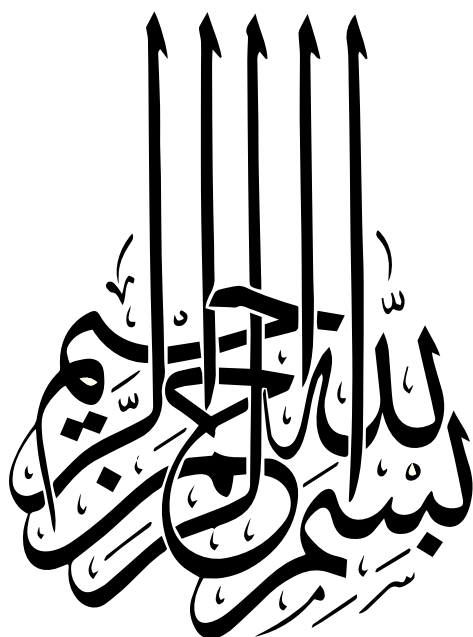


أَوْضَحَ الْمَقُولَ
فِي
تَحَاتُّمِ الْأَصُولِ



أَوْضَحُ الْمَقُولِ فِي عِلَالِ الْأَصُولِ

تَأليف

الشيخ حسين الرميثي الجاوي العاملي (حفظه الله)

المجلد الأول

مقدمات علم الأصول
المقصد الأول: في الأوامر
١٤٣٤ - ١٤٣٥ هـ

الحوزة العلمية
معهد الإمام الرضا (ع)

بَحْثُ الْحَقِيقَةِ الْمُحْفَظَةِ

الطبعة الأولى

١٤٣٩ هـ - ٢٠١٧ م

الدورة العلمية

معهد الإمام الرضا (ع)

الغبيري: خلف مسجد عواد (غربا) - بناية الزهور، طابق أول

هاتف: ٠٣/٩٨٦٢٧٨

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله بجميع محامده كلّها على جميع نعمه كلّها، والحمد لله الذي أنار لنا دروب العلم، وكشف عنا غشاوة الجهل، اللَّهُمَّ فاسلك بنا سبيل الوصول إليك، ويسر لنا أقرب الطرق للوفود عليك.

وصلِّ اللَّهُمَّ على حبيبك ونبيك، سيّد الأنبياء، وأكرم الأصفياء، محمّد المصطفى وآله الأئمة الأبرار الأتقياء، والنّجباء الأخيار، والسّادة الأطهار صلواتك عليهم أجمعين.

وبعد، فإنّ من تمام السّعادة، وكمال الفضل، التّفقه في الدّين، ومعرفة الحلال والحرام، ولأجل الوصول لهذه الغاية، لا بدّ من معرفة كيفيّة استخراج هذه الأحكام الشرعية من مصادرها الصّحيحة. والعلم المتكفّل لنيل هذا الغرض، هو علم الأصول، الذي عرّفوه بأنّه العلم بالقواعد الممهّدة لاستنباط الأحكام الشرعيّة من أدلّتها التفصيليّة، ولذا اهتمّ علماؤنا الأبرار ببيان هذا العلم وتثبيت قواعده، وكان لشيخنا الأصولي العلامة المحقّق والمدقّق آية الله العظمى محمد كاظم الخراساني (طاب ثراه) - المعروف بالآخوند - الباع الطويل، واليد الطوّلى في هذا الفنّ، حيث ألف كتابه الكفاية، والذي فيه الكفاية، لأنّه يحوي أهمّ المطالب الأصولية. فأحببتُ أن يكون متناً لبحوثنا، مبيناً بعض غوامض هذا العلم، وما توصلنا إليه من الآراء الصحيحة، التي تقع نتيجتها في طريق استنباط الحكم الشرعي.

وقد اجتنبنا فيه الإطناب الممل، والإيجاز المخل، ابتغاء تسهيل الأمر على طلبة العلم المشتغلين في هذا الفن، وقد جمعنا تلك البحوث في هذا الكتاب، وأسميناه «أوضح المقول في علم الأصول»، سائلين الله عز وجل أن يعصمنا من الخطأ والنسيان، وأن ينتفع بكتابي هذا أهل العلم والفضل، ويجعله ذخراً لي ليوم فاقتي، ويوفقني لكل خير، ويدفع عني كل شر وبليّة، إنّه أرحم الراحمين.

وفي الختام لا يسعني إلا أن أتقدم بخالص الشكر والتقدير لكل من ساهم في إخراج هذا الكتاب إلى النور، فأسأل الله أن يوفقهم جميعاً ويجعل عاقبتهم خيراً.

والحمد لله رب العالمين.

تنفيذ وإخراج عبد القادر نجيب كرزي

مقدّمات علم الأصول

وفيه أمور:

- الأمر الأول: علم الأصول
- الأمر الثاني: الوضع
- الأمر الثالث: الحقيقة والمجاز
- الأمر الرابع: إطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه أو مثله أو شخصه
- الأمر الخامس: وضع الألفاظ للمعاني بما هي
- الأمر السادس: وضع المركبات
- الأمر السابع: علامات الحقيقة
- الأمر الثامن: أحوال اللفظ وتعارضها
- الأمر التاسع: الحقيقة الشرعية والمتشرعية
- الأمر العاشر: الصحيح والأعم
- الأمر الحادي عشر: الاشتراك اللفظي
- الأمر الثاني عشر: استعمال اللفظ في أكثر من معنى
- الأمر الثالث عشر: المشتق

الأمر الأوّل

علم الأصول

وفيه مباحث :

- المبحث الأول: وحدة موضوع العلم
- المبحث الثاني: تعريف موضوع العلم
- المبحث الثالث: كيفية تمايز العلوم
- المبحث الرابع: موضوع علم الأصول
- المبحث الخامس: تعريف علم الأصول

المبحث الأول

وحدة موضوع العلم

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ فِي الأمر الأول من مقدمات علم الأصول، فيما يخص تعريف موضوع العلم: «الأول: إِنَّ موضوع كلِّ علم، وهو الذي يُبحث فيه عن عوارضه الذاتية - أي بلا واسطة في العروض - . . .».

ذهب المشهور إلى أَنَّ كلَّ علم له موضوع وحداني يشكّل جامعاً مقولياً ماهوياً ذاتياً لمجموع مسائله، وعلم الأصول كذلك، واستندوا في ذلك إلى قاعدة فلسفية هي: (الواحد لا يصدر عنه إلا واحد)، فيما أَنَّ الغرض من علم الأصول واحد، وهو (الاقتدار على الاستنباط)، والغرض معلول لموضوع العلم، فلا بدَّ أن تكون العلة، واحدة.

وهنا لا بدَّ من ذكر أمور أربعة:

- الأول: توضيح القاعدة الفلسفية التي استند إليها الأصحاب في إثبات دعواهم.

- الثاني: مناقشة القاعدة.

- الثالث: صلاحية القاعدة لإثبات وحدة موضوع العلم.

- الرابع: استحالة وحدة موضوع بعض العلوم.

الأمر الأول: توضيح قاعدة: (الواحد لا يصدر عنه إلا واحد)

قاعدة (الواحد لا يصدر عنه إلا واحد) ترجع في حقيقتها إلى وجوب وحدة السنخية بين العلة والمعلول؛ كالسنخية بين النار والاحتراق؛ إذ لو لم يكن بينهما وحدة سنخية، لصحَّ صدور كلِّ شيء عن كلِّ شيء؛ كأن يصدر الاحتراق عن الماء. والواحد بما هو واحد لا يسانخ الكثير بما هو كثير، وبالتالي لمّا كان الغرض من العلم واحداً، لزم أن يكون المؤثر فيه (أي علته) واحداً أيضاً، وليست علّة الغرض إلا الموضوع.

الأمر الثاني: مناقشة القاعدة

إنّما يتمّ الكلام في هذه القاعدة بالنسبة للواحد الشخصي البسيط، لا المركّب ذي الجهات المتكثّرة؛ فإنّ العلّة الواحدة البسيطة بما هي كذلك لا يصدر عنها إلا معلول واحد، أمّا الواحد المركّب، فإنّ صدور الكثرة عنه أمرٌ ممكن وواقع.

ثمّ إنّ العلة المرادة هي خصوص العلّة الخارجية الطبيعية التكوينية، لا مثل الإرادة الإنسانية؛ فإنّ زيدا ذا الإرادة، وإن كان جزئياً، لكنّه يصدر عنه الكثير لتعدد جهاته؛ فتصدر عنه القوّة من حيث شجاعته، والحزن من حيث عاطفته . . .

الأمر الثالث: صلاحية القاعدة لإثبات وحدة موضوع العلم

لبيان صلاحية هذه القاعدة لإثبات وحدة موضوع العلوم، لا بدّ من ذكر أقسام الغرض الثلاثة:

- الأول: الغرض البسيط الشخصي.
- الثاني: الغرض النوعي؛ حيث يكون الغرض حقيقة كلية لها أفراد خارجية بإزائها.

- الثالث: الغرض العنواني، وهو المنتزع من أمور عدة خارجية، إلا أنه ليس له بإزاء في الخارج؛ من قبيل الشرطية، والفوقية...
إذا عرفنا ذلك، فنقول:

أمّا بالنسبة للغرض الشخصي، فلا شيء يحتم أن يكون الموضوع واحداً بحال كان الغرض بسيطاً شخصياً؛ لأنّ هذا الغرض الشخصي مترتب على مجموعة مسائل بموضوعات ومحمولات متعددة تشكّل أجزاء العلة التي أولدت هذا المعلول الشخصي، وهو الغرض.

فلو فرضنا أنّ الغرض من موضوع علم النحو شخصي، وهو (صون اللسان عن الخطأ في المقال)، فإنّ هذا الغرض الشخصي في الواقع مولّد عن مجموعة قضايا منها: (الفاعل مرفوع، والمفعول به منصوب، والمضاف إليه مجرور...)، هذه القضايا المتعددة ذات المواضيع المتعددة شكّلت معاً أجزاء علة مركّبة، ولدت الغرض من علم النحو الذي فرضناه شخصياً.

وأمّا الغرض النوعي، أو العنواني الانتزاعي، فبما أنّهما كليّان، الأول منهما من حيث أنّه صادق على أفراد عديدة في الخارج، والثاني منتزع من أفراد عديدة في الخارج، كانا بذلك صادرين عن كثير بمقتضى كليّتهما، فكون الغرض كلياً سواء كان نوعياً أم انتزاعياً أجلى حالاً في كون العلة المؤثرة فيه ليست أمراً واحداً شخصياً.

فالمحصّل أنّ الغرض سواء كان بسيطاً أو كلياً نوعياً أو كلياً انتزاعياً، ليس كاشفاً عن وحدة الموضوع.

وبناءً عليه، فإنّ الغرض في علم الأصول، (وهو الاقتدار على الاستنباط)، ليس صادراً عن موضوع واحد؛ لأنّه كليّ، والكليّ يصدر عن

كثير، وانتزاعي تمّ انتزاعه من مسائله المتعددة التي نراها تارةً تورث القطع؛ كما في المستلزمات العقلية، وأخرى تورث الظنّ كما في الأمارات، وبالتالي ليس الاقتدار واحداً بسيطاً أصلاً.

ثمّ لو كان كذلك، فلا يكون كاشفاً عن وحدة الموضوع؛ لأنّه صادرٌ عن مسائل متعددة بمواضيع ومحمولات متعدّدة، فإنّ هذه المسائل تشكّل أجزاءً علّةً مركّبة لا علّةً واحدة شخصية بسيطة، كما تقدّم.

الأمر الرابع: استحالة وحدة موضوع بعض العلوم

لو نظرنا إلى مثل علم الفقه، فإنّ مسائله بموضوعاتها ومحمولاتها المتعدّدة، لا يمكن معها الاستخلاص إلى جامع مقولي ذاتي لها. وتوضيحه:

أمّا الموضوعات، فهي إمّا جواهر؛ كما في قضيّة (الدم نجس)، أو أعراض؛ كما في قضيّة (الركوع واجب)، أو (النية واجبة)، فالدم جوهر، والركوع عرض من مقولة الوضع، والنية عرض من مقولة الكيف النفساني، وأنّى لنا أن نجد جامعاً مقولياً ماهوياً ذاتياً بين الجواهر والأعراض؟! والحال أنّه لا يمكن إيجاد جامع حتّى بين الأعراض؛ كما بين مقولة الوضع ومقولة الكيف، وإلّا لو أمكن ذلك الجامع لما كانت المقولات العشر من الأجناس العالية التي لا أجناس فوقها.

ثمّ إنّ بعض الموضوعات وجوديّة؛ كالصلاة والحج. وبعضها عدميّة كالصوم؛ فإنّه ترك للمفطرات، ولا جامع بينهما.

وأمّا المحمولات، فهي إمّا أحكام تكليفية، أو وضعيّة، أمّا في الأوّل فالأمور اعتباريّة وأمّا في الثاني فكثير منها اعتباري كالملكية والزوجة ونحوهما، ولا سبيل إلى إيجاد جامع مقولي ذاتي لأمور اعتبارية؛ إذ لا يمكن انتزاع جامع حقيقي من الاعتباريات.

وبناءً على ما تقدم، تبين أن مثل علم الفقه الذي نجد في موضوعاته ومحمولاته تغييراً في الحقيقة، يستحيل أن يكون له موضوع واحد بمعنى الجامع المقولي الذاتي.

إشكال آخر على القاعدة:

هذا إشكال على ظاهر عبارة الأعلام من أن الغرض الواحد يكشف عن كون المؤثر (الموضوع) واحداً مثله. وهو أن الغرض، ليس مترتباً على وجود المسائل النحوية أصلاً، ليكون الموضوع الجامع المنتزع من موضوعات هذه المسائل هو المؤثر والمولد لهذا الغرض، وإنما مترتب على تعلم تلك المسائل ومراعاتها.

وعليه ينبغي القول: إن الغرض الواحد يكشف أن المؤثر فيه علم واحد وهو العلم بمسائل العلم لا أن المؤثر فيه موضوع واحد.

المبحث الثاني

تعريف موضوع العلم

ماذا يُبحث في العلم؟ المعروف أنّه يُبحث في كلّ علم عن عوارض موضوعه الذاتية، ولتوضيح التعريف لا بدّ من بيان أمور ثلاثة:

- الأول: معنى العَرَض.
- الثاني: أقسام العرض السبعة.
- الثالث: العرض الذاتي والغريب.

الأمر الأول: معنى العَرَض

العَرَض: (هو المحمول الخارج عن ذات الموضوع)، ويشمل العرضي المقابل للذاتي في كتاب الإيساغوجي؛ أي الكليّات الخمسة. وهذا العرضي إمّا أن يكون مختصّاً بموضوعه، فيكون عرضاً خاصّاً؛ كالضحك بالنسبة للإنسان. أو غير مختصّ به؛ كالمشي بالنسبة للإنسان والفرس والأسد...

كما يشمل الذاتي في كتاب البرهان، وهو (المحمول الخارج عن ذات الموضوع، المنتزع من مقام الهوية والذات، اللازم له)، وبما أنّه خارج عن ذات الموضوع، فهو ليس بجنس ولا فصل؛ كالإمكان بالنسبة إلى ما سوى واجب الوجود لذاته، ولا يمكن سلب الإمكان عنه بوقت من الأوقات، كما لا يخفى، وإلّا لانتقل إلى ممتنع لذاته، وهو محال.

الأمر الثاني: أقسام العَرَض السبعة

ينقسم العرض الأعمّ من العرض في كتاب الإيساغوجي والذاتي في كتاب البرهان إلى سبعة أقسام:

- القسم الأول: عروضه على الموضوع بلا واسطة، فيكون حمّله على الموضوع بمقتضى ذاته، كعروض الإمكان على الإنسان، وعروض إدراك الكليات عليه، فإنّهما عارضان عليه لذاته بلا واسطة.

- القسم الثاني: عروضه على الموضوع بواسطة داخلية؛ أي من ذات الموضوع مقوّمه له، ومساوية له، فالنسبة بينها وبين الموضوع التساوي؛ كعروض التكلّم على الإنسان بواسطة داخلية مساوية لذاته، وهي الناطقية.

- القسم الثالث: عروضه على الموضوع بواسطة داخلية أيضاً، ولكنّها أعمّ من الموضوع؛ أي النسبة بينها وبين الموضوع عموم مطلق؛ كعروض الحركة الإرادية على الإنسان بواسطة داخلية أعمّ من ذاته، وهي الحيوانية.

- القسم الرابع: عروضه على الموضوع بواسطة خارجية؛ أي خارجة عن ذات الموضوع غير مقوّمه له، ومساوية له؛ كعروض الضحك على الإنسان بواسطة التعجّب المساوي للإنسان والخارج عن ذاته؛ أي غير مقوّم لها.

- القسم الخامس: عروضه على الموضوع بواسطة خارجية أيضاً، ولكنّها أعمّ من الموضوع؛ كعروض التحييز على الأبيض بواسطة الجسمية الأعم من الأبيض والخارجة عن ذاته.

- القسم السادس: عروضه على الموضوع بواسطة خارجية أيضاً، ولكنّها أخصّ من الموضوع؛ كعروض الرفع على الكلمة بواسطة الفاعلية الأخص من الكلمة والخارجة عن ذاتها.

- القسم السابع: عروضه على الموضوع بواسطة مباينة له؛ كعروض الحرارة على الماء بواسطة النار المباينة للماء. وإنَّما لم يكن هناك واسطة داخلية أخصَّ خلافاً للخارجية؛ لأنَّ الداخلية مقوِّمة لذات الموضوع المعروف عليه، ولا يكون المقوِّم أخصَّ من المقوِّم؛ إذ لا يمكن للناطقية أن تكون مختصة بالكاتب والحال أنَّها مقوِّمة للإنسان. أمَّا الواسطة الخارجية، فهي خارجة عن ذات الموضوع، غير مقوِّمة له، وبالتالي لا ضير في أن تكون مساوية أو أعم أو أخص من المعروف عليه.

الأمر الثالث: العرض الذاتي والغريب

بناءً على ما ذكره صاحب الكفاية من أنَّ موضوع العلم: هو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيّة، فما معنى العرض الذاتي؟ وأي من الأقسام السبعة المتقدِّمة منه؟

أمَّا العرض الذاتي، فهو ما يعرض على الموضوع لذاته؛ أي إنَّ ذات الموضوع تقتضي هذا العروض، بلا حاجة إلى واسطة خارجة عن ذات الموضوع، فحينئذٍ ما يعرض بلا واسطة خارجة عن ذات الموضوع، هو عرض ذاتي، ويقابله العرض الغريب؛ أي الذي يعرض بواسطة خارجية.

إذا عرفت ذلك، فنقول: اتَّفَق الأصحاب على أنَّ القسم الأوَّل من الأعراض؛ أي العارض على الموضوع بلا واسطة بمقتضى ذاته، هو من الأعراض الذاتية بلا إشكال، وكذا القسم الثاني؛ أي العارض على الموضوع بواسطة داخلية مساوية؛ لأنَّ الواسطة الداخلية من ذاتيات الموضوع، فيكون العروض بمقتضى الذات.

واتَّفَقوا على أنَّ القسم الخامس؛ أي العارض على الموضوع بواسطة خارجية أعم، والقسم السادس؛ أي العارض على الموضوع بواسطة

خارجية أخصّ، والقسم السابع؛ أي العارض على الموضوع بواسطة مباينة له جميعها من الأعراض الغريبة.

واختلفوا في القسم الثالث؛ أي العارض على الموضوع بواسطة داخلية أعمّ، والقسم الرابع؛ أي العارض على الموضوع بواسطة خارجية مساوية، فذهب مشهور المتقدّمين إلى أنّ العارض بواسطة داخلية أعمّ من الأعراض الغريبة، بينما ذهب مشهور المتأخرين إلى أنّه من الأعراض الذاتية.

ولكن الإنصاف: أنّ القسم الثالث من الأعراض الذاتية؛ لما تقدّم من أنّ الواسطة الداخلية سواء كانت مساوية أم أعم، هي من ذاتيّات الموضوع، فيكون العروض عليه باقتضاء ذاته.

وبناءً على ما تقدم، فإنّ المبحوث عنه في العلم، هو ما يُبحث فيه عن العرض الذاتي لموضوعه، وهو منحصر بالأقسام الثلاثة المتقدّمة.

فيشكل حينئذٍ بخروج جلّ مسائل كلّ علم عن العلم الذي يُبحث فيه؛ مثلاً لو تأملنا في علم الفقه، فإنّا نجد موضوعه (فعل المكلف)، وما يعرض عليه هي الأحكام الشرعية بواسطة المصالح والمفاسد؛ أي الملاكات الكامنة في متعلّقاتها، ولكنّ هذه المصالح والمفاسد واسطة مباينة لفعل المكلف.

وكذا في علم الأصول، فإنّا نجد أنّ في مبحث (خبر الواحد حجة) مثلاً، تعرض الحجية على خبر الواحد لا باقتضاء ذاته، بل بواسطة التشريع أو بناء العقلاء، وهذه واسطة مباينة لخبر الواحد.

وكذا في علم النحو، ففي قضيّة (الكلمة مرفوعة حال كونها فاعلاً)، عرض الرفع على الكلمة بما هي فاعل؛ أي بواسطة الفاعلية التي هي واسطة خارجية أخص من الكلمة؛ لأنّ الفاعلية بالنسبة للكلمة كالنوع بالنسبة إلى الجنس.

فيلزم من ذلك أن تكون مسائل علم الفقه، وجلّ مسائل علم الأصول وعلم النحو ونحوهما، خارجة عن العلم الذي تُبحث فيه هذه المسائل؛ لأنّها من الأعراض الغريبة بناءً على تعريفهم العرض الغريب.

ومن هنا التجأ صاحب الكفاية إلى تفسير العرض الذاتي بمعنى آخر؛ حيث فسّره بأنّه ما يُحمل على الموضوع بلا واسطة في العروض؛ أي حملاً حقيقياً لا مجازياً، فأرجع بهذا التفسير مسائل العلوم إلى كنفها.

وتوضيحه: الواسطة على أقسام ثلاثة:

- القسم الأول: الواسطة في الثبوت، وهي ما كانت علّة في العروض؛ كما في قضية (الماء حار)، فالنار واسطة ثبوتية، وعلّة حقيقية لعروض الحرارة على الماء.

- القسم الثاني: الواسطة في الإثبات: وهي ما كانت علّة للعلم بالشيء، كالدهان واسطة إثباتية؛ أي علّة للعلم بوجود النار.

- القسم الثالث: الواسطة في العروض: ويُعبّر عنها بالواسطة في الحمل؛ كما في قضية (الميزاب جارٍ)؛ فإنّ حمل الجريان على الميزاب بواسطة جريان الماء فيه؛ فالذي يجري حقيقة هو الماء، وبواسطته يعرض الجريان على الميزاب، وعليه فيكون حمل الجريان على الميزاب حملاً مجازياً غير حقيقي.

إذا عرفت ذلك، فنقول: تفسير صاحب الكفاية للعرض الذاتي وجّه البوصلة نحو ما يقابل القسم الثالث من أقسام الواسطة؛ أي ما يكون فيه الحمل حقيقياً، وبالتالي في مثل (خبر الواحد حجة) لمّا كان حمل الحجية على خبر الواحد حملاً حقيقياً، كانت هذه المسائل وأخواتها من مسائل علم الأصول بلا إشكال، وكذا بقية المسائل التي تقدّمت الإشارة إليها.

جوابنا :

إنّا في إنكارنا للابدية أن يكون لكلّ علم موضوع وحداني من جهة، وإثباتنا استحالة ذلك أحياناً، أغنيا أنفسنا عن الخوض في بحث العوارض والوسائط؛ ذلك أنّ هذا متفرع على ما أنكرناه، فيكون من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع.

والإنصاف بنظرنا: أنّ كلّ علم مرّكب من قضايا متعدّدة موضوعاً ومحمولاً، يجمعها اشتراكها في الغرض، فكلّ ما يكون له دخالة في ترتب الغرض يُبحث فيه.

موضوع العلم نفس موضوعات مسائله:

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «إن موضوع كلّ علم... هو نفس موضوعات مسائله عيناً، وما يتّحد معها خارجاً، وإن كان يغيرها مفهوماً، تغاير الكلي ومصاديقه، والطبيعي وأفراده».

يقول: إنّ موضوع كلّ علم هو نفس موضوعات مسائله؛ فموضوع علم النحو (الكلمة)، ومن موضوعات مسائله في مثل: (الفاعل مرفوع)، (المفعول به منصوب)، (المضاف إليه مجرور)، هي الفاعل والمفعول به والمضاف إليه، فموضوع علم النحو الذي هو (الكلمة) ينطبق على موضوعات مسائله خارجاً انطباق الكلّي على مصاديقه، وهكذا بقيّة العلوم. وقد يشكل عليه: بأنّ موضوع المسألة في النحو في مثل قولك: (الفاعل مرفوع)، هو الكلمة بشرط الفاعلية، وكذا في قولك: (المفعول به منصوب)، هي الكلمة بشرط المفعولية، فيختلف موضوع العلم عن موضوعات مسائله؛ لأنّ موضوع العلم هو (الكلمة لا بشرط)، وموضوع مسائله هو (الكلمة بشرط شيء).

وجوابه: أنَّ الموضوع في قولك: (الفاعل مرفوع) هو (الكلمة من حيث لحوق الإعراب والبناء بها)، وما الفاعلية إلا واسطة في الثبوت؛ أي علة ثبوت الرفع للكلمة، فلم يعرض الرفع أولاً وبالذات على الفاعلية حتى يكون واسطة في العروض، وكذا بالنسبة إلى نصب المفعول به وجَرَّ المضاف إليه. وموضوع علم النحو هو (الكلمة من حيث لحوق الإعراب والبناء بها)، على أن يكون قيد الحيثية جهة تقييدية. وعليه فقد اتحد موضوع العلم مع موضوعات مسائله.

إن قلت: إذا كان موضوع علم النحو (الكلمة من حيث لحوق الإعراب والبناء بها)، للزم حينئذٍ أخذ عقد الحمل في عقد الوضع؛ أي أخذ المحمول في الموضوع، وبالتالي حمل الشيء على نفسه، وهو محال. وتوضيحه: بناءً على أنَّ موضوع العلم موضوع مسائله، فإذا كان موضوع علم النحو (الكلمة من حيث لحوق الإعراب والبناء بها)، فتصير القضية النحوية (الكلمة إمّا معربة أو مبنية) كالتالي: (الكلمة المعربة أو المبنية إمّا معربة أو مبنية)؛ أي الكلمة المعربة معربة، والكلمة المبنية مبنية، وفي ذلك حمل الشيء على نفسه.

الجواب:

ليس المراد من قضية (الكلمة المعربة أو المبنية إمّا معربة أو مبنية)؛ أي الكلمة المعربة فعلاً معربة فعلاً، والكلمة المبنية فعلاً مبنية فعلاً، وإنّما المراد أنَّ الكلمة التي فيها قابلية واستعداد للإعراب هي معربة فعلاً، والكلمة التي فيها استعداد وقابلية للبناء هي مبنية فعلاً، وهذا التغاير في القابلية والفعلية بين الموضوع والمحمول كافٍ لرفع الإشكال، والله العالم.

المبحث الثالث

كيفية تمايز العلوم

قال صاحب الكفاية رحمته الله : «وقد انقذ بما ذكرنا، أن تمايز العلوم إنما هو باختلاف الأغراض الداعية إلى التدوين، لا الموضوعات ولا المحمولات، وإلا كان كل باب، بل كل مسألة من كل علم، علماً على حدة...».

أقول: ذهب مشهور العلماء إلى أن تمايز العلوم إنما يكون بالموضوعات، وتمايز الموضوعات، بحال لم تتمايز بذاتها، بالحيثيات، بينما ذهب صاحب الكفاية، كما ينص في عبارته، إلى أن ملاك التمايز في الأغراض، فلا يكون الاختلاف بحسب الموضوع أو المحمول موجباً للتعدد، كما لا تكون وحدتهما سبباً لأن يكون من الواحد.

والسر في عدول صاحب الكفاية عن رأي المشهور هو أننا نجد موضوع بعض العلوم واحداً مع أنها متعددة؛ فمثلاً علم النحو والصرف والبلاغة والعروض واللغة، موضوعها واحد وهو الكلمة، رغم كونها متعددة. فلو كان التمايز بالموضوعات، للزم أن تكون هذه العلوم علماً واحداً؛ لأن موضوعها واحد.

وكذلك لو كان ملاك تعدد العلوم اختلاف الموضوعات، لكانت كل مسألة من مسائل العلم علماً على حدة؛ لاختلاف الموضوع فيها؛ فالموضوع في قولك: (الفاعل مرفوع)، يختلف عن الموضوع في قولك:

(المفعول به منصوب)، وهكذا في قولك: (المضاف إليه مجرور)، وكذا غيرها من مسائل علم النحو، فيلزم أن تتعدد العلوم لتوفر ملاك التعدد فيها، وهو تمايز الموضوعات، خلافاً لقولنا أن العلوم تتمايز بالأغراض، فإنه بناءً على ذلك لا يلزم شيء من هذه الإشكالات.

وعليه فنقول:

أمّا إشكاله الأول، فجوابه: إنَّ اختلاف الحثيات كافٍ لتحقيق التغير المطلوب في إثبات التعدد، فصحيح أنَّ (الكلمة) تشكّل موضوعاً للعلوم المذكورة، ولكن بالنسبة لعلم النحو، فالموضوع - بلحاظ الحثية التقييدية المميّزة له عن باقي العلوم -، هو (الكلمة من حيث لحوق الإعراب والبناء بها)، بينما موضوع علم الصرف (الكلمة من حيث الصحة والاعتلال)، وموضوع علم البلاغة (الكلمة من حيث الفصاحة والبيان)، وموضوع علم اللغة (الكلمة من حيث المفهوم والمعنى)، وموضوع علم العروض (الكلمة من حيث وزنها الشعري). وهكذا، فإنَّ الحثيات المتميزة، جعلت مواضع هذه العلوم متميزة أيضاً، ممّا يثبت تمايز العلوم نفسها.

وأما إشكاله الثاني، فيجيب عنه بما قلناه سابقاً من أنَّ موضوعات المسائل هي عينها موضوع العلم؛ لأنَّ الموضوع في قولك: (الفاعل مرفوع) هو (الكلمة من حيث لحوق الإعراب والبناء بها)، وما الفاعلية إلا واسطة في ثبوت الرفع للكلمة، وهكذا في قولك: (المفعول به منصوب)، و(المضاف إليه مجرور)... فلم يختلف موضوع العلم عن موضوعات مسائله حتى يلزم ما ذكره في إشكاله.

وجواباً على عدوله من التمييز بالموضوع إلى التمييز بالغرض، نقول: إنَّ التمييز بين العلوم إذا أمكن بالموضوعات، فهو أولى من التمييز

بالأغراض ؛ لتقدّم الموضوع رتبة على غيره، فالتمييز بالموضوع تمييز بالذات، وهو مقدّم على التمييز بالعرض ؛ كالتمييز بالغرض.

ثمّ إنّّه قد يشكل على جعل التمايز بالأغراض بأنّ ذلك لا ضابطة له ؛ إذ لو كان المراد من الغرض المترتب على العلم هو الغرض الشخصي، لثمّ ما ذكر؛ فمثلاً الغرض من علم النحو هو (صون اللسان عن الخطأ في المقال)، والغرض من علم المنطق هو (صون الفكر عن الخطأ في الاستنتاج)، وهكذا في بقيّة العلوم، فإنّها تتمايز بتمايز أغراضها الشخصية.

أمّا لو كان المراد من الغرض هو الغرض الكلي، فلا يتم ما ذكره؛ لأنّنا نجد أنّ (صون الإنسان عن الخطأ مطلقاً) غرض كلي مترتب على علم النحو، وعلم المنطق، وعلم الصرف، ونحوها، فلا ينبغي حينئذٍ أن تتعدد هذه العلوم لوحدة موضوعها.

المبحث الرابع

موضوع علم الأصول

قال صاحب الكفاية رحمته الله: «وقد انقدح بذلك أن موضوع علم الأصول، هو الكلي المنطبق على موضوعات مسأله المشتتة، لا خصوص الأدلة الأربعة بما هي أدلة، بل ولا بما هي هي».

بعد الفراغ من بحث وحدة موضوع العلم، وتعريفه، وتمايز العلوم به، شرع صاحب الكفاية في بيان موضوع علم الأصول، فالتزم هنا بما التزمه في مبحث وحدة موضوع العلم؛ حيث ذهب إلى أنه لكل علم موضوع جامع ذاتي وكلي، وبالتالي فهو يرى أن موضوع علم الأصول كلي أيضاً، ينطبق على مسأله، سواء عرفناه أم لا؛ حيث يكفي في التحقق من وجوده صدور الأثر عنه، وهو الغرض.

كما ذهبت جماعة ومنهم المحقق القمي رحمته الله صاحب القوانين، إلى أن موضوع العلم هو الأدلة الأربعة (القرآن والسنة والإجماع والعقل) بما هي حجة، بينما ذهبت جماعة أخرى ومنهم صاحب الفصول رحمته الله، إلى أن موضوعه الأدلة الأربعة بما هي هي، وقد أشار صاحب الكفاية بعبارته المتقدمة إلى هذين الرأيين.

أمّا ما ذهب إليه صاحب القوانين، فقد أشكل عليه بخروج أغلب مسائل علم الأصول عنه، ولكي يتّضح ذلك نبين أقسام المبادئ الثلاثة:

- المبادئ التصورية: وهي عبارة عن تصوّر الموضوع والمحمول وأجزائهما؛ أي تعريفها؛ مثلاً: يعرف ابن مالك الخبر بقوله: «والخبر الجزء المتم الفائدة كالله برّ والأيادي شاهدة»

فهذا التعريف للخبر مبدأ تصوري من المبادئ التصورية لعلم النحو.

- المبادئ التصديقية: وهي عبارة عمّا يجعلك تدعن بنسبة المحمول إلى الموضوع؛ أي يجعلك تصدق بثبوته؛ مثلاً: من أدلة حرمة شرب الخمر (الآية تسعون من سورة المائدة)؛ حيث قال عز وجل: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾، فهذه الآية المباركة مبدأ تصديقي لعلم الفقه.

وفي علم النحو مثلاً، يُستدلّ لوجوب نصب المستثنى مطلقاً حال تقدّم المستثنى على المستثنى منه، بقول الكميّ:

«وما لي إلا آل أحمد شيعةٌ وما لي إلا مذهب الحق مذهبٌ»
كما يستدلّ بأنّ لفظة (ما خلا) التي هي من أدوات الاستثناء، تنصب دائماً، بقول لييد الشاعر؛ حيث قال:

«ألا كلّ شيء ما خلا الله باطل وكلّ نعيم لا محالة زائل»

فهذان البيتان مبدآن تصديقيّان من مبادئ علم النحو.

- المبادئ الأحكامية: وهي عبارة عن صفات الأحكام وأحوالها؛ مثل أنّ هذا الحكم تكليفي، وهذا وضعي، وأنّ الحكم الوضعي هل هو متأصل في الجعل أو منتزع من التكليف؟ وهل الأحكام متضادة فيما بينها أم لا؟... فإنّ هذه الأمور وأمثالها من المبادئ الأحكامية.

إذا عرفت ذلك فنقول: على مبنى صاحب القوانين من أنّ موضوع علم الأصول هي الأدلة الأربعة بما هي حجة، يلزم خروج أهمّ مسائل علم

الأصول عنه؛ مثل: (الكتاب حجة)، و(السنة حجة)، و(الإجماع حجة)، و(العقل حجة)؛ لأنَّ البحث في هذه المسائل بحث في ثبوت موضوع علم الأصول؛ إذ على مبناه تكون الحجّة بالنسبة إلى موضوع علم الأصول جزءاً منه، فالبحث فيها بحث في مبادئ العلم التصديقية، لا العوارض الذاتية؛ لأنَّ البحث عن العوارض إنّما يكون فيما يعرض على الموضوع بعد الفراغ من ثبوته؛ أي ما يكون بمفاد كان الناقصة، لا مفاد كان التامة، وهو البحث عن ثبوت الموضوع.

كما يرد إشكال آخر على هذا المبنى ومبنى صاحب الفصول، وهو لزوم خروج حجّة خبر الواحد عن علم الأصول؛ لأنَّ خبر الواحد ليس شيئاً من الأدلة الأربعة، فهو حاكٍ عن السّنة وليس هو نفسها، وبالتالي سواء قلنا بأنَّ موضوع علم الأصول هو الأدلة الأربعة بما هي حجة، أو الأدلة الأربعة بما هي هي، يلزم خروج هذه القضية عن مسائل علم الأصول، وكذا أمثالها؛ كالاستصحاب، والأصول العملية، والمستلزمات العقلية، فإنَّ هذه كلها ليست من الأدلة الأربعة.

وكذا مباحث الألفاظ؛ مثل ظهور صيغة الأمر في الوجوب؛ فإنَّ صيغة الأمر ليست مختصة بالكتاب والسّنة، فعروض الوجوب عليها بواسطة هيئة (افعل)، وهي واسطة خارجية أعمّ، وهي من الأعراض الغريبة اتفاقاً، فلا تكون هذه القضية وأمثالها من علم الأصول، سواء قلنا بأنَّ الموضوع هو الأدلة الأربعة بما هي حجة أم بما هي هي. وعليه، فماذا يبقى لعلم الأصول من مسائل؟!

وأما فرار صاحب الفصول عن خروج مباحث حجّة الأدلة الأربعة عن مسائل علم الأصول بالتزامه بأنَّ الموضوع هو الأدلة الأربعة بما هي هي،

لا بما هي حجة، فكان فراراً ناجحاً فيما يخص هذه المباحث فحسب، إلا أن إشكال خروج حجية خبر الواحد، والأصول العملية، والمستلزمات العقلية، ومباحث الألفاظ، بقي مستقراً بحقه.

هذا بالنسبة إلى ما ذهب إليه كل من صاحب القوانين وصاحب الفصول ومن دار في فلكيهما. أمّا ما ذهب إليه صاحب الكفاية من أن موضوع علم الأصول جامع مقولي ذاتي، وهو الكلّي المنطبق على موضوعات مسائله، شأن سائر العلوم، فقد تقدّم جوابه من أنه لا دليل على وجود هذا الجامع المقولي، بل قام الدليل على استحالته في بعض العلوم؛ كالفقه والأصول.

وعوداً على إشكال خروج حجية خبر الواحد عن مسائل علم الأصول، حاول الشيخ الأنصاري رَحِمَهُ اللهُ نصرته صاحب القوانين وصاحب الفصول بعدما رأى انكسارهما أمام ما أشكل عليهما؛ إذ المؤمن له ناصر، فقال: إن مرجع البحث في حجية خبر الواحد إلى البحث عن ثبوت السنة به، يعني البحث في حجيته بحث في أحوال السنة.

ولكن أجاب صاحب الكفاية وجماعة من الأعلام عن هذه النصرة، بأن الثبوت المدعى، إن كان المراد منه ثبوت السنة في الخارج، فيكون بحثاً عن ثبوت موضوع علم الأصول؛ أي بحثاً عن المبادئ التصديقية بمفاد كان التامة، لا بحثاً عن العوارض الذاتية للموضوع بمفاد كان الناقصة.

أضف إلى ذلك أنه لا يعقل ثبوت السنة في الخارج تكويناً بخبر الواحد؛ إذ ليس خبر الواحد علة تكوينية للسنة؛ لأنه كاشف عنها؛ أي واسطة إثباتية لها لا واسطة ثبوتية، وقد عرفت أنه لو سلّمنا بأنه واسطة ثبوتية، إلا أن البحث فيه يكون بحثاً في المبادئ لا في العوارض.

إن قلت: ليس المقصود الثبوت التكويني للسنة، وإنما المراد الثبوت التعبدى؛ أي حكم الشارع بالحجية، والعمل بالخبر تعبدًا.

قلنا: دعوى إرادة الثبوت التعبدى وإن كانت تفيد في كون البحث بحثاً عن العوارض، لا عن المبادئ، إلا أنه بحث عن عوارض الخبر الحاكي للسنة، لا بحث عن عوارض السنة المحكية به.

وأما دعوى تركب السنة من قول المعصوم والحاكي عنها، فجوابه واضح من أنه لا يمكن جعل الكاشف جزءاً من السنة؛ لوضوح أن السنة هي عبارة عن قول وفعل وتقرير المعصوم عليه السلام، وأما الخبر، فهو كاشف عنها، وطريق إليها.

ثم لو سلمنا ذلك، فإن البحث عن حجية الخبر يكون من المبادئ وبمفاد كان التامة؛ لأنه بحث عن ثبوت الموضوع لا عن عوارضه.

والإنصاف: يقتضي نفي كون موضوع علم الأصول جامعاً مقولياً، أو الأدلة الأربعة بما هي حجة، أو الأدلة الأربعة بما هي هي، وإنما موضوعه: (كل ما يقع في طريق استنباط الحكم الشرعي، أو ما ينتهي إليه في مقام العمل)، وهذا كلي انتزاعي لا كلي مقولي.

المبحث الخامس

تعريف صاحب الكفاية لعلم الأصول

ذكرنا في المبحث السابق ما ذهب إليه صاحب الكفاية من أنَّ موضوع علم الأصول عبارة عن «الكلي المنطبق على موضوعات مسائله المشتتة»، ثمَّ أيد ما ذكره بتعريف المشهور لعلم الأصول، فقال رَحِمَهُ اللهُ: «ويؤيد ذلك تعريف الأصول، بأنَّه (العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الأحكام الشرعية)، وإن كان الأولى تعريفه بأنَّه (صناعة يُعرف بها القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام، أو التي يُنتهى إليها في مقام العمل)».

أقول: وجه التأييد أنَّ الألف واللام بـ «القواعد» للاستغراق؛ أي مطلق القواعد الممهَّدة، سواء كان موضوعها الأدلَّة الأربعة أم غيرها، وهذا يتناسب مع ما ذهب إليه من أنَّ الموضوع جامع مقولي ينطبق على موضوعات مسائل العلم. وإنَّما جعله مؤيِّداً؛ لاحتمال أن تكون الألف واللام في «القواعد» عهديَّة؛ أي ناظرة لما عُهد من الكلام عن خصوص الأدلَّة الأربعة.

وأما عدوله عن تعريف المشهور لعلم الأصول بلفظ الأولوية؛ حيث قال: «وإن كان الأولى تعريفه...»؛ فلورود الإشكالات على تعريفهم:

- الإشكال الأوَّل: علم الأصول عبارة عن القواعد نفسها، لا العلم بها كما جاء في تعريفهم، إلا أنَّه يُحتمل أن يكون تعبيرهم بـ «العلم» من باب أنَّ الفائدة من هذه القواعد لا تكون إلا بالعلم بها؛ إذ الاقتدار على

الاستنباط متوقف على العلم بهذه القواعد، لا على مجرد وجودها أو تدوينها في العلم. وفراراً من ذلك، أراح صاحب الكفاية نفسه بعدم أخذ العلم قيلاً في التعريف.

- الإشكال الثاني: «الممهدة» على قول المشهور تعني المحصلة فعلاً لاستنباط الأحكام، إلا أنه لما لم يشترط فعلية الاستنباط في المسألة الأصولية؛ حيث يكفي بشأنيتها لذلك، عبّر بـ «يمكن أن تقع».

- الإشكال الثالث: خروج مبحث الأصول العملية الشرعية والعقلية، ومبحث الانسداد على الحكومة، عن تعريف المشهور.

أمّا الأصول الشرعية من البراءة الشرعية والاحتياط الشرعي والاستصحاب، فهي بنفسها أحكام ظاهرية، فلا تقع في طريق استنباط الأحكام الشرعية، وإنما تطبق على مواردها لتنتج أحكاماً فرعية جزئية. ومنه يتضح الفرق بين المسألة الأصولية والقاعدة الفقهية، ولذا ذكرت فروقات بينهما.

الفروقات بين المسألة الأصولية والقاعدة الفقهية:

- الفارق الأول: المسألة الأصولية؛ مثل حجية خبر الثقة، قاعدة كلية، إذا ضممنها لصغرى خبر زرارة الثقة - كصحيحه عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «لا تعاد الصلاة إلا من خمسة: الطهور والوقت والقبلة والركوع والسجود»^(١) - لأنتجت حكماً فرعياً كلياً، فإن النتيجة عدم إعادة كل صلاة يحصل فيها خلل في غير هذه الخمسة.

أمّا القاعدة الفقهية؛ مثل قاعدة (لا تعاد)، فهي قاعدة كلية أيضاً إذا

(١) وسائل الشيعة، باب ١ من أبواب أفعال الصلاة، ج ٥، ص ٤٧٠، ح ١٤.

طبّقناها على صلاة زيد التي حصل فيها خلل في غير الخمسة المذكورة في صحيح زرارة، لأنّ نتجت حكماً فرعياً جزئياً، وهو صحّة صلاة زيد.

- الفارق الثاني: نتيجة المسألة الأصولية الواقعة كبرى في قياس الاستنباط تغاير الحكم المستنبط منها؛ كحجّة خبر الثقة، فإنّها مغايرة لعدم إعادة كلّ صلاة يحصل فيها خلل في غير الخمسة في المثال السابق.

أمّا نتيجة القاعدة الفقهية، فهي مطابقة لمضمونها، فإنّ مضمون صحيح زرارة المتقدّم مطابق لصحة صلاة زيد وعدم إعادتها، لفرض أنّ الخلل الحاصل في غير الخمسة.

وبهذا يتضح الفرق بين الاستنباط والتطبيق، فالاستنباط ضمّ كبرى أصولية إلى صغرى؛ حيث ينتج حكماً فرعياً كلياً مغايراً لمضمون الكبرى، بينما التطبيق عبارة عن ضمّ كبرى فقهية إلى مصداق من مصاديقها؛ حيث ينتج حكماً فرعياً جزئياً موافقاً لمضمونها.

- الفارق الثالث: ما نسب إلى النائي رَحِمَهُ اللهُ من أنّ المسألة الأصولية لا يمكن إلقاؤها إلى المكلف ليستنبط من خلالها، بخلاف القاعدة الفقهية؛ فإنّ مثل قاعدة (لا تعاد) يمكن للمكلف أن يطبقها على مصاديقها.

وفيه: أنّ هذا الفارق غير مطّرد؛ فإنّا نجد بعض القواعد الفقهية ممّا يصعب على المكلف أن يطبقها على مصاديقها؛ مثل قاعدة (ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده)، وقاعدة (كل شرط خالف كتاب الله فاطرحه)... . فإنّه يصعب على المكلف تمييز الشرط الموافق للكتاب من الشرط المخالف له.

- الفارق الرابع: وهو فارق بين الأصول العملية من المسائل الأصولية، والقواعد الفقهية؛ فإنّ الرجوع إلى الأصول العلمية يكون بعد

العجز عن الدليل الاجتهادي، ولا يشترط في الرجوع إلى القاعدة الفقهية ذلك.

نرجع إلى الإشكال الثالث، فبعد بيان كيفية خروج الأصول الشرعية عن المسائل الأصولية بناءً على تعريف المشهور، يبقى توضيح خروج كل من الأصول العقلية والانسداد على الحكومة.

أمّا الأصول العقلية، فلا يوجد فيها حكم شرعي أصلاً. وأمّا الانسداد على الحكومة، فكذلك؛ إذ لا يوجد فيه حكم شرعي، وإنما يتنزل العقل فيه من الاحتياط التام إلى الاحتياط الناقص، حيث لا يجب الاحتياط التام، أو لا يمكن لتعذره أو تعسّره. نعم بناءً على الكشف - أي إنَّ الشارع جعل مطلق الظنّ حجةً إلا المحرّم منه؛ كالظنّ الحاصل من القياس والاستحسان ونحوهما - يقع في طريق الاستنباط، إلا أنَّ الأقوى عندنا، بناءً على تمامية مقدّمات الانسداد، هو القول بالحكومة لا الكشف، وتفصيله في البحث المختص به، فارتقبه واصطبر.

ولأجل خروج هذه الأمور أضاف صاحب الكفاية على التعريف قوله: «... أو التي يُنتهى إليها في مقام العمل».

وقد حاول السيد الخوئي رَحِمَهُ اللهُ الإجابة على هذا الإشكال من خلال توسعة مفهوم الاستنباط ليُطال كل ما فيه تعذير وتنجيز.

وفيه: لمّا كان مفهوم الاستنباط واضحاً، وهو الاستخراج فحسب، فتبقى التوسعة المذكورة مجرد دعوى تبرّعية لا دليل عليها. ودفعاً لذلك، فنحن مع ما أضافه صاحب الكفاية بقوله: «... أو التي يُنتهى إليها في مقام العمل»، فإنَّ هذه الإضافة شملت المسائل غير الاستنباطية.

تعريف الميرزا النائيني رَحِمَهُ اللهُ:

عرّف الميرزا النائيني رَحِمَهُ اللهُ علم الأصول بأنّه: «العلم بالكبريات التي إذا انضمت إلى صغرياتها لانتجت حكماً فرعياً كلياً».

وفيه: أنّ هذه الضابطة للعلم منخرمة بخروج العديد من المسائل الأصولية التي وإن شكّلت بنفسها كبريات أصولية، إلا أنّ انضمامها وحدها إلى الصغريات لا ينتج شيئاً، وإنّما تحتاج إلى انضمام كبرى أخرى لإنتاج الأحكام، وهذا ما يخرجها - بناءً على تعريف النائيني - عن مسائل علم الأصول.

وتوضيحه: لو جئنا إلى مباحث الأوامر والنواهي، والعام والخاص، والمطلق والمقيد، والمفاهيم، لوجدناها بنفسها غير منتجة لولا ضمنية (حجية الظواهر)؛ إذ لا فائدة من وراء ظهور الأمر في الوجوب، وظهور النهي في الحرمة، إذا لم تُضمّ إليها كبرى حجية الظواهر. وكذا مسألة اجتماع الأمر والنهي، فعلى القول بالاستحالة تدخل في كبرى باب التعارض، وعلى القول بالجواز تدخل في كبرى التزام، وهما مسألتان أصوليتان لولاهما لم يستنبط الحكم الشرعي.

وقد حاول السيد الخوئي تجنّب ما أشكل على أستاذه النائيني من خلال إخراج حجية الظواهر عن مسائل علم الأصول، معتذراً بأنّها مسألة تمّ التسالم عليها، وإنّما الخلاف في بعض التفاصيل التي تأتي في محلها إن شاء الله تعالى. أمّا أصل حجية الظهور، فمتسالم عليها، ممّا يخرجها عن مسائل علم الأصول.

وفيه: أولاً: أنّ التسالم لا يخرجها عن كونها أصولية؛ إذ ليس الملاك

في أصوليتها وقوع الخلاف فيها. وبالجمله، إنَّ ما ذكره مجرد دعوى تحتاج إلى إثبات.

- ثانياً: لو سلّمنا بخروج حجية الظواهر عن المسائل الأصولية، إلاَّ أنَّه مع ذلك نجد أنَّ بعض القواعد الأصولية تحتاج إلى كبرى أصولية أخرى؛ مثلاً ظهور صيغة الأمر في الوجوب، فلو كانت صيغة الأمر واردة في خبر الواحد، لم يكفِ القول بظهورها في ذلك ما لم نضمَّ إليها حجية خبر الواحد، ومن المعلوم أنَّ حجية خبر الواحد من المسائل الأصولية. ومهما يكن فالإشكال باقٍ.

ثمَّ لو قلنا بأنَّه لا يشترط في كون المسألة الأصولية عدم حاجتها إلى كبرى أصولية أخرى في طريق استنباط الحكم، لتدخل مباحث الألفاظ، التي تحتاج بتمامها إلى كبرى حجية الظهور، في مسائل علم الأصول، فماذا نقول في علم اللغة الذي نحتاج إليه لمعرفة معاني العديد من الألفاظ الداخلة في عمليات الاستنباط؛ كمعنى كلمة (الصعيد)؟

وكذا علم النحو؛ فإنَّنا نحتاجه لتوسّط العديد من قواعده الداخلة في عمليات الاستنباط؛ كمعنى حروف العطف؛ مثلاً في صحيح زرارة، قال: «قلت: كيف يغتسل الجنب؟ فقال: إن لم يكن أصاب كفّه شيء غمّسها في الماء، ثمَّ بدأ بفرجه فأنقاه بثلاث غرف، ثمَّ صبَّ على رأسه ثلاث أكفّ، ثمَّ صبَّ على منكبه الأيمن مرتين، وعلى منكبه الأيسر مرتين، فما جرى عليه الماء فقد أجزأه»^(١). قوله ﷺ: «وعلى منكبه الأيسر» يدلُّ على الترتيب بين المنكبين، بناءً على أنَّ العطف بالواو للترتيب، ولا يدلُّ عليه إن كانت الواو لمطلق الجمع.

(١) وسائل الشيعة، باب ٢٦ من أبواب الجنابة، ج ٢، ص ٢٢٩، ح ٢.

وفي صحيح ابن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «سألته عن الذبيحة فقال: استقبل بذبيحتك القبلة، ولا تنزعها حتى تموت، ولا تأكل من ذبيحة لم تُذبح من مذبحتها»^(١). قوله عليه السلام: «استقبل بذبيحتك» يدلُّ على وجوب استقبال الذابح القبلة كما الذبيحة، بناءً على أنَّ الباء بمعنى مع، ولا يدلُّ عليه إن كانت للتعدية فقط.

وكذا في علم البلاغة، ففي خبر ابن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «غسل الميت مثل غسل الجنب»^(٢)، فبعضهم قال: إنَّه من عكس التشبيه؛ لأنَّ المراد أنَّ غسل الجنابة مثل غسل الميت؛ لأنَّ الترتيب في غسل الميت معلوم، فأراد تشبيه غسل الجنابة بالميت ليثبت الترتيب في غسل الجنابة.

وكذا في علم الرجال، فإنَّ احتياج عمليات الاستنباط لهذا العلم واضحة؛ إذ لا فائدة من وراء الأخبار قبل التحقيق في سندها، وإن قلنا بحجية الظواهر.

وعليه، إن كان لا يشترط في المسألة الأصولية عدم احتياجها إلى كبرى أصولية أخرى، فتكون هذه المسائل اللغوية والنحوية والبلاغية والرجالية، الواقعة كلّها في طرق استنباط الأحكام، من مسائل علم الأصول، وإلا فلماذا أدخلنا مباحث الألفاظ فيها دون هذه المسائل؟

الإنصاف:

- أوَّلاً: أنَّ هذه التعاريف تعاريف لفظية؛ أي المراد منها بيان شيء حول المعرّف، من قبيل قولك: (السَّعدانة نَبْتُ)، وليست تعاريف حقيقية

(١) وسائل الشيعة، باب ٦ من أبواب الذبائح، ج ٢٤، ص ١٢، ح ١.
(٢) وسائل الشيعة، باب ٣ من أبواب كيفية غسل الميت، ج ٢، ص ٤٨٦، ح ١.

يراد منها بيان حقيقة المعرّف بالحدّ أو الرسم، حتّى يشكل عليها بأنّها غير جامعة أو غير مانعة.

- ثانياً: أنّ مجرد وقوع بعض المسائل في طريق الاستنباط لا يكفي لتصبح مسألة أصولية؛ كما في مسألة معنى كلمة (الصعيد)؛ فإنّها مختصة في مورد خاص من باب التيمم، وليست عنصراً مشتركاً سيّلاً في أغلب الأبواب الفقهية، خلافاً لظهور صيغة الأمر في الوجوب، وظهور صيغة النهي في الحرمة...

نعم، بعض المسائل النحوية؛ كمعنى حروف العطف، وكثير من مسائل علم الرجال؛ كالسند الرباعي والخماسي في الكافي وغيره، سيّالة في أغلب الأبواب الفقهية، وبالتالي لا مانع من دخولها في المسائل الأصولية، إلاّ أنّه لمّا كان كلّ من علم النحو والرجال علمين مستقلّين، فالأولى إلحاقها بهما.

وهكذا يصبح تعريفنا للمسألة الأصولية بأنّها: (كلُّ مسألة داخلية في طريق الاستنباط، أو يُنتهى إليها في مقام العمل، وكانت عنصراً مشتركاً سيّلاً في أغلب الأبواب الفقهية، وإن كانت تحتاج إلى كبرى أصولية أخرى).

الأمر الثاني الوضع

وفيه مباحث :

- المبحث الأول: دلالة اللفظ على المعنى
- المبحث الثاني: من الواضع؟
- المبحث الثالث: حقيقة الوضع
- المبحث الرابع: أقسام الوضع والمعنى الحرفي
- المبحث الخامس: الخبر والإنشاء
- المبحث السادس: اسم الإشارة واسم الموصول والضمير

المبحث الأول

دلالة اللفظ على المعنى

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ : «الأمر الثاني : الوضع هو نحو اختصاص اللفظ بالمعنى ، وارتباط خاص بينهما ، ناشئ من تخصيصه به تارة ، ومن كثرة استعماله فيه أخرى ، وبهذا المعنى صح تقسيمه إلى التعييني والتعيني ، كما لا يخفى» .

أقول : ذهب البعض إلى القول بأن دلالة اللفظ على المعنى دلالة ذاتية ؛ أي إن ذات اللفظ تقتضي انتقال الذهن إلى معناه بمجرد سماعه ، ومن القائلين بذلك عباد بن سليمان البصري . وهذا القول واضح البطلان ؛ وإلا للزم فهم معنى أي لفظ يطرق ذهننا بأيّة لغة كان ، وهذا باطل بالضرورة . ولعلّ مراد ابن سليمان هو أن لللفظ دلالة اقتضائية على المعنى لمناسبة بينهما ، فبفضل هذه المناسبة ينتقل الذهن من لفظ الماء مثلاً إلى معناه . ولكن هذا التفسير وإن لم يكن واضح البطلان ، إلا أنه لمّا لم يكن ما يثبت هذه المناسبة ، فيبقى مجرد دعوى بلا دليل .

وعليه ، فسواء قلنا أن اللفظ علّة تامة للمعنى ، أو أنه مقتضٍ له لمناسبة بينهما ، فلا سبيل إلى تصحيح أي من ذلك كله .

أمّا المحقق الإيراواني النخشواني ، فقد ذهب إلى أن دلالة اللفظ على المعنى مركّبة من الذاتية والجعل ؛ أي إنها ذاتية وجعلية جميعاً ؛ يعني أن أصل الدلالة والإشارة باللفظ إلى المعنى ذاتية ، وكون هذه الإشارة إلى

معنى خاص من بين سائر المعاني جعلية وضعية، فأصل ثبوت صفة الدلالة للفظ ليست بالجعل، وإنما المجعول دلالته على المعنى الخاص.

توضيحه: إنَّ الإشارة باللفظ إلى نوع لفظه؛ ك (ضَرَبَ: فعلٌ ماضٍ)، وكذلك إلى صنفه؛ كقولك: (زيدٌ في (ضَرَبَ زيدٌ) فاعلٌ)، إشارة ودلالة ذاتية، وليست بجعل جاعل واعتبار معتبر.

وفيه: أنَّ الكلام منصبٌ حول دلالة اللفظ على معناه الخاص، وهل هو بالذات أم بالجعل؟.

وما أشار إليه الإيرواني ليس من إطلاق اللفظ وإرادة المعنى الخاص، بل هو من باب إطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه أو مثله، فهذه ليست من باب دلالة الألفاظ على معانيها.

وأما توجيه كون الدلالة ذاتية بأنَّه لو سمع شخص كلاماً، وكان جاهلاً بوضع ألفاظه، فيعلم حينئذٍ أنَّ المتكلم أراد معنى ما.

ففيه: إنَّ عِلْمَ السامع بذلك، ليس ناشئاً من دلالة الألفاظ ذاتاً، بل من ظهور حال المتكلم العاقل بأنَّه لا يتكلم شيئاً بلا فائدة.

المبحث الثاني

من الواضع؟

ذهب أغلب الأعلام قديماً وحديثاً إلى أنَّ الواضع هو البشر، في قبال من ذهب كالنائيني رَحِمَهُ اللهُ إلى أنَّه الحق سبحانه وتعالى، وقد استدللَّ على قوله بدليلين:

الدليل الأول:

إنَّا لو تأملنا اللغة بمفرداتها ومعانيها الكثيرة التي تتلاطم أمواجاً هائلة في بحور المعاجم اللغوية، لجزمنا أنَّ تولِّي أشخاص لمهمة وضع هذه الألفاظ لمعانيها أمر محال. هذا بالنسبة إلى لغة واحدة، فكيف يكون الحال مع وجود لغات كثيرة مترامية في كلِّ بقاع الأرض؟! وفيه: إنَّما يتم هذا الدليل لو فرضنا أنَّ اللغة إنَّما وضعت دفعة واحدة، وليس الأمر كذلك حتماً؛ إذ لا حاجة للبشر في وضع ألفاظ لمعانٍ لم يكونوا قد ابتلوا بها بعد؛ ككثير من المكتشفات والاختراعات التي تتزايد يوماً بعد يوم.

وبالتالي دعوى جعل البشر للغة بدائيّة تتماشى مع احتياجاتهم البسيطة ليس بعزيز؛ حيث أخذت ألفاظ هذه اللغة بالتنامي شيئاً فشيئاً متناغمة مع تطور الحركة البشرية حتَّى وصلت إلى ما عليه اليوم.

الدليل الثاني:

إنَّ المعهود في كتب التأريخ أنْ تُدَوَّن الأحداث التاريخية التي تقلُّ شأنًا عن حدث عظيم كوضع اللغة التي تشكل أهمَّ عنصر تواصلٍ بين المجتمعات البشرية قاطبة، والحال أنَّنا لم نجد من أرَّخ لمثل هذا الحدث من جهة، كما لم نجد اسماً للواضع المزعوم، ولو من جهة الحقبة التاريخية التي تبلور فيها هذا الوضع.

وبناءً عليه، لا يصحَّ القول بأنَّ الواضع هو البشر، وإنَّما الحق أنَّ الحكيم سبحانه وتعالى - وبمقتضى حكمته - جعل للبشر لغة يتفاهمون من خلالها، ويعبرون بها عن مرادهم، فألهم كلَّ قوم لغة لهذا الغرض؛ حيث احتوت كلَّ لغة على ألفاظ تدلُّ على معانٍ خاصة، وبين هذه المعاني الخاصة والألفاظ مناسبة حتمًا، وإلا للزم الترجيح بلا مرجح، وهو محال؛ إذ لا يمكن أن يوضع أي لفظ لأي معنى، فوضع لفظ الماء للسائل المعروف لمناسبة بينهما، ووضع لفظ الأسد للحيوان المعروف لمناسبة بينهما أيضًا، وهكذا.

ثمَّ إنَّ هذا الجعل الإلهي للغة ليس جعلاً تشريعياً محضاً؛ من قبيل جعل الأحكام الشرعية التي تحتاج إلى إرسال الرسل وإنزال الكتب، وليس جعلاً تكوينياً محضاً؛ من قبيل جعل الإحراق للنار، والبلل للماء، والوجدان الذي يدرك الإنسان به عطشه وجوعه وخوفه... وإنَّما جعل الحكيم سبحانه وتعالى الألفاظ للمعاني جعلٌ وسطي؛ حيث أودع عَزَّ وَجَلَّ في الإنسان قوة استطاع من خلالها أن يدرك الألفاظ الخاصة بمعانيها من خلال إلهام خاص، فالجعل إذن من الله، واكتشافه بفضل الإلهام الإلهي.

هذا حاصل الدليل الثاني.

وفيه : - أولاً : أنَّ عدم تدوين اسم شخص كواضع للغة يعود إلى أنَّ الواضع ليس شخصاً معيّناً ، وإنَّما هي جماعة في كلِّ طبقة تولّت وضع ألفاظ خاصة لمعانٍ خاصة ، ثمَّ جاءت جماعة أخرى لتصدّي لوضع ألفاظ لمعانٍ جديدة طرأت ، وهكذا حصل الأمر بشكل تدريجي على يد جماعات متفرقة .

- ثانياً : أنَّ دعوى لابدئية المناسبة بين الألفاظ ومعانيها ، حيث يلزم من انتفائها الترجيح بلا مرجح ، دعوى باطلة ؛ لأنَّ الترجيح في أصل الوضع ، فلا يشترط وجود المرجح في الأفراد ، فلو فرضنا أنَّ شخصاً فرّ من قسورة ، وأمامه طريقان متساويان من جميع الجهات ، فهل يبقى واقفاً في مكانه ، ولا يفرّ من أحديهما حتى لا يقع في الترجيح بلا مرجح؟! بل لا إشكال في سلوكه أحديهما ؛ لأنَّ الترجيح في أصل الفعل - وهو الفرار - موجود ، وإن لم يكن موجوداً في أفرادهِ . وكذا فيما نحن فيه .

ثمَّ لو سلّمنا بوجود مناسبة بينهما ، إلاَّ أنَّه لمّا كانت عملية الوضع اختيارية - أي باختيار الواضع - كفى أن تكون المناسبة في نفس الجاعل ، وإن لم تكن على طبق المناسبة الخارجية بين اللفظ والمعنى .

- ثالثاً : أنَّ الإلهام قوة ثابتة من آثار الهداية التكوينية للإنسان يدرك من خلالها الخير والشر ، وبهذه القوة أدرك الإنسان حاجته إلى اللغة ، فراح يضع الألفاظ للمعاني بنحو تدريجي لا دفعي ، وهذا هو مقتضى الإنصاف .

أضف إلى ذلك أنَّك هل تجد من نفسك حينما أردت أن تضع اسماً لولدك ، أنَّ الله ﷻ أوحى إليك أن سمّه كذا ، كما أوحى لزكريا أن يسمّي ولده يحيى (على نبينا وآله وعليهما السلام)؟ بل أنت من يضع له اسماً ، وأنت من يجعل العلة والارتباط بين الاسم والمسمّى ، والله العالم .

المبحث الثالث

حقيقة الوضع

اختلفت مسالك الأعلام القائلين بأنَّ الوضع جعلي، سواء كان مبناهم الجعل المحض أم التركب من الذاتي والجعل .
وفي حقيقة هذا الجعل وكيفيته، نذكر منها ثلاثة مسالك :

مسلك التعهد:

ذهب المحقق النهاوندي، وتبعه السيد الخوئي وجماعة، إلى أنَّ حقيقة الوضع هو التعهد والتباني النفساني الكلِّي؛ أي التعهد بذكر طبيعي اللفظ عند إرادة تفهيم طبيعي المعنى بنحو القضية الحقيقية، وعليه يكون كلَّ مستعمل واضحاً حقيقة .

مثلاً: التزم كلَّ واحد من أفراد الأمة العربية بأنَّه متى ما قصد تفهيم معنى (جسم سيّال بارد بالطبع)، أن يجعل مبرزه لفظ (الماء)، فزيد حينما يستعمل لفظ الماء لإرادة معنى هذا الجسم السيّال المعروف، فهو واضح، وكذا عمرو حينما يستعمل لفظ (الأسد) لإرادة الحيوان المعروف، وهكذا كلَّ مستعمل . وإنَّما الفارق بين المستعملين السابقين والمستعملين اللاحقين، هو أنَّ السابقين سبقوا إلى الوضع؛ أي سبقوا إلى التعهد المذكور، ثمَّ جاء اللاحقون ليتعهدوا على طبق تعهدات سلفهم، وما إطلاق الواضع على الجاعل الأوّل إلا لكونه سابقاً، لا لأجل أنَّه واضح دون غيره .

ولمّا كان الوضع تعهداً إرادياً اختيارياً؛ حيث إنّ تعهد كل شخص فعل اختياري له، فيستحيل تعهد شخص في استعمال لفظ في معنى بالنسبة لشخص غيره؛ لعدم كون تعهد شخص تحت اختيار غيره، ولا معنى للتوكيل في الأمور الحقيقية الخارجية؛ كما لا معنى أن يقول أحد لآخر: (اشرب الماء عني)، وإنّما التوكيل في الأمور الاعتبارية. والحال أنّ التعهد أمر حقيقي قائم في صقع نفس المتعهد، أمّا المتعهد فأمر اعتباري؛ لفرض أنّ الواضع اعتبر لفظاً في قبال معنى.

ويترتب على القول بأنّ الوضع تعهد إرادي اختياري، أنّه لا دلالة تصوّرية في الوضع؛ إذ الفرض أنّ الوضع إرادة من قبل الواضع بجعل لفظ مخصوص في قبال معنى خاص على النحو التعهد والتباني النفساني، والدلالة تصوّرية لا إرادة فيها.

أمّا انتقال الذهن من اللفظ إلى المعنى بعد سماعه من قبل متكلم خالٍ من الإرادة؛ كالساهي والنائم، فليس سببه الوضع، وإنّما هو الأنس الذهني الناتج عن كثرة استعمال هذا اللفظ في معناه.

ويرد على هذا الكلام: إذا كان معنى التعهد هو إرادة ذكر اللفظ عند إرادة المعنى، فنقول: هذه الإرادة المتعلقة بذكر اللفظ، إمّا أن تكون إرادة نفسية، وإمّا أن تكون إرادة غيريّة ناشئة عن إرادة تفهيم المعنى؛ لأنّ الغرض من الإرادة الغيرية التوصل بها إلى إبراز المعنى باللفظ، فإن كان المراد هو الإرادة النفسية، فهي لا تخلو من إحدى حالتين:

إمّا أن تكون لأجل إيجاد العلة بين اللفظ والمعنى بنفس تلك الإرادة، وإمّا أن يكون الغرض منها مطلوبية ذكر اللفظ ذاتاً في ظرف إرادة تفهيم المعنى.

فإن كان المقصود الأوّل، فلا ينفع القول بالتعهد، بل هو يرجع إلى القول بالوضع بأحد تفسيراته الآتية.

وإن كان المراد الثاني .

ففيه : - أوّلاً : أنّ الوجدان حاكم بأنّ ذكر اللفظ إنّما هو للتوصّل به إلى تفهيم المعنى ، وليس مطلوباً نفسياً .

- ثانياً : أنّه يلزمه عند سماع اللفظ أن ينتقل الذهن إلى اللفظ في عرض الانتقال إلى المعنى ؛ لأنّ الفرض أنّ إرادة ذكر اللفظ إرادة نفسية ، مع أنّه من المعلوم أنّه بالسماع ينتقل الذهن مع الغفلة عن اللفظ ؛ كأنّ المعنى هو الملقى إليه بلا توسّط اللفظ .

وأما إن كانت إرادة ذكر اللفظ إرادة غيرية لأجل التوصل إلى المعنى ، باعتبار أنّ اللفظ مبرز للمعنى وكاشف عنه ، فيرد عليه أنّ إرادة ذكر اللفظ عند إرادة تفهيم المعنى متوقفة على العلم بالوضع ؛ إذ لو لم يعلم بأنّ هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى ، لم تتحقق منه الإرادة . وعليه ، فلو فرضنا أنّ الوضع عبارة عن إرادة ذكر اللفظ عند إرادة تفهيمه لدار .

وأما الجواب عنه بأنّ ما يتوقف على العلم بالوضع هو إرادة ذكر اللفظ عند إرادة المعنى في مرحلة الاستعمال . وأما إرادة ذكر طبيعي اللفظ عند إرادة تفهيم طبيعي المعنى بنحو القضية الحقيقية ، فإنّها لا تتوقّف على شيء .

ففيه : أنّ الإرادة الاستعمالية عند هذا القائل هي عين الإرادة الكلية التي يسمّيها بالتعهد الكلي ، وعلى نحو القضية الحقيقية ؛ لأنّ هذه الإرادة الاستعمالية المتعلقة بذكر اللفظ ، عبارة عن فعلية ذلك التعهد الكلي ، ومن شؤونه ، وإلا فقبل إرادة التفهيم لا يكون إلا مجرد البناء على إرادة اللفظ

عند إرادة تفهيم المعنى ، وعليه يعود الإشكال ؛ إذ الإرادة الغيرية متوقفة على العلم بالوضع ، والوضع عبارة عن ذلك التعهد ، الذي هو إرادة ذكر اللفظ عند إرادة تفهيم المعنى .

كما أنه يرد إشكال آخر على القول بالتعهد .

وحاصله : إنك إذا قلت : (زيد جالس) ، فلا بد أن يكون عندك ثلاث إرادات : إرادة إحضار صورة زيد ، وإرادة إحضار صورة جالس ، وإرادة إحضار صورة النسبة بينهما ، مع أنه بالوجدان لا توجد ثلاث إرادات للمتكلم ، وإنما ثلاث صور ، صورة الموضوع ، وصورة المحمول ، وصورة النسبة بينهما .

فالخلاصة إلى هنا : إن القول بالتعهد لم يكتب له التوفيق .

مسلك اعتبار الملازمة:

ذهب بعض الأعلام الأجلاء إلى أن الوضع عبارة عن اعتبار الملازمة بين طبعي اللفظ وطبعي المعنى . وهذا الكلام لا يخلو من الإيراد عليه ؛ إذ السؤال الذي يطرح نفسه : هل الملازمة المدعاة في الذهن أم في الخارج ؟ فإن قيل أنها في الخارج - أي في عالم التكوين خارج الذهن - فلا نفع من هذه الملازمة ؛ لأن المخاطب لما اعتبرت له الملازمة ، لا يخلو أمره من حالين :

إما أن يكون عالماً بالوضع ؛ أي عالماً بأن هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى ، فلا ينفعه اعتبار الملازمة خارجاً ؛ لأن ذهنه ينتقل من اللفظ إلى المعنى بفضل علمه بالوضع بلا حاجة إلى اعتبار الملازمة .

وإما أن يكون جاهلاً بالوضع ، فلا ينفعه اعتبار الملازمة أيضاً ؛ لأن ذهنه حينها لن ينتقل إلى شيء .

وإن قيل : إنّ اعتبار الملازمة في الذهن ؛ أي في أذهان الناس ، فنسأل : هل اعتبرت الملازمة في ذهن العالم بالوضع ، أم في ذهن الجاهل به ؟
 فإن قيل : اعتبرت في ذهن العالم ، فالكلام هو الكلام ؛ إذ لا فائدة من اعتبار الملازمة ؛ لأنّ ذهنه العالم بالوضع يكفيه للانتقال من اللفظ إلى المعنى ، بل اعتبار الملازمة للعالم بالوضع يكون من باب تحصيل الحاصل ، بل من أردئه ؛ لأنّ اعتبار الملازمة فيه يكون من قبيل الإثبات بالتعبد ما هو ثابت بالوجدان ، وهذا غير معقول .

وإن قيل : اعتبرت في ذهن الجاهل بالوضع ، فلا ينتفع من اعتبار الملازمة ؛ لأنّ ذهنه الجاهل بالوضع لن ينتقل إلى شيء بسماعه اللفظ .
 فالإنصاف : أنّ الوضع عبارة عن اعتبار الملازمة بين اللفظ والمعنى لا معنى محصلاً له من جهة ، ومن جهة أخرى الملازمة سواء - كانت في الذهن أم في الخارج ، هي أمر تكويني حقيقي لا يخضع للاعتبار ، وإنّما يخضع للعلل الحقيقية ؛ فاعتبار وجود النار خارجاً مثلاً ، لا يلزم منه وجودها في الخارج حقيقية .

مسلك الاتحاد والهويّة:

ذهب المحقق الإيراواني النخشواني وجماعة إلى مسلك الاتحاد والهويّة ؛ حيث قالوا : (الوضع عبارة عن اعتبار اللفظ متّحداً مع المعنى) ؛ أي فانياً فيه بادعاء الهويّة بينهما ، وأنّ وجود اللفظ وجود تنزيل للمعنى ادعاء لا حقيقة ، وباب الادعاء باب واسع ، وهو سهل المؤونة .

وتوضيحه : يذكر في علم المعاني ما يعرف بالحقيقة الادعائية للسكاكي ، ومنشؤها المبالغة في التشبيه ؛ كما لو شبّهنا زيداً بالأسد ، ثمّ بالغنا في هذا

التشبيه حتى ادعينا الاتحاد بينهما، فصار للأسد فردان، فرد حقيقي، وهو الحيوان المفترس المعروف، وفرد ادعائي، وهو زيد الشجاع.

ونظيره في الشرع الحديث النبوي: «الطواف بالبيت صلاة»^(١)؛ حيث نزل الطواف في الكعبة المشرفة منزلة الصلاة باشتراط الطهارة من الخبث والحديثين، وأن لا يكون اللباس من الحرير...، وهذا الحديث وإن كان ضعيفاً كما بينا مفصلاً في كتاب الحج، إلا أنه يوضح لنا حقيقة الادعاء والتنزيل.

وكذا موثقة عمار بن موسى، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الفقاع، فقال: هو خمر»^(٢)؛ حيث نزل الفقاع منزلة الخمر من جهة حرمة شربه ونجاسته.

وكذلك في المقام، فإن الواضع يدعي أن لفظ الإنسان مثلاً هو عين الإنسان خارجاً، أي اللفظ عبارة عن وجود للمعنى ادعاءً وتنزيلاً، لذا لا ينظر المتكلم في حال الاستعمال إلى اللفظ، بل يكون غافلاً عنه، فيلاحظ المعنى استقلالاً، ويلحظ اللفظ آلة فانياً في المعنى، ومن هنا لم يصح استعمال اللفظ في معنيين.

ولشدة الاتحاد بين اللفظ والمعنى نجد آثار كل منهما تسري إلى الآخر، فإن كان المعنى قبيحاً استقبح الناس لفظه، رغم أن اللفظ في نفسه مركبٌ حروفٍ لا قبح فيها ولا حسن.

وكذا لو كان في اللفظ تعقيد، سرى هذا التعقيد إلى لفظه الدال عليه؛ «كقول الفرزدق في خال هشام بن عبد الملك، وهو إبراهيم بن هشام بن إسماعيل المخزومي:

(١) السنن الكبرى للبيهقي، باب الشرب في الطواف، ج ٥، ص ٨٥.

(٢) وسائل الشيعة، باب ٢٧ من أبواب الأشربة المحرمة، ج ٢٥، ص ٣٦٠، ح ٤.

وما مثله في الناس إلا مملّكاً أبو أمه حيّ أبوه يقاربه
 أي ليس مثله في الناس (حي يقاربه)؛ أي أحد يشبهه في الفضائل (إلا
 مملّك)؛ أي رجل أُعطي الملك والمال يعني هشاماً (أبو أمه)؛ أي أبو أمّ
 ذلك الملك (أبوه)؛ أي أبو إبراهيم الممدوح؛ أي لا يماثله أحد إلا ابن
 أخته، وهو هشام^(١).

وسراية الآثار هذه ممّا يؤيّد الهووية بين اللفظ والمعنى.

والإنصاف: أنّ الإلتزام بالاتحاد والهووية بين اللفظ والمعنى، وأنّ
 وجود اللفظ وجود تنزيلي للمعنى، وإن كان متيناً بالنسبة للوضع التعيني،
 إلا أنّه لا يتم بالنسبة للوضع التعيني الحاصل من كثرة الاستعمال، فلا
 مجال للقول بأنّه من كثرة الاستعمال يتّحد اللفظ والمعنى خارجاً، وأنّ
 اللفظ هو المعنى في الخارج؛ إذ لا يُعقل الاتحاد الحقيقي بينهما خارجاً،
 وما يمكن ادعاؤه هو الاتحاد الاعتباري والتنزيلي.

ولمّا كان الوضع ينقسم إلى قسمين: تعيني وتعيني، فلا بدّ أن يكون
 المقسم جامعاً بينهما؛ بحيث ينطبق على كلّ منهما، بينما ما ذكر من
 الاتحاد والهووية لا ينطبق إلا على التعيني فقط.

فالإنصاف: أنّ حقيقة الوضع أنّه عبارة عن: (الربط الخاص بين اللفظ
 والمعنى)، وهذا الربط يحصل تارةً بالجعل، وأخرى بكثرة الاستعمال،
 وهذا الربط جامعاً بينهما، ومعنى لهما بلا إشكال، والله العالم.

عوداً على تعريف صاحب الكفاية للوضع:

نرجع إلى قول صاحب الكفاية؛ حيث قال: «الوضع هو نحو اختصاص
 للفظ بالمعنى...»، حيث عبّر عن الوضع بالاختصاص.

(١) مختصر المعاني، ص ١٨.

وفيه: أنَّ الوضع من مقولة الفعل، والاختصاص (افتعال)؛ أي من مقولة الانفعال، لذا المفروض أن يقول: (الوضع تخصيص للفظ بالمعنى).
أمّا قوله: «... وبهذا المعنى صح تقسيمه إلى التعيني والتعيني، كما لا يخفى».

ففيه: أنَّ من الغريب أن يصحَّح صاحب الكفاية هذا التقسيم، والحال أنَّه أنكر الوضع التعيني في بعض مباحثه، وأنَّه لا بدَّ في تحقق العلة الوضعية بين اللفظ والمعنى من القصد إلى تحقُّقها في إحدى تلك الاستعمالات، وإلا فبدونه لا يكاد يجدي مجرد الاستعمال في تحقُّقها، ولو بلغ الاستعمال في الكثرة ما بلغ.

ومن هنا أشكل على تعريف المشهور للوضع بالوضع التعيني تارةً، وبالتعيني أخرى، وذكر أنَّه لا مجال لهذا التقسيم، بل هو مخصوص بالتعيني فقط؛ أي ما كان بالجعل والاعتبار، غايته الأعم من الاعتبار القولي أو الفعلي، ووافقه على ذلك تلميذه المحقق الإيراواني رَحِمَهُ اللهُ.

وجوابه: أنَّ الربط بين اللفظ والمعنى ليس منحصراً في التعيني، كما تقدّم؛ فإنَّنا ندَّعي نشوء العلة بين اللفظ والمعنى بسبب كثرة الاستعمال، وإن لم يكن ثمة قصد، كما أوضحناه سابقاً.

المبحث الرابع

أقسام الوضع والمعنى الحرفي

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «ثم إنَّ الملحوظ حال الوضع: إمَّا يكون معنى عاماً، فيوضع اللفظ له تارة، ولأفراده ومصاديقه أخرى، وإمَّا يكون معنى خاصاً، لا يكاد يصحَّ إلا وضع اللفظ له دون العام، فتكون الأقسام ثلاثة، وذلك لأنَّ العام يصلح لأن يكون آلة للحاظ أفراده ومصاديقه بما هو كذلك، فإنه من وجوهها، ومعرفة وجه الشيء معرفته بوجه، بخلاف الخاص، فإنه بما هو خاص، لا يكون وجهها للعام، ولا لسائر الأفراد، فلا يكون معرفته وتصوره معرفة له، ولا لها - أصلاً - ولو بوجه».

أقول: الكلام في أقسام الوضع يقع في ثلاث جهات:

الجهة الأولى: أقسام الوضع المتصورة عقلاً

الإنصاف: أنَّ أقسام الوضع أربعة بالحصر العقلي؛ لأنَّ الإنسان حينما يريد الوضع لا بدَّ أن يتصور المعنى واللفظ. وعليه، فلا يخلو المعنى المتصوَّر من حالين:

إمَّا أن يكون كلياً عاماً، أو جزئياً خاصاً. وعلى الأوَّل، إمَّا أن يوضع اللفظ لذاك المعنى المتصوَّر، أو لأفراده ومصاديقه، والأوَّل يكون الوضع فيه عاماً والموضوع له عاماً، والثاني يكون الوضع فيه عاماً والموضوع له خاصاً.

وأما إن كان المعنى المتصوّر جزئياً خاصاً، فإذا وضع اللفظ له، يكون الوضع خاصاً والموضوع له خاصاً، وإن وضع اللفظ لمعنى عام كلّي يشمل المعنى المتصوّر وغيره، يكون الوضع خاصاً والموضوع له عاماً. فهذه أربعة أقسام بالحصر العقلي.

ثمَّ إنّ المراد من (الوضع) هنا، المعنى المتصوّر قبل وضع اللفظ له، فإذا وُضع لفظ بإزائه يصبح (موضوعاً له).

الجهة الثانية: أقسام الوضع الممكنة

أما الوضع العام والموضوع له العام؛ كتصوّر معنى الإنسان الكلّي، ووضع لفظ الإنسان بإزائه، فهذا قسم ممكن بالاتفاق، بل واقع كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

وكذا الوضع الخاص والموضوع له الخاص؛ كتصوّر معنى زيد الجزئي ووضع لفظ بإزائه، فهو قسم ممكن بالاتفاق، بل واقع أيضاً كما سنبين.

أما الوضع العام والموضوع له الخاص؛ كتصوّر كلّي، ووضع اللفظ لأفراده ومصاديقه، فالمشهور على إمكان هذا القسم؛ ذلك أنّ المعنى الكلّي يكشف عن أفراده، ويحكي عنها إجمالاً، فهو وجه مصاديقه، وبالتالي نستطيع من خلال تصوره أن نتصور أفراده تصوّراً إجمالياً لا تفصيلاً. وهذا ما يدفع إشكال المحقق الإيراواني على إمكان هذا القسم؛ حيث نفى إمكانية الوضع العام والموضوع له الخاص. بحجة أنّ الأفراد غير متصوّرة، فلا يصحّ وضع لفظ بإزائها.

وأما الوضع الخاص والموضوع له العام؛ أي تصوّر معنى جزئي خاص، ووضع اللفظ بإزاء معنى كلّي يشمل المتصوّر وغيره، فالمشهور على استحالة هذا القسم أيضاً؛ لبدهة أنّنا لم نتصور غير الجزئي الخاص،

فلا يمكن وضع لفظ بإزاء غيره، والحال أنَّ الوضع ضرب من ضروب الحكم، ولا يُعقل الحكم على شيء غير متصوّر، فالخاص لا يكشف عن العام لا تفصيلاً ولا بوجه من الوجوه، ومن هنا لا يقع الخاص في القضايا المعلومة التي يتوصّل من خلالها إلى معرفة أمر مجهول؛ فإنَّ الخاص لا يكون كاسباً ولا مكتسباً؛ لأنَّه لا يكون دالاً ولا كاشفاً عن شيء، سواء كان ذاك الشيء خاصاً أم عاماً، بل الخاص لا يحكي ولا يكشف إلا عن نفسه. وأمّا أنَّه لا يكون مكتسباً؛ فلأنَّ الكاسب له إن كان خاصاً، فقد عرفت أنَّ الخاص لا يكون كاسباً، وإن كان عاماً كلياً، فأيضاً لا يكون مكتسباً؛ لأنَّ ترتيب المقدمات الكلية - أي ضم كلي إلى كلي - لا يفيد الجزئية، كما هو معلوم.

نعم، الخاص في الوجدانيات كاسب ومكتسب؛ فإنَّ النظر إلى فرد خاص، يكسبنا صورة خاصة، فالنظر الجزئي الخاص كاسب للصورة الجزئية الخاصة، والصورة الجزئية الخاصة مكتسبة من هذا النظر الجزئي الخاص.

ثمَّ إنَّ صاحب البدائع الشيخ حبيب الله الراشتي المتوفى سنة ١٣١٤هـ، حاول تصحيح إمكان هذا القسم؛ وذلك كما لو نظرنا إلى شبح من بعيد، فعلمنا أنَّه حيوان، ولكننا لم ندر، هل هو إنسان أم فرس أم شاة؟ فهنا تصوّرنا للشبح تصوّر لمعنى جزئي خاص، فإذا وضعنا لفظ الحيوان بإزاء معنى كلي ينطبق على الشبح المرئي وغيره من أفراد الحيوان، فيكون من الوضع الخاص والموضوع له العام.

وفيه ما لا يخفى، فإنَّ الشبح المرئي، إمّا أن يلاحظ بجميع خصوصياته، ويوضع اللفظ بإزاء ذاك المرئي بخصوصياته، فيكون الوضع خاصاً والموضوع له خاصاً، وإمّا أن يوضع اللفظ بإزاء المعنى الكلي

المتصوّر المنطبق على المرئي وغيره، والذي فرضناه أنّه حيوان، فيكون من الوضع العام والموضوع له العام، ولا يوجد قسم آخر.

ويبقى أن نشير، قبل أن ندخل في الجهة الثالثة من هذا المبحث، إلى أنّ الوضع ينقسم بالنسبة للفظ إلى قسمين:

- وضع شخصي: وهو أن يلاحظ الواضع لفظاً، ثمّ يضع شخص اللفظ بإزاء معنى من المعاني؛ وذلك كما في أسماء الأجناس وأعلام الأشخاص.

- وضع نوعي: وهو أن يضع نوع اللفظ بإزاء المعنى؛ كما في مثل لفظ الفاعل، فإنّ الواضع يلحظه بنوعه؛ أي بهيئته، فيقول: (كل ما كان على هذا الوزن، فهو موضوع لمعنى كذا)، وكذا غيره من الهيئات.

الجهة الثالثة: أقسام الوضع الواقعة

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «ثم إنه لا ريب في ثبوت الوضع الخاص والموضوع له الخاص كوضع الأعلام، وكذا الوضع العام والموضوع له العام، كوضع أسماء الأجناس، وأما الوضع العام والموضوع له الخاص، فقد تُوهّم أنّه وضع الحروف، وما ألحق بها من الأسماء، كما تُوهّم أيضاً أنّ المستعمل فيه فيها خاص مع كون الموضوع له كالوضع عاماً. والتحقيق - حسبما يؤدي إليه النظر الدقيق - أنّ حال المستعمل فيه والموضوع له فيها حالهما في الأسماء...».

ذكرنا في الجهة السابقة أنّ أقسام الوضع الممكنة ثلاثة: الوضع الخاص والموضوع له خاص، والوضع العام والموضوع له عام، والوضع العام والموضوع له خاص، فأَي من هذه الأقسام الممكنة واقع؟

أمّا القسم الأوّل، فلا إشكال في وقوعه؛ كما في أسماء الأعلام؛ فإنّي

أتصوّر معنى زيد مثلاً، وأضع لفظاً بإزائه . وكذا القسم الثاني ؛ كأسماء الأجناس ؛ فإنّي أتصوّر معنى الحيوان الكلي مثلاً، وأضع لفظاً يدلّ على هذا المعنى الكلي . وإنّما الكلام في القسم الثالث الذي مثّل له بعضهم بالمعنى الحرفي وما أشبهه من اسم الموصول، واسم الإشارة، ونحوهما، وفيه أقوال أربعة :

الأوّل : أنّ المعنى الحرفي وما أشبهه من الوضع العام والموضوع له الخاص، كما عن السيد الشريف وجماعة من الأعلام .

الثاني : أنّه من الوضع العام والموضوع له العام، كما عن صاحب الحاشية، وصاحب الكفاية .

الثالث : أنّه من الوضع العام، والموضوع له العام، ولكن المستعمل فيه خاص، كما عن الأديب المعروف سعد الدين التفتازاني .

الرابع : أنّه ليس شيئاً من ذلك، بل الحرف لم يوضع لمعنى أصلاً، كما ذهب إليه الشيخ الرضي، وإنّما هو علامة على خصوصية في المدخول، كما دل حرف (من) في (سرت من البصرة) على أنّ البصرة مبتدأة بها، ودلّ حرف (في) في (زيد في الدار) على أنّ الدار ظرف لزيد . . . ؛ نظير علامات الإعراب، فهي لا تدلّ على معنى، وإنّما هي مجرد علامة على أنّ مدخولها فاعل، أو مفعول به . . .

ولكن هذا القول لم يكتب له التوفيق ؛ لأمر ثلاثة :

- أوّلاً : صحيح أنّه من الممكن عقلاً أنّ لا يوضع الحرف لمعنى، ولكن لا دليل على ذلك .

- ثانياً : إنّ لم يكن للحرف معنى، فما الدال على الربط الخاص بين طرفي الإسناد في مثل قولنا : (سرت من البصرة إلى الكوفة)؟! فإنّ السير

موضوع للماهية المهملة المعرّاة عن كلّ خصوصيّة، وكذلك لفظ البصرة موضوع لمعناها المعروف، فخصوصية الابتداء من البصرة إنّما جاءت من معنى الحرف، وإلا فما هو الدال عليها، كما لا يخفى، وبذلك يتضح حال المقيس عليه، وهو علامات الإعراب.

- ثالثاً: المعروف بين الأعلام أنّ أقسام الكلمة ثلاثة: الاسم، والفعل، والحرف، فإن لم يكن للحرف معنى، لمّا كان قسيماً للاسم والفعل.

وأما ما ذهب إليه الأديب سعد الدين التفتازاني، من أنّ المعنى الحرفي من قسم الوضع العام والموضوع له عام، ولكن المستعمل فيه خاص، فلا يمكن القبول به أيضاً؛ لعلنا أنّ الغاية من الوضع الاستعمال.

من هنا ذهبنا إلى أنّ الوضع حصل تدريجياً على حسب حاجة الناس لإرادة معانٍ، فاستعملوا لها ألفاظاً. وعليه، لا فائدة من وضع لفظ لمعنى كلّ، ثمّ لا نستعمله فيه، وإنّما نستعمله في معنى خاص يكون الاستعمال فيه مجازاً دائماً.

وأما ما ذهب إليه صاحب الكفاية من أنّ المعنى الحرفي من قسم الوضع العام والموضوع له العام، والمستعمل فيه عام.

وحاصل ما ذكره من عدم كون الموضوع له فيها خاصاً، هو أنّ الخصوصية المتوهّمة في المقام لا تخلو: إمّا أن تكون خارجية أو ذهنية.

أمّا الخارجية، فغير منتجة للخصوصية الحقيقية.

وتوضيحه: حينما نقول: (سرت من البصرة)، نجد أنّ النسبة الابتدائية كلّية؛ لانطباقها على الابتداء سيراً من الشرق، ومن الغرب، ومن الشمال، ومن الجنوب، ولا يمكن للخصوصية الخارجية التي وقعت من السائر

خارجاً ، أن تكون منتجة لخصوصية حقيقية تجعل من المعنى الحرفي وضعاً عاماً وموضوعاً له خاصاً ، بل تبقى النسبة كلية . وهكذا إذا قلنا : (الإنسان في الدار) ؛ فالخصوصية الظرفية كلية لكلية طرفيها ؛ إذ أفراد الإنسان كثيرة ، كما أن مصاديق الدار كثيرة أيضاً . فالخلاصة أن الخصوصية الخارجية لا تجعل الموضوع له في الحروف خاصاً .

أمّا الخصوصية الذهنية ؛ بمعنى ملاحظة المعنى الحرفي آلة لغيره وحالة له ، فهل تصلح لجعل المعنى الحرفي معنى جزئياً ؛ ليكون من الوضع العام والموضوع له خاص ؟

أقول : اعلم أولاً أنه لا يمكن لحاظ المعنى الحرفي مستقلاً في الذهن ، بل نلاحظه ضمن أطرافه ، آلة لها ، وحالة من حالاتها ؛ ففي قولنا : (زيد في الدار) ، لا يمكن لحاظ الخصوصية الظرفية مستقلة عن (زيد) و(الدار) ، وإنما نلاحظ حالة ونعتاً للدار ، وكذلك لا يمكن أن توجد هذه الظرفية في الخارج بمعزل عن طرفيها ؛ كما الأعراض ، فهي لا توجد في الخارج بنفسها ، وإنما لا بدّ لها من موضوع تعرض عليه ، وإن أمكن تصوّر الأعراض مستقلة في الذهن ، خلافاً للمعنى الحرفي .

وبناءً عليه ، إن أمكن لهذه الخصوصية الذهنية للمعنى الحرفي ؛ أي لحاظ الحرف آلة لغيره وحالة له ، أن تكون جزءاً من المعنى الحرفي ، لصار المعنى جزئياً حقيقياً ؛ لأنّ اللحاظ يحصص المعنى ، وبالتالي يكون المعنى الحرفي من الوضع العام والموضوع له خاص ، إلا أن أخذ اللحاظ جزءاً من المعنى الحرفي غير ممكن ؛ لإشكالات ثلاثة ، هي :

الإشكال الأول :

نحن نعلم أن المستعمل حينما يستعمل لفظاً في معنى خاص ، حقيقياً

كان أم مجازياً، لا بدّ أن يلحظ اللفظ والمعنى في ذهنه، وهذا اللحاظ الذهني للمعنى إمّا أن يكون عين اللحاظ السابق المفروض أنّه يشكّل مع الخصوصية - كخصوصية الابتداء في (من) - مركّب المعنى الحرفي، أو أنّ هذا اللحاظ الذهني غير ذاك اللحاظ السابق.

فإن كان هذا اللحاظ الذهني الحاصل خلال الاستعمال هو عين اللحاظ السابق، فيلزم تقدّم الشيء على نفسه؛ لأنّ اللحاظ السابق، جزء المعنى الحرفي، حاصل قبل الاستعمال. وإن كان غيره، فهو أولاً خلاف الوجدان النافي لاثنيّة اللحاظ، وثانياً إنّ الوجود الذهني لا يقبل وجود آخر؛ أي لا يقبل التكرار، فكيف يتعلّق به لحاظ آخر؟ وعليه، لا يمكن أخذ اللحاظ جزءاً من المعنى الحرفي.

الإشكال الثاني:

إن كان لحاظ المعنى الحرفي جزء معناه، لكان موطنه الذهن دائماً؛ إذ لا وجود له إلا في الذهن، وعليه لا يمكن انطباقه على الخارجيات؛ مثلاً في قولنا: (سرت من البصرة إلى الكوفة)، الحرف (من) معناه الخصوصية الابتدائية من البصرة إلى الكوفة؛ أي الربط الخاص بينهما، فإن كان المعنى الحرفي ذهنياً لأنّ اللحاظ جزء منه، فلا يمكن أن ينطبق على الخارجيات؛ أي لا يمكن امتثاله إلا بتجريده عن جزئه، وهو لحاظ النسبة الابتدائية؛ لأنّه ذهني، ممّا يجعل الاستعمال مجازياً محتاجاً إلى علامة بين المعنى الحقيقي والمجازي مع وجود القرينة على ذلك.

فالإنصاف: أنّ اللحاظ إن كان جزء المعنى الحرفي، فقبل تجريده من اللحاظ لا يمكن امتثاله؛ لأنّ الوجودات الذهنية لا تقبل الامتثال، وبعد تجريده منه يكون الاستعمال مجازياً. وعليه، لا يمكن أخذ اللحاظ جزءاً من المعنى الحرفي.

الإشكال الثالث:

إن كان لحاظ المعنى الحرفي جزء المعنى، فلم لا يكون لحاظ المعنى الاسمي جزءاً من المعنى الاسمي أيضاً؟ فإمّا أن يؤخذ جزءاً في كلّ منهما أو لا، والفرق بينهما تحكّم. ومع أخذ اللحاظ جزءاً من المعنى الاسمي، يلزم أن تكون كلّ المعاني الاسمية جزئية؛ كالمعاني الحرفية، وهو باطل.

وبناءً على هذه الإشكالات المتقدّمة، أصبحت النتيجة عند صاحب الكفاية أنّ الموضوع له في الحروف عام كالوضع، وأنّ معنى الحرف متحد مع معنى الاسم؛ فلفظة (من) و(الابتداء) مثلاً موضوعان لمعنى واحد، وهو الابتداء الكلّي، ولحاظ الآلية في الحروف كالحاظ الاستقلالية في الأسماء خارج عن طبيعة المعنى، إلا أنّه أشكل على نفسه بعد كون معنى الحرف متحداً مع المعنى الاسمي، وأنّ طبيعتهما واحدة، بأنّه يلزم أن تكون لفظة (من) مثلاً مرادفة لللفظة (الابتداء)، وبالتالي يصحّ استعمال كلّ منهما في موضع الآخر، والحال أنّه لا يصحّ استبدال (سرت من البصرة) بـ (سرت ابتداء البصرة).

ويجب صاحب الكفاية على إشكاله بأنّ عدم صحة الاستبدال راجعة إلى أنّ الواضع قد شرط حين الوضع أن لا يُستعمل المعنى الحرفي إلا إذا لوحظ آلة لغيره، ولا يُستعمل المعنى الاسمي إلا مستقلاً، وإن كان معناهما واحداً. وعليه، إن استعمل أحدهما في موضع الآخر، يكون الاستعمال بلا علة وضعية.

وللإجابة على جواب صاحب الكفاية لا بدّ من فهم مراده من هذا الاشتراط، ولا يحتمل أن يكون مراده من هذا الشرط هو الاشتراط على المستعملين، بأن يستعملوا المعنى الحرفي آلة لغيره، والمعنى الاسمي

مستقلاً؛ بحيث يكون من قبيل الشرط في العقود؛ لأنَّ هذا أولاً لا دليل عليه، وثانياً لو علمنا ذلك، فلا دليل على وجوب الوفاء بهذا الشرط.

وقيل: لعلَّ مراده أنَّ الواضع اشترط على نفسه ذلك حين الوضع، بأن لا يستعمل المعنى الحرفي إلا آلة لغيره، ولا يستعمل المعنى الاسمي إلا مستقلاً.

وفيه: أنَّه لا دليل على وجوب اتباع الواضع في شرطه الذي لا يعود إلى اللفظ ولا المعنى من جهة، ثمَّ لو سلَّمنا بوجوب الاتباع، وعصينا بمخالفة الشرط واستعملنا (من) مثلاً في موضع (الابتداء)، فإنَّ العصيان يوجب الإثم، ولكنَّه لا يوجب الخطأ في الاستعمال، مع أنَّ الخطأ في الاستعمال واقع وجداناً.

وقيل: إنَّ مراده أنَّ العلقه الوضعية مقيّدة بذلك؛ بحيث يرجع الشرط إليها، فاستعمال لفظ الابتداء في موضع كلمة (من)، ليس استعمالاً في غير الموضوع له، بل هو استعمال فيه، ولكنَّه من دون علقه وضعية. ويرد عليه بما ذكرناه سابقاً، فلا حاجة للإعادة.

وقيل: لعلَّ مراده أنَّ لفظ (الابتداء) وُضِعَ لمفهوم الابتداء، ولفظة (من) وضعت لمصاديق الابتداء؛ أي النسبة الابتدائية أو الابتداء بالحمل الشائع. وفيه: هذه الدعوى تخالف ما ذهب إليه صاحب الكفاية نفسه من أنَّ (الابتداء) و(من) وُضعا لمعنى واحد.

والإنصاف: أنَّ ما ذكره صاحب الكفاية من جواب على عدم صحة استعمال أحدهما في موضع الآخر في غير محله. وإنَّما الحقُّ أنَّ (الابتداء) و(من) ليسا موضوعين لطبيعة واحدة ذاتاً، بل هما متغايران حقيقة ومفهوماً. ثمَّ إنَّ الأعلام اختلفوا في كيفية هذا التغاير؛ فذهب الميرزا النائيني إلى أنَّ

التغاير والتباين بينهما بالإيجادية والإخطارية. وهذا ما سنأتي على توضيحه.

ثمَّ إنَّ ما ذهب إليه صاحب الكفاية وجماعة من الأعلام من أنَّ المعنى الحرفي يُلحظ آلة لغيره، والمعنى الاسمي يلحظ استقلالاً، أشكل عليه السيد الخوئي بأنَّ المعنى الاسمي قد يلحظ آلة لغيره، والمعنى الحرفي كثيراً ما يلحظ استقلالاً.

أمَّا بالنسبة للمعنى الاسمي، ففي مثل قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾^(١)، «التبيين» في الآية معنى اسمي، وهو طريق لطلوع الفجر، فيكون قد أخذ آلة ومرآة لغيره؛ إذ لا موضوعية للتبيين؛ لأنَّ موضوع حكم حرمة الأكل والشرب هو طلوع الفجر، وما التبيين إلا طريق إليه ومرآة له، فيلزم أن يكون المعنى الاسمي معنى حرفياً؛ إذ الملاك في كون المعنى حرفياً هو لحاظه آلة لغيره، وهو موجود فيه.

وفيه: صحيح أنَّ التبيين مرآة لغيره وطريق إليه، ولكن ليست هي المرآة الملحوظة في المعنى الحرفي؛ فإنَّ المراد من كون المعنى الحرفي آلة لغيره، هو أنَّه لا يمكن لحاظه مستقلاً في الذهن، بل لا يكون إلا تبعاً لغيره.

وأمَّا التبيين في الآية الشريفة، فليس كذلك؛ إذ يمكن لحاظه مستقلاً. وكونه طريقاً إلى طلوع الفجر ومرآة له، لا يعني ذلك أنَّه لا يلحظ إلا تبعاً لغيره وفي ضمنه، بل يلحظ مستقلاً.

(١) سورة البقرة، الآية: ١٨٧.

وأما ما ذكره من أنَّ المعنى الحرفي قد يلحظ مستقلاً ؛ كما إذا كان ذات الموضوع والمحمول معلومين عند شخص، ولكنه كان جاهلاً بخصوصيتهما، فسأل عن هذه الخصوصية، فأجيب على طبق سؤاله، فهو والمجيب إنما ينظران إلى هذه الخصوصية نظرة استقلالية؛ مثلاً: إذا كان مجيء زيد معلوماً، ولكن كانت كيفية مجيئه مجهولة عند أحد، فلم يعلم أنه جاء وحده أو مع غيره، فسأل عنها، فقبل له: جاء مع عمرو، فالمنظور بالاستقلال والملحوظ كذلك في الإفادة والاستفادة في مثل ذلك، إنما هو هذه الخصوصية التي هي من المعاني الحرفية دون المفهوم الاسمي، فإنه معلوم.

وفيه: أنَّ السؤال إذا كان عن خصوصية المجيء؛ بحيث كانت هي الملتفت إليها بالسؤال، والمنظور إليها بالاستقلال، فلا يكون حينئذٍ معنى حرفياً، بل معنى اسماً كما لا يخفى.

فالإنصاف: هو ما ذهب إليه المشهور من أنَّ المعنى الحرفي يلحظ آلة لغيره في مقام الاستعمال، والمعنى الاسمي يلحظ استقلالاً كذلك.

ثمَّ إنه نرجع إلى بيان الفرق بين المعنى الاسمي والحرفي.

فنقول: قد ذكرت أقوال متعددة في المقام، نذكر منها مقولة الميرزا النائيني، وحاصلها: إنَّ معاني الأسماء إخطارية، ومعاني الحروف إيجادية.

وتوضيحه: أمَّا كون المعنى الاسمي إخطارياً؛ فهو عبارة عن خطوره في الذهن بمجرد ذكره بلا حاجة إلى شيء آخر، فله تقرر؛ أي استقرار في وعاء الذهن، وله استقلال؛ أي لا يحتاج إلى آخر.

أمَّا المعنى الحرفي، فهو إيجادي؛ بمعنى أنه يوجد شيئاً لم يكن

موجوداً من قبل، وهو الربط الخاص، ففي قولنا: (سرت من البصرة إلى الكوفة)، (من) أوجدت الربط بين السير والبصرة، و(إلى) أوجدته بين السير والكوفة، ولا يكون حاكياً عن شيء وكاشفاً عنه؛ إذ لا يخطر في الذهن شيء عند سماع لفظة (في) مثلاً، ومن هنا لم يكن للمعنى الحرفي تقرّر في الذهن؛ فإنّ لفظ (في) مثلاً في قولنا: (زيد في الدار)، لا وجود لمعناه في الذهن قبل الاستعمال، ولا استقلالية له بمعزل عن طرفي الإسناد، (زيد) و(الدار)، فإذا وُجد بالاستعمال وُجد قائماً بالغير، فيكون موطنه الاستعمال فقط.

ثمّ قال: المعنى الحرفي مغفولاً عنه حين الاستعمال، فهو يلحظ آلة لغيره، فأشبه بذلك اللفظ الذي يُغفل عنه حين الاستعمال، فيلحظ آلة، بينما يلحظ المعنى مستقلاً. وعليه، كلّما كان النظر إليه آلياً أشبه المعنى الحرفي.

هذه زبدة مقولة الميرزا، وقد استدل عليها بأدلة، نذكر منها دليلين:

- الأوّل: ما رواه أبو الأسود الدؤلي عن أمير المؤمنين: «الكلام ثلاثة أشياء: اسم وفعل وحرف جاء لمعنى، فالاسم ما أنبأ عن المسمّى، والفعل ما أنبأ عن حركة المسمّى، والحرف ما أوجد معنى في غيره». وهذا واضح في كون الحرف إيجادياً؛ أي يوجد معنى في غيره، ولا ينبئ عن شيء كما هو حال الاسم والفعل، لذا عدل عن الإنباء إلى الإيجاد.

وفيه: هذه الرواية رويّت من طرق العامة، وهي ضعيفة السند، فلم تصلنا بطريق معتبر. كما أنّها رويت بمتن آخر، هو: «الاسم ما أنبأ عن المسمّى، والفعل ما أنبأ عن حركة المسمّى، والحرف ما أنبأ عن معنى ليس باسم ولا فعل»؛ حيث عبّر بالإنباء بدل الإيجاد، وهذا ما يجعلها غير صالحة للاستدلال.

- الثاني : من المعلوم أنَّ مفاهيم الأسماء مفاهيم بسيطة ومستقلة في الأذهان غير مرتبط بعضها ببعض الآخر؛ كـ (الماء) و(الكوز) مثلاً، فإنَّهما موضوعان لمفهومين متغايرين لا يرتبط أحدهما بالآخر، فلو استعملت كلمة (في) في مفهوم النسبة الظرفية لا في حقيقتها، فما الرابط بين هذين المفهومين المستقلين؟! فنحتاج إلى رابط بينهما حال الاستعمال، وهذا الرابط هو الحروف، ولذلك كانت المعاني الحرفية إيجادية، لا وجود لها في الذهن قبل الاستعمال.

وفيه : كما أنَّ المعنى الاسمي إخطاري يخطر في الذهن بمجرد ذكر اللفظ، فالمعنى الحرفي إخطاري أيضاً؛ لأنَّه يخطر في الذهن بمجرد ذكره مع طرفي الربط، نعم كلَّ ما في الأمر أنَّ إخطارية المعنى الاسمي استقلالية، بينما إخطارية المعنى الحرفي غير استقلالية، فصحيح أنَّ المعاني الاسمية مستقلة تحتاج إلى رابط، وهو الحروف، ولكنَّ هذا الرابط موجود في الذهن قبل الاستعمال، فهو إخطاري وإن لم يكن على نحو الاستقلال.

وتوضيحه : إنَّ المناطق قسّموا القضايا إلى قضايا معقولة يتم فيها تصوّر طرفي القضية والرابط بينهما في الذهن، وقضايا لفظية تحكي عن هذه المتصوّرات؛ مثلاً في قولنا : (زيد في الدار)، فكما تحكي لفظة (زيد) عن معنى زيد، ولفظة (الدار) عن معنى الدار، كذلك تحكي لفظة (في) عن الرابط بينهما، فالرابط الخاص بين المفاهيم الذي هو المعنى الحرفي موجود في الذهن، وإن لم يكن مستقلاً فيه، وحكايته عن الربط الخاص إخطار له، وإنَّما الفرق بينه وبين المعنى الاسمي أنَّ الإخطار فيه غير استقلالي، بينما الإخطار في المعنى الاسمي استقلالي.

نعم، ما ذكره من أنَّ حال المعاني الحرفية حال الألفاظ حين

الاستعمال، من كونها ملحوظة آلة استقلالاً، في غاية الصحة والمتانة، خلافاً للسيد أبي القاسم الخوئي رَحِمَهُ اللهُ .

إذا عرفت ذلك فنقول: إنَّ المعنى الحرفي وضع للربط الخاص والنسبة المتحققة بين المفهومين، التي هي سنخ وجود متقوِّمة بالطرفين، فكان لفظ (في) في قولك: (الماء في الكوز) مثلاً موضوعاً للربط الخاص الذي كان بين مفهوم (الماء) ومفهوم (الكوز)، وهكذا لفظ (من) في قولك: (سرت من البصرة)، ولفظ (إلى) و(على) ونحوها من الحروف، فإنَّ الجميع موضوع للروابط الخاصة الذهنية بين المفهومين، لكن لا مفهوم الربط الذي هو معنى اسمي، بل ما هو واقع الربط الذهني ومصادقه بالحمل الشائع، ولولا ذلك لبقيت المعاني الاسمية مجرد مفاهيم بسيطة لا ربط بينها، ولا فائدة من وضعها في مركَّب واحد.

وعليه، فمن الغريب ما ذهب إليه المحقِّق الإيراواني وجماعة من أنَّ المعنى الحرفي لم يوضع لمعنى؛ ذلك أنَّه إذا نظرنا إلى مثل (زيد في الدار)، لما وجدنا في الخارج إلا (زيد) و(الدار)، وأمَّا الروابط والنسب الخارجية، فليس بحذائها شيء، ولا وجود لها إلا بوجود طرفيها؛ كالرابطة التي بين (السير) و(البصرة)، وهكذا باقي الأحرف.

وممَّا يؤكد أنَّ المعنى الحرفي لم يوضع لمعنى، هو أنَّ الملحوظ باللاحظ التبعية الذي يكون غير ملتفت إليه باستقلاله، وحاصلاً في الذهن بتبع حصول ما هو ملحوظ بالاستقلال، لا يكون مورداً للوضع؛ لأنَّ الوضع نوع من الحكم، ولا يتوجَّه الحكم من النفس إلى ما لم تتوجَّه له النفس توجَّهاً تاماً استقلالياً؛ فإنَّ التوجَّه التبعية بما أنَّه في حكم عدم التوجه، لا يصحح الوضع.

وبالجملة، فإنَّ الحروف لا وضع لها أصلاً، وإنَّما الوضع للهيئات التركيبية الدالة على أنحاء الروابط الخاصة.

وجوابه: أنَّ الوضع إذا كان للهيئة التركيبية الدالة على أنحاء الروابط الخاصة، فهل التفتت إليه النفس حين الوضع تفصيلاً أو ضمناً؟ لا إشكال في عدم التوجه التفصيلي بالنسبة للربط الخاص بين الطرفين الذي هو ربط بالحمل الشائع. وعليه، فإذا كان ذلك بحكم عدم التوجه، فما الذي صحَّح الوضع؟! ثمَّ من قال أنَّه يشترط التوجه التفصيلي في الحكم؟! بل يكفي التوجه الإجمالي.

وأما ما ذهب إليه السيد الخوئي من أنَّ المعنى الحرفي والنسب بين المفاهيم لا وجود لها في الخارج وإنَّ أصرَّ الفلاسفة على ذلك؛ فإنَّ وجود الرابط سنخ وجود لا ماهية له، فلا هو جوهر ولا عرض، والحال أنَّ الموجودات الخارجية يدور أمرها بينهما.

فجوابه: أنَّ الموجودات قد قسَّمتها الأعلام على أنحاء أربعة:

- وجود في نفسه؛ أي مستقل بالتصوّر. لنفسه؛ أي موجود لا في موضوع، وبنفسه؛ أي لا يحتاج إلى علة توجده، وهو الباري عزَّ وجلَّ لا سواه.

- وجود في نفسه، لنفسه، وبغيره، وهي الجواهر.

- وجود في نفسه، لغيره، وبغيره، وهي الأعراض.

- وجود في غيره، لغيره، وبغيره، وهو الوجود الحرفي الذي هو أضعف الوجودات.

وبناءً عليه، لا ينبغي إنكار المعنى الحرفي. فلو لم يكن المعنى الحرفي موجوداً، فمن أين جاء الربط الخاص بين المفاهيم المستقلة؟! بعدما لم تكن هي بنفسها دالة عليه كما عرفت.

ثمَّ إنَّ عدم كون المعنى الحرفي من سنخ الجواهر والأعراض، لا يلزم منه عدم ثبوته في الواقع، وإلا فالملازمات العقلية ثابتة في الواقع مع أنَّها ليست من سنخ الجواهر ولا الأعراض؛ ففي قوله سبحانه وتعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَنَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾^(١)، استلزام فساد السماوات والأرض - في حال كان فيهما آلهة غير الله سبحانه وتعالى - موجود في نفس الأمر، وإن لم يكن الفساد واقعاً في الخارج، وكذا تعدد الآلهة.

فالإنصاف: قد اتضح ممَّا تقدَّم أنَّ الموضوع له في الحروف خاص، وذلك لعدم إمكان عمومية الموضوع له فيها؛ لعدم جامع ذاتي بين الارتباطات الخاصة التي هي المعاني الحرفية؛ بحيث ينطبق عليها انطباق الكلي الطبيعي على مصاديقه. إلا مفهوم الربط، فهو معنى اسمي.

خلافاً لجماعة من الأعلام منهم الآغا ضياء الدين العراقي رَحِمَهُ اللهُ؛ حيث ذهبوا إلى إمكان كون الموضوع له فيها عاماً كالوضع؛ بدعوى أنَّ الموضوع له فيها في كلِّ صنف منها من الروابط الابتدائية والروابط الانتهازية عبارة عن الجامع بين أشخاص تلك الروابط الذي به تمتاز الروابط الخاصة من كلِّ صنف عن أشخاص الروابط الخاصة من صنف آخر. فإنَّ مثل هذا الجامع المحفوظ، وإن لم يكن له وجود مستقل في الذهن؛ حيث كان وجوده دائماً في ضمن الفرد والخصوصية، ولكن في مقام الوضع أمكن وضع اللفظ بإزائه لتكون الخصوصيات طرّاً خارجة عن دائرة الموضوع له.

وفيه: أنَّ الجامع بين أشخاص تلك الروابط الذي هو عبارة عن النسبة الابتدائية مثلاً، يصلح أن يكون معنى اسماً للفظ (الابتداء)؛ لما عرفت من

(١) سورة الأنبياء، الآية: ٢٢.

أنَّ المعنى الحرفي عبارة عن مصاديق النسبة؛ أي ما كان نسبة وربطاً بالحمل الشائع، ولا يمكن تصوّر جامع ذاتي غير مستقل بالوجود في الذهن بين أفراد النسب غير المتناهية كي يوضع الحرف بإزائه.

والخلاصة إلى هنا: إنّ الموضوع له في الحروف خاص، والله العالم.

المبحث الخامس

الخبر والإنشاء

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ : «ثم لا يبعد أن يكون الاختلاف في الخبر والإنشاء أيضاً كذلك، فيكون الخبر موضوعاً ليستعمل في حكاية ثبوت معناه في موطنه، والإنشاء ليستعمل في قصد تحققه وثبوته، وإن اتفقا فيما استعمالاً فيه، فتأمل».

إنَّ الجملة لا يخلو حالها، إمّا أن تكون متمحّضة في الإخبار؛ بحيث لا يمكن استعمالها في الإنشاء؛ كما في قولك: (زيد قائم). وإمّا أن تكون متمحّضة في الإنشاء؛ بحيث لا يمكن استعمالها في الإخبار؛ كما في قولك: (قُمْ)، وفي كلتا الحالتين لا حاجة لتفريق إحداهما عن الأخرى؛ لوضوح الفرق بينهما؛ إذ لم يعهد استعمال الجملة الاسمية المختصة بالإخبار في الطلب، كما لم يعهد أيضاً استعمال الجملة المختصة بالإنشاء في الإخبار. وإنّما الكلام في الحالة الثالثة، وهي فيما لو كانت هيئة الجملة مشتركة بين الإخبار والإنشاء؛ حيث يتّفق استعمالها فيهما؛ كما في قولك: (بعث)، و(زوجت)... فإنَّ هذه الهيئة المشتركة هي ما تحتاج إلى مائز يفرّق بين استعمالها على نحو الإخبار أو الإنشاء، وهي محط كلامنا.

يرى صاحب الكفاية أنّه كما أنّ لحاظ الآلية والاستقلالية في المعاني الاسمية والحرفية خارجان عن المعنى الموضوع له، وإنّما هما من شؤون الاستعمال، وطورٌ من أطواره، كذلك الإخبارية والإنشائية في هيئات

الجميل، فهما من شؤون الاستعمال، ومتأخران عن الوضع، وإلا فالموضوع له في الصيغ المشتركة نسبة المبدأ إلى الذات؛ ففي مثل قولك: (بعت)، مادة (البيع) موضوعة للماهية المهمة، بينما الهيئة - أي الجزء الصوري - موضوعة لنسبة المبدأ إلى الذات، كل ما في الأمر أن الداعي مختلف، فإن كان القصد من قولك: (بعت) مثلاً الحكاية عن ثبوت نسبة البيع إلى نفسه في موطنها، فيكون ذلك إخباراً، وإن كان قصده إيجاد البيع، فيكون إنشاء، وبالتالي فإن الإخبار والإنشاء منوطان بالقصد.

وقد أشكل السيد الخوئي على صاحب الكفاية بأنه إن كان معنى الخبرية والإنشائية واحداً، وإنما الاختلاف بينهما من ناحية الداعي والقصد، لصح استعمال أحدهما في موضع الآخر؛ كاستعمال (زيد قائم) في موضع (قُم)، وهو باطل.

وجوابه: أن هذا الإشكال غير وارد؛ لأن كلام الآخوند ناظر إلى الصيغ المشتركة؛ مثل: (بعت)، و(زوجت)، لا في الهيئات المتمحضة في الإخبار؛ مثل (زيد قائم)، أو المتمحضة في الإنشاء؛ مثل (قُم). هذه خلاصة ما ذهب إليه صاحب الكفاية، وقبل ذكر الإنصاف في المسألة نذكر مقدمات ثلاث:

أولاً: الخبر عبارة عن الكلام الذي نسبته خارج تطابقه أو لا تطابقه. أما الإنشاء، فهو عبارة عن الكلام الذي ليس نسبته خارج تطابقه أو لا تطابقه.

ثانياً: الإنشاء في الأمور الاعتبارية يتحقق بأمرين:

- الاعتبار النفساني؛ أي القصد إلى إيجاد نسبة المبدأ إلى الذات خارجاً، وهذا الاعتبار سهل المؤنة، وهو عملية اختيارية للمعتبر.

- المبرز لهذا الاعتبار .

ومن هنا لا ينفع الاعتبار والقصد بلا مبرز، كما لا ينفع المبرز بلا قصد واعتبار؛ كما لو كان هازلاً ولم يكن في مقام الجدّ، بقطع النظر عن اختلاف الأعلام حول اشتراط الإبراز باللفظ خاصة، أو كفاية غيره من أنواع المبرزات؛ كالكتابة والإشارة.

ثالثاً: الجمل التامة التي يحسن السكوت عليها لدى المخاطب مثل: (زيد قائم)، أو (قُم)، أو (بعث)، أو (زوجت) ونحوها، فيها نسبة إيقاعية يعبر عنها أيضاً بالنسبة الصدورية؛ حيث يلحظ فيها صدور المبدأ عن الذات. هذه النسبة الإيقاعية إن كانت حاكية عن نسبة أخرى وقوعية؛ حيث يكون المنظور فيها وقوع النسبة وثبوتها المعبر عنه بالمعنى الاسم المصدري، فالجملة خبرية، فإن كانت الحاكية مطابقة للواقع، فالجملة الخبرية صادقة، وإن لم تكن مطابقة له، فهي كاذبة. وإن لم تكن هذه النسبة الإيقاعية حاكية، وبالتالي كانت الجملة خالية من النسبة الوقوعية، كانت الجملة إنشائية؛ كما في الجمل الإنشائية المحضة مثل (اضرب)، و(قم)، ونحوهما، فإنه لا يكون فيها محكي تحكى عنه النسبة الإيقاعية كي تطابقه تارةً ولا تطابقه أخرى، بل لا تكون الجملة فيه إلا مشتملة على نسبة إيقاعية أو إرسالية بين المسند والفاعل.

ومهما يكن، فما ذكرناه واضح في الجمل المتمحضة في الإخبارية والإنشائية. وأمّا الجمل المشتركة بينهما مثل (بعث)، و(زوجت)، ونحوهما، فالمأثر واضح على ضوء ما ذكرناه، وهو أنّ النسبة الإيقاعية إن كانت حاكية عن النسبة الوقوعية؛ أي عن واقع ثابت، فتكون الجملة إخبارية، وإن لم تكن حاكية عن نسبة وقوعية، بل كانت نسبة إيقاعية فقط توقعها المستعمل في وعائها المناسب لها، فتكون الجملة إنشائية.

وعليه، فالفرق بين الجملة الخبرية والإنشائية فرق معنوي، كما لا يخفى، لا أنَّ معناهما واحد وإنَّما الاختلاف بينهما في مقام الاستعمال، كما عن صاحب الكفاية.

وقد اتضح ممَّا تقدَّم، أنَّ الوضع فيها عام والموضوع له خاص، كما في المعاني الحرفية.

ثمَّ إنَّه قد يقال: إنَّ الفرق بين الإخبار والإنشاء في الصيغ المشتركة، هو قصد الحكاية وقصد الموجدية، فإن كان قصد المستعمل الحكاية بها عن نسبة ثابتة خارجية، يكون إخباراً، وإن قصد بها موجديتها للمبدأ، يكون إنشاء.

وفيه ما لا يخفى؛ فإنَّه لا دخل لقصد الموجدية في إنشائية الإنشاء، بل قصد الموجدية من الطوارئ للإنشاء، ومن هنا نرى صدق الإنشاء في الإنشاءات الهزليَّة؛ مثل قولك: (ملكتك الطير في السماء والسمك في الماء)، مع انتفاء قصد الموجدية فيها. فقصد الموجدية مثل قصد الهزلية من الدواعي للإنشاء الخارجية عمَّا به قوام إنشائية الإنشاء، فالصحيح ما ذكرناه من التفرقة بينهما.

