

# المبسوط في أصول الفقه/ ج ١

١

2

٤

سبحاني تبريزي، جعفر ١٣٠٨ -

المبسوط في أصول الفقه / تأليف جعفر السبحاني . [ ویراست ٢ .] - قم : مؤسسة الإمام  
الصادق(عليه السلام)، ١٣٨٩ .

٤ ج . (ISBN 978 - 964 - 357 - 513 - 7(VOL.1

(ISBN 978 - 964 - 357 - 313 - 3(6VOL.SET

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیما.

کتابنامه به صورت زیر نویس.

چاپ دوم؛ ١٣٩١ .

١ . أصول فقه شيعه -- قرن ١٥ . الف . مؤسسه امام صادق (عليه السلام) . ب . عنوان .

٢ م ٢ / س ١٥٩ / ٨ BP ٢٩٧ / ٣١٢

١٣٩١

اسم الكتاب: ... المبسوط في أصول الفقه

الجزء: ... الأول

المؤلف: ... الفقيه جعفر السبحاني

الطبعة: ... الثانية (مصححة ومنقحة)

تاريخ الطبع: ... ١٣٩١ هـ ش / ١٤٣٤ هـ ق / ٢٠١٢ م

المطبعة: ... مؤسسة الإمام الصادق (عليه السلام)

الناشر: ... مؤسسة الإمام الصادق (عليه السلام)

عدد الصفحات: ... ٦٠٤ صفحة

القطع: ...وزير

التنزيذ والإخراج الفني: ... مؤسسة الإمام الصادق (عليه السلام) - السيد محسن البطاط

تسلسل النشر: ٧٧٢ تسلسل الطبعة الأولى: ٣٩٧

مركز التوزيع

قم المقدسة: ساحة الشهداء

مكتبة التوحيد

٠٩١٢١٥١٩٢٧١ ؛ ٧٧٤٥٤٥٧٩

<http://www.imamsadiq.org>

---

3

الفقيه

جعفر السبحاني

الطبعة الثانية (مصحة ومنقحة)

---

4

---

5

---

6

---

7

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، حمداً لا ينقطع عدده ولا يُفنى مدده. والصلاة والسلام على أشرف بريته وأفضل خليفته محمد، وآله عيبة علمه وحفظة سنّته وخلفائه بعد رحلته، صلاة دائمة ما دامت السماء ذات أبراج والأرض ذات فجاج .

أمّا بعد، فقد ألفنا في سالف الزمان في علم الأصول كتابين هما: «الموجز» للمبتدئين في هذا العلم، و «الوسيط» للمتوسطين فيه .

فمست الحاجة إلى تأليف كتاب ثالث «مبسوط» على مستوى المتقدمين في دراسة علم الأصول . وهذا هو الذي نقدمه في هذه الصحائف بعون من الله تعالى وتوفيقه.

وقد قمنا بتأليف هذه الدورات الثلاث لغاية تسهيل الأمر على الطالب في الحوزة العلمية لصيانة وقته عن الاشتغال بغير اللازم في مجال الاستنباط والاجتهاد، فإنّ قسماً من المباحث المطروحة في الكتب الأصولية للمتأخرين ليس لها دور مهم في استخراج الأحكام من أدلتها الشرعية. نعم لها تأثير في شحذ الأذهان وتوقدها.

وها نحن نسير في هذا الكتاب على ضوء كتاب «الكفاية» - مع الاعتراف بأنّ بعض ما ورد في المقدّمة من قبيل لزوم ما لا يلزم .

---

## 8

ومما يجدر ذكره هو أنّي قد استعنت في توضيح بعض مسائل هذا الكتاب بما حرّره العلمان الفاضلان: السيد محمود الجلاي المازندراني<sup>(1)</sup>، والشيخ محمد حسين الحاج العاملي<sup>(2)</sup> اللذان قاما بتقرير محاضراتنا في أصول الفقه التي ألقيناها على طلاب البحث الخارج في الحوزة العلمية في قم المقدسة عبر السنوات الماضية .

ويشتمل كتابنا هذا على مقدّمة تحتوي على ثلاثة عشر أمراً، ومقاصد ثمانية، وخاتمة حول الاجتهاد والتقليد.

---

١ . انبرى السيد الجلاي دامت توفيقاته لتقرير دروس دورتنا الأصولية الثالثة وتم طبعها في أربعة أجزاء بعنوان المحصول في علم الأصول، عام ١٤١٤ هـ .

٢ . قام الشيخ العاملي حفظه الله بتقرير دروس دورتنا الأصولية الرابعة، وطبعت في أربعة أجزاء أيضاً بعنوان إرشاد العقول إلى علم الأصول، عام ١٤٢٦ هـ .

---

## المقدّمة،

وفيها أمور:

- ١ . حول موضوع العلوم، وفيه جهات سبع من البحث.
  - ٢ . في الوضع، وفيه مواضع تسع من البحث.
  - ٣ . في الحقيقة والمجاز والرأي الحاسم في الأخير.
  - ٤ . استعمال اللفظ في اللفظ والبحث فيه في مقامات .
  - ٥ . في وضع الألفاظ لمعانيها الواقعية.
  - ٦ . في وضع المركّبات والهيئات.
  - ٧ . في علائم الوضع أو تمييز الحقيقة عن المجاز.
  - ٨ . في تعارض الأحوال وصورها.
  - ٩ . الحقيقة الشرعية.
  - ١٠ . الصحيح والأعمّ في العبادات والمعاملات.
  - ١١ . الاشتراك اللفظي وإمكانه ووقوعه.
  - ١٢ . استعمال المشترك في أكثر من معنى.
  - ١٣ . المشتق وفيه أمور.
- مسائل ست في المشتق .

---

10

---

11

الأمر الأوّل:

## حول موضوع العلوم

وفيها جهات: (١)

الجهة الأولى

## في تعريف موضوع كل علم

عرّفوا موضوع العلوم بقولهم: موضوع كلّ علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية<sup>(٢)</sup>.  
وبما أنّ التعريف قد اشتمل على كلمتي «العوارض» و «الذاتية» فتوضيحه يتوقّف على دراسة  
الأمريين التاليين :

١. مصطلح العرض في المنطق والفلسفة.

٢. مصطلح الذاتي بين القدماء والمتأخّرين.

١. ذكر المحقّق الخراساني في مقدّمة كتابه ثلاثة عشر أمراً جعلها كالمقدّمة له، والأمر الأوّل  
منها يشتمل على أمور سبعة ترجع أربعة منها إلى مطلق العلوم، والثلاثة الباقية إلى خصوص علم  
الأصول. أمّا ما يرجع إلى مطلق العلوم فهو: ١. تعريف موضوع العلم على وجه الإطلاق. ٢. ما  
هي النسبة بين موضوع العلم وموضوع مسأله؟ ٣. لزوم وجود الموضوع للعلم. ٤. وجه تمايز  
العلوم.

وأما الثلاثة الباقية التي ترجع إلى علم الأصول فهي: ١. ما هو موضوع علم الأصول؟

٢. تعريف علم الأصول. ٣. ما هو الفرق بين المسائل الأصولية والقواعد والمسائل الفقهية؟

والمراد من قولنا: «وفيها جهات» في المتن، هو هذه الأمور السبعة، فلاحظ.

٢. شرح الشمسية: ٢٣. والأولى أن يقال: عن أعراضه الذاتية فإنّ العوارض: جمع العارضة لا  
العرض.

## 12

**أمّا الأوّل:** فالعرض في الفلسفة يقابل الجوهر، فكلّ ماهية إذا وجدت في الخارج لا في موضوع،  
فهي جوهر، وإذا وجدت فيه في موضوع فهي عرض، وللجوهر أقسام خمسة، هي: العقل، والنفس،  
والجسم، والهيولى، والصورة.

وللعرض أقسام تسعة، هي: الكيف، و «الكم»، و «متى»، و «الأين»، و «الوضع»،  
و «الجدّة»، و «الإضافة»، و «أن يفعل»، و «أن ينفعل».

والعرض في مصطلح المنطقيين أعمّ، فيطلق على ما يقابل الجوهر، وعلى كلّ شيء خارج عن  
حقيقة الشيء لكن محمول عليه، فيشمل بعض الجواهر، كالناطق بالنسبة إلى الحيوان فهو خارج عن  
حقيقة الحيوان ولكن محمول وعارض عليه .

وأما الثاني: أي الذاتي فهنا اصطلاحان نشير إليهما:

## ١. الذاتي في باب الايساغوجي

والمراد من الذاتي في باب الايساغوجي أمور ثلاثة:  
أ. الجنس، وهو المقول على الكثرة المختلفة الحقائق.  
ب. النوع، وهو المقول على الكثرة المتفقة الحقيقة.  
ج. الفصل، وهو المقول على الشيء في مقام التمييز عن المشاركات في الجنس القريب.  
وما ليس كذلك فهو عرض، أما عام إذا لم يختصّ بنوع كالمشي، أو خاصّ إذا اختصّ بنوع واحد كالتعجب.

13

## ٢. الذاتي في باب البرهان

يطلق الذاتي ويراد به ذاتي باب البرهان، وربما يطلق عليه ذاتي باب الحمل، ويقابله العرض الغريب، وفيه اصطلاحان: أحدهما للقدمات، والآخر للمتأخرين. وإليك بيانهما:  
أ: العرض الذاتي في مصطلح القدمات  
عرّفه الشيخ الرئيس بقوله: ما يكون موضوع القضية مأخوذاً في حدّ محمولها؛ بمعنى إذا أردنا أن نعرّف المحمول يقع الموضوع في حدّه. وإليك بعض الأمثلة:  
١. إذا أردنا أن نعرّف الأفطس في قولنا: «أنفه أفطس»، نقول: الأفطس هو الذي تطامنت وانخفضت قصبته أنفه، فموضوع القضية وقع في تعريفه.  
٢. إذا قلنا: العدد إمّا زوج أو فرد، وأردنا أن نعرف الزوج أو الفرد، يقع العدد في حدّه، فيقال: الزوج هو العدد الذي ينقسم إلى قسمين متساويين، والفرد هو العدد الذي لا ينقسم إلى قسمين متساويين.  
٣. إذا قلنا: الموجود إمّا واجب أو ممكن، وأردنا تعريف كلّ من الواجب والممكن، يقع الموجود في حده ويقال: الواجب: هو الموجود بالضرورة الأزلية، والممكن: هو الموجود بلا ضرورة.  
٤. إذا قلنا: الممكن إمّا جوهر أو عرض، وأردنا تعريف كلّ من المحمولين يقع الممكن في تعريفهما ويقال: الجوهر هو الممكن الموجود لا في موضوع، والعرض هو الممكن الموجود في موضوع. وهكذا سائر الأقسام.

14

فالمعيار هو أخذ الموضوع في حدّ المحمول.

وربما لا يكون الموضوع مأخوذاً في حدّ المحمول، بل يكون بعض ما يقوم الموضوع مأخوذاً في حدّ المحمول، وهذا أيضاً عرض ذاتي. وقد مثل الشيخ لهذا القسم بأمثلة من العلوم الحقيقية، ونحن نأتي ببعض الأمثلة الواضحة من العلوم الاعتبارية، فنقول:

يكفي في كون المحمول عرضاً ذاتياً أن يكون الموضوع أو أحد مقوماته واقعاً في حدّ المحمول، فتعمّ الأقسام التالية:

١. ان يكون الموضوع واقعاً في حدّ المحمول.

٢. أن يؤخذ موضوع المعارض في حدّ العارض، كما في قولنا: «الفاعل مرفوع» فإنّ الموضوع غير مأخوذ في تعريف المحمول لكن معروض الموضوع - أعني: «الكلمة» - مأخوذ في حدّ المحمول، فيقال: المرفوع هو الكلمة التي في آخرها علامة كذا.

٣. أن يؤخذ جنس المعارض في حدّ العارض، وهذا كقولنا: «الفعل الماضي مبني» فإنّ الفعل الماضي غير مأخوذ في حدّ «المبني» لكن جنس المعارض - أعني: الكلمة - مأخوذ في حدّ المبني، فالمبني هو: الكلمة التي لا يتغير آخرها بتغير العوامل .

٤. أن يؤخذ موضوع جنس المعارض في حدّ العارض، كقولنا: «المفعول المطلق منصوب» فإنّ «المفعول المطلق» ولا «جنسه» أي المفعول بما هو هو غير مأخوذ في تعريف المنصوب، لكن معروض الجنس - أعني: الكلمة - مأخوذ في حدّ المنصوب. فالمنصوب هو الكلمة التي في

آخرها علامة كذا.

فتلخص من ذلك: أنّ العرض الذاتي في مصطلح المنطقيين من القدماء عبارة عن: قضية يكون الموضوع أو ما يقومه مأخوذاً في حدّ المحمول.

وقد أشار الشيخ الرئيس إلى الأقسام الأربعة بقوله:

«إنّ من المحمولات ما لا يكون مأخوذاً في حدّ الموضوع، ولا الموضوع أو ما يقومه مأخوذاً في حدّه، فليس بذاتي، بل هو عرض مطلق غير داخل في صناعة البرهان مثل البياض للققنس»<sup>(١)</sup>.

واشار بقوله: «ولا الموضوع» الى ما يكون الموضوع مأخوذاً في حدّ المحمول.

كما اشار بقوله: «أو ما يقومه» الى أخذ ما يقوم الموضوع في حدّ المحمول.

كما أشار بقوله: «إنَّ من المحمولات ما لا يكون مأخوذاً في حدِّ الموضوع» إلى قسم خامس، وهو أن يكون المحمول مأخوذاً في حدِّ الموضوع، كما إذا قيل: الواجب موجود، فالمحمول هنا مأخوذ في حدِّ الواجب.

هذا هو العرض الذاتي عند القدماء، وإليك ما هو المصطلح عند المتأخرين.

١ . الفن الخامس من منطق الشفاء: ١٢٧ .

16

### ب. العرض الذاتي عند المتأخرين

ذهب المحقق السبزواري بأنَّ المعيار في كون العرض ذاتياً أو غريباً هو: «أن يكون العرض من قبيل الوصف بحال الشيء في مقابل الوصف بحال متعلِّق الشيء»، وبعبارة أخرى: العرض الذاتي عبارة عما يعرض الشيء بلا واسطة في العروض، ويقابله العرض الغريب وهو ما يعرض الشيء بواسطة، على نحو لولا الواسطة لما صحَّ حمله على الموضوع، فلاحظ المثالين التاليين:

تارة نقول: الماء جار، وأخرى نقول الميزاب جار، فالأوّل وصف الشيء بحال نفسه، فيسمّى بالعرض الذاتي، والآخر وصف الشيء بحال متعلِّقه، فيسمّى بالعرض الغريب، فالجريان وصف للماء حقيقة ووصف للميزاب مجازاً لعلاقة الحالّ والمحلّ على وجه لولاها لما صحَّ وصف الميزاب به، وعلى ضوء ذلك فمقوم العرض الذاتي هو كون العرض وصفاً واقعياً لا وصفاً مجازياً من غير فرق بين عروضه على المعروف بلا واسطة كعروض التعجّب على الإنسان، أو بواسطة أمر مباين كعروض الحرارة على الماء بواسطة النار، أو بواسطة أمر كعروض المشي على الإنسان بواسطة كونه حيواناً، أو بواسطة أمر أخصّ كعروض التعجّب للحيوان بواسطة كونه إنساناً، فوجود الواسطة وعدمها لا يؤثر، وإنّما الملاك كون الوصف حقيقياً أو مجازياً.<sup>(١)</sup>

وقد تبعه المحقق الخراساني وغيره في تفسير العرض الذاتي.

١ . الأسفار: ١ / ٣٢، قسم التعليقة، بتوضيح منّا.

17

### القضاء بين الرأيين



الحقّ هو التفصيل بين العلوم الحقيقية والعلوم الاعتبارية، فإذا كانت القضية جزءاً من العلوم الكونية التي لا يدور صدقها ولا كذبها مدار اعتبار معتبر، يجب أن يكون المحمول عرضاً ذاتياً بالمعنى المعروف عند القدماء، ولا يكفي المعنى المعروف بين المتأخرين إذ يعتبر في قضايا العلوم الحقيقية كون القضية واجدة لأمرين:

١. أن تكون كلية لا جزئية.

٢. صادقة في جميع الأزمنة.

وتحصيل اليقين بقضية من القضايا الكونية بهذين الوصفين، فرع وجود التلازم بين الموضوع والمحمول تكويناً وحقيقة، ولا يحصل مثل ذلك إلا إذا كان الموضوع مأخوذاً في حد المحمول، أو أن يكون المحمول مأخوذاً في حدّ الموضوع، على ما أشار إليه الشيخ في آخر كلامه، حتّى يحصل اليقين بثبوت النسبة لجميع أفراد الموضوع في عامة الحالات.

**والحاصل:** إنّ محطّ هذا الاصطلاح هو المسائل المطروحة في الفنّ الأعلى وفي قسم الطبيعيات والتعليمات كالرياضيات التي تطلب لنفسها اليقين بثبوت المحمول للموضوع، على وجه يمتنع التفكير بينهما في عامّة الحالات والأزمان، وهذا النوع من اليقين لا يتحقّق إلاّ إذا كانت هناك ملازمة واقعية بين الموضوع والمحمول بحيث يكون وضع الموضوع كافياً في وضع المحمول أو بالعكس، وهذا يقتضي أن يكون المحمول عارضاً

## 18

للموضوع بلا واسطة، أو بواسطة أمر مساو<sup>(١)</sup> يكفي في وضعها أيضاً وضع الموضوع.

وإن شئت قلت: العرض الذاتي عبارة عمّا يكون الموضوع وحده - بلا حاجة إلى حيثية تعليلية - كافياً في ثبوت المحمول، ويكون الموضوع بنفسه منشأ له بلا حاجة إلى اعتبار معتبر، وهذا كقولنا: الجسم إمّا متحرك أو ساكن، فالموضوع بنفسه غير منفك عن أحد المحمولين، أو قول القائل: مجموع زوايا المثلث قائمتان، فالمثلث بما هو هو من دون حاجة إلى أمر خارجي يلزم كون مجموع زواياه مساوياً لزواويتين قائمتين. وهكذا المسائل المطروحة في الإلهيات بالمعنى الأعم أو الطبيعيات أو الرياضيات كلّها من هذا القبيل، أي أنّ الموضوع منشأ لعروض المحمول عروضاً غير منفك، وذلك لأنّ الموضوع علّة المحمول.

وأما العلوم الاعتبارية، التي قوامها بيد المعتبر، والملازمة بين موضوع المسألة ومحمولها تابعة لاعتبار المعتبر، دون أن تكون هناك ملازمة واقعية بينهما، فيكفي في عدّ المسألة جزء من العلم وقوعها في طريق تأمين الغرض الذي دعا المؤسس إلى تأسيسه وتدوينه. وعلى هذا، فالعلوم العربية والفقه والأصول، كلّها علوم اعتبارية لا يعتبر فيها كون البحث عرضاً ذاتياً لموضوع

المسألة أو لموضوع العلم، بل استعمال العرض الذاتي، والغريب فيها - بكلا المعنيين - أشبهه بالسالبة بانتفاء الموضوع.

**وحصيلة الكلام:** أنه لا مناص في العلوم الحقيقية من تفسير العرض

١ . سيأتي الكلام فيه، فانتظر.

## 19

الذاتي بما عليه القدماء فقط ولا يكفي التفسير المعروف عند المتأخرين واما العلوم الاعتبارية فهي في غنى عن كلا الاصطلاحين.

وقد ابتلي علم الأصول ونظائره التي تُعد علوماً اعتبارية ببحوث هي من خصائص العلوم الحقيقية، فيلزم على الباحث التفكيك بين الأمرين.

وهذا البيان الموجز هو المناسب في المقام، وأما التفصيل فليطلب من محلّه خصوصاً؛ شرح المنظومة قسم المنطق، مبحث مشاركة الحد والبرهان في الحدود<sup>(١)</sup>، ونهاية الحكمة للسيد العلامة الطباطبائي<sup>(٢)</sup>، وتعاليقه على الأسفار<sup>(٣)</sup>.

الجهة الثانية

### في بيان نسبة موضوع العلم إلى موضوع مسأله

لما عرّف العرض الذاتي بما يعرض الشيء بلا واسطة أو بواسطة أمر مساو، توجه في المقام إشكال، وهو: أنّ محمولات المسائل (التي هي من عوارض موضوع العلم) تعرض عليه بواسطة أخصّ وهي موضوعات المسائل، لا بواسطة أمر مساو، مثلاً :

١ . كلّ ممكن فهو زوج تركيب له ماهية وجود، فالتركيب يعرض الموجود الذي هو الموضوع في الفن الأعلى بواسطة «الممكن» الذي هو موضوع المسألة وهو أخصّ من موضوع العلم.

١ . شرح المنظومة: ٣٥ - ٣٨ . ٢ . نهاية الحكمة: ٥ - ٦ . ٣ . الأسفار: ٣١/١، قسم التعليقة .

## 20

٢ . زوايا المثلث تساوي زاويتين قائمتين، فالتساوي الذي هو المحمول يعرض موضوع العلم، أعني: الكم المتّصل بواسطة «المثلث» الذي هو أخصّ منه، وهكذا.

هذا هو الإشكال:

وقد أجاب عنه المحقق الخراساني قائلاً: إن نسبة موضوعات العلوم إلى موضوعات مسائلها، نسبة الطبيعي إلى أفراده، والكلي إلى مصاديقه، فهما متغايران مفهوماً ومتحدان مصداقاً.<sup>(١)</sup>

ويرد عليه **أولاً**: أن الالتزام بكون الواسطة أمراً مساوياً للموضوع، ثم طرح الإشكال بأن موضوعات المسائل أخص من موضوعات العلوم، التزام بأمر غير لازم على منهجه، لأنه فسّر العرض الذاتي بما يعرض الشيء بلا واسطة في العروض فقط، سواء أكان بلا واسطة أو بواسطة أعم أو أخص، وعلى ضوء ما ذكره فالإشكال غير وارد على منهجه حتى يحتاج إلى الجواب.

**وثانياً**: إن ما ذكره المحقق الخراساني من أن نسبة موضوع العلم إلى موضوع المسألة، نسبة الطبيعي إلى أفراده، لا يرفع الإشكال، لأنه إنما يصح إذا لم تكن للخصوصية الموجودة في موضوع المسألة مدخلية في عروض المحمول على موضوع العلم. والمفروض خلافه، لأن للإمكان مدخلية في عروض التركيب من ماهية وجود، على الموجود بما هو هو، وهكذا سائر الأمثلة، وعندئذ تنتقض القاعدة في تعريف العرض الذاتي، فتدبر.

١ . كفاية الأصول: ٧ / ١ .

## 21

وقد أورد السيد الأستاذ على ما ذكره المحقق الخراساني بأن الضابطة منتقضة في علمي الهيئة والجغرافيا فإن النسبة بين الموضوعين، نسبة الكل إلى الجزء، فإن قضاياها قضايا جزئية كالبحث عن القمر والبلد الخاص، وأن نسبتها إلى موضوع العلم نسبة الجزء إلى الكل.<sup>(١)</sup>

ويمكن الذب عن الإشكال بأنه ليس الموضوع في العلمين ذوات الكواكب أو البلدان حتى يكون البحث عن حال كوكب أو بلد خاص بحثاً عن جزء الموضوع، بل الموضوع أوضاع الكواكب وهو أمر كلي، والبحث عن أوضاع كوكب خاص يكون جزئياً من ذلك الكلي ومثله علم الجغرافيا، إذ ليس الموضوع ذوات البلدان، بل هي بما لها من الخصوصات من عرضها وطولها وعدد مدنها، وبراريها وبحارها وأنهارها وما لها من الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والسياسية .

**دراسة الاشكال على نهج القدماء**

ثم الإشكال أو السؤال - كما عرفت - متوجّه إلى منهج القدماء، حيث خصّوا العرض الذاتي بالعارض بلا واسطة أو بواسطة أمر مساو مع ان موضوعات السائل اخص من موضوع العلم وقد أُجيب عنه بوجهين متقاربين هما:

**أحدهما:** أنّ العرض الذاتي عبارة عمّا يكون الموضوع مأخوذاً في حدّ العرض، كما في قولنا: «الموجود إمّا واجب أو ممكن»، فالموجود مأخوذ في

---

١ . تهذيب الأصول: ١ / ١٣ .

22

حدّ الواجب كما هو مأخوذ في حدّ الممكن، وهكذا إذا أخذنا الواجب أو الممكن موضوعاً لمحمول، كقولنا:

الواجب بسيط.

والممكن مركب.

فقد أخذنا الموجود في حدّ البسيط والمركب، لأنّ البسيط من جميع الجهات هو الموجود الواجب، كما أنّ المركب من ماهية وجود هو الموجود المركب، ومهما تنزّلنا وبحثنا عن محمول المحمول فلم يزل موضوع العلم سارياً في حدّ المحمولات.

وبذلك يتبيّن معنى التساوي، وهو: تساوي المحمول مع الموجود المتخصّص بالخصوصية، كتساوي البسيط مع الموجود الواجب لا مطلق الوجود، وتساوي المركب من ماهية وجود مع الموجود المركب لا مطلق الوجود.

**يلاحظ عليه:** بأنّ موضوع العلم غير موضوع المسألة، فالأول يتمتّع بالسعة والشمول بخلاف الثاني، فهو أمر مضيّق ومحدّد بقيود أعطته الصلاحية لئلا يقع موضوعاً للمسألة، هذا من جانب.

ومن جانب آخر: أنّ ظاهر قولهم في تعريف الذاتي: «ما يعرض الموضوع بلا واسطة أو بواسطة أمر مساو» أي مساو لموضوع العلم، والمفروض خلافه، لأنّ موضوع المسألة ليس مساوياً له .

**ثانيهما:** أنّ المحمول عبارة عن الجملة المرددة بين محمولين أو القضية المنفصلة كما في قولنا: الموجود إمّا واجب أو ممكن، فالمجموع

---

23

مساو للموضوع وإن لم يكن كلّ منهما، مساوياً له.

وهكذا إذا تنزّلنا وقلنا: الممكن إمّا جوهر أو عرض، فمجموع المحمولات الأربعة مساوية للموجود، وهكذا إذا تنزّلنا وقلنا: والجوهر إمّا عقل أو نفس أو جسم أو صورة أو هيولى، فمجموع المحمولات التسعة مساوية لموضوع العلم.

الجهة الثالثة

### في لزوم وجود الموضوع لكلّ علم

هل يجب أن يكون لكلّ علم موضوع خاص حتّى يُبحث عن عوارضه الذاتية أو لا؟ فيه ثلاثة أقوال:

١. لزوم وجود الموضوع، وهو الظاهر من العلماء من تعريفهم موضوع العلم.
٢. عدم لزوم وجود الموضوع.
٣. القول بالتفصيل بين العلوم الحقيقية والاعتبارية .  
ولكلّ قائل ودليل نشير إليهما تالياً .

### دليل القول الأول:

الظاهر من المحقق الخراساني هو القول الأول<sup>(١)</sup> واستدلّ عليه

١ . كفاية الأصول: ٢ / ١ .

بقاعدة: «الواحد لا يصدر إلا من واحد» ببيان أنّ (الغرض) الواحد المترتب على مجموع المسائل يتوقّف على وجود جامع بينها، وإلا فلو صدر الغرض الواحد من المسائل المتنوعة بلا جهة جامعة بين مسائله فيلزم صدور الواحد عن الكثير، وهو محال.

والقاعدة مبنية على لزوم وجود الصلة بين العلة والمعلول، وإلا فلو صدر شيء من شيء من دون رابطة بينهما يلزم أن يصدر كلّ شيء من كلّ شيء، وهو أمر باطل، ولذلك نرى أنّ العطشان لا يرويه إلا الماء دون الأكل على خلاف الجائع، هذا من جانب ؛ ومن جانب آخر أنه لو صدر شيء واحد من غير واحد يلزم أن يتحقّق في الواحد جهتان: إحداهما تصحّح صدوره من تلك العلة،

والأخرى تصحّ صدور من العلة الأخرى. وعند ذلك يشتمل الواحد على حيثيتين مختلفتين فيكون ما فرضناه، واحداً كثيراً، وهو خلف.

**أقول:** إن الاستدلال بالقاعدة على المقام غير صحيح، لأن القاعدة على فرض صحتها جارية في البسيط من جميع الجهات، كالعقل الأول بناءً على أنه إنّي الوجود وليس له ماهية، ففي مثله لا يصحّ صدره عن كثير لما مرّ من حديث الخلف، وأمّا الواحد النوعي الذي يتكثّر بتكثّر المسائل فهو خارج عن حريم القاعدة، وهذا كالغرض المترتب على علم واحد فهو واحد نوعي ولكنه في الحقيقة أغراض متعدّدة تنسلك تحت غرض واحد من غير فرق بين العلوم الحقيقية أو الاعتبارية، مثلاً أنّ الغرض المترتب على النواسخ غير الغرض المترتب على بابي الحال والتمييز.

## 25

فالاستدلال على وجود الموضوع بواسطة هذا البرهان غير تام، نعم سيوافيك في ذيل القول الثالث لزوم وجود الموضوع في العلوم الحقيقية ببرهان آخر.

### دليل القول الثاني:

وهذا القول هو خيرة المحقّق الاصفهاني قال: إنّ العلم عبارة عن مركّب اعتباري من قضايا متعدّدة يجمعها غرض واحد. <sup>(١)</sup>

واختاره السيد الأستاذ (رحمه الله) قائلاً: بأنّ التنبّع في العلوم ناهض على خلاف ما التزموه؛ إذ العلوم لم تكن إلّا قضايا قليلة قد تكاملت بمرور الزمان، فلم يكن الموضوع عند المؤسّس المدوّن مشخصاً حتّى يجعل البحث عن أحواله. <sup>(٢)</sup>

**يلاحظ عليه:** بأنّ ما استدلّ به ناظر إلى مقام الإثبات، وهذا لا يدلّ على عدم الموضوع في عالم الثبوت، فعدم تشخّص الموضوع عند المؤسّسين لا يدلّ على عدمه في الواقع، أضف إلى ذلك أنّ عدم ظهور الموضوع عند المؤسّسين غير واضح حتّى فيما مثله بعلم الجغرافيا وعلم الهيئة.

### دليل القول الثالث:

استدلّ القائل <sup>(٣)</sup> بالتفصيل بين العلوم الاعتبارية والحقيقية، بأنّ

١ . نهاية الدراية: ٧ / ١ .

٢ . تهذيب الأصول: ١٥ / ١ .

٣ . السيد الطباطبائي (رحمه الله) في تعليقه على كفاية الأصول: ١٠ - ١٢ .

المحمول في العلوم عرض ذاتي لموضوع العلم فالموضوع من علل وجوده - كما أوضحناه - فكيف يمكن أن يكون هناك عرض بلا موضوع، وقد مرَّ أنّ الموضوع مأخوذ في المحمول وفي محمول محموله إلى أن ينتهي الأمر إلى المحمول الآخر. وبالجملّة بين الموضوع والمحمول ملازمة واقعية تكوينية، من غير فرق بين ما يعرضه بلا واسطة أو بواسطة موضوعات المسائل، فالموضوع واقع في عداد العلل، فكيف يُتصوّر وجود المعلول بلا وجود علته؟!!

نعم ما ذكرنا من البرهان يجري في الأعراض الحقيقية التي يكون بين الموضوع والعرض تلازم تكويني، سواء كان هناك معتبر أو لا فهي بحاجة إلى وجود الموضوع .

وأما العلوم الاعتبارية فمحمولات المسائل لا تنفك عن وجود الموضوع في عالم الاعتبار، وإلّا لما انعقدت القضية. وأما لزوم وجود الموضوع للعلم، والجهة الجامعة لموضوعات المسائل، فلا دليل عليه، وإن كان الغالب وجودها كما في العلوم الأدبية.

فالرأي الحاسم في حاجة العلوم إلى الموضوع وعدمه، هو التفريق بين العلوم الحقيقية والعلوم الاعتبارية. فالأولى لا تنفك عن وجود موضوع يبحث عن عوارضه حسب البرهان الماضي ذكره. والثانية غنية عن وجود الموضوع، بل يكفي اشتراك القضايا في ترتّب عرض خاص عليها.

## الجهة الرابعة

### في تمايز العلوم

اختلفت كلماتهم في تعيين المميز بين العلوم، إلى أقوال أربعة هي:

١. تمايز العلوم بتمايز الأغراض.
  ٢. تمايز العلوم بتمايز الموضوعات، وتمايز الموضوعات بتمايز الحثيات.
  ٣. تمايز العلوم بالجهة الجامعة بين مسائلها المنتزعة عن المحمولات المنتسبة إلى موضوعاتها.
  ٤. تمايز العلوم بذاتها وجوهرها.
- ولنأخذ بدراسة كلّ واحد من هذه الأقوال.

### دليل القول الأول

ذهب المحقق الخراساني (رحمه الله) إلى أنّ تمايز العلوم بتمايز الأغراض، وقال: إنّ تمايز العلوم إنّما هو باختلاف الأغراض الداعية إلى التدوين لا بالموضوعات ولا بالمحمولات، وإلاّ كان كلّ باب، بل كلّ مسألة من كلّ علم، علماً على حدة، فلا يكون الاختلاف بحسب الموضوع أو المحمول موجباً

للتعدّد، كما لا تكون وحدتهما سبباً لأنّ يكون من الواحد <sup>(1)</sup> (إذا كان الغرض متعدداً).

يلاحظ عليه:

١. أنّه إذا كان بين العلمين تمايز في مرتبة الذات كتمايز علم النفس وعلم النبات فلا تصل حينئذ النوبة إلى التمييز بالغرض الذي هو أمر متأخّر عن جوهر المسألة الذي يشكّلها موضوعها ومحمولها.

٢. أنّ ما ذكره إنّما يتمّ - ظاهراً لا واقعاً - فيما لو اتّحد العلمان موضوعاً كالصرف والنحو، فإنّ الموضوع واحد والغرض متعدّد، حيث إنّ الغرض من الصرف معرفة الصحيح والمعتل، والغرض من النحو معرفة المعرب والمبني .

ومع ذلك كلّه يمكن أن يكون التمايز حتّى في هذا القسم بأمر متقدّم على الغرض، وهو اختلاف مسائل العلمين جوهرأً، فالعلمان متميّزان في مرتبة متقدّمة على الغرض، ولذلك يترتّب على كلّ غرض غير ما يترتّب على الآخر.

٣. أنّ الغرض إمّا غرض التدوين، أو غرض التعليم، وكلاهما متأخّران عن العلم، ولا معنى لتمييز الشيء المتقدّم بأثره المتأخّر.

وإن شئت قلت: إنّ التمييز في مقام الذات دعا المدّون إلى تدوين علمين كالنحو والصرف، أو دعا المعلم إلى تعليم علمين.

١ . كفاية الأصول: ١ / ٥ .



ذهب المشهور إلى أنّ تمايز العلوم بتمايز الموضوعات وتمايز الموضوعات بتمايز الحثيات .  
**أمّا الأوّل:** وذلك كالعلوم المتباينة موضوعاً كالحساب والهندسة، فإنّ موضوع الأوّل هو الكم المنفصل، وموضوع الثاني هو الكم المتّصل.

والأوّل يبحث عن أحكام الأعداد، والثاني يبحث عن أحكام السطوح والخطوط.

**وأمّا الثاني:** ففيما إذا اتّحدت الموضوعات كالكلمة بالنسبة إلى الصرف والنحو، والبدن الإنساني بالنسبة إلى التشريح والطب ووظائف الأعضاء، فتعدّد العلوم باعتبار اختلاف حثية البحث فيجب في علم الصرف البحث في الكلمة من حيث الصّحة والاعتلال، كما يبحث في علم النحو عنها باعتبار الإعراب والبناء. ومثلها البحث في البدن الإنساني لأجل معرفة الصّحة والمرض، أو لأجل معرفة نفس الأعضاء أو وظائفها.

**يلاحظ عليه:** أنّ ما ذكره صحيح في القسم الأوّل، أي فيما إذا كان بين العلوم تباين في الموضوعات. وأمّا العلوم الاعتبارية فتباينها ليس بالموضوع - لافتراض وحدته - ولا بالحثيات، لأنّ الحثية منتزعة من محمولات العلوم والجهة الجامعة بين مسائلها، فنسبة الميز إلى المحمولات في أمثال هذه الموارد أولى من نسبته إلى الحثيات.

وأفة هذا القول هو ادّعاء الكلية فقد عرفت أنّه قد يصحّ في مورد

---

### 30

واحد، وهو فيما إذا كان بين العلمين تمايز في مقام الموضوع، دونما إذا لم يكن بينهما تمايز في ذلك المقام، فعندئذ القول بالتمايز، لأجل الجهة الجامعة بين المسائل، متعيّن.

#### دليل القول الثالث

ذهب سيدنا المحقّق البروجردي بأنّ تمايز العلوم بتمايز محمولاتها أو الجهة الجامعة بين محمولاتها المنتسبة إلى موضوعاتها، وإليك توضيحه:

إنّ لمسائل كلّ علم، جهة وخصوصية لا توجد في مسائل سائر العلوم، وتكون هذه الجهة هي الجهة الجامعة بين تلك المسائل وبسببها يحصل الميز بين مسائل هذا العلم ومسائل سائر العلوم، مثلاً: الجهة الجامعة لمسائل علم النحو هي البحث عن كيفية آخر الكلمة من المرفوعة والمنصوبة والمجرورية، فهي خصوصية ذاتية ثابتة في جميع مسائله، وبهذه الجهة تمتاز هذه المسائل عن مسائل سائر العلوم.

**يلاحظ عليه:** بأن ما ذكر إنما يتم في العلوم التي تتحد موضوعاتها، كما في علمي النحو والصرف أو العلوم الثلاثة كالطب والتشريح ووظائف الأعضاء، فإن المائز بين مسائل العلمين أو مسائل العلوم الثلاثة هو الجهة الجامعة بين مسائلها.

وأما العلوم المتباينة موضوعاً فأول ما يتوجه إليه ذهن الإنسان فيها هو الموضوع ثم المحمول ثم الجهة الجامعة بين مسائلها، فالقول بالتمييز بالجهة الجامعة في هذا القسم تمييز بشيء متميز قبله بأمر مختلف. فأين الباحث

## 31

عن مطلع الشمس ومغربها أو مطلع القمر ومغربه عن يبحث في طبقات الأرض وكيفية تكونها؟!

وأفة هذا القول مع ما سبقه هو ادعاء الكلية، وإلا فكل يصح على وجه الموجبة الجزئية.

### دليل القول الرابع

ذهب السيد الأستاذ (رحمه الله) إلى أن تمايز العلوم بذواتها، وقال: إن منشأ وحدة العلوم إنما هو تسانخ القضايا المنتشئة التي يناسب بعضها بعضاً، فهذه السنخية موجودة في جوهر تلك القضايا وحقيقتها، ففي مثله يكون تمايز العلوم واختلاف بعضها بذاتها، فقضايا كل علم مختلفة ومتميزة عن قضايا علم آخر.

وأما تداخل بعض مسائل العلوم في بعض فلا يضر بما ذكرناه، لأن المركب بما هو مركب متميز بذاته عن غيره، لاختلاف أكثر أجزائه مع أجزاء المركب الآخر وإن اتحد بعضاً<sup>(1)</sup>.

**يلاحظ عليه:** بأنه ليس نظرية جديدة في مقابل القولين الأخيرين، وذلك لأن تمايز قضايا كل علم مع العلم الآخر بجوهرها وواقعها يرجع إلى أحد الأمرين: إما الاختلاف في ناحية الموضوع، أو بالجهة الجامعة بين محمولات المسائل؛ فالأول كالعلم الباحث عن الأوضاع الفلكية والعلم الباحث عن النبات والمعادن، فإن تمايزهما بالموضوع أولاً ثم بالمحمولات

١ . تهذيب الأصول: ١ / ١٦ .

## 32

المنتسبة، والثاني كما في العلوم المتوحد موضوعاً كعلمي الصرف والنحو فإن الميز بالجهة الجامعة بين محمولات المسائل، فالقول بتمايز العلوم بجوهرها ينحل إلى أحد القولين: إما التمايز بالموضوع، أو التمايز بالجهة الجامعة بين المسائل.

## ما هو المختار؟

قد ظهر ممّا ذكرنا ما هو المختار في المقام وهو الميز بالموضوع تارة، وبالجهة المشتركة بين محمولات المسائل أخرى ؛ فالأول فيما إذا كان بين الموضوعين تباين نوعي كعلمي الهندسة والحساب، والثاني فيما إذا كان الموضوع أمراً واحداً وإنما الاختلاف في جانب المسائل، كما مرّ في علمي الصرف والنحو وعلوم الطب والتشريح ووظائف الأعضاء.

إلى هنا تم البحث في الجهات الأربع التي طرحها المحقق الخراساني في الأمر الأول وهي برمتها راجعة إلى مطلق العلوم، وإليك البحث عن الجهات الثلاث الباقية التي تتعلّق بعلم الأصول.

33

## الجهة الخامسة

### موضوع علم الأصول

اختلفت كلماتهم في بيان موضوع علم الأصول، وهناك آراء وأقوال هي :

١. أنّ موضوع علم الأصول هو الأدلّة الأربعة أو نفس الأدلّة بلا تحديد بـ «الأربعة».
٢. أنّ موضوع علم الأصول هي الجهة الجامعة بين موضوعات مسائل ذلك العلم، وهو خيرة المحقق الخراساني.
٣. أنّ الموضوع هو الحجّة في الفقه، وهو خيرة المحقق البروجردي، واختاره سيدنا الأستاذ (قدس سره) في بعض دوراته الأصولية.
٤. لا حاجة لوجود موضوع لعلم الأصول. وهو مختار سيدنا الأستاذ (قدس سره) في الدورة الأخيرة.

وإليك دراسة الأقوال واحداً بعد الآخر.

34

## القول الأوّل

ذهب القدماء إلى أنّ موضوع علم الأصول هو «الأدلّة الأربعة» وربّما يحذف الوصف ويقال نفس الأدلّة.

وأورد عليه: بأنه إذا كان الموضوع هو الأدلة الأربعة بقيد الدليلية تخرج أكثر المباحث الأصولية عن كونها مسألة أصولية وتُصيح من مبادئ ذلك العلم، لوجود الفرق الواضح بين مبادئ العلم وعوارضه. فالأول يبحث في وجود موضوع العلم، والثاني يبحث عن عوارضه بعد تسليم وجوده، فإذا كان موضوع علم الأصول هو الأدلة يكون البحث عن حجّة الخبر الواحد وكونه دليلاً أو لا، بحثاً عن وجود مصاديق هذه الأدلة، والبحث عن مصاديق الموضوع بحث عن المبادئ لا عن العوارض.

وأجاب عنه الشيخ بقوله: إنّ مرجع هذه المسألة إلى أنّ السنّة - أعني: قول الحجّة أو فعله أو تقريره - هل يثبت بخبر الواحد، أو لا يثبت إلاّ بما يفيد القطع من التواتر والقريضة؟ ومن هنا يتّضح دخولها في مسائل أصول الفقه الباحث عن أحوال الأدلة. (1)

وأورد عليه في «الكفاية» بما هذا توضيحه:

إنّ السنّة لا يخلو إمّا أن يراد بها المحكي منها الذي هو قول المعصوم وفعله وتقريره، أو يراد بها الحاكي الذي هو قول الراوي كزرارة.

١ . الفرائد: ٣٧، طبعة رحمة الله .

