لمحات الأصول

إفادات الفقيه الحجة

آية الله العظمى البروجردي

بقلم

مؤسس الثورة الإسلامية ومجدد مذهب الإمامية

الفقيه المحقق آية الله العظمى

الإمام الخميني

تحقيق

مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني

لمحات الأصول

إفادات الفقيه الحجة

آية الله العظمى البروجردي

بقلم

مؤسس الثورة الإسلامية ومجدد مذهب الإمامية

الفقيه المحقق آية الله العظمى

الإمام الخميني

تحقيق

مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني



هوية الكتاب

* اسم الكتاب : لمحات الأُصول *
* المؤلف : الإمام الخميني قدس سره *
* تحقيق ونشر : مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني قدس سره *
* سنة الطبع : بهار ١٣٧٩ ـ ١٤٢١ *
* الطبعة : الأُولىٰ *
* المطبعة : مطبعة مؤسسة العروج *
* الكمية : ٣٠٠٠ نسخة *
* السعر : ١٦٠٠٠ ريال *

جميع الحقوق محفوظة للناشر

مقدّمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي أنزل الكتاب تبياناً لكلّ شيء، وجعل السُّنّةَ الشريفة مفتاحاً لفهمه، ومبيّنة لمعضلاته، والصلاة والسلام على أفضل من أُوتي الحكمةَ، وفصلَ الخطاب، وآله الطاهرين الأطياب، الّذين هم عيبة علمِه، وموئل حُكْمه، صلاة دائمة مادامت السماوات ذات أبراج، والأرض ذات فجاج.

أمّا بعد، فمن دواعي الخير وبواعث الفخر والاعتزاز أن أحظىٰ بكتابة مقدّمة لسِفْر أملاه أحد مشايخي العظام؛ أعني السيّد المحقّق البروجردي، ودبّجتْه يراعة أُستاذي الكبير الإمام الخميني ـ قدّس الله سرّهما ـ.

استعرض في هذه الكلمة الموجزة الأدوارَ التي اجتازها علم الأُصول؛ طوالَ قرون متوالية في الأوساط العلميّة الشيعيّة الإماميّة؛ ليكون القارئ العزيز على بصيرة من تاريخ هذا العلم، ومراحله وأدواره، وكيفيّة نشوئه وتطوّره.

أتقدّم بكلمتي هذه إلى رحاب الأُستاذين الجليلين اللّذين لهما حقّ عظيم على العلم وأهله، كما أنّ لهما دوراً في تطوير علم الأُصول وتكامله في المرحلة النهائيّة.

المرحلة النهائيّة.

ولست بصدد الإدلاء بترجمتهما قدس سرهما وما تركا من الآثار الجليلة والتصانيف، وأخصّ بالذكر الإمام الخميني وما قام به من خدمة كبيرة للإسلام من خِلال ثورته الإسلاميّة المباركة، والتي أعقبتها صحوة إسلاميّة على نِطاق واسع.

كيف، والإمام هو النجم الساطع، والجبل الأشمّ الذي لاترقىٰ إليه أنظار المتطلّعين، وليس بوسعي أن أُقدّم صورة واضحة المعالم عن سيرته وخدماته، وجهاده والبَصَمات التي تركها على العقل الإسلامي، ولعلّ في هذا التقديم أداءً لجزء يسير ممّا عليَّ من الحقوق الكبيرة للأُستاذين العَلَمين، والرجاء الواثق أن يحظى بالقبول لدى القُرّاء الأعزّاء.

أُصول الفقه.. نشوؤه وأدواره

الإسلام عقيدة وشريعة. والعقيدة هي الإيمان بالله سبحانه وصفاتِه والتعرّفُ على أفعاله. والشريعة هي الأحكام والقوانين الكفيلة ببيان وظيفة الفرد والمجتمع في حقول مختلفة تجمعها العبادات، والمعاملات، والإيقاعات، والسياسات.

فالمتكلِّم الإسلامي من تكفّل ببيان العقيدة، وبرهن على الإيمان بالله سبحانه وصفاتِهِ الجماليّة والجلاليّة، وأفعالِهِ من لزوم بعث الأنبياء ونصب الأوصياء لهداية الناس وحشرهم يوم المعاد.

كما أنّ الفقيه من قام ببيان الأحكام الشرعيّة الكفيلة بإدارة الفرد

والمجتمع، والتنويه بوظيفتهما أمام الله سبحانه ووظيفة كلٍّ منهما بالنسبة إلى الآخر.

بَيْدَ أنّ لفيفاً من العلماء أخذوا على عاتقهم بكلتا الوظيفتين، فهم في مجال العقيدة أبطال الفكر وسَنامه، وفي مجال التشريع أساطين الفقه وأعلامه، ولهم الرئاسة التامّة في فهم الدين على مختلف الأصعِدة.

والكتاب الذي تزفّه مؤسّسة نشر آثار الإمام الخميني قدس سره إلى القُرّاء الكرام له صلة بالفقه والشريعة؛ حيث يعرِّف لنا القواعدَ الممّهدة في استنباط الأحكام الشرعيّة وما ينتهي إليه المجتهد في مقام العمل، وقد سُمِّي منذ أوّل يوم دوِّن بعلم أُصول الفقه لصلته الوثيقة بعلم الفقه، فهو أساس ذلك العلم وركنه، وعماد الاجتهاد وسناده.

والاجتهاد: عبارة عن بذل الوسع في استنباط الأحكام الشرعيّة من مصادرها، وهو رمز خلود الدين وحياته، وجعله غضّاً طريّاً مصوناً عن الاندراس عَبْر القرون، ومُغني المسلمينَ عن التطفّل على موائد الأجانب. ويتّضح ذلك من خلال أُمور:

١ ـ إنّ طبيعة الدين الإسلامي ـ وأنّه خاتم الأديان إلى يوم القيامة ـ تقتضي فتح باب الاجتهاد؛ لما سيواجه الدين في مسيرته من أحداث وتحدّيات مستجِدّة، وموضوعات جديدة لم يكن لها مثيل أو نظير في عصر النصّ، فلا محيص عن معالجتها؛ إمّا من خلال بذل الجهود الكافية في فهم الكتاب والسُّنّة وغيرهما من مصادر التشريع واستنباط حكمها، وإمّا اللجوء إلى القوانين الوضعيّة، أو عدم الإفصاح عن حكمها وإهمالها.

والأوّل هو المطلوب، والثاني سيشكِّل نقصاً في التشريع الإسلامي، وهو

سبحانه قد أكمل دينه بقوله: ﴿أَلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ﴾، والثالث لاينسجم مع طبيعة الحياة ونواميسها.

٢ ـ لم يكن كلّ واحدٍ من أصحابِ النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم متمكّناً من دوامِ الحضورِ عنده صلى الله عليه وآله وسلم لأخذ الأحكام عنه، بل كان في مدّة حياته يحضره بعضهم دونَ بعض، وفي وقت دون وقت، وكان يسمع جواب النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم ـ عن كلّ مسألة يُسأل عنها ـ بعضُ الأصحاب ويفوت عن الآخرين، فلمّا تفرّق الأصحاب بعد وفاته صلى الله عليه وآله وسلم في البلدان، تفرّقت الأحكام المروية عنه صلى الله عليه وآله وسلم فيها، فتُروىٰ في كلّ بلدة منها جملة، وتُروىٰ عنه في غير تلك البلدة جُملة أُخرىٰ؛ حيث إنّه قد حضر المدنيّ من الأحكام ما لم يحضره المصريّ، وحضر المصريّ ما لم يحضره الشاميّ، وحضر الشاميّ ما لم يحضره البصري، وحضر البصري ما لم يحضره الكوفي إلى غير ذلك، وكان كلٌّ منهم يجتهد فيما لم يحضره من الأحكام[1].

إنّ الصحابي قد يسمع من النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم في واقعة حكماً، ويسمع الآخر في مثلها خلافه، وتكون هناك خصوصيّة في أحدهما اقتضت تغاير الحكمين، وغفل أحدهما عن الخصوصيّة، أو التفت إليها وغفل عن نقلها مع الحديث، فيحصل التعارض في الأحاديث ظاهراً؛ بالرغم من عدم تنافيهما واقعاً، ولهذه الأسباب وأضعافِ أمثالها، احتاج حتّىٰ نفس الصحابة ـ الذين فازوا بشرف الحضور ـ في معرفة الأحكام إلى الاجتهاد والنظر في الحديث، وضمّ بعضه إلى بعض، والالتفات إلى القرائن الحاليّة، فقد يكون للكلام ظاهر ومراد النبي خلافه اعتماداً على قرينة في المقام، والحديث نُقِلَ والقرينة لم تنقل.

وكلٌّ واحدٍ من الصحابة ـ ممّن كان من أهل الرأي والرواية ـ تارة يروي

---

١ ـ المقريزي، الخطط: ٢ / ٣٣٣.

نفس ألفاظ الحديث للسامع من بعيد أو قريب، فهو في هذا الحال راوٍ ومحدِّثٌ، وتارة يذكر الحكم الذي استفاده من الرواية أو الروايات بحسب نظره، فهو في هذا الحال مُفتٍ وصاحب رأي[1].

٣ ـ وهناك وجه ثالث: وهو أنّ صاحبَ الشريعة ما عُني بالتفاصيل والجزئيّات؛ لعدم سنوح الفرصة لبيانها، أو تعذّر بيان حكم موضوعات لم يكن لها نظير في حياتهم، بل كان تصوّرها ـ لعدم وجودها ـ أمراً صعباً على المخاطَبين، فلا محيص لصاحبِ الشريعةِ عن إلقاء أُصول كلّيّة ذات مادّة حيويّة قابلة لاستنباط الأحكام وفقاً للظروفِ والأزمنة.

٤ ـ إنّ حياة الدين مرهونة بمُدارسته ومُذاكرته، ولو افترضنا أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم ذكر التفاصيل والجزئيّات وأودعها بين دفّتي كتاب، لاستولىٰ الرُّكود الفكري على عقليّة الأُمّة، ولانحسر كثير من المفاهيم والقِيَم الإسلامية عن ذهنيّتها، وأوجب ضياع العلم وتطرّق التحريف إلى أُصوله وفروعه؛ حتّى إلى الكتاب الذي فيه تلك التفاصيل.

وعلى هذا لم تقم للإسلام دعامة، ولا حُفِظَ كِيانُه ونظامه، إلّا على ضوء هذه البحوث العلميّة والنقاشات الدارجة بين العلماء، أو ردّ صاحب فكر على ذي فكر آخر بلا محاباة.

وقد حكىٰ شيخنا العلّامة المتضلّع شيخ الشريعة الأصفهاني قدس سره (١٢٦٦ ـ ١٣٣٩هـ) في مقدّمة كتابه «إبانة المختار» عن بعض الأعلام كلاماً يُعرِبُ عمّا قلناه، قال: «إنّ عدم محاباة العلماء بعضهم لبعضٍ، من أعظم مزايا هذه الأُمّة التي أعظم الله بها عليهم النعمة؛ حيث حفظهم عن وصمةِ محاباة أهل الكتابين، المؤدّية

---

١ ـ كاشف الغطاء، أصل الشيعة: ١١٨.

إلى تحريف ما فيهما واندراس تينك الملّتين، فلم يتركوا لقائل قولاً فيه أدنى دخول إلّا بيّنوه، ولفاعلٍ فعلاً فيه تحريف إلّا قوّموه، حتّىٰ اتّضحت الآراء، وانعدمت الأهواء، ودامت الشريعة البيضاء على ملء الآفاق بأضوائها، وشفاء القلوب بها من أدوائها، مأمونةً عن التحريف، ومصونة عن التصحيف.

فإذا كان هذه مكانة الاجتهاد ومنزلته ودوره في خلود الشريعة، فعلم الأُصول هو الذي يتطرّق إلى كيفيّة الاجتهاد والاستنباط، ويُذلّل للفقيه استنباط الحكم من مصادره الشرعيّة.

القواعد الكلّيّة في أحاديث الأئمّة

لم يكن علم الأُصول بمحتواه أمراً مغفولاً عنه، فقد أملىٰ الإمام الباقر عليه السلام وأعقبه الصادق عليه السلام على أصحابهم قواعد كلّيّة في الاستنباط، رتّبها بعض الأصحاب على ترتيب مباحث أُصول الفقه.

وممّن ألّف في ذلك المضمار:

١ ـ المحدّث الحرّ العاملي (ت عام ١١٠٤) مؤلّف كتاب «الفصول المهمّة في أُصول الأئمّة»، وهذا الكتاب يشتمل على القواعد الكلّيّة المنصوصة في أُصول الفقه وغيرها.

٢ ـ السيّد العلّامة شبّر عبدالله بن محمّد الرضا الحسيني الغروي (ت عام ١٢٤٢) له كتاب «الأُصول الأصليّة».

٣ ـ السيّد الشريف الموسوي، هاشم بن زين العابدين الخوانساري الأصفهاني، له كتاب «أُصول آل الرسول»، وقد وافته المنيّة عام ١٣١٨هـ.

فهذه الكتب الحاوية على النصوص المرويّة عن أئمّة أهل البيت في القواعد والأُصول الكلّيّة في مجال أُصول الفقه، تُعرِبُ عن العناية التي يوليها

أئمّـة أهل البيت عليهم السلام لهذا العلم.

وقد تبعهم أصحابهم، فهذا هو:

يونُس بن عبد الرحمان (ت ٢٠٨ هـ)

يقول النجاشي: كان يونس بن عبد الرحمن وجهاً في أصحابنا متقدّماً عظيم المنزلـة، روى عن أبي الحسن موسى والرضا عليهما السلام. فقد صنّف كتاب «اخـتلاف الحديث ومسائلـه»، وهو نفس باب التعادل والتراجيح في الكتب الأُصوليّـة.

أبو سهل النوبختي إسماعيل بن علي (٢٣٧ ـ ٣١١ هـ)

يقول النجاشي: كان شيخ المتكلّمين من أصحابنا وغيرهم، لـه جلالـة في الدنيا والدين... إلى أن قـال: لـه كـتاب «الخـصوص والعـموم»، و «الأسـماء والأحكام»[١].

ويقول ابن النديم: هو من كبار الشيعـة، وكان فاضلاً عالماً متكلّماً، ولـه مجلس تـحضره جـماعـة مـن المـتكلّمين... إلى أن قـال: لـه كـتاب «إبـطال القياس»[٢].

الحسن بن موسى النوبختي

عرّفـه النجاشي بقولـه: شيخنا المتكلّم المبرّز على نظرائـه في زمانـه قبل

---

١ ـ النجاشي، الرجال، برقم ٦٧.

٢ ـ ابن النديم، الفهرست: ٢٢٥.

الثلاثمائة وبعدها. وذكر من كتبه «خبر الواحد والعمل به»[1].

يقول ابن النديم: الحسن بن موسى ابن أُخت أبي سهل بن نوبخت، متكلّم فيلسوف، كان يجتمع إليه جماعة من النَقَلة لكتب الفلسفة[2].

يقول ابن حجر: الحسن بن موسى النوبختي، أبو محمّد، من متكلّمي الإماميّة، وله تصانيف كثيرة[3].

أُصول الفقه وأدواره

اجتاز علم الأُصول من لَدُن تأسيسه إلى زماننا هذا مرحلتين، وامتازت المرحلة الثانية بالإبداع والابتكار وطرح مسائل مستجدّة، لم تكن مذكورة في كتب الفريقين.

المرحلة الأُولى:

ابتدأتْ المرحلةُ الأُولى منذُ أوائل القرن الثالث إلى عصر العلاّمة الحلّي (٦٤٨ ـ ٧٢٦) وقد اجتازت أدواراً ثلاثة.

الدور الأوّل (دور النشوء)

وقد بُدئ بإفراد بعض المسائل الأُصوليّة بالتأليف، دون أن يعمَّ كافّة

---

١ ـ النجاشي، الرجال، برقم ١٤٦.

٢ ـ ابن النديم، الفهرست: ٢٢٥.

٣ ـ ابن حجر، لسان الميزان ٢: ٢٥٨ برقم ١٧٥.

المسائل المعنونة في هذا العلم يومذاك، ولم نقف في هذا الدور على كتاب عامّ يشمل جميع مسائله، وقد عرفت أنّ يونس بن عبد الرحمن صنّف كتاب «اختلاف الحديث ومسائله»، وأبا سهل النوبختي كتاب «الخصوص والعموم» و «إبطال القياس»، والحسن بن موسى النوبختي كتاب «خبر الواحد والعمل به»، وبالرغم من ذلك فقد ازدهرت حركة الاستنباط والاجتهاد بين أصحابنا في هذا الدور، فهذا هو «الحسن بن علي العماني» شيخ فقهاء الشيعة، المعاصر للشيخ الكليني (ت ٣٢٩ هـ) ألّف كتاب «المتمسّك بحبل آل الرسول».

يقول النجاشي: أبو محمّد العماني فقيه متكلّم ثقة، له كتب في الفقه والكلام، منها كتاب «المتمسّك بحبل آل الرسول» كتابٌ مشهورٌ في الطائفة. وقيل: ما ورد الحاجّ من خراسان إلّا طلب واشترى منه نسخاً[1].

كما ألّف الشيخ الكبير أبو علي الكاتب الإسكافي (ت ٣٨١ هـ) كتاب «تهذيب الشيعة لأحكام الشريعة» في الفقه، وهو كتابٌ كبيرٌ جامعٌ، ذكر فهرس كتبه الشيخ النجاشي في رجاله، وله كتاب «الأحمدي في الفقه المحمّدي».

يقول النجاشي: وجهٌ في أصحابنا ثقةٌ جليلُ القدر صنّف فأكثر[2].

الدور الثاني (دور النموّ)

إنّ حاجة المستنبط في علم الأُصول لم تكن مقصورة على عصر دون عصر، بل كلّما تقدّمتْ عَجَلة الحضارة نحوَ الأمام، ازدادت الحاجة إلى تدوين

---

١ ـ النجاشي، الرجال، برقم ٩٩.

٢ ـ المصدر السابق، برقم ١٠٤٨.

قواعد الاستنباط؛ للإجابة على الحوادث المستجدّة وملابساتها التي كان الفقهاء يواجهونها طيّ الزمان، ممّا ترك تأثيراً إيجابياً على علم الأُصول وساهم في نموّه، فأفردوا جميع المسائل ـ بدل البعض كما في الدور الأوّل ـ بالتأليف، وقد تحمّل ذلك العبء ثُلّة من أساطين العلم وسنامه منهم:

أ ـ شيخنا وشيخ الأُمّة محمّد بن النعمان، المشهور بالمفيد (٣٣٦ ـ ٤١٣) صنّف كتاباً باسم «التذكرة بأُصول الفقه» وطُبعت في ضمن مصنّفاته[١]، ونقل خلاصته شيخنا الكراجكي (ت ٤٤٩) في كتابه «كنز الفوائد».

ب ـ السيّد الشريف علي بن الحسين، المعروف بالمرتضىٰ (٣٥٥ ـ ٤٣٦).

قال النجاشي: حاز من العلوم مالم يُدانِهِ أحد في زمانه، وسمع من الحديث فأكثر، وكان متكلّماً شاعراً أديباً عظيم المنزلة في العلم والدين والدنيا، وعدّ من كتبه «الذريعة»، وقد طبع الكتاب في جزءين طباعة منقّحة، وقد عثرت على نسخة خطّية منها في مدينة «قزوين» جاء في آخرها أنّ المؤلّف فرغ من تأليفها عام ٤٠٠هـ، وقد نقل عنه جلٌّ من تأخّر من السُّنّة والشيعة.

ج ـ محمّد بن الحسن، المعروف بالشيخ الطوسي (٣٥٨ ـ ٤٦٠).

يقول النجاشي: أبو جعفر، جليل من أصحابنا، ثقةٌ عينٌ، من تلامذة شيخنا أبي عبدالله، وعدَّ من كتبه كتاب «العدّة في أُصول الفقه»[٢]، وقد طُبع غير مرّة، وهو كتابٌ مفصّلٌ مبسوطٌ يحتوي على الآراء الأُصوليّة المطروحة في عصره.

د ـ سلّار بن عبدالعزيز الديلمي (٠٠٠ ـ ٤٦٣) ألّف «التقريب في أُصول

---

١ ـ المؤتمر العالمي بمناسبة الذكرى الألفيّة لوفاة الشيخ المفيد، المصنفات ٩ / ٥.

٢ ـ النجاشي، الرجال، برقم ١٠٦٩.

الفقـه» ذكره في الذريعـة[1].

الدور الثالث (دور الازدهار)

بدأ هذا الدور منذ أواخر القرن السادس إلى أواسط القرن الثامن، وقد صنّف أصحابنا كتباً خاصّـة في أُصول الفقـه تُعرِب عن الإنجازات الضخمـة، والمنزلـة الراقيـة التي بلغها علمُ الأُصول من خلال دراسـة مسائلـه بإسهاب ودِقّـة وإمعان أكثر، ومن المصنّفين في هذا الحقل:

أ ـ الفقيـه البارع السيّد حمزة بن علي بن زُهْـرة الحـلبي (٥١١ ـ ٥٥٨) مؤلّف كتاب «غُنْيـة النُّزوع إلى علمي الأُصول والفروع»، وكتابـه هذا يدور على محاور ثلاثـة: العقائد والمعارف، أُصول الفقـه، والفروع. وقد طبع الكتاب محقّقاً في مؤسسـة الإمام الصادق عليه السلام في جزءين، والناظر في قسم أُصول الفقـه يرى فيـه التفتّح والازدهار بالنسبـة إلى ما سبقـه.

ب ـ الشيخ سديد الدين محمود بن علي بن حسن الحمصي الرازي، وقد صنّف كتابـه «المنقذ من التقليد والمرشد إلى التوحيد» عـام ٥٨١ فـي الحـلّـة الفيحاء، عند منصرفـه من زيارة الحرمين بالحجاز[2].

وقال منتجب الدين الرازي: الشيخ الإمام سديد الدين علاّمـة زمانـه في الأُصولين، ورع ثقـة، وذكر مصنّفاتـه التي منها: «المصادر في أُصـول الفـقـه» و«التبيين والتنقيح في التحسين والتقبيح»[3].

---

١ ـ الطهراني، الذريعـة ٤: ٣٦٥، وذكر أنّـه توفّي في السفر سنـة ٤٤٨ وهو موضع تأمّل.

٢ ـ لاحظ المنقذ من التقليد، مقدّمـة المؤلّف: ١٧.

٣ ـ منتجب الدين، الفهرست، برقم ٣٨٩.

ج ـ نجم الدين جعفر بن الحسن بن أبي زكريا الهذلي الحلّي، المكنّى بأبي القاسم، الملقّب بنجم الدين، والمشتهر بالمحقّق (٦٠٢ ـ ٦٧٦).

قال ابن داود في رجاله: جعفر بن الحسن، المحقّق المدقّق الإمام العلّامة واحد عصره، كان ألسَنَ أهل زمانه، وأقومهم بالحجّة، وأسرعهم استحضاراً، قرأت عليه وربّاني صغيراً، وكان له عليّ إحسان عظيم. وذكر من تأليفه: «المعارج في أُصول الفقه»[1]، وقد طبع غير مرّة، وهو وإن كان صغير الحجم، لكنّه كثير المعنى شأنُ كلِّ ما جادت به قريحتُه في عالم التأليف، فهذا كتابه «شرائع الإسلام» عكف عليه العلماء في جميع الأعصار، وكتبوا عليه شروحاً وتعاليق وقد طبع في إيران ولبنان.

وقال في أعيان الشيعة: ومن كتبه «نهج الوصول إلى معرفة علم الأُصول»[2].

د ـ الحسن بن يوسف المطهّر، المعروف بالعلّامة الحلّي (٦٤٨ ـ ٧٢٦) وهو غنيٌّ عن التعريف، برع في المعقول والمنقول، وتقدّم على العلماء الفحول، وهو في عصر الصبا، أخذ عن فقيه أهل البيت الشيخ نجم الدين أبي القاسم جعفر بن الحسن، خاله، وعن أبيه سديد الدين يوسف بن مطهّر الحلّي، وأخذ العلوم العقليّة عن نصير الدين الطوسي وغيره.

وقد ألّف في غير واحد من الموضوعات النقليّة والعقليّة، كما ألّف في أُصول الفقه تصانيف عديدة ذكرها السيّد الأمين في أعيانه، نشير إليها:

١ ـ النكت البديعة في تحرير الذريعة للسيّد المرتضىٰ.

---

١ ـ ابن داود، الرجال: ٨٣.

٢ ـ السيّد الأمين، أعيان الشيعة ٤: ٩٢، لاحظ الذريعة: ٢٤ / ٤٢٦.

٢ ـ غاية الوصول وإيضاح السبل في شرح مختصر منتهى الوصول لابن الحاجب.

٣ ـ «مبادئ الوصول إلى علم الأُصول» مطبوع في ذيل «المعارج» للمحقّق.

٤ ـ «نهاية الوصول إلى علم الأُصول» في أربعة أجزاء[١].

٥ ـ «تهذيب الوصول في علم الأُصول» صنّفه باسم ولده فخر الدين، وهو مطبوع. وقد كتب عليه شروح وتعاليق مذكورة في أعيان الشيعة[٢].

هـ ـ عبد المطلب بن أبي الفوارس بن محمّد بن علي الأعرجي الحسيني، ابن أُخت العلّامة الحلّي.

وصفه الشهيد الأوّل بقوله: السيّد الإمام فقيه أهل البيت عليهم السلام في زمانه، عميد الحقّ والدين، أبو عبدالله عبد المطلب بن الأعرج الحسيني.

كما وصفه غيره بقوله: دُرّة الفخر وفريد الدهر، مولانا الإمام الربّاني، وهو ابن أُخت العلّامة الحلّي رحمه الله وقد ألّف كتباً كثيرة في الفقه وغيره، كما ألّف في أُصول الفقه كتابه «منية اللبيب في شرح التهذيب»[٣] لخاله العلّامة الحلّي، وقد فرغ منه في الخامس عشر من رجب سنة ٧٤٠ هـ[٤].

و ـ السيّد ضياء الدين عبدالله بن أبي الفوارس ابن أُخت العلّامة الحلّي، فقد شرح كتاب تهذيب الأُصول لخاله، وقام الشهيد بالجمع بين الشرحين،

---

١ ـ نحتفظ بنسخة منها في مكتبة مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام في قم المقدّسة.

٢ ـ السيّد الأمين، أعيان الشيعة ٥: ٤٠٤.

٣ ـ نحتفظ بنسخة من هذا الكتاب في مكتبة مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام في قم المقدّسة.

٤ ـ السيّد الخوانساري، روضات الجنات: ٢٦١.

وسمّاه بـ«جامع البين الجامع بين شرحي الأخوين».

ز ـ فخر المحقّقين محمّد بن الحسن نجل العلّامة الحلّي المتوفى سنة (٧٧١هـ) فقد شرح تهذيب والده وسمّاه بـ«غاية السئوال».

كان الأمل أن يواكب التأليفُ تقدّمَ العصر، ولكن الركب توقّف عن متابعة هذا التطوّر وأخلد الى الركود، فلا نكاد نعثر على تصانيف أُصوليّة بعد شيخنا عميد الدين إلّا ما ندر، كمقدّمة المعالم للمحقّق الشيخ حسين صاحب المعالم نجل الشهيد الثاني (ت ١٠١١).

نعم انصبّت الجهود على تدوين القواعد الفقهيّة وتنظيمها بشكل بديع نستعرض بعضها:

١ ـ ألّف محمّد بن مكّي، المعروف بـ«الشهيد الأوّل» (٧٣٤ ـ ٧٨٦) كتاب «القواعد والفوائد»، وقد استعرض فيه ٣٠٢ قاعدة، ومع الاعتراف بفضله وتقدّمه في التأليف، لم يفصِّل القواعد الفقهيّة عن الأُصوليّة أو العربيّة، كما لم يرتِّب القواعد الفقهيّة على أبواب الفقه المشهورة؛ ممّا حدا بتلميذه المقداد عبدالله السيوري إلى ترتيب تلك القواعد كما سيوافيك.

٢ ـ الفقيه المتبحّر والأُصولي المتكلّم مقداد بن عبدالله السيوري (ت٨٢٦هـ) من أكابر رجال العلم والتحقيق، فقد قام بترتيب كتاب القواعد لشيخه الشهيد، وسمّاه بـ«نضد القواعد الفقهيّة على مذهب الإماميّة»، وقد طُبع محقّقاً عام (١٤٠٤هـ).

٣ ـ الشيخ الأجلّ زين الدين بن نور الدين علي بن أحمد، المعروف بـ«الشهيد الثاني» (٩١١ ـ ٩٦٥)، وُلد في عائلة نذرت نفسها للدين والعلم، وقد ألّف في غير واحد من الموضوعات، ومن آثاره كتابه: «تمهيد القواعد»، جمع في

هذا الكتاب بين فنَّي تخريج الفروع على الأُصول وتخريج الفروع على القواعد العربيّة، وهو كتاب قلّ نظيره عظيم المنزلة، طبع مرّة مع كتاب «الذكرى» للشهيد الأوّل، كما طُبع أخيراً محقّقاً في مشهد الرضا. استعرض المؤلِّف فيه مئتي قاعدة، وفرغ منها في مستهلّ عام ٩٥٨هـ.

إلى هنا تمّت المرحلة الأُولى التي طواها علم الأُصول، وحان الآن استعراض المرحلة الثانية.

المرحلة الثانية: مرحلة الإبداع والابتكار

ظهرت الأخباريّة في أواخر القرن العاشر وبداية القرن الحادي عشر على يد الشيخ محمّد أمين الأسترآبادي (ت١٠٣٣) فشنّ حملة شعواء على الأُصول والأُصوليين، وزيّف مسلك الاجتهاد المبني على القواعد الأُصوليّة، وزعم أنّ طريقة أئمّة أهل البيت عليهم السلام وأصحابه تخالف ذلك المسلك، فممّا قاله في ذمّ الاجتهاد:

وأوّل من غفل عن طريقة أصحاب الأئمّة عليهم السلام واعتمد على فنّ الكلام وعلى أُصول الفقه، المبنيّين على الأفكار العقليّة المتداولة بين العامّة، محمّد بن أحمد بن الجُنيد العامل بالقياس، وحسن بن علي بن أبي عقيل العماني المتكلّم، ولمّا أظهر الشيخ المفيد حُسنَ الظنّ بتصانيفهما بين أصحابه ـ ومنهم السيّد الأجلّ المرتضىٰ وشيخ الطائفة ـ شاعت طريقتهما بين متأخرّي أصحابنا حتّى وصلت النوبة إلى العلّامة الحلّي، فالتزم في تصانيفه أكثرَ القواعد الأُصوليّة من العامّة، ثمّ تبعه الشهيدان والفاضل الشيخ علي ـ رحمهم الله

تعالىٰ ـ[1].

أقول: الأخباريّة منهج مبتدع؛ ولم يكن بين علماء الشيعة إلى زمان ظهورها منهجان متقابلان متضادّان في مجال الفروع باسم المنهج الأُصولي والأخباري؛ حتّى يكون لكلّ منهج، مبادئ مستقلّة يناقض أحدهما الآخر، بل كان الجميع على خطّ واحد، وكان الاختلاف في لون الخدمة وكيفيّة أداء الوظيفة.

والعجب أنّه استدلّ على انقسام علماء الإماميّة إلى أخباريّين وأُصوليّين بأمرين:

١ ـ ما ذكره شارح المواقف؛ حيث قال: «كانت الإماميّة أوّلاً على مذهب أئمّتهم حتّى تمادىٰ بهم الزمان فاختلفوا وتشعّب متأخّروهم إلى المعتزلة وإلى الأخباريّين».

وما ذكره الشهرستاني في أوّل كتاب «الملل والنحل» من أنّ الإماميّة كانوا في الأوّل على مذهب أئمّتهم في الأُصول، ثمّ اختلفوا في الروايات عن أئمّتهم حتّى تمادىٰ بهم الزمان، فاختارت كلّ فرقة طريقة، فصارت الإماميّة بعضها معتزلة إمّا وعيديّة وإمّا تفضيليّة، وبعضها أخباريّة مشبّهة وإمّا سلفيّة.

٢ ـ ما ذكره العلّامة في «نهايته» عند البحث عن جواز العمل بخبر الواحد، فقال:

«أمّا الإماميّة: فالأخباريون منهم لم يعوّلوا في أُصول الدين وفروعه إلّا على أخبار الآحاد، والأُصوليّون منهم ـ كأبي جعفر الطوسي وغيره ـ وافقوا على خبر الواحد، ولم ينكره سوىٰ المرتضىٰ وأتباعه».

---

١ ـ الأسترآبادي، الفوائد المدنية: ٤٤، الطبعة الحجريّة.

ولابدّ هنا من تعليقة مختصرة:

إنّ كلا الشاهدين أجنبيان عمّا يرومه الأمين.

أمّا الشاهد الأوّل: فهو نقله بالمعنى، ولو نقل النصّ بلفظه لظهر للقارئ الكريم ما رامه شارح المواقف وإليك نصّه: «... وتشعّب متأخّروهم إلى «المعتزلة»: إمّا وعيديّة أو تفضيليّة (ظ. تفضليّة) وإلى «أخباريّة» يعتقدون ظاهر ما وردت به الأخبار المتشابهة، وهؤلاء ينقسمون إلى «مشبّهة» يجرون المتشابهات على أنّ المراد بها ظواهرها، و «سلفيّة» يعتقدون أنّ ما أراد الله بها حقّ بلا تشبيه كما عليه السلف، وإلى ملتحقة بالفرقة الضالّة.

وبالتأمّل في نصّ كتاب «المواقف» يظهر فساد الاستنتاج؛ وذلك لأنّ مسلك الأخباريّة الذي ابتدعه الشيخ الأمين ليس إلّا مسلكاً فقهيّاً قوامه عدم حجّيّة ظواهر الكتاب أوّلاً، ولزوم العمل بالأخبار قاطبة من دون إمعان النظر في الأسناد، وعلاج التعارض بالحمل على التقيّة وغيرها ثانياً، وعدم حجّيّة العقل في استنباط الأحكام ثالثاً.

وما ذكره شارح المواقف و الشهرستاني ـ من تقسيم الشيعة إلى أخباريّة وغيرها ـ راجع إلى المسائل العقائديّة دون الفقهيّة، فعلى ما ذكراه فالشيعة تشعّبت في تفسير الصفات الخبريّة ـ كاليد والاستواء والوجه وغير ذلك ممّا ورد في الأخبار بل الآيات ـ إلى طوائف ثلاث: مشبّهة، وسلفيّة، وملتحقة بالفِرَق الضالّة.

والحكم بأنّ ما ذكره شارح المواقف راجع إلى المسلك الذي ابتدعه الأسترآبادي، عجيب جدّاً مع اختلافهما في موضوع البحث، فأين العمل بظواهر الأخبار في صفاته سبحانه، عن الأخباريّة التي ابتدعها الأمين الأسترآبادي

في سبيل استخراج الأحكام الشرعيّة من الكتاب والسُّنّة، مضافاً إلى أنّ مسلكه مبنيّ على أُسس وقوائم لم تكن معروفة عند غيره.

وأمّا الشاهد الثاني ـ أعني ما ذكره العلّامة ـ: فهو أيضاً لا يمُتّ بصلةٍ إلى مسلك الأخباريّة المبتدَع، بل هو راجع إلى مسألة خلافيّة بين علماء الإماميّة منذ زمن بعيد؛ وهل أنّ الخبر الواحد حجّة في الأُصول كما هو حجّة في الفروع أو لا؟ فالمحدّثون والذين سبروا غور الأخبار، ذهبوا إلى القول الأوّل، والأُصوليّون الذين حكَّموا العقل في مجال العقائد قالوا بالثاني.

فالأخباري في كلام العلّامة هو من يُمارس الخبر ويدوّنه شأن كلّ محدّث، لا من يسلك مسلك الأخباريّين في استنباط الأحكام الشرعيّة.

إنّ هذه الفكرة الخاطئة الشاذّة عن الكتاب والسُّنّة وإجماع الأصحاب الأوائل، شغلت بال العلماء من أصحابنا ما يقرب من قرنين، وأضحت تلك البُرهة فترة ركود الأُصول وتألُّق نجم الأخباريّة، فترى أنّ أكثر مؤلّفاتهم تعلو عليها صبغة الأخباريّة، وهم بين متطرِّف كالأمين الأسترآبادي، ومعتدل كالشيخ يوسف البحراني (ت١١٨٦هـ) صاحب الحدائق الناضرة.

ومن سوء الحظ أنّ النزاع بين أصحاب المسلكين لم يقتصر على نطاق المحافل العلميّة، بل تسرّب إلى الأوساط العامّة والمجتمعات، فأُريقت دماء طاهرة، وهتكت أعراض من جرّاء ذلك، وقُتل فيها الشيخ أبو أحمد الشريف محمّد بن عبد النبي المحدِّث النيسابوري، المعروف بميرزا محمّد الأخباري (١١٧٨ ـ ١٢٣٣) لمّا تجاهر بذمِّ الأُصوليّين قاطبة والنيل منهم، فلقي حتفه عند هجوم العامّة عليه عن عمر يناهز ٥٥ عاماً.

بالرغم من الهجوم العنيف الذي شنّه الأمين الأسترآبادي واتباعه على

الحركة الأُصوليّة، نرى أنّ هناك مَن أخذ بزمام الحركة؛ بتأليف كتب استطاعت حينها أن تصمد بوجه الاخباريّة وتذود عن كيان الحركة الأُصوليّة، وقاموا بمحاولات:

١ ـ فقد قام الشيخ عبدالله التوني (ت ١٠٧١) بتصنيف كتاب «الوافية في علم الأُصول» وقد طبع أخيراً محقّقاً.

٢ ـ كما ألّف المحقّق الجليل السيّد حسين الخوانساري (ت١٠٩٨) كتاب «مشارق الشموس في شرح الدروس»، وهو وإن كان كتاباً فقهيّاً، ولكنّه طرح فيه أفكاراً أُصوليّة بلون فلسفيّ.

٣ ـ صنّف الشيخ المحقّق محمّد حسن الشيرواني (ت١٠٩٨) تعليقته على «المعالم»، وهو مطبوع على متن كتاب «المعالم».

٤ ـ قام المحقّق جمال الدين محمّد بن الحسين الخوانساري (ت١١٢١ أو ١١٢٥) بتصنيف تعليقة على شرح مختصر الأُصول للعضدي، كما هو مذكور في ترجمته.

وهذه الكتب ـ المؤلّفة في فترة انقضاض الحركة الأخباريّة على المدرسة الأُصوليّة ـ مهّدت لظهور حركة أُصولية جديدة تبنّاها المحقّق الوحيد البهبهاني (١١١٨ ـ ١٢٠٦) الذي فتح بأفكاره آفاقاً جديدة في علم الأُصول.

دور المحقّق البهبهاني في إنعاش المذهب

وكان للأُستاذ الأكبر الشيخ محمّد باقر الوحيد البهبهاني (١١١٨ ـ ١٢٠٦) دور فعّال في إخماد نائرة الفتنة؛ بالردّ القاطع على الأخباريّين، وتزييف

أفكارهم، وتربيـة جيل من العلماء والمفكّرين على أُسس مسـتقاة مـن الكـتاب والسُّنّـة والعقل الصريح، واتّفاق الأصحاب، واستطاع أن يشيِّدَ للأُصـولِ أركـاناً جديدةً، ودعامات رصينـة، فنهض بالأُصول من خمولـه الذي دام قرنين، مُـعلناً بانتهاء عصر الركود وابتداء عصر التطوّر والابتكار.

وبذر البذرة الأُولى التي تلقّفها العلماء بعده بالرعايـة حتّى أينعت وأثمرت ثمارها على يد أساطين من العلماء في غضون الأدوار الآتيـة، وبها امتازت هذه المرحلـة عمّا سبقها من المرحلـة الأُولى:

١ ـ الدور الأوّل (دور الانفتاح)

ابتُدئ هذا الدور بنُخبـة من تلامذة الوحيد البهبهاني، وفي طليعتهم:

أ ـ السيّد مهدي الطباطبائي المعروف ببحر العلوم (١١٥٥ ـ ١٢١٢).

ب ـ الشيخ جعفر كاشف الغطاء النـجفي (ت ١٢٢٨ هـ) صـاحب كـتاب «كشف الغطاء».

ج ـ الأُصولي المـتبحّر المـيرزا أبـو القـاسم الجـيلاني القـمّي (١١٥٠ ـ ١٢٣١هـ) صاحب كتاب «القوانين».

د ـ الفقيـه الفحل السيّد علي (١١٦١ ـ ١٢٣١) صاحب كـتاب «ريـاض المسائل»، الذي طبع أخيراً في عشرة أجزاء محقّقاً.

٢ ـ الدور الثاني (دور النضوج)

ابتدأ هذا الدور بتلاميذ خريجي مدرسـة البهبهاني، فقاموا بوضع صـياغـة جديدة للأُسس الأُصوليّـة من منظار جديد، وعلى رأسهم:

أ ـ الشيخ محمّد تقي بن عبد الرحيم الأصفهاني (ت ١٢٤٨) صاحب «الحاشية على معالم الأُصول».

ب ـ أخوه الجليل الشيخ محمّد حسين الأصفهاني (ت ١٢٦١) صاحب «الفصول».

ج ـ الشيخ الجليل محمّد شريف الآملي المازندراني، المعروف بشريف العلماء (ت ١٢٤٥ هـ) وكفى به فخراً أنّ الشيخ مرتضى الأنصاري ـ ذلك النجم اللّامع في سماء الأُصول ـ ممّن استسقىٰ من فيّاض علمه، وقد بقيت من آثاره العلميّة رسالة «جواز أمر الآمر مع العلم بانتفاء الشرط».

٣ ـ الدور الثالث (دور التكامل)

بلغ فيه علم الأُصول الذروةَ في التحقيق والتعميق والبحث، وتطرّقت إليه مسائل جديدة لم تكن مألوفة فيما سبق، ويُعتبر الشيخ مرتضى الأنصاري (١٢١٤ ـ ١٢٨١) هو البطل المِقْدام في هذا الحقل؛ حيث استطاع بعقليّته الفذّة أن يشيّد أركاناً جديدة لعلم الأُصول، بلغ بها قمّةَ التطوّر والتكامل.

وأنت إذا قارنت المؤلّفات الأُصوليّة في هذه البرهة مع ما أُلّف في المرحلة الأُولى وحتّى مستهلّ المرحلة الثانية، تجد بينهما بوناً شاسعاً يُتراءىٰ في بادئ النظر كأنّهما علمان، وما هذا إلّا بفضل التطوّر والتكامل الذي طرأ على بُنْية الأُصول على يد هذا العبقري الفذّ، ولم يزل ينبوعه فيّاضاً إلى يومنا هذا.

وخرج من مدرسته العديد من الفطاحل والعباقرة، وأخصّ بالذكر منهم:

أ ـ السيّد الإمام المجدّد الشيرازي (١٢٢٤ ـ ١٣١٢).

ب ـ المحقّق الكبير الشيخ محمّد كاظم الخراساني (١٢٥٥ ـ ١٣٢٩) مؤلّف

كتاب «كفايـة الأُصول» ويُعدّ كتابـه هذا محور البحوث الأُصوليّـة في الحوزات العلميّـة إلى يومنا هذا.

وقد تخرّج على يدهما ـ خاصّـة الأخير ـ نخبـة من رجال الفكر والعلماء البارعين في علم الأُصول:

منهم: المحقّق البارع الميرزا حسين النائيني (١٢٧٤ ـ ١٣٥٥) وقـد دوّن آراءه تلميذه البارع الشيخ محمّد علي الكاظمي (١٣٠٩ ـ ١٣٦٥) وقد نُشر كتابـه باسم «فوائد الأُصول»، كما دوّن تلك الآراء أيضاً تلميذه الآخر المرجـع الدينـي السيّد أبو القاسم الخوئي (١٣١٧ ـ ١٤١٣).

ومنهم: الشيخ المحقّق ضياء الدين العـراقـي (١٢٧٨ ـ ١٣٦١) صـاحب كتاب «المقالات في علم الأُصول»، وقد دوّن أفكاره العالم البارع الشيخ هاشم الآملي (١٣٢٢ ـ ١٤١٢) في كتاب «بدائع الأفكار».

ومنهم: المحقّق الكبير الشيخ محمّد حسين الأصفهاني (١٢٩٦ ـ ١٣٦١) وقد تخرّج من مدرستـه طليعـة مـن العـلماء، مـنهم سيّدنا المـحقّق العـلّامـة الطباطبائي (١٣٢١ ـ ١٤٠١) والسيّد المحقّق محمّد هـادي المـيلاني (١٣١٣ ـ ١٣٩٥).

وأخيرهم لا آخرهم سيّد مشايخنا السـيّد المـحقّق حسـين البـروجردي (١٢٩٢ ـ ١٣٨٠) فقد قضى عشرة أعوام من عمره الشريف فـي درس المـحقّق الخراساني، ودوّن شيئاً من أفكار أُستاذه، وناقشها في موارد خاصّـة تتجلّىٰ فـي تعليقتـه الثمينـة على «كفايـة الأُصول» في جزءين.

قم المقدّسة حرم أهل البيت عليهم السلام

إنّ مدينة قم المقدّسة كانت بلدة عامرة بالعلم والفقه منذ القرن الثاني إلى أواخر القرن الرابع، اكتظّت بعباقرة الحديث والفقه والرجال، ومنها انتشر العلم إلى سائر الأمصار.

فالمحدِّثون القُمّيّون عُرفوا في سماء الحديث والفقه، وكفاك أنّ إبراهيم بن هاشم، وابنه علي بن إبراهيم، وأحمد بن محمّد بن خالد البرقي، وأحمد بن محمّد بن عيسى الأشعري، ومحمّد بن أحمد بن عمران الأشعري، وغيرهم من جهابذة الحديث والفقه، خرّيجوا مدرسة قم، وقد تركوا مصنّفات ثمينة بقيت مصونة عن حوادث الزمان.

نعم: لم يبقَ تألّق نجم العلم في هذه البلدة على منوال واحد، بل توالى عليه طلوع وغروب مرّة تلو أُخرى إلى أن ساق القضاء رجل العلم والفضيلة، مثال الزهد والتقىٰ، آية الله العظمى الشيخ عبدالكريم الحائري اليزدي ـ إليها عام ١٣٤٠، فقام بتأسيس الحوزة العلميّة فيها ونفض الغبار عن كاهل حوزتها القديمة، ونفث روحاً جديدة في عروقها في حين كانت رياح الضلال تعصف في أرجاء العالم كلّه، ووقعت إيران العزيزة في مهبِّ رياحه، لكن شاءت الأقدار الإلهيّة أن تكون الحوزة العلميّة سدّاً منيعاً أمام التيّارات الإلحاديّة، ووتداً راسخاً يحول دون الهزّة العلمانيّة، فأضحت مناراً فيّاضاً يشعّ نوراً وهداية في قلوب الأُمّة الإسلاميّة؛ على وجه تمثل قول أئمّة أهل البيت عليهم السلام في حقّ هذه البلدة الطيّبة.

هبط المؤسّس آية الله الحائري مدينة قم في ٢٢ من شهر رجب المرجَّب

من عام ١٣٤٠ هـ، وتقاطر روّاد العلم إليها من كلّ فجٍّ عميق، فانتعش العلم ببركته، وخرّج طليعة من روّاد العلم والعلماء إلى أن لبّىٰ نداء ربّه في أواخر سنة ١٣٥٥هـ، وبذلك فقدت الحوزة العلميّة أكبر زعيمٍ لها ومؤسّسها، ولكن استمرّ عطاء الحوزة العلميّة على يد تلامذته، فقاموا برعاية الجامعة العلميّة بعد رحيله أحسن رعاية، وأخذوا بزمام الأُمور بعزم سديد ويد من حديد في جوّ مشحون بأنواع من المِحن والشدائد، التي كادت أن تقلع جذور تلك الشجرة المباركة الطيّبة، وينبغي علينا ذكرهم إجلالاً للجهود الثمينة التي بذلوها والعناية التي أولوها.

١ ـ آية الله السيّد محمّد الحجّة (١٣٠١ ـ ١٣٧٢).

٢ ـ آية الله السيّد صدر الدين الصدر (١٢٩٩ ـ ١٣٧٣).

٣ ـ آية الله السيّد محمّد تقي الخوانساري (١٣٠٥ ـ ١٣٧١).

وهؤلاء الأقطاب الثلاثة كانوا مراجع العلم وأساتذة الحوزة وزعماءها صابرين للمحن والكوارث، غير مكترثين بما ينتابهم من صروف الدهر، وغِيَر الزمان، مجابهين ضوضاء الباطل بحكمة عمليّة وعِظة بالغة.

هكذا كانوا ناهضين بأعباء الرعاية والإصلاح والدراسة والتعليم، إلى أن شاءت الأقدار الإلهيّة أن شاركهم أحد أفذاذ العلم وأقطاب الفقه والحديث والأُصول؛ أعني آية الله العظمى السيّد حسين البروجردي (قدّس الله سرّه) حيث غادر مسقط رأسه متوجّهاً إلى قم في مستهلّ سنة ١٣٦٤هـ، بعد فترة قصيرة من مكوثه في طهران لتدهور صحّته، فاستقبله العلماء بحفاوة بالغة، فعادت روح جديدة فيعروق الحوزة، وتجسّدت الآمال الكبيرة في شخصه وشخصيّته وزعامته.

إقامة السيّد البروجردي في قم المقدّسة

قام السيّد بإلقاء الدروس ورعاية الحوزة، إلى أن هزّ نبأ وفاة زعيم الشيعة آية الله العظمى السيّد أبو الحسن الأصفهاني البلادَ الإسلاميّة في اليوم الثامن من ذي الحجّة الحرام من عام ١٣٦٥ هـ (رضوان الله عليه)، ومنذ ذلك الحين استقطب سيّدنا البروجردي أنظار الشيعة في كلّ أرجاء المعمورة، وتجسّدت فيه الزعامة الدينيّة للشيعة الإماميّة.

وكان ـ قدّس الله سرّه ـ ذا ولع شديد بإلقاء الدروس والمحاضرات وتربية الفقهاء على الرغم من قيامه بأعباء الزعامة.

وتعبِّر محاضراته الفقهيّة عن أبكار أفكاره، فتناول إلى غير واحد من أبواب الفقه، كالإجارة، والوصيّة، والصلاة، والخُمس، والطهارة، وغير ذلك.

وأمّا أُصول الفقه فقد جعل محور دراستها كتاب «كفاية الأُصول» لأُستاذه المحقّق الخراساني، فألقىٰ محاضرات في معظم مباحث الألفاظ، ثمّ في المباحث العقلية، فأكمل البحث في القطع والظنّ والبراءة وشيء من مباحث الاشتغال، حتّى عاقته أُمور الزعامة عن مواصلتها.

كان السيّد البروجردي آية في جُلّ العلوم الإسلاميّة فما منعه سَبْر الغور في الفقه وأُصوله، عن دراسة المعقول والكلام والتاريخ والرجال؛ ممّا أدّى إلى انكباب الفضلاء وعلماء الحوزة علىٰمحاضراته؛ معأنّهم كانوا فيالرعيل الأوّل من الأساتذة.

وممّن كان يحضر محاضرات سيّدنا البروجردي، الزعيم الأكبر والإمام الأعظم سيّدنا آية الله العظمى السيّد روح الله الموسوي الخميني (قدّس الله سرّه

ونوّر الله ضريحه) فقد كان قدس سره أحد المتلهّفين والمتحمّسين لإقامة السيّد البروجردي في حوزة قم، وقد تحمّل جهوداً مُضنية في هذا السبيل، وشكّلت فيما بعدُ إحدى الدوافع الرئيسيّة إلى حضوره وزملائه في درس السيّد البروجردي؛ حتّىٰ أضفىٰ طابع النشاط والحيويّة على محاضراته، وأعطاها تألّقها وتميّزها عن سائر الدروس.

لم يكن حضور سيّدنا الإمام الخميني أندية دروس السيّد البروجردي حضوراً شكليّاً ولإضفاء الجلال والإكبار للمحاضرة فقط، بل كان هناك دافع آخر، وهو الاستقاء من منهل علمه ورحيق فكره، وكنت أحسّ حينما أنظر إليه أنّه يُنصت إلى دروس الأُستاذ بوعي ودقّة وشَغَف ولم يكن يدور بخَلَدي أنّه يدوّن ما يسمعه، ولكنّه (رضوان الله عليه) أدرك بصفاء ذهنه ـ كما حدّثني به شفهيّاً ـ جدارة كتابة تلك الدروس لئلّا تذهب جهود المحاضر سُدىً.

ويرجع تاريخ كتابة تلك الدروس إلى عام ١٣٦٤هـ وامتدّت إلى ١٣٧٠هـ، وقد عاقت بعض الحوادث سيّدنا الإمام الخميني عن متابعة العمل، ومع ذلك فالكتاب يشتمل على معظم مباحث الألفاظ ومباحث القطع وشيء من مباحث حجّيّة الظنّ.

كان السيّد الإمام الخميني ينقل آراء السيّد البروجردي في دروسه ـ التي كنت أحضرها ـ في علم الأُصول بدقّة، ثمّ يتابعها بالدراسة والنقاش، وكان المصدر الوحيد لنقل آرائه هو ما كتبه من محاضراته، وقد شاهدت ما كتبه بخطّه الشريف في هذا المضمار، غير أنّه ممّا يؤسف له أنّ بعض الطوارق أتلفت بعض أوراقه، ومع ذلك ففي الباقي غِنىً وكفاية.

وأتقدّم بالشكر الجزيل إلى الهيئة العلميّة المشرفة على نشر آثار الإمام

الخميني قدس سره على وجه يلائم روح العصر ومتطلّباته، وأخصّ بالذكر حفيده السيّد حسن الخميني، فهو كوالده المغفور له حجّة الإسلام السيّد أحمد الخميني قدس سره، قد أدّيا بعض ما للإمام قدس سره من حقوق عليهما وعلى الأُمّة، فلهما ولمساعيهما أسمىٰ آيات الثناء والتقدير.

كلمة حول شخصيّة الإمام الخميني قدس سره

إنّ السيّد الإمام الخميني (قدّس الله سرّه) من الشخصيّات القلائل التي يضنّ بهم الدهر إلّا في فترات يسيرة، والكلام عنه وعن خدماته الجليلة وآثاره ومُعطَياته للأُمّة، خاصّة تلك الثورة الإسلاميّة العظيمة التي رجّت البلاد وقوّضت عروش الطواغيت، رهن مقال مُسهَب أو كتاب مفرد، وقد قمنا ببعض وظيفتنا تِجاهَ أُستاذنا الكبير عام رحيله سنة ١٣٠٩ هـ، ونشير في هذا المقال إلى الدورات الأُصوليّة المختلفة التي أقامها، والآثار التي تركها في ذاك المضمار:

أ ـ ابتدأ بتدريس خارج الأُصول بعد حلول السيّد البروجردي بقم المقدّسة، وبما أنّ السيّد البروجردي بدأ بمباحث الألفاظ، نزل الإمام عند رغبة ثُلّة من الفضلاء ـ وعلى رأسهم الشهيد المطهّري ـ إلى إلقاء محاضرات حول الأدلّة الاجتهاديّة والأُصول العمليّة، وكان يكتب ما يُلقي تحت عنوان التعليقة على «الكفاية».

فلمّا انتهت دراسته إلى قاعدة «لاضرر ولا ضرار» أعرض عن ضبط المباحث بصورة التعليقة، وعدل إلى كتابتها بصورة مستقلّة، حتّى انتهت هذه الدورة إلى دراسة مبحث الاجتهاد والتقليد، وتمّت المحاضرات في شعبان المعظّم من عام ١٣٧٠، وقد كنّا نحضر محاضراته في هذه الدورة من أواسط

الاستصحاب.

وما نشر من الإمام بصورة التعليقة على «الكفاية» إلى قاعدة لا ضرر، ومنها إلى مبحث الاجتهاد والتقليد باسم «الرسائل»، فهو من نتاج هذه الدورة المختصّة بالمباحث العقليّة فقط.

ب ـ بدأ (قدس الله سرّه) بتدريس دورة جديدة كاملة في مُختتم عام ١٣٧٠هـ، وانتهت تلك الدورة عام ١٣٧٧ هـ.

وهذه الدورة هي التي كتبناها وأشرف قدس سره على كلّ ما حرّرناه، وكتب تقريظاً في صدر الكتاب، وطُبع باسم «تهذيب الأُصول» في جزءين، غير أنّا لم ننشر ما يرجع إلى الاستصحاب والتعادل والتراجيح؛ وذلك لأنّه قد سبقنا نشر ما كتبه الأُستاذ بقلمه الشريف في الدورة الأُولى المختصّة بالمباحث العقليّة.

ثمّ إنّ ما نُشر منه أخيراً باسم «مناهج الوصول إلى علم الأُصول» في المباحث اللفظيّة، فهو نتاج هذه الدورة، وقد تمّ بدر تمامه في شهر شوّال المكرّم من عام ١٣٧٣هـ.

ج ـ ثمّ بدأ بدورة ثالثة استغرقت بين خمس أو ستّ سنوات، وقد علّق في هذه الدورة بعض ما بدأ له من الأنظار، وسجّلها في كتيّب خاصّ إكمالاً للمحاضرات السابقة التي كتبتُها باسم «تهذيب الأُصول»، ولكن العوائق حالت دون إكمالها، وتوقّف ركب البحث والدراسة في ثنايا مباحث الاشتغال، عقْب إقصاء الأُستاذ إلى تركيا ومنها إلى العراق.

فهذا جُلّ ما قام به الأُستاذ من محاضرات قيّمة في أُصول الفقه، وأمّا سائر محاضراته في الفقه وغيره فحدِّث عنها ولا حرج، وللحديث عنه مجال آخر.

وللأُستاذ دام ظله رسالة أُخرىٰ باسم «الفوائد»، سجّل فيها ما بدأ لأُستاذه الكبير آية الله الحائري من أبكار أفكار، ونتاجات جديدة في علم الأُصول وراء ما جاء في كتابه «درر الأُصول».

فأرجوا من المسؤولين في مؤسّسة نشر آثار الإمام، نشر هذه الرسالة والتي كانت تضمّ أشياءً أُخرى سجّلها فيها.

وفي الختام أرفع آيات الاعتذار إلى سماحة أُستاذي الكبير الإمام الخميني دام ظله، فإنّ ما قدّمتُ له من الترجمة لم تكن إلّا لمحة خاطفة، لا تحيط بجزء من جوانب شخصيّته الفذّة. والعذرُ عند كرام الناس مقبول.

جعفر السبحاني

قم، مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام

عملنا في التحقيق

١ ـ لقد جعلنا النسخة المخطوطة بيد المؤلّف قدس سره مصدراً أساسيّاً، وقابلناها بالنسخ الأُخرى بدقّة وصبر، وحيث لم يكن هذا الكتاب مطبوعاً في حياة المؤلّف قدس سره، فلم يصحّحه ثانياً، ولهذا فقد قوّمنا نصّه وقطّعناه، وجعلنا له علامات للترقيم، ووضعنا له العناوين المناسبة ممّا يحتاجه القارئ الكريم في المتن.

٢ ـ قمنا بتحقيق الكتاب تحقيقاً عصرياً من حيث تخريج الآيات القرآنية والأحاديث الشريفة والأقوال الواردة من أهل السنّة والشيعة بقدر ما استطعنا.

٣ ـ لقد فُقدت بعض أوراق الكتاب، ممّا اضطرّنا إلى إدخال بعض العبارات المستخلصة من تقريرات نهاية الأُصول أو التعليقات على كفاية الأُصول في المكان المفقود وذلك من أجل تكميل بعض فصول الكتاب.

٤ ـ إنّ الكتاب خالٍ من كلّ نظر أو حاشية تحقيقية للمؤلّف مع إنّ الإمام الخميني قدس سره صاحب الفكر الثاقب والرأي السديد يخالف كثيراً آراء أُستاذه آية الله العظمى البروجردي. وحيث يكون للكتاب موقعه المناسب عند أهل العلم جعلنا بهامشه بعض ما خالف رأي الإمام عن المتن، وتركنا بعضها، الذي كان

البحث فيـه استطرادياً.

٥ ـ إعداد الفهارس العامّـة في آخر الكتاب تسهيلاً لأمر الإخوة المحقّقين والاستفادة الكاملـة من الكتاب.

ولايخفى أنّ تسمية الكتاب بـ«لمحات الأُصول» كانت من جانب المؤسّسة كما هو المرسوم في تسميةالكتب التي لم‌يسمّها صاحبها وهو كذلك بـالنسبة إلى «مناهج الوصول إلى علم الأُصول» و «أنوار الهداية في التعليقة على الكـفاية» و «بدائع الدرر في قاعدة نفي الضرر».

والحمد لله ربّ العالمين.

مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني قدس سره

فرع قم المقدّسة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطاهرين وبعد اعلم ان من مسلمات اهل العقول من العقلاء

وحساب الميزان امرين اولهما ان موضوعات العلوم اعم تميز في ذلك العلم عن عوارضها الذاتية

وثانيهما ان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات وبهذا شئ اخر قد تسالم عليه اصحاب فن الاصول من الباحثين

الاولين هو ان موضوع علم هو محمول المسئلة الرابعة التي تتصف بالوجود وتشتمل عليه بعض المحققين

بان عمدة المباحث الاصولية خرجت عن كونها اصولية مع هذا الفرض مثل حجية الخبر الواحد وبحث

التعادل والترجيح وامثالها وتندرج في المبادي قيل بالبال ان الموضوع ذوات المحمولات الاولية التي تتصف بهذا الوصف

فيكون البحث عن حجية الخبر من عوارض الموضوع فان الخبر من السنة وهي الموضوع وتصافه

بالحجية من العوارض الذاتية للموضوع وتشتمل على هذا نهايا بان حجية الخبر الواحد لا يلاحظ بعد من عوارض السنة

من حيث كون من عوارض الخبر الواحد والخبر بما هو لا يكون موضوعا للعلم وقد تقدم في المقدمة الخارجة رحمها لرفع

تمام الاشكالات بان موضوع العلم لا هذا ولا ذاك بل هو الكلي المتحد مع موضوعات المسائل خارجا على وجه

اتحاد الطبيعي مع افراده والمغايرة من حيث المفاهيم كما هو الشأن في الطبيعي مع الافراد والاشتمال عليه تارة

بانه ربما اعترف في بعض العلوم جهة مشتركة متحدة مع موضوعات المسائل كي يكون هو الموضوع للعلم واخرى

ان مع عدم تشخص الموضوع ربما يتداخل العلمان في المسائل ولا يعلم انهما من اي علم من العلوم وقد تسالم العلم

بان تمايز العلوم بالموضوعات سنوضح اه الاول فانه بعيد وان يكون بين المسائل جهة مشتركة سارية في جميع

نموذج من خط الإمام قدس سره للصفحة الأولى من كتاب لمحات الأصول

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على محمد وآله الطاهرين ولعنة الله على أعدائهم أجمعين

المقصد السادس في بيان الأمارات المعتبرة عقلا وشرعا وقبل الخوض فيها لهم بمباحث ستة يتم فصول فصل يذكر فيه أمور

الأول ان البحث القطع بما يعم ما ذكر انما هو في موضوع علم الأصول فإنه هو الحجة في الفقه من مسائل علم الأصول ضرورة كونه حجة فيه

كسائر الأمارات المعتبرة وان كانت حجيته ذاتية ضرورية وليس من مسائل علم الكلام ولا من علم الحكمة وما يكتب هنا يكتب

على انه أوتيع عليه وفي مسائل القطع يبحث عن أحواله وانما أفاد الشيخ الأنصاري في معنى الحجية من انها هي التي وقعت وسطا

في اثبات ذي الحجة على طريقة المنطقيين لدى على طريقة الأصوليين لدى الوقوع وسطا في الاثبات أو الاثبات وقع كذلك لدى

له بالحجية الأصولية التي هي بمعنى المنجز والمعذر كما اذكر سابقا فان الحجة في المنطق عبارة عن كل ما يستدل به لتأثير لدى المحمول الوسط

في اثبات الشأن ان المراد من المكلف في المتن في رسالة شيخنا هو المكلف البالغ بالنسبة الى بعض الأحكام الضرورية فانه

اذا التفت الى الحكم غير ما يكون لدى جاهلا فان كان لدى القطع الوجداني فان لدى المكلف البالغ بالنسبة الى ذلك الحكم الذي

يحصل له أحد أقسام ضرورة لدم كونه متمكنا لها ولدى المكلف الشاك فانه لم يكن ملتفتا بل يرى شاكا التكليف وليس هو من

قوله رحمه الله اعلم ان المكلف انما هو المكلف البالغ كما هو الشأن في تكليف الجاهلين بل الخوض في موضوع حكم الشاك ان

المتفق الحر شاك حين الحكم مراتب من الاقتضاء واللاشأنية اي التي يكتب في الفاتر والبالغ والمنجز وان حين البالغ

مرتبتين البالغ قبل التنجز وبعده تصير المراتب خمسة ولكن انه يصير اثنى عشر ذات مراتب اذا كان محفوظا

بذاته في جميع المراتب وتختلف شدة وضعفا كمراتب البياض والسواد او زيادة ونقصا كالكم واما مع عدم محفوظية

فيها لا يكون ذا مراتب وذلك يتضح ان ما ذكر من المراتب للحكم منظور فيه لدى مقام الاقتضاء اي كون متعلق الحكم

ذا مصلحة او مفسدة لا يكون من مراتب الحكم لعدم تحققه في هذا المقام ولا يكون الاقتضاء قوة وسعة او بالنسبة الى الحكم

كالمطلقة بالنسبة الى الصورة اللانسانية فانها سعة بالنسبة الى الصورة ولها الامكان سعة اولى بالنسبة الى المطلقة فكذلك

نموذج من خط الإمام قدس سره من كتاب لمحات الأصول

بسم الله الرحمٰن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين، وصلّى الله

علىٰ محمّد و آله الطاهرين

المقدّمة

فصل

البحث حول موضوع العلم

وبعد، اعلم: أنّ من مسلّمات أهل الفنون من الحكماء وأصحاب الميزان، أمرين:

أوّلهما: أنّ موضوعات العلوم هي التي يبحث في تلك العلوم عن عوارضها الذاتيّة[1](1).

---

١ ـ الإشارات والتنبيهات ١: ٢٩٨ ـ ٢٩٩، البصائر النصيريّة: ٥ ـ ٦، شرح الشمسيّة: ١٤/ السطر ١٣ ـ ١٤، الحكمة المتعالية ١: ٣٠، الشواهد الربوبيّة: ١٩.

١ ـ اعلم: أنّ القضايا المركّبة منها العلوم، مختلفة: فمن العلوم ما يكون جميع قضاياه أو غالبها، قضايا حقيقية أو بحكمها، كالعقليات والفقه وأُصوله، ومنها ما تكون جزئية حقيقية، كالتأريخ والجغرافيا وغالب مسائل الهيئة وعلم العرفان.

ونسبة موضوع المسائل إلىٰ ما قيل: إنّه موضوع العلم، قد تكون كنسبة الطبيعي إلىٰ أفراده، وقد تكون كنسبة الكلّ إلىٰ أجزائه، بل قد يكون موضوع جميع المسائل هو موضوع العلم، فمن الأوّل الأمثلة الأُول، ومن الثاني الثانية غالباً، ما عدا العرفان، ومن الثالث العرفان؛ فإنّ موضوعه هو الله تعالىٰ، وهو عين موضوع مسائله.

←

← فاتّضح ممّا ذكر: أنّ ما اشتهر ـ من أنّ موضوع كلّ علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيّة ـ ممّا لا أصل له، سواء فسّرناها بما فسّرها القدماء، أو بأنّها ما لاتكون لها واسطة في العروض؛ ضرورة أنّ عوارض موضوعات المسائل ـ التي تكون نسبتها إلىٰ موضوع العلم كنسبة الأجزاء إلى الكلّ، لا الجزئيات إلى الكلّي ـ لاتكون من عوارضه الذاتية بالتفسيرين إلّا بتكلّف. (مناهج الوصول ١: ٣٨ ـ ٣٩).

ضرورة أنّ عارض الجزء وخاصّته، عارض لنفس الجزء الذي هو قسمة من الكلّ، ومتشعّب عنه، لا لنفس الكلّ الذي تركّب منه ومن غيره، اللّهمّ إذا تشبّث القائل بالمجاز في الإسناد. (تهذيب الأُصول ١: ٢).

وأمّا فيما كانت النسبة بينهما كنسبة الكلّي إلى أفراده، كالفقه والفلسفة فنقول:

فأيّ داعٍ للالتزام بكون موضوع علم الفقه هو فعل المكلّف، وأنّ موضوع كلّ علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية، مع أنّ الأحكام ليست من العوارض؟!

ومع التسليم وتعميم الأعراض للاعتباريات، ليست كلّها من الأعراض الذاتية لموضوعات المسائل؛ فإنّ وجوب الصلاة لايمكن أن يكون من الأعراض الذاتية لها بوجودها الخارجي؛ لكون الخارج ظرف السقوط لا الثبوت، ولابوجودها الذهني، وهو واضح، ولا للماهيّة من حيث هي؛ ضرورة عدم كونها مطلوبة، فمعنىٰ وجوبها أنّ الآمر نظر إلى الماهيّة وبعث المكلّف نحو إيجادها، وبهذا الاعتبار يقال: إنّها واجبة، لابمعنى اتّصافها بالوجوب في وعاء من الأوعية، ووعاء الاعتبار ليس خارجاً عن الخارج والذهن.

هذا، مع لزوم الاستطراد في كثير من مهمّات مسائل الفقه، كأبواب الضمان، وأبواب المطهّرات والنجاسات، وأبواب الإرث، وغير ذلك.

أو أيّ داعٍ لجعل موضوع الفلسفة هو الوجود، ثمّ التكلّف بإرجاع المسائل فيها إلى البحث عن أعراضه الذاتيّة له، بما تكلّف به بعض أعاظم فنّ الفلسفة، ثمّ الالتزام باستطراد كثير من المباحث، كمباحث الماهية والأعدام، بل مباحث المعاد وأحوال الجنّة والنار وغيرها، أو التكلّف الشديد البارد بإدخالها فيها.

هذا، مع أنّ كثيراً من العلوم، مشتمل علىٰ قضايا سلبية بالسلب التحصيلي.

←

وثانيهما: أنّ تمايز العلوم بتمايز الموضوعات[١].

وهاهنا شيء آخر قد تسالم عليه أصحاب فنّ الأُصول من السابقين الأوّلين: وهو أنّ موضوع علم الأُصول الأدلّة الأربعة بما هي متّصفة بالوصف العنوانيّ[٢].

واستشكل عليه بعض المحقّقين: بأنّ عمدة المباحث الأُصوليّة، [تخرج] عن كونها أُصوليّة على هذا الفرض، مثل حجّية الخبر الواحد، ومباحث التعادل والترجيح وأمثالهما، وتندرج في المبادئ[٣].

وقد يقال: إنّ الموضوع ذوات الأدلّة، لابما هي متّصفة بهذا الوصف، فيكون البحث عن حجّية الخبر، بحثاً عن العوارض الذاتيّة لذات الموضوع؛ فإنّ الخبر من السنّة، وهي الموضوع، واتصافه بالحجّية من العوارض الذاتيّة للموضوع[٤].

واستشكل على هذا أيضاً: بأنّ حجّية الخبر الواحد، لاتكاد تعدّ من عوارض السنّة، بل هي من عوارض الخبر الواحد، والخبر بما هو لايكون موضوعاً للعلم[٥].

وقد تصدّى العلّامة الخراسانيّ ﵀ لدفع تمام الإشكالات؛ بأنّ موضوع العلم لا هذا ولا ذاك، بل هو الكلّي المتّحد مع موضوعات المسائل خارجاً، على

← والتحقيق في السوالب المحصّلة: أنّ مفادها هو قطع النسبة وسلب الربط، لا إثبات النسبة السلبية، كما أوضحناه بما لامزيد عليه في مباحث الاستصحاب. (مناهج الوصول ١: ٤١ ـ ٤٢).

١ ـ شرح المطالع: ١٨ / السطر ٥، شوارق الإلهام: ٦ / السطر ١٨، شرح الشمسية: ٥ / السطر ٥.

٢ ـ نسب إلى المشهور، واختاره المحقّق القمّي في حاشيته على القوانين ١: ٨.

٣ ـ الفصول الغروية: ١١ / السطر ٣٢ و ١٢ / السطر ١٠.

٤ ـ نفس المصدر: ١٢ / السطر ١٠.

٥ ـ فرائد الأُصول: ٦٧ / السطر ٨.

وزان اتحاد الطبيعيّ مع أفراده، والمغايرة من حيث المفهوم، كما هو الشأن في الطبيعيّ مع الأفراد[١].

والإشكال عليه تارة: بأنّه ربّما لانعرف في بعض العلوم، جهةً مشتركة متّحدة مع موضوعات المسائل، كي تكون هي الموضوع للعلم[٢].

وأُخرىٰ: بأنّه مع عدم تشخيص الموضوع، ربّما تتداخل العلوم في المسائل، ولايعلم أنّها من أيّ علم من العلوم، وقد تسالم القوم علىٰ أنّ تمايز العلوم بالموضوعات.

مندفع:

أمّا الأوّل: فبأنّه لابدّ وأن تكون بين المسائل جهة مشتركة سارية في جميع موضوعات مسائل كلّ فن من الفنون، وهذه هي موضوع العلم وإن لم نعرف اسمها؛ إذ الأسماء لادخل لها في المعاني.

وأمّا الثاني: فبأنّه لانسلّم هذا التسالم، بل نقول في قبالهم: إنّ تمايز العلوم بتمايز الأغراض، لا الموضوعات، وكلّ مسألة دخيلة في غرض المدوّن، تكون لا محالة من مسائل العلم المدوَّن[٢].

---

١ ـ كفاية الأُصول: ٢٢.

٢ ـ نهاية الأفكار ١: ٩ ـ ١١.

٢ ـ إنّ كلّ علم عبارة عن عدّة قضايا مرتبطة تجمعها خصوصية بها يترتّب عليها غرض واحد وفائدة واحدة بالوحدة السنخية. ووحدة العلم ـ كوجوده ـ اعتبارية لا حقيقية؛ ضرورة امتناع حصول الوحدة الحقيقية المساوقة للوجود الحقيقي للقضايا المتعدّدة؛ لأنّ المركّب من الشيئين أو الأشياء لايكون موجوداً آخر غير الأجزاء، اللهمّ إلّا المركّب الحقيقي الحاصل من الكسر والانكسار المتحصّلة منهما صورة غير صورة الأجزاء.

ولا إشكال في أنّ العلوم كلّها ـ عقليّة كانت أو غيرها ـ إنّما نشأت من النقص إلى الكمال، ←

تمايز العلوم بتمايز الموضوعات

هذا، والذي يؤدّي إليه النظر: أنّ مسائل العلوم والفنون؛ من الأدبيّة، والعقليّة، والفقهيّة، والأُصوليّة وغيرها، كلّها تكون في حدود ذواتها ـ مع قطع النظر عمّا عداها من المدوِّن وأغراضه ـ ذاتَ خصوصيّة، بها تمتاز مسائل كلّ علم عمّا سواها من مسائل العلم الآخر.

وإن شئت قلت: إنّ كلّ مسألة من كلّ علم، لها بنفسها خصوصيّة ذاتيّة،

← فكلّ علم لم يكن في أوّل أمره إلّا قضايا معدودة، لعلّها لم تبلغ عدد الأصابع، فأضاف إليها الخلف بعد السلف، وكم ترك الأوّل للآخر، والفرط للتابع. (مناهج الوصول ١: ٣٥ ـ ٣٦).

ثمّ إنّ منشأ الوحدة في العلوم هو سنخية قضاياها المتشتّتة، ومنشأ امتيازها هو اختلاف ذاتها وسنخ قضاياها، ولايمكن أن يكون ما به اختلافها وامتيازها هو الأغراض أو الفوائد المترتّبة عليها؛ لتأخّرها رتبة عن القضايا، فمع عدم امتيازها لايمكن أن يترتّب عليها فوائد مختلفة.

نعم، قد تتداخل العلوم في بعض القضايا؛ بمعنىٰ أن تكون لقضيّة واحدة فائدة أدبية مثلاً يبحث الأديب عنها لفائدتها الأدبية، والأُصولي لفهم كلام الشارع، كبعض مباحث الألفاظ، فالأُصولي والأديب يكون غرضهما فهم كون «اللام» للاستغراق، و«ما» و«إلّا» للحصر، لكن يكون ذلك هو الغرض الأقصىٰ للأديب بما أنّه أديب، أو يكون أقصىٰ مقصده أمراً أدبياً، وللأُصولي غرض آخر، هو فهم كلام الشارع لتعيين تكليف العباد.

وتداخل العلوم في بعض المسائل لايوجب أن تكون امتيازها بالأغراض، بما أنّها واحدة بالوحدة الاعتبارية؛ فإنّ المركّب من مسائل شتّىٰ إذا اختلف مع مركّب آخر بحسب مسائله، واتّحد معه في بعضها، يكون مختلفاً معه بما أنّه واحد اعتباري ذاتاً، خصوصاً إذا كان التداخل قليلاً، كما أنّ الأمر كذلك في العلوم.

فتحصّل ممّا ذكر: أنّ اختلاف العلوم إنّما يكون بذاتها، لابالأغراض والفوائد؛ فإنّه غير معقول. (مناهج الوصول ١: ٤٣ ـ ٤٤).

تشترك هذه المسألة في لواء هذه الخصوصيّة مع عدّة مسائل أُخرىٰ، فتكون هذه وتلك جميعاً من فروع علم واحد، وهذه الحيثيّة المشتركة ثابتة وسارية في جميع مسائل الفنّ، من دون نظرٍ إلىٰ ما هو الغرض من التدوين أصلاً.

مثلاً: عند الإمعان في مسائل علم النحو، يتّضح أنّ ما يبحث عنه في تمامها ليس إلّا كيفيّة أواخر الكلمة؛ من المرفوعيّة، والمنصوبيّة، والمجروريّة، وتلك الخصوصيّة سارية في جميع مسائل علم النحو ولو مع الغفلة عمّا هو الغرض من التدوين؛ إذ من الواضح أنّ تلك الخصوصيّة السارية، لاتكون إلّا لذوات المسائل بما هي مسائل، بدون أن يكون للأغراض الداعية إلى التدوين دخل فيها أصلاً.

وهكذا علم الصرف والمعاني والبيان والفلسفة وغيرها، فإنّ الخصوصيّة الموجودة سارية في جميع مسائل الفلسفة الإلهيّة، وثابتة لتمامها، من غير دخالة للأغراض فيها؛ بل هي بنفس ذواتها واجدة لتلك الخصوصيّة المشتركة*.

ولباب الكلام: أنّ المسائل المتشتّتة في كلّ علم مع تشتّتها، لها خصوصيّة

---

* ـ وممّا يؤيّد ذلك بل يدلّ عليه: ما أفاده المحقّق الطوسي ﷺ في أوّل مبحث طبيعيّات «الإشارات»: من أنّ مباحث الهيولىٰ والصورة التي يبتني عليها العلم الطبيعيّ، مصادرات فيه، ومسائل من الفلسفة الأُولىٰ[أ].

إذ موضوع الفلسفة هو الموجود بما هو موجود وإثبات وجود المادّة والصورة من فروع الفلسفة، لا العلم الطبيعيّ، بل من مبادئه؛ لأنّ الموضوع فيه الجسم الطبيعيّ المتألّف من المادّة والصورة، مع أنّ الغرض في العلم الطبيعيّ يشمل البحث عن الهيولىٰ والصورة. (خارج عمّا أفاد الاستاد)[ب].

أ ـ الاشارات والتنبيهات ٢: ٣.

ب ـ ما بين الهلالين أيضاً بخطّ المؤلّف.

جامعة لشتاتها، وحافظة لمتفرّقاتها، وتلك الخصوصيّة ثابتة في حدّ ذاتها مع قطع النظر عن الأغراض؛ فإنّ الأغراض جهات طارئة خارجة عن ذوات المسائل، ولاتكاد تكون مميّزة للعلوم؛ لأنّ المميّز لابدّ وأن يكون من الخصوصيّات الثابتة لذوات المسائل؛ إذ الغرض الأوّل من الفلسفة وإن كان العلم بموجوديّة الأشياء، والعلم هو التصديق، إلّا أنّ العلم كيف يمكن أن يكون الجهة المميّزة للفلسفة عن غيرها من العلوم؛ بحيث يكون جامعاً لمسائلها، ومانعاً عن غيرها؟! فإنّ العلوم كلّها ممّا يتعلّق هذا الغرض بها، وتكون مسائل جميع الفنون واجدة لتلك الخصوصيّة من حيث تعلّق الغرض بها.

نعم، الأغراض إنّما تكون متفرّعة علىٰ تلك الخصوصيّات الذاتيّة الثابتة لجميع المسائل في المرتبة الثانية، وهذا ممّا لاينكر البتّة؛ فإنّ الغرض من تدوين النحو مثلاً؛ هو العلم بكيفيّة أواخر الكلمة، ومن المعلوم أنّ هذا الغرض لايتعلّق إلّا بعد ما كانت لمسائل النحو خصوصيّة ذاتيّة؛ هي كيفيّة أواخر الكلمة. هذا كلّه إذا كان المراد من «الغرض» الأوّلي.

وأمّا إذا كان المراد الأغراض الثانوية، كتحصيل نفع أو مصلحة من المسائل الشخصيّة أو النوعيّة، مثل التقرّب إلى الله تعالىٰ، أو غير ذلك، فهي ممّا تختلف باختلاف الأشخاص، فكيف يحصل بها مميّز كلّي في العلوم؟!

فانقدح بذلك: أنّ موضوع العلم هو الحيثيّة المشتركة الجامعة التي تشترك فيها المسائل بأجمعها، وعين هذه الحيثيّة هي الجهة المميّزة بين العلوم. هذا بالنسبة إلىٰ موضوعات العلوم.

حول تمايز المسائل

وأمّا امتياز نفس المسائل بعضها عن بعض، فهو أيضاً بنفس ذوات المسائل؛

فإنّ الخصوصيّة التي تكون في هذه المسألة، غير ما تكون في غيرها، لكن هذه الجهات المميّزة بين المسائل، إنّما تنتزع من الحيثيّة المشتركة الكليّة التي تكون موضوعاً للعلم، وتكون تلك الجهات خارجة عن ذات الموضوع مفهوماً، ومتّحدة معها خارجاً، علىٰ وِزان خارجات المحمول، لا المحمولات بالضميمة التي تكون حقائق غير حقيقة الموضوع.

كيف؟! ولايمكن أن تكون تلك الجهات المميّزة بين المسائل، هي عين الجهة المشتركة ذاتاً ومفهوماً؛ لأنّ الحيثيّة المشتركة لايعقل أن تكون عين الحيثيّات المتمايزة في المسائل، ولا جزءها، بل إنّما تكون مغايرة لها مفهوماً، ومن عوارضها التي تتّحد معها وجوداً، كما هو الشأن في العوارض التي من قبيل خارجات المحمول، فتحمل هذه الجهات المتمايزة المائزة بين المسائل على الجهة المشتركة الوحدانيّة، وتكون محمولات لها.

ومن هنا ينقدح: الفرق بين العرض المصطلح في لسان الطبيعيّ[1]، والعرض المصطلح في لسان المنطقيّ[2]، وتنقدح أيضاً مواضع الخلط بين الاصطلاحين؛ إذ العرض في اصطلاح الطبيعيّ: هو ما إذا وجد وجد في الموضوع، في قبال الجوهر الذي يوجد لا في الموضوع، بل علىٰ نحو الاستقلال.

والعرض في لسان المنطقيّ: هو ما يكون خارجاً عن مقام الذات ولو كان منتزعاً عنها، وبهذا الاصطلاح يكون مفهوم الناطق عرضاً بالنسبة إلىٰ مفهوم الحيوان؛ لأنّ الناطق مفهوم خارج عن مفهوم الحيوان، وكذلك الحيوان بالنسبة إلىٰ مفهوم الناطق، ولكنّهما ذاتيّان بالنسبة إلى الإنسان، ولذا كان حمل

---

١ ـ الحكمة المتعالية ٤: ٢٣٥، شرح المنظومة، قسم الحكمة: ١٣٧ / السطر ٦.

٢ ـ الإشارات والتنبيهات ١: ٤٠، شرح المطالع: ٦٩/ السطر ما قبل الأخير.

«الإنسان» علىٰ «الحيوان الناطق» حملاً أوّليّاً مفهوميّاً.

وعلىٰ هذا، فقد يكون ما في الاصطلاح المنطقيّ بالنسبة إلىٰ شيء عرضاً، وبالنسبة إلىٰ شيء آخر ذاتيّاً، وأمّا الأعراض في لسان الحكيم الطبيعيّ، فهي ممّا لاتختلف بالوجوه والاعتبارات.

إذا عرفت ذلك يظهر: أنّ الجهات المائزة المتمايزة في المسائل التي حكمنا بأنّها من عوارض الجهة المشتركة، إنّما هي عوارض لها في اصطلاح المنطقيّ، لا العوارض باصطلاح الطبيعيّ؛ فإنّها تكون بالنسبة إلى الجامع من قبيل خارج المحمول؛ بمعنىٰ أنّها متّحدة في الخارج معها بحيث لايكون في الخارج شيء غير تلك الحيثيّة المشتركة، مثل أنّ الجسميّة ليست إلّا ما تكون في الخارج موجودةً، حيث لايكون في الخارج شيء بحذاء الجسميّة، وشيء آخر بحذاء الموجوديّة، وهكذا العقل، وكلّ ما يقال: «إنّه موجود» بالحمل الشائع.

فما هو الجهة المشتركة في جميع مسائل علم الفلسفة، ويكون موضوعاً للعلم، هو الموجود بما هو موجود، والحيثيّات المائزة المتمايزة ـ كالجسميّة، والهيولىٰ، والصورة، والعقل، وكلّ ما يقال: «إنّه موجود» ـ إنّما هي الجهات المنتزعة من الوجود، وتكون من عوارض الموجود بما هو موجود؛ بحيث لايكون في الخارج إلّا نفس أنّه موجود.

لايقال: بناءً علىٰ هذا، فالجهة المشتركة التي تكون موضوعاً للعلم، هي محمول المسائل، لا أنّها موضوع المسائل، كما يقال: «الجسم موجود» و «العقل موجود».

لأنّا نقول: المتداول بين ألسنة أهل الميزان، هو حمل الأخصّ على

الأعمّ[١]، وإلّا فموضوعيّة الموجود ممّا لا شك فيها، كما أنّ عرضيّة الجسم بالمعنى الذي ذكرناه، ليس مشكوكاً فيها.

وأمّا ما أفاده صاحب «الفصول» تارة: بأنّ العرض الذاتيّ هو ما كان عارضاً للمعروض بلا واسطة عارضٍ آخر[٢].

وأُخرىٰ: بأنّ تمايز العلوم بتمايز الموضوعات المتقيّدة بالحيثيّات، كالكلمة والكلام من حيث الإعراب والبناء[٣].

فواضح الفساد؛ لما في الأوّل: من أنّ المراد بالعرض كما حقّقناه، ليس ما هو مصطلح في باب الطبيعيّات، كي يقال: «إنّ العرض الذاتيّ كذا» وهذا من الخلط بين الاصطلاحين.

ولما في الثاني: من أنّ تمايز العلوم بتمايز الحيثيّات المشتركة السارية في جميع المسائل؛ بحيث يكون الموضوع نفس تلك الحيثيّة، وهي الجامعة المائزة، لا أنّه بتمايز الموضوعات المتقيّدة بالحيثيّات*.

---

١ ـ أُنظر البصائر النصيريّة: ٥١ ـ ٥٥.

٢ ـ الفصول الغرويّة: ١٠ / السطر ٢٣.

٣ ـ نفس المصدر: ١١ / السطر ٢٠.

* ـ هذا ما أفاده سيّدنا الأُستاذ في درسه، ولكن الذي يخطر بالبال، أنّ الحيثيّة المشتركة الذاتيّة السارية في جميع المسائل، وإن كانت ممّا لاتتكر كما أفاده دام ظلّه، إلّا أنّه من الممكن فرض حيثيّة مشتركة ذاتيّة، تكون أعمّ من الأُولىٰ؛ فإنّ حيثيّة الإنسان مثلاً في علم الإنسان، تكون حيثيّة مشتركة ذاتيّة، لازمة للحيثيّة الحيوانيّة، ويدوّن العلم لأجلها كما في علم الحيوان، فتكون الحيثيّة الإنسانيّة من المسائل، فهذا الاختلاف الذي يجعل الحيثيّة تارة من المسائل، وأُخرىٰ يجعلها موضوعاً للعلم، إنّما نشأ من قِبَل أغراض المدوّنين الداعية للتدوين.

←

وأمّا تمثيله بالكلمة والكلام من حيث الإعراب والبناء، فغير خالٍ من التسامح كما لايخفىٰ، ولعلّه لتفهيم المتعلّمين.

وأمّا ما أفاده المحقّق الخراسانيّ ﷺ: من أنّ موضوع العلم هو نفس موضوعات المسائل، وما يتّحد معها خارجاً، كالطبيعيّ وأفراده[١].

ففيه: أنّ الطبيعيّ تمام حقيقة كلّ فرد من أفراده، كالإنسان بالنسبة إلىٰ أفراده، وليست الأفراد خارجة عنه كي تكون من عوارضه، وتكون من خارجات المحمول، وقد عرفت: أنّ الجهات المائزة بين المسائل، جهات منتزعة من الجهة المشتركة، وتكون بالنسبة إلى الجامع من قبيل خارج المحمول، وأنّها عوارض ذاتيّة بحسب اصطلاح المنطقي. هذا كلّه فيما هو الموضوع للعلوم، وما هو المميّز فيها على النحو الكلي.

موضوع علم الأُصول

وأمّا موضوع علم الأُصول، فقد قال مؤسّسه الأوّل في رسالة له تسمّىٰ بـ«الرسالة الشافعيّة»: إنّ موضوع العلم هو عنوان «الحجّة في الفقه» لأنّه يبحث فيه عن أنّ القياس حجّة أم لا، أو أنّ قول الصحابيّ حجّة في الفقه أم لا[٢]، أو أنّ الاستصحاب حجّة في الفقه أم لا، أو أنّ الاستحسان حجّة، أو خبر

← والذي أظنّه في تمايز العلوم؛ هو أنّ الحيثيّة المشتركة بنفسها ـ مع قطع النظر عن أغراض المدوّنين ـ ممّا لايمكن الاكتفاء بها في سبيل التمايز، كما أنّ الأغراض أيضاً بنفسها لايمكن الاكتفاء بها، بل ما هو المميّز للعلوم هو الحيثيّات المتعلّقة لغرض التدوين، فعليك بالتأمّل [الإمام الخميني قدّس سرّه الشريف].

١ ـ كفاية الأُصول: ٢١.

٢ ـ لم نعثر في رسالة الشافعي علىٰ تصريحه بهذا. نعم بحث الشافعي عن حجّية الحجج

الواحد ـ أو غير ذلك من موضوعات المسائل ـ حجّـة في الفقـه أم لا.

وعنوان «الحجّـة في الفقـه» بما أنّـه جارٍ وسارٍ في جميع المسائل، هـو الموضوع للعلم، وهو بعينـه موضوع المسائل أيضاً، وإن وقع محمولاً في قضايا المسائل، وحمل علىٰ موضوعاتها، كما أشرنا إليـه[1] في قضيّـة «الجسم موجود» وهذا هو صراح الحقّ في موضوع علم الأُصول كما يؤدّي إليـه النظر، وبـه تندفع جميع الإشكالات:

أمّا ما أفاده صاحب «القوانين»: من أنّ البحث عن دليليّـة الدليل، بحث عن المبادئ[2]، فمردودٌ: بأنّ الموضوع ليس الأدلّـة بما هي أدلّـة، بل الموضوع هو عنوان «الحجّـة في الفقـه» وكلّ ما يكون خارجاً عن ذات هذا العنوان ومحمولاً عليـه، يكون من عوارض الموضوع حسب اصطلاح المنطقيّ.

وعلىٰ هذا، فكلّ مسألـة من المسائل، لو كان البحث فيها عن حجّيتها، فهي من عوارض الحجّـة، فتكون من المسائل:

أمّا خبر الواحد، فيبحث فيـه عن أنّـه حجّـة في الفقـه أم لا، كما أنّ الشهرة أو الإجماع أو حجّيـة أيّ من الخبرين في باب التعارض كذلك.

وأمّا سائر المسائل، فمسألـة الاشتغال يـبحث فـيها عـن حـجّيـة العـلم الإجماليّ؛ وأنّـه كالعلم التفصيليّ في الحجّيـة تنجيزاً أم لا.

والقطع وإن كان من شدّة الوضوح بمثابـة لايبحث في حجّيتـه، بل حجّيـة كلّ شيء بالقطع، وحجّيـة القطع بمقتضىٰ ذاتـه، إلّا أنّـه إذا توهّم المتوهّم وشكّ

← الشرعيـة من الكتاب والسنّـة وغيرهما، ومنـه يعلم أنّ موضوع علم الأُصول هو الحجّـة في الفقـه، أُنظر نهايـة الأُصول: ١٦.

١ ـ تقدّم في الصفحـة ١٥.

٢ ـ قوانين الأُصول ١: ٨.

في حجّيته، فإثبات حجّيته حينئذٍ يجعله من المسائل.

وقد أفاد المحقّق الخراسانيّ: أنّه بمسائل الكلام أشبه[١].

وأنت خبير بما في هذا الكلام؛ لأنّ البحث في علم الكلام عن إثبات واجب الوجود وتوحيده وصفاته تعالىٰ، وإثبات النبوّة والولاية والعقائد الإسلاميّة، وليست حجّية القطع من جملة هذه الأُمور.

وأمّا مسألة حجّية الظواهر، فهي وإن كانت ممّا لا ريب فيها، إلّا أنّ القدماء يعنونون هذا البحث في خصوص الموارد التي يعرض للكلام اعتلال ما من التقييد والتخصيص؛ ممّا يوجب اضطراب الظهور، وكانوا يبحثون في أنّ العامّ والمطلق بعد التخصيص والتقييد، باقيان على الحجّية أم لا[٢].

ولكنّ هذا البحث في كتب المتأخّرين، معنون على النحو الأعمّ الأبسط، من دون اقتصارٍ علىٰ تلك الموارد. فعلىٰ كلّ حال البحث عن حجّية الظهور بحث عن عوارض الحجّة، ويكون من المسائل.

ومن الموارد التي كان الظهور فيها ضعيفاً قابلاً للترديد والإنكار، هو البحث عن حجّية المفاهيم، وسنبرهن في محلّه[٣] علىٰ أنّ وجود المفهوم ولو علىٰ نحو الإبهام وغاية الضعف، ممّا لايقبل الإنكار، إنّما الكلام في حجّية هذا الظهور وعدمها، وهذا بخلاف ما هو المعروف عن الشيخ رحمه الله في باب المفاهيم[٤]. وعلىٰ هذا كان البحث عن حجّيّة المفاهيم من المسائل أيضاً.

وأمّا مسألة البراءة، فالبحث فيها يرجع إلىٰ أنّ احتمال التكليف ـ كالقطع

---

١ ـ كفاية الأُصول: ٢٩٦.

٢ ـ الذريعة إلىٰ أُصول الشريعة ١: ٣٣٢ ـ ٣٣٧، عدّة الأُصول ٢: ٤٢٤ ـ ٤٣٠.

٣ ـ يأتي في الصفحة ٢٦٩ ـ ٢٧٠.

٤ ـ مطارح الأنظار: ١٦٩ / السطر ٢٦.

بـه ـ منجّز أم لا، ومنجّزيـة الاحتمال عبارة أُخرىٰ عن الحجّيّـة في الفقـه.

وأمّا الاستصحاب، ففيـه يبحث أيضاً عن حجّيـة البقاء والبناء على الحالـة السابقـة أم لا.

وفي التخيير عند عدم إمكان الاحتياط، أو ترجيح أحد الجانبين، يبحث في الأُصول عن أنّ هذا الجانب، هل هو حجّـة في الفقـه أم لا؟ وحـينئذٍ لا مـجال للتخيير، بل هو من باب التعادل والترجيح، وأمّا مـع عـدم التـرجـيح وتسـاوي الطرفين، فيبحث فيـه عن أنّ التخيير بالنسبـة إلىٰ كلّ من الطرفين، مـعذِّر عـن التكليف وحجّـة في الفقـه، وتؤلّف منـه قضيّـة حمليّـة؛ من مـوضوع خـاصّ، ومحمول عامّ؛ هو عنوان «الحجّـة في الفقـه».

نعم، بعض المباحث والمسائل التي لايمكن إيقاعها موضوعاً لهذا المحمول ـكبعض مباحث الألفاظ مثل مسألـة الوضـع، والحـقيقـة والمـجاز، والمشـتقّ وغيرها، أو كبعض المسائل العقليّـة مثل مسألـة الضدّ، واجتماع الأمر والنهي ـ هي إمّا من المبادئ اللّغويـة، أو من المبادئ الأحكاميّـة، كبحث مقدّمـة الواجب، كما سيأتي إن شاء الله تعالىٰ[1].

هذا تمام الكلام في تمايز العلوم، وموضوع علم الأُصول.

وأمّا تعريفـه، فبعدما حقّقناه في موضوعـه، واضح لايحتاج إلىٰ مزيد بيانٍ.

هذا هو الحقّ، ونحن معـه حيثما دار؛ فإنّ ﴿أَلْحَقّ أَحَقُّ أَنْ يُـتَّبَعَ﴾[2] ولو كان في «الرسالـة الشافعيّـة» فافهم وتأمّل في المقام.

---

١ ـ يأتي في الصفحـة ١١١ و ١٦١ و ٢١٥.

٢ ـ يونس (١٠): ٣٦.

فصل

البحث في الوضع

قال المحقّق الخراسانيّ: الوضع نحو اختصاص للّفظ بالمعنىٰ[1].

ولايخفىٰ: أنّ هذا الكلام ليس إلّا إحالة إلىٰ مجهول، وليس له معنىٰ محصّل دالّ علىٰ كيفيّة تعلّق الألفاظ بالمعاني. علىٰ أنّ الوضع ليس هو اختصاص اللّفظ وارتباط بالمعنىٰ، بل الارتباط والاختصاص ما يحصل من الوضع، فحينئذٍ لابدّ وأن يكون المراد بـ«الوضع» هاهنا بمعنى اسم المصدر، كي يصحّ أن يقال: «إنّه نحو اختصاص للّفظ بالمعنىٰ».

فنقول: الوضع باعتبار هذا المعنىٰ، ليس إلّا الدلالة الشأنيّة، وجعل اللّفظ بحيث إذا سمع يفهم منه المعنىٰ، وينتقل الذهن من هذا الكيف المسموع إلى المعنىٰ.

وهذه الدلالة الشأنيّة باعتبار سببها تنقسم إلىٰ ما هي بالتعيين، أو بكثرة الاستعمال.

وملخّص الكلام: هو أنّ وضع اللّفظ بمعناه الاشتقاقي المفعوليّ، أو بمعنى

---

١ ـ كفاية الأُصول: ٢٤.

اسم المصدر، هو الدلالة الشأنيّة على المعنىٰ بنحو الاندكاك والمرآتيّة، بحيث إذا سمع يفهم منه المعنىٰ، وهذه الدلالة بهذه الحيثيّة لاتحصل بصرف الوضع، بل إنّما تحصل باتباع الواضع في الوضع التعيينيّ، وبكثرة الاستعمال في الوضع التعيّنيّ[٣].

فالدلالة الشأنيّة للألفاظ تارة: تحصل بتعيين الواضع بشرط اتباعه.

وأُخرىٰ: بكثرة الاستعمال.

وثالثة: باستعمال اللّفظ بداعي الوضع.

حول أقسام الوضع والموضوع له

ثمّ إنّه لو كان اللّحاظ علىٰ نحو المفهوم، ووضع اللّفظ لهذا الملحوظ العامّ، كان الوضع عامّاً، والموضوع له كذلك.

ولو كان الملحوظ حين الوضع عامّاً، لكنّ الوضع بإزاء الخواصّ والجزئيّات، كان الوضع عامّاً، والموضوع له خاصّاً.

وإن كان الملحوظ خاصّاً، والوضع بإزاء هذا الخاصّ، فالوضع والموضوع له خاصّان، كما في الأعلام الشخصيّة[٤]. وهذه الأقسام الثلاثة ممّا لايكاد

---

٣ ـ إنّ الوضع ـ علىٰ ما يظهر من تصاريفه ـ هو جعل اللفظ للمعنىٰ وتعيينه للدلالة عليه، وهذا لاينقسم إلىٰ قسمين؛ لأنّ التعيّني لايكون وضعاً وجعلاً.
والاختصاص الواقع في كلام المحقّق الخراساني ليس وضعاً، بل أثره. (مناهج الوصول ١: ٥٧).

٤ ـ في كونها منه إشكال؛ للزوم كون نحو: «زيد موجود» قضيّة ضرورية، كقولنا: «زيد زيد»، وكون حمله عليه كحمل الشيء علىٰ نفسه، ومجازية مثل قولنا: «زيد معدوم»، وقولنا: «زيد إمّا موجود، وإمّا معدوم»، مع عدم الفرق وجداناً بينه وبين قولنا: «زيد إمّا ←

يشكّ في تصويرها.

إنّما الكلام في تصوير قسم رابع؛ هو الوضع الخاصّ والموضوع لـه عامّ، كما يتراءىٰ تصويره من كلام المحقّق الرشتيّ[١].

ولكنّ الحقّ علىٰ خلاف ما فرضـه؛ إذ الجزئيّ ليس بكاسب ولا مكتسب، ولايمكن أن يكون بجزئيّتـه وجهاً وعنواناً للعامّ، كما يمكن أن يكون العامّ وجهاً وعنواناً للأفراد، هذا هو السرّ في استحالـة القسم الرابع. هذا كلّـه بحسب مـقام الفرض والثبوت[٥].

← قائم، أو قاعد» في عدم العنايـة فيـه، فلايبعد أن يلتزم بأنّها وضعت للماهيـة الكلّيـة التي لاتنطبق إلّا على الفرد الواحد.

وتوهّم: أنّ الماهيـة الكذائيـة مغفول عنها حين الوضع بالوجدان.

مدفوع: بأنّ الارتكاز مساعد لذلك، كما نرىٰ من إخبار العوامّ والنساء بمعدوميـة المسمّيات في الأعلام وموجوديتها.

والموضوع في هذا الحكم ليس الماهيـة الكلّيـة القابلـة للانـطباق عـلى الكـثيرين، ولا الشخص الموجود بما هو كذلك، بل الماهيـة التي لاتنطبق إلّا على الفرد الخارجي، وهي متصوّرة ارتكازاً، والأعلام الشخصيـة موضوعـة لها، وهذا أهون من الالتزام بمجازيـة كثير من الاستعمالات الرائجـة بلا عنايـة وجداناً. تأمّل. (مناهج الوصول ١: ٦٧ ـ ٦٨).

١ ـ بدائع الأفكار، المحقّق الرشتي: ٤٠ / السطر ٢٣.

٥ ـ وما يقال: من عدم امتناع كون العامّ مرآة للخاصّ ووجهاً لـه، دون الخاصّ للـعامّ، غـير صحيح؛ لأنّ العـامّ ـ أيـضاً ـ لايـمكن أن يكـون مـرآة للـخاصّ بـما أنّـه خـاصّ؛ لأنّ الخصوصيات وإن اتّحدت مع العامّ وجوداً، لكن يخالفها عنوانـاً وماهيـة، ولايـمكن أن يحكي عنوان إلّا عمّا بـحذائـه، فـالإنسـان لايـحكي إلّا عـن حـيثيـة الإنسـانيـة، لا خصوصيات الأفراد، فلايكفي للوضع للأفراد تصوّر نفس عنوان العامّ الذي ينحلّ الخاصّ والفرد إليـه وإلىٰ غيره، بل لابدّ من لحاظ الخاصّ، ولايعقل الوضع إلّا مع تصوّر الطرفين، ولو بالإجمال، فلو تقوّم الوضع بمرآتـيـة العـنوان للـموضوع لـه، كـان عـموم الوضـع ←

المعنى الحرفي

وأمّا بحسب مقام الإثبات، فذكرت لكلّ من الأقسام المفروضة أمثال، وقد اضطربت أفهام الأعلام في خصوص القسم الثاني؛ وهو الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ، الذي يتمثّل بالحروف، فالاختلاف كلّه إنّما هو فيما هو الموضوع له في الحروف.

← وخصوص الموضوع له كالعكس محالاً، وإلّا ـ كما هو الحقّ ـ يكون كلاهما ممكنين.
والتحقيق: أنّ تصوّر العامّ قد يكون موجباً لانتقال الذهن إلىٰ مصاديقه بوجه إجمالي، فيتصوّر العامّ ويوضع اللفظ بإزاء ما هو مصداقه، ويكون هذا العنوان الإجمالي المشير، آلة للوضع للأفراد، ولايحتاج في الوضع إلىٰ تصوّرها بخصوصياتها تفصيلاً، بل لايمكن ذلك؛ لعدم إمكان الإحاطة بها تفصيلاً، لعدم تناهي أفراد الطبيعي، وبهذا المعنىٰ يكون خصوص الوضع وعموم الموضوع له ممكناً. (مناهج الوصول ١: ٥٩ ـ ٦٠).
وبذلك يظهر: ضعف ما عن بعض الأفاضل من أنّ الطبيعة كما يمكن أن تلاحظ مهملة جامدة، يمكن لحاظها سارية في أفرادها، مندرجة في مصاديقها، وعليه تكون عين الخارج ونفس المصاديق؛ ضرورة اتّحاد الماهية والوجود في الخارج، والانفصال إنّما هو في الذهن، فتصحّ مرآتيتها للأفراد؛ إذ الاتّحاد الخارجي لايصحّح الحكاية، وإلّا لكانت الأعراض حاكية عن جواهرها، ومن الواضح: أنّ المشخّصات غير داخلة في مفهوم العامّ فكيف يحكي عنها، والحكاية تدور مدار الوضع والدخول في الموضوع له.
ثمّ إنّ هناك قسماً خامساً بحسب التصور وإن كان ثبوته في محلّ المنع وهو: أنّ عموم الموضوع له قد يكون بوضع اللفظ لنفس الطبائع والماهيات كأسماء الأجناس؛ فإنّها موضوعة لما هو عامّ بالحمل الشائع، من دون أخذ مفهوم العموم فيه، وإلّا يلزم التجريد والتجوّز دائماً؛ لكونها بهذا القيد آبية عن الحمل، وأُخرىٰ يكون الموضوع له هو العامّ بما هو عامّ، كما أنّه في الخاصّ كذلك دائماً؛ إذ الموضوع له هو الخاصّ بما هو خاصّ. (تهذيب الأُصول ١: ٨ ـ ٩).

فقد قال المحقّق الرضيّ: إنّ الاسم والحرف كليهما في مرتبة الذات سيّان، من دون فرق جوهريّ بينهما، والخصوصيّة الاستقلاليّة والغيريّة ناشئة من قِبَل الاستعمال.

وقال أيضاً في تحقيق كلامه: إنّ الاسم ما دلّ على معنىٰ في نفسه، والحرفَ ما دلّ علىٰ معنىٰ في غير هذه الكلمة.

وهذا في قبال من قال: إنّ معنى التعريف؛ أنّ الاسم كلمة دلّت في نفس هذا المعنىٰ، والحرف كلمة دلّت علىٰ معنى في غير هذا المعنىٰ، والفرق بين الاسم والحرف هو الفرق بين العرض والجوهر.

وخلاصة هذا النزاع: إنّما هو في ضمير «في نفسه» و «في غيره» بإرجاعه تارة: إلى الكلمة، وأُخرىٰ: إلى المعنىٰ[١].

وقد اختار المحقّق الخراسانيّ كلام الرضيّ، وقال: بأنّ المعنىٰ في حدّ ذاته لا مستقلّ، ولا لا مستقلّ، والخصوصيّات ناشئة عن طور الاستعمالات[٢].

وقال السيّد الشريف في حاشيته على «المطوّل»: إنّ المعنىٰ إن كان ملحوظاً على النحو الآليّ والمرآتيّ يكون حرفيّاً، وإن كان ملحوظاً علىٰ نحو الاستقلال والنفسيّة يكون اسميّاً، ومناط المعنى الاسميّ والحرفيّ هو اللّحاظ الاستقلاليّ والآليّ[٣].

وقال بعض المحشّين على «القوانين»: إنّ المعنى الحرفيّ هو الارتباط بين المفاهيم المستقلّة، والألفاظ والحروف موضوعة بإزاء تلك الارتباطات، وأمّا المعنى الاسميّ فهو نفس هذه المفاهيم المستقلّة التي لا ربط بينها في حدّ ذاتها

---

١ ـ شرح الكافية ١: ٩ و ١٠.

٢ ـ كفاية الأُصول: ٢٦ ـ ٢٧.

٣ ـ المطوّل: ٣٧٢ ـ ٣٧٤.

مع قطع النظر عن المعاني الحرفيّة[١].

وقال المحقّق العلّامة صاحب «الحاشية»: إنّ المعنى الحرفيّ هو الإنشائي الإيقاعيّ، والمعنى الاسميّ ما ليس كذلك[٢].

وأنت خبير: بأنّ في تمام هذه الأقوال ما لايخفىٰ:

أمّا ما أفاده المحقّق الرضيّ والذي اختاره المحقّق الخراسانيّ، فهو أنّ من المعلوم عدم إمكان استعمال «من» و «إلىٰ» علىٰ نحو الخبريّة أو الابتدائيّة، وهذا ممّا لايمكن إنكاره، فإن لم يكن فرق ذاتيّ بين الحروف والأسماء بحسب المعنىٰ، فَلِمَ لايمكن استعمال كلّ واحد في محلّ الآخر؟!

وأمّا ما أفاده الآخرون في تحقيق التعريف، ففيه: أنّه علىٰ خلاف تعريف المشهور: بأنّ «من» للابتداء، و «إلىٰ» للانتهاء[٣] مع أنّه لو دلّت علىٰ معنىٰ في غير هذا المعنىٰ، فكيف يمكن دلالتها على الابتداء والانتهاء؟!

وأمّا ما أفاده صاحب «الحاشية» فليس علىٰ ما ينبغي؛ فإنّ المعاني الإنشائية ما توجد في عالم الاعتبار؛ بحيث لاتكون حقيقتها إلّا حقيقة اعتبارية صرفة، مثل الملكيّة، والزوجيّة وأمثالهما، وأمّا المعاني الحرفيّة فكلّها وجودات حقيقيّة، وهذا ممّا لايقبل الإنكار.

وأمّا ما أفاده الآخرون[٤] من نقد كلامهم فتامها قد يخلو من التأمّل[٥]

---

١ ـ قوانين الأُصول ١: ١٠ / السطر ٥، عند قول المصنّف «وكذلك الفعل»، حاشية السيّد علي القزويني.

٢ ـ لم نعثر عليه في هداية المسترشدين، وانظر نهاية الأُصول: ٢٠.

٣ ـ شرح الكافية ٢: ٣١٩ و ٣٢٤، مغني اللبيب ١: ٧٤ و ٢١٨.

٤ ـ فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ١: ٤٧، درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٣٦ ـ ٤٠، نهاية الأفكار ١: ٣٨ ـ ٥٢.

٥ ـ كذا في المتن ولعلّه يدل على صحّة بعض الآراء.

وارتكاب المشقّات التي لاتزيد المتعلّمين إلّا مرارة وكلالةً.

نعم، يمكن إرجاع بعض هذه المقالات إلىٰ ما نحن بصدد تحقيقه، كما سيجيء إن شاء الله تعالىٰ.

فنقول ومن الله التوفيق: إنّنا إذا سلخنا أذهاننا عن الألفاظ في مثال «سرت من البصرة إلى الكوفة» أو «سر من البصرة إلى الكوفة» لانرىٰ إلّا السير الخارجيّ ممتدّاً بهذا الامتداد الخاصّ، والبصرة، والكوفة، وأمّا أوّليّة السير وآخريته فليس بحذائهما شيء في الخارج قبال تلك الأشياء الخارجيّة المذكورة.

نعم، هذا الامتداد المعيّن الذي يقال له: «السير» إذا وقع في الخارج كان له حدّ؛ هو الانقطاع والتناهي بالنسبة إلى الطرفين؛ أعني طرفيه المحاذي أحدهما للبصرة، وآخرهما للكوفة، فتعيّن امتداد السير في الخارج إنّما هو بانقطاع أطرافه وتناهيها المحاذي أحدهما للمبدأ، والآخر للمقصد.

وهذا التناهي والانقطاع الخارجيّ، إنّما هو منشأ لانتزاع مفهوم الأوّلية والآخريّة، وهذا من غير أن يكون بإزاء نفس الأوّلية والآخريّة شيء في الخارج، كما يكون بإزاء السير والبصرة والكوفة شيء في الخارج، مع قطع النظر عمّا يوجد في وعاء الذهن.

وأمّا اللّحاظ الذهنيّ فهو علىٰ نحوين:

تارة: يلاحظ عين ما يكون واقعاً في الخارج؛ بأن يلاحظ ذلك الامتداد المتناهي الأطراف بالبصرة والكوفة، بدون تعقّل للوصف الانتزاعيّ من الأوّلية والآخريّة اللّتين لا حقيقة لهما في الخارج، فتكون حينئذٍ القضيّة المعقولة في الذهن قضيّة تامّة مرتبطة بعض أجزائها ببعض، حاكية عمّا يكون واقعاً في الخارج، فيكون نفس هذا الربط بين السير والبصرة وبين السير والكوفة ـ أي

نفس تناهي السير وانقطاعه المعقول في الذهن ـ هو معنىٰ «من» و «إلىٰ» هذا إذا لوحظ عين ماهو واقعٌ موجودٌ في الخارج.

وأُخرىٰ: تلاحظ بالإضافة لما في الخارج، مفاهيم أُخرى انتزاعيّة من الخصوصيّات والنفسيّات الخارجيّة، مثلما إذا لوحظ قبال تصوّر السير والبصرة والكوفة، مفهوم الأوّليّة والآخريّة؛ بانتزاعهما من السير المتناهي الأطراف، فيكون في وعاء الذهن الأوليّةُ والآخريّة والسير والبصرة والكوفة، فالمعقول في الذهن هذه المفاهيم المتشتّتة التي لا ربط بينها، وهذه المتشتّتات ليست إلّا المتصوّرات الذهنيّة التي قد تصلح لأن تكون قضيّة.

اللهمّ إلّا أن ينقسم إلىٰ روابط تربط بين هذه المتشتّتات المتفرّقات، فيقال: «إنّ أوّل سيري من البصرة، وآخره من الكوفة» فحينئذٍ لوحظ أيضاً السير الخاصّ الخارجيّ المقتطع الطرفان بما أنّه وقع في الخارج.

وخلاصة الكلام: أنّ تعقّل ما يكون واقعاً في الخارج، هو بعينه تعقّل الأشياء المرتبطة بعضها ببعض، ويكون الربط بينها حقيقة الربط وما يكون ربطاً بالحمل الشائع الصناعيّ، لا الربط بالحمل الأوّلي، والأوّليّة والآخريّة والربط والارتباط، ليست إلّا مفاهيم الربط، ومفاهيم الربط ليست بمقيّدة للارتباط بين الأشياء والمفاهيم الكلّيّة حقيقة، ولذا كانت مفاهيم الأوّليّة والآخريّة والبصرة والكوفة والسير في حدّ ذاتها، ليست إلّا صرف المتصوّرات الذهنيّة، وما لاينقسم إليها ما يكون بالحمل الشائع ربطاً، ومع الانضمام تكون القضيّة العقليّة حاكية عمّا وقع في الخارج، ويصير السير حينئذٍ مرتبطاً بالسير المتناهي بالبصرة والكوفة.

فهذه الروابط كلّها مصاديق الربط، ومصاديق الربط عبارة أُخرىٰ عن السير الذي وقع في الخارج، والمعاني الحرفيّة ما يوجد بها الارتباط بين المفاهيم

المتفرّقة، وهي هذه الروابط الحقيقيّة، والابتداء والانتهاء هما الروابط بالحمل الأوّلي.

وإن شئت قلت: المعاني الحرفيّة ما يوجد بها الارتباط بين المفاهيم المتفرّقة المتشتّتة، والمعاني الاسميّة نفس هذه المتفرّقات. هذا هو الفرق بين المعنى الاسميّ والمعنى الحرفيّ.

وأمّا مناط الفرق وسرّ هذا الافتراق، فهو ما أشرنا إليه؛ من أنّ الملحوظ المتعقّل في الذهن، لابدّ وأن يكون عين ما وقع أو عين ما سيقع في الخارج من المفاهيم المرتبطة؛ فإنّ السير الذي يقع في الخارج، لابدّ وأن يكون مقطوع الطرفين، وانقطاع الطرفين في الخارج عين الارتباط في الذهن، وهذا هو معنى الربط الحقيقيّ الذي يكون الحرف موضوعاً بإزائه.

وأمّا إذا كان الملحوظ هو المفاهيم، لابما أنّها عين ما وقع في الخارج، بل بما أنّها مفاهيم تصوّرية، أو بما أنّ الارتباطات الملحوظة في الذهن، ارتباطات مفهوميّة انتزاعيّة، مثل مفهوم الابتداء والانتهاء، فلايكون حينئذٍ إلّا صِرف التصوّرات الذهنيّة المتشتّتة، لا ربط بعضها ببعض، فهذه هي المعاني الاسميّة غير المشوبة بالمعاني الحرفيّة.

ومن هنا انقدح ما في كلام بعض المحقّقين: من أنّه لافرق بين الأسماء...[1].

---

١ ـ هاهنا سقط في أصل النسخة الخطّية.

المقصد الأوّل

في الأوامر

المطلب الأوّل

فيما يتعلّق بمادّة الأمر

الجهة الثالثة

الطلب والإرادة

دليلا الأشاعرة علىٰ وجود صفة نفسانية قبال العلم

أحدهما: أنّ الطلب اللّفظي، قد يتحقّق بلا إرادة قائمة بذات المتكلّم تكون مبدءً له، كأمره تعالىٰ إبراهيم عليه السلام بذبح ولده، وأمثاله من الأوامر الامتحانيّة، ولابدّ لهذا الطلب اللّفظي من مبدأ حالّ في نفس المتكلّم، وحيث لم يكن الإرادة بالضرورة، وليس شيء آخر من الأوصاف النفسانيّة صالحاً للمبدئيّة، فلا محالة يكون هو الطلب النفسيّ. فإذا وقع في مورد، ثبت الإمكان، فليكن كذلك في سائر الأوامر، بل في مطلق الكلام[1].

وأجاب عنه المحقّق الخراساني رحمه الله علىٰ مسلكه في تحرير محلّ النزاع: بأنّ الإرادة الإنشائيّة كالطلب الإنشائيّ في مورد النقض محقّقان، والإرادة

---

١ ـ أنظر شرح القوشجي على التجريد: ٢٤٦ / السطر ١١.

الحقيقيّـة كالطلب الحقيقيّ غير محققّين[١] وقد عرفت ما فيـه[٦].

والتحقيق في الجواب: أنّ المنشأ لتلك الأوامر هو الإرادة الحقيقيّـة أيضاً، لكنّها الإرادة المتعلّقـة بالغايات والمقدّمات التي لاتحصل إلّا بالأمر بنفس ذي المقدّمـة.

بيان ذلك: أنّ الكمالات الفعليّـة التي لأجلها شرعت التكاليف الإلهيّـة، قد لاتحصل إلّا بإتيان نفس المأمور بـه، كالأوامر الحقيقيّـة؛ فإنّ في صدور متعلّقاتها من المكلّف مصالحَ لاتحصل إلّا بـه، وقد تـحصل بـنفس المـقدّمات المسبِّبـة لذيها؛ بنحو يعتقد المكلّف أنّ الآمر أراد صدور ذي المقدّمـة، فمن إرادة الغـايـة ينبعث إرادة إلى المقدّمات التي بوجودها تحصل الغايـة، ولمّا كان حصول الغايـة متوقّفاً علىٰ نفس طلب ذي المقدّمـة، فلا محالـة ينبعث إرادة إلىٰ طلبـه.

مثلاً: في أمر الخليل عليه السلام الذي هو مورد النقض، لو أراد الله تعالىٰ حصول مرتبـة من الكمال لـه، التي لاتحصل إلّا بتقديم إرادة الله علىٰ إرادتـه، وإعراضـه عمّا سواه تعالىٰ بإعراضـه عن أحبّ أعزّتـه وفلذّة كبده وقرّة عينـه، فهذه الإرادة لاستكمال الخليل تصير مبدءً لإرادة مقدّمات ذبح الولد؛ بحيث يقطع الخليل عليه السلام بأنّـه تعالىٰ أراد منـه الذبح؛ فإنّ الغايـة كـما تـحصل بـالذبـح تـحصل بـنفس المقدّمات.

بل الذبح بما هو نتيجـة فعلـه الاختياريّ، غير دخيل في حصول الكمال

---

١ ـ كفايـة الأُصول: ٨٦.

٦ ـ إنّـه لا معنىٰ محصّل للإرادة الإنشائيـة، بل لا معنىٰ للوجود الإنشائيّ والاعتباري للحقائق المتحقّقـة، كالسماء والأرض والإنسان. نعم، يعتبر العقلاء أُموراً، لا حقيقـة لها لمسـيس الحاجـة إليها، كالزوجيـة والملكيـة وسائر الاعـتباريات، فـليس للإرادة والطـلب فـرد حقيقي، وفرد إنشائي. (الطلب والإرادة: ٢٧).

المطلوب، بل الكمال يحصل بتسليمه لأمر المولىٰ، وإتيان ما في قدرته من أسباب الذبح؛ من تلّه للجبين، ووضع المدية على الحلقوم، والإمرار بشدّة لإرادة الذبح فلم يبق من أسبابه الاختياريّة شيء إلّا أتىٰ به، فوقع منه ما في قدرته، وما لم يقع لم يكن تحت قدرته. فإذا سلّم لهذا الأمر العظيم الذي تصغر دونه المُعْظمات، حصل له الكمال التامّ المتوقّع الذي لايحصل إلّا بالمقدّمات. فإرادة حصول هذه الغاية العظمىٰ، صارت سبباً لإرادة المقدّمات علىٰ نحو اعتقد الخليل عليه السلام مطلوبيّة ذي المقدّمة منه؛ فإنّ الغاية لم تكن مترتّبة على المقدّمات إلّا بهذا النحو، وحصولها به لم يكن ممكناً إلّا بالأمر بالذبح، فالأمر به مسبّب عن هذه الإرادة، فلم يكن غيرَ الإرادة شيء نسمّيه «الطلب»[٧].

---

٧ ـ وبالجملة: ما هو فعل اختياري للآمر هو الأمر الصادر منه، وهو مسبوق بالمبادئ الاختيارية، سواء فيه بين الأوامر الامتحانية وغيرها، وإنّما الفارق بينهما بالدواعي والغايات.

فالداعي للأوامر غير الامتحانية ـ وما يكون باعثاً للأمر وغاية له ـ هي الخاصية المدركة من المتعلّقات، فالداعي إلى الأمر بإتيان الماء للشرب هو الوصول إلى الخاصّية المدركة.

وأمّا الداعي إلى الأوامر الامتحانية والإعذارية هو امتحان العبد واختباره، أو إعذار نفسه. (الطلب والإرادة: ٢٤).

هذا كلّه في الأوامر الصادرة من الموالي العرفية. وأمّا الأوامر والنواهي الإلٰهية ـ ممّا أوحى الله إلى أنبيائه ـ فهي ليست كالأوامر الصادرة منّا في كيفية الصدور، ولا في المعلّلية بالأغراض والدواعي؛ لأنّ الغايات والأغراض والدواعي كلّها مؤثّرات في الفاعل، ويصير هو تحت تأثيرها، وهو غير معقول في المبادئ العالية الروحانية فضلاً عن مبدأ المبادئ جلّت عظمته؛ لاستلزامه للقوّة التي حاملها الهيولىٰ، وتركّب الذات من الهيولىٰ والصورة والقوّة والفعل والنقص والكمال، وهو عين الإمكان والافتقار، تعالىٰ ←

ثانيهما: أنّه لو كان مبدأ الأوامر اللّفظية هي الإرادة، لوجب أن يكون في أمر الكفّار بالإسلام وأمر الناس بإتيان شيء، حصول المأمور به بالضرورة؛ لعدم تخلّف مراد الله تعالىٰ عن إرادته الواجبة؛ لكن يتخلّف حصول المأمور به عن الطلب كثيراً، فيجب أن لايكون مبدؤه الإرادة. وحيث لابدّ للطلب اللّفظي من

← عنه.

فما هو المعروف بينهم: «إنّه ـ تعالىٰ ـ يفعل للنفع العائد إلى العباد»، مشترك في الفساد والامتناع مع فعله للنفع العائد إليه.

ولايلزم ممّا ذكرنا أن يكون فعله لا لغرض وغاية، فيكون عبثاً؛ لأنّ الغاية في فعله ـ وهو النظام الأتمّ التابع للنظام الربّاني ـ هو ذاته تعالىٰ، والفاعل والغاية فيه تعالىٰ واحد، لايمكن اختلافهما، لابمعنىٰ كونه تعالىٰ تحت تأثير ذاته في فعله؛ فإنّه ـ أيضاً ـ مستحيل بوجوه، بل بمعنىٰ أنّ حبّ ذاته مستلزم لحبّ آثاره استجراراً وتبعاً، لا استقلالاً واستبداداً. فعلمه بذاته علم بما عداه في مرتبة ذاته، وعلّة لعلمه بما عداه في مرآة التفصيل، وحبّه بذاته كذلك، وإرادته المتعلّقة بالأشياء علىٰ وجه منزّه عن وصمة التغيّر والتصرّم لأجل محبوبية ذاته وكونها مرضية، لا محبوبية الأشياء، وكونها مرضية استقلالاً. وإلىٰ ذلك أشار الحديث القدسي المعروف: «كنت كنزاً مخفيّاً فأحببت أن أُعرف فخلقت الخلق لكي أُعرف» فحبّ ظهور الذات ومعروفيتها، حبّ الذات لا الأشياء.

وليعلم: أنّ إيحاء الوحي وإنزال الكتب وإرسال الرسل، جزء من النظام الأتمّ الكياني التابع للنظام الأجمل الربّاني، وكيفية تعلّق الإرادة بها ككيفية تعلّقها بالنظام الكياني، بنحو التبعية والاستجرار للنظام الربّاني؛ أي حضرة الأسماء والصفات، وهي الكنز المخفي المحبوبُ بالذات، والمحبّ والمحبوب والحبّ عين الذات.

فتحصّل ممّا ذكرنا: وهن تمسّك الأشعري لإثبات مطلوبه بالأوامر الامتحانية؛ فإنّه ـ مع ما عرفت بطلانه ـ لو فرض كلام نفسيّ، وطلب نفسي لنا فيها لايمكن تصوّره في ذات القيّوم الواجب جلّ وعلا، وهل هذا إلّا قياس الحقّ بالخلق والتراب وربّ الأرباب ولعلّ النملة ترىٰ أنّ لله زبانيتين. (الطلب والإرادة: ٢٦ ـ ٢٧).

مبدأ، ولايكون غيرَ الطلب النفسيّ شيء آخر، فيكون هو المبدأ[١].

فبرهانهم علىٰ هيئة قياس استثنائيّ، ينتج من رفع التالي رفع المقدّم، فيقال: لو كانت الإرادة الواجبة مبدءً للطلب اللّفظي، لزم حصول المطلوب بالضرورة، لكنّ المطلوب لايحصل كثيراً ما بالضرورة، فلم تكن الإرادة مبدءَ له.

ثمّ ينضمّ إليه: أنّ الطلب اللّفظي لابدّ له من مبدءٍ، وليس سوى الطلب النفسي ما يكون مبدءً، فيكون هو المبدأ لا غير. ولمّا ثبت في مورد، فليكن سائر الموارد كذلك.

وأجاب عنه العدليّة بما حاصله: أنّ الإرادة التي لاتتخلّف عن المراد، هي إرادته تعالىٰ فعل نفسه، وأمّا إرادته فعل غيره فلايلزم أن لاتتخلّف[٢].

وأجاب المحقّق الخراسانيّ بما يرجع إلىٰ جوابهم؛ فإنّ الإرادة التكوينيّة هي إرادة فعله تعالىٰ، والإرادة التشريعيّة هي إرادة فعل غيره[٣].

الجبر والتفويض

وإلىٰ هنا تمّ كلام الفريقين، ولايحتاج إلىٰ شيء آخر، لكن المحقّق الخراسانيّ قدس سره أضاف شيئاً آخر غير مربوطٍ بالنزاع؛ وهو تفسير الإرادة بالعلم بالنظام الأتمّ الأصلح علىٰ ما هو مذاق الحكماء[٤].

ثمّ عقّبه: بأنّ الإرادة التكوينيّة والتشريعيّة إذا توافقتا فلابدّ من الإطاعة

---

١ ـ أُنظر شرح القوشجي على التجريد: ٣٤٠ / السطر ٢١، والفصول الغرويّة: ٦٨ / السطر ٢٨ و٣٦، وكفاية الأُصول: ٨٨.

٢ ـ الفصول الغرويّة: ٦٨ / السطر ٣٨.

٣ ـ كفاية الأُصول: ٨٨ ـ ٨٩.

٤ ـ القبسات: ٣٢٢، الحكمة المتعالية ٦: ٣٣٣، شوارق الإلهام: ٥٥ / السطر ١٢.

والإيمان، وإذا تخالفتا فلا محيص عن أن يختار الكفر والعصيان[١].

فتولّد منه الإشكال المعروف، الذي أشار إليه قائلهم بقوله:

مى خوردن من، حقّ ز أزل ميدانست

گر مى نخورم، علم خدا جهل بُوَد[٢]

فأجاب عنه قدس سره بما لايشفي العليل، ولايحسم مادّة الإشكال، بل يؤكّده ويؤيّده، حتّى انتهى الأمر إلىٰ كسر رأس القلم[٣].

فلابدّ من بيان أصل الإشكال، والتفصّي عنه بنحو الإجمال؛ فإنّ دفعه تفصيلاً متوقّف علىٰ مقدّمات لايمكن تحصيلها إلّا في مقرّه من العلوم العالية.

فنقول: أصل الإشكال هو أنّ الإرادة إذا كانت هي العلم بالنظام الأتمّ، وقد تعلّق العلم بوجود الفعل عن العبد، فيكون واجب الحصول، وهو مضطرّ في إيجاده، فكيف يكون مثل هذا الفعل مورداً للحسن والقبح والمثوبة والعقوبة؟!

وبالجملة: إنّ فعل العبد إن علم الله وجوده، وتعلّق به قضاؤه وإرادته، فهو واجب الصدور، وإلّا فيكون ممتنع الصدور، فكيف يكون العبد قادراً عليه، ويستحقّ به الثواب والعقاب كما عليه العدليّة؟!

ولقد أجاب عنه المحقّق البارع نصير الملّة والدين قدس سره: بأنّ العلم تابع للمعلوم، لا المعلوم للعلم، فلايكون تعلّق العلم موجباً للوجوب والامتناع في المعلوم[٤].

وردّه بعض المحقّقين من الفلاسفة: بأنّ تابعيّة العلم للمعلوم إنّما هي في

---

١ ـ كفاية الأُصول: ٨٩ ـ ٩٠.

٢ ـ رباعيّات عمر الخيّام: ٢٥٠، وقد عرّبه السيّد الصافي النجفي إلى قوله:

درى الله قِدماً بارتشافي للطِّلا ... فإن أجتنبها ينقلب علمه جهلاً

٣ ـ كفاية الأُصول: ٨٩ ـ ٩٠.

٤ ـ نقد المحصّل: ٣٢٨.

العلوم الانفعاليّة، لا الفعليّة، وهو تعالىٰ علمه فعليّ، فالمعلوم تابع للعلم[١].

وهذا الإشكال واضح الورود علىٰ ظاهر كلامه، ولكن يمكن توجيهه بما لايرد عليه.

توضيحه: أنّ علّية كلّ مرتبة من مراتب نظام الكلّ لمرتبة تالية منه، إنّما تكون لخصوصيّة ذاتيّة فيها، وهي غير مجعولة، بل الجاعل أوجدها، والخصوصيّة ذاتيّة ثابتة لها بلا جعلٍ، فما كان العلم بالنسبة إليه فعليّاً هو وجود النظام، وأمّا كون المراتب ذات خصوصيّةٍ ذاتيّة ـ أي خصوصيّة العلّية والمعلوليّة ـ فليس العلم بالنسبة إليها فعليّاً، بل هو شبيهٌ بالانفعاليّ، وتابعٌ للمعلوم[٨].

---

١ ـ الحكمة المتعالية ٦: ٣٨٤ ـ ٣٨٥.

٨ ـ إنّه بعدما علم: أنّ التفويض ـ وهو استقلال الممكن في الإيجاد والفاعلية ـ والجبر ـ وهو سلب التأثير عن الموجود، ومزاولته تعالىٰ للأفعال والآثار مباشرة وبلا وسط ـ مستحيلان، اتّضح سبيل الأمر بين الأمرين، وهو كون الموجودات الإمكانية مؤثّرات، لكن لابالاستقلال، وفيها الفاعلية والعلّية والتأثير، لكن من غير استقلال واستبداد، وليس في دار التحقّق فاعل مستقلّ سوى الله تعالىٰ. وسائر الموجودات كما أنّها موجودات لابالاستقلال، بل روابط محضة، ووجودها عين الفقر والتعلّق، ومحض الربط والفاقة، تكون في الصفات والآثار والأفعال كذلك، فمع أنّها ذات صفات وآثار وأفعال، لم تكن مستقلّات في شيء منها، كما تقدّم برهانه.

فمن عرف حقيقة كون الممكن ربطاً محضاً، عرف أنّ فعله مع كونه فعله، فعل الله سبحانه، فالعالم بما أنّه ربط صرف وتعلّق محض، ظهور قدرة الله وإرادته وعلمه وفعله، وهذا عين المنزلة بين المنزلتين والأمر بين الأمرين.

ولعلّه إليه أشار في قوله ـ وهو الحقّ ـ: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَـٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾؛ حيث أثبت الرمي من حيث نفاه فقال: «رميت وما رميت»؛ فإنّ الرمي كونه منه لم يكن بقوّته ←

→ واستقلاله، بل بقوّة الله وحوله. وقوله: ﴿وَمَا تَشَآءونَ إِلّا أَنْ يَشَآءَ ٱللهُ﴾ فأثبت المشيّة لله من حيث كونها لهم، لابأن يكون المؤثّر شيئين أو فعلين بالاشتراك، بل بما أنّ مشيّة الممكن ظهور مشيّته تعالىٰ وعين الربط والتعلّق بها. (الطلب والإرادة: ٣٦ـ ٣٧).

ثمّ إنّ علمه وإرادته تعلّقا بالنظام الكوني على الترتيب العلّي والمعلولي، ولم يتعلّقا بالعلّة في عرض معلوله، وبالمعلول بلا وسط؛ حتّى يقال: إنّ الفاعل مضطرّ في فعله، فأوّل ما خلق الله تعالىٰ هو حقيقة بسيطة روحانية، بوحدتها كلّ كمالٍ وجمالٍ، وجفّ القلم بما هو كائن، وتمّ القضاء الإلهي بوجوده، ومع ذلك، لمّا كان نظام الوجود فانياً في ذاته ذاتاً وصفة وفعلاً، يكون كلّ يوم هو في شأن.

فمن عرف كيفية ربط الموجودات علىٰ ترتيب سببي ومسبّبي إليه تعالىٰ يعرف أنّها ـ مع كونه ظهوره تعالىٰ ـ تكون ذات آثار خاصّة، فيكون الإنسان مع كونه فاعلاً مختاراً ظلّ الفاعل المختار وفاعليته تعالىٰ ﴿وَمَا تَشَآءونَ إِلّا أَنْ يَشَآءَ ٱللهُ﴾.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّ تعلّق إرادته تعالىٰ بالنظام الأتمّ، لاينافي كون الإنسان فاعلاً مختاراً، كما أنّ كون علمه العنائي منشاءً للنظام الكياني لاينافيه، بل يؤكّده، هذا. (الطلب والإرادة: ٦٥).

إرشاد: مع أنّ أثر كلّ ذي أثر وفعل كلّ فاعل، منسوب إلى الله تعالىٰ وإليها ـ كما عرفت ـ لكن خيراتها وحسناتها وكمالاتها وسعاداتها كلّها من الله، وهو تعالىٰ أولى بها منها، وشرورها وسيّئاتها ونقائصها وشقاواتها ترجع إلىٰ نفسها، وهي أولىٰ بها منه تعالىٰ؛ فإنّه تعالىٰ لمّا كان صرف الوجود، فهو صرف كلّ كمال وجمال، وإلّا يلزم عدم كونه صرفاً، وهو يرجع إلى التركيب والإمكان، فالخيرات كلّها مجعولات، ومبدأ الجعل فيها هو الحقّ تعالىٰ.

والشرور التي في دار الطبيعة المظلمة، من تصادمات الماديّات وضيق عالم الطبيعة، وكلّها ترجع إلىٰ عدم وجود أو عدم كماله، والأعدام مطلقاً غير متعلّقة للجعل، بل المضافة منها من لوازم المجعول وتضايق دار البوار وتصادم المسجونين في سجن الطبيعة وسلاسل الزمان، فكلّها ترجع إلى الممكن.

←

وليعلم: أنّ مناط استحقاق العبد للثواب والعقاب، ليس هو إراديّة الفعل ومجرّد صدوره عن العلم والإرادة، كيف! وجميع الحيوانات تكون أفعالها عن علمٍ وإرادةٍ بالضرورة، فلو كان مجرّد صدور الفعل عن علمٍ وإرادةٍ، مصحّحاً لاستحقاق العقوبة، للزم الالتزام بصحّة عقوبة الحيوان، مع قضاء الضرورة ببطلانه.

والتحقيق: أنّ مناط الاستحقاق وصحّة العقوبة، هو اختياريّة الفعل، وليست الاختياريّة بمجرّد الصدور عن علم وإرادةٍ كما يظهر من المحقّق الخراساني[1] وغيره[2] وإلّا لعاد المحذور.

ولتوضيح الحال لابدّ من تمهيد مقدّمة؛ وهي أنّ الإنسان مخلوقٌ من رقائق مختلفة، هي رقائق العوالم العلويّة والعوالم السفليّة، وله بحسب اقتضاء كلّ رقيقةٍ ميل، فله ميول مختلفة، فباقتضاء رقائقه العلويّة له ميل إلىٰ جهة العلوّ وعالم التقديس والتنزيه، فيحنّ إلى الكمال وحقيقة العبوديّة، وباقتضاء رقائقه السفليّة يميل إلىٰ جهة السفل والمنزلة الحيوانيّة والشيطانيّة، ويحنّ

← فما أصابك من حسنة وخير وسعادة وكمال فمن الله، وما أصابك من سيّئة وشرّ ونقص وشقاء فمن نفسك، لكن لمّا كانت النقائص والشرور اللازمة للوجودات الإمكانية من قبيل الأعدام المضافة والحدود والماهيات، كان لها وجود بالعرض، وما كان كذلك فمن عند الله، لكن بالعرض، فالخيرات من الله بالذات، ومنسوب إلى الممكنات بالعرض، والشرور من الممكنات بالذات، ومنسوب إليه تعالىٰ بالعرض.

فحينئذٍ يصحّ أن يقال: كلٌّ من عند الله؛ فإنّه لولا الإيجاد والإفاضة وبسط الخيرات، لم يكن وجود ولا حدّه ولا طبيعة ولا ضيقها، ولعلّ تغيير الأُسلوب وتخلّل لفظة «عند» في قوله تعالىٰ: ﴿قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ ٱللَّهِ﴾ للإشارة إلى المجعولية بالعرض. (الطلب والإرادة: ٣٨ـ٤٠).

١ ـ كفاية الأُصول: ٨٩.

٢ ـ درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٣٣٧، وقاية الأذهان: ١٨٥.

إلى الشيطنة والشهوة البهيميّة والغضب السبعيّ.

والإنسان دائماً بين هاتين الجاذبتين، ومعركة جنود الرحمن والشيطان، وقد أعطاه الله تعالىٰ عقلاً محيطاً مميّزاً للمصالح والمفاسد في العاجل والآجل، حاكماً علىٰ سائر القوىٰ.

ثمّ إنّه تعالىٰ مع إعطائه القوّة المميّزة العاقلة، لم يتركه سدىً، بل بعث إليه النبيّين والمرسلين، وأنزل الكتب السماويّة، هادياً إلى الطريق القويم، مرشداً إلى الصراط المستقيم، داعياً إلىٰ ما به كماله وسعادته، زاجراً عمّا به نقصه وشقاوته.

ثمّ إنّ الإنسان في صدور كلّ فعلٍ منه، لابدّ من تصوّره وترجيحه أحد جانبي الفعل والترك، وحيث كان له عقل مميّز، وله ميول مختلفة ـ حسبما عرفت ـ يجعل الفعل والترك في كفّتي ميزان عقله، فإن رجح جانب الفعل يختار لنفسه فعله، ويفعله بإرادته، أو يختار تركه ويتركه كذلك، فقد يرجّح النفع الدنيويّ العاجل على الضرر الأُخرويّ الآجل فيختاره؛ أي يعتقده خيراً لنفسه، فيفعله باختياره وإرادته، وقد يرجّح تركه فيتركه كذلك.

ولعلّ إلىٰ ما ذكرنا أشار تعالىٰ في سورة الدهر، حيث قال: ﴿هَلْ أَتَىٰ عَلَى ٱلإِنْسَانِ حِينٌ مِنَ ٱلدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَذْكُوراً* إِنَّا خَلَقْنَا ٱلإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعاً بَصِيراً* إِنَّا هَدَيْنَاهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِراً وَإِمَّا كَفُوراً﴾[1].

ولعلّ «النطفة» هي النطفة الروحانيّة التي أشارت إليها أخبار الطينة[2] كما يظهر للمتدبّر فيها. والمشج هو المختلط، والجمع للإشارة إلىٰ كثرة الاختلاط،

---

١ ـ الإنسان (٧٦): ٢ ـ ٤.

٢ ـ بصائر الدرجات: ٣٥ / ٥ و ٣٧ / ١٠، بحار الأنوار ٢٥: ٥٠ / ١٠.

وهذا الاختلاط إشارة إلى الرقائق العلويّة والسفليّة.