يبقى شيء، وهو أنَّ التفرقة المتقدمة بين الإخبار والإنشاء إنَّما هي في مقام الثبوت. أمَّا في مقام الإثبات، فكيف يكون التفريق، والحال أنَّ المرجع إلى نفس المتكلم، وأنَّى لنا الاطلاع عليه؟!

قيل: إنَّ المتبادر من الهيئات المشتركة هو الإخبار؛ وذلك لكثرة استعمالها فيه، فإنَّ جملة (بعت) تستعمل في الإخبار عن بيع وقع في الخارج، أكثر من استعمالها في إنشاء بيع في الخارج.

وفيه: أنَّ استعمال الهيئات المشتركة في الإنشاء أيضاً كثير، فمن أين جاء هذا التبادر الحاقِّي؟! وعليه، فالتبادر المدعى غير صحيح. ومن هنا، لا بدَّ من قرينة على تعيين أحدهما إثباتاً.

المبحث السادس

اسم الإشارة واسم الموصول والضمير

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ : «ثم إنه قد انقذ مما حققناه، أنه يمكن أن يقال: إنَّ المستعمل فيه في مثل أسماء الإشارة والضمائر أيضاً عام، وأن تشخصه إنما نشأ من قبل طور استعمالها، حيث أنَّ أسماء الإشارة وضعت ليشار بها إلى معانيها، وكذا بعض الضمائر، وبعضها ليخاطب به المعنى، والإشارة والتخاطب يستدعيان التشخص كما لا يخفى، فدعوى أنَّ المستعمل فيه في مثل (هذا) أو (هو) أو (إياك) إنما هو المفرد المذكر، وتشخصه إنما جاء من قبل الإشارة، أو التخاطب بهذه الألفاظ إليه، فإنَّ الإشارة أو التخاطب لا يكاد يكون إلا إلى الشخص أو معه، غير مجازفة».

ذهب صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ فيما يخصَّ أسماء الإشارة، والأسماء الموصولة، والضمائر، إلى أنَّها من الوضع العام والموضوع له العام، فاسم الإشارة (ذا) مثلاً موضوع لكلِّي المفرد المذكر الصالح للإشارة، لا المعنى المتصف بكونه مشاراً إليه؛ بحيث تكون الإشارة إليه جزءاً من المعنى الموضوع له لفظ الإشارة.

وعليه، فالإشارة خارجة عن الموضوع له، والمستعمل فيه، وتكون حينئذٍ من كَيْفِيَّات الاستعمال اقتضاها الاستعمال نفسه. وبالنتيجة يكون الموضوع له في أسماء الإشارة عاماً كالوضع، ويكون تشخص المشار إليه ناشئاً من طور الاستعمال.

ثمَّ إنَّه ما المراد من قوله: «والإشارة والتخاطب يستدعيان التشخص»؟ هل مراده أنَّ الإشارة والتشخص لا يكونان إلا في الجزئي، وبالتالي لا يصحَّان في الكلي؟

فإن كان مراده هذا، وهو بعيد، فيرد عليه: أولاً: أنَّه خلاف مبناه القاضي بأنَّ الموضوع له والمستعمل فيه فيها عام كلي.

ثانياً: كيف لا تصح الإشارة إلى الكلي مع أنَّه كثيراً ما يشار بلفظ (هذا) إلى الطبائع الكلية؛ فيقال: (هذا الإنسان الكلي أفضل من باقي الحيوانات). ولكن سيأتي ممَّا - إن شاء الله تعالى - أنَّ الإشارة لا تكون حقيقية إلا إلى الجزئي، سواء كان جزئياً خارجياً أم ذهنياً.

وعلى كلِّ حال، فهذا الاحتمال من عبارته بعيد عن مراده، ومن هنا يتعيَّن أن يكون مراده من هذه العبارة أنَّ معنى (هذا)، وإن كان كلياً، وتصح الإشارة إلى الكلي، إلا أنَّه بالإشارة يتشخص المشار إليه، ويصبح جزئياً. وعليه، فتشخصه وجزئيته بالإشارة إليه حال الاستعمال، فلولاً الإشارة لكان المعنى كلياً.

وفيه: أنَّ تشخص المشار إليه لا يكون بالإشارة، بل وجوده شخصه بنفسه، ومن هنا قالوا في الفلسفة: «الشيء ما لم يتشخص لم يوجد»، فليست الأعراض الطارئة ما تشخص الموجود.

وبالجملة، فإنَّ تشخص كلِّ موجود بنفس ذاته وهويته الشخصية، لا بوجود آخر؛ بداهة أنَّ كلَّ وجود يباين وجوداً آخر.

وعليه، فالأعراض الملازمة لهذا الوجود، لا يعقل أن تكون مشخصة له؛ ضرورة أنَّ تلك الأعراض واللوازم أفراد لطبائع شتى، لكلِّ منها وجود وماهية، فيستحيل أن تكون من مشخصاته.

ومن هنا قالوا: إنَّ تشخص الماهية بالوجود، وأمّا تشخص الوجود فبنفس ذاته، لا بشيء آخر، وإلا لدار أو ذهب الأمر إلى ما لا نهاية له، وهذا معنى قولهم: «الشيء ما لم يتشخص لم يوجد».

والخلاصة: إن كان المشار إليه هو الكلّي المفرد المذكر الصالح للإشارة إليه، فلا يمكن أن تكون الإشارة هي ما استدعت تشخصه. وأمّا كون الموضوع له والمستعمل فيه كلياً، فبطلانه واضح.

وذهب بعض الأعلام؛ كالسيد البروجردى رحمته الله، إلى أن أسماء الإشارة موضوعة لنفس الإشارة، لا لأن يتصور بها مفهوم الإشارة، فالمستعمل فيها هو مصداق الإشارة.

أقول: لعلّ كلام ابن مالك في البيت الثاني والثمانين من ألفيته يشير إلى ذلك؛ حيث قال:

«بِذَا لِمُفْرَدٍ مُّذَكَّرٍ أَشِرُّ بِذِي وَذِهِ تِي تَا عَلَى الْأُنْثَى اقْتَصِرُ»
فلم يكن المقصود من الإشارة مفهومها.

ومهما يكن، فيرد على هذا القول: إنَّ الموضوع له فيها إذا كان مصداق الإشارة، فيكون حينئذٍ معنى حرفياً لا اسماً، فينقلب من الاسم إلى الحرف، ويترتب عليه عدم جواز إجراء أحكام الاسم عليها من الإخبار عنها تارةً، وبها أخرى، ووقوعها فاعلاً ومفعولاً ونحو ذلك، مع أن ذلك واضح البطلان.

وأما أنه لم يكن موضوعاً لمفهوم الإشارة؛ فلأنَّ المستعمل لها لا يريد مفهوم الإشارة وجداناً، كما لا معنى للقول أنها موضوعة لمفهوم الإشارة، ولكنها تستعمل في الأفراد؛ إذ لا معنى لأن تكون موضوعة لمعنى، ثمّ تستعمل في شيء آخر دائماً.

أمّا ما ذهب إليه الآغا ضياء الدين العراقي رحمته الله من أنها موضوعة

للذات المبهمه؛ أي أنها موضوعه لمعنى مبهم يوضحه شيء آخر بعده؛ كالصلة في الأسماء الموصولة، والمشار إليه نفسه في أسماء الإشارة؛ كما في قولك: (هذا زيد)؛ حيث يكون زيدا موضحاً ورافعاً للإبهام الذي دل عليه اسم الإشارة، وليس الموضوع له فيها مصاديق المشار إليه؛ أي أشخاص الذوات المخصوصة، وإلا يلزم انسباق مفهوم (زيد) في مثل قولك: (هذا زيد) في الذهن مرتين، تارة من لفظ (هذا)، وأخرى من لفظ (زيد)، مع أنه كما ترى.

فجوابه: إذا كانت (ذا) موضوعه للذات المبهمه، والحال أن الوضع عملية حكم اختيارية للنفس تقتضي معرفة المحكوم به والمحكوم عليه؛ أي تصوّر المعنى واللفظ، فإذا لم تتصوّر النفس المعنى؛ لأنه ذات مبهمه، فكيف تحكم عليه؟!

وأما قوله: إن الموضوع له فيها إن كان عبارة عن أشخاص الذوات - أي مصاديق المشار إليه - فيلزم انسباق مفهوم (زيد) مرتين في قولك: (هذا زيد).

ففيه: أن الموضوع له والمستعمل فيه فيها وإن كان خاصاً، كما هو الإنصاف على ما سيأتي، إلا أن تصوّره إنما كان بالوجه لا بالتفصيل؛ لأن العام المتصور وجه للخاص، فيكون تصوّر الخاص بوجهه لا بكنهه، وهذا بخلاف مفهوم (زيد)، فإنه متصوّر بنفسه، ومن هنا كان أوضح من اسم الإشارة، وكان عطف بيان ونحو ذلك.

فالإنصاف: أن الموضوع له والمستعمل فيه في اسم الإشارة خاص، والوضع عام؛ أي إن المعنى الكلّي الملحوظ حين الوضع، هو المفرد المذكر الصالح للإشارة إليه، ويوضع اللفظ بإزاء أفراده، وهذا هو المطابق للوجدان. ومما ذكرنا يتّضح حال الضمائر واسم الموصول، والله العالم.

الأمر الثالث
الحقيقة والمجاز

الأمـر الثالث

الحقيقة والمجاز

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ : «الثالث : صحة استعمال اللفظ فيما يناسب ما وضع له، هل هو بالوضع، أو بالطبع؟ وجهان، بل قولان، أظهرهما أنَّه بالطبع بشهادة الوجدان بحسن الاستعمال فيه ولو مع منع الواضع عنه، وباستهجان الاستعمال فيما لا يناسبه ولو مع ترخيصه، ولا معنى لصحته إلا حسنه».

نبحث في هذا الأمر عن استعمال اللفظ في غير ما وضع له؛ أي الاستعمال المجازي للألفاظ. وقد ذهب المشهور إلى أنَّ المجاز بالوضع، ولكن وقع الاختلاف في تفسيره.

فذهب البعض إلى أنَّ الواضع وضع وضعاً نوعياً ثانياً؛ بمعنى أنَّه بعد أن وضع لفظ (الأسد) مثلاً للحيوان المفترس المعروف، وضعه مرة أخرى وضعاً نوعياً ثانياً لكلِّ ما يناسب هذا المعنى الحقيقي للأسد. وإنَّما قلنا أنَّه وضع نوعي؛ لأنَّ الواضع لم يلحظ معنى خاصاً كالحاظه الحيوان المفترس في الوضع الأوّل.

وذهب البعض إلى أنَّ مرجع الوضع في الاستعمال المجازي إلى إذن الواضع بهذا الاستعمال، مع وجود علاقة بين المعنى الحقيقي والمجازي، وهذا هو الأقرب في تفسير الوضع؛ إذ من الواضح عدم احتياج صحّة الاستعمالات المجازية إلى وضع آخر غير وضع الألفاظ للمعاني الحقيقية،

ولذا يصح استعمالها فيما يشبه المعنى الحقيقي أو يناسبه بمجرد الوضع الأول، بل كيف توضع لها ثانياً مع أنه لم تخطر بالبال تلك المعاني المناسبة للمعنى الحقيقي.

أضف إلى ذلك أن لازم الوضع الثاني النوعي إنكار المجاز رأساً، مع أن الأدباء قسّموا الاستعمال إلى الحقيقي والمجازي.

وبالجملة، هذا التفسير الثاني، وإن كان أقرب من التفسير الأول، إلا أنك ستعرف أن الصحيح هو كون المجاز بالطبع لا بالوضع.

أمّا صاحب الكفاية، فقد اختار أن تكون صحة استعمال اللفظ فيما يناسب ما وضع له بالطبع، وليس بالوضع والترخيص، فكل ما يستحسنه الطبع من الاستعمال يصح وإن لم يكن شيء من العلائق المجازية موجوداً، وكل ما لا يستحسنه الطبع لا يصح، وإن كان مع وجود بعض تلك العلائق؛ كاستعمال (الحمار) في (زيد) إذا فرض ركوبه على الحمار دائماً أو غالباً، فإنّ عدم حسنه بديهي رغم وجود علاقة الحال والمحل.

أقول: المجاز في الكلمة على قسمين: مجاز مرسل، واستعارة. أمّا الثاني، فقد وافقنا السكاكي في الحقيقة الادّعائية، نافين المجاز فيها.

وتوضيحه: إننا نشبه (الرجل الشجاع) مثلاً بـ (الأسد) من حيث الشجاعة، ثمّ نبالغ في تشبيهه حتى ندخل المشبه في المشبه به ادعاءً، فيصبح للأسد فردان: فرد متعارف، وهو الحيوان المفترس، وفرد غير متعارف، وهو الرجل الشجاع، فإذا قلنا: (رأيت أسداً في الحمام)، فاستعمال لفظة (الأسد) في الرجل الشجاع ليس استعمالاً مجازياً، بل استعمال حقيقي، كل ما هنالك أنه حقيقة ادّعائية، وفيها من الحسن والملاحة ما يشهد به الوجدان.

وهذا بخلاف ما لو التزمنا بمجرّد التشبيه من دون ادّعاء دخوله في حقيقة الأسد؛ كما لو قلت: (زيد كالأسد)؛ فإنّه لا يوجد فيه من المبالغة كما في الصورة الأولى.

ولا يخفى ما في المبالغة من الحسن واللطافة، وهي ليست من أفراد الكذب إذا قصد بها مجرّد المبالغة، فإذا قلت لصديقك: (ذهبت إلى بيتك اليوم عشرين مرة)، وكنت في الواقع قد ذهبت إليه أربع مرات مثلاً، وأنت تقصد من العشرين المبالغة لا العدد الواقعي، ففي هذه الحالة أنت صادق. نعم، لو قصدت العدد المعيّن في الإخبار، وهو العشرون، تكون حينئذٍ كاذباً.

وبالجملة، لا إشكال في حسن المبالغة، ومن هنا قال صاحب الكفاية، فيما يأتي، أنّ كلمة (لا) في قول النبي ﷺ: «لا صلاة لجار المسجد إلا في مسجده»^(١)، إنّما استعملت في نفي الحقيقة، لكنّه على نحو الادعاء والمبالغة، لا في نفي الصفة أو الكمال، وإلا فلا دلالة في الجملة على المبالغة.

والخلاصة إلى هنا: إنّ على هذا المبنى يكون الاستعمال حقيقياً لا مجازياً، فيكون باب الاستعارة خارجاً عن محلّ البحث.

وأما المجاز المرسل، فهو الذي كانت العلاقة المصحّحة بين المعنى المجازي والمعنى الحقيقي غير المشابهة، وعلى هذا فالاستعارة هي اللفظ المستعمل فيما شبّه بمعناه الأصلي؛ لعلاقة المشابهة؛ كأسد في قولنا: (رأيت أسداً يرمي).

ثمّ إنّ من المجاز المرسل تسمية الشيء باسم جزئه، (العين)، وهي

(١) الرواية مرسلّة التهذيب باب صفة الوضوء ج ١، ص ٩١، ح ٢٤٤.

الجارحة المخصوصة في الربيثة، وهي الشخص الرقيب، والعين جزء منه. ويجب أن يكون الجزء الذي يطلق على الكل ممّا يكون له من بين الأجزاء مزيد اختصاص بالمعنى الذي قصد بالكل.

ومنه تسمية الشيء باسم سببه؛ نحو: (رعينا غيثاً)؛ لكون النبات مسبباً عنه.

ومنه تسمية الشيء باسم الشيء الذي كان هو عليه في الزمان الماضي، لكنّه ليس عليه الآن؛ نحو قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَأَتُوا آلَيْنَمَىٰ أَمْوَالَهُمْ﴾^(١)؛ أي الذين كانوا يتامى قبل ذلك؛ إذ لا يتم بعد البلوغ.

ومنه تسمية الشيء باسم ما يؤول ذلك الشيء إليه في الزمان المستقبل؛ نحو قوله سبحانه وتعالى: ﴿إِنِّي أُرْسِيْ أَعْرَصُ خَمْرًا﴾^(٢)؛ أي عصيراً يؤول إلى الخمر.

ومنه تسمية الشيء باسم حاله؛ أي باسم ما يحلّ في ذلك الشيء؛ نحو قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ أَبْصَتْ وُجُوهُهُمْ فَفِي رَحْمَةِ اللَّهِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾^(٣)؛ أي في الجنة التي تحلّ فيها الرحمة.

ومنه تسمية الشيء باسم آله؛ نحو قوله عز وجل: ﴿وَأَجْعَلْ لِّي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ﴾^(٤)؛ أي ذكراً حسناً، واللسان آلة له. ونحو ذلك ممّا ذكر في المجاز المرسل.

والإنصاف: أنّ المجاز في المجاز المرسل تابع لما يستحسنه الطبع،

(١) سورة النساء، الآية: ٢.

(٢) سورة يوسف، الآية: ٣٦.

(٣) سورة آل عمران، الآية: ١٠٧.

(٤) سورة الشعراء، الآية: ٨٤.

سواء وجدت إحدى العلائق المتقدمة أم لا . وكلُّ ما لا يستحسنه الطبع لا يصح استعماله ، وإن كان مع وجود بعض العلائق المتقدمة ؛ كاستعمال (الحمار) في (زيد) إذا فرض ركوبه على الحمار دائماً أو غالباً ، وقد تقدّم .

الأمر الرابع
إطلاق اللفظ وإرادة
نوعه أو صنفه أو مثله أو شخصه

الأمر الرابع

إطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه أو مثله أو شخصه

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ : «الرابع : لا شبهة في صحة إطلاق اللفظ، وإرادة نوعه به، كما إذا قيل : ضرب - مثلاً - فعل ماضٍ، أو صنفه كما إذا قيل : (زيد) في (ضرب زيد) فاعل، إذا لم يقصد به شخص القول أو مثله ك (ضرب) في المثال فيما إذا قصد.

وقد أشرنا إلى أنَّ صحة الإطلاق كذلك وحسنه، إنما كان بالطبع لا بالوضع، وإلا كانت المهملات موضوعة لذلك، لصحة الإطلاق كذلك فيها، والالتزام بوضعها كذلك كما ترى.

وأما إطلاقه وإرادة شخصه، كما إذا قيل : (زيد لفظ) وأريد منه شخص نفسه، ففي صحته بدون تأويل نظر، لاستلزامه اتحاد الدال والمدلول، أو تركب القضية من جزئين كما في الفصول».

توضيحه : قلنا فيما سبق أنَّ الإنسان بحاجة إلى إبراز مقاصده ومُراداته الكثيرة لآخرين، وهذا لا يمكن أن يكون دائماً عن طريق الإشارة، خصوصاً في غير المحسوسات، ومن هنا لجأ إلى عملية الوضع؛ حيث وضع ألفاظاً مخصوصة للمعاني، فشكّل الوضع بذلك مقدّمة لعملية الاستعمال، أي استعمال اللفظ في المعنى الموضوع له.

كما قلنا أنَّ استعمال اللفظ في معناه الحقيقي لا يحتاج إلى مناسبة، وإن وجدنا أحياناً مناسبة بين اللفظ ومعناه الحقيقي؛ كما في تسمية طائر (القطا)؛ حيث قيل أنه سُمِّي بذلك لأنَّه يصيح «قطا قطا». أمَّا المعنى المجازي، فالمشهور على لا بدِّية أن تكون ثمة علاقة أو مناسبة بينه وبين المعنى الحقيقي، وقد نفينا ذلك مكتفين باستحسان الطبع له.

إذاً، الاستعمال ما هو إلا استعمال اللفظ وإرادة معناه الحقيقي أو المجازي.

أمَّا إطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه أو مثله أو شخصه، فقد ذهب صاحب الكفاية إلى أنَّ صحَّة الإطلاق المذكور وحُسنه، إنَّما هو بالطبع لا بالوضع، وإلا لزم منه الالتزام بوضع المهملات للنوع أو الصنف؛ لصحَّة قولنا: (دیز) مقلوب زيد، إذا أريد منه المثل ونحوه، مع أنَّه من المعلوم عدم الوضع للمهملات.

وقد أشرنا سابقاً إلى أنَّ دلالة اللفظ على نوعه أو صنفه أو مثله دلالة عقلية لا تحتاج إلى عملية الوضع؛ لأنَّه في الواقع لا يوجد عندنا في إطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه ونحو ذلك استعمال، كما سيتضح لك، وقد عرفت أنَّ الوضع مقدِّمة للاستعمال.

وأما إشكاله بأنَّ المجاز لو لم يكن بالطبع وكان بالوضع للزم منه الوضع للمهملات؛ لصحَّة الإطلاق فيها.

ففيه: أنَّ هذا الإشكال غير وارد؛ لأنَّ المراد من عدم الوضع للمهملات، إنَّما هو بالنسبة للمعاني، فهي ليست موضوعة، وهذا لا ينافي أن تكون موضوعة بالوضع النوعي؛ أي لنوع اللفظ أو صنفه أو مثله.

ومهما يكن، فقد استشكل صاحب الكفاية في إطلاق اللفظ وإرادة

شخصه ؛ كما إذا قيل : (زيد لفظ)، وأريد منه شخص نفسه ؛ نظراً لاستلزامه اتحاد الدال والمدلول، أو تركب القضية المعقولة من جزأين ؛ لأنه إن اعتبر دلالة على نفسه، لزم الاتحاد، وهو واضح. وإن لم يعتبر دلالة على نفسه، لزم تركيبها من جزأين.

وتوضيحه : إذا قلتُ : (زيد قائم)، فيكون لديّ ثلاث قضايا :

- قضية خارجية : متمثلة بوجود زيد قائم في الخارج.
 - قضية معقولة : متمثلة بتصور أجزاء القضية الثلاثة، وهي : (زيد الموضوع، و(قائم) المحمول، والنسبة بينهما.
 - قضية لفظية : متمثلة باللفاظ القضية التي جرت على لساني.
- أمّا إذا قلت : (زيد ثلاثي)؛ حيث أطلقت لفظ (زيد) وأردت شخصه، فهنا القضية الخارجية موجودة، وكذا القضية اللفظية موجودة، أمّا القضية المعقولة، فالمتصور منها هو المحمول دون الموضوع ؛ لأنّ الفرض أنني لم أرد تصور شيء من لفظ (زيد)؛ حيث أردت لفظه فقط. وبالتالي فالمتوفر من أجزاء القضية المعقولة هو المحمول والنسبة على حدّ تعبير صاحب الكفاية، والحقّ أنّ المتوفر منها جزء واحد وهو المحمول؛ لأنّ النسبة متقوّمة بمنتسبين - أي موضوع ومحمول - وأولهما غير موجود.

وبناءً عليه، لم يصحّ هذا الإطلاق المدعى ؛ أي إطلاق اللفظ وإرادة شخصه، بلا تأويل ؛ لأنّ إطلاقه وإرادة شخصه يلزم منه اتحاد الدال والمدلول، وهو باطل ؛ لأنّ الدلالة تقتضي أن يدلّ شيء على شيء آخر غيره ؛ بحيث يكون الدال علّة للمدلول، وذلك يقتضي التعدّد والاثنية، ولا تعقل عليّة الشيء لنفسه.

أمّا إطلاق اللفظ وعدم إرادة شيء، فيلزم منه تركب القضية المعقولة من

جزء واحد، وهو باطل أيضاً؛ لأنَّ القضية لا تتقوم إلا بأجزائها الثلاثة. ومن هنا التجأ صاحب الكفاية إلى التأويل.

أمَّا بالنسبة لإشكال اتحاد الدال والمدلول، فذكر رَحِمَهُ اللهُ أَنْ التغيرات الاعتبارية بينهما كافٍ، وإن كانا متّحدين بالذات. وعليه، ففي المثال المتقدم (زيد ثلاثي)، نقول: إنَّ للفظ (زيد) حيثيتين، إحداها حيثية صدوره من المتكلم، فهو من هذه حيثية دال، والثانية حيثية خطوره في ذهن السامع، وهو من هذه حيثية مدلول، وعليه فالتغيرات الاعتبارية بينهما كافٍ.

وقد أيد البعض هذا التأويل بما ورد في دعاء الصباح لأمر المؤمنين؛ حيث قال ﷺ: «... يا من دلَّ على ذاته بذاته».

أقول: أمَّا في إطلاق اللفظ وإرادة شخصه، فالتغيرات الاعتبارية غير كافٍ في موردنا لرفع إشكال اتحاد الدال والمدلول؛ ذلك أنَّ العلاقة بين الدال والمدلول علاقة علّية ومعلولية، وهي بذلك تقتضي الاثنينية، ولا يعقل أن يكون الشيء علّة لنفسه، وقد عرفت أنَّ اللفظ علّة لحضور المعنى في الذهن.

أمَّا ما ورد في دعاء الصباح، فليس من سنخ دلالة محلّ البحث؛ أي الدلالة اللفظية، وإنَّما هو من سنخ الدلالة العقلية؛ حيث معناه أنَّ ذاته سبحانه وتعالى تتجلى لذاته؛ أي ظاهرة بها، كما هو المعلوم أيضاً أنَّ الكائنات بأجمعها وبشتى أشكالها وألوانها ظاهرة بذاته المقدسة.

ثمَّ إنَّه يرد عليه أيضاً أنَّ حيثية صدور اللفظ من اللفظ لا دخالة لها في كون اللفظ دالاً؛ فإنَّ الدال هو ذات اللفظ من غير دخالة أمر آخر فيه. كما أنَّه لا يعتبر في المدلول كونه مراداً، فإنَّ حيثية إرادته لا دخالة لها في المعنى.

والإنصاف : أننا لسنا بحاجة إلى هذه التكاليف لدفع إشكال اتحاد الدال والمدلول، وإنما يكفي في دفعه أن يقال : إنَّ من المعلوم أنَّ الدال يُنظر إليه في الاستعمال نظراً آلياً وتبعياً، بينما يُنظر إلى المدلول نظراً استقلالياً، فإذا كان اللفظ دالاً على نفسه، فكان دالاً ومدلولاً، للزم أن يكون النظر إليه آلياً واستقلالياً في آن واحد، وهو محال. هذا بالنسبة إلى إطلاق اللفظ وإرادة شخصه.

أمّا بالنسبة إلى إطلاق اللفظ وعدم إرادة شيء، فقد أجاب صاحب الكفاية على لزوم تركب القضية المعقولة من جزأين، بأنَّ هذا الإشكال إنما يرد إذا كان الموضوع بحاجة إلى حاكٍ عنه، وفي المقام يحضر اللفظ بنفسه في ذهن المخاطب، بلا حاجة إلى واسطة حاكية عنه.

وتوضيحه : إنَّ أغلب المعاني لكي تحضر في ذهن المخاطب لا بدَّ لها من واسطة، وهي الألفاظ، أمّا الألفاظ فيكفي إلقاؤها في ذهن المخاطب لتحضر بنفسها بلا حاجة إلى واسطة؛ إذ لو لم تحضر بنفسها في الذهن، لاحتاجت إلى واسطة، وتلك الواسطة لا تخلو، إمّا أن تكون غير اللفظ، أو تكون لفظاً. أمّا غير اللفظ، فقد تقدّم أنّه لا يفي في إبراز المقصود في كثير من موارد الحاجة. وأمّا إذا كانت الواسطة لفظاً، فننقل الكلام إلى ذلك اللفظ، وهكذا حتى يذهب إلى غير النهاية.

وعليه، إذا قلتُ : (زيد) وأنا لا أريد شيئاً آخر، فقد ألقيته في ذهن المخاطب ليكون اللفظ نفسه هو الموضوع، ثمَّ أحمل عليه (ثلاثي) مثلاً.

وفيه : قد تقدّم أنَّ القضايا ثلاثة : لفظية موطنها اللسان، ومعقولة موطنها الذهن، وخارجية موطنها الخارج، وعليه، إن كانت القضية لفظية فلا بد أن تكون أجزاؤها الثلاثة من موطن اللسان، وإن كانت معقولة فلا بد أن تكون

أجزاءها الثلاثة أيضاً من موطن الذهن، وإن كانت خارجية فلا بدّ أن تكون من موطن الخارج.

وبالتالي إن كان المحمول في قضية (زيد ثلاثي) مفهوم الثلاثي المتصور في الذهن، فهو ممكن؛ لأنّ الموضوع ذهني؛ لفرض أنّ المتكلم ألقاه في ذهن المخاطب ليحضر عنده بنفسه بلا واسطة.

وإن كان المحمول خارجياً، فلا يصحّ الحمل؛ لأنّ أجزاء القضية لا بدّ أن تكون من موطن واحد، والحال أنّ المحمول خارجي والموضوع ذهني. وكذلك لا يصحّ فيما لو كان الموضوع خارجياً والمحمول ذهنياً.

وقد اتضح مما تقدم أنّ إطلاق اللفظ وإرادة شخصه ليس من باب الاستعمال، وإنّما هو من باب الإحضار؛ أي إحضار اللفظ بنفسه إلى الذهن بلا واسطة.

وأما إطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه، فلم يستبعد صاحب الكفاية وغيره من الأعلام أن يكون من باب الإحضار أيضاً؛ فإنّه حينما أحضرنا اللفظ إلى الذهن، حضر معه النوع؛ باعتبار أنّ اللفظ الشخصي والجزئي أمانة لنوعه أو صنفه، فينتقل المخاطب من الشخص إلى نوعه أو صنفه، ثمّ يحكم على النوع من ذلك الشخص والجزئي المرئي.

وهناك دليل قويّ على أنّ إطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه ليس من باب الاستعمال الذي مرجعه إلى جعل اللفظ فانياً في المعنى.

وحاصله: إنّك قد عرفت سابقاً في مبحث أقسام الوضع، أنّ الفرد والجزئي الحقيقي لا يمكن أن يكون مرآة للطبيعي والكلي، ولا يمكن أن يكون وجهاً أيضاً؛ باعتبار أنّ الفرد والكلي، وإن كانا متحدين وجوداً أو خارجاً، إلا أنّهما متغايران مفهوماً، ومع تغايرهما وتباينهما لا يمكن حكاية

الفرد، بما أنَّه فرد وجزئي حقيقي، عن الطبيعي والكلّي، كيف ولازمه إمكان القسم الرابع من الأقسام الأربعة المتصوِّرة في الوضع؟! وهو الوضع الخاص والموضوع له العام، مع أنَّه ممتنع كما تقدم.

وعليه، إذا امتنع ذلك، فيلزمه امتناع إطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه أيضاً إذا كان من باب الاستعمال، وبالتالي يكون الإطلاق حينئذٍ من باب إحضار الفرد والحكم على نوعه أو صنفه من خلال إلقائهما في الذهن.

وأما إطلاق اللفظ وإرادة مثله، فليس من باب الاستعمال أيضاً كما ذهب إليه جماعة من الأعلام؛ لأنَّ المثل إمّا كلّي أو جزئي، فإن كان كلياً فلا يكشف اللفظ عنه؛ لأنَّ الفرد لا يكون وجهاً للكلّي. وإن كان جزئياً، فلا يكشف اللفظ عنه أيضاً؛ لأنَّ الجزئي ليس كاسباً ولا مكتسباً، فيكون من باب الإحضار أيضاً.

ومنه يتضح ما ذكره الأعلام في مبحث قراءة القرآن، من أنَّه لا بدَّ فيها من قصد الحكاية الراجع إلى استعمال اللفظ في اللفظ الخاص الذي نزل به الروح الأمين ﷺ على النبي ﷺ؛ فالقارئ يتلفَّظ مستعملاً لفظه في اللفظ الجزئي الخاص حاكياً عنه حكاية استعمالية... ولكن على ضوء ما ذكرنا، يتضح لك أنَّ هذا ليس من باب الاستعمال، وإلا لورد الإشكال المتقدم، وإنَّما هو من باب الإحضار؛ بحيث يكون اللفظ أمانة على الجزئي الخاص الذي نزل به الروح الأمين ﷺ على النبي ﷺ.

بقي شيء في المقام، وهو ما ذكره صاحب الكفاية في ختام الأمر الرابع؛ حيث قال: «وفيها ما لا يكاد يصحَّ أن يراد منه ذلك، مما كان الحكم في القضية لا يكاد يعمَّ شخص اللفظ؛ كما في مثل: (ضرب فعل ماضٍ)».

أقول: الحكم في القضية لا يعمّ شخص اللفظ، وهو (ضرب) إذا كان المراد من الفعل الماضي هو المعنى التصوري والحدثي؛ لأنّ (ضرب) الواقعة في المثال مبتدأ. وأمّا إذا كان المراد من الفعل الماضي غير المعنى الحدثي، بأن كان المراد منه الدلالة التصورية الشّأنية، فالحكم في القضية يشمل شخص اللفظ، والله العالم.

الأمر الخامس

وضع الألفاظ للمعاني بما هي

وفيه مبحثان:

- المبحث الأول: وضع الألفاظ للمعاني الواقعية لا بما هي مرادة
- المبحث الثاني: توجيه ما حكى عن العلمين

المبحث الأول

وضع الألفاظ للمعاني الواقعية

لا بما هي مرادة، وعدم تبعية الدلالة للإرادة

قال صاحب الكفاية رحمته الله: «الخامس: لا ريب في كون الألفاظ موضوعة بإزاء معانيها من حيث هي، لا من حيث هي مرادة للافظها، لما عرفت بما لا مزيد عليه، من أن قصد المعنى على أنحائه من مقومات الاستعمال، فلا يكاد يكون من قيود المستعمل فيه. هذا مضافاً إلى ضرورة صحة الحمل والإسناد في الجمل، بلا تصرف في ألفاظ الأطراف، مع أنه لو كانت موضوعة لها بما هي مرادة، لما صح بدونه».

أقول: يقسم وضع اللفظ للمعنى على ثلاثة أقسام:

- وضع اللفظ للمعنى بقيد وجوده الخارجي.

- وضع اللفظ للمعنى بقيد وجوده الذهني.

- وضع اللفظ للمعنى بما هو هو.

أمّا القسم الأول، فهو غير ممكن؛ لأنه:

أولاً: لا يمكن استعمال اللفظ إلا بتجريده من القيد الخارجي؛ إذ الوجود الخارجي غير قابل للحضور في الذهن، فيصير كل استعمال بسبب التجريد مجازياً.

ثانياً: بناءً على هذا القيد لا يكون لدينا معنى كلي؛ كأسماء الأجناس؛ لأن ما في الخارج جزئي دائماً.

ثالثاً: يلزم امتناع الطلب فيها؛ لأنَّ الموجود حاصل، فكيف يُطلب تحصيله؟!

وأما القسم الثاني؛ أي وضع اللفظ للمعنى بقاء وجوده الذهني، وهو مراد من قال أنَّ الألفاظ موضوعة للمعنى المرادي؛ حيث فسَّر ذلك البعض بأنَّ المراد من المعنى المرادي هو المعنى المتصوَّر في الذهن، وفسره البعض الآخر بأنَّه المعنى الذي يراد إحضاره في ذهن المخاطب.

ومهما يكن من شيء، فقد ورد الكثير من الإشكالات على هذا القسم، منها ثلاثة لصاحب الكفاية، هي:

الإشكال الأوَّل:

إنَّه على القول بوضع اللفظ للمعنى بقاء الوجود الذهني يلزم تعدُّد اللحاظ عند الاستعمال؛ لأنَّه حال الاستعمال لا بدَّ من لحاظ اللفظ والمعنى، ومن جملة المعنى لحاظه، فيكون لدينا لحاظان، ووجداناً لا يوجد إلا لحاظ واحد.

الإشكال الثاني:

إنَّه على تقدير كون اللحاظ جزءاً للمعنى، لا يصحَّ الحمل والإسناد في (زيد قائم)، و(ضرب زيد) بدون التصرف في ألفاظ الأطراف، ضرورة أنَّه مع كون اللحاظ جزء المعنى، لا بدَّ من تجريد ألفاظ الأطراف عن اللحاظ، مع أنَّ هذا التجريد خلاف الوجدان، لوضوح أنَّ المسند في المثالين نفس القيام والضرب.

وبعبارة أخرى: إنَّه يشترط في صحة الحمل الاتحاد الوجودي بين الموضوع والمحمول، فلو كان اللفظ موضوعاً للمعنى المرادي - أي بقاء وجوده الذهني اللحظي - للزم التباين الوجودي بينهما؛ لأنَّ معنى (زيد)

المقيّد باللحاظ، مغاير لمعنى (القائم) المقيّد باللحاظ أيضاً؛ لتغاير اللحاظين وجوداً، الموجب لتغاير المعنيين.

ومع هذا التغاير لا يصحّ الحمل، إلا مع تجريد الأطراف، مع أنّنا بالوجدان نرى أنّ الحمل يصحّ بدون التجريد.

أضف إلى ذلك أنّه مع التجريد يصبح الاستعمال مجازياً دائماً؛ لأنّه استعمال للفظ في غير ما وضع له بعد فرض أنّه موضوع للمعنى بقيد الوجود الذهني. كما أنّه تلغو حكمة الوضع؛ إذ لا معنى لوضع اللفظ لمعنى لا يستعمل فيه أبداً.

الإشكال الثالث:

لو كان اللفظ موضوعاً للمعنى المرادي، للزم انتفاء الوضع العام والموضوع له العام؛ حيث ينحصر الوضع حينئذٍ بالوضع الخاص والموضوع له الخاص، والوضع العام والموضوع له الخاص، كما فيما نحن فيه؛ لأنّ معنى وضع اللفظ للمعنى المراد هو وضعه للجزئي الحقيقي؛ لأنّ الإرادة وهي اللحاظ الشخصي جزء المعنى، فيكون الموضوع له دائماً جزئياً حقيقياً، فينتفي الوضع العام والموضوع له العام، والحال أنّ التسالم قائم على وقوع هذا القسم.

إن قلت: لم لا نقول أنّ اللفظ موضوع للمعنى المرادي بمفهوم الإرادة، لا الإرادة الشخصية، فيصبح الموضوع له معنى كلياً؟

قلنا: المراد هو الإرادة الشخصية؛ أي المعنى الملحوظ والمتصوّر في صقع النفس، لا مفهوم الإرادة، كما هو واضح؛ إذ لا معنى لأخذ مفهوم الإرادة جزء المعنى.

هذا ما ذكره صاحب الكفاية من إشكالات .

ثمّ إنه هناك إشكال آخر يضاف عليها .

وحاصله: إنّ اللفظ إذا كان موضوعاً للمعنى مع الإرادة، لكان المعنى مركّباً من المعنى مع اللحاظ، فلفظ (الإنسان) إذا كان موضوعاً لمعنى الإنسان مع اللحاظ، تصبح جميع المعاني مركّبة، مع أنّه لا إشكال في وجود المعاني البسيطة، بل سيأتي - إن شاء الله تعالى - في مبحث المشتق من الأمر الثالث عشر أنّ المفاهيم لا تكون إلا بسيطة، فلا مفهوم مركّب، ومن هنا نفينا الدلالة التضمنية .

وهكذا انتفى القسم الأوّل والثاني من أقسام وضع اللفظ للمعنى، فتكون الألفاظ موضوعة للمعاني بما هي هي، لا المعنى بقيد وجوده الخارجي، ولا المعنى المرادي، سواء فسّرناه بالتفسير الأوّل أم الثاني .

ثمّ لا يخفى عليك أنّ القائل بأنّ الوضع عبارة عن التعهّد بعدم ذكر اللفظ إلا عند إرادة إحضار صورة المعنى في ذهن المخاطب، لا بدّ له من القول بأنّ الموضوع له هو المعنى المراد، لا ذات المعنى؛ أي أنّ العلاقة الوضعية مختصة بصورة قصد تفهيم المعنى من اللفظ .

المبحث الثاني

توجيه ما حكي عن العلمين

بعد أن أثبتنا أنَّ الألفاظ موضوعة للمعاني بما هي هي ، يبقى أن نوجّه ما حكي عن العلمين : الشيخ الرئيس ابن سينا ، والمحقّق نصير الدين الطوسي ، من أنَّ الدلالة تابعة للإرادة ، فهل مرادهما ما نفينا من أنَّ الألفاظ موضوعة للمعنى المرادي ، أم مرادهما شيء آخر؟

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ : «وأما ما حكي عن العلمين : (الشيخ الرئيس ، والمحقّق الطوسي) من مصيرهما إلى أنَّ الدلالة تتبع الإرادة ، فليس ناظرًا إلى كون الألفاظ موضوعة للمعاني بما هي مرادة ، كما توهمه بعض الأفاضل ، بل ناظر إلى أنَّ دلالة الألفاظ على معانيها بالدلالة التصديقية ، أي دلالتها على كونها مرادة للافظها تتبع إرادتها منها ، ويتفرع عليها تبعية مقام الإثبات للثبوت ، وتفرع الكشف على الواقع المكشوف ، فإنه لولا الثبوت في الواقع ، لما كان للإثبات والكشف والدلالة مجال...» .

أقول : اختلف الأعلام في مراد العلمين ، فذهب البعض ، ومنهم صاحب الفصول ، إلى أنَّ مرادهما كون الألفاظ موضوعة للمعنى المرادي ، بينما نفى صاحب الكفاية ذلك لما مرَّ من إشكالات تبطل هذه الدعوى ، موجهاً مرادهما بأنَّ الدلالة التابعة للإرادة والمتوقفة عليها ، هي خصوص الدلالة التصديقية .

وتوضيحه : إنّ للكلام دلالات ثلاث :

- دلالة تصوّرية : وهي عبارة عن خطور المعنى الموضوع له اللفظ في ذهن السامع بمجرد سماعه . وهذه الدلالة تتوقّف على العلم بالوضع فحسب ، ولا تتوقّف على الإرادة ، فإنّ السامع يتصور المعنى عند سماعه اللفظ حتى وإن لم يكن المتكلّم مريداً له ، بل حتّى لو صدر اللفظ من اصطكاك حجرين .

- دلالة تصديقية أولى : وهي عبارة عن إرادة المتكلّم المعنى لدى المخاطب . وسمّيت هذه الدلالة بالتصديقية ؛ لما يتوهم من إرادة المتكلم من المخاطب تصديقه في تفهيم هذا المعنى . وهذه الدلالة تتوقّف على إرادة المتكلّم التفهيمية فضلاً عن علم السامع بالوضع .

وإن قيل : كيف يعلم السامع أنّ المتكلم مريد للمعنى أم لا ؟

قلنا : السامع لا يخلو حاله : فإمّا هو عالم بإرادة المتكلم تفهيم المعنى الحقيقي ، أو عالم بأنّه لا يريد تفهيمه المعنى الحقيقي من خلال قرينة متّصلة ونحوها ، أو يشكّ في ذلك . وفي هذه الحالة يمكن إحراز كونه في مقام بيان التفهيم بالأصل العقلائي ؛ إذ الأصل عندهم أنّ المتكلم في مقام بيان مراده ما لم تكن قرينة متّصلة على الخلاف .

- دلالة تصديقية ثانية : وهي عبارة عن إرادة المتكلم إخطار المعنى المراد في ذهن السامع مطابقاً للمراد من الدلالة التصديقية الأولى ؛ أي بأن تكون الإرادة الجدّية مطابقة للإرادة الاستعمالية ، فلو قال المتكلم : (أكرم العلماء) ، وشككنا هل يريد إكرام كلّ العلماء أم بعضهم ؟ حكمنا بإرادة الكلّ من خلال هذه الدلالة التصديقية الثانية المتوقّفة - زيادة على ما تقدم - على أن يكون المتكلم في مقام البيان مع عدم نصب قرينة منفصلة على

الخلافاً، فإذا لم ينصب القرينة تطابقت الدلالة التصديقية الأولى مع الثانية .

ولم يُعرف هذا المصطلح بين المتقدمين من الأصوليين ؛ أي تقسيم الدلالة التصديقية إلى قسمين، بل المعروف بينهم أنَّ الدلالة التصديقية واحدة؛ لأنَّ مرجع الدلالة التصديقية الأولى والثانية إلى بناء العقلاء، وهو كون المتكلم في مقام البيان، ولكن الحق أنَّ في هذا التقسيم فائدة من حيث إنَّ القرينة المنفصلة وإنَّ لم تهدم الظهور المستفاد من الدلالة الاستعمالية، إلا أنَّها تزاحمه في الحجية .

وإنَّما خصصنا القرينة بالمنفصلة؛ لأنَّ القرينة المتصلة مانعة من انعقاد الظهور من رأس، فلا دلالة استعمالية لنبحث عن تطابقها مع الجدِّية وعدم تطابقها .

إذا علمت ذلك، اتضح أنَّ الدلالة التصويرية تتوقف على العلم بالوضع فحسب، بينما تتوقف الدلالة التصديقية الأولى والثانية على إرادة المتكلم، ومن هنا وجَّه صاحب الكفاية عبارة العلمين، بأنَّ الدلالة المقصودة في تبعيَّتها للإرادة هي خصوص الدلالة التصديقية، دون الدلالة التصويرية . وبالتالي، فليس مراد العلمين من كون الدلالة تابعة للإرادة وضع الألفاظ للمعاني المرادة كما فهمه البعض .

أمَّا السيد الخوئي، فقد اعتبر أنَّ مرادهما أنَّ اللفظ موضوع للمعنى بما هو هو، ولكن العلة الوضعية بين اللفظ والمعنى مختصة بالإرادة؛ أي العلة الوضعية مقيَّدة بها .

وقد أشرنا سابقاً أنَّه بناء على ما سلكه رَحْمَةُ اللهِ فِي باب الوضع من أنَّه عبارة عن التعهد والالتزام، فإنَّ الدلالة الوضعية عنده هي الدلالة

التصديقية؛ إذ لا معنى للالتزام بكون اللفظ دالاً على معناه، ولو صدر عن لافظ بلا شعور واختيار، فلا يعقل أن يكون هذا طرفاً للتعهد والالتزام.

وعليه، فلا بدّ من الالتزام بتخصيص العلاقة الوضعية بصورة قصد تفهيم المعنى من اللفظ وإرادته.

ويكمل السيد الخوئي بأنّه حتى على ما سلكه القوم في مسألة الوضع من أنّه أمر اعتباري، فإنّه أيضاً لا بدّ من الذهاب إلى أنّ العلاقة الوضعية مقيّدة بالإرادة؛ فإنّما نضع اللفظ لقصد التفهيم وإبراز المراد للغير، فإذا كان الغرض مشروطاً بالإرادة؛ أي بإرادة الإبراز، فالوضع مقيّد بها؛ إذ الوضع لا يمكن أن تكون دائرته أوسع من دائرة الغرض، والحال أنّ الوضع معلول له.

ثمّ يشكل السيد على نفسه، بأنّه إن كان الوضع مقيّداً بالإرادة، فكيف يتبادر إلى ذهن السامع المعنى بمجرد سماع اللفظ، وإن لم يكن المتكلّم مريداً؟!

يجيب بأنّ هذه ليست دلالة، وإنّما نشأ الخطور من الأنس الحاصل بين اللفظ والمعنى. وعليه، فالدلالة منحصرة بالدلالة التصديقية، وما سمي بالدلالة التصورية، إنّما هو مجرد أنس بين اللفظ والمعنى.

وفيه: أولاً: أنّ الألفاظ غير مأنوسة الاستعمال يتبادر منها ذات المعنى في الذهن بمجرد العلم بالوضع، ولو كان صدورها من النائم الذي هو غير مريد قطعاً.

ثانياً: لو كانت الدلالة تابعة للإرادة، ولا دلالة تصوّرية تسبق التصديقية، فلا وجه حينئذٍ لاحتياجهم في الدلالة التصديقية في استفادة إرادة المتكلّم للمعنى إلى أصل عقلائي، وهو كونه في مقام البيان؛ إذ لو

كان ذلك بمقتضى الوضع ، فيكفيه نفس وضع الواضع ، مع أنَّهم اتفقوا على أنَّ إرادة المعنى مشروطة بكون المتكلم في مقام البيان .

الإنصاف : أنَّ اللفظ موضوع لذات المعنى ، والعلقة الوضعية بينهما مطلقة من أوَّل الأمر ، ولكن إذا تكلم المتكلم بكلام وأراد أن يكون لهذا الكلام دلالة تفهيمية عند السامع ، فلا بدَّ من إحراز كونه في مقام البيان .
ومن هنا يتضح مراد العلمين من أنَّ الدلالة التابعة للإرادة هي خصوص الدلالة التصديقية ، وبهذا يلتئم التوجيه مع ما ذهبنا إليه ، والله العالم .

الأمر السادس
وضع المركبات

الأمـر السادس وضع المركبات

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ : «السادس : لا وجه لتوهم وضع للمركبات، غير وضع المفردات، ضرورة عدم الحاجة إليه، بعد وضعها بموادها في مثل : (زيد قائم)، و(ضرب عمرو بكراً) شخصياً، وبهيئاتها المخصوصة من خصوص إعرابها نوعياً، ومنها خصوص هيئات المركبات الموضوعية لخصوصيات النسب والإضافات، بمزاياها الخاصة من تأكيد وحصر وغيرهما نوعياً، بداهة أن وضعها كذلك واف بتمام المقصود منها، كما لا يخفى من غير حاجة إلى وضع آخر لها بجملتها، مع استلزامه الدلالة على المعنى : تارة بملاحظة وضع نفسها، وأخرى بملاحظة وضع مفرداتها، ولعل المراد من العبارات الموهمة لذلك، هو وضع الهيئات على حدة، غير وضع المواد، لا وضعها بجملتها، علاوة على وضع كل منهما».

تعرّض الأصوليون ومنهم صاحب الكفاية في هذا الأمر إلى أنه هل للمركبات وضع خاص غير وضع المفردات والهيئات والنسب أم لا؟

وتوضيحه : إذا قلنا : (زيد قائم)، نجد أن (زيداً) موضوع بالوضع الشخصي لمعناه، أمّا (قائم) فمادة القيام فيها موضوعة للحدث لا بشرط، بينما هيئتها موضوعة بالوضع النوعي لذات ثبت لها القيام.

وإن شئت قلت : إنها وضعت لتدلّ على صدور الفعل من الفاعل وتلبّس الذات به. أمّا النسبة بين (زيد) و(قائم)، فهي موضوعة للربط الخاص

بينهما، وقد يستفاد من هذه النسبة أمور كثيرة؛ كالدلالة على الإخبار، والدلالة على الثبوت لا الحدوث، والدلالة على الاستمرار، وهكذا... .

إذا عرفت ذلك، فنسأل: بعد أوضاع مفردات الجملة، ووضع الهيئة والنسبة، هل نحتاج إلى وضع آخر؟

الجواب: لا؛ لأنَّ الوضع لأجزاء الجملة وافٍ بتمام معناها، فالإنصاف أنَّه لا وضع للمركبات.

وعليه، لا مجاز مرَّكَّب؛ ذلك أنَّ المجاز فرع الحقيقة، والحقيقة بالوضع، ولا وضع للمركبات، فلا مجاز لها.

يبقى دليل آخر على أنَّ المركب ليس موضوعاً، وهو أنَّه لو كان المركب موضوعاً بوضع آخر غير وضع أجزائها، لكانت الجملة دالَّة على معنيين في عرض واحد، ولا معنى غير ما دلَّت عليه المفردات والنسبة، والله العالم.

الأمر السابع
علامات الحقيقة

الأمـر السابـع

علامـات الحقيـقة

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ : «السابع : لا يخفى أنَّ تبادر المعنى من اللفظ ، وانسباقه إلى الذهن من نفسه - وبلا قرينة - علامة كونه حقيقة فيه ، بداهة أنَّه لولا وضعه له ، لما تبادر .

ولا يقال : كيف يكون علامة؟ مع توقفه على العلم بأنَّه موضوع له ، كما هو واضح ، فلو كان العلم به موقوفاً عليه لدار .

فإنه يقال : الموقوف عليه غير الموقوف عليه ، فإنَّ العلم التفصيلي - بكونه موضوعاً له - موقوف على التبادر ، وهو موقوف على العلم الإجمالي الارتكازي به ، لا التفصيلي ، فلا دور» .

يتناول صاحب الكفاية في هذا الأمر علامات الحقيقة والمجاز ، فشرع في التبادر ، إلا أنَّنا سنجعله ثالث العلامات التالية :

العلامة الأولى: نصّ الواضع

وهي أن ينصَّ الواضع على أنَّه وضع اللفظ المعين للمعنى المعين . وهذه العلامة وإن صحَّت كبروياً ، إلا أنَّه لا صغرى لها . أمّا وضع أسماء الأعلام ، فهي خارجة عن محل البحث ؛ لأنَّ الكلام في حال الشكِّ في الحقيقة والمجاز ، ولا شكَّ في وضع أسماء الأعلام ونحوها .

العلامة الثانية: أهل اللغة

وتقضي هذه العلامة بالرجوع إلى أهل اللغة لتمييز المعنى الحقيقي عن المجازي، وفيها كلام من حيث الكبرى والصغرى:

أمّا كبروياً، فإثبات حجية قول اللغوي إمّا أن تكون من باب أنّه من أهل الخبرة، والسيرة العقلائية قاضية بالرجوع إليه. وإمّا من باب الشهادة؛ فيعتبر فيها الحس والتعدّد والعدالة. وإمّا من باب الانسداد، وسيأتي - إن شاء الله تعالى - الكلام بالتفصيل حول حجّية قول اللغوي في مباحث الحجج.

أمّا صغروياً، فمهما كان منشأ القول بحجّية قول اللغوي، فالصغرى غير ثابتة؛ لأنّ اللغوي ينقل لنا استعمالات الألفاظ، وقلّما يتطرّق إلى التمييز بين الاستعمال الحقيقي والمجازي. وبالتالي، لا فائدة من الرجوع إلى أهل اللغة، إلا أن يحصل لنا الاطمئنان من خلال بعض القرائن أنّ الاستعمال في المعنى هو استعمال حقيقي لا مجازي.

العلامة الثالثة: التبادر

وهو الطريق الذي ذكره صاحب الكفاية وجماعة من الأعلام. وحاصله: إنّ انسباق الذهن إلى معنى معيّن بمجرد سماع اللفظ؛ حيث يكون هذا الانسباق من حاق اللفظ، وبلا قرينة مقامية أو مقالية، أمانة على الحقيقة؛ إذ المجاز لا ينسب إلى الذهن بلا قرينة. وفي هذه العلامة بعض الإشكالات:

الإشكال الأوّل:

لزوم الدور. وتوضيحه: إنّ التبادر متوقّف على العلم بالوضع؛ إذ لولا

العلم بالوضع لما حصل التبادر، وعليه فيكون التبادر معلولاً للعلم بالوضع، فإذا كان العلم بالوضع متوقفاً على التبادر، لزم الدور، وهو باطل؛ لأنّ مرجعه إلى توقّف الشيء على نفسه. ومثله في الإشكال ما يرد على الشكل الأوّل في علم المنطق الذي هو بديهي الانتاج وترجع إليه الأشكال النظرية الباقية؛ أي الشكل الثاني والثالث والرابع؛ حيث لا بدّ أن يرجع النظري إلى ما هو بديهي.

وحاصل الإشكال: إنّ العلم بالنتيجة متوقّف على العلم بالكبرى، والعلم بها متوقّف على العلم بالنتيجة؛ ففي قولك: زيد إنسان (صغرى)، وكلّ إنسان حيوان (كبرى)، فزيد حيوان (نتيجة)، تتوقف معرفة حيوانية زيد - أي النتيجة - على معرفة أنّ كلّ إنسان حيوان؛ أي على الكبرى، بينما تتوقف الكبرى على معرفة حيوانية زيد - أي على النتيجة - باعتبار أنّ زيدا فرد من أفراد الإنسان، حتّى يصحّ أن يقال: كلّ إنسان حيوان، وعليه، فيلزم الدور الباطل.

وقد أجيب على هذا الإشكال أنّ العلم التفصيلي بالنتيجة متوقّف على الكبرى، ولكن العلم بالكبرى متوقّف على العلم الإجمالي بالنتيجة، فيلزم التغاير المانع من الدور.

وهذا من ذاك، فإنّ التبادر متوقّف على العلم بالوضع إجمالاً أي العلم الارتكازي في الذهن، بينما يتوقّف العلم التفصيلي بالوضع على التبادر، فيلزم التغاير بين الموقوف والموقوف عليه، فلا دور. أمّا العلم الارتكازي، فممنشؤه في الغالب المحاورات التي يسمعها الإنسان، فيشكّل صورة إجمالية عن استعمالات الألفاظ في معانيها، فإذا سمع بعد ذلك هذه الألفاظ تبادر لذهنه معناها التفصيلي.

ثمّ إنّ هذا الإشكال إنّما يرد فيما لو أردنا التعلم بأنفسنا، أمّا لو أردنا

ذلك من خلال التلقّي عن الآخرين، فلا دور أصلاً؛ لأنّ علمنا بالوضع حينها متوقّف على التبادر لدى الآخرين، والتبادر لديهم غير متوقّف على علمهم بالوضع، بل متوقّف على علمهم الارتكازي بالوضع.

الإشكال الثاني:

إنّ مجرد تبادر المعنى الذي يحصل لنا الآن، لا يدلّ على كونه كذلك زمان النبي والأئمة عليهم السلام، حتّى يُحمل عليه ما ورد عنهم؛ فإنّ من المحتمل كون المعنى المتبادر من اللفظ حين صدوره في ذلك الزمان شيئاً آخر غير ما هو المتبادر لدينا، ومع هذا الاحتمال لا يكفي هذا التبادر في مقام الاستنباط. مثلاً: إنّ المتبادر من لفظة (الصعيد) هو مطلق سطح الأرض، فمن أين نعلم أنّ هذا المعنى المتبادر الآن متّحد مع المعنى المتبادر في زمنهم عليهم السلام؟ فإنّه مع عدم إحراز الاتحاد، لا يحقّ لنا حمل الألفاظ الواردة في القرآن الكريم والسنة الشريفة على المعاني المتبادرة لأذهاننا اليوم.

جوابه: أنّ إحراز الاتحاد بين المعنى المتبادر اليوم والمعنى المتبادر في الزمن السابق يتمّ من خلال أصل عقلائي، وهو أصالة عدم النقل، وهو ما يعرف باستصحاب القهقري، أو أصالة تشابه الأزمان، وبهذا الأصل ثبت الاتحاد، والله العالم.

الإشكال الثالث:

إنّ تبادر المعنى من اللفظ إنّما يكون أمانة على الحقيقة إذا كان منشؤه حاق اللفظ، لا من خلال قرينة مقالية أو مقامية. فإذا احتملت أنّ انسباق المعنى إلى الذهن ناشئ من قرينة ما، فلا يصحّ التمسك بالتبادر أمانة على الحقيقة.

أجيب على هذا الإشكال بأنّه لمّا كنّا - قبل الكلام - على يقين بعدم

القرينة، ثم شككنا بها بعد الكلام وحصول التبادر، فيمكن الركون إلى استصحاب عدمها.

وفيه: أن هذا الكلام في غير محلّه؛ لأنّه يشترط في جريان الأصول العملية أن يكون لها أثر شرعي، والحال أن المترتب على استصحاب عدم القرينة لازم عقلي؛ لأننا نريد من وراء هذا الاستصحاب إثبات أن انسباق المعنى من اللفظ ناشئ من حاق اللفظ، وهو لازم عقلي لاستصحاب عدم القرينة.

ومن هنا عُدل عن الاستصحاب إلى الأصل العقلاني، وهو أصالة عدم القرينة حين الشكّ بها.

وفيه: أننا لا ننكر هذا الأصل العقلاني، إلا أن مورده الشكّ في المراد؛ أي مراد المتكلم، لا الشكّ في كيفية الإرادة.

وتوضيحه: إذا علمنا مثلاً بوضع لفظ (الأسد) للحيوان المفترس، وقيل: (رأيت أسداً)، وشككنا في أن المراد هو المعنى الحقيقي؛ أي الحيوان المفترس، أو المعنى المجازي، وهو الرجل الشجاع، فأصالة عدم القرينة تثبت أن المراد هو المعنى الحقيقي. وأمّا إذا كان المراد معلوماً، وشكّ في أنّه هل هو معناه الحقيقي أم المجازي؟ فلا يثبت بأصالة عدم القرينة كونه موضوعاً له.

خلافاً للمحقق الإيراواني رَحِمَهُ اللهُ؛ حيث ذكر أنّه لا يبعد جريان أصالة عدم القرينة في مثل ذلك، وأنّ بناء العرف على حمل لفظ كلّ لغة على المعنى الذي يرى إطلاق لفظه عليه من أهل تلك اللغة.

وفيه: أن ما ذكره مجرد دعوى لا دليل عليها، ولم يثبت أن العرف يحمل لفظ كلّ لغة على المعنى الذي يرى إطلاق لفظه من أهل تلك اللغة، بل لعل الثابت خلافه، والله العالم.

العلامة الرابعة: صحة الحمل وعدم صحة السلب

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ : «ثم إنَّ عدم صحة سلب اللفظ - بمعناه المعلوم المرتكز في الذهن إجمالاً كذلك - عن معنى تكون علامة كونه حقيقة فيه ، كما أنَّ صحة سلبه عنه علامة كونه مجازاً في الجملة» .

من العلامات المدعاة أماريتها على الحقيقة صحّة الحمل وعدم صحّة السلب ؛ ففي قولك : (الرجل الشجاع أسد) ، إنَّ صحَّ حمل لفظ (الأسد) على الرجل الشجاع ، ولم يصحَّ سلبه عنه ؛ أي لم يصحَّ قولك : (الرجل الشجاع ليس أسداً) ، كان ذلك أمانة على أنَّ استعمال الأسد في الرجل الشجاع استعمال حقيقي . وإن لم يصحَّ الحمل وصحَّ السلب ، كان ذلك أمانة على أنَّ الاستعمال مجازي .

وقبل ذكر الإنصاف في المسألة نتعرّض لبيان نوعي الحمل .

فنبول : الحمل على صورتين :

- الحمل الذاتي الأولي : وسَمِّي ذاتياً باعتبار أنَّ المحمول من ذاتيات الموضوع ، وسَمِّي أولياً باعتبار أنَّه أوّل الحمل . ويشترط في هذا الحمل اتحاد الموضوع والمحمول في الحقيقة والوجود ، وتغايرهما بالاعتبار . وإنَّما وجب في الحمل الاتحاد من جهة والتغاير من أخرى ؛ لأنَّ الاتحاد من كلّ الجهات يلزم منه حمل الشيء على نفسه ، وهو باطل ، بينما التغاير من كلّ الجهات يلزم منه حمل المباين على المباين ، وهو باطل أيضاً . ومثاله : (الإنسان حيوان ناطق) ؛ فالإنسان والحيوان الناطق متحدان في الحقيقة والوجود ، ومتغايران إجمالاً وتفصيلاً ؛ فالإنسان لفظ مجمل ، بينما الحيوان الناطق مفصّل ، وهذا تغاير اعتباري مصحّح للحمل .

- الحمل الشائع الصناعي : وسَمِّي شائعاً باعتبار شيوعه بين الناس ،

وسمّي صناعياً باعتبار أنّه أكثر ما يقع في صناعة العلوم. ويشترط في هذا الحمل اتحاد الموضوع والمحمول في الوجود خارجاً، وتغايرهما مفهوماً. ومثاله: (زيد كاتب)؛ فزيد والكاتب متحدان في الخارج؛ لأنّ الكلي موجود في الخارج بوجود أفرادهِ، ومتغايران مفهوماً؛ ذلك أنّ مفهوم (زيد) غير مفهوم (الكاتب).

ولا يخفى أنّ كلّ ما لم يكن الاتحاد في الحقيقة، وكان الاتحاد في الوجود، يكون من الحمل الشايع الصناعي، وله أمثلة متعدّدة؛ فإنّ المحمول تارةً يكون من ذاتيات الموضوع؛ كقولك: (الإنسان حيوان)، أو (الإنسان ناطق)، وأخرى يكون من عوارضه؛ كقولك: (الإنسان ضاحك)، ثمّ ما كان من ذاتيات الموضوع تارةً يكون الموضوع نوعاً من المحمول؛ (الإنسان حيوان)، وأخرى يكون صنفاً؛ (التركي إنسان)، وثالثة يكون فرداً له؛ (زيد إنسان)، فإنّ جميع هذه الأمور من الحمل الشايع الصناعي.

إذا عرفت ذلك، فنقول: ذهب جماعة ومنهم صاحب الكفاية إلى أنّ الحمل الذي اعتبرت صحّته وعدم صحّة سلبه أمانة على الحقيقة، هو الحمل الذاتي الأوّلي؛ لأنّ من هذا الحمل يستكشف الاتحاد المفهومي الذي يعرف منه الاستعمال الحقيقي.

والإنصاف: أنّ صحة الحمل الذاتي الأوّلي، وعدم صحّة سلبه لا يدلان على أنّ الاستعمال حقيقي مطلقاً، وإن دلّ أحياناً؛ لأنّ الحمل الذاتي الأوّلي يشترط فيه الاتحاد في الحقيقة؛ أي في الماهية، لا الاتحاد في المفهوم الذي هو المناط في كون الاستعمال فيه حقيقياً.

ولا يخفى أنّه لا يلزم من الاتحاد في الماهية الاتحاد في المفهوم؛ كما في قولنا: (الإنسان حيوان ناطق)؛ فإنّ ماهية الإنسان وحقيقته عين ماهية

الحيوان الناطق وحقيقته، إلا أنَّهما مختلفان مفهوماً من حيث الإجمال والتفصيل. نعم، في مورد الاتحاد في المفهوم يدلّ الحمل حينئذٍ على الحقيقة؛ كما في قولك: (الإنسان بشر).

والخلاصة: إنَّ صحة الحمل الأوّلي الذاتي الذي مناطه الاتحاد في الماهية، لا يدلّ على أنَّ الاستعمال حقيقي مطلقاً، نعم صحّة السلب مطلقاً علامة على المجاز من جهة كشف صحّة السلب على اختلاف المفهومين وعدم اتحادهما.

وممّا ذكرنا يتضح لك حال صحّة الحمل بالحمل الشائع الصناعي الذي مناطه التغير في المفهوم والاتحاد في الوجود، فإنّه لا يدلّ على كون الاستعمال حقيقياً، كما لا يخفى.

نعم، نسب السيد الخوئي رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ إلى بعض الأعظم قولهم بأنّ الحمل الشائع الصناعي أمانة على الحقيقة؛ باعتبار أنَّك لو قلت: (زيد أسد)، وصح الحمل، فهذا يدلّ على أنَّ (الأسد) موضوع لطبيعي المعنى، وزيد من أفرادهِ.

وفيه: أنَّ الحمل الشائع الصناعي لا دلالة له على الحقيقة؛ لبداية تقوّمه بالتغير المفهومي بين الموضوع والمحمول، فكيف يكون المحمول معنى حقيقياً للموضوع، وهما متغايران مفهوماً؟!

العلامة الخامسة: الاطراد

قال صاحب الكفاية: «ثم إنه قد ذكر الاطراد وعدمه علامة للحقيقة والمجاز أيضاً، ولعله بملاحظة نوع العلائق المذكورة في المجازات، حيث لا يطرد صحة استعمال اللفظ معها، وإلا فبملاحظة خصوص ما يصحّ معه الاستعمال، فالمجاز مطرد كالحقيقة».

إنَّ من علائم الحقيقة (الاطراد)، وليس معناه كثرة الاستعمال في معنى كيفما كان، وإلا لكانت صحّة الحمل مرّة واحدة كافية في الدلالة على الحقيقة؛ لدخوله تحت عنوان صحة الحمل - هذا إذا قلنا بأنَّ صحة الحمل أمانة على الحقيقة - ولا يحتاج إلى تكرره، وإن لم يصحّ من أوّل مرة، فتكرره لا يجديهِ شيئاً. وإنَّما المراد من (الاطراد) استعمال اللفظ في مقامات مختلفة وتراكيب مختلفة مع حفظ خصوصية المستعمل فيه، فإن استعمل اللفظ في معنى هكذا، كان هذا الاستعمال أمانة على الحقيقة، وإن لم يصحّ كان أمانة على المجاز.

توضيحه: إنَّ لفظ (الأسد) مثلاً الذي معناه الحيوان المفترس، يُستعمل في مقامات وتراكيب مختلفة مع حفظ جميع الخصوصيات في المستعمل فيه؛ مثل: (افترس الأسد)، (هجم الأسد)، (وثب الأسد)، (أكل الأسد)، (نام الأسد)... فهذا الاطراد علامة على أنَّ استعمال هذا اللفظ في الحيوان المفترس استعمال حقيقي؛ إذ المجاز غير مطرد مع حفظ جميع الخصوصيات في المستعمل فيه. ومن هنا لا يطرد استعماله في الشجاع مع وجود علاقة الشجاعة بينهما، فلا يستحسن العرف مثل قولك: (رأيت أسداً على عمود الكهرباء) قاصداً عصفوراً شجاعاً، أو (رأيت أسداً يأكل جزراً) قاصداً أرنباً شجاعاً.

إن قلت: إنَّ استعمال لفظ الأسد في مطلق حيوان غير مفترس لعلاقة الشجاعة، وإن كان غير مطرد، ولكن استعماله في الرجل الشجاع صحيح ومطرد، فيكشف ذلك عن كونه حقيقة فيه.

قلت: أجاب عن ذلك صاحب الكفاية بأنَّه يشترط في كون الاطراد أمانة على الحقيقة أن تكون العلاقة بين المعنى الحقيقي والمعنى الآخر

المستعمل فيه لفظ (الأسد) علاقة نوعيّة لا شخصية؛ أي بقطع النظر عن خصوصية المستعمل فيه، والحال أنّ العلاقة بين الأسد والرجل الشجاع علاقة شخصية لوحظ فيها خصوصية الرجل الشجاع.

والإنصاف: أنّ مناط الاطراد الذي هو علامة على الحقيقة، صحّة استعمال هذا اللفظ في هذا المعنى في مقامات مختلفة ومحمولات متعددة بلا قرينة ولا خصوصية، سواء كانت العلاقة شخصية أم نوعية. أمّا استعمال (الأسد) في الرجل الشجاع، فليس استعمالاً مطرداً؛ لأنّه لا يحسن هذا الاستعمال لدى العرف إلا في مقام المدح أو التهكم، فلا يحسن مثل: (صلّى الأسد)، أو (دعا الأسد)، أو (صام الأسد)، وغير ذلك من أحواله العاديّة، فليس مجرد الاشتمال على العلاقة مصحّحاً للاستعمال، بل لا بدّ من أن يكون المقام مقام مدح وإظهار للشجاعة؛ فقولك: (صام الأسد)، أو (تزوج الأسد)، ونحو ذلك، غير صحيح؛ لعدم المناسبة بين الصوم والدعاء والزواج وبين إظهار الشجاعة.

وكذا الحال في مثال (الرقبة) التي هي في اللغة العنق، فيصحّ استعمالها في العبد؛ حيث تقول: (اعتق رقبة)، وإنّما صح هذا الاستعمال؛ لوجود المناسبة بين الرقبة والعبد، وهي أنّ الرقبة التي هي العنق تكون محل وضع القيد والحبل، والعبد يكون تحت سلطنة مولاه، فشبه الاستيلاء الحاصل بملك اليمين بالرقبة التي هي محل القيد والحبل. ومن هنا صحّ قولك: (اعتق رقبة)؛ لأنّ العتق هو فكّ الإنسان عن قيد العبودية؛ فكفّ القيد عن رقبة الإنسان، ولكن هذا الاستعمال غير مطرد؛ إذ لا يحسن قولك: (تزوّجت الرقبة)، أو (صامت الرقبة)، ونحو ذلك؛ لعدم وجود المناسبة بينهما. وبما أنّ استعمال الرقبة في العبد غير مطرد في كافة التراكيب والمقامات، فلا يكون استعمالاً حقيقياً. وهذا بخلاف الأسد الحقيقي

مثلاً؛ فإنَّه يطلـق لفظه عليه في كلِّ الأحوال، ولا يعتبر فيه رعاية شيء آخر. وعلى هذا، فإنَّ ضابطة الاطراد أن يكثر استعمال اللفظ في معنى بلا قرينة ولا خصوصية، وفي مقامات متعددة وتراكيب كثيرة، بقطع النظر عن كون العلاقة شخصية أم نوعية.

ولعلَّ الاطراد أفضل العلام على الحقيقة؛ وذلك لأمرين:
أولاً: لأنَّ الاطراد لا يتوقَّف على العلم بالوضع، بل العلم بالوضع هو المتوقَّف على الاطراد، وبالتالي لا يرد إشكال الدور الذي ورد في التبادر.
ثانياً: قلنا في التبادر أنَّه متوقَّف على العلم الإجمالي الارتكازي بالوضع الناشئ من الحوارات وكثرة الاستعمال؛ أي من الاطراد، فيكون التبادر نفسه متوقفاً على الاطراد غالباً، والله العالم.

الأمر الثامن
أحوال اللفظ وتعارضها

الأمْر الثامن

أحوال اللفظ وتعارضها

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «الثامن: إنه للفظ أحوال خمسة، وهي: التجوُّز، والاشتراك، والتخصيص، والنقل، والإضمار، لا يكاد يصار إلى أحدها فيما إذا دار الأمر بينه وبين المعنى الحقيقي، إلا بقرينة صارفة عنه إليه. وأما إذا دار الأمر بينها، فالأصوليون، وإن ذكروا لترجيح بعضها على بعض وجوها، إلا أنها استحسانية، لا اعتبار بها، إلا إذا كانت موجبة لظهور اللفظ في المعنى...».

يتطرَّق صاحب الكفاية في هذا الأمر إلى أحوال اللفظ وتعارضها مع المعنى الحقيقي، وفيما بينها.

أمَّا أحوالها غير الحقيقة، فهي خمسة:

- التجوُّز: وهو استعمال اللفظ في غير ما وضع له؛ كاستعمال (الأسد) في الرجل الشجاع.
- الاشتراك: وهو وضع لفظ بأوضاع متعدِّدة لمعانٍ متعددة؛ كلفظ (العين) الموضوع للعين الباصرة، والعين النابعة، وأعيان الأشياء.
- التخصيص: وهو قصر العام على بعض منه؛ كما في قولك: (أكرم العلماء إلا الفساق).
- النقل: وهو نقل اللفظ من معناه الحقيقي الموضوع له إلى معنى

جديد؛ مثل لفظ (المدينة)؛ فإنه موضوع لمطلق مدينة، ثم نقل إلى خصوص مدينة رسول الله ﷺ.

- الإضمار: كما في قولك: (جاء زيد)؛ حيث تحتل أن لا يكون الجائي زيدا نفسه، بل غلامه، أو رسوله، أو كتابه؛ وذلك بإضمار أحد تلك الألفاظ.

إذا عرفت أحوال اللفظ الخمسة غير الحقيقة، فننقل الكلام إلى تعارضها مع المعنى الحقيقي من جهة، وتعارضها فيما بينها من جهة أخرى.

أما تعارضها مع المعنى الحقيقي، فلا خلاف في تقديم المعنى الحقيقي عند العقلاء.

فإذا دار الأمر بين المجاز والحقيقة، فالأصل هو الحمل على الحقيقة. وإذا دار الأمر بين الاشتراك وعدمه، أو بين التخصيص وعدمه، أو بين النقل وعدمه، أو بين الإضمار وعدمه، فالأصل هو عدم كل ذلك، وهذا الأصل ثابت ومعمول به بالاتفاق.

والجدير ذكره أن هذه الأحوال الخمسة ليست على نسق واحد، فالشك في الاشتراك والنقل شك في الوضع؛ فأنا حينما أشك في لفظ (العين) هل يستعمل في الجاسوس حقيقة أم لا؟ فأنا أشك في أنه هل وضع هذا اللفظ للجاسوس أم لا؟ فالشك هنا شك في الوضع. وكذلك حينما أشك في لفظ (المدينة) هل يستعمل في مدينة رسول الله ﷺ استعمالاً حقيقياً أم لا؟ فأنا أشك في أنه هل وضع هذا اللفظ لمدينة النبي أم لا؟ فالشك هنا شك في الوضع أيضاً، والأصل عدم الاشتراك وعدم النقل، كما تقدم.

أما الشك في المجاز والتخصيص والإضمار، فهو شك في المراد؛ فلو كنت عالماً بأن لفظ (الأسد) موضوع لخصوص الحيوان المفترس، ثم

سمعت قائلاً يقول: (رأيت أسداً)، فشككت هل يريد الحيوان المفترس أم الرجل الشجاع؟ فهنا أشك في مراد المتكلم لا في الوضع. وكذلك فيما لو قيل: (أكرم كلَّ عالم)، فشككت هل يريد المتكلم خصوص العدول منهم أم كلهم؟ فهنا أشك في مراد المتكلم أيضاً لا في الوضع. وكذلك لو قيل: (جاء زيد)، فشككت هل يريد المتكلم زيداً نفسه، أم غلامه؟ فهنا أشك في مراده أيضاً لا في الوضع. وقد عرفت أن مقتضى الأصل العقلائي في الأول هو الحمل على المعنى الحقيقي، وفي الثاني عدم التخصيص، وفي الثالث عدم الإضمار.

هذا بالنسبة إلى تعارض أحوال اللفظ مع المعنى الحقيقي.

أمّا تعارضها فيما بينها، كما لو دار الأمر مثلاً بين الاشتراك والمجاز؛ مثل لو قيل: (رأيت عينا) وأردت جاسوساً، فشككت هل العين موضوعة للجاسوس فيكون الاستعمال من باب الاشتراك، أم غير موضوعة له فيكون الاستعمال مجازاً؟

هنا نفى صاحب الكفاية وجود ضابطة لتقديم أحد الاستعمالين على الآخر، بينما رجح بعضهم تقديم المجاز لسعة استعماله من جهة، وملاحظته من جهة أخرى.

وفيه: صحيح أن المجاز أوسع وأملح، إلا أن ذلك لا يصلح دليلاً على تقديمه على الأقل سعة وملاحظة؛ كالاشتراك، في حال دوران الأمر بينهما. والخلاصة: إنه لو دار الأمر بين هذه الأحوال الخمسة والمعنى الحقيقي، فيقدم المعنى الحقيقي، بينما لو دار الأمر فيما بينها، فلا ضابطة لتقديم إحداها على الأخرى، والله العالم.

الأمر التاسع

الحقيقة الشرعية والمتشرعية

الأمـر التاسع

الحقيقة الشرعية والمتشرعة

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ : «التاسع : إنه اختلفوا في ثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه على أقوال، وقبل الخوض في تحقيق الحال لا بأس بتمهيد مقال، وهو: أنَّ الوضع التعيني، كما يحصل بالتصريح بإنشائه، كذلك يحصل باستعمال اللفظ في غير ما وضع له، كما إذا وضع له، بأن يقصد الحكاية عنه، والدلالة عليه بنفسه لا بالقرينة، وإن كان لا بد - حينئذٍ - من نصب قرينة، إلا أنَّه للدلالة على ذلك، لا على إرادة المعنى، كما في المجاز، فافهم».

يتناول صاحب الكفاية في الأمر التاسع من مقدّمات علم الأصول الحقيقة الشرعية، وهي عبارة عن وضع الشارع، وهو النبي ﷺ، الألفاظ المستعملة في العبادات والمعاملات لمعانٍ جديدة غير المعاني اللغوية؛ كأن يضع لفظ (الصلاة) الذي يعني الدعاء في اللغة، للعبادة المخصوصة في الشريعة، وكذا بالنسبة لبقية الألفاظ الأخرى؛ كالطهارة، والصوم، والزكاة، والحج... فهل هذه الحقيقة ثابتة أم لا؟ هذا ما سنبحثه في هذا الأمر.

بدايةً، وقبل الخوض في ثبوت هذه الحقيقة وعدم ثبوتها، نذكر مقدّمات ثلاث:

المقدمة الأولى:

لا خلاف في ثبوت الحقيقة المتشرّعية، أي بعد زمن النبي ﷺ، فإنَّ

الألفاظ الشرعية قد نقلت من معانيها اللغوية إلى معانيها الشرعية في ذاك الزمن بلا خلاف، وإنما الكلام في الحقيقة الشرعية؛ أي الماهية المخترعة عند الشارع؛ كالصلاة والصوم والحج ونحوها. وأما أجزاؤها؛ كالركوع والسجود والقيام والقعود ونحوها، فلا مجال للبحث فيها؛ إذ لم يستعملها الشارع إلا في معانيها اللغوية أو العرفية، فلا يوجب مجرد اعتبار الشارع بعض القيود فيها عند الأمر بها - كالإتيان بالذكر الخاص والاطمئنان عند الإتيان به ونحو ذلك - جريان النزاع فيها.

وسيتضح لك خروج جميع المعاملات عن حيز البحث؛ كالبيع والإجارة والنكاح ونحوها؛ لأنّ حقائقها عرفية أمضاها الشارع، كلّ ما في الأمر أنّه اعتبر فيها بعض القيود الوجودية أو العدمية، إلا أنّ هذا لا يخرجها عن كونها حقائق عرفية.

وقد اتضح بذلك أنّ المراد بالشرع النبي ﷺ، والمراد من المشترعة المتدينون بالشريعة والأئمة عليهم السلام، رغم ثبوت ولايتهم التشريعية، على الخلاف بين الأعلام، إلا أنّه لا يشملهم لفظ الشارع حينما يقال: هذه الألفاظ مثلاً استعملها الشارع في تلك المعاني حتى صارت حقيقة فيها.

ولعلّ السرّ في عدم إطلاق لفظ الشارع على الأئمة عليهم السلام، هو أنّه لم يؤثر عنهم أعمال هذه الولاية إلا نادراً؛ كما في حسنة زرارة ومحمد بن مسلم عنهما عليه السلام جميعاً، قالوا: «وضع أمير المؤمنين على الخيل العتاق الراعية في كلّ فرس في كلّ عام دينارين، وجعل على البراذين ديناراً»^(١)؛ حيث استفيد من هذه الحسنة أنّ أمير المؤمنين عليه السلام شرّع هذا الحكم، وقد

(١) وسائل الشيعة، باب ١٦ من أبواب ما تجب فيه الزكاة وما تستحب، ج ٩، ص ٧٧، ح ١.

أمضاه الشارع المقدس . وعلى العموم ، فإنَّ الكلام عن الحقيقة الشرعية يخصَّ زمن النبي ﷺ .

المقدمة الثانية :

اختلفوا في ثبوت الحقيقة الشرعية على أقوال : فمنهم أثبتها مطلقاً ، ومنهم نفاها مطلقاً ، ومنهم من أثبتها في العبادات دون المعاملات ، ومنهم من أثبتها في خصوص ألفاظ العبادات التي هي كثيرة الاستعمال ؛ كالصلاة ونحوها .

المقدمة الثالثة :

قلنا سابقاً : إنَّ الوضع على قسمين :

- وضع تعيني : وهو بيد الواضع ؛ حيث يضع لفظاً مقابل معنى .
- وضع تعيُّني : وهو ناشئ من كثرة استعمال لفظ في معنى معين .

ثمَّ إنَّ صاحب الكفاية جعل الوضع التعيني على قسمين :

- القسم الأول : يستند فيه التعيين إلى تصريح الواضع بأنَّه وضع هذا اللفظ لهذا المعنى . وهذا القسم وإن كان ممكناً في نفسه في هذا المقام ، ولكنَّه لم يثبت ، ولو بخبر ضعيف ، أنَّ النبي ﷺ صرَّح بوضعه لفظاً معيَّناً لمعنى معيَّن ؛ كأن يقول : وضعت لفظ (الحج) للعبادة المخصوصة .

- القسم الثاني : يستند فيه التعيين إلى نفس استعمال اللفظ في معنى معيَّن ؛ كما إذا وُلِدَ لي ولد ، وقبل أن أصرِّح بأني وضعت له اسماً ، قلت لأحدهم : (ناولني ولدي محمداً) ؛ حيث يحصل الوضع بنفس استعمال اسم محمد في الولد ؛ أي إنَّ العلاقة الوضعية بين لفظ (محمد) والولد نشأت من نفس الاستعمال . وهنا نسأل : هل هذا القسم ممكن ؟ وإن كان ممكناً ، فهل هو واقع ؟

يجيب صاحب الكفاية بأنه ممكن وواقع، بل مدّعي القطع بوقوعه غير مجازف.

أمّا الميرزا النائيني، فقد أشكل بإشكال تبعه عليه جماعة من الأعلام. وحاصله: قلنا سابقاً: إنّ الوضع فعل اختياري نفساني للإنسان، وهو عملية حكم تستلزم لحاظ طرفيه من اللفظ المحكوم عليه، والمعنى المحكوم به، وإنّ لحاظ اللفظ في الوضع لحاظ استقلالي، بينما لحاظه في الاستعمال لحاظ آلي تبعي للمعنى. وعليه، فإنّ دعوى حصول الوضع بالاستعمال نفسه، يلزم منه اجتماع اللحاظ الاستقلالي والاستعمالي في آن واحد، وهو محال. ومن هنا ذهب الميرزا إلى استحالة هذا القسم، وبالتالي عدم وقوعه.

وفيه: إن كان مراد صاحب الكفاية أنّ الوضع يحصل بالاستعمال بلا أن يكون مسبوقاً بوضع، فالإشكال وارد. وإن كان مراده أنّ الاستعمال مجرد مبرز للوضع، وأنّ الوضع بالتالي متقدّم على الاستعمال باعتباره فعل نفساني قائم في صقع النفس، وما الاستعمال إلا أحد مبرّزي هذا الفعل، في قبال القسم الأول الذي برز فيه من خلال تصريح الواضع، فهنا لا يرد الإشكال؛ لبقاء اللحاظ الاستقلالي متقدماً بتقدم الوضع المتقدّم على الاستعمال، وبقاء اللحاظ الآلي متأخراً في الاستعمال، فلا يلزم حينئذ اجتماع اللحاظين في آن واحد.

ثمّ إنّ صاحب الكفاية، وبعد إثباته وقوع القسم الثاني من أقسام الوضع التعيني - أي الوضع بالاستعمال - ذهب إلى أنّ هذا الاستعمال لا هو حقيقي ولا مجازي؛ أمّا أنّه ليس حقيقياً؛ فباعتبار أنّ الاستعمال الحقيقي استعمال للفظ فيما وضع له في رتبة سابقة على الاستعمال، والفرص أنّه لا وضع قبل الاستعمال.

وأما أنه ليس مجازياً؛ فباعتبار أن الاستعمال المجازي استعمال للفظ في غير ما وضع له لعلاقة بين المعنى الحقيقي والمجازي، والفرض أنه لا معنى حقيقي قبل الاستعمال لتكون ثمة علاقة بينه وبين المجازي، فيكون من قبيل استعمال اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه أو مثله أو شخصه؛ أي لا هو استعمال حقيقي ولا مجازي.

فمثلاً لفظ (الصلاة) لا هو مستعمل في المعنى الحقيقي ولا في المعنى المجازي.

أما أنه ليس حقيقياً؛ فلأنه غير مسبوق بوضع، وأما أنه ليس مجازياً؛ فلأنه لا معنى حقيقي قبل استعماله لتكون ثمة علاقة بينه وبين المعنى المجازي. وعلى فرض وجود المعنى الحقيقي، فلا علاقة بينه وبين المعنى المجازي.

وأما علاقة الجزء والكل بين الصلاة اللغوية التي تعني (الدعاء) والصلاة العبادية المشتملة على الدعاء، فهي غير صالحة للاستعمال المجازي بهذه العلاقة؛ ذلك أنه يشترط في هذه العلاقة انتفاء الكل بانتفاء جزئه، والحال أن الصلاة العبادية لا تنتفي بانتفاء الدعاء.

والإنصاف: أن الاستعمال هنا حقيقي لما عرفت من تقدم الوضع على الاستعمال، فيكون اللفظ مستعملاً فيما وضع له.

وأما إطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه، فقد عرفت أنه ليس من باب الاستعمال أصلاً، بل هو من باب إحضار الفرد والحكم على نوعه أو صنفه من خلال إقائهما في الذهن، وكذا الحال في إطلاق اللفظ وإرادة مثله، فليس من باب الاستعمال، بل هو من باب الإحضار أيضاً، وقد تقدم تفصيل ذلك في الأمر الرابع، فراجع.

وبعد أن عرفت إمكانية القسم الثاني من الوضع التعيني على نحو أن يكون مسبقاً بالوضع، نسأل: هل هو واقع؟

أمّا في الأعلام الشخصية، فلا إشكال في وقوعه، أمّا بالنسبة للألفاظ الشرعية، فلم يثبت أن الشارع استعملها بقصد الوضع. وهكذا يكون الوضع التعيني بكلا قسميه غير ثابت في الألفاظ الشرعية.

هذا فيما يخصّ الوضع التعيني، أمّا بالنسبة للوضع التعيني الحاصل من كثرة الاستعمال، فهل هو ممكن وواقع بالنسبة للألفاظ الشرعية أم لا؟ هذا ما سنبحثه بعد أن نذكر الكلام حول المراد من الحقيقة الشرعية بالوضع التعيني.

أقول: ذهب البعض إلى أنه يشترط في الوضع التعيني أن تكون كثرة الاستعمال قد حصلت على لسان النبي ﷺ وحده، بينما ذهب آخرون إلى نفي هذا الاشتراط والاكتفاء بحصول الكثرة على لسان النبي والأصحاب في زمانه ﷺ.

والحق هو الثاني، فلا معنى لهذا التضييق، وإنّما يكفي أن تكون الكثرة قد حصلت في زمن النبي وكان هو ﷺ من المستعملين. أمّا لو حصلت الكثرة بعد زمانه، أو لم تُستوفَ في زمانه؛ كما لو شُرِعَ في الاستعمال في زمن النبي ﷺ إلا أن الكثرة المطلوبة لتحقيق الوضع لم تُستكمل إلا بعد زمانه ﷺ، فلا تتحقق حينئذٍ الحقيقة الشرعية.

إذا عرفت ذلك، فنرجع إلى سؤالنا: هل الحقيقة الشرعية بهذا المعنى؛ أي بالوضع التعيني الحاصل من كثرة الاستعمال في زمن النبي، ممكنة وواقعة أم لا؟

لا إشكال في إمكانها، كما لا يبعد ثبوتها في زمن النبي ﷺ باستعماله

واستعمال أصحابه ؛ لكثرة استعمالات هذه الألفاظ في تلك المعاني ، لا سيما في مثل (الصلاة) التي يؤتى بها في اليوم خمس مرّات ، فضلاً عن الصلوات المستحبة ، فتكون مستعملة في اليوم كثيراً .

نعم ، ثبوت الحقيقة في خصوص استعماله ﷺ ، فيه ما فيه ؛ لعدم العلم بكثرة استعماله بحد يوجب الانتقال إلى المعنى الشرعي ، إلا أنك عرفت أنه لا يشترط في ثبوت الحقيقة الشرعية خصوص استعمالاته ، بل يكفي انضمام استعمالات أصحابه إلى استعمالاته ؛ بحيث تثبت الحقيقة في زمنه ﷺ .

الحقيقة الشرعية وثبوت معاني الألفاظ الشرعية قبل الإسلام:

إنّ هذا الكلام المتقدم من أوّله إلى آخره حول الحقيقة الشرعية مبني على كون معاني الألفاظ الشرعية مستحدثة في شرعنا ، وأمّا بناءً على كونها ثابتة قبل الشريعة الإسلامية ، فيقول صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ : «هذا كله بناء على كون معانيها مستحدثة في شرعنا . وأمّا بناءً على كونها ثابتة في الشرائع السابقة ، كما هو قضية غير واحد من الآيات ؛ مثل قوله تعالى : ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتُبٌ عَلَيْهِمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾^(١) ، وقوله تعالى : ﴿وَإِذْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ﴾^(٢) ، وقوله تعالى : ﴿وَأَوْصِنِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا﴾^(٣) إلى غير ذلك ، فألفاظها حقائق لغوية ، لا شرعية ، واختلاف الشرائع فيها جزءاً وشرطاً ، لا يوجب اختلافها في الحقيقة والماهية ؛ إذ لعله كان من قبيل الاختلاف في المصاديق والمحققات ؛ كاختلافها بحسب الحالات في شرعنا ، كما لا يخفى» .

(١) سورة البقرة ، الآية : ١٨٣ .

(٢) سورة الحج ، الآية : ٢٧ .

(٣) سورة مريم ، الآية : ٣١ .

وحاصل ما ذكره: إنَّ الكلام المتقدم عن تحقُّق الحقيقة الشرعية بكثرة الاستعمال إنَّما يتمُّ إذا كانت هذه المعاني مستحدثة في شرعنا. أمَّا لو لم تكن كذلك، بل كانت ثابتة في الشرائع السابقة، كما هو الأقرب؛ حيث الآيات الشريفة المذكورة تدلُّ على ثبوت هذه المعاني في تلك الأزمنة، فلا توجد حقيقة شرعية حينئذٍ بل حقيقة لغوية؛ لأنَّ الشارع حينها يكون قد استعملها بما لها من المعنى اللغوي، وإنَّ أضاف عليها بعض الأجزاء والشرائط، إلا أنَّ هذا لا يضرُّ بحقيقتها اللغوية.

أقول: إنَّ ثبوت هذه المعاني في الشرائع السابقة لا يكفي في عدم ثبوت الحقيقة الشرعية ما لم تكن تلك المعاني ثابتة بتلك الألفاظ الخاصة. وأمَّا إذا كانت تلك المعاني ثابتة في الشرائع السابقة بألفاظ غير عربية، فحينئذٍ يبقى مجال واسع للنزاع في ثبوت الحقيقة الشرعية.

وبعبارة أخرى: إنَّ المناط في ثبوت الحقيقة الشرعية وعدم ثبوتها، هو صيرورة تلك الألفاظ الخاصة حقيقة في تلك المعاني بكثرة استعمال النبي ﷺ وأصحابه في زمانه، سواء كانت تلك المعاني ثابتة قبل شرعنا أم كانت حادثة فيه.

ثمَّ إنَّه لا يبعد أن تكون هذه المعاني ثابتة بألفاظها الخاصة قبل الشريعة الإسلامية، ويشهد لذلك الآيات الشريفة التي ذكرها صاحب الكفاية، وهي:

قوله ﷺ: ﴿يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ﴾، والصلاة والزكاة في قوله ﷺ: ﴿وَأَوْصِنِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا﴾، والحج في قوله ﷺ: ﴿وَإِذْنِي فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ﴾. فلو لم تكن هذه المعاني بألفاظها الخاصة معهودة عند الناس، لكان لا بدَّ

من السؤال عن حقيقتها والمراد منها، فنفس عدم التعرض لتفسيرها يكشف عن معهوديّتها عند الناس. وممّا يقوّي هذا الاستنتاج، أنّ العرب قبل الإسلام كان من جملة عباداتهم حج البيت، فكانوا يطوفون بالبيت عراة، ويسعون، ويذهبون إلى عرفات ومزدلفة... نعم، لمّا جاء الإسلام نهى عن بعض الأفعال؛ كالعري في الطواف، وأضاف بعض الأجزاء والشرائط، بل شرّع بعض الأقسام للحج؛ كحج التمتع الذي لم يكن معهوداً لدى العرب، وإنّما الذي كان معهوداً لديهم هو خصوص حج الأفراد، فكانوا لا يجيزون حجّ التمتع، ولا يرون العمرة في أشهر الحج إلا فجوراً.

إذاً، هذه الألفاظ العبادية كانت مستعملة من قبل في الأفعال العبادية وإن كانت بكيفية مختلفة عن التي هي عليه في الإسلام؛ بحيث لا يضرّ هذا الاختلاف في ماهيتها، فيكون استعمال الشارع لها استعمالاً لغوياً. وعليه، فلا جدوى من البحث عن الحقيقة الشرعية لهذه الألفاظ، خلافاً للتي قد ثبت أنّها مستحدثة في الإسلام؛ كالطهارة مثلاً.

هذا بالنسبة للعبادات، أمّا المعاملات، فلا إشكال في ثبوتها بألفاظها الخاصة قبل الإسلام؛ فإنّ الشارع أمضى المعاملات السابقة على ما هي عليه. نعم، نهى عن بعض أقسام المعاملات؛ كالبيع الربوي والغري، وبيع المنابذة والحصاة، ونحوها، وأضاف بعض القيودات والشرائط، إلا أنّه لم يخترع لنفسه معاملة خاصة.

ثمّ إنّ لا ثمرة عملية للبحث عن ثبوت الحقيقة الشرعية حتى لو قلنا أنّ هذه المعاني مستحدثة في شرعنا، ولم تكن موجودة في الشرائع السابقة؛ وذلك لعدم الشكّ في المراد من هذه الألفاظ، سواء قلنا بثبوت الحقيقة الشرعية أم قلنا بعدم ثبوتها؛ إذ هي على الحالتين مستعملة عند المشرعة في المعاني المستحدثة.

وإن شئت فقل : إنه لا إشكال في كون المراد من تلك الألفاظ في زمن الأئمة عليهم السلام هو المعنى المستحدث ، ولسانهم عليهم السلام يكشف عن لسان الشارع المقدس ، بل هم القرآن الناطق ، فلا يمكن أن يكون المراد من هذه الألفاظ في زمن الشارع مغايراً للمراد منها في زمانهم عليهم السلام . وقد عرفت سابقاً أنه لا إشكال في ثبوت الحقيقة المشريعة .

وأما دعوى كون الثمرة تظهر في الألفاظ التي جرت على لسان النبي صلى الله عليه وآله ولم تصلنا عن طريق الأئمة عليهم السلام ، فهي أيضاً مدفوعة بأن ما ورد عن النبي صلى الله عليه وآله فيه قرائن دالة على أن المراد من هذه الألفاظ المعنى الشرعي الجديد ، والله العالم .

الأمر العاشر

الصحيح والأعم

وفيه أمور ومباحث:

- الأمر الأول: جريان النزاع على المباني المختلفة

- الأمر الثاني: معنى الصحيح والأعم

- الأمر الثالث: وفيه جهتان:

الجهة الأولى: القدر الجامع على القول بالصحيح

الجهة الثانية: القدر الجامع على القول بالأعم

- الأمر الرابع: ثمرة النزاع بين القول بالصحيح والقول بالأعم

المبحث الأول: وجوه القول بالصحيح

المبحث الثاني: وجوه القول بالأعم

المبحث الثالث: أسماء المعاملات موضوعة للصحيح أو الأعم

المبحث الرابع: صحة التمسك بإطلاق ألفاظ المعاملات

المبحث الخامس: أنحاء الداخل في المأمور به وعلاقته

بالصحيح والأعم

الأمـر العاشر الصحيح والأعم

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «العاشر: أَنَّهُ وقع الخلاف في أَنَّ ألفاظ العبادات أَسَامٍ لخصوص الصحيحة أو للأعم منها؟ وقبل الخوض في ذكر أدلة القولين، يُذكر أمور: منها: إنه لا شبهة في تَأْتِي الخلاف، على القول بثبوت الحقيقة الشرعية، وفي جريانه على القول بالعدم إشكال.

وغاية ما يمكن أن يقال في تصويره: إِنَّ النزاع وقع - على هذا - في أَنَّ الأصل في هذه الألفاظ المستعملة مجازاً في كلام الشارع، هو استعمالها في خصوص الصحيحة أو الأعم، بمعنى أَنَّ أيهما قد اعتبرت العلاقة بينه وبين المعاني اللغوية ابتداءً، وقد استعمل في الآخر بـتبعه ومناسبته، كي ينزل كلامه عليه مع القرينة الصارفة عن المعاني اللغوية، وعدم قرينة أخرى معيّنة للآخر».

خصّص صاحب الكفاية الأمر العاشر من مقدّمته بمبحث الصحيح والأعم. أمّا الصحيح، فهو عبارة عن كون اللفظ موضوعاً لمفهوم تكون أفراده خصوص الأفراد الصحيحة؛ أي تامّة الأجزاء والشرائط.

وأمّا الأعم، فهو موضوع لعنوان يشمل الأفراد الصحيحة والفاسدة، والمراد بالفاسد ما لم يكن تامّ الأجزاء والشرائط.

وقد وقع النزاع بين الأعلام في أَنَّ ألفاظ العبادات والمعاملات أَسَامٍ

لخصوص الصحيح منها أو للأعم؟ ثم إنَّ هذا النزاع غير مرتبط بأنَّ المأمور به هو خصوص الصحيح؛ لأنَّ الكلام في التسمية لا في المأمور به. ثمَّ ذكر صاحب الكفاية قبل الخوض في أدلَّة القولين، أموراً لا بدَّ من بيانها ليتضح الحال:

الأمْر الأوّل

جريان النزاع على المباني المختلفة

ويذكر فيه بيان جريان النزاع وعدمه على المباني المختلفة بالنسبة لثبوت الحقيقة الشرعية وعدم ثبوتها .

أمّا بناءً على القول بثبوت الحقيقة الشرعية، فلا إشكال في جريان النزاع؛ حيث يقال: بعد أن وضع الشارع الألفاظ للمعاني المستحدثة، هل وضعها للصحيح أم للأعم؟

وأمّا بناءً على القول بعدم وجود الحقيقة الشرعية، وأنّه ليس لدينا إلا حقيقة لغوية استعملها الشارع بنفس معانيها السابقة على الإسلام، فيجري النزاع أيضاً؛ حيث يقال: هل هذه الألفاظ اللغوية التي استعملها الشارع، موضوعة للصحيح أم للأعم؟

وأمّا بناءً على القول بأنّ الشارع استعمل هذه الألفاظ في المعاني الجديدة مجازاً، فقد ذهب الشيخ الأنصاري وصاحب الكفاية وجماعة إلى جريان النزاع؛ حيث يقال: الشارع حينما استعمل هذه الألفاظ اللغوية مجازاً، هل استعملها في الصحيح؛ بحيث إذا أطلق لفظ (الصلاة) مثلاً مع قرينة صارفة عن المعنى اللغوي الحقيقي وبلا قرينة معيّنة لأحد المجازين - أي الصحيح والأعم - انصرف الذهن إلى المعنى المجازي وهي الصلاة الصحيحة تامّة الأجزاء والشرائط، أم أنّه استعملها في الأعم أولاً؛ بحيث يُحتاج إلى قرينة لتعيين الصحيح؟

أقول: صحيح أن النزاع جارٍ على المبنى الثالث، إلا أن تصوير صاحب الكفاية فيما لو كان الشارع قد استعملها في أحدهما أولاً ثم في الآخر في غير محله.

وتوضيحه: إنه إذا استعملها أولاً في خصوص الصحيح، فلا بد أن يكون هناك علاقة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي الذي هو خصوص الصحيح، فإذا استعملت هذه الألفاظ بعد ذلك في المجازي الأعم، فذكر صاحب الكفاية أن هذا الاستعمال مبني على العلاقة والمناسبة بين المجازي الأول، - وهو خصوص الصحيح - والمجازي الثاني، وهو الأعم، وهذا ما يعبر عنه بـ (سبك المجاز في المجاز).

وعليه، فهذا التصوير الذي ذكره صاحب الكفاية مبني على جواز سبك المجاز في المجاز، ولكن من المعلوم أنه غير جائز؛ وذلك لأن العلاقة المصححة لاستعمال اللفظ في غير المعنى الموضوع له، هي العلاقة التي تكون بين الموضوع له وغيره، لا العلاقة التي تكون بين المجاز الأول والمجاز الثاني؛ إذ استعمال اللفظ في المجاز الثاني يكون بلا علاقة بينه وبين المعنى الحقيقي الموضوع له اللفظ.

ونحن نستطيع أن نصوّر النزاع بلا حاجة إلى (سبك المجاز في المجاز)، بأن نقول: إن العلاقة النوعية التي اعتبرها الشارع ابتداءً في استعمال تلك الألفاظ مجازاً، هل هي بين المعنى اللغوي وخصوص الصحيح منها؛ بحيث يحتاج استعمالها في الأعم إلى رعاية علاقة أخرى بين المعنى اللغوي وبين الأعم، أو أن تلك العلاقة النوعية ابتداءً كانت بين المعنى اللغوي وبين الأعم من الصحيح؛ بحيث يحتاج استعمالها في خصوص الصحيح إلى علاقة أخرى بين المعنى اللغوي وبين خصوص الصحيح؟

والخلاصة: إنَّ النزاع يجري على تصويرنا بأنَّ الاستعمال في المجاز الثاني يحصل بسبب العلاقة بينه وبين المعنى الحقيقي، لا من خلال العلاقة بين المجازين.

وأما بناءً على مذهب القاضي الباقلاني الأشعري من أنَّ الشارع استعمل الألفاظ دائماً في المعاني اللغوية، وإنَّما أراد الأمور الأخرى بقرائن ودوال؛ مثلاً استعمل (الصلاة) في معناها اللغوي، وهو الدعاء، ولكِنَّه أراد الخصوصيات من دالٍّ آخر، وقرائن أخرى. فأراد الفاتحة من دليل آخر، «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»^(١)، وأراد الركوع والسجود والتشهد والتسليم ونحوها من أدلة أخرى بخصوصها.

وبالجملة، فهذه الأمور دخيلة في المأمور به، لا في مسمى الصلاة؛ إذ الصلاة مستعملة في معناها اللغوي، وهو الدعاء.

وعليه، فيجري النزاع أيضاً بناءً على هذا المذهب؛ حيث يقال: إنَّ هذه القرينة التي أتى بها الشارع الدالة على غير المعنى اللغوي، هل هي قرينة لخصوص الصحيح أم للأعم.

وفيه: أنَّ القرينة التي جعلها الشارع للمعنى الآخر لا ضابطة لها؛ لأنَّها ليست قرينة واحدة جامعة للأجزاء والشرائط، ففي الصلاة مثلاً هناك قرينة دلَّت على الركوع، وأخرى دلَّت على السجود، وأخرى على التسليم، وهكذا. إذاً ليس عندنا قرينة واحدة منضبطة لنقول: هل استعملها الشارع في خصوص الصحيح أم الأعم؟

(١) عوالي اللآلي ج ١، ص ١٩٧.

الأمر الثاني

معنى الصحيح والأعم

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «ومنها: أَنَّ الظاهر أَنَّ الصحة عند الكل بمعنى واحد، وهو التمامية، وتفسيرها بإسقاط القضاء - كما عن الفقهاء - أو بموافقة الشريعة - كما عن المتكلمين - أو غير ذلك، إنما هو بالمهم من لوازمها، لوضوح اختلافه بحسب اختلاف الأنظار، وهذا لا يوجب تعدد المعنى، كما لا يوجب اختلافها بحسب الحالات من السفر، والحضر، والاختيار، والاضطرار إلى غير ذلك، كما لا يخفى».

يذكر صاحب الكفاية في الأمر الثاني معنى الصحة والفساد، فاستظهر من كلام الأعلام أَنَّ الصحة لديهم بمعنى واحد، وهو (تمامية الأجزاء والشرائط)، وخلافه الفساد. أمّا تعريف الصحة بإسقاط القضاء، كما عن الفقهاء، وموافقة الأمر والشريعة، كما عن المتكلمين، فهو تعريف باللائم.

وتوضيحه: أمّا بالنسبة إلى الفقهاء، فَإِنَّ غرضهم من تصحيح فعل المكلف إثبات عدم وجوب القضاء والإعادة، فحينما يقال: (هذه الصلاة صحيحة)، فالمقصود لا تجب إعادتها وقضاؤها. ومن هنا عرّفوا الصحة باللائم الملائم لغرضهم، وهو إسقاط القضاء.

أمّا المتكلمون، فغرضهم من تصحيح فعل المكلف إثبات موافقته لأمر الشارع؛ بحيث يترتب عليه الثواب، كما أَنَّ عدم الموافقة يترتب عليه

العقاب؛ فحينما يقال: (هذه الصلاة صحيحة)؛ فالمقصود أنها موافقة للأمر والشريعة. ومن هنا عرّفوا الصحة باللازم الملائم لغرضهم.

ثمّ يبيّن الآخوند أنّ اختلاف تفسير الفقهاء والمتكلمين لمعنى الصحة، إنّما هو اختلاف في اللازم فقط، وإلا فهم متفقون على معنى واحد للصحة، وهو تمامية الأجزاء والشرائط، فإنّ الصحة على هذا المعنى تشتمل على لازمين: سقوط الإعادة والقضاء، وموافقة الأمر. فإذا كان العمل تاماً، فلازمه عدم وجوب إعادته وقضائه وتحقيق موافقة الأمر.

وإنّما فسّر الفقهاء الصحة بما فسروه؛ لأنّ الإعادة والقضاء لازم مهمّ بنظرهم، بينما موافقة الأمر لازم مهمّ بنظر المتكلمين؛ لذلك فسّروا الصحة به.

ثمّ إنّ النسبة بين معنى الصحة على تفسير الفقهاء ومعناها على تفسير المتكلمين، عموم وخصوص من وجه، يجتمعان في صلاة المختار، فإنّها صحيحة لدى الفقهاء لعدم وجوب القضاء، كما أنّها صحيحة لدى المتكلمين لموافقتها للشريعة، وقد تكون صحيحة عند الفقهاء وليست صحيحة عند المتكلمين؛ كما لو جهر المكلف نسياناً أو جهلاً في الصلاة الإخفائية، أو أخفى في الصلاة الجهرية كذلك، فالفقهاء صحّحوا الصلاة، لعدم وجوب الإعادة في هذا المورد؛ لصحيح زرارة عن أبي جعفر عليه السلام «في رجل جهر فيما لا ينبغي الإجهار فيه، وأخفى فيما لا ينبغي الإخفاء فيه، فقال: أيّ ذلك فعل متعمداً، فقد نقض صلاته وعليه الإعادة، فإن فعل ذلك ناسياً أو ساهياً، أو لا يدري، فلا شيء عليه، وقد تمّت صلاته»^(١).

(١) وسائل الشيعة باب ٢٦ من أبواب القراءة في الصلاة، ج ٦، ص ٨٦، ح ١.

أما المتكلمون، فالصحة لديهم غير منطبقة في المقام؛ لأنها غير موافقة للأمر.

وكذا الحال في بعض الموارد الأخرى؛ كما لو صلى المسافر تماماً جاهلاً بوجوب التقصير، فإنها صحيحة لدى الفقهاء لعدم إعادتها، وليست كذلك لدى المتكلمين، ففي صحيح زرارة ومحمد بن مسلم، قالوا: «قلنا لأبي جعفر عليه السلام: رجل صلى في السفر أربعاً، أيعيد أم لا؟ قال: إن كان قرئت عليه آية التقصير وفسرت له، فصلّى أربعاً أعاد، وإن لم يكن قرئت عليه ولم يعلمها فلا إعادة عليه»^(١)؛ حيث استدللّ بها مشهور الفقهاء على الصحة، وإن كان الجاهل عن تقصير، إذا كان الجاهل بأصل الحكم؛ أي لا يعلم أنه لا يجب عليه التقصير.

وأما إذا كان جاهلاً بالخصوصيات لا بأصل الحكم، فيعيد في الوقت، لا خارجه، وتفصيله في مبحث صلاة المسافر.

وقد يكون العمل صحيحاً لدى المتكلمين، وفاسداً لدى الفقهاء؛ كما في موارد مبحث الإجزاء؛ فلو قامت الأمانة على عدم وجوب السورة، فصلّى المكلف بمقتضاها، ثم انكشف الخلاف، هنا تصحّ الصلاة لدى المتكلمين؛ لأنها جاءت وفق الأمر؛ أي وفق الأمانة، بينما لا تصحّ لدى الفقهاء؛ لانكشاف الخلاف في الواقع. هذا مع قطع النظر عن صحيح زرارة عن أبي جعفر عليه السلام: «لا تعاد الصلاة إلا من خمسة»^(٢)، وإلا بناءً عليه، فالصلاة صحيحة لديهم فلا تجب إعادتها أو قضاؤها.

ثم إنّه قد يقال: إنّ المفروض أن لا تكون الصلاة صحيحة حتى لدى

(١) وسائل الشيعة باب ١٧ من أبواب صلاة المسافر، ج ٨، ص ٥٠٦، ح ٤.

(٢) وسائل الشيعة باب ١ من أبواب أفعال الصلاة، ج ٥، ص ٤٧٠، ح ١٤.

المتكلمين؛ لأنَّه بعد انكشاف مخالفة الأمانة للواقع، تبين أنَّه لم يكن هناك أمر في الواقع لتكون موافقته مصححة للعمل. وعليه، فلا يكون هذا المورد من الموارد التي افرقت فيها الصحة لدى المتكلمين عنها لدى الفقهاء، بل هي صحيحة لدى الفقهاء، لحديث «لا تعاد»، وليست صحيحة لدى المتكلمين.

ثمَّ إنَّ الصحة والفساد أمران إضافيان، كما سنوضحه إن شاء الله تعالى قريباً، فقد تكون الصلاة صحيحة من حيث اشتمالها على تمام أجزائها، وإن كانت فاقدة للشرائط. فما المراد من الصحيح هنا؟ هل هو خصوص المشتمل على تمام الأجزاء، أم يشمل الشرائط أيضاً؟ كما هو المعروف بين الأعلام؛ حيث إنَّ الصحيح عندهم هو ما كان تامَّ الأجزاء والشرائط.

نقول: اعلم أولاً أنَّ الشرائط على قسمين:

- شرائط يلحظها الجاعل حين الجعل وتعيين المسمّى؛ كالستر والطهور واستقبال القبلة ونحوها. ويجمعها ما يمكن الانقسام إليها قبل تعلّق الأمر بها.

- شرائط متأخّرة عن الجعل وتعيين المسمّى؛ مثل قصد القربة، وكون الصلاة غير مزاحمة بواجب آخر أهمّ، أو عدم كونها منهيّاً عنها، ونحو ذلك من الانقسامات المتأخّرة عن مرحلة تعلّق الأمر بها؛ بحيث لا يمكن لحاظها في مرحلة الجعل وتعيين المسمّى.

إذا عرفت ذلك، فنقول: إنَّ الشرائط في القسم الثاني ليست داخلية في محل النزاع؛ لأنَّها متأخّرة عن مرتبة تعيين المسمّى، وعن تعلّق الطلب بها، فلا يعقل أخذها في المسمّى، بينما الشرائط في القسم الأوّل داخلية؛ لأنَّها في مرحلة تعيين المسمّى. اللهم إلا أن يقال: إنَّ دخولها في المسمّى مبني على كون هذه الشرائط مؤثرة في المقتضي؛ حيث إنَّها داخلية تقيّداً وخارجية

قيداً؛ فالصلاة حينئذٍ عبارة عن الأجزاء الخاصة من الركوع والسجود ونحوها؛ أي الركوع المتقيّد بالطهارة والاستقبال والستر، وكذا السجود المتقيّد بها، ونحو ذلك.

وأما لو قلنا بأن الشرائط لا تأثير لها في المقتضي، خلافاً للأجزاء، وإنّما لها دخالة في قابلية المحل فقط؛ مثلاً المؤثر في النهي عن الفحشاء هي الأجزاء من القراءة والركوع والسجود ونحوها، وأما الشرائط فلا تؤثر في ذلك، وإنّما لها دخالة في فعلية التأثير، لا في أصله، كما هو شأن العلل التكوينية الخارجية أيضاً؛ كالنار، فإنها تقتضي الإحراق، وهي مؤثرة فيه، وأما شرط حصول الاحتراق، فهو ملاصقتها للحطب مثلاً، مع عدم المانع كالرطوبة.

وعليه، فإذا كان الأمر كذلك، فالشرائط خارجة عن المسمى، ولا يشملها لفظ الصحيح؛ لأنّ الصحيح ما كان له التأثير كالأجزاء، والشرائط ليست كذلك.

ولكن الإنصاف: أنّ الشرائط داخلية في المسمّى، وإن لم نقل بأنّها مؤثرة كالأجزاء؛ إذ لا يشترط في دخولها في المسمّى أن تكون كذلك. ومما يدل على دخولها في المسمّى الروايات الصحيحة الدالة على أنّه «لا صلاة إلا بطهور»^(١)، كما في صحيح زرارة عن أبي جعفر عليه السلام، وفي صحيحة أخرى له عنه عليه السلام: «لا صلاة إلا إلى القبلة»^(٢)؛ حيث استدلل الفقهاء من خلالهما على نفي حقيقة الصلاة بدون الطهارة من الحدث، وبدون الاستقبال.

(١) وسائل الشيعة باب ٩ من أبواب أحكام الخلوة، ج ١، ص ٣١٥، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة باب ٢ من أبواب القبلة، ج ٤، ص ٣٠٠، ح ٩.

وبالجملة، فإنَّ المستفاد من هاتين الصحيحتين وغيرهما، أنَّ المراد من الصحيح هو ما كان تامَّ الأجزاء والشرائط معاً، كما ذهب إليه المشهور. وأمَّا قضية أنَّ الأجزاء مؤثرة في أصل الاقتضاء، والشرائط لها دخالة في فعلية التأثير، فسوف يأتي في محله - إن شاء الله تعالى - أنَّ الشرائط والأجزاء أيضاً لا دخالة لهما في فعلية التأثير؛ فالصلاة التامة الجامعة لجميع الأجزاء والشرائط، لا تكون مؤثرة فعلاً في النهي عن الفحشاء والمنكر، وهي ليست علّة لذلك، وإنَّما شأنها الاقتضاء فقط، ولكي تكون مؤثرة فعلاً في ذلك، تحتاج إلى تصفية الملائكة لها، كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

ثمَّ إنَّ الصحة والفساد أمران إضافيان، كما تقدّم، فيختلف شيء واحد صحة وفساداً بحسب الحالات؛ فصلاة المسافر صحيحة للمسافر، وفسادة للحاضر، وكذا الصلاة من جلوس صحيحة للعاجز عن القيام، وفسادة للقادر عليه، وهكذا.

الأمر الثالث

وفيه جهتان

الجهة الأولى: القدر الجامع على القول بالصحيح

قال صاحب الكفاية رحمته الله: «ومنها: أنه لا بد - على كلا القولين - من قدر جامع في البين، كان هو المسمى بلفظ كذا، ولا إشكال في وجوده بين الأفراد الصحيحة، وإمكان الإشارة إليه بخواصه وآثاره، فإن الاشتراك في الأثر كاشف عن الاشتراك في جامع واحد، يؤثر الكل فيه بذلك الجامع، فيصح تصوير المسمى بلفظ الصلاة مثلاً: بالناحية عن الفحشاء، وما هو معراج المؤمن، ونحوهما».

ذكر صاحب الكفاية أنه لا بد من تصوير الجامع على كلا القولين يكون ذلك منطبقاً على أفراد؛ مثلاً: إن للصلاة أفراداً عرضية وطولية تختلف باختلاف حالات المكلفين من حيث السفر والحضر ونحو ذلك، فلا بد أن يكون هناك جامع يكون هو المسمى بالصلاة، ينطبق على كل أفراد. وقبل أن نبين ما ذكره صاحب الكفاية من الجامع على القول بالصحيح.

نقول: قد يتوهم في المقام عدم الحاجة إلى تصوير الجامع؛ باعتبار أن لفظة (الصلاة) موضوعة بالاشتراك اللفظي لكل من هذه الأفراد؛ بحيث يكون لكل فرد وضع يخصه.

والجواب على هذا التوهم: أن الاشتراك اللفظي مقطوع البطلان؛ فلا

يعقل أن يكون الواضع قد وضع لكل فرد لفظ (الصلاة) على حدة. ومما يدلّ عليه، أننا لو دخلنا على جماعة، وكان كلّ واحد منهم يصليّ صلاة مختلفة عن الآخر، فنقول: (هؤلاء يصلّون)، فلو كان لفظ (الصلاة) مشتركاً لفظياً بالنسبة إلى أفراد، لكان استعمالنا هذا استعمالاً للفظ في أكثر من معنى، وهو غير جائز.

وإن قيل: لم لا يكون لفظ (الصلاة) من قسم الوضع العام والموضوع له الخاص؟

قلنا: أولاً: هذا القسم يحتاج إلى جامع أيضاً؛ لأنّه لا بدّ أن نتصوّر معنى كلياً يكون وجهاً وعنواناً لتلك الأفراد، ثمّ نضع لفظاً لأفراده، فلا بدّ من تصوير جامع على كلّ حال.

ثانياً: الوضع في هذا القسم تعيني؛ حيث يتصوّر الواضع معنى كلياً، ثمّ يضع لفظاً بإزاء أفراد. وقد عرفت أنّ الوضع في الصلاة وغيرها من الألفاظ العبادية وضعٌ تعيني حصل بكثرة استعمال النبي ﷺ وأصحابه، وليس وضعاً تعينياً.

ثالثاً: إنّ الوضع في الوضع العام والموضوع له الخاص هو اشتراك لفظي في الواقع؛ لأنّ الواضع حينما يتصوّر المعنى الكلي، ويضع لفظاً لكلّ الأفراد. والفرض أنّ الأفراد متباينة، فيكون الوضع منحلاً في الواقع لأوضاع متعددة بعدد الأفراد؛ نظيره في قولك: (أكرم العلماء)؛ حيث ذهب الفقهاء إلى انحلال الحكم إلى وجوبات متعدّدة بتعدد الموضوعات.

وهكذا يبطل الاشتراك اللفظي، ويتعيّن الاشتراك المعنوي؛ أي كون اللفظ موضوعاً لمعنى كلي ينطبق على أفراد.

ولكن الشيخ النائيني، تبعاً للشيخ الأنصاري رَحِمَهُمُ اللهُ، بعد إبطاله

للاشتراك اللفظي، قال: لسنا بحاجة إلى تصوير جامع؛ لأنَّ الصلاة موضوعة لقسم خاص من الصحيح، وهو الصحيح الأعلى؛ أي صلاة العالم القادر المختار، أمَّا استعمالها في باقي الأقسام، فهو من باب الادعاء والتنزيل والعناية؛ فاستعمال لفظ (الصلاة) في الصحيح الفاقد لبعض الأجزاء والشرائط، هو من باب الادعاء والتنزيل، وكذا إطلاقها على الفاسد؛ وذلك لأنَّ استعمالها في هذه الموارد مغاير لحقيقة صلاة العالم القادر المختار، ولكننا شبهناها بها ادعاءً؛ لاشتراكهما في أغلب الأجزاء.

ثمَّ أشكل الميرزا على نفسه بأنَّ بعض الأفراد يطلق عليها لفظ (الصلاة) رغم انتفاء إمكانية التشبيه الادعائي فيها؛ كصلاة الغريق بالإيماء القلبي؛ إذ لا تكبير ولا قراءة ولا ركوع ولا سجود فيها.

ثمَّ أجاب عن ذلك بأنَّ إطلاق الصلاة على مثل هذا، إنّما يكون شرعياً بحيث لولا إطلاق الشارع (الصلاة) على مثل هذه الصلاة، لما كان هناك مصحح للإطلاق، وبعد إطلاق الشارع (الصلاة) على مثل تلك الصلاة، يصحَّ إطلاق الصلاة على الفاسد من تلك الحقيقة بالادعاء والتنزيل.

نعم، ينقل السيد الخوئي عن أستاذه النائيني رحمته الله، أننا لا نحتاج إلى تصوير جامع إلا في صلاة السفر والحضر؛ لأنَّهما في عرض واحد؛ أي أنَّهما في مرتبة واحدة، وهي المرتبة العالية.

ثمَّ ذكر الميرزا النائيني أنَّه بناءً على ذلك يلزم عدم صحة التمسك بإطلاق قوله عليه السلام: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»؛ على اعتبار الفاتحة لمن يصلي جالساً؛ لأنَّنا لا نعلم إن كان الشارع نزل صلاة العاجز منزلة القادر، وبالتالي لم نعلم انطباق لفظ (الصلاة) على صلاة العاجز، فنحتاج إلى دليل آخر لإثبات وجوب الفاتحة عليه.

نجيب على الميرزا بأجوبة ثلاثة:

أولاً: إنَّ إطلاق العرف لفظ (الصلاة) على أفرادها المختلفة كمّية وكيفية وبحالاتها المختلفة، إنّما هو باعتبارها أفراداً حقيقيّة للصلاة، وليس باعتبارها أفراداً شبيهة بالصحيح الأعلائي تنزيلاً وادعاءً. ومن هنا تراه يستعملها في جميع أفرادها بلا لحاظ عناية وتنزيل، ولا يوجد أيّ تفاوت في مرحلة الاستعمال بين المرتبة العالية وبقية المراتب.

ثانياً: لو سلّمنا بأنَّ لفظ (الصلاة) موضوع للصحيح الأعلائي؛ أي صلاة العالم القادر المختار، فإنَّ ذلك لا يلزمه نفي الحاجة إلى تصوير جامع؛ لأنَّ للصحيح الأعلائي نفسه أفراداً متعدّدة؛ فصلاة الظهر للعالم القادر المختار فرد، وصلاة العصر له فرد، وصلاة العيد له فرد، وهكذا، وبالتالي هذا الصحيح الأعلائي يحتاج إلى تصوير جامع له، فما فررنا به من الجامع ردّنا إليه.