### 35

فعلى الأوّل، فالمراد من الثبوت، إمّا الثبوت الواقعي أي وجود السنّة الذي هو مفاد كان التامّة، فهو بحث عن وجود الموضوع لا عن عوارضه.

أو الثبوت التعبدي، أي وجوب العمل على طبق الخبر، فهو وإن كان بحثاً عن العوارض لكنّه بحث عن عوارض الحاكي لا المحكي، ومرجع البحث إلى أنّ الحاكي هل له هذا الشأن أو لا؟ ولكن المفروض أنّ المراد من السنّة هو المحكي.

وعلى الثاني، أي كون المراد من السنّة ما يعمّ حاكبيها، فالإشكال وإن كان مرتفعاً، وذلك إذ يكون روح البحث عن وجوب العمل بالحاكي بعد فرض وجوده، إلاّ أن البحث في غير واحد من مسائل هذا العلم لا يخصّ الأدلة، بل يعمّ غيرها كالبحث عن مفاد الأمر والنهي وأنهما ظاهران في المعنى الكذائي أو لا. (1)

ويمكن الإجابة بأننا نختار الشق الثاني فيعود البحث عن مفاد الأمر والنهي إلى البحث عن عوارض السنّة، وذلك فإنّه إذا ثبت ظهور الأمر في الوجوب في اللغة العربية من غير اختصاص بكلام المعصوم وغيره ينتقل الإنسان من هذا البحث إلى ظهور الأمر الوارد في السنّة في الوجوب

أيضاً، لأنّ كلام المعصوم من مصاديق اللغة العربية، فيكون البحث الكلّي واسطة في الثبوت لعروض الظهور في الوجوب للأمر الوارد في الكتاب والسنة، وقد مرّ في كلام المحقّق السبزواري<sup>(٢)</sup> أنّ العارض مهما لم يتوسط بينه

---

١ . كفاية الأصول: ١ / ٦ - ٩ .

٢ . لاحظ مبحث العرض الذاتي عند المتأخرين في ص ١٦ من هذا الكتاب .

---

### 36

وبين المعروض واسطة في العروض فهو عرض ذاتي ؛ والبحث عن الضابطة الكلّية في لغة العرب من قبيل الواسطة في الثبوت.

#### القول الثاني

ذهب المحقّق الخراساني إلى أنّ موضوع علم الأصول هو الكلّي المنطبق على موضوعات مسائله المتشكّكة، وإن لم نعلم الموضوع بخصوصه. **يلاحظ عليه:** بأنّه ليس شيئاً جديداً، بل هو تكرار لما سبق، وهو أنّ نسبة موضوع العلم إلى مسائله نسبة الطبيعي إلى فرده والكلّي إلى مصاديقه، والمهم بيان ما هو الطبيعي أو الكلّي في المقام .

#### القول الثالث

ذهب المحقّق البروجردي إلى أنّ موضوع علم الأصول هو الحجّة في الفقه، ومسائله عبارة عن التعيّنات العارضة لها والمحدّدة إيّاها .  
توضيح ذلك: أنّ العرض على قسمين خارجي وتحليلي، أمّا الأوّل فكالبحث عن عوارض الجسم من حيث الحركة والسكون أو من جهة الألوان والطعوم.  
والثاني كالبحت عن تعيّنات الوجود المطلق كالوجوب والإمكان أو كتعيّن الوجود الإمكانى بالعقل والنفس والهيولى والصورة والجسم المؤلّف منهما، ففي جميع ذلك الموضوع أمر مسلّم عند الحكيم، وهو أنّ للوجود

---

### 37

واقعية خلافاً للسوفسطائيين غير أنّه يريد أن يتعرف على خصوصياته وتعيّناته وخصائصه وقوالبه، فيعود البحث في الفن الأعلى إلى أنّ الوجود هل يتحدّد بالوجوب تارة وبالإمكان أخرى؟ أو

هل يتحدّد الوجود الإمكانى بالعقل والنفس والصورة والهيولى والجسم؟ فالبحث لا يرجع إلى إثبات أصل الوجود، بل هو أمر مسلّم وإنما يرجع إلى تشخيصه وحدوده.

إذا عرفت ذلك ففس عليه علم الأصول، فإنّ الفقيه يعرف بأنّ النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) التحق بالرفيق الأعلى وترك بين الأمة حججاً شرعية يحتجّ بها سبحانه على عباده يوم القيامة، غير أنه لا يعرف خصوصياتها وتعيّنها فيقول: هل الحجّة المسلّمة الوجود، تتعيّن بخبر الواحد، أو بظاهر الكتاب، أو بالشهرة الفتوائية، أو لا؟

فالبحث عن التعيّينات بحث عن العوارض التحليلية لموضوع علم الأصول.

**فإن قلت:** فعلى هذا يجب أن تقع الحجّة موضوعاً وخبر الواحد محمولاً بأن يقال: هل الحجّة خبر الواحد أو لا؟ لأنّ المفروض أنّ الحجّة هي الموضوع والتعيّن بخبر الواحد هو المحمول مع أنّ الدارج هو العكس؟

**قلت:** ما ذكرته حق، ولكن لأجل تسهيل الأمر على المبتدئين عكسوا القضية وقالوا: خبر الواحد حجّة، نظير ذلك مسائل الفن الأعلى فإنّ الموضوع فيه هو الموجود والتعيّن بالوجوب والإمكان أو بالجوهر والعرض من محمولاته، فلازم ذلك أن يقال: «الموجود عقل أو نفس» مع أنّ الدارج

## 38

هو: العقل موجود، والنفس موجودة، كلّ ذلك لأجل تسهيل الأمر على المبتدأ. (1)

**فإن قلت:** هناك مسائل يبحث فيها عن وجود الحجّة لا عن تعيّنهما، كالبحت عن ظهور الأمر والنهي في الوجوب والتحريم والفور والتراخي والوحدة والكثرة، ممّا يطلب فيها أصل الظهور لا تعيّنات الحجّة وتطوراتها.

**قلت:** يمكن إرجاع البحث فيها إلى التعيّنات، وذلك لما مرّ من أنّ البحث في هذه المسائل مرّكز على استنباط الضابطة الكلية في لغة العرب حتّى يكون سبباً لكون الأمر حجّة على الوجوب، والنهي على التحريم أو حجّة على الفور والتراخي في السنّة النبوية.

**فإن قلت:** كيف يكون البحث في باب الملازمات العقلية، بحثاً عن الأعراض فإنّ البحث مرّكز على وجود الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته أو حرمة ضده، لا عن تعيّنات الحجّة؟

**قلت:** الظاهر أنّ عدّ باب الملازمات من المسائل الأصولية مبني على كونه من المباحث اللفظية، أي أنّ الأمر بالشيء هل يدلّ - بنحو من الدلالات - على وجوب مقدّمته أو حرمة ضده أو لا؟ فيكون البحث فيها على غرار البحث في دلالة الأمر على الوجوب، وإلاّ فيعود البحث عن الملازمات من مبادئ الأحكام التي يبحث فيها عن عوارض الأحكام الخمسة وحالاته.

وبذلك يعلم أنّ النظريات في تعيين موضوع علم الأصول متقاربة فنظرية المحقق البروجردي هي بعينها نفس نظرية الشيخ الأنصاري غير أن

١ . شرح المنظومة للسبزواري: ٢٠١ .

39

المحقق البروجردي عبّر عنه بالحجّة في الفقه، كما أنّ القول بأنّ موضوع علم الأصول هو الأدلّة المشتركة في الاستدلال الفقهي<sup>(١)</sup> هو نفس النظرية، وأنّ الجميع يرجع إلى شيء واحد لباً وإن اختلف لفظاً .

الجهة السادسة

### تعريف علم الأصول

عرّف علم الأصول بتعاريف متعدّدة :

#### التعريف الأوّل:

وهو المنقول عن القدماء حيث قالوا: هو العلم بالقواعد المُمهّدة لاستنباط الأحكام الشرعية .  
**وأورد عليه:** بأنّ المستنبط تارة يكون حكماً شرعياً كالحكم المستند إلى الكتاب والسنة، وأخرى يكون المستنبط وظيفة عملية وعذراً عقلياً بين العبد والمولى كالأصول العقلية، فإن حكم العقل يقبح العقاب بلا بيان بمعنى معنويّة الجاهل عند الجهل بالواقع، وأمّا ما هو الحكم الشرعي في المورد فلا يستنبط من حكم العقل .

**فإن قلت:** على القول بالملازمة بين حكم العقل والشرع يكون

١ . دروس في علم الأصول: ٣ / ١٤ .

40

المستنبط حكماً شرعياً.

**قلت:** غاية ما يثبت بالملزمة هو إمضاء الشرع معذورية العبد في هذه الحالة، وأما ما هو الحكم الشرعي للمورد فهو لا يستنبط من قاعدة الملزمة. وبعبارة أخرى: العقل يحكم بمعذورية الجاهل بالحكم الشرعي بعد الفحص، كما أنّ الشرع - على القول بالملزمة - يعده أيضاً معذوراً، وأما ما هو حكم المورد شرعاً كشرّب التتن فهو مجهول على المستنبط.

ونظيره حجّة الظن الانسدادي على القول بالحكومة، وذلك لأنّ للقائلين بتمامية مقدّمات الانسداد نظرين:

١. أنّ العقل بعد ملاحظة المقدّمات يكشف عن أنّ الشارع لم يترك المكلف سدى، بل جعل الظن الانسدادي حجّة في حقّه، وعند ذلك يكون مفاد الظن الانسدادي حكماً شرعياً ظاهرياً.

٢. أنّ العقل بعد ملاحظة المقدّمات يستقلّ بوجود العمل بالظن دفعاً للخروج عن الدين إذا لم يتعبّد بشيء من الظن والاحتياط واعتمد على أصالة البراءة، وعند ذلك يكون العلم بالظن قاطعاً للعدر عند العقل من دون أن يكون مفاده حكماً شرعياً، والتعريف المزبور للقضاء لا يشمل الظن الانسدادي على القول بالحكومة.

41

### التعريف الثاني:

صناعة يعرف بها القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام، أو التي يُنتهى إليها في مقام العمل. وقد ذكره المحقّق الخراساني.<sup>(١)</sup>

**ويرد عليه:** أنّ لازم ما اختاره في تمايز العلوم أن يُعدّ علم الأصول علمين مختلفين لوجود غرضين مختلفين: أحدهما استنباط الأحكام، والآخر تحصيل الأعدار.

**فإن قلت:** إنّ علم الرجال الباحث عن وثيقة الراوي وعدمها داخل في التعريف، لأنّه يقع في طريق استنباط الأحكام.

**قلت:** الظاهر خروجه عن التعريف لأجل لفظة «القواعد»، فإنّ علم الرجال قضايا شخصية لا كلية ولا جزئية.

**فإن قلت:** يبقى النقص بعلم الدراية الذي يبحث عن أحوال الحديث العارضة عليه من جانبي السند والمتن فهو يقع في طريق الاستنباط.

**قلت:** المقصود ما يكون هو المقدمة الأخيرة للاستنباط لا كل ما يتوقف عليه الاستنباط.

### التعريف الثالث:

وهو للمحقّق النائيني، وهو أنّ علم الأصول هو العلم بالكبريات التي لو انضمت إليها صغرياتها يستنتج منها حكم فرعي كلي. (٢) فيقال:



صلاة الجمعة ممّا أمر به .

وكلّ ما أمر به فهو شيء واجب .

فصلاة الجمعة شيء واجب .

**يلاحظ عليه أولاً:** بما أورد به على تعريف المشهور فإنّ المُستنبط ربّما يكون عنراً عقلياً لا حكماً شرعياً . وبعبارة أخرى : يكون وظيفة عملية لا حكماً شرعياً .

**ثانياً:** أنّه ربّما لا يكون ضمّ الصغريات إلى الكبريات سبباً لاستنباط الحكم الشرعي، بل يحتاج بعد الضمّ إلى محاولة أخرى .

وهذا نظير الصلاة في الدار المغصوبة فإنّها على القول بإمكان الاجتماع يكون العمل الخارجي موصوفاً بالوجوب والحرمة، وأمّا على القول بالامتناع تكون النتيجة امتناع الاجتماع ولا بدّ في حلّ المشكلة من تقديم أقوى الملاكين على الآخر . ومن المعلوم أنّ هذا المقدار من النتيجة لا يستنبط به الحكم الشرعي، بل يحتاج إلى محاولة أخرى تثبت ما هو الأقوى ملاكاً من الأمر والنهي حتّى يتبعه الحكم الشرعي .

#### التعريف الرابع:

وهو للسيد الأستاذ : حيث قال أنّه القواعد الآلية التي يمكن أن تقع كبرى لاستنباط الأحكام الفرعية الإلهية، أو الوظيفة العملية<sup>(١)</sup> .

**توضيحه:** أنّ نسبة علم الأصول إلى الفقه نسبة علم المنطق إلى الفلسفة

والكلام، فدور علم الأصول دور آلي وليس باستقلالي كدور المنطق، شأن كل آلة يستخدمها الإنسان، فالنظارة آلة للإبصار وليس مقصودة بالأصالة، وهكذا علم الأصول آلة للاستنباط وليست مقصودة بالذات .

ونستوضح المقام بكلام الإمام أمير المؤمنين علي (عليه السلام) حيث قال عند تبين نظر الإسلام بالنسبة إلى الدنيا: «من أبصر بها بصّرتة، ومن أبصر إليها أعمته»<sup>(١)</sup> أي النظر إلى الدنيا بما هي وسيلة للحياة يوجب البصيرة، والنظر إليها بعنوان أنّها الغاية والهدف يوجب العمى.

ثم إنّه (رحمه الله) وصف القواعد بإمكان الوقوع لا بالوقوع نفسه، وذلك لتدخل فيه الظنون غير المعتمدة، كالقياس والاستحسان والظن الانسدادى، فالجميع يتمتع بالإمكان لا بالوقوع.

### التعريف الخامس:

ما اختاره الشهيد الصدر (قدس سره): وهو العلم بالعناصر المشتركة في الاستدلال الفقهي، خاصة التي يستعملها الفقيه كدليل على الجعل الشرعي الكلي<sup>(٢)</sup>.  
يلاحظ عليه: باستلزامه خروج القواعد التي يستعملها الفقيه على تحصيل العذر، كالبراءة العقلية والظن الانسدادى على الحكومة. وكان عليه أن يعطف جملة أخرى حتى يكون التعريف جامعاً للأفراد.

---

١ . نهج البلاغة: الخطبة ٨٢.

٢ . بحوث في علم الأصول: ١ / ٣١ .

### التعريف السادس:

وقد ذكرناه في الدورة السابقة وهو: القواعد الكلية غير المشتملة على أحكام شرعية فرعية الممهّدة لاستنباط الأحكام أو الوظيفة العملية.

فبقولنا:

١ . القواعد الكلية: خرج علم الرجال .

٢ . القواعد غير المشتملة على أحكام شرعية فرعية: خرجت القواعد الفقهية، لأنّ محمولاتها أحكام شرعية.

٣ . كما دخل بقولنا: (الوظيفة العملية) البراءة العقلية والظن الانسدادى على الحكومة.

وعلى كلّ تقدير فالغرض من ذكر هذه التعاريف توضيح واقع علم الأصول أمام الطالب وعرضه بشكل واضح، وكلّ هذه التعاريف تشترك في إيضاح الغاية من هذا العلم، وعلى ضوء ذلك يكون الإشكال في الجامعة أو المانعية أمراً فاقداً للأهمية، لأنّ الغاية هي المعرفة الإجمالية، وهي حاصلة في الجميع .

### في الفرق بين المسائل الأصولية والقواعد الفقهية

إنّ القواعد الفقهية لها جذور في تاريخ الفقه كما أنّ للمسائل الأصولية جذوراً فيه أيضاً، ولكلّ من العنوانين تأليف وتصانيف، أمّا المسائل الأصولية فسيوافيك بيان تاريخها على وجه الإيجاز، وأمّا القواعد الفقهية فأول من ألف فيها من الشيعة الإمامية هو الشهيد الأوّل محمد بن مكي العاملي (٧٣٤ - ٧٨٦ هـ) حيث ألف كتاباً باسم «القواعد والفوائد» وإنّ تضمّن وراء القواعد الفقهية أموراً أخرى.

ثم توالى التأليف بعده فألف الشهيد الثاني كتابه المعروف بـ «تمهيد القواعد» وهو كتاب ممتع، إلى غير ذلك من الآثار الجليّة في هذا المجال.

وقد صار هذا الأمر سبباً لطرح قضية الفرق بين المسألة الأصولية والقاعدة الفقهية .

وهناك فروق مذكورة تشير إلى عناوينها إجمالاً أولاً، ثم نأخذها بالتفصيل لاحقاً:

**الأوّل:** إجراء المسألة الأصولية بيد المجتهد، بخلاف القواعد الفقهية فإنّها تعمّه والمقلّد .

**الثاني:** المسائل الأصولية تقع في طريق استكشاف الأحكام في عامّة

الأبواب، بخلاف القواعد الفقهية .

**الثالث:** أنّ المسائل الأصولية تجري في استنباط الأحكام الكلّيّة، بخلاف القواعد الفقهية فإنّها لا تجري إلّا في الموضوعات .

**الرابع:** أنّ القواعد الأصولية أداة للاستنباط بخلاف القواعد الفقهية فإنّها أداة للتطبيق .

**الخامس:** أنّ الفرق بينهما بالمحمولات .

هذه رؤوس الفروق المذكورة، وإليك بيانها مفصّلاً.

**أمّا الفرق الأوّل:** فهو ما ذكره الشيخ عند البحث عن حجّيّة الاستصحاب وقال: بأنّه من المسائل الأصولية في مورد الشبهات الحكمية، وإليك نصّ كلامه:

نعم يشكل كون الاستصحاب من المسائل الفرعية <sup>(١)</sup> بأنّ إجراءها في موردّها، أعني: صورة الشك في بقاء الحكم الشرعي السابق ليس وظيفة المقلّد، فهي ممّا يحتاج إليه المجتهد فقط ولا تنفع المقلّد، وهذا من خواص المسألة الأصولية، فإنّ المسائل الأصولية لما مُهِّدَت للاجتهد واستنباط الأحكام من الأدلّة اختصّ التكلم فيها بالمجتهد ولا حظّ لغيره <sup>(٢)</sup>.

**يلاحظ عليه:** أنّ بعض القواعد الفقهية يشارك المسائل الأصولية في أنّها لا تنفع للمقلّد، بل يختصّ إجراؤها بالمجتهد، وهذا كالقاعدة المعروفة: «المؤمنون عند شروطهم، إلاّ إذا حرّم حلالاً أو أحلّ حراماً» أو قولهم:

١ . الظاهر: أنّه أراد القواعد الفقهية.

٢ . الفرائد: ٣٢٠ .

#### 47

«المؤمنون عند شروطهم إلاّ ما خالف الكتاب أو السنّة»، فإنّ تشخيص الموافق والمخالف أمر يختصّ بالمجتهد حتّى يتمسك بالقاعدة، بل ربّما لا ينتفع به المتجزئ، وقس على ذلك قسماً آخر من القواعد الفقهية التي لا ينتفع بها المقلّد كقاعدة: «ما يضمن وما لا يضمن».

**أمّا الفرق الثاني:** فهو خيرة المحقّق ضياء الدين العراقي وقد قال: إنّ القواعد الأصولية مستعدة بذواتها لأنّ تقع في طريق استكشاف كلّ وظيفة عملية في أي باب من أبواب الفقه، بخلاف الثانية فإنّ كلّ واحدة منها مختصة بباب من أبواب الفقه لا تتجاوزّه إلى غيره <sup>(١)</sup>.

وقد لوحظ عليه بالنقض بقاعدتي الضرر والهرج، فإنّهما يجريان في عامّة الأبواب.

ثم إنّ المحقّق العراقي أجاب عن هذا النقض بقوله: بأنّه يمكن بهما تشخيص الحكم الشرعي، ولا يقع شيء منهما في طريق استكشاف الوظيفة العملية الكلية كما هو شأن المسألة الأصولية .

وحاصل جوابه: أنّ النتيجة في المسائل الأصولية كلية، ولكنّها في القاعدتين شخصية.

**يلاحظ عليه:** بأنّ النتيجة فيهما أيضاً كلية، حيث إنّ المجتهد يفتي بفضل هاتين القاعدتين بأنّ الوضوء أو الصوم ضروريّ حرام، وهكذا إذا كانا حرجيين، وكون الملاك في الضرر هو الضرر الشخصي لا يوجب كون النتيجة شخصية.

١ . بدائع الأفكار: ١ / ٢٦ .

ثم إنَّ الشهيد الصدر (قدس سره) أجاب عن النقض بصورة أخرى وحاصل ما أفاده: أنَّ مفاد «لا ضرر» ليس إلا مجموعة من التشريعات العدمية جمعت في عبارة واحدة، فقصر وجوب الوضوء على غير حالة الضرر، وقصر وجوب الصوم على غير حالة الضرر - مثلاً - ليسا مجعولين بجعل واحد وثابنتين بتقرر واحد، بل الأول ثابت بتقيد جعل وجوب الوضوء بغير حالة الضرر، والثاني ثابت بتقيد جعل وجوب الصوم بغير حالة الضرر، غاية الأمر أنَّ الشارع جمع بين هذه التشريعات العدمية المتعددة بجعلها في مبرز واحد، وفي مثل ذلك لا تصدق القاعدة، إذ لا يوجد أمر كلي وحداني يكون دخيلاً في إثبات كل واحد من هذه التشريعات، بل هي جميعاً تثبت في عرض واحد بدليل واحد. من قبيل أن يقال: كل حكم يثبت للرجل في المعاملات فهو ثابت للمرأة.<sup>(1)</sup>

**يلاحظ عليه:** ماذا يريد من قوله: «فقصر وجوب الوضوء على غير حالة الضرر - مثلاً - وقصر وجوب الصوم على غير حالة الضرر ليسا مجعولين بجعل واحد وثابنتين بتقرر واحد»؟  
فما هو السبب لتعدّد الجعل في موارد «لا ضرر ولا حرج» واتّحاده في المسائل الأصولية؟  
فإن كان السبب لتعدّد الجعل هو تعدّد الموضوع في القاعدتين في عامّة مصاديقهما ووحدته في المسائل الأصولية، فهو ليس بتام، لإمكان أن يكون الموضوع فيهما أيضاً موحداً في عامّة الموارد، بأن يكون الموضوع

١ . بحوث في علم الأصول: ١ / ٢٤ .

هو فعل المكلف الضرري أو الحرجي، فيكون الجعل واحداً باعتبار وحدة الموضوع. فلا يكون أي فرق بين القاعدتين والمسائل الأصولية .

وإن كان السبب لتعدّد الجعل هو تعدد الملاك فهو أيضاً كالسابق لأنّ الملاك في عامة الموارد هو الضرر من غير فرق بين بابي الوضوء والصوم وغيرهما، وأما تشبيه المقام بالمثال الذي ذكره فهو تشبيه مع الفارق، لظهور أنّ الكلام المذكور أشبه بالجمع في التعبير لأحكام كثيرة، وإن شئت قلت: أشبه بالعنوان المشير.

وأما الفرق الثالث: وهو ما يستفاد من بعض كلمات المحقق الخوئي حيث يقول: والصحيح أنه لا شيء من القواعد الفقهية تجري في الشبهات الحكمية، فإن قاعدتي نفي الضرر والحرَج لا تجريان في موارد الضرر أو الحرَج النوعي.<sup>(١)</sup>

ومعنى ذلك أن مصب القواعد الأصولية هو الأحكام الكلية، ومصب القواعد الفقهية هو الموضوعات الجزئية.

يلاحظ عليه: بأن نتائج القواعد الفقهية ربّما تكون كلية لا شخصية كما هو الحال في القاعدتين المذكورتين، فإنّ الفقيه يعتمد على تلك القاعدة ويفتي بحرمة الوضوء والصوم الضرريين.

وكون الملاك في القاعدة الضرر الشخصي لا النوعي لا يوجب كون النتيجة قضية شخصية إذا كانت النتيجة كلية، فيقول: إذا كان الوضوء أو الصوم مضرّاً للمتوسّئ نفسه فهو غير واجب أو حرام.

---

١ . محاضرات في أصول الفقه: ١ / ١٠ .

---

## 50

وأما الفرق الرابع: وهو المفهوم من كلام المحقق المذكور وحاصله: أنّ إعمال القواعد الأصولية على موردها من قبيل الاستنباط، بخلاف القواعد الفقهية، فإنّ إجراءاتها على موردها من قبيل التطبيق. فما هو يقول: فإنّ الأحكام المستفادة من القواعد الفقهية، سواء كانت مختصة بالشبهات الموضوعية كقاعدة الفراغ واليد والحلية ونحوها، أم كانت تعمّ الشبهات الحكمية أيضاً كقاعدتي لا ضرر ولا حرَج بناء على جريانها في موارد الضرر أو الحرَج النوعي، وقاعدتي ما يضمن وما لا يضمن وغيرهما، إنّما هي من باب تطبيق مضامينها بأنفسها على مصاديقها، لا من باب الاستنباط والتوسيط، مع أنّ نتيجتها في الشبهات الموضوعية نتيجة شخصية.<sup>(١)</sup>

يلاحظ عليه: بأنّ ما ذكره، مائز غالبى وليس دائماً، وذلك لأنّ دور بعض المسائل الفقهية دور الاستنباط، وذلك كقاعدتي لا ضرر ولا حرَج فإنّ استخراج حرمة الوضوء أو الصوم من القاعدتين ليس من مقولة التطبيق وإنّما هي من مقولة الاستنباط، إذ فرق بين أن نقول: «أكرم العالم» ثم نطبّقه على مصاديقه، وبين القول: «لا حكم ضررياً ولا حرَجياً في الإسلام» ثم ننتقل منه إلى عدم تشريع الوجوب الضرري في الوضوء والصوم.

وأما الفرق الخامس: وهو التفريق بين المسائل والقواعد بالمحمولات المنتسبة إلى موضوعاتها. وإليك توضيحه:

وحاصل هذا الفرق يرجع إلى أنّ تميّز المسائل الأصولية عن القواعد الفقهية بمحمولاتها المنتسبة إلى موضوعاتها، وإن شئت قلت: إنّ ملاك

١ . محاضرات في أصول الفقه : ١ / ١٠ .

## 51

البحث في الأولى غيره في الثانية، فإنّ ملاكها في المسائل الأصولية هو طلب الحجّة على الحكم الشرعي لا نفس الحكم الشرعي، ولكن المطلوب في القواعد الفقهية هو نفس الحكم الشرعي وضماً وتكليفاً، وإليك تفصيل ذلك.

إنّ المسائل الأصولية تدور حول الأمور التالية:

١ . ما يبحث فيه عن تعيين مفاد الألفاظ الواردة في الكتاب والسنة، كمفاد الأمر والنهي والعام والخاصّ إلى غير ذلك.

٢ . ما يبحث فيه عن الحكم العقلي كالبحث عن وجود الملازمة بين الأمر ووجوب مقدمته وحرمة ضده، أو الملازمة بين حرمة الشيء وفساده، والملازمة بين تعليق الحكم على شرط، وارتفاعه عند ارتفاعه، فالمطلوب منها هو حكم العقل الذي يستنبط به حكم الشرع اخذاً بالملازمة.

٣ . ما يبحث فيه عن حجّة أمور تقع في طريق الاستنباط، كالبحث عن حجّة الخبر الواحد أو الإجماع أو الشهرة، فإنّ المطلوب فيها هو الحجّة الوضعية غير المرتبطة بالعمل.

ويلحق به مبحث التعادل والترجيح، فإنّ ملاك البحث هنا عن تعيين ما هو الحجّة وكيفية تمييزها عن غيرها أو ترجيحها على حجّة أخرى.

٤ . ما يبحث فيه عن الوظيفة العملية عند الشك في الحكم الشرعي إذا لم يكن هناك طريق إليه، وإن شئت ألحقته بالقسم الثالث، لأنّ المطلوب هو طلب الحجّة بين المكلف وبين ربّه، إمّا تنجيزاً كما هو الحال في الاحتياط، أو تعديراً كما هو الحال في أصل البراءة.

فهذه المسائل ونظائرها تعرب عن أنّ الملاك في المسائل الأصولية

## 52

عبارة عن أمور لا تتعلّق بالحكم الشرعي التكليفي ولا الوضعي المتعلّق بالعمل، وإنّما المطلوب فيها أمور خارجة عن هذا المصّب.

وأما إذا لاحظنا القواعد الفقهية نرى أنّ المحمول فيها إمّا حكم تكليفي عملي، وإمّا حكم وضعي متعلّق بالعمل. فالأوّل كقوله (عليه السلام): «المؤمنون عند شروطهم إلّا شرطاً حرّم حلالاً أو أحلّ حراماً» فمعنى قوله: «عند شروطهم» أي يجب العمل بالشروط التي اتّفقوا عليها؛ ونظيره قوله (عليه السلام): «لا تعاد الصلاة إلّا من خمس» فهو من جانب ينفي الوجوب ومن جانب آخر يثبت في الموارد الخمسة، فالمحمول في كلا الطرفين إمّا رفع شرعي أو إيجاب شرعي.

وقس على ذلك سائر القواعد الفقهية التي لا تتجاوز أمّتها عن أربعين قاعدة، وربّما تتجاوز فروعها وما انشقت منها إلى مائة أو أكثر .

**فإن قلت:** قوله: «لا تنقض اليقين بالشك» حكم تكليفي فيلزم أن يكون قاعدة فقهية مع أنّ العلماء يجعلون الاستصحاب في عداد المسائل الأصولية.

**قلت:** إنّ الشيخ يفصل بين جريانه في الأحكام كاستصحاب وجوب صلاة الجمعة في الغيبة، وبين جريانه في الموضوعات كاستصحاب طهارة الثوب، فالأوّل عنده مسألة أصولية والآخر قاعدة فقهية.

والظاهر أنّ مفاد: «لا تنقض» حكم وضعي غير متعلّق بالعمل، وهو جعل الحجية لليقين السابق، وهي مسألة أصولية مطلقاً، غاية الأمر أنّ نتيجتها تارة تكون حكماً شرعياً كاستصحاب في الأحكام، وأخرى مسألة فقهية كما في الموضوعات. ولم يدلّ دليل على أنّ نتائج المسائل الأصولية يجب

أن تكون كلبية. نعم يجب ألا تكون منحصرة في مورد واحد، فإنّ الاستصحاب كما يسري في هذا الثوب المشتبه يجري في موارد أخرى.

إلى هنا تبين أنّ التمييز بين المقامين بما ذكرنا أولى ممّا ذكره من الفوارق.

وبه تتمّ الجهات السبع التي أوردها المحقق الخراساني في الأمر الأوّل، ولكن بقيت هنا جهة ثامنة لم يذكرها (رحمه الله) وسنوردها فيما يلي:

الجهة الثامنة

نشأة علم الأصول وتاريخه



إنَّ أوَّلَ من أَلَّفَ في أُصول الفقه من السنَّة هو أبو يوسف بن يعقوب ابن إبراهيم الشيباني (المتوفى ١٨٩ هـ). يقول ابن النديم في «الفهرست»: من مؤلفاته كتاب «أصول الفقه» وكتاب «الاستحسان» وكتاب «اجتهاد الرأي»<sup>(١)</sup>.

ثم أَلَّفَ محمد بن إدريس الشافعي (المتوفى ٢٠٤ هـ) «الرسالة في أصول الفقه» ثم توالى التأليف عند أهل السنَّة على نمطين مختلفين ذكرنا تفصيل ذلك في تقديمنا لشرح العلامة الحلي (رحمه الله) لكتاب «مختصر الحاجب» في أصول الفقه .  
وأما عند الشيعة الإمامية فإنَّ الفضل في ذلك المضمار يرجع إلى أئمة

١ . الفهرست لابن النديم: ٣٠٢ .

#### 54

أهل البيت (عليهم السلام) خصوصاً الإمامين الصادقين (عليهما السلام)، فقد أُمليا على تلاميذهما قواعد كثيرة في الفقه وأصوله، وقد جمعها الشيخ الحر العاملي في كتاب أسماه «الفصول المهمة في أصول الأئمة (عليهم السلام)».

وقد اقتدى علماء الشيعة بأئمتهم فألَّفوا رسائل وكتباً، فأوَّل من أَلَّفَ هو يونس بن عبد الرحمن (المتوفى ٢٠٨ هـ) أَلَّفَ «اختلاف الحديث ومسائله»،<sup>(١)</sup> ثم تلاه أبو سهل النوبختي (المتوفى ٣١١ هـ) فألَّفَ كتاب «الخصوص والعموم والأسماء والأحكام»<sup>(٢)</sup>، وجاء بعده الحسن بن موسى النوبختي فألَّفَ كتاب «خبر الواحد والعمل به»<sup>(٣)</sup> وكانت هذه الرسائل في بعض المسائل الأصولية. ولكنَّ التأليف بصورة كاملة ابتدأ من عصر الشيخ المفيد (المتوفى ٤١٣ هـ) فألَّفَ كتابه المسمّى «التذكرة بأصول الفقه» وقد طبع ضمن مجموعة مصنفاته.

وألَّفَ بعده الشريف المرتضى (المتوفى ٤٣٦ هـ) كتابه «الذريعة إلى أصول الشريعة»، ثم أَلَّفَ بعده سلار الديلمي (المتوفى ٤٤٨ هـ) كتابه «التقريب في أصول الفقه»، ثم أَلَّفَ بعده الشيخ الطوسي (المتوفى ٤٦٠ هـ) «العدة في أصول الفقه».

ثم توالى التأليف بين علمائنا في عامَّة القرون، ذكرنا تفصيله في مقدّمة

١ . رجال النجاشي: برقم ١٢٠٩ .

٢ . رجال النجاشي: برقم ٦٧ .

٣ . رجال النجاشي: برقم ١٤٦ .

كتابنا «الوسيط في أصول الفقه».

نعم كانت المدارس الفقهية مزدهرة بأصول الفقه إلى نهاية القرن العاشر، وفي طليعة القرن الحادي عشر ظهرت الأخبارية على يد الشيخ محمد أمين الاسترآبادي (المتوفى ١٠٣٣ هـ) فشن حملة شعواء على الأصول والأصوليين فأوجد ذلك نكسة وركوداً قرابة قرنين، وبعد أن ظهر المحقق البهبهاني في الأوساط العلمية وناظر رئيس الأخباريين الشيخ يوسف البحراني، وظهر برهانه غلب منهج الأصوليين على منهج الأخباريين، وبعد أن توفي الوحيد البهبهاني عام (١٢٠٦ هـ) تحمّل المسؤولية تلاميذه، كالشيخ جعفر كاشف الغطاء (المتوفى ١٢٢٨ هـ) فقد أدرج مسائل أصول الفقه في مقدّمة كتابه «كشف الغطاء»، والشيخ أبي القاسم القمي (المتوفى ١٢٣١ هـ) فألف «قوانين الأصول» في جزأين، ثم دام التأليف على هذا المنهج .

إلى أن ظهر رائد النهضة الأصولية الجديدة الشيخ مرتضى الأنصاري في أواخر القرن الثالث عشر فصارت كتبه محور الدراسة في الفقه والأصول إلى أن اكتمل المنهج بيد تلميذه المحقق الخراساني (المتوفى ١٣٢٩ هـ). وها نحن نسير على أضوائهم وآرائهم. وبذلك ظهر أنّ علم الأصول ليس أمراً بديعاً، ولا دراسته والتأليف فيه بدعة .

ثم إنّ أكثر العلماء قد أفردوا الأصول بالتأليف إلا أنّ قسماً آخر منهم جعلوها مقدّمة لكتبهم الفقهية كالشيخ البحراني في حدائقه، وكاشف الغطاء في كتابه «كشف الغطاء».

وإني أرجو من الله سبحانه أن يهدينا بهدائه إلى الحقّ المبين .

في كيفية دلالة الألفاظ على معانيها ...

الأمر الثاني:

### في الوضع

لقد استأثرت البحوث المتعلقة بالوضع باهتمام خاص في علم الألسنة الذي يدرّس في الجامعات كعلم مستقل، فاستيعاب البحث فيه يخرجنا عن المقصود، وإنّما نكتفي بالإشارة إليه على وجه عابر.

ويقع الكلام فيه في مواضع:

**الأول:** هل أنّ دلالة الألفاظ على معانيها ذاتية ، أو أنّ دلالتها عليها بالجعل والمواضعة؟  
**الثاني:** إذا قلنا بالقول الثاني، فهل الواضع هو الله سبحانه أو الإنسان نفسه حسب حاجاته المتدرجة؟

**الثالث:** ما هي حقيقة الوضع بعد القول بأنّه بالجعل والمواضعة؟  
**الرابع:** أقسام الوضع ومناشئه.  
**الخامس:** في معاني الحروف .  
**السادس:** في كيفية وضع الحروف.  
**السابع:** في وضع أسماء الإشارة والضمائر والموصولات.  
**الثامن:** في معنى الجمل الإخبارية والإنشائية.  
**التاسع:** في مفاد الجملة الاسميّة.

## 57

وإليك دراسة هذه المواضع واحداً بعد الآخر.

**الموضع الأول:** في كيفية دلالة الألفاظ على معانيها  
هل دلالة الألفاظ على معانيها ذاتية كدلالة الدخان على وجود النار، أو أنّها بالجعل والمواضعة؟  
حُكي عن سليمان بن عَبَّاد أنّ دلالتها على المعاني بالذات، يقول الشهيد الشيخ فضل الله النوري (قدس سره) في منظومته:

وعن سليمان بن عَبَّاد حُكي \*\*\* دلالة اللفظ لذاته فاترك

حُجَّتَه لزوم ترجيح بلا \*\*\* مرجح كذاك منه نُقِلا

لكنّه مخالف المشهور \*\*\* مخالف لمذهب الجمهور

وقد أشار (قدس سره) بقوله: «حُجَّتَه» إلى أنّه لولا هذه المناسبة بين الألفاظ والمعاني لكان تخصيص الواضع لفظاً مخصوصاً بمعنى بلا مرجح، وهو محال كالترجيح بلا مرجح.

وأورد عليه المحقق الخوئي: بأنّ المحال هو الترجّح بلا مرجح دون الترجيح بلا مرجح، إذ لا قبح فيه فضلاً عن الاستحالة إذا كان هناك مرجح لاختيار طبيعيّ الفعل مع فقد الترجيح بين أفرادهِ ومصاديقهِ، وحيث إنّ المرجّح لاختيار طبيعيّ الوضع والتخصيص موجود فهو كاف في تخصيص الواضع وجعله لكلّ معنى لفظاً مخصوصاً وإن فُقدَ الترجيحُ بين كلّ فرد من أفرادهِ.<sup>(1)</sup>

**يلاحظ عليه:** بأنّ القضيتين في الاستحالة سواء. فكما أنّ أصل الفعل يحتاج إلى علّة والتي نعبر عنها بالترجّح بلا مرجّح فهكذا الخصوصية تحتاج إلى علّة، والتي نعبر عنها بقولنا الترجيح بلا مرجّح. وبعبارة أخرى: فكما أنّ أصل الأكل من أحد الرغيفين يتوقّف على وجود داع، فهكذا تخصيص الانتخاب بأحدهما دون الآخر يلازم وجود الداعي، وفي الحقيقة مرجع الترجيح بلا مرجّح إلى الترجّح بلا مرجح. لكن في الخصوصية. وسيوافيك بيان بعض الدواعي لترجّح بعض الألفاظ على بعض .

نعم الفرضية باطلة من وجوه:

١. لو صحّ ذلك القول لزمت لغوية الوضع، إذ تكون دلالة اللفظ على المعنى أشبه بدلالة الدخان على النار أو السعال على وجع الصدر.

٢. يلزم اجتماع المتناسبين المتضادين في اللفظ كما في الأضداد كالقراء بالنسبة إلى الطهر والحيض، أو الجون بالنسبة إلى الأسود والأبيض.

٣. يلزم أن يكون عامّة الناس عالمين بعامّة اللغات في ظل المناسبة الذاتية.

لكن أظن أنّ مراد القائل شيء آخر غير ظاهر كلامه، وهو أنّ الغالب في الحيوانات إمّا عرض المعنى بنفسه على المخاطب، كتناول أمّ الحيوان الصغير، الحبّة بمنقارها وتكرار ذلك أمام ولدها إذا أرادت إفهامه أن يأكل. أو بالإشارة إلى المعنى، بالذنب أو اليد أو بالتصويت، كما تفعل الهرة لإفهام جوعها أو طلب ولدها، أو بغير ذلك من المواهب المودعة من الله تعالى في الحيوانات.

وأما الإنسان فقد حباه الله المنطق والبيان فيعبّر به عمّا يجول في ضميره لكن كيف يستخدم الألفاظ لإظهار ما في الضمير وليس من البعيد أنّه يلاحظ بعض المناسبات في تسمية الحيوانات إلى أصواتها، كالهدهد والبوم والحمام والعصفور والهرّة، كما يستند في حكاية الأفعال والحركات إلى أصواتها أيضاً، كالدق والدك والشق والكسر والصرير والدويّ والنهيق. وربّما يرى مناسبة خيالية أو وهمية بين الألفاظ ومعانيها كالمشابهة في الشكل والهيئة، وغير ذلك من المناسبات فها هو لفظ الهيولى فإنّه بمعنى «المادة الأولى»، لكن يستعمله العرف الفارسي الخاص

في الموجود المهيب، لما يراه بين ذلك اللفظ و المعنى من مناسبة وهمية.

وقد جرّبنا ذلك في بعض الأطفال فرأيانهم يخترعون لبعض الأشياء والمعاني ألفاظاً مهملة عندما يحكون بها عما يجول في ضمائرهم، لمناسبة خيالية بينهما عندهم، ولعلّ هذا هو القاعدة الكلية في تكثّر الألفاظ وتكامل اللغة .

ولا مانع من الالتزام بهذا النوع من المناسبة في وضع الألفاظ. لكنّها لا تُغني عن الوضع .

60

في تعيين الواضع ...

الموضع الثاني: في تعيين الواضع

هل وضع الألفاظ في مقابل المعاني أمر، إلهي أو أنّه بشري؟

### الوضع ظاهرة إلهية

ذهب المحقّق النائيني إلى الأوّل، وحاصل كلامه: أنّ الواضع هو الله تبارك وتعالى لا غير، وذلك لأمر:

- أ. لو فرضت جماعة أرادوا إحداث ألفاظ، بقدر ألفاظ أيّ لغة لما قدروا عليه، فما ظنّك بواحد.
  - ب. كثرة المعاني فإنّه يتعدّر تصوّرها من شخص أو أشخاص.
  - ج. لو كان الوضع أمراً بشرياً لسجّله التاريخ عبر القرون، لأنّ مثل هذا العمل من أعظم الخدمات للبشر ولذلك تتوفّر الدواعي على نقله .
- وحاصل هذه الوجوه: أنّ استيعاب الأوضاع اللغوية في جانبي اللفظ والمعنى أمر لا يقوم به فرد أو جماعة معيّنون، على أنّه لو كان هناك واضع لخدّ التاريخ اسمه.<sup>(١)</sup>

**يلاحظ عليه:** أنّ ما ذكره يتمّ لو كان هناك واضع خاص أو أشخاص معيّنون، وأمّا على القول بأنّ أصل كلّ لغة وتكاملها، مرهون بجهد الإنسان عبر آلاف السنين فلا مانع من قيام أمة كبيرة بعمل خارج عن إحاطة الإنسان الواحد أو الجماعة القليلة، أعني: وضع اللغة وإكمالها، حسب ما ألهموا من

قِيلَ خَالِقِهِمْ سُبْحَانَهُ الَّذِي قَالَ: (الرَّحْمَنُ \* عَلَّمَ الْقُرْآنَ \* خَلَقَ الْإِنْسَانَ \* عَلَّمَهُ الْبَيَانَ)<sup>(١)</sup>.