والدليل علىٰ أنّ «النطفة» هي الروحانيّة، قوله: ﴿نَبْتَلِيهِ﴾ فإنّ الابتلاء مناسب للروح، لا للجسد والمادّة الجسمانيّة. والسمع والبصر أيضاً هما الروحانيّان منهما؛ بمناسبة الابتلاء والهداية، فبهما يميّز الصلاح من الفساد. وهداية السبيل عبارة عن بعث الأنبياء، وإرسال الرسل، وإنزال الكتب.

وقوله: ﴿إِمَّا شَاكِراً وَإِمَّا كَفُوراً﴾ إشارة إلى اختيار الطاعة، فيكون شاكراً لأنعم الله، أو المعصية فيكون كفوراً.

إذا عرفت ذلك علمت: أنّ مجرّد إتيان العمل بالإرادة، لايوجب استحقاق العقوبة والمثوبة، بل المناط هو الإتيان باختيارٍ وترجيحٍ بحسب ميزان العقل، فالله ـ تعالىٰ شأنه ـ قد مكّنه من تحصيل السعادة، وهداه إلىٰ طرقها، وأعطاه المؤيّدات الداخليّة والخارجيّة، فإذا كفر بأنعم الله واختار لنفسه الشقاوة، فلايلومنّ إلّا نفسه، وإذا اختار السعادة فليشكر ربّه[٩].

---

٩ ـ في المسألة إشكال وتحقيق، أمّا الإشكال:

إنّ الإرادة الإنسانية إن كانت واردة من الخارج بأسباب وعلل منتهية إلى الإرادة القديمة، كانت واجبة التحقّق، من غير دخالة العبد في ذلك، فيكون مضطرّاً وملجأ في إرادته، ولازمه الاضطرار في فعله؛ لأنّ ما يكون علّته التامّة اضطرارية يكون هو ـ أيضاً ـ كذلك، وإن كانت إرادته بإرادته، ننقل الكلام إلىٰ إرادة إرادته، فإمّا أن يتسلسل، أو يلزم الاضطرار والجبر. (الطلب والإرادة: ٤٧).

وأمّا التحقيق الذي به يدفع الإشكال:

اعلم: أنّ الأفعال الاختيارية الصادرة من النفس علىٰ ضربين:

أحدهما: ما يصدر منها بتوسّط الآلات الجرمانية، كالكتابة والصياغة والبناء، ففي مثلها تكون النفس فاعلة الحركة أوّلاً، وللأثر الحاصل منها، ثانياً وبالعرض. وفي هذا الفعل ←

← تكون بين النفس المجرّدة والفعل، وسائط ومبادٍ من التصوّر إلى العزم وتحريك العضلات.
والضرب الثاني: ما يصدر منها بلا وسط، أو بوسط غير جسماني، كبعض التصوّرات التي يكون تحقّقها بفعّالية النفس وإيجادها، لو لم نقل جميعها كذلك ـ مثل كون النفس لأجل الملكة البسيطة الحاصلة لها من ممارسة العلوم خلّاقة للتفاصيل، ومثل اختراع نفس المهندس صورة بديعة هندسية ـ فإنّ النفس مع كونها فعّالة لها بالعلم والإرادة والاختيار، لم تكن تلك المبادئ حاصلة بنحو التفصيل، كالمبادئ للأفعال التي بالآلات الجسمانية؛ ضرورة أنّ خلق الصور في النفس لايحتاج إلىٰ تصوّرها والتصديق بفائدتها والشوق والعزم وتحريك العضلات، بل لايمكن توسيط تلك الوسائط بينها وبين النفس؛ بداهة عدم إمكان كون التصوّر مبدأ للتصوّر، بل نفسه حاصل بخلّاقية النفس.
إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّ العزم والإرادة والتصميم والقصد من أفعال النفس، ولم تكن سبيلها سبيل الشوق والمحبّة من الأُمور الانفعالية، فالنفس مبدأ الإرادة والتصميم، ولم تكن مبدئيتها بالآلات الجرمانية، بل هي موجدة لها بلا وسط جسماني، وما كان حاله كذلك في صدوره من النفس لايكون بل لايمكن أن يكون بينه وبينها إرادة زائدة متعلّقة به، بل هي موجدة له بالعلم والاستشعار الذي في مرتبة ذاتها؛ لأنّ النفس فاعل إلهي، واجد لأثره بنحو أعلىٰ وأشرف، فكما أنّ المبدأ للصور العلمية واجد لها في مرتبة ذاته البسيطة بنحو أعلىٰ وأشرف وأكمل، فكذا الفاعل للإرادة. (الطلب والإرادة: ٥٣ ـ ٥٥).

الجهة الرابعة

في أنّ الأمر إذا كان مطلقاً بلا قرينة هل يحمل على الوجوب أو الندب؟

ولابدّ قبل تحقيق المقام من تقديم أُمور:

الأوّل: في معنى الطلب

قد عرفت أنّ الطلب النفسانيّ الذي ادّعاه الأشاعرة[1] ممّا لا أساس لـه، فاعلم أنّ الطلب عبارة عن البعث والإغراء نحو المطلوب.

وبيان ذلك: أنّ المريد لوجود شيء في الخارج، قد تـتعلّق إرادتـه بإتيانـه مباشرة، فإرادتـه تصير مبدءً لتحريك عضلاتـه وآلاتـه الفعّالـة نحو المـطلوب، فيوجده ويحقّقـه في الخارج.

وقد تـتعلّق إرادتـه بإيجاد الغير لمطلوبـه، فيحرّكـه ويبعثـه نحوه بواسطـة طلبـه وأمره، فكأنّـه يستخدم غيره ويجعلـه كعضلاتـه وآلاتـه الفعّالـة، فيحرّكـه نحوه، كتحريك عضلاتـه.

وهذا البعث والإغراء عبارة عن الطلب، استحبابيّاً كان أو وجوبيّاً، وقبل هذا البعث لايصدق «أنّـه طلبَ منـه» وبعده يصدق كما لايخفىٰ.

الثاني: ما به الامتياز بين مبدأ الطلب الندبي والوجوبي

الثاني: في تحصيل معنى الطلب الندبيّ والوجوبيّ، وبيان ما بـه الافتراق

---

١ ـ أُنظر شرح القوشجي عَلى التجريد: ٢٤٥ / السطر الأخير.

بينهما.

فاعلم: أنّ ما بـه الامتياز بين الشيئين قـد يكـون تـمام الذات، كـامتياز الأجناس العاليـة بعضها مع بعضٍ.

وقد يكون بعض الذات، كامتياز الأنواع من الجنس الواحد.

وقد يكون المنضمّات والأُمور الخارجـة عن الذات، كامتياز الأشـخاص من النوع الواحد.

وهاهنا قسم رابع عند طـائفةٍ مـن الفـلاسفة[1]، وهـو كـون نـفس الذات والحقيقـة المشتركـة ما بـه الامتياز والافتراق؛ بأن يكون لنفس الحقيقـة والذات عَرض عريض ومراتب مختلفـة، كامتياز مـراتب الحـقائق البسـيطـة، كـالخـطّ القصير والطويل، ومراتب الشدّة والضعف في الألوان البسيطـة، كما هو المـقرّر في محالّـه[2].

إذا عرفت ذلك يشبـه أن يكون الامتياز بين مبدأ الطلب الذي هو الإرادة في الوجوبيّ والندبيّ، هو هذا القسم، وأنّ الإرادة لمّا كانت من الحـقائق البسـيطـة كالعلم والوجود والوحدة، تكون لها مراتب مختلفـة، وما بـه الامتياز فيها عين ما بـه الاشتراك، وتكون بينها ذات عَرض عريض.

وأمّا الاختلاف بتمام الذات، حتّىٰ تكون الإرادة الوجـوبيّـة مـتباينـة مـع الندبيّـة، فواضح الفساد.

كما أنّ الامتياز ببعض الذات بـاطلٌ؛ فـإنّها حـقيقـة بسـيطـة، ولايكـون اختلافها بالعوارض، حتّىٰ تكون الإرادتان واحدة، وتكون الإرادة الوجوبيّـة في

---

١ ـ هم فلاسفة الإشراق، أُنظر المطارحات: ٢٩٢ ـ ٣٠٣، وشـرح حكـمة الإشـراق: ٢٣٣ ـ ٢٣٨ و٣٠٣ ـ ٣٠٥.

٢ ـ أُنظر الحكمـة المتعاليـة ١: ٤٢٧.

درجـة واحدة مع الندبيّـة؛ فإنّـه خلاف الضرورة.

بل تكون الإرادة الشديدة والضعيفـة اللّتان هما المبدأ للوجوب والندب، المرتبتين المختلفتين بتمام ذاتهما، والمشتركتين بتمام ذاتهما ـ كما هو الشأن في الامتياز بنحو القسم الرابع من الأقسام ـ كالوجود وسائر البسائط. فـلمّا كـانت الإرادتان مختلفتين، يكون الطلب الناشئ منهما مختلفاً بالتـبع، فـيكون الطـلب الوجوبيّ هو الطلب المتأكّد الناشئ عن الإرادة الشديدة القويّـة، والطلب الندبيّ هو الطلب الغير المتأكّد الناشئ من الإرادة الضعيفـة.

الثالث: الفرق بين الطلب الندبي والوجوبي

إنّ الطلب الذي هو البعث والإغراء نحو العمل، قد يكون متأكّداً ببعض أداة التأكيد، كنونَي التأكيد وغيرهما، وقد يكون مقروناً بترخيص الترك، وقد يكـون مطلقاً غير مقترنٍ بشيء منهما.

وقد عرفت: أنّ الفرق بين مبدئَي الندبيّ والوجوبيّ بالشدّة والضعف، وأمّا الفرق بين نفس الطلبين، فيكون بالاقتران بالترخيص وعدمـه، كما سـيأتي عـن قريب[1].

وأمّا ما قيل: من أنّ الافتراق بينهما إنّما يكون بصحّـة المؤاخذة على الترك وعدمها[2].

وما قيل: من أنّ الوجوب هو الرجحان مع المنع من الترك، والنـدب هـو الرجحان مع الإذن في الترك[3].

---

١ ـ يأتي في الصفحـة ٥١.

٢ ـ أُنظر هدايـة المسترشدين: ١٩١ / السطر ٣٥، والفصول الغرويّـة: ٨٧ / السطر ٣٨.

٣ ـ معالم الدين: ٦٣ / السطر ٥.

فيرد على الأوّل: أنّ صحّة المؤاخذة إنّما هي من الآثار العقليّة التي يتأخّر وجودها عن تحصّل الأمر، ولايمكن دخالتها في تقوّم الأمر المتقدّم عليها.

وعلى الثاني: أنّ الرجحان والرضا بالترك وعدمه، من مبادئ تحصّل الأمر الوجوبيّ والندبيّ، فلايعقل تقوّمهما بهما.

الرابع: دلالة الطلب على الإرادة دلالة عقليّة

إنّ دلالة الطلب على الإرادة وكشفه عنها، لاتكون دلالة وضعيّة جعليّة، بل دلالة عقليّة، كدلالة المعلول علىٰ علّته وكشف الصادر عن منشئه ومصدره؛ فإنّ اللّفظ الصادر عن المتكلّم بما أنّه فعل صادر منه كسائر أفعاله، يدلّ بالدلالة العقليّة علىٰ أنّ فاعله مريد له، ومبدأ صدوره هو إرادة الفاعل واختياره.

كما يدلّ علىٰ أنّ صدوره إنّما يكون لأجل إفادة، ولايكون لغواً باطلاً.

وكذا يدلّ علىٰ أنّ قائله أراد إفادة مضمون الجملة؛ أي الفائدة الخبريّة أو الإنشائيّة مثلاً، لا الفائدة الهزليّة، وكلّ هذه دلالات عقليّة، لا وضعيّة جعليّة.

ويدلّ من حيث إنّه لفظ موضوع، علىٰ أنّ المتكلّم به أراد المعنى الموضوع له، لا المعاني المجازيّة، وسيأتي إن شاء الله في باب المفاهيم، أنّ دلالتها أيضاً من قبيل الدلالات العقليّة[1].

وممّا ذكرنا يظهر النظر فيما أفاده المحقّق الخراسانيّ رحمه الله: من أنّ صيغة الطلب والاستفهام والترجّي وغيرها، تدلّ بالدلالة الالتزاميّة علىٰ ثبوت هذه الصفات، أو انصراف إطلاقها إلىٰ هذه الصورة[2]. انتهىٰ.

---

١ ـ يأتي في الصفحة ٢٦٧ ـ ٢٧١.

٢ ـ كفاية الأُصول: ٨٨.

فإنّ هذه المبادئ ـ مثل الإرادة في الطلب ـ مبدأ لوجود الإنشائيّات، ومتقدّمة عليها تقدّم العلّة على المعلول، ولايعقل تقيّد المتأخّر بالمتقدّم، وتجافي العلّة عن مقامها، وصيرورتها قيداً لمعلولها المتأخّر عنها، حتّىٰ يكون الموضوع له هو المعلول المتقيّد بالعلّة.

مع ما عرفت: من أنّ دلالة الإنشائيّات علىٰ مبادئها، إنّما هي دلالة عقليّة، لا وضعيّة جعليّة، وكشفها عن مبادئها هو كشف المعلول عن العلّة، لا كشف اللّفظ عن معناه الموضوع له.

الخامس: تحرير محلّ النزاع

إنّه قد يقرّر ويحرّر محلّ النزاع في حمل الأمر على الوجوب أو الندب؛ بأنّ موضوع حكم العقلاء باستحقاق العبد للعقوبة والمذمّة واللّوم؛ لخروجه عن مراسم العبوديّة ومخالفته لسيّده ومولاه، هل هو الأمر المتأكّد ببعض أداة التأكيد، ويكون المجرّد عن المؤكّدات غير موضوعٍ لهذا الحكم العقلائيّ؟

أو يكون تمام الموضوع هو الأمر، سواء كان مطلقاً، أو مقروناً بأداة التأكيد، ويكون الاقتران بالترخيص رافعاً لحكم العقلاء؟

وبالجملة: مجرّد صدور الطلب تمام موضوعه، إلّا أن يقترن بالترخيص، هذا بحسب مقام الثبوت.

وهل يحكمون في مقام الشكّ في الاقتران وعدمه بالعقوبة أم لا؟

وقد يحرّر النزاع، بأنّ الأمر المقرون بأداة التأكيد، هل يكشف عن الإرادة

الشديدة التي هي موضوع حكم العقلاء للعقوبة، أم الطلب المطلق الذي لايقترن بالترخيص موضوعه؟

فعلى التقرير الثاني، يكون المدّعىٰ أنّ موضوع حكم العقلاء باستحقاق الذمّ والعقوبة، هو الإرادة الشديدة؛ بحيث لو اطَّلع العبد عليها، ويكون المولىٰ غافلاً غير آمرٍ أصلاً، يجب عليه الإتيان بالمراد، ولو لم يأتِ يكون عاصياً مستحقّاً لها، ويكون النزاع في الكاشف، وأنّه هل هو الأمر مطلقاً، أو المتأكّد منه، وعلىٰ أيّ شيء يحمل في مقام الشكّ في الاقتران بالترخيص أو التأكيد؟

تحقيق المقام:

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّه لا إشكال في أنّ صرف الطلب إذا صدر من المولى المنعم الذي له حقّ المولويّة والسيادة، متوجّهاً إلى العبد الذي له العبوديّة، بأيّ نحوٍ من أنحاء التحقّق ـ باللّفظ، أو بالإشارة، أو الكتابة، أو غير ذلك ـ يجب على العبد إطاعته، ولو خالفه يستحقّ عند العقلاء العقوبة واللّوم والمذمّة، ولايقبلون منه العذر أصلاً، سواء قلنا: بأنّ الطلب تمام الموضوع لهذا الحكم، أو قلنا: بأنّ الطلب كاشفٌ عن الموضوع الذي هو الإرادة الغير المقترنة بالرضا بالترك.

بل لو قلنا: بأنّ الطلب تمام الموضوع، لابدّ من الالتزام بأنّ الموضوع هو الطلب الذي يكون مبدؤه إرادة الانبعاث، لا مطلق الطلب ولو كان مبدؤه إرادة التعجيز والسخريّة مثلاً أو غير ذلك.

وعلىٰ أيّ حالٍ: مجرّد إحراز الطلب من المولىٰ، موضوعٌ لحكم العقلاء؛ إمّا

ذاتاً، وإمّا كشفاً.

بل لو شكّ في مقارنة أمر المولىٰ للترخيص، أو إرادته للرضا بالترك، يكون حكم العقلاء ثابتاً. ولو ترك العبد أمر المولىٰ؛ معتذراً بالشكّ في مقارنته للترخيص، أو مقارنة إرادته للرضا بالترك، عُدَّ عاصياً مستحقّاً للعقوبة والذمّ عند العقلاء كافّة.

وهذا هو العمدة في حمل الطلب المطلق على الوجوب، وإن دلّ علىٰ ذلك أيضاً قوله تعالىٰ: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن لاتَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾[1] بعد قوله: ﴿قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ ٱسْجُدُوا لِآدَمَ﴾[2] فإنّ ذمّه تعالىٰ لإبليس لمخالفته مجرّد أمره بالسجود، كما يظهر من صدر الآية.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّ الطلب المطلق سواء كان مجرّداً عن الترخيص، أو مشكوك التجرّد عنه، محمولٌ على الوجوب، وإنّما يحمل على الندب إذا أُحرزت مقارنته للترخيص، أو مقارنة الإرادة للرضا بالترك.

بل المحقّق القمّي ﷺ، ذهب إلى أنّ الطلب مطلقاً محمول على الوجوب[3] ولاتعقل مقارنة الطلب للترخيص؛ فإنّ البعث إلى الفعل والترخيص في الترك، متنافيان غير مجتمعين، وليست للإرادة مراتب، بل الإرادة مطلقاً حتميّة وجوبيّة، والأوامر الندبيّة كلّها إرشاديّة؛ ترشد إلىٰ ما في متعلّقاتها من المصالح، فالآتي بها لاينال إلّا تلك المصالح، والتارك لها يحرم عنها، وليس في البين طلب أصلاً.

وعلىٰ هذا: يكون الوجوب والندب سنخين متباينين، أحدهما من سنخ

---

١ ـ الأعراف (٧): ١٣.

٢ ـ الأعراف (٧): ١٢.

٣ ـ قوانين الأُصول ١: ٨١ / السطر ١٨.

الطلب، دون الآخر، وهذا ليس ببعيدٍ عن الصواب[١٠].

---

١٠ ـ اعلم: أنّه تختلف إرادة الفاعل فيما صدر منه قوّة وضعفاً، حسب اختلاف أهمّية المصالح المدركة عنده، فالإرادة المحرّكة لعضلاته لنجاة نفسه عن الهلكة، أقوىٰ من الإرادة المحرّكة لها للقاء صديقه، وهي أقوىٰ من المحرّكة لها للتفرّج والتفريح، فمراتب الإرادات ـ قوّة وضعفاً ـ تابعة لإدراك أهمّية المصالح أو اختلاف الاشتياقات، واختلاف حركة العضلات ـ سرعة وقوّة ـ تابع لاختلاف الإرادات كما هو ظاهر. (مناهج الوصول ١: ٢٤٧).

وأنّ الإرادة لمّا كانت من الحقائق البسيطة كالعلم والوجود، يكون التشكيك الواقع فيها خاصّياً ـ ما به الافتراق بين مراتبها عين ما به الاشتراك ـ ولايكون الاختلاف بينها بتمام الذات المستعمل في باب الماهيات، أو بعضها، أو خارجها؛ ضرورة عدم التباين الذاتي بين الإرادة القويّة والضعيفة، ولايكون اختلافهما ببعض الذات؛ لبساطتها، ولابأمر خارج؛ حتّىٰ تكونا في مرتبة واحدة، والشدّة والضعف لاحقان بها، فالإرادة كسائر الحقائق البسيطة يكون افتراق مراتبها كاشتراكها بتمام الذات، وتكون ذات عرض عريض ومراتب شتّىٰ.

وأنّ صدور الأمر من الآمر ـ بما أنّه فعل إرادي له كسائر أفعاله الإرادية ـ مسبوق بمقدّمات من التصوّر إلى الإرادة وتحريك العضلات، غاية الأمر أنّ العضلات فيه عضلات اللسان، وتكون الإرادة فيه ـ قوّة وضعفاً ـ تابعة لإدراك أهمّية الفعل المبعوث إليه؛ ضرورة أنّ الإرادة الباعثة إلىٰ إنجاء الولد من الغرق، أقوىٰ من الباعثة إلىٰ شراء اللحم.

ثمّ إنّه قد يظهر آثار الشدّة في المقال، بل في كيفية تأدية الكلام شدّة، أو في الصوت علوّاً وارتفاعاً، وقد يقرن أمره بأداة التأكيد والوعد والوعيد، كما أنّه قد يقرنه بالترخيص في الترك، أو بما يفهم منه الوجوب أو الاستحباب. (مناهج الوصول ١: ٢٤٨ ـ ٢٤٩).

المطلب الثاني

فيما يتعلّق بصيغة الأمر

وفيـه مباحث:

المبحث الأوّل: في صيغ الأمر

قد ينشأ الطلب بنحو قولـه: «أطلب منك الضرب» أو «آمرك بالإكرام» وقد ينشأ بنحو «اضرب» و «أكرم» ولا إشكال في تحقّق حـقيقـة الطـلب بكـلّ مـن الإنشائين، فيبقىٰ سؤال الفرق بينهما.

وقد التزم بعض أساتيذنا بأنّ نحو «اضرب» و «أكرم» ليس مفاده إلّا النسبـة الصدوريّـة إلى الفاعل، ولايكون مفاده إنشـاء الطـلب، بـخلاف مـثل «أطـلب» و «آمر»[1].

وفيـه: أنّ النسبـة الصدوريّـة إمّا تـصوّريـة، أو تـصديقيّـة، وكـلّ مـنهما أجنبيّ عن مفاد هذه الصيغ الإنشائيّـة؛ فإنّ الضرورة قاضيـة بأنّ معنى «اضـرب

---

١ ـ تشريح الأُصول: ٩٧/ السطر ما قبل الأخير.

زيداً» ليس صدور الضرب من زيد بنحو المعنى التصوّري، ولا صدوره بنحو المعنى التصديقيّ، وليست النسبة خارجة عنهما.

وبالجملة: لا إشكال في تحقّق الطلب بكلٍّ من نحو «أطلب» و «آمر» وبالهيئات الإنشائيّة، فحينئذٍ يمكن أن يقال: الفرق بينهما أنّ الطلب مطلقاً وإن كان وسيلة إلىٰ حصول المطلوب، وتكون الغاية والمتوجّه إليه هو المطلوب، وليس للطلب إلّا سمة المقدّمية والتوصّل إليه، لكن قد يلاحظ الطلب بنحو المعنى الحرفيّ، فيكون فانياً في المطلوب غير منظورٍ فيه، وهذا مفاد نحو «اضرب» و «أكرم».

وقد يكون نفس الطلب منظوراً فيه بالنظر الاستقلاليّ وبنحو المعنى الاسميّ، ويكون عنوان «الطلب والأمر» حاضراً في الذهن، وإن كان وسيلة إلىٰ حصول المطلوب، وهذا مفاد نحو «أطلب» و «آمر».

وبالجملة: قد تنشأ حقيقة طلب الضرب بنحو المعنى الحرفيّ فانيةً في المطلوب، وقد تنشأ بنحو المعنى الاسميّ مستقلّة في الملحوظيّة، وإن كانت في كلا الصورتين وسيلة إلى المطلوب.

ومنه يظهر عدم التفاوت فيما هو الملاك في حمل الطلب على الوجوب، سواء أُنشئ بمادّته أو بهيئته؛ فإنّ الملاك هو تحقّق الطلب بأيّ نحوٍ كان.

المبحث الثاني
كثرة استعمال الأمر في الندب

ادّعىٰ صاحب «المعالم» رحمه الله، أنّ كثرة استعمال الأمر في الندب في الأحاديث المرويّة عن أئمّتنا عليهم السلام، جعلته من المجازات الراجحة في الاستعمال، المساوية للوجوب في الاحتمال، فإذا ورد منهم أمر بلا قرينة نتوقّف فيه، ولا نحمله على الوجوب[1].

وأجاب عنه المحقّق الخراسانيّ رحمه الله تارة: حلّاً بأنّ كثرة الاستعمال فيه في الكتاب والسنّة وغيرهما، لايوجب صرف ظهوره عن معناه الوضعيّ؛ لأنّ الاستعمال إنّما هو مع القرينة المصحوبة، وهو وإن كثر لايوجب صيرورته مشهوراً ليرجّح أو يتوقّف.

وتارة: نقضاً بالعامّ فإنّه مع كثرة استعماله في الخاصّ حتّىٰ قيل: «مامن عامٍّ إلّا وقد خُصَّ»[2] لم ينثلم ظهوره في العموم ما لم تقم قرينة[3].

ويرد عليه: ـ مضافاً إلىٰ عدم ادّعائه كثرة الاستعمال في الكتاب والسنّة، بل ادّعاها في الأخبار المرويّة عن الأئمّة عليهم السلام، ولا ملازمة بينهما؛ فإنّ ما ورد عنهم وإن كان مأخوذاً عنهما، ولهذا قال الصادق عليه السلام في جواب مَنْ قال له: إنّي أُحب أن تروي ما تروي لي مسنداً إلىٰ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «**إنّ كلّ ما أقوله فهو ممّا**

---

١ ـ معالم الدين: ٤٨ / السطر ١٣.

٢ ـ المُستصفىٰ من علم الأُصول ٢: ٥٧.

٣ ـ كفاية الأُصول: ٩٢.

حدّثني أبي، عن أبيه، عن أبيه، عن أبيه أميرالمؤمنين عليه السلام، عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم»[1] لكن لايلزم أن تكون استعمالاتهم مطابقةً لاستعمال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، بل يمكن أن يكون استعمالهم الأمر في الندب أكثر بكثير من استعماله فيه كما لايخفىٰ ـ أنّ الحلّ والنقض كليهما مخدوشان:

أمّا الحلّ ففيه: أنّ استعمال الأمر في الندب مع القرينة المصحوبة، ليس معناه أنّ الأمر مع القرينة يستعمل في المعنى المجازيّ، بل معناه أنّ الأمر يستعمل بنفسه فيه، والمعيّن لهذا الاستعمال هو القرينة، كما هو الشأن في سائر المجازات[11]، فإذا كان كذلك فكثرة استعمال اللّفظ فيه توجب أُنساً للذهن

---

١ ـ أُنظر الكافي ١: ٤٢ / ١٤، وأمالي المفيد: ٤٢ / ١٠، وبحار الأنوار ١٠٤: ٤٤، ووسائل الشيعة ١٨: ٥٨ و٦٩ و٧٤، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٨، الحديث ٢٦ و٦٧ و٨٦.

١١ ـ والحقّ الحقيق بالتصديق هو ما اختاره بعض أجلّة العصر رحمه الله في وقايته وتبعه غيره: أنّ اللفظ في مطلق المجاز ـ مرسلاً كان أو استعارة أو مجازاً في الحذف، مفرداً كان أو مركّباً ـ وكذا في الكناية، مستعملٌ فيما وضع له لاغير، لكن يكون جدّه علىٰ خلاف استعماله، وإنّما يكون تطبيق المعنى الموضوع له علىٰ ما أراده جدّاً بادّعاء كونه مصداقه، كما في الكلّيات، وعينه كما في الأعلام الشخصية.
فقوله: ﴿مَا هٰذا بَشَراً إِنْ هذا إِلّا مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾ استعمل «الملك» في الماهية المعهودة من الروحانيين، وإنّما حملها عليه بادّعاء كونه من مصاديقها، فالادّعاء علىٰ مذهب السكّاكي وقع قبل الإطلاق، فأُطلق اللفظ على المصداق الادّعائي، دون هذا؛ فإنّ الادّعاء بناء عليه وقع بعد الاستعمال، وحين إجراء الطبيعة الموضوع لها اللفظ على المصداق الادّعائي، وفي قوله: «رأيت حاتماً» أُريد بـ«حاتم» هو الشخص المعروف وادّعي أنّ فلاناً هو هو، فالادّعاء لتصحيح إجراء المعنىٰ على المعنىٰ، فحسن الكلام في باب المجازات إنّما هو بتبادل المعاني والتلاعب بها، لابعارية الألفاظ وتبادلها، والشاهد علىٰ صحّة هذا ←

← المذهب هو الطبع السليم والذوق المستقيم.

ثمّ لا وجه لتخصيص ما ذكر بالاستعارة، بل هو جارٍ في المجاز المرسل أيضاً، فلايطلق العين على الربيئة إلّا بدعوىٰ كونه نفس العين لكمال مراقبته، لابعلاقة الجزئية والكلّية، ولا الميّت على المريض المشرف على الهلاك إلّا بدعوىٰ كونه ميّتاً، والمصحّح للدعوىٰ إشرافه عليه وانقطاع أسباب الصحّة عنه، وفي قوله: ﴿وَسْئَلِ ٱلْقَرْيَةَ...﴾ يُدّعىٰ كون القضية بمثابة تجيب عنها القرية والعير، وتقدير «الأهل» فيه يحطّ الكلام من ذروة البلاغة والحسن إلىٰ حضيض البرودة والسوقية.

وكذا الحال في المجاز المركّب، فإذا قيل: «أراك تقدّم رجلاً وتُؤخّر أُخرىٰ» للمتحيّر والمتردّد، لم تستعمل الألفاظ المفردة إلّا في معانيها الحقيقية، لكن ادّعي كون المتردّد والمتحيّر شخصاً متمثّلاً كذلك، وليس للمركّب وضع علىٰ حِدة بحيث كانت أجزاؤه بمنزلة حروف الهجاء في المفردات؛ بالضرورة ولعدم الاحتياج إليه ولغويته، حتّى يقال: إنّ اللفظ الموضوع لمعنى استعمل في غيره. (مناهج الوصول ١: ١٠٤ ـ ١٠٧).

هذا حال المجازات، أمّا الأوامر فنقول: لا إشكال في حكم العقلاء كافّة علىٰ تمامية الحجّة على العبد مع صدور البعث من المولىٰ بأيّ دالّ كان، وقطع عذره وعدم قبوله باحتمال نقص الإرادة وعدم حتمية البعث وغير ذلك.

ولاريب في حكمهم بلزوم إطاعة الأوامر الصادرة من المولىٰ من غير توجّه إلى التشكيك العلمي من احتمال كونه صادراً عن الإرادة غير الحتمية، أو ناشئاً عن المصلحة غير الملزمة، وليس ذلك للدلالة اللفظية، أو لجهة الانصراف، أو لاقتضاء مقدّمات الحكمة، أو لكشفه عن الإرادة الحتمية، بل لبناء منهم علىٰ أنّ بعث المولىٰ لايترك بغير جواب، كما لايترك باحتمال الندب، فتمام الموضوع لحكمهم بوجوب الطاعة هو نفس البعث ما لم يرد فيه الترخيص.

هذا، من غير فرق بين ما دلّ على الإغراء والبعث، سواء كان الدلالة بآلة الهيئة، أو بإشارة من يده أو رأسه، فالإغراء ـ بأيّ دالّ كان ـ هو تمام الموضوع لحكم العقلاء بتمامية الحجّة إلّا أن يدلّ دليل على الترخيص. (تهذيب الأُصول ١: ١١٠).

←

بالنسبة إليه؛ بحيث أنّه ربّما يصير هذا الأُنس موجباً للترجيح وتقديم اقتضائه على اقتضاء الوضع أو التوقّف وعدم الترجيح.

وأمّا النقض، ففيه:

أوّلاً: أنّ العامّ لايستعمل في الخاصّ، بل هو مستعملٌ في العامّ دائماً، والتخصيص إنّما هو إخراج ما دخل فيه، وحينئذٍ فلا معنىٰ لانثلام ظهوره، بخلاف الأمر فإنّه مستعملٌ في الندب، فكثرته توجب الأُنس.

وثانياً: أنّ استعمال العامّ في الخاصّ لو سُلّم، ليس استعمالاً في عنوان الخاصّ، حتّىٰ يصير الذهن مأنوساً به، ويصير اللّفظ ظاهراً فيه؛ بحيث يزاحم ظهوره في العموم، بل يكون استعمالاً فيما هو بالحمل الشائع خاصّ، فيكون المستعمل فيه مختلفاً متكثّراً، وينتزع عنوان الخاصّ من كلٍّ منهما.

وبالجملة: لاتكون كثرة الاستعمال في معنى واحد، موجبة للأُنس والظهور المزاحم لظهور العامّ، وهذا بخلاف استعمال الأمر في الندب، فإنّ كثرة استعماله فيه توجب الظهور المزاحم؛ لكونه معنىٰ واحداً.

هذا، ولكن إشكال «المعالم» لايرد علىٰ طريقتنا في حمل الأمر على الوجوب؛ فإنّ الطلب ـ علىٰ ما ذهبنا إليه ـ إذا صدر من المولىٰ، فإمّا هو بنفسه

← وهنا إشكال يرد علىٰ كلّ من قال بدلالة الأمر على الوجوب أو الندب بأيّ دليل تمسك، ومن قال باستعماله فيهما حقيقة أو مجازاً؛ إذ انتزاعهما أو اعتبارهما ـ على الفرق المقرّر في محلّه بين الانتزاعيات والاعتباريات ـ إن كان بلحاظ الإرادة الحتمية، أو المصلحة الملزمة في الوجوب وعدمهما في الندب، فمن البيّن أنّ ذلك من مبادئ الاستعمال، وهو مقدّم بالطبع على الاستعمال، وإن كان بلحاظ حتمية الطاعة أو عدمها، فمن الواضح أنّهما منتزعتان بعد الاستعمال، فلايعقل الاستعمال فيهما علىٰ جميع الأقوال. (تهذيب الأُصول ١: ١٠٩ ـ ١١٠).

موضوعٌ لحكم العقلاء بوجوب الإطاعة وقبح المخالفة، إلّا إذا أُحرز الإذن في الترك، وإمّا لكشفه عن الإرادة الحتميّة كشفَ المعلول عن العلّة، وليس من قبيل الاستعمال حتّىٰ يرد عليه ما ذكر.

تنبيهٌ: في الأحكام السلطانية

وممّا ذكرنا في باب حمل الطلب على الوجوب، وأنّ الطلب بأيّ نحو كان إمّا تمام الموضوع، أو كاشف عنه؛ يعرف حال الجمل الخبريّة التي تستعمل في الطلب، فلا نحتاج إلىٰ بيانها وبيان سائر المباحث المربوطة بحمل الطلب على الوجوب، لكن لابأس بصرف عنان الكلام إلىٰ ذكر نكتة كثيراً ممّا نحتاج إليها في الفقه.

وهي أنّ الأوامر الصادرة عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وعن الأئمّة المعصومين عليهم السلام، قد تكون صادرة بعنوان السلطنة الإلهيّة؛ وبما أنّهم مسلّطون على الرعيّة من قبل الله تعالىٰ، ولهم الرئاسة العامّة، كأمره صلى الله عليه وآله وسلم بالخروج مع جيش أُسامة بن ثابت، وكأمر أمير المؤمنين عليه السلام بخروج الجيش للشام، وأشباههما، فهذه الأوامر بما أنّها صادرة منهم، واجبة الإطاعة، والتخلّف عنها ـ بنفسها وبما أنّها أوامرهم ـ حرامٌ موجب للفسق.

وبالجملة: إنّ لأوامرهم ونواهيهم الكذائيّة موضوعيّة، ولعلّ قول بُرَيْرة: أتأمرني يارسول الله؟ كان استفساراً منه صلى الله عليه وآله وسلم عن أنّ أمره هل صدر بجهة السلطنة الإلهيّة؟

فقال: «**لا، بل أنا شافع**»[1].

---

١ ـ مستدرك الوسائل ٢: ٦٠٠، كتاب الطهارة، أبواب نكاح العبيد، الباب ٣٦، الحديث ٣.

وقد تكون أوامرهم ونواهيهم صادرة لابجهة السلطنة والحكومة الإلهيّة، بل لبيان الأحكام الإلهيّة والفتوىٰ، فلاتكون مولويّة، ومخالفتها لاتكون حراماً موجباً للفسق بما أنّها مخالفتهم، بل بما أنّها مخالفة لأحكام الله؛ فإنّ أوامرهم الكذائيّة إرشاديّة إلى الأحكام الإلٰهيّة كفتوى الفقيه، فلاتكون لها إطاعة ومعصية، ولا مخالفتها موجبة للعقاب، بل هي كاشفة عن أحكام الله.

نعم، إنّها لو كانت مطلقة غير مقارنة للترخيص، أو قرينة الندب، تكون كاشفة عن الأوامر المولويّة الوجوبيّة.

وإن شئت قلت: لمّا كانت كاشفة عن الطلب الإلهيّ، فلا مناص من وجوب إطاعتها، إلّا مع الإذن في الترك.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ الأوامر والنواهي المنقولة عن أئمّتنا المعصومين عليهم السلام، بل عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، جُلّها إرشاديّة ليست بمولويّة.

نعم، قد تكون إرشاداً إلى الأوامر والنواهي الإلهيّة، وقد تكون إرشاداً إلى الصحّة والفساد، أو إلى الشرطيّة والمانعيّة، أو المصلحة والمفسدة؛ حسبما ما يستفاد من تفاصيلها وتضاعيفها.

المبحث الثالث

في التعبّدي والتوصّلي

كان الترتيب الطبيعيّ يقتضي بيان التعبّدي والتوصّلي وماهيّتهما وما تقتضيه كلّ منهما، ثمّ تفريع مورد الشكّ فيهما واقتضاء الأصل عليه، لكن المحقّق الخراسانيّ ﵀ جعل حال الشكّ أصلاً، وجعل بيان ماهيّتهما من مقدّماته[1].

وكيف كان، فهاهنا أُمور:

الأمر الأوّل: في تعريفهما

الواجب والندب التعبّديان، ما لايسقط الغرض منهما إلّا بإتيانهما مرتبطين بالمولىٰ، ومتقرّباً بهما إليه، سواء تعلّق بهما أمر أم لا، فتعظيم المولىٰ ومدحه وثناؤه، تكون تعبّدية وإن فرض عدم تعلّق الأمر بها، لكن لابدّ من إتيانها تقرّباً إليه تعالىٰ؛ لأنّ الإتيان بها لايسقط الغرض كيفما اتّفق، بل لابدّ وأن تكون مرتبطة بالمولىٰ، ومقصوداً بها حصول عناوينها.

والتوصّليان منهما ما يسقط الغرض بنفس وجودهما مطلقاً، سواء أُتي بهما تقرّباً إليه تعالىٰ أم لا، وسواء قصدت عناوينهما أم لا، بل لو وجدا بلا إرادةٍ واختيارٍ وفي حال النوم والغفلة، لَحَصل الغرض منهما[2].

---

١ ـ كفاية الأُصول: ٩٤ و ٩٨.

١٢ ـ إنّ الواجبات بل المستحبّات في الشريعة علىٰ أقسام:

←

← أحدها: ما يحصل الغرض بها كيفما تحقّقت؛ أي يكون المطلوب فيها نفس التحقّق والوجود بأيّ نحو حصل، كستر العورة وإنقاذ الغريق والنظافة.

ثانيها: ما لايحصل الغرض بها إلّا مع قصد عناوينها من غير احتياج إلىٰ قصد التقرّب والتعبّد، كردّ السلام وكالنكاح الواجب أو المستحبّ.

ثالثها: ما لايحصل بها بصرف قصد العناوين، بل لابدّ في سقوط أمرها من الإتيان بها متقرّباً إلى الله تعالىٰ. وهذا علىٰ قسمين:

أحدهما: ما ينطبق عليه عنوان العبودية لله تعالى المعبّر عنه في لغة الفرس بـ«پرستش»، كالصلاة والحجّ والاعتكاف.

وثانيهما: ما ليس كذلك وإن كان قربياً؛ أي يعتبر فيه قصد التقرّب والطاعة، كالزكاة والخمس، بل والصوم؛ فإنّ إتيان الزكاة ـ مثلاً ـ وإن يعتبر فيه قصد التقرّب، لكن لاتكون عبادة بالمعنى المساوق لـ«پرستش»؛ ضرورة أنّ كلّ فعل قربي لاينطبق عليه عنوان العبودية، ألا ترىٰ أنّه لو أطاع أحد والديه أو السلطان بقصد التقرّب إليهم، لاتكون إطاعته عبادة لهم، فستر العورة والاستبراء بقصد الأمر والتقرّب إلى الله ليسا عبودية له، بل إطاعة لأمره.

فالواجبات المعتبرة فيها القربة علىٰ قسمين: تعبّدي وتقرّبي، فالأوّل ما يؤتى به لأجل عبودية الله تعالىٰ والثناء عليه بالمعبودية، كالصلاة التي هي أظهر مصاديقها؛ فإنّها في الحقيقة ثناء عليه تعالىٰ بعنوان العبودية، بخلاف الثاني؛ فإنّ إعطاء الزكاة إطاعة له تعالىٰ لا ثناء عليه بالمعبودية، فلايجوز إتيان عمل بعنوان التعبّد لغيره تعالىٰ بخلاف الإتيان بعنوان التقرّب.

فحينئذٍ نقول: المراد بالواجب التعبّدي ـ فيما نحن فيه ـ هو الواجب التقرّبي بالمعنى الأعمّ من التعبّدي بالمعنى المتقدّم، وهو ما لايسقط الغرض بإتيانه إلّا بوجه مرتبط إلى الله تعالىٰ، سواء قصد الامتثال له، أو التقرّب إليه تعالىٰ والتوصّلي بخلافه، سواء سقط الغرض بإتيانه كيفما اتّفق، أو احتاج إلىٰ قصد العنوان.

واتّضح ممّا ذكرنا وجه الخلل في تعريف التعبّدي: بأنّه الذي شرّع لأجل التعبّد به لربّه ←

إن قلت: كما أنّ تعلّق الأمر بشيء غير إراديّ محال، كذا تعلّقه بالأعمّ منه أيضاً محال.

قلت: ليس المراد أنّ الأمر في التوصّلي تعلّق **بأمرٍ** أعمّ من الإراديّ، بل الأمر مطلقاً ـ تعبّدياً كان أو توصّلياً ـ ليس إلّا لإيجاد الداعي في المأمور، وبعثه إلى المأمور به لأن يريده ويفعله، لكن قد يكون لتسبيبه للداعي أو لنفس الداعي والإرادة، دخالة في الغرض، وقد لايكون لها دخالة أصلاً، بل الغرض يحصل بنفس الفعل بأيّ نحوٍ اتّفق وجوده، فالمولىٰ يتوصّل بالأمر لإيجاد الداعي للعبد كي يفعل بإرادته.

ولكن كونه في التوصّلي مراداً، أو معنوناً بداعي الأمر، أو قصد حصول العنوان وأمثال ذلك، غير دخيلٍ في الغرض من الأمر؛ بحيث لو اتّفق تحقّقه بلا إرادةٍ وشعورٍ لحصل به الغرض، وسقط الأمر المسبّب من الغرض.

الأمر الثاني: في أخذ قصد التقرّب في متعلّق الأمر

إنّ الأصحاب رضوان الله عليهم من الصدر الأوّل ـ علىٰ ما اطّلعنا علىٰ كلماتهم ـ كانوا ينظمون قصد التقرّب وامتثال الأمر وأشباههما، في سلك سائر القيود والشرائط الشرعيّة من غير تفريقٍ بينها[1] إلىٰ عصر الشيخ العلّامة الأنصاريّ رحمه الله، فأبدى التفرقة بينه وبين سائر القيود والشرائط، وذهب إلىٰ

← المعبّر عنه بالفارسيّة بـ«پرستش»؛ فإنّ الواجبات التعبّدية بالمعنى المبحوث عنه أعمّ ممّا ذكر. (مناهج الوصول ١: ٢٥٨ ـ ٢٥٩).

١ ـ أُنظر مفتاح الكرامة ٢: ٣١٩ ـ ٣٢٣.

محاليّـة أخذه في متعلّق الأوامر[١] فأصبح ذلك كالضـروريّات بـين المـتأخّرين منـه؛ بحيث تلقّوه بالقبول أوّلاً، ثمّ تكلّفوا في إقامـة الدليل عليـه ثانياً.

وقد اختلفت كلمات تلامذتـه وأدلّتهم في وجـه الاستحالـة، فجعلـه بعض منهم من ناحيـة الأمر؛ وأنّ تعلّق الأمر بهذا المقيّد محالٌ[٢] وبعضهم من نـاحيـة الإتيان؛ وأنّ الإتيان بهذا النحو من المقيّد محال[٣].

والذي حرّره المحقّق المقرّر لبحثـه الشريف، هو أنّ هذه القيود إنّما تـتحقّق بعد تعلّق الأمر بالمتعلّق، ولايمكن أخذ ما يأتي من قِبَل الأمر فـي مـوضوعـه؛ لوجوب تقدّم الموضوع على الأمر الذي هو بحكم الموضوع[٤].

وبالجملـة: يلزم من أخذه في الموضوع، تقدّم الشيء عـلىٰ نـفسـه؛ لأنّ الأمر متوقّفٌ على الموضوع، وهو بالفرض متوقّفٌ على الأمر.

وقرّر بعضهم وجـه الاستحالـة؛ بأنّ الأمر لايتعلّق إلّا بما هـو المـقدور، فلابدّ من كون المتعلّق مقدوراً، والفرض أنّـه غير مقدور إلّا بعد تعلّق الأمر بـه[٥].

وقال بعض أساتيذنا: إنّ وجـه الاستحالـة لا ذاك ولا ذاك، بل وجـهها أنّ تعلّق الأمر بذلك المقيّد، موجبٌ للجمع بين اللّحاظين؛ أي الآليّ والاستقلاليّ، لأنّ الموضوع لابدّ وأن يكون ملحوظاً بنحو الاستقلال، والأمر لكونـه آلـة لحـصول المطلوب، ليس ملحوظاً إلّا بنحو الآليّـة والحرفيّـة، فإذا قيّد الموضوع بما يأتي

---

١ ـ مطارح الأنظار: ٦٠ / السطر ٢٦.

٢ ـ بدائع الأفكار، المحقّق الرشتي: ٢٣٧ / السطر ١٦.

٣ ـ كفايـة الأُصول: ٩٥.

٤ ـ مطارح الأنظار: ٦٠ / السطر ٢٦.

٥ ـ كفايـة الأُصول: ٩٥.

من قِبَل الأمر، فلابدّ وأن يكون الأمر ملحوظاً بنحو الاستقلال؛ لمكان الموضوعيّة، فيجمع بين اللّحاظين المتنافيين.

وقال المحقّق الخراسانيّ ﷺ[1]: إنّ لزوم المحال إنّما هو من ناحية إتيان المأمور به، وإنّ الإتيان بالمتعلّق الكذائيّ ممتنعٌ.

بيانه: أنّ داعويّة الأمر إنّما تكون إلىٰ ما لو وجد يكون مصداقاً لعنوان المأمور به، فإن كان المأمور به مثلاً نفس الصلاة، تكون الداعويّة إليها، وإن كان الصلاة متقيّدة بالداعويّة، فداعويّته لا محالة تكون إليها مع هذا التقيّد، مع أنّ هذا التقيّد إنّما يتحقّق بعد الداعويّة، فداعويّة الأمر تتوقّف علىٰ أنّ ما وجد يكون معنوناً بالداعويّة، وهو يتوقّف علىٰ داعويّة الأمر.

وإن شئت قلت: إنّ الأمر لايدعو إلّا إلىٰ متعلّقه، والمتعلّق بالفرض متقيّدٌ بالداعويّة، فالأمر لابدّ وأن يدعو إلىٰ داعويّته، فتحقّق المتعلّق في الخارج مستلزمٌ للدّور المحال.

ولك أن تقول: إنّ الأمر في المقام لايدعو إلّا إلى المتقيّد بالداعويّة؛ أي الصلاة بداعي الأمر، فتكون داعويّة الأمر إلىٰ داعويّته، فننقل الكلام إلى الداعويّة الثانية، هل هي تدعو إلى الصلاة، أو إلى الصلاة بداعي الأمر؟ فإن كانت تدعو إليها مطلقاً فلاتكون مأموراً بها؛ لأنّه هو المتقيّد، وإن دعت إلى المتقيّد فلابدّ من فرض داعويّة ثالثة، فيذهب الأمر إلىٰ غير نهاية، ولاتقف السلسلة إلّا إذا كانت الصلاة بنفسها مأموراً بها.

هذا كلّه إن قلنا: بأنّ قصد التقرّب المعتبر في المأمور به، هو قصد الأمر.

وأمّا إن قلنا: بأنّه عبارةٌ عن قصد المحبوبيّة، أو حسن الفعل، أو

---

١ ـ نقل السيّد... هذا التقرير من مجلس بحث صاحب الكفاية ﷺ [منه ﷺ].

المصلحـة، فلايلزم منـه محالٌ.

هذه جملةٌ من الإشكالات الواردة في المقام، وقد عرفت أنّ بعضها راجعٌ إلى استحالـة الأمر، وبعضها إلى استحالـة المأمور بـه.

ويرد على الأوّل منها: أنّ الموقوف والموقوف عليـه متغايران، فلا دور في البين؛ فإنّ الأمر إنّما يتوقّف على الموضوع في الوجود الذهنيّ؛ أي على الوجود الذهنيّ للموضوع، والموضوع يتوقّف بوجوده الخارجيّ على الأمر.

وعلى الثاني: أنّ الأمر إنّما يتوقّف على القدرة في زمان إيجاد المأمور بـه، وفي زمان الإيجاد يصير المكلّف قادراً ولو بنفس الأمر.

وإن شئت قلت: إنّ التوقّف هاهنا لايستلزم تـقدّم المـوقوف عـليـه عـلى الموقوف، والتقدّم هو مناط الدور، بل التوقّف هاهنا بمعنىٰ أنّ الأمر لايحسن أو لايجوز، إلّا مع علم الآمر بقدرة العبد في موطنـه ولو حصلت بنفس الأمر، فملاك الدور هاهنا غير متحقّقٍ أصلاً.

وعلى الثالث: أنّ المحال غير لازمٍ، واللّازم غـير مـحالٍ؛ فـإنّ اجـتماع اللّحاظين ـ بمعنىٰ كون لحاظ واحد آليّاً واستقلاليّاً ـ وإن كان محالاً، إلّا أنّـه غير لازم، وما هو لازمٌ هو لحاظ الأمر استقلالاً بما أنّـه قيدٌ للمتعلّق بلحاظٍ، ولحاظـه آليّاً بما أنّـه بعثٌ إلى المتعلّق بلحاظ آخر، فيكون الشيء الواحد ملحوظاً بلحاظٍ آليّ واستقلاليّ في آنـين؛ آن تـصوّر المـوضوع، وآن تـعلّق الأمـر، وهـو غـير محالٍ[١٣].

---

١٣ ـ إنّ الموضوع مع قيد قصد امتثال الأمر ملحوظ قبل الإنشاء، واستعمال الأمر آلـة للبعث، فالاستعمال الآلي لايجتمع مع اللحاظ الاستقلالي الذي لابدّ منـه قبل الإنشاء.

←

وعلى الأخير: أنّ التفصيل بين قصد الأمر وغيره ممّا لا وجه له؛ فإنّ الإشكال واردٌ حتّىٰ بناءً علىٰ جعل قصد التقرّب عبارة عن قصد المحبوبيّة، أو حسن الفعل، أو المصلحة، طابق النعل بالنعل، بل الإشكال فيها أشدّ وروداً.

بيانه: أنّ وجه الاستحالة علىٰ هذا الوجه، لايكون هو الدّور المصطلح، بل وجهها مناطه؛ فإنّ داعويّة الأمر لاتتوقّف علىٰ عنوان كون المأتيّ به منطبقاً على المأمور به بالحمل الأوّلي، حتّىٰ يختلف الموقوف والموقوف عليه، بل تتوقّف علىٰ ما هو بالحمل الشائع مأمور به، ولمّا كانت هاهنا نفس الداعويّة مأخوذة في المتعلّق، تصير الداعويّة متوقّفة علىٰ نفسها؛ أي كون الداعويّة داعويّة إلىٰ داعويّة نفسها، وهذا مناط الدّور.

وهذا بعينه واردٌ علىٰ إتيان الشيء بقصد المحبوبيّة والمراديّة وشقيقيهما؛ فإنّ ذوات الأعمال لاتكون متعلّقة للأمر، بل هي مع تقيّدها بداعي المحبوبيّة، لا الحسن أو المصلحة، فالمدعوّ إليه بداعي المحبوبيّة وأمثالها؛ هو أفعال مع الداعي، فالداعويّة تتوقّف على الداعويّة.

وبالجملة: إنّ الصلاة مثلاً لاتكون بنفسها محبوبة، ولا ذات مصلحة، فلايمكن أن تكون ذاتها داعية إلىٰ إتيانها بداعي المحبوبيّة والمصلحة، بل لابدّ من كونها متقيّدة بداعي المحبوبيّة والمصلحة، داعية إلىٰ إتيانها كذلك، وهذا هو

← وأمّا في مقام الإنشاء فتقييد الموضوع يكون في الآن المتأخّر عن الاستعمال الإيجادي الآلي، فيلحظ ما هو آلة للبعث في الآن المتأخّر بنحو الاستقلال، كما في جميع القيود الواردة على المعاني الحرفية، بل الاسمية أيضاً، ففي قوله: «زيد في الدار يوم الجمعة» يكون «يوم الجمعة» ظرفاً للكون الرابط الذي هو معنىً حرفي، وهو ملحوظ في الآن المتأخّر استقلالاً. (مناهج الوصول ١: ٢٦٣).

عين الإشكال ومناط الدّور[١٤].

وإنّما قلنا: إنّ الإشكال فيها أشدّ وروداً؛ لأنّ الأمر لمّا كان أمراً اختياريّاً،

---

١٤ ـ وأيضاً لمّا كانت المصلحة قائمة بالمقيّد يكون الفعل غير ذي المصلحة، فلايمكن قصدها إلّا علىٰ وجه دائر؛ لأنّ قصد المصلحة يتوقّف عليها، وهي تتوقّف علىٰ قصدها فرضاً.

وأيضاً أنّ الداعي مطلقاً في سلسلة علل الإرادة التكوينية، فلو أُخذ في العمل الذي في سلسلة المعاليل، لزم أن يكون الشيء علّة لعلّة نفسه، فإذا امتنع تعلّق الإرادة التكوينية، امتنع تعلّق التشريعية؛ لأنّها فرع إمكان الأُولىٰ.

ويمكن دفع الأوّل ببعض ما ذكرنا في دفع الإشكال في قصد الأمر.

مضافاً إلىٰ أن يقال: إنّ للصلاة مصلحة بنحو الجزء الموضوعي، ولمّا رأىٰ المكلّف أنّ قصدها متمّم للمصلحة، فلا محالة يصير داعياً إلىٰ إتيانها بداعي المصلحة، من غير لزوم كون الداعي داعياً.

وبهذا يجاب عن الإشكال الثاني ويقطع الدور؛ فإنّ قصد المصلحة ـ التي هي جزء الموضوع ـ يتوقّف عليها، وهي لاتتوقّف على القصد، ولمّا رأى المكلّف أنّ هذا القصد موجب لتمامية الموضوع وحصول الغرض، فلا محالة يدعوه ذلك إلى القصد إلى الفعل. نعم، لايمكن قصد تلك المصلحة مجرّدة ومنفكّة عن الجزء المتمّ، وفيما نحن فيه لايمكن التفكيك بينهما.

وأمّا الجواب عن الثالث: فبمثل ما سبق، من أنّ الداعي والمحرّك إلى إتيان المأمور به، بعض المبادئ الموجودة في نفس المكلّف، كالحبّ والخوف والطمع، وتصير هذه المبادئ داعية إلىٰ إطاعة المولىٰ بأيّ نحو أمر وشاء.

فإذا أمر بإتيان الصلاة بداعي المصلحة، تصير تلك المبادئ المتقدّمة داعية إلىٰ إتيانها بداعي المصلحة، من غير لزوم تأثير الشيء في علّته، ألا ترىٰ أنّك إذا أحببت شخصاً حبّاً شديداً، فأمرك بإتيان شيء مبغوض أن تأتي به لأجله، صارت تلك المحبّة داعية إلىٰ إتيانه بداعي إطاعته وطلباً لمرضاته من غير لزوم الدور. (مناهج الوصول ١: ٢٧٣ ـ ٢٧٤).

أمّا الجواب عن كلام المحقّق الخراساني فيأتي في الصفحة ٨١.

يمكن أن يتعلّق بما هو أوسع دائرة من الغرض؛ للتوسّل بـه إليـه، فيكون الأمـر داعياً إلىٰ نفس الفعل بلا قيدٍ، وإتيانـه متقيّداً إنّما يكون بإرشادٍ من الشرع وحكمٍ من العقل، لكن في الحبّ والحسن والمصلحـة لايمكن أن يقال: إنّها تعلّقت بأوسع من الغرض؛ لأنّها أُمور غير اختياريّـة، كما لايخفىٰ.

تفصّيات عن عويصة أخذ قصد التقرّب

وهاهنا تفصّيات عن هذه العويصـة، نذكر بعضها وما فيها:

أحدها: ما عن الشيخ الأنصاريّ قدس سره؛ من أنّ الإشكال إنّما يكون، إذا كـان اعتبار قصد الأمر وأمثالـه بأمرٍ واحدٍ، وأمّا إذا كان بأمرين؛ تعلّق أحدهما: بذات العمل، وثانيهما: بإتيانـه بداعي أمره، فلا محذور أصلاً[1].

وفيـه: ـ مضافاً إلىٰ ما أفاده المحقّق الخراسانيّ رحمه الله[2][15] ـ أنّ قصد امتثال

---

١ ـ مطارح الأنظار: ٦٠ / السطر ما قبل الأخير.

٢ ـ كفايـة الأُصول: ٩٦ ـ ٩٧.

١٥ ـ قد استشكل المحقّق الخراساني رحمه الله: ـ مضافاً إلى القطع بأنّـه ليس في العبادات إلّا أمر واحد كغيرها ـ «بأنّ الأمر الأوّل إن يسقط بمجرّد موافقتـه ولو لم يقصد الامتثال، فلايبقى مجال لموافقـة الثاني مع موافقـة الأوّل، فلايتوسّل الآمر إلىٰ غرضـه بهذه الوسيلـة، وإن لم يسقط، فلايكون إلّا لعدم حصول الغرض، ومعـه لايحتاج إلى الثـاني؛ لاسـتقلال العـقل بوجوب الموافقـة بما يحصل بـه الغرض».

وفيـه أوّلاً: أنّ دعوى القطع بعدم الأمرين بهذا النحو ممنوعـة، بـل لولا مـحذور عـقلي، يكون مدّعي القطع بخلافـه غير مجازف؛ ضرورة أنّ ألفاظ العبادات موضوعـة لمعنى غير مقيّد بشرائط آتيـة من قبل الأمر، كما حقّقناه في الصحيح والأعمّ، فحينئذٍ لاتكفي الأوامر المتعلّقـة بنفس الطبائع لإفادة مثل هذا القيد ولو قلنا بجواز أخذه في المتعلّق، فلابدّ للمولىٰ ←

هذا الأمر الصوريّ الذي لا روح فيه، ولايترتّب عليه غرض، ولايكون ذا مصلحةٍ وحسن ومحبوبيّة أصلاً، لايكون مقرّباً للمولىٰ أبداً، فقصد هذا الأمر الصوريّ مع لا قصده سواء، فلايصل المولىٰ بهذه الحيلة إلىٰ غرضه مطلقاً[١٦].

← لإفادته: إمّا من بيان متّصل لو جاز، والمفروض عدم الجواز، بل مع جوازه ليس منه في الأوامر المتعلّقة بالطبائع عين ولا أثر.

وإمّا من بيان منفصل، وقد قام الإجماع بل الضرورة علىٰ لزوم قصد التقرّب أو الأمر أو نحو ذلك في العبادات، وهو يكشف عن أمر آخر لولا المحذور، ومعه لابدّ من التشبّث بشيء آخر.

وثانياً: ـ بعد القطع بأنّ الأمر الأوّل لايسقط بمجرّد الإتيان؛ لقيام الإجماع والضرورة علىٰ عدم صحّة العبادات بلا قصد أمر أو تقرّب أو نحو ذلك، وصحّتها مع قصده ـ أنّ هذا الإجماع وتلك الضرورة كاشفان عن تقيّد الطبائع بمثل هذا القيد، ومع فرض عدم إمكان الأخذ في موضوع الأمر المتعلّق بها، يعلم أنّ ذلك كان بأمر آخر وبيان مستقلّ، ولولا هذا الإجماع والضرورة، لكنّا شاكّين في اعتبار مثل قصد الامتثال، ومعه كان على المولىٰ بيان ما هو دخيل في غرضه وموضوع حكمه.

إن قلت: إنّ العقل يستقلّ بالاشتغال، ومعه لا مجال لأمر مولوي.

قلت: ـ مضافاً إلىٰ جريان البراءة في المورد كما سيأتي بيانه ـ إنّ حكم العقل بالاشتغال لم يكن ضرورياً؛ وإلّا لما اختلفت فيه الأنظار والآراء، ومعه يبقىٰ للمولىٰ مجال التعبّد والمولوية ولو لردع القائلين بالبراءة.

وثالثاً: أنّ قوله: «إنّ المولىٰ لايتوسّل لغرضه بهذه الوسيلة»، مدفوع: بأنّ ترك الأمر الثاني ولو برفع موضوعه موجب للعقوبة، فيحكم العقل بلزوم إطاعته، وليس للمولىٰ وسيلة للتوصّل إلىٰ أغراضه إلّا الأمر والإيعاد بالعقاب علىٰ تركه. هذا. (مناهج الوصول: ١: ٢٦٩ ـ ٢٧١).

١٦ ـ والجواب عنه: أنّ الممتنع هو تعلّق الإرادة والبعث بالمجرّد عن القيد مع الاكتفاء به، وأمّا مع إرادة إفهام القيد بدليل آخر فلا، فكما يجوز للآمر الذي تعلّق غرضه بإتيان مركّب ←

وثانيها: ما أفاده بعض الأعاظم قدس سره في «الدُّرَر» بما حاصله: أنّ المعتبر في العبادة ليس إلّا وقوع الفعل علىٰ وجهٍ يوجب القرب عند المولىٰ، وهذا لايتوقّف على الأمر؛ لأنّ الفعل علىٰ قسمين:

أحدهما: ما ليس للقصد دخلٌ في تحقّقه.

وثانيهما: ما يكون قوامه بالقصد، كالتعظيم والإهانة.

ولا إشكال في أنّ تعظيم مَن له الأهليّة بما هو أهلٌ له حسنٌ عقلاً، ومقرّبٌ ذاتاً، بلا احتياجٍ إلى الأمر.

نعم، قد يشكّ في أنّ التعظيم المناسب للمولىٰ ماذا؟ وقد يتخيّل كون عملٍ تعظيماً له، والواقع خلافه.

إذا تمهّد ذلك نقول: لا إشكال في أنّ ذوات الأفعال والأقوال الصلاتيّة ـ من دون إضافة قصدٍ إليها ـ ليست محبوبة ولا مجزية قطعاً، لكن من الممكن كون صدورها مقرونة بقصد نفس هذه العناوين، مناسباً لمقام الباري عزّ شأنه، غاية الأمر أنّ الإنسان لقصور إدراكه لايدرك ذلك، ويحتاج إلىٰ إعلام الله تعالىٰ، فلو فرضت إحاطته بجميع الخصوصيّات لم يحتج إلى الإعلام.

والحاصل: أنّ العبادة عبارة عن إظهار عظمة المولىٰ والشكر علىٰ نعمائه،

← أو مقيّد أن يأمر بهما، يجوز له أن يأمر بالأجزاء واحداً بعد واحد، مع إفهام أنّ الغرض متعلّق بالمركّب، وأن يأمر بالخالي عن القيد ويأمر بالقيد مستقلّاً، وهذا ممّا لا محذور فيه، لا سيّما في المقام الذي لايمكن غير ذلك فرضاً.

وأمّا عدم مقرّبيّة قصد الأمر المتعلّق بالمجرّد عن القيد، فهو ـ أيضاً ـ ممنوع فيما نحن فيه؛ ضرورة أنّ تمام المحصّل للغرض هو الصلاة مع قصد أمرها.

نعم، في الأجزاء والقيود التي لم تكن بتلك المثابة، لايمكن قصد أمرها فقط، ولايكون قصده مقرّباً، لا في مثل المقام الذي يكون قصد الأمر قيداً متمّماً للغرض. (مناهج الوصول ١: ٢٧٢).

ومن الواضح أنّ محقّقات هذه العناوين مختلفة باعتبار المعظِّم والمعظَّم، وبعد إعلام الله ـ على ما هو المناسب لشأنه ـ لايتوقّف حصولها على الأمر حتّى يلزم الدّور، بل يكفي قصد نفس العناوين[1].

وفيه: أنّ الإجماع قائمٌ، بل الضرورة على لزوم قصد التقرّب في العبادات[2] ولولا ذلك لأمكن لنا إنكار أصل قصد القربة والامتثال فيها؛ لكونه أسهل من دفع هذه العويصة، وإنّما أوقع الأصحابَ في حيص وبيص، قيامُ هذا الإجماع والضرورة، وعلىٰ ما ذكره قدس سره يلزم أن لايعتبر في العبادات قصد التقرّب؛ فإنّ العناوين القصديّة إذا أُتي بها بقصد تحقّق عناوينها، تتحقّق في الوعاء المناسب لها، مثل المعاني الإنشائية.

وليس هذا القصد ـ أي قصد تحقّق العناوين ـ كقصد الامتثال والتقرّب معتبراً في المتعلّق، حتّىٰ يرد إشكال الدّور، بل هو نظير المعاني الإنشائية التي تتحقّق بنفس قصد عناوينها، مع مظهرٍ دالٍّ عليها، فكما أنّ البيع إذا قصد تحقّقه بإنشاء مفهومه؛ يتحقّق عنوانه، كذلك حقيقة التواضع والتعظيم والعبادة إذا قصد بالأفعال حصول عناوينها، وقصد التقرّب والمحبوبيّة وأمثالهما، أمرٌ خارج غير دخيلٍ في تحقّق عناوينها.

فإذا كان الأمر كما عرفت، فلابدّ وأن يلتزم القائل بأنّ المعتبر في العبادات ليس إلّا قصد حصول عناوينها، مع عدم اعتبار قصد التقرّب والامتثال فيها، فلو

---

١ ـ درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٩٥ ـ ٩٧.

٢ ـ الظاهر استناد دعوى الإجماع إلىٰ تتبّع الموارد الخاصّة من العبادات كالصوم، والصلاة، وإلّا فلم يقم إجماع على اشتراط النيّة في مطلق ما يسمّى بالعبادة، أُنظر غنية النزوع ١: ٣٣، الوسيلة إلىٰ نيل الفضيلة: ٤٠.

أوجد المكلّف الصلاة والحجّ وغيرهما من العبادات، قاصداً حصول عناوينها ولو بشهوة نفسه، التزم بالصحّة والإجزاء، مع أنّ هذا خلاف الإجماع، بل الضرورة.

وثالثها: ما أفاده في «الدّرر» أيضاً بما ملخّصه: أنّ ذوات الأفعال ـ مقيّدة بعدم صدورها عن الدواعي النفسانيّة ـ متعلّقة للأمر، وهذا ليس تمام المطلوب، لكن يتّحد في الخارج معه؛ فإنّ المطلوب هو الأفعال مع الدليل الإلٰهيّ، وصَرفِ الدّواعي النفسانيّة، وهما متّحدان في الخارج، والمولىٰ إنّما أمر بأحد الجزءين لتعذّر الأمر بكليهما، والأمر بأحد الجزءين إنّما يكون للغير، كالغسل قبل الفجر لا غيريّاً، فلهذا لايكون الأمر صوريّاً، بل حقيقيّاً، والإشكال من ناحية القدرة قد عرفت دفعه.

فتحصّل: أنّ ما أُخذ في المتعلّق، لايكون قصد التقرّب وأمثاله، ولكن يتّحد معه، فلا محذور فيه[1].

وفيه: ـ بعد الاعتراف بأنّ هذا التقرير أسلم من الإشكال ممّا أفاده الشيخ من تصوّر الأمرين[2] مع أنّه يرد عليه ما أوردنا علىٰ مقالة الشيخ رحمه الله؛ فإنّ ما هو المطلوب هو الأجزاء مع كلا القيدين بالفرض، فقصد أحد القيدين؛ أي صَرف الدّواعي النفسانيّة فقط، لايكون مقرّباً، بل الأمر به صوريٌّ لا حقيقيّ ـ أنّه لادليل على اعتبار صَرف الدّواعي النفسانيّة في العبادات.

نعم، إنّه ملازمٌ لما قام الدليل ـ من الإجماع والضرورة ـ على اعتباره؛ وهو قصد التقرّب.

وفي الحقيقة: هذا التزامٌ بالإشكال، لا دفعٌ له؛ فإنّه بعد اعتبار قصد التقرّب في العبادات بالإجماع نشأ هذا الإشكال، فلابدّ من دفعه مع هذا الفرض.

---

١ ـ درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٩٧ ـ ٩٨.

٢ ـ مطارح الأنظار: ٦٠ / السطر ما قبل الأخير.

تحقيقٌ ودفعٌ

ولنا في المقام تحقيقٌ تحسم بـه مادّة الإشكال، ولابدّ لتوضيحـه من تمهيد مقدّمات:

الأُولىٰ: أنحاء أخذ القصد

إنّ قصد الأمر والامتثال والمحبوبيّـة وأمثالها، قد يؤخذ في المـأمور بـه علىٰ نحو الجزئيّـة مثل سائر الأجزاء.

وقد يؤخذ علىٰ نحو القيديّـة؛ بنحوٍ يكون التقيّد بالمعنى الحرفيّ داخلاً، والقيد خارجاً.

وقد يؤخذ لابنحو الجزئيّـة ولا القيديّـة، بل يكون المـأمور بـه عـنوانـاً لاينطبق على الأجزاء إلّا في حال إتيانها مع هذا القيد.

مثلاً: يمكن أن يكون للصلاة عنوانٌ حقيقيّ، لايتحقّق في الخارج إلّا بعد كون الأجزاء والشرائط المعهودة، متقيّدة بقصد الأمر أو المحبوبيّـة، لكن لمّا كان هذا أمراً لايعلم إلّا من قِبَل الله، فلابدّ وأن يكشف عنـه الشارع.

وبالجملـة: علىٰ هذا الفرض، لاتكون الصلاة عبارة عن الأجزاء والشرائط المعهودة مطلقاً، بل هي عنوانٌ لاينطبق عليها إلّا في حال مقارنتها مع قصد التقرّب أو المحبوبيّـة.

الثانية: الميزان في مقرّبية المقدّمات

إنّ المقدّمات مطلقاً ـ داخليّـة أو خارجيّـة، تحليليّـة عـقليّـة أو غـيرها ـ

لاتكون واجبة بوجوب آخر غير وجوب ذي المقدّمة، حتّىٰ يكون لها امتثال ومعصية، بل لو فرض ترشّح الوجوب عليها من ذيها، لايكون وجوبها المقدّمي بما هو، مقرّباً للمولىٰ ومحصّلاً لغرضه، وليس لهذا الوجوب امتثال ولا عصيان، بل مقربيّة المقدّمات وامتثالها بنفس مقرّبيّة ذي المقدّمة وامتثاله.

فالمقدّمات إنّما تكون مقرّبة؛ لكونها وسيلة لإتيان ذي المقدّمة، ومقربيّة ذي المقدّمة بواسطة كونه امتثالاً لأمر المولىٰ، ومحصّلاً لغرضه، وهذا المعنىٰ موجودٌ في المقدّمات، تعلّق بها أمر أم لا، ولو لم يأتِ المكلّف بالمقدّمات وسيلة إلىٰ حصول ذيها، لاتكون مقرّبة، تعلّق بها الأمر أم لا.

فالميزان في مقرّبيّتها كونها وسيلة إلىٰ حصول ذيها، الذي يكون إتيانه طاعة لأمر المولىٰ، وعملاً بوظيفة العبوديّة، ويكون تعلّق الأمر كالحجر بجنب الإنسان.

وبالجملة: لايكون للأوامر المتعلّقة بالمقدّمات نفسيّة، بل هي فانية في الأمر النفسيّ المتعلّق بذي المقدّمة.

الثالثة: فيما هو الباعث نحو العمل

إنّ الأمر لايكون محرّكاً وباعثاً نحو العمل مطلقاً، بل هو موضوعٌ لتحقّق الإطاعة، وإنّما المحرّك والباعث نحو العمل، مبادئ أُخر موجودة في نفس المكلّف، علىٰ تفاوت مراتب العباد ومقاماتهم؛ فإنّ المبدأ المحرّك قد يكون حبّ المولىٰ، وقد يكون إدراك عظمته وصيرورة العبد مقهوراً تحت نور سطوته وجلاله، وهذان المبدءان من أعلىٰ مراتب العبوديّة، وتكون العبادة المتحقّقة بهما من أعلىٰ مدارج العبادة.

وبعد هاتين المرتبتين مرتبة رؤية العبد نعماء المولىٰ، ومشاهدة استغراقه

في بحار جوده ونواله؛ من أوّل نشأة وجوده، إلىٰ آخر مراتبه، من النّعم الظاهرة والباطنة والحسّية والمعنويّة، وهذا الشعور والإدراك مبدأ محرّك له نحو طاعة أوامره ونواهيه؛ أداءً لبعض حقوقه تبارك وتعالىٰ، وشكراً لبعض آلائه ونعمائه.

وبعد هذه المرتبة مرتبة الخوف من ناره وأليم عذابه، ومرتبة الطمع في جنّته ونعيمه، وهاتان المرتبتان من أدنىٰ مراتب العبوديّة وأخسّها.

فإذا وجدت في نفس العبد إحدىٰ تلك المبادئ الخمسة، تصير محرّكة له نحو طاعته، فالأوامر والنواهي موضوعات لتحقّق الطاعة، لا محرّكات نحوها، وإنّما المحرّك ما عرفت.

إذا عرفت ما مهّدنا لك من المقدّمات فاعلم: أنّ عمدة الإشكال في المقام هو الدّور الوارد في ناحية إتيان المأمور به، وهذا هو الإشكال الدائر على لسان المحقّق الخراسانيّ قدس سره وتصدّىٰ لجوابه[1]، وأمّا الإشكالات الأُخر ـ مثل الدّور من ناحية تعلّق الأمر، ومن ناحية القدرة، والإشكال من ناحية الجمع بين اللّحاظين ـ فقد عرفت الجواب عنها[2].

وأمّا هذا الإشكال العويص والعويصة المشكلة، التي هي كالشبهة في مقابل الضرورة والبديهة؛ فإنّ الضرورة ـ كما عرفت ـ قائمة على اعتبار قصد التقرّب في العبادات، ومن لدن تأسيس الشرائع إلى الآن كان الأمر على هذا المنوال.

فيمكن دفعه: بأنّك قد عرفت[3] في المقدّمة الثانية، أنّ المقدّمات إذا

---

١ ـ كفاية الأُصول: ٩٥.

٢ ـ تقدّم في الصفحة ٦٦ ـ ٦٧.

٣ ـ تقدّم في الصفحة ٧٤ ـ ٧٥.

أُوجدت وأُتي بها وسيلة إلىٰ إتيان ذيها، تكون مقرّبيّتها بعين مقربيّة ذي المقدّمة، فالمكلّف إذا علم بأنّ الإتيان بأجزاء المأمور به بقصد التقرّب والتوسّل إلى المأمور به، يلازم في الخارج حصولَ هذا القيد الذي لايمكن داعويّة الأمر إليه، فلا محالة يأتي بها، ويتحقّق المأمور به بتمام الأجزاء والشرائط في الخارج.

غاية الأمر: يتحقّق بعضها بداعويّة الأمر، وبعضها بالملازمة بينه وبين سائر الأجزاء والشرائط في الخارج.

إن قلت: الأمر لايدعو إلّا إلىٰ متعلّقه، وتكون دعوته للأجزاء في ضمن دعوته للكلّ، فلايعقل أن يدعو إلىٰ بعض الأجزاء ويحرّك إليه إلّا في ضمن تحريكه إلى الكلّ.

قلت: بعدما عرفت في المقدّمة الثالثة، أنّ الأمر لايكون باعثاً ومحرّكاً نحو المأمور به، وإنّما هو الموضوع المحقّق للطاعة، والباعث المحرّك هو أحد المبادئ الخمسة، نقول:

إنّ الأمر لايدعو إلّا إلىٰ ما ليس بحاصلٍ من الأجزاء والشرائط، والفرض أنّ قيد التقرّب يحصل بنفس تحقّق الأجزاء بقصد التوسّل إلى المأمور به، والتقرّب في الأجزاء والمقدّمات عين التقرّب في الكلّ وذي المقدّمة، فلايلزم أن يكون قيد التقرّب مدعوّاً إليه حتّىٰ يلزم الإشكال.

إن قلت: فإذن تكون داعويّة الأمر إلىٰ بعض المأمور به، وهذا التزامٌ بالإشكال، مع أنّ الأمر لايدعو إلّا إلىٰ متعلّقه.

قلت: بعدما عرفت[1] في المقدّمة الأُولىٰ، أنّ أخذ قصد التقرّب يتصوّر علىٰ وجوه، نقول: إن أُخذ علىٰ نحو القيديّة أو علىٰ نحو المحصّليّة، لا علىٰ نحو

---

١ ـ تقدّم في الصفحة ٧٤.

الجزئيّة، ويكون هذا القيد حاصلاً متحقّقاً، فلايلزم أن تكون الدعوة إليه، بل لايمكن؛ لأنّها تكون من قبيل تحصيل الحاصل، كما أنّ الأمر كذلك في سائر القيود والشرائط، مثل الستر، والتوجّه إلى القبلة، وطهارة اللباس، فلو كان المكلّف مستور العورة، متوجّهاً إلى القبلة ولو بغير داعويّة الأمر، تكون دعوته إلىٰ سائر القيود التي ليست بحاصلة.

إن قلت: بعد اللّتيا والتي، فالإشكال بحاله؛ فإنّ داعويّة الأمر تتوقّف علىٰ كون المدعوّ إليه ـ علىٰ تقدير وجوده ـ مصداقاً للمأمور به، ومعنوناً بعنوانه، والفرض أنّ كونه مصداقاً معنوناً به، يتوقّف على الداعويّة؛ لكونها من قيود المأمور به، وهذا كرٌّ علىٰ ما فرّ منه.

قلت: كلّا؛ فإنّ داعويّة الأمر لاتتوقّف علىٰ ما ذكر؛ بمعنى لزوم تقدّم كون الأفعال معنونةً به على الداعويّة، بل لو صارت الأجزاء معنونةً بعنوان المأمور به، ومصداقاً له ولو بنفس داعويّة الأمر، يكون كافياً، فالمكلّف إذا وجد في نفسه أحد المبادئ الخمسة المحرّكة نحو طاعة المولىٰ، وكان متهيئاً لإطاعة أوامره، منتظراً لصدورها عنه، ورأىٰ إيجاد الأجزاء في الخارج بقصد التقرّب إلى المولىٰ إيجاداً لما هو مصداقٌ حقيقيّ للمأمور به ولتمام المطلوب، ومعنوناً بعنوان الطاعة له، يصير الأمر ـ لا محالة ـ داعياً إلىٰ إتيانها.

وقد عرفت[1] في المقدّمة الثانية: أنّ التقرّب الحاصل من الأجزاء، عين التقرّب الحاصل من الكلّ، وأنّ الأمر الترشّحي ـ لو كان ـ هو عين الأمر المتعلّق بالكلّ باعتبارٍ، ولا نفسيّة له أصلاً، فالمكلّف يقصد التقرّب بإتيان الأجزاء؛ لكونها وسيلة إلىٰ تحقّق المأمور به في الخارج.

وبما ذكرنا من أوّل البحث إلىٰ هاهنا، يظهر النظر فيما أفاده المحقّق

---

١ ـ تقدّم في الصفحة ٧٤ ـ ٧٥.

الخراساني ﷺ في جواب مَنْ قال: إنّ ذات الصلاة صارت مأموراً بها بالأمر بها مقيّدة، بقوله: كلّا؛ لأنّ ذات المقيّد لاتكون مأموراً بها، فإنّ الجزء التحليليّ العقليّ لايتّصف بالوجوب[١].

وجه النظر: أنّ الجزء التحليليّ وإن كان لايتّصف بالوجوب، لكن لا احتياج إليه في حصول التقرّب به إلى المولىٰ، إذا أُتي به للتوسّل إلى الكلّ ـ كما عرفت ـ والفرض أنّ ذات الصلاة إذا أُتيت بقصد التوسّل إلىٰ تمام المطلوب، يحصل بها القرب وتمام المطلوب؛ أي الصلاة المقيّدة، وقد عرفت[٢] أنّ التقرّب بالمقدّمات إنّما يكون بنفس التقرّب بذيها.

وبالجملة: ذات الصلاة وإن لم تكن مأموراً بها، لكنّها مقدّمة لحصول المأمور به ـ أي الصلاة المقيّدة ـ وما كان كذلك يمكن قصد التقرّب به؛ لأجل التوصّل إلى المطلوب.

وأمّا ما أفادهﷺ في جواب أخذ الامتثال شطراً لا شرطاً: بأنّه ممتنعٌ اعتباره كذلك؛ فإنّه موجبٌ لتعلّق الوجوب بأمرٍ غير اختياريّ، فإنّ الإرادة غير اختياريّة[٣].

ففيه أوّلاً: أنّ اختياريّة الأربعة بنفس ذاتها، واختياريّة غيرها بها.

وثانياً: أنّ الإشكال بعينه واردٌ بناءً علىٰ تعلّق الأمر بنفس الصلاة، وعدم سقوط الغرض إلّا بإتيانها بقصد الامتثال؛ فإنّ الإتيان بقصد الامتثال إذا كان غير اختياريّ، فلايمكن أن يكون تحصيل الغرض المتوقّف عليه واجباً؛ لإناطة

---

١ ـ كفاية الأُصول: ٩٥.

٢ ـ تقدّم في الصفحة ٧٥.

٣ ـ كفاية الأُصول: ٩٦.

الامتثال بأمرٍ غير اختياريّ، وهذا واضحٌ[١٧].

---

١٧ ـ والحقّ في الجواب عن كلام المحقّق الخراساني، يظهر بتوضيح أمرين:

الأوّل: أنّ متعلّقات الأوامر ليست إلّا المهيات المعقولة، لا أقول: إنّ المأمور به إنّما هي الصلاة في الذهن، حتّىٰ يصير امتثاله محالاً، بل طبيعة الصلاة بما أنّها مهية كلّية قابلة للانطباق علىٰ كثيرين، والوجود الذهني آلة تصوّرها، فالبعث إليها في الحقيقة أمر بإيجادها وتحصيلها، فهي بما أنّها مفهوم، مأمور به ومعروض للوجوب ومتعلّق للحكم علىٰ تسامح في إطلاق العرض عليه، والوجود الخارجي مصداق للمأمور به لانفس الواجب، ولذلك يكون الخارج ظرف السقوط دون الثبوت. وعليه: فالموضوع في المقام ليس إلّا الصلاة المتصوّرة مع قصد أمرها، والإنشاء والأمر إنشاء علىٰ ذلك المقيّد.

الثاني: أنّ الأمر ليس إلّا المحرّك والباعث الإيقاعي، لا المحرّك الحقيقي والباعث التكويني، ولهذا ليس شأنه إلّا تعيين موضوع الطاعة، من غير أن يكون له تأثير في بعث المكلّف تكويناً، وإلّا لوجب اتّفاق الأفراد في الإطاعة، بل المحرّك والداعي حقيقة ليست إلّا بعض المبادئ الموجودة في نفس المكلّف، كمعرفته لمقام ربّه، ودرك عظمته وجلاله وكبريائه، أو الخوف من سلاسله وناره، أو الطمع في رضوانه وجنّته.

فحينئذٍ نقول: إن أراد القائل ـ من كون الأمر محرّكاً إلىٰ محركية نفسه ـ أنّ الأمر الإنشائي المتعلّق بالعنوان المقيّد موجب لذلك المحال، فقد عرفت أنّ الإنشاء والإيقاع لايحتاج إلىٰ مؤنة أزيد من تصوّر الطرفين، مع أنّه قد أقرّ بصحة ذلك الإيقاع.

وإن أراد: أنّ الأمر المحرّك للمكلّف تكويناً محرّك إلىٰ محركيّة نفسه، فهو باطل بحكم الأمر الثاني، وأنّ نسبة التحريك إليه بضرب من التشبيه؛ إذ العبد إذا أدرك استحقاق المولىٰ للإطاعة أو خاف من ناره وغضبه ورأىٰ أنّ الإطاعة لايحقّق إلّا بالإتيان بالصلاة المقيّدة، فلا محالة يقوم بامتثاله كيف ما أمر.

وأمّا قوله: إنّ الصلاة غير متعلّقة بالأمر، حتّىٰ يأتي بها بقصد أمرها؛ لأنّ المفروض أنّ الأمر لم يتعلّق إلّا بالمقيّد بقصد الأمر.

فالجواب عنه يتوقّف علىٰ رفع الحجاب عن كيفية دعوة الأمر في المركّبات والمقيّدات إلىٰ أجزائها وقيودها.

←

رجع

وفذلكة الكلام فيما ذكرنا من دفع الإشكال: أنّ الأمر بالشيء كما أنّه يدعو إلىٰ ذلك الشيء، كذلك يدعو إلىٰ مقدّماته الداخليّة، تحليليّة كانت أو غيرها، وإلىٰ مقدّماته الخارجيّة، وداعويّة الأمر ليست بمعنىٰ محركيّته، بل المحرّك هو المبادئ الخمسة السالفة المتحقّقة في النفس، ويكون الأمر موضوعاً لتحقّق الطاعة.

ولمّا كان الداعي إلى إتيان ما هو مصداق المأمور به، موجوداً في النفس بواسطة إحدى المبادئ، ورأى المكلّف أنّ إتيان الأجزاء في الخارج ـ بعد تحقّق

← ومجمل القول فيه: أنّ الأوامر المتعلّقة بالمركّبات والمقيّدات إنّما تتعلّق بهما بما أنّهما موضوعات وحدانية ولو اعتباراً، ولها أمر واحد لاينحلّ إلىٰ أوامر متعدّدة، ولا فرق بينهما وبين البسائط في ناحية الأمر، فهو بعث وحداني تعلّق بالبسيط أو المركّب والمقيّد، فالمطابق للبرهان والوجدان هو: أنّ البعث في هذه الأقسام الثلاثة علىٰ وزان واحد، لاينحلّ الأمر إلىٰ أوامر، ولا الإرادة إلىٰ إرادات وإن كانت تفترق في انحلال الموضوع في الأوّلين دون الثالث، ولكنّ دعوة الأمر إلىٰ إيجاد القيود والأجزاء بعين الدعوة إلىٰ إيجاد المركّب والمقيّد، وإيجاد القيد أو الجزء امتثال للأمر المتعلّق بالمقيّد والمركّب، لا امتثال لأمرهما الضمني أو الانحلالي، كما اشتهر بين القوم؛ لأنّ العقل حاكم علىٰ أنّ كيفية امتثال الأمر المتعلّق بالمركّب والمقيّد، إنّما هو بالإتيان بالأجزاء وإيجاد القيود، فحينئذٍ فالجزء أو القيد ليس غير مدعوّ إليهما رأساً، ولا مدعوّ إليهما بدعوة خاصّة منحلّة، بل مدعوّ إليهما بعين دعوته إلى المركّب أو المقيّد؛ إذ الأمر واحد والمتعلّق فارد.

إذا عرفت ذلك، تقدر علىٰ حلّ العويصة؛ إذ المأمور به وإن كان هو المقيّد بقصد الأمر ـ وهو قد تعلّق بنعت التقيّد ـ إلّا أنّ نفس الصلاة المأتي بها تكون مدعوّة بنفس دعوة الأمر المتعلّق بالمقيّد، لابأمرها الخاصّ، وهذا يكفي في مقام الإطاعة. (تهذيب الأُصول ١: ١١٦ ـ ١١٧).

الداعي في نفسه ـ مصداقٌ حقيقيّ للمأمور به، يصير الأمر داعياً إلىٰ إتيان الأجزاء الغير الموجودة، لا إلىٰ إتيان هذا القيد أو الجزء المتحقّق في النفس بعلله؛ لأنّ الأمر لايدعو إلّا إلىٰ ما ليس بحاصلٍ من المقدّمات الخارجيّة والداخليّة.

والفرض أنّ داعي الامتثال حاصلٌ لا من قِبَل الأمر، بل من قِبَل المبادئ السالفة، فالأمر قد تعلّق بالصلاة بداعي الأمر، وقد عرفت[1] سابقاً أنّه لا محذور فيه، ولمّا كان الداعي موجوداً فلايدعو إلّا إلىٰ غيره ـ وهو بقيّة الأجزاء ـ فاندفع الإشكال من أصله، فتدبّر جيّداً.

وهاهنا وجهٌ آخر لعلّه يكون أقرب إلى الأفهام؛ وهو أنّه بعدما عرفت[2] في المقدّمة الأُولىٰ أنّ قصد الأمر والامتثال وأمثالهما، قد يؤخذ بنحو الجزئيّة، أو بنحو القيديّة، وقد لايؤخذ في المأمور به، بل يكون من قيود محصّل المأمور به، وفي المقدّمة الثانية[3] أنّ المحرّك الداعي إلى امتثال أوامر المولىٰ هو إحدى المبادئ الخمسة.

فاعلم: أن المكلّف إذا كان في نفسه المبدأ المحرّك متحقّقاً، فلا محالة يصير هذا المبدأ أوّلاً داعياً إلى امتثال أوامر المولىٰ بنحو العنوان الكلّي، ثمّ ينشأ من هذا الداعي داعٍ إلىٰ ما يكون مصداقاً لهذا العنوان الكلّي، كالصلاة والحجّ مثلاً، ويمكن أن يكون المأمور به هو عنوان «الصلاة» وتعلّق الأمر بهذا العنوان، دون نفس الأجزاء والشرائط، وتكون الأجزاء في حال تحقّق الشرائط ورفع الموانع مصداقاً له.

---

١ ـ تقدّم في الصفحة ٧٦ ـ ٧٨.

٢ ـ تقدّم في الصفحة ٧٤.

٣ ـ تقدّم في الصفحة ٧٤ ـ ٧٥.

ثمّ ينشأ من الداعي إلىٰ إتيان الصلاة ـ التي هي المأمور بـه بعنوانها ـ داعٍ إلىٰ إتيان الأجزاء والشرائط.

فهي مع الداعي المحقّق في النفس بمبادئـه، محصِّلـة لعـنوان «الصـلاة» ولايلزم من ذلك محذورٌ؛ فإنّ تحقّق عنوان «الصلاة» في الخارج يتوقّف علىٰ قصد الامتثال، لكن تحقّق قصد الامتثال غير متوقّفٍ علىٰ تحقّق الصلاة، بل هو متوقّفٌ علىٰ إحدىٰ المبادئ المحقّقـة في النفس بعللها، وهذا واضحٌ جدّاً.

الأمرالثالث: في مقام الشكّ في التعبّدية والتوصّلية

إذا عرفت حال التعبّدي والتوصّلي، فاعلم: أنّهم عنونوا البحث عنهما في المقام؛ لاستنتاج النتيجـة في مقام الشكّ في التعبّديّـة والتوصّليّـة؛ مـن جـواز التمسّك بأصالـة الإطلاق مع تماميّـة مقدّماتـه وعدمـه، وجواز التمسّك بأصالـة البراءة وعدمـه.

ولمّا كان البحث عن كلا الأمرين، مـحتاجاً إلىٰ إشـباع الكـلام والنـقض والإبرام، وليس المقام مناسباً لـه، فيجب إيكال الأمر إلى المباحث المناسبـة لهما من ذي قبل، بعون الله وحسن توفيقـه.

المبحث الرابع
في «المرّة والتكرار» و «الفور والتراخي»

لا إشكال في أنّ الظاهر من صيغة الأمر، هو إيجاد الطبيعة، والمرّةُ والتكرار والفور والتراخي، كلّها خارجة عن مدلولها؛ فإنّ المادّة هي نفس الطبيعة بلا قيدٍ، ومفاد الهيئة هو البعث والإغراء نحوها.

والمراد من «المرّة والتكرار» إمّا الأفراد، أو الدفعة والدفعات، والفرق بينهما أنّ الآتي بعدّة أفراد دفعةً، آتٍ بما هو مصداق المأمور به على الثاني، دون الأوّل، ولا إشكال في شيء من ذلك.

إنّما الإشكال في أنّه على المختار؛ من دلالتها علىٰ طلب الطبيعة، لو أتى المكلّف بعدّة أفرادٍ معاً، هل يكون امتثالاً واحداً؛ حيث إنّ الطبيعة كما تتحقّق في ضمن فردٍ ما، تتحقّق في ضمن جميع الأفراد، وهي أمرٌ وحدانيّ؟

أو امتثالات بعدد الأفراد؛ حيث إنّ الطبيعة تتكثّر بتكثّر أفرادها، ولايكون فردان من الطبيعة موجوداً علىٰ حِدَةٍ، حتّىٰ يكون المجموع وجوداً وحدانيّاً للطبيعة، بل الطبيعة اللّا بشرط تتكثّر، وكلّ فردٍ من الأفراد محقّقٌ للطبيعة، ولمّا كان المطلوب هو الطبيعة بلاتقيّدٍ بالمرّة والتكرار، فحينئذٍ لو أتى المكلّف بأفراد متعدّدة فقد أوجد المطلوب ـ أي الطبيعة ـ بإيجاد كلّ فردٍ، ويكون كلّ فردٍ امتثالاً برأسه، ـ كما أنّه موجود برأسه ـ وتكون الطبيعة مع كلّ فردٍ موجودة برأسها علىٰ نعت الكثرة؟ الحقُّ هو الثاني.

ومن هذا القبيل الواجب الكفائيّ، حيث إنّ الأمر فيه متعلّقٌ بنفس الطبيعة، ويكون جميع المكلّفين مأمورين بإتيانها، فلو أتىٰ واحدٌ منهم بها تسقط

عن الباقي، ولا مجال للإمتثال ثانياً، ولو أتىٰ عدّة منهم بها دفعة، يكون كلّ واحدٍ منهم ممتثلاً، وتتحقّق امتثالات، لا امتثال واحد من الجميع[١٨].

تنبيه:

لا ضابط في الأوامر الواقعة عقيب الحظر، حتّىٰ نرجع إليه في موارده، بل الفقيه لابدّ له من الاجتهاد في كلّ موردٍ موردٍ حسب اختلاف المقامات، ويستظهر من كلّ مورد ما هو مقتضى المقامات.

---

١٨ ـ وفيه: أنّ مناط وحدة الامتثال وكثرته بوحدة الطلب وكثرته ولو بالانحلال بوجه، فلو تعلّق أمر بإكرام كلّ فرد من العلماء، يكون إكرام كلّ فرد واجباً برأسه، وله امتثال برأسه. وأمّا مع تعلّق الأمر بنفس الطبيعة متوجّهاً إلىٰ مكلّف واحد، فلايعقل أن يتكثّر الامتثال بتكثّر الأفراد ولابتكثّر الطبيعة؛ فإنّ تكثّرها لايوجب تكثّر الطلب والوجوب ولو انحلالاً، فلايوجب تكثّر الامتثال؛ ولهذا لو ترك الطبيعة القابلة للكثرة، لم يعاقب بعدد كثرة الأفراد، فلو تعلّق الطلب بإكرام العالم بحيث لو أكرم واحداً منهم سقط الطلب، فترك العبد الإكرام مطلقاً، لم يكن له إلّا عقاب واحد بالضرورة، ومعه كيف يمكن أن يكون له امتثالات مع الإتيان بإكرام عدّة منهم؟! فالامتثال فرع الطلب، كما أنّ العقوبة فرع ترك المطلوب، فلايمكن الامتثالات مع وحدة الطلب، ولا استحقاق عقوبة واحدة مع كثرته.
وممّا ذكرنا يظهر فارق قياسه بالواجب الكفائي؛ فإنّ الطلب هناك ـ علىٰ فرض كون الكفائي كما ذكر ـ توجّه إلىٰ كلّ مكلّف بإتيان الطبيعة، فكلّ فرد ممتثل مع الإتيان دفعة ومعاقب مع الترك رأساً، ومع إتيان واحد منهم يسقط الطلب عن الباقي لرفعه موضوعه، فهناك طلبات كثيرة فامتثالات كثيرة، بخلاف ما نحن فيه، فلاتغفل.
إذا عرفت ذلك: فالحقّ عدم دلالة الأمر على المرّة والتكرار؛ لأنّ المادّة موضوعة للماهية بلا شرط، والهيئة للإغراء والبعث، أو لطلب الوجود، أو الإيجاد، وليس لهما وضع علىٰ حدة، ولا قرائن عامّة تدلّ علىٰ واحد منهما، كما لايخفىٰ. (مناهج الوصول ١: ٢٩٠ ـ ٢٩١).

المطلب الثالث

في الإجـــزاء

وقبل الخوض في المقصود، لابدّ من تمهيد أُمور:

الأمر الأوّل: تحرير محلّ النزاع

قد اختلفت تعبيرات الأُصوليّين في تحرير محلّ الكلام، فقد يقال: هل الأمر يقتضي الإجزاء علىٰ فرض الإتيان بمتعلّقه علىٰ وجهه أم لا[1]؟

وقد يقال: إتيان المأمور به علىٰ وجهه، هل يقتضي الإجزاء أم لا[2]؟

والاقتضاء على التعبيرين مختلفٌ؛ فإنّه على التعبير الأوّل يكون الاقتضاء بمعنى الدلالة، أي هل يدلّ الأمر علىٰ أنّ الإتيان بمتعلّقه مجزٍ أم لا؟

وعلى الثاني يكون بمعنى العلّيّة، وإن لم تكن العلّيّة بمعناها المصطلح، ويرجع المعنىٰ إلىٰ أنّ الإتيان الكذائي، هل يوجب الإجزاء وامتناع التعبّد به ثانياً أم لا[19]؟

---

١ ـ الذريعة إلى أُصول الشريعة ١: ١٢١، الفصول الغرويّة: ١١٦ / السطر ٩.

٢ ـ مطارح الأنظار: ١٨ / السطر ٢٣، كفاية الأُصول: ١٠٤.

١٩ ـ لكن كون النزاع في دلالة الأمر بعيد عن الصواب؛ فإنّ الدلالة المتوهّمة: إن كانت ←

الأمر الثاني: المراد من «على وجهه»

أنّ المراد من قولهم: «علىٰ وجهه» هو ما ينبغي أن يؤتىٰ به؛ أي إتيانه مع كلّ ما يعتبر فيه، ويكون دخيلاً في المصلحة الحاصلة منه والغرض الذي

← وضعية، فلا أظنّ بأحد يتوهّم دلالة هيئة الأمر، أو مادّته على الإجزاء إذا أتى المكلّف بالمأمور به علىٰ وجهه؛ بحيث يكون جميع هذه المداليل من دلالة الأمر هيئة أو مادّة.
وإن كانت هذه الدلالة التزامية ـ بأن يدلّ على أنّ المأمور به مشتمل علىٰ غرض للآمر، ولا محالة أنّ ذلك الغرض يتحقّق في الخارج بتحقّق المأمور به، وحينئذٍ يسقط الأمر لحصول الغاية الداعية إليه ـ فكذا لا يتوهّمها أحد؛ فإنّ عدّ تلك القضايا العقلية المتكثّرة من دلالة الأمر التزاماً، ممّا لا مجال للالتزام به، مع ظهور فساده، فحينئذٍ لا يكون في دلالة الدليل.
وهذا من غير فرق بين إرجاع النزاع إلى الأوامر الاختيارية الواقعية، أو الاضطرارية والظاهرية؛ لأنّ دلالة الأمر لا تخرج عن مادّته وهيئته.
وليس الاقتضاء بمعنى العلّية والتأثير؛ لعدم تأثير لإتيان المكلّف في الإجزاء، سواء فسّر بالمعنى اللغوي ـ وهو الكفاية ـ وهو واضح؛ فإنّها عنوان انتزاعي ليس مورداً للتأثّر والتأثير، والعجب من المحقّق الخراساني، حيث جمع بين الالتزام بكون الاقتضاء بمعنى العلّية، وبين القول بأنّ الإجزاء هو الكفاية، أو فسّر بإسقاط الأمر ونحوه؛ فإنّ الإتيان ليس علّة مؤثّرة في الإسقاط، وهو ـ أيضاً ـ ليس شيئاً قابلاً لكونه أثراً لشيء.
وما يمكن أن يقال: إنّ الأمر لمّا صدر لأجل غرض هو حصول المأمور به، فبعد حصوله ينتهي اقتضاء بقائه، فيسقط لذلك، كما أنّ الحال كذلك في إرادة الفاعل المتعلّقة بإتيان شيء لأجل غرض، فإذا حصل الغرض سقطت الإرادة لانتهاء أمدها، لا لعلّية الفعل الخارجي لسقوطها.
والأولىٰ في عنوان البحث أن يقال: إنّ الإتيان بالمأمور به هل مجز أم لا؟ (مناهج الوصول ١: ٢٩٨ ـ ٣٠٠).

أُمر بـه لأجلـه، ولعلّ إضافـة هذا القيد ردٌّ على القاضي عبد الجبّار، حيث أنكر الإجزاء؛ مستدلّاً بأنّ الطهارة الاستصحابيّـة لاتجزي عن الواقع[١].

فردّ: بأنّ إتيان الصلاة معها لايكون إتياناً بالمأمور بـه علىٰ وجهـه[٢].

وأمّا احتمال أنّ الوجـه هو قصد الوجـه[٣] فلا وجـه لتخصيصـه بالذكر.

كما أنّ ما أفاده المحقّق الخراساني رحمه الله: من أنّ المقصود بـه إفادة ما يعتبر في المأمور بـه عقلاً، ولايمكن أخذه فيـه شرعاً كقصد التقرّب، حتّىٰ لايكون القـيد توضيحيّاً[٤] منظورٌ فيـه؛ فإنّ التفرقـة بين الشرائط والقيود وإحداث القول بامتناع أخـذ قـصد القـربـة فـي المـأمور بـــه، إنّـما هـو مـن زمـن الشـيخ العـلّامـة الأنصاري رحمه الله[٥] وتقييد العنوان بهذا القيد يكون في كلام المتقدّم عليـه.

الأمر الثالث: الفرق بين هذه المسألة وبعض أُخرىٰ

الفرق بين مسألـة المرّة والتكرار وهذه المسألـة، هو مـا أفـاده المـحقّق الخراسانيّ[٦] لكنّ الفرق بينها وبين مسألـة تبعيّـة الأداء للقضاء ليس كما أفاد[٧]، بل ما أفاده لايخلو من غرابةٍ من مثلـه؛ فإنّـه ليس بين المسألتين مشابهة ومناسبة أصلاً، حتّىٰ نحتاج إلىٰ إبداء التفرقـة؛ فإنّ المبحوث عنـه في مسألـة الإجزاء، هو

---

١ ـ فواتح الرحموت، المطبوع بذيل المستصفىٰ ١: ٣٩٣ ـ ٣٩٤.

٢ ـ نفس المصدر ١: ٣٩٤، الفصول الغرويّـة: ١١٨ / السطر ١٣.

٣ ـ ذكر في مطارح الأنظار: ١٩ / السطر ٨، وكفايـة الأُصول: ١٠٥ وغيرهما.

٤ ـ كفايـة الأُصول: ١٠٥.

٥ ـ مطارح الأنظار: ٦٠ / السطر ٢٦.

٦ ـ كفايـة الأُصول: ١٠٦.

٧ ـ نفس المصدر: ١٠٧.

أنّ الإتيان بالمأمور بـه علىٰ وجهـه، هل يقتضي الإجزاء أم لا؟ والمبحوث فـي مسألـة تبعيّـة الأداء للقضاء، هو أنّ الأمر المتعلّق بالصلاة في الوقت، هل ينحلّ إلى الأمر بالصلاة وإلى الأمر بإيجادها في الوقت، حتّىٰ إذا لم يؤتَ بالقيد يجب الإتيان بالمطلق أم لا؟

وبعبارة أُخرىٰ: هل يقتضي الأمر بالصلاة في الوقت، وجوب إتيانها خارج الوقت إذا لم يؤتَ بها فيـه، أم لا؟ فالمفروض في هذه المسألـة عدم الإتيان في الوقت، والمفروض في مسألـة الإجزاء هو الإتيان علىٰ وجهـه، فـأيّ مشـابهةٍ بينهما حتّىٰ نتصدّىٰ لبيان التفرقـة؟!

إذا عرفت ما ذكرنا، فالكلام يقع في ثلاثـة مواضع:

الموضع الأوّل

في إجزاء الإتيان بالمأمور به مطلقاً عن التعبّد ثانياً

أنّ الإتيان بالمأمور بـه الواقعيّ أو الاضطراريّ أو الظاهريّ، يـجزي عـن التعبّد بـه ثانياً؛ فإنّ المولىٰ قبل الأمر بموضوعٍ، لابُدَّ لـه من ملاحظـة مـوضوع حكمـه وكلّ مالـه دخالـة في سقوط غرضـه؛ من الأجـزاء والشـرائـط ورفـع الموانع، ثمّ الأمر بـه، فلو أتى المكلّف بـه مع كلّ مالـه دخلٌ عقلاً في حـصول غرضـه، يستقلّ العقل بأنّـه لا مجال ثانياً لإتيانـه تداركاً، ولا مجال لأمر المولىٰ ثانياً ـ في الوقت أو خارجـه ـ بعنوان التدارك، وهذا واضح.

وأمّا مسألـة تبديل الامتثال فيما لايسقط بـه الغرض، فهو أمرٌ آخر خارجٌ عن موضوع البحث؛ لرجوعـه إلىٰ كون الأمر بما لايحصل الغرض مـنـه فـقط،

مقدّمياً[٢٠].

---

٢٠ ـ وفيـه: أنّـه لو كان الوجوب المتعلّق بشيء لأجل تحصيل غرض مـن قـبيل الوجـوب المقدّمي، كانت جميع الوجوبات النفسيـة من قبيل المقدّمي، وهو لايلتزم بـه، فما نـحن فيـه من قبيل الوجوب النفسي، لا المقدّمي، حتّىٰ يأتي فيـه ما ذكر، وقد حقّقنا في محلّـه ميزان النفسيـة والمقدّميـة. (مناهج الوصول ١: ٣٠٨).

التحقيق: أنّـه فرق بين تبديل امتثال بامتثال وتبديل مصداق المأمور بـه بمصداق آخر ولو لم يكن امتثالاً؛ فإنّ تبديل الامتثال يتوقّف علىٰ تحقّق امتثالين مترتّبين؛ بمعنىٰ أنّـه يكون للمولىٰ أمر متعلّق بطبيعـة، فيمتثل المكلّف ويبقى الأمر، ثمّ يمتثل ثانياً، ويجعل المصداق الثاني الذي تحقّق بـه الامتثال بدل الأوّل الذي كان الامتثال تحقّق بـه.

وأمّا تبديل مصداق المأمور بـه ـ الذي تحقّق بـــه الامـتثال بـمصداق آخـر غـير مـحقّق للامتثال، لكن محصّل للغرض اقتضاءً مثل المصداق الأوّل أو بنحو أوفىٰ ـ فهو لايـتوقّف علىٰ بقاء الأمر، بل من قبيل تبديل مصداق المأمور بـه بمصداق آخـر، لابـصفـة كـونـه مأموراً بـه.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّ محلّ كلام الأعلام إنّما هو الأوّل؛ أي تبديل الامتثال بالامتثال، كما هو ظاهر العنوان، ولهذا تصدّى المحقّق الخراساني لإقامـة البرهان علىٰ بقاء الأمر.

والتحقيق: عدم الإمكان مطلقاً فيما هو محلّ كلامهم، والجـواز فـيما ذكـرنا إذا لم يكـن المصداق الأوّل علّـة تامّـة لحصول الغرض.

أمّا الثاني: فلحكم العقل بحسن تحصيل غرض المولىٰ ولو لم يأمر بـه، ولزوم تحصيلـه إذا كان لازم التحصيل. ألا ترىٰ أنّـه إذا وقع ابن المولىٰ في هلكـة، وغفل المولىٰ عـنـه ولم يأمر عبده بإنجائـه، لزم بحكم العقل عليـه إنجاؤه، ولو تركـه يستحقّ العقوبـة؛ وذلك لأنّ الأمر وسيلـة لتحصيل الغرض ولا موضوعيـة لـه، وبعد عـلم المكـلّف بـغرض المـولىٰ لايجوز لـه التقاعد عنـه مع لزوم تحصيلـه.

وكذا لو كان لـه غرض غير لازم التحصيل ولم يأمر بـتحصيلـه واطّـلع المكـلّف عـليـه، يحسن لـه تحصيلـه، ومعـه يصير مأجوراً عليـه وموردا للعنايـة مع عدم كونـه امتثالاً، فلو أمره بإتيان الماء للشرب، فأتىٰ بمصداق منـه، ثمّ رأىٰ مصداقاً آخر أوفىٰ بغرضـه فأتىٰ بـه؛

←

الموضع الثاني

في الأوامر الاضطراريّة

ظاهر كلام مَن عبّر بأنّ الإتيان بالمأمور بـه بالأمر الاضطراريّ، هل يجزي عن الإتيان بالمأمور بـه بالأمر الواقعيّ؟[1] هو أنّ محل البحث والنقض والإبرام، أنّـه إذا تعلّق أمرٌ بشيءٍ بملاحظـة حال الاخـتيار، ثـمّ تـعلّق أمـرٌ آخـر بشـيء بملاحظـة حال الاضطرار، هل يجزي الإتيان بالاضطراريّ عن الاختياريّ أم لا؟

فعليـه لابُدَّ وأن يكون هنا أمران متعلّقان بموضوعين، حتّىٰ نبحث عن إجزاء إتيان متعلّق الاضطراريّ منهما عن الاختياريّ، مع أنّ الأمر ليس كـذلك، بـل لا معنىٰ للبحث عنـه؛ فإنّ الإتيان بمتعلّق أمرٍ لا معنىٰ لأن يسـقط أمـراً آخـر مـن متعلّقـه.

مضافاً إلىٰ أنّ البحث كذلك لا مـوضوع لـه؛ فـإنّ الأوامـر إنّـما تـتعلّق بالطبائع، وإنّما الاختلاف في أفراد المأمور بـه وخـصوصيّاتها الشـخصيّـة؛ مـن حيث الجزء والشرط بالنسبـة إلىٰ حال الاختيار والاضطرار، لا أنّ الأمر بها في حال الاختيار غيره في حال الاضطرار.

← ليختار المولىٰ أحبّهما إليـه، يكون ممتثلاً بإتيان الأوّل لا غير، ومورداً للعنايـة؛ لإتيانـه ما هوَ أوفىٰ بغرض المولىٰ، لا لصدق الامتثال وتبديل الامتثال بالامتثال، وهذا واضح.

وأمّا عدم الإمكان فيما هومحلّ كلامهم؛ فلعدم تعقّل بقاء الأمر مع الإتيان بمتعلّقـه بجميع الخصوصيات المعتبرة فيـه؛ لعين ما ذكر من البرهان. (مناهج الوصول ١: ٣٠٥ ـ ٣٠٦).

١ ـ مطارح الأنظار: ٢٠ / السطر ٨، كفايـة الأُصول: ١٠٨.

فطبيعـة الصلاة المتعلّقـة للأمر، تكون أجزاؤها وشرائطها مختلفـة بحسب أحوال المكلّفين؛ فالمختار لابدّ لـه من القيام والسجود والطهارة، والمضطرّ يتبدّل قيامـه بالقعود، وسجودُه بالإيماء، وطهارتَـه المائيّـة بالترابيّـة، مع أنّ الطـبيعـة هي المأمور بها في جميع الأحوال، والاختلاف إنّما هو في مصاديقها وأفرادها التي لم يتعلّق الأمر بها.

فالبحث هاهنا: في أنّ الإتيان بالطبيعـة مع هذه الشرائط والأجزاء في حال الاضطرار، هل يجزي عن الأمر المتعلّق بها، حتّىٰ لايحتاج إلى الإعادة والقضاء إذا صار المكلّف مختاراً، أم لا؟

إذا عرفت ذلك، فيقع البحث في مقتضى الأوامر الاختياريّـة؛ وأنّ الإتيان بالفرد الاضطراريّ للطبيعـة، هل يجزي عنها؛ بحيث يسقط الأمر المتعلّق بها، أم لا، بل تدلّ الأوامر المتوجّهـة إلى الطبيعـة، علىٰ لزوم الإتيان بالفرد الاختياريّ بعد الإتيان بالفرد الاضطراريّ؟ فلابدّ أوّلاً من تنقيح موضوع البحث حتّىٰ يتّضح الحكم.

فنقول: تارةً يكون المكلّف مختاراً من أوّل الوقت إلىٰ آخره، وتارةً: يكون مضطرّاً كذلك، وتارةً: يكون مختاراً في بعضـه، ومضطرّاً في بعضٍ.

وعلى الأخير: تارةً نقول بأنّ الاضطرار المأخوذ في الأدلّـة ـ مـن فـقدان الماء، والعجز عن القيام، والتكتّف حال التقيّـة مثلاً ـ هو الاضطرار المستوعب للوقت، وتارةً نقول: إنّـه الاضطرار في كلّ وقتٍ بالنسبـة إلى الأداء.

وبعبارة أُخرىٰ: هو صِرف وجود الاضطرار في كلّ وقتٍ تحقّق.

وما يكون موضوع الكلام في باب الإجزاء عن الإعادة، هو هذا الفـرض الأخير، وأمّا الفروض الأُخر فهي خارجةٌ عن مورد البحث؛ أمّا الأوّلان فواضحٌ.

وأمّا الثالث: فلأنّ المأتيّ به لم‌يكن فرد المأمور بـه؛ أي الفرد الاضطراريّ

منـه، وموضوع البحث فيما إذا أتى المكلّف بالفرد الاضطراريّ من الطبيعـة.

فالبحث ينحصر في الفرض الرابع؛ أي ما إذا كانت الطبيعـة متعلّقـة للأمر في وقتٍ مضروب لها، مثل الصلاة من دلوك الشمس إلىٰ غروبها، ويكون المكلّف مخيّراً بين الإتيان بها في كلّ زمانٍ من الوقت المضروب لها تخييراً شرعيّاً ـ كـما قيل[1] ـ أو عقليّاً ـ كما هو المتصوّر ـ ويكون لها فردان أحدهما: اختياريّ، والآخر: اضطراريّ، ويكون المكلّف علىٰ هذا الفرض مخيّراً فـي كـلّ وقتٍ بـين الإتـيان بالفرد الاضطراريّ في حال الاضطرار، أو الانتظار إلىٰ زمان الاخـتيار والإتـيان بالفرد الاختياريّ، فإذا أتىٰ بالاضطراريّ، هل الأمر المتعلّق بالطبيعـة والداعـي إلى الفرد الاختياريّ، يدعو إلىٰ إتيان الاختياريّ بعد رفع الاضطرار أم لا؟

ولعلّ الحكم بعد تنقيح موضوع البحث، صار متّضحاً أيـضاً؛ لأنّـه مـن القضايا التي قياساتها معها؛ فإنّ بقاء الأمر بطبيعةٍ مع الإتيان بفردها الذي تـتحقّق الطبيعـة بـه، غير معقولٍ.

وإن شئت قلت: بقاء الأمر بالطبيعـة تخييراً مع الإتيان بأحد الأفـراد غـير معقولٍ، وقد عرفت[2] أنّ الفرد الاضطراريّ لم يكـن لـه أمـرٌ مسـتقلّ، وكـذلك الاختياريّ ليس لـه أمرٌ استقلاليّ، حـتّىٰ نـبحث فـي أنّ الإتـيان بـمتعلّق أحـد الأمرين، هل يجزي عن الأمر الآخر أم لا؟ بل لا معنىٰ لذلك، إلّا أن يقوم دليلٌ عليـه، وهو أيضاً خارج عن مسألـة الإجزاء كما لايخفىٰ.

بل لو قلنا: بأنّ المأمور بـه الاضطراريّ، بدلٌ ونائبٌ عن الاخـتياريّ فـي ظرف الاضطرار، فلنا أن نقول ـ بعد الغضّ عن بطلان المبنىٰ ـ: إنّ ذلك يـقتضي الإجزاء؛ فإنّـه أيضاً يرجع إلى التخيير بين الإتيان بالفرد الاضطراريّ البدليّ في

---

١ ـ معالم الدّين: ٧٩ / السطر ما قبل الأخير.

٢ ـ تقدّم في الصفحـة ٩٢.

ظرفـه، والإتيان بالفرد الاختياريّ في ظرف رفع الاضطرار، والإتيانُ بأحد فردي الواجب مُسقطٌ لأمره، كما هو واضحٌ.

ومن ذلك يتّضح الأمر بالنسبـة إلى القضاء أيضاً؛ فإنّـه لو فرض استيعاب العذر لجميع الوقت، أو يكون التكليف من قبيل المضيّق، فيكون ـ بحسب أدلّـة الاضطرار ـ انقلاب الفرد الاختياريّ بالفرد الاضطراريّ، وأتىٰ بـه المكلّف، فـلا مجال للتشكيك في الإجزاء، وعدم شمول أدلّـة القضاء للمورد؛ ضرورة أنّ الآتي بالفرد الاضطراريّ ـ بعد فرض كونـه متعيّناً لـه مـع العـذر المسـتوعب ـ آتٍ بالطبيعـة التي هي الفريضـة، فلا معنىٰ لشمول قـولـه: «مَـن فـاتـتـه فـريضـة فليقضها»[1].

هذا كلّـه بحسب مقتضىٰ أدلّـة الواجبات وأدلّـة تشريع الفرد الاضطراريّ، وقد عرفت أنّـه لايعقل بقاء الأمر بالطبيعـة مع الإتيان بفردها، وكما لايعقل ذلك لايعقل ورود أمرٍ آخر بعنوان التدارك أداءً أو قضاءً؛ لأنّـه فرع عدم الإتيان، وهذا خلفٌ.

نعم، للشارع أن يأمر استقلالاً بإتيان فردٍ آخر من الطبيعـة بملاكٍ آخر، كما أنّـه لو قام دليلٌ علىٰ عدم الإجزاء، نستكشف منـه أنّ الاضطرار في بعض الوقت ـ الذي كان مقتضىٰ ظاهر الأدلّـة الأوّليـة ـ لم يكـن مـوضوعاً للـحكم، وهـذان الفرضان خارجان عن موضوع البحث في مبحث الإجزاء.

وقد اتّضح بما تلوناه عليك، وقوع الخلط في كلام المحقّق الخراساني رحمه الله وغيره من المتأخّرين في تحرير محلّ البحث، وأنّ التشقيقات التي تكلّفوها[2] ممّا

---

١ ـ بحار الأنوار ٨٥: ٢٩٨ / ٤٠، و٨٦: ٩٢ / ١٠.

٢ ـ كفايـة الأُصول: ١٠٨ ـ ١٠٩، فوائد الأُصول (تقريرات المـحقّق النـائيني) الكـاظمي ١: ٢٤٤ ـ ٢٤٦.

لا أساس لها، ولاتغني من الحقّ شيئاً.

ثمّ إنّـه لو تمّت دلالـة أدلّـة الاضطرار علىٰ أنّـه أعمّ من المستوعب فهو، وإلّا فالأصل هو الاشتغال بلا ريبٍ ولا إشكالٍ؛ لرجوعـه إلى الشكّ في التعيين والتخيير.

وإن شئت قلت: لرجوعـه إلى الشكّ في سـقوط التكـليف عـن الطـبيعـة بالإتيان بالفرد الاضطراريّ.

تنبيه:

ما ذكرنا: من كون الإتيان بالفرد الاضطراريّ يقتضي الإجزاء، إنّما هو فيما كان الأمر المتعلّق بالطبيعـة باقياً في حال الاضطرار، ودلّت أدلّـة الاضطرار علىٰ كون الفرد الاضطراريّ في حالـه مصداقاً للطبيعـة.

وبعبارةٍ أُخرىٰ: فيما إذا دلّت أدلّـة الاضطرار على اتّساع دائـرة الطـبيعـة، وشمولها للفرد الفاقد للجزء أو الشرط، أو الواجد للمانع في حال الاضطرار.

وأمّا لو اقتضى الاضطرار رفع الأمر عن الإتيان بالطبيعـة عند الاضـطرار، فهو خارجٌ عمّا ذكرنا، مثلاً لو حكم قاضي العامّـة يوم الثلاثين من شهر رمضان بكونـه عيداً، يجب الإفطار بمقتضى التقيّـة، كما قال عليه السلام: «**أفطر يوماً من شهر رمضان أحبّ إليّ من أن يضرب عنقي**»[1] لكن يجب قضاؤه؛ لأنّ التقيّـة تقتضي رفع الأمر عن الصوم في هذا اليوم، لا رفع مفطريّـة الأكل والشرب كما لايخفىٰ.

---

١ ـ الكافي ٤: ٨٣ / ٩، وسائل الشيعـة ٧: ٩٥، كتاب الصوم، أبواب ما يمسك عنـه الصائم، الباب ٥٧، الحديث ٤.

الموضع الثالث

في أنّ الإتيان بالمأمور به الظاهريّ هل يقتضي الإجزاء أم لا؟

وقبل الخوض في المقصود، لابدّ من تنقيح محلّ البحث؛ حتّىٰ لايختلط الأمر.

فنقول: محلّ الكلام في المقام أيضاً حسبما حرّرنا في الأوامر الاضطراريّة فيما إذا تعلّق أمرٌ بطبيعةٍ، ويكون لها مصداقٌ واقعيّ جامعٌ لكافّة الشرائط والأجزاء، وفاقدٌ لجميع الموانع، ودلّت أدلّة الأحكام الظاهريّة ـ أصلاً كانت أو أمارة ـ علىٰ عدم كون شيءٍ جزءً أو شرطاً أو مانعاً في حال الجهل بالواقع، فهل الإتيان بمصداق الطبيعة ـ حسب اقتضاء الأدلّة الظاهريّة ـ يجزي عن المأمور به أم لا؟

وأمّا إذا دلّ دليلٌ علىٰ وجوب شيءٍ، فأتىٰ به المكلّف، ثمّ تبيّن عدم وجوبه، وإنّما الواجب شيءٌ آخر، فهو خارجٌ عن محطّ البحث، كما لو دلّ الدليل علىٰ وجوب صلاة الجمعة في يومها، فصلّى المكلّف صلاة الجمعة، ثمّ تبيّن وجوب الظهر، فإنّ هذا خارجٌ عن بحث الإجزاء؛ لأنّه لا معنىٰ لكون الإتيان بمتعلّق أمرٍ، مجزياً عن أمرٍ آخر متعلّق بموضع آخر.

وكذلك إذا دلّ دليلٌ علىٰ عدم وجوب شيءٍ، فلم يأتِ به المكلّف في وقته، ثمّ تبيّن وجوبه، فهو أيضاً خارجٌ عن بحث الإجزاء، وهو ظاهرٌ.

فتحصّل من ذلك: أنّ محطّ البحث أنّ الإتيان بالمصداق الظاهريّ للمأمور به، هل يكون مُجزياً عن الأمر المتعلّق بالطبيعة أم لا؟

إذا عرفت ذلك فيتمّ الكلام في مقامين:

المقام الأوّل: في الإتيان بالمأمور به حسبما تقتضيه الأُصول الشرعيّة

فاعلم: أنّ المحقّق الخراسانيّ ﷺ لم يستقصِ جميع الأُصول المنقّحة لموضوع التكليف بلسان تحقّق ما هو شرطه أو شطره، وأمّا الأُصول الحكميّة الجارية في الأجزاء والشرائط، فغير مذكورةٍ في كلامه.

نعم، قد تعرّض في آخر كلامه للأُصول الحكميّة الجارية في أصل التكليف، كصلاة الجمعة والظهر[1] فلابدّ لنا من استقصاء الكلام في جميع الأُصول والأمارات.

ثمّ اعلم: أنّا نتعرّض أوّلاً لمقام الإثبات؛ وأنّ مقتضىٰ ملاحظة الأدلّة الواقعيّة المثبتة للأجزاء والشرائط والموانع والأدلّة الظاهريّة بحسب الإثبات ماهو؟ ثمّ لو دلّت الأدلّة على الإجزاء إثباتاً نتشبّث بها، إلّا أن يدلّ دليلٌ عقليّ على الامتناع فنتركها بمقدار دلالته، ونأخذ بالباقي.

ثمّ اعلم: أنّ من الأُصول ما تتعرّض لبيان تنقيح الموضوع في الشبهة الموضوعيّة، مثل قاعدة التجاوز والفراغ.

ومنها: ما تتعرّض لتنقيح المأمور به في الشبهة الحكميّة، مثل أصالة البراءة المستفادة من مثل حديث الرفع[2][21].

---

١ ـ كفاية الأُصول: ١١٢.

٢ ـ التوحيد: ٣٥٣ / ٣٤، الخصال: ٤١٧ / ٩، وسائل الشيعة ١١: ٢٩٥، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس، الباب ٥٦، الحديث ١.

٢١ ـ قد يقال: باختصاص الحديث بالشبهة الحكمية؛ لأنّ الموضوعات الخارجية غير ←

وفي أمثال هذه الأُصول المنقّحة للمتعلّق والمأمور به مطلقاً، لا إشكال في أنّ الظاهر منها هو الإجزاء؛ فإنّ الظاهر من قوله: «**كلّ ما شككت فيه ممّا قد مضىٰ فأمضه كما هو**»[1] هو البناء علىٰ إتيان الجزء المشكوك فيه، والبناء على إتيان الشرط المشكوك فيه وعدم المانع المشكوك فيه.

ومعنى البناء علىٰ ذلك، أنّ المصلّي الذي أتىٰ بالصلاة لغرض إسقاط الأمر المتوجّه إليه، وصيرورته مستريحاً من التكليف الإلهيّ وتبعاته، قد صار مستريحاً منه بإتيان هذا الفرد المشكوك فيه من حيث الصحّة بعد التجاوز.

وإن شئت قلت: إنّ دليل القاعدة بلسان الحكومة، يدلّ علىٰ توسعة المأمور به؛ بحيث يشمل ذيله هذا الفرد المشكوك فيه ولو كان ناقصاً بحسب الواقع.

وهكذا الكلام في مقتضىٰ أدلّة أصالة الطهارة والحلّية الجاريتين في الشبهات الموضوعيّة، فإنّهما أيضاً ممّا ينقّح الموضوع بلسان الحكومة؛ فإنّ

← متعلّقة للأحكام، وإنّما هي متعلّقة بنفس العناوين، فرفع حكم عن الموضوعات المشتبهة فرع وضع الحكم لها، وهو ممنوع.

وفيه أوّلاً: أنّه منقوض بسائر العناوين؛ فإنّ الاضطرار والإكراه إنّما يحصلان في الموضوع، كالطلاق المكره عليه، مع أنّه مشمول للحديث بلا إشكال، كما في صحيح البزنطي.

وثانياً: أنّ الحديث رفع الحكم عن العناوين، كالبيع المكره عليه، والشرب المضطرّ إليه، والخمر المجهول حكماً أو موضوعاً، إلّا أنّ معنىٰ رفع الحكم هو رفع إيجاب الاحتياط، أو رفع الفعلية، أو رفع المؤاخذة، على اختلاف المسالك، ورفع الموضوع كذلك إن لم نقل برفع الحكم عن الموضوع المجهول حقيقة، كما في سائر العناوين، والظاهر عدم التزامهم به في بعض الموارد. (أنوار الهداية ٢: ٣٩ ـ ٤٠).

١ ـ تهذيب الأحكام ٢: ٣٤٤ / ١٤٢٦، وسائل الشيعة ٥: ٣٣٦، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ٢٣، الحديث ٣.

معنى البناء على الطهارة في اللّباس، هو صحّة إتيان الصلاة بـه، وكـون هـذا المأتيّ بـه هو الصلاة المأمور بها.

وهكذا الأُصول الجاريـة في الشبهات الحكميّـة، فإنّها أيضاً كـذلك؛ فـإنّ دليل رفع الجزئيّـة والشرطيّـة والمانعيّـة، يدلّ ـ بـلسان الحكـومـة ـ عـلىٰ أنّ الصلاة الفاقدة للجزء أو الشرط أو الواجدة للمانع واقعاً لدى الشك، صلاة حقيقةً، وتكون الصلاة في حقّ الشاك هي هذا المأتيّ بـه؛ فإنّ مقتضى التعبّد بالبناء علىٰ عدم جزئيّـة مشكوك الجزء وشـرطيّـة مشكـوك الشـرطيّـة ومـانعيّـة مشكـوك المانعيّـة، هو البناء العمليّ؛ أي الإتيان بالفرد الناقص، والبناء العمليّ علىٰ كونـه صلاةً في حقّـه، وهذا يدلّ علىٰ توسعـة المأموربـه في زمان الشكّ، وتنزيلِ هذا الفرد منزلـة المأموربـه التامّ، وهو المقصود من الإجزاء.

وبالجملـة: جميع أدلّـة الأُصول الجاريـة في الأجزاء والشرائط والموانع، حاكمـة على الأدلّـة الأوليّـة، ويكون مفادها توسعـة دائرة المأمور بـه.

لايقال: إنّ ما ذكرت حقٌّ لو لم ينكشف الخلاف، بخلاف ما إذا انكشف؛ فإنّ قولـه: «**كلّ شيءٍ نظيفٌ حتّىٰ تعلم أنّـه قذرٌ**»[1] وقولـه: «**كلّ ما شككت فيـه ممّا قد مضىٰ فأمضـه كما هو**»[2] يدلّ على الإجزاء مادام الشكّ باقياً، وأمّا إذا ارتفع الشكّ، فلابدّ من إتيان المأمور بـه علىٰ ما هو عليـه في نفس الأمـر، وبـحسب الأدلّـة الواقعيّـة.

فإنّـه يقال: لا إشكال في أنّ الشكّ المأخوذ في هذه الأدلّـة، هـو الشكّ

---

١ ـ تهذيب الأحكام ١: ٢٨٤ / ٨٣٢، وسائل الشيعـة ٢: ١٠٥٤، كـتاب الطـهارة، أبـواب النجاسات، الباب ٣٧، الحديث ٤.

٢ ـ تهذيب الأحكام ٢: ٣٤٤ / ١٤٢٦، وسـائل الشيعـة ٥: ٣٣٦، كـتاب الصـلاة، أبـواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ٢٣، الحديث ٣.

الحادث، سواء كان مستمرّاً أو لا، لا الشكّ المستمرّ إلىٰ آخر العمر؛ فإنّ التعبّد بالعمل علىٰ طبق الأصل مع الشكّ المستمرّ غير ممكنٍ؛ لأنّ وقت العمل علىٰ طبقه هو حين حدوثه، فلامعنىٰ لكون التعبّد بالعمل بالأصل متفرّعاً على الشكّ إلىٰ آخر الوقت أو العمر، فإذا كان كذلك، فلايضرّ انكشاف الخلاف بما نحن بصدده.

بل لا معنىٰ لكشف الخلاف؛ فإنّ الظاهر من الأدلّة ـ كما بيّنا ـ هو كون الفرد الناقص في زمن الشكّ، مصداقاً للمأمور به حقيقةً، فإذا اتّسعت دائرة المأمور به، فلامعنىٰ لكشف الخلاف أصلاً، فتدبّر جيّداً.

المقام الثاني: في الإتيان بالمأمور به حسبما تقتضيه الأمارات الشرعيّة

سواء كانت قائمة علىٰ تحقّق الموضوع في الشبهات الموضوعيّة، كما لو قامت البيّنة علىٰ إتيان القراءة أو الركوع مثلاً مع الشكّ في الإتيان، أو قامت علىٰ طهارة اللّباس، أو كونه من المأكول والمذكّىٰ مع الشكّ فيها.

أم كانت قائمة علىٰ نفي الجزئيّة والشرطيّة والمانعيّة مع الشكّ في الشبهة الحكميّة، كما لو قام خبر الثقة علىٰ عدم جزئيّة السورة، أو علىٰ عدم شرطيّة طهارة اللّباس، أو عدم مانعيّة المذكّىٰ.

وهي أيضاً تدلّ على الإجزاء؛ فإنّ الأمارات وإن كانت لها جهة الكشف والطريقيّة عن الواقع بأنفسها، لكن أدلّة اعتبارها تكون بعينها من هذه الجهة مثل أدلّة الأُصول؛ فإنّ معنىٰ تصديق العادل هو البناء العمليّ علىٰ صدقه، وكون خبره مطابقاً للواقع، والإتيان بالمأمور به علىٰ طبق إخباره، فإذا أخبر العدلان بطهارة اللّباس، أو كونه مذكّىٰ، فمعنىٰ تصديقهما في عالم التشريع والتعبّد، هو البناء العملي علىٰ طبق قولهما، وإتيان المأمور به مع اللّباس المشكوك فيه،

وخروج المكلّف عن عهدة التكليف؛ بإتيان الفرد المشكوك فيه على طبق قولهما، وكذلك الحال في الشبهات الحكميّة بلاتفاوتٍ.

وبالجملة: إنّ لسان أدلّة اعتبار الأمارات من هذه الجهة عيناً، لسان أدلّة الأُصول؛ من البناء التعبّدي على تحقّق المأمور به، وتنقيح الموضوع في عالم التشريع، فهي بلسانها حاكمة على الأدلّة الواقعيّة، وموسّعة لنطاق أفرادها، ودائرة ماهيّاتها[٢٢].

إن قلت: فعلى ما ذكرت من كون مفاد أدلّة اعتبار الأمارات وأدلّة الأُصول هو البناء العملي، وأنّ مفادها واحدٌ لاتفاوت فيه، فلا معنى لحكومة الأمارات على الأُصول، وهو كما ترى.

قلت: تحكيم بعض الأدلّة على بعضها، إنّما هو ببركة لسان الدليل وكيفيّة أداء مفاده، فربّما يكون مفاد الدليلين من حيث النتيجة واحداً، ولكن يكون لسان أحدهما وكيفيّة أداء المعنى، بنحو يكون عند العرف حاكماً ومقدّماً على الآخر.

إذا عرفت ذلك نقول: إنّ الأمارات والأُصول مشتركتان في النتيجة؛ وهي كون مفادهما البناء العملي على وجود شيء أو عدمه، فلا فرق بين أصل الطهارة وقيام البيّنة عليها من هذه الجهة؛ فإنّ معنى قوله: «**كلّ شيءٍ نظيفٌ**»[١] هو

---

٢٢ ـ هذا الكلام غير تامّ؛ لأنّ إيجاب تصديق العادل لأجل ثقته وعدم كذبه وإيصال المكلّف إلى الواقع المحفوظ، كما هو كذلك عند العقلاء في الأمارات العقلائية، ولايفهم العرف والعقلاء من مثل هذا الدليل إلّا ما هو المركوز في أذهانهم من الأمارات، لا انقلاب الواقع عمّا هو عليه، بخلاف أدلّة الأُصول.

وبالجملة: أنّ الإجزاء مع جعل الأمارة وإيجاب العمل على طبقها ـ لأجل الكشف عن الواقع كما هو شأن الأمارات ـ متنافيان لدى العرف والعقلاء، هذا من غير فرق فيما ذكرنا بين الأمارات القائمة على الأحكام أو الموضوعات. (مناهج الوصول ١: ٣١٦).

١ ـ تهذيب الأحكام ١: ٢٨٤ / ٨٣٢، وسائل الشيعة ٢: ١٠٥٤، كتاب الطهارة، أبواب

البناء على الطهارة عملاً، وجواز لبس ما شكّ في طهارتـه في المشروط بها، كما أنّ مفاد اعتبار دليل البيّنـة أيضاً هو البناء العملي على الطهارة، وجواز لبس مـا قامت البيّنـة علىٰ طهارتـه في المشروط بها، من غير تفرقةٍ بينهما من هذه الجهة.

لكن كيفيّـة تأديتهما لهذا المعنىٰ مختلفـة؛ فإنّ لسان الأُصول هو البناء على الطهارة لدى الشكّ فيها، فالشّك مأخوذٌ في موضوع الدليل، وأمّا لسان الأمارات فهو البناء علىٰ تصديق العادل عملاً، وكون خبره مطابقاً للواقع، وهذا لسان إزالـة الشكّ في عالم التشريع، فيكون رافعاً لموضوع الأصل لدى العرف، فيقدّم عليـه، وهذا لاينافي كون مفادهما هو البناء العملي ـ كما عرفت[1] ـ.

فإن قلت: لازم ما ذكرت هو تنويع المكلّف؛ وأنّ تكليف العالم غير تكليف الجاهل، وأنّ الأجزاء والشرائط والموانع، إنّما تختصّ بالعـالم بـها، وهـذا مـمّا لايمكن الالتزام بـه؛ فإنّـه ـ مع ورود الدّور في الشبهات الحكـميّـة ـ مـخالفٌ لظاهر أدلّـة الأمارات والأُصول؛ فإنّ الظاهر من تشريع التـعبّد بشـيءٍ والحكـم بالبناء العملي علىٰ شيءٍ؛ هو كونـه بحسب الواقع ذا حكمٍ حتّىٰ في زمان الشكّ.

مثلاً قولـه: «**كلّ شيءٍ نظيفٌ**» يدلّ على البناء علىٰ طهارة اللّباس في زمان الشكّ وجواز الصلاة بـه، فلو لم تكن الطهارة شرطاً للباس المصلّي حتّىٰ في زمان الشكّ، فلا معنىٰ لهذا التعبّد، فمن نفس هذا الحكم بالبناء على الطهارة، يعلم كون الطهارة شرطاً حتّىٰ في زمان الشكّ فيها، حتّىٰ يصحّ التعبّد.

وكذلك ظاهر قولـه: «**رفع... ما لايعلمون**»[2] أنّ الحكم الموجود بحسب

← النجاسات، الباب ٣٧، الحديث ٤.

١ ـ تقدّم في الصفحـة ١٠١.

٢ ـ التوحيد: ٣٥٣ / ٢٤، الخصال: ٤١٧ / ٩، وسائل الشيعـة ١١: ٢٩٥، كـتاب الجـهاد، أبواب جهاد النفس، الباب ٥٦، الحديث ١.

الواقع، والمجهول لدى المكلّف، مرفوعٌ تعبّداً وفي عالم التشريع.

وقس علىٰ ذلك موارد الأمارات وسائر الأُصول؛ فإنّ ظاهرها كون الحكم الواقعي مطلقاً لمورد الشكّ، ولايمكن تقييد الأدلّة الواقعيّة بالأدلّة الظاهريّة؛ فإنّ المقيّد والمطلق لابدّ وأن يردا علىٰ موضوعٍ واحدٍ، فإنّهما من أقسام التعارض وإن كان أحدهما مقدّماً ـ بحسب الظهور ـ على الآخر؛ لأنّ دليل المطلق ظاهرٌ في كونه تمام الموضوع للحكم، ودليلَ المقيّد ظاهرٌ في دخالة القيد فيتعارضان، لكن ظهور المقيّد في دخالة القيد أقوىٰ من ظهور المطلق في تماميّة الموضوعيّة، فيقدّم عليه.

وبالجملة: إنّ المطلق والمقيّد لابدّ وأن يردا علىٰ موضوعٍ واحدٍ حتّىٰ يتحقّق التعارض، ولمّا كانت أدلّة الأحكام الظاهريّة في طول الأحكام الواقعيّة، ومتأخرة عنها برتبتين ـ لأنّ الشكّ فيها مأخوذ في موضوعها ـ فلايمكن تقييدها بها؛ لعدم ورودهما علىٰ موضوعٍ واحدٍ، ولايمكن تجافي أحدهما عن موطنه.

قلت: لامحيص عمّا ذكرت؛ فإنّه حقٌّ لا مرية فيه، إلّا أنّه مع ذلك يكون بين الأدلّة الواقعيّة والظاهريّة تنافٍ وتعارض لابدّ من رفعه؛ فإنّ الزجر الفعلي عن شرب الخمر مثلاً حتّىٰ فيزمان الشكّ، مع الترخيص الفعلي بشربه، متنافيان، وكذلك الأمر الفعلي بإتيان الجزء والشرط مع الترخيص الفعلي لدى الشكّ متنافيان، ولا مناص إلّا بالالتزام بكون الأحكام الواقعيّة إنشائيّة؛ بمعنىٰ أنّ الحكم المنشأ يكون مطلقاً شاملاً لحال العلم والجهل، لئلّايلزم الدّور المستحيل.

ولكن فعليّة الحكم تكون مختصّةً بحال العلم؛ جمعاً بين الأدلّة الواقعيّة والظاهريّة، ولايمكن الالتزام بفعليّة الأحكام الواقعيّة[٢٣].

---

٢٣ ـ لا إشكال في عدم اختصاص الأحكام الواقعية بالعالم بها، كما أنّ الخطابات الشرعية ←

.....

← متعلّقـة بعناوين محفوظـة في حال العلم والجهل، فإنّ الحرمـة قد تعلّقت بذات الخـمر، والوجوب تعلّق بذات الصلاة من غير تقيّد بالعلم والجهل، فهي بـحسب المـفاد شـاملـة للعالم والجاهل، كما لايخفىٰ.

فالخطابات ـ كما عرفت ـ وإن لم تكن مقيّدة بحال العلم، ولا مختصّـة بالعالم بها، ولكن هنا أمر آخر، وهو: أنّ الخطابات إنّما تـتعلّق بالعناوين وتـتوجّـه إلى المكلّفين؛ لغـرض انبعاثهم نحو المأمور بـه، ولتحريكها إيّاهم نحوه، ولا إشكال في أنّ التكـليف والخـطاب بحسب وجوده الواقعي لايمكن أن يكون باعثاً وزاجراً؛ لامتناع محرّكيـة المجهول، وهذا واضح جدّاً.

فالتكاليف إنّما تـتعلّق بالعناوين وتـتوجّـه إلى المكلّفين؛ لكي يعلموا فـيعملوا، فـالعـلم شرط عقلي للباعثيـة والتحريك، فلمّا كان انبعاث الجاهل غير ممكن، فلا محالـة تكون الإرادة قاصرة عن شمول الجاهلين، فتصير الخطابات بالنسبـة إليهم أحكاماً إنشائيـة. وإن شئت قلت: إنّ لفعليـة التكليف مرتبتين:

أحداهما: الفعليـة التي هي قبل العلم، وهي بمعنىٰ تماميـة الجهات التي من قبل المولىٰ، وإنّما النقصان في الجهات التي من قبل المكلّف، فإذا ارتفعت الموانع التي من قبل العبد، يصير التكليف تامّ الفعليـة، وتنجّز عليـه.

وثانيتهما: الفعليـة التي هي بعد العلم وبعد رفع سائر الموانع التي تكون من قبل العبد، وهو التكليف الفعلي التامّ المنجّز. (أنوار الهدايـة ١: ١٩٩ ـ ٢٠٠).