ثالثاً: إنَّ تخصيص الحاجة إلى تصوير الجامع بصلاة الحاضر والمسافر لعلّة وحدة مرتبتهما لا وجه له؛ لأنَّ صلاة الظهر والعصر في مرتبة واحدة أيضاً، وكلاهما في مرتبة صلاة المغرب، وهكذا كلّها صلوات عالية ليست إحداها أعلى من الأخرى.

ثمَّ إنّ بناءً على كون لفظ الصلاة موضوعاً للمرتبة العالية، يصحّ ما ذكره من عدم التمسك بإطلاق قوله عَلَيْهِ السَّلَام: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»، على اعتبار الفاتحة لمن يصلّي جالساً، وذلك من جهة عدم إحراز التنزيل والادعاء بعد فرض أنّ الموضوع له - وهو المرتبة العالية - لا يشمل المشكوك فيه.

فالخلاصة إلى هنا: إنّ لا بدّ من تصوير جامع لأفراد الصلاة، وهو معنى كلّ منطبق على أفرادها؛ سواء قلنا بأنّه موضوع للصحيح أم للأعم.

المحاولة الأولى لتصوير الجامع على القول بالصحيح:

ذكر صاحب الكفاية في تصوير الجامع لخصوص الصحيح أنه: «لا إشكال في وجوده بين الأفراد الصحيحة». وقد استدلل على ذلك بأن الأثر الخارجي البسيط يكشف عن كون المؤثر واحداً. وفي المقام نجد أن أثر الصلاة واحد بسيط، وهو النهي عن الفحشاء والمنكر مثلاً، أو كونها معراج المؤمن أو قربان كلّ تقي، كما في بعض الروايات، فلا بد أن يكون لأفرادها جامع ماهوي ذاتي، يكون هو المؤثر للأثر الواحد.

ولكنه أشكل على نفسه قائلاً: «والإشكال فيه بأن الجامع لا يكاد يكون أمراً مركباً، إذ كلّ ما فرض جامعاً، يمكن أن يكون صحيحاً وفاسداً، لما عرفت، ولا أمراً بسيطاً، لأنه لا يخلو: إمّا أن يكون هو عنوان المطلوب، أو ملزوماً مساوياً له، والأول غير معقول، لبداهة استحالة أخذ ما لا يتأتى إلا من قبل الطلب في متعلّقه، مع لزوم الترادف بين لفظة الصلاة والمطلوب، وعدم جريان البراءة مع الشك في أجزاء العبادات وشرائطها».

مفاد الإشكال، مع توضيح منّا بشكل مفصّل، هو أن هذا الجامع لا يخلو إمّا أن يكون مركباً أو بسيطاً، فإن كان مركباً، فيرد عليه أن كلّ مركب يتداخل فيه الصحيح والفساد؛ فصلاة الحاضر مثلاً المركبة من أربع ركعات وعدة من الأجزاء والشرائط صحيحة للحاضر وفاسدة للمسافر، فتتداخل الصحة والفساد في عنوانها.

وإن شئت فقل: إن معنى كون الجامع مركباً، هو أن مفهوم الصلاة نفس المركب من أجزائها وشرائطها الداخلة تقيّداً. وعليه، فهي غير شاملة للأفراد الصحيحة الفاقدة لبعض الأجزاء أو الشرائط، فتكون فاسدة بالنسبة لهذا البعض.

هذا إذا كان الجامع مركّباً، وأمّا إن كان الجامع بسيطاً، فلا يخلو، إمّا أن يكون هو عنوان (المطلوب)، أو ملزوماً مساوياً له؛ كعنوان (المحبوب) مثلاً. فإن كان الأوّل، فيرد عليه ثلاثة إشكالات:

أولاً: لزوم الدور؛ فإنّ عنوان المطلوب متوقف على طلب المولى، والفرض أنّ العنوان موجود في مرحلة المسمّى؛ أي قبل الطلب، فيكون الطلب متوقفاً عليه، فيلزم توقّف الشيء على نفسه.

ثانياً: لو كان معنى (الصلاة) هو (المطلوب)، للزم ترادفهما، وهذا مستهجن عرفاً؛ إذ لا يصحّ لديهم استعمال أحدهما بدل الآخر، فضلاً عن صحّة انطباق (المطلوب) على بقية العبادات؛ الصوم مطلوب، والحج مطلوب، والخمس مطلوب... فيلزم أن تكون كلّها صلاة، وهو باطل جزماً. اللهم إلا أن يقال: إنّ المراد من المطلوب هو المطلوب الشخصي الحاصل من الأمر في ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾^(١)؛ لوضوح عدم صدق ذلك على سائر المطلوبات.

ثالثاً: لو كان الجامع لأفراد الصلاة الصحيحة بسيطاً، للزم أن يكون الشكّ في جزئية أو شرطية شيء من الصلاة شكاً في المحصّل؛ إذ لا إجمال في المأمور به، وهو العنوان البسيط، والشكّ في المحصّل مجرى الاشتغال، مع أنّ المشهور القائل بالصحيح قائل بجريان البراءة في هذا المورد.

وبهذا الإشكال الأخير يشكل لو كان البسيط هو ملزوم المطلوب، كالمحبوب مثلاً، بل يشكل أيضاً بلزوم الترادف، كما لا يخفى.

(١) سورة البقرة، الآية: ٤٣.

يجيب صاحب الكفاية بأنّ الجامع ليس مركّباً، بل هو بسيط، ولكنّه ليس المطلوب ليرد ما تقدم، بل هو ملزوم المطلوب؛ أي المحبوب مثلاً.

ويجيب على إشكال عدم جريان البراءة بأنّ هذا الإشكال إنّما يتمّ لو كان العنوان شيئاً والمحصّل شيئاً آخر؛ كالطهارة، فإنّها حالة معنوية مسبّبة عن الغسلات والمسحات، فإنّه في مثل هذه الحالات لا تجري البراءة، فيرد الإشكال، أمّا إذا كان العنوان متّحداً مع الأفراد، فتجري البراءة؛ إذ لا يكون هناك سبب ومسبّب؛ إذ المأمور به ليس شيئاً آخر غير الأفراد، فالشك لا محالة يرجع إلى الشك في دخول شيء في نفس المأمور به، فتجري البراءة.

فالخلاصة: إنّ الجامع متّحد مع الأفراد المختلفة زيادة ونقصاً.

وبعد الفراغ من كلام الآخوند في تصوير الجامع لأفراد الصلاة الصحيحة، نشكل عليه بإشكالات سبعة:

أولاً: ذكرنا سابقاً أنّ هذه القاعدة وإن كانت تامة في العلل الطبيعية باعتبار أنّ الأثر الواحد الشخصي يكشف عن كون المؤثر شخصياً بسيطاً، إلا أنّه لا نسلم به صغرياً في المقام؛ لأنّ أثر الصلاة ليس واحداً شخصياً؛ إذ النهي عن الفحشاء والمنكر عنوان منتزع من عدّة أمور خارجية متفاوتة في تأثيرها؛ فإنّا نجد أنّ صلاة الليل مؤثّرة في النهي عن الفحشاء والمنكر أكثر من صلاة المحارب أو صلاة الغريق أو المهموم، وبالتالي فإنّ أثر النهي عن الفحشاء والمنكر عنوان كلّ من تأثيرات الصلوات المتفاوتة، ممّا ينفي كون الأثر واحداً شخصياً، وينفي بالتالي كونه كاشفاً عن كون المؤثر كذلك.

ثانياً: لو سلّمنا أنّ الأثر كاشف عن كون المؤثر جامعاً ماهوياً بسيطاً،

إلا أننا بالوجدان لا نجد أنَّ هذا العنوان الجامع هو المؤثر، فليس عنوان الصلاة ما ينهى عن الفحشاء والمنكر، وإنما أفراد الصلاة الخارجية بكيفياتها الخاصة، ومن هنا كان تأثير بعض الأفراد أشدَّ من بعض، وإلا لو كان مرجع التأثير إلى العنوان، والفرض أنَّه واحد، لتواطأت تأثيراتها.

ثالثاً: انتهى صاحب الكفاية إلى أنَّ الجامع لأفراد الصلاة بسيط غير مركَّب؛ لأنَّ المركَّب تتداخل فيه الصحة والفساد، وهذا صحيح، إلا أنَّه كيف يُنتهى إلى جامع بسيط لأفراد الصلاة والحال أنَّها مركَّبة من مقولات متعدّدة لا جامع بينها؛ لأنَّها أجناس عالية؟ بل كيف يُنتهى إلى جامع لمرتبة واحدة من مراتب الصلاة والحال أنَّ الصلاة الواحدة مركبة من مقولات مختلفة في حقيقتها؟ فالنية من مقولة كيف النفساني، والركوع من مقولة الوضع، والذكر من مقولة كيف المسموع... ولا يمكن الجمع بين مقولتين فضلاً عن أكثر، ولا يمكن بالتالي تصوير جامع حقيقي ذاتي لأمر متباينة في حقيقتها.

رابعاً: ذهب صاحب الكفاية إلى أنَّ الأثر، وهو النهي عن الفحشاء والمنكر أو المعراجية أو القربان إلى الله، يكشف عن المسمّى، وهو الجامع.

ويرد عليه: أنَّ الأثر إنّما يكون مترتباً على الصلاة بعد الإتيان بها، وهذا إنّما يكون بعد التسمية، فلا يمكن أن يكون الأثر الفعلي المتأخر في الوجود عن المسمّى كاشفاً عنه. وبالجمله، فإنَّه عند تعيين المسمّى، لم يكن هناك أثر حتى يكون ذلك الأثر وجهاً للمسمّى.

خامساً: إن كان الأثر هو ما يكشف عن المسمّى؛ أي الجامع لأفراد الصلاة الصحيحة، للزم أن يكون أكثر الناس خلال صلاتهم غافلين عن

معنى الصلاة؛ لأنَّهم يكونون حينها غافلين عن آثارها، ومع الغفلة عن الكاشف، كيف يُتصوَّر المنكشَف الذي هو المعنى؟!

سادساً: إنَّ دعوى كون النهي عن الفحشاء والمنكر، أو المعراجية، أو القربان إلى الله، أثراً لخصوص الصلاة غير معلوم؛ إذ من المحتمل جداً أن يكون ذلك أثراً للصوم والحج والكثير من العبادات. وبالتالي لا تصلح هذه الآثار أن تكون كاشفة عن مسمّى واحد، وهو الصلاة.

سابعاً: مع قطع النظر عن كلّ ما ذكرناه، فإنَّ الجامع المفروض لا بد أن يكون واضحاً عند الناس؛ بحيث يعرفون أنَّ متعلّق التكليف الشرعي هو هذا المسمّى بالصلاة مثلاً، وأمّا ما يكون غامضاً لا يلتفت إليه إلا الأوحدي من الناس، فكيف يمكن أن يتعلّق به التكليف، والفرض أن متعلّق التكليف يكون معنى يدركه عامّة الناس حتى يمكن امتثاله بسهولة؟!

والخلاصة: إنَّ هذا المعنى الغامض لا يصلح أن يكون متعلقاً للتكليف الشرعي.

إن قيل: صحيح أنَّه لا يوجد جامع ماهوي ذاتي للأفراد الصحيحة، ولكن لم لا نقول بأنَّ الصلاة موضوعة للآثار، بأن يكون معناها هو النهي عن الفحشاء والمنكر أو نفس المعراجية ونحو ذلك؟

قلنا: يلزم من هذا القول الترادف، وهو واضح البطلان؛ إذ لا يصح استعمال ألفاظ هذه الآثار بدل الصلاة الصحيحة، فتأمل.

المحاولة الثانية لتصوير الجامع على القول بالصحيح:

وهكذا لم يتمكن صاحب الكفاية رحمته الله من تصوير جامع للأفراد الصحيحة، إلا أنَّ الآغا ضياء الدين العراقي، وبعد أن رضي بمقالة الآخوند، أتى بتصوير آخر للجامع على القول بالصحيح؛ فذهب إلى أنَّ

الجامع هو (الوجود البسيط الساري)؛ فالصلاة مركّبة من مقولات وحقائق متعدّدة في الخارج، فنلاحظ الجهة المشتركة بينها، وهو (الوجود الساري)، الذي يجمع هذه المقولات، ونلغي حدودها ومشخصاتها آخذين بهذه الجهة المشتركة؛ بحيث يكون الوجود فيها محدّداً بأن لا يخرج عن حدّ دائرة أفعال الصلاة وأجزائها على اختلافها حسب اختلاف حالات المكلفين، فيقال في مقام شرح حقيقة الصلاة: إنّها عبارة عن رتبة خاصة من الوجود المحدود بكونها من الدائرة المزبورة مع اشتمالها أيضاً على الأركان بجهة وجودها الساري فيها؛ نظير تحديد مفهوم (الكلمة) مثلاً الملتزمة من حرفين فصاعداً.

وعليه، تكون الصلاة من جهة غير الأركان؛ كالأفعال والأذكار مبهمة محضاً، وعلى نحو (اللا بشرط)، كي تصدق على ذي أجزاء خمسة، وذي أجزاء سبعة فصاعداً، وهكذا.

ثمّ أشكل على نفسه، بأنّه بناءً على هذا التصوير للجامع، يجوز للمكلف أن يأتي بأيّ نحو من الأفراد والمصاديق في مقام الامتثال، نظراً إلى تحقق الجامع المزبور بإتيان أي فرد من الأفراد، مع أنّه باطل؛ إذ لكل شخص حسب اختلاف الحالات والعوارض الطارئة عليه من السفر والحضر والاختيار والاضطرار، وظيفة خاصّة؛ بحيث لو أتى في مقام الامتثال بغير ما هو الوظيفة المقرّرة في حقه، لما كان آتياً بالصلاة.

وأجاب عن ذلك بأنّ هذا الإشكال إنّما يرد لولا مدخلية الحالات الخاصة في حصر مصداق الجامع في حقه لصدور فعل خاص من فاعله، وإلا فمع مدخلية تلك الحالات الخاصة في ذلك، فلا مجال لهذا الإشكال؛ فإنّ عدم جواز إتيان المكلف العالم المختار مثلاً بصلاة المضطر والغريق في مقام الامتثال، إنّما هو في جهة مدخلية تلك الحالات الخاصة

في جزئية الشيء الفلاني وشرطيته بنحو يستحيل تحقّق الجامع المزبور بدونه، بل يتضح من خلال ما ذكرناه أنّ الوجود الساري يصلح أن يكون جامعاً للأعم أيضاً؛ لأنّ الوجود موجود سواء كان العنوان للصحيح أم للأعم، فنأخذ من كلّ فرد ومرتبة جزءاً أو جزأين، ونجعل الجامع عبارة عن الأعم من واجد لهذا الجزء الذي يكون مؤثراً فعلياً، ومن فاقده الذي يكون مؤثراً شائياً؛ حيث لا نعني من الفاسد إلا ما كان مؤثراً شائياً وغير تام في نفسه في عالم المؤثرية الفعلية، ونشير إليه في مقام الإشارة بالوجود المحفوظ بين المرتبة المؤثرة الشائية الفاقدة لبعض الأجزاء، وبين المرتبة المؤثرة الفعلية الواجدة لتمام الأجزاء.

نعم، هذا الوجود الجامع ليس جامعاً ذاتياً مقولياً. وبعبارة أخرى: هو معنى بسيط غير ذي جهات، لا جوهرراً ولا عرضاً، بل مرتبة خاصة من الوجود المحفوظ بين المراتب من الصلوات المختلفة المحدود حدّها من التكبيرة إلى آخر التسليم.

وفيه: أنّ هذا الوجود الذي جعله الآغا ضياء الدين جامعاً، لا يخلو من أن يكون واحداً من ثلاثة: فإمّا أن يكون المراد منه مفهوم الوجود، أو حقيقة الوجود، أو خصوص الوجود الخارجي بين مقولات الصلاة.

أمّا الأوّل والثاني، فغير تامّين؛ لأنّ مفهوم الوجود وحقيقته أمران عامّان، فلا يمكن تخصيصهما للصلاة. أضف إلى ذلك أنّه لا معنى لأن تكون الصلاة موضوعاً لمفهوم الوجود أو حقيقته.

وأمّا الثالث، فهو في غير محلّه أيضاً لأمر ثلاثة:

أوّلاً: استحالة الاتحاد في الوجودات الخارجية؛ إذ كلّ ما هو حاصل في الخارج مباين لغيره، فلا يتحدّ معه.

ثانياً: لا يمكن وضع لفظ للوجود الخارجي بعد أن عرفت عدم إمكانية إحضاره إلى الذهن.

ثالثاً: مع قطع النظر عن كلّ ذلك، فإنّ الوجدان يأبى عن كون المفهوم من معنى الصلاة هو (الوجود الساري) البعيد عن أفهام الناس. وبناءً على ما تقدم يتضح أنّ المحاولة الثانية لتصوير الجامع على القول بالصحيح لم يكتب لها التوفيق.

المحاولة الثالثة لتصوير الجامع على القول بالصحيح:

هو أنّ معنى الصلاة هو (الهيئة الاتصالية)؛ أي القائمة بالأجزاء، فإنّ للصلاة هيئة متصلة بين أجزائها من التكبير إلى التسليم لا تقبل القاطع. ويرد على هذا الكلام أمران:

الأمر الأوّل: أنّه لا وجود للهيئة زائد على الأجزاء، ولا يستفاد من أدلّة القواطع وجود آخر، بل غاية ما يستفاد منها اعتبار عدم تخلّل القواطع من الالتفات ونحوه.

الأمر الثاني: لو فرضنا أنّ للهيئة وجوداً آخر غير وجود الأجزاء، إلّا أنّنا بالوجدان نرى أنّه لا يفهم من الصلاة أنّها الهيئة؛ أي الوجود القائم بالأجزاء بقطع النظر عن الأجزاء نفسها؛ بحيث تكون الأجزاء خارجة عن حقيقة الصلاة. كما إنّ هذه الدعوى مخالفة لظواهر الأخبار؛ كحسنة الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «الصلاة ثلاثة أثلاث: ثلث طهور، وثلث ركوع، وثلث سجود»^(١).

(١) وسائل الشيعة باب ٩ من أبواب الركوع، ج ٦، ص ٣١٠، ح ١.

الجهة الثانية: القدر الجامع على القول بالأعم

المحاولة الأولى لتصوير الجامع على القول بالأعم:

إلى هنا لم يُتوصَّل إلى تصوير جامع على القول بالصحيح، أمّا على القول بالأعم، فقد قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «وأما على الأعم، فتصوير الجامع في غاية الإشكال، فما قيل في تصويره أو يقال وجوه:

أحدها: أن يكون عبارة عن جملة من أجزاء العبادة، كالأركان في الصلاة مثلاً، وكان الزائد عليها معتبراً في المأمور به لا في المسمى.

وفيه ما لا يخفى، فإنَّ التسمية بها حقيقة لا تدور مدارها، ضرورة صدق الصلاة مع الإخلال ببعض الأركان، بل وعدم الصدق عليها مع الإخلال بسائر الأجزاء والشرائط عند الأعمي، مع أنَّه يلزم أن يكون الاستعمال فيما هو المأمور به - بأجزائه وشرائطه - مجازاً عنده».

رأى صاحب الكفاية أنَّ تصوير الجامع على القول بالأعم في غاية الإشكال، ثمَّ عرض لما قيل في تصويره من وجوه:

الوجه الأوَّل:

وهو تصوير المحقق القمي؛ حيث ذهب إلى أنَّ الصلاة موضوعة لجملة من الأجزاء، وهي الأركان؛ فحقيقة الصلاة هي الأركان.

أمّا ما زاد عن الأركان، فصحيح أنَّه معتبر في الصلاة أيضاً، ولكنّه داخل في المأمور به، لا في المسمى.

وقد أورد صاحب الكفاية على هذا التصوير إشكالاً، كما أنَّ الشيخ

النائني أشكل بإشكالين:

الإشكال الأول :

بناءً على أنَّ حقيقة الصلاة هي الأركان، يلزم أن لا يطلق على الصلاة الخالية من ركن واحد مثلاً والمتوفرة على تمام الأجزاء والشرائط أنَّها صلاة، كما يلزم أن يطلق على الصلاة المتوفرة على تمام الأركان ما خلا الأجزاء والشرائط الباقية أنَّها صلاة، مع أنَّ العرف يطلق على الأولى صلاة دون الثانية .

الإشكال الثاني :

إذا وُجدت جميع الأجزاء والشرائط، فلا يخلو إمَّا أن تكون خارجة عن المسمَّى أو داخله فيه، فإن كانت خارجة عن المسمى، فيكون إطلاق لفظ الصلاة على المجموع مجازاً؛ لأنَّ الفرض أنَّ حقيقة الصلاة هي الأركان فحسب، فيكون استعمال لفظ الصلاة في مجموع الأركان والأجزاء استعمالاً مجازياً لعلاقة الكل والجزء .
وبهذا أيضاً أشكل صاحب الكفاية .

أمَّا إن كانت داخله في المسمى، فيلزم أن تكون الأجزاء عند وجودها داخله في المسمى، وعند عدمها خارجة عنه، وهذا باطل بالضرورة؛ إذ لا يمكن أن يكون شيء واحد جزءاً للماهية ومقوِّماً لها عند وجوده، وغير مقوِّم لها عند عدمه؛ إذ لا تشكيك في الماهيات المركَّبة زيادة ونقصاً، ولا شدة وضعفاً .

الإشكال الثالث :

وهو أنَّ الأركان التي ادَّعى المحقق القمي أنَّها معنى الصلاة، لها مراتب؛ فالانحناء إلى الركبتين يمثل أعلى مراتب الركوع، وكلَّما قلَّ الانحناء حصلنا على رتبة أقلَّ، وهكذا حتى الوصول إلى الإيماء . وهكذا الحال في بقيَّة الأركان .

وعليه، فهل المراد من الصلاة الأركان بأعلى مراتبها، أم جميعها؟ فعلى الأوّل، يلزم أن لا تكون الصلاة بانحناء غير تام صلاةً، وعلى الثاني، نحتاج إلى تصوير جامع لهذه المراتب، وهذا الجامع إمّا أن يكون للصحيح من هذه المراتب، فيرد عليه ما تقدّم من إشكالات على تصوير الجامع على القول بالصحيح. وإمّا أن يكون للأعم من الصحيح والفساد، فيقع الكلام في ذلك الجامع، وأنّه ما هو؟ فيعود المحذور.

والإنصاف: أنّ التشكيك في الماهيات، إنّما يختص بالماهيات البسيطة التي يكون ما به الامتياز فيها عين ما به الاشتراك؛ كالسواد والبياض ونحوهما، فيقال: هذا سواد شديد، وهذا ضعيف، مع أنّ كلّاً منهما داخل في ماهية السواد. وأمّا الماهيات المركّبة من جنس وفصل؛ كالإنسان ونحوه، فلا يعقل فيها التشكيك.

وعليه، فالصلاة وإن كانت ماهية مركّبة، إلا أنّها ليست من الماهيات الحقيقية المركّبة من جنس وفصل ليرد عليها ما تقدم من أنّ الماهيات لا تكون مشكّكة زيادةً ونقصاً، وإنّما الصلاة ماهية اعتبارية مركّبة من الأركان والأجزاء والشرائط؛ أي من مقولات متعدّدة، والمقولات أجناس عالية، ولا يعقل الاتحاد بين جنسين منها فضلاً عن أكثر.

ومن هنا كان تركّب الصلاة من هذه الأجناس تركّباً اعتبارياً، فتزید أو تنقص بلا إشكال؛ لأنّها مأخوذة من حيث القلة (بشرط لا) - أي بشرط أن لا تقل عن الأركان - ومن حيث الكثرة (لا بشرط)، فلا ضير في أن تزيد عليها أجزاء وشرائط؛ بحيث إن وجدت دخلت في المسمّى، وإلا لم تدخل فيه؛ كما هو الحال في الكلمة، فإنّها موضوعة للمركّب من حرفين فصاعداً؛ حيث أخذت من جانب القلة (بشرط لا)، ومن جانب الكثرة (لا بشرط).

وعليه، فإن زيد عليهما حرف أو أكثر، فهذا الزائد داخل في معنى الكلمة، وإلا فلا. وهكذا الحال في أغلب المركبات الاعتبارية سواء الشرعية أم العرفية.

ومن هنا يتضح الجواب على الإشكال الثالث، فإننا نحتاج إلى تصوير جامع بين مراتب الأركان، إذا كان المعنى ضيقاً، وأمّا إذا كان واسعاً ومأخوذاً على نحو ال (لا بشرط)، فيتسع لكل المراتب، الصحيح منها والفاقد.

والإنصاف: أن ما ذهب إليه المحقق القمي من أن الصلاة موضوعة لخصوص الأركان، لا بأس به في مقام الثبوت، وبالتالي لا يكون إطلاق لفظ (الصلاة) على الصلاة المحتوية على الأركان وغيرها من الأجزاء والشرائط مجازاً؛ لما تقدّم من أن الصلاة من حيث الكثرة معنى وسيع (لا بشرط) فيتسع لكل زيادة جزئية وشرطية على الصلاة؛ حيث تكون هذه الأجزاء والشرائط داخلية في المسمى حال وجودها، وغير داخلية فيه حال عدم وجودها.

ويؤيد ما ذهبنا إليه من أن الصلاة عبارة عن الأركان، بل يدلّ عليه؛ مثل حسنة الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «الصلاة ثلاثة أثلاث: ثلث طهور، وثلث ركوع، وثلث سجود»^(١). وأمّا تكبيرة الإحرام، فإنّها وإن كانت من الأركان، إلا أنّها لم تذكر لأنّها افتتحت الصلاة كما يستفاد من الأخبار الكثيرة، فلو شرع المكلف بالقراءة من دون تكبير، لم يصدق عليه أنّه دخل في الصلاة أصلاً. ومن هنا نفهم السرّ من عدم ذكر التكبير مع هذه الأمور الثلاثة في هذه الحسنة. والله العالم.

(١) وسائل الشيعة باب ٩ من أبواب الركوع، ج ٦، ص ٣١٠، ح ١.

وكذا في صحيح زرارة عن أبي جعفر عليه السلام: «لا تعاد الصلاة إلا من خمسة: الطهور، والوقت، والقبلة، والركوع، والسجود»^(١)؛ فإنَّ عدم ذكرها هنا أيضاً هو من جهة أنَّ الدخول في الصلاة لا يصدق بدونها حتى يصدق على الإتيان بها الإعادة.

المحاولة الثانية لتصوير الجامع على القول بالأعم:

نسب الشيخ الأنصاري رحمته الله إلى المشهور تصويراً للجامع على القول بالأعم، وإشارة إلى ذلك قال صاحب الكفاية: «ثانيها: أن تكون موضوعة لمعظم الأجزاء التي تدور مدارها التسمية عرفاً، فصدق الاسم كذلك يكشف عن وجود المسمى، وعدم صدقه عن عدمه. وفيه - مضافاً إلى ما أورد على الأول أخيراً - أنه عليه يتبادل ما هو المعتبر في المسمى، فكان شيء واحد داخلاً فيه تارة، وخارجاً عنه أخرى، بل مردداً بين أن يكون هو الخارج أو غيره عند اجتماع تمام الأجزاء».

حاصل هذا الكلام أنَّ الصلاة موضوعة لمعظم أجزائها، فلو فرضنا أنَّ أجزائها عشرة، فمعظمها ثمانية أو سبعة مثلاً، ولو كانت مركبة من ثمانية أجزاء، فمعظمها ستة مثلاً، وهكذا. فالتسمية عرفاً تدور مدار المعظم، فحينئذٍ لا يرد الإشكال المتقدم من عدم الصدق العرفي على الصلاة التي لم تتوفر على تمام أجزائها، بأن كانت حاوية على المعظم فحسب؛ لأنَّ الصدق العرفي لا ينفك عن المعظم.

وقد أشكل صاحب الكفاية على تصوير المشهور بإشكالات ثلاثة:

الإشكال الأول:

إذا كانت الصلاة موضوعة لخصوص المعظم، يلزم أن يكون إطلاقها

(١) وسائل الشيعة باب ١ من أبواب أفعال الصلاة، ج ٥، ص ٤٧٠، ح ١٤.

على تمام الأجزاء والشرائط إطلاقاً مجازياً. فلو فرض أنَّ المعظم سبعة أجزاء، إلا أنَّ المأتي به عشرة، لكان استعمال الصلاة في العشرة استعمالاً مجازياً؛ لأنَّه استعمال للفظ في غير ما وضع له لعلاقة الكل والجزء.

وجوابه: ذكرنا فيما سبق أنَّ الصلاة كالكلمة من جانب القلَّة (بشرط لا)، ومن جانب الكثرة (لا بشرط)، وبالتالي إذا كانت الصلاة موضوعة للمعظم، فإنَّ لم يوجد الزائد عليه لم يدخل في المسمى، وإنَّ وُجد الزائد دخل في المسمى، وبالتالي يكون استعمال الصلاة في المعظم والزائد عنه استعمالاً حقيقياً.

الإشكال الثاني:

بناءً على هذا التصوير من أنَّ الصلاة موضوعة لمعظم الأجزاء، فلو فرضنا أنَّ القيام من جملة هذا المعظم، ثمَّ عجز المكلف عنه، للزم أن يكون داخلاً مرَّة في ماهية الصلاة حال القدرة عليه، وغير داخل أخرى حال العجز عنه، ولا يعقل أن يكون شيء تارة مقوماً للماهية، وأخرى لا، فإنَّه تشكيك في الماهية، وهو محال.

وجوابه: قد تقدم أنَّه إنَّما يستحيل التشكيك في الماهيات إذا كانت مركبة تركيباً حقيقياً لا اعتبارياً، كما فيما نحن فيه؛ فالصلاة مركبة تركيباً اعتبارياً من المعظم (بشرط لا) من حيث القلَّة، و(لا بشرط) من حيث الكثرة.

الإشكال الثالث:

لو كانت الصلاة موضوعة للمعظم بلا تعيين، يلزم أن لا نميِّز بين الأجزاء المقوَّمة الداخلة في المسمى، وغير المقوَّمة الخارجة عنه، وذلك حال اجتماع تمام الأجزاء والشرائط، وعليه يلزم التردد في الماهية.

وجوابه: قد تقدم أنَّ الأجزاء الزائدة على المسمى إن لم توجد فلا تكون داخلة فيه، وإن وجدت تكون داخلة فيه، وبالتالي تكون مقومة للماهية شأنها شأن المعظم، فينتفي التريد فيها.

والإنصاف: أنَّ الصلاة وغيرها من الألفاظ العبادية موضوعة للمعظم؛ أي لواقع لا لمفهومه، سواء وقع المعظم صحيحاً أم لا، فإن أتى بالأزيد، دخل الزائد في حقيقتها، وإلا فلا.

المحاولة الثالثة لتصوير الجامع على القول بالأعم:

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «ثالثها: أن يكون وضعها كوضع الأعلام الشخصية ك (زيد)، فكما لا يضر في التسمية فيها تبادل الحالات المختلفة من الصغر والكبر، ونقص بعض الأجزاء وزيادته، كذلك فيها. وفيه: أنَّ الأعلام إنما تكون موضوعة للأشخاص، والتشخص إنما يكون بالوجود الخاص، ويكون الشخص حقيقة باقياً ما دام وجوده باقياً، وإن تغيرت عوارضه من الزيادة والنقصان، وغيرهما من الحالات والكميات، فكما لا يضر اختلافها في التشخص، لا يضر اختلافها في التسمية».

يذكر صاحب الكفاية في هذا التصوير الثالث للجامع على القول بالأعم، بأنَّ ألفاظ العبادات كالأعلام الشخصية، فإننا نجد أنه حينما يولد مولود، يُطلق والده عليه اسم (زيد) مثلاً، فالتغيرات الطارئة عليه من حيث الكم؛ كالصغر والكبر، أو الكيف؛ كالبياض والسواد، ونحوهما، لا تضر بتشخصه؛ لخروجها عن المسمى، كما أنَّها لا تضر بالتسمية. وكذا ألفاظ العبادات؛ فإنَّ أحوال الصلاة، من الاضطراب والاختيار ونحوهما، لا تضر في الاسم والمسمى؛ أي لا تؤثر على اسم الصلاة ولا على الصلاة نفسها؛ لأنَّ المسمى بلفظ (الصلاة) كالمسمى بلفظ (زيد)، فكما لا يقدح اختلاف

حالات مسمّاه في التسمية به، كذلك لا يقدر اختلاف مسمّى الصلاة بحسب اختلاف حالات المكلف، ولذلك لا حاجة إلى التكلف كثيراً في تصوير الجامع.

جوابه: يجب صاحب الكفاية بأنّه هناك فرق بين الأعلام الشخصية والألفاظ العبادية؛ إذ الأعلام الشخصية تتشخص بوجودها نفسه، لا بعوارضها الطارئة عليها؛ لما عرفت من أنّ تشخص كلّ موجود بنفس ذاته وهويته الشخصية، بلا وجود آخر؛ بداهة أنّ كلّ وجود يباين وجوداً آخر.

وعليه، فالأعراض الملازمة لهذا الوجود لا يعقل أن تكون مشخّصة له؛ ضرورة أنّ تلك الأعراض واللوازم أفراد لطبائع شتى، لكل منها وجود وماهية، فيستحيل أن يكون من مشخصاته.

ومن هنا قالوا: إنّ تشخص الماهية بالوجود، وأمّا تشخص الوجود بنفس ذاته، لا بشيء آخر، وإلا لدار، أو ذهب الآخر إلى ما لا نهاية.

وعليه، فالموضوع له في العلم الشخصي هو الحصّة الخاصة من الطبيعة الإنسانية المتشخّصة بوجودها الخاص. فما دام هذا الوجود الخاص باقياً يصدق عليه (زيد) مثلاً، وإنّ تغيّرت العوارض الطارئة عليه، فلا يضرّ هذا التغيّر لا في المسمى ولا في التسمية.

أمّا الألفاظ العبادية؛ كالصلاة مثلاً، فإنّ ما يعرض عليها يؤثر فيها ويجعلها وجودات متعدّدة؛ لأنّ الصلاة موضوعة لنفس المركبات المؤلّفة من الأشياء المختلفة كمّاً وكيفاً بحسب اختلاف حالات المكلف. وعليه، فلا تجد ما يكون جامعاً بين الأفراد الصحيحة والفسادة.

والإنصاف: أنّ قياس ألفاظ العبادات على الأعلام الشخصية، وإن كان

في غير محلّه، إلا أنّك عرفت أنّ لهذه الوجودات والأفراد جامعاً على ما تقدم.

وإلى هنا، وبعد أن اتضح بطلان القول بالاشتراك اللفظي، وبطلان قول النائيّني بأنّ الألفاظ العبادية موضوعة للرتبة العالية، وأنّ إطلاقها على الباقي من باب الادعاء والتنزيل. وبعد بطلان الاشتراك المعنوي على القول بالصحيح، تصبح النتيجة أنّ ألفاظ العبادات موضوع للأعم من الصحيح والفاسد. ولسنا بحاجة بعد ذلك للبحث عن مقام الإثبات؛ لتعيّن الوضع حينئذٍ للأعم، ولكن سوف نتعرض - إنّ شاء الله تعالى - للبحث عن ذلك تبعاً للمصنف، بعد التسليم جدلاً بوجود الجامع للقول بالصحيح.

ثمّ إنّ صاحب الكفاية قد ذكر بعض المحاولات لتصوير الجامع على القول بالأعم، إلا أنّه لا فائدة كثيرة للتعرض لها بعدما عرفت ما هو الإنصاف، لا سيّما أنّ بعض ما ذكره قد علّم حاله ممّا تقدم. وعليه، فالمهم في المقام بيان ما قيل في الثمرة بين القولين.

الأمـر الرابع

ثـمـرة النـزاع بـين القـول بالصـحـيـح والقـول بالأـعم

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ : «ومنها : أنَّ ثـمـرة النـزاع إجمـال الخـطاب على القـول الصـحـيـح ، وعدم جـواز الرجـوع إلى إطلاقه ، في رفع ما إذا شك في جزئية شيء للمأمور به أو شرطيته أصلاً ، لاحتمال دخوله في المسمى ، كما لا يخفى ، وجواز الرجوع إليه في ذلك على القول الأعمي ، في غير ما احتمل دخوله فيه ، مما شك في جزئيته أو شرطيته ، نعم لا بد في الرجوع إليه فيما ذكر من كونه وارداً مورد البيان ، كما لا بد منه في الرجوع إلى سائر المطلقات ، وبدونه لا مرجع أيضاً إلا البراءة أو الاشتغال ، على الخلاف في مسألة دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين» .

أقول : إنَّ المعروف لدى الأصوليين أنَّه هناك ثمرتين للنزاع بين القول بالصحيح والقول بالأعم ، وهما :

الـثـمـرة الأولى :

أنَّه في حال الشك في جزئية شيء للمأمور به أو شرطيته ، لا يمكن للصحيح التمسك بالإطلاق ، خلافاً للأعمي .

وتوضيحه : إنَّه يشترط في صحة التمسك بالإطلاق مقدمات ثلاث معروفة بمقدمات الحكمة ، وهي : أن يكون المتكلم في مقام البيان ، وأن يكون اللفظ مقسماً لحصتين على الأقل ، وأن لا ينصب قرينة على

الخلاف. فإذا توفّرت هذه المقدمات مجتمعة صحّ التمسك بالإطلاق، وإن فقدت كلّها أو واحدة منها لم يصحّ التمسك به.

وبناءً عليه، فإنّ الأعمي إن شكّ في جزئية السورة مثلاً في الصلاة، فلا إشكال في صحّة تمسكه بإطلاقات أدلّة الصلاة بناءً على كون المولى في مقام البيان لا في مقام التشريع فقط؛ كما في قوله عزّه: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾^(١)، لأنّ عنوان الصلاة عنده موضوع للأعم من الصحيح والفاقد، وبالتالي فإنّ المسمّى عنده محرّز سواء كانت السورة جزءاً أم لا.

وأما الصحيحي، فلمّا كان لفظ الصلاة موضوعاً عنده لحصّة خاصة، وهي الصلاة الصحيحة التامة الأجزاء والشرائط، يكون الشكّ في جزئية السورة مثلاً راجعاً إلى الشكّ في دخولها في مسمى الصلاة وعدم دخولها فيه، ممّا يعني عدم إحرازه عنوانها، فتتخرم المقدّمة الثانية من مقدمات الحكمة، وبالتالي لا يصحّ حينئذٍ أن يتمسك بالإطلاق.

وقد أُشكل على هذه الثمرة بإشكالين:

الإشكال الأوّل:

هذه الثمرة لا نفع منها؛ لأنّ لكلّ من الصحيحي والأعمي أن يتمسك بالإطلاق؛ فإنّا وجدنا كلّاً منهما قد تمسّك بإطلاق صحيحة حماد^(٢) في نفي وجوب الاستعاذة.

(١) سورة البقرة، الآية: ٤٣.

(٢) محمد بن علي بن الحسين بإسناده عن حماد بن عيسى أنّه قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام يوماً: تحسن أن تصلي يا حماد؟ قال: قلت: يا سيدي، أنا أحفظ كتاب حريز في الصلاة، قال: فقال عليه السلام: لا عليك قم صل، قال: فقمّت بين يديه متوجّهاً إلى القبلة، فاستفتحت الصلاة وركعت وسجدت، فقال عليه السلام: يا حماد، لا تحسن أن تصلي! ما أفبح بالرجل أن يأتي عليه ستون سنة أو سبعون سنة، فما يقيم صلاة واحدة بحدودها =

وجوابه : الإطـلاق في هذه الرواية إطلاق مقامي ، وكلامنا في الإطـلاق اللفظي ، فإنَّ الأوّل لا يشترط فيه إلّا أن يكون المتكلم في مقام البيان ، وأن لا ينصب قرينة على الخلاف ، وهذا متحقق للصحيح والأعمّي على حدّ سواء ، ولا يشترط فيه إحراز العنوان كالإطـلاق اللفظي ، وبالتالي هذا الإشكال غير وارد .

الإشكال الثاني :

هذه الثمرة لا نفع منها أيضاً ، ولكن ليس لأنّ لكل من الصحيح والأعمّي التمسك بالإطـلاق ، بل لأنّ كلّاً منهما لا يمكنه التمسك به .

أمّا الأعمّي ، فلانخرام المقدمة الأولى لديه ؛ لأنّ المولى ليس في مقام البيان ؛ إذ ألفاظ العبادات في القرآن الكريم والسُنّة الشريفة إمّا مجمّلة أو مهمّلة ؛ حيث إنّ الشارع المقدّس في مقام التشريع لا البيان والتفصيل .

وأمّا الصحيح ، ففضلاً عن انخرام المقدمة الأولى لديه ، فالمقدمة الثانية منخرمة أيضاً ؛ لأنّه لم يحرز العنوان كما تقدم في الإشكال الأوّل .

وجوابه : أنّ دعوى كون ألفاظ العبادات في القرآن الكريم والسُنّة الشريفة مهمّلة أو مجمّلة ، وأنّ الشارع المقدّس في مقام التشريع لا البيان ، دعوى لم يقم عليها برهان . ولئن سلمت هذه الدعوى في ألفاظ العبادات في القرآن الكريم ، فلا نسلم بها في السُنّة الشريفة ، بل يوجد فيها من ألفاظ

= تامة؟! قال حماد: فأصابني في نفسي الذل فقلت: جعلت فداك فعلمني الصلاة، فقام أبو عبد الله ﷺ مستقبل القبلة منتصباً، فأرسل يديه جميعاً على فخذه، قد ضم أصابعه، وقرب بين قدميه حتى كان بينهما ثلاثة أصابع مفرجات، واستقبل بأصابع رجله جميعاً لم يحرفهما عن القبلة بخشوع واستكانة فقال: الله أكبر، ثم قرأ الحمد بترتيل وسائل الشيعة باب ١ من أبواب أفعال الصلاة، ج ٥، ص ٤٥٩، ح ١ .

العبادات من المطلقات ما لا يحصى عدده، كما لا يخفى على الممارس المتتبع للأخبار الواردة عن أهل البيت عليه السلام.

والخلاصة: إنَّ ما اشتهر بين المتأخرين من أنَّ الآيات الشريفة الواردة في العبادات كلّها لا إطلاق فيها، وأنَّها مجملة أو مهملة، وأنَّ الواردة منها في المعاملات؛ مثل قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(١)، وقوله سبحانه وتعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ بَحْرَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ﴾^(٢)، وقوله سبحانه وتعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الذِّبْنَ ءَامِنُونَ أَوْفُوا بِالْعُقُودِ أُحِلَّتْ﴾^(٣)، ونحوها، يصحّ التمسك بإطلاقها لكون المولى في مقام البيان لكن ليس على إطلاقه، كما سنوضحه - إن شاء الله تعالى - في مبحث المطلق والمقيد.

الثمرة الثانية:

قال صاحب الكفاية رحمته الله: «وقد انقده بذلك: إن الرجوع إلى البراءة أو الاشتغال في موارد إجمال الخطاب أو إهماله على القولين، فلا وجه لجعل الثمرة هو الرجوع إلى البراءة على الأعم، والاشتغال على الصحيح، ولذا ذهب المشهور إلى البراءة، مع ذهابهم إلى الصحيح».

ذكر الأعلام، ومنهم الميرزا النائيني رحمته الله، ثمرة ثانية للنزاع بين القول بالصحيح وبين القول بالأعم، حاصلها: إنَّ الأعمي يمكنه الرجوع إلى البراءة إذا شك في جزئية شيء أو شرطيته؛ لأنَّ العنوان الجامع لديه نفس المأمور به، فيرجع الشك في جزئية شيء أو شرطيته إلى الشك في قيد زائد

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٧٥.

(٢) سورة النساء، الآية: ٢٩.

(٣) سورة المائدة، الآية: ١.

على المأمور به ؛ أي شك في أصل التكليف لا في المحصّل ، وهو مجرى البراءة .

أمّا الصحيح ، فلا يمكنه الرجوع إلى البراءة ؛ لأنّ العنوان الجامع لديه أمر بسيط ، وهو غير الأفراد الخارجية ، ولا يتّحد معها في الخارج ، فهي ليست مصاديق له ، وإنّما هي من قبيل السبب والمسبب .

وبالجملة ، فإنّ المأمور به هو عنوان الصحيح ، وهو أمر بسيط ، فيكون الشك في جزئية شيء أو شرطيته راجعاً إلى الشك في المحصّل لا الشك في المأمور به ، وهو مجرى الاحتياط .

وقد أصرّ على ذلك الميرزا النائيني بناءً على مشرب القوم ، وأمّا بناءً على ما اختاره من أنّ الصلاة إنّما تكون اسماً لتام الأجزاء والشرائط ، وهي التي يطلق عليها لفظ (الصلاة) حقيقة ، وأنّ إطلاق الصلاة على ما عدا ذلك عنايةً ومجاز ، فحينئذٍ يكون جريان البراءة عند الشك في الأجزاء والشرائط واضحاً ؛ لأنّ متعلق التكليف يكون حينئذٍ نفس الأجزاء .

والإنصاف : أنّ هذه الثمرة غير موجودة ، كما ذكر صاحب الكفاية ؛ فإنّه مع عدم الإطلاق ، كما هو المفروض ، يُرجع إلى الأصل العملي ؛ لكون المسألة من صغريات الأقلّ والأكثر الارتباطيين ، وليست المسألة مرتبطة بالقول بالوضع للصحيح أو للأعم . ومن هنا ذهب المشهور القائل بالصحيح إلى البراءة في المقام .

وتوضيحه : إنّ الشك في المقام يرجع إلى الشك بين الأقلّ والأكثر الارتباطيين ، فكل من الصحيح والأعمي يرجعان إلى البراءة إن قالوا بانحلال العلم الإجمالي إلى قدر متيقّن وشكّ بدوي ، أو يرجعان إلى الاحتياط إن قالوا بعدم الانحلال .

وأما صورة العلم الإجمالي، فهو أنَّ التكليف متعلّق بالجامع بين المطلق والمقيّد؛ أي الماهية المهملة المعرّاة عن جميع الخصوصيات، والشكّ إنّما هو في متعلّق التكليف على نحو الإطلاق؛ بمعنى عدم تقيّده بشيء من الأجزاء والشرائط، أو على نحو التقييد بذلك.

إذا عرفت ذلك، فنقول: إنّ الإنصاف هو القول بالانحلال؛ لأنّنا لا ندري هل المأمور به تسعة أجزاء أم عشرة مثلاً، فينحلّ العلم الإجمالي إلى قدر متيقّن بالتسعة، وشكّ بدوي بالقيّد الزائد، وهو العاشر، فتجري فيه البراءة.

إن قيل: كما نشكّ في التقييد بالقيّد الزائد، كذلك نشكّ بالإطلاق، فيجري الأصلان في كلّ منهما، فيتعارضان، فيتساقطان، ويتنجز العلم الإجمالي.

قلنا: إنّ دليل البراءة لمّا كان امتنانياً من الشارع، فهو يجري في التقييد خاصة؛ لأنّ الإطلاق توسعة على المكلفين، فرُفِعَ بإجراء البراءة فيه رفعٌ للتوسعة وإحلالٌ للتضييق، وهذا خلاف الامتنان، وهكذا تجري البراءة في التقييد فحسب، لينحلّ العلم الإجمالي إلى قدر متيقّن بالأقل، وشكّ بدوي في الزائد. وعليه، فلا فرق حينئذٍ بين القول بالأعم، والقول بالصحيح في جريان البراءة بعد انحلال العلم الإجمالي.

الثمرة الثالثة:

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «وربما قيل بظهور الثمرة في النذر أيضاً. قلت: وإن كان تظهر فيما لو نذر لمن صلى إعطاء درهم في البرء فيما لو أعطاه لمن صلى، ولو علم بفساد صلاته، لإخلاله بما لا يعتبر في الاسم على الأعم، وعدم البرء على الصحيح، إلا أنّه ليس بثمرة لمثل هذه

المسألة، لما عرفت من أنَّ ثمرة المسألة الأصولية، هي أن تكون نتيجتها واقعة في طريق استنباط الأحكام الفرعية، فافهم».

حاصل هذه الثمرة أنَّه لو قال المكلف: (الله علي أن أعطي درهما لمن يصلي)، ثمَّ صَلَّى أحدهم صلاة فاسدة، فيستحقَّ درهماً بناءً على القول بالأعم، ولا يستحقه على القول بالصحيح.

جوابه: أنَّ هذه الثمرة غير موجودة كسابقتهما لأمر ثلاثة:

أولاً: هذه ليست ثمرة أصولية؛ لأنَّ المسألة الأصولية ما كانت نتيجتها واقعة في طريق الاستنباط؛ بحيث تكون كبرى في القياس، وهي هنا ليست كذلك، بل هي ثمرة لمسألة فرعية؛ إذ لا تكون إلا من باب تطبيق كبرى فرعية، وهي مسألة وجوب الوفاء بالنذر على المورد، كغيرها من المسائل الفقهية المنطبقة على موردها، وكغيرها أيضاً من القواعد الفقهية؛ كقاعدة الفراغ، وقاعدة التجاوز المنطقتين على موردتهما.

ثانياً: لمَّا كان النذر تابعاً لقصد الناذر، فإن كان قاصداً مطلق الصلاة، أمكن حصول الوفاء حال كون الصلاة فاسدة، وإن كان قائلاً بالصحيح. وإن كان قاصداً خصوص الصلاة الصحيحة، لم يحصل الوفاء حال كونها فاسدة، وإن كان قائلاً بالأعم.

ثالثاً: إنَّ الصحة المعتبرة في المسمّى غير الصحة الفعلية، كما تقدم، وقد عرفت أنَّ الصحة الفعلية متأخرة عن مرحلة المسمّى، ومن هنا قد يكون الشيء صحيحاً بمعنى تام الأجزاء والشرائط، وليس صحيحاً بمعنى ما تترتب عليه الآثار.

وعليه، فإذا كان الأمر كذلك، فقد تبرأ ذمّة الناذر إذا أعطى الدرهم لمن صَلَّى صلاة فاسدة؛ كفقدها قصد القرية، وإن كان المأتي به صحيحاً من

حيث كونه تامّ الأجزاء والشرائط، فلا فرق حينئذٍ بين القول بالصحيح والقول بالأعم بالنسبة لبراءة ذمّة المعطي إذا أعطى الدرهم للمصلّي صلاة فاسدة من جهة الإخلال ببعض الشرائط غير المأخوذة في المسمّى، والتي هي من شرائط الصحة الفعلية، والله العالم.

المبحث الأول

وجوه القول بالصحيح

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ : «وكيف كان، فقد استُدل للصحيحي بوجوه: أحدها: التبادر، ودعوى أَنَّ المنسبق إلى الأذهان منها هو الصحيح، ولا منافاة بين دعوى ذلك، وبين كون الألفاظ على هذا القول مجملات، فإنَّ المنافاة إنما تكون فيما إذا لم تكن معانيها على هذا مبيَّنة بوجه، وقد عرفت كونها مبيَّنة بغير وجه».

بعد الفراغ عن الأمور الأربعة المتقدِّمة، وهي: جريان النزاع على المباني المختلفة، ومعنى الصحيح والأعم، والقدر الجامع على القول بالصحيح والقول بالأعم، وثمررة النزاع بين القولين، نشرع تبعاً لصاحب الكفاية في بيان الوجوه التي استدلَّ بها على القول بأنَّ ألفاظ العبادات موضوعة لخصوص الصحيح، وإلا فإنَّنا بالغنى عن ذلك؛ لما عرفت من أنَّه لا يمكن تصوير الجامع على القول بالصحيح في مقام الثبوت، وعليه فلا معنى للنزاع في مقام الإثبات، بل يتعيَّن عندنا القول بالأعم. وإنَّما نتكلم في مقام الإثبات بالنسبة للقول بالصحيح مجازاً للقائلين بإمكان تصوير الجامع للقول بالصحيح.

ومهما يكن من شيء، فقد استُدلَّ للصحيحي بوجوه خمسة:

الوجه الأول: التبادر

فإنَّ المتبادرَ إلى ذهن السامع حين سماعه ألفاظ العبادات، هو خصوصُ الصحيح منها، والتبادر أمانة على الحقيقة. ثمَّ أشكل صاحب الكفاية على نفسه بأنَّ ألفاظ العبادات لمَّا كانت مجملّة، فلا يمكن أن يحصل التبادر من خلالها.

وأجاب: صحيح أنَّها مجملّة، لكنَّها ليست كذلك من جميع الوجوه؛ لأنها مبنيّة بآثارها، كالصلاة مثلاً، فإنَّها معراج كلّ مؤمن، وقربان كلّ تقي، ونحو ذلك، فهذه الآثار مبنيّة للصلاة في الجملة.

وفيه: أولاً: إنّما يكون التبادر أمانة على الحقيقة إذا كان من حاق اللفظ، لا من قرينة خارجية، وفي المقام إن كان ثمة تبادر فهو من القرينة؛ ذلك أننا لو سمعنا مثلاً: (زيد يصلي)، فإنَّه يتبادر إلى ذهننا أنَّه يصلي صلاة صحيحة؛ حملاً لفعله على الصحة، فإنَّ هذا التبادر ناشئ من قرينة كونه مسلماً، ومن شأن المسلم أن يصلي الصلاة الصحيحة لا الفاسدة، وإلا فلو سمعنا لفظ (الصلاة) مجرداً عن القرينة، فلن يحصل التبادر المدعى، هذا إذا لم نقل بأنَّ المتبادر الحاقى حينها هو الأعم.

ثانياً: ما جاء في جوابه رَحِمَهُ اللهُ من أنَّ الإجمال من وجه لا يضر؛ لأنَّه مبني بالآثار، في غير محلّه؛ لأنَّ الآثار للصحة الفعلية، وكلامنا في الصحة الاقتضائية من جهة، ومن جهة أخرى إنَّ الآثار؛ ككون الصلاة معراجاً للمؤمن، وقربان كلّ تقي، لا يلتفت إليها غالب الناس، ومع عدم التفاتهم إليها فكيف ينتقلون من خلالها إلى معنى الصلاة؟!

الوجه الثاني: صحة السلب عن الفاسد

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «ثانيها: صحة السلب عن الفاسد، بسبب

الإخلال ببعض أجزائه، أو شرائطه بالمداقة، وإن صح الإطلاق عليه بالعناية».

مفاد هذا الوجه أنَّ المكلف لو أخلَّ ببعض الأجزاء والشرائط، لصح أن يقال له: (هذه ليست بصلاة)، وصحة سلب لفظ (الصلاة) عن الفاسدة أمارة على أنها ليست موضوعة إلا لخصوص الصحيح منها، وأمّا إطلاق الناس لفظ الصلاة على الفاسدة، فليس إلا من باب التساهل والعناية.

وفيه: أنَّ دعوى صحة السلب أول الكلام، بل نرى بالوجدان عدم صحة السلب، ومن هنا نجد أنَّ العرف يطلق لفظ (الصلاة) على ما كانت بلا سورة أو بلا طهارة خبيثة بلا عناية وتنزيل، كل ما في الأمر أنه لا يصدق على الفاسدة أنها صلاة مأمور بها؛ لبداية أنَّ الشارع المقدس لا يأمر بالفاسد، إلا أنَّ كلامنا في الصلاة نفسها مع قطع النظر عن كونها مأموراً بها أم لا.

الوجه الثالث: الأخبار الظاهرة في إثبات الآثار للمسميات

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «ثالثها: الأخبار الظاهرة في إثبات بعض الخواص والآثار للمسميات مثل «الصلاة عمود الدين»^(١)، أو «معراج المؤمن»^(٢)، و«الصوم جنة من النار»^(٣)، إلى غير ذلك...».

يقول رَحِمَهُ اللهُ: إنَّ إثبات الخواص والآثار للمسميات العبادية كاشف عن أنَّ المراد خصوص الصحيح منها؛ لأنَّ الآثار لا تترتب على الفاسد.

وتقريبه: قوله ﷺ: «الصلاة معراج المؤمن» أصل صحيح، فيصح

(١) وسائل الشيعة باب ٧ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، ج ٤، ص ٢٧، ح ١٢.

(٢) مستدرک سفينة البحار ج ٦، ص ٣٤٣.

(٣) وسائل الشيعة باب ١ من أبواب الصوم المندوب، ج ١٠، ص ٣٩٥، ح ١.

عكس نقيضه (كلّ ما لم يكن معراجاً للمؤمن فليس بصلاة)، وبما أنّ الصلاة الفاسدة لا معراجية فيها، فليست بصلاة.

جوابه: أنّ هذا الوجه مرتبط بمبحث العام والخاص، ودوران الأمر بين التخصيص والتخصّص؛ فلو ورد (أكرم كلّ عالم)، وقد علمنا من الخارج بعدم وجوب إكرام (زيد)، وشككنا في أنّ عدم وجوب إكرامه من باب التخصيص - أي يجب إكرام كلّ عالم إلا زيدا - أم من باب التخصّص والخروج الموضوعي؟ فكذلك هنا، فإنّه ثبت لدينا أنّ الصلاة الفاسدة لا آثار لها حتماً، ولكننا نشكّ هل خروج الصلاة الفاسدة عن دائرة التأثير تخصّصاً - أي لكونها ليست بصلاة أصلاً - أم تخصّصاً؛ أي كلّ صلاة يترتب عليها الآثار إلا هذه الصلاة.

ذهب جماعة كثيرة من الأعلام هناك إلى العمل بأصالة العموم وعدم التخصيص، وبالتالي يكون الفرد خارجاً تخصّصاً، ممّا يعني بالنسبة للمقام أنّ نفي الآثار نافٍ لعنوان الصلاة أصلاً، فتكون موضوعة لخصوص الصحيح منها. ولكن المفارقة أنّ صاحب الكفاية هناك لم يقبل بتقديم أصالة العموم، وهو الحق خلافاً لما ذهب إليه هنا، والسرّ فيه أنّ العام إنّما يدل على ثبوت حكمه لكلّ واحد من أفراد.

وعليه، فإذا شكّ في ثبوت حكمه لفرد، كان العام نافياً لذلك الشك. أمّا إذا علّم الحكم، وشكّ في أنّ موضوعه من أفراد العام أم لا، فلا يدلّ العموم على نفي ذلك الشك؛ لأنّ المشكوك خارج عن مدلوله.

إن قلت: إنّ العموم من الظهورات، والظهور من الأمارات، فيكون حجة في مدلوله الالتزامي، كما هو حجة في مدلوله المطابقي.

وعليه، فيكون عكس النقيض الذي هو من لوازم القضية حجة؛ فقولنا: (كل عالم يجب إكرامه)، ينعكس بعكس النقيض إلى (كل ما لا يجب إكرامه

فليس بعالم)، فإذا ثبت أن زيدا لا يجب إكرامه، وجب الحكم عليه بأنه ليس عالمًا.

قلت: وإن كان المعروف بين الأصوليين أن لوازم الأمانة حجة، إلا أنه ليس على إطلاقه، بل يختلف ذلك باختلاف مقدار دلالة دليل الحجية، فإذا كان مطلقاً، كانت لوازمه حجة مطلقاً أيضاً، وإذا كان مهماً، اقتصر فيه على القدر المتيقن؛ وحيث إن دليل حجية الظهور بناء العقلاء، وهو دليل لبي، فيقتصر فيه على القدر المتيقن، وهو ما عرفته.

ولم يثبت بناء العقلاء على حجة الظهور بالإضافة إلى عكس النقيض، فيرجع فيه إلى أصالة عدم الحجية. وفيما نحن فيه لم نحرز الموضوع؛ لأننا لا ندري هل عنوان الصلاة منطبق على الصلاة الفاسدة الخالية من الآثار أم لا، وبالتالي لا يصح التمسك بالعموم لنخرج الصلاة الخالية من الآثار عن عنوان الصلاة أصلاً.

الوجه الرابع: الأخبار الظاهرة في نفي ماهية المسميات بفقد ما يعتبر في الصحة.

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «... أو نفي ماهيتها وطبائعها، مثل «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» ونحوه، مما كان ظاهراً في نفي الحقيقة...». مفاد هذا الوجه أن المتأمل في مثل الخبر الوارد عنه رَحِمَهُ اللهُ من أنه: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»^(١)، يجد أن المراد نفي حقيقة الصلاة وجنسها عما كان خالياً من جزء ولو غير ركني كالفاتحة، مما يعني أنها موضوعة لخصوص الصحيح.

وأما تقدير كلمة (صحيحة)؛ حيث يصبح المعنى (لا صلاة صحيحة إلا

(١) عوالي اللآلي ج ١، ص ١٩٧، ح ٢.

بفاتحة الكتاب)، ممّا يعني أنّ الصلاة بلا فاتحة صلاة وإن كانت فاسدة، فهو وإن كان ممكناً، وله وجه، إلا أنّ الأصل عدم التقدير، بل ذكر رَحِمَهُ اللهُ أنّ استعمال هذا التركيب في نفي الصفة ممكن المنع، حتى في مثل الخبر المروي عن النبي ﷺ: «لا صلاة لجار المسجد إلا في مسجده»^(١)، ممّا يعلم أنّ المراد نفي الكمال بدعوى استعماله في نفي الحقيقة ادعاءً وتنزيلاً على مذهب السكاكي، فلا تقدير حينئذٍ، بل المراد من هذا التركيب نفي الصلاة حقيقة لجار المسجد، ولكن على نحو الحقيقة الادعائية، ولا يخفى ما فيه من المبالغة.

جوابه: أولاً: هذا الكلام صحيح في الجملة، فإنّ العرف قد يفهم من خلال هذا الاستعمال نفي الحقيقة عموماً، إلا أنّه كأنما في هذه التراكيب قرينة عامة - وهي المبالغة ونحوها - تستوجب تقدير الكمال أو الصحة ونحوهما، ممّا يناسب المقام.

ثانياً: مع قطع النظر عن الجواب الأوّل، فإنّ أقصى ما يمكن أن يستفاد من مثل «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»، أنّ الفاتحة جزء من الصلاة، وأنّه لا تكون صلاة بدونها، أمّا أنّه لا تكون صلاة بدون السورة أو الذكر أو التشهد أو التسليم... فلا دليل عليه، إلا إذا ورد في كلّ الأجزاء والشرائط مثل هذا النفي، فيدلّ حينئذٍ على الوضع لخصوص الصحيح.

ثالثاً: إنّ دعوى كون الصلاة موضوعة لخصوص الصحيح من هذا الوجه الرابع جاء عن طريق استفادة نفي الحقيقة من هذا النوع من الاستعمالات في الأخبار، ولكن لما كان الاستعمال أعمّ من الحقيقة والمجاز، لم يكن صالحاً لإفادة الوضع لخصوص الصحيح.

(١) وسائل الشيعة باب ٢ من أبواب أحكام المساجد، ج ٥، ص ١٩٤، ح ١.

الوجه الخامس: ديدن الواضعين وضع الألفاظ للمركبات التامة.

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «رابعها: دعوى القطع بأن طريقة الواضعين وديدنهم، وضع الألفاظ للمركبات التامة، كما هو قضية الحكمة الداعية إليه... والظاهر أنَّ الشارع غير متخط عن هذه الطريقة».

حاصل هذا الوجه: إنَّ المركبات الاعتبارية مرّة تكون عرفية وأخرى شرعية، وديدن العرف أنَّهم يضعون الألفاظ للمركّب التام، والشارع لم يتخطَّ طريقته هذه في الوضع.

وعليه، بما أنَّ الصلاة مركّب اعتباري، فالشارع وضع لفظها لخصوص المركّب التام منها، وهو الصحيح.

جوابه: أولاً: إن لم ندَّع أنَّ ديدن العرف الوضع للأعم؛ لكثرة استعمالهم ألفاظ المركبات في غير التام من دون عناية وتنزيل، فعلى الأقل يمكن القول أنَّه لم يثبت ديدنهم في الوضع لخصوص الصحيح.

ثانياً: لو سلّمنا أنَّ ديدن العرف الوضع للصحيح، ولكننا لا نسلّم أنَّ الشارع تبعهم على ذلك، بل قد تكون له طريقة أخرى في الوضع يكون فيها توسعة على المكلفين، كما هو مقتضى الحنيفية السمحة السهلة؛ لأنَّه على القول بالأعم يمكن التمسك بالإطلاق حال الشك في جزئية شيء أو شرطيته، ولا يمكن ذلك على القول بالصحيح، فيكون فيه تضيق على المكلفين.

والخلاصة: إنَّ هذه الأدلة التي ذكرت للقول بالصحيح لم يكتب لها التوفيق.

المبحث الثاني وجوه القول بالأعم

الوجه الأول: التبادر

بعد الفراغ من وجوه القول بالصحيح، ثنى صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ بوجوه القول بالأعم، فقال: «وقد استدلل للأعمي أيضاً، بوجوه: منها: تبادر الأعم، وفيه: أنه قد عرفت الإشكال في تصوير الجامع الذي لا بد منه، فكيف يصحّ معه دعوى التبادر؟».

حاصل هذا الوجه: إنَّ المتبادر من سماع ألفاظ العبادات الأعم من الصحيح والفاسد. ثمَّ أشكل رَحِمَهُ اللهُ بأنَّه لم نتمكن من تصوير جامع للأعم، فكيف يحصل لنا التبادر منه؟

جوابه: أنَّ تبادر الأعم من ألفاظ العبادات غير بعيد، خصوصاً إذا جردناها عن القرينة، كما تقدّم في الوجه الأول من وجوه القول بالصحيح.

أمّا ما أشكله في تصوير الجامع للأعم، فهذا غير وارد علينا؛ لأنّنا أثبتنا بوجه قوي وجود الجامع للأعم، وأبطلنا كلّ ما قيل في تصوير الجامع للصحيح. نعم من لم يستطع تصوير الجامع للأعم، لا يمكنه الاستدلال عليه لا بالتبادر ولا بغيره.

الوجه الثاني: عدم صحة السلب

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ : «ومنها : عدم صحة السلب عن الفاسد، وفيه منع، لما عرفت».

استدل الأعمي على ما ذهب إليه بعدم صحة سلب الصلاة عن الفاسدة منها، فلا يصح أن يقال لمن صَلَّى بلا سورة مثلاً : (هذه ليست صلاة).

أمّا صاحب الكفاية فقد صحّح السلب عن الفاسدة، كما مرّ في الوجه الثاني من وجوه القول بالصحيح، فكان ذلك أمانة على أنّها ليست موضوعة إلا لخصوص الصحيح منها، وما إطلاق الناس لفظ الصلاة عليها إلا من باب التساهل والعناية.

والإنصاف : إنّ الوجدان حاكم بعدم صحّة السلب عن الفاسدة، فصحيح أن فساده لا يسقط المأمور به، إلا أنّه لا يخرجها عن مسمى الصلاة.

الوجه الثالث: صحّة التقسيم

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ : «ومنها : صحة التقسيم إلى الصحيح والسقيم. وفيه أنّه إنما يشهد على أنها للأعم، لو لم تكن هناك دلالة على كونها موضوعة للصحيح، وقد عرفتها».

هذا الوجه الثالث من وجوه القول بالأعم.

وحاصله : إنّ صحة تقسيم الشيء إلى أقسام دليل على وجود المقسم في الأقسام؛ فتقسيم الكلمة إلى اسم وفعل وحرف دليل على أنّ كلّ من هذه الأقسام الثلاثة كلمة، وكذلك بالنسبة للصلاة؛ فإنّ تقسيمها إلى صلاة صحيحة وصلاة فاسدة دليل على أنّ الفاسدة صلاة كما الصحيحة من جهة صحّة صدق العنوان عليها.

وقد قبل صاحب الكفاية أصل هذا الدليل في الشهادة على أنَّ المقسّم موجود في أقسامه، إلاَّ أنَّه لمّا قام الدليل عنده على أنَّ ألفاظ العبادات موضوعة للصحيح، وجّه صحة التقسيم على أنَّه بالعناية والتنزيل.

والإنصاف: أنَّ هذا الوجه قوي، ولعلّه أقوى الوجوه على أنَّ العبادات موضوعة للأعم، ودعوى العناية فيها يخالفها الوجدان.

الوجه الرابع: الأخبار

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «ومنها: استعمال الصلاة وغيرها في غير واحد من الأخبار في الفاسدة، كقوله (عليه الصلاة والسلام): «بني الإسلام على خمس: الصلاة، والزكاة، والحج، والصوم، والولاية، ولم يُنادَ أحدٌ بشيء كما نودي بالولاية، فأخذ الناس بأربع، وتركوا هذه، فلو أنَّ أحداً صام نهاره وقام ليله، ومات بغير ولاية، لم يقبل له صوم ولا صلاة»^(١)، فإنَّ الأخذ بالأربع، لا يكون بناء على بطلان عبادات تاركي الولاية، إلاَّ إذا كانت أسامي للأعم.

وقوله رَحِمَهُ اللهُ: «دعي الصلاة أيام أقرائك»^(٢)، ضرورة أنَّه لو لم يكن المراد منها الفاسدة، لزم عدم صحة النهي عنها، لعدم قدرة الحائض على الصحيحة منها.

حاصل هذا الوجه: إنَّنا وجدنا ألفاظ العبادات قد استعملت في الأخبار في الفاسدة؛ كما في حديث «بني الإسلام على خمس»؛ حيث يستفاد من هذا الحديث وغيره أنَّ عبادة غير الموالي فاسدة، كما هو الإنصاف.

(١) الكافي باب دعائم الإسلام، ج ٢، ص ١٨، ح ٣.

(٢) وسائل الشيعة باب ٧ من أبواب الحيض، ج ٢، ص ٢٨٧، ح ٢.

وعليه، فقوله ﷺ : «فأخذ الناس بالأربع»؛ أي بالصلاة والزكاة والحج والصوم، استعمال لهذه الألفاظ في الفاسد؛ لفرض أن التارك للولاية أخذ بها، وعبادات تاركها فاسدة. وبالتالي، لو لم تكن هذه الألفاظ موضوعة للأعم، لما صح أن يقال لمن هي فاسدة بحقه أنه أخذ بها.

وكذا فيما روي عن النبي ﷺ : «دعي الصلاة أيام أقرائك»، فلو كان المراد من الصلاة خصوص الصحيحة، للزم النهي عن غير المقدور، وهو محال؛ إذ ليس بمقدور الحائض الإتيان بالصلاة الصحيحة. وبالتالي لا بد أن يكون المراد من الصلاة الأعم من الصحيحة والفاسدة حتى يصح النهي عنها.

وأجيب عما قيل في الحديث الأول:

أولاً: لو سلمنا جدلاً بأن استعمال ألفاظ هذه العبادات في هذا الحديث للأعم، ولكننا لا نسلم بصلاحيه هذا الاستعمال للدلالة على كونها موضوعة للأعم؛ لأن الاستعمال أعم من الحقيقة والمجاز.

ثانياً: إن صدر الحديث كاشف عن كون هذه الألفاظ موضوعة للصحيح؛ إذ لا يعقل أن يكون الإسلام مبنياً على الفاسد منها.

إن قلت: كيف تكون الأربع التي أخذوا بها صحيحة، والحال أنهم تاركون للولاية؟!

قلنا: هي صحيحة باعتقادهم، وإن كانت فاسدة في الواقع ونفس الأمر.

والإنصاف: أن هذا الكلام في الرواية خارج عن دائرة البحث؛ لأننا حينما نتكلم عن الصحة والفساد، فإنما نقصد الصحة الاقتضائية؛ أي تمامية الأجزاء والشرائط الداخلة في المسمى، لا الصحة الفعلية، والولاية ليست

داخله في مفهوم الصلاة ومسمّاها، وبالتالي لا ربط لها بالصحة الاقتضائية التي هي محلّ البحث، وإنّما هي؛ كقصد القرية، شرط في الصحة الفعلية. وعليه، فلا تصلح هذه الرواية دليلاً للأعم.

أمّا بالنسبة للحديث الثاني، فيجيب عنه صاحب الكفاية، بأنّه إنّما يتمّ هذا الكلام لو كان النهي مولوياً ناشئاً عن مفسدة ملزمة في المتعلّق؛ حيث تلزمه الحرمة الذاتية لصلاة الحائض، وهذا بعيد. ولكنّ الحق أنّ النهي هنا إرشادي إلى مانعيّة الحيض عن صحة الصلاة، وهذا يتناسب مع القول بالصحيح؛ لأنّ الذي يشترط فيه عدم الحيض هو الصلاة الصحيحة.

وما ذكره صاحب الكفاية من كون النهي هنا إرشادياً في غاية الصحة والمتانة، كما نبّهنا على ذلك في عدّة مباحث من مسائل الفقه. ثمّ إنّّه لو سلّمنا بأنّ النهي هنا مولوي، لكّنّه لا يصلح دليلاً على الأعم؛ لما تقدم من أنّه استعمال، وهو أعم من الحقيقة والمجاز.

الوجه الخامس: صحة تعلق النذر وشبهه بترك الصلاة في الأماكن

المكروهة.

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «ومنها: أنّه لا شبهة في صحة تعلق النذر وشبهه بترك الصلاة في مكان تكره فيه، وحصول الحنث بفعلها، ولو كانت الصلاة المنذور تركها خصوص الصحيحة، لا يكاد يحصل به الحنث أصلاً، لفساد الصلاة المأتي بها لحرمتها، كما لا يخفى، بل يلزم المحال، فإنّ النذر حسب الفرض قد تعلق بالصحيح منها، ولا يكاد يكون معه صحيحة، وما يلزم من فرض وجوده عدمه محال.

قلت: لا يخفى أنّه لو صح ذلك، لا يقتضي إلاّ عدم صحة تعلق النذر بالصحيح، لا عدم وضع اللفظ له شرعاً، مع أنّ الفساد من قبل النذر لا ينافي صحة متعلقه، فلا يلزم من فرض وجودها عدمها».

مفاد هذا الوجه أنه لو نذر المكلف أو عاهد أو حلف على ترك الصلاة في الأماكن المكروهة؛ كالحمام والطريق وبين المقابر . . . لصحّ نذره وعهده ويمينه، فإذا حثّ أثم، ولزمته الكفارة.

وعليه، لو كان المراد من الصلاة خصوص الصحيحة، لما أمكنه الحث، بأن يأتي بها صحيحة؛ لأنه بعد النذر أو العهد أو اليمين تصبح الصلاة منهيّاً عنها، والنهي عنها موجب لفسادها، فلا سبيل حينئذٍ إلى الإتيان بها صحيحة في الأماكن المكروهة، وبالتالي لا سبيل إلى الحث مع أنه ممكن.

ثانياً: إنه يلزم من وجود النذر عدمه؛ لأنّ عدم إمكان الحث، وبالتالي عدم التمكن من الإتيان بالصلاة الصحيحة في الأماكن المكروهة بعد النذر أو العهد أو اليمين، يلزمه فساد هذه الثلاثة؛ للنهي عنها، والفرض أنّ الصلاة المنذور تركها هي الصحيحة. وعليه، فينحلّ النذر؛ لخروج الصلاة بسبب هذا النهي المفسد للعبادة عن متعلق النذر.

وبناءً عليه، تكون الصلاة موضوعة للأعم.

وفيه: أولاً: من المعلوم أنه يشترط في صحة النذر أن يكون متعلّقه راجحاً شرعاً، فلا ينعقد النذر بالمرجوح، ولما كانت العبادة راجحة دائماً حتى وإن كانت مكروهة - حيث إنّ الكراهة في العبادات لا تعني أكثر من قلة الثواب - كان نذر ترك الصلاة في الأماكن المكروهة نذراً للمرجوح، وهذا مبطل للنذر.

أمّا الحلف والعهد، فإن لم نشترط في متعلّقيهما الرجحان الشرعي، إلا أنه لا خلاف على اشتراط عدم المرجوحية فيه، وترك الصلاة مرجوح سواء في الأماكن المكروهة أم غيرها، فيبطلان كما بطل النذر.

ثانياً: لو سلّمنا بصحّة النذر والعهد والحلف، إلا أنّنا لا نجد أنّ لصحة هذه الثلاثة وفسادها ربطاً بكون ألفاظ العبادات موضوعاً للصحيح أو للأعم؛ ذلك أنّ المرجع فيها إلى قصد المكلف، فلو أنّه قصد الصلاة الصحيحة، فهو كذلك وإن كان أعمياً.

ثالثاً: ما تقدم من أنّه لا يمكن الحنث بناءً على أنّ المنذور تركها هي الصلاة الصحيحة؛ لصيرورة الصلاة في الأماكن المكروهة منهاها، ممّا يقتضي فسادها، صحيح لو كان المراد الصحة مطلقاً؛ يعني حتى بعد تعلّق النذر بها، والحال أنّ المراد منها الصحة الاقتضائية؛ أي تمامية الأجزاء والشرائط، فإنّ المكلف لم يقصد الصلاة الصحيحة مطلقاً، وإنّما قصد الصحة الاقتضائية.

وبعبارة أخرى: إنّ الصلاة المنذور تركها هي الصلاة الصحيحة قبل تعلّق النذر بها، وإن صارت فاسدة بعد التعلّق.

وعليه، يكون الحنث ممكناً؛ لأنّه لو أتى المكلف بالصلاة تامة الأجزاء والشرائط في هذه الأماكن، يكون قد أتى بها صحيحة اقتضاءً، وإن لم تكن صحيحة فعلاً للنهي عنها، ففساد الصلاة جاء من مخالفة النذر، كما لا يخفى، لا من الصلاة نفسها بعد أن كانت تامة الأجزاء والشرائط.

المبحث الثالث

أسماء المعاملات موضوعة للصحيح أو الأعم؟

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ : «بقي أمور: الأول: إنَّ أسامي المعاملات، إن كانت موضوعة للمسببات فلا مجال للنزاع في كونها موضوعة للصحيحة أو للأعم، لعدم اتصافها بهما، كما لا يخفى، بل بالوجود تارة وبالعدم أخرى، وأما إن كانت موضوعة للأسباب، فللنزاع فيه مجال، لكنه لا يبعد دعوى كونها موضوعة للصحيحة أيضاً، وأن الموضوع له هو العقد المؤثر لأثر كذا شرعاً وعرفاً».

إننا نجد في المعاملات أسباباً، وهي العقود والإيقاعات، ومسببات، وهي آثار تلك الأسباب؛ فعقد الزواج سبب، والزوجية مسبب، وعقد البيع سبب، والملكية مسبب، وهكذا.

والسؤال: هل ألفاظ المعاملات موضوعة للأسباب أم للمسببات كما ذهب إليه أغلب الأعلام؟

يقول صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ : لو كانت أسماء المعاملات موضوعة للمسببات لما جرى النزاع في أنَّها موضوعة للصحيح أو الأعم؛ لأنَّ الصحة لما كانت وصفاً لتام الأجزاء والشرائط، فلا يعقل أن يتصف بها إلا المركبات، أمَّا المسببات فهي بسيطة تتصف بالوجود تارة وبالعدم أخرى؛ فالزوجية إمَّا أن تكون موجودة أو لا، والملكية كذلك، فهاتان وأمثالهما معانٍ بسيطة لا ينقصها جزء فتفسد، وبالتالي لا تتصف بالصحة والفساد.

نعم، لو كانت موضوعة للأسباب لجرى النزاع؛ لأنَّ العقود والإيقاعات مركّبة من أجزاء وشرائط تختلف زيادة ونقصاناً بحسب كلّ نوع معاملة، كما لا يخفى. وعليه، فتتصف بالصحة إذا تمت أجزاؤها وشرائطها؛ حيث تؤثر أثرها شرعاً وعرفاً، وتتصف بالفساد إذا لم تتم.

ثمَّ إنّ صاحب الكفاية لم يستبعد أن تكون أسماء المعاملات موضوعة لخصوص الصحيح؛ كالعبادات، وإن افترقا في كون العبادات مخترعات شرعية، خلافاً للمعاملات التي أمضاها الشارع على ما هي عليه لدى العرف.

وإن قيل: كيف تكون المعاملات غير مخترعة شرعاً، والحال أنَّ العرف يصحّح بعض المعاملات التي يبطلها الشرع؛ كبيع المنابذة والملازمة، وبيع غير المميّز، والبيع الربوي...؟

يجيب صاحب الكفاية بأنَّ البيع هو البيع شرعاً وعرفاً، وإنَّما الشارع المقدّس خطأ العرف في تطبيقه على مصاديقه، وهذا الاختلاف المصداقي لا يوجب اختلافاً في ماهية البيع الواحدة شرعاً وعرفاً.

ثمَّ إنّ مضافاً إلى كون النزاع غير جارٍ لو كانت أسماء المعاملات موضوعة للمسبّبات؛ لأنَّها بسيطة لا تتصف بالصحة والفساد، وإنَّما تتصف بالوجود وعدمه، فإنَّه يشكل الأمر من جهة أخرى، وهو أنَّ أدلة إمضاء المعاملات؛ مثل قوله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(١)، وقوله: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(٢)، وقوله: ﴿تَجَاوَزَ عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ﴾^(٣)، ونحوها، تكون حينئذٍ

(١) سورة المائدة، الآية: ١.

(٢) سورة البقرة، الآية: ٢٧٥.

(٣) سورة النساء، الآية: ٢٩.

ناظرة إلى المسببات، فلا يمكن التمسك بإطلاقاتها لإمضاء الأسباب حين الشك في كون شيء جزءاً لها أو شرطاً؛ إذ لا يلزم من إمضاء المسبب إمضاء السبب.

وعليه، فثمرة البحث المهمة في المقام تنتفي؛ إذ لو شككنا في حصول الملكية من سبب خاص؛ كالمعاطاة مثلاً، أو العقد بالفارسية، أو بالكتابة، فلا دليل على إمضاء تلك المعاملة، ويكون الأصل حينئذٍ عدم النقل والانتقال.

وإنما لا يلزم من إمضاء المسبب إمضاء السبب، لو كان للمسبب أسبابٌ متعددة، وبعضها متيقن الإرادة، فيكون إمضاء المسبب إمضاءً للسبب في الجملة؛ فيؤخذ بالقدر المتيقن، ويكون الأصل في غيره الفساد وعدم النقل والانتقال.

نعم، لو كانت الأسباب متساوية الأقدام، أو كان السبب واحداً، فهنا إمضاء المسبب يُلزم إمضاء السبب حتماً، فلا يختلف الأمر حينئذٍ بين أن تكون أسماء المعاملات موضوعة للأسباب أو للمسببات؛ حيث يمكن التمسك بإطلاقات الأدلة على كلا القولين.

جواب النائيني:

أجاب الميرزا النائيني رحمته الله على الإشكال المتقدم، بأن منشأ هذا الإشكال دعوى أن المعاملات عبارة عن أسباب ومسببات، فهما متغايران في الخارج تغاير الاحتراق والإلقاء في النار، فلا إشكال أن السبب وهو الإلقاء في النار مغاير للمسبب وهو الاحتراق، ولا إشكال أيضاً أن الإرادة إنما تتعلق بالسبب أولاً وبالذات، ولا يمكن أن تتعلق بالمسبب كذلك، وإنما تتعلق به ثانياً وبالعرض.

وعليه، إن صحَّ أنَّ المعاملات عبارة عن أسباب ومسببات، وأحدهما مغاير للآخر، فالإشكال واقع، ولكن الحق أنَّها ليست كذلك، وإنَّما المعاملات عبارة عن آلة وذو الآلة، وهما شيء واحد في الخارج؛ نظير الكتابة وتحريك القلم باليد على القرطاس، فإنَّا نجد بالوجدان أنَّ ذا الآلة - وهي الكتابة - نفس الآلة وهي التحريك في الخارج. وكذا المعاملات؛ فالعقود آلة، وما يحصل في الخارج من الملكية والزوجية ونحوهما ذو الآلة، وهما شيء واحد خارجاً، فيكون إمضاء أحدهما إمضاء للآخر، وعليه، فلا يبقى محلٌّ للإشكال.

وفيه: أنَّ ما فعله الميرزا ليس سوى تغييراً للأسماء؛ حيث سمَّى السبب بالآلة، والمسبب بذو الآلة، ولا مشاحة في التسميات، وإنَّما الكلام في التغير وعدمه، وما يصدِّقه الوجدان أنَّ العقد شيء، وما يترتب عليه شيء آخر، فليست الملكية عين صيغة (بعث)، وإنَّما هي مترتبة عليها، بل على أمور أخرى غيرها من البلوغ والقصد والاختيار وغيرها.

نعم، يمكن دفع الإشكال بنحو آخر، وذلك بإثبات أنَّ لكلَّ مسبب سبباً واحداً سببه خارجاً، وعليه يكون إمضاء المسبب إمضاء لهذا السبب الواحد. ويمكننا إثبات ذلك بلا تجشّم؛ فإذا قال زيد مثلاً: (بعث حماري)، ثمَّ قال: (بعث داري)، ثمَّ قال: (بعث عباءتي)، فيتحقق بكل واحد من هذه الصيغ والأسباب مسببٌ بعددها، ولا يمكن أن يكون مسببٌ واحد لكلِّ هذه الأسباب؛ إذ معنى ذلك انفكاك المسبب عن سببه، وهو غير معقول.

وعليه، فكلّ ذلك بيوع صدرت من أهلها ووقعت في محلّها، وقد أمضى الشارع هذه المسببات، فأمضى معها أسبابها الواحدة؛ إذ لا يعقل أن يمضي مسبباً بلا إمضاء سببه الواحد.

أمّا منشأ الشبهة من أنّ للمسبّب أسباباً متعدّدة، فهو النظر إلى كلّيه الذي له مصاديق. ولكن لا معنى لإمضاء الشارع كلّ المسبّب؛ أي ماهيته المهمة المعرّاة عن جميع الخصوصيات، وإنّما الإمضاء للمسبّبات الخارجية التي لكل منها سبب واحد، يلزم من إمضاء مسبّبه إمضاؤه.

ومن هنا يتضح لك ما ذهب إليه السيد البروجرديّ رَحِمَهُ اللهُ مِنْ أَنَّ أَلْفَاظَ المعاملات موضوعة للماهية المهمة المعرّاة عن جميع الخصوصيات حتى الوجود والعدم، وأنّ السببية والمسببية من لوازم الوجود لا الماهية، وما جُعِلَ فارقاً من السببية والمسببية خارج عن معاني الألفاظ الموضوعة للمعاملات. وبالتالي لا يتأتّى الخلاف في أسامي المعاملات مطلقاً من غير تفصيل.

وبالجملة، إنّ ما ذهب إليه السيد البروجرديّ رَحِمَهُ اللهُ مِنْ أَنَّ أَسَامِي المعاملات موضوعة بإزاء الماهيات المعرّاة عن حيثية الوجود والعدم، وإن كان صحيحاً، إلا أنّ أدلّة الإمضاء؛ كقوله سبحانه وتعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾، ونحوها من الآيات الشريفة، ناظرة إلى مصاديق الماهية؛ إذ لا معنى لإمضاء ماهية البيع.

وعليه، فيعود البحث السابق من أنّ أدلّة الإمضاء هل هي إمضاء للأسباب أم للمسبّبات؟ والله العالم.

المبحث الرابع

صحة التمسك بإطلاق ألفاظ المعاملات

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ : «الثاني : إن كون ألفاظ المعاملات أسامي للصحيحة، لا يوجب إجمالها، كألفاظ العبادات، كي لا يصحَّ التمسك بإطلاقها عند الشك في اعتبار شيء في تأثيرها شرعاً؛ وذلك لأنَّ إطلاقها - لو كان مسوقاً في مقام البيان - ينزل على أنَّ المؤثر عند الشارع، هو المؤثر عند أهل العرف، ولم يعتبر في تأثيره عنده غير ما اعتبر فيه عندهم».

مرَّ في كلامنا عن ثمرة النزاع بين القول بالصحيح والقول بالأعم أنَّ الصحيح لا يمكنه التمسك بإطلاق ألفاظ العبادات إذا شكَّ باعتبار جزء أو شرط فيها؛ وذلك لعدم إحرازه عنوان العبادة؛ حيث يحتمل أن يكون المشكوك داخلاً في ماهيته، ولكن الأمر مختلف بالنسبة للمعاملات؛ لأنَّها ليست مخترعات شرعية، وإنَّما هي معانٍ عرفية أمضاها الشارع، فكانت حقيقتها العرفية والشرعية واحدة.

وبالتالي ما يصدق عليه أنَّه (بيع) عرفاً، يكون بيعاً شرعاً، فلو شككنا في اعتبار العربية أو الماضوية أو التلفظ في البيع بعد فرض الصدق العرفي على عنوان البيع بالصيغة غير العربية، وغير الماضوية، وبالمعاطاة، يمكن التمسك بإطلاقات أدلة البيع لنفي اعتبار ذلك.

نعم، إن كان الشكَّ راجعاً إلى اعتبار أمر عرفي، بحيث لا يكون عنوان المعاملة محرراً معه، هنا لا يمكن للصحيح التمسك بالإطلاق؛ وذلك

كما لو شككنا في صدق عنوان البيع على معاملة لا مائيّة لها ؛ حيث عرّف بعض أهل اللغة البيع بأنّه : «مبادلة مال بمال» ، فهنا لا يمكن للقائل بالصحيح التمسك بالإطلاق ؛ لعدم إحراز العنوان ، خلافاً لكون الشكّ في اعتبار أمر شرعي .

أمّا الأعمي ، فلا إشكال في إمكانية تمسكه بالإطلاق ، سواء كان الشكّ راجعاً إلى اعتبار أمر عرفي أم شرعي ؛ ذلك أنّ عنوان الأعمّ محرز لديه على كلّ حال .

المبحث الخامس

أنحاء الداخل في الأمور به وعلاقته بالصحيح والأعم

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «الثالث: إن دخل شيء وجودي أو عدمي في الأمور به: تارة: بأن يكون داخلاً فيما يأتلف منه ومن غيره، وجعل جملته متعلقاً للأمر، فيكون جزءاً له وداخلاً في قوامه.

وأخرى: بأن يكون خارجاً عنه، لكنه كان مما لا يحصل الخصوصية المأخوذة فيه بدونه، كما إذا أخذ شيء مسبوقاً أو ملحقاً به أو مقارناً له، متعلقاً للأمر، فيكون من مقدماته لا مقوماته.

وثالثة: بأن يكون مما يتشخص به الأمور به، بحيث يصدق على المتشخص به عنوانه، وربما يحصل له بسببه مزية أو نقیصة، ودخل هذا فيه أيضاً، طوراً بنحو الشرطية وآخر بنحو الشرطية».

حاصل هذا الأمر: إنَّ ما يدخل في الأمور به وجوداً وعدماً على أنحاء:

أولاً: ما يكون داخلاً في حقيقة ماهية الأمور به ومقوماً لها، وهي الأجزاء الداخلة قيداً وتقييداً؛ كالركوع والسجود بالنسبة إلى الصلاة، وهي أمور وجودية.

أمَّا كيف يدخل أمر عدمي في الماهية؟ فقد يكون المراد على ما يبدو (عدم المانع)؛ كعدم القهقهة بالنسبة إلى الصلاة، إلا أنَّ عدم المانع لا دخالة له في مصلحة الأمور به، كلَّ ما في الأمر أنَّ وجوده مفسد له.

ثانياً: ما يكون خارجاً عن ماهية المأمور به، ولكن له خصوصية في تحققه؛ بحيث لا يحصل المأمور به إلا به، وهي الشرائط الخارجة قيّداً والداخلية تقيّداً؛ كالطهارة بالنسبة إلى الصلاة، فإنّها وإن كانت خارجة عن ماهية الصلاة وحقيقتها، ولكن لا يمكن تحصيل الصلاة بدونها.

ثالثاً: ما يكون خارجاً عن ماهية المأمور به، فلا دخالة له فيها ولا في تحققها، وإنّما دخالته في تشخّص أفرادها؛ كخصوصية المسجد الحرام بالنسبة إلى الصلاة الواقعة فيه؛ فإنّ ماهية الصلاة قائمة بغير هذه الخصوصية، ويمكن أن تتحقّق بدونها؛ كما لو حصلت في غير المسجد الحرام، إلا أنّها مشخّصة لهذا الفرد من أفراد الصلاة.

وهذه الخصوصية إن اعتبرناها مقوِّمة للفرد، فتكون جزءاً له لا للماهية، وإن لم نعتبرها كذلك، وإنّما اعتبرنا الفرد متقوِّم بنفسه، فتكون شرطاً.

رابعاً: ما لا يكون جزءاً ولا شرطاً للماهية ولا للفرد؛ كما لو كان واجباً ضمن واجب آخر، أو مستحباً ضمن واجب أو مستحب آخر؛ مثل لبس ثوبي الإحرام، فهو واجب ضمن واجب آخر، وهو الإحرام نفسه، وليس جزءاً ولا شرطاً لماهية الإحرام ولا لفرده؛ إذ لا يلزم من انتفائه انتفاء الإحرام.

ومثل القنوت في الصلاة، فهو مستحبّ ضمن واجب إن وقع في الصلاة الواجبة، ومستحبّ ضمن مستحب إن وقع في الصلاة المستحبة، وهو على كلتا الحالتين لا دخالة له في حقيقة الصلاة، ولا في تحققها، ولا في تشخّص أفرادها.

إذا عرفت ذلك، فنقول: ما لا دخالة له في حقيقة الماهية أو تحققها - أي ما هو خارج عنها قيّداً وتقيّداً - وله دخالة في تشخّص أفرادها، أو ما

كان على نحو واجب ضمن واجب آخر، أو مستحب ضمن واجب أو مستحب آخر، لا دخالة له في الصحيح والأعم.

وأما جزء الماهية، فلا إشكال في دخوله في المسمى، وأن انتفاءه يوجب انتفاء المسمى.

وأما شرط الماهية، فقد يقال بعدم دخوله في التسمية، وأن انتفاءه لا يوجب انتفاء المسمى، كما عن الوحيد البهبهاني رحمته الله؛ حيث ذهب إلى دخل جزء الماهية في التسمية دون شرط الماهية، فهو قائل في أجزاء الماهية بالصحيح، وفي الشرائط بالأعم.

ولكنك عرفت ما هو الإنصاف، وهو دخول كل من الأجزاء والشرائط في محل الكلام.

ثم إن للسيد البروجردي كلاماً في المقام، وحاصله: إنه بناءً على جعل الأمور به نفس المركب، فيشكل الأمر في الأجزاء المندوبة؛ كالقنوت مثلاً، فإنه إن كان داخلياً في الأمور به، فلا بد أن يكون واجباً بحيث يكون الإخلال به إخلالاً بالواجب، وإن كان خارجاً عنه، وكان المركب متحققاً بدونه، فهو مخالف حينئذٍ لما عند أهل الشرع، فإنهم يرونه جزءاً للمركب، فيكون الأمر به مؤلفاً منه ومن غيره.

ولأجل التخلص من هذا الإشكال ذكر أن الأمور به ليس نفس المركب، وإنما هو عنوان كلي منطبق على تلك المركبات الخارجية، ومنتزع منها، وهو عنوان الإقبال إلى الله عز وجل بنحو الخضوع والتذلل.

وفيه: أن الأمور به، وهو الصلاة، غير الإقبال إلى الله عز وجل، نعم هو كمال فيها. ومن هنا لو صلي بلا إقبال مع تمامية الأجزاء والشرائط، لكانت صلاته صحيحة بلا إشكال، نعم قبولها قد يكون مشروطاً بالإقبال.

ومن هنا ورد في صحيح زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إذا قمت إلى الصلاة فعليك بالإقبال على صلاتك، فإنما لك منها ما أقبلت عليه...»^(١) ثم إنه لو كان المأمور به هو الإقبال، وأغلب الناس لا يلتفتون إليه، فكيف يتحقق منهم الامتثال؟!

وأما بالنسبة للقنوت، فهو في الواقع ليس جزءاً للصلاة، وتسميته بذلك مجازاً، وإنما هو مستحب مستقل، ظرفه الصلاة، فيرتفع الإشكال من أساسه، والله العالم.

(١) وسائل الشيعة باب ١ من أبواب أفعال الصلاة، ج ٥، ص ٤٦٣، ح ٥.

الأمر الحادي عشر الاشتراك اللفظي

وفيه مباحث :

- المبحث الأول: أدلة إمكان الاشتراك ووقوعه
- المبحث الثاني: دليل استحالة الإمكان مطلقاً وفي القرآن الكريم
- المبحث الثالث: دليل وجوب الاشتراك
- المبحث الرابع: كيفية حصول الاشتراك اللفظي

الأمـر الحادي عشر

الاشتراك اللفظي

قال صاحب الكفاية رحمته الله : «الحادي عشر : الحق وقوع الاشتراك، للنقل، والتبادر، وعدم صحة السلب، بالنسبة إلى معنيين أو أكثر للفظ واحد، وإن أحاله بعض، لإخلاله بالتفهم المقصود من الوضع لخفاء القرائن؛ لمنع الإخلال أولاً، لإمكان الاتكال على القرائن الواضحة، ومنع كونه مخلاً بالحكمة ثانياً، لتعلق الغرض بالإجمال أحياناً، كما أن استعمال المشترك في القرآن ليس بمحال كما توهم، لأجل لزوم التطويل بلا طائل، مع الاتكال على القرائن والإجمال في المقال، لولا الاتكال عليها. وكلاهما غير لائق بكلامه تعالى جل شأنه . . .».

خصّص صاحب الكفاية الأمر الحادي عشر من مقدّمات كتابه بالاشتراك اللفظي، وهو : «وضع لفظ لمعانٍ متعدّدة بأوضاع متعدّدة»؛ كوضع لفظ (العين) لمعنى الباصرة، والنابعة، والجاسوسية، وغيرها، ويلحقه الوضع العام والموضوع له الخاص؛ لأنّ الوضع فيه لمعانٍ متعدّدة بوضع واحد، وفي الحقيقة إنّ اشتراك لفظي؛ لأنّ الوضع الواحد ينحلّ إلى أوضاع متعدّدة بتعدد المعاني الجزئية، ويقابله الاشتراك المعنوي، وهو : «وضع لفظ لمعنى كلي»؛ كوضع لفظ الإنسان لمعنى الإنسان.

وقد اختلف الأعلام في إمكانية الاشتراك اللفظي، فمن قائل بإمكانه، وقائل باستحالته، وقائل بوجوبه.

وليس المراد من ذلك الإمكان الذاتي؛ إذ لا خلاف في إمكانه وعدم استحالته بالذات، إذ لا يلزم منه التضاد أو التناقض المحالان، ولا الوجوب الذاتي؛ حيث لا معنى له هنا، وإنَّما المراد هو الإمكان والاستحالة والوجوب الوقوعي.

المبحث الأول

أدلة إمكان الاشتراك ووقوعه

ذهب صاحب الكفاية إلى إمكان الوقوع مستدلاً على ما ذهب إليه بثلاثة أدلة :

الدليل الأول: النقل

فإن أهل اللغة قد نقلوا لنا الكثير من الاشتراكات اللفظية التي استعمل فيها لفظ واحد في معانٍ متعددة استعمالاً حقيقياً؛ حيث لم تلحظ علاقة أو تشبيه بين هذه المعاني حتى يكون الاستعمال في أحدها حقيقة وفي الباقي مجازاً؛ كاستعمال (العين) في النابعة والباصرة والجاسوسية، واستعمال (القرء) في الحيض والطهر، واستعمال (المولى) في السيد والعبد... والوقوع أكبر شاهد على الإمكان.

الدليل الثاني: التبادر

فإن المتبادر من سماع أي لفظ من الألفاظ المتقدمة معانٍ متعددة، نحتاج في تعيين أحدها إلى قرينة، والتبادر أمانة على أن استعمال هذه الألفاظ في معانيها المتعددة استعمال حقيقي؛ فإن التبادر أمانة على الحقيقة.

الدليل الثالث: عدم صحة السلب

فمما يدلّ على أنّ لفظ (القُرء) مثلاً موضوع للحيض والطهر بوضعين مستقلّين، أنّنا لا نستطيع أن نسلب أحدهما عنه، فلا يصحّ أن يقال: (الحيض ليس قُرءاً)، أو (الطهر ليس قُرءاً).

المبحث الثاني

دليل استحالة الاشتراك مطلقاً وفي القرآن الكريم

استدلّ القائلون بالاستحالة، ومنهم تلميذ صاحب الكفاية المحقق الإيرواني رحمته الله، بأنّه لما كانت الغاية من الوضع التفهيم، وكان الاشتراك عبارة عن وضع اللفظ لمعانٍ متعددة بأوضاع متعددة، فيلزم منه حينئذٍ وقوع الإجمال حين استعمال اللفظ المشترك؛ إذ لا قرينة على تعيين أحد المعاني، فتنتفي غاية التفهيم من الوضع، فيلغو، وهذا قبيح عقلاً.

وبعبارة أخرى: الغرض من الوضع حصول التفهيم والتفهم، ولكن هذا الغرض لا يحصل مع تعدّد الوضع؛ لعدم حصول تفهيم خصوص المعنى الأول الذي وضع له اللفظ، ولا خصوص المعنى الثاني الذي وضع له اللفظ أيضاً، فلا يمكن أن يقصد المتكلّم تفهيم كلّ من المعنيين.

وأما القدر المشترك بين المعنيين، أو أحد المعاني مردّداً، فلم يوضع له اللفظ، ولا يكون الغرض من الوضع لمعنى حصول تفهيم معنى آخر.

وعليه، فالوضع يكون لغواً، ولا يترتب عليه الغرض المقصود، واللغو لا يصدر من الحكيم، وقبيح في حكم العقل.

جواب صاحب الكفاية: إنّ المعيّّن لأحد المعاني هي القرينة المقالية أو المقامية، فإن قيل: إنّ القرائن قد تكون خفية مما يوجب الإجمال، قلنا: لا

ضير من وقوع الإجمال أحياناً؛ حيث يكون غرضاً للمتكلم، وهذا واقع حتى في القرآن الكريم، وهو ما سنوضحه - إن شاء الله تعالى - في المجمل والمبين.

جواب المحقق الإيرواني: إنَّ الكلام في اللفظ نفسه لا في القرائن، وقد عرفت أنَّ الغرض من الوضع لا يكاد يكون إلا حصول التفهيم بنفس اللفظ، وأمَّا حصول التفهيم بمعونة القرينة، فإن كان ذلك غرضاً للوضع، فذلك يؤدِّي إلى كون القرينة جزءاً من اللفظ الموضوع لمعناه، وقد فرض اللفظ بنفسه هو تمام ما وضع لمعناه، فهو العلة المفهِّمة، وتمام الوسطة في الإفهام.

الإنصاف: أنَّ في كلام الإيرواني رَحْمَةُ اللَّهِ مغالطة؛ لبداهة أنَّ لفظاً قد يكون قرينة على تعيين لفظ آخر دون أن يكون جزءاً منه. ثمَّ إنَّ الاشتراك اللفظي قليل في اللغة، ولكنَّه على قلَّته لا تنعدم قرينته، وهذا لا ينافي الاشتراك.

وبالجملة، فما ذكره المحقِّق الإيرواني عن المحذور على تقدير تماميته، يكون من الشبهة في مقابل البديهة؛ لما عرفت من الوقوع الذي هو أدلُّ دليل على الإمكان.

ثمَّ إنَّ البعض فصَّل في استحالة الاشتراك، حيث جعله ممكناً في غير كلام الله ﷻ، ومستحيلاً فيه؛ للزوم الإجمال إن لم يأتِ بقرينة على تعيين المراد، أو التطويل بلا طائل؛ إذ بإمكان الحكيم أن يبيِّن مراده مباشرة بلا توسُّط قرينة، فحينئذٍ يكون اختياره المشتركات المحوِّجة إلى قرينة تطويلاً بلا طائل، وهو كما الإجمال محال عليه سبحانه وتعالى.

وجوابه: أولاً: إن كانت القرينة المعيّنة مقامية، فينتفي التطويل

المدّعى ، وإن كانت مقالية ، فنسلم بحصول التطويل ، ولكننا لا نسلم بأنه بلا طائل ، بل قد تدلّ القرينة بالمطابقة على معنى ، وبالالتزام على المراد من اللفظ المشترك ، فتنتفي اللغوية حينئذٍ .

ثانياً : من قال أنّ التطويل لا يليق بساحته المقدّسة؟ فإنّ الذي لا يليق به هو الذي لا طائل منه ؛ لانتفاء الغرض معه ، وهو قبيح ، إلا أنّنا قد نجد في التطويل ما يجعله حسناً ولائقاً ؛ كما هو الحال مع الحبيب ؛ قال سبحانه وتعالى حكاية عن النبي موسى (على نبينا وآله وعليه السلام) : ﴿وَمَا تِلْكَ يَمِينُكَ يَمُوسَىٰ﴾ (١٧) قَالَ هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّأُ عَلَيْهَا وَأَهُشُّ بِهَا عَلَىٰ غَنَمِي وَلِيَ فِيهَا مَآرِبُ أُخْرَىٰ ﴿١٨﴾ (١) .

ثالثاً : أمّا الإجمال ، فلا نسلم أيضاً أنّه محال عليه سبحانه وتعالى ؛ لأنّه قد يتعلّق الغرض به نفسه ، وقد نصّ القرآن الكريم على وقوع المجملات فيه ؛ حيث قال عزّ وجلّ : ﴿هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ ءَايَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَبِهَاتٌ﴾ (٢) ، والمتشابه هو المجمل .

(١) سورة طه ، الآيتان : ١٧ ، ١٨ .

(٢) سورة آل عمران ، الآية : ٧ .

المبحث الثالث

دليل وجوب الاشتراك اللفظي

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «وربما توهم وجوب وقوع الاشتراك في اللغات، لأجل عدم تناهي المعاني، وتناهي الألفاظ المركبات، فلا بد من الاشتراك فيها، وهو فاسد لوضوح امتناع الاشتراك في هذه المعاني، لاستدعائه الأوضاع الغير المتناهية، ولو سلم لم يكذب يجدي إلا في مقدار متناه، مضافاً إلى تناهي المعاني الكلية، وجزئياتها وإن كانت غير متناهية، إلا أن وضع الألفاظ بإزاء كلياتها، يغني عن وضع لفظ بإزائها، كما لا يخفى، مع أن المجاز باب واسع، فافهم».

استدلّ القائلون بوجوب الاشتراك اللفظي، بأنه لما كانت المعاني غير متناهية، والألفاظ متناهية؛ لتركيبتها من الحروف المحدودة، والمركب من المحدود محدود، لم تكن الألفاظ متسعة للمعاني، فوجب الاشتراك لاستيعاب المعاني غير المتناهية عرفاً عن طريق جعل لفظ واحد لأكثر من معنى.

هذا الدليل في الواقع لم يكتب له التوفيق، وقد أورد صاحب الكفاية عليه إشكالات أربعة:

الإشكال الأول:

إنّ المعاني غير المتناهية تستدعي أوضاعاً غير متناهية؛ لفرض أننا وضعنا لفظاً لكل معنى، فإذا تعددت المعاني تعددت معها الأوضاع، وهو

محال ؛ لأنه لما كانت الأوضاع واقعة في زمن مُتَنَاهٍ، لزم أن تكون متناهية .

الجواب : أولاً : لا نسلّم بأنّ الألفاظ متناهية خلافاً للمعاني ، بل هي أيضاً غير متناهية ؛ لأنّ المراد من عدم التناهي هو عدم التناهي العرفي ، وإلا فجميع ما عدا الله سبحانه وتعالى متناهٍ ، فالألفاظ غير متناهية عرفاً ؛ لإمكان تصوير هيئات وتراكيب متعدّدة من الألفاظ ؛ باعتبار كونها مؤلّفة من الحروف الهجائية بعضها من بعض إلى عدد غير متناهٍ ، غاية الأمر قد تطول الكلمة .

وبالجملة ، فإنّ مواد الألفاظ وإن كانت مضبوطة ومحدودة من الواحد إلى الثمانية والعشرين حرفاً ، إلا أنّ الألفاظ المؤلّفة منها ، والهيئات الحاصلة من ضمّ بعضها إلى بعضها الآخر تبلغ إلى غير النهاية ؛ نظير الأعداد ، فإنّ موادها وإن كانت آحاداً معيّنة من الواحد إلى العشرة ، إلا أنّ تركيبها منها يوجب تعدّدها إلى ما لا نهاية .

ثانياً : لو سلّمنا بأنّ الألفاظ متناهية ، والمعاني غير متناهية ، ولكّنا لا نسلّم بأنّ الأوضاع غير متناهية ؛ لإمكان أن يكون الوضع من قبيل الوضع العام والموضوع له الخاص ، وهو ما اتحد فيه الوضع وتعدّد الموضوع له ، وقد عرفت أنّه ينحلّ إلى أوضاع متعدّدة بتعدّد المعاني ، فلا نحتاج إلى القول بأنّ الأوضاع غير متناهية إن كانت المعاني غير متناهية .

الإشكال الثاني :

لو فرضنا أنّ الواضع هو الحق سبحانه وتعالى ، وهو غير متناهٍ ، فأمكن أن يكون الوضع غير متناهٍ أيضاً ، إلا أنّه لما كان المستعملون متناهين ، وهم البشر ، فيكون الاستعمال متناهياً ، والزائد عن المتناهي لغواً ، وهو عليه سبحانه وتعالى محال .

الإشكال الثالث:

لو فرضنا أنَّ المعاني الجزئية غير متناهية، ولكن المعاني الكلية متناهية، فيمكن أن نضع الألفاظ للمعاني الكلية، ثمَّ نستعمل هذا اللفظ في أفراد هذا المعنى الكلي، فينتفي وجوب الاشتراك.

الجواب: أولاً: المعنى الكلي الذي وضع اللفظ بإزائه له مراتب، فإن كان المراد هو المرتبة الأعلى منه، كمعنى (الشيء)، فلا يحصل من وضع اللفظ لهذا المعنى الكلي غرض التفهيم منه؛ إذ كثيراً ما نحتاج أن نعبر عما في ضمائرنا، ولفظ (الشيء) الموضوع لمعناه لا يفي بهذا الغرض.

وإن كان المراد من هذا المعنى الكلي المراتب الأدنى، فهي أيضاً معانٍ كلية غير متناهية؛ لأنَّ هذه المراتب الكلية تتعدد بتعدد كلِّ وصف يعرض لها، مثلاً: لفظ (الإنسان) موضوع لمعنى كلي، فإذا أضفنا شيئاً عليه، (الكاتب)، فهو أيضاً مرتبة أخرى، وإذا قلت: (إنسان ضاحك)، فهو مرتبة كلية ثالثة، فإذا قلت: (إنسان عربي)، فهو مرتبة رابعة، وهكذا كلما أضفت إليه من الصفات واللوازم.

والخلاصة: إنَّ هذه المراتب الكلية غير متناهية.

ثانياً: إنَّ الغرض قد يتعلّق بالجزئيات، فنحتاج إلى أوضاع لمعانيها غير المتناهية.

الإشكال الرابع:

لا حاجة إلى وجوب الاشتراك اللفظي؛ حيث نستطيع أن نستعمل اللفظ الموضوع لمعنى في المعاني الأخرى مجازاً، وباب المجاز واسع.

وقد أجاب البعض على هذا الإشكال بأنَّ المجاز يحتاج إلى قرينتين: قرينة صارفة عن المعنى الحقيقي، وقرينة معيّنة للمعنى المجازي، والقرائن

غالباً ما تكون لفظية، فإذا كانت القرائن متعدّدة وغير متناهية؛ لعدم تناهي المعاني، فلا نحتاج حينئذٍ إلى الاشتراك اللفظي، بل نفس تلك الألفاظ المنصوبة للقرينية توضع ابتداءً لتلك المعاني غير المتناهية.

هذا تمام ما أورده صاحب الكفاية على دليل وجوب الاشتراك.

ويبقى إشكال خامس، وحاصله: إنّ لدينا العديد من الألفاظ المهملة غير الموضوعية؛ حيث يمكن الاستفادة منها ووضعها لمعانٍ دون أن نُلجأ إلى الاشتراك.

المبحث الرابع

كيفية الاشتراك اللفظي

بعد إثبات كون الاشتراك اللفظي ممكناً بل واقعاً، ونفي استحالة وجوده، لا بدّ من الإشارة إلى كيفية حصول الاشتراك.

والإنصاف: أنّه حصل بالوضع التعييني، بأن يضع الواضع اللفظ لمعنى أوّلاً، ثمّ يضعه لمعنى آخر ثانياً، وهكذا، أو بالوضع التعييني؛ حيث ينشأ الاشتراك بكثرة استعمال اللفظ في أكثر من معنى.

أمّا ما نقله المحقق النائيني عن بعض المؤرّخين من أنّ منشأ الاشتراك ضمّ لغات القبائل التي كانت كلّ منها تستعمل اللفظ في معنى واحد مختلف عن المعنى الذي تستعمله فيه الأخرى، فهو وإن كان ممكناً في نفسه، إلاّ أنّه لا دليل عليه من جهة، ومن جهة أخرى، لو سلّمنا بحصول ذلك في بعض الألفاظ، ولكن لا نستطيع الجزم بحصول ذلك في جميعها، والله العالم.

الأمر الثاني عشر

استعمال اللفظ في أكثر من معنى

وفيه مباحث:

- المبحث الأول: أدلة امتناع الاستعمال في أكثر من معنى
- المبحث الثاني: كيفية استعمال التثنية والجمع
- المبحث الثالث: رد الاستدلال ببطون القرآن على وقوع الاشتراك

الأمر الثاني عشر

استعمال اللفظ في أكثر من معنى

قال صاحب الكفاية رحمته الله: «الثاني عشر: إنه قد اختلفوا في جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى على سبيل الانفراد والاستقلال، بأن يراد منه كل واحد، كما إذا لم يستعمل إلا فيه، على أقوال: أظهرها عدم جواز الاستعمال في الأكثر عقلاً.

وبيانه: إن حقيقة الاستعمال ليس مجرد جعل اللفظ علامة لإرادة المعنى، بل جعله وجهاً وعنواناً له، بل بوجه نفسه كأنه الملقى، ولذا يسري إليه قبحه وحسنه كما لا يخفى، ولا يكاد يمكن جعل اللفظ كذلك، إلا لمعنى واحد، ضرورة أن لحاظه هكذا في إرادة معنى، ينافي لحاظه كذلك في إرادة الآخر، حيث إن لحاظه كذلك، لا يكاد يكون إلا بتبع لحاظ المعنى فانياً فيه، فناء الوجه في ذي الوجه، والعنوان في المعنون، ومعه كيف يمكن إرادة معنى آخر معه كذلك في استعمال واحد، ومع استلزامه للحاظ آخر غير لحاظه كذلك في هذا الحال؟!!

وبالجملة: لا يكاد يمكن في حال استعمال واحد، لحاظه وجهاً لمعنيين وفانياً في الاثنين، إلا أن يكون اللاحظ أحول العينين».

أقول: إن استعمال اللفظ في أكثر من معنى له صور أربع:

الأولى: استعمال اللفظ في معنى كلي له أفراد، مثل استعمال صيغة

الأمر الموضوع لمعنى كلي، وهو طلب الشيء الأعم من أن يكون على نحو الوجوب أو الندب.

الثانية: استعمال اللفظ في عدة معانٍ تشكّل أجزاءً لجامع؛ حيث يقال: استعمل اللفظ في مجموع المعاني.

الثالثة: استعمال اللفظ في أحد معانيه من دون تعيين؛ كاستعمال لفظ (العين) في الباصرة أو الجارية من دون تعيين أي منهما.

الرابعة: استعمال اللفظ في أكثر من معنى على أن يكون كل معنى ملحوظاً استقلالاً، وكأنّ اللفظ مستعمل فيه فقط؛ كما لو أطلقنا لفظ (العين) وأردنا معانيها في آنٍ واحد، كلٍّ منها على نحو الاستقلال؛ حيث لوحظ معنى الباصرة استقلالاً، والجارية استقلالاً، والجاسوسية كذلك.

ولا إشكال في ثبوت الاستعمال على نحو الصورة الأولى والثانية والثالثة، وإنّما النزاع حول الصورة الرابعة، فهل يصحّ في استعمال واحد إرادة أكثر من معنى على نحو الانفراد والاستقلال، وبلحاظ واحد أم لا؟

المبحث الأول

أدلة امتناع الاستعمال في أكثر من معنى

ذهب المشهور إلى امتناع استعمال لفظ في أكثر من معنى على نحو الاستقلال، وقد ذكروا لذلك دليلين:

الدليل الأول:

وقد ذكره صاحب الكفاية وجماعة، وحاصله:

لَمَّا كَانَ الاستعمال عبارة عن إفناء اللفظ في المعنى فناء الوجه في ذي الوجه، والعنوان في المعنوي؛ بحيث يلحظ اللفظ آلة للمعنى وتبعاً له، فإذا فني اللفظ في معنى (الباصرة) من معاني (العين)، فما الذي يفنى في المعاني الأخرى إذا أردناها على نحو الاستقلال أيضاً؛ (الجارية) و(الجاسوسية)؟! إذ لا يمكن أن يفنى اللفظ مرتين وفي آنٍ واحد.

ومن هنا كان هذا الاستعمال محالاً عقلاً؛ للزومه اجتماع النقيضين، وهما الفناء وعدمه؛ حيث يكون اللفظ بلحاظ استعماله في المعنى الأول فانياً بالنسبة إليه، وغير فاني بالنسبة للمعنى الثاني، وهو محال.

وعليه، لا يصحّ هذا الاستعمال، سواء كان على نحو الحقيقة في جميع المعاني أم على نحو المجاز، أم على نحو الحقيقة في بعضها وعلى نحو المجاز في بعضها الآخر؛ للزومه اجتماع النقيضين مطلقاً.

هذا هو حاصل الدليل الأول على امتناع هذا الاستعمال، وقد أشكل عليه بأنه مبني على تفسير الاستعمال بفناء اللفظ في المعنى، فإنه إن كان

كذلك، فلا إشكال في امتناعه، ولكنّه غير ممتنع بناءً على أنّ الاستعمال عبارة عن كون اللفظ أمانة على المعنى لا فانياً فيه؛ حيث يمكن استعمال اللفظ في أكثر من معنى استقلالاً؛ ذلك أنّ الأمانة لا تنفني بلحاظ أحد المعاني لمتنع مع الباقي، تماماً كما لو تباين شخصان على أنّه إن قام أحدهما بإشارة معيّنة، فهو يعني إرادته لكذا وكذا، وكيت وكيت، ونظير هذا في الاستعمال.

الجواب: لو كان الاستعمال عبارة عن أماريّة اللفظ على المعنى وعلامة له، لصحّ استعمال اللفظ في أكثر من معنى استقلالاً، ولكن الحقّ ما ذهب إليه المشهور من أنّه عبارة عن إفناء اللفظ في المعنى فناء العنوان في المعنون والوجه في ذي الوجه، وقد ذكرنا ما يتعلّق بذلك في مبحث الوضع. وممّا يؤيد كون الاستعمال كذلك، هو أنّنا لا نلاحظ اللفظ إلا آلة وتبعاً للمعنى لا استقلالاً.

الدليل الثاني:

وقد ذكره كلّ من الميرزا النائيني والآغا ضياء الدين العراقي رَحِمَهُمُ اللهُ. وحاصله: إنّ النفس لا يمكنها التوجّه بكلّها إلى شيء حال توجّهها بكلّها إلى شيء آخر، وبما أنّ استعمال اللفظ في أكثر من معنى يلزمه أن تلحظ النفس شيئين كلّ منهما على نحو الاستقلال في آنٍ واحد - أي أن تتوجه بكلّها إلى كلّ منهما استقلالاً كذلك - وهو محال، فالملزوم مثله.

هذا هو حاصل الدليل الثاني على امتناع هذا الاستعمال.

وقد أشكل السيد الخوئي رَحِمَهُمُ اللهُ عليه بإشكالات ثلاثة:

الإشكال الأوّل:

لا مانع من توجّه النفس، وهي جوهر بسيط، إلى أكثر من شيء في آنٍ

واحد؛ كتوجهها إلى طرفي القضية والنسبة بينهما كذلك. فإذا قلت: (زيد قائم)، فهذا يستدعي لحاظ كل من الموضوع والمحمول والنسبة في آن واحد، وهو آن الحكم، وإلا لكان الحكم من النفس ممتنعاً؛ ضرورة أنه مع الغفلة لا يمكن الحكم بثبوت شيء لشيء.

وفيه: إنَّما لوحظ طرفا القضية من الموضوع والمحمول، ولوحظت النسبة بينهما، في صورة واحدة وبلحاظ واحد؛ أي لوحظت هذه الثلاثة على نحو المجموع، والكلام في لحاظ أكثر من ملحوظ بلحاظات متعدّدة في آن واحد.

الإشكال الثاني:

لَمَّا كان الإنسان قادراً على القيام بفعليين في آن واحد؛ كأن يكتب ويتكلم معاً، والحال أنَّ الفعل أمر اختياري مسبوق بالتصوّر، فيكون قد تصوّر فعله من الكتابة والكلام في آن واحد، وهذا كاشف عن إمكانية لحاظه معنيين في آن واحد وعلى نحو الاستقلال.

وفيه: لا إشكال في صدور فعليين وأكثر من الإنسان في آن واحد، ولكن لا يلزم من ذلك أن يكون قد تصوّرهما في آن واحد على نحو الاستقلال، فإنَّما أنَّه تصوّرهما على نحو المجموع، أو تصوّرهما في آئين مختلفين، كل ما في الأمر أنَّه لَمَّا كان الفارق بينهما دقيقاً جداً، لا نصل إلى لحاظه، أو أنَّه قد يكون صدر منه أحد الأمرين غفلة لا عن سابق تصوّر، كما قد يحصل في بعض الأحيان.

الإشكال الثالث:

إنَّ الوجدان قاضٍ بتوجّه النفس لأمر متعدّد متضادة؛ كتوجهها إلى معنى الحب والكراهة في آن واحد.

وفيه: أنَّ لحاظ هذه الأمور لا يمكن أن يحصل على نحو الاختيار في كلٍّ منهما، بل هذه أمور قهرية عارضة على النفس بلحاظ منشئها الخاص، فالمقايسة في غير محلّها.

والخلاصة: إنّه لا يصحّ استعمال اللفظ في أكثر من معنى بلحاظ استقلالي في آنٍ واحد.

هذا ما ذهب إليه المحقق صاحب الكفاية، وهناك رأيان آخران: أحدهما لصاحب المعالم، والآخر لصاحب القوانين رحمهما الله.

المبحث الثاني

كيفية استعمال التثنية والجمع

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ : «ولولا امتناعه فلا وجه لعدم جوازه، فإنَّ اعتبار الوحدة في الموضوع له واضح المنع، وكون الوضع في حال وحدة المعنى، وتوقيفيه لا يقتضي عدم الجواز، بعد ما لم تكن الوحدة قيداً ثمَّ لو تنزلنا عن ذلك، فلا وجه للتفصيل بالجواز على نحو الحقيقة في التثنية والجمع، وعلى نحو المجاز في المفرد، مستدلاً على كونه بنحو الحقيقة فيهما؛ لكونهما بمنزلة تكرار اللفظ بنحو المجاز فيه؛ لكونه موضوعاً للمعنى بقيد الوحدة، فإذا استعمل في الأكثر لزم إلغاء قيد الوحدة، فيكون مستعملاً في جزء المعنى بعلاقة الكل والجزء، فيكون مجازاً».

بعد أن عرفت الدليل على عدم جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى مطلقاً، أشار صاحب الكفاية إلى ما ذكره صاحب المعالم من وجه عدم الجواز بنحو الحقيقة؛ باعتبار أنَّ اللفظ وضع للمعنى بقيد الوحدة، فاستعماله في المعنيين يستلزم إلغاء قيد الوحدة.

وأجاب عن ذلك بأنَّه لا دليل على اعتبار قيد الوحدة في المعنى، بل ذلك غير ممكن؛ لأنَّ لحاظ الوحدة وأخذه في الموضوع له يستلزم المحاذير السابقة في المعنى الحرفي.

ثمَّ أشار بقوله: «وكون الوضع في حال وحدة المعنى...»، إلى ما ذكره المحقق القمي من عدم جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى.

وحاصله: إنَّ الوضع قد حصل في حال وحدة المعنى وانفراده، ولمَّا كانت اللغات توقيفية، فلا بدَّ من مراعاة انفراد المعنى حين استعمال اللفظ فيه؛ فاستعماله في أكثر من معنى ينافي توقيفية اللغات.

وأجاب عن ذلك صاحب الكفاية بأنَّ الوضع حال وحدة المعنى لا يوجب تقييداً في الموضوع له، ولا في الوضع. وعليه، فلا يوجد مانع من استعمال اللفظ في أكثر من معنى.

ثمَّ ذكر صاحب الكفاية أنَّ ما فصله صاحب المعالم من جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى على نحو الحقيقة في التثنية والجمع، وعلى نحو المجاز في المفرد في غير محله.

وحاصل ما ذكره صاحب المعالم: إنَّ استعمال اللفظ في أكثر من معنى يستلزم إلغاء قيد الوحدة؛ حيث يصبح المستعمل فيه جزء المعنى الموضوع له؛ لاستعمال اللفظ في طبيعي المعنى من دون قيد الوحدة، فيكون هذا الاستعمال مجازاً بعلاقة الكلِّ والجزء.

