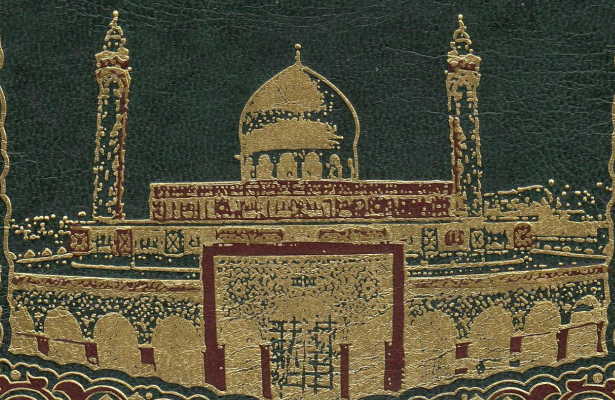
الروض النضير المطهر في شرح أصول فقه المظفر

بقلم

السيد طعان خليل العاملي

الجزء الثاني



دار الكوكب

الروض النبيي المطهر
في
شرح أصول فقه المظفر

الجزء الثاني

محفوظة
جميع الحقوق

الطبعة الأولى
١٤٣٦ هـ - ٢٠١٥ م

التوزيع في العراق
مكتبة حسن الطريحي
النجف الأشرف ـ سوق الحويش
تلفون: ٠٧٨٠١٢٦٤٣٦٧

Iraq - al Najaf al Ashraf
Tel: 00964 781 2708663
Email: kawkabco@gmail.com
Lebanon Tel: 00961 3 830532

دار الكوكب
للتصميم والطباعة والنشر

الرَّوْضُ النَّبِيُّ المُطَهَّرُ
فِي
شَرْحِ أُصُولِ فِقْهِ المُظَفَّرِ

الجُزْءُ الثَّانِي

بقلم
السَّيِّدُ طَعَّانُ خَلِيلُ العَامِلِيُّ

دار الكوكب
للتصميم والطباعة والنشر

شبكة الفكر
alfeker.net


بسم الله الرحمن الرحيم

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ

اللَّهُمَّ كُنْ لِوَلِيِّكَ الْحُجَّةِ بْنِ الْحَسَنِ
صَلَواتُكَ عَلَيْهِ وَعَلَى آبائِهِ فِي هذِهِ السَّاعَةِ
وَفِي كُلِّ ساعَةٍ وَلِيّاً وَحافِظاً وَقائِداً وَناصِراً وَدَلِيلاً
وَعَيْناً حَتَّى تُسْكِنَهُ أَرْضَكَ طَوْعاً وَتُمَتِّعَهُ فِيها
طَوِيلاً بِرَحْمَتِكَ يا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ،
وَصَلِّ اللَّهُمَّ عَلَى سَيِّدِنا مُحَمَّدٍ خاتَمِ النَّبِيِّينَ
وَعَلى عِتْرَتِهِ الطَّاهِرِينَ.

المقصد الأوّل

مباحث الألفاظ

تمهيد

المقصود من «مباحث الألفاظ» تشخيص ظهور الألفاظ من ناحيةٍ عامّة، إمّا بالوضع أو بإطلاق الكلام، لتكون نتيجتُها قواعدَ كليّةً تُنقِّح صُغريات «أصالة الظهور» التي سنبحث عن حجيّتها في المقصد الثالث، وقد سبقت الإشارة إليها [المقدّمة: الأمر ١٢: الأصول اللفظيّة: ٥ - أصالة الظهور -].

وتلك المباحث تقع في هيئات الكلام التي يقع فيها الشكّ والنزاع، سواءٌ كانت هيئات المفردات - كهيئة المشتقّ والأمر والنهي[١] - أو هيئات الجُمَل كالمفاهيم ونحوها، أمّا البحث عن موادّ الألفاظ الخاصّة، وبيان وضعها وظهورها - مع أنّها تنقِّح أيضاً صغريات أصالة الظهور - فإنّه لا يمكن ضبطُ قاعدةٍ كليّةٍ عامّة فيها[٢]،

---

(١) أي: وهيئة الأمر وهيئة النهي.

(٢) إنّ البحث في الموادّ هو بحثٌ عن مفردات متفرّقة غير متناهية ولا تقع تحت ضابطةٍ كليّة.

فلذا لا يُبحث عنها في علم الأصول، ومعاجم اللغة ونحوها هي المتكفِّلة بتشخيص مفرداتها، وعلى أيّ حال، فنحن نعقد «مباحث الألفاظ» في سبعة أبواب:

١ - المشتقّ[(١)].

٢ - الأوامر.

٣ - النواهي.

٤ - المفاهيم.

٥ - العام والخاص.

٦ - المطلق والمقيَّد.

٧ - المُجْمَل والمبيَّن.

---

(١) وفي المُحكَم في أصول الفقه ج١: ١٩١: المقصد الأوّل: في بحث المشتقّ: «وقد جرى غيرُ واحدٍ على بحثه (بحث المشتقّ) في مقدِّمة عِلْم الأصول، وأوّل مَن خرج عن ذلك بعضُ المعاصرين رَحِمَهُ اللهُ (إشارة إلى المصنِّف المظفَّر رَحِمَهُ اللهُ) في أصوله، بلحاظ رجوع البحث فيه إلى تشخيص الظهور، وليس في مبادىء الظهور...».

الباب الأوّل

المشتقّ

الباب الأوّل: المشتقّ(١)

(١) **والبحث في المشتقّ يقع في مقامات:**

المقام الأوّل: في تحرير محلّ النّزاع:

إعلَمْ بأنّ الأُصوليّين اتّفقوا على أنّ إطلاق لفظ المشتقّ **فعلاً** على مَن يتلبَّس بالمبدأ (الصفة) في الإستقبال مجازٌ، كإطلاق المجتهد على مَن يكون قريبَ الإجتهاد.

واتّفقوا أيضاً على أنّ إطلاق المشتقّ حقيقةٌ على المتلبّس بالمبدأ **في الحال**، كصِدْق المجتهد على مَن يكون بالفعل مجتهداً.

وأجمعوا أيضاً على أنّ إطلاق المشتقّ حقيقةٌ على مَن كان متلبّساً في الأمس **باعتبار تلبّسه في الأمس** أو على مَن يتلبّس في الغد **باعتبار تلبّسه في الغد**، كقولهم: كان زيدٌ ضارباً أمسِ، أو سيكون غداً ضارباً، إذا كان متلبّساً بالضرب في الأمس في المثال الأوّل ومتلبّساً به في الغد في المثال الثاني.

ولكن اختلفوا في أنّ المشتقّ حقيقةٌ في خصوص مَن تلبّس بالمبدأ أو فيما يعمّه ومَن انقضى عنه المبدأ. فمَن ذهب إلى الأوّل جَعَلَ إطلاقَه على مَن انقضى عنه المبدأ مجازاً، ومَن ذهب إلى التعميم جَعَلَ إطلاقَه على مَن انقضى عنه المبدأ حقيقةً كإطلاقه على المتلبّس بالمبدأ في الحال (حال تلبّسه به)، فمحلّ النزاع هو إطلاق المشتقّ بعنوان الحقيقة على مَن انقضى عنه المبدأ في حال انقضاء المبدأ.

قال السيّد البجنوردي رَحِمَهُ اللهُ في منتهى الأصول: «السرُّ في هذا الإختلاف والإتّفاق ليس إلّا من جهةِ ما يفهمُه العُرفُ وأهْلُ المحاورة من ضيق المفهوم وسعته بالنسبة إلى بعض المفاهيم والشكّ بالنسبة إلى بعض الموارد الأُخَر، فكلُّ مفهومٍ إذا لاحظناه يكون له سعةٌ نعلم بانطباقه على بعض الموارد وله ضيقٌ - من ناحيةٍ أخرى - نعلم بعدم انطباقه على بعض الموارد الأُخَر، وربّما نشكّ بالنسبة إلى بعض الموارد من جهة الشكّ في سعتهِ وضيقه بالنسبة إليه، وذلك كمفهوم الخشب - مثلاً -: نعلم بانطباقه على الأخشاب المتعارَفة ونعلم بعدم انطباقه على

.....

الأوراق والأوراد اليابسة، ونشكّ في انطباقه على القصَبِ - مثلاً -، فكذلك فيما نحن فيه، يفهم العُرفُ من لفظ المشتقّ معنًى معلومَ الإنطباق على المتلبِّس فعلاً، وكذا معلومَ عدم انطباقه على ما لم يتلبّس بَعْدُ، ومشكوكَ الإنطباق على ما انقضى عنه المبدأ بعدما كان متلبِّساً في الزمان الماضي، فهذا هو سرُّ الإختلاف فيما انقضى والإتّفاقِ في المتلبِّس في الحال وفيما لم يتلبّس بَعْدُ». (منتهى الأصول: ج١: ٧٣ و٧٤).

المقام الثاني:

إنّ اللفظ الموضوع لمعنىً على قسمَيْن:

أحدهما: ما يسمّى بالمشتقّ، وهو ما كان لكلّ واحدةٍ من مادّته وهيئته وَضْعٌ خاصّ مستقلّ، أي وضعان: أحدهما للمادّة والآخر للهيئة، مثل: ضارب، فإنّه على هيئة «فاعل»، وأمّا المادة فهي «ض ر ب»، وهي تدل على حَدَث الضرب فقط.

ثانيهما: ما يسمّى بالجامد، وهو ما كان للمجموع - من مادّته وهيئته - وَضْعٌ واحد لا وضعان.

أمّا المشتقّ فهو على قسمَيْن:

.....

أحدهما: ما يكون قابلاً للحَمْل والجَري على الذات باعتبار اتّصافها بالمبدأ واتّحادها معه بنحوٍ من أنحاء الإتّحاد (وهو مِلاك الحَمْل والجري)، **سواءٌ كان (الإتّحاد) بنحو الحلول**: كالموت والحياة والمرض والعِلم والحُسن والقُبح والسواد والبياض ونحوها. فالبياضُ - مثلاً - حالٌّ في الجسم، وهذا يُوجب حَمْل «الأبيض» على الذات واتّحاده معها، والمرَض حالٌّ في «زيد» مثلاً، وهذا يوجب حَمْل «المريض» على الذات «زيد» واتّحاده معها... **أو بنحو الإنتزاع**: كما في «مالِك» و«مملوك»... فإنّ الذات «زَيْد» التي **اعتُبِرَت** لها الملكيّة - مثلاً - كانت منشأً لانتزاع عنوان «المالِك» عنها واتّحاده معها وحَمْله عليها، وليست الملكيّةُ ممّا لها ما بحذاءٍ في الخارج(*)، وكما في «سابق» في قولك:

(*) **الإنتزاعُ على قسمَيْن**:

الأول: أن يكون المشتقُّ منتزَعاً بمعنى أنّ الذات تكون منشأً لانتزاع المبدأ عنها مفهوماً، مع كون المبدأ عَيْنَ الذات ونفسَها وجوداً في الخارج، كما في صفات الذات ←

.....

«زيدٌ سابق»، فإنّ السّبقَ منتزَعٌ عن ذات «زيد» لتقدُّمها على الغير (أي بالإضافة إلى اللّاحق)... **أو بنحو الصدور**: كالضارب - مثلاً - في قولك: «زيدٌ ضارب»، فإنّ الضَّرْبَ صادِرٌ عن الذات، وهذا الصّدور موجِبٌ

← الجارية على ذات الحقّ ﷻ - على ما ذهب إليه أهلُ الحقّ من عينيّة صفاته الذاتيّة لذاته ﷻ، وأنّها ليست بزائدةٍ عليها - فإنّ ذاتَه سبحانه وتعالى باعتبار أنّها عِلْمٌ: يُنتزَعُ عنها مفهوم «العالِم»، وباعتبار أنّها قدرةٌ: يُنتزَعُ عنها مفهوم «القادر»، وباعتبار أنّها حياةٌ: يُنتزَعُ عنها مفهوم «الحيّ»... وصفات الباري وإن كانت متّحدةً مع ذاته ﷻ خارجاً ووجوداً إلّا أنّ المبدأ يغايرها مفهوماً، فإنّ مفهوم «العِلْم» - مثلاً - وهو الإنكشاف: يُغاير مفهوم «الذات المقدَّسة أو واجب الوجود»، فإنّ ما يُفهَم من أحدهما غيرُ ما يُفهَم من الآخَر، وببركة هذا التغاير المفهوميّ بين المبدأ والذات يُصَحَّح الحَمْلُ (وهو الحمل الشّائع).

نعم، في الممكن يُضَافُ إلى المغايرة المفهوميّة: المغايرةُ الوجوديّة أيضاً، لوضوح كون «عِلْمنا» أو «قدرتنا» أو ←

.....

لصحّة حَمْل «ضارب» على الذات «زيد» واتّحاده معها... **أو بنحو الإيجاد**: كالآكِل - مثلاً - في قولك: «زيدٌ آكِل»، وقيل في الفرق بين الصدور والإيجاد هو: أنّ الفعل الصادر إن كان قائماً بالفاعل كالأكل والشرب - ولِذا يشعر الفاعلُ بالشّبع والإرتواء - سُمِّي

← «حياتنا»... هي غير ذواتنا، بل زائدةٌ عليها ضرورةً، فإنّا كنّا مُعْدَمين ثمّ وُجِدْنا، وكنّا جاهلين فعَلِمْنا، وكنّا عاجزين فقَدِرْنا، وهكذا...

الثاني: أن يكون المشتقُّ منتزَعاً بمعنى أنّ الذات تكون منشأً لانتزاع المبدأ، ولكن لا تحقُّقَ للمبدأ أصلاً، بمعنى أنّه ليس ما بحذاء المبدأ في الخارج شيءٌ، فإنّه لا تحقُّقَ في الخارج إلّا للمنتزَع عنه ذلك المبدأ، كما في الإضافات التي لا وجود لها في الخارج، مثل: الأبوّة والبنوّة ونحوهما، فإنّ الموجود في الخارج هو شخص الأب والإبن، وهكذا في الزوجيّة والملكيّة والحريّة والرقيّة ونحوها من الإعتبارات التي لا يحاذيها شيءٌ في الخارج.

وقد اصطلح صاحبُ الكفاية رَحِمَهُ اللهُ على هذه المبادي ←

.....

إيجاداً، وإن كان قائماً بغيره كالضرب ونحوه - ولذا يشعر الغيرُ بالألَم، أعني: المضروب - سُمِّي صدوراً.

وعلى كلّ حال فيدخل تحت هذا القسم من المشتقّ: إسمُ الفاعِل واسم المفعول والصّفة المشبَّهة وصِيَغ المبالغة

← التي لا تحقُّق لها في الخارج إلّا لمنشأ انتزاعها: **بالخارج المحمول**، ووَجْه تسميته بذلك هو كونه خارجاً عن الشيء ومحمولاً عليه، في قِبال **المحمول بالضميمة** وهي المبادي المتأصِّلة التي لها وجودٌ في الخارج حقيقةً ولو في ضمن المعروض، كالسّواد والبياض والشجاعة والكرَم ونحوها، ووَجْه تسميته بذلك هو كونه محمولاً بضمِّ ضميمةٍ على شيء، كحَمْل السواد على غيره، فإنّه لا يُحمل عليه إلّا بضمِّ ضميمةٍ فيقال: الجسمُ **ذو** سواد... وهو على خلاف مصطلح أهل المعقول، فإنّهم يريدون بذلك: أنّ المحمول تارةً تقتضيه ذاتُ الموضوع بلا حاجةٍ إلى ضمّ ضميمة، **وهو الخارج المحمول**، وأخرى يحتاج إلى ضميمة، **وهو المحمول بالضميمة**.

ومثال الأوّل: «البياضُ أبيض»: حَمْل الأبيض على ←

.....

(كضارب ومضروب وكريم وعلَّام)، وإسم الزمان والمكان (كمقتل ومولِد ومضرَب، فإنّها صالحةٌ للزمانيّة والمكانيّة) واسم الآلة (وهو الذي يدلّ على أداةٍ أُعِدّت لاستعمالها في العمل، نحو: مِكْنَسة ومِنْخَل ومِمْشَط ومِكْحَلَة ومفتاح...)، ففي «ضارب» - مثلاً - تقول:

← البياض، فإنّه أبيض بذاته بدون ضمّ بياضٍ آخرَ إليه، فهو ذاتيٌّ له.

ومثال الثاني: «الجسم أبيض»: حَمْل الأبيض على الجسم، فإنّ الجسمَ أبيض ولكن لا بذاته، بل لضمّ البياض إليه وعروضه عليه.

ثمّ إنّه رَحِمَهُ اللهُ أراد من «العرَض»: كلَّ مبدءٍ له ما بإزاء خارجاً، أي الأعراض المتأصِّلة التي يوجد بإزائها شيءٌ في الخارج، مثل: البياض والسّواد وغيرهما ممّا له حظُّ الوجود ولو في ضمن المعروض. ومن «العرَضي»: ما ليس له ذلك، سواءٌ كان إعتباريّاً كالزوجيّة والملكيّة ونحوهما من الأمور الإعتباريّة، أو غيرَ اعتباريّ كالفوقيّة والتحتيّة ونحوهما ←

.....

زيدٌ ضارب، أي: زيدٌ هو ضارب، والضاربُ هو زيد، ويُعبَّر عن هذا الحَمْل (حَمْل المشتقّ على الذات) بحمل «هُو هُو» أو حَمْل المواطاة (وما هو بالحَمْل الشائع) وهو عبارةٌ عن كون المحمول عَيْنَ الموضوع وجوداً وإن كان غيرَه مفهوماً(*)، ويقابله حَمْلُ الإشتقاق والذي هو حَمْل

← من الأمور الإنتزاعيّة... ممّا لا يوجد في الخارج بإزائه شيءٌ: (أي لاحظَّ له من الوجود إلّا لمنشأ الإنتزاع ومصحِّح الإعتبار). وهو على خلاف اصطلاح أهل المعقول، فإنّ العرَض باصطلاحهم هو «المبدأ» كالبياض، والعرَضي هو «المشتقّ» كالأبيض.

(*) وفي منتهى الأصول: ج١: ١٠٧: «**لا يُقال**: في القضايا السّالبة - مثل: لا شيءَ من الإنسان بحجر - ليس بين المحمول والموضوع إتّحادٌ لا بحسب المفهوم ولا بحسب الوجود.

لأنّا نقول: إنّ إطلاق الحَمْل في القضايا السّالبة صِرْفُ اصطلاح، وإلّا ففي الحقيقة: فيها سَلْبُ الحَمْلِ والرّبط».

.....

المبدأ على الذات، ويُسمّى بحَمْل «ذو هو»، كحَمْل الضحك - مثلاً - على الإنسان، ولا يصحّ حَمْلُه على الذات بأن تقول: «الإنسان ضحكٌ»، بل ضاحك أو ذو ضحك، فهذا المحمول بدون أن يُشتقّ منه إسم - كالضاحك في المثال - أو يُضاف إليه «ذو»: لا يصحّ حملُه على موضوعه بنفسه.

وثانيهما: ما لا يكون قابلاً للحَمْل والجري على الذات، ولا يصدق عليها خارجاً، كالأفعال جميعاً (ماضيها ومستَقْبَلِها وأَمْرِها) والمصادر المزيدة - كالإكرام - والمصادر المجرّدة - كعِلْم وعَدْل -.

فلا يصحّ حَمْل الأفعال والمصادر على الذات بنحو حَمْل «هُو هُو»، فلا تقول: زيدٌ ضَرَبَ، أو اِضْرِبْ، أو يَضربُ، أو ضَرْبٌ(*)، إذ ليس «زيد» هو نفس «ضَرَبَ» مثلاً ولا «ضَرَبَ» نفسَ «زيد».

(*) وقولُهم: «زيدٌ عِلْمٌ أو عَدْلٌ...» إنّما هو على سبيل المبالغة، أي قُصِدَ به الدلالة على كثرة اتّصاف الموصوف بالصّفة.

.....

نعم، «ضرَبَ» مُسْنَدٌ لِـ «زيد» و«زيد» مسنَدٌ إليه، إلّا أنّ ذلك شيءٌ وحَمْلَ «هو هو» شيءٌ آخر. هذا، ولا خلاف بينهم في أنّ مورد البحث هو القسم الأوّل، أمّا الثاني فخارجٌ عن محلّ النزاع.

وأمّا الجامد فهو أيضاً على قسمَيْن:

أحدهما: ما يكون منتزَعاً عن مقام نفس الذات(*) بما هي، بلا دَخْلٍ لأيّ شيءٍ خارجٍ عن مقامها، كالإنسان

(*) المنتزَع عن مقام الذات أي عن تمام الذات: كالأنواع، والمنتزَع عن مقام الذاتيّات أي عن بعض الذات (جزء الذات): كالجنس والفصل، وبقاء الذات بذاتيّاتها أي بأجزائها، وبانتفائها تنتفي الذات، نظير الحيوانيّة والناطقيّة، فإنّ الأولى (الحيوانيّة) تُنتزَعُ عن الجنس، والثانية (الناطقيّة) عن الفصل.

وستأتي من المصنّف رَحِمَهُ اللهُ الإشارةُ إلى خروج قسمٍ من المشتقّات أيضاً عن حريم النزاع كالناطق ونحوه ممّا تزول الذات بزوال التلبُّس، فمع فَرْض ذهاب الناطقيّة من الإنسان: لا بقاءَ لذات الإنسان بعد ارتفاع الناطقيّة...

.....

والحديد والماء والشجر والتراب ونحوها ممّا يُنْتَزَعُ عن مرحلة تَحَصُّل الأجناس بفصولها، وهي مرحلة الذات والتقرُّر. هذا، والمبدأُ فيها: عَيْنُ الذات وليس مغايراً لها، فالإنسانيّةُ - مثلاً - عَيْنُ الإنسان، والشجريّة عَيْنُ الشجر... وارتفاع المبدأ فيها مساوِقٌ لارتفاع الذات وعدمِ انحفاظها.

وبذلك يتّضح لك خروجُ هذا القسم الأوّل من الجوامد عن محلّ النزاع في المسألة، فإنّ التّنازع في صدق المشتقّ حقيقةً على الذات المنقضي عنها التلبُّس بالمبدأ: لازمه: فَرْضُ بقاء الذات بعد زوال التلبُّس، وفيما نحن فيه: فإنّ بقاء الذات فيه مع انقضاء المبدأ عنها مستحيل، فإنّه لا يُعقل بقاءُ الذات وانحفاظُها مع زوال المبدأ - الذي هو عَيْنُها - عنها، فانتفاء الإنسانيّة - التي هي عَيْنُ الإنسان - يوجبُ إنتفاءَ الإنسان، فلا تكون الذاتُ باقيةً بعد انقضاء المبدأ وارتفاعه، فمِن التناقض القول: بأنّ الإنسان موجودٌ والإنسانيّة مرتفعة!...

وبعبارةٍ أخرى: إنّ شيئيّة الشيء (هي) بصورته النوعيّة

.....

المقوِّمة (كالإنسانيّة لذات الإنسان والحجريّة لذات الحجر والشجريّة لذات الشّجر وهكذا...) لا بمادّته (حتّى بنظر العُرف أيضاً)، فإذا فَرَضْنا تبدُّلَ الإنسان بالتّراب أو الكلب بالملح - لوقوعه في المملحة -، فما هو ملاك الإنسانيّة أو الكلبيّة وهو (الصورة النوعيّة): قد انعدم وزالَ، ووُجِدَت حقيقةٌ أخرى وصورةٌ نوعيّة ثانية وهي: (صورة النوعيّة الترابيّة أو الملحيّة)، ومن الواضح أنّ الإنسان أو الكلب لا يصدق على التراب أو الملح بوجهٍ من الوجوه، لأنّ الذات غيرُ باقيةٍ وتنعدم بانعدام الصورة النوعيّة وهي (صورة الإنسانيّة أو الكلبيّة)، ولا يمكن انطباقُ الشيء على عدمه، ومع عدم بقاء الذات لا يشملها النزاع، ولا معنى لأن يُقال: إنّ الإطلاق عليها حقيقةٌ أو مجاز.

وأمّا المادّة المشتركة بين الجميع المعبَّر عنها **بالهيولى** وإن (وصليّة) كانت باقيةً: إلّا أنّها قوّةٌ صِرْفَةٌ لإفاضة الصُّوَر عليها، وليست ملاكاً لشيءٍ من هذه العناوين، ولا تتّصف بالإنسانيّة أو الكلبيّة أو نحوهما بحالٍ من

الأحوال. **وبالجملة: فالمتّصف زائلٌ والباقي غيرُ متّصف.**

وثانيهما : ما يكون منتزَعاً عن أمرٍ خارجٍ عن مقام الذات باعتبار اتّصافها به، من قبيل عنوان: الزوج والرقّ والحرّ ونحوها ممّا يكون للذات بقاءٌ بعد ارتفاع المبدأ والذي هو: الزوجيّة والرقيّة والحريّة ونحوها ممّا هو خارجٌ عن مقام الذات، كذات الزوج وذات الرقّ وذات الحرّ. . .

فهذه أربعة أقسام، ومحلّ النزاع في هذه المسألة لا يختص بالمشتقّات المصطلحة فقط، بل يعمّ القسم الثاني من الجوامد أيضاً دون الأوّل، فإنّ القسم الثاني منها مشتقٌّ أصوليّ حيث يُحمل بحَمْل «هو هو» على الذات، فتقول: زيدٌ زوج، أي هو زوج، والزوج هو زيد، والمغايرةُ موجودةٌ بين المبدأ والذات، فإنّ الزوجيّة - مثلاً - مغايِرةٌ مع ذات «زيد»، إضافةً إلى أنّ الذات لا تنتفي بانتفاء المبدأ عنها، كما أنّه لا يعمّ جميع المشتقّات، بل يختصّ بخصوص القسم الأوّل منها.

فالنتيجة: أنّ محلّ البحث هنا في القسم الأوّل من

.....

المشتقّ، والقسم الثاني من الجامد، والقسمان الآخران خارجان عنه.

ومن هنا يظهر: أنّ النسبة بين المشتقّ في حريم البحث - أي المشتقّ الأصولي - وكلٍّ من المشتقّ المصطلح والجامد: عمومٌ من وجه، فليس كلّ مشتقٍّ أصوليّ مشتقّاً نحويّاً، كما أنّه ليس كلّ مشتقٍّ نحويٍّ مشتقّاً أصوليّاً، بل بعض المشتقّ الأصوليّ مشتقٌّ نحويّ، وبعض المشتقّ النحويّ مشتقٌّ أصوليّ، فيفترقان في الجوامد الجارية على الذوات باعتبار اتّصافها بالمبادىء الجعليّة الإعتباريّة كالزّوج والحرّ والعبد ونحوها، وفي الأفعال والمصادر، لصدق المشتقّ الأصولي على الزوج ونحوه من الجوامد دون المشتقّ النحويّ، وصدق النحويّ على الأفعال والمصادر دون الأصولي، ويجتمعان في أسماء الفاعلين والمفعولين والصّفات المشبّهة بالفعل...

وقد تحصَّل من ذلك: أنّ دخول شيءٍ في محلّ النزاع هنا يبتني على ركنَيْن:

الرّكن الأوّل: أن يكون الشيءُ جارياً على الذات المتلبّسة بالمبدأ، ومتّحداً معها خارجاً، بنحوٍ من الإتّحاد.

.....

الرّكن الثّاني: أن تكون الذات باقيةً بعد انقضاء المبدأ، بأن تكون لها حالتان:

١ - حالة تلبّسها بالمبدأ.

٢ - حالة انقضاء المبدأ عنها.

المقام الثّالث: في جريان النزاع في إسم الزّمان:

قد يُظَنّ عدمُ جريان النزاع في اسم الزمان، وعلّله المصنّف رَحِمَهُ اللَّهُ بأنّه يُعتبر في جريانه: بقاءُ الذات مع زوال الوصف، مع أنّ زوال الوصف في إسم الزمان ملازِمٌ لزوال الذات (أعني: نفس الزمان)، لأنّ الزمانَ متصرِّمُ الوجود لا بقاءَ له، فكلُّ جزءٍ منه ينعدِمُ بوجود الجزء اللّاحق، فأيُّ فِعْلٍ وقعَ في أيّ زمان: فإنّ ذلك الزمان قد تلبَّس بذلك الفعل وانصرَم معه وانقضى، فلا تبقى ذاتٌ مستمِرَّةٌ محفوظةٌ في حالَتَي التلبُّس والإنقضاء.

وبعبارةٍ أخرى: لا شكّ في أنّ نفس تلك القطعة من الزّمان - الذي هو ظرفُ حدوثِ هذا الحدَث الذي نسمّيه بالمبدأ - ينقضي بانقضاء الحدَث الواقع فيه، لأنّه من الأمور التدريجيّة غير القارَّة التي لا تجتمع أجزاؤها في

.....

الوجود، أي ما لم ينعدم الجزء السابق لا يوجد الجزء اللّاحق، فلا يبقى موضوعٌ في البَيْن بعد انقضاء المبدأ حتّى يقع النزاع في أنّ المشتقّ (أعني: إسم الزمان) موضوعٌ لخصوص المتلبِّس أو للأعمّ؟ فإذا كان يومُ الجمعة مقتَلَ «زيد» - مثلاً - فيوم السبت الذي بعده ذاتٌ أخرى من الزمان لم يكن لها وَصْفُ القتل فيها (في تلك الذات الأخرى)، ويوم الجمعة تصرَّم وانقضى وزال كما زال نفسُ الوصف.

وحاصل ما أجاب به المصنّف رَحِمَهُ اللَّهُ عن هذا الإشكال - تَبعاً لأستاذه المحقّق الأصفهاني رَحِمَهُ اللَّهُ - هو:

أنّه ليس لاسم الزمان بخصوصه هيئةٌ مستقلَّةٌ في قِبال إسم المكان ولو بنحو الإشتراك اللفظيّ بينه وبين المكان، بل الهيئة - المشترَكة بينهما - موضوعةٌ بوضعٍ واحدٍ للجامع بين الظرفَيْن: الزمان والمكان، أعني: الظرفيّة (**ظرف وقوع الفِعْل في الخارج سواءٌ كان زماناً أو مكاناً**)، ويُناسِبُه - كما قيل - إطّرادُ اسمَي الزمان والمكان في الهيئة وارتكازيّةُ الجامع بينهما.

فمعنى المقتَل والمضرَب ونحوهما من الألفاظ المشترَكة بين إسمَي الزمان والمكان هو: «الذات المتّصفةُ بكونها ظرفاً للقَتْل أو الضرب أو...»، والظرف أعمّ من أن يكون زماناً أو مكاناً، ويتعيَّن أحدُهما بالقرينة. فمقتَل - مثلاً - دالٌّ على الذات التي تقع ظرفاً للقتل، سواءٌ كان الظرف ظرفاً مكانيّاً ككربلاء أو زمانيّاً كيوم عاشوراء...

وعلى هذا: فلا موقع للإشكال المذكور، لأنّ «الظرفيّة» قابلةٌ للإرتفاع عن الذات ولو في المكان، فإنّه قارٌّ بالذات، فيُتَصوَّر فيه إنقضاء المبدأ وبقاء الذات، ولا أثَر لعدم قَبول «الظرفيّة» للإرتفاع عن الذات في الزمان بعد عدم وَضْع الهيئة للزمان بخصوصه (أي خصوص الزمان الذي وَقعَ فيه الفِعْل من قَتْلٍ وضَرْبٍ ونحوهما).

وبالجملة: البحثُ في النتيجة يكون عن الموضوع له هيئة «مَفْعَل» أو «مَفْعِل» - التي تعمّ الزمان والمكان - والأثَر يترتَّبُ عليه بلحاظ أحدِ الفردَيْن وهو: المكان.

ثمّ إنّ للمحقِّق العراقي الآغا ضياء الدِّين رَحِمَهُ اللهُ جواباً عن إشكال المقام جديراً بالنّقلِ - وقد جرى عليه غيرُ واحدٍ

.....

من الأعلام وجَعَلَهُ بعضُهم الأقربَ وأَظْهَرَ ما في الباب - **وملخّصه**: أنّ الذات (أعني: الزمان) محفوظةٌ في إسم الزمان بعد انقضاء المبدأ عنها وزواله، **بتقريب**: أنّ الإتّصال بين اللحظات الزمنيّة والآنات وعدَمَ تخلُّلِ سكونٍ فيما بينها: مساوِقٌ للوحدة بنظر العُرف(*)، وذلك كاليوم - مثلاً - فإنّه بنظر العُرف شيءٌ واحدٌ يوجد بوجودِ أوّلِ جزءٍ منه حقيقةً (طلوع الشمس) وينتفي بانتفاء آخِر جزءٍ (غروب الشمس)، **ولذا حكموا باستصحاب الزمان لو شُكّ في بقائه، مع أنّ الوحدة معتبرَةٌ في القضيّة المتيقَّنة والقضيّة المشكوكة، وليس ذلك إلّا لكون الزمان باقياً بالدقَّة العرفيّة.**

وعليه: فإذا وقعَ القتلُ - مثلاً - في جزءٍ من اليوم: تلبَّس اليومُ به حقيقةً بلحاظ ذلك الجزء، وإذا انقضى هذا الجزءُ

(*) والعُرفُ يُقطّع عامودَ الزمان إلى ساعات وأيّام وليالي وأسابيع وأشهُر وسنين وهكذا.. ويرى أنّ لكلِّ قطعةٍ قطعةٍ وجوداً مستقلّاً يوجد حقيقةً بوجودِ أوّلِ جزءٍ منها، ويستمرّ وجودُها إلى انتهاء آخِر جزءٍ منها.

وجاء الجزءُ الثاني: فقد انقضى عنه المبدأ بلحاظ هذا الجزء، وعلى كلا التقديرَيْن فالذات - وهي نفس اليوم - محفوظةٌ في كلتا الحالتَيْن معاً، أعني: حالة التلبُّس وحالة الإنقضاء. فيكون حالُ إسم الزمان حينئذٍ حالَ إسم المكان، ولا فرق بينهما، فكما أنّ الذات في اسم المكان محفوظةٌ في كلتا الحالتَيْن فكذلك في اسم الزمان.

وعلى هذا: فلا وَجْهَ لخروج اسم الزمان عن محلّ النزاع، فإنّ ما انقضى عنه المبدأ - وهو الزمان - باقٍ بنظر العُرف.

المقام الرّابع: في أنّ المبادىء في المشتقّات مختلفةٌ:

منها: ما يكون من قبيل الأفعال الخارجيّة كالقيام والقعود والركوع والسجود والأكل والشّرب ونحوها، ويكون الإنقضاء فيها برفع اليد عن تلك الأفعال ولو آناً ما.

ومنها: ما يكون من قبيل الملكة والقوَّة كالإجتهاد والعدالة ونحوهما، ويكون الإنقضاء فيها بزوال الملكة والقوّة، فما دامت قوَّة الإستنباط موجودةً في المجتهد: فالتلبُّس فعليٌّ وغير زائل.

.....

ومنها: ما يكون من قبيل الإستعداد والشأنيّة كما في المفتاح والمِكْنسة والمنشار وما شاكل ذلك، ويكون الإنقضاء فيها بزوال الإستعداد والشأنيّة، فما دام استعداد الفتح موجوداً في المفتاح - مثلاً - فالتلبُّس فِعليٌّ وغيرُ زائل.

ومنها: ما يكون من قبيل الحرفة والصّنعة كما في الخيّاط والبنّاء والنجّار والصائغ ونحوها، ويكون الإنقضاء فيها بترك هذه الحِرَف، فما دام لم يتركها ولم يُعرِض عنها: فالتلبُّس فعليٌّ وإن لم يشتغل بالفعل (أي: فِعْلاً)، ففعليّة التلبُّس بتلك المبادىء تدور مدار اتّخاذها شُغلاً وكَسْباً وانتسابها إلى الذات، **سواءٌ أكان ذلك الإنتساب إنتساباً حقيقيّاً** كما في الأمثلة المذكورة، **أم كان إنتساباً تبعيّاً** كما في البقّال والتّامر واللّابن والعطّار وأمثالها ممّا كان مبدؤه من الأعيان (البَقْل والتّمر واللّبن والعِطر...)، فإنّها غيرُ قابلةٍ للإنتساب إلى الذات حقيقةً، وإنّما انتسابُها إليها بتَبَع اتّخاذ الفعل المتعلّق بها حِرْفةً وشُغلاً، فمَن اتّخد بيعَ التّمر شُغلاً له: صار التّمرُ مربوطاً به تَبَعاً (أي بِتَبَع بَيْعِه

إختلف الأصوليّون من القديم في المشتق في أنّه حقيقةٌ في خصوص ما تَلَبَّس بالمبدأ في الحال، ومجازٌ فيما انقضى عنه التلبّس، أو أنّه حقيقةٌ في كليهما، بمعنى أنّه موضوعٌ للأعمّ منهما؟ بعد اتّفاقهم على أنّه مجازٌ فيما يتلبّس بالمبدأ في المستقبل.

ذهب المعتزلة[1]، وجماعةٌ من المتأخّرين من

للتّمر)، ومَن اتّخذ بيع اللبن شُغلاً له: صار اللبنُ مربوطاً به تَبَعاً، وهكذا... ونحوه: الزبّال والحمّال وما شاكل ذلك، وهو بأَخْذ نَقْل العَيْن حِرفةً...

ثمّ إنّ اختلاف المبادىء بحسب الفعليّة والمَلَكة والحِرفة وغيرها من الأنحاء: لا يوجب إختلافاً فيما نحن فيه من أنّ المشتقّ هل هو حقيقةٌ في خصوص المتلبِّس في الحال أو الأعمّ منه وممّا انقضى؟ نعم، **يختلف التلبُّس والإنقضاء مصداقاً - لا مفهوماً** - بواسطة اختلاف المبادىء.

(١) وهم أتباع واصل بن عطاء الغزّال الألثغ وأبي الهذيل حمدان بن الهذيل العلّاف، أَخَذَ الإعتزال عن عثمان بن خال الطويل عن واصل بن عطاء، ويُقال: أَخَذ واصلُ

أصحابنا إلى الأوّل[١]، وذهب الأشاعرة[٢] وجماعةٌ من المتقدّمين من أصحابنا إلى الثاني[٣].

والحقّ هو القول الأوّل[٤]، وللعلماء أقوالٌ أُخَر فيها تفصيلات بين هذَيْن القولَيْن[٥] لا يهمّنا التعرّض لها بعد اتّضاح الحقّ فيما يأتي.

وأهمّ شيءٍ يَعنينا في هذه المسألة - قبل بيان الحقّ فيها وهو أصعب ما فيها - أن نفهم محلّ النزاع وموضع

الإعتزالَ عن أبي هاشم عبدالله بن محمّد بن الحنفيّة، ويُقال: أخَذَه عن الحسن بن أبي الحسن البصري.

(١) راجع القوانين للمحقّق القميّ رَحِمَهُ اللَّهُ: ج: ١ ص٧٦، وبدائع الأفكار للمحقّق الرشتي رَحِمَهُ اللَّهُ: ص١٨٠.

(٢) وهم أتباع أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، المنتسب إلى أبي موسى الأشعري.

(٣) راجع المصدر السابق في الهامش الأوّل.

(٤) أنّه حقيقةٌ في خصوص ما تَلبّس بالمبدأ في الحال.

(٥) راجع الوافية للفاضل التّوني رَحِمَهُ اللَّهُ: ص٦٢، ومفاتيح الأصول للسيّد المجاهد: ص١٤.

النفي والإثبات، ولأجل أن يتّضح في الجملة موضعُ الخلاف نذكر مثالاً له، فنقول:

إنّه وَرَدَ[١] كراهةُ الوضوء والغُسل بالماء المسخّن[٢] بالشمس، فمَن قال بالأوّل لا بدّ ألّا يقول بكراهتهما[٣] بالماء الذي بَرَد وانقضى عنه التلبُّس، لأنّه عنده لا يصدق عليه حينئذٍ أنّه «مسخَّنٌ بالشمس» بل «كان مسخَّناً».

ومَن قال بالثاني لا بدّ أن يقول بكراهتهما بالماء حال انقضاء التلبُّس أيضاً، لأنّه عنده يصدق عليه أنّه مسخَّنٌ

---

(١) وسائل الشيعة: الباب ٦ من أبواب الماء المضاف، عن السّكوني عن جعفر بن محمّد عليه السلام عن أبيه عن آبائه عليهم السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: الماء الذي تسخِّنُه الشمس لا توضّؤوا به ولا تغتسلوا ولا تعجنوا به، فإنّه يورث البرص.».

(٢) مشتقّ، فكلمة: «المسخّن» بالشمس، هل هي موضوعةٌ لخصوص الماء المتلبِّس بالتسخين بالشمس بالفعل، أو للأعمّ منه وممّن انقضى عنه التلبُّس؟.

(٣) كراهة الوضوء والغُسل.

حقيقةً بلا مجاز. ولتوضيح ذلك نذكر الآن أربعةَ أمورٍ مذلِّلةٍ لتلك الصعوبة، ثمّ نذكر القول المختار ودليله.

١ - ما المراد من المشتق المبحوث عنه؟

اِعلم أنّ «المشتق» باصطلاح النحاة ما يقابل «الجامد» ومرادهم واضح، ولكن ليس هو موضع النزاع هنا، بل بين المشتق بمصطلَح النحويّين وبين المشتق المبحوث عنه[١] عمومٌ وخصوصٌ من وجه[٢] لأنّ موضع النزاع هنا يشمل كلّ «ما يُحمل على الذات باعتبار قيام صفةٍ فيها[٣] خارجةٍ عنها تزول عنها»[٤] وإن كان باصطلاح النحاة معدوداً من الجوامد[٥]، كلفظ

---

(١) في علم الأصول.

(٢) يجتمعان في إسم الفاعل واسم المفعول والصّفة المشبَّهة ونحوها.

(٣) أي في الذات.

(٤) خارجةٍ هذه الصفة عن الذات تزول عن الذات.

(٥) وهنا يفترق المشتقّ الأصوليّ عن المشتقّ النحويّ.

«الزوج» و«الأخ» و«الرقّ» ونحو ذلك[١].

ومن جهةٍ أخرى: لا يشمل الفعلَ بأقسامه، ولا المصدر وإن كانت تُسمّى مشتقّات عند النحويّين[٢].

والسرّ في ذلك: أنّ موضع النزاع هنا يُعتبر فيه شيئان:

١ - أن يكون جارياً على الذات، بمعنى أنّه يكون حاكياً عنها وعنواناً لها، نحو: إسم الفاعل، وإسم المفعول، وأسماء المكان والآلة وغيرهما، وما شابه هذه الأمور من الجوامد.

ومن أجل هذا الشرط لا يشمل هذا النزاعُ الأفعالَ ولا المصادرَ، لأنّها كلّها[٣] لا تحكي عن الذات،

---

(١) كالحرّ، وأمّا مثال: (الأخ) الذي ذكره المصنّف رَحِمَهُ اللَّهُ، فيمكن تقريبه بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ [الحجرات: ١٠] حيث إنّه مع زوال وانقضاء التلبُّس بالمبدأ وهو «الإيمان» فلا يصدق عليه حينئذٍ أنّه «أخٌ» بل كان أخاً.

(٢) وهنا يفترق المشتقّ النحويّ عن المشتقّ الأصوليّ.

(٣) الأفعال جميعاً والمصادر بقسمَيْها: المجرّدة والمزيدة،

.....

فإنّها لا تُحمل على الذات ولا تجري عليها، فهما - الفِعل والمصدر - لا يحكيان عن ذاتٍ متلبِّسةٍ بالمبدأ كي يصحّ حملُهما عليها بحَمْل «هو هو». وعُلِّلَ عدمُ الحَمْل والجريان بإنّ: «المصدَر» يشتمل على مبدأ (حدَث) ونسبةٍ ناقصةٍ لا يصحّ السكوت عليها (نسبة الحدَث إلى ذاتٍ ما)، في قِبال «إسم المصدر» - الخالي عن جميع أنحاء النِّسَب في حدّ ذاته - فإنّه نفسُ الحدَث (المبدأ) بلا جهةِ انتسابه إلى ذاتٍ ما(*).

(*) قال في منتهى الأصول: ج١: ٨٩: «فمفاد اسم المصدر يكون ذات ما يصدر من الفاعل من دون ملاحظةِ جهةِ إصداره وانتسابه إلى فاعلٍ ما، ولذلك قلنا: إنّ البيع إذا تعلّق النهيُ به **بالمعنى الإسم المصدريّ** يكون دالّاً على فساد المعاملة، لأنّه بذلك المعنى عبارةٌ عن نفس النّقل والإنتقال الصادر عن البائع من دون ملاحظةِ جهةِ إصداره، ومعلومٌ أنّ ذات النّقل والإنتقال إذا كان مبغوضاً ومنفوراً من قِبَل الشارع فلا يتعلّق به الإمضاء، لتنافي النهي مع الإمضاء... فمفاد المصادر يكون تلك الأفعال والأحداث باعتبار صدورها عن فاعلٍ ←

.....

وعلى ذلك: لم يصحّ حَمْلُ المصدر على الذات وجَرْيُه عليها، لتغاير وجود الذات والمبدأ (كما أنّهما متغايران مفهوماً) إذ لا يصحّ حَمْلُ المبايِن على المبايِن، فلا يُقال: «زيدٌ إكرام» - فيما إذا كان زيدٌ متّصِفاً بمبدأ الإكرام - بل يُقال: «زيدٌ كريم»، ولا يُقال: «زيدٌ عِلْمٌ» - فيما إذا كان زيدٌ متّصِفاً بمبدأ العِلم - إلّا على سبيل المبالغة...

وأمّا «الفعل»: **فلأنّه بمادّته** لا يدلّ إلّا على المبدأ المغاير للذّات، وقد عرفْتَ عدمَ صحّة حَمْل المبدأ على الذات والجري عليها. **وبهيئته** لا يدلّ إلّا على نسبة المبدأ إلى

← ما، ولذلك قلنا: إنّ النهي المتعلِّق بالبيع **بالمعنى المصدريّ** لا يدلّ على الفساد، لأنّ مبغوضيّةَ جهةِ إصدار الشيء غيرُ مبغوضيّة ذات الصادر، ولا ملازمة بينهما، فلا تنافي بين النهي عن جهة الإصدار وإمضاء ذات الصادر، ولعلّ إلى هذا الفرق بين اسم المصدر والمصدر يُشير قولُ مَن يقول بأنّ اسم المصدر: ما هو الحاصل عن المصدر ونتيجتُه، كالغُسل والإغتسال...» - إنتهى -.

.....

الذات بنسبةٍ تامّةٍ - بين المادّة والذات المبهَمة -، وقيامِ المبدأ بالذات (أي: على كيفيّة قيامِه بها) قيامَ صدورٍ: مثل: ضَرَبَ ويَضْربُ وأعطى ويُعطي، أو حُلول: مثل: مَرِض وحَسُنَ... أو انتزاع: مثل: سَبَقَ ومَلكَ... أو إيجاد: مثل: تَكَلَّمَ... وأنحاءُ القيام هذه فيما إذا كان الفعلُ خَبَراً كفِعْلَي الماضي والمضارع، أو يدلّ الفعلُ في الإنشاء على طلب فِعْل المبدأ والإتيان به كما في الأمر: مثل: صلِّ (حيث يُطلب من الذات فِعْل الصلاة) واضرِبْ (حيث يُطلب من الذات فِعْل الضّرب)... أو يدلّ الفعل على طلب تَرْكِ المبدأ من الذات (أو الزّجر عنه) كما في النّهي: مثل: لا تَسرقْ (حيث يُطلب من الذات ترك السّرقة التي هي المبدأ) ولا تضرِبْ (حيث يُطلب من الذات ترك الضّرب الذي هو المبدأ)...

فالأفعال لا تدلّ إلّا على نسبةِ المبدأ إلى الذات وقيامِه بها، ومعه لا يصحّ حملُها على الذات وجريُها عليها، للتغاير بين وجود الذات والنسبة وعدم الإتّحاد بينهما بوجهٍ ما، فلا يصحّ أن يُقال: «زيدٌ ضَرَبَ» من باب

.....

الحَمْل (حَمْل المواطاة) بمفاد أنّ «زيداً» هو «ضَرَبَ» و«ضَرَبَ» هو «زيد»، وإن صحَّ ذلك من باب الإسناد والنسبة، بمعنى نسبة «الضّرب» إلى «زيد»، ومجرّدُ الإسناد بين الفعل والفاعل في قولك: «زيدٌ ضَرَبَ» غيرُ الحَمْل والإتّحاد كما لا يخفى...

وفي منتهى الأصول: ج١: ٨٩ و٩٠ - ما ملخّصه -: «أنّ الأفعال إذا لوحِظَتْ مُنتسِبَةً إلى الذات بالنسبة التحققيّة الإنقضائيّة - بمعنى أنّها تحقّقت وانقضت -: تكون مفادَ هيئة الفعل الماضي، وإذا لوحِظَتْ مُنتسِبَةً إلى الذات بالنّسبة التحقّقيّة التلبسيّة - أي بتحقُّق الإرتباط بين الذات والحدث المتصوَّر مستقلّاً عن الذات وممتازاً عنها -: تكون مفادَ هيئة المضارع، وكأنّ التلبُّس أعمّ من التلبُّس الفعليّ وغيره ممّا لم يتحقّق بعدُ، ولذلك توهّموا دلالته على الحال والإستقبال واشتراكه بين الزمانَيْن، مع أنّ الزمانَيْن من لوازم مدلول هيئة الفعل المضارع. وإذا لوحِظَتْ مُنتسِبَةً إلى الذات بالنسبة الطلبيّة أي طلب إصدار المادّة وإيجادها عن الذات: تكون مفادَ هيئة الأمر.».

ولا تكون عنواناً لها، وإن كانت تُسند إليها[١].

٢ - ألّا تزول الذات بزوال تلبّسها بالصفة - ونعني بالصفة: المبدأ الذي منه يكون انتزاع المشتقّ واشتقاقه، ويُصحَّح[٢] صدقُه على الذات - بمعنى أن تكون الذات باقيةً محفوظةً لو زال تلبُّسها بالصفة، فهي تتلبَّس بها تارةً، ولا تتلبّس بها أخرى، والذات تلك الذات في كلا الحالَيْن.

وإنّما نشترط ذلك فلأجل أن نتعقّل[٣] انقضاء

ففي جميع هذه الموارد من الأفعال: لم تكن الأفعالُ محمولةً على الذات وحاكيةً عنها، بل لوحِظَتْ مستقلّةً عن الذات، ولذا لا يقع الكلامُ في أنّه حقيقةٌ في الذات المتلبِّسة أو في الأعمّ من المتلبِّسة والمنقضي عنها المبدأ.

(١) ومجرّد الإسناد غيرُ الحَمْل والإتّحاد.

(٢) وفي بعض النسخ: يصحّ

(٣) ظاهرُ تحديده رَحِمَهُ اللَّهُ لمعنى الرّكن الثاني أنّ العناوين التي تكون مبادئها من لوازم ذواتها (أعني: الذاتيّ في كتاب

التلبّس بالمبدأ مع بقاء الذات حتى يصح أن نتنازع في

البرهان): خارجةٌ عن محلّ النزاع، من قبيل: إمكان الممكن ووجوب الواجب وامتناع الممتنع وعلِيّة العلّة ومعلوليّة المعلول وما شاكل ذلك(*)، فحالُها حال العناوين الذاتيّة التي تكون مبادئها مقوِّمةً لذواتها (أعني: الذاتيّ في كتاب الإيساغوجي(**): كتاب الكليّات الخمس، وهو النوع والجنس والفصل(***)، أي ما كان تمام الماهيّة للشيء أو جزء ماهيّته).

بتقريب: أنّ في أمثال هذه العناوين - التي تكون مبادئها من لوازم ذواتها - لا معنى لدخولها في محلّ النزاع،

(*) ففي قولنا - مثلاً -: «الإنسان ممكن»، يستحيل أن يرتفع «الإمكان» مع بقاء ذات الممكن وهو الإنسان، لأنّه (الإمكان) لازمٌ لها (للذات)، وفي قولنا: «الله ﷻ واجب»، يستحيل أن يرتفع «الوجوب» مع بقاء الذات، لأنّه لازمٌ لها...

(**) إيساغوجي: مصطلحٌ يونانيّ بمعنى «الكليّات الخمس».

(***) فبانعدامه تنعدمُ الذات ولا يبقى موضوعٌ في البَيْن حتى نقول بأنّ استعمال المشتقّ حقيقةٌ فيه أو مجاز، وذلك لأنّ الذاتيّ لا يختلِف ولا يتخلَّف، وإلّا يلزم الخُلْف!.

صدق المشتقّ حقيقةً عليها مع انقضاء حال التلبّس بعد الإتّفاق على صدقه حقيقةً عليها حال التلبّس، وإلّا لو كانت الذات تزول بزوال التلبّس: لا يبقى معنىً لفَرْض صدق المشتقّ على الذات مع انقضاء حال التلبّس، لا حقيقةً ولا مجازاً.

وعلى هذا، لو كان المشتقّ من الأوصاف التي تزول الذات بزوال التلبّس بمبادئها فلا يدخل في محلّ النزاع وإن صدق عليها إسم المشتقّ، مثلما لو كان من الأنواع أو الأجناس أو الفصول بالقياس إلى الذات،

باعتبار أنّ انقضاء المبدأ عنها لا يُتَعقَّل إلّا بانقضاء نفس الذات في الخارج. فالإمكان والوجوب والإمتناع والعليّة والمعلوليّة ونحوها من المبادىء اللّازمة لذواتها (فيستحيل إنفكاكُها عنها خارجاً) وإن كانت خارجةً عن ذات الشيء وذاتيّاته: إلّا أنّها مُنتزَعةٌ عن مقام ذاته لا عن أمرٍ خارجٍ عن ذاته، ولهذا تكون من الخارج المحمول (وهو ما كان من مقتضيات الذات خارجاً عن حقيقتها) ولا يُعقل زوالُها مع بقاء الملزوم (أعني الذات) خارجاً.

كالناطق والصاهل[١] والحسّاس[٢] والمتحرّك بالإرادة[٣].

واعتَبِرْ ذلك في مثال كراهة الجلوس للتغوّط تحت الشجرة المثمِرة[٤]، فإنّ هذا المثال يدخل في محلّ

---

(١) وهما - الناطق والصاهل - فصلان.

(٢) فالحسّاس بالقياس إلى الحيوان فصلٌ قريب، وبالقياس إلى الإنسان فصلٌ بعيد، تقول: الإنسان: حيوان ناطقٌ حسّاس، فالحسّاس فصلٌ بعيد، بينما في الحيوان تقول: الحيوان: جسمٌ نامٍ حسّاس، فهو فصلٌ قريب بالقياس إلى الحيوان، والحيوان هنا «نَوع».

(٣) فصلٌ مركَّبٌ للحيوان.

(٤) وكلمة «المثمِرة» مشتقّ. روى في الكافي ج٣: باب: الموضع الذي يُكره أن يُتغوَّط فيه أو يُبال: عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: قال رجلٌ لعليّ بن الحسين عليه السلام: أين يتوضّأ الغرباء؟ قال: يتّقي شطوطَ الأنهار والطرق النافذة وتحت الأشجار المثمِرة ومواضعَ اللّعن (وهي أبوابُ الدُّور)» وفي حديثٍ عنه عليه السلام عن أبيه عن آبائه عليهم السلام: «قال: نهى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أن يُتغوّط على شفير بئر ماءٍ

النزاع لو زالت الثمرة عن الشجرة، فيقال: هل يبقى إسم المثمرة صادقاً حقيقةً عليها[١] حينئذٍ[٢] فيُكره الجلوس أو لا؟.

أمّا لو اجتُثّت الشجرة فصارت خشبةً، فإنّها لا تدخل في محلّ النزاع، لأنّ الذات - وهي الشجرة - قد زالت بزوال الوصف الداخل في حقيقتها، فلا يُتعقّل معه بقاءُ وَصْف «الشجرة المثمرة» لها، لا حقيقةً ولا مجازاً.

وأمّا الخشب فهو ذاتٌ أخرى لم يكن فيما مضى قد صَدَقَ عليه - بما أنّه خشب - وَصْفُ «الشجرة المثمرة» حقيقةً، إذ لم يكن متلبّساً - بما هو خشب - بالشجريّة ثمّ زال عنه التلبّس.

وبناءً على اعتبار هذَيْن الشرطَيْن يتّضح ما ذكرناه في صدر البحث من أنّ موضع النزاع في المشتقّ يشمل كلّ

يُستعذَبُ منها، أو شطّ نهرٍ يُستعذَبُ منه، أو تحت شجرةٍ مثمِرة».

(١) على الشجرة.

(٢) حين زوال الثمرة عن الشجرة.

ما كان جارياً على الذات باعتبار قيام صفةٍ خارجةٍ عن الذات، وإن كان معدوداً من الجوامد إصطلاحاً. ويتّضح أيضاً عدمُ شمول النزاع للأفعال والمصادر.

كما يتّضح أنّ النزاع يشمل كلَّ وَصْفٍ جارٍ على الذات، ولا يُفرّق فيه بين أن يكون مبدأه من الأعراض الخارجية المتأصّلة[١] كالبياض والسواد[٢] والقيام والقعود[٣]، أو من الأمور الإنتزاعيّة كالفوقيّة والتحتيّة والتقدّم والتأخّر، أو من الأمور الإعتباريّة المحضة كالزوجيّة والملكيّة والوقف والحريّة.

٢ - جريان النزاع في اسم الزمان

بناءً على ما تقدّم قد يُظنّ عدم جريان النزاع في اسم الزمان، لأنّه قد تقدّم أنّه يعتبر في جريانه بقاء الذات مع زوال الوصف، مع أنّ زوال الوصف في إسم الزمان

---

(١) الموجودة بوجودٍ مستقلّ في نفسها لغيرها.

(٢) من الكيفيّات المبصَرة.

(٣) وهما من مقولة الوضع.

ملازِمٌ لزوال الذات، لأنّ الزمان متصرِّمُ الوجود[١]، فكلّ[٢] جُزءٍ منه ينعدم بوجود الجزء اللّاحق، فلا تبقى ذاتٌ مستمرّة، فإذا كان يوم الجمعة مقتل زيد - مثلاً - فيوم السبت الذي بعده[٣] ذاتٌ أخرى من الزمان لم يكن لها وصف القتل فيها[٤]، ويوم الجمعة تصرَّمَ وزال كما زال نفس الوصف[٥].

والجواب: أنّ هذا صحيح لو كان لاسم الزمان لفظٌ مستقلٌّ مخصوص[٦]، ولكن الحقّ أنّ هيئة اسم الزمان

---

(١) بمعنى أنّ الزّمان - وهو الذات - مُنقضي الوجود آناً فآناً، فهو غير قارّ الذات ولا استقرار له.

(٢) بيانٌ لكيفيّة الإنقضاء.

(٣) بعد يوم الجمعة.

(٤) في الذات الأخرى.

(٥) **وعليه**: فإطلاق اسم الزمان كمقتل الحسين عليه السلام - مثلاً - على يوم العاشر من المحرّم في كلّ عام، يكون من باب التجوّز والعناية.

(٦) أي لخصوص الزمان الذي وقع فيه الفعل، فحينئذٍ ينحصر

موضوعةٌ لما هو يعمّ اسم الزمان والمكان ويشملهما معاً[١]، فمعنى «المَضْرَب» مثلاً: «الذات المتّصفة بكونها ظرفاً للضرب»، والظرف أعمّ من أن يكون زماناً أو مكاناً، ويتعيّن أحدُهما[٢] بالقرينة[٣].

والهيئة إذا كانت موضوعةً للجامع[٤] بين

في خصوص الزمان المتلبّس بالمبدأ بالفعل، وبالتّالي: يخرج إسمُ الزمان عن محلّ النّزاع.

(١) فهيئة «مَفْعَل» أو «مَفْعِل» وُضِعَت بوضعٍ واحدٍ لما هو يعمّهما ويشملهما معاً.

(٢) الزمان أو المكان.

(٣) بعد عدم ملاحظةِ خصوصيّةِ الزمان أو المكان، نحو قولك: اليوم مَقْتَل عمرو، فإنّ «مَقْتَل» للزمان، لقرينة «اليوم»، أو قولِك: في مدينة كذا مَقْتَل عمرو، فإنّ «مَقْتَل» للمكان، لقرينة «المدينة».

(٤) العرَضيّ (العنواني) الإنتزاعي كمفهوم الوعاء والظّرف - مثلاً -، وهو مأخوذٌ **بنحو الحَمْل الشائع** ومن دون لحاظ خصوصيّةِ كونِ الظّرف زمانيّاً أو مكانيّاً. وقد أفصحَ عنه كلامُ أستاذه الأصفهاني رَحِمَهُ اللهُ في نهاية

الظرفَيْن[١]، فهذا الجامع يكفي - في صحّة الوضع له وتعميمه لِمَا تلبّس بالمبدأ وما انقضى عنه - أن يكون أحد

الدراية: ج١: ١٧٢: حيث قال: «نعم، لو قلنا بأنّ المقتل ونحوه موضوعٌ لوعاء القتل مثلاً - من دون ملاحظةِ خصوصيّةِ الزمان أو المكان - (فيكون مشترَكاً معنويّاً للجامع بينهما) فعدمُ صِدْقِه على ما انقضى عنه في خصوص الزمان لا يوجب لغويّة النزاع، بخلاف ما إذا كان موضوعاً للزمان الأعمّ من المتلبِّس وما انقضى عنه، فإنّ البحثَ عن وَضْعِه للأعمّ - مع عدم المطابق إلّا للأخصّ - لَغْوٌ. فتدبَّر». - إنتهى -.

وأمّا الجامع العرَضيّ الإنتزاعي **بالحَمْل الأوّلي**: فهو باطل، بعد كونه خلافَ المتبادَر من إسمَي الزمان والمكان، ضرورةَ أنّه لا يُفهم من لفظ «المقتَل» مفهومُ وعاء القتل الجامع بينهما أو مفهوم ظرفِه.

وأمّا الجامع الذاتيّ بين ظرف الزمان وظرف المكان: فهو غير معقول، بعد كونهما متباينَيْن بالذات والحقيقة، فإنّ وقوع الفِعْل في كلٍّ: على نحوٍ يُباين وقوعَه في الآخَر...

(١) الزمان والمكان.

فردَيْه[١] يمكن أن يُتصوّر فيه انقضاء المبدأ وبقاء الذات.

والخلاصة: أنّ النزاع حينئذٍ يكون في وضع أصل الهيئة التي تصلح للزمان والمكان، لا لخصوص إسم الزمان، ويكفي في صِحّة الوضع للأعمّ إمكانُ الفرد المنقضي عنه المبدأ في أحد أقسامه وإن امتنع الفردُ الآخَر[٢].

٣ - إختلاف المشتقّات من جهة المبادىء[٣]

قد يتوهّم بعضُهم أنّ النزاع هنا لا يجري في بعض

---

(١) وهو: إسم المكان الذي ينطبق عليه العنوان، ونظيره: لفظ الدَّوْر فإنّه مفهومٌ عامّ، مع امتناع واستحالة بعض أفراده، وإمكان بعضها الآخر كدَوْر الشيء حول نفسه. وكذلك لفظ التسلسل فإنّه مفهومٌ عامّ، مع امتناع واستحالة بعض أفراده وهو: «فيما لا يتناهى»، وإمكان بعضها الآخر وهو: «فيما يتناهى»...

(٢) وهو اسم الزمان، حيث إنّ الذات إذا كانت زماناً لم يُعقل بقاؤها مع زوال التلبّس عن المبدأ.

(٣) مصادرَ كانت - كالقيام والضّرب والتجارة والصّياغة -

المشتقّات الجارية على الذات، مثل: النجّار والخيّاط والطبيب والقاضي[١]، ونحو ذلك ممّا كان للحِرَف والمِهَن[٢]، بل في هذه من المتّفق عليه أنّه موضوعٌ

أم أسماءَ ذوات (أعيان)، ومرّت الإشارةُ إلى الثاني (أي أسماء الذوات) في المقام الرابع من مقامات «البحث في المشتقّ»، ومثاله: البَقْل في البقّال، والعِطر في العطّار، والتّمر في التامر أو التمّار، واللّبن في اللّابن، والزّبالة في الزبّال. . . وهكذا. ويُراد بالتلبُّس بها: التلبُّس بأَخْذ بَيْع تلك الذوات (الأعيان) حِرْفَةً - كما في غير الأخير - أو بأَخْذِ نَقْلِها حِرفةً كما في الزبّال والحمّال . . .

فقد وقعَ التصرُّف في المبدأ من حيث إخراجه عن معناه الأصلي وهو «الذات» إلى غيره، وهو «الفِعل» المتعلِّق بالذات المناسب لتعلُّقه بها كالبيع والنّقل، وسيأتي - إن شاء الله تعالى - زيادةُ توضيحٍ للمبادىء في آخِر هذا الأمر الثالث.

(١) ومبدؤها: النجارة والخياطة والطّبابة والقضاء أو القَضْي.

(٢) كالصبّاغ ومبدؤه: الصّباغة، والصّايغ ومبدؤه: الصّياغة،

للأعم[١].

ومنشأ الوهم: أنَّا نجد صِدْقَ هذه المشتقّات حقيقةً على مَن انقضى عنه التلبّس بالمبدأ - من غير شكّ - وذلك نحو صِدقها[٢] على مَن كان نائماً - مثلاً - مع أنّ النائم غير متلبّسٍ بالنجارة فعلاً، أو الخياطة، أو الطبابة، أو القضاء، ولكنّه كان متلبّساً بها في زمانٍ مضى.

وكذلك الحال في أسماء الآلة كالمِنْشار، والمِقْوَد، والمِكْنَسَة، فإنّها[٣] تصدق على ذواتها حقيقةً مع عدم التلبّس فعلاً بمبادئها[٤].

والكاتب فيمَن اتّخذ «الكتابةَ» حِرفةً: ككاتب السلطان...

(١) فالخيّاط وإن لم يكن مشغولاً بعَمَل الخياطة فعلاً إلّا أنّه يقال: فلانٌ الخيّاط، ومثله: النجّار والقاضي والطبيب...

(٢) هذه المشتقّات.

(٣) أي أسماء الآلة.

(٤) فكلمة «مفتاح» تصدق على **المفتاح** (الذات) وإن كان

والجواب[١] عن ذلك:

أنّ هذا التوهّم[٢] منشأه: الغفلة عن معنى المبدأ المصحِّح لصدق المشتقّ[٣]، فإنّه يختلف باختلاف المشتقّات، لأنّه[٤] تارةً يكون من الفعليّات[٥]، وأخرى

موضوعاً جانباً ولم يكن متلبّساً **بالفتح** (بالمبدأ) فعلاً، ومن هذا السِّنخ قولهم: السمُّ قاتلٌ والدواء نافعٌ والشمس مشرقةٌ والنار محرِقةٌ والشجرة مثمِرة... ومبادؤها: القتل والنفع والإشراق والإحراق والثمرة.

(١) **وحاصله**: أنّ اختلاف المبادئ في الفعليّة والملَكة والشأنيّة والحِرفة ونحوها، لا يوجب إختلافاً في وضع هيئة المشتقّ الذي هو محلُّ الكلام وما نحن فيه، وإن (وصليّة) كان يُوجب اختلافاً في كيفيّة التلبّس بالمبادىء وزمَنِه طولاً وقِصَراً.

(٢) توهّم عدم جريان النزاع.