ويمكن توجيه كلام المحقق النائيني بأن وضع الألفاظ في مقابل المعاني وإن كان ظاهرة بشرية في حياة الإنسان، لكن تحقق ذلك بعناية من الله سبحانه حيث ألهم الإنسان ألفاظاً خاصة في مقابل معاني كذلك، فلولا إلهامه سبحانه وعنايته لم يقدر الإنسان على تلك الظاهرة بهذه الدقائق الفنية والاستيعاب.

ولكن الظاهر من الذكر الحكيم أنه سبحانه علم آدم الأسماء كلها فلو أريد من الأسماء ألفاظ المعاني والحقائق، فهو يدل على أن الوضع بالنسبة إلى اللغة التي كلم الله بها آدم كان أمراً إلهياً، مضافاً إلى أنه سبحانه خاطب آدم وقال: (يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ)<sup>(٢)</sup>، إلى غير ذلك من الخطابات الواردة في سورة البقرة. نعم الآية تدل على سبق الوضع في اللغة التي خاطب بها آدم (عليه السلام) دون سائر اللغات. وأما اللغة التي خاطب بها سبحانه آدم (عليه السلام) فغير معلومة على وجه اليقين .

### الوضع ظاهرة بشرية

الإمعان في الحياة البشرية الغابرة يثبت بأن الحضارة الإنسانية بأبعادها ليست وليدة يوم أو شهر أو سنة، بل الإنسان خرج من البداوة والحياة الفردية

١ . الرحمن: ١ - ٤ . ٢ . البقرة: ٣٥ .

إلى الحياة الاجتماعية بالتدرج فهو عبر إعمار الأرض بأنحائها المختلفة كان بحاجة شديدة إلى التفاهم والحوار، وقد خلق الله سبحانه مادتها في فطرته، وقال: (عَلَّمَهُ الْبَيَانَ) فالحاجة دعت إلى إيفهام ما في ضميره من الحوائج بإنشاء ألفاظ مقابل معان بالتدرج، فلو قلنا إن لكل لغة واضعاً، فالواضع هو البشر عبر الزمان بإذن الله سبحانه وبالتدرج ولم يزل الأمر كذلك في مستقبل الأيام حيث إن الألفاظ تزداد، وفق زيادة المعاني.

إن وضع الألفاظ في مقابل المعاني نتيجة قانون طبيعي وهو قانون «الطلب والعرض» فهما متلازمان، فإذا كان هناك طلب من جانب يتحقق العرض والاستجابة من جانب آخر، والمقام أشبه به فمن جانب يريد الإنسان ان يفهم ما يقوم في ذهنه من المعاني البسيطة أو المركبة وهذا هو الطلب،

وهو يلزم وجود عرض يتناسب مع هذا الطلب، وما هو إلا اختراع ألفاظ وجمل تؤدّي حاجته، وهذا هو العرض.

والذي يدلّ على ذلك وجود المجامع العلمية والأدبية التي تضع الألفاظ لمعان مختلفة جديدة فالحاجة ألجأتهم إلى إنشاء هذه المجامع التي يلتقي فيها أساتذة اللغة والأدب فيضعون الألفاظ بعد محاورات ومناظرات، غير أنّ هذا الأمر يتحقّق في هذه الأيام بفضل أناس ماهرين، ولكن أصل اللغة تكوّن نتيجة محاوراة جماعات كثيرة عبر القرون.

ما هي حقيقة الوضع ...

وأما اشتغال اللغة على الدقائق الفنية والقواعد الجليلة فهو ليس نتيجة جهد شخص أو أشخاص في زمن معيّن، وإنما هي ممارسة الإنسان لهذه اللغة عبر القرون.

---

## 63

### الموضع الثالث: ما هي حقيقة الوضع؟

المعروف بين العلماء في حقيقة الوضع نظريتان:  
أ. نظرية المواضعة، وأنّ حقيقة الوضع ترجع إلى أمر اعتباري.  
ب. نظرية التعهّد.  
واليك تبين النظريتين:

### النظرية الأولى: نظرية المواضعة

وحاصل النظرية: أنّ الواضع يمارس عملية اعتبارية إنشائية تتولّد على ضوئها العلاقة اللغوية بين اللفظ والمعنى.

وقد اختلفت كلمتهم في بيان ذلك الأمر الاعتباري بصور نشير إليها :

١. ما ذكره المحقّق الخراساني حيث قال: الوضع عبارة عن نحو اختصاص اللفظ بالمعنى وارتباط خاص بينهما ناش عن تخصيصه به تارة ومن كثرة استعماله فيها أخرى.

يلاحظ عليه:

أ. إنّ اختصاص اللفظ بالمعنى من نتائج الوضع وليس نفسه. والظاهر أنّ اختياره لفظ «الاختصاص» مكان «التخصيص» لأجل إدخال الوضع التعيّن في التعريف، إذ ليس فيه تخصيص من جانب الواضع، وسيوافيك الكلام فيه عند البحث عن مناشئ الوضع.

ب. إنّ الاختصاص المذكور كما يحصل تارة بالوضع التعيّن وأخرى

بالوضع التعيبي يحصل بسبب ثالث أيضاً، وهو استعمال اللفظ في المعنى لكن بداعي الوضع، كما سيأتي بيانه من المحقق الخراساني في مبحث الحقيقة الشرعية.

ج. التعريف لا يخلو من إجمال حيث قال: «نحو ارتباط بين اللفظ والمعنى» دون أن يبين حقيقة هذا الربط.

٢. إنّ حقيقة الوضع عبارة عن اعتبار وجود اللفظ وجوداً تنزلياً للمعنى، فهو هو في عالم الاعتبار وإن لم يكن كذلك حقيقة<sup>(١)</sup>.

وحاصله: أنّ الواضع جعل وجود اللفظ وجوداً للمعنى في عالم الاعتبار واعتبره وجوداً تنزلياً له في ذلك العالم دون عالم الخارج والعين على خلاف التنزيلات الشرعية والعرفية كقوله: «الطواف بالبيت صلاة»، وقوله: «الفقاع خمر استصغره الناس»، فإنّ التنزيل فيهما عيني .

**يلاحظ على هذه النظرية:** أنّ تفسير الوضع بهذا المعنى لا يمارسه إلاّ الأذكياء العارفون بالفرد الحقيقي والفرد التنزيلي، وأمّا الإنسان البدائي فهذا العمل الدقيق بعيد منه حتّى أنّ هذا المعنى لا يدور بخلد الأذكياء في مجمع اللغة .

أضف إلى ذلك: أنّ كون اللفظ وجوداً تنزلياً للمعنى لا يتحقّق إلاّ بالاستعمال، فهذا هو الذي يتحقّق به التنزيل ولولا الاستعمال لمّا كان من التنزيل أثر ولا خبر، وكلامنا في المقام في الوضع المتقدّم على الاستعمال، ولو حاولتّ تبين الحال فاعطف نظرك إلى صانع المرأة ومن ينظر فيها

---

١ . وهي نظرية المحقق الإيرواني في نهاية النهاية في شرح الكفاية: ٧ (طبع طهران).

فالصانع ينظر إليها بنظرة استقلالية لا تنزيلية بخلاف الناظر فيها قبل الخروج من البيت ليرتّب وضعه الخارجي. فمثل الواضع مثل صانع المرأة كما أنّ مثل الناظر هو مثل المستعمل.

وبكلمة قصيرة: التنزيل من شؤون الاستعمال وليس من شؤون الوضع.

٣. الوجه المختار وهو أنّ الوضع عبارة عن تعيين اللفظ في مقابل المعنى بداعي الانتقال إليه عند التكلّم. ونستكشف ذلك من عمل الأخصائيين في المجامع اللغوية فإنّ عملهم يقوم على وضع الألفاظ بإزاء المعاني، فإذا وجدت ظاهرة طبيعية أو اجتماعية في حياتهم يحاولون وضع لفظ يشير إليها كما هو الحال في الاختراعات الحديثة والظواهر الاجتماعية الجديدة. ليستمد به الواضع أو



المجتمع في التعبير عنها. نعم ما ذكرنا من التعريف لا يشمل الوضع التعييني وبما أنّ الكلام في المقام في تعريف الوضع التعييني اقتصرنا عليه.

إلى هنا تم تبين نظرية الاعتبار بوجوهها الثلاثة. ولننتقل إلى بيان نظرية التعهد.

### النظرية الثانية: نظرية التعهد

إنّ حقيقة الوضع ليست إلاّ التعهد بذكر اللفظ عند إرادتهم المعنى<sup>(١)</sup>.  
قال أبو المجد الآغا محمد رضا الاصفهاني: الوضع عبارة عن التعهد،

١ . تشريح الأصول للمحقّق علي النهاوندي. نقلاً عن نهاية النهاية في شرح الكفاية للايرواني:

٧ .

## 66

أعني: تعهد المتكلم للمخاطب والتزامه له بأنّه لاينطق بلفظ خاص، إلاّ عند إرادته معنى خاصاً، أو أنّه إذا أراد إفهامه معنى معيناً، لا يتكلم إلاّ بلفظ معيّن، فمتى تعهد له بذلك وأعلمه به حصلت الدلالة وحصل الإفهام<sup>(١)</sup>.

يلاحظ عليه بوجه:

**الأوّل:** أنّه من قبيل خلط الغاية من الفعل، بنفس الفعل، فالوضع شيء والغاية المتوخّاة منه شيء آخر، فالتعهد المذكور في كلامه غاية الوضع حتّى يخرج فعل المتكلم عن اللغوية. وإن شئت قلت: الوضع عمل خاص لتلك الغاية.

**الثاني:** لو كانت حقيقة الوضع ذاك التعهد، لزم أن يكون كلّ مستعمل واضعاً، لالتزام كلّ مستعمل تفهيم المعنى عند المتكلم باللفظ المخصوص، والالتزام به أمر غريب وإن التزم به بعض المحقّقين<sup>(٢)</sup>.

**الثالث:** أنّ الالتزام بالتعهد في الوضع غير لازم، بل يكفي فيه مجرد جعل اللفظ في مقابل المعنى إلاّ بداعي الانتقال إليه عند التكلم، كما هو الحال في سائر الدوال كالعلائم الرائجة لإدارة المرور.

في أقسام الوضع ...

وقد تفضّن المحقّق الاصفهاني لما ذكرناه من كون كيفية الدلالة والانتقال من اللفظ وسائر الدوال على نهج واحد بلا إشكال، فقال: فليس من نصب العلامة على رأس الفرسخ إلاّ وضعه عليه بداعي الانتقال من رؤيته إليه، من دون أيّ تعهد منه<sup>(٣)</sup>.

١ . وقاية الأذهان: ٦٢، ط . مؤسسة آل البيت (عليهم السلام).

٢ . تعاليق أجود التقارير: ١ / ١٢ . ٣ . نهاية الدراية: ١ / ١٤ .

67

### الموضع الرابع: في أقسام الوضع ومناشئه

قد يقسم الوضع تارة بالنظر إلى المعنى الموضوع بإزائه اللفظ، وأخرى باعتبار مناشئه ككونه بالتعيين أو بالتعيين أو بالاستعمال، وإليك الكلام في كلا القسمين:

**القسم الأول:** تقسيمه باعتبار المعنى الموضوع بإزائه اللفظ، وله بهذا الاعتبار أقسام أربعة:

١ . الوضع العام والموضوع له العام.

٢ . الوضع الخاص والموضوع له الخاص.

٣ . الوضع العام والموضوع له الخاص.

٤ . الوضع الخاص والموضوع له العام.

أمّا ملاك التقسيم فهو أنّه إذا كانت عملية الوضع عبارة عن تعيين اللفظ إزاء المعنى، فلا بدّ من تصوّر المعنى تفصيلاً أو إجمالاً، بنفسه أو بعنوانه وجهته.

**فتارة** يكون المتصوّر عامّاً، كالحیوان الناطق والموضوع له نفس ذلك المتصوّر، فيكون الوضع عامّاً - لكون المتصوّر عامّاً - والموضوع أيضاً عامّاً، لأنّ المفروض وضع اللفظ له.

**وأخرى** يكون المتصوّر خاصّاً جزئياً، كما إذا رُزق مولوداً وأسماه بالحسين فيكون الوضع خاصّاً - لكون المتصوّر خاصّاً - والموضوع له كذلك، والموضوع له في هذين القسمين متصوّر تفصيلاً وبفسه، بخلاف

68

القسمين الأخيرين، إذ الموضوع له فيهما متصوّر إجمالاً وبفاناه.

**وثالثاً:** يكون المتصوّر عامّاً ولكن الموضوع له هو أفراد ذلك العام، كما إذا تصوّر مفهوم الابتداء بالمعنى الاسمي ووضع لفظه لمصاديقه الخارجية المتصوّرة إجمالاً، فيكون الوضع عامّاً لكون المتصوّر عامّاً، والموضوع له خاصّاً، لأنّه هو الأفراد والمصاديق الكلّية.

**ورابعاً:** يكون المعنى المتصوّر فرداً خاصّاً واللفظ موضوعاً للجهة المشتركة بين هذا الفرد وسائر الأفراد، كما إذا أخذ مخترع المتر ما بيده ووضع اسمه على الجهة المشتركة، فيكون الوضع

خاصاً لأن المتصور هو المتر الخاص والموضوع له عاماً لفرض وضع اللفظ للجهة المشتركة بين الأفراد الكثيرة المشاركة في الكم والمقدار.

لاشك في إمكان القسمين الأولين ووقوعهما، إنما الكلام في إمكان القسمين الأخيرين ووقوعهما، فالمشهور بين المنطقيين والأصوليين إمكان الثالث ووقوعه وامتناع الرابع وعدم وقوعه بالتالي، فلنأخذ القسم الثالث بالدراسة ثم القسم الرابع.

### إمكان القسم الثالث ووقوعه

ذهب المحقق الخراساني إلى إمكانه ووقوعه وقال:

إن العام يصلح لأن يكون آلة للحاظ أفراد ومصاديقه بما هو كذلك، فإنه من وجوهها، ومعرفة وجه الشيء، معرفته بوجه. وحاصله: أنه لا يشترط في تصور الموضوع له تصوّره تفصيلاً، بل يكفي تصوّره إجمالاً حيث يكفي

## 69

في معرفة الأفراد تصوّرها بالعنوان العام.

ثم إنهم مثلوا ذلك بالحروف وأسماء الإشارة والضمائر، فقالوا يجوز للواضع تصوّر مفهوم الابتداء بالمعنى الاسمي ووضعه لمصاديقه الخارجية، أو تصوّر المفرد المذكر ووضع لفظة هذا لمصاديقه، وهكذا المبهمات والضمائر فالمعنى المتصور عام، والموضوع له خاص.

**يلاحظ عليه:** أنّ العنوان العام كالابتداء موضوع للماهية المعرّاة عن كلّ خصوصية فكيف يمكن أن يحكي عن الأفراد المنقومة بالخصوصيات.

وبعبارة أخرى: أنّ حكاية شيء عن شيء فرع كونه موضوعاً له، والمفروض أنّ العنوان العام موضوع للقدر المشترك فقط، فكيف يمكن أن يحكي عن شيء لم يوضع له أصلاً؟!

**فإن قلت:** إنّ الكلّي متحد مع الفرد في الخارج فيكفي الاتحاد في الخارج في تحقّق الحكاية.

**قلت:** إنّ الاتحاد في الخارج لا يكون سبباً للحكاية، وإلاّ لزم حكاية العرض عن الموضوع كالبياض عن الجسم لاتّحاده معه.

وبذلك يظهر النظر في ما أفاده الشهيد الصدر (قدس سره) حيث حاول أن يصحّح حكاية العنوان العام عن المصاديق قائلاً بأنّ مفهوم الحيوان الناطق مفهوم منتزع عن مفهوم زيد وعمرو وخالد وهكذا، وبحكم ذلك يكون صالحاً لأن يلاحظ بما هو فان في تلك المفاهيم وحاك عنها، ويوضع له

اللفظ بهذا اللحاظ فتكون العلاقة الوضعية قائمة بتلك المفاهيم، وبذلك يتحقق الوضع العام والموضوع له الخاص<sup>(١)</sup>.

١ . بحوث في علم الأصول: ١ / ٨٩ .

70

**يلاحظ عليه:** بأن مفهوم الحيوان الناطق وإن كان منتزِعاً من مفهوم زيد وعمرو وخالد لكنّه منتزِع من الجهة المشتركة بينهم لا من الجهة المشتركة المنضّمة إلى الخصوصيات المتضادة، إذ يستحيل أن ينتزع المعنى الواحد من الخصوصيات المختلفة، وعلى هذا فلو كان فانياً أو حاكياً فإنّما يكون فانياً وحاكياً عن الجهة المشتركة. لا الجهات المتضادة .

والأولى في التصوير ما ذكره المحقّق ضياء الدين العراقي قال: إنّ العناوين العامّة المنتزعة على أنواع:

١. **العنوان المنتزِع** من الجامع الذاتي بين أفراد، المتّحد وجوداً مع خصوصيات الأفراد، والمعرّى عنها تصوّراً وحقيقة كالحيوان والإنسان.

٢. **العنوان المنتزِع** من الأفراد باعتبار أنّصافها بخصوصية خارجة عن ذاتها وذاتياتها، سواء كان ما بذاتها شيء كالأبيض، أو لا كالممكن. وهذان القسمان لا يحكيان عن شيء من خصوصيات أفراد، بل يحكيان عن الجامع الساري.

٣. **العنوان العام** الذي يحكي إجمالاً عن الخصوصيات التي يكون بها التشخّص خارجاً.

والأوّل والثاني يحكيان عن الجامع الموجود في الفرد دون الخصوصيات، والثالث يحكي عن نفس الخصوصيات التي بها يكون التشخّص خارجاً، مثل مفهوم «الشخص» و «الفرد» و «المصداق» فهذه عناوين كلّية منتزعة من الأفراد والخصوصيات الخارجية. ونظيرها لفظ «كلّ» و «بعض» والموصولات مثل «من» و «ما». وعندئذ يصح أن يوضع لفظ

71

«الإنسان»، لكلّ من ينطبق عليه لفظ الإنسان، فإنّ لفظ «الكلّ»، حاك عن الأفراد إجمالاً، أو يقال لفظ «هذا» موضوع لكلّ مفرد مذكر<sup>(١)</sup>.

والفرق بين التقريرين واضح فإنّ المعنى المتصوّر في التقرير الأوّل هو الماهية المعرّاة عن كلّ خصوصية، بخلاف التقرير الثاني فإنّ المعنى المتصوّر بفضل لفظ «كلّ» هو الخصوصيات والأفراد إجمالاً.

وبعبارة أخرى: أنّ لفظة «مفرد مذكر» إشارة إلى العنوان العام.

كما أنّ لفظة «كلّ» تشير إلى الخصوصيات المقوّمة للأفراد .

ثم إنّ سيدنا الأستاذ (قدس سره) فرّق في هذا القسم بين حكاية العام عن الخصوصيات وبين الانتقال من العام إلى الخصوصيات، فقال باستحالة الأوّل وإمكان الثاني، حيث لا مانع من انتقال المتكلّم من العام إلى الخاص، بل ربّما ينتقل الإنسان من الضد إلى الضد. فلو كان الملاك هو الحكاية فالعام غير قابل للحكاية عن الخصوصيات، وإن كان الملاك هو الانتقال فلا مانع من أن ينتقل الإنسان بسبب من الدواعي من شيء إلى شيء، ولا يشترط في الانتقال حكاية ما انتقل عنه، عمّا انتقل إليه .

**وحصيلة الكلام:** أنّ الانتقال من تصوّر العام إلى تصوّر مصاديقه أو بالعكس بمكان من الإمكان.

والظاهر كفاية الانتقال، بأن يؤخذ العنوان المشير الاجمالي آلة للوضع لأفراده ولا يحتاج إلى تصوّرها تفصيلاً، بل ربّما يمتنع لعدم تناهيها.<sup>(٢)</sup>

---

١ . بدائع الأفكار: ١ / ٣٨ - ٣٩ .

٢ . تهذيب الأصول: ١ / ١٦ .

**يلاحظ عليه:** بأنّ الانتقال من العام إلى كل واحد من الأفراد إجمالاً يستلزم تصور الموضوع له بنفسه وباستقلاله، لا بعنوانه ووجهه، وعندئذ ينقلب الفرض من كون الوضع عامّاً والموضع له خاصّاً إلى كون الوضع والموضوع له خاصّين حيث يتوصل الوضع بذلك إلى إيجاد العلاقة الوضعية بين اللفظ وكلّ واحد من الأفراد الخاصّة، ولا منافاة بين كثرة الأفراد وكون الوضع والموضوع له خاصّين، إذ المقصود إيجاد العلاقة بين اللفظ وكلّ واحد من الأفراد اجمالاً في مقابل ما إذا كان الموضوع واحداً كالأعلام ففيها علة واحدة بين اللفظ والمعنى، وفي المقام علائق كثيرة حسب تعدّد الأفراد.

وبعبارة أخرى: فرق بين لحاظ الأفراد بمرآتية العام، وبين الانتقال إليها بداع من الدواعي. ففي الصورة الأولى، العنوان العام يكون محفوظ فيصير الوضع عاماً، بخلاف الثاني حيث ان الداعي يكون سبباً للانتقال وبالتالي لا يكون محفوظاً عند الوضع فيصير الوضع خاصاً.

**أمّا القسم الرابع:** أعني: كون الوضع خاصاً والموضوع له عاماً، بمعنى تصوّر الخاص وجعل اللفظ في مقابل الجامع بين هذا الفرد وسائر الأفراد، كما إذا تصوّر مخترع المتر (الوحدة القياسية) ما اخترعه شخصياً وجعل لفظه المتر اسماً للجامع بين مخترعه وسائر الأفراد الناجمة عبر الزمان.

هذا، والمشهور عندهم امتناعه، وقد قيل في وجهه:

إن الخاص لا يكون مرآة للعام، لأنه إذا لوحظت الخصوصية فيه حين الوضع يكون الموضوع له كالوضع خاصاً، وإن جرد عنها يكون الوضع والموضوع له عامين ويرجع إلى القسم الأول .

### 73

**فإن قلت:** إن الخاص مشتمل على العام ضمناً فيمكن أن يضع الواضع اللفظ بإزائه من خلال تصوّر الخاص.

**قلت:** العام الموجود في ضمن الخاص مقيد بالخصوصية فالوضع بإزاء مثل ذلك العام، لايلزم كون الموضوع له عاماً، وأمّا تجريده عن الخصوصية فيوجب الانقلاب أي صيرورة الوضع والموضوع له عامين.

ثم إن بعض المشايخ حاولوا تصحيح ذلك القسم بأمثلة:

أ. إذا تصوّر الواضع فرداً خارجياً من نوع كزيد وهو يعلم أن بينه وبين سائر الأفراد جامعاً كلياً فيضع لفظ الإنسان للجامع بينه وبين سائر الأفراد، فالمتصوّر خاص - أعني: زيدا - لكن الموضوع له هو الجامع بين هذا الفرد وسائر الأفراد.<sup>(١)</sup>

ب. إذا تصوّر شخصاً جزئياً خارجياً من دون أن يعلم تفصيلاً بالقدر المشترك بينه وبين سائر الأفراد، ولكنه يعلم إجمالاً باشماله على جامع مشترك بينه وبين باقي الأفراد مثله، كما إذا رأى جسماً من بعيد ولم يعلم أنه حيوان أو جماد، فوضع لفظاً بإزاء ما هو متحد مع هذا الشخص في الواقع (أي على الجامع بينه وبين غيره) فالموضوع له لوحظ إجمالاً وبالوجه، وليس الوجه عند هذا الشخص إلا الجزئي، لأن المفروض أنّ الجامع ليس متعلقاً عنده إلا بعنوان ما هو متحد مع هذا الشخص.<sup>(٢)</sup>

ج. ما سبق من مثال المتر حيث ان مخترعه يضع لفظه على الوحدة

١ . وقاية الأذهان، لأبي المجد الاصفهاني: ٦٦ باختلاف في التعبير.

٢ . درر الفوائد: ١ / ٥. ولا يخفى وحدة التقريرين جوهرًا وإن اختلفا تعبيرًا.

## 74

القياسية المشتركة بين ما في يديه وسائر الأفراد، فالوضع خاص لأن المتصور هو الطول المعين، ولكن الموضوع له هو الجامع بينه وبين غيره.

في مناشئ الوضع ...

**يلاحظ عليه:** بأن الجامع الذي هو الموضوع له إما مقيد بالفرد، أو مجرد عنه. فعلى الأول يكون الموضوع له خاصًا وهو خلف، وعلى الثاني يكون الوضع عامًا والموضوع له كذلك. وذلك لأن الواضع ينتقل من الفرد المشخص إلى الجامع، وعندئذ يكون الفرد منسيًا غير منظور، ويكون المتصور نفس الجامع الملحوظ إجمالاً، فيكون الوضع والموضوع له عامين وهو خلف الفرض.

**وإن شئت قلت:** إن الأمثلة من قبيل الانتقال من الفرد إلى العنوان العام لا من مقولة رؤية العام من منظار الخاص ومشاهدة الأول بمرآتية الثاني، ومحط البحث هو الثاني حتى يكون الوضع خاصًا، لا الأول الذي يوجب كون الوضع عامًا مثل الموضوع له .

## في مناشئ الوضع

قد يقسم الوضع حسب مناشئه إلى الوضع التعيني والتعيني والاستعمالي.

**أما الأول:** فيراد به جعل العلة بين اللفظ والمعنى بتخصيصه للثاني وجعله في مقابله كما إذا قال: سميت ولدي حسيناً.

**أما الثاني:** فيراد به حصول العلة بين اللفظ والمعنى بكثرة استعماله فيه مع القرينة إلى حد يتبادر منه المعنى الثاني بلا قرينة أيضاً .

## 75

**فإن قلت:** إذا كان اللفظ قبل حصول الوضع التعيني مستعملاً في المعنى على نحو المجازية ومقروناً بالقرينة في عامة الاستعمالات، فكيف يصير حقيقة فيه مع عدم انفكاك الاستعمال عن القرينة.

**قلت:** إن الوضع التعيني يُراد به تارة تعين اللفظ في أحد مصاديق المعنى الموضوع له كما هو الحال في الدابة الذي كان يطلق في اللغة على كل ما يدب في الأرض وصار متعيناً في الفرس،

وأخرى يراد به نقل اللفظ من معنى إلى معنى آخر، كنقل لفظ الصلاة من الدعاء إلى المعنى الشرعي، وكلا الموردین رهن قرينة غير أنها في الأول معيّنة وفي الثاني مُفهمة.

إذا عرفت ذلك فنقول: إن كثرة استعمال اللفظ مع القرينة ربّما يطول مدة بحيث يتلقّى المخاطب من سماع اللفظ المعنى الثاني قبل سماع القرينة فيصبح وجود القرينة شيئاً زائداً فيحذف فيستقر الأمر في المعنى الثاني.

**فإن قلت:** إنّ الوضع - بمعنى جعل اللفظ في مقابل المعنى ليستمدّ به الواضع، بل المجتمع في التعبير عن المقصود به - أمر قصدي وإنشائي فلا يتحقّق بدون القصد، ومن الواضح أنّ كلّ استعمال بمفرده لم يقصد به التعيين، فكيف يتحقّق معنى الوضع القصدي بهذه الاستعمالات الفارغة عن القصد.

**قلت:** الإشكال غير متوجّه على تعريف المحقّق الخراساني، لأنّه فسّر الوضع بالاختصاص لا بالتخصيص، ولذلك قسّم الوضع إلى قسمين: تعييني وتعييني، وإنّما يتوجّه على تعريفنا بالتخصيص والتعيين، ولكنّه على ما ذكرنا غير داخل في المُعرّف وإنّما يلحق به لاشتراكهما في النتيجة، ولذلك اقتصرنا

---

## 76

فيما سبق على الوضع التعييني، وعلى ذلك فمرادنا بالمناشئ هو الأعمّ من أن يكون وضعاً حقيقياً أو يكون نتيجة الوضع.

**وأما الثالث:** أي الوضع بالاستعمال فيراد به استعمال اللفظ في المعنى بقصد الوضع، كما إذا رُزق ولداً وأرادت العائلة انتخاب اسم له فيقول كبير العائلة نولني ولدي حسيناً لأقبله، فيطلق عليه اسم «حسين» بقصد كونه علماً له .

والفرق بين هذا القسم والقسم الأول هو الفرق بين الحمل الأولي والشائع الصناعي، فالوضع في الأول بالحمل الأولي حيث يقول: سميتّه حسيناً، أو وضعت اسمه حسيناً، وفي الثاني بالحمل الشائع لأنّ عمله هذا مصداق للحمل.

وقد اعترض على هذا النوع من الوضع بوجوه:

**الأول:** لزوم اجتماع اللحاظ الآلي والاستقلالي حيث إنّ اللفظ ملحوظ في مقام الوضع استقلالاً وفي مقام الاستعمال آلياً، وبعبارة أخرى: إنّ اللفظ في مقام الوضع ملحوظ للمتكلّم ولكنّه في مقام الاستعمال مغفول عنه، وهذا الإشكال حكى عن السيد الجليل الاصفهاني صاحب وسيلة النجاة حيث أورده على أستاذه المحقّق الخراساني في درسه.



وأجيب: بأنّ الملحوظ استقلالاً طبيعياً للفظ، بداهة أنّه لم يجعل ما يتفوّه به بشخصه علماً، بل يشير به إلى الطبيعي منه، والملحوظ آلياً شخص هذا اللفظ. (١)

١ . مقالات الأصول: ١ / ١٧ .

77

**يلاحظ عليه:** أنّ الواضع ليس إنساناً فيلسوفاً يفرّق بين طبيعي اللفظ وشخصه، بل يركّز قصده على ما يتكلّم به وهو أمر شخصي.

والأولى أن يقال: إنّ لا مانع من اجتماع اللحاظين الآلي والاستقلالي كما هو المشاهد في المتكلّم باللغة الأجنبية إذا كان في بداية تعلّمه لها، وصار في مقام المحاورّة حيث إنّه يلاحظ الألفاظ آلياً واستقلالياً، أمّا آلياً فلأجل التفهيم، وأمّا استقلالياً فلأجل أن لا يلحن في التكلّم. فليكن المقام من هذا القبيل حيث إنّ كبير العائلة يُحضر في ذهنه عدة ألفاظ يختار أحدها فيقول: ناولني ولدي (الحسين) .

**الثاني:** أنّ الاستعمال المذكور ليس حقيقياً ولا مجازياً، أمّا الأوّل فلعدم الوضع، وأمّا الثاني فلعدم العلاقة أو عدم ملاحظتها.

وأجاب المحقّق الخراساني: بأنّ الاستعمال مجاز، ولا يشترط في المجاز وجود العلاقة ولا ملاحظتها، بل يكفي كون صحّة الاستعمال موافقاً للطبع.

ويمكن أن يجاب بأنّ الاستعمال حقيقي، لأنّ الاستعمال مقارن للوضع ولا يشترط في صحّة الاستعمال سبق الوضع على الاستعمال، بل يكفي كونه موضوعاً وقته .

**الثالث:** ما أثاره الشهيد الصدر من أنّه مبني على أنّ الوضع أمر إنشائي يتسبّب إلى إيجاده خارجاً باللفظ إيجاباً إنشائياً لا حقيقياً، على حد ما يقال في باب الإنشائيات لكن نحن لا نتعلّق بإنشاء المعنى باللفظ، بل ليس الأمور الإنشائية إلاّ اعتبارات قائمة في أفق نفس المعبر ويكون

78

اللفظ مجرد كاشف عنها. (١)

**يلاحظ عليه:** أنّ الإشكال مبني على ما اختاره هو وأستاذه المحقق الخوئي في باب الإنشائيات، وأنها أمور معتبرة قائمة في نفس المعتبر واللفظ كاشف؛ وسيوافيك أنّ الحق هو النظرية المعروفة، فانظر.

في المعاني الحرفية ...

### الموضع الخامس: في المعاني الحرفية

ويقع الكلام هنا في مقامين:

١. ما هي معانيها ومضامينها؟

٢. ما هي كيفية وضعها؟

وهل الوضع خاص أو عام؟ والبحثان مختلطان في كلمات القوم، وإليك الكلام في المقام الأوّل .

**أقول:** عزّف ابن الحاجب الاسم والحرف في الكافية بالشكل التالي:

الاسم: ما دلّ على معنى في نفسه، والحرف: ما دلّ على معنى في غيره.<sup>(٢)</sup>

**حاصله:** أنّ المعنى في حدّ ذاته على قسمين؛ قسم يكون مفهوماً محصّلاً في نفسه، لا يحتاج في إحضاره في الذهن إلى معنى آخر، وقسم يكون مفهوماً متحقّقاً في الذهن بتبع غيره .

---

١ . بحوث في علم الأصول: ٩٨ / ١ .

٢ . الكافية مع شرحها: ٥ / ٨٧ في معنى الحرف، والضمير في كلّ من «في نفسه» و «غيره» يرجع إلى المعنى، فلاحظ .

ثم، أنّه ظهرت آراء ونظريات في معنى الحروف وهي بين الإفراط والتفريط.

### النظرية الأولى: نظرية العلامة والإعراب

ربّما يقال: بأنّ الحرف وحده لا معنى له أصلاً، إذ هو كالعلم المنسوب بجنب شيء ليدلّ على أنّ في ذلك الشيء فائدة ما، فإذا انفرد عن ذلك الشيء بقي غير دالّ على معنى أصلاً.<sup>(١)</sup> وربّما يقال في توضيحه: بأنّ وزان الحروف وزان الأعراب في أواخر الكلم، فكما أنّ التنوين يشير إلى كون اللفظ فاعلاً أو مفعولاً من دون أن يكون له معنى خاص فهكذا الحروف.

**أقول:** هذه النظرية لو صحّت نسبتها إلى الرضي أو غيره، فهي بمكان من التفريط. وإنّما قلنا: لو صحّت نسبتها إلى الرضي، لأنّ صدر كلامه يناقض تلك النسبة، بل هو ظاهر في النظرية الثانية للمحقق الخراساني.

وعلى كل تقدير يرد عليها :

١. أن الحروف ممّا يُنطق بها مستقلاً فيليق أن يكون لها وضع خاص، بخلاف الإعراب فإنّه لا يُنطق به كذلك إلاّ عند التعليم للأطفال، فكيف تقاس به؟!
٢. أن الإعراب خال من المعنى بخلاف الحروف حيث يتبادر منها المعنى المنذكّ في غيرها لا أنّها خالية من المعنى.

---

١ . شرح الرضي على الكافية في النحو: ١ / ٣٧ ، طبعة بنغازي .

---

80

ولعلّ القائل بهذه النظرية يريد معنىً آخر من نفي كون الحروف دالّة على المعنى بالاستقلال فاشبهت بالعلامة والإعراب، بخلاف الأسماء فإنّها دالّة على المعنى بالاستقلال.

### النظرية الثانية: وحدة المعاني الاسمية والحرفية

إنّ للمحقّق الخراساني نظرية خاصة في معاني الحروف طرحها بقوله : إنّ المعاني الحرفية والاسمية متّحدة جوهرأً فلا فرق بينهما في الموضوع له، والاستقلال في الاسم والآلية في الحرف، خارجان عن حريم المعنى وحقيقته، وإنّما يعرضان عند الاستعمال، فيكون الوضع عامّاً والموضوع له كذلك (١).

وربّما يظهر ذلك من صدر كلام الرضي في الكافية حيث قال: إنّ معنى «من»: الابتداء، ومعنى لفظ «الابتداء» سواء، الخ. (٢)

**وحاصل النظرية:** أنّ كلاً من لفظي «الابتداء» و «من» موضوعان لمعنى واحد وهو ذات الابتداء، سواء أكان مفهوماً مستقلاً كما في قولنا: «الابتداء خير من الانتهاء»، أو آلةً للغير ومنذكاً فيه، كما في قولنا: «سرت من البصرة إلى الكوفة». غير أنّ الاستقلالية والاندكاك يعرضان عليهما عند الاستعمال، فالواضع وضع الاسم والحرف لمعنى واحد، ولكن شرط على المستعملين أن يستعملوا الأوّل في المفهوم المستقل والثاني في المفهوم المنذك. والنظرية مبنية على أمرين:

---

١ . كفاية الأصول: ١ / ١٥ . ٢ . شرح الكافية: ١ / ٣٧ .

81

**أحدهما:** وحدة المعاني الحرفية والاسمية ذاتاً وجوهرأً وإنّما يختلفان بأمر عرضي وهو لحاظ المعنى في مقام الاستعمال مستقلاً أو منذكاً في الغير، وهذا بخلاف النظرية المعروفة من أنّ بينهما

فرقاً جوهرياً نابعاً من صميم ذاتهما وأنّ واقع المعنى الاسمي، هو الاستقلال، كما أنّ واقع المعنى الحرفي هو الآلية والاندكاك في المتعلّق، بحيث لو حذف القيد من أحد الطرفين لم يبق أثر من المعنيين.

**ثانيهما:** أنّ لحاظ الاستقلالية والآلية (الذي يعبر عنه بالخصوصية) لا يمكن أن يكون قيداً للموضوع له ولا للمستعمل فيه، وإنّما يعرضان للمعنى لدى الاستعمال باشتراط من الواضع حيث اشترط استعمال احدهما في الاستقلالية والآخر في الآلية، فيكونان من طوارئ الاستعمال وعوارضه دون أن يؤخذا في الموضوع له والمستعمل فيه.

هذا هو توضيح النظرية، ويرد عليها:

**أولاً:** أنّ صاحب النظرية لم يبرهن على الأمر الأوّل من وحدة الأسماء والحروف في المعنى ذاتاً وجوهرراً وإنّما افترضه أمراً مسلماً، مع أنّ الأغراض كما تتعلّق بالمعاني الاسمية فهكذا تتعلّق بالمعاني الحرفية، فإذا سأل سائل صاحب البيت أين أصلي؟ فقال: صلّ في المسجد، فالغرض لم يتعلّق بالصلاة ولا بالمسجد بما هو هو، وإنّما تعلق غرض السائل والمجيب بتعيين ظرف الصلاة ومكان إيقاعها فيه، فإذا كان كذلك فلا معنى لعدم وضع اللفظ لمعنى جامع بين الاستقلالية والآلية. مع أنّ الغرض لا يتعلّق به بل يتعلّق بالخصوصية.

## 82

**ثانياً:** أنّه (قدس سره) افترض أنّ المشهور يقول بأخذ لحاظ الاستقلالية والآلية في ناحية الموضوع له، فردّ عليه بأنّ الخصوصية المتوهّمة (لحاظ الآلية) إن كانت موجبة لكون الموضوع له خاصاً، عندئذ يعود السؤال بأنّه ما هو المراد من كونه خاصاً؟ فإن أريد منه الجزئي الخارجي، فربّما يكون المستعمل فيه عامّاً كما إذا قال: «سر من البصرة إلى الكوفة»، وإن أريد منه الجزئي الذهني بحيث يكون لحاظ الآلية قيداً له فيتربّب عليه عدّة أمور:

١. لزوم تعدّد اللحاظين عند الاستعمال، لاستلزامه لحاظ المعنى مضافاً إلى اللحاظ الموجود فيه عن طريق الوضع.

٢. عدم انطباقه على الخارج لكون جزء الموضوع أمراً ذهنياً.

٣. لزوم كون لحاظ الاستقلالية جزءاً للمعاني الاسمية، فيصبح المعنى الاسمي خاصاً وهو خلاف ما اتفقوا عليه. (١)

**يلاحظ عليه:**

**أولاً:** - مضافاً إلى أنّه خلط بين البحثين: ما هو الموضوع له؟! وهل الوضع والموضوع له خاص أو لا؟ والكلام في الجهة الأولى لا الثانية - بأن الاستدلال مبني على أمر غير صحيح وهو أخذ

لحاظ الاستقلالية ولحاظ الآلية في الموضوع له، مع أنّ المقوم للمعنيين هو واقع الاستقلالية والآلية  
بمعنى أنّ المعاني - تكويناً - على قسمين :

١. معان مستقلة في أنفسها من دون ملاحظة لاحظ.

٢. معان متعلّقة ومتحقّقة في غيرها كذلك.

---

١ . كفاية الأصول: ١ / ١٣، بتلخيص.

---

### 83

وهذا النوع من التقسيم أمر داخل في جوهر المعاني من غير حاجة إلى لحاظ الواضع، فعلى ذلك  
يسقط كلّ ما ردّ به قول القائل بأنّ الموضوع له في الحروف خاصاً .

**ثانياً:** إذا لم تكن كلّ من الخصوصيتين: الاستقلالية والآلية موجودتين في الموضوع له ولا في  
المستعمل فيه فكيف تكون الجملة حاكيةً عنها؟! فإنّ الحكاية فرع الوضع، والمفروض أنّ القيد  
غير مأخوذ في كلا المقامين. ومجرد قصد المستعمل أحدهما لا يكون سبباً للدلالة والحكاية .

**ثالثاً:** أنّ لازم ما ذكره جواز استعمال كلّ من الاسم والحرف مكان الآخر مع أنّه غير جائز.

وما ذكره من أنّ هذا النوع من الاستعمال على خلاف شرط الواضع غير تام، لعدم لزوم اتّباع  
شرطه حتّى وان شرطه في ضمن الوضع. إلّا إذا قيّد الوضع بهذا النوع من الاستعمال على نحو  
يكون غيره خارجاً عن حيطة الوضع فعندئذ يكون الاستعمال غلطاً.

### النظرية الثالثة: تمايزهما بنفس الذات

إنّ هذه النظرية مبنية على أنّ المعاني الحرفية والاسمية متمايزةً بالذات من دون حاجة إلى  
لحاظ لاحظ أو اعتبار معتبر، بل المعاني مختلفة بالذات متمايزة بالماهية، وبعبارة أخرى: المعنى  
تارة قائم بنفسه ذهنياً وخارجاً وأخرى قائم بالغير كذلك.  
وإن أردت التفصيل، فإليك بيانه.

---

### 84

ما يدركه العقل ينقسم إلى أقسام ثلاثة:

أ. ما هو مستقل مفهوماً ومصداقاً.

ب. ما هو مستقل مفهوماً لا مصداقاً.

ج. ما هو غير مستقل مفهوماً ومصداقاً.

**أما الأوّل:** فهذا كالجواهر، فمصاديق الإنسان وسائر الأنواع تُتصور في الذهن مستقلةً بلا استعانة بشيء، كما هي مستقلات في الوجود والمصداق.

**أما الثاني:** فكالاعراض مثل البياض والسواد فإنّها في صقع الذهن مستقلات مفهوماً غير مستقلات مصداقاً، فكلّ منّا يتصوّر مفهوم البياض والسواد على وجه الاستقلال ولكنّها في الخارج يعتمدان على الموضوع كالجسم.

**وأما الثالث:** فهي غير مستقلة ذاتاً ولا ماهية، إذ لا تنالها النفس الإنسانية بنفسها، وإنّما تنالها بواسطة الغير، كما أنّها غير مستقلة وجوداً، ففي مثالنا (زيد في الدار) فكلّ من الموضوع والدار مستقلان تصوّراً وذاتاً كما هما مستقلان مصداقاً غير أنّ كينونة زيد في الدار من المفاهيم التي لا تنالها النفس إلّا بإضافتها إلى زيد وإلى الدار.

فقد يعبر عن القسم الأوّل بقولهم: موجود في نفسه لنفسه، وعن القسم الثاني: موجود في نفسه لغيره، وعن الثالث: موجود في غيره لغيره .