وأما في التثنية والجمع، فيكون الاستعمال حقيقياً؛ لأنَّهما بمنزلة تكرار اللفظ؛ فلو قلت: (رأيت عيناً وعيناً)، فكما يصحَّ أن يراد من العين الأولى معنى من المعاني، ومن العين الثانية معنى آخر بلا محذور، كذلك في التثنية والجمع؛ فقولك: (رأيت عينين)؛ أي رأيت عيناً جارية مثلاً وعيناً باصرة، على أن تكون المادَّة دالة على أحد المعنيين، وعلامة التثنية دالة على المعنى الآخر، وهكذا الحال في الجمع.

وفيه كما ذكره صاحب الكفاية رحمته الله: أنَّ اللفظ موضوع للماهية المهملة المعرّاة عن أي قيد يُفرض، وتأتي الخصوصيات عادة من دوالٍ أخرى.

ثمَّ إنَّه لو سلَّم أخذ قيد الوحدة في المعنى الموضوع له، لما جاز الاستعمال في الأكثر بنحو المجاز؛ وذلك لأنَّ المستعمل فيه، وهو الأكثر، مباين للمعنى الحقيقي، وهو المعنى المقيّد بالوحدة؛ لأنَّ الأكثر يكون (بشرط شيء)، والمقيّد بالوحدة يكون (بشرط لا)، ومن المعلوم مباينة (بشرط شيء) لـ (بشرط لا)، فيكون الاستعمال في الأكثر غلطاً.

هذا بالنسبة للمفرد، وأمّا ما ذكره بالنسبة للتثنية والجمع، فهو في غير محله أيضاً؛ لأنَّ التثنية أو الجمع يدلّان على تكرار ما أريد من مدخولهما، فإن كان المراد من المدخول معنى واحداً، فالتثنية تدل على فردين منه، والجمع يدلّ على أفراد منه.

فإذا قلت: (رأيت عينين)، فإن كان المراد من لفظ (العين) هو العين الجارية فقط، فالتثنية تدلّ على فردين منها، وإن كان المراد من لفظ (العين) هو العين الجارية والباصرة على نحو استعمال اللفظ في أكثر من معنى، بناءً على جوازه، فتدلّ التثنية على فردين من الجارية وفردين من الباصرة.

وبالجملة، فعلامة التثنية أو الجمع لا علاقة لها في استعمال اللفظ في أكثر من معنى؛ بحيث يكون لفظ العين دالاً على معنى، والتثنية دالة على معنى آخر، بل علامتا التثنية والجمع تدلّان على تكرار ما أريد من المدخول.

إن قلت: كيف تكون علامة التثنية مثلاً دالة على تكرار ما أريد من المدخول، مع أنّه لا يصحّ في الأعلام الشخصية ذلك؟! فقولك: (رأيت زيدتين)، يكون المراد معنيين لا فردين من معنى واحد، فإنّ ذلك غير معقول؛ إذ العلم الشخصي جزئي حقيقي، فكيف يكون له أفراد. وعليه، فالتثنية تدلّ على معنى آخر غير ما دل عليه المدخول.

قلتُ: إنّ زيداً هنا مؤوّل بـ (المسمى بزید)، وهو كلّی له أفراد؛
 فقولك: (رأيت زیدین)؛ أي فردین من المسمّى بزید، وهكذا في كلّ تشنية
 في الأعلام الشخصية، أو جمعها، فالمدخول مؤوّل بالمسمى، فلا إشكال
 حينئذٍ.

والخلاصة إلى هنا: إنّ ما ذكره صاحب المعالم رَحِمَهُ اللهُ من التفصيل لم
 يكتب له التوفيق.

المبحث الثالث

رد الاستدلال

ببطون القرآن على وقوع الاشتراك

قال صاحب الكفاية رحمته الله : «وهم ودفع : لعلك تتوهم أن الأخبار الدالة على أن للقرآن بطونا - سبعة أو سبعين - تدل على وقوع استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد، فضلاً عن جوازه، ولكنك غفلت عن أنه لا دلالة لها أصلاً على أن إرادتها كان من باب إرادة المعنى من اللفظ، فلعله كان بإرادتها في أنفسها حال الاستعمال في المعنى، لا من اللفظ، كما إذا استعمل فيها، أو كان المراد من البطون لوازم معناه المستعمل فيه اللفظ، وإن كان أفهامنا قاصرة عن إدراكها».

أقول : ما أجاب به صاحب الكفاية من الجواب الأول لم يكتب له التوفيق ؛ لأن إرادة تلك المعاني في أنفسها حال الاستعمال لا يجعلها من بطون القرآن الكريم، بل لا ربط لها به ؛ لأنه يمكن إرادتها حال التكلم بأي كلام آخر، فإذا ما هو الموجب لعظمتها؟! وكيف تسمى ببطون القرآن الكريم كما في بعض الأخبار، وهي أجنبية عنه بناءً على هذا الجواب؟! أضف إلى ذلك أنه ما الذي يدل عليها إذا لم يكن اللفظ دالاً عليها لا بالدلالة المطابقة ولا بالالتزامية، مع أن المفروض أنه لا توجد قرينة دالة عليها.

نعم، الجواب الثاني لا بأس به ؛ إذ يمكن إرادتها على نحو الدلالة

الالتزامية. وهذه البطون اللازمة للمدلول المطابقي لا يصل إليها إلا من خوطب بالقرآن الكريم، وهو النبي ﷺ والأئمة الأطهار ﷺ. وأمّا باقي الناس، فعقولهم قاصرة عن إدراك هذه البطون، كيف لا، وهي لا تحصى عجائبه، ولا تبلى غرائبها، كما في الحديث الشريف.

وهناك جواب ثالث، وهو أنّه يمكن أن يكون المراد من البطون هي المصاديق الكثيرة لمعنى واحد كلّى استعمل فيه اللفظ، وهذا لا يكون من باب استعمال اللفظ في أكثر من معنى، بل اللفظ استعمل في معنى واحد كلّى، هذا المعنى له مصاديق وأفراد عديدة، فالبطون عبارة عن تلك المصاديق، وبعضها أخفى من بعض، لا يصل إليها إلا المطهّرون، وهم المعصومون ﷺ، والله العالم.

الأمر الثالث عشر المشتق^{١٣}

- المبحث الأول: المراد من المشتق
- المبحث الثاني: أسماء الزمان
- المبحث الثالث: خروج المصادر والأفعال عن حريم النزاع
- المبحث الرابع: اختلاف المبادئ لا يوجب اختلافاً في الهيئة
- المبحث الخامس: المراد بالحال في العنوان
- المبحث السادس: عدم الأصل اللفظي والعملي في مسألة المشتق
- المبحث السابع: كون المشتق حقيقة في الأخص أو الأعم ثبوتاً
- المبحث الثامن: أدلة القول بالأخص
- المبحث التاسع: أدلة القول بالأعم
- المبحث العاشر: أدلة بساطة مفهوم المشتق

- المبحث الحادي عشر: الفرق بين المشتق ومبدئه
- المبحث الثاني عشر: ملاك الحمل
- المبحث الثالث عشر: كلام الفصول في صفات الله سبحانه وتعالى
- المبحث الرابع عشر: قيام المبدأ بالذات
- المبحث الخامس عشر: النزاع في المشتق مرتبط بالاستعمال
- المبحث السادس عشر: ثمرة بحث المشتق

الأمر الثالث عشر

المشتق

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «الثالث عشر: إنه اختلفوا في أنَّ المشتق حقيقة في خصوص ما تلبس بالمبدأ في الحال، أو فيما يعمه وما انقضى عنه على أقوال، بعد الاتفاق على كونه مجازاً فيما يتلبس به في الاستقبال».

هذا هو الأمر الثالث عشر والأخير من المقدمات، والكلام فيه حول المشتق في الجملة، فهل هو موضوع لخصوص المتلبس بالمبدأ في الحال؛ بحيث يكون حمل المشتق عليه حقيقة في خصوصه؟ أم أنَّه موضوع للأعم منه وممَّن انقضى عنه المبدأ؛ بحيث يكون حمل المشتق عليهما حقيقة؟ هذا بعد الاتفاق على أنَّ الحمل حقيقي حال التلبس بالمبدأ، ومجازي قبل ذلك، فيما لو كان حصول التلبس في الاستقبال والجري فعلاً، فيكون الخلاف حول حقيقة الحمل ومجازيته فيما لو حصل التلبس ثمَّ انقضى عن الذات.

المبحث الأول

المراد من المشتق

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «وقبل الخوض في المسألة، وتفصيل الأقوال فيها، وبيان الاستدلال عليها، ينبغي تقديم أمور: أحدها: إنَّ المراد بالمشتق هاهنا ليس مطلق المشتقات، بل خصوص ما يجري منها على الذوات، مما يكون مفهومه منتزعا عن الذات، بملاحظة اتصافها بالمبدأ، واتحادها معه بنحو من الاتحاد، كان بنحو الحلول أو الانتزاع أو الصدور والإيجاد، كأسماء الفاعلين والمفعولين والصفات المشبهات، بل وصيغ المبالغة، وأسماء الأزمنة والأمكنة والآلات...».

لَمَّا كان تحرير محلّ النزاع مقدّم عليه، قدّم صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ أموراً قبل الخوض فيما لو كان المشتق موضوعاً لخصوص المتلبس بالمبدأ في الحال، أو الأعمّ منه وممّن انقضى عنه المبدأ، فكان أوّل ما بحثه حول المراد من المشتق.

أمّا المراد منه لغة: فهو عبارة عمّا اشتق من شيء؛ أي ما يؤخذ منه؛ كما يشتق الفرع من الأصل.

وأمّا لدى النحويين: فهو عبارة عن لفظ مأخوذ من لفظ آخر، وهذا يلزمه أن يكون مبدأ المشتق نحويّاً مبدأ اشتقاقياً دائماً وغير جامد، وهو المصدر المجرد لدى أكثر النحاة وجماعة من علماء الصرف؛ حيث تشتق منه الأفعال، وأسماء الفاعلين، وأسماء المفعولين، والصفات المشبهة،

وصيغ المبالغة، والمصادر المزیدة، بينما ذهب جماعة من أهل النحو والصرف إلى أنه الفعل.

والإنصاف - كما لعلّه يأتي إن شاء الله تعالى - : أن كلاً من المصدر والفعل ليسا مبدأً للاشتقاق؛ للمباينة التامة بين المعنى المصدري بما له من الحدود مع غيره من المشتقات؛ كوضوح التباين بين بعضها وبعضها الآخر، ومعه كيف يمكن أن يكون المصدر أو الفعل هو الأصل المحفوظ في المشتقات ومادة سارية فيها، والحال أن المصدر أيضاً كغيره من الصيغ؛ كفعل الماضي والمضارع وغيرهما، له هيئة خاصة ومادة مشتركة بينه وبين غيره، تدلّ المادة فيه على معنى حدثي، وتدلّ الهيئة على إضافة هذا المبدأ إلى ذات ما، ونسبته إليها نسبة تصورية؟!

وعليه، فالأصل المحفوظ والساري في جميع المشتقات لا يكون إلا ذاك المعنى الحدثي المجرد عن جميع التعيّنات، وإن لم يكن تصوّره وإخطاره في الذهن إلا في ضمن تعيّن خاص.

نعم، لما كان الأقرب إلى ذلك المعنى المجرد هو المصدر من بين سائر المشتقات، باعتبار دلّالته على مجرد المبدأ، وهو الحدث المضاف إلى ذات ما، مع عرائه عن خصوصية الزمان، أمكن دعوى أن المصدر أصل لباقي المشتقات.

هذا بالنسبة إلى المشتق لدى النحاة، وأمّا لدى الأصوليين، فهو كما عرّفه صاحب الكفاية بأنّه: «خصوص ما يجري منها على الذوات»؛ أي يحمل عليها، وسواء كان المبدأ المتصفة به الذات اشتقاقياً أم جعلياً، وسواء كان اتحاد المشتق مع الذات في الخارج على نحو الحلول؛ كما في (زيد مريض)، أم على نحو الإيجاد؛ كما في (زيد آكل)؛ أي أوجد الأكل،

أم على نحو الصدور؛ كما في (زيد ضارب)؛ أي بملاحظة ما وقع عليه الضرب، أم على نحو الانتزاع؛ كما في (زيد فوق السطح).

ثمَّ إنَّ بعض العلماء من أهل النحو والأصول قسّموا المشتق على ثلاثة أنواع:

- المشتق الأصغر: وهو عبارة عن المشتق الذي تكون حروفه زائدة عن حروف المبدأ إلا أنَّها على نفس ترتيبه مع الاختلاف في الهيئة؛ مثل: (ضارب) و(مضروب) المشتقَّين من (الضرب).

- المشتق الصغير: وهو عبارة عن المشتق الذي تكون حروفه عين حروف مبدئه إلا أنَّ ترتيبها مختلف مع الاتفاق في الهيئة؛ مثل: (جَذَبٌ)، و(جَبَذٌ).

- المشتق الكبير: وهو عبارة عن المشتق الذي تكون حروفه غير حروف المبدأ مع الاتفاق في الهيئة؛ مثل: (نهق)، و(نec).

ومهما يكن من شيء، فقد اتضح أنَّ معنى المشتق لدى النحاة مغاير في الجملة لمعناه لدى الأصوليين؛ لأنَّه لا بدَّ أن يكون مبدأ المشتق لدى النحويين اشتقاقياً، سواء صحَّ حمله على الذات أم لا، بينما لا يشترط ذلك لدى الأصوليين؛ إذ لا ضير من كون المبدأ جعلياً غير اشتقاقي؛ نعم لا بدَّ أن يكون المشتق قابلاً ليُحمل على الذات.

وعليه، فهما يلتقيان في أسماء الفاعلين والمفعولين والصفات المشبهة وصيغ المبالغة؛ حيث إنَّ كلَّ هذه مشتقة من مبدأ اشتقاقي، فيتحقق مناط مفهوم المشتق لدى النحويين، وكلَّها قابلة للحمل على الذات، فيتحقق مناط مفهوم المشتق لدى الأصوليين. ويختلفان في الأفعال، والمصادر المزيدة، والجوامد، فالأولى؛ ك (ضَرَبَ)، والثانية ك (الإكرام)، فإنَّها

مشتقات نحوية غير أصولية؛ لأنها مشتقة من مبدأ اشتقائي، ولكن لا يصح حملها على الذات، والثالثة؛ كـ (الأخ والزوج والحر)، مشتقات أصولية غير نحوية؛ لأنها مشتقة من مبدأ جعلي غير اشتقائي، ولكن يصح حملها على الذات. وعليه، فتكون النسبة بين المشتق لدى النحاة والأصوليين عموماً وخصوصاً من وجه.

ثم إنَّ المبحوث عنه هنا هو خصوص العناوين العرضية من المشتقات؛ أي التي لا يلزم من زوالها زوال الذات؛ كالضرب في (زيد ضارب)، فإنَّ ذات زيد باقية بعد زوال الضرب وانفكاكه عنها.

أمَّا العناوين الذاتية التي يلزم من زوالها زوال الذات؛ كإنسانية الإنسان، أو حجرية الحجر، فهي خارجة عن محل البحث؛ إذ لا معنى للنزاع حول صحّة حمل هذه العناوين على الذات بعد انقضائها الذي يلزمه ارتفاع الذات نفسها، فإنّه من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع؛ والسّر فيه أنّ حقيقة العناوين الذاتية في الصورة النوعية لا في الهيولى التي لها قابلية الصيرورة من شيء إلى آخر، فلا يصحّ حملها على الذات ولو مجازاً بعد ذهاب صورتها النوعية؛ فلا يقال للتراب أنّه إنسان بعد أن أصبح تراباً؛ لأنَّ إنسانية الإنسان ليست بالتراب، بل بالصورة النوعية التي يمتاز بها الإنسان عن غيره. وكذا الحال بالنسبة للكلب بعد صيرورته ملحاً؛ فإنَّ هذا الملح لم يكن كلباً؛ إذ الكلبية إنّما هي بالصورة النوعية التي يمتاز بها الكلب عن غيره.

ويترتب على هذا الكلام ما ذكره الميرزا النائيني رَحِمَهُ اللهُ من أنَّ العناوين الذاتية قسمان:

- الذاتية في باب البرهان: وهي المحمولة الخارجة عن ذات الموضوع، المنتزعة عن مقام ذاته؛ كالإمكان والوجوب والامتناع؛ فإنَّها

وإن كانت خارجة عن مقام الذات، إلا أنها منتزعة عن ذلك المقام، فلا يعقل أن تخلو ماهية من الماهيات عن إحدى هذه المواد الثلاث؛ فالإمكان مثلاً منتزع عن مقام ذات الممكن - وهو الإنسان - لا عن أمر خارج عن مقام ذاته، وإلا فلازمه أن يكون الممكن في مرتبة ذاته خالياً عن الإمكان، وحينئذٍ يلزم انقلاب الممكن إلى الواجب والممتنع؛ لاستحالة خلوّ شيء عن إحدى المواد الثلاث.

- الذاتية في باب الكليات: وهي أجزاء الماهية المقوِّمة لها؛ كالحيوانية والناطقة بالنسبة للإنسان.

هذان القسمان لا يجري فيهما النزاع؛ لأنَّ انتفاء العناوين الذاتية، سواء الذاتية في باب البرهان أم الكليات، يلزمه انتفاء الذات، فلا يبقى ما يُتنازع عليه من أنَّ حمل المشتق عليه حقيقي أم مجازي.

وفيه: أنَّ العناوين الذاتية إن كانت جامدة غير مشتقة من شيء؛ كالإنسان والحيوان والحجر، بما أنَّ لها وضعاً واحداً؛ حيث لا يقال فيها أنَّ المادة موضوعة لمعنى والهيئة موضوعة لمعنى آخر، لا يجري فيها النزاع؛ لأنَّ انتفاءها يلزمه انتفاء الذات دائماً.

وإن كانت العناوين الذاتية اشتقاقية؛ كالممكن، فلمّا كان لها وضعان؛ وضع لمادة (الإمكان)، وآخر لهيئة (ممکن)، وكان بحثنا عن خصوص الهيئة لمن هي موضوعة، فلا يلزم من عدم جريان النزاع في بعض أفراد هذه الهيئة ك (ممکن)، أن لا يكون جارياً في أفراد أخرى ك (مقيم)؛ لأنَّ انتفاء المبدأ عن ذات المقيم لا يلزمه انتفاء الذات نفسها.

وعليه، كلّ هيئة يكون بعض أفرادها داخلياً في محلّ النزاع، وبعضها خارجاً عنه، تكون داخله فيه.

ثم قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «ثم إنه لا يبعد أن يراد بالمشتق في محل النزاع، مطلق ما كان مفهومه ومعناه جارياً على الذات ومنتزعا عنها، بملاحظة اتصافها بعرض أو عرضي ولو كان جامداً».

يريد رَحِمَهُ اللهُ أن الجوامد أيضاً داخلية في النزاع طالما هي جارية على الذات، ويذكر شاهداً على ذلك، وهي مسألة الرضاع.

قال العلامة رَحِمَهُ اللهُ في القواعد: «ولو أرضعت الصغيرة زوجها على التعاقب، فالأقرب تحريم الجميع؛ لأن الأخيرة صارت أم من كانت زوجته إن كان قد دخل بإحدى الكبيرتين، وإلا حرمت الكبيرتان مؤبداً، وانفسخ عقد الصغيرة»^(١).

وقال فخر المحققين رَحِمَهُ اللهُ في الإيضاح: «أقول: تحرم المرضعة الأولى والصغيرة مع الدخول بإحدى الكبيرتين بالإجماع، وأمّا المرضعة الأخيرة ففي تحريمها خلاف، واختار والدي المصنّف وابن إدريس تحريمها؛ لأن هذه يصدق عليها أنها أم زوجته؛ لأنه لا يشترط في صدق المشتق بقاء المعنى المشتق منه فكذا هنا»^(٢).

توضيح المسألة: لو أن شخصاً تزوّج من ثلاث نساء، اثنتين كبيرتين قد دخل بإحدهما، وواحدة صغيرة دون السنتين، ثم أرضعت الزوجتان الكبيرتان على التعاقب الزوجة الصغرى رضاعاً كاملاً، فهل تحرم كلّ الزوجات على الزوج، أم بعضها؟

أمّا الصغيرة، فلا إشكال في حرمتها على الزوج؛ لأنه لا يخلو إمّا أن رضاعها من الكبيرة كان من لبن الزوج، فتصبح ابنته بالرضاعة، فتحرم عليه

(١) قواعد الأحكام ج ٣، ص ٢٥.

(٢) إيضاح الفوائد ج ٣، ص ٥٢.

بذلك، ثمَّ إنَّه لا يخفى عليك أنَّه لا يشترط في هذه الصورة الدخول بإحدى الكبيرتين؛ لأنَّها محرَّمة عليه باعتبار أنَّها ابنته بالرضاعة، نعم يبقى كيفية تصوُّر كون اللبن منه مع عدم الدخول بإحدهما؛ وذلك بأن كان قد أولدها شبهة، ثمَّ عقد عليها ولم يدخل بها، أو كان قد دخل بها، ثمَّ طلقها، ثمَّ تزوجها بعد خروجها من العدة ولم يدخل بها، فإنَّ الصغيرة حينئذٍ تكون ابنته برضاعها من لبنه، فتحرم عليه.

إمَّا أنَّ رضاعها من غير لبن الزوج؛ كما لو تزوَّجها مرضعة، فتصبح الصغيرة حينئذٍ ربيته، فتحرم بذلك.

وأما المرضعة الأولى، فقد استدلَّ على حرمتها ببعض الأدلة:

الدليل الأوَّل:

مسألة المشتق؛ فبناءً على أنَّ المشتق موضوع للأعمِّ ممَّن تلبَّس بالمبدأ وانقضى عنه، فتحرم على الزوج؛ لصدق الزوجية حقيقة على الصغيرة بعد تحقُّق الرضاع الكامل، وعليه تدخل المرضعة في عنوان التحريم المنصوص في القرآن الكريم ﴿وَأُمَّهَتْ نِسَائِكُمْ﴾^(١).

وبناءً على أنَّ المشتق موضوع لخصوص المتلبَّس بالمبدأ، فبعد تحقُّق الرضاع الكامل ينتفي عنوان الزوجية عن الصغيرة، وبالتالي لا تكون المرضعة داخلة في العنوان المتقدِّم؛ لأنَّه في زمن تحقُّق الأمومة ارتفع عنوان الزوجية عن الصغيرة، فلم يجتمعا في زمنٍ واحدٍ حتى ينطبق على المرضعة أنَّها أم الزوجة، بل هي أمَّ لمن كانت زوجة. وعليه، فلا تحرم على الزوج.

(١) سورة النساء، الآية: ٢٣.

وبما أنه سيأتي - إن شاء الله تعالى - أن الإنصاف كون المشتق موضوعاً لخصوص المتلبس بالمبدأ فعلاً، فلا يكون هذا الدليل الذي استدل به على حرمة المرضعة الأولى تاماً.

ثم إن بعضهم قال إنه صحيح بناءً على أن المشتق موضوع لخصوص المتلبس بالمبدأ لم يجتمع عنوان الأمومة مع زوجية الصغيرة عند تحقق الرضاع الكامل لتدخل المرضعة تحت عنوان ﴿وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ﴾، ولكن هذا الكلام بحسب الدقة العقلية، إلا أن العرف يرى اجتماعهما، وعليه يلزم التحريم.

جوابه: إنما يُرجع إلى العرف في خصوص تحديد المفاهيم إذا لم تكن محدّدة شرعاً، ولا يرجع إليه في تطبيق المفاهيم على مصاديقها، وإنما يرجع للعقل؛ ذلك أن العرف يتساهل في التطبيق، فيجعل ما ليس بمصدق لمفهوم واقعاً مصداقاً له تساهلاً منه؛ كما في مسافة التقصير، فإنه لو سافر المكلف ثمانية فراسخ إلا شبراً لنزلها العرف منزلة الثمانية تسامحاً منه وتساهلاً، بينما العقل ينفي تحقق المسافة، وبالتالي يوجب الإتمام في هذا الفرض. وعليه، فما قيل من كفاية الاجتماع العرفي لعنوان الأمومة والزوجة في غير محله.

الدليل الثاني:

إن عنوان الموضوع هو قوله ﷺ: ﴿وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ﴾، وهو عنوان جامد لا ربط له بالمشتق، سواء قلنا بأن المشتق موضوع لخصوص المتلبس بالمبدأ فعلاً، أم للأعم، فهذا الدليل الثاني لا يرجع إلى الدليل الأول.

وحاصله: إن «نساءكم» في الآية المباركة عنوان مضاف، بالإضافة يكفي فيها أدنى ملابسة لبقاء عنوانها وبالتالي يكفي في ترتب الحكم عليها

تلبس الصغيرة بالزوجية قبل تحقق الرضاع، لتدخل المرضعة الأولى في عنوان التحريم في الآية بعد تحققه.

الجواب: أنا لا نسلّم بأنّه يكفي في الإضافة أدنى ملابس لترتب الحكم عليها، وإنّما يشترط في الإضافة ما يشترط في المشتق، وهو أن يكون العنوان فعلياً.

وعليه، بعد تحقق الرضاع الكامل ينتفي المبدأ في الإضافة، فلا تدخل المرضعة الأولى في عنوان التحريم في الآية المباركة.

الدليل الثالث:

إنّه كما لا يشترط في عنوان الربيبة المحرّمة في الآية المباركة ﴿وَرَبِّبُكُمْ أَلَّتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمْ﴾^(١) أن تكون الأم زوجة فعلاً؛ حيث تحرم الربيبة على من كان زوجاً لأمها المدخول بها، وإن كانت فعلاً مطلّقة، كذلك لا يشترط في حرمة المرضعة أن تكون المرتضعة زوجة فعلاً، بل يكفي أن ترضع من كانت زوجة، وذلك لوحدة السياق بينهما.

وفيه: إنّما استفدنا أنّ الربيبة تحرم على زوج أمّها مطلقاً؛ أي سواء كان زوجاً فعلاً أم لا، من الروايات وليس من القرآن الكريم، وبالتالي فقياس المرضعة على الربيبة قياس مع الفارق، فضلاً عن كون الدلالة السياقية للآية ضعيفة.

الدليل الرابع:

رواية علي بن مهزيار، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «قيل له: إنّ رجلاً تزوّج بجارية صغيرة فأرضعتها امرأته ثم أرضعتها امرأة له أخرى، فقال ابن

(١) سورة النساء، الآية: ٢٣.

شبرمة: حرمت عليه الجارية وامراتاه، فقال أبو جعفر عليه السلام: أخطأ ابن شبرمة، تحرم عليه الجارية وامراته التي أرضعتها أولاً، فأما الأخيرة فلم تحرم عليه، كأنها أرضعت ابنته^(١).

وفيه: لا إشكال في صريح دلالة الرواية على حرمة المرضعة الأولى، إلا أنها ضعيفة سنداً؛ لعدم توثيق صالح بن أبي حماد من جهة، ولاحتمال كونها مرسله من جهة أخرى؛ لقرائن ثلاثة:

أولاً: إن إطلاق «أبي جعفر» يقتضي أن يكون المراد منه الإمام الباقر عليه السلام، خصوصاً وأن ابن شبرمة معاصراً له عليه السلام، والحال أن ابن مهزيار لم يكن معاصراً له، وإنما عاصر كلاً من الإمام الرضا والجواد والهادي عليهم السلام، وقيل العسكري والحجة عليه السلام، فتكون الرواية مرسله لسقوط الوساطة بين ابن مهزيار والإمام الباقر عليه السلام.

ثانياً: على فرض كون المراد من «أبي جعفر» الإمام الجواد عليه السلام، إلا أن قول ابن مهزيار «قيل» يدل على وجود واسطة بينه وبين الإمام، ولكن الإنصاف أنه قد يكون القائل حاضراً، إلا أن ابن مهزيار لم يرد التصريح باسمه.

ثالثاً: روى كل من الشيخ الكليني والشيخ الطوسي رحمتهما الله في الكافي والتهذيب الرواية هكذا: «علي بن مهزيار رواه عن أبي جعفر عليه السلام»، وهذه قرينة ثالثة على وجود واسطة بينه وبين الإمام عليه السلام، وإلا لو كانت مسندة، فلماذا يقول: «رواه عن أبي جعفر»؟!

وعليه، لا يمكن العمل بهذه الرواية؛ لضعفها واحتمال إرسالها.

(١) وسائل الشيعة باب ١٤ من أبواب ما يحرم بالرضاع، ج ٢٠، ص ٤٠٢، ح ١.

وإن قيل: إنَّ ضعف السند مجبور بعمل الأصحاب.
قلنا: مع قطع النظر عن الكبرى؛ حيث إننا لا نسلّم بها، إلا أنَّ
الأصحاب لم يعملوا بها، بل أفتوا بحرمة كلتا المرضعتين.
والخلاصة إلى هنا: إنَّ هذه الأدلة الأربعة على حرمة المرضعة الأولى
لم يكتب لها التوفيق.

فالإنصاف: أنَّ الدليل الوحيد على حرمتها هو التسالم المورث للقطع.
- هذا بالنسبة إلى المرضعة الأولى، أمّا المرضعة الثانية، فقد وقع
الخلاف حول حرمتها؛ فالقائلون بأنَّ المشتق موضوع للأعم، أدخلوها
تحت عنوان ﴿وَأُمّهَتْ نِسَائِكُمْ﴾؛ حيث يصدق على الثانية كما الأولى
أنّها أمّ للزوجة، فتحرم من هذا الباب.

ولكن بما أنَّ الإنصاف أنَّ المشتق موضوع لخصوص المتلبس بالمبدأ
فعلاً، وأنَّ إطلاقه على من انقضى عنه مجاز، فلا تكون المرضعة الثانية
داخلة في عنوان التحريم في الآية المباركة، وعليه لا دليل على حرمة
المرضعة الثانية، وتؤيّد رواية ابن مهزيار ذلك.

- هذا كلّه إن كان الزوج قد دخل بإحدى المرضعتين، أمّا لو لم يدخل
بأَيٍّ منهما؛ فالمشهور بين الأعلام أنَّ المرضعة الأولى حرمت عليه؛ لكونها
أمّ زوجته، أمّا الصغيرة التي صارت بعد تحقق الرضاع ربيته التي لم يدخل
بأمها، فينفسخ عقدها؛ لاجتماعها مع الأمّ.

وبالجملة، ما ذكرناه هو المشهور بين الأعلام، بل ظاهر بعض الأعلام
دعوى الإجماع عليه.

ولكن الإنصاف: أنَّ صدق أمّ الزوجة على المرضعة مبني على كون
المشتق موضوعاً للأعم، وقد عرفت ما فيه.

وعليه، فإن قلنا بوجود التسالم بين الأعلام على حرمة المرضعة الأولى، فينسخ حينئذ عقد الصغيرة، وله تجديد العقد عليها إن أراد. وأما إذا لم يكن التسالم حاصلاً، فحينئذ يفسد نكاح المرضعة الأولى والمرتضة؛ لأنَّ فساد نكاح إحداهما دون الأخرى ترجيح بلا مرجح، ثمَّ يمكنه بعد ذلك أن يجدد العقد على الأم أو ابنتها مخيراً بينهما. وممَّا ذكرنا ينضح حكم المرضعة الثانية، والله العالم.

ثمَّ إنَّ بعض الأعلام ذهب إلى حرمة المرضعة الأولى مؤبداً؛ فكما أنَّه إذا تزوج الرجل بنتاً فتحرم عليه أمها مؤبداً بمجرد العقد، فكذلك في المقام؛ حيث إنَّ المرضعة بعد اكتمال الرضعات أصبحت أمّاً للصغيرة، فتحرم عليه مؤبداً؛ إذ «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب»^(١)، كما ورد في صحيح بريد العجلي عن الصادق عليه السلام عن رسول الله ﷺ.

وفيه: نسلم كبروياً أنَّه «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب»، ولكن الفرض لا يشكل صغرى لهذه الكبرى؛ إذ إنَّ المفهوم من الآية المباركة ﴿وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ﴾ أنَّ الأمَّ التي تحرم على الزوج هي التي تكون أمّاً للزوجة حين العقد، والحال أنَّه حين العقد على الزوجة الصغيرة لم تكن المرضعة الأولى بعدُ أمّاً للزوجة الصغيرة، وإنَّما طرأ ذلك بعد حصول الرضعات.

هذا ما يمكن قوله في المقام، وتفصيل المسألة بتمام فروعها موكول إلى محله في مسألة الرضاعة.

والخلاصة: إنَّ المراد من المشتق أصولياً ما يصحَّ حمله على الذات، سواء كان مشتقاً نحوياً أم جامداً.

(١) وسائل الشيعة باب ١ من أبواب ما يحرم بالرضاع، ج ٢٠، ص ٣٧١، ح ١.

المبحث الثاني

أسماء الزمان

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «ثانيها: قد عرفت أنَّه لا وجه لتخصيص النزاع ببعض المشتقات الجارية على الذات، إلاَّ أنَّه ربما يشكل بعدم إمكان جريانه في اسم الزمان، لأنَّ الذات فيه وهي الزمان بنفسه ينقضي وينصرم، فكيف يمكن أن يقع النزاع في أنَّ الوصف الجاري عليه حقيقة في خصوص المتلبس بالمبدأ في الحال، أو فيما يعم المتلبس به في الماضي؟».

عرفنا في المبحث الأول أنَّ النزاع في المشتق يعمُّ جميع المشتقات النحوية عدا الأفعال والمصادر، ويعم الجوامد، شريطة أن يصحَّ حمل كلِّ ذلك على الذات، وأن لا تكون عناوين ذاتية؛ بحيث يلزم من انتفاء المبدأ عنها انتفاء الذات.

ثمَّ تناول صاحب الكفاية في المبحث الثاني من الأمر الثالث عشر أسماء الزمان، فإنَّه قد يُتوهم خروجها عن محلِّ النزاع نظير العناوين الذاتية؛ ذلك أنَّ الذات فيها هي الزمان نفسه، فإذا انقضى التلبس بالمبدأ انقضى الزمان وانصرم؛ لأنَّه غير قارِّ الذات، وعليه لا معنى حينئذٍ للنزاع حول أنَّ إطلاق اسم الزمان على الذات - وهي الزمان، بعد انقضاء المبدأ وبالتالي انقضاء زمانه - إطلاق حقيقي أم مجازي؛ لأنَّه من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع.

ومثاله : (مقتل الإمام الحسين عليه السلام يوم عاشوراء سنة ٦١ هجرية)، (المقتل) اسم الزمان، والذات فيه عبارة عن (يوم عاشوراء من السنة المذكورة)، فإذا انقضى التلبس بالمبدأ وهو (القتل)، كانت الذات وهو (يوم عاشوراء من سنة ٦١ هجرية) منقضية، وبالتالي ليس لذات اسم الزمان ثباتٌ لنحتمل وضع اسم الزمان للأعم؛ لأنَّ معنى الوضع للأعم أنَّ المشتق موضوع للذات الجامعة بين التلبس بالمبدأ أو المنقضي عنها، فإذا كانت الذات منقضية بانقضاء المبدأ، فلا شيء باقٍ ليكون المشتق موضوعاً له حينئذٍ.

جواب صاحب الكفاية:

أجاب صاحب الكفاية رحمته الله عن هذا التوهم بقوله : «ويمكن حل الإشكال بأن انحصار مفهوم عام بفرد - كما في المقام - لا يوجب أن يكون وضع اللفظ بإزاء الفرد دون العام، وإلا لما وقع الخلاف فيما وضع له لفظ الجلالة، مع أنَّ الواجب موضوع للمفهوم العام، مع انحصاره فيه تبارك وتعالى».

حاصل جوابه : إنَّ الكلام في المشتق يقع في مفاد هيئة المشتق ومفهومه، لا في مصداقه، واسم الزمان موضوع لمعنى كلي وسيع وإن كان مصداقه في الخارج واحداً، وهو الذات التي تنقضي بانقضاء المبدأ.

وعليه، لا يلزم من وحدة الفرد الخارجي امتناع وقوع النزاع حول كون اسم الزمان موضوعاً لخصوص المتلبس بالمبدأ فعلاً أم للأعم، وذلك نظير لفظ الجلالة (الله) سبحانه وتعالى؛ فرغم أنَّ مصداقه واحد خارجاً، إلا أنَّه وقع النزاع حول أنه هل هو علم شخصي، أم أنه موضوع لمفهوم واجب الوجود الكلي وإن كان له مصداق واحد خارجاً.

وكذلك نظير مفهوم (واجب الوجود لذاته)، فإنه مفهوم كلي رغم كون مصداقه واحداً في الخارج، فإن ذلك يدل على أن انحصار المفهوم في فرد خارجي لا يخرج عن كونه موضوعاً لمعنى كلي.

وفيه: أولاً: أن التنظير بواجب الوجود لذاته في غير محلّه؛ فيما أن نأخذ لفظ (الواجب)، والذي معناه (الثابت)، وهو معنى منطبق على الذات المقدّسة وغيرها؛ إذ كلّ موجود ثابت، فلا يكون نظيراً لأسماء الزمان التي تنحصر مصاديقها خارجاً بمصداق واحد. وإما أن نأخذ (الواجب لذاته)؛ أي نضم إليه كلمة أخرى، فهو حينئذٍ وإن أفاد الانحصار بالذات المقدّسة، إلا أن ذلك من باب تعدّد المدلول بتعدّد الدال، والفرض أننا نبحت في اللفظ الواحد الموضوع لمعنى كلي.

ثانياً: تقدّم أن الغاية من الوضع هي التفهيم والتفهّم، فما الغاية من وضع أسماء الزمان لمعانٍ كلية إن كان لها فرد واحد خارجاً؟ فليس الكلام في إمكان وضع اللفظ لمعنى كلي وعدم إمكانه إن كان له فرد واحد في الخارج، وإنما الكلام فيما يتعقّب الوضع، وأنه ما الغاية منه؟ فإذا لم تتعلق الحاجة بالوضع لذلك، كان الوضع لغواً، وبالفعل لا توجد حاجة متعلّقة باستعمال اسم الزمان في الجامع بين الزمان المنقضي عنه المبدأ والزمان المتلبّس به فعلاً، وقياسه على اسم الجلالة في غير محلّه؛ لأن اسم الجلالة الذي اختلّف في وضعه للذات المقدّسة أو لواجب الوجود لذاته، تتعلق الحاجة به لاستعماله في الجامع، وهي مسألة البحث عن التوحيد وغيره، فتأمل.

وعليه، فلا يكفي مجرد إمكان أن تكون أسماء الزمان موضوعاً لمعنى كلي، إذا لم تكن ثمة نكتة في البين.

جواب الميرزا النائيني:

حاصل جواب الميرزا النائيني رَحِمَهُ اللهُ أَنْ (المقتل) مثلاً اسم زمان لم يوضع لخصوص الحصّة من الزمان التي حصل فيها القتل؛ أي العاشر من محرّم سنة ٦١ هجرية، وإنّما وضع لذات متكرّرة، وهي العاشر من محرّم من كلّ سنة هجرية. وعليه، فلا تنتفي الذات بانتفاء المبدأ، فيصدق (المقتل) على كلّ عاشوراء من كلّ سنة؛ حيث يكون إطلاق المقتل عليه إطلاقاً حقيقياً بناءً على كون المشتق موضوعاً للأعم.

وفيه: أنّ هذا الكلام وإن لم يكن فيه بأس، إلا أنّه يحتاج إلى مثبت، اللهم إلا أن يقال: إنّ هذا هو المتبادر عرفاً.

جواب الآغا ضياء الدين:

ذهب جماعة من العلماء، منهم الآغا ضياء الدين العراقي والسيد البروجردي رَحِمَهُ اللهُ، إلى أنّ الزمان وإن كان بالدقّة العقلية عبارة عن آناّت متعدّدة ومتصرّمة الوجود، إلا أنّ العرف لا يجد بين هذه الآناّت سكوناً متخلّلاً، وعليه فالزمان عرفاً كالخط الطويل، فالآن الأوّل ملتصق بالثاني، والثاني ملتصق بالثالث، وهكذا.

ومما يؤيّدّه أنّ كلّ العلماء، ومنهم صاحب الكفاية، ذهبوا - مع اشتراطتهم وحدة موضوع القضية المتيقّنة والمشكوكة في الاستصحاب - إلى جريان الاستصحاب بالنسبة إلى الزمان والزماني وما كان غير قارّ الذات كالحركة؛ لأنّ الزمان بنظر العرف شيء واحد مستمر، وهذا من ذاك.

وعليه، إذا كان الزمان واحداً، وآناته متّصلة، لا ينتفي في الآن الثاني والثالث وما بعدهما إذا انتفى المبدأ في الآن الأوّل، ومع بقاء الزمان متصلاً، وهو الذات، تكون أسماء الزمان داخلة في محل النزاع.

ثمَّ إنَّ هذا كله إذا لم تكن تلك القطعات المتعاقبة من الزمان المأخوذة موضوعاً للأكثر في لسان الدليل، معنونة بعنوان خاص؛ كالسنة والشهر واليوم ونحوها، وإلا فلا بدَّ من لحاظ جهة الوجدانية في خصوص ما عُنون بعنوان خاص من القطعات، فتلاحظ جهة المقتليّة مثلاً في السنة أو الشهر أو اليوم بجعل مجموع الآنات التي فيما بين طلوع الشمس مثلاً وغروبها أمراً واحداً مستمراً، فتضاف المقتليّة إلى اليوم والشهر والسنة. ولا بأس بهذا الوجه، فهو قريب لما ذكره الميرزا النائيني رَحِمَهُ اللهُ.

جواب السيد الخوئي:

حاصل ما ذهب إليه رَحِمَهُ اللهُ، أَنَّ (مَقْتَل) على هيئة (مَفْعَل)، وهذه الهيئة موضوعة لمعنى كلّي ينطبق على فردين: اسم الزمان، وهو زمن القتل، واسم المكان، وهو محلّ حصوله، وإِنَّمَا يكون تعيين أحدهما بالقرائن. وبناءً عليه، إذا كانت هيئة (مَفْعَل) موضوعة للأعمّ من الزمان والمكان، فلا يلزم انتفاؤها بانتفاء أحد فرديها، وهو الزمان؛ لما تقدّم من أنّه يمكن الوضع لمعنى كلّي؛ بحيث تكون بعض أفرادها ممكنة وبعضها مستحيلة. وفيه: هذا الجواب خارج عن محلّ الكلام؛ لأنّ كلامنا في الموضوع لخصوص الزمان.

والخلاصة إلى هنا: إنَّ النزاع يجري في أسماء الزمان، كما يجري في غيره من المشتقات الجارية على الذات.

المبحث الثالث

خروج المصادر والأفعال عن حريم النزاع

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ : «ثالثها : إنه من الواضح خروج الأفعال والمصادر المزيد فيها عن حريم النزاع ، لكونها غير جارية على الذوات ، ضرورة أنَّ المصادر المزيد فيها كالمجردة في الدلالة على ما يتصف به الذوات ويقوم بها - كما لا يخفى - وإن الأفعال إنما تدل على قيام المبادئ بها قيام صدور أو حلول أو طلب فعلها أو تركها منها ، على اختلافها» .

تقدّم في بداية هذا الأمر الثالث عشر أنّه ليس كلّ مشتق نحوي داخلياً في حريم النزاع ، وإنّما الداخل منها ما كان جارياً على الذات ، فتخرج كلّ من المصادر والأفعال .

أمّا المصادر كـ (الإكرام) ، فهي موضوعة للماهية المهملة المعرّاة عن جميع الخصوصيات ، ولها مجرد نسبة تصوّرية إلى ذات ما ؛ إذ الإكرام مثلاً لا يحصل بلا مكرم ، وإلا فالمصدر مجافٍ للذات ومقابل لها ، فلا يكشف عنها ، ولا يتّحد معها بأيّ نوع من الاتحاد ، ولا يشكّل عنواناً لها ، ومن هنا خرجت المصادر سواء المجردة أم المزيدة عن محلّ البحث .

وكذا الأفعال ، فهي لا تجري على الذات ، وإنّما تدلّ على مبدأ فيه نسبة تصديقية إلى ذات ما ؛ لأنّ النسبة فيه تامّة ، ولكنّه لا يحكي عن الذات .

وإن قيل : إن كان الفعل لا يجري على الذات ، فكيف يصحّ الإخبار به عن المبتدأ ، وبالتالي حمله عليه في مثل (زيد أكل) ؟

قلنا: إنَّ المحمول على الذات ليس هو الفعل نفسه، وإنَّما هو المبدأ المنسوب إلى الذات، فـ (زيد أكل) مؤوّل بـ (أَكَلَ) منسوب إلى زيد؛ أي مبدأ منسوب إلى الذات، لا مبدأ متّحد معها، وإلا خرج عن كونه فعلاً. أضف إلى ذلك أنَّ البحث في المقام إنَّما هو فيما يتصوّر فيه انقضاء المبدأ مع بقاء الذات، وهذا الأمر غير متصوّر في المصادر والأفعال؛ فإنَّ المصادر وكذا الأفعال لا يتصوّر فيهما الذات القابلة للتلبّس بالمبدأ تارةً، والخلو عنه أخرى.

إزاحة شبهة:

ثم قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «إزاحة شبهة: قد اشتهر في السنة النحاة دلالة الفعل على الزمان، حتى أخذوا الاقتران بها في تعريفه. وهو اشتباه، ضرورة عدم دلالة الأمر ولا النهي عليه، بل على إنشاء طلب الفعل أو الترك، غاية الأمر نفس الإنشاء بهما في الحال، كما هو الحال في الإخبار بالماضي أو المستقبل أو بغيرهما، كما لا يخفى».

لَمَّا كان الكلام في الأفعال، وعلى قاعدة (الشيء بالشيء يذكر)، استطرد صاحب الكفاية في هذه المسألة عن مبحث المشتق، ليتطرق إلى ما هو معروف بين النحاة من أنَّ الزمان جزء من الفعل وأحد مدلوليه، على حدّ تعبير ابن مالك؛ حيث قال في البيت السادس والثمانين بعد المائتين:

«المَصْدَرُ اسْمٌ مَا سِوَى الزَّمانِ مِنْ مَدْلُولِي الْفِعْلِ كَأَمِنْ مِنْ أَمِنْ»

إذاً، ما هو معروف بين النحاة أنَّ الفعل موضوع لمعنى مركّب من الحدث والزمان، وعليه فإنَّ الزمان داخل قيداً في ماهية الفعل.

هذا ما عليه مشهور النحاة، والحقّ خلافه لأمر:

أولاً: إنّ وضع الأفعال وضع نوعي؛ أي إنّ المادة فيها موضوعة لمعنى، والهيئة موضوعة لمعنى آخر؛ مثلاً: الفعل (أَكَلَ) ينضوي على وضعين: وضع لمادة (الأكل)؛ أي للماهية المهملة المعرّاة عن جميع الخصوصيات، ومنها خصوصية الزمان والمكان، ووضع لهيئة (فَعَلَ) الموضوعة لنسبة الحدث إلى ذات ما تلبّست بالمبدأ وقد انقضت عنها. كما إنّ الهيئة معنى حرفي، والزمان معنى اسمي، فلا يمكن أن تدلّ الهيئة على الزمان. وعليه، ليس للزمان دخالة لا في مادة الفعل ولا في هيئته.

ثانياً: إنّ صحة إسناد الفعل إلى الزمان؛ كما في قولك: (مضى الزمان)، دالّ على أنّ الزمان ليس جزءاً من الفعل، وإلا لزم أن يكون للزمان زمان؛ أي أنّ الزمان واقع في الزمان. وعليه، لا يمكن هذا الإسناد - بناءً على أنّ الزمان جزء من الفعل - إلا بتجريد الفعل من الزمان، فيكون الإسناد حينها مجازياً، والحال أنّ العرف يراه إسناداً حقيقياً بلا إشكال.

وكذلك بالنسبة لإسناد الفعل إلى الذات المقدسة؛ كما في قولك: (أراد الله)، فإنّ هذا الإسناد دالّ على نفي جزئية الزمان للفعل أيضاً؛ ذلك أنّه لما كانت أفعال الحقّ سبحانه وتعالى غير محدودة بزمان ومكان، كانت دعوى جزئية الزمان للفعل تحديداً لأفعاله عَزَّ وَجَلَّ، وهو باطل، إلا أن يكون الإسناد مجازياً، وهذا ما هو مخالف لما يراه العرف، فإنّه يرى إسناد (أراد) إلى (زيد) في (أراد زيد)، يختلف عن إسناد (أراد) إلى (الله) في (أراد الله).

ثالثاً: ومما يؤيّد أنّ الزمان ليس جزءاً من الفعل، الاشتراك المعنوي في الفعل المضارع؛ فإنّه يستعمل في الزمن الحالي والاستقبالي حقيقة. والمراد من الزمان المأخوذ جزء الفعل، هو مصداق الزمان لا مفهومه، كما لا يخفى؛ إذ لا معنى لأخذ مفهومه جزءاً للفعل، فضلاً عن كون مفهوم الزمان شاملاً للماضي أيضاً، فلا يختصّ بالحال والاستقبال.

وعليه، فإن كان مصداق الزمان جزءاً من الفعل، فما الجامع بين مصداق زمان الحال وزمان الاستقبال؛ إذ المفروض أنه موضوع لهما بوضع واحد على نحو الاشتراك المعنوي، والحال أنهما متباينان لا جامع بينهما؟! ومن هنا يستكشف عدم أخذ الزمان جزءاً للفعل.

وإن قيل: إنه موضوع لأحد الزمانين حقيقة، واستعماله في الآخر مجازاً.

قلنا: هذا مخالف للاستعمال العرفي من جهة، ولما عليه النحاة من جهة أخرى.

وإن قيل: إن المضارع موضوع للحال والاستقبال على نحو الاشتراك اللفظي لا المعنوي؛ حيث يكون لدينا وضعان: وضع للحال ووضع للاستقبال.

قلنا: إن هذا ممكن، ولذا جعلنا هذا المطلب مؤيداً لا دليلاً على عدم كون الزمان جزءاً للفعل، إلا أنه مع ذلك، فهو مخالف لما عليه أغلب الأعلام.

رابعاً: في قولنا: (يجيء زيد بعد عام وقد ضرب قبله بأيام)، لو كان الزمان جزءاً من الفعل، وبالتالي كان الفعل (ضرب) ماضياً حقيقياً؛ أي يدلّ على الماضي - والحال أن دلالته في الجملة استقبالية، وإنما هو ماضٍ إضافي؛ أي بالإضافة إلى المجيء الحاصل بعد عام - للزم تجريده من الزمان، ليكون الاستعمال حينئذٍ مجازياً، وهذا مخالف لما يراه العرف.

وكذا في قولنا: (جاء زيد في شهر رمضان وهو يضرب)، فلو كان الزمان جزءاً من الفعل، وبالتالي كان الفعل (يضرب) مضارعاً حقيقياً؛ أي يدلّ على الحال والاستقبال، - والحال أن دلالته في الجملة ماضوية،

وإنما هو مضارع إضافي؛ أي بالإضافة إلى مجيء زيد في شهر رمضان - للزم تجريده من الزمان أيضاً، ليكون الاستعمال حينئذٍ مجازياً، وهذا مخالف لما يراه العرف.

فالخلاصة: إنَّ الفعل لا يدلُّ على الزمان بالدلالة التضمينية، فليس الزمان جزءاً منه. نعم، لَمَّا كان الفعل من الزمانيات التي لا تنفك عن الزمان، فإنَّ دلالته على الزمان دلالة التزامية؛ حيث دلتَّ هيئة (فَعَلَ) مثلاً على الحدوث والانقضاء، ودلتَّ هيئة (يَفْعَلُ) على الحدوث والاستمرار.

وأما كيف ذهب النحاة إلى خلاف ما خلصنا إليه؟ فلاحتمال أن لا يكون مرادهم الجزئية الحقيقية، ثمَّ إنَّه حتى لو كان مرادهم كذلك، فإنَّ إجماعهم ليس حجة، بل ذكرنا في محله أنَّ الإجماع المنقول بخبر الواحد على مسألة فقهية ليس حجة، فكيف بإجماع النحاة على مسألة نحوية؟!

كما لا يرد أنَّ المتبادر من الأفعال الدلالة على الزمان، والتبادر علامة الحقيقة؛ لأنَّه لم يثبت أنَّ هذا التبادر من حاق اللفظ، بل إنَّ منشأ الدلالة الالتزامية التي أثبتناها، والله العالم.

ثم إنَّ البعض ذكر أنَّه إن لم يكن الزمان داخلياً قيدياً في الأفعال، فيكون داخلياً تقيدياً.

وجوابه: عُلِمَ ممَّا تقدم أنَّ خصوصية التقييد إمَّا أن تدلَّ عليها المادة أو الهيئة، وقد عرفت أنَّ المادة موضوعة للماهية المهملة المعرَّاة عن جميع الخصوصيات، كما أنَّ الهيئة موضوعة لنسبة المبدأ إلى الذات العارِية عن أية خصوصية، فحينئذٍ ما هو الدليل على خصوصية التقييد؟!

المبحث الرابع

اختلاف المبادئ

لا يوجب اختلافاً في الهيئة

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «رابعها: إنَّ اختلاف المشتقات في المبادئ، وكون المبدأ في بعضها حرفة وصناعة، وفي بعضها قوة وملكة، وفي بعضها فعلياً، لا يوجب اختلافاً في دلالتها بحسب الهيئة أصلاً، ولا تفاوتاً في الجهة المبحوث عنها، كما لا يخفى، غاية الأمر إنه يختلف التلبس به في الماضي أو الحال».

كان ينبغي ذكر هذا المبحث في بداية هذا الأمر، ولكننا ذكرناه هنا تبعاً لترتيب صاحب الكفاية.

وحاصله: ذهب كلٌّ من الفاضل التوني وصاحب الفصول والميرزا النائيني رَحِمَهُ اللهُ إلى خروج كلٍّ من اسم الآلة واسم المفعول عن محلّ البحث؛ لأنَّ إطلاقهما على الذات حقيقة دائماً وإنْ انقضى عنهما المبدأ، فالمفتاح مفتاح حقيقة حتى بعد فتح الباب به، بل قبل ذلك أيضاً، وزيد مضروب حقيقة حتى بعد توقّف الضارب عن ضربه.

وجوابه: أنَّ المبادئ مختلفة فيما بينها؛ فهناك المبادئ الفعلية؛ كالأكل والقيود، فإنَّ من طبيعتها أن تنقضي عن الذات بمجرد أن تنتهي منها، فالأكل ينقضي عن الأكل بمجرد أن يتوقف عنه، والقيود ينقضي عن القاعد بمجرد أن ينتقل إلى حال أخرى كالقيام مثلاً، وهكذا.

كما نجد بعض المبادئ حرفة وصناعة؛ كالنجارة والخياطة، فهي أطول من المبادئ الفعلية؛ إذ من طبيعتها أن لا تنقضي عن الذات بمجرد الانتهاء منها، وإنما تنتهي بالإعراض عنها؛ فالنجار نجار حقيقة حتى حال نومه وعدم انشغاله بالنجارة؛ لأنّ تلبسه بهذا المبدأ تلبس شأني، فلا ينسلخ عنه إلا بعد إعراضه عن ممارسة النجارة.

وكذا نجد بعض المبادئ قوة وملكة؛ كالاجتهاد، فهي أطول من المبادئ الفعلية والحرفية؛ لأنّها لا تنتهي بمجرد الانتهاء منها كالفعلية، ولا بمجرد الإعراض عنها والتوقف عن ممارستها كالحرفية، وإنما تنتهي بطرؤ النسيان على المجتهد؛ فالمجتهد مجتهد حقيقة حتى بعد فراغه من عملية الاستنباط، بل حتى بعد توقّفه عن ممارسة الفقه برمته طالما ما زال ذاكرًا لقواعد الاستنباط وقادرًا على تطبيقها على صغرياتها، فإذا نسي؛ بحيث لم يعد بعد قادرًا على استنباط الأحكام الشرعية، لم يصدق عليه أنّه مجتهد، إلا على القول بالوضع للأعم.

وكذا اسم الآلة؛ كالمفتاح؛ فطالما لديه قابلية الفتح يصدق عليه حقيقة أنّه مفتاح، فإذا انكسر سنّ منه؛ وفقد بالتالي قابليته على الفتح، هنا ينقضي عنه المبدأ، ولا يعد إطلاق المفتاح عليه حقيقة، إلا على القول بالوضع للأعم.

وبالجملة، فإنّ إخراج اسم الآلة عن محلّ البحث في غير محلّه؛ لأنّ الكلام دائماً في خصوص الهيئة؛ فهل هيئة (مفعال) موضوع لخصوص المتلبس بالمبدأ أو الأعم، ولا نظر لنا إلى المبادئ التي تختلف فيما بينها طويلاً وقصراً كما تبين.

أمّا اسم المفعول، فقد ادّعي أنّه خارج أيضاً عن محلّ البحث؛ لأنّ

الشيء لا ينقلب عمّا وقع عليه، وبالتالي إن تلبست ذاتٌ بمبدأ الضرب - على نحو اسم المفعول، فقليل: (فلان مضروب) - لا يمكن بعد سلب الضرب عنه.

وفيه: أولاً: ينقض على هذا الكلام باسم الفاعل، فإن كان المناط بدواميّة التلبس وبالتالي الخروج عن محلّ البحث، أنّ الشيء لا ينقلب عمّا وقع عليه، فإنّ مثله يقال في حق اسم الفاعل، فزيد إن صدر منه الضرب، فصار ضارباً، لا يمكن سلب مبدأ الضرب عنه.

ثانياً: ذكرنا في جوابنا على اسم الآلة أنّ النزاع في الهيئات لا في المبادئ، فالكلام في هيئة (مفعول) عين الكلام في هيئة (فاعل) و(مفعول) وغيرها، فهل هي موضوعة لخصوص المتلبس بالمبدأ أم الأعم؟ فمن حيث الهيئة لا فرق بين اسم الفاعل واسم المفعول وغيرهما من جهة دخولهما في حريم النزاع طالما مناط المشتق موجود، وهو بقاء الذات بعد انقضاء المبدأ.

المبحث الخامس

المراد بالحال في العنوان

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ : «خامسها: إِنَّ المراد بالحال في عنوان المسألة، هو حال التلبس لا حال النطق ضرورة أَنَّ مثل (كان زيد ضارباً أمس)، أو (سيكون غداً ضارباً) حقيقة إذا كان متلبساً بالضرب في أمس، في المثال الأول، ومتلبساً به في الغد في الثاني، فجري المشتق حيث كان بلحاظ حال التلبس، وإن مضى زمانه في أحدهما، ولم يأت بعد في آخر، كان حقيقة بلا خلاف».

أشار صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ في هذا المبحث إلى أمر لا بد منه، وهو المراد من (الحال) في عنوان أصل المسألة؛ حيث قال في بداية هذا الأمر: «الثالث عشر: إنه اختلفوا في أَنَّ المشتق حقيقة في خصوص ما تلبس بالمبدأ في الحال، أو فيما يعمله وما انقضى عنه على أقوال».

أقول: الحال على ثلاثة معاني:

- الحال بمعنى حال النطق بالكلام.
 - الحال بمعنى حال تلبس الذات بالمبدأ؛ أي زمن اتصافها به من بداية التلبس إلى حين الانقضاء.
 - الحال بمعنى حال الجري؛ أي حمل وإطلاق المشتق على الذات.
- إذا عرفت ذلك، فهناك صور متعددة لاجتماع هذه الأحوال وافتراقها:

الصورة الأولى:

فيما لو اجتمعت الأحوال الثلاثة؛ كما في قولك: (زيد ضارب الآن)؛ حيث اجتمع كل من حال التلبس والجري في آن واحد، وهو حال النطق. في هذه الصورة لا خلاف في كون إطلاق المشتق على الذات حقيقياً.

الصورة الثانية:

فيما لو اجتمع حال التلبس والجري دون حال النطق؛ كما في قولك: (كان زيد ضارباً أمس)؛ حيث اجتمع حال التلبس والجري في الماضي دون حال النطق.

وكما في قولك: (زيد سيكون ضارباً غداً)؛ حيث اجتمع حال التلبس والجري في المستقبل دون حال النطق.

وفي هذه الصورة لا خلاف في كون إطلاق المشتق على الذات حقيقياً في كل من المثالين.

الصورة الثالثة:

فيما لو افترق حال التلبس عن حال الجري، فإن كان حال التلبس استقبالياً وحال الجري فعلياً؛ كما في قولك: (زيد سيكون غداً ضارباً)؛ بحيث يكون (غداً) قيداً للتلبس فقط، ففي هذه الصورة لا خلاف في كون إطلاق المشتق على الذات مجازياً.

وإن كان حال التلبس ماضوياً وحال الجري فعلياً؛ كما في قولك: (كان زيد ضارباً بالأمس)؛ بحيث يكون (بالأمس) قيداً للتلبس فقط، فقد وقع الخلاف، فبناءً على كون المشتق موضوعاً لخصوص المتلبس بالمبدأ، فالإطلاق مجازي، وإن كان موضوعاً للأعم فالإطلاق حقيقي.

الزمان ليس جزءاً من مدلول اسم الفاعل:

ثمَّ أشار صاحب الكفاية إلى مسألة تتعلّق باسم الفاعل، وحاصلها: لمّا كان اسم الفاعل يعمل عمل فعل المضارع؛ أي إذا كان للحال أو الاستقبال، كما قال ابن مالك في البيت الثامن والعشرين بعد الأربعمئة من ألفيته:

«كَفَعْلِهِ اسْمٌ فَاعِلٌ فِي الْعَمَلِ إِنْ كَانَ عَنْ مُضِيِّهِ بِمَعَزَلٍ»

فكيف يتمّ ذلك والفرض أنّ الزمان ليس جزءاً من مدلول اسم الفاعل؟
جوابه: أنّ المراد من الحال حال تلبس الذات بالمبدأ، ومن المستقبل تلبسها به في المستقبل، وليس المراد من الحال زمن النطق، ومن الاستقبال ما يليه.

ثمّ لو سلّمنا أنّ المراد منهما الزمان، إلّا أنّه لا يلزم من ذلك أن يكون الزمان جزءاً من مدلول اسم الفاعل، بل دلّالته مستفادة من القرائن الخارجية؛ مثل (كان وأخواتها) الدالّة على الزمن الماضي، و(سوف) و(السين) الدالّتين على زمان الاستقبال؛ كقولك: (كان زيد ضارباً)، و(سيكون زيد ضارباً).

أمّا إن لم يكن الكلام مشتملاً على هذه الروابط، فينصرف إلى زمن الحال بمقتضى ظهور إطلاق الكلام، وهذا معنى قولهم: «إنّ الجملة الحملية ظاهرة في زمان الحال».

وعليه، فلا منافاة بين القول بعدم دلالة الأسماء على الزمان، وبين القول بأنّ اسم الفاعل إنّما يعمل إذا كان بمعنى الحال أو الاستقبال.

إن قيل: لكن بمعزل عن القرينة تنصرف الدلالة إلى الحال، وهذا يدلّ على كون الزمان جزءاً منه.

قلنا: أجبنا بما تقدّم في الفعل من أدلة ومؤيّدات على أنّ الزمان ليس جزءاً منه، فالكلام فيه هو الكلام في اسم الفاعل، بل في اسم الفاعل أولى، فتأمل.

عدم تداخل البحث الأصولي مع البحث المنطقي:

حاصل هذه المسألة: إنّ قد يتوهم تداخل كلّ من البحث الأصولي والمنطقي بالنسبة للمشتق، والحال عدم تداخلهما؛ ذلك أنّنا في الأصول نبحث عن كون المشتق هل هو موضوع لخصوص الذات المتلبسة بالمبدأ، أم للأعمّ من المتلبسة به ومن انقضى عنها؟

أمّا في المنطق، فإنّ البحث عن كون الوصف العنواني للموضوع المسمّى بعقد الوضع، هل يكفي فيه إمكان الاتصاف في صحّة الحمل، كما عن المعلّم الثاني أبي نصر الفارابي، أم لا بدّ من الاتصاف الفعلي، كما عن الشيخ الرئيس أبي عليّ سينا؟

وبعبارة أخرى: هل يكفي الإمكان في اتصاف الموضوع بالعنوان في القضايا الموجّهة؛ أي بأن يكون لها الاستعداد والقابلية للاتصاف بالعنوان، أم تعتبر الفعلية ووجود العنوان في إحدى الأزمنة الثلاثة، وإلا فلا يصحّ الحمل؟

والخلاصة: إنّ كلام الفارابي وابن سينا إنّما هو في أنّ المحمول الذي يكون موجّهاً بإحدى الجهات من الضرورة والإمكان والفعلية، هل يصحّ حمله على موضوع لم يتلبس بالوصف العنواني في زمان من الأزمنة، إلا أنّه ممكن التلبس، أم أنّه لا يصحّ إلا إذا تلبس به في إحدى الأزمنة؟ مثلاً إذا قلنا: (كل أسود كذا)، فعلى رأي الشيخ الرئيس، إنّ الحكم بالكذائية على كلّ ما اتصف بالسواد في إحدى الأزمنة الثلاثة، بينما على مذهب المعلّم

الثاني، إنّ الحكم بالكذائية على كلّ ما أمكن اتصافه بالسواد، ولو لم يتصف به في زمن أصلاً، فعلى مذهبه يشمل الحكم الروميين البيض، ولا يشملهم على مذهب الشيخ الرئيس.

ثم لا يخفى عليك أنّ المراد بالإمكان، ما يقابل الامتناع، ومن هنا يتضح أنّ قولك: (كلّ كاتب متحرك الأصابع)، يكون البحث أصولياً عن أنّه هل المراد بالكاتب خصوص الذات المتلبسة بمبدأ الكتابة، أم الأعم منها ومن التي انقضت عنها المبدأ؟ بينما في المنطق يبحث عن أنّه هل يشترط في صحّة الحمل على الموضوع أن يكون الوصف العنواني للموضوع، ثابتاً بالفعل أم لا؟

المبحث السادس

عدم الأصل اللفظي والعملي في مسألة المشتق

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «سادسها: إنه لا أصل في نفس هذه المسألة يعوّل عليه عند الشك، وأصالة عدم ملاحظة الخصوصية، مع معارضتها بأصالة عدم ملاحظة العموم، لا دليل على اعتبارها في تعيين الموضوع له، وأما ترجيح الاشتراك المعنوي على الحقيقة والمجاز. إذا دار الأمر بينهما لأجل الغلبة، فممنوع، لمنع الغلبة أولاً، ومنع نهوض حجة على الترجيح بها ثانياً».

يبحث رَحِمَهُ اللهُ هنا عن أنه لو فرضنا أن لا دليل على كون المشتق موضوعاً لخصوص الذات المتلبسة بالمبدأ، أو للأعم، فهل ثمة أصل لفظي على تعيين أحدهما حين الشك؟ وإنما عرفنا أنه يريد خصوص الأصل اللفظي هنا؛ لقوله بعد ذلك: «وأما الأصل العملي».

ثم إنه لا يخفى أنه لا يوجد أصل لفظي يعوّل عليه عند الشك.

فإن قلت: لماذا لا نتمسك بأصالة عدم ملاحظة خصوصية التلبس؛ حيث إن الواضع حينما يضع لفظاً مشتقاً لمعنى من المعاني، فالأصل عدم ملاحظته لخصوصية التلبس.

قلنا: أولاً: هذا الأصل المدعى معارض بأصل عدم ملاحظة الأعم أيضاً.

ثانياً: إنّما تجري الأصول العقلائية في حالات الشك في المراد، كما نبّهنا على ذلك في أكثر من مناسبة. وقد ذكرنا سابقاً أنّه لو أتى متكلم بلفظ عام، فشككنا هل مراده العموم أم لا، فنجري أصالة العموم.

وأما لو كان الشك في كيفية الإرادة، فلا يجري الأصل العقلائي؛ كما لو قال أحد: (رأيت أسداً في الحمام)، وعلمنا أنّ مراده الرجل الشجاع، ولكنّا شككنا هل إرادته للشجاع حقيقة أم مجاز؟ وهذا من ذاك؛ فإنّ الشك في أنّ الواضع هل يلحظ خصوصية التلبس حين الوضع أم لا، شك في كيفية الإرادة لا في المراد.

هذا إذا كان المراد من أصالة عدم ملاحظة خصوصية التلبس هو الأصل العقلائي، كما هو الظاهر.

وأما إذا كان المراد من الأصل هو الاستصحاب؛ أي استصحاب عدم ملاحظة خصوصية التلبس.

فأولاً: هو غير جارٍ هنا؛ إذ لا أثر شرعي من جريانه، وإنّما أثره إثبات ضده، وهو أنّ المشتق موضوع للأعم، وهذا لازم عقلي وأصل مُثَبَّت، فلا يُثَبَّت.

وثانياً: مع قطع النظر عن ذلك، فإنّ هذا الاستصحاب معارض باستصحاب عدم ملاحظة الأعم.

إن قلت: إنّ الأمر يدور بين الحقيقة والمجاز، وبين المشترك المعنوي؛ إذ لو كان الوضع لخصوص المتلبس بالمبدأ، لكان استعمال المشتق في الأعم مجازاً، بينما لو كان الوضع للأعم من المتلبس ومن انقضى عنه التلبس، لكان اشتراكاً معنوياً.

وعليه، فإن كان الأمر يدور بين الحقيقة والمجاز وبين الاشتراك المعنوي، فيقدم الاشتراك المعنوي لأنّه الغالب.

قلنا: أولاً: هذه الغلبة لم تثبت، بل لعلّ الثابت هو غلبة المجاز على الاشتراك المعنوي، وليس العكس.

ثانياً: لو سلّمنا بالغلبة، ولكن لا دليل على الترجيح بها، إلا أنّها تفيد الظن، وهو لا يغني من الحق شيئاً؛ إذ لا حجّة له إلا في موارد منصوطة، وهذا ليس منها.

والخلاصة: إنّ ما من أصل لفظي على تعيين أحدهما حال الشك.

ثمّ قال رَحِمَهُ اللهُ: «وأما الأصل العملي فيختلف في الموارد، فأصالة البراءة في مثل (أكرم كلّ عالم) يقتضي عدم وجوب إكرام ما انقضى عنه المبدأ قبل الإيجاب، كما أنّ قضية الاستصحاب وجوبه لو كان الإيجاب قبل الانقضاء».

بعد بيان أنّه لا أصل لفظي على تعيين أحدهما حال الشك، نسأل: ما هو الأصل العملي في المقام؟

يقول صاحب الكفاية: إنّ الموارد تختلف؛ ففي قولك: (أكرم كلّ عالم)، إن كان زيد عالماً، ثمّ انقضى عنه المبدأ قبل إيجاب الإكرام، فشككنا بأنّه هل المشتق موضوع لخصوص المتلبس أم لا؟ فهنا تجري البراءة للشك في الوجوب.

أمّا لو فرضنا أنّ الانقضاء حصل بعد الإيجاب ولكن قبل الامتثال، وشككنا في وضعه لخصوص المتلبس بالمبدأ أم للأعم، فهنا لا يكون الشك في أصل التكليف، وإنّما الشك في سعته وضيقه؛ للشك في كيفية الوضع، فنستصحب الوجوب الثابت قبل الانقضاء.

والإنصاف: أنّه لا فرق بين الموردين، وإنّما تجري البراءة في كليهما. أمّا في الأول، فجرّيان البراءة واضح، وأمّا في الثاني، فعلى مبنانا لا

يجري الاستصحاب؛ لأنَّه استصحاب للحكم الكلِّي؛ إذ الشك في السعة والضيق، وهو معارِض باستصحاب عدم الجعل، فتجري البراءة أيضاً.

وأما على مبنى المشهور القائل بجريان الاستصحاب في الأحكام الكلية، فلا يجري؛ لأنَّه إنَّما يجري لديهم استصحاب الحكم الكلي إذا كان مفهوم موضوع الحكم واضحاً؛ كمفهوم الحيض مثلاً؛ فلو شككنا بجواز الوطء بعد انقطاع الدم وقبل الغسل، نستصحب عدم جواز الوطء، بناءً على جريان استصحاب الحكم الكلي.

أما لو لم يكن المفهوم واضحاً فلا يجري استصحاب الحكم لديهم؛ كما لو كان الإنسان صائماً، وشكَّ في مفهوم الغروب، هل هو سقوط القرص أم ذهاب الحمرة المشرقية؟ فإذا سقط القرص ولم تكن الحمرة المشرقية قد ذهبت، يشك في بقاء الوجوب، فلا يمكنه استصحاب الحكم؛ لعدم إحراز الموضوع، وهو النهار، ولا بدَّ من اتحاد القضية المتيقِّنة والمشكوكة في صحة الاستصحاب، وعليه فتجري البراءة.

إن قلت: لم لا نستصحب الموضوع نفسه؟

قلنا: إنَّما يجري الاستصحاب حال الشك، ولا شكَّ لدينا فيما يتعلَّق بالموضوع؛ لأنَّنا نقطع بسقوط القرص، كما نقطع ببقاء الحمرة المشرقية، فلا شكَّ لدينا من جهة الحادث الزمني، وإنَّما نشكَّ في مفهوم الغروب.

والخلاصة: إذا عرفت ذلك، نعود إلى مثالنا، فنقول: إنَّ استصحاب حكم وجوب إكرام زيد بعد انقضاء العالمية عنه قبل الامتثال، لا يمكن جريانه؛ لأنَّنا لم نحرز بقاء موضوعه؛ إذ إنَّنا نشكَّ هل المشتق موضوع لخصوص المتلبس؛ فيكون الموضوع منتفياً، أم أنَّه موضوع للأعم، فيكون الموضوع باقياً.

وأما استصحاب الموضوع، فلا يجري أيضاً؛ لعدم الشك؛ إذ نعلم أنه كان صائماً، ونعلم الآن بزوال المبدأ، فأين الشك في الموضوع؟! نعم نشك في مفهوم المشتق، وهذا شيء آخر.

المبحث السابع

كون المشتق حقيقة في الأخص أو الأعم ثبوتاً؟

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ : «إذا عرفت ما تلونا عليك، فاعلم أنَّ الأقوال في المسألة وإن كثرت، إلا أنها حدثت بين المتأخرين، بعد ما كانت ذات قولين بين المتقدمين؛ لأجل توهم اختلاف المشتق باختلاف مبادئه في المعنى، أو بتفاوت ما يعتريه من الأحوال، وقد مرت الإشارة إلى أنَّه لا يوجب التفاوت فيما نحن بصدده، ويأتي له مزيد بيان في أثناء الاستدلال على ما هو المختار، وهو اعتبار التلبس في الحال، وفاقاً لمؤخري الأصحاب والأشاعرة، وخلافاً لمتقدميهم والمعتزلة».

يذكر صاحب الكفاية أنَّ الأقوال في مسألة كون المشتق موضوعاً للأخص أو الأعم كانت منحصرة لدى المتقدمين في كونه موضوعاً لخصوص المتلبس بالمبدأ أو الأعم منه وممن انقضى عنه، وإنما تكثرت لدى المتأخرين، فصارت ستة:

- فقول على أنَّ المشتق موضوع لخصوص المتلبس بالمبدأ.
- وقول على أنَّه موضوع للأعم.
- وقول فرّق بين اسم الفاعل واسم المفعول، فذهب إلى أنَّ الأوّل موضوع لخصوص المتلبس، والآخر للأعم.
- وقول فرّق بين المبادئ الفعلية، وما كانت من قبيل الصنعة والقوّة

والملكة، فذهب إلى أنَّ الأولى موضوعه لخصوص المتلبس، والثانية للأعم.

- وقول فرّق بين المتعدّي وغيره، فذهب إلى أنَّ الأوّل موضوع للأعم، والثاني لخصوص المتلبس.

- وقول فرّق بين ما لو وُجد ضدّ وجودي للمبدأ أو لا، فذهب إلى أنَّ الأوّل موضوع لخصوص المتلبس، والثاني للأعم.

ثمّ يذكر رَحِمَهُ اللهُ أَنْ منشأ هذا التكثر راجع إلى اختلاف المبادئ طولاً وقصراً، ولكننا أشرنا في المبحث الرابع المتقدم أنَّ كلامنا في وضع الهيئات لا في المبادئ، واختلاف المبادئ لا يوجب اختلافاً في الهيئة. وعليه، فالمسألة واقعة - كما ذهب المتقدمون - بين قولين هما: هل المشتق موضوع لخصوص المتلبس في الحال، أم للأعم؟

وبعد بيان هذه المقدمة، باشر رَحِمَهُ اللهُ في بيان الأدلة الإثباتية على مختاره من أنَّ المشتق موضوع لخصوص المتلبس في الحال، ولكن الأجدر قبل ذلك أن نتطرق إلى إمكانية تصوير جامع للأعم ثبوتاً، فإنّه مع انتفاء ذلك يتعيّن القول بأنّ الوضع لخصوص المتلبس، فلا نحتاج حينئذٍ إلى البحث في مقام الإثبات.

تصوير الجامع للأعم ثبوتاً:

ذهبت جماعة من الأعلام ومنهم الميرزا النائيني رَحِمَهُ اللهُ بدواً إلى أنَّ وضع المشتق متفرّع على بساطته وتركيبه، فلو كان معنى المشتق بسيطاً، فلازمه القول بالوضع لخصوص المتلبس بالمبدأ فعلاً، ولو كان مركّباً، لأمكن تصوير الجامع، وهذا يلزمه القول بالأعم.

وتوضيح الملازمتين :

إنَّ المشتق عبارة عن (المبدأ لا بشرط)، فمحور القول بالبساطة كون المبدأ (لا بشرط). وعليه، إذا زال المبدأ زال عنوان المشتق، ومن هنا كان القول بالبساطة ملازم للقول بالوضع لخصوص المتلبس.

أمَّا إذا قلنا بالتركيب، فيكون المشتق مركباً من ذات ومبدأ، فيكون معنى المشتق هو المبدأ المنتسب إلى الذات، ويكفي في صدق الانتساب التلبس في الجملة، ومن هنا كان القول بالتركيب ملازماً للقول بالأعم.

هذا ما ذهب إليه الميرزا رَحِمَهُ اللهُ بَدَؤاً، ولكنَّه عدل بعد ذلك إلى القول بأنَّ المشتق موضوع لخصوص المتلبس بالمبدأ سواء كان معنى المشتق بسيطاً أم مركباً؛ ودليله :

أمَّا على القول بالبساطة، فواضح؛ إذ إنَّ معنى المشتق حينئذٍ هو (المبدأ لا بشرط)، فإذا زال المبدأ (القيام) مثلاً، زال المشتق وهو (القائم).

ولا يقال: إن كان العنوان الاشتقاقي يزول بزوال المبدأ، فيكون المشتق البسيط حينئذٍ أسوأ حالاً من العناوين الذاتية التي تبقى فيها الهيولى وإن زالت صورتها النوعية، وعليه، فالهيولى لا تتصف بالعنوان أصلاً؛ ومن هنا لا يصح استعمالها في المنتقض عنه، وما لم يتلبس به بعد، ولو مجازاً.

وإذا كان المشتق البسيط أسوأ حالاً من العناوين الذاتية، فيلزم أن لا يصح استعمالها في المنتقض عنه، وما لم يتلبس به بعد، ولو مجازاً.

والإنصاف: أنَّ هذه الملازمة في غير محلِّها؛ وذلك لأنَّ الذات في العناوين الاشتقاقية البسيطة، وإن كانت خارجة وغير داخلة في الموضوع له، إلا أنَّ المتَّصف بالعناوين الاشتقاقية هي الذات، وهي باقية بعد الانقضاء وزوال التلبس، فيصح استعمال مجازاً.

أمّا على القول بالتركيب، فلن يكون المشتق موضوعاً للأعمّ، نحتاج إلى تصوير جامع يشمل الفردين؛ أي الذات المتلبسة بالمبدأ، ومن انقضى عنها التلبس، وما من جامع كذلك، فيتعيّن القول بالوضع للأخص.

هذا ما اختاره الميرزا في نهاية مطافه.

ولكن البعض حاول تصوير جامع للأعم؛ حيث قال: إنّ لفظ المشتق موضوع للذات المتلبسة بالمبدأ في زمن ما، و(زمن ما) يشمل الماضي والذات المتلبسة بالمبدأ فعلاً.

جوابه: سبق أن أثبتنا أنّ الزمن ليس جزءاً من المشتق، وعليه يكون هذا التصوير للجامع في غير محله.

أمّا السيد الخوئي رحمته الله، فقد ذكر وجهين لتصوير الجامع، بناءً على القول بأنّ المشتق مركب:

- الوجه الأوّل: قال: صحيح لا يوجد عنوان ذاتي ماهوي يشمل فردي المشتق، ولكن لدينا عنواناً انتزاعياً، وهو عنوان (أحدهما)، فهو ينطبق على المتلبس بالمبدأ، ومن انقضى عنه.

جوابه: هذا العنوان وإن كان ممكناً عقلاً، إلا أنّه من جهة بعيد عن أذهان العرف؛ إذ لا يفهم عنوان (أحدهما) عند إطلاق المشتق، ومن جهة أخرى، إنّ معنى (أحدهما) هو البدل، فإذا قلت: (أكرم العالم)، فيكون المعنى: (أكرم أحدهما)، وهذا عنوان بدلي، فلا يشمل حينئذ المتلبس بالمبدأ والمنقضي عنه.

- الوجه الثاني: أن يكون الجامع هو (الذات التي فيها مبدأ خرج من العدم إلى الوجود)؛ أي عدم المبدأ المنتقض بالوجود والمنتسب إلى الذات، سواء كان وجوده مستمراً أم منقضياً.

جوابه: هذا العنوان كالأول غير مقبول عرفاً، وبعيد عن فهمهم من جهة؛ إذ لا يفهم العرف من (القائم) مثلاً هو (خروج القيام من العدم إلى الوجود)؛ أي عدم القيام المنتقض بالوجود، ومن جهة أخرى (المنتقض) المأخوذ في تعريف المشتق اسم فاعل، فنسأل: ما هو معناه؟ ثم لا بدّ من تحديد معنى جامع له، وهكذا.

والخلاصة: إنّ المشتق سواء كان بسيطاً أم مركباً، فهو موضوع لخصوص المتلبس؛ وذلك لعدم إمكان تصوير جامع للأعم، وهذا يغنينا عن البحث في مقام الإثبات عن الأدلة المثبتة لذلك، ولكننا سنتطرق في البحث التالي إلى الأدلة تمشياً مع القوم.

المبحث الثامن

أدلة القول بالأخص

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ : «ويدل عليه تبادر خصوص المتلبس بالمبدأ في الحال، وصحة السلب مطلقاً عما انقضى عنه؛ كالمتلبس به في الاستقبال».

ذكرنا في ختام المبحث السابق أنه مع عدم إمكانية تصوير الجامع للأعم، يتعين القول بالوضع للأخص، وإنما سنذكر أدلة هذا المتعين تمشياً مع الأصحاب.

الدليل الأول: التبادر

إنَّ المتبادر إلى الذهن من قولك: (زيد عالم)، و(عمرو كاتب)، خصوص المتلبس بالعلم والكتابة فعلاً، دون من انقضى عنه، والتبادر أمانة على الحقيقة، فيكون استعمال المشتق في المتلبس حقيقة، واستعماله فيما انقضى عنه مجازاً.

إن قيل: ما الدليل على أنَّ التبادر المذكور من حاق اللفظ، فلعله من قرينة خارجية، ولو من كثرة الاستعمال؟

قلنا: احتمال كون التبادر من قرينة خارجية وإن كان ممكناً عقلاً، إلا أنَّ احتمال ضئيل جداً وغير معتد به، فلا قرينة ظاهرة ليستند إليها التبادر.

نعم، لو كان احتمال القرينة معتدلاً به، فلا يمكن نفيها بأصالة عدم

القرينة، لا من جهة الاستصحاب، ولا من جهة الأصل العقلائي. وقد ذكرنا ذلك بالتفصيل عند الكلام عن أمارية التبادر، فراجع فإنه مهم. أمّا الكلام عن كثرة الاستعمال، فليس بدقيق؛ لوقوع الكثرة في غير المتلبس أيضاً.

الدليل الثاني: صحة السلب

إنَّ صحّة السلب عن المنقضي عنه المبدأ فعلاً؛ حيث يصحّ قولنا: (زيد ليس بضارب) بعد الفراغ من الضرب، أمانة على المجاز، بل ذهب البعض إلى أنَّ صحّة السلب في المقام أدمغ دليل على المجازية من غيره؛ بحيث لو نوقش في صحّة السلب في غير المقام، لما أمكن النقاش هنا؛ وذلك لأنّه في غير المقام يمكن دعوى وضع اللفظ للأعم؛ كما لو ادّعي أن (الأسد) موضوع لمطلق الشجاع الجامع بين الحيوان المفترس والرجل الشجاع، فمن ادّعى ذلك، فليست دعواه مخالفة للعقل، غايته أنّه ادّعى ما يخالف الواقع، وهذا بخلاف ما نحن فيه، فإنّ ادعاء وضع المشتق للأعم، ممّا لا يمكن؛ لعدم الجامع عقلاً بين الذات المتلبسة بالمبدأ والمنقضي عنها، كما تقدم.

ثمّ ذكر صاحب الكفاية إشكالاً لصاحب الفصول رَحِمَهُ اللهُ عَلَى صحّة السلب، مفاده: إنه لو كان المراد من السلب مطلق السلب؛ أي السلب في الأزمنة الثلاثة، فهو كذب؛ لعلمنا بحصول التلبس قبل الانقضاء، وإن كان المراد السلب المقيّد بالحالية، فهو وإن كان صحيحاً إلا أنّه لا يفيد في المقام؛ لأنّ صحّة السلب التي تعتبر أمانة على المجازية هي صحّة السلب مطلقاً، وسلب المقيّد لا يلزم السلب المطلق؛ لأنّ نقيض الأخص أعم من نقيض الأعم.

وتوضيحه: لو قلنا: (زيد ضارب)؛ أي مطلقاً في كل الأزمنة، فهو أعم من (زيد ضارب الآن)، بينما نقيض القضية الأولى، وهو قولنا: (زيد ليس بضارب)؛ أي ليس بضارب مطلقاً، أخص من (زيد ليس بضارب الآن)؛ إذ يصح قولنا: (كل من ليس بضارب مطلقاً، فهو ليس بضارب الآن)، ولا يصح (كل من ليس بضارب الآن، ليس بضارب مطلقاً).

وعليه، لما كانت علامة المجاز صحة السلب مطلقاً، فلا يكون سلب المقيّد نافعاً؛ لأنّه لا يلزمه السلب مطلقاً.

جواب صاحب الكفاية:

أجاب رَحِمَهُ اللهُ بأنّ السلب المقيّد إنّما لا يكون نافعاً إذا كان القيد راجعاً للمسلوب؛ أي للمحمول، أمّا إن كان راجعاً للمسلوب عنه - أي للموضوع، أو للسلب - فلا إشكال في كون السلب حينئذٍ مطلقاً، ونافعاً في أماريته على المجاز.

توضيحه: إن كان القيد راجعاً للموضوع؛ كما في قولك: (زيد الآن ليس بضارب)؛ أي زيد في حال الانقضاء ليس بضارب، فيكون المعنى أنّ زيدا الذي انقضى عنه المبدأ؛ أي غير المتلبس به، ليس بضارب مطلقاً.

أمّا أنّه ليس بضارب في الحال والاستقبال، فواضح. وأمّا أنّه ليس بضارب في الماضي؛ فلأنّ الذي ضرب في الماضي هو زيد مطلقاً، بينما زيد الموضوع في القضية والذي سلب عنه الضرب، هو زيد المقيّد بانقضاء المبدأ عنه، وهو قطعة أخرى من وجود زيد غير الأولى؛ أي حالة أخرى غير الحالة الأولى.

وعليه، فإنّ المسلوب هنا، وهو المحمول، مطلق غير مقيّد، فتكون صحة السلب أمانة على المجاز بلا إشكال.

وكذا إذا كان القيد راجعاً للسلب، مع كون الموضوع والمحمول مطلقين؛ كما في قولك: (إنّ زيداً ليس الآن بضارب)، فهو علامة على المجاز؛ إذ لو كان المنقضي عنه المبدأ من أفراد المطلق، لم يصحّ سلبه عنه؛ لعدم صحّة سلب المطلق عن فرد في شيء من الأزمنة.

نعم، إن كان القيد راجعاً للمحمول؛ كما في قولك: (زيد ليس بضارب الآن)، هنا وإن كانت هذه القضية صحيحة؛ لانقضاء المبدأ عن زيد فعلاً، إلا أنّها لا تفيد المجازية؛ فإنّ الذي يفيدها هو صحة سلب المحمول مطلقاً.

جوابنا :

ما ذكره صاحب الكفاية صحيح، ولكن لا حاجة إلى التطرق إليه؛ لأنّ صحة السلب علامة على المجاز وإن كان القيد راجعاً للمحمول؛ ذلك أنّهم القائل بالأعمّ صحة انطباق المشتق على مصداقيه: وهما المتلبس بالمبدأ، ومن انقضى عنه، وبالتالي يكفي لدحض مقالته وتعيين الوضع للأخصّ أن يصحّ السلب عمّن انقضى عنه المبدأ؛ أي السلب المقيّد بالانقضاء، بلا حاجة إلى السلب المطلق؛ لأنّ صحة السلب تكشف عن عدم كون المنقضي عنه الضرب فعلاً من المصاديق الحقيقية لعنوان (الضارب)، وإلا لما صحّ السلب المزبور، كما في المتلبس الفعلي بالضرب، والله العالم.

الدليل الثالث: برهان التضاد

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «كيف؟ وما يضادها بحسب ما ارتكز من معناها في الأذهان يصدق عليه؛ ضرورة صدق القاعد عليه في حال تلبسه بالقعود، بعد انقضاء تلبسه بالقيام، مع وضوح التضاد بين القاعد والقائم

بحسب ما ارتكز لهما من المعنى، كما لا يخفى. وقد يقرر هذا وجهاً على حدة».

إنَّ برهان التضاد من أقوى البراهين على صحّة الوضع لخصوص المتلبس بالمبدأ فعلاً، ومفاده: لو كان المشتق موضوعاً للأعم، لصدق على زيد أنّه قائم حال قعوده وانقضاء مبدأ القيام عنه؛ حيث يطلق عليه حينئذٍ أنّه قائم وقاعد في آنٍ واحد، وهو باطل؛ لأنّه اجتماع للضدين. وعليه، فالقول بالأعم يلزمه اجتماع الضدين، واللازم باطل، فالملزوم مثله، فيتعيّن القول بالأخص.

وبعبارة أخرى: نحن نعلم أنّ بين المبادئ تضاداً؛ فبين العلم والجهل تضاد، وبين البياض والسواد تضاد، وبين القيام والقعود تضاد، وكما أنّه بين المبادئ تضاد، فكذلك بين المشتقات، وعليه لا يمكن اجتماع مشتقين متضادين على ذات واحدة في وقت واحد. نعم يمكن اجتماع مبدأين متخالفين، وبالتالي مشتقين متخالفين، ولكن غير متضادين؛ كاجتماع السواد والحلاوة في الدبس.

وبعبارة أخرى: إنّ معنى المشتق لا يخلو، إمّا هو بسيط أو مركب، فإن كان بسيطاً؛ أي معناه (المبدأ لا بشرط)؛ أي لا بشرط بالنسبة الحمل؛ حيث يكون معنى (القائم) هو القيام لا بشرط، ومعنى (القاعد) هو القعود لا بشرط، فيكون المشتق الذي هو (القائم) عبارة عن القيام نفسه المتّحد وجوداً مع الذات، وكذلك (القاعد)؛ فالتضاد بين القيام والقعود لا محالة يستلزم التضاد بين القائم والقاعد.

أمّا على القول بأنّ معنى المشتق مركّب من الذات المتلبّسة بالمبدأ في زمن ما، فقد يقال بعدم التضاد فيها، باعتبار أنّ المشتقات موضوعة للذات

التي ثبت لها المبدأ في الجملة، ولو في زمن ما، فيكون (القائم) هو الذي صدر عنه القيام، وهو لا يتنافى مع (القاعد) الذي هو عبارة عن الذات التي صدر عنها القعود.

وبالجملة، يكون ضدّ (القائم) هو (القاعد الدائمي)؛ بحيث لم يتلبس بالقيام أصلاً، وكذا الحال في القاعد. وأمّا المتلبس بالقيام في الجملة، فليس ضدّاً للقعود، وكذا العكس.

وفيه: سبق أن قلنا بعدم دخالة الزمن في مدلول المشتق، وبإخراج الزمن عن المدلول، تكون وظيفة هيئة المشتق نسبة المبدأ إلى الذات مع عدم التصرف بالمبدأ، والذات بل المبدأ باقٍ على ما هو عليه من المعنى، وكذا الذات. وبعد تسليم التضاد بين المبادئ، فلا معنى لعدم تسليمه بين المشتقات.

والخلاصة: إنّ التضاد بين المبادئ يسري إلى التضاد بين المشتقات نفسها، فيتعيّن حينئذٍ القول بالوضع لخصوص المتلبس بالمبدأ فعلاً.

هذا تمام ما ذكره صاحب الكفاية من أدلة على القول بالأخص.

ونضيف بعض المؤيدات الشرعية على هذا القول، وهي كثيرة، منها:

لو كان زيد فقيراً، ثمّ أصبح غنياً، فبناءً على القول بالأعم يكون مستحقاً للصدقات؛ عملاً بقوله ﷺ: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ﴾^(١)، والحق خلافه.

وكذلك لو طلق زيد زوجته، فبناءً على القول بالأعم يجوز له النظر إليها بعد خروجها من العدة، ويبقى استحقاقها للنفقة؛ لأنّه بناءً على الأعم يصدق عليهما أنّهما زوجان حقيقة، وهو باطل اتفاقاً.

(١) سورة التوبة، الآية: ٦٠.

وإنما جعلنا هذه الأمور وأمثالها مؤيّدات لا أدلّة؛ لأنّه في الواقع لا منافاة بين القول بالأعم مع هذه الأمور؛ حيث يكون الدليل الخاص، وهو الدليل الشرعي، دلّ على عدم الالتزام بها.

إشكال صاحب البدائع:

ثمّ ذكر صاحب الكفاية إشكالاً لصاحب البدائع المحقق الرشتي رَحِمَهُ اللهُ على برهان التضاد؛ حيث قال رَحِمَهُ اللهُ: «ولا يرد على هذا التقرير ما أورده بعض الأجلة من المعاصرين، من عدم التضاد على القول بعدم الاشتراط، لما عرفت من ارتكازه بينها، كما في مبادئها».

حاصل الإشكال: إنّ القول بالأخص يتوقّف على التضاد، ويتوقف التضاد على القول بالأخص، فيلزم الدور، وهو محال.

توضيح الإشكال: إنّ التضاد متوقف على بقاء المبدأ، وإلا لو أنّ زيداّ تلبس بالقيام، ولم نشترط بقاء المبدأ فيه، ثمّ عرض عليه القعود، فلا يقع التضاد؛ لأنّ المبدأ الباقي هو القعود.

وعليه، فالقول بالتضاد متوقّف على اشتراط بقاء المبدأ. والمراد من اشتراط بقاء المبدأ، هو الوضع لخصوص حال التلبس، وقد تقدم أنّ الوضع لخصوص المتلبس بالمبدأ منوط بالتضاد؛ لأنّ المفروض كونه دليلاً على الوضع لخصوص حال التلبس، فيلزم الدور حينئذٍ.

جوابه: ليس التضاد متوقفاً على بقاء المبدأ، بل ليس متوقفاً على شيء؛ فهو أمر بديهيّ مركّز في الوجدان، والوجدانيات لا تتوقف على شيء، بل كلّ أدلّة العلوم البرهانية ترجع إليها، وإلا لو كانت الوجدانيات متوقفة على شيء، لم يبقَ حجر على حجر.

المبحث التاسع أدلة القول بالأعم

الدليل الأول: التبادر

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ : «حجة القول بعدم الاشتراط وجوه :
الأول: التبادر، وقد عرفت أنَّ المتبادر هو خصوص حال التلبس».

مما ادعي دليلاً على القول بالأعم، هو التبادر؛ حيث إنَّ المتبادر إلى
الذهن من سماع مثل (زيد نائم) كونه نائماً وإن استيقظ وانقضى عنه مبدأ
النوم.

وفيه: أنَّ الوجدان كافٍ في دحض هذه الدعوى؛ بل التبادر وجداناً إلى
المتلبس بالمبدأ فعلاً.

الدليل الثاني: عدم صحة السلب

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ : «الثاني: عدم صحة السلب في مضروب
ومقتول، عمن انقضى عنه المبدأ. وفيه: إنَّ عدم صحته في مثلهما، إنما هو
لأجل أنَّه أريد من المبدأ معنى يكون التلبس به باقياً في الحال، ولو
مجازاً».

الدليل الثاني على القول بالأعم، هو عدم صحة سلب المشتق عمن
انقضى عنه المبدأ؛ ففي قولك: (زيد مضروب عمرو)، يبقى صدق

المضروبيّة على زيد حتى بعد انقضاء المبدأ وتوقّف عمرو عن ضربه، ولا يصحّ سلبها عنه. وكذا في قولك: (زيد مقتول عمرو)؛ حيث يبقى صدق المقتولية على زيد حتى بعد انتهاء فعل القتل، ولا يصحّ سلبها عنه.

وقد أجاب صاحب الكفاية بأنّ صدق المشتق عمّن انقضى عنه الضرب والقتل، إنّما منشؤه تفسير المبدأ بمعنى مجازي طويل وبارق، فبتفسير الضرب بالإيلا، صحّ إطلاق المضروب على زيد بعد توقّف عمرو عن ضربه؛ لأنّه بعد ذلك يبقى متألماً. وبتفسير القتل بإزهاق الروح وحصول الموت، صحّ إطلاق المقتول على زيد؛ لأنّه بعد انقضاء القتل يبقى إزهاق الروح.

هذا ما أجاب به صاحب الكفاية مقحماً المبدأ في محلّ البحث، ولكنّه ذكر سابقاً في المبحث الرابع أنّ اختلاف المبادئ لا يوجب اختلافاً في الهيئة التي هي مدار البحث؛ فإنّ الكلام في كون الهيئة هل هي موضوعة للأخصّ أم للأعم؟

والإنصاف: أنّنا لسنا بحاجة إلى هذه التكلّفات؛ لأنّ المبدأ باقٍ على معناه الأصلي، وهو نفس الضرب، أو القتل، أمّا عدم صحة سلب المضروب أو المقتول عمّن انقضى عنه المبدأ، فهو بلحاظ حال التلبس السابق؛ فقولك: (هذا مضروب) أو (مقتول)؛ أي هذا الذي وقع عليه الضرب أو القتل سابقاً. وأمّا بلحاظ الحال الفعلي، فيصحّ السلب عنه؛ حيث تقول: (هذا ليس مضروباً الآن)، أو (ليس مقتولاً الآن)، بل كان كذلك في السابق.

وبالجملة، إنّ قولنا بعد الانقضاء: (زيد مضروب عمرو)، و(زيد مقتول عمرو)، هو بلحاظ حال التلبس والاتصاف بالجري؛ وذلك بالقرينة المتقدّمة، وهي صحّة السلب حال التقيّد بالفعلية.

الدليل الثالث: استدلال الإمام عليه السلام

قال صاحب الكفاية رحمته الله : «الثالث: استدلال الإمام عليه السلام تأسيساً بالنبي ﷺ كما عن غير واحد من الأخبار بقوله: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾^(١) على عدم لياقة من عَبَدَ صنماً أو وثناً لمنصب الإمامة والخلافة، تعريضاً بمن تصدى لها ممن عبد الصنم مدة مديدة، ومن الواضح توقف ذلك على كون المشتق موضوعاً للأعم، وإلا لما صح التعريض، لانقضاء تلبسهم بالظلم وعبادتهم للصنم حين التصدي للخلافة، والجواب منع التوقف على ذلك، بل يتم الاستدلال ولو كان موضوعاً لخصوص المتلبس».

هذا هو الدليل الثالث على أن المشتق موضوع للأعم، وهو تعريض أمير المؤمنين عليه السلام بمن تصدى للخلافة قبله، بأنهم لما كانوا سابقى عهد بالشرك؛ للاتفاق على كونهم كانوا من عبدة الأوثان قبل إسلامهم، فيكونون بذلك قد تلبسوا بالظلم؛ إذ الشرك ظلم عظيم على حد قول الحق سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾^(٢)، وعهد الله ﻋِزَّ وَجَلَّ، وهو الإمامة لا يناله الظالمين.

وإنما يصح هذا التعريض لو صح إطلاق (الظالم) عليهم حقيقة حال تصديهم للخلافة، ولا يتم ذلك إلا على القول بالأعم؛ لفرض أنهم حال التصدي كانوا قد تركوا الشرك.

هذا هو تمام الدليل الثالث، وقد أجاب صاحب الكفاية أن تمامية

(١) سورة البقرة، الآية: ١٢٤.

(٢) سورة لقمان، الآية: ١٣.

الاستدلال بالآية المباركة على عدم لياقتهم بالإمامة، وبالتالي صحة تعريض أمير المؤمنين عليه السلام، ولا يتوقف التعريض والآية على القول بالأعم، بل يتمّان ولو على ما ذهبنا إليه من أنّ المشتق موضوع لخصوص المتلبس بالمبدأ فعلاً.

وتوضيح ذلك يتوقف على تمهيد مقدّمة نبين فيها أقسام عناوين الموضوعات الشرعية، وهي ثلاثة:

القسم الأوّل: ما يكون فيه العنوان مشيراً - أي مشيراً إلى الموضوع حال انصباب الحكم عليه - دون أن يكون له دخالة في ملاك الحكم أصلاً؛ كما في خبر المفضل بن عمر، قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يوماً - ودخل عليه الفيض بن المختار فذكر له آية من كتاب الله عز وجل تأولها أبو عبد الله عليه السلام - فقال له الفيض: جعلني الله فداك، ما هذا الاختلاف الذي بين شيعتكم؟ قال: وأي اختلاف يا فيض؟ فقال له الفيض: إنني لأجلس في حلقتهم بالكوفة فأكاد أن أشك في اختلافهم في حديثهم حتى أرجع إلى المفضل بن عمر فيوقفني من ذلك على ما تستريح إليه نفسي ويطمئن إليه قلبي، فقال أبو عبد الله عليه السلام: أجل هو كما ذكرت يا فيض، إنّ الناس أولعوا بالكذب علينا، إنّ الله افترض عليهم لا يريد منهم غيره، وإنني أحدث أحدهم بالحديث فلا يخرج من عندي حتى يتأوله على غير تأويله، وذلك أنّهم لا يطلبون بحديثنا وبحبنا ما عند الله، وإنّما يطلبون الدنيا وكلّ يحب أن يدعى رأساً، إنّ الله ليس من عبد يرفع نفسه إلا وضعه الله، وما من عبد وضع نفسه إلا رفعه الله وشرّفه، فإذا أردت حديثنا فعليك بهذا الجالس - وأوماً بيده إلى رجل من أصحابه - فسألت أصحابنا عنه، فقالوا: زرارة بن أعين»^(١).

هنا عنوان (الجالس) لا موضوعية له، وإنّما جاء إشارة إلى حال زرارة

(١) بحار الأنوار ج ٢، ص ٢٤٦.

حال انصباب أمر الإمام عليه السلام وحكمه بأخذ الحديث عنه . وإنما ذكرنا الحديث بتمامه ؛ لما فيه من الفوائد والمواعظ .

القسم الثاني : ما يكون للعنوان فيه دخالة في ثبوت الحكم دون بقاءه ؛ كما في باب الحدود مثلاً ؛ كعنوان (السارق) و(الزاني) و(شارب الخمر) ، ونحو ذلك ؛ فإن مبادئ هذه الأمور علّة للحكم ؛ بحيث يكون اتصاف الذات بها ولو في زمن ما ، كافياً في تشريع الحكم من دون دورانه مدار المبدأ بقاءً ، بل يبقى الحكم بعد زوال المبدأ إلى حين الامتثال .

القسم الثالث : ما يكون للعنوان فيه دخالة في ثبوت الحكم وبقائه ؛ كأغلب مواضع الأحكام الشرعية ؛ مثل : (صلّ خلف العادل) ؛ فإن عنوان (العادل) داخل في ملاك الحكم ثبوتاً وبقاءً ؛ فلولا العدالة ما ثبت حكم جواز الصلاة خلفه ، ومع انتفائها لا يبقى الحكم بالجواز .

إذا عرفت ذلك فنقول :

أمّا إذا كان العنوان مأخوذاً على نحو القسم الأوّل ، فقد ذكر السيد الخوئي رحمته الله أنّه لم يجد لحدّ الآن مورداً يكون العنوان في القضية الحقيقية قد لوحظ معرفاً إلى ما هو الموضوع في الواقع بلا دخالة له في الحكم .

أقول : قد يكون من هذا القسم ما ورد في عدّة من الأخبار في المتنجسات ؛ حيث كان العنوان في الموضوعات هو الثوب ، أو البدن ، أو الأرض ، أو الفراش ، ونحوها ، فإنّ النجاسة في مثل هذه الأمور ، لم تترتب على المتنجسات بعناوينها الخاصة من الثوب والبدن والأرض والفراش وغيرها ؛ لعدم مدخلية شيء من تلك العناوين في الحكم بالنجاسة بالملاقاة ، بل أخذت هذه العناوين مشيرة إلى الموضوع ، وهو الجسم ؛ كما في موثقة عمار في حديث عن الصادق عليه السلام ، أنّه قال : « . . . ويغسل كلّ

ما أصابه ذلك الماء»^(١)؛ أي كلّ شيء أصابه المتنجّس، بلا مدخلية لتلك العناوين المتقدمة.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ الاستدلال بالآية الشريفة يتمّ على نحو القسم الثاني والثالث. أمّا على نحو القسم الثالث، فواضح، وهو الذي ينفع القول بالأعم؛ لأنّه إذا لم يكن حقيقة في الأعم، لم يكن العنوان باقياً حين التصدي.

وأمّا على نحو القسم الثاني الذي يكفي فيه صدق العنوان ولو أنّ ما لبثت الحكم مستمراً، فاستدلّاه عليه السلام لا يبتني على كون الظالم حقيقة في الأعم، بل الاستدلال إنّما هو لأجل كفاية صدق عنوان (الظالم) ولو أنّ ما في عدم نيل العهد مطلقاً، ولو بعد انقضاء الظلم وزوال العنوان.

وبالجملة، فإنّ الاستدلال يتمّ على النحوين الأخيرين، ولا دليل على كون الآية الشريفة من خصوص النحو الثالث حتى تكون دليلاً على القول بالأعم، بل عظمة الإمامة وجلالة قدرها قرينة واضحة على كونها من القسم الثاني؛ إذ مناسبة الحكم والموضوع تستدعي أن يكون المتلبس بالظلم أنّما ما غير مستأهل لنيل العهد والخلافة الإلهية إلى الأبد، فإن كان لا يليق بإمامة الجماعة أن يتصدّى لها من تلبس ولو أنّ ما ببعض العناوين التي يراها العرف منقصة وهدم مروّة في حقه؛ كما ورد في خبر الأصبع بن نباتة؛ حيث قال: «سمعت أمير المؤمنين عليه السلام يقول: ستة لا ينبغي أن يؤمّوا الناس: ولد الزنا، والمرتد، والأعرابي بعد الهجرة، وشارب الخمر، والمحدود، والأغلف»^(٢)، فإن كان لا يليق بإمامة الجماعة ذلك، فكيف بالإمامة الكبرى

(١) وسائل الشيعة باب ٤ من أبواب الماء المطلق، ج ١، ص ١٤٢، ح ١.
(٢) وسائل الشيعة باب ١٤ من أبواب صلاة الجماعة، ج ٨، ص ٣٢٢، ح ٦.

التي هي فرع النبوة؟! فمن باب أولى أن لا يكون المتقّمص بها متّصفاً بإحدى العناوين السيئة ولو أنا ما ، وإن كان حين التصدي منقضيّاً عنه المبدأ .

أضف إلى ذلك أنّه حتى على نحو القسم الثاني قد يكون استعمال (الظالمين) في حقهم بعد الانقضاء حقيقة حتى على القول بالأخص ، وذلك بلحاظ حال التلبس ؛ حيث يجتمع زمنه مع زمن الجري .

الدليل الرابع: آيات الحدّ

يبقى من الأدلة التي وجدوها صالحة على القول بالأعم آيات الحدّ؛ كقوله سبحانه وتعالى : ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾^(١) ، وقوله ﷻ : ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾^(٢) ؛ فإنّ الله ﷻ أطلق لفظ (الزاني) و(السارق) على من انقضى عنه المبدأ ؛ حيث إنّ حال الحكم عليهم بإقامة الحدّ ليسا متلبّسين بمبدأ الزنا والسرقة .

جوابه : أنّ عنواني (الزاني) و(السارق) لم يستعملا في الآيتين المباركتين فيمن انقضى عنه المبدأ ، وإنّما استعملا بلحاظ حال التلبس به ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى لا يمكن أصلاً استعمالهما في المنقضي ؛ لأنّ الحكم مأخوذ على نحو القضية الحقيقية التي يكون فيها الموضوع المقدّر مأخوذاً على نحو المتلبس بالمبدأ .

والخلاصة إلى هنا : إنّ لا إشكال في أنّ المشتق موضوع لخصوص المتلبس بالمبدأ ، والله العالم .

(١) سورة النور، الآية : ٢ .

(٢) سورة المائدة، الآية : ٣٨ .

المبحث العاشر

أدلة بساطة مفهوم المشتق

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «إن مفهوم المشتق - على ما حققه المحقق الشريف في بعض حواشيه - : بسيط منتزع عن الذات - باعتبار تلبسها بالمبدأ واتصافها به - غير مركب. وقد أفاد في وجه ذلك: أن مفهوم الشيء لا يعتبر في مفهوم الناطق مثلاً، وإلا لكان العرض العام داخلاً في الفصل، ولو اعتبر فيه ما صدق عليه الشيء، انقلبت مادة الإمكان الخاص ضرورة، فإن الشيء الذي له الضحك هو الإنسان، وثبوت الشيء لنفسه ضروري. هذا ملخص ما أفاده الشريف، على ما لخصه بعض الأعظم».

أقول: أولاً: إنَّ الكلام ببساطة مفهوم المشتق وتركَّبه، إنَّما هو بحسب التحليل العقلي، وإلا فلا إشكال في بساطته بحسب اللحاظ والتصور، كما سنشير إليه - إن شاء الله تعالى - عند تعرُّض صاحب الكفاية لذلك في نهاية هذا المبحث.

ثانياً: ذهبت جماعة من الفلاسفة والأصوليين إلى بساطة المشتق، منهم الميزرا النائيني والمحقق الشريف الجرجاني الحنفي، بينما ذهبت جماعة أخرى إلى تركَّبه، منهم صاحب شرح المطالع، والآغا ضياء الدين العراقي، والسيد الخوئي رَحِمَهُ اللهُ.

وإنَّما نشأ هذا النزاع نتيجة ما جاء في تعريف صاحب المطالع للنظر، ومن ثمَّ كلام الشارح، إلى تعليق المحقق الشريف؛ فقد جاء في تعريف

صاحب المطالع للنظر أنه: «ترتيب أمور حاصلة في الذهن يُتوصّل بها إلى تحصيل غير الحاصل»؛ حيث قال الشارح: «إنّما قال (أمور)؛ لأنّ الترتيب لا يُتصوّر في أمر واحد، والمراد منها ما فوق الواحد».

ثمّ أكمل الشارح: «... والإشكال الذي استصعبه قوم بأنّه لا يشتمل تعريف النظر التعريف بالفصل وحده، أو بالخاصة وحدها، حتى غيّرُوا التعريف إلى (ترتيب أمر أو أمور)، فليس من تلك الصعوبة في شيء؛ وذلك لأنّ التعريف بالمفردات، إنّما يكون بالمشتقات، والمشتق وإن كان في اللفظ مفرداً، إلا أنّ معناه شيء له المشتق منه، فيكون من حيث المعنى مركباً».

هذا هو كلام كلّ من صاحب المطالع والشارح، ثمّ علق المحقق الشريف على كلامهما بما ينفي تركّب المشتق، ويثبت بالتالي بساطته.

الدليل الأول على بساطة المشتق:

يشكل المحقق الشريف على دخول (الشيء) في تعريف المشتق، بأنّه ما المراد من الشيء؟ فهل المراد مفهومه أم مصداقه؟ فإن كان المراد من الشيء مفهومه، لزم دخول العرض العام، وهو (الشيء)، في الفصل؛ (الناطق).

وتوضيحه: إذا عرّفنا الإنسان بالحدّ الناقص؛ كما لو عرّفناه بالفصل مثلاً، فقلنا: (الإنسان ناطق)، و(الناطق) - بناءً على أنّ المشتق شيء له المشتق منه - معناه شيء له النطق، فيصبح التعريف (الإنسان شيء له النطق)، إلا أنّ مفهوم الشيء عرض عام يعرض على كلّ موجود، وعليه يكون العرض العام داخلاً في الفصل، وبالتالي يكون مقوّمًا للذات، وهو محال.

وإن كان المراد من الشيء مصداقه، لزم انقلاب القضية الممكنة بالإمكان الخاص إلى قضية ضرورية، وهذا محال؛ لأنَّ الشيء لا ينقلب عمّا وقع عليه.

وتوضيحه: إذا عرّفنا الإنسان بالرسم الناقص؛ كما لو عرّفناه بالخاصة مثلاً، فقلنا: (الإنسان كاتب)، و(الكاتب) - بناءً على أنَّ المشتق شيء له المشتق منه - معناه شيء له (الكتابة)، فيصبح التعريف (الإنسان شيء له الكتابة)، والفرض أنَّ المراد من الشيء مصداقه، وهو الإنسان نفسه، فتصبح القضية (الإنسان إنسان له الكتابة)، وهذا انقلاب للقضية الممكنة بالإمكان الخاص إلى قضية ضرورية؛ لأنَّ في قضية (الإنسان كاتب) الضرورة مسلوبة عن الجانب الموافق والمخالف؛ إذ ثبوت الكتابة للإنسان ليس ضرورياً، وسلبها عنه ليس كذلك أيضاً، وهذا معنى الإمكان الخاص، بينما قضية (الإنسان إنسان له الكتابة) قضية ضرورية؛ إذ حَمَلَ الشيء على نفسه ضروري.

وعليه، فإنَّ إرادة مصداق المشتق يلزمها انقلاب القضية الممكنة بالإمكان الخاص إلى قضية ضرورية، وهو محال.

وبناءً على ما تقدم، لا يمكن أن يكون مفهوم الشيء ولا مصداقه داخلين في تعريف المشتق، فيتعيّن القول ببساطة المشتق.

كلام صاحب الفصول واختيار دخول مفهوم الشيء في تعريف المشتق:

لم يقبل صاحب الفصول رَحِمَهُ اللهُ بما أشكله المحقق الشريف، ممّا تأتّى عنه القول ببساطة المشتق؛ حيث اختار إرادة مفهوم الشيء نافياً إشكال دخول العرض العام في الفصل من خلال التفريق بين معنى الفصل لدى اللغويين والمناطق؛ فالفصل عند أهل اللغة مركّب؛ حيث يقال لديهم:

(الناطق شيء له النطق)، أمّا عند المناطق، فالناطق عبارة عن المبدأ؛ أي (النطق) دون مدخلية الذات؛ يعني من دون مدخلية الشيئية، وعليه يرتفع الإشكال على معنى الفصل منطقياً.

كلام صاحب الكفاية:

هكذا حاول صاحب الفصول رحمته الله الفرار من الإشكال، ولكنّ صاحب الكفاية رحمته الله نفى أن يكون المناطق حين تعريفهم للفصل قد أخذوا بجزء تعريف أهل اللغة، وإنّما أبقوا عليه كما هو؛ أي مع مدخلية الشيئية. وبالتالي ما أورده صاحب الفصول لم يكتب له التوفيق في دفع الإشكال. وإنّما يرتفع إشكال الشريف، بأنّ الناطق ليس فصلاً حقيقياً؛ ذلك أنّه من المتعسّر معرفة الذاتيات، بل هو فصل مشهوري.

وعليه، ليست الناطقية من ذاتيّات الإنسان ليرد إشكال دخول العرض العام في الذاتي؛ وذلك أنّ المراد من الناطقية إمّا التكلم، وهو كيف مسموع. أو إدراك الكليّات، وهو كيف نفساني. وكلاهما أمران عرضيّان يشكّلان خاصيتين للإنسان، ولا يضرّ دخول العرض العام حينئذٍ - أي لا يضرّ دخول العرض العام في تعريف منضوي على الخاصة - فيرتفع الإشكال.

وممّا يؤيد أنّ (الناطق) ليس فصلاً حقيقياً، اجتماع لازمين في رتبة واحدة؛ مثلاً: (الحيوان حساس متحرك بالإرادة)، فلو كان (حساس) فصلاً حقيقياً، و(متحرك بالإرادة) كذلك، للزم أن يكون لحقيقة واحدة فصلان قريبان في رتبة واحدة، وهو محال. وهذا يكشف عن أنّهما لازمان للفصل الحقيقي.

كلام المحقق النائي:

علّق الميرزا رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ بِأَنَّ كَلامَ صاحب الكفاية رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ مِنْ أَنَّ (الناطق) فصل مشهوري غير حقيقي، إِنَّمَا يَتِمُّ إِذَا أَخَذْنَا النُّطْقَ بِمَعْنَى إِدْرَاكِ الْكَلِيَّاتِ؛ لِأَنَّهُ يَكُونُ حِينَئِذٍ كَيْفًا نَفْسَانِيًّا، أَمَّا إِذَا أَخَذْنَاهُ بِمَعْنَى (صاحب النفس الناطقة)، فَهُوَ فَصْلٌ حَقِيقِيٌّ مِنْ ذَاتِيَّاتِ الْإِنْسَانِ، وَعَلَيْهِ يَلْزَمُ إِشْكَالُ دُخُولِ الْعَرَضِ الْعَامِ فِي الذَّاتِي، وَهُوَ الْفَصْلُ الْحَقِيقِي.

ثُمَّ أورد الميرزا على المحقق الشريف بأنّ (الشيء) ليس من العرض العام حتى يلزم الإشكال؛ إذ الضابطة في العرض العام أن يكون أمراً خارجاً عن حقيقة الذات، وكان لحقوقه بها لجنسها؛ كما في قولنا: (الإنسان حسّاس متحرك بالإرادة)؛ إذ الحسّاس خارج عن ذات الإنسان، وعروضه على الإنسان بواسطة الحيوانية، خلافاً للخاصة؛ حيث يكون عروضها على الذات بواسطة الفصل؛ كما في قولنا: (الإنسان ضاحك)؛ إذ الضحك يعرض على الإنسان بواسطة الناطقية.

وعليه، فلو كان مفهوم (الشيء) من العرض العام، للزم أن يكون من اللواحق والعوارض الجنسية، ونحن لا نتصوّر أن يكون هناك جنس يكون (الشيء) من عوارضه؛ إذ ليس فوق مفهوم الشيء أمر يكون الشيء عارضاً عليه، بل الشيء هو فوق كلّ موجود في العالم؛ بحيث يصدق على جميع الموجودات من الماديات والمجرّدات والجواهر والأعراض أنّه شيء.

وعليه، فأَيُّ جنس يكون فوق الشيء حتى يكون الشيء عارضاً له! لا بدّ أن يكون الشيء هو بنفسه جنساً عالياً لجميع الموجودات الإمكانية.

ثُمَّ أَشْكَلَ رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ عَلَى نَفْسِهِ فِيمَا يَخْصُ الذَّاتَ الْمُقَدَّسَةَ؛ فَإِنَّهُ يَطْلُقُ عَلَيْهَا لَفْظَ (الشيء)، فَإِنْ كَانَ الشَّيْءُ جَنْسًا، فَيَلْزَمُ أَنْ تَكُونَ الذَّاتُ الْمُقَدَّسَةَ

كذلك، وهو محال؛ لأنه سبحانه وتعالى لا جنس له؛ لاستلزامه التركيب.
وأجاب رَحِمَهُ اللهُ بِأَنَّهُ صحيح أن الذات المقدسة يطلق عليها (شيء)، لكن لا يلزم من ذلك جنسيتها؛ لأنه عَزَّوَجَلَّ شيء لا كالأشياء.
وبناءً على كون الشيء جنساً لا عرضاً عاماً، لا يرد إشكال المحقق الشريف من أن دخول مفهوم الشيء في تعريف المشتق يلزمه دخول العرض العام في الفصل.

نعم، يلزم إشكال دخول الجنس في الفصل، وهذا غير ممكن؛ لاستلزامه انقلاب الفصل إلى نوع، والشيء لا ينقلب عمّا وقع عليه.

الجواب على الميرزا النائيني وصاحب الكفاية:

أما دعوى الميرزا رَحِمَهُ اللهُ بِأَنَّ (الناطق) فصل حقيقي إذا أخذناه بمعنى (صاحب النفس الناطقة)، ففي غير محلّها؛ لأنّ (صاحب النفس الناطقة) هو الإنسان نفسه، وهو نوع وليس فصلاً أصلاً.

وأما دعواه بأنّ (الشيء) ليس عرضاً عاماً؛ إذ لم تتحقق فيه ضابطة العرض العام، وهي لحوقه بالذات لجنسها؛ ذلك أنّه جنس الأجناس، وبالتالي ليس فوقه جنس حتى يكون عارضاً له.

ففيه: أولاً: لو كان (الشيء) جنساً، للزم أن يكون جامعاً ذاتياً لجميع المقولات تحته، ولا يمكن أن يكون لها جامع ذاتي؛ لأنّها متباينة من جهة، ولأنّه لو كان لها جامع لما كانت أجناساً عالية كما هي عليه.

ثانياً: أنّ ضابطة العرض العام المدعاة، وإن كانت غالبية، إلا أنّه لا دليل عليها، وإن كان الدليل هو الاستقراء، فهو استقراء ناقص غير حجة.

وأما ما أشكله على نفسه فيما يخصّ الذات المقدسة، من أنّه لا يلزم

على القول بجنسية الشيء أن تكون الذات المقدسة جنساً؛ حيث يلزم التركيب؛ لأنه سبحانه وتعالى «شيء لا كالأشياء»، فلم يوضح لنا ما المراد من هذه العبارة من جهة، ثم إن هذا التعبير لم يرد في رواية معتبرة.

وأما ما ذكره صاحب الكفاية من أن (الناطق) ليس فصلاً حقيقياً، وإنما هو فصل مشهوري؛ إذ يتعذر علينا معرفة الحقائق.

ففيه: إذا كان يتعذر علينا معرفة الحقائق، فلا ينحصر الأمر في الفصل، بل ينسحب إلى الجنس أيضاً والنوع؛ لأنهما من الذاتيات، ومعرفتها متعسرة أو متعذرة كما عرفت. وعليه لا يبقى أمامنا من الكليات الخمسة سوى العرض العام والخاص، علماً أن المناطق جميعاً قديماً وحديثاً قد جعلوا الكليات في كتاب الإيساغوجي خمسة.

كلام صاحب الفصول واختيار دخول مصداق الشيء في تعريف المشتق:

هذا تمام الكلام فيما لو اخترنا دخول مفهوم (الشيء) في تعريف المشتق، أما لو اخترنا دخول مصداقه، فيقول صاحب الكفاية نقلاً عن صاحب الفصول رَحِمَهُ اللهُ: «ثم قال: إنه يمكن أن يُختار الوجه الثاني أيضاً، ويجب بأن المحمول ليس مصداق الشيء والذات مطلقاً، بل مقيداً بالوصف، وليس ثبوته للموضوع حينئذٍ بالضرورة، لجواز أن لا يكون ثبوت القيد ضرورياً. ويمكن أن يقال: إن عدم كون ثبوت القيد ضرورياً لا يضر بدعوى الانقلاب، فإن المحمول إن كان ذات المقيد وكان القيد خارجاً، وإن كان التقييد داخلياً بما هو معنى حرفي، فالقضية لا محالة تكون ضرورية، ضرورة ضرورية ثبوت الإنسان الذي يكون مقيداً بالنطق للإنسان وإن كان المقيد به بما هو مقيد على أن يكون القيد داخلياً...».

يقول صاحب الفصول: «إنه يمكن أن يُختار الوجه الثاني»؛ أي دخول

مصدق الشيء في تعريف المشتق دون أن يلزم إشكال المحقق الشريف، وهو انقلاب القضية الممكنة إلى قضية ضرورية؛ لأنَّ المحمول على (الإنسان) الأوّل في قولنا: (الإنسان إنسان له الكتابة)، ليس مطلق إنسان ليقال بأنّه حمل للشيء على نفسه، وهذا حمل ضروري. وإنّما هو إنسان مقيّد بوصف الكتابة، وقيد الكتابة إمكاني، فيصبح الحمل إمكانيّاً؛ إذ النتيجة تتبع أحسنّ المقدمات، وعليه يندفع إشكال الانقلاب.