(٣) بحَمْله على الذات.

(٤) أي المبدأ.

(٥) من قبيل الأفعال الخارجية، كالأكل والشرب والقيام والقعود والركوع والسجود والتكلُّم والمشي...

من المَلَكات[١]، وثالثةً من الحِرَف والصناعات[٢]، مثلاً: إتّصاف زيد بأنّه قائمٌ إنّما يتحقّق إذا تلبّس بالقيام فعلاً، لأنّ القيام يُؤخَذ على نحو الفعليّة مبدأً لوصف «قائم»، ويُفرَض الإنقضاء بزوال فعليّة القيام عنه[٣].

وأمّا اتّصافه بأنّه عالِمٌ بالنحو أو أنّه قاضي البلد، فليس بمعنى أنّه يعلم ذلك[٤] فعلاً، أو أنّه مشغولٌ

---

(١) والقوّة كالإجتهاد والعدالة والعلم...

(٢) كما في التّاجر والصائغ والنسّاج والنجّار والخبّاز والخيّاط والبنّاء ونحو ذلك، وقيل في الفرق بين الحِرفة والصّناعة: أنّ الأولى لا تحتاج إلى التعلُّم (العِلْم) بخلاف الثانية، وفي الفرق بين الصّناعة والملكة: أنّ قِوام الأولى بعدم الإعراض دون الثانية، فلو أعرَضَ النجّار عن عَمَله وصار فلّاحاً - مثلاً - لا يُسمّى نجّاراً، بخلاف المجتهد - مثلاً -. هذا، وهناك الشأنيّة أو القابليّة أو الإستعداد كما في المِنشار والمِكْنَسة والمفتاح والمِمْشَط ونحوها من أسماء الآلة.

(٣) عن زيد.

(٤) أي يعلم النحو.

بالقضاء بين الناس فعلاً، بل بمعنى: أنّ له ملكةَ العلم، أو منصبَ القضاء، فما دامت الملكة أو الوظيفة موجودتَيْن فهو متلبِّسٌ بالمبدأ حالاً[١] وإن[٢] كان نائماً أو غافلاً.

---

(١) وحقيقةً، والتلبّس فعليٌّ وغيرُ زائل، بل لا يُعتبر التلبّس أصلاً - حتى في الماضي - في موارد الإستعمال في الملكة والوظيفة، ففي الإجتهاد مثلاً: التلبّس به متحقِّقٌ بنفس حصول مَلَكته وإن لم يتصَدَّ المجتهدُ بعدُ للإستنباط أصلاً، وفي الوظيفة: بنفس التنصيب وإن لم يمارِس ويُزاوِل فِعلاً... وهكذا فيما يكون من قبيل الشأنيّة كما في المفتاح والمِنشار ونحوهما من أسماء الآلة، فإنّ التلبُّس فيهما فِعليٌّ وإن لم يُستعملا في الفتح والنشر بالفعل... وكما في المذبَح ونحوه من أسماء المكان والزمان، فإنّ المبدأ قد أُخِذَ في «المذبَح» - مثلاً - بنحو قابليّة المكان المعيَّن الخاصّ للذبح ولو لم يكن هناك حيوانٌ بالفعل يُذبَح فيه (في ذلك المكان المعَدّ للذبح)...

(٢) وصليّة.

نعم، يصحّ أن نتعقّل الإنقضاء إذا زالت الملكة[١]، أو سُلِبَت عنه الوظيفة، وحينئذٍ يجري النزاع في أنّ وصف القاضي - مثلاً - هل يصدق حقيقةً على مَن زال عنه منصب القضاء؟

وكذلك الحال في مثل النجّار والخيّاط والمنشار، فلا يُتصوّر فيها الإنقضاء إلّا بزوال حِرفة النجارة[٢] ومهنة الخياطة وشأنيّة[٣] النشر في المنشار[٤].

---

(١) قد تزول بالنسيان الحاصل من ترك الإشتغال بالفعل في مدّةٍ طويلة.

(٢) بأن تَرَكَها وأَعْرَضَ عنها، فما دام لم يتركها ولم يُعْرِض عنها: فالتلبُّس فعليٌّ وإن لم يشتغل بالنّجارة فعلاً أو الخياطة كذلك...

(٣) أي القابلية والإستعداد.

(٤) فما دامت القابليّة أو الشأنيّة موجودةً فالتلبّس فعليّ وإن لم يحصل التلبّس بالمبدأ أصلاً وأبداً، ويكون الإنقضاء - إنقضاء التلبّس - في أسماء الآلة بسقوطها عن القابليّة، كما لو انكسر بعضُ أسنان المفتاح أو المنشار.

والخلاصة: أنّ الزوال والإنقضاء في كلّ شيءٍ بحسبه، والنزاع في المشتق إنّما هو في وضع الهيئات[١]

فبعد زوال القابليّة **نقول**: بناءً على القول بكون المشتقّ موضوعاً للمعنى الجامع بين الذات المنقضية عنها المبدأ والمتلبّسة به فعلاً: يصدق حينئذٍ على المنشار أو المفتاح المنكسر بعضُ أسنانه أنّه مفتاحٌ أو منشارٌ حقيقةً، وعلى القول بكون المشتقّ موضوعاً لخصوص المتلبّس بالمبدأ فعلاً: لا يصدق حينئذٍ على المفتاح أو المنشار المنكسر بعضُ أسنانه أنّه مفتاحٌ أو منشارٌ إلّا مجازاً، حيث إنّ القابليّة أو الشأنيّة قد زالت وسقطت - والفرض أنّ المشتقّ الأصولي موضوعٌ لخصوص المتلبّس بالمبدأ فعلاً وليس للمعنى الجامع -.

(١) الكليّة العامّة، كهيئة «فاعل» وهيئة «مفعول» وهيئة «مفعَل» وهيئة «فعيل» وهيئة «مِفعال» وهيئة «فعّال» وغيرها، بأن تكون الهيئات قابلةً لأن يُبحث عن أنّها موضوعةٌ لخصوص حال التلبُّس أو الأعمّ، ولا يُنظر إلى المادّة والمبدأ أصلاً.

وبتعبيرٍ آخَر: إنّ اختلاف المبادىء - بحسب الفعليّة

.....

والشأنيّة والملكة والقوَّة والحِرفة والصُّنعة وغيرها من الأنحاء - لا يوجب اختلافاً فيما نحن فيه من وَضْع الهيئة، وأنّها لخصوص حال التلبُّس أو الأعمّ، وإن كان يوجب اختلافاً في كيفيّة التلبُّس بالمبادىء، **فما هو من قبيل الملكة** (كالإجتهاد - مثلاً -) يكون التلبُّس بالمبدأ عبارةً عن بقائها وإن لم يكن مشغولاً بالإستنباط فِعْلاً، ولا يتحقّق الإنقضاء إلّا بزوال تلك الملكة لا بزوال الإستنباط الفعليّ، ففي حال النوم والأكل وغيرهما من الأحوال التي لم يكن متلبِّساً فيها بالإستنباط الفعليّ: لا يصدق عليه الإنقضاء.

وما هو من قبيل الأفعال الخارجيّة (كالأكل والشُّرب والقيام والقعود والمشي ونحوها) يكون التلبُّس بالمبدأ عبارةً عن المباشرة فِعْلاً، وبانتهاء المباشرة ينقضي المبدأ، فلا يصدق القائم على النائم أو القاعد - مثلاً -.

وما هو من قبيل الشأنيّة يكون التلبُّس بالمبدأ عبارةً عن بقاء شأنيّته، فالتلبُّس في «المفتاح» - مثلاً - فعليٌّ ما دامت قابليّةُ «الفتح» وشأنيّتُه موجودةً فيه، ولا يتحقّق

مع قطع النظر عن خصوصيّات[١] المبادئ - المدلول عليها[٢] بالموادّ[٣] - . . . . . .

الإنقضاء إلّا بزوال تلك القابليّة أو الشأنيّة عن «المفتاح» ولو بانكسار بعض أسنانه - مثلاً -.

وما هو من قبيل الحِرفة والصُّنعة (كالتجارة والخياطة ونحوهما) يكون التلبُّس بالمبدأ عبارةً عن سَبْق المزاوَلة وعدم الإعراض، ولا يتحقّق الإنقضاء إلّا بانقطاع وإعراض أربابهما عنهما. . . وهكذا.

وعلى هذا: فما ذكرَه بعضُهم من اختصاص النّزاع بما يكون المبدأ فيه فعليّاً دون ما كان حِرفةً أو ملكةً - كالصّياغة والإجتهاد، فإنّه لا نزاع في صِدق الصايغ صِدْقاً حقيقيّاً على مَن له حِرفة الصّياغة ولو لم يكن متلبِّساً بالصّياغة فِعْلاً، وصِدْق المجتهد صِدْقاً حقيقيّاً على مَن له ملكة الإجتهاد ولو لم يكن مشغولاً بالإستنباط فِعْلاً -: **ففي غير محلِّه**، بل النّزاع يتأتّى في الجميع.

(١) من الفعليّة وغيرها.

(٢) على تلك المبادىء.

(٣) والمحكيّة بها، فإنّ مادّة المشتقّات ليست إلّا الحروف

التي تكون محفوظةً في جميع المشتقّات من دون ملاحظةِ هيئةٍ معها، وهي موضوعةٌ بالوَضْع النوعيّ(*) - أي في ضِمْن أيّ هيئةٍ كانت - لنفس الطبيعة(**) المبهمَة المعرّاة عن كلّ خصوصيّةٍ خارجةٍ عنها(***)، أو فَقُلْ: لطبيعيّ

(*) وهو كذلك في وَضْع الهيئات الإشتقاقيّة، فإنّ الهيئة فيها تكون ملحوظةً فقط من غير لحاظِ كلّ مادّةٍ مادّةٍ معها.

(**) فمدلول المادَّة - في ضمن المشتقّات - معنىً إسميّ، في قِبال مدلول الهيئة فإنّه حرفيّ.

(***) فلا تتهيّأ بأيِّ هيئةٍ «كالضادّ والرّاء والباء في حدَث الضّرب، والقاف والتّاء واللّام في حدَث القتل، وهكذا...»، أمّا المصدر واسم المصدر فإنّهما ليسا «لا بشرط» لا من حيث اللفظ ولا من حيث المعنى، فلا يمكن أن يكون «المصدرُ» المبدأَ المشتقّ منه - كما هو بناء المتقدِّمين - ولا «إسمُ المصدر» كذلك - كما هو المحكيّ عن المتأخِّرين -.

وتقريبه: أنّ مفاد: «المصدر»: نفسُ الحدَث باعتبار صدوره عن فاعِلٍ ما، ومفادَ «إسم المصدر»: نفسُ الحدَث ←

.....

الحدَث وصِرْفِه العاري عن جميع الخصوصيّات الواردة عليه، بأن يكون مطلَقاً **لفظاً** (أي من حيث الهيئة) **ومعنىً**، ليكون قابِلاً لأن يردَ على لفظه كلُّ هيئةٍ مع انحفاظ معناه في جميع المعاني المشتقّة، ضرورةَ أنّه لو كان متقوِّماً بهيئةٍ خاصّةٍ لا يُعقل انحفاظ تلك الهيئةِ في سائر الهيئات

← - بما هو هو - من دون ملاحظةِ جهةِ إصداره وانتسابه إلى فاعلٍ ما (فلم يُعتَبر - إسم المصدر - على نحو «لا بشرط»، فإنّ مفادَه: نفسُ الحدَث مهمَلاً، فمعناه ملحوظٌ «بشرط لا» لا «لا بشرط»)، فهما بما لهما من المعنى يُباينان معاني سائر الهيئات، ولِـ «المصدر» هيئةٌ تخصُّه، والغالب في «إسم المصدر» إتّحادُ هيئته مع هيئة «المصدر» من دون أن يكون له هيئةٌ تخصُّه، كما في «الضّرب والقتل» وغير ذلك من المصادر التي يمكن أن يُراد منها «الإسم المصدر»، وقد يكون له هيئةٌ تخصُّه كما في «الغُسل» - بالضمّ - حيث إنّه «إسمُ مصدر» والمصدر هو: «الغَسل - بالفتح - أو الإغتسال»، وعلى كلّ حال: فهما بما لهما من الهيئة يُباينان هيئات سائر المشتقّات...

التي(١) **تختلف إختلافاً كثيراً.**

لتباينها، ولا يُعقل عُروضُ الهيئة على الهيئة!.

وكونُه مطلقاً من حيث المعنى: فلبداهة أنّ لكلٍّ واحدٍ من المشتقّات معنىً خاصّاً، ضرورةَ أنّ طبيعة «الضرب» - مثلاً - كلّما تحقَّقت في الخارج فلها - **زائداً على نفسها وصِرْفِها** - خصوصيّةٌ هي (أي تلك الخصوصيّة) محكيّةٌ بتلك الهيئة الطارئة عليها والعارضة عليها المتّحِدة معها في وجودها اللفظي، فلا بدّ من إطلاقها من تلك الخصوصيّة حتى تكون منحفِظةً في جميع الأطوار والأشكال الهيئويّة...

(١) الموصولُ الإسميّ نَعْتٌ لقوله: «خصوصيّات».

هذا، والمصنّف رَحِمَهُ اللَّهُ لم يُشِر إلى مَنشأ ذلك الإختلاف فيما عدا الفعليّة - من المَلَكة والشأنيّة والمنصِب والوظيفة والحِرفة وغيرها - ولا بأسَ للتعرُّض له في الجملة تكميلاً للفائدة وزيادةً في الإيضاح:

قد قيل أو يُقال: إنّ جميع ذلك يرجع إلى التوسُّع في مفاد المادّة من دون تصرُّفٍ في الهيئة، بمعنى أنّ المادَّة في المقام لم يُرَد بها الفِعليّة، مع بقاء الهيئة على ما هي عليه

.....

من الدلالة على فِعليّة التلبُّس بما يُراد من المادّة، ففي الصّناعة - مثلاً - نجد صحّةَ إطلاق لفظ «صايغ» على مَن كانت صنعتُه «الصياغة» وإن لم يكن مشغولاً بها فِعْلاً، وإنّما صحّ ذلك باعتبار أنّ «الصياغة» - التي هي مبدأ الإشتقاق في «صايغ» - أُخِذَت بمعنى صُنعة الصياغة لا نفس الصّياغة، وتلبُّسه بالصُّنعة فِعْليٌّ لا محالة، فيكون ذلك من استعمال المشتقّ في المتلبِّس، فإنّه متلبِّسٌ بالفعل بصُنعة «الصياغة»... وهكذا.

فيقع الكلام في أنّ هيئةَ ما تَستند الدلالةُ فيه على غير الفعليّة للمادّة: موضوعةٌ للدلالة على خصوص حال التلبُّس - أي حال التلبُّس بما يُراد من المادّة من ملَكةٍ أو حِرفةٍ أو غيرهما، لا حال التلبُّس بفعليّة العمل - أو الأعمّ منه ومن حال الإنقضاء الذي يكون بارتفاع المعنى المذكور، لا بارتفاع التلبُّس بفعليّة العمل؟!

واختاره صاحبُ الكفاية رَحِمَهُ اللهُ، وفي متن فوائده قال - ما هذا لفظه -: «**رابعها**: إنّه ليس اختلاف المشتقّات في الدلالة على التلبُّس بالمبدأ فِعْلاً تارةً واستعداداً أو قوّةً

.....

أخرى بحسب الهيئة، بل من حيث المادّة، حيث يُراد منها فعليّةُ المبدأ وأخرى قوّتُه واستعدادُه، فيُراد من الكتابة في الكاتب تارةً فعليّتُها وأخرى صنعتُها وحِرفتُها، فلا يكون ذلك موجباً لاختلاف الهيئة بحسب الدلالة أصلاً كما لا يخفى...» - إنتهى - (فوائد الأصول: ٦٧ و٦٨: مؤسّسة الطبع والنشر: وزارة الإرشاد الإسلاميّ: الطبعة الأولى: شوّال ١٤٠٧هـ).

وظاهرُ عبارةِ غيرِ واحدٍ من الأعلام: أنّ الإكتفاء بما عدا الفعليّة يستند لخصوص الهيئة مع بقاء المادَّة على ما هي عليه من الدلالة على الحدَث الفعليّ، فالتصرُّف في مدلول الهيئة لا المادّة، وذلك بتوسعة دائرة التلبُّس، ففي هيئة «صايغ» - مثلاً - يكون المراد من التلبُّس الملحوظ فيها (في تلك الهيئة الخاصّة) الأعمّ من الفعليّ والشأني، فيصحّ إطلاق «صايغ» على المتلبِّس بالنوم فِعْلاً أو الأكل كذلك، لأنّ تلبّسَه الشأني في الصياغة مُنحفِظٌ، وكما في إسم الآلة - مفتاح ومنشار ومِقْراض... - فإنّ الإكتفاء بالقابليّة والشأنيّة مقتضى الهيئة الخاصّة...

.....

وظاهر عبارةِ بعضٍ آخَر التفصيلُ في المقام، **وحاصله**: أنّ الإجتهاد ونحوه - من الملكات - والكتابة التي يُراد بها تارةً الملَكة وأخرى الوظيفة للكاتب: ممّا يستند إلى المادّة، بمعنى أنّ المادّة موضوعةٌ لذلك، وهكذا في نحو «التاجر والزارع»...

وفي مثل أسماء الآلة: فإنّ الإكتفاء بالقابليّة والشأنيّة هو مقتضى الهيئة الخاصّة، وأمّا موادّها فالمراد بها نفسُ الفعل الخارجي، فالهيئة في «المكنَس والمفتاح» - مثلاً - وهي «مِفْعَل ومِفْعَال»: موضوعةٌ لإفادة تلبُّس الذات بالفتح والكنس شأناً واستعداداً، فالمفتاح والمكنس موضوعان لما من شأنه الفتح والكنس، لا للمتلبِّس بالفتح أو الكنس فِعْلاً، وأمّا المادّة فيهما وهي «الفتح والكنس» فظاهرةٌ في الفعليّة لا في القابليّة والإستعداد.

ومثل ذلك في الإستناد لخصوص الهيئة لا للتوسُّع في المادّة: ما أفاد الصُّنعةَ والحِرفة ممّا بُني على «فعّال» كالصرّاف والنجّار والوزّان والحدّاد والورّاق ونحوها.

وفي مثل «قاتِل» فإنّما تُستفاد كيفيّةُ التلبُّس من كيفيّة

٤ - إستعمال المشتق بلحاظ حال التلبّس حقيقةً

إعلم أنّ المشتقات التي هي محلّ النزاع بأجمعها هي من الأسماء، والأسماء مطلقاً[١] لا دلالة لها على الزمان[٢] حتى اسم الفاعل واسم المفعول، فإنّه كما

الجري، فإنّك إذا قلت: «هذا السمُّ قاتل» يُستفاد أنّ المبدأ أُخِذَ بنحو الشأنيّة والإقتضاء، بخلاف قولك: «زيدٌ قاتل» فإنّه لا يكفي الشأنيّة والإقتضاء أو نيّةُ القتل، بل لا بدّ من صدور القتل عنه...

(١) المشتقّات والمصادر والجوامد.

(٢) لا زمَن النُّطق (التكلُّم) ولا غيره من الماضي أو المستقبل لا بنحو الجزئيّة ولا بنحو القيديّة.

وممّا يدلّ عليه: صحّةُ إسنادِ الأوصاف المشتقّة إلى نفس الزمان، بلا حاجةٍ إلى لحاظ تجريدٍ عن الزمان - نحو: الأمسُ ماضٍ - وإلى ما فوق الزمان من المجرّدات الخاليةِ عن الزمان والخارجةِ عن دائرته والتي هي فوق أُفُقِه، بلا حاجةٍ إلى لحاظِ عنايةٍ في البَيْن - نحو: المَلَكُ عالِمٌ والرُّوحُ مخلوقةٌ -، مع أنّه لا يُعْقَل أن يكون للزمان

يصدق «العالِم» حقيقةً على مَن هو عالِمٌ فعلاً كذلك يصدق حقيقةً على مَن كان عالماً فيما مضى أو يكون عالماً فيما يأتي بلا تَجَوُّز إذا كان إطلاقه عليه بلحاظ حال التلبّس بالمبدأ[١]، كما إذا قلنا: «كان عالِماً» أو «سيكون عالِماً» فإنّ ذلك حقيقةٌ بلا ريب، نظير الجوامد لو تقول فيها مثلاً: «الرماد كان خشباً» أو «الخشب سيكون رماداً»[٢].

فإذن إذا كان الأمر كذلك فما موقع النزاع في إطلاق المشتقّ على ما مضى عليه التلبّس أنّه حقيقةٌ أو مجاز؟.

زمانٌ وكذا للمجرّدات!... هذا، ويُقابل المجرّدات: الزمانيُّ، وهو ما كان الزمان ظرفاً لوجوده، كغالب الموجودات...

(١) المعبَّر عنها بفعليّة التلبُّس، أو فقل: فعليّة اتّصاف الذات بالمبدأ وقيام المبدأ بها، أو فعليّة انضمام المبدأ إلى الذات... وهي تنطبق تارةً على الزمان الماضي، وأخرى على الحال، وثالثة على المستقبل.

(٢) ونحو: «زيدٌ كان إنساناً» أو «سيكون تراباً» إلى غير ذلك.

نقول: إنّ الإشكال والنزاع هنا إنّما هو فيما إذا انقضى التلبّس بالمبدأ وأُرِيد إطلاق[١] المشتقّ فعلاً على الذات التي انقضى عنها التلبّس، أي أنّ الإطلاق عليها[٢] بلحاظ حال النسبة والإسناد[٣] الذي هو حال

---

(١) أي حَمْل المشتقّ على الذّات، فإنّ حَمْل الشيء على الشيء: إطلاقُه عليه، ففي «زيدٌ ضارب» يُقال: لفظة «ضارب» قد أُطلِقَتْ على «زيد».

(٢) أي على الذات.

(٣) أي حال النّسبة التي تُوقِعها بين الذات والمشتقّ، أو فقل: حال النّسبة الإيقاعيّة وظرفُها(*).

(*) **فائدة:**

إنّ النسبة على صِنْفَيْن: إيقاعيّة ووقوعيّة، والمراد من الأوّل هو: حصول النسبة وتحقُّقها خارجاً من العدم إلى الوجود (المعبَّر عنها بالمعنى المصدري)، ومن الثاني هو: وقوع النسبة وثبوتها فارغاً عن أصل ثبوتها وتحقُّقها (المعبَّر عنها بالمعنى الإسم المصدري)، فكانت النّسبةُ الوقوعيّة دائماً في رتبةٍ متأخِّرةٍ عن النسبة الإيقاعيّة التي هي مفاد القضايا ←

.....

والإسناد هو: إسناد المشتقّ إلى الذات، كإسناد «عالِم» إلى «زيد» في قولك: «زيدٌ عالِمٌ»....

← التامّة، بملاحظة ترتُّب الوقوع دائماً على الإيقاع، وكانت القضايا المشتملة على النّسبة الإيقاعيّة مسمّاةً بالقضايا التامّة نحو «زيدٌ قائمٌ وضرَبَ زيدٌ...»، والقضايا المشتملة على النّسَب الثانية (الوقوعيّة) مسمّاةً بالقضايا الناقصة والمركَّبات التقييديّة نحو «زيدٌ القائم وضَرْبُ زيدٍ...». وإلى ذلك يُشير ما هو المشهور بينهم من أنّ «**الأوصاف قبل العِلم بها أخبارٌ والأخبار بعد العِلم بها أوصافٌ**»، فكون القضيّة التوصيفيّة أخباراً قبل العِلم بها إنّما كان بلحاظ أنّ الملحوظ فيها حينئذٍ هو: النسبة، لكن لا من حيث ثبوتها بل من حيث إيقاعها، كما أنّ كون القضيّة الحمليّة توصيفيّةً بعد العلم بها إنّما هو بلحاظ أنّ الملحوظ فيها هو: ثبوت النسبة فارغاً عن إيقاعها.

وبعبارةٍ أخرى: إنّ توصيف الذات بالشيء نحو «زيدٌ العالِم» - مثلاً - يكون متأخِّراً عن العِلم بتحقُّق الوصف منه الذي يُخْبَر به، كقولك: «زيدٌ عالِمٌ»، فَبَعْد الإخبار بعالِميّة ←

النطق[١] غالباً[٢]، كأن تقول مثلاً: «زيد عالمٌ فعلاً» أي إنّه - الآن - موصوفٌ بأنّه عالِم، لأنّه كان فيما مضى

---

(١) أي حال التكلّم، **وبعبارةٍ أخرى**: الزمان الذي يتفوَّهُ به القائل، وهو الزمان المتوسِّط بين الزمان الماضي وبين الزمان المستقبل.

(٢) بأن يتقارن حالُ النسبة والإسناد وحالُ النطق، - وهو مقتضى الظهور الإطلاقي - وصورة افتراقهما كما في قولنا: «زيدٌ مسافرٌ أمسِ أو غداً»، أو «أعِن الآن المسافرَ أمسِ أو غداً»، أو: «تصدَّق على فقير» فإنّ ظاهره إرادةُ «الفقير» حين التصدّق...

← «زيد» يتّصف «زيدٌ» بالعالِميّة عند المخاطَب الجاهل واقعاً أو المفروض جهالتُه في مقام الإخبار، فتنقلب النسبةُ التامّةُ الخبريّة من قولك: «زيدٌ عالِمٌ» إلى النسبة الناقصة التقييديّة من قولك: «زيدٌ العالِم». هذا في الجُمَل الإسميّة، وقِس على ذلك الجُمَل الفعليّة بعد إخبارك بضَرْب زيد بقولك: «ضَرَبَ زيدٌ»، تنقلب النسبةُ التامّة الخبريّة إلى النسبة الناقصة التقييديّة، ويُقال: «ضَرْبُ زيدٍ - مثلاً - شديدٌ»...

عالِماً، كمثال إثبات الكراهة للوضوء بالماء المُسخَّن بالشمس سابقاً، بتعميم لفظ المسخَّن في الدليل لِمَا كان مُسخَّناً[١].

فتحصّل ممّا ذكرناه ثلاثةُ أمور:

١ - إنّ إطلاق المشتقّ بلحاظ حال التلبّس حقيقةٌ[٢]

---

(١) وقد بَرَدَ فعلاً وارتفعت السخونة فعلاً.

(٢) إنّ المعتبر هو اتّحاد حال التلبّس والإطلاق زماناً في كون استعمال المشتقّ حقيقةً لا مجازاً، وأمّا حال النطق: فسواءٌ اتّحد مع زمانَي الإطلاق والتلبّس أم لا، لا يكون قادحاً في كون استعمال المشتقّ على وجه الحقيقة.
ومثال اتّحاد زمان النطق مع زمانَي الجري (جَري المشتقّ على الذات) والتلبّس: قولنا: «زيدٌ عالِمٌ الآن» مع كون «زيد» عالِماً في حال النطق أيضاً، ومثال اتّحاد حالَي التلبّس والإطلاق دون زمان النطق: كما إذا كان زمانُ كلٍّ من الجري والتلبّس ماضياً أو مستقبلاً.
والأوّل (الماضي) كقولنا: «كان زيدٌ ضارباً أمسِ» إذا جُعِل «أمس» قيداً لكلٍّ من الجري والتلبّس.

.....

والثاني (المستقبل) كقولنا: «زيدٌ سيكون غداً ضارباً» إذا جُعِل «غداً» ظرفاً لكلٍّ من الجري والتلبّس، فيتّحد حينئذٍ زمانا التلبّس والإطلاق، وفي الجميع يكون استعمال المشتقّ حقيقةً بلا إشكال.

نعم، مع اختلاف زمن التلبّس وزمن الجري: فإن اتّحد زمانا الجري والنطق، ولم يتحقّق التلبّس بعدُ، بأن كان مستقبلاً، كقولنا: «زيدٌ ضاربٌ غداً» إذا جُعِل «غداً» قيداً للتلبّس فقط دون الجري - بأن كان الجري فعلاً والتلبّس مستقبلاً - كان استعمال المشتقّ حينئذٍ مجازاً بلا خلاف.

وإن اتّحد زمانا الجري والنطق، وقد تحقّق التلبّس في الزمان الماضي، كقولنا: «زيدٌ ضاربٌ أمسِ» إذا جُعِل «أمس» قيداً للتلبّس فقط دون الجري - بأن كان الجري فعلاً والتلبّس ماضياً - فهو محلّ الخلاف والنزاع، وأنّ استعمال المشتقّ حينئذٍ هل هو على نحو الحقيقة أم المجاز؟.

وهو كذلك أيضاً - أي محلّ الخلاف - لو فَرَضْنا في نفس المثال أنّ «زيداً» كان ضارِباً في اليوم الذي كان قبل يوم «أمسِ»، فحالُ التلبُّس - في هذا المثال - هو اليوم

مطلقاً، سواء كان بالنظر إلى ما مضى[١] أو الحال[٢]، أو المستقبل[٣]، وذلك بالإتّفاق.

٢ - إنّ إطلاقه[٤] على الذات فعلاً بلحاظ حال النسبة والإسناد[٥] قبل زمان التلبّس، لأنّه سيتلبّس به فيما بعدُ، مجازٌ بلا إشكال[٦]، وذلك بعلاقة

الذي قبل يوم «أمسِ»، والمتكلِّمُ أجرى «الضربَ» على «زيد» في «أمسِ»، وههنا اختلفت الأحوال الثلاثة: حال التلبُّس (وهو اليوم الذي قبل يوم أمس) وحال الجري والإنتساب (وهو أمس) وحال النطق (وهو حال التكلُّم بهذا الكلام).

(١) حال الجري غير حال النطق.

(٢) زمان الجري متّحدٌ مع زمان التلبّس وأيضاً مع زمان النطق، فاتّفقت الثلاثةُ جميعاً.

(٣) فكلٌّ من الجري والتلبّس سيكون في المستقبل، وحال الجري هنا غير حال النطق.

(٤) أي المشتق.

(٥) والذي هو حال النطق غالِباً.

(٦) فالجري كان فِعْلاً والتلبّس مستقبلاً.

الأَوْل[١] أو المشارفة[٢]، وهذا متّفقٌ عليه أيضاً.

٣ - إنّ إطلاقه على الذات فعلاً - أي بلحاظ حال النسبة والإسناد - لأنّه كان متّصفاً به سابقاً[٣]، هو محلّ الخلاف والنزاع، فقال قومٌ: بأنّه حقيقةٌ، وقال آخرون: بأنّه مجاز[٤].

---

(١) أي: لِما يؤول إليه (الأَوْل إلى التلبُّس)، ويُقال له: مجاز الأَوْل والكون، والفرقُ بينه وبين مجاز المشارفة هو أنّ العلاقةَ فيه إنّما هي بحسب قُرْب الزمان، وفي مجاز المشارفة: بملاحظة الذات نفسها، بمعنى أنّه تُلاحظ الذات إثنتَيْن باعتبار حالتَيْن، فيُستعمل اللفظ في إحداهما لمشابهتها بالأخرى، كما في قوله تعالى: ﴿إِنِّيٓ أَرَىٰنِيٓ أَعۡصِرُ خَمۡرٗاۖ﴾ [يوسف: ٣٦] وكما إذا استُعمل اللفظ في غير المتلبِّس بعلاقة «ما كان»، والعلاقة فيه أيضاً إنّما هي بملاحظة الذات على نحو ما عَرَفْتَ.

(٢) لإشرافِه على التلبُّس.

(٣) وارتفع وانقضى.

(٤) من باب تسمية الشيء باسم «ما كان».

□ **المختار:**

إذا عرفت ما تقدّم من الأمور، فنقول:

الحقّ أنّ المشتقّ حقيقةٌ في خصوص المتلبّس بالمبدأ، ومجازٌ في غيره. ودليلنا: التبادر(١)، وصحّة السلب عمّن زال عنه الوصف(٢)، فلا يقال لمَن هو قاعدٌ

---

(١) وهو آيةُ الحقيقة، بمعنى: أنّ المنسبق من المشتقّ: خصوص المتلبّس بالمبدأ - فِعْلاً - دون الأعمّ.

(٢) بمعنى: صحّة سلب المشتقّ عمَّن انقضى عنه المبدأ، فيُقال: زيدٌ ليس بعالِم بل هو جاهل... فصحّة السّلب أمارةُ كونِ حَمْل المشتقّ عليه مجازاً، أو فقل: هي تُثْبِتُ المجازيّةَ بالنّسبة إلى المنقضي عنه المبدأ.

هذا، وفي نحو «مقتول ومضروب» المرادُ من «القتل» - الذي هو المبدأ -: إزهاقُ الرّوح بتأثيرِ مؤثِّرٍ لا عدم الرّوح بتأثيرِ مؤثِّرٍ (في قِبال الموت الذي يُراد منه: نفس عدم الرّوح).

وعلى الثاني: - أي عدم الرّوح بالتأثير - ليس له انقضاء، بل هو دائمُ التلبُّس، فإنّ «المقتول» بهذا المعنى متلبِّسٌ بالمبدأ دائماً وليس له حالة انقضاء.

بالفعل: «إنّه قائم»، ولا لمَن هو جاهلٌ بالفعل: «إنّه عالِم»، وذلك لمجرّد أنّه كان قائماً، أو عالِماً فيما

وعلى الأوّل: - أي إزهاق الرّوح بالتأثير - يكون له حالتان: التلبُّس والإنقضاء (زمان الإزهاق وزمان انقضاء الإزهاق).

ومن هنا لو جعلنا بدل «القتل»: إزهاق الرّوح بالتأثير، فإنّه لا يصحّ حَمْلُه فِعْلاً، بل يصحّ سَلْبُه، لأنّه يصحّ أن يُقال: «هذا المقتول ليس بمتلبِّسٍ بإزهاق الرّوح بالفعل، بل كان متلبِّساً به». وهكذا في «المضروب» فإنّه يُراد منه: مَن هو متأثِّرٌ بالضرب بالفعل، لا مَن وَقَعَ عليه «الضرب».

وعليه: فإنّ «القتل» - الذي هو المبدأ - موضوعٌ في الظاهر للإزهاق - الحاصل من القاتل -، وكذلك «الضرب» فإنّه موضوعٌ لنفس الحدَث - الحاصل من الضارب - المتأثِّر به المضروبُ بالفعل...

نعم، لا يصحّ السَّلبُ فيما لو كان بلحاظ حالِ التلبُّس والوقوع - كما عرَفْت مفصَّلاً -.

سبق[١]. نعم، يصحّ ذلك على نحو المجاز، أو يقال:

---

(١) لو كان المشتقُّ موضوعاً للأعمّ لم يلزم اجتماع الضدَّيْن عند صِدْق عنوانَيْن على الذات حقيقةً، بل يصحّ أن يُقال عُرفاً: «هذا أسود وأبيض» أو «عالِمٌ وجاهل» **في آنٍ واحد**، مع أنّ الأمر ليس كذلك، ضرورةَ أنّ هذا من اجتماع الضدَّيْن حقيقةً، كما أنّ قولنا: «هذا سوادٌ وبياض» أو «عِلْمٌ وجَهْل» كذلك.

نعم، لو كان الصّدقُ مختلِفاً في الزّمان: بأن كان صِدْقُ أحدهما في زمانٍ وصِدْقُ الآخَر في زمانٍ آخَر، أو لم يكن الإطلاقُ في كلا الحملَيْن حقيقيّاً، بل كان في أحدهما بالحقيقة وفي الآخَر بالعناية: فلا تضادّ، إذ المعتبَر في تحقُّق التضادّ أو التناقض في أيّ موردٍ كان: وَحدةُ الزمان مع اعتبار بقيّة الوحدات(*)، ومع الإختلاف فيه (في الزّمان) أو في غيره من الوحدات، أو لم يكن الإطلاقُ في كليهما على نحو الحقيقة ينتفي التضادّ...

(*) قال المصنّف رَحِمَهُ اللَّهُ في كتاب المنطق: «وهي ثمانيةٌ - على المشهور بين المناطقة -: ←

.....

.....

← ١ - (الموضوع): فلو اختلفا فيه لم يتناقضا، مثل: العِلم نافع، الجَهْل ليس بنافع.

٢ - (المحمول): فلو اختلفا فيه لم يتناقضا، مثل: العِلم نافع، العِلم ليس بضارّ.

٣ - (الزّمان): فلا تناقض بين «الشمس مشرقة» أي في النهار، وبين «الشمس ليست بمشرقة» أي في الليل.

٤ - (المكان): فلا تناقض بين «الأرض مخصِبة» أي في الرّيف، وبين «الأرض ليست بمخصِبة» أي في البادية.

٥ - (القوّة والفِعل): أي لا بدّ من اتّحاد القضيّتَيْن في القوّة والفعل، فلا تناقض بين «محمّد ميّت» أي بالقوّة، وبين «محمّد ليس بميّت» أي بالفعل.

٦ - (الكلّ والجزء): فلا تناقض بين «العراق مخصِب» أي بعضه، وبين «العراق ليس بمخصِب» أي كلّه.

٧ - (الشرط): فلا تناقض بين «الطالب ناجحٌ آخِر السنة» أي إن اجتهد، وبين «الطالب غير ناجح» أي إذا لم يجتهد.

٨ - (الإضافة): فلا تناقض بين «الأربعة نصف» ←

.....

.....

← أي بالإضافة إلى الثمانية، وبين «الأربعة ليست بنصف» أي بالإضافة إلى العشرة، هذا.

وبعضُهم يُضيف إلى هذه الوحدات الثّمان: (وحدة الحَمْل) من ناحية كونه حَمْلاً أوّليّاً أو حَمْلاً شايعاً، (وهو من مخترعات الملّا صدر الدّين الشيرازي، وقيل: بل كانت هذه الوحدة متداوَلةً قَبْلَه). وهذا الشّرط لازمٌ، فيجب لتناقض القضيّتَيْن أن يتّحدا في الحَمْل، فلو كان الحَمْلُ في إحداهما أوّليّاً وفي الأخرى شايعاً: فإنّه يجوز أن يصدقا معاً، مثل قولهم: (الجزئيُّ جزئيٌّ) أي بالحَمْل الأوّلي، (الجزئيُّ ليس بجزئيّ) أي بالحَمْل الشّايع، لأنّ مفهوم الجزئيّ من مصاديق مفهوم الكليّ، فإنّه يصدق على كثيرين». (المنطق للمصنّف رَحِمَهُ اللهُ: ج٢: ص١٨٩ و١٩٠ و١٩١: طبعة النجف الأشرف: ١٣٨٨هـ).

ثمّ إنّ ما ذكَرَهُ المصنِّف رَحِمَهُ اللهُ أخيراً - من أنّ «الجزئيُّ جزئيٌّ، أي بالحَمْل الأوّلي» -: إشارةٌ إلى أنّ مفهومَ «الجزئيّ» **في عالَم المفهوم** هو عَيْنُ مفهوم «الجزئيّ»، ←

.....

.....

← فإنّ كلَّ شيءٍ يُحْمَل على نفسِه بالحَمْل الأوّلي، أو فَقُلْ: يَصْدُقُ على نفسِه بالحَمْل الأوّلي وإلّا يلزم سَلْبُ الشّيءِ عن نفسِه! ففي عالَم المفاهيم: الجزئيّ جزئيٌّ والكليُّ كليٌّ... وهكذا، فكلُّ شيءٍ: «هو هو» في عالَم المفهوم.

نعم، قد لا يَصْدُقُ الشّيءُ على نفسِه بالحَمْل الشايع، أو فَقُلْ: قد لا يُحْمَلُ على نفسه بالحَمْل الشايع، أي لا يكون مصداقاً لمفهومِ نفسه، وذلك كالجزئي - في المثال -، فإنّه جزئيٌّ بالحَمْل الأوّلي ولكنّه - أي مفهوم الجزئيّ - كليٌّ بالحَمْل الشايع، أي مِصْداقٌ للكليّ لا للجزئيّ، ومن هنا قال المصنّف رَحِمَهُ اللهُ: «الجزئيُّ ليس بجزئيّ، أي بالحَمْل الشايع، لأنّ **مفهوم الجزئيّ** من مصاديق **مفهوم الكليّ**، فإنّه يصدقُ على كثيرين.» كزَيْد وبكر وعمرو وهذه الفَرَس وهذا الكتاب... وهكذا. وهذا بخلاف الكليّ - مثلاً -، فإنّ «الكليَّ» كليٌّ بالحَمْلِ الأوّليّ وبالحَمْلِ الشايع، فكما يُحْمَلُ على نفسِه بالحَمْل الأوّليّ كذلك يُحْمَل على نفسِه بالحَمْلِ الشايع، أي يكون مصداقاً لمفهومِ نفسِه... ←

.....

.....

← هذا، ولا تنافي بين ما ذكَرَهُ المصنّفُ رَحِمَهُ اللهُ ههنا في بحث «التناقض» وما تقدَّم منه رَحِمَهُ اللهُ في بحث «العنوان والمُعَنْوَن أو دلالة المفهوم على مصداقه»، حيث قال رَحِمَهُ اللهُ فيه: «مفهوم الجزئيّ أي الجزئيّ **بالحَمْل الأوّلي** كليٌّ لا جزئيّ»، وههنا قال رَحِمَهُ اللهُ: «الجزئيُّ جزئيٌّ **بالحَمْل الأوّلي**».

وَجْهُ عدم المنافاة: أنّ المصنّف رَحِمَهُ اللهُ - في البحث المتقدِّم - في مَعْرض بيان حالِ الموضوع (موضوع القضيّة) من جهةِ أنّ المقصودَ بالحكم **تارةً مفهوم الموضوع وأخرى مصداقه**، ولذا قَدَّم «الحَمْل» على «المحمول»، بأن أُخِذَ «الحَمْلُ» قَيْداً للموضوع أو وَصْفاً له (بخلافِه هنا - في بحث التناقض - فإنّ الحَمْل الأوّلي والحَمْل الشايع: وَصْفان للحَمْل، فالحَمْلُ تارةً يكون أوّليّاً وأخرى شايعاً، ولذا ذكرَهما المصنّف رَحِمَهُ اللهُ بعد تمام القضيّة)، وعلى كلّ حال: **ففي الحَمْل الأوّلي** - في البحث المتقدّم -: الحكمُ مقصورٌ على المفهوم بما هو معنىً موجودٌ في الذّهن، وبنظرةٍ إستقلاليّةٍ إليه، ومن المعلوم أنّ مفهوم «الجزئيّ» لا يمتنع فَرْضُ صِدْقِه على كثيرين، ←

«إنّه كان قائماً» أو «عالِماً» فيكون حقيقةً حينئذٍ، إذ يكون الإطلاق بلحاظ حال التلبّس.

وعدم تفرقة بعضهم بين الإطلاق بلحاظ حال التلبّس[١]، وبين الإطلاق بلحاظ حال النسبة والإسناد، هو الذي أَوْهم القول بوضع المشتق للأعم، إذ وَجَد[٢]

---

(١) التي تنطبق تارةً على الزمان الماضي، وأخرى على الحال، وثالثةً على المستقبل.

(٢) هذا المتوهِّم.

← فإنّه - بالحَمْل الأوّلي - كليٌّ (مفهومٌ كليّ)، فزَيْدٌ - مثلاً - جزئيٌّ وعمرو جزئيٌّ وبكر جزئيٌّ وهذا الكتاب جزئيٌّ وهذه الفَرَس جزئيٌّ وهكذا...

وفي الحَمْل الشّائع: الملحوظُ في الحَمْل هو المفهومُ الحاكي عن مصاديق الجزئيّ والدليلُ عليها، وهي لا تكون إلّا جزئيّةً، فيمتنع فَرْضُ صِدْقِها على كثيرين، فزَيْدٌ - مثلاً - (وهو مصداقٌ للجزئيّ) لا يكون إلّا جزئيّاً، وعمروٌ (وهو مصداقٌ للجزئيّ) لا يكون إلّا جزئيّاً، وبكرٌ (وهو مِصْداقٌ للجزئيّ) لا يكون إلّا جزئيّاً، وهكذا...

أنّ الإستعمال يكون على نحو الحقيقة فعلاً مع أنّ التلبّس قد مضى، ولكنّه غَفَل عن أنّ الإطلاق[١] كان بلحاظ حال التلبّس، فلم يستعمله - في الحقيقة - إلّا في خصوص المتلبّس بالمبدأ، لا فيما مضى عنه التلبّس حتى يكون شاهداً له.

ثمّ إنّك قد عرفت - فيما سبق - أنّ زوال الوصف[٢] يختلف باختلاف الموادّ[٣]، من جهة كون المبدأ أُخِذ

---

(١) أي حَمْل المشتق على الذات.

(٢) الإشتقاقي، نحو: قائم وضارب وجائع وتاجر ومعيُوب ومسجون ومنقوص...

(٣) في ضِمْن هيئات المشتقات، كاختلاف «قائم وتاجر ومُحْرِق وعادل - مثلاً -» ومبدؤها: «القيام والتجارة والإحراق والعدالة» وهو بنحو الفعليّة في الأوّل والحِرفة في الثاني والشأنيّة في الثالث والملَكة في الرابع، وكاختلاف «مديون ومعلوم ومصبوغ ومكتوب - مثلاً -» ومبدأ الأوَّلَيْن: «الدَّيْن والعلم» وهو بنحو الفعليّة، ومبدأ الثالث: «الصباغة» وهو بنحو الحِرفة، ومبدأ الرابع: «الكتابة» وهو بنحو الصُّنعة، فإنّه لا يُراد في قولك: «هذا

على نحو الفعليّة، أو على نحو الملكة، أو الحرفة، فمثل صِدْق «الطبيب» حقيقةً على مَن لا يتشاغل بالطبابة فعلاً لنوم، أو راحة، أو أكل، لا يكشف عن كون المشتق حقيقةً في الأعمّ - كما قيل[١] - وذلك:

مصبوغُ زيد أو مكتوبُ زيد» أنّه يصبغهُ فِعْلاً أو يكتبهُ كذلك...

(١) وهو منسوبٌ إلى الفاضل التُّوني رَحِمَهُ اللهُ، ومحصّله: «أنّ المبدأ إن كان من قبيل الملكة، والصناعة، والحرفة، فهيئة المشتق حينئذٍ موضوعةٌ للأعمّ، فإطلاقه على المنقضي عنه المبدأ كإطلاقه على المتلبّس به حقيقةً.
وإن كان من قبيل الأفعال، كالأكل والشرب، والضرب، ونحوها، فيكون إطلاق المشتقّ على المنقضي عنه مثل هذه الأفعال مجازاً».
إلّا أنّك قد عرفْتَ عدمَ اختلاف مدلول هيئة المشتقّ باختلاف المبادىء حرفةً وملكةً وغيرهما، إذ لا يترتّب على اختلاف المبادئ غير طول زمن التلبّس بها وقِصَره.

فائدة:

في أنّ استعمال المشتقّ في القضايا الحقيقيّة دائماً في

.....

المتلبِّس دون المنقضي:

توضيحٌ وتشريح: إنّ استعمال المشتقّ في القضايا الحقيقيّة دائماً في المتلبِّس دون المنقضي - بل لا يُعْقَل فيها حالُ الإنقضاء - وهذا كما في قوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢] وقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨].

ووَجْهُه - كما في المحاضرات -: «أنّ المقصودَ منهما (من الآيتَيْن) أنّ كلَّ شخصٍ فُرِضَ متلبِّساً بالزنا أو السرقة فهو محكومٌ عليه بجَلْدِه أو بقَطْع يده، فالمشتقّ في كلتا الآيتَيْن استُعمل في المتلبِّس، وهو تمام الموضوع للحكم المذكور فيهما، وقد ذَكَرْنا غيرَ مرّة أنّ الموضوع في القضايا الحقيقيّة لا بدّ من أَخْذه مفروضَ الوجود في الخارج، ومن هنا ترجع كلُّ قضيّةٍ حقيقيّة إلى قضيّةٍ شرطيّة: **مُقَدَّمها وجودُ الموضوع وتاليها ثبوتُ الحكم له**، فالموضوع في الآيتَيْن: كلّ إنسانٍ فُرِضَ متلبِّساً بالزّنا أو السرقة في الخارج، فعنوان الزّاني أو السارق مستَعمَلٌ

.....

فيمَن تلبّس بالمبدأ، غاية ما في الباب أنّ زمان القطع والجلْد متأخِّرٌ في الخارج عن زمن التلبُّس بأحد المبدأَيْن المزبورَيْن، فإنّهما يتوقّفان على ثبوت التلبّس بأحدهما عند الحاكم بأحد الطرق المعتبرة كالبيّنة أو نحوها.

فقد تحصَّل أنّ الإستعمال في المنقضي في القضايا الحقيقيّة غيرُ معقول، بل يكون الإستعمال دائماً في المتلبِّس».

ثمّ قال رَحِمَهُ اللهُ: «وعلى هذا الضوء يظهر فسادُ ما ذَكَره بعضُهم من أنّ المشتقّ في الآيتَيْن وما شاكلهما: استُعمل فيمَن انقضى عنه المبدأ، وفي ذلك دلالةٌ على أنّ المشتق وُضع للأعمّ، كما أنّه يظهر بذلك أنّه لا وَجْه لما أفاده المحقّق صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ - في مقام الجواب عن هذا الإستدلال - من أنّ الإستعمال فيهما بلحاظ حال التلبّس دون الإنقضاء، وذلك لما عرفْتَ من أنّ حالة الإنقضاء في أمثال المقام لا تُتَصَوَّر ليكون الإستعمال بلحاظ حال التلبُّس دونها.

وهذا نظير قولك: (الجُنُب أو الحائض يجب عليهما

.....

الغُسل) فإنّ المراد بالجُنُب أو الحائض هو: كلّ إنسانٍ فُرِضَ متلبِّساً بالجنابة أو الحيض خارجاً، فهو محكومٌ عليه بالغُسل، فعنوان الجُنُب أو الحائض قد استُعمل فيمَن تلبّس بالمبدأ ولا يُتَصَوَّر فيه الإنقضاء، غاية الأمر أنّ الإمتثال يقع متأخِّراً عن زمان الوجوب كما كان هو الحال في الآيتَيْن...

وقد استُدلّ ثانياً على القول بالأعمّ بما استَدل الإمامُ عليه السلام بقوله تعالى: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [البقرة: ١٢٤] على عدم لياقة مَن عَبَد الأصنامَ للخلافة ولو بعد دخوله في الإسلام(*)، **وتقريب الإستدلال به**: أنّ

(*) في صحيح هشام بن سالم، قال أبو عبد الله عليه السلام: «الأنبياء والمرسَلون على أربع طبقات: فنبيٌّ مُنبأٌ في نفسه لا يعدو غيرها، ونبيٌّ يرى في النوم ويسمع الصوتَ ولا يُعاينُه في اليقظة، ولم يُبعَث إلى أحدٍ وعليه إمام، مثل ما كان إبراهيم عليه السلام على لوط عليه السلام، ونبيٌّ يرى في منامه ويسمع الصوتَ ويُعاين الملَك، وقد أُرسِل إلى طائفةٍ قلُّوا أو كثروا، كيونس عليه السلام... وعليه إمام، والذي يرى في نومه ←

المشتق لو كان موضوعاً لخصوص المتلبِّس (لا) يتمّ استدلال الإمام عليه السلام بالآية المباركة على عدم لياقة الخلفاء الثلاثة للخلافة الإلهية، لأنّهم في زمنِ دعواهم لمنصب الخلافة كانوا متشرّفين بقبول الإسلام، وغيرَ متلبّسين بالظلم وعبادةِ الوثَن ظاهراً، وإنّما كان تلبُّسهم به قبل التشرّف بالإسلام وفي زمن الجاهليّة. فالإستدلال بالآية لا يتمّ إلّا على القول بالوضع للأعمّ، ليصدق عليهم عنوانُ الظالم فِعْلاً فيندرجوا تحت الآية.

ولا يخفى أنّ النزاع كما عَرَفْتَ لا يتأتّى في الآية المباركة، فإنّها من القضايا الحقيقيّة التي أُخِذ الموضوع

← ويسمع الصوت ويُعايِن في اليقظة وهو إمامٌ: مثل أُولي العزم. وقد كان إبراهيم عليه السلام نبيّاً وليس بإمامٍ حتى قال الله: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِي﴾ [البقرة: ١٢٤] فقال الله: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: ١٢٤]، مَن عبدَ صنَماً أو وَثَناً لا يكون إماماً». وقريبٌ منها غيرها. (أصول الكافي: ج١: ص١٧٤ و١٧٥، غاية المرام في حجّة الخصام للبحراني ص: ٢٧٠ و٢٧١ و٢٧٢).

.....

فيها مفروضَ الوجود، فإنّ فعليّة الحكم فيها تابعةٌ لفعليّة موضوعه، ولا يُعقل تخلُّفُ الحكم عنه، فإنّه كتخلُّف المعلول عن علّته التامّة.

نعم، يجري النزاع في القضايا الخارجية التي يكون الموضوع فيها أمراً موجوداً خارجيّاً، فإنّه يمكن أن يُؤخذ الحكمُ فيها باعتبار خصوص المتلبّس أو الأعمّ منه ومن المنقضي عنه المبدأ، فالترديد في استعمال المشتقّ في المتلبّس أو الأعمّ إنّما يتأتّى في القضايا الخارجيّة دون القضايا الحقيقية...

وعلى هذا الضوء يظهر أنّ استدلال الإمام عليه السلام بالآية المباركة على عدم لياقة عَبَدة الأوثان للخلافة غيرُ مبتنٍ على كون المشتقّ موضوعاً للأعمّ، ليصدق على مَن انقضى عنه المبدأ حقيقةً، بل هو مبتنٍ على نزاعٍ آخر أجنبيّ عن نزاع المشتقّ، وهو أنّ العناوين التي تُؤخذ في موضوعات الأحكام ومتعلّقاتها في القضايا الحقيقيّة هل تدور الأحكامُ مدارَها حدوثاً وبقاءً؟ أم تدور مدارَ حدوثها فقط؟ والصحيح أنّ الأحكام المترتّبة على تلك

.....

العناوين تختلف حسب اختلاف الموارد ومقتضياتها، ففي غالب الموارد تدور مدارَها حدوثاً وبقاءً، وهذا هو المتفاهَم منها عرفاً، فإذا ورد النهيُ عن الصلاة خَلْفَ (الفاسق) يُفهم منه عرفاً أنّ عدم جواز الإقتداء به يدور مدارَ فِسْقه حدوثاً وبقاءً، فلو انتفى عنه الفسق: فلا محالة ينتفي الحكم المترتِّب عليه أيضاً.

وفي بعض الموارد لا يدور بقاءُ الحكم مدارَ بقاء عنوان موضوعه، بل يبقى بعد زوال العنوان أيضاً، فالعنوان وإن كان دخيلاً في حدوث الحكم إلّا أنّه لا دَخْلَ له في بقائه (ويُعبَّر عنه بأنّ حدوثَه علّةٌ محدِثةٌ ومُبقية) وهذا كما في آيتي الزّنا والسرقة، فإنّ وجوب القطع والجَلْد يَحدثان عند حدوث التلبّس بهذَيْن المبدأَيْن، ولكنّهما لا يدوران مدارَ بقاء العنوان - أصلاً - ولا دَخْل لهذا بوضع المشتقّ للأعمّ أو للأخصّ.

وبتعبيرٍ واضح: إنّ العناوين التي تُؤخذ في القضايا على أنحاء ثلاثة:

(الأوّل): أن تُلاحظ مُعَرِّفةً إلى الأفراد، ومشيرةً إليها من

.....

دون كونها دخيلةً في الحكم أصلاً. وهذا يتّفق في القضايا الخارجيّة، فإنّ العناوين التي تُؤخذ فيها قد تُلاحظ معرِّفةً إلى الأفراد، فيقال (صلِّ خَلْفَ ابنِ زَيْد) فعنوان (ابن زَيْد) قد أُخِذ معرِّفاً إلى ما هو الموضوع في الواقع بلا دَخْلٍ له في الحكم.

(الثاني): تُلاحظ دخيلةً في الحكم، بمعنى أنّ الحكم يدور مدارَها حدوثاً وبقاءً، وهذا هو الظاهر عرفاً من العناوين المأخوذة في القضايا الحقيقيّة، فقوله عزّ من قائل: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلذِّكۡرِ إِن كُنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣] ظاهرٌ في أنّ وجوب السؤال يدور مدارَ صِدْق هذا العنوان وجوداً وعدماً.

(الثالث): تُلاحظ دخيلةً في الحكم حدوثاً لا بقاءً، بمعنى أنّ بقاء الحكم لا يدور مدارَ بقاء العنوان، فيكون حدوث العنوان علّةً محدِثةً ومبقيةً معاً، فعناوين القضايا الحقيقيّة لا تخلو عن القسمَيْن الأخيرَيْن وإن كان القسم الأوّل منهما (وهو النّحو الثاني) هو الغالب والكثير فيها، ومن ثَمّ لم نجد لحدّ الآن مورداً يكون العنوان في القضية

الحقيقيّة لوحظ معرِّفاً إلى ما هو الموضوع في الواقع بلا دَخْلٍ له في الحكم.

وعلى ضوء معرفة هذا: يقع الكلام في أنّ عنوان [الظّالم] المأخوذ في موضوع الآية المباركة هل لوحظ دخيلاً في الحكم على النحو الأوّل (وهو النّحو الثاني في التقسيم)؟ أو على النحو الثاني (وهو النّحو الثالث في التقسيم)؟ فالإستدلال بالآية الكريمة على عدم لياقة عَبَدة الأصنام للخلافة إلى الأَبَد مُبْتَنٍ على أن يكون دَخْلُه على النحو الثاني دون الأوّل.

ولا يخفى أنّ الإرتكاز الناشيء من مناسبة الحكم والموضوع يستدعي أنّ التلبّس بهذا العنوان آناً ما كافٍ لعدم نَيْل العهد والخلافة أبَداً.

والوجه فيه: أنّ جِبِلّة الناس على أنّ المتقمِّص لمنصب الخلافة والإمامة التي هي أعظم منصبٍ إلهيّ بعد الرسالة لا بدّ أن يكون مثالاً سامياً للمجتمع (في سيرته وأخلاقه) ومعرّىً عن أيّة منقصة (خَلْقيّةً وخُلُقيّة) وقدوةً للناس، وقائداً مثاليّاً لهم، فلو أنّ أحداً (اعتاد شرب الخمر)

.....

(والزناء أو اللّواط) في زمانٍ ثمّ ترك وتاب، وبعد ذلك ادّعى منصب الخلافة من الله تعالى لم تُقْبَل دعواه، لأجل أنّ الناس لا يَرَوْنَه قابلاً لأن يتصدّى هذا المنصب الإلهيّ، بل يعتقدون أنّ الله تعالى لا يجعله خليفةً لهم، فإنّ الخليفة هو مُمَثَّلٌ من قِبَلِه تعالى، والمُمَثَّل من قِبَلِه لا بدّ أن يكون مثالاً روحيّاً للبشر، ومربّياً لهم (في سيرته) وداعياً إلى الله تعالى (بأخلاقه وأعماله) ليكون أثرُه أثَراً طيّباً وسامياً في النفوس. وهذا كنبيّنا محمد ﷺ وأوصيائِه الأطيبين عليهم السلام، وليس معنى هذا اعتبار العصمة قبل الخلافة ليُقال: إنّها لا تُعتبر قَبْلها، بل من جهة أنّ الخلافة - لعلوّ شأنها وجلالة قدرها ومكانتها - لا بدّ أن يكون المتصدِّي لها مثالاً أعلى للمجتمع الإنسانيّ (في علوّ الشأن وجلالة القدر والمكانة)، فمَن عَبَد الوثَن في زمنٍ معتدٍّ به كيف يكون أهلاً لذلك؟ وكيف يجعله الله تعالى ممثَّلاً وهادياً للأمّة؟ والحال أنّه كغيره من أفراد الأمّة ولا امتياز له عن البقية في شيء، وهذا ممّا تستدعيه مناسبةُ الحكم والموضوع.

.....

ويؤكّده أمران آخران أيضاً:

(الأوّل): نفس إطلاق الحكم في الآية المباركة، فإنّ الإتيان بصيغة المضارع وهي كلمة ﴿لَا يَنَالُ﴾ بلا تقييدها بوقتٍ خاصّ: يدل على عدم اختصاص الحكم بزمنٍ دون زمن، وأنّه ثابتٌ أبداً لمَن تلبّس بالظلم ولو آناً ما.

(الثاني): قد وَرَد في عدّةٍ من الروايات(*) النهيُ عن الصلاة خَلْف المحدود والمجذوم والأبرص ووَلَد الزنا والأعرابيّ، فتدل على أنّ المتلبّس بأحَد هذه العناوين لا

(*) **منها**: حسنة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام في حديثٍ قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: لا يُصَلِيَنّ أحدُكم خَلْفَ المجذوم والأبرص والمجنون والمحدود ووَلَد الزنا، والأعرابيّ لا يؤمّ المهاجرين».

ومنها: صحيحة محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال: «خمسةٌ لا يؤمُّون الناس ولا يصلّون بهم صلاَة فريضةٍ في جماعة: الأبرص والمجذوم ووَلَد الزناء، والأعرابيّ حتى يهاجر، والمحدود». (وسائل الشيعة: الباب ١٥ من أبواب صلاة الجماعة).

.....

يليق أن يتصدّى هذا المنصب الكبير، لعدم المناسبة بينهما، وبالأولويّة القطعيّة تدل على أنّ المتلبِّس بالظلم وعبادة الوثَن أَوْلى بعدم اللياقة للجلوس على كرسيّ الخلافة - لعلوّ المنصب وعِظَم المعصية - بل أنّ المحدود بالحدّ الشرعيّ في زمانٍ ما لا يليق للمنصب المزبور إلى الأبد وإن تاب بعد ذلك وصار من الأتقياء الخيار(*).

(*) وللعلّامة السيّد الطباطبائي رَحِمَهُ اللَّهُ كلامٌ في المقام لا بأس بنقلِه: قال:

«ثمّ إنّ هذا المعنى أعني الإمامة - على شرافته وعظمته - لا يقوم إلّا بمَن كان سعيدَ الذات بنفسه، إذ الذي ربَّما تلبَّس ذاتُه بالظلم والشقاء: فإنّما سعادته بهدايةٍ من غيره، وقد قال الله تعالى: ﴿أَفَمَن يَهْدِىٓ إِلَى ٱلْحَقِّ أَحَقُّ أَن يُتَّبَعَ أَمَّن لَّا يَهِدِّىٓ إِلَّآ أَن يُهْدَىٰ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾ [يونس: ٣٥] وقد قوبل في الآية بين الهادي إلى الحقّ وبين غير المهتدي إلّا بغيره، أعني المهتدي بغيره، وهذه المقابلة تقتضي أن يكون الهادي إلى الحقّ مهتدياً بنفسه، وأنّ المهتدي بغيره لا يكون هادياً إلى الحقّ البتّة. ←

.....

فقد أصبحت نتيجةُ ما ذكرناه حول الآية المباركة أنّ الإستدلال بها على عدم لياقة عَبَدة الأوثان للخلافة أبداً لا يبتني على النّزاع في وَضْع المشتقّ للأعمّ أو للمتلبّس بالمبدأ. . .» (محاضرات في أصول الفقه: ج١: ٢٥٧ إلى ٢٦١).

← ويُستنتج من هنا أمران: **أحدهما**: أنّ الإمام يجب أن يكون معصوماً عن الضلال والمعصية، وإلّا كان غيرَ مهتدٍ بنفسه، كما مرَّ وكما يدلُّ عليه أيضاً قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَٰهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَآ إِلَيْهِمْ فِعْلَ ٱلْخَيْرَٰتِ وَإِقَامَ ٱلصَّلَوٰةِ وَإِيتَآءَ ٱلزَّكَوٰةِ وَكَانُوا۟ لَنَا عَٰبِدِينَ﴾ [الأنبياء: ٧٣] فأفعال الإمام خيراتٌ يهتدي إليها لا بهدايةٍ من غيره بل باهتداءٍ من نفسه بتأييدٍ إلهيّ وتسديدٍ ربّاني، والدليل عليه قوله تعالى: ﴿فِعْلَ ٱلْخَيْرَٰتِ﴾ بناءً على أنّ المصدر المضاف (فِعْل) يدلّ على الوقوع، فَفَرْقٌ بين مثل قولنا: وأوحينا إليهم أن افعلوا الخيرات: فلا يدل على التحقّق والوقوع، بخلاف قوله: ﴿وَأَوْحَيْنَآ إِلَيْهِمْ فِعْلَ ٱلْخَيْرَٰتِ﴾ فهو يدل على أنّ ما فعلوه من الخيرات إنّما هو بوحيٍ باطني ←

.....

.....

← وتأييدٍ سماوي. **الثاني**: عكس الأمر الأوّل وهو: أنّ مَن ليس بمعصومٍ فلا يكون إماماً هادياً إلى الحقّ البتّة.

وبهذا البيان يظهر أنّ المراد بالظالمين في قوله تعالى ﴿قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [البقرة: ١٢٤]: مطلقُ مَن صَدَرَ عنه ظلمٌ ما - من شركٍ أو معصية - وإن كان منه في برهةٍ من عمره ثمّ تاب وصلح.

وقد سُئِل بعضُ أساتذتنا رَحِمَهُ ٱللَّهُ عن تقريب دلالة الآية على عصمة الإمام عَلَيْهِ السَّلَامُ:

فأجاب: إنّ الناس بحسب القسمة العقليّة على أربعة أقسام: مَن كان ظالماً في جميع عمره، ومَن لم يكن ظالماً في جميع عمره، ومَن هو ظالمٌ في أوّل عمره دون آخره، ومَن هو بالعكس، هذا. وإبراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ أجلّ شأناً من أن يسأل الإمامةَ للقسم الأوّل والرابع من ذريّته، فبقي قسمان وقد نفى الله أحدَهما، وهو: الذي يكون ظالماً في أوّل عمره دون آخره، فبقي الآخر وهو: الذي يكون غيرَ ظالمٍ في جميع عمره...» - إنتهى -. ←

لأنّ المبدأ فيه أُخِذ على نحو الحرفة أو الملكة، وهذا لم يَزُل تلبّسه به حين النوم أو الراحة. نعم، إذا زالت الملكة أو الحرفة عنه كان إطلاق الطبيب عليه مجازاً إذا لم يكن بلحاظ حال التلبّس، كما لو قيل: «هذا طبيبنا بالأمس» بأن يكون قيد «بالأمس» لبيان حال التلبّس، فإنّ هذا الإستعمال لا شكّ في كونه على نحو الحقيقة، وقد سبق بيان ذلك.

← (الميزان في تفسير القرآن: ج١: ٢٦٩ و٢٧٠).
وفي الكافي عن الصادق عليه السلام وبطريقٍ آخَر عن الباقر عليه السلام حول قوله تعالى: ﴿وَمِن ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: ١٢٤] قال عليه السلام: «لا يكون السّفيهُ إمامَ التقيّ». وهو إشارةٌ إلى قوله تعالى: ﴿وَمَن يَرْغَبُ عَن مِّلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُ﴾ [البقرة: ١٣٠] فقد سمّى الله سبحانه الرغبةَ عن ملّة إبراهيم عليه السلام - وهي الظّلم - سَفهاً. . . .

