١١٥:٩٢.

١٥١

المشتق

لا إشكال في صحة إطلاق المشتق على من تلبس بالمبدء فعلاً، وعلى من تلبس به وانقضى عنه، أو على من يتلبس به مستقبلاً، كما لا شبهة في أن إطلاقه في الحال على من يتلبس به مستقبلاً مجاز بعلاقة المشارفة، وأن إطلاقه على من تلبس به بالفعل إطلاق حقيقي، إنما البحث في اختصاصه بخصوص من تلبس به بالفعل، أم يعم المنقضي عنه بأن يكون موضوعاً للجامع بينهما، ويكون إطلاقه على كل واحد منهما حقيقياً، وقبل البدء في المطلب يجدر بنا أن نذكر أموراً لها مساس بالبحث.

الأمر الأول: محل النزاع في المقام يختص ببعض المشتقات، ويعم بعض الجوامد، فإن المشتق أعني به ما يكون هيئته ومادته موضوعتين بوضعين قد يصدق على ذات باعتبار تلبسها بمبدئه كاسم الفاعل، والمفعول، والآلة، والمكان، والزمان، والصفة المشبهة، وصيغ المبالغة، وقد لا يصدق عليها كالمصادر المزیدة، بل المجردة والأفعال. واما الجامد أعني به ما يكون بهيئته ومادته موضوعاً بوضع واحد لمعنى واحد فهو على قسمين: إذ قد يوضع الجامد

لمعنى ينتزع عن مقام الذات، وقد يوضع لمعنى ينتزع عن خارج مقام الذات، فهذه أربعة أقسام ومحل النزاع هو القسم الأول من كل من المشتق والجامد.

بيان ذلك: أن كل مشتق قابل لأن يحمل على شئ باعتبار تلبسه بالمبدء المأخوذ في ذلك المشتق نحو تلبس فهو داخل في محل النزاع، باعتبار أن التلبس المعتبر في صحة صدقه هل يعم التلبس فيما انقضى وانصرم أو أنه يختص بالتلبس الفعلي؟، فالنزاع في سعة المفهوم الاشتقاقي وضيقه باعتبار وضع هيئته من دون اختصاص لها بمادة دون مادة، ومن هنا يظهر عدم اختصاص النزاع بما إذا لم

يكن المبدأ ذاتياً، فإن خصوصية المبدء لا دخل لها في وضع الهيئات، فما يستفاد من هيئة ناطق وحيوان هو بعينه ما يستفاده من هيئة قائم وعطشان.

نعم فيما إذا كان المبدأ ذاتياً لا يعقل فيه بقاء الذات وزوال التلبس، لكن الهيئة لا يختص وضعها بتلك المادة فلا مانع من وضعها للأعم، وسيجئ توضيح ذلك بعد ذلك إن شاء الله تعالى.

نعم: كل مشتق لا يقبل أن يحمل على الذات فهو خارج عن محل الكلام، وذلك كالمصادر المزيدة مثل الإكرام بناءً على أن أصل المشتقات المصادر المجردة، فالمزيدة مشتقة منها إلا أنها تخرج عن البحث، لعدم صحة حملها على الذات فلا يقال زيد إكرام، أما بناءً على أن أصل الاشتقاق شئ غير المصادر المجردة، فالمصادر المجردة بنفسها مشتقة منه، لكنها تخرج عن محل النزاع أيضاً لعدم صحة حملها على الذات، فلا يقال: زيد كرم، إلا مبالغة أو مجازاً.

وهكذا الأفعال بجميع أقسامها، لا يشملها النزاع لعدم جريانها على الذات، وإن كانت من جملة المشتقات.

أما الجوامد: فبعض منها داخل في البحث، وبعض منها خارج، فإن الجامد إذا كان منتزِعاً عن مقام الذات كالإنسان والحجر والتراب وغير ذلك فهو خارج عن محل البحث، والوجه فيه أن العناوين - في أمثال ذلك - مقومة للذات، وبانتفائها تنتفي نفس الذات وهكذا سائر العناوين الذاتية، فلو استحال الخشب رماداً، أو الإنسان ملحاً، فقد انعدمت الحقيقة السابقة، ووجدت حقيقة أخرى، ومع انعدام الحقيقة السابقة تنتفي التسمية أيضاً، لأنها تتبع بقاء الصورة

النوعية، أما المادة المشتركة بين الجميع المعبر عنها بالهولي فليست قوام الاسم، بل القوام له نفس الصورة النوعية، ولا ريب أنها تنعدم بانعدام الصورة السابقة فحيث لم تكن ذات باقية بعد انعدام العنوان لا يشملها النزاع، ولا يبحث عن أن الإطلاق عليها حال انقضاء الصورة النوعية حقيقة أو مجاز.

وأما إذا كان الجامد منتزعا عن خارج مقام الذات، فهو أيضاً داخل في محل النزاع، وإن لم يكن مشتقاً اصطلاحاً وذلك نظير الزوج، والحر، والرق، باعتبار صحة حمله على الذات بلحاظ اتصافها بأمر خارج عنها.

١٥٣

ويشهد لما قلناه - من دخول هذا القسم من الجامد في محل الكلام - ما ذهب إليه فخر المحققين (قدس سره) (١)، والشهيد الثاني (قدس سرهما) في المسالك (٢)، من ابتناء الحرمة في المرضعة الكبيرة الثانية على مسألة المشتق في مسألة من كانت له زوجتان كبيرتان وزوجة صغيرة، وقد أَرْضَعَت الكبيرتان زوجته الصغيرة، إذ لا إشكال في حرمة الكبيرة الأولى، والصغيرة لصدق أم الزوجة على الكبيرة، والبنّية على الصغيرة، إنما البحث في الكبيرة الثانية فقد رتب الحكم بالحرمة فيها على النزاع في المشتق، فبناءً على أنه حقيقة في الأعم يصدق عليها أم الزوجة، أما بناء على الاختصاص بالتلبس الفعلي فلا تحرم الكبيرة الثانية لأنها ليست بأم زوجة فعلاً، بل هي أم من كانت زوجة سابقاً، والغرض من بيان ذلك هو الاستشهاد على أن الفقهاء تنبهوا لعدم اختصاص البحث بخصوص المشتقات الاصطلاحية، أما فقه المسألة فقد بيناه في بحث الرضاع بما لا مزيد عليه.

ثم إن شيخنا الاستاذ (قدس سره) (٣) ذهب إلى خروج بعض عناوين عن النزاع وهي العناوين العرضية المنتزعة عن مقام الذات، وإن لم تكن من الذاتيات في باب الكليات الخمس التي هي مقومة للذات كعنوان الممكن، والواجب، والممتنع، فإن الإمكان مثلاً منتزع عن ذات الإنسان بما هي، ولو كانت الذات غير متصفة به في نفسها، بل بلحاظ أمر خارج عنها، للزم أن تكون في مقام الذات متصفة بالواجب، أو الامتناع لعدم خلو شئ من الأشياء الثلاثة عنها، وعليه فالإمكان وأمثاله أمور خارجة عن الذات، لكنها منتزعة عنها بلا ضمنية شئ آخر إليها، وتسمى بالخارج المحمول، وإنما خرجت عن النزاع لأنها كالعناوين الذاتية، باعتبار أنه لا يعقل صدق ذات انقضت عنها التلبس

بالامكان، ليبحت عن إطلاق الممكن عليها حقيقة أو مجازاً.

وغير خفي: أن البحث في المشتق - كما أشرنا إليه - إنما هو في وضع

(١) محمد بن الحسن بن مطهر الحلي (٦٨٢ - ٧٧١هـ) ايضاح الفوائد ٣: ٥٢.

(٢) زين الدين بن علي بن أحمد العاملي (٩١١ - ٩٦٦ هـ)، مسالك الإفهام ٧: ٢٦٨، تحقيق ونشر مؤسسة المعارف

الإسلامية، قم ١٤١٦ هـ.

(٣) أجود التقريرات ١: ٧٨.

مصباح
الأصول
ج - ١

١٥٤

الهيئات فيقال: هيئة فاعل وضعت لخصوص المتلبس الفعلي أو الأعم، وقد عرفت أن وضع الهيئات نوعي، ووضع المواد شخصي.

والنزاع هنا في هيئة مفعل كالمنعم التي هي اسم فاعل من الأفعال، ولا ريب أن المادة في هذه الهيئة قابلة الانفكاك عن الذات في الجملة، فيقع النزاع عنها عند الانقضاء، ولا يضر أن لا تكون المادة في بعض أفراد الهيئة، كالممكن كذلك، أي لا يمكن تصور زوال الوصف فيها، إذ لا يعقل فيها ذات انقضى عنها التلبس بالمبدأ فإن محط البحث هو الكلي، وعدم قابلية - بقاء الذات في بعض المصاديق - لا يوجب لغوية البحث عن سعة المفهوم وضيقة، بعدما كانت الذات قابلة للبقاء في أكثر المواد.

نعم الخارج عن البحث العناوين الذاتية في الجوامد كالشجر والحجر، باعتبار أن الوضع شخصي فيها، ويستحيل انفكاك المبدأ فيها عن الذات فيجري فيها النزاع، فقد تحصل أن النسبة بين ما هو البحث في محل الكلام وبين كل من المشتق والجامد نسبة العموم والخصوص من وجه.

اختلاف مبادئ المشتقات

إن اختلاف المواد في سائر المشتقات لا مدخلة له في البحث عن الهيئة النوعية للمشتق من حيث الوضع للأعم، أو للخصوص، فإن بعض المواد كالقيام، والقعود والتكلم، من الأفعال الخارجية يكون انقضاؤها برفع اليد عنها أنياً كعدم التكلم مثلاً، فالمعتبر فيها التلبس الفعلي.

وبعضها كالاتجاه مثلاً اعتبر فيه القوة والشأنية، والانقضاء فيه لا يكون إلا بزوال تلك القوة والملكة لا بزوال الاستنباط فعلاً.

وبعضها الآخر كما في البناء، والحداد، اعتبر فيه الحرفة والصناعة، وانقضاؤها يكون بتركها واتخاذ حرفة أخرى، فليس الحداد من أشغل بعمله فعلاً، بل من أتخذ هذا العمل حرفة وصناعة له، وعلى جميع التقادير فالهيئة صالحة للبحث عن وضعها لخصوص المتلبس بالمبدء أو للأعم وإن اختلفت أنحاء التلبس.

١٥٥

ثم إن السعة التي كانت بلحاظ الشأنية والقوة، ربما تستفاد من نفس المادة كما مر. وأخرى: تستفاد من الهيئة كما في المفتاح، فإن الفتح وإن ظهر في الفعلية، إلا أن هيئة مفعال تدل على إرادة الشأنية والقوة، فالمفتاح أسم لكل ما من شأنه الفتح، ولو لم يفتح به بالفعل.

نعم: لو زالت عنه الشأنية، كما لو انكسر بعض أسنانه، وصار غير قابل للانتفاع به كان ذلك من الانقضاء، فبناءً

على الأعم يقال له مفتاح وعلى الأخص لا يقال له على نحو الحقيقة ويصح استعماله فيه مجازاً.

ومن هنا: يظهر ما في كلام شيخنا الأستاذ (قدس سره) (١) تبعاً لصاحب الفصول (قدس سره) (٢) من خروج أسماء

الآلة، وأسماء المفعولين عن محل النزاع من مواضع التأمل والإشكال، أما اسم الآلة، فقد ذكر في وجه خروجه. أنه

يصح صدق المفتاح - مثلاً - حقيقة ولو مع عدم التلبس بالفتح فعلاً.

ولكنه غير خفي: أن الهيئة فيه موضوعة للدلالة على قابلية الذات، وشأنيتها للاتصاف بالمبدء، وهو الفتح في المثال

لا للاتصاف الفعلي، إذ يصدق المفتاح عليه ولو لم يفتح به شئ أصلاً، فالانقضاء فيه إنما يكون بزوال شأنية الفتح

دون فعليته - كما إذا انكسر أحد أسنانه فيجري فيه النزاع من وضعه للمتلبس بالفعل أو للأعم بعد الاتفاق على أنه مجاز فيما لم يتلبس بعد، كما إذا أطلق المفتاح على حديدة تصير مفتاحاً بعد ذلك، وأما إطلاقه على ماهو آلة الفتح بالفعل وإن لم يفتح به شئ بالفعل ولا فيما مضى فهو من الإطلاق على المتلبس كما عرفت.

وأما اسم المفعول فقد ذكر في وجه خروجه عن حريم النزاع، أن الهيئة فيه تدل على وقوع المادة على الذات، فلا يتصور الانقضاء في ذلك بمعنى انقضاء كونه ممن وقع عليه الضرب - مثلاً -، لأن الشئ لا ينقلب عما وقع عليه فهو دوماً ممن وقع عليه الفعل، فصدق المشتق حال تلبسه وانقضائه على نحو واحد.

وغير خفي: أن ما أفاده (قدس سره) غريب، إذ لو صح هذا لجرى في أسماء

(١) أجود التقريرات ١: ١٢٣-١٢٤.

(٢) الشيخ محمد حسين بن عبد الرحيم الطهراني الأصفهاني الحائري [...] - ١٢٦١ هـ] الفصول الغريبة: ٦٠.

مصباح
الأصول
ج - ١

١٥٦

الفاعلين أيضاً فيقال: هيئة فاعل تدل على صدور الفعل من الفاعل. فالانقضاء لا يتصور هنا لأن الشئ لا ينقلب عما وقع عليه، والمادة الواحدة لا يفترق حالها وإن كانت بالإضافة إلى أحدهما بالصدور، والى الآخر بالوقوع عليه.

فالحل الصحيح: هو أن الألفاظ وضعت للمفاهيم الكلية، لا الموجودات الخارجية فلذا يحمل على الموضوع له الوجود تارة، فيقال: الضارب أو المضروب - مثلاً - موجود.

وأخرى: يحمل عليه العدم، فيقال: الضارب أو المضروب معدوم، وهكذا الإنسان وضع بإزاء مفهوم الحيوان الناطق، لا الحيوان الناطق الموجود خارجاً، فالمشتقات كذلك.

وهل وضعت بإزاء مفهوم لو تحقق خارجاً كان مصداقه خصوص المتلبس بالفعل، أو بإزاء مفهوم لو تحقق خارجاً كان مصداقه الأعم من المتلبس بالفعل، أو المنقضي عنه، وهذا المعنى بنفسه جار في أسماء المفعولين، وليس الموجود الخارجي هو الموضوع له ليتوهم أن انقضائه من باب انقلاب الشئ عما وقع عليه.

إذن فاسم الآلة، واسم المفعول داخلاً في محل النزاع.

اسم الزمان

وقد وقع الخلاف فيه باعتبار أن ملاك البحث هو تلبس الذات بالمبدأ وانقضاؤه عنها مع بقاء نفس الذات، وهذا غير حاصل في اسم الزمان لأن الذات فيه، وهي الزمان من الأمور المنصرمة، فلا يعقل بقاؤها وانقضاء المبدأ عنها لتكون موضعاً للنزاع، وما يشاهد من إطلاق بعض أسماء الأزمنة كإطلاق مقتل الحسين عليه السلام على يوم العاشر من المحرم في كل سنة، فهو من باب التجوز والمسامحة.

وقد أجيب عن ذلك في الكفاية^(١) بأن انحصار مفهوم عام في فردين:

أحدهما ممكن الوقوع، والآخر ممتنع لا يوجب وضع اللفظ بإزاء الفرد الممكن، بل يمكن ملاحظة الجامع ووضع اللفظ له، وما نحن فيه كذلك فإن الزمان المتلبس بالضرب فعلاً ممكن، والزمان المنقضي عنه الضرب ممتنع لعدم بقاء الذات بعد الانقضاء، ولا مانع من وضع اللفظ بإزاء الجامع بينهما.

(١) كفاية الأصول: ٤٠.

١٥٧

وقد استشهد على مدعاه: بأنه لو لا إمكان الوضع للكلي مع امتناع بعض أفراده لما صح النزاع في لفظ الجلالة (الله) في انه موضوع للجامع، أو علم لذاته المقدسة، مع أنه لو كان موضوعاً للمفهوم الكلي لكان مثل ما نحن فيه، إذ سائر أفراد ممتنعة.

ثم ترقى (قدس سره)^(٢) وقال: بل إن ذلك واقع أيضاً كما في كلمة - الواجب - باعتبار أنه اسم لمفهوم كلي، وليس علماً لذاته المقدسة مع امتناع سائر أفراد.

وغير خفي: أن وضع لفظ لمفهوم كلي مع امتناع بعض أفراد ممكن، بل وضع لفظ لخصوص الممتنع لا مانع منه، كوضع لفظ بسيط لمفهوم اجتماع النقيضين، فضلاً عن الوضع لما هو الجامع للممتنع والممكن، كما في لفظي الدور والتسلسل فإنهما اسمان لما يدور ولما يتسلسل، ونحن لو نظرنا إلى أفراد كل منهما نجد بعضها ممكناً كحركة الإنسان الخاصة حول نفسه، وبعضها ممتنعاً كتوقف العلة على المعلول، وبالعكس، وكذلك التسلسل فإنه ممكن فيما يتناهى، ومستحيل فيما لا يتناهى، مع وضعهما للجامع بين الأفراد الممكنة والممتنعة، ونظير هذا لفظ الاجتماع فإنه موضوع لجامع كلي مع امتناع بعض أفراد، كاجتماع النقيضين، وذلك لأن الغرض من الوضع التفهيم والتفاهم في المعاني التي تتعلق الحاجة بها، ومن المعلوم أن الزمان المنقضي عنه التلبس لا يقع متعلقاً للحاجة والغرض فلا حاجة لوضع اللفظ له.

ومن هنا يظهر عدم ورود النقض على ذلك بوضع اسم الجلالة الذي وقع الخلاف فيه، وذلك لتعلق الحاجة والغرض ببيان المفهوم الكلي، وبيان أفراد الممتنعة ليحكم عليها بالامتناع بخلاف الزمان المنقضي عنه التلبس، فإن الحاجة لا تتعلق به.

وأما نقضه بلفظ الواجب فهو عجيب، لأن الوجوب بمعنى الثبوت، وهو أعم من التكويني والتشريعي، وبإضافة الوجود إلى الواجب، بأن يقال: واجب الوجود يشمل الواجب لذاته، وبغيره كالممكنات فإنها واجبات بإرادة الله تعالى،

(١) كفاية الأصول: ٤١ وقد نقل المقرر (ره) مضمون عبارته.

مصابيح
الأصول
ج - ١

١٥٨

وبإضافة كلمة لذاته، وإن كان يختص بالله تعالى، إلا أنه ليس من جهة وضع واحد، بل من جهة أوضاع متعددة فيكون من باب تعدد الدال والمدلول، فهو خارج عن محل الكلام.

والذي يسهل الخطب، أن هيئة اسم الزمان لم توضع لاسم الزمان فقط، بل إن اسم الزمان والمكان موضوع بوضع واحد لما وقع فيه الفعل بمعنى ظرف الفعل الأعم من كونه زماناً أو مكاناً، وهو معنى عام، غاية الأمر في بعض

الأفراد لا يمكن بقاء الذات، وانقضاء التلبس عنها - كما في الزمان بخلاف الفرد الآخر - كالمكان فإنه يمكن فرض بقاء الذات فيه، وهو المكان مع انقضاء التلبس، وقد عرفت: أنه لا يضر بوضع اللفظ للعموم.

والحاصل: أن هيئة مفعول موضوعة للدلالة على أن الذات ظرف الفعل، وله فردان: أحدهما الزمان والآخر المكان، ووضع اللفظ لمفهوم يمتنع بعض أفراده دون بعضها ممكن، وعليه فلا إشكال في اسم الزمان، ودخوله في البحث.

عدم دلالة الفعل على الزمان

الأمر الثاني: إنك عرفت، مما سبق، خروج الأفعال عن محل النزاع لعدم صحة حملها، وجريها على الذات، وذلك لعدم دلالتها إلا على انتساب المادة، وقد أشرنا سابقاً إلى عدم دلالتها على الزمان، ويجدر بنا أن نتعرض لذلك تفصيلاً فنقول:

إن اعتبار مفهوم الزمان في الأفعال على أن يكون جزء من المعنى باطل جزماً، لأن كل فعل مشتمل على مادة وهيئة، أما المادة فتفيد نفس الحدث، وأما الهيئة فمفادها مفاد المعنى الحرفي، وهو عبارة عن نسبة المادة إلى الذات بنحو من النسبة، والزمان أجنبي عن كليهما.

أما اعتبار الزمان قيدياً في الأفعال على أن يكون معنى الفعل الحدث المقيد بالزمان، بنحو يكون القيد خارجاً عن المدلول والتقييد به داخلياً، فهو أمر ممكن في نفسه، ولكنه غير مأخوذ في الأفعال، لما نرى من صحة استعمال الأفعال وإسنادها إلى نفس الزمان أو إلى ما فوق الزمان من دون عناية وتجريد عن الخصوصية، فيقال: مضى الزمان، وعلم الله، ولو كان الزمان مأخوذاً في الفعل

١٥٩

لما صح إسناده إلى الزمان، إذ الزمان لا يقع في الزمان، والا لدار أو تسلسل، كما أن أفعال ما فوق الزمان لا تقع في الزمان لعدم تحديدها بحد.

هذا والانصاف أننا نجد الفرق بين الفعل الماضي والمضارع، إذ لا يصح استعمال أحدهما في موضع الآخر، وهو

كاشف عن وجود خصوصية في كل منهما.

فالتحقيق أن يقال: أن الفعل الماضي يدل على تحقق المادة مقيداً بكونه قبل زمن التكلم، وهو لا يكشف عن وقوعها في الزمن الماضي. فلو قلنا: الزمان وجد أو كان، فمفاده تحقق الزمان قبل زمن التكلم دون وقوعه في الماضي. نعم لو اسند الفعل إلى الزماني مثل ضرب زيد، فيدل بالمطابقة على تحقق مادة الضرب قبل زمن التلفظ به، وبالالتزام على وقوعه في الزمن الماضي من جهة أن الفاعل زماني، ولا تصدر الأفعال منه إلا في الزمان، وبما أنه وقع قبل هذا الكلام فلا محالة يدل بالملازمة على تحققه في الزمن السابق.

وأما المضارع: فيدل على تحقق المادة في زمن المتكلم، أو في الأزمنة المتأخرة عنه، وهذا لا يدل على وقوعها في الزمن الحالي، أو الاستقبالي، فلو قلنا: يمضي الزمان، أو يعلم الله، فمفاده تحقق المادة حال تحقق التلفظ دون وقوعه في الحال أو الاستقبال.

نعم لو كان المسند إليه زمانياً فبالدلالة الالتزامية يدل المضارع على الحال، أو الاستقبال باعتبار أن الزماني يقع في الزمان.

هذا كله لو كان الفعل مطلقاً، وأما إذا قيد بالسبق واللاحق بالإضافة إلى أمر آخر غير التكلم فلا بد - حينئذ - من لحاظهما بالإضافة إلى ذلك الأمر، أو باللاحق إليه، كما في مثل يجيء زيد في هذه السنة وقد ضرب غلامه، فالسبق إنما هو بالإضافة إلى شيء آخر وهو المجيء لا زمن التكلم.

فالمتحصل: أن الأفعال لا تدل على الزمان بنحو الجزء، أو القيد دلالة مطابقة.

نعم: الدلالة الالتزامية لا مانع من دلالتها عليه إذا كان المسند إليه زمانياً، وهو لا يوجب صيرورة الزمان جزءاً أو قيداً في المعنى، لاشتراك الجمل الاسمية في ذلك أي دلالتها بالالتزام على وقوع المحمول في أحد الأزمنة الثلاثة فيما لو كان الفاعل زمانياً، مثل قولنا: زيد قائم.

مصابيح
الأصول
ج - ١

الأمر الثالث: هل يراد بالحال المأخوذ في عنوان المسألة حال النطق أو التلبس.

لا إشكال في عدم دلالة الأسماء على خصوص زمان، لا بنحو الجزئية ولا القيدية سواء في ذلك أسماء الأجناس أو

غيرها، كما لا دلالة فيها على أحد الأزمنة الثلاثة، لأن تلك الأوصاف - كما تستند إلى الزمانيات - كذلك تستند إلى نفس الزمان، وإلى ما فوقه، فمرجع النزاع - حينئذ - إلى سعة المفاهيم الاشتقاقية، وضيقها، بمعنى أنها وضعت بإزاء مفاهيم لو وجدت في الخارج لكانت منطبقة على خصوص المتلبس بالفعل، أو بإزاء مفاهيم كلية لو حصلت خارجاً كان مصداقها الأعم من المتلبس بالفعل أو من انقضى عنه.

وأما ما يدّعي من أن ظاهر حمل المشتق على شئ فعلية التلبس، بمعنى ظهوره في تلبسه بالمبدء حين النطق، والتكلم لأن ظاهر - قولنا زيدا أكل - كونه كذلك بالفعل فهو صحيح، لكنه لا يستلزم أن يكون ذلك من جهة الوضع لخصوص المتلبس بالمبدء حين النطق، بل هذا الظهور مستفاد من الإطلاق وعدم التقييد بغير النطق، وعليه فالمراد بالحال هو حال التلبس لصحة - قولنا زيد كان ضارباً بالأمس - أو - سيكون ضارباً غداً - حقيقة بلا إشكال - وإن لم يكن حال النطق متلبساً به.

الأدلة على الوضع لخصوص المتلبس

ذكر شيخنا الأستاذ (قدس سره) (١) أنه لا حاجة إلى إقامة الدليل على الوضع لخصوص المتلبس، فإن القائل بالوضع للأعم، لا بد له من تصوير جامع بين المتلبس والمنقضي عنه المبدأ، ليكون هو الموضوع له على مذهبه، وهو غير معقول على القول ببساطة المفاهيم الاشتقاقية، والقول بتركبها.

أما على البساطة: فلأن معناه أن مفهوم المشتق عين المبدأ، وليس بينهما فرق إلا من ناحية الاعتبار واللاحظ، فالمبدأ لوحظ بشرط لا، فلا يصح معه الحمل، والمشتق لوحظ لا بشرط، وهو يقبل الحمل، وإذا صار كل منهما عين الآخر، والاختلاف في مرحلة اللاحظ، فلو انقضى التلبس عن زيد، وزالت عنه صفة

(١) أجود التقريرات ١: ٨٤، ١١١.

العلم - مثلاً - لا يكون هناك شئ يصدق عليه العلم، فينتفي صدق العالم - حينئذ - لأنهما متحدان، فأى جامع بين الواجد والفاقد ليوضع له هيئة المشتق.

بل المشتقات بهذا المعنى أسوء حالاً من الجوامد، فإن الجوامد تدل على مادة متصفة بصورة نوعية، فلو زالت الإنسانية - مثلاً - وتبدلت إلى صورة أخرى، فقد انسلخت الصورة النوعية من المادة الأولى، وتصورت بصورة ثانية، أما المادة الأصلية فهي لا تزال محفوظة، وهذا بخلاف المشتقات، فإنها بعد أن كانت عين المبدأ، فبانقضائه لا يبقى شئ أصلاً.

وأما على التركيب: فلأن غاية ما يدعيه القائل بالوضع للأعم أن المشتق موضوع للذات المقيدة بالمبدأ معرّى عن الزمان، بداهة خروجه عن مدلول الأسماء، ولكنه من المعلوم أنه ليس هناك جامع بين الانقضاء والتلبس إلا الزمان، فلو كان الزمان جزء مدلول المشتق لأمكن للقائل بالتركيب أن يدعي أن الهيئة موضوعة للذات التي يثبت لها المبدأ في زمن ما الصادق على المتلبس والماضي، وأما لو لم يكن الزمان جزء مدلول اللفظ فلا يكون هناك جامع يمكن وضع اللفظ بإزائه، فعلى كلا القولين: لا يمكن تصوير الجامع للأعم، فيتعين الوضع لخصوص المتلبس بالمبدأ. هذا ولا يخفي: أنه يمكن تصوير الجامع على القول بالتركيب بأحد أمرين:

الأول: أن يكون مفهوم المشتق ما خرج من مرحلة عدم الإتصاف بالمبدأ إلى مرحلة الإتصاف به، بمعنى أن الذات المبهمّة المأخوذة في المفهوم الاشتقاقي حيث كانت في نفسها غير متصفة بهذه الصفة، فقد أخذت فيه عنواناً للمتصف بها، على الوجه الأعم من اتصافها حال النسبة والجري أو قبل ذلك، أو فقل الوصف المأخوذ في الذات، قد اعتبر خروجه من مرحلة العدم إلى الوجود، من دون اعتبار امتداده وبقائه في الوجود، وبهذا يشمل أحوال التلبس كلها.

الثاني: أن يؤخذ عنوان أحدهما في مفهوم المشتق فيتصور الواضع عنوان المتلبس بالمبدأ، ويتصور عنوان المنقضي عنه، ثم يضع المشتق للجامع بينهما بعنوان أحدهما - كما تقدم هذا في تصوير الجامع الانتزاعي في

الأركان على القول بالوضع الأعم من الصحيح والفساد - وحينئذ يكون مفهوم أحدهما لا واقعه قدراً جامعاً بين الأمرين.

وأما بناء على البساطة، فتصوير الجامع، وإن لم يمكن، إلا أن البساطة بهذا المعنى لا أساس ولا واقعية لها، على ما ستعرف إن شاء الله تعالى هذا كله ثبوتاً.

وأما اثباتاً فالظاهر أن المشتق موضوع لخصوص المتلبس بالمبدأ، والدليل عليه أمور:

الأول: التبادر العرفي، فإن أهل العرف لا يفهمون من كلمة (قائم) ولا يتبادر منها عندهم إلا تصاف الذات بالمبدأ، ولا بد من فعلية الإلتصاف في مرحلة الصدق، وصدقه وإن أمكن على من انقضى عنه المبدأ، ولكنه خلاف المتبادر، وليس التبادر مختصاً بالجمل التامة الحملية، ليتوهم أن سببه ظهور الحمل في فعلية التلبس، بل سببه نفس ذلك اللفظ وإن كان في الجمل الناقصة - مثل - عالم البلد، وزوجة زيد، التي ظاهرها التلبس الفعلي، كما لا اختصاص لهذا التبادر في الهيئات بلغة دون لغة، فكما يتبادر من كلمة (ضارب) المتلبس الفعلي، كذلك يتبادر من كلمة (زننده) نفس المعنى المذكور.

نعم: التبادر في المواد يختلف باختلاف اللغة، فالعربي لا يتبادر له من لفظ العجمي شيئاً، وبالعكس نظراً إلى اختصاص الوضع بأهله، بخلاف الهيئات فإنها على اختلاف اللغات، موضوعة لمعنى واحد المتلبس أو الأعم، فمن تبادر عنده من كلمة (زننده) في لغة الفرس خصوص المتلبس يعلم أن كلمة (ضارب) أيضاً كذلك. وكيف كان فالعرف - بحسب ارتكازه - يستفيد من هيئة المشتق التلبس الفعلي، فلا يصدق في مورد الانقضاء أنه ضارب.

نعم: يصدق أنه كان في الزمن الماضي ضارباً.

الثاني: صحة السلب عما انقضى عنه المبدأ، فيقال: زيد ليس بقائم، بل هو جالس، وإن كان باعتباره في الزمن الماضي قائماً، وصحة السلب آية أن المسلوب عنه ليس من أفراد المسلوب.

وربما يقال بأن المراد من صحة السلب: إن كان صحة السلب مطلقاً فغير سديد، وإن كان مقيداً بخصوص حال

الانقضاء فغير مفيد، فإن صحة سلب المقيد لا يقتضي صحة سلب المطلق.

والجواب عنه: أن التردد المذكور إنما يصح فيما إذا لم يتبادر المعنى

١٦٣

الخاص من حاق اللفظ ودار مفهومه بين أمرين: السعة والضيق، كالعمى المتردد معناه بين مطلق عدم الإبصار، ولو من جهة أنه لا عين له كالممسوح، وبين خصوص عدم الابصار مع وجود العين، فإنه إن أريد إثبات اختصاصه بالثاني بدعوى صحة سلب العمى عن لا عين له، فيقال: حينئذ إن أريد بصحة السلب صحة سلب العمى بالمعنى المطلق فهو ممنوع، ضرورة صحة حمله بهذا المعنى، وإن أريد بها صحة سلبه بالمعنى الثاني، وهو عدم البصر مع فرض وجود عين له، فهو وإن كان صحيحاً، لكنه غير مفيد، لأن صحة سلب المقيد لا يدل على أن اللفظ لم يوضع للأعم، لأن سلب الأخص لا يلزم سلب الأعم، وأما في المقام فلا يتم ذلك، لأن المتبادر العرفي من المشتق خصوص المتلبس، وإذا صح سلبه بماله من المعنى عن انقضى عنه المبدأ - كما ندعيه - فهو من باب السلب المطلق، وهو آية كونه مجازاً فيه، وحقيقة في غيره.

الثالث: لو قلنا بوضع الهيئة للأعم لزم اجتماع الضدين، حين صدق كلا الوصفين على الذات، فإن المشتقات كالمبادئ، فكما لا يصدق السواد والبياض على شئ واحد في آن واحد للتضاد بينهما، كذلك المشتقات يحصل بينهما، فلا يقال: هذا قائم وجالس، ففرض الوضع للأعم وصيرورة الإطلاق حقيقياً في كل منهما، يستلزم اجتماع الضدين وهو محال، فيختص الوضع بخصوص المتلبس لا محالة.

ولا يخفى: أن المعتبر في تحقق التضاد - أي مورد كان - وحدة الزمان كما عرفت من اعتبار الوحدات الثمان أو التسع، ومع الاختلاف فيه ينتفي التضاد بالمرّة، فيقال: كان زيداً قائماً في أمس أما الآن فهو جالس، كما أنه يعتبر فيه أن يكون الإطلاق في كلا الحملين حقيقياً، فإذا كان في أحدهما بالعناية، وفي الآخر حقيقة كما في مثل زيد أسد وزيد إنسان، فلا يتم التضاد بينهما.

والذي يؤيد ما ذكرناه من اختصاصه بخصوص المتلبس أن الفقهاء لا يلتزمون ببقاء الحكم المعلق على العنوان

الاشتقاق، بعد الانقضاء مثلاً لا يرون جواز النظر إلى الزوجة بعد طلاقها، ولا يفتون بوجوب النفقة عليها بعد الطلاق، مع أن المشتق لو كان في الأعم حقيقة، لزمهم القول بثبوت هذه الأحكام لصدق الزوجة بعد الطلاق.

أدلة القول بالأعم

وقد استدل القائل بالأعم أولاً: بأن موارد استعمال المشتق في المنقضي عنه المبدأ أكثر من استعماله في موارد التلبس الفعلي، حيث يقال مثلاً لشمر أنه قاتل الحسين عليه السلام، وللرجل المعلوم (قاتل بكر) (ضارب عمرو)، ولو كان الوضع متمحضاً لخصوص المتلبس لزم مجازية هذه الاستعمالات وما شاكلها، وهي لا تلائم حكمة الوضع التي هي التفهيم والتفاهم، فإن الواضع الحكيم لا يجعل اللفظ حقيقة فيما هو أقل تفهيماً وتفهماً. وغير خفي أولاً: أن هذا مجرد استبعاد ولا مانع من أن يكون المجاز أكثر استعمالاً من الحقيقة ما دامت القرينة موجودة.

وثانياً: يمكن أن ندعي أنه ليس هناك مورد جاء في كلام الفصحاء وكان الاستعمال فيه في المنقضي، بل جميع الاستعمالات إنما هي بلحاظ حال التلبس دون زمن التكلم، فإطلاق قاتل الحسين عليه السلام على شمر ليس باعتبار اتصافه به فعلاً، بل لحاظ حال تلبسه، ومن الظاهر أن الإطلاق بلحاظ حال التلبس حقيقة على كل حال. ثم إن استعمال المشتق بلحاظ حال الانقضاء، وإن كان محتملاً في القضايا الشخصية في الجملة، إلا أنه غير محتمل في القضايا الحقيقية، وهذا كما في قوله تعالى **(والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما)**^(١)، وقوله تعالى **(الزاني والزانية فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة)**^(٢)، فإن المراد بالزاني، والسارق، وهو كل إنسان فرضناه متلبساً في الخارج بالسرقة، أو الزنى فهو محكوم عليه بقطع يده، أو بجلده، فالمشتق في الاليتين مستعمل فيمن تلبس بالمبدأ،

وهو الموضوع في القضية الحقيقية، غاية الأمر أن زمان القطع أو الجلد متأخر لتوقفه على ثبوت التلبس بأحد المبدئين عند الحاكم بالبيئة حتى يحكم بأحدهما، وعليه فلا يمكن الاستدلال بشئ من الآيتين على أن المشتق حقيقة في الأعم بدعوى اطلاق المشتق فيهما على من انقضى عنه المبدأ.

(١) سورة المائدة ٣٨:٥.

(٢) سورة النور ٢٤:٢٤.

١٦٥

فلا يقال: آية السرقة كان الاستعمال فيها بلحاظ حال الانقضاء، فيكون مجازاً. ليجاب عن ذلك في الكفاية^(١) بأنه كان باعتبار زمن التلبس لا زمن الفعلية، فإن جميع ذلك غير محتاج إليه مادام أن الحكم في مقام الجعل لا يحتاج إلا على فرض وجوده، وفي مقام الفعلية لا ينفك عن وجود موضوعه. واستدل ثانياً: باستدلال الامام عليه السلام بقوله تعالى **(لا ينال عهدي الظالمين)**^(٢) على عدم لياقة من عبد الأصنام للخلافة ولو بعد ^(٣) إسلامه.

ومن الواضح أن الاستدلال بهذه الآية لا يتم إلا على تقدير كون المشتق حقيقة في الأعم دون الأخص. وغير خفي: أن الترديد في استعمال المشتق في خصوص المتلبس، أو الأعم إنما يتأتى كما عرفت في القضايا الخارجية، التي يمكن أن يؤخذ الحكم فيها باعتبار فعلية التلبس، أو باعتبار الأعم منها ومن الانقضاء. وأما في القضايا الحقيقية، التي يكون الموضوع فيها مفروض الوجود، فالنزاع لا يتأتى فيها، فإن فعلية الحكم فيها تابعة لفعلية العنوان المأخوذ مفروض الوجود حين جعل الحكم وإنشائه.

نعم: النزاع يتأتى فيها من جهة أخرى وهي أن حدوث العنوان هل يكفي في بقاء الحكم أو أن بقاءه يدور مدار بقاءه؟، وحيث علق الحكم في الآية المباركة على عنوان (الظالم) الذي أخذ مفروض الوجود، فيقع البحث عن أن حدوث العنوان موجب لحدوث الحكم وبقائه، أو لحدوثه فقط.

وبعبارة أخرى: العناوين تارة تلاحظ معرّفة إلى الأفراد، ومشيرة إليها، بلا دخل لها في الحكم كالقضايا الخارجية،

فيقال: أكرم زوجة زيد، فعنوان الزوجة لم يكن سببا للحكم، بل معرّفاً للفرد.

وأخرى: تلاحظ العناوين دخيلة في

(١) كفاية الأصول: ٥٠.

(٢) سورة البقرة ٢: ١٢٤.

(٣) البرهان في تفسير القرآن ١: ٣٢١.

مصايح
الأصول
ج - ١

١٦٦

الحكم - كما هو الغالب في القضايا الحقيقة - فيقال: أكرم العالم، أو صدّق العادل - وحينئذ - يرد النزاع أن العنوان المذكور هل هو علة في حدوث الحكم فقط أو في حدوثه وبقائه؟، وهذا النزاع لا يرتبط بحديث المشتق حيث يتأتى على كلا التقديرين.

والظاهر أن الآية الشريفة مما كان العنوان فيها علة محدثة ومبقية للحكم لأن الخلافة منصب إلهي، وولاية شاملة، فكان حري بكل شخص يتصدى لهذا المنصب أن يكون نزيهاً في أفعاله، تدعوه نفسه الطيبة للعمل الخير والصالح بحيث يكون قدوة، ومثالاً صحيحاً للمجتمع الذي يقتفي أثره مثلاً لو اعتاد شخص على شرب الخمر وعمل الزنى مدة من الزمن، ثم بعد ذلك تاب وآمن، فلو تقدم لمنصب الإمامة، وأرشد الناس إلى الطريق الصحيح لما اهتدى أحد بحديثه، وإذا كان الأمر كذلك في المعاصي الموجبة للفسق فما ظنك بمن عبد الأصنام والأوثان مدة غير قليلة، ثم تاب وأسلم، فأراد أن يتسّم ذلك الكرسي الرفيع، إن ظلمه السابق يوجب عدم لياقته لهذا المركز الحساس، فكانت تلك العلة السابقة التي أوجبت عدم نيل الخلافة حدوثاً هي العلة في بقاء الحكم إلى الأبد.

ومن هذا القبيل المحدود فإن الصلاة مكروه أو غير جائز خلفه، والسبب في ذلك: هو أن الذي أوجب الحكم بالكراهة أو عدم الجواز سبب محدث وميق.

على أن ما ذكرناه يستفاد من إطلاق الحكم في الآية المباركة مع قطع النظر عن مناسبة الحكم والموضوع، فإن الاتيان بصيغة المضارع وهي كلمة (لا ينال) غير موقت بوقت خاص، يدل على أن من تلبس بالظلم لا يناله عهد الله أبداً.

وقد نقل شيخنا الأستاذ (قدس سره) (١) عن الفخر الرازي (٢) أنه اعترف بما ذكرناه من عدم ارتباط الآية الشريفة بحديث المشتق، وإن الاستدلال بها في الحقيقة كان من جهة التلبس بالظلم، ولو أنا ما الذي يوجب عدم اللباقة للخلافة إلى يوم القيامة، ولذا ذكرنا في التقارير، أن الحق يظهر على لسان منكبيه، فهو ينطق منصفاً وعنيداً.

(١) أجود التقريرات ١: ١٢١ - ١٢٢.

(٢) التفسير الكبير ٤: ٤٥.

١٦٧

الأصل العملي عند الشك

هذا كله إذا تمت الأدلة على تعيين الوضع لأحدهما، أما إذا لم تتم، وبقينا عاجزين عن التماس الدليل على الوضع، فهل لدينا أصل عملي يعين أحدهما، عند الشك، نفي صاحب الكفاية (قدس سره) (١) ذلك، بتقريب أن جريان الأصل في أحدهما معارض بجريانه في الآخر، فأصالة عدم لحاظ الأعم عند وضعه، تعارضها أصالة عدم لحاظ الخصوصية، على أن هذين الأصلين لا يجدي جريانهما حتى مع فرض عدم المعارضة لكونها من الأصول المثبتة. ومع عدم حجية مثل هذه الأصول العامة، يرجع في كل مورد على ما يقتضيه الأصل فيه، وهو يختلف - فيما يراه صاحب الكفاية (قدس سره) باختلاف الموارد، فتارة يشك في الحكم ابتداءً بعد زوال الوصف الذي أخذ عنواناً في

الحكم عن الذات فالأصل هو البراءة، كما لو كان زيد عالماً في الأمس وزال الوصف المذكور عنه ثم أمر المولى
بوجوب إكرام كل عالم، فاحتملنا وجوب إكرام زيد لأجل احتمال وضع المشتق للأعم.

وأخرى يشك في بقاء الحكم بعد وروده على ذات متلبسة بالمبدأ ثم زال الوصف عنها، فالأصل هو الاستصحاب،
كما لو كان زيد عالماً بالفعل وأمر المولى بوجوب إكرام كل عالم، ثم زال الوصف عنه بعد ذلك، فشكنا في بقاء
الحكم لنفس الاحتمال المتقدم.

وغير خفي: أن ما أفاده (قدس سره) من انتفاء أصل يعتمد عليه هنا، لا نقاش فيه إذ لم تكن هيئة المشتق سابقاً
موضوعاً لخصوص المتلبس، ولا للأعم منه، بل حين ما علمنا بحدوث الوضع، ترددنا في سعة المفهوم وضيقه
فكان كل منهما مسبوقاً بالعدم، وأصالة عدم لحاظ الخصوص معارض بأصالة عدم لحاظ العموم، وعلى تقدير عدم
المعارضة فالأصل مثبت كما عرفت.

إنما النقاش معه فيما أفاده من اختلاف الأصل العملي لاختلاف الموارد الفرعية، والظاهر أن الجميع مورد للبراءة
دون الاستصحاب.

(١) كفاية الأصول: ٤٥.

مصباح
الأصول
ج - ١

١٦٨

أما في المورد الأول: فلما مر منه (قدس سره)

وأما في المورد الثاني: فلأن الاستصحاب غير جار فيه، لأن الشبهة فيه شبهة حكمية في سعة المجعول وضيقه،
أعني للشك في أن الحكم هل جعل لخصوص المتلبس بالمبدأ، أو للأعم منه ومن المنقضي عنه، ومعه لا يجري
الاستصحاب.

بل حتى على مذهب المشهور، من جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية، فالمورد مجرى لأصل البراءة، وذلك
لأختصاص الاستصحاب بالموارد التي يتعين المعنى والمفهوم فيها، ويتمحض الشك في خصوص الحكم، كما لو

حكم الشارع بنجاسة القليل الملاقي للنجس، ثم تم كراً، وشك في بقاء النجاسة، فالمرجع هو استصحاب الحكم. وأما في الشبهات المفهومية، فلا يجري الاستصحاب فيها حتى على المشهور، لأختلاف القضية المتيقنة مع المشكوك، وقد عرفت اعتبار الاتحاد بينهما في الاستصحاب. وتوهم جريانه في الموضوع مندفع بعدم تحقق الشك في أمر حادث زمني، إذ مع قطع النظر عن وضع الألفاظ لا يبقى لنا شك في شئ بالإضافة إلى من انقضى عنه المبدأ. وبالجمل: العالم، بماله من المفهوم لما كان موضوعاً للحكم، وكان مردداً بين خصوص المتلبس أو الأعم منه، تعذر جريان استصحاب الحكم للتردد في نفس الموضوع، أما استصحاب الموضوع نفسه (كالعالمية) فلا يمكن أيضاً، لأن المعتبر في جريان الاستصحاب أمران: اليقين السابق، والشك اللاحق مع وحدة المتعلق فيهما وهو غير تام في موردنا، لأن زوال المبدأ فعلاً واتصاف الذات به سابقاً، كل منهما متيقن، إنما الشك في بقاء الحكم، وفي سعة الوضع وضيقه، أما بالنسبة إلى الحكم - فقد عرفت أنه لا يجري الاستصحاب فيه، وأما بالنسبة إلى الوضع فلا أصل يرجع إليه في تعيين السعة أو الضيق، فلامحالة بتعيين أجزاء أصل البراءة.

١٦٩

وقد أشار الشيخ الأنصاري (قدس سره)^(١) في بحث البراءة إلى هذا المعنى، وهو عدم جريان الاستصحاب في الشبهات المفهومية، حيث أفاد بما حاصله أن الكلب لو استحال إلى ملح، وتردد موضوع النجاسة بين الصورة النوعية والمادة المشتركة، فاستصحاب الحكم وهو نجاسته لا يمكن لعدم إحراز موضوع النجاسة، إذ الموضوع إن كان هو المادة المشتركة بين الكلبية والملحية فهو محرز البقاء، وإن كان نفس الصورة الكلبية فهو مرتفع قطعاً، وحيث تردد الموضوع امتنع جريان الاستصحاب. وأما استصحاب بقاء ذات الموضوع، فهو أيضاً لا يجري، لعدم الشك فيه للقطع ببقاء المادة المشتركة، والقطع بارتفاع الصورة النوعية ومعه لا يجري الاستصحاب، وموضوع بحثنا كذلك إذ العالم بمعنى من له صفة العلم زائل قطعاً، وبمعنى الأعم من المتلبس والمنقضي عنه العلم باق قطعاً، فلا مورد لجريان الاستصحاب.

تنبيهات المشتق

التنبيه الأول: في بساطة المشتق وتركبه:

اختلف القوم في المفاهيم الاشتقاقية، وهل جعلت بإزاء المفاهيم البسيطة أو المركبة؟

والمعروف بين المتأخرين القول بالبساطة، وخالف بعضهم - كصاحب شرح المطالع^(٢) - فذهب إلى التركيب، حيث

عرف النظر بأنه: ترتيب أمور حاصلة يتوصل بها إلى تحصيل غير الحاصل.

وأورد عليه: بأن الشئ ربما يعرف بخاصة من خواصه المعبر عنه بالرسم،

(١) فرائد الأصول ٣: ٢٩٢ - خاتمة في بحث الاستصحاب.

(٢) محمد بن علي بن ليل الاسترابادي (-١٠٢٨هـ) شرح المطالع: ١١.

مصاييح
الأصول
ج - ١

١٧٠

فيوجب تصور تلك الخاصة الانتقال إلى ذلك الشئ، مع أنه أمر واحد أوصل إلى أمر واحد مجهول، وليس بأمور

معلومة أوصلت إلى أمور مجهولة.

وأجاب عن ذلك: بأن الخاصة أو الفصل، وإن كان أمراً واحداً في بداية الأمر لكنه عند الدقة ينحل إلى شيء له

النطق أو الضحك - مثلاً - فيكون في الحقيقة أموراً معلومة.

وأورد عليه السيد الشريف (قدس سره)^(١) في حاشيته على الكتاب - بأن الشئ لا يعقل أخذه في المفاهيم الاشتقاقية،

وذلك إن أريد بالشئ مفهومه لزم دخول العرض العام في الفصل، وهو محال، وإن أريد به ما صدق عليه الشئ لزم

انقلاب القضية الممكنة إلى الضرورية، لأن جملة - الإنسان ضاحك - قضية ممكنة، فإذا انحلت إلى جملة الإنسان

إنسان ثبت له الضحك، كانت قضية ضرورية، لأن ثبوت الشئ لنفسه ضروري، وهو خلف.

والذي يظهر من النزاع المتقدم أن مركز البحث هو التركيب بحسب التحليل، لا التركيب بحسب الإدراك، فكلمة

الإنسان إذا اطلقت ينتقل السامع إلى مفهوم واحد، ولدى التحليل ينتقل إلى مفهومين هما: الحيوان الناطق، فالنزاع من حيث البساطة والتركيب إنما هو من حيث التحليل العقلي دون الإدراك والتصور، فإنه بسيط وجداناً.

ويؤيد هذا احتياج السيد الشريف إلى إقامة البرهان على البساطة، بما حاصله الالتزام بالتركيب يقتضي دخول العرض العام في الفصل، أو انقلاب القضية الممكنة إلى الضرورية، وبديهي أن مرحلة الإدراك لا تفتقر إلى استدلال بل يكفي فيها تبادل أهل العرف أو اللغة، وقد عرفت أنهم يدركون من ذلك مفهوماً واحداً.

ومن هنا يفهم أن صاحب الكفاية (قدس سره) (٢) من القائلين بالتركيب وإن أصر على البساطة حيث جعل النزاع واقعاً في المرحلة الأولى، وهي مرحلة الإدراك،

(١) حاشية شرح المطالع: ١١.

(٢) كفاية الأصول: ٥٤.

١٧١

وادعى بساطة مفهوم المشتق، ثم جُوز أن يكون المفهوم بحسب التحليل مركباً، ونفى المنافاة في ذلك، ومنه يعلم أنه قائل بالتركيب.

وكيف كان فالمعروف بين الفلاسفة المتأخرين، وبعض الأصوليين - منهم شيخنا الأستاذ (قدس سره)

(١) - القول بالبساطة، إلا أن صاحب شرح المطالع ذهب إلى التركيب مدعياً أن الموجود خارجاً أمور ثلاثة: ذات، ومبدء، واتصاف تلك الذات بالمبدء.

ولا بد من تحقيق الأمر أولاً في أن المفاهيم الاشتقاقية بسيطة أو مركبة، وعلى تقدير التركيب فهل المأخوذ في المشتق مفهوم الشيء، أو واقعه.

أما تركيب المشتق من واقع الشيء فباطل، لأنه يلزم التكرر والتكرار في المعنى، إذ لا ريب في اختلاف الذوات بعضها عن بعض خارجاً، فذات زيد غير ذات عمر، وهكذا فلو كان ضارب - مثلاً - عبارة عن ذات ثبت لها الضرب كان

متكثرًا بحسب الوضع، باعتبار الوضع لزيد، ولعمرو، ولبكر بنحو يكون الوضع عاماً، والموضوع له خاصاً، وقد قلنا: إن المشتقات كالجوامد فحيث لم تكن معانيها متكثرة، فالمشتقات مثلها.

وأما تركيبه من مفهوم الشئ فلا مانع منه، بيانه: أن الشئ الذي أخذ في المشتقات مبهم ومعزى عن كل خصوصية من الخصوصيات، وقد أريد منه الإشارة إلى هذا المعنى، فهو كالموصلات التي لا تفيد تعيناً إلا من جهة صلتها، فإذا قيل: الضارب فلا يراد منه إلا الذي ثبت له الضرب، أو من ثبت له الضرب، أو من ثبت له ذلك على اختلاف الموضوعات، فمنها من يعقل، ومنها من لا يعقل وجميع ذلك لا محذور فيه.

وبالجملة: المفاهيم الاشتقاقية مركبة من مفهوم الشئ، ونفس المبدأ، وليست ببسيطة، ولا نقصد من الشئ إلا ما أوضحناه فعلاً، وهو المفهوم المبهم المعزى عن كل خصوصية.

(١) أجود التقريرات ١: ٩٧.

مصباح
الأصول
ج - ١

١٧٢

وربما يورد على اعتبار أخذ مفهوم الشئ في المبادئ الاشتقاقية وتركبها منه، ومن المبدأ، بأمور:

الأول: ما جاء به صاحب الكفاية (قدس سره) (١) من لزوم تكرار الموصوف في قولنا: زيد الكاتب.

وغير خفي: أن المحذور المذكور يتأتى لو أخذنا واقع الشئ في المبدأ الاشتقاقي، أما لو أخذنا مفهومه فلا يلزم ذلك،

إذ لا فرق بين جملة زيد الكاتب، وزيد الذي له الكتابة، ومن الظاهر أن لا تكرار في الجملة الثانية، فذلك الأولى على التركيب.

الثاني: ما أورده السيد الشريف أنه يلزم دخول العرض العام في الفصل وهو محال.

وغير خفي: أن الجواب عنه هو ما ذكره صاحب الكفاية، والفلاسفة المتأخرون، ومنهم المحقق السبزواري (قدس

سرّه) في حاشية له على منظومته (٢) - بأن الناطق ليس بفصل حقيقي للإنسان، بل فصل مشهوري، وحقيقته أنه

خاصة من خواصه، وضع ليشير إلى الفصل فهو في محل الفصل الحقيقي، ولا يعرف الفصل الحقيقي إلا الله،

والوجه في ذلك أن الناطق: تارة يراد به التكلم والبيان فهو خاصة من خواص البشر، وقد منحهم الله تعالى إياه فأخذوا يعملون ذلك في مقام التعبير.

وأخرى: يراد به إدراك الكليات بمعنى العلم فهو من عوارض الإنسان دون سائر المخلوقات، وكلاهما أجنبيان عن الفصل المقوم للذات.

ويؤيد هذا أنهم أخذوا الناهق فصلاً للحيوان، مع أنه ليس مقوماً للحمار، بل ربما يذكرون خاصتين لشئ واحد فيقولون، الحيوان جسم حساس متحرك بالإرادة، فإن الحساس والمتحرك بالإرادة خاصتان للحيوان، وليستا بفصيلين له، إذ الشئ الواحد لا يتقوم بفصيلين ومقومين، وعليه فلا يلزم من التركيب دخول العرض العام في الفصل بل دخوله في الخاصة، ولا محذور فيه لأنها ليست من الذاتيات.

ومن الغريب أن شيخنا الأستاذ (قدس سره) (٣) ادعى أن الشئ ليس عرضاً عاماً، بل

(١) كفاية الأصول: ٥٤.

(٢) محمد بن باقر السبزواري (١٠١٧ - ١٠٩٠ هـ) شرح المنظومة: ٣٥.

(٣) أجود التقريرات ١: ١٠٢.

١٧٣

جنس للماهيات مشترك بين جميعها، سواء قلنا أن الناطق فصل، أم عرض عام، أو خاص، فالمحذور موجود لأن الجنس غير قابل للدخول في الفصل، ولا للدخول في العرض الخاص.

والجواب عنه: أن الشئ ليس جنساً للأشياء، فإنه يصدق على الجوهر، والعرض، والممكن، والواجب، والممتنع، والمستحيل فيقال: اجتماع الأمر والنهي شئ مستحيل، كما وإنه يصدق على الماهيات المتأصلة والاعتبارية، فيستحيل أن يكون جنساً تدرج تحته الأجناس العالية.

الثالث: ما ذكره صاحب الفصول (قدس سره) (١) من انقلاب القضية الممكنة إلى الضرورية، فقولنا: زيد كاتب أو

الإنسان كاتب، من القضايا الممكنة باعتبار أن كلا من كتابة زيد وعدمها ممكن، فلو قلنا: إن معنى الكاتب منحل إلى شئ له الكتابة، فالقضية ضرورية، فإن الشئ وإن كان من العوارض العامة: إلا أن ثبوته للإنسان ضروري، فلو كان مأخوذاً في المفهوم الاشتقاقي لزم انقلاب القضية الممكنة ضرورية.

وغير خفي: أن الجواب عنه هو ما ذكره صاحب الكفاية (قدس سره) (٢)، وشيخنا الأستاذ (قدس سره) (٣)، وهو أن الشئ في مقام الحمل تارة يؤخذ لا بشرط من كل قيد فيقال: الإنسان شئ، وهو ضروري.

وأخرى: يؤخذ بشرط شئ ومقيداً بقيد، وهو وصف ثبوت الضحك له، وحمل هذا على الذات ليس بضروري بل ممكن، والشئ المبحوث عنه هنا ما كان بالنحو الثاني، فلا محذور في ذلك.

ثم إن المراد من كون الشئ عرضاً عاماً بحيث يصدق عليه تعالى ليس بمعنى العرض قبال الجوهر ليقال: إنه يستحيل أن يكون الواجب تعالى محلاً لعروض العوارض، فكيف يصدق عليه تعالى الشئ، بل المراد أنه عرضي أي خارج عن مقام الذات وليس من ذاتيات الموضوع، ولكنه محمول عليه، فالشئ عرضي، لا عرض، والفرق بينهما ظاهر.

(١) الفصول الغروية: ٦١.

(٢) كفاية الأصول: ٥٤.

(٣) أجود التقريرات ١: ١٠٦.

مصباح
الأصول
ج ١ -

الرابع: ما ذكره شيخنا (قدس سره) (١) من لزوم اللغو، وعدم الأثر في اعتبار مفهوم الشيء، في المفاهيم الاشتقاقية. وغير خفي: أنه لا لغوية في اعتبار ذلك لإحتياج توسط مفهوم الشئ بين حمل العرض على الذات، أو فقل الحاجة تدعو إلى اتخاذ الشئ بمفهومه لتوقف حمل المشتقات على موضوعاتها، لأن المشتق مركب من شيء له المادة فلو جرد عن الشئية امتنع حمل المادة على الموضوع فلا يقال زيد علم.

الخامس: ما أورده شيخنا الأستاذ (قدس سره) (٢) من أن أخذ مفهوم الشيء في المفهوم الاشتقاقي، يستلزم بناء المشتق لأشتمال كل مشتق على نسبة، وربط بين الشيء والمادة، وشأن الحروف المبنية إفادة النسب، فيلزمه أن يكون كل ما شبهها من إفادة هذا المعنى (كالمشتقات) مبنياً.

وغير خفي: أن هذه القاعدة ليست عامة لكل مشابه للحروف، وإنما هي خاصة فيما شابهها من الأسماء المشتمة على النسب بمادتها وهيئتها كأسماء الموصول - مثلاً -، أما المشتمة على النسبة بهيئتها فقط كالضارب - مثلاً - فهي ليست كذلك، وليس لنا دليل على أن مطلق المشابهة موجب للبناء، فتحصل من كل ذلك أنه لا مانع من تركيب المشتق من مفهوم الشيء المبهم، ومن المادة، بل البرهان قام على ذلك، كما عرفته في الجواب عن الأمر الرابع. ثم إن بعض القائلين بالبساطة منهم شيخنا الأستاذ (قدس سره) (٣) ذكر أن العرض قد يلحظ بما أنه وجود في نفسه في مقابل الجوهر، فيكون ملحوظاً بشرط لا، وحينئذ لا يقبل الحمل على سائر الموضوعات، ويعبر عنه بالمبدأ، وقد يلحظ بما أنه عارض على الموضوع، وإن وجوده في نفسه عين وجوده لموضوعه، ويؤخذ معه قيداً لا بشرط. فيصبح الحمل على سائر الموارد، ويعبر عنه بالمشتق فالمشتق، والمبدأ مختلفان لحاظاً، ومتحدان معنى، فإذا كان المبدأ بسيطاً فلا بد وأن يكون المشتق مثله.

(١) أجود التقريرات ٩٩:١.

(٢) أجود التقريرات ٩٨:١.

(٣) أجود التقريرات ١٠٨:١.

والجواب عنه أولاً: أن الفرق المذكور، وإن كان فرقاً صحيحاً، ولكنه ليس فرقاً في الحقيقة بين المشتق ومبدئه، بل هو بين المصدر واسم المصدر، ذلك فإن العرض كالضرب، قد يلحظ باعتباره كونه موجوداً في نفسه قبال الجوهر، ويسمى الدال عليه باسم المصدر، وقد يلحظ باعتباره من شؤون الموضوع وعوارضه وأطواره، وأن وجوده في

نفسه عين وجوده لموضوعه، وقد اعتبر فيه نسبته إلى فاعل ما، ويسمى الدال عليه بالمصدر، ولأجل هذا الاختلاف يعبر عن وجوده بالاعتبار الأول بالوجود المحمولي، وبالاختبار الثاني بالوجود النعتي، وقلما يحصل تغاير بين الصيغتين في اللغة العربية، بل الأكثر جمعها بصيغة واحدة، ولكنه يحصل التغاير بين الصيغتين في اللغة الفارسية كثيراً، فيقال: كنتك، وزدن، باكيزه كي، وباكيزه بودن، نمايش، ونمايش دادن.

ومن هنا يظهر أن المادة المشتركة في كلمة ضرب التي هي عبارة عن الضاد، والراء، والباء، هي مبدأ لجميع المشتقات، فالمصدر أو اسم المصدر ليس مبدأ للمشتق، لاشتغال كل منهما على خصوصية زائدة على ما يستفاد من نفس المادة، ومن هنا يظهر إن هذا الفارق لا يكون فارقاً بين المبادئ والمشتقات لمباينة العرض للجوهر، ومعه كيف يقال: العرض إن لوحظ لا بشرط، وإن وجوده في نفسه وجوده لغيره يكون متحداً مع الجوهر، وقد أشرنا في بحث صحة السلب إلى أن حمل شئ على شئ يتوقف على مغايرة من جهة، واتحاد من أخرى، ومن الواضح عدم الاتحاد بين العرض والجوهر مفهوماً، أما في الوجود فهما متغايران حسب الفرض، فأين الاتحاد بينهما.

ثانياً: لو قلنا إن وجود العرض في نفسه عين وجوده لموضوعه فليس المشتقات مختصة بالعوارض دوماً، فقد تكون من الأمور الاعتبارية كالإمكان، والممكن، ومن الأمور العدمية كالعدم، والمعدوم، والامتناع، والممتنع، وكيف يتحد الإمكان مع الإنسان الذي هو ممكن إذا لوحظ لا بشرط، إذ الإمكان ليس من أعراض الإنسان ليقال: عرض الشئ طور من أطواره، ووجوده في نفسه عين وجوده لموضوعه، بل هو من الاعتبارات التي لا وجود لها أصلاً، وهكذا العدم كيف يتحد مع الذات إذا لوحظ لا بشرط، إذ لا وجود له ليقال إن وجوده في نفسه عين وجوده لموضوعه، وهكذا الممتنع والواجب، وسائر الأحكام الشرعية من الاستحباب، والكراهة فإنها أمور اعتبارية لا وجود لها في الخارج.

مصابيح
الأصول
ج ١ -

ومع غض النظر عن ذلك كله فنقول: إنه لو تم، فإنما يتم فيما إذا كان المبدأ من عوارض الذات، فيقال: إن وجود العرض في نفسه عين وجوده لموضوعه، وأما في سائر المشتقات التي لا يكون المبدأ فيها من عوارض الذات، فالحديث المذكور لا يتم فيها، وذلك كاسم الآلة، واسم المكان، والزمان فإن الفتح في المفتاح، إذا لوحظ لا بشرط

كيف يكون عين الحديد - وجود لموضوعه، وكذا (مضرب) فإن الضرب إن لوحظ لا بشرط لا يتحد مع الزمان، والمكان، حيث قالوا: إن وجوده في نفسه عين وجوده لموضوعه، ولم يقولوا: وجوده في نفسه عين وجوده لزمانه، أو مكانه، وكذا (مضروب) فإن الضرب لا يتحد مع ذات المضروب، ولو لوحظ لا بشرط لأنه ليس من عوارض من وقع عليه الفعل ليقال وجوده في نفسه عين وجوده لموضوعه، بل هو من عوارض الفاعل، والتفكيك في المشتقات بين تلك الموارد، والموارد التي يكون المبدأ فيها من أعراض الذات بتركب الأول، وبساطة الثاني - كما ترى -، لأن وضع المشتقات واحد، فإن كان بسيطاً ففي الجميع، أو مركباً فكذا.

فالمتحصل من هذا أن المفاهيم الاشتقاقية مركبة من مفهوم الشيء، وثبوت المبدأ له، ولولا مفهوم الشيء لما أمكن الحمل.

ويؤيد ما ذكرناه فهم العرف لذلك فقد يحمل مشتق على مشتق، فيقال: كل كاتب متحرك الأصابع، أو كل كاتب ضاحك، فالمحمول على المبدأ ليس نفس المبدأ ليقال الكتابة حركة أو ضحك، كما وأنه ليس المبدأ مع النسبة ليقال الكتابة المنسوبة إلى زيد حركة، بل الغرض إثبات كل واحد من الكتابة والضحك على معروض واحد، وهو إنما يتحقق بدخول مفهوم الشيء في المفاهيم الاشتقاقية، فيقال: كل ما ثبت له الكتابة فهو متحرك الأصابع، أو إنه ضاحك فيصبح الشيء بمفهومه المبهم المندمج مأخوذاً في جميع المشتقات.

التنبيه الثاني: في الفرق بين المبدأ والمشتق.

المعروف بين الفلاسفة - على ما نسب إليهم - أن الفرق بين المبدأ والمشتق هو لحاظ الأول بشرط لا، ولحاظ الثاني لا بشرط، وقد فسر صاحب الفصول (قدس سره) (١) كلامهم بما يراد من هذين اللفظين في بحث المطلق والمقيد، فقد ذكروا أن

الماهية إذا لوحظت بالإضافة إلى الخارج، فقد تلاحظ مقترنة بوجوده أو بعدمه، أو مطلقة غير مقيدة بشيء منهما، ويعبر عن الأول بالماهية بشرط شيء، وعن الثاني بالماهية بشرط لا، وعن الثالث بالماهية لا بشرط، فلو أن لفظاً ورد في مقام الإثبات غير مقيد بشيء، وحصل الشك في إطلاقه ثبوتاً أمكن استكشاف ذلك من الإطلاق في مقام الإثبات بعد تمامية مقدمات الحكمة - كالبيع -، فإنه لو شك في شموله اللفظي والفعلي لأمكن التمسك بإطلاقه من دليل الإثبات وهو قوله تعالى (أحل الله البيع)^(١).

ثم أورد عليهم بأن الفرق المذكور غير مستقيم، فإن قابلية الحمل وعدمها لا تختلف من حيث لحاظ الشيء لا بشرط، أو بشرط لا، فإن العلم والحركة يمتنع حملهما على الذات، فلا يقال زيد علم، وهذا لا يرتفع بلحاظه لا بشرط، فالمطلق والمقيد كلاهما غير قابلين للحمل.

وغير خفي أن الفلاسفة لم يريدوا من كلامهم هذا المعنى، فما أروده عليهم في غير محله. وقد ذكر صاحب الكفاية (قدس سره)^(٢) في بيان مرادهم أن الفارق بينهما ذاتي ليس باعتباري، فإن بعض المفاهيم في مقام ذاته لا بشرط، بمعنى أنه غير آبٍ عن الحمل كالمشتق، وبعضها في مقام ذاته بشرط لا وطبعه الإباء عن الحمل على الذات كالمبدأ.

وغير خفي أن هذا بعيد عن كلام الفلاسفة، فإنه ليس لخصوص المبدأ والمشتق، بل هو فارق بين كل مفهوم قابل للحمل على الذات، وما لا يكون قابلاً له كالعلم والجدار، بل إن هذا الأمر الواضح البديهي لا يناسبه تصدي الفلاسفة لبيانه، فلا وجه لحمل كلامهم عليه.

فالصحيح أن يقال: إن مرادهم هو أن المفهوم الواحد يختلف حاله باللاحاظ، فقد يلحظ لا بشرط فيكون مشتقاً وقابلاً للحمل على الذات، وقد يلحظ بشرط لا فيكون مبدأً فلا يقبل الحمل، ويظهر ذلك من كلماتهم في مقام الفرق بين الجنس، والمادة، والفصل، والصورة.

(١) سورة البقرة ٢: ٢٧٥.

(٢) كفاية الأصول: ٥٥.

بيان ذلك: أن النوع له وجود في حد نفسه، (فالإنسان) موجود بوجود واحد حقيقة، وليس له وجودان: أحدهما - للحيوان، ثانيهما - للناطق، وإنما العقل يحلل ذلك إلى جنس وفصل، أما الجنس: فهو الجهة المشتركة بين هذا النوع والأنواع الباقية، وأما الفصل: فهو الجهة المميزة لهذا النوع عن البقية، ولا يعقل تحقق جهة الامتياز بدون جهة الاشتراك، كما لا يعقل تحقق جهة الاشتراك، مع عدم انضمام ما به الفعلية إليها، وإذا ثبت هذا فنحن نجد جهة الاشتراك، تارة يعبر عنها بالجنس.

وأخرى: بالمادة، كما أن جهة الامتياز، قد يعبر عنها بالفصل، وقد يعبر عنها بالصورة، وما ذلك إلا لأن اللحاظ مختلف بينهما، فإنه قد تلاحظ جهة الاشتراك، بماله من الحد الوجودي، وهو كونه قوة ومادة، وقد تلاحظ جهة الامتياز بماله من الحد الوجودي الخاص، وهو كونه فعلية وصورة، وهما متغايران حينئذ، لا يحمل أحدهما على الآخر، فإن المادة لا تكون صورة كما أن الصورة لا تكون مادة أبداً.

كما قد يلاحظ أن لا بشرط باعتبار شمول الوجود الواحد لهما خارجاً من حيث سريان الوجود، من الصورة، وما به الفعلية إلى ما به القوة - أعني المادة -، لأنهما موجودان بوجود واحد، فإن التركيب بينهما ليس انضمامياً بل اتحادي، بمعنى أن الوجود سارٍ مما به الفعلية إلى ما به القوة، وبهذا اللحاظ صح الحمل، وفي هذا الاعتبار يعبر عن جهة الاشتراك بالجنس، وعن جهة الامتياز بالفصل، فيقال: الحيوان ناطق، وهاتان الحيتان واقعتان، اختلفنا لحاظاً مع وحدة المفهوم والمشتق ومبدؤه من هذا القبيل، مثلاً الضرب له مفهوم واحد، فقد يلحظ بما أنه موجود من الموجودات الخارجية، وهذا معنى أخذه بشرط لا، فيكون قبال الذات، فلا يصح حمله عليها، وقد يلحظ لا بشرط بمعنى أنه يعتبر بما أنه عرض ووصف من أوصاف الذات، فيكون من طوارئها ومتحدداً معها، فإن طور الشيء لا يباينه، فيصح حمله على الذات.

فإذا ظهر لك مرادهم من قولهم إن المشتق مأخوذ لا بشرط والمبدأ مأخوذ بشرط شيء، فاعلم أن هذا القول غير

صحيح من وجوه:

أولاً: لما أوضحناه سابقاً من بيان الفارق، وهو أن المشتق مركب من شيء

١٧٩

ثبت له المبدأ، على أن يكون المراد من الشيء هو مفهومه المبهم المندمج المعرّي عن كل خصوصية، إلا من حيث

الاتصاف بالمبدأ، فالمشتق يدل على الذات المقيدة بثبوت المبدأ لها، والمبدأ نفس القيد الذي ثبت للذات.

أما ادعاء الفرق بينهما بلحاظ لا بشرط وبشرط لا فهو غير صحيح، لأن وجود العرض مغاير لوجود الجوهر،

وليس هما وجوداً واحداً خارجاً، ومعه كيف يكون العرض بلحاظ لا بشرط متحداً مع الذات، فلا وجه لقياس ما نحن

فيه على الفصل والجنس، لأنهما موجودان بوجود واحد، وما نحن فيه موجودان بوجودين.

ثانياً: لعدم تمامية المعنى المتقدم في المشتقات الاعتبارية كالإمكان، والوجوب، والملكية، فإنهما مما لا وجود لها

أصلاً ليقال: إن وجوده في نفسه عين وجوده لمعروضه، فهو طور من أطوار معروضه وطور الشيء لا يباينه،

لاختصاص هذا المعنى بالعرض، دون الأمور الاعتبارية.

ثالثاً: لو تم المعنى المتقدم في العرض لما جرى في المشتقات التي ليست بمعروضات كأسماء الآلة، والمكان،

والزمان، والمفعول، فإنه لو كان وجود العرض في نفسه عين وجوده لمعروضه، لما كان عين وجوده لمكانه أو

زمانه، فالصحيح ما ذكرناه أن الفارق بينهما هو أن المشتق يدل على الذات المقيدة بثبوت المبدأ لها، والمبدأ نفس

القيد الذي ثبت للذات.

التنبيه الثالث: قد يكون الموضوع الذي يحمل عليه المشتق مغايراً لمبدئه، كما في زيد قائم، وقد يكون متحداً معه كما

في صفاته تعالى مثل الله عالم وقادر، ولا ريب في صحة الأول، إنما الإشكال في الثاني من جهتين:

الأولى: إنه يعتبر في المشتق - كما عرفت - تغاير المبدأ مع الذات، وكيف يتم هذا المعنى في صفاته تعالى المحمولة

عليه التي اتحد المبدأ فيها مع الذات.

الثانية: إن المشتق عبارة عن قيام مبدأ بالذات، وهو يقتضي الإثنية بينهما، وفرض اتحاده مع الذات، كما في

صفاته تعالى - يستلزم تلبس الشئ بذاته - أو قيام الشئ بنفسه، وهو محال، مضافاً إلى انتفاء الإثنية على هذا التقدير.

الصفات الجارية عليه تعالى

وقبل التحقيق في ذلك نقول: إن بعض الصفات التي تصدق عليه تعالى قد تكون عين الذات، وإنها من الأوصاف الذاتية له كالقدرة والعلم وما عاد إلى ذلك، وبعضها الآخر تنتزع من أفعاله، وهي مغايرة لأفعاله، إذ الخلق غير الله، وكذا الرحمة والكرم، فحال هذا البعض كسائر المشتقات الجارية على الذات. وصاحب الفصول (قدس سره) (١) التزم بالتجوز والنقل في الصفات الذاتية، فراراً من المحذورين المتقدمين، أما صاحب الكفاية (٢) فقد أجاب عن المحذورين السابقين.

أما عن الأول: فبكفاية المغايرة المفهومية بين المبدأ والذات، وهي التي تصحح الحمل في سائر صفاته، أما الخارج فلا اعتبار له وإن اتحدا.

وأما عن الثاني: فبأن كيفية التلبس والقيام بالمبدأ تختلف باختلاف الصفات، فقد يكون بنحو الحلول والصدور، أو القيام، والانتزاع، فإن من جملة الانتزاع عنه مفهوماً، والاتحاد معه خارجاً، فإن ذاته تعالى متلبسة بالعلم تلبساً اتحادياً ولكن ينتزع من ذلك العالمية، وهذا النحو من التلبس وإن بُعد عن أذهان العرف، إلا أن مسؤولية العرف إنما هي في معرفة المفاهيم دون التطبيق على المصاديق، وهو يرجع إلى العقل، والعقل لا يفرق في تطبيقه على زيد أو عليه تعالى وإن اختلفت جهة التلبس بينهما.

ثم ذكر (قدس سره) أنه لو لم يكن المراد منها معانيها المتعارفة لزم تعطيل العقول عن فهم الأوراد والأذكار، لأن

المراد بقولنا - يا عالم - أن يكون من ثبت له العلم، وهو المطلوب، أو من ثبت له ضد العلم وهو الجهل، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، أو معنى ثالث لا نفهم ويكون - حينئذ - من لقلقة اللسان، وعليه فالصفات الجارية عليه تعالى غير منقولة عن معانيها اللغوية التي تفهمها العامة إلى معنى اصطلاحي - كما ادعاه صاحب الفصول -، ولتحقيق هذه المسألة لا بد لنا من البحث في مقامات ثلاثة:

(١) الفصول الغروية: ٦٢.

(٢) كفاية الأصول: ٥٧.

١٨١

الأول: في لزوم التباير بين المبدأ والذات في المشتقات مفهوماً، أو مصداقاً.

الثاني: في صحة تلبس الذات بالمبدأ مع اتحادهما خارجاً.

الثالث: إذا تم النقل كما يدعي صاحب الفصول فهل العقول لا تفهم معنى الأذكار والأوراد.

أما البحث عن الأول: فنقول: إن التباير معتبر بين الموضوع والمحمول، لما عرفت سابقاً من أن كل قضية حملية،

لا بد فيها من جهة اتحاد وتباير، أما اعتبار التباير المفهومي فضلاً عن التباير الخارجي بين المبدأ والذات فلا دليل

على اعتباره لعدم قيام أي برهان عليه، بل قد يتحد المبدأ مع العرض في بعض الموارد مفهوماً ومصادقاً، مثل

الضوء مضيء، والنور منير، والوجود موجود، فإن الوجود من جهة كونه موجوداً بنفسه، ومن جهة أن الماهية

توجد به فهو أولى بأن يكون موجوداً، وهكذا النور فإنه ظاهر بنفسه ومظهر لغيره، فإطلاق المشتق عليه بلا عناية،

فالمبادئ في هذه الأمثلة عين موضوعاتها، ولا تباير بينهما مفهوماً فضلاً عن التباير خارجاً، وعليه فلا مانع من

صحة إطلاق صفاته عليه تعالى حقيقة، وإن لم تكن مغايرة في الخارج بين ذلك.

وأما البحث عن الثاني: فالمراد بالتلبس والقيام في قولنا الذات متلبسة ليس إلا واجدية الذات لذلك المبدأ في مقابل

فقدان الذات للمبدأ، ومن المعلوم أن واجدية كل شئ لذاته ضرورية، فيكون النور واجداً لنفسه الذي هو ذاته، وكذلك

الوجود والضوء، فالله تعالى واجد للعلم الذي هو ذاته، وكذا واجد للقدره وملتبس بها، وعلى هذا لا يرد ما أشكل سابقاً من استحالة تلبس الشيء بنفسه.

وأما البحث عن الثالث: وهو ما ذكر من لزوم تعطيل العقول عن فهم الأذكار والأوراد - بناء على النقل - ففيه: أن هذا الحديث وإن تم في إثبات أن مفهوم الوجود مشترك فيه بين الواجب والممكن، على ما ذكره الحكيم السبزواري وغيره (١)، فإن إطلاق الموجود عليه في قولنا: يا موجود، إما أن يراد منه شيء له الوجود كما في إطلاقه على غيره فهو المطلوب، أو يراد به مقابله وهو يا

(١) شرح المنظومة: ١٧.

مصابيح
الأصول
ج - ١

١٨٢

معدوم فيلزم منه تعطيل العالم عن الصانع، أو يراد منه معنى لا نفهمه، فيكون مجرد لقلقة لسان، ويلزم تعطيل العقول - حينئذ - عن فهم الأوراد والأذكار.

إلا أنه لا يتم في المقام، لأن المبدأ لما كان متحداً مع الذات في صفاته تعالى لم يكن استعمال المشتق فيه حقيقة لفرض اشتراط المغايرة في المعنى الموضوع له، فلا بد من إرادة معنى آخر منه مجازاً في قولنا: يا عالم مثلاً، وهو يا من علمه عين ذاته، وكذا يراد من ياقادر، يا من قدرته عين ذاته، وكيف كان، فلا يلزم من عدم إرادة المعنى المتعارف لقلقة لسان، فلا يلزم التعطيل.

التنبيه الرابع: إن الغرض من بحث المشتق معرفة ما هو الموضوع له، وهل هو مفهوم منطبق على خصوص المتلبس الفعلي، أو عام ينطبق على ذلك، وعلى من انقضى عنه المبدأ، أما تطبيق ذلك المفهوم على موارده بنحو الحقيقة، أو الادعاء فهو خارج عن البحث، إذ لا يلزم المجاز في موارد الادعاء، فإن الإدعاء - كما هو مذهب السكاكي - تصرف في التطبيق، وأما اللفظ فقد استعمل في معناه الموضوع له، فلو قال: زيد أسد فكلمة أسد استعملت في الحيوان المفترس، غايته قد طبق الحيوان المفترس على زيد بنحو من التوسعة لا على سبيل الحقيقة بل على نحو

الادعاء، ويتضح الحال في موارد الخطأ، كما لو ظهر شبح من بعيد وتخيل أسداً فقيل: هذا أسد. فالاستعمال هنا ليس بمجاز، لأنه استعمال فيما وضع له لا في غير ما وضع له مع القرينة وقد توسع في مرحلة التطبيق جهلاً. وهكذا المشتقات كما لو قيل: النهر جارٍ، فإن الجاري قد استعمل بمعنى المتلبس بالجريان وهو حقيقة فيه، أما تطبيقه على النهر بتخيل أنه هو الجاري ادعاءً فليس باستعمال مجازي، بلا فرق بين القول ببساطة المشتق وتركبه. فما عن الفصول من اعتبار التلبس الحقيقي، في استعمال المشتق حقيقة فهو من باب الخلط بين الإسناد المجازي والحقيقي، فإن قولنا: النهر جارٍ، والميزاب سائل، كل منهما لم يستعمل إلا في معناه الحقيقي، ولكن المجاز في إسناد الجريان إلى النهر، أما كلمة المشتق فهي مستعملة في معناها حقيقة. وبعبارة أخرى: إن في كلامه خلطاً بين المجاز في الكلمة، والمجاز في الإسناد، والمقام من قبيل الثاني دون الأول.

١٨٣

بحث الاوامر

الكلام في الاوامر، ويقع في مقامين:

الأول: في مادة الأمر.

الثاني: في هيئة إفعال وما يضاهيها:

أما المقام الأول: فالبحث يقع عنه من جهات:

الجهة الأولى: في معنى الأمر بحسب وضعه لغة واصطلاحاً.

قد يقال: بوضع مادة الأمر لغة لمعان متعددة على سبيل الاشتراك اللفظي.

وقد يقال: بوضعها كذلك لمعنيين: هما الطلب، ومفهوم الشيء.

وربما قيل: بوضعها للقدر الجامع بينهما على سبيل الاشتراك المعنوي.

أما شيخنا الأستاذ (قدس سره) (١) فقد ذهب إلى القول الأخير مدعيًا أن المادة وضعت بإزاء معنى خاص، وهو الواقعة التي لها أهمية، وجميع المعاني ترجع إليها.

وغير خفي: أن الأمر كما يستعمل فيما له الأهمية، كذلك يستعمل فيما ليس له الأهمية ويتصف بها فيقال: أمر لا أهمية له، وإذا كان معنى الأهمية دخیلاً في الموضوع له لزم حين الاتصاف بالواقعة التي ليست لها أهمية أن يتصف الشيء بضده، أو بنقيضه وهو محال، كما وأنه لا يكون مشتركاً معنوياً، لأن اللازم من وضعه للمعنى الجامع حصول الاشتقاقات منه بأي معنى فرضناه، مع أنه بمعنى الطلب قابل للاشتقاق منه أما بمعنى الشيء فليس بقابل لذلك، والاختلاف بينهما دليل على عدم وجود القدر المشترك بين المعاني المتعددة.

والصحيح أن يقال بالوجه الثاني وهو وضع المادة لمعنيين؛ الطلب

(١) أجود التقريرات ١: ١٣١.

مصباح
الأصول
ج - ١

١٨٤

بالمعنى الخاص، ومفهوم الشيء على سبيل الاشتراك اللفظي، وبيانه أن مادة الأمر وضعت بحسب اللغة بإزاء الطلب المتعلق بالغير، فيقال: أمره بكذا أي طلب ذلك منه، أما الطلب المتعلق بفعل نفسه كقولنا: طلب العلم، أو طلب الضالة فلا يصدق عليه الأمر، وعلى هذا فالنسبة بينهما هي العموم المطلق.

كما أنها وضعت بإزاء معنى ثان: هو مفهوم الشيء ولكن لا على إطلاقه، بل إذا كان من الصفات، أو الأفعال غير المنتسبة - أي التي لا يؤخذ فيها جهة الانتساب - فتكون من قبيل أسماء المصادر، والأمر بالمعنى الأول قابل لأن تحصل منه جميع الاشتقاقات، ويجمع على أوامر، أما بالمعنى الثاني فليس بقابل للاشتقاقات وجمعه على أمور، والاختلاف بالجمع وبصحة الاشتقاق في أحدهما دون الآخر دليل على الإشتراك اللفظي، وأن كلمة (الأمر) موضوعة بوضعين.

وأما المعنى الاصطلاحي، فالذي حكاه صاحب الكفاية (قدس سره) (١) هو النقل عن المعنى اللغوي إلى معنى آخر،

وهو القول المخصوص.

وأشكل عليه: بأن الاشتقاقات لا تتأتى من هذا المعنى، فإنه على ذلك يكون من الجوامد نظير لفظ الجملة، والاسم، والفعل، والحرف، وغير ذلك، وعليه فالمعنى الاصطلاحي هو نفس المعنى اللغوي.

تنبيه

ليس لهذا البحث أية ثمرة تترتب عليه في مقامنا، لأن كل ما ورد على لسان الشارع المقدس مما يشتمل على مادة الأمر فهو معلوم المراد. وليس فيه ما يشك في مدلوله الاستعمالي ليرجع في تحقيقه إلى معرفة الموضوع له.

:الجهة الثانية في اعتبار العلو وعدمه في صدق الأمر.

الظاهر من ارتكاز العرف أن الطلب لا يسمى أمراً، إلا إذا صدر من العالي، ولا يعتبر لديهم فيه الاستعلاء، فلو صدر الطلب من العالي بلهجة متواضعة سمي أمراً كما أن طلب غير العالي، وإن كان مستعلياً لا يسمى أمراً، وإطلاق الأمر عليه بلحاظ الاستعلاء لا يخلو من تجوز ومسامحة.

(١) كفاية الأصول: ٦٢.

١٨٥

:الجهة الثالثة في افادة الأمر الوجوب.

ادعى صاحب الكفاية (قدس سره) (١) دلالة مادة الأمر على الوجوب بنحو الحقيقة، وإن استعماله في النذب مجاز، والصحيح - حسبما يأتي إنشاء الله تعالى في هيئة الفعل - أن دلالة لفظ الأمر على الوجوب كدلالة هيئة الفعل عليه ليست دلالة لفظية، بل هي من جهة حكم العقل وذلك من أجل أن مقتضى العبودية، والمولوية أن يسعى العبد نحو تحقيق ما أمره به مولاه، فلو ترك السعي لا لعذر ذمة العقلاء اجمع نعم لو نصب المولى قرينة متصلة، أو منفصلة على جواز الترك والترخيص فيه جاز للعبد أن يترك ذلك.

اتحاد الطلب والإرادة

الجهة الرابعة: في اتحاد الطلب والإرادة، ويقع البحث عنه في أمور الأول: هل الإرادة والطلب بحسب المعنى متحدان، أو مختلفان؟

الثاني: هل مداليل الجمل الخبرية والإنشائية من الأمور النفسية، وعلى تقدير ذلك فهل من سنخ الكلام النفسي ؟

الثالث: هل الإرادة المفسرة بالشوق المؤكد علة تامة في إيجاد الفعل بعدها، أو هناك واسطة بينها وبين الفعل تسمى بالاختيار وعلى هذا الأمر يبتني حديث الجبر والتفويض.

أما الأمر الأول: فقد ذهب صاحب الكفاية (قدس سره) (٢) إلى القول بالاتحاد، وأن الطلب هو عين الإرادة مفهوماً ومصادقاً، فإن الطلب الحقيقي عين الإرادة الحقيقية، كما أن الطلب الإنشائي عين الإرادة الإنشائية، غاية الأمر المنصرف من لفظ الطلب عند الإطلاق هو الإنشائي، ومن لفظ الإرادة هو الإرادة الحقيقية، ولا يضر هذا بوحدة المعنى.

(١) كفاية الأصول: ٦٣.

(٢) كفاية الأصول: ٦٤.

مصابيح
الأصول
ج ١ -

وقد يقال: بتغاير الطلب والإرادة مفهوماً، واتحادهما مصداقاً كالإنسان والناطق حيث اتحدا بتمام مصاديقهما، وإن اختلفا مفهوماً.

وغير خفي أن المعنى المذكور وهو القول بالعينية على كلا المعنيين لا يساعد عليه الدليل، بل الذي يساعد عليه هو ما ذهب إليه الأشاعرة من القول بالتغاير، فإن الإرادة المعبر عنها بالشوق المؤكد من الصفات النفسية القائمة بالنفس كالحب، والشجاعة، والفراسة، وغير ذلك، أما الطلب: فهو من مقولة الأفعال الخارجية، لأن حقيقته التصدي إلى

إيجاد شيء في الخارج بعد أن يشتاق إليه، فهو في رتبة متأخرة عن الشوف المؤكد، فلا يقال: لمن كان مشتاقاً إلى
تحصيل الدراسة والتعليم إنه طالب علم مالم يتصد إلى تحقيق ذلك، غاية الأمر أن الطلب قد يتعلق بفعل الغير، وقد
يتعلق بفعل نفس الشخص، والجامع بينهما هو التصدي نحو الشيء، وإذا عرفت أن الطلب من مقولة الأفعال وفي
رتبة متأخرة عن الإرادة التي هي من صفات النفس، فلا بد من الحكم باعتبار التباين بينهما، وإن أحدهما ليس عين
الأخر.

ومن هنا ظهر ما في القول الثاني من دعوى التباين بينهما مفهوماً لا مصداقاً، فإنك بعد أن عرفت الفارق بينهما،
وأن الإرادة من الصفات النفسية، والطلب من الأفعال الخارجية المتأخر رتبة عن الإرادة، فكيف يتم دعوى الاتحاد
بينهما مصداقاً، والخلاصة: أن الطلب والإرادة متبايران مفهوماً ومصداقاً.

الأمر الثاني: المعروف بين العلماء القول بأن الجمل الخبرية تدل على ثبوت النسبة، أو عدمها، وقد عرّب بعضهم عن
ذلك بالنسبة الثبوتية أو السلبية، وأما الجمل الإنشائية فإنها تدل على إيجاد المعنى في الخارج، وقد سبق أن ذكرنا هذا
القول والإشكالات عليه، وانتهينا إلى أن الجمل الخبرية إنما تدل على قصد المتكلم الحكاية عن ثبوت النسبة، أو عدم
ثبوتها، وليس الثبوت وعدمه من مداليل الجملة أصلاً، فإن حالة السامع قبل الإخبار وبعده على حد سواء، وغاية ما
يحصل في ذهن السامع نسبة القيام إلى زيد إذا قيل - مثلاً - زيد قائم - ولكنها نسبة تصورية، وليست بتصديقية.

١٨٧

وأما الجمل الإنشائية فحقيقتها إبراز ما هو كائن في النفس من اعتبار خاص، أو أمر حقيقي كالترجي، والتمني،
وهذا وسابقه من الأمور النفسية، لأن قصد الحكاية أو امر آخر ثابت في أفق النفس من الأمور القائمة بالنفس، فكان
على هذا كل من مدلول الجملتين أمراً نفسياً قائماً بالنفس.

وأما دعوى أن ذلك هو الكلام النفسي، كما يبدو من شبهة الأشاعرة في قبال الكلام اللفظي فغير ثابت، إذ لا مانع من
صيرورته أمراً نفسياً وليس من الكلام النفسي، ولبيان ذلك وإيضاحه لا بد من عرض شبهة الأشاعرة في الكلام
النفسي، والإجابة عليها، ولهم في ذلك أدلة أربعة:

الكلام النفسي وأدلتة

الدليل الأول^(١): إن الله سبحانه وتعالى وصف نفسه بالتكلم فقال: **(وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا)**^(٢) وقد أصبح التكلم صفة من أوصافه، وبما أنه تعالى قديم ومستحيل أن يتصف بالحادث، لامناص من الالتزام باحد أمرين: إما حدوث الواجب وهو مستحيل، وإما قدم الكلام ولا محذور فيه.

وحيث إن الكلام اللفظي أمر حادث تدريجي الحصول يوجد جزء منه وينعدم، فلا بد من الالتزام بوجود كلام قديم، وهو المعبر عنه بالكلام النفسي.

والجواب عنه: أن القدم معتبر في صفاته الذاتية، كالعلم، والقدرة، والحياة، وذلك لعينية صفاته لذاته، وأما في صفاته الفعلية، فلا يعتبر ذلك أصلاً، بل هو أمر مستحيل لأن فعله حادث، كالخلق، والإماتة فلا معنى لاتصافه به من القديم، والتكلم من هذا القبيل لأنه بمعنى إيجاد الكلام، فأى محذور في الالتزام بأنه تعالى يوجد الكلام كما نحن نوجده.

الدليل الثاني: إنه لا إشكال في صحة توصيفه تعالى بالتكلم، ولا يصح

(١)راجع في ذلك شرح المواقف ٨: ٩٣-٩٥.

(٢)سورة النساء ٤: ١٦٤.

اتصاف شيء بشيء إلا إذا كان مبدأ ذلك الشيء قائماً بالموصوف قياماً حلولياً، ولا يكفي فيه قيامه به على نحو قيام الفعل بفاعله، وإلا جاز توصيفه بالنوم والحركة أيضاً، لقيام مبدئهما به على نحو الإيجاد والإصدار مع أنه تعالى لا يتصف بهما، وعليه فلا بد من أن يكون المبدأ أمراً قديماً لاستحالة حلول الحادث بالقديم، والكلام القديم ليس إلا ما نعبر عنه بالكلام النفسي.

والجواب عنه: أن المراد بالمبدأ في المتكلم إن كان هو الكلام فلازم استدلالهم هذا استحالة توصيف الممكن بالتكلم أيضاً، فلا يصح أن يقال: زيد متكلم، لأن الكلام إنما يقوم بالهواء، إذ ليس هو إلا عبارة عن تموج الهواء على كيفية خاصة يقرع سمع مستمعه، ولا يقوم بالمتكلم، وأيضاً يلزمه صحة توصيف الهواء بالمتكلم وهما من الفساد بمكان، وأما إذا كان المراد بمبدأ المتكلم هو التكلم، فقد عرفت أن التكلم عبارة عن إيجاد الكلام، وهو بهذا المعنى قائم بالمتكلم سواء فيه الواجب والممكن، وبالجمله فلا يعتبر في صحة توصيف شيء بشيء قيام مبدأ الوصف بموصوفه على نحو الحلول دائماً.

وأما النقض باتصافه تعالى بالنوم والحركة، فيتوجه عليه أن هينات المشتقات وإن وضعت لإسناد الصفة إلى موصوفها، وما تقوم به نحو قيام، إلا أن ذلك لا يقتضي جواز اطلاق النائم على من اوجد النوم كما في القاتل والضارب، فإن ذلك ليس أمراً قياسياً ليقاس عليه، وإنما هو أمر استعمالى، ولا بد فيه من استعمال أهل اللسان والعرب، ولم ير، ولم يسمع توصيف العرب لموجد النوم بالنوم بأن يطلقوا عليه النائم، فإنهم يرونه وصفاً لمن قام به النوم على نحو الحلول، فعدم صحة توصيفه تعالى بهما من جهة عدم استعمالهما بهذا المعنى، وغير مستند إلى اعتبار الحلول في صحة التوصيف على الإطلاق.

الدليل الثالث: إن كل متكلم بالاختيار إذا أراد اظهار كلامه خارجاً الذي هو فعل اختياري مسبوق بالإرادة والاختيار، يلتجئ إلى تنظيم ذلك في قرارة نفسه، وترتيبه من تصور المعنى أولاً، من حيث فائدته وحسنه، ثم الألفاظ ثانياً، بعد أن يبذل دقة كاملة في ذلك، ثم يشترك إلى ذلك شوقاً مؤكداً فيعبر عن مقصوده بالألفاظ الخاصة التي هي الكلام اللفظي، وبهذا أصبح مدلول الكلام اللفظي كلاماً نفسياً.

١٨٩

وغير خفي أنهم إن أرادوا بالكلام النفسي هذا المعنى، ففيه أن الكلام اللفظي لا يدل عليه بالدلالة الوضعية، بل العقل يدل على ذلك، لأن كل فعل اختياري صادر من الإنسان لا بد من الإحاطة به بتمام شؤونه من حيث منفعه ومضاره، ولا يختص هذا بالكلام لوجوده في الأكل والقيام النفسيين، ونحوهما من الأفعال الصادرة من العاقل المختار، بل الأمر في الواجب تعالى - أيضاً - كذلك لعلمه بكل ما كان وما يكون ففعله مسبوق بالوجود العلمي لا

محالة، وذلك لأن المعنى المدعى عبارة أخرى عن الوجودات الذهنية للأشياء، وهي لا تسمى بالوجود النفسي عندهم.

الدليل الرابع: الاستشهاد بالآيات الشريفة، كقوله: تعالى (فَاسْرَها يَوْسُفُ فِي نَفْسِهِ)^(١)، وقوله تعالى: (وَمَا تُبْدُوا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخَفَوْهُ يُحَاسِبُكُمْ بِهِ اللَّهُ)^(٢) وغيرهما، ومن الأمثال العرفية كقوله:م، إن في نفسي كلاما لا أريد أن أبدية، وما شاكل ذلك مما دل على وجود الكلام النفسي.

وغير خفي أن المراد بالكلام في الأمثال العرفية إنما هو الوجود الذهني فحسب، وقد عرفت أنه لا يتصف بالكلام النفسي عندهم، وأما الآيات الشريفة فهي غير مرتبطة بما نحن بصده لأنها في مقام بيان ما يرتبط بالنفس من الحسد، والنوايا السيئة والمقاصد الفاسدة، وغير ذلك مما هو مضمّر في النفس.

الأمر الثالث: والبحث فيه يقع عن الإرادة المعبر عنها بالشوق المؤكد الذي يستتبع تحريك العضلات، وهل هي علة تامة في صدور الفعل خارجاً، أو هناك واسطة بينهما تسمى بالاختيار أو الطلب، بأن يشترك الإنسان أولاً، ثم يطلب فيقع الفعل خارجاً؟.

والصحيح هو الثاني، وأن الإرادة بمعنى الاشتياق إلى الفعل ليست بعلة تامة في إيجاد الفعل، بل هناك واسطة بينهما تسمى بالاختيار، أو الطلب.

بيان ذلك: أن الشوق المؤكد أمر نفسي يحصل من ملائمة الطبع لشيء، وعدم ملائمته لآخر، وهو أمر غير اختياري بالضرورة، وهذا الشوق ليس بعلة

(١) سورة يوسف ١٢: ٧٧.

(٢) سورة البقرة ٢: ٢٨٤.

تامة بالإضافة إلى الافعال الخارجية، لأننا نرى بالوجدان أن هناك ما يتخلل بين سائر أفعالنا وحصول الشوق بأعلى مراتبه، وذلك الوسيط هو الطلب أو الاختيار، الذي معناه طلب الخير، لأن الاختيار مأخوذ من الافتعال، وقد أخذ فيه الطلب، ومعناه إعمال القدرة في تحصيل الفعل أو الترك، بمعنى أن المكلف يختار إيجاد الفعل أو عدمه حسب ما يلائمه بعد أن رزقه الله تعالى قوة كافية لذلك، وبديهي أن الاختيار بهذا المعنى فعل من أفعال النفس، والشوق صفة من صفاتها كالعلم، والشجاعة، كما وإننا بالوجدان نرى فرقاً بين حركة المرتعش، وحركة الأصابع، ولو كان الشوق علة تامة في الفعل لما جاز تخلف المعلول عنها، والوجدان حاكم بجواز تخلفه، فهذا يكشف عن وجود واسطة بينهما، تدعى بالاختيار التي هي عبارة عن اعمال القدرة في الفعل أو الترك.

أما الفلاسفة وغيرهم من الأصوليين كصاحب الكفاية (قدس سره) (١) فقد ذهبوا إلى الأول، وادّعوا أن الشوق المؤكد هو علة تامة في تحقق الفعل خارجاً بحيث لا يتخلف الفعل عنه أصلاً، واعتبروا ذلك غير مناف للاختيار، لأن معنى اختيارية الفعل سبقه بالإرادة، التي هي عبارة عن الشوق المؤكد، أما نفس الإرادة فليست باختيارية لعدم سبقها بالإرادة والا لدار أو تسلسل، فالإنسان يفعل بالاختيار لسبق عمله بالإرادة، وإن كانت الإرادة غير اختيارية. ومن أجل هذا وقعوا في محذور العقاب، وكيف يستطيع المولى الحكيم أن يعاقب المذنبين الذين صدرت أعمالهم قهراً عليهم، لتحقيق عللها بدون اختيار منهم، وما هي إلا كالأفعال الاضطرارية التي لا يستحق فاعلها العقاب عليها، كما أن عدم الإطاعة ليست بمعصية لعدم تحقق علة الفعل وهي الإرادة، وإذا كان الأمر كذلك فكيف جاز العقاب على ما ليس بالاختيار، إنه ظلم ومؤاخذة بدون عذر، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

الثواب والعقاب

وقد أجيب عن ذلك بعدة أجوبة:

الأول: ما ذكره رئيس الأشاعرة، والمجبرة أبو الحسن البصري (٢). من أن

(١) كفاية الأصول: ٧. الأسفار ٦: ٣١٧، نهاية الدراية ١: ٢٨٥.

(٢) أبو الحسن علي بن اسماعيل بن البصري (٢٦٠-٣٢٦). شرح المواقف.

١٩١

الثواب والعقاب إنما هما على كسب العبد واكتسابه، دون الفعل الخارجي، استناداً إلى قوله تعالى: **(الْيَوْمَ تُجْزَى كُلُّ**

نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ لَا ظُلْمَ الْيَوْمَ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ)(١).

وغير خفي أنه إن أراد بالكسب والاكتساب اختيار العبد الفعل وإعمال قدرته فيه، فهو يناقض الالتزام بالجبر وأن العبد لا اختيار له، وإن أراد به أنه شئ يغير الفعل الخارجي واختياره، فهو مع أنه على خلاف الوجدان، يندفع بأنه لا يخلو من أن يكون صدوره باختيار المكلف أو لا باختياره، وعلى الأول فلا وجه للتفرقة بين الكسب والفعل، والالتزام بأن الكسب اختياري دون الثاني، وعلى الثاني فما هو المصحح للعقاب إذا كان الفعل والكسب يصدران بغير اختيار العبد؟.

الثاني: ما ذكره الباقلاني (٢) من أن العقاب والثواب إنما هما لأجل الإطاعة والعصيان، وإن كان الفعل مخلوقاً لله سبحانه وتعالى.

وغير خفي أن الإطاعة والعصيان، إما أن يكونا أمرين انتزاعيين من مطابقة المأتي به للمأمور به ومخالفته له كما هو الصحيح، أو يكونا أمرين متأصلين، فعلى الأول لا مناص من الالتزام بعدم كونهما اختياريين بعد فرض عدم اختيارية منشئهما، لأنهما وصفان انتزاعيان وتابعان لمنشئهما في الاختيارية وعدمها، وعلى الثاني فننقل الكلام إليهما ونقول: هل أوجدهما الله تعالى والعبد معرض لها، أو أنهما مخلوقان للمكلف، فإن قالوا: بالأول فيعود المحذور المتقدم لا محالة، وإن قالوا بالثاني فقد اعترفوا بالصواب، وعليهم أن يلتزموا بذلك في غيرهما من الأفعال الخارجية.

الثالث: إنكار الحسن والقبح العقليين، بدعوى أن كلما يصدر إنما هو من الله سبحانه فلا يكون ظمناً، وذلك لاستحالة

تحقق الظلم منه تعالى إذ الظلم عبارة عن التصرف في سلطان غيره وملكه، وهذا لا يتحقق بالإضافة إليه تعالى لأن ماسواه ملك له، وأما غيره فهو تحت سلطته ولا سلطان لغيره ولا شريك له في ملكه،

(١) سورة غافر ٤٠: ١٧.

(٢) الياقلائي: القاضي ابو بكر محمد بن الطيب البصري (.. - ٤٥٣ هـ).

مصايح
الأصول
ج - ١

١٩٢

فكلما تصرف في شيء فقد تصرف في سلطانه، فلو أسكن نبياً من أنبيائه في النار، أو شقياً في الجنان لما صدق عليه ارتكاب القبيح، لأنه تصرف في عبده وملك نفسه، فله أن يفعل فيه ما يشاء، **(لا يُسألُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسألُونَ)**. وأما الآيات النافية للظلم عن ساحته تعالى كقوله: **(وما ربك بظلام للعبيد)**^(١) فإنما هي بصدد سلب الظلم عنه، لعدم إمكان تحققه منه لا لأجل عدم صدوروه منه لقبه، مضافاً إلى ذلك أن الله تعالى كيف يكون محكوماً لعباده، وما معنى عدم تجويز الظلم عليه عقلاً.

وغير خفي أن الظلم هو بمعنى الاغتراب وعدم الاستقامة في العمل، وهو المعبر عنه بجعل الشيء في غير موضعه، كما أن العدل بمعنى الاستواء في العمل وهو المعبر عنه بجعل كل شيء في محله، وصدق هذين المعنيين لا يتوقف على كون التصرف تصرفاً في ملك غيره، بل لو جعل أحد ملك نفسه في غير موضعه عد ذلك ظلماً منه، ومن هنا يقال: إن فلاناً ظلم نفسه إذا تجاوز أو قصر في حفظها، مع أن نفسه غير مملوكة لغيره، فعلى هذا إذا عاقب المولى عبده المطيع أو أثاب العاصي كان ذلك ظلماً منه ووضعاً لهما في غير محله، وإن كان الملك ملك نفسه والتصرف تصرفاً في سلطانه، لأن العقل السليم يدرك أن إثابة المطيع ومؤاخذة العاصي أمران واقعان في محلهم فلا ينحصر الظلم بالتصرف في ملك غيره.

نعم: الغصب لا يتحقق في حقه تعالى، لأنه عبارة عن التصرف في ملك الغير من غير رضاه، وقد عرفت أن ما سواه ملك له وهو مالك الرقاب.

ثم إن معنى كون الظلم قبيحاً عليه سبحانه ليس هو حكم عبده عليه بشيء، بل معناه أن العقل يدرك عدم مناسبته له وأنه مما لا ينبغي صدوره منه، فلا يرد أن الله سبحانه وتعالى يستحيل أن يكون محكوماً لعباده، مضافاً إلى ذلك أن الظلم لو كان جائزاً بالإضافة إليه سبحانه وتعالى فما وجه إرسال الرسل، وانزال الكتب لدعوة الناس إلى إطاعة الله تعالى وتبعيدهم عن مخالفته، لأنهما على هذا من اللغو الظاهر، فإن كلاً من المطيع والعاصي يحتمل العقاب على

(١) سورة فصلت ٦٤:٤١.

١٩٣

فعله، كما يحتمل الثواب عليه فلا حاجة إلى الطاعة لجواز إثابة العاصي، ومؤاخذة المطيع. فإن قلت: إن اطاعة المطيع مستندة إلى ما وعده الله سبحانه وتعالى على عمله من الحسنات والحدود والقصور، أو ما وعده من السيئات، وإحراقه بالنار والويل والعذاب.

قلت: كيف يوثق بوعده تعالى، ويضمن بصدقه مع الإلتزام بعدم قبح الكذب، وخلف الوعد عليه تعالى الله علواً كبيراً، وبالجمله إن تجويز ارتكابه تعالى الظلم مما يهدم أساس الشرايع والأديان.

الرابع: ما جاء به صاحب الكفاية (قدس سره) (١) كما ورد في بحث التجري أن العقاب ليس من معاقب خارجي يلزم المحذور المتقدم، وإنما هو من لوازم الأعمال، فنسبة العمل إلى العقاب كنسبة البذر إلى الثمر، فما كان بذره صحيحاً كان نتاجه صحيحاً، وما كان بذره فاسداً كان نتاجه فاسداً. فالعمل الصحيح يضمن السعادة والخير لفاعله، أما العمل السيء فمصيره الخيبة والخسران، ولا يلزم الظلم حينئذ في معاقبة العبد من حيث علمه.

وغير خفي أن المعصية لا تلازم العقاب، وإنما توجب استحقاقه فالأمر لله وله أن يعاقب، وله أن يعفو، ولو كان العذاب منحصراً بما ذكر لم يبق مجال للعفو، ولم يكن معنى لخلق الجنان والنيران، فإن هذا لا يلائم فرض العقاب من لوازم الأعمال.

فتلخص مما تقدم أن الإلتزام بأن الإرادة بمعنى الشوق المؤكد علة تامة لصدور الفعل الخارجاً يقتضي الإلتزام بقبح

العقاب على فعل الحرام، أو ترك الواجب.

أدلة القائلين بالجبر

استدل القائل بالجبر على المدعى أولاً: هو أن كل فعل مالم يجب لم يوجد استناداً الى القاعدة المسلمة أن الشيء مالم يجب لم يوجد والفعل الخارجي حيث

(١) كفاية الأصول: ٢٦٠.

مصباح
الأصول
ج - ١

١٩٤

كان ممكناً احتاج إلى علة في مقام الوجود، وعلته الارادة، وهي إما: أن تنتهي إلى الذات، والذاتي لا يعقل، أو إلى الإرادة الأزلية، وكلاهما غير اختياريين.

والجواب عنه: أن القاعدة المذكورة تتم في الممكنات التي هي خارجة عن اختيار الإنسان، كإحراق النار فيحتاج وجودها إلى المؤثر والشيء مالم يجب لم يوجد، أما بالنسبة إلى الأفعال الاختيارية التي تقع تحت قدرة الإنسان فهي لا تحتاج في وجودها إلى أن تصل إلى حد الوجوب، بل هي تتوقف على فاعل لأن الفعل الاختياري بلا فاعل محال، وقد أشار تعالى إلى ذلك بقوله: **(أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ)** (١)، فأثبت سبحانه وتعالى احتياج العمل إلى فاعل وخالق، أما الفاعل في المقام لهذه الأفعال فهي النفس، فإنها تعمل قدرتها وتسعى نحو الشيء فلها أن تشاء ولها أن لا تشاء فلا تعمل القدرة فيه، وإعمال القدرة لا يتوقف على إرادة وشوق لتكون الإرادة علة لذلك، لأنك عرفت أن النفس هي الفاعل بالاختيار، فالشخص بنفسه فاعل للاختيار: نعم اختيار النفس لهذا الفعل الخارجي يفتقر إلى مرجحات غالباً تقتضي ذلك، والغالب في مرجح الفعل نفس الشوق وقد يكون غيره، وإنما قلنا باحتياجه إلى

المرجحات غالباً اخراجاً له عن اللغوية لا أخذاً بدعوى من يقول: بقبح الترجيح بلا مرجح، لما عرفت في مبحث الوضع من عدم قبح الترجيح بلا مرجح، بل قد يكون متعيناً أحياناً، كما لو تعلق غرض شخص بإيجاد فرد من أفراد الطبيعي وكانت الأفراد متساوية، كما إذا كان ظمناً وكانت لديه كوؤس ماء متعددة متساوية من جميع الجهات، أفتراه يترك الجميع ويموت ظمناً خوفاً من لزوم الترجيح بلا مرجح.

وبما ذكرناه - يجاب عن شبهة الفخر الرازي(٢) بناء على الهيئة القديمة من أن الأجرام السماوية والكرة الأرضية لما كانت محاطة بأفلاك متعددة كالقمر، وعطارد، والزهرة، وكان وراء الجميع فلك الأفلاك المسمى بالفلك الأطلس الذي ليس وراءه خلاء، ولا ملاء وكان الترجيح بلا مرجح محالاً، فلنا أن نقول: لماذا

(١) سورة الطور ٣٥:٥٢.

(٢) المباحث المشرفية ٢: ٤٨٧.

١٩٥

كان الجدي في جهة الشمال دون الجنوب، ولماذا كانت الشمس تطلع من المشرق، وتغيب من المغرب فليكن الأمر بالعكس، وماشاكل هذه من الإشكالات.

الجبر والتفويض

والصحيح أن يقال: إن الترجيح بلا مرجح غير قبيح، فإن الاحتياج حيث تعلق بخلق أصل الكرة الأرضية فخصوصياتها المعلومة لا تحتاج إلى مرجح بعد أن كان الاحتياج متمحضاً في أصل الطبيعة، فاختيار الفرد بهذه الكيفية وإن لم يشتمل على الخصوصية لا يلزم منه المحذور.

والخلاصة أن الإنسان إذا حصل له شوق مؤكد في نفسه نحو فعل من جهة ملائمة الطبع لذلك يعمل قدرته في سبيل تحصيله فيوجد الفعل بلا قهر عليه، وهذا أمر وجداني - مثلاً - لو تردد الشخص بين طريقين أحدهما على يمينه

وفيه ما تشتهيئه نفسه، وثانيهما على يساره وفيه ما ينفر عنه طبعه لعدم ملائمته له، فلا ريب أننا نجده يتخذ طريق اليمين مسلكاً له ولكن ليس قهراً عليه بل بحسب اختياره وإرادته.

ولو توسعنا في الأمر لأمكننا أن ننكر وجود شوق للإنسان في بعض الأحيان عندما يعمل قدرته نحو شيء، وذلك كما لو أجبر على قتل أو ضرب أحد ولديه إما الأكبر الذي لا يرتضي سلوكه، أو الأصغر الذي يرتضيه، فلا محالة أنه يختار الأول محافظة على الأصغر، مع أنه غير مشتاق إلى عمله بالإضافة إلى كلا الولدين حباً لهما وحنواً عليهما.

نعم: الغالب في أفعال الإنسان أن تكون مع الشوق والإرادة كما عرفت، وقد يكون المرجح غيرها. **وثانياً:** إن الإرادة الأزلية إذا تعلقت بوجود فعل من العبد أو بعدمه، فإما أن يكون ما في الخارج على طبقها وهو المطلوب فلا أثر لاختيار العبد وعدمه، وإما أن يكون ما في الخارج على خلاف الإرادة الأزلية بأن تغلب إرادة العبد على إرادته تعالى، فيلزم نسبة العجز إليه تعالى، وعدم القدرة على التصرف فيما هو واقع في سلطانه، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

والجواب عنه: أن الإرادة الأزلية بالإضافة إلى الأفعال الاختيارية الصادرة من

العبد ليس لها مساس بوجودها، أو عدمها، بل الله سبحانه وتعالى منح الإنسان قدرة، وقوة على الفعل وعدمه، وأوضح له الطرق الصحيحة من الفاسدة وأخذ العبد يفعل الشيء ويتركه بحسب اختياره وإرادته من دون دخل للإرادة الأزلية في ذلك أصلاً.

نعم: ربما يريد الله سبحانه وتعالى عدم بعض الأفعال فيبيدي الموانع عن تحققه كإزالة المطر وغيره. وهذا أجنبى عن التصرف في إرادة العبد، على أن وصف الإرادة بالأزلية لا يخلو من تسامح، لما حققناه من أن الإرادة من صفات الأفعال، لا من صفات الذات لتكون أزلية، وتقريب ذلك: أن الضابط في صفات الأفعال، إمكان اتصاف الذات بها مع اختلاف المتعلق، وهذا الضابط منطبق على إرادته تعالى، فيقال: إنه يريد لحياة زيد وليس بمريد لحياة عمرو.

ولو رجعنا إلى الروايات التي وردت في باب الإرادة لوجدناها صريحة في الدلالة على أن الإرادة من صفات الفعل، لا الذات لتكون أزلية حيث ورد (إن الله كان عالماً وقادراً، ولم يكن مريداً فأراد)^(١) ولا يمكن أن يقال لم يكن قادراً فقدّر، وفي بعضها الحكم بكفر من يدعي أزلية الإرادة^(٢).

ولو كانت الإرادة من الصفات الذاتية لكانت أزلية كالعلم، والقدرة، إلا أن بعض الفلاسفة المحدثين كصدر المتألهين^(٣)، وصاحب الوافي^(٤) مع نقلهم لهذه الروايات ذهبوا إلى أزلية الإرادة فاضطروا إلى حمل الروايات على الإرادة الفعلية، بمعنى أنه لم يكن مريداً فعلاً لا أزلاً.

وقد عرفت أن الإرادة ليس لها معنيان أو أكثر بل لها معنى واحد، وهو إعمال القدرة، ولهذا جعلت من صفات الأفعال حيث قيل: لم يكن مريداً فأراد، معنى ذلك أنها حادثة وليست بأزلية، لذا ورد في بعض الروايات (أن الله خلق الأشياء

(١) التوحيد: ١٣٩ وما بعد، باب صفات الذات صفات الأفعال. بحار الأنوار ٥: ٨٤.

(٢) بحار الأنوار ٤: ١٤٥ / ١٨.

(٣) محمد محسن بن مرتضى المعروف بالفيض الكاشاني (١٠٠٧-١٠٩١ هـ) الوافي ١: ٤٥٦.

(٤) شرح أصول الكافي: ٢٧٨، الحكمة المتعالية ٦: ٣٥٥.

بالمشيئة، وخلق المشيئة بنفسها)^(١)، بمعنى أنه خلق الأشياء حسب إعمال قدرته، أما إعمال قدرته فلم تكن بإعمال قدرة أخرى، والا لتسلسل.

وأما عن بعض الفلاسفة: من رواية الحديث (أن الله تعالى خلق الأشياء بالمشيئة والمشيئة بنفسها) وتفسيره بأن المشيئة موجودة بنفسها فهو باطل فإن الحديث كما نقلناه، وكيف كان فالإرادة غير أزلية ليقال بانتهاء الأفعال إليها، بل الإرادة من صفات الفعل وهي بمعنى إعمال القدرة.

ثالثاً: إن تعلق العلم الأزلي لله عزوجل، بأفعال عبده يقتضي استحالة صدور ما هو على خلاف ما يعلمه الله تعالى، إذ لو صدر غير ما هو المعلوم أزلاً لزم أن يكون الصادر مجهولاً لله تعالى أزلاً، وهو محال.

والجواب عنه: أن علم الله تعالى لا يرتبط بالإرادة التكوينية له وليس هو علة للفعل، فلا يمنع أن يتعلق بالفعل الذي يختاره العبد، أي أن الفعل بواقعه ينكشف له وليس العلم إلا انكشاف الواقع من دون أن تكون له أية مدخلية فيه، وهو بهذا المعنى لا ينافي الاختيار، إذ لا يتعلق إلا بما يختاره العبد فيفعله.

والحاصل: أن الاشاعرة نفوا وجود سلطنة لدى العبد يستطيع أن يعملها في أفعاله الصادرة منه، وأثبتوها لله سبحانه وتعالى، واعتبروا العبد آلة بيده نظراً إلى انتهاء إرادة العبد إلى الإرادة الأزلية، وكيف يختار ما هو خلاف الإرادة، وبهذا وقعوا في الالتزام بلوازم واضحة البطلان كنفى العدالة عنه تعالى لمعاقبته العبيد على ما ليس باختيارهم وهو ظلم، وكادعائهم بأن العقل لا يستطيع أن يدرك حسن بعض الأشياء، وقبحها، بل الحسن ما أمر به المولى، والقبح ما نهى عنه.

التفويض

وهنا شبهة أخرى؛ وهي شبهة تفويض الله العبد في أفعاله إلى قدرته الاستقلالية يفعل ما يشاء، ويعمل ما يريد، دون أن تكون هناك سلطنة وإرادة أخرى على أفعاله، فالعبيد مفوضون فيما يعملونه، فإن عوقبوا فالعقاب على اختيارهم وسوء إرادتهم، فهؤلاء وإن التزموا بالمحافظة على ثبوت العدالة لله

(١) بحار الأنوار ٤: ١٤٥، الكافي ١: ١١٠/٤، مع اختلاف يسير.

سبحانه وتعالى، إلا أن المحذور في حديثهم نفي سلطنة الله تعالى، والالتزام بوجود شريك له، ولهذا وردت الأخبار^(١) بلعن المفوضة وذهمهم وأنهم مجوس من هذه الأمة، حيث التزموا أعني المجوس بوجود إلهين أحدهما للخير، وثانيهما للشر، وأطلقوا على الأول اسم (يزدان) وعلى الثاني اسم (اهريمن)، وهؤلاء المفوضة بالتزامهم أن كل واحد يقتضي أن يكون خالقاً مستقلاً فقد عددوا الآلهة مثلهم، ولكن بتعدد البشر والتزموا بأن يكون الناس والله خالقين، غاية الأمر الفرق بينهما في المخلوق، فإله سبحانه وتعالى يخلق الإنسان، والإنسان يخلق الأفعال المتعددة. وقد استدلوا على التفويض بعد رد شبهة المجبرة: بأن الممكنات وإن احتاجت في حدوثها إلى علة موجدة، إلا أنها ليست محتاجة إليها في بقائها لاستغناء البقاء عن المؤثر، فالعبد بعد إفاضة الوجود عليه من خالقه لا يحتاج في بقاءه وصدور الأفعال عنه إلى شيء واليه يستند التأثير التام في إيجادها، لا إلى علة المحدثه له، وإذا تم هذا لزم نفي السلطنة عن الله عز وجل على عبده نفيًا تاماً.

ويرد عليه: أن الممكنات كما تحتاج في حدوثها إلى المؤثر تحتاج في بقائها إليه، إذ هي في مرحلة بقاءها لا تخرج عن حيز الإمكان إلى الوجوب، ومن لوازم الإمكان الذاتية افتقاره واحتياجه إلى المؤثر في جميع أناته بل هو عين الحاجة إليه ليفيض عليه الوجود وإلا لانعدم، وعلى هذا فالعبد محتاج في جميع الآنات إلى خالقه ليفيض عليه، وعلى أفعاله الوجود، والقدرة، وسائر المباديء، وإلا لما تمكن من إيجاد أفعاله.

وكيف كان فالالتزام بأحد القولين، أعني الجبر والتفويض غير صحيح إذ الجبر يستلزم نفي العدالة عنه، وإثبات السلطنة للعبد، والتفويض يستلزم نفي السلطنة عنه، وإثبات العدالة له، فلا بد من اتخاذ طريق يكون وسطاً بينهما، وأمرأً بين الأمرين.

(١) بحار الأنوار ٥: ١٣/١٣.

الأمر بين الأمرين

وقد صرحت الروايات الشريفة^(١) بأنه لا جبر ولا تفويض، بل أمر بين الأمرين، أو منزلة بين المنزلتين، فكان لزاماً علينا أن نتخذ طريقاً وسطاً بين القولين نأمن به من مشكلة الاستقلال في العمل التي تستلزم الجبر أو التفويض، ونثبت بذلك العدالة والسلطنة لله سبحانه وتعالى، فندعي أن كل فعل صادر من العبد إنما هو مستند إليه، وإلى الله تعالى ولنقرب ذلك بفروض ثلاثة: توضح ما يراد من هذا التعبير (الأمر بين الأمرين) مع ضرب بعض الأمثلة على ذلك.

أولها: نفرض شخصاً مرتعش اليد، وقد فقد إرادته واختياره في تحريك يده مثلاً وقد جاء آخر فربط يده المرتعشة بسيف قاطع، وكان إلى جنبه شخص راقد، وهو يعلم بأن اليد ستقع على ذلك النائم فتهلكه حتماً، ففي هذه الصورة عند ما يقع الفعل لا يرى العقلاء صاحب اليد المترعشة مجزماً، بل المجرم من ربط بيده السيف، وإلى هذا يرجع حقيقة الجبر الذي يستلزم نفي العدالة عنه تعالى.

وثانيها: أن نفرض شخصاً أعطى سكيناً لشخص آخر، فصادف أن قتل بها نفساً محترمة باختياره، فالقتل يستند إلى المباشر، دون المعطي وإن كان قد علم المعطي أن إعطائه السيف ينجر به إلى القتل وهو مع ذلك يستطيع أخذ السيف من المعطي له متى شاء، وإلى هذا يرجع حقيقة التفويض الذي يستلزم نفي السلطنة عنه تعالى، وإيكال الأمور إلى العبد المستلزم ذلك للشرك.

ثالثها: أن نفرض حداً وسطاً بين المثالين: فنفرض أن تياراً كهربائياً لو اتصل بجسم شخص لبعث في عضلاته قوة ونشاطاً نحو العمل، ولو لا تلك القوة الكهربائية لأصبح الشخص غير قادر على تحريكها، ولنفرض أن رأس السلك الكهربائي بيد طبيب حاذق كان هو الساعي لإيصال تلك القوة في كل آن إلى جسم ذلك الشخص، فلو أوصل الطبيب

تلك القوة بالجسم، وذهب الشخص فقتل نفساً محترمة بغير حق، والطبيب يعلم بذلك، فالعمل مستند إلى كليهما، أما الطبيب فلأنه هو المعطي للقوة والقدرة حال العمل، وأما العبد فقد كان

(١) أصول الكافي ١: ١٠/١٥٩، ١٣ بحار الأنوار ٥: ١١/ ٢٨، ٢٧، ١.

مصابيح
الأصول
ج - ١

٢٠٠

متمكناً من الإيجاد وعدمه بعد أن وجدت القدرة فيه، وقد فعل العمل باختياره، وهذا هو الأمر بين الأمرين.

وأفعال العباد كلها من هذا القبيل، فإن الله سبحانه وتعالى أفاض عليهم الوجود، وأعطاهم قدرة كاملة في أنفسهم في كل أن لاحتياج الممكن إلى علة حدوثاً وبقاءً، فكان تعالى هو الموجد للمقتضي في الشخص نفسه فاستند الفعل إليه تعالى لهذه الجهة، كما استند إلى العبد نفسه باعتبار أنه صدر الفعل منه بإرادته واختياره، وأوجده بعد أن كان متمكناً من عدم إيجاد، وأعمل القدرة في ذلك فاختر العمل السيء بالرغم من تمكنه من إعمال قدرته في الموارد الحسنة، لأن الله سبحانه وتعالى لم يمنحه قدرة محددة خاصة، وإنما هي عامة يستطيع أن يحملها في سائر الموارد الحسنة القبيحة، ولكن سوء اختياره دفعه إلى ارتكاب العمل السيء فكان جزاؤه العقاب.

والله سبحانه وتعالى وإن تمكن من أن يصد العبد عن ارتكاب هذا العمل، وذلك بإيجاد المانع، أو بعدم إفاضته القدرة حال العمل، إلا أن مقدرته على ذلك لا توجب أن لا يسأل العبد عن فعله، ولا يعاقب بما ارتكبه، وبهذه الطريقة أمكن الاحتفاظ بحدود السلطنة والعدالة لله سبحانه وتعالى، وأنه معاقب على ما هو بالاختيار، والحاصل أن هنا فرقاً ثلاثاً:

المجبرة: وهي التي تدعي أن الأفعال الصادرة من العبيد ليست صادرة عن اختيارهم وإرادتهم، بل هي بإرادة الله سبحانه وتعالى وقد اضطر العبد إلى العمل، وأصبح مجبوراً في حركاته وسكناته، فهو كالألة بيد غيره، ومعنى هذا نفي العدالة عنه تعالى، لأن لازمه العقاب على ما ليس بالاختيار، وقد عرفت مما تقدم بطلان هذا القول وجداناً للفرق بين حركة نبضنا، وحركة اصبعنا وأن الثانية غير الأولى، وللعبد اختيار الفعل، والترك وبرهاناً كما تقدم تفصيله.

المفوضة: وهي التي تدعي أن الفعل يصدر من العبد استقلالاً، ففي مرحلة الحدث يفترق إلى قدرة من قبل الله سبحانه وتعالى، ولكن في مرحلة البقاء والآفات المتأخرة لا يحتاج العبد في عمله إلى علة جديدة، بل العلة الأولية كافية في بقاء الاختيار له حتى النهاية فصار يعمل ما يشاء باختياره، ويفعل ما يريد بقدرته، وقد جعل الله تعالى في معزل من الأمر.