ردّ صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ جواب صاحب الفصول بأنَّ المحمول المقيّد بالكتابة ينحلّ إلى حملين، لتصبح قضية (الإنسان إنسان له الكتابة) عبارة عن قضيتين: قضية ضرورية، وهي (الإنسان إنسان)، وقضية ممكنة وهي (إنسان له الكتابة)، وبانقلاب القضية الممكنة (الإنسان كاتب) إلى قضية ضرورية، وهي (الإنسان إنسان)، يبقى الإشكال وارداً، وإن كان معها قضية ممكنة، وهي (إنسان له الكتابة).

ثمّ قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ موضحاً كيف أنّ (إنسان له الكتابة) قضية خبريّة ممكنة، قال: «فقضية (الإنسان ناطق) تنحل في الحقيقة إلى قضيتين: إحداهما قضية (الإنسان إنسان) وهي ضرورية، والأخرى قضية (الإنسان له النطق) وهي ممكنة؛ وذلك لأنّ الأوصاف قبل العلم بها أخبار، كما أنّ الأخبار بعد العلم تكون أوصافاً، فعقد الحمل ينحل إلى القضية، كما أنّ عقد الوضع ينحل إلى قضية مطلقة عامة عند الشيخ، وقضية ممكنة عند الفارابي، فتأمل».

أمّا قوله رَحِمَهُ اللهُ: «لأنّ الأوصاف قبل العلم بها أخبار، كما أنّ الأخبار بعد العلم تكون أوصافاً»، هو أنّ الفرق بين الجملة التقييدية الوصفية الناقصة (الإنسان الناطق)، والجملة الخبرية التامة (الإنسان ناطق)، يكون

في أنَّ المخاطب في الأولى يعلم بنسبة النطق إلى الإنسان، وهذا معنى قول: «الأخبار بعد العلم بها أوصاف»، وفي الثانية لا يعلم بها، وهذا معنى قول: «الأوصاف قبل العلم بها أخبار».

وعليه، حينما حللنا (ناطق) في قضية (الإنسان ناطق) إلى (إنسان له النطق)، فإن كان المخاطب لا يعلم بنسبة النطق إلى الإنسان، فيكون النطق خبراً، وإن كان يعلم بنسبته إليه، فيكون النطق وصفاً.

وبعبارة أخرى: إنَّ شأن الأوصاف هو الإتيان بها قبل العلم بصورة الأخبار (زيد كاتب)، كما أنَّ شأن الأخبار هو الإتيان بها بعد العلم بصورة الأوصاف (زيد الكاتب).

والخلاصة: إنَّه في كلِّ مورد عِلْمِ المخاطب بثبوت النسبة، تكون الجملة تقييدية ناقصة، فيقال: (زيد الكاتب)، وفي كلِّ مورد جَهْلِ المخاطب بثبوت النسبة، تكون الجملة خبرية تامة، فيقال: (زيد كاتب).

وأما قوله رَحِمَهُ اللهُ: «كما أنَّ عقد الوضع ينحل إلى قضية مطلقة عامة عند الشيخ، وقضية ممكنة عند الفارابي»، فهو إشارة إلى ما تقدّم من ذهاب المعلّم الثاني أبي نصر الفارابي إلى أنَّ الوصف العنوانى للموضوع المسمّى بعقد الوضع، يكفي فيه إمكان الاتصاف في صحّة الحمل، بينما ذهب الشيخ الرئيس أبو علي سينا إلى لا بدّيّة الاتصاف الفعلي، فينحلّ عقد الوضع إلى قضيّة (كل إنسان بالفعل أو بالقوة فهو كذا)، فالحكم بالكذائية على رأي الشيخ هو على الإنسان بالفعل؛ أي الذي خرج إلى أحد الأزمنة الثلاثة، وعلى رأي الفارابي يكون الحكم بالكذائية على الإنسان بالإمكان، وإن لم يخرج إلى أحد الأزمنة الثلاثة.

هذا ما أراد رَحِمَهُ اللهُ الإشارة إليه من عبارته، ولكن هذا الكلام لا ربط له

بمحلّ البحث، وإنّما ذكره من باب الاستطراد لأجل انحلال القضيتين فقط.

ثمّ إنّ بالإمكان الإجابة على ما ذهب إليه صاحب الفصول رَحِمَهُ اللهُ من عدم إمكان انقلاب الممكنة إلى ضرورة، بأن يقال: إنّهُ لَمَّا أخذنا مصداق الشيء في تعريف المشتق - ومصداق الشيء جزئي حقيقي - امتنع دعوى تقيده بالكتابة أو غيرها؛ ذلك أنّ الجزئي الحقيقي لا يتقيّد، خلافاً للكلّي؛ لأنّ التقييد تكثير، والجزئي الحقيقي لا يصحّ صدقه على كثيرين. نعم، يصحّ توصيف الجزئي الحقيقي؛ لأنّ التوصيف عبارة عن بيان حالات متعدّدة للفرد الواحد، وليس تكثيراً له.

وعليه، ففي قولك: (الإنسان كاتب)، إذا أخذنا مصداق الشيء في مفهوم الكاتب، فلا يمكن أن يكون المصداق مقيّداً بالكتابة؛ لأنّ المصداق جزئي حقيقي، والجزئي الحقيقي لا يقبل التقييد، فليس المحمول في قولك: (الإنسان كاتب)، هو الإنسان المقيّد بالكتابة، بل المحمول هو الإنسان المتّصف بها، ومن المعلوم أنّ المحمول حينئذٍ يكون كلاً من الصفة والموصوف، فتنحلّ قضية (الإنسان كاتب) إلى قضية ضرورة، وهي (الإنسان إنسان)، وقضية ممكنة، وهي (إنسان له الكتابة)؛ لأنّ القضية تتعدّد بتعدّد الموضوع أو المحمول، والمحمول هنا متعدّد؛ لما عرفت من أنّه عبارة عن الوصف والموصوف، فليس أمراً واحداً مقيّداً.

والخلاصة: إنّ المحمول إذا كان أمراً واحداً، فلا تنحلّ القضية إلى ضرورة وممكنة؛ وإذا كان متعدّداً، بأن كان عبارة عن صفة وموصوف، فتنحلّ القضية إلى ممكنة وضرورة.

ثمّ قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «لكنه رَحِمَهُ اللهُ تنظر فيما أفاده بقوله: وفيه

نظر لأنّ الذات المأخوذة مقيّدة بالوصف قوة أو فعلاً، إن كانت مقيّدة به واقعاً صدق الإيجاب بالضرورة، وإلا صدق السلب بالضرورة، مثلاً: لا يصدق (زيد كاتب بالضرورة)، لكن يصدق (زيد الكاتب بالقوة أو بالفعل كاتب بالضرورة). انتهى».

بعد أن نفى صاحب الفصول رَحْمَهُ اللهُ انقلاّب القضية الممكنة إلى قضية ضرورية؛ لأنّ الإنسان الثاني في قضية (الإنسان إنسان له الكتابة) مقيّد بقيد ممكن، وبالتالي لا يكون ثبوته للإنسان الأوّل ضرورياً، تنظر رَحْمَهُ اللهُ متراجعاً عن جوابه الأوّل؛ حيث عاد للقول بإمكانية الانقلاب؛ لأننا حينما نحمل الإنسان الثاني المقيّد بالكتابة على الإنسان الأوّل، فلا يخلو إمّا أن يكون الإنسان الأوّل متصفاً واقعاً بالكتابة، أو أنّه متصف بعدمها كذلك، فعلى الأوّل يلزم أن يكون ثبوت الإنسان الثاني المقيّد بالكتابة للإنسان الأوّل ضرورياً؛ كما في قولنا: (الإنسان الكاتب كاتب بالضرورة)، وعلى الثاني يلزم أن يكون عدمه ضرورياً؛ كما في قولنا: (الإنسان غير الكاتب ليس بكاتب بالضرورة).

وعليه، تكون القضية الممكنة قد انقلبت إلى قضية ضرورية سواء كانت الضرورة إيجاباً أم سلباً.

وفيه: أنّه يلزم على هذا الكلام أن لا تبقى قضية ممكنة؛ ضرورة أنّ تقيّد الموضوع بالمحمول يوجب كون القضية ضرورية دائماً؛ كما في قولك: (الإنسان الكاتب كاتب). كما أنّ أخذ الموضوع في المحمول يوجب كون القضية ضرورية؛ كما في قولك: (الإنسان الإنسان الكاتب)، والكلام في نسبة المحمول إلى الموضوع مع قطع النظر عن أي خارجي.

فإن كان المحمول ممّا تقتضيه ذات الموضوع، فالقضية ضرورية؛ كما في قولك: (الإنسان ناطق)، فإنّ ذات الإنسان تقتضي الناطقية.

وإن لم يكن المحمول ممّا تقتضيه ذات الموضوع، بأن كان من الأوصاف الخارجة عن مقتضى الذات، فلا تكون القضية ضرورية، سواء دام ثبوت الوصف للموضوع؛ كما في قولك: (كل فلك متحرك دائماً)، أم لم يدم؛ كما في قولك: (الإنسان كاتب)، فالمناط في كون القضية ممكنة أو ضرورية هو هذا، لا ما ذكره صاحب الفصول.

تصحیح صاحب الكفاية لكلام المحقق الشريف:

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «ثم إنه لو جعل التالي في الشرطية الثانية لزوم أخذ النوع في الفصل، ضرورة أنّ مصداق الشيء الذي له النطق هو الإنسان، كان أليق بالشرطية الأولى، بل كان أولى لفساده مطلقاً، ولو لم يكن مثل الناطق بفصل حقيقي، ضرورة بطلان أخذ الشيء في لازمه وخاصته، فتأمل جيداً».

تقدّم أنّ المحقق الشريف في إشكاله على تركّب مفهوم المشتق صاغ قضيتين شرطيتين:

الأولى: إن أخذ مفهوم الشيء في المشتق، لزم دخول العرض العام في الفصل.

الثانية: إن أخذ مصداق الشيء في المشتق، لزم انقلاب القضية الممكنة إلى قضية ضرورية.

هذا ما أورده المحقق الشريف، إلا أنّ صاحب الكفاية ذكر أنّه لو جعل المحقق تالي شرطيته الثانية - وهو (انقلاب القضية الممكنة إلى قضية ضرورية) - هو (لزوم دخول النوع في الفصل)، لكان أصحّ من جهة، وأنسب للقضية الأولى من جهة أخرى.

أمّا أنّه أصحّ؛ فلأنّ مصداق (الناطق) في قضية (الإنسان ناطق) هو

الإنسان، والإنسان مأخوذ في الناطق؛ إذ معنى الناطق (إنسان له النطق)، والإنسان نوع والناطق فصل، وهكذا يلزم من أخذ مصداق الشيء في تعريف المشتق دخول النوع في الفصل.

وإنما قلنا: (أصح)؛ لأن الإشكال يرد وإن كان الناطق فصلاً مشهورياً، وليس فصلاً حقيقياً؛ حيث يلزم دخول النوع في الخاصة، وهو باطل؛ لأن الذاتي لا يعقل دخوله في العرضي.

وأما إنه أنسب للقضية الشرطية الأولى؛ فلحصول تناسب حينئذٍ بتعبير (الدخول)؛ حيث في الشرطية الأولى يلزم دخول العرض العام في الفصل، بينما يلزم في الثانية دخول النوع في الفصل أو في الخاصة.

الدليل الثاني على بساطة المشتق:

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «ثم إنه يمكن أن يُستدل على البساطة، بضرورة عدم تكرار الموصوف في مثل زيد الكاتب، ولزومه من التركيب، وأخذ الشيء مصداقاً أو مفهوماً في مفهومه».

يقول رَحِمَهُ اللهُ: إنه لو كان المشتق مركباً من الذات والمبدأ، للزم تكرّر الموضوع، والحال أنه لا يوجد في القضية إلا موضوع واحد. وعليه، فالمشتق بسيط.

وتوضيحه: في قولك: (زيد كاتب)، فإن كان (كاتب) مركباً من الذات والمبدأ. فلا يخلو، إما أن يراد من الذات مصداقها، ومصداقها هو زيد نفسه، فتصبح القضية (زيد زيد كاتب)، أو يراد منها مفهومها، فتصبح القضية (زيد شيء له الكتابة)، وعلى كلا الحالين تكرّر الموضوع وإن كان تكرّره في الأولى بلفظه وتكرّره في الثانية بما يشملها، فإن الذي يعيننا لزوم تكرّر الموضوع أو تعدده، وهو خلاف ما يشهد به الوجدان من وحدة موضوع قضية (زيد كاتب).

الدليل الثالث على بساطة المشتق:

هذا هو الدليل الثالث على بساطة المشتق، وهو للمحقق النائيني رحمته الله، ومفاده: لو كان المشتق مركباً من ذات ومبدأ، لكان دالاً أيضاً على نسبة رابطة بينهما، فيلزم على ذلك إشكالان:

الأول: أن يكون في قضية (الإنسان كاتب) نسبتان، الأولى في أصل القضية، والثانية في المحمول فقط، والحال أنه لا يوجد إلا نسبة واحدة. إذاً اللازم باطل، فالملزوم، وهو كون المشتق مركباً، مثله في البطلان.

الثاني: أن يكون المشتق مبنياً؛ فإن اشتمال المشتق على النسبة، وهي معنى حرفي، يجعله أشبه بالحروف، مما يستلزم بناءه، والحال أنه معرب. واللازم، وهو كون المشتق مبنياً، باطل، فالملزوم، وهو كون المشتق مركباً، مثله في البطلان.

وأجاب السيد الخوئي رحمته الله عن الإشكال الأول، وهو لزوم اشتمال الكلام الواحد على نسبتين في عرض واحد، بقوله: «أن ذلك لو صح، فإنما يلزم فيما لو كان المأخوذ فيه ذاتاً خاصة، مع أنه لا يلزم على هذا أيضاً، لأن النسبة في طرف المحمول لم تلحظ بنفسها وباستقلالها لتكون نسبة تامة خبرية في عرض النسبة في تمام القضية، بل هي نسبة تقييدية مغفول عنها في الكلام، وإنما تصير تامة خبرية في صورة الانحلال، وهي خلاف الفرض»^(١).

وفيه: بعد أن كان المحمول متعدداً؛ بأن كان عبارة عن موصوف وصفة، فتحل القضية إلى قضيتين في كل منهما نسبة خبرية تامة، فالإشكال حينئذٍ وارد.

(١) محاضرات في أصول الفقه ج ١، ص ٣٠٨.

وأما بالنسبة إلى الإشكال الثاني، فقد يقال: إننا لا نجد وجه شبه بين الحرف والمشتق من الوجوه الأربعة المنصوصة حتى يكون المشتق مبنياً.

قال ابن مالك في البيت الخامس والسادس والسابع عشر من ألفيته:

«والاسم منه مُعَرَّبٌ وَمَبْنِيٌّ لَشَبِّهِ مِنَ الْحُرُوفِ مُذْنِي
كالشبه الوضعي في اسمي جئنا والمعنوي في متى وفي هنا
وكنيابة عن الفعل بلا تأثر وكافتقار أصلاً»

فما من شبه وضعي؛ إذ لا تقل حروف المشتق عن ثلاثة، وما من شبه معنوي؛ فلا يشبه المشتق في المعنى حرفاً موجوداً، ولا حرفاً غير موجود، وما من شبه تأثري؛ إذ يتأثر المشتق بالعوامل الداخلة عليه خلافاً للحرف، وما من شبه افتقاري؛ لأن المشتق قائم بذاته.

قلنا: صحيح أن المشتق لا يشبه الحرف بأحد الأوجه الأربعة، إلا أنه بنفسه متضمن للمعنى الحرفي، وهي النسبة؛ أي إن الحرف نفسه جزء من المشتق، فلا نحتاج إلى وجه شبه بينهما من جهة، كما يمكن دعوى الشبه بينهما من جهة أن النسبة المتضمنة في المشتق تفتقر إلى طرفيها، فحصل الشبه الافتقاري.

ومما ذكر يتضح عدم صحة ما ذكره السيد الخوئي رَحِمَهُ اللهُ؛ حيث قال: «مجرد المشابهة للحروف لا يوجب البناء، وإنما الموجب له هو مشابهة خاصة، وهي فيما إذا شابه الاسم من الحروف حسب وضعه: كأسماء الإشارة والضمائر والموصولات، فإنها حسب وضعها بما لها من المادة والهيئة تشبه الحروف. وأما ما كان من الأسماء مشتملاً على النسبة بهيئته فقط دون مادته كالمشتقات فهو ليس كذلك، وإن هذه المشابهة لا توجب البناء»^(١).

(١) محاضرات في أصول الفقه ج ١، ص ٣٠٨.

ثمَّ قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «إرشاد: لا يخفى أنَّ معنى البساطة - بحسب المفهوم - وحدته إدراكاً وتصوراً، بحيث لا يتصور عند تصوُّره إلا شيء واحد لا شيئين، وإن انحل بتعمُّل من العقل إلى شيئين، كانحلال مفهوم الشجر والحجر إلى شيء له الحجرية أو الشجرية، مع وضوح بساطة مفهومهما. وبالجملَة: لا ينثلم بالانحلال إلى الاثنيّية - بالتعمُّل العقلي - وحدة المعنى وبساطة المفهوم كما لا يخفى، وإلى ذلك يرجع الإجمال والتفصيل الفارقان بين المحدود والحد، مع ما هما عليه من الاتحاد ذاتاً، فالعقل بالتعمُّل يحلُّ النوع، ويفصِّله إلى جنس وفصل، بعد ما كان أمراً واحداً إدراكاً، وشيئاً فardاً تصوراً، فالتحليل يوجب فتق ما هو عليه من الجمع والرتق».

بعد أن ذكرَ صاحب الكفاية ما ذكرَ من أدلة على بساطة مفهوم المشتق، عاد لينفي بساطته بالتحليل العقلي، مرشداً إلى أنَّ بساطة المشتق إنما هي بحسب التصوُّر واللاحظ، مع أنَّه - وكما نبَّهنا في بداية هذا المبحث - لا خلاف في بساطة مفهوم المشتق بل كلِّ المفاهيم الذهنية بحسب اللاحظ والتصوُّر الذهني بسيطة.

ثمَّ إنَّه رَحِمَهُ اللهُ قاس المشتق على الأسماء الجامدة التي تنحلّ بالتحليل العقلي إلى جنس وفصل، من قبيل الإنسان الذي ينحلّ إلى (الحيوانية) و(الناطقية).

وجوابه: أنَّه لا يمكن قياس المشتقات على الأسماء الجامدة؛ إذ المشتق ليس نظيراً للنوع الذي يكون مركّباً من المادة والصورة حقيقة؛ إذ لا يرد شيء على النوع وغيره من الأسماء الجامدة من المحاذير المتقدّمة على القول بتركب المشتق.

والخلاصة إلى هنا: إنّ المفاهيم كلّها بسيطة بحسب اللحاظ والتصور الذهني، سواء مفاهيم المشتقات أم غيرها، أمّا بحسب التحليل العقلي، فالمشتقات بسيطة أيضاً، والله العالم.

المبحث الحادي عشر

الفرق بين المشتق ومبدئه

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «الفرق بين المشتق ومبدئه مفهومًا، أنَّه بمفهومه لا يأبى عن الحمل على ما تلبس بالمبدأ، ولا يعصى عن الجري عليه، لما هما عليه من نحو من الاتحاد، بخلاف المبدأ، فإنه بمعناه يأبى عن ذلك... وإلى هذا يرجع ما ذكره أهل المعقول في الفرق بينهما، من أنَّ المشتق يكون (لا بشرط) والمبدأ يكون (بشرط لا)، أي يكون مفهوم المشتق غير آب عن الحمل، ومفهوم المبدأ يكون آبيا عنه».

لَمَّا كان المبدأ (العلم) و(الكتابة) مثلاً، معناه العرض نفسه بما هو شيء من الأشياء، وماهية في قبال الماهيات الأخرى الجوهرية والعرضية، كان مغايراً لغيره، وغير متحد معه، ولذا لا يصحَّ أن يقال: (زيد علم) أو (زيد كتابة)، إلا بضرب من العناية والتأويل.

وعليه، فالمبدأ لا يقبل الحمل؛ لعدم ملاحظة الاتحاد الوجودي مع الموضوع، فهو من هذه الجهة (بشرط لا)، وآبٍ عن الحمل. وإن شئت فقل: إنَّ (العلم) الذي هو عرض، لَمَّا كان وجوده لنفسه عين وجوده لموضوعه - والمراد من عينية الوجود للموضوع هو الاتحاد في الوجود خارجاً بحيث لا يكون هناك أمران متميزان في الخارج - لاستحالة قيام العرض بذاته، فيمكن أن يلاحظ العرض بما هو هو، ومع قطع النظر عن

عينية وجوده لموضوع. وعليه، فيكون حينئذٍ عرضاً مباحيناً غير محمول، ويكون ملحوظاً (بشرط لا)؛ أي بشرط عدم الاتحاد والحمل.

وأما إذا لوحظ العرض على ما هو عليه من الاتحاد مع المحل بنحو من الاتحاد المصحح للحمل، فيكون عرضياً وملحوظاً بنحو (لا بشرط)؛ أي يلاحظ على ما هو عليه من العينية والاتحاد، ويكون هو مفاد المشتق. فالفرق بين المشتق ومبدئه هو اللا بشرطية، وبشرط اللائية.

إذا عرفت ذلك، فنسأل: بناءً على القول ببساطة مفهوم المشتق، هل بين المشتق ومبدئه مغايرة حقيقية أم اعتبارية؟

ذهبت جماعة من الأعلام إلى المغايرة الاعتبارية، وأن المشتق ومبدؤه شيء واحد في الواقع، وحقيقتهم واحدة، وإنما الفرق بينهما بالاعتبار؛ فالمبدأ اعتُبر (بشرط لا)، والمشتق اعتُبر (لا بشرط).

وفيه: لو كان المشتق ومبدؤه شيئاً واحداً وحقيقة واحدة في الواقع، والفارق بينهما اعتباري، لما صحَّ الحمل؛ إذ الاعتبار مهما كان لا يغيّر الواقع، فلماذا صحَّ حمل الأول على الذات دون الثاني، والحال أنه يشترط في صحة الحمل الاتحاد بين الموضوع والمحمول بأيّ نحو من الاتحاد؟!

فالإنصاف: أن التغاير بينهما حقيقي، فإنهما يختلفان باختلاف حيثية اللحاظ المتقدمة، وهو أنه إن لاحظنا المبدأ من حيث إنه ماهية مستقلة في قبال الجوهر، أبى بنفسه عن الحمل على الذات، وإن لاحظناه من حيث إن وجوده لنفسه عين وجوده لموضوعه، وأنه متّحد مع المحل ومندك فيه، أمكن حمله على الذات، وحيثيتا التغاير واقعيتان لا اعتباريتان، وعليه فالتغاير حقيقي أيضاً، وليس الأمر مجرد اعتبار (لا بشرط) و(بشرط لا) حتى يقال: إن اعتبار شيء على نحو (لا بشرط) لا ينفع مع المغايرة في

الواقع، وأيضاً اعتبار شيء (بشرط لا) لا ينفع مع الاتحاد حقيقة، بل قد عرفت أنَّ الاتحاد بين الموضوع والمحمول أمر واقعي، وليس بالاعتبار لينتفي باعتباره آخر.

والخلاصة: إنَّ اعتبار الشيء (لا بشرط) اعتبار موافق لحيثية واقعية، واعتبار الشيء (بشرط لا) اعتبار موافق لحيثية واقعية أخرى، فافهم.

إشكال صاحب الفصول:

ومما عرفت يندفع إشكال صاحب الفصول رَحِمَهُ اللهُ، وحاصله: إنَّ الفرق بين المشتق ومبدئه بلحاظ الأوَّل (لا بشرط)، والثاني (بشرط لا)، بالنسبة إلى العوارض الخارجية مع كون المفهوم فيهما واحداً ذاتاً، لا يصح؛ لأنَّه لا يوجب صحة حمل المشتق على الذات؛ ضرورة عدم صحّة حمل مثل (القيام) و(القعود) ونحوهما من المبادئ على الذوات؛ لعدم الاتحاد بينهما المصحح للحمل، وإن لوحظ المبدأ (لا بشرط) ألف مرة.

والخلاصة: إنَّ إشكال صاحب الفصول رَحِمَهُ اللهُ على أهل المعقول مبني على إرادة الـ (لا بشرط) والـ (بشرط لا) الملحوظين في باب المطلق والمقيّد؛ يعني لحاظهما بالإضافة إلى العوارض الخارجية؛ فإنَّ تقسيم الماهية هناك إنّما هو باعتبار الطوارئ والانقسامات اللاحقة للماهية.

فتارةً تلحظ الماهية مجرّدة عن جميع اللواحق والانقسامات التي يمكن أن تفرض لها، فهذه هي الماهية (بشرط لا) التي تكون من الأمور العقلية التي يمتنع صدقها على الخارجيات؛ باعتبار أنَّه لا وجود لها بما هي كذلك.

وأخرى تلحظ واجدة لأمر مخصوص (الإيمان) بالنسبة إلى (الرقبة)، فهذه هي الماهية (بشرط شيء).

وثالثة تلحظ على نحو الإطلاق بالنسبة لجميع الانقسامات، فهذه هي الماهية (لا بشرط)، ولكن هذا المعنى من الـ (لا بشرط)، و(بشرط لا)، غير مقصود في المقام، بل هذه المقايضة مع الماهية في غير محلّها؛ لأنّ حيثية اللحاظ في الماهية هناك، إنّما هو بالنظر إلى العوارض الخارجية، من دون النظر إلى الذات؛ لذلك كانت الفوارق اعتبارية، بينما النظر في حيثيتي اللحاظ في المشتق ومبدئه إلى الذات بقطع النظر عن العوارض الخارجية؛ فإن كان المبدأ من حيث ذاته مبايناً للذات، فهو آبٍ عن الحمل، وإن كان من حيث ذاته متّحداً معها وجوداً، فهو قابل للحمل.

الفرق بين المصدر واسم المصدر من حيث الاشتقاق اللفظي والمعنوي:

لمّا كان المصدر واسم المصدر مبدئين، نذكر الفرق بينهما تمييزاً للبحث، فنقول: إنّ المصدر عبارة عن «ما دلّ على الحدث مع ملاحظة انتسابه إلى الفاعل بنسبة ناقصة تقييدية»، بينما اسم المصدر عبارة عن «ما دلّ على الحدث مع عدم ملاحظة انتسابه إلى الفاعل».

ثمّ إنّهما قد يجتمعان في هيئة واحدة غالباً؛ كما في (الضَرْب)، فإنّه مصدر واسم مصدر في آنٍ واحد. وقد يختلفان، فتكون للمصدر هيئة؛ كما في (الغُسْل) و(التوضؤ)، وتكون لاسم المصدر هيئة أخرى وهي (الغُسْل) و(الوضوء).

ولمّا كان الأمر كذلك؛ حيث لا يمكن التفريق بينهما من جهة الهيئة غالباً، كان المائز بينهما ما تبين من التعريف؛ فإن لوحظ انتساب الحدث إلى الفاعل فهو مصدر، وإلا فهو اسم مصدر.

ثمّ إنّ المعروف بين النحاة أنّ مبدأ الاشتقاق هو المصدر، وهو مذهب البصريين، في قبال مذهب الكوفيين الذين ذهبوا إلى أنّ مبدأ

الاشتقاق هو الفعل، والمصدر مشتق منه، وقد اختار ابن مالك القول الأول؛ حيث قال في البيتين ٢٨٦ و٢٨٧ من ألفيته:

«الْمَصْدَرُ اسْمٌ مَا سِوَى الزَّمَانِ مِنْ مَذْلُولِي الْفِعْلِ كَأَمِنْ مِنْ أَمِنْ بِمَنْلِهِ أَوْ فِعْلٍ أَوْ وَصْفٍ نُصِبَ وَكَوْنُهُ أَضْلًا لِهَذَيْنِ انْتُخِبَ»

ولكن كلا القولين في غير محلّهما؛ والسرف فيه أنّه لا بدّ من كون مبدأ الاشتقاق عارياً عن أية هيئة، حتى يمكن عروض هيئات المشتقات عليه، فلو كان المبدأ ذا هيئة، لما صحّ ذلك؛ لأنّ الهيئة لا تعرض على الهيئة، والحال أنّ المصدر واسم المصدر والفعل واسم الفاعل واسم المفعول وباقي المشتقات لا تصلح لتكون مبدأ اشتقاقياً؛ لأنّ جميعها ذوات هيئات، فهئية المصدر (الغسل) هي (فعل)، وهئية اسم المصدر (الغسل) هي (فعل)، وهئية الفعل (غسل) هي (فعل)، وهكذا.

فالإنصاف: أنّ مبدأ الاشتقاق هي المادة المعرّاة عن أية هيئة خاصة، فإنّها قابلة لعروض هيئات المشتقات عليها، فمبدأ (الغسل) و(الغسل) و(غسل) و(غاسل) و(مغسول)... هي: (الغين)، و(السين)، و(اللام).

ثمّ إنّ المعروف أنّ جميع المشتقات اللفظية في عرض واحد من حيث اشتقاقها من المبدأ، فلا الفعل مثلاً سابقاً للمصدر ولا العكس، ولا المصدر سابقاً لاسم المصدر، وهكذا؛ فإنّ جميعها مشتقة من المادة المعرّاة عن أية هيئة في عرض واحد.

أمّا المشتقات المعنوية، فقد ذهب البعض إلى أنّ اسم المصدر مشتق من المصدر، ولذا عُرّف اسم المصدر بأنّه: «ما حصل من المصدر»، لما عرفت من أنّ اسم المصدر عبارة عن الحدث والعرض، ومن الواضح أنّ تحقق العرض إنّما هو لأجل انتسابه إلى محلّه، فلا بدّ حينئذٍ أن يحصل (الغسل) من الغاسل حتى يتحقق (الغسل). وما ذهب إليه بعض الأعلام لا بأس به.

المبحث الثاني عشر

ملاك الحمل

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «ملاك الحمل - كما أشرنا إليه - هو الهوهوية والاتحاد من وجه، والمغايرة من وجه آخر، كما يكون بين المشتقات والذوات، ولا يعتبر معه ملاحظة التركيب بين المتغايرين، واعتبار كون مجموعهما - بما هو كذلك - واحداً، بل يكون لحاظ ذلك مخلاً، لاستلزامه المغايرة بالجزئية والكلية. ومن الواضح أنَّ ملاك الحمل لحاظ نحو اتحاد بين الموضوع والمحمول، مع وضوح عدم لحاظ ذلك في التحديدات وسائر القضايا في طرف الموضوعات، بل لا يلحظ في طرفها إلا نفس معانيها، كما هو الحال في طرف المحمولات».

هذا الكلام لصاحب الكفاية، وهو ردّ على كلام صاحب الفصول رَحِمَهُ اللهُ وحاصله: إنه لا بدّ في صحة حمل أحد المتغايرين حقيقة من ملاحظة المتغايرين؛ (النفس) و(البدن) في الإنسان شيئاً واحداً؛ بأن يعتبر الإنسان المركّب منهما شيئاً واحداً اعتباراً، مع تغاير النفس والبدن حقيقة، مضافاً إلى أخذ البدن الذي هو جزء الإنسان على نحو ال (لا بشرط) حتى يصحّ حمله على الإنسان.

والخلاصة: إنه لا بدّ في تصحيح الحمل من ملاحظة جزئيّ الإنسان على أنّهما أمر واحد اعتباراً، وملاحظة (البدن) المحمول (لا بشرط)، من ثمّ حمله عليهما. والسر فيه هو أنّه لولا لحاظ التركيب بين المتغايرين من

ثم اعتبار مجموعهما شيئاً واحداً، لما صحَّ حمل البدن على الإنسان؛ للزومه حمل المباين على المباين؛ إذ النفس غير البدن، فحمل البدن على الإنسان المركَّب من النفس والبدن من دون ملاحظة التركيب، يلزمه ما ذكرنا.

جواب صاحب الكفاية:

يقول رَحِمَهُ اللهُ: **أَوَّلًا**: يكفي في صحة الحمل أن يكون بين الموضوع والمحمول جهة اتحاد؛ حتى لا يلزم حمل المباين على المباين، وجهة مغايرة؛ حتى لا يلزم حمل الشيء على نفسه. وهاتان الجهتان موجودتان في حمل المشتق على الذات؛ ففي قولك: (الإنسان كاتب) مفهوم الإنسان مغاير لمفهوم الكاتب، كما أنَّهما متحدان خارجاً.

وعليه، لا داعي لملاحظة الموضوع المركَّب على أنه أمر واحد اعتباراً، بل هذا الاعتبار مضرّ بالحمل؛ لأنَّ لازمه أن يكون المورد من موارد حمل الجزء على الكل؛ كحمل (اليد) على (الإنسان)، وهو باطل، فإنَّ لحاظ التركيب بين المتغايرين يوجب المغايرة بين الموضوع والمحمول بالكلية والجزئية، وعدم صحة حمل البدن على الإنسان؛ لأنَّه يصير من حمل الجزء على الكل.

ثانياً: إنَّ الوجدان العرفي قاضٍ بأنَّ الموضوع في مثل هذه التعريفات: (الإنسان حيوان ناطق)، أو (الإنسان كاتب)، هو ذات الإنسان البسيطة دون اعتبار كونها أمراً واحداً متولّداً من اعتبار الحيوانية والناطقية أمراً واحداً، فالوجدان دليل واضح على عدم ملاحظة التركيب بين المتغايرين.

وفيه: **أَوَّلًا**: أنَّ صاحب الفصول رَحِمَهُ اللهُ لم يدَّعِ اعتبار التركيب في جميع القضايا حتى التي بين موضوعاتها ومحمولاتها اتحاد حقيقي؛ كما في

الإنسان المحمول عليه حدّه التام، وهو (الحيوان الناطق)، حتى يلزم ما ذكره المصنف من وضوح لحاظ ذلك في التحديدات. وإنّما ذكر ذلك صاحب الفصول في القضايا التي لا اتحاد بين موضوعاتها ومحمولاتها بوجه من الوجوه.

ثانياً: أنّه لا بدّ من ملاحظة التركيب بين المتغايرين حقيقة، واعتبارهما شيئاً واحداً كما ذكره صاحب الفصول، وإلا لزم بطلان الحمل فيها؛ لكونه من حمل الجزء على الكل؛ كما في قولك: (زيد يد) أو (رأس) أو أي شيء من أجزاء زيد.

المبحث الثالث عشر

كلام الفصول

في صفات الله سبحانه وتعالى

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ : « لا ريب في كفاية مغايرة المبدأ مع ما يجري المشتق عليه مفهوماً ، وإن اتحدا عيناً وخارجاً ، فصدق الصفات - مثل : العالم ، والقادر ، والرحيم ، والكريم ، إلى غير ذلك من صفات الكمال والجلال - عليه تعالى ، على ما ذهب إليه أهل الحق من عينية صفاته ، يكون على الحقيقة ، فإن المبدأ فيها وإن كان عين ذاته تعالى خارجاً ، إلا أنه غير ذاته تعالى مفهوماً » .

هذا ما قاله صاحب الكفاية جواباً على ما ذكره صاحب الفصول رَحِمَهُ اللهُ ؛ حيث قال : « يشترط في صدق المشتق على شيء حقيقة قيام مبدأ الاشتقاق به من دون واسطة في العروض إن كان صفة ؛ (الضارب) و(القاتل) و... ، وأما إذا كان المبدأ ذاتاً فلا يعتبر فيه القيام ؛ كما في (البقال) و(الحداد) و... ، وخالف في ذلك جماعة ، فلم يعتبروا قيام المبدأ في صدق المشتق ؛ واستدلوا بصدق (الضارب) و(المؤلم) مع قيام الضرب والألم بالمشروب والمؤلم . وانتصر لهم بعض أفاضل المتأخرين بصدق (العالم) و(القادر) ونحوهما عليه مع عينية صفاته سبحانه وتعالى ، كما هو الحق ، وبصدق الخالق عليه سبحانه وتعالى مع عدم قيام الخلق به . وكلا الوجهين ضعيف ، أمّا الأول ؛ فلا أنه مشترك الورود ؛ إذ الظاهر إطباق الفريقين على أن المبدأ لا

بدّ أن يكون مغايراً لذي المبدأ، وإنّما اختلفوا في وجوب قيامه به وعدمه، فالوجه التزام وقوع النقل في تلك الألفاظ بالنسبة إليه سبحانه وتعالى، ولهذا لا يصدق في حق غيره...».

هذا ما أورده صاحب الفصول في التنبيه الثالث من تنبيهات المشتق؛ حيث ذكر أنّه أجمع الفريقان على اشتراط التغير الخارجي بين المبدأ وذيه في صحة الحمل، فإن لم يكن بينهما تغاير لم يصحّ حمل المشتق على الذات، أو وجب التأويل.

وبناءً عليه، يرد الإشكال على حمل صفات الله سبحانه وتعالى الذاتية؛ (العالم) و(القادر) على ذاته المقدّسة، بناءً على ما ذهب إليه الإمامية والحكماء؛ فإنّ في المقام أقوال، منها:

الأوّل: أنّ صفاته سبحانه زائدة على ذاته، لازمة لها، فهي قديمة بقدمها، وهذا قول الأشاعرة.

الثاني: أنّها زائدة على الذات وحادثة، وهذا ما نسب إلى الكرامية.

الثالث: أنّ معنى اتصاف الذات بها كون الفعل الصادر منها فعل من تلبّس بها؛ فكونها عالمة بمعنى أنّها تفعل فعل العالم في إتقانه وإحكامه؛ فالذات نائبة مناب الصفات. وهذا القول منسوب إلى المعتزلة.

الرابع: أنّ صفاته سبحانه وتعالى عين ذاته، وكلّ منها عين الأخرى في الخارج؛ فهو عالم من حيث هو قادر، وقادر من حيث هو عالم، وهكذا... وهذا قول الإمامية والحكماء، وهو الحق؛ لأنّه لو كانت الصفات زائدة على ذاته سبحانه، للزم تركّبه منها ومن ذاته، وبالتالي افتقاره إليها، وكلّ مفتقر إلى غيره ممكن، وهذا خلف ما ثبت من كونه سبحانه وتعالى واجب الوجود لذاته. ثمّ إنّّه لو كانت زائدة على الذات ولازمة لها

في القدم، للزم تعدد القدماء، وهو خلف ما ثبت من كونه سبحانه وتعالى واحداً. وإذا كانت حادثة للزم أن يكون الواجب عَزَّوَجَلَّ محلاً للحوادث، وهو باطل؛ للزومه النقص عليه سبحانه وتعالى؛ إذ لو كانت حادثة للزم خلوه منها في آن من الآنات، والخلو من الكمال نقص، وهي عليه عَزَّوَجَلَّ محال. وتفصيل ذلك كله موكول إلى محله.

إذاً، بناءً على ما ذهبت إليه الإمامية والحكماء من أن صفات الباري سبحانه وتعالى عين ذاته، يلزم أن تكون مبادئ الذات المقدسة عينها، فلا يصح بالتالي حمل الصفات عليها؛ كما في قولنا: (الله عالم)، وقد أطبق الفريقان على اشتراط المغايرة بين المبدأ والذات.

أجاب صاحب الفصول على هذا الإشكال بأن الصفات الذاتية المحمولة على الذات المقدسة إنما هي مستعملة في معنى آخر، أو في معنى مجازي، ولكنه رَحْمَةُ اللَّهِ لم يوضح المراد من المعنى الآخر، ولم يبين ما هو المعنى المجازي.

نقول: أولاً: إن الإجماع المدعى من إطباق الفريقين على اشتراط التغاير الخارجي بين المبدأ والذات لصحة الحمل، غير ثابت من جهة، ومن جهة أخرى إن الإجماع المعتبر عند الأعلام هو في الأحكام الفرعية الكاشف عن رأي المعصوم عَلَيْهِ السَّلَام، لا في مثل المقام.

ثانياً: تقدّم كفاية التغاير من جهة في صحة الحمل، وهذا حاصل في حمل صفاته سبحانه وتعالى على ذاته المقدسة؛ إذ إن التغاير المفهومي بين الذات المقدسة والصفات (العلم) و(القدرة) كافٍ، وهو حاصل وإن كانت الذات المقدسة متحدة معها خارجاً.

ولعل السرّ في ذهاب صاحب الفصول رَحْمَةُ اللَّهِ إلى لا بدية التغاير بين

المبدأ والذات، هو نظره إلى الممكنات، فإنَّ ذواتها مغايرة لمبادئ المشتقات المحمولة عليها؛ كما في قولنا: (زيد كاتب)، فزيد شيء والكتابة شيء آخر مغاير له، إلا أنَّ ذلك لا يقاس على واجب الوجود عَزَّوَجَلَّ؛ لأنَّ التغير بين الذات والمبدأ بالنسبة للممكنات إنَّما حصل لأنَّهما من عالم الماهية، بينما الواجب سبحانه وتعالى وصفاته الذاتية لا ماهية لهما؛ لأنَّ الماهية أمر زائد على وجود ذيها، وهي حدّ له، والحق عَزَّوَجَلَّ بسيط، فلا شيء يزيد على وجوده، وما من شيء يحيطه ويحدّه، بل هو سبحانه وتعالى بكل شيء محيط.

والخلاصة إلى هنا: إنَّه لا يشترط في صحّة الحمل التغير الخارجي بين المبدأ والذات، وإنَّما يكفي التغير من جهة. وعليه، لا إشكال في حمل صفات الباري سبحانه وتعالى الذاتية على ذاته المقدّسة، وإن كانا متّحدين خارجاً، لكفاية التغير المفهومي بينهما.

المبحث الرابع عشر

قيام المبدأ بالذات

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ : «إنه وقع الخلاف بعد الاتفاق على اعتبار المغايرة - كما عرفت - بين المبدأ وما يجري عليه المشتق، في اعتبار قيام المبدأ به، في صدقه على نحو الحقيقة، وقد استدل من قال بعدم الاعتبار، بصدق الضارب والمؤلم، مع قيام الضرب والألم بالمضروب والمؤلم - بالفتح - .

والتحقيق : إنه لا ينبغي أن يرتاب من كان من أولي الألباب، في أنه يعتبر في صدق المشتق على الذات وجريه عليها، من التلبس بالمبدأ بنحو خاص، على اختلاف أنحائه الناشئة من اختلاف المواد تارة، واختلاف الهيئات أخرى» .

وقع الخلاف بين الأعلام حول اشتراط قيام المبدأ بالذات لصحة حمل المشتق عليها حقيقة، فمنهم من ذهب إلى عدم الاشتراط، ومنهم من ذهب إلى الاشتراط، ومنهم كصاحب الفصول رَحِمَهُ اللهُ اشترط القيام ولكن على نحو خاص؛ كالحلول والصدور ونحو ذلك؛ بحيث يكون بين المبدأ والذات اثنيّة وتغاير، فإن لم يكن بينهما ذلك، لم يصحّ الحمل إلا مع التصرف بالمحمول، كما تقدّم في الصفات الذاتية للحق سبحانه وتعالى؛ بحمله على معنى مجازي معيّن، أو نقله إلى معنى آخر .

هذه خلاصة الأقوال في المسألة .

وقد استدلل القائلون بعدم الاشتراط بصحة حمل (الضارب) على زيد في قولنا: (زيد ضارب عمرو)، مع أنَّ القيام قائم بعمرو لا بزيد، وكذا في قولنا: (زيد مؤلم عمرو)، فإنَّه صح حمل (المؤلم) على زيد، مع أنَّ الألم قائم في عمرو. وكذا في المبادئ الجامدة، فإنَّه يصحَّ حمل المشتق منها على الذات، مع أنَّ المبادئ الجامدة لا تقوم بالذوات؛ مثل قولنا: (زيد لابن)، أو (تامر)؛ فإنَّ (اللبن) و(التمر) لا يصحَّ قيامهما بالذات.

أمَّا صاحب الفصول، فلمَّا اشترط في صحة حمل المشتق على الذات، أن يكون المبدأ قائماً بالذات على نحو يلزم منه اثنيَّتُهُما وتغايرهما، لزمه أن يتصرف في معنى الصفات الذاتية للباري ﷻ؛ لأنَّها لما كانت عين ذاته المقدَّسة، انتفت الاثنينية بين مبدئها والذات، فلزم نقلها إلى معنى آخر، أو حملها على المجاز.

وقد أشكل كلَّ من المحقِّقين صاحب الكفاية والنائيني رَحِمَهُمَا اللهُ على كلام صاحب الفصول بالنسبة لما يتعلَّق بالصفات الذاتية لواجب الوجود سبحانه وتعالى، بأنَّه لم يتضح ما هو المراد بالمعنى بالمجازي من جهة، ومن جهة أخرى لا يخلو نقل معنى مثل (العالم) في قولنا: (الله عالم) من أن يكون المراد منه ضده، (الجاهل)، وهو محال؛ إذ الجهل ممتنع عليه ﷻ، أو أن لا يكون من وراء ذكر الصفات معنى، فتكون ألفاظاً بلا معانٍ مرادة؛ أي مجرد لقلقة لسان، وهذا أيضاً محال عليه ﷻ وقد وصف نفسه بصفاته؛ للزومه اللغوية حينئذٍ، وهو محال على الحكيم سبحانه وتعالى.

الجواب: أولاً: إنَّ قيام المبدأ بالذات على أنحاء متعدّدة؛ فمرة يكون على نحو الصدور؛ كما في (زيد ضارب عمرو)؛ إذ الضرب قام بزيد قياماً صدورياً. وأخرى يكون على نحو الوقوع؛ كقيام الضرب في القضية

المتقدّمة بعمره. وثالثاً يكون على نحو الحلول؛ كما في (زيد مريض). ورابعاً يكون على نحو الانتزاع؛ كما في (زيد زوج) أو (زيد حر)؛ فإنّه لا شيء بإزاء مبدأ الزوجية والحرية في الخارج، وإنّما الموجود هو منشأ الانتزاع. وخامساً يكون على نحو الإيجاد؛ حيث تكون الذات موجدة للمبدأ؛ بمعنى أنّها تكون ملازمة له؛ كما في (زيد لابن). وسادساً يكون على نحو الاتحاد والعينية؛ كما في قيام صفات الله ﷻ الذاتية بذاته المقدّسة.

وبناءً عليه: تعرف الجواب على ما استدللّ به القائلون بعدم اشتراط قيام المبدأ بالذات؛ فإنّما صح حمل (الضارب) على زيد؛ لأنّ مبدأ الضرب قام بزيد قياماً صدورياً، وإن كان قائماً بعمره قياماً وقوعياً. أمّا المبادئ الجامدة، فهي تقوم بالذوات قياماً إيجابياً، بمعنى ملازمتها لها.

أمّا بالنسبة للصفات الذاتية لواجب الوجود سبحانه وتعالى، فإنّ مبادئها قائمة بالذات المقدّسة قياماً اتحادياً عينياً، فهو نحو من أنحاء الاتحاد والقيام، وإن لم تتضح كلفيته لدينا؛ إذ لا يشترط فهم كيفية تطبيق هذا النحو من القيام أو غيره على هذا المورد أو غيره طالما هو صحيح بنظر العقل؛ لوجود مناط الصدق، وهو ثبوت المغايرة المفهومية الكافية في صحة الحمل. وقد تقدّم في أكثر من مناسبة، لا سيّما في مباحث الفقه، أنّه لا يرجع إلى العرف في تطبيق المفاهيم على مصاديقها، وإنّما يرجع إليه في تشخيص المفاهيم. وبالجملّة لا يضرّ عدم فهم العرف لكيفية تطبيق هذا النحو من القيام.

ثانياً: مع قطع النظر عن القيام الاتحادي الذي أغنانا عن دعوى المجازية والنقل، فيمكن دفع إشكال كلّ من المحقّقين صاحب الكفاية

والنائي رَحْمَةُ اللَّهِ عَلَيْهِ بأنه لعلّ المعنى المراد من (العالم) مثلاً، هي العلم؛ فمعنى (الله عالم)؛ أي الله كلّ علم، وهكذا. فيكون المراد من (الله عالم)، ما يكون علمه عين ذاته، ومن (الله قادر)، ما تكون قدرته عين ذاته، فلا يلزم حينئذٍ من عدم إرادة المعنى المتعارف من صفاته سبحانه وتعالى الذاتية لقلقة لسان ونحو ذلك.

المبحث الخامس عشر

النزاع في المشتق مرتبط بالاستعمال

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «الظاهر أنه لا يعتبر في صدق المشتق وجريه على الذات حقيقة، التلبس بالمبدأ حقيقة وبلا واسطة في العروض، كما في الماء الجاري، بل يكفي التلبس به ولو مجازاً، ومع هذه الواسطة، كما في الميزاب الجاري، فإسناد الجريان إلى الميزاب، وإن كان إسناداً إلى غير ما هو له وبالمجاز، إلا أنه في الإسناد، لا في الكلمة، فالمشتق في مثل المثال، بما هو مشتق قد استعمل في معناه الحقيقي، وإن كان مبدؤه مسنداً إلى الميزاب بالإسناد المجازي، ولا منافاة بينهما أصلاً، كما لا يخفى، ولكن ظاهر الفصول بل صريحه، اعتبار الإسناد الحقيقي في صدق المشتق حقيقة، وكأنه من باب الخلط بين المجاز في الإسناد والمجاز في الكلمة، وهذا - ها هنا - محل الكلام بين الأعلام، والحمد لله، وهو خير ختام».

هذا هو المبحث الأخير الذي تناوله صاحب الكفاية في المشتق، وهو أن النزاع في المشتق هل هو مرتبط بالاستعمال، أم بالإسناد؟ وقبل الخوض في محلّ البحث نقدم ما يلي:

أولاً: الاستعمال عبارة عن: «استعمال اللفظ في معنى بحيث يكون اللفظ مرآة لهذا المعنى». فإن كان استعمال اللفظ في المعنى الموضوع له، فيكون استعمالاً حقيقياً، وإن كان استعماله في غير المعنى الموضوع له،

فإن كان بينه وبين المعنى الموضوع له علاقة، فيكون استعمالاً مجازياً، وإلا فيكون غلطاً.

ثانياً: الانطباق عبارة عن: «انطباق الكلّي على مصاديقه»؛ كعنوان (الإنسان) الذي ينطبق على زيد وعمرو. ولما كان الانطباق أمراً تكوينياً قهرياً غير مرتبط بإرادة المستعمل، فلا يكون مجازياً ولا حقيقياً، بل يتصف بالوجود أو العدم؛ إذ الكلّي إما منطبق على هذا الشيء، أو غير منطبق عليه، فإن كان ذاك الشيء من مصاديقه، فالانطباق قهري، وإلا فلا.

ثالثاً: الإسناد أو التطبيق أو الصدق، وهو عبارة عن: «حمل المحمول على الموضوع»، فإن كان إسناد المحمول إلى ما هو له؛ كما في (الماء جار)، فالإسناد حقيقي، وإن كان إسناده إلى غير ما هو له؛ كما في (الميزاب جار)، فالإسناد مجازي.

ومن هنا يتضح أنّ المجاز على قسمين:

- مجاز في الكلمة: وهو استعمال اللفظ في غير ما وضع له لعلاقة بينه وبين المعنى الموضوع له؛ كما في قوله سبحانه وتعالى: ﴿إِنِّي أَرِنِّي أَخَصِرُ خَمْرًا﴾^(١)؛ حيث استعمل كلمة (الخمر) في العنب لعلاقة الأول.

- مجاز في الإسناد أو المجاز العقلي: وهو إسناد المحمول إلى غير ما هو له؛ كما في قولنا: (الميزاب جار)؛ فإنه لا مجاز في الكلمة؛ لأنّ كلمة (الميزاب) مستعملة في المعنى الموضوع لها، وكذلك كلمة (الجار)، فإنّها مستعملة في المعنى الموضوع لها. وعليه، فالاستعمال حقيقي، إلا أنّ إسناد الجريان إلى الميزاب إسناد للشيء إلى غير ما هو له؛ لأنّ الميزاب لا يجري، فيكون مجازياً.

(١) سورة يوسف، الآية: ٣٦.

رابعاً: أبدع السكاكي أمراً ثالثاً بين الحقيقة والمجاز، وهو ما يعرف بالحقيقة الادعائية؛ حيث نقوم بتشبيه شيء بشيء، ونبالغ في التشبيه حتى يصير المشبه من أفراد المشبه به حقيقة ولكن ادعاءً؛ كما في قولنا: (زيد أسد)؛ فإننا شبّهنا زيد بالأسد حتى صار زيد فرداً من أفراد الأسد، فيصبح للأسد فردان: فرد متعارف، وهو الحيوان المفترس، وفرد غير متعارف، وهو الرجل الشجاع؛ حيث يكون استعمال الأسد فيه استعمالاً حقيقياً ولكن ادعاءً.

وقد أُشكل على السكاكي بأنّ الادعاء مجرد اعتبار، وهو لا يغيّر من الواقع شيئاً؛ فادعاء كون الرجل الشجاع فرداً من أفراد الأسد لا يقدح في إبقاء الأسد أسداً منطبقاً قهراً وتكويناً على الحيوان المفترس المعروف فحسب. وعليه، فاستعمال الأسد في الرجل الشجاع ليس استعمالاً على نحو الحقيقة الادعائية، بل على نحو المجاز في الكلمة؛ حيث استعمل لفظ (الأسد) في مطلق الشجاع، وهو خلاف ما وضع له.

ولكن الإنصاف: أنّ هذا التصرف في معنى الأسد؛ بحيث يشمل الرجل الشجاع تصرف مقبول لدى العقلاء، ودعوى كون الرجل الشجاع فرداً من أفراد دعوى مستحسنة لديهم؛ لما فيها من المبالغة في التشبيه، فلا مانع حينئذٍ من القول بالحقيقة الادعائية، وإن بقي في النفس من ذلك شيء.

إذا عرفت ذلك، فنرجع إلى محل البحث، فإنّ صاحب الكفاية بل جلّ الأصوليين عليه السلام قد ذهبوا إلى أنّ المرتبط بمبحث المشتق هو الاستعمال لا الإسناد؛ لأننا نبحت عن أنّه هل المشتق موضوع لخصوص المتلبس بالمبدأ؛ حيث يكون استعماله فيما انقضى عنه مجازاً، أم موضوع للأعم؛ حيث يكون استعماله فيه حقيقة؟ ففي قولنا مثلاً: (الميزاب جارٍ)، نبحت

هل (الجاري) موضوع لخصوص المتلبس بالجريان أم للأعم؟ سواء كان إسناد الجريان إلى الميزاب إسناداً حقيقياً أم مجازياً.

أمّا صاحب الفصول، فقد ادعى ارتباط الاستعمال بالإسناد؛ فإن كان الإسناد حقيقياً فالاستعمال حقيقي، وإن كان الإسناد مجازياً فالاستعمال مجازي.

وعليه، فمبحث المشتق مرتبط بالإسناد كما هو مرتبط بالاستعمال. والحق خلافه، لأنّه أولاً: لا ربط من جهة بين الاستعمال والمجاز؛ إذ قد يكون الاستعمال حقيقياً والإسناد مجازياً؛ كما تقدم في قضية الميزاب؛ فإنّ استعمال (الميزاب) وكذا (الجاري) في المعنى الموضوع لهما، إلا أنّ إسناد الجريان إلى الميزاب الذي لا يجري إسناد مجازي.

ثانياً: قد يكون البحث عن المشتق بلا إسناد أصلاً؛ كالبحث عن مواضيع الأحكام الشرعية بقطع النظر عن أي إسناد؛ كبحثنا عن مفهوم (أمّ الزوجة) مثلاً، في قولك: (تحرم أم الزوجة) ونحو ذلك.

والخلاصة: إنّ ما ذهب إليه صاحب الفصول رَحِمَهُ اللهُ في غير محله.

المبحث السادس عشر

ثمرة بحث المشتق

بعد الفراغ من مباحث المشتق، بقي الكلام حول ثمرة هذه المباحث، بل ثمرة خصوص النزاع حول ما لو كان المشتق موضوعاً لخصوص المتلبس بالمبدأ أو للأعم. وقد ذكر الأعلام العديد من الثمرات، منها:

الثمرة الأولى:

ما دلّ على كراهة التغوط والتبول تحت الشجرة المثمرة، فبناءً على القول بالأخص ينتفي حكم الكراهة إذا عرت الشجرة من حملها، وبناءً على القول بالأعم يبقى الحكم؛ لبقاء صدق عنوان الشجرة المثمرة حقيقة. ومن جملة الروايات الدالة على الكراهة: صحيحة عاصم بن حميد، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال رجل لعلي بن الحسين عليه السلام: أين يتوضأ الغرباء؟ قال: يتقي شطوط الأنهار، والطرق النافذة، وتحت الأشجار المثمرة، ومواضع اللعن، فقليل له: وأين مواضع اللعن؟ قال: أبواب الدور»^(١).

ومنها: معتبرة السكوني عن جعفر، عن أبيه، عن آبائه عليهم السلام قال: «نهى رسول الله ﷺ أن يتغوط على شفير بئر ماء يستعذب منها، أو نهر يستعذب، أو تحت شجرة فيها ثمرتها»^(٢).

(١) وسائل الشيعة باب ١٥ من أبواب أحكام الخلوة، ج ١، ص ٣٢٤، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة باب ١٥ من أبواب أحكام الخلوة، ج ١، ص ٣٢٥، ح ٣.

الثمرة الثانية:

ما دلّ على كراهة الوضوء بالماء الذي سخّنته الشمس، فبناءً على القول بالأخص ينتفي حكم الكراهة إذا بردت الماء، وبناءً على القول بالأعم يبقى الحكم؛ لبقاء صدق عنوان الماء المسخّن بالشمس.

ومن جملة الروايات الدالة على الكراهة: معتبرة السكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال رسول الله ﷺ: الماء الذي تسخنه الشمس لا تتوضؤوا به، ولا تغتسلوا به، ولا تعجنوا به، فإنه يورث البرص»^(١).

الثمرة الثالثة:

ما دلّ على حرمة أكل لحم الحيوان الجلال، ونجاسة بوله وخرئه، وعرقه على خلاف، فبناءً على القول بالأخص ينتفي حكم الحرمة والنجاسة بعد الاستبراء، وبناءً على القول بالأعم يبقى الحكم لبقاء صدق عنوان الجلال.

ومن جملة الروايات الدالة على حرمة لحوم الجلال صحيحة هشام بن سالم، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «لا تأكلوا لحوم الجلالة، فإن أصابك من عرقها فاغسله»^(٢).

هذه بعض ثمرات مبحث المشتق.

والإنصاف: أنّه إنّما تأتي ثمرة هذا البحث إذا لم يكن ثمة دليل على العنوان الآخر؛ أي عنوان الموضوع بعد انقضاء التلبس، وهذا نادر؛ لأنّ الأحكام الشرعية فصلت بين العنوانين غالباً. فإنّه حينها يقال: بناءً على

(١) وسائل الشيعة باب ٦ من أبواب الماء المضاف، ج ١، ص ٢٠٧، ح ٢.

(٢) وسائل الشيعة باب ٦ من أبواب الأسار، ج ١، ص ٢٣٣، ح ١.

القول بالأخص يرتفع الحكم، وبناءً على القول بالأعم يبقى الحكم. أمّا إذا ورد دليل على العنوان الآخر؛ كما في مسألة حرمة وطء الحائض مثلاً، فإنّه لا يُرجع إلى مبحث المشتق لمعرفة حكم الوطء بعد انقطاع الحيض، فيقال: بناءً على الأخص تنتفي حرمة الوطء، وبناءً على الأعم تبقى الحرمة؛ لبقاء صدق عنوان الحائض حتى بعد انقطاع الحيض؛ وذلك لورود الدليل على جواز الوطء.

وكذلك الحال في المثال السابق، وهو حرمة أكل لحم الحيوان الجلال؛ فإنه قام الدليل على أنّه بعد الاستبراء وزوال عنوان الجلل، يجوز أكله حينئذٍ، ويظهر بوله وخرؤه.

وكذا في مثل ما لو اشترى زيد بيتاً من أرباح السنة، ثمّ سكنه قبل حلول السنة، فيكون البيت حينئذٍ من مؤنّته، فإذا استغنى بعد ذلك عن هذا البيت، فلا يرجع في تحديد الحكم إلى مبحث المشتق، فيقال: بناءً على الأخص ينتفي عنوان المؤنة بالنسبة إلى البيت، فيتعلّق به الخمس، بينما على القول بالأعم يبقى عنوان المؤنة، فلا يجب فيه الخمس؛ وذلك لورود الدليل على أنّ موضوع الخمس (ما أفاد)، كما في موثقة سماعة قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن الخمس، فقال: في كلّ ما أفاد الناس من قليل أو كثير»^(١). وعليه طالما لا يصدق على البيت أنّه فائدة وربح بعد الاستغناء عنه، فلا يجب فيه الخمس. والحمد لله رب العالمين.

كان الانتهاء منه ليلة الأربعاء الخامس عشر من ربيع الثاني سنة

١٤٣٤هـ.

(١) وسائل الشيعة باب ٨ من أبواب الخمس، ج ٩، ص ٥٠٣، ح ٦.

المقصد الأول في الأوامر

وفيه فصول:

- الفصل الأول: في ما يتعلّق بمادة الأمر
- الفصل الثاني: في ما يتعلّق بصيغة الأمر
- الفصل الثالث: في الإجزاء
- الفصل الرابع: في مقدمة الواجب
- الفصل الخامس: مسألة الضد
- الفصل السادس: في عدم جواز أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه
- الفصل السابع: في تعلق الأوامر والنواهي بالطبائع
- الفصل الثامن: نسخ الوجوب
- الفصل التاسع: الوجوب التخييري
- الفصل العاشر: في الوجوب الكفائي

- الفصل الحادي عشر: الواجب المؤقت
- الفصل الثاني عشر: الأمر بالأمر
- الفصل الثالث عشر: الأمر بعد الأمر

الفصل الأول

في ما يتعلّق بمادة الأمر

وفيه جهات :

- الجهة الأولى : معاني لفظ الأمر
- الجهة الثانية : اعتبار العلو في معنى الأمر
- الجهة الثالثة : أدلة كون الأمر للوجوب

الجهة الأولى

معاني لفظ الأمر

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «المقصد الأول: في الأوامر. وفيه فصول: الأول: فيما يتعلق بمادة الأمر من الجهات، وهي عديدة: الأولى: إنه قد ذكر لفظ الأمر معان متعددة، منها الطلب، كما يقال، أمره بكذا. ومنها الشأن، كما يقال: شغله أمر كذا. ومنها الفعل، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا أَمْرٌ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ﴾^(١). ومنها الفعل العجيب، كما في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا﴾^(٢). ومنها الشيء، كما تقول: رأيت اليوم أمراً عجيباً. ومنها الحادثة، ومنها الغرض، كما تقول: جاء زيد لأمر كذا. ولا يخفى أَنَّ عَدَّ بعضها من معانيه من اشتباه المصداق بالمفهوم... ولا يبعد دعوى كونه حقيقة في الطلب في الجملة والشيء. هذا بحسب العرف واللغة».

هذه الجهة الأولى من مقصد الأوامر التي بحثها صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ، وقد تناول فيها معاني لفظ الأمر. وفي الواقع إنه لا ينبغي النزاع فيها، إلا أنه لا بدّ من التعرض إلى بعض الأمور المبحوثة في المقام؛ لنبيّن ما هو الإنصاف.

أولاً: (الأوامر) جمع أمر، والأمر مصدر، والمصادر لا جمع لها، فكيف جُمع هنا؟!

(١) سورة هود، الآية: ٩٧.

(٢) سورة هود، الآية: ٦٦.

ثم لو فرضنا صحة جمع المصادر، غير أنَّ المعروف أنَّ الثلاثي لا يُجمع على وزن (فواعل)، إلا إذا زيدت بعد الفاء ألف، أو واو؛ مثل: (خاتم) جمعها (خواتم)، و(جوهر) جمعها (جواهر).

نعم، يمكن تصحيح هذا الجمع على أنه جمع (آمرة)؛ مثل (قواعد) جمع (قاعدة)، أو باعتباره جمعاً سماعياً؛ لوروده في كلام العرب، ومنه ما ورد في دعاء كميل بن زياد: «وخالفت بعض أوامرك». ومهما يكن، فليس هذا بالأمر العظيم.

ثانياً: ذكر المصنّف سبعة معانٍ للفظ الأمر، وهي: الطلب، والشأن، والفعل العجيب، والشيء، والحادثة، والغرض.

ولا يخفى أنَّ هناك معاني أخرى لم يذكرها رَحِمَهُ اللهُ؛ مثل القدرة في قوله ﷺ: ﴿مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِي﴾^(١)، كما أنَّ هناك العديد من الموارد التي استعمل فيها لفظ (الأمر).

ولكن الإنصاف: أنَّ عدَّ جملة منها من معاني الأمر هو من اشتباه المصداق بالمفهوم؛ فقولك: (أمره بكذا)، لم يستعمل في مفهوم الطلب بل في مصداقه؛ لأنَّ الأمر الصادر من الأمر مصداق للطلب، كما لا يخفى. وكذا الحال في قولك: (رأيت اليوم أمراً عجيباً)؛ فإنَّ الأمر بقرينة الرؤية الواقعة على الأمر الخارجي، قد استعمل في مصداق الشيء، لا في مفهومه.

وهكذا قوله سبحانه وتعالى: ﴿فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا﴾^(٢)، فإنَّه استعمل في مصداق الفعل العجيب، إلى غير ذلك من الموارد الكثيرة. بل قد يقال: إنَّ

(١) سورة الأعراف، الآية: ٥٤.

(٢) سورة هود، الآية: ٦٦.

بعض المعاني التي ذكرت من الفعل والشأن والحادثة، ونحوها، لم يستعمل فيها الأمر، لا من حيث المفهوم، ولا من حيث المصداق. وإنّما استفيدت من القرائن الخارجية في الكلام على نحو تعدّد الدال والمدلول. وسيأتي - إن شاء الله تعالى - المزيد من التوضيح.

وبناءً عليه، إنّ المعروف عن جماعة أنّ لفظ (الأمر) موضوع لهذه المعاني السبعة على نحو الاشتراك اللفظي؛ بحيث إنّ الواضع وضعه بأوضاع متعدّدة لهذه المعاني، ولكنّه في غير محلّه؛ لأنّ هذا الوضع المتعدّد غير ثابت من جهة، ومن جهة أخرى لم يستعمل لفظ (الأمر) في مفهوم هذه المعاني ولا في مصداقها؛ بدليل أنّها لم تستفد منه، بل من القرائن الخارجية. ثمّ لو سلّمنا أنّه استعمل في مصداقها، فلا يكون موضوعاً لها؛ إذ كيف يكون موضوعاً لمعنى ثمّ لا يستعمل فيه؟!

أمّا صاحب الفصول رحمه الله، فقد ذهب إلى أنّ لفظ (الأمر) موضوع لمعنيين على نحو الاشتراك اللفظي، وهما: (الطلب المتعلق بفعل الغير)، و(الشأن)؛ بدليل تبادل هذين المعنيين إلى الذهن بمجرد إطلاق لفظ الأمر، والتبادر أمانة على الحقيقة.

وقد أشكل صاحب الكفاية رحمه الله بأنّ لفظ (الأمر) لم يستعمل في مفهوم الشأن بل في مصداقه، فكيف يكون موضوعاً لمعنى ولا يستعمل فيه؟!

أمّا الميرزا النائيني رحمه الله، فقد ذهب إلى أنّ مادة (الأمر) موضوعة لمعنى واحد كلّ على نحو الاشتراك المعنوي، وهو (الواقعة التي لها أهمية في الجملة)، فتنطبق عليه المعاني السبعة.

وفيه: أوّلاً: لمّا كانت هذه المعاني متباينة؛ إذ نجد ما هو حدثي؛

(الطلب) المجموع على (أوامر)، ومنها ما هو جامد غير حدثي (الشيء) المجموع على (أمر)، لا يمكن أن يكون لها جامع ماهوي ذاتي؛ لأنَّ الجامع إن كان معنى حدثياً فلا يشمل غير الحدثي، وإن كان غير حدثي فلا يشمل الحدثي. لذا لا يمكن تصوير جامع ذاتي لهذه المعاني، ومن هنا عبّر الميرزا نفسه بأنَّ تصوّر الجامع أمر مشكل.

وإن قيل: إنّ الجامع الموضوع له لفظ (الأمر)، هو (الواقعة التي لها أهمية في الجملة)، وهو جامع انتزاعي.

قلنا: إنّ أحداً لم يفهم هذا المعنى من (الأمر) رغم بساطة مفهومه، فلا يمكن حينئذٍ وضع اللفظ له.

ثانياً: تقييده الواقعة بـ (الأهمية) يسلب الأمر عن الأمور التي لا أهمية فيها، وهذا باطل؛ لأنَّ الأمر قد يكون مهماً وقد لا يكون. ولا يدفع هذا الإشكال قيده الثاني (في الجملة)؛ لما فيه من الإبهام؛ إذ لم يتضح ما هو مفهوم الأهمية المراد في المقام، لنعرف بعد ذلك ما ينطبق عليه هذا المفهوم، وما لا ينطبق عليه.

فبالخلاصة إلى الآن: إنّ لفظ (الأمر) ليس موضوعاً للمعاني السبعة على نحو الاشتراك اللفظي، ولا لمعنى (الطلب المتعلّق بفعل الغير)، ولا (الشأن) على نحو الاشتراك اللفظي أيضاً، ولا لمعنى واحد كلي، وهو (الواقعة التي لها أهمية في الجملة)، على نحو الاشتراك المعنوي.

والإنصاف: هو ما ذهب إليه صاحب الكفاية من أنَّ لفظ (الأمر) موضوع لمعنيين على نحو الاشتراك اللفظي، وهما: (الطلب المتعلّق بفعل الغير في الجملة)، و(الشيء)، ولكن مع تقييده بقيد، وهو كونه من الأفعال أو الصفات ونحوهما في مقابل كونه من الجواهر وبعض أقسام العرض.

ومن هنا لا يصحّ أن يقال: (رأيت أمراً) والحال أنّ المرئي حمار مثلاً، مع أنّه يصحّ أن يقال: (رأيت شيئاً) والحال كذلك. وعليه، فإنّ أحد معنيي لفظ (الأمر) هو حصة خاصة من (الشيء) على ما تقدّم، لا مطلق الشيء.

وتوضيحه: إنّ الحاكم في كلّ شيء بحسبه؛ فالحاكم في باب الأحكام الشرعية مثلاً هو الشارع المقدّس، فلا بدّ من الرجوع إلى مصادر التشريع التي يترأسها الكتاب والسنة، كما أنّ الحاكم في الأمور اللغوية هم أهل اللغة، فإن لم نجد نصّاً، نرجع إلى الأمارات التي ذكرناها في مبحث الوضع، وهي التبادر، وعدم صحة السلب، والاطراد.

أمّا أهل اللغة، فجلّهم إن لم نقل كلّهم، يذكرون أنّ لفظ (الأمر) مستعمل في الطلب المتعلّق بفعل الغير، والاستعمال وإن كان أعم من الحقيقة والمجاز، إلا أنّ النفس تطمئن من مجموع كلام اللغة أنّه موضوع له. وإنّ أبيت فنقول: إنّهُ هو المعنى المتبادر إلى الذهن، وما لا يصحّ سلبه.

أمّا معنى (الشيء)، فإذا رجعنا إلى موارد الاستعمال، نجد أنّ أهل اللغة كثيراً ما يستعملون لفظ (الأمر) في (الشيء)، فإن لم يُرتضَ ذلك؛ باعتبار أنّ الاستعمال أعم من الحقيقة والمجاز، فنرجع إلى الأمارات؛ والمتبادر من لفظ (الأمر) كلا المعنيين على حدّ سواء، وهما: (الطلب المتعلّق بفعل الغير في الجملة)، و(الشيء الخاص)، كلّ ما في الأمر أنّ التمييز بينهما في موارد الاستعمال يحوجنا إلى قرينة؛ شأن جميع المشتركات اللفظية، فلا يتنافى ذلك مع كون لفظ (الأمر) موضوعاً لهما.

ثمّ قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «ولا يبعد دعوى كونه حقيقة في الطلب في الجملة والشيء، هذا بحسب العرف واللغة. وأمّا بحسب الاصطلاح، فقد نقل الاتفاق على أنّه حقيقة في القول المخصوص...».

ما تقدّم من كلام صاحب الكفاية في خصوص هذا الجهة الأولى، إنّما كان بحسب العرف واللغة، أمّا بحسب الاصطلاح، ولعلّه يريد اصطلاح الأصوليين، فقد ذهب رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ إلى أنّ لفظ (الأمر) قد نقل من معناه اللغوي إلى المعنى الاصطلاحي، وهو لفظ (إِفْعَلْ).

وفيه أوّلاً: أصل دعوى النقل غير ثابتة من جهة، فضلاً عن حصول الاتفاق عليها من جهة أخرى.

ثانياً: لو سلّمنا بحصول النقل، فلو كان لفظ (الأمر) موضوعاً لمادة (إِفْعَلْ)، والحال أنّها مادة جامدة، فكيف يُشتق منها مثل: (أمر، يأمر؛ آمر؛ مأمور...)؟! مع أنّ الظاهر أنّ الاشتقاقات من الأمر يكون بذاك المعنى المصطلح عليه بينهم.

ثالثاً: لو سلّمنا بأنّ مادة (إِفْعَلْ) معنى حدثي غير جامد، إلا أنّ ذلك لا يجعلها قابلة للاشتقاق منها؛ لما مرّ في مبحث المشتق من أنّه يشترط في مبدأ الاشتقاق أن يكون معرّى عن أيّة هيئة ليكون قابلاً لعروض الهيئات عليه؛ إذ لا تعرض هيئة على أخرى، والحال أنّ مادة (إِفْعَلْ) ذات هيئة، فلا تصلح لتكون مبدأ اشتقاقياً.

ثمّ إنّّه قد يقال جواباً على أصل الإشكال بأنّ مرادهم من القول المخصوص ليس المتلفّظ به؛ أعني (إِفْعَلْ) الجامدة، بل لعلّ مرادهم نفس اللفظ بمعناه المصدري، وهو نفس التلفّظ بالقول المخصوص، وهو قابل لأن يشتقّ منه إذا لوحظ بنفسه مجرداً عن أيّة هيئة، فيكون مبدأ اشتقاقياً، فلا إشكال حينئذٍ.

الجهة الثانية

اعتبار العلوّ في معنى الأمر

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «الجهة الثانية: الظاهر اعتبار العلوّ في معنى الأمر، فلا يكون الطلب من السافل أو المساوي أمراً، ولو أطلق عليه كان بنحو من العناية، كما أنّ الظاهر عدم اعتبار الاستعلاء، فيكون الطلب من العالي أمراً ولو كان مستخفّضاً لجناحه».

حاصل هذه الجهة: إنّهُ هل يشترط في معنى الأمر العلوّ، أو الاستعلاء، أو كلاهما، أو لا يشترط شيء منهما؟ أي حتى يصدق على الطلب أنّه أمر، فهل يشترط علوّ الطالب أو استعلاؤه أو كلاهما أو لا شيء منهما؟

ثمّ اعلم أنّ مفهوم العالي غير واضح في هذا المقام، والقدر المتيقّن منه هو ما يقع في سلسلة وجود المأمور؛ كالأب والأمّ بالنسبة إلى ولدهما، إلى أن تنتهي السلسلة إلى الله سبحانه وتعالى، كذا ما يقع في سلسلة تعليمه أو تربيته؛ كالنبي والإمام، والأعلام الأجلاء. وليس طلب كلّ ذي شرف ومرتبة ممّن هو دونه في الشرف يكون أمراً.

أمّا المستعلي، فهو المعيل للعلو سواء كان عالياً واقعاً أم لا؛ وذلك من خلال تسلّطه على المأمور بالغلبة أو بحدّة الصوت، وما أشبه ذلك.

إذا عرفت ذلك، فنقول: أمّا العلو، فقد ذهب أغلب الأعلام إلى اشتراطه في معنى الأمر؛ للتبادر من جهة؛ فإنّ المنسب إلى الذهن من لفظ

الأمر كونه من طالب عالٍ، ولصحة السلب من جهة أخرى؛ فإنه يصح سلب الأمر عن طلب المساوي والداني؛ بأن يقال: طلب المساوي والداني ليس أمراً.

وإن قلت: كيف لا يسمّى الطلب من المساوي أو الداني أمراً، بينما يصحّ توبيخهما على أمرهما العالي؛ بأن يقال لهما: كيف تأمرون العالي؟ قلنا: إنّما التوبيخ لاستعلائه لا لأمره، واستعمال الموبّخ لفظ (الأمر) استعمال مجازي.

وأما اشتراط الاستعلاء في معنى الأمر مضافاً إلى العلوّ، فالأكثر على عدم اشتراطه، وهو الإنصاف.

أما السيد البروجردی رَحِمَهُ اللهُ فَقَدْ ذهب إلى عدم اشتراط العلوّ ولا الاستعلاء في معنى الأمر؛ لتبادر نفس الطلب من دون شيء زائد عليه، ولكنّه حاول بعد ذلك اعتبار العلو من جهة أخرى، إلا أنّه لم يوفّق فيها، فراجع كلامه.

ومهما يكن، فما ذكره خلاف المتبادر من إطلاق لفظ الأمر.

الجهة الثالثة

أدلة كون الأمر للوجوب

قال صاحب الكفاية رحمته الله: «الجهة الثالثة: لا يبعد كون لفظ الأمر حقيقة في الوجوب، لانسباقه عنه عند إطلاقه، ويؤيد قوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾^(١)، وقوله عليه السلام: «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك»^(٢)، وقوله عليه السلام - لبريرة بعد قولها: أتأمرني يا رسول الله؟ - : «لا، بل إنما أنا شافع»^(٣) إلى غير ذلك، وصحة الاحتجاج على العبد ومؤاخذته بمجرّد مخالفة أمره، وتوبيخه على مجرد مخالفته، كما في قوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ آلَا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾^(٤).

الكلام في هذه الجهة راجع إلى أن الأمر هل هو موضوع حقيقة للوجوب، أم موضوع لمعنى شامل للوجوب والاستحباب؟
ذهب صاحب الكفاية وجماعة إلى أنه موضوع حقيقة في الوجوب، وقد استدلل على ذلك بدليل وأربعة مؤيدات.

(١) سورة النور، الآية: ٦٣.

(٢) وسائل الشيعة باب ٣ من أبواب الطهارة، ج ٢، ص ١٧، ح ٤.

(٣) عن ابن عباس: «إن زوج بريرة كان عبداً يقال له: مغيث، كأي أنظر إليه يطوف خلفها يبكي ودموعه تسيل على لحيته، فقال النبي عليه السلام للعباس: يا عباس، ألا تعجب من شدة حب مغيث بريرة ومن شدة بغض بريرة مغيثاً؟! فقال لها النبي عليه السلام: لو راجعته، فإنه أبو ولدك! قالت: يا رسول الله، أتأمرني؟ فقال: إنما أنا شافع، قالت: فلا حاجة لي فيه». المعجم الكبير ج ١١، ص ٢٧٣.

(٤) سورة الأعراف، الآية: ١٢.

أمّا الدليل، فهو تبادر الوجوب بمجرد سماع الأمر من العالي، والتبادر أمانة على الحقيقة.

وأمّا المؤيدات التي ذكرها، فهي:

المؤيد الأول: قوله ﷺ: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾، فإنّ الحذر لا يكون إلا في الواجب، وإلا كان لغواً. وبذلك جعل بعض الأعلام الآية الشريفة دليلاً للقول بالوجوب.

وفيه: **أولاً:** الحذر قد يكون في الواجب وفي المستحب، نعم هو في الواجب أشد؛ لأنّ في تركه تفويت مصلحة ملزمة.

ثانياً: لو سلّمنا بأنّ الحذر لا يكون إلا في الواجب، إلا أنّ استعمال الأمر هنا في الواجب لا يدلّ على كون الأمر حقيقة في الوجوب؛ لأنّ الاستعمال أعم من الحقيقة والمجاز.

المؤيد الثاني: قوله ﷺ: «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك»، فإنّها دالة على كون الأمر حقيقة في الوجوب؛ إذ الروايات تواترت في استحباب السواك، فلو كان الأمر في هذا الحديث غير دالّ على الوجوب، للزم اللغو.

وفيه: **أولاً:** أنّ هذا الحديث ضعيف بالإرسال.

ثانياً: ومن جهة أخرى إنّ استفادة الوجوب جاء عن طريق قرينة، وهي سبق أمر النبي بالسواك على نحو الاستحباب، والكلام في استفادة الوجوب من الأمر بقطع النظر عن آية قرينة.

ثالثاً: لو سلّمنا بأنّ استعمال الأمر هنا دالّ على الوجوب بلا حاجة إلى القرينة المذكورة، إلا أنّه يبقى استعمالاً، وهو أعم من الحقيقة والمجاز.

المؤيد الثالث: قول بريرة للنبي ﷺ: «أتأمرني؟»، فهو دال على الوجوب بقرينة قوله ﷺ: «إنما أنا شافع». وفيه: أولاً: أن هذا الحديث ضعيف.

ثانياً: أن استفادة الوجوب جاءت عن طريق القرينة.

ثالثاً: مع التسليم بأن استعمال الأمر في هذا الحديث دال على الوجوب، إلا أنه يبقى استعمالاً أعم من الحقيقة والمجاز.

المؤيد الرابع: قوله ﷺ: «مَا مَنَعَكَ إِلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ»؛ فإن توبيخ العبد على مخالفة الأمر دال على أن الأمر حقيقة في الوجوب؛ لأن التوبيخ إنما يكون على ترك الواجب.

وفيه: لو سلمنا بأن استعمال الأمر في هذه الآية المباركة دال على الوجوب، إلا أنه لا يخرج عن كونه استعمالاً، وهو أعم من الحقيقة والمجاز.

فالخلاصة إلى حد الآن: إن ما ذكره صاحب الكفاية من مؤيدات، لا يصلح دليلاً على كون الأمر حقيقة في الوجوب، ومن هنا عبّر عنها بالمؤيدات.

أدلة القائلين بالأعم:

ذهب بعض الأعلام إلى أن الأمر موضوع للأعم من الوجوب والاستحباب؛ أي لطلب الشيء الأعم من كونه على نحو الإلزام أو الاستحباب، وذكروا لذلك أدلة:

الدليل الأول:

صحة تقسيم الأمر إلى الوجوب والاستحباب، والتقسيم أمانة على أن

المقسّم داخل في الأقسام، فيكون الأمر داخلاً فيهما، وهذا دالٌّ على أنّه موضوع للأعم منهما.

وفيه: أنّ معنى التقسيم هنا هو أنّ الأمر مستعمل في الجامع بينهما، والاستعمال أعم من الحقيقة والمجاز، وعليه فلا تصلح صحّة التقسيم للدلالة على كون الأمر موضوعاً حقيقة لجامع الطلب.

الدليل الثاني:

لو رجعنا إلى الوجدان، لوجدنا أنّ الأمر قد استعمل في الوجوب والاستحباب، فلا يخلو: إمّا أنّ الأمر موضوع للجامع الأعم منهما على نحو الاشتراك المعنوي، أو موضوع لكليهما بوضعين على نحو الاشتراك اللفظي، أو أنّه موضوع للوجوب واستعماله في الاستحباب مجاز. وعليه، فإنّ دار الأمر بين هذه الاحتمالات الثلاثة، فالاشتراك المعنوي مقدّم، فيكون الأمر موضوعاً للأعم.

وفيه: صحيح أنّ الأمر لا يخلو من هذه الاحتمالات الثلاثة، إلا أنّه ذكرنا سابقاً في مبحث (تعارض الأحوال)، أنّ ما ذكره الأصوليون من وجوه على تقديم الاشتراك المعنوي، ليست سوى وجوه اعتبارية استحسانية. وعليه، فلا دليل على تقديم الاشتراك المعنوي.

الدليل الثالث:

إنّ كلّ مندوب طاعة، وكلّ طاعة مأمور بها، فالمندوب مأمور به. والجواب: صحيح أنّ كلّ طاعة مأمور بها، ولكن لا دليل على أنّ الأمر بها حقيقي مطلقاً، فإنّ الذي ينفع في القياس المتقدّم أن تكون كلّ طاعة مأموراً بها بالأمر الحقيقي، وهذا لا دليل عليه. أمّا أنّه مأمور بها

مطلقاً؛ أي سواء كان الأمر حقيقياً أم مجازياً، فهذا لا ينفع في الدلالة على كون الأمر موضوعاً حقيقة للأعم من الوجوب والاستحباب.

وبناءً على ما تقدم، فقد ذهب صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ إِلَى أَنَّ الأمر موضوع حقيقة في الوجوب بدليل التبادر، واستعماله في الاستحباب مجازي.

والجواب: نحن لا ننكر ظهور الأمر في الوجوب، إلا أَنَّ الظهور لا يكشف عن أَنَّهُ موضوع للوجوب؛ لأنَّ الظهور إمَّا أن يحصل بالوضع، أو بالإطلاق، أو بالعقل.

أما الوضع، فلا دليل عليه. ولا يكفي مجرد التبادر إذا لم نعلم حصوله من حاق اللفظ.

وأما الإطلاق، فهو متوقّف على كون الأمر موضوعاً للجامع؛ حيث ثبت من مقدّمات الحكمة الوجوب؛ باعتبار أَنَّ الاستحباب يحتاج إلى مؤنة زائدة، ولكن لا دليل على أَنَّ الأمر موضوع للجامع، فلا يمكن حينئذٍ استفادة كون الأمر موضوعاً للوجوب من خلال الإطلاق. وعليه، يتعيّن أن تكون استفادة الوجوب بالعقل.

وتوضيحه: إنَّ الأمر بما هو أمر لا يدلّ على الوجوب أو الاستحباب؛ لما عرفت، ولكن بما أَنَّ مقتضى العبودية أن يطيع العبد مولاه، ولا يخالف أوامره من غير ترخيص، فيدرك العقل الوجوب من خلال أمر المولى المجرّد عن الترخيص؛ إذ لا مؤنّ للعبد من العقاب يوم القيامة على ترك الامتثال.

ثمّ لا يخفى عليك أَنَّهُ لا فائدة عملية من كيفية استفادة الوجوب من الأمر طالما أَنَّهُ هناك ظهور في الوجوب، سواء كان منشأ الظهور هو الوضع، أو الإطلاق، أو العقل، وعليه فالمسألة علميّة محضة.

الجهة الرابعة

الطلب والإرادة

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «الظاهر أنَّ الطلب الذي يكون هو معنى الأمر، ليس هو الطلب الحقيقي الذي يكون طلباً بالحمل الشائع الصناعي... فاعلم، أنَّ الحق كما عليه أهله - وفقاً للمعتزلة وخلافاً للأشاعرة - هو اتحاد الطلب والإرادة، بمعنى أنَّ لفظيهما موضوعان بإزاء مفهوم واحد وما بإزاء أحدهما في الخارج يكون بإزاء الآخر، والطلب المنشأ بلفظه أو بغيره عين الإرادة الإنشائية، وبالجمله هما متحدان مفهوماً وإنشاءً وخارجاً، لا أنَّ الطلب الإنشائي الذي هو المنصرف إليه إطلاقه - كما عرفت - متحد مع الإرادة الحقيقية التي ينصرف إليها إطلاقها أيضاً، ضرورة أنَّ المغايرة بينهما أظهر من الشمس وأبين من الأمس. فإذا عرفت المراد من حديث العينية والاتحاد، ففي مراجعة الوجدان عند طلب شيء والأمر به حقيقة كفاية، فلا يحتاج إلى مزيد بيان وإقامة برهان، فإنَّ الإنسان لا يجد غير الإرادة القائمة بالنفس صفة أخرى قائمة بها، يكون هو الطلب غيرها، سوى ما هو مقدمة تحققها، عند خطور الشيء والميل وهيجان الرغبة إليه، والتصديق لفائدته، وهو الجزم بدفع ما يوجب توقفه عن طلبه لأجلها».

لا يخفى أنَّ البحث في هذه الجهة لا ارتباط له كثيراً فيما هو محلّ الكلام، ولكن لا بأس بالتعرض لمسألة اتحاد الإرادة والطلب وتغايرهما، وما يستتبعهما تبعاً للأعلام.

ذكر صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ أَنَّْ النزاع بين المعتزلة وجمهور الإمامية من جهة، وبين الأشاعرة وبعض الإمامية من جهة أخرى، بالنسبة لمسألة اتحاد الإرادة والطلب وتغايرهما، إِنَّمَا هو لفظي وليس معنوياً؛ وذلك أَنَّ الأطراف جميعاً تتفق على الاتحاد بينهما مفهوماً وإنشاءً وخارجاً، وإِنَّمَا الاختلاف في المنصرف منهما؛ فالإرادة إذا أطلقت تنصرف إلى الإرادة الحقيقية، وهي صفة قائمة في صقع النفس، بينما الطلب إذا أطلق فينصرف إلى الطلب الإنشائي، ولأجل هذا الانصراف في كلٍّ منهما، توهم الأشاعرة التغاير بين الطلب الحقيقي والإرادة الحقيقية، وإلا ففي الواقع لا تغاير بينهما؛ إذ الطلب الحقيقي متّحد مع الإرادة الحقيقية، والطلب الإنشائي متّحد مع الإرادة الإنشائية؛ حيث بالوجدان لا نجد صفة أخرى قائمة في النفس تسمّى بـ (الطلب) غير الإرادة، وإِنَّمَا الموجود مقدّماتها من: تصوّر المراد، والتصديق بفائدته، وهيجان الرغبة إليه، ثمّ تحصل بعد ذلك الإرادة التي هي شوق أكيد.

والخلاصة على ما ذهب إليه صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: إِنَّ النزاع بين الأطراف لفظي؛ إذ الكلّ متفق على اتحاد الطلب الحقيقي مع الإرادة الحقيقية، واتحاد الطلب الإنشائي مع الإرادة الإنشائية، فيكون لفظ (الطلب) مرادفاً للفظ (الإرادة)؛ كالترادف بين الإنسان والبشر.

والإنصاف: أَنَّ النزاع بين الأطراف نزاع معنوي، وَأَنَّ الأشعري يريد من خلال التغاير بين الطلب الحقيقي والإرادة الحقيقية إثبات الكلام النفسي، وَأَنَّ الموجود في النفس صفة أخرى حقيقية مغايرة للإرادة الحقيقية المسمّاة بـ (الطلب) تارةً، وبـ (الأمر) أخرى، وبـ (الخبر) ثالثاً.

إذا عرفت ذلك فنقول: إِنَّ مقتضى الإنصاف هو التغاير بين الطلب والإرادة، إلا أَنَّ هذا التغاير لا يثبت الكلام النفسي الذي توخّاه الأشعري.

ثم إن وجه التباين بينهما، هو أن الإرادة الحقيقية صفة قائمة في صقع النفس، وهي من مقولة كيف النفساني، تحصل بالقهر لا بالاختيار، وهي التي يعبر عنها بـ (الشوق الأكيد). وهذه الإرادة لها مقدمات قهرية غير اختيارية أيضاً من: تصوّر المراد، والتصديق بفائدته، وهيجان النفس إليه، بينما الطلب وإن كان أمراً حقيقياً، إلا أنه ليس صفة للنفس، بل هو من أفعالها، أو من فعل الجوارح لا الجوانح؛ لأنه عبارة عن التصدي خارجاً للشيء؛ كطالب المال، وطالب العلم، فإنه لا يقال ذلك إلا لمن تصدى خارجاً وأتى ببعض المقدمات، وإلا فبمجرد الشوق إليهما لا يقال له: (طالب لهما).

وعليه، فلا ترادف بينهما، كما أنه لا ربط بين الطلب بهذا المعنى وبين الطلب الحقيقي الذي بمعنى الكلام النفسي، كما عن الأشاعرة؛ حيث استدلوا لإثبات الكلام النفسي المغاير للإرادة الحقيقية بعدة أدلة، منها: الدليل الأول: أولاً: إن الكلام على قسمين: كلام لفظي مركّب من حروف مسموعة متصرّمة الوجود، فالتكلم بهذا المعنى للكلام صفة حادثة. وكلام نفسي يحكي عنه الكلام اللفظي.

ثانياً: إن الله عز وجل وصف نفسه بالمتكلم، فقال: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾^(١)، ولا يمكن أن يكون المراد هو الكلام اللفظي الحادث، وإلا لزم أن يكون عز وجل محلاً للحوادث، وإنما المراد الكلام النفسي، فالتكلم بهذا المعنى للكلام صفة ذاتية قديمة قائمة بذاته المقدسة؛ نظير القدرة والعلم والحياة.

جوابه: أن منشأ توهم الأشعري يعود إلى خلطه ما بين الصفات الذاتية

(١) سورة النساء، الآية: ١٦٤.

القديمة التي تقوم بالذات قياماً اتحادياً عينياً؛ كالعلم والقدرة والحياة، وهي عين ذاته المقدسة، ومتحدة معها خارجاً، وإن كانت مغايرة مفهوماً، وبين الصفات الفعلية التي تقوم بالذات قياماً صدورياً؛ كالخالقية والرازقية والرحمانية، وهي صفات حادثة قد يوجد لها الحق ﷻ أو لا يوجد لها تبعاً للمصالح والمفاسد؛ فإنه ﷻ لا يفعل إلا لغرض. والتكلم من الصفات الفعلية الحادثة؛ حيث يصح أن يقال: (إن الله ﷻ كلم موسى ﷺ في بعض الأوقات ولم يكلمه في البعض الآخر)، ولو كان التكلم من الصفات الذاتية لما صح ذلك؛ كما لا يصح أن يقال: (إن الله ﷻ علم في بعض الأوقات ولم يعلم في البعض الآخر)؛ إذ الصفات الذاتية لا تنفك عن ذاته المقدسة.

وعليه، إذا كان التكلم من الصفات الفعلية، فلا يلزم من نسبتها إلى الذات المقدسة أن تكون محلاً للحوادث؛ لقيامها بالذات قياماً صدورياً لا اتحادياً. وعليه، فلا ملجئ لدعوى الكلام النفسي لله ﷻ.

الدليل الثاني: إن الكلام اللفظي حاكٍ عن الكلام النفسي، ومن هنا يقال: (عندي كلام أريد أن أفصح عنه)، ويدل عليه قوله ﷻ: ﴿وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾^(١)، وقوله ﷻ: ﴿وَإِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ﴾^(٢).

جوابه: أولاً: ما هو موجود في النفس هو صورة الكلام اللفظي، وليس بكلام أصلاً؛ لأن الصورة عبارة عن العلم، وقد ذكرت الأشاعرة أن الكلام النفسي صفة حقيقية مغايرة لصفة العلم، فكيف يكون ما هو المرتسم عن

(١) سورة الملك، الآية: ١٣.

(٢) سورة البقرة، الآية: ٢٨٤.

الكلام اللفظي كلاماً نفسياً؟! أضف إلى ذلك أن المرتسم في الذهن لا يختص بالكلام، بل كل فعل اختياري مسبوق بالتصور.

ثانياً: إنَّ الكلام النفسي عندهم مدلول للكلام اللفظي، وليست الصورة العلمية مدلوله للكلام اللفظي.

ثالثاً: في قوله ﷺ: ﴿وَأَسْرُوا قَوْلَكُمْ أَوْ أَجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾، لا يمكن استفادة الكلام النفسي من إسرار القول؛ إذ إطلاق القول على القول الموجود في النفس إطلاق مجازي للمشابهة بينهما.

ويحتمل أن يكون المراد من القول في الآية المباركة؛ أي سواء تكلمتم إخفاتاً أو جهراً، فإنه ﷺ يعلمه على كل حال. وعليه، فتكون الآية أجنبية عن محلّ الكلام. ومما يؤيد هذا المعنى قول ابن عباس في تفسيرها: «كانوا ينالون من رسول الله ﷺ، فيخبره به جبرئيل، فقال بعضهم: أسروا قولكم لكيلا يسمع آل محمد. فنزلت الآية»^(١).

رابعاً: أمّا في قوله ﷺ: ﴿وَإِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ﴾، فلا دليل على أن المراد ممّا تخفيه النفس هو الكلام النفسي، بل لعل المراد النوايا الحسنة والسيئة؛ يعني إن تظاهروا ما في أنفسكم من الطاعة والمعصية، أو تكتموا، فيحاسبكم به الله ﷻ؛ أي يجازيكم عليه.

وقد ورد في بعض الأخبار أن من عزم على الطاعة يكتب له حسنة وإن لم يفعلها، وأمّا من قصد المعصية ولم يفعلها فلا تكتب عليه، وفي بعض الروايات أنها تكتب عليه. ويمكن الجمع بينهما بأحد وجهين:

الوجه الأول: أن يكون المراد من الأخبار الدالة على ترتب العقاب

(١) تفسير مجمع البيان ج ١٠، ص ٧٦.

على قصد المعصية، هو ما لو اشتغل المكلف ببعض المقدمات الموصلة إليها، وتُحمل الأخبار النافية للعقاب على صورة مجرد القصد من دون هذا الاشتغال.

الوجه الثاني: وهو الأقوى، بأن تُحمل الأخبار الدالة على ترتب العقاب على صورة استمرار المكلف على قصده حتى يعجز عنها بلا اختيار، وتحمل الأخبار النافية على صورة ارتداعه عن قصده بنفسه.

ويشهد لهذا الجمع موثق زيد بن علي عن آبائه عليهم السلام، قال: «قال رسول الله ﷺ: إذا التقى المسلمان بسيفهما على غير سنة، فالقاتل والمقتول في النار. قيل: يا رسول الله! هذا القاتل، فما بال المقتول؟! قال: لأنه أراد قتلا»^(١).

ثم لو سلّمنا بأنّ المراد من ﴿مَا فِي أَنْفُسِكُمْ﴾ [البقرة: ٢٣٥] هو القول، إلا أنّه استعمال مجازي، كما لا يخفى.

الدليل الثالث: ما قاله الأخطل الشاعر:

«إنّ الكلام لفي الفؤاد وإنما
جُعِلَ اللسان على الفؤاد دليلاً»
هذا البيت ظاهر في ثبوت الكلام القلبي النفسي، وأنّ الكلام اللفظي مجرد دليل عليه.

وفيه: أولاً: لا حجية لكلام الشعراء.

ثانياً: لعلّ المراد من هذا البيت أنّ ألفاظ الكلام تكشف عمّا في الضمير؛ كما ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام: «ما أضمر أحد شيئاً إلا ظهر في فلتات لسانه وصفحات وجهه»^(٢).

(١) وسائل الشيعة باب ٦٧ من أبواب الجهاد، ج ١٥، ص ١٤٨، ح ١.

(٢) نهج البلاغة ج ٤، ص ٧.

ثم إنَّ هناك بعض الأدلة على التغاير بين الطلب والإرادة ذكرها الأشعري، منها:

إنَّه قد يأمر الأمر بشيء دون أن يريد حقيقته؛ كما في الأوامر الامتحانية التي يتوخى الأمر من ورائها امتحان المأمور في أنَّه مطيع أم لا، والأوامر التي يكون المقصود منها رفع العذر فقط؛ كما لو أراد المولى تأديب عبده، إلا أنَّه يعلم أنَّه سيتعرض للنقد بضربه، فيأمره بفعل أمر، وهو يعلم أنَّه لن يمثله؛ حيث يكون عصيانه حينئذٍ رافعاً للنقد ومبرراً للضرب. فإنَّه في كليهما يوجد طلب حقيقي ولا توجد إرادة حقيقية.

وفيه: إنَّما ينفع هذا الكلام في إثبات التغاير فيما لو كان الطلب الموجود طلباً حقيقياً، والحال أنَّه إنشائي، ولا خلاف على كون الطلب الإنشائي مغاير للإرادة الحقيقية، بل هذا من عالم وذاك من آخر.

ومنها ما صاغه صاحب الكفاية رحمته الله على نحو إشكال ودفع، فقال: «إشكال ودفع: أمَّا الإشكال، فهو إنه يلزم بناء على اتحاد الطلب والإرادة، في تكليف الكفار بالإيمان، بل مطلق أهل العصيان في العمل بالأركان، إمَّا أن لا يكون هناك تكليف جدي، إن لم يكن هناك إرادة، حيث إنه لا يكون حينئذٍ طلب حقيقي، واعتباره في الطلب الجدي ربما يكون من البديهي، وإن كان هناك إرادة، فكيف تتخلف عن المراد؟ ولا تكاد تتخلف، إذا أراد الله شيئاً يقول له: كن فيكون. وأما الدفع، فهو أنَّ استحالة التخلف إنما تكون في الإرادة التكوينية، وهي العلم بالنظام على النحو الكامل التام، دون الإرادة التشريعية، وهي العلم بالمصلحة في فعل المكلف. وما لا محيص عنه في التكليف إنما هو هذه الإرادة التشريعية لا التكوينية».

حاصل هذا الدليل: إنَّه بناءً على القول بالاتحاد بين الطلب الحقيقي

والإرادة الحقيقية، فإنَّ المولى لَمَّا يأمر أهل الكفر بالأصول والفروع، ويأمر أهل العصيان من المؤمنين بالفروع؛ لا يخلو: إمَّا أنَّه لا توجد إرادة حقيقية بالتكليف أو لا؛ وفي صورتين يكون الإشكال وارداً.

أمَّا على الأول؛ أي فيما لو لم تكن الإرادة الحقيقية موجودة، فيلزم انتفاء الطلب الحقيقي أيضاً لاتحادهما، وبالتالي انتفاء التكليف الشرعية، وهو باطل بالإجماع.

وأمَّا على الثاني؛ أي فيما لو وُجِدَت الإرادة، فالتكليف حينئذٍ وإن كان موجوداً، إلا أنَّه يلزم الحصول القهري للإيمان بالنسبة لأهل الكفر، والامثال القهري للتكاليف بالنسبة لأهل العصيان من المؤمنين؛ لأنَّ تحقق مراده ﷺ لا ينفك عن إرادته؛ لأنَّه ﷺ ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾^(١)، مع أنَّه لا إشكال في انفكاكهما وجداناً في حال العصيان.

جواب صاحب الكفاية وبعض الأعلام رَحِمَهُمُ اللَّهُ:

لا بدَّ أولاً من بيان الفرق بين الإرادة التكوينية والإرادة التشريعية.

أمَّا الإرادة التكوينية، فقد عرَّفها صاحب الكفاية وجماعة من الأعلام رَحِمَهُمُ اللَّهُ على أنَّها: «العلم بالنظام على النحو الكامل التام»، أو فقل إنَّها: «العلم بالنظام الأصلح الكامل التام»، وعرَّفها بعض الفلاسفة بأنَّها: «الابتهاج والرضا».

أمَّا التعريف الأول، فإنَّ السر في ذهاب من ذهب إلى تعريفها بـ (العلم)، هو أنَّهم قالوا بأنَّ إرادة الله ﷻ من صفاته الذاتية، فهي متحدة

(١) سورة يس، الآية: ٨٢.

مع بقية الصفات، فإنَّها جميعاً تقوم بذاته المقدَّسة قياماً اتحادياً عينياً، ولا شيء أنسب وأقرب من صفة (العالمية) لتفسير الإرادة بها؛ إذ تفسيرها بالشوق الأكيد الذي هو معنى الإرادة عند الإنسان، لا يتناسب مع ذاته المقدَّسة؛ لأنَّ فاعلية الإنسان للأشياء بالقوة، فيحتاج في إخراجها إلى الفعل لمقدمات الإرادة، وهذا بخلاف إرادته عَزَّ وَجَلَّ، فإنَّها فاعلة بنفس ذاته العلمية المريدة.

وفيه: صحيح أنَّ الصفات الذاتية متحدة خارجاً، إلا أنَّها متغايرة مفهوماً؛ فمفهوم الإرادة غير مفهوم العلم، ومفهوم العلم غير مفهوم القدرة، وهكذا. وعليه، فإنَّ تفسير الإرادة بالعلم إرجاعٌ لمفهوم الإرادة إلى مفهوم العلم، والحال أنهما متغايران.

وأما التعبير بـ (النظام) التام والكامل أو الأصلح في التعريف، فمرجهه إلى أنَّ الإرادة التكوينية متعلِّقة بالكون، وهذا الكون خاضع بالإرادة الإلهية إلى أكمل وأصلح نظام يجري عليه العالم منذ بدء الخليقة بلا خلل أو زلل، فلا يحتاج إلى تعديل أو إصلاح؛ ف ﴿لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾^(١).

وأما التعريف الثاني بـ (الابتهاج والرضا)، فقد ذهب الفلاسفة إليه؛ لأنَّهم لم يجدوا أفضل من هذين المفهومين لتفسير الإرادة. وقد قالوا بأنَّ الابتهاج الذاتي؛ أي الإرادة الذاتية، ينبعث عنه الابتهاج الفعلي؛ أي الإرادة الفعلية التي نفت الأخبار ذاتيتها.

وفيه: أولاً: أنَّه لا دليل على تفسير الإرادة بـ (الابتهاج)، بل هو بعيد جداً عن فهم العرف، بل لم يتضح المراد من هذا الاصطلاح.

(١) سورة يس، الآية: ٤٠.

ثانياً: أنَّ عطفهم (الرضا) على (الابتهاج) في غير محلّه؛ لأنَّ (الرضا) من الصفات الفعلية؛ كالسخط، وهذا بخلاف (الابتهاج)، فإنّه عندهم من الصفات الذاتية.

ثالثاً: أنَّ قولهم: إنّ الإرادة الفعلية منبعثة من الإرادة الذاتية؛ لأنَّ من أحب شيئاً أحبَّ آثاره، في غير محلّه، بل لا يوجد عندنا إلا الإرادة الفعلية، وهي عبارة عن (إعمال القدرة والسلطنة)، وهو المعبر عنه بـ (المشيئة)؛ إذ لا يمكن تفسيرها إلا بذلك، وهو تفسير مطابق لظاهر الآيات الشريفة والروايات الواردة عن أهل البيت عليهم السلام.

ثمَّ إنّّه عندنا عدة أخبار دلّت على أنَّ إرادة الله عز وجل ليست ذاتية، منها: صحيحة عاصم بن حميد عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قلت: لم يزل الله مريداً؟ قال: إنّ المريد لا يكون إلا المراد معه، لم يزل الله عالماً قادراً ثمَّ أراد»^(١). فقوله عليه السلام: «إنَّ المريد لا يكون إلا المراد معه»، فيه دلالة واضحة على أنَّ الإرادة الإلهية من الصفات الفعلية، وإلا لو كانت من الصفات الذاتية للزم تعدد القدماء، وهو محال.

أمّا الإرادة التشريعية، فقد عرفها صاحب الكفاية وجماعة من الأعلام رحمهم الله بأنّها: «العلم بالمصلحة في فعل المكلف»، وهذا الفعل صادر عن اختيار المكلف.

إذا عرفت ذلك، فنقول: إنّ الإرادة التي يمتنع انفكاكها عن المراد، هي الإرادة التكوينية، أمّا التشريعية فهي تتعلق بأفعال المكلفين على نحو صدورها عنهم بالاختيار. ومن المعلوم أنَّ هذه الإرادة التشريعية تتخلف عن المراد، ولا بأس بهذا التخلف؛ لعدم كون هذه الإرادة علّة تامة لوجود

(١) الكافي باب الإرادة أنها من صفات الفعل ج ١، ص ١٠٩، ح ١.

الفعل في الخارج حتى يمتنع التخلف، بل هي علة لنفس التشريع، كما لا يخفى.

ثم قال رَحِمَهُ اللهُ: «فإذا توافقتا فلا بد من الإطاعة والإيمان، وإذا تخالفتا، فلا محيص عن أن يختار الكفر والعصيان».

حاصله: إن الإرادة التشريعية للحق ﷻ لا تتعلّق إلا بالإطاعة والإيمان، فلا يمكن تعلّقها بالكفر والعصيان؛ لقبحهما، وإرادة القبيح قبيحة، وهو عليه ﷻ محال.

وعليه، إذا فرضنا تعلّق إرادته التكوينية بالإطاعة والإيمان؛ حيث تتفق الإرادتان التشريعية والتكوينية، فيلزم تحقق المراد؛ لأنّ الإرادة التكوينية لا تنفكّ عن المراد.

وإذا فرضنا تعلّق إرادته التكوينية بالكفر والعصيان؛ حيث تتخالف الإرادتان، فيلزم أن يكون المكلف كافراً وعاصياً. وفيه إشكالان:

الإشكال الأول: قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «إن قلت: إذا كان الكفر والعصيان والإطاعة والإيمان، بإرادته تعالى التي لا تكاد تتخلف عن المراد، فلا يصحّ أن يتعلّق بها التكليف، لكونها خارجة عن الاختيار المعبر فيه عقلاً. قلت: إنما يخرج بذلك عن الاختيار، لو لم يكن تعلّق الإرادة بها مسبقة بمقدماتها الاختيارية، وإلا فلا بد من صدورها بالاختيار».

حاصل الإشكال: إنّ الإرادة التكوينية إذا تعلّقت بالكفر والعصيان أو بالإطاعة والإيمان، فيلزم أن تصير هذه الأربعة خارجة عن الاختيار مهما كان متعلّق الإرادة التشريعية؛ إذ المراد بالإرادة التكوينية لا ينفكّ عنها، فيكون المكلف مضطراً إليها. وعليه، يكون تكليفه بها، والحال أنّها خارجة عن اختياره، تكليفاً بما لا يطاق.

أجاب رَحِمَهُ اللهُ بِأَنَّ الإرادة التكوينية لم تتعلق بالفعل مطلقاً، بل تعلّقت به على نحو صدوره بالاختيار؛ بمعنى أَنَّ الله عَزَّوَجَلَّ أراد الإيمان مثلاً الصادر عن اختيار المكلف. وعليه، لا يلزم خروج صدور هذه الأربعة عن الاختيار، بل لازم صدورها عن غير اختيار، تخلف المراد عن إرادته عَزَّوَجَلَّ التكوينية، وهو محال.

الإشكال الثاني: قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «إن قلت: إنَّ الكفر والعصيان من الكافر والعاصي ولو كانا مسبوقين بإرادتهما، إلا أنَّهما منتهيان إلى ما لا بالاختيار، كيف؟ وقد سبقهما الإرادة الأزلية والمشية الإلهية، ومعه كيف تصح المؤاخذه على ما يكون بالآخرة بلا اختيار؟ قلت: العقاب إنما بتبعة الكفر والعصيان التابعين للاختيار الناشئ عن مقدماته، الناشئة عن شقاوتهما الذاتية اللازمة لخصوص ذاتهما، فإنَّ «السعيد سعيد في بطن أمه، والشقي شقي في بطن أمه»^(١)، و«الناس معادن كمعادن الذهب والفضة»^(٢).

حاصل هذا الإشكال: إنَّ الكفر والعصيان وإن تعلّقت بهما الإرادة على نحو صدورهما بإرادة المكلف، إلا أنَّ إرادة المكلف - وهي العلة التامة لفعله كما عليه الفلاسفة - لمَّا كانت ممكنة - وكلّ ممكن يرجع إلى علة، وعلة إرادته هي المقدمات، وهذه المقدمات معلولة لمقدمات أخرى إلى أن نصل إلى علة العلل، وليست سوى الإرادة الأزلية الإلهية - فتكون إرادة

(١) الوارد هو خبر أبي الصباح عن أبي عبد الله ع، قال: «قال رسول الله ﷺ: الشقي من شقي في بطن أمه، والسعيد من وعظ بغيره». الكافي ج ٨، ص ٨١، ح ٣٩. وكذا رواية ابن أبي عمير، قال: سألت أبا الحسن موسى بن جعفر ع عن معنى قول رسول الله ﷺ: الشقي من شقي في بطن أمه والسعيد من سعد في بطن أمه. التوحيد، ص ٣٥٦.

(٢) مرفوعة بكر بن صالح عن أبي عبد الله ع. الكافي ج ٨، ص ١٧٧، ح ١٩٧.

المكلف مسبوقه بها. وعليه، يلزم انتهاء كفر وعصيان المكلف إلى أمر خارج عن الاختيار، ألا وهي الإرادة الإلهية، فلا يكون صدور الكفر والعصيان عن إرادة المكلف بنحو الاختيار مصححاً لعقابه.

أجاب رَحِمَهُ اللهُ بِأَنَّ العقاب راجع إلى إرادة المكلف الكفر والعصيان، وهي راجعة إلى شقاوته التي تشكّل لازماً ذاتياً له؛ كما ورد في النبوي: «الشقي من شقي في بطن أمه»، فكما أنّ ذهبية الذهب وفضية الفضة لازمان لهما، فكذلك شقاوة الشقي وسعادة السعيد. كما ورد في مرفوعة بكر بن صالح عن أبي عبد الله عليه السلام: «الناس معادن كمعادن الذهب والفضة».

وفيه: ليس المراد من النبوي أنّ الشقاوة والسعادة لازمان ذاتيان للإنسان، فإنّ لازم ذلك لغوية إرسال الرسل وإنزال الكتب؛ إذ ما نفع كلّ ذلك والحال أنّ الشقي شقي بشقاوة ذاتية لا يمكن أن تنفك عنه؟! وإنّما المراد أنّ الشقي معلوم الشقاوة وكذا السعيد معلوم السعادة بالعلم الأزلي لله تعالى؛ وتدلّ عليه صحيحة ابن أبي عمير، قال: سألت أبا الحسن موسى بن جعفر عليه السلام عن معنى قول رسول الله صلى الله عليه وآله: «الشقي من شقي في بطن أمه، والسعيد من سعد في بطن أمه»، فقال: الشقي من علم الله وهو في بطن أمه أنّه سيعمل أعمال الأتقياء، والسعيد من علم الله وهو في بطن أمه أنّه سيعمل أعمال السعداء^(١).

وأما مرفوعة بكر بن صالح عن أبي عبد الله عليه السلام: «الناس معادن كمعادن الذهب والفضة»^(٢)؛ فمعناها أنّ طبائع الناس وقابليّاتهم تختلف كما تختلف المعادن، فكما أنّ المعادن أصناف منها الحسن ومنها الرديء،

(١) التوحيد، ص ٣٦٥.

(٢) الكافي ج ١٥، ص ٤٢٢.

فكذلك الناس منهم الحسن ومنهم الرديء بحسب ما يختارون ويريدون من الأعمال الحسنة أو الرديئة.

الجواب الصحيح على شبهة الجبر:

إنَّ الإرادة مهما بلغت من الذروة، لا يتعقّبها الفعل خارجاً بلا توسّط شيء، وإنّما هناك واسطة بينهما وهو الطلب الحقيقي الذي هو عبارة عن تصدّي النفس حملتها على الفعل، وإلا فلو كانت الإرادة علّة تامة للفعل، لما تخلّف عنها، والحال أنّهما يتخلفان بالوجدان.

وممّا يوضح ذلك الفرق بين الإرادة والخوف مع أنّ كلّاً منهما من الصفات النفسانية، إلا أنّ الخوف إذا حصل في النفس تترتب عليه آثاره قهراً وبغير اختيار؛ كارتعاش البدن واصفرار الوجه ونحو ذلك، ومن المعلوم أنّ هذه الأمور خارجة عن الاختيار، بل تترتب على الخوف قهراً تترتب المعلول على العلة، وهذا بخلاف الإرادة؛ فالفعل المترتب عليها ليس قهرياً بحيث لا يمكنه أن لا يفعل إذا حصلت الإرادة. وفي مراجعة الوجدان كفاية على صحّة ما نقول؛ فهل ترى من نفسك أنّ الفعل يصدر من عندك قهراً عليك حين حصول الإرادة؛ كحركة يدك حال الارتعاش؟! كلا وألف كلا.

نعم، الإرادة مرجّحة للفعل، فهي بمثابة جزء العلة، وإنّما يرجع الفعل إلى اختيار النفس وسلطانها، وهما ذاتيّان له، ولا يرجعان إلى الإرادة الأزلية، فيندفع الإشكال. والله العالم.

التفويض:

ذهبت المعتزلة إلى أنّ الله ﷻ خلق العباد، وفوّض إليهم خلق أفعالهم مستقلّين عنه، ففعلهم في عرض فعله، وسلطانهم على أفعالهم في عرض

سلطنته ﷻ ؛ ذلك أنَّ الممكن يحتاج إلى علة في وجوده لكي يخرج من حيز الاستواء بين العدم الوجود، فإن وُجد استغنى عن علة؛ نظير استغناء البناء عن البنائين الذين يشكّلون علة حدوثه الفاعلية؛ بحيث إن مات البنّاءون بقي البناء.

وفيه: أنَّ البناء احتاج في تركيبه إلى فعل البنّائين، فهم علة الوجودية، أمّا تماسك البناء، فصحيح أنّه لم يعد يحتاج إلى فعلهم، إلا أنّه بحاجة إلى علة أخرى، وهي طبيعة مواده وخاصية التماسك فيها؛ والدليل أنّه لو أصاب هذه المواد ما يفقدها خاصية التماسك من رطوبة ونحوها، لتفكك البناء.

أمّا الإمامية، فقد ذهبوا إلى أنَّ الممكن كما يحتاج إلى علة لحدوثه، فهو يحتاج إلى علة لبقائه؛ لأنَّ الاحتياج إلى علة لازم للإمكان، والإمكان لازم لماهية الممكن، وإلا لانقلب الممكن إلى ممتنع أو واجب، والشيء لا ينقلب عمّا وقع عليه، ولازم اللازم لازم، فيكون الاحتياج إلى علة لازماً لماهية الممكن.

هذا هو الإنصاف في المسألة والذي لا يمكن أن يحيد عنه عاقل مدّعياً أنَّ الإنسان يقوم بأفعاله بمعزل عن القدرة الإلهية؛ بل مرجوع أفعاله من خير أو شرٍّ إلى القدرة التي يمدّه الله ﷻ بها، فلا هو مستقل على نحو التفويض، ولا غير مستقل على نحو الجبر، وإنّما هو أمر بين أمرين، وهو معنى لا يدركه إلا الأوحدي من الناس، وهو العالم ﷺ أو من علّمه العالم؛ كما ورد في رسالة صالح بن سهل عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله ﷺ، قال: «سئل عن الجبر والقدر فقال: لا جبر ولا قدر ولكن منزلة بينهما، فيها الحق التي بينهما لا يعلمها إلا العالم أو من علمها إياه العالم»^(١).

(١) الكافي باب الجبر والقدر والأمر بين أمرين ج ١، ص ١٥٩، ح ١٠.

ومن الروايات الدالة على ذلك: صحيحة يونس بن عبد الرحمن عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام، قالوا: «إن الله أرحم بخلقه من أن يجبر خلقه على الذنوب ثم يعذبهم عليها، والله أعز من أن يريد أمراً فلا يكون، قال: فسئلا عليهما السلام: هل بين الجبر والقدر منزلة ثالثة؟ قالوا: نعم أوسع مما بين السماء والأرض»^(١).

وكذا صحيحة يونس، عن عدة، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قال له رجل: جعلت فداك، أجبر الله العباد على المعاصي؟ فقال: الله أعدل من أن يجبرهم على المعاصي ثم يعذبهم عليها، فقال له: جعلت فداك ففوض الله إلى العباد؟ قال: فقال: لو فوض إليهم لم يحصرهم بالأمر والنهي، فقال له: جعلت فداك فبينهما منزلة قال: فقال: نعم أوسع ما بين السماء والأرض»^(٢).

وصحيحة صباح بن عبد الحميد، وهشام، وحفص، وغير واحد، قالوا: «قال أبو عبد الله الصادق عليه السلام: إنا لا نقول جبراً ولا تفويضاً»^(٣). ومرسلة أبي طالب القمي عن رجل، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت أجبر الله العباد على المعاصي؟ قال: لا، قلت: ففوض إليهم الأمر؟ قال: قال: لا، قال: قلت: فماذا؟ قال: لطف من ربك بين ذلك»^(٤).

وأما الآيات المباركة مثل قوله عز وجل: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾^(٥)، وقوله: ﴿قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ﴾^(٦)،

(١) الكافي باب الجبر والقدر والأمر بين أمرين ج ١، ص ١٥٩، ح ٩.

(٢) الكافي باب الجبر والقدر والأمر بين أمرين ج ١، ص ١٥٩، ح ١١.

(٣) أمالي الصدوق، ص ٣٥٣.

(٤) الكافي باب الجبر والقدر والأمر بين أمرين ج ١، ص ١٥٩، ح ٨.

(٥) سورة الإنسان، الآية: ٣٠.

(٦) سورة الأعراف، الآية: ١٨٨.

وقوله: ﴿وَإِنْ تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَإِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِكَ قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾^(١)، فكلها تصب في المعنى المتقدم من أن القدرة لله ﷻ يمدنا بها، فنوجهها باختيارنا إلى الخير أو الشر، فلولا هذه القدرة لما حرّكنا ساكناً، ولولا اختيارنا لما نسب الفعل إلينا، ولما استحققنا العقاب والثواب.

ولا يخفى أن الآية الشريفة الأخيرة قد استدلت بها الأشعري على الجبر باعتبار أن كلاً من الحسنة والسيئة من الله ﷻ؛ فالعبد مجبور على الفعل، ولكن بما ذكرناه يتضح أن الأمر ليس كذلك، فمعنى كون الحسنات والسيئات من الله ﷻ، هو بلحاظ كونه ﷻ من أمدنا بالقدرة على فعلهما، من هنا صحت نسبة الفعل إليه، بينما نسب الفعل إلى العبد بلحاظ كونه مختاراً لفعلهما.

نعم، الأولى نسبة الحسنات إلى الله، ونسبة السيئات إلى العبد؛ لقوله ﷻ: ﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنْ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ﴾^(٢). ويوضحه ما رواه الوشا عن أبي الحسن الرضا عليه السلام، قال: «سألته فقلت: الله فوض الأمر إلى العباد؟ قال: الله أعز من ذلك قلت: فجبرهم على المعاصي؟ قال: الله أعدل وأحكم من ذلك، قال: ثم قال: قال الله: يا ابن آدم أنا أولى بحسناتك منك، وأنت أولى بسيئاتك مني، عملت المعاصي بقوتي التي جعلتها فيك»^(٣).

والخلاصة: إن قاعدة الأمر بين الأمرين لا جبر ولا تفويض، وإن

(١) سورة النساء، الآية: ٧٨.

(٢) سورة النساء، الآية: ٧٩.

(٣) الكافي باب الجبر والقدر والأمر بين الأمرين ج ١، ص ١٥٧، ح ٣.

كانت من مسلّمات الإمامية، إلا أنّه لا يمكن أن يتعلّقها إلا الأوحدي من الناس.

ومن هنا قيل: إنّ ما ذكر في بيان حقيقة الأمر بين الأمرين يرجع إلى الجبر أو التفويض؛ حيث نرى كثيراً من الأعلام لمّا تصدّوا لإبطالهما وبيان حقيقة الأمر بين الأمرين، لم يقدروا على التخطّي عن مرتبة التفويض، وإن أنكروه باللسان؛ حيث ذكروا أنّ منشأ عدم استقلال العبد في أفعاله كونها صادرة منه بواسطة أنّ الله عزّ وجلّ أقدره عليها، والقائل بالتفويض من المعتزلة لا ينكر ذلك؛ فإنّ كلّ شيء تحت قدرته عزّ وجلّ، ومنه قدرة العبد، ولا ينكر مسلم ذلك إلا أن يكون أبله، والله العالم بحقائق الأمور.

شبهة العقاب:

بناءً على ما ذهب إليه الإمامية - من أنّ الإنسان مخير في أفعاله، وأنّ الإرادة ليست علّة تامة للفعل، وإنّما يرجع الفعل إلى اختيار النفس وسلطنتها، وهما ذاتيّان له، ولا يرجعان إلى الإرادة الأزلية، - لا يقبح العقاب؛ لأنّه حينئذ يكون معاقباً على مختاره من الأفعال، لا على ما جبر عليه. وكذلك الأمر على مذهب المعتزلة القائلين بأنّ الإنسان مختار في فعله.

وإنّما يقبح العقاب بناءً على ما ذهب إليه الأشعري القائل بالجبر، وما ذهب إليه الفلاسفة وبعض الأصوليين، من أنّ إرادة الإنسان علّة تامة للفعل، وأنّها مسبوقة بالإرادة الأزلية لله عزّ وجلّ؛ حيث يكون الإنسان مقهوراً عليه، وكذا يقبح العقاب بناءً على ما ذهب إليه بعض الأصوليين؛ كصاحب الكفاية رحمه الله، من أنّ العقاب راجع إلى إرادة المكلف الكفر والعصيان، وهي راجعة إلى شقاوته التي تشكّل لازماً ذاتياً له.