الباب الثاني

الأوامر

وفيه بحثان:

- في مادّة الأمر
- وصيغة الأمر
- وخاتمة في تقسيمات الواجب

المبحث الأوّل:

مادّة الأمر:

وهي كلمة «الأمر» المؤلّفة من الحروف «أ. م. ر» وفيها[١] ثلاث مسائل:

١ - معنى كلمة الأمر

قيل: إنّ كلمة «الأمر» لفظٌ مشترَكٌ بين الطلب[٢] وغيره ممّا تُستعمل فيه هذه الكلمة، كالحادثة والشأن والفعل، كما تقول: «جِئتُ لأمرِ كذا»، أو «شغلَني أمرٌ»[٣] أو «أتى فلانٌ بأمرٍ[٤] عجيب[٥]».

---

(١) الضمير راجع لـ (المادّة).

(٢) تقول: أمرتُكَ بكذا، أي طلبْتُ منك.

(٣) أي جئتُ لحادثةٍ كذا أو شغلني شَأنٌ.

(٤) أي بفعلٍ.

(٥) وكقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَمۡرُ فِرۡعَوۡنَ بِرَشِيدٖ﴾ [هود: ٩٧]، أي فِعْل فرعون.

ولا يبعد أن تكون المعاني - التي تُستعمل فيها كلمة «الأمر» ما خلا «الطلب» - ترجع إلى معنىً واحدٍ جامعٍ بينها، وهو مفهوم «الشيء[١]»، فيكون لفظ «الأمر» مشتركاً بين معنيَيْن فقط[٢]: «الطلب[٣]» و«الشيء».

والمراد من الطلب: إظهار الإرادة والرغبة بالقول[٤] أو الكتابة أو الإشارة أو نحو هذه الأمور[٥] ممّا يصح إظهار الإرادة والرغبة وإبرازهما به[٦] فمجرّد

---

(١) بنحو المشترك المعنوي.

(٢) بنحو المشترك اللفظي.

(٣) مفهوم الطلب في الجملة، وهو خصوص الطلب من العالي إلى الداني - كما سيأتي إن شاء الله تعالى -.

(٤) كقولك: أمرتُكَ بكذا.

(٥) كالإلهام والفعل.

(٦) والظاهر أنّ تفسير بعض الأصوليّين للفظ الأمر بأنّه «الطلب بالقول» ليس القصد منه أنّ لهم إصطلاحاً مخصوصاً فيه، بل باعتبار أنّه أحد مصاديق المعنى، فإنّ الأمر كما يصدق على الطلب بالقول يصدق على الطلب بالكتابة أو الإشارة أو نحوهما. - منه رَحِمَهُ اللهُ -.

الإرادة والرغبة من دون إظهارها بمُظهرٍ لا تسمّى طلباً.

والظاهر أنّه ليس كلّ طلبٍ يُسمّى أمراً، بل بشرطٍ مخصوص[١] سيأتي ذِكْرُه في المسألة الثانية، فتفسير «الأمر» بالطلب من باب تعريف الشيء بالأعم[٢].

والمراد من «الشيء» من لفظ «الأمر» أيضاً ليس كلّ شيء على الإطلاق، فيكون تفسيره به من باب تعريف الشيء بالأعم أيضاً، فإنّ الشيء لا يقال له: «أمر» إلّا إذا كان من الأفعال[٣] والصفات[٤]، ولذا لا يقال: «رأيتُ أمراً» إذا رأيتَ إنساناً أو شجراً أو حائطاً[٥].

---

(١) وهو طلب العالي من الداني دون العكس - أي طلب الداني من العالي - فإنّه إستدعاءٌ واستعطاف، ودون الطلب من المساوي إلى مساويه في العلوّ أو الحطّة، فإنّه إلتماس.

(٢) وإلّا فالأمر - كما تقدّم - إنّما هو خصوص طلب العالي من الداني.

(٣) كالأكل والشرب ونحوهما.

(٤) كالعلم والقدرة ونحوهما.

(٥) وكلٌّ من الإنسان والشجر والحائط: جوهر.

ولكن ليس المراد من «الفعل» و«الصفة» المعنى الحدَثي[١] - أي المعنى المصدري - بل المراد منه نفس الفعل أو الصفة بما هو موجودٌ في نفسه[٢]، يعني لم يُلاحَظ فيه جهة الصدور من الفاعل والإيجاد، وهو المعبّر عنه عند بعضهم بالمعنى الإسم المصدري أي ما يدل عليه إسم المصدر[٣]، ولذا لا يُشتقّ منه، فلا يُقال: «أَمَرَ. يَأْمُرُ. آمِرٌ. مأمورٌ» بالمعنى المأخوذ من الشيء، ولو كان معنىً حدثيّاً لاشْتُقّ منه.

---

(١) بمعنى: ما صَدَر عن الفاعل، وما قام بموصوف، بأن يكون الملحوظُ جهةَ الصدور عن الفاعل وجهةَ قيام الوصف بالموصوف.

(٢) بغضّ النظر عن جهة الصدور من الغير أو جهة القيام بالغير، فالأكل مثلًا يُلاحظ بما أنّه فِعْلٌ من الأفعال في مقابل الشرب والمشي والقتل ونحوها، والعلم مثلاً يُلاحظ بما أنّه وصفٌ من الأوصاف في مقابل الإرادة والقدرة والحياة والعزّة ونحوها.

(٣) ونظيره: ما ذكروه في الإيجاب والوجوب من أنّهما واحِدٌ

بخلاف الأمر بمعنى الطلب، فإنّ المقصود منه المعنى الحدَثي وجهة الصدور والإيجاد، ولذا يُشتقّ منه فيقال: (أَمَرَ. يَأْمُرُ. آمِرٌ. مأمورٌ).

والدليل على أنّ لفظ الأمر مشترَكٌ بين معنيَيْن[١]: «الطلب» و«الشيء» لا أنّه موضوعٌ للجامع بينهما[٢]:

١ - إنّ «الأمر» - كما تقدّم - بمعنى الطلب يصحّ الإشتقاق منه، ولا يصح الإشتقاق منه بمعنى الشيء، والإختلاف بالإشتقاق وعدمه دليلٌ على تعدّد الوضع.

٢ - إنّ «الأمر» بمعنى الطلب يُجمع على «أوامر»، وبمعنى الشيء على «أمور»، واختلاف الجمع في المعنيَيْن دليلٌ على تعدّد الوضع[٣].

ذاتاً وحقيقةً، والفرقُ بينهما إنّما هو بالإعتبار، فهو من حيث انتسابه إلى الفاعل: إيجابٌ، ومن حيث إنّه شيءٌ: وجوب.

(١) أي بنحو الإشتراك اللفظي.

(٢) أي بنحو الإشتراك المعنوي.

(٣) ولهذا لا يصحّ استعمال أحدهما في موضع الآخَر، فلا

٢ - إعتبار العلوّ في معنى الأمر

قد سبق أنّ الأمر يكون بمعنى الطلب[١]، ولكن لا مطلقاً، بل بمعنى طَلَبٍ مخصوص، والظاهر أنّ الطلب المخصوص هو الطلب من العالي إلى الداني، فيُعتَبر فيه العُلوّ في الآمِر.

وعليه: لا يسمّى الطلب من الداني إلى العالي أمراً، بل يسمّى «استدعاءً»[٢]، وكذا لا يسمّى الطلب من المساوي إلى مساويه في العلوّ أو الحِطّة أمراً، بل يسمّى «التماساً»[٣] وإن استعلى[٤] الداني أو المساوي

يُقال - مثلاً - : «بقي أوامر» أو «ينبغي التنبيه على أوامر» بل «بقي أمور أو ينبغي التنبيه على أمور». . . فالإختلاف في الجمع قرينةٌ قطعيّةٌ على الإختلاف في المعنى، ضرورةَ أنّ المعنى لو كان واحداً لن يُعقل الإختلاف في الجمع.

(١) في الجملة.

(٢) واستعطافاً.

(٣) المرادِف بالفارسيّة لِـ «خواهش».

(٤) وفي الكفاية وغيرها أنّه: قد يُستدَلّ على كفاية الإستعلاء

وأَظْهَرَ علوَّه وترفّعَه، وليس هو بعالٍ حقيقةً، أمّا العالي

في تحقُّق الأمر وعدَم اعتبار العُلوّ: بتقبيح الطالب السافل من العالي وتوبيخهِ، **وهو قد يُقَرَّب بوجهَيْن:**

أحدهما: أنّ نفس التوبيخ كاشفٌ عن كون الطلب أَمْراً، إذ أَمْرُ السافِلِ العاليَ قبيحٌ.

والآخر: إطلاقُ الأمر على طَلَبه في مقام التوبيخ بقولهم: «لِمَ تأمُرُه؟!»، فإنّه كاشفٌ عن كون طَلَبه أمراً، إذ الظاهر كون الإستعمال حقيقيّاً وبما له من المعنى لا مجازيّاً!.

وأفادوا في اندفاع كلا الوجهَيْن بما هذا ملخّصُه:

أمّا الأوّل: فلأنّ التوبيخ لم يكن على الأمر، بل على استعلائه على مَن هو أعلى منه وإثباتِ ما ليس له من المقام لنفسه، لا على نفس الأمر.

ومنه يتّضح اندفاعُ الوجه الثاني، فإنّ إطلاق الأمر على طَلَبه جَرْياً على اعتقاده وبنائهِ لا حقيقةً، فإنّ الطالب السافل يدّعي لنفسه مقامَ الآمِر والأمر، فيُجرى في مقام توبيخه على مَجرى بنائه ويُوَبَّخ على ما هو أَمْرٌ بنظره، **كما يُقال لمَن يدّعي الأعلميّة وهو ليس كذلك: أيُّها الأعلم بيِّن هذه المسألةَ بوضوح!...**

فطلبُه يكون أمراً وإن لم يكن متظاهِراً بالعلوّ[١].

كلّ هذا بحكم التبادر[٢] وصحة سلب الأمر عن طلب غير العالي[٣]، ولا يصحّ إطلاق الأمر على الطلب من غير العالي، إلّا بنحو العناية والمجاز وإن استعلى.

٣ - دلالة لفظ[٤] «الأمر» على الوجوب

إختلفوا في دلالة لفظ «الأمر» بمعنى الطلب على الوجوب، فقيل: إنّه موضوعٌ لخصوص الطلب الوجوبي[٥]، وقيل: للأعمّ منه ومن الطلب

---

(١) بأن كان خافضاً لجناحَيْه، فيكفي العلوّ واقعاً والرّفعة الواقعيّة.

(٢) بمعنى أنّ المنسبق إلى الذّهن عند إطلاق الأمر هو خصوص الطلب من العالي إلى الداني، وكذلك عدم صحّة السلب، فلا يقال: طلب العالي من الداني ليس بأمر.

(٣) فيقال: الطلب من الداني إلى العالي أو من المساوي إلى مساويه ليس بأمر.

(٤) في قبال صيغة الأمر كما سيأتي - إن شاء الله تعالى -.

(٥) فهو حقيقةٌ في الوجوب، وعليه معظم علماء الإسلام، منهم

الندبي[١]، وقيل: مشترَكٌ بينهما[٢] إشتراكاً لفظياً[٣]، وقيل غير ذلك[٤].

الشيخ والمحقّق والعلّامة وصاحب المعالم رحمهم الله والحاجبي والعضدي، واختاره صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ.

(١) أي للأعمّ من الطلب الوجوبي ومن الطلب الندبي، وهو حينئذٍ بنحو الإشتراك المعنوي للطلب الأعمّ، فلا دلالة فيه على خصوص الوجوب، بل على مطلق الطلب. واختاره السيّد عميد الدِّين والخطيب القزويني والفاضل صاحب الوافية وجماعة، راجع مفاتيح الأصول: ١١٠.

(٢) أي بين الوجوبي والندبي، قاله صاحب المنتخب والمحصول والتحصيل، راجع مفاتيح الأصول: ١١٠.

(٣) أي بوَضْعٍ متعدِّد، فلا بدّ حينئذٍ من نَصْبِ قرينةٍ على إرادة الوجوب وإلّا كان مُجملاً.

(٤) راجع مفاتيح الأصول: ١١٠ - ١١١، وأصول السرخسي: ج١: ١٥ و١٧، وعن المحقّق الشيخ آغا ضياء الدِّين العراقي رَحِمَهُ اللهُ أنّه «موضوعٌ بنحو الإشتراك المعنوي، واستفادة الوجوب إنّما هو بالإطلاق ومقدّمات الحكمة.».

والحقّ عندنا أنّه[١] دالٌّ على الوجوب، وظاهرٌ فيه[٢]، فيما إذا كان[٣] مجرّداً وعارياً عن قرينةٍ على الإستحباب[٤]، وإحراز هذا الظهور[٥] بهذا المقدار كافٍ في صحة استنباط الوجوب من الدليل الذي يتضمّن كلمة «الأمر» ولا يحتاج إلى إثبات منشأ هذا الظهور هل هو الوضع أو شيءٌ آخر[٦]؟

ولكن من ناحيةٍ علميّة صِرْفة يَحسُن أن نفهم منشأ هذا الظهور، فقد قيل[٧]: إنّ معنى الوجوب مأخوذٌ

---

(١) أي لفظ الأمر.

(٢) بمعنى: ظهور الأمر عُرفاً في الوجوب، وهذا الظهور العرفيّ حجّةٌ ببناء العقلاء مهما كان المنشأ لذلك.

(٣) أي لفظ الأمر.

(٤) والقرينة على الإستحباب: كقول المولى: «آمرُك بكذا ويجوز لك تركُه.»...

(٥) الظهور العرفي.

(٦) كالإطلاق ومقدّمات الحكمة أو حكم العقل.

(٧) وهو المعروف والمشهور بين الأصحاب قديماً وحديثاً.

قيداً في الموضوع له لفظ «الأمر»[١]، وقيل: مأخوذٌ قيداً في المستعمَل فيه[٢] إن لم يكن مأخوذاً في

---

(١) بمعنى دَخْلِه في الموضوع له، فالدلالة على الوجوب مستنِدةٌ إلى نفس اللفظ لا إلى جهةٍ خارجةٍ عنه.

(٢) قال المحقِّق العراقيّ رَحِمَهُ اللَّهُ: «الوجه في ذلك (أي في منشأ الظهور المزبور) هو: قضيّة الإطلاق ومقدِّمات الحكمة، **وتقريبُه من وجهَيْن**:

أحدهما: إنّ الطلب الوجوبيّ لمّا كان أكمل(*) بالنسبة إلى الطلب الإستحبابيّ لِما في الثاني من جهةِ نقصٍ لا يقتضي المنع عن الترك، فلا جرمَ عند الدوران: مقتضى الإطلاق هو الحَمْل على الطلب الوجوبيّ، إذ الطلب الإستحبابيّ باعتبار ما فيه من النقص يحتاج إلى نحوِ تحديدٍ وتقييد، بخلاف الطلب الوجوبيّ فإنّه لا تحديد فيه حتى يحتاج إلى التقييد، وحينئذٍ فكان مقتضى الإطلاق

(*) وكمالُ الشيء عَيْنُ الشيء لا أنّه أمرٌ زائدٌ عليه، فلا يحتاج بيانُه في المقام إلى مؤونةٍ زائدة.

.....

بعد كون الآمِر بصدد البيان هو كون طَلَبه طَلَباً وجوبيّاً لا إستحبابيّاً(*).

وثانيهما: - ولعلّه أَدَقّ من الأوّل - تقريبُ الإطلاق من جهة الأتميّة في مرحلة التحريك للإمتثال(**)، **بتقريب**: أنّ الأمر بعد أن كان فيه اقتضاء وجودِ متعلَّقه(***) في مرحلة الخارج - ولو باعتبار منشئيّته لحكم العقل بلزوم الإطاعة والإمتثال(****) - **فتارةً** يكون اقتضاؤه بنحوٍ يوجب خروجَ العمل عن اللّاإقتضائيّة للوجود بنظر العقل، بحيث كان حكمُ العقل بالإيجاد من جهة الرغبة

(*) فإرادة الندب من الأمر تتوقّف على نَصْبِ قرينةٍ عليه.

(**) أي تحريك المأمورِ وبَعْثه نحو إتيان الشيء.

(***) متعلَّق الأمر وهو المأمور به أو المطلوب.

(****) بعد أن كان صادراً ممَّن تلزمُ وتجب طاعتُه، ويُشير رَحِمَهُ اللَّهُ بذلك إلى الوجوب العقلي التابع لوجوب إطاعة الآمِر، والكلام ليس فيه، وإنّما هو في الوجوب الواقعيّ وأنّه ما هي النكتةُ لِفَهْمِه؟!

.....

لما يترتّب عليه من الأجر والثواب، **وأخرى** يكون اقتضاؤه لتحريك العبد بالإيجاد بنحوٍ أتمّ، بحيث يُوجب سدَّ باب عدمه (أي عدم العمل) حتّى من طرَف العقوبة على المخالفة علاوةً عمّا يترتّب على إيجاده من المثوبة الموعودة، وفي مثل ذلك **نقول**: بأنّ قضيّة إطلاق الأمر يقتضي كونه على النحو الثاني من كونه بالنحو الأتمّ في عالَم الإقتضاء للوجود(*)، بحيث يقتضي سدَّ باب عدم العمل حتى من ناحية ترتُّب العقوبة على المخالفة، لأنّ غير ذلك فيه جهةُ نقصٍ، فيَحتاج إرادتُه إلى مؤونةِ بيانٍ من وقوفِ اقتضائه على الدرجة الأولى الموجِب لعدم ترتُّب العقوبة على المخالفة.

وبالجملة نقول: بأنّ الأمر بعد أن كان فيه اقتضاء التحريك للإيجاد وكان لاقتضائه مراتب: فعند الشكّ في وقوف اقتضائه على المرتبة النازلة أو عبوره إلى مرتبة السببيّة لحكم العقل بالإيجاد: كان مقتضى الإطلاق كونه

(*) فيكون مفادُ الأمر حينئذٍ هو الوجوب.

الموضوع له[١].

والحقّ أنّه ليس قيداً في الموضوع له، ولا في المستعمَل فيه، بل منشأ هذا الظهور من جهة حكم العقل بوجوب طاعة الآمر[٢]، فإنّ العقل يستقلّ بلزوم الإنبعاث عن بَعْث المولى والإنزجار عن زجره، قضاءً لحقّ المولويّة والعبوديّة، فبمجرّد بعث المولى يجد العقل أنّه لابدّ للعبد من الطاعة والإنبعاث ما لم يرخّص في تركه، ويأذَنْ في مخالفته.

على النحو الأتمّ والأكمل الموجِب لحكم العقل بلزوم الإيجاد فراراً عن تبعَة ما يترتّب على مخالفته من العقاب، علاوةً عمّا يترتّب على موافقته من الأجر والثواب، فتدبّر.» (نهاية الأفكار: ج١ و٢: ١٦٢ و١٦٣).

(١) فالمدلول الوضعيّ هو مطلق الطلب الجامع بين الوجوب والندب، وخصوصيّةُ الوجوب وكذا الإستحباب خارجتان عمّا وُضِع له.

(٢) تَبَعاً لأستاذه الميرزا النائيني رَحِمَهُ اللهُ واختاره السيّد الخوئي رَحِمَهُ اللهُ.

فليس المدلولُ للفظ «الأمر» إلّا الطلبَ من العالي، ولكنّ العقل هو الذي يُلزِم العبدَ بالإنبعاث، ويوجب[١] عليه[٢] الطاعة لأمر المولى ما لم يصرّح المولى بالترخيص ويأذَنْ بالترك.

وعليه: فلا يكون استعماله في موارد الندب مغايراً لاستعماله في موارد الوجوب من جهة المعنى المستعمَل فيه[٣] اللفظُ[٤]، فليس هو موضوعاً للوجوب بل ولا موضوعاً للأعمّ من الوجوب والندب، لأنّ الوجوب والندب ليسا من التقسيمات اللاحقة للمعنى المستعمَل فيه اللفظ[٥]، بل من

---

(١) أي العقل.

(٢) أي على العبد.

(٣) أي الطلب المخصوص (الطلب من العالي)، فلا يكون الإستعمال في خلاف الموضوع له.

(٤) أي لفظ الأمر.

(٥) أي لفظ الأمر.

التقسيمات اللاحقة للأمر[١] بعد استعماله في معناه الموضوع له[٢].

---

(١) الصادرِ من العالي، وبعد صدوره يأتي تقسيمه إلى الوجوب والندب.

(٢) وهو الطلب من العالي، فينقسم الأمر حينئذٍ إلى قسمَيْن: وجوبيّ واستحبابيّ.

المبحث الثاني
صيغة الأمر

١ - معنى صيغة الأمر

صيغة الأمر - أي هيئته - كصيغة «إفعل» ونحوها[١]: تُستعمل في موارد كثيرة:

---

(١) المقصود بنحو صيغة «إفعل»: أيّة صيغة وكلمة تؤدّي مؤدّاها في الدلالة على الطلب والبعث، كالفعل المضارع المقرون بلام الأمر، أو المجرّد منه - إذا قُصد به إنشاء الطلب - نحو قولنا: «تصلّي»، «تغتسل»، «أطلب منك كذا»، أو جملة إسميّة نحو «هذا مطلوبٌ منك»، أو إسم فعل نحو: «صَهْ ومَهْ ومهلاً» وغير ذلك. (منه رَحِمَهُ اللَّهُ).
هذا، ومن جملة الأمثلة أيضاً على الجملة الخبرية الفعلية قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِتَالُ...﴾ [البقرة: ٢١٦]، ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ...﴾ [البقرة: ١٨٣]، ومن جملة الأمثلة أيضاً على الجملة الإسميّة قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى

منها: البعث، كقوله تعالى: ﴿فَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [النساء: ١٠٣]، ﴿أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِ﴾ [المائدة: ١].

ومنها: التهديد، كقوله تعالى: ﴿ٱعۡمَلُواْ مَا شِئۡتُمۡ﴾ [فصّلت: ٤٠].

ومنها: التعجيز، كقوله تعالى: ﴿فَأۡتُواْ بِسُورَةٖ مِّن مِّثۡلِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٣].

وغير ذلك، من التسخير(١)، والإنذار(٢)، والترجّي والتمنّي(٣)،

ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلۡبَيۡتِ مَنِ ٱسۡتَطَاعَ إِلَيۡهِ سَبِيلٗا . . .﴾ [آل عمران: ٩٧] ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ كَانَتۡ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ كِتَٰبٗا مَّوۡقُوتٗا﴾ [النساء: ١٠٣].

(١) كقوله تعالى: ﴿كُونُواْ قِرَدَةً خَٰسِـِٔينَ﴾ [البقرة: ٦٥].

(٢) كقوله تعالى: ﴿قُلۡ تَمَتَّعُواْ فَإِنَّ مَصِيرَكُمۡ إِلَى ٱلنَّارِ﴾ [إبراهيم: ٣٠]

(٣) **الترجّي**: (وهو فيما يُرجى حصولُه) كقوله تعالى: ﴿يَٰبَنِيَّ ٱذۡهَبُواْ فَتَحَسَّسُواْ مِن يُوسُفَ وَأَخِيهِ﴾ [يوسف: ٨٧]، وكقول المطلَّقة رجعيّاً لزوجها: «أمسِكني في نكاحِك. . .» وهكذا. . .

ونحوها[١]، ولكنّ الظاهر أنّ الهيئة في جميع هذه المعاني استُعملت في معنًى واحد، لكن ليس هو واحداً من هذه المعاني، لأنّ الهيئة مثل «إفعل» شأنها شأن الهيئات الأخرى[٢] وُضِعت لإفادة نسبةٍ خاصّة كالحروف، ولم تُوضَع لإفادة معانٍ مستقلّة، فلا يصحّ

والتمنّي: (وهو فيما لا يُرجى حصولُه) كقول الشاعر:

ألا أيّها الليلُ الطويلُ ألا انْجَلِ
بِصُبْحٍ وما الإصباحُ منكَ بأَمْثَلِ

فإنّ الشاعر يتمنّى إنجلاءَ الليل الطويل لما به من علّة، وأَمْرُ الليل بالإنجلاء ممّا لا يُرجى حصولُه منه.

(١) كالإهانة نحو قوله تعالى: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْكَرِيمُ﴾ [الدخان: ٤٩]، والتسوية كقوله تعالى: ﴿ٱصْلَوْهَا فَٱصْبِرُوٓاْ أَوْ لَا تَصْبِرُواْ﴾ [الطور: ١٦] والتكوين: ﴿كُن فَيَكُونُ﴾ [البقرة: ١١٧]، والإحتقار: ﴿أَلْقُواْ مَآ أَنتُم مُّلْقُونَ﴾ [يونس: ٨٠]، والدعاء: ﴿رَبَّنَا ٱغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَٰنِنَا ٱلَّذِينَ سَبَقُونَا بِٱلْإِيمَٰنِ﴾ [الحشر: ١٠].

(٢) كهيئة الماضي والمضارع ممّا لا يكون معنىً إسميًّا مستقلّاً.

أن يُراد منها مفاهيم هذه المعاني المذكورة التي هي معانٍ إسميَّة[١].

وعليه: فالحقّ أنّها موضوعةٌ للنسبة الخاصّة[٢] القائمة بين المتكلِّم والمخاطَب والمادّة، والمقصود من المادَّة: الحدَث الذي وقع عليه مفاد الهيئة، مثل الضرب والقيام والقعود في «إضربْ» و«قُمْ» و«اقعُدْ» ونحو ذلك، وحينئذٍ يُنتزع منها عنوان «طالب»[٣] و«مطلوب منه»[٤] و«مطلوب»[٥]. فقولنا: «إضرِب» يدل على النسبة الطلبية بين الضرب والمتكلِّم والمخاطَب، ومعنى

---

(١) فبما أنّ الهيئات كالحروف - لا تدل على معنىً مستقلّ ومفهومٍ إسميّ - فلا يمكن لهيئة الأمر أن تكون موضوعةً لمفهومٍ التعجيز، أو الإنذار أو الترجّي، وغير ذلك من المفاهيم المستقلّة.

(٢) أي النسبة الطلبيّة أو البعثيّة.

(٣) أي باعث.

(٤) أي مبعوث.

(٥) أي مبعوث إليه.

ذلك: جَعْلُ الضرب على عُهدة المخاطَب وبعثُه نحوه وتحريكه إليه[١]، وجَعْلُ الداعي في نفسه للفعل.

وعلى هذا، فمدلول هيئة الأمر ومفادها هو النسبة الطلبيّة[٢]، وإن شئت فسمّها: النسبة البعثية، لغرض إبراز جَعْل المأمور به - أي المطلوب - في عهدة المخاطَب، وجَعْل الداعي في نفسه وتحريكه وبعثه نحوه، ما شئتَ فعبّر.

غير أنّ هذا الجعل[٣] أو الإنشاء يختلف فيه الداعي له من قِبَل المتكلّم، فتارةً: يكون الداعي له[٤] هو البعثَ الحقيقي وجَعْلَ الداعي في نفس المخاطَب لفعل المأمور به، فيكون هذا الإنشاء حينئذٍ مصداقاً للبعث

---

(١) من قِبَل المخاطِب بالنسبة للمخاطَب.

(٢) لا مفهوم الطلب الذي هو مفهومٌ إسميّ مستقلّ، فهيئة الأمر ككلّ هيئة تدل على النسبة، ولا تدل على الطلب بمفهومه الإسميّ.

(٣) الذي هو على عهدة المخاطَب.

(٤) أي لهذا الجَعْل والإنشاء.

والتحريك وجَعْل الداعي، أو إن شئت فقل: يكون مصداقاً للطلب[١]، فإنَّ المقصود واحد، وأخرى: يكون الداعي له هو التهديدَ[٢]، فيكون مصداقاً للتهديد[٣]، ويكون تهديداً بالحمل الشائع[٤].

وثالثةً: يكون الداعي له هو التعجيزَ، فيكون مصداقاً للتعجيز[٥]، وتعجيزاً بالحمل الشائع... وهكذا في باقي المعاني المذكورة وغيرها.

---

(١) أي لمفهوم الطلب، وهو مفهومٌ إسميّ، وهذا بالحمل الشائع أعني: المصداق الخارجي للطلب أو البعث، فيقال: «هذا بعثٌ حقيقي وطَلَبٌ حقيقي».

(٢) والتخويف، وليس هدف المتكلّم تحقيق المأمور به خارجاً كما هو واضح.

(٣) الذي هو مفهومٌ إسميّ مستقلّ.

(٤) أي المصداق الخارجي للتهديد.

(٥) الذي هو مفهومٌ إسميّ، وليس الهدف تحقيق المأمور به خارجاً - وهو غير مقدورٍ على الفرض - بل الهدف هو إفهامُ المأمور أنّه عاجزٌ عن الإتيان بالمأمور به، ففرقٌ بين الداعي وبين المعنى المستعمل فيه اللفظ.

وإلى هنا يتجلّى ما نريد أن نوضّحه، فإنّا نريد أن نقول بنصّ العبارة: إنّ البعث أو التهديد أو التعجيز أو نحوَها، ليست هي معاني لهيئة الأمر قد استُعملت[١] في مفاهيمها - كما ظنّه القوم[٢] - لا معاني حقيقيّة ولا مجازيّة، بل الحقّ أنّ المُنشأ بها[٣] ليس إلّا النسبة الطلبية الخاصّة، وهذا الإنشاء يكون مصداقاً لأحد هذه الأمور باختلاف الدواعي[٤]، فيكون تارةً بعثاً بالحمل الشائع، وأخرى تهديداً بالحمل الشائع... وهكذا، لا أنّ هذه المفاهيم مدلولةٌ للهيئة ومُنشأةٌ بها حتّى مفهوم البعث والطلب.

---

(١) الهيئة.

(٢) وقد نُسب إلى أكثر المتقدّمين.

(٣) بهيئة الأمر.

(٤) التي هي أجنبيّةٌ عن مدلول الصيغة، فالإختلاف في دواعي الجَعْل والإنشاء لا يُوجب إختلافاً في مدلول الصيغة.

والإختلاط في الوهم بين المفهوم والمصداق هو الذي جَعَل أولئك يظنّون أنّ هذه الأمور مفاهيمُ لهيئة الأمر، وقد استُعملت فيها استعمالَ اللفظ في معناه، حتى اختلفوا في أنّه أيّها المعنى الحقيقي الموضوع له الهيئةُ[١]، وأيّها المعنى المجازي؟[٢].

٢ - ظهور الصيغة في الوجوب

اِختلف الأصوليّون في ظهور صيغة الأمر في الوجوب، وفي كيفيّته[٣] على أقوال. والخلاف يشمل صيغة «إِفعل» وما شابهها[٤] وما بمعناها من صِيَغ الأمر.

والأقوال في المسألة كثيرةٌ، وأهمّها قولان:

---

(١) قيل بأنّ استعمالها في التهديد هو بنحو الحقيقة.

(٢) مع أنّ ليس شيئاً من هذه المعاني قد استُعملت فيها الهيئةُ، وإنّما هي مجرّد دواعي - كما تقدّم تفصيله -.

(٣) أي كيفيّة هذا الظهور.

(٤) كالجملة الخبريّة في مقام إنشاء الطلب، وسيأتي الكلام فيها - إن شاء الله تعالى -.

أحدهما: أنّها[١] ظاهرةٌ في الوجوب، إمّا لكونها موضوعةً له[٢]، أو من جهة انصراف الطلب[٣] إلى

---

(١) أي صيغة الأمر.

(٢) وهو الظهور الوضعيّ، فاستعمالها حينئذٍ في الندب يكون مجازاً. **ونُوقِشَ في هذه الدعوى**: بمَنْع استلزام المجاز عند استعمال الصيغة في الندب، فإنّ الوجدان قاضٍ بخلافه، فإنّا لا نرى في استعمالها في الندب عنايةً ولا رعايةَ علاقةٍ من علاقات المجاز...

(٣) عند الإطلاق مجرَّداً عن القرينة، وهو الظهور الإنصرافيّ، ويقابلُه: الظهورُ الإطلاقي الموقوفُ على جريان مقدّمات الحكمة، ولم يستبعده المحقِّق العِراقي رَحِمَهُ اللَّهُ حيث قال: «وإنْ لم يبعُدْ دعوى استناد الظهور المزبور (ظهور الصيغة في خصوص الوجوب) إلى قضيّة الإطلاق (ومقدِّمات الحكمة) بما تقدّم تقريبُه سابقاً (أي بأحد الوجهَيْن المتقدِّمَين في تقريب استناد ظهور الأمر في نفسه في الوجوب عند إطلاقه وأنّه قضيّة الإطلاق ومقدِّمات الحكمة)...» (نهاية الأفكار: ج١ و٢: ص١٨٠).

.....

وبتقريبٍ آخَر - كما جاء في تقريرات بحثه -: «أنّ **الإرادة الوجوبيّة** هي الإرادة التامّة التي لا ضعفَ فيها ولا نقصان، بخلاف **الإرادة الإستحبابيّة** فإنّها تشتمل على جهةِ نقصٍ لضعفها، **وعليه**: فلا بدّ من حَمْل الكلام على ما يتمحّض في الإرادة، بحيث كان ما به امتيازُه عن غيره عَيْنَ ما به اشتراكه معه (مع ذلك الغير وهو الندب) وهو الإرادة(*)، لأنّ شدّة الإرادة إرادةٌ وهي الإرادة الشديدة التامّة، لأنّه لا يُحتاج في بيانها إلى غير اللفظ، دون

(*) حيث إنّ شدّة الإرادة ليست إلّا نفس الإرادة، نظير شدّة السواد أو البياض، فإنّها بمعنى وجودِ سوادٍ أكثر أو بياضٍ أكثر، وبكلمةٍ أخرى: الإرادة الشديدة مركَّبةٌ من جزءَيْن: إرادة وشدّة، وحيث إنّ الشدّة عبارةٌ أخرى عن نفس الإرادة: فالإرادة الشديدة إذن كلُّها إرادة، **وما به الإمتياز عَيْنُ ما به الإشتراك**، فالإرادة الشديدة لا تحتاج إلى دالَّيْن بل تكتفي بدالٍّ واحد يدلّ على أصل الإرادة، لأنّ المفروض أنّها إرادةٌ لا غير...

.....

الإرادة الضعيفة فإنّها تحتاج في بيانها إلى غير لفظ الإرادة أو ما يؤدّي معناه، لكي يَبينَ جهةُ النقص فيها وعدم وصولها إلى المرتبة الخاصّة من الإرادة ممّا يكون امتيازُها بغير ما به اشتراكها(*)، لأنّ نقصَ الإرادة غيرُها (غير الإرادة) كما لا يخفى.» (راجع بدائع الأفكار للميرزا هاشم الآملي رَحِمَهُ اللهُ: ج١: ص٢١٢: الطبعة الأولى). وإلى هذا البيان أشار صاحبُ الكفاية رَحِمَهُ اللهُ في آخِر المبحث الرابع من باب الأوامر.

(*) حيث إنّ ضعف الإرادة عبارةٌ عن عدم الإرادة، نظير ضعف السواد أو البياض، فإنّه بمعنى عدم السواد الزائد أو عدم البياض الزائد، وبكلمةٍ أخرى: الإرادة الضعيفة مركَّبةٌ من جزءَيْن: إرادة وضعف، وحيث إنّ الضعف عبارةٌ عن عدم الإرادة: فالإرادة الضعيفة إذن مركَّبةٌ من إرادةٍ وعدم إرادة، وليست كلّها إرادة، إذ **ما به الإمتياز مغايرٌ لما به الإشتراك**، فما به الإشتراك هو الإرادة بينما ما به الإمتياز هو عدم الإرادة، فالإرادة الضعيفة تحتاج إلى بيانٍ أكثر حيث تحتاج إلى دالَّيْن: دالّ على الإرادة ودالٍّ آخَر على عدم الإرادة...

أكمل الأفراد[١].

ثانيهما: أنّها حقيقةٌ في القدر المشترك بين الوجوب والندب[٢]، وهو - أي القدر المشترك - مطلق الطلب

---

(١) وهو خصوص الطّلب الإلزاميّ، باعتبار أنّ الوجوبَ طلبٌ شديد بخلاف الندب فإنّه طلبٌ ضعيف، والصيغة هنا موضوعةٌ لمطلَق الطّلب - بنحو الإشتراك المعنوي -، فالإنصراف المذكور ليس بمعنى كونه مجازاً في المستحبّ!

ونُوقِش في هذه الدعوى - كما في الكفاية -: بمَنْع كون أكمليّة الوجوب موجِبَةً لظهور اللفظ في الوجوب، إذ الظهور ناشٍ عن شدّة أُنْس اللفظ بالمعنى وعُلْقته به بحيث يصير اللفظُ وَجْهاً للمعنى ومرآةً له، ومن الواضح أنّ الشدّة المزبورة إنّما تنشأ من كثرة استعمال اللفظ في المعنى وليس من مجرَّد الأكمليّة.

وأمّا ما قيل: من كثرة الإستعمال في الوجوب، **فرُدّ**: بأنّ الإستعمال في الندب لو لم يكن أكثر بكثير فليس بأقلّ.

(٢) بنحو الإشتراك المعنويّ.

الشامل لهما من دون أن تكون ظاهرةً في أحدهما[١]. والحقّ أنّها ظاهرةٌ في الوجوب، ولكن لا من جهة كونها موضوعةً للوجوب، ولا من جهة كونها موضوعةً لمطلق الطلب وأنّ الوجوبَ أظهرُ أفراده، وشأنُها في ظهورها في الوجوب شأنُ مادّة الأمر، على ما تقدّم هناك: من أنّ الوجوب يُستفاد من حكم العقل بلزوم إطاعة أَمْر المولى ووجوب الإنبعاث عن بَعْثه، قضاءً لحقّ المولويّة والعبوديّة، ما لم يرخّص نفس المولى بالترك ويأذَنْ به، وبدون الترخيص فالأمر - لو خُلّي وطبعَه - شأنُه أن يكون من مصاديق[٢] حكم العقل بوجوب الطاعة[٣].

---

(١) فيُحتاج تعيينُ كلٍّ منهما إلى قرينةٍ خاصّةٍ، وبدونها يكون الكلام مُجْمَلاً.

(٢) باعتبار انطباق عنوان «إطاعة المولى» - الواجبة بنفسها - عليه.

(٣) فاستفادةُ الوجوب إنّما هو بحكم العقل لا بالوضع ولا بالإنصراف ولا بالإطلاق ومقدّمات الحكمة، فلا يرتبط بعالَم اللفظ والمستعمَل فيه.

فيكون الظهور هذا ليس من نحو الظهورات اللفظية، ولا الدلالة هذه على الوجوب من نوع الدلالات الكلامية[١]، إذ صيغة الأمر - كمادّة الأمر - لا تُستعمل في مفهوم الوجوب لا استعمالاً حقيقياً ولا مجازيّاً، لأنّ الوجوب - كالندب - أمرٌ خارجٌ عن حقيقة

---

(١) كالدلالة المطابقيّة، والتضمنيّة، والإلتزامية بنحوٍ يكون اللّازمُ بيّناً بالمعنى الأخصّ، والأخيرُ مختارُ المحقّق القميّ رَحِمَهُ اللَّهُ حيث قال في مقدِّمات مسألة مقدِّمة الواجب: «إنّ دلالة صيغة - إفعل - على الحتم والإلزام إلتزاميّةٌ بالمعنى الأخصّ - إلتزاميّة لفظيّة -...» (قوانين الأصول: ج١: ١٠٢: المقدِّمة السابعة). قال المجدِّد الشيرازي رَحِمَهُ اللَّهُ: «الظاهر أنّ مراده أنّه بعدما كانت الصيغةُ مفيدةً للوجوب اللغويّ - وهو الطلب على وَجْه الحتم والإلزام - فيكون الحتم والإلزام قيداً خارجاً عن معناها لازِماً له، فتدلّ عليه إلتزاماً بالمعنى الأخصّ، فمدلولها المطابقيّ هو الطلب المقيَّد بهذا القيد، ومدلولها الإلتزاميّ هو نفس القيد.» (التقريرات: ج٢: ص٦٤).

مدلولها[١]، ولا من كيفيّاته[٢]، وأحواله[٣].

وتمتاز الصيغة عن مادّة كلمة «الأمر» أنّ الصيغة لا تدل إلّا على النسبة الطلبية[٤] - كما تقدّم - فهي بطريقٍ

---

(١) أي مدلول صيغة الأمر، ومدلولُها: النسبة الطلبيّة أو البعثيّة. نعم، الوجوب - كما عرفتَ - هو من لوازم **صدور الصيغة** من المولى.

(٢) أي: ولا من كيفيّات المعنى المستعمَل فيه (الكيفيّات القائمة به) حتى تكون الصيغةُ حقيقةً في خصوص الوجوب أو منصرِفةً إليه، بل المستعمَل فيه واحدٌ بالحقيقة في كلا المورِدَيْن (وهو النسبة الإرساليّة أو البعثيّة أو الطلبيّة) ولا شدّة ولا ضعف فيها، وهما - الشدّة والضعف -: المرتبتان البسيطتان من الطلب، المقوِّمتان لحقيقة الوجوب والإستحباب - على ما ذهب إليه المحقّقون من المتأخّرين -.

(٣) أي: ولا من أحواله اللّاحقة له والطارئة عليه، بل هو مطلَقٌ بالنسبة إلى الوجوب والندب وعارٍ عن كليهما. (راجع آخِر المبحث الأوّل من هذا الباب).

(٤) وهو معنىً حرفيّ.

أَوْلى لا تصلح للدلالة على الوجوب الذي هو مفهومٌ إسميّ، وكذا الندب[١]، وعلى هذا: فالمستعمَل فيه الصيغةُ - على كلا الحالَيْن (الوجوب والندب) - واحدٌ[٢] لا اختلاف فيه، واستفادةُ الوجوب - على تقدير تجرّدها[٣] عن القرينة على إِذْن الآمر بالترك - إنّما هو بحكم العقل كما قلنا، إذ هو[٤] من لوازم صدور الأمر من المولى[٥].

ويشهد لما ذكرناه - من كون المستعمَل فيه واحداً في مورد الوجوب والندب[٦] - ما جاء في كثيرٍ من الأحاديث

---

(١) فإنّه مفهومٌ إسميٌّ أيضاً، وقد تقدّم أنّ مفاد المادّة معنىً إسميّ - وهو مفهوم الطلب في الجملة ومفهوم الشيء - ومع ذلك لا تكون المادّةُ صالحةً للدلالة على الوجوب، فكيف بالصيغة التي هي معنىً حرفيّ؟!.

(٢) وهو النسبة الطلبيّة أو البعثيّة.

(٣) تجرّد صيغة الأمر.

(٤) أي الوجوب.

(٥) لا من المداليل اللفظيّة - كما عرفتَ -.

(٦) أي معاً.

من الجمع بين الواجبات والمندوبات بصيغةٍ واحدة وأمرٍ واحد[١] أو أسلوبٍ واحد مع تعدُّد الأمر[٢].

ولو كان الوجوب والندب من قبيل المعنيَيْن للصيغة[٣] لكان ذلك في .....

---

(١) وهو الأغلب، كما في قوله: «إغتسل للجمعة وللزيارة وللجنابة، ولمسّ الميّت».

(٢) كما في قوله: «اِغتسل للجمعة، واغتسل للزيارة، واغتسل للجنابة، واغتسل لمسّ الميّت، أو إجتنب الكذب واجتنب المزاح فإنّهما ليسا من صفات المؤمن».
وعليه: فإذا قامت قرينةٌ على كون المصلحة غير لزوميّة كما في غُسل الجمعة مثلًا: فالعقل حينئذٍ لا يُلزِم العبدَ بإتيانه وامتثاله خاصّةً - أي بالخصوص -. نعم، بالإضافة إلى غسل الجنابة وغيره: فإنّ العقل يُلزِم العبدَ بالإمتثال والإتيان، وذلك بمقتضى قانون العبوديّة وقضاءً لِرَسمها وأداءً لحقّ المولويّة.

(٣) بنحو الإشتراك اللفظي، إلّا أنّه يلزم استعمال الصيغة في أكثر من معنىً وهو ممنوع، ففي قول الشارع: «إغتسل للجمعة وللجنابة - مثلاً -» تكون الصيغة مستعملةً في

الأغلب[١] من باب استعمال اللفظ في أكثر من معنى، وهو مستحيل، أو تأويلِه[٢] بإرادة «مطلق الطلب[٣]»

الوجوب باعتبار إضافتها إلى الجنابة، وفي الندب باعتبار إضافتها إلى الجمعة، فيلزم استعمال الصيغة في أكثر من معنىً، وهو محال.

وعلى هذا: فاستعمال الهيئة إمّا في الوجوب فيكون ذلك في المورِدَيْن معاً - الجمعة والجنابة - وإمّا في الإستحباب فيكون ذلك في المورِدَيْن معاً، وهذا بخلاف ما لو كانت الصيغة موضوعةً للأعمّ من الوجوب والندب - بنحو الإشتراك المعنوي - فلا يلزم منه استعمال اللفظ في أكثر من معنىً، بل يكون من باب استعماله في معنىً واحد، إلّا أنّه بعيدٌ جدًّا كما سيتبيّن لك - إن شاء الله تعالى -.

(١) من جهة أنّ الجمع بين الواجبات والمندوبات يكون بصيغةٍ واحدة وأمرٍ واحد.

(٢) أي أو من باب تأويلِه...

(٣) الجامع بين الوجوب والندب بنحو الإشتراك المعنوي، ومع ذلك فإرادة أحدهما يحتاج إلى قرينةٍ معيِّنة، ومع عدمها لا بدّ حينئذٍ من التوقّف.

البعيدِ إرادتُه من مساق الأحاديث[١]، فإنّه تجوُّزٌ - على تقديره[٢] - لا شاهد له، ولا يساعد عليه أسلوب الأحاديث الواردة[٣].

تنبيهان:

الأوّل: ظهور الجملة الخبريّة الدالّة على الطلب في الوجوب:

اِعلم أنّ الجملة الخبريّة في مقام إنشاء الطلب شأنُها شأنُ صيغة «اِفعل» في ظهورها في الوجوب، كما أشرنا إليه سابقاً بقولنا: «صيغة إِفعل وما شابهها».

والجملة الخبريّة مثل قول: «يغتسل، يتوضّأ،

---

(١) فإنّ مساقها ليس الطلب الكليّ الجامع.

(٢) أي على تقدير تأويله بإرادة «مطلق الطلب».

(٣) فإنّ أسلوب الأحاديث الواردة ليس الطلب الكليّ الجامع، بل المعنى الأخصّ من مطلق الطلب، وهو الإستحبابي بإضافة الصيغة للجمعة، والوجوبي بإضافة الصيغة للجنابة.

يصلّي[١]» بعد السؤال عن شيءٍ يقتضي مثلَ هذا الجواب ونحو ذلك[٢].

والسرّ في ذلك: أنّ المناط في الجميع واحد، فإنّه إذا ثَبَتَ البعثُ من المولى - بأيّ مُظهرٍ كان وبأيّ لفظٍ كان - فلا بدّ أن يتبعه حكمُ العقل بلزوم الإنبعاث ما لم

---

(١) مثلاً: يغتسل للجنابة ويتوضّأ للنوم ويصلّي أو يعيد لخَللٍ في الصلاة.

(٢) كما في قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨] وقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ [البقرة: ٢٣٤] ومن هذا القبيل دلالة «المؤمنون عند شروطهم» على وجوب الوفاء بالشرط، وكما في قوله عليه السلام: «أصبحَ صائماً» فيمَن نام عن صلاة العشاء... وفي المحاضرات ج٢: ١٣٢: «وَلْيُعْلَم أنّ استعمالَ الجُمَل المضارعيّة في مقام الإنشاء كثيرٌ في الروايات، وأمّا استعمال الجُمَل الماضويّة في مقام الإنشاء فلم نجد إلّا فيما إذا وقعَت جزاءً لشرط، كقوله عليه السلام: مَن تكلَّم في صلاته أعاد، ونحوه...».

يأذن المولى بتركه[١]، بل ربّما يُقال: إنّ دلالة الجملة الخبريّة على الوجوب آكد[٢]، لأنّها في الحقيقة إخبارٌ

---

(١) **بيانه**: إنّ الإستعمال ليس بداعي إعلام المخاطَب بمضمون الجُمل الخبرية كما هو الغالب، وليس بداعي إعلامه بأنّ المُخبِر عالِمٌ بمضمون الجُمل الخبرية، كقولك لحافظ الدرس: «قد حفظتَ الدرس» بل بداعي إعلام المخاطَب بالإرادة وعدم الرضا بالترك ليترتّب عليه البعثُ الأكيد الشديد.

ومن هنا لا تتّصف الجُمل الخبرية في مقام إنشاء الطلب بشيءٍ من الصدق والكذب، شأنُها في ذلك شأنُ صيغة الأمر.

وعلى هذا: فلا يلزم مع ذلك الداعي مجازٌ أصلاً، فالإخبار عن الإعادة والغسل والوضوء والصوم ونحوها: إستعمالٌ في المعنى الحقيقي حينئذٍ.

(٢) من دلالة صيغة الأمر عليه - كما أفادَه في الكفاية - لمكان الإخبار عن وقوع مطلوبه في مقام طَلَبِه والبعث إليه، إظهاراً بأنّه - أي الآمر - لا يرضى إلّا بوقوع مطلوبه، وهي - أي الجملة الخبريّة في مقام إنشاء الطلب - من الكناية التي هي أبلغ من التصريح.

.....

ثمّ إنّ سيِّد المنتقى رَحِمَهُ اللَّهُ ذكر في المقام تقريباً سديداً ينبغي التعرُّض له تتميماً للفائدة:

قال رَحِمَهُ اللَّهُ بما إليك نصّه: «فالأَوْلى في تقريب ظهور الصيغة (الخبريّة) في الوجوب أن يُقال: إنّ وقوع الفعل خارجاً من المُنقاد يلازم الوجوبَ والطلبَ الحتميّ، فإنّ الطلبَ غيرَ الحتميّ: لا يستلزم وقوعَ الفعل خارجاً من المُنقاد، إذ يمكن أن يفعل ويمكن أن لا يفعل، لأنّ عدم الفعل لا يُنافي الإنقياد لعدم الإلزام، فالإلزام والوجوب مستلزِمٌ وعلّةٌ لوقوع الفعل، **وعليه**: فالوجوبُ ملزومٌ ووقوعُ الفعل لازمٌ، فيكون اللفظ مستعمَلاً في اللّازم ويدلّ على الملزوم بالدلالة الإلتزاميّة. فظهور الصيغة الخبريّة - الواقعة في مقام البعث - في الوجوب بنحو الإلتزام والدلالة الإلتزاميّة، لملازمة الوقوع للإرادة الحتميّة.» (منتقى الأصول: ج١: ٤٠٩)، هذا.

واختار المحقّق النّراقي والأردبيلي والمحقّق الثاني والمحقّق الرشتي (رَحِمَهم الله) عدمَ ظهور الجملة الخبريّة في الوجوب، من جهة أنّه **بعد تعذّر الحَمْل على المعنى**

.....

الحقيقي - وهو الإخبار أو الحكاية عن وقوع وثبوت النسبة فيما بعده (بعد الإخبار) في المضارع، كقوله عليه السلام: يُعيد، أو تحقّقها (أي النسبة) فيما قَبْله في الماضي، كقوله عليه السلام: أصْبَحَ صائماً - **وبعد تعدّد المجازات** - وذلك لصحة استعمال الجملة الخبريّة في إنشاء الندب أو مطلق الطلب (وهو الرُّجحان) أو خصوص الوجوب -: **لَزِم** الوقفُ مع عدم الترجيح، كما هو قولُ بعضٍ، أي: لَزِم الوقف نظراً إلى تعدّد المجازات، والوجوب الذي هو من هذه المجازات ليس بأقواها وأقربها إلى المعنى الحقيقي حتّى يُحمل اللفظ على الوجوب.

وعلّل المحقّق الرشتي رحمه الله مَنْعَ دلالة الجملة الخبريّة - المقصود بها إنشاء الطلب - على خصوص الوجوب بقوله: «لأنّ المستحبّات أكثر من الواجبات، وأكثر المستحبّات مستفادةٌ من الجُمَل الخبريّة، فليس استعمالها - أي الجُمَل الخبريّة - في الوجوب أكثر من الندب حتّى تُحمل الجُمَل الخبريّة على الوجوب مع التجرّد عن القرينة».

عن تحقّق الفعل بادّعاء أنّ وقوع الإمتثال من المكلَّف مفروغٌ عنه[١].

الثاني: ظهور الأمر بعد الحظر أو توهّمه:

قد يقع إنشاء الأمر بعد تقدّم الحظر - أي المنع - أو عند توهّم الحظر، كما لو مَنَع الطبيبُ المريضَ عن شرب الماء، ثمّ قال له: «اِشرب الماء»، أو قال ذلك[٢] عندما يتوهّم المريضُ أنّه ممنوعٌ منه[٣] ومحظورٌ عليه شربُه.

وقد اختلف الأصوليّون في مثل هذا الأمر أنّه هل هو ظاهرٌ في الوجوب[٤]، .....

---

(١) وهو كاشفٌ عن شدّة رغبة المولى بالمطلوب وأنّه لا يرضى إلّا بوقوعه خارجاً، وإنّما يكون كذلك حيث يكون الطلبُ إلزاميّاً.

(٢) أي: «إشرب الماء».

(٣) أي من شرب الماء.

(٤) كما هو المنسوب إلى بعض العامّة كالرازي والبيضاوي وبعض المعتزلة وغيرهم.

أو ظاهرٌ في الإباحة[١]، أو الترخيص فقط[٢] - أي رفع المنع فقط من دون التعرّض لثبوت حكمٍ آخَر من إباحةٍ أو غيرها - أو يُرجع إلى ما كان عليه سابقاً قبل المنع[٣]؟ على أقوالٍ كثيرة.

وأصحّ الأقوال هو الثالث، وهو دلالتها على الترخيص فقط.

والوجه في ذلك: أنّك قد عرفْتَ أنّ دلالة الأمر على الوجوب إنّما تنشأ من حكم العقل بلزوم الإنبعاث ما لم يثبت الإذن بالترك، ومنه تستطيع أن تتفطّن أنّه لا

---

(١) بالمعنى الأخصّ، وهو منسوبٌ إلى المشهور وإلى الشافعي.

(٢) وهو الإباحة بالمعنى الأعمّ، وهو القدر الجامع بين الأحكام الثلاثة والإباحة الخاصّة، أي الوجوب والندب والكراهة والإباحة بالمعنى الأخصّ، **وعلى هذا**: فالترخيص ليس حكماً من الأحكام التكليفيّة الخمسة.

(٣) من إيجابٍ أو ندبٍ أو وقفٍ أو إباحة، وقوّاه الشيخ رَحِمَهُ اللَّهُ في عدّة الأصول.

دلالة للأمر في المقام على الوجوب، لأنّه ليس فيه دلالة على البعث، وإنّما هو ترخيصٌ في الفعل لا أكثر.

وأوضح من هذا أن نقول: إنّ مثل هذا الأمر هو إنشاءٌ بداعي الترخيص في الفعل والإذن به، فهو لا يكون إلّا ترخيصاً وإذناً بالحمل الشايع[١]، ولا يكون بعثاً إلّا إذا كان الإنشاء بداعي البعث. ووقوعُه بعد الحظر أو توهّمِه قرينةٌ على عدم كونه بداعي البعث، فلا يكون دالّاً على الوجوب.

وعدم دلالته على الإباحة بطريقٍ أَوْلى[٢]، فيُرجع فيه إلى دليلٍ آخَر من أصلٍ أو أمارة. مثاله: قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُواْ﴾ [المائدة: ٢]، فإنّه أَمْرٌ بعد الحظر عن

---

(١) أي: يكون هذا الإنشاء مصداقاً للترخيص والإذن.

(٢) حيث إنّ الإباحة لا تأتي بصيغة «إفعل» واللفظ الموجود - الأمر - إن دلّ على شيءٍ فإنّما يدل على الوجوب، وإذا لم يدل على الوجوب فإنّه لا يدلّ على الإباحة بالمعنى الأخصّ بطريقٍ أَوْلى.

الصيد حالَ الإحرام[١]، فلا يدلّ على وجوب الصيد.

نعم، لو اقترن الكلام بقرينةٍ خاصّة على أنَّ الأمر صَدَرَ بداعي البعث[٢]، أو لغَرَضِ بيانِ إباحة[٣] الفعل[٤]، فإنَّه حينئذٍ يدل على الوجوب أو الإباحة.

---

(١) قال تعالى: ﴿وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ ٱلْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا﴾ [المائدة: ٩٦]، وقال تعالى: ﴿لَا تَقْتُلُوا۟ ٱلصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌ﴾ [المائدة: ٩٥]، وقال تعالى: ﴿أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلْأَنْعَٰمِ إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحِلِّى ٱلصَّيْدِ وَأَنتُمْ حُرُمٌ﴾ [المائدة: ١].

(٢) كأمر الحائض بالصلاة والصوم بعدما نُهِيَتْ عنهما، وكما في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ . . .﴾ [التوبة: ٥].

(٣) بالمعنى الأخصّ.

(٤) كما في قوله تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَٱعْتَزِلُوا۟ ٱلنِّسَآءَ فِى ٱلْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ ٱللَّهُ﴾ [البقرة: ٢٢٢] وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا نُودِىَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ فَٱسْعَوْا۟ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ وَذَرُوا۟ ٱلْبَيْعَ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾

ولكن هذا أمرٌ آخَر لا كلام فيه، فإنّ الكلام في فرض صدور الأمر بعد الحظر أو توهّمِه مجرّداً عن كلّ قرينةٍ أخرى غير هذه القرينة[١].

٣ - التعبّدي والتوصّلي[٢]

□ **تمهيد:**

كلّ متفقّهٍ يعرف أنّ في الشريعة المقدّسة واجبات لا تصحّ ولا تسقط أوامرها إلّا بإتيانها قربيّةً إلى وجه الله تعالى.

﴿فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَٱبۡتَغُواْ مِن فَضۡلِ ٱللَّهِ وَٱذۡكُرُواْ ٱللَّهَ كَثِيرٗا لَّعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ﴾ [الجمعة: ٩-١٠].

(١) يعني قرينة وقوعه بعد الحظر أو توهّمه، فإنّها - كما مرّ - قرينةٌ على عدم كوْن الإنشاء بداعي البعث.

(٢) **الفرق بين التعبّدي والتوصّلي من ناحية ملاك الحكم ومصلحته:**

فالتعبّدي هو ما كانت مصلحته بنحوٍ لا تتحقّق إلّا إذا أُتي به على نحو التقرّب به إلى الله سبحانه وتعالى.

وكونها قربيّةً إنّما هو بإتيانها بقصد امتثال أوامرها، أو بغيره من وجوه قصد القربة إلى الله تعالى، على ما ستأتي الإشارة إليها.

وتسمّى هذه الواجبات «العباديّات»، أو «التعبديّات»، كالصلاة والصوم ونحوها.

وهناك واجباتٌ أخرى تسمّى «التوصّليات» وهي التي تسقط أوامرها بمجرّد وجودها[١]، وإن لم يُقصد بها القربة[٢]، كإنقاذ الغريق، وأداء الدَّيْن، ودفن

ومثاله: الصلاة والصوم والوضوء والغُسل والحجّ والزكاة ونحوها من العبادات.

بينما التوصّلي هو ما كانت مصلحته بنحوٍ تتحقّق حتى لو أُتي به بدون التقرّب إلى الله سبحانه وتعالى.

ومثاله: تطهير البدن والثوب، وإزالة النجاسة عن المسجد، والوفاء بالعقود، ونحوها.

(١) في الخارج.

(٢) نعم، لو قَصَدَ القربةَ: لاستَحقّ الثوابَ على ذلك.

الميّت، وتطهير الثوب والبدن للصلاة، ونحو ذلك[١].

وللتعبّدي والتوصّلي تعريفٌ آخر كان مشهوراً عند القدماء، وهو أنّ التوصّلي: «ما كان الداعي[٢] للأمر به معلوماً»[٣]، وفي قباله التعبّدي، وهو: «مالم يُعلم الغَرَض منه»[٤]، وإنّما سمّي تعبديّاً، لأنّ الغَرَض

---

(١) كالإنفاق على الزوجة وردّ السلام وصلة الرّحم وستر العورة...

(٢) والغَرَض، أي غَرَض الآمِر.

(٣) أي معلوماً للمأمور.

(٤) أو فَقُل: «الواجب الذي لا يكون الغَرَضُ من الأمر به معلوماً للمأمور». ثمّ إنّ التعبّدي بمصطلح المشهور دائرتُه أوسع من التعبّدي بالمصطلح الأوّل، لإمكان دخول التوصّلي بالمعنى الأوّل في التعبّدي بالمصطلح الثاني، لعدم اشتراط قصد القربة في تعريف التعبّدي بالمصطلح الثاني.

والتوصّلي بالمعنى الثاني كذلك يمكن دخول التعبّدي بالمعنى الأوّل فيه لو علمنا الغرض من التعبّدي بالمعنى

.....

الأوّل، نحو: الصلاة تنهىٰ عن الفحشاء والمنكر...
وفي منتهى الأصول اعترضَ على هذا التعريف المنسوب إلى القدماء بقوله: «ولكن أنت تدري بأنّ هذا المعنى لهما (للتعبّدي والتوصّلي) ليس كما ينبغي، لأنّ غَرَض الآمر من الأمر - في كثيرٍ من التوصّليات - ليس معلوماً، لأنّ المراد من الغَرَض في هذا الكلام - على ما هو الظاهر - المِلاك والمصلحة التي في المأمور به التي صارت سبباً للأمر - بناءً على ما هو الحقّ من تبعيّة الأوامر للمصالح -، ولا شكّ في أنّ أغلب الملاكات غيرُ معلومةٍ حتّى في التوصّليات. نعم، وردت أخبارٌ في عِلَل بعض الشرائع، ولكن غالباً يكون مفادُها حِكَمَ(*)

(*) والحكمةُ الداعيةُ إلى التكليف لا يلزم أن تكون ساريةً في جميع الموارد، ألا ترى أنّه يجب على الشاهد أن يشهد عند الحاكم إذا دُعِي لذلك، بمقتضى قوله تعالى: ﴿وَلَا يَأْبَ ٱلشُّهَدَآءُ إِذَا مَا دُعُواْ﴾ [البقرة: ٢٨٢] ولو مع العلم بعدم انضمام الشاهد الثاني إليه، مع أنّ الحكمة في وجوب الشهادة - وهي حفظ حقوق الناس - غيرُ متحقِّقةٍ في هذا الفرض، وكذا ←

الداعي للمأمور ليس إلّا التعبّد بأمر المولى فقط[١].

ولكنّ التعريفَ غيرُ صحيح[٢]، إلّا إذا أُريد به

الأحكام لا عِلَلَها، وعلى فَرض أن يكون مفادُها العِلَلَ والأغراضَ: فإنّها كما وردَت في التوصّليات كذلك وردَت في التعبّديات». (منتهى الأصول للسيّد البجنوردي رَحِمَهُ اللهُ: ج١: ١٢٧).

(١) بمعنى أنّ المأمور إذا لم يعرف غرَضَ الآمر: فيفعله امتثالاً لأمره لا لأجل تحصيل غرَضه، وأمّا إذا عرفَ الغَرَضَ فيفعله ويأتي به لأجل ذلك الغرَض.

(٢) فإنّ طريقة الشارع المقدّس عدمُ بيان الأغراض أو المصالح والمَلَكات للناس، فلا ربط لعِلْم المكلّف (المأمور) وعدم علمه بالغرض والداعي للأمر بالمأمور به في التمييز بين التعبّدي والتوصّلي.

← الحال في وجوب العدَّة على المطلّقة وعلى المتوفّى عنها زوجُها وإن كانت عقيماً، مع أنّ الحكمة - وهي التحفُّظ على النّسَب - غيرُ موجودةٍ في مفروض المثال... (مصباح الأصول: ج٢: ١٨٨ و١٨٩).

اصطلاحٌ ثانٍ للتعبّدي والتوصّلي، فيُراد بالتعبّد: التسليم لله تعالى فيما أَمر به وإن كان المأمور به توصليّاً بالمعنى الأوّل، كما يقولون مثلاً: «نعمل هذا تعبّداً» ويقولون: «نعمل هذا من باب التعبّد»، أي نعمل هذا من باب التسليم لأمر الله وإن لم نعلم المصلحة فيه[١].

وعلى ما تقدّم من بيان معنى التوصّلي والتعبّدي - المصطلح الأوّل - فإن عُلم حالُ واجبٍ بأنّه تعبّدي أو توصّلي فلا إشكال، وإن شُكّ في ذلك فهل الأصل[٢]

---

(١) ولكن إرادة ذلك أجنبيّةٌ عن محلّ الكلام، فإنّ محلَّ الكلام في إمكان التمسُّك بالإطلاق (إطلاق المادّة الوارد عليها الحكم) لإثبات التوصّلية في مورد الشكّ في اعتبار قصد القربة.

(٢) المراد بالأصل في كلام المصنّف رَحِمَهُ اللَّهُ: الأعمّ من اللفظيّ والعملي، فالأصل اللفظيّ - فيما نحن فيه - هو: الإطلاق اللفظيّ، بمعنى إطلاق الأمر، أي في مقام الإثبات والدلالة ومرحلة الإظهار. والأصل العملي - فيما نحن فيه - هو: ما تصل النوبةُ إليه في صورة فُقْدان

كونه تعبديّاً أو توصليّاً؟، فيه خلافٌ بين الأصوليّين، وينبغي لتوضيح ذلك وبيانِ المختار تقديمُ أمور:

أ - منشأ الخلاف وتحريره:

إنّ منشأ الخلاف هنا هو الخلاف في إمكان أَخْذ قصد القربة[١] في متعلّق الأمر - كالصلاة مثلاً - قيداً له[٢] على نحو الجُزء أو الشرط[٣] على وجهٍ يكون

الدليل الإجتهادي من الإطلاق بقسمَيْه: اللفظي والمقامي، فهل المرجع هو البراءة أو الإشتغال؟ وسيوافيك تفصيل ذلك - إن شاء الله تعالى -.

(١) سيأتي - إن شاء الله تعالى - أنّ محلّ الخلاف في المقام هو إمكان أَخْذ خصوص قصد الإمتثال (قَصْد امتثال الأمر في المأمور به) دون غيره من وجوه قصد القربة.

(٢) لمتعلَّق الأمر.

(٣) **أمّا أَخْذُه على نحو الجزئيّة**: فبأن يكون ذلك القصد جزءَ المأمور به.

وأمّا أَخْذُه على نحو الشرطيّة: فبأن يكون التقيُّد داخِلاً وأمّا نفس القيد فهو خارج، وفي المثال: يكون متعلَّق

.....

الأمر هو الصلاة المقيَّدة بذلك القصد، وأمّا نفسُ القصد فهو خارجٌ عن المأمور به، كالطهارةِ وتقيُّدِ الصلاة بها، فإنّ المأمور به هو الصلاة عن طهارة، وأمّا نفس الطهارة فليست من أجزاء الصلاة، وسيأتي - إن شاء الله تعالى - إمتناعُ أَخْذ قصد امتثال الأمر في متعلَّق الأمر، للزوم تحقُّق الدّور وغائلته، ولا فرق في ذلك بين أَخْذِه على نحو الشرطيّة أم على نحو الجزئيّة.