وربّما يعبر عن الأوّل أيضاً بالوجود النفسي، وعن الثاني بالوجود

---

## 85

الرابطي، وعن الثالث بالوجود الرابط، كما قال الحكيم السبزواري:

إنّ الوجود رابط ورابطي \*\*\* ثمة نفسيّ فهالك فاضبط

فعلى هذا فالمعاني إمّا مستقلة مفهوماً وماهية، وإمّا مندكّة وفانية في الغير، وهذه خصيصة ذاتية للمعاني غير مكتسبة من لاحظ لاحظ واعتبار معتبر.

ولتوضيح ما قلناه نأتي بمثال آخر كما لو قلنا (سرت من البصرة إلى الكوفة) فكلّ من (السير) و (البصرة) ينالهما الذهن من دون حاجة إلى مفهوم آخر، بخلاف اتجاه السير مبدأً ومقصداً فإنّ الذهن يحتاج في تصوّره إلى شيء آخر، أي (السير والبصرة والكوفة).

إنّ للشريف الجرجاني كلاماً في المقام ننقله بنصّه؛ قال:

كما أنّ في الخارج موجوداً قائماً بذاته، وموجوداً قائماً بغيره، كذلك في الذهن ؛ معقول هو مُدرك قصداً، ملحوظاً في ذاته، يصلح أن يحكم عليه وبه. ومعقول هو مُدرك تبعاً وآلة، كملاحظة غيره، فلا يصلح لشيء منهما، فالابتداء مثلاً إذا لاحظ العقل قصداً وبالذات كان معنىً مستقلاً

بالمفهومية، ملحوظاً في ذاته، وهو بهذا الاعتبار مدلول لفظ الابتداء فقط، ولا حاجة في الدلالة عليه إلى ضمّ كلمة أخرى إليه لتدلّ على متعلّقه، وهذا هو المراد بقولهم إنّ للإسم والفعل معنى كائناً في نفس الكلمة الدالّة عليه، وإذا لاحظته العقل من حيث هو حالة بين السير والبصرة مثلاً وجعله آلة لتعرف حالهما، كان معنى غير مستقل بالمفهومية، ولا يصلح أن يكون محكوماً عليه وبه، ولا يمكن أن يتعلّق إلاّ بذكر متعلّقه بخصوصه، ولا أن يدلّ عليه إلاّ بضمّ كلمة

### دالّة على متعلّقه (١)

ثم إنّ هذا المعنى هو الذي أفرغه الأدباء في تعريف الاسم والحرف فقالوا:

الاسم: ما دلّ على معنى في نفسه، والحرف: ما دلّ على معنى في غيره، فالضمير في كلّ من «نفسه»، و «غيره» يرجع إلى المعنى، وقد شرّحه المحقّقون منهم صدر المتألّهين عند تقسيم الوجود إلى النفسي والرابطي والرابط، وبعده المحقّق الإصفهاني في تعليقه على الكفاية، والسيد الطباطبائي في تعليقه عليها أيضاً، والسيد الأستاذ في دروسه الشريفة.

إلاّ أنّ الفضل والفضيلة في المقام يرجع إلى الإمام أمير المؤمنين (عليه السلام) فكلّ مقتبس من نوره وعلومه، فقد روي عن أبي الأسود الدؤلي أنّه قال: دخلت على أمير المؤمنين (عليه السلام) فرأيت مطرقاً متفكراً فقلت: فيم تفكّر يا أمير المؤمنين؟ قال: إنّي سمعت ببلدكم هذا لحناً فأردت أن أصنع كتاباً في أصول العربية. فقلت: إن صنعت هذا احببتنا وبقيت فينا هذه اللغة. ثم أتيت بعد ثلاث، فألقى إليّ صحيفة فيها: «بسم الله الرحمن الرحيم، الكلام كلّ ثلاثة أشياء: اسم وفعل وحرف، والاسم ما أنبأ عن المسمّى، والفعل ما أنبأ عن حركة المسمّى، والحرف ما أوجد معنى في غيره» إلى أن قال: واعلم يا أبا الأسود أن الأشياء ثلاثة ظاهر ومضمّر وشيء ليس بظاهر ولا مضمّر وإنّما تتفاضل العلماء في معرفة ما ليس بظاهر ولا مضمّر» (٢).

١ . شرح الكافية المشهور بشرح الجامي: ١٥ .

٢ . «الاشتقاق حول حديث أبي الأسود الدؤلي» للحاج السيد علي البهبهاني: ٢ - ٣ . نقلاً عن العوالم، ونفائس الفنون.

قسم المحقق الشيخ محمد تقي الاصفهاني المعروف بصاحب الحاشية، معاني الحروف إلى إخطارية وإيجادية، والمراد من الأولى: ما يكون حاكياً عن معنى متحقق في الخارج مثل: «سرت من البصرة إلى الكوفة»، كما أنّ المراد من الثانية ما يوجد بنفس الاستعمال كالنداء والخطاب كقولنا: «يا زيد»، فالقسم الأول أشبه بالجملة الخبرية والثاني أشبه بالجملة الإنشائية.

**أقول:** هذا التقسيم لا ينافي ما هو المختار، فإنّ الإخطار والإيجاد يتحققان بما للحروف من المعنى القائم بالغير، فالجامع الاسمي بينهما هو القيام بالغير، غاية الأمر ينقسم القيام بالغير إلى إخطاري وإيجادي.

### الحروف موضوعة لإيجاد الربط بين جزئي الكلام

ذهب المحقق النائيني إلى أنّ شأن أدوات النسبة ليس إلاّ إيجاد الربط بين جزئي الكلام، فإنّ الألفاظ بما لها من المفاهيم متباينة بالهوية والذات كلفظ «السير» و «البصرة» و «الكوفة». فكلمة «من» و «إلى» جيء بهما لإيجاد الربط وإيجاد العلاقة بين «السير» و «البصرة» و «الكوفة».<sup>(١)</sup>

وهذا أيضاً خيرة الشهيد الصدر، قال: إنّ المعاني الاسمية معانٍ استقلالية، وكلّ ما يدلّ على معنى ربطي نسبي نعبر عنه أصولياً بالحرف، وكلّ ما يدلّ على معنى استقلالي نعبر عنه أصولياً بالاسم.<sup>(٢)</sup>

---

١ . فوائد الأصول: ١ / ٤٢ ؛ أجود التقريرات: ١ / ١٨ .

٢ . الحلقة الثالثة: ٩٩، وقد حاول بكلامه أن يدخل مفاد الهيئات في المعاني الحرفية، لأنّ مفادها غير استقلالي.

**أقول:** هذا المعنى ليس شيئاً مخالفاً لما هو المشهور، فإنّ الحروف إنّما توجد الربط بين جزئي الكلام بما لها من المفهوم الاندكافي والتعلقي، فالربط من خصائص كون المعاني قائمة بالغير.

### الحروف وضعت لتضييق المعاني الاسمية

ذهب المحقق الخوئي في تعليقه على الأجود إلى أنّ الحروف وضعت لتضييق المعاني الاسمية وتقبيدها بقيود خارجة عن حقائقها، فإذا قال: «الصلاة في المسجد حكمها كذا» فإنّ الصلاة لها إطلاق بالنسبة إلى الخصوصيات المسنونة والمصنفة والمشخصة.



فتارة يتعلّق الغرض ببيان المفهوم على إطلاقه وسعته فيقول: «الصلاة خير موضوع» وقد يتعلّق بإفادة حصّة خاصة منه. فيقول: «الصلاة في المسجد مستحبة» فيخصص الصلاة بحصّة منها.<sup>(١)</sup>

**أقول:** ما ذكره (قدس سره) ليس معنى جديداً للحروف وإنما التضييق من شؤون المعنى الواقعي للحروف.

في كيفية وضع الحروف ...  
وبعبارة أخرى: إن أراد أنّ الحروف وضعت للتضييق بالحمل الأوّلي، فهذا يستلزم انقلاب المعاني الحرفية إلى المعاني الاسمية، وإنّ أراد التضييق بالحمل الشائع، ففيه أنّ التضييق يحصل لأجل دلالتها على معان خاصة قائمة بالغير كالظرفية، فالتضييق من عوارض ذلك المعنى الاندكائي.

أضف إلى ذلك أنّ بعض الحروف لا يحصل بها التضييق، كما هو

١ . أجود التقريرات: ١ / ١٨ .

## 89

الحال في مثل «قد» و «واو» القسم و «أدوات التحضيض»، مثل قوله: «قد قامت الصلاة»، أو «والله لأفعلن» و «هلاً قرأت القرآن»، فإنّ الكل من قبيل إضافة معنى إلى معنى آخر، ولو سُمّيت الإضافة «تضييقاً» لعم التضييق الأسماء والأفعال .

### الجمع بين الآراء

وبهذا البحث الضافي يظهر أنّ الآراء المذكورة المشهورة بين المتأخّرين ليست شيئاً جديداً، بل ترجع إلى المعنى المعروف، غاية الأمر أنّ الحروف بما لها من المعنى الاندكائي تارة تُخَطِرُ وأخرى تُوجِدُ، وفي الوقت نفسه تربط بين الجمل وربما تضيّق معنى الاسم.  
وليُعلم أنّ الجامع بين عامّة الحروف هو القيام بالغير مفهوماً ووجوداً، لكن لا ينافي ذلك أن يكون لكلّ حرف معنى خاص كالابتداء لـ «من» والانتها لـ «إلى» والإلصاق لـ «الباء»، والظرفية لـ «في»، لكن ما عبّر به (الابتداء والانتها، و...) معان اسمية أخذت وسيلة للمعاني الحرفية، لأنّ الذهن لا ينالها إلاّ بواسطة المعاني الاسمية.

### الموضع السادس: في بيان كيفية وضع الحروف

اختلفت كلمة الأصوليين في كيفية وضع الحروف إلى أقوال أهمها قولان:

**الثاني:** الوضع عام والموضوع له خاص.

أمّا الأول فقد مضى فيه الكلام فلا نعود إليه .

والمهم توضيح القول الثاني: والذي هو مختار السيد الأستاذ، وحاصله: أنّ المعنى المتصوّر في مقام الوضع هو مفهوم الابتداء ولكن الموضوع له مصاديقه وجزئياته.

والواضع وضع لفظة «من» لما ينطبق عليه مفهوم الابتداء، أو وضعها لمصاديق الابتداء، أو ما شئت فعبّر.

وأمّا الدليل، فهناك أمور ثلاثة:

١. الجامع الاسمي للابتداء.

٢. الجامع الحرفي لمفهوم الابتداء.

٣. المصاديق الخارجية.

فلندرس كلّ واحد من هذه الأمور.

**أمّا الأول:** فوضع الحروف للجامع الاسمي يستلزم الخلف، لأنّه يلزم منه الانقلاب أي انقلاب المعاني الحرفية إلى الاسمية، حتّى أنّ المحقق الخراساني رفضه وإنّما قال هو بالابتداء غير الموصوف بالاستقلالية والغيرية، وأمّا على هذا الفرض فالحروف موضوعة للمعاني الاسمية المستقلة .

**وأمّا الثاني:** فهو وضع الحروف للجامع الحرفي الذي يكون قدرّاً مشتركاً بين مصاديق المعاني الحرفية، فعندئذ يكون الوضع عامّاً والموضوع

---

له عامّاً، غير أنّه مقرون بالاشكال لو لم نقل أنّه محال، لأنّ الجامع المقولي الذي ينتزع من الافراد والمصاديق باعتبار اشتراكها في حقيقة واحدة، يكون ذا مفهوم مستقل يلاحظه الذهن مرة بعد مرة، فتارة يخبر عنه وأخرى يخبر به. هذا من جانب، ومن جانب آخر أنّ المعنى الحرفي لا يتصوّر له جامع مقولي بهذا المعنى وإلا يلزم التناقض.

فمن حيث إنه جامع مقولي معناه كونه مفهوماً مستقلاً يخبر به ويخبر عنه، وإلا فلا يكون جامعاً متصوراً لدى الوضع.

ومن حيث إنه جامع للحروف، يكون سنخه سنخ الحروف، يكون قائماً بالغير ومنذكاً فيه، وهذا هو التناقض.

**وإن شئت قلت:** لو كان الجامع من سنخ المعاني الاسمية فلا يكون جامعاً للمعاني الحرفية، وقد فرضنا أنّ الموضوع له هو الجامع الاسمي للمعاني الحرفية، وإن كان من سنخ المعاني الحرفية فلا يمكن أن يوصف بالجامعية لأنّ معنى الجامعية هو الاستقلال في التصور، ولازم كونه حرفياً عدم الاستقلال.

**وأما الثالث:** أي وضعها للمصاديق الخارجية الكثيرة التي لا يحيط بها الإنسان مباشرة، فهو أمر غير ممكن.

فلم يبق إلا احتمال رابع وهو أنّ يتخذ الجامع الاسمي ذريعة للوضع للمصاديق، وهو أن يتصور الابتداء بالمعنى الاسمي الذي هو قابل للاخبار به وعنه، ولكنّه يضع اللفظ لما ينطبق عليه ذلك المفهوم الابتدائي الاسمي، ولا مانع من أن يكون المعنى المتصور عاماً والموضوع له خاصاً، لأنّ العام وإن

---

## 92

لم يكن مرآة للخاص ولكنّه يكون ذريعة للانتقال من العام إلى الخاص.

وبذلك يعلم أنّ الموضوع له خاص، لأن الحروف وضعت لما هو المصداق للابتداء أو الانتهاء والمصداق يلزم الجزئية.

يقول السيد الأستاذ: المعنى الذي هذا شأنه - الموصوف بأنه لا يستقل جوهرًا ووجودًا ودلالةً وكيفيةً - لا يتصور له جامع كلي ينطبق على أفراده ويحكي عن مصاديقه، لأنّ الجامع - على فرضه - يجب أن يكون من سنخ المعاني الحرفية، فلا بدّ وأن يكون ربطاً بالحمل الشائع، وإلا انقلب معنى اسمياً. وكونه ربطاً بالحمل الشائع يلزم فرديته، وهو خلف.

بل لا بدّ عند الوضع من التوسّل ببعض العناوين الاسمية التي لا تكون جامعاً ذاتياً لها، ولا يمكن إيقاع الربط بها، كمفهوم الابتداء ومفهوم النسبة؛ ممّا لا تكون من سنخ المعاني الحرفية. فلا بدّ حينئذ من الالتزام بخصوص الموضوع له في الحروف كافة بعد عموم وضعها.

فالواضع لا مناص له إلا أن يتصوّر معنى اسماً، كالابتداء ونحوه؛ مشيراً به إلى أفراده ومصاديقه بالحمل الشائع، فيضع لفظة «من» مثلاً لما هو مصداق له بالحمل الشائع، وقد عرفت أنّ دلالتها على الوحدة والكثرة تابعة لحال الطرفين.<sup>(١)</sup>

**فإن قلت:** قد تقدّم أنّ مفهوم الابتداء لا يكون حاكياً عن مصاديقه. نعم الانتقال من العام إلى الخاص وإن كان ممكناً ولكنه يوجب كون الوضع والموضوع له خاصين، فعلى ضوء ذلك لا يكون الوضع عامّاً والموضوع له

١ . تهذيب الأصول: ١ / ٤٦ .

93

خاصّاً، بل يكون كلاهما خاصين .

**قلت:** قد تقدّم أنّه يمكن الإشارة إلى الخاص بعد تصوّر العام بألفاظ تدلّ على الخصوصية والجزئية كمثّل كل فيقال - بعد تصوّر الابتداء - وضعت لفظة «من» لكلّ واحد من مصاديقه الخارجية، وهكذا سائر الحروف.

**فإن قلت:** إنّ المحقّق الخراساني قال بأنّ المستعمل فيه كثيراً ما يكون كلياً، كما إذا قال: «سرت من البصرة إلى الكوفة» بشهادة أنّه إذا بدأ بسيره من أي نقطة من نقاط البصرة يكون ممتلئاً.

**قلت:** الظاهر أنّ المتكلّم لاحظ البصرة أمراً واحداً شخصياً فاستعمل الحرف في ذلك الواحد الشخصي، وإنّما جاء التكثر من جانب العقل حيث إنّ العقل بعدما لاحظ كون البصرة واحداً ذا أجزاء تصلح أن تكون مبدأ للسير حكم بأنّ الامتثال يحصل من أي جزء تحقّق، فالمستعمل فيه جزئي عرفاً وإن كان منحللاً لدى العقل إلى كثير.

### ثمرة البحث

ربما يقال: إنّ الثمرة تظهر في مقامين:

١ . إمكان تقييد الهيئة في قولنا: أكرم زيداً إن سلّم عليك.

فقولنا: (أكرم) مشتمل على هيئة دالّة على الوجوب، ومادة دالّة على معروض الوجوب وهو الإكرام.

فلو قلنا بأنّ الهيئات موضوعة للمعنى العام يصحّ إرجاع الشرط إلى

94

مفاد الهيئة فيكون الوجوب مشروطاً بالتسليم .

ولو قلنا بأنّ الموضوع له هو الوجوب الخاص، والخاص غير قابل للتقييد، لأنّه فرع الإطلاق وهو لا يناسب الخاص، فلا محيص من رجوع القيد إلى المادة، أعني: الإكرام.

فيكون الوجوب مطلقاً والإكرام مقيداً بالتسليم.

**يلاحظ عليه:** بأنّ مفاد الهيئة قابل للتقييد حتّى وإن كان الموضوع له جزئياً، وذلك لأنّ الجزئي وإن كان غير قابل للتقييد من حيث الأفراد ولكن قابل له من حيث الحالات.

**مثلاً:** إنّ زيداً وإن كان جزئياً لا يصدق إلاّ على فرد واحد ومثله لا يقبل التقييد، ولكنّه بالنسبة إلى حالته متنوّعة متكثّرة ككونه عادلاً فاسقاً، ركباً راجلاً، عالماً جاهلاً، فيصلح تقييده بالنسبة إلى حالاته، ومثله وجوب الإكرام فله حالتان: وجوبه عند التسليم، ووجوبه عند عدمه، فالقيد يخصه بحالة خاصة وهي التسليم

في أسماء الاشارة والموصولات والضمائر ...

٢. اشتمال القضية على المفهوم وعدمه، إذا قال: حُجَّ إن استطعت.

قد ثبت في محلّه أنّ أساس القول بالمفهوم، هو ارتفاع سنخ الحكم وطبيعته، لا شخصه، إذ الحكم الشخصي يرتفع مطلقاً، سواء اشتملت القضية على المفهوم أو لا. وعندئذ لو كان الموضوع له لهيئة الأمر، هو الحكم الشخصي فالنزاع غير قابل للطرح، بخلاف ما لو كان الموضوع هو مطلق الحكم، فيصلح أن يقال: هل القضية تشتمل على المفهوم بحكم دلالاته على

## 95

ارتفاع سنخ الحكم، أيضاً، أو عدم دلالاته بل القضية ساكنة بالنسبة إلى حالة ارتفاع القيد .

**يلاحظ عليه:** بمثل ما ذكرنا في الثمرة الأولى فإنّ الحكم الشخصي وإن لم يكن قابلاً للتقييد من حيث الأفراد، لكنّه قابل له من حيث الأحوال، فإنّ الوجوب الشخصي المقيد بتسليم زيد غير وجوب الإكرام العاري عن هذا القيد، فللوجوب سعة حسب الحالات.

فالقول بالمفهوم وإنكاره لا يبتني على كون مفاد الهيئة كلياً، بل يجري على القول بجزئية معناها.

وبذلك ظهر أنّ المسألة فاقدة للثمرة.

**الموضع السابع: في أسماء الإشارة والضمائر والموصولات**

يقع الكلام في أسماء الإشارة والضمائر والموصولات، تارة في معانيها، وأخرى في كيفية وضعها من حيث خصوص الموضوع له أو عمومها، ونحن نبحث عن الأمرين في محل واحد، فنقول: هنا احتمالات :

الأول: أنها وضعت للمفرد المذكر وإخوته وأخواته .

الثاني: أنها وضعت لنفس الإشارة.

الثالث: أنها وضعت للمفرد المذكر إذا وقع في إطار الإشارة .

**أما الأول:** فهو نظرية المحقق الخراساني، بل هي النظرية المعروفة حيث ذهب المشهور إلى

أنها وضعت لنفس المشار إليه، أعني: المفرد

## 96

المذكر مع إخراج الإشارة عن الموضوع له <sup>(١)</sup> وعلى هذا يكون الوضع عامّاً والموضوع له كذلك، ولما كانت الغاية من هذا الوضع هي الإشارة إلى معانيها أو مخاطبتها، وكانت الإشارة والتخاطب متلازمي التشخص فتعرض الخصوصية عند الاستعمال <sup>(٢)</sup>.

**يلاحظ عليه:** أنه لو كان الموضوع له هو ذات المفرد المذكر وذات المشار إليه مع خروج الإشارة ووصف كونه مشاراً إليه عن الموضوع له، فمن أين تفهم الإشارة فإنّ الدالّ عليها أحد أمرين:

إمّا اللفظ: فالمفروض أنّ الموضوع له خال عنها. وإمّا غيره كالإشارة بالإصبع والعصا ففيه:

١. أنّ الخطاب بأنّتم وأنتم ليس رهناً للإشارة، فنقول: أنت فعلت؟

٢. لازم ذلك عدم صحّة استعماله إلاّ بأحدهما.

وبالجملة: فإنّ هذا القول وإن أصاب في أنّه جعل مفادها معان اسمية مستقلة، لكنّه أخطأ في إخراج الإشارة عن الموضوع له.

**أما الثاني:** فهي نظرية السيد البروجردي وتبعه السيد الأستاذ، وحاصلها: أنّ أسماء الإشارة والضمائر والموصولات موضوعة لنفس الإشارة إلى الحاضر أو إلى الغائب كما في بعض الضمائر، فعليه لا يكون المشار إليه داخلاً في معناه رأساً، بل تمام الموضوع له فيها ليس إلاّ نفس الإشارة.

---

١ . شرح الكافية في النحو: ٢ / ٢٩ ؛ البهجة المرضية: ١ / ١٠٤٢ . هذا هو المعروف ولكن الصحيح النهجة المرضية.

وإحضار المشار إليه في ذهن السامع - على اختلاف في المتعلق - تبعي، كإحضاره بإشارة الأخرس، من غير أن يكون دخيلاً في الموضوع له، فالإشارة إلى الحاضر لا تتوقف إلا على حضور المشار إليه حقيقة وحكماً، كما أن الإشارة إلى الغائب تحتاج إلى كونه معهوداً أو مذكوراً من قبل حتى تمكن الإشارة إليه، وعلى هذا فتندرج تلك الألفاظ برمتها في باب الحروف، وتنسلك في عداد مفاهيمها؛ من حيث عدم الاستقلال مفهوماً ووجوداً. <sup>(١)</sup>

يلاحظ عليه:

أولاً: ماذا يريد من قوله: إن هذه الألفاظ وضعت لنفس الإشارة؟ فهل المراد إنها وضعت لها فقط، فيرد عليه أن هذه الألفاظ تدلّ وراء الإشارة على خصوصية المشار إليه كالمذكر والمؤنث والحاضر والغائب فلا يستعمل «هذا» مكان «هذه» ولا العكس، وهذا يدلّ على أن المتعلق داخل في معنى اللفظ .

وإن أراد أنها وضعت للإشارة مع دخول المشار إليه في مفاد الموضوع له، فهذا يرجع إلى النظرية التالية كما سيوافيك.

وثانياً: أنها لو وضعت لنفس الإشارة فالإشارة معنى حرفي لا يخبر به ولا يخبر عنه، مع أن هذه الأسماء يخبر عنها ويخبر بها ويقال: «هذا زيد» .

نعم تخلّص سيدنا الأستاذ عن هذا الإشكال بقوله: إن المبتدأ هو الشخص الخارجي، وقد أحضر بواسطة اللفظ، والمحمول يحمل على ذلك الشخص الخارجي .

يلاحظ عليه: أن لازم ذلك تركب الكلام من جزء ذهني وهو المحمول وجزء خارجي وهو الموضوع.

وثالثاً: أن بعض المبهمات لا يتبادر منها الإشارة مثل (ما) و (من) و (أي) يقول سبحانه: (يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ) <sup>(١)</sup> .

وقال سبحانه: (فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ) (٢) .

وقوله (عليه السلام): «مَنْ كَانَ عَلَى يَقِينٍ وَشَكَ فَلَيمُضُ عَلَى يَقِينِهِ» (٢).

وأما الثالث: فهو أن يقال: إن أسماء الإشارة وضعت للمفرد المذكّر في حال الإشارة، أو إذا وقع في إطار الإشارة، وهذا هو خيرة المحقّق الاصفهاني (رحمه الله) فقد قال:

في الإخبار والإنشاء ...

إنّ أسماء الإشارة والضمائر وبعض المبهمات موضوعة لنفس المعنى في حال تعلّق الإشارة به خارجاً أو ذهنياً بنحو من الأنحاء (٣) فقولك: «هذا» لا يصدق على زيد إلا إذا صار مشاراً باليد أو بالعين، والفرق بين مفهوم لفظ (المشار إليه) ولفظ «هذا» هو الفرق بين لفظ الربط ومفهوم «في» و «مَنْ» (٥).

فعلى هذا فالواضع تصوّر الذات على اختلاف أقسامها في مجال الإشارة في إطارها فصار الوضع عامّاً لكون المتصوّر عامّاً، ووضع الألفاظ لكلّ ذات وقعت في ذلك الإطار والمجال، فيكون الموضوع له خاصّاً، وقد ذكرنا نظير ذلك في الحروف.

---

١ . الجمعة: ١ . ٢ . الأنعام: ٨١ .

٢ . الوسائل: ١، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ٦ .

٣ . بل المقيدة بالإشارة . ٥ . نهاية الدراية: ١ / ٣٦ .

ويدلّ على ذلك التبادر فالمتبادر من لفظ «أنا» و «أنت» و «هو» الذات عند الإشارة.

ثم إنّ الإشارة في اللغة العربية - تتكفّل وراء إحضار المشار إليه بيان خصوصيته كإفراجه وتثنيته وجمعه وتذكيره وتأنيته، ولذلك مسّت الحاجة إلى وضع الألفاظ لتقيد هذه الخصوصيات، والاستغناء عن الإشارات التكوينية بالإصبع والعصا.

وأما الموصولات فالظاهر أنّها أسماء أجناس مبهمة كلفظ «شيء»، ويرفع الإبهام بما يأتي بعده بالصلة، فالوضع فيها عامّ وكذلك الموضوع له.

### الموضع الثامن: في الإخبار والإنشاء

الجمل الإنشائية على قسمين:



قسم يختصّ بالإنشاء فقط، كما هو الحال في صيغ الأمر والنهي والاستفهام والتمني والترجي. وقسم منها يستعمل تارة في الإخبار وأخرى في الإنشاء، كقولنا: بعثت، أو أنت ضامن، أو أنت حُرٌّ، إلى غير ذلك من الجمل التي تستعمل في كلا الأمرين. فقد وقع الاختلاف في معنى هذه الجمل التي تستعمل في العقود والإيقاعات، وهناك نظريات:

### الأولى: نظرية المحقق الخراساني

اختار المحقق الخراساني في المقام نفس ما اختاره في المعاني

## 100

الاسمية والحرفية من عدم دخول واقعية الإنشاء والإخبار في الموضوع له، وإنما هي من قيود الوضع وطوارئ الاستعمال. فمفاد «بعثت» نسبة مادة (البيع) إلى المتكلم إما بقصد ثبوت معناه في موطنه فهو إخبار، أو بقصد تحققه وثبوته بنفس الاستعمال فهو إنشاء.<sup>(1)</sup>

**يلاحظ عليه:** أنه إذا كان المعنى على قسمين: قسم محكي وقسم مُوجد، فمقتضى الحكمة وضع اللفظ لكلّ من القسمين، إذ من البعيد وضع اللفظ للجامع وعدم الاعتداد بالمعنى المقصود الأصلي. على أنّ ما ذكره لا يتم في الجمل المختصة بالإنشاء كصيغ الأمر والنهي. والظاهر أنّ الوضع في الجميع على نمط واحد.

### النظرية الثانية: نظرية الأدباء

إنّ مشاهير الأدباء والأصوليين ذهبوا إلى أنّ دور الصيغ الإنشائية دور الإيجاد لمعانيها لا الكشف عن حقيقة خارجية أو ذهنية، فقول القائل: «زوجت» إيجاد للزوجية، و «بعثت» إيجاد للملكية، و «هل قام زيد؟» إيجاد للاستفهام. وبما أنّ المهم في المقام كشف ما يدلّ عليه هيئات العقود والإيقاعات، فلنركّز الكلام عليه، وقبل أن نستكشف مدلول الهيئة، نبحت عن منشأ الاعتبار وحقيقته، فنقول: إنّ المنشأ للأمر الاعتبارية قاطبة هو التكوين، والأمر الاعتبارية محاكاة له واستنساخ له لكن في عالم الاعتبار، مثلاً:

١. كفاية الأصول: ١ / ١٦ .

## 101

إنّ الإنسان ينتقل إلى مفهوم الزوجية الاعتبارية بين الرجل والمرأة بعد ملاحظة أمرين:

١. رؤية الأشياء في الخارج على صنفين: فرد، وزوج. أمّا الأوّل فواضح، وأمّا الثاني كالعينين والأذنين والرجلين واليدين للإنسان، ففي الخارج أيضاً الأشجار تارة تنبت على أصل واحد فيقال لها: صنوان، وأخرى على أصلين، إلى غير ذلك ممّا يشاهده الإنسان من الأمور التي تُوصَف بالزوجية والتي يدعم بعضها بعضاً أو يقترن به.

٢. قضت الطبيعة البشرية على وجود انجذاب بين الرجل والمرأة من الناحية العاطفية والجنسية على نحو يُكَمِّل كلّ منهما الآخر.

فبعد ملاحظة هذين الأمرين دعت المصلحة الاجتماعية إلى ضمّ أحدهما إلى الآخر وجعلهما زوجاً اعتبارياً على غرار الزوج التكويني، غير أنّ وجود الزوج التكويني يرجع إلى خالق العالم، وهذا يرجع إلى المعتبر، أي المقنن والمشرّع.

إذا عرفت ذلك، فاعلم: أنّه لما كان اعتبار الزوجية في عالم الذهن لا يترتّب عليه الأثر المطلوب، اخترع لفظة لإنشاء ما اعتبره في الذهن في عالم القانون، كما إذا قال: زوجت المرأة المعلومة بالمرء المعلوم، فالهيئة وضعت لإيجاد ما اعتبره في الذهن في عالم الاعتبار.

وقس عليه لفظة: «بعت» الإنشائية، فالهيئة وضعت لإيجاد تملك المبيع للمشتري والتمن للبائع ولكن بعد طيّ مقدمات:

أ. يرى الإنسان ملكية تكوينية أو اختصاصاً تكوينياً بينه وبين أعضائه

---

## 102

فيقول: سمعي وبصري وعيني، فيرى نفسه أحقّ بها من غيره.

ب. ثمّ إنّ يرى نفسه أحقّ بما حصلّ عليه بكّد يمينه وعرق جبينه، كما إذا ذهب إلى الغابة أو سواحل البحر فجنى بلوطاً أو اصطاد سمكاً فيرى نفسه أحقّ بها، فيعتبر نفسه مالكاً وما جناه بيده مملوكاً، وهذه الملكية الاعتبارية محاكاة للملكية التكوينية واستنساخ لها، ثمّ إنّ بعد هذين الأمرين يرى أنّه يملك السمك وفي الوقت نفسه يحتاج إلى الخبز والآخر بالعكس، فيعتبر اعتباراً ثالثاً وهو مبادلة الملكين وتمليك ما بيده للآخر وبالعكس. وبما أنّ هذا الاعتبار قائم بذهنه ولا يترتب عليه أثر يقوم بأمر رابع وهو إنشاء هذه المبادلة وإيجادها في عالم الاعتبار، فههيئة «بعت» وضعت لإيجاد ما اعتبره في الذهن، وفس على ذلك سائر الأمور الاعتبارية، وبذلك علم أمران:

١. أنّ الأمور الاعتبارية محاكاة للخارج ونوع استنساخ له، ولولا الخارج لما تمكّنت النفس من الاعتبار. مثلاً: رئاسة الدائرة أو رئاسة العشيرة أمر اعتباري ينتقل إليه الإنسان من الإمعان في وظيفة الرأس في البدن حيث إنّ يدير البدن ويجعل جميع الأجزاء في طريق تدبير واحد، فصار هذا

سبباً لانتقال الإنسان إلى إعطاء حكم الرأس لرئيس الدائرة حتى تُصب الطاقات المختلفة في الاعضاء في مصب واحد، ولولا مشاهدة الرأس وعمله لما تمكّن الإنسان من هذا الاعتبار.

٢. أن الأمور الإنشائية لا تخضع للصدق والكذب، لأنها لا تحكي عن شيء خارجي تطابقه أو لا تطابقه، وإنما هي بصدد الإيجاد، أي إيجاد المعنى المعتبر وإنشائه دون إخطاره والإخبار عنه، والمفروض أنه يكفي في تحقّق

---

### 103

الإنشاء والإيجاد نفس الاستعمال والمفروض أنه قد تحقّق.

وأما احتمال كون الاستعمال عن جدّ أو عن هزل فلا يضرّ بالإنشاء بعد تطابق العقلاء على أنّ الأصل مطابقة الإرادة الاستعمالية مع الإرادة الجدية.

#### النظرية الثالثة: نظرية المبرزية

وهذه النظرية أباها المحقّق الإيرواني في كتابه «نهاية النهاية»<sup>(١)</sup>. واختاره المحقّق الخوئي في تعاليقه على «أجود التقريرات»<sup>(٢)</sup>، وقرّره تلميذه في «المحاضرات»، وإليك خلاصة النظرية كما في الكتاب الأخير حيث قال: إنّ الجملة الإنشائية موضوعة لإبراز أمر نفسي خاص، وكلّ متكلم متعهد بأنّه متى ما قصد إبراز ذلك، يتكلم بالجملة الإنشائية. مثلاً: إذا قصد إبراز اعتبار الملكية، يتكلم بصيغة «بعث» أو «ملك»، وإذا قصد إبراز اعتبار الزوجية، يبرزه بقوله: «زوجت» أو «أنكحت»، وإذا قصد إبراز اعتبار كون المادة على عهدة المخاطب، يتكلم بصيغة «أفعل» ونحوها.

فالجمل الإخبارية والإنشائية تشترك في الدلالة على الإبراز، إلا أنّ الأولى مبرزة لقصد الحكاية والإخبار عن الواقع ونفس الأمر، وتلك مبرزة لاعتبار من الاعتبارات كالملكية والزوجية ونحوهما. واستدلّ على ذلك بأنّ المراد من كون الإنشاء للإيجاد، إمّا الإيجاد التكويني فهو بينّ البطلان، وإمّا الإيجاد الاعتباري، كإيجاد الوجوب والحرمة

---

١. نهاية النهاية: ١ / ١٣ .

٢. أجود التقريرات: ١ / ٢٥ - ٢٦ .

---

والملكية والزوجية، فيرده أنه يكفي في ذلك، نفس الاعتبار النفساني من دون حاجة إلى اللفظ والتكلم، فإنّ الإيجاد يتحقّق بالاعتبار النفساني، سواء أكان هناك لفظ يتلفظ به أم لم يكن، ومن هنا يعلم أنه لا فرق بينها وبين الجمل الاخبارية. (١)

**يلاحظ عليه: أولاً:** أنه إذا لم يكن للجملّة الإنشائية دور سوى الحكاية والإخبار عمّا في الواقع أو في الذهن تنقلب الجمل الإنشائية كلّها جملاً خبرية غير أنّ المخبر به تارة في الخارج وأخرى في الذهن، ويتربّب عليه أمرٌ آخر وهو تطرق احتمال الصدق والكذب إلى الجمل، إذ يحتمل أنه لم يعتبر الملكية والزوجية للشخص أو المبيع، وهذا بخلاف ما عليه المشهور من أنه يُنشيء ما اعتبره في عالم الاعتبار، وهذا أمر محقّق لا يضر احتمال عدم اعتباره في الذهن، لأنّ العبرة بالإنشاء والمنشأ لابمنايع الإنشاء ومناشئها.

**وثانياً:** أنّ ظاهر كلامه أنّ وعاء الاعتبار هو الذهن، ولذلك قال: «يكفي في ذلك نفس الاعتبار النفساني من دون حاجة إلى اللفظ والتكلم» مع أنّ الذهن بهذا المعنى من مراتب التكوين، ووعاء الاعتبار أمر اعتباري مثل الاعتبار ولذلك قسّموا نفس الأمر إلى الأمور الأربعة:

١. الجواهر .

٢. الأعراض.

في هيئة الجملة الاسمية ...

٣. الانتزاعات.

٤. الاعتباريات.

١. المحاضرات: ١ / ٩٤ - ٩٥ .

نعم لولا النفس والذهن لما تحقّق الاعتبار ولكنه محقّق له لا وعاء له.

**وثالثاً:** أنّ الحاجة إلى الإيجاد باللفظ هو عدم ترتب الأثر للاعتبار النفساني حسب تعبيره، بل الأثر لإنشاء الاعتبار خارج الذهن حتّى يكون حجة على الآخرين. فمست الحاجة إلى إنشائه باللفظ وراء الاعتبار .

**الموضع التاسع: في هيئة الجملة الاسمية**

المعروف بين المنطقيين أنّ القضية تتركّب من أمور ثلاثة: الموضوع، المحمول، والنسبة، وهي إما إيجابية أو سلبية، وعلى ذلك فالقضية مشتملة على نسبة كلامية، والدالّ عليها هيئة الجملة الاسمية. ثم إن وافقت النسبة الكلامية النسبة الخارجية فالقضية صادقة، وإلاّ فهي كاذبة.

هذا هو المشهور، وتحقيق الحق يتوقّف على البحث في موضعين:

الأوّل: اشتمال القضية الكلامية على النسبة.

الثاني: اشتمال القضية الخارجية عليها.

**أمّا الأوّل:** فالظاهر أنّ القضايا الحملية موجبتها وسالبتها غير مشتملة على النسبة وإنّما الهيئة وضعت للهووية وان هذا ذلك، هذا في الموجبة، وأمّا السالبة فالنفي لسلب الهووية، والدليل على ما ذكرنا هو التبادر فإنّ المتبادر في الحملات كلّها هو الهويّة دون أن يكون هناك موضوع ومحمول ونسبة تربط المحمول بالموضوع، وإليك القضايا الحملية بأقسامها:

١. القضايا الحملية الأولية، مثل: الإنسان إنسان أو حيوان ناطق.

## 106

٢. القضايا الحملية الشائعة بالذات مثل: البياض أبيض.

٣. القضايا الحملية الشائعة بالعرض مثل: الجسم أبيض.

والفرق بين القسمين الأخيرين أنّ الموضوع في الأوّل مصداق حقيقي للمحمول، وفي الثاني مصداق له بالعرض، فإنّ ما هو الأبيض واقعاً هو البياض، وأمّا الجسم فإنّما يكون أبيض ببركة ذلك العارض له.

٤. ما يقع في جواب قضايا الهلية البسيطة مثل: زيد موجود.

٥. ما يقع في جواب قضايا الهلية المركبة مثل: زيد قائم.

ففي جميع هذه الموارد يتبادر من الهيئة الهويّة، أي كون المحمول عين الموضوع مفهوماً أو مصداقاً. ولاتتبادر الكثرة حتّى يُربط أحدهما بالآخر بالنسبة، فإذا سألك سائل بقوله: هل زيد قائم أو موجود؟ فإنه يسأل عن أنّ زيداً هل هو، ولا يسأل عن ثبوت الوجود أو القيام لزيد، من دون فرق بين كون المشتق مركباً أو بسيطاً، لأنّ الكلام ليس في مفهوم المشتق، بل الكلام في مفهوم الجملة التركيبية فبساطة المشتق وتركّبه غير مؤثّر في ذلك.

وبذلك يظهر معنى الحملات السالبة مثل قولنا: «ليس زيد عالماً» فمعناه سلب الهووية وأنّه لا اتّحاد بينهما.

وأمّا على القول المشهور فمعناه حمل النسبة السلبية على زيد.

هذا كلّه في الحمليات الحقيقية، وأمّا الحمليات المؤولة، أعني: ما تتخلّل فيها بعض الأدوات مثل: «في» و «على» فالحق أنّ موجباتها تشتمل على النسبة الكلامية، مثلاً إذا قلنا: «زيد في الدار» أو «زيد على السطح» فيتبادر منها أمور ثلاثة، هي: زيد، الدار، كون زيد في الدار، والثالث يفهم من الهيئة.

---

## 107

وتفسير الجملة المذكورة بالهوهوية غير صحيح، لأنّ «زيداً» ليس نفس «في الدار» ولا العكس، فهنا مفهوم ثالث وهو الكينونة والحصول، وراء الموضوع والمحمول.

هذا كلّه في الحمليات الموجبة، وأمّا الحمليات السالبة فالسلب يتبع مضمون القضية، فلو كان مفاد القضية هي الهوهوية فالسلب يتوجّه إليها، وإن كان مضمونها الحصول والكينونة فالسلب يتوجّه إلى سلب الحصول، فالسلب بين نفي الهوهوية ونفي النسبة. وبذلك يُعلم أنّ في عدّ السوالب من الحمليات نوع مجاز.

فإنّ السوالب منها تفيد «سلب الحمل» لا «حمل السلب» كما أنّ الحال في القضايا الشرطية هو كذلك.

فالشرطية الموجبة بمعنى الإخبار عن وجود الملازمة بين الشرط وجوابه، وأمّا الشرطية السالبة فهي بمعنى الإخبار عن سلب هذه الملازمة.

إلى هنا تبين عدم اشتغال الجمل الاسمية على النسبة الكلامية إلاّ في العملية المؤولة الموجبة. وأمّا السوالب فليس فيها لا حمل ولا نسبة، بل هي وضعت لسلب أحد الأمرين.

### الثاني: في النسبة الخارجية

هل الجمل الاسمية المذكورة مشتملة على النسبة الخارجية في مقام التطبيق أو لا؟ والبحث في المقام بحث فلسفي وليس بحثاً أدبياً ولا أصولياً،

---

## 108

فرائدنا فيه هو البرهان لا التبادر بخلاف المقام الأول، ولكن البرهان يدلّ على عدمها في أكثر القضايا؛ فإنّ هذه القضايا على أقسام هي:

١. **الحمل الأولي** كقولنا «الإنسان إنسان»، فهي فاقدة للنسبة الخارجية، إذ لا معنى لجعل الربط بين الشيء ونفسه، فإنَّ النسبة فرع التعدّد، والمفروض هو الوحدة في مقام المفهوم فضلاً عن الخارج

٢. **الهَيْئَة البسيطة** كقولنا: «الإنسان موجود»، فإن القول بوجود النسبة الخارجية بين الطرفين في الخارج يستلزم استقلال الماهية، وكونها طرفاً للنسبة مع أنه باطل، إذ لا واقعية للماهية قبل الوجود فكيف تكون طرفاً للنسبة.

٣. **الهَيْئَة المركبة**: إذا كان المحمول من قبيل الذاتي في باب البرهان، كقولنا: «زيد ممكن» إذ يتمتع وجود النسبة الخارجية بين زيد وإمكانه، لأنَّ المفروض أنه منتزَع من صميم الموضوع وحاقه على نحو يكون وضع الموضوع كافياً في وضع المحمول، فالمحمول داخل في ذات الموضوع لا ينفك عنه، فكيف يمكن أن يكون هناك رابط بينهما، إذ وجود الرابط بمعنى انفكاكه عنه حتّى يثبت عليه - في المرحلة الثانية - بالرابط والمفروض أنه منتزَع من نفس الشيء.