وقد أجاب كل من الأشعري من جهة والفلاسفة وبعض الأصوليين من جهة أخرى بعدة أجوبة، نذكر منها:

الجواب الأول:

وهو للفلاسفة وبعض الأصوليين، ومفاده: إنّما يقبح العقاب من المولى ﷺ لو كان العقاب فعلاً اختيارياً له، ولكنّه لازماً ذاتياً للعمل القبيح؛ كما أنّ الإحراق لازم لإشعال النار.

وفيه أولاً: لو كان العقاب لازماً ذاتياً للعمل القبيح، لما انفك عنه أبداً، والحال أنّه ينفك في حال عفا المولى عن عبده بقبول توبته، أو بشفاعة الشافعين، ونحو ذلك.

ثانياً: لو كان العبد مجبوراً على العمل، والحال أنّ العقاب لازم ذاتي له، للزم لغوية إرسال الله ﷻ الرسل وإنزال الكتب، وهو محال. كما يلزم انتفاء فائدة الدعاء وطلب التوبة والشفاعة.

الجواب الثاني:

وهو للأشعري، وقد بناه على مقدمتين:

- المقدمة الأولى: أنّ العقل لا يدرك الحسن والقبح، وإنّما الحسن ما حسنه الشارع والقبح ما قبحه.

- المقدمة الثانية: الظلم عبارة عن: (التصرف في ملك الغير بدون إذنه)، وبما أنّ الله ﷻ هو مالك كلّ شيء حقيقة، فلا يقع تصرفه في ملك غيره، فينتفي موضوع الظلم بالنسبة إليه. وعليه، فإن كان قبح العقاب ناشئاً من استلزام الظلم، لم يقبح منه ﷻ؛ لأنّ الظلم في حقه محال ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَمٍ لِلْعَبِيدِ﴾^(١).

(١) سورة فصلت، الآية: ٤٦.

كما أنه ما من شيء واجب على الله، لكي نوجب عليه ترك عقاب عبده بحال كان مقهوراً عليه، بل ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾^(١).

وفيه أولاً: لو انتفى الحسن والقبح العقليان، لانتفى الحسن والقبح الشرعيان، واللازم باطل اتفاقاً، فالملزوم مثله. وبيان الملازمة: إنه لو انتفى الحسن والقبح العقليان، لانتفى قبح الكذب حينئذٍ منه ﷺ؛ إذ العقل لم يحكم بقبحه، وهو لم يحكم بقبح كذب نفسه، وما إن انتفى قبح الكذب منه انتفى الوثوق بحسن ما يخبرنا بحسنه، وقبح ما يخبرنا بقبحه.

كما يلزم على ذلك إفحام الأنبياء؛ إذ لا يمكن بعد تصديقهم وإن جاؤوا بالمعجزات؛ ذاك أن الداعي إلى تصديقهم استقباح العقل إغراء المكلفين بالقبيح.

وبعبارة أخرى: إذا افترضنا أن العقل لا يدرك قبح إعطاء الله ﷻ المعجزة بيد الكاذب في دعوى النبوة، وأنه لا مانع في نظره من ذلك، فأى دليل قاطع يرجع إليه في إثبات مدعي النبوة؟ وما هو الدافع لاحتمال كذبه؟ وعليه، لا دليل ولا دافع سوى إدراك العقل قبح ذلك.

ثانياً: أن الظلم غير مختص بالتصرف بملك الآخرين بدون إذنهم؛ لصدق الظلم على من يسيء إلى نفسه، ومن يعتدي على عبده، والحال أنه ملكه، وإنما الظلم عبارة عن الانحراف عن الصراط المستقيم بحق النفس أو الغير.

أمّا ما أشكلوه على إيجابنا ترك عقاب العبد حال كونه مقهوراً، فهو مدفوع بأن المراد إدراك العقل ما أوجبه الله على نفسه مما هو يليق بحكمته

(١) سورة الأنبياء، الآية: ٢٣.

وعدله؛ حيث قال ﷺ: ﴿قُلْ لِمَنْ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلْ لِلَّهِ كُنَّ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةُ﴾^(١).

والخلاصة إلى هنا: إنه لا يقبح عقاب المكلف على عصيانه؛ لأنَّ فعل المعاصي من اختياره، وإن كانت القدرة مفيضة من الله ﷻ.

ويبقى أن نشير إلى مقالة صاحب الكفاية من أنَّ الشقاوة والسعادة ذاتيتان للإنسان، لا ينفكان عنه، فإنَّ في هذه المقالة ما يخالف الوجدان؛ إذ الانفكاك واقع خارجاً، والوقوع أكبر شاهد على الإمكان؛ حيث وجدنا أمثال الحرِّ الرياحي الذي صدر عنه بدواً بحق قافلة الحسين ﷺ ما جعله من الأشقياء، ثمَّ انتهى به الأمر إلى أن صار من السعداء؛ كما جرى على لسانه ﷺ: «والله ما أخطأت أمك إذ سمتك حرّاً، فأنت حرٌّ في الدنيا وسعيد في الآخرة»^(٢). ثمَّ إنه لو كانت السعادة والشقاوة ذاتيتين، لانتفت فائدة التوبة والدعاء والشفاعة. والله العالم.

القضاء والقدر:

نظراً لارتباط مبحث الجبر والتفويض والأمر بين الأمرين بالقضاء والقدر، نتطرق إلى الكلام عن معناه وأقسامهما.

نقول: إنَّ هناك شبهة عند معظم الناس أنَّ لازم القول بالقضاء والقدر هو القول بالجبر، من هنا نجدهم يعبرون عن الأمر الذي لا يملكون فيه الاختيار أنَّه (أمر مقدر)، ويعنون بذلك أنَّهم مقهورون عليه، فهو خارج عن إرادتهم، وحتمي في حقهم، ولا حيلة لهم فيه.

(١) سورة الأنعام، الآية: ١٢.

(٢) ينابيع المودة ج ٣، ص ٧٦ - ٧٧.

والحق أنَّ هذا الكلام صحيح بالنسبة لثاني قسمي القضاء والقدر،
فإنَّهما على قسمين:

القسم الأول: يكون فيه القضاء والقدر اختياريين؛ أي معلَّقين على
اختيار الإنسان ومشئته، ومن هنا ورد أنَّ الحلال والحرام مقسومان من
الله؛ بمعنى أنَّ الله يقدر للإنسان الحلال إذا اختاره، ويقدر له الحرام إذا
اختاره، لا أنَّه يجبرهم على اختيار أحدهما؛ فإنَّه عَزَّ وَجَلَّ بعلمه الأزلي يعلم
مختاري، فيقدره لي.

ومما يدلُّ على ذلك رواية سهل بن زياد وإسحاق بن محمد وغيرهما
رفعوه، قال: «كان أمير المؤمنين عليه السلام جالساً بالكوفة بعد منصرفه من صفين
إذ أقبل شيخ فجثا بين يديه، ثمَّ قال له: يا أمير المؤمنين، أخبرنا عن مسيرنا
إلى أهل الشام أبقضاء من الله وقدر؟ فقال أمير المؤمنين عليه السلام: أجل يا
شيخ، ما علوتم تلعة ولا هبطتم بطن وادٍ إلا بقضاء من الله وقدر، فقال له
الشيخ: عند الله أحسب عنائي يا أمير المؤمنين؟ فقال له: مه يا شيخ! فوالله
لقد عظم الله الأجر في مسيركم وأنتم سائرون، وفي مقامكم وأنتم مقيمون،
وفي منصرفكم وأنتم منصرفون، ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين
ولا إليه مضطرين. فقال له الشيخ: وكيف لم نكن في شيء من حالاتنا
مكرهين ولا إليه مضطرين، وكان بالقضاء والقدر مسيرنا ومنقلبنا ومنصرفنا؟!
فقال له: وتظن أنَّه كان قضاء حتماً وقدرًا لازماً؟ إنَّه لو كان كذلك لبطل
الثواب والعقاب والأمر والنهي والزجر من الله، وسقط معنى الوعد والوعيد،
فلم تكن لائمة للمذنب ولا محمداً للمحسن...»^(١).

وكذا ممَّا يدلُّ على هذا القسم ما روي: «أنَّ علياً عليه السلام مرَّ يوماً على

(١) الكافي باب الجبر والقدر والأمر بين الأمرين ج ١، ص ١٥٥، ح ١.

تحت حائط مائل، فأسرع في المشي، فقليل له: أتفرّ يا أمير المؤمنين من قضاء الله تعالى؟! فقال ﷺ: نعم أفرّ من قضاء الله إلى قدره^(١).

يفهم من هذا الخبر وأمثاله أنّ القضاء من الله ﷻ أخصّ من التقدير؛ لأنّ الفصل بين المقدرات، فالقدر هو التقدير، والقضاء هو الفصل والقطع؛ فقوله ﷺ: «أفرّ من قضاء الله إلى قدره» تنبيه على أنّ القدر ما لم يكن قضاءً، فمرجو أن يدفعه الله ﷻ، فإذا قضى، فلا مدفع له؛ ويشهد له قوله ﷻ: ﴿وَكَانَ أَمْرًا مَّقْضِيًّا﴾^(٢).

القسم الثاني: يكون فيه القضاء والقدر محتومين غير اختياريين؛ مثل الآجال، وكذا الغنى والفقر. وهذا القسم هو ما يظهر من القرآن الكريم؛ قال ﷻ: ﴿قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا﴾^(٣). وبالجمله، فإنّ الغنى أمر اختياري، ولا ينافيه كونه من القضاء والقدر المتيقّن؛ لأنّ المراد أنّ الكسب اختياري، أمّا حصول الغنى والفقر، فهما قهريان غير اختياريين، فكم من مستفحل في طلب الرزق قدّر له الفقر، وكم عاجز عن الطلب قدّر له الثراء والغنى. وهكذا تبين أنّ شبهة الجبر نشأت من توهم أنّ القضاء والقدر قسم واحد، وهو القسم الثاني.

وأما ما ورد في حسنة حماد بن عثمان عنه ﷺ: «إنّ الدعاء يردّ القضاء، ينقضه كما يُنقض السلك وقد أبرم إبراهيم»^(٤)، فهي بإطلاقها تشمل كلا قسمي القضاء والقدر.

(١) عوالي اللآلي ج ٤، ص ١١٠، ح ١٦٩.

(٢) سورة مريم، الآية: ٢١.

(٣) سورة التوبة، الآية: ٥١.

(٤) الكافي باب أنّ الدعاء يردّ البلاء والقضاء ج ٢، ص ٤٦٩، ح ١.

وهم ودفع:

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «وهم ودفع: لعلك تقول: إذا كانت الإرادة التشريعية منه تعالى عين علمه بصلاح الفعل، لزم - بناء على أن تكون عين الطلب - كون المنشأ بالصيغة في الخطابات الإلهية هو العلم، وهو بمكان من البطلان. لكنك غفلت عن أن اتحاد الإرادة مع العلم بالصلاح، إنما يكون خارجاً لا مفهوماً، وقد عرفت أن المنشأ ليس إلا المفهوم، لا الطلب الخارجي، ولا غرو أصلاً في اتحاد الإرادة والعلم عيناً وخارجاً، بل لا محيص عنه في جميع صفاته تعالى، لرجوع الصفات إلى ذاته المقدسة، قال أمير المؤمنين (صلوات الله وسلامه عليه): «وكمال توحيده الإخلاص له، وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه»^(١).

حاصل هذا الوهم: إنه بناءً على القول باتحاد الطلب والإرادة، إذا أنشأ المولى طلباً، لكان متّحداً مع إرادته التشريعية التي هي عبارة عن علمه بِصَلاَحِ الفعل، وعليه يكون المنشأ هو العلم، وهو باطل وجداناً.

نعم، الذي يرد عليه ما ذكره سابقاً من أن الطلب الإنشائي عين الإرادة الإنشائية، فإذا كان المنشأ مفهوماً الطلب، فمرجعه حينئذٍ إلى أن المنشأ مفهوم الإرادة.

ولا يخفى عليك أنه لا معنى أصلاً للإرادة الإنشائية؛ لأن الإرادة من الكيفيات النفسانية غير القابلة للإنشاء؛ لأن الإنشاء عبارة عن الإيجاد، والإرادة غير قابلة لذلك. ثم إنه مع قطع النظر عن ذلك، فإن قوله: «وقد

(١) نهج البلاغة ج ١، ص ١٥.

عرفت أنَّ المنشأ ليس إلا المفهوم» لا يخلو من ركاقة؛ لأنَّ المنشأ ليس هو المفهوم بما هو مفهوم، بل المفهوم الحاكي عن الأفراد، وإلا فلا معنى لإنشاء مفهوم الطلب.

وقد دفع صاحب الكفاية هذا الوهم بتبيان أنَّ منشأه هو الخلط بين مفهوم الإرادة ومصادقها، فإنَّما يتَّحد الطلب والإرادة خارجاً لا مفهوماً، والذي أنشأه المولى مفهوم الطلب، فلا يلزم الإشكال.

ثمَّ إنَّه لا غرو في اتحاد الإرادة مع العلم خارجاً وتغايرهما مفهوماً، بل هذا حاصل في جميع صفاته عز وجل؛ إذ تقدم أنَّ صفاته عين ذاته المقدسة، فهي متَّحدة معها خارجاً، وإن كانت مغايرة لها مفهوماً، وهذا هو مراد أمير المؤمنين عليه السلام؛ حيث قال: «وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه؛ لشهادة كلِّ صفة أنَّها غير الموصوف، وشهادة كلِّ موصوف أنَّه غير الصفة، فمن وصف الله (سبحانه) فقد قرنه، ومن قرنه فقد ثناه، ومن ثناه فقد جزَّاه، ومن جزَّاه فقد جهل به»؛ إذ من المعلوم أنَّ الذات المقدسة بسيطة حقيقية ليست فيها جهات متكثرة، والبساطة الحقيقية تتوقَّف على نفي الصفات عنه؛ إذ بدون ذلك يصير مقروناً بشيء، ومن قرنه بغيره فقد جعل له ثانياً في الوجود، وهو باطل؛ فالتوحيد الصحيح أن لا يعتبر معه غيره مطلقاً.

الفصل الثاني

في ما يتعلق بصيغة الأمر

وفيه مباحث :

- المبحث الأول: معاني صيغة الأمر
- المبحث الثاني: الاستدلال على أنَّ صيغة الأمر حقيقة في الوجوب
- المبحث الثالث: الجمل الخبرية المستعملة في مقام الطلب
- المبحث الرابع: التعبدي والتوصلي
- المبحث الخامس: اقتضاء إطلاق الصيغة في كون الواجب نفسياً تعييناً عينياً
- المبحث السادس: وقوع الأمر عقيب الحظر
- المبحث السابع: المرة والتكرار
- المبحث الثامن: الفور والتراخي

المبحث الأول معاني صيغة الأمر

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ : «الفصل الثاني : فيما يتعلّق بصيغة الأمر وفيه مباحث : الأول : إنه ربما يذكر للصيغة معان قد استعملت فيها وقد عد منها : الترجي، والتمني، والتهديد، والإنذار، والإهانة، والاحتقار، والتعجيز، والتسخير، إلى غير ذلك، وهذا كما ترى، ضرورة أنَّ الصيغة ما استعملت في واحد منها، بل لم تستعمل إلا في إنشاء الطلب، إلا أنَّ الداعي إلى ذلك، كما يكون تارة هو البعث والتحريك نحو المطلوب الواقعي، يكون أخرى أحد هذه الأمور، كما لا يخفى . وقصارى ما يمكن أن يدعى، أن تكون الصيغة موضوعة لإنشاء الطلب، فيما إذا كان بداعي البعث والتحريك، لا بداع آخر منها، فيكون إنشاء الطلب بها بعثاً حقيقة، وإنشأؤه بها تهديداً مجازاً» .

بعد الفراغ من الفصل الأوّل المتكفّل فيما يتعلّق بمادة الأمر، شرع صاحب الكفاية في الفصل الثاني المتكفّل فيما يتعلّق بصيغة الأمر؛ أي صيغة (فعل).

أمّا المبحث الأوّل من هذا الفصل، فهو يتعلّق بمعاني صيغة الأمر، وقد أشار رَحِمَهُ اللهُ إلى أنّه ربما يعدّ لصيغة الأمر معانٍ عديدة، منها : التمني والترجي؛ كما في قول امرئ القيس :

«ألا أيها الليل الطويل ألا انجلِ بصبح وما الإصباح منك بأمثلِ»

قوله: «انجل» المراد منه التمني إن فرض أن انجلاء الليل غير ممكن، وإلا فالمراد منه الترجي. ومنها التهديد؛ كما في قولك مهدداً: (افعل ما شئت). ومنها الإنذار؛ كما في قوله ﷺ: ﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ أَدَادًا لِيُضِلُّوا عَنْ سَبِيلِهِ قُلْ تَمَتَّعُوا فَإِنَّ مَصِيرَكُمْ إِلَى النَّارِ﴾^(١). ومنها الإهانة؛ كما في قوله سبحانه وتعالى: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾^(٢).

ومنها الاحتقار؛ كقوله ﷺ: ﴿أَلْقُوا مَا أَنْتُمْ مُلْقُونَ﴾^(٣). ومنها التعجيز؛ كقوله ﷺ: ﴿فَاتُوا بِسُورَةٍ مِّنْ مِّثْلِهِ﴾^(٤). ومنها التسخير؛ كقوله ﷺ: ﴿كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾^(٥). ومنها الدعاء؛ كقولك: (اللهم اغفر لي).

بعد الإشارة إلى المعاني التي ذكرت لصيغة الأمر، نسأل: هل صيغة الأمر موضوعة لهذه المعاني على نحو الاشتراك اللفظي؛ أي بأوضاع متعددة؟ أم على نحو الاشتراك المعنوي؛ بأن وضعت لمعنى واحد كلي ينطبق على تلك المعاني؟ أم لا هذا ولا ذاك؟

اختار صاحب الكفاية الثالث، فقد ذهب إلى أن صيغة الأمر موضوعة لمعنى واحد وهو إنشاء الطلب، إلا أنه تارة يكون الداعي إليه هو التمني، وأخرى الترجي، وثالثاً التهديد، ورابعاً البعث والتحريك، وهكذا. وقصارى ما يمكن قوله: إن صيغة الأمر موضوعة لإنشاء الطلب بداعي البعث والتحريك، فيكون استعمالها بهذا الداعي استعمالاً حقيقياً، واستعمالها بالدواعي الأخرى استعمالاً مجازياً.

(١) سورة إبراهيم، الآية، ٣٠.

(٢) سورة الدخان، الآية: ٤٩.

(٣) سورة الشعراء، الآية: ٤٣.

(٤) سورة البقرة، الآية: ٢٣.

(٥) سورة البقرة، الآية: ٦٥.

الجواب :

صحيح أنَّ صيغة الأمر ليست موضوعة لهذه المعاني على نحو الاشتراك اللفظي أو الاشتراك المعنوي، ولكنها ليست موضوعة أيضاً للإنشاء الطلبي؛ فقد مرَّ معنا أنَّ الإنشاء والإخبار خارجان عن حريم الموضوع له، وهذا ما وافقه صاحب الكفاية نفسه، إلا أن يكون مراده الطلب الإنشائي؛ حيث يكون الإنشاء خارجاً حينئذٍ. ولكن مع هذا لا يخلو من إشكال؛ لأنَّ معنى الهيئة معنى حرفي، فكيف تكون موضوعة للطلب الإنشائي؟! بل هي موضوعة للنسبة الإيقاعية على أن يكون المراد مصداق النسبة لا مفهومها؛ لأنَّ المفهوم معنى اسمي لا حرفي.

وأما قوله: «وقصارى ما يمكن أن يدعى، أن تكون الصيغة موضوعة لإنشاء الطلب، فيما إذا كان بداعي البعث والتحريك»، فإن كان مراده دخول البعث والتحريك في الموضوع له، كما هو الظاهر.

ففيه: أنَّ الدواعي خارجة عن الموضوع له؛ إذ لا يمكن أخذها فيه، إلا أن يكون المراد أنَّ الواضع قد اشترط على المستعملين أنَّهم إذا استعملوها فبداعي البعث والتحريك. ولكن لا دليل على ذلك من جهة، ومن جهة أخرى لو سلّمنا بهذا الاشتراط، فلا تكون مخالفته موجبة لمجازية الاستعمال.

نعم، بناءً على مقالة صاحب الكفاية من أنَّ صيغة الأمر موضوعة لإنشاء الطلب، أنه إذا أطلقت الصيغة من دون قرينة على إرادة الدواعي الأخرى، انصرفت إلى خصوص إنشاء الطلب بداعي البعث والتحريك.

الإنصاف :

أنَّ صيغة الأمر (افْعَلْ) مركّبة من المادة والهيئة، أمّا المادة، فقد ذكرنا بما لا مزيد عليه أنَّها موضوعة للماهية المهملة المعرّاة عن أية خصوصية. وأمّا الصيغة، فهي موضوعة لمصداق النسبة الإيقاعية بين المادة

والمخاطب، لا لمفهوم النسبة؛ لأنَّ مفهوم النسبة معنى اسمي، والهيئة معنى حرفي، وعليه فهي موضوعة لإيجاد المادة من المخاطب. ومن هنا لا يكون الأمر إخباراً؛ لأنَّ الإيقاع إيجاد ما لم يكن موجوداً، والإخبار يكون عن موجود.

هذا بالنسبة إلى صيغة الأمر، أمَّا هيئة الماضي (فَعَلَ)، فهي موضوعة للنسبة التحقيقيَّة؛ أي وجود المبدأ في الماضي. وقد تستعمل هيئة الماضي في إنشاء العقود، كما هي مستعملة في الإخبار كثيراً، وإنَّما يكون التمييز بالقرينة. ولم يعهد وقوعها إنشاءً في مقام البعث والطلب ابتداءً، وإن استعملت في القضايا الشرطية في ذلك؛ لانقلابها فيها إلى الاستقبال.

وأمَّا هيئة المضارع (يَفْعَلُ)، فهي موضوعة للنسبة التلبسية بين المادة والمخاطب في الحال أو المستقبل. وهي مستعملة في الإخبار كثيراً، أمَّا استعمالها في إنشاء العقود، ففيه كلام. نعم، تستعمل في الطلب والبعث ك (يصلي)، و (يعيد)، ونحو ذلك.

معاني سائر الصيغ الإنشائية:

ثمَّ قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «إيقاظ: لا يخفى أنَّ ما ذكره في صيغة الأمر، جار في سائر الصيغ الإنشائية، فكما يكون الداعي إلى إنشاء التمني أو الترجي أو الاستفهام بصيغها، تارة هو ثبوت هذه الصفات حقيقة، يكون الداعي غيرها أخرى، فلا وجه للالتزام بانسلاخ صيغها عنها، واستعمالها في غيرها، إذا وقعت في كلامه تعالى، لاستحالة مثل هذه المعاني في حقه تبارك وتعالى، مما لازمه العجز أو الجهل، وأنَّه لا وجه له، فإنَّ المستحيل إنما هو الحقيقي منها لا الإنشائي الإيقاعي، الذي يكون بمجرد قصد حصوله بالصيغة، كما عرفت، ففي كلامه تعالى قد استعملت في معانيها الإيقاعية الإنشائية أيضاً، لا لإظهار ثبوتها حقيقة، بل لأمر آخر حسب ما

يقتضيه الحال من إظهار المحبة أو الإنكار أو التقرير إلى غير ذلك».

بعد فراغه من الكلام عن صيغة الأمر، نبّه صاحب الكفاية على أنّه ما ذكر في هذه الصيغة جارٍ في بقية الصيغ الإنشائية؛ كـ (همزة الاستفهام) و(ليت) و(لعل)، فإنّ الأولى موضوعة لإنشاء الاستفهام، ولكن هذا الإنشاء مرّة يكون بداعي الاستفهام الحقيقي عن أمر مجهول؛ كما في قول سائل: (هل جاء زيد؟)، وأخرى بداعي التقرير؛ كما في قوله ﷺ: ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ﴾^(١)، وثالثاً بداعي الاستنكار؛ كما في قوله ﷺ: ﴿أَفَأَصْفَكَ رُحُومَ الْبَلْبَنِينَ﴾^(٢)، ورابعاً بداعي التهكم؛ كما في قوله ﷺ: ﴿قَالُوا يَشْعَبُ أَصْلُكَ تَأْمُرُكَ أَنْ تَتْرَكَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا﴾^(٣)، وخامساً بداعي الاستبطاء؛ كما في قوله ﷺ: ﴿أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ﴾^(٤).

إذاً (همزة الاستفهام) تستعمل في معنى واحد، وهو إنشاء الاستفهام، وكذا (ليت) تستعمل في إنشاء التمني، و(لعل) تستعمل في إنشاء الترجي، إلا أنّ الداعي يختلف من استعمال إلى آخر.

ومن هنا نعرف أنّ استعمال هذه الصيغ في كلامه سبحانه وتعالى استعمال حقيقي، وإن كانت الدواعي مختلفة، وإلا لو قلنا أنّ همزة الاستفهام مثلاً موضوعة للاستفهام الحقيقي، للزم أن تكون كلّ الاستعمالات المتقدمة مجازية، خصوصاً وأنّه يستحيل الاستفهام الحقيقي بحقه ﷺ؛ للزومه الجهل عليه، وهو محال.

(١) سورة الشرح، الآية: ١.

(٢) سورة الإسراء، الآية: ٤٠.

(٣) سورة هود، الآية: ٨٧.

(٤) سورة الحديد، الآية: ١٦.

المبحث الثاني

الاستدلال على

أن صيغة الأمر حقيقة في الوجوب

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «المبحث الثاني: في أن الصيغة حقيقة في الوجوب، أو في الندب، أو فيهما، أو في المشترك بينهما وجوه بل أقوال، لا يبعد تبادر الوجوب عند استعمالها بلا قرينة، ويؤيده عدم صحة الاعتذار عن المخالفة باحتمال إرادة الندب، مع الاعتراف بعدم دلالة عليه بحال أو مقال... كيف؟ وقد كثر استعمال العام في الخاص، حتى قيل: (ما من عام إلا وقد خص)، ولم ينثلم به ظهوره في العموم، بل يحمل عليه ما لم تقم قرينة بالخصوص على إرادة الخصوص».

يتعرض صاحب الكفاية في هذا المبحث إلى أن صيغة الأمر (افعل) هل هي موضوعة حقيقة في الوجوب، أو في الندب، أو في كليهما على نحو الاشتراك اللفظي، أو المعنوي...؟

ذهب رَحِمَهُ اللهُ إلى أن صيغة الأمر موضوعة للوجوب، واستعمالها في غيره من الندب وغيره مجاز؛ والدليل على ذلك تبادر الوجوب بمجرد إطلاقها معرّة عن أية قرينة حالية أو مقالية، والتبادر علامة الحقيقة. ثم أيد هذا الدليل بعدم صحة اعتذار المخالف باحتماله الندب. وإنما جعله مؤيداً؛ لأنه وإن أفاد الوجوب، إلا أنه لا يفيد كونه حاصلاً بالوضع؛ لاحتمال كونه حاصلاً بالإطلاق أو العقل.

ثمَّ إنَّ صاحب المعالم، بعد اعترافه بأنَّ صيغة الأمر دالة على الوجوب وضعاً، ذهب إلى أنَّ صيغة الأمر في الكتاب الكريم والسنة الشريفة محمولة على الندب، إمَّا حقيقة باعتبار أنَّ المعنى الأوَّل قد هُجِر، أو مجازاً لكثرة استعمالها في الندب، فيكون مجازاً مشهوراً.

وقد ردَّ عليه صاحب الكفاية بأنَّه أوَّلاً: صيغة الأمر كما هي مستعملة في الندب كثيراً، فهي مستعملة في الوجوب كثيراً أيضاً.

ثانياً: إنَّما ينفع استعمالها في الندب بحيث يوجب النقل إليه أو يفيد المجاز المشهور الذي يصبح راجحاً على المعنى الحقيقي، فيما لو كان الاستعمال عارياً عن القرينة، وإلا فإنَّ كثرة استعمال صيغة الأمر في الندب مع القرينة لا توجب انثلام ظهورها في الوجوب.

الإنصاف: أنَّ الاستدلال بالتبادر على أنَّ صيغة الأمر موضوعة حقيقة في الوجوب في غير محلّه؛ لما تقدم من أنَّ التبادر إنَّما يكون أمانة على الحقيقة فيما لو كان منشؤه حاق اللفظ، فإن لم ينشأ من حاق اللفظ أو احتملنا نشوءه من قرينة ما، فلا يكون أمانة على الحقيقة؛ إذ لا يمكن جريان استصحاب عدم القرينة كما مرّ. وهنا نحتمل أن يكون منشأ التبادر هو الإطلاق أو العقل، وعليه فلا ينفع التبادر كأمانة على كون الصيغة دالة على الوجوب وضعاً.

أمَّا المؤيّد الذي ذكره، فلا يغني ولا يضمن من جوع بعدما كان المؤيّد نفسه غير نافع للاستدلال به.

كلام جماعة من الأعلام:

ذهب جماعة من الأعلام منهم الآغا ضياء الدين العراقي رَحِمَهُ اللهُ إِلَى أنَّ صيغة الأمر موضوعة لمعنى جامع، ثمَّ استفيد الوجوب بالإطلاق ومقدمات الحكمة.

وتوضيحه: لمّا كانت صيغة الأمر موضوعة لجامع الطلب، فإن كان الطلب شديداً، فهو وجوب، وإلا فهو استحباب. وبناءً على اتحاد الطلب والإرادة، فتكون الإرادة شديدة في الوجوب، وخفيفة في الاستحباب.

أمّا اختلاف الإرادة شدة وضعفاً فهو راجع إلى المصلحة المتعلقة بفعل الغير؛ لأنّ الإرادة عبارة عن الشوق الأكيد تجاه الفعل المراد. وإنّما ينشأ هذا الشوق بعد تصوّر الفعل والتصديق بفائدته؛ أي التصديق بالمصلحة الكامنة فيه، وإلا فمع خلوّ الفعل من المصلحة لا يتحقق هذا الشوق الأكيد تجاهه، وبالتالي لا يكون مراداً. وعليه، إن كانت المصلحة المتعلقة بفعل الغير شديدة كانت إرادته شديدة أيضاً، وإن كانت خفيفة كانت إرادته مثله.

وبناءً على ما تقدم، يكون الوجوب عبارة عن شدة الطلب، أو شدة الإرادة، والاستحباب عبارة عن ضعفهما. والشدة ليست شيئاً زائداً على أصل الطلب أو الإرادة وهي من الكيفيات النفسانية البسيطة التي ما به الاشتراك لديها عين ما به الامتياز؛ كما في العرض الخارجي؛ كالسواد، فإنّ شدة السواد هو عين السواد، بينما ضعف السواد؛ أي نقصه، لمّا كان أمراً عدمياً، فهو شيء زائد عليه، وبالتالي هو زائد على الطلب أو الإرادة، فيحتاج في مقام الإثبات إلى قرينة.

وعليه، إذا أطلقت صيغة الأمر الموضوعة لجامع الطلب بلا قرينة، والحال أنّ الشدة لا تحتاج إلى قرينة بينما يحتاج الضعف إليها، تحمل على الطلب الشديد أو الإرادة الشديدة، وهو الوجوب.

الإنصاف: أولاً: ذكرنا سابقاً أنّ الطلب والإرادة متغايران، فالإرادة مهما بلغت ذروتها، لا ينبعث منها الفعل بلا توسّط تصدّي النفس، وهو الطلب. والطلب لا يتصف بالشدة والضعف، خلافاً للإرادة؛ فطلب الماء

لرفع الموت أو لرفع الحرارة واحدٌ لا يختلف شدة وضعفاً، وإن كانت إرادة الماء في الأوّل أشد.

ثانياً: يظهر من كلامهم؛ حيث فرّقوا بين شدة الإرادة وضعفها، أنّ الوجوب هو الإرادة الشديدة، مع أنّه باطل؛ لأنّ الوجوب ينبعث من صيغة الأمر، وهو غير الإرادة حتماً، بل سيأتي - إن شاء الله تعالى - أنّ الوجوب أمر اعتباري، والإرادة صفة حقيقية قائمة في صقع النفس، فكيف يكون هو الإرادة؟!!

ثالثاً: أشار السيد الخوئي رَحِمَهُ اللهُ إِلَى أَنَّهُ كَمَا أَنَّ الضعف يحتاج إلى قرينة فكذلك الشدة؛ لأنّ كلاهما زائد على الإرادة، فإنّ الإرادة لمّا كانت ممكنة، فهي محدودة، وعليه فتكون محدودة من حيث الشدة والضعف معاً.

وفيه ما لا يخفى، فإنّ الأمر البسيط مثل السواد والبياض، لا يمكن أن نميّز شدته عن أصله؛ إذ لا حدّ لخصوص السواد الشديد غير حدّ السواد نفسه، خلافاً لضعف السواد، فإنّ له حدّاً مغايراً؛ لأنّ الضعف عبارة عن عدم الشدة، وهو أمر عديمي مغاير للسواد. وكذلك الإرادة، فلا حدّ لخصوص شديدها غير حدّها، وعليه فلا تحتاج إلى قرينة لتعيينها مع الإطلاق.

وأما قوله رَحِمَهُ اللهُ: «كل ممكن محدود»، فمعناه أنّ العالم متناهٍ، وهذا لا ربط له بما ذكره من أنّ ما به الامتياز عين ما به الاشتراك.

رابعاً: أنّ دعوى كون الإرادة تختلف شدة وضعفاً بحسب المصلحة العائدة على الأمر والمتعلقة بفعل الغير، تتم بالنسبة لغير المولى عَزَّوَجَلَّ؛ إذ لا مصلحة راجعة إليه؛ ذاك أنّه الغني المطلق الذي لا يحتاج؛ حيث

قال ﷺ: ﴿يَأَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾^(١)، وقال أمير المؤمنين عليه السلام: «فإنَّ الله سبحانه وتعالى خلق الخلق حين خلقهم، غنياً عن طاعتهم، آمناً من معصيتهم؛ لأنَّه لا تضره معصية من عصاه، ولا تنفعه طاعة من أطاعه»^(٢).

ثمَّ إنَّ تفسير الإرادة بالشوق الأكيد لا يتناسب مع المولى ﷺ؛ لا احتياجها بهذا المعنى إلى مقدّمات لا يمكن نسبتها إليه سبحانه وتعالى، وإنَّما إرادته سبحانه وتعالى عبارة عن (إعمال القدرة والسلطنة)، وهو المعبر عنه بـ (المشيئة)، وقد مرَّ بيان ذلك في الجهة الرابعة من المبحث السابق.

خامساً: ما علقه صاحب الكفاية على كلام صاحب المعالم المتقدم بقوله: «كيف؟ وقد كثر استعمال العام في الخاص، حتى قيل: (ما من عام إلا وقد خص)، ولم ينثلم به ظهوره في العموم، بل يحمل عليه ما لم تقم قرينة بالخصوص على إرادة الخصوص»، تنظير في غير محله؛ لأنَّ استعمال العام قبل تخصيصه وبعده يبقى استعمالاً حقيقياً، خلافاً للعامة الذين ذهبوا إلى أنَّ العام بعد تخصيصه يكون استعماله في غيره مجازاً.

وبناءً على ما تقدم، إن لم يمكن استفادة الوجوب من الإطلاق ولا من الوضع، فالإنصاف انحصار استفادة الوجوب من العقل؛ حيث يدرك لزوم الإتيان بطلب المولى؛ لعدم المؤمّن من العقاب يوم القيامة على تركه. فإذا أمر بشيء ولم تقم قرينة على جواز تركه، فإنَّ العقل يحكم بأنَّ وظيفة العبد لزوم امتثال ما أمره به المولى، إلا إذا رخص بتركه، فيحمل حينئذٍ على الاستحباب.

(١) سورة فاطر، الآية: ١٥.

(٢) نهج البلاغة ج ٢، ص ١٦٠.

المبحث الثالث

الجمال الخبرية المستعملة في مقام الطلب

قال صاحب الكفاية رحمته الله: «المبحث الثالث: هل الجمال الخبرية التي تستعمل في مقام الطلب والبعث - مثل: يغتسل، ويتوضأ، ويعيد - ظاهرة في الوجوب أولاً لتعدد المجازات فيها، وليس الوجوب بأقواها، بعد تعذر حملها على معناها من الإخبار، بثبوت النسبة والحكاية عن وقوعها. الظاهر الأول، بل تكون أظهر من الصيغة... لا يقال: كيف؟ ويلزم الكذب كثيراً، لكثرة عدم وقوع المطلوب كذلك في الخارج، تعالى الله وأوليائه عن ذلك علواً كبيراً. فإنه يقال: إنما يلزم الكذب، إذا أتى بها بداعي الإخبار والإعلام، لا لداعي البعث، كيف؟ وإلا يلزم الكذب في غالب الكنايات».

بعد الفراغ من الكلام عن مادة الأمر وصيغتها، سوف نشرع في الجمال الخبرية المستعملة في إنشاء الطلب والتحريك؛ مثل: (يغتسل)، و(يتوضأ)، و(يعيد)، فهل طلب المولى في هذه الجمال الخبرية وأمثالها دال على الوجوب أم لا؟

ذهبت جماعة من الأعلام إلى أن الجملة الخبرية إذا سلخناها عن معناها الحقيقي لتستعمل في إنشاء الطلب، كان الاستعمال أعم من الوجوب والندب والتهديد والتسخير وبقية المعاني المتقدمة، فنحتاج في تعيين أحدها إلى قرينة، وإلا لزم من حملها على خصوص الوجوب الترجيح بلا مرجح.

أجاب البعض بأنَّ رجحان حملها على الوجوب من باب أنَّه أقرب المجازات، ولكن ردَّ عليه بأنَّه ليس أقرب المجازات، وبالتالي تبقى الحاجة إلى قرينة لتعيينه دون بقيّة المعاني، وإلا كانت الجملة مجملة.

أمّا صاحب الكفاية، فقد ذهب إلى أنَّ الجملة الخبرية المستعملة في إنشاء الطلب هو استعمال حقيقي وليس مجازياً.

وتوضيحه: تقدّم في مبحث الإخبار والإنشاء كلام صاحب الكفاية من أنَّ الجملة المشتركة بينهما مستعملة في معنى واحد، وإنّما الفرق في الداعي؛ فالإخبار والإنشاء خارجان عن حريم المعنى، وإنّما هما من شؤون الاستعمال فحسب؛ فمرة يكون الداعي هو الإخبار عن النسبة التحقيقية بين المبدأ والذات، وأخرى يكون الداعي إيجاد النسبة بين المبدأ والذات في المستقبل.

وعليه، إذا استعملت الجملة الخبرية في إنشاء الطلب بداعي البعث والتحريك يكون استعمالاً حقيقياً فيما وضع له، بل نقول مستعملة في الإخبار لا في إنشاء الطلب، ومع ذلك يكون الاستعمال حقيقياً إذا كان الداعي هو البعث والتحريك، بل يكون استعمالها في الإخبار بداعي البعث والتحريك أبلغ من استعمال صيغة الأمر؛ لأنّها إخبار عن الطلب في مقام وقوع المطلوب، والإخبار عن شيء فرع وقوع هذا الشيء، فكأنَّ وقوعه حتمي لا يُرضى بتركه.

وفيه: أوّلاً: ذكرنا في مبحث الإخبار والإنشاء أنَّ الاختلاف بين الجملة الخبرية والإنشائية معنوي وليس بالداعي والقصد؛ ففي قولك: (بعث) نسبة إيقاعية يعبر عنها بالنسبة الصدورية؛ حيث يلحظ فيها صدور المبدأ عن الذات.

هذه النسبة الإيقاعية إن كانت حاكية عن نسبة أخرى وقوعية؛ حيث كان

المنظور فيها وقوع النسبة وثبوتها المعبر عنه بالاسم المصدري، فالجملة خبرية. فإن كانت الحكاية مطابقة للواقع، فالجملة الخبرية صادقة، وإن لم تكن مطابقة له فهي كاذبة.

وإن لم تكن هذه النسبة الإيقاعية حاكية، وبالتالي كانت الجملة خالية من النسبة الوقوعية، كانت الجملة إنشائية.

وعليه، فالفرق بين الجملة الخبرية والإنشائية فرق معنوي، كما لا يخفى، لا أن معناهما واحد وإنما الاختلاف بينهما في مقام الاستعمال، كما عن صاحب الكفاية.

ثانياً: ينبغي التنبيه إلى أن الجملة الخبرية إنما تكون أكد. في الدلالة على الوجوب من صيغة الأمر فيما لو استعملت في الإخبار بداعي البعث والتحريك، أما لو استعملت في الإنشاء بداعي البعث والتحريك، فلا تكون أكد في الدلالة على الوجوب من الصيغة؛ لانتفاء منشأ الأكدية وهو الإخبار عن وقوع المطلوب في مقام طلبه.

ونضيف بأن هذه الصيغ الإخبارية المستعملة بداعي البعث والتحريك إنما تدل على الوجوب بالعقل كما بينا بالنسبة إلى صيغة الأمر، وليس بالوضع أو الإطلاق؛ لإدراك العقل لزوم الخروج من عهدة التكليف بامثال طلب المولى ما لم يرخص بتركه؛ إذ لا مؤمن يوم القيامة من العقاب على تركه.

ثمرة القول بالوضع والعقل:

تظهر الثمرة بين قولنا بأن الوجوب مستفاد من العقل، وبين القول بكونه مستفاداً من الوضع كما عن صاحب الكفاية وغيره، هو أنه على مذهبنا تكون صيغة (افعل) وشبهها مستعملة في معناها الحقيقي، وهو النسبة

الإيقاعية، كما في صحيح الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: اغتسل يوم الأضحى، والفطر، والجمعة، وإذا غسلت ميتاً»^(١)، غاية الأمر؛ حيث قام الدليل من الخارج على جواز ترك غسل يوم الأضحى والفطر والجمعة، فالعقل لا يلزم المكلف بإتيانه، ولكن يلزمه بالإضافة إلى غسل المس؛ حيث لم تقم قرينة على جواز تركه.

وأما بناءً على نظرية صاحب الكفاية وغيره من الأعلام، فالصيغة لم تستعمل في معناها الحقيقي، وهو الوجوب؛ لفرض أن غسل الأضحى والفطر والجمعة غير واجب، فيكون استعمالها في الوجوب بالنسبة لغسل المس وفي الاستحباب بالنسبة لغسل الأضحى والفطر والجمعة غير صحيح؛ للزوم استعمال اللفظ في أكثر من معنى، وهو غير ممكن. وعليه، فلا بد من الالتزام بأن المستعمل فيه مطلق الطلب الجامع بين الوجوب والاستحباب، فتحتاج إرادة كل منهما إلى قرينة معينة، وبدونها يصبح الكلام مجملاً، والله العالم.

لزوم الكذب من استعمال الجملة الخبرية بداعي البعث:

بعد تبني صاحب الكفاية استعمال الجملة الخبرية بداعي البعث والتحريك، أشكل على نفسه بأنه هذا الاستعمال يلزمه الكذب؛ لعدم وقوع المخبر عنه بتلك الجمل في الخارج غالباً؛ لعصيان الفساق غير المباليين بالأحكام الشرعية، فيكون إخباراً غير مطابق للواقع، وهذا هو الكذب عينه، تعالى الله وأوليأؤه عنه علواً كبيراً.

وأجاب رحمته الله: إنما يلزم الكذب لو كان الاستعمال في الإخبار بداعي

(١) وسائل الشيعة باب ٤ من أبواب غسل المس ج ٣، ص ٢٩٧، ح ٢.

الإخبار، أمّا لو كان استعمالها في الإخبار بداعي البعث والتحريك؛ أي بلا قصد مطابقة مضمونها للواقع الخارجي، فلا يلزم الكذب؛ وهذا من قبيل الكناية في قولهم: (زيد كثير الرماد)، فهو كناية عن جوده؛ إذ كثرة الرماد لازم كثرة الموائد، فيكون الاستعمال فعلاً في المكنّى به، وهو (كثرة الرماد)، بينما الداعي هو المكنّى عنه، وهو (الجود).

وعليه، فإنّ مورد الصدق والكذب هو المعنى المكنّى عنه كالجود في المثال المذكور، لا المكنّى به، وهو كثرة الرماد، فلو لم يكن لزيد كثرة رماد، إلا أنّه جوادٌ، لم يلزم الكذب. ومقامنا من هذا الباب؛ فإنّ استعمال (يعيد) في الإخبار فعلاً، بينما الداعي هو البعث والتحريك، فلا يلزم الكذب؛ لأنّها سالبة بانتفاء الموضوع؛ إذ موضوع الصدق والكذب هو الجملة الخبرية التي قصد بها الإخبار والإعلام، فإذا قصد بالجملة الخبرية البعث والتحريك دون الإعلام، لم تتصف بشيء منهما.

المبحث الرابع

التعبد والتوصلي

قال صاحب الكفاية رحمه الله: «المبحث الخامس: إنَّ إطلاق الصيغة هل يقتضي كون الوجوب توصلياً، فيجزي إتيانه مطلقاً، ولو بدون قصد القرية، أو لا؟ فلا بد من الرجوع فيما شك في تعبديته وتوصليته إلى الأصل. لا بد في تحقيق ذلك من تمهيد مقدمات: إحداها: الوجوب التوصلي، هو ما كان الغرض منه يحصل بمجرد حصول الواجب، ويسقط بمجرد وجوده، بخلاف التعبدية، فإنَّ الغرض منه لا يكاد يحصل بذلك، بل لا بد - في سقوطه وحصول غرضه - من الإتيان به متقرباً به منه تعالى».

هذا هو المبحث الرابع، وترتيبه الخامس لدى صاحب الكفاية، وحاصل ما أفاده رحمه الله أنَّ المولى إذا أوجب شيئاً؛ كوجوب ردِّ التحية في قوله عز وجل: ﴿وَإِذَا حُيِّتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا﴾^(١)، فهل يمكن التمسك بإطلاق صيغة الأمر لإثبات التوصلية، فيصح ردِّ التحية حينئذٍ ولو بدون قصد القرية أو لا؟ ثمَّ إذا لم يمكن التمسك بالإطلاق لإثبات التوصلية، فهل هناك من أصل عملي في المقام؟ فهاتان جهتان نبحتهما في المقام الأول بالنسبة لمعنى التعبد والتوصلي بالمعنى الثاني، وفي المقام الثاني بالنسبة لمعنى التعبد والتوصلي بالمعنى الأول، مع ذكر عدّة مقدمات:

(١) سورة النساء، الآية: ٨٦.

المقدمة الأولى: حقيقة الواجب التعبدي والتوصلي والنسبة بينهما

أفضل تعريف للتعبدية والتوصلي هو تعريف المشهور الذي عليه صاحب الكفاية أيضاً، وهو أنَّ الواجب التعبدي: (هو الواجب الذي لا يسقط إلا إذا أُتي به مع قصد القربة)، فلا يسقطه مجرد الامتثال ما لم تقصد القربة، بينما الواجب التوصلي: (هو الواجب الذي يسقط بمجرد الإتيان به وإن لم تقصد القربة).

وهناك تفسير آخر، وهو أنَّ الواجب التعبدي: (هو الواجب الذي تشترط فيه المباشرة) سواء قصدت القربة أم لا، والواجب التوصلي: (هو الواجب الذي لا تشترط فيه المباشرة) سواء قصدت القربة أم لا؛ وذلك كما في الزكاة؛ حيث يمكن أن يأتي بها غير المأمور بها؛ سواء كان بالاستنابة أم بالتبرع المأذون. وعليه، تكون الزكاة واجبةً تعبديةً على التفسير الأول؛ لاشتراط قصد القربة فيها، وواجبةً توصليةً على التفسير الثاني؛ لعدم اشتراط مباشرتها من قبل المأمور بها.

وكذا الحج؛ فإذا استطاع الإنسان ولم يمكنه المباشرة أصلاً؛ لمرضٍ مزمن ونحو ذلك، فإنه يمكنه الاستنابة. وعليه، يكون واجبةً تعبديةً بالمعنى الأول، وواجبةً توصليةً بالمعنى الثاني. وكذا غيرهما من الموارد التي يشترط فيها قصد التقرب مع عدم اشتراط المباشرة فيها.

هذا فيما يتعلق بمعنى التعبدية والتوصلي، أمّا فيما يتعلق بالنسبة بينهما، فنقول: إنَّ النسبة بين التعبدية بالمعنى الأول والثاني هي العموم من وجه، وكذا النسبة بين التوصلي بالمعنى الأول والثاني، وكذا النسبة بين التعبدية بالمعنى الأول والتوصلي بالمعنى الثاني.

وتوضيحه: أولاً: أمّا التعبدية بالمعنى الأول والثاني، فيجتمعان في

الصلاة اليومية وصوم شهر رمضان ونحوهما . ويفترق الأول عن الثاني بالواجبات التعبدية التي لا يشترط فيها قيد المباشرة من المكلف نفسه ؛ كالزكاة والحج في حال العجز عن المباشرة ونحوهما . بينما يفترق الثاني عن الأول بمثل وجوب ردّ التحية ونحوه ؛ فإنه واجب تعبدى بالمعنى الثاني ؛ حيث يشترط فيه قيد المباشرة ، دون المعنى الأول ؛ لعدم اشتراط قصد القربة فيه .

ثانياً : أمّا التوصلي بالمعنى الأول والثاني ، فيجتمعان في وجوب إزالة عين النجاسة مثلاً ؛ فإنّها واجب توصلي بالمعنى الأول والثاني ؛ إذ لا يعتبر فيها قصد القربة ولا المباشرة . ويفترق الأول عن الثاني بمثل وجوب ردّ التحية ؛ فإنه واجب توصلي بالمعنى الأول ؛ لعدم اعتبار قصد القربة فيه ، ولكنّه ليس توصلياً بالمعنى الثاني ؛ لاعتبار المباشرة فيه . بينما يفترق الثاني عن الأول بمثل وجوب الزكاة ؛ حيث إنّها واجب توصلي بالمعنى الثاني ؛ لعدم اعتبار المباشرة فيه ، ولكنّه ليس توصلياً بالمعنى الأول ؛ لاعتبار قصد القربة فيه .

ثالثاً : أمّا التعبدى بالمعنى الأول والتوصلي بالمعنى الثاني ، فيجتمعان في الزكاة أيضاً ونحوها ؛ فهي واجب تعبدى بالمعنى الأول ؛ لاعتبار القربة فيها ، وتوصلي بالمعنى الثاني ؛ لعدم اعتبار المباشرة فيها . ويفترق الأول عن الثاني بمثل الصلاة اليومية ؛ فهي واجب تعبدى بالمعنى الأول ؛ لاعتبار قصد القربة فيها ، وليست واجباً توصلياً بالمعنى الثاني ؛ لاعتبار المباشرة فيها . بينما يفترق الثاني عن الأول بمثل تطهير الثياب ؛ فهو واجب توصلي بالمعنى الثاني ؛ لعدم اعتبار المباشرة فيه ، وليس واجباً تعبدياً بالمعنى الأول ؛ لعدم اشتراط قصد القربة فيه .

الجهة الأولى من المقام الأول: الأصل اللفظي بالنسبة للتعبدية والتوصلي بالمعنى الثاني

بعد الفراغ من بيان حقيقة التوصلية والتعبدية والنسبة بينهما على المعنيين، نشرع في بيان الجهة الأولى التي أشرنا إليها في بداية المبحث، ولكن بالنسبة إلى المعنى الثاني للتعبدية والتوصلية، وهي أنه إذا ورد خطاب من المولى متوجّهاً إلى شخص، فهل يقتضي إطلاق الصيغة المباشرة أم لا؟ وإنّما جعلنا المعنى الثاني في المقام الأول لقلة الكلام فيه. قبل الخوض في مقام الإثبات، لا بدّ من السؤال: هل يمكن الإطلاق والتقييد في مقام الثبوت؟ إذ مع عدم إمكانهما ثبوتاً لا معنى للكلام عن مقام الإثبات.

فنقول: إنّ تصوير التكليف ثبوتاً على نحو أن يأتي به المكلف أو غيره، على صورتين:

- أن يقوم المكلف نفسه بالتكليف، أو يقوم به غيره بالاستنابة.
 - أن يقوم المكلف نفسه بالتكليف، أو يقوم به غيره تبرعاً.
- أمّا الصورة الأولى، فلمّا كان فعل المكلف مقدوراً له، وكذلك استنابته؛ لأنّها من فعله أيضاً، أمكن بالتالي تخييره بين أن يمثل للواجب بنفسه، أو أن يستناب أحداً. ولا يضرّ عدم وجود جامع بين فعل المكلف بنفسه واستنابته الغير عنه ليكون متعلّقاً للتكليف؛ حيث لا يكون جامعاً عرفياً قريباً؛ لأنّ ذلك قوام التخيير العقلي؛ حيث يشترط فيه أن تكون أفراد التخيير مندرجة تحت حقيقة واحدة عرفية؛ (الإنسان) بالنسبة إلى أفراد. وعليه، فلا بدّ أن يكون التخيير هنا بين المباشرة والاستنابة شرعياً.
- وعليه، بعد إمكان الإطلاق والتقييد ثبوتاً، نأتي إلى عالم الإثبات والدلالة.

فنقول: إن قام الدليل على وجوب المباشرة، فيكون الواجب تعبدياً بالمعنى الثاني، وإن قام الدليل على عدم وجوب المباشرة، فيكون الواجب توصلياً بالمعنى الثاني.

أما إن دار الأمر بين التعيين والتخيير، فإن إطلاق الصيغة يقتضي التعيين؛ أي التعبدية بالمعنى الثاني؛ أي عدم جواز الاستنابة وعدم السقوط بفعل الغير؛ لأن التخيير يحتاج إلى مؤنة زائدة، وهي العطف بكلمة (أو) ونحوها، والإطلاق غير واف بذلك.

ثم لا يخفى عليك أن التكليف لا يسقط بمجرد الاستنابة فيما ثبت جوازها فيه، بل إنما يسقط بفعل النائب لا بنفس الاستنابة.

ثم إن الفرق بين الاستنابة والواجب الكفائي هو أنه في الواجب الكفائي يتوجه الوجوب إلى عامة المكلفين؛ بحيث إن كل من أتى به فقد أتى بما هو واجب عليه نفسه، لا أنه أتى به نيابة عن الغير، وهذا بخلاف الاستنابة؛ فإن الآتي بالعمل على وجه الاستنابة إنما يأتي به عن الغير قاصداً تفرغ ذمة الغير؛ بحيث لو لم يأت به على هذا الوجه، لكان الواجب باقياً في ذمة الغير، ولا يسقط عنه؛ كما في القضاء عن الميت، وأداء الدين ونحوهما.

وأما الصورة الثانية، فلما كان تبرع الغير عن المكلف ليس بمقدوره، لم يمكن تخييره؛ لأن فعل الغير لا يكون تحت قدرة المكلف وإرادته، فلا يمكن أن يكون أحد فردي التخيير، وهذا بخلاف الاستنابة؛ حيث يمكن أن تكون أحد فردي التخيير؛ لأنها مقدورة للمكلف، فيمكن تعلّق التكليف بها، وهذا بخلاف التبرع؛ حيث إن سقوط التكليف بفعل الغير لا يمكن أن يكون على وجه التخيير، بل لا بد أن يكون ذلك على وجه تقييد الموضوع أو تقييد الحكم.

ومثال الأول؛ كما لو قال الشارع: (أدّ الدين)؛ حيث يدور الأمر بين

أن يكون وجوب أداء الدين مطلقاً، فيجب الأداء على المدين سواء تبرّع الغير بالأداء عنه أم لا، أو مقيّداً؛ فيجب الأداء ما لم يؤدّ الغير عنه تبرعاً، فيكون الواجب على المكلف هو الدين المقيّد.

ومثال الثاني؛ كما في وجوب الحج؛ حيث يدور الأمر بين أن يكون نفس الحكم مطلقاً؛ فيجب الحج سواء تبرّع الغير أم لا، أو مقيّداً؛ بحيث يكون وجوب الحج مشروطاً بعدم قيام الغير به تبرعاً.

وبناءً عليه، إن قام الدليل على وجوب المباشرة، فيكون الواجب تعبدياً بالمعنى الثاني، وإن قام الدليل على عدم وجوب المباشرة، فيكون الواجب توصلياً بالمعنى الثاني.

أمّا إن دار الأمر بين الإطلاق والتقييد، فإنّ إطلاق الصيغة يقتضي التعبدية بالمعنى الثاني؛ أي عدم السقوط بفعل الغير، وأنّ الأمر موجّه إلى المكلف سواء تبرّع عنه غيره أم لا؛ لأنّ التقييد يحتاج إلى مؤنة زائدة، وهي عدم تبرّع الغير، والإطلاق غير وافٍ بها.

الجهة الثانية من المقام الأول: الأصل العملي بالنسبة للتعبدية

والتوصلي بالمعنى الثاني

فرغنا من الجهة الأولى المتعلقة بالأصل اللفظي حال إطلاق الصيغة بالنسبة للتعبدية والتوصلي بالمعنى الثاني، أمّا فيما يتعلّق بالجهة الثانية؛ أي فيما إذا لم يكن لدينا إطلاق، فما هو الأصل العملي في المقام؟

نقول: إنّ الشك مرة يكون من جهة فعل المكلف أو استنابة غيره، وهو شكّ بين التعيين والتخيير، وأخرى يكون من جهة فعل المكلف أو تبرّع غيره، وهو شكّ بين الإطلاق والاشتراط، فما هو الأصل العملي في الصورتين؟

أمّا بالنسبة إلى الصورة الأولى؛ أي الشك بين التعيين والتخير، فنقول:

أولاً: إنّ الشك بين التعيين والتخير على أقسام ثلاثة:

- القسم الأول: الشك بين التعيين والتخير في مرحلة الجعل والحكم الواقعي؛ كما لو شككنا في أنّ صلاة الجمعة متعيّنة على المكلف يوم الجمعة، أم أنّه مخيّر بينها وبين صلاة الظهر؟

- القسم الثاني: الشك بين التعيين والتخير في مرحلة الجعل، ولكن في الحكم الظاهري ومقام الحجّة؛ كما لو شك المكلف في أنّ تقليد الأعلّم متعيّن على المكلف غير المجتهد والمحتاط؟ أم أنّه مخيّر بينه وبين غيره؟

- القسم الثالث: الشك بين التعيين والتخير في مرحلة الامتثال ومقام التزامهم؛ كما لو رأى المكلف غريقين، أحدهما بعينه محتمل النبوة، فشك في أنّ إنقاذ محتمل النبوة المعيّن متعيّن عليه، أم أنّه مخيّر بينه وبين الثاني؟

ثانياً: ذهب الميرزا النائيني رَحِمَهُ اللهُ إِلَى القول بالتعيين في الأقسام الثلاثة، والإنصاف هو التفصيل؛ وتوضيحه:

أمّا القسم الأول، فالمرجع فيه إلى التخير؛ لما في التعيين من خصوصية زائدة، والأصل البراءة منها.

أمّا القسم الثاني، فالمرجع فيه إلى التعيين؛ لأنّه في المثال المتقدم إمّا أنّ الحجية متعيّنة في الأعلّم، أو أنّه أحد فرديها، فالحجية حتمية في تقليده، خلافاً لغير الأعلّم، فالحجية مشكوكة في تقليده، والشك في الحجية إنشاء يساقو القطع بعدم الحجية فعلاً. وعليه يتعيّن تقليد الأعلّم وعدم جواز تقليد غيره. ويجري الكلام بعينه في محتمل الأعلمية، فإنّ حكمه حكم الأعلّم.

أما القسم الثالث، فالمرجع فيه إلى التعيين أيضاً؛ لأنه في المثال المتقدم التكليف بإنقاذ محتمل النبوة فعلي؛ لأنه الأهم أو محتمل الأهمية، فيتعين أمثاله، فلا مبرر للعدول عنه إلى إنقاذ الثاني؛ إذ لا عذر له في ترك إنقاذ الأهم أو محتمل الأهمية بعد أن كان التكليف فعلياً. وسيأتي تفصيل ذلك - إن شاء الله تعالى - في محله من مبحث الأصول العملية.

إذا عرفت ذلك، فنقول: إنَّ الشك من جهة فعل المكلف أو استنابة غيره من القسم الأول؛ فإنَّ الشك في أنه هل يجب على الولي قضاء الصلاة عن الميت مباشرة أو أنه مخير بين المباشرة أو الاستنابة؟ هو شك في مرحلة الجعل والحكم الواقعي، فالمرجع فيه إلى التخيير؛ لأنَّ في التعيين خصوصية زائدة كما تقدّم، والأصل البراءة منها.

هذا بالنسبة إلى الصورة الأولى؛ أي الشك بين التعيين والتخيير، أما بالنسبة إلى الصورة الثانية؛ أي الشك بين الإطلاق والاشتراط؛ حيث يكون المكلف قاطعاً بوجود تكليف في حقه، وهو أداء الدين مثلاً، فيكون بالتالي قاطعاً بانشغال ذمته بوجوب الأداء.

فقد ذهب الميرزا النائيني إلى استصحاب بقاء التكليف بحال أدّى غير المدين تبرعاً؛ إذ الاستصحاب أصل محرز، فيقدّم على غير المحرز.

وفيه: أنَّ هذا الاستصحاب استصحاب للحكم الكلّي، فهو لا يجري لمعارضته باستصحاب عدم الجعل، وإنّما المرجع إلى أصالة الاشتغال؛ لأنَّ المدين لمّا كان متيقناً بانشغال ذمته بوجوب أداء الدين، فإذا أدّى غيره عنه تبرعاً، لا يتيقن بفراغها، فلا يسقط عنه وجوب الأداء بنفسه؛ لأنَّ الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني.

كيفية قصد القرية التي جعلت مناط التعبدية بالمعنى الأول:

بعد الفراغ من الجهة الأولى والثانية من المقام الأول، تأتي النوبة إلى الجهة الأولى والثانية من المقام الثاني؛ أي مقتضى الأصل اللفظي والعملي بالنسبة للتعبدية والتوصلي بالمعنى الأول، إلا أنه لا بدّ قبل الخوض فيهما من بيان أمر، وهو: كيفية قصد القرية التي جعلت مناط التعبدية بالمعنى الأول.

نقول كما ذكرنا في كتابنا مسالك النفوس إلى مدارك الدروس: «المراد بالقرية: إمّا موافقة إرادة الله تعالى، أو الإتيان بالفعل امتثالاً لأمره، أو موافقة لطاعته، أو انقياداً لحكمه، أو إجابة لدعوته، أو أداءً لشكره، أو تعظيماً لجلاله. ولا إشكال في صحة العمل إذا أتى به بقصد أحد الأمور المتقدمة؛ إذ يصدق على الفاعل أنه أتى به لله سبحانه وتعالى، وبذلك تتحقق الطاعة المطلوبة.

ولو أتى به بقصد حصول الثواب الأخروي أو الدنيوي أو بقصد حصولهما معاً، أو بقصد دفع العقاب الأخروي أو الدنيوي أو بقصد دفعهما معاً، ونحو ذلك من الأغراض الدنيوية والأخروية، فهل يصحّ العمل ويكون بذلك عبادة وطاعة أم لا؟

أقول: المشهور بين الأعلام هو الصحة، منهم الماتن رَحِمَهُ اللهُ فِي الذِّكْرَى، وصاحب المدارك رَحِمَهُ اللهُ، وصاحب الحقائق رَحِمَهُ اللهُ، والنراقي رَحِمَهُ اللهُ فِي مُسْتَنَدِهِ، والشهيد الثاني رَحِمَهُ اللهُ فِي رَوْضِ الْجَنَانِ، وغيرهم في غيرها.

وفي المقابل ذهب جماعة من الأعلام إلى بطلان العمل بقصد ذلك؛ حيث قال الشهيد الثاني في روض الجنان: «ونقل الشهيد رَحِمَهُ اللهُ فِي قَوَاعِدِهِ عَنْ الْأَصْحَابِ بَطْلَانَ الْعِبَادَةِ بِهَاتَيْنِ الْغَايَتَيْنِ؛ أَيِ طَلَبِ الثَّوَابِ وَدَفْعِ

العقاب، وبه قطع السيد رضي الدين بن طاووس رَحِمَهُ اللهُ محتجاً بأنَّ قاصد ذلك إنما قصد الرشوة والبرطيل، ولم يقصد وجه الرب الجليل، وهو دالٌّ على أنَّ عمله سقيم وأنه عبد لئيم، واختار فيها وفي الذكرى الصحة محتجاً بأنَّ قصد الثواب لا يخرج عن ابتغاء الله بالعمل؛ لأنَّ الثواب لما كان من عند الله، فمبتغيه مبتغ وجه الله، وأنَّ الغرض بها الله في الجملة...».

وحكى العلامة رَحِمَهُ اللهُ في جواب المسائل المهنية اتفاق العدلية على عدم استحقاق الثواب بذلك. وحكى الرازي في تفسيره اتفاق المتكلمين على البطالان بذلك. وقد استدللَّ من ذهب إلى الصحة بالكتاب المجيد والسنة النبوية الشريفة.

أمَّا الكتاب العزيز، فبعدة من الآيات الشريفة: منها: قوله تعالى: ﴿يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَطَمَعًا﴾^(١)، وقوله تعالى: ﴿وَيَدْعُوكَ رَغْبًا وَرَهْبًا وَكَانُوا﴾^(٢). ومنها: قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا نَطْعُكُمْ لَوَجْهِ اللَّهِ لَا نُزِدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكْرًا﴾^(٣) إِنَّا نَخَافُ مِنْ رَبِّنَا يَوْمًا عَبُوسًا قَطَطِيرًا ﴿١٠﴾ فَوَقَّعَهُمُ اللَّهُ شَرَّ ذَلِكَ الْيَوْمِ وَلَقَّاهُمْ نَضْرَةً وَسُرُورًا ﴿١١﴾﴾^(٤).

وأمَّا السنة النبوية الشريفة، فبعدة أخبار: منها: حسنة هارون بن خارجة عن أبي عبد الله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «قال: العبادة ثلاثة: قوم عبدوا الله عَزَّ وَجَلَّ خوفاً، فتلك عبادة العبيد، وقوم عبدوا الله تبارك وتعالى طلب الثواب فتلك عبادة الأجراء، وقوم عبدوا الله عَزَّ وَجَلَّ حباً له فتلك عبادة الأحرار، وهي أفضل العبادات»^(٤).

(١) سورة السجدة، الآية: ١٦.

(٢) سورة الأنبياء، الآية: ٩٠.

(٣) سورة الإنشاء، الآيات: ٩ - ١١.

(٤) وسائل الشيعة باب ٩ من أبواب مقدمة العبادات ج ١، ص ٦٢، ح ١.

ووجه الاستدلال بها هو: إنَّ أفعل التفضيل تقتضي أنَّ العبادة على الوجهين الأولين فيها فضل، إلاَّ أنَّها على الوجه الأخير أفضل.

والإنصاف: أنَّ القول بصحة العمل بداعي تلك الأمور أو أحدها وإن كان متيناً، إلاَّ أنَّه يحتاج إلى التوضيح، فنقول: إنَّ تلك الدواعي المتقدمة إنَّما يقصدها المكلف في طول قصد الامتثال لا في عرضه؛ لأنَّها إنَّما تترتب على العمل المأتي به بقصد الامتثال لا مطلقاً؛ إذ من الواضح أنَّ تلك الأغراض المقصودة للإنسان لا تترتب على ذات الفعل ولو لم يكن طاعة وعبادة، بل هي غاية له بعد كونه طاعة وعبادة، فلا منافاة حينئذٍ بين هذه الأغراض وبين الإخلاص المعتبر في صحّة العمل.

وبالجملة، إنَّ قصد تلك الدواعي لا يكون في قبال قصد الامتثال وفي عرضه، بل هي مقصودة في طول قصد الامتثال.

نعم، لو لم يقصد إلاَّ تلك الدواعي من دون توسّط قصد الامتثال لكان العمل باطلاً، ولعلَّ من ذهب إلى البطلان قصد هذه الصورة.

وأما من ذهب إلى صحة العمل فيما إذا قصد أحد تلك الأغراض، فلعلَّه أيضاً ذهب إلى ذلك باعتبار أنَّها في طول قصد الامتثال لا في عرضه، وإن كان ظاهر عباراتهم أنَّها في عرضه لا في طوله، إلاَّ أنَّه يمكن حمل كلامهم على ما ذكرناه، وبذلك يقع التصالح بين الأعلام.

ثمَّ إنَّ التقرب إلى الله تعالى بامتثال أوامره يختلف باختلاف الأشخاص العابدين والمتقربين، فإنَّ من أعلى مراتب الطاعة والعبادة الإتيان بالعمل حباً لله تعالى، أو لكونه أهلاً للعبادة والطاعة؛ بحيث لا يقصد المطيع بعمله شيئاً من الفوائد والأغراض العائدة إليه، وهذه المرتبة من العبادة إنَّما هي لأهلها، وهم المعصومون عليهم السلام؛ بحيث لو ادّعاها غيرهم لما أمكن

الشخصي ، وإنما الذي يتوقف عليه هو تحقق الداعي خارجاً ، إلا أنَّ الأمر لم يتعلّق به ، بل تعلّق بطبيعة الصلاة بداعي طبيعي الأمر ، فينتفي الدور ، وهو الحق ؛ لما ذهبنا إليه من أنَّ الأوامر تتعلق بالطبائع بما هي حاكية عن مصاديقها لا بالمصاديق نفسها .

هذا بالنسبة إلى إشكال الدور ، وأمّا بالنسبة لعدم إمكان الامتثال ، فتوضيحه : إنَّ المقدور هو الإتيان بنفس متعلق الأمر ، وهو الصلاة مثلاً ، وأمّا الإتيان به مقيداً بدعوة أمره ، فهو غير مقدور للمكلف ؛ إذ المفروض وحدة الأمر المتعلق بذات الصلاة ، والإتيان بالمتعلق بدعوة الأمر موقوف على أمر آخر متعلّق بما تعلّق به الأمر الأوّل ، ليكون مفاد الأمر الثاني وجوب إتيان الأمر الأوّل بداعي أمره ؛ بحيث يكون الأمر الأوّل موضوعاً للأمر الثاني ، والمفروض أنَّه لا أمر آخر في المقام ، فلا يمكن الامتثال حينئذٍ .

وخلاصة الكلام بعد كلام طويل لصاحب الكفاية بعنوان (إن قلت قلت) : إنَّه لا يمكن أخذ قصد امتثال الأمر في متعلّقه ؛ لعدم القدرة على الامتثال ، ولكن سوف نذكر - إن شاء الله تعالى - كلاماً متيناً ندفع به إشكال الدور بأحسن ممّا دفعه به صاحب الكفاية ، وإن كنّا قبلنا دفعه به ، كما سندفع به إشكال عدم القدرة على الامتثال . كما سنذكر أيضاً أنَّه لا يمكن أن يكون قصد امتثال الأمر ممّا يعتبره العقل ، كما ذهب إلى ذلك صاحب الكفاية ؛ حيث اعتبر أن قصد الامتثال من كفايات الإطاعة التي هي موكولة إلى نظر العقل من دون أن يكون للشارع دخل في ذلك .

المحاولة الثانية :

وهي للميرزا النائيني رَحِمَهُ اللهُ وَحَاصِلُهَا : إنَّه في مرحلة الإنشاء والجعل

يفرض المولى وجود الموضوع وقيوده ثم يرتب الحكم عليه؛ فإذا أراد إيجاب الحج مثلاً، يفرض بالغاً عاقلاً مستطعياً له زاد وراحلة ومخلّى السرب، ثم يوجب الحج عليه على نحو القضية الحقيقية.

ومن هنا كان مرجع القضية الحقيقية إلى قضية شرطية مقدمها ثبوت الموضوع، وتاليها ثبوت الحكم؛ فقضية (المستطيع يجب عليه الحج)، مرجعها إلى (من استطاع وجب عليه الحج).

ثم إنَّ بعض ما يعتبر في الموضوع قد يكون مقدوراً للمكلف، وبالتالي يمكن تعلّق التكليف به؛ (الاستطاعة)؛ فإنَّ المكلف قادر على تحصيلها وإن لم يوجبها الشارع. وقد يكون غير مقدور للمكلف، وبالتالي لا يمكن تعلّق التكليف به؛ للزومه التكليف بما لا يطاق، وهو محال عليه سبحانه وتعالى، (البلوغ) و(العقل) و(زوال الشمس)؛ فإنَّ المكلف غير قادر على تحصيلها، إلا أنَّ الموضوع مع قيوده من كلا القسمين، وبقطع النظر عن إمكانية تعلّق التكليف بهما، لما أخذاً مفروضي الوجود في مقام الجعل والتشريع سواء من ناحية العرف؛ كما بالنسبة إلى القسم الأول، أم من ناحية العقل؛ كما بالنسبة إلى القسم الثاني؛ حيث يستحيل تعلّق التكليف به.

وبناءً عليه، لمّا كان الأمر في مقامنا مأخوذاً مفروض الوجود؛ حيث إنّه متعلّق القصد، وهو غير اختياري؛ لأنَّ الأمر بيد المولى سبحانه وتعالى، فله أن يأمر، وله أن لا يأمر، ولا قدرة للمكلف عليه.

ثمَّ إنَّ هناك محذورين يلزمان من أخذ قصد الأمر في متعلقه:

المحذور الأول: لزوم كون الأمر مفروض الوجود قبل وجود نفسه، وهذا خلف؛ لأنَّك عرفت أنَّ الأمر متعلّق القصد، وهو غير اختياري، فيكون وجوده مشروطاً بفرض وجود نفسه، وهو محال؛ لأنَّ ما لا يوجد إلا

بنفس إنشائه كيف يعقل أخذه مفروض الوجود في موضوع نفسه؟! ومرجه بالتالي إلى اتحاد الحكم والموضوع.

المحذور الثاني: لزوم الدور، وتوضيحه: إنَّ فعلية الحكم متوقفة على فعلية الموضوع؛ إذ نسبة الحكم إلى موضوعه نسبة المعلول إلى علته، ومن هنا أنكرنا الشرط المتأخر؛ للزومه فعلية الحكم حال كون الموضوع غير فعلي.

وعليه، لو كان قصد امتثال الأمر جزءاً من متعلق الأمر، لكان الأمر متوقفاً عليه، إلا أنَّ القصد متوقف على الأمر؛ لأنَّه فرع الأمر نفسه، فيكون الأمر متوقفاً على القصد، والقصد متوقفاً على الأمر، وهذا دور.

هذه تمام المحاولة الثانية للنائني في إثبات عدم إمكان أخذ قصد امتثال الأمر في متعلقه.

وقد أشكل بعض الأعلام على دعوى أخذ قصد الأمر مفروض الوجود؛ حيث إنَّ الحق خلافه؛ لأنَّ القصد جزء المتعلق، والمتعلق يجب تحصيله، فلا يكون مأخوذاً مفروض الوجود؛ لأنَّ الذي يؤخذ مفروض الوجود هو الموضوع مع قيوده، لا قيود الواجب، فإنَّ قيود الواجب يجب تحصيلها؛ كالطهارة بالنسبة للصلاة، والستر بالنسبة لها، ولا تؤخذ مفروضة الوجود، والقصد من هذا القبيل؛ لأنَّه جزء المتعلق أو قيد له.

وفيه: أنَّ الميرزا لم يدعِ أخذ قصد الأمر مفروض الوجود، وإنَّما ادعى أخذ الأمر نفسه مفروض الوجود؛ أي متعلق المتعلق؛ لأنَّ الأمر خارج عن قدرة المكلف، وعليه لا يمكن تعلق التكليف به، فيؤخذ مفروض الوجود.

أمَّا السيد الخوئي رحمته الله، فقد أشكل على أستاذه بأنَّ الأمر وإن كان غير اختياري؛ إلا أنَّ مجرد ذلك لا يوجب أخذه مفروض الوجود؛ لأنَّ

الملاك الموجب لأخذه كذلك، إمّا الظهور العرفي أو الحكم العقلي، وكلّ منهما غير متحقق.

أمّا الظهور العرفي، فواضح؛ حيث لا موضوع له فيما نحن فيه؛ لأنّ الكلام إنما هو في إمكان أخذ قصد الأمر في متعلقه بدون أخذه مفروض الوجود، وعدم إمكانه، ومن الطبيعي أنّه لا صلة للعرف بهذه الجهة.

وأمّا الحكم العقلي، فأيضاً كذلك؛ لأنّ ملاكه هو أنّ القيد لو لم يؤخذ مفروض الوجود في مقام الجعل للزم التكليف بما لا يطاق، ومن المعلوم أنّه لا يلزم من أخذ الأمر مفروض الوجود ذلك؛ لأنّ الأمر الذي هو متعلق للقصد يتحقق بمجرد جعله، ومن الطبيعي أنّ الأمر إذا تحقق ووجد، أمكن للمكلف الإتيان بالمأمور به بقصد هذا الأمر، ولا حاجة بعد ذلك إلى أخذه مفروض الوجود في مقام الجعل والإنشاء.

وفيه: أنّه لا بدّ من أخذه مفروض الوجود حين الجعل والإنشاء؛ لأنّ الفرض أنّ الأمر غير اختياري، وقد تعلّق به القصد، وبالنتيجة يكون الأمر في المقام هو متعلق المتعلق، وهو بمثابة الموضوع، وهل يعقل إهماله في مقام الجعل؟!

وأمّا القول بأنّه إذا تحقق ووجد أمكن للمكلف الإتيان بالمأمور به بقصد هذا الأمر، ففيه من المغالطة ما لا يخفى؛ إذ الكلام حين الجعل والإنشاء، وأنّه كيف ينشئ المولى الحكم ولا يأخذه مفروض الوجود؟

المحاولة الثالثة:

وهي للمحقق الآغا ضياء الدين العراقي رَحِمَهُ اللهُ، وحاصلها: إن كان قصد الأمر؛ أي داعيه، مأخوذاً في المتعلّق، والحال أنّ كلّ أمر له دعوة واحدة، وهي الدعوة إلى متعلّقه، فيكون الأمر داعياً إلى متعلّقه المركّب من

أجزاء وشرائط بالأمر الاستقلالي، وداعياً إلى قصد الأمر بالأمر الضمني؛ لفرض أن قصد الأمر جزء من المتعلق، فيلزم من أخذ قصد الأمر في متعلقه أن يكون الشيء داعياً إلى نفسه، والشيء لا يدعو إلى نفسه، وإنما يدعو إلى غيره الذي تعلق به.

استحالة الإطلاق باستحالة التقييد:

بعد أن تمت المحاولات الثلاث لإثبات استحالة أخذ قصد امتثال الأمر في متعلقه، يبقى من الجهة الأولى من المقام الأول - أي فيما إذا كان الداعي قصد الامتثال - الكلام عما إذا كان يلزم من استحالة التقييد استحالة الإطلاق أيضاً.

ذهب الميرزا النائيني رَحِمَهُ اللهُ إِلَى استحالة الإطلاق باستحالة التقييد؛ لأنَّ تقابلهما تقابل الملكة وعدمها ثبوتاً وإثباتاً، كما هي طريقة سلطان المحققين ومن تأخر عنه. فهنا الكلام من جهتين:

الأولى: هل التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل الملكة وعدمها؟

الثانية: لو سلّمنا بهذا التقابل، فهل يلزم من استحالة أحدهما استحالة الآخر مطلقاً؟

فنقول: أمّا فيما يخص الجهة الأولى، فلا إشكال في كون التقابل بينهما في مقام الإثبات تقابل الملكة وعدمها؛ فإن كان المولى في مقام البيان، ولاحظ انقسامات وخصوصيات المتعلق، ولم يقيده بشيء منها، فيكون مريداً للإطلاق، وإن قيده بشيء منها، فيكون مريداً للتقييد.

وعليه، يتضح أنَّ التقييد وجود قيد، بينما الإطلاق عدمه، فيتقابلان تقابل الملكة وعدمها، لا تقابل الضدين؛ لأنَّ أحدهما أمرٌ عديمي، وهو الإطلاق. ولا تقابل النقيضين؛ لأنَّ الإطلاق عبارة عن عدم خاص عما من

شأنه الاتصاف بوجود التقييد من جهة، ولأنَّ كلاً من الإطلاق والتقييد يرتفعان حال إهمال الشارع لكلّ منهما، وإرادته بيان أصل التشريع.

أمّا في مقام الثبوت، فالتقابل بينهما تقابل الضدين، كما هو مسلك من تقدّم على سلطان المحققين؛ لأنَّ الشارع في هذا المقام يلحظ المتعلّق بجميع انقساماته وخصوصيّاته، فإن كانت متساوية الأقدام بالنسبة إلى الحكم، رفضها، وإلا أخذ القيد الذي له دخالة في ملاك الحكم. ولا يعقل الإهمال في مقام الثبوت، بأن لا يكون مطلقاً ولا مقيّداً؛ لأنَّ مردّ ذلك إلى الجهل بالخصوصيات والانقسامات، أو العجز عن أخذها في المتعلّق، وكلّ منهما مستحيل في حقه سبحانه وتعالى.

وعليه، يتضح أنَّ الإطلاق والتقييد في هذا المقام أمران وجوديّان؛ إذ الإطلاق لحاظ الانقسامات والخصوصيات ورفضها، والتقييد لحاظهما وأخذ ما له دخالة في ملاك الحكم.

ثمّ لو سلّمنا بأنَّ التقابل بينهما ثبوتاً تقابل الملكة وعدمها، فهل يلزم من استحالة التقييد استحالة الإطلاق أيضاً؟

ذهب الميرزا رَحِمَهُ اللهُ إِلَى الاستحالة، فإنَّ هذا معنى تقابل الملكة وعدمها؛ كالتقابل بين العمى والبصر؛ إذ استحالة اتصاف الحجر بالبصر، يلزمه استحالة اتصافه بالعمى أيضاً.

الجواب: صحيح أنَّ العدم في تقابل الملكة وعدمها عبارة عن عدم خاص، وهو عدم عمّا من شأنه أن يتصف بوجود الملكة، إلا أنَّه يكفي الاتصاف في الجملة؛ أي اتصاف جنس المورد أو نوعه أو صنفه، ولا يشترط اتصاف شخص المورد بها؛ مثلاً: مع أنَّ التقابل بين العلم والجهل تقابل الملكة وعدمها، إلا أنَّنا نجد أنَّ الممكن يستحيل عليه العلم والإحاطة

بحقيقة واجب الوجود، إلا أنَّ استحالة علمه هذا لا يلزمها استحالة جهله أيضاً؛ لضرورة اتصافه بالجهل بحقيقته.

وأيضاً فعدم البصر في العقرب عمى وعدم ملكة لكون جنسه - وهو الحيوان - موضوعاً قابلاً للبصر وإن كان نوعه غير قابل له كما قيل.

وكذلك بالنسبة إلى القدرة والعجز، فإنَّ تقابلهما تقابل الملكة وعدمها، ورغم ذلك لا يلزم من استحالة قدرة الإنسان على الطيران بنفسه عادة، استحالة عجزه عنه أيضاً؛ لضرورة اتصافه بالعجز عن ذلك.

وأما بالنسبة لعدم اتصاف الحجر بالعمى، فإنَّما هو لعدم كونه قابلاً للاتصاف بالبصر في تمام أفراده، وبالجمله فإنَّ الملكة مفقودة في جميع أفراده، وهنا يستحيل اتصافه بالعمى. وعليه، ما ذهب إليه النائي من أنَّه يلزم من استحالة أحدهما استحالة الآخر في غير محله.

تعين الإطلاق باستحالة التقييد:

ذهبت جماعة من الأعلام، منهم السيد الخوئي رَحِمَهُ اللهُ، إلى أنَّ استحالة التقييد تقتضي تعين الإطلاق؛ إذ لا يخلو الأمر من أحدهما ثبوتاً؛ للزوم الجهل أو العجز من الإهمال على ما تقدّم. وعليه، ما ذهب إليه النائي من استحالة الإطلاق باستحالة التقييد، في غير محله.

وإن قيل: هناك احتمال فرد ثالث، وهو التقييد بعدم قصد الامتثال. قلنا: هذا غير ممكن؛ لأنَّ الكلام يدور حول احتمال التقييد بقصد امتثال الأمر والإطلاق من هذه الجهة، أمّا التقييد بعدم، فغير محتمل أصلاً.

والإنصاف: أنَّه بعد مراجعتنا الدقيقة لكلام المحقق النائني رَحِمَهُ اللهُ في (الفوائد) تبين أنَّه يقول أيضاً باستحالة الإهمال في مقام الثبوت، كلَّ ما في الأمر أنَّه فصل بين جعل الحكم وغرضه، فإن كان غرض المولى من الصلاة

مثلاً هو التعبد بها، فإن أمكنه بيان هذا الغرض بأمر واحد فعل، كأن يقول: (صلِّ بقصد امتثال الأمر)، وإن لم يكن المورد قابلاً لبيان غرضه بأمر واحد، وبالتالي لم يكن الأمر وافياً في بيان الغرض، تَمَّه المولى بأمر ثانٍ سَمِّي بـ (متمم الجعل)، وقد تكون نتيجة هذا المتمم الإطلاق؛ كمسألة اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل؛ حيث حكي تواتر الأخبار على الاشتراك، كما قد تكون نتيجة المتمم التقييد؛ كمسألة قصد الامتثال في موارد اعتباره.

وعليه، فمراد النائي هو استحالة الإطلاق عند استحالة التقييد في مقام الجعل والتشريع، وليس مراده من الإهمال هو الإهمال بحسب الملاك والغرض، فإنَّ ذلك غير معقول، بل مراده الإهمال في مقام الجعل والتشريع؛ حيث لا يمكن فيه الإطلاق والتقييد، فتأمل.

ومن هنا نجيب تبعاً للميرزا على إشكالي الدور وعدم القدرة على الامتثال بحال أخذ القصد في المتعلق، فنقول: أولاً يقول المولى: (صلِّ)، ثمَّ يقول: (صلِّ بقصد امتثال الأمر)، وبهذا يندفع إشكال الدور؛ لأنَّ الأمر الثاني وإن كان متوقفاً على الصلاة وقصد امتثال الأمر الأول، إلا أنَّ قصد امتثال الأمر الأول غير متوقف على الأمر الثاني.

أمَّا إشكال عدم القدرة على الامتثال، فقد اندفع أيضاً بأنَّ الصلاة مقدورة لوجود الأمر الأول في ذات الصلاة.

ثمَّ أشكل صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ عَلَى وجود أمر ثانٍ بإشكالين؛ حيث قال: «إن قلت: نعم، لكن هذا كله إذا كان اعتباره في المأمور به بأمر واحد، وأما إذا كان بأمرين: تعلق أحدهما بذات الفعل، وثانيهما بإتيانه بداعي أمره، فلا محذور أصلاً، كما لا يخفى... قلت: مضافاً إلى القطع

بأنّه ليس في العبادات إلا أمر واحد... أن الأمر الأول إن كان يسقط بمجرد موافقته، ولو لم يقصد به الامتثال، كما هو قضية الأمر الثاني، فلا يبقى مجال لموافقة الثاني مع موافقة الأول بدون قصد امتثاله، فلا يتوسل الأمر إلى غرضه بهذه الحيلة والوسيلة، وإن لم يكد يسقط بذلك، فلا يكاد يكون له وجه».

يقول: إن دفع الإشكاليين المتقدمين بدعوى وجود أمر ثانٍ بقصد امتثال الأمر الأوّل في غير محلّه؛ لأننا أولاً نقطع بأنّه ليس في العبادات إلا أمر واحد، وثانياً لو سلّمنا بوجود أمر ثانٍ، إلا أن وجوده حينئذٍ لغوي؛ لأنّه إن سقط الأمر الأوّل بمجرد امتثاله، أصبح الثاني لغوياً، وإن لم يسقط. وإنّما لم يسقط لعدم تحقق غرضه، فيعتبر العقل ضرورة امتثال قصد الأمر ليسقط الأمر الأوّل، وعليه يكون الأمر الثاني لغوياً أيضاً.

هذا ما ذكره.

وفيه: أمّا دعوى القطع بأنّه ليس في العبادات إلا أمر واحد، ففي غير محلّه؛ لما ذكره جماعة من الأعلام من أدلّة على نيّة التعبد من جهة، ثمّ إنّّه قد يقع التسالم على عباديّة واجب؛ كما بالنسبة للزكاة، فإنّ التسالم قائم على عباديتها.

أمّا قوله بأنّ العقل يعتبر ذلك، فنسأل: ما المراد من اعتبار العقل؟ فإن كان المراد حكمه، فهو في غير محلّه؛ لأنّ شأن العقل الكشف والإدراك، وليس شأنه الحكم والأمر والنهي، كما سيأتي المزيد من التوضيح عند تعرّض صاحب الكفاية لكيفية استفادة التعبدية.

ثمّ إنّ الإشكال مبني على توهم أنّ للأمر الثاني غرضاً مستقلاً عن غرض الأمر الأوّل، والواقع أنّه لدينا غرض واحد، إلا أنّه لمّا لم يكن الأمر الأوّل وافياً في بيانه، تمّمه الشارع بأمرٍ ثاني.

وعليه، يمكن جعل قصد امتثال الأمر قيداً في المتعلق، ولكن بأمر آخر، فإن أتى الشارع بهذا الأمر الآخر كان الواجب تعبدياً، وإن لم يأت به كان الواجب توصلياً.

ثمَّ إنَّ هناك طريقاً آخر لاستفادة التعبدية ذكره صاحب الكفاية؛ حيث قال سابقاً: «إن التقرب المعتبر في التعبدية، إن كان بمعنى قصد الامتثال والإتيان بالواجب بداعي أمره، كان مما يعتبر في الطاعة عقلاً، لا مما أخذ في نفس العبادة شرعاً». وحاصله: إنَّما يعتبر العقل قصد الامتثال في مقام الإطاعة من دون أن يكون للشارع دخل في ذلك.

وفيه: أنَّ العقل لا يعتبر ذلك من عند نفسه؛ إذ العقل ليس مشرعاً يحكم بما يريد، فليس له الأمر والنهي، وإنَّما شأنه الإدراك فقط.

نعم، بعد إدراك العقل أنَّ وجوب الصلاة مثلاً إنَّما شرَّع لأجل أن تكون الصلاة من الوظائف المتعبد بها، يدرك حينئذٍ أنَّ هناك جعلاً مولوياً تعلق باعتبار قصد الامتثال، ويكشف عن ذلك ككشفه عن وجوب المقدمة؛ حيث إنَّه بعد وجوب ذيلها شرعاً يستقلَّ العقل بوجوبها أيضاً؛ بمعنى أنَّه يدرك وجوب ذلك، ويكون كاشفاً عنه، لا أنَّه هو يحكم بالوجوب.

وبالجملة، إنَّ ما ذكره صاحب الكفاية لم يكتب له التوفيق، والله العالم.

هذا تمام الكلام فيما يتعلَّق بالجهة الأولى من المقام الأول؛ أي الأصل اللفظي فيما إذا كان الداعي قصد امتثال الأمر.

الناحية الثانية: (الأصل اللفظي بالنسبة لبقية الدواعي)

بعد الفراغ من الكلام عن الأصل اللفظي فيما إذا كان الداعي قصد امتثال الأمر، تأتي النوبة للكلام عمّا إذا كان الداعي غير ذلك؛ كأن يكون

الداعي حسن الفعل ، أو قصد المصلحة فيه ، أو كونه حباً لله ، أو خوفاً من النار ، أو طمعاً بالجنة ، أو كونه تعالى أهلاً للعبادة ، وغير ذلك .

لنسأل : أولاً : هل يمكن أخذ هذه الدواعي في متعلق الأمر؟ وثانياً : إن فرضنا إمكان أخذها في متعلق الأمر ، فهل يمكن التمسك بالإطلاق لنفيها وبالتالي إثبات التوصلية؟

قال صاحب الكفاية رحمته الله : «هذا كله إذا كان التقرب المعتبر في العبادة بمعنى قصد الامتثال . وأما إذا كان بمعنى الإتيان بالفعل بداعي حسنه ، أو كونه ذا مصلحة أو له تعالى ، فاعتباره في متعلق الأمر وإن كان بمكان من الإمكان ، إلا أنه غير معتبر فيه قطعاً ، لكفاية الاقتصار على قصد الامتثال ، الذي عرفت عدم إمكان أخذه فيه بديهية» .

نقول : أولاً : اختلف الأعلام حول صحة العبادة حال كون الداعي لها غير قصد امتثال الأمر؛ فذهب المشهور إلى صحتها ، وذهب صاحب الجواهر والشيخ البهائي رحمته الله وجماعة ، ونحن منهم ، إلى عدم صحتها بحال قصدت في عرض قصد امتثال الأمر ، نعم لا إشكال في صحة العبادة فيما لو قصدت هذه الأمور في طول قصد الامتثال ، وعليه حملنا كلام المشهور وإن لم يكن ظاهراً في ذلك .

ثانياً : بناءً على كفاية سائر الدواعي في صحة العبادة ، فهل يمكن أخذها في متعلق الأمر؟

ذهب صاحب الكفاية إلى الإمكان ؛ ذلك أن إشكال الدور وعدم القدرة على امتثال الأمر غير واردين .

أما إشكال الدور ، فهو مدفوع بكون هذه الدواعي ليست متوقفة على الأمر ، فصحيح أن الأمر متوقف على المتعلق بها ، ولكنها ليست متوقفة على الأمر .

نعم، أخذ هذه الدواعي في المتعلق وإن كان ممكناً، إلا أننا نقطع بعدم أخذها كذلك؛ بدليل أننا لو أتينا بالعبادة بقصد الامتثال لصحت وإن لم نقصد بقيّة الدواعي، وهذا كاشف عن عدم أخذها في المتعلق، وإلا لو كانت مأخوذة فيه لما صحت العبادة بترك قصدها.

وفيه: أولاً: صاحب الكفاية وإن أجاب على إشكال الدور، إلا أنه لم يجب على إشكال عدم القدرة على الامتثال، فهو وارد هنا أيضاً؛ إذ كيف يؤتى بالصلاة بأحد هذه الدواعي، والحال أنه لا أمر بالصلاة وحدها؛ حيث إن الأمر قد تعلّق بالصلاة المقيّدة بهذا الداعي؟!

ثانياً: إشكال الدور باقٍ كما ذكره النائي؛ لأنّ قصد المصلحة مثلاً المأخوذ في متعلّق الأمر يلزم منه الدور. وتوضيحه: إنّ قصد المصلحة يتوقّف على ثبوت المصلحة، والمفروض أنه لا مصلحة بدون قصدها؛ إذ قصد المصلحة يكون من أحد القيود المعتبرة، والصلاة لا تشتمل على المصلحة إلا بعد جامعيتها لجميع القيود المعتبرة فيها التي منها قصد المصلحة، فكما أنّ الصلاة الفاقدة للفتحة لا يكون فيها مصلحة، كذلك الصلاة الفاقدة لقصد المصلحة لا تشتمل على المصلحة أيضاً، فيلزم حينئذٍ أن تكون المصلحة متوقّفة على القصد إليها، والقصد إليها متوقّف على ثبوتها في نفسها من غير ناحية القصد إليها، فلو جاءت من ناحية نفس القصد إليها للزم الدور.

ثالثاً: أمّا كلامه رَحِمَهُ اللهُ عن القطع بعدم أخذ هذه الدواعي في المتعلّق؛ بدليل صحة العبادة بدون قصدها، فصحيح أنّ قصد امتثال الأمر كافٍ في صحة العبادة، وأنّ هذا كاشف عن كون هذه الدواعي ليست مأخوذة بنفسها في المتعلّق، ولكن لا يلزمه كون الجامع بين القربات غير مأخوذ فيه.

وتوضيحه: مرّة يقول المولى: (صلّ بقصد امتثال الأمر)، أو (صلّ

بقصد حسن الفعل)، أو (صلّ بقصد الخوف من النار)، أو (صلّ بقصد الطمع بالجنة) . . . ومرة يقول: (صلّ بقصد القربة إلى الله)، فيأخذ الجامع بين القربات؛ أي عنوان القربة إلى الله، في المتعلق، وهنا تصحّ العبادة بأي فرد من أفراد الجامع.

وعليه، فصحة الصلاة بقصد الأمر وبدون قصد تلك الدواعي، لا يكشف إلا عن عدم أخذها بالخصوص. وأمّا اعتبار الجامع بين الجميع؛ أي عنوان القربة إلى الله سبحانه وتعالى، فهو ممكن بلا إشكال. وعليه، فيحتمل أن تكون صحة العبادة المأتي بها بداعي أمرها إنّما هي من ناحية تحقق الجامع القربي به.

وإن قيل: لمّا كان أحد أفراد الجامع، وهو (قصد امتثال الأمر)، لا يمكن أخذه في المتعلق، امتنع أخذ الجامع نفسه قيداً فيه.

قلنا: لا يشترط في أخذ الجامع قيداً في المتعلق أن تكون كلّ أفراده مقدورة، بل يكفي أن يكون بعضها مقدوراً.

كلام النائي:

ذهب الميرزا رَحِمَهُ اللهُ إِلَى عدم إمكان أخذ هذه الدواعي في متعلق الأمر؛ لأنّ الإرادة التكوينية الشخصية المتعلقة بالفعل الخارجي، إنّما نشأت من الداعي، فلو كان الداعي مأخوذاً في المتعلق، فتكون الإرادة متعلقة بالصلاة مثلاً وبالداعي، ومن المعلوم أنّ العمل متأخّر عن الإرادة؛ لأنّ العمل يكون عن إرادة، وعليه فالداعي مقدّم رتبة على الإرادة، وهي متأخّرة عنه؛ فلو افترضنا أنّ الإرادة تتعلق به، للزم كونها مقدّمة عليه رتبة. ومردّ هذا إلى تقدم الشيء على نفسه، وهو محال.

وبما أنّ متعلّق الإرادة التشريعية هو بعينه ما تتعلّق به الإرادة التكوينية،

فلو لم يمكن تعلّق الإرادة التكوينية بشيء، لم يمكن تعلّق الإرادة التشريعية به أيضاً.

وببيان آخر: إنّ الدواعي لا يمكن أن تتعلّق بها إرادة الفاعل؛ لأنّها واقعة فوق الإرادة، والإرادة إنّما تنبعث عنها، ولا يمكن أن تتعلّق الإرادة بها؛ لأنّ الإرادة إنّما تتعلّق بما نفعل، ولا يمكن أن تتعلّق بما لا يكون من سنخ الفعل؛ كالدواعي. وإذا لم تكن الدواعي متعلّقة لإرادة الفاعل، فلا يمكن أن تتعلّق بها إرادة الأمر عند إرادته للفعل؛ للملازمة بين إرادة الفاعل وإرادة الأمر؛ بمعنى أنّه كلّ ما تتعلّق به إرادة الفاعل، تتعلّق به إرادة الأمر، وكلّ ما لا تتعلّق به إرادة الفاعل، لا تتعلّق به إرادة الأمر.

وفيه: أولاً: يرد عليه بالنقض أنّ الميرزا نفسه قد صحّح أخذ قصد امتثال الأمر قيداً في المتعلّق من خلال تعدّد الأمر وامتّم الجعل، فنسأله: هل عندنا إرادة لهذا الفعل أم لا؟

نعم، لدينا إرادة تكوينية وهي نشأت من الداعي، وقصد الامتثال داعٍ، وهو من الكيفيات النفسانية، فكيف تتعلّق به الإرادة؟!

ثانياً: أجاب السيد أبو القاسم الخوئي رَحِمَهُ اللهُ بِجواب حاصله: إنّ الإرادة تتوقّف على منشئها، وهو الداعي، ولكن الإرادة التي تعلّقت بالفعل والداعي هي غير الإرادة الشخصية التي نشأت من الداعي، فلا يلزم المحذور.

والإنصاف: أنّ هذا الكلام في غير محلّه؛ لأنّ الإرادة الشخصية التي تعلّقت بالفعل والداعي، لما كانت ممكنة الوجود، فلا بدّ لها من داعٍ تنشأ منه، فالإشكال باقٍ، ثمّ إنّ الإرادة المنبعثة من الداعي بماذا تعلّقت؟!

والذي يمكن قوله في المقام ودفع الإشكال به، هو: إنّ الداعي لا

يمكن أن تتعلّق به إرادة الفاعل أصلاً؛ سواء كانت هي الإرادة التي كان ذلك الداعي باعثاً عليها، أم كانت هناك إرادة أخرى تتعلّق بإيجاد ذلك الداعي .

أمّا الأوّل، فواضح، وأمّا الثاني؛ فلأنّ الداعي ليس من أفعال النفس، بل هو من انفعالاتها، أو من كيفياتها، فلا تدخله الإرادة والاختيار، والذي تدخله الإرادة هو القصد الذي هو فعل نفساني، فمعنى تعلّق الإرادة بالفعل مع قصد الأمر مثلاً، هو تعلّقها به بما أنّه فعل من أفعال النفس؛ أعني كونه فعلاً قلبياً، فهذا الذي تدخله الإرادة، فلا إشكال حينئذٍ.

والخلاصة: إنّ التقييد ممكن، وعليه فإذا أطلق المولى ولم يقيّد، فمقتضى الإطلاق كون الواجب توصلياً.

أدلة أصالة التعبدية:

ذهب بعض الأعلام إلى أنّ مقتضى الأصل اللفظي هو التعبدية، واستدلوا على ذلك ببعض الأدلة، منها:

الدليل الأول:

إنّ الأمر فعل اختياري للمولى، والفعل الاختياري الصادر من الحكيم لا بدّ أن يكون لغرض، وإلاّ لزمّت العبثية وهي عليه **مَحَالَةٌ** محالة.

ثمّ إنّ الغرض من الأمر هو المحركة،؛ أي تحريك المكلف تجاه الفعل؛ إذ لولا الأمر قد يفعل المكلف وقد لا يفعل، وإنّما دعاه أمر المولى إلى الفعل، ولا معنى لذلك سوى كون الحركة عنه؛ إذ لولا ذلك لما كان هو المحرك بل كان المحرك هو الداعي الآخر. وعليه فلا تكون الأوامر إلاّ تعبدية إلاّ إن قامت قرينة على التوصلية.

وفيه: **أولاً:** أن كون الأمر داعياً إلى فعل المكلف لا يختلف بالنسبة لكل من التوصلي والتعدي؛ إذ لا معنى لمحركية الأمر في التوصلي أيضاً سوى كون الحركة عنه، فلولا أمر المولى لما تحرك المكلف لفعل التوصليات أيضاً؛ كما في أمره سبحانه وتعالى برّد التحية - وهو واجب توصلي - فلولا أمر المولى بالرد لما تحرك المكلف تجاهه. ولكن الإنصاف أن الأمر إنما يكون محركاً نحو الفعل، وأما كون هذه الحركة عنه وبداعيه، فهو أمر آخر لا يمكن أن يكون الأمر متعرضاً له.

وبالجملة، فإنّ الأمر إنما يدعو للفعل، وأما دواعي الفعل، فلا يكون الأمر متكفلاً بها.

ثانياً: بناءً على كون الأمر داعياً إلى الفعل مقتضياً لتعديته، يلزم انحصار التعبدية بداعي قصد امتثال الأمر فقط، مع أن نفس من قالوا بهذا الاقتضاء جعلوا سائر الدواعي في عرض قصد الامتثال، ولم يحصروا التعبدية بقصد امتثال الأمر.

ثالثاً: صحيح أن كلّ فعل اختياري من أفعال الحكيم لا بدّ له من غرض لنفي العبثية عنه، إلا أن الغرض قائم بمتعلق الأمر لا بالأمر نفسه، فالمصلحة بنفس الصلاة مثلاً لا بالأمر بها. ثمّ إنه لو سلّمنا أن الغرض من الأمر هو الداعوية إلى الفعل، إلا أنه من المعلوم أن الغرض لا يجب تحصيله حتى يكون هو المحقق للعبادية، كما أن الملاك القائم بالفعل لا يجب تحصيله؛ لأنّ الملاكات ليست باختيار المكلف حتى يجب عليه تحصيلها.

الدليل الثاني:

قوله ﷺ: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا﴾^(١)، فقد استدللوا بهذه الآية الشريفة

(١) سورة البينة، الآية: ٥.

على أصالة التعبدية؛ وذلك بحمل (اللام) في «ليعبدوا» على الباء؛ فيصبح المعنى (وما أمروا إلا بعبادة الله)، فتدل حينئذٍ على أن كل الأوامر الواردة في الشريعة عبادة لا تسقط إلا بقصد امتثال الأمر.

وفيه: أولاً: إن لاحظنا سياق الآيات السابقة لوجدنا موردها أهل الكتاب والمشركين؛ حيث قال ﷺ في مستهل السورة: ﴿لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنْفَكِينَ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ﴾^(١)، وعليه فالآية ظاهرة في إرادة التوحيد ونفي الشرك، كما فسرها به جماعة، بل عن الشيخ البهائي رحمه الله الجزم بذلك.

وعليه، فمعنى الآية الشريفة هو أن العبادة لا بد أن تكون منحصرة بالله سبحانه وتعالى، وأنه لا عبادة لغيره.

ثانياً: لو كانت الآية ناظرة إلى عبادية الأوامر للزم تخصيص الأكثر؛ فإن أغلب واجبات الشريعة توصلية. اللهم إلا إن حملنا الأمر على الجامع الأعم من الواجب والمستحب؛ فإن أغلب المستحبات تعبدية.

ثالثاً: قد تكون (اللام) في «لتعبدوا» للغاية؛ أي الغاية من الأوامر العبادة، إلا أن هذا لا يلزم منه عبادية الواجبات؛ لأننا نجد بعض الواجبات غايتها حصول العبادة؛ مثل وجوب الستر وطهارة الثوب في الصلاة، إلا أنها واجبات توصلية.

وعليه، فلا يلزم من كون (اللام) للغاية أن تكون الأوامر كلها عبادية.

الدليل الثالث:

حسنة أبي حمزة، عن علي بن الحسين عليه السلام قال: «لا عمل إلا

(١) سورة البينة، الآية: ١.

بنية»^(١)، وخبر إسماعيل بن محمد بن إسحاق بن محمد قال: حدثني علي بن جعفر بن محمد، وعلي بن موسى بن جعفر، هذا عن أخيه، وهذا عن أبيه - موسى بن جعفر عليه السلام - عن آبائه عليهم السلام عن رسول الله ﷺ - في حديث - قال: إنما الأعمال بالنيات، ولكل امرئ ما نوى، فمن غزا ابتغاء ما عند الله فقد وقع أجره على الله ﷻ، ومن غزا يريد عرض الدنيا، أو نوى عقلاً، لم يكن له إلا ما نوى»^(٢). ولا يخفى أن هذا الخبر ضعيف لوجود عدة من المجاهيل في سنده.

وجه الاستدلال بهذه الأخبار هو: إن حملها على انتفاء حقيقة العمل عند انتفاء النية باطل، وعليه كلما تعدّر حملها على انتفاء الحقيقة تحمل حينئذٍ على نفي الصحة.

وفيه: أن الحمل على نفي الصحة يستلزم التخصيص المستهجن؛ إذ الواجبات التوصلية والتي هي أكثر بكثير من الواجبات التعبدية، لا يشترط في صحتها قصد القربة، فتكون حينئذٍ خارجة عن عمومات تلك الأخبار. ومن هنا قال الشيخ الأنصاري رحمته الله في كتاب الطهارة: «وأما الأخبار، فحملها على ظاهرها ممتنع، وعلى نفي الصحة - بمعنى ترتب الأثر - موجب للتخصيص الملحق للكلام بالهزل، إلا أن يراد من النية مطلق قصد الفعل، فيراد من الروايات أن الفعل غير المقصود لا يعدّ من أعمال الفاعل؛ لأنه صادر بغير قصده وإرادته، فإن من أكرم رجلاً لا بقصد أنه زيد لم يكن إكرام زيد بهذا العنوان من أفعاله الاختيارية، فالعمل عمل من حيث العنوان المقصود دون غيره من الأعمال غير المقصودة... فالأظهر في هذه

(١) وسائل الشيعة باب ٥ من أبواب مقدمة العبادات ج ١، ص ٤٦، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة باب ٥ من أبواب مقدمة العبادات ج ١، ص ٤٨، ح ١٠.

الأخبار حمل النبويين منها على إرادة نفي الجزاء على الأعمال إلا بحسب النية، فالعمل لا يكون عملاً للعبد يكتب له أو عليه إلا بحسب نيته، فإذا لم تكن نيته فيه لم يكتب أصلاً، وإذا نوى كتب على حسب ما نواه حسناً أو سيئاً».

أقول: هذا هو الصحيح، فإنَّ الإنسان لا يستحقَّ من جزاء عمله إلا جزاء ما قصده، فالفعل إنَّما يتصف بالحسن إذا كان القصد حسناً، كما أنَّه يكون قبيحاً إذا كان القصد قبيحاً، فمثلاً ضرب اليتيم إذا كان بداعي التأديب يكون حسناً، وإذا كان ظلماً وبداعي التشقي والانتقام يكون قبيحاً، وهكذا بقيَّة الأعمال، فاتصافها بالحسن أو القبح تابع للمقصود منها والداعي إليها، ولكلِّ امرئ ما قصده.

ومما يؤكِّد ما ذكرناه ما تقدم في الخبر السابق؛ حيث ورد فيه: «فمن غزا ابتغاء ما عند الله، فقد وقع أجره على الله، ومن غزا يريد الدنيا أو نوى عقلاً، لم يكن له إلا ما نوى»، ونحوه مرسل مصباح الشريعة عن الصادق عليه السلام: «قال النبي ﷺ: إنَّما الأعمال بالنيات، ولكل امرئ ما نوى، فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله، فهجرته إلى الله ورسوله، ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأة يتزوجها، فهجرته إلى ما هاجر إليه»^(١). ولكنه ضعيف بالإرسال.

فالهجرة الحاصلة من الشخصين في الخبر الأخير تتحد بحسب الظاهر والصورة، وإنَّما الاختلاف بالنية؛ فإن كانت النية هي الهجرة لله وللرسول، فيثاب عليها، وتكون ممدوحة، وإن كانت لغرض دنيوي وحطام الدنيا فتكون مذمومة، وقس عليه ما ذكر في الخبر الأوَّل من الغزو.

(١) مستدرک الوسائل باب ٥ من أبواب مقدمة العبادة ج ١، ص ٩٠، ح ٥.

والنتيجة إلى هنا: إنَّ ما استدل به من الأخبار على أنَّ كلَّ واجب عبادة لا يسقط إلا بقصد الامتثال، في غير محله، بل هي ظاهرة كما عرفت في ترتب الثواب على القصد والدواعي^(١). واحتمل الميرزا رَحِمَهُ اللهُ أَنْ يكون معنى هذه الأخبار هو أنَّ العمل المفروض كونه عبادة، لا يقع إلا بالنية. واحتمل أيضاً المعنى الذي استظهره الشيخ الأنصاري رَحِمَهُ اللهُ أخيراً، وقويته، وهو الأقرب.

الإطلاق المقامي:

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «ثالثتها: إنه إذا عرفت بما لا مزيد عليه، عدم إمكان أخذ قصد الامتثال في المأمور به أصلاً، فلا مجال للاستدلال بإطلاقه - ولو كان مسوقاً في مقام البيان - على عدم اعتباره، كما هو أوضح من أن يخفى، فلا يكاد يصحَّ التمسك به إلا فيما يمكن اعتباره فيه. فانقدح بذلك أنَّه لا وجه لاستظهار التوصلية من إطلاق الصيغة بمادتها، ولا لاستظهار عدم اعتبار مثل الوجه مما هو ناشئ من قبل الأمر، من إطلاق المادة في العبادة لو شك في اعتباره فيها، نعم إذا كان الأمر في مقام بصدد بيان تمام ما له دخل في حصول غرضه، وإن لم يكن له دخل في متعلق أمره، ومعه سكت في المقام، ولم ينصب دلالة على دخل قصد الامتثال في حصوله، كان هذا قرينة على عدم دخله في غرضه، وإلا لكان سكوته نقصاً له وخلاف الحكمة، فلا بد عند الشك وعدم إحراز هذا المقام، من الرجوع إلى ما يقتضيه الأصل ويستقل به العقل».

بعد أن نفى صاحب الكفاية الإطلاق اللفظي؛ إذ مع عدم إمكان التقييد لا

(١) مسالك النفوس، كتاب الطهارة ج ١، ص ٤٩٨ - ٤٩٩ - ٥٠٠.

يمكن الإطلاق، استثنى صورة الإطلاق المقامي؛ فإنَّ عدم ذكر المتكلم لبعض القيود حال كونه في مقام بيان تمام ما له دخل في حصول غرضه دالٌّ على عدم أخذها في الغرض، وعليه فالإطلاق المقامي ينفي القيود المسكوت عنها المحتمل دخالتها في الغرض، وإن لم ينفِ ما يحتمل في المتعلق.

وعليه، إذا كان لقصد الامتثال دخالة في الغرض لذكره المولى. لا يرد عدم إمكان أخذه في المتعلق؛ لأنَّ الكلام في الإطلاق المقامي لا في الإطلاق المقالي، وبالتالي يمكن للمولى أن يأتي بقيد قصد الامتثال من خلال جملة ثانية إذا كان قصد الامتثال له دخالة في غرضه، ولكن كل ذلك متوقف على إحراز كونه في مقام البيان، ولا يوجد ما يحرز به ذلك بخلاف الإطلاق المقالي؛ فإنَّه يكفي الأصل العقلائي في إحراز كون المتكلم في مقام البيان، وهذا بخلاف الإطلاق المقامي؛ فإنَّ إحراز كونه في مقام البيان يتوقف على قرائن خاصة.

هذا ما ذكره جماعة من الأعلام، ولكن ذكرنا في مبحث الصحيح والأعم بعض الفوارق بين الإطلاق المقامي والإطلاق المقالي، كما سيأتي توضيحه بشكلٍ موسَّع في مبحث المطلق والمقيد.

ومهما يكن من شيء، فقد عرفت أنَّ مقتضى الأصل اللفظي هو التوصلية، نعم على فرض عدم ثبوت الأصل اللفظي، يقع السؤال: ما هو مقتضى الأصل العملي؟

الجهة الثانية من المقام الثاني: الأصل العملي بالنسبة للتعبدي

والتوصلي بالمعنى الثاني

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «فاعلم: أنَّه لا مجال - ها هنا - إلا لأصالة الاشتغال، ولو قيل بأصالة البراءة فيما إذا دار الأمر بين الأقل

والأكثر الارتباطيين، وذلك لأنَّ الشكَّ ها هنا في الخروج عن عهدة التكليف المعلوم، مع استقلال العقل بلزوم الخروج عنها، فلا يكون العقاب - مع الشك وعدم إحراز الخروج - عقاباً بلا بيان، والمؤاخذه عليه بلا برهان».

يقول صاحب الكفاية بأنَّه حتى لو قلنا بالبراءة العقلية في مسألة الأقلِّ والأكثر الارتباطيين - والحال أنَّه يقول بالاحتياط العقلي - ولكننا نقول بجريان الاحتياط العقلي في المقام وعدم جريان البراءة العقلية؛ لأنَّنا هنا على يقين بتحقق التكليف فعلاً، ونشكُّ في سقوطه وبراءة الذمة منه مع الإتيان بالعمل بدون قصد الامتثال، ومع بقاء الشك لا تفرغ الذمة يقيناً، فوجب الإتيان بنية قصد الامتثال لتفرغ الذمة يقيناً؛ إذ الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني.

إشكال:

قوله: «لا مجال - ها هنا - إلا لأصالة الاشتغال، ولو قيل بأصالة البراءة فيما إذا دار الأمر بين الأقلِّ والأكثر الارتباطيين».

فيه: أولاً: أنَّه لا فرق بين المقامين حتى يمكن إجراء البراءة العقلية هناك، بينما لا محيص عن جريان الاحتياط العقلي هنا، بل هما واحد، وعليه إمَّا أن نقول بالبراءة في كلِّ منهما، أو بالاحتياط.

أمَّا كونهما واحداً؛ فلأنَّ التكليف في كلِّ منهما واحد قد انصبَّ على المركَّب بأجزائه التي لا يمكن التفكيك بينها من حيث ثبوتها وسقوطها، فهي مرتبطة من هاتين الحثيتين. نعم، يمكن التفكيك من حيث التنجيز؛ فإنَّ المقدار المنجَز من الأجزاء هو ما تناهى إلينا وجوبه بطريق معتبر دون ما غيره.

ثانياً : علّل القائلون بالاحتياط العقلي في مسألة الأقل والأكثر الارتباطيين، بأنه لا شك في كوننا مكلفين يقيناً بالمركب الذي نقطع بوجوب بعض أجزائه ونشك في وجوب بعضها الآخر. كما لا شك في أنّ لهذا التكليف غرضاً لا بدّ من تحصيله؛ إذ سقوط الأمر تابع لسقوط الغرض، والحال أنّنا لا ندري هل الغرض التام الذي نقطع بانشغال دمتنا بوجوب تحصيله، يتحصّل بدون الجزء المشكوك أم لا؟ ومن المعلوم أنّ تحصيل الغرض التام يكون بالإتيان بالجزء المشكوك.

وبيان آخر: إنّ العلم الإجمالي بوجوب الأقل أو الأكثر، وإن انحلّ إلى العلم التفصيلي بوجوب الأقل وشك بدوي بوجوب الأكثر، إلا أنّ لازم اليقين بوجوب الأقل بحكم العقل هو الخروج عن عهده بتحصيل الجزم بالفراغ عنه، وتحصيل هذا الجزم بعد احتمال وجوب الأكثر مع فرض ارتباطية الواجب لا يكون إلا بالإتيان بالأكثر، من جهة أنّه مع الاقتصار على الأقل لا يعلم بالخروج عن عهده نظراً إلى احتمال وجوب الأكثر في الواقع حينئذٍ، فلا بدّ من الاحتياط بإتيان الأكثر مقدّمة لتحصيل الجزم بالفراغ عن عهدة التكليف.

وعليه، فالقاعدة هي الاحتياط العقلي سواء في مسألة الأقل والأكثر الارتباطيين أم في مسألة اشتراط قصد امتثال الأمر؛ إذ الملاك واحد في كليهما، ولا خصوصية له في المقام حتى يقال باقتضاء الأصل في المقام الاشتغال، ولو مع القول بالبراءة في الأقل والأكثر الارتباطيين.

والإنصاف: أمّا بالنسبة إلى تعيّن الاحتياط العقلي، فنقول: إنّ دائرة الغرض من التكليف ليست أوسع من دائرة أجزائه، فلمّا كان الواصل هو وجوب البعض دون البعض الآخر؛ أي وجوب الأجزاء التسعة مثلاً دون العاشر، ووجوب التكليف دون قيد قصد امتثال الأمر، كان الواصل من

الغرض ما هو قائم في هذه الأجزاء التسعة والتكليف بدون قيد القصد، وبالتالي وجب الإتيان بهذا المقدار دون الجزء العاشر المشكوك وقصد الامتثال؛ لأنَّهما غير واصلين، وبالتالي ليسا منجزين.

وعليه، فالمتعين هو جريان البراءة العقلية في كلٍّ من الموردين؛ إذ يقبح العقاب بلا بيان؛ فلو فرض أنَّ الواجب في الواقع عشرة أجزاء، وأنَّ الغرض قائم بالجزء العاشر أيضاً، إلا أنَّ تركه ليس مستنداً إلى المكلف نفسه حتى يعاقب عليه، بل تركه مستند إلى المولى؛ حيث لم يبيِّن لنا هذا الجزء القائم به الغرض.

إن قلت: إنَّ قاعدة قبح العقاب بلا بيان لا تجري هنا؛ لعدم إمكان البيان من الشارع.

قلت: إنَّ البيان بمعنى أخذ قصد القرية في متعلِّق الأمر وإن كان غير ممكن على مذهب صاحب الكفاية، إلا أنَّ البيان بمعنى أنَّه دخيل في غرضه ولو بجملة خبرية من دون أخذه في متعلق الأمر بمكان من الإمكان. وعليه، فلا إشكال من هذه الجهة.

أمَّا بالنسبة إلى إمكان جريان البراءة الشرعية في مسألة الأقل والأكثر الارتباطيين دون مسألة اشتراط قصد الامتثال؛ فهو راجع إلى إمكان القول في المسألة الأولى بأنَّ الشك في الجزء العاشر شك في أصل التكليف المركب من عشرة أجزاء مثلاً، وعليه فهو مجرى للبراءة الشرعية، بينما في مسألة اشتراط قصد الامتثال، لمَّا كان أخذه في المتعلق غير ممكن، لا يمكن نفيه بالبراءة الشرعية؛ لأنَّها تنفي ما من شأنه الوضع الشرعي، والفرض أنَّ قصد الامتثال غير قابل للوضع الشرعي؛ لأنَّه من كيفيات الإطاعة المأخوذة من حكم العقل لا من الشارع.

وفيه : أنَّ هذا الكلام صحيح بناءً على عدم إمكان أخذ قصد الامتثال في المتعلق مطلقاً، أمّا على مبنانا من إمكان أخذه ولو بأمر ثانٍ، فلا يصحّ، وإنّما يكون الشك في اشتراط قصد الامتثال كالشك في الجزء العاشر مثلاً؛ أي شك في أصل التكليف، وهو مجرى للبراءة الشرعية.

وعليه، فالبراءة العقلية تجري في الموردين؛ لأنّ موضوعها عدم البيان، وهو متحقّق في كليهما، وكذلك البراءة الشرعية تجري في الموردين؛ لأنّ موضوعها عدم العلم، وهو متحقّق في كليهما أيضاً.

شبهة:

قد يقال: كيف أجرى صاحب الكفاية أصالة الاحتياط العقلي في مسألة الأقل والأكثر الارتباطيين مع أصالة البراءة الشرعية فإنّ الأولى توجب الإتيان بالأكثر، والثانية تنفي وجوبه.

وجوابه: أنّ الاحتياط العقلي تعلّقي؛ أي معلّق على عدم ورود ترخيص من الشارع، والبراءة الشرعية ترخيص منه، فيرتفع موضوع الاحتياط.

شبهة:

قد أجرينا البراءة العقلية والشرعية في مسألة الأقل والأكثر الارتباطيين، والحوال أنّ لدينا علماً إجمالياً بوجوب أصل المركّب - أي علم إجمالي متعلق بالجامع بينهما - ونشك هل متحقّق بالتسعة أم العشرة؟ وإجراء البراءة في التقييد يعارضه إجراؤها في الإطلاق؛ إذ كلّ منهما خارج عن الجامع وزائد عليه، فلم ينحلّ العلم الإجمالي إلى يقين بوجوب الأقل وشك بدوي بوجوب الأكثر.

وجوابه: أنّه يشترط في جريان أصالة البراءة أن يكون فيها منّة على

المكلفين، وهذا حاصل بإجرائها في التقييد؛ لما فيه من كلفة زائدة، خلافاً للإطلاق الذي فيه توسعة على المكلفين، فيكون إجراء البراءة فيه رفعاً لهذه التوسعة، وهذا خلاف المنّة.

ومن هنا جرت البراءة في التقييد؛ أي التقييد بالجزء العاشر وقصد الامتثال، دون الإطلاق، فينحلّ العلم الإجمالي.

والخلاصة: إنّ مقتضى الأصل اللفظي توصلية الواجبات، وعلى فرض عدمه، فإنّ مقتضى الأصل العملي البراءة من التعبدية، وبالتالي تعيّن التوصلية، والله العالم.

المبحث الخامس

ما يقتضيه إطلاق الصيغة

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ : «المبحث السادس : قضية إطلاق الصيغة كون الوجوب نفسياً تعينياً عينياً، لكون كل واحد مما يقابلها يكون فيه تقييد الوجوب وتضييق دائرته، فإذا كان في مقام البيان، ولم ينصب قرينة عليه، فالحكمة تقتضي كونه مطلقاً، وجب هناك شيء آخر أو لا، أتى بشيء آخر أو لا، أتى به آخر أو لا، كما هو واضح لا يخفى».

هذا هو المبحث الخامس، وترتيبه سادساً لدى صاحب الكفاية، وحاصل ما أفاده رَحِمَهُ اللهُ : إنَّه إذا دار الأمر في الواجب بين أن يكون نفسياً أم غيرياً، تعيينياً أم تخييرياً، عينياً أم كفائياً، فإنَّ مقتضى الأصل اللفظي أن يكون نفسياً وتعيينياً وعينياً.

هذا ما ذهب إليه المشهور ومنهم صاحب الكفاية، ولا بدّ من تقسيم البحث حتى يُبين الإنصاف لكل فردين على حدة.

ولا يخفى أنَّ الكلام في الوجوب لا في الواجب، وإنَّما جرت سيرة الأعلام على هذه العنونة مسامحة؛ كما هو الحال في مبحث الواجب المطلق والمقيد، فإنَّ الكلام هناك في الوجوب أيضاً لا في الواجب، والأمر سهل.