٢٠١

وهذا يبتني - كما عرفت - على الإكتفاء بحدث العلة بقاءً، واستغناء الممكن في الآفات المتأخرة عن المؤثر. **نعم:** لا يضايق المفوضي من الإلتزام بقدرة الله على إماتة العبد، أو على سلب قوة من قواه حتى لا يتمكن العبد من إيجاد الفعل خارجاً، وهذا وإن صحح استحقاق العبد العقاب من قبل الله سبحانه وتعالى لأنه عقاب على ما هو بالاختيار، إلا أنه يستلزم استقلال العبد في عمله، ونفي السلطنة عنه تعالى، وقد عرفت مما تقدم بطلان هذا القول أيضاً.

الشبهة: وهي التي تقول بالأمر بين الأمرين، وتدعي أن العمل الخارجي قد صدر من العبد حسب اختياره وإرادته وقدرته، وأما نفس قدرة العبد فقد جاءت من قبل الله تعالى، فكان إيجاد القدرة للعمل وافاضتها أنا فأنا منه تعالى، وإعمالها في الخارج من العبد، وهذه الفرقة المحقة تلتزم بأن كل ممكن كما يحتاج في حدوثه إلى علة تقتضيه - كذلك - يحتاج في بقائه إلى علة، فالممكن في كل آفات البقاء يفترق إلى علة وسبب.

وبعبارة أخرى بقاء كل ممكن بعد حدوثه لما كان متساوي الطرفين من حيث الوجود والعدم كان ترجيح أحدهما على الآخر مفترقاً إلى سبب خارجي، فلو وجدت علة الحدث كانت مرحلة البقاء مفترقة إلى العلة أيضاً، فكل فعل يصدر من الشخص اختياراً، إنما هو ممكن محتاج إلى العلة، وقد أوجد الله تعالى قدرة كاملة في العبد، بعد أن افاض الوجود عليه، وحدثها لا يكفي في بقائها، بل لا بد فيه من إفاضة القدرة أنا فأنا، فمتى انقطعت انعدمت القدرة بنفسها، وعلى هذا فالفعل الخارجي يستند إلى العبد لأنه فاعله باختياره وإرادته، ويستند إلى الله تعالى نظراً إلى إفاضة القدرة على الفعل للعبد أنا فأنا، ولولاها لما تمكن العبد من الاختيار فصح إسناد الفعل إلى كليهما، وعلى هذا

تحمل الآية الشريفة، **(وما تشاءون إلا أن يشاء الله)** (١) أي لا يمكن أن يصدر الفعل من العبد استقلالاً، إلا وأن يخلق الله تعالى القدرة في العبد، ويمكنه من القوة والاختيار، فيشاء العبد بواسطة تلك القوة.

(١) سورة الانسان ٣: ٧٦.

مصابيح
الأصول
ج - ١

٢٠٢

وهكذا تحمل الآية الأخرى على المعنى المذكور **(ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غداً إلا أن يشاء الله)** (١) وليس معنى الآية أن كل واحد لا يقول أفعل كذا إلا أن يقول بعده إنشاء الله، بل المعنى أنك لا تقول لشيء سأفعل كذا غداً، إلا أن يشاء الله خلافه، وتكون جملة (إلا أن يشاء الله) مقول القول - كما لو قلت أريد أن أفعل كذا إلا أن يمنع مانع - وهو المعبر عنه بالفارسية (أگر خدا بگذارد)، ولازم هذا ثبوت الاستقلال في التصرف التام الذي ينشأ منه التفويض.

تنبيه

سبق أن قلنا أن الفعل الخارجي الصادر من العبد بحسب اختياره منسوب إلى الله تعالى وإلى العبد نفسه، فباعتبار أن قدرة العبد نحو العمل إنما هي من قبل الله تعالى، فالعمل منسوب إليه تعالى، وباعتبار أن العبد أعمل قدرته بحسب اختياره، وأوقع العمل بنفسه خارجاً، فالعمل منسوب إلى العبد، فكان للعمل فاعلان، فاعل مباشر، وفاعل موجد للمقتضي، بلا فرق بين أن تكون الأعمال حسنة أو قبيحة.

وقد ينسب العمل إلى واحد منهما، دون الآخر في نظر العرف، فالأعمال الحسنة إن صدرت من الشخص فهي منسوبة إلى من هيأ مقدمات ذلك الشيء، أما الأعمال القبيحة إن صدرت فهي منسوبة إلى فاعلها، مثلاً لو بذل شخص زاداً وراحلة لشخص آخر في الذهاب إلى الحج، وسعى له في إنجاز مهماته وقد أحضر له (طائرة خاصة) فذهب بها إلى الحج، وأدى الفريضة، فالعرف يرى صدور الفعل ممن هيأ له المقدمات دون فاعله، أما لو اتفق أن استغل الطائرة، وذهب بها إلى أماكن لا ترضي الله ورسوله، وعمل ما عمل هناك فالفعل في نظر العرف منسوب

إلى الفاعل دون من هياً المقدمات، وهكذا الأمر في أفعال العبيد، فإن كانت أفعالهم حسنة استندت في نظر العرف إلى الله تعالى، وإن فعلها العبد بنفسه، وإن كانت قبيحة استندت إلى العبد نفسه دون ربه وإن كان العمل في الحقيقة منسوباً إلى كليهما كما عرفت، وعلى هذا يحمل ماورد في بعض الروايات بحسب

(١) سورة الكهف ٢٣:١٨.

٢٠٣

المضمون «إني أولى بحسناتك من نفسك، وأنت أولى بسيئاتك مني»^(١)، فإن المنظور إليه هو النظر العرفي دون الدقي، وهذا المعنى لا يتنافى مع ما قلناه، من صحة استناد العمل إلى الله تعالى، وإلى فاعله العبد.

صيغة الأمر

المقام الثاني: في هيئة إفعّل، وما يضاهيها.

ويقع البحث عنها من جهات:

الجهة الأولى: في معنى صيغة الأمر وهل هو واحد، أو متعدد؟ وعلى الثاني فهل الصيغة في الجميع حقيقة، أو في البعض حقيقة، وفي الآخر مجاز؟

ذهب المشهور إلى الإلتزام بالتعدد وقد عد منها الطلب، والتهديد، والإنذار والإهانة، والتعجيز، وغيرها.

ولكن صاحب الكفاية (قدس سره)^(٢) التزم بوحدة المعنى، وادّعى أنها مستعملة في معنى واحد وهو إنشاء الطلب،

ولكن دواعي الإنشاء تختلف فقد يكون الداعي طلباً جدياً حقيقياً، وقد يكون تهديداً، وقد يكون إهانة، وغير ذلك،

واختلافه لا يضر بوحدة المستعمل فيه، - مثلاً - القيام وضع للكيفية الخاصة، واختلاف الدواعي كالتعظيم إذا قصد

به، أو الإهانة، لا يوجب اختلافاً في مفهومه وما يستعمل فيه.

وقد التزم (قدس سره) بهذا المعنى في سائر الصيغ الإنشائية من أدوات الاستفهام، والتمني، والترجي، وتوابعها، فاعتبر أن أدوات الاستفهام مستعملة في معنى واحد، وهو طلب الفهم إنشاء مع اختلاف الدواعي كطلب حقيقة الفهم تارة، وداعي الانكار أخرى، وهكذا الحال في التمني والترجي.

(١) الكافي ١: ١٦٠/١٢.

(٢) كفاية الأصول: ٦٩.

مصابيح
الأصول
ج - ١

٢٠٤

وربما يقال: أن الصيغ مستعملة في حصة خاصة من الطلب، وتلك هي إنشاء الطلب بداعي الطلب الحقيقي، فلو اقترن بداع آخر صار الاستعمال مجازاً، فكان اختلاف الداعي مضرّاً بوحدة المستعمل فيه. وغير خفي أن ما ذكره صاحب الكفاية (قدس سره) يتم على مسلك المشهور من تفسير الإنشاء بايجاد المعنى باللفظ، فيكون الاستعمال في جميع الموارد حقيقة لوحدة المستعمل فيه، وإن اختلفت الدواعي. أما على مسلكتنا من أن الإنشاء هو ابراز الاعتبار، أو غيره من الأمور النفسانية بمبرز ما - كما عرفت فيما تقدم فالمعاني متعددة، فقد يبرز المتكلم ما في نفسه من اعتبار الفعل على ذمة الغير بصيغة خاصة فيكون إبرازه ذلك طلباً حقيقياً، وقد يبرز ما في نفسه من السخرية، أو التعجيز، أو ما شاكلهما، فيكون الإبراز مصداقاً للسخرية أو التعجيز، فالصيغة في كل مورد من هذه الموارد تبرز معنى يختلف عن الثاني ويغايره، ويلزمه أن يكون المعنى المستعمل فيه متعدداً، كما ذهب إليه المشهور دون أن يكون واحداً.

ثم بعد أن كانت الصيغة مستعملة في معان متعددة، - كما عرفت - فهل هي على نحو الاشتراك اللفظي، أو موضوعة لمعنى واحد وتستعمل في الباقي مجازاً.

الظاهر هو الثاني، وفاقاً للمشهور، وذلك فإن المفهوم من الصيغة عند إطلاقها هو الطلب الحقيقي الجدي، وهو يحصل بدون قرينة، أما بقية المعاني غير الطلب الجدي ففهمها من الصيغة يتوقف على قرينة خاصة تدل عليه، فهذا

دليل على أن صيغة الأمر حقيقة في معنى واحد ومجاز في الباقي من المعاني.

الجهة الثانية: إن الأوامر التي اشتمل عليها الكتاب العزيز والسنة النبوية وغيرهما، من الأوامر العرفية على

قسمين: تارة يراد منها الإلزام والحثم على نحو يمنع العبد من مخالفتها.

وأخرى: يراد منها البعث مقروناً بالترخيص بحيث لا يقف شيء أمام العبد لو أراد مخالفتها، ويسمى الأول

بالوجوب، والثاني بالندب، والقرينة الحالية أو الكلامية إن قامت على تعيين أحدهما لزم اتباعها لأنها دليل على

تعيين المراد، وهذا لا إشكال فيه.

إنما الإشكال فيما لو فقدت القرينة، فهل للصيغة ظهور في المعنى الأول،

٢٠٥

ليكون المعنى الثاني مفتقراً إلى القرينة، أو بالعكس بأن يكون لها ظهور في الثاني، وهو الندب، فيكون المعنى الأول

محتاجاً إلى القرينة أو يتوقف فلا يصار إلى أحدهما إلا بالقرينة، نزاع بين القوم.

ذهب صاحب الكفاية (قدس سره) ^(١) إلى الأول: وادّعى أن صيغة الأمر حقيقة في الوجوب، ومجاز في غيره،

ولازم ذلك حملها على الإلزام عند تجردها عن القرينة، واستدل على ذلك بحصول التبادر عرفاً، وأيد مدعاه بقيام

السيرة العقلانية على ذم الموالي عبيدهم عند مخالفتهم لامثال ما أمروا به، وعدم صحة الاعتذار عن ذلك، باحتمال

إرادة الندب مع فقد دليل عليه، وقيام السيرة على ذلك دليل الحقيقة.

ثم أشكل (قدس سره) على نفسه بأن استعمال الصيغة في الندب أكثر من استعماله في الوجوب فكان الندب مجازاً

مشهوراً، أو أرجح من الوجوب، ومعه كيف يمكن حمل الصيغة على الوجوب عند إطلاقها مجردة عن كل قرينة.

وأجاب عن ذلك أولاً: بمنع الصغرى وأن الاستعمال في الندب لا يزيد على الإستعمال في الوجوب.

وثانياً: لو سلمت الكثرة في الندب، فهي مع القرينة لا بدونها، ومعه لا يمنع من الحمل على الوجوب عند التجرد عن

القرينة.

ثم أيد ذلك بحديث العموم والخصوص، حيث ادعى كثرة الاستعمال في الخصوص حتى قيل ما من عام إلا وقد

خص، ومع هذه الكثرة لا ينتلم ظهور العموم لو ورد في الكتاب أو السنة مالم تقم قرينة على الخصوص، وعليه

فصيغة الأمر حقيقة في الوجوب، ومجاز في الندب.

وغير خفي أن التبادر لدى العرف إلى الوجوب خاصة دون الندب لم يعلم استناده إلى نفس حقيقة اللفظ، بل لعله من أجل تمامية مقدمات الحكمة، أو لحكم العقل بذلك، ومتى ما احتمل استناد التبادر إلى أحد هذين الأمرين لا يكون دليلاً على الحقيقة، لعدم إحراز استناده إلى حقيقة اللفظ.

(١) كفاية الأصول: ٧٠.

مصابيح
الأصول
ج - ١

٢٠٦

وأما دعوى قيام السيرة العقلانية على الذم عند المخالفة فمسلم بلا ريب، إلا أنه ليس لأجل ظهور الصيغة في الوجوب بسبب التبادر بل لعله لحكم العقل بذلك، ونحن لا نمنع من قيام سيرة على ذلك، ولكن قيامها على ذلك لا يكشف عن ظهور الصيغة في الوجوب.

وأما دعوى الكثرة في جانب الندب فهي غير بعيدة، لوجود ذلك في سائر كتب الأدعية المعتبرة، وأما دعوى أن الاستعمال المجازي وإن كثر مصحوباً مع القرينة لا يمنع الحمل على الحقيقة إذا تجرد الكلام عن القرينة فهو مسلم كبروياً، إلا أن الاستشهاد عليه بمثل العموم والخصوص في غير محله، وذلك لاختلاف أدوات العموم بعضها عن بعض بحسب الوضع الشخصي، مثلاً لو كثر استعمال كلمة (جميع) في البعض مجازاً على وجه قل أن يكون هناك مورد استعملت في تمام معناها، فهو لا يوجب التوقف في بقية الأدوات ككل، والمحلى بالالف واللام، وغيرهما، من حيث حملها على تمام المعنى، ولا يقاس على ذلك مثل هيئة اضرب التي هي موضوعة بوضع واحد، والمفروض أنها استعملت في غير معناها الموضوع له كثيراً.

مضافاً إلى ذلك أنه يأتي منه (قدس سره) في بحث العموم والخصوص (١) من التزامه بكون استعمال العام في

الخاص ليس بمجاز، بل هو من قبيل التوسعة والضيق.

وقد يقرب دلالة صيغة الأمر على الوجوب، بمقدمات الحكمة. ببيان: أن الوجوب والاستحباب قسمان من الإرادة

يختلفان بحسب الشدة، والضعف، فإن الإرادة الصادرة من المتكلم المتعلقة بفعل غيره تارة تكون شديدة وأكيدة بنحو لا يريد المولى تخلف المراد عن إرادته، ولا يريد تخلف العبد عن الامتثال، فيطلب ذلك طلباً شديداً على سبيل الحتم والالزام وهذا هو الوجوب.

وأخرى: تكون ضعيفة بنحو لا يمنع العبد من تخلف ذلك فله أن يشاء الفعل، وله أن يشاء الترك فهو مرخص من هذه الجهة، فيطلب ذلك طلباً ضعيفاً على سبيل الندب، وهذا الاختلاف في الإرادة أمر وجداني حقيقي، ولكن شدة الإرادة ليست بأمر زائد على الإرادة، بل نفسها، فما به الاشتراك فيها عين ما به

(١) كفاية الأصول: ٢١٨.

٢٠٧

الامتياز بخلاف صفة الضعف فإنها زائدة على الإرادة وتحتاج في بيانها إلى مؤنة أخرى في مقام الإثبات. فلو أمر المولى بشيء - وكان في مقام البيان - وعلمنا عدم إرادته لجامع الإرادة بين الشدة والضعف، لأن الإرادة الشخصية لا بد وأن تتصف إما بالشدة أو الضعف، فمع انتفاء القرينة على الإرادة الضعيفة نستطيع أن نحمل كلامه على إرادة المرتبة الشديدة ونثبت بذلك إرادة الوجوب.

هذا كله إذا كان في مقام البيان، وأما إذا لم يكن في مقام البيان وأرسل خطابه نحو المكلفين فالمستفاد منه مجرد

المحبوبة للفعل دون استفادة أحد الأمرين.

وقد اتضح من هذا أن صيغة الأمر ليست موضوعة للوجوب، بل موضوعة للطلب وقد استفيد الوجوب من مقدمات الحكمة.

والجواب عنه: أولاً أن الدليل المذكور ليس تاماً على إطلاقه، فإن ملاك الشدة والضعف تزايد المصلحة في الفعل

وعدم تزايدها وهو في الأوامر العرفية يعود نفعه إلى نفس المولى، وأما في الأوامر التشريعية أو أوامر الطبيب

فمصلحتها تعود إلى البشر نفسه دون المولى، وليس في البين احتياج بالإضافة إلى المولى ليكون الطلب متفاوتاً تبعاً

لحاجته، وإذا انتفى شدة الطلب أو ضعفه تعذر الأخذ بالاطلاق، والحمل على الوجوب، إذا فالدعوى ثابتة بنحو الموجبة الجزئية وهي لا تكفي في إثبات المدعى.

ثانياً: لو فرض الاختلاف بين المرتبتين بالشدة والضعف، لكن دعوى أن الإرادة الشديدة لا تزيد على الإرادة بشيء فهي إرادة صرفة بخلاف الإرادة الضعيفة فإنها زائدة على الإرادة بصفة الضعف غير صحيحة، وذلك لأن كلاً من الشدة والضعف أو فقل كلاً من الوجوب والندب محدد بحد خاص، فالإرادة الشديدة محدودة بحد، كذلك الإرادة الضعيفة نظراً إلى أن الإرادة من الأمور الممكنة وسائر الممكنات محدودة بحد.

غاية الأمر يزيد الوجوب على الندب بشدة الإرادة، ومع فرض التحديد لكل منهما لا يمكن التمسك بالاطلاق، والحمل على الوجوب عند عدم بيان على الإرادة الضعيفة، بل لا بد من التوقف لا احتياج كل منهما إلى بيان كما عرفت.

٢٠٨

مصباح
الأصول
ج - ١

ثالثاً: لو تم الاختلاف بين المرتبتين وأن الإرادة الشديدة هي صرف الإرادة، بخلاف الإرادة الضعيفة فمع ذلك لا يمكن التمسك بالاطلاق والحمل على الوجوب، لأن بساطة الإرادة الشديدة وتركب الإرادة الضعيفة ليستا بأمر عرفي يلتفت إليها كل احد، ومعه لا يستطيع المتكلم أن يطلق كلامه ويترك بيانه اعتماداً على فهم العرف مثلاً لو اطلق المتكلم كلمة - الوجود أو الموجود - ولم يبين ما يدل على إرادة سائر الموجودات، فهل يحمل كلامه على إرادة واجب الوجود نظراً إلى عدم تحديده بحد، كلا فإن المعنى المذكور ليس بأمر عرفي.

فالصحيح أن يقال: أن الفرق بينهما في مقام الثبوت من حيث المبدأ، وذلك بشدة المصلحة وضعفها بناء على تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد، وأما في مقام الإثبات؛ فالفرق بينهما من حيث مقارنة أحدهما للترخيص دون الآخر، وذلك فإن الطلب كما عرفت عبارة عن إبراز ما في نفس المتكلم من اعتبار كون المادة على رقبة المخاطب، فالعقل يرى بمقتضى قانون العبودية والمولوية لزوم المبادرة على العبد نحو ما أمره به مولاه، وأن تخلفه عن ذلك وعدم قيامه بالامتثال غير صحيح، فلو عصى فقد استحق العقاب.

اللهم إلا أن يرد ترخيص من المولى نفسه بأن ينصب قرينة على أن العبد له الاشياء في الفعل أو الترك، وحينئذ لا

مانع من تركه للمطلوب، فكان الوجوب على هذا مستفاداً من دليل العقل دون مقدمات الحكمة أو كون الصيغة موضوعاً له، فارادة النذب تحتاج إلى مؤنة زائدة.

الجهة الثالثة: استعمال الجمل الخبرية في الطلب

استعمال الجمل الخبرية في الطلب

إن الجمل الخبرية ككلمة - يعيد - أو - أعاد - إذا استعملت في الطلب والإنشاء ولم تستعمل في الإخبار، فهل لها ظهور في الوجوب؟

ذهب صاحب الكفاية (قدس سره) "إلى ذلك وقال: "بل يكون أظهر من الصيغة" (١) ثم قرّبه، بعد أن أكد على مبناه السابق من أن المستعمل فيه في أمثال هذه الجمل واحد، وإنما يأتي الاختلاف بينها من ناحية الدواعي، فإذا كان الداعي هو

(١) كفاية الأصول: ٧١.

٢٠٩

الإعلام والإخبار كانت الجملة خبرية، وإن كان هو البعث والطلب كانت الجملة إنشائية، إن هذه الجمل جيء بها للإنشاء دلت على أن داعي البعث فيها كان بنحو أكد، باعتبار أن الأمر حين أظهر طلبه بهذا النحو فقد دل على عدم رضائه بترك الفعل من العبد وكأنه أصبح مشتاقاً إليه بشدة حتى نزل منزلة الواقع، واعتبره متحققاً لشدة إرادته بتعلق وقوعه، لذا عبّر عن ذلك بالجملة الخبرية.

وهذا بخلاف صيغة الأمر فإنها لا تدل إلا على إرادة الفعل دون الخصوصية المتقدمة، ولا يلزم الكذب من الاستعمال المذكور لعدم قصده ثبوت النسبة حقيقة ليلزم ذلك، بل قصده الإخبار بداعي البعث، وهذا نظير الكناية

حين يقال - زيد كثير الرماد - فإن المتكلم ربما لم يقصد من ذلك الإخبار واقعاً عن كثرة رماده، وربما لا يتأتى الطبخ منه بل قصده الإنتقال إلى معنى آخر وهو الكرم والسخاء فإنه لازم لكثرة الرماد. فكانت شدة الطلب في الجملة الخبرية هي التي أوجبت الظهور في الوجوب دون الندب.

ثم ذكر - قدس سره - بعد ذلك أن الجملة المذكورة لو لم تكن ظاهرة في الوجوب فلا أقل تعينها فيه من بين سائر الاحتمالات، بواسطة مقدمات الحكمة إذا كان المتكلم في مقام البيان، فإن المناسبة المتقدمة التي هي شدة الطلب توجب التعيين في الوجوب عند عدم البيان، بخلاف غير الوجوب فإنه محتاج إلى مؤنة زائدة، فإذا كان المتكلم في مقام البيان ولم يبين شيئاً في خطابه لزم الحمل على الوجوب دون غيره.

وغير خفي أن الوجوب يستفاد من الجملة المذكورة بالطريقة التي استفيد بها من صيغة الأمر وذلك بحكم العقل، فإن المتكلم عندما يتصدى لطلب الفعل بهذه الجملة ويبرز ما في نفسه من الطلب ويلقيه على عاتق العبد، فإن العقل يرى بمقتضى قانون العبودية والمولوية أن يسعى العبد نحو ما أمره به مولاه ولا يتخلف عن الامتثال، إلا أن يقوم دليل مرخص على ذلك من المولى فيجوز للعبد مخالفته، وبهذا علم أن المستعمل فيه متعدد لأنه عبارة عن إبراز الطلب بصورة الإخبار، بخلافه هناك فإنه إبراز لقصد الحكاية عن ثبوت النسبة أو عدم ثبوتها.

نعم على مسلك صاحب الكفاية (قدس سره) لا بد من التوقف دون الحمل على الوجوب، لأن الجملة الخبرية بعد أن علمنا عدم استعمالها في معناها الحقيقي

بداعي الحكاية عن ثبوت النسبة، أصبحت جميع الدواعي الأخر محتملة في نفسها ومع انتفاء القرينة على التعيين لا بد من التوقف، ومن هنا أنكر جماعة منهم صاحب المستند (قدس سره) (١) دلالة الجملة الخبرية على الوجوب. أما المناسبة وهي شدة الطلب التي ذكرت وجهاً لحمل الجمل الخبرية على إرادة الوجوب فهي لا تعين الوجوب، إذ لو كانت معينة له لجرى الأمر في الجمل الاسمية حين يقال (زيد قائم) ويقصد بها الطلب، وكذا الجمل الخبرية الماضية في غير الجمل الشرطية مع أنه لم نر أحداً ادعى ذلك سواء في اللغة العربية أم الفارسية، فعلم من هذا أن للجمل الفعلية من المضارع والماضي في الجمل الشرطية خصوصية، بها يصح استعمالها في الطلب، ولم يجز

استعمال غيرهما في الطلب ولو مجازاً فضلاً عن أن يكون الاستعمال حقيقياً كما يدعيه صاحب الكفاية (قدس سره).

تنبيه

إن ثمره الاختلاف المتقدم في استفادة الوجوب من الصيغة بالوضع، أو العقل تظهر عند استعمالهما في مثل اغتسل للجناية والجمعة^(٢)، مع العلم بأن غسل الجمعة ليس بواجب، فبناءً على مسلكتنا من استفادة الوجوب بحكم العقل فالأمر واضح، لأن المولى قد أبرز ما في نفسه من الاعتبار بكلمة - اغتسل - وألقاه على ذمة المكلف في كل منهما، وهو معنى حقيقي لها، غاية الأمر أن دليل الترخيص قام على جواز ترك بعض مذكر في الكلام وهو غسل الجمعة في المثال ولم يقدّم على البعض الآخر، فالعقل لا يلزم العبد بالامتثال بالإضافة إلى ما قام عليه دليل الترخيص، ويلزمه بالإضافة إلى ما لم يقدّم عليه الدليل المذكور رسماً للعبودية.

نعم على مسلك غيرنا كصاحب الكفاية (قدس سره) ففيه تأمل، لأن الصيغة لم تستعمل في الوجوب قطعاً وقد خرجت عن معناها الحقيقي، فحينئذٍ لامناص

(١) المولى أحمد بن محمد مهدي النراقي (١١٨٥-١٢٤٥ هـ) مستند الشيعة ١: ٧٤.

(٢) وردت عدة روايات جمعت بين الواجب والمستحب، وسائل الشيعة ٣: ٣٠٦، أبواب الأغسال المسنونة ب ١ ح ٧، ٨، ٩.

من أن يكون المستعمل فيه مطلق الطلب الجامع بين الوجوب والندب، وتكون إرادة كل واحد منهما محتاجة إلى القرينة ومع عدمها لا تتعين إرادة الوجوب.

التعدي والتوصلي

إن للتوصلي وما يقابله معان أربعة:

المعنى الأول: أن يراد بالتوصلي الواجب الذي لا يشترط في سقوطه قصد القرية، ولذا سمي توصلياً، لأن المقصود منه التوصل به إلى الواجب بأي داع كان، وإن كان قصد القرية دخيلاً في ترتب استحقاق الثواب عليه، ويقابله التعبدية وهو الذي يشترط في سقوطه عن ذمة المكلف قصد القرية.

المعنى الثاني: أن يراد بالتوصلي هو الواجب الذي يسقط بالإتيان به خارجاً، سواء جاء به نفس المكلف، أم شخص آخر، فلو قام به غير المكلف تبرعاً، أو استنابة سقط عن المكلف، لأن المقصود منه إيجاد الواجب خارجاً من غير لحاظ اشتراط القيام به نفس المكلف، ولا يقابله اصطلاح خاص - كما في القسم الأول - بل يقال التوصلي، وغير التوصلي، والثاني هو الواجب الذي لا يسقط بإتيان غير المكلف به، بل لا بد من إتيان العمل من نفس المكلف، وذلك كوجوب رد السلام على من سلم على واحد معين دون جماعة، فإنه لا يسقط برد غير المسلم عليه.

المعنى الثالث: أن يراد بالتوصلي الواجب الذي لا يشترط في فاعله الالتفات والاختيار إلى ما يعمل به، بل لو صدر عنه غفلة أو نسياناً وبلا قصد كان ساقطاً عنه أيضاً، ويقابله الواجب الذي يشترط في فاعله الالتفات والاختيار إلى ما يعمل به، فلو صدر منه غفلة أو نسياناً لما سقط عنه.

المعنى الرابع: أن يراد بالتوصلي الواجب الذي لا يشترط في سقوطه إتيانه في ضمن فرد سائغ، فلو جيء به في ضمن فرد محرم أيضاً سقط التكليف عن المكلف، ويقابله الواجب الذي يشترط إتيانه في ضمن فرد سائغ، فهذه معان أربعة لكل من التوصلي وما يقابله.

أما النسبة بين التوصلي بالمعنى الأول، وبينه بالمعنى الثاني فهي العموم من وجه، حيث ينفرد الأول عن الثاني، بمثل رد السلام، إذ لا يشترط فيه قصد القرية، بل يعتبر فيه أن يكون الرد من نفس المسلم عليه دون غيره، فلا يسقط لو رد شخص آخر عنه، وينفرد الثاني عن الأول، بمثل ما وجب على الولي عن الميت، فإن قيام غير المكلف بذلك تبرعاً، أو استنابة موجب لسقوط التكليف عن المكلف وفراغ ذمته، فهو توصلي بالمعنى الثاني دون الأول، ويجتمعان في موارد كثيرة، كالصلوات اليومية، وغيرها.

وكيف كان فالبحث أولاً يقع عن الشك في التوصلي والتعبدية، وهو في مقامين:

المقام الأول: الشك في الواجب بين كونه توصلياً أو تعبيدياً بالمعنى الأول.

المقام الثاني: الشك في الواجب بين كونه توصلياً أو مايقابله من المعاني الباقية، وهل هناك دليل لفظي من اطلاق

وغيره يعين لنا أحدهما؟ ومع فقد ذلك فهل الأصل العملي يقتضي الاشتغال، أو البرائة؟

ولا بد من تقديم البحث في المقام الثاني لأختصاره، وعدم الحاجة إلى تطويل الكلام فيه. فنقول: البحث يقع عنه في

مسائل ثلاث:

المسألة الأولى: مالوشك في سقوط واجب بفعل الغير، فقد نسب إلى المشهور التمسك بالاطلاق لإثبات كون الواجب

توصلياً يسقط بفعل الغير بلا فرق بين أن يكون فعل الغير بالتسبيب، أو بالتبرع، أو غيرهما، وقد أطال شيخنا

الأستاذ(قدس سره)(١) في المقام بلحاجة لذلك.

وغير خفي أن إطلاق الدليل لا يثبت كون الواجب توصلياً، وذلك لأن معنى الإطلاق هنا هو تعلق التكليف بالجامع

بين فعل المكلف نفسه وفعل غيره، وهو أمر مستحيل لعدم إمكان تكليفه بعمل الغير، فإن فعل الغير خارج عن

اختيار الشخص فكيف يمكن أن يعمّه التكليف؟ نعم يمكن شمول الاطلاق لصورة استنابة الغير بأن يقال: إما أن تفعل

أنت أيها المخاطب، أو تستتيب غيرك.

(١) أجود التقريرات ١: ١٤٧.

٢١٣

ولكن الاستنابة لا توجب سقوط التكليف، ولو كانت كذلك لكفى مجرد إجازة الغير في ذلك، وإن تماهل ذلك الغير في

الامتنال وهو خلاف المفروض فإن المسقط هو الإتيان الخارجي، وهو - كما عرفت - لا يقع طرفاً للتكليف، بل إن

اطلاق الخطاب المتوجه نحو الشخص نفسه إذا كان المتكلم في مقام البيان، ولم ينصب قرينة على شيء يقتضي

إتيان العمل من نفس المكلف سواء جاء به آخر أم لا، فلو قام به الغير لم يكن ذلك مسقطاً له عن الذمة، إذاً فاطلاق

الدليل لا يثبت توصلية الواجب بل يقتضي عدمه، والى هذا أشرنا في حاشيتنا على العروة (١) أن افعال الصبي وإن

كانت مشروعة إلا أن مقتضى الإطلاق عدم سقوط فعل البالغين بأفعال الصبي، اللهم إلا أن يقوم عليه دليل وهو مفقود، والسر فيما ذكرناه: أن الشك في المقام يرجع إلى الشك في الإطلاق والاشتراط في مقام الثبوت لوضوح أنه لا وجه لسقوط تكليف أحد بفعل غيره، إلا أن يكون مشروطاً بعدم إتيان غيره، ولا إشكال في أن الإطلاق يقتضي عدم الاشتراط - كما يأتي - فانتظره.

ثم لو تعذر علينا التمسك بالإطلاق فالأصل العملي في المقام يقتضي الاشتغال، وتوضيح ذلك: أن الشك في محل الكلام وإن كان يرجع إلى الشك في الإطلاق والاشتراط - كما عرفت - إلا أن الأصل العملي الجاري معه يختلف باختلاف الموارد، لأن الشك في إطلاق التكليف واشتراطه قد لا يحرز معه فعلية التكليف أصلاً كما إذا كان ما يحتمل شرطيته غير متحقق من الابتداء، ومرجع ذلك إلى الشك في أصل توجه التكليف وهو مورد للبراءة، كما إذا تردد العبد في أن وجوب إزالة النجاسة عن المسجد مشروط بالحرية، أو أنه مطلق يعم الأحرار والعبيد، فإنه من الشك في أصل توجه التكليف وهو مورد للبراءة بالإضافة إلى العبيد (وأخرى) يشك في ذلك بعد فعلية التكليف، كما إذا كان ما يحتمل شرطيته متحققاً من الابتداء، ثم ارتفع وزال ولأجله شكنا في بقاء التكليف وارتفاعه، وهو كما إذا توجه التكليف بشيء إلى أحد وعلما بفعليته في حقه، ثم احتملنا سقوطه لأمر آخر غير الامتثال، ولاريب في أن مقتضى الاستصحاب على القول بجريانه في الشبهات الحكيمة عدم سقوط التكليف

(١) العروة الوثقى ٢: ٣٨ - ٣٩ المسألة ٥.

مصابيح
الأصول
ج ١

حينئذ بارتفاع ما يحتمل شرطيته بعد العلم بفعلية التكليف في حقه، ومع عدم القول بجريانه فالمرجع هو قاعدة الاشتغال، للعلم بشغل الذمة بالتكليف والشك في سقوطه لأرتفاع ما يحتمل شرطيته، مثلاً لو سلم شخص على أحد فرد السلام شخص ثالث، فلا ريب أن المسلم عليه يتردد في بقاء التكليف عليه بعد أن شغلت ذمته به من أجل قيام الغير به، ومنشأ هذا الشك هو أن المسلم عليه يتردد في بقاء الواجب لإحتمال اشتراطه بعد قيام الغير به أولاً، فإن

كان مشروطاً به فالواجب غير باق لعدم بقاء شرطه، وإن لم يكن مشروطاً به فهو باق عليه، ومرجع ذلك إلى الشك في السقوط، والأصل هو الاشتغال، وموردنا من قبيل الثاني لأن الشك مفروض فيه بعد تيقن التكليف فالولد الأكبر - مثلاً - يعلم بعد وفاة أبيه بأنه مأمور بالقضاء عما في ذمة أبيه، وقد شك في سقوط ذلك عنه بعد أن تبرع به شخص آخر، ومنشأ شكه أنه يحتمل أن يكون خطاب الشارع بالقضاء مقيداً بأن لا يقوم به الغير، ويحتمل أن يكون مطلقاً غير مقيد بشيء، ومعه لا بد من الرجوع إلى الاشتغال.

المسألة الثانية: مالمو شك في سقوط واجب إذا حصل الفعل بدون إرادة واختيار.

وقد ادعى شيخنا الأستاذ (قدس سره) ^(١) بأن مقتضى الإطلاق فيه عدم السقوط وليس الوجه فيه دعوى انصراف الخطاب إلى الاختيار، إذ الاختيار ليس له دخل في المادة ولا الهيئة، أما المواد، فلأنها تدل على ذات الحدث كالضرب - مثلاً - بلا فرق في صدوره عن اختيار، ولا عن اختيار.

نعم: بعض المواد وضعت لصدور الفعل عن اختيار كالتعظيم، والتجليل والتهتك، والسخرية ونحو ذلك. وأما الهيئات: فهي مشتركة بين المواد الاختيارية وغيرها، لأن بعض المواد كما في هيئة علم، وكرم، وبيض، واحمر من قبيل الأوصاف، دون الأفعال، وفي بعضها من الأفعال، وهي قد تكون اختيارية كما لو قلنا: قام زيد، أو أكرم زيد عمراً، وقد تكون غير اختيارية مثل أسرع النبض، وتحقق الموت، ومع هذا كيف يعقل أخذ الاختيار والإرادة في المادة أو الهيئة، بل الوجه فيما ذهب إليه شيخنا الأستاذ (قدس سره) هو أحد الوجهين:

(١) أجود التقريرات ١: ١٥٢.

الوجه الأول: إن الغرض من الأمر هو بعث العبد نحو الفعل، وإيجاد داع في نفسه لتحريك عضلاته نحو المأمور به، وهذا يستلزم القدرة على المتعلق، أما غير المقدور من الفعل فمن المستحيل تعلق الطلب به لعدم وجود الغرض المذكور فيه، فالمطلوب في باب الأوامر إنما هو حصة خاصة تلك هي الفعل المقدور، وهذه الحصة هي التي تسقط

الواجب دون غيرها، فالاختيار ليس جزءاً من مدلول المادة أو الهيئة، بل هو من شؤون الطلب، فلو شككنا في فعل بعد أن أمر المولى به أنه يسقط بمجرد حصوله ولو كان بدون اختيار، أم لا بد من إثباته اختياراً، فمقتضى ما قلناه في المسألة الأولى عدم السقوط لو صدر بدون اختيار.

الوجه الثاني: إن الواجب كما يعتبر فيه الاتصاف بالحسن الفعلي الذي هو المصلحة، كذلك يعتبر فيه الاتصاف بالحسن الفاعلي أعني به صدوره من الفاعل على وجه حسن يستحق أن يمدح عليه، ولا ريب أن الفعل الصادر بلا إرادة واختيار لا يتصف بالحسن الفاعلي، فلا يكون من أفراد الواجب كما وأن الواجب لا يسقط به، فقضاءً لهذين الأمرين لو شككنا في سقوط واجب عند إثباته بدون إرادة واختيار هو الحكم بعدم السقوط.

وفي كلا هذين الوجهين مناقشة، أما في الأول - فلأن الطلب وإن سلم امتناع تعلقه بغير المقدور لإستحالة التكليف بذلك، إلا أنه ليس بمحال أن يتعلق بالجامع بين المقدور وغيره، لأن الجامع بين الاختياري وغير الاختياري اختياري لا محالة، ولا مانع من اعتباره على ذمة المكلف لأن استحالة طلب الأمور الخارجة عن الاختيار إنما هي من جهة اللغوية، وعدم الأثر، ولا يتأتى هذا في اعتبار الجامع بين الحصة الاختيارية، وغيرها، فإن طبيعي الفعل يجمع المقدور وغيره، فإن الدليل الذي قضى بامتناع تعلق الطلب بغير المقدور إنما هو العقل، وهو لا يمنع من تعلقه بالطبيعي، الذي هو وجود الشيء المتحقق تارة في ضمن فرد مقدور وأخرى في ضمن فرد غير مقدور، وذلك كما لو جيء به بدون إرادة واختيار، فإن طبيعي الفعل يتحقق خارجاً، كما لو جيء به عن اختيار وبذلك يحصل الغرض ويسقط الواجب، وإذا كان تعلق التكليف بالجامع بين الاختياري وغيره أمراً ممكناً في مقام الثبوت فلأجل استكشاف أنه متعلق بالجامع المذكور، أو بخصوص الحصة الاختيارية منه لا بد من ملاحظة مقام الإثبات فإن كان مطلقاً، وكان المولى في

مصابيح
الأصول
ج ١ -

مقام البيان، ولم يقدّر قرينة على التقييد لزم التمسك بالاطلاق، وإثبات صحة الفعل لوجيء به في ضمن فرد غير مقدور، ولا يقاس الحكم هنا على المسألة المتقدمة، فإن الاطلاق هنا متعذر لاستحالة اعتبار الجامع بين فعل المكلف نفسه، وفعل غيره في ذمة شخص المكلف.

نعم: يمكن اعتبار الجامع بين فعل نفسه والاستنابة، إلا أنك قد عرفت أن مجرد الاستنابة مالم يتحقق صدور الفعل من النائب لا يحتمل سقوط التكليف بها، وأما في محل الكلام فيمكن تصوير جامع بين المقدور وغير المقدور يتعلق الطلب به.

نعم: إن الذي يرى التلازم بين إمكان الاطلاق، وإمكان التقييد كما هو مذهب شيخنا الأستاذ(قدس سره) لا يرى إمكان تحقق الاطلاق هنا، لأن تقييد الواجب بغير المقدور متعذر فالاطلاق أيضاً يكون متعذراً. هذا مع وجود اطلاق لفظي نستكشف به غرض المولى، أما مع عدمه فالأصل العملي هو البراءة، وذلك فإن تعلق الوجوب بالجامع معلوم، وإنما الشك في التكليف بالخصوصية الزائدة وهي الفعل المقدور، ومعه يرجع إلى البراءة، وعليه فلوجيء بالفعل في ضمن فرد غير مقدور، بمعنى أنه صادر عن لا إرادة واختيار، فهو مسقط للواجب. وأما في الثاني فالمناقشة فيه من ناحيتين:

الناحية الأولى: إن اعتبار الحسن الفاعلي في الواجب لا دليل عليه، إنما الدليل قام على اعتبار الحسن الفعلي وهو المصلحة في الفعل، وهذه هي التي تدعو المولى إلى الإيجاب سواء كانت عامة أم خاصة. الناحية الثانية: إننا لو اعتبرنا الحسن الفاعلي في الواجب إضافة إلى الحسن الفعلي لما كان إتيان الفعل عن إرادة واختيار كافياً في سقوط الواجب، بل لا بد من الإتيان به متقرباً إلى الله سبحانه وتعالى، والالتزام بهذا المعنى يستلزم إنكار الواجبات التوصيلية، لأن كل واجب يفتقر إلى الحسن الفاعلي، وهو يحتاج إلى قصد القرية، والالتزام بهذا يتنافى مع تقسيم الواجب إلى تعبدية وتوصلية في بداية البحث، وعليه فالمعتبر في الواجب إنما هو الحسن الفعلي دون الفاعلي.

٢١٧

نعم هنا شيء آخر وهو أن مصداق الواجب الذي يوجب سقوط التكليف يقتضي أن يكون غير قبيح، كما لو كان محرماً، فإن المحرم لا يكون من أفراد الواجب، وهذا غير اشتراط الواجب بالحسن الفاعلي. فالمتحصل مما تقدم أن الفعل الصادر عن غير إرادة واختيار يوجب سقوط الواجب خلافاً للمسألة المتقدمة، فإن الحكم فيها عدم السقوط لو قام به غير المكلف.

المسألة الثالثة: مالو شك في سقوط واجب جيء به في ضمن فرد محرم، وهو على قسمين: قسم يكون المأتي به من الواجب مصداقاً حقيقياً للمحرم، كغسل الثوب بالماء المغصوب، وقسم لا يكون كذلك، بل هو ملازم للحرام كالصلاة في الدار المغصوبة بناءً على جواز الاجتماع، لتعدد المتعلق في كل من الأمر والنهي.

أما القسم الأول: فالحكم فيه عدم السقوط لأنه ليس بفرد الواجب، بل أجنبي عنه لكونه فرداً للحرام، فلو جاء به المكلف لم تسقط ذمته، وهذا المعنى يتم حتى على قول من لا يعتبر الحسن الفاعلي في الواجب - كما هو الصحيح، فإن الحسن الفعلي منتفٍ هنا والحرام كما عرفت - لا يكون مصداقاً للواجب.

وأما القسم الثاني: فالحكم فيه هو السقوط، لأنه ليس بمصداق للحرام وإن لازمه.

نعم: لو قلنا باعتبار الحسن الفاعلي في الواجب، كان ما أتى به غير مسقط عن الواجب لعدم صدوره منه حسناً.

إمكان أخذ داعي الأمر في المتعلق: (١)

قد يعلم من الخارج أن الواجب الذي أمر المولى به لا يسقط إلا مع قصد امتثال الأمر، أو داعي المحبوبة، أو داعي كون الباري أهلاً للعبادة، وماشاكل ذلك من أنحاء الإطاعة، بحيث لو خلا الفعل عن واحد من هذه الدواعي المذكورة لما أوجب فراغ الذمة، ومن هذا القبيل الصلاة، والصيام، والزكاة،

(١) وهذا هو المقام الأول الذي أشار إليه في ص ٢٠٢.

مصابيح
الأصول
ج - ١

والخمس، والحج، ولا اختصاص لهذا بالواجبات التي اشتملت عليها الشريعة الإسلامية، بل هو موجود في سائر الشرائع والأديان الآخر؛ حيث إن لهم أفعالا لا بد من إضافتها إلى مواليتهم.

وقد يعلم من الخارج أيضاً أن الواجب المأمور به لا يفتقر في مرحلة سقوطه إلى واحد من الدواعي المذكورة، بل يكفي في ذلك مجرد الإتيان به خارجاً، ومن هذا النحو نفقة الزوجة، ورد السلام، ووفاء الدين.

إنما البحث في مورد التردد في الواجب المأمور به بينهما، فلا يعلم أنه من الأول ليفتقر إلى قصد امتثال الأمر - مثلاً -، أو من الثاني فلا يفتقر إليه، ومع هذا التردد والشك، هل هناك أصل لفظي من إطلاق وغيره يرجع إليه في تعيين أحدهما؟، وعلى تقدير عدم فما هو الأصل العملي.

وعلى هذا فالبحث يقع في مقامين:

المقام الأول: في الأصل اللفظي.

المقام الثاني: في الأصل العملي.

أما البحث عن المقام الأول: فالمعروف بين القوم أن الإطلاق لا يثبت توصلية الواجب، وإن شئت فقل: إنه ليس لنا في المقام إطلاق يمكن التمسك به لنثبت به التوصلية، وذلك لأمرين:

الأمر الأول: إن داعي الأمر يستحيل أخذه قيداً في الواجب.

الأمر الثاني: إنه إذا استحال التقييد استحال الإطلاق، لكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة، والملكة هي التقييد، والملكة، عدمها يشترط فيهما قابلية المحل، فالمحل الذي لا يكون قابلاً للملكة لا يكون قابلاً لعدمها، ولأجل هذا لا بد أن يقع بحثنا فعلاً في مسألتين:

المسألة الأولى إن تقييد الواجب بداعي الأمر مستحيل، أو ممكن.

المسألة الثانية أنه بعد فرض استحالته، وأن تقييد الواجب به غير ممكن، فهل الإطلاق مستحيل أيضاً لما ذكر.

أما المسألة الأولى فقد استدلل القائل بالاستحالة على المدعى بوجوه:

٢١٩

الوجه الأول: ماذهب إليه شيخنا الأستاذ (قدس سره) (١) أن كل قيد خرج عن الاختيار، ففي مقام الجعل لا بد وأن

يؤخذ مفروض الوجود، بحيث يكون وجود ذلك الأمر غير الاختياري على تقدير تحققه بنفسه شرطاً في فعلية

الوجوب، مثل - إذا زالت الشمس فصلّ -، فإن الصلاة أمر اختياري للمكلف باعتبار القدرة على فعلها وتركها، كما

وإن تقيدها بالزوال أيضاً اختياري له فله القدرة على إيقاع الصلاة عند الزوال، وله القدرة على العدم، ولكن نفس

القيد وهو الزوال غير اختياري له، لانتفاء قدرته على إيجاده خارجاً، فمثل هذه القيود لو أخذت في مقام الطلب لا

يراد منها إلا فرض وجودها، أي تفرض موجودة أولاً، ثم يتعلق الطلب بالفعل المقدور ثانياً، ويصير معنى ذلك أنه متى حصل وقت الزوال فالصلاة واجبة وليس معناه تجب الصلاة ويجب تحصيل الوقت، فإنه تكليف بغير المقدور، فالقضايا الحقيقية هي التي أخذ موضوعها مفروض الوجود، ولا يكون الحكم فيها فعلياً إلا بفعلية الموضوع، ومقامنا من هذا القبيل، فإن المولى لو أمر بالصلاة بداعي الأمر فموضوع خطابه الصلاة ونفس الداعي، وكل منهما اختياري للمكلف، ولكن متعلق الداعي وهو (الأمر) غير اختياري له كالزوال، باعتبار أن أمر المولى لا يقدر المكلف على إيجاده بل القادر عليه نفس المولى، فلا بد وأن يؤخذ في الواجب على نحو فرض الوجود كسائر القيود غير الاختيارية.

وهذا غير معقول لاستلزامه اتحاد الموضوع مع حكمه، لأن الموضوع المأخوذ مفروض الوجود هو الأمر والحكم المرتب عليه هو نفس الأمر وهذا مستحيل.

ومن هذا ينشأ امتناع آخر وهو الدور، وذلك فإن فعلية كل حكم إنما هي بفعلية موضوعه، فإن القضايا الحقيقية ترجع إلى القضايا الشرطية، ولاشك أن فعلية الجزاء إنما هي بفعلية الشرط وهذا واضح، فإذا أمر المولى بواجب مقيد بداعي الأمر، ففعلية خطابه وهو أمره يتوقف على فعلية موضوعه وهو الأمر نفسه على الفرض فيتوقف فعلية الأمر على فعلية نفسه.

والحاصل: أن اعتبار الداعي الأمر في الصلاة ينشأ منه إشكالان بنظر شيخنا الأستاذ (قدس سره) **أحدهما:** اتحاد الحكم مع موضوعه، **ثانيهما:** لزوم الدور.

(١) أجود التقريرات ١: ١٦٠.

مصابيح
الأصول
ج - ١

وقد أورد بعض الأساطين على مقالة شيخنا الأستاذ (قدس سره) (١) بما حصله: أن الذي يؤخذ مفروض الوجود إنما هو موضوعات التكليف دون قيود الواجب، فإن قيود الواجب يجب تحصيلها بمجرد تعلق التكليف بها، كالطهارة

المأخوذة قيداً في الصلاة، فإن الأمر المتعلق بالصلاة كما يوجب تحصيل سائر الأجزاء والشرائط يوجب تحصيل الشرائط أيضاً التي من جملتها الطهارة.

نعم: موضوعات التكليف ليست كذلك كالاستطاعة للحج وما شاكلها، وإن قصد الأمر فيما نحن فيه حيث كان من قيود الواجب وكان المكلف قادراً على تحصيله، فحاله حال الطهارة يجب تحصيله إذا تعلق التكليف به، ولا معنى لأخذه مفروض الوجود لئلا يجب تحصيله.

وغير خفي أن ما جاء به (قدس سره) من حيث الكبرى لا نقاش فيه.

إنما النقاش في الصغرى حيث إن قصد الأمر وإن كان من قيود الواجب وقابلاً لتعلق التكليف به إذ القصد من الأمور الاختيارية، لكن نفس الأمر المتعلق للقصد ليس باختياري للمكلف، وإنما هو من شؤون المولى فله أن يأمر وله أن لا يأمر، وإذا لم يكن اختياريًا للمكلف فلا بد من أخذه مفروض الوجود، وليس غرض شيخنا الأستاذ (قدس سره) أن قصد الأمر لا بد أن يؤخذ مفروض الوجود كما هو مبنى الإشكال المزبور، بل غرضه (قدس سره) إن لازم أخذ قصد الأمر في متعلق الأمر هو أخذ الأمر نفسه مفروض الوجود، وهذا يترتب عليه المحذور إن المتقدمان. فالصحيح في الجواب أن يقال: إن ملاك أخذ الموضوع مفروض الوجود المستلزم لكونه شرطاً لفعالية التكليف، إما الظهور العرفي وإما حكم العقل بذلك، ومرادنا بالظهور العرفي، هو أن العرف يفهم من القضية أن الموضوع أخذ على نحو فرض الوجود، وذلك مثل وجوب الإنفاق على الزوجة وما شاكل هذه القضايا، فإن العرف يفهم من ذلك أن الزوجية موضوع لحكم رتبة الشارع المقدس على فرض وجودها، ولم تؤخذ على نحو يجب تحصيلها على المكلف، وهكذا الأمر في وجوب الوفاء بالنذر والعهود والإيمان، أما الحكم العقلي فهو إنما يكون إذا

كان القيد المأخوذ في الواجب غير اختياري، وحيث لا يعقل تعلق التكليف به لأنه من التكليف بما لا يطاق وهو مستحيل، فلا محالة من أن يؤخذ ذلك على نحو مفروض الوجود ويكون التكليف فعلياً على تقدير وجوده، وفي هذين الموردين نلتزم بأخذ ذلك الموضوع مفروض الوجود، وأما ما عداهما فلا دليل على أن التكليف لا يكون فعلياً إلا بعد فرض وجوده، ويكون فعلياً على تقدير وجوده.

وعلى هذا رتبنا الالتزام بفعالية الأحكام التحريمية قبل وجود موضوعاتها بمجرد تمكن العبد وقدرته على الإيجاد، كالتحريم الوارد على شرب الخمر، فإنه فعلي وإن لم يوجد الخمر خارجاً إذا كان المكلف قادراً على إيجاده بإيجاد مقدماته ولذلك يتوجه التكليف عليه، بخلاف الزوال فإن المكلف لا يتمكن من إيجاد الزوال نفسه ولا بالشروع بمقدماته.

إذا عرفت هذا فنقول: إن ما نحن فيه من القسم الثالث الذي لا دليل على أن الموضوع لا بد من أخذه مفروض الوجود، إذ لا علاقة للعرف بهذه الناحية، كما أنه لا ملزم لذلك من ناحية العقل، فإن الأمر الذي كان متعلقاً للداعي يحصل بمجرد إنشاء المولى تكليفه وإذا حصل أمكن الامتثال بداعيه، ولا حاجة بعد ذلك إلى أخذه مفروض الوجود، وعليه فالمكلف حين امتثاله يجد أمراً قد حصل من إنشاء التكليف فيأتي الفعل بداعي ذلك الأمر ولا داعي إلى فرض وجود الأمر حين الإنشاء، كما كان الأمر كذلك في سائر القيود غير الاختيارية، وعلى ما ذكرناه فلا يلزم من أخذ قصد الأمر في متعلق الأمر شيء من المحذورين المتقدمين.

الوجه الثاني: من وجوه الاستحالة: ما ذكره شيخنا الأستاذ (قدس سره)^(١) من أن أخذ قصد الأمر في متعلق الأمر نفسه يستلزم تقدم الشيء على نفسه: وذلك فإن قصد امتثال الأمر متأخر رتبة عن نفس الأجزاء والشرائط، لأن معنى قصد الامتثال هو الإتيان بالأجزاء والشرائط التي تعلق التكليف بها بقصد امتثال أمرها، فلو أخذ قصد الامتثال متعلقاً للتكليف صار كأحد الأجزاء والشرائط ولازمه تقدم الشيء على نفسه وهو محال.

(١) أجود التقريرات ١: ١٦٢.

الوجه الثالث: ما ذكره صاحب الكفاية (قدس سره) (١) من عدم قدرة المكلف على الامتثال إذا كان قصد الأمر

مأخوذاً في الأمور به، وذلك فإن المولى إذا أمر بالصلاة بداعي الأمر كان الأمر به حصة خاصة من الطبيعة دون نفس الطبيعة، فالصلاة مثلاً وحدها لم يكن مأموراً بها كي يتمكن المكلف من الإتيان بها بقصد أمرها، بل الأمر به على الفرض حصة خاصة منها وهي المقيدة بداعي الأمر، ومعه لا يتحقق الامتثال.

الوجه الرابع: ما ذكره بعض مشايخنا المحققين (قدس سره) (٢) من أن أخذ قصد الأمر في الأمر به يستلزم

الخلف، وذلك فإن فرض تعلق الأمر بالصلاة بداعي الأمر مثلاً أن الصلاة وحدها ليست مأموراً بها، بل الأمر به حصة خاصة، وهي المفيدة بداعي الأمر، وفرض أن الإتيان بالصلاة لابد وأن يكون بداعي الامتثال أمرها أن ذات الصلاة مأمور بها، وهذا ما ذكره أيضاً بعض مشايخنا المحققين (قدس سره) (٣) من أن أخذ قصد الأمر في الأمر به يستلزم داعوية الشيء إلى داعوية نفسه وهي على حذو عليية الشيء لعلية نفسه، وذلك فإن الأمر من شأنه تحريك العضلات نحو الأمر به فلو تعلق الأمر بالصلاة بداعي الأمر - مثلاً - فقد دعا إلى إتيان الصلاة، وإلى داعوية الأمر، ومعنى هذا أن يكون الشيء علة لعلية نفسه وهذا أمر مستحيل، فإن العلية منتزعة من ذات العلة، وليست بمعلولة له وإلا لتسلسل.

والصحيح أن شيئاً من هذه الوجوه لا يستقيم، ببيان ذلك هو أن الأمر المتعلق بالمركب لامحالة بحسب التحليل ينحل

إلى الأمر بأجزائه وينبسط على المجموع، فكل جزء إذا لاحظناه نجده قد اتخذ حصة من ذلك الأمر المتعلق

بالمجموع، وأصبح مأموراً به بأمر ضمنى، فوجب بوجوب ذلك المركب وجوباً نفسياً، وهذا الأمر المتعلق

بالمركب لا يسقط إلا بالاتيان بجميع أجزائه وشرائطه، وعليه فإذا كان المركب مركباً من جزئين أو أكثر، وكان كل

جزء أجنبياً عن غيره فلا يمكن الاتيان بجزء بداعي امتثال أمره إلا بقصد الاتيان

(٢) نهاية الدراية ١: ٣٢٧.

(٣) نهاية الدراية ١: ٣٣١.

٢٢٣

بالأجزاء جميعها، لأن الأمر كما يدعو إلى إيجاد هذا الجزء، كذلك يدعو إلى إيجاد الجزء الآخر، وأما إذا كان المركب مركباً من الفعل الخارجي، وقصد أمره الضمني فلو أتى بذلك الفعل بداعي امتثال أمره الضمني، فلا محالة يتحقق المركب في الخارج ويسقط أمره بلا حاجة إلى إثبات الجزء الآخر، وهو قصد الأمر بقصد أمره، فإن سقط أمره لا يحتاج إلى قصد امتثاله لأنه توصلي، ولا محذور في الواجب أن يكون بعض اجزائه عبادياً، وبعضه توصلياً. وبهذا التقريب أمكن رد جميع الوجوه التي استدلت بها على الاستحالة.

أما عن الوجه الثاني فلأن قصد الامتثال إنما يكون متأخراً عن الأجزاء والشرائط، إذا أريد منه قصد امتثال المجموع، أما لو أريد منه قصد امتثال الأمر الضمني - كما هو الصحيح - فذلك لا يقتضي تأخره عن جميع الأجزاء والشرائط، لأن قصد امتثال كل جزء بخصوصه إنما هو متأخر عن نفس ذلك الجزء دون بقية الأجزاء ولا مانع من لحاظ أمرين أحدهما متقدم على الآخر شيئاً واحداً، وجعلهما متعلقاً للأمر النفسي، كما تقدم في البحث الصحيح والأعم.

وأما عن الوجه الثالث) فلأن التشريع وعدم القدرة إنما يتأتيان من العبد لو أراد امتثال أمر الصلاة بداعي أمرها النفسي الاستقلالي، وأما لو أراد امتثالها بداعي أمرها الضمني فهو مقدور له بعد الأمر، والقدرة التي اعتبرت في متعلقات الأحكام إنما هي حين الامتثال لاحقين الأمر.

وأما عن الوجه الرابع فإن أريد من الأمر المتعلق بذات الصلاة هو الأمر النفسي الاستقلالي فهو مستلزم للخلف، إذ الأمر الاستقلالي لم يتعلق بذات الصلاة، وإن أريد من ذلك هو الأمر الضمني بذات الصلاة مأمور بها ضمناً ولا يلزم المحذور من ذلك.

وأما عن الوجه الخامس فملخصه أن الأمر الاستقلالي الذي تعلق بالصلاة ودعوة الأمر إنما يدعو إلى إيجاد كل من الصلاة التي هي فعل خارجي، وإلى جعل أمرها داعياً الذي هو من الأمور النفسية، ولكن دعوة الأمر التي أخذت

في متعلق الأمر النفسي ليست هي داعوية الأمر النفسي نفسه، بل المأخوذ في المتعلق هو داعوية الأمر الضمني، فكان الأمر النفسي يدعو إلى إيجاد متعلقه وهو ذات الصلاة، وداعوية أمرها الضمني، فأين دعوة الأمر إلى داعوية نفسه.

وإذا اتضح بما بيناه امكان أخذ قصد الأمر في متعلق الخطاب، فلو شككنا في غرض المولى ثبوتاً وأنه أراد العبادة المجردة عن كل قيد، أو المقيدة بداعي الأمر، فلا بد من ملاحظة عالم الإثبات فإن تمت مقدمات الحكمة وقد أطلق كلامه ولم يبين ما يدل على إرادة التقيد لزم التمسك باطلاق خطابه، وبذلك يثبت عدم إرادة التقيد.

المسألة الثانية إنه لو فرض استحالة تقيد الواجب بداعي الأمر فهل الاطلاق مستحيل أيضاً؟ ادعى شيخنا الأستاذ (قدس سره) (١) استحالة ذلك بدعوى أن التقابل بين الاطلاق والتقيد تقابل العدم والملكة، فإذا استحال التقيد استحال الاطلاق أيضاً، والبحث عن هذه المسألة يقع من جهتين: الأولى في معرفة التقابل بين الاطلاق والتقيد.

الثانية إنه لو كان التقابل بينهما تقابل العدم والملكة، فهل استحالة التقيد تسلتزم استحالة الاطلاق؟

أما الجهة الأولى: فاعلم أن التقابل بين الاطلاق والتقيد يختلف باختلاف مقامي الإثبات والثبوت.

أما في مقام الإثبات: فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة، لأن الاطلاق في هذه المرحلة عبارة عن عدم التقيد مع كون المتكلم في مقام البيان، وهو متمكن من بيان القيد، وهو أي الاطلاق بهذا المعنى أمر عديمي، بخلاف التقيد فإنه عبارة عن بيان خصوصية زائدة في الموضوع، أو في متعلق الحكم، وهو معنى وجودي فلو أطلق المولى كلامه وكان في مقام البيان، ولم يبين خصوصية من الخصوصيات، مع التمكن من التقيد، بأن لم يمنعه مانع من الإتيان بالقيد لزم التمسك بالاطلاق لامحالة، ومنه يستكشف الاطلاق الثبوتي.

وأما في مقام الثبوت: فالمقابلة بين الاطلاق والتقيد مقابلة الضدين، باعتبار أن الاطلاق في هذه المرحلة عبارة عن لحاظ عدم دخل خصوصية من الخصوصيات في الموضوع، أو متعلق الحكم، أو فقل عبارة عن رفض القيود

والخصوصيات، وهو معنى وجودي كما أن التقيد عبارة عن لحاظ المولى دخل خصوصية من الخصوصيات في الموضوع أو المتعلق، وهو أيضاً أمر وجودي، وليس بعدمى فكان كلا الأمرين في هذه المرحلة من ملاحظة التقيد أو الإطلاق أمراً وجودياً.

وبعبارة أخرى المولى إذا توجه نحو طبيعة ذات انقسامات عديدة، فإما أن يتصورها مع لحاظ عدم دخل خصوصية من الخصوصيات أي يتصورها مع رفض القيود فهذا هو معنى الإطلاق، وأما أن يتصورها مع لحاظ خصوصية من الخصوصيات، وهذا هو حقيقة التقيد، وليس هنا قسم ثالث، وهو أن يتصورها بلا لحاظ عدم دخل الخصوصية، وبلا لحاظ خصوصية ما، فتكون مهمة، فإن الإهمال في الواقعيات غير ممكن.

فالذي تحصل من هذا أن مقابلة الإطلاق والتقيد في مرحلة الاثبات مقابلة العدم والملكة، بخلاف مرحلة الثبوت فإنها مقابلة الضدين.

وأما الجهة الثانية: فالحق أن استحالة التقيد لا تستوجب استحالة الإطلاق، وإن كان تقابلهما تقابل العدم والملكة، وذلك لأمر ثلاثة:

الأمر الأول: ما نجده في بعض الموارد من استحالة اتصاف الشيء بالملكة مع اتصافه بعدمها، بل قد يكون اتصافه بالعدم من الضروريات، ولو كان كل من العدم والملكة، متلازمين في الإمكان والاستحالة بوجه مطلق لما حصل التفكيك بينهما على هذا النحو - مثلاً - أن كل فرد من سائر أفراد البشر رسولاً كان أم غير رسول، لا يتمكن من الإحاطة بكنه ذاته تعالى، وذلك لإستحالة إحاطة الممكن بالواجب، وإذا كان كل فرد من البشر يستحيل أن يعلم بذاته تعالى كان بالضرورة جاهلاً بحقيقته، وغير عارف بها، ولو كان التلازم في الإمكان والإستحالة ثابتاً بين الأعدام والملكات، لكان اللازم استحالة الجهل بذاته تعالى على الإنسان بعد أن استحال عليه العلم بذاته، وهكذا يستحيل على البشر أن يكون قادراً على الطيران إلى السماء، ولكن عجزه عن ذلك ضروري وليس بمستحيل مع أن العجز يقابل

القدرة تقابل العدم والملكة.

الأمر الثاني: معرفة معنى قابلية المحل التي اعتبروها في الملكة والعدم، وبها

مصباح
الأصول
ج - ١

٢٢٦

ينحل الإشكال من أساسه، فالذي يظهر من شيخنا الأستاذ (قدس سره) أنه اعتبر القابلية الشخصية في جزئيات موردها، فالمورد الذي يستحيل فيه التقييد اعتبر استحالة الإطلاق فيه، وهو الذي أوقعه فيما التزم به، بينما ذكر الفلاسفة (١) أن القابلية المعتبرة في الأعدام والملكات ليست القابلية الشخصية، بل القابلية بالمعنى الأعم من الشخصية، والصنفية، والنوعية، والجنسية.

وبتعبير آخر لا يعتبر في صدق العدم المقابل للملكة على مورد أن يكون ذلك المورد قابلاً بخصوصه للاتصاف بالوجود - أي الملكة -، بل يكفي في صدقه عليه أن يكون شخص ذلك الفرد أو صنفه، أو نوعه، أو جنسه قابلاً للاتصاف بالوجود، ويتضح هذا المعنى من المثال المتقدم، فإن الإنسان قابل للاتصاف بالعلم والمعرفة، ولكنه في خصوص بعض الموارد كالمعرفة بذات الله تعالى التي استحالة الاتصاف بها فيكون العدم صادقاً بالضرورة، كما أن خصوصية المورد في المثال الثاني، وهو الطيران إلى السماء أوجبت ثبوت العجز على الإنسان، واتصافه به بلحاظ إمكان اتصافه بالقدرة في نفسه، وهكذا كل واحد يستطيع مثلاً حفظ صحيفة، أو أكثر ولكنه لا يستطيع حفظ مجلدات البحار أجمع، وهذا لا يوجب خروجه عن القابلية الجنسية، لأن صدق العدم المقابل للملكة على مورد لا يشترط فيه قابلية ذلك المورد للاتصاف بتلك الملكة بشخصها، إذاً فالتفكيك بين الأعدام والملكات في الإمكان والاستحالة أمر قابل.

الأمر الثالث: إن لازم ما يدعيه (قدس سره) من استحالة التقييد والإطلاق هو الإهمال في الواقع وهو مستحيل أيضاً، ضرورة أنه لا يعقل أن يكون الحاكم غير عالم بما يصدر منه بحدوده، فإن ما يشقاق إليه كالصلاة مثلاً إما أن يكون مقيداً بقصد الأمر، أو مقيداً بعدم قصد الأمر، أو لا يكون مقيداً بهذا ولا بذاك، بل يراد منه نفس الطبيعي بلا دخل لقصد الأمر وجوداً وعدماً، ولا يخرج الأمر الواقعي عن هذه الأمور الثلاثة أصلاً، وحيث استحالة التقييد بقصد الأمر على مختاره للزوم المحاذير المتقدمة، كما وقد استحالة التقييد بعدم الإتيان

بداعي الأمر لكونه خلاف الغرض، إذ الغرض من الأمر جعل الداعي في نفس المخاطب وبعثه نحو المأمور به، فلا بد من الإطلاق لا محالة لإستحالة الإهمال في الواقعيات لما ذكرناه، واليه اشار الشيخ (قدس سره) (١) بقوله: من أنه إذا استحال التقييد يجب الإطلاق.

نعم: في مرحلة الإثبات صورة ثالثة غير الإطلاق والتقييد، وهي الإهمال كما إذا لم يكن المولى في مقام البيان، أو كان ولم يتمكن من بيان قيده، فإنه لو أطلق كلامه ولم يبين شيئاً لم يمكننا التمسك بالإطلاق، ولعل من هذا القبيل قوله تعالى (**وإذا ضربتم في الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة**) (٢)، الخ فإن الآية الشريفة تشير إلى لزوم القصر عند تحقق الضرب في الأرض، وقد أهملت التعرض لمقدار الضرب، وتحديد بحد خاص، فكانت مهمة من هذه الناحية، ومع ثبوت الإهمال فيها لا يمكن التمسك بالإطلاق.

وقد ظهر من مجموع ما ذكرناه أن المقدمة الأولى التي ذكرها شيخنا الأستاذ (قدس سره) (٣) وهي استحالة تقييد العبادة بداعي الأمر ليست بامة، كما أن المقدمة الثانية وهي أن استحالة التقييد تستوجب استحالة الإطلاق أيضاً غير تامة، وذلك فإنه على فرض أن التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل العدم والملكة، فذلك لا يقتضي ما ذكره لأعمية القابلية المعتبرة بين العدم والملكة من الشخصية، والصنفية، والنوعية.

نعم: في مرحلة الإثبات استحالة التقييد تستوجب استحالة الإطلاق، وذلك لما عرفت من أن مجرد عدم التقييد، وإرسال الكلام من دون جريان مقدمات الحكمة لا يكون دليلاً على الإطلاق، فلو علم بأن المولى ليس في مقام الإجمال، وكان قادراً على التقييد، ولم يكن محذور من بيان القيد، ومع ذلك أرسل كلامه خالياً عن كل قيد فلا محالة ينعقد الظهور في الإطلاق، وبه يستكشف الإطلاق ثبوتاً، وأما فيما إذا لم يمكنه التقييد لا يكون عدم التقييد في مقام الإثبات كاشفاً عن الإطلاق في مقام الثبوت.

(١) مطارح الأنظار ١: ٣٠٢.

(٢) سورة النساء ٤: ١٠١.

(٣) أجود التقريرات ١: ١٦٢.

اعتبار بقية الدواعي

وقع النزاع بين الأعلام في إمكان اعتبار جملة من الدواعي للعمل في العبادة جزءاً وشرطاً، كقصد المحبوبة، أو قصد المصلحة، أو إتيان العبادة بداعي أن الله تعالى أهل للعبادة، وغير ذلك، وعلى تقدير إمكان الاعتبار، فهل يمكن التمسك بالاطلاق لو تجرد خطاب المولى عن كل قرينة؟

ذهب صاحب الكفاية (قدس سره) (١) إلى أن هذه الدواعي، وإن امكن تعلق الأمر بها، وجعلها جزءاً من المأمور به إلا أننا نعلم قطعاً بعدم اعتبارها في العبادة، وذلك فإن المكلف لو صلى بداعي الأمر دون أن يلتفت إلى أحد هذه الدواعي المذكورة، فلا إشكال في سقوط التكليف عنه والحكم بفراغ ذمته، ولو كان شيء من هذه الدواعي دخيلاً في المأمور به لما سقط التكليف عنه.

وغير خفي أن غاية ماجاء به (قدس سره) هو القطع بعدم اعتبار قصد المحبوبة، أو المصلحة في العبادة بشخصه، وهو لا يلزم القطع بعدم اعتبار الجامع القربي بين هذه الدواعي في العبادة، فلعل صحة الصلاة المأتي بها بداعي أمرها إنما هي من جهة تحقق الجامع القربي المعتبر في العبادة، فغاية ما يترتب على الحكم بصحة الصلاة المأتي

بها بداعي الأمر هو الجزم، بعدم اعتبار خصوص قصد المحبوبة ونحوه من الدواعي القربية في المأمور به، وأما الجزم بعدم اعتبار الجامع القربي فلا.

إن قلت: إذا صح الإتيان بالصلاة بداعي أمرها، كشف ذلك عن تعلق الأمر بذاتها ليصح التقرب بها بإيجادها بداعي أمرها ومع ذلك كيف يمكن احتمال أخذ الجامع القربي، أعم من قصد الأمر وغيره في متعلق الأمر. قلت: جواز الإتيان بالصلاة بداعي أمرها لا يقتضي تعلق الأمر النفسي بذات الصلاة من دون تقيدها بقصد القرية، بل من الممكن تعلقه بالمركب منها ومنه، ومع ذلك يصح الإتيان بذات الصلاة بداعي أمرها، وذلك لما عرفت من أن الأمر

(١) كفاية الأصول: ٧٤.

٢٢٩

المتعلق بالمركب ينحل إلى أجزائه لامحالة، فلو أتى بالصلاة مثلاً بداعي أمرها الضمني فقد تحقق المركب خارجاً وصح العمل.

هذا وقد ذهب شيخنا الأستاذ (قدس سره) (١) إلى عدم إمكان التقييد بهذه الدواعي في العبادة، بتقريب أن الإرادة التشريعية نظير الإرادة التكوينية، وحيث يستحيل تعلق الإرادة التكوينية بهذه الدواعي، فكذلك الإرادة التشريعية، والوجه في ذلك أن حقيقة الداعي هو ما تنبعث الإرادة منه في نفس المكلف للقيام بالعمل، وبهذا تكون الإرادة متأخرة عن الداعي لأنها معلولة له، وهو بمنزلة العلة لها، ومن شأن كل علة أن تتقدم على معلولها، ومع التسليم بهذا الأمر لا يمكن تعلق الإرادة بالداعي فإنه من تقدم الشيء على نفسه وهو باطل، وإذا فرض عدم إمكان تعلق الإرادة التكوينية بالداعي فكذلك لا يمكن تعلق الإرادة التشريعية به لأنها مثلها، والنتيجة أن الأمر لا يتعلق بالعبادة مع داعي المحبوبة وغيرها.

والجواب عن ذلك: أولاً أنه لو كان ما ذكره - من عدم صحة التحريك نحو داع من الدواعي - صحيحاً وكونه أمراً

غير معقول تكويناً، وتشريعاً، فكيف تصححون ذلك بالأمر الثاني أي متمم الجعل؟
وبعبارة أخرى إن مذكروه (قدس سره) لا يتلائم مع تصحيحه الآتي في اعتبار الدواعي في المتعلق في الاحتياج إلى أمرين: أحدهما متعلق بذات العمل، وثانيهما متعلق بإتيان العمل بداعي أمره، لأن الوجه المذكور في تقريب الاستحالة لا يفرق فيه بين أخذ الدواعي المذكورة في متعلق الطلب الأول، أو الثاني.
وثانياً: إن ما أفاده (قدس سره) يستدعي استحالة تعلق خصوص الإرادة الناشئة من أحد الدواعي القريبة بذلك الداعي، فإن الإرادة الناشئة عن داع يستحيل تعلقها بذلك الداعي لتأخرها عنه فكيف تتقدم عليه، وأما تعلق إرادة أخرى بذلك الداعي غير الإرادة الناشئة منه فلا استحالة فيه، وحيث أن الواجب مركب من العمل الخارجي وأحد الدواعي القريبة فالإرادة المتعلقة بالعمل الخارجي ناشئة

(١) أجود التقريرات ١: ١٦٣.

مصباح
الأصول
ج - ١

٢٣٠

عن أحد الدواعي، ولكن ذلك الداعي الذي هو فعل ينبعث عن إرادة أخرى، وعليه فلا مانع من تعلق الأمر بالمركب من الفعل الخارجي، والداعي النفساني.

وقد ظهر مما ذكرناه أن أخذ بقية الدواعي القريبة في متعلق الأمر لا مانع منه، وكذا أخذ الجامع بينها وبين قصد الأمر، ولو قلنا باستحالة أخذ قصد الأمر بخصوصه في متعلق الأمر.

فإن قلت: لو سلمنا استحالة أخذ قصد الأمر في المتعلق فلا معنى لأخذ الجامع بينه وبين غيره من الدواعي القريبة فيه، بل لا بد وأن يؤخذ الجامع بين غيرها بخصوصه، وقد عرفت أنه غير مأخوذ في المتعلق قطعاً، وذلك لصحة الإتيان بالعمل العبادي بقصد أمره دون أن يقصد غيرهم من الدواعي القريبة.

قلت: إن الإطلاق ليس بمعنى الجمع بين القيود، بل معناه رفض القيود ولحاظ عدم مدخلية شيء منها في الأمور به بحيث لو أمكن على فرض محال إتيان الطبيعي متميزاً عن جميع الخصوصيات الوجودية كان كافياً في مقام

الامتثال، وعليه فلا مانع من أخذ الجامع القربي في العبادات، لأنه إنما يستحيل فيما إذا كان معناه لحاظ قصد أمر في المتعلق والأمر به بهذه الخصوصية، ولحاظ قصد المحبوبة والأمر به بخصوصه، لأنه يستلزم تقدم الشيء على نفسه وغيره من المحاذير المتقدمة، وهذا بخلاف ما إذا كان أخذ الجامع بمعنى لحاظ عدم دخل شيء من خصوصية قصد الأمر وغيره في المتعلق، وعدم الأمر بخصوصه، فإنه لا محذور فيه فإن المحذور إنما كان في أخذ قصد الأمر في متعلقه لا في عدم أخذه فيه.

ثم إنه على تقدير التنزل والالتزام بأنه لا يمكن التقييد بخصوص قصد الأمر، ولا بالجامع بينه وبين بقية الدواعي، يمكن للمولى التوصل إلى غرضه في الواجبات العبادية بتقييد المأمور به بلالزم قصد الأمر، ببيان ذلك: أن كل فعل اختياري لا بد وأن يكون صادراً عن داع من الدواعي التي تبعث المكلف نحو العمل، والدواعي إما نفسانية وإما الهية ولا ثالث لهما، فلو منع المولى من إتيان الفعل بداع نفساني فلا محالة إنه يتحقق الفعل بالداعي الإلهي، - مثلاً - لو أمر المولى بوجوب الدفن مقيداً بعدم إتيانه بداع

٢٣١

من الدواعي النفسانية، فقد أخذ في متعلق حكمه أمراً عديمياً ملازماً لإتيان الفعل مضافاً به إلى المولى، وبهذه الوسيلة يتوصل إلى غرضه.

إلا أنه يستفاد من بعض كلمات شيخنا الأستاذ (قدس سره) ^(١) الإشكال على ذلك أيضاً، وحاصله: أنه لو فرض محالاً انفكاك العمل العبادي عن الدواعي النفسية والإلهية، وقد أتى العبد بالفعل بلا داع نفساني ولكنه لم يأت به بداع الهي - أيضاً - لفرض انفكاكهما بفرض مستحيل فهل العمل متصف بالصحة ومسقط الموجب؟، فإن قيل: بالصحة وسقوط الغرض لزم إنكار البديهي، والالتزام بخلاف ما تقتضيه الضرورة فإن المسقط للغرض في المقام هو العمل المأتي به بداع قربي، والمفروض عدم إتيانه بذلك، وإن قيل بالفساد، قلنا: لا وجه للحكم بفساده بعد مطابقته للمأمور به، فإن الواجب هو العمل بلا داع نفساني، والمفروض أنه أتى به كذلك فما وجه عدم صحته.

وغير خفي أن غرض المولى من اعتبار العنوان الملازم في العبادة إنما هو للتوصل إلى مقصوده خارجاً، فلو فرضنا أن عدم إتيان العبادة بالداعي النفساني يلزم الإتيان بالداعي الإلهي خارجاً لعدم الانفكاك بينهما، فلا مانع من

اعتباره في متعلق الأمر توصلأ إلى غرضه، أما الانفكاك محالاً فليس له الأثر أصلاً، إنما الأثر على الخارج - كما عرفت -.

ثم على تقدير التنزل والقول بأنه لا يمكن التقييد بخصوص داعي الأمر، ولا بالجامع بينه وبين بقية الدواعي، ولا بما يكون ملازماً للداعي القربي يمكن للمولى التوصل إلى غرضه بالإخبار عن ذلك بجملة خبرية بعد طلبه الأول، بأن يقول مثلاً أن غرضي لا يحصل من ذلك الأمر المتعلق بالصلاة - مثلاً - إلا إذا أتى بها بداعي الأمر، وقد حالت الموانع دون أخذ هذا المعنى في المتعلق، فلو أطلق كلامه ولم يأت بالجملة الخبرية أمكن الأخذ بالأمر الأول، والإتيان بالعمل بلاداعي الأمر فيه.

(١) أجود التقريرات ١: ١٧٠.

مصابيح
الأصول
ج - ١

٢٣٢

أما شيخنا الاستاذ (قدس سره) (١) فقد اختار طريقة توصل إلى اعتبار داعي الأمر في العبادة سليمة من المحاذير المتقدمة، وتلك الطريقة هي الأمر ثانياً بإتيان العبادة بداعي أمرها الأول، ويسمى الأمر الثاني بمتتم الجعل، ونتيجته نتيجة التقييد، وبيان أوضح أن اعتبار داعي الأمر قيداً في متعلق الأمر الأول غير ممكن على مسلكه (قدس سره) ولا يسقط غرض المولى، بمجرد إتيان متعلق الأمر الأول بدون داعي الأمر، فلا بد وأن يأمر ثانياً بإتيان العبادة بداعي أمر الأول، فيكون في المقام أمران:

أحدهما متعلق بذات العبادة، وثانيهما متعلق بإتيان العبادة بداعي الأمر الأول، ولا محذور في ذلك أصلاً، فلو اقتصر المولى على بيان الأمر الأول من دون تعرضه للأمر الثاني في ظرف يستطيع من بيانه أمكن إثبات التوصلية بذلك. وقد أشكل صاحب الكفاية (قدس سره) (٢) على هذه الطريقة بما حاصله أن التكليف أن سقط بالإتيان بالمأمور به بالأمر الأول فلا يبقى مجال للأمر الثاني لانتفاء موضوعه، وإن لم يسقط بالإتيان حينئذ فالأمر الأول بنفسه يستدعي الإتيان بداعي الأمر لحكم العقل بلزوم تحصيل غرض المولى، فلا حاجة إلى الأمر الثاني.

والجواب عما أشكله في الكفاية: أنا نلتزم بعدم سقوط الأمر الأول إذا أتى به من دون قصد القرية مع وجود الأمر الثاني ويسقطه مع عدمه، فلا يكون الأمر الثاني لغواً، بيان ذلك: أنه إن أتى به المولى كشف عن أخصية الغرض، وأنه لا يحصل الغرض إلا بإتيانه بداعي القرية، ويعبر عنه بنتيجة التقيد، وإن لم يأت به يستكشف من ذلك وفاء المأمور به بالأمر الأول بالغرض، فيسقط ولو كان غير مقرون بقصد القرية ويعبر عنه بنتيجة الإطلاق. ومما ذكرنا ظهر أنه لو قلنا بمقالة شيخنا الأستاذ (قدس سره) من استحالة تقيد المأمور به بقصد الأمر، وأنه إذا استحال التقيد استحال الإطلاق، فلا بأس بما

(١) أجود التقريرات ١: ١٧٣.

(٢) كفاية الأصول: ٧٤.

٢٣٣

أفاده من إمكان التوصل إلى الغرض بالأمر الثاني، وقد ذكرنا أيضاً أنه يمكن التوصل إلى الغرض بجملة خبرية. وعليه فالتمسك بالإطلاق ممكن في ناحية المأمور به على عدم التعبدية بأحد الوجوه المتقدمة.

تنبيه

ذهب بعضهم ^(١) إلى أن الأصل اللفظي عند الشك في تعبدية واجب وتوصليته يقتضي أن يكون تعبدياً مستنداً على ذلك بوجه:

الوجه الأول: أن الأمر فعل اختياري للمولى، وشأن كل فعل اختياري أن يقع عن داع من الدواعي، ولا ريب أن الداعي والغرض من الأمر إنما هو تحريك العبد نحو المأمور به، وبعثه إليه، بجعل الداعي في نفسه لأن يصدر منه الفعل خارجاً، وإذا كان كذلك فالعبد لا بد وأن يأتي بالمأمور به بداعي الأمر تحصيلاً للغرض، وهذا هو معنى أن الأصل في كل واجب أن يكون عبادياً إلا أن يقوم دليل على توصليته.

ويرد عليه أولاً: أن غرض المولى من أمره وإن كان ذلك إلا أنه لا يجب على العبد تحصيل غرض المولى من

أمره، وإنما الواجب عليه بحكم العقل إطاعة ما أمره مولاه، والإتيان بما تعلق به التكليف، وتحصيل الغرض في نفس المأمور به، والمفروض أن المأمور به - أعني ما اشتغلت به ذمته - مطلق وغير مقيد بداع من الدواعي - كما مر بيانه سابقاً -.

وثانياً: إن الغرض من الأمر يستحيل أن يكون جعل الداعي، لأنه من المعلوم تخلف الداعوية عن الأمر كثيراً في الكفار والعصاة، وإنما الغرض من الأمر هو جعل ما يمكن أن يكون داعياً، وهذا لا يتخلف عن نفس الأمر، فلا معنى لوجوب تحصيله على المكلف.

والحاصل أن الجواب عن هذا الوجه إما بمنع الصغرى أعني كون الغرض من الأمر جعل الداعي، أو بمنع الكبرى أعني لزوم تحصيل الغرض من الأمر.

(١) منهم الكلباسي في إشارات الأصول ١: ٥٦ - ٥٧.

مصابيح
الأصول
ج - ١

٢٣٤

الوجه الثاني: الاستدلال على ذلك بقوله صلى الله عليه وآله وسلم (إنما الاعمال بالنيات)^(١)، وبقوله صلى الله عليه وآله وسلم (لكل أمرئ ما نوى)^(٢) بتقريب أن كل عمل خلا عن نية التقرب، فليس بعمل إلا أن يقوم الدليل عليه، وهذا هو معنى أن الأصل في الواجبات التعبدية.

والجواب عنه: أن هاتين الروایتين لاتدلان على أن الأعمال التي فقدت نية التقرب كانت بحكم العدم، ولاتكون عملاً إلا مع النية، فتنفيذ تعبدية كل فعل من الأفعال الواجبة إلا ما قام الدليل عليه، بل تدلان على أن نتيجة الأعمال وهي الغايات مرتبة على النيات، فلو جاء الإنسان بعمل قصد به وجه الله تعالى ترتب عليه الثواب، ما لوجاء بعمل لم يقصد به وجه الله تعالى بل قصد به أمراً دنيوياً ترتب عليه ذلك الأمر الدنيوي، وقد أشير إلى هذا المعنى في باب الجهاد "إن المجاهد إن جاهد الله تعالى فالعمل له تعالى، وإن جاهد لطلب المال والدنيا فله ما نوى"^(٣)، وبتعبير آخر أن للفعل أثرين: أحدهما استحقاق الثواب، ثانيهما عدم حصول العقاب عليه، والمقصود من هذه الرواية الأثر الأول،

وأن الإنسان مالم يأت بالواجب لله تعالى لا يترتب عليه الثواب، وليس لها نظر إلى الأثر الثاني فلا تدل على أنه إذا لم يأت به قريباً لا يكون مسقطاً للعقاب حتى يكون الواجب باقياً على حاله فيدل على ما أَرادَه المستدل، مضافاً إلى ذلك لزوم تخصيص الأكثر لو التزمنا بتقريب المستدل، وهو مستهجن باعتبار أن أكثر الواجبات تفصيلية.

الوجه الثالث: قوله تعالى **(وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين)**^(٤)، بتقريب أن الله تعالى حصر المأمور به في العبادة التي تكون خالصة له وهي التقرب، وهذا هو معنى أن الاصل في الواجبات التعبدية ولا يعدل عنه إلى التوصلية إلا بدليل خاص.

والجواب عنه: أن مقتضى سياق الآية الشريفة يوجب صرف ظهورها عن

(١) وسائل الشيعة ٤٨: ١ ابواب مقدمة العبادات ب ٥ ح ١٠، ٦.

(٢) وسائل الشيعة ٤٨: ١ ابواب مقدمة العبادات ب ٥ ح ١٠.

(٣) المصدر السابق.

(٤) سورة البينة ٩٨: ٥.

المدعى، حيث إنها وردت في سياق قوله تعالى: **(لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين منفكين حتى تأتيهم البينة)**^(١)، ويستفاد من هذا أن الله تعالى في مقام حصر العبادة في العبادة لله وليس بصدد حصر الواجبات في العبادة، حيث إن الكفار عبدوا الأوثان فرّد عليهم بما حاصله أن الله تعالى إذا أمر بعبادة فهو يأمر بعبادة له لالغيره، وهذا المعنى أجنبي عن المدعى.

وعلى هذا فالمتحصل من هذه الوجوه، ومناقشتها أن لا أصل لفظي يعين أصالة التعبدية ليرجع إليه عند الشك.

الاصل العملي عند الشك في التعبدية والتوصلية

إنه لو فرض أن دليل الواجب لم يكن لفظياً بل كان لبياً كالأجماع ونحوه، أو كان الدليل عليه لفظياً، ولكن المولى لم يكن في مقام البيان، أو كان في مقام البيان ولكن التزمنا باستحالة الاطلاق لعدم إمكان التقيد، فهل الأصل العملي يقتضي توصلية ذلك الواجب أو تعبدية؟

واعلم أن الأصل يختلف باختلاف المسالك من حيث إمكان أخذ داعي الأمر في المتعلق، واستحالته، فعلى ما سلكناه من إمكان أخذ داعي الأمر في العبادة، فحال هذا القيد كسائر الأجزاء والشرائط، فمع الشك في اعتبار ذلك في المأمور به يكون المرجع عند الشك هو البراءة بكلا قسميهما، لأنه شك في تكليف زائد على المأمور به، وكذا على مسلك شيخنا الأستاذ (قدس سره) من عدم إمكان أخذ قصد الأمر في متعلق الأمر الأول، بل لا بد له من أمر ثان يدل على اعتباره واشتراطه في العبادة، فالمرجع عند الشك في اعتباره إلى البراءة، لأنه شك في تكليف زائد على الأمر الأول الذي دعى إلى إتيان الفعل مجرداً عن كل قيد.

وأما على مسلك صاحب الكفاية (قدس سره) فالأصل هو الاشتغال، والوجه فيه أنه بعد أن ادعى استحالة اعتبار قصد الأمر في متعلق الأمر الأول والثاني، واعتبر ذلك دخيلاً في غرض المولى، فمع الشك في تحققه يكون المرجع هو الاشتغال دون البراءة العقلية والنقلية، هذا وقد فرق (قدس سره) (٢) بين ما نحن فيه

(١) سورة البينة ٩٨:١.

(٢) كفاية الأصول: ٣٦٣.

مصباح
الأصول
ج - ١

ومسألة الأقل والأكثر الارتباطيين، حيث جوز هناك جريان البراءة الشرعية دون العقلية عند الشك في الزائد بينما نفى جريانها هنا، والسر فيه أن في مسألة الأقل والأكثر، كالشك في اعتبار السورة في الصلاة مثلاً علماً اجمالياً بتكليف ووجود غرض متعلق إما بالأقل، أو بالأكثر، ومقتضاه لزوم الاحتياط وهو الإتيان بالأكثر، ومعه لا تجري

البراءة العقلية، ولكن البراءة الشرعية بمقتضى إطلاقها كانت رافعة لذلك الشك، فإذا ضم ذلك إلى وجوب ما علمناه إجمالاً ثبت لنا الإطلاق الظاهري الذي هو وجوب الصلاة بدون السورة، أما ما نحن فيه فالعلم الإجمالي بوجود غرض للمولى متعلق، أما بالعبادة المجردة، وإما بالعبادة المقرونة بداعي الأمر يوجب علينا الإتيان بالأكثر الذي معناه إتيان العمل بداعي الأمر، أما البراءة الشرعية فهي لا تجري هنا لأن المعتبر من جريانها في مورد أن يكون ذلك الشيء قابلاً للوضع والرفع الشرعيين، وحيث كان التقييد بداعي الأمر مستحيلاً فليس لقصد الأمر وجوب ضمنى شك فيه لتجري البراءة فيه وتثبت لنا الإطلاق الظاهري.

وغير خفي أن ما أفاده (قدس سره) هنا من الحكم بالاشتغال يبتني على مقدمتين:

أحدهما: عدم جريان البراءة العقلية في المقام كالأقل والأكثر الارتباطيين.

ثانيهما: عدم جريان البراءة الشرعية هنا من جهة استحالة التقييد، وكلتا المقدمتين ممنوعة.

أما الأولى: فسوف يجيء - إنشاء الله تعالى - في بحث الاشتغال جريان البراءة العقلية وانحلال العلم الإجمالي بها. وأما الثانية: فلما عرفت من إمكان تقييد متعلق الأمر بداعي القربة، مضافاً إلى ذلك إنه على تقدير الالتزام هناك بوجوب تحصيل الغرض، وأن العلم الاجمالي منجز فلا بد من الالتزام بالاشتغال في المقامين، ولا تنفع البراءة الشرعية هناك في نفي الأكثر، لأنها لا تكون دليلاً على أن الغرض متعلق بالأقل لئلا يجب الاحتياط، اللهم إلا أن تقوم إمارة على عدم وجوب الأكثر فتكون مثبتة لوفاء الأقل بالغرض باعتبار أن لوازمها حجة.

٢٣٧

والتحقيق أن يقال: إن البراءة تجري في كلا المقامين لما ذكرناه في مسألة الأقل والأكثر، من أن الغرض لا يزيد على أصل التكليف، فكما أن التكليف غير الواصل لا يحكم العقل بوجوب إطاعته كذلك الغرض مثله فإنه مالم يصل إلى المكلف لا يجب تحصيله، وإنما يجب تحصيله بمقدار ما ثبت في لسان الدليل، أما الزائد عليه فليس بواجب لأن تركه غير مستند إلى العبد ليؤاخذ عليه، بل مستند إلى عدم بيان المولى، كما أوضحناه في معنى البيان في بحث البراءة، وقد ذكرنا هناك أن الحكم الواحد قابل للتفكيك في مرحلة التنجز دون السقوط بأن تكون بعض أجزائه ساقطة، وبعضها الآخر غير ساقطة، لأن التكليف بما أنه واحد ارتباطي فالجزء أو الشرط المشكوك فيه إن كان

دخليلاً في الواجب واقعاً فهو لا يسقط عن الذمة بدونه بل لا بد من إتيانه ثانياً، وإن لم يكن دخيلاً في الواجب في نفس الأمر فلا دخل له في حصول الامتثال وسقوط الواجب عن الذمة، وعلى كل حال فأمر الواجب دائر بين أن يسقط بتمامه وأن يبقى في الذمة بتمامه، وهذا بخلاف مرحلة التنجز فإن التفكيك جائز فيها، - مثلاً - لو علم المكلف باشتغال الصلاة على الركوع والسجود وغيرهما فلا يجوز له تركهما، ولكن السورة لو تركها لم يكن معاقباً عليه لعدم ثبوتها، فبناءً على ما قلناه من أن المراد من الغرض الواجب تحصيله هو الغرض الواصل، فالبراءة العقلية تجري في المقامين.

اقتضاء اطلاق الصبغة

كون الوجوب نفسياً تعينياً عينياً

إذا علم وجوب شيء وتردد أمره بين النفسي والغيري، وبين التعيني والتخييري، وبين العيني والكفائي، فما هو مقتضى القاعدة؟ وليبان الحقيقة ينبغي البحث عن جهتين: الأولى: في الأصل العملي، الثانية: في الأصل اللفظي. **الجهة الأولى:** قد ارجئ البحث عنها إلى محله، فإن التردد الأول مذكور في بحث مقدمة الواجب، والترديدان الآخران مذكوران في بحث البراءة.

الجهة الثانية: أن مقتضى الأصل اللفظي إن كان في البين إطلاق وتمت مقدمات الحكمة هو أن الوجوب نفسي، تعيني، عيني.

أما الأول، فلأن الواجب الغيري عبارة عما كان قيداً في المأمور به على نحو يكون القيد خارجاً والتقييد داخلياً، أو
فقل: إن الوجوب الغيري عبارة عن تقييد الواجب النفسي بأمر خارج عن حقيقته من طرف الشارع المقدس، ولولا
التقييد المذكور لما حصلت العلاقة بين القيد والمقيد، وهذا المعنى يفتقر في بيانه إلى مؤنة زائدة، ولا بد والحالة هذه
من توقف فعلية وجوب القيد على فعلية وجوب المقيد، وهذا بخلاف الواجب النفسي فإنه غير محتاج إلى ذلك، وإذا
ظهر هذا المعنى فلا ثبات نفسية الوجوب طريقان:

الطريق الأول: الأخذ باطلاق دليل الواجب النفسي، وطرد كل ما يحتمل اعتباره قيداً فيه، ولازم هذا أن الواجب
المحتمل دخله في المأمور به نفسي، واللوازم حجة في باب الأصول اللفظية.

الطريق الثاني: التمسك باطلاق دليل الواجب المحتمل كونه نفسياً، وذلك لأن الوجوب إن كان غيرياً فهو مشروط
بوجوب آخر نفسي لا محالة، وإن كان نفسياً فهو مطلق وغير مقيد به، فإذا شك في أنه نفسي أو غيري فمقتضى
إطلاقه وعدم تقييده بما إذا وجب شيء آخر هو الحكم بأنه نفسي.

والفرق بين الإطلاقيين: أن الأول إطلاق بالنسبة إلى مادة الواجب المعلوم كونه نفسياً أو غيرياً، والثاني إطلاق
بالنسبة إلى هيئة الوجوب المشكوك فيه بين النفسي والغيري، فإذا ثبت كلا الإطلاقيين أو أحدهما كفى في الحكم
بالنفسية.

أما الثاني: وهو التمسك بالإطلاق لإثبات الوجوب التعيني دون التخيري، فيبانه محتاج إلى توضيح حقيقة الواجب
التخيري:

الوجه الأول: أن يدعي أن الوجوب التخيري عبارة عن وجوب كل من الفردين أو الأفراد تعييناً ولكنه مشروط بعدم
الاتيان بالآخر، مثلاً العتق، والصيام، والإطعام، في كفارة شهر رمضان كل واحد منها واجب تعييني، ولكن وجوبه
كذلك مشروط بعدم الاتيان بالآخر.

وفيه أولاً، انه مستلزم لتعدد العقاب عند المخالفة.

وثانياً: إن تعدد الواجب إنما هو بتعدد الغرض، فإن كل واجب لا يصدر إلا عن غرض واحد، وبما أنه ليس في البين هنا إلا غرض واحد فقد انكشف أنه ليس عندنا في البين إلا وجوب واحد.

الوجه الثاني: أن نقول إن الوجوب متعلق بالجامع الانتزاعي، وهو مفهوم أحد الفردين أو الأفراد، وبقاؤه مشروط بعدم تحقق شيء منهما أو منها خارجاً، وذلك لإستكشافه من وحدة الغرض المقتضية لوحدة التكليف، ومن الممكن تعلق التكليف بأمر انتزاعي بعد ماكان منشأ الانتزاع مقدوراً للمكلف، فكل فرد لو لاحظناه كان وافياً بالغرض المترتب على الجامع، وعلى كلا القولين فالإطلاق يقتضي التعيين دون التخيير.

أما على **الوجه الأول:** فالتمسك بالإطلاق لإثبات التعيين واضح، لأنه لو شك في وجوب المأتي به مشروطاً بعد إتيان الآخر أمكن الأخذ بالإطلاق وطرده الاحتمال المذكور، وبه يثبت الوجوب التعيني.

وأما على **الوجه الثاني:** فدوران الأمر بين التعيني والتخييري، وإن كان مرجعه إلى دوران الأمر في متعلق التكليف بين التوسعة والضيق، إلا أنه لا مانع من الأخذ بالإطلاق، فإن الإطلاق في مقام الإثبات وعدم التقيد بذكر العدل لما تعلق به الأمر كاشف عن اختصاص الوجوب بما تعلق به الأمر وأنه لا يسقط بالإتيان بما يحتمل أن يكون عدلاً له، فيثبت بذلك أن الوجوب تعيني، لا تخييري.

وأما الثالث: وهو التمسك بالإطلاق لإثبات الوجوب العيني دون الكفائي، فالأمر فيه كالأمر في الواجب التخييري، إذ تارة يقال: بأن الوجوب متعلق بكل فرد من أفراد المكلفين مشروطاً بعدم قيام فرد آخر منهم بالمأمور به.

وأخرى: يقال: بتعلقه بالجامع، وهو الطبيعة الصالحة للانطباق على كل واحد، وبقاء الوجوب على فرد مشروط بعدم إتيان فرد آخر، فالفرق بين التخييري والكفائي، ليس إلا أن الأول متعلق بالمأمور به والثاني بالمكلفين، أما وجه التمسك بالإطلاق فيعلم مما مر.

فالمتمحصل مما ذكرناه أن مقتضى الأصل اللفظي في الموارد الثلاثة كون الوجوب نفسياً، تعينياً، عينياً.

الأمر عقيب الحظر أو توهمه

وقع نزاع بين القوم في دلالة صيغة - إفعّل - الواقعة عقيب الحظر أو توهمه، على الإباحة - كما هو المعروف - أو على الوجوب - كما ذهب إليه الكثير من العامة، أو تبعيته لما قبل النهي إن علق الأمر بزوال علة النهي، وإن لم يعلق فأحد الأمرين.

والظاهر أنه لا دلالة على واحد من الوجوه المذكورة، وذلك لأن الحمل على الوجوب يتوقف على القول بوضع الصيغة للوجوب، وأن تكون أصالة الحقيقة حجة تعبدية، لا من جهة بناء العقلاء على العمل بالظهورات كما نسب ذلك إلى السيد المرتضى (قدس سره) (١)، وقد عرفت في بحث دلالة الأمر على الوجوب أن الصيغة لم توضع للدلالة عليه، وعلى تقدير تسليمه فحجية أصالة الحقيقة تعبدية غير مقبولة، والصيغة غير ظاهرة في الوجوب، إذ من المعلوم أن العرف لا يستطيع استظهار المعنى الحقيقي من اللفظ إذا احتف الكلام بما يحتمل القرينية، فبناء على ظهور الأمر في الوجوب وضعاً، أو استفادة الوجوب بحكم الفعل مالم يرد ترخيص في الترك من المولى، لا يمكن استفادة الوجوب من الصيغة الواقعة عقيب الحظر، وذلك لاحتفاف الكلام بما يصلح للقرينية، إذ من الممكن أن يراد من الصيغة معنى غير الوجوب لو وقعت عقيب الحظر، أو توهمه، ومعه لا مجال للظهور الفعلي في الوجوب. وأما دعوى الحمل على الإباحة أو تبعيتها لما قبل النهي إن علق الأمر بزوال علة النهي، فهي أيضاً (ممنوعة)، لأن وقوعها عقيب الحظر أو توهمه ليس قرينة عامة في الحمل على أحدهما، وحيث اختلفت الموارد استعمالاً أصبح اللفظ مجماً لا يمكن حمله على الوجوب لاختلاف الكلام بما يصلح للقرينية، ولا على الإباحة، أو ما قبل النهي لعدم القرينة على ذلك، فلا بد إذاً من الرجوع إلى أصل آخر لفظي، أو عملي.

(١) الذريعة إلى أصول الشريعة ١: ١٣.

المرّة والتكرار

لا إشكال في انحلال الحكم في النواهي الشرعية بانحلال الموضوع خارجاً، مثل قضية لا تشرب الخمر حيث يستفاد منها، كما في سائر القضايا الحقيقية أنه متى ما وجد خمر خارجاً كان محكوماً بالحرمة، ومعنى هذا تعدد الحكم بتعدد الموضوع.

وأما في الأوامر الشرعية فقد يستفاد ذلك منها أيضاً بسبب الدليل الخارجي، كما في الصلاة والصوم، كقوله: **تعالى (أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل..)**(١) الخ، وقوله تعالى **(وَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ)**(٢)، فإن المستفاد منهما بوسيلة الدليل الخارجي تكرار العمل بتكرار الوقت وتحقيقه خارجاً.

وقد يستفاد منها العكس، وهو المرة بسبب الدليل الخارجي أيضاً - كالحج - مثل - قوله تعالى **(ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً)**(٣)، حيث يستفاد منها أن مجرد تحقق الاستطاعة التامة لدى المكلف تقتضي وجوب

الحج عليه، فلو امتثل مرة واحدة كفى ولا يلزمه التكرار بعد ذلك، ومن المعلوم أن الصيغة في كلا الموردين مستعملة في معناها الموضوعية له، واستفادة الانحلال وعدمه إنما كان بسبب الدليل الخارجي، لا أنه بسبب أن الوضع يقتضي الانحلال، لتكون في موارد عدمه مجازاً، أو بالعكس، والوجه في ذلك أن الهيئة وضعت لإنشاء الوجوب، أو إبراز الشيء على اعتبار المكلف، والمادة تدل على نفس الطبيعة والماهية، ومن المعلوم خروج الانحلال وعدمه عن مفاد كل منهما.

والحاصل أن المرة والتكرار في الأفراد الطولية، والوجود الواحد والمتعدد في الأفراد العرضية كله خارج عن حقيقة معنى الصيغة، ودالاتها على الموضوع له، الذي هو إنشاء الوجوب المتعلق بصرف الطبيعة الصادق على المرة الواحدة في ضمن وجود واحد،

(١) سورة الأسراء ١٧: ٧٨.

(٢) سورة البقرة ٢: ١٨٥.

(٣) سورة آل عمران ٣: ٩٧.

اللهم إلا أن يقوم دليل بالخصوص على تقييد الطلب بإحدى الخصوصيات المذكورة، فلا بد من اتباعه ومع الشك في ذلك فما هو مقتضى الأصل اللفظي والعملي؟

أما الأصل اللفظي: الذي يستفاد من الاطلاق بعد تمامية مقدمات الحكمة ففي الأفراد الطولية من المرة والتكرار، هو الاكتفاء بالمرة الواحدة، لا من جهة مدخلية ذلك في هيئة الطلب أو مادته، إذ - كما عرفت - عدم دلالتها على شيء من ذلك، بل الوجه فيه أن الطلب متعلق بصرف الطبيعة، وهي كما تصدق بالمرة الواحدة تصدق بالتكرار، إلا أن الاكتفاء بها في ضمن المرة الواحدة تصدق بالتكرار، إلا أن الاكتفاء بها في ضمن المرة الواحدة فهري، لصدق الطبيعة خارجاً الموجب لسقوط الأمر.

وأما في الأفراد العرضية من الوجود الواحد أو المتعدد، فكذاك بعد أن عرفت تعلق الطلب بالطبيعة الجامعة بين الوجود الواحد والمتعدد، فمتى ما تحقق الفرد الواحد في ضمن الوجود الواحد كان ذلك مصداقاً للطبيعة، ومعه يسقط الطلب لا محالة.

وأما الأصل العملي ففي الأفراد الطولية من المرة أو التكرار فكذاك، فإننا لو شككنا أن المعتبر هو المرة الواحدة أو المراتن، ليكون غير ممثّل في المرة الأولى، فمقتضى الأصل هو البراءة في نفي اعتبار كلا القيدين، بشرط شيء أو بشرط لا، فيثبت الاطلاق في مرحلة الظاهر، ويكتفى بالمرة لا محالة.

وأما في الأفراد العرضية من الوجود الواحد أو المتعدد فكذاك أيضاً، فإننا لو شككنا في أنه يعتبر في الاتيان بفرد أن يكون مشروطاً بشرط لا، أو بشرط شيء بالنسبة إليه فالبراءة قاضية بنفي كلا التقديرين ومعه يثبت الاطلاق في مرحلة الظاهر، ويكتفى بالوجود الواحد.

الامتثال بعد الامتثال

إنما النزاع فيما لو أراد العبد أن يمتثل المأمور به ثانياً، بعد أن امتثله أولاً وصدقت الطبيعة على ما أتى به خارجاً، فهل يمكن ذلك؟، ويسمى بالامتثال بعد الامتثال.

اختار صاحب الكفاية (قدس سره) ^(١) التفصيل في المقام بين بقاء الغرض الأقصى وعدمه، حيث أفاد (قدس سره) أن الامتثال لو كان علة تامة لتحقيق الغرض الأقصى، فلا معنى للامتثال بعده، بخلاف ما إذا لم يكن كذلك، فإنه لا يبعد صحة تبديل الامتثال بإتيان فرد آخر احسن منه، بل مطلقاً كما كان له ذلك من قبل، مثلاً لو أمر المولى عبده بإتيان الماء لرفع عطشه، وأتى العبد بذلك للمولى، ولكن المولى بعد تسمله الإناء لم يشرب ما فيه فللعبد في هذه الصورة أن يبادر مرة أخرى، ويأتي بماء آخر لبقاء الغرض الأقصى، وعدم سقوطه بعد الامتثال الأول.

والصحيح أن يقال: بعدم تجويز الامتثال ثانياً بعد الامتثال الأول، وذلك للزوم التناقض بين تعلق الأمر بالطبيعة، والحكم بجواز الامتثال ثانياً، فإن معنى القضية الأولى التي هي تعلق الأمر بالطبيعة هو حصول الامتثال للمأمور به بالمرة الأولى، وانطباق الطبيعة على الموجود الخارجي انطباقاً قهرياً، ولازمه سقوط الغرض في المأمور به، فلا أمر ليمتثل مرة ثانية، وإن معنى القضية الثانية التي هي جواز الامتثال ثانياً، هو عدم حصول الامتثال أولاً، وعدم سقوط الغرض بما أتى به، فالامتثال الثاني لازم، وهذان المعنيان لا يجتمعان.

وبتعبير آخر إن متعلق التكليف بالنسبة إلى الخصوصية التي أتى بالطبيعة معها أولاً، إما أن يكون مطلقاً أو مقيداً بعدمها، فعلى الأول فالإتيان بالمأمور به خارجاً موجب لصدق الطبيعة عليه فيسقط لا محالة.

فلو أراد أن يأتي به ثانياً فبأي داع يأتي به. وعلى الثاني فلا يكون من الامتثال عقيب الامتثال لعدم تحقق الامتثال أولاً، إذا افترض كون المطلوب هو الطبيعة أن الامتثال الأول يجزي، كما يأتي بيانه في بحث الإجزاء إنشاء الله تعالى فلا وجه للامتثال ثانياً.

وأما ما جاء في الكفاية فغير تام، لأن الغرض المبحوث عنه هنا إنما هو الغرض المترتب على نفس المأمور به لا غيره مما لا يترتب عليه فقط، فإن غرض الأمر كرفع العطش مثلاً إنما يترتب على فعل الأمر نفسه، وليس بقابل لأن يمثلته العبد.

نعم: المقدور للعبد تمكين المولى من الشرب وتهيئة المقدمات له، وهذا حاصل بمجرد الامتثال الأول، فليس بعد ذلك غرض يمكن امتثاله ثانياً.

نعم في بعض الروايات الشريفة جاء ما يوهم ذلك، فقد ورد في باب الصلاة (١) أن من صلى فرادى وأقيمت الجماعة فله أن يعيد صلاته مرة أخرى، وورد أيضاً في صلاة الآيات (٢) أن من صلى صلاة الآيات فله أن يعيد صلاته مرة أخرى مادامت الآية باقية، وهذا يدل على جواز الامتثال ثانياً بعد الامتثال الأول.

إلا أن المستفاد منها هو استحباب الإعادة مرة أخرى توصلاً إلى الثواب.

وبعبارة أخرى أن للمولى غرضين:

أحدهما: متعلق بالمصلحة الملزمة، وهو ما حصل بالامتثال الأول.

ثانيهما: متعلق بالمصلحة غير الملزمة، وهو ما يحصل بالامتثال الثاني، والروايات الشريفة لم تفد جواز الامتثال الثاني للزوم التناقض مع تعلق الأمر بالطبيعة، كما عرفت، بل تفيد استحقاق الثواب على الامتثال ثانياً لتدارك المصلحة غير الملزمة.

نعم بعض الروايات ورد فيها (يجعلها الفريضة إن شاء) (٣)، وهي تدل على

(١) وسائل الشيعة ٨: ٤٠١، ابواب صلاة الجماعة ب ٥٤ ح ١، ٢، ٣.

(٢) وسائل الشيعة ٧: ٤٩٨، ابواب صلاة الكسوف والآيات ب ٨ ح ١.

(٣) وسائل الشيعة ٨: ٤٠١، ابواب صلاة الجماعة ب ٥٤ ح ١.

إمكان لزوم الامتثال ثانياً بعد الامتثال أولاً ولكن القرينة وهي لزوم التناقض كما عرفت - موجب لصرف الرواية عن ظهورها وحملها على إشاعة جعل الصلاة قضاء عما فات منه من الصلوات الواجبة، وهذا أجنبى عن جعلها امتثالاً للأمر الوجوبي الساقط على الفرض.

الفور والتراخي

تنقسم الواجبات إلى أقسام ثلاثة:

القسم الأول: ما لا يكون الواجب مقيداً بالتقديم أو التأخير من حيث الزمان، بل هو مطلق من ناحية كل منهما،

فالمكلف مخير في امتثاله إن شاء سارع وإن شاء أخر، ويسمى بـ (الواجب الموسع).

القسم الثاني: ما يكون الواجب مقيداً بالتأخير فلا يحكم بصحته لو قدمه العبد في أول أزمدة الإمكان ويسمى بـ

(الواجب المضيق).

القسم الثالث: ما يكون الواجب مقيداً بالتقديم، وهو على نحوين:

تارة يراد على نحو وحدة المطلوب، ومعنى ذلك امتثال الواجب أول أزمدة الإمكان فوراً، وعلى فرض التأخير

فالواجب يسقط لا محالة، ولعل من هذا القبيل رد السلام.

وأخرى: يراد على نحو تعدد المطلوب، وهو على قسمين:

القسم الأول: يكون المطلوب فيه هو الواجب المقيد بالفورية أول أزمنة الإمكان بحيث لو أخر العبد امتثال ذلك الواجب لما سقط الواجب ولا الفورية، بل كانت باقية حتى الامتثال، ففي كل أن يراد الواجب فوراً ففوراً.

القسم الثاني: يكون المطلوب فيه هو الواجب المقيد بالفورية، ولكن تأخير الامتثال عن أول الوقت، وإنما يسقط الفورية دون أصل الطبيعة، فللمكلف بعد ذلك أن يمتثل الطبيعة أي وقت شاء، ومن هذا القبيل صلاة الزلزلة إذ الواجب

على المكلف الإتيان بها فوراً، ومع التأخير يجب الإتيان بها ما دام العمر موسعاً.

هذا كله بحسب الثبوت الواقع، وأما بحسب الإثبات فهذه الأمر لا تدل إلا على اعتبار شيء في ذمة المكلف، والمادة لا تدل إلا على نفس الطبيعة، ولازم ذلك الإتيان بالطبيعي مخيراً عقلاً بين الفور والتراخي.

فلو شككنا في اعتبار شيء زائد على ذلك فمقتضى الأصل اللفظي - وهو الاطلاق - عدم تقيد الواجب به، كما وإن مقتضى الأصل العملي ذلك - أيضاً - حيث إن البراءة ترفع كل ما يحتمل تقيده في الواجب من القيود الزائدة كالفورية والتراخي.

فظهر من هذا أن المكلف مخير عقلاً في التقديم والتأخير.

نعم: حيث أن من الأحكام العقلية لزوم إحراز الامتثال، فإذا احتمل المكلف أنه لو أخر العمل عن الزمن الأول فات الواجب منه، كما إذا دخل وقت الظهرين وأراد المكلف أن ينام، واحتمل أن نومه يستمر حتى يفوت الواجب منه، فلا ريب أنه يجب عليه الاتيان بالعمل فعلاً بحكم العقل.

نعم: لو قام دليل خارجي بالخصوص على أن الواجب مقيد بأحدهما فالمتبع ذلك الدليل، وإن لم يقد دليل بالخصوص على أحدهما فهل الدليل العام يقتضي الفورية أو التراخي؟.

استدل القائل بالفورية بالآيتين الشريفتين (سارعوا إلى مغفرة من ربكم) (١)، وقوله تعالى (واستبقوا الخيرات) (٢)، ببيان أن المولى أمر بالاستباق نحو الخير والمسارة نحو المغفرة، وذلك يقتضي الفورية في كل وقت، فلو أخر ذلك عن أول أزمنة الإمكان، ففي الآن الثاني لا بد من المسارة أيضاً، ولا تسقط بمجرد التأخر عن الزمن الأول، فثبت

بهذا أن جميع الواجبات الشرعية تقتضي الفورية على نحو التعدد المطلوب.

وغير خفي أن الأمر بالمسارعة والاستباق ليس مولوياً، بل إرشاد إلى ما

(١) سورة آل عمران ١٣٣:٣.

(٢) سورة البقرة ١٤٨:٢.

٢٤٧

يحكم به العقل من حسن المسارعة إلى تفريغ الذمة، والخلص من الأمر الملزم الملقى على عاتق المكلف، ولهذا كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم يخاطب بلال المؤذن (أرحنا يا بلال)^(١)، وهذا لا دليل فيه على الفورية. ولو سلمنا أنه مولوي فلا بد من دعوى إفادته الاستحباب لتحصيل الثواب، إذ لو حملناه على الوجوب لزم تخصيص الأكثر، وهو مستهجن وذلك لخروج المستحبات لأنها من الخيرات الموجبة للمغفرة، فإن من الواقع أن من المستحبات كزيارة الحسين عليه السلام أكثر دخلاً في المغفرة من جملة الواجبات (٢)، مع أن المسارعة ليس بواجب فيها، وأما الواجبات فقسم منها موسع لا يجب فيه المسارعة، وقسم آخر لا يراد منه إلا التأخير ولم يبق تحت العموم إلا قسم واحد، وهو الواجبات الفورية التي هي على نحو تعدد المطلوب والتي يكون المطلوب فيها فوراً ففوراً، ولاريب أنه أقل قليل، فلا بد وأن يكون المراد من الأمر هو الاستحباب نحو المسارعة والاستباق نحو الخير.

فالمتحصل مما ذكره أن الثابت بحسب ظهور الأمر في نفسه هو ثبوت السعة في الواجب، فهو لا يقتضي التأخير ولا التقديم، وأما الأدلة العامة فقد عرفت عدم دلالتها على الفورية.

(١) النهاية لابن الأثير مادة (روح)، بحار الأنوار: ١٦:٨٠، أسرار الصلاة: للشهيد الثاني: ١٠٠.

(٢) كامل الزيارات: ١٢١، ب ٤٣.

بحث الإجزاء

إتيان المأمور به على وجهه يقتضي الإجزاء في الجملة، وقبل الخوض في المطلب، يجدر بنا أن نبحث عن أمور:

الأمر الأول: في بيان المراد من كلمة على وجهه في العنوان، فقد ذكر صاحب الكفاية (قدس سره)

(١) أنها راجعة إلى المأمور به، وفسرها (بالنهج الذي ينبغي أن يؤتى به على ذلك النهج شرعاً وعقلاً)، وإنما

اعتبارها كذلك لاعتقاده أن بعض القيود لا يمكن أن تؤخذ في المأمور به، كقصد القربة في العبادات، لأنها من

كيفيات الإطاعة عقلاً ومع الاقتصار على المأمور به لا يتحقق الإجزاء فيما لو أتى بالفعل العبادي خالياً من قصد

القربة لإعتباره فيه وإن لم يمكن الأمر به، لذلك احتاج إلى كلمة على وجهه ليدخل مختلف القيود شرعية وعقلية،

وهذا إنما يتم على مبناه من استحالة أخذ قصد القربة في المأمور به، أما على مبنانا السابق من إمكان أخذه ابتداءً في

المأمور به، أو على مبنى شيخنا الأستاذ (قدس سره) (٢) من إمكانه بمتعم الجعل ولو بالأمر الثاني فإن القيد يكون

توضيحياً لا تأسيسياً.

وما قيل: من أن القيد إنما ذكر لإدخال قصد الوجه (مندفع) بأن قصد الوجه غير معتبر لدى الكثير، فلا حاجة

لإدخاله بمثل هذا القيد، بالإضافة إلى أن اعتباره لو تم فهو مختص بالعبادات، فلا وجه لجعله في العنوان العام

الشامل للتعبديات والتوصليات.

الأمر الثاني: في المراد من كلمة الاقتضاء.

والظاهر أن المراد منه هنا: العلية والتأثير، وذلك لنسبته إلى الإتيان بالمأمور به لا إلى الأمر، باعتبار أن الأمر

الصادر من المولى لا بد وأن يكون ناشئاً عن غرض، فلو امتثل العبد المأمور به، وجاء بما هو المطلوب منه حصل الغرض خارجاً، ومتى حصل ذلك خارجاً سقط الأمر، فالمراد بالاعتضاء هنا العلية والتأثير.

(١) كفاية الأصول: ٨١.

(٢) أجود التقريرات ١: ١٧٣.

٢٤٩

الأمر الثالث: في المراد من كلمة الإجزاء.

والظاهر أن المراد منها هو نفس مدلولها اللغوي، دون أن يكون لهم فيها اصطلاح خاص - وهو الكفاية - فمعنى إجزاء المأتي به عن المأمور به هو كفايته عما أمر به، من دون حاجة إلى الإعادة، أو القضاء، أو إلى القضاء فقط، فيما دل الدليل على لزوم الإعادة فيه كالمسافر الذي يتم صلاته نسياناً ثم يتذكر في الوقت حيث أمر بإعادة صلاته، ويكون معنى الإجزاء بالنسبة له سقوط القضاء عنه فيما لو تذكرها خارج الوقت، وكمن صلى في النجس نسياناً فإنه إذا تذكر في الوقت وجبت عليه الإعادة، وإذا تذكر خارج الوقت لم يجب عليه القضاء على قول نسب إلى المشهور بين المتأخرين.

الأمر الرابع: إنه ربما يتوهم عدم الفرق بين هذه المسألة ومسألة التكرار، وكذلك بين هذه المسألة ومسألة تبعية القضاء للأداء، باعتبار أن القائل بعدم الإجزاء يلتزم بإعادة العمل تفريغاً للذمة عن الواقع ولا يكتفي بالامتثال الأول، وهذا المعنى موافق لما يدعيه القائل بالتكرار، وكذا القائل بالإجزاء لا يلتزم بالإعادة، فهو أمر موافق للقول بالمرة.

كما أن الأمر كذلك بالنسبة لتبعية القضاء للأداء، فإن القائل بالتبعية يلتزم ببقاء الطلب خارج الوقت إذا لم يأت به المكلف في الوقت، وهو متحد نتيجة مع القائل بعدم الإجزاء، وإذا لا فرق بين ما نحن فيه وما ذكر.

وغير خفي أن الاتحاد بحسب النتيجة لا يوجب الاتفاق بين المسالتين.

أما في الأولى: فلأن القائل بالمرة أو التكرار، إنما يتردد في المأمور به سعة وضيقاً بحيث لا يعلم انه واحد أو متعدد، بخلاف ما نحن فيه فإنه بعد معرفته يقع البحث في إجزائه وعدم إجزائه، وبعبارة أخرى القائل بالمرة أو التكرار يبحث عن تعيين المأمور به شرعاً من حيث السعة والضيق، وأنه الطبيعية المقيدة بالمرة أو التكرار، بخلاف المقام فإن المأمور به معلوم، وإنما النزاع في إجزائه عقلاً عن الواقع لو أتى به المكلف خارجاً، فهما مسألتان مختلفتان.

وأما الثانية: فلأن موضوع البحث هنا هو إثبات المأمور به بالأمر الاضطراري،

أو الظاهري، والشك في إجزائه وعدمه عن الواقع، بخلاف مسألة تبعية القضاء للأداء، فإن الموضوع فيها هو عدم الإتيان بالمأمور به، ومن الضروري أنه لا جامع بين الوجود والعدم ولا ربط بين المسألتين أصلاً، إذ فما توهم في غير محله.

ثم إن صاحب الكفاية (قدس سره) (١) ذكر أن إثبات المأمور به بكل أمر يقتضي إجزائه عن أمره سواء كان واقعياً، أم اضطرارياً، أم ظاهرياً، وعلل ذلك باستقلال العقل بعدم بقاء مجال للتعبد به ثانياً مع موافقته الأمر بإتيان المأمور به على وجهه، وهذا الكلام متين جداً، ولا نزاع فيه بين الأعلام لأن فرض التعبدية ثانياً إنما يمكن أن يصح إذا أمكن فرض بقاء الأمر بعد الإتيان بالمأمور به، وهو غير ممكن هنا، لأن بقاء الأمر إما أن يستند لعدم تحقق ملاكه أو لا، وكلاهما غير ممكنين، أما الأول فلما عرفت من أن الملاك معلول بوجوده الخارجي للمأمور به ومع وجود علته فقد وجد الملاك فلا معنى لبقاء الأمر، - وأما الثاني أعني بقاءه مع عدم وجود ملاك يدعو إلى تحققه فمستحيل، لأن الأمر وليد ملاكه ولا يمكن أن يبقى بدونه.

نعم: يمكن أن يفرض وجود أمر لملاك آخر، وهذا أجنبي عن مسألتنا، لأن مسألتنا تتعلق بإجزاء المأتي به عن أمره لا عن الأمر الآخر.

وقد وقع النزاع بين الأعلام في أجزاء كل من الأمر الاضطراري أو الظاهري عن الواقعي، وقد حرر الكلام في هاتين المسألتين بمسائل أربع نعرضها كما يلي:

المسألة الأولى: في إجزاء المأتي به بالأمر الاضطراري عن الأمر الواقعي لو ارتفع العذر أثناء الوقت.

المسألة الثانية: في إجزائه عن الأمر الواقعي لو ارتفع العذر خارج الوقت.

المسألة الثالثة: في إجزاء المأتي به بالأمر الظاهري عن الواقعي إذا انكشف الخلاف بالعلم الوجداني.

المسألة الرابعة: في إجزائه عن الأمر الواقعي إذا انكشف الخلاف بالإمارة الشرعية المعتبرة.

(١) كفاية الأصول: ٨٣.

٢٥١

أما البحث عن المسألة الأولى: فليعلم أن محل النزاع هو ما إذا كان المأتي به في أول الوقت مأموراً به بالأمر الواقعي الاضطراري، أما إذا كان مأموراً به بالأمر الخيالي، أو الظاهري فهو مشمول للمسألتين الآتيتين. توضيح ذلك: أن الموضوع للأمر الواقعي، إما أن يكون وجود العذر حين الإتيان بالواجب، أو العذر المستوعب لجميع الوقت، ومورد الكلام هو الصورة الأولى أما الصورة الثانية فليست من مصاديق الأمر الاضطراري، إذ أن جواز البدار إلى الإتيان بالعمل الاضطراري، إما أن يكون للقطع باستيعاب العذر، أو لقيام الحجة كالبيئة على الاستيعاب، ومع انكشاف الخلاف في هاتين الصورتين ينكشف أنه لا أمر اضطراري ابتداء ليقال أنه مجز عن الواقع أولاً، فمحل البحث حقيقة في المأتي به بالأمر الاضطراري، وإجزائه عن الأمر الواقعي لو انكشف له العذر أثناء الوقت.

وقد ذهب صاحب الكفاية (قدس سره) (١) إلى أن الأمر لا يخلو من صور أربع:

الصورة الأولى: أن يكون المأمور به بالأمر الاضطراري وافياً بتمام الغرض والمصلحة التي اشتمل عليها الأمر الواقعي، لكن جواز البدار - حينئذ - يدور مدار كون العمل بمجرد الاضطرار مطلقاً، أو بشرط الانتظار، أو مع اليأس عن طرو الاختيار ذا مصلحة ووافياً بالغرض.

الصورة الثانية: أن يكون وافياً ببعض المصلحة ولا يمكن استيفاء الباقي.

الصورة الثالثة: أن يكون وافياً ببعض ويجب تدارك الباقي.

الصورة الرابعة: أن يكون وافياً ببعض ويستحب تدارك الباقي.

أما الصورة الأولى: فلا إشكال في إجرائها عن الأمر الواقعي، وذلك لعدم الفرق بين صورتني القدرة على القيد وعدمه في وفاء المأتي به بالملاك.

وأما الصورة الثانية: فلا بد من القول بالإجزاء فيها وذلك لعدم إمكان تدارك الباقي من المصلحة.

نعم: لا يجوز البدار - حينئذ - لأن فيه تفويت مقدار من المصلحة، إلا أن

(١) كفاية الأصول: ٨٤.

مصابيح
الأصول
ج - ١

٢٥٢

يكون في البدار مصلحة أهم من المقدار الفائت من مصلحة الواجب، بل لولا أهمية مصلحة الوقت لما جاز الأمر بذلك الناقص لأنه مفوت لبعض الغرض والمصلحة، ولكن مصلحة الوقت اقتضت أن يأمر الشارع بالناقص وإن استلزم امتثاله فوات مقدار من مصلحة الواجب.