٤. **الحمل الشائع بالذات**، كقولنا: «البياض أبيض»، فهي أيضاً فاقدة للنسبة الخارجية، لأنَّ الأبيض ليس إلا نفس البياض، فكيف يمكن تصور النسبة بين الشيء ومصادقه الذاتي؟!

٥. **الحمل الشائع بالعرض**، كقولنا: «الجسم أبيض»، فالقضية مشتملة

---

## 109

على النسبة الخارجية وإن كانت فاقدة للنسبة الكلامية، أمّا الثانية فلما عرفت من أنّها موضوعة للهوية لا لإفادة النسبة بين الموضوع والمحمول، وأمّا الأولى فلاشك أنّ هناك أموراً ثلاثة تكويناً: فزيد شيء، والقيام شيء آخر، وحصول قيام لزيد شيء ثالث. وهذا أشبه بمن دخل المسجد، فقد أوجد بدخوله أمراً ثالثاً وراء نفسه ووراء المسجد.

٦. **الحمليات المؤولة**، نحو: «زيد في الدار» فهي أيضاً مشتملة على النسبة الخارجية حسب ما عرفت في القسم المتقدّم عليه. كما هي مشتملة على النسبة الكلامية.

إلى هنا تم الكلام في المقامين ورائدنا في المقام الأوّل التبادر، وفي الثاني البرهان الفلسفي.

---

## 110

### في الحقيقة والمجاز

عُرّف المجاز بأنه استعمال اللفظ في غير ما وضع له، لمناسبة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي. فإن كانت المناسبة هي المشابهة فالمجاز استعارة. وإلا فالمجاز مرسل، كاستعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكلّ، كاستعمال العين في الإنسان مثل ما ورد في قول الإمام أمير المؤمنين علي (عليه السلام): «عيني بالمغرب كتب إليّ يُعلمني»<sup>(١)</sup>.

وبالعكس كاستعمال الإنسان في عضو منه، كما في قولك: «ضربت إنساناً» إذا ضربت عضواً منه.

وعلى قول هؤلاء يكون استعمال اللفظ في غير ما وضع له بالوضع وحسب تحديد الواضع حيث إنّ الواضع رخص فيما إذا كان هناك علة مشابهة أو سائر العلائق البالغة إلى ٢٥ علاقة. وقد بقي هذا الرأي سائداً بين الأدباء والأصوليين إلى أن أوجد العلامة أبو المجد الشيخ محمد رضا الاصفهاني (١٢٨٥ - ١٣٦٣ هـ) ثورة عارمة في الأدب العربي، وأثبت أنّ المجاز مطلقاً استعارة كان أو مرسلأ ليس هو استعمال للفظ في غير معناه، بل هو استعمال للفظ في معناه، غاية الأمر بادعاء

---

١ . نهج البلاغة، قسم الكتب، برقم ٣٣.

أنّ المورد من مصاديق الموضوع له.

وبعبارة أخرى: إنّ المتكلم في باب المجاز لا يأتي بمعنى جديد وإنما يأتي بمصداق جديد.

وقد شرح نظريته في كتابه وقاية الأذهان<sup>(١)</sup> وتبعه في هذه النظرية أساتذتنا كالسيد البروجردي والسيد الإمام الخميني (رحمهم الله).

فعلى هذا فالمتكلم في باب المجاز يستعمله بالإرادة الاستعمالية نحو استعماله في باب الحقيقة من غير فرق بينهما في مرحلة الوضع والاستعمال.

ثم إنّه استدلل على ما رامه بأنّ الغاية المتوخاة من المجاز كالمبالغة في النضارة والصباحة أو الشجاعة أو إثارة التعجب أو في رفع التعجب، لا يحصل إلا باستعمال اللفظ في المعنى الحقيقي لا في المعنى المجازي، وإليك بعض الامثلة:



١. قال تعالى: (وَقُلْنَ حَاشَئِ اللَّهِ مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ) (٢).

والغاية من استعماله لفظة (مَلَك) في حقّه هو المبالغة في النضارة والصباحة، وهذا لا يتم إلا في استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي أي (فرشته) في اللغة الفارسية، لا في المعنى المجازي أي الإنسان الجميل، بشهادة أنك لو وضعت المعنى المجازي مكان لفظة «ملك» لصارت الآية مغسولة البلاغة، كما إذا قيل: ما هذا بشراً إن هذا إلا إنسان جميل.

٢. قال الشاعر:

١. وقاية الأذهان: ١٠٣ .

٢. يوسف: ٣١ .

## 112

لدى أسد شاكي السلاح مقذف \*\*\* له لبد أظفاره لم تُقَلِّم

فالشاعر يريد المبالغة في شجاعته وبطولته ولذلك يصفه بالأوصاف التالية:

أ. شاكي السلاح: وهو مقلوب الشائك أي: حدة السيف.

ب. مقذف: أي مَنْ له صولات وهجمات في ساحات الوغى.

ج. له لبد: وهو الشعر الكثير على عنق الأسد.

د. اظفاره لم تُقَلِّم: أي أن مخالبه طويلة.

إنّ هذه الأوصاف تدلّ على أن القائل يصوّر صاحبه بأنّه أسد ومن مصاديقه، بقرينة أنّ له لبدًا ومخالب، فلو وضعنا مكان الأسد الرجل الشجاع لزالّت البلاغة أوّلاً، ولما كان لإثبات الوصفين معنى، إذ ليس للرجل الشجاع مهما بلغت شجاعته لبدٌ ولا مخالب.

٣. قال الشاعر:

قامت تظلّني ومن عجب \*\*\* شمسٌ تظلّني من الشمس

فإنّ إثارة التعجب رهن أن تكون الحبيبة من مصاديق الشمس حتّى يثير تظليلها من الشمس عجب الشاعر، وإلا فلو قيل مكانه «المرأة الحسناء قامت تظلّني من الشمس» فذلك لا يثير التعجب .

٤. وقال الشاعر الآخر:

لا تعجبوا من بلا غلالته \*\*\* قد زرّ أزراره على القمر<sup>(1)</sup>

فهو يريد دفع تعجب المخاطب من اندراس ثوبه، بأنّ هذا الثوب كان متعرضاً لضوء القمر، وبعض الثياب إذا تعرض لنور القمر يبلى.

كل هذه الصفات تكشف عن أنّ المجاز ليس تلاعباً بالألفاظ، بل تلاعباً بالمعنى.

فالإنسان البليغ لا يستعير لفظ الأسد للرجل الشجاع، بل يستعير معناه له، وهو لا يتحقّق إلاّ باستعماله في نفس الموضوع له، غاية الأمر بادّعاء، فيكون المجاز هو استعمال اللفظ في المعنى ليكون قنطرة لبيان الفرد الادّعائي له.

**فان قلت:** هذا كلّه في المجاز الاستعاري فهل الأمر كذلك في المجاز المرسل؟

**قلت:** نعم الأمر فيه كما في المجاز الاستعاري، فإنّ العين في قول الأمير (عليه السلام): «عيني بالمغرب كتب إليّ يعلمني» فاستعمل في العضو الإنساني لا في الإنسان، وذلك للمبالغة وأنّه كلّه عين يراقب الأوضاع وليس له أي عضو سوى كونه عيناً.

وعلى ضوء ذلك فالفرق بين الاستعمال الحقيقي والاستعمال المجازي هو أنّ اللفظ في الأوّل يستعمل في الحقيقي دون أن يكون هذا الاستعمال مقدّمة لإفادة معنى آخر، بخلاف الاستعمال المجازي فإنّه

١ . البلا: الاندراس، والغلالة: ثوب رقيق يلبس تحت الثياب، وزرّ من الزرّ بالكسر ما يوضع في القميص وجمعه ازرار .

يستعمل في المعنى الحقيقي ولكن تكون الغاية من ذلك الاستعمال هو بيان الفرد الادّعائي له .

والذي يؤيد أنّ المجاز عبارة عن استعمال اللفظ في معناه الحقيقي، هو أنّ القوم يفسرون الكناية بأنّها من قبيل استعمال اللفظ في الملزوم لغاية الانتقال إلى لازمه، مثلاً: يقولون في مقام الوصف بالجوّد: زيد كثير الرماد، فالجملة مستعملة في نفس المعنى لتكون قنطرة لإفادة لازمه وهو السخاء وكثرة الضيوف، فإنّ كثرة الرماد تلازم كثرة الطبخ، وهو يلازم كثرة الضيوف الملازمة للسخاء، فليكن المجاز أيضاً من هذا السنخ، والفرق وجود الادّعاء في المجاز دون الكناية.<sup>(1)</sup>

**فإن قلت:** إن تلك النظرية إنما تصحّ في أسماء الأجناس الذي يمكن أن يتصوّر له فردان حقيقي وادّعائي، وأمّا الأعلام كحاتم ويوسف فلا، إذ ليس لها مصداق سوى الحقيقي.

**قلت:** إن قوام المجازية بإدعاء العينية، وأنّه هو نفس حاتم أو نفس يوسف، على أنّه يمكن أن يقال: إنّ حاتمًا ويوسف قد خرجا عن العلمية وصارا اسماً للسخي غاية السخاء، والجميل غاية الجمال، فعندئذ يستعمله في ذلك المعنى ويُعدّ المورد من مصاديقه.

**فإن قلت:** ما الفرق بين هذه النظرية وما ذكره السكاكي في كتابه «مفتاح العلوم» حيث قال: إنّ المعنى المجازي فرد ادّعائي للمعنى الحقيقي.

**قلت:** فرق بين تلك النظرية وما ذهب إليه السكاكي وإن كانتا تشتركان

١ . وربّما يفرّق بإمكان إرادة كلا المعنيين في الكناية دون المجاز.

## 115

في أصل وجود الادّعاء لكن النظرية المذكورة تتبنّى استعمال اللفظ في معناه الحقيقي بادّعاء أنّ المورد من مصاديق المعنى الحقيقي، وأمّا السكاكي فالمجاز عنده استعمال اللفظ في غير ما وضع له من أوّل الأمر، لكن المجوّز لاستعمال لفظ الأسد فيما لم يوضع له هو ادّعاء كونه من مصاديق ما وضع له، وإليك نصّ عبارته في كتابه: وأمّا المجاز فهو الكلمة المستعملة في غير ما هي موضوعة له بالتحقيق، استعمالاً في الغير بالنسبة إلى نوع حقيقتها، مع قرينة مانعة عن إرادة معناها في ذلك النوع، ثمّ أخذ في تفسير قيود التعريف<sup>(١)</sup>.

ومن هنا يُعلم أنّ ما اشتهر في الألسن من تقدير «الأهل» في قسم من المجاز في الاسناد غير صحيح، لأنّه يوجب سقوط الكلام عن البلاغة، فلاحظ قوله سبحانه:

١ . (وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَ الْعَيْرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا وَ إِنَّا لَصَادِقُونَ)<sup>(٢)</sup>.

فالمشهور يعتبرونه من قبيل المجاز في الاسناد والمراد «أسأل أهل القرية»، ومن المعلوم أنّ تفسير الآية بهذا النحو يوجب سقوط الآية عن ذروة البلاغة.

وأمّا إذا قلنا إنّ القرية استعملت في نفس معناها اللغوي وإنّ شمول الحكم لها كشموله على العير، لكن بادّعاء أنّ الأمر بلغ من الوضوح حتّى أنّ

١ . مفتاح العلوم: ١٥٣، ط مصر، ١٣١٨ هـ .

116

الحجر والمدر والأشجار والأبنية تشهد بذلك. وإذا سألتها تجيبك.

٢. قول الفرزدق في مدح الإمام السجاد (عليه السلام):

هذا الذي تعرف البطحاء وطأته \*\*\* والبيت يعرفه والحلّ والحرم

وغير خفي أنّ تقدير الأهل يجعل هذا الشعر في عداد الكلام العادي، وهذا بخلاف ما لو قلنا بأنّ البطحاء استعملت في نفس المعنى، بادّعاء أنّ الممدوح بلغ من الشهرة مرتبة حتّى أنّ البطحاء برمالها تعرفه.

وبذلك يظهر أنّ صحّة الاستعمالات المجازية تستند إلى الوضع، لأنّه من قبيل استعمال اللفظ فيما وضع له ولكن حسنه يستند إلى الطبع والذوق ومصحّح الاستعمال هو الوضع المنضمّ إلى حسن الطبع.

117

الأمر الرابع:

**في استعمال اللفظ في اللفظ**

إنّ استعمال اللفظ في اللفظ يتصوّر على أقسام أربعة:

١. إطلاق اللفظ وإرادة شخصه، مثل «زيد - في كلامي هذا - لفظ».
٢. إطلاق اللفظ وإرادة مثله، مثل «زيد - في قولك زيد قائم - لفظ».
٣. إطلاق اللفظ وإرادة صنفه، مثل زيد - في كلام القائل: «زيد في ضرب زيد - فاعل».
٤. إطلاق اللفظ وإرادة نوعه، كقولنا: «زيد - على وجه الإطلاق - لفظ».

**فيقع الكلام في مقامات:**

الأول: صحّة الإطلاق.

الثاني: كون الإطلاق استعمالاً أو لا.

الثالث: هل هناك دلالة ودال ومدلول أو لا؟

الرابع: وعلى فرض صحّة إطلاق الاستعمال هل هو حقيقي أو مجازي؟  
ولنأخذ كلّ قسم بالدراسة فنقول:

118

### ١. إطلاق اللفظ وإرادة شخصه

لا كلام في صحّة الإطلاق إذا دلّ دليل على إمكانه ووقوعه، فالأمثلة تُعرب عن استحسان الذوق هذا النوع من الإطلاق، ولم يخالف في ذلك أحد من الأصوليين إلا صاحب «الفصول» في القسم الأوّل، وقد ذكر المحقّق الخراساني مختاره وناقش في دليله. ولا حاجة لنقل كلامهما. فلاحظ.  
والظاهر أنّه ليس استعمالاً، أي عمل اللفظ في المعنى بكونه مرآة إليه، وذلك لأنّ للاستعمال ثلاثة أركان :

١. إطلاق اللفظ.

٢. انتقال المخاطب من سماع اللفظ إلى الصورة الذهنية من اللفظ.

٣. انتقاله منها لا إلى نفس اللفظ، بل إلى شيء ثالث وهو الوجود الخارجي غالباً.

وأما المقام فالوجود من أركان الاستعمال اثنان لا ثالث لهما، لأنّ المخاطب ينتقل من اللفظ إلى الصورة الذهنية منه، ولما قال «لفظ» ينتقل منها إلى الأمر الأوّل أي نفس الموضوع لا إلى أمر ثالث، وهذا بخلاف ما إذا قلنا: زيدٌ قائمٌ حيث ينتقل من اللفظ إلى الصورة التصديقية ومنها إلى الواقع الخارجي، مع أن المنتقل إليه في المقام من الصورة الذهنية هو نفس ما سمعه أوّلاً لا شيء ثالث.  
فالاستعمال أمر ثلاثي لا ثنائي.

ثم إنّ صاحب الكفاية نفى كونه استعمالاً واختار أنّه من قبيل إلقاء نفس

119

الموضوع إلى المخاطب خارجاً وقد أحضر في ذهنه بلا واسطة حاك، وقد حكم عليه ابتداءً بلا واسطة أصلاً .

**يلاحظ عليه:** بأنّه كيف يمكن أن يقال بأنّه من قبيل إلقاء نفس الموضوع إلى الذهن، مع أنّ الخارج - أعني: الصوت الحاصل من تموّج الهواء - لا تتاله النفس ولا يقع في لوح النفس، بل هو من قبيل إيجاد صورة الموضوع في الذهن.

وعلى كلّ تقدير فليس القسم الأوّل من قبيل الاستعمال.

وأما الدلالة فقد اختارها المحقق الخراساني قائلاً بأنه يكفي في تعدد الدال والمدلول التباير الاعتباري، فمن حيث إنها لفظ صادر عن لفظه يكون دالاً، ومن حيث إن نفسه وشخصه مراد، كان مدلولاً.

نعم هذا النوع من الاستعمال لا حقيقة ولا مجاز، لأنّ زياداً وضع للشخص الخارجي، وإطلاقه وإرادة لفظه ليس حقيقة كما هو معلوم ولا مجازاً لعدم الادعاء. والحقيقة والمجاز من مقولة الاستعمال فلا مانع من ارتفاعهما.

فتلخص مما قدمنا أنّ القسم الأول صحيح إطلاقاً ودلالة وليس باستعمال، نعم لا يوصف بالحقيقة والمجاز، لأنّ وصفه بأحدهما فرع صدق الاستعمال.

### الثاني: إطلاق اللفظ وإرادة مثله

إذا قال: «زيد في قولك - زيد قائم - لفظ» وأراد اللفظ الصادر من المخاطب، فيقع الكلام في:

120

١. صحة إطلاقه.

٢. إمكان دلالاته.

٣. صحة استعماله.

٤. كونه حقيقة أو مجازاً.

أما الأول: فلاشك في صحة الإطلاق حتى عند صاحب «الفصول» الذي استشكل في صحة إطلاق القسم الأول.

وأما الثاني - أعني: صحة الدلالة - : فلاشك في أنّ هنا دالاً وهو زيد الصادر من المتكلم، ومدلولاً وهو الصورة الذهنية لزيد الواقع في كلام المخاطب، لا ينتقل منهما إلى نفس ما صدر من القائل، كما في القسم الأول، ولذلك التجأنا هناك إلى أنّ الاختلاف حيثي لا ذاتي بخلاف المقام إذ ينتقل فيه إلى مثله.

وأما الثالث - أعني: صدق الاستعمال - : أيضاً فهو صحيح، لأنّ زياداً الواقع في كلام المتكلم يكون سبباً لإيجاد الصورة الذهنية للفظ في ذهن المخاطب، ثم هو ينتقل من تلك الصورة الذهنية إلى أمر ثالث وهو الصورة المماثلة التي تتلقاها النفس من كلام القائل، وليس هو نفس اللفظ الأول، أو صورته.

وأما الرابع: فهو ليس حقيقة وليس مجازاً ، لأنّ زيّداً وضع للشخص الخارجي لا للفظ زيّد شخصاً كان أو مثلاً.

121

### الثالث: إطلاق اللفظ وإرادة صنفه

المراد من الصنف هو النوع المحدود بقيود، كما إذا قال: (زيّد في «ضرب زيّد» فاعل). فقد حدّدت طبيعة لفظ زيّد بكونه بعد الفعل، فأطلق لفظ زيّد وأريد به صنف ذلك اللفظ، وهو الواقع بعد فعل «ضرب» أو كلّ فعل مثله .

فالمراحل الأربعة فيه كالصنف الثاني فالإطلاق صحيح أولاً، والدلالة موجودة، والبدال هو زيّد الصادر من المتكلم، والمدلول هو زيّد الواقع في كلام القائل بعد الفعل، والاستعمال صحيح لأنّ المخاطب بعد حضور الصورة الذهنية من لفظة زيّد في ذهنه، ينتقل إلى شيء ثالث، أعني: الواقع في كلامه، ولكن الاستعمال ليس حقيقة وليس مجازاً، كما مرّ.

### الرابع: إطلاق اللفظ وإرادة نوعه

والمراد من النوع: هو إرادة زيّد لا بشرط من عامة القيود، كما إذا قال: «زيّد - على الإطلاق - لفظ» وأراد به نوع اللفظ لا خصوص ما تكلم به، ولا مثله، ولا صنفه، والحال فيه كالحال في القسم الثالث والثاني.

فالأمر الثلاثة الأولى محقّقة لكن الاستعمال ليس حقيقياً وليس مجازياً.

122

الأمر الخامس:

### في وضع الألفاظ لمعانيها الواقعية

وقبل الخوض في المقصود نذكر أموراً:

### الأول: ما هو السبب لطرح المسألة؟

لا شك أنّ لعنوان كلّ مسألة سبباً علمياً أو اجتماعياً دعا المحقّقين إلى البحث فيها. والظاهر أنّ السبب هو الحوار الذي دار بين العلامة الحلي وأستاذه المحقّق الطوسي في تعريف الدلالات الثلاث .

عرف المحقق الطوسي الدلالة المطابقيه بأنّها: دلالة اللفظ على تمام المسمّى، وعرف التضمنية بأنّها: دلالة اللفظ على جزئه.

وأورد العلامة الحلي إشكالاً على أستاذه قائلاً: إنّ هذا التعريف غير مانع، وذلك لأننا لو افترضنا أنّ الواضع وضع الإنسان مرّة للناطق فقط، وأخرى للحيوان الناطق، ثم أراد من الإنسان نفس الناطق، فهو باعتبار الوضع الأوّل دلالة مطابقيه لأنّه تمام المسمّى، وباعتبار الثاني دلالة تضمنية لأنّه جزء المعنى، فلم يكن التعريف مانعاً.

وأجاب عنه المحقق الطوسي بما هذا لفظه: إنّ اللفظ لا يدلّ بذاته على

---

### 123

معناه، بل باعتبار الإرادة والقصد، واللفظ حينما يراد به المعنى المطابقي لا يراد منه المعنى التضمني، فهو يدلّ على معنى واحد لا غير، ثم قال العلامة: وفيه نظر<sup>(1)</sup>.

ولم يُعلم ما هو وجه النظر، ولكن الجواب تامّ - حسب مبناه - ، وذلك لأنّه إن أطلق لفظ الإنسان وأراد به الناطق، فلو أطلقه باعتبار الوضع الأوّل فهو دلالة مطابقيه فقط، وإن أطلقه باعتبار الوضع الثاني فهو دلالة تضمنية، وإن أطلقه على وجه الإطلاق فهو غير صحيح، لأنّ الدلالة تابعة للإرادة، فلا بدّ له من إرادة أحد المعنيين، أي بما هو تمام المسمّى أو جزؤه.

وهذا هو المراد من دلالة المعنى على إرادة المتكلم.

وقد أشكل مثل هذا الإشكال على تعريف المفرد في كلام الشيخ الرئيس، إذ أنّه عرفه بقوله: اللفظ المفرد هو الذي لا يراد بالجزء منه دلالة أصلاً حين هو جزؤه مثل تسميتك إنساناً بعبد الله، فإنّك حين تدلّ بهذا على ذاته لا على صفته من كونه عبداً لله فليست تُريد بقولك «عبد» شيئاً أصلاً فكيف إذا سميتّه بعبسى، بلى في موضع آخر قد تقول: «عبد الله» وتعني «بعبد» شيئاً، فحينئذ (عبد الله) نعت له لا اسم وهو مركّب لا مفرد، فالمركّب هو ما يخالف المفرد.

قال المحقق الطوسي في شرحه: اعترض عليه بعض المتأخّرين بعبد الله، وأمثاله إذا جعل علماً لشخص، فإنّه مفرد مع أنّ لأجزائه دلالة ما.

وأجاب عنه المحقق الطوسي بقوله: إنّ دلالة اللفظ لما كانت وضعية

---

١ . الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد: ٤ .



كانت متعلّقة بإرادة المتلفّظ الجارية على قانون الوضع، فما يُتلفّظ به ويُراد به معنى ما، ويفهم عنه ذلك المعنى، يقال له: إنّه دالّ على ذلك المعنى، وما سوى ذلك المعنى ممّا لا تتعلّق به إرادة المتلفّظ، وإن كان ذلك اللفظ أو جزء منه، بحسب تلك اللّغة، أو لغة أخرى، أو بإرادة أخرى، يصلح لأن يدلّ به عليه، فلا يقال إنّه دالّ عليه .

ثم قال: إذا ثبت هذا فنقول اللفظ الذي لا يُراد بجزئه، دلالة على جزء معناه: لا يخلو من أن يراد بجزئه دلالة على شيء آخر أو لا يُراد، وعلى التقدير الأوّل لا تكون دلالة ذلك الجزء متعلّقة بكونه جزءاً من اللفظ الأوّل، بل قد يكون ذلك الجزء بذلك الاعتبار لفظاً برأسه دالاً على معنى آخر بإرادة أخرى؛ وليس كلامنا فيه. فإنّ لا يكون لجزء اللفظ الدال، من حيث هو جزء، دلالة أصلاً، وذلك هو التقدير الثاني بعينه.

فحصل من ذلك أنّ اللفظ الذي لا يُراد بجزئه دلالة على جزء معناه، لا يدلّ جزؤه على شيء أصلاً.<sup>(١)</sup>

**وحصيلة الجواب:** أنّ المتكلم إذا قال: «عبد الله» فإن أراد باللفظ الشخص الخارجي فهو مفرد وليس لجزئه دلالة.

وإن أراد به المعنى التركيبي - أي من يكون عبداً لله - فهو في هذا المقام مركّب وليس بمفرد.

الثاني: أنّ ظاهر كلام المحقّق الطوسي هو اختصاص الدلالة الوضعية بصورة إرادة المتكلم المعنى من اللفظ، فتكون النتيجة وضع الألفاظ للمعاني

١ . شرح الإشارات: ١ / ٣٢ .

المرادة، وتدلّ على ذلك - أي أنّ الدلالة الوضعية مقيدة بإرادة المتكلم - عبارة المحقّق الطوسي حسب ما نقله العلامة الحليّ حيث قال: (إنّ اللفظ لا يدلّ بذاته على معناه، بل باعتبار الإرادة والقصد... الخ) وقد فهم ذلك صاحب المحاكمات في تعاليقه على شرح الإشارات، حيث قال في تبیین نظرية المحقّق الطوسي ما هذا لفظه:

إنّ دلالة اللفظ على المعنى موقوفة على إرادة المتلفّظ ذلك المعنى إرادة جارية على قانون الوضع، إذ الغرض من الوضع تعدية ما في الضمير، وذلك يتوقّف على إرادة الالفاظ، فما لم يُرد المعنى من اللفظ لم نجد له دلالة عليه.<sup>(١)</sup>

وبذلك يُعلم أنّ حمل كلام المحقّق الطوسي على أن تقيّد الدلالة التصديقية - لا الصورية - بإرادة المتكلم أمر لا يوافق عبارته، إذ لا شك أنّ نسبة مضمون الكلام إلى المتكلم فرع كونه مريداً، ولذلك لو قال: «زيد قائم»، وهو نائم أو ساه، لا تصح نسبة مضمونه إلى المتكلم، وهذا أمر بديهي اتّفق عليه الكلّ ولا اختصاص له بالمحقّق الطوسي ولا بغيره.

وبعبارة أخرى: إنّ لكلّ كلام يصل السامع دلالتين:

**الأولى:** وضعية أو تصوّرية، وهي لا تتوقّف على شيء سوى العلم بالوضع، سواء أراد المتكلم أم لا. خلافاً للمحقّق الطوسي.

**الثانية:** الدلالة التصديقية، وهي أنّ المتكلم بصدده تفهيم الغير «أنّ زيدا قائم» وهذا يحتاج - مضافاً إلى العلم بالوضع - إلى كون المتكلم وراء كونه

---

١ . المحاكمات لقطب الدين الرازي المطبوعة في ذيل شرح الإشارات: ٣٢ / ١ .

---

## 126

بصدده التفهيم مُريداً له جداً؛ وهذا شيء اتّفقت عليه كلمة المحقّقين ولا يختصّ بالمحقّق الطوسي. الأمر الثالث: كلّ من فسّر الوضع بالتعهد، وقال: هو عبارة عن التزام الواضع بأنّه متى أراد إفهام المعنى الفلاني تكلم بلفظ كذا، فعليه ان يقول بوضع الألفاظ على المعاني المرادة، وذلك لأنّ معنى قوله: (متى أراد إفهام المعنى الفلاني) بمعنى إفهام المعنى المُراد. وبعبارة أخرى: لأنّ الموضوع له ليس نفس المعنى، بل المعنى المقيد بالإفهام وهو يلازم كونه مراداً.

إذا عرفت ذلك فلندخل في صلب الموضوع.

لو قلنا بنظرية المواضعة وإنّ الوضع عبارة عن: جعل اللفظ في مقابل المعنى. فاحتمال كون اللفظ موضوعاً للمعنى المراد غير صحيح جداً، لأنّ لهذا الاحتمال صوراً:

أ. كون اللفظ موضوعاً للمعنى المقيد بمفهوم الإرادة .

ب. كون اللفظ موضوعاً للمعلوم بالذات من المعنى المقيد بمصداق الإرادة، بمعنى جعل زيد في مقابل الصورة الذهنية من الجثة الخارجية بقيد تعلق الإرادة عليه في لوح النفس.

ج. تلك الصورة ولكن كون اللفظ موضوعاً للمعلوم بالعرض، أي نفس الجثة الخارجية إذا تعلقت بها الإرادة النفسانية.

د. كون اللفظ موضوعاً للمعلوم بالعرض حين وقوعه في إطار الإرادة النفسانية.

---

## 127

وكأها غير صحيحة:

أمّا الأول: فلم يقل به أحد.

وأمّا الثاني: فيلزم أن يكون الموضوع له مع قيده أمراً ذهنياً غير قابل للانطباق على الخارج، إذ المفروض أن المعلوم بالذات - على هذا الفرض - أخذ موضوعاً لا مرآة وطريقاً، وإلا يكون من قبيل الصورة التالية.

وأمّا الثالث: فيلزم تركب الموضوع من جزء خارجي وقيده ذهني، ولازم ذلك عدم انطباق الموضوع على الخارج لكون أحد جزئيه أمراً ذهنياً إلا إذا جرد عند التطبيق عن القيد.

وأمّا الرابع: وهو كون اللفظ موضوعاً للمعنى الخارجي حين وقوعه في إطار الإرادة، والقضية الحينية قضية متوسطة بين المشروطة وبين المطلقة، مثلاً إذا قلنا: «كل كاتب متحرك الأصابع ما دام كاتباً».

فقولنا: «ما دام كاتباً» قيد، فتكون الحركة متقيّدة بالكتابة الفعلية، بخلاف المطلقة كقولنا: «كل كاتب متحرك الأصابع بالفعل» فتتحرك الأصابع ليس مقيداً بقيد الكتابة، بل يعمّ كلتا الحالتين.

وأمّا الحينية فالقضية فيها لا مقيدة وليست مطلقة أيضاً، بل لا تنطبق إلا على وجود القيد.

يلاحظ عليه: أن الحينية بهذا المعنى تصوير ذهني فهي ترجع لبأ إلى إحدى القضيتين، ففوق المعنى في إطار الإرادة لا يخلو إما أن يكون ذلك الإطار قيداً فيلحق بالمشروطة فيكون من قبيل القسم الثالث، أو لا يكون قيداً فتعمّ الدلالة كلتا الحالتين، سواء أوقعت في إطار الإرادة أم لم تقع. وعندئذ

---

## 128

يكون الموضوع المعاني الواقعية لا المرادة .

وتلخص ممّا ذكرنا أنّ تقييد المعنى بالإرادة ووضع اللفظ عليهما غير متصور.

نظرية تقييد الوضع

وهناك احتمال آخر وهو كون الإرادة قيّداً للوضع لا قيّداً للموضوع له، كما في الصور السابقة، وهذا خيرة المحقق الاصفهاني حيث قال: العلة الوضعية متقيّدة بصورة الإرادة الاستعمالية وفي غيرها لا وضع، وما يُرى من الانتقال إلى المعنى بمجرد سماع اللفظ من لافظ غير شاعر فمن جهة أنس الذهن بالانتقال من سماعه إلى إرادة معناه. (١)

وكأنه يريد أنّ الغاية تحدّد فعل الإنسان، وبما أنّ الغاية من الوضع هو الإفادة والاستفادة فهذا يوجد ضيقاً في عمل الواضع وفعله .

**يلاحظ عليه:** بأنّ الغرض وإن كان يُحدّد عمل الواضع ويخصّه بموضع الغرض، ولكن الغاية من وضع اللفظ في مقابل المعنى هو بيان الحقائق الواقعية بما هي هي، لا بما وقعت في أفق الإرادة، فإذا قال القائل: «الماء جسم رطب سيّال» فهو بصدد بيان الحقيقة الخارجية وأنّ ذلك العنصر بما هو هو كذلك لا بما أنّه تعلّقت به إرادة القائل، فإذا كانت هذه هي الغاية يترتّب عليه إطلاق العلة الوضعية وعدم تقيّدها بشيء.

١ . نهاية الدراية: ١ / ٣٣ .

الأمر السادس :

### في وضع المركّبات

إنّ للمركّبات وضعاً بالنسبة للمفردات، كما أنّ لها وضعاً بالنسبة إلى الهيئات، فتارة يرتقي عدد الوضع إلى ثلاثة، وأخرى يرتقي إلى خمسة، فقولنا: «زيد إنسان» ذو أوضاع ثلاثة. فكلّ من المبتدأ والخبر وضع، ولهيئة الجملة الاسمية وضع آخر.

كما أنّ لقولنا: «الضارب متعجّب» أوضاع خمسة: المبتدأ بهيئته ومادته له وضعان، وهكذا الخبر مضافاً إلى هيئة الجملة الاسمية التي وضعت للدلالة على الدوام والثبات.

هذا ما لا غبار عليه، غير أنّه نُقل عن بعض الأدباء أنّ هناك وضعاً آخر - وراء الثلاثة مثلاً في المثال الأوّل ووراء الخمسة في المثال الثاني - وهو وضع مجموع الهيئة والمادة مرة أخرى، فيرتقي عدد الأوضاع إلى أربعة في الجملة الأولى، وإلى ستة في الجملة الثانية، وقد نقله ابن مالك في «شرح المفصل» عن بعض الأدباء لكنّه مردود:

**أولاً:** أنّ وضع المفردات والهيئة يغنيان عن وضع المجموع من حيث المجموع.

وثانياً: لو كان للمجموع وضع آخر لما كان لنا أن نتكلم بكلام قبل أن

### 130

يتعلق به وضع الواضع بمجموع المادة والهيئة، كما في قولنا: «فلان أول رواد الفضاء». لأن المفروض أن صحة الإطلاق قيد وضع الواضع، والمفروض أنه لم يتعلق به الوضع لعدم وجوده في عصر الواضع.

وثالثاً: أنه يلزم الانتقال إلى المعنى مرتين في آن واحد لفرض وضع المفردات من المادة والهيئة مرة والمجموع من حيث المجموع مرة أخرى .

يلاحظ على الأخير: أن الانتقال من الوضع إلى الموضوع له لأجل توسط الأنا من بينهما حيث إن العلم بالوضع يحدث أنساً فينتقل إلى المعنى، ومن المعلوم أن الأنا لا يتكرر مهما تكرر الوضع.

### إكمال

المعروف أن وضع المواد شخصي ووضع الهيئات نوعي، ويراد به أن المصدر بوحدته الشخصية كالضرب والقتل موضوع لمعناه، بخلاف الهيئات فإنها موضوعة بجامعها العنواني فيقال: «هيئة فاعل» وضعت لمن قام بالفعل.

توضيح مراد القائل بنوعية الوضع في الهيئات وشخصيته في المواد، هو أن الهيئة لا يمكن التكلم بها إلا في ضمن مادة، فالواضع يستخدم مادة فيصورها بالهيئة ويقول: «هيئة فاعل» في أية مادة من المواد، كالناصر والقائم، وضعت لمن قام به الفعل أو صدر عنه، هذا بخلاف «المادة» فإنها قابلة للتكلم فيقوم بوضع كل مادة مستقلاً عن مادة أخرى فيكون وضعه شخصياً. وقد أورد عليه: بأنه إن أريد من نوعية الوضع في الهيئات عدم

### 131

اختصاصها بمادة معينة فإن المادة أيضاً غير مختصة بهيئة معينة، فإن المصدر له صيغ مختلفة كالضارب والمضروب، فوضع المصدر يغني عن وضع مادتهما.

وإن أريد من شخصية الوضع في المواد امتياز وضع كل مادة عن وضع الأخرى، فوضع كل هيئة أيضاً يمتاز عن الأخرى، إذ هيئة الفاعل غير هيئة المفعول، ولا يخفى ضعف الإشكال ويعلم بما أوضحنا به مراد القائل.

وبهذا يُعلم أنّ المصدر هو أصل المواد والمشتقات وكونه مشتملاً على الهيئة غير مانع عن كونه أصل المشتقات، لأنّ الهيئة فاقدة للمعنى وإنّما أتى بها لإمكان التكلّم بها وإلّا فالمادة هي الحروف غير المتهيئة بهيئة كـ (ض، ر، ب) في «ضرب».

---

## 132

في علائم الوضع أو تمييز الحقيقة عن المجاز ...

الأمر السابع:

### في علائم الوضع

أو

### تمييز الحقيقة عن المجاز

قد ذكر الأصوليون لتمييز الحقيقة عن المجاز وتعيين أنّ اللفظ موضوع لذلك المعنى أو غير موضوع له، طرقاً وعلامات:

١. التبادر ٢. صحّة الحمل ٣. الاطراد ٤. تنصيب أهل اللغة  
وقد اعتمد أكثر الأصوليين على العلامتين الأولىين، إلا أنّ الحق هو أنّ الاعتماد على الأخيرتين فيما هو المطلوب ليس بأقلّ من الاعتماد على سابقتيهما، بل ربّما تكونان أفضل وأكثر نتيجة، ولنشرع بدراسة هذه العلائم.

### العلامة الأولى: التبادر

تعريفه:

**التبادر:** عبارة عن انسباق المعنى من نفس اللفظ مجرداً عن قرينة حالية أو مقالية .  
والعلامة هي التبادر عند أهل اللغة، فلو كان المستعلم من أهل اللغة فهو يعتمد على التبادر عند نفسه، ولو كان من غير أهل اللغة فهو يعتمد على

---

## 133

تبادر المعنى عندهم.

أمّا كون التبادر كاشفاً عن الوضع فلأجل أنّ له سبباً وهو لا يخلو عن أمور ثلاثة:

١. وجود العلة الذاتية بين اللفظ والمعنى.

٢. وجود العلة الوضعية بينهما .

٣. وجود القرينة المقالية والحالية الموجبة للتبادر.

**أمّا الأوّل:** فقد أبطلناه، وقلنا: بعدم العلة الذاتية بين اللفظ والمعنى، وإلاّ لما وجد على وجه الأرض جاهل باللغة.

**وأمّا الثالث:** فهو مفروض العدم، وأنّ انسباق المعنى إنّما هو من حاقّ اللفظ.

**فتعيّن الثاني:** وهو أنّ التبادر معلول الوضع، فيكون التبادر برهاناً إنّياً عليه، نظير استكشاف العلة عن وجود المعلول .

ثم إنّّه أورد على كون التبادر علامة للوضع باستلزامه الدور، لأنّ التبادر موقوف على العلم بالوضع، والمفروض أنّ العلم بالوضع موقوف على التبادر، وهذا هو الدور. وقد أُجيب عن الدور بوجهه:

**الأوّل:** ما حكاه المحقّق الاصفهاني في «نهاية الدراية»<sup>(١)</sup> عن صاحب المحجّة للمحقّق الطهراني: بأنّ العلم بالوضع موقوف على التبادر، وهو ليس

١. نهاية الدراية: ١ / ٣٩ .

موقوفاً على العلم بالوضع، بل على نفس الوضع.

**يلاحظ عليه:** أنّ التبادر وإن كان موقوفاً على الوضع ولكنّه مشروط بالعلم به فيعود الدور في ناحية الشرط، وإلاّ فوجود الوضع من دون العلم به لا ينتج نتيجة ما لم ينضم إليه العلم به، وإلاّ لما وجد على وجه البسيطة أيّ جاهل باللغة، لأنّ المفروض كفاية الوضع بوجوده الواقعي في التبادر.

**الثاني:** ما أجاب به المحقّق العراقي حيث قال: إنّ العلم المستفاد بالتبادر غير العلم الذي يتوقّف عليه التبادر حتّى لو قلنا بتوقّفه على العلم التفصيلي، لأنّه يكفي في ارتفاع الدور تغاير الموقوف والموقوف عليه بالشخص لا بالنوع ولا بالصنف، ولا شبهة في مغايرة العلم الشخصي الحاصل بالتبادر للعلم الشخصي الذي يتوقّف عليه التبادر.<sup>(١)</sup>

**يلاحظ عليه:** - مضافاً إلى امتناع تعلق العلمين التفصيليين بشيء واحد - أنّ العلم الذي يتوقّف عليه التبادر هل هو تفصيلي أو إجمالي؟ فعلى الأوّل لا حاجة إلى العلم الثاني، وعلى الثاني يرجع إلى الجواب التالي.

**الثالث:** بأنّ العلم التفصيلي بالموضوع له متوقّف على التبادر، والتبادر موقوف على العلم الارتكازي بالوضع الذي ربّما يعبر عنه بالعلم الإجمالي، وهذا النوع من العلم الارتكازي يحصل لكلّ إنسان يعيش بين أهل اللغة منذ طفولته ونعومة أظفاره، وإن كان غير ملتفت إلى علمه.

**وبعبارة أخرى:** أنّ الناشئ أو الناشئة إذا عاشا بين أهل اللغة مدة مديدة يتعلّمون منهم اللغة والمعنى الحقيقي، غير أنّهما لصغر سنّهما يعرفان

١ . بدائع الأفكار: ١ / ٩٧ .

### 135

الموضوع له ولكن ليس لهما علم بما تعلماه، ولما كبرا وحاولا تحصيل المعنى بصورة تفصيلية، فهذا النوع من العلم التفصيلي يتوقّف على تبادر المعنى، وهو يتوقّف على العلم بالمعنى إجمالاً وارتكازاً الذي يحصل لكلّ وليد ينشأ ويترعرع بين أهل اللغة، فيرتفع الدور باختلاف العلمين زماناً وماهيةً.

فالعلم التفصيلي موقوف على التبادر، والتبادر موقوف على العلم الارتكازي الذي يكتسبه كلّ طفل أيام تعلّمه اللغة من البيت والبيئة.

**بقيت هنا أمور:**

**الأوّل:** إذا كان الموضوع للاحتجاج هو ظهور الكلام، سواء أكان حقيقة أم مجازاً، فلا فائدة في معرفة الموضوع له وتمييز المعنى المجازي عن المعنى الحقيقي، والذي يعتبره العقلاء هو ظهور الكلام، سواء أكان هو الموضوع له أم لا. <sup>(١)</sup>

**يلاحظ عليه:** أنّه إذا كان الكلام ظاهراً في معنى، كان لما ذكره وجه، وأمّا إذا كان الكلام مجزئاً فانعقاد الظهور موقوف على العلم بالوضع، وهو يُعرف بالتبادر فيكون لمعرفة الموضوع له أثر وفائدة.

**الثاني:** أنّ تبادر المعنى من اللفظ في زماننا لا يثبت كونه هو المعنى الحقيقي في عصر الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) والأئمة (عليهم السلام) حتّى يحمل اللفظ الوارد من الكتاب والسنة عليه إلا أن يعضد بأصالة عدم النقل، وقلنا بأنّ مثبتاتها حجة،



ولعلّه على هذا جرت سيرة المفسرين للقرآن حيث يفسرون الأشعار الجاهلية والرسائل القديمة بالمعاني الرائجة في أيامهم.