إذا عرفت ما ذكرنا من المقدّمات سهل لك سبيل الجمع بين الأحكام الواقعيـة والظاهريـة؛ فإنّـه لابدّ من الالتزام بأنّ التكاليف الواقعيـة مطلقاً سواء كانت فـي مـوارد قـيام الطـرق والأمارات، أو في موارد الأُصول مطلقاً، فعليـة بمعناها الذي قبل تعلّق العلم، ولا إشكال في أنّ البعث والزجر الفعليين غير محقّقين في موارد الجهل بها؛ لامتناع البعث والتحريك الفعليين بالنسبـة إلى القاصرين، فالتكاليف بحقائقها الإنشائيـة والفعليـة التي مـن قـبل المولىٰ ـ بالمعنى الذي أشرنا إليـه ـ تعمّ جميع المكلّفين، ولاتكون مختصّـة بطائفـة دون طائفـة، لكن الإرادة قاصرة عن البعث والزجر الفعلي بالنسبـة إلى القاصرين.

←

بل كلّ مَنْ تصدّىٰ للجمع بين الأحكام الواقعيّة والظاهريّة، لا مناص له من ذلك، والمحقّق الخراساني ﷺ، القائل: بجعل العذر لدى التخلّف أيضاً[1] لا مناص له من القول بشأنيّة الأحكام؛ فإنّه مع فعليّة الحكم لا معنىٰ لجعل العذر أصلاً كما لايخفىٰ.

تذييلٌ استطراديّ: الجمع بين الأحكام الواقعيّة والظاهريّة

وحيث انجرّ الكلام إلىٰ كيفيّة الجمع بين الأحكام الواقعيّة والظاهريّة، لابأس بصرف عنان الكلام إليها علىٰ سبيل الاختصار.

فنقول: محصّل الكلام فيها، أنّه لا إشكال في عدم إمكان تعلّق الحكم بالعالم به؛ فإنّ العلم بالشيء يتوقّف علىٰ تحصّل الشيء وتحقّقه بالضرورة، فما لا وجود له أصلاً لايمكن تعلّق العلم به، فالحكم لابدّ وأن يكون متحقّقاً حتّىٰ يتعلّق به العلم، فالعلم بالحكم يتوقّف على الحكم، وتعلّق الحكم بالعالم به لابدّ وأن يتوقّف على العلم به؛ لأنّ عنوان «العالم بالحكم» لايتحقّق إلّا بتحقّق العلم به، فالعلم يتوقّف على الحكم، والحكم على العلم، وهذا دورٌ واضحٌ.

فلابدّ وأن يتعلّق الحكم بعنوانٍ آخر ذاتيّ أو عَرَضيّ، مثل: «أيّها الناس» أو

← فإذا كان التكليف قاصراً عن البعث والزجر الفعليين بالنسبة إليهم، فلا بأس بالترخيص الفعلي علىٰ خلافها، ولا امتناع فيه أصلاً، ولايلزم منه اجتماع الضدّين أو النقيضين أو المثلين وأمثالها.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ الأحكام الواقعية والخطابات الأوّلية ـ بحسب الإنشاء والجعل، وبحسب الفعلية التي قبل العلم ـ عامّة لكلّية المكلّفين جاهلين كانوا أو عالمين، لكنّها قاصرة عن البعث والزجر الفعليين بالنسبة إلى الجهّال منهم، ففي هذه المرتبة التي هي مرتبة جريان الأصل العقلي، لابأس في جعل الترخيص. (أنوار الهداية ١: ١٩٩ ـ ٢٠٠).

١ ـ كفاية الأُصول: ٣١٩.

«أيّها المؤمنون» ويكون متعلّق الحكم نفس العنوان بلاتقيّدٍ بحال العلم والجهل، وهذا لا إشكال فيـه.

كما أنّـه لا إشكال في أنّ الأوامر والنواهي الصادرة من كلّ متكلّمٍ آمرٍ، إنّما تصدر لغرض انبعاث المكلّف نحو العمل، والانبعاث بها نحوه لايـمكن إلّا بـعد العلم بالأوامر والنواهي؛ لأنّ العلم بها في سلسلـة عـلل الانـبعاث، فـإذا عـلم المكلّف أوامر المولىٰ؛ وأنّ موافقتها موجبـة لآثار وخواصّ مطلوبـة، ومخالفتها مورثـة لنكال وعقوبـة، يشتاق إلىٰ موافقتها، ويشتدّ الشوق إليها، ويتحقّق الجزم والعزم والإرادة، فينبعث نـحو العـمل، وأمّـا الجـاهل بـها فـلايمكن أن يـنبعث ويتحرّك بها.

وأمّا الانبعاث في محتمل الوجوب والحرمـة احتياطاً، فلايكون بـباعثيّـة الأمر الواقعيّ ونهيـه إذا كانا موجودين واقعاً، بل بواسطـة احتمال الأمر والنهي، سواء كان أمر ونهي في الواقع أو لا، فوجوبهما وعدمهما ـ بحسب الواقع ـ على السواء، ونسبتهما إلى الإتيان واللّا إتيان سواء، وما كان كذلك لايمكن أن يكون باعثاً، فباعثيّـة الأوامر والنواهي لاتمكن إلّا بعد العلم بهما.

فإذا كان الأمر كذلك، فلابدّ وأن تكون إرادة المولىٰ في الأوامر والنواهي، مقصورةً على العالمين بها قهراً ومن باب الاضـطرار، وإن كـان غـرضـه مـتعلّقاً بالأعمّ، وخطابـه متعلّقاً بعنوانٍ شامل للعالم والجاهل، لكنّ الخـطاب لمّـا كـان لغرض الانبعاث، وهو لايحصل إلّا من العالم بـه، ولايمكن الانبعاث بالنسـبـة إلى الجاهل بـه، فلا محالـة تكون إرادتـه قاصرة عن شمول الجاهل، ومقصورة على العالم.

ولو تعلّق غرضـه بعدم مخالفـة أمره الواقعيّ مطلقاً، فلابدّ لـه من إيـجاب الاحتياط بخطابٍ آخر طريقيّ؛ لغرض حفظ المأمور بـــه بـالأمـر الأوّلي عـن

المخالفة، حتّىٰ يعلم المكلّف هذا الخطاب الاحتياطيّ، فينبعث نحو الاحتياط.

ولايخفىٰ: أنّ إيجاب الاحتياط في الشبهات التحريميّة والوجوبيّة، موجبٌ للعسر الشديد زائداً عمّا تقتضيه ذات التكليف، ولهذا ما أوجب الشارع الاحتياط؛ لمصلحة التسهيل، والأوامر الواقعيّة الأوّليّة لاتصلح للباعثيّة إلّا للعالم ونحو المعلوم، لا الشاكّ ونحو المجهول ـ كما عرفت ـ.

وهذا طريق الجمع بين الأحكام الواقعيّة والظاهريّة، فتدبّر تعرف.

إن قلت: إنّ ما ذكرت هو التصويب المُجمع علىٰ بطلانه؛ فإنّ الإجماع قائمٌ على اشتراك التكليف بين العالم والجاهل[1].

قلت: مناط حجّية الإجماع عندنا هو الكشف عن رأي الحجّة؛ فإنّ اتّفاق الفقهاء والمحدّثين خلفاً بعد سلفٍ على المسائل التي لا سبيل للعقل إليها، يكشف كشفاً قطعيّاً عن رأي الحجّة، وهذا المناط ليس بمتحقّقٍ في هذه المسألة؛ لأنّ أوّل من تعرّض للمسائل الأُصوليّة وجمع شتاتها من أصحابنا، هو شيخ الطائفة في كتاب «العُدَّة» فإنّ «ذريعة» السيّد وإن كانت متقدّمة عليها، لكنّها غير متعرّضةٍ إلّا لعدّة مسائل محصورة بنحو الاختصار، وأمّا «العُدَّة» فهي مشتملة علىٰ نوع المسائل الأُصوليّة.

والشيخ ﵀ لمّا تعرّض لهذه المسألة، نقل إجماع المتكلّمين خلفاً عن سلفٍ على اشتراك التكليف[2] وإجماعهم لايكشف عن وجود النصّ المعتبر، أو عن رأي الحجّة، فالمسألة إذن عقليّة صرفة، لاتكون إجماعيّة بالمعنى المصطلح.

---

١ ـ عُدّة الأُصول ٢: ٧٢٥ ـ ٧٢٦، تمهيد القواعد: ٣٢٢.

٢ ـ عُدَّة الأُصول ٢: ٧٢٥ ـ ٧٢٦.

فما قام الدليل العقليّ عـليـه، هـو اخـتصاص العـالم بـالخـطاب ـ كـما عرفت[١] ـ وأمّا كون الأحكام في صورة الجهل إنشائيّـة غير فعليّةٍ، فـلا مـناص منـه، ولا دليل عقلاً ولا نقلاً علىٰ خلافـه.

هذا، فقد تحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّ ظاهر أدلّـة الأُصول والأمارات، في مشكوك الجزئيّـة والشرطيّـة والمانعيّـة، وفيما هو مشكوك التحقّق وقام الدليل علىٰ تحقّقـه؛ هو الإجزاء[٢٤]، وتوسعـة دائرة المأمور بـه في حال الشكّ ـ كما عرفت[٢] ـ ولادليل عقلاً أو نقلاً علىٰ خلاف ذلك الظاهر، فلابدّ من الأخذ بـه حتّىٰ يقوم دليلٌ علىٰ خلافـه في المسائل الفرعيّـة، التي محلّها الكتب الفقهيّـة.

---

١ ـ تقدّم في الصفحـة ١٠٧.

٢٤ ـ التحقيق: هو عدم الإجزاء في الأمارات مطلقاً، والإجزاء في الأُصـول مـطلقاً. (مـناهج الوصول ١: ٣١٥ ـ ٣١٧).

٢ ـ تقدّم في الصفحـة ٩٨ ـ ١٠٢.

المطلب الرابع

في مقدّمة الواجب

وهي كلّ ما يتوقّف عليه الواجب في تحقّقه، ويحتاج إليه في وجوده، وقبل الخوض في المقصود نقدّم أُموراً تبعاً للقوم:

الأمر الأوّل: في عدم كون المسألة أُصولية

المبحوث عنه في هذه المسألة وإن كان هو الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب ما يتوقّف عليه[٢٥]، لكن مع ذلك لاتكون المسألة أُصوليّة، بل هي من

---

٢٥ ـ إنّ ما يمكن أن يقع محلّ البحث أحد أمرين:

الأوّل: أنّه هل تكون ملازمة بين إرادة بعث المولىٰ عبده نحو ذي المقدّمة، وبين إرادة بعثه نحو ما يراه مقدّمة، أو لا، أو تكون ملازمة بين إرادتهما أو لا؟

وأمّا البحث عن الملازمة بين إرادة ذي المقدّمة وإرادة المقدّمة الواقعيّة بالحمل الشائع، فساقط؛ ضرورة عدم تعقّل الملازمة بينهما؛ لعدم تعلّق الإرادة بالواقع من غير تشخيص مقدّميته، وعدم إمكان تحقّق الملازمة بين الموجود والمعدوم.

الثاني: أن يقع النزاع في الملازمة العقلية بين وجوب ذي المقدّمة أو الإرادة المتعلّقة

المبادئ الأحكاميّة، وقد حقّقنا في محلّه الفرق بين المسائل الأُصوليّة وغيرها، ووجه امتياز مسائل العلوم بعضها عن بعض[١] فالمسألة ليست أُصوليّة علىٰ ما حقّقنا[٢٦].

← به، وبين وجوب عنوان ما يتوقّف عليه ذو المقدّمة، أو عنوان ما يتوصّل به إليه، أو الإرادة المتعلّقة بأحد العنوانين.

وهذا يصحّ بناء علىٰ تعلّق الوجوب بأحد العنوانين، وتكون حيثية التوقّف أو التوصّل حيثية تقييدية، كما هو التحقيق في الأحكام العقلية، وأمّا بناءً علىٰ تعلّق الوجوب بذات المقدّمة، وما يتوقّف عليه ذو المقدّمة بالحمل الشائع، وعدم رجوع الحيثيات التعليلية إلى التقييدية ـ كما يظهر من بعضهم ـ فلا محيص عن الوجه الأوّل.

ثمّ إنّ ما ذكرنا من إمكان تخلّف الواقع عن تشخيص المريد في الوجه الأوّل، إنّما هو في غير الشارع، وأمّا فيه فلايمكن التخلّف، كما هو واضح، وفي الموالي العرفية إذا رأى المأمور تخلّف إرادة الآمر عن الواقع لسوء تشخيصه، لايلزم ـ بل لايجوز في بعض الأحيان ـ اتّباعه، بل يجب عليه تحصيل غرضه بعد العلم به. (مناهج الوصول ١: ٣٢٥ ـ ٣٢٦).

١ ـ تقدّم في الصفحة ١٧ ـ ٢٠.

٢٦ ـ وأمّا كونها مسألة أُصولية فلا شكّ أنّها كذلك؛ لما وقفت في مقدّمة الكتاب علىٰ ميزانها من أنّها عبارة: عن القواعد الآلية التي يمكن أن تقع كبرىٰ لاستنتاج الحكم الفرعي الإلهي، أو الوظيفة العملية، فحينئذٍ، لو ثبت وجود الملازمة، يستكشف منها وجوب مقدّمات الصلاة وغيرها؛ لأنّ البحث عن وجود الملازمة ليس لأجل الاطّلاع علىٰ حقيقة من الحقايق، حتّىٰ يصير البحث فلسفياً، بل لأنّها ممّا ينظر بها إلىٰ مسائل وفروع هي المنظور فيها، ولا نعني من الأُصولية غير هذا. (تهذيب الأُصول ١: ١٥٦).

وربّما يقال: إنّها من المبادئ الأحكامية وإن كان البحث عن الملازمة؛ لأنّ موضوع الأُصول هو الحجّة في الفقه، والبحث إذا كان عن حجّية شيء يكون من العوارض، فيبحث في الخبر الواحد عن أنّه حجّة في الفقه أو لا، وكذا سائر المسائل، فعليه يكون ←

الأمر الثاني: تقسيمات المقدّمة

لمّا كان عنوان البحث في مقدّمة الواجب؛ هو أنّ مقدّمة الواجب هل هي واجبة أم لا؟ جرت عادة الأُصوليّين على البحث عن المقدّمة وتقسّماتها، والواجب وتقسّماته، والمحصّل أنّ للمقدّمة تقسّمات:

منها: تقسيمها إلى الداخليّة والخارجيّة

منها: إلى الداخليّة؛ وهي الأجزاء المأخوذة في ماهيّة المأمور به، والخارجيّة؛ وهي الأُمور الخارجة عنها، ممّا يتوقّف وجودها عليها، ولا توجد بدونها.

وربّما يقال: إنّ الأجزاء بالأسر عين المركّب في المقدّمات الداخليّة[1].

فيستشكل تارة: بأنّ ذا المقدّمة يحتاج إلى المقدّمات، والاحتياج نحو

← البحث عن الملازمات خارجاً عن المسألة الأُصولية؛ لعدم كون البحث في الحجّة في الفقه.

وفيه: ما عرفت في محلّه ـ بما لا مزيد عليه ـ من عدم تطبيق ما ذكر وما ذكروا في موضوع العلوم ومسائلها على الواقع، هذا هو الفقه، فقد جعلوا موضوعه أعمال المكلّفين، وادّعوا أنّ موضوع كلّ علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية، مع أنّ مسائل الفقه ليست كذلك، حتّى الأحكام التكليفية؛ فإنّها ليست من العوارض، حتّىٰ يقال: إنّها أعراض ذاتية، ولو سلّم فيها فكثير من مباحث الفقه لا ينطبق عليها هذا العنوان، كالنجاسات والطهارات وأبواب الضمان وأمثالها، وإن ترجع بالأخرة إلىٰ ثمرة عملية، وبالجملة: فالمسألة علىٰ ما ذكرنا من الضابط، أُصولية. (مناهج الوصول ١: ٣٢٨ ـ ٣٢٩).

١ ـ الفصول الغرويّة: ٨٦ / السطر ٢٥، كفاية الأُصول: ١١٥.

إضافةٍ بين الشيئين، ولا يعقل أن يكون المحتاج عين المحتاج إليه[١].

وأُخرىٰ: بأنّ المتوقّف عليه لابدّ وأن يكون مقدّماً علىٰ ما يتوقّف عليه، والشيء الواحد لا يعقل أن يكون متوقِّفاً ومتوقَّفاً عليه؛ للزوم الدّور[٢].

ولعلّ هذا الإشكال مأخوذٌ من الإشكال المعروف في فنّ المعقول؛ وهو أنّ العلّة التامّة بجميع أجزائها، لابدّ وأن تكون متقدّمة علىٰ معلولها، مع أنّ المادّة والصورة من أجزائها، وهما عين الماهيّة المركّبة منهما[٣].

والجواب: أنّ المركّبات الاعتباريّة عبارة عن عدّة أُمور متكثّرة حقيقةً، اعتبرت بنعت الوحدة في جهة من الجهات، كاشتراكها في تحصيل الغرض مثلاً، فالكثرة في المركّبات الاعتباريّة حقيقيّة، والوحدة اعتباريّة.

كما أنّ الأمر بعكس ذلك في المركّبات الحقيقيّة التي لها وحدةٌ حقيقيّة، فإنّه قد تكون الكثرة اعتباريّة، والوحدة حقيقيّة، كاعتبار الكثرة في الماهيّة الواحدة.

وبالجملة: مالم تعتبر في الأُمور المتكثّرة المتحقّقة بوجودات متعدّدة وحدة، لا يصير المجموع مركّباً، ولا الكثرات أجزاءه.

فإذا عرفت ذلك فاعلم: أنّ المركّب في المركّب الاعتباريّ، عبارة عن الأجزاء بالأسر مع اعتبار الوحدة فيها، وهذا هو ذو المقدّمة، والمقدّمة عبارة عن كلّ واحدٍ واحدٍ من الأجزاء، فالعسكر مثلاً عبارة عن عدّة أفراد تعتبر فيها الوحدة، وكلّ واحدٍ واحدٍ من الأفراد مقدّمة له، فذو المقدّمة الأجزاء بالأسر

---

١ ـ أُنظر نهاية الأفكار ١: ٢٦٢ ـ ٢٦٣.

٢ ـ قوانين الأُصول ١: ١٠٨ (حاشية المحقّق السيّد علي القزويني).

٣ ـ أُنظر الحكمة المتعالية ٢: ١٨٩ ـ ١٩٠ مع تعليقة الحكيم السبزواري عليه، وشرح المنظومة، قسم الحكمة: ١٠٤ / السطر الأوّل.

مع اعتبار الوحدة، والمقدّمة هي كلّ واحدٍ واحدٍ من الأجزاء والأفراد.

لايقال: فإذا كان كلّ واحدٍ من الأجزاء مقدّمة، فالمجموع يصير مقدّمة، مع أنّه عين المركّب، فلا محالة يكون الاختلاف بينهما اعتباريّاً.

فإنّه يقال: كلّا، فإنّ المجموع مقدّمات متكثّرة، لا مقدّمة واحدة حتّىٰ يرد الإشكال، كما أنّ كون كلّ واحد من زيد وعمرو وبكر إنساناً لايلزم أن يكون المجموع منهم إنساناً واحداً، بل أناسيَّ كثيرة، فإنّ الكثير ليس موجوداً علىٰ حِدة [مغايراً] لوجود المتكثّرات.

ألا ترىٰ: أنّه يصدق علىٰ كلّ واحد من أجزاء المركّب: «أنّه بعض المركّب» ولايصدق علىٰ جميعها: «أنّه بعض المركّب» ويصدق: «أنّها أبعاض بنحو الكثرة ونعت العموم الأفراديّ».

فقد علم ممّا ذكرنا: أنّ المركّب غير الأجزاء حقيقة؛ فإنّ المركّب أمر وحدانيّ بالوحدة الاعتباريّة، والأجزاء ـ وهي المقدّمات ـ أُمور متكثّرة، موجودة بالوجودات الحقيقيّة.

ومن هذا ظهر الخلل في ما أفاده المحقّق الخراساني وغيره: من أنّ الاختلاف بين المقدّمات وذيها بالاعتبار؛ وأنّ الأجزاء بالأسر هي المقدّمة، وبشرط الاجتماع هي ذوها[1].

ثمّ اعلم: أنّ الوجوب المتعلّق بالمركّب هو وجوبٌ وحدانيّ منبسطٌ على الأجزاء، وباعتبار انبساطه عليها يعتبر فيه الأبعاض، فالوجوب واحد حقيقيّ، والأبعاض كثيرة اعتباراً، وكلّ بعض متعلّق بجزء من الأجزاء، والأجزاء واجبة بعين وجوب المركّب، لكن بالمعنى الذي ذكرنا؛ أي يعتبر فيه أبعاض كثيرة حسب كثرة الأجزاء، فكلّ جزء تمام المتعلَّق لبعض الوجوب، وبعض المتعلَّق

---

١ ـ كفاية الأُصول: ١١٥، مقالات الأُصول ١: ٢٩١.

لنفس الوجوب[٢٧].

ومن‌هذا يظهر فساد احتمالات أُخر[١]: من كون الأجزاء واجبةً بالوجوب الغيريّ فقط، أو النفسيّ فقط إن اريد منه كون كلّ جزء متعلَّقاً لتمام الوجوب، أو هما معاً.

وأسخف الأقوال هو الأوّل؛ فإنّ وجوب المقدّمة يترشّح من وجوب

---

٢٧ ـ لا إشكال في أنّ المركّبات المتعلّقة للأوامر كالصلاة ـ مثلاً ـ موضوعات وحدانية ولو في الاعتبار، ولها أمر واحد من غير أن ينحلّ إلىٰ أوامر عديدة، لا في الموضوعات المركّبة ولا في المقيّدة، فلا فرق بينهما وبين الموضوعات البسيطة في ناحية الأمر.

فالأمر بعث وحداني، سواء تعلّق بالمركّب أو البسيط، فلاينحلّ الأمر إلىٰ أوامر، ولا الإرادة إلىٰ إرادات كثيرة، فالانحلال في ناحية الموضوع، لكنّ الموضوع المركّب لمّا كان تحقّقه بإيجاد الأجزاء، يكون الإتيان بكلّ جزء جزء بعين الدعوة إلى الكلّ، والأجزاء مبعوث إليها بعين البعث إلى المركّب، فكلّ جزء يأتي به المكلّف، امتثال للأمر المتعلّق بالمركّب.

فإذا قال المولىٰ لعبده: «ابن مسجداً»، وشرع في بنائه، لايكون المأمور به إلّا واحداً والامتثال كذلك، لكن كيفية امتثاله بإيجاد أجزائه، فلاتكون الأجزاء غير مدعوّ إليها رأساً، ولا مدعوّاً إليها بدعوة خاصّة بها؛ بحيث تكون الدعوة منحلّة إلى الدعوات. بل ما يكون مطابقاً للبرهان والوجدان أنّها مدعوّ إليها بعين دعوة المركّب، فالأمر واحد والمتعلّق واحد؛ فإنّ الصلاة المتقيّدة بقصد الامتثال متعلّقة للأمر، فنفس الصلاة المأتي بها إنّما تكون مدعوّاً إليها بعين دعوة الأمر المتعلّق بالمقيّد، لابأمر متعلّق بنفسها، وهذا كافٍ في تحقّق الإطاعة، فإذا علم العبد أنّ الأمر متعلّق بالصلاة بداعي امتثال أمرها، ويرىٰ أنّ الإتيان بها بداعوية ذلك الأمر موجب لتحقّق المأمور به بجميع قيوده، فلا محالة يأتي بها كذلك، ويكون ممتثلاً لدى العقلاء. (مناهج الوصول ١: ٢٦٧ ـ ٢٦٨).

١ ـ مجموع الاحتمالات سبعة علىٰ ما في حاشية المحقّق المشكيني علىٰ كفاية الأُصول ١: ١٤٠.

ذيها[٢٨]، فإذا لم يكن للأجزاء وجوب نفسيّ، فمن أين يترشّح الوجوب الغيري؟!

منها: تقسيمها إلىٰ مقدّمة الوجوب، والواجب، والصحّة، والعلم

لا إشكال في خروج مقدّمة الوجوب عن حريم النزاع؛ لتوقّف وجوب ذي المقدّمة علىٰ وجودها، فلا يُعقل وجوبها من قِبَل وجوبه.

ومقدّمة الصحّة ترجع إلىٰ مقدّمة الوجود ولو على القول بالأعمّ؛ لتعلّق الوجوب بالصحيح لا الأعمّ.

والمقدّمات العلميّة أيضاً خارجة عن حريم النزاع؛ لعدم ترشّح الوجوب عليها من الواجب في البين.

منها: تقسيمها إلى السبب، والشرط، وعدم المانع، والمُعدّ

وعُرِّف السبب: بما يلزم من وجوده الوجود، ومن عدمه العدم[١]. وهذا ينطبق على العلّة التامّة، وأخصّ من المقتضي.

---

٢٨ ـ ومعنىٰ تبعية إرادة المقدّمة لذي المقدّمة ليس نشأها وتولّدها منها؛ بحيث تكون إرادة ذي المقدّمة موجدة لإرادتها، كما هو ظاهر تعبيراتهم، بل معناها أنّ الفاعل بعد تشخيص التوقّف يريد المقدّمة بعد تحقّق مبادئها؛ لأجل تحصيل ذي المقدّمة، لا لنفسها. (مناهج الوصول ١: ٣٢٤).

فالإرادة المتعلّقة بذي المقدّمة لم تكن مبدأ للإرادة المتعلّقة بالمقدّمة بنحو النشوّ والرشح والإيجاد، وإذا كان حال الإرادات كذلك، فالوجوب أسوأ حالاً؛ لأنّه ينتزع من تعلّق البعث بالشيء، ولايعقل أن يترشّح بعث من بعث آخر، كما هو واضح. (مناهج الوصول ١: ٣٣٥).

١ ـ شرح المولىٰ صالح المازندراني على المعالم: ٧٨ / السطر ١، وأضاف المحقّق القمّي قدس سره في قوانين الأُصول ١: ١٠٠ / السطر ١١ قيد «لذاته» إلىٰ آخر التعريف.

والأولىٰ أن يقال: إنّ ما يتوقّف عليه الشيء إمّا أن يكون ما منه الوجود، وهو الذي يكون المعلول أثرَهُ ومقتضاه، وهو السبب والمقتضي؛ أو لايكون منه الوجود، بل يكون به الوجود. وهو إمّا يكون بوجوده دخيلاً في تحقّق المعلول، أو بعدمه، أو بوجوده وعدمه، فالأوّل الشرط، والثاني المانع، والثالث المُعدّ.

ولايخفىٰ: أنّ المقصود منكون العدم دخيلاً، هومضادّة وجود المانع وممانعته للوجود، ولمّا كان كذلك يقال: إنّ عدمه دخيل، وإلّا فليس العدم دخيلاً حقيقة في شيء. كما أنّ المراد من كون العدم والوجود دخيلين في المُعِدّ ـ مثل الأقدام لتحقّق الكون على السطح؛ فإنّها بوجودها وعدمها تكون معدّة ـ هو أنّ الحركة بوجودها الاستمراريّ مُعِدّة، لا أنّ العدم دخيل. وفي الحقيقة: أنّ الشرط إن كان من قبيل الحركة يقال له: المُعِدّ. ويمكن إرجاع غير السبب إلى الشرط، والأمر سهل.

ثمّ إنّه قد وقع بينهم نزاع في السبب والمسبّب في الأفعال التوليديّة ـ مثل حركة اليد والمفتاح وفتح الباب ـ غير نزاع وجوب المقدّمة، وهو أنّ الأمر المتعلّق بالمسبَّب بحسب ظاهر الدليل هل هو أمرٌ بسببه لُبّاً وحقيقةً، أم لا، أو يُفصَّل بين الأسباب التي تكون آلة لإيصال قوّة الفاعل إلى المسبَّب، كحركة اليد والمفتاح، وبين غيرها، كالإحراق والإلقاء في المسبعة[1]؟

وتحقيق الحال يحتاج إلىٰ مقدّمة: هي أنّه لا إشكال في أنّ الإرادة سببٌ لوجود المسبّب التوليدي، لكنّ السبب الذي هو محلّ الكلام هو الفعل الصادر من الإرادة لانفسها، فإذا صدرت حركة اليد من إرادة الفاعل، وترتّبت عليها حركة المفتاح، وترتّب عليها فتح الباب، تحقّقت أُمور ثلاثة:

---

١ ـ أوائل المقالات: ١٢٥، الموافقات في أُصول الشريعة ١: ١٩٣ وما بعدها، درر الفوائد، المحقّق الحائري: ١١٩ ـ ١٢٢.

أحدها: الحركة القائمة باليد.

الثاني: الحركة القائمة بالمفتاح.

الثالث: فتح الباب.

فقد تتعلّق إرادة الفاعل استقلالاً وأوّلاً وبالذات بفتح الباب، وقد تتعلّق بحركة المفتاح مثل أن يتعلّق غرضه بامتحان المفتاح، وقد تتعلّق بحركة اليد مثل أن يتعلّق غرضه بامتحان قوّة يده، فيحرّكها فيترتّب علىٰ حركتها حركة المفتاح، وعليها فتح الباب.

فهاهنا وجودات ثلاثة، وإيجادات ثلاثة؛ لأنّ الإيجاد والوجود واحد حقيقة، متكثّر اعتباراً؛ لأنّ الوجود إذا اعتبر في نفسه [فهو] وجود، وإذا اعتبر انتسابه الصدوري [إلىٰ] الفاعل [فهو] إيجاد، فلايمكن أن يكون الوجود متعدِّداً، والإيجاد واحداً، بل هما في الوحدة والتعدّد متكافئان.

لكن مع كونها وجودات وإيجادات، يكون انتسابها إلى الفاعل بواسطة الإرادة الواحدة، المتعلّقة بأقدم الأسباب؛ أي الفعل المباشريّ، فحركة اليد متعلَّقة للإرادة بلا واسطة، وحركة المفتاح وفتح الباب منتسبان إليها مع الواسطة، لا أنّ هاهنا إرادات ثلاثة مستقلّة، بل إرادة واحدة متعلِّقة بالفعل المباشريّ، وبالفعل التوليديّ بواسطته، وبالمولَّد عن التوليديّ بواسطة التوليدي... إلىٰ آخر الأسباب والمسبّبات.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّه قد استدلّ القائلون بلزوم صَرف التكاليف المتعلِّقة بالمسبَّبات إلىٰ أسبابها:

تارة: بعدم مقدوريّة المسبّبات[1].

وفيه: أنّ المقدور مع الواسطة مقدور.

---

١ ـ الموافقات في أُصول الشريعة ١: ١٩١ ـ ١٩٣.

وتارة: بأنّ التكليف لابدّ وأن يتعلّق بالفعل الصادر من المكلّف، وما هو صادرٌ منه هو السبب المباشريّ، دون غيره من الأسباب والمسبّبات المتأخّرة عنه[١].

وفيه: أنّه إن أُريد من الفعل الصادر منه ما هو صادر بلا واسطة، فالكبرىٰ ممنوعة؛ لعدم الدليل عليها، بل الضرورة قاضية بأنّ التكليف يحسن تعلّقه بما هو فعل اختياري له ولو مع الواسطة. وإن أُريد منه ما هو صادر مطلقاً، فالصغرىٰ ممنوعة؛ لقضاء الضرورة بصدور كلٍّ من الأسباب والمسبّبات منه اختياراً.

ومنه يظهر الخلل في المؤيّد الذي ذكروه: وهو أنّ الفاعل بعد إصدار الفعل المباشريّ قد يموت قبل تحقّق الفعل التوليديّ، كما لو فرض موت الرامي قبل إصابة السهم الغرض، فانتساب الفعل إلىٰ الرامي انتساب إلى الميّت، وهو باطل بالضرورة[٢].

وفيه: أنّ الانتساب إليه إنّما هو بصدور الرمي منه وهو في حال حياته، وأمّا المسبّب فلايكون بإرادة مستقلّة، ولابقوّة فاعلة أُخرىٰ، وهو واضح.

فاتّضح من ذلك: أنّه لا وجه لصرف ظاهر الأدلّة الدالّة علىٰ تعلّق التكليف بالمسبّبات؛ ضرورة صحّة التكليف بها، كما يصحّ بالأسباب.

وممّا ذكرنا يعلم: أنّ مقارنة الأسباب والمسبّبات زماناً غير لازم، بل يمكن انفكاكهما، كما أنّ التأخّر الزمانيّ أيضاً غير لازم، نعم التأخّر الرتبيّ للمسبّب ـ قضاءً لحقّ المعلوليّة ـ لازم.

هذا حال الأسباب والمسبّبات التوليديّة من الفواعل الطبيعيّة الواقعة في

---

١ ـ أُنظر درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٢٠.

٢ ـ نفس المصدر: ١٢٠.

عمود الزمان.

وأمّا الأسباب والمسبّبات في الفواعل الإلهيّة ـ التي يتقوّم المسبّب [فيها] بالسبب، ويكون المسبّب عين التعلّق بسببه ـ فلايمكن انفكاكهما زماناً، كما لايمكن الانفكاك بين العلّة التامّة ومعلولها مطلقاً.

منها: تقسيمها إلى المقارن والمتقدّم والمتأخّر

وقد استشكل في الأخيرين: بأنّ المقارنة بين أجزاء العلّة ومعلولها لازمة؛ لاستحالة تأخّر العلّة عن المعلول، وكذلك تقدّمها عليه. فأشكل الأمرُ في المقدّمة المتأخّرة كالأغسال الليليّة المعتبرة في صحّة صوم المستحاضة عند بعضٍ[١] وكالإجازة في صحّة العقد على الكشف[٢]، وفي المقدّمة المتقدّمة أيضاً كالشرائط والمقتضيات والمتصرّمات زماناً، والمتقضيّة أجزاؤها؛ لعدم بقائها حين العقد بجميع أجزائها المؤثّرة في العقد. فيعمّ إشكالُ انخرام القاعدة العقليّة في غير الشروط والمقتضيات المقارنة[٣].

والتحقيق في الجواب أن يقال: إنّ الموارد التي تُوهم ورود الإشكال، إمّا أن يكون المتقدّم أو المتأخّر شرطاً للتكليف، وإمّا شرطاً للمكلّف به، وإمّا لأمر وضعيّ:

أمّا الأوّل: فكون شيء شرطاً للتكليف ـ مثل الشرائط العامّة، كالقدرة، والتمييز بين الحسن والقبيح، وأمثال ذلك ـ إنّما هو بمعنىٰ دخالة الشرط في

---

١ ـ أُنظر مفتاح الكرامة ١: ٣٩٧.

٢ ـ أُنظر مفتاح الكرامة ٤: ١٨٤ ـ ١٨٥، المكاسب، الشيخ الأنصاري: ١٣٣ / السطر ١٩.

٣ ـ كفاية الأُصول: ١١٨.

إمكان تعلّق التكليف بالمكلّف.

وبعبارة أُخرىٰ: لايكون توجُّـه التكليف إلى المكلّف، وتعلّقـه بالمكلّف بـه ـ من المولى الحكيم ـ ممكناً، إلّا مع شرائط وقيود في المكلَّف؛ من كونـه قادراً مميّزاً بين الحسن والقبح، وفي المكلّف بـه؛ من كونـه مقدوراً مـمكن التـحقّق، ولاتكون تلك الشروط مؤثّرة في وجود التكليف حتّىٰ يرد الإشكال؛ لاستحالـة دخالـة ما هو من شرائط إمكان تعلّق التكـليف بـالمكـلّف بـه أو تـوجّهـه إلى المكلّف في المؤثّريّـة في وجوده، فعِللُ وجود التكليف أُمور أُخرىٰ كلّها مقدّمـة عليـه، وأمّا تلك الشروط الدخيلـة في إمكان التكليف، فلا محذور في تقدّمها أو تأخّرها عنـه، كما لايخفىٰ[٢٩].

---

٢٩ ـ إنّ ما يتراءىٰ من تقدّم الشرط على المشروط ليس شيء منها كذلك:

أمّا في شرائط التكليف كالقدرة المتأخّرة بالنسبـة إلى التكليف المتقدّم، فلأنّ ما هو شرط لتمشّي الإرادة من الآمر والبعث الجدّي هو تشخيص الآمر قدرة العبد مع سـائر شـرائـط التكليف في ظرف الإتيان، كانت القدرة حاصلـة أولا، فإذا قطع المولىٰ بأنّ العبد قادر غداً علىٰ إنقاذ ابنـه، يصحّ منـه الإرادة والبعث الحقيقي نحوه، فإذا تبيّن عجز العبد لايكشـف ذلك عن عدم الأمر والبعث الحقيقي في موطنـه، بل يكشف عن خطائـه في التشخيص، وأنّ بعثـه الحقيقي صار لغواً غير مؤثّر. هذا حال الأوامر المتوجّهـة إلى الأشخاص.

وأمّا الأوامر المتوجّهـة إلى العناوين الكلّيـة، مثل: ﴿أيّها النـاس﴾ و﴿أيّـها المـؤمنون﴾، فشرط تمشّي الإرادة والبعث الحقيقي هو تشخيص كون هذا الخطاب صالحاً لبعث من كان واجداً ـ من بين المخاطبين ـ لشرائط التكليف، من غير لزوم تقييده بالقدرة وسائر الشرائط العقليـة، بل التقييد إخلال في بعض الموارد، فإذا علم المولىٰ بأنّ إنشاء الأمر على العنوان الكلّي صالح لانبعاث طائفـة من المكلّفين كلٍّ في موطنـه، يصحّ منـه التكليف والأمـر، فشرط التكليف حاصل حين تعلّق الأمر.

ولعلّـه إلىٰ ذلك يرجع كلام المحقّق الخراساني، وإن كان إلحاق الوضع بـالتكـليف ـكـما صنعـه ـ ليس في محلّـه. (مناهج الوصول ١: ٣٤٠ ـ ٣٤١).

وأمّا الثاني: فكون شيء شرطاً للمكلّف به ليس بمعنىٰ كونه مؤثّراً في وجوده، بل بمعنىٰ أنّه من حدوده وقيوده.

فتارة: يكون المكلّف به هو عنوان «الصلاة» التي يقارنها الستر، أو يتقدّم عليها الوضوء مثلاً، أو يتأخّر عنها شيء، ومن هذا القبيل صوم المستحاضة؛ فإنّ المأمور به هو الصوم المتقيّد بكونه متعقّباً بالأغسال الليليّة.

وتارة: يتعلّق التكليف بعنوان بسيط، غير منطبق بحسب الواقع إلّا علىٰ شيء، يكون مقارناً أو مسبوقاً أو ملحوقاً بشيء.

وكلّ ذلك ممّا لا إشكال فيه أصلاً، وليس في البين تأثير وتأثّر وعلّيّة ومعلوليّة.

ومن ذلك يُعلم حال الوضع أيضاً؛ فإنّ ما هو موضوع انتزاع النقل والانتقال منه هو العقد المتعقَّب بالإجازة، وليس العقد من قبيل العلّة المؤثّرة؛ بمعنىٰ ما منه الوجود، بل هو موضوع لأمر اعتباريّ عند العقلاء بلاتأثير وتأثّر في البين، كما هو واضح[٣٠].

---

٣٠ ـ وهاهنا طريق آخر لدفع الشبهة وتحقيقه يتّضح بعد مقدّمة وهي: أنّ للزمان ـ بما أنّه أمر متصرّم متجدّد متقضٍّ بذاته ـ تقدّماً وتأخّراً ذاتياً، لا بالمعنى الإضافي المقولي، وإن كان عنوان المتقدّم والمتأخّر معنيين إضافيين، ولا يلزم أن يكون المنطبق عليه للمعنى الإضافي إضافياً، كالعلّة والمعلول؛ فإنّهما بعنوانهما إضافيان، لكن المنطبق عليهما؛ أي ذات المبدأ تعالىٰ ـ مثلاً ـ ومعلوله، لا يكونان من الأُمور الإضافية، وكالضدّين؛ فإنّهما مقابل المتضايفين، لكن عنوان الضدّية من التضايف، وذات الضدّين ضدّان.

فالزمان ـ بهويته التصرّمية ـ متقدّم ومتأخّر بالذات، والزمانيات متقدّمة بعضها علىٰ بعض بتبع الزمان؛ فإنّ الهوية الواقعة في الزمان الماضي بما أنّ لها نحو اتّحاد معه، تكون متقدّمة على الهوية الواقعة في الزمان الحال، وهي متقدّمة على الواقعة في ←

نعم، قد تكون الشروط من أجزاء العلّة التي منها الوجود، وحينئذٍ فتقدّمها الطبعيّ على المعلول ممّا يحكم به العقل، أمّا مقارنتها الزمانيّة في غير الزمانيّات فممّا لا معنىٰ لها، وأمّا فيما هو واقع في سلسلة الأزمان، فلزوم المقارنة بينه وبين المعلول محلّ تأمّل وإشكال، تأمّل.

إذا عرفت ما تلوناه عليك فاعلم: أنّ الكلام واقع في أنّ شروط المأمور به ـ التي هي من قيوده ـ هل هي واجبة بالوجوب الترشّحي المقدّمي ـ كما في المقدّمات الوجوديّة الخارجيّة على القول بوجوبها[1] ـ أم هي واجبة بعين

← الزمان المستقبل، وهذا النحو من التقدّم التبعي ثابت لنفس الهويتين؛ بواسطة وقوعهما في الزمان المتصرّم بالذات، وليس من المعاني الإضافية والإضافات المقولية. فالحوادث الواقعة في هذا الزمان متقدّمة بواقع التقدّم ـ لا بالمفهوم الإضافي ـ على الحوادث الآتية، لكن بتبع الزمان.

إذا عرفت ذلك يمكن لك التخلّص عن الإشكال؛ بجعل موضوع الحكم الوضعي والمكلّف به هو ما يكون متقدّماً بحسب الواقع علىٰ حادث خاصّ، فالعقد الذي هو متقدّم بتبع الزمان على الإجازة تقدّماً واقعياً، موضوع للنقل، ولايكون مقدّماً عليها بواقع التقدّم التبعي إلّا أن تكون الإجازة متحقّقة في ظرفها، كما أنّ تقدّم الحوادث اليومية إنّما يكون على الحوادث الآتية، لا علىٰ ما لم يحدث بعد من غير أن تكون بينها إضافة كما عرفت.

وموضوع الصحّة في صوم المستحاضة ما يكون متقدّماً تقدّماً واقعياً؛ تبعاً للزمان علىٰ أغسال الليلة الآتية، والتقدّم الواقعي عليها لايمكن إلّا مع وقوعها في ظرفها، ومع عدم الوقوع يكون الصوم متقدّماً علىٰ سائر الحوادث فيها، لا علىٰ هذا الذي لم يحدث، والموضوع هو المتقدّم على الحادث الخاصّ.

وبما ذكرنا يدفع جميع الإشكالات، وكون ما ذكر خلاف ظواهر الأدلّة مسلّم، لكن الكلام هاهنا في دفع الإشكال العقلي، لا في استظهار الحكم من الأدلّة. (مناهج الوصول ١: ٣٤١ ـ ٣٤٣).

١ ـ اختاره الأكثر كما في معالم الدين: ٥٧، الوافية في أُصول الفقه: ٢١٩ وغيرهما.

وجوب ذي المقدّمة[١] كالمقدّمات الداخليّة على ما عرفت حالها؟

الحقّ هو الثاني؛ لأنّ التقيّدات المأخوذة في المأمور به موجودة بعين وجود القيود، لابوجود آخر، ويكون الوجوب المنبسط عليها منبسطاً على القيود أيضاً، ولايكون لها وجوب على حِدَة، فحالها حال المقدّمات الداخليّة التي عرفت أنّها واجبة بعين وجوب ذيها.

الأمر الثالث: في أقسام الواجب

قد عُرّف الواجب: بما يستحقّ على فعله الثواب، وعلى تركه العقاب[٢].

وهذا لازم المعنى، كما لايخفى.

والأولى تعريفه: بأنّه ما تتعلّق به الإرادة المؤكّدة، وقد ذكرنا سابقاً حال الإرادة في الواجب والمستحبّ، فراجع.

وكيف كان، فقد قسّم الواجب بتقسيمات:

منها: تقسيمه إلى المطلق والمشروط

وقد عرّفهما القوم بتعريفات شتّى، وأطالوا النقض والإبرام في أطرافها.

فقيل: إنّ المطلق ما لايتوقّف وجوبه على شيء[٣].

وقيل: هو ما لايتوقّف وجوبه على شيء سوى الشرائط العامّة[٤].

---

١ ـ مطارح الأنظار: ٩٠ / السطر ٣٣، كفاية الأُصول: ١٥٩.

٢ ـ أُنظر المستصفى من علم الأُصول ١: ٢٧ / السطر ٦، ونهاية الوصول: ٩ / السطر ١٥، وشرح العضدي على مختصر ابن الحاجب: ٨١.

٣ ـ ضوابط الأُصول: ٧٠ / السطر ٣١.

٤ ـ كذا عرّفه عميد الدين في شرحه على التهذيب كما في مطارح الأنظار: ٤٣ / السطر ٢، واختاره في الفصول الغروية: ٧٩ / السطر ٢١.

وقيل: ما لايتوقّف وجوبه علىٰ ما يتوقّف عليه وجوده[١].

والمشروط في كلٍّ من التعاريف مقابل المطلق.

والحقّ: ما أفاد المحقّق الخراساني ﵀: من أنّ الإطلاق والاشتراط وصفان إضافيّان، ومن قبيل المتضايفين، وهما لايجتمعان في موضع واحد بجهة واحدة، كالأُبوّة والبُنوّة اللّتين لاتجتمعان في موضع واحد باعتبار واحد، وأمّا بجهتين فلا مانع من اجتماعهما، فيمكن أن يكون شخص واحد أباً وابناً من جهتين. والمطلق والمشروط من هذا القبيل؛ فإنّ كلّ شيء يلاحظ مع الواجب، فإمّا أن يكون وجوبه بالنسبة إليه مشروطاً، أو لا.

والثاني مطلق بالإضافة إليه، وإن أمكن أن يكون مشروطاً بالإضافة إلىٰ غيره[٢] وهذا واضح.

والظاهر أنّ تخصيص التفتازاني وبعض آخر الكلامَ بالمقدّمات الوجوديّة ـ حيث عرّفوه: بما لايتوقّف وجوبه علىٰ ما يتوقّف عليه وجوده ـ ليس لأجل أنّ في المطلق والمشروط اصطلاحاً خاصّاً؛ بل لأنّ كلامهم لمّا كان في وجوب المقدّمة، وكانت المقدّمة الوجوديّة التي هي مقدّمة للوجوب أيضاً من مستثنيات وجوب المقدّمة، خصّصوا الكلام بذلك، وإلّا فليس في البين اصطلاح خاصّ، ولاينبغي النقض والإبرام فيما لاتترتّب عليه ثمرة مهمّة.

ثمّ الظاهر من الفقهاء والأُصوليّين والمتكلّمين وكلّ مَنْ تصدّىٰ لبيان الواجب المشروط، هو رجوع الشرط إلى الهيئة[٣] إلىٰ زمن الشيخ ﵀ وهو أيضاً

---

١ ـ نسبه في المطارح: ٤٣ / السطر ٤ إلى التفتازاني والمحقّق الشريف واختاره المحقّق القمي في قوانين الأُصول ١: ١٠٠ / السطر ٤ مع قيد: «وإن كان في العادة أو في نظر الآمر».

٢ ـ أُنظر كفاية الأُصول: ١٢١.

٣ ـ تقدّمت الإشارة لبعض المصادر في الحواشي السابقة، وانظر أيضاً المبسوط ٣: ٢٢ في قوله ﵀: وما كان واجباً... لايجوز أن يتعلّق وجوبه بشرط مستقبل.

اعترف بأنّ مقتضى القواعد العربيّة رجوعه إليها، كما أنّ المتفاهم العرفيّ ذلك[١] إلّا أنّه أشكل فيه علىٰ ما في تقريرات بحثه.

وما يمكن أن يكون وجه الإشكال أُمور:

منها: أنّ الطلب عقلاً لابدّ وأن يتعلّق بالمادّة لُبّاً؛ لأنّ العاقل إذا توجّه إلىٰ شيء، فإمّا أن يكون ممّا فيه المصلحة مطلقاً، فيصير متعلّقاً لشوقه وإرادته وطلبه كذلك، وإمّا أن تكون فيه مصلحة علىٰ تقدير خاصّ. وذلك التقدير: تارة يكون من الأُمور الاختياريّة، وأُخرىٰ لايكون كذلك. وما كان من قبيل الأوّل: قد يكون مأخوذاً علىٰ نحوٍ يكون مورداً للتكليف، أو لا.

وعلىٰ أيّ حالٍ: يتعلّق الشوق والإرادة والطلب به علىٰ نحو ما يكون فيه المصلحة، ولا معنىٰ لعدم تعلّق الإرادة والطلب به، وتوقّفه علىٰ شيء[٢].

ومحصّل مرامه: أنّ الأوامر إنّما تتعلّق بالمتعلّقات لأجل المصالح الكامنة فيها، وفي الواجبات المشروطة لابدّ وأن تتعلّق بالمقيّد؛ لكون المصلحة فيه دون المطلق.

لكن لمّا أشكَل الأمرُ في القيود الاختياريّة من أنّ تعلّق الأمر بالمقيّد بها مستلزم لوجوب تحصيل القيد أيضاً؛ لأنّ الطلب المطلق إذا تعلّق بالمطلوب المقيّد يجب تحصيل قيده بلا إشكال، مع أنّ في الواجبات المشروطة لم يكن تحصيل الشرط واجباً بالضرورة.

فأجاب عنه: بأنّ المصلحة كما أنّها قد تكون في المقيّد بنحو يكون القيد مورداً للتكليف كما في الصلاة المقيّدة ـ بالوضوء والغسل، فإنّهما دخيلان في المصلحة، فتعلّق التكليف بهما ـ كذلك قد تكون في المقيّد بنحو يكون القيد غير

---

١ ـ مطارح الأنظار: ٥٢ / السطر ٢٤ و ٥٣ / السطر ٧.

٢ ـ أُنظر مطارح الأنظار: ٥٢ / السطر ٣٥.

مكلّف به، عكس الصورة المتقدّمة، كما في الحج المقيّد بالاستطاعة. فالاستطاعة وإن كان تحصيلها من الأُمور الاختياريّة القابلة لتعلّق التكليف بها. لكنّ المصلحة إنّما هي في الحجّ المقيّد بالاستطاعة، التي أُخذت علىٰ نحوٍ لم يتعلّق التكليف بها؛ أي حصولها من باب الاتّفاق مثلاً، فالطلب المتعلّق بالحجّ المقيّد لايسري إلى القيد؛ لقيام المصلحة [به] بهذا النحو.

هذا ملخّص ما أفاده المقرّر رحمه الله.

ويرد عليه: ـ مضافاً إلىٰ أنّ عدم كون شيء مورداً للتكليف ليس من الأُمور الدخيلة في المصلحة؛ فإنّ الأعدام لا معنىٰ لدخالتها في شيء، بل هذا في الحقيقة يرجع إلىٰ أنّ نفس ذات المقيّد مصلحة؛ بلا دخالة شيء آخر فيها، فقياس ذلك علىٰ موردٍ يكون الأمر العباديّ دخيلاً في المأمور به كالوضوء والغسل، ليس علىٰ ما ينبغي ـ أنّ لرجوع القيود إلى الواجب أو إلى الوجوب ملاكات بحسب مقام الثبوت والواقع، لايمكن التخلّف عنها، فلابدّ أوّلاً من بيان تلك الملاكات الواقعيّة؛ حتّىٰ يتّضح الأمر، ويرتفع الخلط.

فنقول: إنّ الأوامر قد تتعلّق بالمتعلَّقات لغرض جلب المنافع الكامنة فيها، وقد تتعلّق لغرض دفع المفاسد والمضارّ، فكلّ قيد يكون دخيلاً بحسب الثبوت في جلب المنافع أو دفع المضار ـ بحيث يكون المتعلّق بلاتقيّده به لايجلب المصلحة، أو لايدفع المفسدة ـ لابدّ وأن يرجع إلى الواجب لا الوجوب؛ فإنّ الوجوب والإيجاب آلة لتحصيل تلك المصلحة أو دفع المفسدة، ووسيلة لإيصالها إلى العباد محضاً، وأمّا المصلحة فقائمة بنفس المقيّد بما أنّه مقيّد، ففي مثل تلك الموارد يرجع القيد إلى الواجب والمادّة، لا الوجوب والهيئة، فلو فرض أنّ الصلاة لاتكون بنفس ذاتها بلاتقيّدها بالطهارة ذات مصلحة، لا يُعقل تعلّق الطلب بها بنحو الإطلاق، كما لا يُعقل أن يكون الطلب المتعلّق بها مشروطاً،

بل الطلب المطلق يتعلّق بالصلاة المقيّدة بها.

هذا ملاك القيود التي لابدّ من إرجاعها إلى المادّة لُبّاً[٣١].

وأمّا ملاك القيود التي لا يُعقل رجوعها إليها، بل لابدّ من رجوعها إلى الهيئة بحسب الثبوت، فإنّما يكون في موارد:

الأوّل: ما إذا كانت المصلحة في فعلٍ مطلقاً وبلا شرطٍ، ولكن يكون في بعث المولىٰ نحوه بنحو الإطلاق مانع، كموارد عجز المكلّف وجنونه، أو كونه غير مميّز، أو كونه غافلاً أو نائماً... إلىٰ غير ذلك من موارد قصوره، فإذا كان الفعل علىٰ نحو الإطلاق ذا مصلحة، فلايمكن أن يرجع القيد إلى المادّة عقلاً؛ ضرورة عدم دخالة تلك القيود في المصلحة، فلا معنىٰ لتقيّدها بها، ولمّا لم يمكن أن يتعلّق البعث بالقاصر علىٰ نحو الإطلاق، فلابدّ وأن ترجع القيود إلى الوجوب لا الواجب، وهذا واضح.

الثاني: ما إذا كانت المصلحة في ذات الفعل مطلقاً بلا قيدٍ وشرطٍ، ويمكن

---

٣١ ـ اعلم: أنّ القيود الراجعة إلى المادّة هي كلّ ما يكون بحسب الواقع دخيلاً في تحصيل الغرض المطلق، من غير أن يكون دخيلاً في ثبوت نفس الغرض.

مثلاً: قد يكون الغرض اللازم التحصيل هو الصلاة في المسجد ـ بحيث تكون الصلاة فيه متعلّقة لغرضه الذي لايحصل إلّا بها، كان المسجد متحقّقاً أو لا ـ فلا محالة تتعلّق إرادته بها مطلقاً، فيأمر بإيجاد الصلاة فيه، فلابدّ للمأمور ـ إطاعة لأمره ـ أن يبني المسجد علىٰ فرض عدمه ويصلّي فيه.

وقد يكون الغرض لايتعلّق بها كذلك، بل يكون وجود المسجد دخيلاً في تحقّق غرضه ـ بحيث لو لم يكن ذلك، لم يتعلّق غرضه بالصلاة كذلك، بل قد يكون وجوده مبغوضاً له، لكن علىٰ فرض وجوده تكون الصلاة فيه متعلّقاً لغرضه ـ فلا محالة تتعلّق إرادته بها علىٰ فرض تحقّق المسجد، ففي مثله يرجع القيد إلى الهيئة.

ثمّ إنّ للقيود الراجعة إلى الهيئة موارد أُخر. (مناهج الوصول ١: ٣٤٨)

أن يتعلّق الأمر بـه علىٰ نحو الإطلاق، لكن لطف المولىٰ بالعبد يقتضي أن يتعلّق الطلب بـه علىٰ نحو خاصٍّ، ويجعل للوجوب شرطاً أو شرائط؛ لأجل التسـهيل على العباد والتوسعـة عليهم، أو لأنّ المولىٰ يرىٰ أنّ الأمر إذا تعلّق بالفعل بنحو الإطلاق يقع نوع المكلَّفين في المعصيـة، فلأجل لطفـه عليهم يشترط وجـوبـه بشرائط تسهّل الأمر عليهم، فلو فرض أنّ في الحجّ مصلحـة مطلقاً، كان المكلّف مستطيعاً شرعاً أو لا، وفي الزكاة مصلحـة، بلغ المال الزكويّ حدّ النصاب أو لم يبلغ، لكن مـصلحـة التسـهيل واللّـطف الإلٰـهيّ اقـتضت أن يُشـترط الوجـوب بالاستطاعـة وبلوغ النصاب، ففي مثل تلك الموارد لايمكن أن يتوجّـه القيد إلى الواجب والمادّة؛ فإنّ القيد لا دخالـة لـه في المصلحـة بـالفـرض، فـلا مـعنىٰ لتقيّدها بـه، بل المانع في الإيجاب والأمر علىٰ نحو الإطلاق.

الثالث: ـ وهو أوضح الموارد ـ أن لايكـون الغـرض مـن الأمـر جـلب المنافع، بل الغرض منـه دفع منقصـة متوجّهـة إلى العبد، أو رفع مفسدةٍ ابتلىٰ بها، كما في باب الكفّارات.

مثلاً: لو فرض أنّ الظِّهار، أو الإفطار متعمّداً في شهر رمضان، وحَنث النَّذر والعهد، والصيدَ حال الإحرام... وأمثال ذلك، توجب منقصـة للعبد لاتـنجبر إلّا بالكفّارات، فلابدّ من تعلّق الطلب بالكفّارات بعد تحقّق تلك المنقصة؛ لأجل رفعها.

ولايعقل أن ترجع الشروط والقيود الكذائيـة إلى المادّة، ولايعقل أن يتقيّد المكلّف بـه بتلك القيود؛ فإنّها موجبـة للمنقصـة، ولايعقل دخالتها فـي رفـعها، فلايمكن أن يقال: إنّ المصلحـة قائمـة بالكفّارة المقيّدة بإفطار شهر رمضان، ففي قولـه: «إن أفطرت متعمّداً وجبت الكفّارة»[1] لابدّ وأن يرجع الشرط إلى الهيئـة،

---

١ ـ هذا مضمون الروايات الواردة في المقام فانظر وسـائل الشـيعـة ٧: ٢٨، كـتاب الصـوم، أبواب ما يمسك عنـه الصائم، الباب ٨.

ولايعقل رجوعه إلى المادّة.

وإن شئت فانظر إلى الأمثلة العرفيّة، مثل قول الطبيب للمريض: «إذا مرضت فاشرب الدواء» فهل يمكن أن يقال: إنّ الأمر تعلّق بشرب الدواء المتعقَّب بالمرض، وإنّ المرض له دخالة في المصلحة أو دفع المفسدة؟! تدبّر ولاتغفل.

إذا عرفت ما ذكرنا: من حال القيود في عالم اللُبّ والثبوت، وأنّ بعضها يرجع إلى المادّة، وبعضها إلى الهيئة، ومعلوم أنّ مقتضى القواعد العربيّة[1] والمتفاهم العرفيّ رجوع القيود إلى الهيئات، فلابدّ مع عدم إحراز الرجوع إلى المادّة [من] إرجاعها إلى الهيئة لا المادة في مقام الإثبات؛ ضرورة أنّ إفهام مثل هذا المعنىٰ؛ أي الوجوب المشروط، من ضروريّات أهل اللسان، فحكمة الوضع تقتضي أن يكون بإزاء هذا المعنىٰ ـ الذي هو مورد الاحتياج كثيراً في المحاورات ـ لفظ دالّ عليه، فالشبهات الواردة في المورد من قبيل الشبهة في مقابل البديهة، مع أنّها كلّها قابلة للدفع:

منها: أنّ الهيئة لمّا كانت آلة إيجاد الطلب وتحقّقه، لايمكن أن تكون معلَّقة ومشروطة بشيء؛ فإنّ الإيجاد هو المساوق للوجود والتحقّق، والتعليق هو اعتبار اللاتحقّق، وهما لايجتمعان[2].

والجواب عنه: أنّ الإيجاد الاعتباري أمره سهلٌ، والمغالطة إنّما وقعت من اشتباه الأمر المحصّل بالأمر الاعتباري، وإلّا فالإيجاد الاعتباري قابل

---

١ ـ أُنظر شرح الكافية ٢: ١٠٨ / السطر ٢٨، ولايبعد أن يكون المراد هو الظهور العرفي للقضيّة الشرطيّة في أنّ الطلب معلّق على المجيء، لا أنّ الواجب مقيّد والطلب مطلق، فيكون عطف المتفاهم العرفيّ على القواعد العربيّة من العطف التفسيري. أُنظر كفاية الأُصول: ١٢١.

٢ ـ ذكره المحقّق المشكيني في حاشيته على الكفاية بقوله: «الثاني: إنّ...» ١: ١٥٤.

للإطلاق والاشتراط والتعليق.

ومنها: أنّ الهيئة من المعاني الحرفيّة، فلايعقل أن تكون مستقلّة باللّحاظ، مع أنّه لابدّ في الاشتراط والتعليق من اللّحاظ الاستقلاليّ في المشروط والمعلّق[١].

والجواب: أنّها قابلة للّحاظ ولو بنظرة ثانية، مع أنّ لنا أن نقول بمقالة المحقّق القمّي رحمه الله؛ من أنّ حقيقة الاشتراط هي رجوع الشرط إلى المكلّف، وتنويع المكلّفين إلىٰ نوعين[٢] فقوله: ﴿لِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾[٣] أنّ المستطيع يجب عليه الحجّ، كما أنّ الظاهر من الآية الشريفة ذلك أيضاً؛ فإنّ الموصول بدل [من] الناس بدل الجزء من الكلّ.

وبالجملة: في جميع الموارد التي ترجع القيود فيها إلى الهيئة، يمكن التخلّص عن كافّة الإشكالات بإرجاع القيود إلى المكلّفين.

ومنها: أنّ الهيئة جزئيّة حقيقيّة؛ فإنّ الوضع فيها عامّ، والموضوع له خاصّ، ولايمكن تقييد الجزئيّات الحقيقيّة[٤].

والجواب أوّلاً: بمنع الصغرىٰ[٣٢]. **وثانياً**: برجوع الشرط إلى المكلّف، كما

---

١ ـ حاشية كفاية الأُصول، المحقّق المشكيني ١: ١٥٤ عند قوله: «الثالث...».

٢ ـ قوانين الأُصول ١: ١٢٤ / السطر ١١.

٣ ـ آل عمران (٣): ٩٧.

٤ ـ مطارح الأنظار: ٤٥ / السطر ٣٢ و ٥٢ / السطر ٣٢.

٣٢ ـ التحقيق: أنّ هيئات الأفعال حروف، لها معانٍ حرفية غير مستقلّة بالمفهومية ولابالموجودية، ويكون وضعها كالحروف عامّاً والموضوع له خاصّاً.

أمّا كون معانيها حرفية؛ فلأنّ هيئة الماضي وضعت للحكاية عن تحقّق صدور الحدث من فاعل علىٰ ما هو عليه؛ من أنّ الصدور وتحقّقه يكون بتبع الفاعل، أو للحكاية عن الكون ←

عرفت[٣٣].

وبالجملة: لا محيص عن رجوع القيد إلى الوجوب، ولابدّ من ردّ الشبهات الواردة في مقابل الحقيقة الرائجة، تدبّر ولاتغفل.

ومنها: تقسيمه إلى المعلّق والمنجّز

وهذا تقسيم واصطلاح من صاحب «الفصول» رحمه الله. قال في ما ملخّصه:

وينقسم باعتبار آخر إلىٰ ما يتعلّق وجوبه بالمكلّف، ولايتوقّف حصوله علىٰ أمرٍ غير مقدورٍ له كالمعرفة، وليسمّ منجّزاً. وإلىٰ ما يتعلّق وجوبه به، ويتوقّف حصوله علىٰ أمرٍ غير مقدورٍ له، وليسمّ معلّقاً كالحجّ؛ فإنّ وجوبه في أوّل زمن الاستطاعة، ويتوقّف فعله علىٰ مجيء وقته، وهو غير مقدورٍ. والفرق بين هذا النوع وبين الواجب المشروط هو أنّ التوقّف هناك للوجوب، وهنا للفعل[١].

ثمّ شرع في سدّ ثغوره بما محصّله: أنّ الوجوب في الواجب المعلّق حاليّ، والواجب استقباليّ، والوجوب الحالي إنّما هو مشروط بأمر انتزاعيّ متحقّق في الحال، وإن انتُزع من أمر متأخّر، فوجوب الحجّ قبل مجيء ذي الحجّة معلّق علىٰ أمر انتزاعيّ؛ هو كون المكلّف بحيث يدرك ذا الحجّة قادراً على الحجّ، وهذا

← الرابط أي حلول الحدث في الفاعل، كبعض الأفعال اللازمة، كـ«حسن وقبح»، وبالجملة: الهيئات موضوعة لتحقّق المعاني الربطية بالحمل الشائع. (مناهج الوصول ١: ٢٠٥).
راجع حول وضع الحروف إلىٰ مناهج الوصول ١: ٦٨ ـ ٧٢.

٣٣ ـ جوابنا: أنّ تعليق الجزئي وتقييده ممكن واقع، فزيد قابل للتقييد بالنظر إلىٰ طوارئه؛ ولهذا تجري فيه مقدّمات الحكمة إذا وقع موضوعاً للحكم. (مناهج الوصول ١: ٣٥٢).

١ ـ الفصول الغرويّة: ٧٩ / السطر ٣٦.

الأمر الانتزاعيّ صادق على المكلّف في الحال، وإن كان انكشافه في الاستقبال، فلايكون الزمان المقدّم ظرفاً للوجوب والواجب؛ حتّىٰ يلزم التكليف بالمحال، ولايكون نفس بلوغ المكلّف إلى الوقت شرطاً للوجوب؛ حتّىٰ يتعلّق الوجوب به بعد حضور الوقت، بل الشرط هو هذا الأمر الانتزاعي المتحقّق في الحال والمنطبق على المكلّف، ويكون الوجوب ـ لأجل حصول شرطه ـ حاليّاً، والواجب استقباليّاً.

والفرق بين الواجب المعلّق والمشروط: أنّ الأوّل مشروط بأمر انتزاعيّ، والثاني مشروط بنفس الأمر الخارجيّ، ففرق إذاً بين قول القائل: «إذا دخل وقت كذا فافعل كذا» وبين قوله: «افعل كذا في وقت كذا» فإنّ الأوّل جملة شرطيّة، مفادها تعلّق الأمر والوجوب بالمكلّف عند دخول الوقت، والثاني جملة طلبيّة مفادها إلزام المكلّف بالفعل في الوقت الآتي.

ومن هذا النوع كلّ واجب مطلق توقّف وجوده علىٰ مقدّمات مقدورة غير حاصلة، فإنّه يجب قبل وجود المقدّمات إيجاد الفعل بعد زمن يمكن إيجادها فيه، وإلّا لزم خروج الواجب المطلق عن كونه واجباً مطلقاً، أو التكليف بما لايطاق، وكلاهما ضروريّ الفساد[1].

ومحصّل مرامه: أنّه كما أنّ الحجّ قبل دخول ذي الحجّة يكون واجباً علىٰ من يدركه قادراً عليه، وظرف الإتيان هو ذو الحجّة، فكذلك الصلاة في أوّل الوقت واجبة علىٰ من يأتي بالمقدّمات قادراً علىٰ إتيانها بعدها، فلا فرق بين كون المكلّف به غير ممكن الوجود [لأجل] تقيّده بزمان استقباليّ أو أمر آخر استقباليّ لم يكن تحت قدرة العبد، وبين كونه كذلك [لأجل] امتناع تحقّقه عقلاً قبل حصول المقدّمات، ففي كليهما يكون الوجوب حاليّاً والواجب استقباليّاً.

---

١ ـ الفصول الغرويّة: ٨٠ / السطر ١.

ثمّ شرع في بيان أمر آخر سيأتي في باب الترتّب إن شاء الله تعالىٰ[١].

فتحصّل ممّا لخّصنا من كلامه: أنّه لم يقسّم الواجب إلى المطلق والمشروط، والمطلق إلى المعلَّق والمنجَّز، كما قيل[٢].

وأيضاً لم يجعل المعلَّق قسماً ثالثاً في مقابل المطلق والمشروط، بل هو قسَّم الواجب ـ باعتبار ـ إلى المطلق والمشروط، وباعتبارٍ آخر إلى المعلَّق والمنجَّز، وباعتبارٍ آخر إلىٰ غيرهما.

وبما ذكرنا ـ من تصوير الواجب التعليقي، وأنّ ظرف الواجب في الاستقبال، ولكنّ الوجوب حالي ـ اندفع الإشكال المعروف في وجوب بعض المقدّمات في الواجبات الموقّتة قبل وقتها، كغسل الجنابة الذي هو شرط لصحّة الصوم، فإنّه واجب قبل الفجر، مع أنّ وجوب الصوم من أوّل الفجر، فيلزم وجوب المقدّمة قبل وجوب ذيها[٣].

فأجاب عن الإشكال صاحب «الفصول» رحمه الله: بكون الواجب في مثله تعليقيٌّ[٤].

وأجاب أخوه المحقّق رحمه الله عنه: بأنّ الغسل واجبٌ نفسيّ تهيّئي[٥].

وأجاب الشيخ العلّامة رحمه الله عنه ـ بعد الإشكال علىٰ صاحب الفصول: بعدم الفرق لُبّاً بين المثالين المتقدّمين؛ أي قوله: «إذا دخل الوقت» إلىٰ آخره[٦] ـ بأنّ الوجوب في مثل تلك المقدّمات لايكون بملاك الوجوب الترشّحي المقدّمي،

---

١ ـ يأتي البحث عن الترتّب في الصفحة ١٧٠.

٢ ـ درر الفوائد، المحقّق الحائري: ١٠٦.

٣ ـ أُنظر منتهى المطلب ١: ٩٣ / السطر ١٧، وجواهر الكلام ١٦: ٢٤٦ ـ ٢٤٧.

٤ ـ الفصول الغروية: ٧٩ ـ ٨٠.

٥ ـ هداية المسترشدين: ٢١٧ / السطر ٣٥.

٦ ـ مطارح الأنظار: ٥١ / السطر ٣٠.

بل بملاك تفويت الواجب، فكما أنّ العقل يحكم بقبح مخالفة الواجب، كذلك يحكم بقبح ترك أمرٍ يفوت به الواجب، وإن لم يكن الوجوب في الحال، فترك الغسل قبل وجوب الصوم موجبٌ لتفويته، والعقل يحكم بوجوب إتيانه حتّىٰ يتمكّن من صوم اليوم[١].

هذا، ولايخلو كلام الشيخ رحمه الله في المقام من تهافتٍ مع ما اختاره في الواجب المشروط[٢]؛ فإنّ الوجوب المشروط ـ بما حقّقه ـ يكون كالوجوب المعلّق علىٰ مذهب صاحب «الفصول»، مع أنّ ما ذكره من حكم العقل بلزوم إتيان أمثال ذلك لابملاك المقدّميّة، بل بملاكٍ آخر، في محلّ المنع[٣٤].

---

١ ـ مطارح الأنظار: ٥٣ / السطر ٩.

٢ ـ نفس المصدر: ٤٦ / السطر ٢.

٣٤ ـ اعلم: أنّ الملاك في إرادة المقدّمة هو علمه بتوقّف التوصّل إلىٰ ذي المقدّمة عليها، فإذا كان ذو المقدّمة مراداً فعلياً فلا محالة تتعلّق إرادة بما يراه مقدّمة بملاك التوصّل؛ بناءً على الملازمة.

وأمّا إذا فرض عدم تعلّق إرادة فعلاً بتحصيل ذي المقدّمة فعلاً، لكن يعلم المولىٰ أنّه عند حصول شرطه مطلوب له لايرضىٰ بتركه، ويرىٰ أنّ له مقدّمات لابدّ من إتيانها قبل حصول الشرط، وإلّا يفوت الواجب في محلّه بفوتها، فلا محالة تتعلّق إرادة آمرية بتحصيلها؛ لأجل التوصّل بها إليه في محلّه وبعد تحقّق شرطه، لا لشيء آخر.

بل إذا علم المكلّف بأنّ المولىٰ أنشأ البعث علىٰ تقدير يعلم حصوله، ويرىٰ أنّه يتوقّف علىٰ شيء قبل تحقّق شرطه؛ بحيث يفوت وقت إتيانه، يجب عليه عقلاً إتيانه؛ لحفظ غرض المولىٰ في موطنه.

فإذا قال: «أكرم صديقي إذا جاءك»، ويتوقّف إكرامه علىٰ مقدّمات يكون وقت إتيانها قبل مجيئه، يحكم عقله بإتيانها لتحصيل غرضه، بل لو كان المولىٰ غافلاً عن مجيء صديقه لكن يعلم العبد مجيئه، وتعلّق غرض المولىٰ بإكرامه علىٰ تقديره، وتوقّفه علىٰ مقدّمات ←

ثمّ إنّ هاهنا إشكالاً على الواجب المعلّق[1]: وهو أنّ وزان الإرادة التشريعيّة كوزان الإرادة التكوينيّة، طابق النعل بالنعل، وحذو القذّة بالقذّة، وهي في الإمكان والامتناع تابعة للتكوينيّة، فكما أنّ الإرادة التكوينيّة ممتنعة التعلّق بأمر يكون متقيّداً بشيء غير مقدور كالزمان المتأخّر، أو أمر آخر لايكون تحت قدرة العبد، فكذلك الإرادة التشريعيّة التي هي بإزاء التكوينيّة.

والحاصل: أنّه فرقٌ بين الفعل المقيّد بأمرٍ غير مقدورٍ ـ كالحجّ في ذي الحجّة قبل حضور الموسم ـ وبين الفعل الذي يكون مقدوراً، لكن يتوقّف علىٰ مقدّمات مقدورة تدريجيّة الحصول، ربّما يطول إتيانها عدّة ساعات أو أيّام، ففي الأوّل يمتنع تعلّق الإرادة التكوينيّة الفعليّة علىٰ إيجاد الفعل، وإنّما تكون الإرادة تعليقيّة مشروطة؛ بأنّه «لو أدركتُ ذا الحجّة مثلاً قادراً على الحجّ لحججتُ» بخلاف الثاني، فإنّ الإرادة الفعليّة لا مانع من تعلّقها به؛ فإنّ المقدور بالواسطة مقدور، فقبل الزوال لايمكن تعلّق الإرادة الفعليّة بإتيان الصلاة، خصوصاً إذا لم يكن لها مقدّمات، أو كانت حاصلة، ويكون المكلّف منتظراً لدخول الوقت، فلايمكن فعليّة الإرادة ضرورة، وأمّا بعد تحقّق الزوال فتتعلّق الإرادة بها [وإن] توقّف وجودها علىٰ عدّة مقدّمات غير حاصلة تكون تحت قدرة العبد، كتحصيل الساتر والماء وغيرهما من المقدّمات؛ فإنّ الصلاة مقدورة مع القدرة علىٰ مقدّماتها، فتتعلّق الإرادة بها.

هذا حال الإرادة التكوينيّة، والإرادة التشريعيّة مثلها طابق النعل بالنعل،

← كذائية، بحكم العقل بإتيانها لحفظ غرضه، ولايجوز له التقاعد عنه. (مناهج الوصول ١: ٣٥٧ ـ ٣٥٨).

١ ـ ذكره باختصار في الفصول الغروية: ٧٩ / السطر ما قبل الأخير، ثمّ أجاب عنه، وكذا في كفاية الأُصول: ١٣٠.

فلايمكن تعلّقها بأمرٍ متأخّر يتوقّف حصوله علىٰ أمرٍ غير مقدور ـ كالزمان وشبهه ـ إلّا علىٰ سبيل الاشتراط، ويمكن تعلّقها بأمرٍ متوقّف علىٰ مقدّمات مقدورة.

فإذاً فرقٌ بين تأخّر الفعل لأجل عدم حضور وقته، وتأخّره لأجل التوقّف علىٰ مقدّمات تدريجيّة مقدورة، تأمّل[٣٥].

---

٣٥ ـ والجواب: أمّا عن الإرادة التكوينية، فغاية ما يمكن أن يقال في بيان كونها علّة تامّة لحركة العضلات: إنّ القوى العاملة للنفس وآلاتها المنبثّة هي فيها لمّا كانت تحت سلطان النفس وقدرتها، بل هي من مراتبها النازلة وشؤونها، فلايمكن لها التعصّي علىٰ إرادتها، فإذا أرادت قبضها، تتقبض، أو بسطها تنبسط، من غير تعصّ وتأخّر مع عدم آفة للآلات، هذا أمر برهاني ووجداني، لكن كون القوىٰ تحت إرادة النفس وإطاعتها أنّها إذا أرادت تحريكها في الحال تحرّكت، لا عدم إمكان تعلّق الإرادة بأمر استقبالي.

فما اشتهر بينهم ـ من أنّ الإرادة علّة تامّة للتحريك، ولايمكن تخلّفها عن المراد، حتّىٰ أخذوه كالأُصول الموضوعة، ونسجوا علىٰ منواله ما نسجوا ـ ممّا لم يقم عليه برهان إلّا ما ذكرنا، ولازم ذلك هو ما عرفت: من أنّ الإرادة إذا تعلّقت بتحريك عضلة في الحال ولم يكن مانع في البين، تتحرّك إطاعة للنفس.

وأمّا عدم إمكان التعلّق بأمر استقبالي، فيحتاج إلىٰ برهان مستأنف، ولم يقم عليه، لو لم نقل بقيامه علىٰ إمكانه، وقضاء الوجدان بوقوعه، كيف وإرادة الله ـ تعالىٰ ـ قد تعلّقت أزلاً بإيجاد ما لم يكن موجوداً على الترتيب السببي والمسبّبي، من غير إمكان التغيّر والحدوث في ذاته وإرادته، كما برهن عليه في محلّه؟! (مناهج الوصول ١: ٣٦٠).

هذا كلّه في الإرادة التكوينية.

وأمّا التشريعية: فإمكان تعلّقها بأمر استقبالي أوضح من أن يخفىٰ ولو سلّمنا امتناعه في التكوينية؛ فإنّها وإن تتعلّق بالأمر لغرض البعث، ومعه لابدّ وأن يكون الانبعاث ممكناً، لكن يكفي إمكانه علىٰ طبق البعث في إمكانه وصحّته، والبعث إلىٰ أمر استقبالي يقتضي إمكان الانبعاث إليه لا إلىٰ غيره، والأغراض المتعلّقة للبعث في الحال كثيرة، بل قد ←

فذلكة

وفذلكة مرام صاحب «الفصول»: أنّ اعتبار انقسام الواجب إلى المشروط والمطلق غير اعتبار انقسامه إلى المنجَّز والمعلّق، وإن كان المعلّق قسماً من المشروط بحسب الواقع، لكنّ الاعتبارين مختلفان؛ فإنّ التعليق باعتبار كون الواجب كأنّه مراعىٰ إلىٰ حصول وقته، وإن كان الوجوب فعليّاً باعتبار اشتراطه بأمر انتزاعيّ متحقّق بالفعل، وإنّما الباعث على هذا التقسيم عدم تصويره الشرط المتأخّر.

وأمّا نحن ففي فُسحة من ذلك، فإنّ الشرط المتأخّر ممّا لا مجال لإنكاره؛ ألا ترىٰ أنّ القدرة علىٰ العمل شرط التكليف عقلاً[٣٦]، مع عدم لزوم كونها مقارنة للتكليف، بل اللّازم عقلاً كون المكلّف قادراً حين الإتيان، بل كلّ الأعمال التدريجيّة مشروطة بالشرط المتأخّر، وهو القدرة على العمل إلىٰ تمامه.

والإيرادات التي أوردوا على صاحب «الفصول»[١] وإن لم تكن واردة عليه، لكن يرد عليه ـ مضافاً إلىٰ عدم الداعي إلى هذا التقسيم بعد تصوّر الشرط المتأخّر ـ أنّ إشكال الشرط المتأخّر وارد على الواجب التعليقي أيضاً؛ فإنّ الأُمور

← عرفت أنّ البعث القانوني لايمكن إلّا بهذا النحو، فلاينبغي الإشكال فيه. (مناهج الوصول ١: ٣٦٣).

٣٦ ـ راجع التعليقة ٢٩.

١ ـ كإشكال الشيخ الأعظم علىٰ ما في مطارح الأنظار: ٥١ / السطر ٢٤، وإشكال المحقّق صاحب الكفاية: ١٢٨ عند قوله: نعم يمكن أن يقال، وفي الصفحة: ١٣٠ عند قوله: ثمّ لا وجه...، وإشكال المحقّق النهاوندي في تشريح الأُصول: ١٨٦ وما بعدها، وقد ذكر المحقّق المشكيني تسعة منها في حاشيته فراجع الكفاية ١: ١٦١، ١٦٥.

الانتزاعيّة التي جعلها شروطاً للواجب لاتكون شروطاً بمفاهيمها، بل بوجوداتها، ومعلوم أنّ الأُمور الانتزاعيّة موجوديّتها بعين مناشئ انتزاعها، والغرض أنّ المناشئ متأخّرة وجوداً.

وعلىٰ أيّ حالٍ: إنّ الإشكال المعروف ـ وهو وجوب المقدّمة في بعض الواجبات قبل وجوب ذيها ـ مرتفعٌ؛ إمّا بتصوير الواجب التعليقي، أو بالالتزام بالشرط المتأخّر، أو بالالتزام بالوجوب النفسي لأجل الغير لو دلَّ دليلٌ عليه.

بقيت تتمّات لعلّنا نتعرّض لها إن شاء الله تعالىٰ.

ومنها: تقسيمه إلى الأصلي والتبعي[١]

وهذا تقسيم بحسب مقام الإثبات والدلالة، كما أنّ التقسيم إلى النفسي والغيري بحسب مقام الثبوت والواقع.

فالأصلي ـ علىٰ ما عرّفه المحقّق القمي رحمه الله ـ هو ما فهم وجوبه من خطاب مستقلّ غير لازم لخطاب آخر، وبعبارة أُخرىٰ ما يكون المتكلّم قاصداً لإفهامه من الكلام.

والتبعي بخلافه، مثل دلالة الإشارة، كأقلّ الحمل المفهوم من قوله تعالىٰ: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾[٢]، وقوله: ﴿وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾[٣]، فإنّ دلالتها علىٰ أقلّ الحمل تكون بدلالة الإشارة، ولاتكون مقصودة، والواجب التبعي أيضاً كذلك[٤].

---

١ ـ مطارح الأنظار: ٧٨ / السطر ٣٣، كفاية الأُصول: ١٥٢.

٢ ـ البقرة (٢): ٢٣٣.

٣ ـ الأحقاف (٤٦): ١٥.

٤ ـ أُنظر قوانين الأُصول ١: ١٠٠/السطر١و١٠١/السطر١٧و١٠٢/السطر٧ و١٠٤/السطر١١.

هذا، لكن يرد عليه: أنّ دلالة الإشارة إنّما تتأتّىٰ فيما إذا كان للمدلول واقع ونفس أمريّة، مع قطع النظر عن الدلالة واللّفظ، وأمّا فيما لايكون كذلك، كالإنشائيّات التي لاتحصُّل لها إلّا بنفس الإنشاء، ويكون استعمال ألفاظها في معانيها استعمالاً إيجاديّاً، فلايتأتّىٰ فيها ذلك؛ فإنّ ما يكون تحصّله متقوّماً بالإنشاء لايمكن فيه عدم إرادة الإفهام حتّىٰ يكون الإفهام بدلالة الإشارة؛ لأنّ تحقّق المعاني الإنشائيّة إنّما يكون بالإنشاء والإيجاد المتقوّمين بالقصد، فكيف يمكن مع عدم قصد الإفهام ـ الذي يرجع إلىٰ عدم قصد الإنشاء، وإلىٰ عدم الإنشاء ـ تحقُّقُ ما هو متقوّم ومتحقِّق به؟!

والشيخ المحقّق الأنصاري ـ علىٰ ما في تقريرات بحثه ـ أرجع هذا التقسيم إلى الثبوت واللُّب، لا الدلالة والإثبات، فحينئذٍ يرتفع الفرق بينه وبين التقسيم إلى النفسي والغيري، فراجع[1](٣٧).

---

١ ـ مطارح الأنظار: ٦٦ / السطر ٩ و ٧٨ / السطر ٣٣ و ٧٩ / السطر ٩.

٣٧ ـ والظاهر أنّ التقسيم إلى الأصلي والتبعي بحسب مقام الإثبات ولحاظ الخطاب، وهو تقسيم معقول في مقابل سائر التقسيمات، وإن لايترتّب عليه أثر مرغوب فيه.

والمحقّق الخراساني أرجعه إلىٰ مقام الثبوت: بأنّ الشيء إذا كان متعلّقاً للإرادة والطلب مستقلّاً ـ للالتفات إليه بما هو عليه ممّا يوجب طلبه، سواء كان طلبه نفسياً أو غيرياً ـ يكون الطلب أصلياً، وإذا كان متعلّقاً لها تبعاً لإرادة غيره ـ لأجل كون إرادته لازمة لإرادته من دون التفات إليه بما يوجب إرادته ـ يكون تبعياً.

ولكن ورد عليه: أنّ الاستقلال إن كان بمعنى الالتفات التفصيلي يكون في مقابله الإجمال والارتكاز، لا عدم الاستقلال بمعنى التبعية، فيكون الواجب النفسي ـ أيضاً ـ تارة مستقلاً، وتارة غير مستقلّ، مع أنّه لا شبهة في أنّ إرادته أصلية لاتبعية، وإن كان بمعنىٰ عدم التبعية فلايكون الواجب الغيري مستقلّاً، سواء التفت إليه تفصيلاً أولا. (مناهج الوصول ١: ٤٠٦)

ومنها: تقسيمه إلى النفسي والغيري

وقد عرّف النفسي: بما أُمر بـه لأجل نفسـه، والغيري: بما أُمر بـه لأجـل غيره[١].

وأُشكل عليـه: بأنّ جُلّ الواجبات ـ إن لم يكن الكلّ ـ مـطلوبات لأجـل الغايات الخارجيّـة، فيلزم أن تكون واجبات غيريّـة، وهو كما ترىٰ[٢].

وما قيل: من أنّ الغايات لايتعلّق بها الطلب؛ لكـونها غـير اخـتياريّـة[٣]، مدفوع: ضرورة كونها تحت الاختيار ولو مع الواسطـة، فإنّ القدرة على السبب قدرة على المسبّب، وإلّا لما صحّ وقوع مثل التطهير والتزويج والتمليك وأمثالها مورداً للأحكام التكليفيّـة.

كما أنّ ما قيل: من أنّـه لايلزم أن يكون الغير ـ الذي يكون لأجـلـه هـذا المراد ـ مراداً أيضاً؛ حتّىٰ يرد الإشكال، مدفوع أيضاً: بأنّ ما تـتعلّق بـه الإرادة لأجل غيره، لابدّ وأن ينتهي إلى ما تـتعلّق بـه الإرادة لأجل ذاتـه؛ فإنّ كـلّ مـا بالعرض لابدّ وأن ينتهي إلى ما بالذات، وإلّا لتسلسل. فالمراد بـالذات هـو أوّل سلسلـة المرادات، وتـتعلّق بـه الإرادة أوّلاً، ثمّ تنشأ منها إرادة إلىٰ مقدّمتـه، ومن مقدّمتـه إلىٰ مقدّمـة مقدّمتـه... وهكذا حتّىٰ ينتهي إلى ما لا مقدّمـة لـه، فتنقطع السلسلـة، فما تـتعلّق بـه الإرادة آخراً يتعلّق بـه الإيجاد أوّلاً.

والتحقيق في الجواب أن يقال: إنّ الواجبات النفسيّـة هي ما تكون واجبـة

---

١ ـ هدايـة المسترشدين: ١٩٣ / السطر ٦، الفصول الغرويـة: ٨٠ / السطر ٣٧.

٢ ـ مطارح الأنظار: ٦٦ / السطر ٢١، وقد ذكره المحقّقان صاحبا الفصول والهدايـة وأجـابا عليـه، فانظر الفصول الغرويـة: ٨٠ / السطر ٣٨، وهدايـة المسترشدين: ١٩٣ / السطر ٧.

٣ ـ مطارح الأنظار: ٦٦ / السطر ١٤.

لأجل ذاتها، لا لأجل بعث آخر، ويكون بعث المولىٰ متعلّقاً بها أوّلاً، ويكون لها استقلال في عالم البعث والطلب وإن كان تترتّب عليها فوائد.

بخلاف الواجبات الغيريـة، فإنّ الطلب الطلب الغيري طلب فانٍ في الغير مترشّح عنـه مستظلّ بـه غير مستقلّ في عالم البعث، فالبعث في الواجبات الغيريـة يكون ظلَّ بعثٍ آخر وفيئـه؛ بحيث يمكن أن يقال: إنّـه ليس بـطلب وبـعث بـاعتبارٍ، ويمكن أن يقال: إنّـه بعث مندكّ في بعث، فيمكن أن يقال: أن لابعث إلّا إلى ذي المقدّمـة، ويكون البعث إلى المقدّمات بعين البعث إلىٰ ذيها، لا أنّ لها بعثاً مستقلّاً منظوراً إليـه، بخلاف البعث إلىٰ ذي المقدّمـة، فإنّـه مستقلّ منظور إليـه ولو لأجل ترتّب فوائد عليـه[٣٨].

---

٣٨ ـ قد مرّ الكلام في عدم ترشّح الإرادة والوجوب عن غيرهما (الصفحـة ٨٨، الهامش ٣٩). والصحيح: أنّ إرادة الفاعل والآمر لشيء وإن كانت لأغراض متصاعدة إلىٰ أن تبلغ مقصوداً بالذات، لكن تقسيم الواجب إلىٰ أقسامـه ليس باعتبار الإرادة أو الغرض؛ فإنّهما خارجان عن اعتبار الوجوب والواجب، بل تقسيم الواجب إلى النفسي والغيري باعتبار تعلّق البعث والوجوب، فقد يتعلّق البعث بشيء لأجل التوصّل إلىٰ مبعوث إليـه فوقـه وتوقّفـه عليـه، وقد يتعلّق بـه من غير أن يكون فوقـه مبعوث إليـه، فالأوّل غيري، والثاني نفسي.

ولايرد علىٰ هذا ما قد يقال: من أنّ الواجبات مطلقاً مطلوبـة لأجل التوصّل إلىٰ أغـراض ولأجل حصول ملاكات، فتكون كلّها غيريات؛ وذلك لأنّ التقسيم باعتبار الوجوب والبعث، من غير دخالـة الأغراض والملاكات فيـه.

فإذا أمر المولىٰ ببناء مسجد ولم يكن فوق ذلك أمر متوجّـه إلى المأمور، يكون ذلك نفسياً وإن كان لأجل غرض، وإذا أمر ذلك المأمور بإحضار الأحجار والأخشاب لأجل التوصّل إلىٰ ذلك المبعوث إليـه وتوقّفـه عليها، يكون غيرياً، لكن إذا صدر منـه أوامـر ابـتداء إلىٰ أشخاص، فأمر شخصاً بشراء الأحجار، وآخر بإحضارها، وثالثـاً بـتحجيرها وتـنقيشها، تكون تلك الأوامر نفسيـة، وإذا أمر لأجل التوصّل إلىٰ تلك المبعوث إليها يكون غيرياً، مع ←

هذا، وقال المحقّق الخراساني ﷺ في رفع الإشكال ما محصّله: إنّ الواجبات التي لها آثار وخواصّ مطلوبة، يتعلّق الطلب بها لأجل تلك الآثار والخواصّ، وإن كانت واجبات غيريّة بهذا اللحاظ، لكن لاينافي ذلك أن تكون لها عناوين حسنة منطبقة عليها، تكون بواسطتها واجبات نفسيّة. فالفرق بين الواجب النفسي والغيري: أنّ الغيري ما يكون وجوبه لأجل التوصّل إلى الغير بما أنّه متوصَّل به إليه، وهذا لاينافي أن تكون له جهة نفسيّة أيضاً، يكون بها واجباً نفسيّاً[١].

وفيه: أنّ تلك الواجبات التي يُدّعىٰ أنّ لها جهة نفسيّة وغيريّة، إمّا أن تكون بالنسبة إلى الغير من قبيل الأسباب بالنسبة إلى المسبّبات، كحركة اليد والمفتاح، [فحينئذٍ يكون صدور المسبّبات بنفس إرادة أسبابها، لابإرادة أُخرىٰ مستقلّة، فلايكون الثابت إلّا وجوباً واحداً، لا وجوبين: نفسيّ وغيريّ.

وإمّا أن تكون جزء المؤثّر في وجود الغير، ويكون الجزء الآخر للعلّة خارجاً عن قدرة المكلّف، فحينئذٍ لايكون الغير مقدوراً للمكلّف، فكيف يتعلّق به وجوب نفسيّ؟!][٢].

حكم الشكّ في النفسيّة والغيريّة

ثمّ إنّه لا إشكال فيما إذا علم أحد القسمين، وأمّا مع الشكّ في واجب بأنّه

← أنّ كلّها لأغراض، وهي ترجع إلىٰ غرض أقصىٰ فوقها، والأمر سهل. (مناهج الوصول ١: ٣٧١ ـ ٣٧٢)

١ ـ كفاية الأُصول: ١٣٦.

٢ ـ ما بين المعقوفتين إضافة مستفادة من تقريرات بعض مقرّري بحث آية الله البروجردي، ولم يكمل الإشكال في المخطوط.

نفسيّ أو غيريّ، فقد قال المحقّق الخراساني ﷺ في بحثه: إنّ مقتضى الإطلاق هو الحمل على النفسيّة[١]؛ سواء كان ذلك الغير واجباً في بعض الأحيان وغير واجب في بعضها، أو كان واجباً علىٰ كلّ حال.

أمّا في الأوّل فواضح؛ أنّ إطلاق الهيئة يقتضي أن يكون هذا واجباً، وجب غيره أو لم يجب.

وأمّا في الفرض الثاني؛ فلأنّ مطلق اشتراط شيء بشيءٍ آخر تقييد لإطلاقه، وأصالة الإطلاق ترفع الشكّ في التقييد.

هذا مضافاً إلىٰ أنّ الوجوب منصرفٌ إلىٰ النفسي.

وفيه: أنّ ما أفاد في الشقّ الثاني ـ من تقييد الوجوب الغيري ـ غيرُ معقولٍ؛ لأنّ الوجوب الغيري ناشٍ من النفسي ومعلول له، ولايمكن أن يتقيّد المعلول بعلّته؛ للزوم تجافي العلّة عن محلّها، فالبعث الغيري المتأخّر عن البعث النفسي لايمكن تقيّده به... للزوم تأخّر الشيء عن نفسه ومحلّه.

وأمّا الانصراف الذي ادّعاه فهو في محلّه، لكن علىٰ ما قرّرنا من الفرق بين النفسي والغيري؛ فإنّ الواجب الغيري هو الواجب الفاني في الغير، ولا نفسيّة له أصلاً، والواجب منصرف عنه، كما لايخفىٰ[٣٩].

---

١ ـ كفاية الأُصول: ١٣٦.

٣٩ ـ إذا شككنا في واجب بأنّه نفسي أو غيري، يحمل على النفسي؛ لأجل الانصراف كما لايبعد، لابمعنى انصراف جامع إلىٰ أحد أقسامه؛ فإنّ التحقيق أنّ الموضوع له في الهيئة خاصّ، وأنّها في النفسي والغيري لاتستعمل إلّا استعمالاً إيجادياً لنفس البعث والإغراء، والنفسية والغيرية انتزاعيتان، لا من مقوّماته؛ بل لمّا كان البعث لأجل الغير نادراً، لايعتني باحتماله العقلاء.

ويمكن أن يقال: إنّ البعث المتعلّق بشيء حجّة على العبد، ولايجوز التقاعد عن طاعته باحتمال كونه مقدّمة لغيره إذا سقط أمره. (مناهج الوصول ١: ٣٧٢).

تذنيبان:

الأوّل: في استحقاق المثوبات

قد اختلف كلمة أصحاب الكلام في أنّ هذه المثوبات ـ التي تكون في فعل الواجبات والمستحبّات، وترك المحرّمات والمكروهات ـ هل هي بصِرف التفضّل منه تعالىٰ شأنه[١] أم العقل يحكم باستحقاق العبد؛ بحيث يُعَدّ عدم إعطائها قبيحاً عليه تعالىٰ[٢]؟

والقائلون بالاستحقاق استدلّوا: بأنّ حمل المشاقّ على الغير بلا أجر قبيح عقلاً، ولا شكّ أنّه في إطاعة المولىٰ مشقّات ورياضات للعبد، فلابدّ من جبرانها بالأجر والثواب[٣].

ولايخفىٰ ما فيه من الوهن والخطأ؛ فإنّه ـ مضافاً إلى أنّ العبد وجوده وقواه وحركاته وسكناته مملوكة لله تعالىٰ بالملكيّة الحقيقيّة القيّوميّة، وفي مثلها لا معنىٰ للاستحقاق ـ أنّ أوامر الله ونواهيه ألطاف عقليّة؛ لإصلاح حال العباد وتزكيتهم وتطهيرهم، وإيصالهم إلىٰ مدارج الكمالات النفسانيّة والفضائل الروحانيّة، أو حفظ النظام الذي يرجع نفعه إليهم.

وبالجملة: ليس في أوامره ونواهيه تعالىٰ نفع له؛ فإنّه غنيّ عن العالمين، بل المنافع ترجع إليهم، وإنّما أوامره ونواهيه كأوامر الطبيب ونواهيه؛

---

١ ـ شرح المقاصد ٦: ١٢٦، أنوار الملكوت في شرح الياقوت: ١٧٠ وانظر شرح القوشجي على التجريد: ٣٨٤ / السطر ١٩.

٢ ـ المسلك في أُصول الدين: ١٧، إرشاد الطالبين: ٤١٣.

٣ ـ إرشاد الطالبين: ٤١٣ وانظر شرح المقاصد ٦: ١٢٥ ـ ١٢٦.

لإصلاح حال المريض، فهل يجوز عند العقل أن يرجع المريض إلى الطبيب، ويطالبه بالأجر علىٰ إطاعة أوامره ونواهيه ـ من شرب الأدوية البشعة، وترك المشتهيات النفسانيّة ـ ويقول: إنّ حمل المشقّة على الغير بلا أجر قبيح. وهذا واضح لدى التفكّر في حال العبد مع الله، ونسبة العبوديّة إلى الربوبيّة.

ولعمري إنّ القول بالاستحقاق لايخلو عن جسارةٍ علىٰ ساحته المقدّسة، وعُجبٍ بالأعمال، وجهلٍ بحقيقة الحال.

وأمّا استحقاق العقاب في مخالفة المولىٰ، فهو ممّا حكم به العقل؛ فإنّ الخروج عن إطاعة المولىٰ هتك لمقام الربوبيّة، وفي مثله يحكم العقل بالاستحقاق، ومعناه أنّه لو عذّبه المولىٰ يكون في محلّه، لا أنّه يعذبّه [حتماً]؛ فإنّ باب الرحمة والعفو واسعة.

هذا، ولو التزمنا بالاستحقاق في امتثال الواجبات النفسيّة، فهل امتثال الأوامر الغيريّة ـ علىٰ فرض وجوب المقدّمة ـ يوجب الاستحقاق[1]، أم لا[2]؟

التحقيق: ـ حسبما عرفت من أنّ الواجبات الغيريّة لانفسيّة لها، بل باعتبار يمكن سلب الوجوب عنها ـ عدم الاستحقاق.

ولكن هاهنا أمر آخر، وهو أنّ إتيان المقدّمات مع عدم تعلّق الوجوب الغيريّ بها ـ كما هو التحقيق ـ إذا كان لأجل الإتيان بذي المقدّمة، يوجب استحقاق المثوبة؛ فإنّ العقل لايفرّق بين الإتيان بالواجب النفسي، وبين الإتيان بالواجب الغيري؛ لأجل إطاعة المولىٰ، لا للشهوات، فإذا كان الباعث للعبد نحو المقدّمة إطاعة أمر ذي المقدّمة، ولا داعي له إلّا الامتثال فيستحقّ المثوبة على القول بالاستحقاق؛ فإنّه تحمّل المشقّة له تعالىٰ، والعقل يجد الفرق بين

---

١ ـ المستصفى من علم الأُصول ١: ٧٢، إشارات الأُصول: ٧٢ / السطر ١١.

٢ ـ مطارح الأنظار: ٦٨ / السطر ٣٤، كفاية الأُصول: ١٣٨ ـ ١٣٩.

مَنْ يتحمّل المشقّة بإتيان مقدّمات كثيرة للواجب النفسي، ومات قبل إتيانه، وبين مَنْ لم يتحمّلها، فالاستحقاق إنّما هو لأجل إطاعة الواجب النفسي وإن كان علىٰ مقدّماته[٤٠].

إشكال ودفع

ربّما يُشكل في بعض المقدّمات ـ كالطهارات الثلاث ـ من جهتين:

الأُولىٰ: من حيث ترتّب الثواب عليها، مع أنّ الأمر الغيري لامثوبة فيه[١].

---

٤٠ ـ أمّا استحقاق الثواب عليها باعتبار الواجب النفسي، فهو غير صحيح؛ فإنّ الآتي بالمقدّمات لأجل الإتيان بالواجب النفسي، لو لم يأت به لعذر أو لغيره، لم يأت بمتعلّق الأمر النفسي، ومعه لايعقل الاستحقاق بالمعنى الذي هو مورد البحث أي كون ترك الثواب ظلماً وقبيحاً؛ لأنّ استحقاق من لم يأت به: إمّا للأمر الغيري، فقد عرفت حاله، وإمّا للأمر النفسي، فمع عدم الإتيان بمتعلّقه لا وجه للاستحقاق.

فلو أمر شخص أحداً بردّ ضالّته، فتحمّل المشقّة الكثيرة ولم يوفّق إلىٰ ردّها ورجع صفر الكفّ، فطالب بالأجر، فهل تراه محقّاً أو مبطلاً؟ لا أظنّك ـ بعد تشخيص محلّ النزاع ـ أن تشكّ في عدم الاستحقاق.

نعم، إذا كان لذي المقدّمة مقدّمات كثيرة وتحصيلها مستلزم للمشقّات، يكون أجر نفس العمل بحسب المقدّمات مختلفاً، لابمعنى التقسيط عليها، بل يكون التفاوت بلحاظها، فالآتي بالحجّ من البلاد النائية بأمر شخص، يكون أُجرته أكثر من أُجرة الآتي بالحجّ من غيرها، ولو أتىٰ بجميع المقدّمات ولم يأت بالحجّ، فليس له استحقاق للأُجرة؛ لعدم الإتيان بمتعلّق الأمر، فكذا الحال في أوامره ـ تعالىٰ ـ بناء على الاستحقاق.

وظنّي أنّهم خلطوا بين الاستحقاق وممدوحية العبد؛ بمعنىٰ إدراك العقل صفاء نفسه، وكونه بصدد إطاعة أمره، وكونه ذا ملكة فاضلة وسريرة حسنة؛ ضرورة أنّ الآتي بالمقدّمات مع عدم توفيقه لإتيان ذي المقدّمة ممدوح، لا مستحقّ للأجر بالمعنى المتقدّم. (مناهج الوصول ١: ٣٨٠ ـ ٣٨١).

١ ـ أُنظر مطارح الأنظار: ٧٠ / السطر ١٩، وكفاية الأُصول: ١٣٩.

الثانية: من حيث إنّه يعتبر فيها قصد التقرّب والامتثال، فلابدّ من تعلّق الأمر الغيري بالطهارات بداعي أمرها، فيأتي الإشكال المعروف في الواجبات التعبّديّة: من كون الأمر داعياً إلىٰ داعويّة نفسه[١] ولايأتي الجواب الذي قال به المحقّق الخراساني ﷺ هناك: من تعلّق الأمر بالأوسع من الغرض[٢]؛ لأنّ الأمر الغيري إنّما يتعلّق بالمقدّمة بملاك المقدّميّة، ولم يكن الملاك إلّا في الطهارة المقيّدة بالتقرّب.

هذا، والتحقيق في الجواب عن الأوّل ما عرفت: من أنّ الثواب لم يكن لأجل وجوبها الغيري، بل لأجل الوجوب النفسي المتعلّق بذي المقدّمة[٤١].

مضافاً إلىٰ أنّ الوضوء والغسل من المستحبّات النفسيّة، فإن أتىٰ المكلّف بهما بداعي استحبابهما النفسي، فلا إشكال في ترتّب الثواب عليهما، وإن لم يكن له داعٍ إلّا الإتيان بذي المقدّمة، فيأتي بهما لأجله، فيكون مُثاباً لأجل داعويّة الأمر النفسي لإتيانهما، كما عرفت.

وعن الثاني: أنّ الجواب عن الإشكال هاهنا أهون؛ فإنّ الطهارة مع داعي الامتثال إذا كانت مقدّمة للصلاة، تكون نفس الطهارة أيضاً مقدّمة؛ فإنّها مقدّمة المقدَّمة، فيتعلّق الأمر بذات الطهارة لأجل المقدّميّة، وقد مرّ منّا التحقيق في مثل المقام، فتذكّر[٤٢].

---

١ ـ مطارح الأنظار: ٦٠ / السطر ٣٠، كفاية الأُصول: ٩٥.

٢ ـ كفاية الأُصول: ٩٥.

٤١ ـ قد مرّ الكلام في عدم ترتّب الثواب على الواجب الغيري (التعليقة ٤٠) مع أنّ الثواب جعلي ليس باستحقاقي، وهو تابع للجعل، وقد يجعل على المقدّمات. (مناهج الوصول ١: ٣٨٢).

٤٢ ـ فالتحقيق: أنّ الطهارات الثلاث بما هي عبادات جعلت مقدّمة للصلاة وغيرها، وعباديتها ←

الثاني: في الوضوء التهيّئي

قد انقدح بما ذكرنا ـ من داعويّة الوجوب النفسي المتعلّق بذي المقدّمة إلىٰ إتيان المقدّمات بلا احتياجٍ إلىٰ تعلّق الوجوب الغيري بها ـ: إمكانُ تطبيق الوضوء التهيّئي ـ المفتى به بين الأصحاب[1] ـ على القاعدة وإن لم نلتزم بالوجوب التعليقي بالنسبة إلىٰ ذي المقدّمة؛ فإنّ علمَ المكلّف بأمر المولى في موطنه يدعوه إلىٰ إتيان مقدّمته قبل الوقت، فإنّ التوقيت لذي المقدّمة لا لمقدّمته، فالوضوء مقدّمة للصلاة مطلقاً؛ أتىٰ به قبل دخول وقتها أو بعده، فالإتيان به بداعي حصول مقدّمتها عند حضور وقتها ممّا لا إشكال فيه، فتدبّر.

كما أنّه قد انقدح بما حقّقنا سابقاً: أنّه ليس الوضوء متعلَّقاً لأوامر كثيرة

← لاتتوقّف على الأمر الغيري حتّىٰ ترد الإشكالات المتقدّمة.

بل التحقيق: أنّ المعتبر في صحّة العبادة ليس الأمر الفعلي النفسي أيضاً، بل مناط الصحّة صلوح الشيء للتعبّد به، وهذا ممّا لايمكن الاطّلاع عليه غالباً إلّا بوحي الله تعالىٰ، وبعدما علم صلوح شيء للتعبّد به وأُتي به بقصد التقرّب إليه ـ تعالىٰ ـ يقع صحيحاً، قصد الأمر أو لا، بل لايبعد دعوى ارتكاز المتشرّعة في إتيان الواجبات التعبّدية بقصد التقرّب إليه ـ تعالىٰ ـ مع الغفلة عن الأمر بها، تأمّل.

فلو فرض سقوط الأمر بواسطة عروض شيء، فأتى به متقرّباً، تكون العبادة صحيحة. ولايحتاج في عبادية الشيء ووقوعه صحيحاً زائداً عن قصد التقرّب بما هو صالح للتعبّد به إلىٰ شيء آخر، فالأمر النفسي المتعلّق بذي المقدّمة يدعو إلى الوضوء بقصد التقرّب؛ فإنّه مقدّمة للصلاة، فلا محالة يأتي المكلّف به كذلك.

وبما ذكر ينحلّ جميع الشبهات. (مناهج الوصول ١: ٣٨٣ ـ ٣٨٥).

١ ـ الوسيلة إلى نيل الفضيلة: ٤٩، الدروس الشرعية: ١ / ٨٦، جواهر الكلام ١: ١٧ ـ ١٨.

حسب تكثّر الغايات، بل لـه أمر نفسيّ استحبابيّ فقط، نعم الأمر بالغايات يدعو إلىٰ إتيانـه لأجل المقدّميّـة بلاتعلّق أمر غيريّ بـه، فالأمر الغيري لا أساس لـه أصلاً، فالإشكال المعروف: من لزوم اجتماع المثلين أو الأمثال في الوضوء[١] لا أساس لـه.

الأمر الرابع: في بيان ما هو الواجب في باب المقدّمة

لا إشكال في أنّ وجوب المقدّمـة ـ بناء على الملازمـة ـ يتبع في الإطلاق والاشتراط وجوب ذي المقدّمـة، فما عن صاحب «المعالم» ﵀: من أنّ وجوبها مشروط بإرادة المكلّف إتيانَ ذي المقدّمـة[٢] منظور فيـه[٤٣].

مضافاً إلىٰ أنّ تعلّق الأمر بشيء إنّما هو لأجل الداعويّـة والتحريك نحوه، فإذا كان المكلّف مريداً لإتيان ذي المقدّمـة، فمن الضروري تعلّق إرادتـه بإتيان

---

١ ـ أُنظر مطارح الأنظار: ٧٠ / السطر ٢٣، حاشيـة كفايـة الأُصول، المحقّق القـوچاني ١: ١٠٠ ـ ١٠١، حاشيـة كفايـة الأُصول، المحقّق المشكيني ١: ١٧٨.

٢ ـ معالم الدين: ٧٤ / السطر ٣.

٤٣ ـ نسب إلىٰ صاحب «المعالم» أنّـه قال: باشتراط وجوبها بإرادة ذي المـقدّمـة، وردّ بـأنّ المقدّمـة تابعـة لصاحبها في الإطلاق والاشتراط، فيلزم أن يشترط وجوب الشيء بـإرادة وجوده، وهو واضح البطلان.

لكنّ عبارة «المعالم» خاليـة عن ذكر الاشتراط، بل نصّ في أنّ الوجوب في حال كـون المكلّف مريداً للفعل المتوقّف عليها، وهو وإن كان غير صحيح، لكن لم يكن بذلك الوضوح من الفساد.

نعم يرد عليـه: أنّ حال إرادة ذي المقدّمـة غير دخيلـة في ملاك وجوبها، مع أنّـه حـال إرادتـه لا معنىٰ لإيجاب مقدّمتـه؛ لأنّـه يريدها لا محالـة. (مناهج الوصول ١: ٣٨٨).

مقدّمتـه، فبعد تعلّقها بـه يصير تعلّق الأمر بـه لغواً باطلاً غير صالح للداعويّـة.

وهل يعتبر في وقوعها علىٰ صفـة الوجوب أن يكون الإتيان بها بـداعـي التوصّل بها إلىٰ ذي المقدّمـة كما يُتراءىٰ من ظاهر كلام بعض محقّقي مقرّري بحث الشيخ العلّامـة أعلى الله مقامـه[١]، أو يعتبر فيـه أن يترتّب ذو المـقدّمـة عـليها بحيث لو لم يترتّب يكشف عن عدم وقوعها علىٰ صفـة الوجوب كما ذهب إليـه صـاحب الفـصول رحمه الله[٢]، أو يـعتبر فـيـه كـلا الأمـرين ـ أي قـصد التـوصّل، والموصليّـة، أو لايعتبر شيء منهما[٣]؟

والتحقيق عدم اعتبارهما:

أمّا عدم اعتبار قصد التوصّل: فـلأنّ تـمام المـلاك فـي تـعلّق الوجـوب بالمقدّمـة ـ على القول بالملازمـة ـ هو كونها مقدّمـة؛ وممّا يتوقّف عليها ذوها، ومعلوم أنّ قصد التوصّل لايكون ممّا يتوقّف عليـه الواجب، فـلا مـعنىٰ لتـرشّح الوجوب عليـه منـه؛ لفقدان ما هو الملاك.

وليعلم: أنّ المتراءىٰ من صدر كلام المحقّق المقرّر وإن كان ما ذكر، لكن بعد التأمّل في تمام كلامـه واحتجاجاتـه يعلم أنّ قصد التوصّل إنّما اعتبره في التقرّب بالمقدّمـة، لا في وقوعها علىٰ صفـة الوجوب، وهذا موافق للتحقيق؛ فإنّ التقرّب بها لايحصل إلّا مع قصد الامتثال، وهو لايحصل إلّا مع قصد الإيـصال إلىٰ ذي المقدّمـة، ولعلّ هذا موافق لما قلنا[٤]: من أنّ استحقاق الثواب على المقدّمـة إنّما

---

١ ـ مطارح الأنظار: ٧٢ / السطر ٧.

٢ ـ الفصول الغرويـة: ٨١ / السطر ٤ و ٨٦ / السطر ١٢.

٣ ـ كفايـة الأُصول: ١٤٣.

٤ ـ تقدّم في الصفحـة ١٤٧.

يكون لأجل الأمر النفسي، المتعلّق بذي المقدّمة الذي يدعو إلى مقدّمته. هذا حال قصد التوصّل.

وأمّا المقدّمة الموصلة: فحاصل ما أفاد صاحب «الفصول» ﵀: أنّ الموصوف بالوجوب هو المقدّمة مع قيد الإيصال، وإلّا يلزم الالتزام بجواز إتيان المقدّمة المحرّمة بلاتوصّلٍ إلىٰ ذي المقدّمة، فيجوز دخول الملك الغصبي الذي يكون مقدّمة لإنقاذ الغريق مع عدم إنقاذه، وهو كما ترىٰ.

نعم، لو قصد التوصّل ولم يتوصّل أتىٰ بالمحرّم الواقعي، لكنّه معذور فيه، كما أنّه لو أتىٰ بالمقدّمة المحرّمة بلا قصد الإيصال، ولكن بدا له التوصّل إلىٰ ذي المقدّمة فتوصّل، أتىٰ بالواجب الواقعي، لكنّه متجرٍّ.

وبالجملة: ما هو الواجب هو المقدّمة مع قيد الإيصال[1].

ويرد عليه: أنّه إن أراد بوجوب المقدّمة الموصلة التفصيل بين المقدّمة التي هي موصلة بالحمل الشائع ـ أي ما يلزم من عدمه العدم ومن وجوده الوجود ـ وبين غيرها؛ أي ما يلزم من عدمه العدم، كما هو شأن المقدّمية، لكن لايلزم من وجوده الوجود، فهذا تفصيل بين المقدّمة السببيّة وغيرها؛ أي بين الأفعال التوليديّة التي لم تكن إرادة الفاعل متوسِّطة بينها وبين أسبابها، وبين غيرها[44]، وليس هذا خلافاً جديداً، بل هو ما نُسب إلىٰ عَلَم الهدى السيّد

---

١ ـ الفصول الغروية: ٨١ / السطر ٩.

٤٤ ـ إنّ المراد بالإيصال أعمّ من الإيصال مع الواسطة، فالقدم الأوّل بالنسبة إلى الحجّ قد يكون موصلاً ولو مع الوسائط إليه؛ أي يتعقّبه الحجّ، وقد لايكون كذلك، والواجب هو الأوّل. (مناهج الوصول ١: ٣٩٥).

المرتضىٰ رحمه الله[١]، وأنكره صاحب «المعالم»[٢]. ويأتي حينئذٍ النزاع المعروف في التسبيبيّات[٣]: من أنّ الأوامر هل هي متعلّقة بالأسباب أو بمسبّباتها؟

وإن أراد بوجوبها وجوب جميع المقدّمات، لكنّه ذهب إلىٰ أنّ اتّصافها بالوجوب لايكون إلّا مع الإيصال، فتجب على المكلّف المقدّمة وتحصيل قيد الإيصال.

ففيه: أنّ تحصيل هذا القيد لايكون إلّا بإتيان ذي المقدّمة، فبناء على الملازمة يترشّح الوجوب الغيري من نفس ذي المقدّمة علىٰ نفسها بعدد المقدّمات، فيكون متعلَّقاً لوجوب واحد نفسيّ ووجوبات كثيرة غيريّة مترشّحة من ذاتها إلىٰ ذاتها.

وبالجملة: يلزم أن يكون ذو المقدّمة مقدّمة لنفسها، وهو ضروريّ البطلان[٤٥].

---

١ ـ حكى هذا القول عن السيّد، العلّامة في نهاية الوصول: ١٢٩ / السطر ١٤، أُنظر الذريعة إلى أُصول الشريعة ١: ٨٣.

٢ ـ معالم الدين: ٥٧ / السطر ٥.

٣ ـ تقدّم في الصفحة ١١٩ ـ ١٢٠.

٤٥ ـ لأنّه يتعلّق به الوجوب الغيري، بل وجوبات غيرية بعدد المقدّمات، بل يلزم أن يجب ذو المقدّمة الموصل إلىٰ نفسه ولو بوسط، وهو أفحش.

وجوابه: أنّ القائل بهذه المقالة يقول: إنّ ما يتعلّق به الوجوب الغيري هو المقدّمة، مع قيد الإيصال إلىٰ ذي المقدّمة، فلابدّ فيه من جهتين: الأُولىٰ كونه موقوفاً عليه، والثانية كونه موصلاً إلىٰ ذي المقدّمة، ونفس ذي المقدّمة لايكون موقوفاً علىٰ نفسه، ولايكون موصلاً إلىٰ نفسه، فلايتعلّق به الوجوب الغيري، وتوقّف وصف المقدّمة علىٰ وجوده لايوجب تعلّق الوجوب به. (مناهج الوصول ١: ٣٩٤ ـ ٣٩٥).

إيقاظ:

لايخفىٰ: أنّ كلّاً من صاحبي «المعالم» و «الفصول» والعلّامة الأنصاري رحمهم الله أرادوا ـ بما التزموا في باب مقدّمة الواجب ـ تصحيح العبادة التي يتوقّف علىٰ تركها فعل الواجب؛ بناءً علىٰ كون ترك الضدّ مقدّمة لفعل ضدّه، فإنّ تركها ـ علىٰ مبنىٰ صاحب «المعالم» ـ لايكون مطلقاً واجباً، بل الواجب هو الترك في حال إرادة فعل الواجب، ومعلوم أنّ الآتي بالضدّ لايريد فعل ضدّه، فلايكون تركه مقدّمة.

وسيأتي في باب الضدّ زيادة توضيحٍ لذلك، وكذا توضيح ما أراد صاحب «الفصول» والشيخ العلّامة الأنصاري رحمهما الله، فانتظر.

تَذنيب: في ثمرة النزاع في هذه المسألة

لايخفىٰ: أنّه لا ثمرة مهمّة في هذه المسألة؛ ضرورة أنّ وجوب المقدّمة ـ على القول به ـ لايكون وجوباً يترتّب عليه أثر؛ فإنّ هذا الوجوب الترشّحي لايكون له إطاعة ومعصية، ولا في إتيانه وتركه استحقاق مثوبة وعقوبة، ولابدّ بحكم العقل من إتيان المقدّمة، تعلّق بها الوجوب الشرعي أو لا.

وما قيل به من سائر الثمرات ـ مثل البرّ بالنذر وغيره[1] ـ كلّها مخدوش، ومنها الثمرة التي سيأتي ذكرها في باب الضدّ مفصّلاً[2]، فلاداعي للتعرّض لها هاهنا.

---

١ ـ الفصول الغروية: ٨١ / السطر ٩ و ٨٧ / السطر ١٨، مطارح الأنظار: ٨٠ / السطر ٣٠.

٢ ـ يأتي في الصفحة ١٦٤.

تتمّة: حول الأصل عند الشكّ في الملازمة

لا أصل في المسألة يُعوَّل عليه عند الشكّ؛ فإنّ الملازمة لا حالة سابقة لها[١](٤٦). ووجوب المقدّمة وإن كان مسبوقاً بالعدم[٢]، لكن جريان الأصل فيه مشكل، فإنّ أصالة عدم تنجّز التكليف؛ بمعنىٰ عدم استحقاق العقوبة علىٰ تركها، غير جارية؛ فإنّ التنجّز ـ مضافاً إلى كونه أمراً عقليّاً، ليس بيد الشارع جعله ورفعه ـ لا معنىٰ له في باب المقدّمة، فإنّه في ترکها ليس استحقاق العقوبة، ولا في فعلها استحقاق المثوبة.

وإن كان المراد بأصالة عدم الوجوب رفع فعليّته، ففيه: أنّه لا يُعقل رفع فعليّة وجوب المقدّمة مع فعليّة وجوب ذيها؛ فإنّ وجوب المقدّمة تابع لذيها في الوجود ومرتبته، فلايعقل انفكاكهما في الفعليّة، والفرض أنّ الشكّ في وجوب المقدّمة ناشٍ عن الشكّ في الملازمة وعدمها، وليس الشكّ في وجوب مستقلّ يمكن رفعه ووضعه.

حول استدلال القائلين بوجوب المقدّمة

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّ المشهور بين الأُصوليّين وجوب المقدّمة[٣]

---

١ ـ كفاية الأُصول: ١٥٥ ـ ١٥٦.

٤٦ ـ بل لو كانت معلومة بنحو الليس الناقص لما جرى الأصل؛ لعدم ترتّب حكم عليها بلاتوسّط أمر عقلي؛ لأنّ الملازمة لم تكن موضوعة لحكم شرعي، بل العقل يحكم بعدم الوجوب علىٰ فرض عدم الملازمة، وبتحقّقه علىٰ فرض تحقّقها. (مناهج الوصول ١: ٤٠٩ ـ ٤١٠)

٢ ـ كفاية الأُصول: ١٥٦.

٣ ـ معالم الدين: ٥٧، الوافية في أُصول الفقه: ٢١٩، الفصول الغروية: ٨٢ / السطر ١٨.

ومقصودهم منه هو الوجوب الشرعي، لا اللابدّية العقليّة؛ فإنّها غير قابلة للنزاع والنقض والإبرام[١].

وليعلم: أنّ الشهرة في المسائل الأصليّة الفقهيّة وإن لم تبعد حجّيّتها، بل تترجّح عندنا، لكن ليست مسألتنا هذه منها؛ فإنّ الاشتهار في هذه المسألة ـ على الظاهر ـ لايكون إلّا بملاك إدراك الملازمة العقليّة، لا الأمر التعبّدي الواصل إليهم دوننا، ففي مثلها لا حجّيّة لاتّفاق الآراء فضلاً عن الشهرة؛ فإنّ الحاكم في مثلها العقل، فإن أدرك الملازمة فهو، وإلّا فلا موجب لحكمه بالوجوب.

نعم، ربّما يتوهّم: أنّ تفصيل بعضهم بين السبب وغيره[٢] وبعضهم بين الشرط الشرعي وغيره[٣] ـ مع أنّ الملاك العقلي مطَّردٌ في جميعها ـ يُرجِّح كون الوجوب شرعيّاً، لا عقليّاً محضاً، وإلّا فلا معنىٰ للتفصيل.

وفيه: أنّ التفصيلين مبنيّان على اشتباه وخطأ لابدّ من رفعهما؛ حتّىٰ يرفع التوهّم:

أمّا التفصيل بين السبب وغيره، فمبنى الاشتباه فيه أنّ المسبّبات التوليديّة لايعقل تعلّق الأمر بها، بل لابدّ من صرف الأوامر المتعلّقة بها ظاهراً إلىٰ أسبابها؛ فإنّ القدرة إنّما تتعلّق بأسبابها، وإيجاد الأسباب عين إيجادها، وليس بينها وبين أسبابها تخلّل إرادة وقدرة[٤].

---

١ ـ قوانين الأُصول ١: ١٠١ / السطر ١٥، إشارات الأُصول: ٦٨ / السطر ١٢، مطارح الأنظار: ٨٠ / السطر ٨.

٢ ـ أُنظر الذريعة إلىٰ أُصول الشريعة ١: ٨٣، والمحصول في علم أُصول الفقه ١: ٢٨٩.

٣ ـ شرح العضدي علىٰ مختصر ابن الحاجب: ٩٠، ٩١.

٤ ـ أُنظر الذريعة إلىٰ أُصول الشريعة ١: ٨٤ و ٨٥، وقوانين الأُصول ١: ١٠٥.

ولايخفىٰ: أنّ هذا ليس تفصيلاً في مقدّمة الواجب، بل هو أجنبيٌّ عنها تماماً، مع أنّها في حدّ نفسها أيضاً باطلة؛ فإنّ المقدور مع الواسطة مقدورٌ كما مرّ[١].

وأمّا التفصيل بين الشرط الشرعي وغيره، فغاية ما يُتوهّم فيه أنّ الشرطيّة ـ فيما لايكون عند العقل شرطاً ـ إنّما تنتزع من تقييد المكلّف به به، كما إذا قيل: «صلِّ مع الطهارة» فلابدّ من تعلّق الطلب المتعلّق بالمركّب به أيضاً[٢].

ولايخفىٰ ما فيه؛ فإنّه ـ مضافاً إلى خروجه عن مورد النزاع في باب مقدّمة الواجب، فإنّ النزاع إنّما يكون في المقدّمات الخارجيّة، لا القيود والشرائط ـ أنّ الشرائط الشرعيّة ترجع إلى العقليّة، فما يرىٰ أنّه يمكن وجوده بغير المقدّمة الشرعيّة، كالصلاة التي يتوهّم إمكان وجودها بلا طهارة عقلاً، لايكون كذلك واقعاً؛ فإنّها حقيقة واقعيّة لايمكن تحقّقها إلّا بالطهور، فالشرائط الشرعيّة مقدّمات عقليّة كشف عنها الشارع.

إذا عرفت ما ذكرنا: فقد استدلّ علىٰ وجوب المقدّمة أبو الحسين البصري، وتبعه غيره: بأنّه لو لم تجب المقدّمة لجاز تركها، وحينئذٍ إن بقي الواجب علىٰ وجوبه يلزم التكليف بما لايطاق، وإلّا خرج الواجب المطلق عن كونه واجباً مطلقاً؛ لصيرورته مشروطاً بإتيان مقدّمته، لكنّ اللازمين باطلان، فالملزوم مثلهما، فإذا بطل الملزوم ـ أي جواز الترك ـ وجبت المقدّمة، وهذا هو المطلوب[٣].

---

١ ـ تقدّم في الصفحة ١١٩ ـ ١٢٠.

٢ ـ أُنظر شرح العضدي علىٰ مختصر ابن الحاجب: ٩١ / السطر ١٦، وكفاية الأُصول: ١٥٩.

٣ ـ أُنظر المعتمد في أُصول الفقه ١: ٩٥، ١٠٠، والمحصول في علم أُصول الفقه ١: ٢٨٩، ومعارج الأُصول: ٧٤، وكفاية الأُصول: ١٥٧.

والجواب عنه: أنّ ما يُضاف إليه الظرف إمّا أن يكون الجواز، وإمّا أن يكون الترك، فعلى الأوّل لاتصدّق الشرطيّة الثانية؛ فإنّه بمجرّد جواز الترك لايلزم التكليف بما لايطاق، وعلى الثاني لاينتج القياس؛ لعدم تكرار الوسط[٤٧].

وقد يستدلّ على وجوب المقدّمة: بتعلّق الأوامر الشرعيّة والعرفيّة بها، كما هو واضح[١].

وفيه: أنّ الأمر بالمقدّمة إنّما هو تحريك إلى المطلوب النفسي، لاتحريك إلى المقدّمة.

وقد يقال ـ كما عن بعض المعاصرين ـ: إنّ وزان الإرادة التشريعيّة كوزان الإرادة التكوينيّة في جميع الخصوصيّات، فكما أنّ الإرادة التكوينيّة إذا تعلّقت بشيء تتولّد منها إرادة أُخرىٰ تتعلّق بمقدّماته، كذلك الإرادة التشريعيّة طابق النعل بالنعل، فلابدّ من طلب غيريّ مقدّميّ متولّد من الطلب النفسي[٢].

وفيه: أنّه ممنوع؛ فإنّ الإرادة التشريعيّة ليست إلّا البعث والتحريك نحو الفعل، ليحصل في نفس المكلّف حبّه واشتياقه وإرادته، ليتحرّك نحو إيجاده، وهذا ليس إلّا إنشاء البعث النفسي نحو ذي المقدّمة، بدون أن يكون هناك إنشاءات بعثيّة أُخرىٰ.

ألا ترىٰ: أنّه لو سُئل الآمر عن ذلك، لايعترف بأزيد من بعث واحد متعلّق بذي المقدّمة. نعم، لابأس بافتراض الوجوب الذي ليس له ثواب ولا عقاب

---

٤٧ ـ مضافاً إلىٰ أنّه منقوض بالمتلازمين؛ لأنّ برهانه آتٍ فيهما، مع أنّ تعلّق الإرادة بملازم ما فيه المصلحة مع خلوّه عنها ممّا لايعقل؛ للزوم تعلّقها بلا ملاك، وهو ممتنع. (مناهج الوصول ١: ٤١٤).

١ ـ أُنظر مناهج الأحكام والأُصول: ٥٠ / السطر ١٥، وكفاية الأُصول: ١٥٧.

٢ ـ فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ١: ٢٨٤.

ولا بعث ولا تحريك نحو المقدّمة؛ فإن البعث إليها هو البعث إلىٰ ذيها حقيقة، لا إليها، تدبّر[٤٨].

---

٤٨ ـ اعلم: أنّ المريد لإيجاد الفعل لمّا رأىٰ توقّفه على المقدّمة، فلا محالة يكون جميع مبادئ إرادة المقدّمة موجودة في نفسه، من التصوّر، والتصديق بالفائدة، والاشتياق التبعي في بعض الأحيان، والغاية هي التوصّل إلىٰ ذي المقدّمة.

وأمّا الإرادة التشريعية، فليست إلّا إرادة البعث إلى الشيء، وأمّا إرادة نفس عمل الغير، فغير معقولة؛ لأنّ عمل كلّ أحد متعلّق إرادة نفسه، لا غيره. نعم، يمكن اشتياق صدور عمل من الغير، لكن قد عرفت مراراً: أنّ الاشتياق غير الإرادة التي هي تصميم العزم على الإيجاد، وهذا ممّا لا يتصوّر تعلّقه بفعل الغير. فإرادة البعث لابدّ لها من مبادٍ موجودة في نفس المولىٰ، وهي بالنسبة إلىٰ ذي المقدّمة موجودة؛ لأنّ غاية البعث هو التوصّل إلى المبعوث إليه ولو إمكاناً، وهو حاصل.

وأمّا إرادة البعث إلى المقدّمات، فممّا لا فائدة لها ولا غاية؛ لأنّ البعث إلىٰ ذي المقدّمة إن كان مؤثّراً في نفس العبد، فلا يمكن انبعاث فوق الانبعاث، وإلّا فلا يمكن أن يكون البعث الغيري موجباً لانبعاثه مع كونه لنفس التوصّل إلىٰ ذي المقدّمة، ومع عدم ترتّب أثر عليه من الثواب والعقاب، فحينئذٍ تكون إرادة البعث من دون تمامية المبادئ من قبيل وجود المعلول بلا علّة تامّة. نعم، يمكن تعلّقها بها إرشاداً، أو لتأكيد ذي المقدّمة كناية. هذا، مع أنّ الضرورة قاضية بعدم إرادة البعث نحو المقدّمات؛ لعدم تحقّق البعث في غالب الموارد، فيلزم تفكيك الإرادة عن معلولها، فإرادة البعث غير حاصلة. (مناهج الوصول ١: ٤١٢ ـ ٤١٣).

المطلب الخامس

في مسألة الضدّ

الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضدّه أم لا؟ أقوال[1].

وتحقيق الحال يستدعي رسم أُمور:

[الأوّل: كون المسألة من المبادئ الأحكامية

تقدّم أنّ المراد بالمبادئ الأحكاميّة هي لوازم الأحكام الشرعيّة ومعانداتها، وحيث إنّ موضوع علم الأُصول هو الحجّة على الحكم الشرعيّ، لذا ناسب الأُصوليّ أن يبحث عن حال الأحكام من حيث استلزامها للمقدّمية، وللنهي عن الضدّ وهكذا، فتكون مسألتنا من المبادئ الأحكاميّة.

الثاني: في الضدّ العامّ

اختلفوا في الضدّ العامّ؛ أي الترك، فقيل: بأنّ الأمر بالشيء عين النهي عن ضدّه العامّ، بدعوىٰ أنّ الأمر بشيء ـ كالإزالة ـ هو عين النهي عن تركها وجوداً؛

---

١ ـ أُنظر بدائع الأفكار، المحقّق الرشتي: ٣٨٧ / السطر ٢٧ و ٣٨٨ / السطر ٧.

لأنّ حقيقة النهي عبارة عن طلب الترك، فإذا صار متعلّق الترك تركاً، يصير معنى النهي طلب ترك الترك، وهو عين طلب الفعل.

وفيه: أنّ حقيقة النهي عبارة عن الزجر عن الفعل، لا طلب الترك، فلاتصحّ دعوى العينيّة.

نعم، لابأس بأن يقال: إنّ الأمر عين النهي عن ضدّه العامّ؛ فإنّه يصحّ أن ينسب إلى الآمِر بفعل: «أنّه زاجر عنه» علىٰ نحو من المسامحة، كما ينسب إلى الناهي عن فعل: «أنّه طالب لتركه».

لكن لابمعنىٰ ثبوت تكليفين، حتّىٰ يلزم تعدّد العقاب في صورة العصيان، بل بمعنى اتّحاد البعث نحو الفعل مع الزجر عن تركه في الواقع ونفس الأمر، وإن اختلفا مفهوماً][1].

الثالث: في الضدّ الخاصّ

قد استدلّ على اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضدّه الخاصّ بوجهين:

أحدهما: أنّ إتيان الضدّ مستلزم لترك ضدّه، وترك الضدّ حرام؛ لكونه ضدّاً عامّاً للواجب، فإتيان الضدّ مستلزم للترك الحرام، والمستلزم للترك الحرام حرام، فضدّ الواجب حرام[2](٤٩).

---

١ ـ هذه العبارات تتميم موافق لما أفاد آية الله البروجردي، استفدنا من بعض تقريرات بحثه.

٢ ـ أُنظر معالم الدين: ٦٧ / السطر ١٣، وقوانين الأُصول ١: ١١٤ / السطر ٢١.

٤٩ ـ وهذا الدليل يبتني علىٰ ثلاث مقدّمات:

إحداها: أنّ وجود كلٍّ من العينين مع عدم ضدّه متلازمان.

←

وثانيهما: أنّ ترك الضدّ مقدّمة لفعل ضدّه الواجب، ومقدّمة الواجب واجبة، فترك الضدّ واجب، فإذا وجب ترك الضدّ يكون فعله حراماً؛ لكونه ضدّاً

← ثانيتها: أنّ المتلازمين محكومان بحكم واحد لا محالة.

ثالثتها: أنّ الأمر بالشيء مقتضٍ للنهي عن ضدّه العامّ.

والدليل على الأُولىٰ: أنّ الضدّ لا يصدق مع ضدّه لبطلان اجتماعهما، فإذا لم يصدق هو لابدّ من صدق نقيضه؛ لبطلان ارتفاع النقيضين، ولمّا لم يمكن الصدق الذاتي بين الوجود والعدم فلابدّ وأن يكون عرضياً بنحو التلازم في الصدق، وهو المطلوب.

والجواب عنه: أنّ نقيض صدق إحدى العينين على الأُخرىٰ عدم صدقها عليها علىٰ نعت السلب التحصيلي لا الإيجاب العدولي، وإلّا لزم ارتفاع النقيضين؛ ضرورة كذب الإيجاب العدولي أيضاً؛ للزوم كون العدم صادقاً على الوجود ومتلازماً معه فيه.

هذا، مع أنّه لا شيئية له حتّىٰ يكون ملازماً لشيء.

مضافاً إلىٰ أنّ التلازم في الوجود يقتضي عروض الوجود للمتلازمين، فيلزم اجتماع النقيضين، فالغلط ناشٍ من عدم اعتبار الحيثيات وتقديم الحمل على السلب وعدم التفريق بين السوالب المحصّلة والموجبات المعدولة، وكم له من نظير.

والدليل على الثانية: أنّ المتلازم مع وجوب ملازمه إن لم يكن واجباً، فلابدّ وأن يكون محكوماً بحكم آخر؛ لعدم خلوّ الواقعة عن حكم، والجامع بين ما عدا الوجوب هو جواز الترك، ومع جوازه يلزم إمّا خروج الواجب عن كونه واجباً، وإمّا التكليف بما لا يطاق.

والجواب أمّا أوّلاً: أنّ العدم ليس من الوقائع؛ فإنّه بطلان محض لا يمكن أن يكون ـ بما هو ـ محكوماً بحكم، وما ترىٰ من نسبة الحكم إلىٰ بعض الأعدام، لابدّ من إرجاعه إلىٰ مقابلاته، كوجوب تروك الإحرام وتروك المفطرات.

وثانياً: لم يقم دليل علىٰ عدم خلوّ الواقعة عن الحكم، بل الدليل علىٰ خلافه؛ فإنّ الواقعة لو لم يكن لها اقتضاء أصلاً، ولم يكن لجعل الإباحة ـ أيضاً ـ مصلحة، فلابدّ وأن لا تكون محكومة بحكم، والإباحة العقلية غير الشرعية المُدّعاة، ومع خلوّها عن الجواز الشرعي لا يلزم المحذور المتقدّم.

هذا، مع أنّه لو سلّم، فلزوم ما ذكر ممنوع.

وقد مرّ الجواب عن الثالثة. (مناهج الوصول ٢: ١٧ ـ ١٩).

عامّاً لـه[١].

ولا يخفىٰ: أنّ هذين الدليلين مأخوذان من نفس عنوان البحث، أحدهما: من إتيان الضدّ، والآخر: من تركـه.

ثمّ لا يخفىٰ: أنّ مقتضىٰ مجموع الدليلين هو الدور الواضح؛ فـإنّ مـقتضى الأوّل أنّ فعل كلٍّ من الضدّين علّـة لترك ضدّه، فـإنّ الضـدّيّـة مـن الإضـافات المتشابهـة الأطراف، فإذا كان وجود أحد الضدّين مستلزماً لترك ضدّه وعلّـة لـه ـ لمكان الضديّـة ـ يكون وجود الآخر أيضاً كذلك، ومقتضى الثاني أنّ ترك كلٍّ من الضدّين مقدّم علىٰ ضدّه؛ لعين ما ذكرنا، فوجود كلٍّ من الضدّين مقدّم علىٰ ضدّه، وكلّ منهما مقدّم علىٰ وجود ضدّه، وهذا دور مستلزم لاجـتماع النـقيضين، كـما لا يخفىٰ[٥٠].

ثمّ إنّهم اختلفوا في مقدّميّـة عدم الضدّ:

فمنهم: من يظهر منـه أنّ فعل كلٍّ منهما مقدّمـة لترك الآخر، وتركـه مقدّمـة لفعلـه، فالتوقّف من الجانبين.

وهذا القائل وإن لم يصرّح بذلك، لكنّـه لازم قولـه في البابين، فإنّـه فـيما نحن فيـه ردّ الاستدلال ـ بأنّ ترك الضدّ مقدّمـة، ومقدّمـة الواجب واجبـة ـ بأنّ وجوب المقدّمـة ممنوع[٢]، فيظهر منـه قبول المقدّميّـة.

وفي ردّ قول الكعبي ـ بنفي الإباحـة المستدلّ عليـه: بأنّ كلّ فعل وجوديّ

---

١ ـ أُنظر معالم الدين: ٦٧ / السطر ١٠، وقوانين الأُصول ١: ١١٤ / السطر ١٠.

٥٠ ـ وفيـه: أنّ التمانع إذا اقتضىٰ توقّف وجود أحد الضدّين علىٰ عدم الآخر توقّف الشيء علىٰ عدم المانع، يقتضي ـ بمقتضى المقابلـة ـ توقّف وجود الضدّ الآخر علىٰ عدم ضدّه أيضاً، لا توقّف عدمـه علىٰ وجوده؛ لأنّ العدم ليس بشيء حتّىٰ يتوقّف تحقّقـه علىٰ شيء. (مناهج الوصول ٢: ١٣ ـ ١٤).

٢ ـ شرح العضدي علىٰ مختصر ابن الحاجب: ٢٠١ ـ ٢٠٢.

مقدّمة لترك واجب ـ قال: إنّ مقدّمة الواجب ليست بواجبة[١] فيظهر منه قبول مقدّميّة الوجود للعدم.

ومنهم من قال: بتوقّف وجود الضدّ علىٰ ترك ضدّه[٢].

ومنهم: من فصّل بين الضدّ الموجود وغيره، فقال بالتوقّف في الأوّل دون الآخر[٣].

والحقّ: عدم التوقّف من الجانبين مطلقاً، وفاقاً للمحقّقين[٤] لأنّ التوقّف ـ إن كان ـ إنّما هو من جهة التعاند والضدّيّة، لا من جهات أُخرىٰ؛ فإنّها خارجة عن حريم البحث، فإذا كان المدّعى التوقّف من جهة الضدّيّة، فلا إشكال في أنّها لاتقتضي إلّا عدم اجتماع الضدّين في محلّ واحد في زمان واحد، ورفع هذا الاجتماع والاستحالة إنّما هو بقيام عدم أحد الضدّين ـ مع وجود الضد الآخر ـ مقام وجوده، وهذا لايقتضي تقدّم العدم على الوجود.

وبعبارة أُخرىٰ: أنّ ما يرفع الاجتماع المستحيل هو رفع أحد الضدّين مع وجود ضدّه، وهذا لايقتضي إلّا كون الرفع مع وجود ضدّه لا مقدّماً عليه، والفرض أنّه لا مقتضي آخر للتقدّم غير التعاند والضديّة[٥١].

---

١ ـ شرح العضدي علىٰ مختصر ابن الحاجب: ٩٦ ـ ٩٧.

٢ ـ قوانين الأُصول ١: ١٠٨ / السطر ٢٠، وقد نسبه غير واحد إلى المشهور كما في بدائع الأفكار، المحقّق الرشتي: ٣٧٢ / السطر ١٧.

٣ ـ القائل هو المحقّق الخوانساري كما في مطارح الأنظار: ١٠٤ / السطر ١٠.

٤ ـ مطارح الأنظار: ١٠٧ / السطر ٣٣، كفاية الأُصول: ١٦١.

٥١ ـ والتحقيق: أنّ التوقّف مطلقاً باطل فيهما؛ لأنّ العدم ليس بشيء، بل باطل محض، فلايمكن أن يكون دخيلاً في تحقّق شيء أو متأثّراً من شيء، فما لا شيئية له يسلب عنه بالسلب التحصيلي جميع الأُمور الثبوتية، ولا شكّ أنّ التوقّف من طرف الموقوف ←

نعم، يكون التزاحم بين علّتي وجود الضدّين في مرتبة متقدّمة، فإذا اقتضىٰ كلّ من علّتي الضدّين وجود معلوله يقع التزاحم لأجل التعاند بين المعلولين، فيقدّم الغالب، فيوجد معلوله، أو يتمانعان إذا لم يغلب أحدهما الآخر.