أمّا الأوّل: فإنّ الصلاة المقيَّدة بما هي مقيَّدةٌ هي: متعلَّق الأمر، فيلزم تقدُّمُها عليه لأنّها متعلَّقٌ له، وحيث فُرِضَتْ مقيَّدةً والمقيَّدُ يتوقّف على قيده، وقد فُرِضَ أنّ القيد نفسَه هو قصد الأمر، وقصدُ الأمر لا يتحقّق إلّا بالأمر: فيأتي الدّور وغائلته.

وأمّا الثاني (أَخْذُه على نحو الجزئيّة): فإنّ المأمور به بجميع أجزائه له التقدُّم على الأمر المتعلِّق به، والأمر يتوقّف عليه، فلا يُعقل أن يكون بعضُ المأمور به متوقِّفاً على نفس الأمر، وقد فُرِضَ أنّ بعضَ المأمور به هو قَصْدُ امتثال ذلك الأمر، وهو يتوقَّف على الأمر، فيكون الأمر متوقِّفاً على ما يتوقَّف عليه...

المأمور به المتعلّق للأمر هو الصلاة المأتي بها بقصد القربة، بهذا القيد، كقيد الطهارة فيها، إذ يكون المأمور به: الصلاة عن طهارة، لا الصلاة المجرّدة عن هذا القيد من حيث هي هي[١].

ثمّ إنّه كما يلزم الدّور في مقام تعلُّق الأمر في أُفُق تحقُّقه وثبوته: كذلك يلزم تحقُّق الدّور وغائلتهِ في مقام الإمتثال.

وتوضيحه: أنّ الأمر في مقام كونه فعليّاً ومحرِّكاً للعبد تتوقّف فعليّتُه على تحقُّق موضوعه، مثلاً: الأمر بإكرام «زيد» لا يكون فعليّاً إلّا إذا كان «زيدٌ» متحقِّقاً، والأمر بشرب الدواء لا يكون فعليّاً إلّا إذا كان الدواء متحقِّقاً، فتتوقّف فعليّةُ الأمر بالصلاة المأخوذ فيها قصدُ امتثال الأمر على تحقُّق ما هو موضوعٌ للأمر - وهو الصلاة وقصد امتثال الأمر - ولا يكون قصد امتثال الأمر ممكنَ التحقُّق إلّا بعد تحقُّق نفس الأمر حتّى يكون له قصد الإمتثال، فتتوقّف فعليّةُ الأمر على نفسه (نفس الأمر) وهو الدّور...

(١) يعني ذات الصلاة.

فمَن قال: بإمكان أَخْذ هذا القيد - وهو قصد القربة - كان مقتضى الأصل عنده التوصليّة[١]، إلّا إذا دلّ دليلٌ

---

(١) مّما قيل في وَجْه استحالة أَخْذِ قصد الأمر في متعلَّقه هو: أنّه لا بُدّ من أَخْذِ الأمر مفروضَ الوجود في مقام الجَعْل والإنشاء، بمعنى أن يُفْرَضَ وجودُ الأمر في الخارج في الرتبة السابقة على الأمر المتعلِّق بقصد الأمر حتّى يأمر به المولى، والمفروض أنّ ذلك الأمر الذي يكون متعلَّق المتعلَّق - فإنّ قصد الأمر نفسَه مأمورٌ به فيكون القصد متعلِّقاً للتكليف، والأمر هو متعلَّق المتعلَّق - (*) ليس إلّا

(*) **متعلَّق التكليف**: أي فِعْل المكلَّف من صلاةٍ وصَوْمٍ وحجّ ونحوها. **ومتعلَّق المتعلَّق** - المفعول به -: أي الموضوعات التي يتعلّق بها فِعْلُ المكلَّف، كموضوعيّة الماء للشّرب في قول المولى: إشرب الماءَ، والعالِم للإكرام في قول المولى: أكرِم العالِم، والمؤمن للغيبة المحرَّمة والوالِدَيْن للإيذاء المحرّم، وهكذا...

وموضوع التكليف: أي المكلَّف مع شرائط التكليف ككونه عاقلاً بالِغاً قادراً، ممّا أَخَذَها الشارعُ في بعض ←

.....

هذا الأمر الذي هو الحكم المتعلِّق بقصد الأمر جزءاً أو شرطاً، فيلزم أن يُفرَض وجودُ الأمر قبل وجوده فَرْضاً حقيقيّاً واقعيّاً وهذا محال.

وحاصل ما ذكَره أستاذ أساتذتنا السيّد الخوئي رَحِمَهُ اللهُ في مقام الجواب عن ذلك هو:

أنّ لزوم أَخْذ القيد مفروض الوجود - خارجاً - في القضيّة في مقام الإنشاء والجَعْل - بمعنى أنّ المولى فَرَضَ وجوده أوّلاً ثمّ جَعَل الحكم عليه - إنّما يقوم على أساس أحد أَمرَيْن:

(الأوّل): الظهور العرفي - الإرتكازي في مقام الإثبات والدلالة - كما في قوله تعالى: ﴿أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِۚ﴾ [المائدة: ١] فإنّ المستفاد منه عرفاً هو: وجوب أو لزوم الوفاء بالعقد على تقدير تحقّق العقد ووجوده في الخارج، رغم كون العقد مقدوراً للمكلَّف - فإنّه يمكن للمكلَّف إيجادُ

← موضوعات التكاليف ككون المكلَّف: حرّاً مستطيعاً: في موضوع الحجّ.

.....

العقد في الخارج -. ومن هذا القبيل: وجوب الوفاء بالنذر والشرط، والعهد واليمين، ووجوب الإنفاق على الزوجة، وكوجوب الحجّ بالإستطاعة ووجوب القصر بالسّفر ونحوها - فتدور حينئذٍ فعليّةُ الحكم بوجوب الوفاء مدارَ فعليّة النذر والشرط والعهد واليمين، أي بوجودها في الخارج، فلا وجوب قبل وجودها رغم أنّها مقدورةٌ للمكلَّف، وكذلك فعليّة الحكم بوجوب الإنفاق ووجوب الحجّ ووجوب القصر، فإنّها تدور مدارَ فعليّة الزواج والإستطاعة والسفر، أي بوجودها في الخارج، فلا وجوب قبل وجودها رَغْم أنّها مقدورةٌ للمكلَّف - حيث إنّ القيود المأخوذة في موضوعات هذه الأحكام رغم كونها إختياريّةً ومقدورةً للمكلَّف أُخِذَت مفروضة الوجود - خارجاً - في مقام جَعْلها بمقتضى المتفاهم العرفي، فإنّ العرف يَفهم أنّ النذر الذي هو موضوعٌ لوجوب الوفاء قد أُخِذ مفروضَ الوجود - في الخارج - فلا يجب تحصيله، وهكذا الحال في غيره، وهذا هو الغالب في القضايا الحقيقية.

(**الثاني**): الحكم العقليّ، ومن الطبيعي أنّ العقل إنّما يحكم فيما إذا كان القيد خارجاً عن الإختيار، حيث إنّ عدم أَخْذه مفروضَ الوجود في الخارج - بمعنى أنّ المولى فَرَضَ وجودَه أوّلاً ثمّ جَعَل الحكم عليه - يستلزم التكليف بالمحال، كما في مثل قوله تعالى: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمۡسِ إِلَىٰ غَسَقِ ٱلَّيۡلِ﴾ [الإسراء: ٧٨] فإنّ دخول الوقت - الذي هو قيدٌ للصلاة أي قيدٌ للواجب - حيث إنّه خارجٌ عن قدرة المكلّف واختياره يحكم العقل بأنّه قيدٌ للوجوب أيضاً - وما هو مقدورٌ للمكلّف هو ذات الصلاة وإيقاعها في الوقت عند تحقّقه وحصوله - فلا مناص من أَخْذه مفروضَ الوجود في مقام الإنشاء والخطاب، وإلّا لزم التكليف بغير المقدور، وهو مستحيل.

فالنتيجة: أنّ أَخْذ القيد مفروضَ الوجود في مرحلة الجعل والإنشاء إنّما يقوم على أساس أحَد هذَيْن الأمرَيْن فلا ثالث لهما. وأمّا في غير هذَيْن المورِدَيْن فلا موجب لأخذ القيد مفروضَ الوجود أصلاً، ولا دليل على أنّ التكليف لا يكون فعليّاً إلّا بعد فرض وجوده في الخارج.

.....

ومن هنا قد التزمنا بفعليّة الخطابات التحريميّة قبل وجودات موضوعاتها بتمام القيود والشرائط فيما إذا كان المكلّف قادراً على إيجادها - ومتمكّناً من امتثال الخطابات التحريميّة ولو بعدم إيجاد موضوعاتها -. مثلاً: التحريم الوارد على شرب الخمر فعليٌّ وإن لم يوجد الخمر في الخارج إذا كان المكلّف قادراً على إيجاد الخمر بإيجاد مقدّماته، فلا تتوقّف فعليّته - أي فعليّة الحكم بتحريم الشرب - على وجود موضوعه - وهو الخمر في المثال -.

والسرّ في ذلك: ما عرفْتَ من أنّ الموجب لأَخْذ القيد مفروضَ الوجود إمّا الظهور العرفي، أو الحكم العقليّ، وكلاهما منتفٍ في أمثال المقام.

أمّا الأوّل: فلأنّ العرف لا يفهم من مثل: «لا تشرب الخمر» أنّ الخمر أُخِذ مفروضَ الوجود في الخطاب، بحيث تتوقّف فعليّةُ حرمة شربه على وجوده في الخارج، فلا حرمة قبل وجوده، بل المتفاهم العرفي من أمثال هذه القضايا هو: فعليّةُ حرمة الشرب مطلقاً وإن لم يكن الخمر موجوداً إذا كان المكلّف قادراً على إيجاده بما له من

.....

المقدّمات، وهذا بخلاف المتفاهم العرفي من مثل قوله تعالى: ﴿أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِۚ﴾ [المائدة: ١] كما عرفْتَ - من أنّ المستفاد منه عُرفاً هو وجوب أو لزوم الوفاء بالعقد على تقدير تحقّق العقد ووجوده في الخارج، رغم كون العقد مقدوراً للمكلّف -.

وأمّا الثاني - الحكم العقلي -: فلأنّ المفروض تمكّن المكلّف من إيجاده، وفي مثله لا يحكم العقل بأَخْذه مفروضَ الوجود، **فالنتيجة**: أنّ المناط في فعليّة الخطابات التحريميّة إنّما هو فعليّة قدرة المكلّف على متعلّقاتها إيجاداً وتركاً ولو بالقدرة على موضوعاتها كذلك، فمَن كان متمكّناً من شرب الخمر ولو بإيجاده كانت حرمته فعليّةً في حقّه، ومَنْ كان متمكّناً من تنجيس المسجد مثلاً ولو بإيجاد النجاسة كانت حرمته كذلك، فلا تتوقّف على وجود موضوعه في الخارج...

وبعد ذلك نقول: إنّ القيد فيما نحن فيه - وهو نفس الأمر - وإن كان خارجاً عن الإختيار، إلّا أنّ مجرّد ذلك لا يُوجب أَخْذه مفروضَ الوجود، لما عرفْتَ من الملاك الموجب لأَخْذ قيدٍ كذلك: إمّا الظهور العرفي أو الحكم

.....

العقلي، وعندئذٍ فهل نرى أنّ الملاك لأَخْذه كذلك موجودٌ هنا أم لا؟.

والتحقيق عدم وجوده، أمّا الظهور العرفي فواضح، حيث لا موضوع له فيما نحن فيه، فإنّ الكلام هنا إنّما هو في إمكان أَخْذ قصد الأمر - ثبوتاً لا إثباتاً - في متعلّقه - متعلّق نفس الأمر - بدون أَخْذه مفروضَ الوجود وعدم إمكانه - ثبوتاً وليس في مقام الإثبات والدلالة -، ومن الطبيعي أنّه لا صلة للعرف بهذه الناحية. وأمّا الحكم العقلي فأيضاً كذلك، فلأنّ ملاكه هو أنّ القيد لو لم يُؤخذ مفروضَ الوجود في مقام الإنشاء لزم التكليف بما لا يُطاق - ومن هنا يحكم العقل بأنّ القيد قيدٌ للوجوب أيضاً ومأخوذٌ مفروضَ الوجود -، ومن المعلوم أنّه لا يلزم من عدم أَخْذ الأمر مفروضَ الوجود ذلك - أي محذور التكليف بما لا يُطاق -.

والسبب فيه: أنّ الأمر الذي هو متعلَّقٌ للداعي والقصد يتحقّق بمجرد جَعْله وإنشائه - بنفس الخطاب -، ومن الطبيعي أنّ الأمر إذا تحقّق ووُجِد أمكنَ للمكلّف الإتيانُ

.....

بالمأمور به بقصد هذا الأمر وبداعيه، ولا حاجة بعد ذلك إلى أخذه مفروضَ الوجود في مقام الإنشاء.

وبكلمةٍ واضحة: إنّ الأمر وإن كان خارجاً عن قدرة المكلّف واختياره، حيث إنّه فِعْلٌ إختياريّ للمولى - فإنّ للمولى أن يأمر بشيءٍ وله أن لا يأمر -، كما أنّه لا يمكن للمكلّف الإتيان بشيءٍ بقصده بدون فرض تحقّقه ووجوده، إلّا أنّ كلّ ذلك لا يستدعي أَخْذه مفروضَ الوجود.

والوجه في ذلك هو: أنّ المعتبرَ في صحّة التكاليف إنّما هو قدرة المكلّف على الإتيان بمتعلّقاتها بكافّة الأجزاء والشرائط في مرحلة الإمتثال وظَرْفه وإن كان عاجزاً وغيرَ قادرٍ في مرحلة الجَعْل.

وعلى هذا الضوء: فالمكلّف وإن لم يكن قادراً على الإتيان بالصلاة مثلاً بداعي أمرها وبقصده قبل صدور الأمر من المولى وقبل إنشائه وجَعْله، ولكنّه قادرٌ على الإتيان بها كذلك - أي بداعي أمرها وبقصده - بعد صدور الأمر من المولى وبعد جَعْله وإنشائه. وقد عرفْتَ كفاية ذلك، وعدم المقتضي لاعتبار القدرة من حين

.....

الجعل - فهذه القدرة في ظرف الإمتثال تكفي في صحّة التكليف وإن كان المكلّف عاجزاً في ظرف الجَعْل، والعقل لا يحكمُ بأكثر منها، فلا موجب لأَخْذه مفروضَ الوجود -.

وعليه: فلا مانع من تعلّق التكليف بالصلاة مع قصد أمرها، لفرض تمكُّن المكلّف من الإتيان بها كذلك - أي مع قصد أمرها - في مقام الإمتثال، فإذن لا مُلزم لأَخْذه مفروضَ الوجود، فإنّ المُلزم لأَخْذه كذلك هو لزوم التكليف بالمحال، وهو غير لازمٍ في المقام. ومن هنا يظهر أنّ الأمر يمتاز عن بقية القيود غير الإختياريّة في نقطةٍ وهي: أنّه يوجد بنفس الإنشاء والجَعْل دون غيره، ولأجله لا موجب لأَخْذه مفروضَ الوجود. **فالنتيجة هي**: أنّه لا يَلزم من أَخْذ قصد الأمر في متعلّقه شيءٌ من المحذورَيْن السابقَيْن - الخُلف والدّور - حيث إنّ كليهما يرتكز على نقطةٍ واحدة وهي: أَخْذ الأمر مفروضَ الوجود في مقام الإنشاء، وبانتفاء تلك النقطة إنتفى المحذوران. (راجع محاضرات في أصول الفقه: ج٢: ١٥٨ إلى ١٦٨ - بتصرّف -).

.....

إن قلت: إنّ لازم أَخْذ قصد الأمر في متعلَّق الأمر عدم التمكّن من الإمتثال في الخارج، لأنّ الفعل وحدَه غيرُ متعلِّقٍ للأمر، فلا يُعقل أن يأتي به بقصد الأمر، ضرورةَ أنّ الأمر لا يدعو إلّا إلى ما تعلّق به وهو: المركّب من ذات الفعل مع قصد الأمر، مثلاً: إذا كان الأمر متعلِّقاً بالصلاة مع قصد الأمر، فمعناه أنّ ذات الصلاة لم تكن متعلِّقةً للأمر، **وعليه**: فلا يمكن الإتيان بها بقصد الأمر إلّا تشريعاً - وهو قبيح - لفرض أنّه لا أمر لها، فإذن يلزم من أَخْذه - أي أَخْذ قصد الأمر - في متعلّق الأمر: عدمُ القدرة على الإمتثال في الخارج.

وبعبارةٍ أخرى: أَخْذُ قَصْدِ الأمر في المتعلَّق - بعد وضوح قُبح الأمر بالتشريع - يتوقّف على كون ذات الفعل في نفسه مأموراً به حتّى يتمكّن المكلّف من الإتيان به بقصد أمره، فَفَرْض عدم تعلّق الأمر الفعليّ بذات الفعل واختصاصه بالفعل المقيَّد، بأن يُؤتى به بقصد الأمر، يستلزم عدمَ تمكُّن المكلَّف من الإمتثال في الخارج.

قلت: إنّ الواجب إذا كان مركّباً من جزءَيْن، فالأمر

.....

المتعلّق به ينحلّ إلى أمرَيْن ضمنيَّيْن بانحلال أجزائه، فيتعلّق بكلّ جزءٍ منه أمرٌ ضمنيّ.

وعلى هذا: فإذا كانت العبادة مركّبةً من الفعل وقصْد الأمر كالصلاة مثلاً، فالأمر المتعلّق بها ينحلّ إلى أمرٍ ضمنيّ متعلّق بذات الفعل وأمرٍ ضمنيّ متعلّق بقصد الأمر، فإذا أتى المكلّف بالفعل بقصد أمره الضمنيّ فقد تحقّق الواجب بكلا جزءَيْه معاً، أمّا ذات الفعل فظاهر، وأمّا الجزء الآخر وهو قصد امتثال الأمر: فقد تحقّق بنفس قصد امتثال الأمر الضمنيّ المتعلّق بذات الفعل، حيث إنّه لا واقع موضوعيّ له غير وجوده في عالَم الذّهن، فإذا قَصَد المكلّف امتثال الأمر الضمنيّ المتعلّق به - بقصد الإمتثال أو بقصد الأمر - فقد تحقّق ذلك الجزء في الخارج أيضاً وسَقَط أمرُه، معلَّلاً بأنّ الأمر الضمنيّ المتعلّق به توصّليٌّ - أي: لا يتوقّف سقوطُه على الإتيان به بقصد امتثال أمره - دون الأمر الضمنيّ المتعلّق بذات الفعل، فإنّه تعبّدي، ولا مانع من أن يكون الواجب مركّباً من جزءَيْن: أحدهما: تعبّدي، والآخر: توصّلي.

فظهر ممّا بيّناه أنّ أَخْذ قصد الأمر في المتعلّق وكونَه جزءاً من جُزْءَي المأمور به لا مانع منه أصْلاً - ثبوتاً - **وعليه**: فإذا شُكّ في اعتبار قصد الأمر في المتعلَّق في الواقع - أي ثبوتاً - مع عدم أَخْذه فيه - في المتعلّق - في مقام الإثبات - أي مقام الدلالة ومرحلة الإظهار - فيُؤخذ بالإطلاق، ومقتضاه هو: عدم أَخْذِه في المتعلَّق، ويثبت به كون الواجب توصليّاً.

إن قلت: إنّ الأمر الواحد لا يقبل التجزئة بحسب التوصّلية والتعبّديّة بالنسبة إلى أجزاء متعلّقه، فهو إمّا تعبّدي مطلقاً أو توصّليٌّ مطلقاً.

قلت: إنّه لم يقم برهانٌ على امتناعه، بل هو أمرٌ ممكنٌ عقلاً، بل واقعٌ شرعاً، كما في الصوم المنسيَّةِ نيّتُهُ مع التذكُّر قبل الظّهر، فإنّ التروك الواقعة قبل التذكّر لم تقع بقصد القربة، هذا في الواجب، وأمّا في المندوب فوقتُ النيّة باقٍ إلى ما قبل الغروب. (راجع أجود التقريرات: ج١: ١٠٧ - الهامش - والمباحث الأصوليّة: ج٣، ٢٤٨ و٢٤٩، وحاشية المشكيني رَحِمَهُ اللهُ: ج١: ٣٦٤ و٣٦٥).

.....

ثمّ إنّ المحقّق آغا ضياءالدّين العراقي رَحِمَهُ اللهُ في نهاية الأفكار (ج١ و٢: ١٩٦ و١٩٧ و١٩٨) ذكَر تقريباً آخر لتصحيح إمكان تقييد المأمور به بالقُرْب الناشىء عن دعوة الأمر ولو مع وحدة الإنشاء والأمر، حيث قال رَحِمَهُ اللهُ: «إنّه في مقام الأمر يكون ما هو المُنشأ بهذا الإنشاء الشخصي في قوله: صَلِّ أو يجب الصلاة، عبارةً عن طبيعة الوجوب والطلب بنحوٍ قابلٍ للسّريان في ضمن فردَيْن من الطلب: أحدهما: متعلِّقٌ بذات العبادة، والآخر: في طول الأمر الأوّل بعنوان: داعي الأمر (أي بإتيانها بداعي أمرها) كما نظيره في مثل قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: إذا دخَل الوقتُ وجبَ الطّهور والصلاة، فإنّ من المعلوم بداهةً أنّ المستعمَل فيه في قوله: - وَجَبَ - ليس هو شخص الوجوب والطلب، بل وإنّما هو عبارةٌ عن طبيعة الوجوب السّاري في ضمن فردَيْن من الوجوب متعلِّقَيْن بموضوعَيْن طوليَّيْن: أحدهما: الوجوب النفسي المتعلّق بالصلاة، والآخر: الوجوب الغيريّ المقدَّمي المتعلّق بالطّهور...

خاصّ على التعبديّة، كسائر القيود الأخرى[١]، لِمَا عرفْتَ أنّ إطلاق كلام المولى حجّةٌ يجب الأخذ به ما لم يثبت التقييد، فعند الشكّ في اعتبار قيدٍ يُمكن أَخْذُه في

(ونظيره أيضاً: قوله عليه السلام: إغتسِل للجمعة والجنابة والميّت)، وحينئذٍ فبعد ما أمكن أن يكون المُنشأ هو طبيعة الوجوب بنحوٍ قابلٍ للإنحلال إلى وجُوبَيْن... فلا جَرَم يترتّب عليه ارتفاع المحذور المزبور وصحّة تقيُّد المأمور به بالقُرب الناشيء عن دعوة الأمر في أمرٍ واحد وإنشاءٍ فارد، **وعليه أيضاً**: يَسْلَمُ عمّا أورده المحقّق الخراساني رحمه الله في كفايته من دعوى القطع بأنّه لا يكون في العبادات إلّا أمرٌ واحد، إذ ذلك إنّما يَرِدُ بناءً على القول بالإحتياج إلى تعدُّد الأمر في الخارج (أي تعدُّدٍ خارجيّ) وإلّا فبناءً على ما ذكرنا من التعدُّد بحسب الإنحلال (أي تعدُّد إنحلالي) فلا يَرِدُ هذا المحذور، إذ ما في الخارج حينئذٍ لا يكون إلّا إنشاءً واحداً وأمراً واحداً، فتدبّر». - إنتهى كلامه رحمه الله -.

(١) التي يمكن أخذُها في المأمور به كالسورة - مثلاً - في القراءة، أو الإستعاذة قبل القراءة، ونحوهما.

المأمور به[١] فالمرجع أصالة الإطلاق[٢] لنفي اعتبار ذلك القيد.

ومَن قال: باستحالة أَخْذ قيد «قصد القربة» فليس له التمسّك بالإطلاق، لأنّ الإطلاق ليس إلّا عبارةً عن عدم التقييد فيما مِن شأنه التقييد[٣]، لأنّ التقابل بينهما[٤] من باب تقابل العدم والملكة[٥] . . . . . .

---

(١) كالصلاة مثلاً.

(٢) أي الإطلاق اللفظي الذي هو دليلٌ إجتهادي، ومع وجوده لا تصل النوبة إلى الأصل العملي.

(٣) في المورد القابل للتقييد، فما لم يكن قابلاً للتقييد لم يكن قابلاً للإطلاق أيضاً.

(٤) بين الإطلاق والتقييد.

(٥) يقع الكلام في حقيقة التقابل بين الإطلاق والتقييد:

فنقول: في المقام ثلاثة أقوال:

الأوّل: أنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد من تقابل العدم والملكة، واختاره الميرزا النائيني رَحِمَهُ اللهُ. **وقد أفادَ في وَجْه ذلك**: أنّ الإطلاق ليس عبارة عن عدم التقييد مطلقاً - أي العدم المطلق - بل هو عبارةٌ عن عدمِ تقييدٍ خاصّ،

.....

وهو عدم التقييد في مورد القابل كالعمى والبصر، فإنّ العمى هو عدَم البصر لكن لا مطلقاً، بل عدم البصر في محلٍّ قابلٍ للبصر، ولهذا لا يصحّ إطلاق العمى على الجدار مثلاً، باعتبار أنّ الجدار غيرُ قابلٍ للإتّصاف بهذا الوصف، والتقييد عبارةٌ عن لحاظ القيد الذي من شأنه أن يُلحظ في الماهيّة، ولحاظ القيد: أمرٌ وجودي، وعدم لحاظه: أمرٌ عدَمي لا بما هو عدَمٌ مطلق بل بما هو عدَمٌ خاصّ.

واعتبِرْ بما ذكرَه المصنّف رَحِمَهُ اللهُ في منطقه: ج١: الباب الأوّل: مباحث الألفاظ: أقسام التقابل: ٢: تقابل الملكة وعدمها: حيث قال رَحِمَهُ اللهُ: «كالبصر والعمى، الزواج والعزوبة، فالبصر ملكةٌ والعمى عدمها، والزواج ملكةٌ والعزوبة عدمها. ولا يصحّ أن يحلّ العمى إلّا في موضعٍ يصحّ فيه البصر، لأنّ العمى ليس هو عدم البصر مطلقاً (وإلّا لكانا نقيضَيْن، فإذا استحال أحدهما: - البصر أو العمى - لَوَجَبَ الآخر وكان ضروريّاً) بل عَدَمُ البصر الخاصّ، وهو عدَمُه فيمَن شأنُه أن يكون بصيراً.

.....

وكذا العزوبة لا تُقال إلّا في موضعٍ يصحّ فيه الزواج، لا عدم الزواج مطلقاً (بل عَدم الزواج الخاصّ وهو عدمُه فيمَن شأنه أن يكون متزوّجاً، فلو كانت العزوبة هي عدم الزواج مطلقاً لكانا نقيضَيْن، فإذا استحال أحدُهما: - الزواج أو العزوبة - لَوَجَبَ الآخر وكان ضروريّاً).

فهما ليسا كالنقيضَيْن لا يرتفعان ولا يجتمعان، بل هما يرتفعان، وإن كان يمتنع إجتماعهما، فالحجر لا يُقال فيه أعمى ولا بصير، ولا أعزب ولا متزوّج، لأنّ الحجر ليس من شأنه أن يكون بصيراً، ولا من شأنِه أن يكون متزوّجاً. إذن الملكة وعدمُها: أمران: وجودي وعدمي، لا يجتمعان ويجوز أن يرتفعا في موضعٍ لا تصحّ فيه الملكة». - إنتهى -.

ومن هنا تستلزم استحالةُ التقييد استحالةَ الإطلاق، وفي مثل ذلك لا يمكن التمسُّك بالإطلاق في مقام الإثبات - والدلالة ومرحلة الإظهار - للكشف عن الإطلاق في مقام الثبوت - والواقع ونفس الأمر - إذ لا إطلاق فيه - في مقام الثبوت - بلحاظ أنّ في كلّ موردٍ استحال التقييد

.....

فيه ثبوتاً استحال الإطلاق فيه كذلك - أي ثبوتاً - فلا يصل الدّور حينئذٍ إلى مقام الإثبات.

بيانه: إنّ كلّاً من الموضوع (وهو المكلَّف الذي طُولِب بالفعل أو الترك بما له من القيود والشرائط: من العقل والبلوغ والقدرة وغيرها) والمتعلَّق (وهو ما يُطالَب به العبدُ من الفعل أو الترك، كالحجّ والصلاة والصوم وغيرها من الأفعال) له إنقساماتٌ عقليّةٌ سابقةٌ على مرحلة ورود الحكم عليه وبقطع النظر عن تعلّقه به (إنقسامات أوّلية)، وهذه الإنقسامات تَلحق له (للموضوع أو المتعلَّق) بحسب الإمكان العقلي ولو لم يكن هناك شَرْعٌ ولا حكم، ككون المكلّف عاقلاً بالغاً قادراً روميّاً زنجيّاً أحمر أبيض أسود، وغير ذلك من الإنقسامات التي يمكن أن تُفرض له، وككون الصلاة مثلاً إلى القبلة أو في المسجد أو الحمّام أو المنزل، مقرونةً بالطهارة من الحدث والخبث، إلى غير ذلك من الإنقسامات التي يمكن أن تُفرض لها في حدّ نفسها ولو لم تكن متعلّقةً لحكمٍ أصلاً.

.....

ولكلٍّ من الموضوع والمتعلَّق أيضاً إنقسامات تلحقهما بعد ورود الحكم عليهما، أي في مرتبةٍ متأخّرةٍ عن الأمر وبعد تعلّقه بهما (إنقسامات ثانويّة) بحيث لولا الحكم لمَا أمكن لحوق تلك الإنقسامات لهما، ككون المكلّف عالمِاً بالحكم أو جاهلاً به، بداهةَ أنّ العلم بالحكم لا يمكن إلّا بعد الحكم، وأمّا بالنسبة إلى المتعلَّق ككون الصلاة ممّا يُتقرَّب ويُمتثل بها، فإنّ هذا إنّما يلحق الصلاة بعد الأمر بها، إذ لولا الأمر لمَا كان عروض هذا الوصف لها ممكناً، وحيث إنّه لا يمكن تقييد الموضوع أو المتعلَّق بهذه القيودات الثانويّة فلا يمكن الإطلاق أيضاً، فإنّ استحالة التقييد تستلزم استحالةَ الإطلاق بملاكِ أنّ التقابل بينهما من تقابل العدم والملكة.

فالنتيجة أنّه على هذا القول: لا يمكن التمسُّك بالإطلاق في مقام الإثبات للكشف عنه في مقام الثبوت، لأنّه تابعٌ له، فإذا لم يمكن ثبوتاً لم يمكن إثباتاً أيضاً.

وبعبارةٍ أخرى: إذا كان الإطلاق مستحيلاً ثبوتاً فلا إطلاق في مقام الإثبات، لأنّه تابعٌ للإطلاق في مقام

.....

الثبوت وكاشِفٌ عنه، ولا يُعقل وجودُ الكاشف بدون المكشوف في الواقع، والحاكي بدون وجود المحكيّ فيه.

إذا عرفْتَ ذلك فيقع البحث في كيفيّة اعتبار قصد الإمتثال على وجهِ نتيجة التقييد من دون أن يستلزم فيه محذوراً، وكيفيّة استكشاف نتيجة الإطلاق وعدم اعتبار قصد الإمتثال:

وحاصل ما أفادَه الميرزا النائيني رَحِمَهُ اللهُ **في المقام هو**: أنّ طريق استكشاف نتيجة الإطلاق ليس هو على حَذْو طريق استكشاف الإطلاق في سائر المقامات بالنسبة إلى الإنقسامات السابقة على الحكم (الإنقسامات الأوّلية) فإنّ استكشاف الإطلاق في تلك المقامات إنّما هو لمكان السّكوت في مقام البيان (تماميّة مقدّمات الحكمة) بعد ورود الحكم على المقسَم (فالتقابل بين الإطلاق والتقييد لا محالة يكون تقابل العدم والملكة)، كقوله: أَعتِق رقبة، التي - أي الرقبة - تكون مَقْسَماً للإيمان وغيره، فحيث ورَدَ الحكمُ على نفس المقسَم وسكتَ عن بيان

.....

خصوص أحد القسمَيْن مع أنّه كان في مقام البيان، فلا بدّ أن يكون مرادُه نفسَ المقسَم من دون اعتبار خصوص أحد القسمَيْن وهو معنى الإطلاق.

ولكن هذا البيان في المقام - فيما نحن فيه - لا يجري، إذ الحكم لم يرد على المقسَم، (فلا معنى للتمسّك بالإطلاق قطعاً) لأنّ انقسام الصلاة إلى ما يُقصد بها امتثال الأمر وما لا يُقصد بها ذلك إنّما يكون بعد الأمر بها، فإنّه - كما عرفتَ - من الإنقسامات الثانويّة، فليس قبل تعلُّق الأمر وفي مرتبةٍ سابقةٍ عليه مَقْسَمٌ أصلاً، فالحكم لم يرد على المقسَم، وصحّة التقسيم إنّما نشأت من قِبَل الحكم. **وعليه**: فإذا لم تكن الصلاة مع قطع النظر عن الأمر مَقْسَماً لهذَيْن القسمَيْن فلا يكون السكوت وعدم التعرّض لأحد القسمَيْن دليلاً على الإطلاق، فلا معنى للتمسّك بالإطلاق، وكلّ موردٍ لم يكن قابلاً للتقييد يمتنع الإطلاق فيه أيضاً.

نعم، سكوته عن اعتبار قصد الإمتثال في مرتبةِ تحقّق الإنقسام يُستكشف منه نتيجة الإطلاق. **وبعبارةٍ أُخرى**:

.....

عدم ذِكر متمِّم الجَعْل في المرتبة القابلة لجَعْل المتمّم يكون دليلاً على نتيجة الإطلاق.

والفرق بين استكشاف نتيجة الإطلاق في المقام واستكشاف الإطلاق في سائر المقامات هو: أنّ من عدم ذِكْر القيد في سائر المقامات يُستكشف أنّ مراده من الأمر هو الإطلاق، وهذا بخلاف المقام، فإنّ من عدم ذِكْر متمّم الجعل لا يُستكشف أنّ مراده من الأمر هو الإطلاق، لما عرفْتَ: من أنّه لا يمكن أن يكون مراده من الأمر هو الإطلاق، بل من عدم ذِكْر متمّم الجعل يُستكشف أنّه ليس له مرادٌ آخر سوى ما تعلّق به الأمر.

وبتوضيحٍ آخَر: إنّه من عدم ذِكْر متمّم الجعل في مرتبةِ وصولِ النّوبة إليه يُستكشف أنّ الملاك لا يختصّ بصورةِ قصد الإمتثال، بل يعمّ الحالَيْن فتحصل نتيجة الإطلاق.

وأمّا كيفيّة اعتبار قصد الإمتثال على وَجْهٍ تحصل نتيجة التقييد... فإنّه ينحصر بمتمّم الجعل ولا علاج له سوى ذلك، **وعليه**: فلا بدّ للمولى الّذي لا يحصل غرضُه إلّا بقصد الإمتثال من تعدّد الأمر، بعدما لا يمكن أن يستوفي

.....

غرضَه بأمرٍ واحد، فيحتال في الوصول إلى غرضه. وليس هذان الأمران عن ملاكٍ يختصّ بكلٍّ واحدٍ منهما حتّى يكون من قبيل الواجب في واجب، بل هناك ملاكٌ واحد لا يمكن أن يُستوفى بأمرٍ واحد. ومن هنا اصطلحنا عليه بمتمّم الجعل، فإنّ معناه هو: تتميم الجعل الأوّلي الذي لم يستوفِ تمام غرض المولى، فليس للأمرَيْن إلّا امتثالٌ واحد وعقابٌ واحد...

ثمّ إنّ متمّم الجعل **تارةً**: يُنتج نتيجة الإطلاق، **وأخرى**: يُنتج نتيجة التّقييد. **فالأوّل**: كمسألة اشتراك الأحكام بالنّسبة إلى العالم والجاهل، حيث حُكي تواتر الأخبار على الإشتراك. **والثّاني**: كمسألة قصد الإمتثال في موارد اعتباره... (راجع أجود التقريرات: ج١: ١١٣ - فوائد الأصول: ج١ و٢: ١٤٥ - ١٥٩ - ١٦٠ - ١٦١ - ١٦٢).

القول الثاني: إنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد - في مقام الثبوت والواقع ونفس الأمر - هو من تقابل التضادّ، واختاره أستاذُ أساتذتنا المقدّس السيّد الخوئي رَحِمَهُ اللهُ، وحاصل ما أفادَه رَحِمَهُ اللهُ في تفسير ذلك هو:

أنّ الإطلاق - ثبوتاً - عبارةٌ عن رفض القيود والخصوصيّات وإلغائها **ولحاظ عدم دَخْل شيءٍ منها في** موضوع الحكم أو متعلَّقه - فالإطلاق: لحاظيّ، وليس إطلاقاً ذاتيّاً كما سيأتي في القول الثالث - والتقييد عبارةٌ عن **لحاظ دَخْل قيدٍ من القيود** في الموضوع أو المتعلَّق، **فالإطلاق على هذا أمرٌ وجوديّ كالتقييد، وعليه**: فلا محالة يكون التقابل بينهما من تقابل التضادّ لا العدم والملكة.

وقد أفاد رَحِمَهُ اللهُ **في وجه ذلك**: أنّ الخصوصيّات والإنقسامات الطارئة على موضوع الحكم أو متعلَّقه لا تخلو من أن يكون لها دَخْلٌ في الحكم والغرَض أو لا يكون لها دَخْلٌ في ذلك أصلاً، ولا ثالث لهما، **وعلى الأوّل**: - أن يكون لها دَخْلٌ في ذلك - فبطبيعة الحال يتصوّر المولى موضوع الحكم أو متعلَّقه مع تلك الخصوصيّة التي لها دَخْلٌ فيه، وهذا هو معنى التقييد.

وعلى الثاني: - لا يكون لها دَخْلٌ في ذلك أصلاً - فلا محالة يتصوّر المولى الموضوعَ أو المتعلَّق **مع لحاظ عدم**

.....

خصوصيّةٍ من هذه الخصوصيّات ورَفْضها تماماً، وهذا هو معنى الإطلاق. ومن الطبيعي أنّ النسبة بين اللحاظ الأوّل واللّحاظ الثّاني (واللّحاظ أمرٌ وجُوديّ): نسبة التضادّ، فلا يمكن إجتماعهما في شيءٍ واحد من جهةٍ واحدة.

وإن شِئْتَ فقل: إنّ الغرض لا يخلو من أن يقوم بالطبيعي الجامع بين كافّة خصوصيّاته أو يقوم بحصّةٍ خاصّةٍ منه ولا ثالث لهما، **فعلى الأوّل**: لا بدّ من لحاظه على نحو الإطلاق والسّريان رافضاً عنه جميع القيود والخصوصيّات الطارئة عليه أثناء وجوده وتخصّصه، **وعلى الثاني**: - قائمٌ بحصّةٍ خاصّة منه - لا بدّ من لحاظه مقيّداً بقيدٍ خاصّ وهو تلك الحصّة الخاصّة، ولا ثالث في البَيْن، حيث إنّ مرَدّ هذا الثالث - وهو لحاظه بلا رَفْض القيود والخصوصيّات وبلا لحاظ تقيّده بقيدٍ خاصّ وخصوصيّةٍ خاصّة - إلى الإهمال في الواقع، ومن الطبيعي أنّ الإهمال في الواقع من المولى الملتفت مستحيل، **وعليه**: فالموضوع أو المتعلَّق في الواقع إمّا مطلق أو مقيّد، **هذا من ناحية**.

.....

ومن ناحيةٍ أخرى: إنّ الإطلاق والتقييد على ضوء هذا البيان أمران وجوديّان، فبطبيعة الحال يكون التقابل بينهما من تقابل الضّدَّيْن، والعلاقة بينهما علاقة الضدَّيْن، **ونتيجة هذا القول**: أنّ استحالة التقييد تستلزم ضرورة الإطلاق على عكس نتيجة القول الأوّل، وذلك لاستحالة ارتفاع الضدَّيْن اللّذَيْن لا ثالث لهما - كما في الحركة والسكون ونحوهما -.

القول الثالث: إنّ التقابل بينهما - في مقام الثبوت والواقع ونفس الأمر - من تقابل النقيضَيْن - إيجاب وسلب - نحو: إنسان ولا إنسان، وُجود ولا وُجود، وهكذا... فإنّ النقيضَيْن أمران: وجودي وعدمي، أي عدَمٌ لذلك الوجودي، وهما لا يجتمعان ولا يرتفعان ببديهة العقل ولا واسطة بينهما.

وعلى كلّ حال فقد نُسِب هذا القول الثالث إلى المشهور، وقيل في تفسير ذلك: إنّ انطباق الطبيعة على تمام أفرادها وسريانها إلى كافّة أفرادها بمختلف أشكالها وأصنافها: ذاتيٌّ وقهريّ، ولا يتوقّف على أيّ عنايةٍ زائدة أو مقدّمةٍ

.....

خارجيّة غير **عدم لحاظ القيد** فيها الذي هو **نقيض لحاظ القيد** - فالإطلاق ذاتيٌّ ويسري إلى أفراده طَبْعاً وذاتاً وبدون أيّ مؤنةٍ زائدة - فلذلك يكون التقابل بينهما من تقابل الإيجاب والسلب لا العدم والملكة ولا التضادّ. مثلاً: ماهيّة الإنسان مع عدم لحاظ قيد (أي ماهيّة لا بشرط) تنطبق على تمام وكافّة أفرادها من الإنسان العالِم والجاهل والعادل والفاسق والغني والفقير وهكذا، وهذا الإنطباق - كما مرّ - ذاتيٌّ ولا يتوقّف على أيّ شيءٍ آخر غير عدم لحاظ القيد الذي هو نقيض لحاظ القيد، وعلى هذا فيكفي في كون موضوع الحكم أو متعلّقه ماهيةً مطلقةً: عدمُ لحاظ القيد معه، باعتبار أنّه صالحٌ ذاتاً للإنطباق على تمام أفراده كما عرفْتَ، ولا تنتفي هذه الصلاحية الذاتية عنه إلّا بلحاظ القيد، فإن لوحظ انتفت بانتفاء موضوعها وتحدث ماهيّةٌ جديدةٌ مباينةٌ للماهيّة الأولى المطلقة وهي الماهيّة المقيّدة. **وعليه**: فالإطلاق في مقابل التقييد عبارةٌ عن عدم لحاظ القيد في موضوع الحكم أو متعلّقه الذي هو نقيض لحاظ القيد فيه، فلذلك

.....

يكون التقابل بينهما من تقابل الإيجاب والسلب، لا أنّه عبارةٌ عن عدم لحاظ القيد في موضوعٍ قابلٍ للتقييد. . . وحيث إنّه يكفي في هذا الإطلاق عدم لحاظ القيد، فلا فرق بين أن يكون عدم لحاظ القيد من جهة عدم إمكان تقييد الماهيّة به أو من جهة عدم دَخْله في الغرض والملاك، **فالنتيجة**: أنّه لا يمكن أن يكون التقابل بينهما من تقابل العدم والملكة، **هذا من ناحية**.

ومن ناحيةٍ أُخرى: إنّ الإطلاق كما لا يمكن أن يكون عبارةً عن عدمٍ خاصّ، كذلك لا يمكن أن يكون عبارةً عن أمرٍ وجودي أيضاً وهو: لحاظ عدم القيد ورفضه، بداهةَ أنّ ذلك غير دخيلٍ في إطلاق الماهية وصلاحيتها للإنطباق على كلّ ما يمكن أن يكون فرداً لها، لما عرفْتَ من أنّها ذاتية، فلا تتوقّف على أيّ شيءٍ غير عدم لحاظ القيد، دون لحاظ عدم القيد ورفضه.

ونتيجة هذا القول: أنّ استحالة التقييد تستلزم ضرورةَ الإطلاق، على نحو نتيجة القول الثاني. (راجع فوائد الأصول: ج١ و٢: ١٤٥. . . ومحاضرات في أصول

.....

الفقه: ج٢: ١٧٣ و١٧٤، والمباحث الأصوليّة: ج٣: ٢٩٤...).

ثمّ إنّ الكلام يقع في إمكان التمسّك بالإطلاق اللفظيّ - مقام الإثبات والدلالة ومرحلة الإظهار - عند الشكّ في تعبديّة الواجب وتوصليّته:

أمّا على القول الأوّل: من أنّ استحالة التقييد تستلزم استحالة الإطلاق، فقد تقدّم بيانه بنحو التفصيل، **وحاصله**: أنّ الإطلاق إذا كان مستحيلاً ثبوتاً فلا إطلاق في مقام الإثبات، لأنّه تابعٌ للإطلاق في مقام الثبوت وكاشفٌ عنه، ولا يُعقل وجود الكاشف بدون المكشوف في الواقع، والحاكي بدون وجود المحكيّ فيه.

وأمّا على القولَيْن الثاني والثالث (تقابل التضادّ والنقيضَيْن): من أنّ استحالة التقييد تستلزم ضرورة الإطلاق، فهل يمكن التمسّك بالإطلاق في مقام الإثبات؟

الظاهر أنّه لا يمكن، لأنّ الإطلاق في مقام الإثبات إنّما

.....

يكون كاشفاً عن الإطلاق في مقام الثبوت بمعونة مقدّمات الحكمة والتي منها: عدم ذكر القيد، ومن الواضح أنّ عدم ذكر القيد في مقام الإثبات إنّما يكون كاشفاً عرفاً عن عدم اعتباره في مقام الثبوت **إذا كان التقييد به ممكناً فيه**، وأمّا إذا لم يمكن فلا يكون عدم ذكره كاشفاً عن عدم دَخْله في الغرض، لاحتمال أن يكون دخيلاً فيه ثبوتاً، بأن يكون مراد المولى جدّاً هو المقيّد في الواقع، ولكنّه لا يتمكّن من تقييده به.

وعلى الجملة: فدلالة مقدّمات الحكمة إنّما هي من جهة ظهور حال المتكلّم، ومن المعلوم أنّ عدم ذكر القيد في مقام الإثبات إنّما يكون كاشفاً عن عدم اعتباره ودَخْله في الغرَض إذا كان بإمكان المتكلّم التقييد به، وأمّا إذا لم يكن بإمكانه ذلك، فلا يدل عدمُ ذِكْره فيه على عدم اعتباره في الواقع وعدم دَخْله في الغرض، ولا ظهور له فيه، إذ يُحتمل أن يكون له دَخْلٌ فيه في الواقع، ولكن عدم التقييد به لعلّه كان من جهة عدم تمكّنه منه ثبوتاً لا من جهة عدم اعتباره ودَخْله في الغرَض، وعلى هذا فلا تتمّ مقدّمات

.....

الحكمة، وبدون تماميّتها فلا يمكن التمسّك بالإطلاق في مقام الإثبات لنفي التعبديّة وإثبات التوصّلية عند الشك فيهما.

والخلاصة: أنّه على القول باستحالة أَخْذ قصد القربة في متعلّق الأمر كالصلاة مثلاً، فعلى القول بأنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد من تقابل الإيجاب والسلب أو التضادّ، فالإطلاق وإن كان ضروريّاً ثبوتاً إلّا أنّه لا يمكن التمسّك بالإطلاق في مقام الإثبات للكشف عن أنّ الإطلاق في مقام الثبوت وافٍ بالغرض، لاحتمال أنّ الغرض متعلّقٌ بالمقيّد فيه، ولكن المولى لا يتمكّن من التقييد، فإذن لا يكشف عدمُ ذِكْر القيد في مقام الإثبات عن عدم اعتباره في مقام الثبوت...

هذا بالنسبة للإطلاق اللفظيّ - المقاليّ - المعتبر فيه كون المتكلّم بصدد بيان تمام ما لَهُ دَخْلٌ (شَطْراً - أي جزءاً - أو شرطاً) في متعلّق الأمر.

وأمّا الإطلاق المقاميّ - الحالي - (الذي هو ناشٍ عن سكوت المتكلّم وهو في مقام بيانِ تمام ما لَهُ دَخْلٌ في

.....

حصول غرَضه الداعي إلى الأمر، فسكوته: بيانٌ لعدم دَخْل كلّ ما يُحتمل دَخْلُه في الغرَض، سواءٌ أمكن اعتباره في متعلّق الأمر أم لا) فلا مانع من التمسّك به إذا كان، كما إذا أمرَ المولى عبدَه بالذهاب إلى السوق وشراء أشياء معيّنة، فإنّ سكوته عن شراء غيرها رغم ظهور حاله في أنّه في مقام بيان تمام مراده، يدل على أنّه لم يُرد غيرها، وهذا الظهور الناشىء من السكوت في مقام البيان حجّةٌ وإن كان من أضعف مراتب الظهور.

وفي المقام إذا أمرَ المولى بالتكبيرة والقراءة والركوع والسجود والتشهّد والتسليم في الوقت المعيّن، مستقبِلَ القبلة مع الطّهارة من الحدَث والخبَث والقيام وهكذا، وسكت عن قصد القربة ونحوه فيها - رغم كونه في مقام البيان - يدل سكوته على عدم دَخْل غير هذه الأجزاء والشروط في غرَضه وإلّا لَبيّن، ولا فرق فيه بين أن يكون بيان ذلك بالأمر أو بغيره ولو بجملةٍ خبريّة، كأن يقول المولى: إنّي عندما أمرتُكم بالصلاة لم أُرِدْ بها مطلق الصلاة، بل أردْتُ بها: الصلاة الواجدة للعنوان الذي

(الملكة هي التقييد وعدمها الإطلاق) وإذا استحالت الملكة[١] استحال عدمُها بما هو عدمُ ملكة[٢]، لا بما هو عدمٌ مطلق، وهذا واضح، لأنّه[٣] إذا كان التقييد مستحيلاً[٤] فعدم التقييد في لسان الدليل[٥] لا يُستكشف منه إرادة الإطلاق[٦]، . . . . . .

يكون ملازِماً لعنوان الإمتثال. . . (راجع فوائد الأصول: ج١ و٢: ١٥٥، والمباحث الأصوليّة: ج٣: ٣٠٩. . .).

(١) أي التقييد ثبوتاً.

(٢) أي عدمٌ خاصّ، وقد تقدّم أنّ الإطلاق ليس عبارةً عن عدم التقييد مطلقاً (عدم مطلق) بل هو عبارةٌ عن عدم تقييدٍ خاصّ وهو: عدم التقييد في مورد القابل، بمعنى عدم الوصف فيما من شأنه أن يكون له ويوصف به.

(٣) التعليل المذكور راجعٌ إلى قوله السابق: «فليس له التمسّك بالإطلاق - أي الإطلاق في لسان الدليل - ».

(٤) ثبوتاً وبالتالي إثباتاً.

(٥) أي إثباتاً.

(٦) فإنّه - كما تقدّم - مع استلزام استحالة التقييد لاستحالة الإطلاق ثبوتاً لا يمكن التمسّك بالإطلاق في مقام

فإنّ عدم التقييد[١] يجوز أن يكون لاستحالة التقييد[٢]، ويجوز أن يكون لعدم إرادة التقييد[٣]، ولا طريق لإثبات الثاني[٤] بمجرّد عدم ذكر القيد وحدَه[٥].

الإثبات والدلالة ومرحلة الإظهار للكشف عن الإطلاق في مقام الثبوت، لأنّ الإطلاق في مقام الإثبات تابعٌ للإطلاق في مقام الثبوت وكاشفٌ عنه، ولا يُعقل وجود الكاشف بدون المكشوف في الواقع ونفس الأمر أو الحاكي بدون وجود المحكيّ عنه.

(١) في لسان الدليل ومقام الإثبات.

(٢) ثبوتاً، **وعليه**: فلا يكشف الإطلاق في مقام الإثبات ولسان الدليل عن عدم دَخْلِ القيد في غرَض المولى لاحتمال أنّ القيد دخيلٌ فيه، وعدم ذِكر القيد في مقام الإثبات إنّما كان من جهة عدم التمكّن من التقييد بالقيد ثبوتاً، لا من جهة عدم اعتبار القيد أو عدم دَخْلِه في الغرض.

(٣) بمعنى أنّ القيد غيرُ دخيلٍ في غرَض المولى، فالغرَضُ حاصلٌ من غير اعتبار القيد، وهو معنى الإطلاق.

(٤) وهو عدم إرادة التقييد.

(٥) في لسان الدليل، لما تقدّم من استحالة الإطلاق ثبوتاً

.....

فيستحيل إثباتاً أيضاً، ومن هنا يأتي ما يُسمّى بمتمّم الجَعْل إطلاقاً أو تقييداً، سواء أكان بلسان الأمر أم بلسان الإخبار، **فينتج نتيجة الإطلاق**: كأن يقول المولى: إنّي عندما أمرتكم بالصلاة أردْتُ بها مطلق الصلاة، وقد مرّ نظيره في مسألة اشتراك الأحكام بالنسبة إلى العالِم والجاهل حيث حُكي تواتر الأخبار على الإشتراك، **أو ينتج نتيجة التقييد**: كما لو قام دليلٌ في المقام من إجماعٍ كاشفٍ عن قول المعصوم عليه السلام على التعبّدية واعتبار قصد القربة، أو أمرٍ آخر على إتيان متعلّق الأمر الأوّل بقصد ذلك الأمر.

نعم، مع عدم ذِكْر المولى لمتمّم الجَعْل إطلاقاً أو تقييداً - وهو في مقام بيان إظهار تمام جَعْله ومراده - وسكَتَ عن اعتبار قيد قصد القربة، فيُستكشف من عدم ذِكْر متمّم الجَعْل تماميّةُ الجَعْل الأوّل وعدم إحتياجه إلى جَعْل المتمّم ثانياً، وأنّه ليس للمولى مرادٌ آخر سوى ما تعلّق به الأمر الأوّل، فتكون النتيجة كما هي في الإطلاق اللفظيّ الكلامي، وهذا ما يُعبّر عنه بالإطلاق المقامي الحالي

وبعد هذا نقول: إذا شكَكْنا في اعتبار شيءٍ في مراد المولى وما تعلّق به غرضه واقعاً ولم يمكن له بيانه[١]،

والذي هو كالإطلاق اللفظيّ في الدليليّة والكشف عن الواقع.

(١) إشارةٌ إلى أنّ الكلام إنّما هو في صورة عدم إمكان التمسّك بكلٍّ من الإطلاق اللفظيّ المقالي والإطلاق المقامي الحالي، **وعليه**: فالأصل العملي الذي يُرجَعُ إليه في الشكّ في التعبّدية هو: الإشتغال العقلي، حيث إنّ الشك في التعبديّة يَرجع إلى الشكّ في سقوط الأمر وامتثاله والخروج عن عهدة التكليف المعلوم، ولا يَرجع إلى الشكّ في ثبوت التكليف أو ثبوت الأمر حتى يُرجع فيه إلى أصالة البراءة، لما تقدّم من عدم إمكان دَخْل قصد الإمتثال - جزءاً أو شرطاً - في المأمور به (أي إنّ جَعْله شرعاً غير ممكن ولا تناله يدُ التشريع لا جزءاً ولا شرطاً) والمفروض عدم إمكان التمسّك بكلٍّ من الإطلاق اللفظيّ المقالي والإطلاق المقامي الحالي، **إذن**: مقتضى الأصل العملي في المقام هو الإشتغال دون البراءة بقسمَيْها: العقليّة والنقليّة.

فلا محالة يَرجع ذلك إلى الشكّ في سقوط الأمر إذا خلا المأتي به من ذلك القيد المشكوك[١]، وعند الشكّ في سقوط الأمر - أي في امتثاله - يحكم العقل بلزوم الإتيان به مع القيد المشكوك كيما يحصل له العلم بفراغ ذمّته من التكليف، لأنّه إذا اشتغلت الذمّة بواجبٍ يقيناً فلا بدّ من إحراز الفراغ منه[٢] في حكم العقل، وهذا معنى ما اشتهر في لسان الأصوليّين من قولهم: «الإشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني».

وهذا ما يسمّى عندهم بأصل الإشتغال أو أصالة الإحتياط[٣].

---

(١) وهو قصد امتثال الأمر في مثال الصلاة، بأن أتى المكلّف بالصلاة (وهي المأمور به) مجرّدةً عن قصد امتثال الأمر فيها.

(٢) من هذا الواجب.

(٣) أصالة الإحتياط العقلي.

ب - محلّ الخلاف من وجوب[١] قصد القربة

إنّ محلّ الخلاف في المقام هو إمكان أَخْذ قصد امتثال الأمر في المأمور به[٢].

وأمّا غير قصد الإمتثال من وجوه قصد القربة، كقصد محبوبيّة الفعل المأمور به الذاتية، باعتبار أنّ كلّ مأمورٍ به لا بدّ أن يكون محبوباً للآمر، ومرغوباً فيه عنده، وكقصد التقرّب إلى الله تعالى محضاً بالفعل[٣] لا من جهة قصد امتثال أمره بل رجاءً لرضاه[٤]، ونحو ذلك من وجوه قصد القربة[٥]، فإنّ كلّ هذه الوجوه لا مانع

---

(١) كذا، والظاهر: وجوه.

(٢) يعني خصوص قصد الأمر المتعلِّق بالعبادة المأمور بها، وهو الممتنع دَخْله في المتعلَّق، كالصلاة مثلاً، للزوم محذور الدور أو الخُلف، كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

(٣) في مقابل العبادة للسمعة والرّياء.

(٤) أي بداعي كونه أهلاً للعبادة، وهذا من أفضل القُرُبات.

(٥) كأن يكون بداعي حُسْنِه أو مصلحته أو بداعي الخوف من العقاب أو بداعي الثواب والطمع في جنّته ﷻ . . .

قطعاً من أَخْذها قيداً للمأمور به[١]، ولا يلزم المحال الذي ذكروه في أَخْذ قصد الإمتثال، على ما سيأتي.

ولكن الشأن في أنّ هذه الوجوه هل هي مأخوذةٌ في المأمور به فعلاً على نحوٍ لا تكون العبادةُ عبادةً إلّا بها؟ الحقّ أنّه لم يؤخَذ شيءٌ منها في المأمور به.

والدليل على ذلك ما نجده من الإتّفاق على صحة العبادة - كالصلاة مثلاً - إذا أتى بها بداعي أمرها مع عدم قصد الوجوه الأخرى، ولو كان غيرُ قصد الإمتثال من وجوه القربة مأخوذاً في المأمور به لما صحّت العبادة ولما سَقَطَ أمرها بمجرّد الإتيان بداعي أمرها بدون قصد ذلك الوجه[٢]، فالخلاف - إذاً - منحصرٌ في إمكان أَخْذ قَصْد الإمتثال واستحالته.

---

(١) لعدم توقُّف ما عدا قَصْد الإمتثال من الدواعي القُربيّة على الأمر، فالمحذور الذي ذكروه مختصٌّ بالقربة بمعنى امتثال الأمر، فالتقرُّب إذا لم يكن بمعنى قَصْد الإمتثال: أمكَن دَخْلُه في متعلَّق الأمر، لكونه حينئذٍ من التقسيمات الأوّلية لا الثانويّة على ما سيأتي - إن شاء الله تعالى -.

(٢) وهو غير قصد الإمتثال من وجوه القربة، إذن لا شبهة في

.....

صحة العبادة إذا أتى بها المكلّف بداعي أمرها من دون التفاتٍ إلى أحد هذه الدواعي فضلاً عن قصدها، وهذا كاشفٌ قطعيٌّ عن عدم اعتبارها.

ثمّ إنّ صاحب الجواهر رَحِمَهُ اللهُ جَعَلَ سائرَ الدواعي في طول داعي امتثال الأمر، أي من باب الداعي للدّاعي، ولا تصلح أن تكون هي تمام الداعي، بل لا بدّ من أن يأتي بالصلاة بداعي امتثال أمرها، ويكون داعيه إلى ذلك هو دخول الجنّة مثلاً أو خوف النار أو كونه سبحانه أهلاً لذلك، فجَعَل أهليّته تعالى للعبادة التي هي أقصى مراتب العبادة في طول داعي امتثال الأمر. فالعبرة في العبادة إنّما هو فعلُها بداعي امتثال أمرها. (جواهر الكلام: ج٩: ١٥٥ و١٥٧ و١٦١ - وراجع فوائد الأصول: ج١ و٢: ١٥٠ و١٥١).

وعن الشيخ الأعظم رَحِمَهُ اللهُ أنّ قَصْد المصلحة في عَرْض قَصْد الإمتثال، وعن قواعد الشهيد رَحِمَهُ اللهُ أنّ الأصحاب قطعوا بالمنع من تحقّق التقرّب وصحّة العبادة مع طلب الثواب وخوف العقاب.

ج - الإطلاق والتقييد في التقسيمات الأوّلية للواجب:

إنّ كلّ واجبٍ في نفسه له تقسيماتٌ باعتبار الخصوصيات التي يمكن أن تلحقه في الخارج، مثلاً: الصلاة تنقسم في ذاتها مع قطع النظر عن تعلّق الأمر بها إلى:

١ - ذات سورة وفاقدتها.

٢ - ذات تسليم وفاقدته.

٣ - صلاة عن طهارة وفاقدتها.

٤ - صلاة مستقبلٌ بها القبلة وغير مستقبلٍ بها.

٥ - صلاة مع الساتر وبدونه[١].

وهكذا[٢] يمكن تقسيمها[٣] إلى ما شاء الله من

---

(١) السورة والتسليم من أجزاء الصلاة، والطهارة والإستقبال وستر العورة من شرائط الصلاة.

(٢) كالصلاة مع التكبيرة وبدونها.

(٣) أي الصلاة.

الأقسام بملاحظة أجزائها[١] وشروطها[٢] وملاحظة كلّ ما يمكن فرض اعتباره فيها[٣] وعدمه.

وتسمّى مثل هذه التقسيمات: «التقسيمات الأوّلية» لأنّها تقسيماتٌ تلحقها في ذاتها مع قطع النظر عن فرض تعلّق شيءٍ بها، وتقابلُها «التقسيمات الثانوية» التي تلحقها بعد فرض تعلّق شيء بها كالأمر مثلاً، وسيأتي ذِكْرها، فإذا نَظَرْنا إلى هذه التقسيمات الأوليّة للواجب فالحكم بالوجوب بالقياس إلى كلّ خصوصيّةٍ منها لا يخلو في الواقع من أحد احتمالات ثلاثة:

---

(١) وهي أحد عشر: النيّة، وتكبيرة الإحرام، والقيام، والقراءة، والذِّكر، والركوع، والسجود، والتشهّد، والتسليم، والترتيب، والموالاة.

(٢) نحو: صلاة في مكانٍ مباح وفاقدته، صلاة مع لباسٍ طاهر وفاقدته، صلاة مع الإستقرار في المكان أو عدم الإضطراب وفاقدته - كالصلاة على الدابّة السائرة - وهكذا...

(٣) في الصلاة، كالجهر والإخفات في القراءة وغير ذلك.

١ - أن يكون مقيّداً بوجودها، ويسمّى بـ «شرط شيء» مثل شرط الطهارة والساتر والإستقبال والسورة والركوع والسجود وغيرها من أجزاءٍ وشرائطَ بالنسبة إلى الصلاة.

٢ - أن يكون مقيّداً بعدمها، ويسمّى بـ «شرط لا» مثل شرط الصلاة بعدم الكلام والقهقهة والحدَث... إلى غير ذلك[١] من قواطع الصلاة.

٣ - أن يكون مطلقاً بالنسبة إليها - أي غير مقيّد بوجودها ولا بعدمها - ويسمّى «لا بشرط» مثل عدم اشتراط الصلاة بالقنوت، فإنّ وجوبها غير مقيّدٍ بوجوده ولا بعدمه، هذا في مرحلة الواقع والثبوت.

وأمّا في مرحلة الإثبات والدلالة، فإنّ الدليل الذي يدل على وجوب شيءٍ إن دلّ على اعتبار قيدٍ فيه أو على

---

(١) كعدم الإلتفات، وعدم البكاء - إلّا ما استُثني - وكذلك في الموانع: كعدم كون الصلاة فيما لا يؤكل لحمُه، وعدم كونها في الذهب والحرير الخالص للرجال وهكذا...

اعتبار عدمه فذاك، وإن لم يكن الدليل متضمّناً لبيان التقييد بما هو محتمل التقييد لا وجوداً ولا عدماً[١]، فإنّ المرجع في ذلك هو أصالة الإطلاق، إذا توفّرت المقدّمات المصحّحة للتمسّك بأصالة الإطلاق على ما سيأتي في بابه - وهو باب المطلق والمقيّد - وبأصالة الإطلاق يُستكشف أنّ إرادة المتكلّم الآمِر متعلّقةٌ بالمطلق واقعاً[٢]، أي إنّ الواجب لم يؤخذ بالنسبة إلى القيد إلّا على نحو اللّابشرط.

والخلاصة: أنّه لا مانع من التمسّك بالإطلاق لرفع احتمال التقييد في التقسيمات الأوليّة.

د - عدم إمكان الإطلاق والتقييد في التقسيمات الثانوية للواجب:

ثمّ إنّ كلّ واجبٍ - بعد ثبوت الوجوب وتعلّق الأمر به واقعاً - ينقسم إلى ما يؤتى به في الخارج بداعي أمره، وما يؤتى به لا بداعي أمره.

---

(١) تقييد بالوجود وتقييد بالعدم.

(٢) وثبوتاً.

ثمّ ينقسم أيضاً إلى معلومِ الوجوب ومجهوله، وهذه التقسيمات تسمّى «التقسيمات الثانوية» لأنّها من لواحق الحكم وبعد فرض ثبوت الوجوب واقعاً، إذ قبل تحقّق الحكم لا معنى لفرض إتيان الصلاة - مثلاً - بداعي أمرها، لأنّ المفروض في هذه الحالة لا أمرَ بها[١] حتى يمكن فرضُ قَصْده، وكذا الحال بالنسبة إلى العلم والجهل بالحكم[٢]. وفي مثل هذه التقسيمات يستحيل التقييد - أي تقييد المأمور به - لأنّ قصد امتثال الأمر - مثلاً - فرعُ وجود الأمر، فكيف يُعقل أن يكون الأمر مقيَّداً به؟! ولازمه أن يكون الأمر فَرْعَ قصد الأمر، وقد كان قصد الأمر فرعَ وجود الأمر، فيلزم أن يكون المتقدّمُ متأخّراً والمتأخّرُ متقدّماً، وهذا خُلْفٌ، أو دور[٣].

---

(١) أي بالصلاة.

(٢) إذ لا يوجد عِلْمٌ بالحكم أو جَهْلٌ به قَبْله، فلا بدّ من وجود الحكم أوّلاً حتى يَعلم به المكلّف أو يَجهل به.

(٣) أي خلاف المفروض، أو مناقضة.

وبعبارةٍ أخرى لبيان الخُلف هو: أنّ الأمر بالصلاة - التي

وإذا استحال التقييد استحال الإطلاق أيضاً، لما قلنا سابقاً: إنّ الإطلاق من قبيل عدم الملكة بالقياس إلى التقييد، فلا يُفرض إلّا في موردٍ قابلٍ للتقييد. ومع عدم إمكان التقييد لا يُستكشف من عدم التقييد إرادةُ الإطلاق[١].

هي متعلّق الأمر - متأخّرٌ عن متعلّق الأمر، ضرورةَ أنّ متعلَّق الأمر - وهو الصلاة - مقدَّمٌ رتبةً على الأمر، كتقدّم العلّة على المعلول، ونسبة المتعلَّق إلى الأمر نسبة المعروض إلى عَرَضِه - العرش ثمّ النقش - فالأمر متأخّرٌ عن المتعلّق، وقصد هذا الأمر متأخّرٌ عن نفس الأمر، فكيف يمكن أن يكون قصد الأمر مأخوذاً في المتعلّق، وهو الصلاة، حال كون المتعلّق متقدّماً على قصد الأمر برتبتَيْن؟!