**الثالث:** أنّ التبادر كما قلنا إنّما يكون حجة على الموضوع له إذا كان التبادر مستنداً إلى اللفظ لا إلى القرينة، وإلاّ فالمعنى المجازي أيضاً يتبادر مع القرينة، وعلى هذا فلو أحرزنا أنّ التبادر مستند إلى حاق اللفظ أو إلى القرينة فهو، وإلاّ فهل تجري أصالة عدم القرينة لإثبات كون المعنى متبادراً من حاق اللفظ أو لا ؟

الظاهر لا، لا لأجل عدم حجّية الأصل المثبت - لما علمت أنّ الأصل اللفظي حجة في مثبتاته - بل لأنّ العقلاء إنّما يستخدمون ذلك الأصل عند الشكّ في المراد فيستعينون به في كشف المراد، وأمّا إذا علم المراد وشك في كيفية الإرادة وأنّه هل هو على نحو الحقيقة أو المجاز فلا، وما هذا إلاّ لأنّ العقلاء يستخدمون الأصول فيما يمسّ بحاجاتهم، وأمّا تعيين كيفية الإرادة وانها هل هي على وجه الحقيقة أو المجاز فخارج عن مقاصدهم.

#### العلامة الثانية: صحّة الحمل وعدم صحّة السلب

إنّ صحّة الحمل وعدم صحّة السلب آية كون المعنى هو الموضوع له، كما أنّ صحّة السلب آية كونه غير موضوع له. وإليك البيان.  
إنّ الحمل إمّا أولي وهو ما يكون فيه اللفظان متّحدين في المفهوم والمعنى فضلاً عن المصداق، أو حمل شائع صناعي يختلف اللفظان مفهوماً ويتّحدان وجوداً ومصداقاً.

وأما كيفية الاستعلام فتتحقّق بالنحو التالي:

يُتخذ المعنى موضوعاً وينظر إليه لا بما هو لفظ، بل بما أنّه مفهوم، ويجعل اللفظ الذي تُريد استعلام معناه محمولاً ويقال: الحيوان المفترس أسد، والحيوان الناطق إنسان، فإذا صحّ الحمل يكون ذلك علامة على أنّ الموضوع، هو الموضوع له، كما أنّ صحّة السلب آية أنّه ليس بموضوع له، كما إذا قال: الرجل الشجاع ليس بأسد حقيقة.

هذا إذا كان الحمل أولياً، وأمّا إذا كان الحمل شائعاً صناعياً فصحة الحمل تكشف عن كونه مصداقاً للمحمول كما إذا قال: الرمال صعيد .

كما أنّ صحة السلب أية كونه ليس بمصداق ، كما إذا قال: الرجل الشجاع ليس بأسد حقيقة.

وقد استشكل على إجراء هذه العلامة ببعض الوجوه:

**الأول:** أنّ صحة السلب لا تدلّ على عدم الوضع ضرورة صحة سلب بعض المعاني للفظ المشترك عنه، كما إذا أُشير إلى الذهب وقيل ليس الذهب عيناً باعتبار كونه موضوعاً للفضة، فهذا النوع من السلب لا يكشف عن المجازية.

**يلاحظ عليه:** أنّ الكلام في غير المشترك، وأمّا فيه فلا تتعيّن المجازية إلاّ بسلب عامّة المعاني، ومن المعلوم أنّه لا يصح سلب العين عن الذهب بعامّة المعاني.

وأورد على هذا الجواب (سلب جميع معاني المشترك علامة للمجاز) بأنّه إذا كانت جميع المعاني معلومة لغاية سلبها عن المورد، فلا يبقى لنا شكّ

---

## 138

في أنّه ليس بموضوع له حتّى نتمسك بهذه العلامة (١).

**يلاحظ عليه:** بأنّ المقصود هو سلب جميع المعاني المرتكزة إجمالاً في الذهن عن المورد، لا سلبها مع ملاحظتها تفصيلاً حتّى يستغنى عن العلامة، للعلم التفصيلي بكونه ليس منها.

**الثاني:** أنّ الاستكشاف واستعلام الحال حاصل من التبادر الحاصل من تصوّر الموضوع السابق على الحمل وسلبه فيكون إسناده إلى الحمل وسلبه في غير محلّه.

هذا إذا كان المستعلم من أهل اللسان، وأمّا إذا كان من غيرهم فصحة الحمل عند أهل اللغة أو عدم صحته يرجع إلى تنصيب أهل اللغة واللسان وليست بعلامة مستقلة، لأنّ العلم بصحة الحمل لا يحصل إلاّ بتصريح الغير. (٢)

**يلاحظ عليه:** بأنّا نختار الشق الأوّل لكن الإشكال إنّما يتوجّه إذا كان زمان الاستعلام مقارناً لزمان الحمل أو سلبه، وعندئذ يسبقه التبادر ويغني عن غيره. وأمّا إذا كان زمان الحمل أو سلبه مقدّماً على زمان الاستعلام، فلا يسبقه التبادر وتكون الساحة مختصة بصحة الحمل، كما إذا صدر الحمل عن العربي الصميم وهو في مقام الخطابة وإلقاء المحاضرة ولم يكن بصدد الاستعلام. ثم صار بعد مدّة بصدد الاستكشاف فوقف على حمله وسلبه السابقين فيستدلّ بهما على مقصوده.

ثم نختار الشق الثاني لكن المراد من تنصيب أهل اللغة هو تصريحهم

بالموضوع في معاجمهم وقواميسهم، وأين هذا من الوقوف على صحّة الحمل أو السلب عند أهل اللغة.

**الإشكال الثالث:** ما أفاده الشهيد الصدر من أنّ غاية ما يستفاد من الحمل الأوّلي مساواة الموضوع والمحمول مفهوماً ولا يلزم هذا وضع أحدهما في مقابل الآخر، كما هو الحال في الغيث والمطر والإنسان والبشر.<sup>(١)</sup>

**يلاحظ عليه:** أنّه إذا كان الموضوع مركباً والمحمول بسيطاً كما إذا قال: «الحيوان المفترس أسد»، أو إذا قال: «الحيوان الناطق إنسان» فالذوق العربي يشهد بأنّ المركب هو الموضوع له والبسيط هو الموضوع كما في المثالين الأخيرين .

**الإشكال الرابع:** أنّ صحّة الحمل لا تثبت إلاّ كون الموضوع هو الموضوع عليه في عصرنا هذا، ولا يثبت كونه كذلك في عصر النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) والأئمة (عليهم السلام).

**يلاحظ عليه:** بأنّ أصالة عدم النقل أصل عقلائي ليس بأقل من سائر الأصول اللفظية التي هي أصول عقلائية بل أمانة عقلائية، فيؤخذ بلوازمها.

فإنّ أصالة عدم طروء النقل من عصر النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) إلى زماننا هذا يثبت عقلاً بأنّ المعنى الحاضر هو الموضوع له، وإلاّ يلزم النقل.

والظاهر أنّ الاستصحاب في المقام هو استصحاب عدم النقل من عصر أئمة أهل البيت (عليهم السلام) إلى يومنا هذا، وليس هذا استصحاباً قهقرياً، لأنّ

المفروض جرّ المتيقّن من الزمان الماضي إلى الزمان الحاضر.

وأما استصحاب عدم النقل من زماننا هذا إلى عصر النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) فهو استصحاب قهقري لا دليل على حجّيته.

ثم إنَّ بعض الإشكالات المذكورة في التبادر متوجَّهة إلى تلك العلامة كإشكال الدور وعدم الحاجة إلى هذه العلامة لأنَّ الحجة هو الظهور، والجواب في الجميع واحد.

### العلامة الثالثة: الأطراد

الأطراد هي العلامة الثالثة لتمييز الموضوع له عن غيره، ويمكن تقريره بوجهين:

١. إذا لم تختصَّ صحة استعمال اللفظ في المعنى المشكوك بمقام دون مقام ولا بصورة دون صورة، ولا بمصداق دون مصداق فهو (عدم الاختصاص) آية الوضع، وبالتالي: المستعمل فيه هو الموضوع له.

٢. إذا اطرَّد استعمال لفظ في مصاديق كَلِّيِّ بحثية خاصة استكشف منه وجود علاقة الوضع بينها وبين ذلك الكَلِّيِّ وعلم أنَّه موضوع للجامع بين الأفراد، كما إذا استعمل الرجل في زيد وعمرو - مع القطع بكونه غير موضوع لكلِّ واحد على حدة - استكشف منه وجود علاقة الوضع بين اللفظ وذلك الكَلِّيِّ، وعلم أنَّه موضوع للطبيعي من المعنى .

هذا هو تقرير الأطراد، ومن هنا تبيَّن أنَّ المراد هو اطراد الاستعمال لا اطراد التبادر بأن يطلق المستعمل اللفظ مراراً في أوضاع وحالات مختلفة، فإنَّ

## 141

ذلك يرجع إلى الاستعمال بالتبادر ولا يكون علامة مستقلة، بل المراد اطراد استعمال اللفظ في المعنى المشكوك في لسان أهل اللغة في موارد مختلفة، حيث يستكشف منه كون الاستعمال بملاك الوضع لا بملاك القرينة، إذ كون الاستعمال بملاك القرينة في الموارد المتنوعة بعيداً جداً، وبما أنَّ القوم لم يعطوا لهذه العلامة أهمية فقد وقعت العلامة في محاق الإجمال مع أنَّها هي العلامة الوحيدة في هذا المضمار وتتلوها علامة ثانية وهي تنصيب أهل اللغة، وإليك البيان:

لو كنَّا بصدد كشف معنى الماء في اللغة العربية فإذا رأينا أنَّ جماعة من أهل الثقافات المختلفة استعملوا هذه الكلمة في مورد بحثية خاصة نستكشف منه أنَّه الموضوع له وإنَّ الاستعمال بذلك الملاك لا بملاك آخر، مثلاً إذا قال الفقيه: الماء قليل وكثير، مطلق ومضاف، طاهر ونجس إلى غير ذلك من التعابير، وقال الكيميائي: الماء مركب من عنصرين: «أوكسجين» و «هيدروجين»، وقال الفيزيائي: الماء لا لون له، والكل يستعمل ذلك اللفظ بملاك واحد في الجسم المائع السيَّال، نستكشف أنَّ هذا اللفظ (الماء) موضوع له. وإنَّ المستعمل فيه حقيقة، من دون أن يكون لثقافة دون ثقافة تأثير فيه، وإنَّما السبب هو كونهم من أبناء اللغة.

ولنمثِّل مثلاً آخر: اختلف السنَّة والشيعَة في معنى الغنيمة في قوله سبحانه: (وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُولِ وَ لِذِي الْقُرْبَى) (١).

فالسنة على أن المراد من قوله: «ما غنمتم» هو الغنيمة الحربية، والشيعية على أن المراد بها كل ما يفوز به الإنسان ، والذي يوضح الحق هو التتبع في الكتاب والسنة وأنه هل هو مطرد في المعنى الثاني أو لا؟ ومن حسن الحظ أن القرآن والسنة استعملت هذا اللفظ كثيراً في مطلق ما يفوز به الإنسان، أما القرآن فقد قال سبحانه: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَقَبَّلُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فَعِنْدَ اللَّهِ مَغَانِمٌ كَثِيرَةٌ) (١).

والمراد بالمغانم الكثيرة هي ما يفوز به الإنسان في الحياة الأخرية .

وأما السنة النبوية، فإليك بعض الموارد التي استعمل فيها اللفظ للدلالة على مطلق ما يفوز به الإنسان :

- ١ . روى ابن ماجة في سننه في مورد الزكاة: أنه جاء عن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): «اللهم اجعلها مغنماً ولا تجعلها مغرمًا» (٢).
- ٢ . وجاء في «مسند أحمد» عن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) قال: «غنيمة مجالس الذكر الجنة» (٣).
- ٣ . وفي وصف شهر رمضان جاء عن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) قوله: «غنم للمؤمن» (٤).

إلى غير ذلك من الموارد التي استعملت اللفظة في معنى عام، فإذن

وأما استعمالها في الغنيمة الحربية فمن باب تطبيق الكلّي على أحد مصاديقه، وإن شاع استعمالها فيها في ألسن الفقهاء، لكنّه استعمال متأخّر عن نزول الوحي .

هذا هو تقرير العلامة، ثم إنّ المحقّق الخراساني أورد عليها بوجه ثلاثة. وإليك نقلها مع التحليل:

١. المجاز وإن لم يطرد في نوع علاقته مثلاً لا يصحّ استعمال مطلق الجزء في الكلّ، كاستعمال الشعر في الإنسان لكنّه مطرد في خصوص ما يصحّ معه الاستعمال في المجاز، كما إذا صحّ تنزيل الجزء منزلة الكلّ كاستعمال العين في المراقب، واليد في المتصرّف، فالأطراد في هذا الصنف من العلامة (ما إذا صحّ تنزيل الجزء منزلة الكل) مطرد.

٢. اجاب صاحب الفصول عن هذا الإشكال بالفرق بين الأطرادين، فإنّ الأطراد في الحقيقة بلا تأويل والأطراد في المجاز مقرون بالتأويل، أي تنزيل الجزء منزلة الكل. فأجاب المحقّق الخراساني عنه بأنّ لازم ذلك أخذ «بلا تأويل» أو «على وجه الحقيقة» قيداً للأطراد، فتكون النتيجة أنّ العلم بالمعنى الحقيقي موقوف على الأطراد «بلا تأويل» أو «على وجه الحقيقة»، وهذا مستلزم للدور.

٣. وما أجب به عن الدور في العلامتين السابقتين غير جار في هذه العلامة، وذلك لأنّ أحد طرفي العلم في العلامتين السابقتين إجمالي والآخر تفصيلي، وأمّا المقام فالطرفان كلاهما تفصيليان حيث إنّ العلم التفصيلي

---

## 144

بالحقيقة موقوف على الأطراد على وجه الحقيقة<sup>(١)</sup>.

هذا توضيح ما في «الكفاية» والجميع غير تام:

**أما الأوّل** - أعني: أطراد المجاز - فهو غير صحيح، لأنّ المجاز حتّى فيما يصح استعماله فيه الذي أسماه بصنف العلاقة غير مطرد، لأنّ المجاز قائم على دعامتين:

أ. استحسان الذوق والطبع الذي يعبر عنه في لسان الأدباء بوجود العلاقة.

ب. كون المقام مناسباً لاستعمال اللفظ في المعنى المجازي بنفس العلاقة، مثلاً إذا كان المقام مقام الإخبار بوقوع الرؤية على الرجل كما في قولنا: «رأيت رجلاً يرمي» يكون إطلاق الرجل عليه على وجه الحقيقة حسناً بنحو الإطلاق، وأمّا إطلاق الأسد عليه كما في قولنا: «رأيت أسداً يرمي» فيتوقّف (مضافاً إلى تحقّق العلاقة ومصحّح الادّعاء) على كون المقام، مقام إظهار شجاعته، وهذا لا يطرد إلاّ في مقام خاص، كما إذا كان في مقام بيان الشجاعة فيصح أن يقول: «هذا أسد»، وأمّا إذا كان في مقام الدعوة إلى تناول الطعام فلا يصح أن يقول له: يا أسد تفضّل إلى الطعام. وإلى

ما ذكرنا يشير المحقق الحائري ويقول: إنَّ المراد من الاطراد إذا حُسن استعمال اللفظ في كلِّ موقع من غير اختصاص له، بمواقع خاصة كالخطابة ونظم الشعر ممَّا يطلب فيها اعمال محاسن الكلام، بخلاف المجاز فإنَّه يحسن في تلك المواقع خاصَّة، وإلَّا ففي مورد كان المقصود محضاً في إفادة المدلول لا

١ . كفاية الأصول: ٢٩ / ١ .

145

يكون له حسن كما لا يخفى .<sup>(١)</sup>

**وأما الثاني - أعني: أن إضافة «من غير تأويل» مستلزم للدور: - فهو أيضاً غير تام.**

وذلك أنَّ قوله: «من غير تأويل» ليس جزءاً من الموقف عليه، وإنَّما هو نتيجة الاطراد، والمراد أن يطرد استعمال اللفظ في المعنى المشكوك بكثرة إلى حدِّ يطمئن الإنسان إلى أن الاستعمال مجرد عن التأويل، وأنَّه مستند إلى الوضع. إذ من البعيد أن يكون الاستعمال في هاتيك الموارد الكثيرة مستنداً إلى التأويل من دون أن يتوجَّه إليه المستعلم، فكونه من غير تأويل ليس في عرض الاطراد بل في طوله.

**وأما الثالث:** فالجواب عنه واضح، إذ على ما ذكرنا ليس هناك دور حتَّى يُجاب عنه، ولو افترضنا وجوده أيضاً فالعلم في جانب الموقف تفصيلي وفي جانب الموقف عليه إجمالي.

إلى هنا تمَّ ما ذكره المحقق الخراساني.

ثم إنَّ السيد الأستاذ جعل العلامة الوحيدة هي «التبادر» وارجع العلامة الثانية إليها، وأورد على العلامة الثالثة ما هذا لفظه: إن أُريد استعمال لفظ الرجل في المثال السابق في المصاديق بما لها من الخصوصيات والعوارض فأمره دائر بين كونه مجازاً - إذا حسن الاستعمال - أو غلطاً.

وأما إذا استعمل في المعنى الجامع بلا إرادة الخصوصية فهذا يوجب التخلف في العلامة حيث تكون العلامة عندئذ هي صحَّة الحمل، وقد مرَّ

١ . درر الأصول: ١٥ / ١ .

146

إرجاعها إلى التبادر. (١)

**يلاحظ عليه:** بأننا نختار الشقّ الثاني، والإشكال إنّما يرد إذا كان الاطراد مسبقاً بالعلم بصحة الحمل بمعنى أنّه علم أنّ الحمل صحيح بلا قرينة، وأمّا إذا شكّ في أنّ المصحح للحمل ذات الموضوع، أو بضميمة قرينة فلا يكون مسبقاً به، فعندئذ يكون اطراد الاستعمال في موارد مختلفة مع حمله على موضوعات متنوعة كاشفاً عن الحقيقة، وأنّ المجوز هو الوضع، دون القرينة من دون أن يكون لصحة الحمل دور في مجال الاستكشاف. غاية ما يلزم تقارن العلامتين عند حصول العلم بالحقيقة.

### الاطراد ومقالة السيد المرتضى في الاستعمال

إذا تبين المعنى الحقيقي وتميّز عن المجازي كما هو الحال في لفظ (أسد) فالأصل في الاستعمال في هذه الصورة، الحقيقة فما لم تدلّ قرينة على إرادة المجاز يُحمل كلام المتكلم على المعنى الحقيقي، وهذا ما يقال فيه: «الأصل في الاستعمال الحقيقة» وهو أمر متفق عليه بين الأصوليين. وأمّا إذا لم يتميّز المعنى الحقيقي عن المجازي كما هو الحال في معنى الأمر حيث إنّهُ مردّد بين كونه موضوعاً للوجوب أو للقدر المشترك بين الوجوب والندب، فلو استعمل في القدر المشترك وتردّد الأمر بين كونه حقيقة أو مجازاً، فالسيد المرتضى على أنّ الأصل في الاستعمال هو الحقيقة، ويستنتج من ذلك كون الأمر موضوعاً للقدر المشترك، وهذا رأي انفرد فيه

١. تهذيب الأصول: ١ / ٨٢ .

السيد المرتضى في هذا المقام، وأمّا الآخرون فرتّبوا عليه بأنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقة والمجاز، أي لا يمكن استكشاف المعنى الحقيقي عن المجازي بالاستعمال .

إذا عرفت هذين الأمرين وأنّ المقام الأوّل أمر متفق عليه دون الثاني، فاعلم أنّ القول بأنّ الاطراد علامة يتميّز بها المعنى الحقيقي عن المجازي لا يرجع إلى مقالة المرتضى في المقام الثاني فإنّ ما ذكره يرجع إلى أنّ الأصل في كلّ استعمال ما لم يعلم كونه مجازياً كونه حقيقياً، وهذا بخلاف الاطراد إذ لا يستكشف باستعمال واحد أو اثنين كون المستعمل فيه حقيقة إلاّ إذا انتهى إلى حدّ تطمئن النفس بأنّ الانتقال من اللفظ إلى المعنى مستند إلى الوضع لا إلى القرينة، إذ لو كان لبان، ولو خفيت في مورد فلا تخفى في الموارد الأخرى.

العلامة الرابعة: تنصيص أهل اللغة



قد ذكروا أنّ تنصيب أهل اللغة على معنى اللفظ من أسباب التعرّف على المعنى الحقيقي وتمييزه عن المجازي.

وقد أشكل عليه: بأنّ شأن اللغوي هو بيان موارد الاستعمال من غير فرق بين كونه معنى حقيقياً أو مجازياً مع أنّ المطلوب لنا هو تمييز المعنى الحقيقي عن المجازي. **يلاحظ عليه:** أنّ هذا الإشكال ممّا ذكره الشيخ الأنصاري وتبعه غيره، وبذلك بخسوا حقّ اللغوي من دون قصد :

---

## 148

**أمّا أولاً:** فلأنّ المعاجم اللغوية على قسمين: قسم يذكر موارد استعمال الكلمة في موارد مختلفة، وعلى ذلك جرى ابن منظور المصري (المتوفّى ٧٠٧ هـ) في «لسان العرب»، والفيروزآبادي (المتوفّى ٧١٧ هـ) في «القاموس المحيط»، والجزري في «النهاية في غريب الحديث»، والطريحي في «مجمع البحرين».

وقسم آخر بذل مؤلّفوه جهدهم لتعيين المعنى الأصلي الذي اشتقّ منه سائر المعاني وتفرّع منه بمناسبة من المناسبات ودوّنوا كتابين جليلين في هذا المقام، هما :

**أ. المقاييس** لأحمد بن فارس بن زكريا (المتوفّى ٣٩٥ هـ).

**ب. أساس البلاغة** للزمخشري (المتوفّى ٥٣٨ هـ).

فقد بذل المؤلفان الجهود المضنية لتعيين أصول المعاني وتمييزها عن متفرّعاتها، فالرجوع إلى هذين المعجمين يوقف المراجع على المعنى الموضوع له دون خصوص المستعمل فيه، ولذلك كثيراً ما يقول ابن فارس: هذه الكلمة لها أصل واحد أو أصلان، والباقي صور للمعنى الأصلي ومشتق منه .

**وأمّا ثانياً:** فلأنّ المراجع إلى أغلب المعاجم التي هي بصدد بيان المستعمل فيه، دون الموضوع له، ربّما يستطيع بسبب الممارسة على تمييز المعنى الحقيقي عن المعاني المشتقة منه، وذلك رهن الممارسة والعمل بالمعاجم على نحو يخالف علّم اللغة دمه ولحمه، وإليك مثالين:

**١. الوحي:** فقد ذكروا له معاني مختلفة، هي:

---

## 149

الإشارة السريعة، كقوله: (فَأَوْحَىٰ إِلَيْهِمْ أَن سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا)<sup>(١)</sup>.

الصوت الخفي، كقوله سبحانه: (وَ كَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَ الْجِنِّ يُوجِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا)(٢).

الإلهام القلبي، كقوله سبحانه: (وَ أَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّ مُوسَى أَنْ أَرْضِعِيهِ)(٣).

التسخير كقوله سبحانه: (وَ أَوْحَى فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا)(٤).

ولكنّ الإمعان في هذه الموارد يثبت أنّ له معنى واحداً، وهو الإفهام بخفاء والبواقي صور ومصاديق له .

٢. القضاء: أنّ أهل اللغة - وحتّى أن محثّي الروضة - نقل عن أنّهم ذكروا للقضاء معاني هي:

الصنع، الحتم، البيان، الموت، الإتمام، بلوغ النهاية، العهد، الإيصال، والأداء.

ولكن الإمعان يثبت أنّ الجميع مصاديق مختلفة لمعنى واحد، وهو العمل المتقن، والباقي صور له، ولذلك أرجع صاحب المقاييس الجميع إلى أصل واحد.

وعلى ذلك فالرجوع إلى هذه القواميس على النحو المذكور ربّما يرفع الستار عن وجه الحقيقة.

١ . مريم: ١١ . ٢ . الأنعام: ١١٢ .

٢ . القصص: ٧ . ٤ . فصلت: ١٢ .

### في تعارض الأحوال

لا شكّ أنّه إذا دار الأمر بين حمل اللفظ على المعنى الحقيقي والمجازي، فالأصل هو الحقيقة حتى يثبت خلافه، أو إذا دار الأمر بين العام والخاص، أو المطلق والمقيّد، فالأصل هو الأخذ بالعموم والمطلق حتى يثبت خلافها.

إنّما الكلام فيما إذا دار الأمر بين أحد الأمور السبعة التي كلّها على خلاف الأصل كالتجوّز والتخصيص والتقييد، والاشتراك، والنقل والإضمار، والاستخدام، فهل هناك ترجيح لأحدها على

الآخر، أو لا؟ فقد ذكر الأصوليون وجوهاً استحسانية لترجيح بعض على البعض الآخر، وقد أطنب المحقق القمي<sup>(١)</sup> الكلام في ذلك، لكنّها وجوه عقلية ظنية، لا تثبت الظهور. مثلاً إذا دار الأمر في قوله سبحانه: (وَاسْتَلِّ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا)(٢) بين إضمار لفظ «أهل»، أو استعمال القرية في غير معناها الحقيقي فقد ذكروا لكلّ وجهاً غير مقنع، فالبحث عن هذه الوجوه ونقدها إضاعة للعمر والمتبع لدى أهل المحاورة هو الظهور فإن تحقّق فهو وإلا فلا تعتبر، لأنّ هذه الوجوه، علل فكرية، أشبه بأمور عقلية بعيدة عن الأذهان العرفية، فلا يلتفت إليها العرف الدقيق حتى يثبت بها الظهور للكلام.

١. قوانين الأصول: ١ / ٣١ - ٣٥ . ٢ . يوسف: ٨٢ .

## 151

الأمر التاسع:

### الحقيقة الشرعية

وقبل الخوض في المقصود نقدّم أمرين:

١. البحث عن الحقيقة الشرعية نظير ما سندرسه في المستقبل من كون أسماء العبادات موضوعة للصحيح أو لأعم منه، من نتائج البحوث السابقة، أعني: تمييز المعنى الحقيقي عن المجازي بالتبادر ونظائره كما سيظهر، حيث يستدلّ القائلون بالحقيقة الشرعية أو وضع ألفاظ العبادات والمعاملات للصحيح، بالتبادر تارة وعدم صحة السلب أخرى، كما سيّضح .

٢. لا شك أنّ ما يتبادر من ألفاظ العبادات في أعصارنا هذه وما تقدّمها إلى عصر أمير المؤمنين (عليه السلام) هو المعاني الشرعية، كالأركان الأربعة في الصلاة والفرائض المالية في الزكاة، وهكذا.

إنّما الكلام في أنّها هل كانت كذلك في لسان النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) أيضاً، أو لم تكن كذلك وإنّما استعملها النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) في هذه المعاني لمناسبة بينها وبين المعنى الحقيقي مجازاً إلى أن عادت حقيقة بعد رحيله (صلى الله عليه وآله وسلم)؟

فعلى الأوّل فهذه المعاني حقائق شرعية، وعلى الثاني معان مجازية ثم صارت حقائق متشرعية. إذا علمت هذين الأمرين فلندخل في صلب الموضوع .

أقول: هناك فروض ثلاثة:

**الأول:** أنّ هذه المعاني لم تكن موجودة في الجزيرة العربية ولم يكن للعرب قبل البعثة أي معرفة بهذه المعاني، وأنّ ألفاظها كانت مستعملة قبل البعثة في المعاني اللغوية، وإنّما اطلّعت عليها العرب بعد بعثة الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم).

**الثاني:** أنّ هذه المعاني كانت موجودة بين العرب قبل البعثة لكن لم يكن استعمال تلك الألفاظ فيها بدرجة تُصبح هذه المعاني معان لغوية إلا بعد مضيّ شيء قليل من حياة الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) فتكون هذه المعاني حقائق شرعية.

**الثالث:** أنّ هذه المعاني كانت موجودة والأسماء مستعملة فيها إلا أنّ الإسلام أصلح ما فُسد عبر الزمان فأضاف شرطاً أو جزءاً وألغى شيئاً، وعلى هذا القول تصير هذه المعاني معان لغوية لا شرعية. لوجودها قبل بعثة الإسلام واستعمال العرب لها في تلك المعاني. هذه هي الفروض التي تحتل في المقام.

ثم إنّ للأصوليين في المقام أقوالاً لا تتجاوز الأربعة، وكأنّ كلّ قائل اختار شيئاً من هذه الفروض الثلاثة:

**القول الأول:** ما ذهب إليه أبو بكر الباقلاني (المتوفى ٤٠٣ هـ) حيث قال: إنّ ألفاظ العبادات باقية في معانيها اللغوية، وأنّ النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) استعملها فيها، لأنّ الصلاة مصداق من مصاديق الدعاء غير أنّ العرب لم تكن عارفة بهذا المصداق، وقد عرفهم النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) به.

وبعبارة أخرى: استعملها في معانيها اللغوية ولكنّه أراد المصداق

الشرعية من جهة نصب قرينة تدلّ على ذلك بنحو تعدد الدالّ والمدلول.

وبعبارة ثالثة: أضاف أجزاءً وشرائط على المعنى اللغوي بدليل آخر، دون أن يستعملها في المعنى الجديد.

**يلاحظ عليه:** أنّه ادّعاء غير مقرون بالدليل، لو لم يكن الدليل على خلافه، إذ كيف يمكن أن يقال: إنّ الصلاة من مصاديق الدعاء مع الفرق الواضح بين المعنيين؟! أو أنّ الفرائض المالية من مصاديق النمو، إذ أين النمو من إخراج الأموال الطائلة من متعلّقات الزكاة؛ فلا محيص للباقلاني عندئذ من أحد قولين:

إما نقل الألفاظ من معانيها ووضعها بوضع جديد على هذه المعاني، أو استعمالها فيها بعلاقة من العلائق فيكون الاستعمال مجازاً .

**القول الثاني:** إن هذه الألفاظ استعملت في لسان النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) على وجه المجاز ثم صارت حقائق متشرعية في تلك المعاني في لسان الصحابة والتابعين بعد رحيل الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم). واستدلوا على ذلك بأنها لو كانت حقائق شرعية في لسانه لتوقف ذلك على الوضع، وهو إما تعييني أو تعيني؛ والأول بعيد جداً وإلا لنقل، والثاني رهن مرور زمان ولا يكفي عصر الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) لذلك.

**يلاحظ عليه:** بأن فترة الرسالة، كانت مدة طويلة، فلماذا لا تكفي في نقل اللفظ من معناه اللغوي إلى المعنى الشرعي؟! كما سيوافيك.

**القول الثالث:** إن ألفاظ العبادات - في لسان النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) - نقلت من معانيها اللغوية إلى معانيها الشرعية بالوضع الجديد فصارت هذه

---

## 154

المعاني حقائق شرعية.

هذه هي الأقوال الراجحة بين الأصوليين، فلو دار الأمر بين القولين: الثاني والثالث، فالثالث هو الأقرب بل الأقوى .

وأما الإشكال عليه بأن النقل في لسان الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) رهن الوضع والنقل، والوضع التعيني بعيد، والتعيني رهن مرور زمان كثير فمردود بوجهين:

**الأول:** ما مرّ في نقد القول الثاني من أنّ عصر الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) يكفي للوضع التعيني، فإنّ فترة الرسالة كانت ثلاث وعشرين سنة، أو لا تكفي هذه الفترة لنقل اللفظ من المعنى اللغوي إلى المعنى الاصطلاحي في هذه المدة المديدة؟

**الثاني:** أنّ الوضع غير منحصر بالتعيني والتعيني إذ هناك طريق آخر للوضع وهو الاستعمال بداعي الوضع كما يقول الأب عند تسمية المولود الجديد مخاطباً أمّه: إئتيني بولدي حسين، محاولاً بذلك تسميته به .

ومن الممكن أن يتولى النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) عملية الوضع من خلال هذا الطريق، فلما صلى أمام المؤمنين، فقال: «صَلُّوا كما رأيتموني أصلي»، فهو بنفس ذلك الاستعمال نقل الصلاة من معناها اللغوي إلى الحقيقة الجديدة.

نعم ربّما يستشكل عليه: بأنّه يمتنع الاستعمال بداعي الوضع، لأنّه يستلزم الجمع بين اللحاظين المختلفين في آن واحد، فيما أنّه بصدد الوضع فيلاحظ لفظ «حسين» لحاظاً استقلالياً، وبما أنّه بصدد استعماله في المولود الجديد يلاحظ اللفظ استعمالاً آلياً، فيلزم الجمع بين اللحاظين في آن واحد.

## 155

**أقول:** هذا الإشكال كما مرّ سابقاً قد أورده الفقيه السيد أبو الحسن الاصفهاني صاحب الوسيلة (قدس سره) على أستاذه في الدرس، ولا ندرى بماذا أجابه، ولكن الإجابة عنه واضحة وهي: إن أريد من الآلية الغفلة عن اللفظ فهو غير صحيح، فإنّ الإنسان في كثير من الأوقات يلتفت إلى الألفاظ وينتخب السهل العذب ويترك خلافه، لا سيّما إذا كان سياسياً يُحاسب على كل لفظ يتفوّه به. وإن أريد من الآلية كون اللفظ وسيلة لإفادة المعنى وإنّ المعنى هو الأصل، فالآلية بهذا المعنى لا تنافي لحاظه أيضاً.

إذا عرفت ذلك فلو دار الأمر بين هذه الأقوال فالقول الثالث الذي هو خيرة المحقّق الخراساني هو الأقوى، ولكن هناك قول آخر وهو ما نتلوه عليك:

**القول الرابع:** إنّ هذه المعاني كانت موجودة في الشرائع السابقة اليهودية والمسيحية، وكانت العرب قبل البعثة واقفة عليها ومعبرة عنها بتلك الألفاظ، وقد استعملها النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) تبعاً لاستعمال الآخرين إيّاها في تلك المعاني. وعلى هذا فهذه الألفاظ كانت موضوعة لتلك المعاني وضعت لغوياً وبقيت على حالها إلى عصر النبي وبعده إلى يومنا هذا. ولذا فيكون القول بالحقيقة الشرعية أشبه بالسالبة بانتفاء الموضوع، هذا هو إجمال النظرية، وإليك شرحها.

**أقول:** هذه النظرية مركّبة من مقدّمتين:

**الأولى:** وجود تلك الماهيات المخترعة في الشرائع السابقة، ويدلّ عليه - مضافاً إلى وجودها في الديانة اليهودية والمسيحية فقد كانوا أصحاب

## 156

صلوات وصوم - الآيات الكثيرة الحاكية عن وجودها فيها قال تعالى:

١. (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ) (١)

٢. (وَ أَدِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَ عَلَى كُلِّ صَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ) (٢)

٣. (قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ آتَانِيَ الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا \* وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنْتُ وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا) (٣).

٤. (وَأَذْكَرٌ فِي الْكِتَابِ إِسْمَاعِيلَ إِنَّهُ كَانَ صَادِقَ الْوَعْدِ وَكَانَ رَسُولًا نَبِيًّا \* وَكَانَ يَأْمُرُ أَهْلَهُ بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ وَكَانَ عِنْدَ رَبِّهِ مَرْضِيًّا) (٤).

فإنّ هذه الآيات وغيرها ممّا يجده المنتبّع في القرآن، تدلّ على وجود تلك الماهيات في الشرائع السماوية السابقة، وأنها ليست ماهيات مخترعة في الشريعة الإسلامية.

**الثانية:** أنّ العرب قبل البعثة تعبر عن هذه الماهيات بنفس تلك الألفاظ، ويدلّ على ذلك الأمور الثلاثة التالية:

١. كان للعرب صلة وثيقة باليهود والنصارى فقد كانت «يثرب» معقل اليهود و «نجران» مركزاً للنصارى، وكانت لقريش رحلتان في الشتاء

١. البقرة: ١٨٣ .

٢. الحج: ٢٧ .

٣. مريم: ٣٠ - ٣١ .

٤. مريم: ٥٤ - ٥٥ .

## 157

والصيف، فرحلة في فصل الشتاء إلى «اليمن» التي كان يتواجد فيها اليهود بكثرة، ورحلة في فصل الصيف إلى «الشام» التي كانت يوم ذاك مركزاً للنصارى، فلم يكن للعرب يومذاك بُدّ من وجود لفظ، يعبرون به عن عباداتهم: صلاتهم وصومهم، ولم يكن ذلك التعبير إلا بنفس هذه الألفاظ.

٢. أن جعفر بن أبي طالب لما التجأ إلى الحبشة مع جمع ممن آمن بالرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) في بدء الدعوة الإسلامية، وقد ألبت قريش ملك الحبشة على اللاجئين عنده، فاستحضرهم ملك الحبشة وكان جعفر هو المتحدث باسم المسلمين، فسأله الملك عن علة لجئهم، والدين الذي جاء به نبيهم (صلى الله عليه وآله وسلم)، فتكلّم جعفر بن أبي طالب بكلام مبسوط نأخذ منه موضع الحاجة، فقال:

«أيّها الملك كنّا قوماً أهل جاهلية نعبد الأصنام - إلى أن قال: - وأمرنا أن نعبد الله وحده لا نشرك به شيئاً، وأمرنا بالصلاة والزكاة والصيام فصدّقناه وأمنّا به...» (١)

كلّ ذلك يعرب عن شيوع استعمال هذه الألفاظ في تلك المعاني يوم ذاك. وقد خاطب جعفر ملك الحبشة بلغة قومه، وبالتالي فقد خاطب النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) الناس أيضاً بلغة قومه، قال سبحانه: (وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ) (١).

٣. الآيات النازلة في صدر الرسالة التي جاءت في السور المكية، وإليك شيئاً منها؛ قال تعالى:

١. السيرة النبوية: ١ / ٣٣٨ ؛ إمتاع الأسماع: ٢١ ؛ بحار الأنوار: ١٨ / ٤١٤ .

٢. إبراهيم: ٤ .

## 158

أ. (أَرَأَيْتَ الَّذِي يَنْهَى \* عَبْدًا إِذَا صَلَّى) (١).

ب. (فَلَا صَدَقَ وَلَا صَلَّى \* وَلَكِنْ كَذَّبَ وَتَوَلَّى) (٢).

ج. (قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ \* وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ الْمِسْكِينَ) (٣).

د. (إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ \* فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ) (٤).

فقد نزلت هذه الآيات في أوائل سننين البعثة، مع أنّ الصلاة فرضت في ليلة المعراج، وكلّ ذلك يدلّ على أنّ العرب المعاصرين لعصر البعثة كانوا يستعملون تلك الألفاظ في نفس هذه المعاني بلا قرينة، وأنّ الوحي الإلهي استخدم اللغة الدارجة بين قوم النبي (صلى الله عليه وآله وسلم).

أضف إلى ذلك أنّه سبحانه يصف صلاة المشركين عند البيت بالمكاء والتصديّة، ويقول: (وَ مَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مُكَاءً وَ تَصَدِيَةً) (٥).

فأثبت لهم صلاة وحكم بأنّها لم تكن إلاّ مكاءً وتصديّة، و «المكاء» هو الصفير، و «التصديّة» هي التصفيق. وهذا يدلّ على وجود الصلاة بينهم عند البيت ولكنهم لعبوا بها فأدخلوا فيها ما ليس بصلاة، بل حصروها فيها، وقال أبو عقيل ليبيد في معلقته:

حتّى إذا سلخا جمادى سنة \*\*\* جزءٌ فهلال صيامه وصيامها

وعلى هذا فهذه الألفاظ كانت حقائق في هذه المعاني قبل بعثة النبي،

١. العلق: ٩ - ١٠ .

٢. القيامة: ٣١ - ٣٢ .



٣ . المدثر: ٤٣ - ٤٤ .

٤ . الكوثر: ١ - ٢ .

٥ . الأنفال: ٣٥ .

---

## 159

سواء أسميناها بالحقائق اللغوية أم العرفية أم الشرعية. وعند ذلك ينتفي ما رتب على النزاع من الثمرة، حيث قالوا: إنّه لو ثبتت الحقيقة الشرعية يحمل كلّ ما ورد في لسان النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) من هذه الألفاظ على تلك المعاني، وأمّا لو لم يثبت إلّا في لسان المتشرّعة يحمل على المعنى اللغوي.

وأما حسب القول الرابع فالجميع يحمل على هذه المعاني من غير فرق بين كون وقت الاستعمال معلوماً أو مجهولاً.

ومما ذكرنا يعلم أنّ ما أورده المحقّق النائيني على هذا القول ، والمحقّق المشكيني في تعليقه على الكفاية، والمحقّق الخوئي في محاضراته، غير تام، لأنهم اكتفوا ببيان المقدّمة الأولى فلذلك قالوا:

إنّ هذه المعاني وإن كانت ثابتة في الشرائع السابقة إلّا أنّها لم تكن يعبر عنها بهذه الألفاظ، بل بألفاظ آخر فلا يكون ثبوتها في الشرائع السابقة مانعاً عن ثبوت الحقيقة الشرعية<sup>(١)</sup>.

**أقول:** من المعلوم أنّ وجود هذه المعاني في الأمم السابقة لا يثبت كون العرب المعاصرين لعصر الرسالة يعبرون عنها بتلك الألفاظ العربية، وأمّا إذا أُضيف إليها المقدّمة الثانية التي أثبتت وجود هذه المعاني بين العرب خصوصاً قريش وأنهم كانوا يعبرون عن هذه المعاني بهذه الألفاظ، يثبت كونها حقيقة في هذه المعاني قبل بزوغ شمس الرسالة ، وبذلك ينتفي القول بالحقيقة الشرعية.

---

١ . أجود التقريرات: ١ / ٣٤ ؛ ولاحظ تعليقه المشكيني على كفاية الأصول: ١ / ٣٣ ؛ والمحاضرات: ١ / ١٣٨ .

---

## 160

**فإن قلت:** إنّ الموجود من هذه الحقائق في الشرائع السابقة يغاير الموجود في الشريعة الإسلامية

**قلت:** إنَّ القرآن يصرِّح بالوحدة في مورد الصيام والحج، وقد مرّت عليك الآيات المشيرة إلى ذلك.

### ثمرة فرضية

لو افترضنا أنّ النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) نقل هذه الكلمات إلى معانيها الشرعية في إحدى سنين حياته، ولكن لم يُعلم تاريخ النقل أو الاستعمال، فمثلاً إذا قال: «إذا رأيتم الهلال فصلوا» فهل يحمل على المعنى الشرعي أو على المعنى اللغوي؟

**أقول:** إنّ هنا صوراً أربع - وإن كان بعضها خارجاً عن مصبّ البحث - وإليك هذه الصور:

١. إذا كان تاريخ النقل والاستعمال معلومين.

٢. إذا كان تاريخ النقل والاستعمال مجهولين.

٣. إذا كان تاريخ النقل مجهولاً والاستعمال معلوماً.

٤. إذا كان تاريخ النقل معلوماً والاستعمال مجهولاً.

**أمّا الصورة الأولى،** فهي خارجة عن مصبّ البحث، إذ لا شكّ في المعنى المقصود ولا ترديد.

**وأمّا الصورة الثانية،** فيتعارض فيها الأصلان ويتساقطان، ويكون

### 161

المرجع هو القواعد الأولية. إنّما الكلام في الصورتين الأخيرتين.

**الصورة الثالثة:** إذا كان تاريخ النقل مجهولاً وتاريخ الاستعمال معلوماً، كما إذا قال النبي في السنة الخامسة من البعثة: «إذا رأيتم الهلال فصلوا» فلم يُعلم، هل كان النقل متقدماً على الاستعمال أو متأخراً عنه. فالمعلوم تاريخه لا يجري فيه الأصل وإنّما يجري في مجهول التاريخ: أعني النقل، فيقال: أصالة عدم النقل إلى زمان الاستعمال، فتكون النتيجة حمل العبارة على مطلق الدعاء.