وأما الصورة الثالثة: فالمتيقن فيها القول بعدم الإجزاء، لأن المأتي به حال الاضطرار ناقص عن المصلحة الواقعية، والمفروض أن المكلف يستطيع بعد ارتفاع العذر أن يأتي بالعمل تاماً فهو مخير بين البدار بإتيان الناقص وإعادة عمله بعد ارتفاع العذر، أو الانتظار حتى ارتفاع العذر وأتيان العمل الاختياري تاماً.

وأما الصورة الرابعة: فلا بد من القول بالإجزاء فيها أيضاً وذلك لعدم إلزام الشارع بالباقي هذا بحسب مقام الثبوت، وأما بحسب مقام الإثبات فقد حكم بالإجزاء من جهة إطلاق الدليل إن كان وإلا فبإصالة البرائة من وجوب الإعادة والقضاء.

وقد ادعى شيخنا الأستاذ (قدس سره) (١) الإجزاء في جميع الصور المتقدمة ثبوتاً بلا حاجة إلى معرفة مرحلة الإثبات، وذلك لأن تكليف العبد حين العذر بالأمر الاضطراري وتكليفه بإعادة العمل بعد ارتفاعه يقتضي أن يكون

المطلوب من المكلف ستة صلوات في اليوم الواحد مع أن الروايات الشريفة، والاجماع، والضرورة من الدين تقتضي الخمس دون الست، وأما الجمع بين الظهر والجمعة، أو القصر والإتمام في بعض الموارد فإنما هو للاحتياط، ومن هنا يعلم إجزاء المأتي به بالأمر الاضطراري عن الأمر الواقعي إذا انكشف العذر أثناء الوقت. وغير خفي أن ما جاء به شيخنا الأستاذ (قدس سره) متين جداً، ولكنه أخص من المدعى حيث يتم في الصلاة خاصة لقيام الإجماع والروايات دون غيرها من سائر الواجبات، مع أن البحث اصولي، لا يختص بباب دون باب. ثم اعلم أن ما جاء به صاحب الكفاية (قدس سره) (٢) من تقسيم الأمر الاضطراري إلى ما يترتب عليه الاجزاء وهو الصورة الأولى، والثانية، والرابعة، وإلى ما لا

(١) أجود التقريرات ١: ٢٨٤.

(٢) كفاية الأصول: ٨٤.

٢٥٣

يترتب عليه الاجزاء وهو الصورة الثالثة، فهو مما لا يمكن الالتزام به، إذ الأمر الاضطراري في الصورة الثالثة غير معقول لاستلزامه التخيير بين الأقل والأكثر كما اعترف هو (قدس سره) بذلك، وهو غير ممكن كما سيجئ البحث عنه، إنشاء الله تعالى، فإن الشارع بعد أن ألزم العبد بإتيان العمل التام بعد ما يرتفع العذر سواء بادر إلى إتيان الناقص أم لم يبادر، فلا معنى لإيجابه الإتيان بالفعل الناقص في بداية الوقت، إذ لا زمة أن يكون العمل الناقص واجباً على تقدير المسارعة وليس بواجب على تقدير عدم المسارعة وهو باطل. وبعبارة أخرى الأقل هو إتيان العمل تاماً بعد ارتفاع العذر والزائد عليه وهو الإتيان بالعمل ناقصاً حال الاضطرار، فالمكلف إذا كان مخيراً بين الإتيان بالناقص حال الاضطرار مع الإتيان بالتام بعد الارتفاع، وبين الإتيان بالعمل تاماً بعد زوال العذر فلازمه تعين الإتيان بالتام وتخيير المكلف بين الإتيان بالناقص وعدمه، ومعه كيف يمكن الالتزام بوجوب الناقص أيضاً، فإن مرجعه إلى أنه واجب يجوز تركه لا إلى بدل وهو غير معقول.

وأما المسألة الثانية: وهي إجزاء المأتي به بالأمر الاضطراري لو ارتفع العذر خارج الوقت، فقد ذهب شيخنا الأستاذ (قدس سره) (١) إلى دعوى الإجزاء فيها وأن القول بعدم الإجزاء غير معقول، وذلك لأن القيد الذي تعذر على المكلف إتيانه في تمام الوقت لا يخلو ثبوتاً، إما أن يكون دخیلاً في ملاك الواجب على نحو الاطلاق، أو دخیلاً فيه على بعض الأحوال كصورة التمكن.

وعلى الأول فإن المولى لا يستطيع من الأمر بالفعل الخالي عن القيد لعدم اشتماله على الملاك وعدم وفائه بالمصلحة التامة، ولعل من هذا القبيل الطهور، وبما أن المكلف لم يكن قادراً على الإتيان به مع قيده في الوقت فلا بد من الأمر بالإتيان به خارجه من طريق القضاء.

وعلى الثاني فإن المولى يستطيع الأمر بالباقي لوفائه بالغرض المقصود ولاشتماله على المصلحة التامة، لمداخلية القيد في الواجب في صورة التمكن خاصة، فلا مانع من الأمر بالأداء عند عدمه، ولعل من هذا القبيل الطهارة

(١) أجود التقريرات ١: ٢٨٣.

مصباح
الأصول
ج - ١

٢٥٤

المائية، وإذا كان الأمر كذلك ففرض وجود الأمر بالأداء، ولزوم القضاء لا يجتمعان، لأن الالتزام بلزوم الإتيان أداءً دليل على وفاء الباقي بالمصلحة ولذا أمر به، والالتزام بالقضاء دليل على عدم وفاء الباقي بالمصلحة فلا أمر فعلي به وهما لا يجتمعان والمفروض أن الأمر الاضطراري موجود فلا بد من القول بالإجزاء واستكشاف عدم لزوم القضاء.

وغير خفي أن ما ذكره (قدس سره) صحيح في مقام الإثبات دون الثبوت لإمكان وجود مصلحتين ملزمتين للواجب، أو مصلحة واحدة ذات مرتبتين شديدة وضعيفة، فمع التعذر عن القيد المذكور في ضمن الوقت يكون المكلف قد أتى باحدى المصلحتين، أو بالمصلحة الضعيفة، فلو خرج الوقت وارتفع العذر أمر بإتيان الباقي تداركاً للفائت.

نعم لو كان للواجب مصلحة شخصية ليست ذات مراتب فأمرها دائر بين الوجود والعدم، فإما أن يؤمر بها في الوقت

ويسقط الأمر بالقضاء، أو يؤمر بها في خارجه ويسقط الأمر بالأداء، إلا أن المفروض عدم ثبوت مصلحة شخصية فالالتزام بالأمر بالأداء والأمر بالقضاء ممكن ثبوتاً.

وأما في مرحلة الإثبات، فإنه لا يبعد أن يقال: إن مقتضى الإطلاق المقامي عدم وجوب القضاء، حيث كان الشارع المقدس عند أمره بالواجب في الوقت في مقام بيان تمام الوظيفة ولم يبين لزوم القضاء خارج الوقت علم أنه لا يجب القضاء، أما مع عدم الإطلاق فالمرجع هو الأصل العملي وهو يقتضي برائة ذمة المكلف من لزوم الإتيان به خارج الوقت، هذا إذا قلنا: بأن القضاء إنما هو بأمر جديد وملاكه فوت الواقع، أما لو قلنا بأن ملاكه فوت الفريضة الفعلية فلا بد من القطع بعدم القضاء، لأن المقدور للمكلف في ضمن الوقت، إنما هو الفعل الاضطراري دون الأمر الواقعي، وقد أتى به المكلف فعلاً فلم يفت منه شيء ليجب عليه القضاء خارجه، فالمتحصل من هذه المسألة أن الأدلة تقتضي إجزاء الأمور به بالأمر الاضطراري عن الأمر الواقعي لو ارتفع العذر خارج الوقت.

ثم إن الاضطرار قد يكون اختيارياً، وقد يكون غير اختياري، أما غير الاختياري فقد سبق الحديث فيه مفصلاً، وأما الاختياري فالظاهر من إطلاقات أدلة التقية هو جوازه وإجزاء العمل المأتي به حالها لثبوت الحكم فيها بنحو الأعم لصورتي

٢٥٥

الاختيار وغير الاختيار، ولذا أفتى المشهور بأنه إذا تمكن الشخص من إتيان الصلاة في موضع خال عن التقية لا يجب عليه ذلك، بل تجوز الصلاة مع العامة تقية، وأما غير موارد التقية مثل من كان متمكناً من الصلاة عن قيام فعجز نفسه واضطر إلى الجلوس، أو كان عنده فأراقه واضطر إلى استعمال التراب وغير ذلك، فالمنصرف من إطلاقات أدلتها مثل قوله عليهم السلام (إذا قوى فليقم)^(١)، وكقوله: تعالى: **(فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيداً**

طيباً)^(٢) خصوص صورة الاضطرار غير الاختياري دون الاختياري، وعليه فلا يحكم بثبوت الأمر الاضطراري في مورده أصلاً.

نعم: في خصوص الصلاة قد علمنا من الخارج عدم سقوطها من المكلف على كل حال، فلو عجز نفسه عن الصلاة قائماً، أو مع الطهارة المائية في مجموع الوقت وجب عليه الصلاة قاعداً، أو مع الطهارة الترابية.

ثم إنه لا إشكال في جواز البدار في موارد التقية التي استفدنا من إطلاقات أدلتها ثبوت الحكم لكلتي صورتني الاضطرار الاختياري وغير الاختياري، وأما في غير موارد التقية فحيث كانت الإطلاقات منصرفة عن مورد الاضطرار الاختياري، كان القول بجواز البدار من دون دليل خاص غير ممكن، ولازم ذلك وجوب التأخير، وعليه فلا يبقى للبحث عن الإجزاء في ما إذا ارتفع العذر أثناء الوقت في هذه الموارد موضوع أصلاً.

نعم: لو دام العذر مع المكلف إلى آخر الوقت نقول بوجوب والفعل الاضطراري عليه، فيقع الكلام في إجزائه عن القضاء وعدمه، والصحيح فيه القول بالإجزاء فإن وجوب القضاء حسب دليله يختص بما إذا فاتت الفريضة في الوقت، فإذا فرض أن المكلف قد أتى بالوظيفة في الوقت كيف يمكن الحكم بوجوب القضاء عليه.

هذا كله في مقام الثبوت، ومعه لا تصل النوبة إلى مقام الإثبات، ومع غرض النظر والقول - بمقالة الكفاية - لا بد من البحث عما تقتضيه الأدلة.

(١) وسائل الشية ٤٩٥:٥، ابواب القيام ب٦ ح ٣.

(٢) سورة النساء ٤٣:٣.

مصايح
الأصول
ج - ١

٢٥٦

مقتضى الاصل عند الشك

إعلم أنه مع الالتزام بوجود ملازمة بين الأمر الواقعي المتعلق بالفعل الاضطراري، والقول بالإجزاء، كما هو المختار خلافاً لصاحب الكفاية (قدس سره) (١) لا حاجة في الرجوع إلى أدلة أخرى لإثبات ذلك، أما مع عدم الالتزام بذلك فلا بد من التماس دليل لفظي، أو أصل عملي.

أما الدليل اللفظي فصوره أربع:

الصورة الأولى: أن يكون كل من دليل الأمر الاضطراري ودليل اعتبار الجزئية أو الشرطية في المأمور به مطلقاً، ولا بد من تقديم دليل الأمر الاضطراري على الدليل الثاني لحكمته عليه، ومعنى ذلك هو الإجزاء، فإن اطلاق

الخطاب المتعلق بالفعل الاضطراري يدل على أنه تمام الوظيفة فيدل على عدم إعادة العمل لو انكشف العذر في الأثناء، وهذا هو معنى إجزاء المأتي به حتى لو ارتفع العذر وعادت للمكلف القدرة على إتيان الفعل الاختياري. الصورة الثاني: أن يكون دليل الأمر الاضطراري مطلقاً فقط دون دليل اعتبار الجزئية، ولا بد في هذه الصورة من الأخذ بدليل الأمر الاضطراري بالضرورة ومعناه هو الإجزاء.

الصورة الثالثة: أن يكون دليل اعتبار الجزئية، أو الشرطية مطلقاً دون الأمر الاضطراري على العكس من الثانية، وفي هذه الصورة لا بد من الأخذ بدليل اعتبار الجزئية، أو الشرطية بالضرورة دون الدليل الثاني، ولازمه عدم الإجزاء لدلالة تلك الأدلة على عدم سقوط الجزئية أو الشرطية بالإتيان بالعمل الاضطراري.

الصورة الرابعة: أن ينتفي الإطلاق من كلا الدليلين، ولا بد من الرجوع إلى الأصل العملي لا محالة.

وأما الأصل العملي: فقد ذهب صاحب الكفاية (قدس سره) (٢) إلى القول بالبراءة، باعتبار أن المكلف حين ما كان متلبساً بالعذر في نفس الوقت كان مخاطباً بالفعل

(١) كفاية الأصول: ٨٥.

(٢) كفاية الأصول: ٨٥.

الاضطراري قطعاً وقد أتى به وبعد ارتفاع عذره في الوقت نفسه يشك في توجه خطاب بالفعل الاختياري إليه زائداً على ما جاء به من الفعل الاضطراري، وهو شك في التكليف فيكون مورداً للبراءة بالنسبة إلى الإعادة في الوقت.

وقد أورد عليه بعض الأعظم (قده) (١) بأن الأصل هنا الاشتغال لا البراءة، لأنه من موارد دوران الأمر بين التعيين والتخير، وباعتبار أنا نعلم بأن الجامع بين الفعل الاضطراري والاختياري مشتمل على مقدار من المصلحة، ولذا جاز الإتيان بالفعل الاضطراري على الفرض ونشك في أن الباقي من المصلحة الملزمة قائم بالجامع أيضاً لينتج الإجزاء، ويكون الوجوب تخييرياً وقد امتثل الوجوب بأحد فرديه وهو الاضطراري فيكون مجزياً، أو أنه قائم

بخصوص الفرد الاختياري ليكون الوجوب تعيينياً فينتج عدم إجزاء ما أتى به ولا بد من الاتيان بالفعل الاختياري، فهذا المقدار من المصلحة يكون مردداً فيه بين كونه متقوماً بالجامع أو بالخصوصية، وهذا معنى دوران الأمر بين التعيين والتخيير.

وغير خفي أن مقالته (قدس سره) من أن الأمر في المقام دائر بين التعيين والتخيير صحيح، إلا أن ما ذكره من أن الأصل هو الاشتغال غير تام، وإلا لزم القول به في موارد دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين، مع أنه لا يقول به.

وتوضيح المقام: أننا لا نلتزم في جميع موارد التعيين والتخيير بجريان أصل الاشتغال، بل نلتزم بذلك في موردين فقط أحدهما: دوران الأمر بينهما في الحجة كما إذا دل دليل على وجوب شيء، والآخر على حرمة، واحتمل الرجحان في حجة أحدهما وكان أحد الدليلين مقطوع الحجة بالإضافة إلى الآخر، إما لأنه هو الحجة بخصوصه، أو لأنه أحد فردي التخيير، فلا ريب من تقديم ما هو محتمل الرجحان، فإن هذا مقطوع الحجة والآخر محتملها والشك في الحجة مساوق للقطع بعدمها.

ثانيهما: دوران الأمر بينهما في موارد التزام في مرحلة الامتثال بالإضافة إلى حكمين إذا احتمل أهمية أحدهما فيكون الأخذ به متعيناً ومؤمناً من العقوبة بخلاف الثاني، وأما في غير هذين الموردين فنحكم بالبراءة، لأن تعلق الأمر

(١) نهاية الأفكار ١: ٢٣٠.

بالجامع مقطوع به وتعلقه بالخصوصية الزائدة مشكوك فيه ومقتضى ذلك هو إجراء البرائة بالنسبة إلى الخصوصية الزائدة، وهذا كما في موارد دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين. وفي المقام نقول: الجامع بين الفعل الاختياري والاضطراري قد تعلق الأمر به، وتعلق الأمر بخصوص الفعل الاختياري مشكوك فيه للشك في أن فيه

ملاكاً ملزماً يخصه، ومادام الشك متعلقاً بأصل التكليف فمقتضى القاعدة هو البراءة.

تنبيه

إن تعلق الأمر الاضطراري بالفعل الناقص وجواز البدار إلى ذلك مع تمكن المكلف من إتيان الفعل الاختياري بعد ارتفاع عذره أثناء الوقت محتاج إلى دليل، وقد قام الدليل بخصوصه على ذلك في موارد التقية، وإن البدار جائز فيها، كما قام الدليل بخصوصه في الطهارة الترايبية في نظر جماعة منهم صاحب العروة (قدس سره)، حيث أفاد ذلك في المسألة الثالثة من أحكام التيمم وجوّز البدار فيها فقال: (الأقوى جواز التيمم في سعة الوقت وإن احتمل ارتفاع العذر في آخره، بل أوظن به) إلى أن يقول في المسألة نفسها: (فيجوز المبادرة مع العلم بالبقاء ويجب التأخير مع العلم بالارتفاع)^(١).

ولكن المختار في مسألة التيمم عدم جواز البدار مع فرض ارتفاع العذر في آخر الوقت، لأن المطلوب من المكلف إتيان الصلاة مع طهارة مائية في ضمن الوقت المحدد بين المبدء والمنتهى، وإذا كان متمكناً من الإتيان بالطبيعة كاملة مع طهارة مائية أثناء الوقت ولو في وقت متأخر لا يصدق في حقه أنه غير واجد للماء، ولا دليل بالخصوص في باب التيمم كما ادعاه السيد (قدس سره) في العروة وقد أوضحناه في محله^(٢).
وأما الأدلة العامة، فلا يمكن استفادة ذلك منها بالنسبة إلى كل نقيصة تحصل

(١) العروة الوثقى ٢١٧-٢١٨ المسألة ٣.

(٢) شرح العروة الوثقى ١٠:٣٢٥.

في العمل، بحيث يكون فيها أمر اضطراري متعلقاً بالباقي مع فرض تمكن المكلف من الإتيان بالعمل اختياراً في أثناء الوقت.

أما حديث رفع الاضطرار والاكره، فالمستفاد منه رفع الحكم دون الإثبات، بمعنى أن وجوب المركب من الجزء

الذي اضطر إلى تركه مرتفع، أما الأجزاء الأخر التي تمكن المكلف منها فالحديث لا يثبت التكليف فيها، - مثلاً - وجوب الصلاة مع الطهارة المائية في صورة الاضطراب مرفوع، وأما لزوم الإتيان بالصلاة مع الطهارة الترابية فهو محتاج إلى الدليل، وكذا حديث النسيان، على أن الاضطراب أو النسيان إنما تعلق بحصة من المأمور به وتلك الحصة لا أمر بها بخصوصها، وأما الطبيعي الجامع بين الأفراد فلم يتعلق به النسيان أو الاضطراب فلا وجه لسقوط وجوبه.

وأما قاعدة الميسور، فمع قطع النظر عن الخدشة في سند مادل على هذه القاعدة ودلالته كما أوضحناها في محلها فهي أجنبية عن المورد، لأن الشخص الذي يكون متمكناً من إتيان الطبيعة كاملة أثناء الوقت بعد ارتفاع عذره لا يصدق في حقه أنه معسور عليه إتيان الطبيعة بفرد كامل، وبعبارة أخرى المأمور به إتيان الطبيعة ضمن الوقت المحدد وتمكن المكلف من الإتيان بفرد كامل يوجب عدم المعسور في حق ذلك الشخص ليكون هذا الناقص ميسوره. والحاصل أن الأدلة العامة لا تثبت تعلق الأمر الاضطرابي بالعمل الناقص مع التمكن من إتيانه كاملاً أثناء الوقت بعد ارتفاع عذره.

وأما الأدلة الخاصة فهي لم تقم إلا في موارد التقية.

إجزاء الأمر الظاهري عن الأمر الواقعي

ويقع البحث عن المسألتين الثالثة والرابعة، ولقد اختلف القوم في إجزاء المأتي به بالأمر الظاهري عن الأمر الواقعي إذا انكشف الخلاف بعلم وجداني، أو تعدي فمن قائل بالإجزاء مطلقاً أو فيما إذا كان انكشف الخلاف بغير العلم الوجداني، وآخر بالتفصيل بين القول بالسببية، والقول بالطريقة في جعل الأحكام الظاهرية، فالتزم بالإجزاء على الأول دون الثاني، وثالث ذهب إلى عدم

مصابيح
الأصول
ج - ١

الإجزاء على الطريقة وعلى القول بالسببية ببعض أقسامها، وإلى الإجزاء على السببية ببعض معانيها الأخر.

وقبل أن نبدأ بتحقيق الحق في المسألة نقول: لقد تسالم على خروج الإمارات الشرعية الجارية في الشبهات

الموضوعية عن البحث - كالبينة - وقاعدة اليد، وغيرهما، مما يجري في تنقيح الموضوع وذلك لأن قيامها على

شيء لا يوجب قلب الواقع عما هو عليه، باعتبار أن القائلين بالتصويب في الأحكام الشرعية لم يقولوا به في الموضوعات الخارجية، وسيجيء إنشاء الله تعالى عدم معقولية الأجزاء إلا مع الالتزام بذلك - مثلاً - لو قامت البينة الشرعية على أن الدار لزيد فنقلت بناقل شرعي إلى غيره ثم بعد ذلك انكشف الخلاف لم يكن مجزياً، لأن البينة لا تغير الواقع عما هو عليه ولا توجب قلب ملكية زيد إلى عمر، وكذا لو قامت البينة على أن المايح الخارجي ماء فتوضاً به ثم انكشف خلافه لم يكن مجزياً، لما قلناه، كما أنهم تسالموا على خروج موارد كشف الخلاف لو كان ما تصوره المكلف من قيام الدليل خيلاً وأوهاماً مثل ما لو استظهر معنى من لفظ وعمل على مقتضاه استناداً إلى حجية الظهورات، ثم بعده انكشف الخلاف وعدم ظهور له في المعنى المعين، فلا ريب في عدم حجية المعنى الأول لعدم اندراجه تحت حجية الظهورات، وكذا لو وجد في سلسلة الرواة (ابن سنان) فاعتقد أنه عبد الله الثقة، فعمل على طبق خبره ثم بان له أنه (محمد بن سنان) المطعون فيه، فإن الاعتقاد الأول باطل لأنه صرف خيال وتوهم لا واقعية له. وإنما اختلفوا في الموارد التي قامت الحجة المعتبرة فيها على ثبوت حكم شرعي كلي ثم انكشف خلاف الواقع فيها بعلم وجداني، أو بحجة معتبرة، بلا فرق في ذلك بين موارد الأصول اللفظية والعملية، ومن هذا القبيل تبدل رأي المجتهد، إلى رأي آخر لانكشاف خلاف ما استند إليه في فتواه السابقة.

ولقد ذهب المشهور إلى عدم الأجزاء إذا انكشف الخلاف فيها بالعلم الوجداني، وذلك فإن الأمارات حجة من باب الطريقة، ولا بد من الالتزام فيها بعدم الأجزاء من جهة انكشاف عدم امتثال ما هو المأمور به واقعاً، وأما لو انكشف الخلاف بأماره شرعية وحجة معتبرة فربما ذهب بعضهم إلى الأجزاء؛ باعتبار أن الاجتهاد الثاني والاستقرار عليه لا يصير المجتهد عالماً بالواقع فعلاً،

٢٦١

إذ كما يحتمل مطابقة الثاني للواقع يحتمل مطابقة الأول له، وبما أن الاجتهاد الأول كان في وقته مستنداً إلى حجة معتبرة كان صحيحاً لا محالة، وهو لا ينافي أن تكون الحجة المعتبرة فعلاً هي الاجتهاد الثاني.

وبعبارة أخرى قيام الأمانة الثانية على الخلاف لا يعين الواقع الحقيقي بمؤداها ويخطيء الأولى باعتبار عدم

مطابقتها للواقع، بل وظيفتها إلزام المكلف بالعمل على طبقها فعلاً، فكما يحتمل خطأ الأولى يحتمل خطأ الثانية

وحيث استند العمل السابق في حينه إلى حجة معتبرة حكم عليه بالصحة، ولازمه أن تكون الأعمال السابقة التي جيء بها على طبق الاجتهاد الأول مجزية بلا حاجة إلى إعادة أو قضاء.

توضيح ذلك: أن الحجة القائمة على الخلاف التي أدت إلى الاجتهاد الثاني لو بنينا على حجتيها من الأول وإن لم تكن الحجة محرزة إلى زمان الاجتهاد الثاني، فلازمه عدم الإجزاء، لأن الثابت بالاجتهاد الثاني حجته حتى في ظرف الاجتهاد الأول، وأن الحكم الواقعي هو ما أدى إليه هذا الاجتهاد دون ما أدى إليه الاجتهاد الأول، غاية الأمر أن الحكم الواقعي لم يكن منجزاً باعتبار عدم العلم به ولو تعبداً، وبه لا يسقط الواقع عن واقعيته، فإذا انكشف الخلاف وظهر خطأ الاجتهاد الأول أصبح الحكم الواقعي منجزاً على طبق الاجتهاد الثاني، اللهم إلا أن يستمر الاشتباه للأخير فيكون ما حصل بيده حجة مجزياً عن الواقع، فالقول بأن العمل السابق في وقته كان على طبق الحجة غير تام، لأن الأمانة التي قامت أخيراً قد انكشفت حجتيها حتى في الزمن السابق وإن المأتي به على طبق الحجة الأولى ليس بحكم واقعي.

لكن هذا القول بمراحل عن الواقع، فإن قيام الحجة على خلاف الاجتهاد الأول لا يكشف عن عدم حجية سند الاجتهاد الأول وإنما يرتفع به حجته من حينه، فإذا أفتى المجتهد على طبق عام بعد الفحص عن مخصصه وعدم الظفر به فقد كان إفتاؤه على طبق حجة معتبرة ولا يكون الظفر بالمخصص بعد ذلك كاشفاً عن عدم حجية الخاص قبل وصوله، وعن عدم حجية العام قبل ذلك وإنما يرتفع به حجته من حين وصوله، أو أن المجتهد إذا أفتى بطهارة شيء بقاعدة الطهارة ثم وجد ما يدل على عدم نجاسته فلا يكشف ذلك عن عدم حجية

القاعدة في ظرف الشك وعدم دليل على نجاسة ذلك الشيء وإنما يوجب سقوط القاعدة من حين قيام الدليل على النجاسة.

وغير خفي أنه مع ذلك لا بد من القول بعدم الإجزاء، فإن سند الاجتهاد الأول إذا ارتفعت حجته فقد قامت الحجة بلا معارض على مخالفة العمل المأتي به للواقع ولم يدل دليل على اجزائه عن الواقع، فيحكم العقل بلزوم تداركه في الوقت إن أمكنه ذلك، والا ففي خارجه.

نعم: مادام الأمر غير منكشف لدى المكلف كان العذر معه، أما بعد انكشافه فالمطلوب هو موافقة عمله للواقع، فلو انكشف الخلاف في الوقت وجب عليه الإعادة، وإن كان خارجة وجب عليه القضاء باعتبار صدق فوت الواقع، هذا كله بناءً على الطريقة.

أما بناءً على السببية، فيختلف الأمر في ذلك باختلاف الأقوال: فعلى السببية بالمعنى الأول التي نسبت إلى الأشاعرة على تقدير صحة النسبة فالمتعين فيها هو الأجزاء، لأن حقيقة السببية على هذه الطريقة تعود إلى نفي وجود حكم واقعي في الشريعة المقدسة وفي اللوح المحفوظ قبل تأدية نظر المجتهد إلى شيء، وإنما يدور الحكم مدار نظر المجتهد ورأيه، فمتى أدى نظره إلى شيء بسبب أماره، أو أصل كان ذلك هو الواقع، فلو تبدل الرأي إلى رأي آخر كان من تبدل الموضوع، فليس في البين حكمان ظاهري وواقعي لبحث عن أجزاء الأول عن الثاني، بل هو حكم واحد مجز عن الواقع قطعاً.

أما على السببية بالمعنى الثاني التي نسبت إلى المعتزلة فالمتعين فيها أيضاً الأجزاء، لأن حقيقتها على هذا المعنى هو الاعتراف بوجود حكم واقعي في اللوح المحفوظ قبل تأدية نظر المجتهد إلى شيء والمجتهد يمكن أن يصيبه فيكون منجزاً عليه، ويمكن أن يخطئه - وحينئذ - ينقلب الواقع عما هو عليه ويكون مطابقاً لما أدى إليه نظر المجتهد، وعلى هذا ففي مورد المخالفة لا يبقى واقع لبحث عن أجزاء الأمر الظاهري عنه، بل هو كالأمر الاضطراري، لأن محصله مثلاً وجوب الصلاة مع الطهارة الترايبية فيكون من قبيل الحكم الواقعي الثانوي.

٢٦٣

وأما السببية بالمعنى الثالث وهي السلوكية التي ذهب إليها بعض الامامية^(١)، فيختلف الحال فيها بمقدار سلوك الأمانة، فإن حقيقتها هو بقاء الواقع على واقعيته في صورتها الإصابية والخطأ، غاية الأمر أنه في مورد الخطأ يفوت بعض من المصلحة ولكن يتدارك الفائت بسبب سلوك تلك الأمانة والأخذ بها فيكون بذلك قد أدرك تمام المصلحة، وهذا لا يغير الواقع عما هو عليه.

بيان ذلك: أن المجتهد إذا أفنى بوجوب القصر في موضع يجب فيه الإتمام واقعاً من جهة قيام أمانة على ذلك وجاء بالعمل على طبق ذلك، فالمصلحة إنما تكون بالمقدار الذي استمر سلوكه بها وهو الزمان الذي لم ينكشف الخلاف،

فلو انكشف الخلاف أثناء الوقت أو خارجه وظهر الخطأ، فمصلحة الواقع لم يذهب جميعها لإمكان الإتيان بالواقع فعلاً، بل الفائت بعض من المصلحة وهي الفضيلة أول الوقت في الأولى، ومصلحة نفس الوقت في الثاني، وبأي مقدار فات منه يكون سلوك الأمانة معوضاً عنه، وعليه لا مانع من الالتزام بالسببية بهذا المعنى وتنجز الواقع في صورة انكشاف الخلاف، فقيام الأمانة على شيء بهذا المعنى لا يقتضي الإجزاء عن الواقع وإنما يتدارك بقيامها وسلوكها مقدار الفائت، أما الواقع فهو على واقعيته، ومن هنا اتضح عدم الفرق بين السببية بهذا المعنى والطريقة التي يدعيها القوم، فإن النتيجة واحدة، هذا ما ذكره شيخنا الأستاذ (قدس سره) (٢).

ولكن التحقيق هو التفصيل في المقام، والالتزام بالإجزاء من جهة القضاء، وعدم الإجزاء من جهة الإعادة، أما عدم الإجزاء من جهة الإعادة، فلما ذكر، وأما الإجزاء من جهة القضاء فلأجل أن مصلحة أصل الصلاة لا تغاير مصلحة الوقت، ولذا التزمنا بأن وجوب القضاء إنما هو لأمر جديد، لا من جهة الأمر الأول، وعليه فإذا فرضنا أن سلوك الأمانة في مجموع الوقت واف بمصلحة الصلاة في الوقت، كما هو مقتضى القول بالسببية فكيف يمكن الإلتزام بعدم الإجزاء؟

ثم إن القول بالسببية بهذا المعنى أيضاً لا يمكن الإلتزام به، فإنه أيضاً يستلزم التصويب وتبدل الحكم الواقعي، وذلك فإننا لو فرضنا أن سلوك الأمانة أوجب

(١) فرائد الأصول ١: ١٢٢.

(٢) أجود التقريرات ١: ٢٩٣.

تدارك مصلحة الواقع فالإيجاب الواقعي تعييناً غير معقول، (مثلاً) إذا فرضنا أن مصلحة إيقاع صلاة الظهر في وقتها يقوم بها أمران أحدهما: نفس فعلها في الوقت، (وثانيهما) سلوك الأمانة الدالة على وجوب صلاة الجمعة في مجموع الوقت لمن لم ينكشف له الخلاف فيه، امتنع للشارع الحكيم تخصيص الوجوب الواقعي بخصوص الأول

لقبح الترجيح بلا مرجح، فانحصر الأمر في كون الواجب الواقعي في حق من قامت الأمانة عنده على وجوب صلاة الجمعة أحد الأمرين على التخيير إما الإتيان بصلاة الظهر، أو سلوك الأمانة المزبورة فلم يكن الحكم الواقعي مشتركاً بين العالم والجاهل، فإنه في حق العالم تعييني، وفي حق الجاهل تخييري، وهو خلاف الاجماع والأدلة الدالة على الاشتراك في التكليف.

فالذي تحصل مما قلناه، عدم إجزاء المأتي به بالأمر الظاهري عن الأمر الواقعي سواء انكشف الخلاف بيقين وجداني، أو بأمانة شرعية بناء على الطريقة، وكذلك على السببية بالمعنى الثالث بالإضافة إلى الإعادة، دون القضاء، وأما السببية بالمعنيين الأوليين فالالتزام بها يستلزم بالإجزاء مطلقاً. وقد فصل صاحب الكفاية (قدس سره) (١) تفصيلاً آخر بين الأمارات والأصول.

وملخص كلامه أن الدليل الذي أفاد الحكم الظاهري تارة يثبت حكماً يكون النظر فيه إلى الواقع، كمفاد الأمارات الشرعية التي يكون مفاد دليل حجبتها هو الوصول إلى الواقع، ولازم هذا قابلية الدليل للاتصاف بالصدق والكذب من حيث مطابقة الدليل للواقع ومخالفته له، فلو انكشف الخلاف فيها حكم بعدم الإجزاء.

وأخرى: يثبت حكماً في مورد الشك ولا نظر له إلى الواقع كقاعدتي الطهارة والحلية، بل واستصحابها في وجه قوى، باعتبار أن مبناه (قدس سره) في الاستصحاب جعل حكم في مورد الشك مماثل للحكم الواقعي، والفرق بين الحكمين أن المجهول في الصورة الأولى قابل لأن يتصف بالصدق والكذب، لأنه ناظر إلى الواقع وكاشف عنه، وهذا بخلاف المجهول في الصورة الثانية فإنه لا يقبل الاتصاف بهما لعدم كونه كاشفاً عنه،

(١) كفاية الأصول: ٨٦.

نعم يمكن أن يتصف بالمطابقة وعدمها للواقع، وهذا غير الاتصاف بالصدق والكذب، وعليه فلا معنى لكشف الخلاف فيها أصلاً لما عرفت من أنها ليست بناظرة إلى الواقع، فلو علم بعدم المطابقة بعد ذلك كان من قبيل تبديل

الموضوع ويرتفع الحكم الظاهري من حينه، ومن هنا يعلم أن هذا الدليل الظاهري حاكم على دليل الواقع وموجب لتوسعة الشرط بنحو الأعم من الواقعي والظاهري، وإلا لكان الدليل لغواً، ولا بد من الحكم بالإجزاء فيه حينئذ، لأن العمل واجد للشرط حين وقوعه والشيء لا ينقلب عما وقع عليه، بخلاف الأمارات فإن مفادها ثبوت الحكم في الواقع، فلو انكشف الخلاف بعد ذلك حكم بعدم الإجزاء فيها لعدم واجدية العمل للشرط.

والحاصل: أن المجعول في باب الأصول هو الحكم في مورد الشك بلا نظر فيه إلى الواقع، وهو حاكم على دليل الواقع نفسه ومبين لتوسعة الشرط فليس فيه انكشاف الخلاف أصلاً، مثال ذلك: أن الطهارة من الخبث التي أخذت قيداً في الصلاة إذا تردد المكلف في واجديته لها فاستصحب بقائها بعد علمه السابق بها ثم دخل في الصلاة وانكشف له الخلاف، فلا ريب أن ما أتى به كان مجزياً لكونه محرراً لشرطها، نظراً إلى أنه حين الشك كان محكوماً عليه بالطهارة فلا يجب عليه الإعادة بعد ذلك.

ولا يخفي ما في كلامه (قدس سره) نقضاً وحلاً.

أما النقض: فبأنه لا يمكن الالتزام بما أفاده (قدس سره) في غير باب الصلاة من أبواب العبادات والمعاملات، فلو توضأ بماء مشكوك الطهارة وقد حكم بطهارته، إما لقاعدة الطهارة أو للاستصحاب، ثم انكشف نجاسته لم يلتزم أحد من الفقهاء بالإجزاء فيه ولم يحكم بصحة هذا الوضوء، وكذا لو غسل ثوبه بهذا الماء ثم انكشف نجاسته لا يحكم أحد بطهارة الثوب فعلاً، مع أن لازم ما أفاده (قدس سره) هو الحكم بالطهارة لأنه غسل بماء طاهر حقيقة والمفروض أن موضوع الحكم أعم من الطهارة الظاهرية والواقعية، وكذا لو كان زيد يملك داراً معينة ثم حصل لنا الشك في بقاء ملكيته فأخذنا بالاستصحاب ونقلناها إلى شخص آخر ثم انكشف لنا خلاف ذلك، وظهر أن زيداً لم يكن يملكها، فمقتضى ما أفاده (قدس سره) هو الحكم بصحة البيع، لأن الاستصحاب أفاد التوسعة في الشرط وأثبت الملكية

لزيد وهي أعم من الملكية الواقعية والظاهرية مع أنه لا يلتزم به، هذا كله في النقض.

وأما الحل: فهو أن كلاً من قاعدتي الطهارة والحلية تفيد جعل الحكم في مورد الشك مع المحافظة على الواقع من دون تبديل وانقلاب، ولا مانع من الالتزام بجعل حكمين على المكلف أحدهما: ظاهري وموضوعه الجهل

بالواقع، ثانيهما: واقعي غير مقيد بشيء، وسيأتي إنشاء الله تعالى تفصيل هذا القول في بيان الجمع بين الأحكام الظاهرية والواقعية، وفي المقام كما أن الطهارة الظاهرية موجودة، كذلك النجاسة الواقعية موجودة، ونتيجته أنه إذا انكشف الخلاف وظهر أنه متوضي بالماء المتنجس الواقعي - مثلاً - وجب عليه الإعادة، وأما حديث الحكومة والتوسعة التي تقدم ذكرها فلا يفيد، لأنها حكومة ظاهرية مقيدة بالجهل بالواقع وليست بحكومة واقعية، ونتيجة هذه الحكومة ترتيب الآثار عليها مادام لم ينكشف الخلاف.

نعم: في خصوص باب الصلاة قام الدليل على الاكتفاء بالطهارة أو الحلية الظاهرية، أما غيرها فمقتضى ما قلناه عدم الإكتفاء في مورد انكشاف الخلاف.

فظهر مما ذكرنا أن التفصيل المذكور غير تام.

ثم إنه لو شكنا في أن اعتبار الأمانة القائمة على شيء على نحو يفيد الإجزاء عن الواقع، أو أنه على نحو آخر لا يفيد الإجزاء فهل الأصل العملي يقتضي الإجزاء؟

فصل صاحب الكفاية (قدس سره) (١) بين الإعادة والقضاء فأوجب الأول دون الثاني، أما لزوم الإعادة لو انكشف الخلاف أثناء الوقت فلاجل أن الواقع المأمور به لو كان مثلاً الصلاة مع طهارة مائية فالمكلف الذي جاء بصلاة مع طهارة ترابية لأمر ظاهري لم يدرك الواقع قطعاً، كما أن إدراكه لمصلحة الواقع غير معلوم لاحتمال أن لا يكون اعتبار الأمانة على نحو السببية بالمعنيين الأولين،

(١) كفاية الأصول ٨٨.

٢٦٧

وحيث انشغلت الذمة بتكليف إلزامي فأصالة الاشتغال تقتضي الخروج عن العهدة ولا يحصل ذلك إلا بالإعادة. ثم أشكل على نفسه (قدس سره) بجريان استصحاب عدم فعلية التكليف في حق المكلف بعد انكشاف الخلاف، وأجاب عنه بأن ذلك لا يثبت تدارك مصلحة الواقع بما أتى به في الخارج فلا يترتب عليه الحكم بعدم الإعادة.

وأما عدم لزوم القضاء لو انكشف الخلاف خارج الوقت، فهو أن وجوب القضاء إنما هو بأمر جديد وقوامه فوت الواقع، فمتى ما تحقق الموضوع وهو فوت الواقع وجب القضاء لا محالة، وفيما نحن فيه ليس الموضوع محرزاً لنا إذ من المحتمل أن يكون اعتبار الأمانة على نحو السببية ومعها لا فوت ليجب القضاء.

وغير خفي أن ما جاء به (قدس سره) في وجه عدم القضاء متين جداً، وأما من حيث الإعادة فالأمر مشكل، بل الأصل هو البراءة دون الاشتغال، وذلك لأن جريان أصالة الاشتغال يتوقف على اليقين بثبوت حكم واقعي في الذمة، وما نحن فيه ليس كذلك فإنه على تقدير أن يكون اعتبار الأمانة على نحو الطريقية أو السببية السلوكية فالحكم الواقعي ثابت في الذمة.

أما على تقدير السببية بالمعنيين الأوليين فالحكم الواقعي غير متيقن الثبوت أصلاً، بل الواقع ما أدى إليه نظر المجتهد ومعه لا يكون المكلف قد أحرز انشغال ذمته على كل تقدير، بل يتردد في انشغالها على بعض التقادير، وهو مورد البراءة.

نعم: يمكن تصوير العلم الإجمالي هنا بأن يقال: الواجب الواقعي هو الفعل الذي جيء به على طبق الأمانة السابقة، أو الفعل الذي لم يؤت به على طبق الأمانة الثانية، ومعه لا بد من الاحتياط والإتيان بالفعل على طبق الأمانة الثانية، ومعه لا بد من الاحتياط والإتيان بالفعل على طبق الأمانة الثانية، ولكنه مدفوع، بأن هذا العلم الإجمالي حيث قد حدث بعد الإتيان بالعمل على طبق الأمانة الأولى لا يكون منجزاً، لعدم معارضة الأصول في أطرافه.

مصباح
الأصول
ج ١ -

تنبيهات الإجزاء

التنبيه على أمور

الأمر الأول: إنه ذهب صاحب الكفاية (قدس سره) ^(١) إلى أن القول بالإجزاء على تقدير السببية إنما يصح بالإضافة إلى متعلقات التكليف، وأما بالإضافة إلى نفس التكليف فلا إجزاء حتى على القول بالسببية، لأن الحكم الذي قامت الأمانة عليه وإن اشتمل على مصلحة ملزمة، إلا أنه لا يدخل لذلك بمصلحة الواقع ولا معنى لبحث الإجزاء عن ذلك، وقد مثل (قدس سره) لهذه المسألة بالظهر والجمعة، وأفاد أن اشتمال الأولى على المصلحة لا ينافي بقاء الأخرى على ملاكها الملزم، فإذا انكشف الخلاف وجبت الإعادة.

وغير خفي أن الأمانة القائمة على حكم تارة ليس لها نظر إلى تعيين الواقع، بل تفيد ثبوت ما أدت إليه وهذا خارج عن النزاع، فلو قامت الأمانة على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال فانكشف بعد ذلك عدم وجوبه ووجوب فعل آخر أجنبى عنه فإنه لا وجه في مثله للقول بالإجزاء، غاية الأمر أن يكون الدعاء في نفسه من جهة قيام الأمانة ذا مصلحة ملزمة مع بقاء الواجب الواقعي على مصلحته.

وأخرى: تكون الأمانة بحسب مؤداها ناظرة إلى الواقع وتفيد أن ماجئت به هو الذي ثبت في الواقع، فإذا قامت الأمانة على وجوب صلاة الجمعة أفادت أن المأمور به فعلاً هو الجمعة لا الظهر، وفي مثله كيف يدعي عدم الإجزاء، لأنه لا بد من الالتزام باشتغال المؤدي على المصلحة الملزمة الواقعية بالواقع لا مصلحة أخرى غير مرتبطة به، وإلا فيجري مثل هذا الكلام في متعلقات التكليف أيضاً، فلا بد فيها من الالتزام بعدم الإجزاء وهو لا يلتزم به.

الأمر الثاني: ذكر صاحب الكفاية (قدس سره) ^(٢) أن جريان النزاع يتأتى في الموارد التي يكون المأتي به من الفعل متعلقاً للأمر الاضطراري أو الظاهري واقعاً بحيث يقطع وجداناً، أو تعبداً بأن المورد مما تعلق به الأمر الاضطراري أو الظاهري، أما لو كان قطعه خيالياً أو توهماً صرفاً بأن المقام من مصاديق الأمر الاضطراري

(١) كفاية الأصول: ٨٧.

(٢) كفاية الأصول: ٨٧.

أو الظاهري فهو أجنبي عن النزاع، وهذا متين جداً، ومنه تبدل رأي المجتهد حيث يظهر له ضعف السند بعد أن قطع بأن الراوي ثقة.

الأمر الثالث: قد عرفت مما ذكرناه عدم الإجزاء فيما إذا انكشف مخالفة الحجة للحكم الواقعي، ولا فرق في ذلك بين الأحكام الكلية، والموضوعات الخارجية إلا أن القول بعدم الإجزاء في الأحكام الكلية أوضح، لأن الإجزاء - كما عرفت - مستلزم للتصويب، وهو في الأحكام الكلية مع أنه مجمع على بطلانه، قد دلت الروايات الشريفة على خلافه.

وأما الموضوعات الخارجية فالتصويب فيها من جهة تعلق نفس العلم أو الأمانة بالموضوع الخارجي واضح البطلان ولم يقل به عاقل، وأما التصويب من جهة الحكم الشرعي فما دل على بطلانه من الاجماع، والروايات الدالة على اشتراك العالم والجاهل يختص بالأحكام الكلية ولا يعم الموارد الجزئية، فيمكن دعوى اختصاص الحكم الشرعي بالعالم بالموضوع الخارجي بأن يكون العلم به مأخوذاً في موضوع الحكم الشرعي، ولذا ذهب بعض الفقهاء إلى اختصاص الحكم بالنجاسة بما علم بوليته (مثلاً)، ومن هنا يمكن القول بالإجزاء في موارد مخالفة الأمانة للواقع في الشبهات الموضوعية، إلا أن هذا أيضاً لا يمكن الالتزام به من جهة أن اطلاق الأدلة المثبتة للأحكام على موضوعاتها الخارجية يقتضي ثبوت الحكم لذات الموضوع من دون تقييده بالعلم به، فمثل قوله عليه السلام: (اغسل ثوبك من أبوال ما لا يأكل لحمه)^(١) يدل على نجاسة البول في نفسه، علم المكلف أم لم يعلم به، غاية الأمر أنه حال الجهل يكون معذوراً لا أن البول لا يكون محكوماً بالنجاسة واقعاً، وعليه فلا موجب للقول بالإجزاء في موارد الشبهات الموضوعية.

فإن قلت: نعم الأدلة المثبتة للأحكام وإن كانت مطلقة إلا أنه يمكن الالتزام بتقييد موضوعاتها بعدم قيام الأمانة على الخلاف، وذلك من جهة اطلاق دليل حجيتها لمورد الإصابة وعدمها، فالعمل على طبق الأمانة إذا كان مأموراً به على كلا التقديرين لزمه القول بالسببية لا محالة، لكن القول بالسببية في

(١) وسائل الشيعة ٤٠٥:٣، أبواب النجاسات ب ٨ ح ٢.

٢٧٠

الأمارات القائمة على الأحكام الواقعية غير ممكن من جهة الاجماع على بطلان التصويب وأدلة الاشتراك، وأما الموضوعات الخارجية فحيث لادليل فيها على بطلان التصويب من جهة الأحكام - كما مر - فلا مانع من الأخذ بظهور أدلة حجية الأمارات والقول بالسببية فيها، ونتيجة ذلك هو القول بالإجزاء.

قلت: لو سلم أن ظاهر جعل الحجة لشيء هو وجوب العمل على طبقه كي يترتب عليه لزوم القول بالسببية مالم يدل دليل على بطلانه، فهو إنما يتم فيما إذا كانت الحجة مجعولة شرعاً ابتداءً، ومن الظاهر أنه ليس شيء من الحجج الشرعية كذلك، بل إنها حجج عقلائية قد أمضاها الشارع المقدس.

الأمر الرابع: لا فرق في انكشاف الخلاف وجريان بحث الإجزاء بين المجتهد والمقلد، فالأمانة على حكم لدى المجتهد لو ظهر خلافها يبحث عن أجزاء المأتي به، كما أن المقلد لو عمل على طبق فتوى المجتهد الأول ثم عدل عنه، مات (مثلاً) فقلد آخر واتفق مخالفة فتوى الثاني للأول جرى النزاع في ذلك أيضاً، والحق في المقامين عدم الإجزاء.

لا يقال: إن في الأخذ بكلام المجتهد السابق مصلحة يتدارك بها ما فات من الواقع فلا معنى للبحث عن الإجزاء.

والجواب عنه: أن حكم فتوى المجتهد هو حكم الأمانة التي يعتمد عليها في مرحلة الإفتاء، فكما لا نقول بالنسبة لها لا نقول بها بالنسبة إلى فتواه.

الأمر الخامس: إن قيام الأمر الظاهري عند شخص هل ينفذ في حق الغير؟، فلو قامت الأمانة عند إمام جماعة على أن المايح الخارجي ماء فتوضاً به، وقد علم غيره الخلاف بأنه ليس بماء، فهل يصح لذلك الغير الاقتداء به؟

الظاهر عدم نفوذ ذلك الحكم في حق الغير وذلك لإطلاعه على الواقع، وعلمه بأن إمام الجماعة (مثلاً) إنما يعمل على خلاف الواقع من حيث لا يدري، ومعه كيف يكون معذوراً في مقام العمل.

نعم: يستثنى من ذلك مورد خاص وهو النكاح، فمن عقد على امرأة باللغة الفارسية (مثلاً) حيث يرى صحة العقد بذلك تحرم تلك المرأة على ابن العاقد وإن كان الإبن يرى اعتبار العربية في صحة العقد، وكذلك ليس له أن يحرم

الزوجة من الميراث مدعياً أن العقد غير صحيح بحسب نظره، بل يجب عليه ترتيب جميع لوازم النكاح وآثاره لما ورد عنهم عليهم السلام (لكل قوم نكاح)^(١).

وربما قيل: باستثناء بابي الطهارة والنجاسة عن ذلك - كالنكاح -، لأننا كثيراً ما نخالط العامة وغيرهم الذين لا يعتبرون في زوال عين النجاسة ما نعتبره من الشرائط، بل وأكثر من هذا نرى مخالطتنا مع من لا يعتني بالنجاسة مع سكوت الأئمة عليه السلام عن ذلك، وهذا كاشف عن استثناء موردي الطهارة والنجاسة عن الحكم المتقدم. والصحيح أن يقال: إن جواز المخالطة وعدم وجوب الاجتناب عن الأشخاص المذكورين ليس من جهة نفوذ الحكم الظاهري الثابت لأحد في حق الآخرين، وذلك لعدم وجوب الاجتناب عمن لم يثبت له حكم ظاهري أيضاً كالعصاة وغير المباليين بالنجاسة، فينحصر تصحيح ذلك بأحد وجهين.

الوجه الأول: الاكتفاء بغيبة المسلم في الحكم بالطهارة، فإذا فارقتاه وقتاً ما واحتملنا أنه قد تطهر كفى هذا القدر في الحكم بطهارته.

الوجه الثاني: العلم الإجمالي بطروحاتين متعاقبتين عليه، إذ كما نعلم بنجاسة يده نعلم بطهارته أيضاً، ومع الشك في المتقدم والمتأخر لا يجري الاستصحاب في شيء منهما للمعارضة، أو لوجه آخر على الخلاف، وأما فيما إذا فرض عدم الغيبة أو لم يحتمل التطهير ولم يكن المورد من موارد تعاقب الحالتين فلا موجب للحكم بالطهارة، ولو فرضنا ثبوت الحكم الظاهري في حق ذلك المسلم - مثلاً - إذا غسل مسلم يده من البول مرة لاجتهاد، أو تقليد صحيح ثم لاقت يده ماء قليلاً فليس لمن يرى لزوم الغسل مرتين ترتيب آثار الطهارة على ذلك لعدم الدليل على ذلك أصلاً.

التنبيه السادس: إنه ذكر شيخنا الأستاذ (قدس سره)^(٢) قيام الاجماع على أجزاء من كان سارياً على طبق الاجتهاد الأول في الجملة، وقسمه إلى ثلاثة أقسام: القسم الأول في الأحكام التكليفية العبادية ومثاله واضح.

(١) وسائل الشيعة ١٩٩: ٢١ ابواب نكاح العبيد والاماء ب ٨٣ ح ٢، باختلاف يسير.

(٢) أجود التقريرات ١: ٢٩٩.

القسم الثاني في الأحكام الوضعية مع بقاء الموضوع، وذلك كما لو عقد على امرأة بالعقد الفارسي وكانت محلاً لابتنائه، أو ذبح بغير الحديد والذبيحة موجودة ثم انكشف الخلاف وظهر عدم الصحة.

القسم الثالث في الأحكام الوضعية مع عدم بقاء الموضوع، وذلك كما لو اجتهد شخص، أو قلد من يقول بصحة البيع المعاطاتي، أو اللغة الفارسية وأجرى بيعاً على طبق ذلك ثم انكشف له الخلاف مع تلف المال المنقول إليه بتلك المعاملة.

وقد ادعى (قدس سره) قيام الاجماع على الإجزاء في القسم الأول، لأنه المتيقن ومقتضاه صحة ما جاء به سابقاً، بخلاف القسم الثاني فلم يدع قيام الاجماع على ذلك ومقتضاه عدم الإجزاء، وأما القسم الثالث فقد تردد (قدس سره) في دعوى الاجماع عليه وتأمل.

وغير خفي أن عدم القول بجريان الاجماع في القسم الثاني متين جداً، وأما التردد في القسم الثالث فلا وجه له، إذ الموضوع وإن لم يكن باقياً إلا أن دفع بدله لصاحبه ممكن فيتعين القول بالضمان، فالمال التالف يجب دفع بدله أن قلنا بعدم جريان الاجماع على الإجزاء في القسم الثالث؛ فكان الأخرى به أن يلحق هذا القسم بالقسم الثاني ويدعي عدم الجريان فيه، وإذا اتحد القسمان في عدم جريان الاجماع على الإجزاء كان الحكم هو عدم الإجزاء.

وأما ما ذهب إليه (قدس سره) من دعوى قيام الاجماع على الإجزاء في القسم الأول فمشكل جداً لا سيما وأن مسألة الإجزاء من المسائل الأصولية المستحدثة وأين هذا من اتفاق اقوال الفقهاء على ذلك، فالاجماع المحصل غير معقول، والمنقول منه غير مقبول، فما جاء به (قدس سره) غير تام.

نعم: الصحيح هو القول بالإجزاء في خصوص باب الصلاة - بناء على ما اخترناه - من عدم اختصاص - حديث لا

تعاد - بالناسي وشموله للجاهل القاصر، والمجتهد، والمقلد سواء من ناحية الحكم لا عن تقصير، وهو ما ورد عن زرارة^(١)، عن ابي جعفر الباقر عليه السلام أنه قال عليه السلام: لا تعاد الصلاة إلا

(١) وسائل الشيعة ٥: ٤٧٠، أبواب افعال الصلاة ب ١ ح ١٤١.

٢٧٣

من خمس: الطهور، والوقت، والقبلة، والركوع، والسجود، ثم قال القراءة سنة، والتشهد سنة، ولا تنقض السنة الفريضة، فإن المستفاد منها أن الموارد الخمسة مضافاً إليها التكبير فيمن كبر قائماً وحقه التكبير جالساً، وبالعكس، تعاد الصلاة من أجلها لو ظهر الخلل فيها، أما غيرها مما عدى الموارد الخمسة فالصلاة لا تعاد من أجل الخلل الواقع فيها، كمن ركع عن غير سورة، لدخولها في عقد المستثنى منه.

نعم: لو قامت الأمانة على أن المايح الخارجي ماء فتوضأ به المكلف ثم ظهر له الخلاف لزمه إعادة قطعاً، وكذا الأمر في الشبهات الحكيمة فيمن أدى نظره إلى الوضوء جبيرة ثم انكشف له الخلاف بعد الوضوء فعدل عن الجبيرة لزمه إعادة الوضوء أيضاً.

والحاصل أن القول بالإجزاء في هذه الموارد في الصلاة متعين لكنه لا للإجماع، بل لحديث لا تعاد بعد فرض شموله للجاهل القاصر.

مصايح
الأصول
ج - ١

٢٧٤

مقدمة الواجب

ويقع البحث عن أمور:

الأمر الأول: في بيان الوجوب المبحوث عنه في المقام، فنقول إن الوجوب المبحوث عنه هنا، ليس هو الوجوب العقلي، ضرورة أن العقل بعد أن ادرك توقف الواجب خارجاً على وجود المقدمة، ورأى أن تركها يؤدي إلى ترك نفس الواجب فلا بد أن يحكم بلزوم إثباتها مراعاة للامتثال، وتأميناً من العقوبة، وعلى هذا فإن معنى الوجوب العقلي هو اللابدية العقلية، وانكار اللابدية العقلية مساوق لإنكار نفس المقدمة، وإن بحثنا إنما كان عن وجوب المقدمة بعد الفراغ عن أصل مقدميتها.

كما وأن الوجوب المبحوث عنه هنا ليس هو الوجوب النفسي الثابت لذى المقدمة باعتبار صحة اسناده إلى المقدمة مجازاً، وعدم صحته، وذلك فإن الأصولي ليس من شأنه أن يبحث عن صحة الإسناد المجازي وعدم صحته، بل وظيفته البحث عما يقع في طريق الاستنباط.

كما وأيضاً أن الوجوب المبحوث عنه ليس هو الوجوب الغيري الترشيحي الفعلي، بأن يدعي أن المولى متى أوجب شيئاً فقد أوجب جميع مقدماته فعلاً، وذلك فإن الوجوب الفعلي يقتضي التفات الأمر دائماً إليه، وملاحظة نفس المقدمة عند إيجاب ذيلها، وكثيراً ما لا يلتفت الأمر إلى نفس المقدمة فضلاً عن وجوبها لغفلة منه. فالصحيح أن يقال: إن وجوب المقدمة المبحوث عنه هنا، وجوب غيري ترشيحي تبعي بمعنى أن الأمر لو التفت إلى نفس المقدمة لأوجبها كما أوجب ذيلها، فكل مقدمة متصفة بالوجوب لاشتغالها على هذا الملاك، والأولى تسمية ذلك بالوجوب الترشيحي الارتكازي.

الأمر الثاني: هل المسألة المبحوث عنها هنا من المسائل الفقهية. ربما يدعى ذلك فإن البحث عن ثبوت الوجوب يسمى بحث فقهى لا محالة فإن الوجوب أحد الأحكام الخمسة التي يبحث عنها في علم الفقه.

٢٧٥

وقد أورد على ذلك شيخنا الأستاذ (قدس سره) (١) بأن الفقه إنما يبحث فيه عن بيان أحوال موضوعات خاصة كالصلاة، والزكاة، والخمس، والحج، - مثلاً - ومن المعلوم أن وجوب المقدمة حكم لكلي المقدمة التي تنطبق على

مفاهيم مختلفة ولا ينحصر صدقها بموضوع خاص فلا تدخل ضمن مسائل الفقه.

ولا يخفى ما فيه: فإن المباحث الفقهية لا تقتصر في البحث عن بيان أحوال الموضوعات الخاصة بل تشمل حتى العناوين العامة القابلة للصدق على الأفعال المختلفة ماهية وعنواناً، كوجوب الوفاء بالنذر فإنه منطبق على النذر المتعلق بالصوم، والمتعلق بزيارة الحسين عليه السلام، والمتعلق بصلاة ركعتين، وغير ذلك من المصاديق المختلفة التي تندرج عنوان النذر.

فالصحيح أن يقال: في وجه خروج المسألة عن المباحث الفقهية أن البحث هنا ليس عن ثبوت الوجوب للمقدمة وعدمه، وإنما هو عن ثبوت الملازمة بين طلب الشيء وطلب مقدماته سواء كان الطلب وجوبياً أو استحبابياً وهو ليس بحثاً فقهياً.

وقد يدعى أن البحث عن وجوب المقدمة بحث كلامي؛ لأن المسألة عقلية، ولكنه غير صحيح إذ ليس كل مسألة عقلية هي من المسائل الكلامية.

وربما يدعى أن البحث في هذه المسألة داخل في المبادئ الأحكامية، ولكنه يندفع بما سبق بيانه من أن المبادئ لا تخلو عن أن تكون إما تصورية أو تصديقية، والمبادئ التصورية هي التي يبحث فيها عن نفس الموضوع أو المحمول، والبحث عن وجوب المقدمة لا يعود إلى ذلك، وأما المبادئ التصديقية فهي التي يتوقف عليها تشكيل قياس العلم ومنها المسائل الأصولية بالنسبة إلى علم الفقه، لأنها التي تقع نتائجها في طريق الاستنباط، وقد قلنا بأن المبادئ الأحكامية لا نتصورها في قبال المبادئ التصورية والتصديقية.

والحق في المقام أن يقال: إن البحث عن وجوب المقدمة من المسائل الأصولية العقلية غير المستقلة، أما كونها من المسائل العقلية فواضح، لأن الحاكم بهذه الملازمة على تقدير تحققها هو العقل خلافاً لصاحب المعالم (قدس سره)

(١) أجود التقريرات ٣١:١.

حيث يستفاد من كلامه أن البحث لفظي، فقد علل نفي وجوب المقدمة بأنه لو دل عليه لدل بإحدى الدلالات الثلاث المطابقة أو التضمن أو الإلزام، وأما كونها من المسائل العقلية غير المستقلة، فلأن استنتاج الحكم الشرعي منها موقوف على ضم مقدمة شرعية وهي حكم الشارع في وجوب ذبيها، بخلاف الأحكام العقلية المستقلة كباب التحسين والتقييد العقلين لعدم توقفه على أية مقدمة أخرى غير عقلية.

الأمر الثالث: في تقسيمات المقدمة.

لقد ذكروا للمقدمة تقسيمات متعددة (أولها) تقسيمها باعتبار دخولها في المأمور به وعدمه إلى أقسام ثلاثة:

القسم الأول: المقدمة الداخلية، ويراد بها المقدمة التي تكون دخيلة في الواجب قيداً وتقيداً كما في أجزاء المأمور به، مثل القراءة بالنسبة للصلاة فإنها ملحوظة في الواجب ذاتاً، كما أن تقيد الواجب بها ملحوظ أيضاً.

القسم الثاني: المقدمة الخارجية بالمعنى الأخص، وهي التي لا تكون دخيلة قيداً ولا تقيداً وإن ما يتوقف وجود الواجب عليها كالمقدمات العقلية مثل، الكون في مسجد الكوفة المتوقف على طي المسافة.

القسم الثالث: المقدمة الخارجية بالمعنى الأعم، وهي التي لا تكون دخيلة في الواجب على نحو القيدية وإن كانت دخيلة فيه على نحو التقيد كما في شرائط المأمور به مثل الوضوء بالنسبة للصلاة، فإنه غير دخيل في الواجب قيداً وإنما هو دخيل فيه تقيداً.

(والأولى) من هذه المقدمات خارجة عن محل النزاع (والثانية) داخلة فيه قطعاً، واختلفوا في الثالثة، والظاهر أنها داخلة فيه أما خروج الأولى فقد وقع الكلام فيه من جهتين.

(أولاهما) في صلاحية وقوع الجزء مقدمة للكل وعدمه.

(والثانية) في وجود المقتضي للوجوب الغيري للأجزاء على تقدير ثبوت المقدمة لها، أو وجود المانع عنه.

٢٧٧

أما البحث عن **الجهة الأولى**: فقد يراد من المقدمة توقف شيء على شيء خارجاً بحيث يكون في الخارج وجودان متغايران أحدهما: للمقدمة **وثانيهما**: لذي المقدمة ويتوقف وجود الثاني على الأول بعكس، وقد يراد منها ما هو أوسع من ذلك وهو كل شيء توقف عليه وجود شيء آخر، بمعنى أن المقدمة هي التي لا تتوقف في وجودها على

وجود ذبيها، بخلاف العكس فإن ذا المقدمة موقوفة في وجودها على المقدمة كالواحد والاثنين، والمقدمة بالمعنى

الأول لا تصدق على الأجزاء إذ ليس للجزء وجود مغاير، لوجود الكل بل وجود الكل عين وجود اجزائه.

نعم: بالمعنى الثاني تتصف الأجزاء بها قطعاً.

وأما الجهة الثانية: فقد ادعى صاحب الكفاية (قدس سره) (١) وجود المانع من اتصاف الأجزاء بالوجوب الغيري

وهو اجتماع المثليين، فإن كل جزء باعتباره نفس الكل مع باقي الأجزاء فهو واجب نفسي، وباعتباره مقدمة لكل فهو

واجب غيري، واجتماع الوجوبين في أمر واحد محال، لأنه من اجتماع المثليين، وهذا لا ينافي القول بجواز اجتماع

الأمر والنهي، فإن ذلك فيما إذا كانت الجهتان فيهما تقيديتين، وأما في المقام فالجهة تعليلية لأن الواجب بهذا الوجوب

الغيري ما كان بالحمل الشايع مقدمة لأنه المتوقف عليه لا عنوان المقدمة.

ولكنه علق (قدس سره) على هامش الكفاية نفي الاقتضاء لاتصاف الأجزاء بالوجوب الغيري باعتبار أن مورد

الوجوب الغيري ما كان له وجود مستقل يغاير وجود المأمور به بالأمر النفسي ويتوقف هو عليه، والأجزاء ليس

كذلك فإن وجودها عين وجود الكل فالأقتضاء منتفٍ عنها.

وغير خفي أن ما جاء به (قدس سره) من نفي الاقتضاء للإتصاف متين جداً، ولكن ادعاء وجود المانع من الاتصاف

على تقدير ثبوت المقتضي غير مسلم، لأن اجتماع الحكمين في مورد واحد لا يؤدي إلى اجتماع المثليين، بل يندك

أحدهما بالآخر ويتأكد الحكمان بالضرورة، - مثلاً - صلاة الظهر في حد ذاتها واجبة نفساً وبإضافتها للعصر واجبة

غيراً فهي ذات ملاكين، فلو قدر أن شخصاً علم بعدم

(١) كفاية الأصول: ٩١.

تكليفه بصلاة العصر لموت أو غيره فلا ريب في لزوم إتيان الظهر لاشتماله على ملاك الوجوب النفسي، كما أنه لو

نذر الإتيان بواجب فلا بد من الالتزام بالتأكد.

وقد اعترض على حديث الاندكاك بعض الأساطين (قدس سره)^(١)، بأن الاندكاك لا يتم إلا في مورد اتحاد الحكمين رتبة، وموردنا ليس مما اتحد الحكمان فيه بحسبها، فإن اتصاف الجزء بالوجوب الغيري لكونه مقدمة متأخر عن اتصافه بالوجوب النفسي لأن الوجوب النفسي علة لترشح الوجوب الغيري، ومع الاختلاف في المرتبة لا يحصل الاندكاك بالضرورة.

وغير خفي أن ما جاء به (قدس سره) إنما هو من الخلط بين أحكام الرتبة والزمان، فإن الموجب للتأكد والاندكاك هو اجتماع الحكمين زماناً لا اجتماعهما رتبة سواء اتحدا في الرتبة أم اختلفا فيها، - مثلاً - لو فرضنا أن جسماً اتصف ببياض مولد لبياض آخر، فالبياضان وإن اختلفا رتبة إلا أن اتحادهما زماناً يوجب الالتزام بالاندكاك، وكذا لو نذر الصلاة جماعة مع اعتبار الرجحان في المتعلق قبل النذر فهو مما اتحد الحكمان فيه زماناً وإن اختلفا رتبة، ولا بد من تأكد الحكمين في ذلك.

وقد ادّعى بعض الاساطين (قده)^(٢) أن الثمرة المرتبة على عدم اتصاف الأجزاء بالمقدمية هي انحلال العلم الإجمالي بين الأقل والأكثر إلى متيقن تفصيلاً ومشكوك بدوياً، كما لو علمنا بوجوب أحد الأمرين الأقل أو الأكثر، فعلى القول بعدم اتصاف الأجزاء بالوجوب الغيري فالعلم الإجمالي بوجوب أحدهما وجوباً نفسياً ينحل إلى علم تفصيلي متعلق بوجوب الأقل وشك بدوى متعلق بوجوب الأكثر وحينئذ تجري البرائة في الزائد، وأما على القول باتصاف الأجزاء بالوجوب الغيري، فما ادّعى وجهاً للانحلال من أن الأقل معلوم الوجوب تفصيلاً بنحو الجامع بين النفسي والغيري لا يوجب الانحلال مالم يرجع إلى العلم التفصيلي بالوجوب النفسي، فإن المعلوم بالتفصيل إذا لم يكن من سنخ المعلوم الإجمالي لم يكن وجهاً لإنحلال العلم الإجمالي.

وغير خفي أن الانحلال لا يترتب على القول بعدم اتصاف الأجزاء بالوجوب

(١) نهاية الأفكار ١: ٢٦٨.

(٢) نهاية الأفكار ١: ٢٦٩.

الغيري، بل يجري على القول الآخر أيضاً، وذلك فإن الوجوب المتعلق بالمجموع المركب إن قلنا بانبساطه على الأجزاء بحيث كان كل جزء متصفاً بالوجوب النفسي الضمني، فلا بد من الالتزام بانحلال العلم الإجمالي باعتبار أن الأقل متيقن الوجوب النفسي، أما ضمناً، أو استقلالاً فهو واجب على كل تقدير، ووجوب الأكثر مشكوك فيه، وإن لم نقل بالانبساط فالمكلف لا يعلم ما هو الواجب عليه من الأقل أو الأكثر ويلزمه الإتيان بالأكثر لقاعدة الاشتغال من دون فرق في ذلك بين اتصاف الأقل بالوجوب الغيري وعدمه، فالمناطق في الإنحلال وعدمه انبساط الأمر المتعلق بالمركب على الأجزاء وعدمه ولا ربط له باتصاف الأجزاء بالوجوب الغيري وعدمه.

فالمتحصل من جميع ما قلناه: أن المقدمة الداخلية خارجة عن مورد النزاع، والذي هو مورد البحث المقدمة الخارجية بكلا قسميها.

ثانيهما: تقسيم المقدمة إلى الوجوبية، والعلمية، والوجودية، والصحة، ولو أمعنا النظر في هذه الأقسام لوجدناها بين ما هو راجع إلى المقدمات السابقة الثلاث، وما هو خارج عن محل البحث.

أما المقدمة الوجوبية، فهي خارجة عن البحث ما دام الوجوب معلقاً على حصولها كاستطاعة للحج، إذ قبل حصولها لا وجوب ليلزم تحصيله وبعد حصولها لا معنى لإيجابها فإنه من طلب الحاصل.

وأما المقدمة العلمية كالصلاة إلى الجهات الأربع لتحصيل العلم بوقوعها إلى القبلة، فهي خارجة عن البحث أيضاً لأن الصلاة التي وقعت إلى القبلة كما في المثال هي نفس الواجب وليست مقدمة له، وأما غيرها فهي لا تكون مقدمة للواجب وإنما هي مقدمة للعلم بالتخلص عما انشغلت به الذمة من التكليف والأمن من العقوبة.

وأما المقدمة الوجودية: وهي التي يتوقف وجود الواجب عليها خارجاً بحيث لولا وجودها لما حصل الواجب نفسه فهي تعود إلى المقدمة الخارجية بالمعنى الأخص.

مصباح
الأصول
ج - ١

وأما مقدمة الصحة وهي التي تتوقف صحة الواجب عليها خارجاً فهي ترجع إلى المقدمة الخارجية بالمعنى الأعم. (ثالثها): تقسيم المقدمة إلى العقلية، والشرعية، والعادية.

اما المقدمة العقلية فهي حقيقة المقدمة والأمر فيها واضح.

واما المقدمة الشرعية فالمراد بها ما اعتبر التقيد بها دخيلاً في الواجب - وحينئذ - ترجع إلى المقدمة العقلية بداهة استحالة تحقق المشروط بدون الشرط.

(وبعبارة أخرى) إن أريد بها الأجزاء الداخلية فهي خارجة عن مورد النزاع، وإن أريد بها الشروط التي تقيد الواجب بها فهي راجعة إلى المقدمات العقلية.

وأما المقدمة العادية: فإن أريد منها ما جرت العادة على اتيانها قبل الواجب وإن لم يكن تحصيل الواجب مستحيلاً بدونها فهي خارجة من مورد النزاع، إذ لا يتوقف الواجب عليها، وإن أريد منها ما يستحيل تحقق الواجب بدونها عادة من جهة عدم التمكن من غيرها عادة كنصب السلم للصعود على السطح حيث يستحيل تحقق الواجب بدونه بحسب العادة، فإن الفرد الآخر من المقدمة أعني الطيران مستحيل التحقق عادة، فهي ترجع إلى المقدمة العقلية أيضاً فلا معنى لذكر العادية في قبالتها.

الشرط المتأخر

وتنقسم المقدمة ثانياً: إلى المقدمة المتقدمة، والمقارنة، والمتأخرة.

وقد أشكل على المقدمة المتأخرة، بان المقدمة من أجزاء العلة وشأن كل علة أن تقدم على معلولها رتبة، وتقارنه زماناً، ومعه كيف صارت المقدمة متأخرة عن المعلول زماناً.

وربما يقال: بأن الشرط ليس هو ذات الوجود الخارجي ليستحيل تأخره عن المشروط، وانما الشرط هو الوجود المتأخر بوصف تأخره، فالعلة لم تتأخر عن المعلول بل المتأخر بوصف تأخره يكون علة.

٢٨١

والجواب عنه أن لازم هذا أن يكون المعدوم بوصف أنه معدوم مؤثراً في الوجود، إذ المفروض أن الشرط من أجزاء العلة المؤثرة في وجود المعلول، فكيف يعقل وجود المعلول، والعلة التامة بعد غير موجودة، فهذا الكلام ساقط

جداً.

وقد سرى الإشكال صاحب الكفاية (قدس سره) (١) إلى المقدمة المتقدمة، باعتبار أن الشرط من أجزاء العلة ولا بد من مقارنتها مع المعلول زماناً، فكما يستحيل تأخر الشرط عن مشروطه يستحيل تقدمه عليه إذا كان الشرط منصرفاً ومنعماً حين وجود المشروط، فالإشكال الجاري في تأخر الشرط جار في الشرط المتقدم أيضاً.

وغير خفي أن ما جاء به صاحب الكفاية (قدس سره) من سريّة الإشكال إلى الشرط المتقدم غير تام، وذلك لأن التقدم الزماني للشرائط التي هي بحسب الحقيقة مما يؤثر أثراً اعدادياً لا مانع منه، بل هو واقع في التكوينيات فضلاً عن التشريعات، ولا يجب أن يكون كل ماله دخل في تحقق المعلول مقارناً له زماناً، - مثلاً - قتل زيد والقضاء على حياته يتوقف خارجاً على فري الأوداج، ثم رفض العروق جميع الدم إلى الخارج، ثم وقف الحركة القلبية، وبهذه يتحقق القتل، وبديهي أن فري الأوداج قد تقدم على الموت زماناً، وإذا جاز ذلك في الأمور التكوينية جاز في الأمور التشريعية أيضاً.

هذا وقد ذهب شيخنا الأستاذ (قدس سره) (٢) إلى عدم جريان الإشكال بالنسبة إلى شرائط المأمور به، ويدعي أن شرائط المأمور به بمنزلة الأجزاء من حيث انبساط الأمر النفسي عليها المتعلق بالمجموع، فكما أن تأخر الأجزاء بعضها عن بعض لا محذور فيه، وأن الامتثال يتوقف على تماميتها كالنسيب بالنسبة إلى الصلاة، كذلك لا محذور في تأخر الشرط عن المشروط، وحكم الشرط المتأخر حكم الجزء الأخير في عدم تحقق الواجب بتمامه مالم يتحقق، والمثال الواضح لذلك هو - الغسل ليلاً للمستحاضة الكثيرة لصحة صوم يومها السابق - على القول به، فحال الغسل بالنسبة إلى الصوم على هذا القول حال التسليم بالإضافة إلى الصلاة فانهما متحدان من جهة توقف الامتثال عليهما.

(١) كفاية الأصول: ٩١.

(٢) أجود التقريرات ١: ٣٢٠.

والجواب عن ذلك أن الفارق بين الجزء والشرط واضح كما اعترف به (قدس سره)، وهو أن القيد في الثاني غير داخل في المأمور به، وإنما التقيد به دخيل في المأمور به، بخلاف الأول فإنه داخل قيداً وتقييداً، فلا يمكن الالتزام بتعلق الأمر بنفس القيد في الشرائط، ومن هنا ذهب (قدس سره) إلى إمكان اتصاف الشرائط بالوجوب الغيري دون الأجزاء، فلو فرضنا أن الشرائط كالأجزاء في انبساط الأمر النفسي عليها، فما هو الفارق بينهما، وكيف يمكن القول باتصاف الشرائط بالوجوب الغيري دون الأجزاء، فالصحيح أن إشكال تأخر الشرط في شرائط الحكم وشرائط المأمور به على حد سواء، ولا بد لنا من التكلم في كل منهما.

شرائط المأمور به

قد عرفت أن شرط المأمور به ما يكون التقيد دخیلاً في المأمور به دون نفس القيد بخلاف الجزء، فالمأمور به يكون حصة خاصة من الكلي متحصصة بأمر مقارن، أو سابق، أو لاحق، من دون أن يكون لذلك القيد أثر في الملاك الذي دعا المولى إلى طلب تلك الحصة، فنفس تلك الحصة الخاصة المقيدة هي التي يقوم به الملاك، أما القيد فهو أمر خارجي لا تأثير له، وإنما يكشف عن كون الطبيعي الموجود هو الحصة الخاصة، وإذا كان القيد أمراً متأخراً كالغسل في الليل للمستحاضة، فلو صامت في النهار وجئت بالغسل ليلاً كشف ذلك عن أن المأتي به كان تلك الحصة الخاصة من الكلي فانطبق عليه المأمور به، وعليه فالشرط الذي نقصده هنا هو ما يكون تقيده دخیلاً في الواجب دون نفس القيد، فلا يضر تقدمه وتأخره خارجاً.

نعم: إن للشرط معنى آخر لا يمكن أن يكون متأخراً، وهو ما كان له دخل في تأثير المقتضي فيكون من أجزاء العلة، ومن البديهي عدم إمكان تأخره عن وجود المعلول، فمن منع من تأخر الشرط اشتبه عليه ما هو المراد منه فتوهم إرادة الشرط بالمعنى الآخر، فالمغالطة مغالطة لفظية ناشئة من الاشتراك اللفظي، فقد أخذ الشرط بمعنى في الصغرى، وبآخر في الكبرى، فلم يتكرر الحد الوسط.

شروط الحكم

والمقصود من الحكم الأعم من التكملي والوضعي.

وقد ادعى صاحب الكفاية (قدس سره) (١) أن شروط الحكم هل كل ما كان له الدخول في عالم اللحاظ، فإن كل حكم تكليفي أو وضعي إنما هو من الأمور الاختيارية، ولا بد من صدوره عن إرادة واختيار، ومن المبادئ تصور الفعل بجميع نواحيه المتقدمة، والمقارنة، والمتأخرة والتصديق بفائدته بعد الاشتياق إليه، فشروط الفعل الاختياري في الحقيقة إنما هي أمور نفسانية ولكنه قد يتسامح، فيسمى كل واحد من هذه الأطراف التي لتصورها دخل في حصول الرغبة وإرادة الفاعل (شروطاً) لأجل دخل لحاظه في حصول رغبة الفاعل وإرادته كان مقارناً له، أو لم يكن. وبعبارة أخرى الشرط للحكم ولغيره من الأفعال الاختيارية عبارة عن وجود الأطراف في عالم اللحاظ المعبر عنه بالوجود العلمي، وأما الوجود الخارجي فهو لا يكون شرطاً للفعل الاختياري أبداً، وإنما يطلق عليه الشرط لأنه طرف للاحاظ، وإطلاقه عليه مسامحة، وبذلك دفع الإشكال المتوهم في المقام، فإنه على ما ذكره لا يكون الشرط متقدماً، أو متأخراً بل مقارناً دائماً، وإنما التقدم والتأخر في متعلق اللحاظ، ولا ضير فيه فإنه لا يكون بشرط أبداً، وإنما يطلق عليه الشرط مسامحة.

وغير خفي أن حديثه (قدس سره) يتم في الأحكام الشخصية كالقضايا الخارجية التي يكون إنشاء الحكم وفعليته في أن واحد فيمتنع التفكيك بينهما، وأما الأحكام الكلية، كالقضايا الحقيقية، فالحديث على إطلاقه غير تام فيها، وذلك لتغاير مرتبة الجعل والمجوعول فيها، فالمولى إذا أنشأ الحكم فالحكم الإنشائي وإن وجد في مرحلة الجعل وله بقاء واستمرار مالم ينسخ إلا أن فعلية الحكم تدور مدار حصول موضوعه في الخارج بتمام قيوده، ونتيجة ذلك أن إنشاء الحكم المعبر عنه بالجعل بما أنه فعل اختياري فشروطه لا بد وإن توجد في وعاء نفس ولا دخل للوجود الخارجي فيه أصلاً، وأما المجعول الذي هو عبارة عن

فعلية الحكم فيتوقف وجوده على وجود موضوعه بتمام قيوده خارجاً، فالاستطاعة مالم تتحقق في الخارج لا يكون وجوب الحج فعلياً، والشروط التي وقعت محلاً للاشكال من جهة تأخرها عن الحكم زماناً إنما هي عائدة إلى الحكم الفعلي، ففي كلامه (قدس سره) خلط بين شرائط الجعل وشرائط المجعول.

ومن هنا ذهب شيخنا الأستاذ (قدس سره) (١) إلى استحالة الشرط المتأخر بالإضافة إلى الحكم، نظراً إلى أن نسبة الموضوع إلى الحكم كنسبة العلة إلى معلولها، فالموضوع مع قيوده قد أخذ في مرحلة الجعل مفروض الوجود بفرض فعلية الحكم قبل وجود موضوعه، أو قبل وجود قيد من قيوده كفرض وجود المعلول قبل وجود علتة. والصحيح هو جواز الشرط المتأخر للحكم، ببيان ذلك: أن موضوعات الأحكام ليس لها تأثير بالإضافة إلى نفس الحكم، ولكن الفقهاء اصطالحوا على تسميتها في الأحكام التكليفية بالشروط، وفي الأحكام الوضعية - بالاسباب - فيقولون إن الاستطاعة شرط لوجوب الحج، ودخول الوقت شرط لوجوب الصلاة، وبلوغ النصاب شرط لوجوب الزكاة، والبيع سبب للملكية، والموت سبب لانتقال المال إلى الوارث، وملاقاة النجس مع الرطوبة سبب لنجاسة الملاقي، وهكذا ولم يظهر لنا وجه لهذه التسمية والفرقة، فإن الحكم مطلقاً أمر مجعول للشارع، والموجود في البين تعليق الأحكام في مرحلة الإنشاء بأمور مفروضة الوجود تسمى بالموضوعات وقيودها، وترتبط فعلية الحكم بفعلية ما فرض وجوده ولا فرق في ذلك بين الحكم التكليفي والوضعي.

ثم إنه لا يلزم أن يكون ما فرض وجوده مقارناً لفعلية الحكم دائماً، فقد يفرض وجود شيء خارجاً وتتأخر فعلية الحكم عن ذلك، أو بعكس الأمر فيصير الحكم فعلياً وهو مشروط بفرض وجود شيء متأخر - مثلاً -، وبعبارة أخرى المجعول في القضايا الحقيقية حصة خاصة من الحكم مقيدة بأمر مفروض الوجود، وهذا القيد (تارة) يكون كذلك بوجوده متأخراً (مثل) يجب إكرام زيد فعلاً بشرط مجيء عمرو، هذا اليوم وثالثة مقارناً كقوله: تعالى

(ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً^(١))، وكما يمكن تعليق الحكم بأمر مقارن، كذلك يمكن تعليقه بأمر سابق عليه، أو متأخر عنه، فإذا فرض تعليقه بأمر متأخر عن وجود الحكم فلا محالة تكون الفعلية قبل وجوده في الخارج وإلا لكانت الفعلية على خلاف الإنشاء وهو غير معقول، والمثال الواضح للشرط المتأخر في العرفيات، الحمامات المتعارفة في زماننا فعلاً، فإن صاحب الحمام بعد أن كان مالكا لشؤون تصرفات حمامه يرضى في قرارة نفسه فعلاً بالاستحمام لكل فرد على شرط أن يدفع المستحم مبلغ الأجرة عند الخروج، فالرضا من المالك فعلي، والشرط متأخر، وإن منع شيخنا الأستاذ (قدس سره) عن تأخر الشرط مبني على أن أخذ شيء مفروض الوجود في مرحلة الجعل والإنشاء يستلزم تحققه في الخارج حين فعلية الحكم لتفرع الفعلية على تحققه على الفرض، ولكنك قد عرفت أن المفروض في مقام الجعل كما يمكن أن يكون هو الوجود المقارن، أو الوجود المتقدم، يمكن أن يكون هو الوجود المتأخر فيجعل حكم على موضوع مقيداً بفرض أمر متأخر عنه وجوداً، وهذا لا استحالة فيه بوجه.

فاتضح أن شرائط الحكم عبارة عن قيود الموضوع المأخوذة على نحو فرض الوجود متقدماً على فعلية الحكم، أو متأخراً عنه، أو مقارناً له، وليس لها أي تأثير في نفس الحكم أصلاً وتسميتها بالشروط، وبالأسباب، مجرد اصطلاح لا يترتب عليه أثر في محل الكلام، هذا كله في مقام الثبوت.

وأما بحسب مقام الإثبات، فظواهر الأدلة تقتضي مقارنة الحكم للقيود المأخوذة في موضوعه، ولا بد في الالتزام بتأخر الشرط من قيام دليل يدل عليه، ومجرد إمكان تأخره لا يكفي في وقوعه مالم يدل عليه دليل، وقد دل الدليل على وقوعه في موارد خاصة:

منها الإجازة، والرضا في العقد الفضولي في البيع، والإجارة وغيرهما من العقود، فإنهما من قبيل القيود المتأخرة،

بيان ذلك: أن العقد الفضولي حينما يتحقق لا تكون أدلة حلية البيع، ولا أدلة الوفاء بالعقد شاملة له، لأن العقد لم يكن منتسباً إلى المالك على الفرض ولا معنى لحليته ونفوذه لغير المالك، لكنه بعد ما تعلق به الإجازة يصح انتسابه إلى

(١) سورة آل عمران ٩٧:٣.

مصابيح
الأصول
ج - ١

٢٨٦

المالك من حين وقوعه، إذ المفروض أن الرضا قد تعلق به من حين صدوره، فإنه من الأمور التعليقية، فيمكن أن يتعلق الرضا الفعلي بأمر سابق كما يمكن أن يتعلق بأمر مقارن، وحيث فرض أن المنشأ بالعقد الملكية حين صدوره وقد رضى به المالك والشارع قد أمضى ما رضى به بمقتضى أدلة حلية البيع، وجوب الوفاء بالعقد، فيحكم بالملكية من حين صدور العقد للمشتري، فالقول بالكشف، والإلتزام بتأخر الشرط (وهو رضا المالك) عن المشروط وهو (الملكية) تقتضيه أدلة نفوذ البيع وحليته، وكذلك الحال في سائر القيود.

ومنها الأمر بالمركب الذي لا تحصل أجزائه بالدفعة الواحدة بل بالتدريج، فإن فعلية الوجوب فيها مشروطة بكون المكلف واجداً لشرائط التكليف إلى آخر العمل، فلو انكشف عدم القدرة عن الجزء الأخير مثلاً ظهر عدم التكليف من البداية، وهذا من الشرط المتأخر.

فظهر من جميع ما تقدم إمكان الشرط المتأخر في الحكم، وفي المأمور به من دون أن يستلزم ذلك أي محذور عقلي. نعم: في مقام الإثبات لا بد من إقامة الدليل عليه وإلا فمجرد الإمكان لا يكفي في الحكم بالوقوع.

الواجب المطلق والمشروط

ليس للأصوليين في تعريف المطلق والمشروط اصطلاح خاص، بل المراد منهما هو نفس المعنى اللغوي كما ذكره

صاحب الكفاية (قدس سره)^(١)، فمعنى الإطلاق هو الإرسال، ومعنى التقييد جعل شيء ذا قيد قبيل إرساله، ومنه طلاق المرأة فإنه بمعنى إرسالها عن قيد الزوجية.

وهذان الأمران قد يتصف الوجوب بهما، كما في اتصاف وجوب الحج - مثلاً - بكونه مقيداً بالاستطاعة وغير مقيد بالزوال، وقد يتصف بهما الواجب كاتصاف الصلاة بتقييدها بالطهارة وعدم تقييدها بالإحرام مثلاً، ومورد النزاع هو

(١) كفاية الاصول: ٩٥.

٢٨٧

الأول دون الثاني، وهو الذي حرر هذا البحث له، فنسبة الاتصاف في عنوان المسألة هنا إلى الواجب لا تخلو من مسامحة.

والإطلاق والتقييد أمران إضافيان، فقد يكون شيء بالإضافة إلى شيء آخر مقيداً به، وبالإضافة إلى آخر غير مقيد به، فوجوب الحج - مثلاً - مقيد بالاستطاعة، ولكنه غير مقيد بالزوال، بخلاف الصلاة فإنها على العكس وهذا دليل على أن الإطلاق والتقييد أمران إضافيان.

ثم إن نزاعاً وقع بين الشيخ (قدس سره) وغيره، وهو أن القيود المأخوذة في لسان الأدلة هل تعود إلى مدلول الهيئة، أو إلى نفس المادة، وقد نسب المقرر إلى الشيخ (رض)^(١) دعوى استحالة رجوع القيد إلى الهيئة، ولزوم رجوعه إلى المادة، ثم أفاد (ره) أنه لو لم يستحل ذلك فالقرينة الخاصة تلزم بالرجوع إلى المادة، وبذلك لابد من رفع اليد عما تقتضيه القواعد العربية من رجوع القيد إلى مفاد الهيئة، والذي يظهر من مكاسب الشيخ (ره)^(٢) في باب التعليق خلاف ما نسب إليه، حيث ادّعى (ره) جواز التعليق في البيع، إلا أن الاجماع قام على بطلان العقد مع التعليق في المنشأ، وهذا أمر مخالف لما نقل المقرر عنه، وكيف كان ففي المقام جهتان ينبغي البحث عنهما.

الجهة الأولى: في دعوى استحالة رجوع القيد إلى مفاد الهيئة.

الجهة الثانية: في لزوم رجوع القيد إلى المادة.

استحالة رجوع القيد إلى مفاد الهيئة

أما البحث عن الجهة الأولى: فيعود إلى دعاوي ثلاث:

الدعوى الأولى: ما ذكره صاحب الكفاية (قدس سره) (٣) من أن مفاد الهيئة معنى حرفي، والمعاني الحرفية جزئية، ولا يعقل الإطلاق والتقييد في المعاني الجزئية لاستحالة فرض صدقها على كثيرين.

(١) مطارج الأنظار ١: ٢٤٨.

(٢) كتاب المكاسب ٣: ١٦٢، تحقيق مجمع الفكر الإسلامي قم ١٤١٨ هـ.

(٣) كفاية الأصول: ٩٥.

مصباح
الأصول
ج - ١

٢٨٨

وغير خفي أولاً: أنه لا دليل على كون المعاني الحرفية جزئية، فإننا قد ذكرنا في مبحث المعنى الحرفي أن الحروف وضعت لتضييق المعاني الاسمية، ولا مانع من أن يكون المعنى بعد تضييقه قابلاً للصدق على كثيرين، وذلك كما لو كان أحد الطرفين كلياً مثل (سر من البصرة إلى الكوفة)، فإن السير كما كان قبل التضييق كلياً صالحاً للانطباق على كثيرين؟ كذلك بعد تضييقه، ولا ريب أن المعنى الحرفي يكون كلياً بتبعه.

ثانياً: إن للتقييد معنيين أحدهما: التضييق ويقابله الإطلاق بمعنى التوسعة، ثانيهما: التعليق ويقابله الإطلاق بمعنى

التنجيز، والذي يستحيل اتصاف الجزئي بالتقييد إنما هو بالمعنى الأول دون الثاني، فإن اتصاف الجزئي بالمعنى

الثاني لا محذور فيه، إذ كما يمكن تعليق وجود الكلي بشيء يمكن تعليق الجزئي به.

الدعوى الثانية: ما ذكره شيخنا الأستاذ (قدس سره) (١) من أن الهيئات التي هي معاني حرفية وإن كانت كلية إلا أنها ملحوظة باللاحظ الآلي، ولا ريب أن الإطلاق والتقييد من شؤون المعاني الملحوظة باللاحظ الاستقلالي، ولهذا امتنع رجوع القيد إلى مفاد الهيئة.

غير خفي أولاً: أنه ليس من المسلّم دائماً أن يكون الحرف ملحوظاً آلياً وطريقاً للغير، فهناك بعض الموارد يلحظ الحرف فيها بلحاظ استقلالي ويكون منظوراً إليه بنفسه، وذلك كما لو علمنا أن زيداً حلّ في بلد، ونعلم أنه سكن في مكان، ولكن لا نعلم المكان بخصوصه، فنسأل عن تلك الخصوصية التي هي مدلول الحرف فنقول: (سكن زيد في أي مكان)؟، ولا ريب أن المنظور إليه حينئذ نفس الخصوصية مع العلم ببقية جهات القضية.

ثانياً: إن كون المعنى الحرفي لا بد وأن يلحظ باللاحظ الآلي إنما يوجب المنع عن تقييده حين لحاظه، وأما إذا قيد المعنى أولاً ثم لوحظ المقيد آلياً في مقام الاستعمال فلا محذور فيه.

الدعوى الثالثة: أن رجوع القيد إلى الهيئة غير معقول، لأنه مستلزم للتفكيك

(١) أجود التقريرات ١: ١٩٥.

٢٨٩

بين الإيجاب والوجوب، باعتبار أن الإيجاب فعلي والوجوب مشروط بأمر متأخر، ومرجع هذا إلى التفكيك بين الإيجاد والوجود، وهو بديهي البطلان، بيان ذلك: أن إيجاب المولى إنما يتحقق بإنشائه فإذا تحقق الإيجاب وتحقق معه الوجوب بنفس الإنشاء فقد رجع القيد إلى المادة وصار الوجوب فعلياً كالإيجاب، وإن كان الواجب أمراً استقبالياً، وأما إذا لم نقل بذلك، والتزمنا برجوع القيد إلى الهيئة لزم تحقق الإيجاب فعلاً دون الوجوب حيث إنه يتحقق عند تحقق قيده وشرطه، ولازم هذا انفكاك الإيجاب عن الوجوب لعدم إنشاء آخر كما هو الفرض، ومرجعه إلى تخلف الوجود عن الإيجاد وهو محال، فإن كل موجود إذا وجد في الخارج فبملاحظة فاعله إيجاد وبملاحظة قابله وجود.

وبعبارة أخرى لا مناص من الالتزام بأحد أمرين: إما كون القيد راجعاً إلى المادة فالوجوب فعلي، أو كونه راجعاً إلى الهيئة فيتأخر الوجوب عن الإيجاب، وحيث لا سبيل إلى الثاني تعين الأول بالضرورة.

وأجاب عن هذا صاحب الكفاية (قدس سره) بما لفظه: المنشأ إذا كان هو الطلب على تقدير حصوله فلا بد أن لا يكون قبل حصوله طلب وبعث وإلا لتخلف عن إنشائه^(١).

وفيه أنه لو أمكن إنشاء أمر معلق على تقدير، فما أفاده (ره) من لزوم كون المنشأ تقديرياً وغير موجود حين الإنشاء تام، إلا أن الحديث في إمكانه وعدمه، وهذا نظير ما تقدم في الشرط المتأخر من أن القول بأن الشرط لم يتأخر، بل المتأخر الشرط بوصف تأخره صار شرطاً، فلو كان متقدماً كان خلفاً وقد مر أنه لا يصح المطلب.

والصحيح أن يقال: إن منشأ الإشكال هو توهم أن الإنشاء إيجاد المعنى باللفظ في نفس الأمر، فالجملة الإنشائية إنما هي آلة لإيجاد معانيها في نفس الأمر وحينئذ يتوجه الإشكال المزبور كيف يتأخر الوجود عن الإيجاد

ولكنك قد عرفت في محله - في باب الخبر والإنشاء - بأن هذا المبنى فاسد ولا يمكن المساعدة عليه، إذ ليس لللفظ إلا الحكاية والإبراز ولا يكون اللفظ آلة لإيجاد

(١) كفاية الأصول: ٩٧.

مصابيح
الأصول
ج ١ -

٢٩٠

أي معنى أصلاً، غاية الأمر أن المبرز قد يكون قصد الحكاية فيطلق عليه الإخبار، وقد يكون اعتبار شيء فيطلق عليه الإنشاء.

ثم إن اعتبر على ذمة المكلف أمراً فعلياً فالمعتبر فعلي، وإن اعتبر أمراً مقيداً بشيء متأخر فالمعتبر استقبالي أو تقديري، فعلى هذا إن أريد من الإيجاب إبراز ما اعتبر في عالم الاعتبار النفساني فلا إشكال في فعلية الإبراز، والمبرز، والبروز، ولا يكون شيء منها معلقاً على أمر متأخر، وإن أريد به نفس ذلك الاعتبار النفساني فيما أنه من الأمور النفسانية ذات الإضافة مثل العلم، والشوق، ونحوهما، فلا محذور في تعلقه بأمر متأخر، إذ كما يمكن تعلق

العلم بأمر متأخر، كذلك يمكن تعلق الاعتبار بأمر متأخر، فلا فرق بين أن يكون المعلوم متأخراً عن العلم مثل قيام زيد غداً، وبين أن يكون المعتبر متأخراً عن الاعتبار كوجوب قيام زيد غداً، فالوجوب حينئذ استقبالي والتفكيك إنما هو بين الاعتبار والمعتبر ولا محذور فيه قطعاً.

ويشهد لما ذكرنا باب الوصية التمليلية، فلو قال الموصي هذه الدار لزيد بعد وفاتي، فلا اشكال في تحقق الملكية للموصى له بعد الوفاة مع أن الإنشاء فعلي، وليس هذا إلا أنه قد اعتبر الموصي فعلاً الملكية للموصى له بعد الوفاة، وأما احتمال كون الملكية فعلية ولكن المملوك وهو الدار مفيدة بما بعد الوفاة فهو بعيد غايته، بل لا يمكن القول به، لأن الجوهر غير قابل للتقييد بالزمان.

نعم: يمكن هذا في الأعراض فيصح إنشاء الملكية الفعلية للمنفعة المتأخرة كما في الإجارة، وعلى الجملة إن لازم ما ذكر من استحالة رجوع القيد إلى الهيئة رجوع القيد في باب الوصية إلى الموصى به، وهذا لا يمكن الالتزام به ولذا لم يلتزم به أحد أصلاً.

لزوم عود القيد إلى المادة

وأما البحث عن الجهة الثانية:

فقد استدلل الشيخ (قدس سره) ^(١) على لزوم عود القيد إلى المادة بما حاصله: أن كل إنسان إذا توجه نحو شيء فإما أن يطلبه أولاً، لا كلام لنا على الثاني.

(١) مطارح الأنظار ١: ٢٥٢.

وعلى الأول، فإما أن يطلبه مطلقاً، أو مقيداً بنحو خاص، ولا كلام لنا على الأول، لعدم وجود قيد يتنازع في رجوعه إلى أحد الأمرين.

وعلى الثاني: فإما أن يكون القيد اختياريّاً، أو غير اختياري كزوال الشمس بالإضافة إلى وجوب صلاة الظهرين، وعلى الأول فقد يكون القيد الاختياري داخلياً تحت الطلب كالطهارة بالإضافة إلى الصلاة، وقد يكون خارجياً عنه اخذ مفروض الوجود كالاستطاعة بالإضافة إلى الحج، وعلى جميع التقادير يكون الطلب فعليّاً والمطلوب مقيداً وهذا أمر وجداني لا مناقشة فيه، ولهذه الجهة كان القيد راجعاً إلى المادة دون الهيئة.

وغير خفي أنه لا بد لنا من معرفة ما يريده الشيخ (قدس سره) من الطلب الذي اعتبره سليماً من تعلق القيود، فإن أريد به الشوق النفساني أي الشوق المؤكد فما جاء به متين جداً، لأن كل إنسان إذا التفت نحو شيء وبدا له شوقه ورغبته، فالمشتاق قد يكون مطلقاً، وقد يكون مقيداً، والقيد قد يصير اختياريّاً، وقد لا يكون كذلك، وما هو اختياري قد يكون داخلياً تحت الطلب، وقد يكون خارجياً عنه، إلى ما شاكل هذه التقسيمات المذكورة التي هي في الحقيقة عائدة إلى نفس المشتاق إليه دون نفس الشوق والرغبة فإنهما فعليّان، إلا أن البحث في الحقيقة راجع إلى الحكم المجعول، وهو الوجوب، والشوق ليس من سنخ الأحكام الشرعية وإنما هو من الصفات النفسية فهو خارج عن البحث. وإن أريد بالطلب الإرادة التي تحصل من الشوق ويعبر عنها بالاختيار فنقول: لا ريب أن الاختيار من باب الافتعال، ومعناه إعمال القدرة في سبيل تحصيل الخير للنفس من المصلحة، فهو فعل صادر من القادر لا من صفاته، ولهذا كانت الإرادة في الله سبحانه وتعالى حادثة وليست بقديمة على ما نطقت به الروايات عن المعصومين (عليه السلام)، والدليل عليه صحة اتصاف ذاته المقدسة بوجودها، وبعدها، فيقال إن الله تعالى أراد هذا ولم يرد ذاك، ولا يقال إنه عالم بهذا وليس عالماً بذاك، لأن علمه أزلي قديم وإذا كان معنى الإرادة إعمال القدرة، فلا ريب أن ذلك لا يتم إلا في الموارد المقدورة التي يستطيع العبد أن يعمل قدرته فيها، وبديهي أن فعل الغير ليس بمقدور للأمر، وما هو خارج عن نظام القدرة لا يصلح تعلق الإرادة به، بل ربما يستحيل تعلق الإرادة

بفعل الشخص نفسه إذا كان متأخراً كإرادة الصوم غداً وإذا استحال تعلق الإرادة بما هو خارج عن المقدور فكيف يصح التقسيم بالإضافة إلى المراد.

والحاصل: أنه لا يمكن الالتزام بوجود إرادة متعلقة بفعل الغير عند طلب شيء منه، فإن الأمر إما أن يكون هو الله - سبحانه وتعالى - أو غيره، أما الأول فلأن تعلق إرادة الباري بفعل الغير وإن كان ممكناً لعموم قدرته إلا أنه حيث ينافي اختيار العبد فإن تفكيك إرادة الله تعالى عن مراده غير معقول، فلا معنى لتوجه التكليف إليه فإنه متوقف على اختيار المكلف، وأما على الثاني: فمن جهة أن الإنسان غير قادر على إصدار الفعل عن غيره، فإنه لا معنى لإرادة صدور الفعل عنه لما عرفت من أن معناها إعمال القدرة. وقد ظهر من هذا أن تقسيم الإرادة إلى التكوينية والتشريعية باطل.

وإن أريد بالطلب، اعتبار شيء على ذمة المكلف فإن حقيقة الطلب هو التصدي نحو حصول الشيء والاعتبار المذكور مصداق للتصدي، نظراً إلى أن المولى إذا اشتاق فعل الغير فلا بد من إيجاد الداعي له والداعي ليس إلا الأمر، ولهذا الأمر جهتان: الأولى: الاعتبار النفساني، وهو الذي لا يقبل التعليق أصلاً ويمنع من رجوع القيد إليه. الثانية: المعتبر وهو كون الشيء على ذمة المكلف، ونعبر عن هذا بالوجوب (تارة) وبالإلزام (أخرى) ولا محذور في تعليقه على شيء بل لا مناص من الإلتزام به، ولتحقيق هذا نقول: أن الفعل الذي هو متعلق الوجوب على قسمين:

القسم الأول: ما إذا كان الفعل متصفاً بالحسن فعلاً من جهة وجود جميع ما يعتبر في اتصافه به وحينئذ يكون الوجوب لا محالة فعلياً وغير مقيد بشيء.

القسم الثاني: ما إذا لم يكن الفعل متصفاً بالحسن فعلاً لعدم وجود ما هو دخیل في ملاك الاتصاف بالمصلحة فلا محالة (لا) يكون الوجوب معه فعلياً، بل يكون تقديرية على فرض تحقق ماله الدخول في الملاك، فإن جعل الوجوب فعلياً مع كون المتعلق غير واجد للملاك فعلاً لغو صرف يرجع أمره إلى عدم تبعية

الحكم للملاك، - مثلاً - إذا التفت المولى إلى شرب الماء فقد يكون عطشه فعلياً فيأمر عبده بإحضار الماء - بمعنى أنه يعتبر على ذمة عبده إحضار الماء فعلاً فيكون الوجوب فعلياً -، وقد يكون عطشه فيما بعد ذلك فلا محالة يعتبر على ذمة عبده إحضار الماء في ظرف عطشه فالاعتبار فعلي، إلا أن المعتبر وهو كون إحضار الماء على ذمة العبد أمر متأخر، فإنه على تقدير حصول العطش والمفروض أنه غير حاصل بعد، وفي مثل هذا الفرض لو قدر للمولى أن يعتبر فعلية اشتغال ذمة العبد بإحضار الماء في ظرف العطش ليرجع القيد إلى المادة وإلى نفس الوجوب، والمعتبر، لكان هذا لغواً محضاً.

ويشهد على ما ندعيه - من رجوع القيد إلى الهيئة في الجعل الانشائية - ظهور القضايا الشرطية عرفاً في تعليق الجزاء على الشرط، مثل - إن طلعت الشمس فالنهار موجود وإن استطعت فحج - فإن الاستفادة عرفاً من الجملة الأولى هو تعليق وجود النهار على طلوع الشمس؛ كما أن الاستفادة من الجملة الثانية تعليق وجوب الحج على نفس الاستطاعة دون تعليق نفس الحج عليها، وهذا شاهد على ما نحن بصدد إثباته.

فالمتحصل مما تقدم أن المولى يستطيع أن يعتبر فعلاً وجوب شيء على تقدير حصول قيد من القيود فيكون الاعتبار فعلياً والمعتبر أمر متأخر، ولا يفرق في هذا المعنى بين الإلزام بتبعية الأحكام للمصالح في أنفسها، أو في متعلقاتها، أما على الأول فواضح إذ ربما لا تكون هناك مصلحة تدعو إلى جعل الحكم وإيجاده فعلاً وإنما المصلحة تحدث في وقت متأخر، فالمولى يعتبر الآن وجوب شيء في فرض اتصافه بالمصلحة، وأما بناء على تبعيتها لمتعلقاتها بأن تكون المصلحة في نفس الفعل دون الحكم فالأمر واضح أيضاً، لا لما ذكر في الكفاية^(١) من فرض وجود مانع من الإنشاء فعلاً وإن كان المقتضي حاصلًا، بل لأجل عدم المقتضي هنا، إذ بعد أن فرضنا أن الملاك غير موجود لفرض أن القيود التي توجب اتصاف الفعل بالمصلحة غير موجودة فجعل الحكم فعلاً لغو صرف.

نعم: لو علم الأمر أن الامتثال حين اتصاف الفعل بالمصلحة ليس بممكن

لوجب عليه الأمر من الآن ليتهاى المكلف لإمتثاله، وذلك كما لو علم من نفسه بأنه سيعطش بعد ساعة وعلم أن العبد لا يمكنه الإتيان بالماء في ذلك الوقت لعذر من الأعذار فإنه يجب عليه أن يأمره فعلاً ليحضر الماء قبل عروض العطش عليه، إلا أن هذه الصورة خارجة عما نحن فيه.

تردد القيد في رجوعه إلى الهيئة أو المادة

إن علم من الخارج أن القيد راجع إلى المادة دون الهيئة وجب تحصيله لفعلية الوجوب في المقيد، وإن علم برجوعه إلى الهيئة فلا يجب تحصيله لعدم فعلية الوجوب فيه، بل تتوقف فعليته على تقدير حصول القيد، وإن تردد فلا يدرى أنه راجع إلى الهيئة لينتفي الوجوب، أو إلى المادة ليكون فعلياً، فهنا مورد الكلام.

وقبل الشروع في ذلك، يجدر بنا أن نبين أن مورد الكلام إنما هو في القيود الاختيارية التي يتمكن المكلف من الإتيان بها، وأما القيود الخارجة عن اختيار المكلف فلا بد من إرجاعها إلى الهيئة، لأنها لا بد أن تؤخذ مفروضة الوجود، ومعه لا يعقل رجوعها إلى المادة لإستلزام ذلك وجوب تحصيلها، والمفروض عدم القدرة عليها، ولذا قلنا: برجعها إلى الوجوب لا الواجب، ولا كلام في ذلك.

إذا عرفت هذا فنقول: لو حصل لنا الشك في رجوع القيد إلى الهيئة، أو المادة، فهل هناك أصل لفظي يكون مرجعاً في تعيين أحدهما.

أما الشيخ الأنصاري (قدس سره) فهو غني عن هذا البحث لما سبق من رأيه في القيود من أنها دائماً ترجع إلى المادة دون الهيئة، باعتبار أن مفاد الهيئة معنى حرفي وهو غير قابل للتقييد، ومع هذا الفرض لا مجال للتردد لاحتاج لرفعه إلى التمسك بدليل لفظي، أو أصل عملي، ولكنه مع ذلك تعرض لهذه المسألة فذكر مضافاً إلى دليله على استحالة رجوع القيد إلى الهيئة دليلاً آخر على أن مقتضى الأصل اللفظي إرجاع القيد إلى المادة دون الهيئة،

ومن الواضح أن هذا لا يتم إلا مع التنزل عما أفاده أولاً: من استحالة رجوع القيد إلى الهيئة، إذ مع الاستحالة لا مجال للاستظهار،

الهم إلا أن يخصص فرض هذه المسألة فيما إذا كان الوجوب مستفاداً من جملة اسمية، فإنه حينئذ لا إشكال في إمكان رجوع القيد إليه.

وكيف كان فقد أفاد الشيخ (قدس سره) (١) وجهين في تقريب مختاره:

الوجه الأول: إن دليل الوجوب مشتمل على إطلاقين: أحدهما: إطلاق الهيئة وهو شمولي ومعناه الوجوب، - مثلاً -

على كل تقدير سواء حصل القيد أم لم يحصل فإذا فرض تقييد الهيئة فلا بد من رفع اليد عن الإطلاق

الشمولي، وثانيهما: إطلاق المادة وهو بدلي، ومعناه طلب فرد ما من تلك الطبيعة التي تعلق بها الحكم على سبيل

البديل، إما هذا، أو ذاك، فإذا فرض تقييدها فلا بد من رفع اليد عن الإطلاق البدلي، ومتى تردد أمر قيد في الرجوع

إلى أحدهما لزم التصرف في المادة دون الهيئة، لأن الاحتفاظ ببقاء الإطلاق البدلي الشمولي خير من الاحتفاظ

بالإطلاق البدلي.

ولا يخفى أن تقريبه هذا منحل إلى دعويين: (أولاهما) دعوى كبروية مفادها تقديم الإطلاق الشمولي على الإطلاق

البدلي، (وثانيهما) دعوى أن هذه المسألة من صغريات تلك الكبرى الكلية.

وقد ناقش صاحب الكفاية (قدس سره) (٢) في الكبرى فمنع تقديم الإطلاق الشمولي على البدلي باعتبار تساويهما في

الدلالة، لأن دلالة كل منهما بالإطلاق وقد استفيد من مقدمات الحكمة، ومجرد أن الإطلاق شمولي في أحدهما لا

يوجب تقدمه على الإطلاق الآخر، إذ المدار على الأظهرية في الأدلة، والمفروض تساويهما من هذه الجهة فلا وجه

للتقديم أصلاً.

نعم: لو كانت الدلالة في أحدهما مستفادة من مقدمات الحكمة، وفي الآخر بالوضع كالعموم كانت الثانية مقدمة على

الأولى لأنها بيان، ومن مقدمات الحكمة

(١) مطارح الانظار ١: ٢٥٣ - ٢٥٥.

(٢) كفاية الأصول: ١٠٦.

عدم البيان، وقد ذكر الشيخ (قدس سره) ذلك في (مبحث التعادل والتراجيح)^(١) في تعارض الإطلاق والعموم، ما نصه: لا إشكال في ترجيح التقييد على ما حققه - سلطان العماء - من كونه حقيقة لأن الحكم بالإطلاق من حيث عدم البيان، والعام بيان، فعدم البيان للتقييد جزء من مقتضى الإطلاق والبيان لتخصيص مانع عن اقتضاء العام للعموم، فإذا دفعنا المانع عن العموم بالأصل والمفروض وجود المقتضي له ثبت بيان التقييد وارتفع المقتضي للإطلاق، فالمطلق دليل تعليق، والعام دليل تنجيزي، انتهى^(٢).

أما شيخنا الأستاذ (قدس سره)^(٣) فقد ارتضى مقالة الشيخ الأنصاري (قدس سره) من تقديم الإطلاق الشمولي على البديلي، وخالف بذلك صاحب الكفاية (قدس سره) مستدلاً على ذلك بأمر ثلاثة:

الأمر الأول: أن الإطلاق الشمولي عبارة عن انحلال الحكم المعلق على الطبيعة المأخوذة على نحو مطلق الوجود فيتعدد بتعدد الأفراد أو الأحوال، مثل - لا تكرم فاسقاً - بينما نرى أن الإطلاق البديلي عن حكم واحد صالح للانطباق على كل فرد من أفراد الطبيعة التي اخذت على نحو صرف الوجود، مثل - أكرم العالم - ولا ريب أن رفع اليد عن مفاد الإطلاق البديلي مع المحافظة على الإطلاق الشمولي يوجب تضيقاً من ناحية الانطباق والصلاحية التي كان المكلف مخولاً بها دون تصرف في الحكم، بخلاف التصرف في الإطلاق الشمولي فإنه يوجب رفع اليد عن الحكم في بعض الأفراد، ومتى دار الأمر بين التصرف في رفع اليد عن الحكم، والتصرف في التوسعة والضيق من جهة الانطباق مع المحافظة على الحكم، كان الثاني أولى، لأن إبقاء الحكم خير من رفعه، ولهذا يقدم الإطلاق الشمولي على البديلي.

وغير خفي أولاً: أن ما أفاده لا يساعد الدليل عليه، إذ لو سلم المعنى المذكور فتقديم أحدهما على الآخر لا يكون إلا

بالجمع العرفي من جهة إقوائية الدلالة وأظهريتها، وما ذكر في المقام أقرب إلى الجموع التبرعية منه إلى الجمع العرفي.

(١) فرائد الأصول ٤: ٩٧.

(٢) اجود التقريرات ١: ٢٣٥ ٢٣٦.

(٣) فرائد الأصول ٢: ٧٩٢.

٢٩٧

وثانياً: أن الإطلاق البدلي وإن كان بمقتضى دلالاته المطابقة يفيد ثبوت الحكم لواحد من أفراد الطبيعة على سبيل البديل، إلا أنه بمقتضى دلالاته الإلزامية يفيد الحكم الترخيصي من ناحية انطباق تلك الطبيعة على أي فرد من أفرادها وأن المكلف مخير في تطبيقها على ما يشاء، ولذا قلنا أن التخيير فيه شرعي وليس بعقلي، فكان الإطلاق البدلي من هذه الجهة كالإطلاق الشمولي من ناحية تعدد الحكم وانحلاله بانحلال أفراد متعلقه، غاية الأمر أن الإطلاق الشمولي أفاد الحكم الوجوبي الإلزامي المتعدد بتعدد أفراد متعلقه مطابقة، والإطلاق البدلي أفاد الحكم الترخيصي كذلك التزاماً، والاختلاف بينهما في نوع الدلالة لا يكون موجباً للفرق فهما إذن متكافئان ومتعارضان.

الأمر الثاني: أن الإطلاق في كل من الشمولي والبدلي، وإن توقف على مقدمات الحكمة إلا أن الإطلاق البدلي يزيد على الإطلاق الشمولي بمقدمة واحدة، وتلك إحراز تساوي الأفراد التي ينطبق عليها العنوان في الوفاء بالغرض بلا تفاوت بينها أصلاً، فلو تفاوت وفاء بعضها عن بعض امتنع التمسك بالإطلاق، بينما الإطلاق الشمولي غني عن هذه المقدمة فإن إطلاقه يتم حتى مع العلم بتفاوت ملاك بعض الأفراد عن بعض شدة وضعفاً، كالكذب على الله ورسوله، فإنه أشد من الكذب على سائر المكلفين من البشر.

وكيف كان فهذه المقدمة التي احتاجها الإطلاق البدلي لا بد من إحرازها بدليل خارجي، ومتى كان الإطلاق الشمولي موجوداً كان صالحاً لبيان التعيين في بعض الأفراد، وأشدية الملاك فيها دون الآخر، ومعه لا ينعقد الإطلاق البدلي

بالضرورة.

وغير خفي أن جهة الإحراز في الوفاء بالغرض ثبوتاً، لا تستدعي اثباتها في الخارج بل نفس بيان المولى وإطلاقه يدل عليه إذ بعد أن فرضنا أن الأشدية لو كانت حاصلة في بعض الأفراد لزم عليه بيانها وحيث أطلق ولا بيان، يعلم أن جميع الأفراد موافقة لغرضه ووافية به.

ويؤيده أن المكلف لو تردد وتحير في صلاحية فرد من حيث الوفاء بالغرض تمسك بالإطلاق، وأثبت بذلك وفاء الجميع والصلاحية في مقام الامتثال، وبناء عليه كلاهما متعارضان.

مصايح
الأصول
ج ١ -

٢٩٨

الأمر الثالث: أن حجية الإطلاق البدلي بالإضافة إلى جميع الأفراد تتوقف على أن لا يكون هناك مانع في بعض الأفراد من حيث شمول الإطلاق له، والإطلاق الشمولي في مورد المعارضة صالح لأن يكون مانعاً عن حجية ذلك الإطلاق البدلي في الانطباق على ذلك الفرد، فلو توقف عدم صلاحيته للمانع على وجود الإطلاق البدلي وشموله للفرد لزم الدور.

وغير خفي أن الجواب عنه ظهر من مطاوي الحديث السابق، فإن حجية الإطلاق البدلي في نفسه وكشفه عن وفاء جميع الأفراد بالغرض لا تتوقف على دليل خارجي، بل نفس البيان الذي دل على وجوب إكرام العالم مثلاً بإطلاقه يثبت هذا المعنى، وبناء عليه فكلا الإطلاقين متكافئان ويقع التعارض بينهما.

ثم لو تنزلنا عن ذلك وسلمنا تقديم الإطلاق الشمولي على الإطلاق البدلي والتزمنا بالكبرى الكلية، فالنقاش يقع في الأمر الثاني أعني الصغرى، وذلك فإن القيد الذي تردد امره في الرجوع إلى الهيئة، أو المادة، إن كان متصلاً فلا ينعقد ظهور إطلاق ذلك الدليل، لإحتفافه بما يصلح للقرينة ومعه يكون الدليل مجملاً، وإن كان منفصلاً بأن جاء بعد تمامية ظهور كلا الدليلين في الإطلاق، فلا يتقدم أحد الدليلين على الآخر، وذلك فإن السبب الذي يدعو إلى تقديم الأقوى من الدليلين على الآخر هو وقوع المعارضة والتنافي في نفس الدليلين ذاتاً فيعلم بخطأ أحدهما من حيث كشف كل منهما عن الحكم الواقعي، ولا يمكن الجمع بينهما إلا بطريقة تقديم الأقوى منهما ظهوراً على الآخر، وأما إذا لم يكن التنافي حاصلاً بين نفس الدليلين كما نحن فيه، بل استفيد ذلك من دليل خارجي - كالعلم الإجمالي - بأن

كان أحد الظهورين مخالفاً للواقع وذلك لرجوع القيد قهراً، إما إلى المادة أو الهيئة، فتقديم ما هو الأقوى ظهوراً على الآخر للعلم الإجمالي ليس بصحيح حتى لو كان أحد الدليلين بالوضع والآخر بالإطلاق.

والحاصل أن الكبرى المتقدمة، وهي - تقديم الإطلاق الشمولي على البدلي، لو تم تسليمها - إلا أن الصغرى ليست من مصاديق تلك الكبرى الكلية، وذلك فإن القيد المذكور إما أن يكون متصلاً، أو منفصلاً - والأول - يوجب إجمال الدليل لاحتفافه بما يصلح للقرينة، فلا ينعقد الإطلاق من البداية، والثاني لا يوجب التقديم المذكور لأن التنافي بينهما ليس تنافياً ذاتياً بين الدليلين، بل هو مستفاد من أمر خارجي وهو لا يستوجب تقديم الأقوى منهما على الآخر.

٢٩٩

الوجه الثاني: في الدليل الذي جاء به الشيخ (قدس سره) (١) على عود القيد إلى المادة دون الهيئة عند التردد ما حاصله، أن كل مورد دار أمره بين رفع اليد عن إطلاق واحد، أو إطلاقين، كان الأول مقدماً على الثاني، وذلك للزوم الاختصار على الأقل فيما خالف القاعدة من أجل مخالفة الظاهر، أما تطبيق هذه الكبرى على ما نحن فيه، فهو أن القيد إذا عاد إلى الهيئة فكما يلزم رفع اليد عن الإطلاق فيها كذلك يلزم رفع اليد عن الإطلاق في المادة، - مثلاً - إذا كان وجوب الصلاة مقيداً بتحقق الزوال فالمتصف بالوجوب حصة خاصة من الصلاة - أعني بها الواقعة بعد الزوال - وأما إذا رجع القيد إلى المادة فلا يلزم منه رفع اليد عن الإطلاق في الهيئة، ومتى تردد عود القيد إلى أحدهما تعيّن الرجوع إلى المادة خاصة اقتصاراً على المتيقن فيما خالف القاعدة كما عرفت.

ولقد سلّم صاحب الكفاية (قدس سره) (٢) هذه المقالة فيما لو كانت القرينة منفصلة، لإنعقاد ظهور كل من الهيئة والمادة في الإطلاق، وأما لو كانت القرينة متصلة فالوجه السابق لا يتأتى فيها، وذلك فإن رجوع القيد إلى الهيئة لا يستلزم مخالفة أصليين لعدم انعقاد ظهور في الإطلاق للمادة ومعه لا وقع للترديد المذكور.

وشيخنا الأستاذ (قدس سره) (٣) وافق الشيخ الأنصاري في مقالته ولم يفرق في ذلك بين القرينة المتصلة والمنفصلة، أما في القرينة المتصلة فلأن القدر المتيقن من التقييد هو رجوع القيد إلى المادة لأنه إما ابتداء، أو من جهة رجوعه إليها يتبع رجوعه إلى الهيئة، وأما تقييد الهيئة فإنه محتاج إلى اعتبار خصوصية زائدة، وهي أخذ ذلك القيد مفروض الوجود ومع احتمالها يدفع بإطلاق القيد، وحديث احتفاف الكلام بما يصلح للقرينة لينتج عدم انعقاد الإطلاق لا يتم

في المقام، وذلك فإنه إذا لم يكن تقيد معلوم على كل تقدير، وفي المقام تقيد المادة معلوم مفصلاً.

ولا يخفى ما في جميع هذه الدعاوي.

أما بطلان ما ادعاه الشيخ (قدس سره) من لزوم تقيد المادة إذا قيدت الهيئة فواضح، فإن تقيد كل من المادة والهيئة

محتاج إلى خصوصية وهي في الهيئة عبارة عن

(١) مطارع الأنظار ١: ٢٥٣.

(٢) كفاية الأصول: ١٠٧.

(٣) أجود التقريرات ١: ٢٣٦.

مصباح
الأصول
ج - ١

٣٠٠

أخذ القيد مفروض الوجود غير داخل تحت الطلب أصلاً اختيارياً كان أو غير اختياري، بمعنى أنه إذا تحقق القيد صار الحكم فعلياً، وأما الخصوصية في المادة فهي عبارة عن أخذ التقيد داخلاً تحت الطلب، ومعناه وجوب تحصيل القيد على المكلف إذا كان اختيارياً، والنسبة بين هاتين الخصوصيتين عموم من وجه، ومادة الاجتماع لهما والتي يقيد كل من المادة والهيئة بقيد فكالوقت الخاص بالنسبة إلى الصلاة ووجوبها، فإنها من حيث كونه شرطاً لصحة الصلاة فهو قيد للواجب ومن حيث أنه مالم يتحقق لا يكون الوجوب فعلياً فهو قيد للوجوب، ومورد افتراق تقيد المادة عن الهيئة بأن تكون المادة هي المقيدة دون الوجوب فكاشتراط الصلاة بالاستقبال، ومورد افتراق تقيد الهيئة عن المادة فكاشتراط وجوب الحج بالاستطاعة، فإنها شرط للوجوب، لكنها لم تعتبر في الحج نفسه، فلو استطاع ووجب عليه لكنه أزال الاستطاعة باختياره وحج متسكعاً صح حجه.

وإذا تبين من هذا الجواب بطلان الملازمة وأن هناك مورداً يمكن تقيد الهيئة فيه دون المادة وبالعكس، عرفت أن ما ادعاه الشيخ من الكبرى المتقدمة غير صحيح.

وأما تصديق صاحب الكفاية (قدس سره) للدعوى المتقدمة في خصوص القرينة المنفصلة فقد عرفت بطلانه، وذلك

حيث انعقد الظهور في الإطلاق لكل من المادة والهيئة ثم بعده جاءت القرينة الخارجية التي دلت على عدم إرادة أحد الظهورين فمقتضى العلم الإجمالي سقوطهما للعلم بالمقيد، إما المادة أو الهيئة، وقد عرفت أن تقيد كل منهما محتاج إلى خصوصية زائدة، فكان رفع اليد عن الإطلاق في أحدهما دون الآخر ترجيحاً بلا مرجح فلا بد من سقوط كلا الظهورين في الإطلاق.

ومنه اتضح جلياً بطلان ماجاء شيخنا الأستاذ (قدس سره)، أما في القرينة المتصلة فلاجمال الكلام من أجل احتفافه بما يصلح للقرينة، وأما في المنفصلة فلما عرفت من الرد السابق من أن تقيد كل من إطلاق المادة والهيئة محتاج إلى خصوصية وعناية، فرفع اليد عن الإطلاق في أحدهما للعلم الإجمالي ترجيح بلا مرجح فيسقط كلا الظهورين في الإطلاق.

٣٠١

فانقدح مما ذكرناه أن تقيد الهيئة لا يستلزم تقيد المادة بالمعنى الذي قلناه، اعني كون التقيد داخلاً تحت الطلب، الذي هو محل البحث والنزاع.

نعم: هنا معنى آخر لتقيد المادة ونحن لا نناقش به وإنه يستلزم تقيد الهيئة تقيد المادة ويحصل بذلك تضيق قهري وهو لا يرتبط بالبحث.

تنبيهات

التنبيه الأول:

إن المقدمة التي يبحث عن وجوبها لا يفرق فيها بين أن تكون مقدمة لواجب مشروط، أو مطلق، خلافاً لصاحب المعالم (قدس سره)^(١) حيث خص النزاع بمقدمة الواجب المطلق كما قال في صدر البحث، الأكثرون على أن الأمر بالشئ مطلقاً يقتضي إيجاب ما لا يتم إلا به شرعاً الخ.

والصحيح عدم الاختصاص بذلك، لأنه بناء على الملازمة بين وجوب المقدمة ووجوب ذيلها لا يفرق الحال بين

المطلق والمشروط غاية الأمر مقدمة الواجب تكون تابعة له في الإطلاق والاشتراط، لبداية أن التفكيك بينهما بالإطلاق والتقييد ينافي ما فرض لهما من الملازمة بين الوجوبين، إذ مع تقييد أحدهما وقبل حصول القيد لا يترتب عليه الوجوب كما هو الفرض، بينما يترتب الوجوب على الآخر بحكم ما فرض له من الإطلاق، ووجود أحدهما مع عدم الآخر ينافي القول بالملازمة بين وجوبيهما كما هو الفرض.