وأمّا الدّور فتصويره كالتالي: إنّ قصد الأمر متوقّفٌ على الأمر، والأمر متوقّفٌ على قصد الأمر، لكون قصد الأمر دخيلًا في متعلّق الأمر.

(١) فلا يمكن إثبات التوصّلية حينئذٍ. هذا، والمصنّف رَحِمَهُ اللَّهُ

النتيجة:

وإذا عرفنا هذه المقدّمات يحسُن بنا أن نرجعَ إلى صُلْب الموضوع، فنقول: قد اختلف الأصوليّون في أنّ الأصل[١] في الواجب - إذا شُكّ في كونه تعبديّاً أو توصليّاً - هل أنّه تعبّديٌّ أو توصّلي؟.

لم يستعرض طريقة استكشاف اشتراك أحكام الله تعالى بين العالم والجاهل بها، كما فَعَل في مسألة استحالة أَخْذ قيد قصد القربة في متعلّق الأمر، وذلك لكون الكلام هنا في قيود المتعلّق، لا قيود الموضوع - أي المكلَّف - وسيأتي بحثه مفصّلاً - إن شاء الله تعالى - في المقصد الثالث: أوائل مباحث الحجّة: المقدّمة: المبحث الحادي عشر.

(١) بمعنى: مقتضى الأصل الأوّلي اللفظيّ ولكن ليس بالنظر إلى نفس الصيغة بل بالنظر إلى غير الصيغة من الأدلّة وهي: دليلٌ عقليّ وأدلّةٌ نقليّةٌ سمعيّة.
أمّا أنّ مقتضى الأصل في كلّ واجبٍ لدى العقل هو كونه تعبّدياً - وهو الذي أشار إليه المصنّف رَحِمَهُ اللَّهُ - **فتقريبه:**

.....

أنّ المولى إنّما يأمُر عبدَه بشيءٍ - كالصلاة مثلاً - ويطلبه منه ليجعل أمرَه محرِّكاً إيّاه نحو العمل وباعثاً له نحو المطلوب والمُراد.

فالغَرَض من الأمر إنّما هو تحريك العبد نحو الفعل المأمور به - كالصلاة مثلاً - وبَعْثه إليه بإيجاد الداعي في نفس العبد ليصدُرَ الفعلُ منه خارجاً.

وبعبارةٍ أخرى: إنّ العبد قبل ورود الأمر من المولى بشيءٍ - كالصلاة مثلاً - كان العبدُ مخيّراً بين فِعْلِه وتَرْكه، فلا داعي ولا محرِّك له لا إلى هذا ولا إلى ذاك، وإذا وردَ الأمر من المولى متوجِّهاً به إلى العبد صار محرِّكاً وداعياً للعبد إلى فِعْل هذا الشيء، حيث إنّ الغَرَض من الأمر ذلك - أي كونه محرِّكاً وداعياً - ولا معنى لداعويّة الأمر ومحرِّكيّته سوى كون الدعوة والحركة عنه (أي عن الأمر).

وعليه: فإن أتى العبدُ بالمأمور به بداعي أَمْرِه فقد حَصَل الغَرَضُ منه وسَقَط الأمر وإلّا فلا، فإذا كان الأمرُ كذلك فبطبيعة الحال **يستقلّ العقلُ** بلزوم ووجوب الإتيان بالمأمور به بداعي الأمر تحصيلاً للغرَض، وهذا معنى أنّ

.....

الأصل الأوّلي في كلّ واجبٍ ثَبَت في الشريعة المقدّسة هو كونه تعبّدياً إلّا أن يقوم دليلٌ من الخارج على توصّليته.

وأُفيدَ في الجواب عن ذلك: بأنّ الأمر إنّما يكون محرِّكاً نحو الفِعْل وداعياً إليه، وأمّا كون هذه الحركة عن الأمر وبداعيه فهذا شيءٌ آخر لا يكون الأمرُ متكفِّلاً له، **هذا أوّلاً**.

وثانياً:

إنّ تحصيل غَرَض المولى من أمرِه ليس من وظيفة العبد، ضرورةَ أنّ الواجب على العبد **بحكم العقل** إنّما هو تحصيل غرَض المولى المترتِّب على وجود المأمور به في الخارج دون غَرَض المولى المترتِّب على أمرِه - أي أمر المولى -، على أنّ الغرض من الأمر إنّما هو طريقٌ مَحْضٌ إلى ما هو الغرَض من المأمور به، فلا موضوعيّة للغرض من الأمر في مقابل الغرض من المأمور به أصلاً كي يجب تحصيله، فليس هو دخيلاً في غرض المأمور به أو معتبَراً في صحّته. وقد عرفتَ **أنّ العقل إنّما يحكم**

.....

بوجوب الإتيان بالمأمور به خارجاً وامتثاله وتحصيل غَرَضِه دون غيره.

وعلى هذا: حيث إنّ المأمور به مطلقٌ وغير مقيّدٍ بداعي القربة **فلا يحكم العقل** إلّا بوجوب إتيان المأمور به كذلك - أي بنحو الإطلاق وبلا قيد داعي القربة -.

وثالثاً: إنّ هذا الغرَض المذكور يشترك فيه كلٌّ من الواجبات التعبّدية والتوصّلية، فلا فرق بينهما في ذلك أصلاً. هذا تمام الكلام في مقتضى الأصل في كلّ واجبٍ لدى العقل - وهو ما أشار إليه المصنّف رَحِمَهُ اللهُ -.

وأمّا مقتضاه بلحاظ الدليل السمعي النقلي - وهو الذي تمسّك به المشهور لإثبات أصالة التعبّد ولزوم قصد القربة في كليّة الواجبات إلّا ما أخرجَه الدليل - فنكتفي لتوضيحه برَسْم أهمّ ما استُدلّ به في المقام من آيات وروايات:

أمّا أهمّ الآيات: فقوله تعالى: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ...﴾ [البينة: ٥] **بتقريب**: أنّ الآية تدلّ على أنّ جميع الأوامر صدرت من جانب الباري تعالى للعبادة

.....

خالصةً، والإخلاص هو نيّة القربة أو قصد التقرّب، **وعليه**: فإن قام دليلٌ خاصّ على كون الواجب توصليّاً فهو وإلّا فالمتّبع هو عموم الآية. وهذا معنى كون الأصل في الواجبات هو التعبّدية، فالتوصليّة تحتاج إلى دليل.

وأُجيب: بأنّ الآية بصدد أن تكون العبادة خالصةً لله ولا يُجعل غير الله شريكاً فيها، أو يكون المراد منها هو الإعتراف بالعبوديّة لله سبحانه بدون أن يُشرك به كما ورد في عدّةٍ من التفاسير، فالآية في مقام تعيين المعبود وقَصْر العبادة عليه ردّاً على الكفّار والمشركين الذين عبدوا الأصنام والأوثان وغير ذلك، فالآية الكريمة بقرينة صدرها ﴿لَمْ يَكُنِ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ وَٱلْمُشْرِكِينَ مُنفَكِّينَ حَتَّىٰ تَأْتِيَهُمُ ٱلْبَيِّنَةُ﴾ [البينة: ١] وكذلك بعض الآيات اللاحقة، إنّما هي في مقام حَصْر العبادة بعبادته سبحانه لا بصدد حَصْر الواجبات بالواجبات العباديّة. **هذا أوّلاً**.

وثانياً: لو كان مفاد الآية ما ذُكِر فحينئذٍ يلزم تخصيص الأكثر، حيث إنّ أغلب الواجبات في الشريعة المقدّسة توصليّة، والواجبات التعبديّة قليلةٌ جدّاً بالنسبة إليها،

.....

وحيث إنّ تخصيص الأكثر مستهجَن - لا يمكن ارتكابه من المولى الحكيم - فهو قرينةٌ على عدم إرادة ما هو ظاهرها، فيُرفع اليد عن ظهورها - لو كانت ظاهرةً في ذلك - وتُحمل على ما ذكرناه.

وأمّا أهمّ الروايات:

فقوله ﷺ: «إنّما الأعمال بالنّيات ولكلّ امرئٍ ما نوى» (وسائل الشيعة: الباب ٥ من أبواب مقدّمة العبادات: الحديث ١) **ببيان:** أنّ كلّ عَمَلٍ إذا خلا عن نيّة التقرّب فلا عَمَل ولا أثَر له، إلّا أن يقوم دليلٌ من الخارج على وجود أثر له، **وعليه:** فمقتضى هذه الرواية هو: أنّ كلّ عملٍ وردَ الأمر به في الشريعة المقدّسة لزِمَ الإتيان به بنيّة التقرّب إلّا ما قام الدليل على عدم اعتباره، وهذا معنى أصالة التعبديّة في الواجبات.

وأُجيب: بأنّ هذه الروايات مفادها هو: أنّه يصل لكلّ عاملٍ من الأجر حسب ما نواه من الدنيوي أو الأخروي، **وبعبارةٍ أخرى:** إنّ الغاية القصوى من الأعمال الواجبة - والتي هي وصول الإنسان إلى درجةٍ راقية من الكمالات واستحقاقه لدخول الجنّة وحور العِين ونحوها - لا تترتّب

.....

على الأعمال الواجبة إلّا بإتيانها مع النيّة الحسنة خالصةً لوجه الله تعالى لا بدونها. فإذا أتى المكلّف بعملٍ فإنْ قَصَدَ به وَجْه الله تعالى تترتّب عليه المثوبة الأخرويّة، وإن لم يقصد به وَجْه الله تعالى بل قصدَ به أمراً دنيويّاً ترتّب عليه ذلك الأمر الدنيوي دون الثواب الأخرويّ.

وعلى هذا: فليس مفاد هذه الروايات فسادَ العمل وعدم سقوط الأمر، فلو جاء المكلّف بدفن الميّت - مثلاً - فإن أراد به وَجْه الله تعالى أُثيب عليه، وإلّا فلا وإن (وصليّة) سقط الأمر عنه بذلك وفرغَت ذمّتُه. **هذا أوّلاً**.

وثانياً: لو كان مفاد هذه الروايات ما ذُكِر فحينئذٍ يلزم تخصيص الأكثر وهو مستهجَنٌ لا يمكن ارتكابه من المولى الحكيم، حيث إنّ أكثر الواجبات في الشريعة المقدّسة توصّلية لا يُعتبر فيها قصد القربة، والواجبات التعبّدية قليلةٌ جدّاً بالإضافة إليها. (راجع محاضرات في أصول الفقه: ج٢: ١٨٩ فما بعد... وفوائد الأصول: ج١و٢: ١٥٧ فما بعد... ومنتهى الأصول: ج١: ١٥٠، وغيرها من المصادر).

ذهب جماعةٌ إلى أنّ الأصل في الواجبات أن تكون عباديّة[١] إلّا أن يقوم دليلٌ خاص على عدم دَخْل قصد القربة في المأمور به، لأنّه لا بدّ من الإتيان به تحصيلاً للفراغ اليقيني مع عدم الدليل على الإكتفاء بدونه، ولا يمكن التمسّك بالإطلاق[٢] لنفيه حسب الفرض، وقد تقدّم ذلك في الأمر الأوّل، فتكون أصالة الإحتياط[٣] هي المرجع هنا، وهي تقتضي العباديّة.

وذهب جماعةٌ إلى أنّ الأصل في الواجبات أن تكون توصّلية[٤]، لا لأجل التمسّك بأصالة

---

(١) وهو - كما سَبَقَ تفصيله - بمعنى أنّ الأصلَ في كلّ واجبٍ ثَبَتَ في الشريعة المقدّسة هو كونُه تعبّدياً، إلّا أن يقوم دليلٌ من الخارج على توصليّته.

(٢) أي الإطلاق اللفظي في نفس الأمر والجعل الأوّل.

(٣) أي العقلي، وهو الإشتغال.

(٤) بمعنى: الأصل الأوّلي في الواجبات أو المقتضى في الواجبات أو أصالة التوصّل وعدم لزوم قصد القربة في كليّة الواجبات - ما شِئتَ فعبِّر - فالتعبّدية تحتاج إلى دليل.

الإطلاق[١] في نفس الأمر[٢]، ولا لأجل أصالة البراءة من اعتبار قيد القربة[٣].

بل نتمسَّك[٤] لذلك بإطلاق المقام[٥].

توضيح ذلك: أنّه لا ريب في أنّ المأمور به إطلاقاً وتقييداً يتبع الغَرَض سِعةً وضِيقاً، فإن كان القيد دخيلاً

---

(١) أي اللفظي، وقد تقدّم استحالته.

(٢) الأمر الأوّل أو الجَعْل الأوّل، وقد تقدّم استحالة الإطلاق ثبوتاً فيستحيل إثباتاً أيضاً.

(٣) فإنّ الأصل في المقام هو الإشتغال أو الإحتياط العقلي.

(٤) في بعض الهوامش: «كذا، والظاهر: بل تمسّكوا» والمعنى واحد.

(٥) يعني الإطلاق الحالي المقامي - في قبال الإطلاق اللفظي المقالي - وهو دليلٌ إجتهادي كما أوضحناه، ومثاله: صحيحة حمّاد الطويلة المبيِّنة لأجزاء الصلاة وشرائطها. (وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب الصلاة: الحديث ١، الفقيه: ج١: ١٩٦، التهذيب: ج٢: ٨١، الكافي: ج٣: ٣١١).

في الغرَض فلا بدّ من بيانه وأَخْذه في المأمور به قيداً، وإلّا فلا.

غير أنّ ذلك فيما يمكن أَخْذه من القيود في المأمور به - كما في التقسيمات الأوليّة - أمّا ما لا يمكن أَخْذه في المأمور به قيداً - كالذي نحن فيه وهو قيد قصد الإمتثال - فلا يصحّ من الآمِر أن يتغافل عنه حيث لا يمكن أَخْذه قيداً في الكلام الواحد المتضمّن للأمر، بل لا مناص له من اتّباع طريقةٍ أخرى ممكنةٍ لاستيفاء غَرَضه، ولو بإنشاء أمرَيْن: أحدهما يتعلّق بذات الفعل مجرَّداً عن القيد، والثاني يتعلّق بالقيد. مثلاً: لو فُرض أنّ غرض المولى قائمٌ بالصلاة المأتي بها بداعي أمرها، فإنّه إذا لم يمكن تقييد المأمور به بذلك[1] في نفس الأمر المتعلّق بها لِما عرفْتَ من امتناع التقييد في التقسيمات الثانوية، فلا بدّ له - أي الآمر - لتحصيل غَرَضه أن يسلك طريقةً أخرى، كأن يأمر أوّلاً بالصلاة[2]، ثمّ يأمر

---

(١) أي بالقيد.

(٢) يعني ذات الصلاة مجرّدةً عن القيد.

ثانياً بإتيانها بداعي أمرها الأوّل[١]، مبيِّناً ذلك بصريح العبارة[٢].

وهذان الأمران يكونان في حكم أمرٍ واحدٍ ثبوتاً وسقوطاً، لأنّهما ناشئان من غَرَضٍ واحد، والثاني يكون بياناً للأوّل، فمع عدم امتثال الأمر الثاني لا يسقط الأمر الأوّل بامتثاله فقط، وذلك بأن يأتي بالصلاة مجرّدةً عن قصد أمرها، فيكون الأمر الثاني بانضمامه إلى الأوّل مشترَكاً مع التقييد في النتيجة[٣] وإن لم يسمَّ تقييداً اصطلاحاً[٤].

---

(١) ويُعبَّر عنه بمتمّم الجَعْل، لكونه متمّماً لقصور شمول الخطاب الأوّلي للقربة المعتبرة.

(٢) وأمّا إذا لم يمكن له البيان فقد تقدّم أنّ العقل يحكم بلزوم الإتيان بالصلاة مع قيد قصد القربة تحصيلاً للفراغ اليقيني بعد الإشتغال اليقيني.

(٣) ويُعبَّر عنه بنتيجة التقييد.

(٤) قال الميرزا النائيني رَحِمَهُ اللهُ: «وليس هذان الأمران عن ملاكٍ يختصّ بكلّ واحدٍ منهما حتى يكون من قبيل الواجب

إذا عرفتَ ذلك فإذا أَمرَ المولى بشيءٍ - وكان في مقام البيان - واكتفى بهذا الأمر[١] ولم يُلحقه بما يكون بياناً له فلم يأمر ثانياً بقصد الإمتثال، فإنّه يُستكشف منه عدم دَخْل قصد الإمتثال في الغرض[٢]، وإلّا لبيّنه بأمرٍ ثانٍ، وهذا ما سمّيناه بـ «إطلاق المقام[٣]».

وعليه: فالأصل في الواجبات كونُها توصّليةً حتى يثبت بالدليل أنّها تعبّدية.

في واجب، بل هناك ملاكٌ واحد لا يمكن أن يُستوفى بأمرٍ واحد، ومن هنا اصطلحنا عليه بمتمّم الجَعْل، فإنّ معناه هو تتميم الجَعْل الأوّلي الذي لم يَستوفِ تمام غرض المولى، فليس للأمرَيْن إلّا إمتثالٌ واحدٌ وعقابٌ واحد». (فوائد الأصول: ج ١ و٢: ١٦٢).

(١) أي الأوّل.

(٢) وإن شئتَ فقل: يُستكشف من عدم ذِكْر متمّم الجَعْل: تماميّةُ الجعل الأوّل وعدمُ احتياجه إلى جَعْل المتمّم ثانياً، وأنّه ليس للمولى مرادٌ آخَر غير ما تعلّق به الأمر الأوّل أو الجَعْل الأوّل.

(٣) وهو دليلٌ إجتهادي.

٤ - الواجب العيني وإطلاق الصيغة:

الواجب العيني: «ما يتعلّق بكلّ مكلَّفٍ ولا يسقط بفعل الغير» كالصلاة اليومية والصوم. ويقابله: الواجب الكفائي، وهو: «المطلوب فيه وجود الفعل من أيّ مكلَّفٍ كان» فيسقط بفعل بعض المكلّفين عن الباقي، كالصلاة عن (على - ظ -) الميّت وتغسيله ودفنه، وسيأتي في تقسيمات الواجب ذكرُهما.

وفيما يتعلّق في مسألة (بمسألة - ظ -) تشخيص الظهور نقول: إن دلّ الدليل على أنّ الواجب عينيّ أو كفائيّ فذاك.

وإن لم يدلّ فإنّ إطلاق صيغة «إفعل» تقتضي أن يكون عينيّاً سواءٌ أتى بذلك العمل شخصٌ آخر أم لم يأتِ به، فإنّ العقل يحكم بلزوم امتثال الأمر ما لم يُعلم سقوطه بفعل الغير.

فالمحتاج إلى مزيد البيان على أصل الصيغة هو الواجب الكفائي[1]، فإذا لم ينصب المولى قرينةً على

---

(١) كأن يقول المولى: «أو غيرك من المكلَّفين» - مثلاً -.

إرادته - كما هو المفروض - يُعلم أنّ مراده: الوجوبُ العينيّ.

٥ - الواجب التعييني وإطلاق الصيغة

الواجب التعييني: هو «الواجب بلا واجبٍ آخر يكون عِدْلاً له وبديلاً عنه في عَرْضه» كالصلاة اليومية، ويقابله الواجب التخييري، كخصال كفّارة الإفطار العمدي في صوم شهر رمضان، المخيّرة بين: إطعام ستّين مسكيناً، وصوم شهرَيْن متتابعَيْن، وعتق رقبة، وسيأتي في الخاتمة توضيح الواجب التعييني والتخييري.

فإذا عُلِم واجبٌ أنّه من أيّ القسمَيْن[١] فذاك، وإلّا[٢] فمقتضى إطلاق صيغة الأمر: وجوبُ ذلك

---

(١) التخييري أو التَّعييني.

(٢) كما إذا وردَ الأمرُ مثلاً بإطعام ستّين مسكيناً وشُكّ في أنّ وجوبَه تعيينيٌّ أو تخييريّ، يعني أنّ الواجب هو خصوص الإطعام أو الجامع بينه وبين صيام شهرَيْن متتابعَيْن؟ ففي

الفعل، سواءٌ أتى بفعلٍ آخر، أم لم يأتِ به، فالقاعدة تقتضي عدم سقوطه بفعلِ شيءٍ آخر، لأنّ التخيير محتاجٌ إلى مزيدِ بيانٍ[١] مفقود.

٦ - الواجب النفسي وإطلاق الصيغة

الواجب النفسي: هو «الواجب لنفسه لا لأجل واجبٍ آخر» كالصلاة اليومية، ويقابله الواجب الغيري كالوضوء، فإنّه إنّما يجب مقدّمةً للصلاة الواجبة، لا لنفسه، إذ لو لم تجب الصلاة لما وَجَبَ الوضوء.

فإذا شُكّ في واجبٍ أنّه نفسي أو غيري[٢] فمقتضى

مثل ذلك لا مانع من الأخذ بإطلاقه لإثبات كون الواجب تعيينّياً لا تخييريّاً.

(١) كذِكْر العِدْل بالعطف بكلمة «أو» ونحو ذلك...

(٢) كما لو قال المولى: «إغسِلْ ثوبَكَ من النجاسة»، وشُكّ في كون الغَسل واجباً غيريّاً - كي لا يجب إلّا إذا دخلَ وقتُ الصلاة وصارت واجبةً - أو أنّه واجبٌ نفسيٌّ كي يجب حتّى قبل حلول وقت وجوب الصلاة؟

إطلاق تعلُّق الأمر به - سواءٌ وجب شيءٌ آخر أم لا - أنّه واجبٌ نفسي[١]، فالإطلاق يقتضي النفسية ما لم تَثبت الغيريّة.

٧ - الفور والتراخي[٢]

إختلف الأصوليّون في دلالة صيغة الأمر على الفور والتراخي على أقوال:

١ - أنّها موضوعةٌ للفور[٣].

٢ - أنّها موضوعةٌ للتراخي[٤].

---

(١) فإنّ الغيريّ بيانُه يحتاج - مضافاً إلى الأمر بالشيء - إلى ذِكْر أنّه لأجل التوسُّل به إلى واجبٍ آخَر.

(٢) الفوريّة عبارةٌ عن لزوم المبادرة وعدم جواز التأخير في الإمتثال عن أوّل أزمنة الإمكان، والتّراخي عبارةٌ عن جواز تأخير الإمتثال عن أوّل أزمنة الإمكان.

(٣) أي التعجيل، قال به الشيخ رَحِمَهُ اللهُ وجماعةٌ من العامّة - الحنفية والحنابلة وغيرهما -.

(٤) ذهب إليه الجبائيّان وأبو الحسين البصري والقاضي أبو بكر وجماعةٌ من الشافعيّة وجماعةٌ من الأشاعرة، حكاه عنهم العلّامة في نهاية الوصول: ٣٢.

٣ - أنّها موضوعةٌ لهما[١] على نحو الإشتراك اللفظي[٢].

٤ - أنّها غير موضوعةٍ لا للفور ولا للتراخي ولا للأعمّ منهما[٣]، بل لا دلالة لها على أحدهما بوجهٍ من

---

(١) للفور والتراخي.

(٢) فيتوقّف في تعيين المراد منها على دلالةٍ تدل على أحدهما، ونَسَبه صاحب المعالم رَحِمَهُ اللَّهُ إلى السيد المرتضى رَحِمَهُ اللَّهُ.

(٣) من الفور والتراخي على نحو الإشتراك المعنوي خصوصاً، دون ما يشمل الإشتراك اللفظيّ، فإنّه لا معنى له بعد أن نفى المصنّف رَحِمَهُ اللَّهُ كون صيغة الأمر موضوعةً للفور والتراخي، وبناءً على الإشتراك المعنوي تكون الصيغة موضوعةً بإزاء مفهومٍ كليّ جامعٍ بين الفور والتراخي كالإيجاد - مثلاً -. هذا، واختار القولَ الأخير كثيرٌ من المتأخّرين كالشهيدَيْن وصاحب المعالم والشيخ البهائي رحمهم الله تَبَعاً للمحقّق رَحِمَهُ اللَّهُ في معارج الأصول: ٦٥ والعلّامة رَحِمَهُ اللَّهُ في نهاية الوصول: ٣٢. وسيأتي أنّه مختار المصنّف رَحِمَهُ اللَّهُ.

الوجوه[١]، وإنّما يستفاد أحدهما من القرائن الخارجية التي تختلف باختلاف المقامات.

والحقّ هو الأخير، والدليل عليه: ما عرفتَ من أنّ

---

(١) لا بالوضع - هيئةً أو مادّةً - ولا بحكم العقل ولا بالإطلاق.

أمّا الأوّل: فقد تقدّم أنّ الهيئة موضوعةٌ للنسبة الطلبيّة، والمادّة موضوعةٌ لنفس الحدَث لا بشرط - كالصلاة مثلاً بلا قيد - أي لنفس الحدَث الذي يصدر عن الفاعل من دون ملاحظة أيّ انتسابٍ فيه، وأمّا المجموع المركّب من المادّة والهيئة فليس له وَضْعٌ آخر زائدٌ عمّا ذُكر.

وأمّا الثاني: فلوضوح أنّ العقل لا يُدرك دلالة صيغة الأمر على خصوصيّة الفور أو خصوصيّة التراخي، بمعنى كون الفوريّة أو التراخي جزءَ مدلول نفس الصيغة.

وأمّا الثالث: فلأنّ مقتضى الإطلاق ومقدّمات الحكمة هو عدم اعتبار خصوصيّةٍ زائدة من فورٍ أو تراخي أو مرّةٍ أو تكرار - مثلاً - لا أنّ مقتضاه هو خصوصيّة الفور أو خصوصيّة التراخي أو المرّة أو التكرار... فإنّ جميع ذلك خارجٌ عن مدلول الإطلاق وغيرُ مأخوذٍ فيه.

صيغة «اِفعل» إنّما تدلّ على النسبة الطلبية، كما أنّ المادّة لم توضع إلّا لنفس الحدَث[١]، غير الملحوظ معه شيءٌ من خصوصيّاته الوجودية[٢].

وعليه: فلا دلالة لها[٣] - لا بهيئتها ولا بمادّتها - على الفور أو التراخي، بل لا بدّ من دالٍّ آخر على شيءٍ منهما، فإن تجرّدت عن الدال الآخر فإنّ ذلك يقتضي جواز الإتيان بالمأمور به على الفور أو التراخي[٤]، هذا بالنظر إلى نفس الصيغة.

---

(١) كحدث الصلاة والصوم ونحوهما.

(٢) والعوارض، فلم يُؤخذ في المادة لا الفور ولا التراخي، ولا المرّة ولا التكرار - كما سيأتي إن شاء الله تعالى - ولا الزمان ولا المكان وهكذا...

وعليه: فالهيئة موضوعةٌ للنّسبة الخاصّة، والمادّة موضوعةٌ لِصِرْف الماهيّة لا بشرط، فكلٌّ من الفور والتراخي أو المرّة والتكرار خارجٌ عن مدلول الهيئة ومدلول المادّة.

(٣) أي للصيغة.

(٤) ولا مرجِّح لأحدهما.

أمّا بالنظر إلى الدليل الخارجي المنفصل فقد قيل: بوجود الدليل على الفور في جميع الواجبات على نحو العموم إلّا ما دل عليه دليلٌ خاص ينصّ على جواز التراخي فيه بالخصوص.

وقد ذكروا لذلك آيتَيْن:

الأولى: قوله تعالى - في سورة آل عمران ١٣٣ -: ﴿وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغۡفِرَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ﴾.

وتقريب الإستدلال بها: أنّ المسارعة إلى المغفرة لا تكون إلّا بالمسارعة إلى سببها[١]، وهو الإتيان بالمأمور به، لأنّ المغفرة فِعْلُ الله تعالى، فلا معنى لمسارعة العبد إليها.

وعليه: فيكون الإسراع[٢] إلى فعل المأمور به واجباً لما مرّ من ظهور صيغة «إِفْعل»[٣] في الوجوب[٤].

---

(١) أي سبب المغفرة.

(٢) وهو مساوِقٌ للفوريّة.

(٣) ﴿وَسَارِعُوٓاْ﴾.

(٤) بإضافة أنّه لا سبب للمغفرة من ربّكم أعظم من الواجبات، فيجب الإتيان بالواجبات فوراً.

الثانية: قوله تعالى - في سورة البقرة ١٤٨ والمائدة ٤٨ -: ﴿فَٱسْتَبِقُواْ ٱلْخَيْرَٰتِ﴾ فإنّ الإستباق بالخيرات عبارةٌ أخرى عن الإتيان بها فوراً.

والجواب عن الإستدلال بكلتا الآيتَيْن: أنّ «الخيرات[١]» و«سبب المغفرة[٢]» كما تصدق على الواجبات تصدق على المستحبات أيضاً، فتكون المسارعة والمسابقة شاملتَين لِمَا هما في المستحبات أيضاً، ومن البديهي عدم وجوب المسارعة فيها، كيف؟!، وهي يجوز تركها رأساً.

وإذا كانتا شاملتَيْن للمستحبات بعمومهما كان ذلك قرينةً على أنّ طلب المسارعة ليس على نحو الإلزام. فلا تبقى لهما دلالة على الفورية في عموم الواجبات.

بل لو سلّمنا باختصاصهما[٣] في الواجبات لَوَجب صَرْفُ ظهور صيغة «إفعل» فيهما في الوجوب،

---

(١) في آية الإستباق.

(٢) في آية المسارعة.

(٣) الآيتَيْن الشريفتَيْن.

وحملها[١] على الإستحباب، نظراً إلى أنّا نعلم عدم وجوب الفوريّة في أكثر الواجبات، فيلزم تخصيص الأكثر بإخراج أكثر الواجبات[٢] .....

---

(١) أي صيغة «إفعل».

(٢) فيبقى قليلٌ من الواجبات تحت عموم الآيَتَيْن، وهي خصوص الواجبات الفوريّة التي هي على نحو تعدّد المطلوب بنحوٍ يكون المطلوب هو الإتيان بالواجب في أوّل أزمنة الإمكان وإلّا ففي الزمن الثاني وهكذا فوراً ففوراً، فالتأخير فيه كما لا يوجب سقوط أصل الواجب كذلك لا يُوجب سقوط فوريّته، قيل: ومن هذا القبيل: قضاء الفوائت، يعني يجب على المكلّف الإتيان بها فوراً ففوراً.

هذا، ومُثِّل للواجب الذي يسقط أصله بتأخيره عن أوّل أزمنة الإمكان: بردّ السلام، حيث إنّه واجبٌ على المُسَلَّم عليه في أوّل أزمنة الإمكان، فلو عصى ولم يأتِ به سقط الأمرُ عن المُسَلَّم عليه في الزمن الثاني، فهو بنحو وحدة المطلوب لا تعدّده. ومثال ما لا يوجب سقوط أصله بتأخيره عن أوّل أزمنة الإمكان وإنّما تسقط فوريّته: صلاة

عن عمومهما[١].

ولا شكّ أنّ الإتيان بالكلام عامّاً مع تخصيص الأكثر وإخراجه من العموم بعد ذلك قبيحٌ في المحاورات العرفية ويُعَدّ الكلام عند العرف[٢] مُسْتَهْجَناً[٣]، فهل ترى يصح لعارفٍ بأساليب الكلام أن يقول مثلاً: «بِعْتُ أموالي»، ثمّ يستثني واحداً فواحداً

الزلزلة، فإنّها واجبةٌ على المكلّف في أوّل أزمنة الإمكان فوراً، فلو عصٰى وأخّر عن أوّل أزمنة الإمكان سقطت فوريّته، بمعنى أنّه لا يجب عليه حينئذٍ الإتيان بصلاة الزلزلة فوراً ففوراً، بل جاز له التأخير في امتثالها إلى آخِر أزمنة الإمكان، أي إلى ما دام العُمر موسَّعاً، وهو بنحو تعدّد المطلوب كالأوّل ولكن بشكلٍ آخر. (راجع محاضرات في أصول الفقه: ج٢: ٢١١ فما بعد...).

(١) أي عموم الآيتَيْن.

(٢) أي أبناء المحاورة.

(٣) وهذا قرينةٌ على صَرْف الآيتَيْن عن ظاهرهما في وجوب الفورية.

حتّى لا يبقى تحت العام إلّا القليل؟!، لا شكّ في أنّ هذا الكلام يُعَدّ مستهجَناً لا يصدر عن حكيمٍ عارف.

إذن لا يبقى مناص من حَمْل الآيَتَيْن على الإستحباب[١].

٨ - المرّة والتكرار[٢]

واختلفوا أيضاً في دلالة صيغة «إِفعل» على المرّة

---

(١) وأمّا مقتضى الأصل العمليّ في المقام فهو: البراءة عن اعتبار الفوريّة، بمعنى أنّه عند الدوران بين الفور - الموجِب للتعدُّد التكليفيّ - وبين التراخي: فالبناءُ على التراخي، وذلك لرجوع الشكّ حينئذٍ إلى تعدُّد العقاب واتّحاده، والقدرُ المتيقَّنُ منه واحدٌ وهو: استحقاقُ العقاب على مخالفة الأمر في جميع الأوقات، والزائدُ مشكوكٌ وهو: استحقاقُه على خصوص أوّل الوقت، فيُبنى على عدمه.

(٢) قال المصنّف رَحِمَهُ اللهُ: «المرّة والتكرار لهما معنيان: الأوّل: الدّفعة والدّفعات، الثاني: الفرد والأفراد، والظاهر أنّ المراد منهما في محلّ النزاع هو المعنى

والتكرار على أقوال[١] كاختلافهم في الفور والتراخي.

الأوّل، والفرق بينهما: أنّ الدّفعة قد تتحقّق بفردٍ واحد من الطبيعة المطلوبة (كإنشاء عتق عبدٍ واحد، فإنّ كلّاً من الدفعة والفرد صادقٌ عليه) وقد تتحقّق بأفراد متعدّدة إذا جِيء بها في زمانٍ واحد (كعِتق عبيدٍ متعدّدين بإنشاءٍ واحد، فإنّه يصدق عليه الدفعة ولا يصدق عليه الفرد وإنّما الأفراد) فلذلك تكون «الدفعة» أعمّ من «الفرد» مطلقاً، كما أنّ «الأفراد» أعمّ مطلقاً من «الدفعات»، لأنّ الأفراد - كما قلنا - قد تحصل دفعةً واحدة وقد تحصل بدفعات. - إنتهى -.

هذا، و«الدفعة» بمعنى الوجود الذي لا يتعاقبه وجودٌ آخر، **وبعبارةٍ أخرى**: هي وحدة الإيجاد، كعِتق عبيدٍ متعدّدين بإنشاءٍ واحد، فإنّه يصدق عليه المرّة بمعنى الدفعة، ولا يصدق عليه المرّة بمعنى الفرد.

(١) قال في الفصول: «**فصل**: الحقّ أنّ هيئة الأمر - يعني بها هيئة إِفْعَل - لا دلالة لها على مرّةٍ ولا تكرار وفِاقاً لجماعةٍ من المحقّقين، وقال قومٌ بأنّها تفيد التكرار إن أمكن ونزّلوها منزلةَ أن يقول: إفعل أبداً، وقال آخَرون بأنّها

والمختار هنا كالمختار هناك، والدليل نفس الدليل: من عدم دلالة الصيغة لا بهيئتها[١]، ولا بمادّتها[٢] على المرّة ولا التكرار، لما عرفت من أنّها لا

تفيد المرّة، وقيل باشتراكها بين المرّة والتكرار، وتوقَّف جماعةٌ وهم بين متوقِّفٍ في الإشتراك وعدمه وبين متوقِّفٍ في تعيين المرّة والتكرار.» - إنتهى -.

وقال العلّامة رَحِمَهُ اللهُ: «فقال أبو إسحاق الإسفرائيني وجماعة من الفقهاء والمتكلِّمين: إنّه يقتضي التكرار المستوعِب لمدّة العُمر مع الإمكان، وقال آخَرون: إنّه لا يقتضي وحدةً ولا تكراراً من حيث المفهوم، إلّا أنّ ذلك المطلوب لمّا حصل بالمرّة الواحدة اكتُفي بها، وهو الحقّ، وهو مذهَب السيّد المرتضى وأبي الحسن البصري وفخر الدِّين الرازي، وقال قومٌ: إنّه يقتضي المرّة الواحدة لفظاً، وآخرون توقّفوا.» (نهاية الوصول: ٣٠).

(١) فإنّ مدلولها هو النسبة الطلبية أو البعثيّة.

(٢) ففي قول المولى: «صلّ»: المدلول المادي هو نفس الصلاة بلا قيد.

تدل على أكثر من طلب نفس الطبيعة من حيث هي[(١)]، فلا بدّ من دالٍّ آخَر على كلٍّ منهما[(٢)].

أمّا الإطلاق[(٣)]، فإنّه يقتضي الإكتفاء بالمرّة،

---

(١) المجرّدة والعارية عن جميع الخصوصيّات المشخّصة في الحكم.

(٢) كالصّلوات اليوميّة وصوم شهر رمضان - مثلاً - بالنسبة للتكرار ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمۡسِ إِلَىٰ غَسَقِ ٱلَّيۡلِ وَقُرۡءَانَ ٱلۡفَجۡرِۖ إِنَّ قُرۡءَانَ ٱلۡفَجۡرِ كَانَ مَشۡهُودٗا﴾ [الإسراء: ٧٨] - ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُۖ﴾ [البقرة: ١٨٥]، وحِجّ البيت مَن استطاع إليه سبيلاً - مثلاً - بالنسبة لكفاية المرّة الواحدة ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلۡبَيۡتِ مَنِ ٱسۡتَطَاعَ إِلَيۡهِ سَبِيلٗاۚ﴾ [آل عمران: ٩٧]، وهكذا... وسيأتي - إن شاء الله تعالى - في آخر الباب الثالث: النواهي: ٥: دلالة صيغة النهي على الدوام والتكرار: «أنّ مقتضى طبع الأمر عقلاً هو أنّ امتثال الأمر يتحقّق بإيجاد أوّل وجودٍ من أفراد الطبيعة، ولا تتوقّف طبيعةُ الإمتثال على أكثر من فِعْل المأمور به مرّةً واحدة.».

(٣) أي المدلول الإطلاقيّ المكتَسَب بمقدّمات الحكمة.

وتفصيل ذلك: إنّ مطلوب المولى لا يخلو من أحد وجوهٍ ثلاثة (ويختلف الحكم فيها من ناحية جواز الإكتفاء وجواز التكرار):

١ - أن يكون المطلوبُ صِرْفَ وجود الشيء بلا قيدٍ ولا شرط[١]، بمعنى أنّه يريد ألّا يبقى مطلوبُه معدوماً، بل يخرج من ظلمة العدم إلى نور الوجود لا أكثر ولو بفردٍ واحد، ولا محالة - حينئذٍ - ينطبق المطلوب قهراً على أوّل وجوداته[٢]، فلو أتى المكلّف بما أُمر به أكثر من مرّة فالإمتثال يكون بالوجود الأوّل[٣]، ويكون الثاني[٤] لغواً محضاً، كالصلاة اليومية[٥].

---

(١) بنحو: لا بشرط الوحدة أو التكرار.

(٢) وجودات المطلوب، بنحو انطباق المأمور به على المأتي به، والإجزاء عقليّ (الإنطباق قهريّ والإجزاء عقليّ)، أو فقل: إنطباق الطبيعة المأمور بها على المأتي به فيوجب الإجزاء عقلاً، فيسقط الأمر حينئذٍ.

(٣) سواء تحقّق في ضمن فردٍ واحد أو أفراد متعدّدة دفعةً.

(٤) الوجود الثاني.

(٥) وهو من قبيل العموم البدلي.

٢ - أن يكون المطلوبُ الوجودَ الواحد بقيد الوحدة، أي بشرط ألّا يزيد على أوّل وجوداته[١]، فلو أتى المكلّف حينئذٍ بالمأمور به مرّتَيْن لا يحصل الإمتثال أصلاً، كتكبيرة الإحرام للصلاة، فإنّ الإتيان بالثانية عقيب الأولى مبطلٌ للأولى، وهي[٢] تقع باطلة.

٣ - أن يكون المطلوبُ الوجودَ المتكرّر إمّا بشرط تكرّره فيكون المطلوب هو المجموع بما هو مجموع، فلا يحصل الإمتثال بالمرّة أصلاً كركعات الصلاة الواحدة[٣]، وإمّا لا بشرط تكرّره، بمعنى أنّه يكون المطلوب كلّ واحدٍ من الوجودات، كصوم أيام شهر رمضان، فلكلّ مرّةٍ امتثالها الخاص[٤].

---

(١) أي بشرط عدم الزيادة، بنحو «بشرط لا» أو بشرط الوحدة.

(٢) أي وهذه التكبيرة الثانية.

(٣) وهو من قبيل العموم المجموعي، فإنّ ترك اللاحق يؤثّر في السابق، فكلّ ركعةٍ بنحو جزء المطلوب.

(٤) ومن هنا لو صام بعض الأيام أجزأه ذلك، ويقضي الباقي، وهو من قبيل العموم الإستغراقي.

ولا شك أنّ الوجهَيْن الأخيرَيْن يحتاجان إلى بيانٍ زائد على مفاد الصيغة(١)، فلو أطلق المولى ولم يقيّد بأحد الوجهَيْن - وهو في مقام البيان - كان إطلاقه دليلاً على إرادة الوجه الأوّل(٢).

وعليه: يحصل الإمتثال - كما قلنا - بالوجود الأوّل، ولكن لا يضرّ الوجود الثاني، كما أنّه لا أثر له في الإمتثال وغرض المولى(٣).

وممّا ذكرنا يتّضح أنّ مقتضى الإطلاق جواز الإتيان بأفراد كثيرة معاً دفعةً واحدة ويحصل الإمتثال بالجميع، فلو قال المولى: «تصدّق على مسكين» فمقتضى الإطلاق: جواز الإكتفاء بالتصدّق مرّة واحدة على

---

(١) بأن يقيّد المولى المطلوبَ بنحو شرط الوحدة - كما هو الوجه الثاني - أو بنحو شرط التكرّر، أو بنحو لا بشرط التكرّر، بمعنى أن يكون المطلوبُ كلَّ واحدٍ من الوجودات مستقلًّا وعلى حدة.

(٢) وهو أن يكون المطلوبُ صِرْفَ الوجود بلا قيد ولا شرط.

(٣) فإنّه قد حصل بالوجود الأوّل.

مسكينٍ واحد، وحصول الإمتثال بالتصدّق على عدّة مساكين دفعةً واحدة[١]، ويكون امتثالاً واحداً بالجميع، لصدق صِرْف الوجود على الجميع، إذ الإمتثال كما يحصل بالفرد الواحد يحصل بالأفراد المجتمعة بالوجود[٢].

---

(١) وذلك لوجود الطبيعة المأمور بها وصِدْقها في ضمن أفراد عَرْضية دُفعيّة، فمع التدريج - أي في ضمن أفراد طولية متعاقبة - لا يكون الفرد الثاني اللاحق مصداقاً للإمتثال بعد حصوله بالفرد الأوّل السابق، وسقوط الغرض معه وسقوط الأمر بسقوط الغرض، ولا معنى للإمتثال عقيب الإمتثال كما قالوا.

(٢) أي في ضمن أفراد عَرْضية. هذا، ومقتضى الأصل العمليّ - بعد فَرْض وصول النوبة إليه - هو: البراءة عن الزائد على المرّة وعدم وجوب ما عدا أوّل الوجود من الوجودات، فإنّ الشكّ في الزائد شكٌّ في التكليف.

٩ - هل يدل نسخ[١] الوجوب على الجواز[٢]؟

إذا وَجَب شيءٌ في زمان بدلالة الأمر، ثمّ نُسخ ذلك

---

(١) وهو ارتفاع الحكم بانتهاء أَمَده.

(٢) **وقد مُثّل لذلك**: بالتوجّه في الصلاة إلى بيت المقدِس في صَدْر الإسلام، ثمّ نُسخ بقوله تعالى: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾ [البقرة: ١٤٩]، إلّا أنّ هذا المثال في غير محلّه، حيث إنّ النّزاع فيما لو كان الناسخ غيرَ مُثبتٍ لحكمٍ آخر.

وعن بعض المحقّقين: أنّه يمكن التمثيل له بقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ حَرِّضِ ٱلْمُؤْمِنِينَ عَلَى ٱلْقِتَالِ ۚ إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَٰبِرُونَ يَغْلِبُوا۟ مِاْئَتَيْنِ ۚ وَإِن يَكُن مِّنكُم مِّاْئَةٌ يَغْلِبُوٓا۟ أَلْفًا مِّنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَفْقَهُونَ﴾ [الأنفال: ٦٥] حيث يمكن أن يُقال: بأنّه يدلّ على وجوب الجهاد وإن (وصليّة) كان المسلمون - من جهة العدد - عُشر عدد الكفّار، إلّا أنّه نُسِخَ بقوله تعالى بعد ذلك: ﴿ٱلْـَٰٔنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا ۚ فَإِن يَكُن مِّنكُم مِّاْئَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا۟ مِاْئَتَيْنِ ۚ وَإِن يَكُن مِّنكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوٓا۟ أَلْفَيْنِ

.....

بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾ [الأنفال: ٦٦] حيث إنّه يدلّ على أنّ الله تعالى خَفّف عن المسلمين ورَفَع عنهم وجوبَ الجهاد إلّا فيما إذا كان عدد المسلمين نصف عدد الكفّار - على الأقلّ -. **وعليه**: فيقع البحثُ حينئذٍ في أنّه هل يبقى جواز الجهاد فيما إذا كان عدد المسلمين عُشر عدد الكافرين أو لا؟!

ثمّ إنّ المراد بالجواز: ما كان مدلولاً للأمر، والذي هو بالمعنى الأعمّ، أي الإذن في الفِعْل: المشترك بين الأحكام التكليفيّة الأربعة: الوجوب والإستحباب والكراهة والإباحة، في مقابل الجواز بالمعنى الأخصّ أعني: الإباحة الشرعيّة والتي هي أحد الأحكام التكليفيّة الخمسة.

قال المحقّق الشيخ آغا ضياءالدِّين العِراقي رَحِمَهُ اللهُ: «والظاهر أنّ المراد بالجواز المتَنازَع فيه هو خصوص الجواز الإقتضائي الذي هو في ضمن الوجوب والإستحباب والإباحة (والكراهة) لا الأعمّ منه والجواز اللّاإقتضائي الناشئ من عدم المقتضي للشيء

الوجوب قطعاً، فقد اختلفوا في بقاء الجواز الذي كان مدلولاً للأمر، لأنّ الأمر كان يدلّ على جواز الفعل مع المنع من تركه، فمنهم مَن قال ببقاء الجواز[١]، ومنهم مَن قال بعدمه[٢].

فِعْلاً أم تَرْكاً، من جهة وضوح أنّ مثل هذا المعنى من الجواز - بعد ورود الدليل على وجوبه (وجوب الشيء) - ممّا يُقطع بارتفاعه، فلا معنى حينئذٍ للنّزاع في بقائه بعد نَسْخ الوجوب كما هو واضح». (نهاية الأفكار: ج١ و٢: ٣٨٩).

(١) كالعلّامة رَحِمَهُ اللهُ.

(٢) وعليه أكثر المحقّقين، بل ادّعى صاحب المعالم رَحِمَهُ اللهُ أنّه المشهور. هذا، واختار صاحب المعالم رَحِمَهُ اللهُ الرجوع إلى الحكم الذي كان قبل الأمر: من الإباحة أو الحظر أو القاعدة الشرعية الثابتة في الشريعة، كالإستحباب الثابت شرعاً لمطلق الصوم - مثلاً - لو نُسخ وجوب صومِ يومٍ معيّن، أو لمطلق الصّدقة كما في نَسْخ وجوبها في آية النجوى (وهي المسارّة) مع النبيّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نَٰجَيْتُمُ ٱلرَّسُولَ فَقَدِّمُواْ بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَىٰكُمْ صَدَقَةً ذَٰلِكَ

ويرجع النزاع - في الحقيقة - إلى النزاع في مقدار دلالة نسخ الوجوب، فإنّ فيه احتمالَيْن:

١ - إنّه[١] يدل على رفع خصوص المنع من الترك فقط، وحينئذٍ تبقى دلالة الأمر على الجواز على حالها لا يمسّها النسخ وهو القول الأوّل، ومنشأ هذا: أنّ الوجوب ينحلّ[٢] إلى الجواز[٣] والمنع من

خَيْرٌ لَّكُمْ وَأَطْهَرُ ۚ فَإِن لَّمْ تَجِدُوا۟ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ ﴿ءَأَشْفَقْتُمْ أَن تُقَدِّمُوا۟ بَيْنَ يَدَىْ نَجْوَىٰكُمْ صَدَقَٰتٍ ۚ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا۟ وَتَابَ ٱللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ ۚ وَٱللَّهُ خَبِيرٌۢ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ [المجادلة: ١٢-١٣].

(١) أي النسخ.

(٢) فهو ماهيّةٌ مركّبة.

(٣) أي بالمعنى الأعم، وهو الإذن في الفِعل المشترك بين الأحكام التكليفيّة الأربعة: الوجوب والإستحباب والكراهة والإباحة بالمعنى الأخصّ، فالإستحباب مثلاً ينحلّ إلى الجواز والحثّ على الفعل لا بنحو الإلزام، والكراهة: إلى الجواز والحثّ على الترك، والإباحة الشرعيّة: إلى الجواز وتساوي الفعل والترك.

الترك[١]، ولا شأن في النسخ إلّا رفع المنع من الترك فقط، ولا تعرّض له[٢] لجنسه[٣] وهو الجواز، أي الإذن في الفعل.

٢ - إنّه يدلّ على رفع الوجوب من أصله، فلا يبقى لدليل الوجوب شيءٌ يدل عليه، ومنشأ هذا هو: أنّ الوجوب معنًى بسيط[٤] لا ينحلّ إلى جُزءَيْن، فلا يُتصوّر[٥] في النسخ أنّه رفعٌ للمنع من الترك فقط[٦].

والمختار هو القول الثاني، لأنّ الحق أنّ الوجوب أَمْرٌ بسيط، وهو «الإلزام بالفعل»، ولازمه: المنع من

---

(١) وهو الفصل، والجواز: جنس.

(٢) أي للنسخ.

(٣) فإنّ الجواز جنسٌ لما عدا الحرمة من الأحكام الأربعة: الوجوب والإستحباب والكراهة والإباحة بالمعنى الأخص.

(٤) ماهية بسيطة، يدور أمره بين الوجود والعدم.

(٥) أي يُتعقّل.

(٦) بل رفْعٌ لذات الوجوب.

الترك[١]، كما أنّ الحرمة هي «المنع من الفعل» ولازمها: الإلزام بالترك، وليس الإلزام بالترك الذي هو معناه وجوب الترك جزءاً من معنى حرمة الفعل، وكذلك المنع من الترك الذي معناه حرمة الترك ليس جزءاً من معنى وجوب الفعل، بل أحدهما لازمٌ للآخر ينشأ منه تَبَعاً له.

فثبوت الجواز بعد النسخ للوجوب يحتاج إلى دليلٍ خاص يدلّ عليه، ولا يكفي دليل الوجوب، فلا دلالة لدليل الناسخ ولا لدليل المنسوخ[٢] على الجواز،

---

(١) فهو - أي المنع من الترك - غير داخلٍ في حقيقة الوجوب وماهيّته، فليس هو جزءاً مقوّماً لحقيقته وماهيّته وإن (وصليّة) كان لازماً غير مفارق.

(٢) فإنّ دليل الناسخ لا يدلّ على أزيد من نفي الوجوب، فلا منشأ لدلالته على غير ذلك، وأمّا دليل المنسوخ فإنّه بعد النّسخ - بناءً على انحلال الوجوب إلى الجواز والمنع من الترك - لا دلالة له على بقاء الجواز بالمعنى الأعمّ، ضرورةَ أنّ الجواز بالمعنى الأعمّ كان قبل النسخ متحصِّلاً بالوجوب، والمفروض إرتفاع الوجوب، فيرتفع جزماً

ويمكن أن يكون الفعل بعد نَسْخ وجوبه محكوماً بكلّ واحدٍ من الأحكام الأربعة الباقية[١]، وهذا البحث لا يستحقّ أكثر من هذا الكلام، لقلّة البلوى به، وما ذكرناه فيه الكفاية.

١٠ - الأمر بشيء مرّتَيْن

إذا تعلّق الأمر بفعلٍ مرّتَيْن فهو يمكن أن يقع على صورتَيْن:

١ - أن يكون الأمر الثاني بعد امتثال الأمر الأوّل، وحينئذٍ لا شبهة في لزوم امتثاله ثانياً[٢].

هذا الجواز الذي هو في ضمن الوجوب، فعلى تقدير ثبوت الجواز بالمعنى الأعمّ فهو متحصِّلٌ بغير الوجوب من الإستحباب أو الكراهة أو الإباحة، ولا يدلّ عليه دليل المنسوخ!.

(١) الحرمة أو الكراهة أو الإستحباب أو الإباحة الشرعيّة. نعم، الأصل العملي هو البراءة.

(٢) فيكون الثاني تأسيساً.

٢ - أن يكون الأمر الثاني قبل امتثال الأمر الأوّل[١]، وحينئذٍ يقع الشك في وجوب امتثاله مرّتَيْن، أو كفاية المرّة الواحدة في الإمتثال، فإن كان الأمر الثاني تأسيساً لوجوبٍ آخر تعيّن الإمتثال مرّةً بعد أخرى، وإن كان تأكيداً للأمر الأوّل فليس لهما[٢] إلّا امتثالٌ واحد.

ولتوضيح الحال وبيان الحقّ في المسألة نقول: إنّ هذا الفرض له أربع حالات:

الأولى: أن يكون الأمران معاً غير معلّقَيْن على شرط، كأن يقول مثلاً: «صلِّ»، ثمّ يقول ثانياً: «صلِّ»، فإنّ الظاهر حينئذٍ أن يُحمل الأمر الثاني على التأكيد، لأنّ الطبيعة الواحدة يستحيل تعلّق الأمرَيْن بها من دون

---

(١) كما إذا قال المولى: «أعتِقْ رقبةً» وقبل امتثاله وردَ أيضاً: «أعتِقْ رقبةً» فيقع الكلام في أنّ الثاني هل يكون تأسيساً حتى يجب عِتْقُ رقبتَيْن إمتثالاً للأمرَيْن، أم يكون الثاني تأكيداً للأوّل، فلا يجب إلّا عِتْق رقبةٍ واحدة؟!

(٢) للأمرَيْن.

امتيازٍ في البين[١]، فلو كان الثاني تأسيساً غير مؤكّد للأوّل لكان على الآمر تقييد متعلّقه، ولو بنحو: «مرّة أخرى»[٢]، فمن عدم التقييد وظهور وحدة المتعلّق فيهما يكون اللفظ في الثاني ظاهراً في التأكيد، وإن كان التأكيد في نفسه خلاف الأصل، وخلاف ظاهر الكلام لو خلّي ونفسه.

الثانية: أن يكون الأمران معاً معلّقَيْن على شرطٍ واحد، كأن يقول المولى مثلاً: «إن كنت محدِثاً

---

(١) لاستلزامه اجتماع الأمرَيْن الواجبَيْن أو اجتماع وجوبَيْن وهو مستحيل، لأنّه من اجتماع المثلَيْن اللازم منه اللّغوية، وهو قبيحٌ صدورُه من المولى الحكيم، فلا محالة يكون الطلب الثاني تأكيداً للطلب الأوّل.

(٢) فيكون متعلَّق كلٍّ منهما غير متعلَّق الآخر، كأن يقول المولى: «أعتِق رقبةً» ثم يقول بعد ذلك: «أعتق رقبةً مرّة أخرى» فكلمة: «مرّة أخرى» أوجبت مغايرة متعلَّق الثاني لمتعلَّق الأوّل، فإنّ متعلَّق الأوّل هو الوجود الأوّل ومتعلَّق الثاني هو الوجود الثاني.

فتوضّأ»، ثمّ يكرّر نفس القول ثانياً، ففي هذه الحالة أيضاً يُحمل على التأكيد، لِعَين ما قلناه في الحالة الأولى بلا تفاوت[١].

الثالثة: أن يكون أحد الأمرَيْن معلّقاً[٢] والآخر غير معلّق، كأن يقول مثلاً: «إغتسل»، ثمّ يقول: «إن كنت جُنباً فاغتسل»، ففي هذه الحالة أيضاً يكون المطلوب واحداً، ويُحمل على التأكيد، لوحدةِ المأمور به[٣] ظاهراً، المانعةِ[٤] من تعلّق الأمرَيْن به[٥]، غير أنّ الأمر المطلق - أعني غير المعلّق - يُحمل إطلاقه على المقيَّد - أعني المعلّق - فيكون الثاني مقيِّداً لإطلاق الأوّل وكاشفاً عن المراد منه[٦].

---

(١) أي لأنّ الطبيعة الواحدة يستحيل تعلّق الأمرَيْن بها من دون امتيازٍ في البَيْن.

(٢) أي مقيَّداً.

(٣) وهو الغسل.

(٤) هذه الوحدة.

(٥) أي بالمأمور به.

(٦) من الأوّل.

الرابعة: أن يكون أحد الأمرَيْن معلَّقاً على شيءٍ والآخر معلَّقاً على شيءٍ آخر، كأن يقول مثلاً: «إن كنتَ جُنباً فاغتسل» ويقول: «إن مَسَسْتَ ميّتاً فاغتسل» ففي هذه الحالة يُحمل - ظاهراً - على التأسيس[١]، لأنّ الظاهر أنّ المطلوب في كلٍّ منهما غير المطلوب في الآخر[٢]، ويبعد جدّاً حَمْلُه على أنّ المطلوب واحد.

أمّا التأكيد فلا معنى له هنا[٣]، وأمّا القول بالتداخل[٤] - بمعنى الإكتفاء بامتثالٍ واحد عن المطلوبَيْن - فهو ممكن، ولكنّه ليس من باب التأكيد، بل لا يُفرض[٥] إلّا بعد فرض التأسيس، وأنّ هناك أمرَيْن يُمتثلان معاً بفعلٍ واحد.

---

(١) أي تأسيس إيجابٍ وراء إيجابٍ آخر، فالجُنب الذي مسّ ميّتاً يجب عليه تكرار المأمور به وهو الغُسل في المثال.

(٢) أي بنحوِ تعدّد المطلوب.

(٣) لمكان الإختلاف في المطلوب، فلا معنى للتأكيد.

(٤) أي تداخل المسبَّبات.

(٥) التداخل.

ولكن التداخل - على كلّ حال - خلاف الأصل، ولا يُصار إليه إلّا بدليلٍ خاص[١]، كما ثبت في غسل الجنابة أنّه يجزئ عن كلّ غسلٍ آخر. وسيأتي البحث عن التداخل مفصّلاً في مفهوم الشرط.

١١ - دلالة الأمر بالأمر على الوجوب[٢]

إذا أمر المولى أحدَ عبيده أن يأمر عبدَه الآخر بفعلٍ،

---

(١) فإنّه بعد أن أحرزنا تعدّد المطلوب فلا بدّ من دليلٍ يدل على التداخل.

(٢) إذا أمر المولى شخصاً ليأمر آخر بفعلٍ ما، فهل الأمر الصادر من المولى أمرٌ بذلك الفعل أيضاً أو لا؟.
ولتوضيح الحال نذكر مثالاً شرعيّاً في المقام: وهو أنّه وَرَدَ في حديثٍ صحيح السند أو حَسَنه عن الحلبي عن أبي عبد الله عن أبيه الباقر عليه السلام: «قَالَ: إِنَّا نَأْمُرُ صِبْيَانَنَا بِالصَّلَاةِ إِذَا كَانُوا بَنِي خَمْسِ سِنِينَ، فَمُرُوا صِبْيَانَكُمْ بِالصَّلَاةِ إِذَا كَانُوا بَنِي سَبْعِ سِنِينَ» (وسائل الشيعة: الباب ٣ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها: الحديث ٥) فالصحيحة أو الحسنة تدلّ على أمر الإمام عليه السلام الأولياءَ

.....

بأمر صبيانهم بالصلاة إذا كانوا بني سبع.

وتظهر الثمرة: في شرعية عبادات الصبيان، فلو كان الأمر بالأمر أَمْراً بذلك الفعل، بحيث يكون أَمْر الأولياء صبيانَهم مجرّد طريقٍ ووسيلةٍ في حصول الغرض المتعلّق في فِعل المأمور الثاني - أي الصبيان - فتكون عبادات الصبيان حينئذٍ شرعية، وإلّا بأن كان لأمر الأولياء صبيانَهم جهةُ خصوصيّةٍ وموضوعيّةٍ بحيث يترتّب الغرَض بنفس أَمْر الأولياء - أي أمر الواسطة - صبيانَهم بالصلاة من دون أن يتعلّق للشارع غرَضٌ بفعل المأمور الثاني - أي الصبيان - فتكون عباداتهم حينئذٍ تمرينية، لعدم كون الصبيان حينئذٍ مأمورين من الآمر الأوّل وهو المعصوم عليه السلام بل من الآمر الثاني وهو الأولياء.

هذا، ولا يعني - بناءً على استفادة شرعيّة عبادات الصبيان - أنّ هذا النحو من الشرعيّة يفي بإثبات وفاء المأتيّ به - الصلاة مثلاً - حال الصّغر بمصلحة الواجب كي يلزمه الإجتزاء به عن فعل الواجب فيما لو كان بلوغُه بعد الفراغ عن العبادة أو في أثنائها، وذلك أنّ القدر الذي

فهل هو أمرٌ بذلك الفعل حتّى يجب على الثاني فعله؟ [اختلفوا] على قولَيْن، وهذا يمكن فرضه على نحوَيْن:

١ - أن يكون المأمور الأوّل على نحو المبلّغ لأمر المولى إلى المأمور الثاني، مثل أن يأمر رئيس الدولة وزيرَه أن يأمر الرعيّة عنه بفعلٍ.

يُستفاد من قضيّة الأمر بالأمر إنّما هو كون فِعلهم في حال عدم البلوغ مشروعاً وواجداً للمصلحة، وأمّا كون هذه المصلحة من سنخ تلك المصلحة الملزمة الثابتة في حال البلوغ فلا.

وتظهر الثمرة أيضاً: في صحة البيع ولزومه لو أمرَ الوالدُ ولدَه الأكبر بأن يأمر ولدَه الأصغرَ ببيع ماله، فنسي الولدُ الأكبرُ إبلاغَ الولد الأصغر بأمر الوالد، إلّا أنّ الولدَ الأصغر اطّلع من طريقٍ آخر على أمر الوالد، فباع مال أبيه، فعلى القول بأنّ الأمر بالأمر بفعلٍ ما: هو أمرٌ بنفس ذلك الفعل: يكون بيعُ الولد الأصغر لمال والده صحيحاً ولازماً، وإلّا فيكون بيعه فضوليّاً يتوقّف على إجازة المالك أي الوالد.

وهذا النحو - لا شكّ - خارجٌ عن محلّ الخلاف، لأنّه لا يشك أحدٌ في ظهوره في وجوب الفعل على المأمور الثاني، وكلّ أوامر الأنبياء بالنسبة إلى المكلَّفين من هذا القبيل[1].

---

(١) واللّازم على المكلَّفين إمتثالُ تلك الأوامر، أي أوامر الأنبياء عليهم السلام. هذا، ويُناسب هنا ذِكْرُ طائفةٍ من الرّوايات التي تُثْبِتُ تفويضَ التّشريع للنبيّ صلى الله عليه وآله وسلم وللأئمّة عليهم السلام، وسنقتصِرُ على بعضِ الوارِدِ منها في خصوص كتاب الكافي الشريف: ففي كتاب الحُجّة من أصوله: عَقَدَ مؤلِّفُه ثقةُ الإسلام أبو جعفر محمّد بن يعقوب الكُلَيْني رحمه الله (المتوفّى سنة **٣٢٩**هـ) باباً نَقَل فيه أخباراً تُقِرُّ التفويضَ في بعض الأحكام التشريعيّة، وَوَسَمَه بِـ «**التّفويض إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وإلى الأئمّة عليهم السلام في أمرِ الدِّين**».

وقبل استعراض بعضِ تلك الروايات: لا بأس بالإشارة إلى ما ذكرَهُ شيخُ الإسلام المحدِّث محمد باقر المجلسي رحمه الله من معاني التفويض الصحيحة في المقام والمُثْبَتَةِ لهم عليهم السلام، وهي على النّحو التالي:

الأوّل: إنّه تعالى لمّا أكْمَل نبيَّه صلى الله عليه وآله وسلم بحيث لم يكن يختار

.....

من الأمور شيئاً إلّا ما يوافق الحقَّ والصوابَ، ولا يَحُلُّ بباله ما يخالف مشيَّتَه سبحانَه في كلّ باب، فوَّض إليه ﷺ تعيينَ بعض الأمور - كالزيادة في ركعات الفرايض وتعيين النوافل من الصّلاة والصيّام وطُعمة الجدّ (سُدُس الأصل) وغير ذلك - إظهاراً لشَرَفه وكرامته عنده، ولم يكن أصل التعيين إلّا بالوحي، ولا الإختيار إلّا بالإلهام، ثمّ كان يؤكّد ما اختاره ﷺ بالوحي... **قال المجلسيّ** رَحِمَهُ اللَّهُ: «**ولا فساد في ذلك عقلاً، وقد دلّت النّصوص المستفيضة عليه...**».

الثاني: تفويض أمورِ الخَلْق إليهم عليهم السلام من سياستهم وتأديبهم وتكميلهم وتعليمهم، وأَمَرَ الخَلْقَ بإطاعتهم فيما أحبّوا وكرهوا وفيما علموا جهةَ المصلحة فيه وما لم يعلموا... **قال المجلسيّ** رَحِمَهُ اللَّهُ: «**وهذا معنًى حقٌّ دلّت عليه الآيات والأخبار وأدلّة العقل**».

الثالث: تفويض بيان العلوم والأحكام إليهم عليهم السلام بما أرادوا أو رأوا المصلحةَ فيها بسبب اختلاف عقول الخَلْق وأفهامهم، أو بسبب التقيّة فيُفتون بعضَ الناس بالأحكام الواقعيّة، وبعضَهم بالتقيّة، ويسكتون عن جواب بعضهم

للمصلحة، ويُجيبون في تفسير الآيات وتأويلها وبيان الحكم والمعارف بحسب ما يحتمله عقلُ كلّ سائل، ولهم أن يُجيبوا ولهم أن يسكتوا كما وَرَدَ في أخبارٍ كثيرة: «عليكم المسألة وليس علينا الجواب» كلّ ذلك بحسب ما يُريهم اللهُ من مصالح الوقت... **قال المجلسيّ** رَحِمَهُ اللهُ: «**ولعلّ تخصيصه (أي الكليني** رَحِمَهُ اللهُ**) بالنبيّ والأئمّة صلوات الله عليه وعليهم لعدَم تيسّر هذه التوسعة لسائر الأنبياء والأوصياء** عَلَيْهِمُ السَّلَامُ**، بل كانوا مكلَّفين بعدم التقيّة في بعض الموارد وإن أصابهم الضّرر، وإن كانوا مكلَّفين بأن يكلّموا النّاس على قَدَر عقولهم، والتفويض بهذا المعنى أيضاً حقٌّ ثابتٌ بالأخبار المستفيضة، وتشهد له الأدلّة العقلية أيضاً.**».