الرابع: في ثمرة المسألة

تظهر الثمرة في بطلان العبادة إذا كانت ضدّاً للمنهيّ عنه، بناءً على الاقتضاء.

وعن البهائي رحمه الله إنكارها؛ بدعوىٰ أنّ الأمر بالضدّ وإن لم يقتضِ النهي عن ضدّه، لكن يقتضي عدم الأمر به؛ ضرورة امتناع تعلّق الأمر بالضدّين، مع أنّ صحّة العبادة تتقوّم بقصد التقرّب، وهو لايحصل إلّا بقصد امتثال الأمر[١].

ولايخفىٰ: أنّ ما اشتهر ـ من أنّ الأمر بالضدّين قبيح لايصدر من الحكيم[٢] ـ ليس علىٰ ما ينبغي، بل الحقّ أنّ الأمر بالضدّين؛ بإرادة البعث مع الالتفات إلى الضدّيّة واستحالة تحقّقهما في الخارج، محالٌ لايمكن صدوره من مريد مطلقاً، فإنّ البعث إلى المحال مع الالتفات ممّا لايمكن صدوره من العاقل، لا لأجل القبح، بل لأجل امتناع البعث إلى المحال.

← والموقوف عليه ثبوتي، وثبوته له فرع ثبوت المثبت له، بل ثبوت كلّ شيء لشيء فرع ثبوته، فما لا شيئية له لاتقدّم له ولاتأخّر ولا مقارنة، فكلّ الحيثيات مسلوبة عنه سلباً تحصيلياً، لابمعنىٰ سلب شيء عن شيء، بل السلب عنه من قبيل الإخبار عن المعدوم المطلق: بأنّه لايخبر عنه؛ لأجل التوسّل بالعناوين المتحصّلة في الذهن. (مناهج الوصول ٢: ١٤).

١ ـ زبدة الأُصول: ٨٢ ـ ٨٣.

٢ ـ الذريعة إلى أُصول الشريعة ١: ١٧٨، درر الفوائد، المحقّق الحائري: ١٤٥، نهاية الوصول: ١٣٦ / السطر ١٦.

ثمّ إنّ القوم تشبّثوا لردّ إيراد البهائي رحمه الله بوجوه:

الوجه الأوّل: أنّ مجرّد الرجحان والمحبوبيّة يكفي لصحّة التقرّب، ولاتحتاج العبادة إلى الأمر، ولايجد العقل فرقاً بين الفرد المبتلىٰ بالمزاحم وغيره في وجدان تمام الملاك، من غير منقصة في المبتلىٰ لأجل التزاحم[1].

الوجه الثاني: بناءً على احتياج صحّة العبادة للأمر، لانسلّم امتناع تعلّق الأمر بشيئين؛ يكون أحدهما موسّعاً، والآخر مضيّقاً، بل المسلّم امتناع تعلّقه بالمضيّقين، فيجوز تعلّق الأمر بالصلاة من دلُوك الشمس إلىٰ غَسَق الليل، وبإزالة النجاسة عن المسجد في أوّل الوقت[2].

لكن لايخفىٰ: أنّه في الأوامر الموسّعة ـ إذا التزمنا بالتخيير الشرعي بين الأفراد ـ لاتدفع الاستحالة؛ ضرورة امتناع تعلّق الأمر بشيء معيّناً وتعلّق الأمر بضدّه علىٰ نحو التخيير؛ لاستلزامه الأمر بالضدّين.

نعم، ما هو الحقّ والظاهر من الأدلّة ـ من أنّ الأوامر إنّما تتعلّق بالطبائع، ويكون الزمان مع كونه كُلّاً ذا أجزاء وهميّة، لا كليّاً ذا أفراد، ظرفاً لوقوع الطبيعة فيه، وتكون الطبيعة متكثّرة الأفراد باعتبار وقوعها في الزمان الموسّع ـ يدفع الاستحالة؛ ضرورة عدم تعلّق الأمر بالأفراد، بل ما يتعلّق الأمر به هو الكلّي الطبيعي، والأفراد بخصوصيّاتها غير مأمور بها، ولايكون تحقّق الامتثال بها لأجل تعلّق الأمر بالخصوصيّة، بل لأجل تعلّقه بالكلّي.

وبالجملة: لا ضدّيّة بين الأمر المتعلّق بالطبيعة في ظرف موسّع ـ كالزمان، مثل إيقاع الصلاة من دلوك الشمس إلىٰ غَسَق الليل، وكالمكان الموسّع، مثل الوقوف في عرفات ـ وبين الأمر المتعلّق بفرد مضادّ مع فرد منها؛ لعدم سراية

---

١ ـ كفاية الأُصول: ١٦٦.

٢ ـ جامع المقاصد ٥: ١٣ ـ ١٤، قوانين الأُصول ١: ١١٦ / السطر ٢.

الأمر المتعلّق بالطبيعة إلى الأفراد، وعدم كون الفرد بخصوصيّاته متعلَّقاً للأمر.

وبما ذكرنا: ـ من عدم سراية الأمر المتعلّق بالطبيعة إلى الخصوصيّات المميّزة الفرديّة ـ يظهر فساد ما قيل: من أنّ الأمر بالموسّع علىٰ سبيل الإطلاق يضادّ الأمر بالفرد المعيّن، فلايمكن إرادة كليهما ولا إيجابهما، فإنّ الممتنع الشرعي كالعقلي، فإذا صار إطلاق الأمر بالطبيعة منشأ لتفويت الواجب المضيّق، فلابدّ من تقييده أو تخصيصه بغير الفرد المعيّن[1]؛ فإنّ المنافاة بينهما إنّما تكون لو سرى الأمر بالطبيعة إلى الخصوصيّات المشخّصة المميّزة الفرديّة، مع أنّ الأمر ليس كذلك؛ لأنّ متعلَّقه في الموسّع هو الطبيعة المجرّدة عن الخصوصيّات، وهي متعلّق واحد لأمر واحد، فلا معنىٰ للتقييد والتخصيص فيها.

وبالجملة: نشأ الاشتباه من توهّم سراية الأمر بالطبيعة إلىٰ أفرادها، مع أنّها ممنوعة؛ ضرورة أنّ المولىٰ لابدّ وأن يأخذ في متعلَّق تكليفه كلّ ما هو دخيل في تحصيل المصلحة، وتكون حدود الموضوع ـ بجميع أجزائه وشرائطه ـ مأخوذة في متعلّق أمره لايشذّ منها شيء، ولايجوز أخذ ما ليس دخيلاً في المصلحة فيه؛ للزوم اللغو والجُزاف، فكما أنّ عدم أخذ ما هو دخيل في المصلحة ممتنعٌ؛ للزوم التفويت، كذلك أخذ ما ليس دخيلاً فيها في المتعلَّق ممتنعٌ؛ للزوم اللّغو والجُزاف.

فإذا قامت المصلحة بالطبيعة الكلّيّة في الظرف الموسّع الزماني أو المكاني، فلايمكن أخذ خصوصيّة من الظرفين ـ أيّة خصوصيّة كانت ـ في متعلّق التكليف، فلو تعلّق التكليف بالصلاة من دلوك الشمس إلى الغروب، لايكون شيء من أجزاء الزمان متعلَّقاً للتكليف، ومأخوذاً في المتعلّق على نعت

---

١ ـ أُنظر جامع المقاصد ٥: ١٣، ومطارح الأنظار: ١١٩ / السطر ٢٤، درر الفوائد، المحقّق الحائري: ١٤٠، الهامش.

الخصوصيّة المميّزة، ولو مضىٰ من أوّل الوقت مقدار أربع ركعات لاتصير الطبيعة مخصَّصة؛ فإنّ القدرة على الطبيعة بحالها وإن سلبت عن الفرد، فالفرد الخارج عن تحت القدرة بواسطة مضيّ الوقت لم يكن متعلَّق الأمر، والطبيعة المأمور بها مقدورة ما دام الوقت باقياً، ولو مضى الوقت، ولم يبقَ منه إلّا مقدار أربع ركعات، لايصير الفرد بخصوصيّته متعلّقاً للأمرلأنّ الخصوصيّة غيردخيلة في تحصيل المصلحة، فأخذُها في المتعلَّق جزاف.

نعم، مع ضيق الوقت يصير تحريك الأمر نحو الطبيعة تحريكاً لإتيان الفرد بالتبع؛ بمعنىٰ أنّ العقل يحكم بلزوم إتيان الفرد، لخروج الطبيعة مع مضيّ هذا الزمان أيضاً عن تحت القدرة، ويكون في تركه تفويت المصلحة.

وبالجملة: إنّ الفرد بخصوصيّته لايكون متعلّقاً للأمر، ولايكون الأمر بالطبيعة مضادّاً مع الأمر بالفرد.

وبهذا يظهر فساد ما قيل: من أنّ الفرد إذا كان مبتلىً بالضدّ في الأفراد الطوليّة كالزمان، فلابدّ وأن تصير الطبيعة مخصّصة بالنسبة إليه؛ لأنّ الطبيعة غير مقدورة؛ لعدم تصوّر فرد لها مقدور في الزمان المبتلىٰ بالضدّ، وهذا بخلاف الأفراد العرضيّة؛ فإنّ القدرة عليها محفوظة مع فردٍ ما.

وجه الفساد: أنّ الطوليّة والعرضيّة لا دخالة لهما فيما ذكرنا من أنّ الطبيعة الكلّيّة تحت الأمر، وهي مقدورة ما دام فرد ما منها مقدوراً، ففي الزمان الذي يكون الفرد مبتلىً بالضدّ، تكون الطبيعة مقدورة لأجل الأفراد الأُخر، ولاتكون الطبيعة مقيّدة بزمان خاصّ حتّىٰ تصير غير مقدورة فيه إذا ابتلي بالضدّ.

ولعمري إنّ هذا الاشتباه ناشٍ من اشتباه الكلّي بالفرد؛ فإنّ الغير المقدور هو الطبيعة المقيّدة بالزمان، لا الطبيعة الكلّيّة الغير المقيّدة[٥٢].

---

٥٢ ـ هذا، ويمكن أن يقال: إنّ ملاك استحالة الأمر بالضدّين ـ وهو التكليف بالمحال ـ موجود ←

هذا حال الموسّع والمضيّق، وقد عرفت صحّة تعلّق الأمرين بالطبيعة والفرد بلا لزوم محالٍ.

تحقيق في مسألة الترتّب

الوجه الثالث: تصوير تعلّق الأمرين بشيئين مضيّقين علىٰ نحو الترتّب، وبيانه يتوقّف علىٰ مقدّمات:

الأُولىٰ: ـ وهي العمدة في هذا الباب وإن غفل عنها القائلون بالترتّب، أو لم يعتنوا بها كما هو حقّها، واعتنوا بمقدّمات أُخر ليست كثيرة الدخالة في تحقيق المطلب ـ أنّ الملاك في بطلان الأمر بالضدّين واستحالته ليس هو الأمر بالمحال؛ فإنّ الأمر المتعلّق بكلٍّ من الضدّين أمر بالمقدور الممكن لا المحال، ومجموع الأمرين ليس موجوداً علىٰ حِدَة، فالأمر بالصلاة في أوّل الزوال أمر بمقدور ممكن، والأمر بأداء الدين فيه أمر أيضاً بممكن مقدور، وليس هاهنا أمر آخر يكون أمراً بممكن أو محال، فليس ملاك استحالة الأمرين بضدّين هو الأمر بالمحال.

بل الملاك هو أنّ البعث إلىٰ أحد الضدّين في رتبة البعث إلى الضدّ الآخر، يكون مشتركاً في الاستحالة مع الأمر بجمع الضدّين؛ ضرورة عدم إمكان العبد

← مع تضييق الوقت، أو إنحصار الفرد، أو كون الأفراد طولية؛ فإنّ معنىٰ تعلّق الأمر بالطبيعة هو البعث إلىٰ إيجادها، والأمر وإن تعلّق بنفس الماهية لكنّ البعث إليها هو البعث إلىٰ إيجادها، فمع ضيق الوقت إن كان البعث إلىٰ إيجادها فعلياً، وكذلك إلىٰ ضدّ مصداقها، ينتهي الأمر إلى التكليف بالمحال؛ لأنّ إيجاد الطبيعة وضدّ المصداق ممّا لايمكن في الوقت المضيّق، وكذا الحال مع انحصار المصداق، بل مع كون الأفراد طولية؛ فإنّ فعلية الأمر بالطبيعة في وقت يكون فردها مبتلى بالضدّ الواجب، لازمها التكليف بالمحال.
هذا، لكن سيأتي تحقيق الحال بما يدفع الإشكال، فانتظر. (مناهج الوصول ٢: ٢٢).

من الجمع بين الضدّين، فالمولىٰ إذا توجّه إلى ذلك لايمكن أن يأمره بأحد الضدّين في رتبة الأمر بالضدّ الآخر؛ فإنّ البعث إلى أحدهما ـ في رتبة البعث إلى الآخر ـ شريك الأمر بالجمع بين الضدّين في الملاك، لا هو نفس الأمر بالضدّين، فإذا أمر بالصلاة في أوّل الزوال، لايمكن أن يأمر بإزالة النجاسة من المسجد في رتبة هذا الأمر، لا للأمر بالجمع بين الضدّين، بل لوجدان ملاكه.

الثانية: أنّ رتبة عصيان كلّ أمر متأخّرة عن نفس الأمر، كما أنّ رتبة اطاعته كذلك، فما لم يكن هنا أمر، لم يكن ولم يمكن عصيان ولا إطاعة، فهما متأخّران عن الأمر والنهي المتعلّقين بالموضوع، وهذه واضحة[٥٣].

---

٥٣ ـ إنّ العصيان لايكون متأخّراً رتبة عن الأمر؛ لعدم ملاك التأخّر الرّتبي فيه؛ فإنّه إمّا من ناحية العلّية والمعلولية، أو كون شيء جزء للعلّة أو جزء للماهية أو شرطاً للتأثير أو التأثّر، وكلّها مفقود بالنسبة إلى العصيان.

لايقال: إنّ إطاعة كلّ أمر متأخّرة عن الأمر رتبة؛ لأنّها عبارة عن الانبعاث عن البعث، ولا إشكال في تأخّر الانبعاث عن البعث رتبة تأخّر المعلول عن علّته أو عن جزئها، والعصيان عبارة عن ترك الامتثال بلا عذر، وهو مصداق نقيض الإطاعة، والماهية ومصداقها ليسا في رتبتين؛ لمكان اتّحادهما الذاتي، فالعصيان في رتبة نقيض الإطاعة، ونقيض الإطاعة في رتبتها؛ لأنّ النقيضين في رتبة واحدة، وما مع المتأخّر رتبة متأخّر كذلك، فينتج أنّ العصيان متأخّر عن الأمر. (مناهج الوصول ٢: ٤٦ ـ ٤٧).

فإنّه يقال: منع كون النقيضين في رتبة واحدة؛ لأنّ نقيض كلّ شيء رفعه، فنقيض البياض في المرتبة رفعه علىٰ أن يكون القيد للمسلوب لا للسلب، فإذا لم يصدق كون المعلول في رتبة علّته، صدق عدم كونه في رتبتها بنحو السلب التحصيلي مفاد الهلية المركّبة، أو بنحو السلب المحمولي للمقيّد على أن يكون القيد للمسلوب، وإن كذب كون عدمه في رتبتها، فنقيض كون المعلول في رتبة العلّة عدم كونه في رتبتها، لا كون العدم في رتبتها. (مناهج الوصول ٢: ١٢ ـ ١٣).

←

الثالثة: أنّ شرائط التكاليف متقدّمة عليها نحو تقدّم الموضوعات على الأحكام، فالاستطاعة متقدّمة رتبة على الأمر المتعلّق بالحجّ بشرط الاستطاعة.

وإن شئت قلت: إنّ الشرائط كلّها ترجع إلىٰ تقيّد الموضوع بها، فتقدّمها على الأمر تقدّم الموضوع على الحكم، فكما أنّ الأمر إذا تعلّق بالمستطيع، فقيل: «يجب على المستطيع الحجّ»، تكون الاستطاعة متقدّمة عليه، كذلك الأمر المشروط، بل تقدّم الشرط عليه أوضح(٥٤).

← نعم، العصيان يتأخّر عن الأمر زماناً لو أُغمض عن الإشكال الآتي، وهو غير التأخّر الرّتبي.

هذا، مضافاً إلىٰ أنّ العصيان عبارة عن ترك المأمور به بلا عذر، وهو معنى عدمي لايمكن أن يتّصف بحيثية وجودية مطلقاً. وقد تكرّر منّا: أنّ القضايا الصادقة التي موضوعاتها أُمور عدمية لابدّ وأن تكون من السالبة المحصّلة أو ترجع إليها، والموجبات مطلقاً لاتصدق في الأعدام إلّا بتأوّل، وفي بعض القضايا الغير المعتبرة، كقوله: «العدم عدم»، فالعصيان بما أنّه عدمي لايمكن أن يتأخّر عن شيء أو يتقدّم، ولايمكن أن يكون موضوعاً لحكم ولا شرطاً لشيء أو مانعاً عنه.

وبما ذكرنا ينهدم أساس الترتّب؛ لأنّه مبنيّ على التقدّم والتأخّر الرتبيين، وهما بين الأمر وإطاعته ـ علىٰ تأمّل فيه أيضاً ـ لابينه وبين عصيانه. اللّهم إلّا أن يجعل الموضوع هو الذي لايأتي بالمأمور به بلا عذر، لكن مع ذلك لايكون التقدّم رتبياً. (مناهج الوصول ٢: ٤٧ ـ ٤٨).

٥٤ ـ أقول: ما ذكره من عدم تأخّر الحكم عن شرطه زماناً متين، سواء رجعت الشرائط إلىٰ قيود الموضوع أو لا...، لكن كلّ شرط إنّما يتقدّم علىٰ مشروطه رتبة في ظرف تحقّقه، لا حال عدمه.

وبعبارة أُخرىٰ: أنّ وجود الشرط يتقدّم على المشروط تقدّماً رتبياً، فقبل وجود الشرط لايمكن تحقّق المشروط بالضرورة، فحينئذٍ يلاحظ فإن كان الشرط أمراً زمانياً فلابدّ من ←

إذا عرفت ذلك يتّضح لك تصوير الترتّب، ولاتحتاج إلىٰ طول مقدّمات غير دخيلة في المقصود؛ فإنّ الأمر بالمهم أمر بمقدور، وكذا الأمر بالأهمّ، فلايكون

← تحقّقه في زمانه حتّىٰ يتحقّق بعده مشروطه بلاتخلّل آن بينهما، وكذا لو كان غير زماني. فإذا فرضنا واجبين مضيّقين أحدهما أهمّ، كإنقاذ الابن في أوّل الزوال وإنقاذ العمّ في أوّله، ويكون ظرف إنقاذ كلٍّ منهما ساعة بلا نقيصة ولا زيادة، فمع أمر المولىٰ بإنقاذ الابن مطلقاً لايعقل تعلّق أمره بإنقاذ العمّ مشروطاً بعصيان أمر الأهمّ؛ لأنّ العصيان عبارة عن ترك المأمور به بلا عذر في مقدار من الوقت يفوت به الإتيان به، ولا محالة يكون ذلك في زمان، ولايعقل أن يكون الترك في غير الزمان؛ أي في ظرفه محقّقاً للمعصية؛ لعدم محقّقية الفوت به، ففوت الأهمّ المحقّق لشرط المهمّ لايتحقّق إلّا بمضيّ زمان لايتمكّن المكلّف من إطاعة أمره، ومضيّ هذا الزمان كما أنّه محقّق لفوت الأهمّ، محقّق لفوت المهمّ أيضاً، فلايعقل تعلّق الأمر بالمهمّ في ظرف فوته، ولو فرض الإتيان به قبل عصيان الأهمّ، يكون بلا أمر، وهو خلاف مقصود القائل بالترتّب. (مناهج الوصول ٢: ٣٨ ـ ٣٩).

وهذا الإشكال يهدم أساس الترتّب، سواء في مضيّقين، أو مضيّق وموسّع.

أمّا الأوّل: فقد عرفت.

وأمّا الثاني: فبعين ما ذكرنا؛ لأنّه إذا فرض كون أحدهما موسّعاً، لكن يكون أوّل زمانه أوّل الزوال الذي هو ظرف إتيان المضيّق، لايعقل تعلّق الأمر بالموسّع أوّل الزوال مشروطاً بعصيان المضيّق؛ لما عرفت من أنّ العصيان ترك المأمور به في مقدار من الزمان يفوت به الأهمّ، فلابدّ من تعلّق الأمر بالموسّع بعد مضيّ زمان يتحقّق به العصيان، وهو هدم أساس الترتّب.

وكذا الحال لو فرض أنّ العصيان آنيّ الوجود؛ لأنّه قبل مضيّ هذا الآن لايتحقّق شرط المهمّ، فيكون ظرف تحقّق أمر الأهمّ فقط، وبتحقّقه سقط أمر الأهمّ بحصول العصيان ومضيّ أمد اقتضائه، ولا يُعقل بقاؤه علىٰ فعليته بعد عصيانه ومضيّ وقته، فتفويت متعلّق الأهمّ في رتبة متقدّمة أو آنٍ متقدّم علىٰ تعلّق أمر المهمّ، وسقوط أمر الأهمّ وثبوت أمر المهمّ في رتبة واحدة أو آنٍ واحد، فأين اجتماعهما؟!

وإن شئت قلت: إنّ اجتماعهما مستلزم لتقدّم المشروط علىٰ شرطه، أو بقاء فعلية الأمر بعد عصيانه ومضيّ وقته، وهما باطلان. (مناهج الوصول ٢: ٤٠ ـ ٤١).

ملاك الاستحالة هو الأمر بالمحال، كما عرفت في أُولى المقدّمات. فلابدّ للقول بالاستحالة من التشبّث بالكبرى الأُخرىٰ، وهي وحدة الملاك بين الأمر بهما وبين الأمر بالجمع بين الضدّين في الاستحالة، ووحدة الملاك إنّما هي مسلّمة إذا كان البعثان في رتبة واحدة، فيتعلّق البعث بالمهمّ في رتبة تعلّقه بالأهمّ.

لكن الأمر فيما نحن فيه ليس كذلك؛ فإنّ البعث بالمهمّ متأخّر رتبة عن البعث بالأهمّ بمرتبتين، فإنّ البعث بالمهمّ مشروط بعصيان الأهمّ، فالعصيان متقدّم عليه تقدّم الموضوع علىٰ حكمه، وعصيان الأهمّ متأخّر رتبة عن الأمر بالأهم فالأمر بالأهمّ متقدّم علىٰ عصيانه، وهو متقدّم على الأمر بالمهمّ، فالأمر بالأهمّ متقدّم على الأمر بالمهمّ برتبتين، فملاك الاستحالة ـ أي كون البعثين في رتبة واحدة ـ غير موجود، فالترتّب حقٌّ.

فتلخّص ممّا ذكرنا: أنّ ملاك الاستحالة في الأمر بالضدّين ليس موجوداً فيما نحن فيه؛ فإنّ أحد الأمرين مشروط بعصيان الآخر، ومتأخّر عنه.

فإن قلت: بناءً علىٰ ما ذكرت: ـ من أنّ الأمر بالأهمّ لايكون في رتبة عصيانه ـ لابدّ أن يشترط الأمر به بعدم عصيانه، كما أنّ الأمر بالمهمّ مشروط بعصيانه، فالأمران كلاهما مشروطان، أحدهما: بعدم عصيان نفسه، وثانيهما: بعصيان ضدّه، مع أنّ اشتراط الشيء بعصيانه ولا عصيانه غير معقول؛ للزوم التناقض وتحصيل الحاصل، كما أنّ إطلاقه أيضاً غير معقول؛ لأنّ الإطلاق والاشتراط توأمان في الجواز واللّاجواز.

قلت: إنّ الأمر بالأهمّ لايكون مشروطاً بشيء أصلاً، بل هو متعلّق بذات العاصي والمطيع ـ أي الإنسان ـ وهو الذي يعبّر عنه بالإطلاق الذاتي، ولامحذور فيه.

إن قلت: إنّ الأمر بالأهمّ طارد للأمر بالمهمّ؛ لمكان المضادّة وإطلاقه

الذاتي، وإن كان الأمر بالمهمّ غير طارد للأمر بالأهمّ؛ لمكان الاشتراط.

قلت: كلّا؛ فإنّ رتبة العصيان رتبة غيبة الأمر وعدم تأثيره في تحريك العبد، والأمر وإن كان موجوداً، لكنّه في موضوعه المتقدّم على العصيان، وهو أمر غير ذي أثر في رتبة العصيان، والأمر بالأهمّ متقدّم على الأمر بالمهمّ برتبتين، ولايمكن التجافي لا من ناحية الأمر بالأهم المتقدّم، ولا من ناحية الأمر بالمهمّ المتأخّر، فلايعقل أن يكون واحد منهما طارداً لصاحبه.

وقد عرفت: أنّ ملاك الاستحالة هو المطاردة، وملاكها هو كون الأمرين في رتبة واحدة.

إن قلت: إن كان اختلاف الرتبة مصحّحاً للأمر بالضدّين وموجباً لرفع المطاردة، فليجُز الأمر بالضدّين مع اشتراط أحدهما بإطاعة الآخر؛ فإنّ ملاك رفع المطاردة ـ وهو التقدّم والتأخّر الرتبيّان ـ موجود في ذلك أيضاً[1].

قلت: كلّا، فإنّ الفرق بينهما كالنار على المنار؛ فإنّ الأمر بإيجاد شيء مع اشتراطه بإيجاد ضدّه في هذا الزمان بعث نحو الضدّين وتحريك نحو المتنافيين، وفيه ملاك الأمر بالضدّين، بل يكون أسوأ حالاً من الأمر بشيئين في مرتبة واحدة؛ يكون كلّ واحد منهما مقدوراً في ذاته، وغير مقدور في رتبة البعث إلى الآخر.

فإن قلت: علىٰ هذا لو ترك المكلّف الضدّين فلابدّ من الالتزام بعقابين، مع أنّه عقاب بأمر غير مقدور؛ لعدم القدرة علىٰ إيجادهما[2].

قلت: أيّ مانع عقليّ من الالتزام بعقابين بعد فرض توجّه أمرين علىٰ نحو الترتّب؛ لأنّ القدرة متحقّقة، لكن علىٰ سبيل الترتّب. فالعبد قادر علىٰ إتيان

---

١ ـ أُنظر كفاية الأُصول: ١٦٧.

٢ ـ كفاية الأُصول: ١٦٨.

الأهمّ، وحينئذٍ لا عقاب لـه أصلاً، وقادر علىٰ إتيان المهم فحينئذٍ عليـه عـقاب واحد علىٰ ترك الأهمّ، وقادر علىٰ ترك المهمّ أيضاً، فلـه عقابان وليس العقابان علىٰ أمر غير مقدور.

وبالجملـة: ما هو المصحِّح لتعلّق الأمرين هو المصحِّح لصحّـة العقوبتين.

ثمّ إنّـه قد يشتبـه الأمر بسبب اختلاط العصيان الرتبي بالخارجي، فيقال: إنّ شرط الأمر بالمهمّ لمّا كان هو عصيان الأمر بالأهمّ، وهو لايتحقّق إلّا بمضيّ زمان الأهمّ، فيكون الأمر بالمهمّ بعد مضيّ زمان إتيانـه؛ لأنّ المـفروض اتّـحاد زمان الأهمّ والمهمّ، وهو كما ترىٰ[1].

والجواب: أنّ الشرط هو العصيان الرتبي، وهو يحصل قبل انقضاء الزمان، لا العصيان الزماني المتوقّف على مضيّ زمانـه[55].

---

١ ـ أُنظر فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ١: ٣٤٦.

٥٥ ـ ما سلكناه في هذا المضمار، وهو تصوير الأمر بالأهمّ والمهمّ في عرض واحد بلاتشبّث بالترتّب، وهو يبتني علىٰ مقدّمات:

المقدّمـة الأُولىٰ: أنّـه سيأتي في محلّـه أنّ الأوامر متعلّقـة بالطـبائع، وأنّ الخـصوصيّات الفرديّـة مطلقاً خارجـة عن المتعلَّق وإن كانت متّحدة معها خارجاً.

المقدّمـة الثانيـة: أنّ الإطلاق بعد تماميـة مقدّماتـه يباين العموم في أنّ الحكـم فـيـه لم يتعلّق إلّا بنفس الماهيـة أو الموضوع من غير دخالـة فرد أو حـال أو قـيد فـيـه، وليس الحكم متعلّقاً بالأفراد والحالات والطوارئ، ففي قـولـه: «اعـتق الرقـبـة» تكـون نـفس الطبيعـة ـ لا أفرادها أو حالاتها ـ موضوعاً للحكم؛ فإنّ الطبيعـة لايمكن أن تكون حاكيـة ومرآة للأفراد والخصوصيّات وإن كانت متّحدة معها خارجاً، وهذا بـخلاف العـموم، فـإنّ أداتـه وضعت لاستغراق أفراد المدخول، فيتعلّق الحكم فيـه بالأفراد المحكيّـة بعنوان الكلّ والجميع.

المقدّمـة الثالثـة: أنّ التزاحمات الواقعـة بين الأدلّـة بالعرض لأجل عدم قدرة المكـلّف ←

← على الجمع بين امتثالها ـ كالتزاحم بين وجوب إزالة النجاسة من المسجد ووجوب الصلاة، حيث تكون متأخّرة عن تعلّق الحكم بموضوعاتها وعن ابتلاء المكلَّف بالواقعة ـ لم تكن ملحوظة في الأدلّة، ولاتكون الأدلّة متعرّضة لها، فضلاً عن التعرّض لعلاجها، فقوله: «أزل النجاسة عن المسجد» ـ مثلاً ـ لايكون ناظراً إلى حالات الموضوع ـ كما عرفت في المقدّمة المتقدّمة ـ فضلاً عن أن يكون ناظراً إلى حالاته مع موضوع آخر ومزاحمته معه، فضلاً عن أن يكون ناظراً إلىٰ علاج المزاحمة، فاشتراط المهمّ بعصيان الأهمّ ـ الذي هو من مقدّمات الترتّب ـ لايمكن أن يكون مفاد الأدلّة إن كان المراد شرطاً شرعياً مأخوذاً في الأدلّة، ولايكون بنحو الكشف عن الاشتراط؛ لما سيأتي من عدم لزومه بل عدم صحّته، وسيأتي حال حكم العقل.

المقدّمة الرابعة: أنّ الأحكام الشرعيّة القانونيّة المترتّبة علىٰ موضوعاتها على قسمين: أحدهما: الأحكام الإنشائية، وهي التي أُنشئت على الموضوعات ولم تبق على ما هي عليه في مقام الإجراء، كالأحكام الكلّية قبل ورود المقيّدات والمخصّصات ومع قطع النظر عنهما، أو لم يئن وقت إجرائها، كالأحكام التي بقيت مخزونة لدىٰ وليّ العصر ـ عجّل الله فرجه ـ ويكون وقت إجرائها زمان ظهوره؛ لمصالح تقتضيها العناية الإلهية. ثانيهما: الأحكام الفعلية، وهي التي آنَ وقت إجرائها، وبلغت موقع عملها بعد تماميّة قيودها ومخصّصاتها، فـ﴿أوفوا بالعُقود﴾ بهذا العموم حكم إنشائي، والذي بقي بعد ورود المخصّصات عليه بلسان الكتاب والسنّة هو الحكم الفعلي، ونجاسة بعض الطوائف المنتحلة للإسلام وكفرهم حكمان إنشائيان في زماننا، وإذا بلغا وقت إجرائهما يصيران فعليّين.

وأمّا الفعلية والشأنية بما هو معروف ـ من أنّ الحكم بالنسبة إلى الجاهل والغافل والساهي والعاجز يكون شأنياً، وبالنسبة إلى مقابليهم يصير فعلياً ـ فليس لهما وجه معقول؛ لأنّ الاشتراط الشرعي في بعضها غير معقول، مع عدم الدليل عليه في جميعها، والتصرّف العقلي غير معقول، كما سيتّضح لك.

وبالجملة: إنّ الأحكام المضبوطة في الكتاب والسنّة لايعقل فيها غير هاتين المرتبتين، ←

← فقوله: ﴿لِلّٰهِ عَلَى النّاسِ حِجُّ البَيتِ...﴾ إلخ لايختلف بالنسبة إلى الجاهل والعالم، ولامعنى للفعلية والشأنية في هذا الحكم المجعول المنضبط، وكذا لايعقل تغيير إرادة الله ـ تعالىٰ ـ الصادع بالشرع؛ لامتناع تغيّرها، كما هو معلوم لدىٰ أهله.

وأمّا الاقتضاء والتنجّز فليسا من مراتب الحكم: أمّا الأوّل فواضح، وأمّا الثاني فلأنّه حكم عقلي غير مربوط بمراتب الأحكام المجعولة، ومعنى تنجّزه قطع عذر المكلّف في المخالفة، وعدمه كونه معذوراً فيها، من غير تغيير وتبديل في الحكم ولا في الإرادة.

المقدّمة الخامسة: أنّ الأحكام الكلّية القانونية تفترق عن الأحكام الجزئية من جهات، صار الخلط بينهما منشأً لاشتباهات:

منها: حكمهم بعدم منجّزية العلم الإجمالي إذا كان بعض الأطراف خارجاً عن محلّ الابتلاء؛ بتوهّم أنّ الخطاب بالنسبة إليه مستهجن.

وقد ذكرنا في محلّه أنّ الاستهجان ليس في الخطابات الكلّية المتوجّهة إلى عامّة المكلّفين، فراجع.

ومنها: توهّم أنّ الخطاب لايعقل أن يتوجّه إلى العاجز والغافل والساهي؛ ضرورة أنّ الخطاب للانبعاث، ولايعقل انبعاث العاجز ومثله.

وهذا ـ أيضاً ـ من موارد الخلط بين الحكم الكلّيّ والجزئيّ؛ فإنّ الخطاب الشخصي إلى العاجز ومثله لغو ممتنع صدوره من الملتفت، وهذا بخلاف الخطابات الكلّية المتوجّهة إلى العناوين الكلّية، كالناس والمؤمنين، فإنّ مثل تلك الخطابات تصحّ من غير استهجان إذا كان فيهم من ينبعث عنها، ولايلزم أن تكون باعثة أو ممكنة البعث بالنسبة إلىٰ جميعها في رفع الاستهجان.

ألا ترىٰ أنّ الخطاب الشخصي إلىٰ من كان عاصياً، أو الكلّي إلى عنوان العصاة، مستهجن غير ممكن الصدور من العاقل الملتفت، ولكنّ الخطاب العمومي غير مستهجن بل واقع؛ لأنّ الضرورة قائمة على أنّ الخطابات والأوامر الإلهيّة شاملة للعصاة؛ وأنّ بناء المحقّقين على أنّها شاملة للكفّار أيضاً، مع أنّ الخطاب الخصوصيّ إلى الكفّار المعلومي الطغيان من أقبح المستهجنات، بل غير ممكن لغرض الانبعاث، فلو كان حكم الخطاب ←

← العامّ كالجزئي فلابدّ من الالتزام بتقييد الخطابات بغيرهم، وهو كما ترىٰ.

وكذا الحال في الجاهل والغافل والنائم وغيرهم ممّا لايعقل تخصيصهم بالحكم، ولايمكن توجّه الخطاب الخصوصي إليهم، وإذا صحّ في مورد فليصحّ فيما هو مشترك معه في المناط، فيصحّ الخطاب العمومي لعامّة الناس من غير تقييد بالقادر، فيعمّ جميعهم، وإن كان العاجز والجاهل والناسي والغافل وأمثالهم معذورين في مخالفته، فمخالفة الحكم الفعلي قد تكون لعذر كما ذكر، وقد لاتكون كذلك.

والسرّ فيما ذكرنا: هو أنّ الخطابات العامّة لاينحلّ كلّ منها إلى خطابات بعدد نفوس المكلّفين؛ بحيث يكون لكلّ منهم خطاب متوجّه إليه بالخصوص، بل يكون الخطاب العمومي خطاباً واحداً يخاطب به العموم، وبه يفترق عن الخطاب الخصوصي في كثير من الموارد.

هذا، مضافاً إلى أنّ الإرادة التشريعية ليست إرادة إتيان المكلّف وانبعاثه نحو العمل، وإلّا يلزم في الإرادة الإلهية عدم انفكاكها عنه وعدم إمكان العصيان، بل هي عبارة عن إرادة التقنين والجعل علىٰ نحو العموم، وفي مثله يراعى الصحّة بملاحظة الجعل العمومي القانوني، ومعلوم أنّه لاتتوقّف صحّته على صحّة الانبعاث بالنسبة إلى كلّ الأفراد، كما يظهر بالتأمّل في القوانين العرفية.

المقدّمة السادسة: أنّ الأحكام الشرعية غير مقيّدة بالقدرة لا شرعاً ولا عقلاً:

أمّا شرعاً فظاهر؛ فإنّه ليس في الأدلّة ما يوجب التقييد بالقدرة العقلية، ولو فرض التقييد الشرعي للزم الالتزام بجواز إيجاد المكلّف العذر لنفسه، ولا أظنّ التزامهم به، وللزم جريان البراءة عند الشكّ في القدرة، ولايلتزمون به، وليس ذلك إلّا لعدم تقييد شرعي. ومن ذلك يعلم عدم كشف التقييد الشرعي عقلاً.

وأمّا التقييد العقلي ـ بمعنى تصرّفه في الأدلّة ـ فهو لايرجع إلىٰ محصّل؛ بل تصرّف العقل في إرادة المولى أوجعله ممّا لا معنىٰ معقول له، والتقييد والتصرّف لايمكن إلّا للجاعل لا لغيره.

نعم للعقل الحكم في مقام الإطاعة والعصيان، وأنّ مخالفة الحكم في أيّ مورد توجب ←

← استحقاق العقوبة، وفي أيّ مورد لاتوجب لمعذوريّة العبد، وليس للعقل إلّا الحكم بأنّ الجاهل والعاجز ونظيرهما معذورون في ترك الواجب أو إتيان الحرام، من غير تصرّف في الدليل.

المقدّمة السابعة: أنّ الأمر بكلّ من الضدّين أمر بالمقدور الممكن، والذي يكون غير مقدور هو جمع المكلّف بين الإتيان بمتعلّقهما، وهو غير متعلّق للتكليف، فإذا أمر المولى بإزالة النجاسة عن المسجد وأمر بالصلاة لايكون له إلّا أمر بهذه وأمر بتلك، ومجموع الأمرين ليس موجوداً على حدة، والأمر بالجمع أو المجموع غير صادر من المولىٰ، وقد تقدّم أنّ الأمر لايتعلّق إلّا بنفس الطبائع، من غير نظر إلى الخصوصيات والحالات الطارئة وجهات التزاحم وعلاجه.

إذا عرفت ما ذكر فاعلم: أنّ متعلّقي التكليفين قد يكونان متساويين في الجهة والمصلحة، وقد يكون أحدهما أهمّ.

فعلى الأوّل لا إشكال في حكم العقل بالتخيير؛ بمعنىٰ أنّ العقل يرىٰ أنّ المكلّف مخيّر في إتيان أيّهما شاء، فإذا اشتغل بأحدهما، يكون في مخالفة الأمر الآخر معذوراً عقلاً، من غير أن يكون تقييد واشتراط في التكليف والمكلّف به، ومع عدم اشتغاله بذلك لايكون معذوراً في ترك واحد منهما؛ فإنّه قادر علىٰ إتيان كلّ واحد منهما، فتركه يكون بلاعذر؛ فإنّ العذر عدم القدرة، والفرض أنّه قادر علىٰ كلٍّ منهما، وإنّما يصير عاجزاً عن عذر إذا اشتغل بإتيان أحدهما، ومعه معذور في ترك الآخر، وأمّا مع عدم اشتغاله به، فلايكون معذوراً في ترك شيء منهما، والجمع لايكون مكلّفاً به حتّىٰ يقال: إنّه غير قادر عليه، وهذا واضح بعد التأمّل.

وأمّا إذا كان أحدهما أهمّ: فإن اشتغل بإتيان الأهمّ، فهو معذور في ترك المهمّ؛ لعدم القدرة عليه مع اشتغاله بضدّه بحكم العقل، وإن اشتغل بالمهمّ، فقد أتىٰ بالمأمور به الفعلي، لكن لايكون معذوراً في ترك الأهمّ، فيثاب بإتيان المهمّ ويعاقب بترك الأهمّ.

فقد اتّضح ممّا ذكرنا أمران:

أحدهما: أنّ الأهمّ والمهمّ كالمتساويين في الأهمّيّة؛ كلٌّ منهما مأمور به في عرض ←

نقل كلام لتحقيق مرام

إنّ للشيخ العلّامة الأنصاري ﵀ **كلاماً، حاصله**: أنّه ـ بناءً على الالتزام بالسببيّة في باب حجّيّة خبر الواحد ـ إذا تعارض الخبران ـ يكونان لا محالة من قبيل المتزاحمين؛ لقيام المصلحة فيهما على هذا المبنى، فيتقيّد إطلاق كلٍّ منهما بعدم الآخر، ولايسقط الخطابان؛ لأنّ التزاحم يرتفع بواسطة هذا التقييد[1].

وقد أورد عليه بعض المعاصرين على ما في تقريرات بحثه: بأنّه التزام بترتّبين، فضلاً عن ترتّب واحد؛ فإنّ الالتزامَ بخطابين ـ يكون كلّ منهما مترتّباً على عدم امتثال الآخر ـ التزام بما ذكرنا، مع أنّ الشيخ ﵀ أنكر إمكان الترتّب، والتزم بسقوط خطاب المهمّ رأساً، لابسقوط إطلاقه فقط[2]. انتهى.

← الآخر، والأمران العرضيان فعليان متعلّقان بعنوانين كلّيين، من غير تعرّض لهما لحال التزاحم وعجز المكلّف، والمطاردة التي تحصل في مقام الإتيان لاتوجب تقييد الأمرين أو أحدهما أو اشتراطهما أو اشتراط أحدهما بحال عصيان الآخر، لا شرعاً ولا عقلاً، بل تلك المطاردة لاتوجب عقلاً إلّا المعذورية العقلية عن ترك أحد التكليفين حال الاشتغال بالآخر، وعن ترك المهمّ حال اشتغاله بالأهمّ.

فظهر: أنّ الأمر بالشيء لايقتضي عدم الأمر بضدّه في التكاليف الكلّية القانونية، كما فيما نحن فيه. فما ادّعى شيخنا البهائي ليس على ما ينبغي، كما أنّ ما أجابوا عنه بنحو الترتّب وتصوير الأمر بالمهمّ مشروطاً بعصيان الأهمّ ممّا لا أساس له، كما سيتّضح لك.

وثانيهما: أنّ المكلّف مع ترك الأهمّ والمهمّ يستحقّ عقابين؛ لما تقدّم تفصيله.

ولو تأمّلت فيما تقدّم تأمّلاً صادقاً، وتدبّرت فيه تدبّراً أكيداً، يسهل لك التصديق بما ذكرنا، والله وليّ الأمر. (مناهج الوصول ٢: ٢٣ ـ ٣٠).

١ ـ فرائد الأُصول: ٤٣٨ / السطر ٩.

٢ ـ أُنظر فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ١: ٣٣٨، ٣٣٩.

ولكن بعد إعطاء التأمّل في كلام الشيخ ﵀، يعرف أنّ ما أورده عليه أجنبيّ عمّا هو مراده، فإنّ مراده أنّه بعد الالتزام بالسببيّة يكون التعارض بينهما من قبيل التزاحم، ويكون نتيجة تزاحمهما تقييداً لإطلاق كلٍّ منهما بعدم إتيان الآخر، وهو عبارة أُخرىٰ عن التخيير العقلي، وبهذا يرتفع محذور التزاحم، ولايحتاج إلى سقوط الخطابين، وهذا غير التقييد بالعصيان الذي هو مناط صحّة الترتّب؛ كي يكون كلّ منهما مترتّباً على الآخر، بل المراد تعيّن كلٍّ منهما في ظرف عدم الآخر بما أنّه عدمه، لابما أنّه عصيانه.

نعم، لو كان عدم الآخر بمعنى التمرّد والعصيان، وكان وجوب كلٍّ منهما مشروطاً بعصيان صاحبه، لكان الإشكال وارداً، ولكن تفسير كلامه بذلك ضروريّ البطلان.

هذا تمام الكلام في مسألة الترتّب، والزائد عليه من قبيل الزام ما لايلزم، أو من قبيل التوضيح والتشريف لها.

المطلب السادس

في أمر الآمر مع علمه بانتفاء شرطه

إعلم: أنّـه قد وقع تحريف من المتأخّرين في هذا المبحث[1]، وما هو عند القدماء منـه غير ذلك[2]؛ ضرورة أنّـه لا محصّل لهذا العنوان، فـإنّـه مـع انـتفاء الشرط ينتفي المشروط، فبانتفاء شرط الأمر ينتفي الأمـر بـالضـرورة، فـيصير ملخّص هذا العنوان: أنّـه مع عدم الأمر هل يجوز الأمـر أم لا؟ وهـل هـذا إلّا التناقض؟ والذي يكون معقولاً في هذا المبحث، ويكون معنوناً عند القدماء هو أنّـه هل يجوز أمر الآمر مع وجدانـه لشرائطـه حين الأمر، لكـنّـه يـعلم فـقدان شرطـه حين حضور العمل، أم لا؟ كما في أمره مع علمـه بالنسخ قبل حضور وقت العمل، كما في أمره تعالىٰ بذبح إسماعيل عليه السلام مع علمـه بالفداء وفقدان شـرطـه حين حضور العمل.

---

١ ـ أُنظر معالم الدين: ٨٥، وقوانين الأُصول ١: ١٢٤ / السطر ٥، والفصول الغرويـة: ١٠٩ / السطر ١٥ وغيرها.

٢ ـ أُنظر الذريعـة إلىٰ أُصول الشريعـة ١: ٤٣٠، وعدّة الأُصول ٢: ٥١٨، ومعارج الأُصـول: ١٦٧ و ١٦٨.

فالأشاعرة لمّا التزموا بالكلام النفسي غير الإرادة وسائر الصفات النفسانيّة[١]، فقد التزموا بإمكانه، فإنّ الطلب ـ الذي هو الكلام النفسي عندهم ـ قد يتعلّق بأمر مع علم الآمر بفقدان شرطه حين العمل[٢].

والمعتزلة لمّا أبطلوا ذلك، وذهبوا إلىٰ أنّه ليس وراء العلم والإرادة وسائر الصفات النفسانيّة الوجدانية شيء في النفس يكون هو الكلام النفسي أو الطلب[٣]، فقد التزموا بمحاليّة تعلّق الإرادة بشيء يكون الآمر عالماً بفقدان شرط أمره وقت حضور العمل.

وأمّا قضيّة إسماعيل عليه السلام وأمثالها فقد فرغنا من تحقيقها في محلّها، فراجع[٥٦].

---

١ ـ شرح المواقف ٨: ٩١ ـ ١٠٤، شرح المقاصد ٤: ١٤٧ ـ ١٥١.

٢ ـ أُنظر شرح العضدي علىٰ مختصر ابن الحاجب: ١٠٦، ١٠٨، والمستصفى من علم الأُصول ١: ١١٢ ـ ١١٦، والمحصول في علم أُصول الفقه ١: ٥٤١.

٣ ـ أُنظر المعتمد في أُصول الفقه ١: ٣٧٦.

٥٦ ـ ثمّ إنّ البحث قد يقع في الأوامر الشخصية، كأمره ـ تعالىٰ ـ للخليل عليه السلام، وقد يقع في الأوامر الكلّية القانونية، فعلى الأوّل فلا إشكال في امتناع توجّه البعث لغرض الانبعاث إلىٰ من علم الآمر فقدان شرط التكليف فيه.

وأمّا الأوامر الكلّية القانونية المتوجّهة إلىٰ عامّة المكلّفين، فلاتجوز مع فقد عامّتهم للشرط، وأمّا مع كون الفاقد والواجد غير معيّنين مع وجودهما في كلّ عصر ومصر ـ كما هو الحال خارجاً ـ فلايلزم تقييد التكليف بعنوان الواجد مثلاً، وإلّا يلزم تقييده بعنوان غير العاصي وغير الجاهل وغير النائم، وهكذا، وهو كما ترىٰ.

وإن شئت قلت: لايكون الخطاب العامّ خطابات مستقلّة لكلٍّ منها غاية مستقلّة، فتدبّر. (مناهج الوصول ٢: ٦٠ ـ ٦١).

المطلب السابع

في الواجب التخييري

قد عرّف الأُصوليّون ـ في سالف الزمان ـ الوجوب ببعض لوازمه وتوابعه، كقولهم: الواجب ما يستحقّ فاعله الثواب وتاركه العقاب[1]، ولمّا وصلوا إلى البحث عن الواجب التخييري أرادوا تطبيقه على التعريف المتقدّم، فقال بعضهم: إنّ الواجب هو الواحد لابعينه[2]، وقال الآخر: إنّه الواحد بعينه معلوماً عند الله، غير معلوم عندنا[3]، ولازمه أن يكون الواجب مختلفاً باختلاف اختيار المكلّفين... إلىٰ غير ذلك من [التخيّلات][4].

والحقّ: أنّ الواجب التخييري ـ الكثير الوقوع في الشرع والعرف ـ نحو وجوبٍ في مقابل التعييني، ويكون الوجوب ـ أي البعث المؤكّد ـ متعلّقاً بكلٍّ من

---

١ ـ أُنظر نهاية الوصول: ٩ / السطر ١٥، والمستصفىٰ من علم الأُصول ١: ٢٧ / السطر ٦، والفصول الغروية: ٦٤ / السطر ١٣.

٢ ـ أُنظر عُدّة الأُصول ١: ٢٢٠، والمستصفىٰ من علم الأُصول ١: ٦٧، ومناهج الأحكام والأُصول: ٧١ / السطر ٢٤.

٣ ـ أُنظر المحصول في علم أُصول الفقه ١: ٢٧٤.

٤ ـ أُنظر الذريعة إلىٰ أُصول الشريعة ١: ٨٨، المعتمد في أُصول الفقه ١: ٧٩.

الأطراف، لكن علىٰ سبيل الترديد النفس الأمري، لا الترديد النفساني، وهو نحو من التعلّق، كتعلّق العلم الإجمالي بأطراف المعلوم بالإجمال، فإنّه أيضاً نحو من التعلّق، فبعد إمكان تعلّق الوجوب بكلٍّ من الأطراف بنحو ما ذكرنا، لا داعي إلى صرف الوجوب التخييري إلى التعييني، كما أنّه لا داعي إلى تطبيق التعريف المتقدّم عليه؛ فإنّه تعريف للواجب التعييني ببعض لوازمه.

وبالجملة: الواجب التعييني والتخييري مفترقان بذاتهما ولوازمهما، ولايمكن إرجاع أحدهما إلى الآخر، لا في الذات، ولا في جميع اللوازم[٥٧].

---

٥٧ ـ ما يمكن أن يقال في وجه الامتناع: أنّ الإرادة التكوينية لايمكن أن تتعلّق بما هو مردّد واقعاً، فكذلك التشريعية.

والسرّ في عدم الإمكان: أنّ الوجود ـ أيّ وجود كان ـ مساوق للتشخّص والتعيّن الواقعي، والتردّد النفس الأمري مضادّ للموجودية، فلايمكن أن يكون وجود متردّداً واقعاً بين شيئين ترديداً بحسب نفس الأمر، سواء كان وجوداً خارجياً أو ذهنياً.

وفيه: منع لزوم ما ذكر من الإبهام والتردّد الواقعي في شيء من المذكورات؛ لأنّ المولىٰ إذا رأىٰ أنّ في شيء أو أشياء مصلحة ملزمة، وافٍ كلّ منها بغرضه؛ بحيث يكون كلّ من الطرفين أو الأطراف محصّلة، ولم يكن جامع بينها قابل لتعلّق الأمر به ـ علىٰ فرض لزوم الجامع علىٰ مبنىٰ بعضهم ـ فلا محالة يتوسّل لتحصيل غرضه بهذا النحو بإرادة بعث متعلّق بهذا وإرادة بعث آخر متعلّق بذاك، مع تخلّل لفظة «أو» وما في معناها بينهما؛ لإفهام أنّ كلّ واحد منهما محصّل لغرضه، ولايلزم الجمع بينهما.

فهاهنا إرادة متعلّقة بمراد، وبعث متعلّق بمبعوث إليه، كلّها معيّنات مشخّصات لا إبهام في شيء منها، وإرادة أُخرىٰ متعلّقة بمراد آخر، وبعث آخر إلىٰ مبعوث إليه آخر، كلّها معيّنات مشخّصات، وبتخلّل كلمة «أو» وما يرادفها يرشد المأمور إلىٰ ما هو مراده، وهو إتيان المأمور بهذا أو ذاك، وبالضرورة ليس في شيء من الإرادة والمراد وغيرهما إبهام بحسب الواقع ونفس الأمر.

وأنت إذا راجعت وجدانك في أوامرك التخييرية ترىٰ أنّ الواقع هو ما ذكرنا، فلاتكون ←

فالأحسن في تعريف الواجب إذا أُريد تعريفه بهذا اللّازم أن يقال: الواجب ما يستحقّ فاعله الثواب وتاركه ـ لا إلىٰ بدل ـ العقاب، كما عرّفه أصحابنا الإماميّة[١]، لكن ليس مقصودهم من البدل ما هو المتفاهم عرفاً: من كون أحدهما أصلاً والآخر بديله كما هو واضح، فيكون هذا التعبير من باب ضيق العبارة بعد وضوح المقصود.

ثمّ إنّه قد وقع الكلام في إمكان التخيير بين الأقلّ والأكثر وعدمه[٢].

ومحصّل الكلام في المقام: أنّه لابدّ من فرض الكلام في مورد يكون الأقلّ لابشرط شيء وداخلاً في الأكثر؛ بحيث يكون الأكثر مشتملاً عليه مع الزيادة، ويكون الأقلّ فاقداً لبعض ما للأكثر فقداناً بالحمل الشائع، لا مقيّداً بالفقدان، وإلّا لو فرضنا أنّ الأقلّ يكون بشرط لا، ومقيّداً بالفقدان ـ بحيث يكونان متباينين ـ خرج عن محلّ الكلام ومورد النقض والإبرام، ومعلوم أنّ التخيير بين المتباينين ولو بهذا المعنىٰ ممكن، لامعنىٰ للنزاع فيه، فمحلّ الكلام هو الأقلّ والأكثر بنحو ما أشرنا إليه.

والتحقيق: عدم معقوليّة التخيير بينهما؛ فإنّ الأقلّ إذا كان وافياً بتمام المقصود والغرض، يكون الأكثر ـ المشتمل عليه مع الزيادة ـ مشتملاً علىٰ ما هو الوافي بتمام الغرض مع الزيادة، فما هو الوافي بالغرض والمحصّل له يكون واجباً تعيينيّاً، لايرضى الآمر بتركه، ولا دخالة للزيادة في تحصيل ذلك الغرض،

← الإرادة في الواجب التعييني والتخييري سنخين، ولا البعث والواجب. (مناهج الوصول ٢: ٨٥ ـ ٨٧).

١ ـ أُنظر زبدة الأُصول: ٤٤، والوافية في أُصول الفقه: ٨٠.

٢ ـ أُنظر قوانين الأُصول ١: ١١٧ / السطر ١٠، والفصول الغروية: ١٠٣ / السطر ٣٦، وكفاية الأُصول: ١٧٥.

وإنّما القائم بها مصلحة أُخرىٰ ندبيّة لا إلزاميّة.

وبالجملة: ما يُتراءىٰ منه صورة التخيير بين الأقلّ والأكثر، ينحلّ إلىٰ وجوب تعييني متعلّق بالأقلّ، وإلى أمر ندبيّ متعلّق بالزيادة، وإنّما التخيير بين الوجود والعدم بالنسبة إليها، فلو أتىٰ بها تكون علىٰ صفة الندبيّة؛ لتعلّق الأمر بها مع الرضا بالترك، وهذا واضح بعد التأمّل في موضوع البحث وتشخيص الأقلّ والأكثر[٥٨].

نعم، يمكن التخيير بينهما في موردين:

أحدهما: ما إذا كان الأقلّ والأكثر تحت طبيعة واحدة، تكون بحسب الوجود مشكّكة، ويكون ما به الاشتراك بين الأفراد عين ما به الامتياز، كالخطّ القصير والطويل، فإنّ التخيير بين الفردين منها ممكن؛ لأنّ تعيّن الخطّ لفرديّة الطبيعة إنّما يكون إذا صار محدوداً، وأمّا مادام مستمرّاً متدرّجاً في الوجود، فلايتعيّن للفرديّة، فكأنّه مبهمٌ قابلٌ لكلّ تعيّنٍ، فيحصل الغرض إذا كان فرداً لها، ولايصير الفرد القصير فرداً لها إلّا مع محدوديّته، كما لايصير الطويل فرداً إلّا معها، فالفردان وإن كان التفاوت بينهما بالأقلّيّة والأكثريّة، لكن صيرورتهما فردين للطبيعة ومحصّلين للغرض غير ممكنة إلّا بتحقّق الفرديّة، وهي متقوّمة بالمحدوديّة بالحمل الشائع[٥٩].

---

٥٨ ـ هذا في التدريجيات، وأمّا الدفعيات، فقد يكون الغرضان قابلين للاجتماع، ولايكون اجتماعهما مبغوضاً وإن لم يكن مراداً أيضاً، فالتخيير بينهما جائز؛ لأنّ الأقلّ مشتمل علىٰ غرض مطلوب، والأكثر علىٰ غرض آخر مطلوب، فإذا وجد متعلّق الغرضين، كان للمولىٰ أن يختار منهما ما يشاء. (مناهج الوصول ٢: ٩١).

٥٩ ـ فيه خلط نشأ من الخلط بين اللابشرطية والبشرط لائية؛ لأنّ الخطّ الذي لايتعيّن بالمصداقية للطبيعة هو الخطّ المحدود بحدّ القصر الذي هو بشرط لا، وأمّا نفس طبيعة ←

وثانيهما: ما إذا كان الأقلّ والأكثر محصِّلين لعنوان آخر، يكون ذلك العنوان محصِّلاً للغرض، كما قلنا سابقاً في الصحيح والأعمّ: من أنّ صلاة الحاضرة والمسافر تكونان محصّلتين لعنوان، يكون ذلك العنوان محصِّلاً للغرض، ففي مثل هذا المورد أيضاً يمكن التخيير بينهما؛ فإنّ صلاة الحاضر والمسافر مع كونهما مختلفتين بالأقلّيّة والأكثريّة، لكن كلّ واحدة منهما محصِّلة لعنوانٍ يكون محصّلاً للغرض، فصلاة القصر للمسافر والتمام للحاضر محصّلتان لذلك العنوان، تدبّر.

← الخطّ بمقدار الذراع ـ مثلاً ـ بلا شرط بالمحدودية وغيرها، فلا إشكال في تحقّقها إذا وصل الخطّ المتدرّج إلىٰ مقدار الذراع وإن لم يتوقّف عند ذلك الحدّ؛ ضرورة أنّ الخطّ الموجود في الخارج لايمكن أن لاتصدق عليه طبيعة الخطّ، وإذا وصل إلىٰ ذراع لايمكن عدم موجودية الذراع اللا بشرط.

فما هو الموجود يصدق عليه طبيعة الذراع من الخطّ وإن لم يصدق عليه الخطّ المحدود، ومورد الكلام هو الأوّل؛ أي اللا بشرط المتحقّق مع المحدود وغيره.

فقوله: لايصير الفرد القصير فرداً لها إلّا مع محدوديته إن أراد به أنّ اللابشرط لايتحقّق، فهو مدفوع بما ذكرنا.

وإن أراد أنّ المحدود بالقصر لايتحقّق، فهو خارج عن محطّ البحث.

وممّا ذكرنا يتّضح النظر في الفرض الثاني؛ لأنّ الأقلّ اللابشرط إذا وجد، يكون محصّلاً للعنوان الذي هو محصّل للغرض، فلايبقىٰ مجال لتحصيل الأكثر ذلك العنوان المحصّل له. (مناهج الوصول ٢: ٩٠).

المطلب الثامن

في الواجب الكفائي

وهو نحو وجوبٍ يقتضي عند العقلاء المثوبة والسقوط بفعل واحدٍ من المكلّفين إذا أتىٰ به، والعقوبةَ لجميعهم إذا تركوه. وهذا النحو من الوجوب واقع في الشرعيّات والعرفيّات كثيراً، ولا إشكال في أنّه بفعل واحدٍ من المكلّفين يسقط الأمر، ويحصل غرض المولىٰ، ولا إشكال أيضاً في استحقاق جميعهم للعقوبة عند الترك، إنّما الكلام في حقيقة هذا النحو من الوجوب[1].

والتحقيق أن يقال: إنّ التكليف له نحو إضافة إلى المكلِّف ـ بالكسر ـ ونحو إضافة إلى المكلَّف ـ بالفتح ـ ونحو إضافة إلى المكلَّف به، وعند التأمّل يظهر: أنّ ما به الافتراق بين الواجبات العينيّة والكفائيّة ليس في الإضافتين الأوّلتين:

أمّا الأُولىٰ منهما: فلأنّها إضافة صدوريّة في كليهما.

---

١ ـ أُنظر قوانين الأُصول ١: ١٢٠ / السطر ٢٠، وهداية المسترشدين: ٢٦٨ / السطر ٩، والفصول الغرويّة: ١٠٧ / السطر ١٠.

وأمّا الثانية: فلأنّ المأمور ـ بإتيان المكلّف به في كليهما جميعُ المكلّفين، لا مجموعهم؛ لعدم وجود المجموع بما هو مجموع وجوداً قابلاً لتعلّق البعث به، وإنّما هو أمر انتزاعيّ، ولا واحد منهم لابعينه أو علىٰ نحو الترديد[٦٠]؛ لعدم تعقّل تعلّق البعث بالواحد لابعينه، ولابنحو الترديد الواقعي بين المكلّفين، وعدم باعثيّة الأمر بنحو ما ذكر، مع أنّ الغرض من الأمر هو البعث والإغراء، بل المأمور والمكلَّف هو جميعهم علىٰ نحو الاستغراق.

ولا فرق من هذه الجهة بينه وبين الواجب العيني، وإنّما الافتراق بينهما في الإضافة الثالثة؛ فإنّ المكلّف به في الواجب الكفائي هو أصل الطبيعة بلاتقيّدها بشيء، فكلّ واحدٍ من المكلّفين مأمور بإتيان أصل الطبيعة الغير المقيّدة. وأمّا في الواجب العيني فكلّ واحدٍ منهم مأمور بإتيان الطبيعة المقيّدة بكون تحقّقها بمباشرته خاصّة.

فغرض المولىٰ في الواجب الكفائي إنّما تعلّق بحصول الطبيعة من كلّ واحدٍ منهم، ولازمه أن يحصل الغرض بإتيان واحدٍ منهم؛ لأنّ الطبيعة الغير المقيّدة لاتكرار فيها، والفرض أنّ تمام الغرض قائم بها، فسقوط الأمر عن سائر

---

٦٠ ـ وما قيل: من أنّ الفرد الغير المعيّن لا وجود له حقّ لو قيّد بعنوان غير المعيّن، وأمّا عنوان فرد من المكلّفين فممّا له وجود في الخارج؛ فإنّ كلّ واحد منهم مصداقه، ومع ذلك لايلزم بعث الجميع في عرض واحد.

وكذا يجوز التكليف بالفرد المردّد بنحو التخيير، كالتخيير في المكلَّف به.

وما قيل: من أنّ المردّد لا وجود له، ولايجوز البعث التخييري، لا يُصغىٰ إليه؛ ضرورة صحّة التكليف التخييري بين الفردين فصاعداً، ولم يكن عنوان الترديد قيداً؛ حتّىٰ يقال: لا وجود له.

والإشكال العقلي في الواجب التخييري مرّ دفعه. (مناهج الوصول ٢: ٩٤ ـ ٩٥).

المكلّفين لايكون جُزافاً، ولا سقوطاً بالعصيان، بل سقوط بالإطاعة، لكن المطيع هو الآتي بالمأمور به، ومع عدم الإتيان رأساً يكون المستحقّ للعقوبة جميعهم؛ لأنّ الجميع مأمورون بالإتيان، ومع الترك يكون جميعهم عصاة.

وهذا بخلاف الواجب العيني؛ فإنّ الغرض منه إنّما تعلّق بإتيان كلّ واحد منهم بالطبيعة لا علىٰ نحو الإطلاق، بل تكون الطبيعة مضافة إلى كلّ واحد منهم إضافة صدوريّة مباشريّة، فلا يُسقط فعلُ واحدٍ منهم ما هو المأمور به للآخرين؛ لأنّ سقوطه عنهم يكون جُزافاً بلا وجهٍ، وهذا واضح[٦١].

---

٦١ ـ والتحقيق: أنّ للكفائي صوراً:

منها: ما لايمكن له إلّا فرد واحد، كقتل المرتدّ.

ومنها: ما يمكن، وحينئذٍ: تارة: يكون المطلوب فيه فرداً من الطبيعة، وأُخرىٰ: يكون صرف وجودها.

فعلى الأوّل: إمّا أن يكون الفرد الآخر مبغوضاً، أو لايكون مبغوضاً ولا مطلوباً. لايمكن أن يكون المكلّف جميع المكلّفين في الصورة الأُولىٰ؛ فإنّ التكليف المطلق لهم في عرض واحد بالنسبة إلىٰ ما لايمكن فيه كثرة التحقّق لغرض انبعاثهم، ممّا لايمكن، وهذا واضح. وكذا الحال في الثانية والثالثة؛ فإنّ انبعاثهم وإن كان ممكناً، لكن مع مبغوضية الزائد من الفرد الواحد أو عدم مطلوبيته، لايمكن بعثهم إليه؛ لأدائه إلى البعث إلى المبغوض في الأُولىٰ، وإلىٰ غير المطلوب في الثانية.

وأمّا الصورة الرابعة: فلازم بعثهم إليه بنحو الإطلاق هو اجتماعهم في إيجاد الصرف، وكون المتخلّف عاصياً.

وممّا ذكرنا يظهر: أنّ التكليف بصرف وجود المكلّف غير جائز في بعض الصور، فلابدّ من القول بتعلّق التكليف فيه بفرد من المكلّفين بشرط لا في بعض الصور، ولابشرط في الأُخرىٰ، ويمكن في بعض الصور أن يكون المكلّف به صرف الوجود، وكذا المكلّف، ولازمه عصيان الجميع مع الترك، وإطاعتهم مع إتيانهم عرضاً، والسقوط عن الغير مع إتيان البعض. (مناهج الوصول ٢: ٩٣ ـ ٩٥).

بقي تنبيهان:

الأوّل: أنّ المحقّق الخراساني ﵀ ـ في أوائل مبحث الأوامر ـ ذهب إلى جواز التمسّك بإطلاق المأمور به لكون الأمر عينيّاً فيما إذا شُكّ في العينيّة والكفائيّة.

وأفاد في وجهه: أنّ الواجب الكفائي مقيّد بعدم إتيان الآخر، وأمّا الواجب العيني فلا قيد له من هذه الجهة[1].

وقد عرفت ممّا قدّمنا: أنّ الواجب الكفائي ليس من قبيل الواجب المشروط والمقيّد بعدم إتيان الآخر، بل هو متعلّق بجميع المكلّفين على نحو الإطلاق، وسقوطه عن المكلّفين بإتيان واحد منهم لايدلّ على الاشتراط، بل إنّما هو بحصول تمام المقصود وتمام متعلّق الأمر، ولايعقل أن يكون الأمر مشروطاً بحصول متعلّقه، مع أنّه يلزم منه أن يكون الواجب العيني أيضاً مشروطاً، وهو كما ترىٰ.

بل مقتضى التمسّك بالإطلاق هو كون الوجوب كفائيّاً، فإنّ الواجب الكفائي ـ كما عرفت ـ لايفترق عن العيني إلّا في الإضافة إلى المتعلّق؛ لأنّ متعلّق الكفائي هو نفس الطبيعة، ومتعلّق العيني هو الطبيعة المقيّدة بصدوره عن كلّ واحدٍ من المكلّفين، وهو قيد زائد يُرفع بالأصل.

نعم، ظاهر الأوامر هو العينيّة لا الكفائيّة، لكن التمسّك بالظهور غير التمسّك بالإطلاق، كما لايخفىٰ[62].

---

١ ـ كفاية الأُصول: ٩٩.

٦٢ ـ إذا شكّ في كون الوجوب نفسياً تعيينياً عينياً أو مقابلاتها، فالظاهر لزوم الحمل عليها دون المقابلات؛ لأنّ أمر المولىٰ وبعثه بأيّ دالٍّ كان ـ بلفظ أو إشارة أو غيرهما ـ تمام الموضوع ←

الثاني: أنّه لو أتىٰ عدّة من المكلّفين بالمأمور به في عَرض واحد، هل يكون المجموع مطيعاً، أو واحد منهم، أو كلّ واحد منهم؟

التحقيق: هو الأخير؛ لأنّ المجموع ـ كما عرفت ـ لا وجود له حتّىٰ يطيع أو يعصي، بل الموجود هو كلّ واحد، ولا معنىٰ لمطيعيّة واحد بعينه أو لابعينه، بل المطيع هو الجميع؛ فإنّ التكليف ـ كما عرفت ـ إنّما تعلّق بهم علىٰ نحو الاستغراق، والفرض أنّ كلّ واحدٍ منهم آتٍ بالطبيعة المأمور بها، فيكون مطيعاً[٦٣].

← عند العقلاء لوجوب الطاعة، ومعه يقطع عذر المكلّف، كما مرّ في باب دوران الأمر بين الوجوب والاستحباب؛ فإنّ الهيئة وإن لم توضع إلّا لمجرّد البعث والإغراء، وما ذكر ومقابلاته خارجة عن مدلولها، لكن مجرّد صدور الأمر عن المولىٰ موضوع لوجوب الطاعة.

فإذا تعلّق أمر بشيء يصير حجّة عليه، فإذا عدل المكلّف إلىٰ غيره باحتمال التخييرية، أو تركه مع إتيان الغير باحتمال الكفائية، أو تركه مع سقوط الوجوب عن غيره باحتمال الغيرية، لايكون معذوراً لدى العقلاء، لا لدلالة الهيئة وضعاً علىٰ شيء منها؛ ولهذا لو أشار المولىٰ بإتيان شيء يجب عقلاً إتيانه، والأعذار المتقدّمة ليست موجّهة، مع أنّه لا وضع للإشارة.

وأمّا قضيّة مقدّمات الحكمة ـ مع إطلاق الأمر ـ ذلك، فمحلّ إشكال ومنع؛ لأنّ مقدّمات الحكمة لايمكن أن تنتج هاهنا؛ لأنّه إمّا أن يراد: أن تنتج مطلق البعث الجامع بين النفسي والغيري... وهكذا، فمع كونه خلاف المقصود ممتنع؛ لعدم إمكان الجامع بين المعاني الحرفية كما سبق بيانه، هذا، مضافاً إلى القطع بعدم إرادة الجامع في المقام. أو تنتج الوجوب النفسي وأخواته ـ كما ذكر المحقّق الخراساني ـ فلايمكن أيضاً؛ لأنّ النفسية متباينة مع الغيرية، كلّ منهما يمتاز عن الآخر بقيد وجودي أو عدمي، فالنفسي ما يكون البعث إليه لذاته أو لا لغيره، والغيري بخلافه، ويحتاج كلاهما في مقام التشريع والبيان إلىٰ قيد زائد ولو من باب زيادة الحدّ على المحدود. (مناهج الوصول ١: ٢٨٢ ـ ٢٨٣).

٦٣ ـ قد مرّ في التعليقة ٦١.

وهذا فيما نحن فيه أوضح ممّا ذكرنا في مبحث المرّة والتكرار[1] من أنّ المكلّف لو أتىٰ بفردين أو أفراد من المأمور به، يكون مثاباً بعدد الأفراد المأتيّ بها؛ لأنّ الطبيعة المأمور بها حصلت بكلّ واحدٍ من الأفراد.

وجه الأوضحيّة: أنّ المكلّف في ذلك المبحث لمّا كان واحداً، ونفس الطبيعة هي المأمور بها، يمكن أن يقال: إنّ الطبيعة المطلقة مع تكثّر الأفراد لاتخرج عن وحدتها، والمأتي بها إنّما هي الطبيعة المشتركة، وهي واحدة، ولكن فيما نحن فيه لمّا كان المكلّف كلّ واحد من أفراد المكلّفين، فإتيانُ كلّ واحد منهم بالطبيعة في عرض واحد، إتيان بنفس الطبيعة المأمور بها، والإطاعة لاتنتزع إلّا من ذلك، فكلّ واحد منهم مطيع مثاب.

---

١ ـ تقدّم في الصفحة ٨٤.

المطلب التاسع

ينقسم الواجب باعتبارٍ إلى المطلق والموقّت

فالأوّل: ما لا دخالة للزمان في متعلّقه، ويكون تمام ملاك الأمر فيه هو نفس الطبيعة؛ بحيث لو فرض إتيانها في خارج الزمان يكون تمام الملاك حاصلاً، والمصلحة الداعية إلى الأمر متحقّقة، فكون المكلَّف والمكلَّف به زمانيّاً غير دخالة الزمان في موضوع التكليف، كما أنّ كونهما مكانيّين ومحفوفين بالعوارض الماديّة غير دخيل في المأمور به.

والثاني: ما له دخالة فيه، وهو علىٰ قسمين: **مضيّق** وهو ما كان الزمان المأخوذ فيه بمقداره، كصوم اليوم، **وموسّع** وهو ما كان أوسع منه كالصلاة من دلوك الشمس إلىٰ غَسَق الليل.

والموسّع كلّي ذو أفراد عرضيّة وطوليّة، والتخيير بين أفراده عقليّ لا شرعيّ، ومعنىٰ عقليّته أنّ العقل لمّا رأىٰ أنّ الأمر قد تعلّق بالطبيعة في هذا الظرف الموسّع ـ كالصلاة من الزوال إلى الليل ـ حكم بأنّ الإتيان بها في أيّ قطعةٍ من الزمان إتيان بمتعلَّق الأمر؛ لأنّ المتعلّق هو الطبيعة المتقيّدة بهذه القطعة الوسيعة، والفرد عين الطبيعة خارجاً.

وهاهنا نكتة يجب التنبيه عليها، وهي أنّ الواجب الموسّع لايصير مضيّقاً

لو بقي من آخر الوقت بمقداره، كما هو المعروف في الألسنة[١].

ووجهه واضح؛ لأنّ تمام متعلَّق الأمر هو الطبيعة المقيّدة بكونها في القطعة الوسيعة؛ من غير دخالة لخصوصيّات الزمان ـ كأوّل الوقت أو وسطه أو آخره ـ فيه.

ومعنىٰ صيرورة الواجب مضيّقاً هو تعلّق الأمر بالطبيعة في القطعة الأخيرة من الزمان، مع أنّ خصوصيّة القطعة الأخيرة لا دخالة لها في متعلّق الأمر، وتكون دخالتها فيه جزافاً بلا ملاكٍ، فكما أنّ الآتي بالمأمور به في أوّل الوقت، يكون تمام الملاك في كونه مطيعاً هو إتيان الطبيعة المقيّدة بكونها في القطعة الوسيعة، لا إتيانها في أوّل الوقت؛ فإنّ أوّليّته غير دخيلة في المصلحة، كذلك الآتي بها في وسطه أو آخره، وكون آخر الوقت آخر زمانٍ يمكن فيه الإطاعة، لايصيِّر الواجب مضيّقاً، ولايوجب كون الخصوصيّة التي لا دخالة لها في المتعلّق دخيلةً فيه، كما لايخفىٰ على المتأمّل.

ثمّ إنّه لا إشكال في أنّه لا دلالة للأمر بالموقّت على الأمر به في خارج الوقت إذا فات فيه؛ لأنّ التقيّد بالوقت يدلّ علىٰ دخالته في متعلّق التكليف، وكون المتعلّق هو الطبيعة المقيّدة لا المطلقة، ومع فوت القيد لا معنىٰ لبقاء الأمر في المطلق؛ لعدم كونه متعلّق الأمر.

وبعبارة أُخرىٰ: إنّ تمام تحصُّل الأمر بالموقّت إنّما هو بتعلّقه بالموقّت بما أنّه موقّت، وبعد فوت الوقت إن بقي الأمر:

فإمّا أن يدعو إلى الموقّت الذي فات وقته، وهو غير معقولٍ؛ لكونه تكليفاً بالمحال.

---

١ ـ أُنظر المحصول في علم أُصول الفقه ١: ٢٨٥، وشرح العضدي على مختصر ابن الحاجب: ٨٩، ومبادئ الوصول إلى علم الأُصول: ١٠٤.

وإمّا أن يدعو إلى المطلق، وهو أيضاً غير معقولٍ؛ لعدم كونه متعلَّقاً له، والأمر لايدعو إلّا إلىٰ متعلّقه.

وبالجملة: حال الوقت مثل حال سائر القيود، فإذا تعلّق الأمر بالصلاة المقيّدة بالطهور، وتعذّر الطهور، فلا معنىٰ لدعوته إلى الصلاة المطلقة، وهذا واضح.

إنّما الكلام فيما أفاده المحقّق الخراساني ﷺ من أنّه لو كان التوقيت بدليلٍ منفصلٍ، لم يكن له إطلاق في التقييد بالوقت، وكان لدليل الواجب إطلاق، لكان قضيّةُ إطلاقه ثبوتَ الوجوب بعد انقضاء الوقت، وكونَ التقييد به بحسب تمام المطلوب لا أصله، ويكون من قبيل تعدّد المطلوب[1]. انتهىٰ.

وأنت خبير بما فيه، فإنّ حمل المطلق على المقيّد إنّما هو فيما إذا أُحرزت وحدة المطلوب؛ لأجل تقديم ظهور المقيّد في دخالة القيد علىٰ ظهور المطلق في كونه تمام المطلوب، فإذا أُحرزت فصار الدليل مقيّداً، فلا معنىٰ لدلالته على مطلوبيّة المطلق خارج الوقت؛ لما ذكرنا آنفاً.

وإن لم تحرز وحدة المطلوب ـ سواء احتمل أن يكون في البين مطلوبان مستقلّان، أو مطلوب ذو درجتين، تكون درجته الضعيفة متعلَّقة للمطلق، ودرجته الشديدة متعلَّقة للمقيّد ـ فلا معنىٰ لحمل المطلق على المقيّد؛ لعدم المعارضة بينهما أصلاً، كما كان الأمر كذلك في المستحبّات؛ لعدم حمل المطلق على المقيّد فيها؛ لعدم التنافي بينهما. فإذا كان الأمر كذلك يخرج الكلام عمّا نحن فيه؛ لأنّ المطلق بإطلاقه يدلّ علىٰ [ثبوت الوجوب] خارج الوقت، والمقيّد يدلّ علىٰ مطلوب آخر مستقلّ، أو مرتبة أُخرىٰ من المطلوب في الوقت، وهو أجنبيّ عمّا نحن بصدده.

---

١ ـ كفاية الأُصول: ١٧٨.

المطلب العاشر

هل متعلّق الأوامر والنواهي الطبايع أو الأفراد؟

الحقّ أنّ الأوامر والنواهي متعلّقة بالطبائع دون الأفراد، لابمعنىٰ تعلّقها بنفس الطبائع؛ أي الماهيّات من حيث هي، فإنّها ليست إلّا هي، لا مطلوبة ولا لامطلوبة، والنقائض كلّها منتفية عن مرتبة ذاتها، ولايمكن إثبات شيء لها ـ من حيث ذاتها ـ إلّا ذاتها وذاتيّاتها، بل بمعنىٰ أنّ الإرادة والطلب بحسب مقام الثبوت والإثبات إنّما تتعلّق بإيجاد نفس الطبيعة، من غير دخالة للخصوصيّات المفرّدة الحافّة بها في تعلّق الإرادة والطلب والبعث؛ بحيث لو فرض إمكان إيجادها مجرّدة عن كافّة الخصوصيّات الزائدة عن أصل وجود الطبيعة، تكون تمام متعلَّق الإرادة والبعث.

وبالجملة: إنّ كافّة الخصوصيّات اللّاحقة بالفرد خارجة عن حريم تعلّق الإرادة والطلب حقيقة.

والبرهان عليه: أنّ الطلب من الحقائق التي لها إضافة إلى الطالب إضافةً صدوريّة، وإلى المطلوب منه، وإلى المطلوب، ولايمكن تحقّقها مجرّدة عن تلك الإضافات:

أمّا المطلوب منه فلابدّ من وجوده في الخارج، حتّىٰ تتعلّق به إضافة الطلب؛ لعدم تعقّل الطلب من المعدوم.

وأمّا المطلوب فلايمكن أن يكون طرفَ الإضافة بوجوده الخارجي؛ للزوم تحصيل الحاصل، ولزوم عدم تعلّق التكليف بالعصاة، أو تعلّقه بالمعدوم إذا لم يتحقّق المطلوب، وهو محال، ولايمكن أن لايكون متحقّقاً أصلاً ـ لا في الخارج ولا في غيره ـ لاستحالة تعلّق الإضافة بالمعدومات، فلابدّ له من وجود ذهنيّ، لكن لابما أنّه وجود ذهنيّ متقيّد به؛ لاستحالة تحقّقه في الخارج مع ذاك التقيّد، فلا محالة يكون المطلوب موجوداً في الذهن، والطالب لايرىٰ إلّا نفسه، لا موجوديّته في الذهن، ويتعلّق الطلب بالموجود الذهني، أي الطبيعة المتحقّقة في الذهن؛ ليجعلها المكلّف موجودة في الخارج.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ الطلب قد تعلّق بالطبيعة المتحقّقة في الذهن بحسب الواقع، وإن كان الطالب غير ناظر إلىٰ تحقّقها الذهني، فطلب من المكلّف إيجادها في الخارج، فإذا كان كذلك فلايمكن أن يتعلّق الطلب بالعوارض الخارجيّة الحافّة بالطبيعة في الخارج؛ لأنّها بوجودها الخارجي غير موجودة في الذهن، ولايمكن أن تكون نفس الطبيعة الموجودة في الذهن مرآة للحاظها؛ فإنّ الطبيعة إنّما تكون مرآة للحاظ ما به الاشتراك بين الأفراد ـ أي نفس الطبيعة المتحقّقة ـ لا مرآة لما به الامتياز بينها؛ لأنّها مباينة مع الطبيعة، ولايمكن أن يكون المباين مرآة للمباين، فلايمكن تعلّق الإرادة والأمر بغير وجود الطبيعة؛ أي الوجود السِّعيّ منها.

ثمّ إنّ المحقّق الخراساني ﵀ فصّل بين متعلّق الطلب ومتعلّق الأمر؛ بأنّ الأوّل هو وجود الطبيعة، فالطلب يتعلّق بالوجود المتعلّق بالطبيعة، لا الطبيعة من حيث هي، فإنّها ليست إلّا هي. وأمّا الأمر فهو متعلِّق بالطبيعة؛ لأنّه هو

طلب الوجود[١].

وفيه: ـ مضافاً إلىٰ ما مرّ[٢] من أنّ الأمر والطلب شيء واحد ـ أنّه يمكن أن يقال: إنّ الطلب متعلّق بنفس الطبيعة بحسب العرف والمتفاهم من الألفاظ، فتكون نفس المادّة المتعلَّقة لهيئة الأمر في قولنا: «اضرب» و «انصر» متعلَّقة للطلب حقيقة عند العرف، ويكون البعث والإغراء متوجّهاً إليها، ولايلزم منه أن تكون الطبيعة ـ التي هي مَقسم للموجود والمعدوم ـ متعلَّقة للطلب، حتّىٰ لايدلّ الأمر علىٰ إيجادها خارجاً؛ وذلك لأنّ الطبيعة لاتكون حقيقة مقسماً للموجود والمعدوم؛ حتّىٰ يكون المعدوم أيضاً هو الطبيعة المتّصفة بالمعدوميّة، بل المعدوم ليس بشيء، وهو باطل محض، بل الطبيعة لاتكون طبيعة إلّا في ظرف الوجود، وكذلك كلّ الماهيّات والطبائع لاتصدق نفسها علىٰ نفسها إلّا في ظرف الوجود، فلايكون المعدوم بما أنّه معدوم مبعوثاً إليه، فالطلب إنّما يتعلّق بالطبيعة نفسها عرفاً، لكن تحصيل الطبيعة وإطاعة أمر المولىٰ لايمكن إلّا بإيجادها خارجاً، لابأن يكون الطلب متعلّقاً بالوجود، بل بأن يكون متعلّقاً بنفس الطبيعة، لكن كون الطبيعة طبيعة لايمكن إلّا بالوجود وفي ظرفه، وما ليس بموجود يكون «ليساً» صِرفاً، لايصدق عليه ذاته وذاتيّاته.

وأمّا قضيّة أصالة الوجود والماهيّة فقضيّة عقليّة فلسفيّة، خارجة عن متفاهم العرف ومداليل الألفاظ، وهي أمر دقيق غير مربوط بهذا الوادي.

وأمّا ما يقال: من أنّ الماهيّة من حيث هي ليست إلّا هي[٣] فهو مطلب صحيح، لكن معناه أنّ الماهيّة من حيث ذاتها لاتكون مصداقاً لشيء ولايحمل

---

١ ـ كفاية الأُصول: ١٧١ ـ ١٧٢.

٢ ـ تقدّم في الصفحة ٥٣ ـ ٥٤.

٣ ـ كشف المراد: ٨٦، الحكمة المتعالية ٢: ٣ ـ ٤، شرح المنظومة، قسم الحكمة: ٩٣.

عليها شيء غير ذاتها وذاتيّاتها، لا أنّها لايمكن أن تكون طرفاً لإضافة؛ فإنّ طرفيّتها للإضافة غير حمل شيء عليها، فالماهيّة من حيث هي يمكن أن تكون متعلَّقة للأمر؛ أي طرفاً لإضافة الطلب، فينتزع منها المطلوبيّة باعتبار تلك الإضافة التي هي خارجة عن ذاتها من حيث هي، فذاتها من حيث هي ليست إلّا هي، لكنّها تصير طرفاً للإضافة، وباعتبار طرفيّتها لها يحمل عليها: أنّها مطلوبة، وهذا أمر خارج عن ذاتها، كما عرفت.

فتحصّل من ذلك: أنّ الأمر والطلب، ـ وهما شيء واحد ـ إنّما يتعلّق بالطبيعة لابالوجود.

والحمد لله أوّلاً وآخراً.

المقصد الثاني

في النواهي

فصل

في اختلاف الأمر والنهي

قال المحقّق الخراساني قدس سره ما محصّله: إنّ الأمر والنهي مشتركان في الدلالة على الطلب، إلّا أنّ الأمر يدلّ علىٰ طلب الوجود، والنهي علىٰ طلب العدم، فمتعلّق أحدهما الوجود، والآخر العدم، ولايدلّان على الدوام والتكرار، لكنهما مختلفان عقلاً مع وحدة المتعلّق، فإنّ الأمر إذا تعلّق بالطبيعة يكون امتثاله بتحقّق فردٍ مّا؛ ضرورة وجود الطبيعة بوجوده، وعصيانه بترك جميع الأفراد، وأمّا النهي إذا تعلّق بها من غير قيدٍ، يكون امتثاله بترك الطبيعة، وعصيانه بإتيان فردٍ مّا.

فالأمر والنهي متعاكسان عقلاً وإن كان متعلّقهما طلب وجود الطبيعة وعدمها[1]. انتهىٰ[٦٤].

---

١ ـ كفاية الأُصول: ١٨٢، ١٨٣.

٦٤ ـ والتحقيق: امتناع ذلك ثبوتاً، ومخالفته للظواهر إثباتاً؛ ضرورة أنّ العدم ليس بشيء، ولايمكن أن يكون ذا مصلحة تتعلّق به إرادة واشتياق ولابعث وتحريك وطلب. (مناهج الوصول ٢: ١٠٣).

أقول: لو كان مفاد النهي هو طلب عدم الطبيعة، للزم أن يكون الطلب ساقطاً مع ترك إتيان فردٍ مّا، وأن لايكون باقي الأفراد المتعاقبة عصياناً؛ لسقوط الطلب كما أنّ الحال كذلك في جانب الأمر، مع أنّ العقلاء يحكمون بخلاف ذلك؛ فإنّ للنهي عندهم إطاعات وعصيانات، فلو ترك العبدُ المنهيَّ عنه لله تعالىٰ ـ مع شهوته لارتكابه ـ مرّاتٍ عديدة، عُدّ مطيعاً بحسب المرّات، كما أنّه لو أتىٰ به مرّات عديدة عدّ عاصيّاً كذلك، ولو أتىٰ به مرّة، وترك لله تعالىٰ مرّة أُخرىٰ، لَعُدَّ عاصياً ومطيعاً، وهذه الأحكام ثابتة بالضرورة عند العقلاء، وهذا يكشف عن كون مفاد النهي غير ما ذكر[1] وفاقاً للمشهور.

والتحقيق حسبما يؤدّي إليه النظر الدقيق: أنّ الأمر والنهي متخالفان بحسب الذات والمبادئ والأحكام.

أمّا اختلافهما ذاتاً: فلأنّ الأمر هو البعث نحو وجود الطبيعة أو نحو الطبيعة حسبما عرفت، فهو طلب وبعث وإغراء، والنهي هو الزجر والإزعاج عن الوجود أو الطبيعة، فمتعلّقهما واحد، وإنّما اختلافهما بحسب الذات، فالبعث الإنشائي في الأمر بمنزلة الإغراء الخارجي والإلقاء التكويني نحو العمل، والزجر الإنشائي بمنزلة الدفع التكويني والمنع الخارجي عن الارتكاب.

وأمّا اختلافهما بحسب المبادئ: فمبادئ الأمر ـ بعد التصوّر ـ هو التصديق بالفائدة والاشتياقُ، ومبادئ النهي هو التصديق بالمفسدة والكراهةُ.

وأمّا بحسب الأحكام: فلمّا كان الأمر متعلّقاً بالطبيعة، كان تمام المتعلَّق له هو الطبيعة، فبتحقّق فردٍ مّا منها يتحقّق تمام المطلوب، فبقاء الأمر مع تحقّق تمام المطلوب جُزاف باطل.

---

١ ـ أُنظر هداية المسترشدين: ٣١٦ / السطر ١، ومناهج الأحكام والأُصول: ٧٤ / السطر ٢، والفصول الغروية: ١٢٠ / السطر ١.

وأمّا النهي فلمّا كانت حقيقته الزجر عن الوجود، لا طلب العدم، كان حكمه العقلائي هو دفع الطبيعة والزجر عنها بتمام حقيقتها، فلايكون ـ مع الانتهاء في زمان ـ مطلوبُ المولىٰ حاصلاً، ولا مع الإتيان بفرد من المنهيّ عنه نهيُه ساقطاً؛ فإنّ المعصية لايعقل أن تكون مسقطة، لا في جانب الأمر ولا النهي[٦٥].

وما اشتهر بينهم: من أنّ سقوط الأمر قد يكون بالطاعة، وقد يكون بالمعصية[١]، ممّا لا أساس له، فإنّ الأمر إذا لم يكن موقّتاً لايسقط إلّا بموت المكلّف، وسقوطه به لايكون للمعصية، بل لتعذّر توجّه الأمر إلى الميّت.

وإذا كان موقّتاً فما دام وقته باقياً لايسقط إلّا بالموت ـ وقد عرفت حاله ـ وبعد الوقت يسقط لا للمعصية بل لخروج وقته، والموقّت لايعقل بقاؤه بعد وقته كما أنّه لايعقل بعثه قبله، فلايكون السقوط مستنداً إلى المعصية في شيء من الموارد.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ الفرق بين الأمر والنهي ـ بعد وحدة المتعلّق ـ أنّ الطبيعة في جانب الأمر لمّا كانت تمام المتعلّق وتمام المطلوب ـ وهو معنىٰ

---

٦٥ ـ ما ذكر: من أنّ الافتراق لأجل كون مفاد النهي هو الزجر والمنع لا الطلب.

مدفوع: بأنّ المولىٰ لو صرّح بطلب ترك شرب الخمر كان الحكم العقلائي والعرفي عيناً كالزجر عن الشرب، بل لو فرض تعلّق الزجر بصرف الوجود أي ناقض العدم لسقط النهي مع العصيان؛ لانتهاء اقتضائه، كما لو نهاه عن ذكر الله في الملأ لغرض عدم معروفيته، فمع ذكره يسقط. (مناهج الوصول ٢: ١٠٧ ـ ١٠٨).

نعم، الظاهر أنّ ذلك حكم العرف؛ لأنّ الطبيعة لدى العرف العامّ توجد بوجود فرد، وتنعدم بعدم جميع الأفراد، وعليه تحمل المحاورات العرفية، فإذا تعلّق نهي بطبيعة، يكون حكمه العقلائي أنّ امتثاله بترك جميع الأفراد. (مناهج الوصول ٢: ١٠٥).

١ ـ أُنظر كفاية الأُصول: ١٤٦.

إطلاق الأمر في مقابل الإهمال ـ يكون الإتيان بفردٍ مّا منها إتياناً لتمام المطلوب، فلايعقل بقاء الأمر بعده.

وأمّا في جانب النهي لمّا كان إتيان الطبيعة المتعلَّقة للنهي عصياناً له، لايعقل أن يكون النهي ساقطاً لأجله؛ لتقوّم السقوط بالإطاعة، وعدم كون العصيان مسقطاً ـ كما عرفت ـ فسقوط النهي مع الإتيان بفرد من الطبيعة ـ الذي هو المحقّق للعصيان ـ بلا ملاك ولا وجه.

وأمّا ما قيل: من أنّ متعلَّق الأمر هو الطبيعة المُهملة، و[متعلّق] النهي [هو الطبيعة] المطلقة[1]، فلا ربط له بما نحن فيه، فإنّ الإطلاق والإهمال المصطلحين في باب المطلق والمقيّد ـ أي كون المتعلّق تمام المطلوب في طرف الإطلاق، وعدمه في طرف الإهمال ـ غير مربوطٍ بالمقام، وإرسال المتعلّق في جانب النهي دون الأمر وإن كان هو الفارق بينهما، إلّا أنّ السرّ ما أشرنا إليه، فتدبّر جيّداً.

تنبيه:

قد ذكرنا سابقاً[2]: أنّ الأمر بالشيء متّحد مع النهي عن ضدّه العامّ، لابمعنى اتّحادهما مفهوماً، بل بمعنىٰ أنّ العقل يحكم بأنّ الأمر بشيء والبعث نحوه هو الزجر عن نقيضه؛ لأنّ اجتماع النقيضين ممتنع.

وبعبارة أُخرىٰ: إنّ النهي عن النقيض منتزع من الأمر بنقيضه، لابمعنىٰ أنّ في ذهن الآمر أمراً ونهياً متوجّهين بنقيضين، بل بمعنىٰ أنّ العقل يحكم بذلك، وينتزع من نفس الأمر بشيء النهيَ عن نقيضه، ويكون المنتزع موجوداً بعين

---

١ ـ أُنظر مقالات الأُصول ١: ٣٤٨.

٢ ـ تقدّم في الصفحة ١٦٢.

منشأ انتزاعـه. وهذا منشأ ما اشتهر بينهم في الأمر الوجوبي: أنّـه هو الطلب مع المنع من الترك[١]، فإنّ المنع من الترك لم يكن منظوراً إليـه؛ بحيث يكون في ذهن الآمر طلب متعلّق بالفعل، ومنع متعلّق بالترك.

ومعلوم: أنّ ما ينتزعـه العقلاء من الأمر بالشيء، هو النهي عـن نـقيضـه الذي هو العدم بلا قيدٍ أصلاً؛ فإنّ منشأ الانتزاع هو المناقضـة لا غير.

وما ذكرنا جارٍ في النهي طابق النعل بالنعل؛ فإنّ النهي عن الشيء عـين الأمر بنقيضـه، لابمعنىٰ أنّ هاهنا نهياً وأمراً، ولابمعنىٰ اتّحادهما مفهوماً، بل بمعنىٰ اتّحادهما خارجاً، وكون النهي منشأ لانتزاع الأمر بنقيضـه، ولمّا كـانت حـقيقـة النهي عبارة عن الزجر عن الوجود، ونقيضُ الوجود هو العدم، كان الأمر بالعدم منتزعاً منـه.

وبما ذكرنا: انهدم أساس الخلاف الذي اختصّ بالنهي من أنّـه هل هو نفس الترك وأن لايفعل[٢]، أو الكفّ[٣]؟ فإنّ هذا النزاع إنّما لـه وجهٌ معقول لو كان النهي عبارة عن الطلب، فيُنازَع بأنّـه طلب الترك أو الكفّ. وأمّا بعدما عرفت ـ من أنّ النهي عبارة عن الزجر عن الوجود ـ فلا معنىٰ لـه.

نعم، لمّا كان نقيض الوجود هو العدم ونفس أن لاتفعل، يكون النهي عن الشيء متّحداً خارجاً معـه، لا مع الكفّ؛ فإنّ الكفّ هو العدم مع اعتبار زائد، وفي الحقيقـة الكفّ ضدّ النهي، لانقيضـه، ويجوز ارتفاعهما، بخلاف النقيضين، لكن

---

١ ـ معالم الدين: ٦٣ / السطر ٥، مناهج الأحكـام والأُصـول: ٣٧ / السـطر ٣١، ضـوابـط الأُصول: ٤٥ / السطر ما قبل الأخير.

٢ ـ قوانين الأُصـول ١: ١٣٧ / السـطر ٣، الفـصول الغـرويـة: ١٢٠ / السـطر ٢٥، كـفايـة الأُصول: ١٨٢.

٣ ـ المحصول في علم أُصـول الفـقـه ١: ٣٥٠، ٣٥١، شـرح العـضدي عـلىٰ مـختصر ابـن الحاجب: ٢٠٨، ٢٠٩.

كون الترك نقيضاً للزجر عن الوجود، لايقتضي أن يكون متعلَّقاً للطلب حقيقة؛ بمعنىٰ أن يكون في ذهن المولىٰ طلب ترك الفعل حقيقة.

كما أنّه بما ذكرنا انهدم أساس تقسيم النهي إلى التعبّدي والتوصّلي[1]؛ فإنّ منشأ هذا التقسيم أيضاً هو كون النهي عبارة عن طلب العدم، وأمّا بعد كونه زجراً عن الوجود فلا معنىٰ لهذا التقسيم؛ فإنّ قيد التقرّب إذا أُخذ في الوجود فلابدّ وأن يكون العصيان تعبّديّاً، وهو كما ترىٰ، ولا معنىٰ لأخذه في العدم الذي هو نقيضه؛ لأنّ العدم لايكون متعلّقاً للأمر حقيقة، ولايكون منظوراً إليه، فلا مجال للتعبّديّة فيه.

نعم، لو ترك المكلَّف المنهيَّ عنه بعد تعلّق شهوته بإتيانه لأجل نهي المولىٰ، يكون مستحقّاً للمثوبة عقلاً.

---

١ ـ مطارح الأنظار: ٥٩ / السطر ٢٠، بدائع الأفكار، المحقّق الرشتي: ٣٣٤ / السطر ٢١.

فصل

اجتماع الأمر والنهي

اختلفوا في جواز اجتماع الأمر والنهي في واحدٍ[1] وامتناعه[2][٦٦]، وقبل

---

١ ـ معالم الدين، حاشية سلطان العلماء: ٩٨، قوانين الأُصول ١: ١٤٠ / السطر ٢٠، وقد اختاره أيضاً السيّد المحقّق الفشاركيﷺ على ما حكى عنه تلميذه في وقاية الأذهان: ٣٤٣.

٢ ـ الفصول الغروية: ١٢٥ / السطر ١٤، كفاية الأُصول: ١٩٥.

٦٦ ـ محطّ البحث في الباب هو: أنّه هل يجوز تعلّق الأمر والنهي بعنوانين متصادقين على واحد؟

فحينئذٍ يكون المراد بالواحد هو الواحد الشخصي؛ لأنّه الذي تتصادق عليه العناوين، وأمّا الواحد الجنسي فلاتتصادق عليه، بل يكون جنساً لها، مع أنّ النزاع في الواحد الجنسي مع قطع النظر عن التصادق على الواحد الشخصي ممّا لا معنىٰ له؛ ضرورة أنّ الحركة في ضمن الصلاة يمكن أن يتعلّق بها الأمر، وفي ضمن الغصب أن يتعلّق بها النهي مع قطع النظر عن تصادقهما خارجاً على الواحد الشخصي، ومعه يكون محطّ البحث هو ما ذكرنا؛ لأنّه المنشأ لقول الامتناعي.

وأمّا إبقاء العنوان علىٰ ظاهره فممّا لايمكن، سواء أُريد بالواحد الشخصي أو الجنسي أو

الخوض في المقصود لابدّ من تمهيد مقدّمات:

المقدّمة الأُولىٰ:

إنّـه لا شبهـة ولا إشكال عقلاً في امتناع توجّـه الأمر والنهي من شخص واحد إلىٰ مكلَّفٍ واحد في زمانٍ واحد بجهةٍ واحدة؛ ضرورة استحالة اجتماع حالة بعثيّـة وزجريّـة مع وحدة تلك الأُمور، وهذه قضيّـة ضروريّـة لاتعتريها الشبهـة، ولايحوم حولها الإشكال.

إنّما الإشكال في أنّ الأمر من مولىً واحد، إذا تـعلّق بـعنوانٍ مـتوجّهاً إلى مكلَّف في زمانٍ، والنهي تعلَّق بعنوانٍ آخر متوجّهاً إليـه في هذا الزمان، وكان بين المأمور بـه والمنهيّ عنـه تصادق في مصداق واحد في ظرف التحقّق والوجود؛ بحيث يكون الموجود الخارجي مصداقاً لعنوانين يكون بينهما عموم مـن وجـه مثلاً، كعنواني التصرّف في مال الغير والصلاة، فهل اختلاف العنوانين كذلك يرفع غائلـة امتناع اجتماع الأمر والنهي، وأنّ العقل يحكم بجواز توجّـه الأمر والنهي الكذائيّين من مولىً واحد إلى مكلَّفٍ واحد في زمانٍ واحد، أو يحكم بـامتناعـه بمُجرّد تصادق العنوانين خارجاً وإن اختلفا عنواناً، ويكون هذا الفرض والمـورد في نظر العقل من صُغريات تلك القضيّـة الضروريّـة المتقدّمـة[٦٧]؟

← الأعمّ، أمّا الجنسي فلما عرفت، وأمّا الشخصي فلأنّ الأمر والنـهي لايـتعلّقان بـه؛ لأنّ الخارج لايمكن أن يكون ظرف ثبوت التكاليف، فاجتماع الأمر والنهي فيـه ممّا لا معنىٰ لـه. (مناهج الوصول ٢: ١٠٩ ـ ١١٠)

٦٧ ـ وممّا ذكرنا يتّضح أنّ الأولىٰ في عقد البحث أن يقال: هل يجوز اجتماع الأمر والنهي علىٰ عنوانين متصادقين علىٰ واحد، أو لا؟ ويكون حينئذٍ النزاع كبروياً، لا صغروياً كما زعموا. (مناهج الوصول ٢: ١١٠).

وبعبارة أُخرىٰ: إنّ الأمر والنهي إذا تعلّقا بعنوانين من مولىً واحد، متوجّهاً إلىٰ مكلَّفٍ واحد في زمانٍ واحد، فهل يجب أن يكون بينهما تباين كلّي بحسب الصدق، أو يمكن أن يكون بينهما تصادق، وجمعُ المكلّف ـ بسوء اختياره ـ بين المأمور به والمنهيّ عنه في موجودٍ شخصيّ وفردٍ خارجيّ، ممّا لايوجب امتناع تعلّق الأمر والنهي بعنوانين مختلفين؟

المقدّمة الثانية:

بناء علىٰ ما ذكرنا ـ من تحرير محلّ النزاع والجهة المبحوث عنها في المسألة ـ إنّ المراد من الواحد في عنوانها هو الواحد الشخصي، الذي يكون مصداقاً لمفهومين ومعنوناً بعنوانين، لا الأعمّ منه ومن الواحد الجنسي أو النوعي؛ فإنّ الوجود هو ناظم شتات المفاهيم، وجامع متفرّقاتها، والهويّة الوجوديّة ممّا يمكن أن تتصادق عليها المفاهيم الكثيرة، وتتصالح فيها العناوين المختلفة.

وأمّا المفاهيم الكلّيّة ـ مثل مفهوم الصلاة في المغصوب ـ فلاتكون واحداً بوجهٍ، فإنّ مفهوم الصلاة شيء، ومفهوم المغصوب شيء آخر؛ لأنّ المفاهيم من ذاتيّها الاختلاف والغيريّة، واجتماعهما مجرّد اجتماع لفظيّ أو اعتباريّ؛ بحيث لايرجع إلى الوحدة حقيقة.

وبالجملة: الواحد في عنوان البحث هو الواحد الشخصي الذي يكون معنوناً بعنوانين، يكون أحدهما مأموراً به، والآخر منهيّاً عنه.

المقدّمة الثالثة:

قد فرغنا سابقاً عن ميزان المسألة الأُصوليّة، فلا نطيل بالإعادة، وبحسب ما ذكرنا ـ من كون موضوع علم الأُصول هو الحجّة في الفقه ـ لاتندرج تلك

المسألـة في المسائل الأُصوليّـة، بل هي من المبادئ الأحكاميّـة[٦٨].

المقدّمة الرابعة:

وبما ذكرنا ـ من معنىٰ تعلّق الأحكام بالأفراد[١] ـ يعلم: أنّ النزاع لايجري إلّا بناءً علىٰ تعلّق الأحكام بالطبائع[٦٩]؛ فإنّ معنىٰ تعلّقها بالأفراد هو أنّها بجميع

---

٦٨ ـ فالتحقيق: أنّ المسألـة أُصوليـة؛ لصحّـة وقوعها في طريق الاستنباط، وإن جعلنا موضوع علم الأُصول الحجّـة في الفقـه؛ لأنّ جعل موضوعـه كذلك لايستلزم البحث عن عوارض العنوان بالحمل الأوّلي، بل المراد من كون مسألـة حجّـة في الفقـه أنّها حجّـة بـالحـمل الشائع؛ أي يستنتج منها نتيجـة فقهيـة، وهي كذلك. (مناهج الوصول ٢: ١١٣).

١ ـ تقدّم في الصفحـة ١٦٧ ـ ١٦٩.

٦٩ ـ الظاهر أنّ النزاع لايبتني علىٰ تعلّق الأمر والنهي بالطبائع، بل يجري في بعض فروض تعلّقهما بالأفراد.

كأن يراد بتعلّقهما بها تعلّقهما بالعنوان الإجمالي منها؛ بأن يقال: معنىٰ «صلّ» أوجد فـرد الصلاة، فيكون عنوان فرد الصلاة غير عنوان فرد الغصب، فيجري النزاع فيهما.

أو يراد بـه تعلّقهما بالطبيعـة الملازمـة للعناوين المشخّصـة، أو أمارات التشخّص، كطبيعي الأين والمتىٰ والوضع وهكذا، فيجري النزاع لاختلاف العنوانين.

أو يراد بـه تعلّقهما بعنوان وجودات الصلاة والغصب في مقابل «الوجـود السـعي»، فـإنّـه لايخرج بـه عن العنوانين المختلفين.

نعم، لو أُريد من الفرد هو الخارجي منـه فلا إشكال في عدم جريانـه فيـه، لكنّـه بـديهي البطلان، وإن يظهر من بعضهم أنّـه مراد القائل بـه.

وكذا لو أُريد بـه الطبيعـة مع كلّ ما يلازمها ويقارنها حتّى الاتّفاقيات منها، كـما قـيل: إنّ الأمر متعلّق بالصلاة المقارنـة لكلّ ما يشخّصها ويقارنها حتّىٰ وقوعها في محلّ مغصوب، وأُخذت هذه العناوين في الموضوع، فلايجري النزاع فيـه أيضاً، لكنّـه بمكان من الفساد.

فتحصّل: أنّ النزاع جارٍ على القول بتعلّقها بالأفراد على الفروض التي تصحّ أن تكون محلّ النزاع. (مناهج الوصول ٢: ١١٤ و ١١٥).

خصوصيّاتها الشخصيّة وحيثيّاتها الخارجيّة متعلَّقة لها، ومعه لا محيص إلّا من القول بالامتناع، وأمّا مع تعلّقها بالطبائع فيجري النزاع، كما لايخفىٰ.

فما أفاده المحقّق الخراساني ﵀ ـ من أنّ النزاع يجري حتّىٰ بناءً علىٰ تعلّقها بالأفراد[1] ـ لا وجه له، وما أفاده في وجهه مخدوشٌ؛ لأنّه يرجع إلى التعلّق بالطبائع لا الأفراد.

المقدّمة الخامسة:

محطّ النزاع في باب الاجتماع هو الإمكان والامتناع بنحو الكبرى الكلّيّة، بلا نظرٍ إلى الوقوع واللّاوقوع، فتقييد محلّ النزاع بما إذا كان في كلّ واحدٍ من متعلَّقي الإيجاب والتحريم مناط الحكم مطلقاً حتّىٰ في مورد التصادق والاجتماع ـ كما صنعه المحقّق الخراساني ﵀[2] ـ ممّا لا أساس له، وفيه خلط بين الإمكان والامتناع كبرويّاً، وبين ثمرة النزاع في الفقه ومحلّ الوقوع، فالقائل بالجواز يقول: إنّ اجتماع الأمر والنهي في واحدٍ ذي جهتين ممكنٌ، وقع أو لم يقع، والقائل بالامتناع ينكره.

نعم، تظهر الثمرة في الشرعيّات في مورد يكون ملاك الحكم متحقّقاً في صور الاجتماع، وهو أمر آخر وراء محلّ النزاع، كما لايخفىٰ.

وهاهنا اُمور اُخر ذكرها المحقّق الخراساني ﵀ علىٰ سبيل المقدّميّة[3]، ونحن نذكر المهمّ منها في تنبيهات المسألة؛ لمناسبتها معها وعدم دخالتها في المقدّميّة.

---

١ ـ كفاية الأُصول: ١٨٨ ـ ١٨٩.

٢ ـ نفس المصدر: ١٨٩.

٣ ـ اُنظر كفاية الأُصول: ١٩٠ ـ ١٩٢.

دليل امتناع الاجتماع

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّ الأُصوليّين ـ من سالف الزمان ـ استدلّوا على الامتناع بدليلٍ[1] قد شيّد أركانه وأحكم بنيانه المحقّق الخراساني ﷺ بذكر مقدّمات:

ملخّص أوّلها: أنّ الأحكام بأسرها متضادّة في مقام فعليّتها وبلوغها مرتبة البعث والزجر، فاجتماع الأمر والنهي يكون من قبيل التكليف المحال، لابالمحال.

وثانيها: أنّه لا شبهة في أنّ متعلّق الأحكام هو فعل المكلّف وما هو صادرٌ منه خارجاً وما هو جاعله، لا ما هو اسمه ولفظه، وهو واضح، ولا ما هو عنوانه ومفهومه الذهني؛ ضرورة أنّ البعث لايكون نحوه، والزجر لايكون عنه، وإنّما يؤخذ العنوان في متعلّق الأحكام آلة للحاظ متعلّقاتها، لابما هو وبنفسه استقلالاً.

وثالثها: أنّ تعدّد الوجه والعنوان لايوجب تعدّد المعنون، ولاتنثلم به وحدته؛ لجواز انطباق المفاهيم الكثيرة على الواحد البسيط المحض، كمفاهيم الأسماء الحسنى الصادقة على الواحد البسيط الحقّ جلّت آلاؤه.

ورابعها: أنّ الواحد وجوداً واحدٌ ماهيّة وذاتاً، فالمفهومان المتصادقان علىٰ شيء واحد لايكون كلّ منهما ماهيّة حقيقة، فالمجمع وإن تصادق عليه متعلَّقا الأمر والنهي، إلّا أنّه كما يكون واحداً وجوداً يكون واحداً ماهيّة وذاتاً، ويتصادق المفهومان على الفرد في الخارج تصادق الطبيعي علىٰ فرده؛ من غير

---

١ ـ أُنظر عُدّة الأُصول ١: ٢٦٣، والمحصول في علم أُصول الفقه ١: ٣٤٢، والمستصفىٰ من علم الأُصول ١: ٧٦، ونهاية الوصول: ١٥٧ ـ ١٥٩.

فرقٍ في ذلك ـ أي في كون الواحد وجوداً، واحداً ماهيّةً ـ بين أصالة الوجود أو الماهيّـة.

ومنـه ظهر عدم ابتناء الجواز والامتناع على القولين، كما ظهر عدم الابتناء علىٰ تعدّد وجود الجنس والفصل في الخارج وعدمـه؛ ضرورة عدم كون العنوانين من قبيلهما.

إذا عرفت ذلك: عرفت أنّ المجمع حيث كان واحداً وجوداً وذاتاً، كان تعلّق الأمر والنهي بـه محالاً ولو كان التعلّق بعنوانين؛ لما عرفت: من أنّ التعلّق حقيقـة إنّما يكون بما هو فعل المكلّف خارجاً، لابالعناوين الطارئـة والمفاهيم، فالفعل الخارجي يكون مجمع الأمر والنهي، ولمكان تضادّهما يجتمع الضدّان في واحد شخصيّ، وهو ضروريّ البطلان[1]. انتهىٰ.

ولقد تصدّى القوم لجوابـه بما يرجع كلّها أو جلّها إلىٰ تكثير متعلَّق الأمـر والنهي، مع اعترافهم بتضادّ الأحكام[2].

وعندي فيـه إشكال، يبتني توضيحـه علىٰ بيان مقدّمـة:

وهي أنّ تضادّ الأحكام وإن كان ممّا تسالمت عليـه كلمـة الأصحاب قديماً وحديثاً[3]، واشتهر بينهم غايـة الاشتهار، لكنّـه ممّا لا أساس لـه؛ فإنّ الضـدّين أمران وجوديّان يتواردان علىٰ محلٍّ واحد بينهما غايـة الخلاف، وليس الوجوب والحرمـة وسائر الأحكام من الأُمور الوجوديّـة الحالّـة في متعلّقاتها، وإن يصدق عليها أنّها واجبـة أو محرّمـة مثلاً، فإنّـه لايلزم في صدق كلّ مفهومٍ على شـيء

---

١ ـ كفايـة الأُصول: ١٩٣ ـ ١٩٥.

٢ ـ درر الفوائد، المحقّق الحائري: ١٨٠، وقايـة الأذهان: ٣٤٥.

٣ ـ أُنظر عُدّة الأُصول ١: ٢٦١، ومعالم الدين: ١٠١ / السطر ١، ومطارح الأنـظار: ١٢٦ / السطر ٢٥.

أن يكون منشأ الانتزاع أمراً موجوداً أو عرضاً حالاً في موضوعه ومتعلّقه.

وإن شئت توضيح ذلك فاعلم: أنّ الأمر أو النهي إذا صدر من المولى متوجّهاً إلى المكلَّف ومتعلِّقاً بالمكلَّف به، يكون له إضافة إلى المولىٰ إضافة صدوريّة؛ لقيامه به صدوراً، وإضافة إلى المكلَّف وإلى المكلَّف به، ويكون تحقّق هاتين الإضافتين بنفس تحقّق منشأ انتزاعهما، وهو الأمر والنهي القائمان بالمولىٰ قياماً صدوريّاً، ولا نفسيّة لهما، وليس لهما قيام وعروض على المكلّف، ولا على المكلّف به. ولهذا ترىٰ أنّ مفهوم المأمور به والواجب والمنهيّ عنه والمحرّم، تصدق علىٰ متعلّقات الأحكام بعد بعث المولىٰ وزجره، وقبل إيجاد المكلَّف إيّاها، فالصلاة واجبة ومأمور بها قبل إتيانها، والغِيبة حرام ومزجور عنها قبل ارتكابها، بل الخارج ظرف سقوط التكليف، فكيف يمكن أن يكون ظرف ثبوته؟! فهل يكون ثبوته فيه ـ بعد تحقّق المتعلّق ـ إلّا من قبيل تحصيل الحاصل في الواجبات؟!

وبالجملة: إنّ وِزانَ الأمر والنهي ـ القائمَيْن بنفس المولىٰ، المضافَيْن إلى المتعلّق بلا عروض شيءٍ خارجيّ موجود فيه ـ وِزانُ العلم والإرادة والقدرة القائمات بنفس الإنسان، المضافات إلىٰ متعلّقاتها قبل تحقّقها، فكما أنّ العلم قد يتعلّق بأمرٍ متأخّر قبل تحقّقه، وينتزع منه مفهوم المعلوم بواسطة نفس إضافة العلم إليه، وكذا الإرادة والقدرة، فكذلك الأمر والنهي من هذه الحيثية.

فتحصل من جميع ما ذكرنا: أنّ الوجوب والحرمة وكذا سائر الأحكام ليست ممّا يتحقّق بينها تضادّ؛ لعدم تحقّقها في الخارج، وعدم عروضها للمتعلّقات، وإنّما هي إضافات متحقّقة بنفس الأمر والنهي، القائمَيْن بنفس المولى قياماً صدوريّاً، وهي تابعة لمناشئها، فإن كانت مناشؤها ممكنة الاجتماع، تكون هي ممكنة الاجتماع، وان كانت ممتنعة الاجتماع فكذلك، بل هي في الوجود والوحدة

والكثرة وجواز الاجتماع وعدمه تابعة لها، فلابدّ من عطف النظر إلى المناشئ.

فنقول: لايكون مطلق اجتماع الأمر والنهي في نفس المولىٰ ممتنعاً؛ ضرورة اجتماعهما في نفسه بالنسبة إلى متعلّقات متشتّتة كثيرة، بل ما يكون ممتنعاً ـ ويكون من قبيل اجتماع الضدّين ـ اجتماعُ الأمر والنهي من مولىً واحد، متوجّهاً إلىٰ عبدٍ واحد بجهةٍ واحدة في زمنٍ واحد.

وأمّا تعلّق الأمر بحيثيّةٍ، وكذا تعلّق الإرادة بها، وتعلّق النهي والكراهة بحيثيّةٍ أُخرىٰ، فغير ممتنعٍ، ولو أوجدهما المكلّف بسوء اختياره في مصداقٍ واحد وموجودٍ فارد؛ ضرورة أنّ معنىٰ تعلّق البعث بحيثيّة أن تكون تلك الحيثية تمام المتعلّق للأمر والبعث، وعدم دخالة حيثيّة أُخرىٰ فيه، كما أنّ معنىٰ تعلّق الزجر والنهي بحيثيّة أيضاً كذلك، فلا يُعقل أن يتجاوز الأمر ما تعلّق به وقامت المصلحة الملزمة فيه إلىٰ حيثيّة أُخرىٰ أيّة حيثيّة كانت؛ اتّحدت معه في الخارج أو لا، فما هو متعلّق العلم بالصلاح هو متعلّق الاشتياق والإرادة والبعث؛ لايمكن أن يتخلّف أحدها عنه ويصير شيء آخر دخيلاً فيه بنحوٍ من الدخالة، وكذا في جانب النهي.

ووِزان الإرادة التشريعيّة وِزان الإرادة التكوينيّة في ذلك طابق النعل بالنعل والقِذّة بالقِذّة، فكما أنّ ما تعلّق العلم بالمصلحة فيه، يصير متعلَّقاً للاشتياق وتَوَقان النفس والإرادة التكوينيّة للإيجاد، ولايمكن أن يتعلّق الشوق والإرادة بما يقارنه ويتّحد معه في الوجود، فإكرام الصديق الذي هو متعلَّق الشوق والإرادة هو تمام الموضوع والمتعلَّق لهما، ولايكون شيء من مقارناته والمتّحدات معه في الوجود ـ من كونه في زمان كذا، أو مكان كذا، ومتعلَّقاً لإضافات كذائيّة، وأوضاع كذائيّة ـ متعلَّقاً لهما؛ فإنّها كلّها خارجة عن الموضوع الذي قامت المصلحة به، ويكون تعلّق الشوق والإرادة بها بلا ملاكٍ

يوجبه، فكذلك الإرادة التشريعيّة؛ لاشتراكهما في جميع المقدّمات، وافتراقهما في أنّ إحداهما متعلِّقة بإيجاد الغير للمتعلَّق، والأُخرىٰ بإيجاد نفسه إيّاه.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ الصلاة مثلاً متعلَّقة للإرادة والبعث، وهي بذاتها تمام الموضوع لهما، ولايمكن أن يتعلّقا بغيرها؛ ممّا هو خارجٌ عن عنوان الصلاة وإن اتّحد معها في الخارج، والتصرّف في مال الغير بغير إذنه متعلَّق للكراهة والزجر، وهو أيضاً تمام الموضوع لهما من غير دخالة شيء فيه من مقارناته والمتّحدات معه، ولايعقل سراية الإرادة المتعلِّقة بالصلاة إلى التصرّف الكذائي؛ لفقدان الملاك ومنافاته لتمام الموضوعيّة، فالبعث إلى الصلاة بعثٌ إليها فقط لا إلىٰ غيرها؛ اتّحد معها في الخارج أو لم يتّحد، والزجر عن التصرّف في مال الغير زجرٌ عنه فقط دون غيره، وهما لايجتمعان في ظرف من الظروف ووعاءٍ من الأوعية.

ولو كان هذا النحو من التعلّق والاجتماع ممتنعاً؛ لإدّائه إلى اجتماع الضدّين، لكان اجتماع العلم والجهل المتعلِّقين بجهتين ـ يتّفق اجتماعهما في موجودٍ واحد ـ محالاً؛ لعين ما ذكر.

مثلاً: لو علمنا بمجيء زيد غداً، وعلمنا أنّه عالمٌ، وشككنا في عدالته، اجتمع العلم والجهل في موجود واحد؛ فإنّ المجيء الشخصي يصدق عليه أنّه معلومٌ ومجهولٌ، معلومٌ كونه مجيء عالمٍ، ومجهولٌ كونه مجيء عادلٍ.

وكذا مَنْ صلّىٰ في دار مجهولةٍ غصبيّتُها، يصدق على الحركات الخاصّة أنّها معلومة ومجهولة؛ معلومة من حيثية صلاتيّتها، ومجهولة من حيثيّة غصبيّتها، ولو كان هذا النحو من التعلّق نحو عروض شيء موجود على شيء موجود، للزم اجتماع الضدّين في واحدٍ شخصيّ، أو الالتزام بعدم حصول هذا النحو من العلم والجهل في موجودٍ شخصيّ، أو الالتزام بعدم التضادّ بين العلم والجهل مطلقاً:

والأوّل: ضروري البطلان.

والثاني: خلاف الوجدان.

والثالث: خلاف الضرورة؛ بداهة امتناع تعلّق العلم والجهل بشيءٍ واحد من جهةٍ واحدة.

فإذا بطلت التوالي بأسرها بطل المقدّم وهو كون هذا التعلّق نحو عروض الأعراض الموجودة الحالّة في محالّها.

ومورد النقض هو عين ما نحن فيه، والحلّ بما عرفت: وهو أنّ العلم والجهل إنّما يكون قيامهما بنفس العالم والجاهل، ولهما نحو تعلّقٍ بالمعلوم والمجهول، ويكون تحقّق تلك الإضافة إلى المعلوم والمجهول ـ أي المشكوك فيه ـ بعين تحقّق العلم والشكّ، وليس لهما وجود علىٰ حِدَة يكون عارضاً على المعلوم والمشكوك فيه، فهما في تحقّقهما وامتناع اجتماعهما وجوازه تابعان لمنشأ انتزاعهما، وهما العلم والشكّ القائمان بنفس العالم والجاهل، فإذا عطفنا النظر إلى المنشأ نرىٰ أنّ الممتنع هو اجتماع العلم والشكّ في شيءٍ واحد من جهةٍ واحدة. وأمّا تعلّق العلم بجهةٍ والشكّ بجهة أُخرىٰ، فغير ممتنعٍ، وإن اتّفق اجتماعهما في موجودٍ شخصيّ، وانطباقهما على واحدٍ خارجيّ، كالحركة الخارجيّة الشخصيّة المتّصفة بالمعلوميّة والمشكوكيّة بجهتين.

ثمّ إنّا لانحتاج إلىٰ إقامة البرهان علىٰ الجواز حتّىٰ يقال: لعلّ الاجتماع يكون ممتنعاً بجهة أُخرىٰ غير ما ذكر ولم نتنبّه عليها، فلابدّ لإثباته من إقامة البرهان؛ وذلك لأنّ رفع اليد عن إطلاق الأدلّة وعمومها لايجوز إلّا بدليلٍ شرعيّ أو عقليٍّ مفقود في المقام، ومجرّد احتمال جهةٍ واقعيّة تكون موجبة للامتناع لايصحّح رفع اليد عن الأدلّة ـ كما هو واضح ـ فلابدّ للمانع من إقامة الدليل، لا للمجوِّز.

لكن المجوِّزين استدلّوا على الجواز بأُمور:

منها: أنّ العقلاء يعدّون مَنْ أتىٰ بالمأمور بـه في ضمن الفرد المحرَّم مطيعاً وعاصياً، فإذا أمر المولىٰ عبده بخياطة ثوبه، ونهاه عن التصرّف في فضاءٍ خاصّ، فأوجد المكلّف الخياطة بحركاته الخاصّة المتّحدة مع الخياطة والتصرّف، فنفس الحركات الخاصّة مصداق لكلا العنوانين، ومحقّق للمأمور به والمنهيّ عنه، ويكون مطيعاً لإيجاد المأمور به، وعاصياً للتخلّف عن النهي[1].

تنبيهات:

التنبيه الأوّل: حكم العبادة في الدار المغصوبة

ما ذكر ـ من كون العبد مطيعاً وعاصياً إذا أتىٰ بمجمع العنوانين ومصداق الطبيعتين ـ إنّما هو في التوصّليّات، وهل يجري في التعبّديّات أيضاً أو لا؟

والتحقيق هو الثاني.

وليعلم أوّلاً: أنّ القول بجواز الاجتماع لايلازم القول بصحّة العبادة المتّحدة مع المنهيّ عنه في الخارج؛ لإمكان التزام القائل بالجواز بالبطلان من جهة أُخرىٰ وملاك آخر غير الامتناع، وهو أنّ العبادة تتقوّم بقصد التقرّب، وكون الموضوع ممّا يمكن فيه التقرّب وصالحاً لذلك. ولمّا كان الموجود الخارجي هو مصداق عنوان المعصية، ومتّحداً بتمام هويّته مع المنهيّ عنه ـ لابجهةٍ دون جهة ـ، كان المصداق الخارجي ـ بتمام هويّته ـ مُبعِّداً للعبد، ومعصيةً للمولىٰ، ومخرجاً له عن رسم العبوديّة، وما يكون كذلك لايمكن أن يصير مقرِّباً للعبد

---

١ ـ أُنظر المحصول في علم أُصول الفقه ١: ٣٤١، وقوانين الأُصول ١: ١٤٨ / السطر ٧.

وطاعة للمولىٰ.

وليس للموجود الخارجي جهتان متحقّقتان، يكون بإحداهما معصية، وبالأُخرىٰ إطاعة، بل عنوان المأمور به ـ كعنوان المنهيّ عنه ـ منطبق عليه تمام الانطباق، ويكون بتمام هويّته وشراشر حيثيّاته الخارجيّة مصداقاً للعنوانين، فالصلاة في الدار المغصوبة بتمام هويّتها مصداق لعنوان الغصب ومعنونة بعنوان المنهيّ عنه، وما يكون كذلك لايمكن أن يكون مقرِّباً ولا إطاعة وعبادة للمولىٰ، وهذا أمر يصدّقه العقل والوجدان، وبذلك ظهر وجه المختار(٧٠).

---

٧٠ ـ بعد البحث عن إمكان اجتماع الأمر والنهي يتّضح الجواب عن سائر إشكالات الباب، كلزوم كون شيء واحد متعلّقاً للإرادة والكراهة، وكون شيء واحد محبوباً ومبغوضاً، وذا صلاح وفساد، ومقرّباً ومبعّداً.

وأمّا لزوم كون الموجود الخارجي محبوباً ومبغوضاً فلا محذور فيه؛ لأنّ المحبوبية والمبغوضية ليستا من الصفات القائمة بالموضوع خارجاً، كالسواد والبياض، حتّىٰ يكون المحبوب متّصفاً بصفات خارجية بعدد المحبين، والله ـ تعالىٰ ـ محبوب الأولياء ولايمكن حدوث صفة حالّة فيه بعددهم، فالمحبوبية والمبغوضية من الصفات الانتزاعية التي يكون لهما منشأ انتزاع، فلابدّ من لحاظ المنشأ؛ فإنّ المنتزع تابع لمنشئه في الوحدة والكثرة.

وأمّا حديث قيام المصلحة والمفسدة بشيء واحد فهو ـ أيضاً ـ لا محذور فيه؛ لأنّهما ـ أيضاً ـ لايجب أن يكونا من الأعراض الخارجية القائمة بفعل المكلّف، مثلاً: التصرّف في مال الغير بغير إذنه ظلم قبيح له مفسدة؛ لأنّ ذلك موجب للهرج والمرج والفساد، من غير أن تكون هذه العناوين أوصافاً خارجية قائمة بالموضوع، والخضوع لله ـ تعالىٰ ـ والركوع له قيام بأمر العبودية، وله حسن ومصلحة، وموجب لأداء حقّ العبودية، من غير أن تكون هذه العناوين أعراضاً خارجية، بل هي ومقابلاتها من الوجوه والاعتبارات ←

وليعلم أيضاً: أنّ ما اشتهر بين المتأخّرين ـ من أنّ المشهور بين الإماميّة عدم جواز اجتماع الأمر والنهي[1] ـ ليس له مأخذٌ صحيح، فإنّه بعد التتبّع في كلمات قدماء أصحابنا الإماميّة ـ رضوان الله عليهم ـ يظهر أنّ ما هو المشهور بينهم إنّما هو عدم صحّة الصلاة في الدار المغصوبة، وكذا عدم صحّة كلّ عبادةٍ

← التي يمكن أن يتّصف شيء واحد بهما.

فمسّ رأس اليتيم في الدار المغصوبة من جهة أنّه رحمة به حسن ذو مصلحة، ومن جهة أنّه تصرف في مال الغير قبيح ذو مفسدة، من غير أن يكون ذلك من اجتماع الضدّين بالضرورة.

وممّا ذكرنا يتّضح: إمكان أن يكون شيء واحد مقرّباً ومبعّداً؛ لأنّهما ـ أيضاً ـ من الوجوه والاعتبارات التي يمكن اجتماعها في شيء واحد بجهات مختلفة؛ ضرورة أنّ العقل يدرك الفرق بين من ضرب ابن المولىٰ في الدار المغصوبة، ومن أكرمه فيها، فحركة اليد لإكرام ابن المولىٰ من جهة أنّها إكرام، محبوبة وصالحة للمقرّبية، ومن جهة أنّها تصرّف في مال الغير عدواناً، مبغوضة ومبعّدة، فالحركة الصلاتية في الدار المغصوبة من جهة أنّها مصداق الصلاة، محبوبة ومقرّبة، ومن جهة أنّها مصداق الغصب، مبغوضة مبعّدة. (مناهج الوصول ٢: ١٣٢ ـ ١٣٥).

لكن عدم صحّة الصلاة ليس لأجل الغصب، بل لأجل التصرّف في مال الغير بلا إذنه، وهو عنوان آخر غير الغصب؛ لأنّه قد يكون التصرّف في ماله بلا إذن ولايتحقّق عنوان الغصب؛ أي استقلال اليد عليه، وقد يتحقّق الغصب بلاتصرّف خارجي في ماله، فبطلان الصلاة في الدار المغصوبة ـ علىٰ فرضه ـ ليس لأجل استقلال اليد علىٰ ملك الغير؛ لأنّه اعتباري لاينطبق على الصلاة، بل لأجل التصرّف فيه؛ لأنّ الحركة الركوعية والسجودية عين التصرّف فيه، بل السجود علىٰ سبعة أعظم والكون الركوعي والقيامي وغيرهما تصرّف ومبعّد، فلايجوز التقرّب به على الفرض، قيل بجواز الاجتماع أو لا. (مناهج الوصول ٢: ١٢١ ـ ١٢٢).

١ ـ معالم الدين: ٩٧، الفصول الغروية: ١٢٥ / السطر ١٢، مطارح الأنظار: ١٢٩ / السطر ٩.

متّحدةٍ مع المنهيّ عنه في الخارج.

واستدلّوا على بطلانها بما ذكرنا: من أنّ المبعِّد لايمكن أن يصير مقرِّباً ويقع عبادة[١]، وقد عرفت أنّ هذا أمر آخر غير مربوطٍ بمسألة جواز الاجتماع، ولا ملازمة بين المسألتين.

نعم، يظهر من بعض المتأخّرين: أنّ مدرك المسألة هو عدم الجواز[٢]، وهو ليس في محلّه.

وبما ذكرنا في وجه مختار المشهور، ظهر ما في كلام المحقّق الخراساني رحمه الله في عاشر المقدّمات: من أنّه لا إشكال في سقوط الأمر وحصول الامتثال بإتيان المجمع بداعي الأمر، على الجواز مطلقاً ولو في العبادات وإن كان معصية للمنهي عنه أيضاً[٣].

وذلك لما عرفت من وجه الإشكال، وأنّ ذهاب أصحابنا إلىٰ بطلان العبادة في الدار المغصوبة هو لهذا الوجه، لا للذهاب إلى الامتناع؛ فإنّ بحث اجتماع الأمر والنهي بهذا العنوان المعروف بين المتأخّرين، لم يكن إلى زمن العلّامة قدس سره، وإنّما حدث في زمانه[٤]، وتبعه المتأخّرون، فالوجه في ذهاب المشهور إلى البطلان هو الوجه المتقدّم.

وأمّا ما أفاده بقوله: وكذا الحال على الامتناع مع ترجيح جانب الأمر، إلّا أنّه لا معصية في إتيانه بناءً عليه[٥].

---

١ ـ أُنظر الذريعة إلىٰ أُصول الشريعة ١: ١٩١، غنية النزوع ١: ٦٧.

٢ ـ جواهر الكلام ٨: ٢٨٥.

٣ ـ كفاية الأُصول: ١٩١.

٤ ـ نهاية الوصول: ١٥٧ / السطر ١٣.

٥ ـ كفاية الأُصول: ١٩١.

ففيه ما لايخفىٰ: فإنّ ترجيح جانب الأمر إنّما يؤثّر في تقييد النهي بغير مورد الاجتماع إذا لم تكن مندوحة في البين، وأمّا مع وجودها ـ كما هو محطّ البحث ـ فلا معنىٰ للتقييد ولو بلغ مناط الأمر ما بلغ من القوّة والترجيح؛ فإنّ التقييد معها يكون بلا ملاكٍ وجهةٍ.

وهاهنا أمر: وهو أنّ ما ذكر في وجه بطلان العبادة، إنّما يجري فيما إذا كان النهي مؤثّراً فعليّاً؛ حتّىٰ يكون صدور الفعل من الفاعل قبيحاً، ويكون عصياناً وطغياناً على المولىٰ، وأمّا مع عدم كونه كذلك ـ كالجاهل بالموضوع أو بالحكم مع قصوره ـ فصحّة العبادة وصيرورتها مقرّبة وإطاعة لأمر المولىٰ، ممّا لا مانع منه، كما لايخفىٰ[٧١].

---

٧١ ـ أمّا مع القصور فصحّتها تتوقّف علىٰ أمرين:

أحدهما: إثبات وجدانها في مورد الاجتماع للملاك التامّ.

وثانيهما: كون الملاك المرجوح قابلاً للتقرّب.

والأمر الأوّل: محلّ إشكال بناء علىٰ كون الامتناع لأجل التكليف المحال؛ وذلك للتضادّ بين ملاكي الغصب والصلاة، فإن رفع تضادّهما باختلاف الحيثيتين، رفع التضادّ بين الحكمين أيضاً، فلا محيص عن القول بالجواز، فالقائل بالامتناع لابدّ له من الالتزام بأنّ الحيثية التي تعلّق بها الأمر عين ما تعلّق به النهي؛ حتّىٰ يحصل التضادّ، ومع وحدة الحيثية لايمكن تحقّق الملاكين، فلابدّ وأن يكون المرجوح بلا ملاك، فعدم صحّتها لأجل فقدانه، ومعه لا دخالة للعلم والجهل في البطلان والصحّة.

وأمّا الأمر الثاني ـ بعد تصوير الملاك ـ فلا إشكال فيه؛ لأنّ الحيثية الحاملة لملاك الصلاة غير الحيثية الحاملة لملاك الغصب، فأتمّية ملاكه من ملاكها، وترجيح مقتضاه علىٰ مقتضاها لايوجب تنقيصاً في ملاكها، فملاكها تامّ، لكن عدم إنشاء الحكم علىٰ طبقه لأجل المانع، وهو أتمّية ملاك الغصب، وفي مثله لا مانع من صحّتها بعد عدم تأثير النهي للجهل قصوراً؛ لكفاية الملاك التامّ في صحّتها مع قصد التقرّب، وكون الموضوع ممّا ←

التنبيه الثاني: جريان النزاع في العامّين من وجه

إنّ جريان النزاع في العامّين من وجه ممّا لا إشكال فيه، وكذا يجري فيما إذا كان المنهيّ عنه أخصّ مطلقاً بحسب المورد، لا من قبيل المطلق والمقيّد مفهوماً ـ أي ما أُخذ مفهوم المطلق في المقيّد ـ لتأتّي مناط الجواز الذي ذكرنا في العامّين من وجه فيه، طابق النعل بالنعل؛ لأنّ الأمر إنّما تعلّق بجهةٍ، وتكون تلك الجهة تمام الموضوع للأمر، ولايعقل تسريته من موضوعه إلىٰ عنوانٍ آخر ـ أيّ عنوانٍ كان ـ والنهي كذلك. ففي الصُّقع الشامخ من النفس ـ الذي يكون مورد تقدير موضوعات الأوامر والنواهي، ومحطّ تعلّق الإرادة وتقدير المصالح والمفاسد، الذي هو قبل تحقّق المتعلّقات ـ لم تكن موضوعات الأوامر والنواهي مختلطات بعضها مع البعض، ولا متّحدات كذلك، وإنّما الاتّحاد يتحقّق في صُقعٍ متأخّر ووعاءٍ نازل، هو وعاء الوجود العيني التكويني، لا وعاء الوجود العقلي التقديري.

وقد عرفت: أنّ الوجود الخارجي لم يكن معروضاً للأمر ولا النهي، ولا أنّ الوجوب والحرمة عرضان خارجيّان حالّان في الموضوعات الخارجيّة.

وقد عرفت [أيضاً]: أنّ معنىٰ إطلاق المتعلّق في الأمر والنهي هو كونه تمام الموضوع لهما من غير دخالة شيءٍ آخر ـ أيّ شيء ـ فيه. وفي مقابله عدم الإطلاق، وهو كون المتعلَّق ـ بحسب الإرادة الاستعماليّة ـ هو بعض الموضوع،

← يمكن التقرّب به.

بل يمكن أن يقال بصحّتها حينئذٍ مع العلم والعمد ـ أيضاً ـ لعين ما ذكر وإمكان التقرّب بها مع تمامية الملاك، فعدم الأمر هاهنا كعدم الأمر في باب الضدّين المتزاحمين. (مناهج الوصول ٢: ١٢٣ ـ ١٢٤).

لاتمامه، وأُفيدت قيوده ومتمّماته بدليلٍ آخر مقيّد له، وليس معنى الإطلاق هو سريان البعث والزجر إلى الأفراد الخارجيّة؛ حتّىٰ يقال: إنّ المولى لابدّ له من تقييد متعلّق أمره أو نهيه بغير مورد الاجتماع.

نعم، آثار الإطلاق في الأوامر والنواهي والأحكام الوضعيّة مختلفة، كما أشرنا إليه سابقاً[1].

هذا كلّه في العامّين من وجه والأخصّ المطلق بحسب المورد.

وهل يجري النزاع في الأخصّ المطلق بحسب المفهوم؛ بأن يكون الأمرُ متعلِّقاً بمفهوم، والنهيُ متعلّقاً بنفس المفهوم مع قيدٍ زائد كالصلاة، والصلاة في الدار المغصوبة؟

الظاهر جريان النزاع فيه أيضاً، والتزام المجوِّز بجوازه[2]، كالعامّين من وجه، فلو فُرض أنّ خياطة الثوب تكون ذات مصلحةٍ تامّة ملزمة، وكانت تمام الموضوع لتلك المصلحة بلا دخالة شيءٍ وجوديّ أو عدميّ فيها، فلابدّ أن يتعلّق الأمر بها بنفس ذاتها بنحو الإطلاق؛ أي بلا دخالة قيدٍ فيها، لابمعنى السراية إلى الأفراد، كما عرفت آنفاً.

ولو فرض أنّ في خياطته في دار زيد مفسدة تامّة ـ بحيث تكون الخياطة فيها تمام الموضوع للمفسدة ـ فلابدّ أن يتعلّق النهي بها، فلو خاط المكلّف الثوب في دار زيد أتىٰ بمورد الأمر بلا إشكالٍ وكلامٍ؛ لتحقّق الخياطة التي هي تمام الموضوع بلا دخالة قيدٍ وجوديّ أو عدميّ فيه، وأتىٰ بمورد النهي أيضاً الذي هو الخياطة في دار زيد، وتكون تمام الموضوع للمفسدة والنهي، فأصل الخياطة مأمورٌ بها، وهي مع التقيّد الكذائي منهيٌّ عنها، فهما مفهومان قد تعلّق النهي

---

١ ـ تقدّم في الصفحة ٢٠٨ ـ ٢٠٩.

٢ ـ أُنظر قوانين الأُصول ١: ١٤٢ / السطر ١٨ و ١٥٣ / السطر ١٧.

بأحدهما، والأمر بالآخر، وأخذُ أحدهما في الآخر لايوجب اجتماع الأمر والنهي في شيءٍ واحد بجهةٍ واحدة، واجتماعهما في الوجود بسوء اختيار المكلَّف لايوجب امتناعاً في ناحية التكليف، كما عرفت[٧٢].