التنبيه الثاني:

إن المقدمات الوجوبية التي أخذت مفروضة الوجود كالاستطاعة بالإضافة إلى وجوب الحج خارجة عن بحث وجوب المقدمة، فإنه لا معنى لترشح الوجوب الغيري عليهما، إذ الوجوب قبل حصولها مفقود، وبعد حصولها لا معنى لطلبه لأنه تحصيل الحاصل،

(١) معالم الدين: ٦٥.

٣٠٢

مصباح
الأصول
ج - ١

نعم: يمكن أن تكون المقدمة الوجوبية واجبة بوجوب آخر نفسي غير وجوب ذي المقدمة كالنذر واليمين وهذا أجنبي عن مقامنا.

التنبيه الثالث:

لا إشكال في وجوب تعلم الأحكام الشرعية وتعلم موضوعاتها ومتعلقاتها، لا بملاك وجوب مقدمة الواجب، فإن معرفة الحكم ليست مما يتوقف عليه وجود الواجب، أو ترك الحرام، ومعرفة المتعلق وإن كانت من المقدمات أحياناً، إلا أن وجوبها لا يدور مدار القول بوجوب المقدمة بل هو ثابت بالكتاب، والسنة، إنما الإشكال في أنه وجوب نفسي أو طريقي.

ذهب المحقق الأردبيلي (قدس سره) (١) وجماعة إلى الأول استناداً إلى جملة من الأدلة، حيث ورد في قوله تعالى: (فاسألوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ) (٢)، وفي قوله صلى الله عليه وآله وسلم: "طلب العلم فريضة على كل

مسلم^(٣)، و"اطلبوا العلم ولو في الصين"^(٤)، وما ورد في الخبر: "إن العبد يؤتى به يوم القيامة فيقال له: هلا عملت فيقول: ما تعلمت، فيقال: هلا تعلمت"^(٥)، حيث دل على أن التعلم مأمور به شرعاً فكان واجباً نفسياً.

ولكن الصحيح هو الثاني كما ذهب إليه المشهور، ببيان: أن العقل يحكم على كل من يحتمل توجه التكليف إليه من قبل مولاه وأن ذلك في معرض الوصول إليه، بلزوم الفحص عنه وتعلمه، لأن احتمال التكليف الذي هو في معرض الوصول مساوq لاحتمال العقوبة على مخالفته، والعقل يحكم بلزوم تحصيل الأمن من العقوبة، أما قاعدة قبح العقاب بلا بيان فلا تتأتى في الموارد التي يكون عدم وصول التكليف فيها من جهة تساهل العبد وتسامحه في تعلم الأحكام مع فرض بيان المولى، وكون بيانه في معرض الوصول،

(١) المحقق أحمد بن محمد الأردبيلي (-٩٣٩هـ) ٢: ١١٠.

(٢) سورة النحل ١٦: ٤٣.

(٣) وسائل الشيعة ٢٥: ٢٧ أبواب صفات القاضي باب ٤ ح ١٥.

(٤) تاريخ بغداد ٩: ٣٦٤، فردوس الأخبار ١: ١٠١ / ٢٠٥.

(٥) أمالي الشيخ الطوسي ١: ٩.

٣٠٣

نعم لو لم يكن البيان في معرض الوصول كان التكليف بنفسه قاصراً فلا عقاب على المكلف في مخالفته، ومن هنا ظهر أن الروايات المتقدمة إنما تشير إلى هذا المعنى وهو الإرشاد إلى حكم العقل دون أن يكون الوجوب فيها نفسياً.

التنبيه الرابع:

لا إشكال في إطلاق لفظ الواجب على الواجب المطلق حقيقة، كما أن إطلاقه على الواجب المشروط بلحاظ حال حصول شرطه حقيقة أيضاً، وأما إطلاقه عليه لا بهذا اللحاظ، فعلى ما ذهب إليه الشيخ (قدس سره) من رجوع القيد إلى المادة يكون حقيقة أيضاً، وذلك لأن الوجوب فعلي وإن كان الواجب مشروطاً بأمر متأخر، وأما على ما ذهب

إليه المشهور من رجوع القيد إلى الهيئة فمجاز بعلاقة الأول، والمشاركة، لعدم تحقق نفس الوجوب فعلاً، وقد ذكرنا في بحث المشتق، أن إطلاق المشتق على الذات التي لم تتلبس بالمبدأ فعلاً مجاز وإن كان بالإضافة إلى المنقضي محل خلاف.

التنبيه الخامس:

إن استعمال اللفظ الذي يستفاد منه الوجوب كهيئة إفعّل، وحرف الجر؛ في قوله تعالى: **(ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً)**^(١)، وأمثالهما في المطلق والمشروط على نحو الحقيقة، فإن كل لفظ من الألفاظ إنما وضع للطبيعة المهمة التي قد يطرأ عليها الإطلاق كما يطرأ عليها التقييد، وكل واحد من الأمرين خارج عما وضع له اللفظ وإنما يستفاد بدال آخر، فالإطلاق يستفاد من مقدمات الحكمة كما هو الغالب أو من تصريح المولى بالإطلاق، أما التقييد فالغالب فيه استفادته من ذكر المولى للقيد، وقد يستفاد من جهة الانصراف، ونحوه، وقد أوضحنا هذا المعنى في بحث المطلق والمقيد، ويترتب عليه أن التقييد لا يوجب المجازية، وعدم استعمال اللفظ في غير ما وضع له.

(١) آل عمران ٩٧:٣.

مصابيح
الأصول
ج - ١

٣٠٤

والحاصل: أن اللفظ الذي يستفاد منه الوجوب قد استعمل فيما وضع له من دون فرق بين الواجب المطلق والمشروط، فإن الإطلاق في الأول يستفاد من مقدمات الحكمة والقيد في الثاني يستفاد من ذكر القيد متصلاً، أو منفصلاً.

الواجب المعلق

قسم صاحب الفصول (قدس سره) (١) الواجب إلى مشروط يرجع القيد فيه إلى مدلول الهيئة، وإلى مطلق لم يقيد فيه مدلول الهيئة، ثم قسم المطلق إلى منجز كان الواجب فيه كالوجوب فعلياً، ومعلق كان الوجوب فيه فعلياً ولكن الواجب مقيد بزمان متأخر، وبذلك دفع الإشكال عن وجوب المقدمات قبل مجيء زمان الحج، ولكن الشيخ (قدس سره) حيث يرى استحالة رجوع القيد إلى الهيئة وأن الواجب المعلق باصطلاح صاحب الفصول (قدس سره) هو بعينه من المشروط عنده - أنكر وجود القسم الثالث، فالواجب عنده إما مشروط أو مطلق، ففي الحقيقة أن إنكاره للواجب المعلق يرجع إلى إنكار المشروط الذي يرجع القيد فيه إلى مفاد الهيئة، وحيث ثبت إمكان الوجوب المشروط لم يبق مجال لإنكار الشيخ (قدس سره) على صاحب الفصول.

نعم يرد على صاحب الفصول (قدس سره) أن الفعل المقيد بزمان متأخر ينحل إلى أمور ذات الفعل، وتقيدته بالزمان المتأخر، ونفس الزمان، أما ذات الفعل وتقيدته فهما أمران اختياريان قد تعلق الوجوب بهما على الفرض، فالوجوب فعلي والواجب متأخر، وأما الزمان نفسه فلا يعقل تعلق الأمر به، لأنه غير اختياري فلا بد من فرض وجوده في الإيجاب، فيكون شرطاً للوجوب لا محالة لكنه على نحو الشرط المتأخر، وعليه فالوجوب المعلق قسم من الوجوب المشروط لا المطلق.

(١) الفصول الغروية: ٧٩.

٣٠٥

أدلة استحالة الواجب المعلق

ويقع النزاع في إمكان الواجب المعلق، واستحالته.

وقد ادّعى بعضهم: استحالة الواجب المعلق مستدلاً عليه - بأمرين:

الأمر الأول: ما جاء في الكفاية^(١)، ولعله للعلامة الاصفهاني (قدس سره) أن الإيجاب والطلب إنما يكون بازاء الإرادة المحركة للعضلات نحو المراد، فكما أن الإرادة التكوينية لا تنفك زمناً عن تحريك العضلات، والتحريك لا ينفك زمناً، عن الحركة وإن تأخرت عنه رتبة، كذلك الإرادة التشريعية لا تنفك عن الأمر غير المنفك عن التحريك، غير المنفك عن الحركة.

نعم: الفرق بينهما إنما هو في متعلق الإرادة، فإن الإرادة التكوينية إنما تتعلق بفعل نفس المريد، بينما الإرادة التشريعية تتعلق بفعل الغير، وهذا لا يوجب اختلافاً من ناحية المراد، فعلى هذا يستحيل تعلق الإرادة بالأمر المتأخر، ونحن إذا لاحظنا الواجب المعلق نجد المراد فيه متأخراً زماناً عن الإرادة وهو غير صحيح.

وأجاب صاحب الكفاية (قدس سره) عن الإشكال بأن القائل بذلك قد توهم من تعريف الإرادة أن التحريك نحو المتأخر لا يكاد يمكن، ولكنه غفل عن أن المحركة قد تكون نحو فعل غير متوقف على مقدمات كالضرب مثلاً، وقد تكون نحو فعل له مقدمات كثيرة، كالأكل، والشرب، فإنهما لا يتحققان بمجرد الاشتياق اليهما، بل لا بد من تحقق مقدماتهما لتحريك العضلات لإيجاد المقدمات، فحركة العضلات أعم من كونها مقصودة بنفسها، أو مقدمة له.

ثم ترقى (قدس سره) وادّعى أن مرادهم من الوصف في تعريف الإرادة بيان حدها، وأنها مرتبة من الشوق وليس في صدد أنها لو حصلت لتحقيق تحريك العضلات بعدها، لما عرفت من أنه يمكن تحقق الشوق المؤكد بالنسبة إلى أمر استقبالي ليس له مقدمات سابقة وإن لم يكن هناك تحريك فعلاً، مضافاً إلى ذلك أن البعث لا يكاد يتعلق إلا بأمر متأخر عن زمان البعث، ضرورة أن البعث إنما هو

(١) كفاية الأصول: ١٠٢.

لأجل إحداث الداعي في نفس المكلف نحو العمل، وهذا يحتاج إلى تصور الفائدة وماشاكلها، ثم تهيئة ما يلزم له ثم إيقاعه خارجاً، وهذا يستلزم التفكير قهراً بحسب الزمان بين البعث، والمراد نفسه، وقصر الزمان وطوله لا يوجب اختلافاً في الاستحالة بنظر العقل، وعليه فلا يرد الإشكال على الفصول.

والصحيح أن يقال في جواب الإشكال: هو أن الإرادة إن أريد بها الشوق الحاصل من مقدمات اختيارية وغير اختيارية فهذا لا محذور فيه، من جهة تعلقها بأمر متأخر، إذ الشوق كما يتعلق بأمر فعلي كذلك يتعلق بأمر استقبالي، كالشوق إلى مشاهدة زيد غداً، بل يتعلق حتى بالأمر الممتنع، أو بالجمع بين الضدين، أو النقيضين، إلا أن القائل باستحالة التفكير لا يقصد من الإرادة هذا المعنى، فإن إمكان التفكير بهذا المعنى ليس بمستحيل.

وإن أريد من الإرادة - الاختيار - أعني به إعمال القدرة في الفعل فهي فعل من أفعال النفس لا من صفاتها، فالإرادة التكوينية أو التشريعية لا يمكن تعلقها بأمر متأخر، أما في الإرادة التكوينية فلأن إعمال القدرة إنما يمكن حيث يمكن صدور الفعل خارجاً، فإذا فرضنا أن متعلق الإرادة أمر متأخر فكيف تتعلق الإرادة التكوينية به فعلاً، - وعلى الجملة - الإرادة بمعنى الاختيار إنما يمكن تحققه حيث يمكن صدور الفعل خارجاً والأمر المتأخر مستحيل صدوره فعلاً فيستحيل تعلق الإرادة به، وأما في الإرادة التشريعية فالأمر أوضح، لأن تعلق الإرادة بهذا المعنى بفعل الغير أمر مستحيل سواء كان المتعلق أمراً فعلياً أو متأخراً، لأن فعل الغير ليس واقعاً تحت قدرة المولى حتى يعملها فيه بل هو تحت اختيار المكلف نفسه.

نعم: إعمال القدرة في تشريع الحكم وجعله على المكلف أمر ممكن، وإن تسميته بالإرادة التشريعية بالنظر إلى متعلقها وإنه أمر تشريعي لا مانع منه، إلا أنها في الحقيقة بهذا المعنى إرادة تكوينية لا محالة.

وإن أريد بالإرادة الطلب والبعث نحو المطلوب فلا مانع منه، والوجه في تسمية الطلب بالإرادة مشابهته لها في السببية لتحقيق الفعل، إلا أن تسرية أحكام الإرادة ولوازمها إلى الطلب والبعث لا وجه له، فإن من جملة أحكامها عدم جواز تعلقها بأمر متأخر ولا يتصف الطلب بهذا المعنى لجواز تعلقه بأمر متأخر،

وذلك فإن الإرادة من الأمور التكوينية الحقيقية التي لا تخضع لاعتبار معتبر، وأما الطلب فهو إبراز ما في النفس من الاعتبار خارجاً، وهذا خفيف المؤنة.

نعم: يختلف متعلقه وهو المعتبر بحسب كيفية الاعتبار، فقد يعتبر المولى الوجوب والواجب فعلياً كما لو قال لعبده - صلّ الآن -، وقد يعتبر كليهما متأخراً كما في الواجب المشروط مثل - أكرم زيدا غداً -، وقد يعتبر الوجوب فعلياً والواجب استقبالياً كما في الواجب المعلق، فكان الاعتبار في جميع الصور فعلياً ولكن متعلقه مختلف، هذا كله في الدليل الأول.

الأمر الثاني: الذي استدل به على استحالة الواجب المعلق ما جاء به شيخنا الأستاذ (قدس سره)

(١) من أن القيد الذي فرضه صاحب الفصول (قدس سره) قيداً للواجب إنما هو غير اختياري - كالزمان - وهذا لا يمكن توجه الطلب نحوه، لأنه غير مقدور فلا بد من أخذه مفروض الوجود ومعه يعود القيد إلى الحكم أي - الهيئة دون المادة -، ومتى كان كذلك استحالة تحقق الوجوب قبل تحقق القيد - بناء على ما سبق منا من استحالة الشرط المتأخر -، وعليه فليس عندنا إلا واجب مطلق ومشروط فقط، أما الواجب المعلق فمستحيل.

وغير خفي أن ما أفاده (قدس سره) مبني على استحالة الشرط المتأخر وقد عرفت مما تقدم إمكانه وأن ما يأخذه المولى شرطاً للحكم يمكن أن يكون متقدماً عليه، ومقارناً له، ومتأخراً عنه، فإذا كان الشرط موجوداً على النحو الذي لاحظته المولى كان الحكم فعلياً، ففعالية الحكم لا تتوقف على وجود الشرط فعلاً فيما إذا كان الشرط هو الوجود المتأخر.

نعم: قد تقدم أن الإلزام بالشرط المتأخر مما لا يساعد عليه ظاهر الأدلة، وأن الظاهر منها هو تقارن الحكم مع موضوعه بحسب الفعلية وأنه لو لم تقم قرينة على الخلاف حكم بالتقارن، ولكن في مثل قوله تعالى: **(ولله على**

الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً) (٢) حكم بفعالية الوجوب

(١) أجود التقارير ١: ٢٠٢.

(٢) آل عمران ٣: ٩٧.

مصايح
الأصول
ج - ١

٣٠٨

عند تحقق الإستطاعة، ولكن نفس الواجب وهو الحج مأخوذ فيه التقيد بأمر استقبالي وهو الزمان، فالزمان شرط متأخر للوجوب وتقيد الفعل به من قيود صحة الواجب وهو مقدور للمكلف فلا مانع من طلبه. وكيف كان فالواجب المعلق أمر ممكن وليس بمستحيل ثبوتاً وإن كان محتاجاً إلى الدليل في مقام الإثبات.

فوائد الواجب المعلق

إن الذي دعا صاحب الفصول (قدس سره) إلى الإلتزام بالواجب المعلق هو جملة فوائد تترتب عليها ثمرات فقهية لها أهميتها.

منها: إيجاب مقدمات الفعل الذي يلزم الإتيان به في ظرف خاص، كلزوم الخروج قبل الموسم إلى الحج، ومنها اغتسال الجنب والحائض ليلاً لصوم غد، حيث يجب تهيئة لوازم السفر ووسائل النقل في الأول وإن كان يؤتى بالحج في الأشهر المخصوصة، كما ويجب منه إيقاع الغسل ليلاً في الثاني وإن كان يؤتى بالصوم عند الفجر، فإن المستفاد من الآية الشريفة: **(ومن شهد منكم الشهر فليصمه)**^(١)، هو أن شهود الشهر تقتضي وجوب الصوم والشهود كناية عن أحد أمرين إما الحضور في قبال السفر، أو الرؤية الحقيقية للهلال، والمفهوم من هذا أن وجوب الصوم يتحقق بمجرد الرؤية، أو الحضور، وإن كان يؤتى بالصوم في زمن مستقبل فيستفاد منها وجوب صوم الشهر كله، فيكون من الواجب المعلق.

ومن هذا القبيل وجوب الصلوات الخمس، حيث يدعي أن الوجوب فعلي قبل الزوال وإن كان يؤتى بالواجب بعد الزوال، ومن هنا وجب التعلم على كل أحد قبل إتيان الوقت، إلا أن ظاهر قوله صلى الله عليه وآله وسلم: "إذا زالت الشمس فقد وجب الطهور والصلاة"^(٢) تحقق الوجوب بعد الزوال لا قبله.

(١) سورة البقرة ١٨٥:٢.

(٢) وسائل الشيعة ١: ٣٧٣، أبواب الوضوء ب ٤ ح ١.

٣٠٩

نعم بناء على ما تقدم لا بدّ من الإلتزام بما في الكفاية من أن الوجوب لو صار فعلياً لوجب حفظ القدرة على المقدمات في مورد يعلم المكلف أنه يعجز عن الإتيان بها في زمن الواجب ولا مانع من الإلتزام به بالإضافة إلى سائر المقدمات العامة، أما المقدمات التي اعتبرت القدرة الخاصة فيها فيجوز تفويتها قبل مجيء الوقت بل وحتى بعده، وهي - مثل - إجناب الرجل نفسه بمواقعة أهله وهو يعلم بعدم تمكنه من الطهارة المائية بعد دخول وقت الصلاة، إذ لا مانع من ذلك باعتبار أن القدرة المأخوذة هنا قدرة خاصة، فإن الصلاة مع الطهارة عن الحدث الأكبر إنما تجب فيمن كان قادراً عليها من غير سبق جماع، أما إجناب نفسه بطريق النوم وغيره فغير جائز، ومثله تفويت الطهارة المائية بالنسبة للصلاة إذ لا يجب على المكلف حفظ القدرة قبل الزوال وإن قلنا: بوجوب الطهرين قبله كما قد يدعي، وإن علم بفقدانها بعد الزوال باعتبار أن المطلوب من المكلف تحصيل الماء بعد الزوال فإن وجد والا فقد انتقل فرضه إلى التيمم.

نعم: يجوز له إبقائها قبله ليتحقق الزوال لكنه ليس بواجب.

وجوب المعرفة والتعلم

عرفت مما تقدم الإشكال في المقدمات المفوتة، وأنه يندفع بالإلتزام بالواجب التعليقي، والكلام فعلاً يقع في دفع الإشكال على القول باستحالة الواجب التعليقي، كما ويقع البحث أيضاً على القول بإمكانه، ولكن في مورد لا يمكن الإلتزام فيه بسبق الوجوب لعدم مساعدة الدليل عليه، وهذا كوجوب تعلم الصبي أحكام الصلاة قبل البلوغ، فإنه إن قلنا: بعدم وجوبه فلازمه جواز تقيوت الصلاة أول بلوغه بمقدار يتمكن من التعلم فيه، ولا يمكن الإلتزام بوجوب التعلم من جهة سبق وجوب الصلاة على البلوغ فإنه لا تكليف على الصبي قطعاً، فالكلام فعلاً في دفع الإشكال بالنسبة إلى المقدمات المفوتة في هذين الموردين، وقبل الدخول في النزاع يجدر بنا تقديم مقدمتين:

المقدمة الأولى: اشتهر بين القوم أن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً لا خطاباً، فلو اضطر الإنسان إلى ارتكاب محرم اختياراً، كما لو ألقى نفسه من

شاهق، فتكليفه بحفظ نفسه حال النزول ساقط عنه، ولا يمكن انبعاثه نحو العمل لعدم القدرة عليه - حينئذ - وإن كان باستطاعته في بداية الأمر أن لا يجعل نفسه كذلك، ولكن عقابه صحيح.

وخالف في تمامية هذه القاعدة طائفتان، فقد ادعى أبو هاشم^(١) أن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً وخطاباً، فلمولى أن يأمر الإنسان بحفظ نفسه نظراً إلى أن تكليفه بغير المقدور مسبب عن سوء اختياره، كما وقد ادعى بعض^(٢) منافاته للاختيار عقاباً وخطاباً نظراً إلى أن كل ما ليس بمقدور لا يمكن البعث نحوه، ولا العقاب على تركه.

وفي كلا القولين نظر، أما الأول فلأن حقيقة التكليف هو البعث نحو المأمور به وإيجاد الداعي للمكلف بالنسبة إليه، فلا بد من كونه مقدوراً وإلا لكان التكليف لغواً، أما كون العجز مسبباً عن سوء الاختيار فهذا لا يصحح تكليف المولى للعاجز، وإلا لصح للمولى أن يأمر عبده بالجمع بين الضدين على تقدير الصعود على السطح وهو باطل اتفاقاً.

(وأما الثاني) فلأن الخطاب وإن تعذر في حقه، لأنه بعث نحو أمر غير مقدور فيكون التكليف لغواً لعدم إمكان التحريك نحوه، إلا أن العقاب لا مانع منه باعتبار استطاعته في بداية الأمر أن لا يجعل نفسه مضطراً إلى الارتكاب

فيكون بحكم العقل عاصياً، ومستحقاً للعقوبة، لأنه ارتكب مبعوض المولى بسوء اختياره، فالصحيح أن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً لا خطاباً.

الأمر الثاني: إن حكم العقل باستحقاق العقوبة عن المخالفة لا يفرق فيه بين أن تكون المخالفة لأمر أو نهى موليين، أو لغرض ملزم لا يستطيع المولى من جعل التكليف على طبقه، إما لقصور في ناحية المولى نفسه، كما لو كان نائماً واتفق غرق ولده مع تمكن العبد من الإنقاذ، فلو خالف العبد حينئذ ولم ينقذه فقد استحق العقاب على مخالفته للغرض الملزم، أو لقصور في نفس العبد، كما

(١) عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي المعتزلي (٢٤٧ - ٣٢١) البرهان في أصول الفقه ١: ٢٠٨.

(٢) قوانين الأصول ٢: ١٥٣.

٣١١

لو كان غير قابل للتكليف لعدم قدرته عنده ولم يكن التكليف مأخوذاً فيه قدرة خاصة، فإن عجز العبد في ظرف التكليف وإن كان مانعاً عن توجه التكليف إليه لعدم القدرة، لكنه يستحق العقاب على تفويت الغرض الملزم إذا كان قادراً على حفظ قدرته ليكون قابلاً لتوجه التكليف إليه في ظرفه، والحاصل أن العقل لا يفرق في حكمه باستحقاق العقاب بين أن تكون المخالفة لأمر أو نهى موليين، أو لغرض ملزم لا يستطيع المولى من جعل التكليف على طبقه. إذا عرفت هذا فنقول: إن القدرة المعتبرة في الواجب قد تكون عقلية وقد تكون شرعية.

وعلى الأول: فوجب هذا القسم من المقدمة واضح، وذلك فإن العبد بعد أن يرى الحج - مثلاً - من دعائم الإسلام ولم يوجبه المولى فعلاً لعدم تحقق شرط وجوبه وهو الاستطاعة، يعلم بوجود غرض ملزم متعلق بإتيان العمل عند حصول الشرط، فلو ترك المقدمات فعلاً صار عاجزاً عن إتيان الواجب في وقته، ولكن اضطراره إلى ترك الواجب إنما هو بالاختيار، فالعقل يحكم لا محالة فعلاً باستحقاق العقوبة على تقدير تركه، لما عرفت أن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً، ومعه لا بد أن يبادر العبد إلى إتيان المقدمة دفعاً للضرر عن نفسه، وهكذا باقي الأمثلة، وبعبارة

أخرى العبد لما كان قادراً على إتيان الواجب بإتيان المقدمة بحث يعلم فوات الواجب في وقته إذا ترك مقدمته فالعقل يحكم عليه بالعصيان في فرض الترك، لأنه فوت غرضاً ملزماً للمولى باختياره، وامتناعه في وقته إنما كان باختياره، والإمتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً، هذا كله فيما كانت القدرة المعتبرة في الواجب عقلية. وعلى الثاني: وهو ما كانت القدرة شرعية، فالأقسام ثلاثة.

القسم الأول: ما كانت القدرة دخيلة في الملاك شرعاً بنحو من التوسعة والإطلاق بحيث اعتبرت فيه في الجملة، ففي هذا القسم يحرم تفويت القدرة سواء كانت موجودة قبل زمان الوجوب أو الواجب، فإن التمكن على إتيان الواجب بالقدرة على إتيان المقدمة مما يستدعي حكم العقل بصحة معاقبة العبد لو تخاذل عن الامتنال، لأن ترك ذلك يستلزم تفويت غرض ملزم للمولى ومعه

٣١٢

مصباح
الأصول
ج - ١

يلزم الإتيان بالمقدمة، فلا فرق في وجوب المقدمة المفوتة بين هذا القسم، والقسم السابق، وإنما الفرق بينهما في جهة أخرى وهي كون القدرة دخيلة في الملاك هنا بخلافها هناك، فإنها ليست دخيلة في الملاك أصلاً وإنما اعتبرها العقل من جهة توقف صحة توجيه الخطاب عليها.

القسم الثاني: ما لو كانت القدرة المعتبرة في الواجب شرعاً ودخيلة في ملاكه - قدرة خاصة - وهي التي تحصل بعد وجود شرط خاص من شرائط الوجوب، ففي هذا القسم يجوز تفويت القدرة للمكلف قبل تحقق هذا الشرط ولا يجوز له تفويتها بعده، وذلك كالقدرة المعتبرة شرعاً في وجوب الحج بعهد تحقق الاستطاعة المالية، فإن القدرة المعتبرة في وجوبه ليست قدرة مطلقة بل قدرة خاصة - بعد الاستطاعة -، ولذلك يجوز للمكلف تفويت هذه القدرة الخاصة كالمنع من تحقق الاستطاعة فيما لو وجد المقتضي لها، كما إذا أراد أن يهب شخص لآخر ما يصير به مستطيعاً، فلآخر أن لا يقبل أو أراد أن يبذل له ما يكفيهِ للحج فيلتمس منه أن لا يبذل له، فالمقدمات التي يستوجب تركها ترك الواجب لا تصير واجبة بحكم العقل قبل حصول شرط الوجوب لعدم تمامية الملاك، أما بعد حصول ما هو شرط الوجوب فالعقل يحكم بوجوب كل مقدمة يتوقف عليها الواجب في ظرفه.

القسم الثالث: ما كانت القدرة المعتبرة في الواجب شرعاً قدرة خاصة، وهي - القدرة على الفعل زمن الواجب -،

و(بعبارة أخرى) ما كانت القدرة بعد زمن الواجب دخيلة في الملاك شرعاً، ففي هذا القسم لا يجب الإتيان بالمقدمة قبل مجيء زمن الواجب المتوقف عليها، لأن الواجب إنما يتصف بالمصلحة في صورة وجود القدرة عليه في زمانه، فلا ملاك قبله كما هو المفروض، فالترك للمقدمة لا يستلزم تفويت الغرض الملزم، ويمكن أن يستفاد من قوله تعالى **(إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ)**(١) إلى قوله **(وَلَمْ تَجِدُوا مَاءً)** أن القدرة على الصلاة مع الطهارة المائية من هذا القبيل، فإن قوله تعالى: **(إِذَا قُمْتُمْ)** كناية عن دخول الوقت.

(١) سورة المائدة ٦:٥.

٣١٣

و(بعبارة أخرى) الصلاة مع الطهارة المائية إنما تكون ذات مصلحة وملاك ملزم بشرط حصول القدرة عليها زمن الواجب، أي - بعد الزوال - فلا تجب المبادرة على العبد إلى إتيان المقدمة إذ لا يستلزم تركها ترك الفرض الملزم. ومن هنا يعلم أنه لا يجب على المكلف أن يحفظ الماء أو يبقي طهارته إلى ما بعد الزوال ليأتي بالواجب مع الطهارة وإن علم بفقدانها بعد الزوال، إذ لا يجب عليه تحصيل ما يوجب اتصاف الفعل بالمصلحة. **نعم:** لا يسمح له تفويت ما هو ذو ملاك فعلاً كما لو صار الزوال ووجد الماء ثم أراد إراقتَه فإنه لا يجوز ذلك. هذا وقد فرق شيخنا الأستاذ (قدس سره)(١) بين حفظ الماء، وإبقاء الوضوء فأوجب الأول استناداً إلى النص، دون الثاني، ولكنه قد تحقق لدينا عدم النص في المقام أصلاً، وقد ظهر من هذا أنه لا يجوز تفويت الطهارة بعد دخول الوقت.

نعم: ورد في خصوص الجنابة أنه بعد دخول الوقت ووجدان المكلف للماء غير الكافي للاغتسال له أن يجامع أهله، فالقدرة على الطهارة من الحدث الأكبر ههنا مأخوذة بلحاظ حال الإتيان بالعمل ولكن بالنسبة إلى الجماع مع الأهل، ولا يعم ما إذا أجنب نفسه بسبب الاحتلام أو غيره، كما لو علم - مثلاً - أنه لو نام لأستيقظ جنباً من جهة الاحتلام فإنه غير جائز له.

ثم إن شيخنا الأستاذ (قدس سره) (٢) ذكر أن الملاك في وجوب التعلم ليس هو الملاك في بقية المقدمات المفوتة، أعني حرمة تفويت الغرض الملزم، والامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار بل هو أمر آخر، ولا بد من تنقيحه، فنقول: إن ترك التعلم قبل حصول وقت الواجب المقيد إتيانه في ظرف خاص يقع على أقسام.

القسم الأول: أن لا يكون ترك التعلم قبل الوقت مؤثراً في عدم امتثال

(١) أجود التقريرات ١: ٢٢٥.

(٢) أجود التقريرات ١: ٢٢٩.

مصابيح
الأصول
ج - ١

٣١٤

الواجب تفصيلاً في وقته، بل باستطاعة العبد أن يأتي بالواجب في وقته كذلك لإمكان تعلمه حين ذاك، وفي هذا القسم لا يجب عليه التعلم قبل الوقت إذ لا يفوت شيء بتركه.

نعم: لو جاء وقت الواجب وترك العبد التعلم بحيث استلزم ترك الواجب فالعقل يحكم بوجوب التعلم عليه، فإن في تركه احتمال مخالفة التكليف الفعلي المنجز وهو مساوq لإحتمال العقوبة ولا مؤمن من ذلك، لأن البراءة لا تجري في صورة التمكن من الفحص عن الدليل.

القسم الثاني: أن يكون ترك التعلم قبل الوقت مؤثراً في فقد التمييز من الواجب، بمعنى أن العبد لا يتمكن من الامتثال العلمي التفصيلي بعد الوقت ولكن كان متمكناً من إحراز الواجب إجمالاً، كما إذا كان المكلف به مردداً بين المتبائنين كالقصر والإتمام، فلو ترك العبد التعلم قبل الوقت فقد استوجب فقدان التمييز مع إمكانه إحراز امتثال الواجب ولو بطريق الاحتياط، وفي هذا القسم لا يجب عليه التعلم قبل الوقت لعدم اعتبار التمييز، ولذلك ذكرنا أنه يجوز الاحتياط وإن استلزم التكرار للمتمكن من الاجتهاد والتقليد.

القسم الثالث: أن يكون ترك التعلم قبل الوقت مؤثراً في فقد إحراز الواجب في ظرفه دون أصل امتثاله بأن يتمكن المكلف من الامتثال الاحتمالي دون العلمي، وهذا كما لو كان الوقت ضيقاً ولم يستطع العبد إلا إتيان فعل واحد، إما

القصر أو الاتمام، وفي هذا القسم يجب عليه التعلم من جهة قاعدة لزوم دفع الضرر المحتمل، فإن في الاكتفاء بما يحتمل انطباق المأمور به عليه احتمال المخالفة للتكليف الفعلي من غير مؤمن، فلا محالة يحتمل الضرر ومعه يجب دفعه، وليس الملاك في ذلك احتمال تفويت الغرض الملزم.

القسم الرابع: أن يكون ترك التعلم قبل الوقت موجباً لترك الواجب في وقته، إما للغفلة عن التكليف أصلاً، وهذا كثيراً ما يتفق في المعاملات، فإن المعاملة الفاسدة إذا تحققت فبعد النقل والانتقال الخارجي يغفل طرفا المعاملة عن الحكم بالحرمة في التصرفات الخارجية، وذلك من جهة أنه لم يتعلم حكم هذه المعاملة، وأما لعدم التمكن من الإتيان به كالصلاة التي هي مجموعة من تكبير، وقراءة، وركوع، وسجود، وغير ذلك فإنها تحتاج إلى زمن يمكن التعلم فيه،

٣١٥

وفي هذا القسم يجب التعلم قبل الوقت من باب وجوب تحصيل المقدمات المفوتة، فلو ترك العبد التعلم قبل الوقت فقد فوت غرضاً ملزماً، ومعه يستحق العقاب لقاعدة أن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار.

هذا كله فيما إذا لم يكن الواجب مقيداً بقدرة خاصة شرعاً من جهة التعلم، وأما إذا كانت القدرة الخاصة مأخوذة فيه

فالتعلم غير واجب لا قبل حصول القيد، لأنه لا وجوب ليجب التعلم مقدمة لإتيان المكلف به، ولا بعده لأنه لا

يستطيع العبد الإتيان به، ومعه لا يكون الوجوب فعلياً فلا وجوب للتعلم قبل الوقت، ولكن لو التزمنا بالوجوب في

هذه الصورة فلا بد من الإلتزام بمقالة المقدس الأردبيلي (قدس سره) (١)، وهو الوجوب النفسي للغير، فيجب التعلم

بالنسبة إلى من كان التكليف - لولا العجز الحاصل من جهة عدم التعلم - متوجهاً إليه، وأما بالنسبة إلى غيره فلا

معنى للوجوب النفسي كالرجال بالنسبة إلى تعلم أحكام النساء، فإنه لا يجب عليهم ذلك نفساً.

نعم: يجب الاجتهاد في هذه الأحكام كفاية وهذا خارج عن محل الكلام، هذا كله بحسب الكبرى.

وأما الصغرى أعني أخذ القدرة الخاصة في الملاك بلحاظ التعلم فغير محققة لأنه ليس لدينا واجب من الواجبات

مقيداً بالقدرة الخاصة من جهة التعلم، إذ ليس للتعلم دخل في صيرورة العمل ذا ملاك ملزم، والدليل عليه هو كل ما

ورد من الأدلة على وجوب التعلم والسؤال، منها ما ورد من أنه يؤتى بالعبد يوم القيامة فيقال: له هلا عملت فيقول:

ما علمت فيقال له: هلا تعلمت، فإن المستفاد منه تحقق الملاك ولو بالنسبة إلى العاجز من ناحية ترك التعلم، فتعجيز النفس من هذه الجهة لا يجوز.

هذا كله في البحث عن وجوب التعلم في الموارد التي يعلم المكلف بابتلائه بالحكم فيها كالصلاة والصيام، وكذا يجب التعلم في موارد الاطمينان بحصول الابتلاء به.

(١) مجمع الفائدة والبرهان ١١٠:٢.

مصايح
الأصول
ج - ١

٣١٦

وأما الموارد التي يحتمل ابتلاؤه بها فهل يجب تعلم الأحكام فيها؟

المعروف بين القوم هو وجوب التعلم على المكلف بالملاك السابق.

وربما يقال بعدم وجوبه استناداً إلى استصحاب عدم الابتلاء بالإضافة إلى الزمن المستقبل لكونه فعلاً متيقناً بعدم ذلك.

وأشكل على هذا بأمرين:

الأمر الأول: إن دليل الاستصحاب لا يشمل هذا القسم من الاستصحاب المسمى بالاستصحاب الاستقبالي، لأنه لا يستفاد منه إلا الحكم ببقاء ما كان متيقناً بالحدث سابقاً إلى زمان الشك وفي المقام ليس الأمر كذلك.

الأمر الثاني: إن الاستصحاب يجري في مورد يكون المستصحب أثراً شرعياً، أو ذا أثر شرعي، ومع انتفاء ذلك لا

يجري الاستصحاب أصلاً، والأثر هنا مرتب على مجرد احتمال الابتلاء من جهة دفع الضرر المحتمل لا على

واقعه ليرتفع بأصالة العدم، ولا إشكال أن نفس الاحتمال محرز وجداناً فالاستصحاب لا أثر له، و(بعبارة أخرى)

احتمال الابتلاء هو محل الأثر وهو وجوب دفع الضرر وهذا الإحتمال حاصل فعلاً بالوجدان، أما الابتلاء الواقعي

فلا أثر له ليرتفع بواسطة الاستصحاب.

وأجيب عن هذين الأمرين:

(أما عن الأول) فلأن إطلاق دليل الاستصحاب شامل لهذا القسم باعتبار أن مفاده كل شيء متيقن حادث لا يرفع اليد عنه بالأمر المشكوك سواء كان المتيقن سابقاً أم فعلياً.

(وأما عن الثاني) فإن موضوع الأثر وإن كان مجرد احتمال الابتلاء وهو محرز بالوجدان إلا أن استصحاب عدم الابتلاء إن جرى كان رافعاً للابتلاء الواقعي رافعاً تعديداً، وبذلك يرتفع احتمال الابتلاء ارتفاعاً موضوعياً، فيكون دليل الاستصحاب رافعاً لموضوع قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل.

نعم: الإشكال على الاستصحاب من أمرين آخرين:

٣١٧

الأمر الأول: العلم الإجمالي بالابتلاء بقسم من الأحكام الشرعية في زمانه وإن لم تكن موارد الانطباق معلومة بالتفصيل، ومقتضى ذلك عدم جريان الأصول النافية في أطرافه من جهة تعارض الاستصحاب في الأطراف.

الأمر الثاني: أن هذا الاستصحاب لا يجري، من جهة أن الأوامر الدالة على وجوب تعلم الأحكام مثل (فاسألوا أهل الذكر)، ومثل النبوي الشريف "طلب العلم فريضة"، ومثل (هلا تعلمت) وما شاكل ذلك، واردة مورد هذا الاستصحاب، فإن في غالب الموارد لا يقطع الإنسان، ولا يطمئن بالابتلاء، بناء على جريان الاستصحاب فيلزم عدم وجوب التعلم، فلا يبقى تحت هذه العمومات إلا موارد نادرة وهذا لا يمكن الإلتزام به، ونظيره ما سيجيء إنشاء الله تعالى في وجه تقدم قاعدة الفراغ على الاستصحاب.

نعم: هذا في الموارد التي يقع ابتلاء المكلف فيها، أما الموارد التي يقل الابتلاء بها، كأغلب مسائل الخلل والشكوك، مثل ما لو شك المكلف أنه توضأ، أو جامع زوجته، ونظائره مما هو نادر الابتلاء فلا يجب عليه التعلم فيها بحكم العقل.

تنبيهان

(التنبيه الأول) إن وجوب التعلم الذي فرضناه سواء كان بملاك دفع الضرر المحتمل أم فوت المصلحة الملزمة إنما

يختص بالبالغين الذين أدركوا سن البلوغ فما زاد، وأما الصبيان فلا يجب عليهم التعلم لو علموا بفوات الواجب أو احرازه منهم بعد البلوغ إن تركوا التعلم قبل ذلك.

والوجه فيه: أن البالغ لو ترك التعلم وفات الواجب منه، فالعقاب ليس على فوت الواجب لعدم القدرة عليه في زمانه لاشتراطه بالقدرة، بل على تفويت المصلحة الملزمة من أجل تفويت مقدمته اختياراً، وهذا المعنى لا يتأتى في الصبيان، لأن ترك المقدمة الاختيارية في حقهم قبل الوقت لا تستوجب عقاباً، باعتبار أن اختيار الصبي كلا اختيار، فهو وإن تركها بالاختيار إلا أن اختياره محكوم بعدم من جهة رفع القلم عن الصبي.

نعم: يؤدب الصبي ويمرن على الصلاة والصيام لسبع، أو تسع، وهو أمر آخر.

فما ذكر شيخنا الأستاذ (قدس سره) ^(١) من لزوم التعلم على الصبي مدعياً أنه لا يمكن التمسك لرفع الوجوب عنه بحديث الرفع لأنه لا يرفع الحكم العقلي، والمفروض في المقام لزوم التعلم عليه عقلاً (ممنوع)، لأن حكم العقل بذلك إنما هو فيما إذا لم يرد تعبد شرعي على خلافه فحكمه تعلقي، ولذا قلنا: بعدم وجوبه على تقدير جريان استصحاب عدم الإبتلاء فيما بعد، وحديث الرفع وما يشبهه من الأدلة الشرعية وارد على حكم العقل ومزيل لموضوعه وجداناً، إذ لا نحتمل الضرر بعد ورود المؤمن الشرعي.

(التنبيه الثاني) نقل شيخنا الأستاذ (قدس سره) ^(٢) عن بعض الرسائل العملية للشيخ الأنصاري (قدس سره) أنه حكم فيها بفسق تارك تعلم مسائل الشك والسهو فيما يبتلى به عامة المكلفين، وقد تعجب (قدس سره) ونسب الاشتباه إلى من جمع فتاواه في الرسالة، وعلل ما ذكره بأحد أمور ثلاثة:

الأمر الأول: أن يدعى وجوب التعلم نفساً كما قاله المحقق الأردبيلي (قدس سره) فيكون المخالف مستحقاً للعقوبة، ولكنه خلاف مبناه (قدس سره) حيث لم يلتزم بالوجوب النفسي، وإنما يلتزم بالوجوب الطريقي.

الأمر الثاني: أن يكون مستند الحكم هو التجري، وأنه قبيح يستحق فاعله الذم، ويوجب الفسق وإن لم يستوجب العقاب، ولكن هذا أبعد من الأول، إذ لا وجه للحكم بفسق من عمل عملاً لا يستحق العقوبة عليه.

الأمر الثالث: أن يكون المستند هو أن نفس مسائل السهو والشك لما كانت مورداً لابتلاء المكلفين وجب على كل أحد

معرفتها، ومخالفة الواجب تستدعي الحكم بفسق التارك، ولكنه أبعد الفروض وأشدّها غرابة لفرض كون الوجوب طريقاً.

والصحيح أن يقال: إن التارك محكوم بالفسق نظراً إلى التجري، فإن العدالة على القول بأنها الملكة الداعية إلى اجتناب المحرمات، وفعل الواجبات، لا تجتمع مع التجري، والإتيان بما يعتقد كونه مبعوضاً فإنه يكشف عن فقدان

(١) أجود التقريرات ١: ٢٢٢.

(٢) أجود التقريرات ١: ٢٣١.

٣١٩

الملكة المزبورة، ولا ينافي ذلك الحكم بعدم كونه معاقباً كما هو واضح، فكان كل من ترك تعلم المسائل فقد تجرّى بعمله وصار فاسقاً، فما جاء به الشيخ الأنصاري (قدس سره) صحيح ومتين.

الواجب النفسي والغيري

عرّف الواجب النفسي: بأنه ما وجب لا للتوصل به إلى واجب آخر.

وعرّف الواجب الغيري: بأنه ما وجب للتوصل به إلى واجب آخر.

وأشكل على التعريف الأول، بأن لازمه صيرورة جُلّ الواجبات ما عدا المعرفة غيرية، لأن الغرض منها تحصيل الغايات والفوائد المترتبة عليها بناء على تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد - كما عن العدلية - وهو الصحيح، ولا ريب أن الغايات واجبة فكل ما يؤدي إلى تحصيلها يجب مقدمة، أما المعرفة فهي غاية الغايات ووجوبها لنفسها لا للتوصل به إلى واجب آخر.

و(أجيب عنه) بأن الغايات وإن كان وجودها محبوباً ولكنها حيث كانت غير مقدورة استحالة تعلق الطلب بها، فلا بد

من تعلقه بنفس الفعل ومعه لا يصدق على الواجب أنه غيري لعدم واجب يتوصل به إليه.

و(ردّ الجواب) بأن الفائدة وإن لم تكن مقدورة بالذات، إلا أنها مقدورة بالواسطة، وذلك للقدرة على أسبابها،

والمقدور بالواسطة كالمقدور بدونها من جهة صحة تعلق الخطاب به، فالأغراض والفوائد يصح تعلق الحكم بها

لأنها مقدورة للقدرة على الأفعال التي يترتب عليها.

وقد منع شيخنا الأستاذ (قدس سره) (١) تعلق الخطاب بمثل هذه الغايات، حيث قسم الأغراض إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: مالا يتوسط بين الفعل الخارجي والغرض أمر اختياري، وغير

(١) أجود التقريرات ١: ١٦٧، ٢٤٣.

مصابيح
الأصول
ج - ١

٣٢٠

اختياري كطلاق المرأة، وقتل زيد، وفي مثل هذا لا مانع من تعلق التكليف بالغرض والأمر بتحصيله.

القسم الثاني: ما يتوسط بين الفعل الخارجي والغرض أمر اختياري خاصة كطبخ اللحم، والصعود على السطح

(مثلاً) فإن كلاً منهما موقوف على جملة من الأمور الاختيارية بحيث لو لم تحصل خارجاً لما حصل الغرض

أصلاً، وفي هذا القسم أيضاً لا مانع من تعلق التكليف بنفس الغرض باعتبار أن الوسطة اختيارية.

القسم الثالث: ما يتوسط بين الفعل الخارجي والغرض أمر ليس باختياري، فيكون نسبة الفعل إلى الغاية نسبة المعدّ

إلى المعدّ له، وذلك كحصول الثمر والنتاج المتوقفين على زراعة الفلاح وسقايته للأرض فان الثمرة والنتاج لا

يترتبان على نفس عمل الفلاح، بل يتوقفان على قوة الأرض، وتقبلها للزراعة، وغير ذلك من الأمور الخارجة عن

قدرة الفلاح، كذا شرب الدواء للمريض وتحسن صحته، وفي هذا القسم لا يمكن تعلق الطلب بالغرض بل لا بد من

تعلقه بنفس الفعل وإن كانت الغاية باعثة على التكليف بما هو معدّلها.

والظاهر أن الغايات الداعية إلى جعل الأحكام الشرعية من القسم الثالث، ولا يمكن في موارد التكليف بنفسها بل

التكليف يتعلق بمعدّاتها.

وغير خفي أن ما جاء به (قدس سره) صحيح ومتين، إلا أن ذلك بالنسبة إلى الغرض الأقصى، أما بالإضافة إلى الأثر الإعدادي فلا مانع من تعلق التكليف به، والأثر الإعدادي فيما نحن فيه من مثال الزراعة إنما هو إعطاء قابلية الانتاج للأرض بحيث إن سقيت ولوحظت ملاحظة كاملة كانت قابلة لذلك، وأما النتاج والثمر فهو غرض أقصى وأثر نهائي، وهو ليس بمقدور للفلاح ليكون المولى بصدد طلبه، وعليه فموردنا مما يمكن تعلق الطلب فيه بنفس الغرض، فإشكال صيرورة جل الواجبات غيرية باق على حاله.

(فالتحقيق أن يقال) في دفع الإشكال إن باب الأسباب والمسببات إما أن نلتزم بمقالة صاحب المعالم (رحمة

الله)(١) فيها من أن الأمر بالمسبب عين الأمر

(١) معالم الدين: ٦١.

٣٢١

بالسبب، أو ندعي المغايرة بينهما، فإن التزمنا بالأول كانت جميع الأفعال واجبة بالوجوب النفسي وليس هناك واجب غيري لأن الأمر بالغاية أمر بالفعل لا محالة، وإن التزمنا بالثاني، كما هو الصحيح - فلا يمكن تعلق التكليف به، لأنه يعتبر في متعلق التكليف - مضافاً إلى لزوم كونه مقدوراً - أن يكون مما يفهمه عموم الناس بحيث يمكن تحريكهم نحوه، ومن المعلوم أن هذا الشرط غير موجود في الفوائد والغايات، لأن العرف لا يرى حسناً في توجه الطلب نحو النهي عن الفحشاء، أو بإعداد النفس للانتهاك عن كل أمر فاحش، كما لا يرى حسناً في قول الطبيب للمريض أعد نفسك لكل ما يعود عليك بالنفع وتحسن الحالة، - بل الحسن يتم إذا قال - صل - أو - اشرب الدواء -، فالغاية وإن كانت مقدورة إلا أن الطلب لا يحسن عرفاً تعلقه بها، وليس كل مقدور يصح تعلق التكليف به.

نعم: تلك الغاية بعثت المولى للإيجاب وجعلت في نفسه داعياً إلى إنشاء الطلب إلا أن ذلك لا يستلزم وجوبها، إذ فما

عرفه المشهور من أن الواجب النفسي ما وجب لا للتوصل به إلى واجب آخر، والغيري ما وجب للتوصل به إلى

واجب آخر هو الصحيح.

ثم إن صاحب الكفاية (قدس سره) (١) بعد أن التزم بصحة تعلق التكليف النفسي بالاثار المترتبة على الفعل التي هي مقدورة بالواسطة أجاب عن الإشكال المتقدم بأن الواجبات النفسية هي التي تعلق أمر الشارع بها استناداً إلى الحسن الذاتي المتحقق فيها وإن كانت مقدمة لغرض آخر ملزم، الواجبات الغيرية هي التي أمر الشارع بها لواجب آخر من دون لحاظ حسنها الذاتي وإن اشتملت عليه كالطهارات الثلاث، فإنها تجب بالوجوب الغيري بلحاظ كونها مقدمات للصلاة ونحوها وإن كانت مستحبة نفساً بلحاظ حسنها الذاتي.

(وبتعبير آخر) إيجاب الفعل إن كان منشؤه وسببه ملاحظة الشارع حسن الفعل في حد ذاته فهو واجب نفسي، وإن كانت مقدمة لما يجب تحصيله، وإن كان منشؤه ملاحظة مقدميته لفعل آخر فهو واجب غيري وإن اشتمل على الحسن الذاتي.

(١) كفاية الأصول: ١٠٧.

مصباح
الأصول
ج - ١

٣٢٢

وغير خفي أولاً من أن لازم ما ذكر لا يكون شيء من الواجبات النفسية متمحضاً في الوجوب النفسي، وذلك باعتبار اشتمالها على ملاكين النفسية والغيرية، فإن كل واجب نفسي بما أنه مأمور به لأجل المصلحة الملزمة المترتبة عليه فهو غيري، وبالنظر إلى حسن الفعل من حيث هو فإنه يقتضي أن يكون واجباً نفسياً، وهذا التزام بالإشكال من أن جميع الواجبات النفسية واجبات غيرية.

وثانياً إن دعوى الحسن في جميع الواجبات النفسية جزاف، فإن بعض الواجبات في حد ذاتها مشتملة على الحسن الذاتي مع قطع النظر عن تعلق الأمر بها كالسجود مثلاً أما بقية الواجبات فليس لها حسن ذاتي كالصوم، والخمس، والزكاة، والحج.

نعم: الأمر بها يكشف عن وجود ملاك ومصلحة فيها، وأما الحسن العقلي فهو يطرأ عليها بعد الأمر باعتبار أن الإتيان بها يكون إطاعة للمولى، والإطاعة حسنة عقلاً.

ثم إنه هل يكون في الواجبات قسم ثالث لا يكون نفسياً ولا غيرياً، فقد يتوهم ذلك بالنسبة إلى المقدمات المفوتة، كالغسل ليلاً للجنب لصوم غد، معللاً ذلك بعدم انطباق تعريف كل منهما عليه، أما عدم وجوبه النفسي فلأن تركه لا يستوجب العقاب عليه، وإنما يستحق العقاب من جهة ترك ذي المقدمة، وأما عدم وجوبه الغيري فلأن وجوبه حاصل قبل وجوب ذي المقدمة ومن شأن كل مقدمة أن يتأخر وجوبها عن وجوب ذيها، هذا على تقدير أن لا نقول بالواجب المعلق، وأما بناء على صحته فالغسل ليلاً واجب غيري، لأن الوجوب فعلي مستفاد من قوله تعالى **(فمن شهد منكم الشهر فليصمه)**^(١)، وهذا الإشكال إنما يرد إن أخذنا بمقالة القائلين بأن وجوب ذي المقدمة علة لوجوب المقدمة، فإنه لا معنى لتحقيق المعلول قبل تحقق علته فلا تتصف المقدمات المفوتة بالوجوب الغيري، وإن لم نقل بهذه المقالة ولم نعتبر وجوب المقدمة معلولاً لوجوب ذيها، بل قلنا: كما هو التحقيق بأن الوجوب الغيري ما كان منشؤه اشتياق المولى إلى ذيها لوجود ملاك ملزم فلا يرد الإشكال بل نلتزم بكون وجوبه وجوباً غيرياً.

(١) سورة البقرة ٢: ١٨٥.

٣٢٣

مقتضى الأصل عند الشك

إذا تردد في واجب أنه نفسي أو غيري فهل الأصل اللفظي أو العملي يقتضي أحدهما بالخصوص، والبحث يقع في مقامين.

المقام الأول: في الأصل اللفظي.

إعلم أن مقتضى الإطلاق هو تعيين الوجوب النفسي وهذا واضح على مسلك المشهور، وذلك فإن تقييد الوجوب بما

إذا وجب الغير محتاج إلى مؤنة زائدة فلو أطلق المولى كلامه، وكان في صدد البيان، ولم يقيد الوجوب بقيد من القيود لزم التمسك بإطلاق خطابه والحكم بالوجوب النفسي، وأما على مسلك الشيخ (قدس سره) من استحالة تقيد الهيئة فحيث إنه لا يخص الواجبات بالنفسية فقط غاية الأمر في مرحلة الإثبات يستشكل في إرجاع القيد إلى الهيئة باعتبار أنها من المعاني الحرفية التي من شأنها أن تكون جزئية فيمكن تقريب الإطلاق بوجهين:

الوجه الأول: أن يؤخذ بإطلاق الوجوب إذا عبر المولى عن طلبه بجملة اسمية كما ورد في الروايات (١): "أن غسل الجنابة فريضة من فرائض الله وما شاكل ذلك"، فحينئذ لا مانع من التمسك بالإطلاق لقبول المعنى الاسمي للتقيد.

الوجه الثاني: التمسك بإطلاق دليل الواجب ورفع ما يحتمل كونه مقدمة له، وذلك فإن معنى المقدمة ليس إلا تقيد الواجب بذلك القيد - كالوضوء - بالنسبة إلى الصلاة، فلو أطلق المولى كلامه وقال: "صل"، وكان في مقام البيان ولم يبين جهة تقيد الصلاة بالوضوء لزم التمسك بإطلاق قوله "صل" ونفي كونه مقيداً بالوضوء، ولازم هذا أن لا يكون الوضوء واجباً غيرياً وحيث يعلم باصل كونه واجباً يحكم بكونه واجباً نفسياً، لأن اللوازم في الأدلة اللفظية تثبت بلا إشكال.

المقام الثاني: في الأصل العملي ويقع على صور:

(١) ورد هذا النص في فقه الرضا لابن بابويه: ٨١، وفي وسائل الشيعة ٣٧٥: ٣ أبواب التيمم ب ١٨ ح ١ "إن الغسل والجنابة فريضة".

الصورة الأولى: أن يعلم المكلف وجوب شيء - كالوضوء - ويتردد فيه بين النفسي والغيري وهو يعلم أنه على تقدير كونه مقدمة لواجب لم يكن ذلك الواجب فعلياً - كالطواف - مثلاً لعدم الاستطاعة، ففي مثل هذه الصورة لا يعلم المكلف ثبوت التكليف على كل حال، بل يحتمل ذلك ومعه تجري البراءة.

الصورة الثانية: أن يعلم المكلف وجوب شيء فعلاً ويتردد فيه بين كونه نفسياً وغيرياً وهو يعلم أنه على تقدير كونه غيرياً فالواجب المتوقع عليه فعلي لم يصل إلينا وجوبه، وهذا وإن لم نجد له مثلاً في الشبهات الحكمية، ولكنه في الشبهات الموضوعية كثير، وهو كما لو تردد المكلف في منذور، بين كونه وضوء، أو صلاة، وهو لا يعلم متعلق نذره بشخصه ولكنه واثق بأن المنذور إن كان هو الوضوء كان وجوبه نفسياً، وإن كان هو الصلاة كان وجوبه غيرياً، وهو في نفس الوقت لا يعلم وجوب الصلاة فهو يعلم إجمالاً إما الوضوء وحده واجب، أو الوضوء مع الصلاة واجب، فالحكم بوجوب الإتيان بالصلاة أيضاً متوقف على القول بعدم انحلال العلم الإجمالي، كما أنه إن قلنا بانحلاله كفى الإتيان بالوضوء، ويمكن تقريب القول بعدم الانحلال بأن الوجوب المعلوم بالإجمال هو الوجوب النفسي، فإنه يعلم بوجوب الوضوء أو الصلاة نفساً، والعلم بوجوب الوضوء على كل حال ليس متعلقاً لوجوبه النفسي، فلا يعقل الانحلال الذي مرجعه إلى رجوع القضيتين المشكوكتين على سبيل منع الخلو إلى قضية متيقنة، وقضية مشكوكة، وذلك لأن المعلوم بالتفصيل في المقام ليس من سنخ المعلوم بالإجمال.

ومن ذلك يظهر أنه لا يقاس المقام بمبحث الأقل والأكثر الارتباطيين، فإن المعلوم بالتفصيل هناك من سنخ المعلوم بالإجمال، لأن الحكم إذا تعلق بمركب فلا محالة ينحل إلى أجزاء ذلك المركب، فيكون لكل جزء وجوب نفسي يعبر عنه بالوجوب الضمني، فيعلم تفصيلاً بأن الأقل واجب بوجوب نفسي ويشك في وجوب الجزء الزائد على ذلك، وهذا هو معنى الانحلال.

وهذا المعنى لا يتأتى هنا، إذ الحكم لا ينحل بالنسبة إلى المقدمات الخارجية، والوجوب النفسي لا يتعدى إليها، فلا يمكن الإلتزام بانحلال الوجوب النفسي للصلاة.

٣٢٥

ولكن التحقيق هو الحكم بالانحلال بتقريب: أنا نعلم أن ترك الوضوء على كل تقدير يستوجب عقاباً، أما على فرض كونه نفسياً فواضح، وأما على فرض كونه غيرياً فكذلك، لا لأن ترك المقدمة يستوجب ذلك، بل لتفويت الواجب النفسي به، ومع القطع بأن تركه يستوجب العقاب يلزم الإتيان به، وأما الصلاة فوجوبها النفسي محتمل وهو مجرى للأصل.

والحاصل أننا نعلم أن ترك الوضوء مستلزم لتحقيق العقاب على كل حال بخلاف الصلاة فإنها مستلزمة ذلك على تقدير أن الوجوب وارد عليها، ومع الشك في ذلك تجري البراءة العقلية والشرعية، ومعه لا يكون العلم الإجمالي منجزاً - بناء على ما هو الصحيح - من أن التنجز فرع تعارض الأصلين وتساقطهما، وفي المقام لا معنى لإجزاء أصالة البراءة بالنسبة إلى الوضوء.

الصورة الثالثة: ما إذا علم تفصيلاً بوجوب كل واحد منهما وشك في أن أحد الواجبين مقيد بوجود الواجب الآخر مع العلم بتماثل الوجوبين من حيث الاشتراط والتقيد في بقية الجهات، بمعنى أننا نعلم أن هذين الوجوبين متساويين إطلاقاً وتقيداً، كالوضوء، والصلاة المقيدان بالوقت، فقد حكم شيخنا الأستاذ (قدس سره) ^(١) في هذه الصورة بجريان البراءة وذلك للشك في الواجب النفسي وهو الصلاة أنه مقيد بالوضوء، وأن جهة التقيد ملحوظة من قبل الشارع المقدس ليكون الوضوء واجباً غيرياً، أو ليست ملحوظة ليكون واجباً نفسياً، وحيث كنا نعلم بوجوب الصلاة ونشك في التقيد، فأصالة البراءة تجري في نفي التقيد وتكون النتيجة هي الإطلاق، وعدم اشتراط الصلاة بالوضوء، فللمكلف أن يأتي بالوضوء قبل الصلاة وبعدها.

وفيه ما لا يخفى، فإن جريان البراءة عن تقيد الصلاة بالوضوء معارض باصل آخر يجري في نفي احتمال الوجوب النفسي عن الوضوء، وذلك فإننا نعلم تفصيلاً بوجوب الوضوء وجوباً جامعاً بين النفسي والغيري ولا نعلم خصوصية أحدهما من النفسي والغيري، فالعلم الإجمالي بثبوت إحدى الخصوصيتين يمنع من جريان الأصل في كل منهما، ومعه يحكم العقل بالاحتياط ولا يتم إلا بإتيان

(١) أجود التقريرات ١: ٢٤٩.

الوضوء أولاً، ثم إتيان الصلاة بعده، ومرجعه بحسب النتيجة إلى أن وجوب الوضوء غيري وليس بنفسه.

الصورة الرابعة: وهي ما إذا علم تفصيلاً وجوب كل واحد من الأمرين وشك في أن وجوب أحدهما غيري للآخر،

مع عدم العلم بتمائل الوجوب فيه من حيث الشرائط، كما إذا علمنا أن الصلاة، التي هي واجب نفسي مشروطة بالوقت، وشككنا في أن وجوب الوضوء نفسي، أو غيري، فعلى تقدير النفسية فهو غير مشروط بالوقت، وعلى تقدير الغيرية فهو مشروط به لا محالة، وذلك لتبعية الوجوب الغيري للنفي في الإطلاق والتقييد، كما هو مقتضى الملازمة العقلية، فقد حكم شيخنا الأستاذ (قدس سره) في هذه الصورة بجريان البراءة من جهات:

(الأولى) بالنسبة لتقيد الصلاة بالوضوء فيحكم بصحة الصلاة حينئذ بغير وضوء.

(الثانية) للشك في أن الوضوء واجب قبل الوقت أو ليس بواجب فيحكم بعدم وجوبه قبل الوقت.

(الثالثة) للشك في أن المكلف لو جاء بالوضوء قبل الوقت - وإن قلنا بعدم وجوبه - هل يكون مسقطاً ومجزياً عن الوضوء قبل الوقت، فإن الشك - حينئذ - في أن وجوب الوضوء بعد الوقت مطلق، أو مقيد بمن لم يتوضأ قبله، فتجري البراءة عن الوجوب بالنسبة إلى من توضأ قبله، وإذا جرت البراءة في ذلك فقد ثبت الخيار للمكلف من أنه كيف شاء إتيان الوضوء قبل الوقت، وبعده، أو قبل الصلاة، أو بعدها هذا ما أفاده (قدس سره).

و(غير خفي) أن الصورة الأخيرة تقرب بوجهين:

الوجه الأول: هو أنا نعلم بوجوب الوضوء مردداً بين النفسي والغيري من دون علم بالتمائل إطلاقاً وتقييداً، إلا أنا نعلم أيضاً أن الوضوء لو كان واجباً نفسياً فهو واجب قبل الوقت، ولو كان واجباً غيرياً فهو واجب بعد الوقت، ففي هذا الوجه لا يمكن إجراء البراءة من تقيد الصلاة بالوضوء، ومن وجوبها النفسي قبل الوقت، وذلك للزوم المخالفة القطعية العملية لما هو المعلوم بالإجمال، حيث إننا نعلم إجمالاً بأن وجوب الوضوء، إما نفسي أو غيري، فهذا العلم الإجمالي وإن كان بالنسبة إلى التدريجيات، إلا أنه منجز على المختار فيمنع من

٣٢٧

إجراء البراءة بالنسبة إلى الوجوب النفسي والغيري، فلو رفعنا اليد عن الوجوب النفسي المحتمل بعد الوقت، ورفعنا اليد أيضاً عن الوجوب النفسي المحتمل قبل الوقت لزمّت المخالفة القطعية وهو باطل، فمقتضى العلم الإجمالي هو الحكم بالنفسية والغيرية من باب الاحتياط، ولكن يكفي الإتيان بوضوء قبل الوقت، فإنه على تقدير الغيرية وإن كان لا يجب الإتيان به قبل الوقت إلا أنه يجزي عن الوضوء بعده.

الوجه الثاني: هو أننا نعلم بوجود مردد بين النفسي والغيري بلا علم بالتماثل إطلاقاً وتقييداً، إلا أننا واثقون بأن وجوب الموضوع إن كان غيرياً فهو بعد الوقت، وإن كان نفسياً فهو مطلق غير مقيد بما بعد الوقت، أو قبله، ففي هذا الوجه لا معنى لإجراء البراءة عن وجوب الموضوع قبل الوقت لعدم احتمال التقييد به، وأما بعد الوقت فيحكم بوجود الموضوع للعلم الإجمالي بوجوبه إما نفسياً، أو غيرياً، وهو منجز حينئذ بلا إشكال ولا يمكن إجراء البراءة عن الوجوب النفسي والغيري.

نعم هنا شيء آخر، وهو أنه لو شككنا في وجوب إعادة الموضوع بعد الوقت على تقدير كونه غيرياً أمكن رفعه بالبراءة، وذلك لعدم وجوب الإعادة أما على فرض النفسية فواضح لأنه مطلق، وأما على الغيرية فلأن وجوب المقدمة وإن تابع وجوب ذيلها في الإطلاق والاشتراط، إلا أن هذا لا ينافي الإتيان بها قبلاً، فإن المقدار المعلوم على تقدير الغيرية هو أصل تقيد الواجب بها، وأما تقيدها بخصوصية أن يؤتى بها بعد الوقت فهو مجهول ويدفع احتماله بأصالة البراءة.

الثواب على الواجب الغيري

لا إشكال في أن ترك الواجبات النفسية تستلزم العقاب من المولى باعتبار أنه تمرد وطغيان عليه، كما لا إشكال في عدم استلزامه لترك الواجبات الغيرية من حيث أنفسها لا من جهة ما يؤدي إلى ترك الواجب النفسي، إنما الإشكال في مقامين:

المقام الأول: في وجه ترتب الثواب على امتثال الواجب النفسي وهل هو بالاستحقاق أو التفضل.

المقام الثاني: في ترتب الثواب على الواجب الغيري.

أما البحث عن المقام الأول، فقد اختلف القوم فيه، فذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين إلى الأول وهو الاستحقاق، بينما

ذهب المفيد (رحمة الله) ^(١) وجماعة إلى الثاني وهو التفضل بدعوى أن العبد ليس أجيراً في عمله للمولى ليستحق الثواب عليه، وإنما جرى على طبق وظيفته وعبوديته من إطاعة أمر مولاه، ولكن الله سبحانه وتعالى هو الذي يتفضل على عبده فيعطيه الثواب.

والقائل بالاستحقاق إن أراد من كلامه أن العبد بعد امتثاله الواجب وقيامه باظهار العبودية يلزم على المولى أن يثيبه بحيث لو ترك ذلك لكان ظلماً منه تعالى، فهذا غير صحيح قطعاً، لأن العقل يحكم على العبد بمقتضى قانون العبودية أن يقوم باطاعة أوامر مولاه بلا تقاعس في ذلك، وإن أراد من ذلك أن العبد لو قام بالامتثال وأظهر الإخلاص لسيدة فإن ثواب سيده له، تفضل عليه به يقع في محله، وفي مورد يليق به فهذا صحيح ومتين، ولكنه عين التفضل. وربما عاد النزاع بين الطرفين لفظياً إن أراد القائلون بالاستحقاق ذلك منه.

وأما البحث عن المقام الثاني وهو ترتب الثواب على الواجب الغيري واستحقاقه ذلك فنقول: لا ينبغي الإشكال في أن المراد من الاستحقاق إن كان هو المعنى الأول بمعنى لزوم إعطاء الثواب من المولى للعبد بحيث لو ترك ذلك لكان قبيحاً، فهو غير لازم قطعاً بالنسبة إلى الواجب الغيري حتى لو قلنا: بلزومه بالنسبة للواجب النفسي، وإن كان هو المعنى الثاني وهو ما سبق من كون الثواب واقعاً في محله الذي هو المختار في الثواب المترتب على الواجب النفسي فهو صحيح، بل الإلتزام بهذا لا يتوقف على القول بوجوب المقدمة شرعاً، إذ حتى على القول بعدم الملازمة بين وجوب المقدمة وزيها يتم هذا المبنى.

نعم: لو أتى بالمقدمة بلا قصد التوصل إلى الواجب النفسي فقد فات الثواب منه لعدم تأهيل نفسه له لعدم التفاته إلى ذلك، كما أن الواجب النفسي التوصل إلى إذا لم يقصد به ذلك لم يترتب عليه الثواب وإن سقط الأمر.

(١) أوائل المقالات (مصنفات الشيخ المفيد ٤: ١١١).

ثم إنه بعد البناء على استحقاق الثواب فاعل الواجب الغيري، فهل يكون بالإتيان للمقدمة وذيها مستحقاً لثوابين. أحدهما: على الغيري، وثانيهما: على النفسي، أو لثواب واحد على خصوص النفسي، ولكنه أكثر لإتيانه بالمقدمة؟، والظاهر هو الأول، وإن ذهب صاحب الكفاية (قدس سره) (١)، وشيخنا الأستاذ (قدس سره) (٢) إلى الثاني، والوجه فيما استظهرناه هو وجود ملاك الاستحقاق في المقدمة وهو الانقياد وإظهار الطاعة بقصد التوصل إلى الواجب النفسي، فكان الملاك الحاصل من الواجب الغيري في عرض الملاك الحاصل من الواجب النفسي فيستحق ثوابين. والذي يؤيد ما قلناه: إنه لو أتى بالمقدمة بقصد التوصل إلى ذيها ثم لم يتمكن من الإتيان بذوي المقدمة لمانع استحق الثواب على ما جاء به، وليس هذا إلا لأنه انقاد بعمله وأظهر الطاعة والإخلاص لمولاه فكان مستحقاً للثواب، وبهذا يفترق القولان بحسب النتيجة.

الإشكال في عبادية الطهارات الثلاث

وقد أشكل على عبادية الطهارات الثلاث: الوضوء، الغسل، التيمم، بأمرين. الأمر الأول: أن الواجب الغيري توصلي لا يترتب عليه ثواب ولا على تركه عقاب، مع أننا نجد الطهارات الثلاث التي هي مقدمة للصلاة عبادة يترتب عليها الثواب، فكيف يمكن الجمع بين المقدمة والثواب. والجواب عنه ظهر مما تقدم، حيث قلنا: بعدم المنافاة بين كون الواجب غيرياً وبين ترتب الثواب على امتثاله، فإن موضوع استحقاق الثواب في المقدمة إنما هو قيام العبد بالامتثال وإظهاره الطاعة رجاء التوصل إلى الواجب، وهذا هو الذي يوجب صدق العبادية عليه واستحقاق الثواب فلا منافاة في ذلك.

(١) كفاية الأصول: ١١٠.

(٢) أجود التقريرات ١: ٢٥١.

الأمر الثاني: أن الأوامر المتعلقة بالطهارات الثلاث أوامر غيرية، وهي توصلية لا تقتضي عبادية متعلقاتها، مع أنه لا إشكال في لزوم الإتيان بها عبادة وأنها لا تصح فيها إذا أتى بها لا بقصد القرية، هذا مع أن الأمر الغيري توصلي يتعلق بما هو مقدمة، والعبادية قد أخذت في مقدمة الطهارات الثلاث فيستحيل أن تنشأ العبادية من أوامرها الغيرية، إذن فما هو منشأ عبادية الطهارات الثلاث.

وأجيب عن الإشكال المذكور بما في الكفاية^(١): بأن الطهارات الثلاث في حد ذاتها مأمور بها في نفسها بالأمر النفسي الاستحبابي وذلك الأمر النفسي هو الذي أوجب عباديتها.

وأشكل على الجواب شيخنا الأستاذ (قدس سره) بأمور ثلاثة^(٢):

الأمر الأول: أن ما ذكر من وجود الأمر الاستحبابي متعلقاً بذات الأفعال من الطهارات الثلاث غير تام على إطلاقه، وذلك لتخلفه عن التيمم إذ لم يدل دليل على أنه مأمور به بالأمر النفسي.

ويدفع ذلك بأن الدليل كما دل على الاستحباب النفسي في الوضوء، والغسل، كذلك دل على استحباب التيمم نفساً، فقد ورد عنه (قدس سره) التراب أحد الطهورين^(٣).

ويستفاد منه أن التيمم مصداق للطهور وفرد حقيقي له فهو كالوضوء، والغسل، فبالطلاق الأدلة التي دلت على استحباب الطهور في نفسه يثبت كون التيمم مستحباً نفسياً - كما عرفت -.

الأمر الثاني: أن وجود الأمر النفسي الاستحبابي في الطهارات الثلاث، وكونها مقدمة متصفة بالوجوب الغيري لا يجتمعان، للتضاد بين الوجوب

(١) كفاية الأصول: ١١١.

(٢) أجود التقريرات ١: ٢٥٤.

(٣) لم يرد بهذا النص إلا انه ورد بنص مقارب "التيمم احد الطهورين" وسائل الشريعة ٣٨١: ٣ ابواب التيمم ب ٢١ ح ١، وقد

ورد بهذا النص في العديد من الكتب الفقهية الجامع المقاصد، جامع المقاصد ٥٠٦: ١ مستمسك العروة الوثقى ٨: ٢٨٢.

٣٣١

والاستحباب فلا بد وأن يندك الاستحباب في ضمن الوجوب، فكيف يمكن تصحيح العبادية من ناحية الأمر

الاستحبابي؟

ويدفع ذلك بأن الاندك يقتضي زوال مرتبة الاستحباب، وأما محبوبة العمل في نفسه فهي باقية على حالها فيمكن

التقرب به لأجلها.

الأمر الثالث: أن تصحيح الوضوء مثلاً بالأمر النفسي متوقف على الالتفات إليه حين الامتثال لتكون عبادة من

جهته، ولا ريب أن أغلب المكلفين لا يلتفتون إلى هذه الجهة بل يأتون به بعنوان المقدمة للصلاة، فلا بد من الإلتزام

ببطلان وضوء غالب الناس مع أن أحداً لا يلتزم بذلك.

وأما ما أجاب به صاحب الكفاية (قدس سره) (١) عن هذا الإشكال بأن الأمر الغيري لا يدعو إلا إلى ما هو المقدمة،

والمفروض أن ما هو المقدمة عبارة عن الفعل المأمور به بالأمر النفسي، فيكون قصد امتثال هذا الأمر النفسي

حاصلاً ضمناً وإن لم يلتفت إلى هذا القصد.

فيندفع بأن قصد الأمر النفسي إذا كان مقوماً للمقدمة فكيف يمكن الإلتزام بتحققها مع الغفلة عن الأمر النفسي رأساً،

على أنه لو صح ذلك لزم الحكم بصحة صلاة الظهر إذا أتى بها مقدمة لصلاة العصر مع الغفلة عن وجوبها في

نفسه وهو واضح البطلان، وهذا الإشكال لا مدفع له بناء على حصر عبادية الطهارات الثلاث بأوامرها النفسية، بل

إن لازم القول بذلك الحكم ببطلان صلاة من لا يعتقد بالاستحباب النفسي للوضوء، فإنه إذا كان معتقداً بعدم الأمر

النفسي امتنع قصده لامتناله ولو ارتكازاً ومع عدم قصده يقع باطلاً على الفرض فتبطل الصلاة معه، مع أنه لا يمكن

الإلتزام به.

وقد أجاب شيخنا الأستاذ (قدس سره) (٢) عن أصل الإشكال بمنع حصر عبادية الطهارات الثلاث بالأمر الغيري

والأمر النفسي الاستحبابي ليرد الإشكال على كل منهما، وادعى وجود صورة ثالثة يمكن أن تكون وجهاً لعبادية

الطهارات الثلاث

(١) كفاية الأصول: ١١٢.

(٢) أجود التقريرات ١: ٢٥٥.

مصابيح
الأصول
ج - ١

٣٣٢

من دون محذور في ذلك، وهي انحلال الأمر النفسي المتعلق بذوي المقدمة إلى أوامر نفسية ضمنية على جميع الأجزاء والشرائط التي من جملتها - الطهارات الثلاث -، فكما أن الأمر المتعلق بمركب ينحل إلى الأمر بكل جزء أمراً نفسياً ضمناً، فكذلك الأمر بالمقيد ينحل إلى الأمر بذات العمل وإلى الأمر بقيد، فكان كل قيد - ومنه الطهارات الثلاث - متصفاً بالأمر النفسي الضمني، ثم إن الأمر الضمني يختلف فقد لا يكون عبادياً، ولا يعتبر في سقوطه قصد القربة وهذا هو الغالب في القيود، وقد يكون عبادياً كما - في الطهارات الثلاث - ولا ضير في اختلاف الأوامر الضمنية في ذلك، وعليه فالعبادية إنما نشأت من الأمر الضمني الانحلالي، وهذا هو الذي أوجب عبادية الطهارات الثلاث.

وغير خفي أن ما قاله (قدس سره) إنما يتم حيث يدعي عدم الفرق بين الأجزاء والشرائط، وأما بناء على وجود الفارق بينهما - كما هو الصحيح - فالحديث غير تام، وذلك حيث أوضحنا فيما تقدم أن الجزء هو ما كان القيد والتقيد فيه داخليين في المأمور به لذلك يكون مأموراً به بالأمر النفسي الضمني، وأما الشرط فهو ما كان تقيداً داخلياً في المأمور به دون أصل القيد، فكان القيد غير مأمور بالأمر النفسي الضمني لإمكان كونه غير اختياري فلا يمكن تعلق التكليف به، مضافاً إلى ذلك لزوم اتصاف الشرائط - حينئذ - بالوجوب النفسي والغيري على القول باتصاف المقدمة بالوجوب الغيري وهو غير صحيح.

والصحيح في الجواب أن يقال: إن عبادية الطهارات الثلاث إنما تتم بأحد وجهين على سبيل منع الخلو:

الوجه الأول: قصد امتثال الأمر النفسي الاستحبابي المتعلق بالطهارات الثلاث مع الغفلة عما يتوقف عليها من الواجب، أو مع القطع بعدم الإتيان به، كإغتسال الجنب، وهو غافل عن إتيان الصلاة بعده، أو قاطع بعدم إتيانها فإن الإغتسال يقع عبادة بهذا اللحاظ، والمعنى المذكور موقوف على وجود الأمر النفسي وقد عرفت ثبوته في الطهارات الثلاث.

الوجه الثاني: قصد التوصل بالمقدمة المذكورة إلى الواجب النفسي فإنه محقق لعبادتها وإن لم يكن ملتفتاً إلى أمرها النفسي، فلو أتى المكلف بالطهارات الثلاث بقصد التوصل إلى الواجب بلا نظر إلى أمرها النفسي كان ذلك

٣٣٣

عبادة، ولا يتوقف المعنى المذكور على القول بوجوب المقدمة شرعاً، فإنه حتى مع القول بعدم الوجوب شرعاً لو جاء بذلك مع القصد المذكور تحققت العبادة، لأنه يكفي فيها إتيان الفعل مضافاً به إلى المولى كما مر في بحث التعبد والتوصلي، ولا ريب أن الواجب لا يحتاج إلا إلى مقدمة عبادية.

فالمتحصل مما ذكرنا أن الأمر الغيري لا يوجب عبادية الطهارات الثلاث وإنما الذي أوجبها قصد التوصل إلى الواجب، أو لحاظ أمرها النفسي بخصوصه.

تنبيه

وجدير بنا أن نتعرض لبعض الفروع التي لها ارتباط بالبحث المتقدم.
منها: ما لو أراد المكلف أن يأتي بالطهارات الثلاث قبل حصول وقت الواجب بعد الإلتزام باستحبابها النفسي فهل يمكن ذلك؟، في المسألة صور يختلف حكمها باختلاف صور التقرب.

الصورة الأولى: الإتيان بها قبل الوقت بداعي أمرها النفسي الاستحبابي، ولا إشكال في صحتها وصحة إيقاع الواجب بعد دخول الوقت، وذلك لأن المقدمة التي يتوقف عليها الواجب النفسي هي الطهارة العبادية، أي - الأفعال بوصف العبادة - وإتيانها بداعي أمرها النفسي الاستحبابي محقق لعباديتها كما عرفت، ومتى تحققت العبادة خارجاً حصلت المقدمة التي توقف عليها ذلك الواجب فلو دخل الوقت وأراد المكلف إيقاع الصلاة مثلاً أمكنه ذلك لتحقق المقدمة خارجاً.

الصورة الثانية: الإتيان بالطهارة قبل الوقت بداعي التوصل إلى الواجب والظاهر صحة ذلك، لما تقدم منا من أن

عبادية الطهارات تتأتى بأحد أمرين: الأول:

الإتيان بها بداعي أمرها النفسي الاستحبابي، الثاني: الإتيان بها بداعي قصد التوصل إلى الواجب النفسي،

والمفروض تحققه فلا مانع من الحكم بالصحة.

نعم: المعروف، أنه لا يصح التيمم للصلاة قبل الوقت، وفيه كلام مذكور في الفقه.

الصورة الثالثة: الإتيان بالطهارة بعد الوقت بداعي أمرها النفسي الاستحبابي، والظاهر كفاية ذلك وتحقيق المقدمية

وإن عرض عليها الوجوب الغيري.

وأشكل على هذه الصورة: بأن الاستحباب النفسي لا يجتمع مع الوجوب الغيري بل لابد من اندكاه به، ومعه لا بد

من إتيانه بداعي أمره الغيري دون النفسي الاستحبابي.

وأجاب عن ذلك السيد الطباطبائي (قدس سره) في عروته^(١) بما حاصله: أن اجتماع الوجوب والاستحباب لامحذور

فيه، ما دام اجتماع الأمر والنهي حاصلًا لاختلاف جهاته، فإن جهة الوجوب الغيري هي المقدمة، وجهة الاستحباب

النفسي هي ذات الأفعال، وقد عرفت أن اختلاف الجهة يصح اجتماع الحكمين.

ولا يخفى ما فيه، فإن جواز الاجتماع إنما يتم حيث تكون الجهة تقييدية، أما إذا كانت تعليلية فالاجتماع غير جائز

لتحققه في ذات واحدة، والمقام من قبيل الثاني فلا يجوز اجتماع الوجوب الغيري والاستحباب النفسي فيه.

والصحيح في الجواب أن يقال: إن عرض الوجوب الغيري على الاستحباب النفسي لا يرفع المحبوبة وملاكها

الكامنين في الفعل، وإنما الوجوب يرفع حد الاستحباب النفسي، وهو الترخيص في الترك، فإذا كان أصل المحبوبة

والملاك باقيين على حالهما، وجاء العبد بالطهارة بداعي المحبوبة بعد الوقت فقد تحققت العبادة منه.

الصورة الرابعة: الإتيان بالطهارة بعد الوقت بقصد التوصل إلى الواجب النفسي، وهذا لا إشكال في صحته،

ووقوعه عبادة - كما عرفت -.

إنما الإشكال فيما لو قصد المكلف التوصل بالوضوء (مثلاً) إلى واجب وكان غافلاً عن محبوبيته النفسية، ثم بدا له

في الإتيان بذلك الواجب فهل يقع الوضوء حينئذ عبادة؟

وليعلم أنه على القول بوجوب المقدمة الموصلة لا إشكال في عدم اتصاف هذا الوضوء بالوجوب الغيري، وذلك لعدم

التوصل به إلى الواجب، إلا أن

(١) العروة الوثقى ١: ٣٤٩ - ٣٥٠ المسألة (٦).

٣٣٥

وقوعه قريباً لا يتوقف على الوجوب، فإن المفروض أن المكلف أتى به بداعي التوصل به إلى الواجب، وهذا المقدار محقق لعباديته فلا أثر لترتب الواجب عليه وعدمه، وأما على القول بوجوب المقدمة مطلقاً فالأمر واضح.

تبعية وجوب المقدمة لوجوب ذيها

لا إشكال في متابعة وجوب المقدمة لوجوب ذيها في الإطلاق والاشتراط، بعد البناء على ثبوت الملازمة بينهما، فلو كان الواجب النفسي مطلقاً كان وجوب مقدمته مطلقاً، ولو كان مشروطاً بشيء كان وجوب مقدمته مشروطاً بذلك. ولكن صاحب المعالم (قدس سره) ^(١) اعتبر في وجوب المقدمة العزم والإرادة، على إتيان ذيها فمع انتفاء الإرادة والعزم عن إتيانه لاتجب المقدمة.

ولا يخفى مخالفته لما قرّر من لزوم المتابعة في الإطلاق والاشتراط، إذ لو فرضنا عدم العزم على الإتيان بذوي المقدمة، فالمقدمة لاتجب على الفرض حينئذ لا يخلو حال ذي المقدمة، إما أن يبقى على وجوبه، أو يسقط عنه، وعلى الأول: يلزم التفكيك بين وجوب المقدمة ووجوب ذيها، وهو خلاف ما فرض من ثبوت الملازمة بينهما، لأن نتيجة ذلك فعلية وجوب ذي المقدمة وعدم فعلية وجوب المقدمة، وهو باطل لإستحالة التفكيك في الأمور العقلية، وعلى الثاني، يلزم أن يكون وجوب الشيء تابعاً لإرادة العبد ودائراً مدار اختياره وعزمه وهو محال.

هذا وقد وقع النزاع فيما هو الواجب من المقدمة، وهل هو حصة خاصة منها أو مطلق المقدمة؟

إعتبار قصد التوصل

وقد نسب إلى الشيخ الأنصاري (قدس سره) (٢) اختصاص وجوب المقدمة بما إذا قصد بها التوصل إلى الواجب دون

مطلق المقدمة، فمتى خلت الأفعال

(١) معالم الدين: ٧١.

(٢) مطارج الأنظار: ١٤٢.

مصباح
الأصول
ج - ١

٣٣٦

الخارجية عن هذا القصد لم تقع على صفة الوجوب، والفرق بين مقالة صاحب المعالم (قدس سره) ومقالة العلامة الأنصاري (قدس سره) هو أن الأول، يجعل قيد العزم والإرادة من قيود الوجوب نفسه، بمعنى أن وجوب المقدمة لا يتم إلا بما قصد به إرادة الواجب، أما الثاني فيجعله من قيود الواجب لا الوجوب.

وأشكل عليه بما في الكفاية (١): بأن الملاك الذي يقتضي اتصاف المقدمة بالوجوب هو توقف الواجب النفسي، والتمكن منه عليها، وهذا الملاك حاصل في كلتا المقدمتين سواء قصد التوصل أم لم يقصد، فإذا كان قصد التوصل غير دخيل في واجدية الملاك لم يكن دخيلاً في الوقوع على صفة الوجوب أيضاً.

وربما يوجه مراد الشيخ (قدس سره) بما حاصله: أن الذي يتصف بالوجوب الغيري إنما هو الفعل بعنوان المقدمة، ولا بد حين إثباتها من لحاظ هذا العنوان وقصده، ولما كان قصد التوصل إلى الواجب عين عنوان المقدمة لزم

قصده لا محالة.

نعم: إن إتيان الأفعال الخارجية وحدها مجردة من قصد التوصل يكون مسقطاً للغرض المطلوب لا انه يكون إتياناً للواجب ومصادقاً له، لما عرفت أن الواجب ما كان بعنوان المقدمة وهو عين قصد التوصل. وأشكل عليه: بأن عنوان المقدمة من الجهات التعليقية التي تكون باعثة على إنشاء الحكم على الفعل، لا أنها متعلقة للحكم ومورداً للتكليف، فهي كالمصالح والمفاسد الكامنة في المتعلقات، والأفعال الخارجية هي التي تعلق الخطاب بها من دون مدخلية للعنوان في ذلك.

هذا وقد تصدى بعض مشايخنا المحققين (قدس سره) (٢) إلى توجيه مراد الشيخ (قدس سره) وأتيناها على مقدمتين: أولاًهما: ما ذكره من أن الجهات التعليقية في الأحكام الشرعية وإن كانت تختلف عن الجهات التقيدية، إلا أنها لا تختلف عنها في الأحكام العقلية، فإنها عينها سواء ذلك في الأحكام العقلية النظرية أم الأحكام العقلية العملية.

(١) كفاية الأصول: ١١٤.

(٢) نهاية الدراية ٢: ١٣٣.

٣٣٧

أما بيان الاختلاف في الأحكام الشرعية، فذلك كالصلاة فإن جهتها التقيدية نفس هذا العنوان الذي يعبر عن جملة أمور كالنية، والتكبير، والقراءة، والركوع، والسجود، وغير ذلك، وأما الجهة التعليقية فيها فهي نفس المصلحة الحاصلة في الحكم أو المتعلق التي أوجبت الحكم عليها، ومن البديهي أن إحدى الجهتين تغاير الأخرى. وأما بيان عدم الاختلاف بينهما في الأحكام العقلية فواضح، أما في الأحكام العقلية النظرية مثل - قولنا - العقل يحكم باستحالة أخذ داعي الأمر في المتعلق للزوم الدور، فلأن الدور وهو الجهة التعليقية هنا عين الحكم وهو المحالية في المقال، وليس بينهما اثنيانية أصلاً إلا من حيث كون أحدهما وهو الدور مصادقاً للآخر وهو المحالية، وإن شئت أن نقول: إن الجهة التقيدية هنا من مصاديق الجهة التعليقية، وأما الأحكام العقلية العملية، كحكم العقل بحسن ضرب اليتيم - للتأديب -، فالجهة التعليقية فيها إنما هي حسن التأديب، ولا ريب أن هذه الجهة هي نفس الجهة التقيدية حيث

يقال، التأديب حسن وإنما يكون الضرب حسناً لانطباقه عليه، ومن هذه المقدمة الأولى تعرف أن ما نحن فيه كذلك، فإننا لو قلنا: الوضوء واجب عند وجوب الصلاة بحكم العقل لأنه مقدمة، فالجهة التعليلية هي المقدمة والواجب بحكم العقل إنما هو المقدمة والوضوء إنما يجب لانطباقها عليه، ففي الحقيقة إن الوضوء من مصاديق تلك الجهة التعليلية.

والحاصل: المستفاد من المقدمة الأولى اتحاد الجهات التعليلية والتقيدية في الأحكام العقلية.

ثانيهما: إن الواجبات العبادية وغير العبادية إنما هي من الأمور الاختيارية التي تحتاج إلى قصد والتفات نظراً إلى أن متعلق البعث لا يكون إلا أمراً مقدوراً، فلو أتى بالفعل بلا قصد والتفات فقد سقط الغرض إن كان توصلياً، ولكن ما أتى به لا يتصف بالوجوب - لما عرفت - من أن المتصف بالوجوب ما كان واقعاً عن اختيار، وإرادة، والنتيجة من ضم هاتين المقدمتين، أن المقدمة ما لم يقصد بها التوصل إلى ذبها لا يمكن اتصافها بصفة الوجوب، ومن الواضح أن قصد عنوان المقدمة هو بنفسه قصد الواجب النفسي والعزم على إتيانه، فإن المقدمة الأولى أثبتت ورود الوجوب على عنوان المقدمة، والمقدمة الثانية

أثبتت عدم اتصاف المقدمة بالوجوب عند عدم قصد التوصل بها إلى الواجب وإن أسقطت الغرض.

ولا يخفى ما في كلتا المقدمتين:

(أما المقدمة الأولى) فلأن ما جاء به (قدس سره) من رجوع الجهات التعليلية إلى الجهات التقيدية في الأحكام العقلية أجنبي عن مورد النزاع، وذلك فإن نزاعنا ليس في الوجوب العقلي بل هو في الوجوب الشرعي، - لما سبق منا في بداية البحث - أن اللابدية العقلية لا يمكن إنكارها، وإنما النزاع في الوجوب الشرعي الكاشف عنه العقل، ومن المعلوم أن الجهات التعليلية في الأحكام الشرعية ليست جهات تقيدية - كما عرفت -، فما جاء به (قدس سره) لا ينطبق على مورد النزاع.

و(أما المقدمة الثانية) فلأن القدرة التي تعتبر في المأمور به (تارة) تكون قدرة شرعية كقوله: تعالى: **(ولله على**

الناس حج البيت الخ)(١) بناء على أن معنى الاستطاعة هي القدرة، وكقوله: تعالى: **(فإن كنتم مرضى أو على سفر**

ولم تجدوا ماء فتيمموا صعيداً طيباً^(٢)، فإن إدراج هذه الأمور في سلسلة واحدة يعطي أن المراد من عدم الوجدان إنما هو عدم القدرة على استعمال الماء، فإن المريض يوجد لديه الماء غالباً ولكنه لا يقدر على استعماله، ومعنى هذا أنه في مورد عدم القدرة على الاستعمال ينقلب التكليف إلى التيمم لعدم تحقق شرط الطهارة المائية، وفي هذا القسم من الواجب لا ينكشف، إلا أن ما هو المقدور من الأفراد هو الذي يشتمل على الملاك المقتضي لإيجابه، وأما غير المقدور منها فلا كاشف عن اشتماله على الملاك.

وأخرى تكون القدرة المعتبرة في المأمور به عقلية، وفي هذا القسم قد يكون المكلف عاجزاً عن الامتثال بالمرة ولا بدّ معه من سقوط الحكم عنه، وقد يكون عاجزاً عن امتثال بعض الأفراد دون بعض - كالصلاة - مثلاً، فإن المكلف ربما يتمكن من امتثالها في بلده، وأما في غير بلده من البلدان البعيدة

(١) سورة آل عمران ٩٧:٣.

(٢) سورة النساء ٤٣:٤.

٣٣٩

عنه، فهو غير قادر فعلاً على إتيانها فيه وفي هذه الصورة لا موجب لتخصيص الخطاب شرعاً بالأفراد المقدورة، بل المأمور به نفس الطبيعة الجامعة فإنه يكفي في القدرة عليها المعتبرة في التكليف بحكم العقل القدرة على امتثال فرد منها، وما نحن فيه كذلك فإن اعتبار القدرة في إيجاب المقدمة إنما هو بحكم العقل فلا يختص الواجب بما يصدر عن إرادة واختيار، بل الواجب هو الطبيعي الجامع ويكفي في صحة إيجابه القدرة على إيجاده في ضمن فرد ما، فإذا أتى به لا بقصد التوصل كان مصداقاً للواجب لا محالة.

ثم إن شيخنا الأستاذ (قدس سره)^(١) ادّعى أن المقرر أفاد ما هو مراد الشيخ (رحمة الله) من اعتبار قصد التوصل، وهو اعتباره في مقام تحقق الامتثال دون أخذه قيداً في المقدمة، بمعنى أن من لم يقصد التوصل إلى الواجب بإتيانه المقدمة لم يكن ممتثلاً، وهذه الجهة لا ترتبط بجهة اعتبار القيد في اتصاف المقدمة بالوجوب.

وهذا إن تم فله وجه صحيح، فإنه بعد إثبات الوجوب الشرعي على المقدمة - كما هو مفروض الكلام - لا يحصل الثواب إلا بأن يؤتى بالمقدمة بقصد التوصل، فيكون من أتى بها وبذبيها مستحقاً لثوابين.

كما وأفاد (قدس سره) مرة أخرى بأن المراد من اشتراط قصد التوصل إنما هو اعتباره في مقام المزاحمة، وقد نقل شيخنا أن شيخه العلامة السيد محمد الأصفهاني (قدس سره) كان جازماً بأن مراد الشيخ من اشتراط قصد التوصل هو ذلك، ولكن شيخنا الأستاذ (قدس سره) كان متردداً بأن هذا كان استنباطاً منه، أو انه حكاة عن شيخه السيد الشيرازي (قدس سره) وحاصل هذا الوجه: هو أن الواجب النفسي كإنقاذ الغريق لو توقف امتثاله على ارتكاب فعل محرم - كالسلوك في الأرض المغصوبة - فالمزاحمة تقع بين الوجوب الغيري الثابت للمقدمة وبين الحرمة النفسية، وحينئذ فإن قصد المكلف التوصل بالمقدمة إلى الواجب النفسي ارتفعت الحرمة عن ذلك الفرد المحرم لأجل التوصل به إلى الواجب النفسي، لأن إنقاذ النفس المحترمة من الغرق أهم

(١) أجود التقريرات: ٣٤٠١.

مصباح
الأصول
ج - ١

٣٤٠

من التصرف بمال الغير المتحقق بسلوك الأرض المغصوبة، وإن لم يقصد ذلك بل قصد التنزه وما شاكله كانت الحرمة باقية لا محالة.

وغير خفي أن المزاحمة في الحقيقة إنما هي بين الحرمة النفسية والوجوب النفسي الثابت لدى المقدمة، وبعبارة أخرى بين وجوب إنقاذ الغريق، وحرمة سلوك الأرض المغصوبة، لأن المكلف لا يستطيع الجمع بين الامتثالين في عرض واحد، وهذا التزاحم موجود قلنا بوجوب المقدمة أم لم نقل، وإنما يقدم الواجب النفسي لأن ملاكه أهم من ملاك التحريم، وأما سلوك الأرض المغصوبة فإنما ترتفع حرمة فيما إذا وقع في طريق الإنقاذ فإن من المستحيل أن يبقى على حرمة، والإنقاذ واجب عليه فعلاً سواء قصد به التوصل أم لا، غاية الأمر أنه لو لم يقصد بها التوصل إلى الواجب كان متجرباً، وأما لو لم يقع السلوك في سلسلة علة الإنقاذ ولم يترتب الإنقاذ عليه، لم يكن موجب

لارتفاع حرمة قصد به التوصل أم لم يقصد، غاية الأمر أنه إن قصد التوصل به ولم يترتب الواجب عليه أحياناً كان معذوراً في ارتكاب الحرام.

ومما تقدم تظهر لنا الثمرة بناء على ما ذهب إليه الشيخ الأنصاري (قدس سره) من إيجاب المقدمة التي يقصد بها التوصل، إذ بناء عليه في مسألة سلوك الأرض المغصوبة، ترتفع الحرمة عن المقدمة التي يقصد بها التوصل لا غير، ولكن بناء على ما ذهب إليه صاحب الكفاية (قدس سره) من إيجاب جميع المقدمات فليس هناك مقدمة محرمة، بل ترتفع الحرمة في الجميع سواء قصد التوصل أم لا.

هذا وقد تعرض شيخنا الأستاذ (قدس سره)^(١) للفروع التي ذكرها المقرر عن الشيخ (قدس سره) تفرعاً على مطلبه، ولكنه في نفس الوقت استبعد صدور ما عن الشيخ (قدس سره).

الفرع الأول: ما لو جهل المكلف القبلة، فلزمته الصلاة إلى أربع جهات، أو جهل النجس في ثوبين، فلزمته الصلاة بكل واحد منهما، ولكنه تماهل وجاء بصلاة واحدة إلى جهة من الجهات الأربع أو بصلاة واحدة في ثوب واحد، ولم

(١) أجود التقريرات ١: ٣٤٠.

٣٤١

يأت بالباقي وصادف عمله الواقع كانت صلاته باطلة، وذلك لأن الإتيان بالصلاة إلى جهة واحدة، أو في ثوب واحد، إنما هو مقدمة لتحصيل الواجب النفسي وهذه المقدمة لم يأت بها بقصد التوصل إلى الواجب النفسي ولا بد من الإتيان بما هو واجب عليه فالإعادة لازمة.

وغير خفي أن استبعاد شيخنا (قدس سره) في محله، فإن وجوب الصلاة إلى الجهات الأربع إنما هو من باب المقدمة العلمية، والبحث فيها لا يبتني على القول بوجوب المقدمة وعدمه، فإنه الحاكم فيها هو العقل، أما مورد النزاع من اعتبار قصد التوصل وعدمه فإنما هو في المقدمة الوجودية ولا ربط لإحدى المقدمتين بالأخرى.

نعم: ذكر شيخنا الأنصاري (قدس سره)^(١) في رسائله في أواخر بحث البراءة ما حاصله، أن الإطاعة الاحتمالية هل

هي في طول الإطاعة اليقينية التفصيلية، أو الإجمالية، أو في عرضها ؟، فإن قلنا: بالثاني كان ما جاء به صحيحاً وممثلاً، إذ المفروض تحقق الواجب في الخارج وقد قصد التقرب به احتمالاً، وإن قلنا بالأول كان ما جاء به فاسداً وإن صادف عمله الواقع، لأن الطريقة التي جاء بها غير صحيحة لفقدانها حصول التقرب، فإن التقرب بالامثال الاحتمالي إنما يكون مع العجز عن الامثال اليقيني ولو إجمالاً، والمفروض أنه متمكن من الإطاعة الإجمالية بسبب التكرار، فلا يجوز له الرجوع إلى الإطاعة الاحتمالية.

الفرع الثاني: لو توضع المكلف لغاية خاصة - كقراءة القرآن - فلا يجوز له الدخول إلى الصلاة بذلك الموضوع، باعتبار أن الغاية الثانية لم تكن مقصودة حين الموضوع، وإنما كان المقصود غاية أخرى، فلو أتى بالصلاة بذلك الموضوع فقد جاء بها بدون مقدمة وذلك باطل.

والحاصل أن الغايات المشروطة بالطهارة إذا لم تكن مقصودة لا يمكن الإتيان بها مادام المكلف قد أتى بها لغاية أخرى.

(١) فرائد الأصول: ٢: ٣١٠.

مصباح
الأصول
ج - ١

٣٤٢

وقد أشكل المقرر نفسه على هذا الفرع، وادعى عدم تحقق ثمرته في الموضوع، وإنما تظهر في الغسل بدعوى: أن الموضوع ما هية واحدة لا تقبل التعدد، وهي عبارة عن ذات الأفعال مع قصد التقرب، وهذه الماهية حقيقة واحدة وإن اختلف سببها، فلو جاء بها لغاية خاصة، ترتبت عليها غاية أخرى، فلا يكون لاعتبار قصد التوصل حينئذ ثمرة. أما الغسل فليس كذلك، فإنه عبارة عن ماهيات مختلفة، فلو قصد بالغسل غاية مخصوصة، فلا تترتب عليه غاية أخرى لأن كل غاية محتاجة إلى ماهية تختلف حقيقتها عن الماهية الأولى، فهذا المعنى يتأتى في الغسل دون الموضوع.

وأشكل عليه شخينا الأستاذ (قدس سره) (١) بأن الغسل وإن اختلفت ماهيته بحسب أسبابه - كالجناية - إلا أنها لا

تختلف بحسب غاياته، ولا يحتمل أحد أن غسل الجنابة لأجل - قراءة القرآن - غيره لأجل الدخول في الصلاة، فكان الغسل، والوضوء، من هذه الجهة شيئاً واحداً، فكما تترتب الغايات على الوضوء، كذلك تترتب على الغسل أيضاً.

المقدمة الموصلة

أما صاحب الفصول (رحمة الله)(٢) فقد ذهب إلى اختصاص الوجوب الغيري بالمقدمة الموصلة التي هي عبارة عن الحصة الخاصة المترتب عليها ذوها وهو الواجب النفسي، دون مطلق المقدمة وإن لم توصل إلى الواجب النفسي، وادعى البداهة على ذلك، بأن العقل يرى محبوبية المقدمة الموصلة التي يترتب عليها الواجب خارجاً، أما المقدمة التي لا توصل إلى الواجب النفسي فلا يرى محبوبيتها، ولأمر أن يصرح بعدم إرادته لها. وأورد عليها شيخنا الأستاذ (قدس سره)(٣) وادعى أن الإلتزام باختصاص الوجوب بالمقدمة الموصلة مستلزم للدور، أو التسلسل، وكلاهما محالان.

(١) أجود التقريرات ١: ٣٤١.

(٢) الفصول الغروية: ٨٦.

(٣) أجود التقريرات ١: ٣٤٤.

(أما بيان الدور) فحاصله: أن ترتب الواجب النفسي إن أخذ قيداً في اتصاف المقدمة بالوجوب، فلازمه أن يترشح وجوب غيري من المقدمة إلى الواجب النفسي باعتبار أن الواجب النفسي أخذ قيداً في الواجب الغيري وقد فرض أن الوجوب قد ترشح من ذي المقدمة على مقدمته، فهذا دور.

والجواب عن ذلك: أن اتصاف المقدمة بالوجوب الغيري موقوف على اتصاف ذيها بالوجوب النفسي، إلا أن ذا

المقدمة لا يتوقف اتصافه بالوجوب النفسي على اتصاف المقدمة بالوجوب الغيري، بل هو تابع لدليله، ولكنه في نفس الوقت لا ينافي ترشح الوجوب الغيري من المقدمة على ذيتها، فيجتمع على ذي المقدمة وجوبان، نفسي وغيري، ولا محذور فيه مادام الإلتزام بالاندكاك ممكناً.

والتحقيق أن يقال إن القول باختصاص الوجوب بالمقدمة الموصلة لا يقتضي اعتبار الواجب النفسي قيداً للواجب الغيري أصلاً، فإن الغرض من التقييد بالإيصال إنما هو الإشارة إلى ذات المقدمة التي تقع في سلسلة علة وجود الواجب النفسي، فالفائل: باختصاص الوجوب الغيري بالمقدمة الموصلة إنما يدعي الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدماته الملازمة له في الوجود، وأما المقدمات المفارقة له في الوجود فلا متقضى لإيجابها أصلاً، وعليه فلا يتصف الواجب النفسي بالوجوب الغيري لیتوهم الدور.

وأما بيان التسلسل فحاصله: أن الواجب لو كان خصوص المقدمة الموصلة فذات المقدمة كانت من مقدماتها، باعتبار أن ذات المقدمة مقدمة للمقدمة الموصلة، وحينئذ فذات المقدمة إما أن تجب على الإطلاق بلا قيد انضمام جزئها الآخر وهو الإيصال، وهو خلاف ما التزم به من اختصاص الوجوب بالمقدمة الموصلة، بل لازمه وجوب جميع المقدمات بلا خصوصية لواحدة منها، أو تجب مع قيد الانضمام فحينئذ لا بد من ملاحظة ذات هذا المقيد بالانضمام، باعتبار أن الذات قد صارت مقيدة بقيد الانضمام، فكل مقيد له ذات وتلك الذات إما أن تجب على الإطلاق وهو خلاف الملتزم به، أو تجب على نحو التقييد فينقل الكلام إلى ذاتها، وهكذا إلى ما لا نهاية له.

والجواب عنه يظهر مما تقدم من أن الإيصال لم يؤخذ قيداً في الواجب، بل

الغرض من التقييد بالإيصال هو الإشارة إلى الحصة الخاصة من المقدمة الملازمة للواجب النفسي في الوجود، وعليه فذات المقدمة لا تغايرها في الوجود لتكون مقدمة للمقدمة، ويلزم من اعتبار الإيصال في اتصاف المقدمة بالوجوب التسلسل.

ثم إن هنا ثلاثة إيرادات أوردوها وعلى الفصول.

الإيراد الأول ما ذكره صاحب الكفاية^(١)، وشيخنا الأستاذ (قدس سره)^(٢) وحاصله: أن إيجاب خصوص المقدمة

الموصلة يستلزم الأخذ بمقالة صاحب المعالم (رحمة الله) من إيجاب خصوص الأسباب التوليدية التي لا يتخلف

المسبب عنها دون سائر المقدمات، مع أنه لا يلتزم بذلك (قدس سره).

والجواب عنه أن المراد بالإيصال هو كل ما وقع في سلسلة علل وجود الشيء وينتهي بالآخرى إليه، وذلك هو الذي يتصف بالوجوب، وأما ما خرج عن تلك السلسلة فلا يتصف بالوجوب، ومن البديهي أن المعنى المذكور لا يختص بالأسباب التوليدية فقط.

الإيراد الثاني: ما جاء به صاحب الكفاية (قدس سره) (٣) من أن الغرض الداعي إلى إيجاب المقدمة هو تمكن العبد من الإتيان بذاتها، ومعنى ذلك: هو أن العبد لما لم يكن ابتداءً متمكناً من امتثال الواجب النفسي احتاج إلى وسيلة يقتدر بسببها على امتثال ذلك الواجب، وتلك الوسيلة هي المقدمة.

فكان الغرض من إيجاب المقدمة هو التمكن من وجود ذياتها، وهذا المعنى حاصل في مطلق المقدمة دون خصوص الموصلة منها.

والجواب عنه أن الغرض من إيجاب المقدمة ليس هو حصول التمكن من امتثال الواجب النفسي، فإن ذلك حاصل حتى في صورة عدم الإتيان بالمقدمة، فإن التمكن من الإتيان بالمقدمة يكفي في القدرة على امتثال الواجب النفسي بلا حاجة إلى إتيان نفس المقدمة، ولو كان التمكن من الواجب متوقفاً على الإتيان

(١) كفاية الأصول: ١١٦.

(٢) أجود التقريرات ١: ٣٤٥.

(٣) كفاية الأصول: ١١٥.

بالمقدمة لجاز تفويت الواجب بترك مقدمته، فإن القدرة ليست بواجبة التحصيل، بل الغرض من إيجاب المقدمة، إيصالها إلى الواجب، بمعنى أن المولى يوجب كل ما يقع في سلسلة علل الواجب النفسي، لأن الاشتياق إلى شيء لا

ينفك عن الاشتياق إلى ما يقع في سلسلة علته دون ما لا يقع في سلسلتها فلا وجه للإيراد.

الإيراد الثالث: ما ذكره صاحب الكفاية (قدس سره) (١) من أن الإيصال لو اعتبر قيداً في المقدمة، فالمكلف لو جاء بالمقدمة مع عدم الإتيان بذاتها وهو الواجب النفسي، فالأمر لا يخلو إما من الالتزام بسقوط الأمر الغيري عنه، أو الإلتزام بعدم السقوط، ولا مجال للثاني لأنه موجب للتكرار، و(على الأول) فإما أن يكون السقوط للعصيان، أو لفقد الموضوع، أو لموافقة الخطاب، والعصيان غير حاصل، لفرض الإتيان بالمقدمة، وفقد الموضوع كذلك، فلا بد من تعيين الثالث وهو السقوط موافقة للخطاب والامتنال، وهذا هو المطلوب، فالمكلف يكون ممثلاً بالإتيان بهذه المقدمة وإن لم توصل إلى ذبيها، فالجواب الغيري متعلق بمطلق المقدمة دون ما ترتب عليها ذوها.

والجواب عنه أولاً بالنقض بإجزاء الواجب المركب، فإن الأمر لو تعلق بالمركب فكل جزء من أجزائه يكون مأموراً به بالأمر الضمني النفسي، فلو جاء المكلف بأول جزء ولم يأت ببقية الأجزاء فلا يخلو الأمر الضمني المتعلق بذلك الجزء أما من الإلتزام بسقوطه، أو بقاءه.

والثاني: غير ممكن لإستدعائه التكرار، والأول: كذلك، لأن لازمه أن يكون الجزء وحده مأموراً به دون بقية الأجزاء، وهو خلاف المفروض من كونه جزءاً من أن يكون واجباً مستقلاً.

وثانياً بالحل وحاصله: أن يلتزم بسقوط التكليف عنه مراعى بإتيان جميع الأجزاء دون ما إذا استقل الجزء في الوجود، وذلك فإن الأمر المتعلق بالمركب أمر بكل جزء بشرط انضمام الباقي من الأجزاء إليه، وأما الجزء المجرد عن بقية الأجزاء فلا أمر به من الأول ليسأل عن سقوطه وعدم سقوطه، فإذا جاء المكلف بجزء ثم أتى بالباقي كشف ذلك عن سقوط التكليف وإلا فلا، ومقامنا كذلك،

(١) كفاية الأصول: ١١٧.

فإن الواجب من المقدمة إنما هو الحصة التي يترتب عليها ذوها، وأما مجرد الإتيان بالمقدمة بلا ترتب ذوها عليها فلا أثر له، فسقوط الأمر عن المقدمة إنما يكون حيث ينضم إليها ذو المقدمة، وأما التي لا يترتب عليها ذوها فلا تتصف بالوجوب من الأول.

أدلة صاحب الفصول

استدل صاحب الفصول (قدس سره) (١) على مدعاه بأدلة ثلاثة:

الدليل الأول: هو أن الحاكم بوجوب المقدمة إنما هو العقل المدرك للملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته، ومن الظاهر أنه لا يدرك إلا الملازمة بين طلب شيء، وطلب ما يقع في سلسلة علة وجود ذلك الشيء في الخارج، وأما ما ينفك عنه، ولا يترتب عليه في الخارج فالعقل لا يدرك الملازمة بين طلبه، وطلب ما يتوقف عليه.

الدليل الثاني: تجويز العقل بتصريح الأمر بعدم إرادة غير المقدمة الموصلة، وجواز هذا التصريح دليل على وجوب خصوص الموصلة مثلاً للمولى أن يقول لعبده أريد الحج، وأريد المسير الذي يوصل إلى بيت الله الحرام، ولا أريد المسير الذي لا يوصل، ومن الواضح أن المولى لا يتمكن من القول بعدم إرادة جميع المقدمات الموصلة وغيرها، وكذا لا يسوغ له التصريح بعدم إرادة خصوص المقدمة الموصلة، وهذا آية اختصاص الوجوب بالمقدمة الموصلة.

الدليل الثالث: إن الغرض من إيجاب المقدمة إنما هو إيصالها إلى الواجب ووقوعها في سبيل حصوله، وإلا فلا غرض للمولى في وجود المقدمة، فلا جرم أن يكون التوصل بالمقدمة إلى الواجب النفسي معتبراً في مطلوبيتها، والوجدان شاهد بأنه إذا اشتاق إلى شيء فلا يشتاق إلى المقدمات التي توصله إلى ما تعلقت إرادته به، فالإتيان بالطبيب إلى المريض إنما يكون محبوباً حيث يوصل إلى مداويه، وأما زيارته إلى داره وعدم مداواته له فهو خال عن المحبوبة، وهكذا سائر الأمثلة مما كان الوجدان حاكماً فيها بعدم محبوبة غير الموصول من المقدمات.

هذا وقد ناقش صاحب الكفاية (قدس سره) (١) في الأدلة الثلاثة المتقدمة.

أما مناقشته في الأول فحاصله: أن العقل لا يفرق في الحكم بالمالزمة بين المقدمة الموصلة وغيرها، وذلك لوجود الملاك في جامع المقدمة وطبيعتها وهو التمكن من إتيان الواجب، وتوقف القدرة على الإتيان بالواجب عليها فلا وجه لاختصاص الوجوب بالموصلة.

ولكن الجواب عن هذه المناقشة ظهر مما تقدم حيث بينا أن القدرة على الواجب يتوقف على القدرة على مقدمته لا على وجودها، والغاية المطلوبة من وجودها إنما هي خصوص إيصالها إلى الواجب وترتبه عليها، فالعقل إنما يحكم بالمالزمة بين وجوب الشيء ووجوب خصوص مقدماته الموصلة إليه، وأما المقدمات غير الموصلة فالعقل لا يدرك المالزمة بين وجوبه ووجوبها.

وأما مناقشته في الثاني فحاصلها: أن تصريح الأمر بعدم إرادة المقدمات غير الموصلة جزاف صرف، كيف والملاك وهو التمكن من إتيان الواجب حاصل في كلتا المقدمتين الموصلة وغير الموصلة.

ولكن الجواب عن ذلك واضح بعد - ما عرفت - من اختصاص ملاك الوجوب بالموصلة وعدم شموله لغيرها. وأما مناقشته في الثالث فهي منحلة إلى مناقشتين صغرى، وكبرى.

أما مناقشته في الصغرى فبأن الغاية من إيجاب المقدمة ليس إلا التمكن من إتيان الواجب النفسي لا ترتبه عليها وهذه موجودة في الموصلة وغيرها.

وأما مناقشته في الكبرى فبأن الوجدان قاض بأن ما أريد من الإتيان به لأجل غاية من الغايات وتجرد عن الغاية بحيث لم تحصل بعده فلا محالة يقع ذلك المأتي به على صفة الوجوب، فإيجاب المقدمة وإن سلمنا أن الغاية له هو ترتب الواجب عليه، لكن الغاية لا تكون قيداً للواجب بحيث لو تجرد عنها لم يقع على صفة الوجوب.

ولا يخفى ما فيهما، أما المناقشة في الصغرى فقد مر ما فيها من أن التمكن

(١) كفاية الأصول: ١١٧، ١١٥.

٣٤٨

من الإتيان بذي المقدمة ليس موقوفاً على الإتيان بالمقدمة، بل هو متوقف على القدرة على المقدمة سواء وجدت المقدمة في الخارج أم لم توجد.

وأما المناقشة في الكبرى فيردها أن الشيء إذا وجب لغاية من الغايات وكانت الغاية هي التي اقتضت الوجوب فكيف يمكن تحقق الوجوب في مورد مع فرض عدم تحقق الغاية فيه، فإذا فرض أن الغاية من إيجاب المقدمة إنما هي إيصالها إلى الواجب وترتبه عليها، فلو تجردت عن هذه الغاية ولم يترتب الواجب عليها فكيف تتصف بالوجوب.

دليل آخر على إيجاب المقدمة الموصلة

ومما يستدل به على إيجاب خصوص المقدمة الموصلة، جواز تحريم المولى المقدمات غير الموصلة مع استحالة تحريم مطلق المقدمة، أو خصوص الموصلة منها، والتفرقة وبين الموصلة وغيرها بذلك دليل على عدم وجوب غير الموصلة منها، وهذا الاستدلال منسوب إلى السيد صاحب العروة (قدس سره).

وأجاب صاحب الكفاية (قدس سره) (١) عن ذلك بجوابين:

الجواب الأول: إن ما ذكر خارج عن مورد النزاع، لأن محل البحث هو ما كانت المقدمات فيه مباحة، وأما إذا كان بعضها محرماً فعدم اتصافها بالوجوب الغيري إنما هو لوجود المانع وهو الاتصاف بالحرمة لا لعدم مقتضي، فلا دلالة لجواز المنع عن المقدمة غير الموصلة على اختصاص الوجوب بالمقدمة الموصلة.

و(هذا الجواب صحيح) ويزيده وضوحاً جواز المنع عن بعض المقدمات حتى إذا فرض إيصالها إلى ذي المقدمة

أيضاً، مع أنه لا إشكال في عدم اختصاص الوجوب الغيري ببعض أقسام الموصلة دون بعضها الآخر.

الجواب الثاني: إن تصريح المولى بحرمة المقدمة غير الموصلة غير معقول، لأنه مستلزم إما لطلب الحاصل، أو لجواز تفويت الواجب النفسي مع الاختيار، وكلاهما محال:

(١) كفاية الأصول: ١١٩.

٣٤٩

بيان الأول وهو أن وجوب ذي المقدمة يتوقف على القدرة عليه وهي تتوقف على جواز مقدمته، وهو يتوقف على الإتيان بالواجب النفسي، إذ بدونه لا تتصف المقدمة بالجواز، ونتيجة ذلك أن وجوب الواجب النفسي يتوقف على الإتيان به وهو طلب الحاصل.

وأما بيان الثاني فلأن المكلف إذا لم يأت بالواجب النفسي كانت مقدمته محرمة على الفرض فلا يكون الواجب مقدوراً، فيجوز له ترك الواجب اختياراً لأن تحصيل القدرة غير لازم، (وبعبارة أخرى) إن وجوب الواجب النفسي مشروط بالقدرة على نفس الواجب والقدرة عليه موقوفة على التمكن من المقدمة عقلاً، وشرعاً، بحيث لو لم يكن متمكناً منها لما تمكن من امتثال الواجب النفسي، فمع عدمه تكون المقدمة محرمة، فلا يكون الواجب النفسي مقدوراً فمع مخالفته لا يستحق العقاب.

(والجواب عن ذلك) أن الإيراد المذكور إنما يتم لو اعتبر الإيصال قيداً في الوجوب، فإن جواز المقدمة - حينئذ -

يكون مشروطاً بالإيصال الخارجي، وأما لو اعتبر قيداً في الواجب فلا يلزم المحذور، وذلك:

لأن جواز المقدمة لا يتوقف على الإيصال الخارجي، وإنما هو ثابت قبل تحققه خارجاً، وإنما تعلق الجواز

بالمقدمة الموصلة والمفروض تمكن المكلف منها، فلا يجوز بناء على هذا ترك الواجب النفسي أصلاً.

وبعبارة أخرى، لما كان العبد قادراً على الإتيان بالمقدمة الموصلة للقدرة على قيدها كان امتثال التكليف بالواجب

النفسي مقدوراً فلا يستطيع العبد على مخالفته.

المقدمة حال الإيصال

ثم إن شيخنا الأستاذ (قدس سره) (١) بعد أن رأى أن الوجدان لا يساعد على القول بوجوب المقدمة مطلقاً، ورأى أن

الدليل لا يساعد على وجوب خصوص

(١) أجود التقريرات ١: ٣٤٨.

مصباح
الأصول
ج - ١

٣٥٠

المقدمة الموصلة، تابع صاحب حاشية المعالم (قدس سره) في اختيار مسلكه من أن المقدمة واجبة من حيث الإيصال، وإن خالفه في بعض صورته، وبيان ذلك: إنه بناء على أن العقل يحكم بالملازمة بين وجوب المقدمة ووجوب ذيلها شرعاً، بمعنى أن المولى إذا أمر بشيء وكان موقوفاً على مقدمة، فلا بد وأن يحكم بوجوب تلك المقدمة لتوقف الواجب عليها، لا محالة يكون الغرض قائماً بخصوص المقدمة الموصلة إلى ذلك الواجب، وإلا فغير الموصلة لا ترتبط بمطلوبه ليتعلق طلبه بها، وهذا أمر وجداني.

إلا أن البرهان لما لم يساعد على تقييدها بالموصلة، لما ذكرنا سابقاً في الإشكال على صاحب الفصول (قدس سره) من استلزامه الدور، أو التسلسل تعين حينئذ أن نسلك مسلكاً آخر فنقول: إن قيد الإيصال لا يخلو أمره، إما أن يعود إلى وجوب المقدمة، أو إلى الواجب دون الوجوب.

وعلى الأول وهو رجوع القيد إلى الوجوب فيلزم التفكيك بين وجوب المقدمة ووجوب ذيلها في الإطلاق والاشتراط، لأن معناه أن وجوب المقدمة مقيد بالإيصال، وأما الواجب النفسي فغير مقيد به، وقد عرفت سابقاً - أن مقتضى

الملازمة تبعية وجوب المقدمة لوجوب ذبها في الإطلاق، والاشتراط.

وعلى الثاني وهو رجوع القيد إلى الواجب دون الوجوب فلازمه هو القول بالدور أو التسلسل، وهما محالان؛ كما مر بيان ذلك مفصلاً وإذا ثبت امتناع التقيد بالإيصال سواء كان بالإضافة إلى الوجوب أم الواجب، امتنع الإطلاق بالضرورة، فلا مجال للقول بوجوب المقدمة مطلقاً سواء كانت موصلة أم لا، لما مر في بحث التعدي، والتوصلي، من أن التقابل بين الإطلاق، والتقيد تقابل الملكة والعدم لا تقابل الضدين، ونتيجة ذلك أن معروض الوجوب الغيري لم يؤخذ مقيداً، ولا مطلقاً، بل هو مهمل من هذه الجهة.

لكن الغرض من إيجابه لما كان هو التوصل به إلى الواجب، فلا بد من القول بأن المقدمة واجبة من حيث الإيصال، بمعنى أن الداعي إلى إيجابها هو كونها وصلة إلى الواجب النفسي، لا أنها مقيدة بالإيصال، وذلك لأن المفروض أن المقدمة من حيث هي لا غرض فيها، ولا مصلحة تقتضيها، وإنما أوجبها المولى

٣٥١

لهذا الداعي وهو التوصل بها إلى الواجب وحيث تعذر تقييدها بذلك لم يقيد بها، فالمقدمة التي لا تكون واقعة في السلسلة المذكورة لا تكون واجبة، فلجاء المكلف بالمقدمة ولم توصل إلى الواجب النفسي بقيت على حكمها قبل كونها مقدمة، وهذا هو المقدار المتفق عليه بين شيخنا الأستاذ (قدس سره)، وصاحب الحاشية (قدس سره).
وأما مورد الاختلاف بينهما، فذلك في المقدمة المحرمة التي تقع لواجب أهم كسلوك الأرض المغصوبة لإنقاذ الغريق فقد ادعى صاحب الحاشية (قدس سره) أن المقدمة المذكورة إنما تتصف بالوجوب من حيث إيصالها إلى إنقاذ الغريق، وتتصف بالحرمة في نفس الوقت على تقدير عصيان الأمر الوارد عليها، وهو وجوب السلوك من حيث الانقاذ، فهي متصفة بحكمين متضادين الوجوب، والحرمة على الترتب، وأما على مسلك شيخنا الأستاذ (قدس سره) في باب الترتب، فالمقدمة المذكورة متصفة بالوجوب من حيث الإيصال إلى الواجب النفسي ومتصفة بالحرمة على تقدير عصيان خطاب ذلك الواجب النفسي، لا الخطاب المتوجه إليها.

وكيف كان فكلاهما متفقان على بقاء حرمة المقدمة المحرمة إذا لم يترتب عليها الإيصال وإن اختلفا في الطريق. والجواب عن ذلك أما أولاً: فبأن محذور الدور والتسلسل غير وارد هنا كما أوضحناه في رد الإشكال على صاحب

الفصول.

وثانياً: أن ما ذكره (قدس سره) من وجود الملازمة بين استحالة التقييد والإطلاق غير مسلم، فإن التقييد إن استحال في مورد فلا بد وأن يثبت الإطلاق، أو التقييد بشيء آخر، كما سبق بيانه غير مرة - لأن كل شيء بحسب واقعه بعد ملاحظته - بالإضافة إلى شيء آخر إما أن يقيد به، أو يقيد بعدمه، أو يطلق، ولا يكون مهماً لأن الإهمال في الواقعات غير صحيح، فلو تعذر التقييد بكل من الوجود والعدم، ثبت الإطلاق لا محالة، وهنا لما كان التقييد بالإيصال مستحيلاً، وكان التقييد بعدمه مستحيلاً أيضاً، تعين الإطلاق بالضرورة، فكان وجوب المقدمة مطلقاً، ويثبت حينئذ مذهب إليه صاحب الكفاية (قدس سره).

مصباح
الأصول
ج - ١

٣٥٢

وثالثاً أن الترتب الذي اختاره (قدس سره) هنا ليس بتام، وإن قلنا بصحة الترتب في محله، لأن اجتماع الحكمين المتضادين على الشيء الواحد بعنوان الترتب غير صحيح، وإنما الصحيح، كما سيجيء إنشاء الله تعالى في بحث الترتب ورود حكمين على موضوعين في آن واحد لمكلف واحد كالإزالة، والصلاة فيقال بوجوب الإزالة ووجوب الصلاة على تقدير عصيان الإزالة في آن واحد، بيان ذلك أن الترتب وإن قلنا به فيما لو كان ترك أحد الضدين مقدمة لوجود الضد الآخر إلا أن القول به هنا غير صحيح، فإن لازمه أن وجوب المقدمة يكون مشروطاً بإطاعة الواجب النفسي، كما أن حرمتها مشروطة بعصيانها، وحينئذ لا بد من النظر إلى ذلك الواجب النفسي لنرى الحال فيه فهل هو أيضاً مقيد بالإتيان بنفسه أولاً؟ فإن لم يكن مقيداً بل كان مطلقاً من هذه الجهة لزم محذور التفكيك بين المقدمة وذيها، حيث كانت مقيدة وكان الواجب مطلقاً، وقد عرفت أنهما غير منفكين من حيث الإطلاق، والاشتراط أما لو كان مقيداً بالإتيان بنفسه، فيتوجه إشكال طلب الحاصل، لأن معنى تقييد الوجوب في الواجب النفسي بالإتيان به، هو أنه على تقدير وجوده يتصف بالوجوب، وهذا هو معنى طلب الحاصل. فالمتحصل مما قلناه: أن الواجب من المقدمة ما وقعت في سلسلة علل وجود الشيء؛ وأن المراد من الإيصال هو الإشارة إلى الذات التي وقعت في السلسلة.

ثمرة النزاع في وجوب المقدمة

ذكر القوم ثمرات للنزاع في المقدمة.