الرابع: الإختيار في أن يحكموا بظاهر الشريعة أو بعِلْمهم وبما يُلهمهم اللهُ تعالى من الواقع ومُخّ الحقّ في كلّ واقعة... **وقد دلّ عليه بعضُ الأخبار.**

الخامس: التفويض في الإعطاء والمنع، فإنّ الله تعالى خَلَق لهم الأرضَ وما فيها، وجَعَل لهم الأنفال والخُمُس والصّفايا وغيرها، فلهم عَلَيْهِمُ السَّلَامُ أن يُعطوا مَن شاؤوا وأن

. . . . . .

يمنعوا مَن شاؤوا. . . **قال المجلسي** رَحِمَهُ اللهُ: «**وهذا المعنى أيضاً حقٌّ يَظهر من كثيرٍ من الأخبار.**». (راجع: مرآة العقول في شرح أخبار آل الرّسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: ج٣: ١٤٤ فما بعد. . .).

ودونَك بعض روايات الباب:

منها: صحيحة أبي إسحاق النحويّ (وهو ثعلبة بن ميمون): قال: «سمعْتُ أبا جعفر عَلَيْهِ السَّلَامُ يقول: إنّ الله عَزَّوَجَلَّ أدَّبَ نبيَّه على محبّته فقال: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ [القلم: ٤] ثمّ فوّض إليه فقال عَزَّوَجَلَّ: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾ [الحشر: ٧]، وقال عَزَّوَجَلَّ: ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللَّهَ﴾ [النساء: ٨٠] قال: ثمّ قال: وإنّ نبيَّ الله فَوّض إلى عليٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وائتمنه فسلّمتم وجَحَد النّاس، فوالله لنحبّكم أن تقولوا إذا قلنا وأن تصمتوا إذا صَمَتْنا، ونحن فيما بينكم وبين الله عَزَّوَجَلَّ (*)، ما جَعَل اللهُ لأحدٍ خيراً في خلاف أَمْرنا.». (الأصول من

(*) أي لا واسطةَ بينكم وبينه تعالى إلّا نحن، ولا يُقْبَل منكم الأقوالُ والأفعالُ إلّا بمتابعتنا.

. . . . . .

الكافي: كتاب الحجّة: باب التفويض إلى رسول الله ﷺ وإلى الأئمّة عليهم السلام في أَمْر الدِّين: الحديث ١).

ويُرادُ بهذا الحديث المعنى الثاني من معاني التفويض.

ومنها: رواية موسى بن أشيَم قال: «كنتُ عند أبي عبد الله عليه السلام فسأله رجلٌ عن آيةٍ من كتاب الله عزّ وجلّ فأخبَره بها، ثمّ دخَلَ عليه داخِلٌ فسأله عن تلك الآية فأخبرَه بخلاف ما أخبرَ [به] الأوّل، فَدَخَلني من ذلك ما شاء الله حتى كأنّ قلبي يُشْرَح بالسكاكين، فقلتُ في نفسي: تركتُ أبا قَتَادة بالشام لا يُخطىء في الواو وشبهه وجئتُ إلى هذا يُخطىء هذا الخطأَ كلَّه! فبينا أنا كذلك إذ دخلَ عليه آخَر فسأله عن تلك الآية فأخبرَه بخلاف ما أخبرَني(*) وأخبرَ

(*) قال المجلسيّ رحمه الله في مرآة العقول: «كأنّه كان شريكاً للسائل الأوّل فيما أخبرَه به في الإستماع والتوجُّه، ولذا نسبَه إلى نفسه. أو يكون السائلُ أيضاً سأل عن الآية أوّلاً فأخبرَه، فيكون - صاحبي - بتشديد الياء على التثنية (أي صاحبَيّ)».

أقول: ظاهر عبارة المجلسيّ رحمه الله الأخيرة: أنّ ابن أشيَم سأل الإمام عليه السلام عن تلك الآية، والسائل الأوّل أيضاً ←

.....

صاحبي، فَسَكَنَتْ نفسي، فعلمْتُ أنّ ذلك منه تقيّةٌ، قال: ثمّ التفتَ إليّ فقال لي: يا بن أشيمَ إنّ الله عَزَّوَجَلَّ فوّض إلى

← سأل الإمام عليه السلام عن تلك الآية، فيكون هذا السائل هو الصاحبَ الأوّل لابن أشيَم، ثم دخَل على الإمام عليه السلام داخلٌ فسألَه عن تلك الآية، فأخبرَه الإمامُ عليه السلام بخلاف ما أخبرَ به السائلَ الأوّل، فيكون هذا السائل الثاني هو الصاحبَ الثاني لابن أشيَم.

ثمّ قال رحمه الله: «ولعلّ فيه سقطاً أو تصحيفاً، فإنّه روى الصفّار بسندٍ آخَر عن موسى بن أشيَم هكذا: قال: دخلتُ على أبي عبد الله عليه السلام فسألتُه عن مسألةٍ فأجابني، فبينا أنا جالسٌ إذ جاءهُ رجلٌ فسأله عنها بعينها، فأجابه بخلاف ما أجابني، ثمّ جاء آخَر فسأله عنها بعينها، فأجابه بخلاف ما أجابني وأجاب صاحبي، ففزعْتُ من ذلك وعَظُم عليّ... إلى آخِر الخبر.

وبسندٍ آخَر عن أديم بن الحرّ قال: سأله موسى بن أشيَم يعني أبا عبد الله عليه السلام عن آيةٍ من كتاب الله فخبَّر بها، فلم يبرح حتّى دخل رجلٌ فسأله عن تلك الآية بعينها، فأخبره ←

.....

سليمان بن داود عليه السلام فقال: ﴿هَٰذَا عَطَآؤُنَا فَٱمۡنُنۡ أَوۡ أَمۡسِكۡ بِغَيۡرِ حِسَابٖ﴾ [ص: ٣٩] وفوّض إلى نبيّه صلى الله عليه وآله وسلم(*) فقال: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمۡ عَنۡهُ فَٱنتَهُواْ﴾ [الحشر: ٧] فما فَوّض إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقد فوَّضه إلينا.» (نفس المصدر: الحديث ٢).

والتفويض الوارد فيه هو المعنى الثالث من معاني التفويض.

ومنها: حسنة الفضيل بن يسار قال: «سمعْتُ أبا عبد

← بخلاف ما أخبره، قال ابنُ أشيَم: فدخلني من ذلك ما شاء الله... إلى قوله: فبينا أنا كذلك إذ دخل عليه آخَر فسأله عن تلك الآية بعينها، فأخبره بخلاف ما أخبرني والذي سأله... الخبر.» - إنتهى -.

(*) قال المجلسيّ رحمه الله في مرآة العقول: «التشبيه في أصل التفويض لا في نوعه، فإنّ ما فُوّض إلى سليمان عليه السلام إعطاءُ الأمور الدنيويّة ومَنْعُها، وما فُوّض إليهم عليهم السلام بَذْلُ العلوم والمعارف والأمور الدينيّة ومَنْعُها بحسب المصالح.» - إنتهى -.

.....

الله عليه السلام يقول لبعض أصحاب قيس الماصر: إنَّ الله عزوجل أدَّب نبيَّه فأحْسَنَ أدبَه فلمّا أكمَل له الأدب قال: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ [القلم: ٤] ثمّ فوّض إليه أَمْر الدِّين والأمّة ليسوسَ عبادَه، فقال عزوجل: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾ [الحشر: ٧] وإنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان مسدَّداً موفَّقاً مؤيَّداً بروح القدس، لا يزلّ ولا يخطىء في شيءٍ ممّا يسوس به الخَلْق، فتأدّب بآداب الله. ثمَّ إنَّ الله عزوجل فرض الصلاة ركعتَيْن ركعتَيْن، عشر ركعات، فأضاف رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إلى الركعتَيْن ركعتَيْن وإلى المغرب ركعةً فصارت عديل الفريضة لا يجوز تركهنّ إلّا في سفر، وأفرد الركعة في المغرب فتركها قائمةً في السفر والحضر، فأجاز الله عزوجل له ذلك كلَّه، فصارت الفريضة سبع عشرة ركعة، ثمّ سنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم النوافل أربعاً وثلاثين ركعةً مِثْلَي الفريضة، فأجاز الله عزوجل له ذلك، والفريضة والنافلة إحدى وخمسون ركعةً، منها ركعتان بعد العتمة جالساً تعدُّ بركعةٍ مكان الوتر، وفرض الله في السَّنة صوم شهر رمضان، وسنَّ

.....

رسول الله ﷺ صوم شعبان وثلاثة أيام في كلّ شهر مِثْلَي الفريضة، فأجاز الله ﷻ له ذلك، وحرّم الله ﷻ الخمرَ بعينها، وحرّم رسول الله ﷺ المسكر من كلِّ شراب، فأجاز الله له ذلك كلّه، وعافَ رسول الله ﷺ أشياء وكرهها ولم يَنْهَ عنها نهيَ حرام، إنّما نهى عنها نهيَ إعافةٍ وكراهة، ثمَّ رخّص فيها فصار الأخذُ برخَصِه واجباً على العباد كوجوب ما يأخذون بنهيه وعزائمه، ولم يرخّص لهم رسول الله ﷺ فيما نهاهم عنه نهيَ حرام ولا فيما أمرَ به أَمْرَ فَرْضٍ لازم، فكثير المسكر من الأشربة نهاهم عنه نهيَ حرام لم يرخّص فيه لأحدٍ، ولم يرخّص رسول الله ﷺ لأحدٍ تقصير الرّكعتَيْن اللَّتَيْن ضمّهما إلى ما فرض الله ﷻ ، بل ألزمهم ذلك إلزاماً واجباً، لم يرخّص لأحدٍ في شيءٍ من ذلك إلّا للمسافر، وليس لأحدٍ أن يرخّص [شيئاً] ما لم يرخّصه رسول الله ﷺ، فوافق أمرُ رسول الله ﷺ أمرَ الله ﷻ ، ونهيُه نهيَ الله ﷻ ، ووجب على العباد التسليمُ له كالتسليم لله تبارك وتعالى.». (نفس المصدر: الحديث ٤).

.....

وهذه الحسنة صريحةٌ في المعنى الأوّل من معاني التفويض.

شرحٌ وتوضيح:

قوله عليه السلام: «لِيَسوسَ عبادَه»: سَاسَ الناسَ يسوسُهم سياسةً: مَلَكَ أمْرَهم وأرشَدَهم بالأمر والنهي والتّأديب والزّجر.

قوله عليه السلام: «فصارت عديلَ الفريضة لا يجوز تركهنّ...»: أي فصارت الزيادةُ مثلَ الفريضة ومساويةً لها في عدم جواز التَّرك.

قوله عليه السلام: «تُعَدُّ بركعةٍ مكان الوتر...»: ضمير «تُعَدُّ» راجعٌ إلى الرّكعتَيْن باعتبار أنّهما في حكم ركعةٍ، أو بتأويل «الصلاة». وقال الفاضل الأسترآبادي رحمه الله: «توضيح المقام: أنّه وقع التصريح في الأحاديث المذكورة في كتاب العلل وغيره بأنّ الله تعالى لاهتمامه بصلاة الوتر وضعَ الوتيرة لتكون بدلاً عن الوتر في حقّ مَن يفوته الوتر بنوم أو غيره، وبأنّه ما صلّى النبيُّ صلى الله عليه وآله وسلم الوتيرةَ أصلاً لعِلْمه بأنّه لا تفوته أصلاً، وبأنّها لا تسقط في السّفر

.....

لأنّها ليست من نوافل صلاة العشاء، وبأنّها في أصل وَضْعها كانت ركعتَيْن من جلوس لتُعَدّ بركعةٍ قائماً، وتوافق المبدَل في كونه وتراً، ثمّ رخّص الله تعالى في الإتيان بها قائماً.» - إنتهى -.

قوله عليه السلام: «وسَنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم صومَ شعبان وثلاثة أيام في كلّ شهرٍ مِثْلَي الفريضة...»: شعبان كلُّه - وهو ظاهر - وثلاثون يوماً: حيث إنّ لكلّ شهرٍ من عشرة أشهر ثلاثةَ أيام.

قوله عليه السلام: «فصار الأَخْذُ برُخَصِه واجباً على العباد...»: يدلّ على أنّ الأخذَ بالمكروه والمندوب من حيث إنّه مكروهٌ ومندوبٌ: واجبٌ عليهم، أي قبول حكمهما والإنقياد له واجبٌ، كما أنّ الأخذَ بالحرام والواجب من حيث إنّه حرامٌ وواجبٌ: واجبٌ عليهم.

قوله عليه السلام: «فكثير المُسْكِر من الأشربة...» أي عددٌ كثيرٌ من أفراد المُسْكِر، يعني: سوى الخمر من المُسْكِرات، لأنّ الخمر حُرِّمَتْ بتحريم الله تعالى لا بتحريم الرّسول صلى الله عليه وآله وسلم. ويدلّ عليه ما تقدّم من قوله عليه السلام:

. . . . . .

«وحرّم اللهُ عَزَّوَجَلَّ الخمرَ بعينها وحرّم رسول الله ﷺ المُسْكِرَ من كلّ شراب. . .».

ومنها: رواية إسحاق بن عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: إنّ الله تبارك وتعالى أدّب نبيّه ﷺ فلمّا انتهى به إلى ما أراد(*) قال له: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ [القلم: ٤] ففوّض إليه دِينَه فقال: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾ [الحشر: ٧] وإنّ الله عَزَّوَجَلَّ فرض الفرائض ولم يقسّم(**) للجدّ شيئاً، وإنّ رسول الله ﷺ أطعمَه السُدس فأجاز الله جلّ ذِكْرُه له ذلك، وذلك(***) قولُ

(*) من الدرجات العالية والكمالات الإنسانيّة والأخلاق النفسانيّة، حتّى صار متّصلاً بالحقّ إتّصالاً معنويّاً، وبلَغ غايةَ القُرب منه، وشاهد نورَه في ذاته وذاتَه في نورِه: فرَضَ الفرائض. . .

(**) أي لم يُقسّم لجدّ الميّت مع أبوَيْه شيئاً، لأنّ الأبوَيْن يمنعان آباءَهم عن الإرث.

(***) أي نظيره، بمعنى أنّ تفويضَ أَمْرِ دِينه إلى نبيّه ﷺ كتفويض المنّ والإمساك إلى سليمان عليه السلام.

.....

الله عَزَّوَجَلَّ : ﴿هَٰذَا عَطَآؤُنَا فَٱمْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ [ص: ٣٩]. ». (نفس المصدر: الحديث ٦).

والتفويض الوارد في هذه الرواية هو المعنى الأوّل من معاني التفويض.

ومنها: رواية زيد الشحّام: «قال: سألتُ أبا عبد الله عَلَيْهِ السَّلَامُ في قوله تعالى: ﴿هَٰذَا عَطَآؤُنَا فَٱمْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ [ص: ٣٩] قال: أعطى سليمان عَلَيْهِ السَّلَامُ ملْكاً عظيماً، ثمّ جرَت هذه الآية في رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ(*) فكان له أن يُعطي ما شاء مَن شاء ويمنع مَن شاء، وأعطاه [الله] أفضلَ ممّا أعطى سليمان عَلَيْهِ السَّلَامُ(**) لقوله: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ

(*) لأنّ الله عَزَّوَجَلَّ فوّض إليه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ المنعَ والإعطاءَ المتعلّقَيْن بالرّئاسة الدنيويّة أيضاً.

(**) قال المجلسيّ رَحِمَهُ اللهُ في مرآة العقول: «**وجه الأفضليّة**: أنّ ما أعطى سليمانَ عَلَيْهِ السَّلَامُ كان في الرّياسة الدنيويّة، وأُضيفَ إلى ذلك تفويض الأمور الدينيّة أيضاً للرّسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، والأخير وحدَه أفضل، لأنّه متعلِّقٌ بالأمور الباقية الأخرويّة، ←

٢ - ألّا يكون المأمور الأوّل على نحو المبلّغ، بل هو مأمورٌ أن يستقلّ في توجيه الأمر إلى الثاني من قِبَل نفسه، على نحو قول الإمام عليه السلام: «مُرْهم بالصلاة وهم أبناء سبع» يعني الأطفال.

وهذا النحو هو محلّ الخلاف والبحث، ويُلحق به مالم يُعلم الحال فيه أنّه على أيّ نحوٍ من النحوَيْن المذكورَيْن.

ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾ [الحشر: ٧].» (نفس المصدر: الحديث ١٠).

وفي الرواية دلالةٌ على التفويض بالمعنى الخامس، والأوّل أو الثالث أو الرابع من معاني التفويض، هذا.

وتتميماً للفائدة: أَفْرَدْتُ رسالةً مستقلَّةً في مسألة «**عِلْم النبيّ صلى الله عليه وآله والأئمّة عليهم السلام بالغيب**» سائلاً الله عز وجل التوفيق لإخراجها إلى النور قريباً.

← والأوّل بالأمور الفانية الدنيويّة، واجتمع له صلى الله عليه وآله هذا الأفضل مع الأوّل.» - انتهى -.

والمختار: أنّ مجرّد الأمر بالأمر ظاهرٌ عرفاً في وجوبه على الثاني.

توضيح ذلك: أنّ الأمر بالأمر لا على نحو التبليغ يقع على صورتَيْن:

الأولى: أن يكون غرض المولى يتعلّق في فعل المأمور الثاني، ويكون أمره بالأمر طريقاً[١] للتوصّل إلى حصول غرضه[٢]، وإذا عُرف غرضُه أنّه على هذه الصورة يكون أمره بالأمر - لا شك - أمراً بالفعل نفسه[٣].

الثانية: أن يكون غرضه في مجرّد أمر المأمور الأوّل من دون أن يتعلّق له غرضٌ بفعل المأمور الثاني،

---

(١) أي كاشفاً ومرآةً.

(٢) فالمدار حينئذٍ على المنكشف لا الكاشف، بمعنى أنّ غرض المولى تعلّق بنفس الفعل خارجاً.

(٣) بنحو الطريقية الصِّرفة، بمعنى أنّ الغرض يدور مدار الفعل من المأمور الثاني وجوداً وعدماً، فليس لأمر المأمور الأوّل دَخْلٌ في حصول غرض المولى.

كما لو أمر المولى ابنَه - مثلاً - أن يأمر العبدَ بشيءٍ، ولا يكون غرضه إلّا أن يُعَوِّد[١] ابنَه على إصدار الأوامر أو نحو ذلك[٢]، فيكون غرضه فقط في إصدار الأوّل[٣] أمرَه، فلا يكون الفعل مطلوباً له[٤] أصلاً في الواقع[٥].

وواضحٌ لو عَلِم الثاني المأمورُ بهذا الغرض لا يكون أمرُ المولى بالأمر أمراً له، ولا يُعَدّ عاصياً لمولاه لو تركه، لأنّ الأمر المتعلّق لأمر المولى يكون مأخوذاً على نحو الموضوعية، وهو متعلَّق الغرض[٦]، لا على نحو

---

(١) أي يمرّن إبنَه ليصير بذلك ذا شخصيّة - مثلاً -.

(٢) كإظهار توقير الولد وإبراز تعظيمه وإثبات علوّ شأنه عنده - أي عند الوالد -.

(٣) المأمور الأوّل وهو الإبن في المثال.

(٤) للمولى.

(٥) فهو بنحو الموضوعية، فليس غرض المولى بقيام المأمور الثاني بفعل المأمور به خارجاً، فيدور الغرض مدارَ الأمر وجوداً وعدماً.

(٦) أي غرض المولى، ويُعَبَّر عن الموضوعية أيضاً بالصفتية،

الطريقية لتحصيل الفعل من العبد - المأمور الثاني -.

فإن قامت قرينةٌ على إحدى الصورتَيْن المذكورتَيْن فذاك، وإن لم تقم قرينةٌ فإنّ ظاهر الأوامر عرفاً مع التجرّد عن القرائن هو أنّه على نحو الطريقية[١].

فإذن، الأمر بالأمر مطلقاً[٢] يدل على الوجوب، إلّا إذا ثبت أنّه على نحو الموضوعية، وليس مثله[٣] يقع في الأوامر الشرعية[٤].

فالأمر الصادر من المأمور الأوّل هو موضوعُ غرَض المولى.

(١) فغرض المولى يكون متعلِّقاً بتحصيل الفعل خارجاً من المأمور الثاني، ولا دخل لأمر المأمور الأوّل في حصول غرضه. **وبناءً عليه**: يَدلّ ما وردَ في الروايات - من أمر الأولياء صبيانَهم بالصلاة - على شرعيّة عبادات الصبيان.

(٢) سواء قامت قرينةٌ على أنّه على نحو الطريقيّة دون الموضوعيّة أم لم تقم قرينةٌ على أنّه من أيّ النحوَيْن.

(٣) مثل نحو الموضوعية.

(٤) حيث إنّه لم يُعهد من الشارع المقدّس كون أمره بالأمر

الخاتمة

في تقسيمات الواجب

للواجب عدّةُ تقسيماتٍ لا بأس بالتعرّض لها، إلحاقاً[١] بمباحث الأوامر وإتماماً للفائدة.

١ - المطلق والمشروط

إنّ الواجب إذا قِيس وجوبُه[٢] إلى شيءٍ آخر خارجٍ عن الواجب، فهو لا يخرج عن أحد نحوَيْن:

بشيءٍ هو من جهة مطلوبيّة أمر الآمر الثاني نفسيّاً وإن لم يترتّب عليه وجود ذلك الشيء في الخارج، بل إنّما هو لأجل التوصّل إلى وجود ذلك الشيء في الخارج، فحيث إنّه كان ذلك الشيء مطلوباً للشارع أَمَر بالأمر به.

(١) بعد أن كان الكلام فيه مطروحاً على بساط البحث في باب الأوامر.

(٢) الكلام إنّما هو في إطلاق الوجوب - أي الحكم -

١ - أن يكون متوقّفاً وجوبُه على ذلك الشيء، وهو - أي الشيء - مأخوذاً في وجوب الواجب على نحو الشرطية[١]، كوجوب الحج بالقياس إلى الإستطاعة، وهذا هو المسمّى بـ«الواجب المشروط» لاشتراط وجوبه بحصول ذلك الشيء الخارج، ولذا لا يجب الحج إلّا عند حصول الإستطاعة.

٢ - أن يكون وجوبُ الواجب غيرَ متوقّفٍ على حصول ذلك الشيء الآخر - كالحج بالقياس إلى قطع المسافة - وإن توقّف وجوده عليه[٢]، وهذا هو المسمّى

واشتراطه، لا الواجب - كالصلاة مثلاً -. هذا، وشرائطُ الواجب - كالطهارة بالنسبة إلى الصلاة وقطع المسافة بالنسبة إلى الحجّ وهكذا... - يجب إيجادُها وتحصيلها فعلاً، إذ المفروض فعليّة وجوب الواجب بدخول الوقت في مثال الصلاة وحصول الإستطاعة في مثال الحجّ.

(١) بأن يكون شرطاً للوجوب، ويُسمّى بالمقدِّمة الوجوبيّة.

(٢) أي وجود الواجب خارجاً - وهو الحجّ في المثال -

بـ«الواجب المطلق» لأنّ وجوبه مطلقٌ غير مشروط بحصول ذلك الشيء الخارج، ومنه الصلاة بالقياس إلى الوضوء والغُسل والساتر ونحوها[١].

ومن مثال الحج يظهر أنّه - وهو واجبٌ واحد - يكون واجباً مشروطاً بالقياس إلى شيء[٢] وواجباً مطلقاً بالقياس إلى شيءٍ آخر[٣]، فالمشروط والمطلق أمران إضافيّان[٤]. ثمّ اعلمْ أنّ كلّ واجبٍ هو واجبٌ مشروط

متوقّفٌ على ذلك الشيء الآخر - وهو قطع المسافة - والمسمّى بالمقدِّمة الوجوديّة.

(١) كالإستقبال. هذا، والصلاة تكون واجباً مشروطاً بالقياس إلى دلوك الشمس أو غروبها أو طلوع الفجر.

(٢) وهو الإستطاعة.

(٣) وهو قطع المسافة.

(٤) إنّ وصفَي الإطلاق والإشتراط وصفان إضافيّان لا حقيقيّان أي ليسا بمعنى: عدم الإشتراط بشيءٍ أصلاً والإشتراط بكلّ شيء، فإنّه ليس في الواجبات الشرعية ما لا يتوقّف وجوبُه على شيء حتى يكون مطلقاً، إذ لا أقلّ من اشتراطه بالشرائط العامّة - البلوغ والعقل والقدرة -

بالقياس إلى الشرائط العامة، وهي: البلوغ والقدرة والعقل، فالصبي والعاجز والمجنون لا يُكلَّفون بشيء في الواقع، وأمّا «العلم» فقد قيل[١]: إنّه من الشروط العامّة.

وكذا ليس فيها ما يتوقّف وجوبُه على كلّ شيء حتى يكون مشروطاً، فلا مصداق في الشرعيات للوجوب المطلق والمشروط الحقيقيّيْن - أي عدم الإشتراط بشيء والإشتراط بكلّ شيء - فكلّ واجبٍ بالإضافة إلى ما أُنيط به وجوبُه مشروطٌ، وبالإضافة إلى غيره مطلقٌ، كالصلاة فإنّ وجوبها بالإضافة إلى الوقت مشروط، وبالإضافة إلى الطهارة مطلق، وكالحجّ فإنّ وجوبه بالإضافة إلى الإستطاعة مشروط، وبالإضافة إلى قطع المسافة مطلق، وهكذا...

ولو لم يكن الإطلاق والإشتراط إضافيَّيْن بل كانا حقيقيّيْن: لم يكد يوجد واجبٌ مطلق، لعدم خلوّ واجبٍ عن شرط، فلا يوجد في الواجبات واجبٌ مطلق من جميع الجهات، ولا واجبٌ مشروط كذلك، إذ ليس في الواجبات الشرعية ما يكون مشروطاً بكلّ شيء.

(١) ذهب إليه بعضُ العامّة.

والحقّ أنّه ليس شرطاً في الوجوب، ولا في غيره من الأحكام، بل التكاليف الواقعية مشترَكةٌ بين العالِم والجاهل على حدٍّ سواء. نعم، العلم شرطٌ في استحقاق العقاب على مخالفة التكليف، على تفصيلٍ يأتي في مباحث الحجّة وغيرها - إن شاء الله تعالى - وليس هذا موضعه.

٢ - المعلَّق والمنجَّز

لا شكّ أنّ الواجب المشروط بعد حصول شرطه يكون وجوبه فعليّاً شأنَ الواجب المطلق، فيتوجّه التكليف فعلاً إلى المكلّف، ولكن فعليّة التكليف تُتَصوّر على وجهَيْن:

١ - أن تكون فعليّة الوجوب[١] مقارنةً زماناً لفعلية الواجب، بمعنى أن يكون زمان الواجب نفس زمان الوجوب، ويسمّى هذا القسم «الواجب المنجّز»

---

(١) وهو الحكم، في مقابل الواجب نحو: الصلاة والصوم والزكاة والحج...

كالصلاة بعد دخول وقتها، فإنّ وجوبها فعليّ، والواجب - وهو الصلاة - فعليٌّ أيضاً.

٢ - أن تكون فعليّة الوجوب سابقةً زماناً على فعليّة الواجب[١]، فيتأخّر زمان الواجب عن زمان الوجوب، ويسمّى هذا القسم «الواجب المعلّق» لتعليق الفعل[٢] - لا وجوبه - على زمانٍ غير حاصل بعدُ، كالحج - مثلاً - فإنّه عند حصول الإستطاعة يكون وجوبه فعليّاً - كما قيل[٣] - ولكنّ الواجب معلَّقٌ على حصول الموسم[٤]،

---

(١) فالوجوب حاليٌّ والواجب إستقباليّ.

(٢) أي الواجب.

(٣) والقائل صاحبُ الفصول رَحِمَهُ اللهُ وعرَّفَه بما إليك نصُّه: «أنّه عبارةٌ عن الواجب الذي يتعلّق وجوبُه بالمكلَّف، ويتوقّف حصول هذا الواجب على أمرٍ غيرِ مقدورٍ للمكلَّف، كالحجّ، فإنّ فِعْلَه متوقِّفٌ على مجيء وقته، ومجيءُ الوقت غيرُ مقدورٍ للمكلَّف.». (الفصول الغرويّة: ٧٩).

(٤) بمعنى: حضور وقت أعمال الحجّ وحلول أيّامه.

فإنّه عند حصول الإستطاعة وجب الحج، ولذا يجب عليه أن يهيّيء المقدّمات والزاد والراحلة[١] حتى يحصل وقتُه وموسمُه[٢] ليفعله في وقته المحدّد له[٣].

---

(١) أي لوازم السفر ووسائل النقل.

(٢) وقت الحجّ وموسم الحجّ، بمعنى وقت وموسم «الواجب».

(٣) وهو يوم عرفة قبل الظهر، وبذلك يندفع إشكال: أنّ وجوب المقدّمة معلولٌ لإيجاب ذيها، فلا يُعقل وجود المعلول قبل وجود علّته، فمع الإلتزام بكون الوجوب حاليّاً والواجب إستقباليّاً يندفع الإشكال رأساً، وذلك لأنّ فعليّة الوجوب للمقدّمة حينئذٍ تَتْبَع فعليَّةَ وجوب الواجب، وإن لم يكن نفس الواجب فعليّاً بعدُ.
وهكذا الحال في سائر الموقّتات التي يجب فيها بعض المقدّمات قبل زمان ذيها، كوجوب الغسل من الجنابة أو الحيض ليلاً قبل الفجر لصوم الغد، فإنّه لولا الإلتزام بكون وجوب الصوم حاليّاً كيف يمكن الإلتزام بوجوب الغسل قبل الفجر، مع أنّ الصوم لا يجب إلّا من حين طلوع الفجر؟!.

وقد وقع البحث والكلام هنا في مقامَيْن:

الأوّل: في إمكان الواجب المعلَّق، والمعروف عن صاحب الفصول القول بإمكانه ووقوعه(١)، والأكثر على استحالته وهو المختار(٢)، وسنتعرّض له - إن شاء

---

(١) يعني ثبوتاً وإثباتاً - **وذلك في خصوص الموقّتات** - بفَرْض أنّ الوقت في الموقّتات وقتٌ للواجب فقط لا للوجوب، أي أنّ الوقت ليس شرطاً وقيداً للوجوب، بل هو قيدٌ للواجب، فالوجوب - على هذا الفرض - متقدّمٌ على الوقت ولكنّ الواجبَ معلَّقٌ على حضور وقته.
والفرق بين هذا النوع وبين الواجب المشروط هو: أنّ التوقُّف في المشروط للوجوب وفي المعلَّق للفعل.
وعليه: لا مانع من فَرْض وجوب المقدّمة قبل زمان ذيها...

(٢) تَبَعاً لأستاذه المحقّق الأصفهاني رَحِمَهُ اللهُ، لأنّ القول بالواجب المعلَّق يلازم انفكاك الإنبعاث عن البعث - الحقيقي منه والإعتباريّ -.
وتوضيحه: أنّ البعث والإنبعاث أمران متضايفان - كالعلّة والمعلول - فلا يصدق أحدهما بدون الآخر، فلا

.....

بعث بدون انبعاث كما لا انبعاث بدون بعث، وقد تقرّر أنّ المتضايفَيْن متكافئان قوّةً وفِعْلاً، فإذا كان أحدهما فِعْليَّ التحقُّق كان الآخر كذلك - أي فِعْليَّ التحقُّق - ويمتنع أن يكون أحدهما متحقِّقاً بالفِعل والآخَر متحقِّقاً بالقوَّة، وحقيقة البعث تشريعاً ليست إلّا جعلَ ما يمكن أن يكون باعثاً وداعياً ومحرِّكاً للمكلَّف نحو الفِعل(*) بحيث يصدر الفعلُ عن المكلَّف باختياره بداعي البعث الصادر من المولى، إذ ما تترتّب عليه المصلحة هو الفعل الإختياري للعبد والحصّة الخاصّة لا مطلق الفعل ولو كان بالقهر والجبر، وإمكان الباعثيّة يلازم إمكان الإنبعاث، وإذا لم يُعقل إمكان الإنبعاث فعلاً فلا يُعقل إمكان البعث فعلاً، وإلّا يلزم الإنفكاك بين المتضايفَيْن. (نهاية الدراية: ج٢: ٧٦... - بتصرّف -).

إذا عرفت ذلك: ففيما نحن فيه من الواجب المعلَّق (**وهو أن يكون الوجوب مطلقاً حاليّاً والواجب المبعوث إليه**

(*) أي الواجب **بما له من القيود والشروط**، كالصلاة - مثلاً - المقيَّدة بقيودٍ منها: الوضوء...

.....

إستقبالياً) فإنّ فعليّة الوجوب وإطلاقَه (كوجوب الصوم من حين رؤية هلال شهر رمضان) لا محالةَ تقتضي إمكان إنبعاث المكلَّف وتحرُّكِه **فعلاً** نحو الإتيان بالواجب (الصوم في المثال) المقيَّد بالوقت المتأخِّر (الصوم المقيَّد بطلوع الفجر في المثال) قبل تحقُّق قيده (قيد الواجب وهو طلوع الفجر) وهو مستحيل(*)، ضرورةَ أنّ الإنبعاث والتحرُّك نحو الإتيان به قبل تحقُّق قيده: تكليفٌ بغير المقدور(**)، وإذا لم يمكن الإنبعاث والتحرُّك **فعلاً** نحو

(*) فإنّ معنى أن يكون الأمر مطلقاً وفعليّاً من الآن ومتعلَّقُه متأخِّراً هو: أنّ موضوعه متحقِّقٌ فِعلاً باعتبار أنّه مطلَقٌ وغيرُ مقيَّدٍ بقيد «طلوع الفجر في المثال»، **ونتيجة هذا هي**: فعليَّةُ فاعليَّة الأمر ومحرِّكيّته نحو الإتيان بمتعلَّقه (وهو الصوم في المثال) قبل الفجر ومن الليل! وهي مستحيلة، لأنّها تحريكٌ نحو المحال.

(**) وعن بعض الأعلام: «وليتَ شِعري كيف يرضى القائلُ بالواجب المعلَّق بمثل هذا التناقض الواضح! بأن يقول المولى للعبد: أيّها العبدُ: أريد منك الآن إكرامَ زيدٍ في←

الله تعالى - في مقدّمة الواجب مع بيان السرّ في الذهاب إلى إمكانه ووقوعه، وسنبيّن أنّ الواجب فعلاً[١] في مثال الحج هو السير والتهيئة للمقدّمات[٢]،

الإتيان به قبل تحقُّق قيده: لم يمكن أن يكون الوجوب الحالي داعياً وباعثاً من حين تحقُّقه وإلى ما قبل تحقُّق زمان الواجب، **لا إمكاناً ولا فِعْلاً**.

(١) أي قبل الموسم.

(٢) وإليك نصَّ كلامِه رَحِمَهُ اللَّهُ في بيان عدمِ معلوليّةِ وجوبِ المقدّمة لوجوب ذيها وعدم ترشّحه منه، وكونهِ فَرْضاً لا واقع له أبداً: قال رَحِمَهُ اللَّهُ: «إنّ الأمر في الحقيقة هو فِعْلُ الآمِر، سواءٌ كان الأمرُ نفسيّاً أم غيريّاً، فالآمِر هو العلّة الفاعليّة له دون سواه. ولكن كلّ أمرٍ إنّما يصدر عن إرادة الآمِر لأنّه (أي الأمر) فِعْلُه (أي فِعْل الآمِر) الإختياري،

← يوم الجمعة، فلَه (أي فللعبد) أن يقول في جوابه: إن كنتَ تريد الآن، فلماذا تقول: يوم الجمعة؟ وإن كنتَ تريد يوم الجمعة، فلماذا تقول: الآن؟ إلّا أن يكون مرادُك تهيئةَ المقدّمات من الآن - أي مقدّمات الإكرام من الآن -».

.....

والإرادةُ بالطّبع مسبوقةٌ بالشوق إلى فِعْل المأمور به، أي أنّ الآمِر لا بدّ أن يشتاق أوّلاً إلى فِعْل الغير على أن يصدر من الغير، فإذا اشتاقه لا بدّ أن يدعوَ الغيرَ ويدفعَه ويحثَّه على الفعل فيشتاق إلى الأمر به.

وإذا لم يحصل مانعٌ من الأمر فلا محالة يشتدّ الشوقُ إلى الأمر حتّى يبلغ الإرادةَ الحتميّة، فيجعل الداعي (ويُحْدِثه) في نفسِ الغير للفعل المطلوب، وذلك بتوجيه الأمر نحوه.

هذا حالُ كلّ مأمورٍ به، ومن جملته: مقدّمة الواجب، فإنّه إذا ذهبنا إلى وجوبها من قِبَل المولى لا بدّ أن نفرض حصول الشوق أوّلاً في نفس الآمِر إلى صدورها من المكلَّف، غاية الأمر أنّ هذا الشوق تابعٌ للشوق إلى فِعْل ذي المقدّمة، ومنبثِقٌ منه، لأنّ المختار إذا اشتاق إلى تحصيل شيءٍ وأحبَّه اشتاق وأحَبّ بالتّبع كلَّ ما يتوقّف عليه ذلك الشيء على نحو الملازمة بين الشوقَيْن. وإذا لم يكن هناك مانعٌ من الأمر بالمقدّمات حصلت لدى الآمِر - ثانياً - الإرادةُ الحتميّة التي تتعلَّق بالأمر بها (أي بالمقدّمات)، فيُصِدر حينئذٍ الأمر.

.....

إذا عرفْتَ ذلك، فإنّك تعرف أنّه إذا فُرض أنّ المقدّمة متقدّمةٌ بالوجود الزماني على ذِيها على وجهٍ لا يحصل ذوها في ظَرْفه وزمانه إلّا إذا حصلت هي (أي المقدّمة) قبل حلول زمانه كما في أمثلة المقدّمات المفوِّتة (كوجوب قطع المسافة للحج وتهيئة مقدّماته قبل حضور وقت أعمال الحج أو قبل حلول أيّامه)(*) فإنّه لا شكّ في أنّ الآمِر يشتاقها أن تحصل في ذلك الزمان المتقدّم، وهذا الشوق بالنسبة إلى المقدّمة يتحوّل إلى الإرادة الحتميّة بالأمر (فيُصدرُ الآمِرُ الأمرَ بها) إذ لا مانع من البعث نحوها حينئذٍ، والمفروض أنّ وقتها قد حان فعلاً، فلا بدّ أن يأمر بها فعلاً.

أمّا ذو المقدّمة (مناسك الحجّ في المثال) فحسب الفرض لا يمكن البعثُ نحوه، والأمرُ به قبل وقته (قبل حضور الثامن من ذي الحجّة الحرام) لعدم حصول ظرفه (أي

(*) وكوجوب الغُسل من الجنابة للصوم قبل الفجر، وتسميتُها بذلك باعتبار أنّ تركها قبل الوقت موجِبٌ لتفويت الواجب في وقته.

.....

وقته)، فلا أمرَ قبل الوقت وإن كان الشوق إلى الأمر به حاصلاً حينئذٍ، ولكن لا يبلغ مبلغَ الفعلية لوجود المانع (وهو عدم حصول وقته).

والحاصل: أنّ الشوقَ إلى ذي المقدّمة والشوق إلى المقدّمة حاصلان قبل وقت ذي المقدّمة، والشوق الثاني (أي الشوق إلى المقدّمة) منبعثٌ ومنبثقٌ من الشوق الأوّل (أي الشوق إلى ذي المقدّمة) ولكن الشوق إلى المقدّمة يؤثّر أثرَه ويصير إرادةً حتميّة لعدم وجود ما يمنع من الأمر (الأمر بالمقدّمة) دون الشوق إلى ذي المقدّمة لوجود المانع من الأمر (وهو عدم حلول وحصول ظرفه)...

وأمّا من جهة إشكال استحقاق العقاب على ترك الواجب بترك مقدّمته مع عدم فعليّة وجوبه: فيُعلم دفعُه ممّا سبق، فإنّ التكليف بذي المقدّمة الموقّت يكون تامّ الإقتضاء (والمِلاك) وإن لم يصر فعليّاً، لوجود المانع وهو عدم حضور وقته.

ولا ينبغي الشك في أنّ دَفْع التكليف (وتفويت حقيقته وروحه) مع تماميّة إقتضائه تفويتٌ لغَرَض المولى المعلوم المُلْزِم، وهذا يُعَدّ ظلماً في حقّه، وخروجاً عن زي الرقيّة

وأمّا نفس أعمال الحجّ فوجوبها مشروطٌ بحضور الموسم والقدرة عليها في زمانه.

والثاني: في أنّ ظاهر الجملة الشرطية في مثل قولهم: «إذا دخل الوقت فصلّ» هل إنّ الشرط شرطٌ للوجوب[١]، فلا تجب الصلاة في المثال إلّا بعد دخول الوقت، أو إنّه شرطٌ للواجب[٢]، فيكون الواجب نفسُه

وتمرّداً عليه، فيستحقّ عليه العقابَ واللّومَ من هذه الجهة وإن لم يكن فيه مخالَفةٌ للتكليف الفعليّ المنجّز...» - إنتهى -.

(١) كما عليه المشهور.

(٢) كما نُسب إلى الشيخ الأعظم رَحِمَهُ اللهُ، نَسَبَه إليه الميرزا أبو القاسم الكلانتر رَحِمَهُ اللهُ في التقريرات (مطارح الأنظار: ٤٩).

وذكَر المقدَّس السيّد الخوئيّ رَحِمَهُ اللهُ - تَبَعاً لصاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ - أنّ مردَّ كلام الشيخ الأعظم الأنصاري رَحِمَهُ اللهُ إلى إنكار الواجب المشروط على مسلك المشهور (المشروط المشهوري) دون الواجب المعلَّق، حيث إنّه رَحِمَهُ اللهُ يرى استحالة رجوع القيد إلى

معلَّقاً على دخول الوقت في المثال، وأمّا الوجوب فهو فعليٌّ[١] مطلق[٢]؟

وبعبارةٍ أخرى: هل إنّ القيد شرطٌ لمدلول هيئة الأمر في الجَزاء[٣]، أو إنّه شرطٌ لمدلول مادّة

مفاد الهيئة وتَعَيُّن رجوعه إلى مفاد المادّة، فيكون مفاد الهيئة مطلقاً - وسيأتي إن شاء الله تعالى وَجْهُ الإستحالة في آخِر هذا المبحث -، وهذا هو الواجب المعلَّق، لأنّ وجوبَه حاليٌّ والواجبَ إستقباليٌّ، **وعلى هذا**: فالواجب المشروط عند الشيخ رَحِمَهُ اللهُ (المشروط الشيخيّ) هو الواجب المعلَّق عند صاحب الفصول رَحِمَهُ اللهُ (المعلَّق الفصوليّ) دون الواجب المشروط عند المشهور (المشروط المشهوري).

(١) أي حاليّ.

(٢) أي مطلق بالإضافة إلى القيد.

(٣) الذي هو (فصلٌ)، فالوجوب المستفاد من الهيئة - التي وُضِعت للنسبة الطلبيّة أو البعثيّة - معلَّقٌ على الشرط، فقَبْل حصول الشرط لا وجوب حقيقةً ولا طلب ولا بَعْث واقعاً، فالقيد المأخوذ في الخطاب التعليقي راجعٌ إلى

الأمر[١] في الجزاء[٢]؟.

مدلول هيئة الأمر، فيكون نفس الوجوب مشروطاً به، فالمشروط على ذلك هو صفةٌ للوجوب لا للواجب المأمور به، وهو الصلاة في المثال. ونحوه قولك: «إن جاءك زيدٌ فأكرِمْه»، فوجوب الإكرام مترتِّبٌ على مجيء زيد، بمعنى أنّ القيد (المجيء) هو للوجوب دون الواجب الذي هو أصل الإكرام.

(١) يعني الحدث، أي الواجب، وهو الصلاة في المثال، فالمشروط على ذلك هو صفةٌ للواجب (الصلاة) لا للوجوب (نفس الحكم) فوجوب الصلاة قبل دخول الوقت فعليٌّ مطلق، وأمّا نفس الصلاة (وهي الواجب) فمقيَّدةٌ وإستقباليّة - أي على تقدير دخول الوقت - ونحوه قولك: «إن جاءك زيدٌ فأكرِمْه»، فأصل الإكرام مقيَّدٌ بالمجيء، وأمّا الوجوب المتعلِّق بالإكرام فهو فعليٌّ مطلق.

(٢) هذا، ولو كان الشرط قيداً لمفاد جملة الجزاء أي المجموع المركَّب من المادّة والهيئة: فالنتيجة هو إناطة «وجوب الإكرام» - الذي هو مفاد جملة الجزاء - بالشرط

وهذا البحث يجري حتى لو كان الشرط غير الزمان، كما إذا قال المولى: «إذا تطهّرت[١] فصلّ».

فعلى القول بظهور الجملة في رجوع القيد إلى الهيئة - أي إنّه شرطٌ للوجوب - يكون الواجب واجباً مشروطاً، فلا يجب تحصيلُ شيءٍ من المقدّمات قبل حصول الشرط.

وعلى القول بظهورها[٢] في رجوع القيد إلى المادّة - أي إنّه شرطٌ للواجب - يكون الواجب واجباً مطلقاً[٣]

في قضية «إن جاءكَ زيدٌ فأكرمه» مثلاً، وهذا أيضاً هو عَيْنُ مفاد تقييد الهيئة الذي تقدّم أنّه عبارةٌ عن الواجب المشروط عند المشهور.

(١) فإنّ الطهارة ليست زماناً. هذا، ونسبة الزمان إلى الزمانيّ كنسبة المكان إلى المكين، لا يقتضي أَزْيَد من الظرفيّة، فالزمان ليس إلّا ظرفاً لوجود الشيء (الزمانيّ).

(٢) ظهور الجملة.

(٣) لأنّ وجوبَه - على هذا - مطلَقٌ غيرُ مشروطٍ بحصول ذلك الشيء الآخَر الخارجِ عن الواجبِ.

فيكون الوجوب فعليّاً قبل حصول الشرط، فيجب عليه تحصيل مقدّمات المأمور به إذا علم بحصول الشرط فيما بعدُ.

وهذا النزاع هو النزاع المعروف بين المتأخّرين في رجوع القيد في الجملة الشرطية إلى الهيئة أو المادّة، وسيجيء تحقيق الحال في موضعه إن شاء الله تعالى[١].

---

(١) إشارةٌ إلى بحث المقدّمات المفوِّتة: مقدّمة الواجب: الأمر الثامن: حيث قال المصنّف رَحِمَهُ اللَّهُ: «**والمحاولة الثانية**: ما نُسب إلى الشيخ الأنصاري من رجوع القيد في جميع شرائط الوجوب إلى المادّة - وإن اشتهر القولُ برجوعها إلى الهيئة - سواء كان الشرط هو الوقت أو غيرَه كالإستطاعة للحجّ والقدرة والبلوغ والعقل ونحوها (كالحياة مثلاً أو الحريّة مثلاً في بعض الموارد) من الشرائط العامّة لجميع التكاليف.

ومعنى ذلك: أنّ الوجوب الذي هو مدلول الهيئة في جميع الواجبات (الموقّتات وغيرها) مطلقٌ دائماً غير مقيّدٍ بشرطٍ أبدًا، وكلّ ما يُتوهّم من رجوع القيد إلى الوجوب

.....

فهو راجعٌ في الحقيقة إلى الواجب الذي هو مدلول المادة.

غاية الأمر: أنّ بعض القيود مأخوذةٌ في الواجب (وأمّا الوجوب فهو مطلقٌ دائماً غيرُ مقيّدٍ بشرطٍ أبداً) على وجهٍ يكون مفروضَ الحصول والوقوع كالإستطاعة بالنسبة إلى الحجّ، ومثل هذا لا يجب تحصيله، ويكون حكمُه حكمَ ما لو كان شرطاً للوجوب (فمع اتّفاق حصول الإستطاعة: تجب تهيئة المقدّمات من زادٍ وراحلة ووسائل النقل ولوازم السفر، ويجب قطع المسافة قبل حلول أيّام الحجّ)، وبعضَها لا يكون مأخوذًا على وجهٍ يكون مفروضَ الحصول، بل يجب تحصيله توصّلاً إلى الواجب (كالصّلاة المقيَّدة بالطّهارة واستقبال القبلة وستر العورة وغيرها من القيود الإختياريّة الواقعة في حيّز التكليف) لأنّ الواجب يكون هو المقيَّد بما هو مقيَّدٌ بذلك القيد.

وعلى هذا التصوير: فالوجوب يكون دائمًا فعليًّا قبل مجيء وقته، وشأنُه في ذلك شأنُ الوجوب على القول بالواجب المعلَّق، ولا فرق بينهما في الموقّتات بالنسبة

.....

إلى الوقت، فإذا كان الواجب إستقباليّاً فلا مانع من وجوب المقدّمة المفوّتة قبل زمان ذيها.» - إنتهى -.

وملخَّص ما أفاده الشيخ الأعظم الأنصاري رَحِمَهُ ٱللَّهُ في ذلك يرجع إلى دعوَيَيْن:

أمّا الأولى - على ما في تقرير بحثه - فمحصَّل وجهها: أنّ الوجوب الذي هو مفاد الهيئة معنًى حرفيّ، والمعنى الحرفيّ جزئيٌّ باعتبار أنّ الموضوعَ لها الحروف وما شابهها جزئيٌّ حقيقيّ، والجزئي الحقيقيّ غيرُ قابلٍ للتقييد والتضييق، فإنّه ضيِّقٌ في نفسه فكيف يُضَيَّق ويُقَيَّد ثانياً؟ والقابل لذلك إنّما هو المعنى الكلّي حيث يصدق على حِصصٍ متعدِّدة(*)، فلذلك لا بدّ من إرجاع القيد إلى المادّة.

(*) فإنّ القيد إنّما يؤتى به لتقليلِ الإشتراك وتضييقِ دائرة المقيَّد وتمييزِه عن غيره، وهذا المعنى يُتصوَّر في المعنى الكليّ لسعتِه واشتراكه بين أفراده، مثل أن يقال: «إنّ الإنسان عالِمٌ أو جاهل...» بخلاف الجزئيّ الحقيقيّ فإنّه ليس فيه سعةٌ واشتراكٌ حتّى يقيَّد. ←

.....

وعلَّق على هذه الدعوى بعضُ الأعلام بتقريب:

إنّ المعنى الموضوع لها الحروف وإن كان خاصّاً إلّا أنّ خصوصيَّته ليست بمعنى أنّه غيرُ قابلٍ للتقييد، وذلك لإمكان تقييد المعنى الحرفيّ وهو النسبة بتقييد طرفَيْها(*)، والمفروض أنّ الطرفَيْن قابلان للتقييد، وتقييدهما تقييدٌ للمعنى الحرفيّ باعتبار أنّه لا وجودَ له إلّا بوجودهما، فهو متقوِّمٌ بهما ذاتاً وحقيقةً، وهما له بمثابة الجنس والفصل للنّوع، فإذن لا مانع من رجوع القيد إلى مفاد الهيئة(**).

← ثم إنّ هذه الدّعوى إنّما تتوجّه فيما إذا كان مفادُ الهيئة معنًى حرفيّاً دون ما إذا كان معنًى إسميّاً - كما لو قال: «إن جاءكَ زيدٌ فيجب إكرامُه أو إن استطَعْتَ فيجب عليك الحجّ» -. ومن هنا جاء الشيخ الأعظم رَحِمَهُ اللَّهُ ببرهانٍ آخَر - وهو ضرورةُ رجوع القيد إلى المادّة - ليشمل ذلك، وسيأتي بيانُه - إن شاء الله تعالى -.

(*) بأن يُزاد في الأطراف فتكون ثلاثةً أو أربعةً وهكذا...

(**) وهذا الجواب عن الدعوى الأولى يتوافق مع مَذهب ←

.....

ولو سلَّمنا أنّ رجوع القيد إلى مفاد الهيئة لا يمكن: إلّا أنّ لازمَه عدمُ إمكان تقييد مفاد الهيئة بالتقييد الأفرادي، على أساس أنّه لا إطلاق له أفراداً، وأمّا تقييده بالتقييد الأحوالي فلا مانع منه، باعتبار أنّ له إطلاقاً أحواليّاً كما في قولنا: «إن جاءك زيدٌ فأكرِمْه أو إن كان زيدٌ عالِماً فاسأل منه»، فإنّه في المثال الأوّل قد قُيِّد «**وجوب الإكرام**» بحالة المجيء وفي الثاني قد قُيِّد «**وجوب السؤال**» بحالة العِلم. وسيوافيك - إن شاء الله تعالى - عند البحث عن المطلق والمقيَّد أنّ الجزئيّ مطلَقٌ حسب أحواله فقط، فقولنا: «أكرِمْ زيداً» مطلَقٌ من حيث أحواله المتكثِّرة الطارئة عليه: كالمرض والصحّة والعزوبة والزواج والفقر والغنى والشباب والهرَم والفسق والعدالة...

وأمّا الدعوى الثانية فمحصَّل وجهها: كما في الكفاية:

← المصنّف المظفّر رَحِمَهُ اللَّهُ في وضع الحروف والهيئات من كون الوضع فيها عامّاً والموضوع له خاصّاً.

.....

«**إنّ العاقل إذا توجّه إلى شيءٍ والتفتَ إليه: فإمّا أن يتعلّق طلبُه به** (أي بذلك الشيء، والمراد بالطلب - كما يظهر من عبارة التقريرات(*) -: الطلبُ الحقيقيُّ النفسانيُّ

(*) حيث قال صاحبُ التقريرات ما هذا لفظه: «إنّ الموجود في نفس الآمِر والطالب شيءٌ واحدٌ لا اختلاف فيه...» وأيضاً: «فلا فرق فيما ينقدح في نفس الآمِر...» وقال المحقِّق الميرزا أبو الحسن المشكيني الأردبيلي النجفي رَحِمَهُ اللهُ في تعليقته الشهيرة على الكفاية: «وحاصلُ هذا الدّليل - على ما راجعْتُ التقريرات - حُكمُ الوجدان بأنّ الإنسان إذا تصوّر شيئاً: فإمّا أن يعلمَ فيه غايةً أو لا، وعلى الثاني: لا يتعلّق به الطلبُ أصلاً، وعلى الأوّل: فإمّا أن يصدّق بغايته على جميع تقاديره أو على بعضها، وعلى كلا التقديرَيْن **يحصل الطلبُ بمعنى الشوق المؤكَّد** بعد حصول المَيْل الحاصل بعد التصديق من دون حالةٍ انتظاريّة، ولا يكون التقديرُ المذكور من تقادير الطلب، بل من تقادير الفِعْل المطلوب (أي الواجب) إمّا على نحوٍ يكون مورِداً للطلب - كما في الواجب المطلَق - أو لا يكون مورِداً له ←

.....

المنقدِحُ في نفسِ الطالب الآمِر، بمعنى الشوق المؤكَّد الحاصل في النفس، والذي يُعبَّر عنه بالإرادة النفسانيّة الحقيقيّة - صفةٌ نفسانيّةٌ قائمةٌ بالنفس -.

ويقابله: الطلبُ الإنشائيُّ الإعتباريّ المتحقِّقُ **بقولٍ** كـ «إِفْعَل» وما بمعناه كقولك: «أطلبُ منك كذا أو آمرُك بكذا...» **أو فِعْلٍ** كالإشارة بيدٍ أو عَيْنٍ أو غيرهما إلى شخصٍ بإيجادِ شيء، وهو البعثُ والتحريكُ الإنشائيّ نحو المادّة والمطلوب، وهو بمنزلة البعث الخارجي العمليّ والتحريك الفِعْليّ، بأن يأخذَ الطالبُ بيدِ المطلوب منه ويجرُّه ويسوقُه نحو العمل المقصود، أو فقل: يحرّكه نحو الفعل تحريكاً عمليّاً، وقد يُعبَّر عن الطلب الإنشائيّ بالإرادة الإنشائيّة، وهو يوجد حتّى مع انتفاء الطلب الحقيقيّ - القائم بالنفس - كما في موارد الإمتحان والإعتذار...).

أو لا يتعلّق به طلبُه أصلاً، لا كلامَ على الثاني (لخروجه

← كما في المشروط - ...» - إنتهى - (حاشية المشكيني رَحِمَهُ اللهُ: ج١: ٤٨٩).

.....

موضوعاً عن حريم البحث، فهو من قبيل السّالبة بانتفاء الموضوع)، **وعلى الأوّل** (وهو تعلُّق الطلب به): **فإمّا أن يكون ذاك الشيء مورداً لطَلَبه وأمرِه مطلقاً على اختلاف طواريه** (كما إذا طلبَ الماءَ مطلقاً) **أو على تقديرٍ خاصّ** (كما إذا طلبَ الماءَ بقيد البرودة والصفاء)، **وذلك التقدير تارةً يكون من الأمور الإختياريّة** (مثل الطهارة بالنسبة إلى الصلاة والإستطاعة بالنسبة إلى الحجّ) **وأخرى لا يكون كذلك** (أي لا يكون من الأمور الإختياريّة: كالبلوغ والوقت مثلاً)، **وما كان من الأمور الإختياريّة قد يكون مأخوذاً فيه** (أي في الواجب والمطلوب) **على نحوٍ يكون مورداً للتكليف** (كالطهارة المأخوذة قيداً في الصلاة وغيرها بنحوٍ يكون لازمَ التحصيل، وهو الواجب المطلق)، **وقد لا يكون كذلك** (أي على نحوٍ يكون مورداً للتكليف، كالإستطاعة للحجّ لمَن تمكَّن من تحصيلها، فإنّها قيدٌ للواجب بوجودها الإتّفاقي فحسب، بنحوٍ لا يكون لازمَ التحصيل والإيجاد في الخارج، بمعنى أنّ المكلَّفَ مطلَقُ العنان بالإضافة إلى حصول القيد،

.....

فالإستطاعة لم تقع مورداً للتكليف، بل كان إنشاءُ الوجوب منوطاً بها ولذا لا يجب تحصيلها، وهو الواجب المشروط) **على اختلافِ الأغراض الداعية إلى طَلَبه** (أي طلب الشيء، فربّما يكون الغرَضُ طَلَبَه مطلقاً وربّما يكون طلبَه مشروطاً) **والأمرِ به** (أي بذلك الشيء) **من غير فرقٍ في ذلك** (أي في اختلافِ كونِ الشيء من حيث الإطلاق والتقييد مورداً للطلب) **بين القول بتبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد والقول بعدم التبعيّة...**».

- إنتهى -.

وتوضيح ما ذَكَره أخيراً:

أنّه على القول بتبعيّة الأحكام للمصالح الكامنة في المتعلّقات(*) فالشيء المتوجَّه إليه لا يخلو من أمرَيْن:

(*) كما عليه مذهب مشهور العدليّة، ويقابلُه مذهب غير المشهور من العدليّة من تبعيّة الأحكام للمصالح، ولكن لا يجب أن تكون المصلحةُ في المتعلَّق، بل يجوز أن تكون ثابتةً في نفس الحكم، قال المحقِّق آل الشيخ راضي رَحِمَهُ اللهُ في بداية ←

.....

إمّا أن يكون بوجوده المطلق - من غير تقديرٍ دون تقدير - ذا مصلحة(*): فيكون ذلك الشيءُ مقصوداً للمولى في جميع الحالات ويقع مورداً لطلَبه وأمرِه مطلقاً.

وإمّا أن يكون بوجوده الخاصّ وبتقديرٍ مخصوصٍ ذا مصلحة: فيكون ذلك الشيءُ مقصوداً للمولى في بعض الحالات ويقع مورداً لطلَبه وأمرِه مقيَّداً...

← الوصول في شرح كفاية الأصول: ج٢: ٦٢: «ولكنّهم لا يقولون بلزوم كون المصالح في متعلّقات الأحكام دائماً، بل قد تكون المصلحةُ في نفس الحكم لا في متعلَّقه...» - إنتهى -. وذكروا لذلك بعضَ الموارد: **منها**: الأوامر الإمتحانيّة، **ومنها**: أوامر التقيّة، **ومنها**: الأوامر والنواهي الظاهريّة التي أدّت إليها الطرق الشرعيّة والأصول في صورة المخالفة... وقد ناقشها صاحبُ الكفاية رَحِمَهُ اللهُ في فوائده (فوائد الأصول: ١٣٥ إلى ١٣٧) فليُراجع ثمّةَ مَن أراد الإطّلاعَ على حقيقة الحال.

(*) فالإرادةُ - على القول بالتبعيّة - تَتْبَعُ المصلحةَ، وسيأتي - إن شاء الله تعالى - زيادةُ توضيحٍ لذلك...

.....

وعلى القول بعدم التبعيّة - كما عليه الأشاعرة - فلا محالة تكون الأحكامُ تابعةً لغرَض الآمِر(*)، وغرَضُ الآمِر يختلف، لأنّ الشيءَ قد يكون مقصوداً للآمِر في جميع الحالات، ويتقوَّم به الغرَضُ كذلك، وقد يكون مقصوداً له في بعض الحالات، ويترتَّب الغرَضُ على حصوله مقيَّداً ومنوطاً بذلك التقدير...

وكيف كان، **فحاصل هذه الدعوى الثانية**: أنّ الوجدان يَشهد بعدم تقيُّد الإرادة(**) وبرجوعِ القيد

(*) تعلَّق غرَضُه بالشيء إعتباطاً وليس بلحاظِ مصلحةِ الشيء وفائدتِه كما هو الحال بناءً على التبعيّة.

(**) ذكروا في محلِّه أنّ للإرادة مقدِّمات (أي مبادي) أربع يمرّ بها الإنسانُ إذا أراد شيئاً وهي:

(أ) تصوُّر الفعل - بعد توجُّه النفس إليه -، فإنّه من دون تصوّره لا يمكن تعلُّق الإرادة به.

(ب) تصوُّر فائدته المترتِّبة عليه - سواءٌ كانت من مشتهَيَات القوّة الغضبيّة أو الشهويّة أم من مقتضيات العقل والقوّة القدسيّة - فإنّه من دون تصوّر فائدته لا يمكن تعلُّق الإرادة به. ←

.....

.....

← (ج) التصديق بفائدته، فإنّ تصوُّر الفائدة لا يكفي وحده من دون التصديق بها.

(د) المَيْل وهَيَجان الرغبة إليه، فإنّه بعد تصوُّر فائدة الفعل والتصديق بها: يحصل المَيْلُ إليه وتهيُّجُ الرغبة نحوه، وبعد تحقُّق هذه المقدّمات الأربع: **تتحقّق الإرادةُ التي هي عبارةٌ أخرى عن الشوق الأكيد.**

ثمّ إنّه على القول بأنّ الحكم تابعٌ لمصلحةٍ في نفس الحكم: فإنّ تصوُّر الفائدة والتصديق بها يرجعان إلى الأمر، وكذا «المَيْل والشوق المؤكَّد» فإنّهما بمعنى المَيْل إلى الأمر والشوق المؤكَّد الحاصل له.

وعلى القول بعدم التبعيّة - كما عليه الأشاعرة -: فلا تصوُّر لفائدة الفِعل فَضْلاً عن التصديق بها... هذا.

والمعروف المشهور بين الفلاسفة قديماً وحديثاً: أنّ ملاك اختياريّة الأفعال إنّما هو بسَبْق الإرداة فينا - **والمعبَّر عنها بالشوق الأكيد** - ومن المعلوم أنّ نفسَ الإرادةِ غيرُ اختياريَّةٍ، فإنّ اختياريّة الأفعال تكون بها - كما عَرَفْت -، ولو كانت هي اختياريّةً أيضاً: لاحتاجَتْ إلى إرادةٍ أخرى، وننقل ←

.....

.....

← الكلامَ إليها، فإن كانت الإرادةُ الثانيةُ إضطراريَّةً: لزمَ أن تكون الإرادةُ الأولى أيضاً كذلك (أي إضطراريَّةً) بمقتضى اتّحاد الأمثال، فإنّهما مِثْلان، وحكمُ الأمثال فيما يجوز وما لا يجوز واحد، وإن كانت إختياريّةً: احتاجَتْ إلى إرادةٍ ثالثةٍ، فإن كانت هذه الإرادة هي الأولى: لزمَ الدَّوْر، وإن كانت غيرَها: لزمَ التسلسلُ المستحيل، فيَلزمُ استحالةُ حصولِ الإرادة!.

وقال المحقِّقُ الخراساني صاحبُ الكفاية رَحِمَهُ اللهُ في حاشيته على فرائد الأصول (١٤: سطر ١٢ - ١٤): «إنّ الفِعل الإختياريّ (في قِبال ما يصدر عن العبد لا عن الإختيار، كالفعل الصادر عنه في حال النوم أو الجنون أو الإغماء ونحو ذلك) مسبوقٌ بمقدّماتٍ سبعة، لأنّه يَستند إلى حركة العضلات، المستنِدة (أي هذه الحركة) إلى الإرادة، المستنِدة (أي هذه الإرادة) إلى العَزم وهو مرتَبةُ المَيْل التي قبل الشوق المؤكَّد، المستنِد (أي هذا العَزم) إلى الجَزم وهو حكمُ القلب بأنّه ينبغي صدورُ الفعل بدَفْع الموانع، المستنِد (أي هذا الجَزم) إلى المَيْل إلى الشيء، وهو (أي هذا ←

.....

← المَيْل) موقوفٌ على التصديق بالغاية (ويُعَبَّر عنه بالدّاعي) الحاصل بعد العلم بالشيء (العلم التصوّري)، وتلك سبعةٌ، كما أنّها مقدِّمةٌ للفعل: فكذلك كلُّ سابقٍ مقدِّمةٌ للّاحق، وحينئذٍ تكون مقدّمات الإرادة خمسةً (عِلْمٌ بالشيء فالتصديقُ بغايته فالمَيْلُ إليه فالجَزمُ فالعَزم)، **والجَزمُ والعَزمُ إختياريّان في الغالب** (لجواز التأمُّل فيما يترتَّب على الفعل والتدبُّر في عواقِبه وتَبِعَاته من العقوبات والمؤاخذات فيَصْرِفُ النفسَ عنه) وربّما يكونان غيرَ مقدورَيْن إذا كان مَيْلُه إلى الشيء بمرتبةٍ لا يقدر على صَرْفِ نفسهِ عنه، **وحينئذٍ صحّةُ العقوبة على الإرادة الغير الإختياريّة من جهةِ اختياريّة هاتَيْن المقدِّمتَيْن.**» - إنتهى -. وذَكَرَ نحوه في الكفاية في مبحث «التجرّي والإنقياد».

واستشكل فيه غيرُ واحدٍ... أوّلاً: إنّ مرجع ما أفاده هو: أنّ الإرادة قد تكون بلا اختيارٍ، وحينئذٍ فالإشكال في هذه الصّورة باقٍ بحاله.

وثانياً: إنّ المقدِّمتَيْن (الجزم والعزم) إختياريّتان دائماً، ←

.....

.....

← لأنّ شدّة المَيْل لا تنافي الإختياريّة، وإلّا لا يكون أصلُ الفعل إختياريّاً.