التنبيه الثالث: جريان النزاع عند أخصّية المنهيّ عنه مطلقاً

كما أنّ تعلّق الأمر والنهي بشيءٍ واحد بجهةٍ واحدة من مولىً واحد، متوجّهين إلىٰ مكلَّف واحدٍ في زمانٍ واحد، لايمكن ولايكون مورداً للنزاع[١]، كذلك لايجري في مفهومين متساويين في الصدق، ولا في مفهومين متلازمين بحسب الوجود، ولا في مورد يكون الأمر أخصّ مطلقاً من النهي ـ سواء كانت الأخصّيّة بحسب المورد أو بحسب المفهوم ـ فإنّ في جميع الصور يكون اجتماع الأمر والنهي محالاً، ولايجري النزاع فيها، وقد عرفت جريانه في العامّين من

---

٧٢ ـ وأمّا العامّ والخاصّ بحسب المفهوم ففي جريانه فيهما إشكال؛ من حيث إنّ المطلق عين ما أُخذ في المقيّد، ووصف الإطلاق ليس بشيء، بل المطلق عبارة عن نفس الطبيعة بلا شرط، والمقيّد هو هذه مع قيد، فلايمكن أن تكون الطبيعة مورداً لحكمين مختلفين، فلايجري فيهما؛ ومن حيث إنّ المقيّد بما هو كذلك عنوان غير المطلق، وليس الحكم فيه على المطلق مع قيده، بل على المقيّد بما هو كذلك، وهو غير المطلق، والأمر الضمني لا أساس له؛ فيجري فيهما.

والمسألة محلّ إشكال وتأمّل، وإن كان عدم جريانه أشبه.

وأمّا العامّان من وجه فلا إشكال في جريانه فيهما، إلّا إذا أُخذ مفهوم أحدهما في الآخر، كقوله: «صلّ الصبح» و«لاتصلّ في الدار المغصوبة»، فيأتي فيه الإشكال المتقدّم. (مناهج الوصول ٢: ١٢٦ ـ ١٢٧).

١ ـ نهاية الوصول: ١٥٧ / السطر ٢٣، الوافية في أُصول الفقه: ٩١، قوانين الأُصول ١: ١٤٠ / السطر ٦.

وجـه، وهذا المورد متسالم عليـه بينهم[١]، وفيما إذا كان المنهيّ عنـه أخصّ مطلقاً ـ سواء كانت الأخصيّـة بحسب المورد أو بحسب المفهوم ـ وهذان المورد ان محلّ الإشكال في جريانـه، وقد عرفت أنّ التحقيق جريانـه فيهما وتحقّق ملاكـه فيهما، بل كلّ موردٍ يكون فيـه بين العنوانين عموم وخصوص يرجع إلى العموم المطلق؛ فإنّ النهي ينحلّ إلى نواهٍ مستقلّـة، فكلّ تصرّفٍ في المغصوب يكون متعلَّقاً لنهيٍ مستقلّ، ونسبـة هذا النهي الانحلالي إلى الأمر تكون بالأخصّيّـة المطلقـة، كما هو واضح.

التنبيه الرابع: لافرق في جريان النزاع بين أقسام الأمر والنهي

لا فرق في جريان النزاع بين الأمر الوجوبي والندبي[٢] والنهي التحريمي والتنزيهي[٣]، فَعَلى القول بالامتناع يـمتنع اجـتماعهما ـ بـأيّ نـحوٍ كـان الأمـر والنهي ـ فإنّ تمام الملاك للامتناع هو الضدّيـة، ومعلوم أنّ الأحكـام الخـمسـة بأسرها متضادّة، فكما يمتنع اجتماع الأمر الوجـوبي والنـهي التـحريمي بـملاك الضدّيّـة، كذلك يمتنع اجتماع كلّ أمرٍ ونهيٍ ـ بأيّ مرتبةٍ كانا ـ في شيءٍ واحد بجهة واحدة؛ لتحقّق الملاك في الجميع[٧٣].

---

١ ـ نـهايـة الوصـول: ١٥٧ / السـطر ٢٤، مـعالم الديـن: ٩٨، الفـصول الغـرويـة: ١٢٥ / السطر ٨.

٢ ـ الوافيـة في أُصول الفقـه: ٩٦، الفصول الغرويـة: ١٢٩ / السطر ٨، خلافاً لما في مطارح الأنظار: ١٢٧ / السطر ٢٥.

٣ ـ الوافيـة في أُصول الفقـه: ٩٤، الفصول الغرويـة: ١٢٩ / السطر ٨.

٧٣ ـ عرّف الضدّان: بأنّهما أمران وجوديان لايتوقّف تعقّل أحدهما على الآخر، بينهما غـايـة الخلاف، يتعاقبان علىٰ موضوع واحد، لايتصوّر اجتماعهما فيـه.

←

← قالوا: ومن شرط التضادّ أن تكون الأنواع الأخيرة التي توصف بـه، داخلـة تحت جنس واحد قريب، فلايكون بين الأجناس ولابين صنفين من نوع واحد ولا شخصين منـه تضادّ. وهذا التعريف لايصدق على الأحكام الخمسـة، سواء جعلت الإرادات المـظهرة أو نـفس البعث والزجر؛ لأنّـه إن جعلت الإرادات فلم تكن الأحكام أنواعاً مختلفـة تحت جـنس قريب.

أمّـا الواجب والمسـتحبّ وكـذا الحـرام والمكـروه، فـواضـح؛ لأنّ الإرادة الوجـوبيـة والاستحبابيـة مشتركتان في حقيقـة الإرادة، وممتازتان بالشدّة والضعف، وكذا الحال في الحرمـة والكراهـة؛ لأنّ المبدأ القريب للزجر ـ تحريمياً كان أو تنزيهياً ـ هو الإرادة، فإذا أدرك المولىٰ مفسدة شرب الخمر، يتوسّل إلىٰ سدّ بابـه بزجر العبيد تشريعاً، فيريد الزجر التشريعي، فيزجرهم عنـه، فإرادة الزجر المظهرة إذا كانت إلزاميـة، يـنتزع مـنها التـحريم علىٰ هذا المبنىٰ، وإذا كانت غير إلزاميـة، ينتزع منها الكراهـة، فالإرادة مبدأ الزجر والبعث والإباحـة الشرعيـة.

وما اشتهر بينهم: من تقابل الإرادة والكراهـة، وجعلوا الكراهـة مبدأ للنهي، والإرادة للأمر، ليس علىٰ ما ينبغي؛ لأنّ الكراهـة لصدور الفعل من المكلّف ليست في مقابل إرادة البعث، بل مقابلـة للاشتياق إلىٰ صدوره منـه، فكما أنّ استحسان عمل والاشتياق إلىٰ صدوره من المكلّف صارا مبدأ لإرادة بعثـه نحو الفعل، فكذا استقباح عمل وكراهـة صدوره منـه صارا مبدأ لإرادة الزجر التشريعي والنهي عنـه، فنفس الكـراهـة ليست بـمبدأ قـريب للـنهي؛ ضرورة مبدئيـة الإرادة لصدور جميع الأفعال.

فبناء على انتزاع الحكم من الإرادة المظهرة لا فرق بين الوجوب وغيره في كـون مـبدئها الإرادة، فلاتكون الأحكام أنواعاً مختلفـة مندرجـة تحت جنس قـريب، فـلاتضادّ بـينها، ومطلق عدم الاجتماع لايوجب الاندراج تحت تقابل التضادّ، مع أنّ غايـة الخـلاف ـ لو اعتبرت فيـه ـ لاتـتحقّق في جميع الأحكام، بل التعاقب علىٰ موضوع واحد ـ المراد بـه الموضوع الشخصي لا الماهيـة النوعيـة ـ ممّا لا معنى لـه فيها؛ لأنّ متعلّقاتها لايمكن أن تكون الموجود الخارجي، فلا معنى للتعاقب وعدم الاجتماع فيـه.

←

نعم، بين النهي التحريمي والتنزيهي فرقٌ من جهةٍ أُخرىٰ، غير ما هو محلّ البحث ومحطّ النزاع، وهو أنّ القائل بالاجتماع يمكن أن يذهب إلىٰ بطلان العبادة في مورد الاجتماع في الموجود الخارجي؛ لما عرفت[1] من أنّ المبعِّد لايمكن أن يصير مقرِّباً، وهذا الملاك إنّما يكون في النهي التحريمي.

وأمّا النهي التنزيهي فلايكون متعلّقه مبغوضاً للمولىٰ، ولا إتيانه عصياناً وطغياناً عليه، ولا مبعِّداً للعبد، فصحّة العبادة في مورد الأمر والنهي التنزيهي ممّا لا مانع منه عقلاً.

التنبيه الخامس: بعض أدلّة المجوّزين

استدلّ المجوِّز علىٰ مدّعاه ـ مضافاً إلىٰ ما عرفت ـ بأنّ أوّل الدليل على الإمكان هو الوقوع، وقد وقع الاجتماع في الشريعة، كالعبادات المكروهة، مثل الصلاة في مواضع التهمة، وفي الحمّام، والصوم في السفر، وبعض الأيّام مثل يوم عاشوراء، وقد عرفت أن ملاك الامتناع ـ علىٰ فرضه ـ موجود في الأوامر والنواهي قاطبة لتضادّ الأحكام بأسرها، فإذا وقع في موردٍ الأمر الإيجابي والنهي التنزيهي، أو الأمر الندبي والنهي التنزيهي، فذلك يدلّ على الإمكان والجواز في مطلق الأوامر والنواهي[2].

← وبهذا يظهر عدم التضادّ بينها؛ بناء علىٰ أنّ الأحكام عبارة عن البعث والزجر المنشأين بوسيلة الآلات الموضوعة لذلك، كهيئة الأمر والنهي وغيرهما، ولا شكّ في أنّهما ـ حينئذٍ ـ من الأُمور الاعتبارية، فلم تكن وجودية ولا حالّة في الموضوع الخارجي، بل قائمة بنفس المعتبر قياماً صدورياً، فالتضادّ بين الأحكام ممّا لا أساس له، فتدبّر. (مناهج الوصول ٢: ١٣٦ ـ ١٣٨).

١ ـ تقدّم في الصفحة ٢٢٤ ـ ٢٢٥.

٢ ـ أُنظر قوانين الأُصول ١: ١٤٢ / السطر ١٣.

وقد أجاب المحقّق الخراساني رحمه الله **عنه**: تارةً علىٰ نحو الإجمال، وتارةً علىٰ نحو التفصيل.

أمّا جوابه الإجمالي فحاصله: أنّ الظواهر لاتصادم البرهان العقلي، فإذا قام البرهان على الامتناع، فلا وجه للتمسّك بالظهور في مقابله، فلابدّ من التصرّف والتأويل فيه، مع أنّ في بعض تلك الموارد اجتمع الأمر والنهي بعنوانٍ واحد وجهةٍ واحدة، مثل صوم يوم عاشوراء والنوافل المبتدأة في الحمّام ممّا لا بدل لها، فإنّه في كلّ حينٍ تستحبّ الصلاة ففي الحمّام أيضاً تستحبّ، ولابدل لها[1].

هذا، ولنا جواب إجمالي عن الدليل: وهو أنّ غاية ما يدلّ عليه الدليل في هذه الموارد ـ من الإجماع[2] والأخبار[3] ـ هو كراهةُ هذه العناوين، مثل صوم يوم عاشوراء والصلاة في الحمّام وأمثالهما، وصحّتُها على فرض الإتيان بها، ومجرّد هذا لايدلّ علىٰ مدّعاه ـ أي اجتماع الأمر والنهي ـ إذ لعلّ الصحّة تكون بواسطة الملاك لعدم احتياجها إلى الأمر، فمجرّد الصحّة مع الكراهة لايدلّ علىٰ وقوع الاجتماع، وذلك واضح.

وأمّا جوابه التفصيلي: فهو أنّ العبادات المكروهة علىٰ ثلاثة أقسام:

أحدها: ما تعلّق النهي بعنوانه وذاته ولابدل له، كصوم يوم عاشوراء والنوافل المبتدأة في بعض الأوقات.

وثانيها: ما تعلّق النهي بعنوانٍ أخصّ من المأمور به، كالنهي عن الصلاة

---

١ ـ كفاية الأُصول: ١٩٧.

٢ ـ مفتاح الكرامة ٢: ٢٠٧ / السطر ٢١، جواهر الكلام ٨: ٣٣٩.

٣ ـ أُنظر الكافي ٣: ٣٩٠ / ١٢ و ٤: ١٤٦ / ٣، والفقيه ١: ١٥٦ / ٧٢٥، ووسائل الشيعة ٣: ٤٤١، كتاب الصلاة، أبواب مكان المصلّي، الباب ١٥، الحديث ٦ ـ ٧، و ٧: ٣٤١، كتاب الصوم، أبواب الصوم المندوب، الباب ٢١، الحديث ٦.

في الحمّام.

وثالثها: ما تعلّق بـه لابذاتـه، بل بما هو مجامع معـه وجوداً، أو ملازم لـه خارجاً، كالصلاة في مواضع التهمـة؛ بناء علىٰ أنّ المنهيّ عنـه هـو الكـون فـي مواضعها.

ثمّ أجاب قدس سره عن كلّ قسمٍ تفصيلاً[1].

ونحن في فُسحةٍ من القسمين الأخيرين؛ لاختيارنا الجـواز فـيهما، كـما تقدّم[2].

وأمّا القسم الأوّل فلابدّ لنا من الجواب عنـه ـ كالقائل بالامـتناع ـ لورود النقض علىٰ كلا الفريقين، فلابدّ من البحث عنـه تفصيلاً.

فنقول: حاصل ما أفاد المحقّق المتقدّم قدس سره في الجواب عنـه: أنّ النهي في مثلـه إمّا يرجع إلى النهي عن الترك؛ لأجل انطباق عنوانٍ ذي مـصلحـة عـليـه، فيكون فعل الصوم ذا مصلحـة، وتركـه كذلك؛ لأجل انطباق ذاك العنوان عليـه، لكن الترك أرجح، فيكونان من قبيل المستحبّين المتزاحمَيْن، فـيحكم بـالتـخيير بينهما لولا الأهمّيّـة، وإلّا فيقدّم الأهمّ وإن كان المهمّ أيضاً يقع صحيحاً؛ لرجحانـه وموافقتـه للغرض، وأرجحيّـة الترك لاتوجب منقصـة في الفعل، بل الفعل يكون ذا مصلحةٍ خالصة، وإن كان الترك لأجل انطباق عنوانٍ مرجوح عليـه ذا مـفسدةٍ غالبـة.

وإمّا لأجل ملازمـة الترك لعنوانٍ كذائيّ من دون انـطباقٍ عـليـه، فـيكون حالـه حال الانطباق.

والفرق بينهما: أنّ الطلب المتعلّق بـه حقيقيّ على الأوّل، وعرضيّ عـلى

---

١ ـ أُنظر كفايـة الأُصول: ١٩٧ ـ ٢٠١.

٢ ـ تقدّم في الصفحـة ٢٢٣ ـ ٢٢٨.

الثاني، وإنّما يتعلّق حقيقة بما يلازمه من العنوان[١]. انتهىٰ.

وفيه أوّلاً: أنّ إرجاع النهي إلى طلب الترك خلاف التحقيق، كما عرفت مفصّلاً من أنّ النهي عبارة عن الزجر عن الفعل، لا طلب الترك[٢].

وثانياً: لو سُلّم أنّ النهي عبارة عن طلب الترك، لكن إرجاعه إلى طلب ترك عنوان آخر ـ منطبق عليه أو ملازم له ـ خلاف ظواهر الأدلّة الناهية عن الصوم يوم عاشوراء[٣]، أو الصلاة في زمان كذا[٤].

وثالثاً: لا داعي إلى تصوير عنوانٍ أرجح منطبق أو لازم؛ لجواز كون نفس الترك له رجحان، كما أنّ للفعل رجحاناً، ويكون الترك أرجح من الفعل، ومعلوم أنّ رجحان الفعل والترك غير كون الفعل ذا مصلحةٍ ومفسدةٍ مع كون المفسدة أرجح، حتّىٰ يقال: إنّ هذا ينافي صحّة الفعل؛ فإنّ الفعل إذا كان فيه مصلحة خالصة، والترك كان فيه مفسدة خالصة، فمع تساويهما يكون المكلّف مخيّراً بينهما، ومع أرجحيّة الترك يصير الزجر مقدّماً، ولكن لو أتىٰ به يكون صحيحاً؛ لكون الفعل ذا مصلحةٍ خالصة، فتصوير العنوان الآخر تبعيدٌ للمسافة بلا داعٍ يدعو إليه.

ورابعاً: لازم ما أفاده أنّ التارك للصوم يكون آتياً بأمرٍ مستحبّ وعبادة قهراً؛ من دون الالتفات إلىٰ عنوان المأمور به، وهو كما ترىٰ.

والتحقيق في التفصّي عن هذا الإشكال أن يقال: إنّ الفعل فيه مصلحة

---

١ ـ كفاية الأُصول: ١٩٨ ـ ١٩٩.

٢ ـ تقدّم في الصفحة ١٦٢ و ٢٠٨.

٣ ـ وسائل الشيعة ٧: ٣٣٩، كتاب الصوم، أبواب الصوم المندوب، الباب ٢١.

٤ ـ أُنظر تهذيب الأحكام ٢: ١٧٤ / ٦٩٤، والاستبصار ١: ٢٩٠ / ١٠٦٥، ووسائل الشيعة ٣: ١٧٠، كتاب الصلاة، أبواب مواقيت الصلاة، الباب ٣٨، الحديث ١.

خالصة، ولكن ينطبق علىٰ ذلك الفعل عنوان آخر يكون فيه مفسدة راجحة؛ فالنهي عن الفعل إنّما هو لأجل انطباق تلك العناوين عليه.

مثلاً: صوم يوم عاشوراء بما أنّه صوم، فيه مصلحة خالصة ولا مفسدة فيه، لكن ينطبق عليه عنوان التشبّه ببني أُميّة وبني مرجانة ـ لعنهم الله ـ وهذا التشبّه فيه مفسدة غالبة على الصوم المندوب، وكذلك النوافل عند غروب الشمس وطلوعها تكون فيها مصلحة خالصة بما أنّها صلاة، ولكن ينطبق عليها عنوان التشبّه بعَبَدة الشمس، وهذا فيه مفسدة راجحة علىٰ مصلحة النافلة، ولأجل ذلك وقع النهي عنها.

التنبيه السادس: حكم توسّط الأرض المغصوبة

قد وقع الخلاف بين الأعلام بأنّ المتوسّط في أرض مغصوبة إذا كان دخوله فيها غصباً، وكان التخلّص عن الغصب منحصراً بالتصرّف فيها بغير إذن صاحبها، هل يتّصف تصرّفه للتخلّص بالحرمة[1]، أو الوجوب مع جريان حكم المعصية عليه[2]، أو بدونه[3]، أو يتّصف بكليهما[4]؟ علىٰ أقوال.

وهذه مسألةٌ معنونة بينهم، واختار كلٌّ مسلكاً، وقد قدّم المحقّق الخراساني ﵀ لتحقيقها مقدّمة، لعلّها غير دخيلة فيه.

قال ما محصّله بتوضيحٍ منّا: أنّ الاضطرار إلى ارتكاب الحرام إمّا أن يكون

---

١ ـ إشارات الأُصول: ٢٢١.

٢ ـ الفصول الغروية: ١٣٨ / السطر ٢٥.

٣ ـ مطارح الأنظار: ١٥٣ / السطر ٣٣.

٤ ـ قوانين الأُصول ١: ١٥٣ / السطر ٢٢.

بسوء اختيار المكلَّف أو لا.

وعلى الثاني فلا إشكال في أنّ الحرمة والعقوبة مرتفعان، وحينئذٍ لو كان له ملاك الوجوب لأثَّر في إيجابه أيضاً، فيصير واجباً ـ كما لو لم يكن بحرامٍ ـ وهذا ممّا لاكلام فيه.

وأمّا على الأوّل ـ بأن يختار ما يؤدّي إلى الحرام لا محالة ـ فإنّ الخطاب بالزجر عنه وإن كان ساقطاً، إلّا أنّه حيث يصدر عنه عصياناً لذلك الخطاب، ومبغوضاً ومستحقّاً عليه العقاب، لايصلح لأن يتعلّق به الإيجاب بلا إشكالٍ ولا إرتيابٍ، وإنّما الإشكال فيما إذا كان ما اضطرّ إليه بسوء اختياره ممّا ينحصر به التخلّص عن محذور الحرام، كالخروج عن الدار المغصوبة فيما إذا توسّطها بالاختيار[1]. انتهىٰ.

وفيه **أوّلاً**: أنّ ما أفاد في الصورة الثانية ـ من أنّ ملاك الوجوب يصير مؤثّراً في إيجابه بعد ارتفاع الحرمة والعقوبة ـ منظورٌ فيه، فإنّ المفروض أنّ ملاك الحرمة ـأي المفسدة الكامنة في المتعلَّق ـ تكون أقوىٰ من ملاك الوجوب، ومعه كيف يمكن فعليّة الوجوب ولو مع ارتفاع خطاب الحرمة؟! فإنّ المزاحم للوجوب هو غلبة ملاك الحرمة.

مثلاً: أنّ الخمر مع كونه ذا مصلحةٍ ومنفعة، لكن لمّا كانت مفسدته راجحة، وإثمه أكبر من نفعه، صار حراماً؛ لغلبة الملاك، فلو فرضنا الاضطرار إلىٰ شربه لمرضٍ أو شبهه، وارتفع الخطاب لأجله، فلايصير راجحاً أو واجباً بمجرّده.

نعم، لو حدث في ظرف الاضطرار مصلحة أُخرىٰ ملزمة وراجحة على المفسدة صار الفعل لا محالة واجباً، لكن هذا غير ما أفاده رحمه الله.

---

١ ـ كفاية الأُصول: ٢٠٣.

وثانياً: أنّ ما أفاده في الشّقّ الأوّل ـ من وقوع الفعل مبغوضاً وعصياناً ـ بإطلاقه ممنوعٌ؛ فإنّ الفعل الاختياري الذي يؤدّي إلى المحرَّم اضطراراً، قد يكون مباحاً، وقد يكون محرَّماً.

وعلىٰ أيّ حالٍ: تارةً يكون المكلَّف ملتفتاً إلىٰ تأديته إلىٰ المحرّم، وتارةً لايكون ملتفتاً إليها.

فإن لم يكن ملتفتاً إلى التأدية، وكان الفعل مباحاً، فلا إشكال في عدم وقوع الفعل المضطرّ إليه عصياناً ومبغوضاً، ولا معاقباً عليه، كما أنّه لو كان الفعل محرّماً مع عدم الالتفات، لم يقع الفعل المضطرّ إليه محرّماً ومبغوضاً، وإن كان الفعل الاختياري المؤدّي إلىٰ ذاك المحرّم حراماً ومبغوضاً.

ولا فرق في ذلك بين الاضطرار العقلي والعاديّ العرفي، إلّا أنّ العقلي منه مرفوع عقلاً، والعرفي بدليل الرفع.

وإن كان ملتفتاً إلى التأدية ـ سواء كان الفعل المؤدّي إلى الحرام مباحاً أو حراماً ـ يأتي فيه النزاع الآتي.

وليعلم مقدّمة: أنّ الفعل المضطرّ إليه اختياراً قد يكون واحداً معيَّناً، كمن أوجد لنفسه مرضاً فاضطرّ إلىٰ شرب الخمر، وقد يكون أحد الفعلين. وعلى الثاني: قد يكون الفعلان من سنخين من المحرّم، وقد يكونان من سنخ واحد. وعلى الأوّل: تارة يكون أحدهما أهمّ من الآخر، كمن اضطرّ إلىٰ شرب أحد إناءين: أحدهما خمر، والآخر متنجّس، وقد يكونان متساويين في الملاك. وعلى الثاني ـ أي ما إذا كانا من سنخ واحد ـ: تارة يكون أحدهما أكثر عدداً، أو زماناً من الآخر، كمن اضطرّ إلى التصرّف في المغصوب ساعة أو ساعتين، أو مرّة أو مرّتين، وفي المتساويين من حيث الأهميّة يأتي احتمال الأكثريّة من حيث العدد والزمان.

وحكم كلّ واحدٍ من الصور معلوم عقلاً.

حول التصرّف التخلّصي

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّـه لا إشكال في حرمـة الدخول في أرض الغـير بغير إذنـه، والبقاء فيها، والتصرُّفات الزائدة عن التخلّص. وإنّـما الإشكـال فـي التصرّف التخلّصي ـ أي ما هو في طريق التخلّص، سواء كان من قصده الخروج والتخلّص أو لا، كمن يريد التفرّج والتفريح لكن في طريق التخلّص ـ فهل يـقع مأموراً بـه مع جريان حكم المعصيـة عليـه أو بدونـه، أو منهيّاً عنـه، أو مأموراً بـه ومنهيّاً عنـه كليهما، أو منهيّاً عنـه بالنهي السابق الساقط، أو مأموراً بـه ومنهيّاً عنـه علىٰ نحو الترتّب؟

وجوهٌ واحتمالات:

اختار شيخنا المرتضىٰ قدس سره عدم الحرمـة، بل كونـه واجباً صرفاً.

وملخّص ما أفاده في وجهـه: أنّ التصرّف الخروجي قبل الدخول لايتّصف بالحرمـة ولابالوجوب علىٰ نحو الإطلاق؛ لعدم كون المكلّف قادراً عـليـه، ولو تعلّق بـه أمرٌ أو نهيٌ فإنّما يتعلّق بـه على نحو التقدير، فـيكون الأمـر أو النـهي متوجّهاً إليـه علىٰ فرض الدخول، ولا إشكال في أنّ المـولىٰ إذا لاحـظ تـقدير الدخول لايكون لـه إلّا الأمر بالخروج، لا النـهي عـنـه، نـظير شـرب الخـمر المتوّقف عليـه النجاة من الهلاك، فهل ترىٰ من نفسك أنّ من أوجد المرض لنفسـه بسوء اختياره، وتوقّفت نجاتـه علىٰ شـرب الخـمر، بـقي شـربـه للـخمر عـلىٰ حرمتـه، أو يكون الشرب واجباً علىٰ هـذا التـقدير؟ فشـرب الخـمر العـلاجي لايكون حراماً في حالٍ من الحالات ـ كالتصرّف الخـروجي ـ وقـبل الدخـول لايكون الخروج منهيّاً عنـه أو مأموراً بـه بنحو الإطـلاق، وبـعد تـحقّق التـقدير

لايكون إلّا الأمر بالخروج، لا النهي عنه[١]. انتهىٰ.

وسيتّضح ما فيه عند تحقيق ما هو الحقّ عندنا.

وأمّا كون الخروج مأموراً به ومنهيّاً عنه جميعاً، كما اختاره الفاضل القمّي رحمه الله[٢] تبعاً لأبي هاشم من العامّة[٣]، ففيه ما لايخفىٰ؛ للزوم اجتماع الأمر والنهي في واحدٍ شخصيّ مع عدم المندوحة، فيلزم منه التكليف بالمحال والجمع بين الضدّين[٧٤].

وأمّا كونه منهيّاً عنه بالنهي السابق الساقط، كما اختاره المحقّق الخراساني رحمه الله[٤] ففيه: أنّ النهي إذا سقط فلا معنىٰ للعصيان والمخالفة، ومجرّد كون الاضطرار بسوء الاختيار، لايوجب المخالفة والعصيان مع عدم النهي الفعلي.

---

١ ـ أُنظر مطارح الأنظار: ١٥٥ / السطر ٢٧.

٢ ـ قوانين الأُصول ١: ١٥٣ / السطر ٢٢.

٣ ـ أُنظر شرح العضدي على مختصر ابن الحاجب: ٩٤.

٧٤ ـ لو سلّم بوجوب ردّ المال إلىٰ صاحبه، أو وجوب التخلّص عن التصرّف، أو ترك التصرّف، وكون التصرّف الخارجي مقدّمة للواجب، فإن قلنا بجواز تعلّق النهي بالتصرّف فيقوي قوْل أبي هاشم، وإلّا فقول صاحب الفصول.

وما قيل: من لزوم تعلّق الأمر والنهي بشيء واحد ممنوع؛ لأنّ النهي متعلّق بعنوان التصرّف في مال الغير، والأمر المقدّمي بحيثية ما يتوقّف عليه ذو المقدّمة، أو ما يتوصّل به إليه، وهما بما لهما من العنوان قابلان لتعلّق الأمر والنهي بهما، لابما هما كذلك بالحمل الشائع؛ لأنّهما بالحمل الشائع ـ أي الوجود الخارجي ـ لايمكن تعلّق الأمر والنهي بهما، فاتّحاد مقدّمة الواجب مع التصرّف في مال الغير في الوجود الخارجي دون وعاء تعلّق التكليف.

فحينئذٍ إن قلنا: بأنّ قيد «المندوحة» لايعتبر في باب اجتماع الأمر والنهي، فلا محيص عن قول أبي هاشم، وإلّا فعن قول صاحب الفصول. (مناهج الوصول ٢: ١٤٥ ـ ١٤٦).

٤ ـ كفاية الأُصول: ٢٠٤.

وأمّا كونه منهيّاً عنه ومأموراً به على نحو الترتّب، فهو ممّا لايحتمله أحد، وإنّما هو احتمالٌ أبديناه.

ويمكن أن يقال في تقريره: إنّه كما يمكن أن يتعلّق الأمر بالأهمّ والمهمّ في صورة التزاحم بشيئين في وقتٍ واحد بنحو الترتّب؛ بأن يأمر المولىٰ بالأهم بنحو الإطلاق، لكن لمّا احتمل أن يكون أمره بالأهم غير مؤثّر في نفس المكلّف ـ فتركه وترك المهمّ أيضاً؛ لعدم الأمر به فلايصل إلىٰ شيء من غرضيه ـ يأمر بالمهمّ علىٰ فرض عدم تأثير الأمر بالأهمّ؛ حتّىٰ لايكون زمان عصيان الأمر بالأهمّ خالياً عن إتيان المهمّ، كما مرّ[1] ذكره في الترتّب مستوفىً، فكذلك في المقام أنّ النهي إنّما تعلّق بالتصرف في ملك الغير بغير إذنه بنحو الإطلاق، وتعلّق أمرٌ آخر بنحو الاشتراط؛ بأنّه لو لم يؤثّر النهي في نفس المكلّف، فعصىٰ ودخل في ملك الغير، يجب عليه الخروج تخلّصاً من التصرّف.

هذا، وفيه: أنّ قياس المقام بالترتّب مع الفارق:

فإنّ في الترتّب يكون أمران: أحدهما بالأهمّ، والآخر بالمهمّ، ومع تركهما يكون المكلّف عاصياً ومعاقباً بالنسبة إليهما؛ لتركه التكليفين، وارتكابه المعصيتين.

وأمّا في المقام فلايكون إلّا النهي عن التصرّف في ملك الغير بغير إذنه فقط، ولايكون أمر في البين، وإنّما يحكم العقل بلزوم الخروج؛ لأنّ أمره دائر بين البقاء والخروج، ويكون البقاء أكثر تصرّفاً وأشدّ محذوراً من الخروج، فيحكم العقل بالخروج.

---

١ ـ تقدّم في الصفحة ١٧٣ ـ ١٧٦.

نعم، قد ذكر في مبحث الضد[١]: أنّ الأمر بالشيء نهي عن ضدّه العامّ، لابمعنىٰ أنّ هنا أمراً ونهياً مستقلّين وإطاعة وعصياناً؛ حتّىٰ يكون الآتي بالمأمور به مطيعاً من جهتين، إحداهما إطاعة الأمر، والأُخرىٰ إطاعة طلب ترك الترك، بل لايكون إلّا أمر فقط، والنهي عن ضدّه العامّ فانٍ فيه، ويكون متحقّقاً بعين تحقّق الأمر، فهما واحد باعتبار، ومتعدّد باعتبار.

وبالجملة: لايكون للنهي استقلال، ولا إطاعة ومعصية.

ونظير ذلك ما مرّ[٢] في مبحث مقدّمة الواجب: من كون المقدّمات واجبات بعين وجوب ذيها، وفانيات فيه، ولا استقلال لها في الجعل، فلا إطاعة ولا معصية لها.

ونظير ذلك ما نحن فيه، فإنّ النهي عن التصرّف في ملك الغير مقتضٍ للأمر بضدّه العامّ ـ أي ترك التصرّف ـ ولكن لايكون ترك التصرّف مأموراً به بالأمر الاستقلالي جعلاً وتحقّقاً، ولايكون له إطاعة ومعصية؛ حتّىٰ يكون هنا أمر ونهي، ويقال: النهي مطلق، والأمر مشروط على نعت الترتّب.

وبما ذكرنا من التحقيق يظهر المختار في المقام.

وحاصله: أنّ التصرّف في مال الغير بغير إذنه، أو مع نهيه، حرام مبغوض من قِبَل المولىٰ، ويكون ذلك التصرّف خروجاً عن طاعته وعصياناً له؛ من دون فرقٍ بين التصرّف الدخولي والخروجي في نظر العقل، فإنّه يرىٰ جميع التصرّفات متساوية في كونها معصية وخروجاً عن رسم العبوديّة، ولايكون الخروج واجباً أو ترك الغصب واجباً؛ حتّىٰ تكون التصرّفات الخروجيّة مقدّمات له، بل التصرّف حرام، لكن العقل يحكم ـ عند دوران الأمر بين التصرّف الطويل

---

١ ـ تقدّم في الصفحة ١٦٢.

٢ ـ تقدّم في الصفحة ١٤٣.

والقصير ـ باختيار القصير، من غير أن يكون للمولىٰ أمر وبعث، بل ما يكون من قبله ليس إلّا النهي عن التصرّف(٧٥).

---

٧٥ ـ والأقوىٰ أنّ التصرّف حرام فعلي ولايكون واجباً:

أمّا عدم الوجوب: فلعدم دليل عليه بعنوان الخروج من الأرض المغصوبة، أو التخلّص عن الغصب، أو ردّ المال إلىٰ صاحبه، أو ترك التصرّف في مال الغير.

نعم، دلّ الدليل علىٰ حرمة الغصب وحرمة التصرّف في مال الغير بلا إذنه، والعناوين الأُخر لا دليل علىٰ تعلّق الوجوب بها، وما في بعض الروايات: من أنّ (المغصوب كلّه مردود) لايدلّ علىٰ وجوب الردّ بعنوانه، بل لمّا كان الغصب حراماً، يردّ المغصوب تخلّصاً عن الحرام عقلاً، فهو إرشاد إليه.

نعم، بناء علىٰ أنّ النهي عن الشيء مقتضٍ للأمر بضدّه العامّ ووجوب مقدّمة الواجب يمكن القول بوجوب بعض تلك العناوين؛ لأنّ التصرّف في مال الغير إذا كان حراماً، يكون ترك التصرّف واجباً، والخروج عن الدار مقدّمة لتركه على إشكال، لكنّ المقدّمتين ممنوعتان، كما حقّق في محلّه.

وأمّا حرمة التصرّف الخروجي فعلاً: فلما تكرّر منّا: من أنّ الأحكام المتعلّقة بالعناوين الكلّية ـ كقوله: (لايحلّ لأحد أن يتصرّف في مال غيره بغير إذنه) ـ فعليه علىٰ عناوينها من غير لحاظ حالات كلّ واحد من المكلّفين، وصحّة الخطاب العمومي لاتتوقّف علىٰ صحّة الباعثية بالنسبة إلىٰ جميع الأفراد، وأنّ الخطابات لم تكن مقيّدة بالقادر العالم الملتفت، لا من ناحية الحكم، ولا من ناحية العقل كشفاً أو حكومة، لكنّ العقل يحكم بمعذورية المكلّف في بعض الأحيان.

فالحكم بعدم جواز التصرّف في مال الغير فعليّ علىٰ عنوانه، غير مقيّد بحال من الأحوال، لكنّ العقل يحكم بمعذورية العاجز إذا طرأ عليه لابسوء اختياره، وأمّا معه فلايراه معذوراً في المخالفة.

فالحكم الفعلي بالمعنى المتقدّم قد يخالف بلا عذر، وقد يخالف معه، وما نحن فيه من قبيل الأوّل، وإن حكم العقل بلزوم التخلّص؛ لكونه أقلّ المحذورين، وهكذا الحال في جميع الموارد التي سلب المكلّف قدرته اختياراً. (مناهج الوصول ٢: ١٤٣ ـ ١٤٤).

حكم من تاب بعد دخوله في ملك الغير

نعم، هنا أمر آخر: وهو أنّ العبد ـ بعد دخوله في ملك الغير عن عصيان ـ لو تنبّه وتاب عن عمله صارت تصرّفاته السابقة بحكم أدلّة التوبة مغفورة، خارجة عن حكم العصيان، وتصير تصرّفاته اللاحقة الاضطرارية بعد التوبة، تصرّفات غير مسبوقة بالمعصية المؤثّرة، فيصير حاله بالنسبة إلى التصرّفات الخروجيّة لأجل التخلّص عن التصرّف، كمن اضطرّ إلى الدخول واختار الخروج من أقصر الطرق للتخلّص، فكما أنّ العقل يحكم بمعذوريّة الثاني؛ حيث لايكون ارتكابه للتصرّف الخروجي إلّا باضطرارٍ محض غير مسبوق بالمعصية، يمكن أن يقال: إنّ التائب من ذنبه وتصرّفه ـ إذا اختار الخروج لأجل التخلّص من أقرب الطرق ـ تكون تصرفاته الخروجية غير مبغوضة للمولىٰ؛ للفرق بين مَنْ كان خروجه كدخوله بنفس الإرادة للظلم والعصيان، وبين مَنْ كان تائباً عن ذنبه، ويكون خروجه لأجل التخلّص من معصية المولىٰ، ويرىٰ نفسه مضطراً في تلك التصرّفات الخروجيّة لأجل التخلّص من التصرّفات الزائدة.

وبما ذكرنا وحقّقنا يتّضح ما فيما أفاده شيخنا المرتضىٰ قدس سره[1] فإنّ كلامه مبنيّ علىٰ وجوب ترك التصرّف أو وجوب الخروج، وقد عرفت عدم وجوبهما.

وأمّا ما أفاد: من أنّ الخروج لم يكن مقدوراً قبل الدخول، فلم يكن حراماً مطلقاً، وعلىٰ تقدير الدخول لايكون إلّا واجباً، وجعله نظير شرب الخمر العلاجي[2].

---

١ ـ مطارح الأنظار: ١٥٥ / السطر ٢٧.

٢ ـ التنظير بشرب الخمر مذكور في توجيه صاحب الكفاية لمختار الشيخ قدّس سرّهما، ولم نعثر عليه في المطارح، فلاحظ الكفاية: ٢٠٥.

ففيه أوّلاً: أنّ ما تعلّق به النهي لم يكن عنوان الخروج؛ حتّىٰ يقال: إنّه غير مقدورٍ، بل ما تعلّق به النهي إنّما هو التصرّف في ملك الغير، ولا إشكال في أنّ التصرّف في ملك الغير ـ قبل الدخول ـ بأنحائه مقدوراً للعبد، فيمكن له التصرّف الطويل والقصير وبمقدار ساعة يكون نصفه الدخول ونصفه الخروج.

وبالجملة: إنّ جميع تصرّفاته تكون مبغوضة للمولىٰ وإن سقط الخطاب بعد اضطراره، ولاينافي سقوطُ الخطاب المبغوضيّةَ وكونَ التصرّف طغياناً.

وثانياً: أنّ تنظير المقام بشرب الخمر العلاجي مع الفارق؛ فإنّه بعد الاضطرار لاتحدث فيما نحن فيه مصلحة ملزمة خارجيّة، يكون ارتكاب المحرَّم مقدّمة لاستيفائها؛ فإنّه ليس في البين إلّا حرمة التصرّف في ملك الغير ـ كما عرفت ـ وأمّا بعد الاضطرار إلىٰ شرب الخمر للمرض، يصير شربه مقدّمة لحفظ النفس الأهمّ منه، فشربه مقدّمة لاستيفاء مصلحة مُلزِمة خارجيّة تكون أهمّ منه.

تذنيب: التصرّفات الخروجيّة مقدّمة للكون في الخارج

قد قاس بعضهم المقام بمسألة الضدّين، وقال: إنّه لا مقدّميّة بين التصرّف الخروجي والكون في خارج الدار لأجل التضادّ بين الكونين، كما لا مقدّميّة بين الضدّين من ناحية العدم والوجود[1].

ولايخفىٰ ما فيه لوضوح الفرق بين المقامين، فإنّ زمان وجود الضدّين واحد في الخارج، ويكون بينهما تمانع، ويكون أحدهما مقارناً لعدم الآخر، فيقع البحث في مقدّميّة أحدهما للآخر وإن كان التحقيق عدمها.

---

١ ـ أُنظر مقالات الأُصول ١: ٣٧٨.

وأمّا فيما نحن فيه فلايكون زمانُ الكون في خارج الدار، عينَ زمان التصرّفات الخروجيّة، بل التصرّفات مقدّمة للكون في خارج الدار. وكذا لترك التصرّف؛ فإنّ الكون في الخارج وترك التصرّف في ملك الغير، إنّما يتحقّقان بالخطوة الأخيرة التي تقع خارج الدار، وتكون الخطوات الواقعة في داخلها مقدّمة للخروج وترك التصرّف، وأين ذاك من مسألة الضدّين.

وقال بعض آخر: إنّ ردّ المال المغصوب إلىٰ مالكه واجبٌ، والتصرّفات الخروجيّة مقدّمة له، فتقع واجبة[1].

وفيه: أنّ عنوان الغصب ـ وهو الاستيلاء علىٰ مال الغير عدواناً ـ غير عنوان التصرّف في مال الغير بغير إذنه؛ فإنّ التصرّف فيه لايتوقّف على الاستيلاء، فالداخل في ملك الغير بغير إذنه، لايلزم أن يكون غاصباً ومستولياً عليه، بل ربّما يكون الملك تحت استيلاء صاحبه، ويتصرّف غيره فيه بغير إذنه، ولايخفىٰ أنّ عدم التفريق بين العنوانين صار منشأً للاشتباه في كثيرٍ من الفروع الفقهيّة. هذا، مضافاً إلىٰ أنّ وجوب ردّ المال المغصوب ممنوعٌ، وإنّما يكون الغصب حراماً، ووجوب الردّ ليس أمراً مستقلّاً بالجعل والاعتبار، بل هو أمرٌ منتزع من حرمة الغصب، كما مرَّت نظائره[2].

---

١ ـ فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ١: ٤٥١ ـ ٤٥٢.

٢ ـ «در مشهد مقدس، روز آخر صيام ١٣٦٦ مبيضّه شد» كذا في هامش الكتاب بخطّ المصنّف قدس سره.

فصل

اقتضاء النهي للفساد

هل النهي المتعلّق بالعبادة ـ سواء كانت بالمعنى الأخصّ أو الأعمّ ـ أو المتعلّق بالمعاملة، يقتضي الفساد، أم لا؟

وقبل تحقيق المقام لابدّ من ذكر ما هو دخيلٌ في ماهيّة الدعوىٰ، وإن أطال المتأخّرون الكلام في تمهيد مقدّمات غير دخيلة فيها، وليس في الخوض فيها ثمرة معتدّ بها، كالبحث عن أنّ المسألة من أيِّ علمٍ[1]؟ أو الفرق بينها وبين اجتماع الأمر والنهي[2]... وغير ذلك[3].

فنقول: ماهو الدخيل في جوهر النزاع وماهيّة الدعوىٰ هو تحصيل معنى الصحّة والفساد.

اعلم: أنّ الصحّة والفساد ـ في العبادات مطلقاً، وفي المعاملات، بل في الأُمور التكوينيّة ـ بمعنىً واحد ومفهومٍ فارد، وهما معنيان إضافيّان، يتّصف بهما الوجود الخارجي باعتبار نسبته إلى المفهوم المتوقّع وجوده به، وأمّا نفس

---

١ ـ مطارح الأنظار: ١٥٧ / السطر ٣٤، كفاية الأُصول: ٢١٧، ٢١٨.

٢ ـ مطارح الأنظار: ١٥٧ / السطر ٢٦، كفاية الأُصول: ٢١٧.

٣ ـ مطارح الأنظار: ١٥٧ / السطر ما قبل الأخير، كفاية الأُصول: ٢١٨.

المفهوم من حيث هو فلايتّصف بهما، كما أنّ الموجود من حيث هو لايتّصف بهما، وإنّما يتّصف الموجود لأجل انطباق المفهوم المتوقّع وجوده عليه وعدمه. فكلّ موجودٍ يتوقّع لدىٰ تحقّقه انطباق المفهوم والعنوان الذي له آثار عليه، يكون صحيحاً إذا تحقّق المفهوم به وانطبق عليه، ولا محالة تترتّب عليه الآثار المتوقّعة من هذا العنوان، وفاسداً إذا لم ينطبق عليه؛ لأجل فقدان ما يعتبر فيه من جزءٍ أو شرطٍ أو عدم مانعٍ. فالصلاة من حيث مرتبة ذاتها وماهيّتها لاتتّصف بالفساد، بل هي ليست إلّا هي؛ فإنّ الماهيّة من حيث هي ليست إلّا هي، كما أنّ ما وجد في الخارج من التكبيرة والقراءة والركوع والسجود من حيث هي وجودات لاتتّصف به، بل المتّصف بالصحّة والفساد هو هذا الموجود المركّب؛ باعتبار ملاحظتها مع مفهوم الصلاة المتوقّع وجودها به، فإذا انطبق عليه عنوان الصلاة يتّصف بالصحّة ويترتّب عليه آثارها، وذلك لايكون إلّا بعد [تحقّق] الموجود الخارجي بجميع ما يعتبر في ماهيّة الصلاة وجوداً وعدماً، وإذا لم ينطبق عليه لنقصانٍ فيه يتّصف بالفساد، وإذا انطبق عليه الصلاة يكون لا محالة مُسقطاً للقضاء والإعادة، وموافقاً للأمر والشريعة.

فما وقع في كلمات القوم من الأُصوليين والمتكلّمين[1] تعريفات باللوازم، لاتحصيل معنى الصحّة والفساد.

وعلىٰ ما ذكرنا: لا مانع من تفسير الصحيح بالتامّ، والفاسد بالناقص؛ بالمعنى الذي ذكرنا[٧٦].

---

١ ـ أُنظر المستصفىٰ من علم الأُصول ١: ٩٤، ٩٥، والمحصول في علم أُصول الفقه ١: ٢٦، والفصول الغروية: ١٤٠ / السطر ١، ومطارح الأنظار: ١٥٩ / السطر ٣.

٧٦ ـ قالوا: الصحّة والفساد أمران إضافيان بينهما تقابل العدم والملكة، مساوقان معنىٰ للتمام ←

وما ذكرنا هو ميزان الصحّة والفساد في العبادات والمعاملات، فالغسل

← والنقص لغةً وعرفاً، وكذا في نظر الفقهاء والمتكلّمين، واختلاف تعبير الفريقين لأجل ما هو المهمّ في نظرهما.

أقول: أمّا مساوقتهما للتمام والنقص عرفاً ولغة فهو واضح الفساد؛ لاختلاف مفهومهما وموارد استعمالهما، فلايقال لإنسان فاقد لبعض الأعضاء: إنّه فاسد، ويقال: ناقص، والدار التي بعض مرافقها ناقصة لايقال: إنّها فاسدة، ولا لما تمّت مرافقها: إنّها صحيحة بهذا الاعتبار.

فالتمام والصحّة عنوانان بينهما عموم من وجه بحسب المورد، فالنقص بحسب الأجزاء غالباً، والتمام مقابله.

وأمّا الصحّة فغالب استعمالها في الكيفيات المزاجية أو الشبيهة بها، ومقابلها الفساد، وهو كيفية وجودية عارضة للشيء منافرة لمزاجه، ومخالفة لطبيعته النوعية، فالفاكهة الفاسدة ما عرضتها كيفية وجودية منافرة لمزاجها، تتنفّر عنها الطباع غالباً، فبين الصحّة والفساد تقابل التضادّ لو سلّم كون الصحّة وجودية، وبين النقص والتمام تقابل العدم والملكة. هذا بحسب اللغة والعرف.

وأمّا في العبادات والمعاملات، فلا إشكال في استعمال الصحّة والفساد فيها مع فقد جزء أو شرط أو وجود مانع، فكأنّهما مساوقان للتمام والنقص أو قريبان منهما، لكن يمكن أن يكون بوضع جديد، وهو بعيد عن الصواب، ويمكن أن يكون باستعمالهما مجازاً ثمّ بلغا إلىٰ حدّ الحقيقة.

فالصحّة في الماهيات المخترعة صفة لمصداق جامع لجميع الأجزاء والشرائط، مطابق للمخترع والقانون، والفساد مقابلها، وبينهما في هذا المورد تقابل العدم والملكة، وبهذا المعنىٰ يمكن أن يقال: إنّهما أمران إضافيان؛ لإمكان أن يكون عبادة تامّة الأجزاء ناقصة الشرائط، وبالعكس.

وأمّا الصحّة بالمعنى المتعارف، فليست كذلك، إلّا بالإضافة إلىٰ حالات المكلّفين.

وأمّا اختلاف الأنظار في صحّة عبادة وعدمها، فلايوجب إضافيتهما؛ لأنّ الأنظار طريق إلىٰ تشخيص الواقع، فكلّ يخطئ الآخر، فما في كلام المحقّق الخراساني ـ من إثبات إضافيتهما بذلك ـ غير تامّ. (مناهج الوصول ٢: ١٥٣ ـ ١٥٤).

الصحيح ما يكون مصداقاً لذلك العنوان، فيترتّب عليه أثره، وهو الطهارة، والمعاملة الصحيحة ما ينطبق عليها العنوان الكذائي، فيترتّب عليها أثرها لا محالة.

ولايخفىٰ: أنّ بين مفهومي الصحة والفساد تقابلاً شبيهاً بتقابل العدم والملكة؛ لأجل كون الموجود الفاسد غيرَ صحيح متوقَّعاً منه الصحّة، ولأجل هذا التوقّع يشبه بتقابلهما لأنفسهما؛ فإنّ الحقيقي منهما ما يكون في العدمي شأنيّة الوجود، كالكوسجيّة والالتحاء، والتوقّع شبيه الشأنيّة.

تنبيه: الميزان في الاتّصاف بالصحة والفساد

ليس كلّ عنوان يوجد في الخارج ـ وقد يترتّب عليه أثر وقد لايترتّب ـ يتّصف بالصحّة والفساد؛ كما أنّ الملاقي للنجس قد يترتّب عليه أثر وهو النجاسة، وقد لايترتّب كماء الاستنجاء، لكن لايقال للأوّل: إنّه صحيح، وللثاني: إنّه فاسد، وأنّ القتل قد يترتّب عليه أثر وهو القِصاص، وقد لايترتّب كقتل الأب ابنه، ولايتّصف بالصحّة والفساد.

بل الميزان في الاتّصاف بهما: أنّ كلّ ما يوجده العقلاء بما هم عقلاء أو المتشرّعة بما هم كذلك؛ بترقّب حصول أثر أو آثار منه، ويترتّب عليه ذاك الأثر تارة، ولايترتّب عليه أُخرىٰ، يقال: إنّه صحيح أو فاسد، كالمعاملات؛ فإنّ العقلاء إنّما يُقدمون علىٰ إيجادها لأجل ترتّب الأثر عليها، فإذا وجدت في الخارج ـ بحيث تكون مناشئ لتلك الآثار ـ يقال: إنّها صحيحة، وإلّا يقال: إنّها فاسدة، وكالعبادات، فإنّ المكلّفين يأتون بها لأجل ترقّب ترتّب الآثار عليها، فإذا وجدت كذلك يقال: إنّها صحيحة، وإلّا يقال: إنّها فاسدة.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّ للقوم مسلكَيْن في إثبات دلالة النهي على الفساد:

أحدهما: من جهة ظهور النواهي المتعلّقة بالعبادات والمعاملات في الإرشاد إلى الفساد[1].

وتقريره: أنّ العناوين علىٰ قسمين:

أحدهما: ما تكون مطلوبة لنفسها.

وثانيهما: ما تكون مطلوبة لا لنفسها، بل لآثار مترتّبة عليها، وتكون نفس تلك العناوين آلة ـ أو كآلةٍ ـ لتحصيل تلك الآثار.

فَعَلى الثاني: قد يكون الموجِد لتلك العناوين يعلم كيفيّة إيجادها؛ بحيث يترتّب عليها الآثار، وقد لايعلم.

وعلى الثاني إن رجع إلى العالم بكيفيّة ترتّب الآثار عليها، فأمر بإتيانها بكيفيّةٍ خاصّة، أو نهىٰ عنه كذلك، يكون أمرُهُ ظاهراً في أنّ الكيفيّة الكذائيّة دخيلة في حصول هذا العنوان وترتّب الأثر عليه، ونهيُهُ ظاهراً في أنّ الكيفيّة الكذائيّة مانعة عن حصول العنوان الكذائي بحيث يترتّب عليه الأثر. كلّ ذلك لأنّ الإتيان بتلك العناوين ممّا كان لترقّب الآثار، لا لكونها أُموراً مطلوبة لنفسها. فإذا أمر العالم بالواقعيّات بالصلاة مع الطَّهور أو إلى القبلة، أو نهىٰ عن لبس الحرير فيها، يكون ذلك ظاهراً في الإرشاد إلى أنّ تلك الحقيقة المترقّبة منها الآثار، لاتترتّب عليها الآثار إلّا مع الطهور وإلى القبلة، وذاك إلىٰ عدم ترتب الآثار المرغوبة عليها مع لبس الحرير.

وأوضح من العبادات في ذلك، المعاملات؛ فإنّها آلات صِرفة لحصول مسبّباتها، ولاتكون منظوراً إليها لنفسها أصلاً، فالأوامر والنواهي المتعلّقة بها من العالم بكيفيّة ترتّب الآثار عليها، تكون ظاهرة في الإرشاد بلا إشكال.

والمسلك الثاني: من ناحية منافاة المبغوضيّة مع الصحّة، وكون النهي

---

١ ـ أُنظر مطارح الأنظار: ١٦٣ / السطر ٦ و ١٦٤ / السطر ٣، وكفاية الأُصول: ٢٢٦.

لدلالتـه على التحريم منافٍ لها عقلاً[١].

ولايخفىٰ: أنّ المسلكَيْن مختلفان؛ مـن جـهـة أنّ الأوّل يـثبت المـطلوب بواسطـة الدلالـة اللفظيّـة، فلابدّ وأن يكون في البين نهي لفظيّ متعلّق بها. وفي الثاني يثبت من جهـة الدلالـة العقليّـة؛ سواء ثبتت الحرمـة بدليلٍ لفظيّ أو لُبّيّ.

وأيضاً يفترقان من حـيث إنّ ظـهور النـهي فـي الإرشـاد يـعمّ العـبادات والمعاملات مطلقاً، بخلاف منافاة الحـرمـة مـع الصـحّـة عـقلاً، فـإنّها تـختصّ بالعبادات بالمعنى الأخصّ ـ أي ما يشترط فيها قصد التقرّب ـ وأمّا في غيرها فلا منافاة بينهما، إلّا علىٰ بعض التقريرات الآتيـة.

وبالجملة: المسلكان مختلفان من حيث الموضوع، والدالّ، وكيفيـة الدلالة.

تتميم: أقسام النهي المتعلّق بالمعاملات

قد قسّم العلّامـة الأنصاري قدس سره النهي المتعلّق بالمـعاملات إلى أقسـام[٢]، وزاد المحقّق الخراساني رحمه الله قسماً آخر، وأمّا في العبادات فـلم يـذكرا إلّا قسـماً واحداً[٣].

ومحصّل ما أفاد المحقّق الخراساني ـ بتوضيح منّا ـ: أنّ النـهي الدالّ عـلى الحرمـة المتعلّق بالمعاملات علىٰ وجوه:

أحدها: أن يتعلّق بنفس المعاملـة بما هي فعل مباشريّ ـ أي يكون صدور الإيجاب والقبول محرّماً ـ كالبيع وقت النداء.

ثانيهما: أن يتعلّق بمضمونها بما هو فعلٌ بالتسبيب، كبيع المصحف من كافرٍ.

---

١ ـ أُنظر مطارح الأنظار: ١٦٣ / السطر ١١ و ٢٨، وكفايـة الأُصول: ٢٢٥ ـ ٢٢٦.

٢ ـ الأقسام أربعـة كما في مطارح الأنظار: ١٦٣ ـ ١٦٤.

٣ ـ أُنظر نفس المصدر: ١٦٣ / السطر ٦.

ثالثها: أن يتعلّق النهي من جهة التسبّب بها إلى الأثر وإن لم يكن الأثر والمؤثّر ـ بما هما ـ حرامَيْن، ويمكن أن يكون الظِّهار من هذا القبيل؛ فإنّ نفس التلفّظ بصيغة الظِّهار ليس بحرامٍ، وفراق الزوجة أيضاً ليس بمبغوضٍ، بل التوصّل إلى الفراق بهذه الطريقة حرامٌ.

وتعلّق النهي بالوجوه الثلاثة لايدلّ على الفساد[٧٧].

رابعها: أن تكون الحرمة متعلّقة بما لايكاد يحرم مع صحّة المعاملة، مثل النهي عن أكل الثمن والمثمن في بيعٍ أو بيعِ شيء، فإنّ حرمته تدلّ على الفساد.

---

٧٧ ـ فيه منع، كالحيازة بالآلة الغصبية، تأمّل. فأيّة منافاة بين تحقّق الوضع والحرمة التكليفية؟!

مضافاً إلىٰ أنّ المعاملات عقلائية لابدّ فيها من الردع، ومجرّد ذلك لايكون رادعاً، كما لايكون مخصّصاً أو مقيّداً؛ لما دلّ علىٰ تنفيذ الأسباب. نعم لو تعلّق النهي بالمعاملة لأجل مبغوضية ترتيب الآثار المطلوبة عليها، لفهم منه الفساد عرفاً؛ لأنّ حرمة ترتيب الأثر علىٰ معاملة مساوقة لفسادها عرفاً.

هذا كلّه لو أُحرز تعلّقه بأحد العناوين، ومع عدمه فلاينبغي الإشكال في ظهوره في النحو الأخير.

فإذا ورد «لاتبع ما ليس عندك» وأُحرزت حرمة النهي، يفهم منه أنّها متعلّقة بالبيع باعتبار ترتيب الآثار، والمبغوض هو العمل علىٰ طبقه، كسائر معاملاته، ولاينقدح في ذهن العرف حرمة التلفّظ بالألفاظ الخاصّة؛ لأنّها آلات لاينظر إليها، ولا حرمة المسبّب الذي هو أمر اعتباري لايكون مبغوضاً نوعاً، ولا التسبّب بها إلى المسبّب، بل ما ينقدح في أذهانهم هو الزجر عن المعاملة علىٰ نحو سائر المعاملات من ترتيب الأثر عليها، فالنهي متوجّه إلى المعاملة باعتبار ترتيب الآثار، وهو مساوق للفساد.

ومنه يظهر ما في كلام الشيخ الأعظم: من دعوىٰ ظهور تعلّقه بصدور الفعل المباشري، مع أنّه أبعد الاحتمالات لدى العرف والعقلاء، فتدبّر. (مناهج الوصول ٢: ١٦٢ ـ ١٦٣).

خامسها: أن يكون النهي إرشاداً إلى الفساد، كالأمر الإرشادي من دون الدلالة على الحرمة والوجوب، ولايبعد ظهور النواهي المتعلّقة بها فيه، لكن في المعاملات بمعنى العقود والإيقاعات، لابالمعنى الأعمّ[1]. انتهىٰ.

وفيه **أوّلاً**: أنّ النهي عن نفس المعاملة بما هي فعل مباشري ـ أي بما هي ألفاظ صادرة من المتكلّم ـ لا معنىٰ له؛ فإنّها بهذا المعنىٰ ليست لها نفسيّة، ولاتتعلّق بها المحبوبيّة والمبغوضيّة عند العقلاء، ولا أظنّ أن يكون في الشريعة المطهّرة نهيٌ متعلّق بها من هذه الحيثيّة.

والنهي عن البيع وقت النداء ليس عن التلفّظ به، بل هو نهيٌ عن الاشتغال بغير ذكر الله؛ إرشاداً إلىٰ حضور الجمعة، ولمّا كان اشتغال الناس نوعاً بالمعاملات والنقل والانتقالات، تعلّق النهي بما هو مانع نوعيّ عن حضورهم إلى الجمعة، ومعلوم أنّ المعاملات المتعارفة بينهم إنّما هي حقائقها لا ألفاظها.

مضافاً إلىٰ أنّ النهي عن البيع وقت النداء لم يكن تحريميّاً، بل هو نهي غيريّ، وإرشاد إلى الاشتغال بذكر الله، وعدم الاشتغال بغيره في هذا الوقت.

وثانياً: ما أفاد ـ من عدم دلالة النهي على الفساد في القسم الثالث ـ ليس علىٰ ما ينبغي لإمكان دعوىٰ دلالته عليه فيه؛ لأنّ التسبّب بمعاملة إلى حصول أثرها إذا كان مبغوضاً، لايمكن أن تكون المعاملة ممضاة من الشارع، وعدم إمضائها يدلّ علىٰ عدم ترتّب الأثر عليها عنده، وهذا معنى الفساد.

وثالثاً: أنّ ما أفاد من أنّ النهي يكون ظاهراً في الإرشاد إلى الفساد في خصوص العقود والإيقاعات، لا المعاملات بالمعنى الأعمّ.

مخدوش؛ لأنّ الإرشاد إلى الفساد، يعمّ المعاملات بالمعنى الأعمّ بالتقريب الذي ذكرنا في المعاملات بالمعنى الأخصّ؛ فإنّ النهي إذا تعلّق بغسل الثوب بنحو

---

١ ـ أُنظر كفاية الأُصول: ٢٢٥ ـ ٢٢٦.

خاصّ ـ كغسله بالماء المضاف من عالم بكيفيّة ترتّب الأثر المتوقّع من الغسل ـ إنّما يدلّ على الإرشاد إلىٰ عدم حصوله معه، كما ذكرنا سابقاً.

تذنيب: الاستدلال على الفساد بفهم العلماء

قد يستدلّ علىٰ دلالة النهي على الفساد بأنّ علماء الأعصار لايزالون يتمسّكون بالنهي على الفساد، وذلك يكشف عن كون النهي يدلّ عليه شرعاً[1].

أقول: لا إشكال في تمسّكهم بذلك عليه، كما لا إشكال في أنّ المفهوم من النواهي أيضاً ذلك، كما لا إشكال في عدم الوضع الشرعي فيها، وأنّ تمسّك العلماء بها للفساد إنّما هو بما هم أهل اللسان، لابما هم أهل الشريعة، كلّ ذلك واضح لاينبغي الإشكال فيه.

إنّما الإشكال في سرّ استفادة الفساد منها، ويمكن أن يكون السرّ فيها أُموراً:

الأوّل: ما ذكرنا آنفاً[2] من أنّ المعاملات لمّا كانت آلات إلىٰ حصول آثار متوقّعة عند العقلاء، فإذا تعلّق نهي ـ من عالم بترتّب الآثار وعدم ترتّبها ـ بمعاملة أو معاملة شيء أو كيفيّة منها، يُفهم منه عرفاً أنّ النهي لم يكن عن الآلة بما هي أمر مستقلّ؛ إذ لا استقلال لها في نظر العقلاء، وليست منظوراً إليها، بل إنّما تعلّق بها بما أنّها منشأ للآثار، ومتوقّع منها آثار مخصوصة، فإذن يكون النهي إرشاداً إلى عدم حصول الأثر المتوقّع منها، وهو مساوق للفساد.

الثاني: أنّ النهي دالّ على مبغوضيّة حصول المسبّب أو التسبّب، ومع مبغوضيتهما لايمكن إمضاء المعاملة، وعدم الإمضاء مساوق للفساد.

---

١ ـ الذريعة إلى أُصول الشريعة ١: ١٨٤، ١٨٧ ـ ١٩٠، شرح العضدي على مختصر ابن الحاجب: ٢٠٩ ـ ٢١٠.

٢ ـ تقدّم في الصفحة ٢٥٣.

الثالث: ـ وهو المُعوَّل عليه ـ أنّه لا إشكال في أنّ ألفاظ المعاملات ـ بما هي ألفاظ ـ لاتكون منظوراً إليها عند العقلاء وليست لها شأنيّة إلّا الآليّة الصِّرفة لتحقّق مسبّباتها كما أنّ حصول المسبّبات ـ بما أنّها أُمور اعتباريّة عند العقلاء، كالملكيّة والزوجيّة وأمثالهما ـ أيضاً ليست لها مطلوبيّة عندهم، وإنّما غرضهم منها حصول الآثار وترتّبها عليها؛ من أكل الثمن والمثمن، والسلطنة عليهما، والتصرّف فيهما بما هو موافق لأغراضهم. فالنواهي إذا تعلّقت بالمعاملات، لايكون تعلّقها بالآلة ـ بما أنّها لفظ معتمد علىٰ مخرج الفَم ـ ولا بالمعنى الاعتباري الصِّرف ـ بما أنّه أمر اعتباريّ عند العقلاء ـ ضرورة عدم مفسدة ومصلحة في هذه الأُمور الاعتباريّة، وإنّما تنصرف النواهي إلى ترتيب الآثار التي تتوقَّع منها، فإذا نهىٰ عن البيع الربوي، لايكون النهي عن لفظ «بِعتُ» و «اشتريتُ»، ولا عن حصول الملكيّة الاعتباريّة ـ بما أنّها أمر اعتباريّ عند العقلاء ـ بل إنّما يكون النهي عن ترتيب الآثار المطلوبة من المعاملات؛ من أكل الثمن والمثمن، والتصرّف فيهما كتصرّف المُلّاك في أملاكهم، فإذن تكون النواهي دائماً متعلّقة بالمعاملات علىٰ نحوٍ يترتّب عليها الآثار، ولا إشكال في أنّ المعاملة إذا كانت صحيحة لا معنىٰ لتعلّق النهي بآثارها، فالنهي عنها ملازم للفساد.

تتمّة: في الاستدلال بالروايات

ربّما يُستدلّ على الفساد بروايات:

منها: ما رواه في الكافي عن زرارة؛ حيث دلّ على أنّ النكاح لو كان ممّا حرّمه الله، وكان فيه عصيان الله، كان فاسداً[1]، فيدلّ علىٰ أنّ المعاملة

---

١ ـ الكافي ٥: ٤٧٨ / ٢ و ٣، الفقيه ٣: ٢٨٣ / ١٣٤٩ و ٣٥٠ / ١٦٧٥، تهذيب الأحكام ←

المحرّمة فاسدة[١].

هذا، لكن الظاهر أنّ المراد بالروايات أنّ العبد وإن كان عاصياً بالنسبة إلى السيّد، ويكون عصيانه للسيّد عصياناً لله تعالىٰ؛ من جهة أنّ الله أمره أن يطيع سيّده، ولايخرج عن طاعته، لكنه لم يأت بالنكاح الذي يكون بعنوانه من الأنكحة المحرّمة، كنكاح المحارم المذكورة في الكتاب الإلٰهي كما تشير إلى ما ذكرنا رواية موسىٰ بن بكير عن زرارة؛ حيث قال فيها: «**إنّما أتىٰ شيئاً حلالاً، وليس بعاصٍ لله، إنّما عصىٰ سيّده، ولم يعصِ الله؛ إنّ ذلك ليس كإتيان ما حرّم الله عليه؛ من نكاحٍ في عدّة وأشباهه**»، فإنّ التمثيل بالنكاح في العدّة، يدلّ على أنّ علّة عدم الفساد إنّما هو عدم كونه من العناوين المحرّمة ذاتاً، كنكاح الأُمّ ومثله[٧٨].

← ٧: ٣٥١ / ١٤٣١، ١٤٣٢، وسائل الشيعة ١٤: ٥٢٤، كتاب النكاح، أبواب نكاح العبيد والإماء، الباب ٢٤، الحديث ١ و ٢.

١ ـ الوافية في أُصول الفقه: ١٠٤ ـ ١٠٦.

٧٨ ـ والتحقيق أن يقال: إنّ مورد السؤال والجواب النكاح بما له من المعنى المتعارف؛ أي ما صنعه العبد بلا إذن مولاه، هو عصيان سيّده، وليس بعصيان الله: أمّا عصيان السيّد، فلأنّ ارتكابه هذا الأمر المهمّ بلا إذنه مخالفة لسيّده، وخروج عن رسم العبوديّة، وأمّا عدم كون النكاح عصيان الله تعالىٰ، فلأنّ ما حرّم الله ـ تعالىٰ ـ على العبد هو عنوان مخالفته لمولاه، ومتعلّق النهي هذا العنوان، ولايكاد يتجاوز عنه إلىٰ عنوان آخر، كالنكاح والطلاق.

فالتزويج الخارجي مصداق لعنوان محرّم هو مخالفة المولىٰ، وعنوان غير محرّم بل محلّل، هو النكاح، فالتزويج بعنوانه حلال ليس بمحرّم، ولاتسري حرمة مخالفة المولىٰ إلىٰ ذلك العنوان في وعاء من الأوعية، وإنّما يتّحد مصداق النكاح مع مصداق المخالفة في الخارج الذي لم يكن ظرف تعلّق الحكم. (مناهج الوصول ٢: ١٦٥ ـ ١٦٦).

ختام: حول كلام أبي حنيفة

حكي عن أبي حنيفة أنّ النهي يدلّ على الصحّة[١].

ويمكن تقرير كلامه: بأنّ الصحّة من كلّ عنوانٍ عبارة عن التامّ منه؛ بحيث يكون ما وجد في الخارج، ويكون متوقّعاً منه أن يكون مصداقَ ذلك العنوان، يكون جامعاً لجميع الخصوصيّات المعتبرة في ذلك العنوان؛ بحيث يصدق عليه العنوان، فالصحّة أو الفساد لايمكن أن يكون وصفاً لذات العنوان؛ لأنّ كلّ عنوانٍ لايكون إلّا نفسه، فطبيعة الصلاة لاتتقسم إلى الصحيح والفاسد؛ للزوم انقسام الشيء إلى نفسه وغيره، بل ما يتّصف بهما إنّما هو الموجود الخارجي الذي يتوقّع منه كونه مصداقاً للعنوان، فإن كان جامعاً للخصوصيّات المعتبرة في العنوان يكون صحيحَ ذلك العنوان، وإلّا يكون فاسدَه، فإذن إذا تعلّق نهي تحريميّ بمعاملةٍ أو عبادةٍ، دلّ النهي على أنّ تحقّق هذا العنوان في الخارج يكون مبغوضاً، وأنّ المكلّف قادر علىٰ إيجاد مصداقه في الخارج بجميع الخصوصيّات المعتبرة فيه؛ لأنّ النهي لايمكن أن يتعلّق بغير المقدور، فإذا حرم على الحائض الصلاة أيّام حيضها، يكون لا محالة إيجاد المصداق الجامع لجميع الخصوصيّات مقدوراً لها، والفرض أنّ الصحة من كلّ عنوانٍ عبارة عن ذلك، وهذا معنىٰ دلالة النهي على الصحّة. هذا.

وفيه: أنّه مغالطة وخلط؛ فإنّ المقصود من دلالة النهي على الصحّة في العبادات إن كان أنّ عنوان هذا المفهوم يمكن أن يوجد في الخارج ولو لم يتقيّد بقصد التقرّب، فهذا أمر ممكن، لكنّه ليس مورداً لبحث الأعلام.

---

١ ـ روضة الناظر وجنّة المناظر: ١٢٣ ـ ١٢٤، شرحا البدخشي والأسنوي: ٦٩ ـ ٧٣.

وإن كان المقصود أنّ العبادة مع تعلّق النهي بها ـ أي بذاتها وعنوانها ـ يمكن أن تتحقّق في الخارج مع تعلّق النهي بها، فهذا أمر غير معقولٍ؛ لأنّ تعلّق النهي بما يتعلّق به الأمر فعلاً من جهةٍ واحدة محال، والتقرّب بما يكون منهيّاً عنه مستحيل.

وما يكون مورداً للنقض والإبرام هو هذا الشِّقّ، لا الأوّل[٧٩].

---

٧٩ ـ أمّا المعاملات، فأجاب عنه المحقّق الخراساني: بأنّ النهي عن المسبّب أو التسبّب يدلّ على الصحّة؛ لاعتبار القدرة في متعلّقه، وأمّا إذا كان عن السبب فلا؛ لكونه مقدوراً وإن لم يكن صحيحاً. انتهىٰ.

ولا يخفىٰ: أنّ نظرهما إلى المعاملات العقلائية علىٰ ما هي رائجة بينهم لولا نهي الشارع، فإيقاع السبب ـ بما أنّه فعل مباشري ـ ليس معاملة، ولا مورد نظرهما، ولا متعلّقاً لنهي في الشريعة في مورد من الموارد.

وادّعىٰ بعض المدقّقين سقوط قولهما علىٰ جميع التقادير؛ بما محصّله: أنّ ذات العقد الإنشائي غير ملازم للصحّة، فمقدوريته لذاته لا ربط لها بمقدوريته من حيث هو مؤثّر فعلي، وإيجاد الملكية عين وجودها حقيقة، غيرها اعتباراً، والنهي عنه وإن دلّ عقلاً علىٰ مقدوريته، لكن لا يتّصف هو بالصحّة؛ لأنّ الاتّصاف إن كان بلحاظ حصول الملكية، فهي ليست أثراً له؛ لأنّ الشيء ليس أثراً لنفسه، وإن كان بلحاظ الأحكام المترتّبة على الملكية المعبّر عنها بآثارها، فنسبتها إليها نسبة الحكم إلىٰ موضوعه، لا المسبّب إلىٰ سببه ليتّصف بلحاظه بالصحّة. انتهىٰ.

وأنت خبير: بأنّ محطّ نظرهما هو النهي المتعلّق بالمعاملة علىٰ نحو أوجده العقلاء؛ أي العقد المتوقّع ترتّب المسبّب عليه فلا يرد عليهما هذا الإشكال، ولو سلّم تعلّق النهي بإيجاد الملكية، فلا محالة يكون إيجادها مقدوراً، كما اعترف به المستشكل.

فمقدوريته كاشفة عن صحّة المعاملة، لا عن صحّة الإيجاد؛ حتّىٰ يقال: إنّه لا يتّصف بها، فالحقّ معهما إذا أُحرز أنّ النهي تكليفي لا إرشادي، وإلّا فظهوره في الفساد لا ينبغي أن ينكر.

←

← هذا إذا لم نقل: بأنّ النهي إذا تعلّق بمعاملة لأجل مبغوضية ترتيب الآثار المطلوبة عليها، يدلّ على الفساد في نظر العقلاء، وإلّا فيصير نظير الإرشاد إلى الفساد. تدبّر.

وأمّا العبادات: فكلامهما فيها خالٍ عن التحصيل علىٰ أيّ تقدير:

أمّا علىٰ قول الأعمّي، فواضح.

وأمّا على الصحيحي فهو ـ أيضاً ـ كذلك؛ لأنّ الصحيحي لم يكن قائلاً بالصحيح حتّىٰ من قبل الشرائط الآتية من قبل الأمر علىٰ ما قيل.

وأمّا لو قلنا بالصحّة الفعلية، فلأنّ العبادة تتقوّم بالأمر أو الملاك، وشيء منهما لا يتعقّل مع النهي: أمّا الأمر، فواضح؛ لأنّ العنوان واحد، وأمّا الملاك، فلا يمكن أن يكون عنوان واحد مبغوضاً ومحبوباً وذا صلاح وفساد، فلا يجتمع النهي مع الصحّة الفعلية مطلقاً. (مناهج الوصول ٢: ١٦٨ ـ ١٦٩).

المقصد الثالث

في المفاهيم

مقدّمة

في كيفيّة الدلالة على المفهوم

الظاهر أنّ المفهوم من صفات المدلول بما هو مدلول؛ بمعنىٰ أنّ دلالة اللّفظ قد تكون بحيثيّة وخصوصيّة يكون المدلول بهذه الدلالة منطوقاً، وقد تكون بحيثيّة وخصوصيّة يكون المدلول بهما مفهوماً، فهما من صفات المدلول، لكن بواسطة الدلالة.

وقد وقع النقض والإبرام في تعريفهما:

فعن المشهور: أنّ المنطوق مادلّ عليه اللفظ في محلّ النطق، والمفهوم مادلّ عليه لا في محلّه[1].

ويظهر من العلّامة الأنصاري رحمه الله: أنّ ما يكون دلالة اللفظ عليه بمثل «لاغير» كمفهوم المخالفة، أو بمثل الترقّي من الداني إلى العالي كمفهوم الموافقة، مثل ﴿فلاتَقُلْ لَهُما أُفٍّ﴾[2]، فهو مفهوم اصطلاحاً وما ليس كذلك لايقال له المفهوم[3].

---

١ ـ قوانين الأُصول ١: ١٦٧ / السطر ٢١، الفصول الغرويّة: ١٤٥ / السطر ٢٠.

٢ ـ الإسراء (١٧): ٢٣.

٣ ـ مطارح الأنظار: ١٦٨ / السطر الأخير.

ولكنّه قدس سره اعترف: بأنّ الخصوصيّة التي لأجلها يقال: إنّه مفهوم أو منطوق، غير معلومة، وما ذكرنا أيضاً إحالة على المجهول[١].

وقيل: إنّ دلالة اللفظ علىٰ تمام ما وضع له منطوق، ودلالته علىٰ جزئه أيضاً منطوق علىٰ إشكالٍ، فإنّه يمكن أن يكون مفهوماً؛ لأنّه مدلول بتبع الدلالة على التمام، ودلالته على الخارج اللازم مفهوم[٢].

أقول: قد استقرّ اصطلاح أهل الميزان علىٰ تقسيم الدلالات بالنسبة إلى المفردات، فعندهم دلالة اللفظ المفرد علىٰ تمام ما وضع له مطابقة ولو سمع اللفظ من غير شاعرٍ مريد، فما فهم من اللفظ المفرد ودلّ علىٰ تمام الموضوع له هو المدلول المطابقي، ولا محالة له دلالة على جزئه بنحو دلالة التضمّن[٣].

وإن أشكل بعض الأُصوليّين في دلالة التضمّن: بأنّه قد تكون الدلالة على تمام ما وضع له من دون أن تكون علىٰ جزئه؛ لكونه مغفولاً عنه.

نعم، الدلالة التفصيليّة علىٰ تمام ما وضع له متضمّنة للدلالة علىٰ جزئه، لكن الدلالة على الجزء مقدّمة على الدلالة على التمام.

هذا، والدلالة على الخارج اللازم دلالة الالتزام، وشرطها اللزوم الذهني لا الخارجي، فقد يكون شيء لازماً لشيءٍ في الذهن، ومنافٍ له في الخارج، كدلالة الأعمىٰ على البصر[٤].

واللازم: قد يكون لزومه بيّناً، وقد لايكون كذلك.

والبيِّن: قد يكون بيّناً بالمعنى الأخصّ، وهو الذي يلزم تصوّره من تصوّر الملزوم، ويستحيل انفكاكه عنه ذهناً، وقد يكون بالمعنى الأعمّ، وهو الذي يلزم

---

١ ـ مطارح الأنظار: ١٦٩ / السطر ١٦.

٢ ـ أُنظر الفصول الغرويّة: ١٤٦ / السطر ٣١ مع حاشية المؤلّف.

٣ ـ أُنظر الجوهر النضيد: ٨، وشرح المطالع: ٢٨ / السطر ١٨، وشرح الشمسية: ١٩.

٤ ـ شرح الشمسية: ٢١، ٢٢.

من تصوّره وتصوّر ملزومه والنسبة بينهما، الجزمُ باللزوم؛ أي يكون بعد تلك التصوّرات بيّناً غير محتاجٍ إلىٰ تجشّم الاستدلال عليه.

وغير البيِّن من كلّ قسمٍ ما يقابله[1].

وأمّا الأُصوليّون فيقسّمون الدلالات باعتبار دلالة الكلام، لا بمعنىٰ أنّ للكلام وضعاً غير وضع المفردات، ودلالة غير دلالتها، بل بمعنىٰ أنّ ما فهم من قوله: «زيدٌ قائم» ـ ولو بدلالة «زيد» على الذات و «قائم» على الوضع الخاصّ، والهيئة على اتّحاد المحمول اللّابشرط مع الموضوع خارجاً ـ يسمّىٰ بدلالة المطابقة، ولا محالة يدلّ علىٰ جزء المعنىٰ، فيدلّ القيام باعتبار كونه من مقولة الوضع؛ بمعنىٰ تمام المقولة، على الهيئة الحاصلة من النسبتين؛ نسبة الأجزاء بعضها إلىٰ بعض، ونسبة المجموع إلى الخارج، فيدلّ على الوضع؛ بمعنىٰ جزء المقولة، بدلالة التضمّن. وإن دلّ علىٰ أمرٍ لازم له في الخارج تكون تلك دلالة الالتزام.

فالدلالة الالتزاميّة في اصطلاحهم هي الدلالة على اللازم الذي يمكن الاحتجاج به؛ فإنّ نظرهم في تقسيم الدلالات إلى ما يحتجّ به على المتكلّم وله، والدلالات الثلاثة ـ بالمعنى الذي ذكرنا ـ يمكن الاحتجاج بها عليه وله، فإذا قال المتكلّم: «إنّ الشمس طالعة» كما يمكن الاحتجاج عليه بإخباره بطلوع الشمس، كذلك يمكن الاحتجاج عليه بإخباره بوجود النهار، اللازم خارجاً لطلوع الشمس، ويكون إخباره بوجود النهار بعين إخباره بطلوع الشمس. وهذه الدلالات الثلاثة دلالات لفظيّة في محلّ النطق، وتكون حجّة بلا إشكال، والقدماء من القوم أيضاً يعدّون هذه الدلالات دلالات لفظيّة، ودلالة المفهوم عندهم أمرٌ خارج عنها، وهي الدلالة لا في محلّ النطق[2]، وهي نحو دلالة تفهم

---

١ ـ شرح المطالع: ٧٢ / السطر ٣، الحاشية علىٰ تهذيب المنطق: ٥٤ ـ ٥٥.

٢ ـ أُنظر الذريعة إلى أُصول الشريعة ١: ٣٢٣ ـ ٣٢٤، وعدّة الأُصول ١: ٤٠٩ ـ ٤١٠،

من اللفظ، لكن لايمكن الاحتجاج على المتكلّم بأنّه نطق بها، فإذا قال المتكلّم: «إن جاءك زيدٌ فأكرمه» يفهم منه أنّه إذا لم يتحقّق المجيء لايجب الإكرام، لكن لايجوز أن يحتجّ على المتكلّم بأنّك قلت: إذا لم يتحقّق المجيء لايجب الإكرام، وإذا قيل له: لِمَ قيّدتَ كلامك بالمجيء؟ له أن يعتذر بأعذارٍ.

وبالجملة: إنّ دلالة المفهوم خارجة عن الدلالات الثلاث، التي هي في محلّ النطق[٨٠].

لكنّ المتأخّرين لمّا لم يتأمّلوا في كلام القدماء حقّ التأمّل، وظنّوا أنّ دلالة المفهوم من قبيل دلالة الالتزام ـ أي ما يكون لازم المعنىٰ خارجاً[١] ـ وقعوا في «حيصَ بيصَ» في توجيه المفاهيم، فقالوا: إنّ أداة الشرط تدلّ على العلّيّة المنحصرة[٢]، والوصف المعتمد يُشعر بالعلّيّة[٣]، وتجاوزوا عن الإشعار إلى الدلالة، وعنها إلى الدلالة المنحصرة[٤][٨١].

← وشرح العضدي على مختصر ابن الحاجب: ٣٠٦.

٨٠ ـ المراد: أنّ المفهوم مستفاد من وجود القيد، وأنّ الظاهر من إتيان القيد ـ بما أنّه فعل اختياري للمتكلّم ـ دخالته في الموضوع، وأنّه مع انتفائه ينتفي الحكم، فتكون دلالته عليه بغير الدلالات اللفظية الالتزامية، كما هو كذلك عند المتأخّرين بناء على استفادة الحصر من الإطلاق، وسيتّضح الفرق بينهما. (مناهج الوصول ٢: ١٧٦).

١ ـ مفاتيح الأُصول: ٢٢١ / السطر ٢١، ضوابط الأُصول: ١٠٥ / السطر ٢٩.

٢ ـ أُنظر الفصول الغروية: ١٤٨ / السطر ١.

٣ ـ قوانين الأُصول ١: ١٨١ / السطر ٦، الفصول الغرويّة: ١٥٢ / السطر ٣١، مطارح الأنظار: ١٨٣ / السطر ٣٠.

٤ ـ شرح المولىٰ صالح المازندراني على المعالم: ١٠٧ / السطر ١٣، وانظر مفاتيح الأُصول: ٢١٨ / السطر ٢٠، وذكرى الشيعة ١: ٥٣.

٨١ ـ يمكن انطباق تعريف الحاجبي علىٰ كلٍّ من المسلكين؛ فإنّه عرّف المنطوق بما دلّ عليه ←

وهكذا وقعوا في حيرة أُخرىٰ؛ حيث نظروا في كلام القدماء [فوجدوهم] يقولون: إنّ المفهوم الكذائي هل هو حجّة أم لا[1]؟ مع أنّ الدلالة الالتزاميّة حجّة بلا إشكال، فأوّلوا كلامهم بأنّ المقصود أنّ المفهوم ثابت أو لا؟ وإلّا فمع ثبوته فهو حجّة بلا إشكال، فالنزاع صغرويّ، لا كبرويّ[2].

كلّ ذلك للاختلاط الواقع منهم؛ لأجل قلّة التتبّع في كلام القوم، وما يظهر للمتأمّل فيه بعد التتبّع أنّ دلالة المفهوم عندهم دلالة أُخرىٰ خارجة عن الدلالات اللفظيّة، ومع كون الكلام ذا مفهوم بهذا المعنىٰ ـ أي لا في محلّ النطق ـ

← اللفظ في محلّ النطق، والمفهوم بما دلّ عليه اللفظ لا في محلّ النطق.

فيمكن أن يقال: أراد من دلالته في محلّ النطق دلالة المطابقة، أو هي مع التضمّن، ومن دلالته لا في محلّه دلالة الالتزام؛ حيث إنّ اللفظ دالّ على اللازم بواسطة دلالته على المعنى المطابقي، مع عدم كون الدلالة عليه في محلّ النطق، فإذا أخبر المتكلّم: بأنّ الشمس طالعة، دلّ لفظه علىٰ طلوع الشمس في محلّ النطق؛ أي كان لفظه قالباً للمعنى المطابقي، ودلّ علىٰ وجود النهار مع عدم النطق به.

أو يقال: أراد من محلّ النطق الدلالات اللفظيّة مطلقاً، ومن غيره دلالة اللفظ ـ بما أنّه فعل اختياري للمتكلّم ـ علىٰ دخالته في موضوع الحكم، فدلّ على الانتفاء عند الانتفاء.

وأنت خبير: بأنّ ظاهر الحاجبي هو الأوّل، ولهذا يمكن أن يكون مراد القدماء ـ أيضاً ـ موافقاً للمتأخّرين، مضافاً إلىٰ بعد دعواهم استفادة المفهوم من صرف وجود القيد، مع كونه ظاهر الفساد.

وبالجملة: في صحّة النسبة المتقدّمة إلى القدماء تردّد.

وكيف كان، فالمفهوم هو قضيّة غير مذكورة مستفادة من المذكورة، وهذا ينطبق على المسلكين؛ فإنّ طريق الاستفادة قد يكون بدلالة اللفظ، وقد يكون بأصل عقلائي. (مناهج الوصول ٢: ١٧٦ ـ ١٧٨).

١ ـ أُنظر غنية النزوع ١: ٦٤، تمهيد القواعد: ١٠٨ ـ ١١٠.

٢ ـ أُنظر هداية المسترشدين: ٢٨٠ / السطر ٢١، ومطارح الأنظار: ١٦٩ / السطر ٢٦، وكفاية الأُصول: ٢٣١.

وقع البحث بينهم في أنّ هذه الدلالة هل هي حجّة، ويمكن الاستدلال عليها والاحتجاج بها أم لا؟ فالنزاع كان بينهم كبرويّاً لا صغرويّاً[٨٢].

والشاهد عليه ـ بعد ظهور كلماتهم ـ كيفيّة استدلالاتهم للحجّية في المفاهيم؛ لأنّ مدار احتجاجهم علىٰ لزوم لغويّة القيد الزائد، فإذا وجب إكرام زيد مطلقاً يكون إيراد قيد المجيء لغواً، وإذا وجب التبيّن عن كلام المخبر مطلقاً، فلماذا التوصيف بالفسق[١]؟ إلىٰ غير ذلك[٢].

وأمّا المتأخّرون فاستدلّوا عليه بدلالة الأدوات على العلّيّة المنحصرة[٣]، مع أنّه لا وجه لها أصلاً.

وممّا ذكرنا ـ من أنّ مدار استدلال القوم في باب المفاهيم مطلقاً هو إيراد المتكلّم القيد الزائد في الكلام، وهو يدلّ على أنّ الحكم لمورد القيد، وعند فقده

---

٨٢ ـ أقول: النزاع عليه صغروي أيضاً؛ لأنّ القائل بالمفهوم يدّعي أنّ إتيان القيد الزائد يدلّ ـ بما أنّه فعل اختياري ـ علىٰ كون القيد ليس إلّا موضوع الحكم، ومع عدمه لاينوب منابه شيء، والمنكر إنّما ينكر هذه الدلالة، لا حجّيتها بعد تسليم الدلالة، كما هو ظاهر استدلال النافين من نفي الدلالات، بل ظاهر كلام السيّد المرتضىٰ أيضاً؛ فإنّ قوله: ـ «إنّ تأثير الشرط إنّما هو تعليق الحكم به، وليس يمتنع أن يخلفه وينوب منابه شرط آخر» ـ ظاهر في أنّ المستفاد من الشرط دخالته، لا عدم دخالة شرط آخر حتّىٰ يفيد المفهوم، فهو ينكر المفهوم، لا حجّيته بعد ثبوته، كما يظهر منه أنّ مدّعي المفهوم يدّعي دلالة الكلام علىٰ عدم نيابة قيد آخر مناب القيد المذكور، وهو عين مسلك المتأخّرين، فتدبّر. (مناهج الوصول ٢: ١٧٨ ـ ١٧٩).

١ ـ إشارة إلىٰ قوله تعالىٰ: ﴿إن جاءَكم فاسِقٌ بِنَبَإٍ...﴾ الحجرات (٤٩): ٦.

٢ ـ أُنظر شرح العضدي علىٰ مختصر ابن الحاجب: ٣١١ / السطر ١٤، ومعارج الأُصول: ١٤٤.

٣ ـ أُنظر قوانين الأُصول ١: ١٧٥ / السطر ١٥، والفصول الغروية: ١٤٧ / السطر ٢٧، ومطارح الأنظار: ١٧١ / السطر ١٥.

ينتفي الحكم ـ يظهر [سرّ] ما أفاد عَلَم الهدى السيّد الشريف المرتضى ﷺ من ردّ استدلالهم بالتمسّك بقوله تعالىٰ: ﴿وَٱسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجالِكُمْ...﴾[١] إلى آخره، فإنّه يمنع عن قبول الشاهد الواحد حتّىٰ ينضمّ إليه شاهد آخر، ثمّ علمنا أنّ انضمام امرأتين إلى الشاهد الأوّل، قائم مقام الرجل الواحد، ثمّ علمنا أنّ ضمّ اليمين يقوم مقامه أيضاً[٢]. فأشكل عليه ﷺ بوجوه كثيرة[٣].

وربّما يقال: إنّ ما صدر منه في الردّ على المفهوم لاينبغي أن يصدر من أصاغر الطلبة، فضلاً من مثله؛ فإنّ الآية الشريفة غير مربوطةٍ بباب المفاهيم.

لكن بما ذكرنا يظهر وجهه؛ فإنّ ما يستدلّ به للمفهوم ـ في جميع المفاهيم ـ شيء واحد، هو مدار الاستدلال عند القدماء، والوجه الفريد الذي كانوا يعتمدون عليه؛ وهو أنّ إيراد القيد الزائد لو لم يكن لإفادة المفهوم، كان لغواً لايصدر من الحكيم.

ولقد أجاب السّيد ﷺ بما أفاد عن هذا الاستدلال: بأنّ القيد قد يجيء لا لإفادة المفهوم، بل لأمرٍ آخر، كما في الآية الشريفة[٤].

ثمّ اعلم: أنّ الكلام في المفاهيم إنّما يكون في قِسمَيْه ـ أي مفهوم الموافقة والمخالفة كليهما ـ ومدار الكلام فيهما إنّما هو في القيود الزائدة في الكلام، لكن البحث في مفهوم الموافقة في أنّ بعض القيود لايفهم منه القيديّة لدى العرف، ويكون موضوع الحكم نفس الذات من دون تقيّدها بالقيد، كما في قوله:

---

١ ـ البقرة (٢): ٢٨٢.

٢ ـ الذريعة إلىٰ أُصول الشريعة ١: ٤٠٦.

٣ ـ أُنظر معالم الدين: ٨١، ومطارح الأنظار: ١٧١ / السطر ما قبل الأخير.

٤ ـ الذريعة إلى أُصول الشريعة ١: ٤٠٤، ٤٠٦ ـ ٤٠٧.

«رجل شكّ في صلاته بين الاثنين والثلاث»[١]، فإنّ الموضوع في نظر العرف هو المصلّي الشاكّ من غير دخالةٍ للرجوليّة فيه، فالقيود إذا كانت بنظر العرف مُلغاة غير دخيلةٍ في الحكم، وكان الحكم بنظرهم ثابتاً لغير مورد القيد، كان ذلك من مفهوم الموافقة؛ سواء كانت نسبة المنطوق إلى المفهوم هي الأولويّة، كقوله تعالىٰ: ﴿فَلا تَقُلْ لَهُما أُفٍّ﴾[٢]، أو لا كالمثال المتقدّم، والقدماء جعلوا القول بالمفهوم ـ فيما إذا كانت النسبة هي الأولويّة ـ قولاً بالتفصيل في المسألة[٣]، لا أنّ البحث في المفهوم مختصّ بها.

وبالجملة: إنّ موضوع البحث في المفاهيم أعمّ من المفهوم الموافق والمخالف، وفي الأوّل أعمّ ممّا يكون بالأولويّة أو لا، والجامع بين المفهومين في البحث هو القيد الزائد، وإن كان القيد في مفهوم المخالفة على طبق القاعدة ـ أي كونه للاحتراز والقيديّة ـ وفي الموافقة على غير القاعدة ـ أي الإتيان به ـ إنّما هو من جهة كونه أحد الأفراد، ويكون القيد ملغىً بنظر العرف.

ومفهوم الموافقة عند القدماء هو الذي يعبِّر عنه المتأخّرون بـ«إلغاء الخصوصيّة»[٤]، وهو غير تنقيح المناط؛ فإنّ الثاني أمرٌ عقلي، والأوّل من المداليل العرفيّة[٨٣].

---

١ ـ أُنظر وسائل الشيعة ٥: ٣١٩، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ٩، الحديث ١ ـ ٣.

٢ ـ الإسراء (١٧): ٢٣.

٣ ـ أُنظر الذريعة إلى أُصول الشريعة ١: ٣٩٢ ـ ٣٩٣، ٣٩٩ ـ ٤٠٠، وشرح العضدي على مختصر ابن الحاجب: ٣٠٨.

٤ ـ فوائد السيّد بحر العلوم: ١٢٤ / السطر ١٣ ـ الفائدة ٣٧.

٨٣ ـ واختلفت التعبيرات في تفسيره، ونحن نذكر الاحتمالات، ونتكلّم فيها.

←

رجع

قد أشرنا[1] إلىٰ أنّ المفهوم ليس من المداليل اللفظيّة ـ أي المطابقة والتضمّن والالتزام ـ بل المداليل المذكورة من المنطوق ولو مع الواسطة وبالتبعيّة، فلابدّ من بيان كيفيّة دلالة الكلام عليه، وأنّ المفهوم من أيّة خصوصيّةٍ من خصوصيّات الكلام يستفاد.

التحقيق أن يقال: إنّ الأصل العقلائي في الكلام الصادر من المتكلّم ـ بما

← فنقول: فيه احتمالات:

الاحتمال الأوّل: ما يعبّر عنه المتأخّرون بإلغاء الخصوصية، مثل قوله: «رجل شكّ بين الثلاث والأربع...» ولا شبهة في أنّ العرف يرىٰ أنّ الحكم إنّما هو للشكّ بينهما من غير دخالة للرجولية فيه.

الاحتمال الثاني: المعنى الكنائي الذي سيق الكلام لأجله، مع عدم ثبوت الحكم للمنطوق، كقوله: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾ إذا فرض كونه كناية عن حرمة إيذائهما، ولم يكن الأُفّ محكوماً بحكم.

الاحتمال الثالث: ما إذا سيق الكلام لأجل إفادة حكم، فأُتي بأخفّ المصاديق ـ مثلاً ـ للانتقال إلىٰ سائرها، مثل الآية المتقدّمة إذا كان الأُفّ محكوماً بالحرمة أيضاً.

الاحتمال الرابع: الحكم الغير المذكور الذي يقطع العقل به بالمناط القطعي من الحكم المذكور، كقوله: «أكرم خدّام العلماء» حيث يعلم بالمناط القطعي وجوب إكرام العلماء.

الاحتمال الخامس: الحكم المستفاد من القضيّة التعليلية، كقوله: «الخمر حرام لأنّه مسكر».

فيمكن أن يكون المراد من الموافق بعض هذه الاحتمالات، أو جميعها، والجامع بينها هو الحكم في غير محلّ النطق، الموافق للحكم في محلّه ـ علىٰ فرضه ـ في الإيجاب والسلب. (مناهج الوصول ٢: ٢٩٧ ـ ٢٩٩).

١ ـ تقدّم في الصفحة ٢٦٧ ـ ٢٦٨.

أنّه فعلٌ من أفعاله الاختياريّة ـ الحمل علىٰ أنّه صدر لأجل فائدةٍ وغرضٍ، ولم يصدر منه لغواً باطلاً، وهذا الأصل ليس مختصّاً بالكلام، بل هو جارٍ في كلّ فعلٍ من أفعاله الاختياريّة، فإذا شككنا في أنّ تكلّمه الكذائي صدر منه لغواً، أو لأجل غايةٍ وغرضٍ، حمل علىٰ كونه ذا غايةٍ وغرضٍ، ثمّ لو شككنا في أنّ غرضه فيه هل هو التفهيم أم شيء آخر غيره من الأغراض؟ يحمل على الأوّل؛ وذلك أيضاً لأصلٍ عقلائيّ؛ فإنّ الكلام آلة للتفهيم، فاستعماله لأجل غايات نادرة خلاف الأصل العقلائي.

ثمّ لو شككنا في أنّ غرضه هو تفهيم المعنى الحقيقي أو غيره، يحمل على الأوّل؛ لأصالة الحقيقة التي هي أصل عقلائي آخر، ولاتصل النوبة إلى أصالة الحقيقة إلّا بعد الأصلين السابقين.

ثمّ اعلم: أنّه كما في أصل صدور الكلام يجري الأُصول العقلائيّة، كذلك في الخصوصيّات الزائدة فيه، فإذا شككنا في قيدٍ في كلامه أنّه أتى به لغواً أو لغرضٍ، يحمل على الثاني. ولوشككنا في أنّه للتفهيم أولا، يحمل على الأوّل. فالبناء العقلائي في القيود الزائدة في الكلام على الحمل على غرض التفهيم، وما تكون القيود آلة لتفهيمه هو دخالتها في الموضوع، إن كان الموضوع مقيّداً بها مثلاً، وهذا ليس من قبيل دلالة اللفظ على المعنى الذي وضع له، أو علىٰ جزئه أو خارجه، بل هو خارج عنها، وإنّما هو من قبيل دلالة الفعل الاختياري ـ الصادر من الإنسان ـ علىٰ شيءٍ بحسب الأصل العقلائي، لا الوضع؛ لكون المتكلّم ممّن صدر منه الكلام لأجل غرضٍ، لا لمحض اللّغويّة، وليس من الدلالات الثلاث. وكذا دلالة الكلام علىٰ كونه بصدد التفهيم ليست منها.

فدلالة القيد علىٰ دخالته في الموضوع أو الحكم بالأصل العقلائي لابها، فأداة الشرط والأوصاف المعتمِدة علىٰ موصوفها، لاتكون دلالتها علىٰ دخالتها في الموضوع أو الحكم بالوضع؛ حتّى تكون من سنخ الدلالات، بل بالأصل العقلائي بما هي أفعال اختياريّة، وبما هي ألفاظ وآلات للتفهيم.

وبما ذكرنا يتّضح أمرٌ آخر: وهو أنّ القضايا المشروطة قد يكون سوقها لأجل إفادة كون المشروط علّة للجزاء، وقد يكون لأجل إفادة أنّ الجزاء ثابت للمشروط بهذا الشرط.

فالأوّل: كقول الطبيب: «إن شربت السقمونيا فيسهل الصفراء».

والثاني: كقوله عليه السلام: «**إذا بلغ الماء قدر كُرٍّ لاينجّسه شيء**»[1].

فإن سيقت لإفادة العلّيّة فلا مفهوم لها؛ لأنّ المتكلّم لم يأتِ في كلامه بقيد زائد، بل أفاد أنّ «السقمونيا» مثلاً علّة لإسهال الصفراء.

وبالجملة: كلّما كان إتيان الشرط لإفادة علّيّته للجزاء، ولايكون فيه قيد زائد، لايكون له مفهوم.

وإن سيقت على النحو الثاني، يكون لها مفهوم إن تمّ ما ذكر من أنّ القيود الزائدة في الكلام تفيد دخالتها على نحوٍ ينتفي الحكم عند انتفائها[٨٤].

إبانة: في دخالة القيد في الموضوع أو الحكم

اعلم أنّه بعدما ذكرنا[2]: من أنّ مدار حجّيّة المفهوم عند القدماء في جميع المفاهيم شرطاً أو غيره علىٰ وجود القيد، وإنّ الظاهر من إتيان القيد في الكلام

---

١ ـ أُنظر وسائل الشيعة ١: ١١٧، كتاب الطهارة، أبواب الماء المطلق، الباب ٩، الحديث ١و٢و٦.

٨٤ ـ وأنت خبير: بأنّ ذلك لايفيد ما لم يضمّ إليه شيء آخر، وهو أنّ عدم الإتيان بشيء آخر في مقام البيان، يدلّ علىٰ عدم القرين له، وبه يتمّ المطلوب، وإلّا فصرف عدم لغوية القيود لايدلّ على المفهوم ما لم تفد الحصر.

فإثبات المفهوم إنّما هو بإطلاق الكلام، وهو أحد الطرق التي تشبّث بها المتأخّرون. (مناهج الوصول ٢: ١٨٢).

٢ ـ تقدّم في الصفحة ٢٧٠ ـ ٢٧١.

دخالتـه في الموضوع أو الحكم ـ لابدّ وأن يعلم أنّ غايـة ما يقتضيـه إتيان القيد أنّ الذات المجرّدة عن القيد لاتكون تمام الموضوع للحكم، ويكون تمام الموضوع لـه هو المقيّد بما هو مقيّد، وإلّا يكون إتيان القيد لغواً مخالفاً للأصل العـقلائي، وأمّا عدم كون الموضوع مع قيدٍ آخر نائباً مناب هذا القيد في تماميّـة الموضوع للحكم؛ فلا دلالـة للقيد عليـه، ولايكون مقتضى التقيد بشيء عدم كون قيدٍ آخر نائباً عنـه في الدخالـة في الموضوع.

مثلاً: إذا سئل الإمام عليه السلام عن غدير ماء تَلِغ فيـه الكلاب، فقال: «إذا بـلغ الماء قدر كُرٍّ لاينجّسـه شيء» يدلّ ذلك على أنّ تمام الموضوع لعدم التـنجّس، ليس الماء المجرّد عن بلوغ الكرّيّـة، وإلّا يكون إتيان القيد لغـواً، وإنّـما تـمام الموضوع هو ذات الماء مع قيد الكرّيّـة، لكن لايدلّ ذلك عـلىٰ أنّ المـاء ـ مـع وصفٍ آخر غير الكرّيّـة ـ لايكون موضوعاً لعدم التنجّس؛ حتّىٰ يكـون قـولـه: «الماء الجاري لاينجّسـه شيء»[1] منافياً ومعارضاً لـه.

نعم، لو أُحرز أنّ المتكلّم كان بصدد بيان تمام مالـه دخلٌ في المـوضوع، واكتفىٰ بذكر قيدٍ أو قيودٍ، لاستُفيد منـه المفهوم، كما لو سئل: «ماهو الماء الذي لاينجّسـه شيء؟» فقال: «إذا بلغ الماء قدر كُرٍّ لاينجّسـه شيء»، فإنّـه بضميمـة مسبوقيّتـه بالسؤال يكون ظاهراً في المفهوم، ولكن مع قيام القرينـة يكون للّقب أيضاً مفهوماً، كما لو سئل: «ما المائع الذي لاينفعل؟» فقال: «الماء لاينفعل»، فإنّ المفهوم عرفاً ـ مع قيام هذه القرينـة ـ أنّ غير الماء ينفعل.

وممّا ذكرنا يتّضح: أنّ احتجاج عَلَم الهدىٰ رحمه الله علىٰ عدم المفهوم احتجاجٌ متينٌ في غايـة التحقيق؛ فإنّ مدار المفهوم ـ كما عرفت ـ على لَغويّـة القيد الزائد،

---

١ ـ الجعفريات، ضمن قرب الإسناد: ١١، مستدرك الوسائل ١: ١٩٠، كتاب الطهارة، أبواب الماء المطلق، الباب ٥، الحديث ١.

فأجاب السيّد عن هذا الاستدلال: بأنّ القيد لايقتضي إلّا كونه دخيلاً في الموضوع، ولايكون الموضوع المجرّد عنه تمام الموضوع، وأمّا عدم نيابة قيدٍ آخر منابه، فلايدلّ عليه التقييد، واستشهد بقوله تعالىٰ: ﴿وَٱسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجالِكم...﴾[1] إلىٰ آخره[2].

ثمّ إنّ المحقّق الخراساني ﷺ قد عرّف المفهوم بأنّه عبارة عن حكمٍ إنشائيّ أو إخباريّ تستتبعه خصوصيّة المعنىٰ، الذي أُريد من اللفظ بتلك الخصوصيّة ولو بقرينة الحكمة[3].

والظاهر ـ بقرينة ما أفاد في مفهوم الشرط[4] ـ أنّ مراده من الخصوصيّة هو انحصار العلّيّة، وبالمعنىٰ هو ذات المعنى الدالّ علىٰ أصل العلّيّة.

ولكن يرد عليه: أنّ تلك الخصوصيّة إمّا أن تكون زائدة على المعنى المراد؛ بحيث لاتكون مرادة، ولا اللفظ دالّاً عليها، وإمّا أن تكون مرادة من اللفظ، وتكون من خصوصيّات المعنى المراد بما أنّه مرادٌ.

فَعَلى الأوّل: لا وجه لعدّ لازم مثل تلك الخصوصيّة من المفاهيم؛ فإنّ الخصوصيّة الملزومة إذا لم تكن مرادة فلايكون اللازم أيضاً مراداً، فلا وجه لعدّ المفهوم من المداليل، وأنّه حكمٌ غير مذكورٍ، أو حكمٌ لغير مذكورٍ.

مثلاً: لو دلّت القضيّة الشرطيّة علىٰ صِرف علّيّة الشرط للجزاء، لكن عرضت العلّيّة خصوصيّةُ الانحصار من غير أن تكون تلك الخصوصيّة مرادة، وكان المفهوم لازماً لتلك الخصوصيّة الغير المرادة، فلا وجه لعدّ المفهوم اللازم

---

١ ـ البقرة (٢): ٢٨٢.

٢ ـ أُنظر الذريعة إلىٰ أُصول الشريعة ١: ٤٠٦.

٣ ـ كفاية الأُصول: ٢٣٠.

٤ ـ نفس المصدر: ٢٣١.

لغير المراد مدلولاً.

وعلى الثاني: تصير الخصوصيّة جزء المعنى المراد، ويصير المفهوم لازماً للمعنىٰ، فلا داعي لتعريفه بما ذكر ممّا يخلّ بالمقصود؛ فإنّ المعنى هو ما أُريد من اللفظ، فإذا أُريد من اللفظ شيء مع تلك الخصوصيّة، يصير الشيء المتخصّص بتلك الخصوصيّة معنى اللفظ، لا أنّ المعنىٰ أمر، والخصوصيّة أمر آخر، كما يوهمه التعريف المذكور.

فالأولىٰ تعريفه ـ علىٰ مسلكه ـ بأنّ المفهوم حكمٌ إنشائيّ أو إخباريّ لازم للمعنى المراد من اللفظ.

ولقد تصدّىٰ بعض الأعاظم المتأخّر عنه لتعريف المفهوم بما حاصله: أنّ المفهوم هو اللازم البيِّن بالمعنى الأخصّ، وأمّا اللازم البيِّن بالمعنى الأعمّ فيكون من الدلالات السياقيّة، وينقسم إلىٰ دلالة الاقتضاء والتنبيه والإشارة[1]. انتهىٰ.

ولازمه أن تكون أقسام الدلالات أكثر من دلالة المنطوق والمفهوم؛ فإنّ دلالة المنطوق بناء عليه تكون منحصرة بدلالة المطابقة، ودلالة المفهوم هي دلالة الالتزام؛ أي الدلالة على اللازم البيِّن بالمعنى الأخصّ، فدلالة اللفظ على اللازم البيِّن بالمعنى الأعمّ ـ التي جعلها مَقسماً لدلالة الإشارة وأُختيها ـ تكون خارجة عنهما.

وهنا قسم رابع: وهو الدلالة على اللازم الغير البيِّن في مقابل اللازم البيِّن بالمعنى الأعمّ ـ أي ما لايكون نفس تصوّر اللازم والملزوم والنسبة بينهما كافياً في الجزم باللزوم، بل يحتاج إلى برهانٍ ـ مع أنّ القوم حصروا الدلالات بالدلالة المنطوقيّة والمفهوميّة، وقد عرفت أنّ دلالة المطابقة وشقيقتَيْها من الدلالات

---

١ ـ أُنظر فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ١: ٤٧٧ وفيه: «ولعلّ دلالة الاقتضاء... يكون اللازم فيه من اللازم بالمعنى الأعم».

المنطوقيّة.

وأمّا دلالة الإشارة وأُختيها فهي أيضاً من الدلالات المنطوقيّة؛ فإنّ المنطوق منقسمٌ إلى الصريح وغير الصريح. والثاني إلى ما دلّ عليه اللفظ بدلالة اقتضاءٍ وتنبيهٍ ـ يقال له: «الإيماء» أيضاً[١] ـ وإشارةٍ؛ لأنّ ما يدلّ عليه اللفظ: إن كان غير مقصودٍ للمتكلّم فهو المدلول عليه بدلالة الإشارة، كدلالة الآيتين على أقلّ الحمل[٢]. وإن كان مقصوداً: فإن كان صدق الكلام أو صحّته يتوقّف عليه؛ فهو المدلول عليه بدلالة الاقتضاء، نحو «رُفع عن أُمّتي... الخطأ والنسيان»[٣] ونحو ﴿وَٱسْأَلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾[٤] فإنّهما يدلّان على مقدَّرٍ مصحِّحٍ للكلام. وإن اقترن بالحكم ما فُهم منه العلّيّة فهو المدلول عليه بدلالة الإيماء والتنبيه كما لو قال السائل: «واقعتُ امرأتي في نهار رمضان»، فأُجيب: «كفّر»[٥]، فإنّ اقتران قوله بقول السائل ممّا يفهم منه علّيّة المواقعة للكفّارة، وهذه كلّها دلالات منطوقيّة عند القوم.

هذا تمام الكلام في معنى المفهوم، وقد عرفت التحقيق فيه.

---

١ ـ الوافية في أُصول الفقه: ٢٢٨، قوانين الأُصول ١: ١٦٨ / السطر ٦.

٢ ـ البقرة (٢): ٢٣٣، الأحقاف (٤٦): ١٥.

٣ ـ التوحيد: ٣٥٣ / ٢٤، الخصال: ٤١٧ / ٩، وسائل الشيعة ١١: ٢٩٥، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس، الباب ٥٦، الحديث ١.

٤ ـ يوسف (١٢): ٨٢.

٥ ـ اُنظر الكافي ٤: ١٠٢ / ٢، الفقيه ٢: ٧٢ / ٣٠٩، تهذيب الأحكام ٤: ٢٠٦ / ٥٩٥.

فصل

الجملة الشرطيّة

هل الجملة الشرطيّة تدلّ على الانتفاء عند الانتفاء، كما تدلّ على الثبوت عند الثبوت، أم لا؟

أمّا على طريقة القدماء: فقد اتّضح لك بما أشرنا إليه[1]: أنّ غاية ما يدلّ عليه القيد الزائد هو دخالته في ثبوت الحكم، أمّا عدم قيام قيدٍ آخر مقامه، فلايدلّ عليه إلّا مع قيام القرينة[2].

وأمّا على طريقة المتأخّرين المتشبّثين بذيل العلّة المنحصرة، وأنّ المفهوم من الدلالات الالتزاميّة، المدلول عليها في الكلام بواسطة الدلالة على حصر علّيّة الشرط للجزاء[3]، فأحسن ما أُفيد في المقام هو ما أفاده المحقّق الخراساني رحمه الله من تقرير الدلالة على ترتّب الجزاء على الشرط ـ بنحو الترتّب على العلّة المنحصرة ـ بوجوه:

التبادر.

---

١ ـ تقدّم في الصفحة ٢٧٥ ـ ٢٧٦.

٢ ـ أُنظر الذريعة إلى أُصول الشريعة ١: ٤٠٦.

٣ ـ أُنظر الفصول الغروية: ١٤٧ / السطر ٢٦، ومطارح الأنظار: ١٧١ / السطر ١٥.

والانصراف[٨٥].

وقضيّة الإطلاق بمقدّمات الحكمة، كدلالة صيغة الأمر على الوجوب النفسي[٨٦].

والتمسّك بإطلاق الشرط على الانحصار؛ ضرورة أنّه لو قارنه أو سبقه الآخر لما أثّر وحده، وقضيّة الإطلاق أنّه مؤثّرٌ مطلقاً كذلك[٨٧].

والتمسّك بإطلاق الشرط، بتقريب أنّ مقتضاه تعيّنه، كما أنّ مقتضىٰ إطلاق الأمر التعيين لا التخيير[١].

وهذه وجوه خمسة يمكن التمسّك بها لتقريب المقصود.

ولقد أجاب ﷺ عنها بما يُغني عن الاتعاب[٢]، وإن أصرّ بعض أعاظم العصر ﷺ علىٰ تتميم الوجه الخامس[٣]، لكنّه لم يأتِ بشيءٍ مقنعٍ، فراجع.

وهاهنا وجهٌ سادس لإثبات الانحصار؛ وهو أنّ الشرط إذا كان علّة منحصرة، يكون مؤثّراً في الجزاء بخصوصيّته، بخلاف ما إذا لم يكن بمنحصر،

---

٨٥ ـ ولا يخفىٰ ما فيهما. (مناهج الوصول ٢: ١٨٣).

٨٦ ـ وقد مرّ الإشكال في المقيس عليه (في الهامش ٦٢)، ويرد نظيره هاهنا، مع أنّ القياس مع الفارق. (مناهج الوصول ٢: ١٨٤).

٨٧ ـ وفيه: أنّ ذلك ليس قضيّة الإطلاق؛ فإنّها ليست إلّا أنّ ما جعل شرطاً، هو تمام الموضوع لإناطة الجزاء به، وإلّا لكان عليه بيانه، كما هو الحال في جميع موارد الإطلاق.
وبعبارة أُخرىٰ: أنّ الإطلاق في مقابل التقييد، ودخالة شيء آخر في موضوع الحكم، وكون شيء آخر موضوعاً للحكم أيضاً لا يوجب تقييداً في الموضوع بوجه. (مناهج الوصول ٢: ١٨٤).

١ ـ كفاية الأُصول: ٢٣٣ ـ ٢٣٤.

٢ ـ نفس المصدر.

٣ ـ أجود التقريرات ١: ٤١٨ ـ ٤١٩.

فإنّه حينئذٍ يؤثّر بجهةٍ جامعة بينه وبين شريكه؛ لأنّ الخصوصيّة المميّزة لاتعقل دخالتها مع عدم الانحصار، والظاهر من القضيّة الشرطيّة أنّ الشرط بخصوصيّته مؤثّرٌ في الجزاء، لابالقدر الجامع بينه وبين غيره[٨٨].

ولقد أبديتُ هذا الوجه لدى المحقّق الخراساني ﷺ **فأجاب عنه**: أنّ ذلك حكمٌ عقليّ بحسب الدِّقّة العقليّة، مخالف للأنظار العرفيّة المتّبعة في أمثال المقامات.

بقي أُمور:

الأمر الأوّل: المفهوم في الجمل الإنشائيّة

إنّه لا اشكال في أنّ انتفاء شخص الحكم عن الموضوع عقليٌّ، لايكون من قبيل المفهوم، فلايكون من المفهوم مثل قوله: «أوقفتُ داري علىٰ أولادي إن كانوا

---

٨٨ ـ وفيه أوّلاً: أنّ استفادة العلّيّة من القضيّة الشرطيّة في محلّ المنع، بل لايستفاد منها إلّا نحو ارتباط بين المقدّم والتالي ولو كان علىٰ نحو الاتّفاق، مثلاً: لو فرض مصاحبة الصدّيقين غالباً في الذهاب والإياب، صحّ أن يقال: «إن جاء أحدهما يجيء الآخر» من غير ارتكاب تجوّز وتأوّل بلا إشكال. نعم، لايصحّ استعمال الشرطيّة فيما لا ربط بينهما بلاتأوّل، مثل ناهقيّة الحمار وناطقيّة الإنسان، فلاتستفاد العلّيّة حتّىٰ يقال ذلك.

وثانياً: أنّ العلّيّة والمعلوليّة في المجعولات الشرعيّة ليست علىٰ حذو التكوين، من صدور أحدهما من الآخر، حتّىٰ يأتي فيها القاعدة المعروفة، فيجوز أن يكون الكرّ ـ بعنوانه ـ دخيلاً في عدم الانفعال، والجاري والمطر بعنوانهما، كما هو كذلك، فقياس التشريع بالتكوين باطل ومنشأ لاشتباهات كثيرة.

وثالثاً: أنّ لجريان القاعدة مورداً خاصّاً وشرائط، وما نحن فيه ليس بمورده.

ورابعاً: ما أفاده المحقّق الخراساني في الجواب عنه: من أنّ طريق استفادة الأحكام من القضايا هو الاستظهارات العرفيّة، لا الدقائق الحكميّة. (مناهج الوصول ٢: ١٨٦ ـ ١٨٧).

عدولاً»، أو «علىٰ أولادي العدول»، وكذا في الوصيّة والنذر؛ فإنّ مثل هذه العناوين ـ التي توجد بنفس الإنشاء، ولا وجود لها غير ما ينشئه المنشئ، وتكون عناوين شخصيّة لموضوع خاصّ ـ لايكون انتفاؤها عن غير موضوعاتها بدلالة المفهوم، بل إنّما هو بحكم العقل، فالوقف على الأولاد العدول لايمكن أن يكون وقفاً علىٰ غيرهم، وهذا ممّا لا إشكال فيه.

وكذا لا إشكال في أنّ القضايا الإخباريّة ممّا يمكن أن تكون حكاية عن عنوانٍ كليّ أو جزئيّ، مثل: «إن جاءك زيدٌ فيجب إكرامه» بنحو القضيّة الإخباريّة، تكون دلالتها على الانتفاء بدلالة المفهوم علىٰ فرضه.

ومن هذا القبيل القضايا الإنشائيّة التي تكون إرشاداً إلى الأحكام الإلهيّة، كفتاوى الفقهاء، فإذا قال الفقيه للمستفتي: «إذا شككت بين الأربع والثلاث فَابْنِ على الأربع، وصلِّ ركعتين من جلوس، أو ركعة من قيام»، تكون هذه القضيّة الإنشائيّة حكاية عن الحكم الواقعي الإلهي، ويمكن أن يكون الحكم الكلّي مرتفعاً عند فقدان الشرط، وتكون دلالتها عليه من قبيل دلالة المفهوم على القول به، وكذا الأخبار الصادرة عن المعصومين عليهم السلام فإنّها أيضاً إرشادات إلى الأحكام الإلهيّة المنشأة، وتكون دلالتها على الانتفاء من قبيل المفهوم.

إنّما الإشكال في القضايا الإنشائيّة التي تكون بصدد إنشاء الأحكام، كالأوامر الصادرة عن الله تعالىٰ معلّقة على الشرط، وكذا ما صدر عن الموالي العرفيّة معلّقاً عليه؛ ممّا تكون آلة لإيجاد الوجوب، ممّا تكون نحو تحقّقها بنفس الإنشاء، ويكون إيجادها ووجودها الإنشائي واحداً حقيقة ومختلفاً بالاعتبار؛ فإنّ الألفاظ المستعملة في المعاني الإنشائيّة يكون نحو استعمالاتها فيها استعمالاً إيجادياً ـ كما حُقّق في المعاني الحرفيّة[1] ـ فلا وجودَ لها قبل

---

١ ـ تقدّم في الصفحة ٢٧ ـ ٢٩.

الاستعمال يكون الاستعمال حاكياً عنه، ففي مثل هذه المعاني يقع الإشكال في أنّ ما عُلّق على الشرط لايمكن أن يكون نفس ماهيّة الفرد؛ فإنّ الماهيّات من حيث هي ليست إلّا هي، وليست هي ـ في مرتبة ذاتها مع قطع النظر عن الوجود ـ صالحة لحمل شيءٍ عليها إلّا ذاتيّاتها، فلاتصلح لتعلّق شيءٍ عليها، ولا لتعلّقها علىٰ شيءٍ، والوجود ليس إلّا أمراً متشخّصاً وجزئيّاً خارجيّاً، والحكم الكلّي وسنخ الحكم لايكون مذكوراً في القضيّة اللفظيّة، ولايكون معلّقاً على الشرط.

ولا إشكال في أنّ المفهوم قضيّة غير مذكورة، يكون موضوعها ومحمولها متّحدين مع المذكورة، كما لايكون مفهومُ «إن جاءك زيد فأكرمه» ـ ممّا يكون إكرام زيد موضوعه، والوجوب محموله ـ قضيّةً مختلفة الموضوع مع القضيّة المنطوقة، مثل: «إن لم يجئك فلايجب ضربه»، أو مختلفة المحمول معها، أو مختلفة الطرفين؛ كلّ ذلك لأجل لزوم اتّحاد المنطوق والمفهوم في الموضوع والمحمول، والاختلاف في السلب والإيجاب.

وبالجملة: كلّ ما عُلّق على الشرط، ويكون هو علّة منحصرة له، يكون مُنتفياً بانتفائه لاغير، والفرض أنّ ما يصلح للتعليق في القضايا الإنشائيّة ـ التي يكون نفس استعمالها في معانيها إيجادَها لها، ويكون مفادها تكاليف جزئيّة ومعانٍ شخصيّة ـ هو هذا المعنى الشخصي والأمر الجزئي؛ لأنّ الفرد ينحلّ إلى ماهيّة كلّيّة ووجود، والماهيّة لاتصلح لتعلّقها بالعلّة، والوجود المعلّق جزئيّ، يكون انتفاؤه بانتفاء الشرط عقليّاً، لا من باب المفهوم، وسنخ الوجوب وكلّيّه غير مذكورٍ في القضيّة حتّى ينتفي بانتفائه.

وبما ذكرنا ظهر ما في كلام المحقّق صاحب الكفاية ومَنْ تأخَّر عنه ممَّن عبَّر بتعبيره: من أنّ المفهوم انتفاء سنخ الحكم المعلَّق على الشرط عند انتفائه،

لا انتفاء شخصه؛ ضرورة انتفائه عقلاً بانتفاء موضوعه ولو ببعض قيوده[١]... إلىٰ آخره.

فإنَّ فيه: ـ مضافاً إلىٰ أنّ الشرط لايكون من قيود الموضوع علىٰ طريقة المتأخّرين في باب المفهوم؛ لأنّه علّة منحصرة للجزاء عندهم، والعلّة متقدّمة تحصّلاً على المعلول، فلايكون من قيود الموضوع الذي يكون مع الحكم في التحصّل وإن كان له نحو تقدّمٍ في العقل، نعم على طريقة القدماء يكون الشرط من قيوده كما عرفت[٢] ـ أنّ ما عُلّق في الكلام ليس إلّا وجوب إكرام زيدٍ، وهو أمرٌ شخصيّ وموجودٌ جزئيّ؛ سواء ذكر بنحو القضيّة الإنشائيّة أو الإخباريّة في مقام الإنشاء، والجزئي غير قابلٍ للكثرة.

نعم، أصل وجوب الإكرام أو أصل الوجوب كلّيٌّ، لكنّهما غير مذكورين في القضيّة، وما ذكر جزئيٌّ، فإذا كان الشرط علّة منحصرة لشخص الحكم ينتفي ـ لامحالة ـ بانتفائه.

وأمّا علىٰ طريقة القدماء، فما هو قيدٌ في الكلام يكون قيداً لموضوع الحكم الشخصي المذكور في القضيّة، ولا محالة مع عدم القيد يكون الحكم منتفياً، وأمّا انتفاء أمرٍ آخر ـ غير مذكورٍ في الكلام ـ فلا معنى له.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّه ليس هناك معنىً محصَّل لما استقرَّت عليه آراء المتأخّرين: من أنّ المفهوم انتفاء سنخ الحكم[٨٩].

---

١ ـ كفاية الأُصول: ٢٣٦، فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ١: ٤٨٤، مقالات الأُصول ١: ٣٩٦، درر الفوائد، المحقّق الحائري: ١٩٦.

٢ ـ تقدّم في الصفحة ٢٧٠ ـ ٢٧١.

٨٩ ـ ولكن مع ذلك يمكن دفع الإشكال: بأنّ ظاهر القضايا بدواً وإن كان تعليق الوجوب على الشرط، لكن حكم العقل والعقلاء في مثل تلك القضايا أنّ لطبيعة المادّة مناسبة مع ←

وأمّا ما في «تقريرات» العلّامة الأنصاري ﷺ: من أنّ النزاع ليس في شخص الحكم، فإنّه ينفد بنفاد الكلام، وليس له بقاء وثبات[١].

ففيه: أنّ ما ينفد بنفاد التكلّم هو التلفّظ بالحكم؛ ضرورة أنّ الكلام غير قارّ الذات، ولكنّ الحكم المعلَّق على الشرط غيره بالضرورة، وما هو معلَّقٌ هو الحكم المُنشأ بهذا الإنشاء والمنتزع منه، وله بقاء وثبات عند العقلاء وإن كان من الأُمور الاعتباريّة.

الأمرالثاني: إذا تعدّد الشرط مع وحدة الجزاء

مثل: «إذا خفي الأذان فقصِّر»، «إذا خفي الجدران فقصِّر»، فبناء على المفهوم يقع التعارض بين منطوق كلٍّ منهما مع مفهوم الآخر[٩٠]، وفي مقام رفع

← الشرط تكون سبباً لتعلّق الهيئة بها، فيكون الإيجاب المتعلّق بالمادّة في الجزاء متفرّعاً على التناسب الحاصل بينها وما يتلو أداة الشرط، فإذا قال: «إن أكرمك زيد أكرمه» يفهم العرف والعقلاء منه، أنّ التناسب الواقعي بين إكرام زيد إيّاه وإكرامه، دعا المولىٰ لإيجابه عند تحقّقه، فالإيجاب متفرّع على التناسب الواقعي، وإلّا كان لغواً، فإذا فرض دلالة الأداة على انحصار العلّة، تدلّ علىٰ أنّ التناسب بينهما يكون بنحو العلّية المنحصرة، ففي الحقيقة يكون التناسب بين طبيعة ما يتلو أداة الشرط ومادّة الهيئة، فإذا دلّت الأداة على الانحصار، تتمّ الدلالة على المفهوم وإن كان مفادها جزئياً.

ولك أن تقول: إنّ الهيئة وإن كانت جزئية لكن تناسب الحكم والموضوع يوجب إلغاء الخصوصية، وجعل الشرط علّة منحصرة لنفس الوجوب وطبيعيه، فبانتفائه ينتفي طبيعي الوجوب. (مناهج الوصول ٢: ١٨٨ ـ ١٨٩).

١ ـ مطارح الأنظار: ١٧٣ / السطر ٨.

٩٠ ـ هل التعارض بين المنطوقين أوّلاً وبالذات، أو بين مفهوم كلّ منهما ومنطوق الآخر؟ الظاهر هو الأوّل، سواء قلنا: بأنّ المتبادر من الشرطية هو العلّية المنحصرة، أو قلنا: ←

← بانصرافها إليها، أو بأنّ ذلك مقتضى الإطلاق:

أمّا على الأوّل: فلأنّ حصر العلّية بشيء ينافي إثباتها لشيء آخر، فضلاً عن حصرها به؛ ضرورة التنافي بين قوله: «العلّة المنحصرة للقصر خفاء الأذان»، وقوله: «العلّة المنحصرة له خفاء الجدران». وكذا لو قلنا بانصرافها إلى العلّة المنحصرة، فيقع التعارض بينهما لأجله. وكذا على الأخير؛ لوقوع التعارض بين أصالتي الإطلاق في الجملتين.

ثمّ بعد وقوع التنافي بينهما يقع الكلام في التوفيق بينهما، فنقول: تختلف كيفية التوفيق باختلاف المباني في استفادة المفهوم.

فلو قلنا: بأنّ استفادة الحصر تكون لأجل الوضع، فيقع التعارض بين أصالتي الحقيقة في الجملتين، ومع عدم الترجيح ـ كما هو المفروض ـ تصيران مجملتين؛ لعدم ترجيح بين المجازات. وكون العلّة التامّة أقرب إلى المنحصرة واقعاً، لايكون مرجّحاً في تعيينه؛ لأنّ المعيّن له هو الأُنس الذهني، بحيث يرجع إلى الظهور العرفي.

وإن قلنا: بأنّ استفادته لأجل الانصراف، فحينئذٍ إن قلنا: بأنّ الأداة موضوعة للعلّة التامّة ومنصرفة إلى المنحصرة، فمع تعارض الانصرافين، تكون أصالة الحقيقة في كلّ منهما محكّمة بلاتعارض بينهما. وكذا لو قلنا: بوضعها لمطلق اللزوم، أو الترتّب، أو غيرهما.

وإن قلنا: بأنّ استفادته مقتضى الإطلاق، فحينئذٍ إن قلنا: بأنّ الأداة موضوعة للعلّة التامّة، فمع تعارض أصالتي الإطلاق، يؤخذ بأصالة الحقيقة بلاتعارض بينهما.

وإن قلنا: بأنّ العلّية التامّة ـ أيضاً ـ مستفادة من الإطلاق، فمقتضىٰ إطلاق قوله: «إذا خفي الأذان فقصّر» هو عدم الشريك وعدم العديل، فإذا ورد: «إذا خفي الجدران فقصّر» فكما يحتمل أن يكون خفاء الجدران قيداً لخفاء الأذان، يحتمل أن يكون عدلاً له، فيقع التعارض بين أصالتي الإطلاق؛ أي من جهة نفي الشريك، ومن جهة نفي العديل، ومع عدم المرجّح يرجع إلى الأُصول العملية.

لكن لأحد أن يقول: إنّ العلم الإجمالي بورود قيد ـ إمّا على الإطلاق من جهة نفي الشريك، وإمّا عليه من جهة نفي البديل ـ منحلّ بالعلم التفصيلي بعدم انحصار العلّة، إمّا ←

التعارض والجمع بينهما احتمالات:

أحدها: رفع اليد عن كلٍّ من المفهومين.

الثاني: تقييد كلٍّ من المفهومين بمنطوق الآخر.

الثالث: جعل الشرط هو القدر المشترك بينهما.

الرابع: تقييد كلٍّ من المنطوقين بالآخر.

فَعَلى الاحتمالات الثلاثة الأُوَل تكون النتيجة هي تحقّق القصر بتحقّق كلٍّ منهما، والانتفاء بانتفائهما جميعاً.

نعم، بناءً علىٰ أوّل الاحتمالات منها، لو دلَّ دليلٌ علىٰ اعتبار أمرٍ آخر لايكون معارضاً لهما؛ لعدم المفهوم لهما.

وأمّا على الاحتمال الرابع فلايتحقّق القصر إلّا بتحقّقهما، ويكون الانتفاء بانتفاء واحدٍ منهما.

ثمّ إنّ الاحتمال الأوّل ـ في المثال المذكور ـ أبعد الاحتمالات؛ لأنّ حكم

← لأجل تقييد الإطلاق من جهة البديل، وإمّا من جهة تقييده لأجل الشريك الرافع لموضوع الإطلاق من جهة البديل، فيشكّ في تقييد الإطلاق من جهة الشريك بدواً، فيتمسّك بأصالة الإطلاق.

اللهمّ إلّا أن يقال: إنّ العلم الإجمالي بورود قيد ـ إمّا على الإطلاق من جهة الشريك، أو من جهة العديل ـ مولّد للعلم التفصيلي بعنوان الآخر، وهو عدم انحصار العلّة، وفي مثله لايعقل الانحلال؛ لأنّ العلم التفصيلي معلول للعلم الإجمالي الفعلي، فكيف يمكن أن يكون رافعاً له؟!

وإن شئت قلت: إنّ الانحلال ـ أينما كان ـ يتقوّم بالعلم التفصيلي بأحد الأطراف والشكّ في الآخر، كما في الأقلّ والأكثر، وفيما نحن فيه لايكون كذلك؛ لأنّ العلم الإجمالي محفوظ، ومنه يتولّد علم تفصيلي آخر، وفي مثله يكون الانحلال محالاً، فيجب الرجوع إلىٰ قواعد أُخر. (مناهج الوصول ٢: ١٨٩ ـ ١٩٢).

الإتمام والقصر في الحضر والسفر كان معروفاً بين المسلمين، فليست الشرطيّتان لإفادة أصل حكم القصر، بل لإفادة تحديد حدّ السفر، ومعلومٌ أنّ ما قبل الحدّ يكون باقياً على الحكم الأوّل ـ وهو التمام ـ فتدلّ القضيّتان على انتفاء حكم القصر عند فقدان الحدّ فيكون لهما مفهوم.

ويتلوه **في الضعف الاحتمال الثاني**؛ لأنّ المفهوم لازم المنطوق وتابعٌ له، وليس له استقلال بالإنشاء؛ حتّىٰ يرد عليه التخصيص، وتختلف الإرادة الاستعماليّة مع الجدّيّة ـ كما في باب التخصيص ـ فإذا كان الشرط علّة منحصرة للجزاء، ويفهم منها المفهوم، فلا معنىٰ لتقييده وتخصيصه.

وأمّا الاحتمالان الآخران، فلايبعد أظهريّة أوّلهما؛ أي كون الشرط هو أمراً آخَرَ يكون كلّ منهما أمارة عليه؛ بأن يقال: إنّ الميزان في القصر مقدار من البعد؛ بحيث إذا أراد المسافر تشخيصه بحسّ بصره خفيت الجدران عنه، وإذا أراد تشخيصه بحسّ سمعه خفي أعلى صوت البلد عنه؛ أي أذان المؤذّنين.

الأمر الثالث: تعدد الشرط واتّحاد الجزاء [تداخل الأسباب والمسبّبات]

إذا تعدّد الشرط واتّحد الجزاء، فهل يتعدّد الجزاء؛ أي يجب الإتيان به متعدّداً حسب تعدّد الشرط[1]، أو يتداخل، ويكتفي بإتيانه دفعة واحدة[2]؟

ولايخفىٰ: أنّه ليست هذه المسألة من المسائل التي تكون الشهرة فيها حجّة؛ حتّىٰ نبحث عن تحقّقها وعدمه؛ للعلم بعدم كاشفيّتها عن النصّ، فليس في البين إلّا ظهور القضيّة.

ثمّ إنّ الكلام يقع في مقامين:

---

١ ـ اختاره المشهور كما في مطارح الأنظار: ١٧٥ / السطر ٢١.

٢ ـ مشارق الشموس: ٦١ / السطر ٣١، عوائد الأيّام: ٢٩٧.

أحدهما: في اقتضاء كلّ من الشرطيّتين وجوباً مستقلّاً وعدمه، وهو معنى تداخل الأسباب وعدمه.

ثانيهما: بعد فرض عدم التداخل، هل يجوز امتثال التكليفين في مصداق واحد؟ وهذا معنىٰ تداخل المسبّبات.

ثمّ إنّه لاربط بين هذه المسألة والمسألة السابقة بوجه؛ فإنّ الكلام هناك بعد تسليم المفهوم، وهاهنا غير مربوط به، بل لو فرضنا عدم المفهوم يقع البحث في أنّ القضيّة الشرطيّة ـ الظاهرة في الحدوث عند الحدوث ـ إذا تعدّدت مع وحدة الجزاء، هل تكون ظاهرة في لزوم الإتيان به متعدّداً، أو تتداخل الأسباب؟ فلا جهة اشتراك بين المسألتين.

هذا، مضافاً إلىٰ أنّ خفاء الأذان والجدران ممّا لا سببيّة لهما لوجوب القصر، بل لتحديد البعد الموجب لذلك، فلايكون خفاء الأذان سبباً للقصر، وخفاء الجدران سبباً آخر له، بخلاف المسألة السابقة؛ فإنّ كلَّ شرطِ سبب مستقلّ، له سببيّته، فما وقع من بعض الأعاظم من ابتناء المسألة على المسألة السابقة[1] ممّا لا وجه له.

ثمّ اعلم: أنّ العلّامة الأنصاري أقام البرهان علىٰ عدم التداخل: بأنّ ظاهر القضيّة هو استقلال علّيّة كلٍّ من الشروط للجزاء، وحفظ هذا الظهور يقتضي الحكم بتعدّد الجزاء عند تعدّد الشرط.

نعم، إطلاق الجزاء يقتضي أيضاً أن تتداخل الشروط، لكن ظهور الإطلاق لايتعارض مع ظهور الشرطيّة في الاستقلال؛ لأنّه معلّق على عدم البيان، وظهور الشرطيّة بيان له[2].

---

١ ـ كفاية الأُصول: ٢٣٩ قوله ﷺ: فلا إشكال على الوجه الثالث.

٢ ـ أُنظر مطارح الأنظار: ١٧٩ / السطر ١٥.

وقريب منه ما أفاد المحقّق الخراساني، لكنّه عَدَل عن ظهورها في الاستقلال إلىٰ ظهورها في الحدوث عند الحدوث[1].

والفرق بينهما: أنّ تقرير المحقّق الخراساني لايتمّ فيما إذا تقارنت الشروط؛ لأنّه معه ليس التداخل مخالفاً للظهور المدّعىٰ، فإذا حدث وجوب الوضوء عند تقارن النوم والبول، يكون ظهور الشرطيّتين في الحدوث عند الحدوث محفوظاً مع التداخل.

نعم، مع تقدّم إحداهما لابدّ وأن لاتتداخل؛ حفظاً لظهور الشرطيّتين في الحدوث.

وأمّا علىٰ تقرير الشيخ يكون التداخل ـ مطلقاً ـ مخالفاً للقاعدة؛ أي ظهور الشرطيّة في الاستقلال.

فتحصّل ممّا أفاداه: أنّه لابدّ من تقييد إطلاق الجزاء؛ حفظاً لظهور الشرطيّة في الاستقلال أو الحدوث.

أقول: لا إشكال في إمكان تعلّق الأمر بفردين من الطبيعة، مثل «أكرم زيداً إكرامين»؛ سواء تعلّق بمجموع الفردين، أو بكلٍّ منهما استقلالاً؛ بحيث ينحل إلىٰ أمرين، ولا إشكال في أنّ كلّ فرد يكون في الغرض متعلَّقاً لأمر؛ من غير امتياز بينهما بحسب الواقع، فإذا أوجد المكلّف إكراماً بقصد إطاعة المولىٰ يعدّ مطيعاً له؛ من غير أن تكون إطاعة لواحد معيّن من الأمرين؛ لعدم الامتياز الواقعي، وهذا ممّا لا إشكال فيه.

كما أنّه لا إشكال في جواز سببيّة الأمرين لوجوبين متعلّقين على فردين من الطبيعة في عَرض واحد، مثل «إذا بلت ونمت توضّأ وضوءين».

إنّما الإشكال في إمكان تعلّق الوجوب بفردين من الطبيعة تعاقباً، مثل «إذا

---

١ ـ كفاية الأُصول: ٢٤٠ ـ ٢٤٢.

بلت فتوضّأ»، و «إذا نمت فتوضّأ» فإنّ تعلّق الوجوب في الشرطيّة الأُولى بطبيعة، وفي الثانية بالطبيعة الأُخرىٰ، أو في الأُولى بفرد منها، وفي الثانية بفرد آخر، ممّا لايُعقل؛ فإنّ النوم قد يكون مقدّماً، وقد يكون مؤخّراً، وكذا البول، وليست القضيّتان ناظرتين إلىٰ حال الاجتماع.

وحينئذٍ: لايمكن تقييد أحد الجزاءين بكونه فرداً آخر غير الجزاء الآخر، أو طبيعة أُخرىٰ غير مقتضى الشرطيّة الأُخرىٰ، ومعه أيضاً لايكون قيد صالح لتقييد الطبيعة، ومع عدم إمكان التقييد يكون التداخل ممّا لا محيص عنه، وفقدان القيد الصالح لتقييد متعلّق الأمر يظهر بمراجعة الواجدان[٩١].

وأمّا إرجاع سببيّة الشرط إلىٰ نفس الطبيعة ـ بأن يقال: إنّ النوم سبب لطبيعة الوضوء، والبول كذلك، وهي قابلة للتكرار ـ فممّا لا مجال له؛ ضرورة ظهور الشرطيّة في سببيّة النوم والبول للوجوب المتعلّق بالطبيعة، لا لنفسها، كما لايخفىٰ.

وما عن العلّامة من أنّه لايخلو: إمّا أن يؤثّر كلّ واحدٍ من الشرطيّات في الجزاء مستقلّاً، أو يؤثّر المجموع في واحدٍ، أو يؤثّر واحد معيَّن لا غير، أو غير معيّنٍ، أو لايؤثّر واحد منها، والكلّ معلوم البطلان إلّا الأوّل[١].

---

٩١ ـ وفيه: أنّه إذا فرض ظهور القضيّتين الشرطيتين في عدم التداخل وأُريد رفع اليد عنه لأجل عدم معقوليّة تقييد الجزاء بما ذكر، فلنا تصوير قيد آخر ولو لم يكن في الكلام، مثل التقييد بالوضوء من قبل النوم، ومن قبل البول، أو قيد آخر.

وبالجملة: لايجوز رفع اليد عن الظاهر حتّىٰ يثبت امتناع كافّة القيود، وهو بمكان من المنع، فلايجوز الالتزام بالتداخل لأجل هذه الشبهة.