الثمرة الأولى: فساد العبادة إذا كان تركها مقدمة لوجود واجب أهم منها، بناء على القول بوجوب مطلق المقدمة وصحتها بناء على القول بالمقدمة الموصلة، بيان ذلك أن ترك الصلاة (مثلاً) إذا كان مقدمة لوجوب الإزالة التي هي الواجب الأهم لامحالة كان ذلك الترك واجباً - بناء على الملازمة -، وإذا صار الترك واجباً كان الفعل منهيّاً عنه بناء على أن الأمر بالشئ يقتضي النهي عن ضده - ولا بد من فساده - أن كان عبادة (بناء على أن النهي في العبادة يوجب الفساد) هذا بناء على وجوب مطلق المقدمة.

وأما على القول بوجوب المقدمة الموصلة خاصة، فالعبادة ليست بفسادة لأن الواجب من المقدمة لواجب أهم إنما هو الترك الموصول أي الترك الخاص، وإيجاب ذلك الفعل وإن استلزم النهي عن نقيضه، إلا أن نقيضه ليس هو الفعل بل عدم الترك الخاص، وهذا أي عدم الترك الخاص ليس عين الصلاة بل مقارن له لتحقيقه في فعل الصلاة (تارة) وفي غيرها (أخرى)، وبديهي أن الحرمة لا تسري من أحد المتلازمين إلى الآخر فضلاً عن المقارن له، وعليه ففعل الصلاة لا يكون منهيّاً عنه، فلا تقع الصلاة فاسدة.

وأشكل على ذلك شيخنا الأنصاري (قدس سره) (١) على ما نسب إليه في التقارير من أن هذه الثمرة ليست بتامة، وذلك (فإن نقيض كل شيء رفعه)، ومن المعلوم أن نقيض الترك الخاص، أعم من نقيض الترك المطلق، لأن نقيض الأخص، أعم من نقيض الأعم، وهذا النقيض وهو ترك الترك الخاص، كما ينطبق على فعل الصلاة، كذلك ينطبق على الترك المجرد، فإذا بنينا على حرمة النقيض كانت الحرمة بنفسها سارية إلى جميع أفراد ما ينطبق عليها ذلك النقيض التي من

جملتها فعل الصلاة، ففعل الصلاة وإن لم يكن بنفسه نقيضاً إلا أنه من أفراد النقيض، وحرمة النقيض تسري إلى الأفراد قطعاً، وعليه فالعبادة فاسدة.

وأشكل صاحب الكفاية (قدس سره) على ذلك بما حاصله أن المراد من أن - نقيض كل شيء رفعه - ليس هو أن نقيض الترك عدم الترك، ونقيض عدم الترك، عدم عدم الترك؛ وهكذا إلى ما لا نهاية له، بل المراد منه أن نقيض عدم هو الوجود، ونقيض الوجود هو عدم، ولأجل هذا التقابل ثبت أن النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان، فلو قلنا: بأن مطلق المقدمة واجب، وقلنا: أن ترك الصلاة مطلقاً واجب كان نقيض ترك الصلاة هو وجود الصلاة فيكون فعل الصلاة منهياً عنه فتبطل على فرض الإتيان بها، وهذا بخلاف ما لو قلنا: بأن الواجب هو الترك الخاص، فإن نقيض الترك الخاص هو عدمه، وهذا قد يقارن الفعل، وقد يفارقه، وحرمة الشيء لا تسري إلى ملازمه فضلاً عن مقارنه، فلا يكون فعل الصلاة محرماً، فالعبادة صحيحة لو أراد العبد أن يتقرب بها.

وهذا الإشكال على الشيخ (قدس سره) متين جداً، وبناء عليه فالثمرة التي ذكرها صاحب الفصول (قدس سره) تامة، بناء على وجوب المقدمة وكون ترك أحد الضدين مقدمة للضد الآخر، وأن مثل هذا النهي موجب للفساد، وسيأتي إنشاء الله تعالى بطلان ذلك.

نعم من مطاوي حديثنا ظهر أن هناك ثمرة للنزاع، وهي مالو كانت المقدمة محرمة، فبناء على ما ذكره صاحب الكفاية من وجوب المقدمة مطلقاً ترتفع الحرمة وتتصف بالوجوب حتى لو لم يقصد بها التوصل إلى الواجب، فلو أمر المولى بإنقاذ غريق توقف إنقاذه على سلوك الأرض المغصوبة، فإن حرمة التصرف فيها تزول لمعارضتها بالأهم وتتصف بالوجوب، وأما بناء على عدم وجوب المقدمة مطلقاً، أو وجوب خصوص الموصلة منها، فإن الحرمة تبقى بحالها إذا توصل بها إلى الواجب، أما في صورة عدم وجوب المقدمة فلأن الحرمة لا يمكن بقاؤها من

جهة الضرورة المبيحة للتصرف فيها، إلا أن الضرورة لا تبيح إلا بمقدار ما ترتفع به، وهو خصوص السلوك الموصول إلى الواجب النفسي دون غيره، وأما في صورة وجوب المقدمة الموصلة فالأمر واضح لأن الذي وجب هو خصوص السلوك الموصول وماعداه يبقى على حرمة، وأما بناء على مسلك الشيخ الأنصاري (قدس سره) من وجوب خصوص ما قصد به التوصل،

٣٥٥

فلو لم يقصد الداخل التوصل به إلى الواجب كانت الحرمة باقية، وهذه الثمرة لا بأس بها، بل ثمرة الأصولي في النزاع في وجوب المقدمة وعدمه هي هذه، لأنها ثمرة فقهية مترتبة على هذا النزاع. الثمرة الثانية: إمكان الإتيان بالمقدمة عبادة على تقدير ثبوت الوجوب لها، فإنه - حينئذ - يمكن التقرب بها من المولى، وأما على تقدير عدم اتصاف ثبوت الوجوب لها فلا يمكن التقرب بها من المولى - فيما عدا الطهارات الثلاث -.

وغير خفي أن التقرب لا يتوقف على القول بالوجوب بل يكفي فيه قصد الأمر النفسي المترتب عليها لأنه يكون في مقام الانقياد والطاعة، حيث ذكرنا فيما سبق أن العبادية تتحقق بأحد أمرين: أما قصد الأمر المتوجه إلى الشيء بنفسه، أو قصد الأمر المتوجه إلى الواجب النفسي المتوقف على هذه المقدمة، وأما في الطهارات الثلاث، فإن العبادية فيها تتحقق بإتيانها بداعي أمرها النفسي الاستحيائي.

الثمرة الثالثة: براءة النذر بالإتيان بالمقدمة على القول بوجوبها إذا تعلق النذر بفعل واجب، فعلى القول: بوجوب المقدمة مطلقاً يجزيه لو أتى بها ولو لم يأت بالواجب النفسي بعدها، وعلى القول بعدم الوجوب لا تجزي. وغير خفي أولاً: أن البحث عن براءة النذر ليس بحثاً أصولياً، لأن المسألة الأصولية ما وقعت نتيجتها في طريق استنباط الحكم الكلي، ومانح فيه ليس من هذا القبيل، لأن المترتب عليها إنما هو انطباق المعلوم وجوبه بدليله على الإتيان بالمقدمة.

وثانياً أن الوفاء بالنذر تابع لقصد الناذر، فإن قصد من لفظ الواجب حيث نذره خصوص الواجب النفسي لم يجز الإتيان بالمقدمة حتى لو قلنا بوجوبها، وإن قصد من نذره ما يلزم الإتيان به شرعاً، أو عقلاً فيحصل الوفاء بالمقدمة

ولو لم نقل بالوجوب شرعاً.

نعم: لو كان قصد الناذر من لفظ الواجب مطلق الواجب ولم يكن في البين انصراف إلى خصوص الواجب النفسي فهو وإن برئت ذمته بالمقدمة على تقدير وجوبها، إلا أنك عرفت أنه من تطبيق الحكم الكلي على مصداقه وهو ليس بمسألة أصولية.

مصابيح
الأصول
ج ١ -

٣٥٦

وثالثاً أن هذا يتم على القول بوجوب مطلق المقدمة، فإن الإتيان بها مما يوجب براءة ذمته، وأما على القول بأن الواجب منها حصة خاصة وهي التي كانت توأماً مع الإيصال الخارجي فلا محالة تكون غير منفكة عن الواجب النفسي، إذ قبل الإتيان بالواجب النفسي لا تكون الأفعال متصفة بالوجوب، وبعده يحصل الوفاء بالإتيان بالواجب النفسي، فأى أثر يترتب على هذا التقدير.

الثمرة الرابعة: عدم جواز أخذ الأجرة على المقدمة بناء على وجوبها، لأنه من أخذ الأجرة على الواجبات، وجواز ذلك بناء على عدم الوجوب -.

وغير خفي أولاً: أن هذا الأمر يختص بالمقدمات غير العبادية، وأما العبادية منها فلا يجوز أخذ الأجرة عليها، وإن لم نقل بوجوبها، بناء على عدم جواز أخذ الأجرة على العبادات.

وثانياً: أنه لا منافاة بين وجوب شيء وأخذ الأجرة عليه كما في الصناعات الواجبة وغيرها التي يكون وجوبها كفاثياً، فإن الغرض من إيجابها لزوم إيجادها خارجاً نظراً لتوقف النظام عليها وهذا لا يقتضي كونها على نحو المجانية.

نعم: إذا قامت القرينة على لزوم الإتيان بالعمل مجاناً لم يجز أخذ الأجرة عليه - كتغسيل الميت - ودفته - وعلى ذلك فلا بأس بأخذ الأجرة على مقدمة الواجب قلنا بوجوبه أم لا.

الثمرة الخامسة: تحقق الفسق بترك الواجب الذي له مقدمات متعددة، فعلى القول بوجوب المقدمة يصدق عليه أنه تارك لواجبات كثيرة فيثبت فسقه.

وغير خفي أولاً: أن الثمرة متوقفة على القول بأن تارك المقدمة مستحق العقاب، وقد عرفت مما تقدم أن ترك

الواجب الغيري لا يستوجب العقاب فلا يكون معصية.

وثانياً: إنه لا بد وإن يفرض الكلام فيما إذا كان ترك الواجب النفسي من الصغائر، والا فلو كان من الكبائر لكان

تركه بنفسه موجباً للفسق بلا حاجة إلى المقدمة.

وثالثاً: أنه لو كان من الصغائر فلا بد من تحقق مفهوم الإصرار بترك الواجبات المتعددة دفعة واحدة، والظاهر عدم

تحقق الإصرار بذلك بل لا بد من أن يكون الترك دفعات، فلو ارتكب الصغائر دفعة واحدة فالإصرار لا يصدق

معها، وذلك -

٣٥٧

كمن نظر إلى نساء متعدّدات بنظر واحد، فإنه يصدق عليه ارتكاب ذنوب متعدّدة ولا يصدق معها الإصرار.

ورابعاً: مع تسليم جميع هذه الأمور فهي لاتصلح أن تكون نتيجة للمسألة الأصولية، فإن المسألة الأصولية عبارة

عما وقعت نتيجتها في طريق استنباط الحكم الكلي - كما سبق - ومانحن فيه ليس كذلك، بل هو من تطبيق الحكم

المستنبط على موارد.

الثمرة السادسة: أنه على القول بوجوب المقدمة يلزم اجتماع الأمر والنهي فيما لو كانت محرمة، وعلى القول بعدم

الوجوب فلا تتصف إلا بالحرمة.

وأشكل عليها صاحب الكفاية (قدس سره) (١) بأمر ثلاثة:

الأمر الأول: أن بحث اجتماع الأمر والنهي إنما هو فيما إذا كان هناك عنوانان تعلق بأحدهما الوجوب وبالأخر

الحرمة، وقد اجتمعا في مورد واحد اتفاقاً، وأما إذا كان هناك عنوان واحد تعلق به كلا الحكمين فلا ريب أنه داخل

في مسألة النهي عن العبادة وما نحن فيه من قبيل الثاني، فإن ذات المقدمة هي مركب للأمر لا عنوان ما يتوقف

عليه الواجب، وإنما العنوان جهة تعليلية للحكم بوجوب الذات لا جهة تقييدية.

وغير خفي أن عنوان المقدمة وإن لم يكن مورداً للأمر إلا أن المأمور به هو الكلي الذي يتوقف عليه الواجب، وهذه

المقدمة الخاصة مصداق من مصاديقه فتتصف بالوجوب - بناء على وجوب المقدمة - وهي محرمة كما هو

المفروض فتكون من موارد اجتماع الأمر والنهي.

الأمر الثاني: أن المقدمة إن كانت منحصرة فإما أن يكون ملاك الأمر أقوى فلا حرمة حينئذ، وإما أن يكون اضعف فيسقط الواجب عن الوجوب فلا اجتماع على التقديرين، وإن كانت غير منحصرة فالعقل يحكم بالتلازم بين وجوب خصوص المقدمة المباحة، ووجوب الواجب النفسي، ولا يحكم بالتلازم بين وجوب مطلق المقدمة لتكون المحرمة أحد أفراد الواجب فتجتمع الحرمة والوجوب ويكون المجمع من موارد اجتماع الأمر والنهي.

(١) كفاية الأصول: ١٢٤.

مصابيح
الأصول
ج - ١

٣٥٨

وغير خفي أنه في صورة عدم انحصار المقدمة بالمحرمة لا ينحصر الوجوب بخصوص المباحة على ما ذكره، إذ بعد واجدية كل من المقدمتين المحرمة وغيرها للملاك المقتضي للوجوب وهو توقف الواجب عليها، لا وجه لاختصاص الوجوب بالمباحة، أما كون إحدى المقدمتين محرمة فذلك لا يخرجها عن واجدية الملاك، وكما أن الواجب النفسي إذا انضم إليه عنوان محرم لا يخرج عن واجديته لملاك الوجوب بناء على جواز اجتماع الأمر والنهي، كذلك الواجب الغيري لا يخرج عن واجديته للملاك، وعليه فالثمرة تحصل من هذه الجهة بناء على جواز الاجتماع ما لم يمنع منها أمر آخر.

الأمر الثالث: أن القول بوجوب المقدمة وعدمه لا أثر له في المقام، فإن الغرض من المقدمة هو التوصل بها إلى الواجب النفسي، فإن كانت توصلية أمكن التوصل بالمقدمة المحرمة إلى الواجب النفسي.

قلنا: بوجوب المقدمة أم لم نقل به، وإذا كانت المقدمة عبادية كالطهارات الثلاث، فإن قلنا: بامتناع الاجتماع حكم ببطانها إذا كانت محرمة سواء قلنا: بوجوب المقدمة أم لم نقل، وإن قلنا: بجوازه صحت على القول بعدم الوجوب أيضاً، وذلك من جهة أن عباديتها لم تنشأ من الأمر الغيري المتعلق بها، وإنما نشأت من أوامرها النفسية فلا ثمرة للقول بوجوب المقدمة من هذه الناحية.

والإشكال المذكور من صاحب الكفاية (قدس سره) على الثمرة السادسة متين جداً.

الواجب الأصلي والتبعي

ذكر صاحب الكفاية (قدس سره) (١) في بحث المقدمة الواجب أموراً أربعة:

وقد تضمن الأمر الأول البحث عن وجوب المقدمة وأنها من المسائل الأصولية العقلية، وتضمن الأمر الثاني: تقسيم المقدمة إلى داخلية، وخارجية، ومتقدمة، ومقارنة، ولاحقة، وغير ذلك من التقسيمات،

(١) كفاية الأصول: ١٢٢.

٣٥٩

والأمر الثالث: تعرض لتقسيم الواجب إلى مطلق ومشروط، ومنجز، ومعلق، وغير ذلك، أما الأمر الرابع: فقد تطرق البحث عما هو الواجب من المقدمات بعد ثبوت وجوبها وتبعيتها في الإطلاق، والاشتراط لذيها وبعد الإنتهاء من الأمور الأربعة ذكر انقسام الواجب إلى الأصلي، والتبعي.

وكان لازماً عليه أن يدرجه في الأمر الثالث، لأنه من شؤون تقسيم الواجب والذي أخاله انه كان من قبيل الغلط والاشتباه، ولعله كان من الناسخ، وكيف كان فالتعرض لهذا التقسيم هنا إنما هو تبعاً لصاحب الكفاية، وإلا فهو عديم الأثر والفائدة.

إعلم أن تقسيم الواجب إلى الأصلي، والتبعي (تارة) يلاحظ في مرحلة الثبوت (أخرى) في مرحلة الإثبات.

أما المرحلة الأولى فالواجب الأصلي: هو ما تعلق الطلب به استقلالاً وكان المولى ملتفتاً إليه، ومريداً له أصالة، الواجب التبعي: ما تعلق الطلب به بلا التفات وإنما بتبع غيره، ومن البديهي اتصاف الواجب الغيري بكل منهما، وأما الواجب النفسي فلا يتصف إلا بالأصالة دون التبعية وذلك للزوم الالتفات في الواجب النفسي.

وأما المرحلة الثانية فالواجب الأصلي هو ما قصد بالإفادة من الكلام بحيث كانت دلالة الكلام عليه بالمطابقة والواجب التبعية - ما لم يكن كذلك، بل كانت دلالة الكلام عليه بالإلتزام، ومن المعلوم اتصاف الواجب الغيري بكل منها في هذه المرحلة، وهي الإثبات كما أن الواجب النفسي يتصف بكل منهما أيضاً. ثم إن علم أن الواجب أصلي أو تبعية عمل على طبقه، وإن شك فيه فحيث لا أثر لذلك فإنه لا معنى لبيان ما يقتضيه الأصل، أو القاعدة في هذه المرحلة لأن الأثر مرتب على الواجب وهو يترتب على كل من الأصلي، والتبعية بلا فرق بينهما، وإن قيل: بأن الأصل عند الشك هو كونه تبعياً وذلك لاحتياج الأصلي إلى التفات إليه وطلبه بإرادة مستقلة، والأصل عدم تحقق الإرادة المستقلة.

مصباح
الأصول
ج ١ -

٣٦٠

تأسيس الأصل:

والبحث يقع عما يقتضيه الأصل عند الشك في وجوب المقدمة وعدمها، وهو في مقامين:

المقام الأول: في الأصل العملي.

المقام الثاني: في الأصل اللفظي.

أما البحث عن المقام الأول فقد ادعى صاحب الكفاية (قدس سره) ^(١) أنه لا أصل لنا في المسألة الأصولية يعين الملازمة عند الشك في وجوب المقدمة، لأن الملازمة على تقدير ثبوتها أزلية لا تقبل المناقشة، كما أنها على تقدير عدمها أزلية أيضاً، إذن فلا مجرى للأصل فيها ليقال: إن الأصل هو عدم الملازمة.

وأما في المسألة الفرعية: وهي وجوب المقدمة الخاصة كما إذا علم وجوب الصلاة وشك في وجوب مقدمتها فإنه لا مانع من جريان أصالة عدم الوجوب، فيقال: إنه قبل حكم الشارع بوجوب الصلاة لم تكن المقدمة واجبة لعدم وجوب ذيلها، وبعد الحكم بوجوب الصلاة شك في وجوب المقدمة، ومقتضى الأصل استصحاب عدم الوجوب، أو إجراء أصل البراءة من التكليف.

وغير خفي أن ما جاء به (قدس سره) في المسألة الأصولية من عدم وجود أصل عملي يعين لنا الوظيفة الشرعية مسلم، إنما الإشكال فيما جاء به في المسألة الفرعية، والأصل لا يخلو: إما البراءة، أو الاستصحاب.

والأولى لا تجري بكلا قسميها أما العقلية منها، فلأنها واردة لنفي العقاب، والمفروض أن المقدمة لا يستلزم تركها عقاباً، وإن قلنا بوجوبها وإنما العقاب على ترك الواجب النفسي، وأما الشرعية منها، فلأن حديث الرفع وارد مورد الامتنان، ففي مورد يكون في عمل التكليف كلفة على العبد فإنه يرفع امتناناً بهذا الحديث، أما إذا كان التكليف غير مستلزم حقاً فليس في رفعه منة، على أن العقل يلزم بالإتيان بها قلنا بالوجوب أم لم نقل، لأنه لا بد من الإتيان بها لتوقف الواجب النفسي عليها، فأى منة في رفع الوجوب بعد لزوم الإتيان بها بنظر العقل؟.

(١) كفاية الأصول: ١٢٢.

٣٦١

والثاني وهو الاستصحاب لا يجري أيضاً، فإن أركانه وإن تمت من يقين سابق وشك لا حق إلا أنه عديم الأثر نظراً إلى حكم العقل بإتيان نفس المقدمة بعد وجوب ذيلها، ومعه لا فائدة للحكم الشرعي.

وكيف كان فالأصل العملي متعذر هنا في المسألتين.

نعم: ربما يجري في ناحية أخرى، وهي في الثمرة التي ذكرناها سابقاً، فيما لو كانت المقدمة محرمة وقد توقف على إتيانها واجب أهم، فحينئذ يلزم ملاحظة دليل الحرمة، فإن كان لدليل تحريم المقدمة إطلاق لزم التمسك به ورفع اليد عن التحريم بمقدار الضرورة، وذلك في المقدمة الموصلة التي تيقنا زوال التحريم عنها، وأما الأفراد الباقية وهي التي لم تكن موصلة فهي باقية على حرمتها عملاً بإطلاق دليلها، وإن لم يكن لدليل التحريم إطلاق فتجري أصالة البراءة عن الحرمة في كل مقدمة لاحتمال وجوبها المنافي للحرمة سواء أكانت موصلة أم لا، هذا كله في الأصل العملي.

وأما المقام الثاني فالذي يمكن أن يستدل به على الوجوب أدلة ثلاثة: (الدليل الأول) استدلال الأشاعرة وفي مقدتهم أبو الحسن الأشعري، وحاصله، أن المقدمة لو لم تكن واجبة لجاز تركها، وحينئذ فإن بقي الواجب على وجوبه لزم التكليف بما لا يطاق، وإلا خرج الواجب المطابق عن كونه مطلقاً إلى كونه شرطياً.

بيان ذلك: أن المولى إذا أوجب شيئاً فلا بد له من إيجاب جميع مقدمات ذلك الشيء فلو لم يوجب تلك المقدمات لجاز تركها، وهذا يستلزم أحد محذورين: إما أن يبقى وجوب ذي المقدمة بحاله، وهو محال لأنه تكليف بما لا يطاق، أو يزول، الوجوب إلا عند حصول مقدمته فيلزم انقلاب المطلق إلى المشروط.

ولا يخفى ما فيه فإننا نلتزم بعدم الملازمة بين عدم المنع من ترك المقدمة، والمنع من ترك ذبيها، إذ المقدمة وإن لم تجب بحكم الشرع إلا أنها واجبة بحكم العقل، وحينئذ فإن ترك المكلف الواجب النفسي بترك مقدمته فقد عصى ويكون سقوط الوجوب من جهة العصيان، لا من جهة ترخيص الشارع في الترك فلا يلزم التكليف بما لا يطاق، أو انقلاب الوجوب من المطلق إلى المشروط،

وبعبارة أخرى أن الترخيص الشرعي وإن أمكن بالنسبة إلى المقدمة، إلا أن حكم العقل باللابدية، والتوقف لا يسمح للعبد أن يخالف ويترك ذلك، إذ لا زم ترخيص المولى لترك المقدمة أنه لا عقاب يترتب من قبله على نفس ترك المقدمة من حيث هي، أما من حيث فوات الواجب النفسي الذي هو ذو المقدمة فالمولى له الحق في المعاقبة، والمؤاخذه ولا مفر للعبد من ذلك، وعلى تقدير أن يرخص المولى بالترك مع حكم العقل باللاتيان ففوات الواجب النفسي من العبد إنما كان بالعصيان، إذ بإمكانه المبادرة إلى الفعل مادام العقل حاكماً باللابدية التي لا يستطيع من التخلف عنها.

نعم: لو أريد من عدم الوجوب عدم الوجوب العقلي لصح كلامه إلا أنه خارج عن المقام.

الدليل الثاني: ما جاء به في الكفاية^(١): من أن الكتاب والسنة وسائر الأوامر العرفية، مصرحة بالأمر بالمقدمة حين إرادة ذبيها، مثل قوله تعالى: **(إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم)**^(٢) وقوله (قدس سره): اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه^(٣)، وفي الأوامر العرفية مثل: اخرج إلى السوق، واشتر اللحم، فالأوامر هنا لابد لها من ملاك، وهو إما أن يكون غير ملاك ذي المقدمة فيلزم أن تكون واجبة بالوجوب النفسي وهو خلاف الغرض، أو يكون الملاك هو المقدمة إلى الواجب النفسي، وإذا ثبت هذا المعنى في مثل هذه الموارد فالتعدي إلى غيرها لجهة وحدة الملاك أمر جائز، وحينئذ فالوجوبات التي وردت وغيرها لا بد من كونها مولوية غيرية، وإلا لزم كونها

واجبات نفسية ولا يقول بها أحد.

وغير خفي أن الاستدلال المذكور إنما يتم إن ثبت وجوب هذه الموارد وجوباً غيرياً، وأما بناء على أنه إرشاد إلى ماتعلق به من الجزئية، والشرطية، والمانعية، كما هو الصحيح، فالاستدلال باطل.

والذي يدل على ما قلناه أمران:

(١) كفاية الأصول: ١٢٦.

(٢) سورة المائدة ٥: ٦١.

(٣) وسائل الشيعة ٣: ٤٠٥، أبواب النجاسات ب ٨ ح ٢.

٣٦٣

الأول: ما ورد من امتثال هذه الأوامر في الأجزاء، كما جاء في بعض فقرات رواية أبي بصير: عن أبي عبد الله وإذا رفعت رأسك من الركوع فأقم صلبك حتى ترجع مفاصلك، وإذا سجدت فاقعد مثل ذلك وإذا كان في الركعة الأولى، والثانية، فرفعت رأسك من السجود فاستتم جالساً حتى ترجع مفاصلك الخ^(١)، فإنها ترشد إلى الجزئية دون أن تكون مأموراً بها بالأمر المولوي الغيري، وإلا لكان نقضاً لما قاله (قدس سره) سابقاً من عدم اتصاف الأجزاء بالمقدمية، فإن الأجزاء لا تتصف بالوجوب الغيري، إذن فما ذلك إلا لأن الأمر بها إرشاد إلى جزئيتها للصلاة.

الأمر الثاني: ما ورد نظيره في العقود بالمعنى الأعم، كما جاء في قوله تعالى: **(وَأَشْهَدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِنْكُمْ)**^(٢)، فإن

ذلك إرشاد إلى بطلان الطلاق بدون الإشهاد دون أن يكون الأمر غيرياً مولوياً، إذ لا وجوب نفسي هنا ليتوقف عليها، ومقامنا من هذا القبيل، فإن قول المولى: إذا صليت فتطهر إنما هو إرشاد إلى بطلان الصلاة بدون الطهارة.

الدليل الثالث ما جاء به صاحب الكفاية (قدس سره)^(٣)، وشيخنا الأستاذ (قدس سره)^(٤) من شهادة الوجدان والارتكاز العقلي على ذلك، فإن الإنسان إذا اشتاق إلى شيء وأراد أنه لو لم يلتفت إلى مقدمات ذلك الشيء إلا أنه لو رجع إلى وجدانه والتفت إلى ما يتوقف عليه نفس مراده، لاشتاق إليها كاشتياقه إلى نفس الواجب، بلا فرق في هذه الجهة

بين الإرادة التكوينية والإرادة التشريعية، وإن اختلف المتعلق في كل منهما عن الآخر.

وغير خفي أنه إن أريد من الإرادة الشوق المؤكد الذي هو من الصفات النفسانية الخارجة عن حيز القدرة، والاختيار، بمعنى أن الإنسان ربما يشترق إلى فعل من الأفعال لتوجه القوى الظاهرية، والباطنية نحوه، فيكثر شوقه حتى يبلغ مبلغ الإرادة، والطلب إما من نفسه، أو غيره، فهو يشترق إلى مقدمات ذلك

(١) وسائل الشريعة ٤٦٥:٥، أبواب أفعال الصلاة ب ١ ح ٩.

(٢) سورة الطلاق: ٢.

(٣) كفاية الأصول: ١٢٦.

(٤) أجود التقريرات ٣٣٥:١.

مصابيح
الأصول
ج ١ -

٣٦٤

الشيء إذا التفت إليها، (ففيه) أن الإرادة بهذا المعنى ليست من سنخ الأحكام، بل من الصفات النفسانية، وقد عرفت أن الإرادة التشريعية إنما هي من سنخ الأحكام الناشئة عن إرادة واختيار. وإن أريد منها إعمال القدرة نحو الفعل الذي هو معنى الاختيار كما ذكرناه غير مرة من أن الإنسان إذا أراد شيئاً فلا بد وأن يبذل وسعه ويعمل قدرته في سبيل تحصيل الخير لنفسه، فهذا وإن كان من مقولة الأفعال، إلا أن الإرادة التشريعية بهذا المعنى باطلة، وذلك فإن إعمال القدرة في فعل الغير ليس واقعاً تحت اختيار المولى وإرادته لا بنفسه ولا بمقدماته.

وإن أريد منها: معنى آخر وهو أن المولى إذا تعلق شوقه بفعل الغير يعتبر أمراً في نفسه، ويبرز بمبرز يدل عليه، ويفيد أن الفعل ملقى على ذمة المكلف، فهذا لا محذور فيه، إلا أن تسرية أحكام الإرادة التكوينية إلى الإرادة التشريعية غير ممكن، لأنه من إسراء حكم موضوع إلى موضوع آخر.

و(بعبارة أخرى) إن أريد بها جعل شيء في ذمة المكلف، فالوجدان لا يشهد بما ذكره من أن المولى إذا جعل شيئاً

على ذمة شخص فلا بد وأن يجعل في ذمته مقدمات ذلك الشيء، إذ لا ملازمة بين الجعلين، بل ربما لا يكون ملتفتاً إلى توقفه على مقدمات أصلاً فكيف يجعلها في هذا الحال، مع أن الجعل من أفعال النفس المتوقفة على الالتفات. فالصحيح أن يقال: إنه لا دليل على وجوب المقدمة وجوباً مولوياً شرعياً، كما وأن الوجدان ليس بشاهد على تعلق الإرادة المولى بالمقدمات بعد تعلقها بشيء، بل الوجدان شاهد على عدم ذلك، للزوم اللغوية في الخطاب المولوي، وذلك فإن العقل بعد أن رأى الواجب موقوفاً على مقدمة، ورأى العبد لا يستطيع على امتثال الواجب النفسي المأمور به إلا بعد الإتيان بمقدمته يحكم ضرورة بإتيان تلك المقدمة والمبادرة نحوها توصلاً لامتنال الواجب النفسي، فلو أمر الشارع المقدس بوجوب المقدمة أمراً مولوياً بعد اطلاعه على حكم العقل بذلك لا يكون أمره لغواً، لعدم ترتب الأثر عليه.

نعم: لو صدر الأمر منه بهذه الكيفية لا يكون أمره إلا إرشاداً إلى حكم العقل بذلك.

والحاصل أن المقدمة إنما تجب بحكم العقل دون الشرع.

٣٦٥

مقدمة المستحب

ثم لو بنينا على وجوب المقدمة شرعاً، فلا نقول باختصاصه بالوجوب فقط، بل الأمر يسري إلى المقدمات المستحبة أيضاً، التي يتوقف عليها الأمر الاستحبابي بنفس الملاك المتقدم في المقدمة الوجوبية، غاية الأمر في مقدمة الواجب تكون الإرادة إلزامية كنفسه، وفي مقدمة الندب تكون الإرادة غير إلزامية كنفسه.

مقدمة الحرام

قسم شيخنا الأستاذ (قدس سره) (١) مقدمة الحرام إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: هو الذي لا يتوسط بين المقدمة وذيها اختيار وإرادة للفاعل، بمعنى أن الإنسان لو أتى بالمقدمة فذو المقدمة يقع خارجاً قهراً عليه على نحو لا يقدر المكلف على التخلف عن ارتكاب الحرام، نظير العلة والمعلول، والحكم في هذا القسم، أعني حرمة المقدمة يكون نفسياً لا غيرياً، وإذ النهي الوارد على ذي المقدمة وارد عليها حقيقة لأنها هي المقدورة للمكلف دونه.

القسم الثاني: هو الذي يتوسط بين المقدمة وذيها اختيار وإرادة للفاعل، ولكن المكلف يقصد بالمقدمة التوصل إلى الحرام، بمعنى أنه بعد إتيانه المقدمة يكون قادراً على ترك الحرام وإتيانه، ولكنه يرتكب المقدمة بقصد التوصل إلى الحرام، وفي هذا القسم حكم (قدس سره) بالحرمة وتردد فيها بين النفسية والغيرية، وإن ذلك من قبيل التجري أو السراية من ذي المقدمة بعد ظهور حرمتها أيضاً.

القسم الثالث: هو الذي يتوسط بين المقدمة وذيها اختيار وإرادة للفاعل ويكون المكلف بعد إتيانه المقدمة قادراً على إتيان ذيها ولكن لديه صارف عن إتيانه، وفي هذا القسم حكم (قدس سره) بعدم حرمة المقدمة، وإنما المحرم نفس ذي

(١) أجود التقريرات ١: ٣٦١-٣٦٢.

المقدمة باعتبار أن فاعل المقدمة لم يقصد التوصل بها إلى الحرام ولم يكن علة في الوقوع في الحرام، فلا وجه لحرمتها، إذ المفروض أنه مع الإتيان بها يتمكن من ترك الحرام ومعه لا يكون ملاك المقدمية موجوداً فيها. وفي جميعها نظر ما عدا القسم الأخير.

أما النقاش في القسم الأول فنقول: إن تحريم المقدمة يتبع القول بوجود مقدمة الواجب لوحدة الملاك بينهما وهو توقف امتثال التكليف، ففي مقدمة الواجب يتوقف امتثال الواجب على الإتيان بها، وفي مقدمة الحرام يتوقف ترك

الحرام على تركها، وأما ما ذكره (قدس سره) من أن النهي حقيقة منصب عليها لأنها هي المقدورة دونه فهو - على خلاف مبناه في غير المقام، (من أن المقدور بالواسطة مقدور) والمعلول وإن لم يكن مقدوراً ابتداءً، إلا أنه مقدور بواسطة علته كما لا يخفى.

نعم: هنا لو ارتكب المقدمة يكون أثماً لوقوعه في الحرام الذي هو ذو المقدمة بسوء اختياره، لأن المفروض أنه لا ينفك عنه لا أن المقدمة تكون محرمة بالحرمة الترشحية بحيث يكون مرتكباً لحرامين. وأما النقاش في القسم الثاني فهو أن اتصاف المقدمة بالحرمة الغيرية ممنوع، وذلك لعدم توقف الاجتناب عن المحرم على ترك المقدمة، فإنه بعد الإتيان بالمقدمة قادر على ترك الحرام، وليس المقام كمقدمة الواجب، لأن مقدمة الواجب عند تركها يتعذر الإتيان بالواجب، وهنا عند الإتيان بالمقدمة لا يتعذر ترك الحرام.

وأما الحرمة النفسية فعلى تقديرها تثبتني على حرمة التجري، وقد قلنا: أن التجري لا يكون حراماً شرعاً. **نعم:** يظهر من بعض الأخبار كما روي عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) من أن القاتل والمقتول في النار، فقيل (يا رسول الله) هذا القاتل فما بال المقتول، فقال (صلى الله عليه وآله وسلم): إنه نوى قتل صاحبه^(١)، إلا أن هذه الحرمة من جهة نية الحرام، لا من جهة

(١) التهذيب ٦: ٢٥/١٧٤.

٣٦٧

المقدمة، هذا مع أن هناك روايات متعددة ذكرت في مقدمة الوسائل^(١)، وهي تعطي أنه لا إثم في نية الحرام، ولا يكتب عليه إلا بعد ارتكابه، بينما تكتب له نية الخير قبل ارتكابه. وقد جمع الشيخ الأنصاري (قدس سره)^(٢) بين الطائفتين بوجهين: كان الثاني عنهما محل الاعتماد عندنا، وحاصله: أن نية السوء إنما لا تكتب فيما إذا كان العبد قد ارتدع عنها برادع نفساني، وتكتب فيما لو لم يرتدع العبد عن تلك النية التي أضمرها في نفسه وبقيت مستمرة عنده، أو كان الرادع غير اختياري كالموت - إلا أن مانعاً خارجياً منع

من تحقيقها غير الارتداع النفساني، و(كيف كان) فالبحث عن كون نية الحرام حراماً نفسياً، أو من باب التجري، أو ليست بحرام، شيء آخر غير حرمة المقدمة ولا ترتبط بها.

وأما القسم الثالث: فالقول بعدم موجب للحرمة هو الحق، لأن اجتناب المحرم، وتحصيل غرض المولى؛ لا يتوقفان على ترك المقدمة وإنما الفعل، والترك كانا داخليين تحت إرادته، واختياره، فمن الضروري إذن أن لا تتصف المقدمة بالحرمة الغيرية لما عرفت من عدم تمامية ملاك التوقف فيها، فكان حكمها حكم عدمها.

فالمتحصل من مقدمة الحرام، أنها ليست بمحرمة إلا في صورة واحدة (وهي الأولى)، وهذه تتوقف على ثبوت الوجوب شرعاً، وحيث انتفى ذلك فلا حرمة أصلاً.

مقدمة المكروه

وهي معلومة من مقدمات الحرام، والتفاصيل كلها جارية فيها، إلا أن البحث في مكروهية مقدماتها تتم بعد البناء على أن الشارع حكم بالكراهة بين المقدمة وذبيها وإلا فلا، فهي كالمحرم (٣).

(١) وسائل الشريعة ٥١: ١ أبواب مقدمة الصلوات ب٦ ح ٦.

(٢) مطارج الأنظار ١: ٤٥٤.

(٣) إلى هنا نهاية الجزء المطبوع في حياة السيد المقرر (ره).

مَبْحَثُ الضَدِّ

* وهل الأمر بالشئ يقتضي النهي عن ضده أو لا.

والبحث يقع في جهات أربعة:

الجهة الأولى: إن البحث وإنْ عُدَّ من مباحث الأمر إلا أنه لا اختصاص لاقتضاء الأمر خاصة، بل الوجوب من أي مورد استفيد سواء كان من دليل لفظي أم لبي، كالإجماع يتأتى النزاع فيه من أن الأمر بالشئ يقتضي النهي عن الضد أولاً، وشبيهه سبق في بحث مقدمة الواجب، فإن النزاع كان في ثبوت الملازمة بين وجوب الشئ وجوب مقدمته، أعم من أن يكون الوجوب مستفاداً من دليل لفظي أو غير لفظي.

الجهة الثانية: إن بحث الضد من المسائل الأصولية لوقوعه في طريق الاستنباط، واستفادة الحكم الشرعي منه، لو أنظم إلى ذلك صغراه من دون ضمنية شيء آخر، فإن القائل بالاقتضاء لا يستطيع أن يستفيد الحكم الشرعي ما لم يضم إلى ذلك دلالة النهي عن العبادة المقتضية للفساد، وهذا لا أثر له، إلا أن القائل بعدم الاقتضاء يمكنه أن يحكم بصحة العبادة التي وقعت ضدّاً للمأمور به، فإن العبادة كان فيها اقتضاء للصحة قبل وقوعها مزاحمة لواجب أهم، إلا أن البحث عن الضد إنما هو عن قابليته لأن يكون مانعاً من صحتها، فإذا ثبت عدم الاقتضاء للنهي كانت النتيجة بقاء صحة العبادة على حالها، وهذا أثر شرعي يكفي في اندراج المسألة في فن الأصول.

الجهة الثالثة: إن المراد من الاقتضاء ما هو بالمعنى الأعم من العينية والجزئية واللزم، فإن بعض الأقوال في المسألة أفادت العينية بين الأمر بالشئ والنهي عن ضده، وكيف يقتضي الشئ نفسه فلا بد من إرادة الاقتضاء بنحو أوسع.

* ليلة الأحد ٢٣ / رجب / ١٣٧٦هـ.

الجهة الرابعة: إنه ليس المراد من الضد خصوص الوجودي المعاند لوجودي آخر، بل كل معاند للشيء ومنافر له سواء كان وجودياً الذي هو الضد الاصطلاحي أو عديمياً ليكون نقيضاً اصطلاحاً، يشمل الضد العام الذي هو بمعنى الترك، وبعد تمامية الجهات المذكورة يقع البحث عن أمور: الأول: في اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن الضد الوجودي، وهو الضد الخاص، الثاني: في اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن الضد العدمي بمعنى الترك، أما البحث عن الأمر الأول فالمراد من الضد الوجودي إما خصوص كل واحد واحد، أو ما هو بمعنى الجامع للأضداد الوجودية واحد لا بعينه:

الضد الخاص

استدلال القائل بالإقتضاء

وقد استدل القائل بأن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص بوجهين:

الوجه الأول: بطريق إثبات المقدمة وهذا الوجه اشتمل على مقدمتين: الأولى: أن أجزاء العلة عبارة عن وجود المقتضي وتامة الشرط وعدم المانع، والمعلول لا يحصل في الخارج إلا بعد تمامية هذه الثلاثة.

المقدمة الثانية: أن وجود أحد الضدين مانع من وجود الآخر، وهذا التمانع حاصل من الطرفين، ويلزم على هذا أن يكون وجود المانع من مقدمات عدم الممنوع، كما أن عدم المانع من مقدمات وجود الممنوع، ومن هذين المقدمتين نستفيد أن عدم الممنوع - أي الإزالة - إنما كان لوجود المانع - أي الصلاة -، فإذا فرضنا أن عدم المانع من مقدمات وجود الممنوع كان عدم المانع واجباً، وضروري أن يكون وجود المانع وهو الصلاة محرماً، وهذا معنى الفساد.

إستدلال القائل بعدم الإقتضاء

وقد اعتمد القائل بالعدم في مرحلة مدّعه على وجهين - كما أختار ذلك شيخنا الأستاذ^(١)، فإن المدعي للعدم لا ينكر الكبرى التي عبارة عن أن وجود المانع من مقدمات عدم الممنوع، ولكنه يناقش صغرياً، وأن وجود أحد الضدين لا يكون مستنداً إلى عدم الآخر.

الوجه الأول: أن الشيء إذا كان له مقتضي وشرط وعدم مانع، وقد انتفى لانتفاء واحد من الثلاثة، فلا ريب أن عدمه يستند إلى عدم ذلك، مثلاً إحراق الثوب يتم في مورد تتحقق فيه النار ويحصل التداني للثوب من النار وتتعدم الرطوبة المانعة من الإحراق، وإذا تمت الأمور الثلاثة فقد أثر المقتضي أثره ووجد المعلول خارجاً، فلو فرضنا أن النار لم تتحقق خارجاً، فعدم الإحراق لا يكون مستنداً إلى وجود المانع بل إلى عدم المقتضي، وهكذا لو فقد التداني فإن عدم يستند إلى عدم الشرط، أو فرضنا أن الرطوبة حصلت خارجاً فإن عدم يستند لوجود المانع.

إذا اتضح هذا فنقول: لا يمكن أن يستند عدم الممنوع إلى وجود المانع، لأنه مستلزم للجمع بين الضدين، فإن فرض استناد عدم الممنوع إلى وجود المانع أن الممنوع فيه اقتضاء للوجود وأن شرطه حاصل، إلا أن الذي أوجب عدمه وجود المانع، أو بتعبير آخر استناد عدم الشيء إلى وجود مانعه يقتضي فرض وجود مقتضيه وشرائطه ليكون عدم مستنداً إلى وجود المانع الذي هو العلة الأخيرة للشيء، وهذه الكبرى - وهي استناد عدم الشيء إلى وجود المانع يقتضي فرض وجود مقتضيه وشرائطه - لا يمكن انطباقها على ما نحن فيه، إذ يستحيل أن يكون للإنسان مقتضي للشيء وإلى مانعه، فإن ذلك من الاقتضاء للضدين وهو مستحيل، فلا بدّ وأن يكون عدم الشيء مستنداً إلى عدم مقتضيه الذي هو أسبق العلل لا إلى وجود المانع، فلم يكن موردنا مما كان عدم الممنوع مستنداً إلى وجود المانع الذي هو الجزء الأخير للعلّة، بل كان مستنداً إلى عدم المقتضي له وهو الجزء الأول لها.

(١) أجود التقريرات ٢.

* ولا يخفى فإن المراد من المقتضي ما اقتضاه طبع الشيء وذاته من دون اقتترانه واشتراطه بالمانع، وليس المقصود من المقتضي ما كان بشرط المانع، فإن ذلك إنكار للمانعية بالمرة، إذ المانع ما كان موجباً لعدم تأثير المقتضي وفرض المقتضي خلاف مؤثريته، فدعوى استحالة وجود المقتضي للضدين في آن واحد غير صحيح، لأن كلاً من المقتضيين إنما يقتضي أثره في حد نفسه مع قطع النظر عن الآخر، فلو فرضنا أن شيئاً كان بحسب ذاته ساكناً ووجد مقتضي لحركته نحو الشرق كما وجد مقتضى آخر لحركته نحو الغرب، فكان كل منهما يقتضي حركته إلى جانب وكان الآخر يقتضي عدم الحركة التي يقتضيها الآخر، فعدم تحقق أحد المقتضيين إنما كان لأجل وجود مقتضي الآخر لا لوجود المانع، إذ ليس في البين حركة إلى الشرق كي تستند عدم الحركة إلى الغرب إليها. فالذي تحصل أنه يمكن أن يكون للشيء مقتضي ولمانعه مقتضي، ويكون عدم الشيء مستنداً إلى وجود المانع، إذ المراد بالمقتضي حسبما عرفت ما كان بحسب ذاته مقتضياً للوجود، وهو يجتمع بهذا المعنى مع وجود المانع.

الوجه الثاني: الذي اعتمد عليه شيخنا الأستاذ في دعواه بعدم الاقتضاء^(١)، من أن كل ضد متصف بالإمكان يفتقر في مرحلة وجوده إلى تمامية علته من وجود المقتضي ووجود الشرط وعدم المانع، ومع عدم واحد منها لا يوجد ذلك الممكن أصلاً.

إذا عرفت هذا فالضدان إما أن يفقد الاقتضاء للوجود من كل منهما، وأما أن يكون لأحدهما اقتضاء دون الآخر، وأما أن يكون لكل منهما اقتضاء، فالصور العقلية ثلاثة:

الصورة الأولى: التي كان كل من الضدين فاقداً للاقتضاء وخالياً منه، فعدم وجود أحدهما لا يستند إلى وجود المانع، بل لعدم المقتضي فيه بالمرة، وهذا واضح.

* ليلة الاثنين ٢٤ / رجب / ١٣٧٦.

(١) أجود التقارير ١٦:٢.

الصورة الثانية: أن يكون لأحد الضدين مقتضى دون الآخر، ولا إشكال في أن عدم الآخر لم يستند إلى وجود الضد الآخر، أو فقل إلى وجود المانع، بل كان عدمه مستنداً إلى عدم المقتضي كما هو المفروض.

الصورة الثالثة: أن يكون لكلٍ من الضدين مقتضى للتأثير، فلا بدّ حينئذٍ من لحاظ مرحلة الفعلية والمؤثرية، وحينئذٍ إما أن يكون اقتضاء كليهما مساوياً للآخر، أو يكون أحدهما أقوى والآخر أضعف، أما الصورة الأخيرة فلأن عدم وجود الضد الآخر الذي هو الأضعف لم يكن لأجل وجود الأقوى خارجاً، بل لكون مقتضيه أضعف وغير قابل للمؤثرية، فلو فرض محالاً أن الأقوى غير موجود كان الثاني غير متحقق لضعف مقتضيه، فيستند عدمه لفقدان الشرط وهو قابلية التأثير، ومن هذه الصورة اتضح أن وجود أحد الضدين ليس مانعاً من وجود الآخر بل المانع ضعف المقتضي.

وأما صورة التساوي فانعدام أحدهما إنما هو لأجل وجود مقتضى الآخر، أو عدم الشرط لا لوجود الضد نفسه، ففي هذه الصور التي ذكرناها لم يكن عدم أحد الضدين مستنداً إلى وجود الضد الآخر خارجاً، وإنما كان سببه وجود المقتضي في بعض الصور أو فقدان الشرط في البعض الآخر، وبهذا ظهر إنكار المقدمة والتوقف وأن عدم الضد ليس مقدمة لوجود الضد الآخر.

***الوجه الثالث لإنكار المقدمة:**

ما جاء به صاحب الكفاية(قده)^(١). من أن ملاك استحالة الضدين بعينه ملاك استحالة النقيضين، فإن مقتضى التضاد بين الشينين المعاندة والمنافرة بينهما، وهي تقتضي امتناع وجودهما خارجاً دفعة واحدة، بمعنى أن وجود أحدهما في أي مورد فرض لا يجتمع مع وجود الآخر في ذلك المورد رتبة أو زماناً سابقاً أو لاحقاً، وإذا امتنع وجود أحدهما مع الآخر فلا بد وأن يجتمع وجود أحدهما مع نقيض الآخر وبديله وهو عدم الآخر، ويكونان حينئذٍ متقارنين وفي مرتبة واحدة أي وجود أحد الضدين في مرتبة عدم الآخر وبينهما كمال الملائمة، وأين هذا من

* ليلة السبت ٢٩ / رجب / ١٣٧٦، وتعطل الدرس ليلة الثلاثاء والأربعاء نظراً لوفاة الامام موسى بن جعفر (ع) والمبعث.

(١) كفاية الأصول: ١٣٠.

٣٧٣

المقدمة فإنها تقتضي السبق والمفروض أن وجود أحدهما في مرتبة عدم الآخر، ولقد نظر (قدس سره) ما نحن بمسألة المتناقضين وذكر أن المتناقضين كما أنهما في مرتبة واحدة وليس عدم الشيء مقدمة لوجوده، كذلك عدم أحد الضدين لا يكون مقدمة لوجود الضد الآخر بل يكونان متقارنين.

وربما فسرّ كلام صاحب الكفاية (قدس سره) بأن عدم الشيء في رتبة وجوده لا محالة وهما متناقضان، فإذا استحال وجود شيء مع وجود شيء آخر فلا بدّ وأن يجتمع مع عدمه، لأن النقيضين لا يجتمعان، والوجود والعدم في مرتبة واحدة فعدم اجتماع أحدهما مع الآخر يقتضي اجتماع أحدهما مع نقيض الآخر، لأن الوجودين في مرتبة واحدة، والعدم بمرتبة الوجود فكان بمرتبة ذلك الوجود الآخر.

ويردّ هذا بأن التساوي بين الشئيين إما بحسب الزمان أو المرتبة، فإن كان التساوي في الزمان فبمقتضى قياس المساواة يتم ما قيل، فلو كان هناك عم وأب متساويان زمن ولادتهما ولكن كان للأب أبناً، ومن المعلوم تأخره عن والده زماناً، والنسبة بينهما تقتضي تقدم الأب عليه، فإذا فرضنا أن العم مساوي في الزمان لوالده، ومساوي المتقدم متقدم، فيقتضي أن يكون العم متقدماً على نفس الولد بقياس المساواة، لأن العم مساوٍ لما هو المتقدم ومساوي المتقدم متقدم فيكون العم متقدماً، هذا في التساوي بالزمان.

وأما التساوي بحسب الرتبة فالأمر لا يقتضي الإتحاد من هذه الجهة، فإن الشئيين لو كانا في مرتبة واحدة وصادف ثالث كان متقدماً على الآخر رتبة فذلك لا يقتضي تقدم الآخر رتبة على الثالث، مثلاً الإحراق علة للحرارة متقدمة عليها رتبة دون الخارج، فلو فرضنا أن الإحراق مساوٍ في الرتبة لجريان الماء في النهر، فهذا لا يقتضي أن يكون الجريان نفسه متقدماً في الرتبة على الحرارة باعتبار أنه مساوي لما هو المتقدم، إذ لا دخل للحرارة والجريان.

فما جاء به شيخنا من فرض التساوي بحسب الرتبة غير تام فإنه يمكن التخلف، والظاهر أن مراد صاحب الكفاية

ليس هذا المعنى، بل ما قلناه أن قضية المعاندة تقتضي أن لا يوجد الضد خارجاً مع فرض وجود الآخر، ففي فرض وجود أحدهما لا يوجد الآخر أصلاً، فلا بدّ وأن يوجد مع عدمه، وبينه وبين عدم كمال الملائمة وهما في مرتبة واحدة.

ثم إنه (قدس سره) نظر مسألة الضدين بالنقيضين، وادعى أن المتناقضين يستحيل اجتماعهما خارجاً وأنه لا يفرض وجود شيء مع عدمه، فمتى حصل أحدهما لا بدّ من حصول عدم الآخر وبينهما كمال الملائمة. والجواب: أن الوجه في عدم الإلتزام بمقدمة ارتفاع أحد النقيضين للنقيض الآخر أنه لا اثنيته بينهما فلا معنى للمقدمة، فمثلاً عدم عدم ليس إلا الوجود فكيف جعل الإلتزام بمقدميته للوجود حتى نلتزم تقدمه عليه في الرتبة بخلاف المقام، فإن عدم الضد ليس متحداً مع الضد الآخر، فتبطل دعوى كونه مقدمة له من جهة أنه عدم المانع، إلا أن هناك فرقاً بين الوجود وعدم فوجود الشيء مساوٍ لارتفاع عدمه لا محالة، إلا أن تحقق عدم لا يقارن حصول ارتفاع الوجود، فإن معناه عدم الوجود وهو بنفسه عدم، وكيف يكون الشيء مقتضى لنفسه.

***الوجه الرابع:** واستدل صاحب الكفاية (قدس سره)

(١) أيضاً على إنكار المقدمة بلزوم الدور وبيانها: أن المانعية لما كانت من الطرفين ثابتة، وكان وجود أحد الضدين مانعاً من الآخر، لا محالة كان وجود أحد الضدين متوقفاً على عدم الضد الآخر، لأن عدم المانع من مقدمات وجود الممنوع، كما أن عدم الآخر موقوف على وجود الآخر، لأن عدم الممنوع من مقدمات وجود المانع، فوجود الإزالة موقوف على عدم الصلاة كما أن عدم الصلاة موقوف على وجود الإزالة، وإلا فلو عدمت الإزالة لما كانت الصلاة معدومة ولزوم الدور محال، فالمانعية كذلك لأنها تستوجب المحال.

وقد تقصى بعض عن الدور، فأجاب: بأن التوقف من الجانبين ليس بفعلي بل أحدهما فعلي والآخر تقديرى، أما توقف وجود أحد الضدين على عدم الآخر فمسلّم وفعلي، بخلاف توقف عدم الضد على وجود الضد الآخر فتقديرى وشأنى، أي على تقدير أن يكون للشيء مقتضى للوجود وشرائط، فحينئذٍ ينعدم لوجود الضد الآخر، ولعلّ هذا محال فإنه مع وجود المقتضى للشيء كيف يوجد المقتضى لضعده، ولربما يستند عدمه إلى عدم الإرادة التي هي أسبق

العلل.

وقد ردّ هذا الجواب بأنه يكفي في تحقق الدور إمكان توقف كل منهما على

* ليلة الأحد ١/ شعبان/١٣٧٦.

(١) كفاية الأصول: ١٣٠.

٣٧٥

الآخر فعلاً، كما إذا افترض وجود المقتضي مع بقية الشرائط، (وبتعبير آخر) أن الضدين إما أن يكون وجود المقتضي لهما ممكناً أو مستحيلاً، فإن كان ممكناً جاء الدور، وإن كان مستحيلاً كان وجود أحد الضدين متوقفاً على عدم مقتضي الآخر لا على عدم الآخر بنفسه كما تقدم، وقد ظهر مما تقدم أن عدم أحد الضدين ليس من مقدمات وجود الضد الآخر ليقال بترشح الوجوب عليه من الضد لو كان واجباً، مضافاً إلى منع وجوب مقدمة الواجب. ثم أن بعضهم^(١) فصل بين الضد المعلوم وال ضد الموجود، وادعى أن وجود أحد الضدين إنما يتوقف على عدم الآخر في فرض وجود ضده خارجاً ولا بد من رفعه ليوحد الآخر، وأما في فرض عدم وجود الضد فإيجاد الضد الآخر لا يتوقف على عدم الآخر - أي دفع الآخر - لخلو المكان عنهما وهذا كالتفصيل بين الرفع والدفع، وحاصل ما يستدل له أن اتصاف جسم بصفة من الصفات وعروضها عليه يستدعي قابلية المحل لعروض تلك الصفة، فإذا فرض أن المحل مشغول بصفة من الصفات فلا محالة غير قابل فعلاً لعروض الصفة الأخرى عليه، فلا بد من انعدامها وإيجاد الأخرى، أما لو لم يكن أحد الضدين موجوداً كان أيجاد الآخر غير موقوف على رفع الأول، إذ المحل خالٍ عن كل منهما فقابليته لعروض كل واحد منهما فعلية من دون توقف على شيء.

ولا يخفى أن ما جاء به لا يتم في الأفعال الاختيارية التي هي محل بحثنا من أن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده أو لا، والمأمور به والمنهي عنه إعلان اختياريان، والملاك في الفعل الاختياري أن يُعمل الشخص قدرته في كل آن بالإضافة إلى إرادة البقاء أو العدم، فإن المتحرك مفتقر في أول حركته إلى إرادة نحو الحركة، وإعمال قدرة

الإنسان هي الإرادة، فإذا ما تحقق ذلك منه ففي الآن الثاني والثالث أيضاً محتاج إلى إعمال القدرة، وإلا متى مالم يرد الحركة يتحقق السكون، فكما في مرحلة الحدث الفعل يحتاج إلى المؤثر كذلك في مرحلة البقاء محتاج إلى ذلك، ولا ريب أن الأمر بالحركة في الزمن الأول ضدها السكون في الزمن الأول، لأن ذلك انحلالي، ففي كل جزء الضد بالإضافة إليه يكون ضدّاً، أما السكون في الجزء الثاني فهو ضد للحركة في الجزء الثاني

(١) نسب هذا التفصيل الى المحقق الخونساري. راجع مطارح الأنظار ١: ٥٢٦.

٣٧٦

مصابيح
الأصول
ج - ١

وليس ضدّاً لها في الجزء الأول وهكذا في الثالث، إذ من الممكن أن يتحرك في الزمن الأول ويسكن في الزمن الثاني ولو كانا ضدين لما اجتماعاً، ففي الزمن الأول لو أعمل قدرته في الحركة لصار متحركاً بلا ريب، أما في الزمن الثاني لو أراد أن يوجد السكون الذي هو ضد للحركة فذلك لا يتوقف على أن يعدم وجود الحركة حتى يوجد نفس السكون، فإن السكون ليس ضدّاً للحركة في الزمن الأول، وإنما ضد للحركة في الزمن الثاني، والمفروض أن الإنسان بالإضافة إلى الزمن الثاني إعمال قدرته على حد سواء فله أن يعمل قدرته في إيجاد الحركة وله أن يعملها في إيجاد السكون، فلو أعمل قدرته في إيجاد السكون لما كان ذلك موجباً لإعدام ضده وهو الحركة، فإن الحركة ليست بموجودة في ذلك الزمان.

والحاصل أن الآن الثاني قابل لعروض كل من الضدين ولا بدّ من إيجاد المقتضي، فإن حصل لهما فالثاني يستحيل وجود مقتضيه فيكون معدوماً لعدم المقتضي، فلا يتوقف إيجاد الضد في الآن الثاني على رفع الضد الآخر وإعدامه كما قاله المحقق الخونساري (قدس سره)، بل المحل قابل لعروض كل واحد منهما.

وأما في الأمور الغير الاختيارية كالسواد لو أريد إيجاده مع انشغال المحل بالبياض، فإنه محتاج في مرحلة إيجاده إلى قابلية المحل وخلوه من كل شيء، ومع عدمه لا يوجد أصلاً، إلا أنه في الزمن الثاني لما كان المحل قابلاً لكل منهما - وبناء على أن العلة المحدثّة ليست هي المبقية - ففي الزمن الثاني لا بد من لحاظهما، فإما أن يكونا معدومي

الاقتضاء، أو يكون لأحدهما دون الآخر، أو يكون لكليهما اقتضاء حينئذ، - إما أن يتساويا أو يكون أحدهما أضعفاً والآخر أقوى والتفاصيل كلها - آتية.

نعم: بناء على أن العلة المحدثة مبقية فييجاد أحد الضدين محتاج إلى رفع الآخر إلا أنه خلاف المبنى، وربما يقال: بأن هناك بعض الأشياء إنما تحتاج إلى علة في الإيجاد فقط وأما البقاء فلا، كالحجر إذا وضع على الأرض فإنه يبقى، وفي مرحلة بقاءه لا يحتاج إلى علة، فإننا نقول إن بقاءه مستند إلى علة وهي إما جاذبية الأرض، أو ثقل الحجر نفسه، أو ضغط الهواء عليه وغير ذلك، فالعلة لا تزال موجودة لا كما توهم.

٣٧٧

* وقد سبق أن قلنا أن القائل بالاقتضاء اعتمد في مقام إثبات مدعاه على وجهين: الأول: ما مر وبه أثبت مقدمية وجود المانع لعدم الممنوع وقد عرفت ما فيه.

الوجه الثاني: هو إثبات التلازم بين وجود أحد الضدين وعدم الآخر، ومنه يستنتج وحدة المتلازمين في الحكم، وحاصله: أن وجود كل ضد مستلزم لترك ضده الآخر لا محالة كما هو مقتضى حقيقة المصادة بين الشئيين، فمتى ما استحيل وجود أحدهما مع الآخر خارجاً كان أحد الوجودين مع عدم الآخر مجتمعاً، وأن بينهما ملازمة دائمية، وإذا ثبت التلازم بين وجود أحدهما وعدم الآخر فاتصاف أحد المتلازمين بحكم يقتضي أتصاف الآخر بنفس الحكم وسرايته له، فإذا صار وجود الضد واجباً كان ترك الضد الآخر أيضاً واجباً، ولزم كونه واجباً أن فعله محرم لا يمكن التقرب به وهذا هو المطلوب.

ولا يخفى ما في الكبرى مع تسليم الصغرى في المقام على عكس ما سبق في إنكار المقدمية، فإن ثبوت الملازمة بين وجود أحد الضدين وعدم الآخر غير قابلة للإنكار، وإنما الكلام في أصل الكبرى وهي اتحاد المتلازمين في الحكم، وهذا هو محل الكلام، فإن الثابت في المتلازمين أن لا يختلفا في الحكم بحيث يصير أحدهما واجباً والآخر محرماً، أو واجباً والآخر مستحباً بالنظر إلى تضاد الأحكام الخمسة، إذ المولى لا يستطيع أن يأمر بالاستقبال إلى القبلية وينهى عن الاستدبار (١) لما في ذلك من التكليف بالمحال وإلقاء العبد بأشد المحالات.

أما اتحاد المتلازمين فغير ثابت بحسب النظر الصحيح، وما هو إلا لغو من المولى الحكيم، بأن يوجب الاستقبال إلى

القبلة ويوجب الاستدبار عليه بعد أن كان العبد مستديراً لا محالة، فإن الأحكام إنما تتبع المصالح والمفاسد ولا مصلحة في إيجاب الاستدبار بعد إيجاب الاستقبال عليه، ولا يرد محذور خلو الواقعة عن الحكم لو ارتفع الوجوب والحرمة عن الاستدبار في الفرض، فإن الحكم بإباحتها من أول الأمر ثابت قطعاً، وعليه فلا اتحاد بين المتلازمين في الحكم أصلاً.

* ليلة الاثنين ٢/ شعبان/ ١٣٧٦.

(١) يقصد بذلك النهي عن استدبار الجدي.

مصابيح
الأصول
ج - ١

٣٧٨

شبهة الكعبي

وقد ادعى الكعبي (١)(٢) بناء على وحدة الحكم في المتلازمين أن الأحكام الشرعية لا تخلو عن اثنين إما الوجوب أو الحرمة، باعتبار أن العمل الذي لا يزال العبد مشغولاً به إما حرام ومنهي عنه فلا بدّ من تركه، أو واجب باعتبار ملازمته لما هو واجب الترك، مثلاً لو أوقع الدرس في الساعة الأولى من النهار كان ملازماً عمله لترك الزنا في تلك الساعة، ولا إشكال أن ترك الزنا واجب فإيقاع الدرس يلزم أن يكون واجباً، لأنه ملازم لما هو الواجب ولا يختلف المتلازمان في الحكم.

والجواب عنه: يظهر مما سبق، فإن المبني يتم لو كان عدم أحد الضدين مستنداً إلى وجود الآخر - كما هو مقتضى الممانعة -، فيكون ترك الزنا مثلاً مستنداً إلى وجود الدرس، ولكن ظهر جلياً أن الممانعة منتفية وأن عدم الضد لا

يستند إلى وجود الضد الآخر، بل يستند عدمه إلى عدم مقتضيه أي عدم الإرادة، أو عدم الشرط كما عرفت، وليس هناك مورد يستند عدم أحد الضدين إلى وجود الضد الآخر أصلاً، فما جاء به الكعبي غير تام.

نعم هناك شيء وهو أن الإنسان ربما يعلم بأنه لو لم يشتغل بهذا العمل المباح لوقع في المحرم، كما لو عرف أنه لو خرج من الدار لصادفه بعض السفلة الذين لا يقيمون للدين وزناً ولا لرجاله تقديراً واحتراماً فيرغمونه على عمل قبيح غير قابل للتصريح به (جنبنا الله عنه)، فلا محالة في هذه الصورة يتعين عليه البقاء في الدار فراراً من وقوعه في المحذور الذي يتأتى من خروجه، إلا أن جلوسه في الدار ليس بأمر شرعي بل بحكم العقل من باب دفع الضرر المتيقن، فكما يكون ملزماً بترك العمل القبيح يكون ملزماً بالبقاء في الدار إلا أن الحاكم كما عرفت هو العقل.

هذا تمام الكلام في الضد الخاص وقد عرفت أن الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده الخاص.

-
- (١) الشيخ يوسف بن الشيخ يعقوب بن الشيخ يونس الكعبي الوائلي، من العلماء الأفاضل والقنماء، توفي سنة ١٣٤٠هـ، ودفن في النجف الأشرف. معارف الرجال ٣: ٣٠٦.
- (٢) الأولى جعلها في الوجه الأول (المقرر (قده)).

٣٧٩

الضد العام

وأما البحث عن الضد العام الذي هو بمعنى الترك، فالأقوال فيه ثلاثة:

القول الأول: دعوى العينية، وأن الأمر بالشيء عين النهي عن الترك.

القول الثاني: دعوى التضمن، وأن الأمر بالشيء يدل على جزئه وهو النهي عن الترك.

القول الثالث: دعوى الإلتزام، وأن الأمر بالشيء مستلزم للنهي عن ضده العام.

واختلف القائل باللزوم بين البين بالمعنى الأخص والبين بالمعنى الأعم، وقد استدل القائل بالعينية بأن الأمر طلب إيجاد الشيء والنهي عن الترك، طلب إعدام الترك، وضروري أن عدم الترك عين الإيجاد، لأن عدم عدم نقيضه ونقيضه هو الوجود، فالنهي عن الترك عين الوجود، فإن أراد بها ما هي في مرحلة الإثبات ومقام الدلالة فالأمر صحيح، إذ طالما يعبرون عن الإيجاب بالشيء عدم الترك فيقولون والاحتياط لا يترك بدلاً من كلمة يجب، وكما ورد في الرواية أن الصلاة لا تترك بحال^(١)، أي تجب، وكلا التعبيرين لا يختلفان مدلولاً وإن اختلفا لفظاً إلا أنه لا معنى لكون الأمر يقتضيه لأنه عين طلب الشيء.

وإن أراد بها ما هي في مرحلة الثبوت بمعنى أنه في الواقع الأمر بالشيء عين النهي عن الضد، فنقول: وما هو المراد من النهي، إما ترك الترك أو الأمر بالترك، وأما الزجر عن الضد إن أراد الأول، فلا ريب أن ترك الترك عبارة عن عنوان معبر عن أمر وجودي وهو عين الأمر ولا معنى للنزاع فيه، لذا لازم أنه يقال الأمر بالشيء عين الأمر بالشيء وهو باطل للغوية النزاع، إذ ما أكثر هذه العناوين من ترك الترك وترك الترك وهكذا إلى ما لا نهاية له، وإن أراد به الثاني وأن الأمر بالشيء عين الزجر عن ضده أولاً، الناشيء عن مبغوضيته فمحذوره أن معنى

(١) وسائل الشريعة ٤: ٤٢، أبواب أعداد الفرائض ب ١١ ح ٤.

مصابيح
الأصول
ج ١ -

٣٨٠

الأمر البعث ولازمه أن يتنازع في أن معنى البعث والزجر شيء واحد أولاً، أو يقال بأن بغض الترك عين حب الفعل أو جزئه أولاً، وهذا غلط فاحش.

إلا أن الذي يرد أنه معنى الوجوب كما عرفت بسيطاً، والتركيب يقتضي الأثنية فلا يتم ذلك.

* وأما دلالة الأمر بالشيء على النهي عن الضد العام بالدلالة الإلزامية بالمعنى الأخص أو الأعم فأمر قابل للبحث

عنه، أما الدلالة الإلزامية بالمعنى الأخص فلأن الانتقال إلى اللازم يكفي فيها تصور الملزوم، ولعل الأمر في سائر طلباته لا يلتفت إلى مبغوضية الترك عندما يعلق طلبه على فعل من الأفعال، ولو كان تصور الملزوم كافياً في الانتقال لكفى ما نحن فيه، وقد عرفت أن المولى طالما يكون غافلاً عن الترك بالمرة، إذاً فالدلالة الإلزامية بالمعنى الأخص غير ثابتة.

وأما بالمعنى الأعم الذي لا يكفي تصور الملزوم في الانتقال إلى اللازم إلا بعد تصور الملازمة وحكم العقل بذلك فأيضاً منتفية، لأن إيجاب الشيء ناشيء عن مصلحة في متعلق ذلك الأمر دعت المولى إلى طلبه والأمر به، فالمخالفة لذلك لا تستدعي إلا تفويت تلك المصلحة لا جلب المفسدة. وبعبارة أخرى ليس في الأمر ملاكان أحدهما جلب المصلحة والآخر دفع المفسدة ليكون بتركه للامتثال قد فوّت المصلحة وجلب المفسدة، وإنما هو ملاك واحد عبارة عن وجود المصلحة في المتعلق فتركه للامتثال موجب لتفويت المصلحة، إذاً فليس في الأمر دلالة على مبغوضية الترك أصلاً فالدلالة الإلزامية بكلا معنييهما منتفية. فالمتحصل من هذا أن الأمر بالشيء لا يدل على النهي عن ضده العام لا بالدلالة المطابقة ولا بالتضمنية ولا الإلزامية.

نعم: طالما يعبرون عن الأمر بالشيء النهي عن تركه كما يوجد ذلك في الرسائل العملية، فيقال الاحتياط لا يترك بدلاً من كلمة يجب، وكما ورد في

* ليلة الأربعاء ٤ / شعبان / ١٣٧٦.

٣٨١

الروايات الصلاة لا تترك بحال أو لا تدع^(١)، وما ذلك إلا في مرحلة الإثبات واتحاد المتعلق وإلا فهما من حيث المفهوم مختلفان.

والخلاصة: حسبما ظهر من الأبحاث السابقة أن الأمر بالشئ لا يقتضي النهي عن ضده الخاص ولا العام أصلاً.

بيان الثمرة

والمعروف بينهم أن ثمرة القول بالاعتناء وعدمه تظهر في العبادة التي وقعت ضدّاً لواجب فعلي لو أراد التقرب بها، مع تركه لذلك الواجب الفعلي، وقد مثلوا لهذا بإزالة النجاسة عن المسجد والصلاة، فبناء على اعتناء الأمر بالشئ النهي عن ضده الخاص تقع الصلاة منهيّة عنها، وبضميمة أن النهي عن العبادة يقتضي الفساد، فالصلاة باطلة في ظرف تركه للإزالة، وعلى تقدير عدم الاعتناء فالصلاة ليست بمنهي عنها، وغير المنهي عنه يستطيع العبد أن يتقرب به إلى المولى ويقع صحيحاً.

وهناك قولان آخران متقابلان، أحدهما: وقوع العبادة فاسدة على كلا التقديرين، أما على الاعتناء فواضح، وأما على عدم الاعتناء فالصلاة وإن لم تكن منهيّة عنها فعلاً إلا أنها بالفعل غير مأمور بها باعتبار أن الأمر بها يستلزم الأمر بالضدين، إذ ليس بإمكان المولى أن يأمر بالإزالة وبالصلاة معاً، فلا محالة يترك الأمر بالصلاة ويبقيه على الإزالة تقديماً للأهم على المهم، ومع هذا التقدير فالصلاة خالية عن كل أمر ولا تقرب إلا مع الأمر، وهذا القول منسوب إلى شيخنا البهائي (قدس سره) (٢).

القول الثاني: وقوع العبادة صحيحة على كل تقدير، أما على عدم الاعتناء فواضح، وأما على الاعتناء فلأن الصلاة وإن وقعت منهيّاً عنها إلا أن النهي

(١) وسائل الشيعة ٤: ٤٢، أبواب أعداد الفرائض باب ١١ ح ٤، ٥، ٧.

(٢) الشيخ البهائي: محمد بن الشيخ حسين بن عبد الرحمن الحارثي الجبائي [٩٥٣ ١٠٣٠ هـ]. زبدة الأصول: ٨٢، كفاية

الأصول: ١٣٣.

المتعلق بها غيري ناشي عن مقدميتها لترك الإزالة، أما ذاتها وحقيقتها فليست واجدة للمفسدة كسائر النواهي النفسية الدالة على فساد متعلقها ومبغوضية ما تعلق النهي به كالزنا، والسرقه، والقتل، فإن أمثال ذلك لا يتمكن العبد من التقرب، وأما النواهي الغيرية فبإمكان العبد أن يتقرب بإتيان ذات المنهي عنه الغيري ما دامت الذات غير فاسدة، فالعبادة تصح على كل تقدير.

والذي ينبغي في المقام أن يقع البحث في موردين:

الأول: في الواجبين الفعلين المضيقيين اللذين يكون أحدهما أهم والآخر مهم، فلو ترك العبد الأهم وأتى بالمهم فهل يقع المهم صحيحاً أو لا، كما لو كلف بصلاة الآيات وهو لم يؤد اليومية ولم يبق من الوقت إلا ما يفي لأحدهما وفرضنا أن الآيات أهم، فلو تركها وجاء بالصلاة فهل تقع صحيحة أو لا، بالرغم من أن كليهما فوري.

الثاني: في الواجبين اللذين يكون أحدهما مضيّقاً فعلاً والآخر موسعاً وأن فرض أن الموسع أهم في غير صورة المزاحمة كالإزالة والصلاة، فلو ترك العبد ما هو مضيق وأتى بالموسع فهل تقع صحيحة أو لا؟

*أولاً. ولنقدم البحث عن الثاني ونترك الأول.

فنفقول: أما المقام الثاني: فقد فصلّ فيه المحقق الكركي (قدس سره) (١) بين القول بالاقتضاء وعدمه، فبنى على فساد العبادة لو قيل بالاقتضاء وأن الأمر بالشئ يقتضي النهي عن ضده الخاص، باعتبار أن إطلاق الأمر بالصلاة يقيد برفع اليد عن الأمر في صورة وقوعها مزاحمة لواجب فعلي، ورفع اليد عن إطلاق الدليل بالأدلة المقيدة أمر متعارف يرتضي به العرف كما هو شأن سائر الأدلة الأخرى.

أما بناء على عدم الاقتضاء وأن الأمر بالشئ لا يقتضي النهي عن الضد الخاص، فالعبادة لا تقع فاسدة في مورد يتقرب العبد بها وقد ترك امتثال الواجب الفعلي، والسبب في صحتها أن الفرد الذي وقع مزاحماً للإزالة لم يكن

بشخصه

* ليلة السبت ٧ / شعبان / ١٣٧٦.

(١) المحقق الكركي: الشيخ علي بن الحسين بن عبد العالي الكركي العالمي (..... ٩٤٠ هـ) جامع المقاصد ٥: ١٢.

٣٨٣

مأموراً به ومتعلقاً للطلب والبعث، وإنما المأمور به نفس الطبيعة الجامعة بين هذا الفرد وغيره، والعبد لو جاء بالفرد المزاحم فقد جاء بما هو مصداق للطبيعة لا بما هو مأمور به بالخصوص، وانطبق الطبيعة على المصداق قهري، والامتثال لها وجداني، والإجزاء للمأمور به عقلي، وبعبارة أخرى فردية الفرد لم تقع محلاً للطلب ومأموراً بها وإلا لما أمكن ترك ذلك الفرد والعدول إلى غيره، وإنما المأمور به طبيعة الصلاة وهي كما تصدق في ضمن ذلك الفرد تصدق في ضمن غيره، فإذا أتى العبد بالفرد المزاحم فقد حقق الطبيعة خارجاً وانطبقت عليه رغماً لتحقيق حقيقتها، فكان الإجزاء عقلياً.

ونحن قد ذكرنا غير مرة أن الإطلاق ليس أخذ القيود في المأمور به، بل رفضها والتوسعة في الطلب من دون أن يكون في البين تضيق لجهة خاصة، فبناء على اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن الضد فتقييد إطلاق الأمر بصورة وقوع متعلقه مزاحماً لواجب فعلي مما لا ريب فيه، وأما بناء على عدم الاقتضاء فالأمر كذلك حسبما جاء به المحقق (قدس سره)، لأن المأمور به نفس الطبيعة على إطلاقها من دون تخصيص أو تقييد بفرد خاص، إذ الأفراد ليست هي المأمور بها ولا كاشفة بعد إتيانها عن تعلق الأمر بها، فإذا أتى العبد بفرد ولو كان مزاحماً لصدقت الطبيعة، لما عرفت أن الأفراد محققة لها وموجبة لصدقها من دون ريب، فحقاً ما أفاده (قدس سره) من أن الانطباق قهري والامتثال وجداني والإجزاء عقلي.

وقد ناقش شيخنا الأستاذ^(١) في مقالة المحقق الكركي (قدس سره)، فادعى أنه على تقدير الاقتضاء فالأمر صحيح ليس قابلاً للمناقشة، وأما على تقدير عدم الاقتضاء واحتياج التقرب بالعبادة إلى الأمر فما قاله المحقق يتم على أحد التقديرين دون الآخر، والسبب فيه أن منشأ اعتبار القدرة في متعلق التكليف إما حكم العقل بقبح خطاب العاجز، وأما اقتضاء نفس التكليف ذلك؛ بمعنى أن صيرورة العبد قادراً على الامتثال إما بأن لا يرى العقل صحة الخطاب لمن

كان عاجزاً وغير متمكن على الإطاعة، وبعد صدور مثل ذلك التكليف من المولى لغواً، لذا يعتبر القدرة في المتعلق، أو لأن التكليف عبارة عن بعث نحو المطلوب وهو لا يكون إلا نحو أمر اختياري أما غير الاختياري فليس يقابل للبعث نحوه.

(١) أجود التقريرات ٢: ٢٢.

مصابيح
الأصول
ج - ١

٣٨٤

فعلى التقدير الأول - وأن المنشأ لهذا الاعتبار حكم العقل، فللمولى أن يأمر بالطبيعة، وإن تمكن العبد على فرد واحد منها، إذ لا يعد ذلك قبيحاً، فلو أمر المولى بالماء ولم يستطع العبد إلا على امتثال فرد واحد دون أن تكون له قدرة على الباقية من الأفراد، أو أمر بالصلاة وتمكن في خصوص الساعة الثامنة التي هي بعد الزوال بساعتين في هذا الوقت، فإن أمره لا يكون قبيحاً بدعوى عدم القدرة على قسم من الأفراد، فإن الأفراد الآخر ولو بعضاً منها مقدورة وهي كافية في تعلق التكليف بالطبيعة، فيتم حديثه (قدس سره) على هذا الفرض.

وأما على التقدير الثاني الذي كان المنشأ لاعتبار القدرة نفس التكليف، فالأمر بالفرد غير ممكن، لأن تحريك عضلات العبد وإلقاء البعث في نفسه لا يكون إلا نحو أمر اختياري قابل للفعل والترك، والفرد المزاحم ليس فرداً مأموراً به وإن كان فرداً للطبيعة، إذ المأمور به حصة خاصة منها وهي التي أمكن بعث العبد نحوها، فإذا أمر المولى بالصلاة فهو لا يكلف إلا نحو الأفراد المقدورة، وأما الفرد المزاحم فهو غير مقدور في ظرف الأمر بالإزالة، لذا يخرج عن دائرة الأمر ويكون غير مقدور، فلا يستطيع العبد أن يتقرب به إلى المولى بناء على احتياج التقرب بالعبادة إلى الأمر.

والحاصل أن مقالة المحقق تتم على تقدير أن تكون القدرة مما يحكم العقل بها، فإن العقل يحكم حينئذ بصحة العبادة باعتبار القدرة على أحد أفراد الطبيعة، وأما بناء على الثاني فلا يصح، إذ التكليف لم يتعلق بالفرد المزاحم، وإنما المأمور به حصة خاصة ما عدا ذلك الفرد الذي وقع مزاحماً لواجب فعلي، أما ذلك الفرد فليس بمأمور به باعتبار

أنه غير قابل للبعث تشريعاً وشأن التكليف يقتضي ذلك.

* ويرد على ما جاء به شيخنا الأستاذ (قدس سره) أمور ثلاثة:

الأول: إن صحة العبادة بناء على اعتبار القدرة بحكم العقل حسبما اختاره شيخنا تتم في الواجبات التعليقية التي كان الوجوب فعلياً والواجب استقبالياً، أما بناء على عدم صحة التعليقي كما هو رأيه (قدس سره) فالعبادة فاسدة، لأن الأفراد

* ليلة الأحد ٨/ شعبان/ ١٣٧٦.

٣٨٥

الطولية للطبيعة في الآن الأول غير مقدورة عليها شرعاً، فلا طلب متعلق بها أصلاً كي يقال أن بعض أفراد الطبيعة مقدورة، وهي التي تقع في الآن الثاني، وهي تصحح التكليف، إذ العقل لا يرى في ذلك قبحاً، بل عرفت أن الأفراد التي تقع في الزمن الأول المزاحمة لواجب فعلي ليست مقدورة فعلاً فلا طلب متعلق بها، وإذا فقد الطلب عنها فبأي وجه يتقرب العبد بها.

نعم: بناء على اعتبار الواجب التعليقي يتم ما قاله (قدس سره)، فإن الأمر فعلاً موجود والواجب متأخر، والعبد متمكن من إتيان الفرد من الطبيعة بداعي الأمر، إلا أنه خلاف مبناه، حيث لا يرى صحة الواجب التعليقي، أو أن حديثه وما ذكره من التفصيل يتأتى في الأفراد العرضية، لو فرضنا أن هناك واجبين مضيقين الإزالة والصلاة، وكانت الصلاة أهم من الإزالة إلا أن لإزالة النجاسة أفراداً عرضية بعضها مزاحمة للصلاة، كما لو كان الماء قليلاً واحتاج التطهير إلى تعدد فكان الفعل مستلزماً لترك الصلاة وبعضها الآخر غير مزاحم للصلاة، كما لو كان الماء كثيراً بالغاً كراً وما زاد، يستطيع العبد أن يمسك الحنفية ويؤدي صلاته، ففي مثل هذه الصلاة يتم ما قاله شيخنا، إذ القدرة التي اعتبرها العقل حاصله على بعض الأفراد، فإذا جاء العبد بالفرد للمزاحم لأمكن القول بأن الانطباق قهري والإجزاء عقلي، إلا أن كليهما خلاف الفرض - أي كون الواجب التعليقي وفرض الأفراد العرضية - فلا يتم ما قاله

(قدس سره) من الصحة بناء على اعتبار القدرة من قبل العقل.

الثاني: إن الإطلاق المتصور في الأمر بالصلاة على قسمين: شمولي وبدلي، والشمولي عبارة عن انحلال الحكم المعلق على الموضوع حسب تعدد موضوعه خارجاً، فكل فرد من أفراد الموضوع إن وجد خارجاً كان محكوماً بذلك الحكم، ونظير ذلك كثير مثل قوله **(وَأَحَلَّ اللَّهُ النَّبِيْعَ وَحَرَّمَ الرَّبَا)** (١) وغيره، والبدلي عبارة عن حكم واحد معلق على الطبيعة كما لو قال: أكرم عالماً، فكل فرد اتصف بالعالمية كان صالحاً لانطباق الحكم عليه، وليست جميع الأفراد محكومة بذلك، بل للجميع صلاحية الانطباق ولصدق الامتثال.

(١) سورة البقرة ٢: ٢٧٥.

مصباح
الأصول
ج - ١

٣٨٦

إذا عرفت هذا نقول: الأمر بالصلاة إن كان إطلاقه شمولياً منحلاً إلى كل فرد فرد، فلا ريب أن الفرد الأول الواقع في الزمن الأول حين المزامنة لواجب لا يكون محكوماً بالوجوب باعتبار أنه غير مقدور عليه شرعاً، فالتكليف لا ينحل عليه وإنما ينحل على الباقية منها، فلو قيل بأن اعتبار القدرة من باب حكم العقل فذلك لا يؤثر، لأن القدرة على بعض الأفراد - التي هي ما عدا الزمن الأول - لا تقتضي القدرة على الفرد في الزمن الأول، فلا أمر فيه ليصح امتثاله، وأما بناء على أن إطلاقه بدلي فالأمر إنما تعلق بصرف الطبيعة والعبد قادر على متعلقها ولا يضر عدم قدرته على الفرد الأول، فإن قدرته على بعض متعلقاتها قدرة عليها، فلو جاء العبد بالفرد الأول لكان الانطباق قهرياً.

فدعواه (قدس سره) من أن نفس التكليف إن كان يعتبر القدرة فلا يمكن التقرب به باطلة، إذ التكليف في الإطلاق البدلي تعلق بصرف الطبيعة، والعبد بقدرته على متعلقات الطبيعة ولو الأفراد في الزمن الثاني قادر على نفس الطبيعة، فيمكنه أن يمتثل ولو في الزمن الأول ويكون الإنطباق قهرياً.

الثالث: إن حديثه (قدس سره) يتم بناء على المشهور من أن الطلب عبارة عن تحريك وبعث نحو المراد، فلا بدّ

حينئذ من صيرورة المراد مقدوراً لينبعت المكلف نحوه، وأما بناء على ما سلكناه من أن الطلب ليس إلا عبارة عن اعتبار كون الفعل على ذمة المكلف، وإنشاء ذلك إبراز ذلك الاعتبار القائم في النفس وإلقائه على ذمة المكلف، فالفعل حينئذ على ما هو عليه من الإطلاق سواء في ذلك ما كان مقدوراً منه أو غير مقدور.

نعم: القدرة من الأمور الخارجية التي يحكم العقل بها في مقام الامتثال، وهذا لا يستدعي أن تكون معتبرة في متعلق التكليف، ولولا حكم العقل بذلك لأمكن القول بعدم اعتبار القدرة أصلاً.

فالذي تحصل أن ما قاله شيخنا الأستاذ (قدس سره) غير صحيح، بل الصحيح ما جاء به المحقق الكركي من التفصيل بين القول بالاقتضاء فالعبادة لا تصح، وبين القول بعدمه فالعبادة تصح.

***الرابع:** إن تفصيله في اعتبار القدرة لا يجدي نفعاً بحسب النتيجة، وعلى كل تقدير لا بد من فساد العبادة، وذلك أن شيخنا الأستاذ (قدس سره) ذهب في مبحث التعبد والتوصلي إلى أن التقابل بين الإطلاق والتقييد من قبيل العدم والملكة، فكل مورد استحالة فيه التقييد استحالة الإطلاق أيضاً، ولهذا عندما منع اعتبار قصد القرية أو داعي الأمر في المتعلق للزوم المحاذير السابقة، منع أيضاً اعتبار الإطلاق الأعم من قصد القرية وغيره نظراً إلى مبناه.

ففي المقام لما امتنع للمولى أن يأمر بالصلاة في الزمن الأول - إي يقيد بها بذلك - باعتبار وقوعها مزاحمة لواجب أهم كانت العبادة غير مقدور عليها شرعاً لا تكويناً، امتنع أن يطلق أمره الأعم من الزمن الأول وغيره نظراً إلى ما عرفت من القاعدة، فكان لا محالة أن التكليف لا بإطلاقه ولا بتقييده شاملاً للفرد الأول أصلاً، وهذا لا يفرق فيه بين جواز الواجب التعليقي وعدمه، أما على تقدير عدمه فالأمر واضح، وأما على تقدير الجواز فلأن حقيقته كون الوجوب فعلياً والواجب استقبالياً، وحيث كانت الأفراد العرضية في الزمن الأول غير مقدورة، فالأمر على تقدير الواجب التعليقي، فعلياً إلا أن الأفراد الواجبة - ما وقعت في الزمن الثاني دون الزمن الأول - لأنها غير مقدورة، فسواء كان اعتبار القدرة عقلياً أو من حيث التكليف لا أمر في الفرد الأول حتى على تقدير جواز الواجب التعليقي، فصح بناء على هذا مقالة شيخنا البهائي (قدس سره) أنه لا أمر بالواجب الموسع في فرض مزاحمته لواجب أهم، فكان الأخرى بشيخنا الأستاذ (قدس سره) أن لا يفرق بين منشأ القدرة في مقالة المحقق (قدس سره) ويحكم بالصحة

على تقدير دون تقدير، إذ القاعدة التي أسسها لا تقيم وزناً للفرقة.

نعم يستطيع شيخنا أن يصحح العبادة حين ذاك بناء على الترتب أو الملاك، إلا أنه على ما ذهبنا إليه في التعبدية والتوصلي من عدم الملازمة في تلك الحالة، وأن التقابل بينهما من قبيل التضاد وامتناع المولى من تقييد الأمر بالفرد المزاحم لا يمنعه من أن يطلق أمره الجامع بين فردي الممتنع والممكن، ويعلقه بالطبيعة الجامعة، وحيث كان العبد قادراً على إثبات متعلق الطبيعة ولو بالقدرة على الأفراد في الزمن الثاني، فإذا أراد الامتثال بالفرد المزاحم فالانطباق عليه قهري

* ليلة الاثنين ٩ / شعبان / ١٣٧٦.

مصباح
الأصول
ج - ١

٣٨٨

والإجزاء عقلي والامتثال وجداني، وبهذه الطريقة يمكننا تصحيح العبادة وإن لم نقل بالترتب، ومن هنا تعلم أن هذه الصورة - ما إذا كان أحد المقامين موسعاً والآخر مضيقاً - ليست من موارد التزام، لأن الملاك فيه أن يكون العبد عاجزاً عن امتثال الأمرين، فالمولى يرفع أحد حكميه ويبقى الآخر مع حفظ الملاك، أما مقامنا فالأمر بأحدهما متعلق بخصوص الفرد الأهم، أما الثاني فأمره متعلق بالطبيعة الجامعة ولا مزاحمة في ذلك أصلاً. ومن هنا تعرف أن ما قاله المحقق الثاني (قدس سره) هو الصحيح، وطالما عبّر شيخنا الأستاذ في أثناء دراسته (ولنعم ما حققه المحقق)، هذا كله في المقام الأول والذي ظهر إمكان صحة العبادة.

* سبق أن جعلنا البحث واقعاً في موردين: الأول: في الواجبين الذين يكون أحدهما موسعاً والآخر مضيقاً، والثاني في الواجبين المضيقين.

تزامم الواجب الموسع والمضيق

أما المورد الأول: فقد فصل المحقق (قدس سره) فيه بين القول بالاقتضاء وعدمه فادعى فساد العبادة الموسعة على تقدير القول بالاقتضاء، بينما صحح إثباتها على التقدير الثاني، لأنها وإن لم تكن بالخصوص مأموراً بها إلا أنها من

أفراد ما هو المأمور به وانطبق الطبيعة على ذلك الفرد قهري، ونحن قد أوضحنا أن الأمر بهذه المقالة يتم على ما سلكناه من أن استحالة التقييد لا تقتضي استحالة الإطلاق، فالفرد المزاحم وإن لم يكن بالخصوص مأموراً به لاستحالة الأمر بالضدين، إلا أن إطلاق الأمر المتعلق بالطبيعة الشاملة له ولغيره أمر ممكن، أما بناء على ما سلكه شيخنا الأستاذ من أن استحالة التقييد تستلزم استحالة الإطلاق فالفرد المزاحم غير مأمور به عنده.

والسبب الذي دعانا إلى إعادة الحديث هو بيان الفرق بين المقام الأول والمقام الثاني من هذه الجهة، وهي إمكان الأمر بالطبيعة في الفرد الموسع، وأما في الفردين المضيقين فالصلاة غير مأمور بها قطعاً فعلاً، فلا يمكن جريان مقالة المحقق فيه، الوجوه الآخر التي توجب صحة العبادة من الإتيان بداعي الملاك أو الترتب كلها جارية في كلا المقامين من دون اختصاص بواحد منها، وإنما الفرق بينهما من جهة الأمر بالطبيعة كما قاله المحقق، وهذا يتأتى في الموسع والمضيق دون المضيقين.

* ليلة السبت ٢١ / شعبان / ١٣٧٦.

٣٨٩

في تصحيح إتيان المهم بالملاك

والكلام في المصحح الثاني للعبادة، إنه من الممكن أن تقع العبادة صحيحة إذا جيء بها بداعي محبوبيتها النفسية، والملاك الذي دعا المولى للأمر بها، وحديث الملاك لا يتوقف على وجود أمر في العبادة، بل حتى على القول بأن الأمر بالشئ يقتضي النهي عن ضده الخاص يمكن للعبد أن يتقرب بالصلاة بداعي محبوبيتها، لأن النهي المتوجه عليها غيري ليس ناشئاً عن مفسدة في ذات الفعل والمتعلق، وإنما هي مفسدة لأجل ملاحظة واجب أهم، أما ذات

العبادة فخالية عن كل مفسدة، فيستطيع العبد بناء على هذا أن يتقرب بداعي ملاكها وإن كانت منهية عنها.

إلا أن البحث عن التقرب بداعي الملاك في العبادة موقوف على مقدمتين الأولى كبرى للثانية.

المقدمة الأولى: وهي الكبرى قد سبق البحث عنها في التعبدية والتوصلي، وقلنا إن عبادية الشيء لا تتوقف على تعلق أمر مولوي بها، بحيث من وجود الأمر يستكشف أن متعلقه عبادة، بل عبادية كل شيء تتأتى من إضافة الفعل إلى الله سبحانه وتعالى وإسناده إليه، فلو فرضنا أن العبد أضاف العمل إلى الله تعالى وجعله وصلة بينه وبينه لكان ذلك عبادة، وإن لم يكن هناك أمر متعلق به بل حتى لو تعلق بذلك نهي، فإن الإضافة بهذا النحو تحقق العبادية بلا ريب، أما احتمال خصوصية في التقرب فمدفوع بالأصل.

المقدمة الثانية: وهي الصغرى التي نبحت فيها عن وجود الملاك والمحبوذية في الفرد الذي نود التقرب به، وكيف نثبت وجود ملاك فيه بعد أن أكتفينا بمقربية الملاك.

ربما يدعى القطع بوجود الملاك في الفرد المزاحم كما عن صاحب الكفاية (قدس سره) (١)، حيث أفاد أنا نقطع بوجود المحبوذية في الفرد المزاحم لواجب أهم، ولا فرق بينه وبين بقية الأفراد من هذه الناحية سوى أن البقية يستطيع

(١) كفاية الأصول: ١٣٦.

مصابيح
الأصول
ج - ١

٣٩٠

المولى أن يأمر بها أما خصوص هذا الفرد فالأمر به متعذر، ومع وجود المحبوذية والملاك يمكن للعبد أن يتقرب بهذا الفرد إلى الله سبحانه وتعالى لحسنه ومحبوذيته الذاتية.

ونحن إن أمكننا القطع بوجود الملاك في الأفراد الخاصة كما ادعاه صاحب الكفاية استطعنا أن نتقرب إلى الله تعالى بذلك الفرد، وأما لو ترددنا واحتملنا أن يكون الملاك في الأفراد التي تقع مزاحمة لواجب أهم، وأما الأفراد المزاحمة مثل الصلاة فهي خالية عن الملاك، فهل لنا دليل يثبت لنا وجود الملاك في الفرد المشكوك أولاً.

وقد ادّعى وجود دليلين على ثبوت الملاك في الأفراد المحتملة.

الدليل الأول: ما تردد على السنة المتأخرين من أن الشيء إذا كان له دلالة مطابقة ودلالة التزامية، وقد سقطت الدلالة المطابقة لفرض ما فالدلالة الإلتزامية لا تسقط أصلاً.

والسبب فيه أن ظواهر الكلام من الحجج المعتبرة عند العقلاء وسائر المتشعبة، وبالمقدار الذي قام الدليل على سقوط ذلك الظاهر عن الحجة يرفع اليد عنه، أما الباقي فهو باق على حجته وهذا ظاهر في موارد التخصيص، كما لو ورد عام مجموعي أو استغراقي، وقال المولى: أكرم العلماء أو أكرم العشرة، ثم ورد دليل مخصص لكل من العامين فقال: ولا تكرم الفساق من العلماء أو لا تكرم أربعة منهم، فالدلالة المطابقة التي كانت للعام عبارة عن إكرام العلماء والدلالة الإلتزامية بثبوت الحكم للجميع ولكل جزء جزء من أفراد العشرة، ودليل الخاص إنما رفع الدلالة المطابقة عن هذا الفرد، أما الحكم عن بقية الأفراد أو عن بقية الأجزاء فالدليل لا يوجب رفعه، لما عرفت أن رفع اليد عن الظهور إنما كان بالمقدار الضروري، ودليل الخاص رفع بعض الدلالة المطابقة أما الإلتزامية فلا تزال باقية.

(أما ما نحن فيه) فإطلاق الأمر بالصلاة فيه دلالة مطابقة، وهي عبارة عن ثبوت الأمر لكل فرد من أفراد الصلاة مهما قدر الأمر ومن دون خصوصية في البين سواء زاحم واجباً أم لم يزاحم، بحيث لو احتملنا خصوصية في البين لنفيهاها بالأصل، وهناك دلالة التزامية وهي اشتغال كل فرد من أفراد الطبيعة على

٣٩١

الملاك والحسن الذاتي الذي دعا المولى إلى الأمر بها بحيث لو لم يكن كل فرد مشتملاً على الملاك لما أمر المولى بالطبيعة مطلقاً.

فإذا ورد الدليل من أن الفرد المزاحم لواجب أهم لا يستطيع المولى أن يأمر به لاستحالة الجمع بين الضدين، فلا ريب أن الدلالة المطابقة - وهي ثبوت الأمر - تسقط عن هذا الفرد لقيام الدليل عليه، وأما الدلالة الإلتزامية وهي واجدية الفرد للملاك فهي باقية على حالها ولا تتبع في رفعها للدلالة المطابقة، وإذا ثبت أن الفرد الخاص المزاحم لواجب مشتمل على الملاك، يستطيع العبد حينئذ أن يتقرب بذلك بداعي ملاكه وحسنه، وبضميمة الكبرى له ينتج كونه عبادة ويقع صحيحاً.

* ولا يخفى ما في هذا الدليل، فإن ثبوت الدلالة الإلزامية في مورد تتوقف على تمامية أمرين: الأول: ثبوت الملازمة

بين الشينين، ثانيهما: ثبوت نفس الملزوم، وعند تمامية كليهما يمكننا أن ننتقل إلى اللازم عند تصور الملزوم أو ثبوته، أما لو انتفيا أو انتفى أحدهما فالانتقال إلى اللازم أمر متعذر، وما نحن فيه من مصاديق ما انتفى منه الملزوم نفسه، لأن الملزوم في المقام هو الدلالة المطابقة التي هي عبارة عن ثبوت الأمر لهذا الفرد المزاحم، فإذا قام الدليل على سقوطها، إما لحكم العقل باستحالة الجمع بين الضدين، أو النقل من ناحية الخطاب واعتبار القدرة في متعلقه، فلا ريب أن الملزوم قد انتفى، كيف يمكننا أن ننتقل إلى وجود اللازم بعد أن أثبتنا توقفه عليه ولن يمكن الافتراق بينهما، وأنه لا طريق لنا إلى استكشافه إلا من جهته.

بل لو فرضنا أن الحجية سقطت في موردٍ وبقيت الدلالة التصورية فمع ذلك لا تنفع، لأن الأخذ بالظهورات إنما كان ببناء العقلاء وقرارهم على التمسك والعمل بذلك، ولا نراهم في مورد انتفاء الدلالة المطابقة يتمسكون بالدلالة الإلزامية، والحاصل أن الدلالة الإلزامية تابعة للدلالة المطابقة وجوداً وحجية،

* ليلة الأحد ٢٢ / شعبان / ١٣٧٦.

مصباح
الأصول
ج - ١

٣٩٢

فإذا ارتفع الظهور أو الحجية عن الدلالة المطابقة ارتفع ذلك عن الدلالة الإلزامية، ولهذا كثير نظائر: منها: أنه لو قامت البيئة على أن الماء القليل لاقى البول، فكان المدلول المطابق للبيئة ملاقة الماء للبول، وأما المدلول الإلزامية فهو عبارة عن تنجس ذلك الماء بسبب الملاقاة، فلو فرضنا أن الأمانة أخطأت وظهر اشتباهها فسقطت إفادتها للملاقاة التي هي المدلول المطابق، فهل بالإمكان حينئذ أن نتمسك بالدلالة الإلزامية ونحكم بتنجس الماء بالرغم من أن الأمانة أفادت خطأ الملاقاة وكذبه، وبناء على ما قالوه أن يلتزموا بالنجاسة مع أنه لا قائل به. ومنها: ما لو كانت يد زيد مستقرة على شيء وبمقتضى اليد أنه مالك لذلك الشيء، ثم أن البيئة قامت على أن الذي تحت يده بكر، فكان المدلول الإلزامي للبيئة نفي الملكية عن زيد واتفق أن أقر بكر واعترف أن الشيء ليس له،

والإقرار مقدم على البيئة، فهل نستطيع في المقام أن نأخذ ذلك بدعوى أنه ليس لزيد بمقتضى مفاد البيئة وليس ل بكر بمقتضى إقراره وندعي أنه مجهول المالك، فإن أمكن كان عليهم أن يلتزموا به مع أنه لا يستطيع أن يصرح به أحد. والسر في جميع ذلك أن الدلالة الإلزامية إنما ثبتت في حصة خاصة بالمقدار الذي أفادته الدلالة المطابقة، مثلاً قيام البيئة على ملاقة الماء للبول إنما أفاد بالدلالة الإلزامية تنجس الماء بخصوص النجاسة البولية لا من نجاسة أخرى كالكلب أو الكافر، وإن كنا نحتمل ذلك وطالما نعبر عن ذلك بنحو العموم فنقول إن البيئة أفادت تنجس الماء ولكنه مسامحة لا غير، وأما واقعاً فالمقدار الذي ثبت خصوص النجاسة البولية، وبما أن الدلالة الإلزامية تابعة للدلالة المطابقة ظهوراً وحجية، فانتفاء الدلالة المطابقة وإن الماء لم يلاق البول يوجب ارتفاع النجاسة البولية عن الماء. نعم: نحتمل أن يكون هناك سبب آخر قد أوجب تنجيسه ولكنه مشكوك تجرى قاعدة الطهارة فيه. والحاصل أن العقل لو حكم بعدم إطلاق الأمر وشموله لهذا الفرد، كما حكم بعدم إمكان التقييد بخصوص هذا فلا ريب أن الدلالة المطابقة تنتفي وانتفائها يوجب انتفاء اللازم.

٣٩٣

* الطريقة الثانية: التي يمكننا استكشاف الملاك بها ما عن شيخنا الأستاذ (قدس سره) (١) وحاصله أن متعلقات تكاليف المولى، تارة يعتبر القدرة فيها في لسان الدليل بنحو تكون الدلالة عليها إما مطابقة أو التزامية. وأخرى: لا تعتبر القدرة في لسان الدليل بل العقل يعتبرها شرطاً في متعلق التكليف، أو نفس الخطاب يقتضيها. والصورة الأولى التي اعتبرت القدرة فيها في نفس الدليل بالدلالة المطابقة، مثل آية الحج قوله تعالى: **(وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا)** (٢)، بناء على أن المراد بالاستطاعة القدرة لا الزاد والراحلة، فيكون المعنى أن الحج يجب على المستطيع دون غيره، وأما ما استفيدت بالدلالة الإلزامية مثل آية الوضوء قوله تعالى: **(إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ)** (٣)، وبقرينة الذيل قوله تعالى: **(أَوْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا)** (٤)، وقد قيد التيمم بعدم الوجدان المراد منه عدم التمكن، وبقرينة السفر والمرض وإن كان الغالب في المسافرين أن يفقد الماء تكوينياً لاسيما إذا توسط الجزيرة العربية، ولكن قرينة المرض تقتضي أنه غير متمكن من الماء شرعاً، ومن ذلك يستفاد أن الوضوء والغسل مشروطان بالقدرة والتمكن على الماء

بالدلالة الإلزامية ومن اشتراط التيمم بصورة التمكن، ولما كان تكليف المولى في هذه الصورة مفيداً بحالة القدرة والتمكن على الفعل وكان الخطاب غير مطلق، يستفاد منه أنه لو عرض له العجز وأصبح العبد غير قادر على الإتيان والامتثال ولو عجزاً شرعياً لأجل الإبتلاء بالمزاحم، أو فيما لو عجزه الشارع حفظاً لنفسه أو تطهيراً لبدنه أو ثوبه مع الانتقال إلى بدل الوضوء وهو التيمم كان ذلك الفرد غير واجد للملاك، لأن الخطاب كان مفيداً بصورة خاصة، والمفروض أنه سقط فلا يتمسك بالملاك.

* ليلة الاثنين ٢٣ / شعبان / ١٣٧٦

(١) أجود التقريرات ٢: ٢٨.

(٢) سورة آل عمران ٣: ٩٧.

(٣) سورة المائدة ٥: ٦.

(٤) سورة النساء ٤: ٤٣.

مصابيح
الأصول
ج ١ -

٣٩٤

وبعبارة أخرى تقييد متعلق الطلب بالقدرة يكشف عن دخل نفس القدرة بالملاك، إذ لا معنى لاعتبارها في نفس الخطاب دون الملاك، وعليه ففي مورد العجز لا يكون الفعل مشتملاً على الملاك فلا يمكن العبد أن يتقرب به بداعي الملاك.

وأما الصورة الثانية الذي لا تكون القدرة فيه معتبرة في متعلق التكليف بلسان الدليل، ولكن العقل أو الخطاب - والمقصود من الخطاب هو اقتضاء ذات الأمر القدرة على متعلقه - اعتبرها، ففي مثل هذه الصورة لما أطلق المولى بيانه، وكان في مقام البيان ولم يبين أن متعلق التكليف مأخوذ فيه القدرة فلا محالة من التمسك بالإطلاق وأن الملاك عام غير مقيد بصورة المزاحم وعدم المزاحم.

نعم: حال عروض الوجوب والحكم قد اعتبر العقل قدرة العبد على الفعل وتمكنه، وهذا غير مرحلة الملاك، فإذا جاء

العبد بالفعل في تلك المرحلة بداعي الملاك لكان وإفياً به من دون إشكال، وبعبارة أخرى مرحلة الملاك متقدمة على المرتبة التي حصل الطلب بها، فإذا قيد بالفعل بالقدرة في المرتبة المتأخرة وهي مرتبة الطلب، فلا ريب أن المرتبة السابقة خالية عن كل قيد وهي مطلقة، فيمكن التمسك بشمولها لجميع الحالات.

ولا يخفى ما فيه، فإن استفادة الإطلاق تتوقف على إحراز كون المولى في مقام بيان غرضه وتمام مراده كسائر المطلقات التي تستفاد من الأمثلة، كما لو قال أعتق رقبة، إلا أن موردنا بالخصوص لم يكن المولى في مقام بيان جهة الملاك، فطالما غفل عن هذه الناحية ولم يقصد من بيانه إلا متعلق أمره خاصة، أما جهة توسعة الملاك وضيقة فهو غافل عنها وعن إطلاقها، ومع انتفاء جهة البيان يشكل التمسك بالإطلاق، ولو قدر أن المولى كان بصدد البيان إلا أنه من الممكن أن يعتمد على حكم العقل في تقييد متعلق خطابه، ويريد منه خصوص المقدور، وبطبيعة الحال الملاك يتضيق بناء على هذا التقدير ويكون كالصورة الأولى، ويصير المورد مما احتف بقريئة الموجود فلا ينعقد له ظهور في الإطلاق، إلا أن المهم هو الرد الأول الذي تضمن نفي البيانية.

٣٩٥

ولربما يريد وجهاً آخر من دليله في مرحلة استفادة الملاك، هو أن خطاب المولى يستفاد منه أمران: الأول: ملاك الحكم الذي دعا المولى لأن يأمر بالشيء، الثاني: الحكم والوجوب بذلك الشيء على طبق الملاك، فإذا قيد الوجوب الذي هو المعلول للملاك بالقدرة من جانب العقل فالملاك الذي هو في المرتبة السابقة لا يقتضي تقييده بالقدرة، فحينئذ يستطيع العبد أن يتقرب بالفعل بداعي الملاك وإن كان الأمر بالشيء مقتضياً للنهي عن الضد، لأن النهي ليس ناشئاً عن مبغوضية ذاتية ومفسدة في المتعلق.

ويردّ هذا بأن استكشاف العلة وهو الملاك من المعلول وهو الخطاب إنما هو آني بمقدار خاص، فمن الوجوب إذا استكشفنا الملاك فبالمقدار الثابت من الوجوب نستكشف ذلك الملاك، فإذا كان الوجوب مقيداً بصورة القدرة ويرتفع في مورد عدم القدرة فالملاك الذي استكشف من الوجوب يرتفع عند ارتفاع الوجوب نفسه، مثلاً إذا وجدت الحرارة خارجاً فقد انتقلنا إلى النار، ولكن المقدار الذي انتقلنا إليه هو مقدار ما اطلعنا عليه من المعلول، أما زيادة النار فلا يمكننا أن نستكشفها.

والحاصل أن ما نحن فيه إذا عرفنا أن الوجوب مقيد بصورة القدرة ويرتفع عند ارتفاعها، فالملاك الذي كان علة لهذا الوجوب إنما استكشف أنياً بمقدار الوجوب، فإذا ارتفع ارتفع الملاك قطعاً، وعلى أي تقدير فلا يمكننا استفادة إطلاق الملاك على كلا الوجهين، فالعبد لا يستطيع من التقرب في صورة الإتيان بالفرد المزاحم.

* إن وجه التصحيح بإتيان فرد من أفراد الطبيعة كما جاء به المحقق الكركي (قدس سره) إنما يتأتى في الواجبين الذين يكون أحدهما موسعاً والآخر مضيقاً، وأما في الواجبين الفوريين أو الفعليين فهذا الحديث غير جارٍ، إذ لا أمر في المقام قطعاً، لأنه مستلزم للجمع بين الضدين،

* ليلة الثلاثاء ٢٤ / شعبان / ١٣٧٦.

مصباح
الأصول
ج - ١

٣٩٦

نعم التصحيح بالملاك يتأتى فيه وفي الموسع والمضيق، وقد انتهى البحث بنا إلى أن استكشاف الملاك لا يمكن بالدلالة الإلزامية فإنها تابعة للدلالة المطابقة، والمفروض أن المطابقة قد انتفت فلا بد من انتفاء الدلالة الإلزامية. نعم إن هذا المعنى لا يتأتى بالإضافة إلى الدلالة التضمنية، فإن الحكم في العام المجموعي أو الاستغراقي وإن كان واحداً بحسب الدليل. إلا أنه في الحقيقة ينحل إلى كل فرد فرد أو جزء جزء بحيث يصبح كل جزء محكوماً بذلك الحكم، فلو فرضنا أن الدلالة سقطت عن قسم من الأجزاء، فالأجزاء الآخر لا يزال الحكم باقياً فيها، وهذا بخلاف الدلالة الإلزامية فإنها تابعة للدلالة المطابقة، والسر في الدلالة التضمنية ذلك هو أن الحكم وإن كان واحداً ولسان الدليل كذلك إلا أن المولى كان حكم على كل فرد فرد، ولكنه في مقام الإبراز والإظهار عبّر عن مجموع هذا أو جميعه بحكم واحد، ولأجل هذه الجهة لو سقطت الدلالة من بعض فقد نقص من أحكام المولى بمقدارها، إلا أن الباقي على حاله باق.

وعلى هذا تم بناء العقلاء وقرارهم ولم نجدهم يختلفون في ذلك حتى في الأحكام الشرعية، مثلاً لو قامت البيئة على نجاسة كلا الإنائين ولكن علمنا أن أحدهما المعين قد طهره المطر، فإن الحجية لا تسقط عن الفرد الآخر، وكذا لو

قامت البينة على أن زيدا مدين لعمر وعشرين ديناراً، وقد اعترف زيد بأن عشرة منها قد وفيت، فالبينة بالإضافة إلى العشرة الأخرى لا تسقط حجتها.

وهكذا موارد العموم عندما يرسل المتكلم عموماً ثم يأتي بقرينة متصلة على إخراج البعض كاستثناء متصل، فلا ريب أن اللفظ بحسب مراده الاستعمالي مستعمل في العموم ولكنه بحسب مراده الجدي ليس كذلك، لأنه يريد للبعض، وعليه فالدلالة المطابقة وإن سقطت عن البعض إلا أن التضمنية باقية، وهذا هو الفارق بين الدلالة الإلزامية والتضمنية.

فالمتحصل من هذا أن استكشاف الملاك في الأفراد المبتلية بالمزاحم في واجب أهم لا يمكن إلا بأحد طريقتين؛ الأول: ما قيل من عدم متابعة الدلالة الإلزامية للمطابقة،

٣٩٧

الثانية: التمسك بإطلاق الخطاب في إثبات الملاك، وكلاهما غير ثابتين لما عرفت فلا مجال للقول بالملاك، ثم على تقدير القول به فهو لا يختص بمورد عدم الاقتضاء، بل حتى لو قيل بالاقتضاء فإن التقرب بالملاك ممكن باعتبار أن النهي إنما لا يجتمع مع الأمر، وأما مع الملاك فلا منافاة في ذلك، وأما بناء على عدم الاقتضاء فإنه وإن لم يكن في البين أمر إلا أن الملاك كاف بناء عليه، وهذا نقيض لما قاله الشيخ البهائي (قدس سره).
الترتب

البحث في الترتب

*وقبل بيان حقيقته يلزمنا تقديم أمور.

الأمر الأول: في تحقيق موضوعه فنقول: إن الواجبين اللذين يغاير متعلق كل منهما الآخر، تارة يكونان موسعين قد ثبت إطلاق كل منهما بالدليل، وله من الأفراد الطويلة ما لا تحصي، والمكلف يستطيع على القيام بامتثالهما على سبيل التدرج كما في صلاة الآيات مع إحدى الصلوات اليومية لو فرضنا أن الوقت لكل منهما موسع، فللمكلف ما

شاء من التقديم في مرحلة الامتثال، لإمكان التقرب بكل منهما والإتيان بداعي الأمر، والصورة هذه ليست من موارد التزام كما أنه لم يستشكل أحد في ذلك.

وأخرى يكون الواجبان مضيقين بمعنى أن دليل كل منهما مطلق غير مفيد بالآخر، ولا التزام بينهما في مرحلة التشريع، إلا أنه في مرحلة الامتثال لا يستطيع العبد القيام بهما لعدم وسعة الزمان لذلك، وهو لا يملك إلا قدرة واحدة متى صرفها لجهة واحدة كان بالإضافة إلى الأخرى عاجزاً، فلا محالة من سقوط

* ليلة الأحد ٥ /شوال/ ١٣٧٦.

وقد تأخر البحث عن مواعيد مقدار دقيقتين حيث أعلن السيد الأستاذ قراءة الفاتحة على أحد طلاب البحث العلامة المرحوم السيد علي الشاهرودي، صاحب الدراسات حيث وافاه الأجل أوائل شهر رمضان المبارك لمرض ألم به تغمد الله برحمته.

٣٩٨

مصباح
الأصول
ج ١ -

تكليف المولى بكل منهما عند الضيق، إذ هو أمر بالضدين ويكون الأهم في نظره فعلياً، والمهم يسقط خطابه، ولا إشكال أن الأهم الصلاة اليومية لا الآيات فيجب امتثالها.
نعم: لو عصى المكلف خطاب الأهم وترك الإتيان به وأراد امتثال المهم في ظرف عصيانه لذاك فهل يقع صحيحاً أو لا.

وهذا هو القدر المتيقن من موارد البحث عن الترتب، فإن قلنا بالاستحالة فلا بد من القول ببطلان التقرب بالمهم، وإن لم نقل بها وقلنا بجواز الترتب فلا مانع من صحة العمل بالمهم للخطاب الترتبي.

وهناك صورة ثالثة أدرجها شيخنا الأستاذ (قدس سره) في بحث الترتب^(١)، وهي ما لو كان أحد الواجبين مضيقاً والآخر موسعاً كالإزالة والصلاة لو كانت موسعة، فإن المولى حيث تعذر عليه أن يأمر بامتثال كل منهما لوجود المزامنة بين الإزالة وفرد من الصلاة فلا محالة يسقط الأمر بالمهم وهو الصلاة، ويبقى الأهم وهو الإزالة، ولكن بناء على صحة الترتب فالعبد له أن يمثل الأمر بالموسع في حال تركه للمضيق.

نعم الفرق بين الترتب في الصورتين الثانية والثالثة أن هناك كان الترتب في نفس الخطاب بالمهم، بمعنى أنه يكون مأموراً به على تقدير عصيان الأهم ومع الإطاعة لا خطاب فيه، وأما هنا فالترتب ليس في الخطاب بل في الإطلاق، فإنه على تقدير إطاعة الأهم فإطلاق دليل المهم غير شامل للفرد الموسع المزاحم للأهم. نعم: على تقدير عصيان الأهم الإطلاق يكون شاملاً لذلك الفرد، فالترتب بمعنى شمول الإطلاق لذلك الفرد وعدمه. وغير خفي أن ما جاء به شيخنا يتم بناء على ما ذهب إليه من التلازم بين استحالة التقييد والإطلاق، إذ المولى بعد أن تعذر عليه الأمر بكليهما وتقييد أمر الإتيان بالصلاة عند أول وجود الإزالة في المسجد للزوم الجمع بين الضدين

(١) أجود التقريرات: ٢: ٥٦.

٣٩٩

يستحيل عليه الإطلاق والأمر بالطبيعة الجامعة بين الأفراد الطولية والعرضية، وعليه يكون خالياً عن كل أمر، فإذا أراد العبد التقرب مع هذا الحال فلا بد من التمسك بحديث الترتب كما عرفت. وأما بناء على ما ذهبنا إليه من عدم التلازم بين الإطلاق والتقييد من ناحية الاستحالة، فالمولى وإن تعذر عليه الأمر بالموسع في خصوص ذاك الوقت، أو فقل تعذر عليه التقييد إلا أن الإطلاق غير مستحيل، فله أن يأمر بطبيعي الصلاة الجامع بين الأفراد الطولية والعرضية ولا مزاحمة بين الأمر بالطبيعة والأمر بالمضيق، بل حتى لو قلنا باستحالة الترتب ففي مثل هذا لا مانع من الإلتزام به، فالفرد الغير المزاحم مشمول لإطلاق الخطاب ويمكن التقرب به وإن كان المزاحم غير داخل تحت الإطلاق في فرض إطاعة المضيق، وبعبارة أخرى المزاحمة إنما هي بين الأمر بالمضيق وفرد من أفراد الموسع، فالمولى لا يستطيع أن يأمر بهذه الكيفية إلا أنه ليس هناك مزاحمة بين الأمر بالطبيعة وواجب مضيق، وهذه طريقة يمكن أن يمتثل بها الواجب الموسع من دون حاجة إلى الترتب، وعليه فينحصر مورد البحث عن الترتب في خصوص المضيقين الذين يكون أحدهما أهماً والآخر مهماً.

الأمر الثاني: إن البحث عن الترتب وإن كان بحثاً عن مسألة عقلية وأن المولى يستطيع أن يأمر بالمهم في صورة

عصيان الأهم أولاً على نحو لو تقرب العبد به في هذه الصورة يقع مجزياً أولاً، إلا أن البحث عن إمكانه كاف في الدليل على وقوعه ولا نحتاج إلى التماس دليل آخر يدل على الوقوع كما كان محتاجاً إليه في سائر القضايا العقلية، والسر فيه أن القول بالاستحالة وعدم استطاعة المولى في الأمر بالمهم في فرض عصيان الأهم يقتضي اختصاص الامتثال بالأهم ولا طريق له إلى تصحيح الأمر بالمهم، وأما بناء على إمكان الترتب فإطلاق كل من الدليلين ثابت ولا يرفع اليد عن الإطلاق بمجرد احتمال التقييد، فأصالة عدم والتمسك بالإطلاق محكمان في رفع ذلك الاحتمال، لأن الإطلاق عبارة عن رفض القيود.

نعم: الموارد التي ثبت التقييد فيها بدليل يرفع اليد عن الإطلاق بمقدارها وما عداه يرجع إليه، وما نحن فيه بعد أن كان كل من الدليلين مطلقاً، ولكن المكلف

لا قدرة له إلا على امتثال أحدهما فقط فالمولى لا يستطيع أن يأمر بكليهما لأنه أمر بالضدين، فلا محالة يبقى الأمر بالأهم على فعليته والمهم يرفع الخطاب عنه في ظرف إطاعة الأهم للمزامحة وبهذا المقدار يرفع اليد عن إطلاق دليل مهم، وأما ما عدا هذا الظرف كمورد عصيان الأهم فالخطاب بالمهم فعلي يجب التمسك به، فالإطلاق لا يزال محكماً ولا معنى لرفع اليد عنه والشك في بقاء الوجوب موجب للتمسك به، وهذا هو معنى الترتب فإن الأمر يدار بين رفع اليد عن أصل الوجوب وبين رفع اليد عن الإطلاق في مورد الإتيان بالأهم وإطاعته، ولا شك أن رفع اليد عن الإطلاق أولى من رفع اليد عن أصل الوجوب.

وبعبارة أخرى نقسم المكلفين إلى قسمين فنقول إن هناك من المكلفين لا يعصون خطاب الأهم ولا يضمرون هذا المعنى في أنفسهم فهؤلاء غير مخاطبين بالأمر بالمهم بل بالأهم، وصنف آخر منهم ينوون عصيان الأمر بالأهم ولا يريدون إطاعته فهؤلاء هم الذين صاروا مكلفين بالأمر بالمهم، وهذا هو معنى الخطاب الترتبي.

وبعبارة أخرى أن المولى إذا أمر بواجب أهم مطلق وواجب مهم مطلق وكان المكلف لا يقدر على امتثالهما معاً في ظرف واحد، بل يقدر على أداء أحدهما دون الآخر، يرى العقل استحالة ذلك لأدائه إلى الجمع بين الضدين، فلا محالة يحكم العقل بترجيح جانب الأهم على المهم، ويلزمنا في رفع اليد عن إطلاق خطاب المهم في ظرف إطاعة

الأهم دون سقوط أصل الأمر عنه تقديرًا للضرورة، فلو عصى المكلف امتثال أمر الأهم عدنا إلى التمسك بخطاب المهم لعدم سقوطه وبقائه على فعليته في ظرف العصيان، إذ المفروض أن الإطلاق عن الواجب المهم سقط للمزاحمة في ظرف إطاعة الأهم، وأما في فرض العصيان فخطاب المهم، ولا بد من التقرب به، وقد ثبت بهذا الإمكان وقوع الترتب.

* ومما ذكرنا من صحة الترتب إنما يتم في المورد الذي اعتبرت القدرة للمكلف عقلاً حيث يرى قبح خطاب العاجز عن الامتثال، والمفروض في المقام أنه لا يتمكن إلا على امتثال أحد التكليفين ويكون بالإضافة إلا الآخر عاجزاً،

* ليلة الاثنين ٦ /شوال/ ١٣٧٦.

٤٠١

فالمولى لا يمكنه أن يأمره بكليهما، لأنه جمع بين الضدين، فلا محالة يصير خطابه فعلياً بالنسبة إلى الأهم ويسقط خطابه عن المهم في فرض الإطاعة، وهذا المورد لا يشمل الإطلاق، وأما على فرض العصيان وعدم الإطاعة فالإطلاق شامل له ويصح التقرب به، فيكون أمر المولى هكذا: يجب عليك أن تأتي بالأهم فإن عصيته فأت بالمهم، وهذا هو معنى صحة المهم بالخطاب الترتبي.

وأما لو اعتبرت القدرة في الخطاب شرعاً، فالترتب غير متأتى فيها أصلاً كما لو وجب عليه صرف الماء لجهة خاصة فعجز عن استعماله شرعاً ووجب عليه التيمم، فلو عصى وأتى بالوضوء لا يتصف عمله بالصحة، والسر فيه أن المستفاد من الآيات والروايات مأمورية الوضوء لا تتحقق إلا في الموارد التي يكون المكلف واجداً للماء فيها، أما التيمم فم شروع في مورد عدم الوجدان، والمقصود من عدم الوجدان عدم التمكن شرعاً لا عدم الوجدان التكويني، والذي دل عليه قوله تعالى: **(وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ**

النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً)^(١)، بقرينة المرض، إذ المسافر وإن غلب فيه فقدان الماء واقعاً لاتخاذ

طرقاً ربما خلت عن الماء والكلأ، إلا أن المريض ليس كذلك فإن مرضه ليس سبباً حقيقياً لفقدان، وهو والصحيح

سواء من ناحية الوجدان والفقدان، إلا أن معنى كونه غير واجد للماء ليس إلا أن الشارع عَجَّزه عن الاستعمال وصيَّره غير متمكن عليه ليس عنده قدرة على التصرف فيه، فكان الوضوء والغسل كما جاء بقوله تعالى: **(وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا)**^(٢) مشترطاً فيه وجدان الماء وهو التمكن كما عرفت، فقد وجب صرف الماء لجهة خاصة كإزالة الخبث ولم يكن عنده من الماء إلا ما يكفي لها، فقد صار الواجب عليه التيمم، لأنه أصبح غير متمكن من الاستعمال شرعاً وانطبق عليه عنوان غير واجد للماء، فلو عصى ذلك وأراد أن يتوضأ فوضوؤه باطل ولا خطاب ترتبي في المقام، والسر فيه أنه عندما صار غير قادر على الماء فقد انتفى موضوع الوضوء شرعاً فسقط أمره حالاً وتعين عليه

(١) سورة النساء ٤: ٤٣.

(٢) سورة المائدة ٥: ٦.

مصابيح
الأصول
ج ١ -

٤٠٢

التيمم، أما عصيانه بعد ذلك لأمر التيمم فهو لا يولد له الأمر بالوضوء فإثباته محتاج إلى دليل. ومن هنا يعلم أن ما جاء به صاحب العروة (قدس سره)^(١) في مثل هذه الموارد من تصحيح الوضوء بالأمر الترتبي كله باطل لعدم وجود أمر في الوضوء كما عرفت. ثم إن مسألة الترتب من القواعد المستحدثة التي ابتكرها العلامة كاشف الغطاء (قدس سره) على ما يظهر في كتابه في بحث الجهر والإخفات^(٢)، حيث صحح الجهر في موضع الإخفات جهلاً وبالعكس بالخطاب الترتبي ولم يهتد أحد ممن سبقه إلى ذلك، أما ما بعده فقد أصبحت القاعدة المذكورة محلاً للنقض والإبرام ومعرفة لأراء مجتهدني الفن، حتى أن أول من أنكر عليه الشيخ الأنصاري (قدس سره)

(٣) ومن تبعه، بينما بنى السيد الشيرازي (قدس سره) وبعض تلامذته عدا صاحب الكفاية^(٤) على الصحة.

وغير خفي أن إقامة الدليل على وقوعها كاف في ثبوت الإمكان، والعرف والشرع والوجدان يحكم بالوقوع، فإن من

راجع وجدانه وأنصف ضميره يحكم بالصحة عندما يشاهد الأوامر العرفية وهي خير دليل على ما ندعيه، فالمولى يقول لعبده: اذهب إلى السوق واشتر اللحم، فإن لم تذهب فإني أعاقبك، ولكن لو عصيت فعليك أن تجلس بباب الدار محافظة، وهكذا الوالد يأمر ولده: اذهب إلى المدرسة صباحاً، فإن عصيت فإني أوبخك، ولكن لو لم تذهب فاجلس في الدار وأحفظ دروسك، وما شاكل هذه الأوامر العرفية وحتى الشرعية منها التي خوطب العبد بكتاب ترتبي معلق على عصيان الأمر الأول، وصحة الوقوع دليل على الإمكان، ومهما قدر الأمر فالقاعدة المذكورة من القواعد الممكنة التي يمكن التسليم بها.