وثالثاً: إنّ الحكم بكون الجزم والعزم إختياريَّيْن - مع القول بأنّ المِلاك في الإختياريّة دائماً هو تعلُّقُ إرادةٍ بالشيء -: مستلزِمٌ للتسلسل، لأنّ تلك الإرادة مسبوقةٌ أيضاً بجزمٍ وعزم، وهما أيضاً (**لكونهما إختياريَّيْن**) مسبوقان بإرادةٍ ثالثة... وهكذا.

ورابعاً: إنّ العقلَ حاكمٌ بُقبْحِ العقوبة على ما لا اختيار فيه، ومنه الإرادة فَرْضاً، فلا يحسِّنُها (أي العقوبة) إختياريّةُ بعضِ مقدِّماتها الغيرِ الموجِبِ لاختياريّتها فَرْضاً... هذا.

وتقدّم في ضمْن بعض البحوث السّالفة أنّ ملاك كون الأفعال في إطار الإختيار هو صدورها عن الفاعل بإعمال القدرة والسلطنة للنفس - والتي هي ذاتيّةٌ للنفس وثابتةٌ في صميم ذاتها، فلا يُعقل انفكاكُها عنها، والذاتيُّ للنفس ليس معلَّلاً لأنّ الذاتيّ لا يُعَلَّل - والمعبَّر عنها بالإختيار وبقولنا: «له أن يفعل وله أن لا يفعل» - سواءٌ كانت هناك إرادةٌ في ←

.....

.....

← النفس أم لا - . . . لا كونها (أي الأفعال) مسبوقةً بالإرادة والشوق المؤكَّد - الذي هو أمرٌ غير اختياريّ -.

وعلى هذا: فالإرادة مهما بلغَتْ ذروتَها من القوّة والشدّة - كمّاً وكيفاً لعوامل داخليّة أو خارجيّة -: لا تترتَّب عليها حركةُ العضلات قَهْراً وبالضرورة نحو الفعل في الخارج وإيجاده فيه - شاء أم لم يشأ - ترتُّبَ المعلول على العلّة التامّة، والذي يلزمُه كونُ الإنسان مقهوراً في حركاته وأفعاله. . . بل هو مختارٌ ومسيطِرٌ على نفسه - رغم أنّ إرادته في نفسه بلغَتْ ذروتَها من القوّة -، ولا تتحرّك عضلاتُه نحو المراد قهراً وبدون اختياره وسلطنته. وراجع ما نقلناه هناك بالتفصيل من الفرق بين الفاعل الطبيعيّ والفاعل الإراديّ فإنّه ينفع في المقام.

ثمّ إنّ للمحقِّق السيّد الداماد رَحِمَهُ اللهُ كلاماً هنا لا بأس بنَقْله، فإنّ فيه فوائدَ وعوائد:

قال رَحِمَهُ اللهُ: «إنّ حصول الشوق قهريٌّ لا مدخليّة للإختيار فيه، فإنّه إذا تصوَّر الإنسانُ أمراً وعلمَ بفائدته: يرغبُ فيه ويشتاق إليه قَهْراً، وكان أيضاً تعلُّقُه بأمرٍ محال على ←

.....

.....

← نحو تعلُّقه بأمرٍ مقدور، بل قد يكون الشوقُ في المحالات آكد، فيُعلم من ذلك أنّ مرادَهم بالإرادة غيرُ هذا الشوق، ولذا فسَّرها بعضُهم بالشوق المؤكَّد **المستتبع نحو الفعل**، فإنّ المراد: إستتباعُه للفعل بالفعل لا بالقوّة.

وكيف كان: التأمُّل في كلماتهم يُعطي أنّهم لم يقتصروا في مقدّمات الفعل على التصوُّر والتصديق بالفائدة والشوق المؤكَّد، فإنّ كلَّ ذلك متحقِّقٌ في الأمور الغير المقدورة أيضاً، بل إنّما التزموا بأمرٍ آخَر مستتبعٍ للفعل في الأمور المقدورة، وهذا الأمر حقيقةً قد يُشارُ إليه بالإستتباع، وأخرى بحركة النفس، وثالثة بفِعْلها (أي فِعْل النفس)، ورابعة بتصدِّيها، والإختلاف في التعبير لا يوجب الإختلاف فيما هو المهمّ، ولعلّ هذا الإختلاف إنّما نشأ من جهة أنّهم بعد الإذعان بوساطة أمرٍ آخَر لم يُدركوا حقيقتَه وكنْهَه: قد عبّروا عنه ببعض الآثار، فعبَّر بعضُهم ببعضِ التعبيرات والآخَر بالآخَر...» - إنتهى - (المحاضرات: مباحث في أصول الفقه: ج١: مبحث إتّحاد الطلب والإرادة: ص ١٤٩).

.....

- الإختياري وغيره - إلى المراد (أي متعلَّق الإرادة)، فإنّ الإرادة - مطلقةً كانت أم مقيَّدة - فعليّةٌ وموجودةٌ في عالَم النفس، غايته: **تارةً**: تكون إلى شيءٍ مطلق، بمعنى أن يريده - بعد التوجُّه والإلتفات إليه - مطلقاً على جميع التقادير واختلاف طواريه، **وأخرى**: تكون إلى شيءٍ مقيَّد، بمعنى أن يريده - بعد التوجُّه والإلتفات إليه - مقيَّداً وعلى تقديرٍ خاصّ، فلا فرق بينهما إلّا من ناحية المتعلَّق.

فَفَرضُ كونِ الإرادة متحقِّقةً في أُفُق النفس ولكنّها منوطةٌ بقيد: معناه عدمُ كونها متحقِّقةً حينئذٍ! فأمرُها دائرٌ بين الوجود والعدم ولا تكون قابلةً للتقييد(*).

وعليه: فكلُّ ما يُفْرَضُ من القيد فهو راجعٌ في الحقيقة إلى المراد أو الواجب أو المطلوب أو المادّة - ما شِئْتَ فَعَبِّر -.

(*) فوزانُ الإرادة وزانُ الحبّ والعشق والعلم والإدراك وغير ذلك من الحقائق الموجودة في عالَم النفس، ممّا يدور أمرُه بين الوجود والعدَم، فلا معنى للإناطة والتعليق فيها.

.....

وبالجملة: بداهةُ الوجدان حاكمةٌ بفعليّةِ الإرادة وحاليّةِ الطلب أو الوجوب، إذ لا قيد فيه من شرطٍ ونحوه، وإنّما القيدُ في المطلوب أو الواجب، هذا.

وسيوافيك - إن شاء اللهُ تعالى - إيرادُ صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ من أنّ الإرادة وإن تحقّقَتْ في النفس إلّا أنّ الإعتبارَ والجعلَ (حيث إنّ الحكم أمرٌ إعتباريٌّ مجعولٌ مستتبعٌ للإرادة) يمكن أن يكون له مانعٌ عن تحقّقه، فيُعلَّق تحقُّقه على زوال المانع، لأنّه فِعْلٌ إختياريٌّ قابلٌ للتعليق، فلا يتحقَّق الحكمُ إلّا عند تحقُّق القيد وإن كانت الإرادةُ متحقِّقةً من السابق، لعدم تصوُّر التعليق في تحقُّقها...

ثمّ إنّهم قسّموا الإرادةَ إلى التكوينيّة والتشريعيّة، وهو تقسيمٌ بلحاظ المتعلَّق وليس لاختلافٍ في ذاتَيْهما (أي ذاتَي الإرادتَيْن)، فإنّ الإرادة إذا تعلَّقت بالتكوين: يُعبَّر عنها بالإرادة التكوينيّة، وإذا تعلّقت بالتشريع: يُعبَّر عنها بالإرادة التشريعيّة.

وبعبارةٍ أخرى: الإرادة إن تعلَّقت بتكوين الشيء وتحقُّقه وإيجاده بالمباشرة: فهي تكوينيّة، ولا تتخلَّف عن

.....

المُراد، وإن تعلَّقت بفعل الغير مع الإختيار وبصدوره عنه باختياره: فهي تشريعيّة، وتتخلَّف عن المُراد، **فمقتضى الإختيار هو وقوع الفعل بالإختيار.**

وبهذا التقسيم للإرادة دفعَ صاحبُ الكفاية وغيرُه شبهةَ الأشاعرة من أنّ إرادةَ الله ﷻ لا تتخلَّف عن المُراد، كما يشهد عليه قضيّةُ استدلالهم بتكليف الله ﷻ الكفّارَ بالإيمان وأهلَ الفسوق والعصيان بالعمل بالأركان(*).

(*) من المناسب في المقام - تكميلاً للفائدة - نَقْلُ ما أفاده المقدَّس السيّد البروجردي رحمه الله في الجواب عن قضيّة الأوامر الإمتحانيّة التي قالوا بخلوّها عن الإرادة في مواردها، قال ما ملخّصه:

«إنّ المنشأ للأوامر مطلقاً هو الإرادة، غاية الأمر: أنّ المنشأ للأوامر الجدّية إرادةُ نفس المأمور به، والمنشأ للأوامر الإمتحانيّة إرادةُ إتيان مقدّماته بقصد التوصُّل بها إلى المأمور به.

إن قلت: إنّ اللّازم في الأوامر والبعث نحو الأفعال هو وجودُ إرادةِ نفس الأفعال التي تكون مأموراً بها لا ←

.....

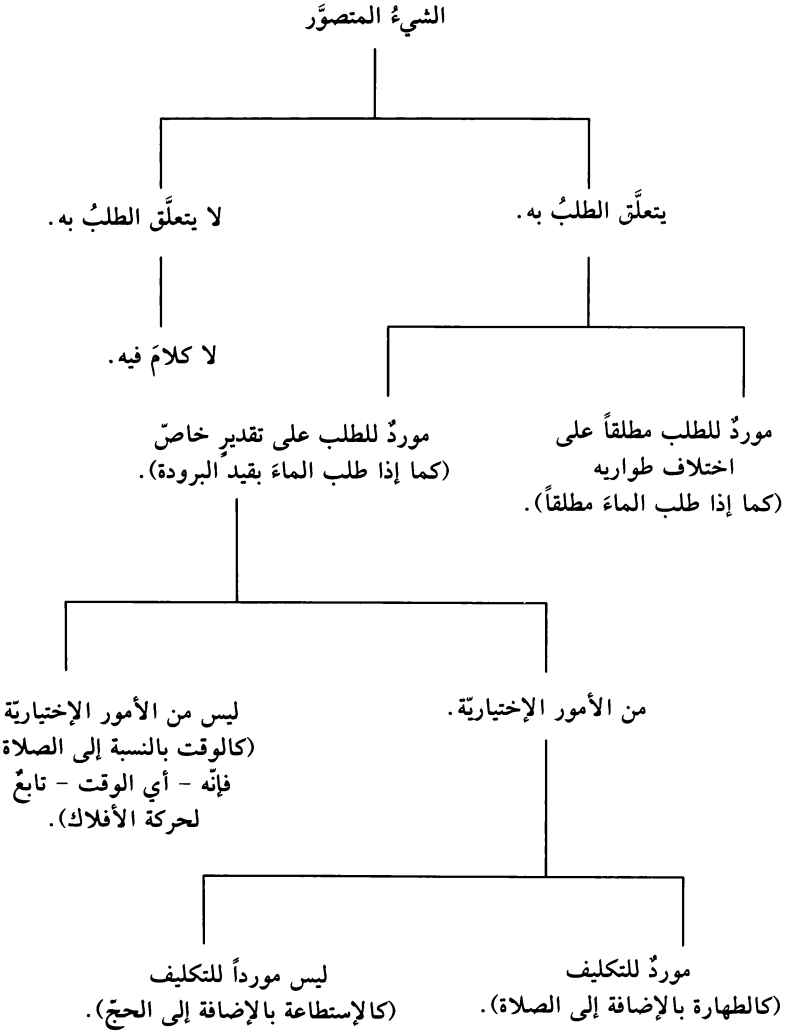
.....

← مقدّماتها، فإنّ الأوامر متعلِّقةٌ بنفسها لا بمقدّماتها!

قلت: إنّ الأوامر والبعث نحو الأفعال في الأوامر الإمتحانيّة والإعتذاريّة (كالمعتذِر من ضَرْب عبدِه بعصيانه، فإنّه قد يأمره وهو يريد أن لا يفعلَ المأمورَ به، ليُظهِرَ عُذرَه عند مَن يلومه): إنشاءاتُ بعثٍ إليها، وهذه الإنشاءات تصدر بداعي الإمتحان أو الإعتذار، والداعي للإمتحان أو الإعتذار ليس إلّا الإرادة، فالإرادة تعلّقَتْ بإنشاءِ البعث نحو الأفعال إمتحاناً أو اعتذاراً، **فلا يكون البعثُ إليها خالياً عن الإرادة**، وهذه الإرادة الإمتحانيّة والإعتذاريّة ليست في الحقيقة إلّا إرادة المقدّمات حقيقةً...». (نهاية الأصول: ج١: ٩٤: والحاشية على كفاية الأصول: ج١: ١٦٢ و١٦٣).

. . . . . .

خلاصَةُ تقسيم الشيخ رَحِمَهُ اللَّهُ على النحو الآتي:



.....

وقد تصدّى صاحبُ الكفاية رَحِمَهُ اللَّهُ **إلى مَنْع ذلك بما قرّره**(*) **من:**

(*) قال سيّدُ المنتقى رَحِمَهُ اللَّهُ في توضيح ما أفاده صاحبُ الكفاية رَحِمَهُ اللَّهُ في مَنْع هذه الدعوى الثانية: «وقد تصدّى صاحبُ الكفاية رَحِمَهُ اللَّهُ إلى مَنْع ذلك ببيان: أنّ الفعل قد يكون ذا مصلحةٍ على بعض تقاديره، فتتعلَّق به الإرادةُ الفعليّة، إلّا أنّه يكون هناك مانعٌ من طلبه فلا يَبعث نحوه فِعْلاً، بل يبعث نحوه على تقديرِ زوال المانع».

وعَقَّب رَحِمَهُ اللَّهُ عليه بقوله: «ولا يخفى أنّ مرجعَ إيرادِ صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللَّهُ إلى: أنّ الإرادة التشريعيّة هي الإرادة المستتبِعة للبعث والطلب، فمع وجود المانع عن البعث: لا تكون الإرادةُ إرادةً تشريعيّةً التي هي مِلاك الحكم، بل الموجود ليس إلّا الشوق (أي الشوق المؤكَّد المستتبع للبعث والطلب **لولا وجودُ المانع عن ذلك**) وهو (أي الشوق) غيرُ كافٍ في الحكم، وبدون هذا الإرجاع لا يظهر لإيراد صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللَّهُ رَبْطٌ بكلام الشيخ رَحِمَهُ اللَّهُ، بل ظاهرُهُ أنّه من وادٍ آخَر...» - إنتهى - (منتقى الأصول: ج٢: ١٤٨).

.....

«**أنّ الشيء إذا توجّه** (أي المولى الآمِر) **إليه** (إلى ذلك الشيء)، **وكان موافِقاً للغرَض** (الداعي إلى طَلَبه والأمرِ به) **بحسب ما فيه** (في ذلك الشيء) **من المصلحة أو غيرها** (أي غير المصلحة، يعني مطلَق الجهة الموجبة والمقتضية للبعث والطلب وإن لم تكن مصلحةً - بل وإن كانت إيذاءً - كما يراه الأشعري(*)) **كما** (الصواب: أن يُقال «فكما» بالفاء، لأنّه جوابُ الشرط، وهو قوله: «إذا توجَّه» فإنّه من موارد لزوم اقتران جواب الشرط بالفاء - عن بعض حواشي الكفاية -) **يمكن أن يَبعث فِعْلاً إليه ويطلبه حالاً، لعدم مانعٍ عن طَلَبه** (فِعْلاً وحالاً، وهو الواجب المطلق)، **كذلك يمكن أن يبعث إليه** (إلى ذلك الشيء) **معلَّقاً ويطلبه استقبالاً على تقدير** (وجودِ) **شرطٍ متوقَّعِ الحصول** (أي مترقَّب الحصول خارجاً، وإنّما لم يبعث

(*) فعلى مسلك الأشعري: لا بدّ من تماميّة الغرَض الذي لأجله يصدر الحكم، فإن كان القيدُ دخيلاً فيه: فتحقُّقُ الغرَض بدون القيد مستحيل، ومع عدم تحقُّق الغرَض يستحيل جَعْلُ الوجوب (ذكَره بعضُ المحقّقين).

. . . . . .

إليه فِعْلاً ليس لأجل عدم المقتضي للطلب فِعْلاً - فإنّ المقتضي له موجودٌ، بمعنى وجود المصلحة في الفعل وكونه موافِقاً للغرَض - بل:) **لأجل مانعٍ عن الطلب والبعث فِعْلاً قبل حصوله**(*) (حصول ذلك الشرط، ففي فرض المانع عن فعليَّة الطلب: لا يكون طَلَبٌ حاليٌّ بنحوٍ يكون المعلَّقُ عليه قيداً لنفس الفعل مع حاليّة طلبه - كما هو ظاهر الشيخ الأعظم رَحِمَهُ اللهُ -).

(*) كما إذا فُرِض أنّ شخصاً كان بحاجةٍ ماسَّةٍ إلى شراء ثلّاجةٍ للتبريد، وكانت المصلحة تامّةً في ذلك، إلّا أنّه كان يمنعُه ضعفُ الكهرباء من إصدار الطلب المطلق، ففي مثل ذلك يُصْدِرُ طلباً مشروطاً بحصول تحسُّنٍ في الطّاقة الكهربائيّة، وطبيعيٌّ عند حصول التحسُّن يزول المانع، فالمتعلَّق - الذي يتعلّق به الطلب - لا يكون مشروطاً بشرط، **لفرض أنّ المصلحة فيه تامّةٌ، وإنّما الشرط يكون مأخوذاً في جانب نفس الطلب**، فالطلب الصادرُ يكون مشروطاً بشرطٍ يزول - عند تحقُّقه - المانعُ. . . (كفاية الأصول في أسلوبها الثاني لشيخنا الأستاذ الإيرواني «حفظه الله» ج٢: ٨٦ و٨٧).

.....

فلا يصحّ منه (من المولى الآمِر) **إلّا الطلب والبعث معلَّقاً** (أي مشروطاً) **بحصوله** (أي بحصول ذلك الشرط الذي به يرتفع المانع عن الطلب) **لا مطلقاً** (يعني: لا يصحّ أن يكون طلبُه مطلقاً وغيرَ معلَّقٍ على ما به يرتفع المانع) **ولو** (كان هذا الطلب المطلق) **متعلِّقاً بذاك** (أي بذلك الشيء المطلوب المأمور به - كالإكرام مثلاً -) **على التقدير** (أي على تقدير حصول الشرط الذي توقّف عليه الطلب المأخوذ فيه، ليكون القيدُ راجعاً إلى المطلوب المأمور به دون الطلب نفسه، بنحو الواجب المعلَّق، بحيث كان الوجوبُ حاليّاً والواجبُ إستقباليّاً من جهة تقيُّد الواجب بأمرٍ متأخِّرٍ آتي من زمانٍ ونحوه - كالمجيء مثلاً -. وكيف كان: فلا يصحّ في مِثْلِه الطلبُ المطلقُ ولو عُلِّق بالشيء المقيَّدِ بتقدير الشرط، إذ المفروض أنّ المصلحةَ - في ذلك الشيء - تامَّةٌ، فلا معنى لملاحظتهِ مقيَّداً بذلك التقدير، فاللّازم أَخْذُ الطلبِ نفسِه مقيَّداً بذلك التقدير). **فيصحّ منه طلبُ الإكرام بعد مجيء زيد** (على أن يكون المجيء قيداً للطلب نفسِه لا للإكرام)، **ولا يصحّ منه**

.....

الطلبُ المطلق الحالي للإكرام المقيَّدِ بالمجيء (المعبَّر عنه بالواجب المعلَّق).

هذا (أي ما ذكرناه من رجوع القيد إلى الطلب - مفاد الهيئة -) **بناءً على تبعيّة الأحكام لمصالح فيها** (أي ثابتة في نفس الأحكام - سواءٌ كان في المأمور به مصلحةٌ أم لا -) **في غاية الوضوح** (إذ كما قد تكون المصلحةُ في الحكم المطلق فكذلك قد تكون المصلحةُ في الحكم المشروط المقيَّد).

وأمّا بناءً على تبعيّتها للمصالح والمفاسد في المأمور بها والمنهيّ عنها (أي في متعلّقات الأحكام وهي أفعال المكلَّفين) **فكذلك** (أي في غاية الوضوح) **ضرورةَ أنّ التبعيّة كذلك** (أي تبعيّة الأحكام لما في متعلّقاتها من المصالح والمفاسد) **إنّما تكون في الأحكام الواقعيّة** (أي الإنشائيّة) **بما هي واقعيّة لا بما هي فعليّة**(*) (فإنّ الشيء

(*) صرّح صاحبُ الكفاية رَحِمَهُ اللهُ في حاشية الرسائل في أوّل مباحث الظنّ وفي فوائده المطبوعة مع الحاشية بأنّ للحكم مراتبَ أربع: ←

.....

.....

← **الأولى**: الإقتضاء. **الثانية**: الإنشاء. **الثالثة**: الفعليّة. **الرابعة**: التنجُّز.

والمراد بالإقتضاء: شأنيّةُ الحكم للوجود - من دون أن يكون بالفعل بموجودٍ أصلاً - بمعنى وجودِ ملاكٍ يقتضي إنشاءَ الحكم له، كمعراج المؤمن، فإنّه يقتضي إنشاءَ الشارع وجوبَ الصلاة لاستيفاء ذلك الملاك.

والمراد بالإنشاء: جَعْلُ الحكم مجرّداً عن البعث والزّجر، بأن تَجَاوز عن مرتبة الإقتضاء وبلغَ هذه المرتبة، فالحكم موجودٌ إنشاءً وقانوناً من دون بعثٍ للمولى أو زَجْرٍ فِعْلاً، كأكثر أحكام الشرع ممّا لم يُؤمر الرسول ﷺ بتبليغه، لعدم استعداد المكلَّفين لها، وكأحكام الدُّوَل وقوانينها الكليّة التي يُنشأها مَن بيدِه تأسيسُ القوانين من دون بَعْثٍ ولا زَجْرٍ إلّا بعد حينٍ، كما لا يخفى.

والمراد بالفعليّة: بَعْثُ المولى وزَجْرُه، بأن يقول: «إِفْعَل» أو «لا تَفْعَل» مع عدم وصوله إلى المكلَّف بحجّةٍ معتَبَرةٍ من عِلمٍ أو علميّ، فلا توجب مخالفتُه حينئذٍ ذمّاً ولا عقاباً.

والمراد بالتنجُّز: وصولُ هذا الحكم - البالغ مرتبةَ ←

.....

.....

← البعث أو الزّجر - إلى العبد بالحجّة الذاتيّة أو المجعولة، فتكون مخالفتُه حينئذٍ موجِبةً لاستحقاق العقوبة، هذا.

وقد نُوقِش في ذلك - كما في منتهى الدّراية وغيرها - بأنّ الإقتضاء ليس من مراتب المجعول التشريعيّ - بعد أن لم يكن شيئاً مذكوراً - بل المقتضي للحكم - وهو الملاك - من الأمور الخارجيّة الأجنبيّة عن المجعولات الإعتباريّة التشريعيّة.

وبأنّ جَعْلَ التنجُّز من مراتب الحكم لا يخفى ما فيه من الغموض، حيث إنّ الحكم هو المجعول التشريعيّ في قبال المجعول التكوينيّ، ومن المعلوم أنّ التنجُّز - وهو وصول ذلك المجعول الشرعي بحجّةٍ من عِلمٍ أو علميّ إلى المكلَّف - أجنبيٌّ عن هويّةِ الحكم، نظير العلم بسوادِ جسم. مضافاً إلى تأخُّر التنجُّز عنه، لعروضه عليه، فلا يكون من مراتب الحكم، كعدمِ كونِ العلم بالسواد من مراتب السواد.

والحاصل: أنّ التنجُّز من عوارض الحكم - الذي هو فِعْلٌ إختياريٌّ للشارع - وليس من مراتبه، كالسواد الضعيف الذي هو من مراتب السواد.

وعليه: فليس للحكم إلّا مرتبتان: الإنشاء، والفعليّة ←

.....

بعدما كانت فيه مصلحةٌ تامّةٌ: فلا محالةَ يتبعها الحكم الواقعي، ولكن الحكم الفعليّ قد يَتخلّف عنها، فلا تلازم بينهما ويجوز انفكاكهما، كما في موارد قيام الأمارات أو الأصول العمليّة على خلاف الأحكام الواقعيّة الموجِب لسقوطها عن الفعليّة، أو في بعض الأحكام في أوّل البعثة - للمماشاة وإرخاء العنان حتى يرغبوا في الدِّين - ثمّ صارت فعليّةً في آخِرها أو في عهد الأئمّة عليهم السلام، فكم من واجبٍ كانت فيه مصلحةٌ تامّةٌ والحكمُ كان مجعولاً على طبقها واقعاً، ومع ذلك كان للنبيّ صلى الله عليه وآله وسلم مانِعٌ عن إنفاذه وإظهاره - كتنفُّر المسلمين أو عدم استعدادهم مثلاً -، والمقام من هذا القبيل، فقد يكون الشيءُ فيه صلاحٌ كاملٌ ويتبعُه الحكمُ الواقعي، ولكن يعوقُ الآمِرَ وجودُ المانع عن إنشاء الطلب المطلق

← بمعنى البعث والزّجر، لأنّهما من أفعال الشارع، دون الإقتضاء والتنجُّز اللّذَيْن هما أجنبيّان عن الفعل التشريعيّ للشارع. (راجع منتهى الدراية في توضيح الكفاية: ج٤: ص٢٩ إلى ٣١: والمُحكم في أصول الفقه: ج١: ص٧٥ إلى ٧٩).

.....

الفعليّ، فيُنشأ الطلبَ المشروطَ الثابتَ على تقدير شرطٍ متوقَّع الحصول المقارِن لزوال المانع، خوفاً من ألّا يتمكّن من الجَعْل والإيجاب المطلق عند زوال المانع، فيُنشأ الطلبَ من الآن مشروطاً بشرطٍ كي يصير فعليّاً عند حصول الشرط بنفسه بلا حاجةٍ إلى خطابٍ آخَر جديد، ومن هنا قال رَحِمَهُ اللهُ:) **فإنّ المنعَ عن فعليّةِ تلك الأحكام** (الواقعيّة) **غيرُ عزيز** (في الشريعة المقدَّسة، فلا تلازم بين الواقعيّة والفعليّة) **كما في موارد الأصول والأمارات على خلافها** (أي على خلاف الأحكام الواقعيّة، فإنّ مصلحة الترخيص - ولو كانت هي التسهيل - مانعةٌ عن فعليّتها، فتبقى الأحكام على إنشائيَّتها في تلكم الموارد)، **وفي بعض الأحكام في أوّل البعثة** (ثمّ صارت فعليّةً في آخِرها أو في عهد الأئمّة عَلَيْهِمُ السَّلَامُ)، **بل إلى يوم قيام القائم عجّل الله فَرَجَه** (فعند ظهوره عَلَيْهِ السَّلَامُ تكون فعليّةً بعدما لم تكن كذلك)، **مع أنّ: حلالَ محمّدٍ** صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ **حلالٌ إلى يوم القيامة وحرامَه حرامٌ إلى يوم القيامة**(*) (والمرادُ بهما:

(*) أصول الكافي: ج١: ١٩: باب البدَع والرأي والمقاييس ←

الحلال والحرام الواقعيَّان، فلا يُتَوَهَّم أنّ زمان ظهوره عليه السلام زمانُ ثبوت تلك الأحكام لا زمان فعليّتها، لأنّ ذلك يستلزم تبدُّلَ الأحكام بظهوره عليه السلام، وعدمَ كونها مستمرّةً إلى يوم القيامة لانقطاعها بظهوره عليه السلام، مع أنّ الدليل قام على أنّ حلال محمّدٍ صلى الله عليه وآله وسلم حلالٌ...)(*) **ومع ذلك ربّما يكون**

← : كتاب فضل العلم: ح١٩. وأصول الكافي: ج٢: ١٢: باب الشرائع: كتاب الإيمان والكفر: ح٢.

(*) وفي خطبة الإمام المهديّ عجّل الله تعالى فَرَجَه الشريف عند القيام - والمرويَّة عن الإمام الباقر عليه السلام -: «... والقائمُ يومئذٍ بمكّة، قد أَسند ظهرَه إلى البيت الحرام مستجيراً به، فينادي: ... ألا فمَن حاجّني في كتاب الله فأنا أَوْلى الناس بكتاب الله. **ألا ومَن حاجّني في سُنّة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فأنا أَوْلى الناس بسُنّة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم...**» (الغَيْبة للنعماني: باب ١٤: ح٦٧).

وفي رواية الإمام الصادق عليه السلام - المرويّة في الإرشاد للمفيد رحمه الله -: «إذا أَذِن اللهُ تعالى للقائم في الخروج، ←

. . . . . .

المانعُ عن فعليّة بعض الأحكام باقياً مرَّ اللّيالي والأيّام إلى أن تطلع شمسُ الهداية (أي الإمام الحُجَّة عجّل اللهُ تعالى فَرَجَه الشريف، وفي نهاية النهاية في شرح الكفاية للمحقّق الميرزا علي الإيرواني النجفيّ رَحِمَهُ اللهُ: ج١: ١٤٣: «لا يخفى ما في العبارة من التكرار» - إنتهى -(*))

← صعد المنبر، فدعا الناسَ إلى نفسه، وناشدَهم الله ودعاهم إلى حقِّه، **وأن يسير فيهم بسُنّة رسول الله** صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ ويَعمل فيهم بعِلْمِه. . . ».

(*) **أقول**: لعلّ نظر صاحبِ الكفاية رَحِمَهُ اللهُ إلى أنّ المانع عن الفعليّة - المستمرّ من أوّل البعثة إلى يوم قيام القائم عَلَيْهِ السَّلَامُ - **تارةً** يكون عدمَ استعداد الناس أو عدمَ أهليّتهم - كما مرّ في العبارة السابقة - فهو عَلَيْهِ السَّلَامُ الذي يُبيِّن لهم جميعَ الأحكام، ويكشف عمّا لم يجد السابقون عليه له أَهْلاً. . .

وأخرى: يكون المانعُ خصوصَ غَيْبَةِ شخصِه المبارَك، لمكان التلازم بين تحقُّق ظهور ذلك البعض - من الأحكام - وتحقُّق ظهوره عَلَيْهِ السَّلَامُ، فيبقى ذلك البعض مكنوناً ومخزوناً، مُغْلَقاً بابُ بيانِه وكَشْفِه إلى حين طلوعِ شمسِ الهداية وارتفاعِ الظلام.

.....

ويرتفع الظلام، كما يظهر من الأخبار المرويّة عن الأئمّة عليهم السلام (*).

(*) لعلّه إشارةٌ إلى ما وردَ من أنّه عليه السلام يأتي بأحكامٍ خاصّةٍ لم تظهر ولم يعمل بها أحدٌ إلى حين ظهوره عليه السلام :

منها: ما رُوي عن الإمام الصّادق عليه السلام : «دَمَان في الإسلام حلالٌ من الله عزّ وجلّ لا يقضي فيهما أحدٌ بحكم الله حتى يبعثَ اللهُ عزّ وجلّ القائمَ من أهل البيت عليهم السلام ، فيحكم فيهما بحكم الله عزّ وجلّ ، لا يريد اللهُ على ذلك بيِّنةً : الزاني المحصَن يرجمُه، ومانعُ الزكاة يضربُ رقبتَه». (بحار الأنوار: ج٥٢: ٣٢٥: الباب ٢٧: ذيل ح ٣٩، وكمال الدِّين للصدوق رحمه الله : ج٢: ٦٧١: ح٢١، وفروع الكافي: ج٣: ٥٠٣: ح٥).

قال في مِكيال المكارم: «أقول: حدُّ الزاني المحصَن هو الرّجم، وتخصيصُه بإجراء هذا الحكم **من حيث حكمِه عليه السلام بمقتضى عِلْمِه الواقعي، وعدم درء الحدّ بالشّبهات**، كما في زمن سائر الأئمّة عليهم السلام .» - إنتهى -.

ومنها: ما رُوي عن الإمامَيْن الصادق والكاظم عليهما السلام أنّهما قالا: «لو قد قام القائم عليه السلام لَحَكمَ بثلاثٍ لم يحكم ←

.....

.....

← بها أحدٌ قبلَه: يقتل الشيخَ الزاني، ويقتل مانعَ الزكاة، ويورِّث الأخ أخاه في الأظلَّة.» (بحار الأنوار: ج٥٢: ٣٠٩: ح٢، والخصال للصدوق رحمه الله: ص١٦٩: ح٢٢٣).

قال في النجم الثاقب: «يعني: الأخوَيْن اللّذَيْن عُقدَ بينهما عقدُ الأخوّة هناك (أي عالَم الأشباح والأرواح) فإنّه يورّث أحدهما الآخَر».

ومنها: ما رُوي من أنّه عليه السلام يحكم بين الناس بعِلْمِهِ عليه السلام كإمام، ولا يطلب بيِّنةً وشاهداً من أحد، كما في بصائر الدّرجات وغيرها عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «لن تذهب الدنيا حتّى يخرج رجلٌ منّا أهل البيت عليهم السلام يحكم بحكمِ داود عليه السلام وسليمان عليه السلام لا يسأل الناسَ بيّنةً».

ومنها: ما رُوي في غَيبَة النعماني: ص٢٣١ و٢٣٢: ح١٥: عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «إنّ عليّاً عليه السلام قال: كان لي أن أَقتل المُوَلِّيَ وأُجْهِزَ على الجريح، ولكنّي تركتُ ذلك للعاقبة من أصحابي إن جُرحوا لم يُقْتَلوا، والقائم عليه السلام له أن يَقتل المُوَلِّيَ ويُجْهِزَ على الجريح.». ←

.....

فإن قلت: فما فائدة الإنشاء (الطلبيّ في الحال) **إذا لم يكن المُنشأ به** (بهذا الإنشاء) **طَلَباً فِعْليّاً وبَعْثاً حاليّاً؟** (وحاصله: لزومُ لغويَّة الإنشاء حينئذٍ وعدَمُ فائدةٍ فيه، إذ المفروض ترتُّب المُنشَأ - وهو مفاد الهيئة - على الشرط الذي لم يحصل بعدُ، فالوجوب حينئذٍ ليس فعليّاً.).

قلت: (هذا دَفْعُ الإشكال، وحاصله: أنّ لهذا الإنشاء فائدَتَيْن: إحداهما: عدم الحاجة إلى إنشاءٍ جديدٍ بعد حصول الشرط، والثانية: فعليّة هذا الخطاب بالإضافة إلى واجدِ الشرط، وكونه مشروطاً لفاقد الشرط فقط) **كفى فائدة له أنّه يصير بَعْثاً فعليّاً بعد حصول الشرط بلا حاجةٍ إلى خطابٍ آخَر، بحيث لولاه** (أي لولا الإنشاء من

← **ومنها:** ما جاء في مجموعةٍ من الأخبار أنّه عليه السلام لا يَقبل الجزيةَ كما قَبِلَها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم. (بحار الأنوار: ج٥٢: ٣٤٥: باب ٢٧: ح٩١، وإعلام الورى للطبرسي رحمه الله: ص٤٧٧).

ومنها: ما رواه في إعلام الورى: ص٤٧٧: أنّه عليه السلام: «يقتل مَن بلغَ العشرين ولم يتفقَّه في الدِّين.»...

٣ - الأصلي والتّبعي

الواجب الأصلي: ما قُصِدَت إفادةُ وجوبِه مستقلّاً بالكلام[١]، كوجوبَي الصلاة والوضوء المستفادَيْن من قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣]، وقوله تعالى: ﴿فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ﴾ [المائدة: ٦].

الآن) **لما كان** (المولى الآمِر) **فِعْلاً** (وهو بعد حصول الشرط) **متمكِّناً من الخطاب** (أي الخطاب المطلَق الذي هو خطابٌ ثانٍ)، **هذا مع شمول الخطاب كذلك** (أي الخطاب المشروط) **للإيجاب فِعْلاً** (أي في حال الخطاب) **بالنسبة إلى الواجد للشرط، فيكون** (أي الخطاب المشروط) **بَعْثاً فِعليّاً بالإضافة إليه وتقديريّاً** (متوقِّفاً على حصول الشرط) **بالنسبة إلى الفاقد له** (أي للشرط في حال الخطاب، فقول المولى: - حُجُّوا إن استطعتم - فِعليٌّ لواجد الإستطاعة وإنشائيٌّ لفاقدها، فيُكتفى بهذا الإنشاء على كلا تقديرَي وجود الإستطاعة وعدمها) **فافهم وتأمّل جيّداً...**» - إنتهى كلامُه رَحِمَهُ ٱللَّهُ -.

(١) بحيث تكون دلالة الكلام عليه بالمطابقة.

والواجب التّبعي: مالم تُقصد إفادةُ وجوبه، بل كان [وجوبه] من توابع ما قُصدت إفادتُه(١).

وهذا كوجوب المشي إلى السوق المفهوم من أَمْر المولى بوجوب شراء اللحم من السوق، فإنّ المشي إليها(٢) حينئذٍ يكون واجباً، لكنّه لم يكن مقصوداً بالإفادة من الكلام، كما في كلّ دلالةٍ إلتزاميّة فيما لم يكن اللزوم فيها من قبيل البيّن بالمعنى الأخصّ(٣).

---

(١) بحيث تكون دلالة الكلام عليه بالتبعيّة والإلتزام.

(٢) إلى السوق.

(٣) فالتبعيّ داخلٌ في اللازم البيّن بالمعنى الأعم، وهو: ما يَلزم من تصوّر اللّازم وتصوّر الملزوم وتصوّر النسبة بينهما الجَزْمُ بالملازمة، في قبال اللّازم البيّن بالمعنى الأخصّ الذي يكون فيه تصوّر الملزوم مستلزِماً لتصوّر اللّازم، فيستحيل انفكاك تصوّر الملزوم عن تصوّر اللّازم، فيكون اللّازم مقصوداً للمتكلّم. هذا، وهناك فردٌ ثالثٌ من الواجب لا يشملُه التقسيمُ المزبور - **الملحوظ بالإضافة إلى مقام الإثبات والدلالة** - وهو: ما لم يكن

٤ - التخييري والتعييني

الواجب التعييني: ما تعلّق به الطلب بخصوصه، وليس له عِدلٌ في مقام الإمتثال، كالصلاة والصوم في شهر رمضان، فإنّ الصلاة واجبةٌ لمصلحةٍ في نفسها، لا يقوم مقامَها واجبٌ آخر في عَرْضها.

وقد عرّفناه فيما سبق بقولنا: «هو الواجب بلا واجبٍ آخر يكون عِدْلاً له وبديلاً عنه في عَرْضه».

وإنّما قيّدنا «البديل» في عَرْضه، لأنّ بعض الواجبات التعيينية قد يكون لها بديلٌ في طولها، ولا يُخرجها عن كونها واجبات تعيينية، كالوضوء مثلاً الذي له بديلٌ في طوله وهو التيمّم، لأنّه[1] إنّما يجب إذا تعذّر الوضوء، وكالغُسل بالنسبة إلى التيمّم أيضاً كذلك[2]،

الواجب مقصوداً بالإفهام من الخطاب أصلاً، لا أصالةً ولا تَبَعاً، كما إذا كان الواجب مدلولاً لدليلٍ لبّيٍّ (أي غير لفظي) من إجماعٍ وسيرةٍ عقلائيّة - مثلاً -.

(١) أي التيمّم.

(٢) أي مع التعذّر.

وكخصال الكفّارة المرتّبة نحو كفّارة قتل الخطأ، وهي: العتق أوّلاً، فإن تعذّر فصيام شهرَيْن، فإن تعذّر فإطعام ستّين مسكيناً.

والواجب التخييري: ما كان له عِدلٌ وبديلٌ في عَرْضه، ولم يتعلّق به الطلب بخصوصه، بل كان المطلوب هو أو غيره، يتخيّر بينهما المكلّف. وهو كالصوم الواجب في كفّارة إفطار شهر رمضان عمداً، فإنّه واجبٌ ولكن يجوز تركُه وتبديلُه بعتقِ رقبةٍ أو إطعامِ ستّين مسكيناً.

والأصل في هذا التقسيم أنّ غَرَض المولى ربّما يتعلّق بشيءٍ معيَّن، فإنّه لا مناص حينئذٍ من أن يكون هو المطلوب والمبعوث إليه وحده، فيكون «واجباً تعيينيّاً». وربّما يتعلّق غَرَضه بأحد شيئَيْن أو أشياء، لا على التعيين - بمعنى أنّ كلّاً منها محصِّلٌ لغَرَضه - فيكون البعث نحوها جميعاً على نحو التخيير بينها.

وكِلا القسمَيْن واقعان في إراداتنا[1] نحن أيضاً، فلا

---

(١) والوقوع فَرْعُ الإمكان.

وجه للإشكال في إمكان الواجب التخييري[١]، ولا موجِبَ لإطالة الكلام.

---

(١) الإشكالُ إنّما هو في مقام الثبوت والتصوُّر، إذ لا إشكالَ في الوجوب التخييري في مقام الإثبات، ضرورةَ وقوعِه في الشرعيّات والعُرفيّات.

أمّا الأوّل: فكالخصال الثلاث في كفّارة الصوم (وهي: العتق أو صيام شهرَيْن متتابعَيْن أو إطعام ستّين مسكيناً)، وكالخصال الستّ في دية قَتْل المسلم (وهي: مائة بعير، أو مائتا بقرة، أو ألف شاة، أو ألف دينار ذهب أو عشرة آلاف درهم فضّة[*]، أو مائتا حلّة - وكلّ حلّةٍ ثوبان -)،

(*) الدينار - **على المشهور** -: ثلاثة غرامات وستُّون جزءاً من مئة جزءٍ من الغرام (٣,٦٠غ) فتكون الديةُ: ثلاثةَ كيلوات من الذهب وستّ مئة غراماً، **وهو - على رأي آية الله العظمى السيّد محمّد سعيد الحكيم دام ظلّه** -: أربعة غرامات ورُبُع تقريباً (٤,٢٥غ) فتكون الديةُ: أربعةَ كيلوات من الذهب ورُبُع الكيلو تقريباً (٤,٢٥٠ك).

والدِّرهم - **على المشهور** -: غرامان وإثنان وخمسون ←

.....

وكالتخيير بين الفاتحة والتسبيح في ثالثة المغرب وأخيرتَي الرباعيّات. . .

وأمّا الثاني: (أي وقوعه في العُرفيّات) فحدِّث عنه ولا حرَج.

وملخَّص الإشكال: أنّ الإرادة - التي هي من الصّفات النفسانيّة - لا بدّ وأن تتعلَّق بأمرٍ معيَّن، فيحصَل لها التشخُّصُ بالمراد، ولا يمكن أن تتعلَّق بأمرٍ مردَّدٍ بين أمرَيْن أو أمور.

وقد تُفُصِّي عنه بوجوهٍ عديدةٍ ذُكِرَت في محلِّها، ولعلّ أقربَها ما اختاره أستاذُ أساتذتنا المقدَّس السيّد الخوئي رَحِمَهُ اللهُ، وإليكَ نصَّ كلامه رَحِمَهُ اللهُ:

← جزءاً من مئة جزءٍ من الغرام (٢,٥٢غ) فتكون الديةُ خمسةً وعشرين كيلواً ومئتي غرام من الفضّة، **وهو - على رأي آية الله العظمى السيّد محمّد سعيد الحكيم دام ظلّه -**: ثلاثة غرامات إلّا رُبُع عُشر الغرام تقريباً (٢,٩٧٥غ) فتكون الديةُ ثلاثين كيلواً إلّا رُبُع الكيلو من الفضّة تقريباً (٢٩,٧٥٠ك).

.....

«الّذي ينبغي أن يُقال في هذه المسألة **تحفُّظاً على ظواهر الأدلّة** هو: أنّ الواجبَ أحَدُ الفعلَيْن أو الأفعال لا بعَيْنه، وتطبيقه على كلٍّ منهما (أو منها) في الخارج بيَد المكلَّف، كما هو الحال في موارد الواجبات التعيينيّة، غاية الأمر أنّ متعلَّق الوجوب في الواجبات التعيينيّة: **الطبيعة المتأصِّلة والجامع الحقيقي**، وفي الواجبات التخييريّة: **الطبيعة المنتزعة والجامع العنواني**، فهذا هو نقطة انطلاق الفرق بينهما.

وتخيُّل أنّه لا يمكن تعلُّق الأمر بالجامع الإنتزاعي وهو: عنوان أحدهما (أو أحدها) في المقام - ضرورةَ أنّه ليس له واقعٌ موضوعيٌّ غير تحقّقه في عالَم الإنتزاع والنفس فلا يمكن أن يتعدّى عن أُفق النفس إلى ما في الخارج، ومن الواضح أنّ مِثْلَه لا يصلح أن يتعلَّق به الأمر -: **خيالٌ** خاطئٌ جدّاً، بداهةَ أنّه لا مانع من تعلّق الأمر به أصلاً، بل تتعلّق به الصفاتُ الحقيقيّة كالعلم والإرادة(*) وما

(*) كالعِلم بوقوع النّجس في **أَحَد الإناءَيْن** أو إرادة **أَحَد الفِعْلَيْن**...

.....

شاكلهما، فما ظنُّك بالحكم الشرعي الّذي هو أَمْرٌ اعتباريٌّ محض؟ وقد تقدَّم منّا غير مرّةٍ من أنّ الأحكام الشرعية - سواءٌ أكانت وضعيّةً أو تكليفيّةً - أمورٌ اعتباريّة، وليس لها واقعٌ ما عدا اعتبار الشارع، ومن المعلوم أنّ الأمر الإعتباري كما يصحّ تعلُّقه بالجامع الذاتي كذلك يصحّ تعلُّقه بالجامع الإنتزاعي، فلا مانع من اعتبار الشارع ملكيّةَ أَحَد المالَيْن للمشتري عند قول البائع: بعتُ أحدَهما، بل وَقَع ذلك في الشريعة المقدّسة كما في باب الوصية، فإنّه إذا أوْصى الميّت بملكيّة أَحَد المالَيْن لشخصٍ بعد موته فلا محالة يكون ملكاً له بعد موته، وتكون وصيّتُه بذلك نافذةً، وكذا لا مانع من اعتبار الشارع أَحَد الفعلَيْن أو الأفعال في ذمّة المكلَّف.

وعلى الجملة: فلا شبهة في صحّة تعلُّق الأمر بالعنوان الإنتزاعي وهو عنوان - أحدهما -، ومجرّد أنّه لا واقع موضوعي له لا يمنع عن تعلّقه به، ضرورةَ أنّ الأمر لا يتعلّق بواقعِ الشيء، بل بالطبيعي الجامع، ومن الواضح جدّاً أنّه لا يُفَرَّق فيه بين أن يكون متأصِّلاً أو غير متأصِّلٍ أصلاً.

.....

وتخيُّل أنّ الجامع الإنتزاعي لا يصلح أن يكون متعلّقاً للتكليف - ضرورةَ أنّ التكليف تابعٌ لما فيه المصلحة أو المفسدة، ومن الواضح جدّاً أنّه لا مصلحة في ذلك المفهوم الإنتزاعي، والمصلحة إنّما هي في فِعْل المكلَّف الصادر منه في الخارج، فإذن لا محالة يكون التكليف متعلِّقاً به لا بالعنوان المزبور، **وعليه**: فلا بدّ من الإلتزام بأحَد الوجوه المزبورة -: **خاطئٌ جدّاً** وغيرُ مطابقٍ للواقع، وذلك لعدم الطريق لنا إلى معرفة سِنْخ الغرَض الداعي إلى إيجابِ شيءٍ أو تحريمه، ولا نَعلم ما هو سِنْخه؟

نعم، نَعلم من أمْر الشارع بشيءٍ أو نهيه عن آخَر أنّ في الأوّل مصلحةً تقتضي إيجابَه وفي الثاني مفسدةً تقتضي تحريمَه، ولكن لا نَعلم سِنْخَ تلك المصلحة وسِنْخَ تلك المفسدة، **هذا من ناحية**.

ومن ناحيةٍ أخرى: أنّه يجب علينا التحفُّظ على ظواهر الأدلّة، وتعيين الحكم ومتعلَّقه بها، **ومن ناحيةٍ ثالثة**: أنّا نَعلم أنّ الإتيان بمتعلَّق الوجوب في الخارج محصِّلٌ للمصلحة الداعية إلى إيجابه، ولا يبقى مجالٌ لها بعدَه.

فالنتيجة على ضوء هذه النواحي هي: أنّه لا بدّ من الإلتزام بأنّ متعلَّق الوجوب في موارد الواجبات التخييريّة هو العنوان الإنتزاعي من جهةِ ظهور الأدلّة في ذلك، ضرورةَ أنّ الظاهر من العطف بكلمة (أو) هو: وجوب أحَد الفعلَيْن أو الأفعال، وعلى هُدى ذلك نَعلم أنّ الغرَض الداعي إلى إيجابه قائمٌ به، لفرض أنّه لا طريق لنا إلى إحراز ما عداه، كما أنّا نَعلم بحصول هذا الغرَض وتحقُّقه في الخارج بإتيانه في ضِمْن أيٍّ من هذَيْن الفعلَيْن أو الأفعال شاء المكلَّفُ إتيانَه فيه.

وبكلمةٍ أخرى: إنّ المستفاد من الأدلّة بحسب المتفاهَم العرفيّ هو أنّ متعلَّق الوجوب: الجامعُ الإنتزاعي، ومن الواضح أنّ مردّ ذلك بحسب التحليل العلميّ إلى عدمِ دَخْلِ شيءٍ من خصوصيّةِ الطرفَيْن أو الأطراف فيه، ولتوضيح ذلك نأخذ مثالاً وهو: ما إذا أَوْجب المولى إطعامَ ستّين مسكيناً أو صومَ شهرَيْن متتابعَيْن أو عِتْقَ رقبةٍ مؤمنة، كما في كفّارة صوم شهر رمضان، فلا محالة يكون مَردُّ هذا إلى عدمِ دَخْلِ شيءٍ من خصوصيّاتها في غرَض المولى الداعي إلى الأمر بأحدها، لفرض أنّه

.....

يحصل بإتيان كلٍّ منها في الخارج، **هذا من جانب**.

ومن جانبٍ آخَر: المفروضُ أنّ الغرض لم يقم بكلّ واحدٍ منها وإلّا لكان كلٌّ منها واجباً تعيينيّاً، **ومن جانبٍ ثالث**: أنّ وجوب أحدها المعيَّن في الواقع لا يمكن بعد ما كان الجميع في الوفاء بغرَض المولى على نسبةٍ واحدة.

ونتيجة ذلك لا محالة هي: وجوب الجامع بين هذه الأمور، وأنّ الغرَض الداعي له يحصل بإتيانه في ضِمْن إيجاد أيّ فردٍ منها شاءَ المكلَّف إيجاده، لوضوح أنّ مردَّ وجوبِ الجامع بالتحليل إلى عدم دَخْلِ شيءٍ من خصوصيّات هذه الأمور، وأنّ الغرَض المزبور يترتّب على فِعْلِ كلٍّ منها في الخارج من دون خصوصيّةٍ لهذا وذاك أصلاً، وهذا أمرٌ معقولٌ في نفسه، بل واقعٌ في العُرف والشرع، فإنّ غرَض المولى إذا تعلّق بأحَد الفعلَيْن أو الأفعال فلا محالة يأمر بالجامع بينهما وهو: أحدهما (أو أحدها) لا بعَيْنه، مع عدم ملاحظةِ خصوصيّةِ شيءٍ منها.

ومن هنا يظهر أنّ مرادنا من تعلُّق الأمر بالجامع الإنتزاعي ليس تعلُّقه به بما هو موجودٌ في النفس ولا يتعدّى عن

.....

أُفُقها إلى أُفُق الخارج، ضرورةَ أنّه غيرُ قابلٍ لأن يتعلّق به الأمرُ أصلاً وأن يقوم به الغرض، بل مرادنا من تعلُّق الأمر به بما هو منطبقٌ على كلّ واحدٍ من الفعلَيْن أو الأفعال في الخارج، ويكون تطبيقُه على ما في الخارج بيَد المكلَّف، فله أن يُطبِّق على هذا وله أن يُطبِّق على ذاك. ولعلّ منشأ تخيُّل أنّه لا يمكن تعلُّق الأمر بالجامع الإنتزاعي هو تعلُّقه به على النحو الأوّل دون الثاني.

وقد تحصّل من ذلك: أنّه لا مانع من أن يكون المأمورُ به هو العنوانَ الإنتزاعي على النحو المزبور، لا من ناحية الأمر ولا من ناحية الغرَض كما عرفتَ.

أضف إلى ما ذكرناه: أنّه يمكن تعلُّق الصفة الحقيقيّة بأَحد أَمرَيْن أو أمور، فما ظنُّك بالأمر الإعتباري؟ وذلك كما إذا عَلِمْنا إجمالاً بعدالة أَحَد شخصَيْن مع احتمال أن يكون الآخَر أيضاً عادلاً، ولكن كان في الواقع كلاهما عادلاً، ففي مِثْل ذلك لا تعيُّن للمعلوم بالإجمال حتى في عِلْم الله، ضرورةَ أنّه لا واقع له غير هذا المفهوم المنتزَع، فلا يمكن أن يُقال: إنّ المعلومَ بالإجمال عدالةُ هذا دون

.....

عدالة ذاك أو بالعكس، لفرض أنّ نسبة المعلوم بالإجمال إلى كلّ واحدٍ منهما على حدٍّ سواء.

وبكلمةٍ واضحة: أنّا قد ذكرنا في محلّه أنّه لا واقع ولا تعيُّنَ للمعلوم بالإجمال مطلقاً، أمّا في مِثْل المثال المزبور: فواضح، وأمّا فيما إذا فُرض أنّ أحدهما عادلٌ في الواقع وعِلْمِ الله دون الآخَر: ففي مِثْل ذلك أيضاً لا تعيُّنَ له، ضرورةَ أنّ العِلم الإجمالي لم يتعلَّق بعدالة خصوصِ هذا العادل في الواقع، وإلّا لكان عِلْماً تفصيليّاً وهذا خُلْف، بل تَعلَّق بعدالة أحدهما. ومن الواضح جدّاً أنّه ليس لعنوان - أحدهما - واقعٌ موضوعيٌّ وتعيُّنٌ في عالَم الخارج، بل هو مفهومٌ انتزاعيٌّ في عالَم النفس، ولا يتعدّى عن أُفُق النفس إلى ما في الخارج، وله تعيُّنٌ في ذلك العالَم، لا في عالَم الواقع والخارج، ومن المعلوم أنّ متعلَّق العِلم هو ذلك المفهوم الإنتزاعي لا ما ينطبق عليه هذا المفهوم، لفرض أنّه متعيِّنٌ في الواقع وعِلْمِ الله، والعِلْمُ لم يتعلّق به، وإلّا لكان عِلْماً تفصيليّاً لا إجماليّاً.

ثمّ إنّ أطراف الواجب التخييري إن كان بينها جامعٌ يمكن التعبير عنه بلفظٍ واحد، فإنّه يمكن أن يكون البعث في مقام الطلب نحو هذا الجامع، فإذا وقع الطلب

فالنتيجة قد أصبحت من ذلك: أنّه لا مانع من تعلُّق الصفات الحقيقيّة كالعلم والإرادة وما شاكلهما بالجامع الإنتزاعي الذي ليس له واقعٌ ما عدا نفسه فضلاً عن الأمر الإعتباري.

ومن هنا يتبيّن: أنّه لا فرق بين الواجب التعيينيّ والواجب التخييري إلّا في نقطةٍ واحدة، وهي: أنّ متعلَّق الوجوب في الواجبات التعيينيّة: **الطبيعة المتأصِّلة كالصلاة والصوم والحجّ وما شاكلها**، وفي الواجبات التخييريّة: **الطبيعة المنتزَعة - كعنوان أحدهما** (أو أحدها) -، وأمّا من نقاطٍ أخرى فلا فَرْقَ بينهما أصلاً، فكما أنّ التطبيق في الواجبات التعيينيّة بيَد المكلَّف فكذلك التطبيق في الواجبات التخييريّة، وكما أنّ متعلَّق الأمر في الواجبات التعيينيّة ليس هو الأفراد كذلك متعلَّق الأمر في الواجبات التخييريّة...» (محاضرات في أصول الفقه: ج٤: ص٤٠ إلى ٤٤).

كذلك فإنّ التخيير حينئذٍ بين الأطراف يسمّى «عقليّاً» وهو ليس من الواجب التخييري المبحوث عنه، فإنّ هذا يُعدّ من الواجب التعييني، فإنّ كلّ واجبٍ تعيينيٍّ كلّيٍّ يكون المكلَّفُ مخيّراً عقلاً بين أفراده، والتخيير يسمّى حينئذٍ «عقليّاً»[١].

مثاله: قول الأستاذ لتلميذه: «اِشترِ قلماً» الجامع بين أنواع الأقلام من قلم الحبر وقلم الرصاص وغيرهما، فإنّ التخيير بين هذه الأنواع يكون عقليّاً، كما أنّ التخيير بين أفراد كلّ نوعٍ يكون عقليّاً أيضاً.

وإن لم يكن هناك جامعٌ مثل ذلك - كما في مثال خصال الكفّارة - فإنّ البعث إمّا أن يكون نحوَ عنوانٍ إنتزاعي كعنوان «أحد هذه الأمور»[٢]، .....

---

(١) بَعْدَ أن كان الحاكمُ بالتخيير في التطبيق هو العقل.

(٢) فالعنوان أو الجامع الإنتزاعي - المنتزَع من هذه الأمور - هو متعلَّق التكليف أو متعلَّق الوجوب أو هو المأمور به - ما شئتَ فعبّر - والمراد من تعلُّق الأمر بالعنوان الإنتزاعي أو الجامع الإنتزاعي ليس تعلّقه به بما هو موجودٌ في

.....

النفس ولا يتعدّى عن أُفق النفس إلى أُفق الخارج، ضرورةَ أنّه غير قابلٍ لأن يتعلّق به الطلب أصلاً وأن يقوم به غَرَضُ المولى، بل - كما مرّ - المراد من تعلُّق الأمر أو الطلب به تعلُّقه به بما هو منطبقٌ على كلّ واحدٍ من هذه الأمور في الخارج، ويكون تطبيقه على ما في الخارج بيَد المكلّف، فالمكلّف مخيّرٌ في التطبيق خارجاً على هذا الأمر أو ذاك الأمر أو ذاك الأمر، فمع الإتيان بالعنوان أو الجامع المأمور به في الخارج في ضمن أيٍّ من هذه الأمور: نعلمُ حينئذٍ بحصول غرَض المولى الداعي إلى الأمر بأحد هذه الأمور لا بعَيْنه، ففي مثال «خِصال الكفّارة» يتعلّق أمرُ المولى بعنوان: «أحد هذه الخصال» - الصوم أو الإطعام أو العتق - لا بعَيْنه، مع عدم ملاحظة المولى خصوصيّةَ شيءٍ من هذه الخصال، بمعنى عدم دَخْل شيءٍ من خصوصيّات هذه الخصال في غرَض المولى الداعي إلى الأمر بأحدها لا بعَيْنه، فإنّ الغَرَض يترتّب على فِعْل أيٍّ من هذه الخصال في الخارج من دون خصوصيّةٍ لهذا أو ذاك أصلاً.

أو نحوَ كلّ واحدٍ منها مستقلّاً، ولكن مع العطف بـ «أو» ونحوها[١] ممّا يدلّ على التخيير[٢]، فيقال في النحو الأوّل مثلاً: «أَوْجِدْ أَحَد هذه الأمور»، ويقال في النحو الثاني مثلاً: «صُمْ أو أطعِمْ أو أَعْتِقْ».

ويسمّى حينئذٍ[٣] التخييرُ بين الأطراف «شرعيّاً»[٤] وهو المقصود من التخيير المقابل للتعيين هنا.

ثمّ هذا التخيير الشرعي تارةً: يكون بين المتباينَيْن

---

(١) كـ «إمّا»، ومع عدم العطف بـ «أو» ونحوها كان ظاهرُ الخطاب وجوبَ كلٍّ من خصال الكفّارة تعيينيّاً.

(٢) أو بذِكْر الأمور المتعدِّدة ولو بواو الجمع ثمّ الأمر بإتيان أحدها...

(٣) حين كون البعث نحو عنوانٍ إنتزاعي كعنوان «أحد هذه الأمور» أو نحوَ كلّ واحدٍ منها مستقلّاً ولكن مع العطف بـ «أو» ونحوها ممّا يدلّ على التخيير.

(٤) بعد أن كان مستنِداً إلى نصّ الشارع وبيانه. نعم، الحاكمُ بالتخيير في التطبيق (بين أفراد كلّ طَرَفٍ) هو العقل كما لا يخفى.

كالمثال المتقدّم[١]، وأخرى: بين الأقلّ والأكثر كالتخيير بين تسبيحةٍ واحدة وثلاث تسبيحات في ثلاثيّة الصلاة اليومية ورباعيّتها على قولٍ[٢]، وكما لو أمَر المولى برسم خطٍّ مستقيم - مثلاً - مخيِّراً فيه بين القصير والطويل.

وهذا الأخير - أعني التخيير بين الأقلّ والأكثر - إنّما يُتصوّر فيما إذا كان الغرض مترتّباً على الأقلّ بحدّه[٣] ويترتّب على الأكثر بحدّه[٤] أيضاً[٥]، أمّا لو

---

(١) أي مثال خصال الكفّارة.

(٢) قال به السيّد إبن طاووس رَحِمَهُ اللهُ في البشرى، حكاه عنه الشّهيد الأوّل رَحِمَهُ اللهُ في الذكرى: ج٣: ٣١٥.

(٣) يعني بشرط عدم الزيادة - بشرط لا - فحدّ الأقلّ هو وجوده بشرط عدم الإنضمام.

(٤) يعني بشرط الزيادة - بشرط شيء - فحدّ الأكثر هو وجود الأقلّ بشرط الإنضمام.

(٥) بمعنى كون الأكثر القائم به الغرض هو الأقلّ المشروط بانضمام الأكثر إليه، لا ذات الأقلّ الموجود في ضمن الأكثر.

كان الغرض مترتّباً على الأقلّ مطلقاً وإن وقع في ضمن

وبعبارةٍ أخرى: إنّ الأكثر إذا كان محصِّلاً للغَرَض فلا محالة تتّصف جميع أجزائه بالوجوب وإن كان الأقلّ - لو لم يكن في ضمن الأكثر - وافياً بالغرض أيضاً، بمعنى أنّ الأقلّ في صورة كونه «بشرط لا» عن الأكثر والزيادة وافٍ بالغرض أيضاً.

وبعبارةٍ ثالثة: إن كان الطلب مشروطاً بالإنضمام فهو الأكثر - سواءٌ وُجِد الأكثر دفعةً، كرسم خطٍّ مستقيم طويل دفعةً، بلا تخلّل سكونٍ في البَيْن، بحيث لا يكون للأقلّ في ضمنه وجودٌ خاصّ مستقلّ، فإنّه ليس للخط القصير الموجود في ضمن الطويل وجودٌ مستقلّ، أم كان للأقلّ وجودٌ مستقلّ قبل تحقّق الأكثر، كالتسبيحة، فإنّها توجد بوجودٍ مستقلّ قبل حصول التسبيحتَيْن الأخيرتَيْن وكالخطّ الطويل الذي رُسِمَ مع تخلّل العدم في رَسْمِه، حيث إنّ الغرض إنّما يترتّب على الأقلّ فيما إذا لم يكن الأقلّ في ضمن الأكثر لا مطلقاً، **وعليه**: فلا أثرَ لوجود تسبيحةٍ واحدة في ضمن تسبيحاتٍ ثلاث، وكذلك في الخطّ القصير الموجود في ضمن الخطّ الطويل - **وإن كان**

الأكثر: فالواجب حينئذٍ هو الأقلّ فقط، ولا تكون الزيادة واجبةً، فلا يكون من باب الواجب التخييري، بل الزيادة لا بدّ أن تُحمل على الإستحباب.

٥ - العيني والكفائي

تقدّم أنّ الواجب العيني: «ما يتعلّق بكلّ مكلّف[١] ولا يسقط بفعل الغير» ويقابله الواجب الكفائي وهو «المطلوب فيه وجود الفعل من أيّ مكلَّفٍ كان»[٢].

الطلب مشروطاً بعدم الإنضمام للأكثر والزائد فهو الأقلّ.

(١) بنحو العام الإستغراقي.

(٢) فموضوع التكليف هو صِرْف الوجود من طبيعة المكلّف، ولا دَخْل لخصوصيّة الأشخاص في البَيْن، فبامتثال أحد المكلّفين يتحقّق الفعل من صِرْف وجود الطبيعة - أي طبيعة المكلّف - فيسقط الغرض الداعي إلى الأمر، وبسقوطه يسقط الأمر أيضاً، فلا يبقى مجالٌ لامتثال الباقين.

فهو يجب على جميع المكلّفين[١]، ولكن يُكتفى بفعل بعضهم فيسقط عن الآخرين ولا يُستحقّ العقاب بتركه.

نعم، إذا تركوه جميعاً، من دون أن يقوم به واحدٌ، فالجميع منهم يستحقّون العقاب[٢]، كما يستحقّ الثواب كلّ مَن اشترك في فِعْله[٣].

وأمثلة الواجب الكفائي كثيرةٌ في الشريعة، منها تجهيز الميّت والصلاة عليه، ومنها إنقاذ الغريق ونحوه[٤]

---

(١) بمعنى تعلّقه بكلّ واحدٍ واحدٍ منهم، لعدم ما يُوجب ترجيح أحدهم بالخصوص.

(٢) حيث إنّ صِرف وجود المكلّف صادِقٌ على كلّ واحد منهم، فكلٌّ منهم خالف التكليف المتوجّه إليه فيستحقّ العقوبةَ حينئذٍ.

(٣) في عَرْضٍ واحد، كما إذا صلّوا دفعةً على ميّت، فإنّ الفعل صدر عن كلّ واحدٍ ينطبق عليه صِرف الوجود من طبيعة المكلّف، فكلّ واحدٍ منهم امتثل الأمر المتوجّه إليه فيستحقّ المثوبةَ حينئذٍ.

(٤) كالجريح والحريق.

من التهلكة، ومنها إزالة النجاسة عن المسجد، ومنها الحِرَف والمِهَن والصناعات التي بها نظام معائش الناس، ومنها طلب الإجتهاد، ومنها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

والأصل في هذا التقسيم: أنّ المولى يتعلّق غرضُه بالشيء المطلوب له من الغير على نحوَيْن:

١ - أن يصدر من كلّ واحدٍ من الناس، حينما تكون المصلحة المطلوبة تحصل من كلّ واحدٍ مستقلّاً، فلا بدّ أن يوجّه الخطاب إلى كلّ واحدٍ منهم على أن يصدر من كلّ واحدٍ عيناً، كالصوم أو الصلاة، وأكثر التكاليف الشرعية، وهذا هو «الواجب العيني».

٢ - أن يصدر من أحد المكلّفين لا بعينه، حينما تكون المصلحة في صدور الفعل ولو مرّةً واحدة من أيّ شخصٍ كان، فلا بدّ أن يوجّه الخطاب[١] إلى جميع

---

(١) إنّ استحقاق العقاب على الجميع بتركهم جميعاً دليلٌ على أنّ الجميع ممنوعٌ من الترك. نعم، بقيام البعض يتحقّق غرض المولى فيسقط التكليف حينئذٍ.