ثم إنّ في هذه الصورة خلافاً بين الأعلام الثلاثة:

أ. ذهب المحقّق الخراساني إلى عدم حجّية أصالة عدم النقل لا لكونه مثبتاً، بل لأنّ هذا الأصل، أصل عقلائي وإنّما يجري عندهم إذا شكّ في أصل النقل لا في تقدّمه وتأخّره كما في المقام، فلا يصح لنا حمل لفظ الصلاة على معنى الدعاء.<sup>(١)</sup>

ب. وذهب المحقّق الحائري إلى أنّ الوضع السابق حجّة لا ترفع عنه اليد إلّا بعد العلم بوقت الوضع الثاني، وحيث لم يُعلم ذلك حين الاستعمال فيحمل على المعنى اللغوي فتكون النتيجة موافقة لأصالة عدم النقل.<sup>(٢)</sup>

ج. قال السيد الأستاذ بأنّ الحجّة هي ظهور الكلام لا العلم بالوضع الأوّل، ومع العلم الإجمالي بالنقل والشك في تقدّمه وتأخّره عن الاستعمال

١ . كفاية الأصول: ٣٤ / ١ .

٢ . درر الفوائد: ٤٧ .

## 162

لا يبقى للكلام ظهور حتّى نتبعه<sup>(١)</sup>.

ولعلّ ما ذكره الأستاذ (قدس سره) هو المتبع، لأنّ الظهور لا ينعقد بهذه الأمور الذهنية، أعني: استصحاب الوضع الأوّل وعدم ثبوت الوضع الثاني.

**الصورة الرابعة:** إذا كان تاريخ النقل معلوماً والاستعمال مجهولاً.

فيأتي هنا ما ذكره الأعلام الثلاثة في الصورة الثالثة، فالأصل الجاري في المقام هو أصالة عدم الاستعمال لا أصالة النقل على خلاف الصورة الثالثة، فالمحقّق الخراساني ينفي جريان أصالة عدم الاستعمال إلى زمان النقل التي لو جرت يكون المراد هو المعنى الشرعي، ووجه عدم الجريان أنّ الأصل المزبور - على خلاف الأصل السابق - ليس أصلاً عقلياً، بل هو أصل شرعي وجريانه فرع وجود أثر شرعي مرتّب عليه بلا واسطة، وليس هذا الأصل موضوعاً للأثر في الأدلّة. وإن أُريد به تأخّر الاستعمال عن النقل يكون الأصل مثبتاً.

كما أنّ المحقّق الحائري يؤكّد على التمسك بالوضع الأوّل وأنّه حجّة لا ترفع عنه اليد إلاّ بدليل، ومعنى ذلك حمل الجملة على المعنى اللغوي على خلاف مفاد الأصل أي عدم الاستعمال قبل النقل.

...

كما أنّ السيد الأستاذ يؤكّد على عدم انعقاد الظهور مع وجود العلم الإجمالي بالنقل، وتردّد الاستعمال بين كونه قبل النقل أو بعده، وقد عرفت أنّ الأقوى هو الأخير.

١ . تهذيب الأصول: ٨٦ / ١ .

## 163

### في الصحيح والأعم

يقع الكلام في هذا الأمر في مقامين رئيسيين: العبادات والمعاملات، ولذا جعل صاحب الكفاية عنوان البحث: «هل ألفاظ العبادات أسام لخصوص الصحيحة أو لأعمّ منها» وما هذا إلاّ لأنّه خصّ ألفاظ المعاملات بالبحث مستقلاً.

وقبل الخوض في المقصود نقدّم أموراً:

#### الأول: جريان النزاع على عامّة الأقوال

قد مرّ أنّ الأقوال في كيفية استعمال ألفاظ العبادات أربعة:

أ. إنّ النبيّ (صلى الله عليه وآله وسلم) استعمل هذه الألفاظ في معانيها اللغوية ولكنّه لما أراد إراءة مصداق جديد للدعاء لم تكن لهم به معرفة، أتى بدليل ثان يدلّ عليها بنحو تعدّد الدال والمدلول، فأراد من الدليل الأوّل (لفظ الصلاة) نفس الدعاء، ومن الدليل الثاني ما أُضيف إليه من الأجزاء والشرائط.

ب. أنّ النبيّ (صلى الله عليه وآله وسلم) استعملها في معانيها الشرعية مجازاً للعلاقة بينها وبين المعنى اللغوي.

ج. أنّ النبيّ (صلى الله عليه وآله وسلم) نقلها من معانيها اللغوية إلى المعاني الشرعية عن

طريق الاستعمال بداعي الوضع.

د. كانت هذه الألفاظ حقائق عرفية في نفس هذه المعاني قبل البعثة، وقد استغلّها الشارع لبيان مقصوده.

والذي يدخل في عنوان النزاع هو القول الثالث والرابع فقط، لأنّ الألفاظ على ذينك القولين إمّا نقلت من معانيها اللغوية إلى المعاني الشرعية، كما هو الحال في القول الثالث أو استغلّها النبيّ (صلى الله عليه وآله وسلم)، لبيان مقصوده بالتصرف فيها بإضافة شيء أو حذف شيء آخر.

وأما على القولين الأوّلين فلا نقل ولا تصرف، فعنوان البحث لا يشمل هذين القولين، ولكن ذلك لا يمنع من عمومية ملاك النزاع (لا عنوان المسألة) لهما أيضاً، بأن يقال:

أما على القول الأوّل فملاك النزاع هو: هل الدليل الثاني الذي نصبه النبيّ (صلى الله عليه وآله وسلم) كان دالاً على إرادة المصداق الصحيح، أو كان دالاً على الأعمّ، على وجه يكون الأصل في

الاستعمال هو المصداق الذي أُقيم عليه الدليل في المرحلة الأولى من هذا الاستعمال، ويكون هو الأسوة والقُدوة في تفسير كل ما ورد في الحديث النبوي من الفاظ العبادات، وتكون إرادة المصداق الأخر محتاجة إلى قرينة؟ وبعبارة أخرى: قد تقدّم أنّ المقام على القول الأوّل من قبيل تعدّد الدال والمدلول، فيقع الكلام في أنّ مدلول الدالّ الثاني هل هو الصحيح أو الأعم؟

وأما على القول الثاني فيقع النزاع في أنّ الشارع هل لاحظ العلاقة بين المعاني اللغوية والمعاني الصحيحة، أو لاحظ العلاقة بينها وبين الأعم؟

---

## 165

وعلى كلّ تقدير يكون الأصل في استعمالات الشارع هو المعنى الذي لاحظ العلاقة بينه وبين المعنى اللغوي وعليه يُحمل كلّ ما ورد من هذه الألفاظ في السنّة النبوية، وتكون إرادة المعنى الأخر محتاجة إلى قرينة.

### الثاني: ما هو معنى الصّحة؟

ادّعى المحقّق الخراساني أنّ الصّحة بمعنى «التمام» وأنّ تفسير المتكلم الصّحة بموافقة الشريعة أو تفسير الفقيه، بما يسقط الإعادة والقضاء، تفسير باللازم، وبما يُهمّ كلّ واحد منهما، فالمتكلم يُهمّه التعرّف على ذاته سبحانه وصفاته وأفعاله والعقاب والثواب من أفعاله، وهما يترتبان على الموافقة والمخالفة، ولأجل ذلك فسرها بموافقة الشريعة، كما أنّ الفقيه يهتمّ بتعيين تكليف المكلف من الإعادة والقضاء وعدمهما ولذلك فسرها بسقوطهما.

**أقول:** الظاهر أنّ الصّحة لغة تارة تستعمل في مقابل المرض ويقال: «مصح ومريض» وقد جاء في الحديث النبوي قول رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): «لا يُوردنّ ذو عاهة على مُصحٍّ» وأخرى تستعمل في مقابل النقص، فيقال: «صحيح ومعيب»، فالصّحة حسب الملاك الأوّل تطلق على أشياء باعتبار اتّصافها بكيفية ملائمة لنوعها أو باعتبار أثر يترتّب عليه، ويقابله الفساد بمعنى حدوث كيفية منافرة لطبعه أو باعتبار ترتب أثر لا يترقب منه، ولهذا المعنى توصف الدهون والأدوية والمعاجين بالصّحة والفساد. وهنا يكون ملاك الاتّصاف هو الكيفية لا الكمية. والصّحة في هذا القسم بمعنى

---

## 166

«السلامة» فيقال: سالم وفساد.

وأما الصّحة حسب الملاك الثاني تطلق على الشيء باعتبار تمامية أجزائه، ويقابلها النقص باعتبار نقصان بعض أجزائه، وبهذا الملاك يقسم المتاع إلى الصحيح والمعيب، أو الدابة إلى صحيحة ومعيبة. ويكون الملاك هو كونه تاماً من ناحية الكمية أي الاجزاء والشرائط وعدمها.

فحصر معنى الصحة في معنى التمام من حيث الاجزاء نوع غفلة عن الملاك الأوّل.

فمثلاً لو صلّى بقراءة ملحونة فقد فسدت صلاته لأجل فقدان الكيفية المطلوبة في الصلاة، وأما لو صلّى بلا قراءة فقد فسدت صلاته لأجل فقدان أحد الأجزاء.

ولعلّ في عبارة ابن فارس تصريح بكلا المعنيين، قال:

الصّحة، أصل يدلّ على البراءة من المرض والعيب، وعلى الاستواء من ذلك، فالصّحة ذهاب السقم، والبراءة من كلّ عيب.<sup>(1)</sup> فلا بد من تفسير الصّحة على وجه يعمّ كلا القسمين ويمكن ان يقال: التمامية من حيث الكيف والكمّ. أو السلامة من الجهة الأولى، والتمامية من الجهة الثانية.

### الثالث: ما هو المقصود من الوضع للصحيح؟

هل المراد من الصحيح هو الصحيح بالحمل الأوّل؟ أو المراد هو الصحيح بالحمل الشائع؟ أو لا هذا ولا ذاك، بل ماهية لو وجدت في الخارج

١ . المقاييس: ٣ / ٢٨١ .

لوصفت بالصّحة؟

لا طريق إلى القول الأوّل لاستلزامه كون الصلاة مرادفة لمفهوم الصّحة؛ كما لا طريق إلى الثاني لاستلزامه أن يكون الموضوع له خاصاً مع أنّ الجميع متفق على أنّ الموضوع له هو الأمر الكلّي المرّد بين الصحيح أو أعمّ منه ومن غيره، فتعيّن الثالث، أي الماهية الاعتبارية التي لو وجدت في الخارج لوصفت بالصّحة، فالصّحة الفعلية من صفات وجودها، والتعليقية من أوصاف الماهية.

### الرابع: في دخول الأجزاء والشرائط في المسمّى

الفرق بين الجزء والشرط، هو أنّ الجزء داخل في المسمّى قيماً وتقيداً، أمّا الشرط فداخل تقيداً لا قيماً، فالوضوع بنفسه غير داخل في المسمّى ولكن الأمر تعلّق بالصلاة متقيّدة بالوضوع. أمّا دخول الأجزاء فلاشكّ في دخولها. في المسمّى وأمّا الشرائط فهي على قسمين:

شرط شرعي، كالتستر والاستقبال، وشرط عقلي كقصد الأمر، وقصد الوجه، وعدم الابتلاء بالمزاحم، أو عدم تعلّق النهي.

أما القسم الأوّل (الشروط الشرعية) فقد ذهب الشيخ الأنصاري إلى خروجه عن المسمّى قائلاً: بأنّ رتبة الأجزاء رتبة المقتضي، ورتبة الشرائط متأخرة عن رتبة المقتضي، فلا يسوغ إدخالها في المسمّى لتستوي مع الأجزاء. (١)

١. مطارح الأنظار: ٦ .

168

**حاصله:** أنّ الشروط في طول المشروط فيستحيل أن يقعا في مصاف واحد.

**يلاحظ عليه:** أنّه خلط بين عالم العين والتكوين وعالم الوضع والتسمية، فما ذكره راجع إلى عالم العين فالمشروط مقدّم على الشرط، لأنّ الشرط إما متمم لفاعلية الفاعل كالمحاذاة بالنسبة إلى النار، أو لقابلية القابل كالجفاف بالنسبة إلى الحطب.

وأما عالم التسمية والوضع فلا مانع من أن يسمّى المتقدّم والمتأخّر بلفظ واحد، وهذا كالموجود فهو يعمّ الواجب والممكن بوضع واحد، ولكن أين التراب من رب الأرباب؟!

هذا حسب الثبوت، وأما الإثبات فأدلة القائلين بالصحيح والأعمّ خير شاهد على دخول الشرائط في المسمّى، مثلاً:

إنّ المحقّق الخراساني استدلّ على وضع لفظ الصلاة على الصحيح منها بالآثار المترتبة عليها في لسان الشرع ؛ كالنهى عن الفحشاء، ومعراج المؤمن، وقربان كلّ تقي، (١) وهذه الآثار تدلّ على أمرين:

١. وضع اللفظ للصحيح دون الأعمّ .

٢. دخول الشرائط في المسمّى عند الصحيح، لوضوح أنّ الصلاة إنّما تنهى عن الفحشاء إذا كانت جامعة للأجزاء والشرائط.

كما أنّ استدلال الأعمّي في الرد على الصحيح يكشف عن دخول

١. كفاية الأصول: ١ / ٣٦ .

الشرائط في المسمّى حيث قال في مقام الرد على الصحيح: بأنّ القول بالصحيح يلزم تكرار معنى الطلب في الأوامر المتعلقة بها، لأنّ الأمر بالصحيح حينئذ يرجع إلى الأمر بالمطلوب، إذ هو معنى الصحيح فيكون المعنى أطلب المطلوب. (1)

ومن المعلوم أنّ المطلوب هو التام جزءاً وشرعاً.

هذا كلّه حول الشروط الشرعية، وأمّا الشروط العقلية فلو قلنا بعدم إمكان أخذ قصد الأمر والوجه في المتعلّق فيلزم خروجه عن المسمّى، لأنّ الغرض من الوضع هو جعل الموضوع متعلّقاً للأمر، فإذا كان بعض الشروط غير قابل لأخذه في المتعلّق يكون أخذه في المسمّى أمراً لغواً.

وأما على القول بإمكان أخذه في المتعلّق - كما هو الحق - فلا مانع من أخذه في المسمّى، غير أنّ الرائج هو أخذ الشروط الدخيلة في الماهية في المسمّى لا الشروط التي تُعدّ من توابع الوجود والتحقّق. والأمور الأربعة التي أُشير إليها أشبه بلوازم وجود الصلاة الصحيحة فلا تؤخذ في المسمّى.

#### الخامس: في لزوم جامع على كلا القولين

يجب وجود جامع بين الأفراد من غير فرق بين القول بالصحيح والقول بالأعمّ، وذلك لوجهين:  
 ١. أنّ الأمر دائر بين الاشتراك اللفظي والحقيقة والمجاز، والاشتراك المعنوي، والأولان باطلان لم يذهب إليهما أحد، فلا بد من القول بالثالث

١ . الفصول الغروية: ٤٨ .

الذي يلزم وجود جامع بين جميع الأفراد الصحيحة، أو بين جميع الأفراد الأعمّ من الصحيحة والفاصلة.

٢. أنّ الوضع في ألفاظ العبادات إمّا عامّ والموضوع له كذلك، أو الوضع عام والموضوع له خاص، فعلى كلا القولين لابد من جامع، أمّا أن يكون هو الموضوع له كما هو الحال في القول الأوّل أو يكون وسيلة لمشاهدة الموضوع له، أي الأفراد لامتناع تصوّر الأفراد غير المتناهية بنفسها إلاّ بطريق جامع يكون وسيلة لمشاهدة الأفراد إجمالاً. كما هو الحال في القول الثاني.

#### السادس: مشكلة الجامع على القول بالصحيح



القائل بوضع ألفاظ العبادات للصحيح منها يواجه مشكلة عسيرة، فهو من جانب يرى أنّ مصاديق العمل الصحيح مختلفة كماً وكيفاً.

أمّا الكم كالصلوات الثنائية والثلاثية والرباعية، وصلاة الحاضر والمسافر، والأمن والخائف. وأمّا كيف فكصلاة المتوضّئ والمتيمّم والمصح والمريض، والعاجز عن القيام دون الجلوس، والعاجز عن الجلوس دون الاضطجاع.

ومن جانب آخر يرى نفسه أنّه بصدد إثبات أنّ لفظ الصلاة يصدق على جميع هذه المصاديق المختلفة كماً وكيفاً بوضع واحد.

وعند ذلك تتوجه إليه الأسئلة التالية:

١. لو كان لفظ الصلاة موضوعاً للصلاة الرباعية فلا يصدق على الأقل منها، ولو كان موضوعاً للأقل منها فلا يصدق على الكثير.

## 171

٢. لو كان لفظ الصلاة موضوعاً لما هو وظيفة المختار كالتوضؤ لما يصدق على ما هو وظيفة المضطر كالتيمم، مع أنّ الصحيح يدّعي أنّه يشمل كلا الصنفين بوضع واحد.

٣. أنّ بعض مصاديق الصحيح صحيحة في حالة وفاسدة في حالة أخرى كالثنائية صحيحة في حقّ المسافر وفاسدة في حق غيره. فكيف يمكن تصوير جامع يكون جامعاً لعامة المصاديق ومانعاً لغيرها مع أنّ صلاة المضطر داخلية في الموضوع له في حالة وخارجة عنه في حالة أخرى؟!

وهذه المشاكل الثلاث هي التي يواجهها القائل بالصحيح، ولذلك اختار كلّ مسلماً ليتخلّص من تلك الإشكالات، وإليك هذه المسالك:

### ١. الجامع عند المحقّق الخراساني

ذهب المحقّق الخراساني إلى أنّ الجامع بين أفراد الصلاة ليس معلوماً باسمه، ولكنّه يمكن الإشارة إليه بخواصّه وأثاره ؛ قال: فإنّ الاشتراك في الأثر كاشف عن الاشتراك في جامع واحد يؤثر الكلّ فيه بذاك الجامع، فيصحّ تصوير المسمّى بلفظ الصلاة مثلاً، بالناحية عن الفحشاء وما هو معراج المؤمن، ونحوهما.<sup>(١)</sup>

وقد تخلّص (رحمه الله) عن الإشكال بجعل الجامع بسيطاً ليكون موجوداً في عامّة الصلوات الصحيحة مع اختلافها فإنّها وإن كانت مختلفة من حيث قلّة الأجزاء وكثرتها لكن الجميع مشترك في الاشتمال على المعنى البسيط. وفي

الحقيقة، كانت الغاية من اتّخاذ الجامع أمراً بسيطاً هو التخلّص عن تصوير الجامع المركّب الذي يتعسّر تصويره بين مصاديق مختلفة.

**يلاحظ عليه:**

**أولاً:** وجود التعارض بين صدر كلامه والذيل، فالصدر ظاهر في أنّ الموضوع له شيء، والنهي عن الفحشاء ونظيره معرّف له، لكن الذيل ظاهر في أنّ الموضوع له هو نفس الأثر أي الناهية عن الفحشاء، اللهم إلا أن يحمل (حرف الباء) في قوله: بالناحية على السببية، أي بسبب الناهية عن الفحشاء ومن خلالها.

**وثانياً:** أنّ الهدف من الوضع تفهيم ما قام من المعنى في ذهن الواضع ثم المتكلم، فلو كان المعنى غير قابل للتفهم إلا بالإشارة إليه بالأثر الخاص كان الوضع له لغواً، اللهم إلا أن يقول بالوضع للأثر مع أنه لا يلتزم به.

**وثالثاً:** أنّ استخدام قاعدة الواحد - أعني : لا يصدر الواحد إلا عن الواحد - في المقام غير صحيح، لأنّ مصبّ القاعدة هو المعلول الواحد الشخصي البسيط من جميع الجهات، وأمّا الواحد الذي فيه جهات كثيرة فليس مجرى للقاعدة، وذلك:

لأنّه قد ثبت في محلّه لزوم وجود الرابطة بين المعلول والعلّة ليصحّ في ظلّها صدور المعلول عنها بسبب تلك الرابطة، وإلا فلو صدر المعلول من دون صلة رابطة بينهما يلزم أن يكون كلّ شيء علّة لكلّ شيء.

وعلى ضوء هذه القاعدة لو كان المعلول بسيطاً يجب أن يصدر عن الواحد، فلو صدر عن كثير بأن يصدر تارة من هذا، وأخرى من ذلك، يلزم أن

يشتمل المعلول الواحد على حيثيتين مختلفتين يصدر من أحدهما، بحيثية ومن الآخر بحيثية أخرى، وعندئذ ينقلب الواحد إلى كثير، وهذا خلف. ففرض كون المعلول واحداً بسيطاً لا كثرة فيه يساوق حصر صدره عن علّة واحدة.

لكن القاعدة - كما يوحى برهانها - مختصة بالمعلول الواحد البسيط من جميع الجهات، فإن هي من النهي عن الفحشاء الذي هو واحد بالنوع حيث إنّ النهي عن الكذب غير النهي عن الغيبة، وكلاهما غير النهي عن النميمة. فالقاعدة صحيحة لكن تطبيقها على المورد غير صحيح.

**ورابعاً:** أنّ لازم القول بوضع الصلاة للجامع البسيط الموجود في جميع المراتب وإن كان يرفع الاشكال - وهو مشكلة وجود الجامع في عامّة مراتب الصحيح أحادية كانت الصلاة أو ثنائية أو ثلاثية أو رباعية، كانت الصلاة صلاة اختيار أو صلاة اضطرار - إلاّ أنّه يوجد الإشكال في مقام آخر وهو لزوم الاحتياط عند الشك في الجزئية والشرطية مع أنّ المشهور هو إجراء البراءة عند الشك فيهما، وتوضيحه:

إنّ مشاهير الأصوليين عند الشك في جزئية شيء أو شرطيته للصلاة قالوا بالبراءة بادّعاء انحلال العلم الإجمالي إلى أمر يقيني وشك بدوي، وهذا إنّما يصحّ إذا تعلّق الأمر بأمر مركّب ذي أبعاد حتّى يكون بعضه متيقّناً والبعض الآخر مشكوكاً، والذي يُعدّ قوام الانحلال، وأمّا إذا كان الأمر متعلّقاً بأمر بسيط وكانت نسبة الأجزاء إليه نسبة المحصّل إلى المحصّل يكون المرجع هو الاشتغال لكون الأمور به واضحاً، والشكّ إنّما هو في محقّقه

#### 174

ودورانه بين الأقل والأكثر، ومن المعلوم أنّ العقل يحكم عندئذ بالاحتياط للعلم بالاشتغال القطعي والشك في سقوطه بالأقل، وهذا ما يعبر عنه تارة «بالشكّ في المحصّل» أو «الشكّ في السقوط».

نعم أجاب عن هذا الإشكال المحقّق الخراساني في «الكفاية»<sup>(1)</sup> بما هذا توضيحه: وجود الفرق بين المسبب الذي له وجود مستقل منفصل عن السبب، وبين المنتزع عن المركّب المتحقّق معه من دون أن يكون له وجود مستقل.

فالأول كالطهارة إذا فسّرت بالطهارة النفسانية التي تتحقّق بالغسلات والمسحات، فظرف المسبب هو النفس، كما أنّ ظرف السبب هو الخارج، ففي هذا المورد إذا شكّ في حصول الطهارة النفسانية لأجل الشك في اعتبار الاستنشاق في الوضوء وعدمه، يجب الاحتياط، لأنّ الاشتغال اليقيني بالمسبب البسيط، أعني: الطهارة النفسانية، يقتضي البراءة اليقينية ولا يحصل إلاّ بضم الاستنشاق إليه.

والثاني كما في المقام، فإنّ للعنوان البسيط نحو اتّحاد في الخارج مع الأجزاء والشرائط ولا يضر اختلاف المنتزع منه قلة وكثرة في انتزاعه كالإنسان المنتزع من الإنسان التام والناقص، فوجود هذا الجامع البسيط عين وجود المركبات وليس مغايراً لها حتّى يكون الشك في قلّتها أو كثرتها من قبيل الشكّ في المحقّق.

يلاحظ عليه: أن الالتزام بالجامع البسيط بأيّ نحو كان، يوجب

١ . كفاية الأصول: ١ / ٣٧ .

175

الاشتغال لا البراءة، وكون المسبب غير السبب كما في الصورة الأولى، أو متّحداً معه كما في المقام، لا تأثير له في اختلاف الأصل، وذلك لأنّ متعلّق الأمر هو العنوان الكلّي المنتزَع وهو أمر بسيط، لا المنتزَع منه الذي يتّحد فيه الأمران، فمناًشأ الخلط تصوّر أنّ الأمر يتعلّق بالوجود الخارجي الذي يتّحد فيه المنتزَع والمنتزَع منه، غافلاً عن أنّ الأمر يتعلّق بالعنوان الكلّي الموجود في الذهن لغاية الإيجاد، وهو غير المنتزَع منه في مقام تعلّق الأمر.

## ٢ . الجامع عند المحقّق الاصفهاني

ذكر المحقّق الاصفهاني أنّ الجامع أمر مبهم في غاية الإبهام معرّف ببعض العناوين غير المنفكّة عنه، وما ذكره قريب ممّا ذكره المحقّق الخراساني، وإليك عبارته:  
إنّ الماهية إذا كانت من الماهيات الحقيقية تكون واضحة في مقام الذات ومبهمة من حيث الطوارئ والعوارض، وهذا كالإنسان الذي هو معلوم جنساً وفصلاً، وإنّما الإبهام في عوارضه المشخّصة.

وإذا كانت الماهية من الأمور المؤلفة من عدّة أمور بحيث تزيد وتنقص كمّاً وكيفاً، فمقتضى الوضع لها أن تلاحظ على نحو مبهم في غاية الإبهام بمعرفة بعض العناوين غير المنفكّة عنها، وهذا كالصلاة حيث إنّها مركّبة من ماهيات مختلفة: كالوضع، والكيف والفعل، فلا محيص من وضع اللفظ لسنخ عمل مبهم لا يعرف إلا من جانب أثره، وهو النهي عن الفحشاء أو غيره من المعرّفات، بل العرف لا ينتقل من سماع لفظ الصلاة إلا إلى سنخ عمل

176

خاص مبهم إلا من حيث كونه مطلوباً في الأوقات، وهذا هو الذي تصوّرناه فيما وضعت له الصلاة بتمام مراتبها، من دون الالتزام بجامع ذاتي مقولي، ومن دون الالتزام بالاشتراك اللفظي.

وهذا واقع في العرف في مثل «الخمير» الموضوع لمائع مبهم من حيث مرتبة الإسكار ومن حيث كونه متّخذاً من العنب أو التمر أو غيرهما، ومن حيث كون هذا طعم خاص أو لون مخصوص أو غير ذلك من الجهات<sup>(١)</sup>.

يلاحظ عليه:

أولاً: بأنّ الموضوع له مع إبهامه وإجماله إمّا مرّكب أو بسيط، والبسيط إما جامع مقولي أو جامع عنواني، والمجموع غير تام.

أمّا المرّكب فيرد عليه أنّه مردّد بين الأقل والأكثر، فلو وضعت على الأكثر أجزاءً خرج القليل أجزاءً عن تحت الصلاة مع كونه صحيحاً في بعض الاحوال كالصلاة الثنائية، وإن وضعت للأقل يخرج الأكثر أجزاءً عن تحتها؛ وأمّا البسيط فالمقولي منه غير متصور، لأنّ الصلاة مرّكبة من مقولات مختلفة؛ كالوضع والكيف والفعل، وهي من الأجناس العالية التي ليس فوقها جنس.

وأمّا الجامع العنواني الذي يعبر عنه بالانتزاعي كالناهي عن الفحشاء والمنكر فهو يستلزم خلاف المطلوب، إذ يلزم عليه وجوب الاحتياط عند الشك في الأقل والأكثر حسب ما مرّ تقرّيبه.

وثانياً: أنّ الخمر موضوع لمفهوم واضح ولمعنى معيّن - أعني:

١ . نهاية الدراية: ١ / ٣٩ .

177

المسكر - غاية الأمر أخذ لا بشرط من حيث المنشأ ومرتبة الإسكار والطعم. وقد مرّ أنّ وضع اللفظ لمعنى مبهم لا يعرفه الواضع ولا المخاطب خلاف حكمة الوضع.

### ٣. الجامع عند المحقّق النائيني

ذهب المحقّق النائيني إلى أنّ الموضوع له هو خصوص التام من حيث الأجزاء والشرائط كصلاة المكفّ المختار، وإطلاقها على الصلوات الناقصة الاضطرارية إنّما يكون بعد التصرّف في الأمر العقلي، وجعل الصلوات العذرية المجزية مشابهة للصلوات التامة في الإسقاط وعدم وجوب الإعادة والقضاء وتنزيلها منزلتها من جهة المسقطية والإجزاء، وبعد هذا التنزيل صارت صلوات ادعائية ثمّ أطلقت الصلاة عليها. (١)

وحاصله: أنّ الموضوع له أولاً هي المرتبة العليا الواجدة لتمام الأجزاء والشرائط، والاستعمال في غيرها من المراتب الصحيحة على قول الصحيح، أو أعمّ منها على الأعمّي، من باب الادعاء والتنزيل، أي تنزيل الفاقد منزلة الواجد مسامحة، كما في جملة من الاستعمالات. (٢)

يلاحظ عليه: بأنّه إن أراد من كلامه، وضع لفظ الصلاة لمفهوم التامة الأجزاء والشرائط فهو كماتري، إذ يكون عندئذ مفهوم الصلاة معادلاً للتامة الأجزاء والشرائط مع أنّه غير صحيح قطعاً.

١ . نتائج الأفكار، للمحقق الشاهرودي: ١ / ٩٣ .

٢ . أجود التقارير: ١ / ٣٦ .

178

وإن أراد ما صدق عليه ذلك العنوان، فمن المعلوم أنّ ما يصدق عليه مختلف من حيث الركعات والأجزاء والشرائط فلو وضعت لقسم واحد يمتنع صدقها على غيره ولا يتصور الجامع بين الواجد والفاقد، ومع غض النظر عن هذا الإشكال الأخير فما ذكره من التقريب أقرب إلى الذهن من تقريب العلمين السابقين.

#### ٤ . الجامع عند المحقق البروجردي

ذهب المحقق البروجردي إلى أنّ الجامع الحقيقي غير متصور في المقام ولا بد من تصوير جامع عنواني عرضي، يقول في هذا الصدد:

إنّ الجامع المقولي لا يتصور في المقام، فإنّ الأشياء المتباينة، بالذات لا يعقل فرض الجامع بينها بالوحدة الحقيقية الذاتية في مرتبة واحدة من مراتب الصلاة، فكيف بالجامع بين جميع المراتب من الكامل المختار تام الأجزاء والشرائط إلى أنقص المراتب كمية وكيفية؟ فتصوير الجامع الذاتي ممّا لا سبيل إليه .

وأما الجامع العرضي فالذي يخطر ببالنا أنّ حال المركبات العبادية كالصلاة والصوم والزكاة وأمثال ذلك حال المركبات التحليلية كالإنسان ونظائره، فكما أنّ الإنسان محفوظ في جميع أطوار أفرادها، زادت خصوصية من خصوصياته أو نقصت منها، فكذا حال المركبات الاعتبارية العبادية، بمعنى أنّه يمكن اعتبار صورة واحدة تمتاز بها عن غيرها وتكون تلك الصورة، ما به الاجتماع لتتام الأفراد وجميع المراتب، وتكون محفوظة في

179

جميع المراحل، وهذا الشيء هو الخشوع الخاص في الصلاة، فإنّ التخشع الخاص - الذي يكون محصل شبيئية الصلاة وتصير به الصلاة صلاة - محفوظ في جميع أفراد الصلاة ومراتبها المختلفة، وهذا هو المناسب لمقام عبودية العبد بالنسبة إلى مولاه (١).

**وإن شئت قلت:** إنّ جميع مراتب الصلاة بحالها من الاختلاف في الأجزاء والشرائط تشترك في كونها توجّهًا خاصًا وتخشعًا مخصوصًا من العبد، ويوجد هذا التوجّه بإيجاد أول جزء منها ويبقى إلى أن تتم، فيكون هذا التوجّه بمنزلة الصورة لتلك الأجزاء المتباينة بحسب الذات، المختلفة كمالاً

ونقصاً باختلاف المراتب، فالتخشع بوجوده الخارجي بمنزلة الصورة لهذه الأجزاء، فهو موجود بعين وجودات الأجزاء فيكون الموضوع له للفظ الصلاة هذا المعنى المحفوظ في جميع المراتب. (٢)

**فإن قلت:** إن هذا التقرير لا يدفع الإشكال، لأنّ التخشع المجرد عن الأجزاء ليس معنى الصلاة، بل معناه هو التخشع القائم بالأجزاء والشرائط، فعندئذٍ إمّا أن يكون الموضوع له هي التامة منهما فلا يصدق على غير التامة، ولو كان الموضوع له هي غير التامة فلا تصدق على القسم التام.

**قلت:** إنّ الموضوع له هو التخشع القائم بالأجزاء والشرائط لكن الذي يقوم به التخشع لا بشرط من جانبي الكثرة والقلة وهذا يصح صدقه على القليل والكثير.

١ . الحجّة في الفقه للأستاذ مهدي الحائري وهو تقرير لبحوث المحقّق البروجردي: ١ / ٥٨ .

٢ . نهاية الأصول: ١ / ٤٠ .

٥ . الجامع عند السيد الأستاذ

ذهب السيد الأستاذ إلى أنّ الصلاة اسم للهيئة الخاصة، الحالة في الأجزاء الخاصة كلّ واحدة منها مأخوذة لا بشرط .

**توضيح ذلك:** أنّ الواحد الاعتباري يلاحظ على قسمين:

١ . قسم تكون الهيئة والمادة متعینتين لا يجوز التجاوز عنهما، وهذا كإطعام عشرة مساكين في كفارة اليمين، قال سبحانه: (لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَاكِنَّ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَدْتُمْ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ) (١)، فالموضوع هو إطعام عشرة مساكين فالعدد متعین فلا يكفي إطعام أقل من العشرة ولا يجوز التجاوز عنها بنية الوجوب، وهذا هو المراد من تعین العدد الذي هو بمنزلة الهيئة، كما أنّ المادة - أعني: المساكين - متعينة فلا يجوز إبدالهم إلى الأقرباء والأصدقاء والجيران إذا لم يكونوا مساكين.

٢ . ما تكون الهيئة والمادة كليهما لا بشرط أي يجب أن تكون فيه هيئة ومادة ما، دون أن تكون فيه خصوصية وهذا كالبيت فيطلق على المثلث والمربع وغيرهما، كما يطلق على المبنى باللبن والآجر والاسمنت فاللازم فيه كونه محافظاً عن البرد والحر بأي شكل كان وبأي مادة بُني. ونظير

ذلك السيارة ومعامل النسيج فاللازم ترتب الغاية المطلوبة من السير والنسج، وأمّا الهيئة والمادة فكلتاها غير متعینتين .

١ . المائدة: ٨٩ .

## 181

وعلى ضوء ذلك يمكن أن يقال: إنّ الصلاة عبارة عن الهيئة الخاصة التي تحكي عن عبودية الفاعل وخضوعه وخشوعه أمام الله سبحانه مقرونة بمواد كالذكر والقرآن والركوع والسجود لكن على النحو اللابشرط الصادر على الميسور منها .

فالصورة الاتصالية للصلاة بمنزلة الهيئة، والذكر والقرآن وسائر الأفعال بمنزلة المادة، وكل أخذ على النحو اللابشرط دون أن يتحدّد واحد منهما، فإذا قيل الصلاة، يراد بها الهيئة الخاصّة اللابشرط، الحالة في الاجزاء الخاصة، وتتحد الهيئة مع الاجزاء اتحاد الصورة والمادة. <sup>(١)</sup>

وبذلك تندفع كل المحاذير التي كان الصحيح يواجهها، وذلك لأنه لو كانت الهيئة والمادة متعینتين لما صدقت الصلاة على الخارج منهما مع أنّها أيضاً صلاة، وإذا أخذ كلّ منهما لا بشرط وغير متعین يصدق على الثنائية والثلاثية والرباعية، كما يصدق على صلاة المختار والمضطر، وذلك لأنّ كلاً من الهيئة والمادة غير محدّدين بهيئة ومادة خاصة، بل المأخوذ منهما هو العرض العريض فالركوع والسجود من الهيئة والأذكار والقرآن من المادة أجزاء للصلاة لكن بعرضها العريض الصادق على الميسور منها.

كما أنّ مشكلة لزوم الاحتياط عند الشك في الجزئية مرفوعة، وذلك لأنّ الشك في جزئية شيء وعدمها شك في تقبّد الهيئة والمادة بالمشكوك والأصل عدمه.

إذا أمعنت النظر في هذا التقريب يظهر لك مفاد التقريبيين الآخرين:

١ . تهذيب الأصول: ١ / ١٠٦ - ١٠٩ .

## 182

أحدهما للسيد الطباطبائي، والآخر للسيد الخوئي، وكأنّ الجميع يوحى إلى معنى واحد، وقد استمد الأوّل في تقريب كلامه بمثال المصباح الذي تطوّرت مصاديقه من الاستضاءة بإشعال



الأشواك ثم المصباح الزيتي ثم الغازي ثم الكهربائي، والجميع مصاديق للمصباح، وما هذا إلا لأنّ  
الواضع وضع لفظ المصباح لما يُضيء حوله على نحو اللابشرط في الأدوات والآلات .

وقد استخدم السيد الخوئي التمثيل بلفظ (البيت) والجميع يشير إلى تقريب واحد، رحم الله  
الماضين من علمائنا وحفظ الباقيين منهم.

إذا تبيّن ذلك فنحن في غنى عن إفاضة القول في الجامع الذي ذكره القائل بالأعم ، وقد فصل  
الكلام فيه في الكفاية وإنّما المهم بيان ما هو الحق من أحد القولين، فنقول:

### أدلة القائلين بالوضع للصحيح

استدلّ المحقّق الخراساني على مختاره وهو الوضع للصحيح بأمر:

١. التبادر.
  ٢. صحة السلب.
  ٣. ترتّب الآثار على الصحيح.
  ٤. نفي الحقيقة بانتفاء بعض الأجزاء.
  ٥. ديدن العقلاء في وضع الألفاظ.
- وإليك دراسة هذه الأدلة:

#### الأول: التبادر

إنّ المنسب إلى الأذهان منها هو الصحيح؛ ولما كان المختار عند المحقّق الخراساني هو إجمال  
مفهوم الصلاة، توجّه إليه إشكال يختصّ بمقالته ومقالة تلميذه المحقّق الاصفهاني القائلين بإجمال  
مفهوم الصلاة، وأنّها لاتعرف إلاّ بآثارها.

وحاصل الإشكال: أنّه كيف يمكن الجمع بين تبادر الصحيح والقول بإجمال مفهومها وعدم  
تبيّنها؟ فأجاب عنه بقوله: ولا منافاة بين دعوى ذلك وبين كون الألفاظ على هذا القول مجملات، فإنّ  
المنافاة إنّما تكون إذا لم تكن معانيها على هذا الوجه مبيّنة بوجه. وقد عرفت كونها مبيّنة بغير وجه .

**يلاحظ عليه:** أنّ التبادر عبارة عن فهم المعنى من ذات اللفظ وحقّقه بلا استعانة بقريّة خارجية،  
أو من آثاره وخواصه، فعلى ضوء ذلك فإنّ معنى الصلاة غير واضح عند المستدلّ، بل هو مبهم  
غاية الإبهام وإن كان معلوماً من جانب الآثار فحينئذ نقول:

إمّا أن يكون التبادر من حاق اللفظ، وهو غير صحيح، لأنّ المفروض أنّه مجمل لا يتبادر منه شيء، وإن كان التبادر من خلال آثاره وخواصه فالتبادر يرجع إلى الدليل الثالث ولا يكون دليلاً مستقلاً.

والحاصل : أنّ التبادر إمّا غير محقق، أو محقق من خلال آثاره وخواصه ؛ فالأوّل لا يحتجّ به، والثاني يرجع إلى الدليل الثالث.

ويمكن أن يقال: إنّ التبادر من خلال الآثار لا يثبت المدعى من وضع

---

## 184

الصلاة للصحيح ؛ لأنّ التبادر عندئذ يرجع إلى تقييد الصلاة بآثارها. ومن المعلوم أنّه لا يتبادر من الصلاة الموصوفة بالصحة إلا الصلاة الصحيحة. وإنّما يثبت إذا كان تبادر الصحة من حاق اللفظ.

### الثاني: صحة السلب

استدلّ بصحة سلب الصلاة عن الصلاة الفاسدة، بأن يقال الصلاة الفاسدة ليست بصلاة.

ولو أطلق على الصلاة الفاسدة لفظ الصلاة فإنّما هو بالعناية.

**يلاحظ عليه:** ماذا أراد بقوله: «ليست بصلاة» فهل أراد الصلاة المجردة من كلّ قرينة خارجية

وداخلية، فالمفروض أنّها مبهمة مجملة غير واضحة، فكيف تسلب عن الصلاة الفاسدة؟!

وإن أراد الصلاة المتبينة من طريق الخواص والآثار، أعني: النهي عن الفحشاء فيكون

المسلوب الصلاة حين كونها ناهية عن الفحشاء، ومن المعلوم أنّ سلب الأمر المقيد لا يكون دليلاً

على كون استعماله في المسلوب عنه مجازاً، فإنّ الدليل على المجازية، السلب المطلق .

وبعبارة أخرى: أنّ قولنا: الصلاة الفاسدة ليست صلاة ناهية عن الفحشاء، دليل على أنّ الفاسدة

ليس من مصاديق الصحيحة، وأمّا أنّها ليست من مصاديق الصلاة مطلقاً فلا يدلّ عليه .

هذا وإنّما يرد على كلا الدليلين إشكال آخر وهو:

إنّ المطلوب هو العلم بما يتبادر من الصلاة في عصر النبي(صلى الله عليه وآله وسلم)

---

## 185

والمعصومين(عليهم السلام) لا ما هو المتبادر في أعصارنا، والتبادر حالياً أو صحة السلب كذلك

لا يكشف عن المعنى المتبادر في أعصارهم.

نعم لو قلنا بأصالة عدم النقل يثبت بفضل هذا الأصل كون المتبادر حالياً هو المتبادر في الأعصار السابقة، وإلا يلزم النقل والأصل عدمه، وعندئذ لا يكون التبادر أو صحّة السلب دليلاً مستقلاً وإنما يكون دليلاً بضميمة أصل عقلائي آخر وهو أصالة عدم النقل .

إلى هنا تمّت دراسة الدليلين فلندرس الدليل الثالث .

### الثالث: ترتب الآثار على الصحيح

وردت في الآيات والروايات آثارٌ وضعية للصلاة والصوم، قال سبحانه: (إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ)<sup>(١)</sup>.

وقال النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله وسلم):

١ . الصلاة عمود الدين.<sup>(٢)</sup>

٢ . الصلاة معراج المؤمن.<sup>(٣)</sup>

٣ . الصوم جُنّة من النار.<sup>(٤)</sup>

ثم إنّ الموضوع يحتمل أحد أمور ثلاثة:

أ . الطبيعة المطلقة الشاملة لعامة الأفراد.

---

١ . العنكبوت: ٤٥ .

٢ . الكافي: ٣ / ٩٩، باب النفساء، الحديث ٤ .

٣ . جواهر الكلام: ٧ / ٢ ؛ بحار الأنوار: ٧٩ / ٣٠٣ ؛ تفسير الرازي: ١ / ٢٦٦ .