وممّا ذكرنا يظهر: أنّه مع ظهور الدليل لايلزم إثبات الإمكان، بل مع عدم ثبوت الامتناع يؤخذ به. (مناهج الوصول ٢: ١٩٦).

١ ـ أُنظر مختلف الشيعة ٢: ٤٢٣، ومنتهى المطلب ١: ٩٠ / السطر ٢٤، ومطارح الأنظار: ١٧٧ / السطر ١٧.

ففيه: أنّه يمكن أن يقال: إنّ المؤثّر أوّلها وجوداً لا غير، كما يمكن اختيار ثاني الاحتمالات.

واستدلّ بعضٌ آخر على عدم التداخل بما يقرب من ذلك. وحاصله: أنّ ظهور الشرط إنّما يكون في العلّيّة بالنسبة إلى الجزاء، فلو كان هو مع غيره أو أحدهما ـ معيّناً أو غير معيّنٍ ـ شرطاً، كان خلاف ظاهر أخذ كلّ شرطٍ مستقلّاً في القضيّتين، فلا مناص من الالتزام بعدم التداخل[١].

وفيه: أنّه عبارة أُخرىٰ عمّا قرّبه المحقّق الخراساني[٢] مع تصرّفٍ مخلٍّ بالاستدلال.

وقد يظهر من التقريرات إشكالٌ على عدم التداخل، محصّله: أنّ ظاهر إطلاق الجزاء في كلٍّ من الشرطيّات هو إيجاد صِرف الطبيعة، وهو ممّا لا يتكثّر كالفرد[٣].

والجواب: أنّه لو كان الإشكال ذلك لكان واضح البطلان؛ لأنّ الطبيعة قابلة للتكرار مع عدم انسلاخها عن الوحدة النوعيّة ـ كما قيل: إنّ المفهوم إن لم يمتنع صدقه على الكثيرين **فهو** كلّي[٤] ـ بل الإشكال في أنّ كلّاً من الشرطيّات علّة للوجوب المتعلّق بالطبيعة، وهو غير قابلٍ للتكثّر[٩٢].

---

١ ـ مقالات الأُصول ١: ٤٠٦ ـ ٤٠٧.

٢ ـ كفاية الأُصول: ٢٤٠ ـ ٢٤٢.

٣ ـ مطارح الأنظار: ١٧٩ / السطر ٩.

٤ ـ الحاشية على تهذيب المنطق: ٣٨، وانظر شرح المطالع: ٤٨ / السطر ٥.

٩٢ ـ لكن بعد اللتيّا والتي لا شبهة في أنّ فهم العرف مساعد على عدم التداخل، وأنّ الشرطيات المتعدّدة مقتضية للجزاء متعدّداً. وهل هذا من جهة ارتكاز مقايسة التشريع بالتكوين وإن أبطلناها، لكن إذا كان هذا الارتكاز منشأ للظهور العرفي وتحكيم ظهور على ←

وقال أيضاً: إنّ مقتضى القضيّتين هو اشتغال الذمّة بإيجاد الطبيعة مرّتين[1].

← آخر، فلابدّ من اتّباعه، أو من جهة ارتكاز تناسب الشرط مع متعلّق الأمر في الجزاء؛ لحكم العرف بأنّ لوقوع الفأرة ـ مثلاً ـ في البئر تناسباً مع نزح سبع دلاء، ولوقوع الوزغة تناسباً معه، وأنّ الأمر إنّما تعلّق به لأجل التناسب بينهما، وإلّا كان جزافاً، فيرىٰ بعد ذلك أنّ لوقوع كلٍّ منهما اقتضاء خاصّاً بها، وارتباطاً مستقلّاً لايكون في الأُخرىٰ، وهو يوجب تعدّد وجوب نزح المقدّر أو استحبابه، وهذا يوجب تحكيم ظهور الشرطية علىٰ إطلاق الجزاء؟

ثمّ إنّه علىٰ فرض استقلال كلّ شرط في التأثير لابدّ من إثبات كون أثر الثاني غير أثر الأوّل. (مناهج الوصول ٢: ٢٠٤ ـ ٢٠٥).

فالأولىٰ في هذا المقام ـ أيضاً ـ التشبّث بذيل فهم العرف، تعدّد الجزاء لأجل مناسبات مغروسة في ذهنه كما تقدّم؛ ولهذا لاينقدح في ذهنه التعارض بين إطلاق الجزاء وظهور الشرطية في التعدّد، فتدبّر جيّداً.

ثمّ إنّه بعد تسليم المقدّمتين ـ أي ظهور الشرطية في استقلال التأثير، وكون الأثر الثاني غير الأوّل ـ فهل يمكن تداخل المسبّبين ثبوتاً، أو لا؟ وعلى الأوّل فما حال مقام الإثبات؟

أمّا مقام الثبوت: فالوضوء في قوله: «إذا نمت فتوضّأ»، و«إذا بلت فتوضّأ» ماهية واحدة، ولأجل تسليم المقدّمتين لابدّ من كونها مقيّدة بقيدين، حتّىٰ يكون كلّ سبب علّة مستقلّة للإيجاب علىٰ أحد العنوانين، لكن لايجب أن يكون بين العنوانين التباين، حتّىٰ يمتنع تصادقهما على الفرد الخارجي، فمع عدم قيام دليل على امتناعه لايجوز رفع اليد عن الدليل الدالّ على التداخل فرضاً، فقوله: لايعقل ورود دليل على التداخل، فرع إثبات الامتناع، وهو مفقود.

بل لنا أن نقول: لازم ظهور الشرطيتين فيما ذكر، وورود الدليل على التداخل، كون المقيّدين قابلين للتصادق. هذا حال مقام الثبوت.

وأمّا في مقام الإثبات: فما لم يدلّ دليل على التداخل لا مجال للقول به، فلابدّ في مقام العمل من الإتيان بفردين، حتّىٰ يتيقّن بالبراءة؛ للعلم بالاشتغال بعد استقلال الشرطيتين في التأثير، وكون أثر كلّ غير الآخر، كما هو المفروض. (مناهج الوصول ٢: ٢٠٨ ـ ٢١٠).

١ ـ مطارح الأنظار: ١٨٠ / السطر ١.

وفيه: أنّ اشتغال الذمّة ليس أمراً معقولاً سوىٰ وجوب إيجاد الطبيعة فالإشكال علىٰ حاله.

الأمر الرابع: المفهوم فيما أفاد السلب الكلّي

هل المفهوم في مثل قوله عليه السلام: «إذا بلغ الماء قدر كُرٍّ لم ينجّسه شيء»[١] ـ ممّا يفيد السلب الكلي ـ هو الإيجاب الكلّي، فيستفاد منه تنجّس الماء القليل بكلِّ شيءٍ قذر، أو لايفيد إلّا الإيجاب الجزئي، فيستفاد منه التنجّس ببعض النجاسات علىٰ سبيل الإهمال؟

اختار أوّلهما الشيخ الأنصاري؛ بتقريب أنّ المنطوق لمّا كان منحلاً إلىٰ قضايا حسب تكثّر الموضوع؛ لكونه قضيّة حقيقيّة ـ وهو كذلك ـ فلابدّ وأن يكون المفهوم علىٰ طبقه؛ لعدم الفرق بين المفهوم والمنطوق إلّا في الإيجاب والسلب لاغيرهما[٢].

واختار ثانيهما المحقّق صاحب «الحاشية»؛ لأنّ نقيض السالبة الكلّيّة هو الموجبة الجزئيّة[٣].

وهو الحقّ؛ لأنّ الظاهر من القضيّة المتقدّمة هو عاصميّة الكُرّ عن تأثير أيّ شيءٍ من النجاسات، ومقتضى المفهوم عدم هذه العاصميّة الثابتة في المنطوق، وهو مساوق عرفاً للإيجاب الجزئي.

---

١ ـ أُنظر وسائل الشيعة ١: ١١٧، كتاب الطهارة، أبواب الماء المطلق، الباب ٩، الحديث ١ و٢ و٦.

٢ ـ مطارح الأنظار: ١٧٤ / السطر ١٨.

٣ ـ أُنظر هداية المسترشدين: ٢٩١ / السطر ١٠٨.

تنبيه: البحث حول باقي المفاهيم

اعلم أنّه علىٰ ما بنينا عليه تبعاً للقدماء ـ من أنّ المفهوم على القول به، إنّما هو لأجل القيد الزائد في الكلام، ولزوم اللغويّة لولاه[٩٣] ـ لاتفترق أقسام المفاهيم في ذلك، ولاينبغي لكلّ مفهوم بحث مستقلّ؛ لوحدة المناط فيها.

نعم، قد يقع الخلاف في شيءٍ آخر في بعض المفاهيم:

كالخلاف في أنّ الغاية داخلة في المُغيّى مطلقاً، أو لا مطلقاً، أو التفصيل بين غاية الموضوع والحكم[١].

وكالخلاف فيأنّ الدلالة فيالغاية والاستثناء مندلالة المنطوق أو المفهوم[٢].

قد يقال: إنّ أداة الغاية والاستثناء والحصر حيث يستفاد منها الانتهاء ـومعنى الانتهاء هو انتفاء الحكم عمّا بعدها ـ تكون الدلالة منطوقيّة، وهو غير بعيد.

وكالإشكال المشهور في كلمة التوحيد؛ من أنّ المقدَّر إن كان «الممكن» فلاتدلّ علىٰ وجوده تعالىٰ، وإن كان «الموجود» فلاتدلّ علىٰ نفي إمكان الشريك له تعالىٰ[٣].

---

٩٣ ـ لاحظ البحث حول باقي المفاهيم في مناهج الوصول. (مناهج الوصول ٢: ٢١٥ ـ ٢٢٦).

١ ـ الفصول الغرويـة: ١٥٣ / السطر ١، مطارح الأنظار: ١٨٥ / السطر ٧، كفاية الأُصول: ٢٤٦.

٢ ـ شرح العضدي علىٰ مختصر ابن الحاجب: ٣٢١ ـ ٣٢٣، مطارح الأنظار: ١٨٨ / السطر ١٠.

٣ ـ أُنظر الفصول الغرويّة: ١٥٤ / السطر ٢٨، وكفاية الأُصول: ٢٤٨.

والجواب عنه: أنّ الأعراب في زمان الجاهلية إنّما يعبدون غير الله تعالى من صنوف الأصنام، ولايعتقدون أُلوهيّتها، وكان شركهم في العبادة لا غيرها، وكلمة التوحيد إنّما هي لنفي المعبود الآخر سوى الله، فمعنى كلمة التوحيد: أنّه لا إله معبود إلّا الله، فالإقرار بها مقابل للاعتقاد الرائج، وموجب لتوحيد الله تعالى الذي هو محلّ النزاع بينهم.

والحمد لله أوّلاً وآخراً.

المقصد الرابع

العامّ والخاصّ

فصل

تعريف العامّ والخاصّ

قد عُرّف العامّ بتعاريف[1]، فأُشكل عليها طرداً وعكساً[2]، مع أنّ التعاريف لفظيّة ـ لا حقيقيّة ـ كما قيل[3].

ومعنى الاطّراد: أنّ المعرَّف ـ بالفتح ـ إذا جُعل موضوعاً، وحُمل عليه المعرِّف ـ بالكسر ـ يصدق عليه بنحو الإيجاب الكلّي، فإذا صدق المعرِّف ـ بالكسر ـ علىٰ كلّ ما يصدق عليه المعرَّف، يقال: إنّ التعريف مطَّردٌ وجامع؛ أمّا الاطّراد فلأجل صدقه الكذائي، وأمّا الجامعيّة فلكونه جامعاً لجميع ما يصدق عليه المعرَّف.

ومعنى الانعكاس: أن تنعكس هذه القضيّة كلّيّة، فإذا صدق المعرَّف ـ بالفتح ـ على المعرِّف صدقاً كلّياً، يقال: إنّه منعكس ومانع؛ أمّا انعكاسه

---

١ ـ زبدة الأُصول: ١٠٨ ـ ١٠٩، المعتمد في أُصول الفقه ١: ١٨٩، المستصفى من علم الأُصول ٢: ٣٢.

٢ ـ أُنظر هداية المسترشدين: ٣٣٩ ـ ٣٤١، والفصول الغروية: ١٥٨ ـ ١٦٠.

٣ ـ أُنظر الفصول الغرويّة: ١٤٦ / السطر ٢٧، وكفاية الأُصول: ٢٥٢.

فظاهر، وأمّا مانعيّتـه فلكونـه مانعاً عن دخول غيره في التعريف.

وكيف كان، فقد عُرّف العامّ بأنّـه لفظٌ مستغرق لما يصلح أن ينطبق عليـه[١].

وفيـه أوّلاً: أنّ العموم ليس من صفات اللفظ، بل هو من صفات المـفهوم والمعنىٰ، إلّا أن يراد اللفظ بمالـه من المعنىٰ.

وثانياً: أنّ العامّ لاينطبق على المصاديق؛ لأنّ «زيداً» مثلاً ليس «كلّ عالم» أو «العلماء».

فالأولىٰ أن يُعرَّف: بأنّـه ما دلّ علىٰ شمول مفهومٍ لجميع ما يصلح أن ينطبق عليـه، فلفظـة «الكلّ» و «الجميع» وأمثالهما دالّـة على استغراق ما يتلوها لجميع مايصلح أن ينطبق عليـه، فالصيغ الدالّـة على العموم إنّما هـي آلات لاسـتغراق المفهوم ـ كالعالم والإنسان ـ لكلّ ما يصلح أن ينطبق عليـه[٩٤].

---

١ ـ المعتمد في أُصول الفقـه ١: ١٨٩، عُدّة الأُصول ١: ٢٧٣.

٩٤ ـ ينبغي التنبيـه لشيء يتّضح من خلالـه تعريف العامّ:

وهو أنّـه لا إشكال في أنّ الألفاظ الموضوعـة للـطبائع بـلا شـرط، كـأسماء الأجـناس وغيرها، لاتكون حاكيـة إلّا عن نفس الطبائع الموضوعـة لها، فالإنسان لايدلّ إلّا على الطبيعـة بلا شرط، وخصوصيات المصاديق لاتكون محكيـة بـه، واتّحاد الإنسان خارجاً مع الأفراد لايقتضي حكايتها؛ لأنّ مقام الدلالـة التابعـة للوضع غير مقام الاتّحاد خارجاً.

وكذا نفس الطبيعـة لايمكن أن تكون مرآة وكاشفـة عن الأفـراد، سـواء كـان التشـخّص بالوجود والعوارض أماراتـه، أو بالعوارض؛ ضرورة أنّ نفس الطـبيعـة تـخالف الوجـود والتشخّص وسائر عوارضها خارجاً أو ذهناً، ولايمكن كاشفيـة الشـيء عـمّا يـخالفـه، فالماهيـة لاتكون مرآة للوجود الخارجي والعوارض الحافّـة بـه.

فحينئذٍ نقول: إنّ العموم والشمول إنّما يستفاد من دوالّ أُخر، مثل: الكلّ والجميع والجمع المحلّىٰ ممّا وضعت للكثرات، أو تستفاد الكثرة منـه بـجهـة أُخـرىٰ، فـإذا أُضـيفت هـذه المذكورات إلى الطبائع، تستفاد كثرتها بتعدّد الدالّ والمدلول. فقولـه: «كلّ إنسان حيوان» ←

ثمّ إنّ هذا التعريف إنّما هو للعامّ الاستغراقي، وأمّا العامّ المجموعي فليس له صيغة تخصّه، وإنّما مثّل القدماء له بمثل «الدار» التي هي مركّبة من عدّة أجزاء مختلفة الحقيقة[1]، وإذا اعتبر في مصاديق مفهومٍ واحد وحدة واجتماعاً، يصير أيضاً من العامّ المجموعي، ولكنّه مجرّد فرضٍ، وليس له صيغة خاصّة، وسيأتي أنّ الأحكام الجارية في العامّ الاستغراقي جارية في المجموعي[2]، مثل الدار وسائر المركّبات التي نحوها.

ولايخفىٰ: أنّ الألفاظ المتداولة الدالّة على العموم إنّما تدلّ على الاستغراقي، مثل الجمع المحلّى باللّام والكلّ والمفرد المضاف.

أمّا دلالتها على العموم: فلأنّها متساوية النسبة إلىٰ جميع المصاديق،

← يدلّ علىٰ أنّ كلّ مصداق من الإنسان حيوان، لكن «الإنسان» لايدلّ إلّا علىٰ نفس الطبيعة من غير أن يكون لفظه حاكياً عن الأفراد، أو الطبيعة المحكية به مرآة لها، وكلمة «كلّ» تدلّ على الكثرة، وإضافتها إلى الإنسان تدلّ علىٰ أنّ الكثرة كثرة الإنسان، وهي الأفراد بالحمل الشائع.

فما اشتهر في الألسن: من أنّ الطبيعة في العامّ تكون حاكية عن الأفراد، ليس على ما ينبغي؛ لأنّ العموم مستفاد من كلمة «كلّ» و«جميع» وغيرهما، فهي ألفاظ العموم، وبإضافتها إلىٰ مدخولاتها يستفاد عموم أفرادها بالكيفية التي ذكرناها.

وعلىٰ هذا يصحّ أن يعرّف العامّ: بما دلّ علىٰ تمام مصاديق مدخوله ممّا يصحّ أن ينطبق عليه.

وأمّا تعريفه: بأنّه ما دلّ علىٰ شمول مفهوم لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه، فلايخلو من مسامحة؛ ضرورة أنّ الكلّ لايدلّ علىٰ شمول الإنسان لجميع أفراده، والأمر سهل. (مناهج الوصول ٢: ٢٢٩ ـ ٢٣١).

١ ـ أُنظر المعتمد في أُصول الفقه ١: ١٨٩، وشرح العضدي على مختصر ابن الحاجب: ٢١٣ ـ ٢١٤.

٢ ـ يأتي في الصفحة ٣١٣.

فلايعقل اختصاصها ببعضٍ دون بعضٍ.

وأمّا اختصاصها بالاستغراقي ـ أي العامّ الأُصولي ـ: فلأنّها آلة لحاظ الكثرات والمصاديق، ومعلوم أنّ المصاديق إنّما هي الأفراد بنعت الكثرة لا الاجتماع، فزيد وعمرو فردان من «العالم»، ومجموعهما ليس فرداً له، فجميع أفراد العلماء مصاديق كثيرة له، وليس مجموعهم ممّا ينطبق عليه العلماء، فهذه الصيغ تختصّ بالعامّ الاستغراقي، لا البدلي والمجموعي[٩٥].

ثمّ إنّ المحقّق الخراساني رحمه الله ذهب إلى أنّ ما ذُكر للعامّ من الأقسام[١]، إنّما هو لاختلاف كيفيّة تعلّق الحكم به، ومع قطع النظر عنها فليس للأقسام اعتبار[٢].

وأنت خبير بما فيه؛ ضرورة أنّ هذه الاعتبارات إنّما هي قبل تعلّق الحكم،

---

٩٥ ـ ينقسم العموم إلى الاستغراقي والمجموعي والبدلي؛ لأنّ اللفظ الدالّ على العموم إن دلّ على مصاديق الطبيعة عرضاً بلا اعتبار الاجتماع بينها مثل: «كلّ»، و«جميع»، و«تمام» وأشباهها، يكون العامّ استغراقياً، فـ«كلّ عالم» دالّ بالدوالّ الثلاثة على أفراد طبيعة العالم، من غير اعتبار اجتماعها وصيرورتها موضوعاً واحداً، مع كون شموله لها عرضياً.

فإذا اعتبرت الوحدة والاجتماع في الأفراد؛ بحيث عرضتها الوحدة الاعتبارية، وصارت الأفراد بمنزلة الأجزاء، كان العامّ مجموعياً، ولايبعد أن يكون لفظ المجموع مفيداً له عرفاً، ولذا اختصّ هذا اللفظ ارتكازاً به، فلفظ «مجموع العلماء» يشمل الأفراد مع صيرورتها واحدة اعتباراً.

وإذا دلّ اللفظ على الأفراد لا في عرض واحد يكون بدلياً، مثل «أيّ» الاستفهامية، كقوله: ﴿فَأَيَّ آياتِ اللهِ تُنكِرون﴾ وقوله: ﴿أَيُّكُم يَأتِيني بِعَرشِها﴾. وقد يكون البدلي في غير الاستفهامية، مثل: «زكٍّ مالك من أيّ مصداق شئت» و«اذهب من أيّ طريق أردت» فإنّها تدلّ بالدلالة الوضعية على العموم البدلي. (مناهج الوصول ٢: ٢٣٤ ـ ٢٣٥).

١ ـ هداية المسترشدين: ٣٤١ / السطر ١٧، الفصول الغروية: ١٦٠ / السطر ٧.

٢ ـ كفاية الأُصول: ٢٥٣.

فالكلّ يدلّ على الاستغراق، تعلّق بـه حكمٌ أو لا.

وبالجملـة: إنّ اللاحظ ـ مع قطع النظر عن الحكم ـ قد يـلاحظ الأفـراد مستقلّاً من مرآة المفهوم كما هي في الخارج، وقـد يـلاحظها بـنعت الاجـتماع والوحدة؛ حتّىٰ تكون الأفراد أجزاء معنىً واحد، وقد يلاحظ واحد مـنها بـنعت البدليّـة، وتعلُّق الحكم إنّما هو متأخّرٌ عن لحاظ الموضوع، ولايـعقل أن يكـون دخيلاً في اعتباره.

ثمّ إنّ المتراءىٰ من ذكر العامّ والخاصّ أنّهما متقابلان، ويكون للعامّ صيغـة، وللخاص صيغـة أُخرىٰ مقابلـة لـه، لكن الواقع ليس كذلك؛ فإنّ القدماء قد عرّفوا الخاصّ: بأنّـه ما قصر شمولـه[1]، والظاهر منـه أنّ صيغـة العـامّ مـنقسمـة إلىٰ قسمين:

أحدهما: ما يكون مستغرقاً لما يصلح أن ينطبق عليـه.

وثانيهما: ما قصر شمولـه عنـه.

وبعبارة أُخرىٰ: أنّ العموم إن بقي على عمومـه فهو عامّ، وإن قصر شمولـه عن جميع الأفراد فهو خاصّ. وهذا تقسيم للعامّ إلىٰ قسمين، ولايكون للخاصّ في مقابل العامّ صيغـة تخصّـه.

وبما ذكرنا ظهر: أنّ للعامّ صيغـة تخصّـه دون الخاصّ.

وما يقال في أولويّـة كون الصيغ حقيقـة فـي الخـاصّ: **تـارة**: لأجـل أنّ الخاصّ متيقّنٌ في المراديّـة: إمّا بنفسـه، وإمّا في ضمن العامّ[2].

---

١ ـ أُنظر المعتمد في أُصول الفقـه ١: ٢٣٤، وشرح العضدي عـلى مـختصر ابـن الحـاجب: ٢٤٧ ـ ٢٤٨.

٢ ـ أُنظر شرح العضدي على مـختصر ابـن الحـاجب: ٢١٧، وقـوانـين الأُصـول ١: ١٩٣ / السطر ٢٢، والفصول الغرويّـة: ١٦١/ السطر الأخير.

وأُخرىٰ: لأجل كون الخاصّ أكثر من العامّ، حتّىٰ قيل: «مامن عامٍّ إلّا وقد خُصّ»، فكونها حقيقة في الخاصّ تقليل للمجاز[1].

ففيه: إن أُريد بالأولويّة هي الأولويّة بحسب الوضع، فقد ذكرنا سابقاً: أنّ سبب الوضع هو الاحتياج، فكما يحتاج الناس إلىٰ إفادة الخاصّ، يحتاجون إلىٰ إفادة العامّ بأنحائه.

وإن كان المراد بعد الوضع والاستعمال، ففيه: ـ مضافاً إلىٰ عدم كفاية هذه الاستدلالات لإثبات الحقيقة ـ **يرد على الأوّل**: أنّ تعيّن الخاصّ ـ علىٰ أيّ حالٍ ـ ممّا لا معنىٰ له:

أمّا أوّلاً: فلأنّه يتفرّع على الشكّ.

وأمّا ثانياً: فلأنّ المراد بالخاصّ ليس هو مفهومه؛ لأنّه واضح الفساد، بل المراد هو ما دون العامّ من الأفراد الباقية، وللبقيّة مراتب، وتعيّن اللفظ ـ من بين تلك المراتب ـ لمرتبةٍ دون أُخرىٰ بلا معيّنٍ.

وعلى الثاني: أنّ التخصيص لايوجب المجازيّة حتّى يوضع اللفظ بإزاء الخاصّ تقليلاً للمجاز.

---

١ ـ أُنظر شرح العضدي على مختصر ابن الحاجب: ٢١٧ ـ ٢١٨، وقوانين الأُصول ١: ١٩٦ / السطر ١٥، والفصول الغرويّة: ١٦٢ / السطر ٢.

فصل

النكرة واسم الجنس في سياق النفي

ولايخفىٰ: أنّ النكرة وكذا اسم الجنس في سياق النفي تفيدان العموم[٩٦]؛ سواء كان السلب بسيطاً مثل «لا رجل»، أو مركّباً مثل «لا رجل في الدار»؛ وذلك لأنّ النفي المتعلّق بالطبيعة لايصدق إلّا مع عدم جميع أفرادها، ومع تحقّق فرد منها لايجوز نسبة النفي إلى الطبيعة، ولايحتاج إلى أخذها مرسلة، كما قال

---

٩٦ ـ عدّ النكرة واسم الجنس في سياق النفي أو النهي من ألفاظ العموم وضعاً، ممّا لا مجال له، فإنّ اسم الجنس موضوع لنفس الطبيعة بلا شرط، وتنوين التنكير لتقييدها بقيد الوحدة الغير المعيّنة، لكن بالمعنى الحرفي لا الاسمي، وألفاظ النفي والنهي وضعت لنفي مدخولها، أو الزجر عنه، فلا دلالة فيها علىٰ نفي الأفراد، ولا وضع علىٰ حدة للمركّب، فحينئذٍ تكون حالها حال سائر المطلقات في احتياجها إلىٰ مقدّمات الحكمة، فلا فرق بين: «أعتق رقبة» و«لاتعتق رقبة» في أنّ الماهيّة متعلّقة للحكم، وفي عدم الدلالة على الأفراد، وفي الاحتياج إلى المقدّمات.

نعم، بعد تماميتها قد تكون نتيجتها في النفي والإثبات مختلفة عرفاً؛ لما تقدّم من حكمه بأنّ المهملة توجد بوجود فرد ما، وتنعدم بعدم جميع الأفراد، وإن كان حكم العقل البرهاني علىٰ خلافه. (مناهج الوصول ٢: ٢٣٧ و ٢٣٨).

المحقّق الخراساني[١]، كما سيأتي توضيحه في المطلق والمقيّد[٢].

ثمّ لايخفىٰ: أنّ لفظة «لا» في السلب البسيط لاتحتاج إلى الخبر، كما عليه سيبويه[٣] ـ علىٰ ما ببالي ـ ففي قوله: «لا رجل» لايقدّر «موجود» خبراً لها؛ لأنّ نفي الطبيعة بسيطاً يفيد المقصود من غير تقدير.

ولا دليل علىٰ كون «لا» في ذلك التركيب معنىً حرفيّاً؛ حتّى يقال: إنّها تحتاج إلى المرتبطين؛ لعدم تعقّل تركيب كلام من الحرف والاسم؛ لأنّ «لا» في هذا التركيب مساوق لقولنا: «نيست» في الفارسيّة، فإذا قيل: «زيد نيست»، «انسان نيست» لانحتاج إلى التقدير، كما لايخفىٰ، فلعلّ «لا» تكون اسماً في هذا التركيب.

---

١ ـ كفاية الأُصول: ٢٥٤.

٢ ـ يأتي في الصفحة ٣٨٥.

٣ ـ لم نعثر عليه في كتابه «الكتاب»، ولعلّ منه قوله عليه السلام: (يا أشباه الرجال ولا رجال). نهج البلاغة، صبحي الصالح: ٧٠، الخطبة ٢٧.

فصل

في حجّية العامّ المخصَّص

لاشبهة في أنّ العامّ المخصّص حجّة في الباقي، كان الخاص متّصلاً أو منفصلاً.

وربما يفصّل بين المتّصل والمنفصل؛ بأنّه حجّة في الأوّل دون الثاني[1].

احتجّ النافي: بأنّ استعمال العامّ في الخاصّ مجاز، والمخصِّص ـ متصلاً أو منفصلاً ـ قرينة صارفة عن المعنى الحقيقي، وحيث تكون مراتب المجازات كثيرة، وفي كلّ مرتبةٍ عددها كثير، بل يمكن أن يكون العامّ مستعملاً في معنىً مجازيّ آخر غيرها، وليست قرينة معيّنة في البين يصير العامّ مجملاً، وتعيُّن أحد المجازات من بينها بلا معيّنٍ ترجيحٌ بلا مرجّحٍ.

ودعوىٰ: تعيّن البقيّة بعد التخصيص؛ لكونه أقرب المجازات.

مدفوعة: لأنّ الأقربيّة إنّما هي بحسب أُنس الذهن، وليست البقيّة كذلك[2].

وأجاب عنه المحقّق الخراساني رحمه الله **بما حاصله**: أنّه لايلزم من التخصيص كون العامّ مجازاً:

---

١ ـ أُنظر شرح العضدي على مختصر ابن الحاجب: ٢٢١، ومطارح الأنظار: ١٩٢ / السطر ٧.

٢ ـ أُنظر قوانين الأُصول ١: ٢٦٦ / السطر ٣، ومطارح الأنظار: ١٩٢ / السطر ١٣.

أمّا في المتّصل: فلأنّ أداة العموم مستعملة في معناها، وهو شمول مدخولها وإن كانت دائرته مختلفة سعة وضيقاً، فلفظة «كلّ» في مثل «كلّ رجل» و «كلّ رجل عالم» قد استعملت في العموم وإن اختلفت دائرة مدخولها[١].

وهذا وإن كان بظاهره منقوضاً بالاستثناء، لكن حال الاستثناء حال المخصِّص المنفصل؛ لورود الاستثناء على المستثنىٰ منه بعد استعماله في العموم، فالاستثناء إخراج من العموم[٩٧]، فيأتي فيه الجواب الآتي في المنفصل.

ثمّ قال في المنفصل: إنّ إرادة الخصوص واقعاً لاتستلزم استعماله فيه وكون الخاصّ قرينة عليه، بل الممكن قطعاً استعماله معه في العموم قاعدة[٢].

ومحصّله: الفرق بين الإرادة الاستعماليّة والجدّيّة؛ وأنّ العامّ مستعمَلٌ في العموم بحسب الإرادة الاستعماليّة ضرباً للقاعدة، ويكون الخاصّ مانعاً عن حجّيّة ظهوره؛ تحكيماً للنصّ أو الأظهر على الظاهر، لا مصادماً لأصل ظهوره حتّىٰ يصير مجملاً.

ويتراءىٰ ورود إشكال عليه: وهو أنّ ما ذكر كرٌّ علىٰ ما فرَّ منه؛ فإنّ ما يكون حجّة عند العقلاء ـ بين العبد والمولىٰ ـ هو ما يراد من اللفظ جدّاً لا استعمالاً، والخاصّ قرينة علىٰ عدم تعلّق الإرادة الجدّيّة بالعموم، ولا معيِّن لتعلّقها بأيّة مرتبةٍ من مراتب الخصوص، فالعامّ الحجّة مجملٌ[٣].

---

١ ـ كفاية الأُصول: ٢٥٥ ـ ٢٥٦.

٩٧ ـ إنّ كلّ لفظ في المخصّص المتّصل مستعمل في معناه، وإنّ إفادة المحدودية إنّما هي لأجل القيود، والإخراج بالاستثناء، فلفظ «كلّ» موضوع لاستغراق مدخوله، فإذا كان مدخوله «العلماء إلّا الفسّاق» يستغرقه من غير أن يكون الاستثناء مانعاً عن ظهوره؛ لعدم ظهوره إلّا في استغراق المدخول؛ أيّ شيء كان. (مناهج الوصول ٢: ٢٤٢ ـ ٢٤٣).

٢ ـ كفاية الأُصول: ٢٥٦.

٣ ـ أُنظر نهاية النهاية ١: ٢٧٩.

وفيه: أنّ أصالة تطابق الإرادتين محكَّمة عند العقلاء حتّىٰ يعرف خلافها.

والتحقيق في بيان مرامه في الإرادة الجدّيّة والاستعماليّة، يتوقّف على تحقيق باب الحقائق والمجازات، وإن مرّ سابقاً[1].

فنقول: إنّ استعمال اللفظ في المعنى عبارة عن طلب عمل اللفظ فيه؛ أي جعل اللفظ بإزائه، وإحضاره في ذهن المخاطب بواسطته، فحينئذٍ قد يستعمل اللفظ في المعنى، ويريد المتكلّم أن يثبت المعنى في ذهن المخاطب، ويكون غرضه إفهام المعنى الموضوع له وإثبات حكم له، فيقال له: الحقيقة، من «حَقَّ الشيء»؛ أي ثبت[2]، والحقيقة هي الثابت، وهي صفة المعنى حقيقة، واللفظ يتبعه. وقد يستعمل فيه، ويريد المتكلّم أن لايثبت المعنى الموضوع له في ذهنه، بل ينتقل منه إلى معنىً آخر، فيكون اللفظ مستعملاً في المعنى الموضوع له، والمعنى الموضوع له مستعملاً في المعنى الآخر.

ومعنى استعمال المعنى الموضوع له في غيره؛ هو طلب عمله فيه ـ أي إحضاره في الذهن بواسطته، بادّعاء اتّحاده معه ـ كأن يقال: «جاء حاتم» إذا جاء شخص سخيّ، فاستعمل لفظ «حاتم» في الشخص المعروف من بني طيّ، وأُريد الانتقال منه إلى الجائي؛ بدعوى اتّحاده معه، ويقال لهذا الاستعمال استعمالاً مجازيّاً، وللمعنىٰ مجازاً، من «جازَ الشيء»؛ أي عبره[3]؛ لكون المعنى الموضوع له محلّ عبور الذهن وانتقاله إلى المعنى الغير الموضوع له، فاللفظ مطلقاً لايستعمل إلّا في الموضوع له.

---

١ ـ تقدّم في الصفحة ٥٥، إشارة إلى المعنى المجازي، والبحث عن الحقيقة والمجاز من المباحث التي قد سقطت من النسخة.

٢ ـ المصباح المنير: ١٤٣.

٣ ـ أُنظر القاموس المحيط ٢: ١٧٦، والمصباح المنير: ١١٤.

والفرق بين الحقيقة والمجاز: أنّ الاستعمال في الأوّل لإحضار المعنى في الذهن وإثباته فيه، وفي الثاني لإحضاره فيه؛ لكونه عَبرة إلى الآخر؛ بدعوى اتّحاده معه، ولولا ذلك لما كان مصحِّح للاستعمال؛ فإنّ مُصحّحه هو الوضع، ولَما استُحسنت الاستعمالات المجازية.

ألا ترىٰ: أنّه إذا جاء شخصٌ موصوف بكمال البخل والضنة، فقيل: «جاء حاتم» يكون استعمالاً [هزيلاً] ومضحكاً للحضّار، ولولا استعمال اللفظ في معناه الحقيقي، واستعمال المعنى في المعنى بدعوى الاتّحاد والعينيّة، لما صار [هزيلاً] ومُضحكاً.

والشاهد عليه: أيضاً ـ بعد شهادة الوجدان السليم ـ أنّه قد يكون عدّة ألفاظ لها معانٍ خاصّة، لايراد من واحدٍ منها المعنى المجازي، بل من مجموعها، ولايمكن أن يقال: إنّ المجموع مستعملٌ فيه، مثل قوله تعالىٰ: ﴿وَلَمّا سُقِطَ في أَيْديهِمْ وَرَأَوْا أَنَّهُمْ قَدْ ضَلُّوا...﴾[1] حكاية عن قوم موسىٰ وندامتهم علىٰ عبادة العجل، فعبّر تعالىٰ عن وحشتهم وندامتهم بقوله: ﴿سُقِطَ في أَيْديهِمْ﴾، مدّعياً اتّحادهم مع من سُقِط في يده شيء فجأة، فأخذته الوحشة، ومعلومٌ أنّ كلّ واحدٍ من ألفاظ الجملة لم يستعمل إلّا في معناه، وأُريد إحضار معنى الجملة في الذهن؛ عَبرة إلى المعنى المجازي المقصود.

وبالجملة: لا إشكال في أنّ حال المجازات والحقائق ما ذكرنا: من أنّ استعمال الألفاظ إنّما هو في المعاني الموضوعة لها في الجميع، فيصحّ أن يقال: إنّ المعاني الحقيقيّة تكون مرادة استعمالاً وجدّاً في الاستعمالات الحقيقيّة، وتكون مرادة استعمالاً ـ لاجدّاً ـ في الاستعمالات المجازيّة، والمعاني المجازيّة تكون مرادة جدّاً ـ لا استعمالاً ـ أي لاتكون الألفاظ مستعملة فيها ابتداء

---

١ ـ الأعراف (٧): ١٤٩.

ومستقيماً، بل هي مستعملة في المعاني الحقيقيّة، والمعاني مستعملة في المعاني المجازيّة.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّ العامّ قد يكون مستعملاً في العموم، ويجعل المتكلّم المعنى العامّ عبرة للخاصّ؛ بدعوى اتّحادهما، مثل قول بعضهم في مدح بعض الأُمراء: «إنّ جميع العالم بلد الأمير، وجميع الناس هو الأمير»، وحينئذٍ يكون حاله حال سائر المجازات.

وقد يستعمل العامّ في معناه الموضوع له، لكن لايريد بقاء تمام أفراده في ذهن السامع وتعلّق الحكم بجميعها، بل يريد إحضار العامّ وإخراج ما لايريد أن يتعلّق به الحكم؛ لعدم لفظٍ خاصّ للباقي، أو تعلّق غرضه بإفهامه كذلك جرياً على العادة، فإذا قال: «أكرم العلماء»، وأراد جميعهم بالإرادة الاستعماليّة، ولم يكن العامّ مستعملاً في الخاصّ ـ كما عرفت في المجازات ـ فقد يريد بقاء العامّ علىٰ عمومه، وقد يريد إخراج بعض الأفراد منه، فيستعمل العامّ توطئة لإخراج الخاصّ وبقاء الباقي.

وهذا الاستعمال لايكون بمثابة الاستعمالات الحقيقيّة؛ لعدم تعلّق الغرض ببقاء تمام الموضوع له في ذهن السامع وثباته فيه كالحقائق، ولابمثابة الاستعمالات المجازيّة؛ لعدم ادّعاءٍ في البين، وعدم عَبرة العامّ إلى المعنى الغير الموضوع له، فهو أمرٌ متوسّط بينهما، فأُريد الخاصّ بالإرادة الاستعماليّة في ضمن العامّ، وأُريد الباقي بالجدّيّة والاستعماليّة في ضمنه.

ولافرق في ذلك بين العامّ الاستغراقي والمجموعي؛ أي اللفظ الموضوع للمركّبات، كالدار والبستان والبيت، فإذا قيل: «بع داري إلّا عشرها» يكون حاله حال العامّ الاستغراقي المخصَّص، وقد عرفت[1]: أنّ القدماء مثّلوا للعامّ

---

١ ـ تقدّم في الصفحة ٣٠٣.

المجموعي بمثل المركّبات[١]، وأمّا المجموعي ـ بمعنى جميع الأفراد التي يعتبر فيها الوحدة والاجتماع ـ فليس لـه لفظ خاصّ موضوع[٩٨].

ثمّ إنّ ما ذكرنا هو تفسير مرام المحقّق الخراسانيّ، وهو رحمه الله وإن ذهب في المجازات إلىٰ غير ما ذكرنا، وقال: إنّ الألفاظ فيها مستعملة في المعاني المجازيّة، ومصحّح الاستعمال هو موافقة الطبع[٢]، لكن سلك في المقام ماهو التحقيق الحقيق بالتصديق[٣].

نعم، إنّه قال: إنّ استعمال ألفاظ العامّ في العموم، إنّما هو لضرب القاعدة وللاحتجاج بـه في مقام الشكّ[٤]، ونحن قلنا: إنّه أمرٌ عاديّ طبيعيّ متعارف[٩٩].

---

١ ـ كالعشرة، أُنظر المعتمد في أُصول الفقه ١: ١٨٩، وشرح العضدي على مختصرابن الحاجب: ٢١٣ ـ ٢١٤.

٩٨ ـ قد مرّ في التعليقة ٩٥، أنّ لفظ «المجموع» مفيد لـه عرفاً.

٢ ـ كفاية الأُصول: ٢٨.

٣ ـ نفس المصدر: ٢٥٦.

٤ ـ نفس المصدر.

٩٩ ـ إنّ قوله تعالىٰ: ﴿اَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ استعمل جميع ألفاظه فيما وضعت له، لكنّ البعث المستفاد من الهيئة لم يكن في مورد التخصيص لداعي الانبعاث، بل إنشاؤه علىٰ نحو الكلّية مع عدم إرادة الانبعاث في مورد التخصيص، إنّما هو لداعٍ آخر، وهو إعطاء القاعدة؛ ليتمسّك بها العبد في الموارد المشكوكة، فالإرادة الاستعمالية التي هي في مقابل الجدّية قد تكون بالنسبة إلى الحكم بنحو الكلّية إنشائياً، وقد تكون جدّياً لغرض الانبعاث، وقوله سبحانه: ﴿اَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ إنشاء البعث إلى الوفاء بجميع العقود، وهو حجّة ما لم تدفعها حجّة أقوىٰ منها.

فإذا ورد مخصّص يكشف عن عدم مطابقة الجدّ، للاستعمال في مورده، ولاترفع اليد عن العامّ في غير مورده؛ لظهور الكلام وعدم انثلامه بورود المخصّص، وأصالة الجدّ التي ←

ثمّ إنّ ما فصّلناه هو تحقيق المقام بحسب البرهان، وإلّا فالأمر أسهل من ذلك، فإنّا قد ذكرنا مراراً: أنّ موضوع علم الأُصول هو الحجّة في الفقه، والعامّ المخصَّص ممّا يحتجّ به في الفقه؛ لأنّ بناء العقلاء هو على التمسُّك بالعمومات الصادرة من الموالي بعد التخصيص، من غير اعتناءٍ بمثل هذه الشبهة ـ أي صيرورة العامّ مجملاً ـ فهذه وأمثالها شبهة في مقابل البديهة لدى العقلاء فتدبّر.

← هي من الأُصول العقلائية حجّة في غير ما قامت الحجّة على خلافها. (تهذيب الأُصول ٢: ١١).

فصل

في الخاصّ المجمل

لا إشكال في أنّ الخاصّ المجمل بحسب المفهوم ـ بأن كان دائراً بين الأقلّ والأكثر ـ لايسري إجماله إلى العامّ إذا كان منفصلاً؛ لعدم حجّيّته إلّا في القدر المتيقّن، فيكون العامّ حجّة من غير معارضٍ في مقدار إجمال الخاصّ[١٠٠].

كما لا إشكال في سراية إجماله إليه مطلقاً إذا كان متّصلاً به؛ لعدم انعقاد ظهوره من أوّل الأمر.

وأمّا المنفصل المردّد بين المتباينين ـ سواء كانا متساويين بحسب الأفراد، أو لا ـ فيسري إجماله حكماً إلى العامّ، ولايتّبع ظهوره في واحدٍ منهما بالخصوص، لكنّه حجّة في أحدهما المردّد، ونتيجتها عدم جريان الأُصول فيهما. فإذا علم تخصيص «أكرم العلماء» بواحدٍ من زيد وعمرو، لايجوز التمسّك به في واحدٍ منهما لكنّه حجّة بالنسبة إلى واحد منهما، فلاتجري البراءة أو استصحاب عدم التكليف فيهما.

---

١٠٠ ـ نعم، لو كان الخاصّ بلسان الحكومة علىٰ نحو التفسير والشرح، كما في بعض أنحاء الحكومات، فسراية إجماله إليه وصيرورة العامّ معنوناً غير بعيدة. والمسألة محلّ إشكال. (مناهج الوصول ٢: ٢٤٦).

وأمّا إذا كان الخاصّ مجملاً بحسب المصداق؛ بأن يكون مفهومه مبيّناً، لكن شكّ بالشبهة الخارجيّة في كون فردٍ مصداقاً له، بعد العلم بكونه فرداً للعامّ.

فإن كان الخاصّ متّصلاً به، فلا إشكال في عدم جواز التمسّك بالعامّ؛ لعدم انعقاد ظهور له من رأسٍ.

وإن كان منفصلاً منه، ففيه خلافٌ بين المحقّقين[1].

واستدلّ المجوّز:

بأنّ المصداق الخارجي لمّا كانت فرديّته للعامّ معلومة، يكون العامّ حجّة فيه؛ لضمّ صغرىٰ وجدانيّة إلىٰ كبرىٰ شرعيّة، فيقال: «هذا خمر، والخمر حرام» فلابدّ من رفع اليد عن الحجّة الفعليّة بحجّة أقوىٰ، لكن الخاصّ لم يكن حجّة على الفرد؛ لعدم العلم بكونه مصداقاً له، فلايمكن تشكيل القياس بالنسبة إليه.

لايقال: إنّ العامّ بعد التخصيص يصير معنوناً، فلايمكن التمسّك به.

لأنّه يقال: هذا خلطٌ بين التخصيص والتقييد؛ لأنّ الثاني يوجب ذلك، لا الأوّل، فالخاصّ يخرج الأفراد من العامّ من غير تقييده بعنوانه، والأفراد الباقون في المثال واجبو الإكرام بملاك كونهم علماء، لابملاك كونهم علماء عدولاً.

لايقال: إنّ الفرد المشكوك فيه يكون مشكوك الاندراج تحت المراد الجدّي للعامّ، فلايمكن التمسّك به.

فإنّه يقال: لمّا كان مندرجاً تحته بالإرادة الاستعماليّة نحكم بكونه

---

١ ـ نسب القول بالجواز إلى المشهور بين القدماء والشهيد وجماعة من الأخباريين. أُنظر مطارح الأنظار: ١٩٢ / السطر ٣٣، واختاره المحقّق النهاوندي في تشريح الأُصول: ٢٦١ / السطر ٢١.

مراداً جدّيّاً لأصالة تطابقهما[١].

هذا محصّل الاستدلال في جواز التمسّك.

وقد أجاب عنه المحقّق الخراساني ﵀ **بما حاصله**: أنّ الفرد المشتبه، وإن كان فرداً للعامّ بلا كلامٍ، إلّا أنّه لم يُعلم كونه فرداً له بما هو حجّة؛ لاختصاص حجّيّته بغير الفاسق، فإنّ الخاصّ وإن لايزاحم ظهور العامّ، لكن يزاحمه بما هو حجّة، فتُخصَّص حجّيّته بغير عنوانه، فحينئذٍ يكون الفرد المشتبه غيرَ معلوم الاندراج تحت إحدى الحجّتين[٢].

وتوضيحه: أنّ هاهنا مقامين:

أحدهما: مقام حجّيّة العامّ بالنسبة إلى الحكم الكلّي.

ثانيهما: مقام حجّيّته بالنسبة إلى الأفراد الخارجيّة.

لا إشكال في أنّ حجّيّته بالنسبة إلى الحكم الكلّي، لاتتوقّف على معلوميّة الفرد، فقوله: «أكرم العلماء» حجّة بالنسبة إلىٰ وجوب إكرام كلّ عالمٍ واقعيّ؛ عُلم مصداقه أو لم يعلم، ولهذا تجري الأُصول في إحراز موضوعه ونفيه، فيستصحب بقاء عالميّة زيد مثلاً أو نفيها، ولولا حجّيته بالنسبة إلى الواقع مطلقاً، لكان جريان الأصل بلا محلٍّ، فالعامّ حجّة على الأفراد الواقعيّة، وليس العبد معذوراً في ترك الفحص، ولا حجّة له في ترك إكرام المصداق الواقعي، بعد قيام الحجّة على وجوب إكرام كلّ رجل عالمٍ واقعيّ.

وبالجملة: إنّ العامّ ظاهرٌ في وجوب إكرام كلّ فردٍ واقعيّ، والأصل العقلائي يقتضي مطابقة الإرادة الاستعماليّة للجدّيّة، فيكون حجّة على وجوب إكرام الأفراد الواقعيّة، فإذا ورد خاصّ ـ كقوله: «لاتكرم الفسّاق من

---

١ ـ أُنظر تشريح الأُصول: ٢٦١ ـ ٢٦٣.

٢ ـ كفاية الأُصول: ٢٥٩.

العلماء» ـ يكون هو أيضاً حجَّـة على الحكم الكلّي؛ من غير توقّفٍ على معلوليّـة الأفراد ـ كما عرفت في بيان حجّيـة العامّ ـ فيدلّ الخاصّ على أنّ إكرام العـالم الفاسق ليس بواجبٍ، وتكون الإرادة الاستعماليّـة في العامّ بالنسبـة إلى الفسّاق الواقعيّين من العلماء مخالفـة للإرادة الجدّيّـة، فـالأفـراد مـن العـلماء العـدول داخلـة في العامّ بحسب الحجّيّـة والإرادة الجدّيّـة، والفسّاق الواقعيّون خارجون عنـه بحسب الإرادة الجدّيّـة، فالفرد المشـتبـه كـما لايكـون الخـاصّ حـجّـة بالنسبـة إليـه؛ لإمكان كونـه عادلاً، لايكون العامّ حجّـة عليـه؛ لإمكان كـونـه فاسقاً واقعاً، والفاسق الواقعي خارج من العامّ جدّاً.

لايقال: بعد اللَّتيا والتي يكون الفرد المشتبـه ـ بعد كونـه فرداً للعامّ بحسب الإرادة الاستعماليّـة ـ مشكوكاً فيـه من حيث مطابقـة الجدّ والاستعمال، والأصل العقلائي يقتضي المطابقـة، فيكون العامّ حجّـة عليـه، ولاترفع اليد عـنـه بـغير حجّةٍ قاطعة.

فإنّـه يقال: إن كان المقصود من إجراء أصـالـة التـطابق إحـرازَ الحكـم الواقعي ـأي كون الفرد المشتبـه واجب الإكرام واقعاً، ومصداقاً للعالم العادل ـ فهي لاتصلح لذلك؛ للعلم بخروج الفاسق الواقعي، والفرد مشكوك فيـه فرضاً، ولا يُحرز الأصلُ عدالتـه.

وإن كان المقصود من إجرائها؛ أنّ الحكم الظاهري عند الشكّ في الفسق هو التعبّد بوجوب الإكرام، فيكون العامّ كفيلاً للحكم الواقعي والظاهري، فـلايمكن ذلك؛ لكون الحكمين في رتبتين، والحكم الظاهري في طول الحكم الواقعي.

إن قلت: العامّ بعمومـه الأفرادي يشمل كلّ فردٍ، وبإطلاقـه الأحوالي يعمّ كلّ حالٍ من حالات الموضوع، ومشكوكيّـة الفرد ومعلوميّتـه مـنها، والخـاصّ لايكون حجّـة إلّا بالنسبـة إلى الفرد المعلوم، والمشكوك فيـه باقٍ تحت العامّ،

ويكون حكماً ظاهريّاً.

قلت: ـ مضافاً إلىٰ ما أشرنا إليه من عدم إمكان تكفّل العامّ للحكمين المترتّبين؛ للاحتياج إلى استئناف نظرٍ من المنشئ للحكم ـ يرد عليه: أنّ معنى الإطلاق ليس لحاظ القيود المتكثّرة؛ والأحوال المتخالفة اللاحقة للموضوع؛ لامتناع كون العنوان الواحد آلة للحاظ الكثير، فلايمكن أن يكون العالم مثلاً مرآةً للكثرات إلّا بما أنّها عالم، لابجهات وحالات أُخرىٰ من المشكوكيّة والمعلوليّة والطول والقصر، بل المراد من الإطلاق هو عدم تقيّد ما هو الموضوع بأمرٍ، ولايكون موضوع الحكم في القضيّة إلّا العنوان المأخوذ فيها.

وبعبارة أُخرىٰ: معناه هو كون العنوان المأخوذ في القضيّة تمام الموضوع للحكم؛ من غير تقيّده بقيدٍ آخر، وهو معنى الإرسال أيضاً ـ أي كونه مرسلاً من القيود ـ فالعالم في قولنا: «أكرم العالم» تمام الموضوع للوجوب، من غير دخالة شيء آخر فيه، ولازمه أنّه كلّما تحقّق عنوان العالم يجب الإكرام؛ تحقّق عنوان آخر أو لا، ومع جميع المقارنات يكون الموضوع هو عنوان العالم، وتكون القيود والمقارنات كالحجر جنب الإنسان.

فاتّضح بذلك: أنّ العالم المشكوك في فسقه، لايكون موضوع الحكم إلّا بما أنّه عالم، فلايعقل أن يكون الحكم المتعلّق بالعنوان الواقعي ـ من غير أخذ الشك فيه ـ حكماً ظاهريّاً؛ لتقوّم الحكم الظاهري بكون موضوعه عنوان المشكوك فيه بما أنّه كذلك.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّ العامّ تعلّق حكمه بجميع الأفراد الواقعيّة بما أنّها أفراد العالم بالإرادة الاستعماليّة، والأصل العقلائي يحكم بمطابقتها للإرادة الجدّيّة، والمخصِّص قد أخرج الأفراد الواقعيّة بعنوانه من تحت العامّ، ودلّ علىٰ أنّ المتكلّم بالعامّ تكون إرادته الجدّية في مورد الخاصّ مخالفة

للاستعماليّة، فيكون الحكم الواقعي ـ بعد التخصيص ـ وجوب إكرام العالم الغير الفاسق، وعدم وجوب إكرام العالم الفاسق؛ فعند الشكّ في كون فردٍ من العالم أنّه فاسقٌ، فإن أُريد بالتمسّك بالعامّ أو الأصل العقلائي وجوبُ إكرام الفرد المشكوك فيه واقعاً ولو كان فاسقاً، فلايمكن التزامه؛ لأنّ الفاسق الواقعي غير واجب الإكرام واقعاً.

وإن أُريد إثبات حكم ظاهري لدى الشكّ، فلا يُعقل تكفُّل العامّ لحكمَيْن واقعيّ وظاهريّ. فلو رجع كلام المحقّق الخراساني إلى ما ذكرنا فهو، وإلّا فإتمامه مُشكلٌ.

وقد يُستدلّ لعدم جواز التمسّك بالعامّ: بأنّ بناء العقلاء في التمسّك بالعامّ في التخصيص، إنّما يكون فيما إذا لزم من خروج الفرد التخصيصُ الزائد، كما لو شكّ في خروج الفسّاق من قوله: «أكرم العلماء». وأمّا إذا خرج عنوان، وشكّ في كون فرد منه أو لا، فلا؛ لعدم لزوم التخصيص الزائد لو كان الفرد من عنوان الخاصّ؛ لأنّ ما خرج هو عنوان الفاسق لا أفراده[1].

هذا كلّه حال المخصِّصات اللفظيّة.

وأمّا اللُّبيّات منها: فيظهر من تقريرات العلّامة الأنصاري ﷺ: أنّ جواز التمسّك وعدم جوازه، مبتنيان علىٰ معنونيّة المخصِّص بعنوانٍ خاصّ، كعنوان الفاسق وعدمه، مثل ما إذا أخرج ذوات الأفراد من غير عنوانٍ، فلايجوز على الأوّل، دون الثاني[2].

ثمّ قال ـ في ذيل كلامه ـ: إنّ الغالب في المخصِّصات اللفظيّة هو الأوّل،

---

١ ـ أُنظر مطارح الأنظار: ١٩٤ / السطر ١٨، وتشريح الأُصول: ٢٦١ / السطر ١٧، وقد نسب هذا القول في نهاية الوصول: ٣٣٢ إلى بعض مشايخه.

٢ ـ مطارح الأنظار: ١٩٤ / السطر ٢٦.

وفي اللُّبيّـة هو الثاني، كما إذا قال المولى: «أكرم العلماء» وعلم المكلّف بـعدم إرادتـه إكرام عدوّه[١].

ويرد عليـه: أنّـه لو لم يكن المخصّص اللُّبّي معنوناً بعنوان ـ بـل أُخـرج ذوات الأفراد ـ خرجت الشبهـة عـن كـونها مـصداقيّـة، فـأنّ مـعنى الشـبهـة المصداقيّـة كون الفرد مشكوك الاندراج تحت عنوان الخاص، ومع عدم معنونيّـة الخاصّ يرجع الشكّ إلى الشكّ في التخصيص الزائد، وسيجيء توجيـه لكلامـه.

حاصله: أنّ المخصّص ربّما لايكون معنوناً بعنوانٍ خاصّ، بل يكون مُخرِجاً لذوات الأفراد، لكن بحيثيّـة تعليليّـة وعلّـة ساريـة[١٠١]، كما سيأتي تفصيلـه.

وأمّا المحقّق الخراساني ﷺ: ففصّل في اللُّبيّات بين ما يصحّ أن يتّكل عليـه المتكلّم ـ إذا كان بصدد البيان في مقام التخاطب ـ وغيره، فجوّز في الثاني، دون الأوّل؛ لعدم انعقاد الظهور فيـه للعامّ إلّا في الخصوص، وأمّا في الثاني فالظاهر بقاء العامّ في الفرد المشتبـه على حجّيّتـه[٢].

وفيـه: أنّـه قد عُلم ممّا سلف: أنّ المناط في الحجّيّـة هو الكبرى الكلّيّـة الملقاة من الشارع؛ من غير فرقٍ بين ما ألقاها باللفظ، وما التفت إليـه العقل، أو أُلقيت بدليلٍ آخر من اللُّبّ، فالمخصِّص ـ سواء كان لفظيّاً أو لُبّيّاً ـ هـو الأفـراد بوجودها الواقعي بحسب الكبرى الكلّيّـة، والفـرد المشكـوك فـيـه، كـما أنّـه مشكوك في اندراجـه تحت كبرى المخصِّص، كذلك بالنسبـة إلى كبرى العامّ بما

---

١ ـ مطارح الأنظار: ١٩٤ / السطر ٢٩.

١٠١ ـ وفيـه: أنّ الجهات التعليليـة في الأحكام العقليـة موضوع لها، فلايكون المخرج هـو الأفراد، بل العنوان، ومعـه لايجوز التمسّك بـه.

ومع التسليم بخروج ذوات الأفراد يخرج الكلام عن الشبهـة المصداقيـة للمخصّص، مع أنّ الكلام فيها. (مناهج الوصول ٢: ٢٥٣ ـ ٢٥٤).

٢ ـ كفايـة الأُصول: ٢٥٩ ـ ٢٦٠.

هي حجّـة ومراد جدّيّ؛ من غير فرقٍ بين اللّفظيّات واللُّبيّات. ولو كان العامّ كفيلاً للحكم الواقعي والظاهري لزم ما أسلفناه من لزوم الجمع بين الحكمين المترتّبَيْن.

ويمكن توجيـه كلامـه بما لايخلو من إشكالٍ أيضاً: وهو أنّ المولىٰ كما اتّكل علىٰ عقل المكلَّف في المخصِّص المتّصل بحسب الكبرى الكلّيّـة، كذلك يمكن أن يتّكل عليـه في تشخيص صُغرياتها؛ أي لم يكتفِ في التخصيص باللُّبّي بالاتّكال علىٰ عقلـه في الكبرىٰ فقط، فحينئذٍ لايكفي في التـخصيص صـرف مـعلوميّـة عنوان المخصِّص بحسب الكبرى الكلّيّـة، بل لابدّ في إخراج الأفراد عن العموم من تشخيص الصُّغرىٰ وضمّها إلى الكبرىٰ حتّىٰ يخرج الفرد مـن تـحت العـامّ، فيكون هاهنا حكم واقعيّ لأفراد واقعيّـة بحسب الإرادة الجدّيّـة في العامّ، وحكم ظاهري لأفراد مشكوك في كونها من الخاصّ، لابـحسب الإرادة الجـدّيّـة، بـل لأجل حفظ الحمىٰ؛ بمعنىٰ أنّ لزوم إكرام الأفراد المشكوك فيها لأجل محفوظيّـة الأفراد النفس الأمريّـة للعامّ؛ حيث لاتنحفظ إلّا بذلك، ولا مانع عقلاً من تصوير هذا النحو من الحكم الواقعي والظاهري للعامّ بعد تخصيصـه على النحو المتقدّم، لكنّـه أيضاً لايخلو من إشكالٍ.

بقي هاهنا أُمور:

الأمر الأوّل: في إخراج الأفراد بجهة تعليليّة

لو كان المخصِّص ذوات الأفراد، لكن بحيثيّـة تعليليّـة، كما لو ورد «أكرم العلماء»، ثمّ ورد «لاتكـرم زيـداً وعـمراً وبكـراً؛ لأنّـهم فُسّـاق»، فـهل يكـون كالتخصيص الزائد في مورد الشكّ في فسق مصداقٍ، ويجوز التمسّك بالعامّ، أو كالمخصّص اللفظي المعنون بـعنوان، مـثل «لاتكـرم الفسّـاق مـنهم»، فـلايجوز التمسّك بـه؟

لايبعد الجواز؛ لأنّ الفرد المشكوك فيه لايكون من قبيل الشبهة المصداقيّة فرضاً، بل من قبيل الشكّ في التخصيص الزائد؛ وإن كان منشؤه الشكّ في سريان العلّة في المشكوك فيه[١٠٢].

الأمر الثاني: في العامّين من وجه المتنافيي الحكم

إذا ورد حكمان متنافيان علىٰ عنوانين مستقلّين يكون بينهما عموم من وجهٍ، كقوله: «أكرم العلماء»، و«لاتكرم الفسّاق»، أو «لاتكرم كلّ رجلٍ فاسقٍ»، فإن علم تصادقهما علىٰ موضوع ومصداقٍ خارجيّ، فلا إشكال في تقديم أقوى المقتضيين، والحكم بالتخيير والتساوي في صورة عدم رجحانهما؛ لأنّ المورد من قبيل تزاحم المقتضيين.

وأمّا لو علم صدق أحد العامَّين علىٰ فردٍ، وشكّ في كونه مصداقاً للآخر، كأن علم كون زيدٍ عالماً، وشُكَّ في فسقه، فهل يتمسّك بعموم «أكرم العلماء»؛ بملاك أنّ حجّيّة العامّ تامّة، وكون الفرد مصداقاً له مُحْرَزاً بالوجدان، ونشكّ في وجود حجّة مزاحمة له، أو لايجوز؛ لأنّ الخارج عن العامّ ـ علىٰ فرض التصادق ـ هو الأفراد الواقعيّة، فالشكّ في الفرد هو الشكّ في حجيّة العامّ بالنسبة إليه، كما ذكرنا سالفاً[١]؟

والحقّ هو الأوّل؛ لأنّ الحكم الثابت لعنوانٍ مستقلّ آخر، ليس من قبيل الإخراج والتخصيص؛ حتّىٰ يأتي فيه ما ذكرناه سابقاً، بل من قبيل إثبات حكم

---

١٠٢ ـ وفيه نظر؛ لأنّ الظاهر من إخراج أفراد بجهة تعليلية أنّ المخرج هو العنوان، لا الأشخاص برأسها، ومعه تكون الشبهة في مصداق المخصّص. وكذا الحال في اللبّيات. (مناهج الوصول ٢: ٢٥٥).

١ ـ تقدّم في الصفحة ٣١٩ ـ ٣٢٢.

لموضوع مقتضٍ لـه، فالموارد المتصادقـة من قبيل تزاحم الحجّتَيْن، لاتخصيص أحدهما بالآخر، فالفرد المشكوك فيـه ـ بعد تماميّـة إحدى الحجّتَيْن بالنسـبـة إليـه، وعدم تماميّـة الأُخرىٰ ـ لا محيص عن التمسّك بالحجّـة، وليس رفع اليد عنها إلّا بغير الحجّـة، وهذا ممّا لا إشكال فيـه[١٠٣].

الأمر الثالث: في إحراز المشتبه بالأصل

لعلّك سمعت أنّ القضايا مطلقاً تنقسم إلى الهليّـة البسيطـة والمركّبـة:

والأُولىٰ: ما كان الوجود محمولاً لموضوعها، كقولنا: «زيـدٌ مـوجود»، أو «ليس بموجودٍ»، فالوجـود مـحموليٌّ، والقـضيـة بسـيطـة؛ لكـونها أبسـط مـن

---

١٠٣ ـ إذا ورد حكمان متنافيان علىٰ عنوانين مستقلّين بينهما عموم من وجـه، فقد يكون أحدهما حاكماً على الآخر، فيصير من قبيل المخصّص، فمع الشبهـة المصداقيـة في مصداق الحاكم لايجوز التمسّك بالعامّ المحكوم؛ لعين ما تقدّم.

وإن لم تكن حكومـة بينهما، فإن قلنا: بأنّ العامّين من وجـه مشمولان لأدلّـة التعارض، وقدّمنا أحدهما بأحد المرجّحات، أو كانا من قبيل المتزاحمين، وقلنا: إنّ المولىٰ ناظر إلىٰ مقام التزاحم، فكان حكمـه إنشائياً بالنسبـة إلى المرجوح، فيكون حالـه حال المخصّص، فلايجوز التمسّك؛ للملاك المتقدّم.

وأمّا إن قلنا: بأنّ الحكمين في المتزاحمين فعليان علىٰ موضوعهما، والانطباق الخارجـي وعدم القدرة علىٰ إطاعتهما لايوجبان شأنيـة المرجـوح، بـل العـقل يـحكم بـمعذوريـة المكلّف عن امتثال كليهما من غير تغيير في ناحيـة الحكم، فالظاهر جواز التـمسّك فـي مورد الشكّ في انطباق الدليل المزاحم الذي هو أقوىٰ ملاكـاً؛ لأنّ الحكـم الفـعلي عـلىٰ موضوعـه حجّـة على المكلّف ما لم يحرز العذر القاطع، ولايجوز رفع اليد عن الخطاب الفعلي بلا حجّـة، نظير الشكّ في القدرة، فإذا أمر المولىٰ بشيء وشكّ المكلّف في قدرتـه عليـه، لايجوز عقلاً التقاعد عنـه لاحتمال العجز؛ لعين مـا ذكـر. (مـناهج الوصـول ٢: ٢٥٥ ـ ٢٥٦).

المركّبـة، أو لكون الوجود البسيط الغير المتقيّد محمولاً لها.

والثانيـة: ما كان الوجود رابطاً فيها، والمحمول غير الوجود، كقولنا: «زيدٌ قائم»، أو «ليس بقائمٍ»، فإنّ الوجود فيها رابطٌ بين الموضوع والمـحمول وليس محمولاً، ولذا قيل إنّ الوجود الرابط يختصّ بالهليّات المركّبـة.

ثمّ لايخفىٰ: أنّ النسبـة السلبيّـة ـ كالنسبـة الإيجابيّـة ـ نسبـة برأسها[١٠٤]، لا كما قيل من أنّ السلب في السلبيّات وارد على النسبـة الإيجابيـة[١٠٥]، ويعتبر في القضيّـة السالبـة الإيجاب أوّلاً، ثمّ يرد السلب عليـه، ويكون أجزاء القضيّـة أربعـة[١]. فإنّـه خلاف الوجدان في السالبات، بل القضيّـة السالبـة مركّبـة مـن ثلاثـة أجزاء كالموجبـة، والنسبـة السلبيّـة نسبـة بسيطـة كالإيجابيّـة، كـما أنّ إيقاع النسبـة وانتزاعها ليسا من أجزاء القضيّـة؛ لأنّ أجزاءها إنّما هي مـا تكـون ثابتـة في المادّة النفس الأمريّـة ـ أي الخارج ـ ومعلومٌ أنّـه ليس في الخـارج شيء وراء الموضوع والمحمول والنسبـة التي بينهما؛ كي يكون هو إيقاع النسبـة أو انتزاعها.

---

١٠٤ ـ ما ذكر فاسد في السوالب المحصّلـة مطلقاً؛ لأنّ حرف السلب فيها آلـة لسلب الهوهويـة في الحمليات الصريحـة، ولسلب الكون الرابط في الحمليات المؤوّلـة، فلايكون للسوالب نسبـة بين الموضوع والمحمول بحسب الواقع. (مناهج الوصول ١: ٩١).

١٠٥ ـ التحقيق في السوالب: أنّ في حمليتها يدلّ حرف السلب علىٰ سلب الهوهويـة، فيرد على الحمل، فيكون مفاد السوالب سلب الحمل، لا حمل السلب، أو حمل هـو السـلب كـما يتوهّم، فقولنا: «زيد إنسان» حمل يدلّ على الهوهويّـة، و«زيد ليس بحجر» سلب حـمل يدلّ علىٰ نفي الهوهويـة، وأمّا السوالب الحمليـة بالتأويل، كقولنا: «زيد ليس في الدار» و«عمرو ليس لـه البياض» فحرف السلب يرد على الكون الرابط، فيسلب بـه الكينونـة في الدار. (مناهج الوصول ١: ٨٩ ـ ٩٠).

١ ـ اُنظر الشفاء، قسم المنطق ١: ٣٤ ـ ٣٥.

إذا عرفت ما ذكرنا فاعلم: أنّ العامّ المخصَّص بالمنفصل، أو بمثل الاستثناء من المتّصل، لمّا كان غير معنونٍ بعنوانٍ خاصّ، بل بكلّ عنوانٍ غير عنوان الخاصّ، ويكون جميع الأفراد مشمولة له بعنوانٍ واحد هو عنوان العامّ، والمُخصِّص إنّما يخرج بعض الأفراد من غير حصول قيدٍ في العامّ، ومن غير تعنونه بعنوانٍ، كان إحراز المشتبه منه بالأصل الموضوعي غالباً ممكناً، **وذلك بوجهين**:

الوجه الأوّل في تقرير الأصل: ما أفاد المحقّق الخراساني ﵀، وهو بنحو السالبة الهليّة البسيطة كما إذا شكّ في امرأة أنّها قرشيّة أو غيرها، بعد ورود قوله: «**إنّ المرأة تَرى الدم إلىٰ خمسين**»[1]، وقد خرجت بالمنفصل أو بنحو الاستثناء المرأة القرشيّة، فيقال ـ لأجل إحراز الموضوع ـ: إنّ انتساب هذه المرأة إلىٰ قريش لم يكن سابقاً، والآن كما كان، فهذه القضيّة هليّة بسيطة سالبة، موضوعها انتساب المرأة إلىٰ قريش، ومحمولها هو الوجود، والنسبة سلبيّة.

وكون القضيّة المتيقَّنة سالبة بسلب الموضوع، والمشكوك فيها سالبة بسلب المحمول، لايضرّ بالاستصحاب؛ فإنّ القضيّة السالبة بسلب الموضوع أو المحمول لم تكن قضيّتَيْن؛ لأنّ القضايا تنقسم إلى الموجبات والسوالب، ولا ثالث لهما، فالقضيّة السلبيّة أعمّ من السلب الموضوعي أو المحمولي، وهي قضيّةٌ واحدة.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ أصالة عدم انتساب المرأة إلىٰ قريش تجدي في تنقيح الموضوع، وأنّها ممّن لاتحيض إلّا إلىٰ خمسين.

لايقال: إنّ أصالة عدم الانتساب لاتُجدي في تنقيح الموضوع إلّا بالأصل المثبت؛ لأنّ ماخرج من العامّ هي المرأة القرشيّة، وما بقي هي المرأة الغير القرشيّة، والأصل بنحو الهليّة البسيطة لايثبت كونها غير قرشيّة، أو عدم كونها

---

١ ـ أُنظر وسائل الشيعة ٢: ٥٨٠، كتاب الطهارة، أبواب الحيض، الباب ٣١.

قرشيّة بنحو الهليّة المركّبة، التي هي موضوع الحكم.

قلت: نعم، لايُجدي ذلك لو احتجنا إليه، لكن لانحتاج إليه؛ لأنّ العامَّ شامل لجميع الأفراد، والمانع منه هو عنوان الخاصّ، وأصالة عدم الانتساب تدفع المانع، فيبقى الفرد تحت العامّ.

والحاصل: أنّ تمام الموضوع في الحكم هو العنوان المأخوذ فيه، فالمرأة تمام الموضوع لرؤية الدم إلىٰ خمسين، وبعد خروج القرشيّة يكون الموضوع أيضاً هو عنوان العامّ من غير تقييده بشيءٍ، والفرض أنّ المرأة مُحْرَزة بالوجدان، والمانع من تعلّق الحكم هو الشكّ في كونها من عنوان الخاصّ، وهو أيضاً مدفوعٌ بالأصل، فأصالة عدم الانتساب إلىٰ قريش ممّا يُجدي لإثبات الحكم لها؛ من غير احتياجٍ إلىٰ إثبات كونها غير قرشيّة بنحو «ليس» الناقصة[1].

هذا حاصل ما أفاده المحقّق الخراساني بتوضيحٍ منّا.

ولايخفىٰ: أنّ قوله: «إنّ الباقي تحت العامّ بعد تخصيصه بالمنفصل أو كالاستثناء من المتّصل، لمّا كان غير معنونٍ بعنوانٍ خاص، بل بكلِّ عنوانٍ لم يكن ذاك بعنوان الخاصّ» في غاية الإشكال والسقوط، إن أراد بمعنونيّة العامّ بكلّ عنوانٍ أنّ جميع العناوين المقارنة للأفراد دخيلة في موضوعيّة الحكم، حتّى تكون المرأة في قوله: «**إنَّ المرأة ترى الدم إلى خمسين**» موضوعاً للحكم مع جميع حالاتها اللاحقة بها، كالعالميّة والجاهليّة والقرشيّة وغيرها لأنّ ذلك واضح الفساد، فإنّ كلّ عنوانٍ أُخذ في موضوع الحكم، لايمكن أن يتجاوز الحكم عنه إلىٰ غيره.

نعم، لايضرّ مقارنته بكلّ عنوانٍ خارجيّ، فالمرأة في المثال المذكور

---

١ ـ كفاية الأُصول: ٢٦١.

موضوعٌ للحكم من غير دخالة شيءٍ آخر فيه، ومع كلّ مقارنٍ تكون هي بنفسها موضوعاً له، ولعلّ مراده يرجع إلىٰ ما ذكرنا.

ثمّ إنّه يرد عليه: أنّ أصالة عدم الانتساب ممّا لا أصل لها؛ لأنّ القضيّة المتيقّنة في الاستصحاب لابدّ وأن تكون عين القضيّة المشكوك فيها، وفيما نحن فيه ليست كذلك؛ لأنّ هذه المرأة لم تكن قبل وجودها قابلة للإشارة، وليست هذيتها محفوظة، فانتساب هذه المرأة في الأزل؛ ممّا لايجوز أن يقال معدومة أو موجودة وليست معدوميّة انتسابها تُقابِل موجوديّته تَقابُل الإيجاب والسلب، بل كتقابل العدم والملكة.

وإن شئت قلت: إنّ الانتساب لمّا كان من الأُمور الإضافيّة والاعتباريّة، فلا تحقّق له إلّا بعد تحقّق المرأة ووجودها، وقبله لايعتبر الانتساب، لا أنّه يعتبر عدم الانتساب.

هذا، مضافاً إلىٰ أنّ العامّ بعد التخصيص، يصير بحسب مقام الثبوت والواقع معنوناً بعنوانٍ وجودي أو عدميّ، ولا يُعقل أن تكون الأفراد بعد التخصيص نفس ذاتها؛ من غير حصول عنوانٍ مقابل للخاصّ لها؛ ضرورة أنّ المرأة في قوله: «**المرأة ترى الدم إلىٰ خمسين**» بعد تخصيصه: بـ«**أنّ المرأة القرشيّة ترى الدم إلىٰ ستّين**»[1] لايمكن أن تكون تمام الموضوع لرؤية الدم إلىٰ خمسين، بل الموضوع هي المرأة الغير القرشيّة، أو المرأة التي ليست بقرشيّة على نعت اللّيسيّة الناقصة والعدم النعتي، فلامجرىٰ للاستصحاب لإثبات كونها غير قرشيّة.

وبما ذكرنا: يتّضح الإشكال على الإيراد الذي أورده بعض المتأخّرين من أعاظم المعاصرين علىٰ ما في «الكفاية» بأنّ التخصيص إن كان كالتقييد ـ يُخرج العامّ عن تمام الموضوعيّة إلىٰ بعضها ـ يكون الأصل مُجدياً.

---

١ ـ وسائل الشيعة ٢: ٥٨٠، كتاب الطهارة، أبواب الحيض، الباب ٣١، الحديث ٥ و ٩.

ولكنّ التحقيق خلافه؛ فإنّ شأن المخصِّص إخراج الفرد مع إبقاء العامّ علىٰ تمام الموضوعيّة، وإنّما يقلّل العامّ بلا انقلابٍ فيه، نظير موت بعض الأفراد، فلايبقىٰ مجال لجريان الأصل؛ إذ الأصل السالب ليس شأنه إلّا نفي الحكم الخاصّ عن مورده، لا إثبات حكم العامّ عليه، ونفي أحد الحكمين بالأصل لايثبت الآخر[١].

وفيه: أنّه إن أراد من [كون] باب التخصيص غير باب التقييد، أنّ ظهور العامّ لاينقلب عمّا هو عليه، ولاتصير البقيّة ـ بعد التخصيص ـ متقيّدة بحسب مقام الظهور، فهو مسلّمٌ، لكن لايضرّ بجريان الأصل.

وإن أراد أنّ الحكم بحسب الواقع والإرادة الجدّيّة كذلك، وأنّ العامّ بعد التخصيص يبقىٰ علىٰ تمام الموضوعيّة واقعاً، فهو ظاهر البطلان كما عرفت.

الوجه الثاني في تقرير الأصل: ما يظهر من العلّامة الأنصاري ـ على ما في تقريرات بحثه ـ من إجراء أصالة عدم القرشيّة بنحو الهليّة المركّبة، فيقال: إنّ هذه المرأة لم تكن قرشيّة قبل وجودها، والآن كما كانت[٢].

ويرد عليه عين ما أوردنا على المحقّق الخراساني.

وهم وإزاحة:

قال المحقّق الخراساني ما حاصله: إنّه ربّما يظهر من بعضهم[٣]: التمسّك بالعمومات فيما إذا شكّ في فردٍ، لا من جهة احتمال التخصيص، بل من جهة

---

١ ـ مقالات الأُصول ١: ٤٤٤ ـ ٤٤٥.

٢ ـ أُنظر مطارح الأنظار: ١٩٤ / السطر ٣٠.

٣ ـ أُنظر الدروس الشرعيّة ٢: ١٥١، عند قوله: ولاتجزئ الخمس (أي الركعات) فصاعداً بتسليمة إلّا أن يقيّده في نذره على تردّدٍ.

أُخرىٰ، كما إذا شكّ في صحّة الوضوء أو الغسل بمائعٍ مضاف، فيستكشف صحّته بعموم مثل: «أوفوا بالنذر»[١] فيما إذا وقع متعلَّقاً للنذر.

ثمّ ردّه قائلاً: بأنّ ذلك ممّا لايكاد يتوهّمه عاقل[٢].

وأنت خبير: بأنّ عدم جواز التمسّك بأدلّة وجوب الوفاء بالنذر لصحّة الوضوء بالمائع المضاف، ليس إلّا من جهة عدم جواز التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة؛ فإنّ أدلّة النذر ـ بعد تقييدها بقوله: «لا نذر إلّا في طاعة الله»[٣] ـ تكون من قبيل العامّ المخصَّص؛ ممّا لايجوز التمسّك بها فيما شكّ في كونه طاعة الله من جهة الشبهة المصداقيّة.

نعم، هنا أمر آخر: وهو دعوىٰ كشف حال الفرد بعد التمسّك بالعامّ، فيحكم بصحّة الوضوء، وكونه طاعة الله، فهو من أفراد العامّ لا المخصِّص، وهذا ظاهر الفساد، وأمّا صِرف التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة، فليس ظاهر الفساد ولاينبغي التعبير عنه بما عبّر به.

اللّهم إلّا أن يُقال: إنّ قوله: «لانذر إلّا في طاعة الله» من قبيل المقيّد لدليل «أوفوا بالنذر» فيصير معنوناً بعنوانه فيكون التمسّك به من قبيل التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة لنفس العامّ، وهو ممّا لايلتزم به عاقلٌ، كما أفاد.

ثمّ لايخفىٰ: أنّ تأييد كلام هذا القائل بما ذكر في «الكفاية» ـ من أدلّة صحّة الإحرام قبل الميقات والصيام في السفر إذا تعلّق بهما النذر[٤] ـ ممّا لم يظهر له وجهٌ، فإنّ مدَّعىٰ هذا القائل هو جواز الوضوء والغسل بالمائع المضاف مطلقاً؛

---

١ ـ هذا إشارة إلىٰ قوله تعالىٰ ﴿وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ﴾ الحج (٢٢): ٢٩.

٢ ـ كفاية الأُصول: ٢٦١ ـ ٢٦٢.

٣ ـ أُنظر وسائل الشيعة ١٦: ٢٣٩، كتاب النذر والعهد، أبواب النذر والعهد، الباب ١٧.

٤ ـ كفاية الأُصول: ٢٦٢.

تعلّق بـه النذر أو لا، واستدلّ عليـه: بإطلاق أدلّـة وجوب الوفاء بالنذر؛ لكشف حال الفرد المشكوك فيـه. ولايؤيّد ذلك هذا المدّعىٰ؛ لأنّ الإحرام قبل الميقات والصوم في السفر ممّا لايجوزان شرعاً، وما يكون جائزاً هو الإحرام قبل الميقات والصّوم في السفر مع تعلّق النذر بهما، لا مطلقاً، فما ذكر من التأييد غير مربوط بالمدّعىٰ.

ثمّ إنّ المحقّق الخراساني ذكر ـ لتصحيح نذر الإحرام قبل الميقات والصيام في السَّفر ثبوتاً مع حرمتهما قبلـه وقيام الدليل على الصحّـة في مقام الإثبات[1] ـ وجوهاً:

أحدها: أنّ الدليل الدالّ على الصحّـة إثباتاً، يكشف عن رجحانهما ذاتاً قبل الميقات وفي السفر، لكن لم يؤمر بهما استحباباً أو وجوباً؛ لمانعٍ مرتفع بالنذر.

وردّه: بأنّـه مخالف لما دلّ علىٰ أنّ الإحرام قبل الميقات كـالصـلاة قـبل الوقت[2].

ثانيها: أنّهما يصيران راجحَيْن بنفس تعلّق النذر بـهما، بـعد عـدم كـونهما كذلك.

لايقال: كيف يُعقل ذلك مع قيام الدليل علىٰ أن «لا نذر إلّا في طاعـة الله»؟! لأنّ لازمـه توقّف النذر على الرجحان والرجحان على النـذر، مـضافاً إلىٰ لزوم صيرورتهما توصّليّيْن؛ لأنّ وجوب الوفاء بالنذر توصّليّ.

لأنّـه يقال: إنّ دليل صحّتهما يكشف عن عروض عنوانٍ راجح عليهما، غير

---

١ ـ أُنظر وسائل الشيعـة ٧: ١٣٩، كتاب الصوم، أبواب ما يصح الصوم، الباب ١٠، وسـائل الشيعـة ٨: ٢٣٦، كتاب الحجّ، أبواب المواقيت، الباب ١٣.

٢ ـ أُنظر وسائل الشيعـة ٨: ٢٣٤، كتاب الحج، أبواب المواقيت، الباب ١١، الحديث ٣ و٦، كفايـة الأُصول: ٢٦٣.

عنوان الإحرام والصوم، وغير عنوان النذر، بل عنوان آخر ملازم لتعلّق النذر بهما، وذلك ممّا يصحّح عباديّتهما[١].

ثالثها: تخصيص عموم دليل اعتبار الرجحان في متعلّق النذر بهذا الدليل، وحينئذٍ يمكن أن يقال: بكفاية الرجحان الطارئ من قِبَل النذر.

لايقال: إنّ الرجحان الطارئ من قِبَله لايصحّح العباديّة، كما أشرنا إليه آنفاً.

فإنّه يقال: عباديّتهما إنّما هي لأجل تعلّق النذر بإتيانهما عباديّاً ومتقرّباً بهما منه تعالىٰ؛ فإنّه وإن لم يتمكّن من إتيانهما كذلك قبله، إلّا أنّه يتمكّن منه بعده، ولايعتبر في صحّة النذر إلّا التمكّن من الوفاء ولو بسببه[٢]. انتهى.

ويرد على الوجه الثاني: أنّه لا معنى لصيرورتهما عباديّين لأجل طُرُوّ عنوانٍ مجهول يغفل عنه المكلّف، ولايكون مقصوداً له، لاتفصيلاً ولا إجمالاً، وإنّما هو أمرٌ يخترعه عقل بعض المدقّقين؛ لتصوير الإمكان ثبوتاً.

وعلىٰ الوجه الثالث: أنّ تصوير العباديّة بما ذكر ـ من أخذها في متعلّق النذر، وتعلّق الأمر بالوفاء به على الموضوع المتقيّد بقصد التقرّب ـ كرٌّ علىٰ ما فرَّ منه قدس سره في باب التعبّدي من عدم إمكان أخذ التقرّب في متعلّق الأمر، وأنّه مستلزمٌ لعدم إمكان إتيان المأمور به؛ لتوقّف داعويّة الأمر علىٰ داعويّته[٣] بالتفصيل الذي مرَّ ذكره[٤].

نعم، بناءً علىٰ ما ذكرنا من تصويره، لا مانع منه، فراجع.

---

١ ـ كفاية الأُصول: ٢٦٣.

٢ ـ نفس المصدر.

٣ ـ نفس المصدر: ٩٥.

٤ ـ تقدّم في الصفحة ٦٥.

الأمر الرابع: الشكّ بين التخصيص والتخصّص

لو ورد عامٌّ، وعُلم بعدم كون فردٍ محكوماً بحكمه، وشكّ في كونه من باب التخصيص أو التخصّص، فهل يجوز التمسّك بأصالة عدم التخصيص لكشف حال الفرد؛ بأن يقال: إكرام كلّ عالمٍ واجبٌ بحكم أصالة العموم، فمن لايجب إكرامه فليس بعالمٍ؛ بحكم عكس النقيض اللازم للقضيّة، فزيدٌ مثلاً ليس بعالمٍ؟

الظاهر عدم جريانها لذلك؛ لأنّ جريانها مخصوصٌ بما إذا شكّ في كون فردٍ محكوماً بحكم العامّ بعد إحراز كونه منه، وأمّا بعد العلم بالمراد والشكّ في التخصيص والتخصّص، فلا؛ لأنّ معنىٰ أصالة العموم، هو أنّ كلَّ فردٍ مرادٍ بالإرادة الاستعماليّة، مرادٌ بالجدّيّة أيضاً، فاللفظ لايتكفّل إلّا وجوب إكرام كلّ عالمٍ بالإرادة الاستعماليّة، والأصل العقلائي يقتضي كون الإرادة الاستعماليّة في كلّ فردٍ مطابقة للجدّيّة، ولايتعرّض العموم لحال الفرد إثباتاً ونفياً، لعدم كونه مفاده، وإنّما هو في مقام إثبات الحكم الكلّي، لابيان حال الأفراد، وكذا الأصل العقلائي لايتعرّض إلّا لتطابق الإرادتين، من غير تعرّض لحال الفرد.

الأمرالخامس: لو دار الأمر بين التخصيص والتخصّص لإجمال الخاص

لو قامت الحجّة علىٰ عدم وجوب إكرام زيدٍ، وكان مشتركاً بين زيد العالم والجاهل، وشكّ في التخصيص والتخصّص، فقد يكون زيد محكوماً ـ بحسب الحجّة ـ بحكمٍ غير إلزاميّ، كعدم وجوب إكرامه، وقد يكون محكوماً بحكم إلزاميّ، كحرمة إكرامه.

فَعَلى الأوّل: لا إشكال في جريان أصالة العموم، ويكون العامّ حجّة على وجوب إكرام زيد العالم، ولاترفع اليد عنه لأجل الدليل المجمل، للشكّ في

التخصيص بعد قيام الحجّة علىٰ وجوب إكرامه.

ومعلومٌ أنّ هذه المسألة غير السابقة التي حكمنا بأنّ أصالة العموم لاتكشف عن حال الفرد.

وعلى الثاني: يمكن أن يتمسّك أيضاً بأصالة العموم؛ بأن يقال: إنّ مقتضاها كون زيد العالم واجب الإكرام، ولازم وجوب إكرامه عدم حرمة إكرامه، ولازم ذلك أن يكون زيد المحرّم إكرامه هو زيد الجاهل، لا العالم، ولوازم الأُصول العقلائيّة حجّة؛ لكونها أمارة على الواقع، وحينئذٍ تنحلّ الحجّة الإجماليّة، لابمعنى الانحلال الاصطلاحي، بل بمعنى أنّها تنحلّ إلى قيام الحجّة بوجوب إكرام زيد العالم، وحرمة إكرام زيد الجاهل، فانحلالها بحسب أثرها؛ فإنّه لولا أصالة العموم يكون أثر الحجّة الإجماليّة تنجّز الحرمة الواقعيّة، ولزوم ترك إكرام كليهما عقلاً.

وقد يقال: إنّ الحجّة الإجماليّة تنحلّ إذا قامت الحجّة علىٰ وجوب إكرام زيد العالم بالخصوص، كما لو قامت البيّنة علىٰ وجوب إكرام زيد العالم، وأمّا العامّ فلايتكفّل لحكم الأفراد بالخصوص، بل هو حكمٌ عامّ متعلّق بعنوانٍ عامّ هو عنوان «العالم»؛ من غير تعرّضٍ للفرد بخصوصه، والحجّة الإجماليّة القائمة علىٰ حرمة إكرام زيد، المردّد بين العالم والجاهل ـ التي يجب عقلاً الخروج عن عهدتها؛ بترك إكرام كليهما ـ تقدّم على العامّ[1].

وفيه: أنّه لا فرق ـ من هذه الجهة ـ بين إفادة حكم زيد العالم بدليل خاصّ أو حجّة عامّة، فإنّ زيداً مصداق العالم وجداناً، ومحكومٌ بوجوب الإكرام؛ بضمّ الصُّغرى الوجدانيّة إلى الكبرى الكلّيّة، فإذا وجب إكرامه لايحرم إكرامه، ولازمه حرمة إكرام زيد الجاهل، ولازم الأُصول اللفظيّة حجّة، كما عرفت.

---

١ ـ أُنظر أجود التقريرات ١: ٤٥٧ ـ ٤٥٨.

الأمر السادس: دفع توهّم

قد يتوهّم: أنّ ما هو المشهور بين الأصحاب ـ بل المتّفق عليه بينهم[١] ـ الحكم بالضمان فيما إذا دار أمر اليد بين أن تكون يداً عادية أو أمينة؛ للاشتباه من جهة الأُمور الخارجيّة، إنّما هو لأجل التمسّك بعموم قوله: «على اليد ما أَخَذَتْ حتّىٰ تؤدّي»[٢]، مع أنّه تمسّكٌ بالعامّ في الشبهة المصداقيّة، وهذا مع كونه مخالفاً للتحقيق، مخالف لقواعد باب القضاء، لأنّ عدم الضمان موافق للأصل، وللمدّعي إثباته[٣].

ويدفع: بأنّ فتوى المشهور ليس لما ذكر، بل للروايات الواردة في هذا الباب[٤]؛ ممّا يستفاد منها هذا الحكم.

---

١ ـ أُنظر مفتاح الكرامة ٥: ٢٠٩، وجواهر الكلام ٢٥: ٢٦٢.

٢ ـ عوالي اللآلي ١: ٢٢٤ / ١٠٦، مسند أحمد بن حنبل ٥: ٨، سنن أبي داود ٢: ٣١٨ / ٣٥٦١.

٣ ـ ذكر حاصله في فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ١: ٥٢٩.

٤ ـ أُنظر الكافي ٥: ٢٣٨ / ٣ ـ ٤، ووسائل الشيعة ١٣: ١٣٧، كتاب الرهن، أبواب أحكام الرهن، الباب ١٦، الحديث ٢ و ٣.

فصل

هل يجوز العمل بالعامّ قبل الفحص عن مخصِّصه؟

فيه خلاف[1]: وربّما يدّعى الإجماع على عدم الجواز[2]، لكن هذه المسألة ليست من المسائل التي تكشف الشهرة أو الاتّفاق عن نصٍّ خاصّ، فلاتكون من المسائل الإجماعيّة، مع أنّها لم تكن معنونة قبل القرن الرابع على ما يشهد به التتبّع؛ فإنّ أوّل من تعرّض لها هو أبو العبّاس بن سريج في أواخر القرن الثالث، أو أوائل القرن الرابع، واختار عدم الجواز[3]، وأنكر عليه تلميذه أبو بكر بن الصيرفي قائلاً: بأنّه لولا جواز العمل بالعامّ قبل الفحص عن مخصِّصه، لوجب أن لايجوز العمل بالحقيقة قبل الفحص عن قرينة المجاز[4].

ثمّ بعد ذلك صارت المسألة معنونة في كتب القوم، وقد عثرنا على هذا البحث ـ وكلامهم فيه ـ في مطاوي كلماتهم في جواز إسماع المتكلّم العامّ

---

١ ـ أُنظر قوانين الأُصول ١: ٢٧٢، ومطارح الأنظار: ١٩٧ / السطر ٣٠.

٢ ـ أُنظر المستصفىٰ من علم الأُصول ٢: ١٥٧.

٣ ـ المحصول في علم أُصول الفقه ١: ٤٠٤ ـ ٤٠٥ وشرح الأسنوي، ذيل شرح البدخشي ٢: ١٢٦ ـ ١٢٧.

٤ ـ نفس المصدر.

المخصَّص من غير ذكر مخصِّصه متّصلاً بـه، بل أورد المخصِّص منفصلاً[١].

ومن المعلوم: أنّ البحث عن حجّيّة العامّ قبل الفحص، متفرّعٌ علىٰ جواز إسماع العامّ المخصَّص بدون ذكر مخصِّصه.

وليعلم: أنّه لا دخالة للعامّ ـ بما أنّه عامٌّ ـ في الجهة المبحوث عنها في هذه المسألة، ولابما أنّه من الأدلّة اللفظيّة، بل البحث يطّرد في جميع الأُصول اللفظيّة والعقليّة.

فيقال: هل يجوز العمل بالظهور قبل الفحص عن معارضه، وهو يعمّ أصالة الحقيقة والعموم والإطلاق.

وهل يجوز العمل بالأُصول العقليّة ـ كأصل البراءة ـ قبل الفحص عن البيان؟

فلا فرق في الأُصول اللفظيّة والعقليّة مطلقاً في الجهة المبحوث عنها.

وما أفاده المحقّق الخراساني ﷺ: من الفرق بين الفحص هاهنا وبينه في الأُصول العمليّة؛ بأنّه هاهنا عمّا يزاحم الحجّة، بخلافه هناك، فإنّه بدونه لا حجيّة؛ ضرورة أنّ العقل بدونه يستقلّ باستحقاق المؤاخذة على المخالفة، فلايكون العقاب بدونه بلا بيانٍ، والنقل وإن دلّ على البراءة أو الاستصحاب في موردهما مطلقاً، إلّا أنّ الإجماع بقسميه علىٰ تقييده به[٢].

ليس علىٰ ما ينبغي، ضرورة أنّ العامّ ـ بما أنّه لفظٌ كاشفٌ عن الإرادة الاستعماليّة ـ لايكون حجّة إلّا إذا جرت فيه أصالة تطابق الإرادة الاستعماليّة للجدّية وهي لاتجري قبل الفحص عن المخصّص، فلايكون العامّ

---

١ ـ الذريعة إلىٰ أُصول الشريعة ١: ٣٩٠ ـ ٣٩١، عدّة الأُصول ٢: ٤٦٥، المعتمد في أُصول الفقه ١: ٣٣١ ـ ٣٣٣.

٢ ـ كفاية الأُصول: ٢٦٥ ـ ٢٦٦.

قبل الفحص حجّـة؛ حتّىٰ يكون الفحص عن مزاحمها بعد تماميّـة الحجّـة، بـل الفحص من متمّمات الحجّيّـة، كما أنّ النقل الدالّ عـلى البـراءة والاسـتصحاب [يكون] من العمومات أو الإطلاقات التي تكون مورد البحث في جواز التمسّك بها قبل الفحص، وقد عرفت أنّ المسألـة ليس من المسائل الإجماعيّـة.

ثمّ اعلم: أنّ «الجواز» في عنوان البحث ليس الجواز التكليفي؛ بمعنى أنّـه لو عمل بـه قبل الفحص لارتكب محرَّماً، بل بمعنىٰ صحّـة الاحتجاج وعدمـه، كما هو الشأن في سائر المسائل الأُصوليّـة، فلو عمل بـه قبل الفـحص، فـصار مخالفاً لمطلوب المولىٰ ـ لأجل ورود التخصيص ـ لم يكن معذوراً، ويكون معاقباً علىٰ مخالفـة الواقع، لا علىٰ ترك الفحص والعمل بالعامّ قبلـه، كما أنّـه لو عمل بـه بعده يكون معذوراً، ولـه الحجّـة على المولىٰ.

ثمّ إنّ محلّ البحث في المسألـة ـ كما يظهر من المحقّق الخراساني ـ إنّما هو بعد الفراغ عن اعتبار أصالـة العموم بالخصوص من باب الظنّ النوعي، لا من باب الظنّ المطلق، ولا من الظنّ الخاصّ الفعلي، ولايكون العلم الإجمالي حـاصلاً بوجود المخصِّص[1]؛ ضرورة أنّ مع القول باعتبارها من باب الظنّ المطلق أو الظن الفعلي، يكون الأمر دائراً مدار حصولهما، فلا مجال للبحث عـن الحـجّيّـة قـبل الفحص أو بعده، كما أنّـه لو علم إجمالاً بورود المخصِّص، فلا مجال للتشكيك في لزوم الفحص، وإن يظهر من اسـتدلال بـعض المـحقّقين عـلىٰ لزومـه بـالعـلم الإجمالي بورود المخصّصات[2]، أعميّـة البحث.

وكيف كان: فقد استدلّ المحقّق الخراساني رحمه الله على عدم الجواز فيما إذا كان

---

١ ـ كفايـة الأُصول: ٢٦٤.

٢ ـ أُنظر مطارح الأنظار: ٢٠٢ / السطر ١٥، وفوائد الأُصـول (تـقريرات المـحقّق النـائيني) الكاظمي ١: ٥٤٠، ومقالات الأُصول ١: ٤٥٥.

العام في معرض التخصيص دون غيره: بأنّه لولا القطع باستقرار سيرة العقلاء على عدم العمل به قبله، فلا أقلّ من الشكّ[1].

ولم يظهر مراده من المعرضيّة؛ هل هي عبارة عن احتمال المخصِّص أو الظنّ به، أو العلم الإجمالي به؟

فَعَلى الأوّل: يكون هذا الاحتمال حاصلاً لجميع العمومات من غير فرق بينها، وليس بناء العقلاء على الاعتناء بمثل هذا الاحتمال، ولا الفحص عن المخصِّص المحتمل، كما يظهر بالتأمّل في بنائهم على العمل بالعمومات الصادرة عن الموالي العرفيّة.

وعلى الثاني: لايكون دليل على اعتبار هذا الظنّ، وليس بناء العقلاء على عدم العمل معه.

وعلى الثالث: يكون خلاف المفروض؛ لأنّ الكلام فيما إذا لم يكن علم إجمالي في البين.

اللّهمّ إلّا أن يكون مراده: ماهو موافق للتحقيق ـ كما يظهر من ذيل كلامه ـ وهو أنّ العمومات قد تكون في لسان أهل المحاورة من الموالي والعبيد لدى التخاطب مشافهة أو مكاتبة، وفي هذه الصورة لاشبهة في حجّيّتها ولو مع احتمال التخصيص، وكذا لاشبهة في حجّيّة سائر الظواهر ـ من الإطلاقات والحقائق ـ مع احتمال المعارض لها، بل ولو مع العلم بأنّ المولىٰ قد يعول علىٰ مخصِّصٍ ومقيِّدٍ منفصلين. والدليل علىٰ ذلك بناء العقلاء وسيرتهم، وليس للعبد بعد ورود العامّ من المولىٰ أن يترك العمل باحتمال ورود المخصِّص، ولا للمولىٰ أن يعاقب العبد على العمل بالعامّ مع ترك الفحص، وذلك ظاهر.

وقد تكون العمومات وأمثالها في لسان المشرِّع والمقنِّن، ويكون له كتاب

---

١ ـ كفاية الأُصول: ٢٦٥.

قانونٍ وتشريعٍ الذي من شأنه أن تذكر فيه المخصِّصات والمقيِّدات وسائر القيود والحدود. وهذا المقنّن قد لايبالي بمخالفة أحكامه عند الجهل بها، وقد لايكون كذلك، بل يكون معتنياً بها، ففي هذه الصورة لايكون للعبد عذرٌ في ترك الفحص عن أحكامه الواقعيّة.

والأمر في الأحكام الشرعيّة كذلك؛ فإنّ أحكامه تعالى قوانين مدوّنة في الكتاب والسُّنّة النبويّة وأخبار أهل العصمة ـ عليهم صلوات الله ـ ويكون من شأنها ورود المخصِّصات والمقيِّدات عليها، وقد أمر الله تعالىٰ عباده بتعلّم أحكامه، فقال: ﴿**فَلَوْلا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا في الدِّينِ...**﴾[١] إلىٰ آخره، وورد: أنّ «**طلب العلم فريضة علىٰ كلّ مسلمٍ**»[٢] و«**هلّا تعلَّمت**»[٣] وأمثالها[٤].

والذي يظهر بالتأمّل في الآيات والأخبار أنّ المراد بالعلم ليس هو العلم الوجداني، بل هو بمعنى العلم بالأحكام من طريق الأدلّة ـ أي الخطابات الواردة في لسان الكتاب والسنّة ـ كما هو الظاهر من قوله تعالىٰ: ﴿**أَوْ أَثارَةٍ مِنْ عِلْمٍ**﴾[٥]؛ أي العلم المأثور، ومعلومٌ أنّ وجوب التعلّم ليس نفسيّاً يعاقب المكلَّف علىٰ تركه، بل يكون العقاب علىٰ ترك الأحكام الواقعيّة.

وبالجملة: قد قطع الله تعالى العذر عن عباده في ترك الفحص وترك التعلّم لأحكامه الواقعيّة، فللّه على الناس حجّة بالغة[٦]، وليس لهم عليه تعالىٰ

---

١ ـ التوبة (٩): ١٢٢.

٢ ـ الكافي ١: ٢٣ / ١.

٣ ـ أمالي الطوسي: ٩ ـ ١٠.

٤ ـ الكافي ٣: ٦٨ / ٤ ـ ٥.

٥ ـ الأحقاف (٤٦): ٤.

٦ ـ إشارة إلى الآية ١٤٩ من سورة الأنعام.

حجّـة، فلابدّ لكلّ مكلَّفٍ أن يتفحّص عن مرادات الله وأحكامـه الواقعيّـة بالمقدار الميسور لـه[١٠٦].

هذا حال لزوم الفحص بناء علىٰ ما ذهبنا إليـه، وقد عرفت: أنّ المناط فيـه

---

١٠٦ ـ التحقيق ما أفاد المحقّق الخراساني في المقام، وتوضيحـه: أنّ الشارع لم يسـلك فـي مخاطباتـه غير ما سلك العقلاء، بل جرىٰ في قوانينـه علىٰ ما جـرت بـه عـادة العـقلاء وسيرتهم، لكن ديدنهم في المخاطبات العـاديـة والمـحاورات الشـخصيـة بـين المـوالي والعبيد وغيرهم، عدم فصل المخصّصات والمقيّدات والقرائـن؛ ولهـذا تكـون العـمومات والمطلقات الصادرة منهم في محيط المحاورات حجّـة بلا احتياج إلى الفحص، ولايعتني العقلاء باحتمال المخصّص والمقيّد المنفصلين، ويعملون بـالعـمومات والإطـلاقات بـلا انتظار. هذا حال المحاورات الشخصيـة.

وأمّا حال وضع القوانين وتشريع الشـرائـع لدىٰ جـميع العـقلاء، فـغير حـال المـحاورات الشخصيـة، فترىٰ أنّ ديدنهم في وضع القوانين ذكر العمومات والمطلقات في فصل ومادّة، وذكر مخصّصاتها ومقيّداتها وحدودها تدريجاً ونجوماً في فصول أُخر.

والشارع الصادع جرىٰ في ذلك علىٰ ما جرت بـه طريقـة كافّـة العقلاء، فترىٰ أنّ القوانين الكلّيـة في الكتاب والسنّـة منفصلـة عن مخصّصاتها ومقيّداتها، فالأحكام والقوانين نزلت علىٰ رسول الله ﷺ نجوماً في سنين متماديـة، وبلّغها حسب المتعارف في تبليغ القوانين للأُمّـة، وجمع علماؤها بتعليم أهل بيت الوحي القوانين في أُصولهم وكتبهم.

فإذن تكون أحكامـه ـ تعالىٰ ـ قوانين مدوّنـة في الكتاب والسنّـة والعمومات والمطلقات التي فيها في معرض التخصيص والتقييد، حسب ديدن العقلاء في وضع القوانين السياسيـة والمدنيـة، وما هذا حالـه ليس بناء العقلاء على التمسّك فيـه بالأُصول بمجرّد العثور على العمومات والمطلقات من غير فحص؛ لأنّ كونهما في معرض المـعارضات يـمنعهم عـن إجراء أصالـة التطابق بين الاستعمال والجدّ، ولايكون العامّ حجّـة إلّا بـعد جـريان هـذا الأصل العقلائي، وإلّا فبمجرّد ظهور الكلام وإجراء أصـالـة الحـقيقـة والظـهور لاتـتمّ الحجّيـة، فأصالـة التطابق من متمّماتها لدى العقلاء. (مناهج الوصول ٢: ٢٧٥ ـ ٢٧٦).

ليس هو العلم الإجمالي، فلا مورد لبعض الإشكالات[١]:

منها: أنّـه لايجوز العمل بالعامّ قبل انحلال العلم ولو بعد الفحص الكثير.

ومنها: أنّـه بعد الانحلال لايـجب الفـحص عـن مـخصّصات العـمومات المشكوك في تخصيصها.

وذلك لما عرفت: من أنّ المناط للفحص هو ما دلّ علىٰ وجوب التعلّم من الآيات والأخبار، فبعد الفحص والتعلّم تصير العمومات حجّـة، وليس للعبد عذر قبل الفحص ولو في الشبهـة البدويّـة.

نعم، بناءً علىٰ أنّ لزوم الفحص إنّما هو من جهـة العلم الإجمالي، لايجوز التمسّك بالعموم ولوبعد الفحص عنـه مـالم يـنحلّ العـلم؛ لعـدم خـروجـه عـن الطرفيّـة بالفحص عنـه.

والجواب عن هذه الشبهـة ـ بأنّـه بعد الفحص عنـه يعلم أنّـه خارج عن طرف العلم من أوّل الأمر[٢] ـ كما ترىٰ.

هذا حال الفحص.

وأمّا مقداره فيتفاوت بحسب الوجوه التي استُدلّ بها لـه؛ فإن كان المبنى هو العلم الإجمالي[٣]، فلابدّ من الفحص حتّى ينحلّ العـلم، وإن كـان حـصول الظنّ[٤] فإلىٰ أن يحصل.

وبناءً علىٰ ما ذكرناه فلابدّ من الفحص بالمقدار الميسور لـه؛ بحيث لايقع في العُسْر والحَرَج، فلابدّ من تحصيل التكاليف الواقعيّـة، وتهيئـة وسائلـه مـن

---

١ ـ أُنظر مقالات الأُصول ١: ٤٥٥.

٢ ـ مقالات الأُصول ١: ٤٥٥.

٣ ـ مطارح الأنظار: ٢٠٢ / السطر ١٥.

٤ ـ أُنظر الوافيـة في أُصول الفقـه: ١٢٩ ـ ١٣٠.

تعلُّم العلوم العربيّة، والمنطق، وأُصول الفقه بمقدار الاحتياج، والتتبّع لفتاوى الفقهاء لكي لايقع في خلاف الإجماع أو الشهرة المتّبعة، وتعلّم القرآن ولا أقلّ من آيات أحكامه، بل ربّما يكون العلم بغيرها دخيلاً في فهم بعض الأحكام، وتعلّم علم الحديث والرجال، والبحث عن الأسانيد وطبقات الرجال، والفحص عن الروايات، بل عن روايات أهل السُّنّة وفتاويهم، فإنّها أيضاً قد تكون دخيلة في فهم أحكام الله.

وبالجملة: لابدّ للمكلَّف أن يبذل جهده لتحصيل الأحكام، وليس له العذر في تركه، ونسأل الله التوفيق والتأييد له، وعلى الله التكلان.

فصل

هل الخطابات الشفاهيّة تختصّ بالحاضرين أو تعمّ غيرهم حتّى المعدومين؟

هذا النزاع كان معنوناً بين الأُصوليّين من قديم الأيّام[1].

والمحقّق الخراساني جعل ما يمكن أن يكون محلّ النزاع أحد أُمور ثلاثة:

الأوّل: أنّ التكليف ـ ولو لم يكن بنحو المخاطبة ـ هل يمكن تعلّقه بالمعدومين أم لا؟

ومحصّل ما أفاده في هذا المضمار: أنّ التكليف الحقيقي مستحيلٌ، والإيقاعي الإنشائي ممكن بلا بعث وزجر فعليّين، بل بغرض أن يصير فعليّاً بعد وجودهم وحصول شرائط التكليف، فلايكون لغواً، كما أنّ التكليف الفعلي ـ مقيّداً بوجود المكلَّف ووجدان الشرائط ـ بمكانٍ من الإمكان[2].

هذا، ولايخفىٰ: أنّ النزاع على الوجه الأوّل ممّا لا معنىٰ له؛ فإنّ أحداً من العقلاء لايمكن أن يجوِّز تعلّق التكليف بالمعدوم في حال عدمه، كما أنّ التكليف

---

١ ـ نهاية الوصول: ١٨٩ ـ ١٩٠، المحصول في علم أُصول الفقه ١: ٣٩٣ ـ ٣٩٤.

٢ ـ كفاية الأُصول: ٢٦٦ ـ ٢٦٧.

الإيقاعي الإنشائي لا لغرض البعث، لايصير فعليّاً عند وجود الشرائط، والبعث الإنشائي الإيقاعي ممّا لايمكن تعلّقه وتوجّهه بالمعدومين ويكون لغواً.

وليعلم: أنّ طرفي النزاع قد تسالما على أنّ التكاليف مشتركة بين الموجودين والمعدومين، وأنّ حكمه تعالىٰ على الأوّلين حكمه على الآخرين[1]، ولكنّ النزاع في أنّ الاشتراك إنّما هو ثابتٌ بنفس الخطابات المشتملة على التكاليف، أو بغيرها مثل إجماعٍ أو ضرورةٍ أو دليلٍ لفظيّ، ومعلوم أنّه بعد هذا التسالم لم يكن النزاع فيما أفاده ﷺ.

ولايخفىٰ: أنّ نفس العناوين المأخوذة في التكاليف ـ مثل قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾[2] وقوله تعالىٰ: ﴿يا أَيُّها ٱلنَّاسُ﴾[3] و﴿يَا أَيُّها ٱلَّذِينَ آمَنوا﴾[4] ـ لاتصدق إلّا على الموجودين، فلايكون المعدوم ناساً، ولا مستطيعاً، ولا مؤمناً، ولا مصداقاً لأمرٍ من الأُمور، وعنواناً من العناوين، فالنزاع إنّما يكون في أنّ التكاليف المتعلّقة بالعناوين، هل تختصّ بالمصاديق المتحقّقة حال الخطاب أو في مجلس المخاطبة، أو تعمّ غيرهم ممّن سيوجد تدريجاً، ويصير مصداقاً لها في عمود الزمان؟

وإن شئت قلت: إنّ القضايا المتضمّنة للتكاليف، هل هي قضايا خارجيّة، أو حقيقيّة، وتكون التكاليف متعلّقة بالعناوين بغرض البعث والزجر، لكن بنحو القضايا الحقيقيّة؛ من غير تقيّدها بزمن الخطاب، فتصير فعليّة لدىٰ وجود

---

١ ـ قوانين الأُصول ١: ٢٤٠ / السطر ١٧، الفصول الغرويّة: ١٨٥ / السطر ٥، فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ١: ٥٤٩.

٢ ـ آل عمران (٣): ٩٧.

٣ ـ النساء (٤): ١٧٠.

٤ ـ البقرة (٢): ١٠٤.

المكلّف، وصيرورته مصداقاً للعناوين، وجامعاً لشرائط التكليف؟

وهذا النزاع ـ مضافاً إلىٰ إمكانه ـ واقع[١].

والحقّ: هو الثاني، وأنّ كلّ فردٍ من الأفراد ـ في ظرف وجوده، وصيرورته مصداقاً لها ـ مبعوثٌ بنفس الخطابات الصادرة، وتكون حجّة عليه في ظرف تحقّقه من دون أن تعمّ التكاليف المعدومين، أو تُقيّد بوجود المكلَّف ووجدانه الشرائط.

وما يقال: من أنّ التكليف إضافة متقوِّمة بمتضايفَيْن، ولا يمكن أن تتحقّق بين الموجود والمعدوم، فلابدّ في التكليف ـ ولو إنشائيّاً بغرض البعث ـ من وجود المكلّف بالكسر والفتح[٢]. خلط بين الإضافة من الإضافة التي من المقولات، وبين الأوصاف الحقيقيّة ذات الإضافة، مثل العلم والقدرة والإرادة؛ فإنّ الثانية تكون تحقّقها بقيامها بنفس العالم والقادر والمريد، مضافةً ـ بنحو من الأنحاء ـ إلى المعدوم، كالعلم بالأشياء المستقبلة، وكعلمه تعالىٰ قبل الإيجاد.

نعم، الإضافة المقوليّة لا يمكن تحقّقها إلّا بين الموجودَيْن.

الثاني: هل تصحّ المخاطبة مع المعدومين وتوجيه الخطاب إليهم ولو لم يكن متضمّناً للتكليف؟

حاصل ما أفاده في هذا المقام: أنّه يمتنع الخطاب الحقيقي إلى المعدوم حال عدمه، وأمّا بملاحظة حال وجوده فلا مانع منه، كما أنّ الخطاب الإيقاعي الإنشائي ممّا لا مانع منه حتّى إلى المعدوم، ونتيجته صيرورته فعليّاً عند وجوده وحصول شرائطه.

---

١ ـ أُنظر معالم الدين: ١٠٨ / السطر ١١، والفصول الغروية: ١٧٩ / السطر ٣٧، ومطارح الأنظار: ٢٠٣ / السطر ١٠.

٢ ـ أُنظر قوانين الأُصول ١: ٢٢٩ / السطر ٢١.

والظاهر أنّ مثل أدوات النداء لم يكن موضوعاً للخطاب الحقيقي، بل هو موضوعٌ للإيقاعي الإنشائي منه، فالمتكلّم ربّما يوقع الخطاب بها تحسّراً أو تأسّفاً أو حزناً، كقوله: ياكوكباً ما كان أقصرَ عُمْرَهُ[1]. فلايوجب استعماله في معناه الحقيقي حينئذٍ التخصيص بمن يصحّ مخاطبته.

نعم، لايبعد دعوى الانصراف إلى الخطاب الحقيقي، كما هو الحال في أداة الاستفهام والتمنّي والترجّي[2]. انتهى موضع الحاجة.

أقول: حقيقة الخطاب عبارة عن توجيه كلامٍ إنشائيّ أو إخباريّ إلى شخص لغرض إفهامه، ولايتقوّم تحصُّل الخطاب بتضمّن الكلام لأداة الخطاب، كالكاف وحروف النداء وأمثالها، فلو ألقىٰ متكلّم كلاماً إخباريّاً إلىٰ شخص، فقال ـ متوجّهاً إليه ولغرض إفهامه ـ: «زيدٌ قائم»، يكون الكلام خطاباً بالحمل الشائع، والسامع مخاطباً كذلك؛ من غير احتياج إلىٰ أداة الخطاب. نعم، مع اشتمال الكلام عليها يكون آكد فيه من عدمه.

فالخطاب عبارة عن توجيه الكلام إلى الغير لغرض إفهامه وإعلامه؛ [ليصل] المتكلّم ـ بواسطة فهم المخاطب ـ إلىٰ ماهو مقصده الأعلىٰ.

وليس هذا المعنىٰ من المعاني التي يقع بإزائها لفظ، كسائر الألفاظ الموضوعة للمعاني، بل التكلّم بما هو فعل من الأفعال الاختياريّة للمتكلّم، يكون بحسب طبعه عند العقلاء آلةً للتوسّل بها إلى التخاطب؛ بحيث لو سُلب عنها ذلك، ويتوسل بها إلىٰ غيره من المقاصد ـ كإظهار التأثّر والتأسّف أو الإشفاق والشوق ـ يكون مجازاً عقلائيّاً، لا لفظيّاً لغويّاً؛ بمعنىٰ أن هذا الفعل الاختياري

---

١ ـ عجزه: وكذاك عمر كواكب الأسحار. وهذا بيت من قصيدة لأبي الحسن التهامي أنشدها في رثاء ولده الصغير. أُنظر الكنى والألقاب ١: ٤٨. وله ديوان شعر مطبوع.

٢ ـ كفاية الأُصول: ٢٦٧ ـ ٢٦٨.

الذي يكون بحسب طبعه آلة للتوجّه إلى الغير لغرض الإفهام، إذا توجّه بها إلىٰ ما ليس له شعور وإدراك، لغرضٍ آخر غير الإفهام ـ كالتحسّر في قوله: «ياكوكباً ما كان أقصرَ عمرَهُ...» ـ لاتكون ألفاظه مستعملة في غير معانيها اللُّغويّة، فحرف النداء في المثال وكذا سائر ألفاظه استعملت في معانيها الموضوعة لها، لكن وقع هنا انحراف وتجوّز في التكلّم الذي هو من الأفعال الاختياريّة، لا من الألفاظ الموضوعة للمعاني، فالمجاز عقلائيّ لإيجاد ما يكون إيجاده طبعاً لغرض الإفهام؛ لا لهذا الغرض، بل لمقاصد أُخر.

وإنّما قلنا: إنّه مجاز وانحراف، لأنّ العقلاء يحملون إيجاد هذا الفعل الاختياري علىٰ طبق طبعه لو خُلّي ونفسه، فلو قال المولى لعبده: «أكرم زيداً»، ليس له أن يعتذر عن تركه؛ باحتمال صدور الكلام منه لغرض آخر غير الإفهام، من الأُمور المترتّبة علىٰ هذا الفعل الاختياري، فإنّه لايُصار إليه إلّا مع نصب قرينة، ومع عدمها يحمل التكلّم علىٰ ماهو طبعه.

واتّضح ممّا ذكرنا: أنّ ما أفاده المحقّق الخراساني ـ من أنّ الخطاب موضوع للإيقاعي والإنشائي، ولكنّه منصرف إلى الحقيقي[1] ـ ليس على ماينبغي؛ لما عرفت من أنّ الخطاب لم يكن من الألفاظ الموضوعة؛ حتّىٰ يقال: إنّه موضوع لمعنىٰ كلّي، ومنصرف إلىٰأحد أفراده أوأقسامه، بل هو فعل اختياريّ كسائر الأفعال الاختياريّة، كما أنّ الأمر في الطلب وأمثاله ليس على ما أفاده، بل كما ذكرنا علىٰ ما مرّ تفصيله.

هذا مضافاً إلىٰ أنّ الخطابات الإلهيّة في الكتاب العزيز، ليست صادرة لغير غرض الإفهام، كالتأسّف والتحزّن والتحسّر وأمثالها بالضرورة.

مع أنّ نسبة الخطابات الإلهيّة إلى المعدومين والموجودين ـ في زمن

---

١ ـ كفاية الأُصول: ٢٦٧ ـ ٢٦٨.

الخطاب وفي محضر النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم ـ على السواء؛ فإنّها إنّما نزلت على قلب سيّد المرسلين صلى الله عليه وآله وسلم، كما قال تعالىٰ: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ* عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنْذِرِينَ﴾[1]، ومعلوم أنّها لم تكن من الخطابات اللّفظيّة التي يسمعها كلّ سامع ولو كان حاضراً في مجلس الوحي، والنبيّ صلى الله عليه وآله وسلم إنّما هو حاكٍ عن تلك الخطابات الغيبيّة، لا أنّها هي نفس الخطابات كما هو واضح وحكايته عن الوحي وصل إلينا بالواسطة؛ فلايضرّ بالمدّعى تصرُّمُ الألفاظ وعدم سماعها، بعد كون الحكاية مستمرّة بالكتابة أو بالنقل، كما قال تعالىٰ: ﴿لِأُنذِرَكُم بِهِ وَمَنْ بَلَغَ﴾[2]، فنفس الخطاب غير مسموع لأحد، ولا مستمرّ الوجود، لكن الحكاية عنه مستمرّة باقية إلىٰ آخر الأبد.

وممّا ذكرنا يتّضح النظر فيما أفاده قدس سره.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ النزاع في باب شمول الخطابات للمعدومين، ليس في شمولها في حال عدمهم؛ بحيث يكون المعدوم طرف المخاطبة مع كونه معدوماً؛ فإنّه ضروريّ البطلان ولايمكن أن يكون مورد النقض والإبرام بين الأعلام، بل الكلام في أنّ تلك الخطابات، هل صدرت لغرض إفهام الموجودين حال الخطاب أو الأعمّ منهم ومن المعدومين في زمنهم؛ ممّن سيوجد في عمود الزمان بحسب التدريج ـ كلّ في وعائه وزمانه ـ لا حال عدمه[107]، فقوله تعالى: ﴿لله عَلَى

---

١ ـ الشعراء (٢٦): ١٩٣ ـ ١٩٤.

٢ ـ الأنعام (٦): ١٩.

١٠٧ ـ النزاع العقلي المعقول يمكن أن يكون في أنّ ألفاظ العموم التي جاءت تلو أداة النداء وأشباهها ممّا تكون خطاباً، هل تعمّ المعدومين والغائبين، كما تعمّهم ولو في ظرف وجودهم لو لم تكن مقرونة بها، أو لا، حتّىٰ يرجع النزاع العقلي إلى أنّه هل يستلزم التعميم مخاطبتهما، حتّىٰ يمتنع، أو لا؛ فيكون النزاع في الملازمة وعدمها؟

←

﴿ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلبَيْتِ﴾[1] مثلاً صدر لإفهام كلّ مَنْ كان مصداقاً لهذا المفهوم في الأزمنة المتدرّجة، وهذا نزاع معقول يمكن الذهاب إلىٰ طرفيه.

والحقّ أن يقال: إنّ الخطاب الصادر من المتكلّم إذا لم يكن له ثبات بوجهٍ ـ ولو بحفظه بالدفاتر والخواطر ـ لايمكن أن يكون خطاباً إلىٰ غير الموجود في مجلس الخطاب. وإن كان له ثبات ولو بالكتب والحفظ ـ ولو في بعض الآلات ـ فلا إشكال في إمكان تعميمه كالخطابات الواردة في الكتب، مثل قوله: «اعلم»، «افهم» وكالوصايا من الأشخاص إلىٰ أولادهم نسلاً بعد نسلٍ، ولا إشكال في أنّ الخطابات الإلهيّة من هذا القبيل.

← وهذا يناسب مبحث العامّ، لا ظاهر العنوان؛ لأنّ إمكان مخاطبتهما وعدمه غير مربوط به، بل المناسب له هو شمول ألفاظ العموم لهم وعدمه، بعد كونها تلو الخطابات الشفاهية. (مناهج الوصول ٢: ٢٨٣ ـ ٢٨٤).

١ ـ آل عمران (٣): ٩٧.

فصل

تعقّب العامّ بالضمير

إذا تعقِّب العامّ بضمير راجع إلىٰ بعض أفراده، فهل يوجب ذلك تخصيصه أم لا[108] ؟ كقوله تعالىٰ: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ﴾ إلى قوله: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾[1] حيث اختصّ حكم الأحقّية بالردّ بالرجعيّات.

قال المحقّق الخراساني: إنّه دار الأمر بين التصرّف في العامّ: بإرادة خصوص ما أُريد من الضمير، أو التصرّف في الضمير، بإرجاعه إلى بعض ما هو

---

١٠٨ ـ ولايخلو هذا العنوان عن مسامحة؛ لما سيتّضح لك: من أنّ الضمير لايرجع إلى بعض الأفراد في مورد، بل الحكم بحسب الجدّ يختصّ ببعضها، فعوده إلىٰ بعضها لم يكن مفروغاً عنه.

وليعلم: أنّه لم يتّضح من كلامهم أنّ النزاع يختصّ بما إذا علم من الخارج أنّ الحكم غير عامّ لجميع أفراد المرجع، كالآية الشريفة، أو يختصّ بما إذا علم ذلك بقرينة عقلية أو لفظية حافّة بالكلام، مثل قوله: «أهن الفسّاق، واقتلهم» حيث علم المخاطب حين إلقاء الكلام إليه أنّ حكم القتل ليس لجميع أفراد الفسّاق أو يعمّهما.

ظاهر التمثيل بالآية الشريفة عدم الاختصاص بالثاني، بل لايبعد أن يكون ذيل كلام المحقّق الخراساني شاهداً على التعميم لهما علىٰ تأمّل. (مناهج الوصول ٢: ٢٩٣ ـ ٢٩٤).

١ ـ البقرة (٢): ٢٢٨.

مرجعه، أو بارتكاب التجوّز في نسبة الحكم إلى الكلّ توسّعاً، ومع الدوران بينها تكون أصالة العموم بلا معارض؛ لأنّ المراد من الضمير معلوم؛ لرجوعه إلى الرجعيّات مثلاً، وإنّما الشكّ في كونه من باب الحقيقة أو المجاز في الكلمة أو الإسناد، ولم يثبت بناء العقلاء على اتّباع الظهور في ذلك، بل المتيقّن منه اتّباعه في تعيين المراد، لا في كيفيّة الاستعمال.

هذا، إذا انعقد للكلام ظهورٌ في العموم.

وأمّا مع اكتنافه بما يصلح للقرينيّة، فيحكم بالإجمال، ويرجع إلىٰ ما تقتضيه الأُصول[1]. انتهىٰ ملخّصاً.

أقول: إنّ الاحتمالين الأخيرين ساقطان رأساً. أمّا احتمال رجوع الضمير إلىٰ بعض ما أُريد من المرجع[109]، فلما عرفت في محلّه: من أنّ المُبهمات ـ ومنها الضمائر ـ إنّما وُضعت لما هو إشارة بالحمل الشائع؛ أي لإيجادها، لا لمفهومها[2]، ولا لمصداق المشار إليه[3]، كما يتراءىٰ من بعض حواشي «المطوّل»، ولابدّ

---

١ ـ كفاية الأُصول: ٢٧١ ـ ٢٧٢.

١٠٩ ـ ما في كلامهم: من كون المقام من قبيل الدوران بين التخصيص والاستخدام في الضمير، من غريب الأمر؛ لأنّه يخالف مذاق المتأخّرين في باب التخصيص من عدم كونه تصرّفاً في ظهور العامّ، فقوله: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ...﴾ مستعمل في العموم، وضمير بعولتهنّ ـ أيضاً ـ يرجع إليها من غير استخدام وتجوّز، والمخصّص الخارجي في المقام ليس حاله إلّا كسائر المخصّصات من كشفه عن عدم تعلّق الإرادة الجدّية إلّا ببعض الأفراد في الحكم الثاني؛ أي الأحقّية، وذلك لايوجب أن يكون الحكم الأوّل كذلك بوجه، بل هذا أولىٰ بعدم رفع اليد عنه من العامّ الواحد إذا خصّص بالنسبة إلى البقيّة. (مناهج الوصول ٢: ٢٩٥).

٢ ـ توهَّمه جماعة كما في حاشية السيّد الشريف على المطوَّل: ٧٠.

٣ ـ كما اختاره السيّد الشريف، فانظر نفس المصدر.

للإشارة من تعيّن المشار إليه بوجهٍ: إمّا بنحو الحضور خارجاً، أو ذهناً، أو بنحو التخاطب كضمير المخاطب، أو التكلّم كضمير المتكلّم. فـ«أنت» وأخواتها وضعت للإشارة إلىٰ متعيّن بالتخاطب، و«هو» وأخواتها وضعت للإشارة إلىٰ متعيّن في الذهن، أو سابق في اللفظ، وإذا لم يكن للمرجع تعيّن بوجه، فلايكون للإشارة مورد، فلابدّ وأن يرجع الضمير إلىٰ كلّ ما أُريد من العامّ؛ لأنّه المذكور في الكلام والمتعيّن في المقام، ولايكون بعض ما أُريد من العامّ متعيّناً بوجه؛ لا لفظاً وذكراً، ولا عقلاً وذهناً، فاحتمال رجوعه إلى البعض ساقطٌ.

وإن شئت قلت: إنّ الضمير لمّا وضع لأن يكون آلة للإشارة إلىٰ متعيّن، يكون تابعاً للمشار إليه في العموم والخصوص، فأصالة الظهور في الضمير تابعة لأصالة العموم؛ فجريان الأصل في العامّ يرفع الشكّ من الضمير، ويكون من قبيل الأصل الحاكم.

وأمّا حديث المجاز في الإسناد ـ بإسناد أحقّيّة الرجوع في الآية إلى كلّ المطلَقات توسُّعاً ـ فهو أيضاً ساقط، لأنّ إسناد ما للبعض إلى الكلّ، إنّما يحسن إذا اعتُبر الكلّ شيئاً واحداً، وادُّعي أنّ ما صدر من البعض صادر من الكلّ؛ لمكان اتّحاده معه، كقوله: «بنو فلانٍ قتلوا فلاناً»؛ بدعوىٰ أنّهم بمنزلة شخصٍ واحد، فإذا صدر من واحدٍ منهم أمرٌ، فقد صدر منهم، وأمّا مع إرادة الاستغراق من العموم، فحيث يكون كلّ واحدٍ من أفراده مستقلّاً في الحكم من غير ادّعاء الوحدة، فلا مصحّح للتجوّز وإرجاع الضمير إلى الكلّ توسّعاً، فإذا سقط الاحتمالان، بقي الاحتمال الأوّل.

والتحقيق: أنّ العامّ باقٍ علىٰ عمومه، والضمير راجع إليه والإسناد واقع عليه بحسب الإرادة الاستعماليّة، والمخصِّص الخارجي أخرج بعض ما أُريد ـ بحسب الاستعمال ـ عن العامّ، كما هو الحال في كليّة المخصِّصات.

وبما ذكرنا يظهر النظر فيما أفاده من إمكان اكتناف العامّ بما يصلح للقرينيّة ـ أي كون الضمير صالحاً للقرينيَّة ـ لما عرفت من أنّ الضمير تابع لمرجعه، وأصالة العموم حاكمة علىٰ أصالة الظهور فيه، فلايصلح الضمير للقرينيّة، وإنّما المخصّص للعامّ أمر آخر خارج والمخصّص الخارجي يوجب عدم تطابق الإرادتين في الضمير لا العامّ؛ لأنّ حكم التربّص ثابتٌ لجميع المطلّقات، والاختلاف إنّما هو في جواز الرجوع وعدمه[١١٠].

---

١١٠ ـ أمّا إذا كان الكلام مقترناً ـ عقلاً أو لفظاً ـ بما يجعل الحكم خاصّاً ببعض الأفراد، فالظاهر طروّ الإجمال في الغالب؛ لعدم إحراز بناء العقلاء علىٰ إجراء أصالة التطابق في مثل ما حفّ الكلام بما يصلح للاعتماد عليه، فصحّة الاحتجاج بمثل: «أهن الفسّاق واقتلهم» لإهانة غير الكفّار، مشكلة. (مناهج الوصول ٢: ٢٩٦).

فصل

فرق بين المفهوم المخالف والموافق

قد عرفت ـ فيما سبق[1] ـ الفرق بين المفهوم المخالف والموافق، وأنّ الثاني يرجع إلى إلقاء الخصوصيّة[111]، ولايشترط فيه الأولويّة، كما في قوله: الرجل يشكّ بين الثلاث والأربع، قال: «يبني على الأربع»[2] فإنّ العرف يلقي الخصوصيّة مع أنّ المرأة لا أولويّة لها وبعد فرض إلقاء الخصوصيّة يخصّص العامّ.

وما أفاده في «الكفاية» ـ من كون التخصيص به مورد الاتفاق[3] ـ غير مسلّم، بل قد يظهر وجود الخلاف بين القدماء، كما في كلام العضدي[4] بعد الترديد «أنّ الأظهر هو التخصيص به» فالتعبير به ممّا يتراءىٰ منه الخلاف في المسألة.

---

١ ـ تقدّم في الصفحة ٢٧١ ـ ٢٧٢.

١١١ ـ أُنظر التعليقة ٨٣.

٢ ـ أُنظر وسائل الشيعة ٥: ٣٢٢، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ١٠، الحديث ٧.

٣ ـ كفاية الأُصول: ٢٧٢.

٤ ـ أُنظر شرح العضدي على مختصر ابن الحاجب: ٢٧٥.

وأمّا الأوّل ـ أي المفهوم المخالف ـ فهو يرجع إلىٰ دخالة القيد، وأنّ الحكم ثابت للذات مع تقيّدها بقيدٍ، وليست الذات تمام الموضوع للحكم، وقد عرفت[1]: أنّ ذلك هو مورد بحث القدماء[112]، دون ما هو المبحوث عنه لدى المتأخّرين من أنّ أداة الشرط يستفاد منها العلّيّة المنحصرة، أو الوصف مثلاً يُشعر بالعلّيّة المنحصرة.

وبالجملة: إنّ الملاك في كلّيّة المفاهيم عند القدماء شيء واحد هو دخالة القيد في الحكم، فعلى هذا يكون التقييد أو التخصيص بالمفهوم المخالف راجعاً دائماً إلىٰ حمل المطلق على المقيّد، والسرّ فيه هو السرّ فيه.

مثلاً: ما روته العامّة عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من أنّه قال: «خلق الله الماء طهوراً لم ينجّسه شيء، إلّا ما غيّر لونه أو طعمه أو رائحته»[2] تكون نسبته إلى قوله: «**إذا بلغ الماء قدر كُرٍّ لم ينجّسه شيء**»[3]، نسبة المطلق إلى المقيّد؛ فإنّ الأوّل يدلّ علىٰ أنّ الماء تمام الموضوع لعدم التنجّس، والثاني يدلّ على أنّ للكريّة دخالة فيه، فتقع المعارضة بين المنطوقين، ولا إشكال في أظهريّة المقيّد في دخالة القيد من المطلق في تمام الموضوعيّة، فيحمل عليه.

وأمّا إذا لم يكن الماء كُرّاً فلايدلّ الثاني على شيء؛ فإنّ المفهوم منه ليس إلّا دخالة القيد، وأمّا عدم دخالة شيء آخر، فلايمكن أن يقع قيد آخر مقام القيد المذكور، فيكون الماء مثلاً مع الجريان أو مع المادة أيضاً غير منفعل.

---

١ ـ تقدّم في الصفحة ٢٦٨ ـ ٢٧١.

١١٢ ـ قد مرّ في مبحث المفاهيم أنّ في هذه النسبة تردّد. لاحظ التعليقة ٨١.

٢ ـ أُنظر اتّحاف السادة المتّقين ٢: ٣٣٢، والمغني عن حمل الحكمة المتعالية ١: ١٢٩، والتفسير الكبير ٢٤: ٩٥، والسرائر ١: ٦٤.

٣ ـ مختلف الشيعة ١: ٢٤، وانظر وسائل الشيعة ١: ١١٧، كتاب الطهارة، أبواب الماء المطلق، الباب ٩، الحديث ١ و ٢ و ٦.

وبالجملة: إنّ التخصيص بالمفهوم المخالف ـ عند القدماء ـ من صُغريات حمل المطلق على المقيّد، والكلام فيه هو الكلام فيه[١١٣]. وأمّا عند المتأخّرين، فعلى القول بالعليّة المنحصرة ليس دلالة مفهوميّة، بل هي دلالة بالمنطوق؛ حيث تدلّ أداة الشرط أو الوصف المعتمد على الموصوف على العلّيّة المنحصرة، فتدلّ علىٰ عدم الحكم عند عدم القيد، وحينئذٍ ليس من قبيل المطلق والمقيّد، كما لايخفىٰ؛ ولهذا تدلّ علىٰ عدم مدخليّة قيدٍ آخر سوى القيد المذكور، فتدبّر.

---

١١٣ ـ لا إشكال في أنّ الكلام بعد الفراغ عن المفهوم، وأن يكون التعارض بين عامّ ومفهوم، كما لو ورد: «أكرم كلّ عالم» وورد: «إن جاءك زيد لاتهن فسّاق العلماء» ممّا كان مفهومه أخصّ من العامّ مطلقاً، ومثل: «أكرم العلماء» و«إن جاءك زيد أكرم الفسّاق» ممّا كان مفهومه أعمّ من وجه معه.

وأمّا ما قيل: من أنّ الكلام في تخصيص العامّ بالمفهوم عند القدماء هو الكلام في باب الإطلاق والتقييد، فهو خروج عن ظاهر البحث وعنوانه بلا دليل. (مناهج الوصول ٢: ٣٠٢).

فصل

الاستثناء المتعقّب لجمل متعدّدة

الاستثناء المتعقّب لجملٍ متعدّدة، هل يمكن رجوعه إلى الكلّ أم لا؟ وعلى الأوّل هل الظاهر رجوعه إلى الكلّ، أو الأخيرة، أو لا ظهور له؟

قد عرفت في مبحث الحروف: أنّ معانيها غير مستقلّة في الوجود، وأنّ موجوديّتها بنفس المعاني الاستقلاليّة التي هي فانية فيها، والاستثناء بـ«إلّا» من المعاني الحرفيّة الربطيّة الغير المستقلّة، الفانية في المعاني الاسميّة، فحينئذٍ قد يعتبر الجمل المتعدّدة بنعت الوحدة، فيخرج بـ«إلّا» من مجموعها من حيث المجموع، وهذا ممّا لامحذور فيه.

وقد يُعتبر القضايا متعدّدة كثيرة، فيراد أن يستثنىٰ بـ«إلّا» من كلّ واحدٍ منها، فمحذوره أشدّ من استعمال لفظٍ واحد في معانٍ متعدّدة؛ فإنّ الحروف آلة للحاظ المعاني الاسميّة وفانية فيها، ولايمكن فناء شيءٍ واحد في اُمور كثيرة، ولا يُقاس ذلك بالاستثناءات المتعدّدة؛ فإنّ حروف العطف فيها رابطة، فيخرج الأوّل بـ«إلّا» ويرتبط الثاني به بحرف العطف... وهكذا، فلا محذور فيه، بخلاف الاستثناء الواحد من الجمل الكثيرة، فإنّه من قبيل استعمال اللّفظ الواحد في

معانٍ متعدّدة، بل أشدّ محذوراً منه[١١٤].

اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ الاستعمال ليس إلّا من قبيل العلامة[١]، فبعد تصوّر الجمل المتعدّدة، وكون المستثنىٰ خارجاً من كلٍّ منها، يجعل علامة للإخراج من كلٍّ منها، فيفهم المخاطب بواسطتها كونه خارجاً من جميعها.

أو يقال: ربّما يلاحظ الجمل الكثيرة بلحاظٍ واحد حين استعمال الأداة الاستثنائيّة، وإن تلاحظ تلك الجمل مستقلّة حين استعمالها، فيستثنىٰ باللحاظ الواحد من جميعها. ويؤيّد ذلك: عدم إمكان إلزام أئمّة الأدب بالإشكال المتقدّم.

---

١١٤ ـ التحقيق أن يقال: إنّ تلك الحروف لمّا كانت تابعة للأسماء في التحقّق الخارجي والذهني وفي أصل الدلالة علىٰ معانيها، كانت تابعة لها في كيفية الدلالة؛ أي الدلالة على الواحد والكثير، فتكون دالّة علىٰ واحد عند كون الأطراف كذلك، وعلى الكثير إذا كانت الأطراف كذلك. ففي قولنا: «كلّ عالم في الدار» يكون العالم دالّاً علىٰ عنوان المتلبّس بالعلم، والكلّ علىٰ أفراده، ولفظة «في» على الروابط الحاصلة بينها وبين الدار، فيكون من قبيل استعمال اللفظ في المعاني الكثيرة، لا استعماله في كلّي منطبق على الكثيرين؛ لعدم تعقّل ذلك وإمكان ما ذكرنا بل وقوعه.

وهذا النحو من الاستعمال في الكثير كالوضع له والحكاية عنه ممّا لا مانع منه، ولو كان المستعمل فيه غير متناهٍ؛ لأنّ تكثير الدلالة والاستعمال تبعي فلا محذور فيه ولو قلنا بعدم جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنىٰ في الأسماء؛ لعدم جريان البرهان المتوهّم في الحروف؛ لما عرفت: من أنّ استعمالها ودلالتها وتعقّلها وتحقّقها تبعية غير مستقلّة. (مناهج الوصول ١: ٨٥).

هذا، مع منع لزوم استعمال الأداة في أكثر من معنىٰ؛ فإنّ المستثنىٰ إذا كان كلّياً قابلاً للصدق على الكثيرين فأُخرج بـ«إلّا» وغيرها، يكون الاستثناء بإخراج واحد مخرجاً للكثيرين، فقوله: «أكرم العلماء، وأضف التجّار إلّا الفسّاق منهم» إخراج واحد للفسّاق قابل للانطباق علىٰ فسّاق العلماء والتجّار، فلايكون استعمال الأداة في أكثر من معنىٰ. (مناهج الوصول ٢: ٣٠٧).

١ ـ أُنظر كفاية الأُصول: ٥٣.

هذا بحسب مقام الثبوت.

وأمّا بحسب مقام الدلالة والظهور: فلا إشكال في عدم الظهور في شيءٍ[١١٥]، ولكن القدر المتيقّن هو الأخير، وغيره يحتاج إلى الدليل.

---

١١٥ ـ والظاهر رجوع الاستثناء إلىٰ جميع الجمل إذا ذكر الاسم الظاهر في الجملة الأُولىٰ، وعطف سائر الجمل عليها مشتملاً على الضمير الراجع إليه، واشتمل المستثنىٰ ـ أيضاً ـ على الضمير، كقوله: «أكرم العلماء وسلّم عليهم وألبسهم إلّا الفسّاق منهم» لأنّ الضمير ـ كما مرّ ـ موضوع لنفس الإشارة إلى الغائب، كما أنّ أسماء الإشارة موضوعة للإشارة إلى الحاضر، فإذا اشتمل المستثنىٰ على الضمير يكون إشارة إلىٰ شيء، ولم يكن في الجمل شيء صالح للإشارة إليه إلّا الاسم الظاهر المذكور في صدرها، وأمّا سائر الجمل فلاتصلح لإرجاع الضمير إليها؛ لعدم عود الضمير إلى الضمير.