أما نفس القاعدة فعلى تقدير ثبوتها فلها كثير فوائد؛ ومن جملةتها الحضر والسفر فلو أن شخصاً وجب عليه السفر إلى الكاظمية ولكنه في كربلاء قصد

(١) وسوف يأتي تصحيح هذه النسبة.

(٢) كشف الغطاء: ٢٧.

(٣) فرائد الأصول ٢: ٥٢٤.

(٤) كفاية الأصول: ١٣٤.

٤٠٣

الإقامة وعزم على البقاء عشرة أيام، فهل يجب عليه الصيام بالرغم أن الواجب عليه السفر، وحكمه الإفطار، أو وجب عليه الإقامة في بلد ولكنه سافر وقطع إقامته فهل يصلي قصراً بالرغم من أن الواجب عليه التمام لأنه وجب عليه قصد الإقامة، وهذه الفروع تبنتني صحتها على الترتب فإن قلنا بالإمكان جاز ذلك، وإلا فلا.

ثم إن حديث الترتب يتم في الضدين اللذين لهما ثالث، مثل الإزالة والصلاة إذ العبد له أن يترك كلاً من الإزالة والصلاة ويجلس ساكناً، فيتنازع في مثله أن الأمر بالأهم لو عصي هل يكون الأمر بالمهم ممكناً أو لا.

وأما في الضدين اللذين لا ثالث لهما كالحركة والسكون، لو فرضنا أن الأمر بالحركة أهم فالترتب لا يتأتى فيهما،

حيث لا يستطيع أن يأمر المولى بالسكون، أي المهم على تقدير عصيان الأهم وهو الحركة، لأنه تحصيل حاصل، إذ لو عصى الحركة فلا بد وأن يكون ساكناً.

* إن ما نسبناه في الليلة الماضية إلى السيد صاحب العروة (قدس سره) من تصحيح الوضوء بالخطاب الترتبي في مورد صرف الماء لجهة خاصة وتعين التيمم عليه إنما هو شيخنا الأستاذ قد نسبه إليه^(١)، لذا أورد عليه بعدم إمكان ذلك لأنه من قبيل إعدام الموضوع إلخ.

ولكن النسبة إليه من شيخنا في غير محلها، والسيد (قدس سره) لم يتعرض إلا للبطلان فقط.

نعم: قد ذكرنا في حاشيتنا على هذه المسألة^(٢) أن الوضوء يمكن أن يتصف بالصحة من وجه آخر، وتفصيله: أن نقول إن الوضوء والغسل وإن اعتبر في كل منهما القدرة الشرعية وأنه في مورد التمكن الشرعي يباح له الوضوء، وأما في مورد التعذر فالواجب عليه التيمم لأنه فاقد للماء شرعاً، إلا أن هذا من جهة الوضوء بالإضافة إلى الصلاة حيث اعتبر فيه القدرة الشرعية والوجدان - بدليل

* ليلة الثلاثاء ٧ / شوال / ١٣٧٦

(١) أجود التقريرات: ٢: ٩١.

(٢) العروة الوثقى ٢: ١٧٩.

مصابيح
الأصول
ج ١ -

٤٠٤

الآية - الشرعي لا التكويني، وأما لو أراد أن يتوضأ من جهة كونه محبوباً نفساً وعبادة مقربة للمولى أو لغاية أخرى فلا مانع من الصحة، إذ الوضوء بهذا المعنى القدرة العقلية معتبرة فيه دون الشرعية، فامثاله إنما يكون بالخطاب الترتبي، فالمولى يقول يجب عليك التيمم، لأنك غير متمكن من استعمال الماء للتوضيء إلى الصلاة، ولكن إن عصيت أمر التيمم فلك أن تتوضأ وضوءاً استحبابياً، أو للدخول إلى المسجد، أو ما شابه هذه الغايات، فلو عصى أمر التيمم وامتنل أمر الوضوء الإستحبابي كان ما جاء به صحيحاً وله أن يدخل في الصلاة من دون مانع.

ثم إن هناك فروعاً مترتبة على حديث الترتب لا بأس بالتنبيه عليها ونقتصر على ذكر فرعين منها والباقي يتضح بعد ذلك.

الفرع الأول: ما لو سافر المكلف وكانت الإقامة واجبة عليه في البلد المعين إما بنذر أو بأمر والد وما شاكل هذه العناوين الإلزامية ثم سافر إلى بلد آخر، فهل يجب عليه القصر في المقام بالرغم من أنه مسافر فعلاً أو يأمر بالقصر والتمام فإنه أمر بالضدين، أو بخصوص التمام مع أنه مسافر، نقول إنه مأمور أولاً بالتمام وعلى تقدير العصيان مأمور بالقصر بالخطاب الترتبي، بيانه أن الذي وجبت عليه الإقامة في بلد مأمور بالقصد استمراراً، بمعنى أنه لو عصى في الآن الأول ولم ينو لم يسقط الخطاب عنه، بل مأمور أيضاً بقصد الإقامة وهكذا حتى الأخير، ولا ريب أن السفر والحضر - أي قصد الإقامة - ضدان لا يأمر الشارع بهما فعلاً بأن يريد مطلوبهما على كل تقدير، فالأمر بالإقامة إنما هو مطلق وأهم لوجوبه عليه والثاني وهو الأمر بالسفر - أي القصر - مهم لا يمكن أن يأمر به الشارع في ظرف إطاعة الأهم لأنه مزاحم، ولكن على تقدير العصيان للأهم وعدم قصد الإقامة لا تكون ثمة مزاحمة فيطلبه المولى فيكون فعلاً مكلفاً بقصد الإقامة وهدم موضوع السفر، ولكن المولى يقول على تقدير عصيانك لهذا الأمر فأنت مأمور بالقصر، فيكون القصر مأموراً به لحصول شرطه والإقامة مأموراً بها لأنها مطلقة ولكنه لم يمتثلها، ففي عرض واحد مأمور بأمرين أحدهما مطلق والثاني معلق على عصيان الأول، والمفروض أن الأول لم يمتثله فيكون الأمر بالقصر ترتيبياً كما عرفت.

والحاصل أن الخطاب الترتبي بالقصر في عرض الخطاب بالتمام، وليس بينهما طولية كما توهمه بعض المتوهمين، وأن الخطاب الأول بعد عصيانه يسقط

٤٠٥

فيحدث الثاني كالأداء والقضاء، أو المسافر والحاضر، بل هما في عرض واحد، والعصيان في الثاني بمعنى الترك والبناء على عدم، ففي الآن الذي يكون عاصياً أيضاً مخاطب بالأداء كما عرفت.

الفرع الثاني: عكس الأول بأن وجب عليه السفر من مكان ولكنه قصد الإقامة فيه، فهل يجب عليه الصوم أو لا بالرغم من أن السفر وجب عليه والبحث فيه عين ما سبق، فإن الواجب عليه أولاً السفر وهو مأمور به في كل وقت

مستمراً، فإن عصي في الثاني وجب عليه في الثالث، وهكذا ففي الزمن الأول مأمور بالسفر وهدم موضوع التمام، ولكنه إن عصي وجب عليه الإقامة أي الصيام، فكان الصيام واجداً للخطاب في مورد عصيان الأمر بالسفر خطاباً ترتيبياً كما عرفت، أما الأمر بالسفر فإنه مطلق في حقه ولكنه قد عصاه المكلف فليس بينهما طولية كما توهم. وهناك فرع ثالث وهو ما لو مضى ثلاثون يوماً عليه متردداً في السفر.

ثم إننا قلنا إن ثبوت إمكان الترتب كافٍ في وقوعه، فإن خطاب كل من الواجبين مطلق، ولكن المكلف في مرحلة الامتثال عجز عن الجمع في ذلك بحيث صار يملك قدرة واحدة متى صرفها لأحدهما كان عاجزاً بالإضافة إلى الثاني، والمولى لا يستطيع أن يأمر بكليهما، لأنه أمر بالضدين، فالأهم منهما مطلق في حق العبد، أما المهم فإطلاق خطابه يرفع اليد عنه بالمقدار المتيقن الذي تحصل بالمزاحمة منه وهو في صورة امتثال الأهم وإطاعته، وأما فرض العصيان فلا داعي لرفع اليد عن الخطاب كما عرفت، بل هو مأمور بمقتضى الإطلاق وهذا هو معنى الترتب.

ولقد تعجب شيخنا الأستاذ (قدس سره) (١) من إنكار الشيخ للترتب، وسبب تعجبه أنه وجد الشيخ نفسه يلتزم به في باب التعادل والترجيح في مورد تعارض الخبرين بناء على السببية لو قام دليل على وجوب صلاة الجمعة وآخر على الظهر، وعلمنا من الخارج أن ستة فرائض لا تجب في يوم واحد، فلا محالة أن كلاً منهما على تقدير ترك الآخر فيه مصلحة، ويكون العبد مأموراً بالثاني على تقدير ترك الأول، وهذا

(١) أجود التقريرات: ٢: ٥٧.

مصابيح
الأصول
ج ١ -

٤٠٦

هو معنى الترتب من الطرفين، فإذا كان (قدس سره) يلتزم به من الطرفين فلماذا لا يلتزم به في طرف واحد كما نحن فيه، - فتعجبه (قدس سره) في محله -

وجدير بنا أن نذكر أدلة القائلين بالاستحالة ونجيب عنها، فإن عجزنا عن الإجابة فلا ندعي حينئذ إلا السفسطة في مقابل البديهة، لأننا نحكم وجداناً بصحة ذلك فإقامة الدليل لا يكون إلا كذلك.

دليل القائل بالإمتناع

*إن القائل بالاستحالة لا يرى الترتب رافعاً لغائلة اجتماع الأمر بالضدين، فإن كل تكليف قابل للبعث والزجر لا بد من القدرة على امتثاله في ظرفه، والمولى إذا طلب شيئين متضادين وبعث العبد على امتثالهما لا يكون إلا طالباً للمحال، وهو مستحيل وإن علق ذلك الطلب على مقدمة اختيارية بأن قال المولى: إن صعدت على السطح فاجمع بين الضدين، فالعبد وإن أمكنه أن يعدم موضوع الأمر وهو الصعود فلا يأتي به ويفوت الموضوع لأنه تحت اختياره، إلا أنه على تقدير الامتثال والإتيان به يكون مأموراً بالضدين وهو محال، أما ما نحن فيه فكذلك، حيث المولى أمر بالأهم أولاً وأطلق خطابه غير مقيد به خصوص حالة دون حالة، ثم أمر بالمهم على نحو الترتب وعلقه على عصيان الأهم، والعصيان أمر اختياري للمكلف فله أن لا يعصي فلا يأمر حينئذ إلا بالأهم وله أن يعصي، فإذا عصى فقد حقق الأمر بالمهم لحصول شرطه وهو العصيان، وأما الأهم فهو أيضاً مأمور به بالإطلاق فيكون المكلف في حالة تحقق العصيان منه قد أمر بشيئين متضادين، الأمر بالأهم والأمر بالمهم وهو محال لأنه طلب للضدين. فالخطاب الترتبي لا يرفع المحذور وهو طلب الضدين كما عرفت. والجواب عنه أولاً بالإجمال، ثم بالتفصيل.

إما الإجمال: فلأن الترتب وإن حقق أمرين في المقام وجمع بين طلبين إلا أن المطلوب في كل منهما غير الآخر، فإن المطلوب الأهم مطلق يراد على كل حال، ومطلوب المهم معلق على عصيان الأهم، ففي مرحلة إطاعة الأهم لا مطلوبة ولا أمر بالمهم أصلاً، وفي مرحلة عصيان الأهم يكون المهم مطلوباً والأهم

* ليلة الأربعاء ٨ /شوال/ ١٣٧٦.

٤٠٧

معاقب عليه لفرض العصيان وليس مطلوبهما متحداً، وإن فرض وجود الأمر وفعليته في كل منهما، فلو فرضنا محالاً أوجد المكلف كليهما الأهم والمهم لم يقع الثاني على صفة المطلوبة، لأنه غير واجد لشرطه، فالمورد ليس إلا

جمع بين طلبين وما أكثر ذلك وليس من الجمع بين الضدين، وكم فرق بينهما، فإن الذي يوجب الاستحالة هو الثاني دون الأول.

وأما التفصيل فالجواب يقع بأمور ولا بأس بجعل ما نذكره الآن هو الأول، فنقول: إن العصيان الذي أخذ قيدا للامر بالمهم لا يخلو حاله:

الأول: أن يكون مجرد حصوله خارجاً يوجب إعدام الأمر بالأهم بحيث لا يبقى أمر بالأهم لو تحقق، وبتحققه يتم موضوع الأمر بالمهم، كما لو لم يكن عنده إلا زمن واحد يكفي لإنقاذ غريق أو أداء صلاة وفرضنا أن الإنقاذ أهم، ولكن المكلف لو عصى هذا الأمر ولو أنا ما يفوت منه التمكن من الإنقاذ فيبعد الغريق عن الساحل فيسقط الأمر به، فهو إن امتثله في الزمن الأول فقد أجزء وليس هناك إلا أمر به، وإن عصاه لا محالة يسقط الأمر بالأهم فيأمر بإتيان الصلاة وهو المهم، لأن الأمر بها معلق على العصيان، فهذا النحو من الترتب لا يريده القائل بالامتناع، لأنه ليس محققاً للجمع بين الضدين، بل بين الأمرين طولية بحسب الزمان، ففي الزمن الأول يأمر بالأهم، وفي الثاني يعصيه، وفي الثالث يأمر بالمهم وهو الصلاة.

الثاني: أن يكون المراد من العصيان الذي اعتبر شرطاً للأمر بالمهم والذي رتب الشارع أمره عليه، هو مجرد تحققه خارجاً أنا ما، ولكن تحققه لا يوجب انعدام الأمر بالأهم وهدم موضوعه، بل لو أراد الإطاعة كان أيضاً مأموراً به، ومن هذا القبيل الاستطاعة ما لو حصلت وعصى العبد الأمر بالحج، فإن مجرد عصيانه لا يسقط أمره بل الوجوب مستمر في حقه والخطاب بإتيان الحج فعلي في حقه، فإذا عصى العبد أمر الأهم ثم أراد إطاعته فقد حقق أمرين: الأمر بالمهم لتحقيق شرطه وهو العصيان أنا ما، والأمر بالأهم لفرض إطلاقه وبقائه مستمراً، وهذا هو الجمع بين الضدين حيث المولى يأمر بشيئين متضادين في حالة واحدة وهي إطاعة الأهم وهو محال، ولعل القائل بالامتناع نظر إلى هذه الصورة فادعى المحالية، ولكن القائل بالجواز لا يريد هذه الصورة أصلاً لأنها ليس من الترتب المقصود.

الثالث: أن يراد من العصيان الذي رتب عليه الأمر بالمهم هو ما دام موجوداً، وأما لو عدم فلا أمر بالمهم أصلاً فالمولى قد أمر أولاً بالأهم وفي ذلك الظرف ليس أمر بالمهم، ثم أمر بالمهم على تقدير عصيان الأهم وعلقه على مجرد الترك وهو المراد من العصيان، فما دام كونه عاصياً فهو مأمور بالمهم، فإن عدل وأراد الإطاعة فالمهم يسقط ويكون المأمور به الأهم، فالخطاب الترتيبي بالمهم دائر مدار العصيان وجوداً وعدماً، وبعبارة أخرى المأمور به أولاً هو الأهم وهو مطلق، فلو أطاعه العبد أجزاء وإن عصاه فالمطلوب منه هو المهم، ففي ظرف الإطاعة ليس هناك إلا مطلوب واحد وهو الأهم، وأما ظرف العصيان فالأمر بالمهم والأهم موجود، ولكن المكلف يعصي الأهم فيعاقب عليه ويمتثل المهم فيثاب عليه، فلم يكن في مورد الإطاعة كل من الأمرين فعلياً ومطلوباً ليلزم الجمع بين الضدين كما كان في الصورة الثانية، بل أحد الخطابين مطلق والآخر معلق على عدم الأول، فالقول بالجمع بينهما خلاف الفرض، إذ لو أوجدهما محالاً لا يكون متمثلاً فهو عاصٍ لأحدهما وممتثل للآخر، وهذا هو الذي يقصده القائل بالجواز.

* قد عرفت أن القائل بالترتب لا يلتزم بالصورة التي يكون العصيان أنما ما محققاً للأمر بالمهم وكان بعد ذلك مطلوب منه الأهم وإن عصاه، وذلك للزوم طلب الجمع بين الضدين وهو محال، وإن علق ذلك على مقدمة اختيارية كما لو قال: إن صعدت السطح فاجمع بين الضدين، فإن العبد وإن تمكن على إعدام الموضوع فلا يحقق كلا الأمرين، إلا أنه لو امتثله لكان جامعاً بينهما وهو مستحيل، وليس المورد من مصاديق قاعدة - الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار - بدعوى أن المكلف أوقع نفسه في المحال باختياره وهو لا ينافيه عقاباً لا خطاباً، وذلك فإن القاعدة المذكورة تتم في الموارد التي يكون امتناع الشيء مستنداً إلى اختيار المكلف، فإن امتناعه من المحافظة على نفسه عند إلقائه من شاهق إنما كان لاختياره العدم، وأما ما نحن فيه فليس سبب الامتناع فعله واختياره، بل نفس الأمر بالضدين بذاتيهما محال، فالمورد خارج عن الترتب، وكذا القائل به لا يرى شموله للمورد الذي كان العصيان في الزمن

الأول مستلزماً لانعدام الحكم بالأهم كإنقاذ الغريق والصلاة، فإنه من الأوامر الطولية ولا تتراحم بينهما أصلاً، ومثيله الأمر بالتيمم عند فقد الماء أو الأمر بالقضاء عند سقوط الأداء.

نعم القائل بالترتب يلتزم به في المورد الذي يكون الأمر بالمهم مشروطاً بعصيان الأهم وهو دائر مداره، ففي الآن الأول يأمر بالأهم ويأمر ثانياً بالمهم على تقدير عصيان الأهم، ففي الظرف الذي يكون المكلف مطيعاً للأمر بالأهم لا يكون مأموراً بالمهم، وأما ظرف العصيان وترك الأهم فالأمر بالمهم حاصل لوجود شرطه، وأما الأهم فهو مأمور به لإطلاقه ولكن مطلوب كل منهما مغاير للآخر، فلو أجدهما المكلف محالاً لم يقعا على صفة المطلوبة، لأن ظرف الإطاعة ليس هو ظرف إطاعة المهم، فإن أحدهما مطلوب على تقدير عدم الآخر فإيجاده مع الآخر ولو محالاً خلاف مطلوبيته.

إذا تم هذا فنقول إن الوجوب عبارة عن اعتبار شيء على ذمة المكلف وقربه من العمل، كما أن الحرمة عبارة عن اعتبار عدم ذلك الشيء على ذمة المكلف وعدم قربه من العمل، كما ورد في الآية المباركة: **(وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ)**^(١).

فتارة يكون الاعتبار فعلياً، أما المعتبر وظرف العمل فمتحدان زماناً، وهذا كالواجب المشروط مثل الصلاة عند الزوال.

(وأخرى) يكون الاعتبار والمعتبر فعلياً، أما ظرف الامتنال والعمل فهو متأخر، كالحج عند الاستطاعة، أما زمن الامتنال ففي الأشهر المخصصة، وهذا كالواجب المعلق.

ومهما كان الأمر فإن التزامنا بأن التكليف شامل لحالتي العصيان والامتنال ولا يتحقق سقوطه إلا في حالة العجز الحقيقي للمكلف إذ القدرة حاصله له في ظرف عصيانه، فلا محالة بناء على هذا يكون ظرف الأمر بالمهم وامتثاله وظرف عصيان الأمر بالأهم والأمر به متحد بحسب الزمان وإن اختلفوا في الرتبة، لأن

الصلاة مثلاً التي هي المهم لها عنوانان عنوان يتحقق بها الامتثال وعنوان تتحقق معصية الأهم بها، ففي الظرف الذي يكون المكلف مصلياً يكون ممثلاً للأمر بالمهم وعاصياً للأمر بالأهم، والأمر بالأهم أيضاً موجود في هذا الظرف، لأن التكليف كما قلنا شامل لحالة العصيان كما أن الأمر بالمهم حاصل لأنه شامل لحالة الامتثال، فكانت الأربعة موجودة في ظرف واحد، أما الرتبة فهي مختلفة، لأن الأمر بالأهم يحصل أولاً ثم عصيانه ثم الأمر بالمهم ثم امتثاله وحينئذ الأمر بالمهم من قبيل الواجب المشروط، إذ المولى اعتبر في بدء الشريعة الأمر بالصلاة على تقدير عصيان الإزالة، ولكن المعتبر وظرف العمل واحد وهو عند عصيان الأهم، هذا بناء على شمول التكليف لحالتي العصيان والامتثال، وأما بناء على أن الأمر بشيء لا يشمل حالة عصيانه وامتثاله بل هاتان حالتان تستوجبان سقوط التكليف عن ذمة المكلف، إذاً لا بد في هذه الحالة من تصور الأمر بالمهم قبل حصول الامتثال ليكون بنحو الواجب المعلق، فنقول: إن اعتبار كل من المهم والأهم حاصل من أول الأمر، والمعتبر وهو الوجوب لكل منهما حاصل أيضاً قبل زمن الامتثال أو ظرف العمل، فأنما ما تصورنا الوجوب قبل زمن الامتثال والعصيان على نحو الواجب المعلق وإن كان زمن العمل متأخراً.

* والمهم في البين تحقيق نقطة النزاع بين الفريقين.

أن القائل بجواز الترتب والقائل باستحالته يتفقان على شيء هو وجود خطابين قد أمر المولى بهما في زمن واحد، وينفرد القائل بالاستحالة بأنه من قبيل طلب الجمع بين الضدين وهو محال صدوره عن المولى، بينما يدعي القائل بالجواز أنه من قبيل الجمع بين الطلبين ولا محذور فيه، وجدير بنا أن نبحت دقيقاً عن الموضوع لنقف على النتيجة وأنه من قبيل الأول أو الثاني.

لا ينبغي الإشكال أن كل تكليف بالإضافة إلى متعلقه يشمل حالتي الامتثال والعصيان، ولا يسقط عنه إلا بالعجز

الحقيقي أو الإطاعة الواقعية، وهو مطلق من ناحية هاتين الجهتين فلا يمكن تقييد التكليف بصورة وجود الفعل للزوم طلب الحاصل ولا بعدمه لمحالته ولزوم الجمع بين التقيضين، وهو ليس من الإطلاق

* ليلة الأحد ١٢ /شوال/ ١٣٧٦.

٤١١

المصطلح، حيث أننا ذكرنا في مبحث التعبد والتوصلي أنه بناء على ما ذهب إليه شيخنا الأستاذ (قدس سره) من التلازم بين موارد استحالة التقييد والإطلاق، فكل مورد امتنع أن يقيد المولى خطابه بشيء امتنع الإطلاق فيه، ففي المقام بعد أن تعذر عليه تقييد طلبه بصورة وجود الفعل أو عصيانه تعذر عليه أيضاً إطلاق خطابه الشامل لهذه الصورة وغيرها، فالتكليف لا يكون شاملاً للحالتين ولا مقيداً بأحديهما ولا بد حينئذ من الإلتزام بنتيجة الإطلاق ولو بوسيلة أخرى، وأما بناء على ما ذهبنا إليه من عدم وجود التلازم بين الموردين، وأن المقام الذي يمتنع فيه التقييد يجب فيه الإطلاق على ما بينا من أن التقابل بينهما ليس من العدم والمملكة، فلا مانع من الإطلاق هنا، فإن معنى التقييد في المقام أخذ الشيء مفروض الوجود وهو ممتنع، إلا أن الإطلاق عبارة عن رفض القيود ولا مانع منه، وبتعبير آخر المحذور إنما هو في أخذ الشيء واعتباره، وأما رفض شيء فلا مانع منه، فالمولى يأمر بالأهم مطلقاً وبالمهم معلقاً على تقدير عصيان الأهم، فيكون في زمن واحد طلبان وقد جمع بينهما لا أنه طلب جمعين.

وتفصيل ذلك: أن نقول: تارة المولى يطلب أموراً متعددة بخطاب واحد، ويعتبر الجمع بينها مأخوذاً بمفهومه وواقعه بحيث لا يريد كل واحد منها منفرداً، كما لو قال: اكتب واجلس وأقرأ، بنحو كان تعبيره بنحو طلب واحد، وهذا من طلب الجمع فإن استطاع العبد امتثال هذه التكاليف جمعاً وتحقيقها في زمن واحد عدّ ممثلاً، وإلا فإن تمكن على الجلوس دون البقية أو بالعكس لا محالة يسقط الأمر لعدم حصوله شرطه وهو الجمع، ومثل هذا الصلاة التي ضمت ركعات متعددة والصوم الذي اشتمل على إمساكات كثيرة، وهذا من موارد طلب الجمع.

الثاني: أن يطلق المولى أمر أحد الواجبين ويجعل متعلقه غير مقيد بصورة وجود الثاني وعدمه، ثم يأمر بشيء ثانٍ

مقيداً بصورة وجود الأول، فيقول: أولاً اجلس، ثم يقول: اكتب عند الجلوس، فللمولى أمران بحسب النتيجة من إرادة الجمع بينهما، فإن الجمع بمفهومه لم يعتبر في الخطاب، ولكن واقعه كان معتبراً، فإن تمكن العبد من الجلوس والكتابة فقد امتثل الأمرين، وإن تمكن على الجلوس دون الكتابة فقد امتثل أحدهما وعصى الآخر، وهذا أيضاً من موارد طلب الجمع.

الثالث: أن يأمر المولى بشيئين يغير متعلق كل منهما الآخر، وهما مطلقان غير مقيدتين بشيء، فيقول: صلّ وصمّ، ومن المعلوم أن كل أمر من هذين غير ناظر إلى الآخر أصلاً فللعبد أن يمتثل أحدهما دون الآخر، وله أن يمتثل كليهما على نحو التعاقب، وله أن يتركهما، أما لو لم يستطع العبد إلا على مقارنتهما اتفاقاً بحيث لم يبق من الوقت المحدد لهما إلا شيء قليل، فلا محالة يكون الطلب من موارد طلب الجمع بحسب النتيجة وإن كان كل منهما مطلقاً، هذه صور موارد طلب الجمع وهي خارجة عن الترتب.

أما ما نحن فيه فهي الصورة الرابعة:

التي يأمر المولى فيها بأحد الفعلين على نحو الإطلاق، ويأمر بالثاني مقيداً بعدم وجود الأول وإرادة تركه، فيأمر بالإزالة أولاً ويأمر بالصلاة على تقدير عصيان الإزالة، وهذه الصورة ليست هي الصورة الأولى لعدم اعتبار مفهوم الجمع في الخطابين، ولا الثانية إذ ليس أحدهما ملحوظاً فيه وجود الآخر، ولا الثالثة لعدم كونهما مطلقين، فلا محالة يخرج عن موارد طلب الجمع، ففي مورد الإطاعة ليس هناك إلا طلب واحد متعلق بالأهم، وفي مورد العصيان يكون الأمر بالمهم حاصلاً لتحقيق شرطه، والأمر بالأهم كذلك لكونه مطلقاً، إلا أن تحقق الأمرين في زمن واحد لا يصيرهما مطلوبين كذلك، إذ لو فرض محالاً وأوجدهما المكلف لما كان ممثلاً بالإضافة إلى كليهما. والسر في ذلك أنه في صورة وجود الأهم وتحققه خارجاً، إما أن يفرض المولى عدمه ليكون محققاً للأمر بالمهم وهذا تناقض، إذ الشيء الموجود كيف يفرض عدمه، وإن فرض أنه في صورة وجود الأمر الأهم المهم أيضاً حاصل فذلك خلف، لأن الثاني إنما يوجد عند عدم الأول لا عند وجوده.

وبعبارة أخرى: إنه لو كان هناك شيئان كل منهما يقتضي ضد ما يقتضيه الآخر، لكان ذلك مصداقاً لطلب الجمع

وهو محال، أما لو كان الأمر بالإزالة وهو الأهم لا يقتضي إلا وجودها خارجاً ولا يبعث المكلف إلا إلى تحقيقها، وكان بالعرض والمجاز يقتضي النهي عن ضدها العام وهو الترك، بحيث لو سئل المولى بأنك في مورد عدم الإزالة وعدم إيجادها هل لك طلب ترك متعلق بالشرب أو الأكل أو النوم أو شيء آخر، لأجاب: بأنه ليس لي كل شيء وإنما

وحدة غرضي وهمي نحو تحقق الإزالة والنهي عن تركها، فإذا أمر المولى حينئذ بالصلاة على تقدير عدم الإزالة بنحو الخطاب الترتبي فليس بين الأمرين تنافٍ وتضاد أصلاً، إذ الأمر بالصلاة لا يقتضي إعدام الإزالة أو إيجاد موضوعه ليتحقق التكليف، وإنما هو مطلوب على تقدير تركها كالحج على تقدير الاستطاعة، ففي ظرف الترك وإن كان المولى يبعث نحو الإزالة إلا أن العبد عاص ومخالف له، فهو ممتثل لأحد التكليفين وعاصٍ بالإضافة إلى الآخر، فليس مما طلب المولى الجمع بين الأمرين، بل مما طلب أحدهما مطلقاً والآخر على تقدير عدم الأول، ولأجل هذا صح الخطاب الترتبي.

* وقد اتضح مما ذكرناه أنه ليس كل مورد كان فيه أمر بشيئين متضادين كان من طلب الجمع الذي هو مشكل صدوره عن المولى الحكيم، وإنما يتحقق طلب الجمع في الموارد التي يكون متعلق أحد المطلبين منافياً للآخر وناظراً إليه على كل تقدير، كما لو قال المولى: اجلس سواء كتبت أم لم تكتب، ثم يقول: اكتب في حالة القيام، فإن كلاً منهما موجب لهدم الثاني، وأما لو فرضنا أن أحد الدليلين مطلق والآخر معلق على عصيان الآخر فلا تنافي بين المتعلقين، إذ الأمر وإن حصل بكل منهما في مورد العصيان إلا أن مطلوبية أحدهما تختلف عن الآخر، فإن الأول لا يدعو إلا إلى إيجاد نفسه من دون نظر إلى الآخر بحيث لو سئل عن إرادة شيء حال الترك لأجاب بالعدم، فلو جاء مولى آخر وأمر بالصلاة على تقدير ترك الأول، فلا يكون أمره بذلك مستوجباً هدم موضوع الأول، بل فعليته أخذت على نحو فرض الوجود، ففي مورد العصيان ليس طلب بالجمع بين شيئين بل جمع بين شيئين متغايرين، والدليل على كونه من قبيل الثاني لا الأول أنه لو أوجدهما محالاً لاقتضى صحة الامتثال مع أنه ليس كذلك، إذ صحة الخطاب الترتبي مما لا شبهة فيه ولا اختصاص لهذا بالتشريعات فقط، بل الخطاب الترتبي في التكوينات حاصل، كما لو كان شيء له مقتضي لبقائه وكان هناك مقتضي آخر مقتضٍ اسوداده على تقدير عدم البقاء فهل بينهما تنافي

وتعاند بحسب النظر الواقعي.

ومن هنا صح ما قاله شيخنا الأستاذ (قدس سره) من أن تصور الترتب مساوق

* ليلة الاثنين ١٣ /شوال/ ١٣٧٦.

مصباح
الأصول
ج ١

٤١٤

للتصديق به، فإن الإنسان إذا تصوره وأمعن نظراته التامة فيه لصدّق بصحته وأخرجه عن مورد طلب الجمع.

ولقد تعرض شيخنا (قدس سره) لموارد أخرجها عن الترتب يجدر بنا التعرض لها إجمالاً.

الأول: ما إذا كان أحد الواجبين مطلقاً بحسب دليله والآخر مقيد بقيد إما تحت اختبار المكلف أو خارج عنه، كما لو

أمر بأداء الدين وأمر بالصلاة عند الزوال أو عند حصول السفر، وقد عصى العبد خطاب الأمر الأول حتى قارنهما

بحسب الزمان، أو فقل إلى ما بعد الزوال أو تحقق السفر وهو لم يؤد الدين حينئذ فلا محالة يكون المولى طالباً

للجمع بين الضدين قطعاً، وهذه الصورة خارجة عن موارد الترتب، ولعل صاحب الكفاية نظر إلى صورة التقييد

بالأمر الاختياري فادعى الاستحالة.

***الثاني:** أن يكون أحد الواجبين مطلقاً والواجب الآخر ناظراً إلى الأول ومقيداً بحالة وجوده، فيقول المولى: أَدِّ الدين

ثم يقول أجلس عند تأدية الدين، ولا إشكال يكون في مورد الاجتماع من موارد طلب الجمع وليس من صغريات

الترتب.

الثالث: أن يكون دليل أحد الواجبين ناظراً إلى الآخر وهادماً لموضوعه دون أن يكون الدليل الآخر كذلك بحيث لو

تركه العبد ورجع إلى الثاني لما كان متمكناً شرعاً لعدم الموضوع، كما لو كان مكلفاً بأداء الدين وكان عنده مال لا

يفي إلا له أو لأداء الحج بحيث تتم الاستطاعة في حقه لو لم يؤد الدين، فهو حين يأمر بأداء الدين وأراد إتيان الحج

مع ذلك لا يصح العمل منه بدعوى وجود الخطاب الترتبي، لأن الشارع جعله غير متمكن على امتثال خطاب الثاني

عندما خوطب بالأول، فهو لم يزل غير مستطيع حتى لو ترك الدين، لأن الأمر بالدين يوجب هدم موضوع الثاني

فلا خطاب ترتبي متعلق به من الشارع.

وهكذا لو وجب عليه صرف الماء لجهة خاصة غير الوضوء، فوجب عليه التيمم لأنه صار غير واجد للماء شرعاً، فلو ترك التيمم وأراد الوضوء لما كان ذلك صحيحاً منه، إذ العصيان لا يحقق موضوع الثاني وهو التمكن الشرعي،

* ليلة الثلاثاء ١٤ /شوال/ ١٣٧٦.

٤١٥

نعم لو كان المعتبر فيه التمكن العقلي لصح ذلك إلا أنه خلاف الفرض.

وكذا لو فرضنا أنه ملك عشرين رأساً من الغنم في أول محرم، وبعد مرور عشرة أيام عليه وهب له شخص عشرين من الغنم أخرى فصار المجموع أربعين وهي نصاب يجب فيه الزكاة إن مضى عليها حول، بأن جاء يوم العاشر من المحرم من السنة الثانية، ولكن عندما جاء أول المحرم من السنة الثانية أخرج خمس العشرين الأولى وهي أربعة لأنه زائد على المؤنة، ولما أن جاءه يوم العاشر من الشهر المذكور لم يكن العدد وافياً للنصاب، إذ هو عبارة عن ستة وثلاثين وهو أقل من النصاب، فلا محالة يسقط وجوب الزكاة قطعاً، فكان وجوب الخمس أولاً هادماً لموضوع الزكاة، فلو عصى إخراج الخمس وأراد أن يمتثل أمر الزكاة لما تمكن باعتبار نقصان العدد، إذ الأربعة المذكورة قد خرجت عن ملكه حين هلك المحرم، فلو خالف إعطائها للمستحقين لم يكن مالاً لها لتكتمل نصاب الزكاة، فالخطاب الترتبي غير صحيح لأن الأول هادم للثاني.

وكذا العكس، لو ملك شيئاً من الغلات الأربعة وكان فيها نصاب من الزكاة، ولكنه لو خالفه لكان فاضل مؤنته ويجب إعطائه لمستحقي الخمس، ولا ريب أنه لو أعطى زكاته لكان موضوع الخمس منتفياً، فلو عصى أمر الزكاة وأراد أن يؤدي الخمس لما كان صحيحاً منه لانتفاء موضوعه بالخطاب الأول، فصحة الخطاب الترتبي في امثال المقامات غير متأثرة أصلاً، فهذه صور لا يجري فيها حديث الترتب، أما الصورتان الأوليتان فمن قبيل طلب الجمع أو ما هو بنتيجته، وأما الثالثة فما كان الدليل الأول عادماً لموضوع الدليل الثاني.

نعم هناك صورة رابعة: يجري فيها حديث الترتب وهي ما إذا كان أحد الدليلين مطلقاً وكان الآخر معلقاً على ترك امتثال الأول، بحيث لو امتثل العبد الأمر الأول لكان غير مأمور بالثاني حينئذ أصلاً، أما لو ترك امتثاله فالأمر بالثاني فعلي، وذلك كالإزالة التي أمر المولى بها فوراً، فلو ترك العبد امتثالها كان مأموراً بها أيضاً، وفي هذا الآن مأمور بالصلاة لأن الأمر بها معلق على عصيان الإزالة، فهو وإن كان مأموراً بأمرين إلا أن متعلقهما مختلف وهو جمع بين أمرين لا أمر بالجمع.

الإشكال على الترتب باستلزام عقابين

* وقد أشكل صاحب الكفاية (قدس سره) (١) على حديث الترتب: بأنه يستلزم عقابين عند عصيان العبد للأهم لفرض أنه مأمور بكل منهما، مع أن العقاب لا يكون إلا على أمر مقدور، وامتثال الأمر بالضدين ليس تحت قدرة المكلف واختياره ليصير تركهما مستلزماً لعقابين، وهذا الإشكال صادر عنه كما عبر في الكفاية بقوله: وكنا نورد على سيدنا الأستاذ.

إلا أن الجواب عنه واضح، فإن الإلتزام باستحقاق العقابين عند المخالفة لا مانع منه، ولكن منشأ الاستحقاق ليس على تركهما معاً دفعة واحدة، وإنما كان أولاً على تركه للأهم باعتبار قدرته عليه حيث كان متمكناً من الامتثال، ولكنه عصى فاستحق العقاب، وعند تحقق عصيانه يكون الأمر بالمهم فعلياً ومطلوباً وهو قادر على امتثاله، ولكنه عصاه فقد استحق عقاباً آخر، وبضميمة الثاني إلى الأول يكون مستحقاً لعقابين، وهذا لا محذور فيه، فالإلتزام باستحقاقه لعقابين غير مشكل.

فالذي اتضح مما ذكرناه من حديث الترتب أنه أمر ممكن وليس من طلب الجمع بين الضدين، بل هو من الجمع بين

الطلبين ولا محذور فيه وإن تصوره مساوق للتصديق به كما عرفت.

بقي في المقام أمور:

الأول: ما جاء به الشيخ الكبير العلامة كاشف الغطاء (قدس سره) (٢) من صحة الجهر في موارد الإخفات جهلاً وبالعكس، أو الإتمام في موضع القصر أو بالعكس في من نوى إقامة عشرة أيام، ولكنه لم يدرك أنه يجب عليه الإتمام فقصر فقط في الصورة الأخيرة، ففي هذه الموارد تتصف صلاته بالصحة. أما مورد النسيان فقد قام الإجماع على صحة الصلاة حينئذ، ووردت صحيحة

* ليلة الأربعاء ١٦ /شوال/ ١٣٧٦.

(١) كفاية الأصول: ١٣٤.

(٢) كشف الغطاء: ٢٧.

٤١٧

زرارة بالخصوص قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: رجل جهر بالقراءة فيما لا ينبغي أن يجهر فيه أو أخفى فيما لا ينبغي الإخفاء فيه فقال عليه السلام: أي ذلك فعل متعمداً فقد نقض صلاته، وعليه الإعادة، وإن فعل ذلك ناسياً أو ساهياً أو لا يدري فلا شيء عليه فقد تمت صلاته (١)، وأيضاً صحيحة لا تعاد جرت في المقام ولا خصوصية لهذا، بل في كل جزء تجرى فيه عدا ما استثنى.

أما صورة الجهل لو أوقع الجهر محل الأخفات وبالعكس، فإن كان جهله عن قصور فالظاهر أيضاً أنه ملحق بالناسي، بناء على ما اخترناه خلافاً لشيخنا الأستاذ (قدس سره) (٢)، ولذلك وجه مفصل.

وأما الجهل التقصيري فالفقهاء لم يخالف أحد منهم في صحة صلاة من أجهر في موضع الأخفات، أو بالعكس حالة

الجهل التقصيري، ولكنهم استشكلوا في استحقاقه للعقاب، فإن فرض صحة صلاته واستحقاقه للعقاب لا يجتمعان، فإن قلنا بالصحة لا معنى للعقاب وإن التزمنا بالعقاب فلا معنى للصحة.

أما من لا يقول باستحقاق العقاب فهو في غنى عن هذا، والقائل به اعترف بالاستحقاق، لأن الجهل التقصيري كالعماد، أما صحة صلاته مع الاستحقاق فقد ادّعى الشيخ كاشف الغطاء إنها بالخطاب الترتبي بأن يكون المولى قد أمره أولاً بالجهر وأمره ثانياً بالأخفات على تقدير ترك الجهر، فعند الترك يكون معاقباً على جهة وممثلاً لجهة أخرى، ومن أجل هذا أنكر الشيخ الأنصاري (قدس سره) الترتب وادعى أننا لا نتعقله.

أما شيخنا الأستاذ (قدس سره) (٣) فمع اعترافه بصحة الترتب كبروياً لا يلتزم بأن المقام من صغرياته وأقام على ذلك وجوهاً ثلاثة.

الوجه الأول: أن الترتب يتأتى في مورد يكون التضاد بين الاثنين اتفاقياً كالإزالة والصلاة، فإن الأمر بكل منهما غير ناظر إلى الآخر، لذا إن دخل المسجد قبل

(١) وسائل الشيعة ٦: ٨٦ ابواب القراءة في الصلاة ب ٢٦ ح ١.

(٢) أجود التقريرات ٣: ٥٢٨.

(٣) أجود التقريرات ٢: ٩١.

الزوال، أو دخل بعده وقد صلى ثم رأى النجاسة، أو أمكن أن يزيل النجاسة وهو يصلي وذلك بواسطة الأنابيب السيارة فإن في جميعها لا مضادة.

نعم: لو اتفق للعبد دخول المسجد بعد الزوال وشاهد النجاسة ولم يمكنه الجمع فإن الخطابين يزاحم أحدهما الآخر، ويلتزم بالترتب في هذا الفرض.

وأما لو كان التضاد بين الخطابين دائماً كان دليل كل منهما معارضاً للآخر، فيخرجان عن بحث الترتب وذلك

كالجهر والإخفات فإن التضاد بينهما ليس اتفاقياً، بل دائماً فهو خارج عن الترتب.

***والجواب عنه:**

أن الدليلين الواجبين اللذين كان التضاد بينهما اتفاقياً، وكان كل منهما مطلقاً كالإزالة والصلاة في مورد المزاحمة حيث لا يمكن للمولى جمعهما لعدم قدرة المكلف على ذلك، فلا محالة يرفع اليد عن إطلاق الثاني عند المزاحمة للأول وهو فرض الإطاعة، أما في غير هذه الصورة كمورد عصيان الأول فالإطلاق شامل له وغير مرتفع عن الثاني.

وأما في الواجبين اللذين حصل التضاد الدائمي بينهما، ففي مرحلة الإثبات لا يستطيع المولى أن يأمر بكل منهما لتحقيق المعارضة بينهما، إلا أن مرحلة الثبوت إن أمكننا تصوير الترتب وقام الدليل على وقوعه هناك كفى في إدراج المسألة في البحث.

وبعبارة أخرى في بدء الشريعة ومقام الجعل إن أمكن ثبوت الترتب من المولى ودل الدليل على وقوعه كفى ذلك، وإن كان في مرحلة الإثبات متعارضين، وإذا ثبت إمكانه ثبت وقوعه.

فالحق أن يطالب الشيخ كاشف الغطاء (قدس سره) بإقامة الدليل على ثبوت الترتب في بدء الشريعة ليحكم بصحته، ومن الممكن أن يكون دليله حكم القوم بإجزاء الصلاة التي أخفت العبد بها في مورد الجهر جهلاً وبالعكس، وأن الإعادة ليست بواجبة، وحكمهم باستحقاق العقاب على ما جهله وفاته من الجهر تقصيراً، فمن هذين يستفاد ثبوت الترتب في مقام الجعل وإن وقع التعارض في مقام الإثبات وهذا هو مراد الشيخ (قدس سره).

*** ليلة السبت ١٨ /شوال/ ١٣٧٦.**

٤١٩

الوجه الثاني: إن الأمر بالمهم في حديث الترتب معلق على عصيان طلب الأهم، ولا بد من أن يكون ممكناً من حيث الوجود والعدم، فإذا عصى فله أن يأتي بالمهم وله أن يتركه، وأما لو فرضناه ضروري الوجود عند تحقق العصيان

فالأمر به لا يكون إلا طلباً للحاصل، مثلاً إذا أمر المولى بالحركة، وأمر بالسكون على تقدير عصيان الأمر بالحركة فطلبه الثاني محال، إذ على تقدير عصيان الحركة فالسكون يتحقق منه قهراً عليه - طلبه المولى أو لم يطلبه - وفي مثله لا يتأتى الترتب.

وما نحن فيه كذلك، فإن العبد لو ترك الجهر بالإخفات لا محالة يقع منه على كل تقدير، فالمولى لو طلبه في هذا الظرف لكان طلباً للحاصل وهو محال، وبعبارة أخرى الترتب يتأتى في الضدين اللذين لهما ثالث، وأما الجهر والإخفات فهما ضدان لا ثالث لهما.

والجواب عنه: إن الأمر الكبروي مما لا يقبل الإنكار أصلاً، وهو أن طلب الشيء لا يصح في فرض وجوده، أما المقام فليس كذلك، لأن الجهر والإخفات من قبيل الضدين اللذين لهما ثالث، إذ المطلوب في المرحلة الأولى القراءة الجهرية وعلى تقدير العصيان فالقراءة الإخفائية، وإذا عصى الخطاب الأول وترك القراءة الجهرية فهو حينئذ قادر على أن يقرأ إخفاتاً أو لا يقرأ أصلاً بأن يترك كل شيء، ومع هذا الحال لا يكون عن طلب للحاصل ولا يصير مفروض الوجود بل ممكناً.

نعم: لو كان المطلوب هو الجهر وعلى تقدير الترك فإخفات لصح ما قاله (قدس سره) إلا أن المطلوب خلافه.

الوجه الثالث: إن كل موضوع بالنسبة إلى تكليفه ما لم يصل إلى المكلف ويصير ملتفتاً إليه لا يكون الحكم في حقه فعلياً، لأن الأحكام التكليفية إنما جعلت لأن تبعث المكلف نحو العمل، ولأن تزجره عنه، لذا كان القدر الجامع فيها جعل الداعي، وهو لا يتحقق إلا في صورة أن يكون المكلف ملتفتاً إليه ومتوجهاً لما صدر من المولى، ولأجل ما قلنا لا يستطيع المولى أن يقول للعبد إن كنت غافلاً يجب عليك كذا، فإنه مع الإلتفات الموضوع لم يتحقق ومع الغفلة لا

مصباح
الأصول
ج ١ -

٤٢٠

الفتات نحو التكليف، فما لم تصل الكبرى لديه والصغرى يشاهدها بالوجدان، لا يستطيع على أن يصير المولى تكليفه فعلياً بحيث يستحق مخالفه العقاب.

إذا أتضح ما قلناه فما نحن فيه كذلك، لأن موضوع الخطاب الثاني عصيان الأول وهو الأمر بالأهم، والمفروض أن تصحيحه إنما هو في فرض الجهل بالأهم وهو الجهر، فإن زال جهله والتفت إلى حاله لم يكن جاهلاً ويكون مخاطباً

بالأول لا غير، وإن استمر جهله فكيف يصح التكليف بالثاني، إذ الفرض أنه جاهل والتكليف يقتضي البعث عن الالتفات،

وبعبارة أخرى موضوع الخطاب الثاني هو عصيان الأول وهو الجهر مثلاً، والمفروض أن الصلاة الإخفائية صحتها متوقفة على الجهل بوجوب الجهر، ومع فرض الجهل لا يتحقق عصيان الأهم ليكون موضوع الثاني متحققاً إذ المفروض أنه جاهل.

* (والجواب عنه) أن المأخوذ موضوعاً في خطاب المهم ليس عنوان العصيان ليتأتى الإشكال المذكور الذي أورده شيخنا الأستاذ (قدس سره) بل المأخوذ نفس ترك الواجب، ففي مورد يتحقق الترك منه خارجاً يكون مخاطباً بالثاني، وهذا الترك تارة: يحصل بالعصيان والالتفات إلى ذلك.

وأخرى: بمجرد الترك من دون التفات منه، فالمولى وإن لم يتمكن على أن يكلفه في مورد العصيان إلا أنه يستطيع أن يأمره على تقدير تحقق الترك مجرداً، وهذا لا محذور فيه.

فالذي اتضح من هذا أن الجهر في موارد الإخفات وبالعكس، أو القصر في موارد الإتمام أو العكس صحيح بالخطاب الترتبي كما قاله العلامة كاشف الغطاء (قدس سره).

ثم إنه لا يخفى أننا في بدء البحث قسمنا الواجبين إلى مضيقين وإلى موسع ومضيق، وما كان من الحديث المتقدم كله في المضيقين، وأما الموسع والمضيق أو الفوري كالإزالة والصلاة فقد ادّعى شيخنا الأستاذ (قدس سره) (١) صحة جريان الترتب فيها، بأن يكون مأموراً بالموسع عند ترك المضيق ويقع صحيحاً لو جاء

* ليلة الأحد ١٩ / شوال / ١٣٧٦.

(١) أجود التقريرات ٢: ٩٥.

به، وهذا يتم بناء على ما ذهب إليه من أن استحالة التقيد تستوجب استحالة الإطلاق، وحيث المولى امتنع أن يأمر بالصلاة حين الأمر بالإزالة لعدم قدرة المكلف على امتثالها امتنع عليه أن يطلق خطابه الشامل لذلك الفرد والأعم منه، وحيث انتفى الخطاب عن المهم أمكن تصحيحه بالترتب بالمعنى الذي سبق، غاية الأمر الفرق بينه وبين ما مضى في المضيقين أن الترتب هناك في الخطاب وهنا في الإطلاق.

أما بناء على ما ذهبنا إليه من انتفاء الملازمة بين استحالة الإطلاق والتقيد، فصحة التقرب بالصلاة غير محتاجة إلى حديث الترتب، إذ المولى وإن تعذر عليه التقيد بالصلاة في خصوص موارد الإزالة للمزاحمة إلا أن الأمر بنحو الإطلاق غير مستحيل، ولا ريب أن ذلك الفرد من مصاديق تلك الطبيعة المأمور بها، فلو جاء به في مورد عصيان الأهم لصدقت عليه الطبيعة وانطبقت انطباقاً قهرياً ولأجزء عقلاً، ولكن الامتثال وجدانياً فلا حاجة إلى الترتب في صحة التقرب، وهذه هي المقالة التي جاء بها المحقق الكركي (قدس سره).
بقي في المقام فروع:

الأول: إن شيخنا الأستاذ (قدس سره) (١) ذكر أن خطاب الأمر بالمهم يتم في صورة أن يكون المكلف ملتفتاً إلى الأمر بالأهم قبل شروعه في فعل المهم، أو فقل في الصلاة بحيث قد وصل إليه التكليف قبل ذلك، وأما لو دخل في العمل أي في الصلاة مثلاً وفي أثناءه أمر بالأهم أي الإزالة، أو التفت إلى تكليفه من السابق بذلك أو غيره مما حدث التكليف متأخراً، ففي هذه الصورة لا يتأتى الترتب، إذ صحة المهم تتحقق في ظرف الالتفات إلى أهمية ذلك الأول وتحقق معصية له، ومع عدم الالتفات دليل «لا تبطلوا أعمالكم يقضي عليه بإتمام الصلاة وعدم قطعها، أما الإزالة فدليل فوريتها لبي مستفاد من الإجماع، وهو لا يقاوم الدليل اللفظي الذي دل على عدم جواز قطع العمل.
نعم: في صورة العلم بالأهمية والالتفات إليها يتأتى الترتب من دون إشكال.
والجواب عنه، إن ما ذكره (قدس سره) يتم فيما لو كان دليل عدم جواز القطع لفظياً

ودليل فورية الإزالة لبي وحينئذ لا يقاوم اللبي اللفظي، ولكن التحقيق أن كل منهما لبي، فـدليل ((لَا تُبْطَلُوا)) في خصوص الصلاة دون الحج، قد استفيد من الإجماع، كما أن دليل فورية الإزالة أيضاً استفيد من الإجماع، فصار كل منهما لبياً، وعليه لا وجه لتقديم أحدهما على الآخر، فيثبت التخيير في حقه كما علقنا في حاشيتنا على العروة^(١)، فله أن يترك الصلاة ويذهب إلى الإزالة وله العكس، وهذا واضح.

*الفرع الثاني: إذا كان ماء في أنية من الذهب أو الفضة، وقلنا بأن الاستعمال حرام بنحو العموم وأراد العبد الوضوء من تلك الأنية، فتارة يكون للعبد ماء آخر غير ما في أحد الإناءين ولكنه مع ذلك يترك ويتوضأ من إحدى الأنيتين، فلا إشكال في صحة وضوئه لكونه واجداً للماء وإن كان فعله محرماً لكونه استعمالاً، ولكنه أجنبي عن الوضوء قلنا بالترتب أم لم نقل.

وأخرى: لا يكون له ماء آخر غير ما فيهما، فتارة: يكون تصرفه فيها بعنوان التخلص والتفريغ.

وأخرى: بعنوان الاستعمال، وعلى الأول كأن يريق ماء الكأس الذهبي في أنية أخرى، ليتخلص من عنوان الحرام وليس باستعماله ويتوضأ من إناء مباح، والظاهر صحة عمله ووضوئه لصدق واجديته للماء، وإن كان قبل ذلك فاقداً له إلا أنه بمقدمة محرمة أصبح واجداً له، فوضوؤه صحيح.

وعلى الثاني بأن كان تصرفه بنحو الاستعمال فهو مع هذا الحال فاقد للماء ويجب عليه التيمم قطعاً، فلو عصى وأراد الوضوء مما في الأنية المغسوبة أو الذهب والفضة، فتارة يستعمل دفعة واحدة لا يعود لمثلها فيكتفي بالغرفة الأولية في مرحلة وضوؤه ولا إشكال في صدق الوجدان عليه وإن كانت مقدمة وجدانه محرمة، فينقلب موضوعه من الفاقد إلى الواجد فيصح وضوؤه قلنا

(١) التعليقة على العروة الوثقى: ٨٤.

* ليلة الاثنين ٢٠ / شوال / ١٣٧٦.

بالترتيب أم لا .

وأخرى: يستعمل غرفات متعددة، فواحدة للوجه وأخرى لليد اليمنى ثم اليسرى وهكذا، فهل وضوئه في هذا الحال

صحيح أو لا؟

ذهب صاحب الفصول (قدس سره) (١) إلى القول بالصحة في هذا المقام، وأن تصحيحه بالخطاب الترتبي حيث يكون

واجداً للماء بعد ما يعصي الغرفة الثانية والثالثة التي بها تتم الغسلات الثلاث للوضوء .

ولكن الصحيح خلافه، وأنه غير مأمور بالخطاب الترتبي أصلاً، إذ هو غير متمكن إلا على غرفة واحدة، فهو غير

واجد للماء في هذا الفرض، فتركه للتيمم لا يصيره متمكناً من الوضوء كله تمكناً شرعياً، لذا لو ترك وأراد الوضوء

فوضوؤه غير صحيح.

- هذا تمام الكلام في الترتب -

(١) الفصول الغروية: ٧١.

مصباح
الأصول
ج - ١

الفرق بين التعارض والتزاحم

وقد عرفت أن حقيقة الترتب متقومة بعصيان خطاب الأهم، فجدير بنا أن نفق على موارد تزاحم الأهم والمهم، وما

هي المرجحات التي تقتضي التقديم، وما هو الفرق بين التعارض والتزاحم.

فبقول: ذكرنا في بحث التعادل والترجيح أن التعارض عبارة عن تنافي الدليلين باعتبار مدلوليهما وتكاذبهما في مقام الإثبات والجعل بحيث يستلزم صدق أحدهما كذب الآخر قطعاً، وهذا التنافي الذي فرض بين المدلولين لو أريد الجمع بينهما لاستلزم مناقضة أو تضاداً إما بالذات أو بالعرض.

وذلك كما لو قام الدليل على وجوب شيء وقام الآخر على عدم وجوبه، فإن التصديق بصدور كل منهما من قبل الشارع يستلزم تجويز صدور النقيضين منه وهو باطل، فلا بد في مقام الجعل من صدق أحدهما وكذب الآخر.

وكذا لو قام دليل على وجوب شيء والآخر على حرمة، فإن بين الحكمين تضاداً لا يستطيع الشارع أن يعبدنا بكل من الدليلين لاستلزامه الجمع بين المتضادين ذاتاً، وكذا لو لم يمتنع الاجتماع في أنفسهما ولكن الدليل الخارجي دل على ذلك، كما لو قام دليل على وجوب صلاة الجمعة وقام الآخر على الظهر، أو أحدهما على القصر والآخر على التمام فيما لو سافر المكلف أربع فراسخ ولم يرجع ليومه، فإن إيجاب شيئين على المكلف في يوم واحد ليس فيه محذور عقلي، إلا أن الدليل الخارجي من الإجماع أو الضرورة دل على أن المكلف لا يجب عليه في اليوم الواحد إلا خمس صلوات، ومن إفادة الدليل الخارجي نقطع بوجود مضادة بين الدليلين عرضية لا ذاتية، فلا بد من صدق أحد الدليلين وكذب الآخر.

وهذا الذي ذكرناه لا يقتضي أن يكون أحد الخطابين فعلياً، بل حتى لو فرض موضوع أحدهما لا يوجد خارجاً فالتعارض باق بينهما، كما لو قام دليل على أن

٤٢٥

ذا الرأسين يورث ميراثين ودل الآخر على أنه يورث ميراث واحد، فالموضوع وإن تعذر حصوله خارجاً إلا أن التعارض بينهما باق، والسر فيه أن الأحكام الشرعية كالقضايا الحقيقية، وقد اعتبر موضوع القضايا الحقيقية مفروض الوجود، لذا كانت بمنزلة القضايا الشرطية بمعنى أنه كلما وجد إنسان في الخارج وجب عليه كذا، وصدق الشرطية إنما يتأتى بصدق الملازمة وإن امتنع حصول الشرط خارجاً، كما في قوله تعالى: **(لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا)**^(١)، فإن صدقها بصدق الملازمة الحاصلة بينهما، أما كل طرف فربما يكون كاذباً.

والخلاصة: أن التنافي بين الدليلين باعتبار مدلوليهما يتأتى وإن امتنع حصول أحد الدليلين خارجاً، فلا بد من

الرجوع إلى قواعد التعارض وما تقتضيه الأدلة عند حصول المعارضة بينهما.

وأما التزام: فحقيقته ليس التكاذب بين الدليلين اللذين وردا من قبل الشارع، وإنما مزاحمة بينهما في مرحلة الامتثال ومقام الفعلية التي هي متأخرة عن مقام الجعل، أما مرحلة الإثبات فلم يكن محذور من جعل كل منهما على المكلف، كما لو أمر بالصلاة وأمر بالصوم وكل منهما مطلق غير مقيد بوجود الآخر أو بعده، إلا أن المكلف لم يستطع في مرحلة امتثاله أن يجمع بين الأمرين بحيث يكون مطيعاً وممتثالاً لكل منهما، وهو يملك قدرة واحدة إن صرفها في إطاعة أحد التكاليفين كان موجباً لارتفاع الفعلية عن الآخر باعتبار رفع الموضوع وهو القدرة، فلا محالة يقع التزام بين الدليلين فلا بد وأن يرفع المولى يده عن فعلية أحدهما دون الآخر، ولكن رفعه يحتاج إلى دليل وملاحظة المرجحات التي تستوجب التقديم.

*إعادة ما سبق

انتهى البحث بنا إلى بيان الفارق بين بابي التعارض والتزام، وقد أوضحنا فيما سبق أن التعارض عبارة عن تنافي الدليلين باعتبار مدلوليهما ذاتاً أو عرضاً في

(١) سورة الأنبياء ٢١: ٢٢.

* ليلة الثلاثاء ٢١ /شوال/ ١٣٧٦.

مصابيح
الأصول
ج - ١

مقام الجعل، سواء كان بنحو التناقض أو التضاد أو لدليل آخر أوجب ذلك على نحو يقطع بعدم صدور كلا الدليلين من الشارع، لأن أحدهما يكذب الآخر ونافياً له بالدلالة الإلزامية، فلو ورد دليل أفاد وجوب الشيء الفلاني وجاء آخر دل على عدم وجوبه، فالعبد يقطع بأن شيئاً واحداً لا يشتمل على اقتضائين أحدهما يطرد الآخر ويكذبه، فالشارع المقدس في بدء الشريعة لم يجعل حكماً على طبق كل واحد من الاقتضائين، بل جعل حكماً على طبق واحد دون الآخر كما في النقيضين، وأما في الضدين فربما انتفى كلاهما، إذاً التنافي لم يكن في مرحلة الامتثال وعدم

القدرة، إذ المكلف قادر على امتثال كليهما لو تحقق كل منهما، إلا أن صدور هذين عنه غير صحيح هذا ضابط التعارض.

وأما التزام:

فهو تنافي الدليلين في مرحلة متأخرة عن مقام الجعل والحكم، تلك المرحلة هي مرتبة الامتثال، فإن الشارع في مقام الجعل وجد موضوع جعله حاصلاً وهو قدرة المكلف على امتثاله بأن يأتي به أولاً يأتي به، فأمر بالصلاة غير مقيدة بصورة وجود الصوم وعدمه، كما أنه نظر إلى الصوم فوجد المكلف قادراً عليه فأمر به، وليس بين الأمرين تنافي وتعاقد، فإذا ما وصل الأمر إلى - مرحلة أخرى - وهي مرحلة امتثال المكلف - كان عاجزاً عن الجمع بينهما إذ هو لا يملك إلا قدرة واحدة، إن صرفها نحو أحدهما يكون عاجزاً بالإضافة إلى امتثال الآخر، والذي أوجب عجزه عن الجمع بينهما ليس إلا فعلية أمر المولى بكل منهما، فإن طلب كلٍ منهما يصيره من مصاديق طلب الجمع، فلا بد للمولى من رفع اليد عن فعلية أحدهما إذ بقاء كل منهما على حاله يقتضي أن يكون نحو العبد بعثان متضادان، ويستحيل صدوره عنه فلا بد من رفع يده عن بعث أحدهما دون الآخر، ولا يقتضي عجز العبد عن امتثال كليهما موجباً لسقوط كلا التكاليفين، إذ العقل لا يرتضي بذلك.

ولهذا لا تزام في مورد ما إذا كان أحد الدليلين المتضادين واجباً والآخر محرماً، كما إذا أمر بالقيام ونهى عن الجلوس، فإن العبد له أن يتركهما بأن يركع وله أن يمتثلهما بأن يقوم فلا تزام بينهما، وكذا لو كان كل من الدليلين مباحاً

٤٢٧

فإن ترخيصهما كاف في رفع التزام بينهما في مرحلة الامتثال، لعدم وجود أمر من المولى ملزم به على كل حال. ومن هنا ظهر أنه لا مانع من رفع اليد عن آية قرآنية أو سنة قطعية أو خبر متواتر لأجل خبر واحد، كما في الكذب في موارد الإلجاء، فإن الأدلة القطعية أفادت حرمة الكذب، ولكن في موارد الإلجاء لا يستطيع العبد على محافظة نفسه من دون كذب، فلا ريب أن الأهم حينئذ المحافظة فيلتزم بها دون الكذب.

فقد ظهر من هذا معنى التزام والتعارض وأن الترتب لا يتأتى حديثه في التعارض أصلاً، باعتبار أن الترتب

يقتضي وجود ملاك في كلا الخطابين يقتضي أن يحكم الشارع على طبقه، والمفروض انتفاؤه في المتعارضين إذ لا مصلحة في جعل شيء واحداً محرماً وواجباً.

وأما مورد التزام إذا تساوى الدليلان في الملاك، فقد قلنا لا بد من رفع اليد عن أحدهما دون الآخر، فبناء على جواز الترتب يكون كل منهما مأموراً عند عصيان الخطاب الآخر، وإن بنينا على استحالة فلا بد من التخيير بينهما. أما لو كان ملاك أحدهما أقوى وقلنا باستحالة الترتب فملاك الأقوى يكون طارداً للأضعف بلا ريب لضعف الملاك في الآخر، وأما بناء على جوازه فللعبد أن يأتي بما كان ملاكه أضعف إذا تحقق عصيان ما هو أقوى الملاكين.

* ظهر مما مر أن الفرق بين التعارض والتزام هو أن التعارض: عبارة عن تكاذب الدليلين بنحو المضادة أو المناقضة الذاتية أو العرضية التي اكتشفت من دليل آخر بحيث يقطع أن أحد الحكمين لم يجعل في الشريعة المقدسة، أما ناحية المكلف فباستطاعته الامتثال، وأما التزام فهو عبارة عن عدم قدرة العبد على الامتثال في الجمع، بحيث لم يكن في جعل كل دليل في مرحلته تنافي مع الآخر لوجود موضوعه، وهو قدرة المكلف عند الاستقلال، ولكن العبد في مرحلة أخرى لم يستطع على الجمع بين الإمتثالين لضيق وقت أو غيره، بحيث لو امتثل

* ليلة الأربعاء ٢٢ /شوال/ ١٣٧٦.

مصباح
الأصول
ج - ١

٤٢٨

أحدهما كان عاجزاً بالإضافة إلى الآخر، والذي أوجب ذلك فعلية الشارع كلا الخطابين، فالعقل في المقام يرتأي أن يكون أحد الخطابين فعلياً فيما لو كان أهم، أما الآخر وهو المهم فإطلاقه يسقط ويثبت الوجوب له في غير هذه الصورة وهي مورد المزاحمة، فلو عصى المكلف الأهم كان خطاب المهم فعلياً، وأما لو كانا متساويين فالإطلاق عن كل منهما يرتفع في مورد الإتيان بمتعلق الآخر، ويكون من أتى بالأول موجباً لسقوط الثاني قهراً عليه، وهذا هو الترتب من الجانبين.

الأمر الثاني: إن الدليلين المتعارضين بعد أن علمنا بكذب أحدهما لم يكن دليل الحجية شاملاً لهما قطعاً، إذ يلزم منه

التعبد بالمتناقضين أو المتضادين وهو محال، وكذا لا يشمل أحدهما بالخصوص للزوم الترجيح بلا مرجح، وأما شمول أحدهما لا بعينه فهو مفهوم غير معلوم، إذ مقتضى القاعدة فيهما التساقط والرجوع إلى الأدلة الفوقانية، وإلا فالأصل العملي هو المعين، هذا كله على الطريقة.

ولكن أدلة بالخصوص وردت أفادت الترجيح والتمييز بينهما، ولا بد من الاقتصار على الموارد التي دلت عليها تلك الأدلة، ففي أي مورد دل الدليل عليه اتبع وفي غيره يرجع إلى الأصل العملي كما عرفت، وهكذا لو لم يمتنع الاجتماع في أنفسهما، ولكن الدليل الخارجي دلّ على ذلك فحكمه مثل ما سبق.

أما التزام:

فبعد ما عرفت أنه لا تنافي بين أصل الدليلين، وأن دليل الحجة يمكن أن يشمل كلاً منهما، ولكن المكلف في مرحلة الامتثال عجز عن الجمع بينهما، وكان منشأ ذلك أمر الشارع بهما فعلياً، فلا بد والعقل يحكم بفعلية خطاب الأهم وترك المهم لكونه أرجح، إلا أن المهم لا معنى لسقوطه بالمرة، بل يسقط إطلاقه الذي كان شاملاً حتى لمورد إطاعة الأهم عنه ويكون شاملاً له في غير هذا المورد، ففي ظرف عصيان الأهم إن أراد امتثال المهم كان الخطاب موجوداً لأنه من باب القدر المتيقن، وقد رفع عنه بمقدار ما لو أراد إطاعة الأهم.

٤٢٩

وأما فرض تساوي الدليلين من حيث الملاك، فإطلاق كل منهما مقيد بصورة عدم الإتيان بمتعلق الآخر، بمعنى أنه يجب عليك هذا إن لم تأت بمتعلق الآخر، ففي ظرف امتثال الأول يكون بالإضافة إلى الثاني غير قادر عليه والتكليف يسقط لا محالة لسقوط موضوعه.

والحاصل أنه في المتزامين يكون الخطاب مرتفعاً عن الثاني عند امتثال الأول برفع موضوعه لارتفاع القدرة، وأما في المتعارضين فمع بقاء الموضوع يكون الحكم مرتفعاً، وهذه الثمرة التي تتحصل من الفارق بينهما.

مرجحات باب التزام

ثم إن هناك مرجحات ذكرت لباب التزامح في مورد يكون كلا الواجبين المتزامحين متساويين في الملاك. أما لو علم بأهمية أحدهما دون الآخر كان هو المتبع.

المرجح الأول: ذكر شيخنا الأستاذ (قدس سره) (١) أن الواجبين إذا كان لأحدهما بدل عرضي والآخر ليس له بدل، لا محالة يتقدم ما ليس له البديل على ما له البديل، كما لو كان لا يملك إلا مقداراً من المال يكفي إما لإطعام ستين مسكيناً في الكفارة المخيرة في شهر رمضان، أو للإنفاق على من تجب نفقته عليه، والإطعام له بدل عرضي وهو الصيام أو العتق والإنفاق ليس له بدل، لا محالة ينتقل فرضه إلى صرف المال في الإنفاق دون الإطعام ويصير بالإضافة إلى الكفارة آتياً بالبديل الآخر.

فكان لدى النتيجة أن بين كل من الإنفاق وفرد من الواجب الآخر تزامحاً لا يمكن المكلف على امتثالهما، وبما أن أحدهما له بدل دون الآخر ينتقل فرض المكلف إلى إتيان ما ليس له بدل مع إتيان بدل ذلك الواجب، فينفق ويصوم مثلاً، ولا يتأتى حينئذ محذور التزامح كما هو واضح.

(١) أجود التقريرات ٢: ٣٤.

مصباح
الأصول
ج - ١

٤٣٠

*والجواب عن ذلك يقع في مقامين:

المقام الأول: أنه بحسب الكبرى معترف به، وهو تقديم ما ليس له بدل على ما له البديل، إلا أنه لأجل التزامح كما فرض، إذ العبد في مثال الإنفاق والكفارة أمر بواجبين أحدهما تعيني والآخر تخيري، والمكلف إنما لا يتمكن من امتثال التعيني وأحد فردي التخيري بخصوصه، ولكنه يستطيع امتثال ذلك التعيني والطبيعة الجامعة بين الأفراد المخيرة، إذ المأمور به في الواجب المخير الجامع الكلي المتعلق بمفهوم أحدهما، فيصرف المال في الإنفاق وينتقل إلى فرد آخر من الواجب المخير.

نعم لو امتثل خصوص الإطعام لأوجب إعدام قدرته على الإنفاق ويكون معجزاً نفسه بسوء اختياره عن امتثال الثاني، إلا أنك عرفت أن الفرد بخصوصه لم يكن مأموراً به، بل الطبيعة الجامعة المتعلقة بأمر انتزاعي وهو مفهوم أحدهما، هي المأمور به والعبد يستطيع على امتثالها بأن يحققها في فرد آخر، وامتثال ذلك الواجب التعيني وهذا في الواجب الذي له أفراد عرضية. فالتكليفان مقدوران له.

وأما في الواجب الذي له بدل طولي كما لو كان ما عنده من الماء لا يكفي إلا لرفع عطشه أو وضوئه، وقد استفيد من الأدلة أن للوضوء والغسل بدلاً وهو التيمم بخلاف العطش، وعند دوران الأمر بينهما لا بد من صرف الماء لرفع عطشه والانتقال إلى بدل الواجب الثاني، ولكنه لا للتزام، بل لأن امتثال الأول بعدم موضوع الثاني، فإن الثاني قد اشترط بالقدرة الشرعية والأول بالقدرة العقلية، وفرض التزام بينهما يستدعي وجود كلا الخطابين، سوى أن المكلف لا يقدر على الجمع بينهما في مرحلة الامتثال.

فالذي اتضح مما قلناه أن السبب في التقديم ليس هو التزام كما أرتأه شيخنا الأستاذ وإن كان أصل التقديم مسلماً.

المقام الثاني: والمناقشة معه في المثال، فقد طبق (قدس سره) الكبرى التي أسسها

* ليلة الاثنين ٢٧ /شوال/ ١٣٧٦. أما ليلة السبت فقد صادف ذكرى وفاة الإمام جعفر الصادق (عليه السلام) وأما ليلة الأحد

فلمانع هناك.

٤٣١

وهي تقديم ما ليس له البديل على ما له البديل على فرع تعرض له السيد (قدس سره) في العروة، وهو فيما لو ما كان عنده من الماء لا يكفي إلا لوضوئه أو إزالة النجاسة الخبيثة عن ثوبه أو بدنه، فقد ادّعى (قدس سره) أن النجاسة الخبيثة ليس لها بدل بينما الوضوء له بدل طولي وهو التيمم، ونظراً إلى القاعدة يلزمنا صرف الماء في إزالة النجاسة الخبيثة وحينئذ ينتقل أمره إلى التيمم.

ويُردّ بوجهين:

الوجه الأول: إن حقيقة التزام تتأتى في الواجبين المستقلين بالوجوب النفسي، وأما بين الأجزاء والشرائط فلا، لعدم كونها واجبات نفسية مستقلة، والواجب النفسي في المقام ليس مما دار الأمر فيه بين ما له البذل وما ليس له البذل، إذ المأمور به ليس هو الوضوء، بل الصلاة مع الوضوء أو الغسل والصلاة مع طهارة البدن، فالمأمور به الصلاة مع هذا القيد والصلاة مع القيد الثاني ولكل من التكليفين بدل، إذ الشارع جعل للصلاة مع الوضوء بدلاً طويلاً وهو الصلاة مع الطهارة الترايبية، وكذلك جعل للصلاة مع طهارة البدن بدلاً طويلاً وهو الصلاة مع النجاسة أو عاري عن اللباس، فكان لكل من الواجبين النفسيين بدل طولي شرعي، فإذا وجد المكلف ماءً لا يكفي إلا لأحدهما فلا بدّ من التخيير بينهما مع قطع النظر عن الأدلة الخاصة التي ربما يستفاد منها تقديم الطهارة الخبيثة.

فلا وجه إذاً لتقديم أحدهما على الآخر، بل القاعدة تقتضي كما عرفت التخيير بينهما، ومتى صرف الماء لجهة خاصة كان بالإضافة إلى الآخر عاجزاً. والحاصل أن ما فرضتموه إنما كان بين الواجبين الغير المستقلين بالنفسية، وأما الواجبان المستقلان بالنفسية فليس لأحدهما بدل دون الآخر بل كل منهما له البذل.

الوجه الثاني: إن المورد ليس من باب التزام، بل هو من التعارض، والوجه في ذلك أن المزامعة إنما تكون بين خطابين مستقلين أحدهما واجب والآخر محرم أو واجب مثله، والمكلف لا يقدر على جمعهما معاً خارجاً فلا محالة من رفع اليد عن أحدهما وفعلية الآخر، أما ما نحن فيه فالمأمور به شيء واحد وهو الصلاة وقد دل الدليل على تحديدها، فقد ورد بأن الطهارة الحديثة معتبرة فيها وورد بأن الطهارة الخبيثية أيضاً معتبرة فيها، وفرضنا أن المكلف لم

مصابيح
الأصول
ج ١

٤٣٢

يكن عنده من الماء إلا ما يكفي لأحدهما، ففي المقام إن بقينا نحن والقاعدة فلازمه سقوط الواجب عنا - أي الصلاة - ، لأن المركب ينتفي بتعذر بعض أجزائه، إلا أن الأدلة العامة مثل الصلاة لا تسقط بحال، والخاصة من تقديم الوضوء على النجاسة وبالعكس اقتضت أن تمتثل الصلاة مع واحد من هذين دون الآخر، وهنا لا نعلم ما هو المجعول علينا شرعاً هل الصلاة مع الوضوء في مورد قلة الماء والانتقال إلى الصلاة عارياً، أو الصلاة مع الطهارة الخبيثة والانتقال إلى التيمم ولا بدّ من جعل أحد الحكمين دون الآخر، وحينئذ يقع التعارض بينهما، فالمعول

حينئذ الرجوع إلى مرجحات باب التعارض، وإلا فالقاعدة تقتضي التخيير.

فالذي ثبت أن المورد ليس من قبيل المتزاحمين، بل هو من قبيل المتعارضين كما عرفت، وعلى تقدير التزام فلكل منهما بدل.

*الفرع الثاني: الذي اعتبره شيخنا الأستاذ (قدس سره) (١) من صغريات تلك الكبرى التي أسسها أنه لو دار أمر المكلف بين أن يتوضأ ولكنه لا يدرك من الوقت إلا ركعة واحدة، وبين أن ينتقل إلى الطهارة الترابية فيدرك الوقت كله، فقد حكم شيخنا (قدس سره) بتقديم الوقت والمحافظة عليه وانتقال فرضه إلى التيمم باعتبار أن الوقت لا بدل له والطهارة المائية لها بدل. والجواب عنه من وجهين:

الأول: إن التقديم صحيح ولكنه لا للتراحم وتقديم ما ليس له البدل على ما له البدل، فإن لكل منهما بدلاً، فالطهارة المائية بدلها الترابية، والوقت التام بدله أدراك ركعة منه، كما أفادت الروايات ذلك. الثاني: إن الوجه في التقديم إنما كان لجهة مخصوصة وهي تحكيم النظر العرفي، وبيانه أن الشارع المقدس أوجب علينا الصلاة وقيدتها بالطهارة كما أفادت الآية الكريمة: **(إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ)** (٢)، وقد جعل للطهارة المائية بدلاً عند تعذر الاستعمال منها وهو الطهارة الترابية، كما قال

* ليلة الثلاثاء ٢٨ /شوال/ ١٣٧٦.

(١) أجود التقريرات ٢: ٣٥.

(٢) سورة المائدة ٥: ٦.

٤٣٣

تعالى: **(فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا)** (١)، ثم أيضاً إن الشارع قيد الصلاة بالوقت وجعلها محدّدة بين وقتين، فقال تعالى: **(أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ)** (٢)، فعلمنا أن المطلوب إيقاع صلاتين من الزوال

إلى الغروب متى شاء المكلف أن يوقعهما في ذلك الظرف فله ذلك، وعلمنا أيضاً بواسطة الروايات أن صلاتين آخرين طلب الشارع إيقاعهما من الغروب إلى غسق الليل أي المنتصف متى شاء المكلف إيقاعهما فله ذلك. وأيضاً أمر بإيقاع صلاة الصبح من طلوع الفجر إلى طلوع الشمس كما عبّر بقوله: **(فُرْآنَ الْفَجْرِ)** (٣)، فكان ما يستفاد من ذلك أن مجموع كل صلاة لا بد من إيقاعها في ذلك الزمن المضروب لها بجميع أوامرها وشرائطها.

إلا أن الأدلة أثبتت بدلية لهذا الوقت وأفادت أن (من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة) (٤)، ونحن وهذه الكلمة أن من أدرك لا تشمل ما لو أخر المكلف صلاته باختياره عمداً حتى بقي من الوقت ركعة لانصرافها عنه، وإنما العرف يستفيد من كلمة أدرك في سائر الموارد أن المكلف لو سعى سعياً ولم يبلغ غايته والوقت لا يبقي منه إلا ركعة واحدة، كان صادقاً في حقه ذلك كما هو معلوم لدى العرف، فيقال: الرجل أدرك غريمه ومعناه أنه بذل السعي في سبيل تحصيل غريمه حتى قبضه، وإذا كان معنى الإدراك كذلك وأن مورد التأخير العمدي لا يشمل ذلك، فالعبد لو صرف الماء باختياره نحو الوضوء فقد صير نفسه عمداً غير مدرك للوقت كله بالرغم من تمكنه من التطهير بالتراب والمحافظة على تمام الوقت، وحاله كما لو توضأ وأخر عمداً صلاته حتى بقي من الوقت ركعة فإن جعل نفسه كذلك باختياره غير صحيح، وإنما الرواية تشمل ما لو كان الرجل ساعياً نحو تحصيل الواجب ولم يسعه من الوقت إلا شيء يسير، وما نحن فيه بعد فرض تمكن المكلف على إتيان الطهارة الترابية وإتيان الصلاة تامة في الوقت لا يصح له أن يغيّر حاله إلى مرحلة أخرى، ويأتي بالطهارة المائية

(١) سورة المائدة ٥: ٦.

(٢) سورة الإسراء ١٧: ٧٨.

(٣) سورة الإسراء ١٧: ٧٨. ويستفاد منه أول وقت صلاة الصبح واستفيد من الروايات أخره وهو طلوع الشمس.

(٤) وسائل الشيعة ٤: ٢١٨، أبواب المواقيت ب ٣٠ ح ٤.

فينال من الوقت شيئاً يسيراً، فإن مفاد ((من أدرك)) لا يغير حال المكلف عما هو عليه، وإذا لم يشمل مفاد (أدرك) هذا المعنى فضروري أن يأتي بالتيمم لينال الوقت كله إذ صورة العكس لا تشملها الرواية، ويصير بذلك غير متمكن من استعمال الماء شرعاً.

وبعبارة أخرى إن من أدرك ليس مفاده الترخيص، وأنه يجوز أن يؤخر المكلف عمله إلى الأخير ولم يدرك إلا ركعة، بل مفادها الاضطرار، وأن من كان مضطراً في الترك وقد سعي وبذل جهده إلى الآخر ولم يدرك فعمله صحيح، فهي لا تغير حال المكلف من تيمم إلى وضوء بل المكلف على ما هو عليه.

فالذي ظهر أن تقديم الوقت على الطهارة المائية لا لجهة البدلية وعدم البدلية بل لخصوصية في مفاد (أدرك)، مضافاً إلى أن المورد من موارد التعارض لا التزاحم كما عرفت.

والغريب مما صدر عن بعض المحدثين^(١) أنه حكم بسقوط الصلاة فيما لو تمكن المكلف من الوضوء ولم يتمكن من الصلاة، وأفاد أن الصلاة لا تسقط في مورد التمكن منها، وأما في هذا المورد فهي ساقطة لفرض عدم التمكن.

ووجه غرابته ما قلناه من أن الصلاة في هذا الفرض لماذا تكون ساقطة، فلنفرض الوضوء ساقطاً عنه وانتقاله إلى التيمم وإتيان ما تيسر من الصلاة في الوقت والباقي خارجه.

*المرجح الثاني: إن الواجبين المتزاحمين اللذين عجز المكلف عن الجمع من امتثالهما بحيث لم يكن قادراً فعلاً إلا على أحدهما دون الآخر، وإن كان بالإضافة إلى كل واحد بالخصوص قادر عليه، (تارة) تكون القدرة المعتبرة في كل منهما عقلية، بمعنى أن العقل اعتبر أن يكون المكلف قادراً على امتثال المأمور به وإلا لكان من التكليف بالمحال، ففي مثل هذا يكون الملاك الذي دعا المولى للأمر به موجوداً في ظرف وجود القدرة العقلية على الفعل، فإذا تزاحم الواجبان في مورد وكان كل منهما مشروطاً بالقدرة العقلية فإذا ارتفع تكليف

(١) الشيخ حسين آل عصفور، أشار إليه في تنقيح العروة الوثقى ١٠: ١٥٤.

* ليلة الأربعاء ٢٩ /شوال/ ١٣٧٦.

المولى عن أحدهما لأجل العجز عن الجمع، فالملاك لا يسقط لغرض القدرة على النقل في حد ذاته، فالموجب للسقوط تحقق مانع لا عدم المقتضي.

(وأخرى) تكون القدرة المعتبرة في كل من الواجبين شرعية، ولا محالة في مورد المزامحة تكون فعلية أحد التكليفين رافعة لملاك الآخر وعادمة لموضوعه، أن يصير حينئذ غير قادر على امتثال الثاني بمجرد امتثال الأول. فارتفاع الخطاب عن أحدهما عند المزامحة لا لوجود المانع بل لعدم المقتضي وهو نفس الملاك.

وثالثة: تكون القدرة المعتبرة في أحدهما شرعية وفي الآخر عقلية، ولا إشكال أن المقدم في مورد المزامحة ما اعتبرت القدرة العقلية فيه دون الشرعية، وذلك لأن المصلحة في ناحية الشروط بالقدرة العقلية مطلقة وغير مقيدة بالقدرة عليه، وأما في الشروط بالقدرة الشرعية فالمصلحة مقيدة بالقدرة على الفعل، ومع صرف القدرة نحو الأول يكون المكلف غير قادر على امتثال الثاني وغير متمكن منه، فيسقط موضوعه وملاكه وحينئذ لا تفوت مصلحة على المكلف أصلاً.

وهذا بخلاف ما إذا قدمنا الشروط بالقدرة الشرعية فإن المصلحة من الأول تفوت باعتبار فعليتها، وأما فعلية خطاب الثاني فيتم بتمامية الملاك وهو لا يتم إلا في فرض عدم فعلية الآخر، فلو فرض توقف عدم فعلية التكليف الآخر وهو الشروط بالقدرة العقلية على فعلية الأول وهو الشروط بالقدرة شرعاً للزم الدور، وهذا لا يفرق في الواجب الشروط بالقدرة شرعاً بين أن يكون متأخراً عن الأول زماناً أو مقارناً له أو متقدماً عليه، فإن تقديم التكليف الأولي يوجب هدم الثاني قطعاً، مثلاً من نذر إما أن يعتق عبداً أو يطعم في هذا اليوم، وأتفق أنه يملك ما يفي لأحدهما، إما للإطعام أو لإنفاق ما يجب عليه، ولا ريب أن فعلية وجوب الإنفاق يمنع صرف المال لما نذره، ويكون الخطاب الأول بفعليته معجزاً لامتنال الثاني ورافعاً لملاكه، والمفروض أن الثاني يتم في فرض القدرة عليه فلا يقع صحيحاً حتى لو قيل بالترتب، لانتفاء الملاك عنه في مورد عدم القدرة.

فالذي تحصل من هذا أن ما كان مشروطاً بالقدرة عقلاً يقدم على ما كان

مشروطاً بالقدرة شرعاً لا لجهة التزام بل لعدم بقاء موضوع للثاني، فإن كان للثاني وهو المشروط بالقدرة شرعاً بدل فلا بدّ من الإتيان ببذله وإلا فيسقط بالمرة.

القسم الثاني: أما لو تزام وجبان كل منهما مشروط بالقدرة الشرعية فلا بدّ من ملاحظتهما، فتارة يكون أحدهما بحسب الزمان متقدماً على الآخر.

وأخرى: يتفاوتان، فإن كان أسبقية في البين فلا بدّ من تقديم الأسبق على المتأخر، كما لو تردد بين إتيانه القيام في صلاة الصبح أو الركوع في صلاة الظهر بحيث يستلزم إتيان أحدهما ترك الآخر، إذ لا يملك إلا قدرة واحدة فلا بدّ من تقديم القيام على الركوع لأسبقيته ويصير بالإضافة إلى الركوع عاجزاً وإن كان أهم، والوجه فيه أن فعلية الأول تامة للقدرة التكوينية عليه وكذلك الشرعية، إذ المانع الشرعي من تحقق الفعلية مزاحمة واجب فعلي آخر له والمفروض عدم فعلية الآخر، فامتثاله يوجب عجزه عن الثاني ولا يجب عليه حفظ قدرته لتحقيق فعلية الثاني، وإنما الواجب عدم تفويت الملاك الفعلي، وربما قيل من هذا القبيل ما لو زاحم وفاء النذر واجب آخر، كما لو نذر أن يزور الحسين عليه السلام يوم عرفه وبعد انقضاء نذره بمدة أتفق حصول الاستطاعة إما ببذل أو ميراث أو غيرهما، فكان بمقتضى الاستطاعة مأموراً بأداء الحج، فقد نسب إلى صاحب الجواهر (قدس سره) (١) تقديم النذر على الحج لكونه أسبق زماناً، وإن كان الثاني أهم، وإلى هذا ذهب بعض المعاصرين.

ولكنه مردود؛ أولاً بأن المورد ليس مما اشترط في كل منهما القدرة الشرعية ليتقدم الأسبق، بل هو من القسم الثاني الذي كان أحدهما مشروطاً بالقدرة شرعاً دون الثاني، فإن الحج بحسب لسان الدليل قد اعتبرت الاستطاعة فيه كما دلت الآية الكريمة قوله تعالى: **(وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا)** (٢)، والمراد من الاستطاعة كما فسرتها الروايات عبارة عن الزاد، والراحلة، وتخلية السرب (٣) بمعنى مأمونية الطريق، وبعضهم أزداد الرجوع إلى الكفاية وصحة البدن، وإن كان الثاني يرجع إلى مرحلة المباشرة بنفسه، وأما لو وجب عليه ولم يتمكن فينيب

(٢) سورة آل عمران ٣: ٩٧.

(٣) وسائل الشريعة: ١١: ٣٥، أبواب وجوب الحج وشرائطه ب ٨ ح ٧.

٤٣٧

عنه في حياته، وهذه الأمور عبارة عن قدرة خاصة اعتبرها الشارع في تأدية الحج، وأما غير ذلك فالتمكن عقلاً يكفي في تعلق الخطاب بالحج، أما النذر فقد اشترط في المنذور أن يكون مقدوراً عليه والقدرة شرعية فيه، ففعالية الخطاب بالحج بعد فرض حصول هذه الأمور ليست بموقوفة على قدرة شرعية، وبفعالية الخطاب يكون المكلف عاجزاً عن امتثال النذر وبصير غير متمكن عليه فيسقط خطاباً وملاكاً.

فالذي أتضح من هذا أن الحج مقدم على النذر لأنهما مما اختلفا في القدرة.

* بل حتى لو فرضنا أن الحج مشروط بالقدرة شرعاً، لا بد من تقدمه على النذر لوجهين:

الأول: بالنقض بأن أسبقية النذر زماناً لو اقتضت تقديمه على الحج، لا يمكن لكل أحد أن يعدّ نفسه بالنذر ولا يذهب إلى الحج بأن ينذر إتيان واجب في يوم عرفة لا يتمكن معه من إتيان الحج أصلاً، كنذر ركعتين في مسجد الكوفة يوم عرفة، أو قراءة القرآن في داره يوم عرفة، وما شاكل هذه النذور التي لا تمكّن العبد من الجمع بينها وبين الحج، ونظراً لما تقدم أن الأسبق زماناً مقدم فلازمه أن يفى بنذره ولا يذهب إلى الحج، فكان بهذه الوسيلة يستطيع الرجل أن يعجز نفسه عن أداء فريضة الحج باعتبار أن الوفاء بالنذر واجب فعلي عليه لأسبقية سببه على سبب الحج، وهذا لا يلتزم به أحد، فلا بد من تقديم الحج دون النذر.

الثاني: إن الأسبقية الزمانية التي اعتبرت في تقديم أحد الواجبين المتزامين على الآخر ليست للأسبقية من حيث سبب الوجوب أو نفس الوجوب، بل هي في مرحلة العمل وفي نفس الواجب حين الامتثال، والنذر وإن تقدم سببه على الاستطاعة إلا أن القدرة المعتبرة فيه هي حين العمل، إذ المرأة لو نذرت في حالة طهرها الصوم غداً، فصادف أن جاءها الدم فنذرها لا ينعقد من دون إشكال لعدم قدرتها شرعاً حين العمل، وإن كانت قادرة حين إيجاد السبب، فإذا ثبت أن المدار على السبق حين العمل لا مرحلة الوجوب فالنذر متأخر في ظرف العهد به

عن الاستطاعة، ولكن الشارع في خصوص النذر اعتبر أن يكون متعلقه راجحاً في ظرف عدم محلليته الحرام وعدم مزاحمته لواجب آخر كما دلت على ذلك بعض الروايات^(١)، فانعقاده بنظر الشارع يتم في صورة انفراده وتوحده، وأما لو حل ما هو محرم أو أوجب ترك شيء واجب في فرجانه بحسب نظره لا يبقى.

فإذا فرضنا أن الوفاء بالنذر مما يوجب مزاحمة الحج فلا إشكال في عدم انعقاده لما قلناه، بل يتقدم الثاني عليه لمرجوحية النذر، وهذه الخصوصية التي ذكرناها إنما هي في النذر دون بقية الواجبات الأخر.

فالذي اتضح مما قلناه أولاً أن الحج مقدم على النذر، إما لأنه من المشروط بالقدرة العقلية والنذر مشروط شرعاً والأول عادم للثاني، أو لأنهما مشروطان بالقدرة الشرعية ولكن لجهتين تقدمتا استوجب تقديم الحج على النذر.

* وهذا القسم الثاني الذي يصير كل من الواجبين قد اشترطا القدرة الشرعية وتقارنا في الزمان، كما لو نذر أولاً شيئاً مطلقاً ثم نذر شيئاً آخر مطلقاً، وصادف ضيق الوقت لا يسع إلا لامتنال أحدهما خاصةً. فهل يقدم في المقام ما كان أهم منهما أو يثبت التخيير، وعلى تقدير عدم الأهم أو عدم الاعتناء به فماذا يصنع؟.

ذهب شيخنا الأستاذ (قدس سره)^(٢) إلى عدم تقديم الأهم في صورة العلم به بل التخيير ثابت بينهما، والوجه فيه أن الأهم إنما يتقدم حيث يثبت ملاكه ويكون محرراً من حيث البقاء فالعقل يدعو إلى تقديمه، أما في الصورة التي لم يحرز ملاكه فاحتمال أهميته لا تكفي، بمعنى أنه على تقدير كونه ذا ملاك فهذا هو الأهم، وذلك لأن المفروض أن كلاً من الواجبين مشروط بالقدرة الشرعية، وقد عجز المكلف عن امتثالهما جمعاً، وامتناله لواحد منهما بالخصوص معجز عن الآخر ورافع لملاكه، ومن الممكن أن يكون مرتفع الملاك هو الأهم، ومع هذا كيف يلتزم بتقديمه.

وبعبارة أخرى أحد الواجبين مرتفع خطاباً وملاكاً لعدم القدرة عليه، ومع

(١) وسائل الشيعة ٢٣: ٢١٨، كتاب الإيمان ب ١١ ح ١ - ٢.

* ليلة الأحد ٣ / ذي القعدة / ١٣٧٦.

(٢) أجود التقريرات ٢: ٤١.

٤٣٩

هذا كيف يلتزم بتقديم الأهم، لأن أهمية أحدهما على تقدير وجود الملاك في ظرف ليس لها كشف عن صيرورة ذلك مأموراً به دون الآخر، فلعل الملاك في المهم لا الأهم، فلا بدّ إذاً من ثبوت التخيير بينهما، هذا من ناحية المسألة الأصولية.

وأما الجهة الفقهية فقد ذكر شيخنا (قدس سره) حاشيتين على بعض الفروع التي ذكرت في العروة وكانت الحاشيتان متناقضتان.

أما الفرع نفسه، وهو ما لو دار أمر المكلف بين أمرين في صلاته إما أن يأتي بالقيام في مورد ويترك الركوع والسجود، كما لو كانت الغرفة طويلة ليس فيها عرض واسع، وأما أن يترك القيام ويأتي بالركوع والسجود وذلك في صورة العكس.

والسيد (قدس سره) ذكر أنه لو استطاع المكلف على الجمع بينهما فيها وإلا فالتخيير ثابت له، والمسألة ذكرها في موضعين أحدهما في بحث مكان المصلي^(١) والآخر في القيام^(٢)، وشيخنا الأستاذ (قدس سره) - ذكر حاشية في بحث المكان - حكم فيها بتقديم القيام على الركوع والسجود، استناداً إلى ما سبق من تقديم الأسبق زماناً من الواجبين على الآخر، وفي بحث القيام حكم بتقديم الصلاة مع الركوع والسجود على الصلاة مع القيام استناداً إلى تقديم الأهم من الواجبين على الآخر، والحاشيتان متناقضتان.

والجواب عن ذلك: إن ما ذكرناه (قدس سره) في المسألة الأصولية يتم في مورد المعارضة، فإن تقديم أحدهما على الآخر بمجرد كون الملاك في أحدهما أهم لا يتم، أما في باب التزام فلا، وبعبير آخر أن ما ذكره كبروياً يتم في مورد المعارضة، فإن تقديم الأهم من الخبرين عند المعارضة يتوقف على إحراز ملاكه ومع عدمه فلا، وأما ما نحن

فيه فليس كذلك، بناء على صحة جريان التزام في الأجزاء، لأن ما هو معلوم الأهمية لا بد من تقدمه في مورد المزامحة على الآخر، وسقوط الثاني ملاكاً وخطاباً لتمامية فعلية الأول دون الثاني، والوجه فيه أن معنى اشتراط القدرة الشرعية فيه أن يكون متمكناً عليه تكوينياً، وأن لا يكون

(١) العروة الوثقى ٢: ٣٨٣، السادس من شرائط مكان المصلي.

(٢) العروة الوثقى ٢: ٤٨٤، المسألة (١٧).

مصباح
الأصول
ج - ١

٤٤٠

مانع عنه من قبل الشارع، والقدرة التكوينية على الأهم حاصلة والشرعية كذلك، لأن معناها لا يكون ترتبي الشارع ما يزامحه وكان إلزامياً، والمهم لا يصلح أن يكون ملزماً إذ ليس بمعين، ولأن الشارع لا يفوت ملاك الأهم لوجود المهم، فالملاك والخطاب في الأهم فعلي فلا بدّ من صرف القدرة نحوه ويصبح المكلف بالإضافة إلى الثاني عاجزاً عن الامتثال فيسقط خطابه وملاكه.

* وإذا كان كلا الواجبين العرضيين اللذين قد اشترطت القدرة الشرعية فيهما متساويين ملاكاً، فلا بدّ من التخيير بينهما، وهل التخيير شرعي أو عقلي؟.

ذهب شيخنا الأستاذ (قدس سره) (١) إلى أن التخيير شرعي، فإن المكلف بعد أن عجز عن الجمع بين التكليفين ولا يقدر إلا على امتثال أحدهما خاصة، فلا بدّ وأن يكون أحدهما ذا ملاك ملزم دون الآخر، أما التخيير بين إتيان هذا أو ذاك فشرعي، لأن المولى لا معنى له أن يرفع يده عن كلا الملاكين للعجز، إذ المكلف عجز عن المجموع دون أحدهما فرفع يده إنما يكون عن أحدهما دون الآخر، وإذا كان الرفع من جهته متحققاً، فالأمر بذلك الواحد وامتثاله على سبيل البديل أيضاً من جهته، ولازم ثبوت التخيير الشرعي أن المكلف لو عصى كليهما لاستحق عقاباً واحداً لا عقابين.

ولا يخفى - أن التخيير في الحقيقة عقلي لا شرعي بدليل أن المكلف بعد أن عجز عن الجمع بكليهما وهو قادر على

كل واحد في نفسه، أو على كل واحد في ظرف ترك الآخر، فيكون حينئذ كل منهما واجداً لملاكه في ظرف عدم الآخر، والعقل يخير المكلف في الامتنال بأي منهما دون الشرع وهو كالترتب من الجانبين، ولازم ذلك أن يكون المكلف عند عصيانه لكليهما مستحقاً لعقابين لا عقاباً واحداً لفرض مأمورية كل واحد في مورد عدم الآخر، واستحقاقه لعقابين لا على ترك الجمع بينهما بل بنحو الضميمة كما عرفت، هذا كله في المشروط شرعاً.

* ليلة الاثنين ٤ /ذي القعدة/ ١٣٧٦.

(١) أجود التقريرات ٢: ٤٣.

٤٤١

القسم الثالث: تزامم الواجبين المشروط كل منهما بالقدرة العقلية:
وأما إذا كان كل من الواجبين مشروطاً بالقدرة العقلية فالحال لا يخلو فيهما.
إما أن يكون في البين أهم ولا بد من تقديمه على المهم، إذ التكليف بالأهم صالح للتعجيز عن امتثال المهم من دون فرق بين أن يكون الأهم متأخراً زماناً أو متقدماً، فإنه على تقدير القول بالواجب المعلق الأمر واضح، وعلى القول بعدمه فحيث كان الأهم ذا ملاك تام في ظرفه لا يجوز للشخص أن يعمل شيئاً بقدرته يوجب تفويت ذلك الملاك في وقته، ولا ريب أنه لو جاء بالمهم لفوت الملاك الأهم، مثاله كما لو دار الأمر بين حفظ أموال المولى في هذا اليوم، وبين حفظ نفس المولى في غد، فالعبد لا يستطيع أن يعرف قدرته في حفظ مال المولى تاركاً المحافظة على نفس المولى باعتبار أن حفظ المال أسبق زماناً، إذ المحافظة على النفس أهم وهي مقدمة عليه وإن تأخرت زماناً.
نعم: صحة إتيان المهم تبتني على القول بالترتب، فإن قلنا به كما هو كذلك صح الإتيان بالمهم في ظرف عصيان الأهم وإلا فلا.

وأما إذا لم يكن في البين أهم، بل كان كلاهما متساويين ملاكاً فلا بدّ من ثبوت التخيير بينهما، إلا أن شيخنا (قدس سره) (١) في المقام بنى على أن التخيير عقلي على العكس من المسألة المتقدمة، وأفاد في وجه ذلك أن المكلف بعد

أن كان قادراً على كل واحد منهما في ظرف عدم الآخر، فيصير كل منهما واجداً لملاكه في ظرف ترك الآخر، فإذا تركهما معاً فقد استحق عقابين لا عقاباً واحداً.

فالمحصل مما قلناه أن الواجبين المتزامنين، تارة يكون أحدهما مشروطاً بالقدرة شرعاً والآخر مشروطاً عقلاً.

وأخرى: يكونان مشروطين بالقدرة شرعاً وثالثة يكونان مشروطين بالقدرة عقلاً.

وعلى الأول لا بدّ من تقديم المشروط عقلاً على المشروط شرعاً، وعلى الثاني فتارة تكون في البين لأحدهما أسبقية في الزمن،

(١) أجود التقريرات: ٢: ١١١.

مصباح
الأصول
ج ١

٤٤٢

وأخرى يتقارنان، وثالثة يتساويان ملاكاً، فإن كان في البين أسبقية يقدم الأسبق زماناً وإن كان المتأخر أهم، وعلى الثاني أي المتقارنين فالمعلوم أهميته يتقدم خلافاً لشيخنا، وعلى الثالث فلا بدّ من التخيير بينهما والاختلاف في كونه شرعياً أو عقلياً والمتيقن عندنا الثاني خلافاً لشيخنا، وأما لو كانا مشروطين عقلاً، فإن كان في البين أهم فلا بدّ من تقدمه وإن كان متأخراً زماناً، وإن لم يكن في البين أهم بل كانا متساويين فالتخيير العقلي ثابت بينهما.

* هذا كله في صورة العلم بالأهمية، وأما لو شك فيها، فتارة لا نحتمل وجود أهم في البين أو نحتمل ولكن لا بعينه، فالحكم فيه كما سبق من التخيير العقلي.

وأما إذا احتملنا الأهمية في أحدهما بعينه دون الآخر، بل احتملنا أن يكون هذا هو الأهم على تقديره دون ذاك، ففي المقام ذهب شيخنا الأستاذ (قدس سره) (١) إلى الأخذ بما يحتمل الأهمية، حيث ادّعى أنه على تقدير القول بالتخيير الشرعي في المتساويين، فالمسألة من قبيل التعيين والتخيير، إذ لو كان كل منهما متساوياً لكنا مخيرين في الإتيان بأيهما شئنا، وعلى تقدير أن يكون الثاني أهم فلا بدّ من تعينه، ونحن حيث قلنا في مسألة التعيين والتخيير بالاشتغال فلا بدّ من القول هنا به.

وأما على تقدير القول بالتخيير العقلي فالأمر ليس من قبيل المتساويين حتى يحكم العقل بالتخيير بينهما، بل هما من قبيل ما يحتمل أن يكون أحدهما أهم، فالعقل لا محالة يحكم بالزام ما يحتمل الأهمية دون الثاني.

ولا يخفى ما فيه، فإن حديثه (قدس سره) على تقدير القول بالتخيير العقلي صحيح، وأما على القول بالتخيير الشرعي فالنتيجة واحدة، وطريق الاستدلال مختلف، إذ المورد ليس مما دار الأمر فيه بين التعيين والتخيير، ونحن وإن قلنا بالبراءة هناك خلافاً لشيخنا الأستاذ (قدس سره)، إلا أن ما نحن فيه قائلون بالإشتغال باعتبار أن الشك هناك كان في مرحلة الجعل وما جعله الشارع على العبد، وأما ما نحن فيه فما جعله الشارع علينا معلوم إلا أن الشك كان من ناحية قدرتنا على امتثالهما معاً، وإذا رجع الأمر فيه إلى الشك في القدرة فكل ما كان كذلك يقتضي الاشتغال،

* ليلة الثلاثاء ٥ / ذي القعدة / ١٣٧٦

(١) أجود التقريرات ٢: ٤٥.

٤٤٣

ونحن نشك أن الأهم الذي نحتمله قد سقط عنا بسبب عدم قدرتنا عليه أم لم يسقط، فمقتضاه الحكم بالاشتغال وعدم الإعراض عنه وهذا واضح.

* إن الواجبين المتزامين اللذين يتساوى الملاك في كل منهما إذا كان أحدهما أسبق زماناً من الآخر، فهل يجب تقديم ما هو الأسبق على المتأخر أو يتخير بينهما.

وغير خفي أن الواجبين إما أن يكونا مشروطين بالقدرة الشرعية، أو لا يكونا كذلك بأن كانا مشروطين بالقدرة العقلية.

فعلى الصورة الأولى: كما لو دار أمر المكلف بين القيام في صلاة الصبح، أو القيام في صلاة الظهر ولم يتمكن على

الجمع بينهما، فلا محالة يتقدم ما هو الأسبق زماناً باعتبار أن ملاكه فعلي وتام، إذ القدرة التكوينية عليه موجودة

فعلاً، والقدرة الشرعية كذلك لعدم إلزام المولى بفعل آخر حتى يمنع عن الأول، فلا بدّ من صرف القدرة نحوه، فإذا

جاء زمن الثاني كان بالإضافة إليه عاجزاً عن الامتثال فيسقط عنه التكليف، وهذا لا يضر بين أن يكون الثاني ملاكه غير فعلي وإنما يتم في وقته أو فعلي.

وعلى الصورة الثانية: بأن كانا متساويين ملاكاً إلا أن أحدهما أسبق زماناً من الآخر، ذهب شيخنا الأستاذ (قدس سره) إلى تقديم السابق على اللاحق، باعتبار أن الذي يعجز عن القيام بأحد التكليفين ليس إلا امتثال أحدهما فإن الامتثال يكون مسقطاً تكليف الآخر لا محالة، وهذا بالإضافة إلى الأول صحيح، فإنك إذا امتثلت الأول فقد تحقق ما يوجب العجز عن امتثال الثاني فلا بدّ من سقوطه، وهذا بخلاف ما لو أردت امتثال الثاني فإنك غير معذور في ترك الأول فعلاً، إذ الامتثال بعدُ لم يتحقق للثاني حتى يكون مسقطاً للأول، إذاً فلا عذر في ترك الأسبق وانتظار المتأخر.

* ليلة الأربعاء ٦ / ذي القعدة / ١٣٧٦.

مصباح
الأصول
ج ١ -

٤٤٤

ولا يخفى أننا في المتزاحمين لا يمكننا أن نرفع اليد عن دليل كل منهما إلا بواسطة قيام الدليل على ذلك، فتارة ينصرف الدليل في رفع أحد الخطابين دون الآخر بحيث لا يبقى خطاب في الثاني أصلاً، وهذا كالمقدور بالقدرة الشرعية.

وأخرى: يدل الدليل على رفع اليد عن إطلاق كلا الدليلين، وثالثة يقوم الدليل على رفع اليد عن إطلاق أحد الدليلين دون الآخر، وهذه كلها لقيام الدليل عليها، وإلا فليس لنا حق التصرف في أمثال ذلك.

ففي المقام حيث كان المكلف عاجزاً عن الجمع بينهما، فلا محالة نرفع اليد عن إطلاق دليل كل منهما ونقيده بعدم الآخر، وهذا يتمكن عليه المكلف، فنقول: يجب عليك هذا في صورة تركك الثاني، وبالعكس إنه يجب عليك ذاك في مورد تركك للأول، فإذا أمكن توجه خطابين نحوه على هذه الطريقة التي لا يحصل فيها محذور طلب الجمع، وإنما يكون أحدهما مطلوباً في ظرف عدم الآخر لا يكون بناء على هذا فرق بين المتقدم زماناً والمتأخر من جهة امتثال أي منهما شاء، غاية الأمر في المقام نلتزم بالشرط المتأخر، ونقول يجب عليك الأسبق زماناً إن كان لك بناء على

عزم الترك للثاني، كما أن الثاني مشروط بالشرط المتقدم وهذا لا محذور فيه.

فمن هنا ظهر أن الأسبق زماناً في المشروط بالقدرة العقلية لا أهمية له، وإنما المدار على ملاحظة دليل كل منهما.

٤٤٥

التزام في الأجزاء

*لو دار أمر المكلف في عمل واحد بين أن يترك أحد جزئين أو شرطين، أو جزء وشرط، أو جزء وشرط جزء، فهل يتأتى حديث التزام ومرجحاته فيه أو لا.

ذهب شيخنا الأستاذ (قدس سره) (١) إلى ذلك وأن كل ما قيل في التزام من تقديم ما هو الأهم فهماً أو الأسبق زماناً وامثاله يجري في المقام، ولهذا حكم (قدس سره) في المسألة المتقدمة تارة بتقديم الصلاة مع القيام لسبق القيام على الركوع وأخرى، بالعكس لتصوير الأهمية في الركوع.

وغير خفي - أن حديث التزام كما عرفته مراراً إنما يتأتى في الفعلين اللذين يكون خطاب كل منهما فعلياً لولا الآخر، ولكن المكلف عجز عن الجمع بينهما في مقام الامتثال فيضطر إلى ترك أحدهما وإتيان الآخر، لذا قلنا طريقة الجمع تارة برفع الخطاب كلية عن الآخر.

وأخرى: برفع الإطلاق، وثالثة برفع اليد عن إطلاق دليل كل منهما.

وأما في العمل الواحد الذي يتعذر على المكلف الإتيان ببعض أجزائه، فيدور أمره بين إسقاط هذا الجزء أو ذاك فلا معنى للتزام أصلاً، بل نحن ومقتضى القاعدة يلزمنا أن نحكم بسقوط التكليف عن المجموع المركب لتعذر بعض أجزائه، ولكن قيام الأدلة الخاصة مثل الصلاة لا تترك بحال (٢) أعلمنا بوجوب الباقي ما عدا المتعذر، ولكنه مع ذلك غير معلوم هل الواجب هو الفعل مع الشرط الأول أو هو مع الشرط الثاني، فلا محالة يقع التعارض بينهما، فإن كان

أحدهما ركناً وقواماً للعمل وأنه عند انتفائه ينتفي الكل، فلا بدّ من المحافظة عليه وترك الآخر كدوران الأمر بين ترك الطهارة - الأعم من المائية والترابية -

* ليلة السبت ٩ / ذي القعدة / ١٣٦٧.

(١) أجود التقريرات ٢: ٤٩ - ٥٠.

(٢) وسائل الشريعة ٢: ٣٧٣، أبواب الاستحاضة ب ١ ح ٥.

مصابيح
الأصول
ج ١ -

٤٤٦

وبين القيام في الصلاة، ولا إشكال أن الظهور حسب ما استفيد من أدلته أنه قوام للعمل، بخلاف القيام فلا بدّ من تقدم الطهور عليه.

وإن لم يكن بينهما ما هو المتقوم والركن في العمل بل كانا متساويين، فلا بدّ من لحاظ دليل كل من الجزئين أو الشرطين.

فتارة يكون دليل كل منهما لبياً قد استفيد من الإجماع أو الضرورة، فلا بدّ من سقوطهما معاً، إذ هما لا يشملان المقام، إذ القدر المتيقن منهما ما إذا كان الجزء حال الاختيار ولا بدّ من إثبات الفعل بما عداهما.

فلو فرضنا أن الدليل قام على عدم جواز ترك كلا الجزئين معاً، فالمسألة من قبيل دوران الأمر بين الأقل والأكثر، لأن الأمر يدور بين الجامع وهو عنوان أحدهما لا بعينه أو أحدهما بخصوصه، وهو أمر زائد تجرى البراءة فيه ويثبت بذلك عنوان أحدهما لا بعينه.

وأخرى يكون أحدهما لبياً والآخر لفظياً، كالطمأنينة والقيام فإن دليل الأول ليس إلا الإجماع، ومع دوران حال المكلف في ترك أحدهما يقدم ما هو دليله لفظياً ويتحفظ به ويترك ما كان دليله لبياً، إذ القدر المتيقن منه ما عدا صورة الاضطرار.

وثالثة يكون دليل كل منهما لفظياً، وهو على نحوين، فتارة يكون أحدهما بالإطلاق والآخر بالعموم ولا إشكال في

تقدم الثاني على الأول، لأن العموم صالح لصيرورته بياناً للأول فلا ينعقد الإطلاق.

وأخرى يكون كل منهما مطلقاً أو عاماً، بمعنى أن دليل كل منهما مع ملاحظته يقتضي التعيين بنفسه سواء حصل الآخر أم لم يحصل، كما لو دل دليل على وجوب صلاة الجمعة وأفاد بمقتضى إطلاقه أنها واجبة بعينها وجبت الظهر أم لم تجب، وكما لو دل دليل على وجوب صلاة الظهر وأفاد بإطلاقه أنها واجبة تعيناً وجبت الجمعة أم لم تجب، فإن مقتضى ذلك رفع اليد عن تعيين كل منهما والجمع بمفاد أو بمعنى أن الواجب هذا أو هذا كما يقتضي الجمع العرفي وهو معنى التخيير، وأما لو قام الدليل على أنه لا تخيير في البين وأنه لو كان واجباً لوجب بعينه، فلا بدّ من المراجعة إلى الأصول العملية والمقام يقتضي الاشتغال فلا بدّ من تكرار الصلاة.

٤٤٧

موارد التزام

*الأول: ما إذا كان التزام بين الواجبين لعجز المكلف وعدم قدرته اتفاقاً على الجمع بينهما في مقام الامتثال، كما لو وجب عليه صلاة الآيات واليومية، والوقت لا يسع إلا لامتنال أحدهما خاصة، أو وسع الوقت ولكن المكلف لم يتمكن على امتثالهما معاً اتفاقاً، بل متمكن على امتثال أحدهما خاصة، فلا بدّ من مراجعة قواعد التزام وتقديم ما هو المقرر تقديمه.

الثاني: ما إذا كان عدم التمكن من امتثالهما معاً من جهة توقف الواجب على مقدمة محرمة، كما لو توقف الإنقاذ الواجب على التصرف في الأرض المغصوبة وكون الحرام مقدمة للواجب، وهو على قسمين: تارة لا يكون للواجب مقدمة أخرى مباحة غير تلك المقدمة المحرمة.

وأخرى: يكون له مقدمة مباحة، وعلى الثاني لا تزام بين وجوب الواجب وحرمة المقدمة، إذ المكلف باستطاعته امتثال وجوب ذي المقدمة وعدم حرمة المقدمة، فهذا القسم خارج عن محل الكلام.

وعلى الأول يقع التزام بين الحكمين وجوب الواجب وحرمة المقدمة، وعجز المكلف عن الجمع يردده بين امتثال أي منهما مع ارتكابه للآخر، ولا بدّ من النظر إلى ما هو أهم، فإن كان الحرام أهم قدم على الواجب وصار عذراً للمكلف في الترك، وإن انعكس الأمر بأن كان الواجب أهم مثل إنقاذ الغريق المؤمن المتوقف على سلوك الأرض المغصوبة، فلا محالة يتقديم الواجب ويلتزم بعدم حرمة المقدمة.

ولكن ليس الأمر على إطلاقه، بل يلتزم بعدم الحرمة في خصوص الموصلة

* ليلة الأحد ١٠ / ذي القعدة / ١٣٧٦.

مصابيح
الأصول
ج - ١

٤٤٨

وهي التي وقعت في سلسلة علل وجود ذبها المعبر عنها بالوجود الملازم لوجود ذي المقدمة خارجاً، من غير فرق بين القول بالملازمة بين وجوب المقدمة شرعاً ووجوب ذبها وبين القول بعدمها - كما هو الصحيح -، أما على الثاني فواضح، وأما على الأول فلما ذكرناه هناك من صحة ما أفاده صاحب الفصول من القول بالمقدمة الموصلة. وأما على مذهب شيخنا الأستاذ (قدس سره) حيث ذهب إلى استحالة تخصيص الوجوب بالموصلة وإن المقدمة واجبة مطلقاً فيشكل الأمر من جهة أن لازمه هو القول بجواز ارتكاب الحرام ولو مع عدم تعقيبه بالواجب، كما إذا دخل المكان المغصوب لنيته التنزه وهذا لا يمكن الإلتزام به ومن جهة دفع هذا الإيراد التزم (قدس سره) بالترتب، وإن حرمة المقدمة مشروطة بعصيان الواجب، ففي فرض عدم تحقق الواجب تتصف المقدمة بالحرمة.

والتحقيق أنه لا يمكن الإلتزام بالترتب في المقام، إذ لا إشكال في إطلاق الواجب النفسي بالنسبة إلى حالتي امتثاله وعصيانه بالإطلاق اللحاظي عندنا، ونتيجته الإطلاق المعبر عنه بالإطلاق الذاتي عند شيخنا الأستاذ، إذ تقييده بحال وجود متعلقه تحصيل للحاصل، كما أن التقييد بحال عدم أمر يستلزم الجمع بين النقيضين وكلاهما مستحيل، وعليه فلو كانت حرمة المقدمة مشروطة بعصيان الواجب النفسي للزم الإنفكاك بين وجوب ذي المقدمة ووجوب المقدمة بالإطلاق والتقييد، فإنه إن كانت الحرمة فيها مشروطة بعصيان الواجب النفسي كان وجوبها خبري مشروطاً

بصورة عدمه، أعني الإتيان بذوي المقدمة، فيكون وجوب المقدمة مشروطاً بالإتيان بذويها مع أن وجوب ذي المقدمة ليس مشروطاً بالإتيان به، لما عرفت من استلزامه تحصيل الحاصل، ونتيجته أن يكون ذي المقدمة في حال عدم الإتيان به واجباً ولا وجوب لمقدمته لكونها محرمة على هذا الفرض، فيلزم الإنفكاك بين الوجوبين، وقد تقرر في محله أن ثبوت الملازمة بين الوجوبين على القول بها إنما يكون بحكم العقل فلا معنى للتفكيك بينهما، ولو في مورد واحد فإنه يلزم تخصيص الحكم العقلي، فظهر أن الإيراد المتقدم لا يمكن دفعه على القول بوجوب المقدمة مطلقاً فالإلتزام بالترتب غير صحيح.

الثالث: من موارد التزام ما إذا كان تلازم بين الفعلين على نحو الاتفاق،

٤٤٩

كما لو أوجب المولى الاستقبال ونهى عن الاستدبار، حيث لا تلازم بحسب نفسيهما أصلاً وإنما اتفق ذلك في العراق في بعض نواحيه، فلا محالة يتأتى حديث التزام وهذا واضح.

أما مسألة الترتب فلا يمكن تصويرها في المقام، لأن قول المولى يحرم عليك الاستدبار إن عصيت الإقبال مما يلزم طلب الحاصل، إذ بعد فرضنا أنه في صورة العصيان يتحقق الاستدبار لا محالة يكون طلب المولى له ليس إلا طلباً للحاصل.

وقد زاد شيخنا الأستاذ (قدس سره) (١) إلى الموارد الثلاثة موردين آخرين:

الأول: ما إذا وقع التضاد بين الواجبين اتفاقاً كما لو كان المكلف متمكناً على امتثال كل واحد بنفسه، ولكن في مقام الجمع تعذر عليه ذلك، فهنا يقدم ما هو الأقوى ملاكاً.

ولا يخفى أن هذه الصورة راجعة إلى الأولى باعتبار أن التضاد الإتفاقي ليس إلا من جهة عدم قدرة المكلف على الإتيان بهما وامتثالهما معاً خارجاً، وهذا هو الأول فلا موجب لذكره مرة أخرى.

*الخامس: الذي عدّه شيخنا الأستاذ (قدس سره) من موارد التزام، مورد اجتماع الأمر والنهي إنه إن التزم بأن

التركيب بينهما اتحادي وإن تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنوي وأن متعلق الأمر والنهي واحد وجود وماهية،

ومرجع تعدد العناوين إلى تعدد الأسماء كما اختاره صاحب الكفاية.

فالمورد لا يصير إلا من قبيل المتعارضين والمجول أحد الحكمين ليخرج عن محل الكلام.

وإن التزم بأن التركيب انضمامي، بمعنى أن تعدد العنوان يوجب تعدد المعنون وأن في المقام وجودين أحدهما محقق

لطبيعة الغضب والآخر لطبيعة الصلاة وليس إلا انضمام أحدهما مع الآخر. فإما أن نقول بسرارية المبعوضة من

متعلق

(١) أجود التقريرات ٢: ٥٢-٥٣.

* ليلة الاثنين ١١ / ذي القعدة / ١٣٧٦.

مصايح
الأصول
ج - ١

٤٥٠

النهي الى متعلق الأمر، وانهما لا يمكن يختلفا من حيث الحكم، فالمورد من المتعارضين أيضاً، ولو لم نقل بالسراية

فإما أن يكون للمكلف مندوحة يمكنه إتيان الصلاة في محل آخر وحينئذ لا تراحم بين التكليفين أي حرمة الغضب

ووجوب الصلاة، فإن صلى في الدار المغصوبة لا إشكال في الحكم بصحة صلاته.

وإن لم تكن له مندوحة فالمورد من موارد المتزاحمين، ولابد من لحاظ المرجحات، فإن قلنا بأهمية التحريم ملاكا

فلا بد من رفع اليد عن دليل الوجوب، وما جاء من الأدلة التي أثبتت أن الصلاة واجبة في المورد، وإن قلنا بأهمية

الوجوب فلا بد من رفع اليد عن التحريم في المورد.

وهل يجري في المقام حديث الترتب أو لا؟

ذهب شيخنا الأستاذ (قدس سره) إلى عدم جريانه واستدل عليه بأن المولى لو قال: إن عصيت النهي أيها العبد

ودخلت الدار المغصوبة وصرت غاصباً فأنت مأمور بالصلاة، كان ذلك غير صحيح. لأن الغضب تحقق لعصيان

خطاب النهي، إما أن يكون في ضمن أمر خارجي كالأكل والشرب والنوم، أو ضمن فعل الصلاة، وعلى الأول لا

معنى لأن يأمر بالصلاة عند ذلك، إذ تعليق خطاب أحد الضدين على وجود الضد الآخر مرجعه إلى طلب الجمع بين

الضدين وهو غير صحيح.

وعلى الثاني يكون من طلب الحاصل، إذ لا معنى لأن يقول المولى إن عصيت النهي وغصبت في ضمن الصلاة فأنت مأمور بالصلاة، وحيث علم بطلان كلا الشقين فظهر بطلان فرض الترتب في المقام فلا بد من الحكم ببطلان الصلاة ولا طريق الى تصحيحها، هذا ما أفاده شيخنا الأستاذ (قدس سره) ونحن نقبله.

ولا يخفى أن الترتب يتم إذا كانت الحرمة لأهمية ملاكها مقدمة على الوجوب، وأما فرض العكس وتقديم الوجوب عليها لأهمية ملاكه فلا محذور فيه، فالإلتزام حينئذ ممكن بأن يقال إن الصلاة مأمور بها وعلى فرض عصيانه لأمر الصلاة تكون مأموراً بترك الغضب وهذا معنى حرمة.

وثانياً: إن فرض الكلام في القول بالتركيب الانضمامي لا الاتحادي مع عدم الإلتزام بسراية الحكم من كل واحد من الموجودين إلى الآخر الملازم له، ولم

٤٥١

يكن للمكلف مندوحة لا وجه لهذا السؤال، لأن معصية حرمة الغضب لا تكون بفعل الصلاة بل بفعل آخر غيرها، وإنما الصلاة والغضب شيان متغايران مفهوماً ووجوداً غاية الأمر حصول انضمام اتفاقي بينهما، ومع تغاير الواجب والحرام وجوداً يصبح اشتراط الأمر بالصلاة بمعصية حكم الغضب فلا مانع من الإلتزام بالترتب، والحاصل أن الغضب ليس في ضمن شيء حسب الفرض في التركيب الانضمامي، بل له وجود مستقل كما في بقية موارد الترتب، ويكون مقارناً مع الصلاة فلا مانع من الإلتزام بالترتب عنه (قدس سره)، فظهر أن هذه الصورة تعود إلى موارد التلازم الاتفاقي بينهما.

وبعد إرجاع هذه الصورة إلى الثالثة، والرابعة إلى الأولى كان المتحصل لدينا صوراً ثلاثة:

الأولى: ما لم كان التزام ناشئاً من عدم قدرة المكلف على الجمع اتفاقاً سواء كان بين العملين تضاد اتفاقي أم لا.

الثانية: ما إذا كان تلازم بين الفعلين اتفاقاً.

الثالثة: فيما إذا كان الحرام مقدمة لواجب، وفي الأولى والثالثة يجري الترتب، وفي الثانية لا يجري إذا كانا من الضدين اللذين لا ثالث لهما، كما في استقبال القبلة استدبار الجدي، وقد ذكرنا هناك أنه لا يعقل الترتب فيه من جهة لزوم طلب الحاصل إذا قال: إن لم تستقبل القبلة فلا تستدبر الجدي، وأما إذا كان لهما ثالث كما في المقام بأن قال: إن

غصبت فصل، فحيث إنه يمكن له الغصب من دون أن يصلي فلا مانع من الإلتزام بالترتب كما عرفت.
فظهر أنه في موارد التلازم الاتفاقي على قسمين: ففي أحدهما يلزم بالترتب في الثاني لا يلزم به، فلا يتوهم أحد التنافي بين ماذكرناه في المقام من صحة الترتب وكونه من موارد التلازم الاتفاقي، وما تقدم منا عند البحث عنه في عدم جريان الترتب فيه، فإن نظرنا في المقام الى أحد القسمين ونظرنا هناك الى قسم آخر، أما الثالثة التي يجري الترتب فيها ففي ما لو كان هناك فرد ثالث دون ما إذا لم يكن فرد ثالث للضدين.

ثم إن شيخنا الأستاذ (قدس سره) (١) أضاف صورة سادسة إلى موارد التزام، وهو ما إذا كان التزام بين الخطابين لم يكن ناشئاً من عدم القدرة على امتثالهما، بل كان لدليل خارجي أفاد ذلك، وقد مثل شيخنا (قدس سره) بمسألة الزكاة وهو ما لو ملك شخص خمسة وعشرين رأساً من الإبل الذي هو أول النصاب الخامس في أول المحرم فكان عليه أن يدفع خمسة شياه. إذا مضى حول على تملكه، ومن الصدف بعد مرور ستة أشهر من أول المحرم أو فقل في أول رجب إن ملك الشخص المذكور رأساً واحداً من الإبل صار المجموع ستة وعشرين رأساً يجب فيه بنت مخاض كما هو النصاب السادس إن جاء رجب من السنة الثانية، وعندما جاء أول محرم دفع خمس شياه، وعندما جاء رجب دفع بنت مخاض فكان بمرور ستة أشهر قد دفع زكاتين، ومن المعلوم أن المال الواحد لا يزكى بزكاتين. ولا يخفى ما فيه، إذ المورد في الحقيقة بعد التأمل فيه إنما هو من موارد التعارض لا التزام، فإنه بعد أن قام الدليل عنه على أن المال الواحد لا يزكى زكاتين في عام واحد فلا نعلم حينئذ ما هو الواجب، والذي جعله الشارع علينا هل الحول الذي ابتدأه على أن المال الواحد لا يزكى من محرم أو من أول رجب بمعنى أن الواجب علينا دفع خمس شياه أو بنت مخاض، ودوران الأمر في ذلك يستوجب الرجوع إلى أدلة التعارض. انتهى البحث عن التعارض والتزام

(١) أجود التقريرات ٢: ٥٣.

أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه

ادّعى شيخنا الأستاذ (قدس سره) (١) محالية أن يأمر الأمر بشيء مع علمه بانتفاء شرائطه، فإنه مع انتفاء الشرط كيف يصح البعث والزجر وإرادة متعلق الأمر لما عرف من أن انتفاء الشرط يوجب انتفاء المشروط.