الواجب النفسي والغيري: تعريفهما

هناك تعريفان لكل من الواجب النفسي والغيري، أمّا الأوّل، فهو أنَّ

الواجب الغيري: «ما أُمرَ به للتوصل إلى واجب آخر»، والنفسي: «ما لم يؤمر به للتوصل إلى واجب آخر».

وأما التعريف الثاني، فهو أنَّ الواجب الغيري: «ما أُمرَ به لغيره»، بينما الواجب النفسي: «ما أُمرَ به لنفسه».

ولم يسلم التعريف الأول من إشكالات، نذكر منها إشكالاً واحداً؛ لما تقدّم من أنَّ هذه التعريفات لا تتعدّى عن كونها تعاريف لفظية؛ أي بياناً للفظ بلفظ؛ كما في قولك: (السعدانة نبت)، فلا يرد عليها طرداً وعكساً.

حاصل هذا الإشكال: إنّه يلزم على هذا التعريف الأول أن تكون أغلب الواجبات النفسية - إنَّ لم نقل كلّها - واجبات غيرية؛ لأنَّ الواجب النفسي؛ كوجوب الصلاة مثلاً، إنّما وجب للملاك القائم بمتعلقه، والذي يجب تحصيله، وبالتالي فكلّ واجب نفسي في متعلقه مصلحة يجب تحصيلها، فيكون وجوبه لغيره، وهذا مناط الوجوب الغيري.

أجاب البعض: صحيح أنَّ الوجوب النفسي فيه غرض قائم بمتعلقه يجب تحصيله، ولكننا قلنا أنّه نفسي لانطباق عنوان حسن عليه، فلاجل هذا العنوان يطلق عليه أنّه واجب نفسي.

وفيه: أنّه هذا العنوان الحسن لا بدّ أن يحصل من الملاك والغرض القائم بالمتعلق، فنرجع إلى المحذور السابق، وإلا فإن لم يحصل من الملاك فمن أين؟

والجواب الصحيح: إنَّ الأحكام وإن كانت تابعة للملاكات القائمة بمتعلقاتها، ولكن هذه الملاكات لا يجب تحصيلها؛ لأنّها دواعي، فهي بالتالي خارجة عن اختيار المكلف، فلا يتعلّق بها التكليف لتكون واجبة على المكلف. وعليه، ليست الواجبات النفسية واجبة لواجب آخر.

اقتضاء إطلاق الصيغة للنفسية:

بعد أن عرفنا تعريف كلٍّ من الواجب النفسي والغيري، نبحت فيما يقتضيه إطلاق الصيغة، فهل الأصل اللفظي حال الإطلاق يقتضي كون الوجوب نفسياً أم غيرياً؟

المشهور بين الأعلام أنه بمقتضى الإطلاق يكون الواجب نفسياً، وذلك من خلال أحد أمرين أو كليهما، هما: إطلاق الهيئة في الواجب الغيري، وإطلاق المادة في الواجب النفسي.

وتوضيحه: أمّا استفادة النفسية من إطلاق الهيئة في الواجب الغيري، فمثلاً إذا قال المولى: (توضّؤوا)، ونحن لا ندري هل الوضوء واجب لنفسه أم واجب لأجل الصلاة؟ هنا نجد أنّ كون الوضوء واجباً لغيره يحتاج إلى مؤنة زائدة، وهي تقييد وجوب الوضوء بوجوب الصلاة؛ حيث إنّ وجوبه مترشّح عن وجوب الصلاة الذي هو واجب نفسي.

وعليه، يكون وجوب الصلاة مقدّمة وجوبية لوجوب الوضوء، كما يكون وجود الوضوء مقدّمة وجودية لوجود الصلاة.

وعليه، فمقتضى إطلاق الهيئة أنّه لنفسه ما لم يأت المولى بقرينة دالة على كونه لغيره؛ كقوله ﷺ: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَجْلِسْكُمْ إِلَى الْكُعْبَيْنِ﴾^(١).

وكذا إطلاق المادة في الواجب النفسي يقتضي كون وجوب الوضوء نفسياً؛ فلو أوجب المولى الصلاة، ثمّ ذكر أنّها مقيدة بالفاتحة والركوع

(١) سورة المائدة، الآية: ٦.

والسجود، ولم يذكر الطهارة مثلاً، فتكون الصلاة غير مقيّدة بالطهارة؛ أي مطلقة من ناحيتها، فنفهم أنّها تصحّ بدون طهارة. فلو أوجب المولى الطهارة بعد ذلك بدليلٍ آخر، يلزم من عدم أخذ الطهارة قيداً في الصلاة أنّ وجوب الطهارة وجوب نفسي، وهذا اللازم حجة؛ لأنّه لازم الإطلاق، والإطلاق أمانة، ومثبتات الأمانة حجة.

إشكال ودفع:

أمّا الإشكال، فهو أنّ استفادة النفسية من إطلاق الهيئة غير ممكن؛ لأنّها معنى حرفي، فهي غير قابلة للإطلاق والتقييد.

وأجاب صاحب الكفاية - كما سيأتي إن شاء الله في مبحث مقدمة الواجب -:

«إن مفاد الهيئة - كما مرت الإشارة إليه - ليس الأفراد، بل هو مفهوم الطلب، كما عرفت تحقيقه في وضع الحروف، ولا يكاد يكون فرد الطلب الحقيقي، والذي يكون بالحمل الشائع طلباً، وإلا لما صحّ إنشاؤه بها... ولعل منشأ الخلط والاشتباه تعارف التعبير عن مفاد الصيغة بالطلب المطلق، فتوهم منه أنّ مفاد الصيغة يكون طلباً حقيقياً، يصدق عليه الطلب بالحمل الشائع، ولعمري إنه من قبيل اشتباه المفهوم بالمصداق، فالطلب الحقيقي إذا لم يكن قابلاً للتقييد لا يقتضي أن لا يكون مفاد الهيئة قابلاً له، وإن تعارف تسميته بالطلب أيضاً، وعدم تقييده بالإنشائي لوضوح إرادة خصوصه، وإن الطلب الحقيقي لا يكاد ينشأ بها، كما لا يخفى. فانقدح بذلك صحة تقييد مفاد الصيغة بالشرط...».

وفيه: أنّ الهيئة ليست موضوعة لإنشاء المفهوم ولا المصداق، بل موضوعة للنسبة الإيقاعية بين المبدأ والفاعل، وهذه النسبة الإيقاعية إن كانت بداعي طلب الفعل، فيتحقّق بها مصداق الطلب، وإلا فلا.

والإنصاف: أنَّ هناك عدّة أجوبة عن هذا الإشكال نذكرها إن شاء الله في مبحث الواجب المطلق والمشروط، منها: إنَّ التقييد ليس للهيئة؛ أي ليس للنسبة الإيقاعية، بل للجملة؛ مثلاً إذا قال المولى: (إن جاءك زيد فأكرمه)، فليست هيئة (أكرمه) هي المقيّدة بالمجيء، بل الجملة؛ أي أنَّ وجوب الإكرام هو المقيّد به.

والخلاصة: إذا أطلق المولى الهيئة ولم يقيدها بشيء، وهو في مقام البيان، ولم ينصب قرينة على الخلاف، فنستفيد الوجوب النفسي، وكذا يمكن استفادته من إطلاق المادة في الواجب النفسي. وعليه، فإنَّ مقتضى إطلاق الصيغة أن يكون الواجب نفسياً.

مقتضى الأصل العملي:

إذا لم يكن ثمة أصل لفظي يعيّن النفسية أو الغيرية، فما هو مقتضى الأصل العملي؟

نقول: تارةً نشك في كون الوضوء مثلاً واجباً غيرياً أم نفسياً بعد الزوال، وأخرى قبله، فإنَّ كان الشك بعد الزوال؛ أي بعد فعلية وجوب الصلاة، فلازم هذا الشك أنَّه هل الصلاة مقيّدة بالوضوء أم لا؟ فمرجهه إلى الشك في الأقل والأكثر الارتباطيين؛ لأننا على يقين بوجوب الفاتحة والسورة والركوع والسجود وباقي الأجزاء، وعلى يقين بوجوب الستر والاستقبال وباقي الشروط، ونشك في شرطية الوضوء، وبالتالي غيريته، فتجري البراءة عن الأكثر، فلا تكون الصلاة مقيّدة بالوضوء، وعليه يكون واجباً نفسياً.

أمّا لو كان الشك قبل الزوال؛ أي قبل فعلية وجوب الصلاة؛ إذ الفعلية متوقّفة على الزوال، فذهب بعض الأعلام منهم الميرزا النائيني رحمته الله إلى

أنَّه في هذه الصورة؛ حيث نعلم بوجوب الوضوء، ونعلم بوجوب الصلاة المعلق على الزوال، لو كان وجوب الوضوء نفسياً لكان فعلياً قبل الزوال، ولو كان غيرياً لكان مشروطاً بالزوال كوجوب الصلاة الذي وجب لأجله، لأنَّه على فرض الغيرية يكون وجوب الوضوء مترشحاً عن وجوب الصلاة، فلا يعقل أن يكون المترشَّح قبل الزوال فعلياً والمترشَّح عنه غير فعلي. وعليه، نجري البراءة عن التكليف؛ للشك في وجوبه قبل الزوال.

وفيه: لمَّا كان الفرض أنَّا نعلم بوجوب الوضوء، وإنَّما نشكُّ في غيريته، فكيف نجري البراءة عنه؟!

اللهم إلا أن يقال: إنَّه لا علم لنا بوجوبه على كلِّ تقدير، لاحتمال كونه غيرياً، فتجري البراءة حينئذٍ.

ويبقى أن نشير إلى صورة ما لو فرضنا الشك في وجوب الصلاة نفسها مع العلم بوجوب الوضوء، فشككنا بالتالي في أنَّه هل وجوب الوضوء نفسي، أم للصلاة المحتمل وجوبها؟

ذهبت جماعة إلى جريان البراءة عن وجوب الوضوء لاحتمال كونه غيرياً، وذهب آخرون إلى الوجوب، فمثله مثل ما لو علم بوجوب ما عدا السورة مع الشك في وجوبها، فكما أنَّه يقتضي وجوب امتثال ما علم من الأجزاء والشرائط، ولا يجوز إجراء البراءة فيه، مع أنَّه يحتمل كون ما عدا السورة واجباً غيرياً ومقدَّمة للصلاة مع السورة، فكذلك المقام من غير فرق بينهما سوى تعلُّق العلم بمعظم الواجب في مثل الصلاة بلا سورة، وفي المقام تعلُّق العلم بمقدار من الواجب؛ كالوضوء فقط، وهذا لا يصلح أن يكون فارقاً فيما نحن بصدد.

هذا ما ذكره الميرزا النائيني رَحِمَهُ اللهُ، وسيأتي الكلام عنه مفصلاً إن شاء

الله تعالى في مبحث مقدمة الواجب، وسنرى ما هو الإنصاف فيه لأنَّ محلّه هناك.

الواجب التعيني والتخييري: تعريفهما

الواجب التعيني: هو ما تعلّق به الوجوب بخصوصه. أمّا الواجب التخييري، فقد اختلف الأعلام في تصويره على وجوه ثلاثة:

التصوير الأوّل:

صوّر الواجب التخييري على أنّه عبارة عن الجامع الانتزاعي بين شيئين أو أكثر، وهو تصوير معقول ثبوتاً؛ إذ لا محذور في انصباب التكليف على الجامع الانتزاعي.

وما قد يقال من أنّه لا يمكن تعلّق إرادة الأمر بالكلي؛ لعدم تعلّق إرادة الفاعل به مجرّداً عن الخصوصيات الفردية للملازمة بينهما.

فيمكن ردّه بـ: أولاً: أنّه لا ملازمة بين عدم تعلّق إرادة الفاعل به وعدم تعلّق إرادة الأمر باعتبار أنّ الإرادة الفاعلية، إنّما تكون مستتبعة لحركة عضلاته، ولا يمكن حركة العضلات نحو الأمر الكلي، وهذا بخلاف إرادة الأمر.

ثانياً: أنّه لا مانع من تعلّق إرادة الفاعل بالكلي، فالصفات الحقيقية كالعلم والإرادة تتعلّق به، كما في موارد العلم الإجمالي، فإنّه لا واقع للمعلوم بالإجمال في موارد العلم الإجمالي ما عدا عنوان أحدهما أو غيرهما.

نعم، إنّما الإشكال في عالم الإثبات؛ حيث لم نجد ما دلّ على هذا الانصباب. بل ظاهر الدليل كما في خصال الكفّارة أن يكون كلّ واحد من

الخصال واجباً، لا أنَّ الواجب هو الجامع الانتزاعي. وعليه، فقبولنا لهذا التصوير بحال لم نجد غيره؛ بحيث انحصر التصوير فيه.

التصوير الثاني:

صوّر الواجب التخييري أيضاً على أنَّ كلَّ أفرادهِ واجبة وجوباً تعيينياً، إلا أنَّ كلَّ وجوب مشروط بترك الآخر، ففي خصال كفارة الإفطار العمدي مثلاً، يجب الصوم ستين يوماً وجوباً تعيينياً بشرط عدم الإطعام والعتق، كما يجب الإطعام بشرط عدم الصوم والعتق، ويجب العتق بشرط عدم الصوم والإطعام.

وإنّما يصحّ هذا التصوير فيما إذا كان لكلّ من الصيام والإطعام والعتق ملاك يخصه، ولكن لا يمكن الجمع بين الملاكات وكان استيفاء واحد منها مانعاً من استيفاء الباقي. وعليه، فيكون وجوب كلّ واحد منها مشروطاً بعدم الإتيان بالباقي.

ويرد عليه: أنّه لو سلّمنا أنَّ هناك ملاكات متعدّدة، ولكن بعد فرض وقوع التزاحم بينها في المرتبة السابقة على الجعل، لا يمكن أن يكون كلّ واحد منها تاماً في الملاكية؛ لأنّ الملاك المزاحم لغيره لا يكون تاماً في ملاكيته، وتكون النتيجة أنَّ الملاك التام واحد، ومع وحدة الملاك لا تكون الأفراد من الواجب المشروط.

نعم، لو وقع التزاحم بعد الجعل؛ أي في مرتبة فعلية الحكم لأجل عدم القدرة على امتثال التكليفين؛ كما في إنقاذ الغريقين، كان الخطاب في كلّ واحد مشروطاً بعدم فعل متعلّق الآخر؛ لأنّ الملاك في كلّ واحد منهما يكون تاماً، وإنّما المانع هو عدم قدرة المكلف على الجمع بين الامتثالين. وعليه، فيكون الخطاب في كلّ منهما مشروطاً بعدم فعل الآخر.

والخلاصة : إنَّ التزاماً حصل في مقام الجعل والتشريع ، لا يكون الخطاب بكلّ واحد مشروطاً بعدم الآخر ؛ إذ ليس هناك إلا ملاك واحد ، ومع وحدة الملاك لا يمكن أن يكون التكليف بكل واحد مشروطاً بعدم فعل الآخر ؛ إذ يلزمه فعليّة جميع التكاليف عند ترك فعل الكلّ لتحقيق شرط الوجوب في كلّ واحد ، ولازم ذلك تعدّد العقاب ، وهو واضح البطلان ؛ إذ ليس في ترك الواجب التخييري إلا عقاب واحد ، وهذا بخلاف التزام الحاصل بعد الجعل والتشريع ؛ أي في مقام فعليّة الحكم ؛ فإنّ تعدّد العقاب لا مانع منه ، لفعليّة كلّ من التكليفين وقدرته على امتثالهما من باب الترتّب ، كما سيأتي تفصيله إن شاء الله تعالى .

هذا كلّّه بالنسبة إلى مقام الثبوت ، وأمّا في مقام الإثبات ، فيرد عليه أيضاً أنّ إرجاع الواجب التخييري إلى الواجب المشروط خلاف ظاهر الأدلة ؛ باعتبار أنّ الواجب المشروط لا بدّ أن يكون مشروطاً بإحدى أدوات الشرط .

التصوير الثالث :

صوّر الواجب التخييري أيضاً على أن يكون الواجب أحد الشيئين أو الأشياء على البدل ، لكن لا على وجه انتزاع المفهوم الكلّي ، وإلا رجعنا إلى التصوير الأوّل . وهذا التصوير ممكن ثبوتاً باعتبار أنّ غرض المولى متعلق بفعل واحد ، إمّا الإطعام أو الصوم أو العتق ، فأيّ فعل من هذه الأفعال يفي بالغرض ، وعليه لا معنى للجمع بينها ؛ إذ لا غرض مستقلّ لكلّ منها ، كما لا معنى لإيجاد أحدها بعينه ؛ للزومه الترجيح بلا مرجّح . وبناءً عليه ، يصبح الواجب التخييري عبارة عن : أتعلم ، أو صم ، أو اعتق ، فالمراد أحدها على نحو البدلية .

إذاً، لا إشكال في هذا التصوير ثبوتاً، أمّا إثباتاً فيبدو أنّه الأقرب إلى ظاهر الروايات؛ كما في صحيحة أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام: «في رجل أجنب في شهر رمضان بالليل ثم ترك الغسل متعمداً حتى أصبح، قال: يعتق رقبة أو يصوم شهرين متتابعين، أو يطعم ستين مسكيناً»^(١).

اقتضاء إطلاق الصيغة للتعين:

الإنصاف: أنّ الأصل اللفظي يقتضي التعين سواء اخترنا التصوير الأول أم الثاني أم الثالث.

أمّا على التصوير الأول، فالتخير عبارة عن وجوب أحد الأفعال الذي يختاره المكلف؛ أي وجوب أحدها بشرط اختياره، والإطلاق لا يفي بذلك.

أمّا على التصوير الثاني، فالتخير عبارة عن وجوب كلّ منها بشرط عدم الإتيان بالآخر، والإطلاق لا يفي بذلك أيضاً.

وكذلك على التصوير الثالث، فإنّ معنى التخير عبارة عن وجوب أحدها على نحو البدلية والعطف بـ (أو)، والفرض أنّنا نشك في العطف، ولا يفي الإطلاق بذلك.

مقتضى الأصل العملي:

نقول: إنّ دوران الأمر بين التعيين والتخير يمكن تصويره في ثلاث مراحل:

الأولى: إن كان الشك في التعيين والتخير في مرحلة الجعل والحكم

(١) وسائل الشيعة باب ١٦ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ج ١٠، ص ٦٣، ح ٢.

الواقعي ؛ كما لو شككنا في أنَّ الواجب علينا هو صلاة الجمعة تعييناً ، أم أنَّنا مخيرون بينها وبين صلاة الظهر؟

الثانية : إن كان الشك فيهما في مرحلة الحكم الظاهري ؛ كما لو شككنا في أنَّه هل يجب تقليد زيد بعينه أم أنَّنا مخيرون بينه وبين بكر؟

الثالثة : إن كان الشك فيهما في مرحلة الفعلية ومقام الامتثال والتزام خارجاً ؛ كما لو وجدنا غريقين ، واحتملنا أهمية أحدهما بعينه ، فشككنا في أنَّه هل يجب إنقاذه بالخصوص ، أم أنَّنا مخيرون بينه وبين الآخر؟

وقد ذكرنا سابقاً أنَّ المختار بالنسبة إلى الشك في التعيين والتخير في المرحلة الثانية والثالثة هو التعيين ، أمَّا في المرحلة الأولى ، فقلنا بجريان البراءة عن التعيين ؛ لما فيه من خصوصية زائدة ، فننفىها بالإطلاق . وإن قيل : لكن كما أنَّ التعيين فيه خصوصية ، فالتخير كذلك .

قلنا : حتى لو كان في التخير تلك الخصوصية ، إلا أنَّه لا يمكن إجراء البراءة فيه ؛ لأنَّ التخير توسعة على المكلفين ، فإجراء البراءة فيه خلاف الامتنان الذي من أجله جعلت البراءة .

الواجب العيني والكفائي: تعريفهما

هناك عدّة وجوه لتصوير الواجب الكفائي :

التصوير الأوّل :

وهو أنَّ الواجب الكفائي عبارة عن أن يكون المكلف بالواجب شخصاً معيناً عند الله سبحانه وتعالى ، ولكن يسقط عنه بفعل غيره .

وفيه : أنَّ هذا التصوير خلاف ما يظهر من الأدلة في مقام الإثبات ، ثمَّ لماذا يكون هذا الشخص بعينه دون غيره مكلفاً بالواجب طالما يسقط بقيام غيره به؟! !

التصوير الثاني:

وهو أنَّ الواجب الكفائي عبارة عن أن يكون المكلف هو كلَّ الناس على نحو العموم المجموعي؛ بحيث يكون كلَّ فرد هو جزء لموضوع التكليف. وفيه: مضافاً إلى أنَّه بلا موجب، إنَّه باطل بالضرورة؛ للزومه أن يأتي الجميع بفعلٍ واحد، وهذا غير ممكن.

التصوير الثالث:

وهو أنَّ موضوع الواجب الكفائي هو مجموع الناس على نحو العموم الاستغراقي، فهو واجب على كلَّ واحد بشرط أن لا يأتي به سائر الناس. وهذا التصوير ممكن ثبوتاً، ولازمه عقاب الجميع عند ترك الكلِّ لعصيان كلِّ واحد؛ حيث إنَّه ترك متعلِّق التكليف لا إلى بدل؛ أي مع عدم قيام الآخر به. وبالجملية، فإنَّ هذا التصوير، وإن كان ممكناً، إلا أنَّه خلاف ظواهر الأدلة.

التصوير الرابع:

وهو أن يكون موضوع الواجب هو أحد الأشخاص لا بعينه. وهذا ممكن ثبوتاً؛ حيث تكون المصلحة قائمة بفعل أحد المكلفين، وإن ورد استحباب قيام أشخاص معيّنين بالواجب لما فيهم من الخصوصية؛ كصلاة الفقيه على الميت، ونحو ذلك.

أمَّا إثباتاً، فهذا التصوير هو الأقرب إلى ظواهر الأدلة.

اقتضاء إطلاق الصيغة للعينية:

الإنصاف: أنَّ الأصل اللفظي يقتضي العينية سواء اخترنا التصوير الأول أم الثاني أم الثالث أم الرابع.

أمّا الأوّل، فباعتبار أنّه مشروط بأن لا يأتي به الغير، والإطلاق لا يفي بذلك .

وأمّا الثاني، فهو غير غير ممكن ثبوتاً أصلاً .

وأمّا الثالث، فباعتبار أنّه مشروط أيضاً بأن لا يأتي به سائر الناس، والإطلاق لا يفي بذلك .

وأمّا الرابع، فباعتبار أنّه إذا توجّه التكليف إلى شخص خاص، وشككنا أنّه كفائي أم عيني؛ يعني أنّ موضوعه هو الجامع بينه وبين غيره، أم خصوص هذا الفرد، فلا مانع من التمسك بالإطلاق لإثبات كونه عينياً .

فالإنصاف: أنّ مقتضى الأصل اللفظي العينية. أمّا الأصل العملي، فيأتي بحثه - إن شاء الله تعالى - في مبحث البراءة والاشتغال .

المبحث السادس

وقوع الأمر عقيب الحظر

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «المبحث السابع: إنه اختلف القائلون بظهور صيغة الأمر في الوجوب وضعاً أو إطلاقاً فيما إذا وقع عقيب الحظر أو في مقام توهمه على أقوال: نسب إلى المشهور ظهورها في الإباحة، وإلى بعض العامة ظهورها في الوجوب، وإلى بعض تبعيته لما قبل النهي، إن عُلّق الأمر بزوال علة النهي، إلى غير ذلك».

هذا هو المبحث السادس، وترتيبه سابعاً لدى صاحب الكفاية، وحاصله: إنه وقع الخلاف بين الأعلام حول ظهور صيغة الأمر فيما إذا وقعت عقيب الحظر أو توهمه؛ حيث نسب إلى المشهور ظهورها في الإباحة، بينما نسب إلى بعض العامة ظهورها في الوجوب، كما نسب إلى البعض تبعية ظهورها إلى ما قبل النهي إن عُلّق الأمر بزوال علة النهي؛ فإن كان ما قبله رخصة فما بعده رخصة، وإن كان ما قبله وجوب فما بعده وجوب.

والإنصاف: أن صيغة الأمر إذا جاءت عقيب الحظر أو في مقام توهمه فهي تدلّ على الإباحة بمعنى عدم المنع - عمّا مُنع عنه سابقاً - الذي يجتمع مع الوجوب والندب والإباحة بالمعنى الأخصّ، وتعيين أحدهما يحتاج إلى قرينة، سواء قلنا بأن صيغة الأمر ظاهرة في الوجوب بالوضع أم الإطلاق أم العقل؛ لأنّ النهي هادمٌ لهذا الظهور بعد أن كان على الأقلّ صالحاً للقرينة

الصارفة عن الوجوب، وبالتالي نحتاج إلى قرينة معيّنة للمراد من الصيغة . نعم، يمكن للقائل بأنّ دلالة الصيغة على الوجوب ليست بالظهور بل بأصالة الحقيقة تعبدًا - كما عن السيد مرتضى رحمته الله - أن يتمسك بالدلالة على الوجوب، وقد عرفت أنّ الحق ظهورها في الوجوب بالعقل ؛ إذ مقتضى العبودية الطاعة، ولما لم يكن ثمة مؤمن من العقاب يوم القيامة وجب الامتثال ما لم يرد ترخيص .

وأما من ذهب إلى تبعية ظهور الصيغة إلى ما قبل النهي إن علّق الأمر بزوال علّة النهي ؛ مثلاً إن كان ما قبله وجوب فما بعده كذلك ؛ كما في قوله عز وجل : ﴿ فَإِذَا أُنْزِلَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ ^(١) ، فهو مردود بأنّ الكلام في دلالة صيغة الأمر بحدّ ذاتها، والحال أنّ استفادة وجوب قتال المشركين عقيب النهي عن قتالهم في أشهر الحرم استفيد من قرينة خارجية، وهي العموم الأزمانى في الآيات والروايات التي دلّت على استمرارية وجوب قتالهم .

وكذلك الأمر بالنسبة لمن ذهب إلى أنّه إن كان متعلق الأمر عبادياً فيكون ظاهراً في الاستحباب إن وقع عقيب الحظر وفي مقام توهمه، فإنّ هذا الكلام مقبول، إلا أنّه خارج عن محل الكلام ؛ إذ الكلام في دلالة الصيغة بنفسها، والحال أنّ الإستحباب استفيد من قرينة خارجية، وهي كون متعلّق الأمر راجحاً ومحبوباً للمولى .

هذا بالنسبة إلى وقوع الأمر عقيب النهي أو في مقام توهمه، وكان متعلّق الأمر بعينه هو المتعلق للنهي ؛ كما في قولك : (لا تكرم الفقراء)، وقولك بعد ذلك : (أكرم الفقراء)، أمّا مع اختلاف متعلّق الأمر والنهي من

(١) سورة التوبة، الآية : ٥ .

جهة العموم والخصوص، فيكون حينئذٍ خارجاً عن موضوع النزاع؛ كما في قولك: (لا تكرم الفقراء)، وقولك بعد ذلك: (أكرم العدول منهم)، فإنه في مثله لا بدّ من التخصيص الكاشف عن عدم تعلّق النهي بالخاص من أوّل الأمر.

ثمّ إنّه ممّا ذكرنا يتضح لك حال النهي الواقع عقيب الوجوب أو توهمه؛ حيث نقول فيه أيضاً بعدم ظهوره لا في الحرمة ولا في الكراهة، والله العالم.

المبحث السابع

المرّة والتكرار

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «المبحث الثامن: الحق أن صيغة الأمر مطلقاً، لا دلالة لها على المرة ولا التكرار، فإن المنصرف عنها، ليس إلا طلب إيجاد الطبيعة المأمور بها، فلا دلالة لها على أحدهما، لا بهيئتها ولا بمادتها، والاكتفاء بالمرة، فإنما هو لحصول الامتثال بها في الأمر بالطبيعة، كما لا يخفى».

هذا هو المبحث السابع، وترتيبه ثامناً لدى صاحب الكفاية، وحاصله: إنه إذا ورد أمر ما من الشارع، فهل يدلّ بذاته على المرة أم التكرار؟ ذهب المشهور من الأعلام ومنهم صاحب الكفاية، كما هو الإنصاف، إلى أن الأمر بحد ذاته لا يدلّ على أي منهما؛ كما في قولك: (صل) يوجد هيئة ومادة، أمّا الهيئة فهي عبارة عن نسبة إيقاعية إيجادية بين المبدأ والمخاطب، فلا دلالة لها على المرّة أو التكرار ولا غيرهما من الخصوصيات التي تذكر. وأمّا المادة (الصلاة)، فقد ذكرنا أنها موضوعة للماهية المهمة المعرّاة عن جميع الخصوصيات، ومنها المرة والتكرار. وإن قلت: كيف لا يدلّ الأمر على المرة والحال أنه يكتفى بفرد واحد من أفرادها في مقام الامتثال؟! من

قلت: إن ما يرى من الاكتفاء بالفرد الواحد إنما هو من جهة تحقق صرف الوجود بأوّل وجوده وتحقيق الامتثال بذلك، لا من جهة أن الأمر

يقتضي المرة، كما لا يخفى. كما أن تحقق الامتثال بإتيان أفراد عرضية دفعة إنما هو من جهة انطباق الطبيعي المأمور به على الجميع؛ كانطباقه في الأول على وجود واحد لا من جهة اقتضاء الأمر للتكرار.

وبالجملة، فإن المطلوب من الأمر هو الطبيعة؛ أي صرف وجودها، وهو يتحقق بأول وجود، فانطباق الطبيعة على فردها قهري، والإجزاء عقلي.

المراد من المرة والتكرار:

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «ثم المراد بالمرة والتكرار، هل هو الدفعة والدفعات؟ أو الفرد والأفراد؟ والتحقيق: أن يقعا بكلا المعنيين محل النزاع، وإن كان لفظهما ظاهرا في المعنى الأول، وتوهم أنه لو أريد بالمرة الفرد، لكان الأنسب، بل اللازم أن يجعل هذا المبحث تنمة للمبحث الآتي، من أن الأمر هل يتعلق بالطبيعة أو بالفرد؟ فيقال عند ذلك وعلى تقدير تعلقه بالفرد، هل يقتضي التعلق بالفرد الواحد أو المتعدد؟ أو لا يقتضي شيئا منهما؟ ولم يحتج إلى أفراد كل منهما بالمبحث كما فعلوه، وأما لو أريد بها الدفعة، فلا علاقة بين المسألتين، كما لا يخفى، فاسد، لعدم العلاقة بينهما لو أريد بها الفرد أيضا».

حاصل ما ذكره صاحب الكفاية أن المرة والتكرار لهما معنيان:

الأول: هو أنهما بمعنى الفرد والأفراد؛ أي وجود واحد ووجودات متعددة.

الثاني: هو أنهما بمعنى الدفعة والدفعات لا الفرد والأفراد؛ حيث يمكن أن تكون عدة أفراد دفعة مقابل الدفعات بعد ذلك.

ثم إن النسبة بين المرة بالمعنى الأول والثاني؛ أي بين الفرد والدفعة،

هو العموم من وجه؛ حيث يجتمعان فيما لو أتى بفرد واحد دفعة واحدة؛ أي بوجود لا يتعقبه وجود آخر. وقد نجد دفعة بدون فرد؛ كما لو أتى بعدة أفراد دفعة واحدة، كما قد نجد فرداً بدون دفعة؛ كما في الوجود المتصل مثل الكلام، فهو فرد ولا يسمى دفعة لاتصاله.

إذا عرفت معنيي المرة والتكرار، فنسأل ما هو المراد منهما بالنسبة لدلالة الأمر؟

قد يقال: إنَّ المراد منهما فيما نحن فيه هو الدفعة والدفعات؛ بدليلين:

الأول: التبادر؛ إذ المتبادر منهما الدفعة والدفعات.

وفيه: هذه مجرد دعوى لا دليل عليها من جهة، ثمَّ لو سلّمنا بحصول تبادر الدفعة والدفعات منهما إلاَّ أنَّه لم يثبت أنَّه حصل من حاق اللفظ؛ إذ قد يكون من قرينة خارجية.

الثاني: ذكر صاحب الفصول رحمته الله أنَّه لو كان المراد منهما الفرد والأفراد لكان هذا المبحث تتمّة للمبحث الآتي حول أنَّ الأمر هل هو متعلق بالطبيعة أم بالأفراد؟ وذلك بناءً على أنَّ الأمر متعلق بالأفراد لا بالطبيعة؛ حيث يقال: هل إطلاق الصيغة يقتضي الفرد أم الأفراد؟ بينما لو قلنا أنَّ معناهما الدفعة والدفعات لكان ما نحن فيه مستقلاً برأسه وغير تابع للمبحث الآتي.

أجاب صاحب الكفاية وجماعة بنفي الملازمة بين القول بأنَّ معنى المرة والتكرار الفرد والأفراد وبين أن يكون هذا المبحث تابعاً للمبحث الآتي إذا قلنا بأنَّ الأمر متعلق بالأفراد لا بالطبيعة.

توضيح منشأ الإشكال: إنَّه في المبحث الآتي يدور الكلام حول تعلّق الأمر بالفرد أو بالطبيعة، ومع تبني أنَّ المراد بالمرة والتكرار هنا هو الفرد

والأفراد، يكونان بحثاً واحداً لانبسابهما على عنوان واحد، وهو (الفرد)، إلا أن الفرد هنا وهناك وإن اشتركا لفظاً إلا أن معناه فيما نحن فيه هو الوجود الواحد، بينما معناه في المبحث الآتي هو الوجود مع لوازمه.

بيانه: ذكرنا سابقاً أن الشيء يتشخص بنفسه لا بلوازمه، وإن كان لكل موجود في الخارج لوازمه.

وعليه، نقول: إن الملحوظ فيما نحن فيه هو الفرد بوجوده بقطع النظر عن لوازمه؛ فالمراد من قولنا: (صل) هو إيجاد فرد واحد من الصلاة بقطع النظر عن مشخصاتها؛ بحيث لو أمكن الإتيان بها بلا لوازمها من الأين والتمتى والكيف والوضع والكيف لكفى، وإن كانت الصلاة لا يؤتى بها خارجاً بلا لوازمها، فالغرض من ذلك هو نقض العدم فحسب.

أمّا الملحوظ في مبحث تعلق الأمر بالفرد في المسألة الآتية، فهو وجود الفرد مع لوازمه وم مشخصاته الخارجية مقابل الطبيعة؛ بأن يكون تعلق الأمر بها بما هي حاكية عن أفرادها مع قطع النظر عن مشخصات الأفراد؛ إذ من المعلوم أن الأمر ليس متعلقاً بالطبيعة بما هي.

وإذا اتضح التغاير المعنوي بين معنى الفرد هنا وهناك ارتفع إشكال وحدة البحثين. وعليه، يجري النزاع حول دلالة الأمر على المرة أو التكرار سواء قلنا بالمعنى الأول أم الثاني.

والإنصاف: أن الأمر لا يدل على الفرد والأفراد ولا على الدفعة والدفعات لا بمادته ولا بهيئته؛ لما تقدّم من أن الهيئة عبارة عن نسبة إيقاعية إيجادية بين المبدأ والمخاطب، فلا دلالة لها على هذه المعاني ولا غيرها من الخصوصيات. وأمّا المادة (الصلاة)، فقد ذكرنا أنها موضوعة للماهية المهملة المعرّة عن جميع الخصوصيات، ومنها هذه المعاني للمرة والتكرار.

أدلة التكرار:

ذهب البعض إلى دلالة الأمر على التكرار، وقد ذكروا لذلك أدلة ثلاثة:

الدليل الأول:

ما ورد عن أبي هريرة قال: «خطبنا رسول الله ﷺ فقال: أيها الناس إن الله ﷻ قد فرض عليكم الحج فحجوا، فقال رجل: أكل عام يا رسول الله؟ فسكت حتى قالها ثلاثاً، فقال رسول الله ﷺ: لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم، ثم قال: ذروني ما تركتكم، فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم، فإذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم»^(١).

شاهد الاستدلال في قوله ﷺ: «فإذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم»، وهذا ظاهر في دلالة على أن مفاد الأمر التكرار.

وفيه: أولاً: أن هذه الرواية ضعيفة جداً سنداً.

ثانياً: أن دلالتها تؤيد خلاف ما يراد الاستدلال عليه؛ لقوله ﷺ: «لو قلت نعم لوجبت»؛ أي تكرار الحج في كل عام متوقف على قوله (نعم)، ولم يحصل ذلك.

ثالثاً: أن جماعة من الأعلام حملها على أن المراد من قوله ﷺ: «فأتوا منه ما استطعتم»؛ أي إذا كان الواجب مركباً من أجزاء وشرائط، وتعدّر الإتيان بجميعها، فأتوا بالمقدور منها، ولا تتركوه بالمرّة. وعلى هذا الحمل تكون الرواية أجنبية عن المقام.

الدليل الثاني:

لو لم يكن الأمر دالاً على التكرار لما وجبت الصلاة في كل يوم؛ لقول الشارع: (صلّوا)، ولما وجب الصيام كذلك كل عام.

(١) صحيح مسلم باب سفر المرأة مع محرم إلى حج وغيره ج ٤، ص ١٠٢.

وفيه: أنا لا نمانع أن يدلّ الأمر على التكرار بدليل خارجي كما هو الحال في مثل الأمر بالصلاة والصوم، ولكن الكلام عن دلالة الأمر بنفسه؛ أي بهيئته ومادته على ذلك.

الدليل الثالث:

وهو عمدة ما استدللّ به على التكرار، وحاصله: إنّ الأمر مثل النهي، فكما أنّ النهي لا يتحقق إلا بترك كلّ أفراد الطبيعة الطولية والعرضية، فكذلك الأمر لا يتحقق إلا بإتيان أفرادها كذلك.

الجواب: أنّ النهي يختلف عن الأمر من جهتين:

الأولى: إنّ الغرض من النهي دفع المفسدة في متعلّقه، وبما أنّ هذه المفسدة متعدّدة وقائمة بكلّ فرد من أفراد المتعلّق انحلّ النهي إلى نواهِ متعدّدة تعلّق كلّ واحد منها بفرد على حدة.

أمّا الأمر، فالغرض منه تحقيق مصلحة في متعلّقه، والعرف يرى أنّ هذه المصلحة قائمة بصرف وجود الطبيعة؛ بحيث لو قال المولى: (تصدّق على المسكين)، لكفى التصديق على واحد، إلا إذا كان الأمر محفوفاً بقرينة دالة على قيام المصلحة بجميع أفراد الطبيعة.

الثانية: إنّ المكلف قادر على ترك كلّ أفراد طبيعي متعلّق النهي الطولية والعرضية بلا حرج؛ كأن يترك كلّ أفراد الزنا، بينما لا يمكن امتثال كلّ أفراد الأمر؛ كما في قول المولى: (صلّ الظهر)، فبناءً على القول بالتكرار يلزم الإتيان بجميع أفرادها الطولية والعرضية، وهذا إن لم يكن متعذراً فهو متعسّر، وكلاهما منفيان في الشريعة.

وعليه، بعد تبين اختلاف النهي عن الأمر، امتنع القياس بينهما من جهة تحقق النهي بترك كلّ أفراد طبيعي متعلّقه الطولية والعرضية، فضلاً عن كون

استفادة ذلك في النهي لم يأت عن طريق الصيغة، بل عن طريق العقل القاضى بأن دفع المفسدة القائمة في متعلق النهي لا يكون إلا بترك جميع أفراد الطبيعة.

فالإنصاف: أنه مع الشك في دلالة الأمر على المرة والتكرار، فإن مقتضى القاعدة هو الاكتفاء بصرف الوجود؛ وذلك عن طريق إدراك العقل أن تحقق الطبيعة بذلك، لا عن طريق صيغة الأمر.

صحة الإتيان بالمأمور به ثانياً:

قال صاحب الكفاية رحمته الله: «تنبيه: لا إشكال بناء على القول بالمرة في الامتثال، وأنه لا مجال للإتيان بالمأمور به ثانياً، على أن يكون أيضاً به الامتثال، فإنه من الامتثال بعد الامتثال. وأما على المختار من دلالة على طلب الطبيعة من دون دلالة على المرة ولا على التكرار، فلا يخلو الحال: إما أن لا يكون هناك إطلاق الصيغة في مقام البيان، بل في مقام الإهمال أو الإجمال، فالمرجع هو الأصل. وإما أن يكون إطلاقها في ذلك المقام، فلا إشكال في الاكتفاء بالمرة في الامتثال، وإنما الإشكال في جواز أن لا يقتصر عليها، فإن لازم إطلاق الطبيعة المأمور بها، هو الإتيان بها مرة أو مراراً، لا لزوم الاقتصار على المرة، كما لا يخفى».

حاصل هذه المسألة: إنه بناء على دلالة الأمر على المرة، فلا إشكال في الامتثال الأول وسقوط التكليف به، وإنما الكلام في الامتثال الثاني وما بعده، فهل يصح الإتيان به بقصد أنه مأمور به أيضاً؟

والجواب: أنه لا يصح ذلك؛ للزومه التشريع والامتثال بعد الامتثال، وهو محال بعد فرض سقوط الأمر بالامتثال الأول.

وأما على المختار من أن الأمر لا يدل على المرة ولا التكرار، فلا

يخلو الحال: إمّا أن يكون المتكلم في مقام الإهمال أو الإجمال، فالمرجع هو أصالة البراءة. وإمّا أن يكون هناك إطلاق للصيغة في مقام البيان، وهنا لا إشكال في الامتثال بالمرّة الأولى، وإنّما الكلام في جواز الإتيان ثانياً وثالثاً وهكذا.

قد يقال: إنّ مقتضى إطلاق الطبيعة المأمور بها هو الإتيان بها كذلك، ولكن قد يشكل بأنّه بأيّ عنوان يؤتى بالمرّة الثانية وما بعدها والفرص أنّ التكليف قد سقط بالمرّة الأولى؟! نعم، لا إشكال في استحباب الإتيان بالمرّة الثانية بعنوان الاحتياط.

ثمّ إنّ صاحب الكفاية ارتاح من هذا الجانب بتفسيره الإطلاق على أنّ المراد منه الأفراد العرضية لا الطولية، فيكون مقتضاه الإتيان بالأفراد دفعة واحدة في عرض واحد.

وعليه، فلا محذور بالالتزام بالإطلاق ولا يلزم منه الامتثال بعد الامتثال، كلّ ما هنالك أنّه إذا أتى بأزيد من فرد دفعة واحدة يمكن أن يقال بوقوع كلّ واحد منها امتثالاً، ويتحقق حينئذٍ عدّة امتثالات دفعة واحدة، كما يمكن القول بوقوع المجموع امتثالاً واحداً، ويمكن أيضاً القول بوقوع فرد منها امتثالاً، وسيأتي إن شاء الله تعالى مزيد من التوضيح حول هذه المسألة.

وبالجملة، فلا يكون ذلك من الامتثال بعد الامتثال؛ لأنّه لمّا حصل الامتثال بالأوّل وحصل الغرض وسقط الأمر، فيكون الإتيان ثانياً بلا أمر.

نعم، هناك صورة واحدة ذكر صاحب الكفاية أنّها من الامتثال بعد الامتثال، فلا إشكال فيها، وهي فيما لو كان للمولى غرض أقصى ولم يتحقّق بعد الامتثال الأوّل، ومع بقاء الغرض يبقى الأمر المصّحح للامتثال الثاني؛ كما لو قال المولى لعبده: (آتني ماء لأشرب)، فامثل العبد، إلا أنّ

المولى لم يشرب الماء، وبالتالي لم يحصل الغرض من الأمر، وهو رفع العطش، ولم يسقط الأمر الأول، وعليه أمكن أن يأتي العبد بالمأمور به مرة ثانية بعنوان الامتثال؛ حيث يمكن تبديل الامتثال الأول بالثاني.

الإنصاف:

أنّه لا يمكن تبديل الامتثال بالامتثال بالفرد الأحسن أو المساوي أو بأيّ شيء آخر، والصورة التي ذكرها صاحب الكفاية مغالطة.

توضيحه: إنّ المولى إذا أمر بالصلاة مثلاً، فامتثل المكلف وأتى بالصلاة تامّة الأجزاء والشرائط، يسقط الغرض، فيسقط الأمر؛ إذ انطباق المأمور به على المأتي به قهريّ والإجزاء عقليّ؛ فلو لم يكن هذا الفعل مجزياً لما أجزأ أي فعل آخر؛ لأنّ حكم الأمثال فيما يجوز ولا يجوز واحد. ومن هنا لا بدّ من إجزاء الفعل الأول، ومع الإجزاء يسقط الغرض، فلا يبقى أمر ليصحّح الإتيان بالفعل ثانياً بنية الامتثال. نعم، يمكن الإتيان به بنية الرجاء احتياطاً؛ لاحتمال أن لا يكون المأتي به أولاً تاماً.

أمّا ما ذكره صاحب الكفاية، ففيه: إنّ المولى حينما يأمر عبده بجلب الماء يكون لدينا غرضان، غرض مترتب على الأمر، وهو إيصال الماء للمولى، وغرض للمولى، وهو رفع العطش عن نفسه بشربه الماء، وليس على العبد إلا تحقيق الغرض الأول؛ لأنّه تحت اختياره خلافاً للغرض الثاني، وبالتالي لا يمكن تكليفه به.

وعليه، حينما أحضر العبد الماء تحقّق الغرض المترتب على الأمر، فيسقط الأمر، ولا يبقى شيء حتى يمثله العبد، أو نبذله بشيء آخر.

نعم، هناك ما قد يتوهم أنّه من تبديل الامتثال بالامتثال؛ كما فيما لو صلّى المكلف صلاته فرادى، ثمّ صلاها جماعة عملاً بصحيح هشام بن

سالم، «عن أبي عبد الله عليه السلام، أنه قال في الرجل يصلي الصلاة وحده ثم يجد جماعة، قال: يصلي معهم ويجعلها الفريضة إن شاء»^(١).

وجوابه: أن الصلاة الثانية ليست بعنوان امتثال الأمر الأول، بل إما أنها بعنوان القضاء، أو استحباب الإعادة جماعة؛ وقد دلّ على المعنى الأول موثق إسحاق بن عمار، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: تقام الصلاة وقد صليت؟ فقال: صلّ واجعلها لما فات»^(٢).

وكذلك الأمر بالنسبة إلى صلاة الآيات؛ كما ورد في صحيح معاوية بن عمار، قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: صلاة الكسوف إذا فرغت قبل أن ينجلي فأعد»^(٣)، فإن إعادتها قبل الإنجلاء هو امتثال للأمر باستحبابها، وليس امتثالاً للأمر الأول بالوجوب، فلا يكون أيضاً من باب تبديل الامتثال بالامتثال.

(١) وسائل الشيعة باب ٥٤ من أبواب صلاة الجماعة ج ٨، ص ٤٠١، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة باب ٥٥ من أبواب صلاة الجماعة ج ٨، ص ٤٠٤، ح ١٢.

(٣) وسائل الشيعة باب ٩ من أبواب صلاة الكسوف والآيات ج ٧، ص ٤٩٨، ح ١.

المبحث الثامن الفور والتراخي

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «المبحث التاسع: الحق أنه لا دلالة للصيغة لا على الفور ولا على التراخي، نعم قضية إطلاقها جواز التراخي، والدليل عليه تبادر طلب إيجاد الطبيعة منها، بلا دلالة إلى تقييدها بأحدها، فلا بد في التقييد من دلالة أخرى».

هذا هو المبحث الثامن والأخير من هذا الفصل الثاني، وترتيبه تاسعاً لدى صاحب الكفاية، وحاصله: إنَّ الأمر لا يدلُّ بهيئته ولا بمادته على الفور ولا على التراخي، ولكن قبل الخوض في المبحث لا بدَّ من بيان معنى كلِّ منهما.

نقول: إنَّ الواجبات في الشريعة على أقسام:

القسم الأول: الواجب الموسَّع؛ حيث يكون الوقت أوسع من الفعل؛ إذ يسعه ويسع غيره، فلا يشترط فيه تقديمه أوَّل الوقت ولا تأخيرهُ؛ وذلك كالصلوات اليومية؛ فصلاة الظهرين مثلاً وقتها من الزوال إلى الغروب، والمطلوب الإتيان بصرف طبيعتها ضمن هذا الوقت بلا تقييد بأنَّ معين.

القسم الثاني: الواجب المضيق؛ حيث يكون الوقت بقدر الفعل؛ كالصوم؛ فإنَّ وقته من الفجر إلى الغروب، وهو بقدر الواجب.

القسم الثالث: وهو الواجب الفوري الذي يجب تقديمه أوَّل الوقت، وهذا القسم له حالات ثلاث:

- الحالة الأولى: إذا كان الواجب فورياً على نحو وحدة المطلوب؛ بحيث إذا لم يؤت به فوراً سقط وجوبه؛ مثل وجوب ردّ التحية؛ حيث يجب المبادرة إلى ردّها، فإن لم يفعل سقط الوجوب.

- الحالة الثانية: إذا كان الواجب فورياً على نحو تعدّد المطلوب؛ بحيث إذا لم يؤت به فوراً في الزمن الأول، وجب الإتيان به في الزمن الثاني، وهكذا؛ مثل وجوب قضاء الصلاة بناءً على وجوب الفورية في قضائها، فلو عصى المكلف ولم يأت بها في الزمن الأول، وجب عليه الإتيان بها في الزمن الثاني، وهكذا.

- الحالة الثالثة: إذا كان الواجب فورياً على نحو تعدّد المطلوب؛ بحيث إذا لم يؤت به فوراً في الزمن الأول، صار موسّعاً؛ مثل وجوب صلاة الزلزلة، فإن لم يأت بها المكلف في أول أزمته الإمكان صار موسّعاً بعده.

إذا عرفت ذلك فنقول:

إنّه لا دلالة للأمر على الفور أو التراخي لا بهيئته ولا بمادته؛ لما تقدّم من أنّ الهيئة تدلّ على النسبة الإيقاعية الإيجابية بين المبدأ والمخاطب، فلا دلالة لها على الفور أو التراخي. وأمّا المادة، فهي موضوعة للماهية المهملة المعرّاة عن أية خصوصية والتي منها الفور والتراخي.

وعليه، فإنّ مقتضى إطلاق صيغة الأمر إذا كان المتكلّم في مقام البيان هو جواز التراخي، وبالنتيجة يكون المأمور مخيراً بين الفور والتراخي.

هذا هو مقتضى الأصل اللفظي.

وقد خالف المحقق الإيراواني رحمته الله أستاذه بدعوى أنّ مقتضى الظهور

العرفي للأمر هو الفورية، وإن كان مقتضى الظهور اللغوي الأول هو التخيير. وأفاد في وجه ذلك أنه لا تأمل من أحد في ذم من يسوّف في امتثال أمر مولاه، ويؤخره من حين إلى حين، ولا يسمع منه الاعتذار بأنّ الأمر لطلب الطبيعة لا للفور، وهذا واضح لمن راجع الأوامر العرفية ولو لم تكن مقرونة بقرينة شخصية تدلّ على إرادة الفور، ولعلّ هذا الظهور ناشئ من اقتران أوامر الموالي غالباً بالحاجة الفعلية.

وفيه: أنّ الدلالة على الفورية ليس من طريق الصيغة لما تقدّم من أنّ الصيغة بمادتها وهيئتها لا تدلّ على أي من الفور والتراخي، وإنّما قد تتأبى الدلالة على أحدهما من قرينة خارجية مقالية أو مقامية، إلا أنّ ذلك خارج عن محلّ بحثنا المنصبّ حول دلالة الصيغة بحد ذاتها بقطع النظر عن أية قرينة خارجية.

أمّا بالنسبة لما يقتضيه الأصل العملي على فرض عدم وجود أصل لفظي، فنقول: إنّ في تقييد الأمر بالفورية مؤنة زائدة، والأصل البراءة منها. وأمّا التراخي، فهو وإن كان خارجاً عن مدلول الهيئة والمادة، إلا أنّ البراءة لا تجري فيه؛ لأنّ فيه توسعة على العباد، فجريان البراءة فيه خلاف الامتنان، وقد عرفت سابقاً أنّه يشترط في جريانها أن لا تكون على خلاف الامتنان.

والخلاصة: إنّ نتيجة الأصل اللفظي والعملي بالنسبة إلى صيغة الأمر، هو التخيير بين الفور والتراخي.

دلالة الآيات على الفورية:

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «كما ادعي دلالة غير واحد من الآيات على الفورية. وفيه منع، ضرورة أنّ سياق آية ﴿وَسَارِعُوا إِلَى مَعْفَرَةٍ مِّنْ

رَبِّكُمْ^(١)، وكذا آية ﴿فَاسْتَيْقُوا الْخَيْرَاتِ^(٢)﴾، إنما هو البعث نحو المسارعة إلى المغفرة والاستباق إلى الخير، من دون استتباع تركهما للغضب والشر، ضرورة أن تركهما لو كان مستتبعا للغضب والشر، كان البعث بالتحذير عنهما أنسب، كما لا يخفى. مع لزوم كثرة تخصيصه في المستحبات، وكثير من الواجبات بل أكثرها، فلا بد من حمل الصيغة فيهما على خصوص الندب أو مطلق الطلب، ولا يبعد دعوى استقلال العقل بحسن المسارعة والاستباق، وكان ما ورد من الآيات والروايات في مقام البعث نحوه إرشادا إلى ذلك، كآليات والروايات الواردة في الحث على أصل الإطاعة، فيكون الأمر فيها لما يترتب على المادة بنفسها، ولو لم يكن هناك أمر بها، كما هو الشأن في الأوامر الإرشادية، فافهم.

بعد أن أثبتنا أنه لا دلالة للأمر سواء بهيئته أم بمادته على أي من الفور والتراخي، ذكر صاحب الكفاية دعوى البعض دلالة غير واحد من الآيات على الفورية؛ كقوله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾، وكذا قوله سبحانه وتعالى: ﴿فَاسْتَيْقُوا الْخَيْرَاتِ﴾.

ووجه الاستدلال: أولاً: إنَّ المراد من (المغفرة) هي أسبابها؛ لبداية أنَّ المغفرة بيد المولى، فهي خارجة عن اختيار المكلف، وبالتالي لا يمكن تعلُّق التكليف بها، وإنَّما يتعلَّق التكليف بالأسباب الموجبة لها، ومن أعظمها الواجبات.

ثانياً: إنَّ معنى الإسراع والاستباق ليس سوى المبادرة إلى متعلقهما، وهذه المبادرة على نحو الوجوب لظهور صيغة الأمر فيه. وعليه، يكون معنى الآيتين: بادروا فوراً إلى الواجبات.

(١) سورة آل عمران، الآية: ١٣٣.

(٢) سورة المائدة، الآية: ٤٨.

هذا أقصى ما يمكن أن يقال في الاستدلال على الفورية بهاتين الآيتين ،
وقد أجب عنه بعدة أجوبة ، منها :

الجواب الأول : إن كانت الآيتان دالتين على الوجوب لكان الأنسب
في الدلالة عليه التحذير بالغضب والشر من مغبة الترك حتى يرتدع المكلف
ويبادر إلى الامتثال فوراً .

هذا الجواب لصاحب الكفاية ، ولم يقبله جلّ الأعلام وكثير من طلابه ؛
إذ كثيرة هي الواجبات التي لم يحذر المولى من مغبة تركها ، كما أنه كثيرة
هي المحرمات التي لم يحذر المولى من مغبة اجتراحها .

ثم إنه لا ملازمة بين وجوب شيء والتحذير من تركه ؛ إذ قد يمثل
المكلف بداعي الطمع بالثواب لا بداعي الخوف من العقاب .

الجواب الثاني : إن كانت الآيتان دالتين على وجوب المبادرة فوراً إلى
أسباب المغفرة وإلى الخيرات ، للزم تخصيص الأكثر المستهجن ؛ لأنّ
أغلب الواجبات لا تجب المبادرة إليها سوى ما ندر ؛ من قبيل ردّ التحية
ووفاء الدين ونحوهما ، وكذا المستحبات جميعاً لا تجب المبادرة إليها .

الجواب الثالث : إنّ كلاً من مادة المسارعة والاستباق تقتضي سعة
المغفرة والخير ؛ بحيث لو لم يسارع كان الفعل أيضاً مغفرة وخيراً ، وإلا لم
يكن الإتيان به في الزمن الأوّل مسارعة إلى المغفرة واستباقاً إلى الخيرات .

الجواب الرابع : إنّ معنى الاستباق إلى الخيرات قد فُسر بأنّه حثّ
للمكلفين على التنافس في إدراك الخير والوصول إليه ؛ والسر فيه أنّ كلمة
(استبقوا) من الاستباق ، وهي بمعنى المسابقة لغة ؛ أي إنّ الواجب على كلّ
أحد من الناس أن يسابق الآخر ، وهذا لا ربط له بما نحن فيه ؛ لأنّ الكلام
هنا إنّما هو في وجوب المبادرة على المكلف نحو امتثال الأمر المتوجه إليه

خاصة مع قطع النظر عن الأمر المتوجّه إلى غيره، وهذا بخلاف الآية الشريفة؛ فإنّ وجوب الاستباق فيها إنّما هو بالإضافة إلى الآخر، لا بالإضافة إلى الفعل.

ثمّ لا يخفى عليك أنّ هذا الجواب إنّما ينفع بالنسبة لآية ﴿فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾، وأما آية ﴿وَسَارِعُوا إِلَى مَعْفَرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾، فتبقى على ما هي عليه.

الجواب الخامس: وهو من أحسن الأجوبة، ومفاده: إنّ كما أنّ العقل أدرك حسن الطاعة، أدرك حسن المسابقة والمسارعة إليها أيضاً، وبالتالي يكون الأمر في هاتين الآيتين المباركتين إرشادياً لما حكم به العقل، والأمر الإرشادي لا يستتبع حكماً تكليفاً؛ إذ هو إرشاد لما في المأمور به من مصلحة. وعليه، لا أمر مولوي ليقال أنّه دالّ على الوجوب.

ثمرة دلالة الصيغة على الفور:

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «تتمة: بناء على القول بالفور، فهل قضية الأمر الإتيان فوراً ففوراً، بحيث لو عصى لوجب عليه الإتيان به فوراً أيضاً، في الزمان الثاني، أو لا؟ وجهان: مبنيان على أنّ مفاد الصيغة على هذا القول، هو وحدة المطلوب أو تعدده، ولا يخفى أنّه لو قيل بدلالتها على الفورية، لما كان لها دلالة على نحو المطلوب من وحدته أو تعدده، فتدبر جيداً».

حاصل تتمة هذا المبحث: إنّ بناءً على دلالة الأمر على الفورية، إذا لم يبادر المكلف إلى الفعل في أول أزمنة الإمكان، فعلى القول بوحدة المطلوب يلزم سقوط الأمر، وأمّا على القول بتعدده، فهل يلزم وجوب المبادرة إلى المأمور به في الزمن الثاني، أم يصبح الوجوب موسعاً؟

هكذا ينبغي أن تقسّم المسألة، فوجوب الإتيان بالمأمور به عند عدم الإتيان به في الزمن الأوّل فوراً ففوراً، أو أنّه لا يجب الفور إلا في الزمن الأوّل، متفرّعان على القول بتعدد المطلوب، لا على النزاع في استفادة تعدد المطلوب ووحده من الأمر، كما هو ظاهر كلام صاحب الكفاية.

الإنصاف: أنّه مع ترك المبادرة إلى الفعل في أوّل أزمنة الإمكان لا يسقط الأمر؛ لأنّه من جهة لا دليل على أنّ المطلوب مقيد بالفورية، وعليه لا يسقط بفواتها. ومن جهة أخرى لا دلالة للأمر على وحدة المطلوب. ويتربّب على ذلك وجوب الإتيان بالفعل بعد ذلك فوراً؛ إذ كما أنّ نفس الفعل لم يسقط بترك المبادرة إليه، كذلك الفورية لا تسقط بتركها في أوّل أزمنة الإمكان، وإنّما الساقط منها مرتبة من الفورية.

وبالجملة، فيكون في ترك الفورية تفويت لمرتبة من مراتب الأمر، وهي أوّل مرتبة ممكنة، فلا تسقط المراتب الأخرى.

وما يهوّن الخطب أنّ الأمر لا يدلّ على الفورية بنفسه ولا بغيره. نعم، قد تجب الفورية أحياناً مع قيام القرينة عليها، كما لو قامت قرينة قطعية على عدم تمكّنه من الإتيان بالواجب في الزمن اللاحق إذا لم يأت به في الزمن الأوّل، فإنّه حينئذٍ يحكم العقل بوجوب المبادرة إلى الإتيان بالواجب في الزمن الأوّل؛ بحيث لو لم يأت به وفات منه الواجب لعدم تمكّنه منه فيما بعد، يستحق عليه العقوبة.

وكذلك الحال لو اطمأنّ بالفوت في الزمن اللاحق، فإنّه يجب عليه الإتيان به في أوّل أزمنة الإمكان، والله العالم.

الفصل الثالث

الإجزاء

وفيه مباحث :

- المبحث الأول: شرح العنوان
- المبحث الثاني: إجزاء الإتيان بالمأمور به عن أمره
- المبحث الثالث: إجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري
- المبحث الرابع: إجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري
- الإجزاء في القطع بالأمر خطأً
- الملازمة بين الإجزاء والتصويب
- لزوم حجية الحكم الظاهري لدى البعض حجيته لدى غيرهم

المبحث الأول

شرح العنوان

الأمر الأول: المراد من الوجه

قال صاحب الكفاية رحمته الله : «الفصل الثالث : الإتيان بالمأمور به (على وجهه) (يقتضي) (الأجزاء) في الجملة بلا شبهة. وقبل الخوض في تفصيل المقام وبيان النقض والإبرام، ينبغي تقديم أمور:

أحدها: الظاهر أن المراد من (وجهه) - في العنوان - هو النهج الذي ينبغي أن يؤتى به على ذاك النهج شرعاً وعقلاً، مثل أن يؤتى به بقصد التقرب في العبادة، لا خصوص الكيفية المعتبرة في المأمور به شرعاً، فإنه عليه يكون (على وجهه) قيداً توضيحياً، وهو بعيد، مع أنه يلزم خروج التعبدات عن حريم النزاع، بناء على المختار، كما تقدم من أن قصد القربة من كفيات الإطاعة عقلاً، لا من قيود المأمور به شرعاً، ولا الوجه المعتبر عند بعض الأصحاب، فإنه - مع عدم اعتباره عند المعظم، وعدم اعتباره عند من اعتبره، إلا في خصوص العبادات لا مطلق الواجبات - لا وجه لاختصاصه بالذكر على تقدير الاعتبار، فلا بد من إرادة ما يندرج فيه من المعنى، وهو ما ذكرناه، كما لا يخفى».

بعد الفراغ من الفصل الأول الذي تكفل البحث عن مادة الأمر، ومن الفصل الثاني الذي تكفل البحث عن صيغته، شرع صاحب الكفاية في

الفصل الثالث من هذا المقصد وهو ما يعرف بمبحث الأجزاء، وفيه من الفوائد العلمية والعملية ما لا يخفى على أحد. وقبل الخوض في خضم هذا البحث، عنونه صاحب الكفاية بعنوان، ثم عمد إلى تفسير ألفاظه.

نقول: أولاً: إنَّ العنوان الذي ذكره صاحب الكفاية من أنَّ (الإتيان بالمأمور به على وجهه يقتضي الأجزاء في الجملة) أفضل من عنوان (أنَّ الأمر يقتضي الأجزاء؟)؛ كما في القوانين للمحقق القمي رحمته الله، ومن (أنَّ الأمر بالشيء هل يقتضي الأجزاء إذا أتى بالمأمور به على وجهه أم لا؟) كما في الفصول؛ لأنَّ الكلام في مقام الثبوت وفي الملازمة العقلية بين الإتيان بالمأمور به وسقوط الأمر، وليس الكلام في مقام الإثبات والدلالة والكشف حتى يقال: هل الأمر يدلُّ على الأجزاء أم لا؟ إذا المسألة عقلية لا لفظية.

ثانياً: دأب الأصوليون على تفسير ألفاظ هذا العنوان، فشرحوا معنى (على وجهه)، ومعنى (يقتضي)، ومعنى (الأجزاء)، ثمَّ بيَّنوا الفرق بين الأجزاء وبين المرة والتكرار.

أمَّا معنى (الوجه) في العنوان، فقد فسَّره صاحب الكفاية بأنَّه (النهج الذي ينبغي أن يؤتى به الفعل شرعاً وعقلاً)، فيكون الوجه عبارة عن المأمور به نفسه تامَّ الأجزاء والشرائط الشرعية مع قصد القربة، إلاَّ أنَّه بناءً على أنَّ قصد القربة مأخوذ في المأمور به، فيكون قيد الوجه في العنوان قيداً توضيحياً للمأمور به؛ لأنَّ الوجه هو المأمور به تامَّ الأجزاء والشرائط والتي من ضمنها قصد القربة الداخلة في المأمور به شرعاً.

وأمَّا بناءً على ما ذهب إليه صاحب الكفاية من أنَّ قصد القربة من كفايات الإطاعة، فكما أنَّ أصل الإطاعة عقلي، فقصد القربة الذي هو من

كيفياتها عقلي أيضاً، فيكون (الوجه) قيداً احترازياً؛ لأنّ المأمور به حينئذٍ لا يغني عن القيود المعتبرة عقلاً في مقام الامتثال؛ لعدم تعلّق الأمر الشرعي بها حتى يصدق عليها عنوان المأمور به.

ثمّ بيّن صاحب الكفاية رجاحة مختاره من أنّ المقصود من قيد الوجه هو النهج الذي ينبغي أن يؤتى به على ذاك النهج شرعاً وعقلاً، خلافاً لمن ذهب من أنّ المقصود منه هو النهج الشرعي فقط؛ وذلك لأمرين:

- الأمر الأوّل: بناءً على أنّ المقصود من قيد الوجه النهج الشرعي، يكون حينئذٍ قيداً توضيحياً؛ لأنّ كلمة (المأمور به) عبارة أخرى عن هذا النهج، والأصل في القيود الاحترازية لا التوضيحية. وعليه، يلزم من تفسير الوجه بالنهج الشرعي مخالفة الأصل.

- الأمر الثاني: لو كان المراد من قيد الوجه هو الأجزاء والشرائط الشرعية - والفرض أنّ قصد القرية ليس منها لاستحالة أخذه في المأمور به - للزم خروج العبادات عن حريم النزاع؛ لأنّها من دون قصد القرية ليست مجزية حتماً.

وعليه، فلا إشكال في عدم سقوط أمرها بإتيانها بدون الوجه المعتبر فيها عقلاً؛ كقصد القرية بناءً على كونه من كيفيات الإطاعة عقلاً، لا من قيود المأمور به شرعاً، ولا يشمل عنوان المأمور به، فلا بدّ من خروج ما يقيّد بهذا القيد العقلي، وهي العبادات، عن مورد النزاع.

ثمّ إنّّه قد يفسر قيد الوجه بأنّ المراد منه قصد الوجه من الوجوب أو الندب، فيلزم على هذا التفسير إشكالات ثلاثة:

- الإشكال الأوّل: إنّ أكثر الأعلام لم يعتبروا قصد الوجه في صحّة الواجب، مع أنّهم جعلوا مبحث الإجزاء بهذا النحو. وبهذا يستكشف أنّ مرادهم منه غير هذا المعنى.

- الإشكال الثاني: لو فرضنا أنَّ الأعلام قد اعتبروا في صحة الواجب قصد الوجه، إلا أنَّ ذلك معتبر في العبادات؛ إذ لم يقل أحدٌ باعتباره في التوصليات، ممَّا يلزم اختصاص البحث بالعبادات، والحال أنَّ النزاع عام يشمل جميع الواجبات التوصلية والتعبدية.

- الإشكال الثالث: لو تنزَّلنا أيضاً وفرضنا اعتبار قصد الوجه من الوجوب والندب في العبادات والتوصليات، ولكن لماذا أخذ هذا الشرط في العنوان دون غيره من الشروط التي هي على حد سواء معه؛ من قبيل شرطية الإباحة والطهارة والاستقبال والستر ونحو ذلك؟! فإنَّ في ذلك ترجيح بلا مرجح.

والخلاصة: إنَّ قيد الوجه يحتمل فيه ثلاثة وجوه: فإمَّا أنَّ النهج الشرعي والعقلي، أو أنَّه خصوص النهج الشرعي، أو أنَّه قصد الوجه. وخير الأمور أوسطها كما عرفت؛ لأنَّ قصد الامتثال مأخوذ في المأمور به شرعاً، فلا يوجد عندنا قيد عقلي زائد على المأمور به شرعاً.

الأمر الثاني: معنى الاقتضاء

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «ثانيها: الظاهر أنَّ المراد من الاقتضاء - ها هنا - الاقتضاء بنحو العلية والتأثير، لا بنحو الكشف والدلالة، ولذا نسب إلى الإتيان لا إلى الطبيعة. إن قلت: هذا إنما يكون كذلك بالنسبة إلى أمره، وأما بالنسبة إلى أمر آخر، كالإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري أو الظاهري بالنسبة إلى الأمر الواقعي، فالنزاع في الحقيقة في دلالة دليلهما على اعتباره، بنحو يفيد الإجزاء، أو بنحو آخر لا يفيد. قلتُ: نعم، لكنه لا ينافي كون النزاع فيهما، كان في الاقتضاء بالمعنى المتقدم، غايته أنَّ العمدة في سبب الاختلاف فيهما، إنما هو الخلاف في دلالة دليلهما».

اشتمل عنوان صاحب الكفاية على الاقتضاء ؛ حيث قال : «الإتيان بالمأمور به على وجهه (يقتضي) الأجزاء في الجملة» ، والآن نبحث عن معنى الاقتضاء هنا .

نقول : إنَّ الاقتضاء على معنيين ، هما :

- التأثير والعلية ؛ كما في قولنا : (النار تقتضي الإحراق) ؛ أي هي علة له .

- الكشف والدلالة ؛ كما في قولنا : (الأمر يقتضي الوجوب) ؛ أي كاشف عنه ودالّ عليه .

وبالتالي ، إن كان الاقتضاء هنا بالمعنى الأوّل ، فيصير العنوان (الإتيان بالمأمور به علة للأجزاء) ، وإن كان بالمعنى الثاني ، فيصير (الإتيان بالمأمور به كاشف عن الأجزاء ودال عليه) .

وقد استظهر صاحب الكفاية ، كما هو الصحيح ، أنَّ المراد من الاقتضاء هو المعنى الأوّل ؛ لأنّه أوّلاً : نُسِبَ إلى (الإتيان) الذي هو فعل وليس لفظاً ليكون دالاً وكاشفاً ، فيتناسب حينئذٍ مع المعنى الثاني .

ثانياً : إنَّ البحث في عالم الثبوت لا في عالم الإثبات والدلالة ليكون المراد من الاقتضاء الكاشفية . كما أنَّ المسألة عقلية لا لفظية ؛ لأنَّ الحاكم فيها هو العقل ؛ إذ الكلام في الملازمة بين الإتيان بالمأمور به والأجزاء وعدمها ، والحاكم في الملازمة وعدمها هو العقل .

وعليه ، فالمراد من الاقتضاء هو التأثير والعلية ، فيكون النزاع : هل الإتيان بالمأمور به مؤثر وعلة في الأجزاء وسقوط الأمر أم لا ؟

وإن قيل : إنَّ تفسير الاقتضاء بالتأثير والعلية يتناسب مع أجزاء كلّ أمر عن نفسه ؛ أي أجزاء الأمر الواقعي عن نفسه ، وأجزاء الأمر الاضطراري

عن نفسه، وإجزاء الأمر الظاهري عن نفسه، أمّا بالنسبة إلى إجزاء كلّ من الأمر الاضطراري والظاهري عن الأمر الواقعي، فالذي يناسبه تفسير الاقتضاء بالمعنى الثاني؛ أي بمعنى الكشف والدلالة؛ لأنّ الكلام في هذا الإجزاء حول دلالة الأمر الاضطراري والظاهري على وفائه بتمام مصلحة الوظيفة الواقعية.

قلنا: صحيح أنّ النزاع في إجزاء كلّ من الأمر الاضطراري والظاهري عن الأمر الواقعي نزاع في الدلالة على النحو المتقدم، إلا أنّه نزاع صغروي مرجعه إلى النزاع الكبروي في العلية والتأثير؛ لأنّنا بدوّاً نشيت صغرياً أنّ دليل الأمر الاضطراري والظاهري نزل المأمور به بهما منزلة المأمور به بالأمر الواقعي، من ثمّ نسأل: هل الإتيان بالمأمور به بهما علة في سقوط الأمر الواقعي أم لا؟ فالفرق بين بحث مسألة إجزاء كلّ أمر عن نفسه، وبحث إجزاء الأمر الاضطراري والظاهري عن الأمر الواقعي، أنّه في الأوّل نبحث عن الاقتضاء بمعنى التأثير والعلية مباشرة، بينما في الثاني نتوسط صغرى الدلالة للرجوع إلى الاقتضاء بالمعنى نفسه، وهو المعنى المناسب لمعنى (الإتيان).

الأمر الثالث: معنى الإجزاء

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «ثالثها: الظاهر أنّ الإجزاء - ها هنا - بمعناه لغة، وهو الكفاية، وإن كان يختلف ما يكفي عنه، فإنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي يكفي، فيسقط به التعبد به ثانياً، وبالأمر الاضطراري أو الظاهري الجعلي، فيسقط به القضاء، لا أنّه يكون - ها هنا - اصطلاحاً، بمعنى إسقاط التعبد أو القضاء، فإنه بعيد جداً».

نقول: إنّ معنى الإجزاء اصطلاحاً هو إسقاط التعبد بالمأمور به ثانياً

إعادة أو قضاء؛ فالإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي يجرى؛ أي لا يجب التعبد بالإعادة ثانياً، والإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري والظاهري يجرى؛ أي لا يجب التعبد بالقضاء.

هذا هو معنى الإجزاء اصطلاحاً، ولكن المناسب تفسيره في العنوان بمعناه اللغوي، وهو الكفاية؛ فيصبح المعنى: الإتيان بالمأمور به على وجهه الذي يقتضي الكفاية عن الإعادة والقضاء؛ فالإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي يجرى؛ أي يكفي فلا تجب الإعادة ثانياً، والإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري والظاهري يجرى؛ أي يكفي فلا تجب الإعادة أو القضاء.

إذاً، المراد من الإجزاء في العنوان هو الكفاية، غاية الأمر أنه يختلف المجزى عنه، فتارة يكون الإعادة، وأخرى يكون القضاء، وثالثاً يكون الإعادة والقضاء.

الأمر الرابع: الفرق بين الإجزاء والمرة والتكرار وتبعية القضاء للأمر بالأداء

قال صاحب الكفاية رحمته الله: «رابعها: الفرق بين هذه المسألة، ومسألة المرة والتكرار، لا يكاد يخفى، فإنَّ البحث - ها هنا - في أنَّ الإتيان بما هو المأمور به يجزي عقلاً، بخلافه في تلك المسألة، فإنه في تعيين ما هو المأمور به شرعاً بحسب دلالة الصيغة بنفسها، أو بدلالة أخرى».

التساؤل الأوّل الذي طرحه صاحب الكفاية في هذا المبحث، هو الفرق بين مسألة الإجزاء ومسألة المرة والتكرار، فقد يتوهم بوحدة المسألتين؛ باعتبار أنَّ لازم الإجزاء الاكتفاء بالمرة، ولازم عدم الإجزاء وجوب التكرار.

والحق أنَّهما من عالمين مختلفين؛ إذ البحث عن الأجزاء بحث عقلي يقع في عالم الثبوت، بينما البحث عن المرة والتكرار بحث لفظي يقع في عالم الإثبات والدلالة، فبعد الفراغ عن أنَّ الأمر يدلّ على المرة أو التكرار نسأل: هل الإتيان بالمأمور به مرة أو مكرراً علة في الأجزاء أم لا؟ وعليه لا ربط بين المسألتين.

نعم، قد تشتركان بحسب النتيجة العملية؛ فإنَّ نتيجة الأجزاء الاكتفاء بالمرة، ونتيجة عدمه التكرار وعدم الاكتفاء بها، إلا أنَّهما مختلفان ملاكاً؛ لأنَّ التكرار يلزم من جهة أنَّ المطلوب حصص عديدة من الطبيعة، بينما عدم الأجزاء إنَّما هو من جهة أنَّ المأتي به غير مطابق للمأمور به؛ أي إنَّ ملاكه عدم سقوط الغرض الداعي إلى الأمر.

ومن هنا يتضح لديك أنَّ النزاع في مسألة المرة والتكرار صغروي لرجوعه إلى تعيين المأمور به، بينما النزاع في مسألة الأجزاء كبروي لرجوعه إلى أنَّ الإتيان بالمأمور به مجزٍ أم لا.

ثم قال رَحِمَهُ اللهُ: «وهكذا الفرق بينها وبين مسألة تبعية القضاء للأداء، فإنَّ البحث في تلك المسألة في دلالة الصيغة على التبعية وعدمها، بخلاف هذه المسألة، فإنه - كما عرفت - في أنَّ الإتيان بالمأمور به يجزي عقلاً عن إتيانه ثانياً أداء أو قضاء، أو لا يجزي، فلا علة بين المسألة والمسألتين أصلاً».

بعد الفراغ عن بيان الفرق بين مسألة الأجزاء ومسألة المرة والتكرار، تأتي النوبة إلى التساؤل الثاني الذي طرحه صاحب الكفاية في هذا المبحث، وهو الفرق بين مسألة الأجزاء ومسألة تبعية القضاء للأداء، فقد يتوهم بوحدة المسألتين أيضاً؛ باعتبار أنَّ لازم عدم الأجزاء وجوب القضاء

خارج الوقت بالأمر الأوّل، ولازم الإجزاء عدم وجوب القضاء .
والحق أنّهما من عالمين مختلفين أيضاً؛ إذ البحث عن الإجزاء بحث عقلي يقع في عالم الثبوت كما تقدم، بينما البحث عن تبعيّة القضاء للأداء بحث لفظي يقع في عالم الإثبات والدلالة؛ فإنّا نبحث عن أنّه هل الأمر بالأداء دالّ على وجوب القضاء خارج الوقت أم لا؛ أي نبحث عن أنّه هل الأمر دالّ على تبعية القضاء له أم لا؟
ثمّ إنّ موضوع القضاء أمر وجودي، وهو الفوت، ولازمه عدم الإتيان بالمأمور به على وجهه، بينما موضوع الإجزاء هو الإتيان بالمأمور به، وعليه، لا ربط بين المسألتين .

المبحث الثاني

إجزاء الإتيان بالمأمور به عن أمره

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «إذا عرفت هذه الأمور، فتحقيق المقام يستدعي البحث والكلام في موضعين: الأول: إنَّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي - بل بالأمر الاضطراري أو الظاهري أيضاً - يجزي عن التعبد به ثانياً، لاستقلال العقل بأنه لا مجال مع موافقة الأمر بإتيان المأمور به على وجهه، لاقتضائه التعبد به ثانياً».

بعد الفراغ عن الأمور الأربعة التي تكفلت في شرح العنوان، دخل صاحب الكفاية في صميم المطلب، والكلام فيه يقع في موضعين: الأوَّل: هو إجزاء الإتيان بالمأمور به عن أمره، وهذا ما سنبحثه هنا، والثاني، وفيه مقامان: الأوَّل: إجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري الواقعي الثانوي عن الأمر الواقعي الأولي، والثاني: إجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري عن الأمر الواقعي، وهذا ما سنتناوله في المبحث الثالث والرابع.

أمَّا بالنسبة إلى الموضع الأول، فنقول: لا إشكال في إجزاء الإتيان بالمأمور به عن أمره، فالإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي يجزئ عن الأمر الواقعي، وكذا الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري يجزئ عن الأمر الاضطراري، وكذا الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري يجزئ عن الأمر الظاهري؛ وذلك لبداهة سقوط الأمر بحصول متعلّقه، وإلا لو لم يكن

حصول المتعلّق كافياً في سقوط الأمر به ، لما كان شيء كافياً في سقوطه ، ومن هنا قيل : إنّ انطباق المأمور به على المأتي به قهري ، والإجزاء عقلي .

ويترتب عليه عدم معقولية تبديل الامتثال بالامتثال ، نعم استثنى صاحب الكفاية صورة واحدة ، وهي عدم حصول الغرض الأقصى بالامتثال الأوّل ، بأن يؤتى بالفرد الثاني بعنوان الأمر الأوّل ، ولكن تقدم ممّا في المبحث السابع من الفصل السابق ما ينفي هذا الكلام ويبين ما فيه من المغالطة ، فراجع فإنّه مهمّ ، ولا حاجة للإعادة .

المبحث الثالث

إجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري عن الأمر الواقعي

قال صاحب الكفاية رحمته الله: «الموضع الثاني: وفيه مقامان: المقام الأول: في أن الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري، هل يجزي عن الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي ثانياً، بعد رفع الاضطرار في الوقت إعادة، وفي خارجه قضاء، أو لا يجزي؟ تحقيق الكلام فيه يستدعي التكلم فيه تارة في بيان ما يمكن أن يقع عليه الأمر الاضطراري من الأنحاء، وبيان ما هو قضية كل منها من الإجزاء وعدمه، وأخرى في تعيين ما وقع عليه.

فاعلم أنه يمكن أن يكون التكليف الاضطراري في حال الاضطرار، كالتكليف الاختياري في حال الاختيار، وافياً بتمام المصلحة، وكافياً فيما هو المهم والغرض، ويمكن أن لا يكون وافياً به كذلك، بل يبقى منه شيء أمكن استيفائه أو لا يمكن. وما أمكن كان بمقدار يجب تداركه، أو يكون بمقدار يستحب، ولا يخفى أنه إن كان وافياً به يجزي، فلا يبقى مجال أصلاً للتدارك، لا قضاء ولا إعادة، وكذا لو لم يكن وافياً، ولكن لا يمكن تداركه، ولا يكاد يسوغ له البدار في هذه الصورة إلا لمصلحة كانت فيه، لما فيه من نقض الغرض، وتفويت مقدار من المصلحة، لولا مراعاة ما هو فيه من الأهم، فافهم».

الكلام في هذا المبحث حول المقام الأول من الموضع الثاني؛ أي

حول إجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطرابي الواقعي الثانوي عن الأمر الواقعي الأولي . والكلام فيه تارة يقع فيما لو ارتفع الاضطراب في الوقت ؛ كما لو اضطر المكلف للتيمم أو الصلاة بالنجاسة ، ثم ارتفع الاضطراب داخل الوقت ، وأخرى يقع فيما لو ارتفع الاضطراب خارج الوقت .

أمّا الصورة الأولى ؛ أي فيما لو ارتفع الاضطراب داخل الوقت ، فيقع الكلام فيها تارة في مقام الثبوت ، وأخرى في مقام الإثبات .

الصورة الأولى (ارتفاع الاضطراب داخل الوقت): مقام الثبوت

لا شك أنّ الأحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد ، ففي متعلّق الأمر الواقعي بالصلاة بالطهارة المائية مصلحة ملزمة ، فإذا لم يكن المكلف قادراً على الإتيان به ، تأتي النوبة إلى الأمر الواقعي الثانوي ؛ أي الأمر الاضطرابي ، وهنا بناءً على وحدة السخية بين المصلحة القائمة في متعلّق الأمر الواقعي الأولي ، والمصلحة القائمة في متعلّق الأمر الاضطرابي ، لا يخلو الأمر من صور أربع :

- الصورة الأولى : أن تكون المصلحة القائمة في متعلّق الأمر الاضطرابي وافية بالمصلحة القائمة في متعلّق الأمر الواقعي .

- الصورة الثانية : أن تكون المصلحة القائمة في متعلّق الأمر الاضطرابي غير وافية بالمصلحة القائمة في متعلّق الأمر الواقعي ، ولا يمكن تدارك هذا التفاوت .

- الصورة الثالثة : أن تكون المصلحة القائمة في متعلّق الأمر الاضطرابي غير وافية بالمصلحة القائمة في متعلّق الأمر الواقعي ، ويستحبّ تدارك هذا التفاوت .

- الصورة الرابعة: أن تكون المصلحة القائمة في متعلق الأمر الاضطراري غير وافية بالمصلحة القائمة في متعلق الأمر الواقعي، ويجب تدارك هذا التفاوت.

هذه الصور التي ذكرها صاحب الكفاية، ونضيف عليها صورة خامسة، تفريعاً على الصورة الثانية وهي: إن كانت المصلحة القائمة في متعلق الأمر الاضطراري غير وافية بالمصلحة القائمة في متعلق الأمر الواقعي، ولا يمكن تدارك هذا التفاوت، فإمّا أنه يحرم تفويت هذا الباقي من المصلحة، وبالتالي لا يجوز البدار إلى امتثال الأمر الاضطراري، أو يجوز تفويته، فيجوز البدار حينئذٍ.

وقبل الكلام في ما تقتضيه هذه الصور من الإجزاء وعدمه ومن حيث جواز البدار وعدمه، نُشكل على ما بنى عليه الأعلام من المسانخة بين مصلحة الأمر الواقعي والاضطراري، مما دعاهم لحصر صور الأمر الاضطراري بهذه الصور المتقدمة؛ ذلك أنهم اعتبروا أنّ المصلحة القائمة في متعلق الأمر الاضطراري إمّا أن تكون وافية بالمصلحة في الأمر الواقعي أو لا، وبالتالي قسّموا صور الأمر الاضطراري بالنظر إلى المصلحة الواقعية، مع أنّه لا دليل على اشتراط كون المصلحة القائمة في متعلق الأمر الاضطراري من سنخ مصلحة الواقع، بل الكلام في إجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري وعدم إجزائه داخل في المقام وإن كانت المصلحة القائمة في متعلق الأمر الاضطراري من سنخ آخر غير مصلحة الواقع، كما في التقيّة، فحينما نتوضأ بوضوء الجماعة أو نصليّ صلاتهم في حال التقيّة بالأمر الاضطراري، تكون المصلحة من هذا الأمر قائمة في التقيّة نفسها، وهي حفظ النفس أو العرض أو المال، وهذه لا ربط لها بالمصلحة الواقعية القائمة بنفس الصلاة.

ولا وجه لما ذهب إليه بعض الأعلام من استثناء التقيّة عن بقيّة الأوامر الاضطرارية؛ من حيث عدم الأجزاء فيها من هذه الناحية، وإنّما يلتزم بالأجزاء فيها للأدلة الخاصة، بل الإنصاف أنّها داخلة في محل الكلام، ومجرّد ورود روايات في الأمر الاضطراري للتقيّة لا يخرجها عن محل البحث.

وعليه، لا دليل على المسانحة بين المصلحتين، بل ما ذكرناه في التقيّة شاهد على انتفاءها.

ويشكل أيضاً على الأعلام رَحِمَهُمُ اللهُ بأنّ الأشعريين رغم ذهابهم إلى أنّ الأحكام غير تابعة للمصالح والمفاسد أصلاً، نجد أنّهم بحثوا مسألة الأجزاء، فلو كان الكلام في مسألة الأجزاء مبني على المسانحة بين المصلحتين، والحال أنّهم لم يفترضوا وجود مصلحة في المتعلّق أصلاً، لما تطرّقوا إلى مبحث الأجزاء.

وبعد نفي المسانحة بين المصلحتين، نأتي إلى بيان ما تقتضيه الصور الأربعة من الأجزاء وعدمه:

أمّا الصورة الأولى، فيما لو كانت المصلحة القائمة في متعلّق الأمر الاضطراري وافية بالمصلحة القائمة في متعلّق الأمر الواقعي، فهنا لا إشكال في إجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري عن المأمور به بالأمر الواقعي؛ لاستيفاء المصلحة كاملة.

أمّا فيما يتعلّق بجواز البدار إلى الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري، فمرجهه إلى ما هو المستفاد من الدليل في مقام الإثبات، فإن كان موضوع الأمر الاضطراري هو العذر المستوعب للوقت، فلا يجوز البدار؛ لعدم تحقّق الموضوع، نعم إن حصل العلم أو الاطمئنان ببقاء العذر إلى نهاية الوقت، فيجوز حينئذٍ.

أمّا إن ظن أو شك أو احتمل بقاءه، فيجوز له ذلك أيضاً بعد استصحاب بقاء العذر. وقد عرفت سابقاً أنّه يجوز الاستصحاب الاستقبالي؛ حيث إنّهُ فعلاً مضطراً ومعذور، فيشكّ في بقاء العذر إلى آخر الوقت، فيستصحب بقاءه.

وأما إن كان المستفاد من الدليل أنّ الموضوع هو مجرد الاضطراب ولو في بعض الوقت، فيجوز البدار حينئذٍ بلا إشكال.

وأما الصورة الثانية، فيما لو كانت المصلحة القائمة في متعلّق الأمر الاضطرابي غير وافية بالمصلحة القائمة في متعلّق الأمر الواقعي، ولا يمكن تدارك المصلحة الباقية، فهنا أيضاً لا إشكال في الإجزاء، ولا يمكن الأمر بالإعادة أو القضاء بعد ارتفاع العذر؛ لأنّه ملاك وغرض؛ إذ الفرض عدم إمكان تداركه.

نعم، لا يجوز البدار لاحتمال ارتفاع العذر، وبالتالي التمكن من استيفاء المصلحة كاملة، إلا إن حصل العلم أو الاطمئنان ببقاء العذر إلى نهاية الوقت، فهنا يجوز البدار. وكذا في حال الظنّ أو الشكّ أو احتمال بقاء العذر يجوز البدار بعد استصحاب بقاء العذر.

وإن قيل: طالما أنّ المصلحة الكاملة تحصل بعد ارتفاع الاضطراب، فلماذا يشرّع المولى البدار إلى الأمر الاضطرابي وتحصيل المصلحة الناقصة، وبالإمكان تحصيلها كاملة بعد ارتفاع الاضطراب؟

قلنا: إنّ ذلك يتم إذا لم يكن المقدار الفائت مزاحماً بمصلحة أخرى كمصلحة الوقت، وأمّا إذا كان مزاحماً بها، فلا مانع من تشريع البديل الاضطرابي المفوّت لمقدار من الغرض؛ لأنّ المفروض تدارك الفائت بمصلحة الوقت.

وأما الصورة الثالثة، فيما لو كانت المصلحة القائمة في متعلّق الأمر

الاضطراري غير وافية بالمصلحة القائمة في متعلق الأمر الواقعي، مع استحباب تدارك هذا التفاوت، فهنا لا إشكال في الأجزاء أيضاً، وإنّما تستحب الإعادة بعد ارتفاع العذر لاستحباب التدارك. كما يجوز البدار لعدم كونه مفوّتاً لما يجب تداركه من المصلحة، بل لا إشكال في استحباب البدار لاستحباب إتيان الصلاة في أوّل وقتها.

وأما الصورة الرابعة، فيما لو كانت المصلحة القائمة في متعلق الأمر الاضطراري غير وافية بالمصلحة القائمة في متعلق الأمر الواقعي، مع وجوب تدارك هذا التفاوت، فقد ذكر صاحب الكفاية بأنّ المكلف مخير بين أن يأتي بالفعل بالأمر الاضطراري وإعادته بحال ارتفاع العذر في الوقت أو قضائه بحال ارتفاع بعده، وبين أن ينتظر حتى يرتفع العذر ويأتي بالمأمور به بالأمر الواقعي. وعليه، لا يجزي الاقتصار على الأمر الاضطراري، وأمّا البدار فهو جائز، إلا أنّه إن ارتفع العذر في الوقت وجبت الإعادة، وإن ارتفع خارجه وجب القضاء.

ولكن هذا الكلام منه رَحِمَهُ اللهُ فِي غير محله؛ لأنّه أولاً: تخيير بين الأقل والأكثر الاستقلالين؛ إذ الأقل هو الفعل بعد ارتفاع العذر، والأكثر هو الفعلان قبله وبعده، وهذا غير معقول؛ لأنّ المفروض أنّ الإتيان بالأقل مسقط للوجوب، فكيف يتّصف الأكثر به؟! نعم، إن رجع إلى التخيير بين المتباينين؛ أي التخيير بين الأقل بشرط لا؛ أي بشرط عدم الزيادة، والأكثر؛ فيصحّ التخيير حينئذٍ؛ كما بالنسبة إلى التسيّحات الأربع على القول بالتخيير بين الواحدة والثلاث؛ حيث أرجعنا التخيير بين المرة والثلاثة إلى التخيير بين المتباينين؛ فيكون الإتيان بالأقل، أي بالمرّة، كافياً لسقوط التكليف، ولكنّه مشروط بعدم الزيادة، فإذا أتى المكلف بالزائد؛ أي بالاثنتين الباقيين، فكأنّه لم يأت بالأقل.

ثانياً: إمّا أنّه يجب تحصيل مصلحة الوقت بالإضافة إلى مصلحة الصلاة أو لا، فإن كان واجباً، فلا بدّ من الأمرين بدون التخيير بينهما وبين الانتظار إلى ارتفاع العذر، فيصلّي في الوقت لتحصيل مصلحة الوقت، ويصلّي بعد ارتفاع العذر لتحصيل مصلحة الصلاة الباقية. وإن لم يكن تحصيل مصلحة الوقت واجباً، فلا معنى لأمره بالصلاة قبل ارتفاع العذر، فإنّ هذا الأمر لا يحصل مصلحة الصلاة الكاملة، وإنّما يأمره بالصلاة بعد ارتفاع العذر ولو خارج الوقت.

الصورة الأولى (ارتفاع الاضطراب داخل الوقت): مقام الإثبات

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «وأما ما وقع عليه، فظاهر إطلاق دليله، مثل قوله تعالى: ﴿فَلَمْ يَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾^(١)، وقوله ﷺ: (التراب أحد الطهورين)^(٢)، (ويكفيك عشر سنين)^(٣) هو الإجزاء، وعدم وجوب الإعادة أو القضاء، ولا بد في إيجاب الإتيان به ثانياً من دلالة دليل بالخصوص. وبالجمله: فالمتبع هو الإطلاق لو كان».

(١) سورة النساء، الآية: ٤٣.

(٢) صحيح زرارة - في حديث - قال: «قلت لأبي جعفر ﷺ: إن أصاب الماء وقد دخل في الصلاة، قال: فليتنصّف، فليتوضأ ما لم يركع، فإن كان قد ركع فليمض في صلاته، فإنّ التيمم أحد الطهورين». وسائل الشيعة باب ٢١ من أبواب التيمم ج ٣، ص ٣٨١، ح ١.

(٣) رواية السكوني، عن جعفر، عن أبيه، عن آبائه، عن أبي ذر ﷺ، أنّه أتى النبي ﷺ فقال: «يا رسول الله، هلكت، جامعت على غير ماء! قال: فأمر النبي ﷺ بمحمل فاستترت به، وبماء فاغتسلت أنا وهي، ثمّ قال: يا أبا ذر، يكفيك الصعيد عشر سنين». وسائل الشيعة باب ١٤ من أبواب التيمم ج ٣، ص ٣٦٩، ح ١٢. رويت هذه الرواية مرسلّة في الفقيه، وبطريقين في التهذيب، هذا أحدها وهو ضعيف، والثاني عن المفيد وهو معتبر.

نقول: إنَّ موضع الكلام في مقام الإثبات هو الفقه؛ إذ لا بدَّ من مراجعة كلِّ أدلّة الاضطرار لكي نتمكن من إثبات الإطلاق وعدمه، إلاَّ أنَّه لما كانت روافد العلوم متلاقية، فنذكر شيئاً من هذه الأدلّة هنا لنعرف أنَّه هل موضوع الأمر الاضطراري هو الاضطرار في الجملة؛ أي ولو في جزء من الوقت، أم أنَّ موضوعه الاضطرار حتى نهاية الوقت؟

استدلَّ صاحب الكفاية بإطلاق قوله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿فَلَمْ يَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾ على أنَّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري مجزٍ عن المأمور به بالأمر الواقعي؛ بحيث إذا ارتفع العذر في الوقت لم تجب الإعادة، وإن ارتفع خارجه لا يجب القضاء.

وتوضيحه: إنَّ الإطلاق في الآية الشريفة قد يصوّر على نحوين:

الأوّل: إنَّ في الآية الشريفة إطلاقاً لفظياً أحوالياً؛ حيث دلّت على بدلية البذل الاضطراري مطلقاً سواء اشتمل على تمام مصلحة المبدل منه أم على معظمها، فيكون مجزياً.

وبعبارة أخرى: كما أنَّ المبدل منه يفي بالمصلحة الواقعية في كلِّ مراتبها، كذلك حال البذل، فهو يفي أيضاً بتمام المصلحة الواقعية في أي مرتبة من مراتب البدلية.

هذا بالنسبة إلى الآية الشريفة، أمّا بالنسبة إلى الإطلاق في الحديث الشريف، فقد نزل البذل منزلة المبدل منه بلحاظ جميع الآثار، فلا بدَّ من أن يفي بما يفي به المبدل منه من المصلحة بمراتبها، ويترتب عليه الإجزاء.

الثاني: إنَّ في الآية الشريفة إطلاقاً مقامياً؛ فإنَّ المولى في مقام بيان تمام غرضه بالنسبة إلى الأمر الاضطراري، فذكر التيمّم ولم يذكر معه الإعادة أو القضاء بعد ارتفاع العذر، فنستكشف من ذلك عدم وجوبهما،

وبالتالي إجزاء المأمور به بالأمر الاضطراري عن المأمور به بالأمر الواقعي .

وفيه: أنَّ جلَّ العلماء على أنَّ الآيات الشريفة الواردة في العبادات مهمة، وإن كان الإنصاف أنَّها في الغالب كذلك ولو من جهة من الجهات؛ إذ لا دليل على إهمالها جميعاً، ومن هنا تمسكنا ببعض إطلاق آيات الحج وغيره .

أمَّا فيما يخصَّ آية التيمم، فهي في مقام بيان أصل بدليته عن الوضوء فحسب، وليست في مقام بيان وجوب الإعادة أو القضاء بعد ارتفاع العذر، وإن كنّا سنثبت الإجزاء فيما لو ارتفع العذر خارج الوقت باعتبار أنَّ الموضوع للأمر الاضطراري هو العذر المستوعب للوقت .

وعليه، فلا يكون مجازفاً من ذهب إلى أنَّ الآية ليست في مقام البيان من هذه الجهة المبحوثة لنتمسك بإطلاقها سواء إطلاقها اللفظي الأحوالي لثبت وفاء البدل بالمصلحة الواقعية للمبدل منه، أو إطلاقها المقامي لثبت أنَّ عدم ذكر الإعادة والوضوء كاشف عن عدم وجوبهما، وبالتالي إجزاء المأمور به بالأمر الاضطراري عن المأمور به بالأمر الواقعي .

وللمزيد من التفصيل حول هذه المسألة نقول:

هناك أربع صور لأدلة البدل والمبدل منه من حيث الإطلاق وعدمه:

الصورة الأولى:

أن يكون الدليل في كلّ من البدل والمبدل منه مطلقاً، وقد بيّنا الإطلاق في أدلة البدلية سابقاً .

وأمَّا إطلاق دليل المبدل منه، فهو عبارة عن كون المبدل منه مطلوباً في صورة التمكن منه وعدمه، ومقتضى إطلاق أدلة البدل عدم الإعادة

والقضاء، ومقتضى إطلاق أدلة المبدل منه الإعادة والقضاء، إلا أنه لا تعارض بينهما؛ لأن إطلاق دليل البدل حاكم على إطلاق دليل المبدل منه حكومة موسعة؛ حيث إنه ناظر إليه وموسع لموضوعه. هذا هو المعروف بين الأعلام، وعليه لا بدّ من القول بالإجزاء وعدم وجوب الإعادة والقضاء.

الصورة الثانية:

أن يكون دليل البدل مطلقاً ودليل المبدل منه مهماً أو مجملاً، هنا نأخذ بإطلاق دليل البدل، وعليه يكون الإتيان به مجزياً عن المبدل منه، ولا تجب الإعادة ولا القضاء.

الصورة الثالثة:

أن يكون دليل المبدل منه مطلقاً ودليل البدل مهماً أو مجملاً، هنا نأخذ بإطلاق دليل المبدل منه، ممّا يقتضي عدم الإجزاء ووجوب الإعادة والقضاء.

الصورة الرابعة:

أن يكون كلّ من دليل البدل والمبدل منه مهماً أو مجملاً، هنا تأتي النوبة إلى الأصل العملي، وهذا ما سنبينه قريباً.

كلام السيد البروجردى في الإجزاء:

ذهب السيد البروجردى رحمته الله وجماعة من الأعلام إلى الإجزاء؛ باعتبار أنه ليس في الواقع أمران أولهما واقعي وأولي والثاني اضطراري ثانوي لنسأل عن إجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الثاني عن المأمور به بالأمر الأول، وإنما هناك أمر واحد واقعي انصبّ على طبعي المأمور به،

كلّ ما في الأمر أنّ هذا الطبيعي له أصناف وأنواع تختلف باختلاف حالاته؛ مثلاً: الأمر بالصلاة واحد، إلا أنّ الصلاة بالطهارة المائية نوع، والصلاة بالطهارة الترابية نوع آخر، ولكن الأمر بهما واحد، لا سيّما إذا نظرنا إلى تنزيل التيمّم منزلة الوضوء بل إلى جعلهما فردين لطبيعي الطهارة؛ كما في صحيح زرارة عن أبي جعفر عليه السلام: «فإنّ التيمّم أحد الطهورين».

وهذا نظيره في صلاة الحضر والسفر، فإنّ المطلوب هو الصلاة؛ غاية الأمر أنّ المطلوب من المسافر ركعتان، ومن غيره أربع ركعات، وهكذا فإنّ هناك طبيعة واحدة، وأمرًا واحدًا.

والخلاصة: إنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري يجزي عن الإتيان بالمأمور به الاختياري بعد كونهما فردين لطبيعة واحدة المأمور بهما بأمر واحد.

الجواب: أولاً: إنّ القياس على صلاة المسافر في غير محلّه؛ فمن فاتته صلاة وهو مسافر، فإنّه يقضيها ركعتين كما فاتته، وهذا بخلاف من كانت وظيفته التيمّم إلا أنّه لم يصلّ حتى خرج الوقت، ثمّ حضره الماء، وجب عليه قضاء هذه الصلاة بالطهارة المائية رغم أنّها حينما فاتته كانت واجبة بالطهارة الترابية. وكذا من كانت وظيفته الصلاة من جلوس لعذر، إلا أنّه لم يصلّ حتى خرج الوقت، ثمّ ارتفع العذر، وجب عليه قضاؤها من قيام لا من جلوس كما فاتته، فهذا يدلّ على أنّ الأمر مختلف، فلا يقاس أحدهما على الآخر.

ثانياً: إنّنا نجد أنّ في الصلاة أوامر متعدّدة، فهناك أمر بالإضافة لصلاة العاجز عن القيام غير الأمر بها بالنسبة للقادر على القيام، وأيضاً هناك أمر بالصلاة للمتمكّن من استقبال القبلة غير الأمر بها بالنسبة لغير المتمكّن.

وكذا الحال بالنسبة للمتمكّن من طهارة البدن والثوب؛ فإنّ الأمر بالصلاة مع طهارتهما غير الأمر بها في حال عدم تمكّنه منهما. وعليه فمجرّد وجود عنوان عام للصلاة لا يجعل الأمر بها واحداً.

كلام الشيخ النائيني في الأجزاء:

يقول النائيني رَحِمَهُ اللهُ: لو كان المكلف غير قادر على الطهارة المائية طوال الوقت، فيكون مخيراً بين أفراد الطهارة الترابية تخييراً عقلياً؛ لأنّها متساوية الأقدام، فلا فرق بينهما من حيث الأجزاء.

أمّا إن لم يكن قادراً على الطهارة المائية في أوّل الوقت فقط؛ حيث لا تكون أفراد الطهارة على امتداد الوقت متساوية؛ لأنّ الطهارة المائية أفضل من الترابية، هنا إن تيمّم المكلف وصلى ثمّ حضره الماء في الوقت، يكون التيمّم مجزياً ولا تجب الإعادة؛ لأنّ الشارع حينما أجاز له البدار إلى التيمّم، فلا يخلو هذا الأمر من أن يكون ظاهرياً، وهذا موكول إلى المقام الثاني من هذا المبحث، أو يكون واقعياً، وعليه يكون الإتيان بالمأمور به مجزياً عقلاً.

وإن قيل: ما المانع من أن يأمر الشارع بالبدار، ويأمر بالإعادة بحال ارتفع العذر في الوقت؟

قلنا: إنّ الأمر بالإعادة في الوقت يتنافى مع كون الفرائض اليومية خمسة. وعليه، لا بدّ من القول بالأجزاء وإن ارتفع العذر في الوقت، وهذا يكشف عن أنّ الفعل في حال الاضطرار، ولو مع فرض عدم استيعاب العذر لمجموع الوقت، واجد لتمام الملاك، فيكون في هذا الحال في عرض الأفراد الواجدة لتمام الملاك.

الجواب: أوّلاً: لم نجد أنّ المولى أجاز البدار إلا في بعض الموارد،

منها التقيّة، ومنها ما إذا تيمّم المكلف في آخر الوقت وصلى الظهرين، ثمّ دخل وقت المغرب وهو باقٍ على تيمّمه، فيجوز له أن يصلي به العشاءين، وعليه فلا يمكن قياس غيرهما عليهما.

ثانياً: إنّ دعوى أنّ أمر الشارع بالإعادة مع أمره بالبدار يتنافى مع كون الفرائض خمسة، ينفع في خصوص الصلاة، ولا ينفع في غيرها.

الإنصاف: أنّ هناك أمرين أحدهما واقعي أولي، وثانيهما واقعي اضطراري ثانوي، ولا يجزي الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري عن المأمور به بالأمر الواقعي بحال ارتفاع العذر في الوقت؛ لأننا إذا لاحظنا أدلّة الاضطرار نجد أنّ موضوعها هو الاضطرار المستوعب لتمام الوقت إلى حدّ لا يسع للمبدل منه.

وعليه، لا يصدق على المكلف أنّه مضطر واقعاً إلى البدل إلا إذا كان عاجزاً عن المبدل منه في تمام الوقت، أمّا في حال اضطرار المكلف إلى فرد من أفراد البدل؛ كالاضطرار إلى التيمم في أوّل الوقت، فيقال في ذلك أنّ ما اضطر إليه ليس مطلوباً منه، وما هو مطلوب منه ليس مضطراً إليه؛ لأنّ الأمر المتعلق بالطبيعة على نحو صرف الوجود، فالاضطرار إلى جزء من أفراد الطبيعة ليس اضطراراً إلى نفس الطبيعة.

ويترتب على ذلك عدم جواز البدار إلا إذا علم أو اطمأن ببقاء العذر إلى نهاية الوقت، أو استصحبه استصحاباً استقبالياً، إلا أنّه في الحالتين إن ارتفع العذر في الوقت وجبت عليه الإعادة؛ فإنّ جواز البدار في الحالتين تكليفي، فلمّا ارتفع العذر في الأثناء انكشف للمكلف بقاء الأمر الواقعي.

الأصل العملي:

قال صاحب الكفاية رحمته الله: «وبالجملة: فالمتبع هو الإطلاق لو كان، وإلا فالأصل، وهو يقتضي البراءة من إيجاب الإعادة، لكونه شكا في أصل

التكليف، وكذا عن إيجاب القضاء بطريق أولى، نعم لو دل دليhle على أن سببه فوت الواقع، ولو لم يكن هو فريضة، كان القضاء واجباً عليه، لتحقيق سببه، وإن أتى بالفرض لكنه مجرد الفرض».

ذكرنا أن مقتضى القاعدة عدم إجزاء الأمور به بالأمر الاضطراري عن الأمور به بالأمر الواقعي بحال ارتفع العذر في الوقت؛ لأن موضوع الحكم الاضطراري هو العذر المستوعب لتمام الوقت؛ فالواجب تعلّق بالطبيعة على نحو صرف الوجود بين المبدأ والمنتهى، فإذا اضطر المكلف لبعض الأفراد فلا يقال أنه مضطر لتمامه.

هذا ما توصّلنا إليه، ثم إنّه إذا لم يكن ثمة أصل لفظي يعيّن الإجزاء أو عدمه، فما هو الأصل العملي في المقام؟

ذهبت جماعة من الأعلام منهم المحقق صاحب الكفاية إلى أنّه في حال ارتفاع العذر في الوقت فضلاً عن خارجه فإنّ الأصل العملي هو البراءة؛ ذلك أنّنا في الوقت نشكّ في أصل التكليف بالإعادة، والأصل البراءة من التكليف.

أمّا خارج الوقت، فإنّ موضوع القضاء هو الفوت، ولا يصدق على من أتى بالأمور به بالأمر الاضطراري أنّه فاته الواجب؛ لاحتمال أن يكون ما أتى به مجزياً، بل يشكّ في الفوت وعدمه، وهذا يلزمه الشك في القضاء؛ أي الشك في أصل التكليف، والأصل البراءة منه أيضاً.

نعم، لو فرضنا أنّ موضوع القضاء هو فوت الواقع - أي فوت الأمور به بالأمر الواقعي - والحال أنّه فات حتماً بإتيان الأمور به بالأمر الاضطراري، هنا يجب القضاء بلا إشكال، إلا أنّ موضوع القضاء ليس كذلك، بل موضوعه فوت الفريضة، ويحتمل أنّ الأمور به بالأمر الاضطراري هو الفريضة، فلم يتحقق فوت الفريضة.

هذا وقد يصوّر وجوب الإعادة بثلاثة تصويرات:

التصوير الأول: (أصالة الاشتغال)

قبل عروض الاضطراب كانت ذمة المكلف مشغولة يقيناً بالصلاة مع الوضوء، ثمّ إنّه بعد الإتيان بالفعل الاضطرابي، وهي الصلاة مع التيمم، حصل للمكلف الشك بفراغ ذمته من الصلاة بعد إتيانها بالأمر الاضطرابي، والاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني، وهو يقتضي الإتيان بالصلاة مع الوضوء بعد ارتفاع العذر.

وفيه: لما كانت وظيفة المكلف على مبنى القوم الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطرابي، يكون الأمر الواقعي الأولي قد سقط بالاضطرار، فكيف يصحّ أن يقال: إنّ الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني؛ إذ لم تشتغل الذمة بالأمر الواقعي الأولي بعد الاضطراب.

وعليه، فبعد امتثال المكلف لهذا الأمر في مورد الاضطراب، نحتاج إلى أمر جديد للإعادة، والأصل عدمه. نعم، على مبنا من أنّ وظيفة المكلف الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي، تجب الإعادة؛ لما مرّ من أنّ ارتفاع العذر في الأثناء يكشف للمكلف بقاء الأمر الواقعي.

التصوير الثاني: (الاستصحاب التعليقي)

حينما لم يكن المكلف قادراً على الماء، وقبل الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطرابي يقول: (لو حضر الماء لوجبت عليّ الصلاة مع الوضوء)، ثمّ بعد الإتيان به إذا حضر الماء يستصحب وجوب الصلاة مع الوضوء الذي كان معلّقاً على حضور الماء قبل الفعل الاضطرابي، وعليه تجب الإعادة مع الوضوء.

وفيه: ذكرنا سابقاً أنّه لا حجّة للاستصحاب التعليقي في نفسه، فضلاً عن كونه من استصحاب الحكم الكلّي وهو غير جارٍ لدينا.

أمّا ما قاله البعض من أنّه استصحاب تنجيزي باعتبار أنّ الاضطراب كالجهل ؛ فكما أنّ الجهل لا يرفع الحكم الواقعي إلا أنّه يعطل منجزيته، فكذلك الاضطراب فهو لا يرفع الحكم الواقعي الأوّلي إلا أنّه يعطل باعثيته، وعليه لا إشكال في استصحابه .

ففيه : أولاً : إنّ الاضطراب كالنسيان رافع للحكم الواقعي ، وليس كالجهل ، وإلا لكان الحكم الاضطرابي حكماً ظاهرياً ، وهذا خلف كونه حكماً واقعياً ثانوياً . وعليه ، مع ارتفاع الحكم الواقعي الأوّلي لا يبقى مجال لاستصحابه .

ثانياً : لو سلّمنا بأنّه استصحاب تنجيزي ، إلا أنّه لا يجري أيضاً لأنّه من استصحاب الحكم الكلّي .

التصوير الثالث : (العموم الأزمني)

لَمَّا كُنَّا مَكْلَفِينَ بِالصَّلَاةِ مَعَ الْوُضُوءِ فِي كُلِّ وَقْتٍ ، ثُمَّ اضْطَرَرْنَا لِلصَّلَاةِ مَعَ التَّيَمُّمِ ، فَإِذَا ارْتَفَعَ الْاضْطِرَارُ فِي الْوَقْتِ نَرْجِعُ بَعْدَ الْاضْطِرَارِ إِلَى الْعُمُومِ الْأَزْمَانِيِّ الْاسْتِغْرَاقِيِّ ؛ وَبِهِ نَثْبِتُ وَجُوبَ الصَّلَاةِ مَعَ الْوُضُوءِ . وَعَلَيْهِ تَجِبُ الْإِعَادَةُ ، وَلَا نَسْتَصْحَبُ حَكْمَ الْمَخْصَصِ ؛ أَيَّ اسْتِصْحَابِ عَدَمِ وَجُوبِ الْأَمْرِ الْوَاقِعِيِّ الْأَوَّلِيِّ .

وفيه : أنّ هذا الكلام في غير محلّه ؛ لأنّه ليس لدينا عموم استغراقي فيما يتعلّق بوجوب الصلاة ؛ لأنّنا مكلفون بصلاة واحدة ، لا بصلوات متعدّدة على امتداد وقتها ، وذلك خلافاً لموارد النهي ، فإنّه في النهي ينحلّ الحكم ويتعدّد بتعدّد المتعلّق والموضوع ، كما لا يخفى .

والخلاصة : إنّّه تجب الإعادة بحال ارتفاع الاضطراب داخل الوقت لا بأصالة الاشتغال ولا بالاستصحاب التعليقي ولا بالتنجيزي ولا بالعموم

الأزماني، بل تجب الإعادة بالأمر الواقعي الأولي الذي ينكشف بقاؤه بعد ارتفاع الاضطراب في الوقت.

الصورة الثانية (ارتفاع الاضطراب خارج الوقت):

كان الكلام في الصورة الأولى، فيما لو ارتفع الاضطراب داخل الوقت، أمّا لو ارتفع خارجه.

فقد ذهب الميرزا النائيني رَحِمَهُ اللهُ وَهَبْنَا مَعَهُ إِلَى لَا بَدْيَةَ الْإِجْزَاءِ، وعدم وجوب القضاء، وتوضيحه: إِنَّ الطهارة المائية مثلاً التي هي شرط واقعي للصلاة، لا يخلو حالها من أمرين:

فإمّا أن يكون لها دخالة في مصلحة الصلاة مطلقاً - أي سواء كانت الطهارة المائية موجودة - أو لا، وعليه تكون الصلاة بلا طهارة مائية بلا ملاك ومصلحة، فلا يمكن الأمر بها؛ لأنّ الأوامر تابعة للمصالح في متعلقاتها، وعليه مع عدم الطهارة المائية يسقط الأمر بالصلاة في الوقت، فيتوجب القضاء بحال وجد الماء؛ لصحيح زرارة، عن أبي جعفر عَليهِ السَّلَامُ، أَنَّهُ سَأَلَ عَنْ رَجُلٍ صَلَّى بِغَيْرِ طَهْوَرٍ، أَوْ نَسِيَ صَلَوَاتٍ لَمْ يَصَلِّهَا، أَوْ نَامَ عَنْهَا؟ فَقَالَ: يَقْضِيهَا إِذَا ذَكَرَهَا فِي أَيِّ سَاعَةٍ ذَكَرَهَا مِنْ لَيْلٍ أَوْ نَهَارٍ^(١). وقد دلّ هذا الصحيح على وجوب القضاء في كلّ مورد تركت فيه الصلاة عمداً أو نسياناً أو لغيرهما من الأسباب، كما دلّ على أنّ الصلاة ذات ملاك مطلقاً إلا في موارد خاصة علمنا بعدم وجوب القضاء فيها؛ كالحائض والنفساء.

وإمّا أن يكون للطهارة المائية دخالة في مصلحة الصلاة في حال

(١) وسائل الشيعة باب ٥٧ من أبواب المواقيت ج ٤، ص ٢٧٤، ح ١.

واحدة، وهي حال التمكن منها، ولا يكون لها دخالة في مصلحة الصلاة في حال عدم التمكن منها، فتكون الصلاة حينئذٍ مع التيمم بملاك تام، فلا يفوت شيء بتركها مع الطهارة المائية حال عدم التمكن منها. وبما أن موضوع الأمر الاضطراري، وهو استيعاب العذر لتمام الوقت، قد تحقق، فيكون المكلف مأموراً بالصلاة مع التيمم، ومن هنا لا محيص عن القول بالأجزاء؛ إذ لا يعقل الجمع بين الأمر بالأداء مع التيمم، والأمر بالقضاء مع الوضوء، لأن معنى الأول عدم فوات شيء، ومعنى الثاني فوات شيء، وهما نقيضان لا يجتمعان.

وبعبارة أخرى: إن وجوب القضاء يدور مدار الفوت، والمفروض أنه لم يفت من المكلف شيء لفعله المكلف به الواجد للمصلحة الصلواتية، فأبي موجب للقضاء؟! وأي شيء فات من المكلف حتى يقضيه؟!

والخلاصة: إن هناك ملازمة بين الأمر بالصلاة مع التيمم وبين الأجزاء وعدم القضاء، ومعه لسنا بحاجة إلى التمسك بالإطلاقات لإثبات الأجزاء خارج الوقت.

إلا أنه مع ذلك قد يدعى إمكانية التمسك بإطلاق آية التيمم أو صحيح زرارة ومعتبرة السكوني المتقدمة لإثبات عدم وجوب القضاء خارج الوقت بعد ارتفاع العذر؛ باعتبار أن المولى في مقام البيان وقد أمر بالتيمم مطلقاً دون التقييد بوجوب القضاء حال التمكن من الماء خارج الوقت.

وفيه: ما ذكرنا في الصورة الأولى من أنه لا يمكن التمسك بإطلاق الآية المباركة؛ لأن المولى في مقام بيان أصل تشريع التيمم في حال عدم التمكن من الماء، وعليه فالآية مهملة من جهة وجوب الإعادة في الوقت أو القضاء بعده، وكذا بالنسبة إلى الأحاديث المستدل بها في المقام. ومع عدم الإطلاق نرجع إلى الأصل العملي وهو البراءة؛ بناءً على فرض الشك في القضاء

وعدمه . وأمّا على ما ذكرنا من الملازمة بين الأمر بالصلاة مع التيمم وبين الإجزاء وعدم القضاء، فلا موضوع حينئذٍ للأصل العملي، والله العالم .

الاضطرار بالاختيار:

ما تقدّم من الكلام كان فيما لو حصل الاضطرار بغير اختيار المكلف، أمّا لو حصل باختياره؛ كما لو عجز نفسه عن ماء الوضوء، فهنا هل تشمله أدلة الاضطرار ليكون مأموراً بالبدل أم لا؟ ذهبت جماعة من الأعلام إلى أنّ أدلة الاضطرار لا تشمله لانصرافها عنه .

والإنصاف: أنّها تشمله، وتوضيحه: أوّلاً: المعروف بين الأعلام من الناحية التكليفية أنّه لا يجوز للمكلف أن يعجز نفسه عن الواجب الاختياري وعن شرائطه وأجزائه؛ لاستقبحه عقلاً، إلا في موردين منصوصين: الأوّل: في التقيّة؛ فإنّه يجوز للمكلف أن يذهب اختياراً ويصلي جماعة مع العامة وبوضوئهم، بل تصحّ صلاته حينئذٍ ولا تجب عليه الإعادة، سواء كانت التقيّة للخوف على النفس أو العرض أو المال، أو كانت للمدارة؛ كالتّي دلّت عليها صحيحة حماد بن عثمان عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «من صلى معهم في الصف الأوّل كان كمن صلى خلف رسول الله صلى الله عليه وآله في الصف الأوّل»^(١).

الثاني: فيما لو أراد الرجل مقارنة أهله وليس معه ماء، فإنّه يجوز له ذلك وبالتالي تعجيز نفسه، وتكون وظيفته الصلاة بالطهارة الترايبية؛ كما في موثقة إسحاق بن عمار، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يكون

(١) وسائل الشيعة باب ٥ من أبواب صلاة الجماعة ج ٨، ص ٢٩٩، ح ١.

معه أهله في سفر لا يجد الماء، يأتي أهله؟ قال: ما أحب أن يفعل إلا أن يخاف على نفسه، قلت: فيطلب بذلك اللذة أو يكون شبقاً إلى النساء، فقال: إنَّ الشبق يخاف على نفسه، قال: قلت: طلب بذلك اللذة، قال: هو حلال، قلت: فإنه يروى عن النبي ﷺ أنَّ أبا ذر سأله عن هذا فقال: ائت أهلك تؤجر، فقال: يا رسول الله ﷺ آتيهم وأؤجر؟! فقال رسول الله ﷺ: كما أنك إذا أتيت الحرام أذرت، وكذلك إذا أتيت الحلال أجرت، فقال أبو عبد الله عليه السلام: ألا ترى أنه إذا خاف على نفسه فأتى الحلال أجز؟^(١).

هذه الراوية رويت بثلاثة طرق: طريق للشيخ الطوسي ضعيف بعلي بن السندي، واثنان معتبران؛ الأوّل للشيخ أيضاً والثاني للكليني رحمه الله، وهذان الطريقتان مذكوران في الباب الخمسين من أبواب مقدمات النكاح، بينما الطريق الضعيف في الباب السابع والعشرين من أبواب التيمم.

ثانياً: لو حصل وعصى المكلف بتعجيزه نفسه في غير هذين الموردين، فهل يكون مشمولاً لأدلة الاضطرار أم لا؟ ذهب السيد الخوئي رحمه الله وجماعة من طلابه إلى أنَّ أدلة الاضطرار منصرفة عمّن عجز نفسه باختياره، وبالتالي من عجز نفسه لا يكون مشمولاً لأدلة الاضطرار، فيسقط عنه التكليف بالأداء إلا في باب الصلاة، فإنَّها لا تسقط بحال حسب ما استفيد من صحيح زرارة: «قال: قلت له: النفساء متى تصلّي؟ فقال: تقعد بقدر حيضها، وتستظهر بيومين... ولا تدع الصلاة على حال، فإنَّ النبي ﷺ قال: الصلاة عماد دينكم»^(٢)؛ فإنَّ هذه الصحيحة وإن كانت واردة في

(١) وسائل الشيعة باب ٥٠ من أبواب مقدمات النكاح ج ٢٠، ص ١١٠، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة باب ١ من أبواب الاستحاضة ج ٢، ص ٣٧٣، ح ٥.

الاستحاضة، إلا أنَّ الفقهاء فهموا منها عدم الخصوصية للاستحاضة، بل عموماً لغيرها أيضاً، ومن هنا صارت القاعدة المتصيِّدة هي: (إنَّ الصلاة لا تسقط بحال) إلا في صورة فاقد الطهورين.

والإنصاف: أنَّ دعوى الانصراف عهدتها على مدَّعيها، ومجرد تعارف كون الاضطراب بغير الاختيار لا يجعله مختصاً به، بل أدلة الاضطراب تشمل من عجز نفسه، ومن هنا من أجنب نفسه ليلاً في شهر رمضان المبارك، ثمَّ أَّخر الغسل متعمداً إلى أنَّ ضاق الوقت، انتقل إلى البدل، وهو التيمم، وصحَّ صومه.

المبحث الرابع

أجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري عن الأمر الواقعي

قال صاحب الكفاية رحمته الله : «المقام الثاني : في أجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري وعدمه . والتحقيق : إن ما كان منه يجري في تنقيح ما هو موضوع التكليف وتحقيق متعلقه ، وكان بلسان تحقق ما هو شرطه أو شرطه ، كقاعدة الطهارة أو الحلية ، بل واستصحابهما في وجه قوي ، ونحوها بالنسبة إلى كل ما اشترط بالطهارة أو الحلية يجري ، فإنَّ دليله يكون حاكماً على دليل الاشتراط ، ومبيناً لدائرة الشرط ، وأنه أعم من الطهارة الواقعية والظاهرية ، فانكشف الخلاف فيه لا يكون موجباً لانكشاف فقدان العمل لشرطه ، بل بالنسبة إليه يكون من قبيل ارتفاعه من حين ارتفاع الجهل» .

قبل الدخول في هذا المبحث لا بدّ من الإشارة إلى أنَّ الحكم الظاهري يستعمل بمعنيين بينهما عموم مطلق .