وبالجملة: لمّا كان الاسم الظاهر مرجعاً للضمائر التي في جميع الجمل، فإذا رجع ضمير الاستثناء إليه، يخرجه عن تحت جميع الأحكام المتعلّقة به، كما هو المتفاهم به عرفاً أيضاً.

وكذا لايبعد أن يكون الاستثناء من الجميع إذا لم يشتمل المستثنىٰ على الضمير مع اشتمال الجمل عليه، كما لو قال في المثال المتقدّم: «إلّا بني فلان». أمّا إذا قلنا: بأنّ الضمير في مثله منويّ، فلما ذكرنا، وإن قلنا بعدم النيّة؛ فلأنّ الضمائر في سائر الجمل غير صالحة لتعلّق الاستثناء بها؛ فإنّها بنفسها غير محكومة بشيء، فلا محالة يرجع الاستثناء إلىٰ ما هو صالح له.

وأمّا إذا تكرّر الاسم الظاهر، كما لو قال: «أكرم العلماء وأضف التجّار وألبس الفقراء إلّا الفسّاق منهم» فرجوعه إلى الجميع وإلى الأخيرة محتمل، ولايكون ظاهراً في واحد منهما. وما قيل: من أنّ الظاهر رجوعه إلى الأخيرة؛ لأنّ تكرار عقد الوضع في الجملة الأخيرة مستقلّاً يوجب أخذ الاستثناء محلّه من الكلام، لايرجع إلىٰ محصّل، بل المستثنىٰ إن اشتمل على الضمير، يكون الاستثناء تابعاً له في السعة والضيق، وهو محتمل الرجوع إلى الأخيرة وإلى الجميع من غير تأوّل وتجوّز، ومع عدم الاشتمال يحتمل الأمرين ـ أيضاً ←

← ـ بانطباق العنوان على الجميع أو الأخيرة، بل رجوع الضمير وانطباق العنوان على الجميع لو لم يكن أولىٰ، فلا أقلّ من المساواة احتمالاً.

وممّا ذكرنا يظهر حال ما إذا اشتمل بعض الجمل المتوسّطة على الاسم الظاهر، وما بعده على الضمير الراجع إليه، مثل قوله: «أكرم العلماء وسلِّم عليهم وأضف التجّار وأكرمهم إلّا الفسّاق منهم» من احتمال الرجوع إلى المشتمل على الاسم الظاهر في الجملة الأخيرة وما بعدها، وإلى الجميع. (مناهج الوصول ٢: ٣٠٧ ـ ٣٠٨).

ثمّ إنّه فيما إذا لم يظهر رجوعه إلى الأخيرة أو الجميع، فالأخيرة متيقّنة؛ لأنّ الرجوع إلىٰ غيرها خلاف قانون المحاورة، فهل يجوز التمسّك بالعامّ في سائر الجمل التي شكّ في رجوعه إليها، أو لا، أو يفصّل بين ما إذا قلنا باحتياج العموم إلىٰ مقدّمات الحكمة، وعدمه؟

الظاهر عدم الجواز مطلقاً؛ لعدم إحراز بناء العقلاء على التمسّك بأصالة الجدّ فيما إذا حفّ الكلام بشيء صالح لتقييد مدخول أداة العموم، فلا محالة يصير الكلام مجملاً.

وما قيل: من أنّ ذلك مخلّ بغرض المتكلّم، منظور فيه؛ لإمكان تعلّق غرضه بإلقاء الكلام المجمل، وإلّا لوجب أن لايصدر منه المجملات، وهو كما ترىٰ.

وقد يقال: إنّ أصالة الإطلاق في الاستثناء والمستثنىٰ جارية لولا حكومة أصالة العموم عليها، ومعها لا مجال لقرينة الإطلاق؛ لأنّه دوري.

وفيه أوّلاً: أنّ المستثنىٰ إن اشتمل على الضمير، يتبع إطلاقه له، ولايكون الإطلاق مشخّصاً لمرجع الضمير؛ للزوم الدور.

وثانياً: أنّ العموم وإن لم يحتج إلى المقدّمات، لكن يتوقّف الاحتجاج به علىٰ جريان أصالة الجدّ، وفي مثل الكلام المحفوف بما ذكر جريانها غير محرز.

ومع عدم اشتماله على الضمير ـ أيضاً ـ محلّ إشكال؛ لصحّة انطباق عنوانه على الجميع، كان الضمير منويّاً أو لا، ومعه لاتكون أصالة الجدّ محرزة، فتدبّر. (مناهج الوصول ٢: ٣٠٩ ـ ٣١٠).

فصل

جواز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد

الحقّ جواز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد المعتبر بالخصوص؛ للسيرة المستمرّة في جميع الأعصار عليه، ولولاه لما قام للمسلمين فقه؛ ضرورة نُدرة خبر لم يكن علىٰ خلافه عموم الكتاب.

واستدلّ علىٰ عدم الجواز بأُمور:

الأوّل: أنّ الخبرالواحد ظنّي، والكتاب قطعي، ولايجوز رفع اليد عنه به[1].

والجواب: أنّ التصرّف ليس في السند، بل في العموم، وأصالة العموم ظنّيّة، فرفع اليد عن العموم به رفع لليد عن الدليل الظنّي بالدليل الظنّي الأقوىٰ؛ للسيرة العقلائيّة.

الثاني: أنّ دليل حجّيّة الخبر هو الإجماع، وهو قاصرٌ عن المورد؛ لأنّ القدر المتيقّن منه غيره[2].

---

١ ـ عُدّة الأُصول ١: ٣٤٤، وانظر شرح العضدي علىٰ مختصر ابن الحاجب: ٢٤٧ / السطر ١٣.

٢ ـ عُدّة الأُصول ١: ٣٤٤ ـ ٣٤٥، وانظر كفاية الأُصول: ٢٧٥.

وفيه: أنّ الدليل هو السيرة القطعيّة العقلائيّة، ولم يرد ردعٌ عنها، والإجماع أيضاً عمليّ يرجع إليها، لا إلى الإجماع المصطلح، كما أنّ سيرة المسلمين ترجع إلى السيرة العقلائيّة، لا المتشرّعة، وقد عرفت: أنّ السيرة في جميع الأعصار [جارية] علىٰ تخصيص الكتاب بالخبر.

الثالث: أنّه لو جاز التخصيص لجاز النسخ؛ لأنّ النسخ هو التخصيص الزماني، ولايجوز نسخه به قطعاً[١].

وفيه: منع الملازمة؛ لقيام الإجماع علىٰعدم جواز النسخ، دونالتخصيص. مضافاً إلىٰ منع عدم جواز النسخ أيضاً.

الرابع: أنّ الأخبار المتواترة معنىً أو إجمالاً، تدلّ على وجوب طرح الأخبار المخالفة للقرآن[٢]، فكيف يخصّص القرآن به[٣].

والجواب عنه: أنّ تلك الأخبار ـ علىٰ كثرتها ـ علىٰ طوائف:

الأُولىٰ: ما دلّت علىٰ وجوب عرض الخبر علىٰ كتاب الله، فإن وُجد فيه شاهد أو شاهدان عليه فيعمل به، وإلّا فلا[٤].

وهذه الطائفة تدلّ علىٰ عدم حجّيّة الأخبار من رأسٍ، فإنّه لو وجد شاهد أو شاهدان من كتاب الله علىٰ شيءٍ، ويكون شرط العمل به ذلك، يكون المعمول عليه هو الكتاب فقط، فلا معنىٰ لحجّيّته، فهذه الطائفة معارضة لجميع ما دلّ

---

١ ـ أُنظر عدّة الأُصول ١: ٣٤٥، ومعالم الدين: ١٤٧ ـ ١٤٨.

٢ ـ تأتي الإشارة لمصادرها.

٣ ـ أُنظر عُدّة الأُصول ١: ٣٥٠، وكفاية الأُصول: ٢٧٥ ـ ٢٧٦.

٤ ـ أُنظر الكافي ١: ٥٥ / ٢ و ٢: ١٧٦ / ٤، والمحاسن: ٢٢٥ / ١٤٥، ووسائل الشيعة ١٨: ٧٨، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ١١.

علىٰ حجّيّـة الخبر الواحد، وقد دلّت الأخبار المـتواتـرة عـلىٰ إمـضاء السـيرة العقلائيّـة في العمل بالأخبار، كما أنّ عمل الأصحاب عليـه خلفاً عـن سـلفٍ، فلايمكن أن تكون تلك الأخبار رادعـة عنها.

مع أنّها أخبار آحاد لاتبلغ حدّ التواتر، فرادعيّتها عنها دوريّـة.

الثانيـة: ما دلّ على الترجيح بكتاب الله عند تعارض الخبرين[1].

وهذه الطائفـة غير مربوطةٍ بما نحن فيـه.

الثالثـة: الأخبار الدالّـة علىٰ عدم صدور الأخبار المخالفـة ـ أو غـير الموافقـة ـ للقرآن منهم، وأنّ الخبر الكذائي (زُخرف)، و (باطل)، و (يُضرب على الجدار)[2].

الرابعـة: ما دلّت علىٰ أنّ الأخبار المخالفـة ـ أو غير الموافقـة ـ لايجوز العمل بها، ويجب ردّ علمها إليهم[3]. فالعمدة هي هاتان الطائفتان.

والجواب عنهما: أنّـه لا محيص عن حملهما على المخالفـة بـالتبـاين؛ ضرورة ورود الأخبار المخالفـة لعموم الكتاب وإطلاقـه منهم، بل ما من خبرٍ إلّا وهو مخالفٌ لعموم الكتاب أو إطلاقـه، وقلّما يتّفق أن تكون الأخبار المـتواتـرة علىٰ خلافـه ،مع أنّ لسان [تينك] الطائفتَيْن طرح الأخبار المخالفـة مطلقاً؛ واحدة

---

١ ـ كما في الكافي ١: ٧، عيون أخبار الرضاعليه السلام ٢: ٢٠ / ٤٥، وسائل الشـيعـة ١٨: ٨٠ ـ ٨١، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٩، الحديث ١٩ و ٢١.

٢ ـ كما في الكافي ١: ٥٥ / ٤، تفسير العيّاشي ١: ٩ / ٧، التبيان في تفسير القـرآن ١: ٥، عُدّة الأُصول ١: ٣٥٠، وسائل الشيعـة ١٨: ٧٨، كتاب القضاء، أبواب صـفات القـاضي، الباب ٩.

٣ ـ مستطرفات السرائـر: ٦٩ / ١٧، جـامع أحـاديث الشـيعـة ١: ٦٦، بـاب ٦ مـن أبـواب المقدّمات.

كانت أو متواترة.

هذا، مضافاً إلىٰ أنّ المخالفة بالعموم والخصوص والإطلاق والتقييد ليست مخالفة عرفاً؛ فإنّ المخالفة ـ أو غير الملائمة والموافقة ـ عند العرف هي المباينة عندهم.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ تخصيص الكتاب بالخبر الحجّة جائز.

المقصد الخامس

المطلق والمقيّد

فصل

تعريف المطلق

عُرّف المطلق: بأنّـه ما دلّ علىٰ شائعٍ في جنسـه، والمقيّد بخلافـه[1].

وقد استُشكل عليـه بعدم الاطّراد والانعكاس[2].

وقال المحقّق الخراساني: إنّ مثلـه شرح الاسم، وليس بـتعريف حـقيقيّ، وهو ممّا يجوز ألّا يكون بمطّرد، ولابمنعكس[3]. وهو كما ترىٰ.

ويرد علىٰ هذا التعريف إشكالات:

منها: أنّـه إن كان المراد بالجنس فيـه، هو الطبيعـة التي مـدلول اللـفظ، يلزم أن يكون المطلق شائعاً في نفسـه، وهو كما ترىٰ.

وإن كان الجنس الذي فوق مدلول المطلق، يـلزم أن يكـون شـائعاً فـيما فوقـه، وهو أشدّ محذوراً.

وإن كان المراد بالجنس هو الأفراد، ففيـه: أنّها ليست جنس الكلّي.

ومنها: أنّـه يظهر من هذا التعريف: أنّ الإطـلاق والتـقييد وصـفان للّـفظ

---

١ ـ شرح العضدي على مختصر ابن الحاجب: ٢٨٤، معالم الدين: ٥٤ / السطر ٣.

٢ ـ الفصول الغرويّـة: ٢١٨ / السطر ١٢.

٣ ـ كفايـة الأُصول: ٢٨٢.

باعتبار المعنى الموضوع لـه، فبعض الألفاظ وضع لمعنىً شائع في جنسـه، وهو المطلق، وبعض الألفاظ وضع لمعنىً غير شائع فيـه وهو المقيّد. فالموضوع لـه في المطلق غيره في المقيّد.

وإن شئت قلت: إنّ الأعلام الشخصيّـة والجزئيّات الحقيقيّـة ممّا لاشيوع لها تكون مـن المـقيَّدات، والمـاهيّات الكـلّيّـة ـ مـن أسـماء الأجـناس وأعـلامها والنكرات؛ ممّا لها شمول استغراقي أو بدليّ ـ من المطلقات، وهذا خلاف التحقيق في المطلق والمقيّد حسب مـا يسـتفاد مـن مـوارد اسـتعمالاتـهما لدى الفـقهاء والأُصوليّين[1].

والتحقيق: أنّ المطلق والمقيّد ليسا من صفات المعنى الموضوع لـه، وليس للمطلق معنىً، وللمقيّد معنىً آخر موضوع لـه لفظ آخر في قبالـه، بـل المـطلق والمقيّد صفتان لموضوع الحكم بما إنّهما مـوضوعـه، فـربّما جـعل شـيء تـمام الموضوع في ثبوت حكم عليه، وربّما لايكون كذلك، بل جعل موضوعاً مع قيد زائد.

فالمطلق: ما يكون موضوعاً لحكمٍ من الأحكام بلا دخالـة قيد فيـه غير ذاتـه، ويقال لـه: المطلق؛ لإطلاقـه عن القيود والسلاسل، ولكونـه جارياً علىٰ مقتضىٰ ذاتـه.

والمقيّد: ما يكون موضوعاً لحكم مع دخالـة شيء آخر فيـه، ويقال لـه: المقيّد؛ لتقيّده، كالمحبوس المقيّد بالسلسلـة.

وممّا ذكرنا يتّضح أُمور:

الأوّل: أنّ المطلق لابدّ لـه من شيوع، سواء كان شيوعاً فرديّاً، أو حاليّاً، فما

---

١ ـ أُنظر الذريعـة إلىٰ أُصول الشريعـة ١: ٢٧٥ ـ ٢٧٧، وعدّة الأُصول ١: ٣٢٩ ـ ٣٣٣.

لا شيوع لـه أصلاً ـ لابحسب الأفراد، ولابحسب الحـالات والأزمـان ـ لايـعدّ مطلقاً.

الثاني: أنّ الشائع أيضاً لايُعدّ مطلقاً إلّا إذا أُخذ موضوعاً لحكم، ويكـون تمام الموضوع لـه بلا دخالـة شيء فيـه، فقولـه: «أعتق رقبـة» مطلق، كقولـه: «أكرم زيداً».

الثالث: أنّ الإطلاق والتقييد صفتان لأمر واحد باعتبارين. فـالرقـبـة إذا كانت تمام الموضوع لحكم تكون مطلقـة، وإذا كانت مع قيد الإيمان موضوعاً لـه تكون مقيّدة، فالإطلاق والتـقييد وصـفان للـرقبـة فـي المـثال؛ بـاعتبار تـمام الموضوعيّـة للحكم وعدمـه.

الرابع: أنّ الإطلاق والتقييد وصفان إضافيّان، فربّما كان شيء باعتبار قيد مطلقاً، وباعتبار قيد آخر مقيّداً، فعتق الرقبـة بالنسبـة إلى الإيمان يمكن أن يكون مقيّداً، وبالنسبـة إلى الصحّـة والمرض مطلقاً.

الخامس: أنّ بين المطلق والمقيّد تقابل العدم والملكـة. فالمطلق هو غير المقيّد ممّا من شأنـه أن يكون مقيّداً[١١٦].

السادس: أنّ الإطلاق والتقييد وصفان للمعنىٰ أوّلاً وبالذات، وللّفظ الدالّ عليـه ثانياً وبالعرض، فالرقبـة ـ في مقام الثـبوت ـ إذا كـانت تـمام المـوضوع لحكم، تكون مطلقـة، وإلّا تكون مقيّدة، واللفظ الدالّ على الأوّل مطلق بواسطـة،

---

١١٦ ـ ومنها: أنّ بين الإطلاق والتقييد شبـه العدم والملكـة؛ لأنّ الإطلاق متقوّم بعدم التقييد، وكان من شأنـه ذلك، وما لايكون من شأنـه التقييد لايكون مطلقاً ولا مقيّداً.

وإنّما قلنا: شبههما؛ لأنّ التقابل الحقيقي إنّما يكون فيما إذا كان للشيء اسـتعداد حـقيقـة؛ بحيث يخرج من القوّة إلى الفعل بحصول ما يستعدّ لـه، فالأعمىٰ إذا صار بصيراً خرج من القوّة إلى الفعل، وفي باب المطلق والمقيّد ليس الأمر كذلك. (مناهج الوصول ٢: ٣١٥).

والدالّ على الثاني مقيَّدٌ كذلك.

السابع: أنّ الإطلاق متقوّم بأمر عدميّ، وهو عدم أخذ شيء في الموضوع سوى الذات، ولايحتاج إلىٰ لحاظ السريان والشيوع في الأفراد، ولا إلى تقيّدها بالسريان فيها[١].

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ ملاك الإطلاق ـ أي صيرورة الموضوع متساوي النسبة إلىٰ جميع الأفراد بالنسبة إلىٰ حكم، شموليّاً كان أو بدليّاً ـ هو كونه تمام الموضوع ثبوتاً، وملاك التقييد كونه الموضوع مع قيد.

وهذا هو ملاك السريان، لاتقييده بالسريان أو لحاظه فيه، بل التقييد به يوجب عدم السريان، فالاختلاف بين الإطلاق والتقييد إنّما هو باعتبار مقام الموضوعيّة لحكم، لابحسب مقام الوضع، فلايكون الموضوع له فيهما مختلفاً.

تنبيه: الألفاظ المطلقة

بناءً علىٰ ما ذكرنا في تحقيق المطلق والمقيّد، لا حاجة إلى تحقيق أسماء الأجناس وأعلامها وأمثالهما، لكن نذكر ماهو التحقيق فيهما استطراداً وتبعاً لـ«الكفاية»[٢].

فنقول: أمّا اسم الجنس ـ كإنسان وفرس وسواد وبياض من الجواهر والأعراض ـ فوضع لنفس الطبيعة اللابشرط، التي هي نفس الماهيّات من حيث هي، المنتفية عن مرتبة ذاتها غير ذاتها وذاتيّاتها، حتّى النقائض، فالإنسان بما أنّه إنسان، لاموجود ولا لاموجود، ولا واحد ولا كثير، ولا أسود ولا لا أسود... وهكذا، فالأوصاف التي تكون من قبيل الخارج المحمول، والتي من قبيل

---

١ ـ كما هو المشهور علىٰ ما في مطارح الأنظار: ٢٢١ / السطر ٣٤.

٢ ـ كفاية الأُصول: ٢٨٢ ـ ٢٨٦.

المحمول بالضميمة، كلّها مرتفعة عن مرتبة ذات الماهيّة، كما أنّ مقابلاتها كذلك، وهذا لايحتاج إلىٰ تحقيق أقسام الماهيّة، لكنّا نشير إليها تبعاً للقوم.

فنقول: إنّهم قسّموها إلى الماهيّة بشرط شيء، وبشرط لا، ولابشرط.

فعرّفوا الأُولىٰ: بأنّها عبارة عن الماهيّة مع لحاظ شيء معها، كالإنسان الموجود أو الكاتب.

والثانية: بأنّها هي مع لحاظ التجرّد عن كلّ شيء واعتبار عدمه.

والثالثة: بأنّها هي مع عدم لحاظ شيء معها[١].

فأُشكل عليهم: بأنّ المقسم فيها عين القسم الثالث؛ أي الماهيّة لابشرط شيء[٢]، فأطالوا الكلام والنقض والإبرام لدفع الإشكال وتحصيل الفرق بينهما[٣].

والذي يساعد عليه النظر الدقيق: أنّ تلك الأقسام ليست لنفس الماهيّة، بل هي أقسام للحاظها على أنحاء، فقد تلحظ بشرط شيء، وقد تلحظ بشرط لا، وقد تلحظ لابشرط شيء، فأصل اللحاظ مَقْسَمٌ ـ وهو غير أقسامه ـ وليست الأقسام للماهيّة حتّىٰ يرد الإشكال. وليست الماهيّة اللابشرط علىٰ قسمين: مقسمي وقسمي، وكلّ مَنْ تصدّىٰ لتقسيم الماهيّة قسّمها بلحاظ هذه الاعتبارات، وإن غفل عن كون التقسيم للاعتبار واللحاظ لا لنفسها.

بل لايمكن أن يكون التقسيم لنفسها؛ فإنّ الماهيّة المجرّدة ـ أي التي بشرط لا ـ لاحقيقة لها أصلاً بحسب الواقع، لا في الخارج ولا في الذهن، فكيف تكون من أقسامها؟!

---

١ ـ أُنظر الحكمة المتعالية ٢: ١٦ ـ ١٨.

٢ ـ نفس المصدر: ١٩.

٣ ـ نفس المصدر ٢: ١٩، شرح المنظومة، قسم الحكمة: ٩٧، مطارح الأنظار: ٢١٦ / السطر ٢٦، فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ١: ٥٦٩.

كما أنّ اللابشرط ـ بما أنّها لابشرط ـ لاحقيقة لها، فتحقّقهما وتقرّرهما بحسب الاعتبار واللحاظ وإن كان نفسُ الاعتبار مغفولاً عنه، فالتقسيم باعتبار اللحاظ، والمقسم لحاظ الماهيّة، لكن اللحاظ مغفول عنه، فالأقسام وإن كانت متقوّمة باللحاظ، ولكنّه مغفولٌ عنه[١١٧].

وهذا بوجهٍ نظير الجواب عن الإشكال في باب «أنّ المجهول المطلق لايخبر عنه» بأنّ هذا إخبارٌ[١].

فيجاب: بأنّ هذا الإخبار باعتبار معلوميّته بحسب اللحاظ؛ وإن كان

---

١١٧ ـ وأبعد شيء في المقام هو توهّم: كون التقسيم للحاظ الماهية، لانفسها، فلا أدري أنّه أيّ فائدة في تقسيم اللحاظ. ثمّ أيّ ربط بين تقسيمه وصيرورة الماهية باعتباره قابلة للحمل وعدمه. (مناهج الوصول ٢: ٣٢١).

والذي يؤدّي إليه النظر الدقيق ـ وإن لم أر المصرّح به ـ أنّ كلّية التقسيمات التي في باب الماهية والأجناس والفصول تكون بلحاظ نفس الأمر ومرآة إلى الواقع، والاختلاف بين المادّة والجنس والنوع واقعي....، وكذا الحال في أقسام الماهية، فإنّها بحسب حالها في نفس الأمر؛ فإنّها إذا قيست إلىٰ أيّ شيء، فلايخلو إمّا أن يكون لازم الالتحاق بها بحسب ذاتها، أو وجودها، أو ممتنع الالتحاق بها، أو ممكن الالتحاق، فالأوّل كالزوجية بالنسبة إلى الأربعة، وكالتحيّز بالنسبة إلى الجسم الخارجي، والثاني كالفردية بالنسبة إلى الأربعة، وكالتجرّد بالنسبة إلى الجسم الخارجي، والثالث كالوجود بالنسبة إلى الماهية، وكالبياض بالنسبة إلى الجسم الخارجي.

فالماهية بحسب الواقع لاتخلو عن أحد الأقسام، وهو مناط صحيح في تقسيمها إلى بشرط شيء ولابشرط وبشرط لا، من غير ورود إشكال عليه، ومن غير أن تصير الأقسام متداخلة.

وحينئذٍ يكون الفرق بين المقسم واللا بشرط القسمي واضحاً؛ لأنّ المقسم نفس ذات الماهية، وهي أعمّ من الأقسام، واللا بشرط القسمي مقابل للقسمين بحسب نفس الأمر، ومضادّ لهما. (مناهج الوصول ٢: ٣٢٠ ـ ٣٢١).

١ ـ أُنظر الحكمة المتعالية ١: ٣٤٥ ـ ٣٤٧.

اللحاظ مغفولاً عنه.

هذا حال اسم الجنس.

وأمّا عَلَمه: وهو كما ذكره المحقّق الخراساني ـ تبعاً لأعاظم أئمّة النحو، كسيبويه في «الكتاب»[١] وابن مالك[٢] ـ أنّه لا فرق بين أسماء الأجناس وأعلامها[١١٨]؛ فإنّهما موضوعتان لنفس الطبيعة من غير لحاظ شيء آخر معها، ولا معنىً لوضع اللفظ بإزاء الطبيعة المتعيّنة بالتعيّن الذهني[٣]؛ فإنّه معه لايمكن أن يحمل على الخارج[٤].

---

١ ـ الكتاب ١: ٣٠٧.

٢ ـ في شرح التسهيل، أُنظر شرح الأُشموني مع حاشية الصبّان ١: ١٣٥.

١١٨ ـ ويمكن أن يقال: إنّ اسم الجنس المجرّد عن اللام والتنوين وغيرهما موضوع لنفس الطبيعة من حيث هي، وهي ليست معرفة ولا نكرة، وهما تلحقانها في رتبة متأخّرة عن ذاتها؛ لأنّ التعريف ـ في مقابل التنكير ـ عبارة عن التعيّن الواقعي المناسب لوعائه، والتنكير عبارة عن اللاتعيّن كذلك، فالماهية بذاتها لاتكون متعيّنة ولا لا متعيّنة؛ ولهذا تصلح لعروضهما عليها، فلو كانت متعيّنة ومعرفة بذاتها لم يمكن أن يعرضها ما يضادّها، وبالعكس، هذا مع أنّ لازم ذلك كونهما جزءها أو عينها، وهو كما ترىٰ.

فحينئذٍ نقول: يمكن أن يفرّق بينهما بأن يقال: إنّ اسم الجنس موضوع لنفس الماهية التي ليست نكرة ولا معرفة، وعلمه موضوع للماهية المتعيّنة بالتعيّن العارض لها متأخّراً عن ذاتها في غير حال عروض التنكير عليها، والفرق بين علم الجنس واسم الجنس المعرّف أنّ الأوّل يفيد بدالّ واحد ما يفيد الثاني بتعدّد الدالّ.

فالماهية بذاتها لا معروفة ولا غيرها، وبما أنّها معنىً معيّن بين سائر المعاني وطبيعة معلومة ـ في مقابل غير المعيّن ـ معرفة، فأُسامة موضوعة لهذه المرتبة، واسم الجنس لمرتبة ذاتها. (مناهج الوصول ٢: ٣٢٣).

٣ ـ أُنظر شرح الأُشموني مع حاشية الصبَّان ١: ١٣٥ ـ ١٣٦، وهمع الهوامع ١: ٧٠، وشرح التصريح على التوضيح ١: ١٢٥.

٤ ـ كفاية الأُصول: ٢٨٣.

هذا إذا كان المراد بالتعيّن الذهني مفهومه، وإن كان المراد هو التعيّن الماهويّ ـ أي ماهو بالحمل الشائع كذلك ـ فلايحتاج إلى التقيّد؛ لأنّ ثبوت الشيء لنفسه ضروريّ، وإثبات أحكام المعرفة علىٰ عَلَم الجنس ـ دون اسمه ـ ليس باعتبار التعيّن الذهني، بل إنّما تعريفه لفظيّ مسموع من العرب، كالتأنيث اللّفظي[١١٩].

وأمّا المفرد المعرَّف باللام: فينقسم إلىٰ أقسام، حيث إنّه إمّا أن يتعيّن الشيء في الخارج، ويحكم عليه بأنّه كذلك، أو لا.

فالأوّل: هو المعرَّف بلام العهد، كقوله تعالىٰ: ﴿فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ ٱلرَّسُولَ﴾[١]، وقولنا: «أُنظر إلى الرجل كيف يضحك».

والثاني: لايخلو إمّا أن يكون الملحوظ نفس الماهيّة من غير لحاظ اتّحادها مع الأفراد، أو لا ـ أي مع لحاظها كذلك ـ.

والثاني: إمّا أن يلاحظ اتّحادها مع جميع الأفراد، أو مع بعضها.

ويقال لجميع الشقوق الثلاثة: المعرَّف بلام الجنس، إلّا أنّ الشقّ الأخير هو المعرّف بالعهد الذهني في الاصطلاح[٢]، كقوله: «ولقد [أمرُّ] على اللئيم

---

١١٩ ـ إنّ الظاهر أنّ اللام وضعت مطلقاً للتعريف، وإفادة العهد وغيره بدالّ آخر، فإذا دخلت على الجنس وعلى الجمع، تفيد تعريفهما، وإفادة الاستغراق لأجل أنّ غير الاستغراق من سائر المراتب لم يكن معيّناً، والتعريف هو التعيين، وهو حاصل في استغراق الأفراد لا غير.
وما ذكرنا غير بعيد عن الصواب، وإن لم يقم دليل علىٰ كون علم الجنس كذلك، لكن مع هذا الاحتمال لا داعي للذهاب إلى التعريف اللفظي البعيد عن الأذهان. (مناهج الوصول ٢: ٣٢٤).

١ ـ المزمّل (٧٣): ١٦.

٢ ـ مغني اللبيب: ٢٥ / السطر ٢١، المطوّل: ٦٣ / السطر ٢٠.

يسبُّني»[١]. والمقصود منه هو بعض الأفراد المعلومة عنده.

إذا عرفت ما تلوناه عليك فاعلم: إنّه وقع البحث عندهم في أنّ الخصوصيّات المتقدّمة[٢] هل تتأتّىٰ من قِبَل اللّام[٣]، أو القرائن من غير دخالة اللّام في إفادتها[٤]؟ والحقّ هو الثاني.

والتحقيق: أنّ التعيّن الواقعي بالحمل الشائع كافٍ في التعريف، ولايلزم فيه أخذ مفهوم التعيّن الذهني في الشيء؛ ليلزم منه عدم الانطباق على الخارج إلّا بتجرّده عن التعيّن، والتعيّن الواقعي اللازم للتعريف حاصل في جميع أقسام المعارف؛ من غير احتياج إلى التقييد المضرِّ بالحمل على الخارج، فالمعارف لاتحتاج في معرّفيّتها إلى اللّام؛ لأنّ التعيّن حاصل لذاتها بذاتها، فلاتفيد اللّام التعريف، كما لاتفيد الإشارة ـ كما قيل[٥] ـ أو مفهوم المشارَ إليه حتّىٰ لاينطبق على الخارج، ولا إيجادَ الإشارة، وما هو بالحمل الشائع كذلك؛ لأنّه يلزم منه إفادة إشارتَيْن في مثل قولنا: «هذا الإنسان عالم» إحداهما: من «هذا»، والأُخرىٰ: من اللام.

والمحقّق الخراساني ذهب إلى كون اللّام في مثله للتزيين، كالحسن والحسين[٦].

---

١ ـ عجزه: فمضيت ثمَّت قلت لايعنيني، وهو لعميرة بن جابر الحنفي كما في شروح التلخيص ١: ٣٢٥ / السطر ٢٥.

٢ ـ من كون العهد ذهنيّاً أو جنسيّاً....

٣ ـ مغني اللبيب: ٢٥ / السطر ١٨، شرح الكافية، الرضي ٢: ١٣٠ و ١٣١، المطوَّل: ٦٣ / السطر ٩.

٤ ـ كفاية الأُصول: ٢٨٤ ـ ٢٨٥.

٥ ـ مقالات الأُصول ١: ٤٩٩.

٦ ـ كفاية الأُصول: ٢٨٤ ـ ٢٨٥.

وفيه: أنّ اللّام لايدخل إلّا في المعاني الوصفيّة التي تفيد الكلّية، كوصف الحسن؛ وإدخال اللّام على الأعلام الشخصيّة إنّما هو للتلميح على النقل عن الوصفيّة، كما قال ابن مالك:

«وَبعضُ الأعْلامِ عليه دَخَلا للَمْحِ ما قد كان عنه نُقِلا»[1]

فلايكون اللّام للتزيين مطلقاً، حتّىٰ ما تدخل على الأعلام الشخصيّة.

والتحقيق: أنّه لا فرق وجداناً ـ فيما يستفاد من اللفظ ـ بين مدخول اللّام كالرجل، ومدخول التنوين كرجل، وغيرهما كالمضاف، فإذا لم يكن فرقٌ بين دخول اللّام وعدمه، فكيف يفيد التعريف أو شيئاً آخر! فحينئذٍ يكون تعريف اللّام لفظيّاً كالتأنيث اللّفظي.

وأمّا الجمع المعرّف باللّام: فقد يقال في تقريب دلالته على العموم: إنّ اللّام تدلّ على التعيين، ولاتعيّن إلّا لجميع الأفراد، فلابدّ من الدلالة على العموم[2].

فأشكل عليه المحقّق الخراساني: بأنّ المتيقّن من بين مراتب الجمع هو أقلّ مراتبه، وهو المتعيّن[3].

وفيه ما لايخفىٰ: فإنّ أقلّ مراتب الجمع ـ أي الثلاثة ـ كلّيّ يصدق على كلّ ثلاثة من مدلول الجمع، فتعيّن إحداها بلا معيّن.

والتحقيق: أنّ منشأ دلالة الجمع على العموم هو نفس المفهوم؛ فإنّه حاكٍ عن جميع الأفراد؛ بحيث لايشذّ فردٌ عن كونه مصداقاً له، فلا معنىٰ لتعيّن بعضٍ؛ لأنّ لازمه دلالته علىٰ ذلك البعض دون الآخر من غير مرجّح، فنفس الجمع دالّ

---

١ ـ الألفية: ١٥.

٢ ـ الفصول الغروية: ١٦٩ / السطر ٣٣.

٣ ـ كفاية الأُصول: ٢٨٥.

علىٰ جميع الأفراد؛ من غير احتياج إلىٰ دخول اللّام فيه، فتعريف الجمع المعرّف أيضاً لفظيّ، وقد عرفت: أنّ أخذ مفهوم التعيّن فيه مخلّ بالصدق، ومصداقه حاصل لنفس المدخول بذاته.

ومن المطلقات النكرة:

وهي دالّة إمّا على فرد معيّن واقعاً غير معيّن عند المخاطب، كقوله: ﴿وَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَىٰ ٱلْمَدِينَةِ...﴾[1] وإمّا على الطبيعة المهملة المأخوذة مع قيد الوحدة، كقولنا: «جئني برجل».

والحقّ: أنّ القسمين بمعنىٰ واحد، وهو الطبيعة المهملة مع قيد الوحدة، إلّا أنّ الدلالة على التعيّن الواقعي عند المتكلّم نشأت من دالّ آخر، مثل «جاء» في المثال المتقدّم على نحو تعدّد الدالّ والمدلول[١٢٠][2]، فلا وجه للنزاع في أنّ المعنى الموضوع له في النكرات، هل هو الفرد المردّد، كما اختاره صاحب «الفصول»[3]، أو الكلّي المأخوذ مع قيد مفهوم الوحدة حيث إنّ ضمّ مفهوم كلّي هو

---

١ ـ القصص (٢٨): ٢٠.

١٢٠ ـ الظاهر أنّها دالّة بحكم التبادر على الطبيعة اللا معيّنة؛ أي المتقيّدة بالوحدة بالحمل الشائع، لكن بتعدّد الدالّ فالمدخول دالّ على الطبيعة، والتنوين على الوحدة، وعليه فهي كلّي قابل للصدق على الكثيرين، سواء وقع في مورد الإخبار، نحو «جاءني رجل» أم في مورد الإنشاء، نحو «جئني برجل».

وما يقال: ـ من أنّ الأوّل جزئي؛ لأنّ نسبة المجيء إليه قرينة علىٰ تعيّنه في الواقع؛ ضرورة امتناع صدور المجيء عن الرجل الكلّي، ـ غير تامّ؛ لأنّ المتعيّن الذي يستفاد عن القرينة الخارجية كما في المقام، لايخرج النكرة عن الكلّية، ومن هنا يظهر النظر في كلمات شيخنا العلّامة أعلى الله مقامه. (تهذيب الأُصول ٢: ٧٠).

٣ ـ الفصول الغروية: ١٦٣ / السطر ٧.

مفهوم الوحدة إلىٰ كلّي آخر، لايوجب صيرورة الشيء جزئياً، كما اختاره صاحب «القوانين»[١] وهو الحقّ؛ لأنّـه لامعنىٰ للفرد المردّد إن كان مراده هو الذي ظهر من كلامـه؛ أي كون كلّ فرد هذا أو غيره؛ فأنّ ما في الخارج ليس هو أو غيره، بل هو من مصاديق الطبيعـة الواحدة.

وإن كان مراده منـه هو لحاظ الفرد علىٰ نحو الترديد القابل للانطباق علىٰ كلّ واحدٍ من الأفراد، كالعلم الإجمالي فهو ممّا لا إشكال فيـه، إلّا أنّـه راجع إلى ما اختاره المحقّق القمّي.

ثمّ إنّ ما قيل في المقام: مـن أنّ الإطـلاق إن كـان هـو بـمعنى الإرسـال والشمول، لايمكن عروض التقييد عليـه إلّا تجوّزاً[٢]، **يرد عليـه**: أنّ التقييد هو إضافـة قيد إلىٰ ما يدلّ على المطلق، فتقييد المطلق ليس بمعنى استعمال المطلق في المقيّد حتّى يلزم المجاز، كان معنى المطلق هو الإرسال، أو لا، بل بمعنى إفاده الخصوصيّـة بدالٍّ آخر، فلايلزم التجوّز.

---

١ ـ أُنظر قوانين الأُصول: ٢٠٤ / السطر ١ و ٢٠٨ / السطر ١٠، و ٣١٢ / السطر ١.

٢ ـ أُنظر مطارح الأنظار: ٢٢١ / السطر ٣٤، وكـفايـة الأُصـول: ٢٨٦، ومـقالات الأُصـول ١: ٤٩٥.

فصل

الشياع والسريان

قال المحقّق الخراساني ﷺ ما محصّله بتوضيح منّا: إنّه بعدما ظهر أنّه لادلالة لمثل «رجل» إلّا على الماهيّة المبهمة بحسب الوضع، وأنّ الشياع والسريان ليس ذاتيّاً لها، ولا لازماً لذاتها، بل يكون من العوارض والطوارئ الخارجة عمّا وضع له، فلابدّ من لحاظ هذا السريان بحسب مقام الثبوت، والدلالة عليه بحسب مقام الإثبات والدلالة، وهي مقدّمات الحكمة[1].

فهاهنا دعاوٍ:

الأُولىٰ: أنّ كلّ ماهيّةٍ وُضعت لنفس الذات من حيث هي.

الثانية: أنّ الشايع خارج عن ذاتها، وليس لازماً لذاتها، بل يكون من العوارض المفارقة.

الثالثة: أنَّ حصول الشياع والسريان لايمكن إلّا بلحاظها كذلك بحسب مقام الثبوت.

---

١ ـ كفاية الأُصول: ٢٨٧.

الرابعة: أنّه لابدّ من قيام الدليل عليه بحسب مقام الإثبات، وهو مقدّمات الحكمة.

أقول: إن كان المراد من الشياع هو سريان الماهيّة نفسها في أفرادها، فلا إشكال في أنّه من ذاتيّاتها، لابمعنى دخوله في مفهومها، بل بمعنى أنّها شائعة واقعاً ـ أي متّحدة مع الأفراد ـ وليس هذا الشيوع والاتّحاد قابلاً للافتراق عنها حتّىٰ يكون من قبيل الأعراض المفارقة، فالماهيّة بذاتها متّحدة مع الأفراد وسارية فيها، ولايمكن افتراقها عنها.

وإن كان المراد من الشياع والسريان هو الشياع بحسب موضوعيّة الماهيّة للحكم، وأنّ الماهيّة إذا كانت موضوعاً لحكم فلابدّ في شيوعها في جميع الأفراد من لحاظ شيوعها وسريانها فيها، وإلّا فنفس جعل الماهيّة موضوعاً للحكم لايوجب سريانه في الأفراد، فلابدّ في السريان من لحاظه لُبّاً وقيام الدليل عليه إثباتاً، فهذا له وجه.

ومن الممكن أن يكون مرادهم ذلك؛ فإنّ الأوّل بعيد، لكنّه أيضاً خلاف التحقيق؛ فإنّ لحاظ سريان ماهيّة في الأفراد معنى العموم، لا الإطلاق[١٢١]، ولايمكن أن تجعل الماهيّة آلة للحاظ بعض أفرادها في التقييد الذي يقابل الإطلاق، فالإطلاق والتقييد بحسب اللحاظ ممّا لا أصل لهما، بل الإطلاق والتقييد ـ علىٰ ما يستفاد من موارد استعمالهما في لسان الأصحاب[١] ـ وصفان لشيء واحد، له سريانٌ مّا ولو بلحاظ الحالات؛ باعتبار جعله تمام الموضوع لحكم، أو لا، كالرقبة، فإنّها في كفّارة اليمين مطلقة، وفي كفّارة قتل الخطأ مقيّدة بالمؤمنة، وفي كفّارة الظهار مختلَف فيها، فالرقبة قد تكون مطلقة، وقد

---

١٢١ ـ لاحظ التعليقة ٩٤.

١ ـ أُنظر الذريعة إلى أُصول الشريعة ١: ٢٧٥ ـ ٢٧٧، وعدّة الأُصول ١: ٣٢٩ ـ ٣٣٣.

تكون مقيّدة.

وهذا الإطلاق والتقييد قد يتحقّقان في الأعلام الشخصيّة بالنظر إلى الحالات، فزيدٌ قد يجعل تمام الموضوع لحكم، فيكون مطلقاً، وقد يُجعل زيدٌ العالم موضوعاً له، فيكون زيد بعض الموضوع، فيكون مقيّداً، مثال الأوّل: «أكرم زيداً»، ومثال الثاني: «أكرم زيداً العالم»، أو «الجائي»، أو «يوم الجمعة».

إذا عرفت ذلك: فهل يدلّ دليل ـ في مقام الإثبات، في صورة الشكّ في أنّ ما جعل موضوعاً لحكمٍ مطلقٌ أو مقيّد ـ يُثبت واحداً منهما.

قد يقال: إنّ بعض القدماء ـ قبل سلطان العلماء ـ استدلّ بأصالة الحقيقة علىٰ حمل اللفظ على الإطلاق[1]، وهو ـ علىٰ فرض الصحة ـ في غاية السقوط؛ فإنّ اللفظ في المقيّد لايستعمل إلّا فيما وضع له. ولا أظنّ بأحد أن يتخيّل أنّ «الرقبة» في قوله: «أعتق رقبة مؤمنة»، استعملت في «الرقبة المؤمنة» حتّىٰ يكون مجازاً؛ ضرورة أنّ كلّاً من الطبيعة والقيد مستعمل فيما وضع له، ويستفاد منهما ـ بنحو تعدّد الدالّ والمدلول ـ ماهو موضوع الحكم، وهذا ممّا لا إشكال فيه.

الاستدلال على الإطلاق بدليل الحكمة

واستدلّ المحقّق الخراساني على الإطلاق بدليل الحكمة، وهو مركّب من مقدّمات، واستدلاله إنّما يكون علىٰ مبناه من كون الإطلاق هو السريان في موضوع الحكم وهو من العوارض المفارقة، يعرض الماهيّة لأجل لحاظها سارية.

---

١ ـ أُنظر نهاية الوصول: ٢٤٠ / السطر ٢، وشرح العضدي علىٰ مختصر ابن الحاجب: ٢٨٦ / السطر ٣.

المقدّمة الأُولىٰ: كون المتكلّم في مقام بيان تمام المراد، وليس المقصود كونه في مقام بيان تمام مراده؛ فإنّ كلّ متكلّم في تكلّمه يكون بصدد بيان تمام مراده، بل المقصود كونه في مقام بيان تمام الموضوع لحكمه؛ أي بيان كلّ ماهو دخيل في موضوع حكمه، لا في مقام الإهمال والإجمال[١٢٢].

الثانية: [انتفاء قيد يوجب التعيين.

الثالثة:] انتفاء القدر المتيقّن في مقام التخاطب؛ أي لايكون في ذهن المخاطب ـ في حين التخاطب ـ جهات توجب العلم الإجمالي بين الأقلّ والأكثر؛ بحيث يكون الأقلّ هو القدر المتيقّن، كما إذا ورد: «أعتق رقبة»، ويكون في ذهن المخاطب جهات توجب العلم بأنّ الموضوع إمّا تمام أفراد الرقبات بنحو البدليّة، أو الرقبات المؤمنات؛ بمعنىٰ أنّه إمّا جعل الرقبة مرآة لتمام الأفراد، أو مرآة للمؤمنات منها، فتكون المؤمنات متيقّنة منها؛ إذ لو كان المتيقّن في البين، لما أخلّ بغرضه لو كان تمام مراده المؤمنات؛ لأنّ المخاطب يعلم بأنّ المؤمنات موضوع الحكم ويشكّ في بقيّتها، فالمتكلّم بيَّنَ موضوع حكمه، وأدخله في ذهن [المخاطب] ولم يُخلّ ببيان ماهو موضوع حكمه، وإنّما أخلّ ببيان كون البعض تمام الموضوع؛ لاحتمال أن يكون البعض الآخر أيضاً موضوعاً، وهذا غير الإخلال بالغرض. بل يمكن أن يقال بالنظر الثانوي: بيَّن أنّه تمام الموضوع؛ فإنّ المفروض أنّ المتكلّم في مقام تبيين تمام الموضوع، فبيّن أنّ المتيقّن موضوع، ولم

---

١٢٢ ـ إنّ الدواعي لإلقاء الحكم مختلفة، فربما يكون الداعي هو الإعلان بأصل وجوده مع إهمال وإجمال، فهو حينئذٍ بصدد بيان بعض المراد، ومعه كيف يحتجّ به على المراد. وربما يكون بصدد بيان حكم آخر، وعليه، لابدّ من ملاحظة خصوصيات الكلام المحفوف بها، ومحطّ وروده وأنّه في صدد بيان أي خصوصية منها، فربما يساق الكلام لبيان إحدى الخصوصيات دون الجهات الأُخر، فلابدّ من الاقتصار في أخذ الإطلاق على المورد الذي أحرزنا وروده مورد البيان. (تهذيب الأُصول ٢: ٧١).

يبيّن غيره، فيجب أن لايكون موضوعاً، وإلّا لَـبيَّنه، فينتج: أنّ المتيقّن تمامُ الموضوع.

وإنّما قيّد المتيقّن بكونه في مقام التخاطب؛ لأنّ الخارج عنه لايضرّ بالإطلاق، فإنّ المخاطب إذا علم بالقدر المتيقّن من برهان خارجيّ ومقدّمات عقليّة خارجة عن مقام التخاطب، لايمكن أن يقال: إنّ المتكلّم بيَّن تمام موضوع حكمه؛ فإنّ البرهان الخارجي لادخل له ببيان المتكلّم، ولايكون المتكلّم حين بيانه للحكم مبيّناً لموضوعه، بخلاف مقام التخاطب؛ فإنّ المتكلّم إذا علم أنّ المخاطب يرد في ذهنه القدر المتيقّن حين التخاطب، يتبيّن له أنّ كلامه كأنّه محفوف بالبيان لموضوع حكمه[1].

هذا مفاد كلام المحقّق الخراساني بتوضيح منّا.

ولايخفىٰ: أنّ المقدّمة الثانية لا مقدّميّة لها، فإنّ الموضوع في باب الإطلاق، هو ما إذا جعلت الماهيّة موضوع الحكم بلا قيد، وشكّ في أنّ المراد هو الإطلاق أو التقييد، فعدم بيان القيد محقِّق موضوع البحث، لا من مقدّمات إثبات الإطلاق.

وأورد بعض الأعاظم على المقدّمة الثالثة:

أوّلاً: بأنّ القدر المتيقّن لو كان مُخلّاً بالإطلاق، لما جاز التمسّك به فيما إذا ورد في مورد [جواب السؤال عن] بعض الأفراد، كما لو سئل: «هل يجب إكرام زيد العالم؟» فقال: «يجب إكرام العالم» مع أنّه يتمسّك أحياناً بتلك المطلقات.

وثانياً: لافرق بين القدر المتيقّن في مقام التخاطب وغيره، فالتفصيل بلاوجه.

وثالثاً: أنّ الإخلال بالغرض لازم ولو مع القدر المتيقّن؛ فإنّ موضوع

---

١ ـ كفاية الأُصول: ٢٨٧.

حكمه لو كان الأفراد المتيقّنة، لم يبيّن ولم ينصب دليل عليه، وهذا معنى الإخلال به[١].

أقول: أمّا قضيّة القدر المتيقّن في مقام التخاطب، والفرق بينه وبين غيره، فقد مرّ ذكره[٢].

وأمّا قضيّة الإخلال بالغرض مع وجود القدر المتيقّن، فلا وجه له لو بنينا علىٰ كون الإطلاق هو جعل الماهيّة مرآةً لتمام الأفراد، والتقييد جعلها مرآةً للبعض، كما أفاده الشيخ، وتبعه غيره، حتّى المُورِد[٣]؛ فإنّ المفروض أنّ معنىٰ بيان موضوع الحكم تبيين أنّ تمام الأفراد أو بعضها هو موضوعه، فإذا كان في البين قدر متيقّنٍ، فلا إشكال في تبيين كون الماهيّة مرآة للمتيقّن، وعدم تبيين كونها مرآة للأفراد الغير المتيقّنة، ومع عدم تبيينها يعلم أنّها ليست موضوع حكمه، لأنّ المفروض كون المتكلّم في مقام بيان تمام الموضوع للحكم، وقد بيَّن القدر المتيقّن؛ أي أورده في ذهن المخاطب، ولم يبيّن غيره، مع كون المخاطب شاكّاً في كونه مراداً[١٢٣].

---

١ ـ أُنظر فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ١: ٥٧٥ـ ٥٧٦، وأجود التقريرات ١: ٥٣٠ ـ ٥٣١.

٢ ـ تقدّم في الصفحة ٣٠٦.

٣ ـ أُنظر مطارح الأنظار: ٢١٥ / السطر ١٠ و٢٢، وكفاية الأُصول: ٢٨٧، وأجود التقريرات ١: ٥٢٥ / السطر ٢٠.

١٢٣ ـ اعتبار انتفائه في مقدّمات الحكمة محلّ إشكال؛ لأنّ المتكلّم إذا كان في مقام البيان، وجعل الطبيعة موضوع حكمه، وتكون الطبيعة بلا قيد مرآة بذاتها إلىٰ جميع الأفراد، ولايمكن أن تصير مرآة لبعضها إلّا مع القيد، فلا محالة يحكم العقلاء بأنّ موضوع حكمه هو الطبيعة السارية في جميع المصاديق، لا المتقيّدة؛ ولهذا ترىٰ أنّ العرف لايعتني بالقدر ←

نعم، بناءً علىٰ ما سلكناه في معنى الإطلاق، وقلنا: إنّ الإطلاق عبارة عن جعل الماهيّة تمام الموضوع للحكم من غير جعلها مرآة للأفراد[١]، تكون تلك المقدّمة حشواً غير محتاج إليها، فإنّ القدر المتيقّن في مقام التخاطب ممّا لا دَخْلَ له بمقدّمات الحكمة؛ ضرورة أنّ الأحكام حينئذٍ إنّما تثبت للحيثيّات، لا للأفراد، فإذا قال المولىٰ: «أعتق رقبة»، وكان في مقام بيان تمام موضوع حكمه، يعلم بأنّ موضوع حكمه هو حيثيّة الرقبة صِرفاً؛ من غير دخالة حيثيّة أُخرىٰ ـ أيّة حيثيّة كانت ـ فيه، وإلّا لكان عليه البيان. وليست الأفراد علىٰ هذا المبنى المنصور موضوعاً للحكم؛ حتّىٰ يكون القدر المتيقّن في مقام التخاطب مضرّاً بالإطلاق؛ ضرورة أنّ الأفراد إذا لم تكن ـ بما أنّها أفراد؛ وبنعت الكثرة ـ محكومةً بحكم، لايكون عدم القدر المتيقّن في مقام التخاطب دخيلاً في الإطلاق.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّ المقدّمات التي مهّدها المحقّق الخراساني رحمه الله لاتكون دخيلة في التمسّك بالإطلاق ـ على مسلكنا ـ إلّا المقدّمة الأُولى؛ أي كون المتكلّم في مقام البيان.

فذلكة: في ملخّص ما حقّقناه في معنى الإطلاق والتقييد

وملخّص ما حقّقناه في معنى الإطلاق والتقييد إنّما نذكره في ضمن أُمور؛ لمكان أهميّتها:

الأوّل: قد عرفت أنّ أهل المعقول قد قسّموا الماهيّة إلىٰ: اللابشرط وبشرط شيء وبشرط لا[٢]، فأُشكل عليهم بأنّ المقسم هو اللابشرط؛ حيث

← المتيقّن في مقام التخاطب وغيره، فلايضرّ ذلك بالإطلاق إذا لم يصل إلىٰ حدّ الانصراف. (مناهج الوصول ٢: ٣٢٧ ـ ٣٢٨).

١ ـ تقدّم في الصفحة ٣٧٤ ـ ٣٧٦.

٢ ـ أُنظر الحكمة المتعالية ٢: ١٦، ١٨.

لايمكن أن يكون بشرط لا ولابشرط شيء؛ لعدم انطباق كلٍّ منهما على صاحبه، فيلزم اتّحاد القسم والمقسم[١].

وأجاب عنه المحقّق السبزواري: بأنّ اللابشرط القسمي مقيّدٌ باللابشرطيّة دون المقسمي[٢].

وقد أجبنا عن الإشكال: بأنّ المقسم ليس هو الماهيّة كي يرد الإشكال، بل هو اعتبار الماهيّة ولحاظها، فيكون نفس الملحوظ ممّا يقبل الوجود في قسمٍ، ولايقبله في آخر، ولابشرطٍ في ثالث[٣].

وبالجملة: المقسم لحاظ الماهيّة، ولذلك نلتزم بأنّ المقسم لايكون كليّاً طبيعيّاً، بخلاف الماهيّة اللابشرط القسمي؛ فإنّ ذاتها ـ مع قطع النظر عن الاعتبار ـ تكون هي الماهيّة اللابشرط، واللحاظ غير مأخوذ في الأقسام[١٢٤].

ثمّ إنّه قد وقع النزاع في وجود الكلّي الطبيعي[٤] الذي هو معروض الكلّية، ويكون كلّيّاً بالحمل الشائع. وعلىٰ فرض وجوده، هل هو اللابشرط القسمي، أو المقسمي؟ بعد وضوح أنّه لم يكن الماهيّةَ بشرط لا التي لاتقبل الوجود، ويكون وجوده الذهني على وزان وجود المعدوم المطلق في الذهن. كما

---

١ ـ أُنظر الحكمة المتعالية ٢: ١٩، شرح المنظومة، قسم الحكمة: ٩٧.

٢ ـ شرح المنظومة، قسم الحكمة: ٩٧.

٣ ـ تقدّم في الصفحة ٣٧٧.

١٢٤ ـ راجع التعليقة ١١٧.

٤ ـ اختلفوا في وجود الكلّي الطبيعي في الخارج فنفاه بعضٌ كشارح المطالع: ٥٩ / السطر ١٥، وذهب جملة منهم: المحقّق الطوسي إلى وجود الكلّي الطبيعي في الخارج وإنّه عين اللابشرط القسمي كما تجده في شرح التجريد: ٨٧، وخالف المحقّق السبزواري ذاهباً إلى أنّه اللابشرط المقسمي فلاحظ شرح المنظومة، قسم المنطق: ٢١، ٢٢ وقسم الحكمة: ٩٧.

أنّـه لايمكن أن يكون الطبيعي هو بشرط شيء؛ لأنّـه كلّي يصدق على كثيرين، والماهيّـة بشرط شيء ليس كذلك.

اختار مَن ذهب إلى الطريق الأوّل في حلّ الإشكال ـ كالمحقّق السبزواري ـ: أنّ الطبيعي هو اللابشرط المقسمي؛ حيث لايـمكن كـون القسـمي هـو الكـلّي الطبيعي على مختارهم؛ لأنّ الطبيعي غير مقيّدٍ بقيدٍ، واللابشرط القسـمي مـقيّد عندهم، ولأنّ الماهيّـة المقيّدة باللابشرطيّـة كلّيّ عقليّ، والطبيعي ليس كذلك.

وأمّا علىٰ مختارنا: فالطبيعي هو اللابشرط القسمي؛ لأنّ المقسم هو اعتبار الماهيّـة لانفسها، والطبيعي هـو المـاهيّـة، والمـاهيّـة اللابشـرط تـقع مَـقْسماً للمخلوطـة والمجرّدة فقط، والمقسم بين الثلاثـة هو اعتبار الماهيّـة.

وبالجملـة: المقسم لحاظ الماهيّـة والأقسام نفسها.

الثاني: قد اتّضح أنّ الإطلاق عبارة عن كون شيء تمام الموضوع لحكم، فكلّ ما يكون تمام الموضوع لحكمٍ، ويكون جميع أفراده أو حـالاتـه مـتساوياً بالنسبـة إلى الحكم، يكون مطلقاً؛ والمقيّد بخلافـه. وليس معنى الإطلاق ما دلّ علىٰ شائع في جنسـه حتّى تكون الطبائع الكلّيـة بحسب الوضع من المطلقات، والجزئيّات الحقيقيّـة من المقيّدات.

الثالث: ما أشرنا إليـه من أنّ مناط الإطلاق ليس ما ذهب إليـه المـحقّق الخراساني[1] ـ تبعاً للشـيخ الأنـصاري[2] ـ لحـاظ السـريان والشـياع؛ فـإنّهما حاصلان لنفس الطبيعـة ذاتاً من غير احتياج إلى اللحاظ، بل اللحاظ يخرجها عن إمكان الانطباق علىٰ جميع الأفراد، بـل مـناط الإطـلاق حـمل الطـبيعـة تـمام الموضوع للحكم بحيث لايلاحظ في الموضع قيد زائد على نفس الطبيعـة.

---

١ ـ كفايـة الأُصول: ٢٨٧.

٢ ـ أُنظر مطارح الأنظار: ٢١٥ / السطر ٨.

فقد علم: أنّ مقوّم الإطلاق ليس إلّا عدم ملاحظة شيء في موضوع الحكم.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّ الألفاظ التي تدلّ على المعاني المطلقة ـ كأسماء الأجناس وأعلامها والنكرة ـ ليست موضوعة إلّا للطبيعة من حيث هي، ونفس وقوعها في موضوع الحكم من غير قيد هو مناط الإطلاق، من غير فرق بين الشمولي والبدلي. والسريان والشياع غير مأخوذَين في الموضوع له ولا في موضوع الحكم.

ولاينطبق ذلك [إلّا] على الماهيّة اللّابشرط القسمي؛ لأنّها متساوية النسبة إلىٰ جميع أفرادها.

ومن ذلك يعلم: أنّ النزاع في أنّ الشياع والسريان في المطلقات، هل هو من الوضع أو من مقدّمات الحكمة، ليس علىٰ ما ينبغي.

تنبيه: حول مقالة سلطان العلماء

ويقرب ممّا ذكرنا كلام سلطان العلماء علىٰ ما في التقريرات[1]؛ قال: يمكن العمل بالمطلق والمقيّد من غير الإخراج عن حقيقته، فلايجب ارتكاب التجوّز لو عمل بالمقيّد، ويبقى المطلق علىٰ إطلاقه؛ فإنّ مدلول المطلق ليس صحّة العمل بأيّ فرد فرد حتّىٰ ينافي المقيّد، بل هو أعمّ منه وممّا يصلح للتقييد، بل المقيّد في الواقع.

ألا ترىٰ أنّه معروض للتقييد كقولنا: «رقبة مؤمنة» وإلّا يلزم حصول المقيّد بدون المطلق مع أنّه لايصلح لأيّ رقبة كانت.

---

١ ـ مطارح الأنظار: ٢١٧ / السطر ١.

فظهر أنّ مقتضى المطلق ليس ذلك وإلّا لم يتخلّف فيه»[١]. انتهىٰ.

ولايخفىٰ: أنّ المطلق لايبقىٰ علىٰ إطلاقه مع التقييد، فقوله: ـ بأن يعمل بالمقيّد، ويبقى المطلق علىٰ إطلاقه ـ مسامحة، فمراده أنّ التقييد لايوجب خروج المطلق عن معناه الموضوع له.

وبعد التأمّل في كلامه يتّضح: أنّ كلامه ظاهرٌ فيما ذكرنا من معنى الإطلاق، وأنّ حقيقته عدم التقييد بقيدٍ، وأنّ ذات الطبيعة بنفسها مطلقة، من غير اعتبار قيد السريان والشياع، كما هو ظاهر قوله: إنّ مدلول المطلق ليس صحّة العمل بأيّ فردٍ كان؛ حتّىٰ ينافي مدلول المقيّد، بل هو أعمّ منه وممّا يصلح للتقييد[٢]، فما ذكره راجع إلىٰ ما ذكرنا، إلّا أنّ الذي ذكره في معنى الإطلاق والتقييد، مربوط بمقام الوضع، لا الموضوعيّة للحكم، كلفظ «الرقبة»، وما نحن فيه هو الإطلاق؛ بمعنىٰ تمام الموضوعيّة للحكم، والتقييد في مقابله.

ولعلّ مراد المشهور من السريان والشياع في المطلق[٣] ـ على فرض ثبوت الشهرة ـ هو السريان بالحمل الشائع، لا أنّ مفهومه قيد في الموضوع له[٤].

وينبغي التنبيه على اُمور:

الأمر الأوّل: طريق إحراز كون المتكلّم في مقام البيان

بعدما عرفت من أنّ كون المتكلّم في مقام بيان تمام موضوع حكمه ممّا

---

١ ـ معالم الدين، حاشية سلطان العلماء: ١٥٥، باختلاف.

٢ ـ نفس المصدر.

٣ ـ حيث عرّفوا المطلق بما دلّ على شائع في جنسه، اُنظر قوانين الاُصول ١: ٣٢١ / السطر ١٦، وشرح العضدي على مختصر ابن الحاجب: ٢٤٨.

٤ ـ اُنظر مطارح الأنظار: ٢٢١ / السطر ٣٤، وكفاية الاُصول: ٢٨٦.

لابدّ منه في الإطلاق، فطريق إحراز كونه في مقام البيان أنّ ظهور حال المتكلّم في أنّ كلامه الصادر منه ـ بما أنّه فعل من أفعاله الاختياريّة ـ إنّما هو لبيان مراده. فكلامه بما أنّه عملٌ من أعماله، لابما أنّه لفظ دالّ، يدلّ دلالة عقلائيّة علىٰ كونه بصدد بيان موضوع حكمه[١٢٥].

كما أنّ بناء العقلاء وديدنهم على التمسّك بهذا الظهور الفعلي، فترىٰ أنّهم عند فقدان القيد في الكلام يحملونه على الإطلاق؛ أي على كون ما أُخذ موضوعاً أنّه تمام الموضوع. وإذا ورد بعد ذلك قيدٌ، وأُحرز وحدة الحكم، يقع التعارض بين الإطلاق والتقييد، ويحمل الإطلاق على التقييد؛ لأنّ منشأ ظهور المطلق في الإطلاق، إنّما هو متقوّم بأمر عدمي ـ هو عدم التقييد ـ ومع وصول القيد ترفع اليد عن ظهور المطلق في الإطلاق، كما أنّ بناء العقلاء على أصالة الحقيقة، إنّما هو عند عدم القرينة، ومعها ترفع [اليد] عنها، وكذا الحال في أصالة العموم عند فقدان المخصِّص.

وقد يقال: إنّ ذلك صحيح إذا لم يكن من دأب المتكلّم ذكر قيود كلامه ـ من المخصِّصات والمقيِّدات ـ منفصلة وأمّا معه فلم يثبت بناء العقلاء علىٰ ما ذكر؛ أي الحمل على الإطلاق[١].

---

١٢٥ ـ لا شبهة في أنّه إذا شكّ في أنّ المتكلّم هل هو في مقام بيان جميع ما هو دخيل في مراده ـ بعد إحراز كونه في مقام بيان الحكم ـ أو أنّه بصدد الإجمال والإهمال، يكون الأصل العقلائي هو كونه في مقام بيان تمامه، وبه جرت سيرة العقلاء.

نعم، إذا شكّ في أنّه في مقام بيان هذا الحكم أو حكم آخر، فلا أصل لإحراز كونه في مقامه، فالأصل بعد إحراز كونه بصدد بيان الحكم يقتضي أن يكون بصدد بيان تمام ما يدخل في الموضوع في مقابل الإهمال والإجمال، لا كونه بصدد بيان هذا الحكم دون غيره، فلابدّ فيه من الإحراز الوجداني، أو بدليل آخر. (مناهج الوصول ٢: ٣٢٨ ـ ٣٢٩).

١ ـ أُنظر مطارح الأنظار: ٢٠٢ / السطر ١٥.

وفيه: أنّا لانسلّم خروج الشارع عن دأب العقلاء في إلقاء كلامه، وإلّا فيشكل الأمر في باب أصالة الحقيقة والعموم أيضاً[١٢٦].

الأمر الثاني: إشكال ودفع

قد يستشكل على القول المنسوب إلى المشهور: بأنّ الشياع المأخوذ في

---

١٢٦ ـ إنّ الشارع لم يسلك في مخاطباته غير ما سلك العقلاء، بل جرىٰ في قوانينه علىٰ ما جرت به عادة العقلاء وسيرتهم، لكن ديدنهم في المخاطبات العادية والمحاورات الشخصية بين الموالي والعبيد وغيرهم عدم فصل المخصّصات والمقيّدات والقرائن، ولهذا تكون العمومات والمطلقات الصادرة منهم في محيط المحاورات حجّة بلا احتياج إلى الفحص، ولايعتني العقلاء باحتمال المخصّص والمقيّد المنفصلين، ويعملون بالعمومات والإطلاقات بلا انتظار. هذا حال المحاورات الشخصية.

وأمّا حال وضع القوانين وتشريع الشرائع لدىٰ جميع العقلاء، فغير حال المحاورات الشخصية، فترىٰ أنّ ديدنهم في وضع القوانين ذكر العمومات والمطلقات في فصل ومادّة، وذكر مخصّصاتها ومقيّداتها وحدودها تدريجاً ونجوماً في فصول أُخر.

والشارع الصادع جرىٰ في ذلك علىٰ ما جرت به طريقة كافّة العقلاء، فترىٰ أنّ القوانين الكلّية في الكتاب والسنّة منفصلة عن مخصّصاتها ومقيّداتها، فالأحكام والقوانين نزلت علىٰ رسول الله ﷺ نجوماً في سنين متمادية، وبلّغها حسب المتعارف في تبليغ القوانين للأُمّة، وجمع علماؤها بتعليم أهل بيت الوحي القوانين في أُصولهم وكتبهم.

فإذن تكون أحكامه ـ تعالىٰ ـ قوانين مدوّنة في الكتاب والسنّة والعمومات والمطلقات التي فيها في معرض التخصيص والتقييد، حسب ديدن العقلاء في وضع القوانين السياسية والمدنية، وما هذا حاله ليس بناء العقلاء على التمسّك فيه بالأُصول بمجرّد العثور على العمومات والمطلقات من غير فحص؛ لأنّ كونهما في معرض المعارضات يمنعهم عن إجراء أصالة التطابق بين الاستعمال والجدّ، ولايكون العامّ حجّة إلّا بعد جريان هذا الأصل العقلائي، وإلّا فبمجرّد ظهور الكلام وإجراء أصالة الحقيقة والظهور لاتتمّ الحجّية، فأصالة التطابق من متمّماتها لدى العقلاء. (مناهج الوصول ٢: ٢٧٥ ـ ٢٧٦).

معاني الألفاظ المطلقة إمّا أن يكون شياعاً بدليّاً ـ كما في باب الأوامر ـ وإمّا أن يكون شياعاً استغراقيّاً ـ كما في أغلب النواهي والأحكام الوضعيّة ـ كقوله: ﴿أَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ...﴾[١].

فَعَلى الأوّل: يلزم التجوّز في إطلاقات باب النواهي وما يكون مثلها في الشياع الاستغراقي.

وعلى الثاني: يلزم ذلك في إطلاقات باب الأوامر ومثلها، ولا جامع بين الشياعَيْن؛ حتّىٰ يقال: إنّ المأخوذ هو الشياع الجامع[٢].

وهذا الإشكال لايرد علىٰ مقالتنا في باب الإطلاق؛ لأنّ المأخوذ في الموضوع ليس إلّا نفس الطبيعة، من غير قيد الشياع وغيره وإن كانت الطبيعة شائعة ذاتاً.

و [أمّا] الاختلاف الحاصل في جانب الأوامر والنواهي، فقد ذكرنا منشأه في مبحث النواهي[٣]. وملخّصه: أنّ مقتضى أخذ الطبيعة في متعلّق البعث هو مطلوبيّة إيجادها في الخارج، وبعد وجودها بوجود فرد ما منها يحصل المطلوب، فيسقط الأمر، وإلّا يلزم تحصيل الحاصل.

وأمّا النهي فلمّا كانت حقيقته عبارة عن الزجر عن الطبيعة، والطبيعة تتكثّر بتكثّر الأفراد، فكلُّ ما فُرض من الطبيعة يكون الزجر بالنسبة إليه موجوداً، ولايسقط الزجر بعصيان بعض الأفراد، كما فصّلناه في ذلك الباب.

وقد ذكرنا[٤]: أنّ ما هوالمعروف ـ من أنّ الأمر أو النهي كما يسقطان

---

١ ـ البقرة (٢): ٢٧٥.

٢ ـ أُنظر مقالات الأُصول ١: ٤٩١.

٣ ـ تقدّم في الصفحة ٢٠٨ ـ ٢١٠.

٤ ـ تقدّم في الصفحة ٢٠٩.

بالإطاعة يسقطان بالعصيان[١] ـ ليس بصحيح، فإنّ الإسقاط بالعصيان ممّا لا معنىٰ له.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ الطبيعة في جانب الأوامر والنواهي غير ملحوظة إلّا نفس ذاتها، فالسريان غير ملحوظٍ فيها؛ لا في مقام الوضع، ولا مقام الإطلاق، فلانحتاج إلىٰ تصوير الجامع بين الشياعَيْن.

نعم، إنّما يرد الإشكال علىٰ مقالة المشهور؛ أي أخذ الشياع والسريان في وضع تلك الألفاظ علىٰ ما نسب إليهم[٢].

الأمر الثالث: أقسام المطلق

الطبيعة المجعولة الموضوعة لحكمٍ قد تكون موضوعاً له بنفس ذاتها من غير حكايتها عن الأفراد، كما في متعلّق الأوامر والنواهي؛ فإنّ أفراد طبيعة الإكرام أو الشرب ـ المتعلّق للأمر والنهي ـ لاتكون موجودة في الخارج حتّى تكون حاكية عنها، فلا محالة يكون الأمر والنهي متعلّقين بنفس الطبيعة، لا الطبيعة الحاكية عن الخارج.

وقد تكون موضوعاً له بما أنّها حاكية عن الأفراد، كقوله تعالىٰ: ﴿**إِنَّ ٱلإِنْسانَ لَفي خُسْرٍ**﴾[٣]، فإنّ الخسران ليس للطبيعة قبل وجودها، بل لها بحسب الوجود الخارجي، وكقوله: ﴿**أَحَلَّ ٱللهُ ٱلْبَيْعَ**﴾[٤]، فإنّ الحلّية إنّما هي للوجود الخارجي منه، ولابدّ في هذا النحو من الإطلاق من لحاظ الأفراد تحت عنوان

---

١ ـ كفاية الأُصول: ١٤٦، فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ١: ٣٥٠.

٢ ـ أُنظر قوانين الأُصول ١: ٣٢٤ / السطر ٢، ومطارح الأنظار: ٢٢١ / السطر ٣٤.

٣ ـ العصر (١٠٣): ٢.

٤ ـ البقرة (٢): ٢٧٥.

الطبيعة[١٢٧].

ومن هذه الجهة فرق بين الإطلاق في القسم الأوّل والثاني، ولكن ملاك الإطلاق في كلا القسمين هو عدم أخذ القيد الزائد في المتعلّق:

أمّا في القسم الأوّل: فقد فرغنا عن بيانه.

وأمّا في القسم الثاني: فملاك الإطلاق فيه أيضاً عدم أخذ قيدٍ آخر؛ لتكون الطبيعة متساوية النسبة بالنسبة إلىٰ جميع الأفراد، ومع القيد تكون حاكية عن بعضها، ومعلوم أنّ الطبيعة الكلّية المطلقة لاتحكي إلّا عن وجود أفرادها، لا أمرٍ آخر وخصوصيّة أُخرىٰ، ولاتحتاج إلىٰ قيد السريان والشياع؛ لأنّهما ذاتيّان لها، فهذا الإطلاق كسابقه يتقوّم بأمرٍ عدميّ؛ هو عدم لحاظ قيد زائد، لا أمر وجودي هو سريان الطبيعة، فهي حاكية بذاتها عن تمام الأفراد.

وهذا الإطلاق أشبه بالعموم. ومن قال: «إنّ المفرد المحلّىٰ باللّام يفيد العموم»[١] لعلّ منشأه ذلك، فإنّ «العالم» كـ«العلماء» من حيث حكايتهما عن الأفراد، فعنوان «العالم» يحكي عن كلّ مَنْ له العلم، فالقول بإفادته العموم من جهة شَبَهه بالعامّ، مع أنّه مطلقٌ لا عامّ ـ كما عرفت ـ.

ولكن فرقٌ بين إطلاقه وإطلاق النكرة، فإنّ الثاني من القسم الأوّل من الإطلاق؛ لأنّ في «أعتق رقبة» لايكون الملحوظ إلّا طبيعة الرقبة بما هي، لابما هي حاكية.

---

١٢٧ ـ ﴿اَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ﴾ بناء على الإطلاق، وتمامية المقدّمات، يثبت النفوذ والحليّة لنفس طبيعة البيع من غير أن يكون للموضوع كثرة، وإنّما يثبت نفوذ البيع الخارجي لأجل تحقّق الطبيعة التي هي موضوع الحكم به. (مناهج الوصول ٢: ٢٣٢).

١ ـ عُدّة الأُصول ١: ٢٧٥، شرح الكافية، الرضي ٢: ١٢٩ / السطر ١٣، المستصفى من علم الأُصول ٢: ٨٩.

هذا حال الإطلاق بكلا قِسمَيْـه.

وأمّا منشأ اختلاف كيفيّـة الإطلاق من الشمولي والبدلي، فليس بنحوين من اللحاظ؛ أي لحاظ نحو من السريان في الشمولي، ونحوٍ آخر فـي البـدلي، بـل يكون منشأ اختلافهما من أخذ نفس الطبيعـة في متعلّق الأمر وفي متعلّق النهي، واختلاف مقتضاهما كما أشرنا إليـه[1]، وهذا من غير فرقٍ بين قسمي الإطلاق.

الأمر الرابع: شرط الاحتياج إلىٰ مقدّمات الحكمة

الاحتياج إلىٰ مقدّمات الحكمـة في باب الإطلاق، إنّما هو فيما إذا لاينافي إطلاق المطلق في الكلام مع إرادة المقيّد واقعاً، وأمّا مع تنافيهما فيكفي التمسّك بأصالـة الحقيقـة لإثبات الإطلاق؛ من غير احتياج إلىٰ إثبات كون المتكلّم فـي مقام البيان، أو سائر المقدّمات علىٰ فرض احتياجنا إليها.

توضيحـه: أنّـه قد لاتكون الطبيعـة بذاتها تمام الموضوع لحكم، بل تكون هي مع قيدٍ زائد تمامـه، إلّا أنّ المتكلّم يريد إيكال بيان القيد إلى دليلٍ منفصلٍ عن المطلق، ولايضرّ ذلك باستعمال اللفظ المطلق فيما هو موضوع لـه[2]، كما إذا قال: «أعتق رقبـة»، مع عدم كون طبيعـة «الرقبـة» تمام الموضوع للعتق، بل «الرقبـة المؤمنـة» تمامـه، وأراد بيان قيد الإيمان بدليل منفصل، فحينئذٍ لايكون استعمال لفظ «الرقبـة» إلّا في الطبيعـة الموضوع لها، ويكون بيان القيد من قـبيل تـعدّد الدالّ والمدلول بالنسبـة إلىٰ إفادة تـمام المـوضوع، فـحينئذٍ لو شككـنا فـي أنّ «الرقبـة» تمام الموضوع، لايمكن إثباتـه بأصالـة الحقيقـة؛ لما عرفت[3] من أنّ

---

١ ـ تقدّم في الصفحـة ٢٠٨ ـ ٢١٠.

٢ ـ خلافاً لما حكاه الشيخ عن البعض كما في مطارح الأنظار: ٢١٧ / السطر الأخير.

٣ ـ تقدّم في الصفحـة ٣٨٧.

اللفظ المطلق مستعمل في معناه الحقيقي، ولو مع عدم كونه تمام الموضوع، فنحتاج في إثباته إلى مقدّمات الإطلاق ودليل الحكمة.

وأمّا إذا كان التقييد بالقيد المنفصل منافياً لاستعمال بعض الألفاظ المذكورة في الكلام الأوّل فيما وضع له؛ فيمكن كشف الإطلاق من أصالة الحقيقة من غير احتياجٍ إلىٰ دليل الحكمة، وإحراز كون المتكلّم في مقام البيان، كالنكرة الواقعة في سياق النفي؛ فإنّ حرف النفي وضع لنفي مدخوله ليس إلّا، فالخصوصيّة الزائدة إذا أُخذت قيداً للمدخول ينفي حرفُ النفي المدخولَ بخصوصيّته، واستعمل في معناه الموضوع له.

وأمّا مع انفصال القيد، وذكر الطبيعة بلا قيدٍ عقيب النفي، فمقتضاه نفي الطبيعة المطلقة المدخولة، فإذا أُريد نفي الطبيعة المقيّدة من غير ذكر القيد، يكون استعمال حرف النفي في غير ماهو موضوع له. فإذا شكّ في ذلك، يرجع الشكّ إلى استعمال حرف النفي في معناه الموضوع له أو غيره، فيجوز التمسّك بأصالة الحقيقة؛ والحكم بأنّ الطبيعة المنفيّة هي تمام الموضوع للحكم، فلو قيل: «لا رجل في الدار»، وشكّ في أنّ مراده مطلق الرجل، أو الرجل العالم، يكفي في كشف الإطلاق نفس أصالة الحقيقة؛ لأنّ اللّام وُضعت لنفي مدخولها لا غير، فإن استعملت في ذلك تكون مستعملة في معناها الحقيقي، وإن استعملت وأُريد منها نفي أمر زائد على المدخول، تكون مستعملة في غير ما هي موضوعة له، فأصالة الحقيقة تكشف عن إطلاق مدخولها من غير احتياج إلىٰ مقدّمات الإطلاق.

ولايبعد أن تكون النواهي الواردة على الطبائع أيضاً كذلك، أي لاتحتاج في إثبات إطلاق مدخولاتها إلّا إلىٰ أصالة الحقيقة، دون مقدّمات الإطلاق، بخلاف الطبائع الواقعة في سياق الإثبات؛ فإنّ بيان القيد الزائد فيها لاينافي استعمال

المطلق في الإطلاق، ولايوجب استعمال لفظٍ في غير ما هو موضوع لـه.

وأمّا في النواهي فيوجب ذلك استعمال حرف النهي في غير الموضوع لـه، كما قلنا في النفي[١٢٨]، فتدبّر.

والحمد لله أوّلاً وآخراً، وظاهراً وباطناً.

---

١٢٨ ـ ألفاظ النفي والنهي وضعت لنفي مدخولها، أو الزجر عنـه، فلا دلالـة فيها عـلىٰ نـفي الأفراد، ولا وضع علىٰ حدة للمركّب، فحينئذٍ تكون حالهـا حـال سـائر المـطلقات فـي احتياجها إلىٰ مقدّمات الحكمـة. فلا فرق بين «أعـتق رقـبـة» و«لاتـعتق رقـبـة» فـي أنّ الماهيّـة متعلّقـة للحكم، وفي عدم الدلالـة على الأفراد، وفي الاحـتياج إلى المـقدّمات. (مناهج الوصول ٢: ٢٣٨).

بسم الله الرحمن الرحيم

وصلّى الله علىٰ محمّد وآله الطاهرين

ولعنة الله علىٰ أعدائهم أجمعين

المقصد السادس

في بيان الأمارات المعتبرة عقلاً أو شرعاً

وقبل الخوض فيما هو المهمّ، لابأس بتقديم فصول:

الفصل الأوّل

تمهيدات لمباحث القطع

يذكر فيه أُمور:

الأمر الأوّل: إنّ مبحث القطع أُصوليّة

إنّ مبحث القطع ـ بناءً علىٰ ما ذكرنا في موضوع علم الأُصول: من أنّه هو الحجّة في الفقه[1] ـ من مسائل علم الأُصول[129]؛ ضرورة كونه حجّة فيه كسائر الأمارات المعتبرة، وإن كانت حجّيّته ذاتيّة ضروريّة، وليس من مسائل علم الكلام؛ لأنّ علم الكلام هو ما يبحث عمّا يجب على الله، أو يقبح عليه، وفي مسائل القطع لايبحث عن أمثاله.

---

١ ـ تقدّم في الصفحة ١٧ ـ ١٨.

١٢٩ ـ إنّ الملاك في كون الشيء مسألة أُصولية هو كونها موجبة لإثبات الحكم الشرعي الفرعي؛ بحيث يصير حجّة عليه، ولايلزم أن يقع وسطاً للإثبات بعنوانه، بل يكفي كونه موجباً لاستنباط الحكم كسائر الأمارات العقلائية والشرعية. وإن شئت فاستوضح المقام بالظنّ؛ فإنّه لايقع وسطاً بعنوانه، بل هو واسطة لإثبات الحكم وحجّة عليه؛ إذ الأحكام تتعلّق بالعناوين الواقعية، لا المقيّدة بالظنّ، فما هو الحرام هو الخمر، دون مظنونها، والقطع والظنّ تشتركان في كون كلّ واحد منهما أمارة على الحكم وموجباً لتنجّزه وصحّة العقوبة عليه مع المخالفة إذا صادف الواقع. (تهذيب الأُصول ٢: ٨١).

وأمّا ما أفاده الشيخ الأنصاري في معنى الحجّيـة: من أنّها هي التي وقعت وسطاً في الإثبات[١]، فهي الحجّـة على طـريقـة المـنطقيّين، لا عـلى طـريقـة الأُصوليّين؛ لأنّ الوقوع وسطاً في الإثبات أو اللّاوقـوع كـذلك، لا مسـاس لـه بالحجيّـة الأُصوليّـة التي هي بمعنى المنجّز والمعذّر كما لايخفى[١٣٠].

مضافاً إلىٰ أنّ الحجّـة في المنطق عبارة عن كلتا مقدّمتي القياس[٢] لا مجرّد الوسط في الإثبات.

الأمر الثاني: المراد بـ«المكلّف» في تقسيم الشيخ قدس سره

إنّ المراد من «المكلّف» في المقسم في رسالـة الشـيخ[٣] هـو المكـلّف الفعليّ بالنسبـة إلى بعض الأحكام الضروريّـة؛ فإنّـه إذا التفت إلى حكم غير ما

---

١ ـ فرائد الأُصول: ٢ / السطر ١٣.

١٣٠ ـ اعلم أنّ للحجّيـة معنيين:

الأوّل: الوسطيـة في الإثبات والطريقيـة إلى الواقع، وبهذا المـعنىٰ تـطلق الحـجّـة عـلى المعلومات التصديقيـة الموصلـة إلى المجهولات، وعلى الأمارات العقلائيـة أو الشرعيـة، باعتبار كونها برهاناً عقلائياً أو شرعياً على الواقع، لاباعتبار صيرورتها بعناوينها وسطاً في الإثبات.

الثاني: الغلبـة على الخصم وقاطعيـة العذر، وإطلاق الحجّـة بهذا المعنىٰ على الأمـارات أنسب.

ثمّ إنّ الحجّيـة بالمعنى الأوّل تستلزم ـ وجـوداً وعـدماً ـ جـواز الانـتساب إلى الشـارع وعدمـه؛ إذ ليس للطريقيـة والوسطيـة في الإثبات معنى سوىٰ ذلك. وأمّا بالمعنى الثـاني فلاتلازم بينهما أصلاً؛ فإنّ الظنّ على الحكومـة حجّـة بالمعنى الثاني، لكونـه قاطعاً للعذر، ومع ذلك لايصحّ معـه الانتساب إليـه. (تهذيب الأُصول ٢: ١٥٤ و١٥٥).

٢ ـ البصائر النصيريّـة: ٧٨ / السطر ١٥، شرح الشمسيّـة: ١٧ / السطر ٣.

٣ ـ فرائد الأُصول: ٢ / السطر ٢.

يكون لأجله مكلّفاً، فإمّا أن يحصل له القطع، أو الظنّ... إلىٰ آخره، لا المكلّف الفعليّ بالنسبة إلى ذلك الحكم الذي يحصل له الأقسام؛ ضرورة عدم كونه مقسّماً لها، ولا المكلّف الشأنيّ؛ فإنّه [لايكون] مكلَّفاً، بل له شأنيّة التكليف، والظاهر من قوله ﷺ: «اعلم أنّ المكلّف...» إلىٰ آخره، هو المكلَّف الفعليّ، كما هو الشأن في كلّيّة العناوين المأخوذة في موضوع حكم.

الأمر الثالث: مراتب الحكم

إنّ المحقّق الخراسانيّ جعل للحكم مراتب؛ من الاقتضائيّ، والإنشائيّ ـ أي [الذي] يكتب في الدفاتر ـ والفعليّ، والمنجّز[1]. وإن جعل للفعليّ مرتبتين؛ الفعليّ قبل التنجّز، وبعده، [فـ] تصير المراتب خمساً.

ولايخفىٰ: أنّه لايصير الشيء [ذا] مراتب إلّا إذا كان محفوظاً بذاته في جميع المراتب، ويختلف شدّة وضعفاً، كمراتب البياض والسواد، أو زيادة ونقصاً كالكمّ، وأمّا مع عدم محفوظيّته فيها فلايكون ذا مراتب.

ومن ذلك يتّضح: أنّ ما ذكره من المراتب للحكم منظور فيه:

لأنّ مقام الاقتضاء ـ أي كون موضوع الحكم ذا مصلحة أو مفسدة ـ لايكون من مراتب الحكم؛ لعدم تحقّقه في هذا المقام، ولايكون الاقتضاء قوّةً واستعداداً بالنسبة إلى الحكم، كالنطفة بالنسبة إلى الصورة الإنسانيّة؛ فإنّها استعداد بالنسبة إلى الصورة، ولها إمكان استعداديّ بالنسبة إلى النطفة، فيمكن أن يقال: إنّ الاستعداد من مراتب وجود الشيء.

وأمّا الاقتضاء، فلايكون كذلك، ولايتبدّل بالحكم كما هو واضح، فعدّه من

---

١ ـ حاشية المحقّق الخراساني على فرائد الأُصول: ٣٦ / السطر ٤ و ٣١٤ / السطر ٩، كفاية الأُصول: ٢٩٧.

مراتبه ممّا لا وجه له، كما أنّ إطلاق «الحكم» عليه غير صحيح.

وكذا الحال في الحكم الإنشائيّ على اصطلاحه ـ أي ما يكتبه الحاكم في الدفاتر لأجل النظر إليه والحكّ والإصلاح حتّىٰ تتمّ حدوده، ثمّ يحكم حكماً فعليّاً ـ فإنّه أيضاً لو أُطلق عليه «الحكم» لايكون من مراتبه؛ بمعنىٰ صيرورته حكماً فعليّاً بعد كونه إنشائيّاً، بحيث تكون ذات واحدة لها مرتبتان.

وكذا التنجّز ليس من مراتب الحكم؛ فإنّه وصف عقليّ اعتباريّ للحكم الفعليّ، لأجل تعلّق علم المكلّف به، أو قيام الحجّة عليه، من غير أن تكون للحكم مرتبتان شدّة وضعفاً؛ فإنّ الحكم الفعليّ لايكون ناقصاً قبل العلم، ولايصير بعده تامّاً أو مؤكّداً، بل الحكم علىٰ ما هو عليه، لكنّه قبل تعلّق العلم لايمكن أن يكون باعثاً فعليّاً ومحرّكاً، بخلافه بعد تعلّقه، وليست له إلّا مرتبة واحدة؛ منجّزة بعد تعلّق العلم به، وغير منجّزة قبله[١٣١].

لايقال: إنّ الحكم قبل تعلّق العلم به، قد يكون محرّكاً، كما في الاحتياط

---

١٣١ ـ اعلم أنّ للحكم الشرعي مرتبتين ليس غير:

الأُولىٰ: مرتبة الإنشاء وجعل الحكم علىٰ موضوعه، كالأحكام الكلّية القانونية قبل ملاحظة مخصّصاتها ومقيّداتها، نحو قوله تعالىٰ: ﴿اَوْفُوا بِالْعُقُود﴾ أو ﴿اَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ﴾ وكالأحكام الشرعية التي نزل به الروح الأمين علىٰ قلب نبيّه، ولكن لم يأن وقت إجرائها؛ لمصالح اقتضته السياسة الإسلامية، وترك إجرائها إلىٰ ظهور الدولة الحقّة عجّل الله تعالىٰ فرجه.

الثانية: مرتبة الفعلية، وهي تقابل الأُولىٰ من كلتا الجهتين، فالأحكام الفعلية عبارة عن الأحكام الباقية تحت العموم والمطلق بعد ورود التخصيصات والتقييدات حسب الإرادة الجدّية، أو ما آن وقت إجرائها. فالذي قام الإجماع علىٰ أنّه بين العالم والجاهل سواسية، إنّما هو الأحكام الإنشائية المجعولة علىٰ موضوعاتها، سواء قامت عليه الأمارة، أم لا، وقف به المكلّف، أم لا. (تهذيب الأُصول ٢: ١٣٨).

مع احتمال التكليف.

فإنّه يقال: لايعقل أن يكون المحرّك في الاحتياط، هو الحكم الواقعيّ المجهول؛ لأنّ وجوده الواقعيّ وعدمه سواء في تحرّك العبد، بل المحرّك فيه نفس الاحتمال مع مقدّمات أُخرىٰ، فالاحتياط قد يصادف الواقع، وقد لايصادفه، وما يكون كذلك لايمكن أن يكون المحرّك فيه هو الحكم الواقعيّ.

الأمر الرابع: تقسيم الحكم إلى الواقعي والظاهري

إنّ للحكم تقسيمات؛ من التكليفيّ، والوضعيّ، ولكلٍّ منهما أقسام.

وينقسم أيضاً إلى الحكم الواقعيّ والظاهريّ.

والأوّل: ما يتعلّق بالموضوعات بعناوينها الأوّليـة، كالمستطيع، والبالغة غلّاته حدّ النصاب.

والثاني: ما يتعلّق بالعناوين الثانويّة ـ أي مع الشكّ في الأحكام الأوّليـة ـ فيكون جعلها بلحاظ الأحكام الأوّليـة، من غير أن تكون لنفسها مصلحة، ويكون الجعل لتلك المصلحة؛ فإنّه إذا كان الجعل بلحاظها يكون حكماً واقعيّاً، لا ظاهريّاً.

مثلاً: لو كان تعلّق الشكّ بحكمٍ، موجباً لحصول مصلحة مورثة لتعلّق الحكم به، ويكون تعلّق الحكم به لأجلها، فلايكون حكماً ظاهريّاً وحجّة على الحكم الواقعيّ، فجعل وجوب الاتّباع في خبر الثقة ـ إذا كان لمصلحةٍ في نفس اتّباعه ـ لايصير حجّة على الحكم الواقعيّ، ولا أمارة عليه، بل يكون حكماً واقعيّاً في عَرْض سائر الأحكام الواقعيّة.

فالأحكام الظاهريّة ما يكون جعلها لحفظ الأحكام الواقعيّة الأوّليـة، فلو أمر المولىٰ بالاحتياط، أو جعل خبر الثقة حجّة لحفظ الواقعيّات، يصير الواقع

منجّزاً بواسطة الحكم الظاهريّ، فالحكم الفعليّ قد يصير منجّزاً بتعلّق العلم به، وقد يصير منجّزاً بواسطة الأحكام الظاهريّة.

والمراد من «التنجيز» صيرورة الحكم الفعليّ بحيثيّةٍ تكون مخالفته خروجاً عن رسم العبوديّة، وتكون العقوبة عليها غير قبيحةٍ عند العقلاء. وهو منحصر بالأحكام الإلزاميّة في الواجبات والمحرّمات، دون المرغّبات والمنزّهات. وأمّا كون الحكم محرّكاً فعليّاً، فلايكون مختصّاً بالإلزاميّات.

فالعلم بالحكم الإلزاميّ منجِّزٌ، وبمطلق الأحكام يوجب الباعثيّة الفعليّة، فعدّ التنجيز لمطلق الأحكام ـ كما هو ظاهر كلام المحقّق الخراساني[1] ـ ليس على ما ينبغي.

وقولنا «إنّ الباعثيّة مختصّة بحال العلم» ليس معناه أنّ الحكم جعل للعالم به؛ فإنّه دورٌ باطل.

بل التحقيق: أنّ الحكم الفعليّ جعل لكلّ مكلّفٍ، لكنّه لايكون باعثاً ومحرّكاً إلّا بعد العلم، وإنّما أمر المولىٰ ليعلم المكلّف وينبعثَ نحو المطلوب، فالعلم بالحكم من مقدّمات الانبعاث، لا أنّ الحكم مجعولٌ للعالم به.

الأمر الخامس: تقسيم حالات المكلّف باعتبار وجود المنجّز وعدمه

إنّ الشيخ الأعظم قد ثلّث حالات المكلّف إلى القطع، والظنّ، والشكّ[2].

ولمّا ورد عليه إشكال التداخل، عدل عنه المحقّق الخراسانيّ إلى التثنية، فقال: «إمّا أن يحصل له القطع، أو لا» وجعل القطع بالأحكام الظاهريّة من

---

١ ـ حاشية المحقّق الخراساني على فرائد الأُصول: ٣٦ / السطر ٧، كفاية الأُصول: ٢٩٧.

٢ ـ فرائد الأُصول: ٢ / السطر ٢.

أقسام القطع[١].

ويرد عليه[١٣٢] : أنّ القطع لمّا كان منجّزاً قاطعاً للعذر، تنحصر منجّزيته بتعلّقه بالأحكام الواقعيّة؛ إذ لا معنىٰ لتنجيزه الأحكام الظاهريّة، فإنّ القطع بحجّيّة الخبر الواحد لايكون منجّزاً، بل المنجّز هو الخبر القائم على الواقع، لا القطع المتعلّق بحجّيّته، مضافاً إلىٰ ورود إشكالات أُخر عليه كما سيتّضح لك.

فالتحقيق أن يقال[١٣٣] : إنّ المكلّف إذا التفت إلىٰ حكمٍ فعليٍّ، فإمّا أن يكون

---

١ ـ كفاية الأُصول: ٢٩٦.

١٣٢ ـ بل يرد عليه: أنّ المراد إن كان هو القطع التفصيلي، فالبحث عن الإجمالي منه في المقام يصير استطرادياً، ولايرضىٰ به القائل، وإن كان أعمّ يلزم دخول مسائل الظنّ والشكّ في المقام، حتّى الظنّ على الحكومة؛ فإنّه من مسائل العلم الإجمالي، إلّا أنّ دائرته أوسع من العلم الإجمالي المذكور في مبحث القطع، وكون دائرته أوسع غير دخيل في جهة البحث.

وأمّا مسائل الشكّ فلوجود العلم بالحكم الظاهري في الأُصول الشرعية، بل بناء عليه يمكن إدراج عامّة المباحث في مبحث القطع، حتّى الأُصول العقلية، بأن نجعل متعلّق القطع وظيفة المكلّف، فيصير المباحث مبحثاً واحداً، ولايرضىٰ به القائل. (تهذيب الأُصول ٢: ٨٢).

١٣٣ ـ والأولىٰ أن يقال: إذا التفت المكلّف إلىٰ حكم كلّي، فإمّا أن يحصل له القطع به ولو إجمالاً، أو لا:

والأوّل مبحث القطع ويدخل فيه مبحث الانسداد؛ بناء علىٰ أنّ وجوب العمل بالظنّ في حال الانسداد لأجل العلم الإجمالي بالحكم، وكون دائرة المعلوم بالإجمال فيه أوسع لايضرّ بالمطلوب. وكذا يدخل فيه أصل الاشتغال والتخيير في غير الدوران بين المحذورين؛ فإنّهما أيضاً من وادي العلم الإجمالي إذا تعلّق العلم الإجمالي بالحكم. نعم، في الدوران بين المحذورين يكون التخيير للابدّية العقلية، لا العلم الإجمالي، إلّا إذا قلنا ←

لـه منجّز أو لا، فيدخل في الأوّل القطع بالحكـم، والأمـارات المـعتبرة؛ فـإنّها منجّزات للواقع؛ بمعنىٰ أنّـه إذا خالف المكلّف مفادها، وكان موافقاً للواقع، يصير مستحقّاً للعقوبـة على الواقع، وإن عمل بها وتخلّف مفادها عن الواقع، لايكـون معاقباً عليـه.

وأمّا أصالـة الاشتغال، فراجعـة إلىٰ منجّزيـة القطع الإجمالي للواقع الذي في الأطراف، فمع المخالفـة يكون مـعاقباً عـلى الواقـع المـعلوم عـلى فـرض المصادفـة، فأصل الاشتغال بأقسامـه من باب منجّزيـة القطع للواقع.

وأمّا أصل التخيير، فقد يكون مـع مـنجّزيـة الواقـع بـنحوٍ، كـما لو عـلم بالتكليف إجمالاً ولم تـمكن المـوافـقـة القـطعيّـة، ولكـن أمكـنت المـوافـقـة الاحتماليّـة.

← بوجوب الموافقـة الالتزاميـة وحرمـة مخالفتها.

وعلى الثاني: فإمّا أن يقوم عليـه أمارة معتبرة أو لا؛ فالأوّل مبحث الظنّ ويدخل فيـه سائر مباحث الاشتغال والتخيير؛ أي فيما تعلّق العلم الإجمالي بالحجّـة، لابالحكم، كما إذا علم بقيام حجّـة كخبر الثقـة ونحوه إمّا بوجوب هذا أو ذاك، وعـليـه يكـون أصـل الاشـتغال والتخيير خارجان عن مبحث الشكّ وداخلان في مبحث القطع والظنّ؛ وعلى الثاني: إمّا أن يكون لـه حالـة سابقـة ملحوظـة، أو لا. فالأوّل مجرى الاسـتصحاب والثـاني مـجرى البراءة.

وعلىٰ هذا التقسيم، يجب البحث عن الانسداد في مبحث القطع إن كان من مقدّماتـه العلم الإجمالي بالأحكام الواقعيـة، وفي مبحث الأمارات إن كان من مقدّماتـه العلم الإجمالي بالحجّـة.

ويمكن المناقشـة في هذا التقسيم أيضاً: بأنّ الأولىٰ أن يكون التقسيم في صـدر الكـتاب إجمال ما يبحث فيـه في الكتاب تفصيلاً، وعليـه لايناسب التقسيم حسب المـختار فـي مجاري الأُصول وغيرها، والأمر سهل. (تهذيب الأُصول ٢: ٨٣).

وكذا المخالفة القطعيّة، كمن علم بوجوب صلاة الجمعة أو الظهر عليه، ولم يمكنه الإتيان بكلتيهما، وأمكنه تركهما وإتيان إحداهما، فالواقع حينئذٍ منجّز في صورةٍ، وغير منجّز في أُخرىٰ؛ لأنّه لو تركهما يكون معاقباً على الواقع المتروك، ولو أتىٰ بواحدةٍ منهما لايكون مستحقّاً للعقوبة ولو كان الواقع غير ما أتىٰ به.

والعقل إنّما يحكم بوجوب إتيان إحداهما مخيّراً بينهما، إذا لم يكن لإحداهما مرجّح، كما لو ظنّ بكون الواقع إحداهما خاصّة؛ فإنّ الأخذ بالراجح لازم عقلاً، فيحكم العقل بمنجّزية الواقع علىٰ فرض ترك الأخذ بالمرجّح، وعدمها علىٰ فرض الأخذ به. فلو ظنّ بأنّ الواجب هو الجمعة، وتركها وصادف الواقع، يستحقّ العقوبة عليه، دون ما إذا أتىٰ بها وخالف الواقع؛ فإنّه معذورٌ.

والسرّ فيه: أنّ المكلّف العالم بالواقع، لابدّ له ـ بحكم العقل ـ من التحفّظ عليه بمقدار الميسور؛ وهو الأخذ بالمظنون، فلابدّ له من الأخذ به مراعاةً للواقع وتحفّظاً عليه.

فتحصّل من ذلك: أنّ أصالة التخيير أيضاً من أقسام منجّزية القطع للواقع، كما أنّ الأخذ بالمظنون منها.

وأمّا أصالة التخيير في الدوران بين المحذورين، فهي ترجع إلى عدم منجّزية القطع للواقع، فتكون من قبيل أصالة البراءة، وإن افترقتا في أنّ التنجيز في مورد أصل البراءة ممّا لا مقتضي له، وأمّا في مورد أصالة التخيير فالمقتضي له ـ وهو العلم بالتكليف ـ وإن كان موجوداً، لكنّ المانع منه متحقّق.

وأمّا الاستصحاب، فهو أيضاً راجعٌ إلىٰ منجّزية الواقع؛ فإنّ المكلّف لو خالف الاستصحاب وصادف الواقع، يكون مستحقّاً للعقوبة عليه، سواء كانت

الشبهة حكميّة أو موضوعيّة، فالاستصحاب منجّزٌ كسائر المنجّزات.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ المكلّف إمّا أن يحصل له منجّز أو لا، فيدخل في الأوّل جميع المنجّزات؛ من القطع، والأمارات، وأصالتي الاشتغال والتخيير في غير الدوران بين المحذورين، والاستصحاب، وفي الثاني أصالتا البراءة، والتخيير في الدوران بينهما.

واتّضح أنّ عدّ أصالتي الاشتغال والتخيير في مقابل القطع كما صنعه الأعلام[1] ممّا لاوجه له.

ولايخفىٰ: أنّ المراد من وجوب العمل بالقطع، ليس هو الوجوب الشرعيّ، بل المراد منه هو الوجوب العقليّ، وهو يرجع إلى منجّزية الواقع كما عرفت.

كما أنّ التخيير في أصالة التخيير مطلقاً، ليس هو التخيير الشرعيّ، بل هو التخيير العقليّ بالتفصيل الذي عرفت، فصحّ أن يقال: إنّ جميع حالات المكلّف ترجع إلىٰ وجود المنجّز وعدمه، فلاتغفل.

وممّا ذكرنا ـ من أنّ أصالة الاشتغال والتخيير عقليّة لا شرعيّة، وأصالة البراءة ـ بحسب اصطلاح الأُصوليّين ـ هي الأصل العقليّ[2] وأمّا المستفاد من الشرع فلايطلق عليه أصل البراءة ـ يظهر النظر فيما أفاده الشيخ الأنصاري: من أنّ المرجع عند الشكّ هو القواعد الشرعيّة الثابتة للشاكّ[3].

---

١ ـ فرائد الأُصول: ٢ / السطر ٢، كفاية الأُصول: ٢٩٦ ـ ٢٩٧، فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ٣: ٤.

٢ ـ قوانين الأُصول ٢: ١٣ / السطر الأخير، هداية المسترشدين: ٤٤٤ / السطر ٢٨.

٣ ـ فرائد الأُصول: ٢ / السطر ١.

نعم، هو يصحّ بالنسبة إلى الاستصحاب؛ فإنّه قاعدة شرعيّة[١٣٤].

---

١٣٤ ـ أقول: هذا ما أدّىٰ إليه نظري في سالف الزمان قبل الوصول إلىٰ مباحث الاستصحاب، ولقد جدّدت النظر حين انتهاء بحثنا إليه فوجدت أنّه ليس أمارة شرعية، بل هو أصل تعبّدي، كما عليه المشايخ؛ لأنّ عمدة ما أوقعنا في هذا التوهّم أمران:

أحدهما: توهّم أنّ اليقين السابق كاشف عن الواقع كشفاً ناقصاً في زمان الشكّ، فهو قابل للأمارية كسائر الكواشف عن الواقع.

وثانيهما: توهّم أنّ العناية في اعتباره وجعله إنّما هي إلىٰ هذه الجهة بحسب الروايات، فتكون روايات الاستصحاب بصدد إطالة عمر اليقين وإعطاء تمامية الكشف له. وبعد إمعان النظر في بناء العقلاء وأخبار الباب ظهر بطلان المقدّمتين:

أمّا الأُولىٰ: فلأنّ اليقين لايعقل أن يكون كاشفاً عن شيء في زمان زواله، والمفروض أنّ زمان الشكّ زمان زوال اليقين، فكيف يمكن أن يكون كاشفاً عن الواقع في زمان الشكّ؟! نعم، الكون السابق ـ فيما له اقتضاء البقاء ـ وإن يكشف كشفاً ناقصاً عن بقائه، لكن لايكون كشفه عنه أو الظنّ الحاصل منه؛ بحيث يكون بناء العقلاء على العمل به من حيث هو من غير حصول اطمئنان ووثوق.

وأمّا الثانية: فلأنّ العناية في الروايات ليست إلىٰ جهة الكشف والطريقية؛ أي إلىٰ أنّ الكون السابق كاشف عن البقاء، بل العناية إنّما هي إلىٰ أنّ اليقين لكونه أمراً مبرماً لاينبغي أن ينقض بالشكّ الذي ليس له إبرام، فلا محيص عن القول: بأنّ الاستصحاب أصل تعبّدي شرعي، كما عليه المشايخ المتأخّرون.

وأمّا الاستصحاب العقلائي الذي في كلام المتقدّمين، فهو غير مفاد الروايات، بل هو عبارة عن الكون السابق الكاشف عن البقاء في زمن لاحق، وقد عرفت أنّ بناء العقلاء ليس علىٰ ترتيب الآثار بمجرّد الكون السابق ما لم يحصل الوثوق والاطمئنان. (أنوار الهداية ١: ١١٠ و ١١١).

الفصل الثاني

معنىٰ حجّيّة القطع

قال الشيخ: لا إشكال في وجوب متابعة القطع والعمل عليه مادام موجوداً[1].

أقول: يحتمل أن يكون المراد من «وجوب متابعة القطع» هو الوجوب الشرعيّ الثابت للواقع المقطوع به؛ لكون متابعة الواقع هو العمل بالقطع بالحمل الشائع. والمراد من «عدم الإشكال» هو عدم الإشكال لدى القاطع.

فالمعنى المحصَّل: أنّه لا إشكال لدى القاطع في وجوب متابعة الواقع وجوباً شرعيّاً، فإذا قطع بوجوب صلاة الجمعة، أو وجوب ترك شرب الخمر، فلا إشكال عنده في وجوبهما عليه، فيرجع إلى أنّ القاطع بوجوب صلاة الجمعة وترك شرب الخمر، قاطع بوجوب العمل بهما شرعاً، فتصير القضيّة ضروريّة؛ يكون المحمول فيها عين الموضوع.

ويحتمل أن يكون المراد منه أنّه لاإشكال لدى القاطع وغيره من العقلاء، في وجوب متابعة القاطع لقطعه وجوباً عقليّاً؛ أي يكون عند العقلاء القطع منجّزاً

---

١ ـ فرائد الأُصول: ٢ / السطر ١١.

للتكليف الواقعيّ، بمعنى أنّه لو خالف قطعه، وكان مصادفاً للواقع، ليستحقّ العقوبة على الواقع.

وبهذا المعنىٰ تكون سائر الأمارات أيضاً واجبة العمل بها؛ أي لا إشكال في منجّزيّتها للواقع، والفرق بينه وبينها أنّه لايحتاج في ذلك إلى جعلٍ بخلافها[١٣٥].

والظاهر من كلامه الآتي بعد هذا الكلام هو المعنى الأوّل؛ فإنّه قال في مقام الفرق بين القطع وغيره من الأمارات:

إنّه لايصير وسطاً في الإثبات، فلايقال: «هذا مقطوع الخمريّة، وكلّ ما كان كذلك يجب الاجتناب عنه» بل يقال: «هذا خمر، وكلّ خمر يجب الاجتناب عنه».

بخلاف سائر الأمارات، فإنّه يقال: «هذا مظنون الخمريّة، وكلّ مظنون الخمريّة يجب الاجتناب عنه» فتقع وسطاً في الإثبات[١].

فإنّ الظاهر منه: أنّ مراده من «وجوب العمل بالقطع» هو الوجوب

---

١٣٥ ـ إنّ الكشف من آثار وجود القطع، لا من لوازم الماهية، وآثار الوجود مطلقاً مجعولة؛ لأنّ مناط الافتقار إلى الجعل موجود في الوجود وآثاره.

وعليه، فإن أُريد من امتناع الجعل هو الجعل التكويني، فلا نسلّم امتناعه، بل لايصحّ بدونه؛ بناء على أصالة الوجود ومجعوليته.

وإن أُريد الجعل التشريعي ـ فلو سلّمنا كون هذه العناوين الثلاثة من لوازم وجوده ـ فهو صحيح؛ فإنّ الجعل التشريعي لايتعلّق بما هو لازم وجود الشيء فلا معنى لجعل النار حارّة تشريعاً، لا لأنّ الحرارة من لوازم ذاتها؛ بل لأنّها من لوازم وجودها المحقّقة تكويناً بوجود الملزوم، والقطع حسب الفرض طريق تكويني وكاشف بحسب وجوده، ولايتعلّق الجعل التشريعي به للزوم اللغوية.

نعم، الحجّية وقاطعية العذر ليستا من الآثار التكوينية المتعلّقة للجعل، ولا من لوازم الماهية، بل من الأحكام العقلية الثابتة بوجوده. (تهذيب الأُصول ٢: ٨٥).

١ ـ فرائد الأُصول: ٢ / السطر ١٢.

الشرعيّ الثابت للواقع، وإنّما يكون ذلك عملاً بالقطع؛ لانطباق العمل بـه على العمل بالواقع المقطوع بـه، فيكون وجوباً شرعيّاً.

إذا عرفت ذلك نقول: إنّـه لا إشكال في أنّ إطلاق «الحجّـة» على الأمارات عـند الأُصـوليّين، ليس إلّا لأنّـها حـجّـة عـلى الأحكـام الواقـعيّـة الثـابتـة لموضوعاتها؛ بمعنىٰ أنّها منجّزات لها، فـتكون الأمـارات حـجّـة عـلىٰ الواقـع، ومنجّزة لها، ولاتطلق عليها «الحجّـة» باعتبار وجوب العمل علىٰ طبقها وجـوبا ظاهريّاً في مقابل الواقع؛ فإنّ وجوب العمل بالأمارات لدى الشكّ فـي الواقـع، حكم ظاهريّ أُخذ في موضوعـه الشكّ في الواقع، ويكون مجعولاً بلحاظ التحفّظ على الواقع، فها هنا أمران:

أحدهما: الأحكام الواقعيّـة المنجّزة بواسطـة قيام الأمارات عليها.

ثانيهما: الأحكام الظاهريـة الثابتـة للأمارات، وتكون هي موضوعات لها.

فالأمارات منجّزات للأحكام الواقعيّـة، وموضوعات للأحكام الظاهريّـة؛ أي يجب العمل علىٰ طبقها لدى الشكّ في الواقع، فإذا قيل: «إنّها حجّـة» إنّما يراد كونها منجّزات للواقع، لا أنّـه يجب العمل علىٰ طبقها وجوباً ظاهريّاً.

وبهذا المعنىٰ من إطلاق «الحجّـة» على الأمارات، تطلق على القطع أيضاً؛ لكونـه أيضاً منجّزاً للواقع كسائر الأمارات، ولايقع القطع ولا غيره من المنجّزات وسطاً في الإثبات في قياسٍ باعتبار منجّزيتها للواقع.

وأمّا وقوع الأمارات وسطاً في قولنا: «هذا قامت الأمارة الكذائيّـة عـلى وجوبـه، وكلّ ما كان كذلك يجب العمل بـه» فـإنّما هـو بـالنسـبـة إلى الحكـم الظاهريّ الثابت بها لدى الشكّ؛ أي الحكم الذي تكون الأمارات القائمـة عـلى الواقع موضوعات لـه، لا الموضوعات الواقعيّـة، فتدبّر ولاتغفل.

ثمّ إنّـه قد اتّضح: أنّ الظاهر من كلام الشيخ ـ أي قولـه: لاشكّ في وجوب

العمل بالقطع ـ هو الاحتمال الأوّل، لكن صريح كلام المحقّق الخراسانيّ هو المعنى الثاني، حيث قال: «لاشبهة في وجوب العمل على وفق القطع عقلاً»[1].

لكن بقي إشكال في قوله: إنّ القطع موجب لتنجّز التكليف فيما أصاب؛ باستحقاق الذمّ والعقاب علىٰ مخالفته، وكونه عذراً فيما أخطأ قصوراً[2].

وهو أنّ القطع إذا كان منجّزاً للتكيف، فلايعقل أن يكون موجباً للعذر؛ ضرورة أنّ عدم القطع بالحكم حينئذٍ موجب للعذر، لا القطع بعدمه، فنسبة المعذّرية إلى القطع بعدم الحكم، غير تامّة.

بل الجمع بين العبارتين تناقضٌ وتهافتٌ؛ فإنّه إذا صار القطع موجباً للتنجّز، فلابدّ وأن يكون الحكم في حدّ ذاته ـ بلاتعلّق القطع به ـ غير مقتضٍ للتنجّز، ولازم كون القطع بالعدم عذراً، أنّ الحكم بحسب وجوده الواقعيّ وفي حدّ ذاته، مقتضٍ للتنجّز، والقطع بخلافه عذر.

---

١ ـ كفاية الأُصول: ٢٩٧.

٢ ـ نفس المصدر.

الفصل الثالث

قيام الأمارة مقام القطع الموضوعي والطريقي

لا إشكال في أنّ معنى اعتبار أمارة، هو أنّـه إذا قامت على حكمٍ أو موضوع ذي حكمٍ، يجب ترتيب آثار القطع بهما عليها. فكما أنّ القطع بهما منجّز وموجب لوجوب العمل علىٰ وفقـه عقلاً، كذلك الأمارة المعتبرة. فمعنىٰ وجوب تـصديق العادل، جعل مؤدّىٰ قولـه موافقاً للواقع عملاً، ووجوب العمل علىٰ طبقـه، وجعل مؤدّاه كمؤدّى القطع في مقام العمل، فلابدّ وأن يكون المكلّف شاكّاً في الحكم أو الموضوع الذي هو ذو حكمٍ، حتّىٰ يكون لقيام الأمارة معنىٰ معقول.

فإذا كانت صلاة الجمعـة مشكوكاً فيها، وقـامت الأمـارة عـلىٰ وجـوبها، وحكم الشارع باعتبار تلك الأمارة، يجب عقلاً ترتيب آثار القطع بوجوبها. وكذا إذا شكّ في حياة زيدٍ، فقامت على حياتـه، يجب ترتيب آثار القطع بحياتـه.

فالحكم الواقعي يصير منجّزاً بالأمارة المعتبرة، كتنجّزه بالقطع بلا افـتراقٍ بينهما من هذه الحيثيّـة، وهذا معنىٰ قيام الأمارة مقام القطع الطريقيّ، وهو ممّا لا

إشكال فيه[١٣٦].

---

١٣٦ ـ اعلم: أنّ الأمارات المتداولة على ألسنة أصحابنا المحقّقين كلّها من الأمارات العقلائية التي يعمل بها العقلاء في معاملاتهم وسياساتهم وجميع أُمورهم؛ بحيث لو ردع الشارع عن العمل بها لاختلّ نظام المجتمع ووقفت رحى الحياة الاجتماعية، وما هذا حاله لا معنى لجعل الحجّية له وجعله كاشفاً محرزاً للواقع بعد كونه كذلك عند كافّة العقلاء، وها هي الطرق العقلائية ـ مثل الظواهر وقول اللغوي وخبر الثقة واليد وأصالة الصحّة في فعل الغير ـ ترى أنّ العقلاء كافّة يعملون بها من غير انتظار جعل وتنفيذ من الشارع، بل لا دليل على حجّيتها ـ بحيث يمكن الركون إليه ـ إلّا بناء العقلاء، وإنّما الشارع عمل بها كأنّه أحد العقلاء. وفي حجّية خبر الثقة واليد بعض الروايات التي يظهر منها بأتمّ ظهور أنّ العمل بهما باعتبار الأمارية العقلائية، وليس في أدلّة الأمارات ما يظهر منه ـ بأدنى ظهور ـ جعل الحجّية وتتميم الكشف، بل لا معنى له أصلاً.

ومن ذلك علم: أنّ قيام الأمارات مقام القطع بأقسامه ممّا لا معنى له؛ أمّا في القطع الموضوعيّ فواضح؛ فإنّ الجعل الشرعي قد عرفت حاله وأنّه لا واقع له، بل لا معنى له.

وأمّا بناء العقلاء بالعمل بالأمارات، فليس وجهه تنزيل المؤدّى منزلة الواقع، ولاتنزيل الظنّ منزلة القطع، ولا إعطاء جهة الكاشفية والطريقية أو تتميم الكشف لها، بل لهم طرق معتبرة يعملون بها في معاملاتهم وسياساتهم، من غير تنزيل واحد منها مقام الآخر، ولا التفات إلى تلك المعاني الاختراعية والتخيّلية، كما يظهر لمن يرى طريقة العقلاء ويتأمّل فيها أدنى تأمّل.

ومن ذلك يعلم حال القطع الطريقي؛ فإنّ عمل العقلاء بالطرق المتداولة حال عدم العلم ليس من باب قيامها مقام العلم، بل من باب العمل بها مستقلّاً ومن غير التفات إلى تلك المعاني.

نعم، القطع طريق عقلي مقدّم على الطرق العقلائية، والعقلاء إنّما يعملون بها عند فقد القطع، وذلك لايلزم أن يكون عملهم بها من باب قيامها مقامه؛ حتّى يكون الطريق منحصراً بالقطع عندهم، ويكون العمل بغيره بعناية التنزيل والقيام مقامه.

←

وأمّا إذا كان القطع موضوعاً لحكم أو جزء موضوعٍ لـه، فيكون القطع بالخمريّة أو الخمر المقطوع بـه، موضوعاً للحرمة، فلايعقل قيام الأمارة مقامه:

أمّا أوّلاً: فلأنّ قيام الأمارة علىٰ شيءٍ، إنّما يعتبر مع الشكّ في تحقّقه، دون ما إذا قطع بعدم تحقّقه؛ فإنّه حينئذٍ لا معنىٰ لقيامها عليه، والمفروض أنّه مع الشكّ في الخمريّة يقطع بعدم تحقّق موضوع الحكم؛ فإنّ موضوعه هو المقطوع بـه، لا المشكوك فيه.

وأمّا ثانياً: فلأنّ اعتبار الأمارة، إنّما هو فيما إذا قامت علىٰ حكمٍ أو موضوعٍ ذي حكم، والفرض أنّ الموضوع هو «مقطوع الخمريّة» لا الخمر، فقيامها على الخمريّة قيام علىٰ غير ما هو الموضوع، فلا معنىٰ لاعتبارها وقيامها مقام القطع، ولو فرض قيام الأمارة علىٰ نفس الموضوع، فقامت البيّنة علىٰ أنّك قاطعٌ بالخمريّة، مع كونك شاكّاً فيها، تقطع بكذبها، ومعه لايعقل اعتبارها.

فقيام الأمارة ـ بمالها من المعنىٰ، من كونها أمارة للواقع ومعتبرة ـ مقامَ

← وما اشتهر بينهم: من أنّ العمل بها من باب كونها قطعاً عادياً، أو من باب إلقاء احتمال الخلاف ـ علىٰ فرض صحّته ـ لايلزم منه التنزيل أو تتميم الكشف وأمثال ذلك.

وبالجملة: من الواضح البيّن أنّ عمل العقلاء بالطرق لايكون من باب كونها علماً وتنزيلها منزلة العلم، بل لو فرضنا عدم وجود العلم في العالم، كانوا يعملون بها، من غير التفات إلىٰ جعل وتنزيل أصلاً.

وممّا ذكرنا تعرف وجه النظر في كلام هؤلاء الأعلام المحقّقين ﷺ من التزام جعل المؤدّى منزلة الواقع تارة، والتزام تتميم الكشف وجعل الشارع الظنّ علماً في مقام الشارعية وإعطاء مقام الإحراز والطريقية له أُخرىٰ، إنّها كلمات خطابيّة لا أساس لها.

والعجب أنّ بعض المشايخ المعاصرين ـ علىٰ ما في تقريرات بحثه ـ قد اعترف كراراً بأنّه ليس للشارع في تلك الطرق العقلائية تأسيس أصلاً، وفي المقام قد أسّس بنياناً رفيعاً في عالم التصوّر يحتاج إلىٰ أدلّة محكمة، مع خلوّ الأخبار والآثار عن شائبتها فضلاً عن الدلالة. هذا حال الأمارات. (أنوار الهداية ٢: ١٠٥ ـ ١٠٨).

القطع الموضوعيّ، ممّا لا معنى لـه.

نعم، لابأس بقيامها مقامـه بمعنىٰ آخر؛ وهو تنزيل قيام الأمارة مقام القطع الموضوعيّ، كتنزيل الطهارة الترابيّـة مقام المـائيّـة، كـما لو دلّ دليـل عـلى أنّ الأمارة إذا قامت علىٰ خمريّـة شيء، يكون قيامها بمنزلـة تعلّق القطع بـه فـي كونـه ذا مصلحـة أو مفسدة ملزمـة، فيكون حينئذٍ حكماً واقعيّاً كسائر الأحكام الواقعيّـة، لكنّـه خارج عن الأماريّـة التي يكـون اعـتبارها بـلحاظ الشكّ فـي الواقع.

وما أفاده الشيخ ممّا ظاهره المنافاة لما ذكرناه: من أنّ القطع المأخوذ في الموضوع علىٰ قسمين؛ فإنّـه تارة: يؤخذ علىٰ نحو الطريقيّـة، وتارة: علىٰ نحو الصفتيّـة، فتقوم الأمارات بأدلّـة اعتبارها مقامالقـطع المـوضوعيّ عـلىٰ النـحو الأوّل، دون الثاني[1].

فالظاهر رجوعـه إلىٰ ما ذكرناه؛ وأنّ مراده من ذلك أنّـه قد يكون القطع في ظاهر الدليل ومقام الإثبات والدلالـة، مأخوذاً في الموضوع، لكنّـه ليس موضوعاً في مقام الثبوت والواقع، بل الحكم ثابت للواقع بلا دخالـة القطع فيـه؛ لابـنحو تمام الموضوع، ولابنحو جزئـه، بل يكون طـريقاً مـحضاً إلى المـتعلّق، كسـائر الموارد التي لم يؤخذ في ظاهر الدليل أيضاً في الموضوع.

فإذا قال: «إذا قطعت بخمريّـة شيء اجـتنب عـنـه» ويكـون المـراد هـو الاجتناب عن الخمر الواقعيّ، ويكون القطع كاشفاً وطريقاً محضاً إلى الموضوع الواقعيّ، تقوم الأمارات مقامـه؛ لأنّ الحكم ثابت للواقع، لا المقطوع وإن أُخذ في ظاهر الدليل في الموضوع، بخلاف ما إذا أُخذ في الموضوع بحسب مقام الثبوت، كما أخذه كذلك بحسب الإثبات.

---

١ ـ فرائد الأُصول: ٤ / السطر الأوّل.

وبالجملة: ليس مراده التفصيل بين القطع المأخوذ في الموضوع ثبوتاً علىٰ نحو الطريقيّة والصفتيّة، بل مراده التفصيل بين القطع المأخوذ في الموضوع وغيره؛ أي ما كان طريقاً محضاً، ولو أُخذ في ظاهر الدليل في الموضوع.

ويؤيّد ما ذكرنا بل يدلّ عليه، قوله: ثمّ من خواصّ القطع الذي هو طريق إلى الواقع، قيام الأمارات الشرعيّة وبعض الأُصول العمليّة مقامه[1]؛ فإنّ عدّ هذا من خواصّ القطع الطريقيّ، ينافي التفصيل بين قسمي القطع الموضوعيّ وقيام الأمارات مقام قسمٍ منه؛ فإنّ خاصّة الشيء ما لايشترك معه غيره فيها.

ويؤيّده أيضاً ما أفاده بعد ذلك في مقام بيان القطع المأخوذ في الموضوع بقوله: فإنّه تابع لدليله؛ فإن ظهر منه أو من دليلٍ خارج، اعتباره علىٰ وجه الطريقيّة للموضوع، قامت الأمارات وبعض الأُصول مقامه[2].

فإنّ الظاهر من قوله: علىٰ وجه الطريقيّة للموضوع، أنّ متعلّق القطع هو تمام الموضوع، لابعضه وبعضه الآخر هو القطع؛ فإنّه لايناسب هذا التعبير كما لايخفىٰ.

ودون هذا التوجيه لكلامه توجيه آخر وهو أنّ القطع لمّا كان من الصفات الحقيقيّة ذات الإضافة، فله إضافة إلى القاطع، وإضافة إلى الأمر المقطوع به؛ لكشفه عنه، فيمكن أن يؤخذ في الموضوع بما أنّه صفة خاصّة للقاطع، وأن يؤخذ فيه بما أنّه كاشف عن الواقع، فإن أُخذ على النحو الثاني قامت الأمارات مقامه، دون ما إذا أُخذ على النحو الأوّل[3].

---

١ ـ فرائد الأُصول: ٣ / السطر الأخير.

٢ ـ نفس المصدر: ٤ / السطر الأول.

٣ ـ كفاية الأُصول: ٣٠٣.

وفيه **ما عرفت**: أنّ معنى اعتبار الأمارة القائمة علىٰ حكمٍ أو موضوعٍ ذي حكم، هو ترتيب آثار الواقع عليه لدى الشكّ فيه، وأمّا مع القطع بعدمه فلا معنىٰ لاعتبارها، فإذا أُخذ القطع في موضوعٍ، فقامت الأمارة على ذلك الموضوع للشاكّ، يقطع بعدم تحقّق موضوع حكمه.

وأيضاً: قيام الأمارة على الخمريّة، لا على القطع بها، والموضوع هو الثاني، لا الأوّل، ولو قامت على الثاني تكون كذباً قطعاً.

وهاهنا احتمال ثالث في توجيه عبارته وهو أنّ المراد من القطع الملحوظ على الصفتيّة ملاحظته من حيث أنّه كشف تامّ، ومن الملحوظ علىٰ نحو الطريقيّة ملاحظته من حيث أنّه أحد مصاديق الطرق المعتبرة؛ أي ملاحظة الجامع بين القطع وبين سائر الطرق المعتبرة.

فإن أُخذ في الموضوع على النحو الأوّل، لاتقوم الأمارات مقامه، بخلاف ما إذا أُخذ فيه على النحو الثاني، فإنّها تقوم مقامه بواسطة الأدلّة الدالّة على اعتبارها.

فإن كان القطع بعض الموضوع، وبعضه الآخر هو الواقع المقطوع به، فيكفي في إثبات جزء الموضوع واعتبار الأمارة بالنسبة إليه، كونه ذا أثرٍ تعليقيّ؛ أي لو انضمّ إليه الجزء الآخر يكون ذا أثرٍ فعليّ شرعيّ، وكم له من نظير، فإنّ إثبات بعض الأجزاء بالأصل أو الأمارة، والباقي بالوجدان، غير عزيزٍ.

وأمّا إن كان تمام الموضوع، فلا معنىٰ لاعتبار الأمارة إلّا إذا كان للموضوع أثر آخر تعتبر الأمارة بلحاظه، مثل أن يكون الخمر موضوعاً للحرمة واقعاً، وما علم خمريّته يكون موضوعاً للنجاسة مثلاً، فحينئذٍ يمكن إحراز الخمر تعبّداً بقيام البيّنة؛ لكونها ذات أثرٍ شرعي، وبعد قيامها يترتّب عليها الحكم الآخر الذي

رتّب على العلم من حيث أنّه طريق إلىٰ تحقّق موضوعه[1].

وفيه: أنّه فيما إذا كان القطع جزء الموضوع، يكون اعتبار الأمارة متوقّفاً علىٰ كونه ذا أثر، وكونه ذا أثر متوقّف على اعتبار الأمارة، فقيام الأمارة لايمكن إلّا علىٰ وجهٍ دوريّ.

وإذا كان تمام الموضوع، وكان له أثر آخر ـ كما في المثال المتقدّم ـ فلا مانع منه، إلّا أنّه يلزم منه أن يكون الحكم الواقعيّ، مترتّباً على الحكم الظاهريّ بعكس المتعارف؛ فإنّ وجوب ترتيب آثار الحرمة على الأمارة القائمة على الخمريّة، حكم ظاهريّ يترتّب عليه الحكم الواقعيّ الذي هو النجاسة.

---

١ ـ درر الفوائد، المحقّق الحائري: ٣٣٠ ـ ٣٣٢.

الفصل الرابع

في التجرّي

تحرير محلّ النزاع

ولابدّ قبل تحقيق المقام من تحرير محلّ النزاع، فنقول: ما يمكن أن يكون محلّ النزاع أحد اُمور أربعة:

الأوّل: أنّ القطع إذا تعلّق بحرمة شيء أو وجوبه، هل هو موجب للحرمة الشرعيّة علىٰ مخالفته ـ سواء صادف الواقع أوْ لا ـ أم لايوجب؟

الثاني: إذا تعلّق القطع بهما، هل هو موجب للحرمة على المخالفة إذا لم يصادف الواقع أم لا؟

الثالث: الصورة الاُولىٰ بحالها، لكن يقع النزاع في أنّ العقل هل يحكم باستحقاق العقوبة على المخالفة أم لا؟

الرابع: الصورة الثانية بحالها، ويقع النزاع في الحكم العقليّ كالثالثة.

ثمّ إنّ النزاع يمكن أن يقع في أنّ التجرّي هل له ملاك غير ملاك التجرّي الذي في المعصية، أم لابل ملاكهما واحد؟

وتوضيحه: أنّ في المعصية جهتين، إحداهما: قبح نفس الفعل بما أنّه ذو

مفسدة محضة أو غالبة، وثانيتهما: قبح مخالفة المولىٰ والتجرّي عليه، فيمكن النزاع في أنّ ملاك قبح التجرّي، هل هو ملاك قبح المعصية من الجهة الثانية، أم له ملاك مستقلّ غير الملاك الذي في المعصية؟

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّه لا إشكال في أنّ النزاع إنّما هو في الصورة الرابعة؛ فإنّها قابلة للنقض والإبرام، وأمّا كون الحرمة الشرعيّة متعلّقة بنفس مقطوع الحرمة بما أنّه كذلك، فمقطوع العدم؛ لعدم الدليل عليها.

بل لازم تعلّق الحرمة به، أن تتحقّق في المعصية الواحدة الصادرة من المكلّف، معاصٍ غير متناهية؛ فإنّ مقطوع الحرمة حرامٌ بالفرض، فإذا تعلّق القطع بمقطوع الحرمة، يتحقّق حرام آخر، وهكذا في صورة تعلّق القطع بالقطع... إلىٰ ما لانهاية له، فتتضاعف المحرّمات حسب تضاعف القطع.

وأمّا القول: بأنّ في التجرّي ملاكاً مستقلّاً غير ملاك التجرّي الذي في المعصية[1].

فهو غير محقّقٍ؛ ضرورة أنّ الملاك الآخر المستقلّ مقطوع العدم، فالنزاع إنّما هو في أنّ القطع إذا تعلّق بحرمة شيء أو وجوبه، فكما أنّه في صورة الإصابة موجب لاستحقاق العقوبة على المخالفة، فهل هو في صورة عدمها أيضاً موجب لاستحقاقها عقلاً أم لا؟

وأمّا تعبير الشيخ العلّامة: بأنّ النزاع في أنّ القطع حجّة عليه وإن لم يصادف الواقع أو لا[2] ففي غير محلّه؛ فإنّ معنى الحجّيّة ـ كما مرّ مراراً ـ هو تنجيز الواقع على المكلّف، ومعلوم أنّه لا معنىٰ لتنجيز القطع الغير المصادف للواقع.

---

١ ـ أُنظر فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ٣: ٤٨ ـ ٤٩.

٢ ـ فرائد الأُصول: ٤ / السطر ٢٠.

تحقيق المقام

ثمّ إنّـه قد استدلّ علىٰ قبح التجرّي بالإجماع[١] والعقل[٢].

أمّا الإجماع، فلا شبهـة في عدم تحقّقـه؛ فإنّـه مضافاً إلى كـون المسـألـة عقليّـة ـ كما قال الشيخ[٣] ـ أنّها ليست من المسائل الأصليّـة المعنونـة في كلام قدماء أصحابنا، بل من المتفرّعات التي ليست دعوى الإجماع عليها في محلّها.

وأمّا العقل، فـقد يـقرّر: بـأنّ الحكـم بـاستحقاق عـقوبـة العـاصي دون المتجرّي، إناطـة لاستحقاق العقاب بما هو خارجٌ عن الاخـتيار؛ لأنّ العـاصي والمتجرّي متساويان إلّا في تصادف قطع أحدهما للواقع دون الآخر، وهـو غـير اختياريّ[٤].

وقد يقال: إنّ العقل يحكم باستحقاق المتجرّي للعقاب[٥].

وأجاب عنهما الشيخ الأنصاري ﵀: بأنّ العقاب على العصيان، إنّما يكون علىٰ شرب الخمر اختياراً؛ فإنّ العاصي شرب الخمر اختياراً، والعقل إنّما يحكم بتساويهما في استحقاق الذمّ من حيث شقاوة الفاعل، وسوء سريرتـه مع المولى، وخبث طينتـه، لا في استحقاق المذمّـة على الفعل المقطوع بـه[٦].

أقول: ما أفاده من أنّ العاصي والمتجرّي مستحقّان للذمّ من حيث خـبث

---

١ ـ فرائد الأُصول: ٤ / السطر ٢٢.

٢ ـ كفايـة الأُصول: ٢٩٨.

٣ ـ فرائد الأُصول: ٥ / السطر ٧.

٤ ـ أُنظر ذخيرة المعاد: ٢١٠ / السطر ٣.

٥ ـ جعلـه الشيخ الأعظم﵀ مؤيّداً، أُنظر فرائد الأُصول: ٥ / السطر ٣.

٦ ـ فرائد الأُصول: ٥ / السطر ١٧ وما قبل الأخير.

طينتهما، وسوء سريرتهما، وشقاوتهما الذاتيّة، ليس كذلك مطلقاً، بل قلّما يتّفق أن يكون صدور العصيان والتجرّي على المولىٰ، ناشئَيْن عن سوء السريرة مع المولىٰ، ولو فرض كون العبد مع مولاه كذلك، لكشف ذلك عن كفره وعناده مع مولاه.

لكن الأمر ليس كذلك نوعاً؛ فإنّه كثيراً ما يكون العاصي أو المتجرّي حسنَ السريرة معه، خاضعاً لربوبيّته، مائلاً لطاعته، محبّاً له، لكن غلبته الشهوات والميول الباطنيّة، وأعانت عليه الوساوس الشيطانيّة، فإذا ارتكب المعصية ندم علىٰ ما فعل غاية الندامة، وذمّ نفسه، ورجع إلىٰ ربّه. ومثله تكون سريرته حسنة، وطينته طيّبة، وليس من الأشقياء، بل ربّما يكون من السعداء، فلايصحّ أن يقال عمّن عصىٰ واجترأ علىٰ مولاه: «إنّه سيّءُ السريرة، خبيث الطينة...» إلىٰ غير ذلك.

والتحقيق أن يقال: إنّ الذمّ لايكون علىٰ سوء السريرة وخبث الطينة كما ذكره، ولا على العزم والجزم على المعصية، وكونِه بصدد هتك المولىٰ، مع كون الفعل المتجرّىٰ به علىٰ ماهو عليه كما عليه المحقّق الخراسانيّ[1].

بل لأنّ المتجرّي والعاصي، إنّما يكونان متوافقين في أنّ مبدأ المخالفة للمولىٰ كان فيهما بالقوّة، فصار فعليّاً بحركتهما الاختياريّة، فالمتجرّي خرج من قوّة مخالفة المولىٰ إلىٰ فعليّتها بذلك الفعل الاختياريّ كالعاصي، وإنّما الفرق بينهما أنّ العاصي وقع في مفسدة الفعل بما أنّه فعل ذو مفسدةٍ، دون المتجرّي[137].

---

١ ـ كفاية الأُصول: ٢٩٨ ـ ٢٩٩.

١٣٧ ـ إنّ بين التجرّي والمعصية جهة اشتراك، وجهة امتياز:

أمّا الثاني: فيمتاز التجرّي عنها في انطباق عنوان المخالفة عليها دونه، ولا إشكال في ←

وبعبارة أُخرىٰ: إنّ الأفعال ـ مع قطع النظر عن انتسابها إلى المولىٰ ـ لها مفاسد ومصالح ذاتيّة قبل تعلّق التكليف بها، فالخمر فيها مفسدة غالبة علىٰ

← حكم العقل بقبح مخالفة أمر المولىٰ ونهيه مع الاختيار، والعقلاء مطبقون علىٰ صحّة المؤاخذة علىٰ مخالفة المولىٰ بترك ما أمره، وارتكاب ما نهىٰ عنه، ولا ريب أنّ تمام الموضوع في التقبيح هو المخالفة فقطّ، من غير نظر إلىٰ عناوين أُخر، كهتكه وظلمه وخروجه عن رسم العبودية إلىٰ غير ذلك، كما أنّها تمام الموضوع أيضاً عند العقلاء الذين أطبقوا علىٰ صحّة مؤاخذة المخالف، من غير فرق فيما ذكرنا بين أن يكون نفس العمل ممّا يحكم العقل بقبحه مستقلّاً، كالفواحش، أو لا، كصوم يوم العيد والإحرام قبل الميقات.

والحاصل: أنّ العقل إذا لاحظ نفس مخالفة المولىٰ عن اختيار، يحكم بقبحه مجرّدة عن كافّة العناوين؛ من الجرأة وأشباهها.

وأمّا الأوّل: ـ أعني الجهة المشتركة بينهما ـ فهي الجرأة على المولىٰ والخروج من رسم العبودية وزيّ الرقّية والعزم والبناء على العصيان وأمثالها.

وأمّا الهتك فليس من لوازم التجرّي، ولا المعصية؛ فإنّ مجرّد المخالفة أو التجرّي ليس عند العقلاء هتكاً للمولىٰ وظلماً عليه.

وعند ذلك يقع البحث في أنّ التجرّي هل هو قبيح عقلاً أو لا؟ وعلىٰ فرض قبحه هل هو مستلزم للعقاب أو لا؟ لما عرفت من عدم الملازمة بين كون الشيء قبيحاً وكونه مستلزماً للعقوبة.

والذي يقوي في النفس سالفاً وعاجلاً عدم استلزامه للعقوبة، سواء قلنا بقبحه أم لا، والشاهد عليه: أنّه لو فرض حكم العقل بقبح التجرّي واستحقاق العقوبة عليه، فليس هذا الحكم بملاك يختصّ بالتجرّي ولايوجد في المعصية، بل لو فرض حكمه بالقبح وصحّة المؤاخذة فلابدّ أن يكون بملاك مشترك بينه وبين المعصية، كأحد العناوين المتقدّمة المشتركة، ولو كانت الجهة المشتركة بينهما ملاكاً مستقلّاً للقبح واستحقاق العقوبة، لزم القول بتعدّد الاستحقاق في صورة المصادفة؛ لما عرفت أنّ مخالفة المولىٰ علّة مستقلّة للقبح والاستحقاق، فيصير الجهة المشتركة ملاكاً مغايراً موجباً لاستحقاق آخر. (تهذيب الأُصول ٢: ٨٩ ـ ٩٠).

مصلحتها، تعلّق بها تكليف أو لا، وإذا تعلّق التكليف بها يصير منسوباً إلى المولىٰ لأجله، فيصير ارتكاب شرب الخمر ـ مضافاً إلىٰ إيصال المكلَّف إلىٰ المفسدة الذاتيّة ـ موجباً لمخالفة المولىٰ وخروجِ العبد عن رسم العبوديّة وطريق الطاعة، والمتجرّي القاطع بأنّ المائع الكذائيّ خمرٌ يكون شريكاً للعاصي في الجهة الثانية للعصيان، لا الأُولىٰ.

فالفعل المتجرّىٰ به يصير قبيحاً لابعنوانه الذاتيّ، بل بعنوانٍ عرضيّ ثابت له بواسطة قطع العبد بكونه متعلّقاً للتكليف. ولا فرق في نظر العقل من هذه الجهة بين تصادف القطع للواقع وعدمه، فكما أنّ ارتكاب شرب الخمر المقطوع به مذمومٌ عند العقلاء، ويكون خروجاً عن رسم العبوديّة، وقبيحاً بالعنوان المنطبق عليه ـ وهو عنوان مخالفة المولىٰ والجرأة عليه ـ كذلك الفعل المتجرّىٰ به من هذه الحيثيّة، طابق النعل بالنعل.

نعم، الخمر في ذاتها مع قطع النظر عن تعلّق النهي بها ذات مفسدةٍ، والماء المقطوع بكونه خمراً ليس كذلك.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ الفعل المتجرّىٰ به كالعصيان من جهةٍ، ويفترق عنه من جهةٍ أُخرىٰ[١٣٨].

---

١٣٨ ـ الظاهر أنّ الفعل المتجرّىٰ به لايخرج عمّا هو عليه، ولايصير فعلاً قبيحاً ولو قلنا بقبح التجرّي؛ فإنّ توهّم قبحه لو كان بحسب عنوانه الواقعي فواضح الفساد؛ فإنّ الفعل الخارجي أعني شرب الماء ليس بقبيح، وإن كان لأجل انطباق عنوان قبيح عليه، فليس هنا عنوان ينطبق عليه حتّىٰ يصير لأجل ذلك الانطباق متّصفاً بالقبح؛ فإنّ ما يتصوّر هنا من العناوين فإنّما هي التجري والطغيان والعزم وأمثالها، ولكنّ التجرّي وأخويه من العناوين القائمة بالفاعل، والمتّصف بالجرأة إنّما هو النفس، والعمل يكشف عن كون الفاعل جريئاً، وليس ارتكاب مقطوع الخمرية نفس الجرأة على المولىٰ، بل هو كاشف عن ←

مقالة المحقّق الخراساني في هذا المقام

ثمّ إنّ المحقّق الخراسانيّ، قد أرخى عنان القلم إلى بحث لاينبغي الخوض فيه كثيراً، وأعاد ما أفاد في باب الطلب والإرادة[1]: من أنّ العقاب على قصد العصيان والعزم على الطغيان، وأنّهما وإن لم يكونا بالاختيار لكونهما من مبادئه فيتسلسل، إلّا أنّ بعض مبادئ الاختيار غالباً يكون وجوده بالاختيار؛ للتمكّن من عدمه.