وصاحب الكفاية (قدس سره) (٢) صحح جريان النزاع في مرحلة أخرى، وهي أمر الأمر بشيء في مرتبة مع انتفاء شرائط الأمر في مرتبة ثانية، وجعله هو الأولى في البحث.

أما الثمرة التي رتبها القوم على تمامية هذا النزاع فهي على القول بصحة الأمر مع العلم بانتفاء شرطه، فالمكلف إن صام وعلم بتحقيق سفر منه في أثناء النهار قبل الزوال ثم أفطر وجبت عليه الكفارة، وعلى القول بعدم صحة الأمر مع العلم بانتفاء الشرط فالإفطار جائز له والكفارة لا تجب عليه لو أفطر. ولا بدّ من تحقيق الحال فنقول:

إن الشرط الذي علم الأمر بانتفائه إما أن يكون شرطاً لمقام الجعل والحكم، بمعنى أن الجعل الشرعي لما كان فعلاً اختيارياً يحتاج إلى مبادئ يتصورها الشارع قبل إصدار حكمه من تصور الملاك والفائدة، كما هو الحال في سائر الأفعال الاختيارية التي تتطلب من فاعلها تصور ما قبل إيجادها فذلك محال في صورة كون الأمر عالماً بانتفاء الشرط، لأن شرط الجعل بالإضافة إلى حكمه كالعلة بالنسبة إلى المعلول، ويستحيل أن يوجد المعلول وهو الحكم ويبلغ مرتبة فعليته من دون أن توجد علته وهي الشرط كما عرفت.

وأما أن يكون شرطاً لما هو المجعول من قبل الشارع المقدس؛ بمعنى أن يجعل الشارع حكمه فعلياً مع أن شرائط موضوع ذلك التكليف غير موجودة،

(١) أجود التقريرات ١: ٣٠٤.

(٢) كفاية الأصول: ١٣٧.

٤٥٤

حيث يستلزم فعلية الحكم قبل تحقق الموضوع خارجاً، لأن قيود الموضوع عبارة عن الموضوع نفسه وهو محال، مثلاً صيرورة حرمة الخمر بمرتبتها الفعلية في حق المكلفين قبل تحقق نفس الخمر خارجاً مما يعدّ لغواً قطعاً، إذاً فهذا غير صحيح أيضاً.

وإما أن يكون المراد من الشرط ما رجع إلى المجعول نفسه، ومن الحكم ما رجع إلى مرحلة الجعل، بمعنى أن الشارع ينشئ حكماً كسائر الأحكام التكليفية معلقاً فعليته على موضوع له شرائط واتفق أن تلك الشرائط منتفية وغير موجودة،

وهذا هو الذي ينبغي أن يقع محلاً للبحث...

فنقول إن كان الحكم الذي أنشأه ولم يصيِّره بالغاً مرتبة الفعلية بداعي الاستهزاء والامتحان مع العلم بانتفاء شرائط الموضوع فإنشاء حكمه غير صحيح، إذ لا معنى لتسمية ذلك حكماً، بل هو صورة الحكم في الحقيقة. وإن كان الحكم بداعي البعث والزجر والطلب الحقيقي ففيه تفصيل:

فتارة يكون تعذر الشرط من ناحية أجنبية اقتضت انتفاؤه بحيث لم تحصل خارجاً لوجود موانع فيه، فانشاء ذلك التكليف لغو في نظر العقلاء، كما لو قال المولى: إن صعدت إلى السماء الرابعة وجبت عليك الصلاة ركعتين، فإن انتفاء شرائط الموضوع لم تستند إلى نفس الخطاب والأمر، بل من حيث هي ومن جهات تكوينية كانت ممتنعة، فخطاب المولى (سبحانه وتعالى) حينئذ في غير محله.

وإن كان امتناع الشرط لجهة تعود إلى نفس الخطاب بأن كان التكليف نفسه معدماً لشرط الموضوع وحائلاً دون تحقيقه، كما لو قال المولى: إن شربت الخمر وجب عليك الحد، بهذا المقدار وما شاكله من الحدود التي جعلها الشارع سداً للأعمال القبيحة وراعاة للشخص نفسه، بحيث كان الحد نفسه موجباً لامتناع تحقق الشرط خارجاً أو إيجاد نفس

الموضوع، ففي ذلك لا مانع من تكليفه على هذا النحو وصحة إنشائه لترتب الأثر والفائدة عليه فيما لو علم الأمر أنتفاء شرط ذلك الموضوع.

فالذي اتضح من هذا التفصيل بين أن يكون الامتناع لأمر خارجي أو نفس التكليف، وفي الأول لا يصح بخلاف الثاني.

٤٥٥

أما ما قيل في حديث الثمرة فانها لا تترتب على مسألة علم الأمر بانتفاء شرط الأمر، وذلك فإن حديث الكفارة يجب حتى لو قلنا بعدم صحة أمر الأمر بانتفاء الشرط، إذ الكفارة ليست بمرتبة على ثبوت هذا المعنى، بل هي معلقة على عدم وجوب الإمساك، فإن المستفاد من الأدلة أن فعلية السفر تستدعي صحة الإفطار وأن كل مورد قصر فيه المكلف وجب الإفطار فيه وبالعكس، فما دام الشخص لم يسافر ولم يتحقق منه السفر خارجاً، أو تحقق منه قبل التجاوز عن محل الترخيص فهو مأمور بوجوب الإمساك وإن علم بسفره بعد ساعات قليلة، فإذا نقص إمساكه في بلده وجب عليه الكفارة.

نعم إن هذا الحديث لا يتأتى في المريض والحائض وغيرها من أولي الأعذار، فإن الحائض لو علمت بإتيان الدم لها في أثناء النهار يجوز لها إفطار يومها ولا يجب عليها الإمساك، وكذا المريض. ولكن المسافر ليس كذلك، فما دام الشخص في بلده إلى قبل الزوال وإن علم بسفره في الأثناء يجب عليه الإمساك فإن خالف وجبت الكفارة عليه، فاتضح من هذا أن الثمرة ليست لها دخالة بهذا المبحث أصلاً.

٤٥٦

مصاييح
الأصول
- ج ١

الأوامر متعلقة بالطبائع أو الأفراد

*اختلفوا في أن الأوامر متعلقة بالطبائع أو الأفراد ولا بد لنا من البحث عن منشأ الاختلاف فنقول: إنه يمكن بيانه على

نحوين:

الأول: أن يكون المنشأ للقولين هو الاختلاف المعروف في المعقول في أن لكلي الطبيعي هل هو موجود في الخارج

أم لا، ولتوضيح المقام نقول:

لا إشكال ولا ريب أن الموجود الخارجي والذي اتصف بالوجود لا يعقل تعلق الطلب والإرادة به، لأنه من طلب الحاصل، وإنما يتعلق الطلب بالأشياء التي لم تتصف بعد بالوجود، ليكون طلب المولى بعثاً لتحريك عضلات العبد إلى إيجاد ما لم يكن واخراجه من حيز العدم إلى مرحلة الوجود، فمتعلق الطلب هو وجود الفعل، وبهذه المناسبة لا بد من بيان كيفية ارتباط الوجود بالماهية، فنقول: كل فرد من الموجودات الخارجية التي هي من الجواهر والأعراض الفرد يمايز الفرد الآخر ويغايره، وله فعلية مقابل فعلية الآخر، الوجه في ذلك أن الوجود مساوق للتشخص، وكل موجود بما هو موجود له تشخص ما يغاير الموجود الآخر، لذلك لا يمكن أن ينطبق أحد الموجودات على الآخر، والحاصل أن الوجود مساوق للتشخص والتميز بذاته، والماهية تتشخص بالوجود. فإن وجود زيد خارجاً غير قابل للانطباق على وجود عمرو وبكر، وكذا كل وجود حصل في الخارج كان مغايراً للوجود الآخر ومتميزاً عنه بوحده الشخصية وبذاته لا بوجود آخر، ومعه لا يعقل فرض الاتحاد بين الوجودين، وإلى ما ذكرنا من أن كل موجود متشخص بنفسه يشير ما قاله القوم الوجود مساوق للتشخص، ثم إن الوجود حيث لا يمكن أن يكون بلا حد فكل وجود حد يعبر عنه بالماهية الشخصية كماهية زيد وعمرو.

* ليلة الأربعاء ١٣ / ذي القعدة / ١٣٧٦.

فالماهية الشخصية عبارة عن أمر منتزع من هذه الحدود الثابتة للوجودات المتشخصة فتكون كل ماهية شخصية مغايرة لماهية شخصية أخرى وله حدود أخرى تكون مشتركة بين هذه الوجودات، ومن هذه الحدود تنتزع الماهيات النوعية التي تنطبق على عدد من الوجودات كالإنسان الذي ينطبق على عمر وبكر وزيد.

فمما ذكرنا ظهر ان وجوداً واحداً مشخصاً يصح أن ينسب إلى الماهية الشخصية فيقال: زيد موجود، ويصح أن ينتسب إلى الماهية النوعية فيقال الإنسان موجود، فالوجود واحد والتعدد في الحدود متغاير، في السعة والضيقة، وبهذا البيان يقال إن الكلي الطبيعي موجود في الخارج، يعني وجود فرده، وقد يقال إنه ليس بموجود باعتبار أن الموجود خارجاً هي الأفراد والوجودات الشخصية، والكلي أمر انتزاعي ومفهوم متخذ من وجود الماهيات الشخصية، وإذا عرفت ذلك يظهر وجه ابتناء القولين في المقام على هذين القولين إن قلنا بعدم وجود الكلي الطبيعي وأن الموجود هو الفرد يكون متعلق الطلب هو وجود الفرد، وإن قلنا بوجوده فيمكن تعلق الطلب به، وهكذا تبنى هذه المسألة الأصولية على هذه المسألة الفلسفية، ونحن نقول: الظاهر عدم صحة الإبتناء وأن هذه المسألة الفلسفية لا دخل لها بالمسألة الأصولية، بل لا بد من الإلتزام تعلق الأمر بالطبيعة، سواء قلنا بأن الكلي موجود في الخارج بنفسه أولاً، بل هو مفهوم انتزاعي موجود بوجود منشأ انتزاعه فالمسألة الأصولية غير مبنية على المسألة الفلسفية، وبيان ذلك أنه لا إشكال في وحدة الغرض الداعي إلى الإيجاب في الأوامر الشرعية وهذا الفرض قائم بالطبيعة، فعلى تقدير وجودها في الخارج فلا بد وأن يتعلق بها من دون أن يتعدى إلى العوارض المشخصة في الخارج، ولو لم يكن معها شيء من الخصوصيات بمعنى أنه لو أمكن فرض وجود الطبيعة خارجاً مجرداً عن كونه في ضمن واحد من الوجودات الشخصية المعبر عنها بالأفراد لكان الغرض حاصلاً لا محالة وإن كان الفرض مستحيلاً. وعليه فالأمر متعلق بالجامع الحقيقي المقولي وهو الطبيعة.

وعلى تقدير القول: عدم وجودها في الخارج فالغرض الواحد قائم بإحدى

هذه الوجودات الشخصية المعبر عنها بالأفراد، فيكون الأمر متعلقاً بالجامع الانتزاعي من دون أن تكون لخصوص فرد من الأفراد مدخلية في حصول الغرض وتحقيقه خارجاً. وسيجيء في مبحث الوجوب التخييري صحة تعلق

الأمر بالعنوان الانتزاعي.

إذاً فلا يبتني القول بتعلق الأمر بالطبيعة أو الفرد على القول في المسألة الفلسفية بوجود الطبيعي في الخارج وعدمه بحيث أن القائل بوجوده لابد أن يلتزم بتعلق الأمر بالطابع، والقائل بالعدم لابد وأن يلتزم بالتعلق بالفرد، لما عرفت من لزوم تعلق الأمر بالجامع على أي تقدير، وكفي شاهداً على ما ادعينا في الأوامر الشرعية، مراجعة الوجدان في موارد إرادتنا التكوينية والتشريعية عند تعلقها بالشيء حيث لا نجد اعتبار الخصوصية ملحوظة في الأثناء أصلاً. فمن طلب الماء من العبد لا يريد إلا نفس الطبيعة، وهي الجسم السائل الغير الملحوظ معه خصوصية ما من وجوده في مكان أو حال برودة وأمثالها، وكذا لو تعلق رغبة الإنسان به فإنه لا يجد في نفسه خصوصية ملحوظة في البين، وهذا دليل على أن الأوامر متعلقة بالطابع دون الأفراد، وإلا فلو كانت متعلقة بالأفراد لكان المطلوب هي الخصوصيات وقد عرفت عدمها.

الوجه الثاني: الإبتناء على أن الأمر بالشيء هل يسري للوازمه أم لا؟ فعلى الأول لا بد من الإلتزام بتعلق الأمر بالأفراد بخلافه على الثاني، توضيح ذلك أنه لا إشكال في أن كل وجود من الوجودات الشخصية جوهرياً كان أو عرضياً يلزم في الخارج عدة من الوجودات العرضية الذي كل واحد منها متشخص بنفسه ولا يكون تشخص أصل الموجود الجوهري أو العرضي بها، لما عرفت من تشخص كل موجود بنفسه وامتيازته عن الآخر ومباينته معه بذاته، والتعبير عن هذه الخصوصيات بالشخصيات إنما هو على نحو المساهمة، وإن قد عرفت أن تشخص الوجود بذاته ويستحيل أن يتشخص كلي بانضمامه الى كلي آخر، وقد حقق هذا في محله، والأحسن أن يعبر عنها باللوازم الوجودية كما مر منا التعبير بذلك.

مثلاً إذا وجد زيد في الخارج، الذي هو وجود جوهري أو القيام الذي هو العرضي تلازمه عدة وجودات متشخصة في الخارج من الطول والقصر والإحمرار

٤٥٩

والبياض، أو الكون في المحل الخاص، أو في الزمان الخاص وهكذا القيام تلازمه بعض هذه الأمور، اذا عرفت ما ذكرناه من أن الشخصيات الفردية في الحقيقة لوازم الوجود تعرف أن منشأ النزاع من أن الأمر متعلق بالطبيعي أو

الأفراد الى النزاع في أن الأمر المتعلق بالطبيعة هل يسري إلى ملازماتها التي تتحقق معها في الوجود كما عرفت أو لا. يسري وإنما تحصل قهراً باعتبار الملازمة.

فإن قلنا بأن الأمر في الطبيعة يسري إلى الملازمات فإن الأمر يتعلق بالأفراد. وإن قلنا بعدم السراية كان الطلب متعلقاً بالطبيعة، وكانت هذه الشخصات أجنبية عن متعلق الطلب بحيث لو أمكننا ولو محالاً إيجاد الماهية مجردة عن هذه الشخصات لصدق الامتثال وتم المطلوب، وهذا بحث معقول تترتب عليه ثمرات: منها: في مسألة اجتماع الأمر والنهي، فإن قلنا بالسراية لا بد من الإلتزام بأن الأمر تعلق بالصلاة إلا أن الصلاة لا يمكن أن تتحقق من دون أين، والمفروض أن الأين المتحقق على هذا الفرد أين غصبي متعلق للنهي فمع تعلق الأمر بالجميع يلزم اجتماع الأمر والنهي بالنسبة الى هذه الخصوصية الشخصية، أعني الكون في الدار الغصبي، وهو غير معقول.

لا بد من الإلتزام بالجواز التغاير متعلق كل من الأمر والنهي وعدم سراية أحدهما الى متعلق الآخر. فظهر مما تلوناه عليك أن ابتناء النزاع في المقام على القول بسراية الأمر الى اللوازم وعدمه أمر معقول، الا أن الصحيح هو عدم السراية، فإن الأمر نابع للمصلحة وقد عرفت فيما سبق منهما قائمان بنفس الطبيعي من دون دخالة للخصوصيات والشخصات مساهمة في وجوده، فعليه نقول بالسراية له وجه.

نسخُ الوجوب

*إذا نسخ وجوب شيء لا يكون دليل الناسخ أو المنسوخ دالاً على الجواز لا بالمعنى الأعم الشامل للاستحباب والكراهة والإباحة، ولا بالمعنى الأخص أي الإباحة بمعنى تساوي الطرفين.

أما عدم دلالة دليل المنسوخ، فلأن غاية ما جاء به ثبوت الوجوب الذي هو الحكم الإلزامي دون بقية الأحكام.

وأما دليل الناسخ، فلأن الذي أفاده ليس إلا رفع الحكم السابق، أما إثبات حكم آخر من وجوب أو تحريم أو كراهة أو استحباب أو إباحة فلا دلالة فيه، بل يحتاج في إثبات واحد منها إلى دليل بالخصوص.

ثم إن هذه المسألة لا ربط لها بمسألة ارتفاع الفصل وبقاء الجنس،

لأمرين: أحدهما أن حديث بقاء الجنس مع ارتفاع الفصل يبحث عنه من حيث إمكانه وعدم إمكانه دون مرحلة الوقوع، والمفروض أن مسألتنا يبحث فيها عن الوقوع.

وثانياً: حديث بقاء الجنس مع ارتفاع الفصل يتأتى في الأمور المركبة التي اشتملت على جنس وفصل كسائر الجواهر والأعراض، وأما موضوع كلامنا فهو الوجوب وهو أمر اعتباري بسيط غير قابل للتركيب، بل هو أضعف بساطة من الأعراض، وإذا لم يكن قابلاً للتركيب فحديث الجنس والفصل لا يتأتى فيه.

وربما قيل ببقاء الجواز بعد نسخ الوجوب نظراً إلى جريان الاستصحاب.

ويُرد أولاً:

أنه غير جارٍ في الأحكام الكلية الإلهية كما مر تحقيقه مفصلاً.

* ليلة السبت ١٦ / ذي القعدة / ١٣٧٦.

٤٦١

وثانياً: على تقدير جريانه فهو من قبيل استصحاب الكلي في القسم الثالث، ولا نقول بجريانه حيث يعلم بارتفاع الفرد بخصوصه ويحتمل قيام فرد آخر محله مقارناً له أو متأخراً أو سابقاً عليه ولا نقول به.

إذاً بعد أن انتفتت الدلالة على ثبوت الجواز في المقام، نقول إن كان دليل لفظي مطلق أو عام يؤخذ به، وإلا فالأمر موكل إلى رحمة الأصول العملية وما تقتضيه في سائر الموارد، فربما كان الشك في الوجوب أو التحريم فالبراءة

جارية وربما غيره فيجري غير ذلك الأصل.

الواجب التخييري

وقبل تحقيق الأمر لا بد من بيان حقيقة الوجوب التخييري بعد فرض وقوع هذين القسمين شرعاً وعرفاً، وقد قيل بوجوده.

الوجه الأول: ما جاء عن القدماء كما ذكره صاحب المعالم (قدس سره)^(١) منسوباً إلى الأشعري بنظر المعتزلي وإلى المعتزلي بنظر الأشعري. هو ما كان الواجب معيناً عند الله مجهولاً عند المكلف ويتعين خارجاً باختيار المكلف وبتعيينه، فالله سبحانه وتعالى حيث يعلم ما يختاره المكلف من الفعلين أو الأفعال لا محالة يوجبه تعييناً. ويرد أولاً: بمنافاته لظواهر الأدلة التي أفادت العطف بـ(أو)، وفسرت الواجب التخييري بذلك، ومفاد (أو) الترديد لا التعيين.

وثانياً: إنه على خلاف ما ثبت من دليل الاشتراك، وأن المكلفين أجمع يشتركون في تكليف واحد، وذلك فإنه لو فرض متعيناً باختيار المكلف ربما يختار المكلف أولاً أحد الفردين، وربما يحصل السبب نفسه فيختار الفرد الثاني، وربما يعود السبب نفسه مرة ثالثة فيختار الفعل الثالث، فيكون الواجب في حقه ثلاثة أشياء.

(١) معالم الأصول: ٧٢.

وربما يختار غيره خلاف ما اختاره هو، أو هو بنفسه في يوم واحد يختار شيئاً كالسفر ثم يعدل فيأتي بالإتمام وهكذا، فإن جميع ذلك لا يثبت التكليف الواحد في الشريعة الإسلامية اشترك به كل فرد من أفراد المكلفين، بل كما

اتضح لك يثبت تكاليف متعددة، وهو غير صحيح.

وثالثاً: إن الواجب إن كان معيناً عند الله ويتعين باختيار المكلف، فمعناه أنه يتحقق في صورة القصد إلى الامتثال والاختيار، وأما فرض العصيان وعدم الاختيار فلازمه أن لا يكون الواجب معيناً أصلاً، مع أن صورة العصيان والامتثال لا يفرق الحال بينهما لورودهما على حكم واحد وموضوع متعين.

الوجه الثاني: ما قيل إن الواجب كل واحد من الشئيين ولكن إذا جيء بأحدهما يسقط الوجوب عن الآخر. ويرد أولاً: إنه خلاف ما هو المستفاد من ظواهر الأدلة التي جاءت بالعطف بأو، وأفادت التردد بينهما لا تعيينهما بالخصوص.

وثانياً: بأن الإتيان بأحدهما كيف يوجب سقوط التكليف عن الآخر، فإن سقوط التكليف لا يتم إلا بأحد أمور ثلاثة، إما بالامتثال أو بالعصيان أو بذهاب الموضوع، وليس واحد من الثلاثة بحاصل في المقام، إذاً ما الوجه في سقوط التكليف عن الثاني.

ثالثاً: إن معناه ترتب عقابين عليه في صورة تركهما معاً، ولو بنحو يكون وجوب أحدهما مشروطاً بعدم الآخر، مع أن الواجب التخييري لا يترتب على تركه إلا عقاب واحد.

الوجه الثالث: ما جاء به صاحب الكفاية (قدس سره)^(١) وحاصله أن المولى، تارة: له غرض واحد يجد كل فعل بخصوصه يحصله كما يحصله الآخر، فلا بدّ في هذا المقام من الكشف على أن الواجب هو الجامع بين تلك الأفعال لقاعدة أن وحدة الأثر تكشف عن وحدة المؤثر، فإن تلك الأفعال بمنزلة العلة لذلك الغرض الواحد، ويستحيل تعدد العلل على معلول واحد، وإنما المولى لم

(١) كفاية الأصول: ١٤٠.

يجعل فعلاً واحداً بخصوصه هو الواجب، بل جعل جميع الأفعال واجبة رافة بالعباد في جعل الخصوصية الزائدة، والتخيير في المقام عقلي.

وأخرى: يكون الغرض متعدداً والمولى لا يتمكن من استيفاء كليهما، فهو يوجب كلاً منهما تعييناً إلا أنه نحو وجوب ينضم مع جواز تركه إلى بدل، والمكلف لا يستحق العقوبة إلا على تركهما معاً فوجوبان أو وجوبات بعد الفعلين أو الأفعال لكن سنخ الوجوب له خاصة كما عرفت.

نعم: في صورة تعدد الغرض وتمكن المكلف من الاستيفاء يأمر المولى بكل منهما من دون أن ينضم إليه جواز الترك. هذا ما جاء به في الكفاية.

ويرد: أما على الشق الأول، فلأن الغرض الواحد لو كان يحصل من كل فعل لما أوجب ذلك الاحتياج إلى الجامع، نظراً إلى أن وحدة الأثر تكشف عن وحدة المؤثر، فإن هذه القاعدة تتأتى في الواحد الشخصي، وأما الواحد النوعي فيمكن أن يحصل من أسباب متعددة كما ذكرنا ذلك في موضوع علم الأصول، وقلنا إن الحرارة واحدة بالنوع تحصل من الكهرباء والشمس والغضب وتماس الأجسام والحركة السريعة وغير ذلك، ولو كانت واحدة بالشخص لاستحال ذلك باعتبار اختلاف الأسباب من حيث المقولة كما عرفت، وموضوعنا يمكن أن يكون واحداً بالنوع لا بالشخص.

وثانياً: إن هذا الجامع الذي فرض لا بد من معلوميته لدى كل أحد حتى يتعلق به الطلب ويكون مأموراً به، مع أن العوام لا يلتفتون حين امتثالهم للصوم أو الإطعام أو العتق إلا هذه، وأما الجامع الذي ما وراء ذلك فغير مستكشف أصلاً فلا بدّ وأن يكون هو المأمور به، وهذا واضح.

* وأما على الشق الثاني: وهو ما لو كان هناك غرضان يكون الإتيان بأحدهما غير ممكن الاستيفاء بالإضافة إلى الآخر، فالأمر بأحدهما ترجيح بلا مرجح، فلا بدّ وأن يأمر بكل منهما على نحو التخيير.

ويرد عليه أولاً: إنه منافع للظواهر المستفادة من الاخبار التي جاءت بالعطف

بأو، وأن معناه أن الواجب هذا أو ذاك، وليس في ذلك ما يدل على أن هناك غرضين ملزمين كما أفاد ذلك صاحب الكفاية (قدس سره).

وثانياً: إن اللازم عليه ترتب عقابين في صورة تركهما معاً حيث كلاً من الأمرين يصير فعلياً لتحقيق موضوعه وهو مضاد للآخر، ولا يلزم من هذا العقاب على ترك الجميع، بل على الجمع في الترك كما أوضحناه في معنى الترتب، وأنه بالإضافة إلى الأول يكون عاصياً وبتركه الثاني يكون كذلك، فإذا ضم أحدهما إلى الآخر صار مستحقاً لعقابين وهو واضح، مع أن القائل بالواجب التخييري لا يلتزم بترتب عقابين عند تركهما معاً كما عرفت.

ثالثاً: إن المضادة التي فرضها صاحب الكفاية (قدس سره) بين الغرضين إما أن تكون حاصلة في الجملة، بمعنى إنها توجد في مرحلة الطولية عند الترتب حيث يمثل أحدهما أولاً يكون الآخر غير متمكن من استيفائه، أما في صورة الجمع بينهما دفعة فلا منافاة ولا مضادة بينهما أصلاً، فإن كان المراد من المضادة هذا المعنى فعلى المولى أن يأمر بالجمع بين الغرضين، لأن المفروض أن كل غرض في حد ذاته ملزم به من قبل المولى، وإذا تعذر عليه استيفاء كلا الغرضين بنحو الطولية فليأمر بهما بنحو العرضية والجمع، وهذا لا يمكن الالتزام به، لأنه مناف للوجوب التخييري حتى فيما أمكن المكلف أن يجمع بين الفعلين.

وإما أن تكون المضادة بينهما مطلقاً، بمعنى أن التنافي يحصل بينهما في صورة الترتب وفي صورة الجمع، فحينئذ لو جمع بين العبد الفعلين خارجاً وجاء بهما فلازمه أن لا يعد ممثلاً بل يعد عاصياً، لأنه لم يحقق أحدهما والجمع غير مطلوب، فلا بد من السقوط باعتبار أن وجود كلا الغرضين معاً مستحيل لفرض التضاد بينهما، وأما وجود أحدهما دون الآخر فتجريح بلا مرجح وهو باطل.

والذي يظهر من هذا أن ما جاء به صاحب الكفاية (قدس سره) تبعيد للمسافة.

والصحيح في المقام أن يقال في تصوير الواجب التخييري، هو أنه عبارة عن المتعلق بجامع بين الشئين أو الأشياء ذلك هو مفهوم أحدهما، وهو مفهوم انتزاعي وللمكلف أن يطبق العنوان على هذا الفرد كما له أن يطبقه على الفرد

الآخر مع إلغاء الخصوصية الفردية، وهذا المعنى هو الموافق لما يستفاد من ظواهر الأدلة التي عبرت بالعطف (بأو)، فكما أن الأحكام تتعلق بالعناوين المتأصلة والجامع الحقيقي كالأمر بإتيان الماء وغيره، كذلك يمكن أن تتعلق بالعناوين الانتزاعية مثل مفهوم أحدهما، حيث قلنا أن الوجوب عبارة عن اعتبار شيء في ذمة المكلف، وهذا الأمر الاعتباري قابل للتعلق بالأمر الانتزاعي سواء كان من الأحكام الوضعية مثل تعلق الطلاق بأحدهما، أو الزوجة بإحدى بنتيه، أو الوصية بأحد الدارين، كذلك الأحكام التكليفية يمكن أن تتعلق بالأمور الانتزاعية مثل إيجاب أحدهما. غاية الأمر جرى اصطلاح من القوم على أن التخيير في العناوين المتأصلة يكون عقلياً، وفي العناوين الانتزاعية يكون شرعياً، وهذا مجرد اصطلاح كما عرفت، وإلا فالحقيقة كله عقلي، بل إن الصفات الحقيقية يمكن أن تتعلق بالعناوين الانتزاعية مثل عنوان أحدهما فضلاً عن الأمور الاعتبارية، فقد قلنا في بحث العلم الإجمالي أن المعلوم ربما يكون أحدهما وليس له واقع في الخارج وحتى عند الله، مثلاً لو علم بعدالة أحدهما وفرضنا أن كلاهما عادل فلا ريب أن عنوان أحدهما الذي تعلق به العلم ليس له واقع في الخارج وليس عند الله معيّن، ومع ذلك تعلق به العلم الذي هو من الصفات الحقيقية فإنه نور في القلب، وإذا كانت الصفات الحقيقية قابلة للتعلق بالمفاهيم الانتزاعية، فالأمور الاعتبارية التي هي أقل كلفة منها لا بد وأن تقبل التعلق بالمفاهيم الانتزاعية.

فالمتحصل أن الواجب التخييري عبارة عن الوجوب المتعلق بالجامع الانتزاعي، وهو مفهوم أحدهما قابل لأن يطبقه المكلف على هذا وعلى ذاك، وهو تخييري عقلي إلا أنه اصطلاحاً شرعي.

* والبحث في تصوير الوجوب التخييري في الأقل والأكثر، يقع في جهتين:

الأولى: في إمكانه، الثانية - في وقوعه.

أما الجهة الأولى: فربما يقال بامتناعه، باعتبار أن الأقل متى وجد خارجاً فقد حصل الغرض منه، وكان الزائد عليه

من أجزاء الأكثر زائداً على الواجب قابلاً

للاتصاف بكل حكم من الأحكام، فليس هناك مورد يتحقق فيه الأكثر دون الأقل فالتخيير بينهما غير معقول.

وأجاب عنه صاحب الكفاية^(١) بأن الذي حصل لنا الغرض في الخارج ربما يكون محدوداً بحدٍ فلا يكون الثاني منطبقاً عليه، فالأقل إن وجد بحده لا ينطبق عليه الأكثر بحده من دون أن يتخلل بين الفعل عدم أولاً.

فالمولى إن طلب من العبد رسم خط وتعلق غرضه به كان لذلك أفراد كثيرة، منها ما ينطبق عليه الشبر الواحد ومنها ما ينطبق عليه الشبران وهكذا الخ، فإذا رسم العبد الخط القصير فقد حصل الغرض الذي تعلق به أمر المولى، وإن طلب الخط الطويل بحده فما دام العبد لم يرفع يده عن الخط وزاد على ذلك القصير كان الطويل حاصلاً بحده وقد حصل الغرض منه، وليس القصير متحققاً في ضمنه، بل هو خط واحد، لأن الإتصال مساوق للوحدة ووجود كل منهما مستقل، وهذا إنما افترق عن القصير بسبب الحد وإلا فلا افتراق بينهما، وكذا لو تخلل عدم في الفعل كما في التسبيحات فإن من جاء بتسبيحة واحدة ولم يردف البقية عقبها كان قد أوجد حد الأقل بلا ريب، وإن أردف البواقي نحو الأولى كان ما أوجده هو الأكثر بحده.

فالذي تبين من هذا أن الأقل متى وجد لا يحصل الغرض، إذ كل من الأقل والأكثر له وجود مستقل وحد خاص يمتاز به كل منهما عن الآخر.

ولا يخفى أن ما ذكره صاحب الكفاية (قدس سره) خروج عن محل البحث، إذ الذي يبحث عنه من حيث الأقل والأكثر ما كان الأقل لا بشرط والأكثر بشرط شيء، وهذا أمر يراد في سائر الموارد التي يبحث فيها عن الأقل والأكثر، وأما ما جاء به فالأقل كان بشرط لا والأكثر بشرط شيء وهما متباينان، لأن الماهية بشرط شيء تغاير الماهية بشرط لا، والتخيير بينهما إنما هو في المتباينين لا الأقل والأكثر، فإطلاق التخيير بينهما بنحو الأقل والأكثر نحو من المسامحة.

والحاصل إنه إن أريد من جريان التخيير في الأقل والأكثر بالمعنى الأول فإنشكال المستشكل في محله ومتين، إذ الأقل دائماً في ضمن الأكثر.

(١) كفاية الأصول: ١٤٢.

٤٦٧

وإن أريد منه ما كان بالمعنى الثاني الذي هو الأقل والأكثر العرفي، فهو وإن صح إلا أنه خروج عن النزاع ونحو من المسامحة.

ومن هنا اتضح أن التخيير بين الأقل والأكثر بالمعنى الصحيح محال ولا يمكن تصويره.

الجهة الثانية - من حيث الوقوع - ولا يخفى أن الذي ثبت في الشرعيات منه مورد خاص وهو صلاة المكلف مخيراً بين القصر والإتمام في الأماكن الأربعة، فإنه مخير بين الصلاة القصورية التي هي عبارة عن ركعتين مع تسليمة وهي بمعنى بشرط لا وبين الصلاة عن أربعة من دون تسليمة في الثانية وهي الماهية بشرط لا، ولا ريب أن الماهية بشرط شيء غير الماهية بشرط لا.

وأما ما قيل في التسبيحات من أنها من موارد التخيير بين الأقل والأكثر فليس بتمام، إذ المستفاد من ظواهر الأدلة أن الواجب تسبيحة واحدة وما زاد على ذلك مستحب يؤتى به في ضمن فعل خاص كالقنوت مثلاً، فمن جاء بالواحدة فقد حصل الغرض اللازم وسقط الوجوب، ومن جاء بالثلاثة فقد حصل الغرض الواجب والغرض المستحب، وليس تخييراً بين الأقل والأكثر الواجبين، وأما بناء على أن الواجب هو الثلاث فلا وجه للتخيير بينهما، إذ الواحدة لا تكفي على كل حال.

الواجب الكفائي

ربما يكون هناك غرض للمولى يصير متعلقاً للتكليف على نحو صرف الوجود، فلا يراد من ذلك إلا صرف الطبيعة وتحققها خارجاً، فيكتفى بذلك ولو مرة واحدة.

وربما يكون غرضه على نحو مطلق الوجود فيتعلق التكليف بكل فعل فعل، ويراد منه أفعال متعددة لا يحصل غرض المولى إلا بالإتيان مكرراً.

كذلك الحال ينقسم بحسب المكلف فربما يقصد المولى الفعل من صرف الوجود من المكلفين من دون ملاحظة فرد بخصوصه، بل أي فرد قام بإتيان المطلوب فقد حصل غرض المولى وسقط الطلب.

مصباح
الأصول
ج - ١

٤٦٨

وربما يقصد الفعل من مطلق الوجود من المكلفين، وقد لاحظ المولى قيام كل فرد بخصوصه، فإن أراد المولى الفعل من أي مكلف كان بلا لحاظ خصوص فرد معين كان معناه أن الوجوب وضع على طبيعة المكلفين، وهو مفهوم واحد من هؤلاء فإن قام به فرد فقد امتثل الواجب وسقط غرض المولى ولا معنى لوجوبه على الباقين، وإن قام به الكل فقد أثيب الجميع بقيامهم بتحصيل غرض المولى، وإن عصى الجميع عوقب كلهم باعتبار أن كل واحد منهم متمكن من القيام بالغرض الملزم، وهذا هو معنى الكفائي.

أما لو أراد المولى الفعل من المكلفين بلحاظ خصوصية الأفراد كان معناه العيني، فالذي تحصل أن الوجوب لما كان عبارة عن اعتبار شيء في ذمة الغير أمكن أن يتعلق بمفهوم أحدهما وهو جامع منتزع، كذلك يمكن أن يصير موضوع ذلك الاعتبار هو عنوان أحدهما أو أحدهم فيجب على واحد من هؤلاء المكلفين كالصلاة على الميت من دون خصوصية فرد من الأفراد، وبهذا التفسير كان الوجوب التخييري والكفائي سريان.

ومن هنا ظهر أن إرجاع الواجب الكفائي إلى الواجب المشروط لا وجه له بأن يقال إن وجوب كل واحد مشروط بعدم إتيان الآخر، فأولاً: هو مخالف لما قلناه من وجود غرض واحد يراد تحصيله من أي فرد من أفراد المكلفين من دون لحاظ خصوصية في البين، وثانياً: إن ترك الآخرين الذي أخذ شرطاً في التكليف - إما أن يراد منه الترك في الجملة ولو في بعض الزمان أو مطلقاً أي في جميع الأزمنة، وعلى الأول فلو مضى زمن خمسة دقائق أمكن أن

يستوفى الفعل فيه لقيام فرد من أفراد المكلفين، ولكنه لم يَقم به كل واحد، فاللزام وجوبه بعد هذا على كل فرد من أفراد المكلفين، لأن تكليف كل واحد قد تحقق بالإضافة إليه، إذ شرطه هو الترك في الجملة، والمفروض تحققه مع أنه لا يقول به أحد، إذ لازمه انقلاب الكفائي إلى العيني.

وإن أريد منه الترك مطلقاً فلو قام به الجميع لم يحصل الامتثال، لأن الشرط لم يتحقق وهو ترك الجميع.

نعم ربما يكون الواجب العيني بحسب النتيجة كالواجب الكفائي وذلك كما لو فرضنا أن زيداً أمر بالغسل لجنابة وعمرأً أمر بالغسل لجنابة، فكان كل واحد يجب عليه ذلك بلا صيرورة أحدهما مسقطاً عن الآخر، فلو اتفق والماء لا يكفي إلا لأحدهما، إمّا لزيد أو لعمر و فتخصيص أحدهما بالخصوص ترجيح بلا مرجح، فلا محالة يكون كل منهما مشروطاً بعدم فعل الآخر، فهذا يجب عليه إن لم يغتسل الآخر وكذا العكس، فلو ترك كل منهما الاغتسال كانا مستحقين للعقاب لتوجه التكليف نحو كل منهما.

فرع:

* لو وجد متيممان ماءً لا يكفي إلا لوضوء أحدهما أو لغسله فهل يبطل تيمم كل منهما أو لا يبطل أو يفصل بينهما.

ذهب شيخنا الأستاذ (قدس سره) (١) إلى بطلان تيمم كل منهما، بدعوى أن توجه الأمر بالوضوء في حق كل منهما متعذر فعلاً لوجود المزاحمة ولعدم كفاية الماء لكليهما، وإنما المأمور به أحدهما فعلاً دون الآخر، أما ناحية بطلان كلا التيممين فلا مزاحمة فيه ولا تعاند، وما دام كل منهما قادراً على استعمال الماء في حد نفسه مع قطع النظر عن الآخر لا محالة يكون كل منهما واجداً له وإذا صار كل منهما واجداً ولم يتوضأ فتيممهما باطل بلا إشكال.

والحاصل أن المزاحمة بين الأمر بالوضوءين موجودة، وأما في بطلان التيمم فلا مزاحمة باعتبار أن كلاهما قادر عليه وواجد له من حيث هو، فالحكم ببطلان التيمم في كل منهما متعين.

ولا يخفى أولاً: أن موضوع هذا الحديث يتأتى فيما لو كان الماء من المباحات الأصلية التي يجوز التصرف لكل منهما من دون منع، بل لو فرض أنه مملوك لأحد وأباح الاستعمال لكل منهما فالحديث أت أيضاً، بل يجري حتى

فيما لو كان الماء من جملة الموقوفات العامة التي تنطبق على كل منهما، وأما لو كان الماء مملوكاً لأحدهما خاصة دون الآخر أو مملوكاً لأجنبي وأباح التصرف

* ليلة الثلاثاء ١٩ / ذي القعدة / ١٣٧٦.

(١) أجود التقريرات ٢: ١١٥.

مصايح
الأصول
ج - ١

٤٧٠

لواحد منهما دون الآخر، فلا محالة يكون المالك أو المأذون له بالخصوص هو الواجد له فيبطل تيممه دون الآخر، إذ بالإضافة إلى الثاني فاقده.

وثانياً: إنه بعد أن فرض جواز التصرف لكل منهما بأي وجه اعتبرناه، فلا يخلو الحال فيهما إما أن يتسابقا إلى الاستعمال في الماء أو لا يتسابقا، بل يترك كل منهما الأمر غير مبال به، فإن تسابق كل منهما إلى استعماله ومنع أحدهما الآخر لما أبداه من قوة ونشاط حالت بين كل منهما والعمل فلا إشكال في عدم بطلان تيممهما في هذه الصورة لعدم صدق الواجد على كل منهما، فإن المفروض أن كلاً منهما مانع من الآخر.

أما لو سبق أحدهما وحاز الماء له دون الآخر بحيث كان الآخر مغلوباً ومسلوب القدرة على الاستعمال إما لقرب الأول من الماء أو لقوته أو لغير ذلك من الجهات، ففي هذه الصورة يكون تيمم الأول باطلاً لتحقيق صدق الوجدان في حقه دون الثاني، وأما لو لم يتسابقا وأمهل كل منهما ذلك بحيث كان كل منهما متمكناً على استعمال الماء دون أن يمانعه الآخر، ففي هذه الصورة يبطل تيمم كل منهما لصدق الوجدان في حقهما، إذ المفروض أنه بالوجدان متمكن عليه وغير ممنوع عنه حتى شرعاً، وهذا صادق في حق كل منهما، فالذي ظهر مما قلناه التفصيل بين المسابقة وعدمها ولا وجه لما أفاده شيخنا من إطلاق بطلان كلا التيممين باعتبار عدم المزاحمة، إذ لا مقتضي للإطلاق كما عرفت.

الواجب الموسع والمضيق

ربما يكون الواجب الذي أمر به الشارع المقدس غير مقيد بقيد (ويسمى بالواجب الغير الموقت).

وأخرى: يكون مقيداً بالوقت ومطلوباً في ظرف خاص، وهو على قسمين:

تارة يكون الوقت المعتبر في الطلب بمقدار أداء الواجب لا يزيد عليه ولا ينقص (ويسمى بالواجب المضيق)،

كالصوم في شهر رمضان الذي عبارة عن الإمساك المحدد بأول طلوع الفجر إلى الغروب لا يزيد على الواجب ولا ينقص عنه.

٤٧١

وأخرى يكون الوقت زائداً على مقدار أداء الواجب بحيث لو أريد إتيان الواجب مراتٍ عديدة في ذلك الظرف لأمكن

(ويسمى بالواجب الموسع)، كصلاة الصبح المحددة ما بين الطلوعين مع إمكان أدائها مرات متعددة في ظرفها

الخاص.

وربما يستشكل في إمكان الأخير باعتبار أن معنى كونه واجباً موسعاً جواز تركه في أول وقته والإتيان به في

الأثناء، وهذا ينافي الوجوب لأن معنى وجوبه لا يجوز تركه ومعنى أنه واجب موسع يجوز تركه وهما لا يجتمعان.

وبطلانه واضح كما قلنا في الواجب التخييري، فإن المأمور به في مثل هذه الموارد ليس إلا الطبيعة على نحو

صرف الوجود من دون لحاظ الخصوصية الفردية، فإذا جاء العبد بفرد من تلك الطبيعة فقد انطبقت عليه وصدق

الامتثال، أما الخصوصية كما عرفت أنها ليست بمطلوبة للأمر.

فالفرد من الطبيعة في أول الوقت لم يكن بخصوصه مطلوباً حتى يرد الإشكال أنه كيف يجوز تركه، بل المطلوب

هو الطبيعة ولا محذور في ذلك، غاية الأمر في الواجب التخييري كان المأمور به الطبيعة الشاملة لأفرادها

العرضية، أما في المقام فالمأمور به الطبيعة الشاملة لأفرادها العرضية والطولية.

الواجب الموقت

إن الفعل الموقت لو تركه المكلف في ظرفه المحدود حتى خرج الوقت فهل يجب عليه قضاؤه بنفس الأمر السابق أو بأمر جديد؟

لا إشكال في وجود بعض الواجبات التي دل الدليل فيها على وجوب قضائها كالصلاة والصوم وغيرهما وليس هذا محلاً للكلام، إنما الحديث في الواجبات التي فقدت الدليل فلو تركها العبد نسياناً أو عسياناً في وقتها وجب عليه قضائها أولاً وعلى تقدير الوجوب فهل هو الأمر السابق أو بجديد.

والحال لا يخلو في الدليل الذي أفاد تقييد الفعل بالوقت، إما أن يكون بنحو القرينة المتصلة، وإما بنحو القرينة المنفصلة.

وعلى الأول: فتارة يكون للقيود مفهوم على أن الطبيعة لا تجب في خارج

٤٧٢

مصباح
الأصول
ج - ١

ذلك الوقت، وإنما ينحصر وجوبها في ضمن ذلك الوقت الخاص، وأما خارجه فلا تجب، وحينئذ فالقضاء لا يجب في خارج الوقت بمقتضى نفي الدليل الأول، أما لو لم يكن للقيود مفهوم بل الذي أفاده الدليل ثبوت الفعل في ضمن ذلك الوقت، أما خارجه فمسكوت عنه، وحينئذ فثبوت القضاء موكول إلى رحمة الأدلة الخارجية. أما لو كانت القرينة منفصلة فربما يقال بأن ثبوتها لا يوجب إلا التصرف في دليل الحجة، وأما الظهور الاستعمالي فمطلق، فيكون في المقام مطلوبان أو فقل واجب في واجب، فإن تعذر أحدهما كان الثاني باقياً على إطلاقه فلا بد من الأخذ به، ومعناه ثبوت القضاء بالأمر السابق.

وهذا الوجه فاسد فإن القرينة المنفصلة لا تتصرف في خصوص دليل الحجة وإنما تكشف عن أن الخطاب الأولي ليس فيه ظهور إلا في خصوص ذلك من ابتداء الأمر، والذي كشف عنه نفس القرينة المنفصلة ويكون من قبيل تعدد الدال والمدلول وإلا فالمطلوب واحد، إذ لو كانت القرينة متصرفة في خصوص دليل الحجة لكان ثبوت هذا المعنى موجباً لسد باب الإطلاق والتقييد، فإن قولنا اعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة إن كان الأمر على نحو أن في البين مطلوبين وأن الثاني تصرف في حجية الدليل الأول لجاز للعبد أن يترك المطلوب الثاني ويأتي بمجرد الرقبة الغير

المؤمنة، وهو سدّ لباب حمل الإطلاق على التقييد، وأيضاً لجرى هذا الحديث في باقي القيود المعتبرة في الواجب وغيره مثل الطهارة، فيترك العبد القيد ويأتي بالفعل مجرداً عن القيد وهو غير صحيح.

وإذا ثبت أن القرينة المنفصلة تكشف عن تقييد الفعل من أول الأمر بذلك القيد، فلا محالة يكون المطلوب واحداً، فإن لم يأت بالواجب في وقته فقد عصى وسقط الوجوب في الوقت، وحينئذٍ احتاج في خارجه بالأمر بالقضاء إلى دليل جديد وهو واضح.

فالقضاء لا بدّ له من أمر جديد.

* وقد تعرض صاحب الكفاية (قدس سره) (١) لتفصيل في المقام جاء فيه: أن القرينة

* ليلة الاربعاء ٢٠ / ذي القعدة / ١٣٧٦.

(١) كفاية الأصول: ١٤٣.

٤٧٣

التي دلت على التقييد إن كانت متصلة فلا يكون دليل القيد والمقيد متكافئاً لإثبات القضاء خارج الوقت، وإن كانت منفصلة فإن كان دليل التقييد الذي دل على أن مطلوبية الصلاة في الظرف الخاص مطلقاً غير مقيد بحالة الاختيار والتمكن، بل ثبوته أعم من حالتي الاختيار وعدمه سواء كان دليل المقيد مطلقاً أم غير مطلق، قد استفيد من الإجماع مثلاً، ففي هذه الصورة بالنظر إلى إطلاق دليل التقييد يمكننا أن ندعي عدم دلالة نفس الدليل على القضاء، وإنما ثبوته محتاج إلى دليل آخر لا محالة يسقط الأمر بخروج الوقت، إذ لا معنى للأمر بالمقيد بعده مع عدم التمكن من امتثاله.

وأما لو لم يكن دليل التقييد مطلقاً كما لو استفيد من الإجماع، وكان دليل الواجب مطلقاً بالإضافة إلى الإتيان في الوقت أو خارجه، فالقدر المتيقن من ثبوت دليل التقييد دلالاته عليه في صورة التمكن والاختيار، وأما في غير ذلك فيرجع فيه إلى إطلاق دليل الواجب، ويكون الدليل الأول دالاً بنفسه على وجوب القضاء خارج الوقت لغرض

إطلاقه وعدم معارض له، وهذا الوجه وهو الرجوع إلى دليل الواجب ساري في جميع القيود المعتبرة في الصلاة عدا الطهور، وإذا جرى هذا المعنى في سائر القيود الغير الزمانية فليكن الأمر جاري في القيود الزمانية. وما أفاده (قدس سره) في المقام متين جداً، إلا أن الكلام في عبارته (قدس سره) فقد عبّر عن ذلك بقوله. نعم لو كان التوقيت بدليل منفصل لم يكن له إطلاق على التقيد بالوقت وكان لدليل الواجب إطلاق لكان قضية إطلاقه ثبوت الوجوب بعد انقضاء الوقت وكون التقيد به بحسب تمام المطلوب لا أصله، وبالجمله التقيد بالوقت كما يكون بنحو وحدة المطلوب كذلك ربما يكون بنحو تعدد المطلوب الخ^(١). والمناقشة معه في جعل ذلك من قبيل تعدد المطلوب؛ إذ فرض كون الواجب مقيداً معناه أن المطلوب واحد لا متعدد، والذي كشف عنه نفس التقيد كما هو واضح، مضافاً إلى أنه لو كان بنحو تعدد المطلوب وأن الثابت على المكلف

(١) كفاية الاصول: ١٤٤.

٤٧٤

مصابيح
الأصول
ج - ١

في حالة الاختيار أمران:

وجوب اصل الفعل، وكونه في الوقت الخاص، لكان له أن يترك التقيد بأن لا يمثل الواجب الثاني ويأتي بالواجب الأول في حالة الاختيار، وهذا لا يلتزم به أحد، فإن من ترك الاستقبال أو الاستقرار أو ما شاكل ذلك في حالة التمكن وجاء بالفعل لا يكون ممثلاً أصلاً، ولو كان بنحو تعدد المطلوب لتم امثاله.

الشك في تبعية القضاء للأداء وعدمه

ثم إنه بعد أن اعتبرنا تبعية دليل القضاء لأمر جديد، فهناك موارد قام الدليل على وجوب القضاء فيها مثل نذر صوم

يوم الخميس وصلاة ركعتين يوم الجمعة، حيث ثبت وحدة المطلوب فيها فوجب القضاء خارج الوقت.

وهناك موارد لم يدل الدليل على وجوب القضاء فيها، بل يحتاج المطلب إلى تفحص وتفتيش ومهما قدر الأمر.

ففوت الواجب وعدمه تارة يكون محرزاً.

وأخرى: مشكوكاً فيه، فإن كان محرزاً عدم الفوت بأن علم إتيان الواجب إما علماً وجدانياً أو تعبدياً، فلا محالة ينتفي القضاء خارج الوقت لعدم تحقق موضوعه وهو الفوت، وإن علم عدم إتيانه وأحرز ذلك إما بالقطع الوجداني أو التعبدية، فلا ريب في وجوب القضاء عليه باعتبار تحقق موضوع القضاء وهو الفوت.

أما لو تردد في ذلك فهل يأتي دليل القضاء أولاً، والحال لا يخلو إما أن يكون هناك مانع من تحقق صدق الفوت في مورد الشك لوجود قاعدة اقتضت ذلك، كما في دليل الحيلولة لو شك في أنه أتى بصلاته أولاً وكان في خارج الوقت، فلا ريب أن دليل - إذا دخل الوقت فقد وقع حائل - يقتضي عدم الإعادة في الخارج، وفي المقام تشل حركة دليل القضاء بالنسبة إلى شموله لهذا الفرد.

وهكذا لو كان في الوقت وجوب قاعدة الفراغ، كما لو شك في أثناء الوقت بأن صلاته التي جاء بها صحيحة أم فاسدة، فقاعدة الفراغ تجري وتقتضي صحتها بالرغم من جريان استصحاب العدم لفرض حكومة القاعدة عليه، وحينئذ لا يتأتى دليل القضاء في هذه الصورة.

٤٧٥

أما لو لم يكن مانع من جريان الاستصحاب كما لو كانت صورة العمل محفوظة أو منع لتعارض حصل في البين، فهل يجري دليل القضاء أولاً.

ومثلوا لذلك بمراد العلم الإجمالي بما إذا كان الرجل مجنباً وصلى، وبعد صلاته شك في أنه اغتسل من الجنابة وصلى كي لا تحتاج صلاته الثانية إلى الوضوء أو لم يغتسل فلا بدّ من قضاء صلاته السابقة، فهو يعلم إما ببطلان صلاته السابقة ووجوب القضاء عليه، أو بوجوب الوضوء عليه فعلاً، فقاعدة الفراغ لو جرت بالإضافة إلى العمل السابق لأوجبت الوضوء عليه واستصحاب بقاء الجنابة لو جرى لأثبت وجوب القضاء عليه وعدم الإكتفاء بالوضوء، وهو لا يزال يعلم ببطلان أحدهما، فمن ناحية عمله الجديد وصلواته الآتية يلزمه الاحتياط بأن يغتسل

وبتوضاً، نظراً إلى لزوم إحراز الطهارة عليه قبل الدخول في العمل.

وأما بالنسبة إلى صلاته السابقة فهل يجب القضاء عليه أولاً، وهذا هو محل الكلام ومورد النزاع، وإلا فقد عرفت أن الأمثلة السابقة بين ما لا يجري لجهة قواعد أخرى تقتضي الحيلولة وبين ما لم يمنع من جريان الاستصحاب، إذ لا بدّ من التعرض لهذه الجهة.

* أما ناحية عمله السابق ولزوم القضاء عليه فحيث قلنا بأن القضاء تابع لأمر جديد فهو شاك في توجه تكليف عليه في هذا الحال، ولا ريب أن البراءة جارية وهي تقتضي عدم إتيان العمل السابق.

نعم لو قلنا بأن القضاء بالأمر السابق، فدلّيل إتيان أصل الفعل وهو الدليل الأول قد ثبت ويشك بعده في سقوطه فاللزم الاستصحاب.

وربما يقال إن أصالة عدم الإتيان بعد خروج الوقت حاکمة على البراءة لأنها أصل موضوعي وبها يتحقق موضوع القضاء ويجب عليه الإعادة.

ولا يخفى أن الفوت الذي اعتبر موضوعاً لدليل القضاء، إن كان عبارة عن معنى بسيط منتزع من عدم الإتيان، فلا ريب أن أصالة عدم الإتيان لا تحققه، لأنه أمر وجودي وأصالة العدم أمر عديمي.

* ليلة السبت ٢٣ / ذي القعدة / ١٣٧٦.

مصباح
الأصول
ج - ١

٤٧٦

وإن أريد منه أن الفوت عبارة عن أصالة عدم الإتيان وأنه هو معناه فلا مانع من تحقق موضوع القضاء بجريانه، إلا أن الظاهر منه هو المعنى الأول كما يستفاده العرف من موارد شتى، حين يقال أن المجلس الفلاني فاتني باعتبار أن هناك مصلحة كانت مترتبة على حضوره وقد فاتت منه بسبب عدم إتيانه فكان الفوت بهذا المعنى أمراً وجودياً لا عديماً، وهو لا يثبت بأصالة عدم الإتيان، فالبراءة في محلها جارية.

ولو شك في معنى الفوت هل هو من الأول أو الثاني، فالتمسك بأصالة عدم الإتيان من قبيل التمسك بالعموم في

الشبهات المصادقية، "إذ لا تنقض اليقين" يجري في الموارد التي يعلم المتيقن فيها ويكون المستصحب إما حكماً شرعياً وإما موضوعاً له أثر شرعي، وحيث لا يعلم المتيقن ما هو فالاستصحاب غير جاري، أما لو كان شكه قبل خروج الوقت، بأن أجنب وصلى ثم نام وبعده شك في تحقق صلاته عن غسل أولاً، ففي المقام أصالة عدم الإتيان جارية، ولا يقال بأن المورد لا تجرى فيه أصالة عدم الإتيان، لأن موضوع الأمر هنا ليس عبارة عن الفوت ليقال بأنه لا يتحقق بأصالة العدم، وإنما موضوع الأمر عدم الإتيان والمفروض أنه بالتعبد الشرعي صار غير آتٍ فلا بدّ له من الإعادة، وأما في مورد ما لو خرج الوقت فالموضوع هو الفوت وأصالة العدم لا تحرزه، وهذه من جملة الفروع التي تترتب على القول بعدم تبعية القضاء للأداء.

الأمر بالأمر

لو قال المولى لزيد: أملك على أن تأمر خالداً بالجلوس، فهل يكون أمر المولى أمراً لخالد بالجلوس أولاً، والأمر في هذه الحالة يتصور في مرحلة الثبوت على أنحاء ثلاثة:

تارة: يكون الغرض من الأمر الذي دعى المولى إلى إنشائه ليس إلا نفس الأمر الذي تعلق بخالد بحيث كان لذلك الأمر موضوعية في البين دون أن يكون الغرض نفس الفعل، ولا يبعد أن يكون من هذا القبيل باب الأمر بالمعروف فإن أصل المعروف قد أمر بأوامر أخرى تثبت في مواردها الخاصة، وأما أمر زيد لعمره بالمعروف، فالغرض منه نفس الأمر لا غير دون متعلقه.

٤٧٧

وأخرى: يكون الغرض من الأمر نفس الفعل والمتعلق، وإن تكثررت الوسطة بحيث كان الأمر المتوسط طريقاً في الوصول إلى المتعلق، والفرق بينهما أن الصورة الأولى لا يجب الإتيان بالمتعلق دون الثانية.

وثالثة: يكون الغرض من الأمر هو المتعلق ولكن بالنحو الخاص، وهو إذا ما أمر به الوسيط، وأما إتيان المتعلق بلا أمر الوسيط فلا أهمية له فكان للأمر موضوعية خاصة لا عامة، والأثر المترتب على هذا أن المأمور به لو اطلع على أمر المولى من دون أن يأمر الوسيط لا يجب عليه الإتيان بالمتعلق لعدم تعلق مصلحة في ذلك ما دام الوسيط لم

يأمر به، هذا كله في مرحلة الثبوت.

وأما في مرحلة الإثبات فيقول صاحب الكفاية (قدس سره) ^(١) إن القرينة ما لم تقم على واحد من هذه الثلاثة لا يمكن المصير إلى التعيين، ولكن الذي يظهر من الفهم العرفي كون الأمر بنحو الطريفية وإرادة نفس الفعل، وهو الشق الثاني، أما إرادة واحد من الاثنين الآخرين فيحتاج إلى القرينة.

والثمرة التي تظهر في هذا البحث وتترتب عليه، مسألة عبادات الصبي، فإن قلنا بأن الأمر بالأمر أمر بالفعل، كانت عبادته مأموراً بها وهي مشروعة وقد أمر المولى بها، وأما لو قلنا بأن الأمر بالأمر ليس أمراً بالفعل فعباداته لا تكون مشروعة.

(١) كفاية الأصول: ١٤٤.

مصباح
الأصول
ج - ١

٤٧٨

الأمر بالأمر قبل الإمتثال يفيد التأكيد أو التأسيس

* لا ريب أن ظواهر الجمل الإنشائية إنما هي في التأسيس لا التأكيد، وأنه بعث جديد نحو المتعلق، إلا أن الكلام في بقاء هذا الظهور فيما لو أمر المولى بشيء وقبل قيام العبد بالامتثال أمر ثانياً بنفس ذلك الفعل، فهل يكون طلبه ثانياً تأسيساً لأمر جديد أو تأكيداً للأول.

والحال لا يخلو، إما أن يكون الطلب الثاني مقيداً بشيء يدل على التأسيس وإفادة التكرار، كما لو قيده بمرّة أخرى فقال أتى بالفعل مرة أخرى، فيكون المطلوب في المقام شيئين قد أمر كل منهما بأمر مستقل.

وإما أن يكون الطلب الثاني غير مقيد بشيء بل مطلقاً، أو كان معلقاً على سبب بنفسه علق عليه الأمر الأول، ففي هذه الصورة يستفيد العرف التأكيد لا التأسيس، لأن الالتزام بالثاني يستدعي توجه عقابين من المولى نحو شيء واحد وهو محال، فلا بد وأن يكون الطلب الثاني تأكيداً للأول.

أما لو علق المولى أمر الثاني على سبب مغاير للأول، فقال مثلاً: إن أفطرت فاعتق رقبة وإن ظاهرت فاعتق رقبة،

فهل الطلب تأكيدياً ليكون بحسب النتيجة هو التداخل المعروف أو الطلب تأسيسياً ليلتزم بعدمه.

وبيان حقيقة هذا الأمر موكل إلى بحث المفاهيم في التداخل، فيبحث عن أن الطلبين اللذين علق كل منهما على

سبب مغاير للآخر مع وحدة الفعل فيهما، هل يلتزم بالتداخل فيه أولاً، وسيأتي البحث عنه إنشاء الله تعالى.

انتهى حديث الأوامر.

* ليلة الأحد ٢٤ / ذي القعدة / ١٣٧٦.

٤٧٩

بحث النواهي

المعروف بينهم أن متعلق النهي مجرد الترك، وذهب بعضهم إلى أن متعلقه هو الكف دون مجرد الترك، وذلك لأن

الترك من الأمور الأزلية التي هي خارجة عن تحت قدرة المكلف واختياره، فليس قابلاً لتعلق النهي به.

وأجاب بعضهم عن ذلك كصاحب المعالم (قدس سره)^(١) ومن بعده بأن الترك بحسب حدوثه وإن كان خارجاً عن

الاختيار إلا أنه بحسب بقائه أمر ممكن قابل لتعلق النهي به، ولو كان غير ممكن لما صار الفعل ممكناً، والمطلوب

من المكلف إنما هو الترك البقائي دون الحدوثي والمفروض تمكنه عليه.

وقد رتبوا على ذلك بأن الأمر حيث يكون المطلوب فيه مجرد صرف الطبيعة، ففي مقام الامتنال إذا أتى العبد بفرد

من أفرادها كان ممتثالاً، وهذا بخلاف النهي فإن المطلوب فيه لما كان جميع الأفراد فلا بد وأن يترك دائماً

واستمراراً بحيث يلزمه ترك جميع أفراد الطبيعة، فلو جاء بفرد منها لكان غير ممتثل.

ولا يخفى ما فيه، أولاً: إن متعلق النهي ليس الترك ولا الكف، بل النهي تعلق بالفعل الذي تعلق به الأمر، ومعنى

النهي عن الفعل الزجر والحرمان عنه ولهذا اشتقت الحرمة فقيل الجنة محرمة على الكافرين، فمتعلق كل منهما

واحد وهو نفس الفعل، غاية الأمر في باب الأوامر المقصود طلب الفعل، وفي النواهي الزجر عن الفعل، ومعنى هذا

أن في الفعل مفسدة زجر المولى عنها كما أن في الأمر مصلحة دعى المولى إلى إيجابها، وليس معنى النهي أن فيه مصلحة اقتضى المولى أن ينهى عنه.

وبعبارة أخرى، لو كان النهي كما قالوا به طلب الترك، والأمر طلب الفعل، لكان الاختلاف بينهما في المتعلق وأما نسخ الطلب فواحد، ومعناه أن يكون كل منهما فيه مصلحة،

(١) معالم الدين: ٩١.

مصابيح
الأصول
ج - ١

٤٨٠

فتارة: المصلحة في الأمر.

وأخرى: المصلحة في الترك وهذا خلاف الصحة، بل النهي ناشئ عن مفسدة في الفعل لذا زجر المولى عنها. وثانياً: اختلاف ما رتبوا عليه فلأن الأمر حيث المطلوب فيه مجرد صرف الطبيعة يكتفى فيه بالامتثال مرة واحدة، فليكن الحال في النواهي كذلك وأن المطلوب صرف طبيعة الترك، وهذا المعنى يتأتى فيما لو ترك في الزمن الأول دون بقية الأزمنة، ولكن العرف يفهم من الأمر أن الامتثال مرة واحدة يجزي دون النهي، فإنه يستفاد منه الاستمرار إلى الأخير، فنقول المنشأ في فهم العرف لهذا المعنى إما جهة ابتدائية أو انتهائية. أما الجهة الابتدائية: فلأن الأمر ينشأ من وجود مصلحة في متعلقه تدعو إلى طلبه، وفي الأغلب تترتب على صرف الوجود فيكون الأمر بالطبيعة من دون نصب قرينة كاشفاً عن تعلق الطلب بصرف الوجود المتحقق بإيجاد فرد من أفراد تلك الطبيعة.

وأما النهي فقد اشتمل متعلقه على مفسدة دعت إلى زجره وكان النهي دالاً على مبخوضية الطبيعة لذا زجر منها، وهي غالباً تترتب على كل فرد فرد بحيث لو كان المطلوب صرف الوجود لكان محتاجاً إلى قرينة، فهذه الغلبة الخارجية الارتكازية قرينة عامة على أن غرض المولى في مورد الأمر قائم بصرف وجود الطبيعة، فيكفي أول وجود لها وفي النهي قائم بجميع أفراد الطبيعة فلا يكتفي بأول ترك لها، بل لا بدّ من ترك جميع الأفراد الطولية

والعرضية، فهذه التفرقة جاءت من قبل الغلبة الخارجية المنزل عليه إطلاق الحديث.

الهم إلا أن تقوم قرينة خاصة على أن المفسدة في النهي قائمة بصرف طبيعة الفعل، أو على أن الأمر قائم بكل فرد فرد، ويبتني هذا التقريب على الالتزام بما هو الحق من مذهب العدالة من تبعية الأوامر والنواهي للمصالح والمفاسد في المتعلقات.

وأما **الجهة الإنتهائية**: فنحن لو قلنا بعدم تبعية الأوامر للمصالح والمفاسد وصرنا كالشاعرة من هذه الناحية، فمع ذلك لا نقول بأن المولى في مقام الأمر إذا طلب شيئاً أراد جميع أفرادها الطولية والعرضية، إذ لا مقدرة للمكلف على ذلك

٤٨١

الامتثال، بل لو قدر تمكنه من امتثال الأفراد الطولية فبالإضافة إلى العرضية غير متمكن، كالأمر بالتكلم ولو بنحو خاص كالكلام البليغ، فإنه لا يستطيع على إيجاد جميع ما ينطبق عليه العنوان، وبعثه نحو البعض ترجيح بلا مرجح فلا بد من البعث نحو صرف الطبيعة، فيكون المطلوب ذلك وهو يتحقق بأول وجود للطبيعة.

وأما ناحية النهي فالمولى لو زجر العبد عن الفعل فلا يريد خصوص زجر خاص والترك عن بعض الأفراد، إذ بالضرورة أن العبد فعلاً تارك لبعض أفراد الفعل، فالزجر عن ترك ما هو متروك تحصيل الحاصل، فلا بد وأن يتوجه زجره نحو جميع الأفراد دون بعض، وهذا واضح.

* المشهور بين القوم أن النهي المتعلق بالطبيعة يقتضي بالدلالة العقلية ترك جميع أفراد تلك الطبيعة بخلاف الأمر، فإنه يكتفى بإيجاد أول فرد من الطبيعة ويتحقق الامتثال به ما لم تدل قرينة على التعدد.

ولا يخفى ما فيه؛ فإنه لا إشكال في وضع الألفاظ بازاء طبائع المعاني اللابشرط المعبر عن ذلك بالطبيعة المهمة المعرّاة عن كل قيد، ولا إشكال أيضاً في أن هذه الطبيعة موجودة خارجاً بالوجودات الشخصية المعبر عنها بالأفراد، ولا ينفك وجودها عن التشخص لأن الوجود مساوق للتشخص.

وإذا كان الأمر كذلك، فوجود الطبيعي متعدد في الخارج باعتبار تعدد الأفراد، مثلاً وجود زيد وجود للإنسان، ووجود عمرو وجود للإنسان، ووجود بكر وجود للإنسان الخ، ولكل من هذه الوجودات عدم يكون بديله وناقضاً له،

فكما أن وجود زيد وجود للإنسان كذلك عدمه عدم للإنسان، وعليه فالطبيعي كما يتعدد وجوداً بتعدد الأفراد، كذلك يتعدد عدماً بتعدد عدم الأفراد، فالناقض لجميع الوجودات ليس عدماً واحداً، بل لكل وجود للطبيعة عدم بديل له. وبعبارة أخرى: لو كان لجميع الموجودات عدم واحد لجاز ارتفاع النقيضين، لأنه لو فرض عدم واحد لوجود زيد وعمرو وبكر لكان بارتفاع واحد منها أن يرتفع التناقض بين الباقيين، وهو غير صحيح.

* ليلة الاثنين ٢٥ / ذي القعدة / ١٣٧٦.

مصباح
الأصول
ج - ١

٤٨٢

إذا عرفت هذا، فنقول: إنه بعد أن صار متعلق كل من الأمر والنهي واحداً، وهو الفعل الذي عبارة عن الطبيعة المهمة، فإن اعتبر في متعلق الحكم الشمول والسريان في جميع الأفراد بمعنى إرادة مطلق الوجود، كان الحكم كذلك يراد منه الشمول وثبوته لكل فرد فرد من غير فرق في ذلك الحكم بين أن يكون أمراً أو نهياً، ولا بد من الإتيان بجميع الأفراد أو الترك للجميع.

وإن اعتبر في المتعلق البدلية بمعنى إرادة صرف الوجود، كان الحكم تابعاً لذلك من دون فرق بين الأمر والنهي، ولا بد من الاكتفاء بأول وجود في الخارج أو ترك عدم واحد، فخصوصية الشمول وعدمه ليست في نفس الأمر والنهي بل هي في المتعلق كما عرفت، فيبطل ما اشتهر بينهم أن الفرق بين الأمر والنهي نفسه بالدلالة العقلية الاكتفاء بوجود واحد دون الثاني.

نعم الفرق بينهما يظهر من ناحية جريان مقدمات الحكمة التي تكشف عما في مقام الثبوت من أن المعتبر في المتعلق ما هو هل الشمول أو البدلية، ومقدمات الحكمة تختلف بحسب الموارد، فقله "الماء طاهر" يستكشف منه ثبوته للجميع، إذ ليس المراد منه الإطلاق البدلي، فإنه لا أهمية لجعل الطهارة على فرد بالخصوص، وكذا "أحل الله البيع".

نعم: لو فرض أن لفظ البيع وقع في حين الطلب لكان مقتضى مقدمات الحكمة البدلية، وقد ثبت أن مقدمات الحكمة

في متعلق الأمر تنتج الإطلاق البدلي، وفي النهي تنتج الشمولي ما لم تتضمن قرينة خاصة على الخلاف.

والوجه في ذلك أن المولى إذا أمر بشيء، فلا يجعل إرادة الشمول من متعلقه لعدم قدرة المكلف على إيجاد جميع الأفراد، وهذا بخلاف النهي فإن الانزجار عن بعض من قبيل تحصيل الحاصل، فهذا هو الفارق بينهما وليس الفرق ذاتياً كما ذكره.

ومن هنا يعلم الحال في الجمل الإخبارية فإن ما كان من المطلق واقعاً في الجملة المثبتة، يحمل بواسطة مقدمات الحكمة على العام البدلي، كما لو قال: جئني برجل، وما كان واقعاً بعد النهي يحمل على الشمول كما لو قال: لا رجل في الدار.

٤٨٣

ثم إننا قلنا في بدء الأمر أن النهي عبارة عن زجر الفعل حيث يكون في الفعل مفسدة تدعو المولى إلى أن يزجر العباد عنها فينهاهم بذلك، وليس معنى النهي طلب ترك الفعل حيث يكون في الترك مصلحة.

ولكنه ربما يكون في نفس الترك مصلحة تدعو المولى إلى الإيجاب فيأمر بذلك الترك كما يأمر بالفعل لو تعلق غرض به كما في باب الصوم، حيث أمر المولى بترك المفطرات المعلومة نظراً إلى اشتغال ذلك الترك على المصلحة، وربما يعبر عن ذلك الترك الواجب النهي عن الفعل مسامحة، كما ورد في بعض تروك الصلاة أنه "نهى النبي(ص) عن الصلاة فيما لا يؤكل لحمه"^(١)، مع أن ترك مصاحبة ما لا يؤكل لحمه مشتمل على المصلحة التي توجب الأمر به، وأن الأمر الوارد على الصلاة وارد على جميع أجزائها وشرائطها ضمناً، فهو مأمور به لا منهى عن ضده وإن عبّر عنه بالنهي مسامحة

والترك الذي تعلق الطلب به على أقسام ثلاثة:

القسم الأول: أن يكون كل واحد من التروك واجباً مستقلاً فيكون الوجوب المترتب على طبيعة الترك منحللاً على التروك بعدد الأفراد، فيصير ترك كل واحد ذا مصلحة ويكون الأمر الوارد عليها استغراقياً، والمطلوب عبارة عن تروك متعددة يستطيع العبد أن يمتثل بعضاً ويعصي بعضاً آخر، لأن كل واحد قابل للإطاعة والعصيان لتوجه الأمر عليه.

لا يقال: كيف يجب على المكلف جميع التروك مع أنه في ناحية الفعل لم يجب عليه إلا فرد واحد من الطبيعة على البذل.

قلت: عدم وجوب جميع أفراد الفعل من جهة عدم قدرة المكلف وليس التروك كذلك.

القسم الثاني: أن يكون الطلب واحداً قد تعلق بمجموع التروك لا بجميعها بحيث كانت المصلحة قائمة بتروك المجموع المؤلف من العشرة مثلاً، فكان كل ترك جزءاً من الواجب، فلو عصى العبد واحداً بأن جاء بالفعل لما حصلت

(١) وسائل الشريعة ٤: ٢٤٥، أبواب لباس المصلي ب ٢ ح ١، ٢، ٣.

مصباح
الأصول
ج - ١

٤٨٤

المصلحة، لأن المفروض قيامها بالمجموع وقد انتفى، ولما أمكن الامتثال بعد ذلك، والفرق بين القسمين أن الأول من قبيل العام الاستغراقي والثاني من العام المجموعي.

القسم الثالث: أن يكون الطلب قد تعلق بعنوان وجودي منتزع من مجموع التروك، وقد يعبر عنه بإخلاء صفحة الوجود، وفي هذا القسم إن عصى العبد تركاً ما بأن فعل الفعل لم يكن ممثلاً لعدم محصليته للعنوان الوجودي. فهذه أقسام ثلاثة وقد عرفت اختلاف الحال فيها.

أما على الأول فلا يكون عصيان بعض التروك موجباً لسقوط الوجوب عن البعض الآخر، وعلى الآخرين فالعصيان موجب للسقوط، وأما افتراق الثاني عن الثالث فهو أن متعلق الأول أمر مركب وفي الثاني بسيط وجودي. إن هذه التروك التي فرضناها متعلقة للطلب لا يتصور مثلاً قد تعلق الطلب بها استقلالاً، إلا في الصوم فإنه مجموعة تروك تعلق الطلب بها مستقلاً.

وأما تصور الطلب الغيري فممكن كالصلاة، فقد اعتبر فيها تقييدها بعدم القهوة وبعدم النجاسة واعتبر مقارنتها مع عدم لبس ما لا يؤكل لحمه، فصارت الصلاة مقيدة بمثل هذه الموانع وكلها مطلوبة التروك بالطلب الغيري الآتي من

الصلاة، وهكذا بقية الأمثلة إن وجدت.

*والثمرة التي تترتب على هذا التقسيم تظهر في مقامين:

المقام الأول: فيما لو اضطر العبد إلى مخالفة ترك من التروك المطلوبة بأن لزمه إيجاد الفعل خارجاً، فعلى الصورة الأولى التي فرضنا فيها الطلب انحلالياً، وأن المأمور به كل فرد من أفراد الترك لا محالة يكون اضطراره إلى واحد من التروك موجباً لرفع اليد عن وجوبه، وأما بالإضافة إلى التروك الباقية فالتكليف ثابت فيها، لأن اضطراره إلى مخالفة بعض لا تستدعي مخالفة البعض الآخر.

وأما على الصورتين الأخيرتين فاضطراره إلى فعل يوجب سقوط التكليف

* ليلة الثلاثاء ٢٦ / ذي القعدة/ ١٣٧٦.

٤٨٥

عنه بالإضافة إلى الباقي، لأن المفروض تعلق الطلب بالمجموع وهو يسقط عند تعذر البعض.

وهذا في المسألة الفقهية واضح، كالتروك التي اعتبر مقارنتها مع الصلاة، لو فرضنا أن المكلف اضطر في صلاته إلى لبس النجس، ولبس النجس أفراد كثيرة، فعلى القول بأن الطلب المتعلق بتركها انحلالياً بمعنى أن المأمور به ترك هذا النجس وذاك النجس في الثوب الآخر وهكذا في الثالث الخ، فاضطراره إلى واحد يسوغ له الصلاة فيه ويسمح له بالمقدار الضروري، وأما بالإضافة إلى الثياب الأخر فهو قادر على تركها فلو لبسها عد عاصياً.

وأما بناء على الوجهين الآخرين وأن المطلوب مجموع التروك بحيث أن الثياب الثلاثة تعلق الطلب بتركها، فاضطراره إلى لبس واحد يوجب رفع اليد عن الوجوب فيسقط التكليف عن البقية، فله أن يلبسها حينئذ في الصلاة ولا يكون عاصياً، لما عرفت من أن تعذر البعض يوجب سقوط المجموع.

إلا أننا حيث استظهرنا من الأدلة أن الموانع المعتبرة في الصلاة انحلالية وأنها من الصورة الأولى، وعليه يكون عاصياً لو جاء بالثياب الأخرى زائداً على مقدار الضرورة، ومن هذه الجهة قال بعضهم ولعله في العروة^(١) موجود

أن من تمكن على زوال بعض مراتب النجاسة كما لو استطاع تبديل الأقوى بالأضعف وجب عليه، وذلك في مورد يكون عنده ماء يكفي للغسل مرة واحدة بينما النجاسة تحتاج إلى تعدد، وليس هذا إلا من جهة ما قلناه من الانحلال. إلا أنه غير صحيح، لأن مراتب النجاسة ليس من قبيل الانحلال بل من قبيل الحكم الواحد المتعلق بالطبيعة وهي النجاسة الأعم من مراتبها.

المقام الثاني: تظهر في موارد الشبهات الموضوعية عندما يتردد في وجود ذلك المانع وعدمه، ولا يخلو الأمر، إما أن يكون هناك أصل ينقح لنا عدم ذلك، كما لو شك في وجود النجاسة فقاعدة الطهارة آتية. وإما أن لا يكون أصل في البين كما لو شك في الملبوس أنه مما لا يؤكل أو

(١) العروة الوثقى ١: ١٩٩ المسألة ٩.

مصابيح
الأصول
ج - ١

٤٨٦

يؤكل، فإن قلنا بجريان العدم الأزلي وهو أصالة عدم كونه مما لا يؤكل فقد جاز لنا الصلاة فيه، وإن امتنع جريان العدم النعني لعدم معرفة الحالة السابقة بالخصوص فالأصل حينئذ عدم كونه من أجزاء ما لا يؤكل لحمه. أما لو لم نقل بجريان العدم الأزلي فلا بد من البراءة، حيث لا نعلم أن الشارع طلب منا ترك هذا الفرد أولاً فأصالة البراءة جارية، وهذا كله بناء على الانحلال.

وأما بناء على أن المطلوب ترك المجموع، فيكون من قبيل الأقل والأكثر الإرتباطي، حيث نعلم أن قسماً منه وهو الذي علمنا بكونه غير مأكول اللحم وهو الأقل مأمورون بتركه، ولكن الفرد المشكوك منه ليصير المطلوب أكثر أم خصوص الأول، فإن قلنا بالبراءة فيه جاز لنا الصلاة في ذلك المشكوك وإلا فلا.

وأما بناء على أن المطلوب عنوان منتزع متحصل من هذه التروك فالقاعدة تقتضي الاشتغال، لأن المطلوب في المقام ليس عبارة عن التروك بل عنوان تحصله التروك لو امتثلها المكلف، فلو تركنا ما هو غير معلوم - عدم المأكولية - لحصل الشك لنا في محصلية ذلك العنوان، ونحن ما دما قد علمنا بالتكليف ففراغ الذمة يقتضي ترك ما

هو مشكوك عدم الماكولية لنقطع بحصول ذلك العنوان، انتهى حديث الثمرة في المقامين.

ثم إنا حيث قلنا بأن النهي عبارة عن زجر المولى عن الفعل وبمقتضى مقدمات الحكمة يستفاد النهي عن جميع الأفراد، لا نفرق في ذلك بين الأفراد العرضية منها والطولية، فقله لا تشرب الخمر له أفراد عرضية في آنات متعددة وهو يقتضي الزجر عن الجميع، وكذلك يقتضي الزجر عنه في الساعة الأولى والثانية والثالثة الخ، كل ذلك بواسطة مقدمات الحكمة، فلو فرضنا أنه عصى في الآن الأول لبعض الأفراد وجب عليه الامتثال في الآن الثاني نظراً إلى تمامية الإطلاق بالإضافة إلى الأفراد العرضية والطولية.

الهم إلا أن نحتمل أن إطاعة الأفراد الباقية مشروطة بعدم عصيان الفرد الأول، وهذا أيضاً مرفوع بالإطلاق.

والحاصل أن الطلب المتعلق بالترك إما استقلالي وإما غيري، والأول: تارة انحلالي.

وأخرى: مجموعي: ففي الشبهات الموضوعية إن

٤٨٧

كان الطلب استقلالياً تعلق بالمجموع، فالشك من قبيل الأقل والأكثر الارتباطي، وهو مجرى للبراءة لأن الشك في

المأمور به من حيث السعة والضيق، أما أصل الأمر فمعلوم، وإن كان استقلالياً تعلق بكل فرد فرد من أفراد

التروك، فعند الشك فيه يكون من قبيل الأقل والأكثر الاستقلالي والبراءة تجري فيه.

وأما لو كان الطلب غيرياً فلا فرق بين الانحلال والمجموع من ناحية جريان البراءة، فإنه من قبيل الأقل والأكثر

الارتباطي باعتبار وجود أصل الأمر بالصلاة، إذ الأمر بها كان باعتبار ضم قيود وترك موانع فهو شيء واحد

ارتباطي، فالشك في المانع موضوعاً شك في الأقل والأكثر الارتباطي.

نعم الفرق بينهما من جهة أخرى وهي الاضطرار إلى الفعل، فعلى الانحلال يكون منهيّاً عن بقية الأفراد التي كان

وجودها مانعاً في المأمور به، وعلى المجموع لا مانع من ارتكابها.

جواز اجتماع الأمر والنهي وعدمه

*ظاهر كلمات القوم في جواز الاجتماع وعدمه أن النزاع كبروي مع التسليم في الصغرى، وكأن هناك موارد قد اجتمع فيها كل من الأمر والنهي، إلا أن البحث واقع عن الجواز وعدمه لمعرفة أنها من الموارد المستحيلة أم لا، وهذا نزاع كبروي.

والصحيح خلافه فإن البحث صغروي لا كبروي، وذلك فإن اجتماعهما في مورد من حيث هما مما لا يدعيه أحد، إذ هو من المستحيل المعلوم، إنما النزاع في الموارد الخاصة وهل هي مما اجتمع فيها ذلك أولاً، فيقال: لو تعلق أمر بعنوان كلي مثل الصلاة وتعلق نهى بعنوان كلي آخر كالغصب، وتصادق العنوانان على شيء واحد كالصلاة في الدار المغصوبة، فهل يسري كل منهما إلى متعلق الآخر أولاً، فإن قلنا بالسراية كان من موارد الاجتماع وإن لم نقل بها لم يكن من تلك الموارد، ومن هذا يعلم إن النزاع صغروي.

* ليلة الاربعاء ٢٧ / ذي القعدة / ١٣٧٦.

مصباح
الأصول
ج - ١

٤٨٨

ثم إنه ظهر الفرق بين هذه المسألة ومسألة النهي عن العبادة، فإن البحث هنا صغروي وأما هناك فكبروي، حيث يبحث هناك عن العبادة مثل الصلاة الأعم من تعلق أمر بها بالفعل وعدمه، فلو نهى المولى عنها وقال لا تصل في الدار المغصوبة يكون النهي موجباً لفسادها أم لا بحيث يمنع من صحتها وتقربها لدى المولى، وهذا بحث كبروي. نعم لو قلنا في مسألتنا بسراية النهي إلى متعلق الأمر وقدمنا جانب النهي على الأمر، كان المورد من صغريات المسألة الآتية، لأنه من مصاديق ما تعلق النهي بالعبادة.

واتضح أيضاً من حديثنا بطلان مقالة صاحب الفصول (قدس سره)(١)، حيث بنى مسألة اجتماع الأمر والنهي على ما إذا كان هناك عنوانان وقد تصادقا في مورد واحد، مثل الصلاة والغصب المتصادقين في الدار المغصوبة وقد تعلق بأحدهما الأمر وبالأخر النهي فيبحث فيه عن الاجتماع، وإن كان بين العنوانين نسبة العموم من وجه أو العموم

المطلق مثل الأمر بالحركة والنهي عن القرب من مكان خاص. وأما المسألة الآتية فالعنوان فيها واحد اختلف من حيث الإطلاق والتقييد فإن الصلاة بإطلاقها قد أمر العبد بها والصلاة في الحمام قد نهى عنها، فكان الاختلاف من جهة الإطلاق والتقييد دون أن يكون المتعلق مختلفاً.

فإن الذي ذكره (قدس سره) لا وجه له، إذ بعد أن عرفت أن المدار في البحث على تحقيق معنى السراية وعدمها في المورد الذي يجتمع فيه عنوانان أحدهما تعلق الأمر به والآخر النهي عنه لا يفرق الحال فيه من جهة العنوان الواحد وعدمه، فإن النزاع في أحدهما كبروي وفي الآخر صغروي.

وربما قيل بالفرق بين هذه المسألة والآتية، إن ما نحن فيه البحث عن أمر عقلي، بمعنى أن العقل يحكم بالاجتماع أولاً، وأما هناك فالبحث فيها لفظي، فيقال هل الدلالة اللفظية أي مفاد النهي المتعلق بالعبادة يقتضي فسادها أولاً.

(١) الفصول الغروية: ١٢٤.

٤٨٩

ويرد أولاً: بأن البحث في كليهما عن أمر عقلي فيبحث هناك عن أن النهي المتعلق بالعبادة عقلاً يمنع التقرب من صحة العبادة أولاً، أو فقل يبحث عن الملازمة بين التحريم والفساد.

وثانياً: أن البحث هنا عن السراية وعدمها وهو لا يضر في كون المسألة عقلية أو لفظية. وكيف كان فاولاً قد لا يكون النهي مولوياً وإنما هو إرشاد إلى المانع، وعلى تقدير المولوية فقد لا يستفاد من اللفظ بل الإجماع يدل عليه، ثالثاً: ان البحث هناك أيضاً عن أمر عقلي وهو الملازمة بين التحليل والفساد.

الجهة الثانية: المراد بالواحد هو النوعي لا الشخصي.

والوجه فيه أن متعلق الأمر إنما هو الطبيعة الكلية دون خصوصيات الأفراد، والمكلف مخير في تطبيق ذلك الكلي على أي فرد شاء، لذا قلنا بأن التخيير عقلي.

ومن المعلوم أن تقييد الكلي بأمر لا يخرج عن الكلية وإن كان مضيقاً لدائرة النسبة إلى ما كانت عليه قبل التقييد،

فالصلاة كلي قابل للصدق على كثيرين، فلو قيدت بالقبلة لم تخرج عن قابليتها لذلك باعتبار وجود ما عدا القبلة من القيود والحالات، ومن هنا يعلم أن المراد بالواحد المأخوذ في عنوان المسألة ليس الواحد الشخصي أعني به الفرد المتشخص بذاته المبائن لسائر الأفراد، بل المراد منه الكلي غاية الأمر كلي مقيد، فالصلاة في الدار المغصوبة هي التي يصدق عليها عنوان الصلاة والغصب ووقعت للحكمين، إلا أنها ليست بواحد شخصي، بل كلية قابلة للصدق على كثيرين باعتبار اختلاف الحالات، من حيث كونها أول الوقت ووسطه وآخره، وفي أول الدار ووسطها وأعلىها وأسفلها الخ.

والوجه في أخذهم ذلك في العنوان هو إخراج ما يكون من قبيل السجود لله تعالى والسجود للصنم عن حريم النزاع، فإنهما وإن اشتركا في مفهوم السجود وكان الأول متصفاً بالوجوب والثاني بالحرمة إلا أنه لم يقع النزاع في مثله، إذ لا تصادق لهما على شيء واحد، وكذا مثل قتل المؤمن المتصف بالحرمة مع الكافر الحربي المتصف بالوجوب أو الجواز مع اشتراكهما في مفهوم القتل.

* عرفت أن محل النزاع حديث السراية وعدمها، بمعنى أن الموجود الواحد إذا تعنون بعنوانين كالصلاة في الدار المغصوبة بأحد العنوانين وهو الصلاة مأمور به وبالأخر الغصب منهي عنه، هل يسري حكم أحد العنوانين إلى متعلق الآخر أولاً، فعلى القول بالامتناع يكون المورد من المتعارضين، وعلى القول بالجواز، فعلى تقدير عدم المندوحة للمكلف يقع التزام بين الخطابين لعدم تمكنه من الجمع بينهما، وأما على تقدير وجودها فقد ذهب شيخنا الأستاذ (قدس سره) (١) إلى أن المورد من مصاديق التزام، ولا بدّ من تقديم جانب النهي لدوران الأمر بين ما ليس له البديل وما له ذلك، والصلاة لها بديل فيتقدم النهي.

ولكن عرفت أن دوران الأمر بين ما ليس له البديل وما له ذلك ليس من التزام بشيء لفرض تمكن المكلف من الجمع بين التكليفين، امتثال النهي وامتثال الأمر بالطبيعة الذي يصدق على الفرد الخارج من الدار المغصوبة.

الجهة الثالثة: وهل البحث عن مسألة جواز اجتماع الأمر والنهي وعدمه من المسائل الأصولية أولاً، وعلى تقدير أنها من الأصولية فهل من الأصولية اللفظية أو العقلية.

ربما يقال بأنها من الأصولية اللفظية كما ذهب إلى ذلك صاحب المعالم (قدس سره) (٢)، ولعل وجهه ما يفهم من كلمة الأمر والنهي، والصحيح خلافه، وقد ذهب شيخنا الأستاذ (قدس سره) (٣) إلى أن المسألة من المبادي التصديقية باعتبار عدم ترتب حكم نوعي عليها، فبناء على الامتناع تصير من مصاديق التعارض وهو واضح. وربما قيل: بأن المسألة من المسائل الفقهية باعتبار أن المبحوث عنه هو الصحة والفساد، إذ على القول بالجواز تصح الصلاة في الدار الغصبية وعلى الامتناع تصير فاسدة، وكل بحث كان عن الصحة والفساد فهو فقهي.

* ليلة السبت ١ / ذي الحجة / ١٣٧٦.

(١) أجود التقريرات ٢: ١٢٦.

(٢) معالم الدين: ٩٣.

(٣) أجود التقريرات ٢: ١٢٧.

٤٩١

وربما قيل: بأنها من المسائل الكلامية باعتبار أن البحث يدور عن إمكان الاجتماع واستحالاته وهو بحث عقلي. وربما قيل: بأنها من المبادي الأحكامية، والمراد منها ما كان البحث عن لوازم الحكم الشرعي، كالبحث عن أن مقدمة الواجب واجبة أم لا، بمعنى أن الأمر بشيء يستلزم الأمر بمقدمته أو لا، أو الأمر بشيء يستلزم النهي عن ضده أولاً، وفي المقام يبحث عن أن الوجوب يقتضي عدم الحرمة أولاً، وهذا بحث عن لوازم الأحكام. ولا يخفى ما في جميع ذلك، والتحقيق أنها من المسائل الأصولية العقلية، أما عدم كونها من المسائل الفقهية، فلأن المبحوث عنه في المقام ليس صحة الصلاة وفسادها، بل سراية أحد الحكمين إلى الآخر ويلزم ذلك ترتب أثر شرعي كما عرفت.

وأما عدم كونها من المبادي الأحكامية فلأن البحث ليس عن اللوازم، إذ من المعلوم أن الوجوب والحرمة متضادان وكل وجوب يقتضي عدم الحرمة، ولكن البحث عن أصل ثبوت الملزوم وهو السراية وعدمها لا غير.

وأما عدم كونها من المسائل الكلامية، فلأن المباحث الكلامية وإن كان جلها البحث فيها عقلياً إلا أنه ليس كل ما يبحث فيه عقلاً هو من الكلام، فإن علم الكلام ما دار حول المبدء والمعاد، وأما جواز الاجتماع وعدمه فليس كذلك، وربما يقال بأنه من أحوال المعاد باعتبار أن البحث فيه يعود إلى الله تعالى، فيقال: هل يجوز على المولى الحكيم أن يأمر بشيء واحد ذي عنوانين وينهى عنه أولاً، ولكنه غير صحيح، إذ لازمه أن تكون جميع المباحث العقلية كذلك، فيقال في البحث عن اجتماع الضدين وعدمه هل يجوز على المولى الحكيم أن يأمر بالضدين أولاً، وهذا غير ثابت. وأما عدم كونها من المبادئ التصديقية فيظهر مما ذكرناه الآن، وحاصله أن المسألة الأصولية ليس الشرط فيها أن يكون الأثر مترتباً على كلا طرفي المسألة بل يكفي ترتب الأثر على أحد الطرفين.

مثلاً البحث عن حجية خبر الواحد إنما يترتب عليه الأثر إذا ثبتت الحجية، فحينئذ تكون السورة واجبة بمقتضى ما جاء به زرارة، أما على فرض عدم الثبوت فلا أثر لذلك بل يرجع إلى الإطلاق أو الاستصحاب أو البراءة وأمثالها، وما نحن فيه كذلك، إذ على القول بعدم السراية وجواز الاجتماع يترتب الأثر الشرعي وهو صحة الصلاة في الدار المغصوبة، وإن كان من جهة أخرى قد ارتكب محرماً، وأما على الامتناع فالمسألة من موارد التعارض ولا أثر لها، إذا فكون المسألة أصولية مما لا إشكال فيها.

ثم إن هذه المسألة من المسائل الأصولية العقلية لا اللفظية، باعتبار أن العنوانين اللذين تعلق الوجوب بأحدهما والحرمة بالآخر لا اختصاص للوجوب أو الحرمة بما لو كانا مستفادين من الخطاب الشرعي والأمر والنهي المولوي، بل وإن استفيدا من إجماع أو حكم عقلي أو غيرهما يتعلق البحث بهما، ويقال: إن الحكم الإلزامي المستفاد من أي مورد كان إذا علق على عنوان، والحكم التحريمي المستفاد من أي مورد كان إذا علق على عنوان آخر، وقد اجتمع العنوانان في مورد فهل يكون أحدهما سارياً إلى متعلق الآخر أولاً، إذا فالمسألة من المباحث الأصولية العقلية، ولعل التعبير بالأمر والنهي لأجل الغالب كذلك لا لخصوصية في البين.

* وقد ادعى التفصيل بعضهم بين الجواز والامتناع، فذهب إلى أن العقل يحكم بالجواز حيث يرى تعدد العنوان كافياً في تعدد المعنون. أما على الامتناع فالعرف يرى بحسب نظره وحدة المعنون وأن العنوان لا يجدي في ذلك.

ويُردّ بأن العرف ليس من شأنه التحكيم في مثل هذه الموارد التي كان البحث عنها من حيث السراية وعدمها، وإنما شأنه في تعيين المفاهيم وتحديدّها وهذا ليس منها.

* ليلة الأحد ٢ / ذي الحجة / ١٣٧٦.

٤٩٣

وربما يقال: بأن الغرض من ذلك أن العقول العادية والنظر المسامحي يرى وحدة الاجتماع في المقام، لذا يحكم بالمنع وإن كان عرف الناس يرى تعدد العنوان غير مجدٍ في تعدد المعنون، أما العقل فحيث يرى التعدد جَوَز الاجتماع وحكم به.

ويُردّ - بأن الموضوع ليس مبتنئاً على النظر المسامحي والعرفي، وإنما هو مبتني على الدقة العقلية والنظر الفلسفي وهو لا ربط له بالعرف.

نعم: ربما يقال بأن نظر العرف في المقام من جهة ما يراه من حمل المطلق على المقيد.

ثم إن النزاع لا يختص بما إذا كان الوجوب والتحريم نفسياً عينياً تعينياً، بل يشمل ما لو كان أحدهما غيرياً أو تخييرياً أو كفائياً، فإن الموضوع الذي يبحث عنه عبارة عن أن المجمع الواحد لعنوانين أحدهما مأمور به والآخر منهي عنه هل يسري حكم أحد الخطابين إلى متعلق الآخر أولاً، فإن قلنا بالسراية كان الواجب هو القول بالامتناع، وإن قلنا بعدم السراية كان اللازم هو القول بالجواز، من دون فرق في هذه الجهة بين أن يكون الوجوب المتعلق بعنوان أحدهما غيرياً تخييرياً كفائياً والتحريم نفسياً أو لم يكن، فإن الملاك جارٍ في كليهما.

الجهة الرابعة: إن بعض القوم خص النزاع بصورة وجود المندوحة للمكلف التي يستطيع الفرار من الغصبية والامتنال بالفرد الغير المحرم، فيقع البحث حينئذ من أنه لو ترك الامتنال خارج الدار المغصوبة وأراد الامتنال داخل الدار فهل تقع صحيحة أولاً، باعتبار أن تعدد العنوان يرفع غائلة الامتناع أولاً.

وأما مع عدم المندوحة فلا بد من الامتناع لعدم إمكان المكلف على الامتنال.

ولا يخفى ما فيه، فإن وجود المندوحة وعدمها لا دخالة له بمسألتنا التي هي محل بحثنا من أن الأمر المتعلق بشيء والنهي المتعلق بشيء آخر، إذا اجتمعا في شيء واحد، هل يسري أحدهما إلى متعلق الآخر أولا يسري من دون فرق بين أن يكون للمكلف مندوحة أو ليس له مندوحة.

نعم على القول بالجواز ولم يكن عنده مندوحة، يكون المورد من التزام

ويصير المكلف فاقداً لشرط التكليف، كما لو لم يكن بالغاً، أو لم يكن التكليف في حقه فعلياً، كذلك يشترط وجود المندوحة له وهذا شرط من شرائط التكليف لا دخالة له بحديث السراية وعدمها. وبعبارة أخرى البحث عن أن تعدد العنوان يرفع غائلة الاجتماع أولاً، وهذا لا يفرق فيه بين وجود المندوحة وعدمها.

الجهة الخامسة: وقد خص بعضهم جريان النزاع على القول بتعلق الأوامر والنواهي بالطبايع، وأما على القول بتعلقها بالأفراد فالامتناع مسلم.

وربما قيل: بأن الامتناع يتم على القول بتعلق الأوامر والنواهي بالأفراد، وأما على القول بتعلقها بالطبايع فالجواز قطعاً.

والفرق بين القولين أنهما يشتركان من ناحية القول بالامتناع على تقدير التعلق بالأفراد، ويفترقان من جهة التعلق بالطبيعة، فالأول يجوز جريان النزاع بينما الثاني يقطع بالجواز.

وقد ذهب صاحب الكفاية (قدس سره) (١) إلى جريان النزاع على كل تقدير قلنا بتعلق الخطابات بالطبايع أو بالأفراد، وأفاد في وجه ذلك أن الفرد إنما هو وجود للطبيعة، والاختلاف بينهما من حيث الخصوصية، فإذا وجدت الأفراد في مورد فقد وجدت الطبايع في ذلك المورد، فإن قلنا بأن تعدد العنوان كاف في تعدد المعنون فلا بد من القول بالجواز من دون فرق بين أن يكون العنوان الذي تعلق به التكليف الطبيعة أو الفرد، أما لو قلنا بعدم الكفاية فلا بد من القول بالامتناع بلا فرق بين أن يكون العنوان الذي تعلق به التكليف الطبيعة أو الفرد.

* وما ذكره صاحب الكفاية متين بناء على أن النزاع في تلك المسألة نزاع في تعلق الأحكام بالطبائع بوجودها السعي، أو الوجودات الشخصية الخارجية مع قطع النظر عن الخصوصيات العرضية اللازمة لهذه الوجودات.

(١) كفاية الأصول: ١٥٠.

* ليلة الاثنين ٣/ ذي الحجة/ ١٣٧٦.

٤٩٥

وأما بناء على تحرير النزاع في تلك المسألة بوجه آخر، بأن يقال إن كل وجود جوهرى أو عرضي لا ينفك في الخارج عن عدة من الوجودات الجوهرية أو العرضية تلازمه عند وجوده، فوجود زيد مثلاً يلزم لكثير من الوجودات العرضية كالطول والبياض وما شابه ذلك، ويعبر عن هذه الخصوصيات الملازمة لوجود آخر بالمشخصات مسامحة، وإلا ففي الحقيقة ليست بمشخصات لذلك الموجود وإنما تشخصه كان بنفسه وبذاته لا بشيء آخر.

وعليه فالنزاع يقع في أن الأمر المتعلق بشيء يسري إلى تلك الوجودات اللازمة، كما عرفت إنها يعبر عنها بالمشخصات لتكون مأموراً بها إن قيل بالسراية أولاً يسري فلا تكون مأموراً بها، وحقيقة النزاع بين القائل بالطبيعة أو الأفراد هو ما ذكرناه، فابتناء القول بالجواز هنا على القول بتعلق الأحكام بالطبائع بهذا المعنى هناك، والقول بالامتناع على القول بالأفراد هناك صحيح.

بيانه أن النزاع في الجواز والامتناع في مسألتنا إنما يبتني على القول بأن التركيب في المجمع انضمامي لا اتحادي، ولكنك عرفت أن تحرير النزاع على هذا الوجه وإن كان معقولاً إلا أنه لا يمكن الالتزام بتعلق الأوامر بالأفراد بهذا المعنى لعدم سراية الحكم من الشيء إلى مقدمته فضلاً عن الملازم له.

الجهة السادسة: تعرض صاحب الكفاية (قدس سره) (١) في المقدمة في مباحثه التالية: الثامن، والتاسع، والعاشر،

للفارق بين بابي التعارض والتزام، وأفاد ما حاصله أن الموجود الواحد الذي جمع عنوانين أحدهما الأمر والآخر

النهى، تارة: يكون كل منهما واجداً لملاك الحكم ومقتضياً للتأثير من دون بلوغ الخطاب إلى مرحلة الفعلية، فحينئذ إن قلنا بجواز الاجتماع أثر كل واحد من الملاكين أثره، وإن قلنا بالامتناع فالحكم تابع لأقوى المناطين ويكون من التزام، وهذا بخلاف باب التعارض فإنه يشترط فيه أن لا يكون المجمع واجداً إلا لملاك أحد الحكمين، هذا بحسب الثبوت.

(١) كفاية الأصول: ١٥٤ - ١٥٦.

مصباح
الأصول
ج ١ -

٤٩٦

وأما الإثبات فإن كان كل من الدليلين دل على الحكم الإقتضائي كانا داخلين في باب التزام بناء على الامتناع دون الجواز.

وأما لو كانا دالين على الحكم الفعلي، فعلى الجواز لا ريب في عدم حصول التعارض إلا مع العلم بكذب أحدهما، وعلى الامتناع يختص التعارض بين الحكمين الفعليين فيتحصل في المقام أمران:

الأول: أن النزاع في المسألة يبتني على وجود المصالح والمفاسد الواقعيين في المتعلق، الثاني: أن الفرق بين التزام والتعارض أن الشيء الواحد إذا كان واجداً لملاكي الحكمين المختلفين فهو من التزام، وإن لم يكن واجداً إلا لملاك واحد كان من التعارض.

وقد فرّع على هذا (قدس سره) أنه بناء على الامتناع وتقديم جانب النهي - كما هو الصحيح حسبما يأتي إنشاء الله -

أنه في الشبهات الموضوعية لو جاء المكلف بالصلاة في الدار المغصوبة جاهلاً جهة التحريم لعذر فالصلاة صحيحة، وهكذا لو كانت الشبهة حكمية لكن مع القصور في مقدمات الاستنباط، فصحة الصلاة لأجل أن المجمع واجد لملاك الحكمين معاً التحريم والإيجاب، وأن المؤثر في الحكم الجهة الواقعية، فالأمر بالعبادة وإن سقط بواسطة النهي وكان مجهولاً، إلا أن اشتغالها على الملاك والجهل بالحرمة جهلاً عذرياً يحكم بالصحة.

بل ترقى (قدس سره) - وادعى أنها مأمور بها، باعتبار أن التكاليف البالغة مرتبة التأثير هي الواصلة إلى المكلف

أما غير الواصلة فلا تصير منجزة في حق المكلف، ففي ما نحن فيه إنما الواصل إلى المكلف خصوص خطاب الأمر دون النهي لغرض الجهل به، فصح ما عن المشهور من القول بصحة العبادة في الدار المغصوبة مع ذهابهم إلى الامتناع في المسألة، وكذا الحال في نظائرها كالوضوء بماء مغصوب، بل عن مفتاح الكرامة أن ذلك إجماعي لم ينقل الخلاف عن أحد فيه.

وغير خفي أن الفارق بين التزام والتعارض الذي مر حديثه في بحث الترتب يصحح لنا خروج المسألة عن باب التزام، إلا على القول بالجواز وعدم المندوحة كما يأتي إنشاء الله تعالى، وملخص الفرق أن التزام ليس إلا تنافي

٤٩٧

الحكمين في مقام الفعلية والامتنال الناشي عن عجز المكلف من الجمع بين الامتثالين مع تمامية الملاك الموجب لفعلية كليهما من دون منافات بينهما في مقام الجعل والتشريع.

وأما التزام بين المقتضيين فهو أن يكون الفعل الواحد مشتملاً على ملاك الوجوب والحرمة، وهو خارج عن محل الكلام في التزام المصطلح، فإنه غير راجع إلى ناحية المكلف، بل إلى المولى نفسه وهو يلاحظ الأهم والمهم، ويحكم على طبق الأول ومع التساوي يحكم بالإباحة.

وأما التعارض - فليس إلا تنافي الحكمين في مقام الجعل والتشريع، إما مطابقة كما فيما نحن فيه بناء على القول بالسراية، فإن دليل الوجوب والحرمة يتعارضان لتنافي جعل حكمين مختلفين لشيء واحد، أو بحسب الالتزام، كما فيما دل على وجوب صلاة الجمعة والظهر، فمن البين نستفيد عدم وجود التنافي من هذين الدليلين مطابقة، إلا أن العلم الخارجي بعدم وجوب أحد هذين مانع من تقاربهما، وهذا يوجب التنافي بين الدليلين سواء علم بوجود الملاك في أحدهما أم لم يعلم.

وباب الاجتماع من هذا القبيل وهو تعارض الدليلين، فعلى القول بالاجتماع والسراية يكون من صغريات باب التعارض، والمتنازعان لا ينحصران في العدلية القائلين بالتبعية في المتعلقات، بل يجري حتى على رأي الأشاعرة المنكرين للتبعية، فالتقييد بكون المجمع في محل النزاع واجداً لملاك الحكمين غير صحيح.

ومما تقدم تبين أن دليلي الحكمين يكونان من قبيل التعارض بناء على القول بالامتناع لوجود الملاك له، وهو التنافي

بحسب مقام الجعل والتشريع دون البناء على كون المجمع واجداً للملاكين، ومن هذا يعلم أنه لا يمكن القول بتصحيح العبادة بناء على الامتناع، فإن تقديم جانب النهي كما هو المفروض يوجب خروج الموارد عن تحت الدليل الآخر واقعاً.

فلو قال المولى: أكرم العلماء، ثم قال لا تكرم الفاسق، وتعارضاً في العالم الفاسق فلو قدمنا جانب النهي لخرج العالم الفاسق، عن تحت دليل أكرم العلماء

واقعاً، ونريد في الواقع الخروج بمقتضى دليل الحجية فلا يكون العالم الفاسق مأموراً به من أول الأمر، كما لا تكون العبادة مأموراً بها، ومع هذا كيف يمكن الحكم بصحتها.

وأما تصحيحها بالملاك وإن لم يكن مأموراً بها كما في الفرض الذي ذكره (قدس سره) فيرد عليه من جهتين. الأولى: إن استكشاف ثبوت الملاك مما يحتاج إلى دليل بحسب مقام الإثبات، وهو غير حاصل لدينا فنحتاج إلى العلم بالمغيبات لاستكشاف الملاك.

الثانية: لو سلمنا ذلك، إلا أن مجرد ثبوت الملاك مع فرض مغلوبيته لملاك آخر وهي المفسدة الموجبة للنهي ومبغوضية الشيء في نظر المولى لا يجدي في الحكم بالصحة. وأما ما ذهب إليه المشهور من الحكم بالصحة في تلك الموارد، وادعى صاحب الكرامة الإجماع عليه، مما لا يجتمع مع القول بالامتناع، وفرض ترجيح جانب النهي، إما محمول على الاشتباه منهم في ذلك، أو على التزامهم بالجواز، وإلا فلا وجه للحكم بصحة العبادة مع القول بالامتناع.

* ذكر صاحب الكفاية (قدس سره) (١) مقدمات أربعة رتب عليها القول بامتناع اجتماع الأمر والنهي.

المقدمة الأولى: إن الأحكام التكليفية الخمسة متضادة بمرتبتها الفعلية، فيستحيل اجتماع حكمين في موضوع واحد، وهذه المقدمة قد تسالم عليها الجميع حتى الاشعري القائل بجواز التكليف بما لا يطاق، ولذلك لم يجعلوا محل الكلام اجتماعهما في ذي العنوان الواحد لتسالمهم على بطلانه، بل جعلوه فيما كان ذا عنوانين وهكذا الأحكام العرفية.

المقدمة الثانية: إن الأحكام الشرعية بل العقلية والعرفية تتعلق بالمسميات وبواقع الأفعال وحقيقتها لا بالأسماء ولا بالأمر الانتزاعية، ف قوله (ص) تكليف بإيجاد واقع الصلاة. لا بالتلفظ بها ولا بإيجاد العنوان الانتزاعي، وكذا قوله (لا تغصب) فإنه زجر عن واقع الغصب لا عن التلفظ به ولا عن عنوانه الانتزاعي.

المقدمة الثالثة: إن تعدد العناوين لا يوجب تعدد المعنون بها، فإن الواحد الشخصي قد يتعنون بعناوين متعددة باعتبار الحثيات والاعتبارات، ووحدته لا تتلزم أصلاً مثل زيد الصادق عليه ابن بكر وأخو عمرو وزوج فلانة وغير ذلك من الإضافات والاعتبارات، بل قد تصدق العناوين المتعددة على المعنون البسيط الذي ليس فيه جهة متميزة عن أخرى كواجب الوجود، فإنه قادر وعالم وخالق ومريد، فإن العقل بالنظر إلى الاعتبارات المختلفة ينتزع العناوين المتعددة، فنظراً إلى علمه وإحاطته جلّ شأنه بكل شيء ينتزع منه عنوان العالمية قوله تعالى:

* ليلة السبت ٢٠ / محرم / ١٣٧٧.

(١) كفاية الأصول: ١٦٣.

مصابيح
الأصول
ج - ١

٥٠٠

(أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ) (١)، ونظراً إلى أنه تعالى خالق كل شيء ينتزع عنوان الخالقية. وهكذا إلى

الأخير.

المقدمة الرابعة: إن الموجود الواحد له ماهية نوعية واحدة فزيد مندرج تحت ماهية الإنسان النوعية وحدها ولا

يندرج تحت ماهية أخرى غيرها، وإذا كان الموجود الواحد ذو الماهية الواحدة متعنوناً بعناوين متعددة فيستكشف من وحدته كون هذه العناوين عناوين انتزاعية، لأن وحدة وجوده تقتضي وحدة ماهيته ولا يعقل أن يوجب تعدد العناوين تعدد ذي الماهية الواحدة.

وعليه فمن تصادق عنواني الصلاة والغضب على الصلاة في الدار المغصوبة نستكشف إنَّا عن كون العنوانين من العناوين الانتزاعية لعدم إمكان كونهما من العناوين الحقيقية، لأن العنوان الحقيقي عرضه وجوهره من المقولات المبائنة بحسب الذات فلا يندرج شيء واحد في مقولتين عرضيين أو جوهريين.

وقد رتب (قدس سره) على هذه المقدمات القول باستحالة الاجتماع، لأن الكون في الدار المغصوبة أمر واحد شخصي له ماهية واحدة بمقتضى المقدمة الرابعة.

وإذا كان كذلك فاجتماع عنواني الصلاة والغضب عليه لا يعقل أن يعدده، لأنه موجود واحد له ماهية واحدة، فلا يعقل أن يكون تعدد العنوان جاعلاً له ماهيتين، ولا يعقل القول بأن التكليف بالصلاة والغضب متوجهان إلى هذين العنوانين، لما قلناه في المقدمة الثانية، وإنما هما متوجهان إلى المعنون، ولما كان أمراً واحداً شخصياً فيلزم اجتماع الحكمين في أمر واحد شخصي، وقد عرفت استحالة في المقدمة الأولى.

ولعل ما جاء به (قدس سره) خير استدلال على الامتناع، والمقدمات المذكورة كلها مسلّمة ما عدا الثالث منها فإن فيها المناقشة.

أما الأولى فمسلّمة، لأن تضاد الأحكام وكونه موجباً لمنع الاجتماع، أمر لا

(١) سورة الملك: ٦٧: ١٤.

٥٠١

شبهة فيه، ولأجل هذا اللحاظ يعامل مع الدليلين معاملة المتعارضين (١)، وكذا لو نظرنا إلى الثانية فإنها موجبة للصدق بها، وهكذا المقدمة الرابعة، إن الموجود الواحد له ماهية واحدة، إذ يستحيل تعدد الماهية للموجود الواحد

لاستلزام ذلك تفصل الواحد بفصلين عرضيين وهو محال، فإن المحدود الواحد له حد واحد وذات واحدة.

وأما المقدمة الثالثة وهي أن تعدد العناوين غير موجب لتعدد المعنونات بها، فقد أشكل عليها شيخنا الأستاذ (قدس سره) (٢) بما محصله: أن العنوان الصادق على معنونه ينقسم على قسمين: تارة. يكون منتزعا من جهة تعليلية. وأخرى منتزعا من جهة تقيدية.

والأول: ما كان الموجود الخارجي مشتملا على جهات متعددة كل واحد منها علة لعنوان معين، كالعناوين الاشتقاقية مثل العالم والكرام والشجاع، فإنها عناوين منتزعة عن الذات القائمة بها تلك المباديء، وكل واحد من العناوين المذكورة تصدق على زيد وهي علة للعنوان المنتزع منها.

والثاني: ما كانت الجهة مقومة لذلك العنوان فلا يصدق العنوان ما لم تحصل الجهة كما في عنواني العلم والشجاعة، لا العالم والشجاع فإن مفهوم الشجاعة لا يمكن أن يصدق ما لم تكن صفة الشجاعة موجودة وكذا مفهوم العلم لا يمكن أن يصدق ما لم تكن صفة العلم موجودة.

وعلى الأول: لا يوجب تعدد العنوان تعدد المعنونات، إذ لا مانع من اشتغال

(١) وذكر السيد المقرر في الهامش تقريراً آخر:

إن أراد بالقضاء ما هو بمعنى التقابل، أي لا يجتمعان خارجاً ويجوز ارتفاعهما، فهذا لا نسلن به لأنه يحصل في الأمور التكوينية المتأصلة، والأحكام ليس إلا أمور اعتبارية خفيفة المأونة، وإن أراد به ما هو بالمعنى اللغوي وهو أن المتضادين أحدهما مجمع مع الآخر أي إذا وجب أحدهما لا يحرم الآخر وبالعكس، فهذا مسلم به لأمرين:

الأول من جهة المبدوء والمصلحة، وإن كل حكم لابد وأن يكون ناشئاً عن المصلحة أو المفسدة، وهما متنافيان يستحيل اجتماعهما في شيء واحد.

الأمر الثاني: إن الغرض من الوجوب بعث المكلف نحو الفعل والغرض من التحريم زجره عن الفعل وهما يجتمعان نحو شيء، فلذا كانت الأحكام متضادة بهذا المعنى.

نعم: تقييد صاحب الكفاية بمضادة الأحكام في مرحلة الفعلية لوجه له، فإنه في مرحلة الإنشاء كذلك، كما لو أوجب الحج على المستطيع ثم حرمه عليه كذلك فإن هذا أيضاً مضاد للآخر.

(٢) أجود التقريرات ١٤٠:٢.

موجود واحد على جهات متعددة كل واحد منها تكون علة لعنوان معين، فلا يمكن أن يكون أحد العنوانين محكوماً بحكم بخلاف الآخر.

وعلى الثاني: إن تعدد العنوان يقتضي تعدد المعنون، لأن كل عنوان يقتضي وجود جهة خاصة تندرج تحت مقولة من المقولات ويمتنع صدق بعض المقولات على بعض، سواء كان المبدءان متباينين أو بينهما عموم من وجه، وهذا جاري في جميع المباديء حتى لو كانت النسبة العموم من وجه كالحلاوة واللباؤ، فإنهما يجتمعان في مورد ويفترق كل واحد عن الآخر في مورد، إذ الجهة الموجودة في كل منهما في مورد الاجتماع هي الجهة الموجودة فيه في مورد الافتراق، ولو لم يكونا متعددين لما افترقا بالضرورة.

فهما من حيث ذاتهما متعددان يكشفان عن وجود جهتين متعددتين.

نعم: يجتمعان في مورد ويتركبان تركيباً انضمامياً لا اتحادياً، وعليه فتعدد العنوان يكشف عن تعدد المعنون وإن كان ما انطباقاً عليه شيئاً واحداً.

وعلى هذا رتب القول بالجواز في مفروض الكلام، فإن عنوان الصلاة والغصب من جملة المباديء، وقد عرفت أن تعددها يوجب تعدد المعنون فلا محالة أن ما هو المعنون في الصلاة يكون مغايراً لما هو المعنون في الغصب، ويكون التركيب بينهما في مورد الاجتماع وهو الصلاة في الدار المغصوبة، تركيباً انضمامياً لا اتحادياً، وعليه فلا مانع من الاجتماع.

هذا ما أفاده (قدس سره) في المقام.

والتحقيق أن يقال - إن كلام صاحب الكفاية (قدس سره) وشيخنا الأستاذ (قدس سره) ليس على إطلاقه بل مسلم في

الجملة، وتفصيله: أن المبادئ تنقسم إلى قسمين: منها: ما يكون العنوان فيها من العناوين الذاتية والمقولات الحقيقية المتأصلة، ومنها: ما يكون العنوان من العناوين الانتزاعية التي ليس بذاتها شيء في الخارج.

٥٠٣

فإن كان من الأول كما في البياض والحلاوة فلا بد من الالتزام بأن تعدد العنوان يستلزم تعدد المعنون، والسبب فيه أن المقولات متباينة فلا يعقل صدق أحدها على الأخرى، كما يمتنع صدق نوع على آخر من مقولة واحدة، كما يمتنع صدق شخص على آخر من مقولة واحدة، فلا يمكن أن يكون البياض والحلاوة شيئاً واحداً بل لا بد من كونهما شيئين.

وأما إذا كان من الأمور الاعتبارية التي ليس لها ما بذاء في الخارج، فإن تعدد العنوان هنا لا يقتضي تعدد المعنون، ولا فرق في هذا بين أن يجتمع عنوان متأصل وعنوان عرضي اعتباري، وبين أن يكون كل من العناوين اعتبارياً.

فالأول: كالحركة فإنها من الموجودات المتأصلة وليس من ذاتياتها الملازمة لها الغصب، بل هو خارج عنها ناشئ عن عدم رضا المالك بالتصرف في ماله، ففعل المكلف الواحد الشخصي يصدق عليه أنه حركة ويصدق عليه أنه غصب، وكلا العناوين يصدق على موجود واحد.

والثاني: كالأكل فإنه من الأمور الخارجية المتأصلة، فلو أكل المكلف في شهر رمضان من مال الغير بغير إذنه، ففي المقام ليس عندنا ثلاثة أشياء: الأكل والغصب والإفطار، بل شيان: هو الأكل والغصب والإفطار وهما عنوانان صادقان على الموجود الواحد ولا يقتضيان تعدده، لأنهما ليسا ذاتيين له بل ناشئان عن أمر خارج. إذاً ما ذكره شيخنا الأستاذ (قدس سره) من عدم الاتحاد في المبادئ ليس على إطلاقه، بل لا بد من النظر إلى الموارد.

مصايح
الأصول
ج ١ -

٥٠٤

التفصيل في المسألة

* والخلاف بين صاحب الكفاية وشيخنا الأستاذ (قدس سره) أن:

الأول: يدعي المجمع موجوداً واحداً فالنزم له بماهية واحدة، والثاني: ادعى أن المجمع مركب انضمامي لا اتحادي.

وكلاهما ليس بصحيح، بل لا بدّ من التفصيل والنظر إلى تلك العناوين التي انطبقت على تلك الأشياء، فنقول:

والعناوين الصادقة على الشيء لا تخلو عن أحد حالات ثلاثة:

الأول: ما كان العنوانان متأصلين بحسب الحقيقة والواقع ولهما ما بحذاء في الخارج كالسواد والحلاوة، فإن كل واحد

منهما له ما بحذاءها أمر ينطبق عليه ويصدق واقعاً، وليس من الأمور الانتزاعية.

والثاني: ما كان العنوانان منتزعين عن شيء خارج، وليس لهذين العناوين شيء في الخارج سوى منشأ الانتزاع

كالإفطار والغضب، فإن كل واحد منهما ليس ما بحذاءه شيء في الخارج.

الثالث: أن يكون أحد العنوانين متأصلاً والآخر انتزاعياً كالجلوس في الدار المغصوبة، فإن الجلوس أمر له بحذاءه

شيء ينطبق عليه واقعاً بخلاف الغضب، إذ ليس له واقعية سوى منشأ الانتزاع الذي عبارة عن تصرف الشخص في

ملك غيره مقروناً بعدم رضائه، فهذه حالات ثلاثة لا يخلو كل عنوانين عنها.

فإن كان العنوانان من القسم الأول فلا إشكال في جواز اجتماع الأمر والنهي فيهما، باعتبار أن كلا منهما لا يعقل أن

ينطبق على ما ينطبق عليه الآخر بعد

* ليلة الاثنين ٢٢ / محرم الحرام / ١٣٧٧.

فرض تأصلهما، إذ الأعراض التسعة وحتى الجواهر كلها حقائق مختلفة متباينة لا يمكن أن ينطبق اثنان منها على شيء واحد.

نعم في الأجناس العالية يمكن ذلك أما العرضية فلا، إذ لا يمكن أن يكون للشيء الواحد جنسان وطبيعتان كما لا يكون له فصلان، وعلى تقدير اجتماعهما في مورد واحد لا يكون إلا تركيباً انضمامياً، لأن السواد في مورد الافتراق عينه في مورد الاجتماع، ولما كان في مورد الافتراق غير الحلاوة، كان في مورد الاجتماع أيضاً غير الحلاوة لأنه هو عينه في مورد الافتراق، فانطباقهما على شيء واحد لا يوجب وحدة متعلقهما، بل المتعلق على اثنتين فإن السواد غير الحلاوة قطعاً وإن اجتماعاً في شيء واحد، وعليه فالأمر المتعلق بأحدهما لا يمنع من تعلق النهي بالآخر وهذا واضح.

وإن كان من القسم الثاني؛ فلا بد من مراعاة منشأ الانتزاع والنظر إليه، فإن كان منشأ الانتزاع لكل منهما واحداً، كما لو غصب مال الغير وأكله في دار الغير في شهر رمضان، فإن منشأ الإفطار والغصب نفس أكله وهو واحد، ولا ريب أن الأحكام المتعلقة بتلك العناوين ترجع إلى معنوياتها، ويلزمه أن يكون الشيء الواحد مأموراً به ومنهياً عنه وهو باطل.

وأما لو كان منشأ الانتزاع في كل منهما غير الآخر كما في أكل ماله في دار مغصوبة، فإن منشأ انتزاع الإفطار هو أكل ماله في وقت يجب عليه الإمساك، ومنشأ انتزاع الغصب استقراره في دار زيد من غير إذن، وكل منهما غير الآخر وحينئذ لا يمنع الأمر بأحد العناوين النهي عن الآخر.

وإن كان من القسم الثالث فلا بد من النظر إلى منشأ انتزاع ذلك العنوان الثاني، فإن كان منشؤه هو ذلك العنوان المتأصل كالجلوس في الدار المغصوبة كان المحذور عينه موجوداً وامتنع اجتماع الأمر والنهي وإن تعلق بعنوانين، لأن النتيجة هي ذلك المعنون.

أما لو كان منشأ الانتزاع غير ذلك المتأصل كما في الجلوس في داره وغصب ثوب زيد فإن كلاهما غير الآخر، ولا مانع من تعلق الأمر بأحدهما والنهي عن الآخر.

وحيث عرفت أحكام هذه الثلاثة كبروياً علينا أن نتصفح الموارد التي يقع الإشكال فيها لنرى من أي الأقسام المذكورة.

* ومن جملة ما وقع الإشكال فيه - الصلاة والغضب -، وغير خفي أن الغضب من الأمور الانتزاعية التي يكون منشأ الانتزاع فيها التصرف في مال الغير مقروناً بعدم رضائه، وهو كما يتحقق في ضمن مقولة واحدة يتحقق في ضمن مقولات متعددة مثل الجلوس وغيرها.

وأما الصلاة فهي ليست عبارة عن مقولة واحدة، بل عبارة عن عدة مقولات اجتمعت وانضم بعضها إلى الآخر وتركب منها الصلاة، فالصلاة إسم لمجموع مقولات متعددة مختلفة، إذاً لا بدّ من النظر إلى تلك الأجزاء التي ائتلفت الصلاة منها، وهو ينطبق عليها عنوان الغضب.

أما النية بناء على أنها من الأجزاء فهي من الكيفيات النفسانية والأمور القصدية، والغضب من مقولة الأين ونحو من التصرف الخارجي، ولا إشكال في أن مقولة الأين لا تتحقق بالنية التي هي من مقولة الكيف.

وأما التكبيرية وهي التلفظ بكلمة الله أكبر كيف مسموع، والغضب من مقولة الأين، ومقولة الأين لا تتحقق بمقولة الكيف.

وأما القراءة فهي من الكيف المسموع، وذلك لا يتحد مع مقولة الغضب.

وربما يقال: بأن التكلم عين الغضب باعتبار أن التكلم يحدث تموجاً في الهواء، أو فقل يحدث من الذبذبات الحاصلة في الهواء وهو فضاء الدار المغصوبة، وهو تصرف في ملك الغير وباعتبار أن الفضاء مملوك للغير فيتحد مع الغضب.

ولكنه مردود بأنه ليس كل تموج في الفضاء يعد تصرفاً في ملك الغير، فإن من صادف مروره على دار غيره وألقى نفخة في داره أو نصب مروحة على السطح وأحدث تموجاً في ذلك الفضاء فإنه لا يعد تصرفاً أصلاً.

ومن هنا يظهر حال الأذكار في الصلاة من ذكر الركوع والسجود والتشهد ونحوها..

وأما القيام، والجلوس، والركوع، والسجود، والاضطجاع، لمن يعجز عن القيام والجلوس - فلا شبهة في كونها من مقولة الوضع، وهي عبارة عن الهيئة في الشيء المتحصلة من نسبة بعض الأجزاء إلى بعض، وأما الغصب فلا يصدق عليها لأنه من مقولة الأين، ومقولة الأين لا تتحد مع مقولة الوضع.

وأما الهوي من القيام إلى الركوع، أو منه إلى السجود، أو الانتصاب من السجود إلى القيام، فهي تصرف ومقتضى هذا أن الغصب يتحقق بها، ولكن الحكم ببطلان الصلاة وعدمه موقوف على النظر في أن هذه الحركات هل هي من الصلاة أو أنها من مقدمات الركوع والسجود والقيام والجلوس.

فإن قلنا إنها من الصلاة اتجه الحكم بالبطلان، لأن ما به الصلاة عين ما به الغصب، وأما لو قلنا إنها من المقدمات للهيئات الخاصة بحيث لو أمكن أن يوجد المكلف على هذه الهيئة الخاصة من دون الهيئة المعروفة لصحت صلاته، لأن أحدهما غير الآخر.