المكلّفين لعدم خصوصيةِ مكلّفٍ دون مكلّف[١]، ويكتفي بفعل بعضهم الذي يحصل به[٢] الغرض، فيجب على الجميع بفَرْض الكفاية الذي هو «الواجب الكفائي».

وقد وقع الأقدمون من الأصوليّين في حيرةٍ[٣] من أمر «الوجوب الكفائي»، وتطبيقه على القاعدة في الوجوب الذي قِوامه[٤]، بل لازمه[٥] «المنع من الترك»، إذ رأوا أنّ وجوبه على الجميع لا يتلاءم مع جواز تركه بفعل بعضهم، ولا وجوب بدون المنع من الترك[٦]. ولذا ظنّ بعضهم: أنّه ليس المكلّف المخاطَب فيه الجميع، بل البعض غير المعيَّن[٧]، أي

---

(١) وإلّا كان ترجيحاً بلا مرجّح.

(٢) أي بهذا البعض وهو مَنْ يُكتفى به في أداء الفعل.

(٣) من جهة أنّه واجب، ومع ذلك يجوز الترك بفعل البعض.

(٤) بناءً على أنّه ماهيّةٌ مركّبة.

(٥) بناءً على أنّه ماهيّةٌ بسيطة.

(٦) لأنّ المنع من الترك إمّا هو جزء الماهية وإمّا لازم.

(٧) وفيه: أنّه لا وجه لتعلّق التكليف بالبعض لأنّه ترجيحٌ بلا

أحد المكلّفين[١].

وظنّ بعضُهم: أنّه معيَّنٌ عند الله غير معيَّنٍ عندنا، ويتعيّن مَن يسبق إلى الفعل منهم، فهو المكلّف حقيقةً... إلى غير ذلك من الظنون.

ونحن لمّا صوّرناه بذلك التصوير المتقدّم لا يبقى مجالٌ لهذه الظنون، فلا نُشغل أنفسنا بذكرها وردّها، وتُدفع الحيرة بأدنى التفات، لأنّه إذا كان غرض المولى يحصل بفعل البعض فلا بدّ أن يسقط وجوبه عن الباقي، إذ لا يبقى ما يدعو إليه، فهو - إذاً - واجبٌ على الجميع من أوّل الأمر، ولذا يُمنعون جميعاً من تَرْكه ويسقط بفعل بعضهم لحصول الغرض منه[٢].

مرجّح، إضافةً إلى أنّه مخالفٌ لظواهر أدلّة الواجبات الكفائيّة، فإنّ الظاهر منها هو العموم.

(١) حكاه السيّد المجاهد عن صاحب المعراج ومحكيّ الرازي والبيضاوي، راجع مفاتيح الأصول: ٣١٣.

(٢) من فعل بعضهم.

٦ - الموسّع والمضيّق

ينقسم الواجب باعتبار الوقت إلى قسمَيْن[١]:

موقّت، وغير موقّت.

ثمّ الموقّت إلى: موسّع[٢] ومضيّق[٣].

ثمّ غير الموقّت إلى: فوري وغير فوري.

ولنبدأ بغير الموقّت - مقدّمةً - فنقول:

غير الموقّت: ما لم يُعتبر فيه شرعاً وقتٌ مخصوص وإن كان كلّ فِعْل - لا يخلو عقلاً من زمنٍ يكون ظرفاً

---

(١) تارةً يكون للزمان في لسان الدليل دَخْلٌ في الواجب شرعاً، كالزمان الذي أُخِذَ في الدليل قيداً للصلوات اليوميّة، وأخرى لا يكون للزمان في لسان الدليل دَخْلٌ في الواجب شرعاً، كصلاة الزلزلة. والأوّل: الموقّت، والثاني: غير الموقّت.

(٢) بمعنى أنّ الزمان أوسع من الواجب الموقّت، كالصلوات اليومية.

(٣) بمعنى أنّ الزمان بقدر الواجب ومساوٍ له، كالصوم.

له[١] - كقضاء الفائتة[٢]، وإزالة النجاسة عن المسجد[٣] والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[٤]، ونحو ذلك.

وهو - كما قلنا - على قسمَيْن:

فوري، وهو: مالا يجوز تأخيره عن أوّل أزمنة إمكانه، كإزالة النجاسة عن المسجد، وردّ السلام، والأمر بالمعروف.

وغير فوري، وهو: ما يجوز تأخيره عن أوّل أزمنة إمكانه، كالصلاة على الميّت، وقضاء الصلاة الفائتة، والزكاة، والخُمُس.

والموقّت: ما اعتُبر فيه شرعاً وقتٌ مخصوص،

---

(١) لكون الواجب - أي الفعل الصادر من المكلّف - زمانيّاً يحتاج إلى زمانٍ يقع فيه كما يحتاج إلى مكانٍ لكونه مكانيّاً.

(٢) غير موقّت وغير فوري.

(٣) غير موقّت فوري.

(٤) غير موقّت فوري.

كالصلاة والحج[١] والصوم ونحوها، وهو لا يخلو - عقلاً - من وجوهٍ ثلاثة:

إمّا أن يكون فِعْلُه زائداً على وقته المعيّن له، أو مساوياً له، أو ناقصاً عنه[٢].

والأوّل: ممتنع، لأنّه من التكليف بما لا يطاق[٣].

---

(١) في أيّامه.

(٢) أي مساوياً لوقته المعيّن له أو ناقصاً عن وقته المعيّن له، والزائد ممتنع، والمساوي هو المضيّق، والناقص هو الموسّع.

(٣) فيقبح صدورُه من المولى. هذا، ولا بأس بالإشارة الإجماليّة إلى الفرق بين التكليف المحال والتكليف بالمحال:

أمّا الأوّل: فمحاليّته ناشئةٌ عن ذات التكليف، فالتكليف في نفسه وذاته محال، كالجمع بين النقيضَيْن واجتماع الضدّيْن.

وأمّا الثاني: (التكليف بالمحال): فمحاليّته ناشئةٌ عن متعلّق التكليف من جهة عدم قدرة المكلَّف على الإمتثال،

والثاني: لا ينبغي الإشكال في إمكانه ووقوعه، وهو المسمّى «المضيّق» كالصوم، إذ فِعْله ينطبق على وقته بلا زيادةٍ ولا نقصان، من طلوع الفجر إلى الغروب.

والثالث: هو المسمّى «الموسّع»، لأنّ فيه توسعةً على المكلّف في أوّل الوقت وفي أثنائه وآخره، كالصلاة اليومية وصلاة الآيات، فإنّه لا يجوز تركُه في جميع الوقت، ويكتفي بفعله مرّةً واحدة في ضمن الوقت المحدّد له.

ولا إشكال عند العلماء في ورود ما ظاهرُه التوسعة في الشريعة، وإنّما اختلفوا في جوازه عقلاً على قولَيْن: إمكانِه(١)، وامتناعِه(٢)، ومَن قال بامتناعه أَوّلَ

كالطيران في السماء، والمشي على الماء وإحياء الموتى ونحو ذلك.

(١) قاله أكثر الأصحاب، كالسيّد المرتضى والشيخ والمحقّق والعلّامة رحمهم الله وجمهور المحقّقين من العامّة - راجع معالم الدّين: ٧٣ -.

(٢) عزاه العلّامة رَحِمَهُ اللهُ - في نهاية الوصول: ٣٧ - إلى أبي

ما ورد[١] على الوجه الذي يدفع الإشكال عنده، على ما سيأتي[٢].

والحقّ عندنا جواز الموسّع عقلاً ووقوعه شرعاً[٣].

ومنشأ الإشكال عند القائل بامتناع الموسّع: أنّ

الحسن الكرخي وجماعة من الأشاعرة وجماعة من الحنفيّة.

(١) أي: ما وردَ ممّا ظاهره التوسعة في الشريعة.

(٢) من أنّ **بعضهم** قال بوجوبه في أوّل الوقت، والإتيان به في الزمان الباقي يكون من باب القضاء والتدارك لما فات من الفعل في أوّل الوقت، **وقال بعضٌ آخر** بوجوبه في آخِر الوقت، والإتيان به قبله من باب النّفل يسقط به الفرض، **وعن بعضٍ ثالث**: أنّ الصلاة المأتي بها في أوّل الوقت موقوفةٌ، فإن أدرك المصلّي آخِر الوقت وهو على صفة التكليف كان ما فَعَلَهُ واجباً، وإن لم يبقَ على صفات المكلّفين - بأن جُنّ أو أُغمي عليه أو مات - كان ما أتى به في أوّل الوقت نَفْلاً.

(٣) يعني ثبوتاً وإثباتاً.

حقيقة الوجوب متقوّمةٌ بالمنع من الترك[١] - كما تقدّم - فينافيه الحكم بجواز تركه في أوّل الوقت، أو وسطه[٢].

والجواب عنه واضح، فإنّ الواجب الموسّع فِعْلٌ واحد، وهو طبيعة الفعل المقيّد[٣] بطبيعة

---

(١) بناءً على أنّ الوجوب ماهيّةٌ مركّبة، فالحكم بجواز الترك في أوّل الوقت أو وسطه ينافي المنع من الترك والذي هو الجزء المقوِّم لحقيقة الوجوب. هذا، والمنافاة المذكورة تأتي أيضاً على القول ببساطته، من جهة أنّ الحكم بجواز الترك ينافي لازم معنى الوجوب أعني: المنع من الترك.

(٢) **وأُفيد في الجواب**: أنّ جواز الترك إنّما ينافي الوجوب إذا لم يكن إلى بَدَل، وأمّا إذا كان مع البَدَل فلا، كالوجوب التخييري.

(٣) فالوجوب إنّما تعلّق بالكلّي - أي طبيعي الصلاة بين المبدأ والمنتهى، الجامعة بين الأفراد الطوليّة التدريجيّة بحسب الأزمنة المتعدّدة، كالصلاة في أوّل الوقت ووسطه وآخِره، والأفراد العَرضيّة الدفعيّة في زمانٍ واحد، كأن تكون في أوّل الوقت في البيت أو المسجد جماعةً أو فرادى، في السوق أو على الطريق أو تحت

الوقت[١] المحدود بحدّيْن[٢] على ألّا يخرج الفعل عن الوقت، فتكون الطبيعة بملاحظة ذاتها واجبةً لا يجوز تركها، غير أنّ الوقت لمّا كان يسع لإيقاعها[٣] فيه عدّة

السماء أو تحت الظلال أو في المشهد أو الحسينيّة وغيرها - والكلّي لا يجوز تركه أصلاً، بل يجب فِعْله، وإنّما جاز ترك الأفراد عدا فردٍ واحد، فإنّ الأفراد - عدا فردٍ واحد - غير مأمورٍ بها، فإنّها - أي الأفراد - مصداقٌ للواجب لا أنّها واجبة!.

(١) كلّي الوقت المحدود بحدّيْن كالطلوعَيْن، المنطبق على أوّل الوقت بينهما وثانيه وثالثه إلى آخر الوقت بينهما.

(٢) كما مثّلنا وكالزّوال والغروب، فالواجب على المكلّف هو الإتيان بهذا الجامع بين هذَيْن الحدَّيْن - الزوال والغروب - لا في كلّ آنٍ ووقتٍ، ليكون تركُه أوّل الوقت تركاً للواجب وإن (وصليّة) أتى به في آخر الوقت، بل تركُه في أوّل الوقت تَرْكٌ لفردِه وهو - أي الفرد - ليس بواجبٍ على الفرض، وإنّما هو مصداقٌ للواجب. نعم، يتحقّق ترك الواجب بترك جميع الأفراد والمصاديق.

(٣) لإيقاع الطبيعة.

مرّات، كان لها[١] أفراد طولية تدريجية مقدّرة الوجود في أوّل الوقت وثانيه وثالثِه... إلى آخره[٢]، فيقع التخيير العقلي بين الأفراد الطولية[٣] كالتخيير العقلي بين الأفراد العَرْضية[٤] للطبيعة المأمور بها، فيجوز الإتيانُ بفردٍ وتركُ الآخر من دون أن يكون جوازُ الترك له[٥] مساسٌ في نفس المأمور به، وهو طبيعة الفعل في الوقت المحدود، فلا منافاة بين وجوب الطبيعة بملاحظة ذاتها، وبين جواز ترك أفرادها عدا فردٍ واحد.

والقائلون بالإمتناع التجأوا إلى تأويل ما ظاهره التوسعة في الشريعة، فقال بعضهم: بوجوبه في أوّل الوقت، والإتيان به في الزمان الباقي يكون من باب القضاء والتدارك لما فات من الفعل في أوّل الوقت،

---

(١) للطبيعة.

(٢) إلى آخر الوقت.

(٣) المنطبقة على الزمان - أزمنة متعدّدة -.

(٤) والدفعيّة في زمانٍ واحد، وتقدّمت أمثلتها.

(٥) أي لجواز الترك.

وقال آخر[١]: بوجوبه في آخر الوقت، والإتيان به قبلَه من باب النفل يسقط به الفرض، نظير إيقاع غسل الجمعة في يوم الخميس وليلة الجمعة، وقيل غير ذلك.

وكلّها أقوالٌ متروكة عند علمائنا، واضحة البطلان، فلا حاجة إلى الإطالة في ردّها.

هل يتبع القضاءُ الأداءَ؟

ممّا يتفرّع عادةً على البحث عن الموقّت مسألة «تبعيّة القضاء للأداء» وهي من مباحث الألفاظ[٢]، وتدخل في باب الأوامر.

ولكن أُخّر ذكرُها إلى الخاتمة، مع أنّ من حقّها أن تُذكر قبلها، لأنّها - كما قلنا - من فروع بحث الموقّت عادةً.

فنقول: إنّ الموقّت قد يفوت في وقته، إمّا لتركه عن

---

(١) أي: بعضٌ آخر.

(٢) فإنّ البحث فيها هو عن مدلول لفظ الأمر بالموقّت وفيما هو ظاهرٌ فيه.

عذرٍ[١] أو عن عمدٍ واختيار، وإمّا لفساده[٢] لعذرٍ أو لغير عذر، فإذا فات على أيّ نحوٍ من هذه الأنحاء، فقد ثبت في الشريعة وجوبُ تدارك بعض الواجبات كالصلاة والصوم، بمعنى أن يأتي بها خارج الوقت، ويسمّى هذا التدارك «قضاءً».

وهذا لا كلام فيه، إلّا أنّ الأصوليّين اختلفوا في أنّ وجوب القضاء هل هو على مقتضى القاعدة، بمعنى أنّ الأمر بنفس الموقّت يدلّ على وجوب قضائه إذا فات في وقته فيكون وجوب القضاء بنفس دليل الأداء، أو أنّ القاعدة لا تقتضي ذلك، بل وجوب القضاء يحتاج إلى دليلٍ خاص غير نفس دليل الأداء؟.

وفي المسألة أقوالٌ ثلاثة:

قولٌ بالتبعية مطلقاً[٣].

---

(١) من نسيانٍ ومرضٍ ونومٍ مستوعبٍ للوقت ونحو ذلك.

(٢) لفقد جزء أو شرط يوجب فقدُه البطلان.

(٣) أي سواءٌ أكان الدليل على التوقيت متّصلاً أم منفصلاً، والأوّل: كقول المولى: «صلِّ فيما بين دلوك الشمس

وقولٌ بعدمها مطلقاً[١].

وقولٌ بالتفصيل بين ما إذا كان الدليل على التوقيت متّصلاً، فلا تبعيّة[٢]، وبين ما إذا كان منفصلاً، فالقضاء تابعٌ للأداء[٣].

وغروبها». **والثاني**: كقول المولى: «صلِّ» ثمّ قال: «ولتكن صلاتُك بين دلوك الشمس وغروبها». ونحو قوله: «صُمْ يوم الخميس» (التوقيت بدليلٍ متّصل) أو قال: «صُمْ» ثمّ قال: «وليكن صومُك يوم الخميس» (التوقيت بدليلٍ منفصل). والقول بالتبعيّة مطلقاً نسبَه السيّد عميد الدّين إلى بعض الفقهاء وجماعة من الحنابلة، راجع مُنية اللبيب: ١٣٥.

(١) سواءٌ أكان الدليل على التوقيت متّصلاً أم منفصلاً، والقول بعدم تبعيّة القضاء للأداء مطلقاً: مختارُ المصنّف رَحِمَهُ اللَّهُ تَبعاً للمحقّق في معارج الأصول: ٧٥، والعلّامة في مبادئ الوصول: ١١٢.

(٢) فيحتاج القضاء إلى أمرٍ جديد.

(٣) فلا يحتاج القضاء إلى أمرٍ جديد، والقول بالتفصيل: مختار السيّد الأصفهاني رَحِمَهُ اللَّهُ في وسيلة الوصول إلى حقائق الأصول: ٢٤٢.

والظاهر أنّ منشأ النزاع في المسألة يرجع إلى أنّ المستفاد من التوقيت هو وحدة المطلوب أو تعدّده؟، أي أنّ في الموقّت مطلوباً واحداً هو الفعل المقيّد بالوقت بما هو مقيّد(١)، أو مطلوبَيْن، وهما: ذات الفعل(٢) وكونه واقعاً في وقتٍ معيّن؟(٣).

فعلى الأوّل(٤): إذا فات الإمتثال في الوقت لم يبق طلبٌ بنفس الذات(٥)، فلا بدّ من فرض أمرٍ جديد للقضاء بالإتيان بالفعل خارجَ الوقت.

وعلى الثاني(٦): إذا فات الإمتثال في الوقت فإنّما

---

(١) كالصّلاة فيما بين دلوك الشمس وغروبها أو الصوم في يوم الخميس.

(٢) أي الصلاة أو الصوم، وهو المطلوب الأوّل.

(٣) وهو المطلوب الثاني.

(٤) بناءً على وحدة المطلوب.

(٥) ذات الفعل.

(٦) بناءً على تعدّد المطلوب.

فات امتثالُ أحد الطلبَيْن[١] وهو: طلب كونه في الوقت المعيّن، وأمّا الطلب بذات الفعل فباقٍ على حاله.

ولذا ذهب بعضُهم إلى التفصيل المذكور باعتبار أنّ المستفاد من دليل التوقيت في المتّصل وحدةُ المطلوب فيحتاج القضاء إلى أمرٍ جديد، والمستفاد في المنفصل تعدّد المطلوب، فلا يحتاج القضاء إلى أمرٍ جديد ويكون تابعاً للأداء.

والمختار هو القول الثاني، وهو عدم التبعيّة مطلقاً، لأنّ الظاهر من التقييد أنّ القيد ركنٌ في المطلوب، فإذا قال مثلاً: «صم يوم الجمعة» فلا يُفهم منه إلّا مطلوبٌ واحد لغرضٍ واحد، وهو خصوص صوم هذا اليوم[٢]، لا أنّ الصوم بذاته مطلوب، وكونه في يوم الجمعة مطلوباً آخر.

وأمّا في مورد دليل التوقيت المنفصل، كما إذا قال:

---

(١) وهو المطلوب الثاني.

(٢) وعليه: فلا يجب بعد خروج الوقت.

«صُمْ»، ثمّ قال مثلاً: «إجعل صومك يوم الجمعة» فأيضاً كذلك[١]، نظراً إلى أنّ هذا من باب المطلق والمقيَّد، فيجب فيه حَمْل المطلق على المقيّد، ومعنى حمل المطلق على المقيّد هو: تقييد أصل المطلوب الأوّل[٢] بالقيد، فيكشف ذلك التقييد عن أنّ المراد

---

(١) أي وحدة المطلوب لغرضٍ واحد.

(٢) أي: صُمْ - وهو الدليل الأوّل -. هذا، ودليل التوقيت المنفصل له إطلاقٌ بالإضافة إلى صورتَي التمكُّن من الإتيان بالواجب في الوقت وعدم التمكُّن من ذلك، ولازمُه: سقوطُ الواجب عن المكلّف خارجَ الوقت لو لم يتمكَّن من الإمتثال في الوقت. ونظيره ما دلّ على اعتبار الطهارة في الصلاة واشتراطها بها كقوله عليه السلام: «لا صلاة إلّا بطهور»، فإنّه مطلقٌ، وبإطلاقه يشمل صورتَي تمكُّن المكلَّف من الإتيان بالصلاة مع الطهارة وعدم تمكُّنه من الإتيان بالصلاة معها، ولازمُه: سقوط الأمر بالصلاة عند عدم تمكُّن المكلَّف من الإتيان بها مع الطهارة، أي فلا تجب الصلاة حينئذٍ على فاقد الطّهورَيْن.

بالمطلق[١] واقعاً من أوّل الأمر خصوص المقيّد، فيصبح الدليلان بمقتضى الجمع بينهما دليلاً واحداً، لا أنّ المقيّد مطلوبٌ آخر غير المطلق، وإلّا كان معنى ذلك بقاء المطلق على إطلاقه، فلم يكن حَمْلاً ولم يكن جمعاً بين الدليلَيْن، بل يكون أخذاً بالدليلَيْن[٢].

نعم، يمكن أن يُفرض - وإن كان هذا فرضاً بعيدَ الوقوع في الشريعة - أن يكون دليلُ التوقيت المنفصل[٣] مقيّداً بالتمكّن، كأن يقول في المثال: «إِجعل صومك يوم الجمعة إن تمكّنت»[٤]، أو كان

---

(١) أي الدليل الأوّل: صُمْ، فإنّه مطلقٌ بالإضافة إلى الوقت وخارجه.

(٢) وهذا خُلف، فإنّه - **بعد إمكان التقييد ونَصْب قرينةٍ منفصلةٍ على التقييد، والفرض أنّ المتكلّم في مقام البيان** - يسقط الظهور في الإطلاق عن الحجيّة، ولا تكون للمطلق الدلالةُ التصديقيّة الكاشفة عن مراد المتكلّم، بل الدلالة التصديقيّة إنّما هي على إرادة التقييد واقعاً.

(٣) وهو الدليل الثاني.

(٤) بعد أن قال أوّلاً: «صُمْ».

دليل التوقيت[١] ليس فيه إطلاقٌ[٢] يعمّ[٣] صورتي التمكّن وعدمه، وصورة التمكّن هي القدر المتيقّن منه، فإنّه في هذا الفرض يمكن التمسّك بإطلاق دليل الواجب[٤] لإثبات وجوب الفعل خارجَ الوقت[٥]،

---

(١) أي الدليل الثاني.

(٢) بأن كان لبيّاً من إجماع ونحوه ممّا هو دليلٌ وليس من نوع الألفاظ، فيؤخذ به بالقدر المتيقّن، وهكذا لو كان دليل التوقيت مهملاً، بأن لم يكن فيه إطلاق، فيُتمسّك حينئذٍ بإطلاق دليل الواجب ويُحكم بوجوب الفعلِ خارج الوقت أيضاً.

(٣) أي: يعمّ هذا الإطلاقُ...

(٤) وهو الدليل الأوّل (صُمْ) في المثال، فإنّه مطلقٌ بالإضافة إلى الوقت وخارجه، والفرض أنّ دليل التوقيت المنفصل لا يصلح لتقييد إطلاق دليل الواجب إلّا في صورة التمكّن. ومن هنا لو لم يتمكّن المكلّف من الصوم يوم الجمعة وَجَبَ عليه الصوم في غير يوم الجمعة.

(٥) وهذا الوجوب للفعل خارج الوقت من نوع الأداء لا القضاء كما لا يخفى، لعدم صِدْق الفوْت أصلاً في

لأنّ دليل التوقيت غيرُ صالحٍ لتقييد إطلاق دليل الواجب إلّا في صورة التمكّن، ومع الإضطرار إلى ترك الفعل في الوقت يبقى دليل الواجب[١] على إطلاقه.

وهذا الفرض هو الذي يظهر من الكفاية[٢] لشيخ أساتذتنا الآخوند (قدّس سرّه) ولكنّه فَرْضٌ بعيدٌ جدّاً، على أنّه مع هذا الفرض لا يصدق «الفوت» ولا «القضاء» بل يكون وجوبه خارج الوقت من نوع الأداء.

المقام، فإنّ التمسّك بإطلاق دليل الواجب (الدليل الأوّل - صُمْ -) إثباتٌ لبقاء الوجوب واستمراريّته بعد خروج الوقت - يوم الجمعة - وانقضائه، **وبعبارةٍ أخرى**: إنّ قضيّة الإطلاق في دليل الواجب - الدليل الأوّل - هو أنّ الوجوب ثابتٌ بعد خروج الوقت أيضاً. وستأتي الإشارة إليه من المصنّف رَحِمَهُ اللهُ في ذَيْل كلامه.

(١) وهو الدليل الأوّل - صُمْ -.

(٢) كفاية الأصول: ١٧٨.

الباب الثالث

النواهي

وفيه خمس مسائل:

الباب الثالث
النواهي

١ - مادّة النهي

والمقصود بها كلمة «النهي»[١] كمادّة الأمر[٢]، وهي عبارةٌ عن طلب العالي من الداني تركَ الفعل[٣]، أو فقل - على الأصح -: إنّها عبارةٌ عن زجر العالي للداني عن الفعل ورَدْعه عنه[٤]، ولازم ذلك: طلب الترك، فيكون التفسير الأوّل تفسيراً باللازم على ما سيأتي توضيحه[٥].

---

(١) المؤلّفة من الحروفِ الأصلية - النون والهاء والياء -، ومادّة النهي هي مادّة الإشتقاق لـِ«نهى ينهى نَهْياً».

(٢) راجع المبحث الأوّل من الأوامر: المسألة الأولى: مادّة الأمر.

(٣) هذا هو التفسير الأوّل.

(٤) هذا هو التفسير الثاني.

(٥) في المسألة الرابعة.

وهي - كلمة النهي - ككلمة الأمر في الدلالة على الإلزام عقلاً[١] لا وَضْعاً. وإنّما الفرق بينهما أنّ المقصود في الأمر «الإلزام بالفعل» والمقصود في النهي «الإلزام بالترك».

وعليه: تكون مادّة النهي ظاهرةً في الحرمة، كما أنّ مادّة الأمر ظاهرةٌ في الوجوب.

٢ - صيغة النهي

المراد من صيغة النهي: كلّ صيغةٍ تدلّ على طلب الترك، أو فقل - على الأصح -: كلّ صيغةٍ تدل على الزجر عن الفعل ورَدْعه عنه[٢]، كصيغة «لا تفعل» أو

---

(١) تقدّم منه رَحِمَهُ اللَّهُ في المسألة الثالثة من باب الأوامر ما نصُّ عبارته: «أنّ العقل يستقل بلزوم الإنبعاث عن بَعْث المولى، والإنزجار عن زَجْره، قضاءً لحقّ المولوية والعبودية».

(٢) أي رَدْع الداني عن الفعل، وبعبارةٍ أخرى: رَدْع العالي للداني عن الفعل، ويلزمه - عقلاً -: طلب الترك،

«إيّاك أن تفعل» ونحو ذلك[١].

وسيأتي توضيحه - إن شاء الله تعالى - في المسألة الرابعة.

(١) ممّا أدّى مؤدّاه، كقول المولى: أنهاك عن الفِعل، هذا الفعل محظورٌ وممنوعٌ عليك، هذا الفعل منهيٌّ عنه، هو مبغوضٌ للمولى مبغوضيّة شديدة...

إفادَةٌ وإفاضَة:

إحتجاجُ الشيخ المفيد السّديد ببيانٍ قويمِ البنيانِ على عمر بن الخطّاب في جواب ما استدلّ به الأخير على فَضْل صاحبِه أبي بكر من قول الله عَزَّوَجَلَّ: ﴿ثَانِيَ ٱثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِي ٱلْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَٰحِبِهِۦ لَا تَحْزَنْ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَنَا فَأَنزَلَ ٱللَّهُ سَكِينَتَهُۥ عَلَيْهِ وَأَيَّدَهُۥ بِجُنُودٍ لَّمْ تَرَوْهَا﴾ [التوبة: ٤٠].

قال الشيخ الجليل الطبرسي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في كتاب الإحتجاج - الذي هو في الإشتهار كالشمس في رائعة النهار -: «حدّث الشيخ أبو عليّ الحسن بن محمّد الرقّيّ بالرملة في شوّال من سنة ثلاث وعشرين وأربعمائة عن الشيخ المفيد أبي عبد الله محمّد بن محمّد بن النعمان رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنّه قال:

.....

رأيتُ في المنام سنةً من السنين كأنّي قد اجتزتُ في بعض الطُرُق، فرأيتُ حلقةً دائرةً فيها ناسٌ كثير، فقلتُ:

ما هذا؟

قالوا: هذه حلقةٌ فيها رجلٌ يقصُّ.

فقلت: من هو؟

قالوا: عمر بن الخطّاب.

ففرّقتُ الناس ودخلتُ الحلقة، فإذا أنا برجلٍ يتكلّم على الناس بشيءٍ لم أُحصّله، فقطعتُ عليه الكلام، وقلت:

أيّها الشيخ: أخبرني ما وجه الدلالة على فضل صاحبك أبي بكر عتيق ابن أبي قُحافة من قول الله تعالى: ﴿ثَانِيَ ٱثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِي ٱلْغَارِ﴾ [التوبة: ٤٠]؟.

فقال: وجه الدلالة على فضل أبي بكر من هذه الآية في ستّة مواضع:

الأوّل: إنّ الله تعالى ذَكَر النبي ﷺ وذَكَر أبا بكر فجعلَه ثانيَه، فقال: ﴿ثَانِيَ ٱثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِي ٱلْغَارِ﴾.

والثاني: إنّه وضَعهما بالإجتماع في مكانٍ واحد، لتأليفه بينهما، فقال: ﴿إِذْ هُمَا فِي ٱلْغَارِ﴾.

والثالث: إنّه أضاف إليه بذِكْر الصّحبة ليجمعَ بينهما فيما

.....

يقتضي الرتبة، فقال: ﴿إِذْ يَقُولُ لِصَٰحِبِهِۦ﴾ [التوبة: ٤٠].

والرابع: إنّه أخبر عن شفقة النبي ﷺ عليه ورفقِه به لموضعه عنده فقال: ﴿لَا تَحْزَنْ﴾ [التوبة: ٤٠].

والخامس: إنّه أخبر أنّ الله معهما على حدٍّ سواء ناصراً لهما ودافعاً عنهما فقال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ مَعَنَا﴾ [التوبة: ٤٠].

والسادس: إنّه أخبر عن نزول السكينة على أبي بكر لأنّ رسول الله ﷺ لم تُفارِقْه السكينة قطّ، فقال: ﴿فَأَنزَلَ ٱللَّهُ سَكِينَتَهُۥ عَلَيْهِ﴾ [التوبة: ٤٠].

فهذه ستّة مواضع تدل على فضل أبي بكر من آية الغار، لا يُمكنُك ولا لغيرك الطعن فيها.

فقلت له: قد حبّرتُ بكلامك في الإحتجاج لصاحبك عنه، وإنّي بعون الله سأجعل جميع ما أتيتَ به كرمادٍ اشتدّت به الريحُ في يومٍ عاصف.

أمّا قولك: إنّ الله تعالى ذكَر النبيّ ﷺ وجعلَ أبا بكر ثانيَه، فهو إخبارٌ عن العدد، لَعمري لقد كانا إثنيَنْ، فما في ذلك من الفضل؟! ونحن نعلم ضرورةً أنّ مؤمناً ومؤمناً، أو مؤمناً وكافراً، أو كافراً وكافراً، إثنان، فما أرى لك في ذِكْر العدد طائلاً تعتمده!.

.....

وأمّا قولك: إنّه وَصَفَهما بالإجتماع في المكان، فإنّه كالأوّل، لأنّ المكان يجمع المؤمن والكافر، كما يجمع العددُ المؤمنين والكفّار، وأيضاً: فإنّ مسجد النبيّ ﷺ أشرفُ من الغار، وقد جمَعَ المؤمنين والمنافقين والكفّار، وفي ذلك قوله ﷻ: ﴿فَمَالِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ قِبَلَكَ مُهْطِعِينَ﴾ ﴿عَنِ ٱلْيَمِينِ وَعَنِ ٱلشِّمَالِ عِزِينَ﴾ [المعارج: ٣٦-٣٧] وأيضاً: فإنّ سفينة نوحٍ عليه السلام قد جَمَعَت النبيّ والشيطان والبهيمة والكلب، والمكان لا يدل على ما أوجبتَ من الفضيلة، فبطل فضلان.

وأمّا قولك: إنّه أضافه إليه بذِكْر الصّحبة، فإنّه أضعف من الفضلَيْن الأوّلَيْن: لأنّ اسم الصّحبة يجمع بين المؤمن والكافر، والدليل على ذلك قوله تعالى: ﴿قَالَ لَهُۥ صَاحِبُهُۥ وَهُوَ يُحَاوِرُهُۥٓ أَكَفَرْتَ بِٱلَّذِى خَلَقَكَ مِن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّىٰكَ رَجُلًا﴾ [الكهف: ٣٧] وأيضاً: فإنّ اسم الصّحبة يُطلق بين العاقل والبهيمة، والدليل على ذلك من كلام العرب الذي نَزَلَ القرآنُ بلسانهم، فقال الله ﷻ: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ﴾ [إبراهيم: ٤]: أنّهم سمُّوا الحمارَ

.....

صاحباً فقالوا:

إنّ الحمار مع الحمار مطيّة

فإذا خلوتَ به فبئس الصاحب

وأيضاً: قد سمُّوا الجمادَ مع الحيّ صاحباً، قالوا ذلك في السيف شعراً:

زرتُ هنداً وذاك غيرُ اختيان

ومعي صاحبٌ كَتُوم اللسان

يعني: السيف. فإذا كان اسم الصّحبة يقع بين المؤمن والكافر، وبين العاقل والبهيمة، وبين الحيوان والجماد، فأيُّ حجّةٍ لصاحبك فيه؟!

وأمّا قولك: إنّه قال: ﴿لَا تَحْزَنْ﴾ [التوبة: ٤٠] فإنّه وبالٌ عليه ومنقصةٌ له، ودليلٌ على خَطَئه، لأنّ قوله: ﴿لَا تَحْزَنْ﴾ نهيٌ، **وصورةُ النهي قولُ القائل: (لا تَفْعَل)** فلا يخلو إمّا أن يكون الحزنُ وَقَعَ من أبي بكر طاعةً أو معصية، فإن كان (طاعةً) فإنّ النبيّ ﷺ لا ينهى عن الطاعات بل يأمر بها ويدعو إليها، وإن كان (معصيةً) فقد نهاه النبيّ ﷺ عنها، **وقد شهدَت الآية بعصيانه بدليلِ أنّه نهاه.**

.....

وأمّا قولك: إنّه قال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ مَعَنَا﴾ [التوبة: ٤٠] فإنّ النبيّ ﷺ قد أَخْبَرَ أنّ الله معه، وعبّر عن نفسه بلفظ الجمع، كقوله: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ [الحجر: ٩] وقد قيل أيضاً في هذا: إنّ أبا بكر قال: يا رسول الله حُزني على أخيك عليّ بن أبي طالب عليه السلام ما كان منه، فقال له النبيّ ﷺ: لا تحزَنْ إنّ الله معنا، أي: معي ومع أخي عليّ بن أبي طالب عليه السلام (*).

وأمّا قولك: إنّ السكينة نزلَت على أبي بكر، فإنّه تَرْكٌ للظاهر: لأنّ الذي نزلَت عليه السكينةُ هو الذي أيّده بالجنود، كذا يشهد ظاهر القرآن في قوله: ﴿فَأَنزَلَ ٱللَّهُ سَكِينَتَهُۥ عَلَيْهِ وَأَيَّدَهُۥ بِجُنُودٍ لَّمْ تَرَوْهَا﴾ [التوبة: ٤٠] فإن كان أبو بكر هو صاحب السكينة فهو صاحب الجنود، وفي هذا إخراجٌ للنبيّ ﷺ من النبوّة، على أنّ هذا

(*) **وتدبَّر قولَه تعالى**: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَآ أَدْنَىٰ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا۟ ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا عَمِلُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾ [المجادلة: ٧].

والمقصود بـ «الفعل»[١] الحدث الذي يدلّ عليه المصدر وإن لم يكن أمراً وجوديًّا[٢]، فيدخل فيها[٣] -

---

الموضع لو كتمتَه على صاحبك كان خيراً له، لأنّ الله تعالى أنزل السكينةَ على النبيّ ﷺ في موضعَيْن كان معه قومٌ مؤمنون فشرَكهم فيها، فقال - في أحد الموضعَيْن -: ﴿فَأَنزَلَ ٱللَّهُ سَكِينَتَهُۥ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ وَعَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ ٱلتَّقْوَىٰ﴾ [الفتح: ٢٦] وقال في الموضع الآخَر: ﴿أَنزَلَ ٱللَّهُ سَكِينَتَهُۥ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ وَعَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ وَأَنزَلَ جُنُودًا لَّمْ تَرَوْهَا﴾ [التوبة: ٢٦] ولمّا كان في هذا الموضع خَصّه وحدَه بالسكينة، قال: ﴿فَأَنزَلَ ٱللَّهُ سَكِينَتَهُۥ عَلَيْهِ﴾ [التوبة: ٤٠] فلو كان معه مؤمنٌ لشرَكه معه في السكينة كما شرَكَ مَن ذكَرنا قبل هذا من المؤمنين، فدلّ إخراجُه من السكينة على خروجه من الإيمان، فلم يحر جواباً، وتفرّق الناس واستيقظتُ من نومي.» - إنتهى -.

(١) في تعريفه للصيغة.

(٢) بأن كان أمراً عدميّاً، فالمصدر يدل على الحدَث مطلقاً، سواءٌ أكان وجوديّاً أم عدميّاً.

(٣) في صيغة النهي.

على هذا - نحو قولهم: «لا تترك الصلاة»[١] فإنّها من صِيَغ النهي لا من صِيَغ الأمر، كما أنّ قولهم: «أُتْرُك[٢] شُرب الخمر» تُعَدّ من صِيَغ الأمر لا من صِيَغ النهي وإن أدّت مؤدّى «لا تشرب الخمر»[٣].

والسرّ في ذلك واضح، فإنّ المدلول المطابقي لقولهم: «لا تترك» هو الزجر والنهي عن ترك الفعل وإن كان لازمُه الأمرَ بالفعل، فيدل عليه[٤] بالدلالة الإلتزامية، والمدلول المطابقي لقولهم: «أُتْرُك» هو

---

(١) الترك أمرٌ عدميّ.

(٢) مادّة صيغة الأمر هي: الترك، والترك أمرٌ عدميّ. وعليه: فالمصلحة في المثال قائمةٌ بالترك ومترتّبةٌ عليه، فالواجب هو الترك، ونظيره ما قيل في الصوم وتروك الإحرام، بدعوى أنّ الواجب في باب الصوم هو: ترك المفطّرات، والمصلحة قائمةٌ بالترك، وكذلك الحال في تروك الإحرام، فإنّها واجبةٌ على أساس أنّ المصلحة قائمةٌ بالتروك ومترتّبةٌ عليها لا أنّ فِعْلها محرّم.

(٣) الشرب أمرٌ وجوديّ.

(٤) على الأمر بالفعل.

الأمر بترك الفعل وإن كان لازمُه النهيَ عن الفعل، فيدلّ عليه[١] بالدلالة الإلتزامية.

٣ - ظهور صيغة النهي[٢] في التحريم

الحقّ أنّ صيغة النهي ظاهرةٌ في التحريم، ولكن لا لأنّها موضوعةٌ لمفهوم الحرمة وحقيقةٌ فيه كما هو المعروف، بل حالها في ذلك حال ظهور صيغة «إفعل» في الوجوب[٣]، فإنّه قد قلنا هناك: إنّ هذا الظهور إنّما هو بحكم العقل[٤]، لا أنّ الصيغة موضوعةٌ ومستعمَلةٌ

---

(١) على النهي عن الفعل.

(٢) «لا تَفْعَلْ» ونحوه ممّا هو بمعناه، والصيغة بهيئتها تدل على النسبة الزجريّة أو الرّدعيّة أو المنعيّة - ما شِئتَ فعبّر - بين الناهي والمنهيّ عنه (وهو الفعل) والمنهيّ (وهو المكلّف). والصيغة ظاهرةٌ في التحريم بحكم العقل لا بالوضع.

(٣) وتقدّم أنّها موضوعةٌ للنسبة الطلبية أو البعثية.

(٤) بوجوب طاعة الآمر، فإنّ العقل يستقلّ بلزوم الإنبعاث عن بَعْث المولى والإنزجار عن زَجْره، قضاءً لحقّ

في مفهوم الوجوب[١].

وكذلك صيغة «لا تفعل» فإنّها أكثر ما تدل على النسبة الزجرية بين النّاهي والمنهيّ عنه والمنهيّ[٢]، فإذا صدرت ممّن تجب طاعته - ويجب الإنزجار بزجره والإنتهاء عمّا نهى عنه، ولم ينصب قرينةً على جواز الفعل - كان مقتضى وجوب طاعة هذا المولى وحرمة عصيانه عقلاً - قضاءً لحقّ العبوديّة والمولويّة - عدمَ جواز[٣] الفعل[٤] الذي نهى عنه، إلّا مع الترخيص من قِبَله.

المولويّة والعبوديّة، فبمجرّد بعث المولى يجد العقل أنّه لا بدّ للعبد من الطاعة والإنبعاث ما لم يرخّص في تركه ويأذَنْ في مخالفته.

(١) تقدّم أنّ المعنى المستعمَل فيه صيغة الأمر هو: النسبة الطلبيّة أو البعثيّة.

(٢) أو فقل: الزاجر والمزجور عنه والمزجور.

(٣) وفي النُّسَخ المتداوَلة: «عدم جواز ترك الفعل» وهو غلط، والصحيح ما أثبتناه.

(٤) سواءٌ أكان وجوديّاً أم عدميّاً، كما تقدّم بيانه.

فيكون - على هذا - نفس صدور النهي من المولى بطَبْعِه مصداقاً لحكم العقل بوجوب الطاعة وحرمة المعصية، فيكون النهي مصداقاً للتحريم حسب ظهوره الإطلاقي[١]، لا أنّ التحريم - الذي هو مفهومٌ إسميّ - وُضِعت له الصيغة واستُعمِلت فيه[٢].

والكلام هنا كالكلام في صيغة «اِفعل» بلا فرقٍ من جهة الأقوال والإختلافات.

٤ - ما المطلوب في النهي؟

كلّ ما تقدّم ليس فيه خلافٌ جديد غيرُ الخلاف الموجود في صيغة «إفعل»، وإنّما اختصّ النهي في

---

(١) بعد فرض تجرّد صيغة النهي عن القرينة على إذن المولى بالفعل والترخيص فيه من قِبَله.

(٢) بل استفادة التحريم إنّما هو بحكم العقل، إذ التحريم من لوازم صدور النهي من المولى، ثمّ إنّ مدلول صيغة النهي هو النسبة الزجرية - كما سبق - وهو معنىً حرفي، فلا يصلح للدلالة على التحريم الذي هو معنىً إسميّ.

خلافٍ واحد وهو: أنّ المطلوب[١] في النهي هل هو مجرّد الترك[٢] أو كفّ النفس عن الفعل[٣]؟.

والفرق بينهما: أنّ المطلوب على القول الأوّل أمرٌ عدميّ محض، والمطلوب على القول الثاني أمرٌ وجودي، لأنّ الكفّ فِعْلٌ من أفعال النفس[٤].

---

(١) بمعنى متعلَّق الطّلب المولويّ.

(٢) ومجرّد أن لا يفعل والذي هو أمرٌ عدميٌّ محض، واختاره صاحب الكفاية رَحِمَهُ اللهُ.

(٣) والذي هو أمرٌ وجوديّ.

(٤) أي قائمٌ بالنفس، فيتعلّق الطلب به، بمعنى أنّه لكونه أمراً وجوديّاً فلا يصدق على مجرّد الترك، بل لا بدّ أن يستند الترك إلى كفّ النفس عن الفعل في الخارج والإعراض عنه - بعد الشّوق إلى المنهيّ عنه كشرب الخمر مثلاً -، **بخلاف القول الأوّل** - الذي هو مجرّد الترك - فإنّه يصدق على مطلَق العدم، سواءٌ أكان مع كفّ النفس عن الفعل أم بدونه - لِغَفْلةٍ عن المنهيّ عنه أو مع وجود الصارف عنه -.

والحقّ هو القول الأوّل. ومنشأ القول الثاني: توهّم هذا القائل[١] أنّ الترك - الذي معناه إبقاء عدم الفعل

---

(١) وتوضيح ما استشكله المتوهِّم - من كون العدم غيرَ مقدورٍ للمكلَّف -: أنّ الترك أمرٌ أزليٌّ حاصلٌ قبل وجود المكلَّف، وسابقٌ على قدرته واختياره، فهو موجودٌ قبل آدم عليه السلام وقبل خَلْق العالَم، **وعليه**: فلا يمكن أن يتعلّق النهي بما هو خارجٌ عن قدرة المكلَّف واختياره!.
إذن لا محيص عن تعلّق التكليف بالكفّ الذي هو مقدورٌ للمكلَّف وواقعٌ تحت اختياره.
وحاصل ما أفاده المصنّف رحمه الله في ذلك هو: أنّ غيرَ المقدور هو ذاتُ العدم الأزلي السابق على وجود المكلّف لا استمرار العدم، أو إبقائه اللّاحق لوجود المكلّف، بداهة أنّ المكلّف قادرٌ على قطع استمرار هذا العدم ونقضه بالوجود، **بمعنى أنّ العدم بحسب مرحلة البقاء ممَّا يمكن نقضُه بالوجود وهَدْمُه بالنقيض** - أي الفعل -، بخلاف الترك السابق، وهذا المقدار من القدرة كافٍ في صحّة تعلّق النهي بالعدم، إذ العدم الأزلي بحسب البقاء يقع مورداً ومحلّاً للتكليف. **وعليه**: فالعدم

المنهيّ عنه على حاله - ليس بمقدورٍ للمكلّف، لأنّه أزليٌّ خارجٌ عن القدرة، فلا يمكن تعلّق الطلب به، والمعقول من النهي أن يتعلّق فيه الطلب بردع النفس وكفّها عن الفعل، وهو فعلٌ نفساني يقع تحت الإختيار.

والجواب عن هذا التوهّم: أنّ عدم المقدوريّة في الأزل على العدم لا ينافي المقدوريّة بقاءً واستمراراً، إذ القدرة على الوجود تُلازم القدرةَ على العدم، بل القدرة على العدم على طبع القدرة على الوجود[1]، وإلّا لو كان

الأزليّ المفروض لا يوجب الخروج عن تحت المقدوريّة بقولٍ مطلق حتى بحسب البقاء والإستمرار والذي عليه مدار التكليف.

والخلاصة: أنّ المكلّف قادرٌ على التأثير في العدم بقطع استمراره ونقضِه بالوجود، فيصبح العدم بهذا التوجيه مقدوراً للمكلّف.

(١) حيث إنّ للنفس - بحسب خِلْقَتِها - القيّوميّةَ والفاعليّةَ والقدرةَ على الفعل والترك، فإنّ الله سبحانه وتعالى خَلَقَها مختارةً فيما تشاء من فِعْل شيءٍ أو تَرْكه، فهي

العدمُ غيرَ مقدورٍ بقاءً لما كان الوجود مقدوراً[١]، فإنّ المختار القادر هو الذي إن شاء فَعَل وإن لم يشأ لم يفعل.

والتحقيق: أنّ هذا البحث ساقطٌ من أصله، فإنّه - كما أشرنا إليه فيما سبق - :

ليس معنى النهي هو الطلب، حتى يقال: إنّ المطلوب[٢] هو الترك أو الكفّ، وإنّما طَلَبُ الترك من

مختارةٌ بالذّات، غيرُ مجبورةٍ في صميم ذاتها، ولا مضطرّة في حاقّ وجودها، بل الإختيار مخمورٌ في ذاتها وواقعِ حقيقتها. وإن شِئْتَ الوقوفَ على تفصيله وتحقيقه فراجع ما نَقلناه في الجزء الأوّل: مسألة الصحيح والأعمّ: نَقْد نظريّة الجَبْر.

(١) لمكان التلازم بينهما، لأنّ نسبة القدرة إلى الفعل والترك نسبةٌ واحدة، فمقدوريّةُ أحدهما تستلزم مقدوريّةَ الآخَر، ولمّا كان الفعل مقدوراً للمكلّف بالضرورة والبديهة فالعدم أو الترك كذلك أيضاً، أي مقدوراً بالبديهة والضرورة - بعَيْن تلك المقدوريّة -.

(٢) بمعنى متعلَّق الطّلب المولوي، فهل المطلوب هو ترك

لوازم النهي، ومعنى النهي المطابقي هو الزجر والردع[١]. نعم، الردع عن الفعل يلزمه عقلاً طلب الترك، كما أنّ البعث نحو الفعل في الأمر يلزمه عقلاً الردع عن الترك.

فالأمر[٢] والنهي[٣] كلاهما يتعلّقان بنفس الفعل

الفعل - ترك الطبيعة - أو هو كفّ النفس عن الفعل في الخارج؟

(١) عن الفعل وليس طلب الترك، فمعنى النهي عن القيام - مثلاً - هو: الزجر والرّدع عنه، ويلزمُه - عقلاً - طلبُ تركه، كما أنّ معنى الأمر بالقيام هو: البعث إليه، ويلزمُه - عقلاً - الرّدعُ عن تركه. **وعليه**: فطلب الترك ليس مساوِقاً لمفاد النهي ومعناه. نعم، هو لازمٌ عقلاً للزّجر والمنع.

(٢) وهو البعث إلى الفعل المأمور به - أي إلى طبيعيّ الفعل، والذي هو متعلَّق النهي أيضاً -.

(٣) وهو الزّجر والرّدع عن الفعل المنهيّ عنه - أي عن طبيعيّ الفعل، والذي هو متعلَّق الأمر أيضاً -.

رأساً، فلا موقع للحَيرة والشكّ في أنّ الطلب في النهي يتعلّق بالترك أو الكفّ[١].

٥ - دلالة صيغة النهي على الدوام والتكرار

اِختلفوا في دلالة صيغة النهي على التكرار أو المرّة، كالإختلاف في صيغة «إِفعل».

والحقّ هنا ما قلناه هناك بلا فرق، فلا دلالة لصيغة «لا تفعل» لا بهيئتها ولا بمادّتها على الدوام والتكرار، ولا على المرّة، وإنّما المنهي عنه صِرْف الطبيعة[٢]، كما أنّ المبعوث نحوه في صيغة «إِفعل» صِرْف الطبيعة[٣].

---

(١) قد عرَفتَ أنّ متعلَّق النهي هو بعينه متعلَّق الأمر، غايته: أنّ النهي عنه يكون زاجراً عنه والأمر به يكون باعثاً إليه.

(٢) من حيث هي، بلا زيادةِ أيّ قيد، وغير الملحوظ معها شيءٌ من الخصوصيّات الوجوديّة المشخّصة، فلا بدّ من دالٍّ آخَر على شيءٍ منهما.

(٣) تقدّم في المبحث الثاني: صيغة الأمر: رقم ٨: المرّة والتّكرار: حيث قال رَحِمَهُ اللَّهُ: «إنّها لا تدلّ على أكثر من طلب نفس الطبيعة من حيث هي، فلا بدّ من دالٍّ آخر على

غير أنّ بينهما فرقاً من ناحيةٍ عقلية في مقام الإمتثال، فإنّ امتثال النهي: بالإنزجار عن فعل الطبيعة، ولا يكون ذلك[١] إلّا بترك جميع أفرادها[٢]، فإنّه لو فَعَلها مرّةً واحدة ما كان ممتثلاً.

كلٍّ منهما - المرّة والتكرار -». هذا، وتظهر الثمرة في باب اجتماع الأمر والنهي، فإنّه في مورد الإجتماع: كالصلاة في الأرض المغصوبة - مثلاً - لا يسري الأمرُ من متعلَّقه (وهو طبيعة الصلاة) إلى متعلَّق النهي (وهو طبيعة الغصب) ولا العكس، لفرض أنّهما طبيعتان مستقلّتان متغايرتان، ومن هنا يُلتَزم بجواز اجتماع الأمر والنهي...

(١) أي الإنزجار عن فعل الطبيعة.

(٢) أي أفراد الطبيعة، إذ أيُّ فردٍ يوجد فهو أوّل وجود الطبيعة، فلا بدّ من تركه حتّى يتحقّق امتثال النهي. **وعلى هذا**: فعدم الطبيعة يتوقّف - عقلاً - على عدم جميع أفرادها: الدفعيّة العَرْضية والطولية التدريجيّة، والمقصود بالثانية: آنات الزمان، أي في كلّ آنٍ آن وبحسب قطعات الزمان التدريجيّة، ومن هنا لو فَعَل المكلّفُ الطبيعةَ مرّةً

وأمّا امتثال الأمر فيتحقّق بإيجاد أوّل وجودٍ من أفراد الطبيعة[١]، ولا تتوقّف طبيعة الإمتثال على أكثر من فعلِ المأمور به مرّةً واحدة[٢].

واحدة فقد فعلَ الطبيعة ولم يكن ممتثلاً. فلو قال المولى: «لا تشرب الخمر» فلم يشرب العبدُ ساعةً ثمّ شرب بعد ذلك: عُدّ عاصياً، ولا يُقبَل عذرُه بأنّي تركتُ بعضَ أفراد الشُّرب، بل يلزم العبد امتثال النهي بترك شُرب الخمر في الساعة الأولى والثانية والثالثة وهكذا وفي الدار وفي السوق وفي الحمّام وهكذا...

(١) لانطباق الطبيعة قهراً على أوّل وجودٍ من أفرادها وحصولِ الغرض الداعي إلى الأمر بالطبيعة الموجب لسقوط الأمر، فمقتضى حكم العقل في الأمر هو سقوطه بأوّل وجودات الطبيعة (على نحو الإيجاب الجزئيّ).

(٢) فضلاً عن مطلق الوجود على نحو الإيجاب الكليّ، وإن كان هذا مجرّد فرْضٍ بعد عدم تمكّن المكلّف من ذلك، فإنّه من التكليف بغير المقدور وهو محال، فلا يمكن أن يريد المولى من المكلّف إيجادَ طبيعةٍ ما بكلّ ما يمكن أن تنطبق عليه هذه الطبيعة.

وليس هذا الفرق من أجل وضع الصيغتَيْن ودلالتهما، بل ذلك مقتضى طبع النهي والأمر عقلاً[١].

---

(١) وممّا أُوردَ على هذه التفرقة في الإمتثال بين الأمر والنهي هو: أنّ المكلَّف لو عصى وخالف النّهيَ فأتى بفردٍ من الطبيعة، يلزم حينئذٍ سقوط التكليف بترك غيرِه من الأفراد، حيث إنّه مكلّفٌ بإعدام الطبيعة المتوقِّف (هذا الإعدام) على إعدام جميع الأفراد، والمفروض وجودُها بوجود بعض الأفراد، **وعليه**: فاستمرار النهي بعد العصيان والمخالفة يحتاج إلى إثبات. هذا، **وهناك وَجْهٌ وجيهٌ أُفِيد في تقريب الفرق بين النهي والأمر، ويتلخّص في جهتَيْن:**

الأولى: طَبْعُ المفسدة القائمة بطبيعةٍ ما، وطَبْعُ المصلحة القائمة بطبيعةٍ ما.

الثانية: خصوصيّةٌ في تعلّق الأمر بشيءٍ وتعلّق النهي به.

أمّا الجهة الأولى: فيقع الكلام فيها **تارةً**: بحسب مقام الثبوت والواقع، **وأخرى**: بحسب مقام الإثبات والدلالة، **فنقول**:

إنّ قيام مفسدةٍ بطبيعةٍ ما يُتصوّر في مقام الثبوت على أقسام:

.....

الأوّل: أن تكون قائمةً بصرف وجود الطبيعة، ولازم ذلك هو أنّ المنهيّ عنه صِرْفُ الوجود فحسب، فلو عصى المكلّف وأوجدَ الطبيعة في ضمن فردٍ ما، فلا يكون وجودُها الثاني والثالث وهكذا... منهيّاً عنه أصلاً، فيسقط النهي بالعصيان ولا يمكن بعد ذلك إمتثال مثل هذا النهي.

الثاني: أن تكون قائمةً بمجموع أفرادها على نحو العامّ المجموعي (السّلب الكليّ)، فيكون المجموع محرَّماً بحرمةٍ واحدة شخصيّة، ولازم ذلك: أنّ المبغوض هو ارتكاب المجموع، فلا أثر لارتكاب البعض، بمعنى أنّ ارتكاب البعض لا يُعدّ مخالفةً للنهي وإتياناً بالمبغوض، وذلك مثل قولهم: لا تأكلْ كلّ رمّانةٍ في هذا الإناء، فإنّ المنهيّ عنه هو أَكْلُ الجميع، وأمّا أَكْل البعض فلا محذور فيه أصلاً.

الثالث: أن تكون قائمةً بعنوانٍ بسيط متولِّد من هذه الأفراد الخارجيّة، وصفةٍ تحصل من ممارسة الفعل المنهيّ عنه، وذلك كعنوان: شارب الشاي - مثلاً - الحاصل (هذا العنوان أو الصفة) من ممارسة شرب

.....

الشاي، فيكون المقصود من قول المولى: «لا تشرب الشاي» أي: لا تكن ممّن تعوَّد شربَه، فالمطلوب هو كون الشخص: «لا شارب الشاي»، **وعليه**: فلو شربَ مقداراً - بحيث لم يُوجب تعوّدَه وحدوثَ مثل هذه الصفة فيه - ما كان مخالفاً للنهي.

الرابع: أن تكون قائمةً بكلّ واحدٍ من الأفراد - العرضيّة والطوليّة - فيكون كلّ فردٍ من الأفراد موضوعاً مستقلّاً للنهي، فلكلٍّ منها إمتثالٌ وعصيان مستقلّ غير مرتبط بالإمتثال أو العصيان لسائر الأفراد، وهذا القسم هو المسمّى بالعامّ الإستغراقيّ الإنحلالي (إنحلال النهي بانحلال أفراد الطبيعة المنهيّ عنها). **هذا كلّه بحسب مقام الثبوت والواقع.**

وأمّا بحسب مقام الإثبات والدلالة: فلا شبهة في أنّ إرادة كلّ واحدٍ من الأقسام الثلاثة الأولى تحتاج إلى نصْبِ قرينةٍ تدلّ عليها وعنايةٍ زائدة وبيانٍ من المولى، **فمع عدم القرينة في البَيْن** - على أنّ المراد من النهي المتعلّق بطبيعةٍ ما هو النهي عن مجموع الأفراد بنحو العامّ المجموعي أو عن صِرْف وجودها في الخارج أو عن عنوانٍ بسيطٍ مسبَّبٍ

.....

من تلك الأفراد في الخارج ومتولِّدٍ عنها - **كان المرتكز منه في أذهان العُرف والعقلاء والفهم العُرفي من النّواهي**: هو النهي عن جميع أفراد الطبيعة بنحو العامّ الإستغراقي الإنحلالي.

وعلى الجملة: فإنّ إرادة القسم الرابع لا تحتاج إلى عنايةٍ زائدة، فيكفي - في إرادته - الإطلاقُ في مقام البيان، فمن عدم تقييد المولى بأحد الأقسام الثلاثة الأولى نستكشف أنّ المفسدة هي في جميع الأفراد، **ونتيجته**: أن يكون النهي من قبيل العامّ الإستغراقي الإنحلالي، وتكون المفسدةُ مترتّبةً على كلّ فردٍ من الأفراد.

وأمّا الأمر فهو على عكس النّهي، حيث إنّ مقتضى الإطلاق في الأمر في مقام الإثبات - بحسب المتفاهَم العرفي ومرتكزاتهم - أنّ المصلحة في المأمور به قائمةٌ بصِرْفِ وجوده، فإرادة غير ذلك من الصُّوَر تحتاج إلى عنايةٍ زائدةٍ ونَصْبِ قرينةٍ تدل على إرادته، وهذه الصُّوَر - المحتاجة إلى عنايةٍ زائدةٍ ونَصْبِ قرينةٍ تدلّ عليها - هي: قيام المصلحة بمطلق الوجود على نحو العموم الإستغراقي، وقيامها بمجموع الوجودات على نحو

.....

العموم المجموعي، وقيامها بعنوانٍ بسيط متولِّد من هذه الوجودات الخارجيّة، **هذا تمام الكلام في الجهة الأولى.**

الجهة الثانية: - خصوصيّةٌ في تعلّق الأمر بشيءٍ وتعلّق النهي به - **وتقريبها**: أنّ جميع ما يمكن أن ينطبق عليه في الخارج عنوانُ فِعْلٍ ما من الأفعال كالصلاة - مثلاً - يستحيل إيجادُه من المكلّف بالضرورة، فلا محالة يكون الطلب متعلّقاً ببعض أفراده دون جميعها، وبما أنّه غير مقيّدٍ بحصّةٍ خاصّة: يكون مقتضىٰ إطلاقه جوازَ الإمتثال بكلّ فردٍ من أفراده أراد المكلّفُ إيجادَه في الخارج، فقضيّة الإطلاق الثابت بمقدّمات الحكمة هو الإطلاق البدليّ وصِرْفُ الوجود. وهذا بخلاف النهي الزاجر عن الفعل، فإنّ الإنزجار عن بعض الأفراد حاصلٌ بالضرورة فلا معنى للزّجر والنهي عنه (تحصيلٌ للحاصل) فلا بدّ من تعلّق الزّجر أو النهي بكلّ واحدٍ واحد من أفراد متعلّقه ليترتّب عليه إنزجار المكلّف عن ارتكابه، فقضيّة الإطلاق الثابت بمقدّمات الحكمة هو الإطلاق الشّمولي وتمام الوجود.

وبالجملة: متعلَّق الأمر والنهي وإن كان هو نفس الفعل

تنبيه: لم نذكر هنا ما اعتاد المؤلّفون ذكرَه من بحثي اجتماع الأمر والنهي، ودلالة النهي على الفساد، لأنّهما داخلان في المباحث العقلية[١]، كما سيأتي، وليس هما من مباحث الألفاظ. وكذلك بحث مقدّمة الواجب ومسألة الضدّ ومسألة الإجزاء ليست من مباحث الألفاظ أيضاً. وسنذكر الجميع في المقصد الثاني (المباحث العقلية) إن شاء الله تعالى.

(طبيعيّ الفعل) إلّا أنّ جواز الإكتفاء في مقام الإمتثال بإتيان فردٍ واحد من المأمور به، وعدم جواز الإكتفاء بترك فردٍ واحد من المنهيّ عنه، إنّما هو من خصوصيّات تعلُّق الأمر والنهي به، لا من جهة اختلاف متعلَّقهما، فإنّه - أي المتعلَّق - واحِدٌ كما عرفْتَ. (راجع محاضرات في أصول الفقه: ج٤ : ٩٢ فما بعد، وأجود التقريرات: ج١ : ٣٢٨ و٣٢٩، ومنتهى الأصول: ج١ : ٣٧٨ - ٣٧٩ - ٣٨٠).

(١) يأتي في مبحث «غير المستقلّات العقلية».

وإلى هنا ينتهي الكلام في مبحث «النواهي» ويليه - إن شاء الله تعالى - الباب الرابع: المفاهيم. والحمد لله أوّلاً وآخِرًا... وصلّى الله على سيّدنا ونبيّنا أبي القاسم محمّد وأهل بيته الطيّبين الطّاهرين وسلّم تسليماً كثيراً...

فهرس الموضوعات

الموضوع الصفحة

المقصد الأوّل: مباحث الألفاظ ٧
تمهيد ٩

الباب الأوّل: المشتقّ

الباب الأوّل: المشتقّ (أمور أربعة) ١٣
الأمر الأوّل: ما المراد من المشتقّ المبحوث عنه؟ ٣٧
الأمر الثاني: جريان النزاع في اسم الزمان ٤٨
الأمر الثالث: إختلاف المشتقّات من جهة المبادىء ٥٢
الأمر الرابع: إستعمال المشتقّ بلحاظ حال التلبّس حقيقةً ٦٨
المتحصَّل ممّا ذكرناه ثلاثةُ أمور ٧٣
المختار وهو أنّ المشتقّ حقيقةٌ في خصوص المتلبِّس بالمبدأ
ومجازٌ في غيره ٧٧

الباب الثاني: الأوامر وفيه بحثان

المبحث الأوّل: مادّة الأمر، وفيها ثلاث مسائل: ١٠٣
المسألة الأولى: معنى كلمة الأمر ١٠٣
المسألة الثانية: إعتبار العلوّ في معنى الأمر ١٠٨
المسألة الثالثة: دلالة «لفظ الأمر» على الوجوب ١١٠
المبحث الثاني: صيغة الأمر ١١٩
١ - معنى صيغة الأمر ١١٩
٢ - ظهور الصيغة في الوجوب ١٢٦
تنبيهان ١٣٧
الأوّل: ظهور الجملة الخبريّة الدالّة على الطلب في الوجوب .. ١٣٧
الثاني: ظهور الأمر بعد الحظر أو توهّمه ١٤٢
٣ - التعبّدي والتوصّلي ١٤٦
تمهيد ١٤٦
أ - منشأ الخلاف وتحريره ١٥٢
ب - محلّ الخلاف من وجوه قصد القربة ١٩٢
ج - الإطلاق والتقييد في التقسيمات الأوّلية للواجب ١٩٥
د - عدم إمكان الإطلاق والتقييد في التقسيمات الثانوية للواجب ١٩٨
النتيجة ٢٠١
٤ - الواجب العيني وإطلاق الصيغة ٢١٣
٥ - الواجب التعييني وإطلاق الصيغة ٢١٤

٦ - الواجب النفسي وإطلاق الصيغة ٢١٥
٧ - الفور والتراخي ٢١٦
٨ - المرّة والتكرار ٢٢٤
٩ - هل يدلّ نسخ الوجوب على الجواز؟ ٢٣٢
١٠ - الأمر بشيءٍ مرّتَيْن ٢٣٨
١١ - دلالة الأمر بالأمر على الوجوب ٢٤٣
الخاتمة في تقسيمات الواجب ٢٦٣
١ - المطلق والمشروط ٢٦٣
٢ - المعلَّق والمنجَّز ٢٦٧
البحث والكلام هنا في مقامَيْن ٢٧٠
الأوّل: في إمكان الواجب المعلَّق ٢٧٠
الثاني: في أنّ ظاهر الجملة الشرطيّة هل أنّ الشرط شرطٌ للوجوب أو أنَّه شرطٌ للواجب؟ ٢٧٧
٣ - الأصليّ والتّبعي ٣١٧
٤ - التخييري والتعييني ٣١٩
٥ - العيني والكفائي ٣٣٦
٦ - الموسَّع والمضيَّق ٣٤١
هل يتبع القضاءُ الأداءَ؟ ٣٤٩

الباب الثالث: النواهي وفيه خمس مسائل

المسألة الأولى: مادّة النهي ٣٦١

المسألة الثانية: صيغة النهي ٣٦٢
المسألة الثالثة: ظهور صيغة النهي في التحريم ٣٧١
المسألة الرابعة: ما المطلوب في النهي؟ ٣٧٣
المسألة الخامسة: دلالة صيغة النهي على الدوام والتكرار ٣٧٩
تنبيه ٣٨٧