مضافاً إلىٰ إمكان أن يقال: إنّ حسن المؤاخذة والعقوبة، إنّما يكون من تبعة بُعْده عن سيّده بتجرّيه عليه، كما كان من تبعة العصيان، فكما أنّه يوجب البُعْد، كذلك لاغرو في أن يوجب حسن العقوبة؛ فإنّه وإن لم يكن باختياره، إلّا

← وجود المبدأ في النفس، وقس عليه الطغيان والعزم، فإنّهما من صفات الفاعل، لا الفعل الخارجي.

وأمّا الهتك والظلم، فهما وإن كانا ينطبقان على الخارج، إلّا أنّك قد عرفت عدم الملازمة بينهما وبين التجرّي. فتحصل: أنّ الفعل المتجرّىٰ به باقٍ علىٰ عنوانه الواقعي، ولايعرض له عنوان قبيح.

نعم، لو قلنا: بسراية القبح إلى العمل الخارجي الكاشف عن وجود هذه المبادئ في النفس، فلا بأس بالقول باجتماع الحكمين لأجل اختلاف العناوين، ولايصير المقام من باب اجتماع الضدّين؛ فإنّ امتناع اجتماع الضدّين يرتفع باختلاف المورد.

وقد وافاك بما لا مزيد عليه: أنّ مصبّ الأحكام وموضوعاتها إنّما هي العناوين والحيثيات فلا إشكال لو قلنا: بإباحة هذا الفعل أعني شرب الماء بما أنّه شرب، وحرمته من أجل الهتك والتجرّي والطغيان، فالعنوانان منطبقان علىٰ مصداق خارجي، والخارجي مصداق لكلا العنوانين، وهما مصبّان للأحكام علىٰ ما أوضحناه في مبحث الاجتماع. (تهذيب الأُصول ٢: ٩١ ـ ٩٢).

١ ـ كفاية الأُصول: ٨٩ ـ ٩٠.

أنّـه بسوء سريرتـه وخبث باطنـه؛ بحسب نقصانـه واقتضاء استعداده ذاتاً وإمكاناً.

وإذا انتهى الأمر إليـه يرتفع الإشكال، وينقطع السؤال بـ«لِمَ» فإنّ الذاتيّات ضروريّـة الثبوت للذات، والسؤال عن أنّ الكافر لِـمَ اختـار الكـفر، والعـاصي العصيان؟ كالسؤال عن أنّ الحمار لِـمَ يكـون نـاهقاً، والإنسـان نـاطقاً؟... إلىٰ آخره[1].

وقد مرّ الكلام فيـه سالفاً[2] **وملخّص المقال**[139]: أنّ الظاهر وقوع الخلط في معنى الاختيار، وظنّ أنّ الفعل بمجرّد كونـه عن إرادةٍ وعزمٍ، موجب لصحّـة العقوبـة أو المثوبـة عليـه، مع أنّ الأمر ليس كذلك؛ فإنّ الحيوانات أيضاً لها عزمٌ وإرادة، ويكون صدور الأفعال منها عن إرادة وعزمٍ في مقابل صدورها عن الطبائع، مع أنّ العقوبـة والمثوبـة علىٰ أفعالها ممّا لا وجـه لهما.

بل التحقيق: أنّ ما يوجب استحقاقهما عليهما عقلاً إنّما هو الاختيار، وهو عبارة عن تشخيص الخير وطلبـه، وقد مرّ[3] أنّ الإنسان خلق من لطائف العوالم العلويّـة ولطائف العوالم السفليّـة، كما قال الله تعالىٰ: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا ٱلْإِنْسَـانَ مِـنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ﴾[4] والنطفة الأمشاج ـ أي المختلطة[5] ـ هي النطفة المعنوية والتخمير الإلهيّ من اللّطائف العلويّـة والسفليّـة.

ولكلٍّ من اللّطيفتين ميول إلىٰ عالمها؛ فالإنسان باللّطيفـة العلويّـة يميل إلى العالم العلويّ، ودار ثواب الله، ويتوجّـه إلى الحقائق الغيبيّـة، وباللّطيفـة السفليّـة

---

١ ـ كفايـة الأُصول: ٣٠٠ ـ ٣٠١.

٢ ـ تقدّم في الصفحـة ٣٧ ـ ٣٩.

١٣٩ ـ لاحظ حول هذه المسألـة أنوار الهدايـة ١: ٦٠ ـ ٨٩.

٣ ـ تقدّم في الصفحـة ٤١ ـ ٤٣.

٤ ـ الإنسان (٧٦): ٢.

٥ ـ تاج العروس ٢: ١٠٠ ـ ١٠١.

يميل إلى العالم السفليّ، ويتوجّه إلى الشهوات النفسانيّة، والله تعالى جعل فيه قوّة العقل والتمييز، وأيّده بالعقول الكاملة الخارجيّة؛ من الأنبياء والمرسلين، والأولياء والعلماء الكاملين.

فهو دائماً يكون بين الميول المختلفة العلويّة والسفليّة، وله قوّة العقل والتمييز بين الحسن والقبح، فإن رجح ـ بحسب ميوله العلويّة، وتأييد العقل الداخليّ والخارجيّ ـ جانب العلوّ، ورأىٰ خيره فيه واصطفاه واختاره، يشتاق إليه ويريده، ويفعل ما يناسبه.

وإن رأىٰ خيره في العاجل، وغلبته الشهوات والميول النفسانيّة، واختار الخير العاجل ـ وإن كان قليلاً فانياً ـ على الآجل وإن كان كثيراً باقياً، يشتاق إليه ويريده ويفعل علىٰ منواله، فمناط استحقاق العقاب إنّما هو هذا الاختيار، الذي يكون بقوّة العقل والتمييز، مع تماميّة الحجّة من الله تعالىٰ عليه.

ويؤيّد ما ذكرناه: ما ورد في الروايات من أنّ في قلب كلّ إنسانٍ نكتتين؛ بيضاء وسوداء، فإذا أطاع تزداد النكتة البيضاء حتّىٰ تحيط بالقلب، وإذا عصىٰ تزداد النكتة السوداء كذلك[١].

وما ورد: من أنّ للقلب أُذنين ينفث فيهما الملك والشيطان[٢].

وما ورد في كيفيّة خلق الإنسان من أخذ طينته من السماوات السبع والأرضين السبع[٣]... إلىٰ غير ذلك ممّا يظهر للمتتبّع[٤].

---

١ ـ الكافي ٢: ٢٧٣، بحار الأنوار ٧٣: ٣٣٢ / ١٧.

٢ ـ مجمع البيان ١٠: ٥٧٠ ـ ٥٧١.

٣ ـ بحار الأنوار ٢٥: ٥٠ / ١٠ من غير تقييدٍ للأرضين بكونها سبعاً.

٤ ـ بصائر الدرجات: ٣٥ / ٥ و ٣٧ / ١٠.

تفصيل صاحب الفصول رحمه الله

ثمّ إنّه يظهر من صاحب «الفصول» رحمه الله التفصيل؛ وهو أنّ العبد مستحقّ للعقوبة علىٰ فعله المتجرّي به، إلّا أن يعتقد تحريم واجب غير مشروط بقصد القربة، فإنّه لايبعد عدم استحقاق العقاب عليه مطلقاً أو في بعض الموارد؛ نظراً إلىٰ معارضة الجهة الواقعيّة للجهة الظاهريّة؛ فإنّ قبح التجرّي ليس ذاتيّاً، بل يختلف بالوجوه والاعتبار، فمن اشتبه عليه مؤمن ورع عالم بكافرٍ واجب القتل، وتجرّىٰ ولم يقتله، فإنّه لايستحقّ الذمّ علىٰ هذا الفعل عقلاً عند مَن انكشف له الواقع...[1] إلىٰ آخره.

أقول: تحقيق المقام يتمّ بذكر اُمور:

الأوّل: أنّ معنىٰ مزاحمة الجهات المحسّنة والمقبّحة في الأفعال، ليس هو انمحاء جهات الحسن في صورة غلبة جهات القبح عليها، أو بالعكس، بل تكون الجهات بحالها بحسب الواقع، لكن حسن الفعل أو قبحه تابعٌ للجهة الغالبة، فالخمر التي فيها نفعٌ وصلاح، لكن فسادها وضرّها أكثر منهما، وإثمها أكبر من نفعها، ويكون حكمها تابعاً للجهة الغالبة، لاينمحي صلاحها الجزئيّ ونفعها السير، بل يكون باقياً مغلوباً عند تزاحم المقتضيين.

الثاني: أنّ التحقيق في كون الحسن والقبح ذاتيّين أو بالوجوه والاعتبار، أنّ بعض العناوين المتصوّرة، تكون بحسب ذاتها حسنة أو قبيحة عقلاً، فيحكم العقل بحسنها أو قبحها الذاتيّين، إذا وجدت في الخارج بذاتها مع قطع النظر عن الطوارئ والعوارض الخارجيّة الملحقة بها في الخارج، كالصدق والكذب من

---

١ ـ الفصول الغرويّة: ٤٣١ / السطر ٣٦.

حيث ذاتهما، مع قطع النظر عن اللّواحق فهذا معنىٰ ذاتيّة الحسن والقبح.

لكن تلك العناوين الحسنة أو القبيحة، إذا وجدت في الخارج، قد تتصادق عليها عناوين أُخر في الوجود الخارجيّ والهويّة العينيّة، فتتزاحم معها، فحينئذٍ يكون الحسن والقبح بالوجوه والاعتبار؛ لأجل التزاحم الخارجيّ بين المقتضيات التابعة للعناوين الصادقة على الهويّة العينيّة.

فقتل ابن المولىٰ قبيحٌ ذاتاً، إذا تحقّق في الخارج بذاته من غير لواحق أُخر مزاحمة له في المقتضى، ولكن قد يصير حسناً إذا عرضه عنوان راجح، مثل كونه قاتلاً للمولىٰ، وإكرام المولىٰ حسن ذاتاً، وقد يتصادق مع عنوان آخر في الخارج، فيصير قبيحاً بالعرض؛ لكونه معرّفاً له عند العدوّ القاهر الذي يريد قتله(١٤٠).

الثالث: قد عرفت أنّ الأفعال بذاتها مع قطع النظر عن أمر المولىٰ أو نهيه، مشتملة علىٰ مصالح ومفاسد ذاتيّة، وبعد تعلّقهما بها ينطبق عليها عنوان آخر، لأجله يحكم العقل بحسنها أو قبحها، فإذا أمر المولىٰ بشيء، وأطاع العبد، يكون فعله حسناً لأجل انطباق عنوان طاعته عليه، ولو تركه يكون تركه قبيحاً لأجل انطباق عنوان العصيان عليه، وكذا في النواهي، وكلّ ذلك من متفرّعات أمره ونهيه.

وقد عرفت أيضاً: أنّ ملاك حكم العقل بقبح التجرّي، هو عين ملاك حكمه بقبح المعصية؛ وهو الخروج عن رسم العبوديّة، وكون الفعل الخارجيّ منتهى ما يمكن للعبد أن يظهر به المخالفة للمولىٰ، من غير فرقٍ من هذه الحيثيّة بين العصيان والتجرّي، ويختصّ العصيان بوقوع المكلّف في المفسدة الذاتيّة للفعل.

إذا عرفت ما ذكرنا فاعلم: أنّ ما أفاده صاحب «الفصول» من كون العبد غير

---

١٤٠ ـ لاحظ حول هذه المسألة المكاسب المحرّمة، الإمام الخميني ﷺ ٢: ١١٢ ـ ١١٤.

مستحقٍّ للعقوبة مع مصادفة فعله لما هو واجبٌ واقعاً[1] غير صحيح؛ لما عرفت من أنّ تزاحم الجهات المحسّنة مع الجهات المقبّحة، ليس بمعنى انمحائها، فحينئذٍ يكون التجرّي على المولىٰ ـ بعنوانه القبيح ـ متحقّقاً، وله أن يعاقب العبد عليه؛ لعدم سقوط قبحه، والمصلحة الواقعيّة لاتوجب زوال القبح من جهة التجرّي.

نعم، هنا أمر آخر؛ وهو أنّ هذا التجرّي في نظر المولى قبيحٌ، وموجبٌ لسخطه على العبد بما أنّه متجرّئ عليه، ونجاة ابنه من الهلاك ذات مصلحةٍ تامّة، فحينئذٍ قد يكون قبح التجرّي أقوى في نظره، وقد يكون ملاك نجاة ابنه أقوىٰ. فأيّهما يكون أقوىٰ يكون مؤثّراً في نفسه؛ أي قد يصير مسروراً لأجل تحقّق الواقعة، وقد يصير محزوناً.

وهذا غير مربوطٍ بعدم استحقاق المتجرّي للعقوبة؛ لأنّ المتجرّي كان إقدامه وحركته نحو مخالفة المولىٰ، وهو أمرٌ، والمزاحمة بين عنوان التجرّي والمصلحة الواقعيّة أمرٌ آخر لايوجب خروج التجرّي عن كونه قبيحاً وجرأة على المولىٰ وهتكاً لحرمته.

لايقال: إنّ استحقاق العقوبة تابعٌ لإتيان العبد ما هو مبغوض المولىٰ، والفعل المتجرّىٰ به إذا انطبق عليه عنوان ذو مصلحةٍ غالبة، لايكون مبغوضاً له.

لأنّا نقول: هذا ممنوعٌ، بل استحقاق العقوبة إنّما هو علىٰ مخالفة المولىٰ. ألا ترىٰ أنّ مخالفة الأوامر والنواهي الامتحانيّة، موجبة لاستحقاق العقوبة، مع عدم كون الفعل إذا تركه مبغوضاً له؟!

هذا، ثمّ إنّه قد تحصّل من جميع ما ذكرناه: أنّ الحقّ في باب التجرّي مع

---

١ ـ الفصول الغرويـة: ٤٣١ / السطر ٣٧.

المثبتين[١] لكن بالمعنى الذي ذكرنا في محلّ النزاع؛ من أنّ النزاع في حكم العقل باستحقاق العقوبة وعدمه.

وبما ذكرناه: من أنّ المدّعىٰ إثبات استحقاق العقوبة لا فعليّتها ـ فإنّها أمرٌ ليس للعقل فيه دخالة وحكم حتّىٰ في مورد المعصية ـ يظهر الجواب عمّا يمكن أن يقال: من أنّ ظاهر الأدلّة الشرعيّة أنّ العقوبة علىٰ فعل المعصية، فشرب الخمر وقتل المؤمن وترك الصلاة والصوم وأمثالها موجبة للعقوبة بحسب الأدلّة، ولا دليل على العقوبة علىٰ غيرها[٢].

فإنّ هذه الظواهر تدلّ علىٰ أنّ العصيان له عقوبة فعليّة، ولاتدلّ علىٰ نفي استحقاقها على التجرّي، والمدّعىٰ أنّ التجرّي موجب لاستحقاقها لا فعليّتها.

ثمّ قال صاحب «الفصول» في ذيل كلامه[٣]: إنّ التجرّي إذا صادف المعصية الواقعيّة يتداخل عقابهما.

وفيه: أنّ محلّ الكلام هو ما إذا لم يصادف الواقع، وإلّا فهو معصية.

اللّهم إلّا أن يريد به أنّه إذا قطع المكلّف بكون مائعٍ خمراً وشربه، فتبيّن عدم كونه خمراً، وأنّه مغصوبٌ، فصادف التجرّي معصية واقعيّة، يتداخل العقابان.

وفيه: أنّه لو كفىٰ في تنجّز التكليف الواقعيّ العلم بجنس التكليف ولو في ضمن نوعٍ آخر، يكون المثال المذكور معصية لاتجرّياً، ولو توقّف التنجّز على العلم بنوع التكليف يكون تجرّياً لا معصية، والجمع بينهما ممّا لايمكن فتدبّر.

---

١ ـ ذخيرة المعاد: ٢٠٩ / السطر الأخير، كفاية الأُصول: ٢٩٨ ـ ٢٩٩.

٢ ـ أُنظر فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ٣: ٣٩.

٣ ـ بل في بحث مقدّمة الواجب، أُنظر الفصول الغروية: ٨٧ / السطر ٣٤.

الفصل الخامس

هل العلم الإجماليّ كالتفصيليّ مطلقاً، أو لا مطلقاً، أو فيه تفصيل؟

وجوه.

والكلام يقع **تارة**: في إثبات التكليف بـه، **وتارة**: في إسقاطـه.

المقام الأوّل: في إثبات التكليف

والأقوال المعروفـة فيـه ثلاثـة:

الأوّل: كونـه كالشكّ البدويّ، وهو منسوب إلى المحقّقَيْن الخـوانسـاريّ والقمّي رحمهما الله[1] وسيجيء حال النسبـة[2].

الثاني: كونـه كالقطع التفصيليّ بالنسبـة إلى المخالفـة القطعيّـة؛ أي كونـه علّـة تامّـة بالنسبـة إليها، دون الموافقـة القطعيّـة، فإنّـه بـالنسـبـة إليـها بـنحو

---

١ ـ مشارق الشموس: ٢٨١ ـ ٢٨٢، قـوانـين الأُصـول ٢: ٢٥ / السـطر ٣ و ٣٦، حـاشيـة المحقّق القمّي على كلام الخوانساري و٣٧ / السطر ٣، الفصول الغرويّـة: ٣٥٨ / السطر٣.

٢ ـ يأتي في الصفحـة ٤٥٣.

الاقتضاء لا العلّيـة، فمع عروض المانع ـ وهو ترخيص الشارع ـ لايكون منجّزاً للواقع، وهو مختار الشيخ الأنصاريّ قدس سره[١].

الثالث: كونـه بنحو الاقتضاء لا العـلّيّـة مـطلقاً، وهـو مـختار المـحقّق الخراسانيّ رحمه الله[٢].

وهنا احتمالات أُخر لايعلم لها قائل، ولابدّ أوّلاً من تنقيح محلّ البحث.

فنقول: **تارة** يقع الكلام في العلم الإجماليّ ـ أي الذي لايحتمل خلافـه ـ وتارة في الحجّـة الإجماليّـة.

أمّا الكلام في العلم الإجماليّ، فحاصلـه: أنّ محلّ البحث ما إذا تعلّق العلم بتكليف متعلّق بأمرٍ واقعيّ معيّن واقعاً، ومردّد لدى المكلّف، كعلمـه بوجوب صلاة في يوم الجمعـة، إمّا الظهر، وإمّا الجمعـة.

ولا إشكال في منجّزيـة هذا العلم الذي لايحتمل خلافـه للتكليف الواقعيّ؛ لأنّ معنىٰ تنجّز التكليف، أن يصير بحيث يستحقّ المكلّف العقوبـة علىٰ مخالفتـه. ومعنىٰ منجّزيـة العلم أن يصير التكليف بسبب تعلّقـه بـه كذلك، فلو علم المكلّف بتكليف أكيد لايرضى المولىٰ بتركـه، متعلّق بصلاة معيّنـة واقعاً، وتـردّدت بـين الظهر والجمعـة فتركها، يكون عند العقل مستحقّاً للعقوبـة على التكليف المعيّن الواقعيّ، فإذا ترك إحداهما، فصادفت المتروكـة التكليفَ الواقعيّ، يكون مستحقّاً للعقاب عليها، من غير فرقٍ بين الصورتين؛ لأنّ استحقاق العقوبـة في صورة ترك المشتبهين، ليس لأجل ترك مجموعهما، ولا لترك كلٍّ منهما، بل إنّما يكون لأجل ترك التكليف الواقعيّ المنجّز، وهو حاصل في الصورة الثانيـة؛ أي ترك إحداهما المصادفـة للواقع.

---

١ ـ فرائد الأُصول: ٢١ / السطر ١٥ و ٢٤٢ / السطر ٨.

٢ ـ كفايـة الأُصول: ٣١٤.

وبالجملة: العلم الجازم بالتكليف الفعليّ الذي لايرضى المولى بتركه، منجّز للواقع، ومعنىٰ تنجّزه صحّة العقوبة علىٰ تركه، سواء تركه في ضمن ترك المجموع، أو ترك أحدهما[١٤١].

وأمّا حديث جعل البدل[1] فإن كان المراد منه جعله في الواقع ـ أي جعل عدل للتكليف الواقعيّ في ظرف عروض الاشتباه ـ فهو خلاف الفرض؛ لأنّه يرجع إلى التكليف التخييريّ بأحد المشتبهين، والمفروض في العلم الإجماليّ أن يكون التكليف الواقعيّ معيّناً بحسب الواقع، ومردّداً عند المكلّف.

وإن كان المراد جعل البدل في الظاهر ـ أي جعل التكليف الظاهريّ عند اشتباه التكليف ـ فهو ممّا لايمكن؛ لأنّ التكليف الواقعيّ المتعلّق للعلم الإجمالي، فعليّ لا شأنيّ؛ لأنّ معنى الفعليّة هو صيرورة التكليف بحيث يكون باعثاً وزاجراً نحو المتعلّق، وهو حاصل مع العلم الإجمالي، كالتفصيليّ.

توضيحه: أنّ التكاليف ـ بعثيّة كانت أو زجريّة ـ لايمكن أن تتقيّد بالعلم بها، بل إنّما تتعلّق بمتعلّقاتها، من غير تقييدٍ بعلم المكلَّف وجهله، ولكن

---

١٤١ ـ إنّه مع العلم القطعي بالتكليف لايمكن العلم بالترخيص؛ لاستلزامه العلم بالمتناقضين، كما لايجوز العلم به مع احتمال التكليف القطعي؛ لأنّ الترخيص الفعلي مع احتمال التكليف من باب احتمال اجتماع النقيضين ويعدّ من اجتماعهما علىٰ فرض المصادفة.
وبهذا يعلم: أنّ وجه الامتناع هو لزوم اجتماع النقيضين مع التصادف، واحتماله مع الجهل بالواقع، وأنّه لا فرق في عدم جواز الترخيص بين العلم القطعي بالتكليف أو احتمال ذلك التكليف، وأنّه ليس ذلك لأجل كون العلم علّة تامّة للتنجيز أو مقتضياً له؛ فإنّ وجه الامتناع مقدّم رتبة علىٰ منجّزية العلم، فالامتناع حاصل، سواء كان العلم منجّزاً أم لا، كان علّة تامّة أم لا، فوجه الامتناع هو لزوم التناقض أو احتماله. (تهذيب الأُصول ٢: ١٢٤ ـ ١٢٥).

١ ـ فرائد الأُصول: ٢٤٢ / السطر ٨.

مع ذلك تكون إرادة المولىٰ قاصرة عن بعث الجاهل، وكذا تكاليفه تكون قاصرة عنه، لا لكونها متقيّدة بحال العلم، بل لعدم إمكان بعث الجاهل.

وإن شئت قلت: إنّ المولىٰ إنّما ينشئ التكاليف؛ ليُعلم بها المكلّف، وينبعث منها نحو متعلّقاتها، أو ينزجر عنها، فإذا كانت التكاليف الواقعيّة غير قابلة للتأثير في المكلّف بعثاً أو زجراً، تكون شأنيّة، وحينئذٍ يمكن للمولى جعل الترخيص والحكم الظاهريّ؛ من الاحتياط والترخيص.

وقد عرفت سابقاً[1]: أنّ التكليف الواقعي غير صالحٍ للباعثيّة، وأنّ احتمال التكليف وإن كان أحياناً باعثاً، لكن بما أنّه نفس الاحتمال؛ فإنّ وجود التكليف الواقعيّ وعدمه بالنسبة إليه سواء، فالاحتمال باعث، سواء كان محتمل واقعاً أو لا.

لا يقال: إنّ القطع بالتكليف أيضاً كذلك؛ فإنّه مع عدم مطابقته للواقع يكون أيضاً باعثاً، فوجود التكليف الواقعيّ وعدمه سواء.

فإنّه يقال: نحن لاننكر باعثيّة القطع ولو مع عدم مطابقته للواقع، لكن نقول: إنّ التكليف إذا صار معلوماً يكون هو الباعث، ولا نقول: بانحصار الباعث في التكليف حتّى يرد الإشكال.

وبالجملة: إنّ التكليف الواقعيّ غير قابلٍ للبعث والزجر بوجوده الواقعيّ مع الشكّ فيه.

فحينئذٍ، إن أراد المولىٰ حفظ تكليفه الواقعيّ لأجل أهميّته، فلابدّ له من جعل تكليفٍ طريقيّ؛ هو إيجاب الاحتياط لحفظ الواقع، حتّى يعلم المكلّف هذا التكليف الظاهريّ بالاحتياط، فيعمل علىٰ طبقه.

وإن لم يكن بنظره بهذه المثابة من الأهميّة، أو كانت مصلحة التوسعة

---

١ ـ تقدّم في الصفحة ١٠٦ ـ ١٠٧ و ٤١٢ ـ ٤١٣.

على المكلَّف أهمّ من حفظ الواقع، يجوز لـه الترخيص في إتيان المشتبـه.

لكن قد عرفت: أنّ ذلك فيما إذا لم يكن التكليف الواقعيّ بـاعثاً فـعليّاً أو زاجراً كذلك، ومع كونـه كذلك فلايمكن جعل الترخيص، ولا جـعل البـدل، ولا جعل حكمٍ ظاهريّ آخر، والمفروض أنّ التكليف الواقعيّ المعلوم بـالإجـمال، يكون منجّزاً وباعثاً وزاجراً فعليّاً، ويكون التكليف الفعليّ المـتعلّق بـموضوعـه، معلوماً لايحتمل خلافـه، وفي مثلـه لا معنى للحكم الظاهريّ.

ولا فرق في مورده بين الموافقـة والمخالفـة القطعيّتين؛ لأنّ المخالفـة إنّما هي بترك الواجب الواقعيّ وإتيان المحرَّم الواقعيّ، سواء في ضـمن المـخالفـة القطعيّـة أو الاحتماليّـة.

نعم، مع المخالفـة الاحتماليّـة يكون المكلَّف متجرّياً مع عدم المصادفـة للواقع.

إن قلت: إنّ الركعـة المفصولـة في الشكّ في عدد الركعات، وجواز المُضيّ في الشكّ بعد التجاوز والفراغ والوقت، من قبيل جعل البدل، فما تلتزم بـه فـي تلك الموارد، نلتزم بـه هاهنا.

قلت: كلّا؛ فإنّـه فيها لايكون من قبيل جعل البدل، ولا ربط بينها وبين ما نحن فيـه:

أمّا الركعـة المفصولـة في الشكّ في عدد الركعات، فالإتيان بها من قبيل كيفيّـة مصداق المأمور بـه بحسب حال المكلّف؛ فإنّ الأمر بالصلاة إنّما تـعلّق بطبيعتها، فإذا عرض للمكلَّف عارضٌ، ودلَّ الدليل علىٰ إتيان الصـلاة فـي هـذه الحالـة بكيفيّـة كذائيّـة، يستفاد منـه أنّ المصداق الكذائيّ مصداقٌ للطبيعـة في هذه الحالـة، فالصلاة مع الطهارة الترابيّـة في حال فقدان الماء، عين الطبيعـة مع المائيّـة في حال وجدانـه، لا أنّ المولى رفع اليد عن الصلاة مع المائيّـة، وجعل

الصلاة مع الترابيّة بدلها.

وكذا الصلاة معالركعة المفصولة حالالشكّ، عين الطبيعة المأمور بها، لا بدلها.

وبالجملة: إنّ الدليل الدالّ علىٰ إتيان الطبيعة في حال عروض العارض بكيفيّة خاصّة، حاكمٌ على الأدلّة الأوّلية، ومعيّن لمصداق المأمور به.

ومنه يعلم الحال في الشكّ بعد التجاوز والفراغ.

وأمّا الشكّ بعد المحلّ ـ أي الشكّ في إتيان الصلاة بعد الوقت ـ فجواز المُضيّ وعدم الاعتناء به ليس من قبيل جعل البدل، وإلّا لزم أن يكون عدم الصلاة بدلاً منها، وهو كما ترىٰ.

بل هو لأجل الإرفاق بالمكلّفين، ورفعِ اليد عن التكليف الواقعيّ؛ فإنّه مع عدمه يقع المكلَّف في الحرج والعُسر؛ لأنّ عروض الشكّ مع مُضيّ الأزمنة المتطاولة نوعيّ أكثريّ، قلّما يتّفق عدم عروضه، فشرعت قاعدة الشكّ بعد الوقت؛ لرفع الحرج عن المكلَّف، وصرف النظر عن التكليف.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه: أنّ جعل البدل ممّا لا معنىٰ له.

هذا مضافاً إلىٰ أنّ قرين المعلوم بالإجمال لايصلح للبدليّة عن المعلوم، ومجرّد كونه قريناً له في تعلّق الشكّ به، لايوجب صلاحيّته للبدليّة، فترك الماء المشكوك فيه بدلاً عن الخمر، ممّا لا معنىٰ له كما لايخفىٰ.

ثمّ إنّه لا فرق في العلم الإجماليّ ـ أي العلم الجازم الذي لايحتمل خلافه ـ بين الشبهة المحصورة وغيرها، فمع فرض تعلّق العلم بالتكليف الفعليّ الذي لايرضى المولىٰ بمخالفته، يحكم العقل بوجوب الاجتناب عن أطراف الشبهة ـ محصوره كانت أو غيرها ـ هذا كلّه في العلم الإجماليّ.

وأمّا الكلام في الحجّة الإجمالية، فمحصَّله: أنّه لو قامت الحجّة ـ من

عموم أو إطلاق ـ علىٰ حرمة الخمر حتّىٰ في أطراف الشبهة، ودلّت أدلّة أصالة الحلّ علىٰ حلّيّة كلّ مشكوك فيه، فيتعارض الدليلان في الموضوع المشكوك فيه، فوقع الكلام والنقض والإبرام في تقديم إطلاق دليل حرمة الخمر، أو إطلاق دليل حلّيّة كلّ مشكوك فيه[١].

وهذا هو مورد بحث المحقّقَيْن القمّي والخوانساريّ، لا العلم الإجماليّ؛ لتصريحهما بلزوم الموافقة القطعيّة في العلم الإجمالي[٢] فكلامهما في الحجّة الإجماليّة، لا العلم الإجماليّ.

وكلمات الشيخ الأنصاريّ في هذا المقام مضطربة؛ فإنّه عقد البحث في العلم الإجماليّ، مع أنّ غالب الأمثلة التي أوردها من قبيل الحجّة الإجماليّة، لا العلم الإجماليّ[٣].

والتحقيق في العلم هو ما ذكرنا، وأمّا في الحجّة الإجماليّة فموكولٌ إلى باب البراءة والاشتغال؛ فإنّ المناسب هنا هو البحث عن العلم، لا عن الحجّة.

المقام الثاني: في إسقاط التكليف

والأولىٰ صرف عنان القلم إلىٰ ما تعرّض له الشيخ في الامتثال الإجماليّ، وهو المقام الثاني[٤].

ومجمل الكلام فيه: أنّ البحث في جواز الامتثال الإجماليّ، ليس في

---

١ ـ مشارق الشموس: ٢٨١ ـ ٢٨٢، قوانين الأُصول ٢: ٢٥ / السطر ٣ و ٢٧ / السطر ٣، الفصول الغرويّة: ٣٥٧ ـ ٣٥٨.

٢ ـ نفس المصدر.

٣ ـ فرائد الأُصول: ٢١ / السطر ١٥.

٤ ـ نفس المصدر: ١٤ / السطر ٢٣.

المحرّمات، ولا في الواجبات التوصّليّة، ولا في الواجبات التعبّديّة مع عدم إمكان تحصيل العلم التفصيليّ أو الحجّة التفصيليّة، والامتثال على الوجه المعيّن؛ فإنّ المطلوب في المحرّمات ليس إلّا صرف الترك ـ وهو يحصل مع ترك الأطراف ـ وفي التوصّليّات إلّا التحقّق بأيّ وجه اتّفق ـ وهو يحصل مع إتيانها ـ وإذا لم يمكن الامتثال في التعبّديات إلّا على نحو الإجمال، فلا كلام في جوازه؛ فإنّه غاية قدرة المكلَّف في امتثال أمر المولى.

وإنّما الكلام والإشكال في التعبّديات مع إمكان رفع الإجمال علماً أو بطريقٍ معتبر، فيقع الكلام فيها تارة: في الأقل والأكثر، وأُخرىٰ: في المتباينَيْن.

وعلىٰ الأوّل: يقع الكلام تارة: في الشكّ في الجزء، وتارة: في الشكّ في الشرط.

وعلى الأوّل تارة: يكون المشكوك فيه مردَّداً بين كونه جزءَ واجباً أو مستحبّاً، وأُخرىٰ: يكون مردَّداً بين الجزئيّة وعدمها مع عدم احتمال المانعيّة.

فإن كان الترديد بين الأقلّ والأكثر في الجزء، مع الترديد في كونه واجباً أو مستحبّاً، فلا إشكال في جواز الاحتياط بإتيانه، وعدم لزوم رفع الإجمال؛ لعدم الإخلال مع إتيانه بشيءٍ ممّا يعتبر أو قيل باعتباره في العبادة، حتّىٰ قصد الوجه والتميّز والتقرّب؛ لما عرفت في مبحث الصحيح والأعمّ من أنّ الصلاة ليست عبارة عن نفس الأجزاء بالأسر؛ ضرورة أنّه مع كونها كذلك، لا يمكن صدقها على الأفراد المختلفة بحسب الأجزاء والشرائط، والاشتراك اللّفظي معلوم البطلان.

فلابدّ وأن يقال: إنّ الصلاة عبارة عن عنوان عرضيّ مقول بالتشكيك، صادق على الأفراد المتفاوتة في النقص والزيادة والكمال وغيره، نحو صدق كلّ طبيعة مقولةٍ بالتشكيك علىٰ أفرادها، فالمصداق التامّ الكامل للمختار الحاضر صلاة،

والناقص هو الذي يشتمل علىٰ أربع تكبيرات، كصلاة المطاردة أيضاً[١٤٢].

ولايتوهّم: أنّ المصداق الناقص من حيث الأجزاء والشرائط، ناقصٌ في الصلاتيّة؛ إذ قد يكون الناقص من هذه الجهة، أتمّ من المشتمل علىٰ جميع الأجزاء والشرائط؛ لأنّ الميزان في النقص والتمام في الصلاتيّة، هو تماميّة هذا العنوان العرضيّ الصادق على الأفراد ونقصه، مثل عنوان المتوجّه الخاصّ إلى المولىٰ.

إذا عرفت هذا فاعلم: أنّ الأجزاء المستحبّة ليست خارجة عن الصلاة، ولكن أُتي بها فيها، بل هي موجبة لتماميّة المصداق وكماله، فالقنوت إذا جيء به يكون متمّماً لمصداق الصلاة، وتصدق «الصلاة» على الفرد الواجد له، وتتّحد الطبيعة مع الفرد الواجد اتّحاد الطبيعيّ مع أفراده، فالمصداق الواجد للجزء المستحبّ، مصداقٌ للصلاة الواجبة، لكنّه مصداق أتمّ من الفاقد له، لا أنّ الصلاة شيءٌ، والجزء المستحبّي شيءٌ آخر.

فمعنى استحباب الجزء أو الجزء المستحبّي، أنّ الصلاة مع عدم الإتيان به تكون صحيحة، لكنّها أنقص من الواجدة له.

فحينئذٍ يكون الآتي بالجزء المشكوك فيه، آتياً بالمأمور به على وجهه، متقرّباً إلى الله، ممتازاً عمّا عداه، لأنّ الأمر الصلاتيّ متعلّقٌ بالطبيعة، ولاتكون الأجزاء أو كلّ واحدٍ منها متعلّقة للأمر ووجهاً للوجوب، وإن كان المصداق فرداً كاملاً للواجب.

وممّا ذكرنا يظهر حال الشرط أيضاً، فإنّ الشرائط الاستحبابيّة أيضاً من مكمّلات الصلاة، كالأجزاء المستحبّة.

وأمّا الكلام في المردّد بين كون شيءٍ جزءً أو لا، أو شرطاً أو لا، مع القطع

---

١٤٢ ـ لاحظ حول هذه المسألة مناهج الوصول ١: ١٥٤ ـ ١٥٧.

بعدم المانعيّة، فقد يقال: إنّ قصد التقرّب متعذّرٌ في هذا الجزء أو الشرط؛ فإنّ قصد التقرّب عبارة عن كون الأمر داعياً إلىٰ إتيان المأمور بـه، والفرض أنّ تعلّق الأمر الضمنيّ بهما مشكوك فيـه، فلايمكن قصد التقرّب بهما[1].

والجواب: أنّ قصد التقرّب إنّما يكون بالأمر المتعلّق بالطبيعـة المأمور بها، لا الأوامر الضمنيّـة، والفرض أنّـه حاصلٌ.

مع أنّ المكلَّف ليس لـه داعٍ في إتيان الجزء أو الشـرط إلّا احـتمال أمـر المولىٰ، فهو قاصدٌ للأمر الاحتماليّ على فرضـه، ولايعتبر في قصد التقرّب شيء زائداً علىٰ ذلك، ـ كما سنشير إليـه ـ فالاحتياط في المشكوك فيـه من هذه الجهـة أيضاً لا مانع منـه؛ أي أنّ الإتيان بهما احتياط لإتيان كلّ ما يحتمل أن يكون دخيلاً في المأمور بـه؛ من قصد التقرّب وغيره، فيكون جائزاً.

وأمّا الكلام في المتباينَيْن فـيما يسـتلزم الاحـتياط فـيـه تكـرار مـجموع العبادة، كتردّد الواجب بين كونـه ظهراً أو جمعـة، وتردّد القبلـة بـين الجـهات، فالأقوىٰ فيـه أيضاً أنّ الإتيان بهما احتياط ـ أي إتيان للمأمور بـه الواقعيّ بجميع ما يعتبر فيـه ـ فيجوز الإتيان بهما من باب الاحتياط؛ لأنّ الإشكال إن كان مـن باب قصد التقرّب المعتبر في العبادة، فلا إشكال في حصولـه؛ لأنّ المكـلّف لم يأتِ بهما إلّا لأجل أمر المولىٰ ـ أي لحصول المأمور بـه الواقعيّ ـ فهو متقرّب بـه بما هو في الواقع مأمور بـه، وإن لم يعلم حين الإتيان أنّ القرب بأيّهما حَصَلَ.

نعم، يحتمل أن يعتبر في العبادة العلم التفصيليّ بالمأمور بـه حين الإتيان بـه، ولايمكن رفعـه بالتمسّك بأصالـة الإطلاق؛ لأنّها إنّما يتمسّك بها فيما يمكن أخذه في المتعلّق، والعلم بالأمر متأخّر عنـه، فلايمكن أخذه فيـه، وما لايمكن

---

١ ـ أُنظر الرسائل الفشاركيـة: ١٢٩.

التقييد بـه لايمكن فيـه التمسّك بالإطلاق؛ لأنّ معنىٰ أصالـة الإطلاق أنّـه لو كان القيد معتبراً في المأمور بـه، فَعلى المولى أن يقيّده بـه، فعدم التقيّد يكشف عـن عدم الدخالـة، ومع امتناع التقييد يحتمل أن يكون عدم الأخذ لامتناعـه، لا لعدم دخالتـه.

لكن أصالـة البراءة العقليّـة والنقليّـة جاريـة؛ لأنّـه عـلى المـولىٰ بـيان القيد، ومع عدمـه يكون العقاب عليـه بلا بيانٍ، فالإشكال مرتفعٌ من جهـة قصد التقرّب، وكذا من جهـة احتمال دخالـة العلم التفصيليّ[١٤٣].

وأمّا كون التكرار لعباً بأمر المولىٰ فممنوعٌ؛ لأنّ المفروض أنّ الآتي بهما إنّما يأتي احتياطاً، لا لعباً.

ودعوى الإجماع علىٰ عدم جواز التكرار وبطلان الاحتياط[١] ممنوعةٌ؛ لأنّ المسألـة عقليّـة أوّلاً، وغير معنونةٍ لدى القـدماء ثـانياً، ومـع ذلك كـيف يـمكن دعواه؟!

وممّا ذكرنا يظهر الحال فيما لايستلزم التكرار، بل هو أولىٰ بالجواز.

كما أنّ الاحتياط في الشبهـة البدويّـة الغير المقرونـة بالعلم الإجماليّ مع إمكان رفعها بالفحص والاجتهاد أيضاً لا مانع منـه، لا من جهـة قصد التقرّب، ولا من جهـة أُخرىٰ، كما يظهر بالتأمّل فيما ذكرنا.

والأولىٰ صرف عنان القلم فيما هوالمهمّ منمباحث الأمارات الغير العلميّة.

---

١٤٣ ـ الحاكم في باب الإطاعات هو العقل، وهو لايشكّ في أنّ الآتي بالمأمور بـه علىٰ ما هو عليـه بقصد إطاعـة أمره ولو احتمالاً، محكوم عملـه بالصحّـة ولو لم يعلم حين الإتيان أنّ ما أتىٰ بـه هو المأمور بـه؛ لأنّ العلم طريق إلىٰ حصول المطلوب، لا أنّـه دخـيل فـيـه. وعليـه، فدعوىٰ دخالـة العلم التفصيلي في حصول المطلوب دعوىٰ بلا شاهد، فـلاتصل النوبـة إلى الشكّ حتّىٰ نتمسّك بالقواعد المقرّرة للشاكّ. (تهذيب الأُصول ٢: ١٢٩).

١ ـ فرائد الأُصول: ١٥ / السطر ٤.

الفصل السادس

الأمارات الغير العلميّة

وفيـه مباحث:

المبحث الأوّل: في إمكان التعبّد بها

المراد بالإمكان

و«الإمكان» يطلق في العلوم العقليّـة على معانٍ، لايهمّنا التعرّض لهـا[1]. والظاهر أنّ المراد بـه هاهنا غيرها، بل يطلق هاهنا باصطلاحِ خاصّ بالأُصوليّ؛ وهو الإمكان الوقوعي[144] ـ أي ما لايلزم من وقوعـه محال ـ وهو غير الإمكان

---

١ ـ أُنظر الحكمـة المتعاليـة ١: ١٤٩ ـ ١٥٤.

١٤٤ ـ بل المراد الإمكان الاحتمالي الواقع في كلام الشيخ رئيس الصناعـة من أنّـه «كلّما قرع سمعك من الغرائب، فذره في بقعـة الإمكان، ما لم يذدك عنـه قائم البرهان». والإمكـان الاحتمالي معناه تجويز وقوعـه، في مقابل ردعـه وطرحـه بلا برهان، وإن شئت قلت: عدم الأخذ بأحد طرفي القضيـة والجزم بإمكانـه أو امتناعـه، كـما هـو ديـدن غـير أصـحاب

الوقوعيّ باصطلاح أهل المعقول؛ فإنّه مرادفٌ للإمكان الاستعداديّ كماعرّفوه به[١].

وبالجملة: مرادهم في المقام، أنّ التعبّد بالأمارات أو بمطلق الأحكام الظاهريّة، هل يلزم من وقوعه محالٌ ـ كما عليه ابن قِبَة[٢] ـ أو لا؟

وليعلم: أنّ الإمكان ليس مقتضىٰ أصلٍ عقليّ أو عقلائيّ، ليرجع إليه عند الشكّ، ولكن لو لم يدلّ دليلٌ عقليّ على امتناع التعبّد بالأحكام الظاهريّة، فلامحيص عن أخذ ظواهر الأدلّة الدالّة عليها. ومجرّد احتمال الامتناع وعدم الدليل على الإمكان، لايوجب جواز رفع اليد عن الحجج الظاهريّة والأدلّة المعتبرة الدالّة علىٰ حجّيّة الأمارات والأُصول ولزوم التعبّد بها.

وأمّا ما يقال: من أنّ أدلّ دليلٍ على الإمكان هو الوقوع، فوقوع التعبّد بها شرعاً يكشف عن الإمكان[٣].

← البرهان. وهذا من الأحكام العقلية، يحكم به العقل السليم، ولو جرىٰ عليه العقلاء في اجتماعهم، فلأجل حكم عقولهم الصحيحة، وليس بناء منهم على الإمكان لمصلحة من المصالح الاجتماعية، كما هو الحال في سائر أُصولهم العقلائية.

ثمّ إنّ ما هو المحتاج إليه في هذا المقام هو الإمكان الاحتمالي، فلو دلّ دليل علىٰ حجّية الظنون وجواز العمل بآحاد الأخبار، لايجوز رفع اليد عن ظواهر تلك الأدلّة ما لم يدلّ دليل قطعي على امتناعه.

نعم، لو دلّ دليل قطعي على امتناعه، يؤوّل ما دلّ علىٰ حجّيتها بظواهره، فاللازم ردّ ما استدلّ به القائل على الامتناع، حتّىٰ ينتج الإمكان الاحتمالي، فيؤخذ بظواهر أدلّة الحجّية.

وبذلك يظهر: أنّ تفسير الإمكان بالذاتي والوقوعي في غير محلّه؛ إذ مع أنّه لا طريق إليه، غير محتاج إليه. (تهذيب الأُصول ٢: ١٣٠).

١ ـ شرح القوشجي على التجريد: ٤١ / السطر ١٥، شوارق الإلهام: ٩٦ / السطر ٣.

٢ ـ حكىٰ عنه في معارج الأُصول: ١٤١.

٣ ـ كفاية الأُصول: ٣١٧ ـ ٣١٨.

فهو صحيح لو كان وقوع التعبّد بها قطعيّاً، وليس كذلك؛ لأنّ الأدلّة الدالّة عليه ظنّيات سنداً، أو دلالة، أو كليهما[١٤٥]، ومثلها لاتدلّ على الإمكان، ولاتكشف عنه حقيقةً. وليس الإمكان أمراً يمكن التعبّد به شرعاً؛ فإنّه أمرٌ عقليّ، لا أثر عمليّ.

استدلال ابن قبة لامتناع التعبّد بالأمارات

ثمّ إنّ ابن قبة قد استدلّ على الامتناع بدليلين[١]:

أحدهما: أنّه لو جاز التعبّد بخبر الواحد في الإخبار عن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم، لجاز التعبّد به في الإخبار عن الله تعالى، والثاني باطل إجماعاً، فكذا الأوّل[٢].

والظاهر أنّ مراده من «الإخبار عن الله» هو إخبار المُتنبّي عن الله تعالى

---

١٤٥ ـ اعلم: أنّ الأمارات المتداولة على ألسنة أصحابنا المحقّقين كلّها من الأمارات العقلائية التي يعمل بها العقلاء في معاملاتهم وسياساتهم وجميع أُمورهم؛ بحيث لو ردع الشارع عن العمل بها، لاختلّ نظام المجتمع ووقفت رحى الحياة الاجتماعية، وما هذا حاله لا معنىٰ لجعل الحجّية له وجعله كاشفاً محرزاً للواقع بعد كونه كذلك عند كافّة العقلاء، وها هي الطرق العقلائيّة ـ مثل الظواهر وقول اللّغوي وخبر الثقة واليد وأصالة الصحّة في فعل الغير ـ ترىٰ أنّ العقلاء كافّة يعملون بها من غير انتظار جعل وتنفيذ من الشارع، بل لا دليل علىٰ حجّيتها ـ بحيث يمكن الركون إليه ـ إلّا بناء العقلاء، وإنّما الشارع عمل بها كأنّه أحد العقلاء. وفي حجّية خبر الثقة واليد بعض الروايات التي يظهر منها بأتمّ ظهور، أنّ العمل بهما باعتبار الأمارية العقلائية، وليس في أدلّة الأمارات ما يظهر منه بأدنى ظهور جعل الحجّية وتتميم الكشف، بل لا معنىٰ له أصلاً. (أنوار الهداية ١: ١٠٥ و ١٠٦).

١ ـ وقد حكيا عن الجبائي أيضاً، أُنظر فواتح الرحموت، المطبوع في ذيل المستصفى من علم الأُصول ٢: ١٣١.

٢ ـ معارج الأُصول: ١٤١.

بأحكام شريعته.

والجواب عنه: أنّ المقصود لو كان قبول قول المتنبّي تعبّداً من غير دليلٍ، فنمنع الملازمة؛ لعدم الملازمة بين جواز التعبّد بخبر الواحد في الإخبار عن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم ـ مع قيام الدليل عليه ـ وبين جواز التعبّد في الإخبار عن الله مع فقد الدليل على النبوّة.

وإن كان المقصود قبول قوله مع قيام دليلٍ قطعيّ عليه، فنمنع بطلان التالي، وليست المسألة بكلا شقّيها إجماعيّة، بل هي أمرٌ عقليّ، يدلّ على عدم قبول قول المتنبّي بلا دليلٍ، وقبول قوله مع الدليل القطعيّ.

اللّهم إلّا أن يكون مراده من «إمكان التعبّد في الإخبار عن الله» هو التعبّد من قِبَل النبيّ الثابت النبوّة بالنسبة لإخبار شخصٍ مُدّعٍ للنبوّة، أو شخصٍ غير مدّعٍ لها، بل مخبر عنه بواسطة صفاء نفسه.

فحينئذٍ نقول: أمّا على الفرض الأوّل، فعدم وقوعه لقيام الضرورة على ختم النبوّة، فلا ملازمة بين التعبّد بهما.

وأمّا على الثاني: فلا مانع منه عقلاً وإن لم يثبت وقوعه، ولا ملازمة أيضاً بين عدم وقوعه أو عدم ثبوت وقوعه، مع عدم وقوع التعبّد بالأمارات أو مطلق الأحكام الظاهريّة، فهذا الدليل لايرجع إلىٰ محصَّلٍ معتدٍّ به.

ثانيهما: أنّه يلزم من التعبّد بها تفويت المصلحة، والإيقاع في المفسدة، والجمع بين المثلَيْن والضدَّيْن، والجمع بين الإرادتين المتضادّتَيْن، وهذه كلّها مفاسد تحليل الحرام، وتحريم الحلال المذكورَيْن في كلامه[1].

والجواب عن تفويت المصلحة والإيقاع في المفسدة: أمّا على طريقيّة الأمارات كما هو الحقّ ـ لعدم كونها تأسيسيّه، بل هي أُمور عقلائيّة أمضاها

---

١ ـ حكاه عنه في معارج الأُصول: ١٤١.

الشارع، ومعلوم أنّ الأمارات عند العقلاء ليست إلّا طريقاً إلى الواقع، وكاشفات عنه ـ فقبح إيجاب العمل بالأمارات والتعبّد بها، إنّما هو فيما إذا فوّتت الأمارة المصلحة، أو أوقعت في المفسدة.

وأمّا مع جهل المكلّف بالأحكام الواقعيّة؛ بحيث لو تركه الشارع علىٰ جهله يرىٰ وقوعه في خلاف الواقع كثيراً، ويرىٰ أنّ في جعل الأمارة على الواقع إيصالاً له إليه، أكثر ممّا لو تركه علىٰ حاله، فلا قبح فيه، وتخلّف الأمارة عن الواقع إذا كان قليلاً ـ في مقابل الإصابة، وفي مقابل جعل الأمارة ـ شرّ قليل، في قبال الخير الكثير، ولايترك الخير الكثير لأجل الشرّ القليل.

مع أنّ وقوعه في الخلاف أيضاً، من تبعات جهله، لا من تبعات التعبّد بالأمارة، وعدم القبح في هذه الصورة إنّما هو بحسب تشخيص الشارع كثرة الإصابة وقلّة المخالفة.

ولو فرض أنّ المكلّف يرى انفتاح باب علمه إلى الواقع، وتوهَّم أنّ التعبّد بالأمارة موجب لصرفه عن علمه بالواقع، ورأى الشارع أنّه جاهلٌ مركّب، فلايكون تعبّده بالأمارة قبيحاً.

نعم، لو فرض انفتاح باب العلم حقيقة، وأنّ التعبّد بالأمارات موجبٌ لتفويت المصلحة، والإيقاع في المفسدة، يكون التعبّد بها قبيحاً[١٤٦]، لكنّه فرضٌ

---

١٤٦ ـ إنّ في إيجاب تحصيل العلم التفصيلي في زمان الحضور، وفي إيجاب الاحتياط في زمن الغيبة أو الحضور مع عدم إمكان الوصول إليه عليه السلام مفسدة غالبة.

توضيحه: أمّا في زمان الانفتاح؛ فلأنّ السؤال عن الأئمّة عليهم السلام وإن كان أمراً ممكناً غير معسور، إلّا أنّ إلزام الناس في ذلك الزمان على العمل بالعلم كان يوجب ازدحام الشيعة علىٰ بابهم، وتجمّعهم حول دارهم، وكان التجمّع حول الإمام أبغض شيء عند الخلفاء، وكان موجباً للقتل والهدم وغيرهما.

←

صِرْفٌ لا واقع لـه، هذا كلّـه على الطريقيـة.

التعبّد بالأمارات بناءً على السببيّة

وأمّا على الموضوعيّـة والسببيّـة، فهي على صور:

← فلو فرض وجوب العلم التفصيلي في زمن الصادقين عليهما السلام، كان ذلك موجباً لتجمّع الناس حول دارهم وديارهم، بين سائل وكاتب، وقارئ ومستفسر، وكـان نـتيجـة ذلك تسـلّط الخلفاء على الشيعـة وردعهم، وقطع أُصولهم عن أديم الأرض، وعدم وصول شـيء مـن الأحكام الشرعيـة موجودة بأيدينا. فدار الأمر بين العمل بـالأخـبار الواردة عـنهم عليهم السلام بطريق الثقات الموصلـة إلى الواقع غالباً وإن خالفت أحياناً، وبين إيجاب العلم حتّىٰ يصل بعض الشيعـة إلى الواقع ويحرم آلاف من الناس عن الأحكام والفروع العمليـة؛ لما عرفت أنّ الإلزام علىٰ تحصيل العلم كان ذلك مستلزماً للتجمّع علىٰ باب الأئمّـة، وكـان نـتيجـة ذلك صدور الحكم من الخلفاء بأخذهم وشدّهم، وضربهم وقتلهم، واضطهادهم تحت كـلّ حجر ومدر.

وأمّا الاحتياط في هذه الأزمان أو زمن الحضور ـ لمن لم يمكن لـه الوصول إليـهم عليهم السلام ـ ففساده أظهر من أن يخفىٰ؛ فإنّـه مستلزم للحرج الشديد واختلال النظام ورغبـة الناس عن الدين الحنيف، بل موجب للخروج من الدين، فإنّ الحكيم الشارع لابـدّ لـه مـلاحظـة طاقـة الناس واستعدادهم في تحمّل الأحكام والعمل بها، ومثلـه التبعيض في الاحتياط؛ فإنّـه لو لم يوجب حرجاً شديداً، لكنّـه موجب رغبـة جمهرة الناس عن الدين.

وبالجملـة: البناء على الاحتياط المطلق، أو بمقدار ميسور فـي جـميع التكـاليـف مـن العبادات والمعاملات والمناكحات وغيرها، يستلزم الحرج الشديد في بـعض الأحـوال، ورغبـة الناس عن الدين، وقلّـة العاملين من العباد للأحكام في بعض آخر، فلأجل هذا كلّـه أُمضي عمل العقلاء وبناؤهم في العمل بالظنون، وأخبار الآحاد بمقدار يـؤسّس لهـم نظاماً صحيحاً، وهذا وإن استلزم فساداً وتفويتاً، غير أنّـه في مقابل إعراض النـاس عـنـه وخروجهم منـه وقلّـة المتدينين بـه، لايعدّ إلّا شيئاً طفيفاً يستهان بـه. (تهذيب الأُصول ٢: ١٣٣ ـ ١٣٤).

إحداها: عدم حكم مشترك بين الجاهل والعالم متعلّق بالعناوين الواقعيّة، وكون الحكم تابعاً لقيام الأمارة لأجل مصلحة حاصلة للمتعلّق بواسطة قيامها، وهذا تصويبٌ باطل مجمع علىٰ بطلانه[1]، والأخبار متواترة علىٰ بطلانه[2].

ثانيتها: كون الواقع ذا حكمٍ مشتركٍ بين المكلّفين، مع تقيّده بعدم قيام الأمارة علىٰ خلافه، وأمّا مع قيامها فيكون الحكم تابعاً للأمارة؛ لغلبة مصلحة مؤدّى الأمارة علىٰ مصلحة الواقع، وهذا أيضاً تصويبٌ باطل بالأخبار والإجماع، وإن لم يكن وضوحه كالأوّل.

ثالثتها: أن لايكون لقيام الأمارة تأثيرٌ في الفعل، ولاتحدث فيه مصلحة بقيامها، بل يكون لسلوك الأمارة أو الأمر بسلوكها مصلحة، يتدارك بها ما فوّت على المكلَّف من مصلحة الواقع.

وليعلم: أنّ نسخ «الفرائد» مختلفة في هذا المقام المذكور، فإنّ في النسخة المطبوعة أوّلاً في حدود سنة مائتين وسبعين: أنّ في سلوك الأمارة مصلحةً كذائيّة.

وفي النسخة المطبوعة في حدود سنة ثمانين قريباً من وفاة الشيخ رحمه الله: أنّ في الأمر بالعمل على طبق الأمارة مصلحةً كذائيّة.

قال بعض المشايخ: إنّ مسلك الشيخ كان أوّلاً مطابقاً للنسخة الأُولىٰ، فأشكل بعض تلامذته عليه، فأمر بتغيير العبارة بما في النسخة الثانية، ووجه الإشكال غير معلوم ولا مذكور في كلامه[3].

أقول: نحن نناقش في كلا المسلكين:

---

١ ـ عُدّة الأُصول ٢: ٧٢٣ و ٧٢٥، تمهيد القواعد: ٣٢٢.

٢ ـ أُنظر الأُصول الأصليّة: ٢٧٣ ـ ٢٨٣.

٣ ـ أجود التقريرات ٢: ٧١.

أمّا المسلك الثاني ـ أي كون الأمر بالسلوك ذا مصلحةٍ جابرة، من غير أن تكون في المأمور به مصلحة، كما تكرّر نظيره في كلمات المحقّق الخراساني[1] ـ فأمرٌ غير معقولٍ؛ فإنّ الأمر وِزانه وزان الإرادة التكوينيّة في عدم النفسيّة له، وكونِه فانياً في المأمور به، ويتوسّل به إليه، من غير أن يكون ملحوظاً بذاته.

كما أنّ الإرادة بالنسبة إلى المراد كذلك، فلايمكن أن تتحقّق الإرادة لمصلحةٍ في نفسها؛ لعدم النفسيّة لها، وكذا لايمكن أن يتحقّق الأمر لمصلحةٍ فيه، وهكذا النهي، فإذا انسلخ الأمر عن كونه آلة للتوسّل إلى المأمور به، وكانت له نفسيّة ملحوظة، يخرج عن كونه أمراً، وكذلك النهي، فلايعقل أن يكون الأمر أو النهي لمصلحةٍ فيهما.

مضافاً إلىٰ أنّه لايمكن أن تكون تلك المصلحة القائمة بنفس الأمر الغير المربوطة بالمكلَّف، جابرة للمصلحة الفائتة عليه، فأيّة مناسبةٍ بين المصلحة في الأمر، والمصلحة في الواقع حتّى تكون الأُولى جابرة للثانية؟!

وأمّا المسلك الأوّل ـ أي كون نفس سلوك الأمارة ذا مصلحةٍ كذائيّة ـ ففيه: أنّ معنىٰ سلوكها ليس إلّا العمل بمؤدّاها علىٰ أنّه مؤدّىٰ الأمارة، فلو فرض وجوب شيءٍ، فأدّت الأمارة إلى حرمته، فلازم هذا المبنى أن يكون في ترك العمل به ـ بما أنّه مؤدّى الأمارة ـ مصلحة جابرة لمصلحة الواقع، مع عدم تعقّل كون العدم ذا مصلحةٍ أو مفسدةٍ.

مضافاً إلىٰ أنّ النهي عن الشيء، إنّما ينشأ عن مفسدة العمل، والنهي هو

---

١ ـ حاشية المحقّق الخراساني على فرائد الأُصول: ٣٧ / السطر ١٧، كفاية الأُصول: ١٧٩ و ٣١٩.

الزجر عن العمل لمفسدةٍ فيه، لا طلب الترك ـ كما عرفت سابقاً[1] ـ ولازم ذلك أن تجتمع في الفعل مصلحة ومفسدة، ويكون ترك المفسدة جابراً لمصلحة الفعل، وهو كما ترىٰ.

ولو أدّت الأمارة إلى استحباب ماهو واجبٌ واقعاً، فلازم هذا المسلَك أن يصير الفعل ـ بواسطة المصلحة الغير التامّة العائدة إلى المكلّف ـ موجباً لرفع الوجوب، مع عدم تعقّل أن يصير الواجب لأجل تزايد المصلحة الغير الملزمة، خارجاً عن وجوبه.

ولو أدّت إلىٰ كراهة ماهو الواجب، يلزم أن يخرج الواجب عن وجوبه؛ لأجل مفسدةٍ غير مؤكّدة.

ولو أدّت إلىٰ إباحته، يلزم أن يكون عدم اشتمال الفعل علىٰ المصلحة والمفسدة، جابراً لمفسدة ترك الواجب.

وقس علىٰ ما ذكر ما لو فرض كون الواقع حراماً، وأدّت الأمارة إلىٰ أمثال ما ذكر، فتصحيح جعل الأمارات بمثل ذلك ممّا لايمكن.

وأمّا قضيّة الجمع بين المثلَيْن، فليست بمحذورٍ؛ فإنّ التحقيق أنّ الأحكام ليس لها وجودٌ خارجيّ في الموضوع، حتّى يقرّر محذور اجتماع المثلَيْن في الحكمَيْن المتوجّهَيْن إلىٰ موضوعٍ واحد؛ بأنّ المثلَيْن مشتركان في الماهيّة ولوازمها، واختلافهما إنّما يكون باختلاف الموضوع، ومع عدم اختلافه لاتعدّد، حتّىٰ تصحّح المثليّة والامتياز، ومع الامتياز يخرج عن اجتماع المثلَيْن؛ فإنّ كلّ ذلك للعرضَيْن الحالَّيْن في موضوعٍ، والأحكام ليست من عوارض المتعلّقات بما أنّها موجودات خارجيّة؛ فإنّ الخارج ظرف سقوط الحكم، ولايعقل بقاؤه في

---

١ ـ تقدّم في الصفحة ١٦١ ـ ١٦٢.

الوجود الخارجيّ؛ لأنّ البعث والتحريك إنّما هما لإتيان المتعلّق وإيجاده، ولايعقل بقاؤهما بعد الإتيان والإيجاد[١٤٧].

ومن ذلك يتّضح: أنّ اجتماع الضدَّيْن لأجل أنّ الأحكام متضادّات، ليس بمحذورٍ أيضاً؛ لعين ما ذكرنا في المثلَيْن.

نعم، المحذور الذي لابدّ من جوابه؛ هو لزوم اجتماع الإرادتين المتضادّتَيْن في متعلّقٍ واحد؛ ضرورة امتناع تعلّق الإرادة الحتميّة الوجوبيّة مع الإرادة الحتميّة التحريميّة، أو الراجحة الاستحبابيّة، أو التنزيهيّة، أو الترخيصيّة، علىٰ موضوعٍ واحد، من مريدٍ واحد، متوجّهة إلىٰ مكلَّفٍ واحد، في زمانٍ واحد.

---

١٤٧ ـ اعلم: أنّ الإنشائيات كلّها من الأُمور الاعتبارية لاتحقّق لها إلّا في وعاء الاعتبار؛ فإنّ دلالة الألفاظ المنشأ بها علىٰ معانيها إنّما هي بالمواضعة والوضع الاعتباريين، فلايعقل أن يوجد بها معنىً حقيقي تكويني أصيل، فهيئة الأمر والنهي وضعت للبعث والزجر الاعتباريين في مقابل البعث والزجر التكوينيين، فقول القائل: «صلّ» مستعمل في إيجاد البعث والحثّ والتحريك الاعتباري، فالعلّة اعتباري والمعلول مثله.

وعلىٰ هذا الأساس فالأحكام التكليفية كلّها من الأُمور الاعتبارية لا وجود حقيقي لها إلّا في وعاء الاعتبار.

إذا عرفت ذلك، تقف علىٰ بطلان القول بأنّ الأحكام الخمسة أُمور متضادّة، كما اشتهر عنهم في باب الترتّب واجتماع الأمر والنهي، والجمع بين الأحكام الواقعية والظاهرية وغيرها.

وأظنّ أنّك بعد الوقوف علىٰ ما ذكرنا تقف علىٰ أنّ بطلان الضدّية فيها ليس لأجل انتفاء شرط الضدّية أو قيدها فيها، بل البطلان لأجل أنّ التضادّ والتماثل والتخالف من مراتب الحقيقة؛ أي الموجودة في المادّة الخارجية، فالأحكام لا حظّ لها من الوجود الخارجي حتّىٰ يتحمّل أحكامه، وقس عليه سائر القيود؛ فإنّها أيضاً منتفية، كما ذكرنا. (تهذيب الأُصول ٢: ١٣٦ و ١٣٧).

بعض الأجوبة عن شبهة ابن قبة

ولقد تصدّىٰ بعض الأعاظم للجواب عنه[١]. وما يظهر من المحقّق الخراسانيّ ﵀ في دفعه طرق:

الأوّل: ما في تعليقته ـ بعد بيان مراتب الأحكام؛ أي الشأنيّة، والإنشائيّة، والفعليّة، والتنجيزيّة ـ وهو أنّ التضادّ إنّما هو بين الأحكام الفعليّة، دون الإنشائيّة والشأنيّة، وأنّ الأحكام الواقعيّة في مورد مخالفتها مع الأمارات، إنّما تصير شأنيّة وإنشائيّة، ويكون الحكم الفعليّ ما أدّت إليه الأمارة[٢].

وأجاب عن لزوم التصويب وبطلانه إجماعاً: بأنّ الإجماع كما قام علىٰ بطلانه ـ أي عدم حكمٍ مشتركٍ بين العالم والجاهل مطلقاً ـ كذلك قام الإجماع بل الضرورة علىٰ عدم فعليّة الأحكام الواقعيّة لكلّ من يشترك في الحكم[٣].

الثاني: ما في «الكفاية» وهو أنّ وجوب اتّباع الأمارة إذا كانت موافقة للحكم الواقعيّ لايكون إلّا الحكم الواقعيّ ـ بناءً على الطريقيّة ـ ومع التخلّف يكون حكماً صوريّاً، لابعثاً وزجراً فعليّاً، فاختلف الحكمان بحسب الفعليّة والإنشائيّة، ورفع التضادّ بينهما[٤].

الثالث: ما فيها أيضاً؛ وهو أنّ التعبّد بالأمارات إنّما هو بجعل الحجّيّة، وليست الحجيّة مستتبعة لأحكام تكليفيّة بحسب ما أدّىٰ إليه الطريق، بل

---

١ ـ المراد به آية الله العظمى السيّد محمّد الفشاركي. أُنظر وقاية الأذهان: ١٤٣ ـ ١٤٥.

٢ ـ حاشية المحقّق الخراساني على فرائد الأُصول: ٣٦ / السطر ١١.

٣ ـ نفس المصدر: ٣٦ / السطر ٢٤.

٤ ـ كفاية الأُصول: ٣١٩.

لاتكون الأمارات إلّا منجّزة للواقع في صورة الإصابة، وموجبة لصحّة الاعتذار في صورة المخالفة، فلايلزم اجتماع الضدَّيْن أو المثلَيْن[١].

وأجاب عن الإشكال بعض أعاظم تلامذة العلّامة الميرزا الشيرازي[٢] ـ وقيل: إنّه منه قدس سره[٣] ـ وقد شيّد أركانه هذا العظيم؛ بأنّ الأحكام الواقعيّة المتعلّقة بالموضوعات الواقعيّة، لايمكن إطلاقها بالنسبة إلىٰ حال الشكّ في الحكم؛ فإنّه من الحالات الطارئة للموضوع والمكلّفِ بعد تعلّق الحكم، فلايمكن الإطلاق والتقييد بالنسبة إليها.

فموضوع الحكم الواقعيّ، هو الذي لايمكن فيه لحاظ الإطلاق والتقييد بالنسبة إلى الحالات اللّاحقة المتأخّرة عنه، وموضوع الحكم الظاهريّ هو مشكوك الحكم بما هو مشكوك، وهو متأخّرٌ رتبة عن الذات، ولايمكن الجمع بينهما في اللّحاظ؛ فإنّ أحدهما ممّا يمتنع تقييده وإطلاقه بالنسبة إلى الشكّ، والآخر ما يكون الشكّ موضوعاً له، فتختلف رتبتهما، ويرتفع التضادّ بينهما.

كما أنّ الصواب في باب الترتّب ورفع التضادّ فيه، هو اختلاف الرتبة؛ فإنّ الأمر بالأهمّ لايمكن إطلاقه بالنسبة إلىٰ حال العصيان؛ فإنّه من الحالات اللّاحقة للحكم، ولايمكن تقييد الموضوع به، ولا إطلاقه بالنسبة إليه، والأمر بالمهمّ يكون متقيّداً بعصيان الأهمّ، فهو متأخّر رتبة عن الأمر بالأهمّ. فكما أنّ رفع التضادّ في باب الضدّين باختلاف الرتبة، فكذلك فيما نحن فيه[٤].

هذا، ولايخفىٰ ما فيه؛ فإنّ الإطلاق ـ كما مرّ ذكره[٥] ـ ليس عبارة عن جعل

---

١ ـ كفاية الأُصول: ٣١٩ ـ ٣٢٠.

٢ ـ هو العلّامة المحقّق البارع السيّد محمّد الفشاركي طاب ثراه.

٣ ـ أجود التقريرات ٢: ٧٩.

٤ ـ أُنظر درر الفوائد، المحقّق الحائري: ١٤٠ و ٣٥١ ـ ٣٥٤، ووقاية الأذهان: ٤٨٧ ـ ٤٩٠.

٥ ـ تقدّم في الصفحة ٣٧٤.

الماهيّة آلة للحاظ الخصوصيّات والحالات، حتّىٰ تكون ملحوظة ودخيلة في تعلّق الحكم، بل حقيقته عبارة عن جعل الطبيعة تمام الموضوع للحكم، خاليةً عن كافّة القيود والحالات.

فموضوع وجوب الحجّ في قوله ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾[1] ليس إلّا المستطيع، من غير دخالة شيءٍ من الحالات السابقة علىٰ تعلّق الحكم به، أو اللّاحقة له، ومن غير لحاظ شيءٍ سوىٰ نفس طبيعة المستطيع في موضوع الحكم.

و ﴿ٱلْبَيْع﴾ في قوله: ﴿أَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾[2] ليس آلة للحاظ شيءٍ من الحالات أو الخصوصيّات، بل معنىٰ إطلاقه أنّه بنفسه ـ من غير قيدٍ ـ موضوع للحلّية، ويكون تمام الموضوع لها هو البيع بما أنّه هو.

فبناءً عليه، يكون الحكم المتعلّق بالموضوع المطلق، محفوظاً مع الحالات السابقة واللّاحقة. فوجوب صلاة الجمعة ثابتٌ لها مع الشكّ في وجوبها، ومع العلم به، كما أنّه ثابتٌ لها مع الحالات السابقة علىٰ تعلّق الحكم.

فالإطلاق محفوظٌ مع الطوارئ السابقة علىٰ تعلّق الحكم واللّاحقة له؛ لما عرفت[3] من أنّ معنى الإطلاق ليس عبارة عن لحاظ القيود، حتّىٰ يقال: بامتناع لحاظ الحالات المتأخّرة عن تعلّق الحكم، بل هو عبارة عن كون الشيء موضوعاً للحكم، من غير دخالة قيدٍ من القيود أو لحاظه، والذات الموضوعة للحكم محفوظة مع كافّة الحالات السابقة واللّاحقة، من غير دخالتها في الحكم.

---

١ ـ آل عمران (٣): ٩٨.

٢ ـ البقرة (٢): ٢٧٦.

٣ ـ تقدّم في الصفحة ٣٧٤.

إذا علم ذلك يظهر: أنّ اختلاف الرتبة لا يرفع التضادّ؛ لا فيما نحن فيه، ولا في باب الضدَّين. ولو صار اختلاف الرتبة مسبِّباً لدفع التضادّ، لجاز فيما نحن فيه أن يتعلّق الوجوب بالموضوع، والحرمة بمعلوم الوجوب؛ لأنّ الشكّ في الحكم والعلم به كليهما من الحالات المتأخّرة، ولجاز في باب الضدَّين تقييد الأمر بالمهمّ بإطاعة أمر الأهمّ؛ لأنّ الطاعة والمعصية أيضاً كلتيهما متأخّرتان عن تعلّق الحكم بالموضوع.

بل الجواب عن إشكال التضادّ في باب الضدَّيْن، هو ما عرفت سابقاً[1] وسيأتي الجواب عنه فيما نحن فيه[2].

وأمّا ما أجاب به المحقّق الخراساني ﷺ في تعليقته: من شأنيّة الحكم الواقعيّ[3] وفي «الكفاية» أخيراً ـ مع تسليم انتزاع الحجّية عن الحكم التكليفيّ ـ: بأنّ حكم الأمارة لمّا كان طريقيّاً للتوسّل إلى الحكم الواقعيّ، فمع المصادفة لا يكون إلّا الحكم الواقعيّ، ومع المخالفة يكون حكماً صوريّاً، وإنّما حكم به لأجل عدم الامتياز بين صورة المصادفة وغيرها، وإلّا لا يحكم إلّا على طبق ماهو المصادف لا غير[4].

فيمكن تصحيحهما بأن يقال: إنّ إرادة المولىٰ ـ التي هي روح الحكم ـ إنّما تعلّقت بوجود الواجب الواقعيّ، أو عدم المحرّم الواقعيّ، وهذه الإرادة صارت سبباً للخطاب الواقعيّ؛ ليتوسّل به إلى المطلوب، أو إلى رفع المكروه؛ أي أراد المولىٰ بالخطاب انبعاث المكلّف نحو المطلوب، أو انزجاره عن المكروه، إلّا أنّ

---

١ ـ تقدّم في الصفحة ٤٦٨.

٢ ـ يأتي في الصفحة الآتية.

٣ ـ حاشية المحقّق الخراساني على فرائد الأُصول: ٣٦ / السطر ١١.

٤ ـ كفاية الأُصول: ٣١٩ ـ ٣٢٠.

الخطاب لايمكن أن يؤثّر إلّا في حال العلم بـه؛ ضرورة عدم باعثيّتـه مع الجهل.

لكن لابمعنىٰ أنّ إرادة وجود الفعل أو عدمـه ناقصـة، بل بمعنىٰ أنّ الخطاب مع كونـه متعلّقاً بذات الفعل من غير تقييدٍ بـالعـلم والجـهل، نـاقص عـن بـعث الجاهل، لكنّ الإرادة متحقّقـة في هذا الحال.

فحينئذٍ قد يكون المطلوب بوجهٍ لايـرضى المـولىٰ بـتركه مـطلقاً، فـيأمر بالاحتياط؛ ليعلم المكلَّف بالخطاب الاحتياطيّ، ويـتوسّل المـولى لأجـلـه إلى المطلوب الواقعيّ.

وقد لايكون كذلك، أو يرىٰ في إيجاب الاحـتياط مـحذوراً، فـيتوسّل إلى مراده بخطابٍ آخر غير إيجاب الاحتياط؛ وهو جعل أمارةٍ أو أمارات للتوسّل بها إلى المطلوب الواقعيّ، فيأمر بمتابعـة خبر الثقـة أو أمارةٍ أُخرىٰ.

وهذا الخطاب أيضاً خطاب طريقيّ تـوسّلي، يـتوسّل بـــه إلى المـطلوب الواقعيّ، فـإذا طـابقت الأمـارة الواقـع، لايكـون إلّا الحكـم الواقـعيّ والإرادة الواقعيّـة، التي يكون الخطاب الأوّلي والخـطاب الثـانويّ وسـيلةً إلى تـحصيل متعلّقها، وإذا خالفتـه لايكون الخطاب إلّا صوريّاً، كالقصد الضروريّ في الإرادة التكوينيّـة.

فحينئذٍ نقول: إن لوحظت الإرادة المتوسّلـة بالخـطاب الواقـعيّ لتـحريك العبد نحو المطلوب، يجوز أن يقال: إنّ الإرادة التي تـتسبّب بالخطاب الواقـعيّ الأوّلي لتحريك المكلّف، شأنيّـة في حال الجهل، لا لقصور فيها، بل لقصورٍ في الخطاب.

وإن لوحظت الإرادة مطلقـة، وكـان نـطاق النـظر أوسـع مـن غـير تـقييدٍ بالخطاب الواقعيّ، يجوز أن يقال: إنّ الإرادة الواقعيّـة التـي هـي روح الحكـم فعليّـة، علم المكلّف بالخطاب الواقعيّ أو لا، ولأجل فعليّتها توسّل بـالخـطاب

الثانويّ، وجعل الأمارة وسيلة إلىٰ مراده الواقعي[١٤٨].

---

١٤٨ ـ اعلم: أنّ للحكم الشرعي مرتبتين ليس غير:

الأُولىٰ: مرتبة الإنشاء وجعل الحكم علىٰ موضوعه، كالأحكام الكلّية القانونية قبل ملاحظة مخصّصاتها ومقيّداتها، نحو قوله تعالىٰ: ﴿اَوْفُوا بِالْعُقُود﴾ أو ﴿اَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ﴾ وكالأحكام الشرعية التي نزل به الروح الأمين علىٰ قلب نبيّه، ولكن لم يأن وقت إجرائها؛ لمصالح اقتضته السياسة الإسلامية، وترك إجرائها إلىٰ ظهور الدولة الحقّة عجّل الله تعالىٰ فرجه.

الثانية: مرتبة الفعلية، وهي تقابل الأُولىٰ من كلتا الجهتين.

فالأحكام الفعلية عبارة: عن الأحكام الباقية تحت العموم والمطلق بعد ورود التخصيصات والتقييدات حسب الإرادة الجدّية، أو ما آن وقت إجرائها، فالذي قام الإجماع على أنّه بين العالم والجاهل سواسية إنّما هو الأحكام الإنشائية المجعولة علىٰ موضوعاتها، سواء قامت عليه الأمارة، أم لا، وقف به المكلّف، أم لا، وهكذا، وهي لايتغيّر عمّا هي عليه، وأمّا الفعلية فيختلف فيها الأحوال كما سيوضح.

وأمّا توضيح الجواب وحسم الإشكال فهو ما مرّ منّا: أنّ مفاسد إيجاب الاحتياط كلّاً أو تبعيضاً صارت موجبة لرفع اليد في مقام الفعلية عن الأحكام الواقعية في حقّ من قامت الأمارة، أو الأُصول علىٰ خلافها، وليس هذا أمراً غريباً منه، بل هذا نظام كلّ مقنّن؛ إذ في التحفّظ التامّ على الواقعيات من الأحكام مفسدة عظيمة لاتجبر بشيء أيسرها خروج الناس من الدين، ورغبتهم عنه، وتبدّد نظام معاشهم ومعادهم، فلأجل هذا كلّه رفع اليد عن إجراء الأحكام في الموارد التي قام الأمارة أو الأصل علىٰ خلافها، وليس هذا من قبيل قصور مقتضيات الأحكام وملاكاتها في موارد قيام الأمارات والأُصول علىٰ خلافها، حتّىٰ يتقيّد الأحكام الواقعية بعدم القيام، بل من قبيل رفع اليد لجهة اللابدّية ومزاحمة الفاسد والأفسد في مقام الإجراء. فالأحكام الواقعية تنشأ علىٰ موضوعاتها من غير تقييد. ويكفي في صحّة ما ذكرنا ملاحظة القوانين العالمية، أو المختصّة بجيل دون جيل وطائفة دون أُخرىٰ؛ فإنّ الأحكام ينشأ علىٰ وجه الإنشاء علىٰ موضوعاتها العارية من كلّ قيد وشرط، ثمّ إذا آن وقت إجرائه، يذكر في لوح آخر قيوده ومخصّصاته، فالمنشأ ←

فتحصّل من ذلك: أنّ التقريبَيْن كليهما صحيحان، وإن كان ما في «الكفاية» أتمّ وأصحّ؛ ضرورة عدم موجبٍ للحاظ الإرادة الواقعيّة متقيّدة بتسبّبها الخطاب الأوّلي؛ لعدم دخالته فيها، ضرورة عدم تقيّد الإرادة الواقعيّة التي صارت منشأً للخطاب، بالتوسّل إلىٰ تحصيل المراد بالخطاب؛ فإنّ العلّة لايعقل أن تتقيّد بطولها.

وليعلم: أنّ ما ذكرنا من ترجيح ما في «الكفاية» على ما في التعليقة ـ من بقاء الحكم الواقعيّ على فعليّته، وعدم صيرورته شأنيّاً ـ إنّما هو فيما إذا علم المكلّف بالأمارة المؤدّية إليه، وأمّا مع جهله بالحكم الواقعيّ وبالخطاب الأوّلي والثانويّ المتعلّق بالأمارة، فلاتعقل فعليّته؛ ضرورة امتناع توجّه الإرادة الفعليّة والحكم الفعليّ لغاية بعث الجاهل المطلق.

كلام حول جعل الحجّية والطريقيّة وأمثالهما

ثمّ إنّ ما أفاده المحقّق الخراساني: من جعل الحجّية[1] وكذا ما ادّعى بعض الأعاظم من جعل الطريقيّة والوسطيّة في الإثبات والمحرزيّة[2] ممّا لايرجع شيء منها إلى محصّلٍ؛ فإنّ الحجيّة وقاطعيّة العذر، ليست إلّا حكم العقل والعقلاء باستحقاق المكلّف للعقوبة في صورة مصادفة الطرق للواقع إذا ترك مؤدّاها، وحكمهما بقبح مؤاخذته وعقوبته في صورة عدم المصادفة إذا عمل

← على الموضوعات قبل ورود التخصيص والتقييد هو الحكم الإنشائي، والحكم الفعلي اللازم الإجراء ما يبقىٰ تحت العموم والمطلق بعد وردهما عليه. (تهذيب الأُصول ٢: ١٣٨ ـ ١٣٩).

١ ـ كفاية الأُصول: ٣١٩.

٢ ـ فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ٣: ١٠٦ ـ ١٠٨.

بها، ومثله ليس بيد الجاعل، ولا من الأحكام الوضعيّة القابلة للجعل، كالولاية، والحكومة.

وكذا الطريقيّة والمحرزيّة والوسطيّة في الإثبات، ليست قابلة للجعل؛ فإنّ الظنّ كاشفٌ ذاتاً عن الواقع كشفاً ناقصاً، ولا يمكن جعل هذه الكاشفيّة الذاتيّة له، ولا إعطاء كشفٍ آخر فوق هذا الكشف الذاتيّ له، كما لا يمكن جعل الكاشفيّة للشكّ.

هذا مضافاً إلىٰ ما ذكرنا في أوّل القطع[١]: من أنّ الوسطيّة في الإثبات أجنبيّة عن باب حجّية الأمارات، وأنّ الحجيّة التي فيما نحن فيه غير الحجيّة المنطقيّة[١٤٩].

والعجب ممّن أصرّ علىٰ أنّ الأمارات التي بأيدينا كلّها عقلائيّة أمضاها الشارع[٢] ومع ذلك ذهب إلىٰ جعل ما ذكر ممّا لا معنىٰ معقول لها[٣].

ظهور دليل الحكم الظاهري في الإجزاء

ثمّ إنّ ما ذكرنا: من الجمع بين الأحكام الظاهريّة والواقعيّة، إنّما هو في الوجوب والحرمة الواقعيّين مع قيام دليل الحكم الظاهريّ علىٰ خلافهما.

وأمّا الكلام في أدلّة الأحكام الظاهريّة الحاكمة على أدلّة الأحكام الواقعيّة، والموسّعة لنطاق المأمور به، فقد مرّ الكلام فيها في مباحث الإجزاء[٤].

---

١ ـ تقدّم في الصفحة ٤١٠.

١٤٩ ـ راجع التعليقة ١٣٠.

٢ ـ فوائد الأُصول (تقريرات المحقّق النائيني) الكاظمي ٣: ١٠٦ ـ ١٠٧.

٣ ـ نفس المصدر ٣: ١٠١ ـ ١٠٥.

٤ ـ تقدّم في الصفحة ٩٧ ـ ١٠٤.

ومحصّله: أنّ قوله: «**كلّ شيءٍ نظيفٌ حتّى تعلم أنّه قذرٌ**»[1] حاكم على الأدلّة الدالّة علىٰ مانعيّة نجاسة ثوب المصلّي وبدنه من الصلاة، أو الأدلّة الدالّة علىٰ شرطيّة الطهارة لها، وهو ظاهرٌ عرفاً في أنّ الصلاة مع الطهارة الظاهريّة، مصداق للمأمور به، ومسقطة لأمرها.

فلايرد عليه: أنّ ذلك صحيحٌ مع عدم كشف الخلاف، وأمّا معه فإطلاق أدلّة شرطيّة الطهارة الواقعيّة يحكم بوجوب الصلاة معها؛ وذلك لأنّ المفروض أنّ دليل الحكم الظاهريّ ـ كما عرفت ـ ظاهرٌ في كون المأتيّ به مصداقاً للمأمور به، فبعد الإتيان بمصداقه لايعقل بقاء الأمر، ولاتجب على المكلّف في كلّ يومٍ إلّا صلاة واحدة، فالإعادة ممّا لا وجه لها، بل المكشوف خلافه إنّما هو نفس الطهارة، لا الآثار المترتّبة عليها[150].

وبعبارة أُخرىٰ: إنّه بعد ظهور الأدلّة في كون المأتيّ به مع الطهارة الظاهريّة، مصداقاً للمأمور به، لايعقل كشف خلاف ذلك، فهو مصداقٌ للمأمور به حتّىٰ مع كشف كون الثوب أو البدن نجساً.

إن قلت: إنّ الحكم الواقعيّ في طول الظاهريّ، ورتبته مقدّمة عليه، ولايعقل تقييده به وتوسعته لأجله؛ لأنّ الحاكم والمحكوم لابدّ وأن يكونا في مرتبةٍ واحدة.

قلت: ـ بعد تسليم إطلاق دليل الحكم الظاهريّ، وتسليم ظهوره في الإجزاء ـ لامحيص من التصرّف في دليل الحكم الواقعيّ، وتوسعة دائرة

---

١ ـ تهذيب الأحكام ١: ٢٨٤ ـ ٢٨٥ / ١٩٩، وسائل الشيعة ٢: ١٠٥٤، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، الباب ٣٧، الحديث ٤.

١٥٠ ـ بل لا معنىٰ لانكشاف الخلاف هاهنا؛ لأنّ الأصل ليس طريقاً للواقع يطابقه تارة ويخالفه أُخرىٰ مثل الأمارة؛ حتّىٰ يقال: انكشف الخلاف. (مناهج الوصول ١: ٣١٧).

المأموربه، وإلّا لزم رفع اليد عن الحكم الظاهريّ، أو إطلاقه بلاموجبٍ يوجبه.

إن قلت: لعلّ مفاد دليل الحكم الظاهريّ، هو المعذوريّة لدى المخالفة، فلايفيد الإجزاء بعد الانكشاف.

قلت: لا معنىٰ لجعل العذر فيما نحن فيه؛ لأنّه لو انكشف الخلاف في الوقت، فلم تتحقّق المخالفة بعدُ، حتّىٰ يكون الحكم الظاهريّ عذراً لبقاء وقت إطاعة الحكم الواقعيّ، والمفروض أنّ دليل الحكم الظاهريّ مطلقٌ؛ انكشف الخلاف في الوقت أو لا، بل لا معنى لتقييده بعدم انكشاف الخلاف؛ للزوم لغويّته.

ولو لم ينكشف الخلاف إلىٰ ما بعد الوقت، فلا معنىٰ لكون مفاده جعل العذر أيضاً؛ لأنّ نفس دليل الحكم الظاهريّ أوقع المكلَّف في المخالفة؛ إذ لولا دليله لَحصَّل المكلَّف الطهارة الواقعيّة، فلا معنىٰ لكونه معذّراً بعد كونه موقعاً في المخالفة، فلايمكن الجمع بين الحكم الواقعيّ والظاهريّ؛ بحمل الحكم الظاهريّ علىٰ جعل العذر أو جعل الحجّية، فإنّه أيضاً ممّا لا معنىٰ له فيما نحن فيه، كما لايخفىٰ.

فلابدّ من التصرّف في الحكم الواقعيّ؛ بحمله على الشأنيّة، لكن فرقٌ بين الالتزام بالشأنيّة في باب الإجزاء، وفيما ذكرنا في الجمع بين الحكم الواقعيّ والظاهريّ؛ فإنّ المكلَّف في الثاني لمّا كان جاهلاً بالحكم الواقعيّ والخطاب المتعلّق به، لايعقل كون الخطاب باعثاً له؛ لتوقّف باعثيّته على العلم به، فلابدّ وأن يكون شأنيّاً.

بخلاف الأوّل، فإنّ المكلَّف يعلم بشرطيّة الطهارة في الصلاة، ويمكن له تحصيل الطهارة الواقعيّة، ومع ذلك جعل المولى الحكم الظاهريّ، وأجاز الصلاه مع الطهارة الظاهريّة، فحينئذٍ يقع الإشكال في جعل الحكم الظاهريّ مع إمكان تحصيل الشرط الواقعيّ.

ويمكن أن يقال: إنّ المقتضي للحكم الواقعيّ وإن كان موجوداً، فيكون اشتراط الصلاة بالطهارة الواقعيّة عن اقتضاء وملاك، لكن مع الشكّ في الطهارة يكون تحصيلها ملازماً لمشقّةٍ زائدة علىٰ أصل التكليف، فمصلحة التوسعة ورفع المشقّة عن العبد، صارت مزاحمة لمصلحة التكليف بالطهارة الواقعيّة، ولأجل رجحانها عليها رخّص في الصلاة مع الطهارة الظاهريّة، فمصلحة التسهيل على المكلّف صارت موجبة لجعل الحكم الظاهريّ.

إن قلت: فما الداعي إلى جعل الحكمين، إذ لو جعل المانع عدم العلم بالنجاسة لكفىٰ؟!

قلت: بعد ظهور الأدلّة في جعل الحكمَيْن، حتّى أنّ أدلّة الأحكام الظاهريّه أيضاً دالّة على اشتراط الصلاة بالطهارة الواقعيّة؛ لمكان قوله: «**حتّىٰ تعلم أنّه قذرٌ**»[1] وبعد عدم إمكان رفع اليد عن الحكم الظاهريّ، لا لمكان روايـة عمّار الساباطيّ، بل للسيرة المستمرّة القطعية القائمة على ترتيب آثار الطهارة على المشكوك فيه؛ بحيث توجب القطع بكون هذا الحكم ثابتاً في الشريعة، يمكن أن يقال في الجواب عن هذا الإشكال العقليّ: بأنّه من الممكن أن يكون إذن الشارع وأمره، دخيلاً في الملاكات والمصالح الواقعيّة، فالصلاة إنّما صارت معراج المؤمن[2] ومقرّبة للعبد، لا لاشتمالها ذاتاً علىٰ تلك الخصوصيّة أمر بهاالشارع أو لا، بل لأمر الشارع، وكونها إطاعة لأمره، ومحصّلة للعبوديّة، فأمر الشارع وإذنه دخيلٌ في الملاك والمصلحة.

نعم، تعلّق الأمر بالأركان المخصوصة وبهذه الكيفيّة الخاصّة؛ لترجيح

---

١ ـ تهذيب الأحكام ١: ٢٨٤ ـ ٢٨٥ / ١٩٩، وسائل الشيعة ٢: ١٠٥٤، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، الباب ٣٧، الحديث ٤.

٢ ـ اعتقادات، العلّامة المجلسي: ٣٩.

وملاك ومصلحة كائنة فيها، لكنّها لم تكن تمام الملاك. فالشارع أمر بتلك الأركان لرجحان ما فيها، وأراد بأمره تمكين العبد من تحصيل تمام الملاك والمصلحة التامّة الملزمة الموجبة لقرب العبد، وعروجه معراج الكمال، فأمر أوّلاً بالصلاة، وجعل شرطها الطهارة الواقعيّة؛ لملاك واقعيّ.

وهذا الأمر مع الشرط الكذائيّ، مكّن المكلَّف من تحصيل المصلحة التامّة النفس الأمريّة. وإذا شكّ المكلّف في طهارة لباسه، صار موضوعاً لإذنه بإتيانها مع اللّباس المشكوك فيه؛ لملاك التسهيل كما عرفت.

وهذا الإذن في هذا الموضوع، يمكن أن يكون دخيلاً في تحصيل المصلحة التامّة، ويكون الإذن ممكّناً للعبد من تحصيلها، وقبل الشكّ لايكون الموضوع محقّقاً، بل يكون الحكم الواقعيّ ممكّناً له، ومع الشكّ يكون الإذن وجعل الطهارة الظاهريّة كذلك، فجعل الحكمَيْن الظاهري والواقعيّ، ممّا لا مانع عقليّ منه.

وهذه الدعوىٰ وإن لم تكن مقرونة بدليلٍ مثبت لها، لكن مجرّد الإمكان كافٍ في لزوم الأخذ بظهور دليلي الحكم الواقعيّ والظاهريّ؛ إذ لاترفع اليد عن الظهور الحجّة إلّا بدليلٍ قاطعٍ عقليّ أو نقليّ، ومع هذا الاحتمال ترفع دعوى الامتناع، فيجب الأخذ به.

ثمّ إنّ ما ذكرنا: من ظهور دليل الحكم الظاهري في الإجزاء، يأتي في أدلّة الأمارات أيضاً طابق النعل بالنعل؛ فإنّ ظاهر ما دلّ علىٰ وجوب العمل بقول الثقة أو جوازه، هو صيرورة الصلاة مع الطهارة الظاهريّة المخبر بها، مصداقاً للصلاة المأمور بها، فدليل حجّية الأمارات يوجب التوسعة في مصاديق المأمور به، كدليل الأصل من غير فرقٍ بينهما من هذه الجهة.

فلا فرق بين قوله: «يجب العمل علىٰ طبق الحالة السابقة لدى الشك»

وقوله: «يجب العمل علىٰ طبق قول الثقة» في دلالتهما على أنّ المأتيّ به مصداقٌ للمأمور به، وأنّ المكلّف مع الإتيان بمصداق المأمور به مع الطهارة الظاهريّة، ينال جميع الآثار المتوقّعة من إتيان المأمور به؛ من المثوبات الأُخرويّة، وعدم وجوب القضاء والإعادة، كما ذكرناه مفصّلاً في مبحث الإجزاء[1][(١٥١)].

---

١ ـ تقدّم في الصفحة ٩٧ ـ ١٠٤.

١٥١ ـ وهذا غير تامّ؛ لأنّ إيجاب تصديق العادل لأجل ثقته وعدم كذبه وإيصال المكلّف إلى الواقع المحفوظ، كما هو كذلك عند العقلاء في الأمارات العقلائية، ولا يفهم العرف والعقلاء من مثل هذا الدليل إلّا ما هو المركوز في أذهانهم من الأمارات، لا انقلاب الواقع عمّا هو عليه، بخلاف أدلّة الأُصول.

وبالجملة: أنّ الإجزاء مع جعل الأمارة وإيجاب العمل علىٰ طبقها ـ لأجل الكشف عن الواقع كما هو شأن الأمارات ـ متنافيان لدى العرف والعقلاء، هذا من غير فرق فيما ذكرنا بين الأمارات القائمة على الأحكام أو الموضوعات. (مناهج الوصول ١: ٣١٦).

الفهارس العامّة

١ ـ الآيات الكريمة
٢ ـ الاحاديث الشريفة
٣ ـ أسماء المعصومين عليهم السلام
٤ ـ الأعلام
٥ ـ الكتب
٦ ـ مصادر التحقيق
٧ ـ الموضوعات

١ ـ فهرس الآيات الكريمة

الآية	رقمها	الصفحة
البقرة (٢)		
أَحَلَّ اللهُ البَيْعَ...	٢٧٦	٣٩٨، ٣٩٩، ٤٧١
وَٱستَشهِدُوا شَهِيدَين مِنْ رِجالِكُمْ...	٢٨٢	٢٧١، ٢٧٧
وَالمُطَلَّقَات يَتَربَّصْنَ بِأنْفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ	٢٢٨	٣٥٥
وَالوَالِداتُ يُرضِعْنَ أَولادَهُنَّ حَوْلَينِ كامِلَينِ	٢٣٣	١٤٠
يا أيُّها الذينَ آمنوا	١٠٤	٣٤٨
آل عمران (٣)		
لِلّهِ عَلَى النّاسِ حِجُّ ٱلبَيْتِ مَنِ ٱستطاعَ إِلَيهِ سَبيلاً	٩٧	١٣٢، ٣٤٨، ٣٥٢، ٣٥٢، ٤٧١
النساء (٤)		
يا أَيُّها النّاسُ	١٧٠	٣٤٨

الأنعام (٦)

لِأُنذِرَكُم بِهِ وَمَنْ بَلَغَ	١٩	٣٥٢

الأعراف (٧)

قُلْنا لِلْمَلائِكَةِ ٱسْجُدُوا لِآدَمَ	١٢	٥١
ما مَنَعَكَ أن لاتَسْجُدَ إذْ أمَرْتُكَ	١٣	٥١
وَلَمّا سُقِطَ في أَيْدِيهِمْ وَرَأوا أَنَّهُم قَدْ ضَلُّوا...	١٤٩	٣١٢

توبة (٩)

فَلَوْلا نَفَرَ مِنْ كلِّ فِرقَةٍ مِنْهُمْ طائِفَةٌ لِيَتَفَقَهُوا في الدِّينِ...	١٢٢	٣٤٣

يونس (١٠)

ٱلحَقّ أحَقُّ أن يُتَّبَعَ	٣٦	٢٠

يوسف (١٢)

وَٱسأَلِ القريَةَ	٨٢	٢٧٩

الإسراء (١٧)

فَلا تَقُلْ لَهُما أُفٍّ	٢٣	٢٦ ، ٢٧٢

الشعراء (٢٦)

نَزَلَ بِهِ الرّوح الأمين* عَلَى قَلبكَ لِتكُونَ مِنَ المُنْذِرينَ ١٩٣ـ ١٩٤ ٣٥٢

القصص (٢٨)

وَجاءَ رَجُلٌ مِن أقْصى المَدينةِ... ٢٠ ٣٨٣

الأحقاف (٤٦)

أوْ أَثارَةٍ مِنْ عِلْمٍ ٤ ٣٤٣

وَحَملُهُ وَفِصالُهُ ثَلاثُونَ شهراً ١٥ ١٤٠

المزّمّل (٧٣)

فَعَصىٰ فِرعَونُ ٱلرَّسُولَ ١٦ ٣٨٠

الإنسان (٧٦)

هَل أتَىٰ عَلىٰ الإنسانِ حينٌ مِنَ الدَّهرِ لَمْ يكن شيئاً... ٢ ـ ٤ ٤٢، ٤٣، ٤٤٠

العصر (١٠٣)

إنّ الإنسانَ لَفي خُسْرٍ ٢ ٣٩٩

٢ ـ فهرس الأحاديث الشريفة

إذا بلغ الماء قدر كُرٍّ لم ينجّسه شيء ٢٧٥، ٢٧٦، ٢٩٦، ٣٦٠

أفطر يوماً من شهر رمضان أحبّ إليّ من أن يضرب عنقي ٩٦

إنّ كلّ ما أقوله فهو ممّا حدّثني أبي، عن أبيه، عن أبيه، عن أبيه، عن أبيه أمير المؤمنين عليه السلام ٥٦

إنّما أتىٰ شيئاً حلالاً، وليس بعاصٍ لله، إنّما عصىٰ سيّده، ولم يعصِ الله... ٢٥٩

إنّ المرأة ترى الدم إلى خمسين ٣٢٨، ٣٢٩، ٣٣٠

باطل ٣٦٩

رفع عن أُمّتي... ما لا يعلمون ١٠٣، ٢٧٩

زخرف ٣٦٩

طلب العلم فريضة على كل مسلمٍ ٣٤٣

على اليد ما أخَذَت حتّى تؤدي ٣٣٧

كلّ شيء نظيف حتّى تعلم أنّه قذر ١٠٠، ١٠٢، ١٠٣،

٤٧٧، ٤٧٩

كلّ ما شككت فيه ممّا قد مضىٰ فأمضه كما هو ٩٩، ١٠٠

لا، بل أنا شافع ٥٩

الماء الجاري لا ينجّسه شيء ٢٧٦

مَن فاتته فريضة فليقضها ٩٥

هلّا تعلَّمت ٣٤٣

يبني على الأربع ٣٥٩

يضرب على الجدار ٣٦٩

٣ ـ فهرس المعصومين عليهم السلام

رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ٥٥، ٥٦، ٥٩، ٦٠، ٣٥٢، ٣٦٠، ٤٦١، ٤٦٢

الأئمة عليهم السلام ٥٥، ٥٩، ٦٠، ٣٤٣

أمير المؤمنين عليه السلام ٥٦، ٥٩

الصادق عليه السلام ٥٥

إبراهيم عليه السلام ٣٣، ٣٤، ٣٥

إسماعيل عليه السلام ١٨٣، ١٨٤

موسى عليه السلام ٣١٢

٤ ـ فهرس الأعلام

ابن قبة ٤٦٠، ٤٦١، ٤٦٩

ابن مالك ٣٧٩، ٣٨٢

أبو بكر بن الصيرفي ٣٣٩

أبو الحسين البصري ١٥٨

أبو حنيفة ٢٦٠

أبو العباس بن سريج ٣٣٩

أبو هاشم ٢٤٢

أُسامة بن ثابت ٥٩

الأصفهاني، محمّدتقي ٢٦، ١٣٥، ٢٩٦

الأنصاري، الشيخ الأعظم ١٩، ٦٣، ٦٤، ٦٩، ٧٣، ٨٩، ١٢٦، ١٣٥، ١٣٦، ١٤١، ١٥٢، ١٥٥، ١٨١، ١٨٢، ٢٤١، ٢٤٩، ٢٥٤، ٢٦٥، ٢٨٧، ٢٩١، ٢٩٢، ٢٩٣، ٢٩٦، ٣٢٢، ٣٣١، ٣٩٠، ٣٩٣، ٤١٠، ٤١٤، ٤١٨، ٤٢١، ٤٢٣، ٤٢٨، ٤٣٤، ٤٣٥، ٤٤٨،

٤٥٣، ٤٦٥.

بُريرة ٥٩

بني أُمية ٢٣٨

بني طيّ ٣١١

بني مرجانة ٢٣٨

البهائي ١٦٦، ١٦٧

حاتم ٣١١

المحقّق الخراساني ٩، ١٧، ١٩، ٢١، ٢٥، ٢٦، ٣٣، ٣٧، ٤١، ٤٨، ٥٥، ٦١، ٦٥، ٦٩، ٧٦، ٧٩، ٨٩، ٩٥، ٩٨، ١٠٦، ١٢٦، ١٤٤، ١٤٥، ١٤٩، ١٩٤، ١٩٩، ٢٠٢، ٢٠٧، ٢١٧، ٢١٨، ٢٢٧، ٢٣٥، ٢٣٦، ٢٣٨، ٢٥٤، ٢٧٧، ٢٨١، ٢٨٣، ٢٨٥، ٢٩٢، ٢٩٤، ٣٠٤، ٣٠٨، ٣٠٩، ٣١٤، ٣١٩، ٣٢٢، ٣٢٣، ٣٢٨، ٣٢٩، ٣٣١، ٣٣٣، ٣٤٠، ٣٤١، ٣٤٧، ٣٥١، ٣٥٥، ٣٧٣، ٣٧٩، ٣٨١، ٣٨٢، ٣٨٥، ٣٨٧، ٣٨٩، ٣٩١، ٣٩٣، ٤١١، ٤١٤، ٤٢٤، ٤٣٦، ٤٣٩، ٤٤٨، ٤٦٦، ٤٦٩، ٤٧٢، ٤٧٥

المحقّق الخوانساري ٤٤٧، ٤٥٣

المحقّق الرشتي ٢٣

المحقّق الرضي ٢٤، ٢٥، ٢٦

زرارة ٢٥٨، ٢٥٩
المحقّق السبزواري ٣٩٢، ٣٩٣
سلطان العلماء ٣٨٧، ٣٩٤
سيبويه ٣٠٨، ٣٧٩
السيد الشريف ٢٥
الميرزا الشيرازي ٤٧٠
الشيخ الطوسي ١٠٨
الطوسي، نصير الدين ٣٨
العضدي ٣٥٩
عمّار الساباطي ٤٧٩
المحقّق القمي ٥١، ١٣٢، ١٤٠، ٢٤٢، ٣٨٤، ٤٤٧، ٤٥٣
الكعبي ١٦٤
السيد المرتضى ١٥٣، ٢٧١، ٢٧٦

٥ ـ فهرس الكتب

القرآن ٥٥، ٣٤٣، ٣٤٦، ٣٥١، ٣٥٢، ٣٦٧، ٣٦٨، ٣٦٩، ٣٧٠

تعليقة المحقّق الخراساني على الرسائل ٤٧٢، ٤٧٥

درر الفوائد ٧١، ٧٣

الذريعة إلى أصول الشريعة ١٠٨

الرسالة الشافعيّة ١٧، ٢٠

عدّة الأُصول ١٠٨

فرائد الأُصول ٤١٠، ٤٦٥

الفصول ١٦، ١٣٣، ١٣٥، ١٣٦، ١٣٩، ١٥٢، ١٥٣، ١٥٥، ٣٨٣، ٤٤٢، ٤٤٣، ٤٤٥

القوانين ١٨، ٢٥، ٣٨٤

الكافي ٢٥٨

الكتاب ٣٧٩

الكفاية ٢٨٥، ٣٣٠، ٣٣٢، ٣٥٩، ٣٧٦، ٤٦٩، ٤٧٢، ٤٧٥

مطارح الأنظار ٢٨٧، ٢٩٤، ٣٢٢، ٣٩٤

المطوّل ٢٥، ٣٥٦

المعالم ٥٥، ٥٨، ١٥١، ١٥٤، ١٥٥

٦ ـ فهرس مصادر التحقيق

«القرآن الكريم».

«أ»

١ ـ اتّحاف السادة المتّقين. أبو الفيض السيّد محمّد بن محمّد الحسيني الزبيدي، بيروت، دار الفكر.

٢ ـ أجود التقريرات. السيّد أبو القاسم ابن السيّد عليّ أكبر الموسوي الخوئي، قم، مكتبة المصطفوي.

٣ ـ إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين. جمال الدين مقداد بن عبدالله السيوري الحلّي، قم، مكتبة آية الله المرعشي، ١٤٠٥.

٤ ـ الاستبصار فيما اختلف من الأخبار. أبو جعفر شيخ الطائفة محمّد بن الحسن الطوسي، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٣٩٠.

٥ ـ إشارات الأُصول. حاج محمّد إبراهيم بن محمّد حسن الكافي الأصفهاني، الكلباسي، طهران، الحجرية، ١٢٤٥.

٦ ـ الإشارات والتنبيهات. شيخ الرئيس أبو عليّ الحسين بن عبدالله بن سينا، مطبعة الحيدري، ١٣٧٧.

٧ ـ الأُصول الأصليّة. مولى محمّد بن المرتضى، الفيض الكاشاني، قم، دار إحياء الأحياء، ١٤١٢.

٨ ـ اعتقادات. العلّامة الشيخ محمّد باقر بن محمّد تقي المجلسي، أصفهان، مكتبة المجلسي، ١٤٠٩ .

٩ ـ الألفية. ابن مالك، المطبوع مع شرح ابن عقيل والسيوطي.

١٠ ـ أمالي الطوسي. أبو جعفر شيخ الطائفة محمّد بن الحسن، الشيخ الطوسي، تحقيق قسم الدراسات الإسلامية، قم، دار الثقافة، ١٤١٤.

١١ ـ أمالي المفيد. أبو عبدالله محمّد بن النعمان البغدادي، الشيخ المفيد، تحقيق الحسين أُستاد ولي وعليّ أكبر الغفاري، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٣.

١٢ ـ أنوار الملكوت في شرح الياقوت. جمال الدين حسن بن يوسف بن المطهّر، العلّامة الحلّي، تحقيق محمّد النجمي الزنجاني، قم، منشورات الرضي وبيدار، ١٣٦٣ش.

١٣ ـ أوائل المقالات. أبو عبدالله محمّد بن محمّد بن النعمان البغدادي، الشيخ المفيد.

« ب »

١٤ ـ بحار الأنوار الجامعة لدُرَر أخبار الأئمة الأطهار. العلّامة محمّد باقر بن محمّد تقي المجلسي، طهران، دار الكتب الإسلامية.

١٥ ـ بدائع الأفكار. الميرزا حبيب الله الرشتي، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث.

١٦ ـ بصائر الدرجات. أبو جعفر محمّد بن الحسن بن فروخ الصفّار. تحقيق الميرزا

محسن كوچه‌باغي، طهران، منشورات الأعلمي، ١٤٠٤.

١٧ ـ البصائر النصيرية في المنطق. زين الدين عمر بن سهلان الساوجي، قم، مدرسة الرضوية.

« ت »

١٨ ـ تاج العروس من جواهر القاموس. السيّد محمّد بن محمّد مرتضى الحسيني الزبيدي، مصر، المطبعة الخيرية، ١٣٠٦، ١٣٠٧.

١٩ ـ تشريح الأُصول. الشيخ مولى عليّ بن مولى فتح الله النهاوندي، طهران، دار الخلافة، ١٣٢٠.

٢٠ ـ تفسير التبيان. أبو جعفر محمّد بن الحسن الطوسي، تحقيق أحمد حبيب قصير العاملي، بيروت، دار إحياء التراث العربي.

٢١ ـ تفسير العيّاشي. أبو النضر محمّد بن مسعود بن محمّد بن عياش السمرقندي، تحقيق السيّد هاشم الرسولي، طهران، المكتبة العلمية الإسلامية.

٢٢ ـ التفسير الكبير. محمّد بن عمر الخطيب فخر الدين الرازي، بيروت، دار إحياء التراث العربي.

٢٣ ـ تلخيص المحصّل. أبو جعفر محمّد بن محمّد بن الحسن الطوسي، الخواجة نصير الدين الطوسي، بيروت، دار الأضواء، ١٤٠٥.

٢٤ ـ تمهيد القواعد. الشهيد الثاني زين الدين بن عليّ بن أحمد العاملي، التحقيق مكتب الإعلام الإسلامي فرع خراسان، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤١٦.

٢٥ ـ تهذيب الأحكام. أبو جعفر محمّد بن الحسن، الشيخ الطوسي، إعداد السيّد حسن الموسوي الخرسان، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٣٦٤ ش.

٢٦ ـ التوحيد. أبو جعفر محمّد بن عليّ بن الحسين بن بابويه القمّي، الشيخ الصدوق، تحقيق على أكبر الغفاري والسيّد هاشم الحسيني الطهراني، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٣٩٨.

« ج »

٢٧ ـ جامع أحاديث الشيعة. الحاج آقا حسين الطباطبائي البروجردي، قم، مطبعة مهر، ١٤١٤.

٢٨ ـ جامع المقاصد في شرح القواعد. المحقّق الثاني عليّ بن الحسين بن عبدالعالي الكركي، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ١٤٠٨ ـ ١٤١١.

٢٩ ـ الجعفريات أو الأشعثيات (المطبوع مع قرب الإسناد). يرويه أبو عليّ، محمّد بن محمّد الأشعث، طهران، مكتبة نينوى الحديثة.

٣٠ ـ جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام. الشيخ محمّد حسن بن باقر النجفي، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٣٩٨.

٣١ ـ الجوهر النضيد في شرح كتاب التجريد. جمال الدين حسن بن يوسف بن المطهّر، العلّامة الحلّي، قم، منشورات بيدار، ١٤١٣.

« ح »

٣٢ ـ حاشية الصبّان على شرح الأُشموني. محمّد بن عليّ الصبّان، قم، منشورات زاهدي، ١٤١٢.

٣٣ ـ الحاشية على تهذيب المنطق التفتازاني. المولى عبدالله بن شهاب الدين الحسين اليزدي، طهران، المكتبة العلمية الإسلامية.

٣٤ ـ حاشية كتاب فرائد الأُصول. الآخوند الخراساني المولى محمّد كاظم بن حسين الهروي، قم، مكتبة بصيرتي.

٣٥ ـ حاشية كفاية الأُصول. الشيخ عليّ القوچاني، قم، مكتبة الوجداني.

٣٦ ـ حاشية كفاية الأُصول. الميرزا أبو الحسن المشكيني، قم، منشورات دار الحكمة، ١٤١٣.

٣٧ ـ الحكمة المتعالية «الأسفار». محمّد بن إبراهيم صدر الدين الشيرازي، صدر المتألهين، قم، مكتبة المصطفوي.

« خ »

٣٨ ـ الخصال. أبو جعفر محمّد بن عليّ بن الحسين بن بابويه القمّي، الشيخ الصدوق، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٣.

« د »

٣٩ ـ درر الفوائد. الشيخ عبد الكريم الحائري اليزدي المهرجردي الميبدي، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٨.

٤٠ ـ الدروس الشرعية في فقه الإمامية. الشهيد الأوّل شمس الدين محمّد بن مكّي العاملي، قم، مكتبة صادقي، بالأُوفست عن طبعته الحجرية، ١٣٩٨.

« ذ »

٤١ ـ ذخيرة المعاد في شرح الإرشاد. المحقّق السبزواري محمّد باقر بن محمّد مؤمن، قم، الطبعة الحجرية، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.

٤٢ ـ الذريعة إلى أُصول الشريعة. أبو القاسم عليّ بن الحسين الموسوي، الشريف المرتضى وعلم الهدى، طهران، جامعة طهران، ١٣٤٨ش.
٤٣ ـ ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة. الشهيد الأوّل شمس الدين محمّد بن مكّي العاملي، قم، الطبعة الحجرية، بصيرتي.

« ر »

٤٤ ـ الرسائل الفشاركية. السيّد محمّد الطباطبائي الفشاركي، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٣.
٤٥ ـ روضة الناظر وجنّة المناظر. موفق الدين أحمد بن قدامة المقدسي. مصر، المطبعة السلفية، ١٣٤٢.

« ز »

٤٦ ـ زبدة الأُصول. الشيخ البهائي الحسين بن عبد الصمد، طهران، الطبعة الحجرية، ١٣١٩.

« س »

٤٧ ـ السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي. أبو جعفر محمّد بن منصور بن أحمد بن إدريس الحلّي، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٠ ـ ١٤١١.
٤٨ ـ سنن أبي داود. أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، دار إحياء السنّة النبويّة.

« ش »

* شرحا البدخشي والأسنوي = مناهج العقول.

٤٩ ـ شرح التصريح على التوضيح. خالد بن عبدالله الأزهري، مصر، دار إحياء الكتب العربية.

٥٠ ـ شرح الشمسية. قطب الدين محمّد بن محمّد الرازي البويهي، إيران، الطبعة الحجرية، ١٣٠٤.

٥١ ـ شرح العضدي على مختصر ابن حاجب. القاضي عضد الملّة والدين عبدالرحمن بن أحمد بن عبد الغفار، إسلامبول، مطبعة العالم، ١٣١٠.

٥٢ ـ شرح تجريد العقائد. علاء الدين عليّ بن محمّد القوشجي، الطبعة الحجرية، ١٢٨٥.

٥٣ ـ شرح الكافية. الشيخ رضيّ الدين محمّد بن الحسن الأسترآبادي، بيروت، دارالكتب العلمية، ١٣٩٩.

٥٤ ـ شرح حكمة الإشراق. قطب الدين الشيرازي، قم، الطبعة الحجرية، منشورات بيدار.

٥٥ ـ شرح المطالع. قطب الدين الرازي، قم، مكتبة النجفي.

٥٦ ـ شرح المقاصد. مسعود بن عمر بن عبدالله المعروف بسعد الدين التفتازاني، تحقيق عبد الرحمن عميرة، قم، منشورات الرضي، ١٣٧٠ ـ ١٣٧١ ش، «بالأُوفست عن طبعته السابقة، مصر، ١٤٠٩».

٥٧ ـ شرح المنظومة. المولى هادي بن مهدي السبزواري، قم، مكتبة العلّامة، ١٣٦٩ش.

٥٨ ـ شرح المواقف. السيّد الشريف عليّ بن محمّد الجرجاني، إعداد السيّد محمّد بدر الدين النسعاني، قم، منشورات الرضي، ١٤١٢، «بالأُوفست عن طبعة مصر، ١٣٢٥».

٥٩ ـ الشفاء، الشيخ الرئيس أبو عليّ حسين بن عبدالله بن سينا، قم، مكتبة آية الله المرعشي، ١٤٠٥.

٦٠ ـ شروح التلخيص. وهي مختصر سعد الدين التفتازاني على «تلخيص المفتاح»، خطيب القزويني ومواهب الفتاح في شرح «تلخيص المفتاح» ابن يعقوب المغربي وعروس الأفراح في شرح «تلخيص المفتاح»، بهاء الدين السبكي، قم، نشر أدب الحوزة.

٦١ ـ شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام، المولى عبد الرزاق بن عليّ بن الحسين اللاهيجي، أصفهان، نشر مهدوي، الطبعة الحجرية.

٦٢ ـ الشواهد الربوبيّة في المناهج السلوكية. محمّد بن إبراهيم صدر الدين الشيرازي، صدر المتألهين، تعليق وتصحيح السيّد جمال الدين آشتياني، مركز نشر دانشگاهي، ١٣٦٠ش.

« ض »

٦٣ ـ ضوابط الأُصول. السيّد إبراهيم بن محمّد باقر القزويني الحائري، الطبعة الحجرية.

« ع »

٦٤ ـ عُدّة الأُصول. أبو جعفر محمّد بن الحسن، الشيخ الطوسي، الطبعة الحجرية.

٦٥ ـ عوائد الأيّام. المولى أحمد بن محمّد مهدي بن أبي ذرّ النراقي، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤١٧.

٦٦ ـ عوالي اللآلي العزيزية في الأحاديث الدينية. محمّد بن عليّ بن إبراهيم الأحسائي، ابن أبي جمهور، تحقيق مجتبى العراقي، قم، مطبعة سيد الشهداء،

١٤٠٣ ـ ١٤٠٥.

٦٧ ـ عيون أخبار الرضا عليه السلام . أبو جعفر محمّد بن عليّ بن الحسين بن بابويه القمّي، الشيخ الصدوق، تصحيح السيّد مهدي الحسيني اللاجوردي، قم، مطبعة الطوسي، ١٣٦٣ ش.

«غ»

٦٨ ـ الغنية «غنية النزوع إلى علمي الأُصول والفروع»، أبو المكارم السيّد حمزة بن عليّ بن زهرة الحسيني الحلبي، ضمن «الجوامع الفقهية»، قم، مكتبة آية الله المرعشي، ١٤٠٤، «بالأُوفست عن طبعته الحجرية».

«ف»

٦٩ ـ فرائد الأُصول، الشيخ الأعظم مرتضى بن محمّد أمين الأنصاري الدزفولي، الطبعة الحجرية، تبريز، ١٣١٤.

٧٠ ـ الفصول الغرويّة في الأُصول الفقهية، الشيخ محمّد حسين بن عبد الرحيم الطهراني الأصفهاني الحائري، قم، دار إحياء العلوم الإسلامية، ١٤٠٤.

٧١ ـ الفقيه «مَن لا يحضره الفقيه». أبو جعفر محمّد بن عليّ بن الحسين بن بابويه القمّي، الشيخ الصدوق، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٣٩٠.

٧٢ ـ فوائد الأُصول، الشيخ محمّد عليّ الكاظمي الخراساني، تقريرات بحث الميرزا محمّد حسين الغروي النائيني، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٤.

٧٣ ـ الفوائد الأُصولية، العلّامة السيّد محمّد بحر العلوم الطباطبائي، طهران، الطبعة الحجرية.

٧٤ ـ فواتح الرحموت، عبد العلي محمّد بن نظام الدين الأنصاري، «المطبوع مع

المستصفى من علم الأُصول»، قم، الطبعة الثانية، منشورات دار الذخائر، ١٣٦٨ش.

« ق »

٧٥ ـ قاموس المحيط. أبو طاهر مجد الدين محمّد بن يعقوب الفيروزآبادي، بيروت، دار الجيل.

٧٦ ـ القبسات. المير محمّد باقر بن محمّد الحسيني الأسترآبادي، تهران، منشورات دانشگاه، ١٣٧٤ش.

٧٧ ـ قوانين الأُصول، المحقّق ميرزا أبو القاسم القمّي بن المولى محمّد حسين الجيلاني، الميرزا القمّي، الطبعة الحجرية، طهران، المكتبة العلمية الإسلامية، ١٣٧٨.

« ك »

٧٨ ـ الكافي. أبو جعفر ثقة الإسلام محمّد بن يعقوب بن إسحاق الكليني الرازي، تحقيق عليّ أكبر الغفاري، طهران، المكتبة الإسلامية، ١٣٨٨.

٧٩ ـ الكتاب. سيبويه، مجلدان، قم، طبع أدب الحوزة، ١٤٠٤.

٨٠ ـ كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد. العلّامة الحلّي جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهّر، تحقيق حسن حسن زاده الآملي، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٧.

٨١ ـ كفاية الأُصول. الآخوند الخراساني المولى محمّد كاظم بن حسين الهروي، إعداد مؤسسة النشر الإسلامي، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٤.

٨٢ ـ الكنى والألقاب. المحدّث القمّي عباس بن محمّد رضا، طهران، مكتبة الصدر، ١٣٦٨ش.

« م »

٨٣ ـ مبادئ الوصول إلى علم الأُصول. العلّامة الحلّي جمال الدين حسن بن يوسف بن المطهّر، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٠٤.

٨٤ ـ المبسوط. أبو جعفر شيخ الطائفة محمّد بن الحسن، الشيخ الطوسي، إعداد السيّد محمّد تقي الكشفي ومحمّد باقر البهبودي، طهران، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، ١٣٨٧ ـ ١٣٩٣.

٨٥ ـ مجمع البيان لعلوم القرآن. أبو عليّ أمين الإسلام الفضل بن الحسن الطبرسي، طهران، المكتبة الإسلامية، ١٣٩٥.

٨٦ ـ المحاسن. أبو جعفر أحمد بن محمّد بن خالد البرقي، تحقيق جلال الدين الحسيني، المحدث الأُرموي، قم، دار الكتب الإسلامية.

٨٧ ـ المحصول في علم أُصول الفقه. فخر الدين محمّد بن عمر بن الحسين الرازي، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٨.

٨٨ ـ مختلف الشيعة في أحكام الشريعة. العلّامة الحلّي جمال الدين حسن بن يوسف بن المطهّر، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤١٢ ـ ١٤١٨.

٨٩ ـ مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل. الحاج ميرزا حسين المحدّث النوري، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ١٤٠٧.

٩٠ ـ المستصفى من علم الأُصول. أبو حامد محمّد بن محمّد الغزالي، قم، مطبعة دار الذخائر، ١٣٦٨ش.

٩١ ـ مستطرفات السرائر. أبو عبدالله محمّد بن منصور بن أحمد بن إدريس العجلي الحلّي، قم، مدرسة الإمام المهدي عليه السلام، ١٤٠٨.

٩٢ ـ المسلك في أُصول الدين. نجم الدين أبو القاسم جعفر بن الحسن بن سعيد،

المحقّق الحلّي، مشهد، مجمع البحوث الإسلامية، ١٤١٤.

٩٣ ـ مسند أحمد. أحمد بن محمّد بن حنبل، مصر، المطبعة الميمنية، ١٣١٣.

٩٤ ـ مشارق الشموس في شرح الدروس. العلّامة حسين بن جمال الدين محمّد الخوانساري، الطبعة الحجرية، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.

٩٥ ـ المصباح المنير في غريب الشرح الكبير. أحمد بن محمّد بن عليّ الفيّومي، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٣٩٨.

٩٦ ـ مطارح الأنظار. العلّامة أبو القاسم كلانتري، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، «بالأُوفست عن طبعته الحجرية».

٩٧ ـ المطارحات. الشيخ شهاب الدين السهروردي.

٩٨ ـ المطوّل «كتاب المطوّل في شرح تلخيص المفتاح». مسعود بن عمر بن عبدالله المعروف بسعد الدين التفتازاني، وبهامشه حاشية المير سيد شريف، قم، منشورات مكتبة آية الله المرعشي، ١٤٠٧.

٩٩ ـ معارج الأُصول. المحقّق الحلّي نجم الدين جعفر بن حسن بن يحيى بن سعيد الهُذَلي، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ١٤٠٣.

١٠٠ ـ معالم الدين وملاذ المجتهدين. أبو منصور جمال الدين الحسن بن زين الدين العاملي، قم، منشورات الرضي.

١٠١ ـ المعتمد في أصول الفقه. أبو الحسين محمّد بن عليّ بن الطيّب البصري المعتزلي، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٣.

١٠٢ ـ مغني اللبيب عن كتب الأعاريب. أبو محمّد عبدالله بن يوسف بن هشام الأنصاري المصري، طهران، الطبعة الحجرية، المكتبة العلمية الإسلامية، ١٢٩١.

١٠٣ ـ مفاتيح الأُصول. السيّد محمّد ابن آقا مير سيّد عليّ السيّد محمّد الطباطبائي، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، «بالأُوفست عن طبعته الحجرية».

١٠٤ ـ مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلّامة. السيّد محمّد جواد الحسيني العاملي، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، «بالأُوفست عن طبعته السابقة».

١٠٥ ـ مقالات الأُصول. الشيخ ضياء الدين العراقي، قم، مكتبة الكتبي النجفي.

١٠٦ ـ المكاسب. الشيخ مرتضى بن محمّد أمين الأنصاري الدزفولي، تبريز، الطبعة الحجرية، ١٣٧٥.

١٠٧ ـ المكاسب المحرّمة. الإمام الخميني قدس سره، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني قدس سره، قم، ١٣٧٣ش.

١٠٨ ـ مناهج الأحكام والأُصول. المولى أحمد بن محمّد مهدي بن أبي ذرّ النراقي، الطبعة الحجرية.

١٠٩ ـ مناهج العقول، محمّد بن الحسن البدخشي، المطبوع على «نهاية السُؤل»، لجمال الدين عبد الرحيم الأسنوي، كلاهما شرح «منهاج الوصول في علم الأُصول»، للقاضي البيضاوي، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٤٠٥.

١١٠ ـ منتهى المطلب في تحقيق المذهب. العلّامة الحلّي جمال الدين حسن بن يوسف بن المطهّر، إيران، الطبعة الحجرية، ١٣٣٣ .

١١١ ـ الموافقات في أُصول الشريعة. إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي، بيروت، دار المعرفة.

« ن »

* نقد المحصل = تلخيص المحصل

١١٢ ـ نهاية الأُصول. تقريراً لأبحاث الحاج آقا حسين الطباطبائي البروجردي، بقلم الشيخ حسينعلي المنتظري، قم، نشر تفكّر، ١٤١٥.

١١٣ ـ نهاية الأفكار. الشيخ محمّد تقي بن عبد الكريم البروجردي النجفي، تقريرات بحث أُستاذه آية الله آغا ضياء الدين العراقي، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٥.

١١٤ ـ نهاية النهاية في شرح الكفاية. الحاج ميرزا عليّ الإيرواني النجفي، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٣٧٠ش.

١١٥ ـ نهاية الوصول. جمال الدين حسن بن يوسف بن المطهّر، العلّامة الحلّي، مخطوطة مكتبة آية الله المرعشي، المرقّمة ٢٧٧.

« هـ »

١١٦ ـ هداية المسترشدين في شرح معالم الدين. الشيخ محمّد تقي الأصفهاني، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، «بالأُوفست عن طبعته الحجرية».

١١٧ ـ همع الهوامع. السيوطي، قم، منشورات الرضي.

« و »

١١٨ ـ الوافية في أُصول الفقه. المولى عبدالله بن محمّد البشروي الخراساني، الفاضل التوني، تحقيق السيّد محمّد حسين الرضوي الكشميري، قم، مؤسسة إسماعيليان، ١٤١٢.

١١٩ ـ وسائل الشيعة «تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة»، الشيخ محمّد بن الحسن الحرّ العاملي، طهران، المكتبة الإسلامية، ١٣٨٣ ـ ١٣٨٩.

١٢٠ ـ الوسيلة إلى نَيل الفضيلة. عماد الدين أبو جعفر محمّد بن عليّ الطوسي المعروف بابن حمزة، إعداد الشيخ محمّد الحسّون، قم، مكتبة آية الله المرعشي، ١٤٠٨.

١٢١ ـ وقاية الأذهان. الشيخ أبو المجد محمّدرضا بن محمّد حسين النجفي الأصفهاني، تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ١٤١٣.

٧ ـ فهرس المحتويات

المقدّمة بقلم آية الله الشيخ جعفر السبحاني ..... ألف ـ كط

المقدّمة

فصل : البحث حول موضوع العلم ٧
تمايز العلوم بتمايز الموضوعات ١١
حول تمايز المسائل ١٣
موضوع علم الأُصول ١٧
فصل : البحث في الوضع ٢١
حول أقسام الوضع والموضوع له ٢٢

المقصد الأوّل : في الأوامر

المطلب الأوّل : فيما يتعلّق بمادّة الأمر ٣٣
الجهة الثالثة : الطلب والإرادة ٣٣
دليلا الأشاعرة علىٰ وجود صفة نفسانية قبال العلم ٣٣

الجبر والتفويض ٣٧
الجهة الرابعة : في أنّ الأمر إذا كان مطلقاً، هل يحمل على الوجوب؟ ٤٥
لابدّ من تقديم أُمور :
الأوّل: في معنى الطلب ٤٥
الثاني: ما به الامتياز بين مبدأ الطلب الندبي والوجوبي ٤٥
الثالث: الفرق بين الطلب الندبي والوجوبي ٤٧
الرابع: دلالة الطلب على الإرادة دلالة عقليّة ٤٨
الخامس: تحرير محلّ النزاع ٤٩
تحقيق المقام: ٥٠
المطلب الثاني : فيما يتعلّق بصيغة الأمر ٥٣
فيه مباحث :
المبحث الأوّل: في صيغ الأمر ٥٣
المبحث الثاني : كثرة استعمال الأمر في الندب ٥٥
تنبيهٌ: في الأحكام السلطانية ٥٩
المبحث الثالث : في التعبّدي والتوصّلي ٦١
هاهنا أُمورٌ :
الأمر الأوّل: في تعريفهما ٦١
الأمر الثاني: في أخذ قصد التقرّب في متعلّق الأمر ٦٣
تفصّيات: عن عويصة أخذ قصد التقرّب ٦٩
تحقيقٌ ودفعٌ ٧٤

لابدّ من تمهيد مقدّمات :

الأُولىٰ: أنحاء أخذ القصد ٧٤

الثانية: الميزان في مقرّبية المقدّمات ٧٤

الثالثة: فيما هو الباعث نحو العمل ٧٥

رجع ٨١

الأمرالثالث: في مقام الشكّ في التعبّدية والتوصّلية ٨٣

المبحث الرابع : في «المرّة والتكرار» و «الفور والتراخي» ٨٣

تنبيه: ٨٥

المطلب الثالث : في الإجزاء ٨٧

لابدّ من تمهيد اُمورٍ :

الأمر الأوّل: تحرير محلّ النزاع ٨٧

الأمر الثاني: المراد من «على وجهه» ٨٨

الأمر الثالث: الفرق بين هذه المسألة وبعض اُخرىٰ ٨٩

يقع الكلام في ثلاثة مواضع :

الموضع الأوّل : في إجزاء الإتيان بالمأمور به مطلقاً عن التعبّد ثانياً ٩٠

الموضع الثاني : في الأوامر الاضطراريّة ٩٢

تنبيه: ٩٦

الموضع الثالث : الإتيان بالمأموربه الظاهريّ هل يقتضي الإجزاء أم لا؟ ٩٧

يقع الكلام في مقامين :

المقام الأوّل: في الإتيان بالمأموربه حسبما تقتضيه الاُصول الشرعيّة ... ٩٨

المقام الثاني: الإتيان بالمأموربه حسبما تقتضيه الأمارات الشرعيّة ١٠١
تذييلٌ استطراديّ: الجمع بين الأحكام الواقعيّة والظاهريّة ١٠٦
المطلب الرابع : في مقدّمة الواجب ١١١
لتوضيح المقصود نقدّم أُموراً :
الأمر الأوّل: في عدم كون المسألة أُصولية ١١١
الأمر الثاني: تقسيمات المقدّمة ١١٣
منها: تقسيمها إلى الداخليّة والخارجيّة ١١٣
منها: تقسيمها إلىٰ مقدّمة الوجوب، والواجب؛ والصحّة، والعلم ١١٧
منها: تقسيمها إلى السبب، والشرط، وعدم المانع، والمُعدّ ١١٧
منها: تقسيمها إلى المقارن والمتقدّم والمتأخّر ١٢١
الأمر الثالث: في أقسام الواجب ١٢٥
منها: تقسيمه إلى المطلق والمشروط ١٢٥
منها: تقسيمه إلى المعلّق والمنجّز ١٣٣
فذلكة ١٣٩
منها: تقسيمه إلى الأصي والتبعي ١٤٠
منها: تقسيمه إلى النفسي والغيري ١٤٢
حكم الشكّ في النفسيّة والغيريّة ١٤٤
تذنيبان:
الأوّل: في استحقاق المثوبات ١٤٦
إشكال ودفع ١٤٨

الثاني: في الوضوء التهيّئي ١٥٠
الأمر الرابع: في بيان ما هو الواجب في باب المقدّمة ١٥١
إيقاظ: ١٥٥
تَذنيب: في ثمرة النزاع في هذه المسألة ١٥٥
تـتمّة: حول الأصل عند الشكّ في الملازمة ١٥٦
حول استدلال القائلين بوجوب المقدّمة ١٥٦
المطلب الخامس : في مسألة الضدّ ١٦١
لابدّ من تقديم أُمور :
الأوّل: كون المسألة من المبادئ الأحكامية ١٦١
الثاني: في الضدّ العامّ ١٦١
الثالث: في الضدّ الخاصّ ١٦٢
الرابع: في ثمرة المسألة ١٦٦
تحقيق في مسألة الترتّب ١٧٠
نقل كلام لتحقيق مرام ١٨١
المطلب السادس : في أمر الآمر مع علمه بانتفاء شرطه ١٨٣
المطلب السابع : في الواجب التخييري ١٨٥
المطلب الثامن : في الواجب الكفائي ١٩١
بقي تنبيهان: ١٩٤
المطلب التاسع : ينقسم الواجب باعتبارٍ إلى المطلق والموقّت ١٩٧
المطلب العاشر : هل متعلّق الأوامر والنواهي الطبايع أو الأفراد؟ ٢٠١

المقصد الثاني : في النواهي

فيه فصول :

فصل : في اختلاف الأمر والنهي ٢٠٧

تنبيه: ٢١٠

فصل : اجتماع الأمر والنهي ٢١٣

لابدّ من تمهيد مقدّمات :

المقدّمة الأُولىٰ: تحرير محلّ الخلاف والنزاع ٢١٤

المقدّمة الثانية: في المراد بالواحد في عنوان المسألة ٢١٥

المقدّمة الثالثة: هل هذه المسألة من المسائل الأُصولية ؟ ٢١٥

المقدّمة الرابعة: هل يجري النزاع على القول بتعلّق الأحكام بالأفراد؟ . ٢١٦

المقدّمة الخامسة: في المراد من الإمكان والامتناع في محلّ النزاع ... ٢١٧

دليل امتناع الاجتماع ٢١٨

تنبيهات:

التنبيه الأوّل: حكم العبادة في الدار المغصوبة ٢٢٤

التنبيه الثاني: جريان النزاع في المامّين من وجه ٢٢٩

التنبيه الثالث: جريان النزاع عند أخصّية المنهيّ عنه مطلقاً ٢٣١

التنبيه الرابع: لافرق في جريان النزاع بين أقسام الأمر والنهي ٢٣٢

التنبيه الخامس: بعض أدلّة المجوّزين ٢٣٤

التنبيه السادس: حكم توسّط الأرض المغصوبة ٢٣٨

حول التصرّف التخلّصي ٢٤١
وجوهٌ واحتمالات: ٢٤١
حكم من تاب بعد دخوله في ملك الغير ٢٤٦
تذنيب: التصرّفات الخروجيّة مقدّمة للكون في الخارج ٢٤٧
فصل: اقتضاء النهي للفساد ٢٤٩
تنبيه: الميزان في الاتّصاف بالصحة والفساد ٢٥٢
تـتميم: أقسام النهي المتعلّق بالمعاملات ٢٥٤
تذنيب: الاستدلال على الفساد بفهم العلماء ٢٥٧
تـتمّة: في الاستدلال بالروايات ٢٥٨
ختام: حول كلام أبي حنيفة ٢٦٠

المقصد الثالث: في المفاهيم

مقدّمة: في كيفيّة الدلالة على المفهوم ٢٦٥
رجع ٢٧٣
إبانة: في دخالة القيد في الموضوع أو الحكم ٢٧٥
فصل: الجملة الشرطيّة ٢٨١
بقي أُمورٌ:
الأمر الأوّل: المفهوم في الجمل الإنشائيّة ٢٨٣
الأمرالثاني: إذا تعدّد الشرط مع وحدة الجزاء ٢٨٧
الأمرالثالث: تعددالشرط واتّحاد الجزاء [تداخل الأسباب والمسبّبات] . ٢٩٠

الأمر الرابع: المفهوم فيما أفاد السلب الكلّي ٢٩٦
تنبيه: البحث حول باقي المفاهيم ٢٩٧

المقصد الرابع : العامّ والخاصّ

فصل : تعريف العامّ والخاصّ ٣٠١
فصل : النكرة واسم الجنس في سياق النفي ٣٠٧
فصل : في حجّية العامّ المخصَّص ٣٠٩
فصل : في الخاصّ المجمل ٣١٧
بقي هاهنا أُمورٌ :
الأمر الأوّل: في إخراج الأفراد بجهة تعليليّة ٣٢٤
الأمر الثاني: في العامّين من وجه المتنافيي الحكم ٣٢٥
الأمر الثالث: في إحراز المشتبه بالأصل ٣٢٦
وهم وإزاحة: ٣٣١
الأمر الرابع: الشكّ بين التخصيص والتخصّص ٣٣٥
الأمرالخامس: لودار الأمر بينالتخصيص والتخصّص لإجمال الخاص . ٣٣٥
الأمر السادس: دفع توهّم ٣٣٧
فصل : هل يجوز العمل بالعامّ قبل الفحص عن مخصِّصه؟ ٣٣٩
فصل : هل الخطابات الشفاهيّة تختصّ بالحاضرين؟ ٣٤٧
فصل : تعقّب العامّ بالضمير ٣٥٥
فصل : فرق بين المفهوم المخالف والموافق ٣٥٩

فصل : الاستثناء المتعقّب لجمل متعدّدة ٣٦٣
فصل : جواز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد ٣٦٧

المقصد الخامس : المطلق والمقيّد

فصل : تعريف المطلق ٣٧٣
تنبيه: الألفاظ المطلقة ٣٧٦
فصل : الشياع والسريان ٣٨٥
الاستدلال على الإطلاق بدليل الحكمة ٣٨٧
فذلكة: في ملخّص ما حقّقناه في معنى الإطلاق والتقييد ٣٩١
تنبيه: حول مقالة سلطان العلماء ٣٩٤

ينبغي التنبيه على أُمور :

الأمر الأوّل: طريق إحراز كون المتكلّم في مقام البيان ٣٩٥
الأمر الثاني: إشكال ودفع ٣٩٧
الأمر الثالث: أقسام المطلق ٣٩٩
الأمر الرابع: شرط الاحتياج إلىٰ مقدّمات الحكمة ٤٠١

المقصد السادس : في بيان الأمارات المعتبرة عقلاً وشرعاً

وفيه فصول:

الفصل الأوّل : تمهيدات لمباحث القطع ٤٠٩

تذكر فيه أُمور :

الأمر الاوّل: إنّ مبحث القطع أُصوليّة ٤٠٩
الأمر الثاني: المراد بـ«المكلّف» في تقسيم الشيخ ٤١٠
الأمر الثالث: مراتب الحكم ٤١١
الأمر الرابع: تقسيم الحكم إلى الواقعي والظاهري ٤١٣
الأمرالخامس: تقسيم حالات المكلّف باعتبار وجود المنجّز وعدمه .. ٤١٤
الفصل الثاني : معنىٰ حجّيّة القطع ٤٢١
الفصل الثالث : قيام الأمارة مقام القطع الموضوعي والطريقي ٤٢٥
الفصل الرابع : في التجرّي ٤٣٣
تحرير محلّ النزاع ٤٣٣
تحقيق المقام ٤٣٥
مقالة المحقّق الخراساني في هذا المقام ٤٣٩
تفصيل صاحب الفصول ٤٤٢
الفصل الخامس: هل العلم الإجماليّ كالتفصيليّ مطلقاً، أو لا مطلقاً؟ ٤٤٧
الكلام يقع في مقامين :
المقام الأوّل: في إثبات التكليف ٤٤٧
المقام الثاني: في إسقاط التكليف ٤٥٣
الفصل السادس : الأمارات الغير العلميّة ٤٥٩
وفيه مباحث :
المبحث الأوّل: في إمكان التعبّد بها ٤٥٩
المراد بالإمكان ٤٥٩

استدلال ابن قبة لامتناع التعبّد بالأمارات ٤٦١
التعبّد بالأمارات بناءً على السببيّة ٤٦٤
بعض الأجوبة عن شبهة ابن قبة ٤٦٩
كلام حول جعل الحجّية والطريقيّة وأمثالهما ٤٧٥
ظهور دليل الحكم الظاهري في الإجزاء ٤٧٦

الفهارس العامّة

١ ـ فهرس الآيات الكريمة ٤٨٥
٢ ـ فهرس الأحاديث الشريفة ٤٨٨
٣ ـ فهرس المعصومين عليهم السلام ٤٩٠
٤ ـ فهرس الأعلام ٤٩١
٥ ـ فهرس الكتب ٤٩٤
٦ ـ مصادر التحقيق ٤٩٦
٧ ـ فهرس الموضوعات ٥١١