والحق أن هذه الحركات ليست من الصلاة لعدم الدليل عليها، إذ الروايات الشريفة دلت على أن الصلاة تكبيرة، وقراءة، وقيام، وركوع، وسجود، وتسلم، وتشهد (١) فليست المقدمات منها، بل هي مقدمة لها، فلا تحرم الصلاة. والإشكال من ناحية السجود، إذ الظاهر منه ليس مماسة الجبهة للأرض، بل الاعتماد عليه بنحو لو أزيل ما تحت الجبهة حين السجود لهوى على الأرض، ولا ريب أن الاعتماد تصرّف في الغصب، فحينئذ يتحد كل من الصلاة والغصب فلا يجوز الإتيان بها.

فالمتحصل أن الصلاة لو تجردت عن الركوع والسجود اتفاقاً كما في صلاة الميت، أو لم تتجرد عنهما ولكنه اضطر إلى الإيماء، أو كان مختاراً ولكنه يستطيع على إتيان كل منهما في ملكه كما لو صادف إلى جنب موقفه ملكه

(١) وسائل الشيعة ٦: ١٤، أبواب تكبيرة الإحرام ٢ ح ٦، ٧: ٣١٠، أبواب الركوع ٩ ح ١، ٦: ٤١٦، أبواب التسليم ١

ح ٤.

الخاص، أو كان آتياً لكل منهما ولكن حالة السجود يكون على ملكه، لم يلزم في جميع ذلك اجتماع الأمر والنهي نظراً إلى عدم اتحاد المقولات الأخر مع الغصب، فإن المراد منه التصرف بجميع أقسامه ولا واحد منه في المقام. نعم في صلاة المختار الآتي للسجود والركوع في الدار المغصوبة يكون محققاً لشيء واحد مجعلاً للأمر والنهي وهو محال.

* ومن جملة الموارد الخاصة:

الوضوء والبحث عن حرمة من ثلاث جهات: الأولى: حرمة الوضوء من ناحية كونه في ماء مملوك للغير، الثانية: حرمة من ناحية الاستعمال، الثالثة: حرمة من جهة كونه في مكان مغصوب. (أما الجهة الأولى) فلا إشكال في حرمة الوضوء لو توضأ الرجل من ماء مملوك لآخر غير راضٍ به، فإن الوضوء وإن كان مسحتين وغسلتين وهو يتحقق بالإلقاء على الجسد، إلا أن نفس الإلقاء تصرف في مال الغير وهو حرام، فمُنشأ الغصب هو الوضوء نفسه فلا بد من الحكم بالامتناع.

:الجهة الثانية الحرمة من حيث الاستعمال كالماء في أواني الذهب والفضة، فإن قلنا بأن الفعل الثاني المتعقب

للاستعمال وهو - الاغتراف - عين الأول، أو قلل الاغتراف عين الاستعمال عرفاً كما يصدق ذلك على الأكل

والشرب، فحكمه حكم المورد الأول لاتحاد عنوان المحرم وهو التصرف في الأنبة مع عنوان الواجب وهو الغسل

فيحكم بالامتناع.

وإن قلنا بأن الثاني غير الأول وأن الاغتراف مغاير مع الواجب، فالمتعين هو الجواز، لأن ما به الغصب وهو أخذ

الماء من الأنبة غير ما به الوضوء وهو الغسل والمسح،

نعم يتوقفان على مقدمات كتحرّيك الأعضاء في الفضاء، وقد عرفت أن هذه التصرفات لا توجب البطلان. (وأما الجهة الثالثة) وهي الحرمة في الدار المغصوبة فقد اتضح الأمر مما سلف، حيث قلنا إنه عبارة عن المسحتين والغسلتين، أما المكان فمن جملة المقدمات وما يتوقف عليه، وهو وإن كان محرماً إلا أن حرمة لا توجب حرمة ذبها ما دام الانحصار ليس بمتحقق.

فالذي اتضح مما ذكرناه في الصلاة أنه لا بد من النظر إلى الموارد المتفرقة وملاحظة كل مورد بالخصوص.
*بقي في المقام أمران:

الأمر الأول: إنه بناء على جواز اجتماع الأمر والنهي، وأن تعدد العنوان كاشف عن تعدد المعنوي، وأن التركيب انضمامي، لا إشكال في صحة العبادة مع الجهل بالحرمة والغفلة عنها، إذ مقتضى الحكم بالصحة موجود وهو الأمر، والمانع وهو الحرمة مفقود لغرض الجهل، إنما الكلام في حال العلم بالحرمة والالتفات إليها فهل تقع صحيحة أولاً، ذهب المشهور إلى الحكم بالصحة مطلقاً، وخالف شيخنا الأستاذ (قدس سره) (١) ففصل بين الجهل والعلم، وادعى صحة العمل في الأول وعدم الصحة في الثاني، أما وجه الصحة في الأول فمبني على إمكان التقرب بالعمل وفقدان المانع كما عرفت، وأما عدم الصحة في الثاني فلأن صحة كل عبادة تفتقر إلى شيئين.

الأول: تعلق الأمر بها ليؤتى بها بداعيها، الثاني: صلاحية الفعل للتقرب به لاشتماله على الملاك، وكلاهما مفقودان.

أما عدم وجود الأمر بالصلاة مثلاً فلأن البحث وإن بني على الجواز إلا أن الفرد الخارجي ممتزج بالحرام، وإذا صار الفعل حراماً امتنع تعلق الأمر الشرعي به لعدم القدرة عليه، إذ الممنوع عنه شرعاً كالممنوع عقلاً، فلا بدّ وأن

* ليلة الأحد ٢٨ / محرم / ١٣٧٧.

(١) أجود التقريرات ٢: ١٣٤.

٥١٠

يتعلق أمر الشارع بما عدا هذا الفرد، وأيضاً ليس بمأمور بالأمر الترتيبي بأن يقال له: إن عصيت فأنت مأمور بالصلاة لأنه من طلب الحاصل.

وأما انتفاء الثاني، فلأن الواجب لما كان ممتزجاً بالحرام كان فعلاً واحداً خارجاً، وهذا الواحد وإن اشتمل على الحسن الفعلي وهو الملاك إلا أن الحسن الفاعلي مفقود منه، لأن المكلف ملتفت إلى الحرمة، فإن الآتي بالصلاة في الدار المغصوبة مع علمه بالغصب يكون متمرداً على مولاه، فبناء على الجواز لا بدّ من التفصيل.

ولا يخفى، أولاً: أن عدم تعلق الطلب بشيء لا يخلو عن أحد أمور ثلاثة:

الأول: أنه غير مقدور عليه تكويناً، الثاني: أنه غير مقدور عليه شرعاً بأن كان ذات الفعل منهياً عنه والممنوع شرعاً كالمنع العقلي. الثالث: أن مقدمة الفعل غير محرمة وهي راجعة إلى المنع الشرعي، فإن القدرة على الفعل تتبع القدرة على المقدمة فإذا منع الشارع عن المقدمة تبعاً للمنع العقلي لا بدّ من القول بعدم القدرة على نفس المقدمة.

وواحد من الثلاثة غير حاصل، أما انتفاء الأول فلفرض التمكن على الصلاة في الدار المغصوبة واقعاً وتكويناً فالقدرة التكوينية حاصلة، وأما انتفاء الثاني فلأنه بحسب الحقيقة فعلاً وموجوداً، تعلق الأمر بأحدهما والنهي بالآخر، إذ لا تحريم على نفس الواجب فهو مقدور شرعاً، وأما انتفاء الثالث فلأنه ليس في البين انحصار.

نعم: هو ملازم في وجوده لموجود آخر مبغوض، وهذا لا يعجز عنه لعدم سريان الحكم من الملازم إلى ملازمه، فمع انتفاء العجز وتحقق القدرة بنوعيتها فما المانع من التكليف بالفعل.

وثانياً: لو فرض عدم تصحيحه بالأمر الأول، فتعلق الطلب به بالأمر الثاني وهو الترتب لا محذور فيه، لأننا قلنا لا حذر على المولى أن يقول للعبد إن عصيت فأنت مأمور بالصلاة دون أن تأتي ببقية الأمور، ولا مانع من ذلك.

وثالثاً: على فرض عدم التصحيح بهذين الأمرين، فالصحة بالملاك ممكنة إذ الفعل الخارجي شينان موجودان عرفاً،

صلاة وغصب، وكل من الموجودين

يحصل منهما إيجاد فلا يعقل فرض إيجاد واحد لهما، ويستحيل أن يقال إنهما ممتزجان فالمكلف قد أوجد كلا منهما خارجاً، وإذا كان الحسن الفعلي باعترافه موجوداً كان الحسن الفاعلي كذلك.

وبعبارة أخرى فرض تعدد الوجود فرض تعدد الإيجاد بعينه لأنهما مفترقان اعتباراً، فإيجاد الواجب إن كان غير قبيح لتغايره مع إيجاد المحرم وإن انضم إليه ذلك كان مشتملاً على الحسن الفعلي، وفي نفس الوقت مشتمل على الحسن الفاعلي.

فاتضح من هذا أنه بناء على جواز الاجتماع وأن التركيب انضمامي لا مانع من صحة الصلاة في الدار المغصوبة سواء جاء بها في صورة الجهل والغفلة عن الحرمة أو في صورة الالتفات.

***الأمر الثاني:** أنه بناء على امتناع اجتماع الأمر والنهي، وأن تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنوي، وأن التركيب اتحادي، وتقديم جانب الحرمة على الوجوب لو جاء المكلف بالفعل وهو ملتفت إلى حرمة كانت الصلاة باطلة قطعاً، لعدم المقربية في الفعل.

إنما الحديث لو جاء بها مع عدم الالتفات فهل تقع باطلة أولاً.

ذهب صاحب الكفاية (قدس سره) (١) إلى صحة ذلك بدليل أن الفعل المأتي به وإن لم يتعلق به أمر بخصوصه لفرض تقديم جانب الحرمة، إلا أن في ذلك ملاكاً ملزماً على المكلف لا يستطيع التخلف عنه وإتيان الفعل بداعي ذلك الملاك مصحح للعبادة.

ثم ترقى (قدس سره) في مطلبه وأفاد أن الأمر متعلق بالفعل وموجود فيه بدعوى أن التكاليف التي تنتجز على العبد ويجب امتثالها هي الواصلة إليه ومع عدم الوصول لا ينتجز التكليف أصلاً، والحرمة في المقام غير واصله إلى المكلف، لأنه غافل عنها فليس في الفعل إلا الأمر وقد أتى بداعيه فيقع صحيحاً.

* ليلة الاثنين ٢٩ / محرم / ١٣٧٧.

(١) كفاية الأصول: ١٦٧.

مصابيح
الأصول
ج ١ -

٥١٢

ويرده أولاً: إن المجمع غير معلوم وجود الملاك فيه، إذ طريق الكشف عنه هو الأمر والمفروض سقوطه لتقديم جانب النهي، ودعوى أن من الواضح في موارد الاجتماع وجود الملاكين كما ذكرنا في البحث التاسع، مردود بأن النزاع غير منحصر بوجود الملاك، بل يجري حتى على مقالة الأشعري النافي لذلك القائل بعدم التبعية، فلا اختصاص في الحديث بالعدلي.

وثانياً: إنه بعد فرض وجود الملاك في موارد الاجتماع إلا أنه في المقام ليس كذلك، إذ المفروض غلبة جانب النهي عليه ولا إشكال في عدم أهمية وجوده، وأما ما جاء به من الترفي فيه خلط بين الأحكام العقلية والشرعية، لأن التابع لما هو المؤثر فعلاً الأحكام العقلية، إذ العقل لا يحكم بالحسن ولا بالقيح إلا بعد إحراز التفات الفاعل إليه والقصد إلى الملاك.

فلو أن إنساناً ضرب اليتيم بقصد التشفي فحصل التأديب، يقع ما فعله قبيحاً وإن كان مشتملاً على ملاك الحسن لعدم الالتفات إليه، أو ضربه بقصد التأديب فحصل له ضرر فالعقل يحكم بالحسن وإن اشتمل على ملاك القبح لعدم قصده.

أما الأحكام الشرعية فإنها تابعة لما هو ملاكها عند الشارع، وأما بالنسبة إلى المكلف فتأثيرها ليس موقوفاً على وصول ملاكها إليه، فإنه يكفي في حصول التكليف أن يصل التكليف، أما ملاكه فلا يعتبر وصوله فلا يمكن الحكم بالصحة في المقام.

وعليه فلا وجه للتفصيل في المقام، بل القائل بالجواز يصح العبادة مطلقاً والقائل بالامتناع يدعي فسادها مطلقاً، ومن هنا يتضح الحال في مثل الوضوء فيما لو كان في ماء الغير، حيث كان شيئاً واحداً وقلنا بالامتناع كان وقوعه من العبد حراماً سواء التفت إلى حرمة أم لا.

ولكن العجب من شيخنا الأستاذ (قدس سره) أنه مع اعترافه ببطلان التفصيل على القول بالامتناع نظراً إلى أن المورد من صغريات باب التعارض، أفتى في حاشية على العروة (١) بصحة الوضوء المذكور عند الجهل بالحرمة، ولا نرى وجهاً لفتواه يصلح الاعتماد عليه، فإنه ممن أبطل دعوى كون المورد بناء على الامتناع

(١) العروة الوثقى ١: ٣٨٤ المسألة ٤.

٥١٣

من صغريات باب التزام وجعله مندرجاً في باب التعارض، ومع هذا لا يلحظ بنظر العقل وجه لفتواه. ويحتمل بعيداً استناده إلى دعوى صاحب مفتاح الكرامة (قدس سره) الاتفاق على عدم الخلاف أي الإجماع عليه، إلا أنه لا مدرك لهذا الإجماع على نحو يكشف عن قول المعصوم (ع) ما دام الاستناد معلوماً على طبق القاعدة كما تبين ذلك من صاحب الكفاية (قدس سره)، انتهى دليل المانعين (١).

* دليل المجوزين

استدل القائل بجواز اجتماع الأمر والنهي بما ورد في الشريعة المقدسة، مثل العبادات المكروهة التي اجتمع فيها الوجوب والكراهة تارة كالصلاة في الحمام، والاستحباب والكراهة أخرى كصوم يوم عاشوراء، كانت العبادة بأحد العنوانين مصداقاً للواجب أو الاستحباب، وكانت بالعنوان الثاني مصداقاً للمكروه. ولا خلاف في تضاد الأحكام الخمسة بأسرها في مرتبة فعليتها، وإذا جاز اجتماع الوجوب والكراهة في مورد بعنوانين، كان ذلك مبيحاً لاجتماع الوجوب والتحريم في مورد بعنوانين. فصحة الاجتماع ووقوعه في الشريعة المقدسة دليل على الجواز.

وقد مثل لذلك جملة من الأمثلة التي عدّ منها صاحب الكفاية (قدس سره) (٢) الصلاة في الحمام، والصوم يوم العاشر،

والصوم في السفر.

والمناقشة معه في بعض ما مثل به كالصوم في السفر، فإنه اشتباه محض، فإن

(١) مساء يوم الإثنين رَوَّع العالم الإسلامي عامة والهيئة الدينية خاصة بفقد علم من أعلامها المرجع الديني آية الله السيد جمال

الدين الكلبايكاني تغمده الله برحمته وأسكنه الفسيح من جناته، وتقديراً لمركزه العلمي والاجتماعي فقد قررت الهيئة العلمية

تعطيل الدراسة مدة أسبوعين حداداً على روحه الطاهرة.

* ليلة الأحد ٤/ ربيع الأول/ ١٣٧٧.

(٢) كفاية الأصول: ١٦٨.

مصابيح
الأصول
ج - ١

٥١٤

الصوم في السفر غير مشروع ومرخص فيه مولوياً بنحو ثبت فيه أمر تعبدية، فلو جاء به العبد لعدّ تشريعاً، فليست الكراهة ثابتة فيه.

نعم في بعض الموارد قام الدليل على صحته، كما لو تعلق به نذر، أو كان بدل الهدى في الحج أو ما شابه ذلك وهو غير مكروه.

فما قام الدليل عليه ليس متصفاً بالكراهة وما انتفى عنه الدليل محرم إتيانه فأين مورد مثاله (قدس سره)، وقد أورد (قدس سره) على الدليل المتقدم بما حاصله.

أولاً: إن مدعي الجواز قد استظهر اجتماع الوجوب أو الاستحباب مع الكراهة في أمثال العبادة المكروهة، وبنى على صحته، فجوّز اجتماع الحكمين في مورد واحد.

ولكن تمامية الظهور في صورة عدم مصادمته للبرهان العقلي، والمفروض قيام الدليل على عدم صحة اجتماع الحكمين بعنوانين من دون فرق بين الكراهة والوجوب، أو التحريم والوجوب، فلا بدّ من حمل النهي في المقام على خلاف معناه.

وثانياً: إن القائل بالجواز إنما يدعي الصحة في مورد يجتمع الحكمان على شيء واحد بعنوانين، أما لو تصادقا على الشيء بعنوان واحد فلا يقول به أصلاً، وفي بعض الأمثلة كصوم يوم العاشر، اجتمع الطلب والكراهة على نفس الصوم من دون أن يكون في البين تعدد العنوان وهذا لا يقول به كل أحد.

وثالثاً: لو قلنا بجواز الاجتماع بعنوان واحد لا نقول به في موارد تفقد المندوحة على المكلف، والصوم يوم العاشر ليس له بدل فإن صوم الحادي عشر ليس بدلاً له، ومع انتفاء البدلية لا يقع المورد محلاً للبحث. هذا ما جاء به إجمالاً ولنعم ما قال.

وأما التفصيل فقد أفاد (قدس سره) ما ملخصه أن العبادة المكروهة تقع على أنحاء ثلاثة: النحو الأول: ما لو كانت العبادة بذاتها متعلقة للأمر، وكانت بذاتها منهيّة عنها كالصوم يوم عاشوراء، وهي التي ليس لها بدل ومندوحة أصلاً.

٥١٥

النحو الثاني: ما كانت العبادة بذاتها متعلقة للأمر، وكان النهي متعلقاً بها من جهة خصوصية في البين، كالصلاة في الحمام التي يكون لهذا الفرد بدل يستطيع المكلف على ترك هذا الفرد وإتيان بدله. النحو الثالث: أن يكون الأمر تعلق بجهة، والنهي تعلق بجهة أخرى، بأن كان بين المأمور به والمنهي عنه نسبة العموم والخصوص من وجه. فهذه أقسام ثلاثة.

وقد أجاب عن القسم الأول الشيخ الأنصاري^(١)، وصاحب الكفاية^(٢) قدس سرهما: بأن كراهة العبادة ليس معناها الكراهة المصطلحة، لأن المعنى الاصطلاحي لها الحزارة والمبغوضية في الشيء التي تدعو المولى إلى الزجر عن ذلك الفعل بنحو لم يبلغ مرتبته العالية وهو الالتزام، بل مرتبة أقل من ذلك. وهذا المعنى لا يجتمع مع عبادية الشيء، لأن عبادية الشيء عبارة عن صلاحية الفعل للتقرب به إلى المولى، والتقرب لا يجتمع في شيء مع الحزارة، فلا بدّ من حمل النهي على معنى آخر، والذي يصل إليه النظر أن معنى الكراهة كون الترك ذا مصلحة كما هي في الفعل، فكما أن الفعل يشتمل على مصلحة تدعو المولى إلى طلبه كذلك في الترك مصلحة تدعو المولى إلى طلبه،

والمصلحة التي في الترك أقوى مما هي في الفعل فكان تقديم الترك للتزاحم بين المصلحتين.

ولأجل هذا لم ينقل عن أحد الأئمة (ع) الصوم في يوم العاشر من المحرم، بل كلهم ملازمون لتركه نظراً إلى كثرة المصلحة فيه، وحال هذا كالمستحبين المتزاحمين مثلاً زيارة سيدنا مسلم لها حصة من الثواب ولكنها أقل من الثواب الموجود في زيارة الحسين (ع) يوم عرفة وما شاكل ذلك، فالكراهة هاهنا بمعنى تحقق المصلحة في الترك.

* وقد أورد شيخنا الأستاذ (قدس سره) (٣) على ما جاء به كل من الشيخ وصاحب

(١) مطارح الأنظار ١: ٦١٨.

(٢) كفاية الأصول: ١٦٨.

* ليلة الاثنين ٥ / ١٤ / ١٣٧٧.

(٣) أجود التقريرات ٢: ١٧٣.

مصابيح
الأصول
ج - ١

٥١٦

الكفاية (قدس سره) بما محصله: أن المورد ليس مما تزاحم فيه الأمران المستحبان، لأن التزاحم يتم في الضدين

الذين لهما ثالث، أما موردنا الفعلي فهو من الضدين اللذين لا ثالث لهما وهو لا يتم التزاحم فيه.

بيانه: إن الضدين الموجودين اللذين لهما ثالث عندما يكون الفعلان متساويين في المصلحة يأمر المولى بهما تخييراً،

وإن كان الملاك أقوى في أحدهما كان أمر المولى أمراً بذلك الأقوى تعينياً، فيأتي النزاع بينهما ويصيران من قبيل

المستحبين.

وأما في الضدين اللذين لا ثالث لهما فالعبد لا محالة من أن يفعل أحدهما دون الآخر، أما المولى فلا يستطيع أن يأمر

بكل منهما تخييراً لأنه من طلب الحاصل، ولا بأحدهما تعينياً وفي الآخر بنحو الترتب مع عدم وجود أقوائية في

البين، لأنه في الأول ترجيح بلا مرجح وفي الثاني طلب الحاصل، فإنه على تقدير العصيان لا محالة من فعل الآخر

قطعاً.

وإذا اتضح ما قلناه تعرف أن موردنا من قبيل الثاني دون الأول، لأن الصوم يوم العاشر لا بدل له، فالأمر تعييناً أو تخييراً غير ممكن، فليس من قبيل المستحبين المتزاحمين كما جاء به الشيخ الأنصاري (قدس سره). ولا يخفى ما فيه، فإنه لو كان الأمر بالفعل وبالترك مطلقاً غير مقيد بقصد التقرب كان ما قاله صحيحاً، إلا أن الأمر ليس كذلك، بل كل منهما مقيد بقصد القربة، فكان لهما ضد ثالث وهو الصوم بلا قصد التقرب إلى المولى، وإذا صار من الضدين اللذين لهما ثالث جرى عليه حكم المستحبين المتزاحمين. ولكن شيخنا الأستاذ (قدس سره) (١) أجاب عن أصل الإشكال بعد أن مهد مقدمة له وحاصلها بأن العبادة التي أمرت بأمرين: تارة يكون الأمر الثاني متعلقاً بنفس ما تعلق به الأمر الأول، فلا محالة يكون الثاني تأكيداً إذ لا يعقل أن يراد الشيء الواحد بارادتين.

(١) أجود التقريرات ٢: ١٧٤.

٥١٧

وأخرى يكون الثاني متعلقاً بغير الأول، بأن يتعلق الأول بذات العمل مطلقاً، ويتعلق الثاني بتلك الذات من جهة أصبق وبخصوصية في البين، فلا محالة نلتزم بالتأسيس لاختلاف الموضوع بسبب الخصوصية. وقد مثل (قدس سره) للأول بالنذر كما لو نذر العبد صوم يوم معين، فكان الفعل بعنوان كونه منذوراً يجب إتيانه ولا يمكن التخلف عنه وليس بعبادي، وأيضاً الفعل من حيث هو مأمور بالأمر الاستحبابي محتاج إلى نية التقرب إلى المولى، فكان كل من الأمرين واجداً لشيء يفقده الآخر، فالأمر الاستحبابي عبادي وليس إلزامياً، والأمر الوجوبي إلزامي وليس عبادياً، فإذا اندك أحدهما في الآخر اكتسب كل منهما ما يفقده الآخر، فيصير اجتماعهما مستلزماً كون الشيء واجباً عبادياً.

وأيضاً مثل للثاني بالإجارة على قضاء الصلاة عن الميت أو الحي إن صححنا ذلك، فالأمر الأول تعلق بنفس الصلاة

باعتبار صدورها من نفس المكلف المنوب عنه لا النائب، والأمر الثاني تعلق بالصلاة الواقعة على جهة النيابة عن الميت، ولذا لو جاء المستأجر بالصلاة عن نفسه لم ينفع بالإضافة إلى الميت.

وبعد أن ذكر (قدس سره) هذه المقدمة طبق القسم الثاني على ما نحن فيه، حيث ذهب إلى أن الأمر تعلق بنفس الصوم المطلق، أما النهي فلم يتعلق بالصوم ليرد النقص على الذاهبين إلى الامتناع، وإنما تعلق بامتنال ذلك الأمر فكان في طول الأول لا في عرضه، فحينئذ لم يجتمع الأمر والنهي في مورد واحد كما لا يخفى، وإن حملت الكراهة على معناها الاصطلاحي فإنه ليس من موارد الاجتماع (١).

* ويرد على ما ذكره شيخنا الأستاذ كبرى وصغرى.

أما الكبرى: فالاتحاد باب النذر والإجارة، وإنهما من واحد حصل الإنكسار بينهما، وبيانه أن الأوامر المتصورة في مقام الإجارة على أربعة:

(١) وهذا علم آخر تفقده الأمة الإسلامية والحوزة العلمية وهو عمنا الكبير آية الله السيد جعفر آل بحر العلوم صاحب كتاب (تحفة العالم) تغمد الله بالرحمة الواسعة وأسكنه الفسيح من جناته، ونظراً لمكانته العلمية والاجتماعية فقد قرر تعطيل الدراسة عامة مدة يومين حداداً على روحه الطاهرة.

* ليلة السبت ١٠ / ربيع الأول / ١٣٧٧.

الأمر الأول: ما تعلق الأمر بنفس المنوب عنه استحبابياً كان أم وجوبياً، وهو قد يكون ساقطاً عنه كما في ظرف الموت والعجز، وقد يكون باقياً عليه كما في ظرف القدرة، ومهما كان فتارة يستأجر عليه في حال الممات وأخرى في حال الحياة كما في الحج.

الأمر الثاني: ما توجه الأمر إلى النايب نفسه بإتيان الفعل من قبله، بل فرق بين أن يكون استحبابياً أو وجوبياً كالصلوات الواجبة وصلاة الليل.

الأمر الثالث: الأوامر الاستحابية المتعلقة بالنايب في الإتيان بالعمل نيابة عن الغير لا من قبل نفسه فيما يصح فيه النيابة عنه، حسبما استفيد من الأخبار الشريفة أن لكل مؤمن أن ينوب تبرعاً عن كل مؤمن فيما تصح النيابة عنه.

الأمر الرابع: الأوامر الوجوبية المتعلقة بالنايب في الإتيان بالعمل نيابة عن الغير، وهذه الأوامر الآتية من نفس الإجارة لا يستطيع العبد أن يأتي بالفعل من قبل نفسه فإنه لا يقع صحيحاً.

وعلينا ملاحظة الأوامر الأربعة التي تتحصل عند الإجارة.

أما الرابع مع الأول فيختلف معه متعلقاً وموضوعاً، فإن متعلق الأول إتيان العمل عن نفسه وموضوعه نفس المنوب عنه، وأما الرابع فمتعلقه الإتيان به من قبل الغير وموضوعه النائب نفسه، وأيضاً لا علاقة للرابع مع الثاني متعلقاً فقط، لأن متعلق الرابع الإتيان من قبل الغير، ومتعلق الثاني الإتيان من قبل نفسه، أما الموضوع فواحد وهو النايب نفسه.

وأما الرابع مع الثالث فلا فرق بينهما، لأن الثالث وارد على نفس ما تعلق به الرابع غاية الفرق أن الثالث استحابي والرابع وجوبي ناشي من الوفاء بالعقد، وحينئذ نفس ما تعلق به الأمر الثالث الاستحابي تعلق به الأمر الرابع، إذ قبل الإجارة كان استحابياً وبعده صار وجوبياً، إذ اجتمع في الإجارة حكمان استحباب ووجوب على شيء واحد، فلا بد من الاندكاك بينهما كما هو الحال في النذر، وليس في المقام إثنيبة كما ادعاه شيخنا الأستاذ (قدس سره) من جعله الإجارة من القسم الثاني الذي كون الأمران فيه متغايرين ولا يندك أحدهما بالآخر، بخلاف باب النذر فإنه من القسم الأول.

٥١٩

وأما الصغرى: فلأنه أولاً خلاف الفرض، لأن محل الكلام ما لو كان الأمر متعلقاً بذات الفعل والنهي متعلقاً بعين ما تعلق به الأمر، وفرض متعلقه غير الأول خارج عن محل البحث.

وثانياً: إن المستفاد من ظواهر الأخبار أن صوم يوم العاشر بعينه تعلق الأمر به، وبعينه تعلق النهي عنه فليس النهي متوجهاً على امتثال ذلك.

وثالثاً: إن داعي التقرب أيضاً مأمور به، وإذا كان النهي متوجهاً عليه للزم اجتماع الحكمين في شيء واحد وهو

غير جائز، غاية الأمر صححنا ذلك بنفس الخطاب الأول، بينما صححه شيخنا (قدس سره) بخطاب ثانٍ سمي بـمتمم الجعل وهذا لا خلاف فيه.

فلا بدّ إذاً من الالتزام بالمعنى الذي ذكره الشيخ (قدس سره) من حمل الكراهة على معناها الغير الاصطلاحي، وهو اشتمال الترك على مصلحة كما في الأمر.

النحو الثاني من العبادة المكروهة:

* ما كان النهي متعلقاً بذات العبادة، وكان للعبادة بدل يستطيع العبد أن يترك الفرد المنهي عنه ويأتي بالآخر،

كالصلاة في الحمام، أو في الأوقات الخمسة المكروهة.

وتحقيق الحال فيه إن يقال أن المأمور به في المقام مجرد نفس الطبيعة من حيث هي، وقد اشتملت على مقدار من المصلحة الإلزامية أو غير الإلزامية الواقية بالغرض والموجبة لسقوط التكليف إذا جاء بها المكلف، ولكن أفراد تلك الطبيعة على ثلاثة أقسام: قسم منافر للطبيعة، وقسم ملائم لها، وقسم بين البين لا منافر ولا ملائم.

وهذا المنافر على درجتين منه ما بلغت منافرته منافرة شديدة توجب عدم ترخيص المولى بإتيان الطبيعة في ضمنه، ولا يسمح للعبد أن يتقرب به لاشتماله

* ليلة الأحد ١١ / ١٤ / ١٣٧٧.

مصابيح
الأصول
ج - ١

٥٢٠

على خصوصية أوجب ذلك، فلا بدّ من النهي عنه نهياً تحريمياً، لأن المبعد لا يكون مقرباً، فيبقى إطلاق الطبيعة شاملاً لغير هذا الفرد.

وبعبارة أخرى الطبيعة المأمور بها متقومة بأول وجود فرد لها خارجاً لأنها مطلقة، فإذا اشتمل الفرد على خصوصية منافرة للطبيعة بالغة درجة الإلزام كان علينا تقييد ذلك الإطلاق وصرفه إلى ما عدا هذا الفرد، لأن وجود الفرد عين وجود الطبيعة فليس في البين وجودان وهذا واضح.

وربما يبلغ الفرد من المنافرة حداً لا يصل إلى درجة الإلزام بحيث يكون الآتي به آتياً بالوفاي للمصلحة، ولكن النهي عنه إرشاد إلى الفرد الكامل، فإن الأفراد ثلاثة: أفضل، وناقص، ولا أفضل ولا ناقص.

والناقص إنما هو بالإضافة إلى الأفضل لا أنه ناقص كلياً.

والحاصل أن الفرد من الطبيعة الذي فقد خصوصية المنافرة أو الملائمة الموجبة للزيادة كالصلاة في الدار لا تكون محصلة إلا المقدار المترتب على الطبيعة نفسه، وهناك فرد آخر يشتمل على خصوصية من الملائمة يوجب زيادة في المقدار الوافي وهذا كالصلاة في المسجد، وهناك فرد آخر من الطبيعة مشتمل على خصوصية توجب المعاندة مع المصلحة الكامنة في الطبيعة بنحو بلغت منافرته حدّ المنع كالصلاة في المغصوب، وهناك فرد آخر من الطبيعة اشتمل على خصوصية من المنافرة، ولكنها لم تبلغ حد المنع، بل رخص المولى بالإتيان بذلك كالصلاة في الحمام، فمنعه وتحريمه ليس مولوياً بل تنزيهياً وإرشاداً إلى امتثال الفرد الكامل الفاقده لهذه الخصوصية.

فالكرهية في المقام ليست هي المصطلحة، بل إرشاد إلى الفرد الكامل.

وهذا المعنى أمر وجداني شائع في العرف، فالمولى حين يطلب الماء ويقصد بذلك تحقيق رغبته نجد اختلافاً بحسب الأفضلية بين أفراد تلك الطبيعة، فإتيان الماء بالإناء البلوري أفضل من الإناء الخزفي، فلو نهى المولى تنزيهاً عن إتيان الماء بالأنية الخزفية ليس ذلك أن هذا الفرد غير قابل للامتثال به، بل هو قابل وموجب للوفاء بالغرض إلا أن نهيه إرشاد إلى الفرد الأفضل وهو الإناء البلور، غاية الأمر أن تطبيق الأمور به على الفرد المنهي عنه تنزيهاً مرجوح بالإضافة إلى

٥٢١

تطبيقه على غيره من الأفراد، والدليل عليه صحة الامتثال به لو جاء به المكلف.

فالذي تلخص مما ذكرناه من معنى العبادة في القسم الثاني هو الإرشاد إلى الفرد الكامل الأفضل. والتقرب بالفرد الناقص لا يضر لترخيص المولى نفسه.

النحو الثالث - من العبادة المكروهة:

ما كان النهي متعلقاً بغير ما تعلق به الأول، ولكن بينهما شبه اتحاد، كالكون في مواضع التهمة والصلاة فيها، فإن

مطلق الكون في الأماكن المشبوهة من دون إيقاع العبادة فيها أمر لا يرغب به الشارع المقدس، فإن قلنا بجواز اجتماع الأمر والنهي وأن التركيب انضمامي لا مانع من حمل الكراهة على معناها الاصطلاحي، إذ بعد أن قلنا بجواز اجتماع الوجوب والتحريم كان بالطريق الأولى أن نقول به في الوجوب والكراهة ولا مانع منه.

وأما لو قلنا بالامتناع، فلا بدّ من حمل الكراهة على المعنى المذكور في القسم الثاني وهو الإرشاد إلى أفضل الأفراد، كالصلاة في غير هذه المواضع، ولا داعي لتقييد إطلاق المأمور به، لأن المنافرة ليست بدرجة الإلزام التي توجب النهي التحريمي، بل تنزيهي يرشد إلى إتيان الأفضل من الأفراد.

فالمتمحصل من معنى الكراهة في العبادة في القسم الأول كون الترك فيه مصلحة أرجح من مصلحة الفعل، كصوم يوم عاشوراء، لذا كان الأئمة (ع) يداومون على الترك.

وأما في القسم الثاني كالصلاة في الحمام فمعناه الإشارة إلى تطبيق المأمور به على فرد أفضل مما نهى المولى عنه تنزيهاً، وهذا لا يمنع من التقرب به.

وأما في القسم الثالث فبناء على الجواز لا مانع من حمل الكراهة على معناها الاصطلاحي، وأما على الامتناع فلا بدّ من حملها على الإرشادية لبعض الأفراد الأفضل.

ونكتفي بما ذكرناه من أدلة القائلين بالمنع والجواز ولا داعي إلى الإطالة.

تنبيهات الاجتماع

*التنبيه الأول: التوسط في الارض المغصوبة

لو اضطر المكلف إلى ارتكاب الحرام، فتارة بسوء اختياره.

وأخرى: من جهة الأمور الخارجية أي لا بسوء اختياره، فإن كان اضطراره من جهة الأمور الخارجية فلا إشكال في ارتفاع الحرمة عنه، لما دلت الأدلة عليه من أن الاضطرار محلل لما حرمه الله.

إنما البحث في إمكان تطبيق المأمور به وعدمه حين الاضطرار بعد أن ارتفعت الحرمة عنه، فهل يكون الاضطرار مقيداً لإطلاق دليل الواجب أولاً. فنقول وهنا قسمان يضاف إليهما ثالث في غير محله يصير المجموع ثلاثة.

القسم الأول: ما كان النهي وضعياً يرشد إلى دليل المانعية وإلى قيد عديمي اعتبر المولى خلو الفعل منه، مثل النهي عن لبس الميتة في الصلاة، أو أجزاء ما لا يؤكل لحمه، فإن الأصح عدم الإشكال في لبسها في غير مورد الصلاة، إنما الكلام في ارتكابها في الصلاة حين الاضطرار بعد أن اعتبر الشارع وجودها مانعاً من تحقق تلك الطبيعة المأمور بها، فهل يسقط دليل الواجب عند التعذر من عدمها أو لا يسقط.

وغير خفي، ان مقتضى القاعدة الأولية هو سقوط الواجب عند التعذر من ذلك القيد لأن الدليل الذي أفاد المانعية بمقتضى إطلاقه يشمل صورة الاختيار والاضطرار وإن عدمه معتبر في الصلاة مطلقاً، ولا إشكال في أن عدم القيد يوجب عدم المقيد فيسقط دليل الواجب رأساً لتعذر بعض أجزائه، لما عرفت أن المركب ينتفي عند انتفاء بعض أجزائه.

* ليلة الاثنين ١٢ / ١٤ / ١٣٧٧.

٥٢٣

ولكن الأدلة الثانوية أفادت اعتبار جزئية المركب ومانعيته في مورد الاختيار دون الاضطرار عدا الطهور لاعتباره في كلا الحالتين، وبمقتضى هذه الأدلة الثانوية أن المانعية إذا تعذر المكلف عن امتثالها ولم يكن له مندوحة تسقط بالخصوص، ويبقى إطلاق دليل الواجب شاملاً لبقية الأجزاء، وعليه فالمكلف إذا اضطر إلى لبس الميتة في الصلاة أمكن أن تقع صحيحة بهذا الاعتبار، وهذا القسم ليس محلاً للبحث.

القسم الثاني: أن يكون الحكم تكليفاً وهو على قسمين: تارة: يكون مصداق الواجب متميزاً عن مصداق الحرام وإنه

غيره وإن لازمه في الوجود.

وأخرى:: يكون المصداق واحداً وغير متميز أصلاً، أما لو كان مصداق الواجب متميزاً عن الحرام بحيث كان هناك شيئان أحدهما مصداق للواجب والآخر مصداق للحرام، فلا ريب أنهما من باب التزامهما وأن دليل التحريم مزاحم لدليل الواجب، فإذا فرضنا أن المكلف اضطر إلى ارتكاب الحرام لا بسوء اختياره كانت الحرمة مرتفعة عنه قطعاً، فإذا انتفى المزاحم عن دليل الواجب أمكن للمكلف أن يمتثل للمأمور به من غير مزاحمة ومنافرة كالنظر إلى الأجنبية في الصلاة لو اضطر إليه قطعاً.

وأما لو كان مصداق الواجب متحداً مع مصداق الحرام، فقد ذهب المشهور إلى الجواز، والقول بصحة الصلاة لشمول أدلة الواجب لهذا الفرد بمقتضى إطلاقها، لأن مقتضى إطلاق ذاك الدليل صحة التقرب بالصلاة في أي مورد وقعت حتى في الحرام.

ولكن الأدلة الخاصة أفادت عدم الصحة في مورد الحرام، فكان بمقتضاها أن يرفع اليد عن ذلك الإطلاق، ويصير مقيداً بما عدا الفرد الحرام، فإذا ارتفعت الحرمة في المقام بسبب الاضطرار كان دليل الإطلاق شاملاً لهذا الفرد وموجباً لصحته، مثلاً لو كان هناك ماء يملكه الأجنبي وكان يجب على المكلف الغسل، فدليل اغتسل بمقتضى إطلاقه يشمل حتى ما لو كان الماء محرماً، إلا أن الأدلة الخاصة أفادت أن التصرف في مال الغير غير صحيح، فقد قيدت ذلك الإطلاق وجعلته شاملاً لما عدا مورد الحرمة، فكان الفرد المحرم غير متصف بكونه مصداقاً للواجب وفرداً للغسل، فإذا فرضنا أن المكلف اضطر إلى ارتكاب

مصابيح
الأصول
ج ١

٥٢٤

الحرام كان إطلاق دليل الواجب شاملاً لهذا الفرد بالضرورة، لأن الحرمة التي هي علة لعدم صحة الغسل قد ارتفعت فارتفع المعلول، وبناء عليه يصح الغسل والصلاة في هذا المورد. وقد أشكل عليه شيخنا الأستاذ (قدس سره) (١) وأفاد بأن وجود أحد الضدين ليس في مرتبة سابقة على عدم الضد الآخر، بل هما بمقتضى حكم التضاد في مرتبة واحدة.

وإذا فرضنا وجود الحرمة في مال الغير في مرتبة عدم مصداقية الواجب، أو فقل في مرتبة عدم صحة الغسل أو

الصلاة، فإذا قام الدليل على ارتفاع تلك الحرمة بمقتضى الاضطرار كان عدم المصادقية للواجب أو عدم الصحة في الغسل باق على حاله، وعليه فالعبد لا يستطيع التقرب بالمأمور به وإن ارتفعت الحرمة عنه بمقتضى ما أفدناه. ولا يخفى أن ارتفاع عدم أحد الضدين عند ارتفاع وجود الضد الآخر ليس من قبيل العلية والمعلولية كما ربما يتوهم ذلك، فيرد عليه إشكال شيخنا الأستاذ (قدس سره)، وإنما ارتفاعه من قبيل التبعية ومقتضى الدلالة الالتزامية، فإن الدليل لو دل على أن زيدا قائم أفاد بمقتضى الدلالة المطابقة قيامه وبهذا الدليل استفيدت الدلالة الالتزامية أنه غير نائم أو قاعد، وهذه الدلالة الالتزامية تابعة للدلالة المطابقة وجوداً وحجية لا يمكن انفكاكها عنها. فإذا فرضنا أن الدليل دل على حرمة التصرف في مال الغير استفيد بمقتضى الدلالة الالتزامية عدم صحة الغسل به، وعدم كونه مصداقاً للواجب وأمثالها، فإذا قام الدليل على ارتفاع الحرمة في مورد الاضطرار أو فقل على ارتفاع الدلالة المطابقة فبالضرورة ترتفع الدلالة الالتزامية، وهي عدم الصحة وعدم كونه مصداقاً للواجب، بل يكون صحيحاً ومصادقاً له ومقرباً إلى المولى، لما أفدناه سابقاً من متابعة الدلالة الالتزامية للمطابقة. فاتضح مما ذكرناه أنه لو أجبر على التصرف في الماء المملوك للغير بأن أُلقي

(١) أجود التقريرات ٢: ١٨٠.

٥٢٥

عليه قهراً أو اضطر إلى ذلك لا مانع من أن ينوي الغسل، بل كل عبادة في كل مورد اضطر إلى ارتكاب الحرام إذا كان لا بسوء اختياره يقع صحيحاً كما عرفت.

* وربما منع بعضهم من صحة التقرب بالعبادة عند الاضطرار إلى ارتكاب الحرام باعتبار أن الاضطرار وإن رفع الحرمة عن الارتكاب إلا أن ملاكها وهو المبعوضة والمفسدة حاصلان، والدليل عليه هو حديث الرفع، فإن الشارع المقدس رأف بعباده فرفع عنهم الحكم التكليفي حين اضطرارهم إلى الحرام، أما ملاك التحريم فلا يرفعه دليل الرفع، وكيف يصح التقرب بما هو مبعوض للمولى.

ويجاب عنه بأن نفس ملاك التحريم لا يكون مانعاً من صحة التقرب ومن شمول دليل الواجب له، فإن الشارع قد رخص بذلك لجريان حديث الرفع، وترخيصه دليل إمكان التقرب كما هو واضح.

كيفية الصلاة في الدار المغصوبة

وبعد قيام الدليل على ارتفاع الحرمة عن الارتكاب وجواز التصرف له بمال الغير بمقتضى الاضطرار، يقع البحث عن كيفية صلاته هناك وهل يلزمه الإتيان بصلاة المختار تامة الأجزاء والشرائط، أو يأتي بصلاة المضطر مومياً للركوع والسجود.

ذهب بعضهم إلى الثاني بدليل أن الضرورات تقدر بقدرها، وإتيان الركوع والسجود من التصرفات الزائدة التي لم يسمح الشارع بها، وحيث يستطيع إتيان الصلاة إيماء للركوع والسجود التي هي أقل تصرف من صلاة المختار كان الواجب عليه ذلك.

وأجيب عن هذا: بعدم زيادة التصرف لو جاء بالركوع والسجود، وذلك فإن إشغال الجسم في الفضاء لحيز لا يزيد ولا ينقص عند اختلاف حالات الجسم، مثلاً إذا كان الجسم يشغل من الفضاء مقدار متر مربع فهذا لا يختلف حين

* ليلة الثلاثاء ١٣ / ١٤ / ١٣٧٧.

مصابيح
الأصول
ج - ١

تكيفاته بشتى الملابسات والأحوال كما لو صار مخمساً، أو مسدساً، أو مثنياً الخ، إذ المقدار الذي كان يشغله في حالة بعينه يشغله في حالة أخرى، فالقيام الذي يشغله المكلف في الصلاة لا يزيد حين الركوع والسجود، فيلزمه بناء على هذا إتيان صلاة المختار.

وقد أشكل عليه شيخنا الأستاذ (قدس سره) (١) بأن البرهان متين ولكنه دقي فلسفي، والأحكام الشرعية يحكم النظر العرفي فيها، والعرف في المقام يرى الركوع والسجود من التصرفات الزائدة التي تزيد على مقدار الضرورة، فصلاته ينبغي أن تكون عن إيماء.

ولا يخفى ما فيه، فإن العرف وإن جعل محكماً، ولكنه في نفس الوقت لا يرى زيادة التصرفات الحادثة في البين بل هو تصرف واحد، إذ بعد اضطراره إلى البقاء في الأرض المغصوبة لا يفرق الحال في ذلك بين أن يكون راکعاً أو ساجداً أو قائماً، فإن كله على نسق واحد من التصرف.

وعلى ما هو ببالي أن صاحب الجواهر (قدس سره) (٢) ذهب إلى أن الواجب عليه الصلاة عن اختيار، وأفاد في وجه ذلك أن اعتبار تلك التصرفات من الأمور الزائدة على مقدار الضرورة يوجب تضيق الخناق عليه وإلقائه في أشد المحابس، وهذا غير صحيح، وعليه فالواجب عليه من الصلاة الإتيان بها عن اختيار.

أما من علم بارتفاع اضطراره أثناء الوقت وهو في الدار المغصوبة، فلا إشكال في عدم صحة التقرب بالعبادة، لأن وجود المندوحة له وهي تمكنه من إتيان العبادة خارج الدار لا تصير الفرد المضطر إليه فعلاً ضرورياً كي تقدر الضرورة بقدرها.

وأما لو علم بضيق الوقت وأنه لا يستطيع إتيان العبادة خارج الدار إذا انتهى من الخروج، فالصلاة مومياً للركوع والسجود هي اللازم عليه، باعتبار أن الضرورات تقدر بقدرها، وإتيان الركوع والسجود تصرف زائد وهو غير مرضي

(١) أجود التقريرات ٢: ١٨٤.

(٢) جواهر الكلام ٨: ٢٨٤.

عليه بخلاف الإيماء فإنه تصرف أقل، اللهم إلا أن يتمكن على إتيان الصلاة الاختيارية حين كونه ماشياً، فيجوز له ذلك ولكنه مجرد فرض.

الإضطرار بسوء الاختيار

والكلام في القسم الثاني: وهو ما لو اضطر المكلف إلى ارتكاب الحرام بسوء اختياره، فلا إشكال في حرمة البقاء عليه، لأنه تصرف في مال الغير وهو منهي عنه، وأما خروجه: فيقع البحث فيه من جهتين:

الأولى: من حيث الحكم التكليفي، والثانية: من حيث الحكم الوضعي عندما يريد إتيان العبادة، حينئذ فهل تقع صحيحة أولاً.

والبحث عن الجهة الأولى التي تكفلت لبيان الحكم التكليفي للخروج، فالأقوال فيه خمسة.

القول الأول: حرمة الخروج، القول الثاني: وجوب الخروج وحرمته، وقد ذهب إليه أبو هاشم، واختاره المحقق القمي (قدس سره) ^(١) باعتبار دخوله تحت قاعدة: عدم منافاة الامتناع بالاختيار للاختيار خطاباً وعقاباً.

القول الثالث: إنه واجب فعلاً ومعاقب عليه للنهي السابق الساقط بالاضطرار، باعتبار أن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً، وهو مختار صاحب الفصول (قدس سره) ^(٢).

القول الرابع: إنه واجب شرعاً فقط ولا معصية عليه، فإن الامتناع بالاختيار ينافي الاختيار خطاباً وعقاباً.

وهو مذهب الشيخ الأنصاري (قدس سره) ^(٣)، وقد اختاره شيخنا الأستاذ (قدس سره) ^(٤).

القول الخامس: غير محكوم بحكم أصلاً وإنما يجب بالوجوب العقلي،

(١) قوانين الأصول ١: ١٥٣.

(٢) الفصول الغروية: ١٣٨.

(٣) مطارح الأنظار ١: ٧٠٩.

(٤) أجود التقريرات ٢: ١٨٦.

٥٢٨

لأنه أخف القبيحين وهو عاص في نفس الوقت للنهي السابق الساقط بالاضطرار، فإن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً لا خطاباً، كما هو مختار صاحب الكفاية (قدس سره) (١)، وهو الصحيح..

* أما القول الأول: فيرده بأنه تكليف بما لا يطاق، إذ بعد أن كان البقاء محرماً عليه والخروج مما لا بدّ منه ولا ثالث لهذين الضدين، فالنهي عنه نهي عن أمر غير مقدور، وإن كان بلوغه إلى هذه المرتبة بسوء اختياره، فإن المقدمة الاختيارية لا تصحح توجه الزجر نحو العبد على أمر لا يمكن تركه.

وأما عن القول الثاني: فلأنه أولاً: تكليف بغير المقدور، إذ معنى الأمر هو البعث نحو الشيء، ومعنى النهي الزجر عنه، ولا يستطيع المولى أن يبعث ويزجر نحو شيء واحد، فإنه تكليف بالمحال.

وثانياً: يتّنا أوائل البحث أن اجتماع حكمين في واحد شخصي غير ممكن، والبقاء حرام عليه، لأنه تصرف في مال الغير بغير إذنه، فليس عنده إلا الخروج، وهذا المعنون الشخصي الواحد كيف يصح اجتماع الوجوب والتحريم فيه، فهو خروج عن البحث.

وأما عن القول الثالث: وهو الالتزام بالوجوب مع ثبوت العقاب عليه، فحاصل تقريبه أن البقاء في الدار المغصوبة مستلزم للتصرف في مال الغير فهو حرام، وأما الخروج فواجب وأمور به، وقد كان سابقاً قبل الدخول منهياً عنه، لأنه مستلزم للتصرف الغير المأذون به شرعاً، ولكن بعد دخوله وضرورته إلى الارتكاب، الخطاب سقط عنه، لأنه تكليف بغير المقدور، وأما العقاب فنثبت عليه باعتبار استناد الفعل إلى اختياره، والامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً، فالخروج واجب ومعاقب عليه.

ولا يخفى أن توجه حكمين نحو شيء واحد باختلاف آتاه وإن أمكن صدوره من المولى الغير الحكيم لخفاء المصالح والمفاسد عليه، فيأمر بالشيء المتحصل غداً ثم بعد ساعة ينهي عنه لما حصل له من البداء لاطلاعه على

(١) كفاية الأصول: ١٦٩.

* ليلة الأربعاء ١٤ / ١٤ / ١٣٧٧.

٥٢٩

مفسدة خفت عليه ابتداء الأمر، إلا أن المولى الحكيم العارف بحقايق الأمور وما كان وما يكون لا يصدر هذا الأمر منه وإن اختلف زمن الحكمين، لأن الحكم يتبع المصلحة والمفسدة في المتعلق، فإن رأى في الفعل مصلحة أمر بها وإن رأى المفسدة زجر عنها.

فالخروج من الدار المغصوبة لو كان فيه مفسدة اقتضت النهي عنه فما معنى إيجابه بعد ذلك، ولو كان فيه مصلحة اقتضت الأمر به فما معنى النهي عنه، وهل يعقل من الشارع نهى عما كان ذا مصلحة، أو إيجاب ذي مفسدة، إذ الفعل لا يعقل أن يكون فيه ملاكان المصلحة والمفسدة، وعليه فما معنى العقاب المتوجه عما كان واجباً وفيه مصلحة اقتضت الأمر به، فما جاء به صاحب الفصول (قدس سره) غير تام.

ولا يقاس هذا بما ذكره صاحب الكفاية (قدس سره) في تعليقه على المكاسب^(١) من الالتزام بأن المال الواقع عليه العقد الفضولي بعد صدور العقد وقبل تحقق الإجازة محكوم عليه واقعاً بكونه ملك زید، وبعد الإجازة من زيد المالك يحكم عليه واقعاً بكونه ملك عمرو في ذلك الزمان بناء على الكشف، فليكن ما نحن فيه من هذا القبيل.

ويجاب عنه بأن جواز مثل هذا إنما هو في الأحكام الوضعية كالملكية وأمثالها دون الأحكام التكليفية كالحرمة وأخواتها، وذلك لأن المصالح والمفاسد متعلقة بنفس الأحكام في الأحكام الوضعية، فالشارع رأى المصلحة باعتبار الملكية لزيد فحكم بذلك، وحيث رأى المصلحة أيضاً في كونها لعمرو اعتبرها لعمرو، فهو اعتبار وهو حكم وضعي أمر رفعه ووضعه بيد المعتبر الذي هو الشارع المقدس.

وهذا بخلاف الأحكام التكليفية، فإن المصالح والمفاسد إنما هي في المتعلقات لا في نفسها، وهل يعقل كون متعلق فيه ملاكين في وقت واحد ملاك المصلحة وملاك المفسدة، فهو ليس من قبيل الاعتبار كما عرفت فلا وجه للمقايضة.

(١) حاشية المكاسب: ٦١.

٥٣٠

*القول الرابع: ما ذهب إليه الشيخ الأنصاري (قدس سره)، وتبعه شيخنا الأستاذ وحاصله، أن الخروج واجب شرعي ومأمور به من قبل المولى لاشتماله على الملاك وأنه تخلية لمال الغير، وليس هو بمحرم لاضطرار المكلف إلى ارتكابه وهو رافع للخطاب والعقاب، فلا يكون المورد من صغريات الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار. ففي المقام دعويان: الأولى: أن المورد ليس من مصاديق الامتناع بالاختيار، الثاني: أن الخروج واجب ومأمور به شرعاً.

أما الدعوى الأولى: فقد ذكر شيخنا الأستاذ (قدس سره) (١) لها وجوهاً.

الوجه الأول: أن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً لا خطاباً، إنما يتأتى في الموارد التي يكون المكلف بإتيانه للمقدمة قد امتنع عليه الفعل باختياره وقدرته السابقة، فيقال الامتناع الحاصل فعلاً باختياره لا ينافي أن يكون الفعل مختاراً له من حيث العقاب، وأما لو كان المكلف بإتيانه المقدمة مالكاً اختياره على الفعل وغير فاقده قدرته، فالقاعدة لا تشملها.

ومثال الأول كالحج، فإن من ترك الرفقة أو السفر قبل أيام بما تقل وتكثر حسب اختلاف الزمن، يكون قد قوّت قدرته على إتيان الحج نفسه وذهبت استطاعته على ذلك بحيث لو أراد التدارك لما تمكن، فحينئذ يقال في حقه الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً.

وأما ما نحن فيه فمن أتى بالدخول في الأرض المغصوبة لا يكون قد قوّت قدرته على الخروج، إذ باستطاعته أن يخرج وأن لا يخرج، فلم يكن بسبب تلك المقدمة قد امتنع عليه الفعل، لذا لا تشملها القاعدة المذكورة.

وربما يتوهم بأن دخوله إلى الأرض المغصوبة يمكنه من التصرف في مال الغير، فإنه لا محالة يرتكب الحرام قطعاً وارتكابه مستند إلى اختياره وهو لا يرفع العقاب عنه.

* ليلة الأحد ١٨ / ١٤ / ١٣٧٧.

(١) أجود التقريرات ٢: ١٨٧.

٥٣١

مدفوع بأن المكلف بعد دخوله إنما يضطر إلى ارتكاب الجامع الشامل للفرد المحرم وهو البقاء ولل فرد الواجب وهو الخروج، واضطراره إلى الجامع لا يصيّر المحرم واجباً، فمن اضطر إلى شرب الماء وكان له فردان أحدهما محرم والآخر واجب أو مباح فاضطراره إلى الجامع لا يرفع حرمة ذلك الفرد.

الوجه الثاني: إن موارد القاعدة ما لو كان في الفعل ملاك تام وغرض ليس بناقص يدعوان المولى إلى الأمر به فعلاً، أو بعد ذلك بحيث يكون تفويت المقدمة موجباً لامتناع الفعل المشتمل على الملاك، أو فقل موجباً لامتناع تدارك الملاك والغرض الملزمين من قبل الشارع كالحج بناء على استحالة الواجب المعلق، فالذي يلزم من ترك المقدمة ليس إلا تفويت الغرض والملاك، وأما بناء على صحة الواجب المعلق فالمقدمة بتركها يترك للواجب نفسه وهو المأمور به.

وأما ما نحن فيه فترك الدخول لا تفويت لفعل ذي ملاك تام وغرض صحيح، بل الخروج قبل أن يدخل المكلف الأرض المغصوبة لا يكون مشتملاً على ملاك أصلاً، وإنما بتحقيقه يتصف الخروج بالمحبوبية، فتفويت المقدمة هنا لا يوجب تفويت ملاك ملزم أوامر شرعي، فلا تشمل القاعدة.

الوجه الثالث: إن موارد القاعدة المذكورة ما كان المكلف بإتيانه للمقدمة قد حصلت له القابلية من توجه الخطاب إليه وصحة تعلق التكليف به، كما لو امتثل المسير إلى الحج مثلاً، فإنه يمكنه من توجه خطاب التكليف عليه.

وأما ما نحن فيه فامتناله للدخول لا يجعل فيه قابلية لتوجه النهي عليه، بل يصيّر غير قابل لذلك نظراً إلى اضطراره، فأتضح من المقدمات الثلاثة خروج المورد عن تحت قاعدة: الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار.

وغير خفي أن جميع ما ذكره شيخنا الأستاذ (قدس سره) كان النظر فيه إلى نفس الوجوب، وأن المقدمات المفوته إنما ترفع التكليف بالنسبة إلى الواجبات كالحج وأمثاله، فيكون اضطراره بالاختيار رافعاً للخطاب عنه دون العقاب.

إلا أن الحديث لا خصوصية له بالواجبات، فإن الأمر جارٍ في التحريم أيضاً، بمعنى أن ترك المقدمة كما يوجب رفع التكليف واجب ملزم به من قبل المولى، كذلك ترك عدم الدخول يقتضي ارتكاب المحرم في بعض الموارد، بحيث يكون

اضطراره إلى ارتكاب الحرام مما لا بد منه وبالاختيار السابق وهو لا ينافي الاختيار عقاباً لا خطاباً.

أما اضطراره إلى الارتكاب، فتارة ينشأ تكويناً وأخرى تشريعاً.

أما الأول: فكمّن ألقى بنفسه من شاهق في وسط حوض من الخمر، وهو يعلم أنه بسقوطه يضطر إلى الشرب، أو سافر إلى جهة يضطر إلى أكل لحم الميتة أو بعض اللحوم المحرمة، فإن اضطراره إلى ارتكاب الحرام تكويناً وليس الترك مقدوراً له، إلا أن اضطراره الفعلي كان باختياره السابق.

وأما الثاني: فكلاضطرار إلى الخروج فعلاً، إذ تركه مقدوراً للمكلف تكويناً ولكنه ممنوع عنه شرعاً، أو اضطراره إلى لبس النجس فإنه يستطيع الترك تكويناً إلا أنه غير متمكن تشريعاً.

ففي كلا الموردین كان مضطراً إلى ارتكاب الحرام، والجامع في الجميع الاضطرار إلى مخالفة أمر المولى بلا فرق بين التكاليف الوجوبية أو التحريمية، وهذا مما الاضطرار يجعل الفعل أو الترك ممتنعاً عليه، وما دام امتناعه مستنداً إلى اختياره السابق فذلك لا ينافي الاختيار من حيث العقاب دون الخطاب، فالقاعدة المذكورة تشمل ما نحن فيه وسائر الموارد الأخرى.

* وأما الدعوى الثانية: فقد حكم (قدس سره) على الخروج بأنه واجب شرعاً، باعتبار أنه تخلية بين المال ومالكة وهي ذات مصلحة مأمور بها.

ولا يخفى ضعفه، فإن الخروج ليس بمصدق للتخلية، إذ هي عبارة عن الفراغ وإخلاء المكان المغصوب من التصرف، وطبيعي أن الخروج ليس إخلاءً بل إشغالاً للمكان، فلا يصير واجباً وإنما هو محرم يستحق فاعله العقاب عليه دون الخطاب.

وربما يقال: بأن الخروج وإن لم يكن مأموراً به بالأمر النفسي إلا أنه مأمور به بالأمر الغيري ومقدمة لواجب نفسي ذلك هو الكون خارج الدار، والكون خارجه ينطبق عليه عنوان التخلية، فكان الخروج واجباً باعتبار كونه مقدمة،

* ليلة الاثنين ١٩ / ١٤ / ١٣٧٧.

٥٣٣

وغير خفي أن الخروج وإن صار مقدمة للكون خارج الدار، ولكن الكون ليس من الواجبات الإلهية، وإنما هو ملازم لواجب إلهي وهو الفراغ والتخلية، فإن من صار خارج الدار فقد حقق هذا اللازم، فما كان الخروج مقدمة له ليس بواجب وما هو واجب ليس الخروج مقدمة له.

فالذي اتضح أن الخروج ليس بواجب شرعي كما ادعاه شيخنا الأستاذ (قدس سره) لا نفسي ولا غيري، بل هو واجب عقلي يرشد إلى ارتكاب ما هو أخف القبيحين وأقل الضررين، ولا مانع من المعاقبة عليه بعد أن كان اضطراره مستنداً إلى اختياره السابق.

نعم: ربما يكون الاضطرار إلى الشيء مقدمة لواجب، إلا أن موردنا ليس كذلك، فمثال ما كان مقدمة لواجب ما لو سافر العبد إلى محل يعلم أنه يضطر إلى أكل الميتة أو شرب الخمر أو ما شاكل هذه المحرمات بحيث لا يحتمل عدم حرمة أو إباحتها، ففي المقام يكون أكله أو شربه مبعوضاً للمولى، لأنه بالاختيار جعل العبد نفسه غير قادر على الترك، وهو لا ينافي وجوب الشرب باعتبار أنه مقدمة لحفظ نفسه، فإن قلنا بالمقدمة كان ذلك مأموراً به بالأمر الغيري مع أنه مبعوض للمولى.

فالمتحصل مما قلنا أن الخروج ليس بواجب شرعي كما قاله الشيخ الأنصاري (قدس سره) لعدم وجود الملاك فيه، بل هو واجب عقلي كما عرفت، ولا مانع من العقوبة عليه بالنظر إلى شمول قاعدة: الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار، وبهذا ثبت أن الصحيح ما قاله صاحب الكفاية (قدس سره).

المقام الثاني: والبحث عما لو أراد المكلف إيقاع العبادة حين خروجه إذا كان اضطراره بسوء الاختيار، والحال لا

يخلو إما أن يكون الوقت واسعاً وإما مضيقاً، وعلى الأول فالصلاة حال الخروج إما أن لا تطابق الصلاة الواقعة خارج الدار من جميع الجهات، وإما أن تطابقها، فالأقسام ثلاثة:

القسم الأول: ما لو كان المكلف قادراً على إتيان الصلاة خارج الدار، وكان الوقت واسعاً ولكن لا مطابقة بينه وبين حال الخروج، كمن استطاع الصلاة في الخارج كاملة الأجزاء والشرائط، ولكن في داخل الدار حين الخروج يفقد

الاستقبال والاستقرار، بل الركوع والسجود، فيأتي بها ناقصة لكثير منها، لأن جميع ذلك تصرف بحسب البقاء وهو ممنوع عنه.

فلا إشكال في بطلانها لو أوقعها حين الخروج، وإن أذن المالك له بالإيقاع حين ذلك، لأن المطلوب منه من المبدء إلى المنتهى الطبيعة الجامعة الكاملة، والمفروض أن المكلف قادر على امتثال الفرد الكامل منها، فإتيانه للمرتبة الدانية والفرد الناقص لا يعد امتثالاً، فلا يكون تطبيق المأمور به على المأتي به صحيحاً.

القسم الثاني: ما لو تمكن المكلف على إتيان الفعل خارج الدار، وكان مطابقاً لما يأتي به في داخلها، كمن لا يتمكن إلا على العبادة الفاقدة للبعض لوجع في ظهره مثلاً.

فإن قلنا بمقالة الأستاذ (قدس سره) من أن الخروج غير متصف إلا بالوجوب دون التحريم، جاز التقرب بإتيان العبادة حين الخروج.

أما لو لم نقل بمقالته كما هو الصحيح، وقلنا بأن الخروج معاقب عليه لأنه مصداق الغصب، فحينئذ إما أن نقول بجواز اجتماع الأمر والنهي فلا مانع من إتيان العبادة حال الخروج، أما بناء على عدم الجواز فلا يستطيع العبد أن يتقرب بما هو مبعوض للشارع أصلاً.

***القسم الثالث:** ما لا يستطيع المكلف على إتيان العبادة خارج الدار بأن كان الوقت ضيقاً، أو حبس نفسه في محل يعلم بإطلاق سراحه بعد الغروب.

ففي المقام، إن قلنا بجواز اجتماع الأمر والنهي وأن التركيب انضمامي لا مانع من الحكم بالصحة، وإن عوقب المكلف على ارتكابه الغصب بسبب اختياره، وإن قلنا بالامتناع وأن التركيب اتحادي، فإن قلنا بتقديم جانب الحرمة

على الوجوب كان اللازم تقييد مورد الصلاة بما عدا الدار المغصوبة.

وإن قلنا بالعكس والتزمنا بتقديم الوجوب كان الواجب تقييد مورد الحرمة

* ليلة الثلاثاء ٢٠ / ١٤ / ١٣٧٧.

٥٣٥

والمبغوضية بما عدا الصلاة في الدار المغصوبة، لأن النسبة بينهما العموم من وجه، لأن الفعل الواحد بما هو مبغوض لا يتقرب به، وحيث قام الإجماع وثبت الأدلة أن الصلاة لا تترك بحال، يستفاد من هذا تقييد دليل الحرمة بما عدا هذا المقام، وتكون المبغوضية التي فرضت على الغصب مرتفعة بمقدار أداء الصلاة في الدار لأن الضرورة تقدر بقدرها.

التنبية الثاني: مرجحات باب اجتماع الأمر والنهي

إنه بناء على امتناع اجتماع الأمر والنهي وأن التركيب بينهما اتحادي فلا بد من تقديم أحد الدليلين على الآخر بمرجح خارجي، فإن أمكننا إثبات قيام الدليل على ترجيح جانب الحرمة، فإن كان دليل الواجب مطلقاً لزمه تقييده، وإن انعكس الأمر كان الحكم هو التقييد في الآخر لا محالة.

أما إذا عجزنا عن إقامة الدليل على التقييد، بل بقينا نحن ودليل كل منهما، فلا بد من قيام الترجيح لأحدهما على الآخر، وقد ذكرنا مرجحات لتقديم جانب الحرمة على الوجوب.

المرجح الأول إن دليل التحريم يفيد الشمولية في الحكم، ودليل الوجوب يفيد البدلية فيه، لأن الأمر تعلق بصرف

الوجود، أما النهي فإن زجر المولى عن إيجاد فرد من الطبيعة يقتضي خلو صفحة الوجود عن ذلك وهو يقتضي

الشمول، وقد بين الشيخ الأنصاري (قدس سره) (١)، وتبعه شيخنا الأستاذ (٢) على تقديم العموم الشمولي على البدلي

عند الدوران.

وغير خفي - أن البحث سبق في مقامي التعارض، وحديث الواجب المشروط عند التردد في رجوع القيد إلى كل من المادة أو الهيئة، وأقدنا هناك أنه لا فرق بين الأمرين بعد أن كان كل منهما مستفاداً من مقدمات الحكمة، إذ الموجب

(١) مطارح الأنظار: ١٥٣.

(٢) أجود التقريرات ٢: ١٥٧.

مصابيح
الأصول
ج - ١

٥٣٦

للتقديم ليس إلا أقوائية الظهور في أحدهما دون الآخر، والمفروض، وإن كان أحدهما شمولياً والآخر بدلاً.

نعم لو كان أحدهما بالوضع والآخر بمقدمات الحكمة، كان الأول مقدماً، إذ ما بالوضع يكون قرينة على الثاني فلا تتم مقدمات الحكمة.

:المرجح الثاني ما قيل أن دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة، وتقديم الحرمة أولى من الوجوب.

ولا يخفى أنه عجيب جداً، فإن مورد الحديث والقاعدة ما كانت الصغرى محرزة في الخارج، ويكون الفرد مشتملاً على جهة تحريم وجهة وجوب، فيحصل التزام بينهما، وحينئذ يمكننا الترجيح بهذه القاعدة.

أما ما نحن فيه فالمورد ليس من المتزاممين لتكون الصغرى متحققة، بل المورد من المتعارضين وهو غير محرر صغراه، إذ بعد أن امتنع اجتماع كل من الأمر والنهي في شيء واحد وبقينا نحن ودليل الأمر والنهي، فلا نعلم أن ما هو المجعول علينا شرعاً هل الصلاة ومبغوضية الغصب مرتفعة أو حرمة التصرف، وإطلاق دليل الصلاة مقيد بهذا الفرد، وإذا كان الأمر كذلك فليس الجهتان محرزتين في مورد ليقال أن دفع المفسدة إلى آخر، بل شيء واحد يمكن أن يثبت له الوجوب كما يمكن أن يثبت له التحريم، ومع هذا كيف يقال أن دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة، وبهذه الكبرى يحقق صغرى المقام، فالوجه غير صحيح.

:المرجح الثالث الاستقراء والتتبع، فيقال: إننا تصفحنا الأحكام الشرعية فوجدنا موارد حكم الشارع المقدس فيها

بتقديم جانب النهي على الوجوب، وما ذلك إلا لثبوت المرجحية للنهي كما هو المدعى، ومن جملة الموارد ترك الصلاة على الحائض أيام الإستظهار، والأمر بالتيمم في الإناءين المشتبهين وغير ذلك من سائر الموارد. وغير خفي: أولاً: إن الإستقراء لا يتحقق بثبوت موردين أو ثلاثة، فإن ذلك ليس تصفح الجزئيات لإثبات حكم كلي، وعلى تقديره فهو استقراء ناقص وقياس على الغير وهو غير مفيد.

وثانياً: إن في كلا الموردين مناقشة، أما في الأول فلأن الصلاة على الحائض أيام استظهارها لم يفت جميع الفقهاء بالتحريم، وإنما البعض ذهب إلى استحباب الترك كصاحب العروة (قدس سره) (١). وعلى تقدير الفتوى بالتحريم فإنما هو لأجل الاستصحاب وإبقاء الحكم على الحالة السابقة، وليس ذلك لأجل ترجيح جانب الحرمة على الوجوب.

وثالثاً: إنه لا يبعد أن يكون الحكم بالتحريم باعتبار انطباق قاعدة كل ما أمكن أن يكون حيضاً فهو حيض، وهذا غير الترجيح بالحرمة.

ورابعاً: إن المورد ليس مما دار الأمر فيه بين الوجوب والحرمة، وإنما هو مما دار بين الوجوب، وغير الوجوب، باعتبار أن النهي في المقام ليس ذاتياً كصوم يومي العيدين، وإنما هو تشريعي وإرشاد إلى مانعية الحيض في الصلاة، بمعنى أنه لا وجوب عليها حين ذلك وأن تقربها بالفعل غير صحيح دون أن تكون نفس الأفعال التي تأتي بها محرمة، وإرشادية المقام كالنهي عن لباس الميتة وغير مأكول اللحم، إذ ليس من تقديم جانب الحرمة على الوجوب.

وأما عن المثال الثاني وهو الأمر بالتيمم وإراقة الماء المشتبه، فيظهر الحال فيه مما سبق، إذ ليس من موارد دوران الأمر فيه بين الوجوب والحرمة، بل بين الوجوب وغير الوجوب، إذ لم يفت أحد من العلماء بحرمة الوضوء من الماء النجس، وإنما يقولون بعدم الأمر فيه وفرق بين القولين.

فالذي ظهر مما قلناه أن المرجحات المذكورة لا تكون صالحة لتقديم جانب التحريم على الوجوب، ونحن وكلا الدليلين بعد العجز عن دليل اجتهادي لا مصير من الرجوع إلى الأصل العملي.

*إن روايات الاستظهار مختلفة منها: ما دل على الإستظهار يوماً واحداً، ومنها ما دل على يومين، ومنها ما دل على ثلاثة.

(١) العروة الوثقى ١: ٥٥٧، المسألة ٢٣.

* الاربعاء ٢١ / ١٤ / ١٣٧٧.

٥٣٨

مصايح
الأصول
ج - ١

وهناك طائفة أخرى دلت على العشرة^(١).

ومن الجهة الثانية: إننا نرى أخباراً وردت في النفساء تصرح بعين ما صرحت به تلك الأخبار، إلا أنها لا تشمل

على الرواية الدالة على الثلاث، فهي خالية عما يدل على الاستظهار بثلاثة أيام^(٢).

وهذا الإختلاف بينهما يكون قرينة على استحباب الاستظهار للحائض لا الوجوب.

وربما يجمع بينهما بطريق آخر هو حمل اليوم الأول على الوجوب وبقية الأيام على الإستحباب، لأن اليوم الأول

متيقن من مداليل الأخبار وهذا هو الأظهر، إلا أن ذلك ليس من باب تقديم النهي على الوجوب، فإنه يتم لو قلنا

بوجوب الإستظهار في الجميع وقد عرفت عدمه.

والذي ظهر من المجموع عدم استفادة المرجحات لتقديم جانب النهي، فلا بد من الرجوع إلى الأصل العملي لنرى

ماذا يقتضي حرمة الصلاة أم جوازها.

التنبية الثالث: تعيين الأصل العملي

وقد ذهب صاحب الكفاية (قدس سره)^(٣) إلى جريان البراءة في المقام التي تقتضي رفع حرمة الصلاة في الدار

المغصوبة، لأن إطلاق الوجوب مع إطلاق النهي ولا بد من تساقطهما، فإذا شك في حرمة الأفعال الواقعة في الدار فالمرجع البراءة.

وقد ادعى (قدس سره) أن البراءة تجري في المقام وإن قلنا بعدم جريانها في الأقل والأكثر الارتباطيين، لأن صحة الصلاة في الدار المغصوبة لا تتوقف إلا على عدم الحرمة، وإذا اثبتت البراءة عدم الحرمة كان مقتضى الصحة مؤثراً أثره فتقع العبادة صحيحة.

(١) وسائل الشريعة ٢: ٣٠٠ أبواب الحيض ب ١٣ ح ١، ٢، ٦، ٨، ١١.

(٢) وسائل الشريعة ٢: ٣٨١ أبواب النفاس ب ١ ح ١.

(٣) كفاية الأصول: ١٧٤.

٥٣٩

نعم استدرك (قدس سره) بعد الحكم بصحة الصلاة بأنه لو قلنا بوجوب المبغوضية الواقعية في الفعل لما أمكن التقرب به، فلا بد من القول ببطالان الصلاة حينئذٍ.

وغير خفي: أن ما أفاده (قدس سره) من القول بجريان البراءة في هذه الأفعال الواقعة في الدار المغصوبة أمر متين جداً، إذ الإطلاق في جانب النهي يقتضي تحريم كل عمل يقع في الدار المغصوبة؛ لأنه تصرف في مال الغير. والإطلاق في جانب الوجوب يقتضي تحقيق العبادة على كل حال، فبعد تعارضهما لا بد من التساقط والرجوع إلى البراءة لرفع الحرمة المذكورة.

إلا أن في كلامه جهتين للإشكال: الأول: دعوى جريان البراءة حتى لو لم نقل بها في الأقل والأكثر الارتباطيين، الثاني: أن المبغوضية الواقعية لو قلنا بها لكانت العبادة باطلة.

أما الإشكال الأول: فإننا لو منعنا جريان البراءة عن تقييد الواجب بما نشك في شرطيته وجزئيته في الأقل والأكثر، وقلنا بالاشتغال لما أمكننا تصحيح العبادة في المقام لمجرد إجراء البراءة عن الحرمة، لأن صحة العبادة لا تتوقف

على مجرد ارتفاع المانع عنها، بل تتوقف على وجود المقتضي لها أيضاً، وبعد فرض سقوط كلا إطلاقي الوجوب والحرمة لا يبقى مجال للقول بوجود المقتضي، لصحة العبادة بعد ارتفاع المانع عنها بواسطة الأصل؛ وهو البراءة. اللهم إلا أن نقول: بجريان البراءة عن تقييد وجوب الصلاة بكونها واقعة في الدار المغصوبة، فإنها تثبت إطلاقاً ظاهرياً لدليل الوجوب حينئذٍ وبه يتم المقتضي، وإذا رفعت الحرمة بالبراءة أثر المقتضي أثره وصحت العبادة. وأما الإشكال الثاني: من أن المبغوضية الواقعية لو قلنا بها لما صح التقرب بالفعل أمر لا يمكن الالتزام به، لأنه لو اعترفنا بصحة الكبرى وهي أن المبغوضية تمنع من صحة الصلاة، فلا نعترف بتحقيق الصغرى خارجاً، إذ الكاشف عن وجود المبغوضية ليس إلا الدليل، والمفروض أنه ساقط للمعارضة ولا يبقى لدينا إلا الإحتمال والأثر لا يترتب عليه، لاسيما بعد أن رخص الشارع في الفعل.

وبعبارة أخرى: القاعدة الكبرى مسلّمة إلا أن الكلام فيما يثبت الصغرى خارجاً، فالذي تحصّل من هذا أن مقتضى الأصل العملي في المقام بعد سقوط الدليلين البراءة لا غير.

تنمة

ذكر صاحب الكفاية (قدس سره) ^(١) أن البحث عن اجتماع الأمر والنهي لا يختص بما لو كان المورد ذا عنوانين متعددين، بل يجري النزاع حتى لو كان المورد ذا عنوان واحد ولكنه ذا إضافات متعددة، فإن حكمها حكم تعدد العنوان، فلو قال المولى: أكرم العلماء ثم قال: لا تكرم الفاسق؛ للإكرام وإن كان عنواناً واحداً إلا أنه بالإضافة إلى العالم واجب وبالإضافة إلى الفاسق حرام، فيدخل في النزاع ويجري عليه حكم ما قيل في العنوانين. وأما ما ارتكبه الأصحاب في المقام من معاملتهم لهذا المثال من قبيل المتعارضين، فلعلهم أطلعوا على عدم وجود الملاك في إحداهما.

وقد ذكرنا في أوائل البحث أن ما يكون من موردنا ما وجد الملاك فيه، وأما إذا لم يكن المجمع مشتملاً على كلا الملاكين فهو من باب التعارض.

وغير خفي، أن ما أفاده (قدس سره) من غرائب كلامه وعجائبه، أما أولاً: فلأنه لو سلمنا معاملة الأصحاب لهذا

المثال وأشباهه معاملة المتعارضين لعدم الملاك في أحدهما فهو في مورد أو موردين، وأما في جميع الأبواب

الفقهية فإجراز عدم الملاك محتاج إلى علم الغيب، ولو كان العلم لما بلغ الحال إلى الشك.

وثانياً: أن ما مثل به خارج عن المقام؛ لأن الإطلاق في كل منهما شمولي، فأفراد العالم الفاسق محكومة بكلا

الحكمين والمكلف لا يستطيع على الامتثال في المقام من ترك المعصية لعدم وجود المندوحة له، واعتبار المندوحة

في المقام أمر تم البحث عنه في أوائل المسألة، مثل صل ولا تغصب وهو يتحقق لو كان أحدهما بدلاً والآخر

شمولياً، فهذا المثال خارج عن المقام.

(١) كفاية الأصول: ١٧٥.

٥٤١

وثالثاً: لو أغضينا النظر عما ذكرناه وبنينا على كونه من باب الاجتماع، مع ذلك لا يتم الحديث أصلاً، إذ البحث في

مورد الاجتماع عن سرية كل من الحكمين إلى متعلق الآخر وعدم السراية، وهو يتحقق فيما لو كان المتعلق واحداً،

أما لو كان متعدداً فلا سرية أصلاً، والتعدد إنما يكون مع تعدد المعنون، وفي مقامنا ليس عندنا معنوان وعنوانان

بل عنوان ومعنون واحد، فإن الإكرام واحد والموضوع واحد، وهو زيد، ولكن له صفتان: العلم من ناحية والفسق

من أخرى، ومن الظاهر إن كلاً من الصفتين لم يكن محطاً لتعلق شيء من الأحكام، وإنما تعلقا على إكرام زيد وهو

شيء واحد.

إذاً فلا بدّ من الرجوع إلى قواعد المعارضة لاستحالة جعل الحكمين على موضوع واحد، وخروج ما تعددت فيه

الإضافة عن نزاعنا.

انتهى الحديث عن اجتماع الأمر والنهي، وأسفرت النتيجة عن الجواز في ما لو كان العنوانان متأصلين أو مختلفين

ولكن منشأ الانتزاع غير الآخر، وأما لو كان المنشأ هو الثاني أو نفس منشأ الثاني فلا يجوز.

النهي عن العبادة أو المعاملة

* وهل النهي المتعلق بالعبادة أو المعاملة يقتضي الفساد أو لا.

والكلام يقع من جهات.

:الجهة الأولى في الفارق بين هذه المسألة ومسألة اجتماع الأمر والنهي، وقد عرفت أن البحث في المسألة السابقة

إنما كان عن سرية أحد الحكمين إلى متعلق الآخر وعدمه بعد فرض اجتماع الحكمين على شيء واحد، وأن تعدد

العنوان يستوجب تعدد المعنون أو لا، وأن التركيب اتحادي أو انضمامي، فهو في الحقيقة نزاع صغروي.

وأما هاهنا فالبحث إنما هو بعد تعلق النهي بعبادة أو معاملة، هل إنه يقتضي فساد المنهي عنه أولاً، فهو نزاع

كبروي.

:الجهة الثانية أن البحث هاهنا عن مسألة عقلية، حيث يبحث عن أن النهي التحريمي الذي دل بالمطابقة على

الحرمة، هل هناك ملازمة بينه وبين الفساد ليدل النهي بالدلالة الإلزامية عليه، أو ليس بينهما ملازمة.

وأما لو دل النهي بالدلالة المطابقة على الفساد، كما في النهي عن بيع الغرر وأمثاله الذي اعتبر الشارع مقارنة

الفعل لقيود عدمية، فلا إشكال في الحكم بالبطلان، فإن النهي في أمثال ذلك إنما يشير إلى المانع في الفعل، وأن

المنهي عنه مانعاً من تحقق حقيقة تلك الطبيعة، كما أن الأمر يدل على اعتبار الجزئية أو الشرطية، فيكون أمثال هذه

النواهي خارجة عن البحث.

:الجهة الثالثة أن القدر المتيقن من شمول النزاع له هو ما كان النهي تحريماً نفسياً، فيبحث حينئذ عن أن النهي

التحريمي النفسي إذا تعلق بالعبادة أو المعاملة يقتضي الفساد أولاً.

وأما لو كان النهي تنزيهاً: فتارة يتعلق بالعبادة بوصف عبادتها، ولا إشكال في اقتضائه للصحة، لأن النهي التنزيهي فيه جهة ترخيص من المولى وهذه الجهة التي هي مقربة للمولى تنافي الكراهة والمبغوضية، فلا مصير من حمل الكراهة على المعنى الغير الاصطلاحي وهو الإرشاد إلى أفضل الأفراد وأكملها، كما سبق في تفسير العبادة المكروهة.

وأخرى يتعلق النهي التنزيهي بذات الفعل من دون دخالة لوصف العبادية في البين، ولا إشكال أن المبغوضية التي دلّ عليها النهي تمنع من صحة التقرب بالفعل، ولا مانع من شمول ملاك التحريم له، وحينئذ يحمل النهي على معناه الاصطلاحي وهو المرجوحية، وأما لو كان النهي غيرياً: كما لو كان ترك واجب مقدمة لوجود واجب آخر كالصلاة وإزالة النجاسة عن المسجد، فإن بنينا في المقام على صحة التقرب بالملاك وأمكننا استكشافه وإن فقد الأمر لتعلق النهي الغيري، فلا مانع من صحة العبادة، وإن تعذر علينا استكشاف الملاك ولكن صححنا العبادة بالأمر الترتبي، وقلنا أن القدر المتيقن من خطاب الأهم ظرف إطااعته أما ظرف عصيانه فالأمر بالمهم ممكن، فلا محالة حينئذ من القول بصحة العبادة.

أما لو فقدنا كلا الأمرين فلا محالة يكون النهي الغيري داخلاً في البحث وأنه يقتضي الفساد أولاً.

* (الجهة الرابعة) ما هو المراد من كلمتي العبادة والمعاملة: إن العبادة عبارة عن كل عمل لو أمر به لكان عبادياً لا يسقط امتثاله إلا بإتيانه متقرباً به، فيبحث عن أن النهي المتعلق بمثل هذا العمل يقتضي فساداً والمنع من التقرب به أو لا؟، مثلاً صوم يومي العيدين قد نهى المكلف عنه، ولكنه يستطيع على أن يأتي بفرد آخر من طبيعة الصوم مأمور به ويطبقه على ذلك المنهي عنه أو لا؟ أما العبادة بوصف عباديتها التي اشتملت على أمر فعلي فغير داخلة في النزاع، لأن المأمور به كيف يكون منهياً عنه.

أما المعاملة، فالمراد منها كل أمر إنشائي يتوصل به إلى اعتبار شرعي وأثر مترتب عليه، فيبحث عن أن النهي التحريمي المتعلق بها هل يوجب فساد ذلك الشيء أو لا يوجبه؟، وبهذا المعنى أمكننا تفسير المعاملة الشاملة للعقود والإيقاعات، فإن جميعها أمور إنشائية ومجعولات يترتب عليها الأثر الشرعي.

أما المعاملة بالمعنى الأعم التي هي عبارة عن كل عمل لا يحتاج تحققه إلى اعتبار القصد كغسل الثوب فخارجة عن محل النزاع، لأن النهي المتوجه على مثل ذلك إن لم يكن إرشادياً لا يفيد الفساد، كالنهي عن غسل الثوب في المغصوب، فإن إزالة النجاسة به ولو بعد النهي لا يقتضي فساد ما يترتب عليه من الأثر الشرعي.

:الجهة الخامسة في معنى الصحة والفساد.

وهل المراد من الصحة والفساد ما كانت من الحقائق الواقعية التي لا تنالها يد التصرف الشرعي، أو ما كانت من الأمور المجعولة التي للشارع فيها حق التصرف والجعل، أو يفصل في ذلك كما ذهب إليه صاحب الكافية (قدس سره) (١) فيقال بأن الصحة والفساد في العبادة من الأمور الواقعية حيث تنتزع من مطابقة المأمور به للمأتي به، وأما في المعاملة فمن الأمور الجعلية، بمعنى ترتب النفوذ والأثر الشرعي على ما صدر خارجاً، أو يقال بأن الصحة والفساد في موارد الانطباق وعدمه خارجاً فمن الأمور الواقعية فهما منتزعان، وأما في موارد الأوامر الظاهرية فمن الأوامر الجعلية. والحق هو الأخير.

وبيان ذلك أن الصحة والفساد من عوارض الوجود الخارجي، فإن الشيء ما لم يتحقق وجوده في الخارج ويحصل انتقاله من مرحلة العدم إلى الوجود لا نستطيع أن نصفه بالصفحة والفساد، لأن الصحة بهذا المعنى عبارة عن انطباق ما أمر الشارع به من الماهية الجعلية المركبة من عدة أجزاء وشرائط وفقدان مانع على المأتي به خارجاً، والفساد عبارة عن عدم الانطباق، وهذا

المعنى يقتضي وجود شيء في الخارج كي يلاحظ الانطباق عليه وعدمه، أما المعدوم يوصف بكونه كذلك، لا يمكن اتصافه بذلك، فالصحة والفساد منتزعان من المطابق وعدمه.

وأما الصحة والفساد الصحة والفساد في الأوامر الظاهرية فهي مجعولة من قبل الشارع، فإن أمر الجعل حيث كان بيده كان أمر التطبيق راجعاً إليه، فيمكن أن يمضى عملاً ويحكم عليه بالصحة وإن لم يجزم المكلف بصحته، كما في موارد قاعدتي التجاوز والفراغ، وذلك عندما يتردد المكلف ويشك في إنطباق المأمور به على المأتي به من جهة أنه جاء بالجزء السابق أولاً، والمفروض أنه انتقلت حالته الفعلية إلى جزء آخر.

وفي هذه الحالة حكم الشارع المقدس عليه بالصحة للروايات الواردة في المقام مع أنه في الواقع لا يعلم المكلف بالصحة كما أن الشارع نفسه حكم بالفساد كما لو كان الشك في الركعة الثانية.

وهكذا الأمر في المعاملة لو شك في انطباق الأثر الشرعي على الموضوع الخارجي، وشمول دليل أوفوا بالعقود له من جهة الشك في تمامية الشرائط التي من جملتها العربية، فالشارع المقدس حكم بالصحة في المقام كما أنه في موارد أخرى حكم بالفساد، والصحة والفساد في الموارد المذكورة من الأمور الظاهرية التي تنالها يد التصرف الشرعي لرجوع جهة الانطباق إليه كجهة الجعل، فالمتحصل من هذا أن الصحة والفساد في الانطباق وعدمه التي هي من الأمور التكوينية من الأمور الواقعية، وأما في الأوامر الظاهرية فالصحة والفساد جعليان.

*الجهة السادسة: النهي المتعلق بالعبادة يتصور على أقسام: تارة: يتعلق بذات العبادة نفسها.

وأخرى: يتعلق بجزئها، وثالثة: يتعلق بوصفها الملازم لها، ورابعة: يتعلق بشرطها.

أما القسم الأول: كالنهي عن صوم العيدين وصوم الحائض وما شاكل ذلك، مما كان النهي متعلقاً بذات العبادة نفسها فهو داخل في النزاع.

القسم الثاني: كالنهي عن قراءة سور العزائم في الصلاة، مما كان النهي متعلقاً بجزء من أجزاء العبادة، فإن اقتصر المكلف على ترك ذلك الجزء، مع الإتيان ببقية الأجزاء فلا إشكال في بطلان العبادة لنقصان الفعل المركب، وإن لم يقتصر على الترك بالخصوص، بل أتى بفرد آخر من القراءة فالعبادة فاسدة إن كانت الزيادة العمدية مضرّة، وهذه جهة أخرى ليست من ناحية النهي، وفي غير هاتين الصورتين مما كان النهي متعلقاً بجزء العبادة يدخل في النزاع.

القسم الثالث: كالنهي عن الإجهار في القراءة، مما كان النهي متوجهاً نحو وصف ملازم للعبادة، فإن كان الموصوف وهو القراءة جزء من الصلاة ويتحد مع الجهر خارجاً نحو اتحاد، فيكون النهي في الحقيقة نحو حصة خاصة من الطبيعة وهي القراءة الجهرية، وحكمها حكم الجزء إن اقتصر عليه صار مضرّاً وإن أتى بفرد آخر في بعض الموارد للزيادة العمدية، وأما لو كان الموصوف مستقلاً كما لو كانت العبادة نفسها مستقلة فالنهي المتوجه عليها نهى عن نفس العبادة وذاتها، فيدخل في محل البحث.

القسم الرابع: مما كان النهي متوجهاً نحو شرط من شرائط العبادة، فقد ذهب صاحب الكفاية (قدس سره) (١)، وشيخنا الأستاذ (٢) إلى عدم الدلالة على الفساد بدعوى أن مبغوضية الشرط لا تنافي محبوبة المشروط، وسببه ما أفاده في وجهه من أن الواجب من الشرط معناه المصدري الذي هو الطهارة، والمحرم منه معناه الإسم المصدري الذي هو التطهير، ويعبر عن الأول في اللغة الفارسية بكلمة

* ليلة الاثنين ٢٦ / ١٤ / ١٣٧٧.

(١) كفاية الأصول: ١٨٥.

(٢) أجود التقريرات ٢: ٢٢٠.

باكيزه نمودن، وعن الثاني باكيزگي، وهما أمران متغايران لا علاقة لحرمة أحدهما بالآخر، إذ الحرمة في أحدهما لا تؤثر على الآخر، ولا تسري إليه.

والتحقيق أن يقال: إن عدم السراية إنما يتم لو كانت المبعوضة واردة على نفس المقدمات لا الشرط، كما في تطهير الثوب، فإن الطهارة لا شبهة في كونها شرطاً في الصلاة إلا أن ذلك لا ينافي حرمة مقدمة هذا الشرط وهو غسل الثوب بماء مغسوب، فلا تسري الحرمة من المقدمة إلى الشرط فضلاً عن سريانها إلى المشروط فلا يصير باطلاً. وإن كان النهي وارداً على نفس الشرط لا المقدمة، كما في التستر اللبسي بالقطن وأمثاله، دون التستر الغير اللبسي كأوراق الشجر، فلا بد من القول بالفساد، لأن التستر اللبسي من جهة تعلق الأمر الضمني به الآتي من العبادة، مأمور به، ومن جهة النهي عنه منهي عنه، فيصير مجعاً للمحبوبة والمبعوضة وهو باطل، فيسري فساد الشرط إلى المشروط ويفيد دليل إطلاق العبادة بغير هذا الشرط.

أما ما قاله من الفرق بين المصدر واسم المصدر، فقد مر كثيراً في المباحث المتقدمة، انه لا فرق بينهما بحسب المعنى، بل الفارق بينهما أمر اعتباري، أن الشرط ليس له معنيان أو وجودان أحدهما المعنى المصدري والثاني اسم المصدر، بل له وجود واحد ملحوظ بلحاظين، فتارة: يلاحظ باعتباره عرضاً قائماً بمعروضه، كالتطهير المحتاج إلى ما يعرض عليه فيسمى بالمصدر.

وأخرى: يلاحظ بنفسه من حيث هو فيسمى بالمصدر، وطبيعي أن المبعوضة حينئذ تسري من الشرط إلى مشروطه بعد فرض أن الشرط له معنى واحد.

(الجهة السابعة) تعيين الأصل:

إن أمكننا إقامة البرهان على دلالة النهي على الفساد أو عدمه كان المتبع ذلك، وإن ترددنا بعد العجز عن إقامة الدليل فالأصل ماذا يقتضي.

أما في المسألة الأصولية فالأصل مفقود ولا شيء يعين لنا الفساد أو عدمه أو الملازمة أو عدمها، وأما في المسألة الفرعية فالشك فيها يتصور على وجوه.

ذهب صاحب الكفاية (قدس سره) حسبما نقله شيخنا الأستاذ (قدس سره) (١) إلى أن الشبهة إن كانت حكمية.

فتارة: يشك في الصحة والفساد من جهة الشك في أصل مشروعية العمل وتعلق الأمر به، فالمقتضى للأصل هو الفساد وعدم صحة التقرب به لعدم إحراز هذه الجهة من قبل المولى، وإن لم يكن الشك في تلك الجهة، بل كان في الأقل والأكثر، فلا بد من الرجوع إلى ما قيل في بحث البراءة من الحكم بالبراءة أو الإشتغال.

وإن كانت الشبهة موضوعية فلا بد من القول بالإشتغال، لأن المكلف يعلم بثبوت التكليف في ذمته ويشك في الفراغ من جهة انطباق المأمور به على المأتي به، فمقتضاه هو الفساد.

ولكن صاحب الكفاية (قدس سره) بعد هذا التفصيل عدل عما قرره، وضرب على ذلك، ثم ذكر سطرًا واحدًا (٢) (بأن مقتضى الأصل الفساد لعدم الأمر)، وهذا هو الصحيح، لأن تصحيح العبادة بأحد طريقين:

الأول: انطباق المأمور به على المأتي به الخارجي وهو مقطوع بعدم.

الثاني: الملاك وإحرازه مع وجود النهي غير ممكن، لعدم اجتماع المحبوبة والمبغوضية في شيء واحد، وعلى تقديره فهو ضعيف، فالعبادة الفاقدة للأمر مقتضى الإتيان بها عدم الكفاية.

وهذا الذي أفاده صاحب الكفاية (قدس سره) أخيراً متين جداً، أما ما جاء به أولاً فغير تام، لأنه إن كان الشك من ناحية مشروعية العبادة فمقتضاه الفساد كما عرفت لعدم الأمر، وإن كان من ناحية الأقل والأكثر فالمسألة خارجة عن المقام.

فالمحصل أن مقتضى الأصل في العبادة التي نهى المولى عنها وأراد العبد إيجاد فرد من أفراد تلك الطبيعة بأن يطبقه على المنهي عنه، هو الفساد لعدم وجود الأمر فيها كما هو واضح.

(١) فوائد الأصول ٢: ٢١٢.

(٢) كفاية الأصول: ١٨٤.

وأما في المعاملة فإن كان في البين عموم من قبيل ((أوفوا بالعقود)) يشمل الفرد المشكوك صحته وفساده، فاللزام هو الحكم بالصحة، وإلا فالأصل العملي هو الفساد، لعدم صحة ترتب الأثر على معاملة إلا ما ثبت إمضاؤها من قبل الشارع المقدس.

* (الجهة الثامنة) وهل النهي يقتضي الفساد أو لا؟، ويقع في مقامين: المقام الأول: في العبادات، المقام الثاني: في المعاملات.

أما المقام الأول: فلا كلام في فسادها لو تعلق النهي بها، لأن المبعوضة الكامنة في الشيء لا تتلاءم مع المحبوبة والمقربة، فلا بد من الإعادة أو القضاء، والنهي المتوجه على العبادة ثلاثة أقسام:

تارة: يتعلق بذات العبادة وبنفسها، كصوم يوم العيدين أو صوم الحائض أو ما شاكل ذلك.

وأخرى: يتعلق بالشيء بوصف العبادة، بأن يكون المنهي عنه إتيان الفعل متقرباً به إلى الله سبحانه وتعالى، دون أن تكون ذات العبادة مجردة عن الوصف منهية عنها، كصلاة الحائض بناء على أن النهي فيها تشريعي، فإن المحرم حينئذ عليها إتيان الفعل متقربة به إلى الله تعالى حال وجود الدم، أما ذات العمل لو جاءت به بداعي آخر كالتعليم لأطفالها وما شابهه لا يكون حراماً.

وثالثة: يتعلق النهي بالفعل بوصف العبادة لكن من جهة التشريع، بمعنى أن المكلف قد فرض لهذا العمل حكماً من قبل الله سبحانه وتعالى مع أنه في الواقع ليس كذلك، فالنهي على العبد إنما كان من هذه الناحية.

وفي جميع الصور المذكورة يكون النهي دالاً على الفساد، نظراً إلى ما قلناه من أن المبعوضة والمبعدة لا تجتمع مع المحبوبة والمقربة، ونستكشف من وجود النهي عدم الأمر، بل عدم المصلحة والملاك، بل على تقديره فهو إما منك قبل تلك المفسدة، أو بمرتبة ضعيفة لا تقابل المفسدة، هذا كله في العبادة.

* ليلة الثلاثاء ٢٧/ ١٤/ ١٣٧٧.

وأما النهي عن المعاملة فعلى أنحاء ثلاثة:

نهي يتعلق بالسبب تارة وهي نفس الألفاظ، ونهي يتعلق بالمسبب وهو نفس الملكية، كالنهي عن بيع المصحف من الكافر، ونهي يتعلق بالتسبب ثالثة أي إيجاد الملكية من طريق خاص، كالمنع من بيع الكلب، والمنع من ثمن العذرة وأنه سحت، أما هبة الكلب أو المصالحة عليه فليست بممنوعة.

والقول في الإقتضاء وعدمه في هذه الثلاثة على تفصيل، ذهب أبو حنيفة^(١) إلى دلالة النهي على الصحة في الجميع، وفصل صاحب الكفاية^(٢) بين السبب والمسبب، فأكثر الدلالة على الفساد والصحة في ناحية السبب، وأما عن المسبب فادعى الدلالة على الصحة كما قاله أبو حنيفة، وفصل شيخنا الأستاذ (قدس سره)^(٣) بين السبب والمسبب، وادعى أن النهي المتعلق بالسبب لا يدل على كل من الفساد والصحة بل يرجع في الأمر إلى الأدلة الأخرى، وأما المتعلق بالمسبب ففيه اقتضاء الفساد.

والحق عدم الدلالة مطلقاً لا على الصحة ولا على الفساد سواء تعلق بالسبب أو المسبب أو التسبب، ولا بد من الرجوع إلى الأدلة الأخرى في تعيين الحكم.

وقبل الاستدلال على المدعى لا بد وأن يعلم أولاً أن النهي المتنازع فيه إنما هو التحريمي لا الإرشادي المشير إلى عدم ترتب الأثر فإنه لا كلام فيه، وثانياً: إن المقصود من النهي ليس ما يستفاد من خطاب لفظي، بل حتى لو علم من دليل لبي كإجماع وأمثاله يدخل في محل النزاع.

إذا عرفت هذا فنقول: إنه سبق منا في باب الخبر والإنشاء القول بأن العقود والإيقاعات ليس فيها جهة سببية ولا مسببية، وإنما هناك أمور ثلاثة:

الأول: الإعتبار النفساني القائم بنفس المعتبر يحصل في العقود عند كل واحد من الطرفين، فيعتبر أحدهما المال ملكاً للآخر على نحو المعاوضة يتصرف به كيفما يشاء، وفي الإيقاعات اعتبار واحد من الطرفين.

(١) شرح تنقيح الأصول: ١٧٣.

(٢) كفاية الأصول: ١٨٩.

(٣) أجود التقريرات ٢: ٢٢٧.

٥٥١

الثاني: المبرز لهذا الاعتبار من الألفاظ، وما لم يكن اللفظ كاشفاً عنه ومبرزاً له حقيقة إلى عالم الوجود الخارجي لا يقيم العقلاء وزناً لهذا الاعتبار النفساني، ولا تكمل حقيقة المعاملة أصلاً، فكان في البين مبرز، ومبرز.

الثالث: الإمضاء الشرعي والرضا به، وربما لا يرى الشارع المقدس أهمية لذلك الاعتبار عند تحققه خارجاً ما لم يكن المبرز له لغة عربية، ومع عدمها لا تحصل الملكية لعدم رضى الشارع به، وربما يرى صحة ذلك لاكتمال القيود والشرائط التامة فيمضي ذلك المعتبر وتحصل الملكية خارجاً.

وإذا عرفت هذا، فالنهي عن المعاملة بماذا يتعلق من هذه المراحل الثلاثة، أما الإمضاء الشرعي الذي هو ناحية المسبب فلا معنى لتوجه النهي إليه، والسر واضح، لأن الجهة المذكورة تعود إلى الشارع المقدس إن شاء أمضى المعاملة لأنه وجدها كاملة الأجزاء والشرائط، وإن شاء لم يمضها لفقدانها بعض الأمور، فهو أمر اختياري للشارع المقدس وتحت إرادته ولا ربط له بالعبد أصلاً، وإذا كانت الجهة المذكورة تعود إلى الشارع الأقدس فما معنى توجه النهي عليها، إذاً فالنهي عن المسبب غير صحيح، ومن هنا اتضح بطلان ما جاء به في الكفاية وذهب إليه أبو حنيفة من القول بالصحة، بالنظر إلى أن المسبب لا بد وأن يكون مقدوراً للمكلف، فإن هذه الجهة لا ترجع إلى المكلف كي يشترط القدرة فيها، أو فقل لا يعقل تعلق النهي بالإمضاء، لأنه فعل الشارع لا فعل المكلف لينهى المكلف عنه، ولا معنى لأن ينهى المولى نفسه عن فعل نفسه.

* وأما النهي عن السبب أي الألفاظ: فتارة يتعلق النهي عنه بما هو لفظ من دون نظر إلى جهة كاشفيته ومبرزيته عن ذلك الاعتبار، كالنهي عن كلمة (بعث) في الصلاة، فإن حرمة اللفظ باعتبار أنه قاطع للصلاة بعد أن كان المسلم عدم جواز القطع، وهذا لا دخل له بعدم ترتب الأثر على ذلك أو بترتب، بل لا بد من ترتب المعاملة على ذلك اللفظ، لأن النهي عنه لا من جهة الكاشفية بل لاصطدامه بعبادة مشروعة أوجب قطعها.

وأخرى يتعلق النهي عن اللفظ باعتبار كاشفيته وإبرازه لذلك الاعتبار، أو

فقل النهي كان عن المبرز والمبرز، وفي هذا الحال لا مانع من توجه النهي على المجموع لأنه فعل اختياري للعبد، إلا أنه لا يدل على الفساد، فلربما يكون العمل مبغوضاً للشارع إلا أن الإمضاء الشرعي بالنتيجة حاصل، ولربما لا يكون مبغوضاً والإمضاء لا يتحقق لجهة من الجهات، إذ المبغوضية لذلك لا تلازم الفساد دائماً، كما أن عدم المبغوضية لا تستلزم الصحة دوماً، إذ ليس النهي المتوجه على السبب يفيد الفساد. فالمتحصل من جميع ما ذكرنا أن النهي عن المسبب لا معنى له، لما عرفت أن جهة المسبب تعود إلى الشارع نفسه، ولا معنى لنهي الشارع عن عمل نفسه.

وأما النهي عن السبب بما هو لفظ فلا يقتضي الفساد، وبما هو كاشف عن الاعتبار النفساني لا ملازمة بينه وبين عدم الإمضاء الشرعي، فلا دلالة في شيء على الفساد ولا بد من الرجوع إلى الأدلة الاجتهادية، فإن كان في البين إطلاق أو عموم يعين لنا الأمر كان هو المتبع، وإلا فالأصل يقتضي الفساد لأصالة عدم ترتب الأثر. ومن هنا ظهر فساد ما توهمه أبو حنيفة من اعتبار القدرة في متعلق النهي، وأن النهي عن السبب يقتضي الصحة، إذ القدرة على النتيجة لا تعود إلى نفس المكلف ليتنازع فيها، وإنما هي عمل صادر من الشارع واقع باختياره، فله أن يترك وله أن يمضي من دون أن يكون عليه حرج في البين.

وقد فصل شيخنا الأستاذ (قدس سره) كما عرفت بين السبب والمسبب، فقد ادعى (قدس سره) عدم الدلالة على الفساد فيما لو تعلق النهي في الأول، بل الأمر موكول إلى الأدلة الأخرى، وأما لو تعلق بالمسبب أو التسبب فيقتضي الفساد، وقد قرّب وجه الدلالة بما حاصله أن كل معاملة يعتبرها المعتبر تتوقف على أمور ثلاثة:

الأول: كون المعتبر مالكاً أو مأذوناً للتصرف فيما تحت يده الذي يريد نقله، أما الفاقد لكليهما فلا يسمح له بالنقل إلا

فضولياً.

الثاني: أن يكون غير محجور عليه شرعاً من قبيل السفه والجنون والصغر، فلو كان كذلك لما صح منه النقل والانتقال.

الثالث: أن يكون نقله بإحدى الصيغ التي جعلها الشارع المقدس سبباً مثل

٥٥٣

بعت وأجرت وطأقت وزوّجت الخ، أما غيرها من هذا السنخ فلا يوجب الانتقال.

وبعد عرض هذه المقدمات، فنقول: إن الشارع المقدس إذا نهى العبد عن نقل ملكه إلى الآخر كان بسببه ممنوعاً عنه شرعاً، ومعلوم أن الممنوع الشرعي كالممنوع العقلي، فيكون بمنزلة الحجر عليه والغير الممضى عمله، فلا تصح المعاملة الواقعة منه، وهذا معنى دلالة النهي على الفساد.

وعلى ما قلناه يظهر ما قاله الفقهاء أن منذور الصدقة لا يجوز نقله وانتقاله، باعتبار حجر الشارع عليه وعدم مأذونيته بسبب النذر وإن البيع عليه فاسد.

كما أنه أفتى القوم في عدم جواز النقل لو باع الرجل داره، وشرط عليه أن لا يبيعها من عمر، فإن ممنوعة المالك إنما كانت بالتحجير، وهذا واضح، فالذي ظهر أن مجرد النهي عن السبب يدل على الفساد باعتبار التحجير الشرعي وهو كالعقلي.

وغير خفي أنه إن أريد بالنهي عن المعاملة النهي الوضعي الدال على عدم إمضاء الشارع للمعاملة مثل النهي عن بيع السفه والمجنون ونحوهما مما ورد في العقود والإيقاعات، أو نقل النهي الإرشادي الذي يدل على عدم إمضاء الشارع لهذه المعاملة كالنهي عن بيع الربا يتوجب تخصيص عمومات البيع فهذا صحيح، فلا ينبغي الإشكال في الدلالة على الفساد، وإن لم يكن الارتكاب محرماً ومبغوضاً للشارع، لأنه بمعنى عدم الإمضاء والنفوذ لا الحرمة. ومن هنا قلنا إن تجويز الخامسة أو بيع مال الغير ونحوهما من المعاملات الفاسدة لا حرمة تكليفية فيها، ومرتبها لا يصير معاقباً ومستحقاً للعقوبة، وإنما يقع العمل فاسداً غير نافذ لعدم إمضاء الشارع له، وهذا القسم خارج عن النزاع كما ذكرناه وذكره آنفاً، ومثله يوجب تخصيص عموم المعاملات وتقييد المطلقات.

وإن أريد من النهي النهي التحريمي الذي يوجب ارتكابه استحقاق العقاب فهو وإن كان كالامتناع العقلي في أن العقل

يلزمه بتركه لأنه مبعوض للمولى، إلا أنه لا يوجب خروج متعلقه عن قدرة المكلف، كيف وإلا امتنع توجه النهي إلى المكلف، لأن من شروطه قدرة المكلف عليه، فلو فرضنا أنه بتوجهه صار الفعل

ممتنعاً عليه، فلا محالة يستحيل توجهه إليه، وعليه فالمعاملة باقية على مقدوريتها للمكلف، فله أن يأتي بها فيعاقب أو بتركها فلا يعاقب، ولكن لم يدل دليل على أنها إذا كانت محرمة تقع فاسدة.

وأما ما استشهد به من الفروع، ففيه أنها ليست مسلمة حتى يستشهد بها في المقام، بل صحة المعاملة وعدمها فيها مبتنية على هذا البحث، فإن قلنا بدلالة النهي على الفساد فيلزم فيها أيضاً بالفساد وإلا فلا، وعليه فالصحيح ما ذكرناه من أن النهي لا دلالة فيه على شيء من الصحة والفساد.

* النهي المتعلق بالمعاملة بالمعنى الأعم على أقسام ثلاثة:

ربما: يتعلق على نفس المعاملة بالحرمة الوضعية كما هو الغالب في النواهي الواردة في أبواب المعاملات كالنهي عن بيع الغرر، والنهي عن بيع الثمرة قبل انعقادها^(١)، ولا إشكال في دلالة مثله على الفساد، لأنه يرشد إلى عدم النفوذ وعدم ترتب الأثر وعدم الإمضاء الشرعي لتلك المعاملة.

وأخرى: يتعلق النهي بترتيب آثار الملكية الخاصة على أحد العوضين مفيداً حرمة تكليفية، كما دل على أن " ثمن الكلب سحت" ^(٢)، أو "أجرة الفاجرة سحت" ^(٣)، وقد نهى الشارع المقدس عن ترتب ذلك الأثر نهياً مولوياً تكليفاً على معاملة خاصة، فكان الدليل نفسه متكفلاً للفساد، إذ النهي عن الثمن في حالة صحة المعاملة لا معنى له، فلا بد وأن تكون هي فاسدة بانضمام العلم بأن تصرفات المالك في ملكه مما لا وجه لحرمته، ومن حرمتها نستكشف أن الثمن ليس ملكه ولم يدخل في ملكه بالمعاملة.

وثالثة: يكون النهي تكليفاً تحريمياً يتعلق بنفس المعاملة، وبذلك المبرز باعتبار كاشفيته عن الاعتبار النفساني، إما بعنوان المعاملة كالدلالة على حرمة المعاملة، وإما بعنوان عام كحنت النذر، فإنه حرام لوجوب الوفاء به فيما إذا نذر

* ليلة السبت ٢ / ٢٤ / ١٣٧٧.

(١) وسائل الشيعة ١٨: ٢١٩، أبواب بيع الثمار ب٣ ح ١.

(٢) وسائل الشيعة ١٧: ١١٨، أبواب ما يكتسب به ب٤ ج ٢.

(٣) وسائل الشيعة ١٧: ٩٢، أبواب ما يكتسب به ب٥ ح ١.

٥٥٥

عدم بيع عين خاصة، وهذا هو محل الكلام بين القوم، وقد أفدنا أنه لا يقتضي الفساد بالملازمة، إذ لا مانع من أن يكون العمل مبعوضاً للشارع ولكن الأثر مترتب للإمضاء الشرعي كما عرفت مما تقدم.

وأما المعاملة بمعنى فعل الشارع أعني الملكية الشرعية فهي خارجة عن اختيار المكلف تعلق عليها نهى أم لم يتعلق، مضافاً إلى ما عرفت من أن فعل الشارع لا معنى لكونه نهياً عنه للمكلف، فلا نهى حتى يدل على مقدورية متعلقه وصحته.

الكلام في الروايات

وقد وردت روايات في صحة عقد العبد عندما عقد لنفسه من دون رضى سيده معللاً بأنه لم يعص الله وإنما عصى سيده^(١)، فإذا جاز جاز، وهذه الأخبار على خلاف ما ذهب إليه العامة وبعض الشيعة من بطلان المعاملات الفضولية مطلقاً، أو في خصوص ما إذا كان العاقد مالكا للعقد وكانت ثمرة العقد راجعة إليه دون ما إذا كان العاقد فضولياً وأجنبياً، بحيث لم ترجع إليه ثمرة العقد أبداً كما في الفضولي المتعارف، وهذا هو الذي ذهب إليه الشيخ أسد الله التستري (قدس سره) على ما نقله شيخنا الأنصاري^(٢) في مسألة من باع ثم ملك، وحاصله: أنه ذهب إلى صحة العقد الصادر من الفضولي الذي لا يرجع إليه أثر المعاملة، كما في الفضولي المتعارف فيما إذا تعقبه الإجازة من المالك، بدعوى أن العقد إنما يسند إلى المالك من حين الإجازة عرفاً، ولا يقال مثلها أن الشخص الفلاني باع داره

وإنما يسند إليه ذلك فيما إذا أمضاه، فيكون العقد حين إسناده إلى المالك مشتملاً على جميع شرائطه التي منها رضى المالك فتقع صحيحة، وأما إذا كان العقد صادراً ممن هو مالك للعقد وإليه ترجع ثمرته ولكنه مشروط بإمضاء الغير، كما في بيع السفينة ملك نفسه، فإنه صادر عن المالك إلا أنه مشروط بإمضاء وليه وهو مفقود، وكعقد الزوج على بنت أخت زوجته أو

(١) وسائل الشريعة: ٢: ١١٤، ابواب نكاح العبيد والاماء: ب ٢٤ ح ١، ٢.

(٢) المكاسب ٣: ٤٣٦.

مصايح
الأصول
ج - ١

٥٥٦

على بنت أختها فإنه عقد يرجع أثره إلى نفس العاقد، ولكنه مشروط بإمضاء زوجته، وفي مثلها تقع المعاملة باطلة، لأنها حين تحققها قد وقعت على وجه البطلان لفقدائها إمضاء من يعتبر إمضائه، وتحقق الإمضاء بعده لا يوجب انقلاب ما وقع فاسداً إلى الصحة، وذلك لأنه حين تحقق العقد لم يكن شرط وحين وجود الشرط لا عقد. وأما العقد الواقع على وجه الفساد فقد عرفت أنه لا ينقلب عما وقع عليه، ولعل العامة القائلون ببطلان الفضولي أيضاً استندوا إلى هذا الذي ذكره التستري، ومن هذا القبيل عقد العبد وزواجه لنفسه، ولكنه حين تحققه لم يكن واجداً لشرطه وحين تحقق شرطه وهو رضى سيده لم يكن عقد، والعقد الواقع على وجه البطلان لا ينقلب عما هو عليه. والأخبار الواردة في صحة عقد العبد فيما إذا أجاز له سيده يدل على بطلان ما فصله الشيخ، لأنها جعلت المناط في الصحة معصية الله وعصيان الغير، فيقال في السفينة والزوج إنهما لم يعصيا الله وإنما عصى السفينة وليه، فإذا أجاز جاز، بل ذكرنا في محله أن ما فصله التستري باطل في نفسه وإن لم يكن هناك رواية، فإن صحة العقد الفضولي مطلقاً على وفق القاعدة، ولا تطيل بذكر المقام.

وكيف ما كان فقد استدلت بهذه الأخبار، تارة على صحة المعاملة فيما إذا كانت محرمة على وفق ما ذهب إليه أبو

حنفية.

وأخرى: استدلت بها على فساد المعاملة المنهي عنها ودلالته على الفساد.

وشيء من الاستدلالين مما لا يمكن المساعدة عليه.

أما تقريب دلالة الأخبار على الصحة عند تعلق الحرمة عليها، فهو أن الإمام (ع) حكم بصحة عقد البيع مع أنه مخالفة لسيدته ومخالفة لله سبحانه وتعالى، لأن مخالفة السيد مخالفة لله فالعقد مبعوض لله ومحرم، وقد حكم مع ذلك بصحته، فالنهي عن معاملة لا يدل على فسادها.

ومبنى الاستدلال كما ترى هو المغايرة بين العصيان المذكور في صدر الأخبار المنفي عن الله والعصيان المذكور في ذيلها الثابت بالإضافة إلى السيد، بحمل الأول على العصيان الوضعي، وأن عقد العبد ليس مما لم يمضه الله

٥٥٧

كالنكاح في العدة، كما مثل به في الرواية، لأنه ليس من المعاملات الفاسدة شرعاً كنكاح الخامسة أو الشغار، بل هو عقد صحيح وممضى شرعاً.

وحمل الثاني على العصيان التكليفي والمخالفة، وكيف لا وقد عرفت أن عصيان السيد ومخالفته مخالفة وعصيان لله تعالى، ومعه كيف ينفي كونه معصية لله إلا لحمله على عدم الإمضاء. والحاصل أن الاستدلال مبني على التفكيك بين المعصيتين.

* وقد قرب شيخنا الأستاذ (قدس سره) (١) وجه الدلالة على الفساد من الرواية الشريفة بما حاصله: أن نهى الشارع على قسمين فإن الحرمة، تارة: تتعلق بشيء بعنوان من العناوين الأولية الغير القابلة للتغير والزوال، ومثله يوجب الفساد.

وأخرى: تتعلق بعنوان قابل للتغير والزوال، كحرمة عقد العبد، فإنه متعلق على عقده بعنوان عدم إمضاء سيده، ومن الظاهر أن سيده كغيره من الناس ممن يمكن البداء في حقه، فربما لا يرضى بعقد عبده في زمان ثم بتوعيد أو تطميع أو تخويف أو التماس رضي بالعقد، ورضاؤه موجب لارتفاع الحرمة لأنها كانت متعلقة عليه، ونظيره التصرف في مال الغير، فإنه محرم بعنوان أنه مما لا يرضى به مالكة، فإذا رضي المالك فقد ارتفعت حرمة التصرف لانقلاب العنوان، ومثله مستحيل في قصد الله تعالى لاستحالة البداء في حقه، إذ لا يمكن أن لا يرضى

بشيء ثم ينقلب عدم رضائه إلى الرضا، وبالجمله إنه (قدس سره) حمل المعصية في كلا الموردين على المعصية التكليفية ولكن الحرمة على قسمين.

وغير خفي أن ما أفاده (قدس سره) أيضاً لا يمكن المساعدة عليه، فإن المعصية لا يمكن إرادة التكليفية منها بوجه لوضوح أن عقد العبد في نفسه ليس من المحرمات الإلهية، لأنه عبارة عن الاعتبار النفساني وإبرازه بمبرز، وهما لا يوجبان فسق العبد وخروجه عن العدالة، لا سيما إذا كان الإنشاء من الغير بأن يكون المنشيء غير العبد كما هو الغالب في عقد الزواج، فإن من صدر عنه الإنشاء حينئذ ليس ببعيد والعبد لم يصدر عنه عقد.

* ليلة الأحد ٣ / ٢٤ / ١٣٧٧

(١) أجود التقريرات ٢: ٢٣٤.

مصباح
الأصول
ج - ١

٥٥٨

بل المراد بالمعصية عدم الإمضاء، بمعنى أن عقد العبد من غير إذن سيده ليس من العقود التي لم يشرعها ولم يمضها الشارع كالنكاح في العدة على ما مثل به في بعض الأحيان، بل هو مما أمضاه الشرع الكريم وإن لم يمضه المولى، فإذا أجاز جاز.

وعليه فهذه الروايات أجنبية عن المقام، إذ ليس فيها نهى تكليفي ومعصية تكليفية حتى يقال إنه يقتضي الفساد أو لا يقتضي، بل المعصية كما عرفت وضعية بمعنى عدم الإمضاء، فالصحيح أنها مما لا دلالة لها على أن النهي يقتضي الفساد أو الصحة كما هو واضح.

٥٥٩

فهرس المحتويات

مصايح الأصول

الجزء الأول

المقدمة.....٩

غاية علم الأصول.....٣٧

تعريف علم الأصول.....٣٧

الفرق بين الأصول وبقية العلوم.....٣٨

مرتبة علم الأصول.....٤٠

الفرق بين القواعد الأصولية والفقهية.....٤٠

موضوع العلم.....٤٣

تمايز العلوم.....٤٧

موضوع علم الأصول.....٤٩

الوضع.....٥١

المختار.....٦٠

المعنى الحرفي.....٦٧

الفرق بين الجمل الخبرية والانشائية.....٨١

مصايح
الأصول
ج - ١

- أسماء الإشارة..... ٨٥
- الاستعمال المجازي..... ٨٦
- استعمال اللفظ وإرادة شخصه..... ٨٨
- تبعية الدلالة الإرادة..... ٩٢
- وضع المركبات..... ٩٦
- علائم الحقيقة..... ٩٧
- التبادر..... ٩٧
- فائدة..... ٩٩
- عدم صحة السلب..... ١٠٠
- الاطراد..... ١٠٣
- تعارض أحوال اللفظ..... ١٠٥
- الحقيقة الشرعية..... ١٠٥
- الصحيح والاعم..... ١١٢
- تصوير الجامع على القول بالصحيح..... ١١٦
- تصوير الجامع على القول بالاعم..... ١٢٠
- الوضع للاعم..... ١٢٦
- ثمرة النزاع..... ١٢٦
- الكلام في المعاملات..... ١٣٤
- بحث الاشتراك..... ١٤١
- استعمال المشترك في أكثر من معنى واحد..... ١٤٥
- التثنية والجمع..... ١٤٨

المشتق.....١٥١

اختلاف مبادئ المشتقات.....١٥٤

اسم الزمان.....١٥٦

٥٦١

عدم دلالة الفعل على الزمان.....١٥٨

الادلة على الوضع لخصوص المتلبس.....١٦٠

أدلة القول بالاعم.....١٦٤

الأصل العملي عند الشك.....١٦٧

تنبيهات.....١٦٩

الصفات الجارية عليه تعالى.....١٨٠

بحث الأوامر.....١٨٣

اتحاد الطلب والارادة.....١٨٥

الكلام النفسي وأدلتة.....١٨٧

ادلة القائلين بالجبر.....١٩٣

التفويض.....١٩٧

الأمر بين الأمرين.....١٩٩

صيغة الأمر.....٢٠٣

استعمال الجمل الخبرية في الطلب.....٢٠٨

التعبد والتوصلي.....٢١١

امكان أخذ داعي الأمر في المتعلق.....٢١٧

اعتبار بقية الدواعي.....٢٢٨

الأصل العملي عند الشك في التعبدية والتوصلية..... ٢٣٥

اقتضاء إطلاق الصبغة..... ٢٣٧

كون الوجوب نفسيا تعينيا عينيا..... ٢٣٧

الأمر عقيب الحظر أو توهمه..... ٢٤٠

المرّة والتكرار..... ٢٤١

الامتثال بعد الامتثال..... ٢٤٣

الفور والتراخي..... ٢٤٥

مصايح
الأصول
ج - ١

٥٦٢

التنبيه على أمور..... ٢٧٨

مقدمة الواجب..... ٢٧٤

الشرط المتأخر..... ٢٨٠

شرائط المأمور به..... ٢٨٢

شرائط الحكم..... ٢٨٣

الواجب المطلق والمشروط..... ٢٨٦

استحالة رجوع القيد إلى مفاد الهيئة..... ٢٨٧

لزوم عود القيد إلى المادة..... ٢٩٠

تردد القيد في رجوعه الى الهيئة أو المادة..... ٢٩٤

تنبيهات..... ٣٠١

الواجب المعلق..... ٣٠٤

ادلة استحالة الواجب المعلق..... ٣٠٥

فوائد الواجب المعلق..... ٣٠٨

وجوب المعرفة والتعلم.....٣٠٩

تنبيهان.....٣١٧

الواجب النفسي والغيري.....٣١٩

مقتضى الأصل عند الشك.....٣٢٣

الإشكال في عبادية الطهارات الثلاث.....٣٢٧

تبعية وجوب المقدمة لوجوب ذبيها.....٣٢٩

اعتبار قصد التوصل.....٣٣٥

المقدمة الموصلة.....٣٤٢

ادلة صاحب الفصول.....٣٤٦

دليل آخر على ايجاب المقدمة الموصلة.....٣٤٨

٥٦٣

المقدمة حال الايصال.....٣٤٩

ثمرة النزاع في وجوب المقدمة.....٣٥٣

الواجب الأصلي والتبعي.....٣٥٨

مقدمة المستحب.....٣٦٥

مقدمة الحرام.....٣٦٥

مقدمة المكروه.....٣٦٧

مبحث الضد.....٣٦٨

الضد الخاص.....٣٦٩

استدلال القائل بالاقتضاء.....٣٦٩

استدلال القائل بعدم الاقتضاء.....٣٧٠

شبهة الكعبي.....٣٧٨

الضد العام.....٣٧٩

بيان الثمرة.....٣٨١

في تصحيح إتيان المهم بلملاك.....٣٨٩

البحث في الترتيب.....٣٩٧

دليل القائل بالامتناع.....٤٠٦

لاشكال على الترتب باستلزام عقابين.....٤١٦

بقي في المقام أمور:.....٤١٦

الفرق بين التعارض والتزام.....٤٢٤

مرجحات باب التزام.....٤٢٩

التزام في الاجزاء.....٤٤٥

موارد التزام.....٤٤٧

امر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه.....٤٥٣

الأوامر متعلقة بالطبائع أو الأفراد.....٤٥٦

مصايح
الأصول
ج - ١

٥٦٤

نسخ الوجوب.....٤٦٠

الواجب التخييري.....٤٦٢

الواجب الكفائي.....٤٦٧

الواجب الموسع والمضيق.....٤٧٠

الواجب الموقت.....٤٧١

الشك في تبعية القضاء للأداء وعدمه.....٤٧٤

الأمر بالأمر.....٤٧٦

الأمر بالأمر قبل الامتثال يفيد التأكيد أو التأسيس.....٤٧٨

بحث النواهي.....٤٧٩

جواز اجتماع الأمر والنهي وعدمه.....٤٨٧

دليل المانعين.....٤٩٩

التفصيل في المسألة.....٥٠٤

دليل المجوزين.....٥١٣

تنبيهات الاجتماع.....٥٢٢

كيفية الصلاة في الدار المغصوبة.....٥٢٥

التنبيه الثاني: مرجحات باب اجتماع الأمر والنهي.....٥٣٥

التنبيه الثالث: تعيين الأصل أو المعاملة.....٥٣٨

النهي عن العبادة أو المعاملة.....٥٤٢

الكلام في الروايات.....٥٥٥

فهرس الكتاب.....٥٥٩