معنى الحكم الظاهري:

الأوّل : وهو ما يذكر عادة في الأصول العملية ، وهو عبارة عمّا أخذ في موضوعه الشك في الحكم الواقعي ، فهو بهذا المعنى عبارة عمّا يستفاد من الأصول العملية في قبال الحكم الواقعي المستفاد من الأدلة الاجتهادية سواء كانت قطعية أم لا .

الثاني: وهو عبارة عن وظيفة كل إنسان جاهل بالحكم الواقعي القطعي، فيشمل بالإضافة إلى الحكم الظاهري بالمعنى الأول، ما يستفاد من الأدلة الاجتهادية غير القطعية.

هذان هما المعنيان المستعملان للحكم الظاهري، والمراد منه هنا هو المعنى الثاني، وإن كان الإنصاف أنه ليس في الواقع حكمان وإنشاءان من قبل المولى ﷺ، بل لا يوجد إلا إنشاء وجعل واحد، وهو الحكم الواقعي المجعول أزلاً، والحكم الظاهري عبارة عن إحراز ذلك الحكم بالطرق والأصول المقررة الشرعية، وتسميته ظاهرياً لمكان احتمال مخالفة الطريق والأصل للواقع، وعدم إيصاله إليه.

والخلاصة: إنَّ الشارع المقدس أنشأ حكماً واحداً أزلياً، فإن وصلنا إليه عن طريق العلم فيسمى حكماً واقعياً، وإن وصلنا إليه عن طريق دون العلم فيسمى حكماً ظاهرياً.

تحرير محل النزاع:

بعد بيان معنيي الحكم الظاهري، وقبل الخوض في محل النزاع، لا بدّ أن نحرر محله لنعرف أي من المسائل داخله فيه، وأيها خارجة عنه، فنقول: أمّا المسائل الخارجة عن محل النزاع، فهي أربعة:

أولاً: (الأمر الظاهري العقلي)

لا إشكال في خروج الأوامر الظاهرية العقلية من العلم والبراءة العقلية والظن الانسدادي على الحكومة، فإنّ كلاً من هذه الثلاثة خالية من حكم شرعي مأمور به، وعليه لا معنى للنزاع في كون المأمور به بالأمر الظاهري العقلي مجزياً عن المأمور به بالأمر الواقعي؛ فسواء قطع المكلف بعدم وجوب شيء مثلاً، أو قطع بحكم كان متعلقاً بموضوع آخر غير موضوع

الأمر الظاهري؛ كما إذا قطع بوجوب صلاة الجمعة يوم الجمعة تعييناً في زمان الغيبة، فانكشف وجوب صلاة الظهر كذلك، أو أجرى البراءة العقلية في وجوبه، أو عمل بالظنّ على عدم وجوب شيء استناداً إلى انسداد باب العلم والعلمي وكان تقرير الظنّ على الحكومة، فإنّه في كلّ من هذه الحالات الثلاثة لو انكشف أنّ الواقع هو الوجوب، لم يكن العمل طبقها مجزياً؛ لأنّ كلّاً منها لا يغيّر الواقع المطلوب امتثاله، وعليه تجب الإعادة أو القضاء.

ثانياً : (الخطأ في التطبيق)

وكذا من الموارد الخارجة عن محلّ النزاع ما لو أخطأ المكلف في تطبيق دليل من الأدلّة سواء من ناحية الدلالة أم السند، فإنّه لا معنى للنزاع حينئذٍ في الإجزاء وعدمه؛ إذ الخطأ في التطبيق لا يغيّر الواقع المطلوب امتثاله كما تقدم.

ومثاله: ما لو استظهرنا الإطلاق من آية التيمّم، فذهبنا إلى عدم وجوب الإعادة بحال بادر المكلف إلى الصلاة مع التيمّم، ثمّ ارتفع العذر داخل الوقت، فإذا تبين لنا بعد ذلك أنّه لا إطلاق في الآية الشريفة لأنّها في مقام بيان أصل تشريع بدلية الطهارة الترايبية عن المائية، ومهملة من جهة وجوب الإعادة بحال ارتفاع العذر في داخل الوقت، فلا معنى للنزاع في الإجزاء وعدمه، بل لا بدّ من الإعادة.

وكذلك ما لو فهمنا دلالة الواو على مطلق الجمع دون الترتيب في حسنة زرارة قال: «قلت: كيف يغتسل الجنب؟ فقال: إن لم يكن أصاب كفه شيء غمسها في الماء، ثمّ بدأ بفرجه فأنقاه بثلاث غرف، ثمّ صب على رأسه ثلاث أكف، ثمّ صب على منكبه الأيمن مرتين، وعلى منكبه الأيسر مرتين،

فما جرى عليه الماء فقد أجزأه»^(١)، فإنه إن تبين لنا بعد ذلك أنها دالة على الترتيب بين الجانبين، وكنا متوهمين دلالتها على مطلق الجمع، فلا بد حينئذٍ من الإعادة، ولا معنى للنزاع في الإجزاء وعدمه.

وكذلك لو كان الاشتباه في سند رواية فيها ابن سنان، فتوهمنا أنه عبد الله بن سنان الثقة، فعملنا على طبقها، ثم انكشف أنه محمد الضعيف، فهنا أيضاً لا يكون العمل بالرواية مجزياً. وكذلك إذا اعتقدنا أن الرواية مسندة، فعملنا على طبقها، ثم تبين أنها مرسله، وهكذا.

ثالثاً: (الأمانة أو الأصل العملي الجاريان في الموضوعات والأحكام الجزئية).

فلو قامت بيّنة على أن هذا المائع ماء، فتوضأنا به وصلينا، ثم انكشف خمريته، وجب التطهير وإعادة الوضوء والصلاة، ولا معنى للنزاع في إجزاء العمل على طبق الأمانة في الموضوعات وعدم إجزائه؛ ذلك أنها لا تغير في الواقع شيئاً، حتى المصوبة من الأشاعرة والمعتزلة لم يذهبوا إلى ذلك، وإنما ذهبوا إلى أن الأمانة تغير الواقع الحكمي لا الموضوعي.

ومثله ما لو علمنا أن هذه الدار لزيد، ثم شككنا بانتقالها عنه، فاستصحبنا بقاءها على ملكيته واشتريناها منه، ثم انكشف أنها كانت حين الشراء على ملك غيره، هنا لا معنى للنزاع أيضاً؛ لأن البيع في غير محله قطعاً لوقوعه في غير ملك البائع، وهكذا.

رابعاً: هذه المسألة الرابعة التي اختلف في خروجها عن محل النزاع، وهي فيما لو دلت رواية على عدم وجوب شيء مثلاً، ثم جزمنا بوجوبه؛

(١) وسائل الشيعة باب ٢٦ من أبواب الجنابة ج ٢، ص ٢٢٩، ح ٢.

حيث انكشف الواقع بالقطع ، هنا ذهب البعض إلى خروج هذه المسألة عن محل النزاع ؛ حيث ذهبوا إلى عدم الإجزاء ، بينما ذهب آخرون إلى دخولها في محلّه . وسيأتي إن شاء الله المزيد من هذا الكلام .

إذا عرفت ذلك ، فإنّ محل النزاع يقع فيما لو قام الأصل العملي الشرعي على شيء ، وعملنا على طبقه ، ثمّ عثرنا على آية أو رواية تخالف مقتضاه ، أو عملنا بإطلاق لم نجد له مقيّداً ، أو بعموم لم نجد له مخصصاً ، ثمّ وجدنا بعد ذلك رواية مقيّدة أو مخصصة ، أو عملنا على طبق رواية دلّت على جزئية شيء أو شرطيته أو عدم مانعيته ، ثمّ عثرنا على معارض لها أقوى منها ، وهكذا ، فهنا يأتي النزاع في أنّ ما أتى به المكلف على طبق الأصل أو العموم أو الإطلاق مجزئ أم لا ؟

والأقوال في المسألة كثيرة ، منها :

الأوّل : القول بالإجزاء مطلقاً ، سواء بالنسبة إلى الإعادة أو القضاء ، وممن ذهب إلى ذلك السيد البروجردي رحمته الله .

الثاني : ما ذهب إليه جماعة كثيرة من الأعلام ، وهو القول بعدم الإجزاء مطلقاً .

الثالث : القول بالإجزاء في خصوص الأصول دون الأمارات ، وممن ذهب إلى ذلك صاحب الكفاية رحمته الله ، وقد تردّد في الاستصحاب لما له من جهة كاشفية كالأمانة ، ولكن قوًى كونه كأصالة الطهارة والحلية الظاهريتين .

الرابع : القول بالإجزاء في الأمارات بناءً على القول بالسببية وعدمه بناءً على الطريقة .

هذا هو المهم من الأقوال التي ذكرها العلماء (رض) .

ثمَّ إنَّ البحث يقع في مقامين: الأول: نتكلم فيه عن الأحكام الظاهرية الثابتة بالأصول العملية الشرعية، والثاني: نتكلم فيه عن الطرق والأمارات.

كلام صاحب الكفاية في الإجزاء:

ذهب صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ إِلَى القول بالإجزاء في الأصول المنقحة لموضوع التكليف والمحقة لمتعلّقه دون الأمارات؛ ذلك أنَّ دليل الأصل حاكم على دليل الاشتراط ومبيّن لدائرة الشرط؛ مثلاً: إذا شككنا بتنجس الماء الموجود في الإناء، فتوضّأنا به، أو شككنا بغصبية ثوب فصلّينا فيه؛ - ذلك بناءً على قاعدتي الطهارة والحليّة، أو بناءً على استصحابهما - ثمَّ تبيّن نجاسة الماء أو غصبية الثوب، هنا ذهب صاحب الكفاية إلى إجزاء المأتي به بالأمر الظاهري عن المأمور به بالأمر الواقعي؛ لأنَّ دليل الأصل العملي؛ كأصالة الطهارة والحليّة الظاهريتين، حاكم على دليلي الطهارة والإباحة الواقعيين، وموسّع لموضوعهما ودائرة شرطهما، فبعد أن كان الشرط خصوص الطهارة والإباحة الواقعتين، توسّع ليشمل الطهارة والإباحة الظاهريتين.

وعليه، لمّا صلّى المكلف بالطهارة والحليّة الظاهريتين، كان واجداً للشرط الأعم من الطهارة والحليّة الواقعتين، فلا وجه لبطلان صلاته وإعادتها في الوقت أو قضائها خارجه، بل لا يعقل فيه انكشاف الخلاف، غاية الأمر يرتفع بارتفاع موضوعه، وهو الشك، فهي أحكام ثابتة واقعاً في مرحلة الظاهر ما دام الشك والجهل بالواقع، فلو صلّى المكلف بثوب طاهر ظاهراً، ثمَّ ظهر أنّه نجس واقعاً، لم ينكشف أنَّ الصلاة فاقدة للشرط؛ لفرض أنَّ الشرط أعمّ منها ومن الطهارة الظاهرية، والمفروض أنّه واجد

لها، نعم الصلاة فاقدة للطهارة الواقعية، إلا أنك عرفت أن الشرط أعم منها. وعليه، فالتعبير بانكشاف الخلاف إنما هو بلحاظ الطهارة الواقعية لا الظاهرية.

هذا بالنسبة إلى الأصول. أمّا الأمارات، فبناءً على القول بالطريقة والكاشفية عن الواقع، كما ذهب إليه المشهور، فهي غير مجزية ولا بد من الإعادة والقضاء؛ لأنّ الأمانة مجردة كاشفة عن الواقع، وهذه الكاشفية قد تكون مصيبة له أو لا، إلا أنّها لا تغيّره، وبالتالي ما أتى به على طبق الأمانة ليس مأموراً به، ولا يمكن أن يكون غير المأمور به مجزياً عن المأمور به. كما أنّ الأمانة ليست أحسن حالاً من القطع، فإن كان القطع الذي هو كشف تام عن الواقع قد حصل الاتفاق على عدم إجزائه وخروجه عن محل النزاع، فالأولى في عدم الإجزاء هي الأمانة التي هي كشف ناقص.

وكذلك على القول بأنّ المجعول في الأمارات هي المنجزية والمعدّرية، كما هو مذهب صاحب الكفاية، فإنّها غير مجزية، فإذا أخطأت الواقع تكون معدّرة فقط، ولا تحمل حكماً. نعم، بناءً على القول بالسببية تكون مجزية عن الواقع، إلا أنّه يلزم من ذلك القول بالتصويب المجمع على بطلانه، وسيأتي بيانه بشكل مفصّل.

الإنصاف: أمّا كلامه رَحِمَهُ اللهُ فِي الأمارات فهو في محله، كما سنوضحه إن شاء الله تعالى، وأمّا كلامه في إجزاء الأصول العملية.

ففيه: أنّه غير تام، أمّا بالنسبة لحديث الحكومة، فيرد عليه:

أولاً: أنّ الحكومة على مبنى صاحب الكفاية تعني أن يكون الدليل الحاكم ناظراً للدليل المحكوم ومفسراً له على نحو (أي) أو (أعني) أو نحو

ذلك، وهذا لا نجده في الحكومة الظاهرية بين الدليل الواقعي والأصول العملية؛ مثلاً: قام الدليل على حلية لحم الغنم، ولسان أصالة الحلية: «كل شيء لك حلال»، ليس مفسراً لما دلّ على أنّ الغنم حلال، ولما دلّ على اشتراط الصلاة باللباس المباح. وهكذا بالنسبة إلى لسان أصالة الطهارة: (كل شيء لك طاهر)، فليس مفسراً لما دلّ على طهارة الماء.

ثانياً: أنّ الحكم الواقعي إذا أخذ حيّزه من السعة والضيق لا يمسّه الحكم الظاهري بشيء؛ لأنّه في طوله، فإنّ موضوعه الشك في الحكم الواقعي، فلا مسرح للحكم الظاهري مع العلم بالحكم الواقعي، وعليه لا حاكمية بمعنى التوسعة والتضييق بينهما.

نعم، الحكومة التي توجب التوسعة والتضييق هي بالنسبة إلى الأدلة الواقعية بعضها مع بعض؛ كما في صحيحة محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا كثّر عليك السهو فامض على صلاتك، فإنّه يوشك أن يدعك، إنّما هو من الشيطان»^(١). والمراد من السهو هو الشك. وحاصل معنى الحديث الشريف أنّه لا شك لكثير الشك، فيكون حاكماً على قوله عليه السلام في موثقة عمار عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال له: «يا عمار، أجمع لك السهو كله في كلمتين، متى ما شككت فخذ بالأكثر، فإذا سلمت فأتم ما ظننت أنّك قد نقصت»^(٢)، ف (لا شك لكثير الشك) يكون حاكماً على قوله عليه السلام: «متى ما شككت فخذ بالأكثر».

وبالجملة، فإنّ الدليل الحاكم والدليل المحكوم في الأدلة الواقعية يكونان مجعولين في عرض واحد، وهذا بخلاف الحكومة الظاهرية،

(١) وسائل الشيعة باب ١٦ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ج ٨، ص ٢٢٧، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة باب ٨ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ج ٨، ص ٢١٢، ح ١.

فالمجوعول فيها إنّما هو في طول المجعول الواقعي، فلا يمكن التوسعة ولا التضييق فيه. وأمّا بالنسبة لما ذكره من الأجزاء، فالإنصاف عدمه كما سنوضحه.

نعم، تمكن الحكومة الرافعة، وهي حكومة الإمارات على الأصول العملية؛ حيث ترفع موضوعها تعبدًا؛ كما لو نفينا وجوب شيء بالبراءة الشرعية التي موضوعها عدم العلم، فإذا قامت الأمانة على الوجوب يرتفع موضوع البراءة ويصبح عالمًا تعبدًا ببركة قيام الأمانة التي هي علم ناقص وكشف غير تام، ولكن الشارع تَمَّ كاشفيتها، ونفخ فيها صورة العلم، فأصبحت علمًا تعبديًا، وإن لم يحصل العلم الوجداني، وإلا فمع حصوله يكون وروداً لا حكومة؛ كما في ورود الإمارات على الأصول العقلية.

ثالثاً: بناءً على حكومة الأصول العملية على الأدلة الواقعية، هل يمكن أن يلتزم بآثار هذه الحكومة، بأن يحكم بصحة الضوء بالماء الذي بنينا على طهارته بالقاعدة أو الاستصحاب ثم تبين نجاسته؟ وكذلك هل يلتزم بطهارة الملاقي لهذا الماء؟ فطالما لا يمكن الالتزام بهذه الأمور، فلا حكومة.

توضيح عدم أجزاء الأصول العملية:

إنّ الأمر الظاهري لا يغيّر في الواقع شيئاً، كلّ ما هنالك أنّ المكلف يكون معذوراً بحال عمل على طبقه وانكشف له أنّه مخالف للواقع، وإلا فإنّ الأمر الظاهري لا يحمل حكماً غير الحكم الواقعي. وعليه، فلا منافاة بينهما؛ لأنّ الأحكام الشرعية أمور اعتبارية، فلا تنافي بينها في نفسها، إذ التنافي بين الأمور الحقيقية التكوينية.

وإنّما جاءت المنافسة بين الأحكام الواقعية من خلال المبدأ والمنتهى.

أمّا من حيث المبدأ؛ فلأنّ الأحكام الواقعية تابعة للمصالح والمفاسد القائمة بمتعلقاتها، وعليه لا يمكن أن يوجب المولى شيئاً وجوباً ملزماً، وينهى عنه نهياً ملزماً أيضاً؛ لوقوع التنافي بين الحكمين من حيث المبدأ؛ إذ الوجوب تابع للمصلحة الملزمة بمتعلقه، والحرمة تابعة للمفسدة الملزمة بمتعلقها، والواجب محبوب، والحرام مبغوض، فلا يجتمعان.

وأمّا من حيث المنتهى؛ لأنّ وراء الوجوب بعث وتحريك، ومن وراء النهي زجر، وهما لا يجتمعان أيضاً.

هذا بالنسبة للتنافي بين الأحكام الواقعية فيما بينها. أمّا الأحكام الظاهرية، فلا تنافي بينها وبين الأحكام الواقعية مطلقاً؛ أمّا في نفسها، فلا تنافي لأنّ كلاً من الأحكام الواقعية والظاهرية أمور اعتبارية، ولا تنافي بين الاعتباريات كما تقدم.

وأمّا من حيث المبدأ، فلأنّ المصلحة في الأحكام الواقعية قائمة بمتعلقاتها، بينما المصلحة في الأحكام الظاهرية قائمة في نفسها، فلا يقع التنافي بينهما؛ إذ المصلحة في البراءة هي التوسعة والتسهيل على المكلفين، وكذا أصالة الطهارة والحلية الظاهريتين.

وأمّا من حيث المنتهى، فلأنّ البعث والتحريك في الأحكام الواقعية لا يجتمعان مع ما ينافيهما في الأحكام الظاهرية؛ إذ تحقق البعث والتحريك الواقعيين منوط بوصول الأحكام الواقعية إلينا، ومع فرض ذلك لا مسرح للأحكام الظاهرية ليقع التنافي بعد أن كان موضوعها الشك في الأحكام الواقعية، ومع عدم وصولها لا تكون باعثة ومحرّكة نحو المراد، بل يكون العمل على طبق الأحكام الظاهرية غير المزاحمة بشيء.

وبناءً على ما تقدم، إذا قام الأصل العملي على شيء، كما لو قام على

طهارة الماء المشكوك النجاسة، فتوضأت به وصليت، ثم جاءت بيّنة شهدت بنجاسته، فانكشف بطلان وضوئي وصلاتي، فتجب إعادتهما، ولا يجزي العمل على طبق الأصل العملي عن المأمور به بالأمر الواقعي؛ إذ الأصل العملي لا يغيّر في الواقع شيئاً، كلّ ما هناك أنّه واجد للطهارة الظاهرية، فهذا يجعلني معذوراً فحسب، وإلا فلا دليل على أنّ المأتي به يجزي عن المأمور به؛ إذ الصحة منتزعة من انطباق المأتي به على المأمور به، والفساد منتزع من عدمه، وبما أنّه هنا لم يحصل الانطباق فيتّزع الفساد.

وعليه، لا فرق من حيث عدم الإجزاء بين الأمارات والأصول العملية.

التفصيل في الأمارات:

الإنصاف: أنّه بناءً على القول بالسببية تجزي الأمانة، وبناءً على طريقتيها وكاشفيتها عن الواقع لا تكون مجزية لا في الوقت ولا خارجه، لا في العبادات، ولا في المعاملات؛ لما تقدم من أنّها مجرد كاشفة وطريق إلى الواقع، ولا تحمل حكماً غير الحكم الواقعي، وعليه فهي كاشفة عن الواقع كشفاً ناقصاً تتمم الشارع تعبداً، فلا يكون مجزياً عن الواقع بحال انكشف عدم انطباق المأمور به على المأتي به.

أدلة إجزاء الأمارات بناءً على الكاشفية:

استدلّ بعض الأعلام على إجزاء الأمانة بناءً على الكاشفية والطريقة بعدّة أدلّة:

الدليل الأوّل: إنّ الأمانة الأولى حجة إلى حين ورود الأمانة الثانية الأقوى التي ترفع حجية الأولى من حين ورودها فحسب، لا أنّها تكشف عن عدم حجيتها من قبل.

وبالتالي، فإنَّ ارتفاع حكم الأمانة الأولى بارتفاع موضوعها، وليس بانكشاف خلافها، وهذا من قبيل ارتفاع حكم التقصير بارتفاع موضوعه، وهو السفر، كما لو وجب التقصير لتحقيق السفر، إلا أنَّ المكلف لم يصلَّ حتى دخل بلده، فوجب عليه الإتمام لارتفاع موضوع التقصير.

وبالجملة، فإنَّه ما لم تصل الحجة الثانية إلى المكلف لا تكون مانعة عن اتصاف الحجة الأولى بالحجية؛ وذلك لفرض أنَّها قبل وصولها لم تكن حجة لتكون مانعة عن حجية الأولى ورافعة لها، فإذا وصلت الحجة الثانية كانت رافعة لحجية الأولى من حين وصولها.

وعليه، فالحجة الأولى حجة في وقتها، وقبل الظفر بالثانية، فلا بدَّ من الالتزام بصحة الأعمال الماضية المطابقة مع الحجة الأولى، ولا موجب لإعادتها أو قضائها؛ لفرض أنَّها صادرة عن المكلف على طبق الحجة في ظرفها واقعاً.

الجواب: نقبل أنَّ الأمانة الثانية ليست حجة قبل وصولها، وبالتالي لا ترفع حجية الأمانة الأولى قبل ذلك؛ بإطلاق قوله ﷺ: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(١) يبقى حجة إلى حين وصول الأمانة المقيّدة له بتحريم البيع الغرري، إلا أنَّ ذلك لا علاقة له بالإجزاء؛ لأنَّ مؤدَّى الأمانة حكم واقعي ظني، فهي تكشف عن حكم لا يختص بزمن دون زمن، فالأمانة الدالة على حرمة البيع الغرري دلت على بطلانه من أول الأمر لا من حين وصولها إلى المكلفين، ممَّا يكشف عن أنَّ مراد المولى من أول الأمر هو المقيّد، فلا يكون العمل على طبق الأمانة الأولى مجزياً؛ لأنَّ الإجزاء منتزع من المطابقة بين المأتي به والمأمور به.

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٧٥.

وعليه، مع خطأ الواقع نحتاج إلى دليل يثبت إجزاء المأتي به وهو غير المأمور به عن المأمور به. ثم إن الأمانة الكاشفة عن الواقع كشفاً ناقصاً ليست أحسن حالاً من القطع الذي يكشف عنه كشفاً تاماً، ومع ذلك وقع الاتفاق على عدم إجزائه عن الواقع في صورة المخالفة.

الدليل الثاني :

إن الأمانة الثانية لم تكشف عن كون عمل المكلف على طبق الأمانة الأولى مخالفاً للواقع يقيناً، بل كما يحتمل مخالفتها للواقع، يحتمل ذلك أيضاً في حق الأمانة الثانية وإن وجب العمل على طبقها؛ باعتبار أنها الحجة الفعلية. وعليه، فلا موجب لإجزاء الثانية دون الأولى وهما متساويان في الحجية؛ باعتبار أن الأولى حجة في وقتها، وقبل وصول الثانية. وعليه، فلو لم تكن الأولى مجزية للزم الترجيح بلا مرجح.

الجواب : لا إشكال في كون كل من الأمانة الأولى والثانية يحتمل مخالفتها للواقع، ومن هنا جاء الاحتياط لأجل إدراك الواقع. كما أنه لا إشكال في كون الأولى حجة في ظرفها، إلا أن ترجيح الأمانة الثانية جاء بعد أن ألغى الشارع احتمال مخالفة الواقع فيها بمجرد وصولها، بينما رفع هذا الإلغاء في الأمانة الأولى، فكان العمل على طبق الثانية دون الأولى. وعليه، فلا مؤمن من العقاب يوم القيامة إذا اقتصر المكلف على ما أتى به أولاً؛ لأنَّ الفرض أن احتمال مخالفتها للواقع لا يزال قائماً، ولم يلغهِ الشارع.

الدليل الثالث :

وهو للسيد البروجردى رحمته الله؛ حيث استدلل على إجزاء الأمانة، سواء بناءً على الكاشفية أم السببية، بإطلاقات أدلة حجية الأمانة؛ مثلاً: لو قام

الدليل على عدم جزئية السورة للصلاة، فإن مقتضى حجية الأمانة هو كون الصلاة بدون السورة هو تمام الصلاة في حال الجهل ولو انكشف الخلاف. وعليه، فلا مجال لتوهم عدم الإجزاء. وبالجمله، فلم يقيّد دليل اعتبارها بعدم انكشاف الخلاف.

الجواب: إذا قطعنا النظر عن كون دليل حجية الأمانة لبيّاً، وهو بناء العقلاء، وبالتالي لا إطلاق فيه لتمسك به، وإنما ينبغي الاقتصار فيه على القدر المتيقن، فإن الأدلة اللفظية لحجية الأمانة اللفظية غير ناظرة إلى الإجزاء عن الواقع بحال انكشف مخالفتها له، فهي مهملة من هذه الجهة، وإنما هي ناظرة إلى الحجية فقط، وأنها قائمة مقام العلم، وأنه يصح الإسناد والاستناد إليها.

والخلاصة: إنه بناء على طريقية الأمانة وكاشفيتها عن الواقع، لا يجزي العمل على طبقها عن المأمور به واقعاً.

الأمارات بناء على السببية:

قال صاحب الكفاية رحمته الله: «هذا على ما هو الأظهر الأقوى في الطرق والأمارات، من أن حجيتها ليست بنحو السببية، وأما بناء عليها، وأن العمل بسبب أداء أمانة إلى وجدان شرطه أو شطره، يصير حقيقة صحيحاً كأنه واجد له، مع كونه فاقده، فيجزي لو كان الفاقد معه - في هذا الحال - كالواجد في كونه وافياً بتمام الغرض، ولا يجزي لو لم يكن كذلك، ويجب الإتيان بالواجد لاستيفاء الباقي - إن وجب - وإلا لاستحب. هذا مع إمكان استيفائه، وإلا فلا مجال لإتيانه، كما عرفت في الأمر الاضطراري. ولا يخفى أن قضية إطلاق دليل الحجية - على هذا - هو الاجتزاء بموافقة أيضاً».

قبل بيان ما ذكره صاحب الكفاية من الإجزاء على القول بالسببية، نشير إلى أنَّ السببية على ثلاثة أقسام:

القسم الأول: وهي السببية المنسوبة إلى الأشاعرة، وإن نفى البعض هذه النسبة عنهم، وحاصلها: إنَّ اللوح المحفوظ خالٍ من الأحكام الواقعية قبل وصول الأمانة ونظر المجتهد، وعليه فالأمانة سبب في ثبوت الحكم الواقعي. وبالجمله، قبل إعمال الرأي تكون صفحة الواقع خالية عن أي حكم شرعي.

القسم الثاني: وهي السببية لدى المعتزلة الذين ذهبوا إلى أنَّ الأحكام الواقعية ثابتة في اللوح المحفوظ، وهي مشتركة بين العالم والجاهل قبل وصول الأمانة ونظر المجتهد فيها، إلا أنَّه بعد وصول الأمانة وإفتاء المجتهد، فإن كانت فتواه مطابقة للواقع فيها ونعمت، وإلا فإنَّ الأمانة تكون سبباً في حصول مصلحة في متعلّقتها أقوى من مصلحة الواقع، فيترتب على هذه المصلحة حكم واقعي جديد بدل السابق.

القسم الثالث: وهي السببية لدى بعض الأمامية؛ كالشيخ الأعظم رحمته الله وبعض من وافقه من الأعلام المعبر عنها بـ (المصلحة السلوكية)، وتعني أنَّ الأمانة إن لم تصب الواقع، فإنَّ الشارع يعوّض المكلفين عمّا فاتهم من المصلحة الواقعية بأن يثيبهم على نفس سلوكهم على طبق الأمانة.

وعليه فالمصلحة في السلوك لا في المؤدّي. ومن هنا يبقى الواقع على ما هو عليه دون أن تحدث الأمانة أي تغيير فيه.

إذا عرفت ذلك، فنقول: أولاً: ذكر صاحب الكفاية أنَّه في مقام الثبوت إذا كان مؤدّي الأمانة مخالفاً للواقع، فهناك صور أربع: فتارة يكون وافياً بتمام مصلحة الواقع، وأخرى لا يكون وافياً به ولا يمكن تدارك الفئات،

وثالثاً لا يكون وافياً إلا أنه يمكن التدارك على نحو الاستحباب، ورابعاً لا يكون وافياً إلا أنه يمكن التدارك على نحو الوجوب.

وقد أضفنا صورة خامسة من قبل في مبحث الأمر الاضطراري، وهي تفريع على الصورة الثانية، فإن كان مؤدّى الأمانة غير وافٍ بتمام مصلحة الواقع ولا يمكن تدارك الباقي، فمرة يحرم تفويته، وأخرى لا، فتلك خمسة كاملة.

ثانياً: ذهب صاحب الكفاية إلى أنّ الإطلاق المقامي لدليل حجية الأمانة بناءً على السببية يقتضي الإجزاء، فقد دلّ على أنّ الإتيان بمؤدّى الأمانة مجزئاً مطلقاً؛ أي سواء كان وافياً بتمام المصلحة أم لا، أمكن تدارك الفائت أم لا.

الإنصاف:

أمّا الأمانة بناءً على السببية بالمعنى المنسوب إلى الأشاعرة، فلا إشكال في إجزائه بلا حاجة إلى التمسك بالإطلاق؛ إذ الفرض أنّ مؤدّى الأمانة هو نفسه الحكم الواقعي، فما من حكم ظاهري أصلاً لنسأل عن إجزائه عن الأمر الواقعي.

ولكن هذا المعنى للسببية باطل بالضرورة؛ لأنّ دعوى خلوّ اللوح المحفوظ من الأحكام الواقعية منافٍ للقرآن الكريم الذي ذكرت فيه العديد من الأحكام؛ كأحكام الصلاة والصيام والزكاة والحج وغيرها. ثمّ إنه بناءً على هذه الدعوى تكون الأحكام مختصة بمن قامت لديه الأمانة، وهذا خلف فرض كون الأحكام مشتركة بين العالم والجاهل.

وأمّا الأمانة بناءً على السببية بالمعنى المعتزلي، فلا إشكال أيضاً في كونها مجزية؛ لأنّ مؤدّاها ينشئ حكماً واقعياً جديداً بدل السابق الذي

رفعته؛ حيث أصبح الواقع على طبق مؤدّاهـا . ولا يضرّ تبدّل الواقع مرة بعد مرة بفعل اجتهادات الفقيه؛ لأنّ ذلك لا يكون من باب انكشاف الخلاف، بل من باب تبدّل الموضوع.

ولكن هذا المعنى للسببية باطل أيضاً؛ للزومه التصويب المتسالم على بطلانه لدينا، وإلا لولا التسالم لانتفى البأس ثبوتاً عن كون الحكم الواقعي مقيّداً بعدم قيام الأمانة على خلافه. كما أنّه مقيّد فعلاً بعدم الحرج والضرر، ولا محذور في ذلك، ولكن الإشكال في مقام الإثبات، فإنّه قام الدليل عندنا على أنّ الحكم الواقعي الأوّلي مقيّد بأدلة نفي الحرج والضرر، وأمّا تقييده بعدم قيام الأمانة على خلافه، فيحتاج إلى الدليل عليه، وهو مفقود، بل تسالم الأعلام عندنا على العدم.

أضف إلى ذلك أنّه يلزم من السببية بهذا المعنى اختصاص الأحكام بالعالم، وهذا خلف لفرض اشتراكها بين العالم والجاهل؛ حيث ادعى الشيخ الأنصاري رحمته الله تواتر الأخبار على اشتراك الأحكام الواقعية بين العالم والجاهل، ولعلّه يقصد بذلك أنّ أدلة الأحكام مطلقة من حيث ثبوت الحكم لكليهما، وإلا فلا يوجد في الروايات أنّ الأحكام مشتركة بينهما.

وأما الأمانة بناءً على السببية بالمعنى الثالث التي ذهب إليها بعض الإمامية باعتبار أنّ الشارع جعل الأمانة حجة، وهو يعلم أنّها قد تخطئ الواقع، فلا بدّ أن يعوض المكلفين عن خطئها ليتداركوا ما فاتهم، فجعل التعويض في نفس سلوك مؤدى الأمانة.

فجوابه: أولاً: لا ملجئ إلى هذه المصلحة السلوكية لتدعى لا بدّيّتها، فهناك مصلحة أهمّ منها ولأجلها أمضى الشارع حجية الأمانة لتكون طريقاً إلى أحكامه، وهي مصلحة التسهيل على المكلفين؛ إذ لو لم يَمْضِ الشارع

الأمانة، وحصر الحجية بالعلم؛ بأن أوجب على المكلفين تحصيل العلم الوجداني بالأحكام الشرعية، للزم الحرج والمشقة على المكلفين، بل يلزم الحرج على أغلبهم في عصر الحضور، فضلاً عن عصر الغيبة إلا للقريبين من المعصومين عليه السلام.

ثانياً: إنَّ القول بالمصلحة السلوكية يؤدّي إلى التصويب الباطل؛ وتوضيحه: لو قامت الأمانة على وجوب صلاة الجمعة مثلاً، ثمَّ انكشف في الوقت أنَّ الواقع خلافها، وأنَّ الواجب هو صلاة الظهر، لكان عمل المكلف على طبق الأمانة معوّضاً له عمّا فاتته من المصلحة الخاصة، وهي فضيلة الظهر. وأمّا المصلحة القائمة بالصلاة في وقتها، فلم تفت، فيجب عليه امتثالها.

وأما إذا انكشف الخلاف خارج الوقت، لكان عمله على طبقها معوّضاً له عمّا فاتته من المصلحة الخاصة، وهي الصلاة في وقتها إلاَّ أنه يبقى وجوب القضاء؛ لأنَّ المصلحة القائمة بأصل الصلاة لم تفت، فلا بدَّ من إتيانها خارج الوقت.

وبناءً على ذلك، يكون القائم بمصلحة صلاة الظهر في وقتها أمران: أحدهما صلاة الظهر في وقتها، والثاني صلاة الجمعة مع عدم اكتشاف الخلاف إلى تحقق الغروب، فيكون الواجب تخييرياً بينهما؛ إذ لا مرجح لإيجاب أحدهما دون الآخر مع كون المصلحة قائمة بكلّ منهما، مع أنَّ الواجب في الواقع، وهو صلاة الظهر، واجب تعييني، وهذا ممّا يعني انقلاب الحكم الواقعي الذي كان وجوب صلاة الظهر تعييناً إلى حكم واقعي تخيري، أحد فرديه الحكم الواقعي الأولي، وهو صلاة الظهر، والثاني مؤدّي الأمانة، فيلزم التصويب.

ومهما يكن من شيء، فإنَّه بناءً على صوابية هذا المعنى الثالث للسببية،

فلا بدّ من القول بالأجزاء؛ لفرض حصول تدارك المصلحة الفائتة من خلال سلوك مؤدّي الأمانة، بلا حاجة إلى التمسك بالإطلاق، فضلاً عن كون المولى في مقام بيان إمضاء الحجية للأمانة، وليس في مقام بيان أنّه إذا انكشف أنّ الأمانة على خلاف الواقع، وأنّها غير وافية بتمام المصلحة، يجب تداركها أو لا .

أمّا ما ذهب إليه القائلون بهذه السببية من أنّه لا أجزاء للعمل على طبق الأمانة بحال انكشف الخلاف خارج الوقت، وبالتالي يجب القضاء، فإنّ مردّد هذا الكلام إلى تبعية القضاء للأداء الذي ثبت عدمه؛ ذلك أنّ الأمر بالواجب مركّب على نحو وحدة المطلوب، وبالتالي إذا تعذّر جزء أو شرط منه؛ كالوقت في مثالنا، سقط الأمر، فنحتاج إلى دليل خاص على وجوب الباقي؛ وهو وجوب قضاء الصلاة خارج الوقت.

وعليه، لا وجه للقول بعدم الأجزاء ووجوب القضاء خارج الوقت بعد دعوى تدارك المصلحة الفائتة بسلوك مؤدّي الأمانة من جهة، وبيان عدم تبعية القضاء للأداء من جهة أخرى.

الخلاصة: إنّ السببية بمعانيها الثلاثة باطلة، إلا أنّه بناءً على صحتها فهي مجزية بأقسامها الثلاثة، أمّا بناءً على أنّ الأمارات مجعولة على نحو الكاشفية، فإنّ العمل على طبقها لا يجزي عن المأمور به بالأمر الواقعي مطلقاً؛ لا في الوقت ولا خارجه، لا في العبادات، ولا في المعاملات، وسواء انكشف الخلاف بالعلم الوجداني أم التعبدية.

أدلة أجزاء الأمر الظاهري مطلقاً:

ذهبت جماعة من الأعلام إلى أجزاء الأمر الظاهري مطلقاً، وقد استدّلوا ببعض الأدلة، منها:

الدليل الأول:

إنّ القول بعدم إجزاء الأمر الظاهري من الأمارات والأصول العملية عن الأمر الواقعي يلزمه الحرج، وإنّما يكفي الحرج النوعي في نفي الحكم، ولا يعتبر الحرج الشخصي حتى يدور الإجزاء مداره؛ ونظير ذلك: قاعدة (لا ضرر ولا ضرار)؛ حيث يكفي الضرر في الجملة لنفي الحكم، ولو بالنسبة لبعض الأشخاص وفي بعض الأحوال؛ أي يكفي الضرر النوعي.

وعليه، فمسألتنا من هذا القبيل؛ حيث يكفي في ثبوت الإجزاء لزوم الحرج من عدمه، ولو في بعض الأحوال وللبعض الأشخاص. وقد استفدنا ذلك من عدة موارد؛ كالشفعة التي أثبتت أدلتها الحق للشريك بأولوية شراء حصّة شريكه معلّلة بالضرر، مع أنّه لا يلزم الضرر دائماً من بيع الشريك حصته على غير شريكه، ممّا يكشف عن أنّ المراد هو الضرر النوعي لا الشخصي. وهذا ما دلّ عليه خبر عقبة بن خالد عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قضى رسول الله ﷺ بالشفعة بين الشركاء في الأرضين والمساكن، وقال: لا ضرر ولا ضرار»^(١).

والجواب: صحيح أنّه لا يشترط الضرر الشخصي لثبوت حق الشفعة، إلا أنّ الضرر المعلّل به حكم الشفعة، هو حكمة للحكم وليس علة له؛ فإنّ الله ﻋَزَّوَجَلَّ لمكان فضله على الناس جعل الأخذ بالشفعة لحكمة استلزام الضرر بالنسبة لنوع الناس، ولكن هذه الحكمة صارت سبباً لجعل حكم إلهي على جميع الناس، وإلا فليس من شأن الحكمة الاطراد.

وعليه، فلا معنى لدعوى الضرر الشخصي. أضف إلى ذلك أنّ الخبر ضعيف السند بعدم وثاقة كلّ من محمد بن عبد الله بن هلال، وعقبة بن

(١) وسائل الشيعة باب ثبوت الشفعة في الأرضين والدور ج ٢٥، ص ٤٠٠، ح ١.

خالد، ولكن هذا الضرر غير الضرر المنفي بمثل قوله ﷺ : « لا ضرر ولا ضرار » الوارد في قضية سمرة بن جندب في موثقة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام ، قال : « إنَّ سمرة بن جندب كان له عذق في حائط لرجل من الأنصار . . . فقال رسول الله ﷺ للأنصاري : اذهب فاقلعها وارم بها إليه ، فإنَّه لا ضرر ولا ضرار »^(١).

كما أنَّ هذا غير الحرج المنفي بقوله عليه السلام : « وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ »^(٢) ؛ فإنَّ الضرر والحرج في مثل ذلك إنَّما يكون علَّة لنفي الحكم الضرري والحرجي ، وتكون أدلة نفي الحرج والضرر حاكمة على الأدلة الأولية حكومة بمنزلة التخصيص ، وقد فهم منها خصوص الحرج والضرر الشخصيين ، وعليه لا تنفع هذه الأدلة لإثبات الإجزاء إلا في خصوصهما ؛ حيث يرتفع وجوب القضاء .

وعليه ، فلا يمكن القول بعدم وجوب القضاء بالنسبة لجميع الناس لأجل استلزام القضاء الحرج في الجملة بالنسبة لبعض الناس . أضف إلى ذلك أنَّ أدلة نفي الحرج والضرر إنَّما تنفيان الأحكام الحرجية والضررية ، وليس شأنهما الإثبات . وعليه ، فلا يثبت الإجزاء ، والله العالم .

الدليل الثاني :

ادَّعى الميرزا النائيني رحمته الله إجماع الأعلام على الإجزاء ، وبما أنَّ الإجماع دليل لبي لا إطلاق فيه ، فاقصر على الإجزاء في خصوص العبادات ؛ باعتبار أنَّها القدر المتيقن من الإجماع ، ولكنَّه لم يوضح كيف أنَّها كذلك .

(١) وسائل الشيعة باب عدم جواز الإضرار بالمسلم ج ٢٥ ، ص ٤٢٨ ، ح ٣ .

(٢) سورة الحج ، الآية : ٧٨ .

أمّا المعاملات، فقد فصل فيها؛ حيث جعلها على قسمين؛ إذ تارةً ينكشف الخلاف قبل ذهاب الموضوع، وأخرى بعده. والقسم الأول لا يشمل الإجماع بلا تردد؛ كما لو عقد على امرأة بغير العربية، ثمّ انكشف له دخالة العربية في صحة الزواج، وكانت المرأة ما تزال عنده، فهنا لا بدّ من إجراء عقد جديد.

أمّا القسم الثاني، فقد وقع فيه التردد، وبالتالي لا نحرز شمول الإجماع له؛ كما لو اشترى عيناً بالمعاطاة، ثمّ بعد تلفها انكشف له شرطية التلفظ لصحة البيع، فهنا يكون المشتري ضامناً للعين.

والجواب: أولاً: إنّ الإجماع المدعى إجماع منقول بخبر الواحد، فهو غير حجة.

ثانياً: إنّ لم يثبت أنّ الأعلام أجمعوا على الإجزاء، وكيف يتحقق الإجماع مع أنّ هذه المسألة لم تكن معنونه لدى المتقدمين وكثير من المتأخرين؟! بل ذهب كثير من الأعلام إلى عدم الإجزاء.

ثالثاً: لا وجه لجعل العبادات قدراً متيقناً ليشملها الإجماع، كما أنّ انكشاف الخلاف قبل ذهاب الموضوع أو بعده لا يكون فارقاً بالنسبة إلى الإجزاء وعدمه.

وعليه، هذا الدليل لم يكتب له التوفيق.

والإنصاف: هو ما ذهبنا إليه من عدم الإجزاء في العبادات والمعاملات، سواء في داخل الوقت أم خارجه، عملنا بالأمانة أم بالأصل، وسواء انكشف الخلاف بالعلم الوجداني أم التعبدية. نعم، نقول بالإجزاء في موردين: أحدهما ما لو لزم من عدم الإجزاء الحرج الشخصي، وقد تقدّم، وثانيهما في خصوص باب الصلاة بدليل خاص، وهو صحيح زرارة

عن أبي جعفر عليه السلام : «لا تعاد الصلاة إلا من خمسة: الطهور، والوقت، والقبلة، والركوع، والسجود»^(١)، فيما إذا كان الفاقد جزءاً أو شرطاً غير ركن؛ كما إذا صلى فترة من الزمن بدون سورة معتقداً عدم وجوبها اجتهداً أو تقليداً، ثم اعتقد وجوبها كذلك، لم تجب عليه الإعادة في الوقت، ولا القضاء خارجه، وهكذا غيرها ممّا كان الفاقد غير ركن.

الشك في اعتبار الأمانة من حيث السببية والطريقة:

قال صاحب الكفاية رحمته الله : «هذا فيما إذا أحرز أن الحجية بنحو الكشف والطريقة، أي بنحو الموضوعية والسببية، وأما إذا شك فيها ولم يحرز أنها على أي الوجهين، فأصالة عدم الإتيان بما يسقط معه التكليف مقتضية للإعادة في الوقت، واستصحاب عدم كون التكليف بالواقع فعلياً في الوقت لا يجدي، ولا يثبت كون ما أتى به مسقطاً، إلا على القول بالأصل المثبت، وقد علم اشتغال ذمته بما يشك في فراغها عنه بذلك المأني».

ما تقدّم كان حول الأجزاء وعدمه بناءً على إحرازنا كون حجية الأمانة جعلت على نحو الكشف والطريقة، أو على نحو الموضوعية والسببية، أمّا لو شككنا في أنّها مجعولة على أي نحو منهما، فهل المتعيّن هو الأجزاء أم لا؟

واعلم أنّ هذه المسألة فرضية؛ لأنّه ثبت عندنا أنّ حجية الأمانات إنّما هي من باب الطريقة والكاشفية؛ فإنّ أقوى دليل على حجية الأمانات، كما سيأتي إن شاء الله تعالى، هو السيرة العقلائية الممضاة من الشارع المقدّس، ومن المعلوم أنّ العقلاء إنّما يعملون بالأمانة لكونها كاشفة

(١) وسائل الشيعة باب ١ من أبواب أفعال الصلاة ج ٥، ص ٤٧٠، ح ١٤.

وحاكية عن الواقع، لا لكونها سبباً في حصول المصلحة في المؤدى كي يكون الواقع على طبقها. وأمّا الآيات والروايات الدالة على اعتبار الأمانة، فهي في الواقع إمضاء لما هو حجة عند العقلاء، ومن هنا تعرف أنّ الشارع المقدّس لم يخترع لنفسه طريقاً خاصاً به في المقام؛ بأن اعتبر أمانة لم تكن موجودة لدى العقلاء. وعليه، فالحجّة التأسيسية غير موجودة في الشريعة.

ثمّ إنّ لو سلّمنا حصول الشك في كيفية جعل الأمانة، فنقول: إنّ صاحب الكفاية فصل بين انكشاف الخلاف داخل الوقت أو خارجه؛ فذهب إلى عدم الإجزاء في الوقت وبالتالي وجوب الإعادة؛ لأنّه بعد إتيان المكلف بمؤدى الأمانة وانكشاف أنّها على خلاف الواقع، يشك في أنّ المأني به مسقط للتكليف أم لا؟ والفرض أنّ ذمته كانت مشغولة يقيناً بالتكليف، فلا تفرغ إلا مع اليقين بسقوطه. وعليه، فإنّ مقتضى أصالة الاشتغال بقاء الذمّة مشغولة، وبالتالي وجوب الإعادة.

ولا يخفى أنّ منشأ الشك في السقوط وعدمه هو كون الأمانة طريقاً إلى الواقع أو سبباً، فلو كانت على النحو الأوّل وجبت الإعادة، بخلاف ما لو كانت على النحو الثاني.

ثمّ إنّ قد يفهم من عبارة صاحب الكفاية: «فأصالة عدم الإتيان بما يسقط معه التكليف مقتضية للإعادة في الوقت»، هو استصحاب عدم الإتيان بالمسقط، وليس قاعدة الاشتغال، إلا أنّ الأقرب أنّه يريد أصالة الاشتغال؛ لقوله بعد ذلك: «وقد علم اشتغال ذمته بما يشك في فراغها عنه بذلك المأني». كما أنّ استصحاب عدم الإتيان بما يسقط التكليف، لازمه بقاء التكليف، وهو لازم عقلي، فيكون من باب الأصل المثبت. ثمّ إنّ لا

حاجة للاستصحاب لإثبات وجوب الإعادة؛ إذ يكفي الشك في فراغ الذمة لإجراء أصالة الاشتغال وإثبات وجوب الإعادة.

ثم ذكر صاحب الكفاية أنَّ استصحاب عدم كون التكليف بالواقع فعلياً في الوقت غير مجدٍ، ولا يثبت كون ما أتى به مسقطاً. وتوضيح الإشكال: إنَّ بعد الإتيان بالعمل موافقاً للأمانة وقبل انكشاف خطئها لا تكليف بالواقع قطعاً، ويشك في توجّه التكليف بعد انكشاف الخطأ، والاستصحاب يقتضي عدم توجّه التكليف؛ أي لا إعادة عليه.

وأجاب عن ذلك صاحب الكفاية بأنَّ الاستصحاب لا يجدي في إثبات كون المأتي به مسقطاً؛ لأنَّ ذلك من اللوازم غير الشرعية؛ إذ يلزم عقلاً من استصحاب عدم فعليّة التكليف كون المأتي به مسقطاً. ومن المعلوم أنَّ اللوازم غير الشرعية لا اعتبار بها هنا.

والإنصاف: أنَّ هذا الاستصحاب لا يجري أصلاً لعدم توفره على الركن الأوّل من أركانه، وهو اليقين السابق؛ إذ لا قطع بعدم فعليّة التكليف بعد الإتيان بالعمل موافقاً للأمانة وقبل انكشاف خطئها حتى نستصحب عدم انكشاف الخطأ، بل على القول بالطريقة والكاشفية يكون التكليف بالواقع فعلياً، إلا أنَّه غير منجّز بسبب عدم وصوله إلى المكلف.

والخلاصة: إنَّه مع الشك في كون الأمانة مجعولة على نحو الطريقة أو السببية، نشك بفعليّة التكليف الواقعي بعد العمل على طبق الأمانة وقبل انكشاف الخطأ.

وعليه، فلا يقين سابق بعدم فعليّة التكليف، فهذا ما ينبغي أن يشكل على الاستصحاب، وليس ما تقدّم من أنَّه غير مجدٍ في إثبات كون المأتي به مسقطاً لأنَّ ذلك من اللوازم غير الشرعية؛ إذ يكفي استصحاب عدم فعليّة

التكليف في ترتب الأثر عليه، وهو عدم وجوب الإعادة، ولسنا بحاجة لإثبات كون المأتي به مسقطاً حتى يشكل بكون ذلك من اللوازم العقلية.

ثمَّ إنه يتضح من عدم جريان الاستصحاب؛ لاختلال الركن الأول وهو اليقين السابق، أنه لا يقين باشتغال الذمة بالتكليف؛ لاحتمال أن تكون الأمانة سبباً وأنَّ ما أتى به المكلف هو الحكم الواقعي، وعليه يكون المورد مجرى لأصالة البراءة، فلا تجب الإعادة، خلافاً لصاحب الكفاية وجماعة من الأعلام رَحِمَهُمُ اللهُ.

هذا بالنسبة إلى انكشاف الخلاف داخل الوقت، أمّا إذا انكشف خارجه، فيقول صاحب الكفاية رَحِمَهُمُ اللهُ: «وأما القضاء فلا يجب بناء على أنه فرض جديد، وكان الفوت المعلق عليه وجوب لا يثبت بأصالة عدم الإتيان، إلا على القول بالأصل المثبت، وإلا فهو واجب، كما لا يخفى على المتأمل، فتأمل جيداً».

حاصله: بناءً على تبعية القضاء للأداء، فإذا عمل المكلف على طبق الأمانة الأولى، ثمَّ انكشف الخلاف خارج الوقت، فحكمه حكم الانكشاف داخل الوقت؛ ذلك أنَّ المكلف مكلف بأمرين: الصلاة مطلقاً، والصلاة مع الوقت، فإذا فات الأمر بالصلاة داخل الوقت لم يفت الأمر بأصل الصلاة.

أمّا بناءً على عدم التبعية، كما هو الصحيح، فلا يجب القضاء؛ لأنَّ موضوعه الفوت، وهو غير محرز؛ لاحتمال أن تكون الأمانة على نحو السببية، فيكون مؤدّاها هو الواقع، فلا يفوت شيء بالعمل على طبقها.

ولا يمكن إحراز الفوت باستصحاب عدم الإتيان بالعمل داخل الوقت؛ لأنَّ هذا الاستصحاب لا يثبت الفوت مباشرة، بل يثبت عدم الإتيان وهو

أمر عديمي، ولا أثر شرعي له، وإنما الأثر وهو وجوب القضاء، مترتب على الفوت وهو أمر وجودي، وإثباته من خلال استصحاب عدم الإتيان يعدّ من اللوازم العقلية غير المعتبرة. وعليه، لا يجب القضاء، وقد وافق على ذلك أغلب الأعلام رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ.

نقول: أولاً: ما تقدم صحيح بناءً على أن موضوع القضاء هو الفوت، كما يستفاد من المروي عنه رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: «من فاتته فريضة، فليقضها كما فاتته»^(١)، إلا أنها رواية نبوية ضعيفة السند، ولا يجبر ضعفها على مبنانا لعمل المشهور بها. ومهما يكن فيستفاد من بعض الأخبار الواردة في قضاء الصلاة وغيرها أن موضوع القضاء هو الفوت.

ثم إنه يحتمل أيضاً أن يكون موضوع القضاء هو عدم الإتيان، كما ربّما يستفاد ذلك من صحيح زرارة عن أبي جعفر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: «أنه سئل عن رجل صلى بغير طهور، أو نسي صلوات لم يصلّها، أم نام عنها؟ فقال: يقضيها إذا ذكرها في أي ساعة ذكرها من ليل أو نهار»^(٢)؛ فإن نسيان الصلاة والنوم عنها كما يحتمل أن يكون من باب الفوت يحتمل أن يكون من باب عدم الإتيان أيضاً. وعليه، فموضوع القضاء ليس منحصراً بالفوت، اللهم إلا أن يقال: إن كون نسيان الصلاة أو النوم عنها من باب عدم الإتيان مجرد احتمال لا يرقى إلى الظهور الذي هو مناط الحجية.

ثانياً: صحيح أننا نشك في تحقق الفوت، وبالتالي لم نحرز موضوع القضاء، وصحيح أن استصحاب عدم الإتيان لا يثبت الفوت، إلا أنه لو تنزلنا عن كلّ ما ذكرناه، وسلمنا أن موضوع القضاء هو عدم الإتيان، أو أن

(١) عوالي اللآلئ ج ٢، ص ٥٤، ح ١٤٤.

(٢) وسائل الشيعة باب ٥٧ من أبواب المواقيت ج ٤، ص ٢٧٤، ح ١.

موضوعه هو الفوت، وقلنا بثبوت اللوازم غير الشرعية، إلا أنه مع ذلك لا نقول بالاستصحاب هنا؛ وذلك لقاعدة الحيلولة القاضية بعدم القضاء في حال الشك بالإتيان بعد مضي الوقت، فإن هذه القاعدة مقدّمة على الاستصحاب، فحتى لو قلنا أنّ موضوع القضاء هو عدم الإتيان، فلا يمكن استصحابه لإثبات القضاء؛ لتقدم قاعدة الحيلولة عليه.

نعم، إذا لم تجرِ قاعدة الحيلولة، فتصل النوبة حينئذٍ إلى الاستصحاب؛ وذلك كما إذا تعارضت مع قاعدة أخرى؛ كما لو صلّينا المغرب، ثم علمنا إجمالاً بعد الفراغ إمّا بنقصان ركعة من صلاة المغرب، أو فوات صلاة العصر، فهنا لا تجري قاعدة الحيلولة في العصر لأنّها معارضة بجريان قاعدة الفراغ في المغرب، ولا يمكن جريانها معاً؛ للزوم المخالفة القطعية. وعليه، فيتعارضان ويتساقطان، فنرجع إلى استصحاب عدم الإتيان بالركعة المشكوك فيها من صلاة المغرب، فيحكم ببطلانها ووجوب إعادتها، ونرجع إلى أصالة البراءة من وجوب قضاء صلاة العصر؛ لما ثبت في محله من أنّ الفوت الذي هو موضوع وجوب القضاء لا يثبت بأصالة عدم الإتيان.

نعم، بناءً على الاحتمال الذي ذكرناه من أنّ موضوع القضاء ليس منحصرًا بالفوت، بل قد يكون موضوعه عدم الإتيان، فيجب القضاء حينئذٍ.

الأمانة أو الأصل على نفس التكليف:

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «ثم إنَّ هذا كله فيما يجري في متعلق التكليف، من الأمارات الشرعية والأصول العملية، وأما ما يجري في إثبات أصل التكليف، كما إذا قام الطريق أو الأصل على وجوب صلاة الجمعة يومها في زمان الغيبة، فانكشف بعد أدائها وجوب صلاة الظهر في

زمانها، فلا وجه لإجزائها مطلقاً، غاية الأمر أن تصير صلاة الجمعة فيها - أيضاً - ذات مصلحة لذلك، ولا ينافي هذا بقاء صلاة الظهر على ما هي عليه من المصلحة، كما لا يخفى، إلا أن يقوم دليل بالخصوص على عدم وجوب صلاتين في يوم واحد».

ذكرنا في بداية هذا المبحث أنَّ الكلام عن الأمر الظاهري تارة يكون عن الأصل والأمرة الجارية في متعلق التكليف؛ أي الجزء أو الشرط، وهذا ما فرغنا منه، وأخرى يكون عن الأصل أو الأمر الجارية في نفس التكليف؛ كما لو قامت أمارة على وجوب صلاة الجمعة، فعملنا على طبقها، ثمَّ قامت أمارة على وجوب صلاة الظهر يوم الجمعة؛ أي قامت على تكليف آخر ولم تقم على متعلق التكليف الأول.

هنا ذهب صاحب الكفاية إلى عدم الإجزاء مطلقاً؛ أي سواء كانت الأمرة مجعولة على نحو الكاشفية والطريقة أم على نحو السببية؛ أمّا على الكاشفية؛ فلانكشاف أنَّنا مكلفون بصلاة الظهر واقعاً، فلا يكون الإتيان بالجمعة مجزياً عنها.

وأما على السببية، فلأنَّ أقصاه أنَّ الأمرة سبب في ثبوت مصلحة في مؤدّاه، فنصير مكلفين بواجبين، امثلنا أحدهما، فبقي الآخر.

نعم، هذا إذا لم يكن ثمة دليل خارجي على وجوب أحد التكليفين؛ كما في مثالنا؛ حيث قام الدليل على أنَّ الواجب في اليوم خمس صلوات فقط، فإنَّه بالنظر إلى هذا الدليل لا يمكن القول بوجوبهما معاً.

الجواب: أنَّ ما ذكره صاحب الكفاية من عدم الإجزاء صحيح بناءً على الكاشفية، وليس صحيحاً بناءً على السببية بأقسامها الثلاثة؛ فأما على السببية الأشعرية، فلا بدّ من الإجزاء؛ إذ لا حكم واقعي غير مؤدّي الأمرة حتى يقال: هل الإتيان بمؤدّاه مجزٍ عن الواقع أم لا؟

وأما بناءً على السببية المعتزلية، فلا بدّ من الإجزاء أيضاً؛ لأنّ الواقع قد تبدّل واضمحل على طبق مؤدّي الأمانة المخالفة للواقع الأوّل، وبالتالي لم يعد هناك واقع مغاير للمؤدّي حتى يقال: هل الإتيان بمؤدّي الأمانة مجزٍ عن الواقع أم لا؟

وبعبارة أخرى: إنّ الأمانة بناءً على السببية تحصر الواقع بمؤدّاها، فلا بدّ من الإجزاء حينئذٍ.

وأما على المصلحة السلوكية، فلا بدّ من الإجزاء أيضاً بحال انكشف الخلاف خارج الوقت؛ لدعوى تدارك المصلحة الفائتة بسلوك الأمانة كما أوضحناه سابقاً، فراجع.

الإجزاء في القطع بالأمر خطأً:

قال صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ: «تذنيبان: الأول: لا ينبغي توهم الإجزاء في القطع بالأمر في صورة الخطأ، فإنه لا يكون موافقة للأمر فيها، وبقي الأمر بلا موافقة أصلاً، وهو أوضح من أن يخفى، نعم ربما يكون ما قطع بكونه مأموراً به مشتملاً على المصلحة في هذا الحال، أو على مقدار منها، ولو في غير الحال، غير ممكن مع استيفائه استيفاء الباقي منها، ومعه لا يبقى مجال لامثال الأمر الواقعي، وهكذا الحال في الطرق، فالإجزاء ليس لأجل اقتضاء امثال الأمر القطعي أو الطريقي للإجزاء - بل إنما هو لخصوصية اتفاقية في متعلقهما، كما في الإتمام والقصر، والإخفات والجهر».

بعد الفراغ من مبحث الإجزاء ذكر صاحب الكفاية مطلبين هما بمثابة تتمّة وختم؛ لذلك عبّر عنهما بـ «تذنيبان». أمّا الأوّل، فهو ما أشرنا إليه في بداية هذا المبحث الرابع من أنّه لو قطع المكلف بشيء ثمّ انكشف

خلافه، فلا خلاف في عدم إجزاء الإتيان بالمقطوع به عن المأمور به الواقعي، سواء تعلّق القطع بالمتعلّق أم بالحكم نفسه، بل لا ينبغي توهم الإجزاء؛ لأنّ منشأ توهمه هو كشف الأمر الشرعي عن مصلحة يتدارك بها مصلحة الواقع، والفرض أنّه لا يوجد أمر شرعي، بل هناك تخيّل ليس إلا، وبالتالي فلا معنى للإجزاء.

وقد ذكرنا سابقاً أمثلة عديدة للتخيّل، منها: ما لو قطع المكلف بأنّ الرواية مطلقة من جهة، وأنّ المولى في مقام البيان، فتبيّن أنّها مهملة من هذه الجهة. ومنها: ما لو قطع بصحة السند لا اعتقاده بأنّ ابن سنان الذي فيه هو عبد الله الثقة، فتبيّن أنّه محمد الضعيف.

ثمّ استثنى صاحب الكفاية ما لو كان المقطوع به مشتملاً على مصلحة الواقع، أو على الأقلّ منها مع عدم إمكان تدارك الباقي، أو مع إمكان تداركه ولكن على نحو الاستحباب لا الوجوب، وقد ترك صاحب الكفاية هذه الصورة ولم يذكرها.

وعلى كلّ حال، فإنّ في هذه الصور الثلاثة لا مجال بعد ذلك لامتناع الأمر الواقعي؛ فالإجزاء ليس لأجل اقتضاء امتثال الأمر القطعي للإجزاء، بل إنّما هو لخصوصية اتفاقية في متعلّقه، كما في الإتمام والقصر، والإخفات والجهر.

إذا عرفت ذلك، فأقول: إنّما قيد صاحب الكفاية قوله: «ما قطع بكونه مأموراً به مشتملاً على المصلحة» بـ «في هذا الحال»؛ أي في حال القطع بخلاف الواقع؛ ذلك أنّه لو كانت المصلحة في غير حال القطع أيضاً، لكان المفروض أن يأمر المولى به تخييراً بينه وبين الواقع، ويكون هذا البحث حينئذٍ خارجاً عن محلّ الكلام.

إن قلت: إذا كان المقطوع به مشتملاً على المصلحة في حال القطع بخلاف الواقع، يكون أيضاً في هذه الحالة أحد فردي الواجب، فلا يكون من أجزاء غير الواقع عن الواقع.

قلت: لا يمكن أن يكون واجباً في هذه الصورة أيضاً؛ لأنّ مردّ الوجوب إلى كون القطع مأخوذاً في موضوع حكم نفسه؛ أي أنّه إذا قطعت بالوجوب، فيجب هذا الوجوب نفسه، وهو مستحيل؛ لاستلزامه الدور؛ إذ فعلية الحكم متوقفة على تحقق موضوعه؛ لأنّ نسبة الموضوع إلى الحكم نسبة العلة إلى المعلول، فلازم تقييد موضوعه بالقطع به توقّفه عليه، فتكون فعلية الحكم متوقفة على فعلية الموضوع بجميع قيوده، ومن جملة قيوده الحكم، وتحقق الموضوع متوقّف على فعلية الحكم؛ لأنّه من قيوده، فيلزم الدور.

والخلاصة: إنّ لا يمكن أخذ القطع بالحكم في موضوع نفسه.

ثمّ إنّ لو سلّمنا بأنّه يمكن ثبوتاً أن يكون المقطوع به مشتملاً على مصلحة الواقع، أو على مقدار منها مع عدم إمكان تدارك الباقي، أو مع إمكان تداركه ولكن على نحو الاستحباب لا الوجوب، إلا أنّه من أين نثبت ذلك والفرض أنّه لا أمر شرعي، وإنّما لدينا قطع فقط؟!

نعم، يمكن إثبات ذلك من خلال دليل خارجي؛ كما في مسألة الإتمام والقصر؛ حيث قام الدليل على أنّ الإتمام المقطوع به مشتمل على مصلحة التقصير المأمور به واقعاً؛ كما لو قطع المسافر بأنّ وظيفته الإتمام، فصلّى صلاة رباعية، ثمّ انكشف له في الوقت أنّ وظيفته التقصير، لم تجب عليه الإعادة؛ لصحيح زرارة ومحمد بن مسلم قالوا: «قلنا لأبي جعفر عليه السلام: رجل صلّى في السفر أربعاً، أيعيد أم لا؟ قال: إن كان قرئت عليه آية

التقصير وفسرت له فصلّى أربعاً أعاد، وإن لم يكن قرئت عليه ولم يعلمها فلا إعادة عليه»^(١).

وأما العكس؛ كما لو قطع من حكمه الإتمام بالتقصير، فصلّى ركعتين، فإنه لا بدّ له من الإعادة إلا في مورد واحد ذهب إليه بعض العلماء، وهو ما لو كان المسافر مقيماً عشرة أيام، إلا أنّه ترك الإتمام جهلاً وصلّى قصراً بعد أن قطع بأنّ وظيفته التقصير، فهنا لا إعادة عليه؛ وذلك لرواية منصور بن حازم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سمعتة يقول: إذا أتيت بلدة فأزمت المقام عشرة أيام فأتم الصلاة، فإن تركه رجل جاهلاً فليس عليه إعادة»^(٢).

ولكن فيها: أنّها ضعيفة السند بموسى بن عمر المردد بين ابن بزيعة الثقة، وابن يزيد المجهول، ولا ينفع وجوده في كتاب كامل الزيارات، لأنّه ليس من المشايخ المباشرين لابن قولويه. كما أنّ المشهور أعرض عنها. وبالتالي لا يمكن الإفتاء بمضمونها، وعليه فلا يوجد مورد تكون فيه وظيفة المكلف الإتمام، ثمّ قصر جهلاً أو نسياناً، لا يعيد فيه الصلاة.

هذا في مسألة القصر والإتمام، وكذا في مسألة الإخفات والجهر؛ حيث قام الدليل على أنّ من جهر في موضع الإخفات أو العكس ثمّ انكشف له الخلاف لم تجب عليه الإعادة؛ لأنّ المقطوع بكل منهما مشتمل على مصلحة الواقع؛ وذلك لصحيح زرارة عن أبي جعفر عليه السلام «في رجل جهر فيما لا ينبغي الإجهار فيه، وأخفى فيما لا ينبغي الإخفاء فيه، فقال: أيّ ذلك فعل متعمداً فقد نقض صلاته وعليه الإعادة، فإن فعل ذلك ناسياً أو ساهياً أو لا يدري فلا شيء عليه وقد تمت صلاته»^(٣).

(١) وسائل الشيعة باب ١٧ من أبواب صلاة المسافر ج ٨، ص ٥٠٦، ح ٤.

(٢) وسائل الشيعة باب ١٧ من أبواب صلاة المسافر ج ٨، ص ٥٠٦، ح ٣.

(٣) وسائل الشيعة باب ٢٦ من أبواب القراءة في الصلاة ج ٦، ص ٨٦، ح ١.

الخلاصة: إنّ الأمر الظاهري العقلي في مورد القطع لا يجزي إلا إذا كان المقطوع به مشتملاً على المصلحة، وهذا ما لا يمكن معرفته إلا بدليل خاص. ومع ذلك، فالإجزاء ليس لأجل اقتضاء امتثال الأمر القطعي، بل لخصوصية في المتعلق كما عرفت.

الملازمة بين الإجزاء والتصويب:

قال صاحب الكفاية رحمته الله: «الثاني: لا يذهب عليك أنّ الإجزاء في بعض موارد الأصول والطرق والأمارات، على ما عرفت تفصيله، لا يوجب التصويب المجمع على بطلانه في تلك الموارد، فإنّ الحكم الواقعي بمرتبه محفوظ فيها، فإنّ الحكم المشترك بين العالم والجاهل والملتفت والغافل، ليس إلا الحكم الإنشائي المدلول عليه بالخطابات المشتملة على بيان الأحكام للموضوعات».

ذكرنا سابقاً أنّ القول بالسببية يلزم منه التصويب، لا سيّما بالنسبة إلى القسم الأول والثاني، واختلف في القسم الثالث؛ حيث ذهب البعض، ومنهم القائلون بها على هذا النحو، إلى عدم لزوم التصويب، بينما ذهب آخرون إلى لزومه.

أمّا الإجزاء في الطرق والأمارات، فالمعروف بين الأعلام، ومنهم صاحب الكفاية كما يذكر في هذا التذنيب الثاني، نفي الملازمة بينه وبين التصويب المجمع على بطلانه؛ لأنّ مفاد الإجزاء سقوط الأمر الواقعي؛ بحيث لا يكون المكلف مطالباً به، مع بقاءه وعدم تبدّله وانتفائه بقيام الأمانة على خلافه، وإنّما المنتفي في غير موارد إصابة الواقع هو الحكم الفعلي البعْثي، ولذا قلنا باشتراكه بين العالم والجاهل، وليس معنى الإجزاء حصر الحكم الواقعي بمؤدّي الأمانة ليلزم منه التصويب.

ومما يدلّ على نفي الملازمة بين الأجزاء والتصويب، هو أنّ مورد الأمانة الشك في الحكم الواقعي؛ إذ لا يمكن أن يتعبّدنا الشارع بالظن بالحكم الواقعي مع إمكان العلم به، وموضوع الأصل العملي الشك في الحكم الواقعي. وعليه، في كليهما شك في الحكم الواقعي؛ أي هناك حكم واقعي لا يتغيّر ولا يتبدل بقيام الأمانة أو الأصل العملي، لا أنّ الحكم الواقعي محصور بمؤدّيها، كما هو التصويب.

وفيه: صحيح أنّ القول بالأجزاء لا يلزمه التصويب؛ لأنّ مفاد الأجزاء سقوط الحكم الواقعي؛ بحيث لا يكون المكلف مطالباً به، إلا أنّ الكلام عن انحفاظ الحكم الواقعي بمرتبته الإنشائية لا يناسب الردّ على نفي الملازمة، وإنّما يناسب كيفية الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري.

ثمّ إنّ ما ذكره صاحب الكفاية من أنّ المنتفي في غير موارد إصابة الواقع هو الحكم الفعلي البعْثي، في غير محلّه؛ فالصحيح أنّ المنتفي هو خصوص الحكم البعْثي، والمراد منه الحكم المنجّز على ما يظهر، ولا ينتفي الحكم الفعلي؛ لأنّ فعلية الحكم متوقفة على فعلية موضوعه، ولا ربط للعلم به في فعليته، نعم يتوقف تنجّزه على وصوله إلى المكلف.

لزوم حجية الحكم الظاهري لدى البعض حجّيته لدى غيرهم:

بقي أن نشير إلى مسألة لم يتطرق إليها صاحب الكفاية، وحاصلها: هل قيام الحكم الظاهري على شيء لدى أحد، يلزمه نفاذه وحجّيته لدى غيره؟ مثلاً: من قامت لديه أمانة على كفاية المرّة الواحدة في تطهير الثوب من البول، فهل يمكن لغيره ممّن قامت لديه أمانة على عدم كفاية المرّة الواحدة في التطهير من البول أن يبني على طهارة الثوب لو طهر مرة واحدة؟

وكذا من قامت لديه الأمانة على عدم وجوب السورة، فهل يمكن لغيره

ممّن قامت لديه الأمانة على وجوبها أن يأتّم به؟

وكذا من قامت لديه الأمانة على عدم اشتراط العربية في صيغة عقد النكاح، فهل يجب على غيره ممّن قامت لديه الأمانة على اشتراطها أن يرتّب آثار العقد الصحيح من حرمة الزواج من هذه المرأة، وانتظار عدّتها بحال طلقها زوجها؟

الجواب: أمّا بالنسبة للزواج والطلاق، فإنّ السيرة العملية الممتدة من زمن النبي ﷺ إلى يومنا هذا قائمة على ترتيب آثار الزواج والطلاق الصحيحين بين شتّى المذاهب، بل وجب ترتيب آثار الزواج والطلاق الصحيحين على كلّ زواج وطلاق بين جميع الملل وإن كانوا كفاراً؛ إذ «لكل قوم نكاح»؛ كما ورد في خبر أبي بصير قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: نهى رسول الله ﷺ أن يقال للإماء: يا بنت كذا وكذا، وقال: لكل قوم نكاح»^(١). ومن هنا لو أقرّت الكنيسة ما يحدث في الغرب من المساكنة بين الرجل والمرأة، واعتبرته زواجاً، لتعاملنا معه معاملة الزواج الصحيح.

أمّا في غير الزواج والطلاق، فإنّ مقتضى القاعدة أنّ الحكم الظاهري الثابت لدى أحد لا يكون لمجرّد ذلك نافذاً وحجة لدى غيره.

نعم، ذهب البعض إلى أنّ الطهارة والنجاسة من قبيل الزواج والطلاق؛ باعتبار أنّ المعصوم عليه السلام لم يأمر من يزاول العامة أن يطهّر ثوبه ويعيد صلاته مثلاً، مع الاختلاف بيننا وبينهم في شرائط التطهير كما لا يخفى، وهذا ما يدلّ على أنّ الحكم الظاهري لديهم نافذ لدينا.

(١) تهذيب الأحكام باب من الزيادات في فقه النكاح ج ٧، ص ٤٧٢، ح ٩٩. والرواية معتبرة إن قلنا أنّ الموجود في السند هو وهيب بن حفص كما هو الأقرب، لا وهب؛ إذ لا وجود له بهذا العنوان عند الأعلام.

وفيه : أنه يحتمل أن يكون ذلك من باب أن المتنجس لا ينجس فلا نعلم حينئذٍ بانتقال النجاسة، أو من باب أن غيبة المسلم مع شرائطها مطهرة، وعليه فلا يمكن عطف مسألة الطهارة والنجاسة على مسألة الزواج والطلاق.

ويبقى أن نشير إلى مسألة، وهي أن الفقيه إذا أفتى بشيء لا تكون فتواه نافذة في حق غيره الذي لا يقلده، إلا إذا حكم، فلا تجوز مخالفته حينئذٍ إلا في حال العلم الوجداني بالمخالفة؛ ذلك أن الغاية من القضاء فصل الخصومة، فلو لم يكن حكمه نافذاً لانتفت. وعليه، فلا يجوز للمتخاصمين إعادة الدعوى عند ذلك الحاكم مرة ثانية، أو عند حاكم آخر رضياً بها أم لم يرضياً، كما لا يجوز للحاكم سماعها، والله العالم.

تم الفراغ منه ليلة الجمعة ١٩ رجب سنة ١٤٣٤ هـ، الموافق لـ ٣٠ أيار سنة ٢٠١٣ م، وذلك في منطقة الشياح بيروت.

الراجي شفاعة أهل البيت عليهم السلام

العبد الفقير إلى رحمة ربه الغني حسن بن علي الرميتي العاملي (عامله الله بلطفه الخفي وغفر الله له ولوالديه) إنه سميع مجيب وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

الفهرس

الصفحة

الموضوع

مقدمات الأصول

الأمر الأول: علم الأصول

- المبحث الأول: وحدة موضوع العلم ٩
- استناد المشهور في التعريف إلى القاعدة الفلسفية ٩
- توضيح ومناقشة قاعدة الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ١٠
- صلاحية القاعدة لإثبات وحدة موضوع العلم ١٠
- إستحالة وحدة موضوع بعض العلوم ١٢
- إشكال آخر على القاعدة ١٣
- المبحث الثاني: تعريف موضوع العلم ١٤
- معنى العرض ١٤
- أقسام العرض ١٥
- العرض الذاتي والغريب ١٦
- اتفاق واختلاف الأصحاب في بعض أقسام العرض ١٦
- الإنصاف في المسألة ١٧
- تفسير صاحب الكفاية للعرض الذاتي، وجوابنا في المسألة ١٨
- الإنصاف في المسألة ١٩
- إشكال على ما ذهب إليه صاحب الكفاية من أن موضوع العلم نفس موضوعات مسأله وجوابه ١٩

المبحث الثالث : كيفية تمايز العلوم

- كلام صاحب الكفاية، وتوضيح منا ٢١
- إشكالات صاحب الكفاية على المشهور، والإيراد عليها ٢٢

المبحث الرابع : موضوع علم الأصول

- كلام صاحب الكفاية ٢٤
- ما ذهب إليه صاحبي القوانين والفصول ٢٤
- الإشكال على صاحب القوانين ٢٤
- الإشكال على صاحبي القوانين والفصول ٢٦
- نصره الشيخ الأعظم لصاحب القوانين ٢٧
- جواب صاحب الكفاية على نصره الشيخ الأعظم ٢٧
- الإنصاف في المسألة ٢٨

المبحث الخامس : تعريف صاحب الكفاية لعلم الأصول

- كلام صاحب الكفاية ٢٩
- إشكالات على تعريف المشهور ٢٩
- الفروقات بين المسألة الأصولية والقاعدة الفقهية ٣٠
- محاولة السيد الخوئي الإجابة على إشكال الآخوند، والإيراد عليها . ٣٢
- تعريف الميرزا النائيني لعلم الأصول والإيراد عليه ٣٣
- محاولة السيد الخوئي لإخراج حجية الظواهر عن مسائل علم الأصول، والإيراد عليه ٣٣
- الإنصاف في تعريف المسألة الأصولية ٣٥

الأمر الثاني: الوضع

المبحث الأول : دلالة اللفظ على المعنى

- كلام صاحب الكفاية في تعريف الوضع ٣٩

- ذهاب عبّاد البصري إلى أنّ الدلالة ذاتية، وبطلانه ٣٩

- ذهاب المحقق الإيراواني إلى أنّ الدلالة ذاتية وجعلية، والإيراد عليه ٣٩

المبحث الثاني: من الواضع

- أدلة الميرزا النائيني على أنّ الله تعالى هو الواضع، والإيراد عليها ٤١

المبحث الثالث: حقيقة الوضع

- اختلاف مسالك الأعلام القائلين بأن الوضع جعلي ٤٤

- مسلك التعهد (وهو ما ذهب إليه السيد الخوئي)، والإيراد عليه ٤٤

- الخلاصة في المسألة ٤٧

- مسلك اعتبار الملازمة، والإنصاف في المسألة ٤٧

- مسلك الإتحاد والهوهوية (وهو ما ذهب إليه المحقق الإيراواني)،

والإيراد عليه ٤٨

- الإنصاف في حقيقة الوضع ٥٠

- عوداً على تعريف صاحب الكفاية للوضع، والإيراد عليه ٥٠

المبحث الرابع: أقسام الوضع والمعنى الحرفي

- كلام صاحب الكفاية ٥٢

- الكلام في الجهات الثلاثة لأقسام الوضع ٥٢

- الجهة الأولى: أقسام الوضع المتصورة عقلاً ٥٢

- الجهة الثانية: أقسام الوضع الممكنة ٥٣

- ذهاب صاحب البدائع إلى إمكانية الوضع الخاص والموضوع

له عام، والإيراد عليه ٥٤

- تقسيم الوضع بالنسبة للفظ إلى قسمين ٥٥

- الجهة الثالثة: أقسام الوضع الواقعة ٥٥

- كلام صاحب الكفاية في الأقسام الواقعة، وتوضيحه ٥٥

- الأقوال الأربعة في المعنى الحرفي ٥٦

- الإيراد على القول بأن الحرف لم يوضع لمعنى ٥٦
- الإيراد على ما ذهب إليه التفتزاني من أنَّ المعنى الحرفي من الوضع العام والموضوع له عام ٥٧
- مناقشة كلام صاحب الكفاية من أنَّ المعنى الحرفي من الوضع العام والموضوع له العام والمستعمل فيه عام ٥٧
- إشكالات ثلاثة على عدم إمكان أخذ اللحاظ جزءاً من المعنى الحرفي ٥٨
- الإنصاف في المسألة ٦١
- إشكال السيد الخوئي على أنَّ المعنى الحرفي يلحظ آلة لغيره، والمعنى الإسمي يلحظ استقلالاً، والإيراد عليه ٦٢
- الإنصاف في المسألة ٦٣
- بيان الفرق بين المعنى الإسمي والحرفي حسب مقولة الميرزا النائيني ٦٣
- ما استدلل به على مقولة النائيني، والإيراد عليها ٦٤
- الجواب على ما ذهب إليه السيد الخوئي من أنَّ المعنى الحرفي لا وجود له في الخارج ٦٧
- الإنصاف أنَّ الموضوع له في الحروف خاص ٦٨
- ما ذهب إليه الآغا ضياء الدين من إمكان كون الموضوع له فيها عاماً، والإيراد عليه ٦٨
- الخلاصة في المسألة ٦٩

المبحث الخامس: الخبر والإنشاء

- كلام صاحب الكفاية، وتوضيحه ٧٠
- إشكال للسيد الخوئي على صاحب الكفاية، والإيراد عليه ٧١
- مقدمات ثلاثة، والإنصاف في المسألة ٧١

المبحث السادس: اسم الإشارة واسم الموصول والضمير

- كلام صاحب الكفاية، توضيحه ومناقشته ٧٤

- ما ذهب إليه السيد البروجردي، والإيراد عليه ٧٦
- ما ذهب إليه الآغا ضياء الدين العراقي، والإيراد عليه ٧٦
- الإنصاف في المسألة ٧٧

الأمر الثالث: الحقيقة والمجاز

- كلام صاحب الكفاية ٨١
- مناقشة أقوال العلماء ٨١
- تقسيم المجاز إلى قسمين ٨٢
- الإنصاف في المسألة ٨٤

الأمر الرابع: إطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه أو مثله أو شخصه

- كلام صاحب الكفاية، توضيحه ومناقشته ٨٩
- حلّ صاحب الكفاية لإشكال اتحاد الدال والمدلول، والإيراد عليه ٩٢
- الإنصاف في المسألة ٩٣
- توضيح كلام صاحب الكفاية بالنسبة إلى إطلاق اللفظ وعدم إرادة شيء، والإيراد عليه ٩٣
- توضيح كلام صاحب الكفاية بالنسبة إلى إطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه ٩٤
- كلام صاحب الكفاية في أنّ الحكم في القضية لا يعم شخص اللفظ، وتوضيحه ٩٥

الأمر الخامس: وضع الألفاظ للمعاني بما هي:

المبحث الأول: وضع الألفاظ للمعاني الواقعية لا بما هي مرادة

- كلام صاحب الكفاية ٩٩
- تقسيم وضع اللفظ للمعنى إلى ثلاثة أقسام ٩٩
- القسم الأول: والإيراد عليه ٩٩

- القسم الثاني: توضيح إشكالات صاحب الكفاية الثلاثة عليه ١٠٠
 - إشكال آخر على القسم الثاني ١٠٢
 - إنتفاء القسم الأول والثاني وإثبات القسم الثالث ١٠٢
- المبحث الثاني: توجيه ما حكي عن العلمين ابن سينا والمحقق نصير**

الدين الطوسي

- كلام صاحب الكفاية ١٠٣
- اختلاف الأعلام في مراد العلمين ١٠٣
- توضيح توجيه صاحب الكفاية لما حكي عن العلمين ١٠٤
- ما ذهب إليه السيد الخوئي من توضيح مراد العلمين ١٠٥
- إيرادنا على ما ذهب إليه السيد الخوئي ١٠٦
- الإنصاف في توجيه مراد العلمين ١٠٧

الأمر السادس: وضع المركبات

- كلام صاحب الكفاية، وتوضيحه ١١١
- أدلة كون المركب ليس موضوعاً ١١٢

الأمر السابع: علامات الحقيقة

- كلام صاحب الكفاية، وتوضيحه ١١٥
- العلامة الأولى: نص الواضع، والإيراد عليها ١١٥
- العلامة الثانية: أهل اللغة، والإيراد عليها ١١٦
- العلامة الثالثة: التبادر، والإشكالات عليها، ومناقشتها ١١٦
- العلامة الرابعة: صحة الحمل وعدم صحة السلب ١٢٠
- كلام صاحب الكفاية في العلامة الرابعة، وتوضيحه ١٢٠
- بيان لنوعي الحمل ١٢٠

- الإنصاف في المسألة، والخلاصة ١٢١
- ما نسبته السيد الخوئي إلى بعضهم من أن الحمل الشائع الصناعي أمانة
- على الحقيقة والإيراد عليه ١٢٢
- العلامة الخامسة: الإطراد ١٢٢
- كلام صاحب الكفاية، وتوضيحه ١٢٢
- إشكال ودفعه ١٢٣
- الإنصاف في العلامة الخامسة ١٢٤

الأمر الثاني: أحوال اللفظ وتعارضها

- كلام صاحب الكفاية، وتوضيحه ١٢٩
- أحوال اللفظ غير الحقيقة الخمسة ١٢٩
- تعارض أحوال اللفظ الخمسة غير الحقيقة مع المعنى الحقيقي ١٣٠
- تعارض أحوال اللفظ الخمسة غير الحقيقة مع بعضها ١٣١
- الخلاصة في المسألة ١٣١

الأمر التاسع: الحقيقة الشرعية والمتشرعية

- كلام صاحب الكفاية، وتوضيحه ١٣٥
- مقدمات للخوض بالبحث ١٣٥
- المقدمة الأولى: عدم الاختلاف في ثبوت الحقيقة المتشرعية ١٣٥
- المقدمة الثانية: الأقوال في ثبوت الحقيقة الشرعية ١٣٧
- المقدمة الثالثة: تقسيم الوضع إلى قسمين ١٣٧
- ما ذهب إليه صاحب الكفاية من تقسيم الوضع التعيني إلى قسمين ١٣٧
- إشكال الميرزا النائيني، والإيراد عليه ١٣٨
- ذهب صاحب الكفاية إلى أن الإستعمال في الوضع بالإستعمال لا هو
- حقيقي ولا مجازي ١٣٨

- الإنصاف في المسألة ١٣٩
- المراد من الحقيقة الشرعية بالوضع التعيني عند الأعلام، والحق في
- المسألة ١٤٠
- هل الحقيقة الشرعية بالوضع التعيني الحاصل من كثرة الإستعمال واقعة
- أولا؟ ١٤٠
- الحقيقة الشرعية وثبوت معاني الألفاظ الشرعية قبل الإسلام ١٤١
- كلام صاحب الكفاية في المسألة، توضيحه، والإيراد عليه ١٤١

الأمر العاشر: الصحيح والأعم

الأمر الأول: جريان النزاع على المباني المختلفة

- كلام صاحب الكفاية، وتوضيحه ١٤٧
- ذهب صاحب الكفاية إلى جريان النزاع على المبني الثالث، والإيراد
- على تصويره ١٥٠
- الخلاصة في المسألة ١٥١
- ما ذهب إليه القاضي الباقلاني الأشعري، والإيراد عليه ١٥١

الأمر الثاني: معنى الصحيح والأعم

- كلام صاحب الكفاية في معنى الصحة والفساد، وتوضيحه ١٥٢
- الشرائط الداخلة وغير الداخلة في محل النزاع ١٥٥
- الإنصاف في المسألة ١٥٦

الأمر الثالث: وفيه جهتان

الجهة الأولى: القدر الجامع على القول بالصحيح

- كلام صاحب الكفاية، وتوضيحه ١٥٨
- توهم ورفع ١٥٨
- إشكال ودفعه ١٥٩
- ما ذهب إليه الميرزا النائيني من عدم الحاجة إلى تصوير جامع ١٥٩

- الإيراد على الميرزا النائيني بثلاثة أمور ١٦١
- الخلاصة ١٦١
- المحاولة الأولى لصاحب الكفاية في تصوير الجامع لأفراد الصلاة
الصحيحة، وتوضيحها ١٦٢
- الإيراد على كلام صاحب الكفاية بسبعة إشكالات ١٦٤
- المحاولة الثانية للآغا ضياء الدين العراقي في تصوير الجامع على القول
بالصحيح ١٦٦
- الإيراد على الآغا ضياء الدين العراقي ١٦٨
- المحاولة الثالثة لتصوير الجامع على القول بالصحيح، والإيراد عليها ١٦٩
- الجهة الثانية: القدر الجامع على القول بالأعم**
- كلام صاحب الكفاية في أن تصوير الجامع في غاية الإشكال ١٧٠
- تصوير الجامع من وجوه: المحاولة الأولى للمحقق القمي ١٧٠
- إشكالات صاحب الكفاية والميرزا النائيني على المحقق القمي ١٧٠
- الإنصاف في المسألة ١٧٣
- المحاولة الثانية المنسوبة للمشهور في تصوير الجامع ١٧٤
- كلام صاحب الكفاية، وتوضيحه ١٧٤
- إشكالات صاحب الكفاية على كلام المشهور، الإيراد عليه، والإنصاف
في المسألة ١٧٤
- المحاولة الثالثة في تصوير الجامع على القول بالأعم ١٧٦
- إشكال صاحب الكفاية على هذا التصوير ١٧٧
- الإنصاف في المسألة ١٧٧
- الأمر الرابع: ثمرة النزاع بين القول بالصحيح والقول بالأعم.**
- الثمرة الأولى، وتوضيحها ١٧٩

- إشكالان على الثمرة الأولى، والإيراد عليهما ١٨٠
- الثمرة الثانية للميرزا النائيني، وتوضيحها ١٨٢
- الإنصاف في المسألة ١٨٣
- الثمرة الثالثة، والإيراد عليها ١٨٤

المبحث الأول: وجوه القول بالصحيح.

- الوجه الأول: التبادر (كلام صاحب الكفاية)، وتوضيحه ١٨٧
- توضيح كلام صاحب الكفاية، والإيراد عليه ١٨٨
- الوجه الثاني: صحة السلب عن الفاسد (كلام صاحب الكفاية)،
وتوضيحه ١٨٨
- الإيراد على صاحب الكفاية ١٨٩
- الوجه الثالث: الأخبار الظاهرة في إثبات الآثار للمسميات (كلام
صاحب الكفاية)، وتوضيحه ١٨٩
- جواب الوجه الثالث ١٩٠
- الوجه الرابع: الأخبار الظاهرة في نفي ماهية المسميات (كلام صاحب
الكفاية)، وتوضيحه ١٩١
- الإيراد على صاحب الكفاية ١٩٢
- الوجه الخامس: ديدن الواضعين وضع الألفاظ للمركبات التامة (كلام
صاحب الكفاية)، وتوضيحه ١٩٣
- الإيراد على صاحب الكفاية ١٩٣
- الخلاصة في المسألة ١٩٣

المبحث الثاني: وجوه القول بالأعم

- الوجه الأول: التبادر (كلام صاحب الكفاية) ١٩٤
- توضيح كلام صاحب الكفاية، والإيراد عليه ١٩٤
- الوجه الثاني: عدم صحة السلب (كلام صاحب الكفاية) ١٩٥

- توضيح كلام صاحب الكفاية، والإنصاف في المسألة ١٩٥
- الوجه الثالث: صحة التقسيم (كلام صاحب الكفاية) ١٩٥
- توضيح كلام صاحب الكفاية، والإنصاف في المسألة ١٩٥
- الوجه الرابع: الأخبار (كلام صاحب الكفاية) ١٩٦
- توضيح كلام صاحب الكفاية، والإنصاف في المسألة ١٩٧
- الوجه الخامس (كلام صاحب الكفاية) ١٩٨
- توضيح كلام صاحب الكفاية، والإيراد عليه ١٩٩

المبحث الثالث: أسماء المعاملات موضوعة للصحيح أو الأعم؟

- كلام صاحب الكفاية، وتوضيحه ٢٠١
- جواب الميرزا النائيني بأن المعاملات عبارة عن آلة وذو الآلة ٢٠٣
- الإيراد على جواب النائيني ٢٠٤
- ما ذهب إليه السيد البروجردى، والإيراد عليه ٢٠٥

المبحث الرابع: صحة التمسك بألفاظ المعاملات.

- كلام صاحب الكفاية، وتوضيح منا ٢٠٦
- المبحث الخامس: أنحاء الداخل في المأمور به وعلاقته بالصحيح والأعم

- كلام صاحب الكفاية، وتوضيحه ٢٠٨
- كلام الوحيد البهبهاني في أنّ انتفاء الشرط لا يوجب انتفاء المسمى، والإيراد عليه ٢١٠
- إشكال السيد البروجردى على الأجزاء المندوبة، والإيراد عليه ٢١٠

الأمر الحادي عشر: الإشتراك اللفظي

- كلام صاحب الكفاية، وتوضيح منا ٢١٥
- المبحث الأول: أدلة إمكان الإشتراك وقوعه.

- أدلة صاحب الكفاية الثلاثة على إمكان الوقوع ٢١٧
المبحث الثاني: دليل استحالة الإشتراك مطلقاً في القرآن الكريم.

- إستدلال الإيراواني على الإستحالة ٢١٩

- جواب صاحب الكفاية ٢١٩

- جواب المحقق الإيراواني، والإنصاف في المسألة ٢٢٠

- تفصيل البعض في الإستحالة بين كلام الله عز وجل وغيره، والإيراد عليه ٢٢٠

المبحث الثالث: دليل وجوب الإشتراك اللفظي

- كلام صاحب الكفاية، وتوضيحه ٢٢٢

- الإشكال الأول لصاحب الكفاية على الإستدلال، والإيراد عليه ... ٢٢٢

- الإشكال الثاني لصاحب الكفاية ٢٢٣

- الإشكال الثالث لصاحب الكفاية، والإيراد عليه ٢٢٤

- الإشكال الرابع لصاحب الكفاية، وإيراد البعض عليه ٢٢٤

- الإشكال الخامس ٢٢٥

المبحث الرابع: كيفية الإشتراك اللفظي.

- الإنصاف في المسألة ٢٢٦

- ما نقله المحقق النائيني عن بعض المؤرخين، والإيراد عليه ٢٢٦

الأمر الثاني عشر: استعمال اللفظ في أكثر من معنى

- كلام صاحب الكفاية ٢٢٩

- الصور الأربعة لاستعمال اللفظ في أكثر من معنى ٢٢٩

المبحث الأول: أدلة إمتناع الإستعمال في أكثر من معنى

- الدليل الأول لصاحب الكفاية وجماعة، وتوضيحه، والإيراد عليه ٢٣١

- الدليل الثاني للميرزا النائيني والآغا ضياء الدين العراقي ٢٣٢

- إشكالات السيد الخوئي على الدليل الثاني، والإيراد عليها ٢٣٢

٢٣٤ - الخلاصة في المسألة

المبحث الثاني : كيفية استعمال التثنية والجمع

٢٣٥ - كلام صاحب الكفاية، وتوضيحه

٢٣٦ - ما ذكره صاحب المعالم من التفصيل، والإيراد عليه

٢٣٨ - الخلاصة في المسألة

المبحث الثالث : رد الإستدلال ببطون القرآن على وقوع الإشتراك.

٢٣٩ - كلام صاحب الكفاية في رد الإستدلال

٢٣٩ - الإيراد على الجواب الأول لصاحب الكفاية

٢٣٩ - موافقتنا للجواب الثاني لصاحب الكفاية

٢٤٠ - جواب ثالث على رد الإستدلال

الأمر الثالث عشر: المشتق

٢٤٣ - كلام صاحب الكفاية عن الاختلاف في حقيقة المشتق، وتوضيحه

المبحث الأول : المراد من المشتق

٢٤٤ - كلام صاحب الكفاية، وتوضيحه

٢٤٤ - المراد من المشتق لغة، وعند النحويين

٢٤٥ - الإنصاف أنَّ المصدر والفعل ليسا من مبدأ الاشتقاق

٢٤٥ - المراد من المشتق لدى الأصوليين

٢٤٦ - تقسيم البعض للمشتق إلى ثلاثة أنواع

٢٤٦ - المقارنة في معنى المشتق بين النحاة والأصوليين

٢٤٧ - العناوين الذاتية الداخلة في محل البحث والخارجة عنه

٢٤٧ - تقسيم الميرزا النائيني العناوين الذاتية إلى قسمين، والإيراد عليه

..... - كلام صاحب الكفاية في أنَّ الجوامد داخلة في محل النزاع، والشاهد

٢٤٩ عليه

- كلام العلامة في القواعد وفخر المحققين في مسألة الرضاع،
وتوضيحهما ٢٤٩
- ما استدل به على حرمة المرضعة الأولى ٢٥٠
- الدليل الأول: مسألة المشتق، والإيراد عليه ٢٥٠
- الدليل الثاني: (نسائكم) في الآية عنوان مضاف، والإيراد عليه ٢٥١
- الدليل الثالث: عنوان الريبة، والإيراد عليه ٢٥٢
- الدليل الرابع: رواية علي بن مهزيار، والإيراد عليه ٢٥٢
- الإنصاف في المسألة ٢٥٤
- الخلاف في حرمة المرضعة الثانية، والإنصاف في المسألة ٢٥٤
- صورة ما لو لم يدخل بالكبيرتين، والإنصاف فيها ٢٥٤
- ذهاب البعض إلى حرمة المرضعة الأولى مؤبداً، والإيراد عليه ٢٥٥
- الخلاصة في المراد من المشتق أصولياً ٢٥٥

المبحث الثاني: أسماء الزمان

- كلام صاحب الكفاية في توهم خروج اسم الزمان عن محل النزاع،
وتوضيحه ٢٥٦
- جواب صاحب الكفاية عن التوهم، وتوضيحه، والإيراد عليه ٢٥٧
- جوزاب الميرزا النائيني عن التوهم، والإيراد عليه ٢٥٩
- جواب الآغا ضياء الدين العراقي ٢٥٩
- جواب السيد الخوئي، والإيراد عليه ٢٦٠
- الخلاصة في المسألة ٢٦٠

المبحث الثالث: خروج المصادر والأفعال عن حريم النزاع

- كلام صاحب الكفاية، وتوضيحه ٢٦١
- إزاحة شبهة النحاة في دلالة الفعل على الزمان، وتوضيح منّا ٢٦٢

- ما ذهب إليه مشهور النحاة من أن الزمان داخل قيداً في ماهية الفعل ،
والإيراد عليه ٢٦٢
- الخلاصة في المسألة ٢٦٥
- ما ذكره البعض من أن الزمان داخل تقيداً في الأفعال ، والإيراد عليه ٢٦٥
- المبحث الرابع : إختلاف المبادئ لا يوجب إختلافاً في الهيئة .
- كلام صاحب الكفاية ، وتوضيحه ٢٦٦
- دعوى خروج اسم المفعول عن محل البحث ، والإيراد عليها ٢٦٧
- المبحث الخامس : المراد بالحال في العنوان
- كلام صاحب الكفاية ، وتوضيحه ٢٦٩
- تقسيم الحال إلى ثلاثة معاني ٢٦٩
- صور اجتماع وافتراق الحال ٢٧٠
- الزمان ليس جزءاً من مدلول اسم الفاعل ٢٧١
- عدم تداخل البحث الأصولي مع البحث المنطقي ٢٧٢
- الخلاصة في مسألة عدم التداخل ٢٧٢
- المبحث السادس : عدم الأصل اللفظي والعملي في مسألة المشتق
- كلام صاحب الكفاية في الأصل اللفظي ، وتوضيحه ٢٧٤
- إشكالات وردود ٢٧٤
- الخلاصة في المسألة ٢٧٦
- كلام صاحب الكفاية في الأصل العملي ، وتوضيحه ، والإنصاف في
المسألة ٢٧٦
- الخلاصة في المسألة ٢٧٧
- المبحث السابع : كون المشتق حقيقة في الأخص أو الأعم ثبوتاً .
- كلام صاحب الكفاية ، وتوضيحه ٢٧٩

- الأقوال الستة في مسألة كون المشتق موضوعاً للأعم أو للأخص ٢٧٩
- تصوير الجامع للأعم ثبوتاً ٢٨٠
- ما ذهب إليه الميرزا النائيني، والإيراد عليه ٢٨١
- محاولة البعض لتصوير جامع للأعم، والإيراد عليه ٢٨٢
- ما ذهب إليه السيد الخوئي في تصوير الجامع، والإيراد عليه ٢٨٢
- خلاصة المسألة ٢٨٣

المبحث الثامن: أدلة القول بالأخص

- الدليل الأول: التبادر ٢٨٤
- الدليل الثاني: صحة السلب ٢٨٥
- إشكال صاحب الفصول على صحة السلب، وتوضيحه ٢٨٥
- جواب صاحب الكفاية على إشكال صاحب الفصول، وتوضيحه ٢٨٦
- جوابنا في المسألة ٢٨٧
- الدليل الثالث: برهان التضاد ٢٨٧
- توضيح كلام صاحب الكفاية والإيراد عليه ٢٨٨
- الخلاصة ٢٨٩
- بعض المؤيدات الشرعية على القول بالأخص ٢٨٩
- إشكال صاحب البدائع على برهان التضاد، وتوضيحه وجوابه ٢٩٠

المبحث التاسع: أدلة القول بالأعم.

- الدليل الأول: التبادر، والإيراد عليه ٢٩١
- الدليل الثاني: عدم صحة السلب، وإيراد صاحب الكفاية عليه ٢٩١
- الإنصاف في المسألة ٢٩٢
- الدليل الثالث: استدلال الإمام عليه السلام وإيراد صاحب الكفاية عليه . ٢٩٣
- أقسام عناوين الموضوعات الشرعية، ومناقشتها ٢٩٤

٢٩٧ - الدليل الرابع: آيات الحدّ، والإيراد عليه

٢٩٧ - الخلاصة في المسألة

المبحث العاشر: أدلة بساطة مفهوم المشتق

٢٩٨ - كلام صاحب الكفاية، وتوضيح منا

- إشكال المحقق الشريف على دخول الشيء في تعريف المشتق

٢٩٩ وتوضيحه

- كلام صاحب الفصول في دخول مفهوم الشيء في تعريف المشتق

٣٠٠ وتوضيحه

٣٠١ - كلام صاحب الكفاية في حل الإشكال، وتوضيحه

٣٠٢ - إيراد المحقق النائيني على المحقق الشريف، وتوضيحه

٣٠٣ - الجواب على الميرزا النائيني وصاحب الكفاية

- كلام صاحب الفصول في دخول مصداق الشيء في تعريف المشتق،

٣٠٤ وتوضيحه

٣٠٥ - إيراد صاحب الكفاية على صاحب الفصول

- كلام صاحب الكفاية في أنّ (الإنسان له الكتابة) قضية ممكنة،

٣٠٥ وتوضيحه

٣٠٧ - جواب آخر على صاحب الفصول

- تنظر صاحب الفصول في انقلاب القضية الممكنة إلى ضرورة، والإيراد

٣٠٧ عليه

٣٠٩ - تصحيح صاحب الكفاية لكلام المحقق الشريف، وتوضيحه

٣١٠ - الدليل الثاني على بساطة المشتق، وتوضيح كلام صاحب الكفاية

٣١١ - الدليل الثالث على بساطة المشتق للمحقق النائيني

٣١١ - جواب السيد الخوئي على الإشكال الأول للنائيني، والإيراد عليه

٣١٢ - جواب السيد الخوئي على الإشكال الثاني وإيرادنا عليه

- كلام صاحب الكفاية في نفي بساطة مفهوم المشتق بالتحليل العقلي والإيراد عليه ٣١٣
- الخلاصة في المسألة ٣١٤

المبحث الحادي عشر: الفرق بين المشتق ومبدئه

- كلام صاحب الكفاية، وتوضيحه ٣١٥
- ذهاب جماعة من الأعلام إلى المغايرة الاعتبارية، والإيراد عليهم ٣١٦
- الإنصاف في مسألة التغير، والخلاصة ٣١٦
- إشكال صاحب الفصول على ما ذهب إليه الجماعة، والخلاصة ... ٣١٧
- الفرق بين المصدر واسم المصدر من حيث الاشتقاق اللفظي، والإنصاف فيه ٣١٨

المبحث الثاني عشر: ملاك الحمل

- كلام صاحب الكفاية في الرد على صاحب الفصول، وتوضيحهما ٣٢٠
- الإيراد على جواب صاحب الكفاية ٣٢١
- المبحث الثالث عشر: كلام الفصول في صفات الله سبحانه وتعالى.

- كلام صاحب الفصول في صفات الله تعالى، وتوضيحه ٣٢٣
- الأقوال في صفات الله تعالى وورود الإشكال على صاحب الفصول ٣٢٤
- جواب صاحب الفصول عن الإشكال، وتوضيح منّا ٣٢٥
- قولنا في المسألة ٣٢٥
- الخلاصة في المسألة ٣٢٦

المبحث الرابع عشر: قيام المبدأ بالذات.

- كلام صاحب الكفاية، وتوضيح منا ٣٢٧
- دليل القائلين بعدم الإشتراط ٣٢٨

- ما ذهب إليه صاحب الفصول من اشتراط القيام على نحو خاص ... ٣٢٨
- إشكال المحققين الآخوند والنائني على صاحب الفصول ٣٢٨
- جوابنا في المسألة ٣٢٨
- المبحث الخامس عشر: النزاع في المشتق مرتبط بما لاستعمال.
- كلام صاحب الكفاية ٣٣١
- مقدّمة قبل الخوض في البحث وتقسيم المجاز إلى قسمين ٣٣١
- توضيح كلام صاحب الكفاية ٣٣٣
- ما ذهب إليه صاحب الفصول، والإيراد عليه ٣٣٤
- المبحث السادس عشر: ثمرة بحث المشتق.
- الثمرة الأولى ٣٣٥
- الثمرة الثانية والثالثة ٣٣٦
- الإنصاف في المسألة ٣٣٦

المقصد الأول في الأوامر

الفصل الأول: فيما يتعلّق بمادّة الأمر.

الجهة الأولى: معاني لفظ الأمر.

- كلام صاحب الكفاية (بحسب العرف واللغة)، وتوضيح منّا ٢٤٣
- ما ذهب إليه صاحب الفصول، وإيراد صاحب الكفاية عليه ٢٤٥
- ما ذهب إليه المحقق النائيني، والإيراد عليه ٢٤٥
- الإنصاف في المسألة ٣٤٦
- كلام صاحب الكفاية (بحسب الاصطلاح)، وتوضيحه، والإيراد عليه ٣٤٧
- الجهة الثانية: اعتبار العلو في معنى الأمر
- كلام صاحب الكفاية، وتوضيح منّا ٣٤٩

٣٥٠ - ما ذهب إليه السيد البروجردى، والإيراد عليه

الجهة الثالثة: أدلة كون الأمر للوجوب.

- كلام صاحب الكفاية في أدلة كون الأمر للوجوب، توضيحه، والإيراد

٣٥١ عليه

٣٥٣ - الخلاصة في المسألة

- أدلة القائلين بالأعم:

٣٥٣ - الدليل الأول: صحة تقسيم الأمر، والإيراد عليه

٣٥٤ - الدليل الثاني: الوجدان، والإيراد عليه

٣٥٤ - الدليل الثالث: المندوب مأمور به، والإيراد عليه

- دليل صاحب الكفاية على أن الأمر موضوع حقيقة في الوجوب، والإيراد

٣٥٥ عليه

الجهة الرابعة: الطلب والإرادة.

٣٥٦ - كلام صاحب الكفاية وتوضيحه

٣٥٧ - الإنصاف في المسألة

- أدلة الأشاعرة على إثبات الكلام النفسي المغاير للإرادة الحقيقية،

٣٥٨ والإيراد عليها

٣٦٢ - ما ذكره صاحب الكفاية من دليل لهم ودفعه، وتوضيحه

٣٦٣ - تعريف صاحب الكفاية والفلاسفة للإرادة التكوينية

٣٦٤ - الإيراد على صاحب الكفاية والفلاسفة

٣٦٥ - تعريف الآخوند للإرادة التشريعية

٣٦٥ - بيان الفرق بين الإرادة التكوينية والإرادة التشريعية

- أجوبة صاحب الكفاية على فرض تعلق الإرادة التكوينية بالكفر

٣٦٦ والعصيان، وتوضيحها

- الإيراد على الجواب الثاني لصاحب الكفاية ٣٦٨
- الجواب الصحيح على شبهة الجبر ٣٦٩
- عقيدة التفويض والإيراد عليها، والإنصاف في المسألة ٣٦٩
- شبهة العقاب بناءً على ما ذهبت إليه الأمامية ٣٧٣
- أدلة الأشعري والفلاسفة على قبح العقاب ٣٧٣
- الجواب الأول للفلاسفة وبعض الأصوليين، والإيراد عليهما ٣٧٤
- الجواب الثاني للأشعري، والإيراد عليه ٣٧٤
- الإيراد على مقولة صاحب الكفاية (الشقاوة والسعادة ذاتيتان للإنسان) ٣٧٦
- القضاء والقدر ٣٧٦
- أقسام القضاء والقدر، والحق فيها ٣٧٧
- كلام صاحب الكفاية عن دفع توهم اتحاد الطلب والإرادة التشريعية، وتوضيحه ٣٧٩

الفصل الثاني: في ما يتعلق بصيغة الأمر

المبحث الأول: معاني الأمر

- كلام صاحب الكفاية، وتوضيحه، والإيراد عليه ٣٨٣
- الإنصاف في المسألة ٣٨٥
- كلام صاحب الكفاية في معاني سائر الصيغ الإنشائية، وتوضيحه ... ٣٨٦
- المبحث الثاني: الاستدلال على أنّ صيغة الأمر حقيقة في الوجوب.
- كلام صاحب الكفاية، وتوضيحه ٣٨٨
- ما ذهب إليه صاحب المعالم من أنّ صيغة الأمر في الكتاب الكريم تحمل على الندب، وإيراد صاحب الكفاية عليه ٣٨٩
- الإيراد على دليل صاحب الكفاية، والإنصاف في المسألة ٣٨٩

- ما ذهب إليه الآغا ضياء الدين من أنَّ صيغة الأمر موضوعة لمعنى جامع،
وتوضيحه ٣٨٩
- الإنصاف في المسألة ٣٩٠
- المبحث الثالث: الجملة الخبرية المستعملة في مقام الطلب.
- كلام صاحب الكفاية، توضيحه، والإيراد عليه ٣٩٣
- ثمرة القول بالوضع والعقل ٣٩٥
- لزوم الكذب من استعمال الجملة الخبرية بداعي البعث ٣٩٦
- المبحث الرابع: التعبدي والتوصلي.
- كلام صاحب الكفاية، وتقسيم جهات البحث ٣٩٨
- المقدمة الأولى: حقيقة الواجب التعبدي والتوصلي والنسبة بينهما ٣٩٩
- الجهة الأولى من المقام الأول: الأصل اللفظي بالنسبة للتعبدية
والتوصلي بالمعنى الثاني ٤٠١
- الجهة الثانية من المقام الأول: الأصل العملي بالنسبة للتعبدية
والتوصلي بالمعنى الثاني ٤٠٣
- أقسام الشك بين التعيين والتخير ٤٠٤
- ذهاب الميرزا إلى القول بالتعيين في الأقسام الثلاثة، والإنصاف في
المسألة ٤٠٤
- الإيراد على المحقق النائيني حيث ذهب إلى استصحاب بقاء التكليف
بحال أذى غير المدين تبرعاً ٤٠٥
- كيفية قصد القرية التي جعلت مناط التعبدية بالمعنى الأول ٤٠٦
- الإنصاف في كيفية قصد القرية ٤٠٨
- الجهة الأولى من المقام الثاني: الأصل اللفظي بالنسبة للتعبدية
والتوصلي بالمعنى الثاني ٤٠٩

- الناحية الأولى : فيما إذا كان الداعي قصد الإمتثال ٤٠٩
- محاولات إثبات استحالة أخذ قصد إمتثال الأمر في متعلّقه ٤١٢
- المحاولة الأولى : لصاحب الكفاية ٤١٢
- المحاولة الثانية : للميرزا النائيني ٤١٣
- إشكال بعض الأعلام على الميرزا، ونصرتنا له ٤١٥
- إشكال السيد الخوئي على الميرزا، وردّنا له ٤١٥
- المحاولة الثالثة : للأغا ضياء الدين العراقي ٤١٦
- ما ذهب إليه الميرزا النائيني من استحالة الإطلاق باستحالة التقييد
وتوضيح منّا ٤١٧
- الإيراد على الميرزا النائيني ٤١٨
- ما ذهب إليه السيد الخوئي من تعيين الإطلاق باستحالة التقييد ٤١٩
- الإنصاف في مراد الميرزا النائيني ٤١٩
- جوابنا على إشكالي الدور وعدم القدرة على الإمتثال بحال أخذ القصد
في المتعلق ٤٢٠
- إشكال صاحب الكفاية على دفع الإشكالين بدعوى وجود أمر ثانٍ،
والإيراد عليه ٤٢٠
- ما ذكره صاحب الكفاية من إمكانية استفادة التعبدية من طريق آخر،
والإيراد عليه ٤٢٢
- الناحية الثانية : الأصل اللفظي بالنسبة لبقية الدواعي ٤٢٢
- إختلاف الأعلام ٤٢٣
- ما ذهب إليه صاحب الكفاية من إمكان أخذ الدواعي في متعلق
الأمر والإيراد عليه ٤٢٣
- ما ذهب إليه الميرزا النائيني من عدم إمكان أخذ الدواعي في
متعلق الأمر، والإيراد عليه ٤٢٥

- الإنصاف في الرد على جواب السيد الخوئي ٤٢٦
- خلاصة المسألة ٤٢٧
- أدلة أصالة التعبدية: ٤٢٧
- الدليل الأول، والإيراد عليه ٤٢٧
- الدليل الثاني، والإيراد عليه ٤٢٨
- الدليل الثالث، والإيراد عليه والنتيجة ٤٢٩
- كلام الآخوند في استثناء صورة الإطلاق المقامي بعد نفي الإطلاق
اللفظي، وتوضيحه ٤٣٢
- الجهة الثانية في المقام الثاني: الأصل العملي بالنسبة للتعبدية
والتوصلي بالمعنى الثاني ٤٣٣
- كلام صاحب الكفاية، والإيراد عليه ٤٣٣
- الإنصاف في المسألة ٤٣٥
- شبهات وردود ٤٣٧
- الخلاصة في المسألة ٤٣٨
- المبحث الخامس: ما يقتضيه إطلاق الصيغة**
- كلام صاحب الكفاية، وتوضيحه ٤٣٩
- تعريف الواجب النفسي والغيري ٤٣٩
- إشكال على التعريف الأول، والجواب الصحيح في المسألة ٤٤٠
- إقتضاء إطلاق الصيغة للنفسية ٤٤١
- إشكال بعدم إمكانية استفادة النفسية من إطلاق الهيئة ٤٤٢
- جواب صاحب الكفاية على الإشكال، وإيرادنا عليه ٤٤٢
- الخلاصة في المسألة ٤٤٣
- مقتضى الأصل العملي ٤٤٣

- ما ذهب إليه الميرزا النائيني، والإيراد عليه ٤٤٣
- تعريف الواجب التعيني والتخييري ٤٤٥
- إختلاف الأعلام في تصوير الواجب التخييري ٤٤٥
- التصوير الأول للواجب التخييري والإيراد عليه ٤٤٥
- التصوير الثاني، والإيراد عليه ٤٤٦
- التصوير الثالث ٤٤٧
- الإنصاف في اقتضاء إطلاق الصيغة للتعين ٤٤٨
- تصوير المراحل الثلاث لدوران الأمر بين التعين والتخير ٤٤٨
- تعريف الواجب العيني والكفائي ٤٤٩
- إختلاف الأعلام في تصوير الواجب الكفائي ٤٤٩
- التصوير الأول والثاني والإيراد عليهما ٤٤٩
- التصوير الثالث والرابع والأقرب منهما إلى ظواهر الأدلة ٤٥٠
- الإنصاف في إقتضاء إطلاق الصيغة للعينية ٤٥٠

المبحث السادس: وقوع الأمر عقيب الحظر

- كلام صاحب الكفاية، وتوضيحه، والإنصاف في المسألة ٤٥٢

المبحث السابع: المرة والتكرار.

- كلام صاحب الكفاية في أنَّ الأمر لا يدل على أي منهما، وهو الإنصاف ٤٥٥
- كلام صاحب الكفاية في المراد من المرة والتكرار، وتوضيحه ٤٥٦
- أدلة القول بأن المراد منهما الدفعة والدفعات ٤٥٧
- الدليل الأول: التبادر، والإيراد عليه ٤٥٧
- الدليل الثاني: لصاحب الفصول وإيراد صاحب الكفاية عليه ٤٥٧
- الإنصاف في المسألة ٤٥٨

- أدلة التكرار والإيراد عليها ٤٥٩
- الإنصاف في حالة الشك بين الدلالة على المرة والتكرار ٤٦١
- كلام صاحب الكفاية في الإتيان بالمأمور به ثانياً، وتوضيحه ٤٦١
- الإنصاف في مسألة تبديل الإمتثال بالإمتثال بالفرد الأحسن ٤٦٣
- الإيراد على صاحب الكفاية في صورة ما لو طلب المولى من العبد وكان له غرضان ٤٦٣
- توهم تبديل الإمتثال بالإمتثال، ودفعه ٤٦٣

المبحث الثامن: الفور والتراخي

- كلام صاحب الكفاية، وتوضيحه ٤٦٥
- أقسام الواجبات في الشريعة، وبيان نتيجة دلالة الأمر على الفور أو التراخي ٤٦٥
- ذهاب المحقق الإيرواني إلى التفصيل في المسألة، والإيراد عليه ٤٦٦
- الخلاصة في المسألة ٤٦٧
- كلام صاحب الكفاية في دعوى دلالة الآيات على الفورية، وتوضيحه ٤٦٧
- الإيراد على الدعوى بخمس إجابات، وخامسها أفضلها ٤٦٩
- كلام صاحب الكفاية في ثمرة دلالة الصيغة على الفور على القول به، وتوضيحه ٤٧٠
- الإنصاف في المسألة ٤٧١

الفصل الثالث: الإجزاء

المبحث الأول: شرح العنوان (الإتيان بالمأمور به على وجه يقتضي الإجزاء)

- الأمر الأول: كلام صاحب الكفاية في المراد من الوجه، وتوضيح منّا ٤٧٥
- الإشكالات على كون المراد من الوجه قصد الوجه من الوجوب ٤٧٧

- ٤٧٨ - الخلاصة في المسألة
- ٤٧٨ - الأمر الثاني: كلام صاحب الكفاية في معنى الإقتضاء، وتوضيح منّا
- ٤٨٠ - الأمر الثالث: كلام صاحب الكفاية في معنى الإجزاء، وتوضيحه
- ٤٨١ - الأمر الرابع: كلام صاحب الكفاية في الفرق بين الإجزاء وبين المرة والتكرار، وتوضيحه
- ٤٨٢ - كلام صاحب الكفاية في الفرق بين مسألة الإجزاء وبين مسألة تبعية القضاء للأداء، وتوضيحه
- المبحث الثاني: إجزاء الإتيان بالمأمور به عن أمره.
- ٤٨٤ - كلام صاحب الكفاية، توضيحه، وقولنا في المسألة
- المبحث الثالث: إجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الإضطراري عن الأمر الواقعي.
- ٤٨٦ - كلام صاحب الكفاية وتوضيح منا
- ٤٨٧ - الصورة الأولى: (ارتفاع الإضطرار داخل الوقت) مقام الثبوت ...
- ٤٨٧ - أربع صور بناء على القول بالمسألة بين مصلحة الأمر الواقعي والإضطراري
- ٤٨٨ - الإيراد على مبنى الأعلام من المسألة بين الأمرين
- ٤٨٩ - بيان ما تقتضيه الصور الأربعة من الإجزاء وعدمه
- ٤٩١ - الإيراد على كلام صاحب الكفاية من التخيير بين الإتيان بالأمر الإضطراري أو الإنتظار
- ٤٩٢ - الصورة الأولى: (ارتفاع الإضطرار داخل الوقت) مقام الإثبات ..
- ٤٩٢ - كلام صاحب الكفاية في المسألة، والإيراد عليه
- ٤٩٤ - الصور الأربعة لأدلة البدل والمبدل منه من حيث الإطلاق وعدمه

- كلام السيد البروجردى في الأجزاء والإيراد عليه ٤٩٥
- كلام المحقق النائىنى فى الأجزاء، والإيراد عليه ٤٩٧
- الإنصاف، عدم إجزاء المأمور به بالأمر الإضطرابى عن الأمر الواقعى ٤٩٨
- كلام صاحب الكفاية فى أنَّ الأصل البراءة فى الوقت وخارجة وتوضيحه ٤٩٨
- تصوير وجوب الإعادة بثلاثة تصورات ٥٠٠
- التصوير الأول (أصالة الإشتغال) والإيراد عليه ٥٠٠
- التصوير الثانى (الإستصحاب التعليقى)، والإيراد عليه ٥٠٠
- التصوير الثالث (العموم الأزمانى) ٥٠١
- الخلاصة: وجوب الإعادة بالأمر الواقعى الأولى ٥٠١
- الصورة الثانية: (ارتفاع الإضطراب خارج الوقت) ٥٠٢
- ما ذهب إليه الميرزا النائىنى، من لابدئية الأجزاء وعدم وجوب القضاء، وتوضيحه ٥٠٢
- الخلاصة: عدم الحاجة إلى التمسك بالإطلاقات لإثبات الأجزاء ٥٠٣
- دعوى إمكانية التمسك بالإطلاق، والإيراد عليها ٥٠٣
- ما ذهب إليه جماعة من أنَّ أدلة الإضطراب لا تشمل الإضطراب بالإختيار، والإنصاف فى المسألة ٥٠٤
- المبحث الرابع: إجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهرى عن الأمر الواقعى .
- كلام صاحب الكفاية ٥٠٧
- معنيا الحكم الظاهرى، والخلاصة فى المسألة ٥٠٧

- تحرير محل النزاع ٥٠٨
- ذهب صاحب الكفاية إلى الإجزاء في الأصول دون الإمارات،
- والإنصاف في المسألة ٥١٢
- الإيراد على كلام صاحب الكفاية في إجزاء الأصول العملية ٥١٣
- توضيح عدم إجزاء الأصول العملية ٥١٥
- القول بالتفصيل في الإمارات بين القول بالسببية والكاشفية ٥١٧
- أدلة إجزاء الامارات بناء على الكاشفية والإيراد عليها ٥١٧
- الخلاصة في المسألة ٥٢٠
- كلام صاحب الكفاية في إجزاء الإمارات بناء على السببية ٥٢٠
- تقسيم السببية إلى ثلاثة أقسام، وتوضيحها ٥٢١
- توضيح كلام صاحب الكفاية ٥٢١
- الإنصاف في المسألة ٥٢٢
- خلاصة المسألة ٥٢٥
- أدلة أجزاء الأمر الظاهري مطلقاً، والإيراد عليها ٥٢٥
- الإنصاف في المسألة ٥٢٨
- الشك في اعتبار الامارة من حيث السببية والطريقة ٥٢٩
- تفصيل صاحب الكفاية بين انكشاف الخلاف داخل الوقت
- وخارجه ٥٣٠
- قول صاحب الكفاية أنَّ استصحاب عدم كون التكليف بالواقع في
- الوقت غير مجد، والإنصاف في المسألة والخلاصة ٥٣١
- ما ذهب إليه صاحب الكفاية في صورة انكشاف الخلاف خارج
- الوقت، توضيحه والإيراد عليه ٥٣٢
- الأمانة أو الأصل على نفس التكليف ٥٣٤

- ذهاب صاحب الكفاية إلى عدم الإجزاء مطلقاً، والإيراد عليه ... ٥٣٥
- كلام صاحب الكفاية في الإجزاء في القطع بالأمر خطأ، وتوضيح منّا ٥٣٦
- خلاصة المسألة ٥٤٠
- كلام صاحب الكفاية في نفي الملازمة بين الإجزاء والتصويب، توضيحه والإيراد عليه ٥٤٠
- هل يلزم من حجية الحكم الظاهري لدى البعض حجيته لدى غيرهم؟ ٥٤١
- مسألة لو أفتى الفقيه فهل تكون فتواه نافذة في حق من لا يقلده وكذا لو حكم ٥٤٢