٤ . الكافي: ٤ / ٦٢، باب ما جاء في فضل الصوم والصائم، الحديث ١ .

ب . الطبيعة المهملة التي تلازم الجزئية.

ج . الفرد الصحيح منهما.

والاستدلال مبني على إرادة المعنى الأوّل دون الأخيرين.

فلو أريد المعنى الأوّل ثبت المطلوب، إذ عندئذ يدلّ على أنّ طبيعة الصلاة تلازم هذه الآثار التي لا تنفك عن الصحّة وينتج أنّ الفاسدة بما أنّها تفقد هذه الآثار، ليست بصلاة.

وأما المعنى الثاني - أعني: المهملة - فهو لا يثبت المطلوب ؛ لأنّ الملازمة بين النهي عن الفحشاء وبعض مصاديق الصلاة لا يثبت أن الصلاة مطلقاً كذلك، لإمكان أن يكون الأثر لبعض المصاديق .

ومنه يظهر حال المعنى الثالث - أعني: الفرد الصحيح - فهو أيضاً لا يثبت المطلوب.

**فإن قلت:** لا محيص من حمل الموضوع على المعنى الأوّل، لأنّ حمله على المعنى الأخير ينافي أصالة الاطلاق.

**قلت:** إنّ مصبّ الأصل المذكور فيما إذا شك في المعنى المراد، وأما إذا علم المراد وشك في كيفية الإرادة فلا يستدلّ بهما كما هو الحال في المقام حيث إنّ المراد معلوم وأنّ هذه الآثار للصلاة الصحيحة لا الفاسدة، وإنّما الكلام في وضع الصلاة وأنها هل وضعت للصحيح أوّلاً، واستعملت في الفاسد ثانياً، أو أنّها وضعت للأعم واستعملت في الفاسد على وجه الحقيقة فلا يستكشف بالأصل كونها موضوعة للصلاة الصحيحة وان استعمالها في الفاسد مجازاً.

## 187

وربّما يورد على الاستدلال بما حاصله:

إنّ هذه الآثار إنّما تترتّب على الصلاة إذا انضم إليها قصد القرية، وإلا فلا تكون معراجاً وناهية، ولم يقل أحد بدخول هذا الجزء في مدلول الصلاة، وعندئذ تكون الصلاة بالنسبة إلى هذه الآثار مقتضية، لا علّة تامّة، والاقتضاء كما هو موجود في الصحيحة موجود في الفاسدة غاية الأمر أنّها في الأولى أقرب إلى الآثار .

**يلاحظ عليه:** بأنّ المراد من الصحيح ليس العلة التامة من جميع الجهات، بل المراد العلة التامة من غير جانب الجزء العقلي، بمعنى أنّه لو انضم إليه هذا الجزء لكان يلزم هذه الآثار، وهذا متحقّق في القول بالصحيح لا في القول بالأعم، إذ على هذا القول اللفظ موضوع لماهية حتّى لو انضم إليها هذا الجزء لما ترتبت عليه هذه الآثار، فوصف الصلاة بأنّها علّة تامة لهذه الآثار صحيح على القول بالصحيح لا على القول بالأعم .

### الرابع: نفي الحقيقة بانتفاء بعض الأجزاء

ورد في الروايات نفي الصلاة بانتفاء بعض الأجزاء، مثل قوله (صلى الله عليه وآله وسلم): «لا صلاة إلاّ بفاتحة الكتاب»<sup>(1)</sup>، فيدور الأمر بين أمور ثلاثة:

أ. نفي الحقيقة.

ب. نفي الصحة.

فلو أُريد الأول فهو يلزم القول بالصحة ويدلّ على أنّ الصلاة الفاقدة للجزء ليست بصلاة حقيقة.

ولو أُريد الثاني أو الثالث لا يكون دليلاً على المطلوب، لكن إرادة المعنيين يخالف أصالة الحقيقة، لأنّ «لا» وضعت لنفي الجنس لا لنفي الصحة.

يلاحظ عليه:

**أولاً:** بأنّ أصالة الحقيقة حجة فيما إذا كان الشك في نفس المراد لا ما إذا علم المراد كما في المقام حيث إنّ الغرض - أعني: نفي الصحة - معلوم، كما هو الحال في قوله (صلى الله عليه وآله وسلم): «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»؛ والشك في كيفية الوضع، وأنّه هل وضع للصحيح حتّى يكون النفي على وجه الحقيقة، أو وضع للأعم حتّى يكون النفي على وجه المجاز، إذ الأصل عندئذ يصير ذريعة لاستكشاف الوضع وكيفية استعمال اللفظ. وقد عرفت عدم صحة استخدامه في هذا المجال.

**وثانياً:** نفترض أنّ المراد نفي الحقيقة كما هو الظاهر، إذ لو أُريد غيره لنزل الكلام عن ذروة البلاغة إلى مستوى الكلام العادي. ولكن فرق بين نفي الحقيقة حقيقةً، وبين نفيها ادّعاءً، والأمثلة من قبيل القسم الثاني. والاستدلال مبني على كون نفي الحقيقة على الوجه الحقيقي وهو غير ثابت في نظير هذه التراكيب، مثل: «لا رضاع بعد فطام» أو «لا نكاح إلا بولي».

فظهر أنّ هذه الوجوه الأربعة ليست ناجعة، بقي الكلام في الدليل الخامس، وإليك بيانه.

### الخامس: ديدن العقلاء في وضع الألفاظ

- إنّ هذا الدليل مركّب من عدّة مقدّمات، هي:
- أ. إنّ طريقة العقلاء في وضع الألفاظ هي وضعها للصحيح.
  - ب. أنّ الداعي إليه هو كثرة الحاجة إلى تفهيم الصحيح.
  - ج. أنّ هذه الحكمة أيضاً موجودة في وضع الشارع.
  - د. لا يصحّ التخطّي عن هذه الطريقة <sup>(١)</sup>.

**يلاحظ عليه:** بمنع المقدّمة الثانية وهو كثرة الحاجة إلى تفهيم الصحيح، فإنّ الحاجة إلى تفهيم الفاسد ليست بأقل من العكس.

والأولى أن يقرر الدليل بنحو آخر، وهو:

إنّ الغاية تحدّد فعلَ الفاعل، فلا يتصوّر أن يكون الفعل أوسع من الغرض والهدف، فالسفر لغاية زيارة الصديق يتحدّد بتلك الغاية، وإرادة السفر في إطار أعمّ من هذا لا يصدر من الفاعل الحكيم. وعلى ضوء هذا فنقول: إنّ الشارع اخترع الصلاة لغاية خاصّة، وهي تهذيب الإنسان وتربيته، ومن المعلوم أنّ تلك الغاية من نتائج الصلاة التامة لا الناقصة، ومن آثار الصلاة الصحيحة لا الفاسدة، فإذا كان الداعي للاعتبار هو تهذيب الإنسان وتربيته فيتحدّد فعله (أي اعتباره ماهية الصلاة) بتلك الغاية، فينتج أنّ ما هو المعتبر عند الشارع هو الصلاة الصحيحة لترتّب الغرض عليه فقط، وطبيعة الحال أن يكون المسمّى هو نفس المعتبر بأن يكون اللفظ

١ . كفاية الأصول: ١ / ٢٦ .

موضوعاً لنفس ما اعتبره لا لأعم منه.

بقي الكلام في أمر آخر: وهو أنّ هذه البحوث فرع القول بالحقيقة الشرعية، وأنّ الشارع نقل هذه الألفاظ من معانيها اللغوية إلى المعاني الشرعية، وقد عرفت أنّه غير ثابت، بل الثابت غير هذا وإنّ هذه الألفاظ كانت حقيقة عرفية في هذه المعاني قبل بزوغ شمس الإسلام وأنّ الوحي الإلهي اتّبع تلك الطريقة دون أن يحدث وضعاً جديداً، فعند ذلك يجب أن يقال: إنّ هذه الألفاظ وضعت للصحيح عند العرب قبل الإسلام، والشارع اتّبع تلك الطريقة ولكنّه أضاف أجزاء وشروطاً بدليل منفصل، فيكون الموضوع له والمستعمل فيه هو الصحيح في المعنى الراجح في تلك الأزمنة.

### أدلة القول بالوضع للأعم

إنّ القائل بالأعم لا محيص له من أن يتصوّر جامعاً يشمل كلا الفردين الصحيح والفساد. وقد ذكروا لتصوير الجامع وجوهاً مذكورة في الكفاية مع نقدها، فالأولى صرف عنان البحث إلى ما أقاموا من الأدلة على أنّ لفظ الصلاة موضوع للأعم، وإليك دراستها:

١ . التبادر

٢ . عدم صحّة سلب الصلاة عن الفاسدة

وبما أنّ هذين الدليلين وجدانيان، بشهادة أنّ الصحيح يدّعي العكس، فلا نخوض فيهما.

٣ . صحّة التقسيم إلى الصحيحة والفسادة، والمقسم يجب أن يكون

موجوداً في الأقسام.

والإجابة عنه واضحة، لأنّ التقسيم حسب أعصارنا لا حسب عصر التسمية، اللهم إلا أن يدعم بأصالة عدم النقل.

وبالجملة هذه الأدلة غير مهمة، والمهم ما نذكره تالياً.

#### ٤. حديث الولاية

قال الإمام الصادق (عليه السلام): «بُني الإسلام على خمس: الصلاة، والزكاة، والحجّ، والصوم، والولاية، ولم ينادَ أحد بشيء كما نودي بالولاية، فأخذ الناس بالأربع وتركوا هذه، فلو أنّ أحداً صام نهاره وقام ليله ومات بغير ولاية لم يقبل له صوم ولا صلاة»<sup>(١)</sup>.

**وجه الاستدلال:** أنّه لو كانت ألفاظ العبادات أسام للأعم لصح وصفهم بالأخذ بالأربع، وأمّا على القول بوضعها للصحيح فيلزم عدم الأخذ بالخمس لا خصوص الخامس.

**يلاحظ عليه:** أنّ في عبادة غير الإمامي قولين<sup>(٢)</sup>:

١. قول بالصحة ولكن غير مقبولة فلا يثاب عليها.

٢. قول بالبطلان والفساد.

فعلى القول الأوّل يصح قوله (عليه السلام): «فأخذوا بالأربع» أي صلّوا وصاموا... صحيحاً، إنّما الإشكال على القول الثاني: أنّ عباداتهم فاسدة وباطلة.

١. الكافي: ٢ / ١٩، باب دعائم الإسلام، الحديث ٥.

٢. لأجل الوقوف على أدلة القولين، لاحظ الوسائل: ١، الباب ٢١ من أبواب مقدمة العبادات. فيما ورد تحت رقم ٢، ٤، ٥، ٨، تدلّ على صحّة عباداتهم ولكن لاتقبل ولا يثابون عليها.

فالجواب عن الاستدلال عندئذ أنّ المراد من الصحيح هو التام من حيث الاجزاء والشرائط، والمراد من الشرائط ما هو شرط لنفس الماهية فهي داخلة في المسمّى. وأمّا الشرائط العامّة للصحة فكقصد القرية والإسلام والاعتقاد بالولاية فهي شرائط لكلّ العبادات لا لخصوص الصلاة فليست

داخلة في المسمّى، فعندئذ يصح أن يقال: - حتّى على القول ببطلان عباداتهم - إنهم أخذوا بالأربع، أي صلّوا صلاة تامّة الأجزاء والشرائط وإن كانت باطلة من حيث فقدان الشرائط العامة، لكن فقدانها لا يكون ملازماً لعدم صدق المسمّى، بل هو صادق مع عدم هذه الشرائط، لأنّها شرائط عامّة خارجة عن التسمية.

## ٥. الحديث النبوي

روي عن النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله وسلم) أنّه قال لجارية كانت تعرف أيام حيضها «دعي الصلاة أيام أقرائك» (١).

**وجه الاستدلال:** أنّ النهي مولوي فلا يصحّ ذلك النهي إلا إذا كان المنهي عنه مقدوراً للمكفّف، فلو أريد الصلاة الصحيحة لزم تعلّق النهي بشيء خارج عن القدرة، لأنّ صلاتها باطلة. وأمّا لو أريد الأعم فهي مقدورة حتّى بعد النهي المولوي.

**يلاحظ عليه:** بأنّ النهي في المقام إرشادي وليس بمولوي فلا يشترط فيه قدرة المكفّف على الفعل، فالحديث بصدد بيان كون الحيض مانعاً عن صحّة الصلاة فهو إرشاد إلى المانع وتنبية للمكفّف بأن تترك الصلاة، وذلك

---

١ . الكافي: ٣ / ٨٨ ، باب جامع في الحائض والمستحاضة، الحديث ١ .

لعدم الثمرة والفائدة منها حتّى لو أنّها أتت بها كان عملاً غير مجد، اللهم إلا أن تكون كيفية العمل مظهراً للبدعة والتشريع فتكون حراماً من باب التشريع .

## ٦. صحّة تعلّق النذر بترك الصلاة في مكان مكروه

لا شبهة في صحّة تعلّق النذر بترك الصلاة في مكان مكروه، وحصول الحنث بفعلها. فلو كانت الصلاة المنذور تركها موضوعاً لخصوص الصحيحة لزم إشكالان:

**الأوّل:** عدم إمكان حنث الحلف، لأنّ الحنث يتحقّق بالصلاة الصحيحة، وهي غير مقدورة بعد نهي الشارع.

**الثاني:** يلزم المحال، لأنّ المنذور حسب الفرض تعلّق بالصحيحة، ومع النذر لا تقع صحيحة، فيلزم من فرض تعلّق النذر بالصحيحة عدم صحّتها.

وقد أجاب المحقّق الخراساني عنه بوجهين:



- أ. لو صحَّ ذلك لاقتضى عدم صحّة تعلّق النذر بالصحيح لاعدم وضع اللفظ له شرعاً.
- ب. أنّ الفساد من قبل النذر لا ينافي صحّة متعلّقه، فلا يلزم من فرض وجودها عدمها.<sup>(١)</sup>
- أقول:** أمّا الجواب الأوّل فواضح، وأمّا الجواب الثاني فحاصله أمور ثلاثة:

١. النذر منعقد.

١. كفاية الأصول: ٤٨ / ١ .

194

٢. الصلاة باطلة.

٣. الحنث متحقّق .

وذلك لأنّ متعلّق النذر هو الصحيح قبل النذر لا الصحيح بعده، فالنذر منعقد لكون الصحيح قبل النذر أمر مقدور للناذر حتّى بعد النذر، والصلاة باطلة لتعلّق النهي بها بعد النذر، والحنث متحقّق لأنّه نذر أن يترك الصلاة الصحيحة قبل تحقّق النذر والمفروض أنّه أتى بها وحنث بنذره.

**وإن شئت قلت:** إنّ متعلّق النذر هو الصحيح لولا النذر، لا الصحيح مطلقاً، والصحيح لولا النذر أمر مقدور وفي الوقت نفسه باطل والحنث متحقّق .

**وبعبارة ثالثة:** النذر متعلّق بالصحيح النسبي، أي الصحيح في حدّ نفسه لا الصحيح من الجهات الطارئة عليه، فيرتفع المحذوران، أعني:

١. عدم إمكان حنث الحلف.

٢. لزوم عدم الشيء من فرض وجوده .

نعم لو تعلّق النذر بترك الصلاة الصحيحة من جميع الجهات يُمنع من صحّة تعلّق النذر به.

ثم إنّ للمحقّق البروجردي إجابة ثانية عن الاستدلال، وحاصلها: عدم صحّة النذر، وذلك لأنّه يشترط في صحّة النذر وجود الرجحان عند نذر الفعل ووجود الحزاة الذاتية عند نذر الترك، ولكن الصلاة في الحمام فاقدة لهذا الشرط، إذ ليست الكراهة بمعنى وجود الحزاة في فعلها، بل المراد كونها أقلّ ثواباً من الصلاة في البيت، ومثل هذا لا يصحّ تعلّق النذر بتركه، ولو

195

كان هذا ملاكاً لصحة تعلّق النذر لزم صحة تعلّق النذر بترك الصلاة في البيت، إذ هو أقلّ ثواباً بالنسبة إلى المسجد، وهكذا هو بالنسبة إلى المسجد الحرام.<sup>(1)</sup>

**يلاحظ عليه:** أنّ الكراهة في المقام هي من قبيل القسم الثاني، أي كونها ذات حزازة، فإنّ الحمام محل الأوساخ والقذارات، فإقامة الصلاة فيها أشبه بسقي المولى بماء عذب في وعاء قذر، فقياس الصلاة في الحمام بالصلاة في البيت قياس مع الفارق، ولذلك يتعلّق النذر بتركها في الحمام دون الثاني.

### إجابة ثالثة عن الاستدلال

وهناك جواب ثالث أفاده المحقّق الحائري وتبعه سيدنا الأستاذ وحاصل كلامهما: أنّ النذر صحيح، والصلاة صحيحة بعد النذر، والحنث واقع.

**أمّا الأوّل:** فلما عرفت من وجود الحزازة في الصلاة المأتي بها في الحمام، فهذه المرجوحية الذاتية تصحّ تعلّق النذر بتركها كما يصح تعلّق النذر بترك سائر المكروهات.

**وأمّا الثاني:** فهو مبني على صحة اجتماع الأمر والنهي عند اختلاف متعلّقيهما، حيث إنّ الأمر بصلاة الفجر تعلّق بطبيعة الصلاة، والنهي تعلّق بحنث النذر فقط، ولا تعارض بينهما غير أنّ الصلاة في الحمام مصداق حقيقي للصلاة ومصداق عرضي للحنث، فلا مانع من أن تكون الصلاة

١ . نهاية الأصول: ٤ / ١ .

196

واجبة لأجل انطباق عنوان الصلاة، ومحرمة لأجل انطباق الحنث عليها.

**وأمّا الثالث:** أي تحقّق الحنث، لأنّ تلك الصلاة صحيحة بالفعل، والنهي لم يتعلّق بذات العبادة وإنّما تعلّق بعنوان خارج عنها ومثله لا يسبب كون الصلاة باطلة، وإنّما يوجب البطلان إذا تعلّق بذاتها أو بجزئها أو بشرطها لا بعنوان خارجي منطبق عليه .

تمّ الكلام في أدلة القائلين بوضع ألفاظ العبادات للصحيح والأعمّ، وقد عرفت ما هو الحق فلندرس ثمرات المسألة.

197

ثمرات المسألة

قد ذكرت للمسألة ثمرات أربع ندرسها واحدة بعد أخرى:

### الأولى: جواز التمسك بالإطلاق عند الشك

إذا شك في جزئية شيء أو شرطيته يجوز التمسك بالإطلاقات اللفظية على القول بالأعم دون القول بالصحيح، وذلك لأنه يشترط في التمسك بالإطلاق إحراز الموضوع وتعلق الشك بأمور خارجة عن حقيقة الموضوع وهذا الشرط موجود في القول بالأعم، لأنّ المسمّى عبارة عن الأركان الأربعة مثلاً وهو محرز، وإنّما الشك في أمور خارجة عنه كالشك في جزئية الاستعاذة للصلاة فيتمسك بإطلاق قوله: **(أَقِيمُوا الصَّلَاةَ)** وتنفى جزئيته.

على خلاف القول بالصحيح حيث إنّ الموضوع - على ذلك القول - غير محرز، لأنه إذا كانت الاستعاذة جزءاً للصلاة يكون مرجع الشك في الجزئية إلى صدق الموضوع وعدمه.

**وإن شئت قلت:** إنّ الأعمى يُقسّم الأجزاء والشرائط إلى ما هو دخيل في المسمّى وإلى ما هو دخيل في الأمور به، فالاستعاذة عنده ليست دخيلة في المسمّى فيكون الموضوع محرزاً، إنّما الشك في مدخليتها في المأمور به.

وأما الصحيح فليس عنده من هذا التقسيم عين ولا أثر فهو يُدخل الأجزاء والشرائط كلّها تحت المسمّى والمأمور به عنده هو نفس المسمّى،

## 198

فالشك في كون شيء شرطاً أو جزءاً للمأمور به، شك في كونه داخلاً في المسمّى أو لا، فيكون مرجع الشك إلى صدق الموضوع وعدمه.

وقد رُدّت هذه الثمرة بوجوه:

١. أنّ القائل بالصحيح وإن حُرّم من الإطلاقات اللفظية ولكن في وسعه أن يتمسك بالإطلاقات البيانية التي وردت في باب الوضوء والصلاة؛ أمّا الوضوء فقد روى زرارة عن أبي جعفر **(عليه السلام)** أنّه قال: **«ألا أحكي لكم وضوء رسول الله؟»** فقلنا: بلى .

فدعا بقعب فيه شيء من ماء... الخ. <sup>(١)</sup>

حيث قام بتجسيد وضوء رسول الله **(صلى الله عليه وآله وسلم)** بفعله وبيانه .

وأما الصلاة: فقد روى حمّاد بن عيسى عن الإمام الصادق **(عليه السلام)** أنّه قال: **«ما أفبح بالرجل أن يأتي عليه ستون سنة أو سبعون سنة فما يقيم صلاة واحدةً بحدودها تامّةً»** إلى أن قال: فقام أبو عبد الله **(عليه السلام)** مستقبل القبلة منتصباً فأرسل يديه جميعاً على فخذه، قد ضمّ أصابعه...

الخ. <sup>(٢)</sup>

فإذا شك في جزئية المضمضة والاستنشاق للوضوء أو الاستعاذة للصلاة، يتمسك بالإطلاق الوارد فيهما.

**يلاحظ عليه:** أنّ الثمرة تدور مدار صحّة التمسك بالإطلاقات اللفظية، وأمّا صحّة التمسك بالإطلاقات البيانية فهو خارج عن موضوع البحث ولا يضر بالثمرة.

١ . الوسائل: ١ ، الباب ١٥ من أبواب الوضوء، الحديث ٢ .

٢ . الوسائل: ٤ ، الباب ١ من أبواب أفعال الصلاة، الحديث ١، ولاحظ الباب ١٧، الحديث ١ و

٢ .

## 199

٢ . إنها عديمة الفائدة، لأنّ المطلقات الواردة في الكتاب غير صالحة للتمسك بها، لأنّه يشترط في صحّة التمسك - مضافاً إلى إحرار الموضوع - كون المتكلم في مقام البيان لا في مقام بيان أصل التشريع، ولذلك لا يجوز التمسك بقوله: «**الغنم حلال**»، على حلّية الشاة المغصوبة أو الموطوءة وغير ذلك، لأنّ المتكلم في مقام بيان حكم طبيعة الشاة لا في مقام بيان حكمها من حيث طروء العوارض والخصوصيات .

**يلاحظ عليه:** بأنّ الاعتراض على إطلاقه ليس بصحيح، إذ أنّه يوجد بين الإطلاقات اللفظية الواردة في الكتاب والسنة في مورد العبادات ما يكون في مقام البيان فيصحّ التمسك به كما في آية الصوم، قال سبحانه: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ)<sup>(١)</sup>، فالآية في مقام البيان بشهادة أنها تأخذ ببيان الجزئيات والتفاصيل، ثم يقول: (أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ)<sup>(٢)</sup>، كما أنّها تأخذ ببيان مبدأ الإمساك ونهايته حيث تقول: (كُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَبَيِّنَ لَكُمْ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ)<sup>(٣)</sup>، فعلى هذا فلو شك في مدخلية ترك الارتماس في حقيقة الصيام فعلى القول بالصحيح يكون مرجع الشك إلى صدق المسمّى، وأمّا على القول بالأعم يكون مرجع الشك إلى جزئية أو شرطية أمر زائد وراء المسمّى، لأنّ الصوم عنده هو الإمساك عن الأكل والشرب وهو متحقّق حتّى مع الارتماس في الماء فيتمسك بإطلاق الآية

١ . البقرة: ١٨٣ .

٢ . البقرة: ١٨٤ .

٣ . البقرة: ١٨٧ .

ويثبت عدم مدخليته.

٣. أنّ الأعمى أيضاً لا يصحّ له التمسك بالإطلاقات اللفظية لوجود الفرق بين المسمى والمأمور به، فالمسمى وإن كان الأعم لكن المأمور به هو الصحيح، فإذا شك في جزئية الاستعاذة فهو وإن لم يكن شكاً في صدق المسمى ولكنه شك في صدق المأمور به، لأنّ المأمور به هي الصلاة الصحيحة.

**يلاحظ على هذا الاعتراض:** بأنّه ناش من الخلط بين كون المأمور به عند القائل بالأعم ذات الصحيح من الصلاة أو الصلاة المقيدة بعنوان الصحيح، فالصحيح في الأوّل عنوان مشير إلى أجزاء الصلاة وشرائطها المأمور بها، وهو في الثاني قيد للمأمور به، فعلى الأوّل يكون الموضوع محرزاً لأجل القول بالوضع للأعم ويصح التمسك بالإطلاق، وإنّما الشك في جزئية شيء للمأمور به وعدمه فينتفي بفضل الإطلاق، وأمّا على الثاني فالموضوع عنده وإن كان محرزاً أيضاً لكن الإشكال يطرأ من جانب آخر، لأنّ المأمور به مقيد بعنوان لا يمكن إحراره إلاّ بالإتيان بالمشكوك حيث إنّ المطلوب هو الصلاة مضافاً إلى عنوان الصحيح ولا يحرز العنوان إلاّ بالإتيان بالمشكوك.

وبهذا تكون الثمرة موجودة والاعتراضات الثلاثة عليها غير واردة.

نعم يرد على هذه الثمرة إشكالان آخران:

**الأوّل:** أنّ الموضوع محرز حتّى على القول بالوضع للصحيح لما مرّ من أنّ الصلاة ليست من مخترعات الشريعة الإسلامية، بل كانت موجودة

بين العرب قبل الإسلام، وإنّما تصرّف فيها الشارع بإضافة شيء أو حذفه. فيكون الموضوع له ما هو الصحيح عند العرب لا الصحيح عند الشارع فيجوز التمسك بالإطلاق لصدق الموضوع والشك في عوارضه وخصوصياته.

**الثاني:** أنّ ما ذكر ليس ثمرة أصولية، لأنّ الثمرة الأصولية ما تقع كبرى في عملية الاستنباط، وأمّا المقام فإنّ غايته كشف وجود الإطلاق على القول بالأعمّ دونه على الصحيح، وهذا أشبه بمبادئ المسائل الفقهية، فالقول بوجود الإطلاق على الأعم دون الصحيح كالقول بوجود الخبر في موضوع دون موضوع فلا يعد ثمرة لمسألة أصولية.

**الثمرّة الثانية: التمسك بالبراءة على القول بالأعم فقط**

قد تقدّم عند البحث عن أدلة القول بالصحيح توضيح هذه الثمرة، وقلنا: إنّ القولين أمام البراءة سيّان، وليس جريان البراءة من خصائص القول بالأعم، بل تجري على القول بالصحيح، بشرط أن لا يكون الجامع بسيطاً، فلاحظ.

### الثمرّة الثالثة: في مورد النذر

إذا نذر الرجل أن يعطي ديناراً للمصلّي فعلى القول بوضعها للصحيح لا يفي بنذره إلا إذا دفع لمن صلّى صلاة صحيحة بخلافه على القول الآخر فتبرأ ذمّته بالدفع إلى كلّ من صلّى، صحيحة كانت صلاته أم فاسدة.

## 202

**يلاحظ عليه:** أنّ وجوب الإعطاء تابع لنيّة الناذر، لا لكيفية الوضع، فلو نوى أن يدفع الدرهم لمن صلّى صلاة صحيحة، لما صحّ له الدفع لمن يصلّي صلاة فاسدة، وإن كان الوضع للأعمّ. كما أنّه لو نوى الإعطاء لمطلق من يصلّي، سواء كانت صلاته صحيحة أم فاسدة، جاز له إعطاؤه، وإن كان الوضع للصحيح.

على أنّ مثل هذه الثمرة لا تكون ثمرة لمسألة أصولية، إذ الملاك في عقد المسألة الأصولية، كونها كبرى لقياس استنباط الحكم الشرعي الكلّي، وتشخيص موضوع النذر. كما هو الحال في هذه المسألة. ليس استنباطاً لحكم شرعي. اللهم إلا أن يقال: إنّ المسألة ليست مسألة أصولية، ولأجل ذلك يبحث عنها في المقدّمة، فلا يضرّ عدم كون النتيجة من مقولة النتائج الأصولية.

### الثمرّة الرابعة:

إذا ورد النهي عن محاذاة الرجل للمرأة في حال الصلاة وعلمنا بفساد صلاة المرأة، فعلى القول بوضعها للصحيح تصحّ صلاة الرجل ولا يشملها النهي، بخلاف ما إذا قلنا بوضعها للأعم فيشمّلها النهي، ومثلها إقامة صلاتي جمعة في أقل من فرسخ مع بطلان إحداها.

**يلاحظ عليه:** مضافاً إلى أنّ النهي عن المحاذاة منصرف إلى الصلاة الصحيحة. سواء أكان لفظ الصلاة موضوعاً للصحيح منها أو للأعمّ. - إنّه ليس ثمرة للمسألة الأصولية، إذ غاية ذلك هو البحث عن إمكان تطبيق الحكم

## 203

الكلّي، على هذا المورد وليس ذلك ثمرة لها.

إلى هنا تمت دراسة الثمرات الأربع وأتضح أنه ليس للمسألة ثمرة أصولية حتى الثمرة الأولى، لما عرفت من أن المختار في ألفاظ العبادات كونها حقائق عرفية وعلى ضوء ذلك يكون موضوع الإطلاق محرزاً، ويصح التمسك بأدلة العبادات لو كان لها إطلاق، كما هو الحال في بابي الصوم والحج.

204

في أسماء المعاملات

وتحقيق المقام رهن البحث في أمور:

### الأول: في عنوان البحث

هل البحث في وضع الشارع ألفاظ المعاملات للصحيح أو للاعم، أو أن البحث في وضع العرف تلك الألفاظ لأحد المعنيين؟

**أقول:** إن المعاملات تفرق عن العبادات، فإن الثانية من مخترعات الشارع وكان له أن يضع لما اخترعه لفظاً واسماً، ويصح أن يبحث عن كون الموضوع له عنده هو الصحيح أو الأعم. وأما المعاملات فهي من مخترعات العرف والعقلاء، وقد كانت موجودة بأسمائها ومعانيها قبل بزوغ شمس الإسلام، فإذا لم يكن للشارع أي دور في وضعها لمعانيها. بل أن الشارع استخدم ما وضعه العرف من الألفاظ في مقاصدها، فعندئذ لا مناص من عقد البحث في وضع الألفاظ للصحيح والأعم عرفاً لا شرعاً...

### الثاني: اختصاص البحث بوضعها للأسباب

اختلفت كلمتهم في أن الفاظ المعاملات أسماء لأسبابها الموجدة لمسبباتها، كما إذا قلنا: إن لفظ البيع اسم للإيجاب والقبول الصادرين من

205

عافل بالغ... الخ، أو أنها أسماء للمعاني المنشأة بتلك الأسباب كتمليك العين في البيع، وتمليك المنفعة في الإجارة وغيرهما. ولسنا الآن بصدد تحقيق أحد القولين، إنما نريد أن نركز على أن البحث في وضع ألفاظ المعاملات للصحيح أو الأعم لا ينسجم مع القول الثاني، لأن المسببات أمر بسيط دائر أمره بين الوجود والعدم، فالملكية إما حاصلة أو غير حاصلة ولا تتصور ملكية فاسدة في نظر المعتبر، وهذا بخلاف القول بوضع ألفاظها للأسباب، فإن السبب أمر مركب من أمور فيقع

الاختلاف في وضعها للسبب التام أو لأعمّ منه والناقص، فالأجزاء الناقصة من السبب سبب فاسد، كما أنّ الأجزاء التامة موصوفة بالصحة.

مثلاً لو قلنا بأنّ لفظ «البيع» اسم للإيجاب والقبول المتضمنين لتمليك العين واختلف في اعتبار العربية وعدمها فيها فالإنشاء بغير العربية عند القائل بالشرطية سبب فاسد، ومعها سبب صحيح.

وبالجملة: وجه التفريق بين الوضع للمسبب - فلا يجري النزاع - والوضع للسبب - فيجري النزاع - هو أنّ المسبب أمر بسيط والأمر البسيط دائر أمره بين الوجود والعدم، بخلاف السبب فإنّه أمر مركب دائر أمره بين الناقص والتام، فالأول سبب فاسد، والثاني سبب صحيح.

### الثالث: في اختلاف الشرع والعرف في بعض الموارد

لاشكّ أنّ الشرع لا يعتدّ ببعض البيوع التي يعتبرها العرف، كبيع المنابذة وبيع الخمر والخنزير وغيرها خلافاً للعرف الذي يعتبرها بيعاً، فبيع المنابذة والخمر والخنزير بيوع فاسدة عند الشرع معتبرة عند العرف.

## 206

فعندئذ يقع الكلام في أنّ محور الاختلاف هل هو في تحديد مفهوم البيع ومعناه المعتبر، أو أنّ الشرع والعرف يتفقان في المفهوم والمعنى وإنّما الاختلاف في المصاديق، فالعرف يعتبره مصداقاً للبيع دون الشرع؟

ذهب المحقّق الخراساني إلى الثاني، واستدلّ على مختاره بقوله: «لا يبعد دعوى كونها موضوعة للصحة أيضاً وأنّ الموضوع له هو العقد المؤثر لأثر كذا شرعاً وعرفاً، والاختلاف بين الشرع والعرف فيما يعتبر في تأثير العقد لا يوجب الاختلاف بينهما في المعنى، بل الاختلاف في المحققات والمصاديق وتخطئة الشرع العرف في تخيل كون العقد بدون ما اعتبره في تأثيره، محققاً لما هو المؤثر كما لا يخفى.<sup>(1)</sup>

يلاحظ عليه بأمرين:

**الأول:** لو كان الموضوع له هو العقد المؤثر للتمليك كما عبر به كان لما ذكره وجه، حيث إنّ الشرع والعرف يتفقان في الموضوع له، وهو «العقد المؤثر». وإنّما يختلفان في المصاديق فالشرع لا يراه مصداقاً على خلاف العرف. وأمّا لو كان الموضوع له أمراً مركباً من الإيجاب والقبول الصادرين من عاقل وبالغ المالكين للعوضين غير المحجورين... الخ، فالاختلاف يرجع إلى جانب الموضوع حيث إنّ الشارع اعتبر في المبيع كونه طاهر العين لا نجسها، محلّ المنافع لا محرّمها، بخلاف العرف.



**الثاني:** إنّ التخطئة في المصداق إنّما تتصور في الأمور التكوينية التي يكون لها واقع محفوظ في الخارج فيقاس عليه ما هو المشتبه وأنه هل هو

١ . كفاية الأصول: ٤٩ / ١ .

207

مثلاً ماء أو سراب؟ فالسراب يحسبه الظمان ماءً لقوة تخيله، ولكن الرّيان يُخطئه بأنه سراب لا ماء.

ونظيره قوله (عليه السلام): «الفقاع خمر استصغرها الناس»<sup>(١)</sup>، فالعرف ربما لا يراه مصداقاً للخمر لقلة إسكاره، والشرع يخطئه لأنه مسكر بدرجة خاصة.

وأما الأمور الاعتبارية التي لا واقع محفوظ لها وإنّما قوامها بنفس الاعتبار فلا وجه لتخطئته، لأنّ لكلّ معتبر سلطاناً في عالم الاعتبار حسب معاييرهِ وضوابطهِ، فبيع الكلب والخنزير والخمر من أوضح مصدايق البيع في الغرب وليس للشرع أن ينفي عنه سمة البيع. نعم له أن لا يعتبره بيعاً ولا يرتب عليه الأثر في محيط الشرع وإطاره، ولكن ليس له تخطئة المعتبرين في تسمية نقلهما بيعاً، وهذا أحد الفروق بين الأمور التكوينية والاعتبارية. والأول خارج عن اعتبار المعتبر ودائر مدار الواقع، وأما الثاني فهو دائر مدار اعتبار المعتبر بشرط ترتب الأثر عليه، ولا يلزم فيه اتفاق العقلاء، بل لكلّ قوم اعتبارهم ومعتبرهم.

**الرابع: ما هو الموضوع له في المعاملات**

قد تبين ممّا ذكرنا في وضع أسماء العبادات أنّ ألفاظ المعاملات وضعت للصحيح لنفس العلة المذكورة في وضع ألفاظ العبادات، وهو أن الغرض يُحدّد فعل الإنسان فلا يصدر عنه فعل أوسع من غرضه، وبما أنّ الداعي لاعتبار المعاملات ووضع اللفظ لها، هو المصالح التي تترتب عليها

١ . الكافي: ٦ / ٤٢٣، باب الفقاع، الحديث ٩١ .

208

وتدور عليها رحي الحياة، فلا بد أن يدور اعتباره ثبوتاً ووضع اللفظ إثباتاً، مدار وجود الأغراض الداعية، وهي منحصرة بالصحيح من الأسباب دون الفاسدة منها، فيكون الاعتبار والوضع منحصرين فيه .

## الخامس: في وجه التمسك بالإطلاقات الإضائية

لا شك أنّ ما ورد من الإطلاقات في مورد المعاملات أدلة إضائية لا تأسيسية، إذ ليس للشارع في باب المعاملات دور سوى اعتبار قيد أو إخراج شيء عن تحت الإطلاقات، فإذا كان كذلك فهل يصح للقائل بالصحيح أن يتمسك بالإطلاقات عند الشك في جزئية شيء أو شرطيته للأسباب أو لا؟  
**وبعبارة أخرى:** أنّ القول بالصحيح كان مانعاً من التمسك بالإطلاقات في مورد العبادات، لأنّها على القول بالصحيح تصير مجملة غير واضحة، إذ المفروض أنّ ما هو الصحيح عند الشرع غير معلوم لنا فكيف يمكن أن يتمسك بالإطلاق في مورد الشك .

وعندئذ يقع الكلام في أنّ القول بوضع ألفاظ المعاملات للصحيح يكون مانعاً من التمسك بالإطلاق أو لا؟ فإذا لم يكن مانعاً فما هو الفرق بين باب العبادات وباب المعاملات حيث صار القول بالصحيح هناك مانعاً من التمسك بها - على مذهب المشهور لا على المذهب المختار - دون المقام؟

**أقول:** يقع الكلام في مقامين:

**الأول:** إنّ ألفاظ المعاملات أسماء للأسباب، أي الإيجاب والقبول مع سائر الشروط.

209

**الثاني:** إنّ ألفاظ المعاملات أسماء للمسببات الحاصلة من الإيجاب والقبول، وإليك الكلام في كلا المقامين.

**الأول:** ألفاظ المعاملات أسماء للأسباب الصحيحة، ووجه الفرق بينه وبين العبادات واضح.

أمّا على مبنى المحقق الخراساني من اتّفاق العرف والشرع فيما هو السبب للملكية أو علاقة الزوجية، وإنّ الاختلاف يرجع إلى التخطئة في المصداق، فظاهر، لأنّ إطلاقها لو كان مسوقاً في مقام البيان يُنزل على أنّ المؤثر عند الشارع هو المؤثر عند العرف ولم يعتبر في تأثيره عنده غير ما اعتبر فيه عندهم، كما ينزل عليه إطلاق كلام غيره حيث إنّه منهم، ولو اعتبر في تأثيره ما شك في اعتباره، كان عليه البيان ونصب القرينة عليه، وحيث لم ينصب بان عدم اعتباره عنده أيضاً، ولذا يتمسكون بالإطلاق في أبواب المعاملات مع ذهابهم إلى كون ألفاظها موضوعة للصحيح (1).

وأما على القول المختار من أنّ اختلاف الشرع والعرف اختلاف في المفهوم والمعتبر، فعندئذ ربّما يشكل التمسك بالإطلاق، وذلك لأنّه إذا كان معتبراً الشرع يغيّر العرف تُصبح الإطلاقات مجملات غير واضحات، إذ لا طريق إلى فهم ما هو المعتبر لدى الشرع ويكون المورد عند الشك في الجزئية والشرطية شبيهة مصداقية للمطلق، يقع الشك في أنّ البيع المعلق مثلاً هل هو مصداق للبيع أو لا؟ وهذا ما أشار إليه الشيخ في المتاجر عند الفراغ من تعريف البيع مع أنّ سيرة العلماء التمسك بها عند الشك.

ومع ذلك كله يمكن التمسك بالإطلاقات على هذا المبنى أيضاً، وذلك بلحاظ أمرين:

١. أنّ المعتمد عند الشارع وإن كان يختلف مع المعتمد عند العرف لكن الاختلاف بالأقل والأكثر لا بالتباين، والمعتمد الشرعي لأجل زيادة القيود يصير أضيق من المعتمد عند العرف .

٢. أنّ الأدلة الإيضائية إنّما أمضت ما هو البيع والإجارة والصلح عرفاً، فقوله تعالى: (أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ)، أو قوله تعالى: (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ)، أو قوله (صلى الله عليه وآله وسلم): «الصلح جائز بين المسلمين» كلّها إمضاء لما بيد العرف والعقلاء، إمضاء بالإرادة الاستعمالية، فكّما كانت الإرادة الاستعمالية مطابقة للإرادة الجدّية سكت الشارع واكتفى بالإطلاق، وكّما كانت الإرادة الجدّية مخالفة للإرادة الاستعمالية أخرجته بالدليل، فقال: «لا منابذة في البيع» فأعلم بذلك أنّ رمي الحجارة على قطع غنم ليكون المبيع ما أصابت من القطيع ، ليس ببيع. فتكون النتيجة: أنّ ما عدّه العرف بيعاً أو صلحاً أو إجارة أو رهناً فهو طريق إلى ما هو بيع أو إجارة أو صلح أو رهن عند الشارع وبذلك خرجت الأدلة الإيضائية عن الإجمال.

**وحصيلة الكلام:** أنّ قوله سبحانه: (أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ) أو (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) أو سائر الإطلاقات المتوجّهة إلى المعاملات لا يريد إلّا إمضاء ما بيد العرف من هذه المعاملات ثم اتّخاذها طريقاً إلى ما عنده من هذه المعاملات، ولما كان بين الاعتبارين من النسبة عموم وخصوص مطلق فأشار إلى ما لم يعتبره بدليل آخر، وبذلك يصح التمسك - عند الشك في قبيدة شيء أو جزئيته

للأسباب - بالإطلاقات ولو لا هذا تلزم لغوية الأدلة الإيضائية ولا تخرج عنها إلّا بالقول بما ذكرنا. وهذا هو الذي يشير إليه الشيخ الأنصاري في آخر تعريف البيع فيقول:

وأما وجه تمسك العلماء بإطلاق أدلة البيع ونحوه، فلأنّ الخطابات لما وردت على طبق العرف، حُمِلَ لفظ البيع وشبهه في الخطابات الشرعية على ما هو الصحيح المؤثر عند العرف .<sup>(١)</sup>

**المقام الثاني:** التمسك بالإطلاقات على القول بوضعها للمسببات .

قد عرفت أنّ في وضع ألفاظ العبادات قولين: **ثانيهما** أنّها موضوعة للمسببات أي ما أوجده الإيجاب والقبول من علاقة الملكية في البيع، والزوجية في النكاح، فيقع الكلام في جواز التمسك بالأدلة الإيضائية للمسبب، لرفع الشك .

ثم إنّ الشك على قسمين:

١. تارة يكون منشأ الشك في صحّة المسبب هو احتمال خروج فرد من تحت الأدلة الإيضائية، كمعاوضة المتجانسين بالتفاضل في المعدود والمذروع والمشاهد عن تحت قوله: (أحلّ الله البيع) .

٢. ما يكون منشأ الشك في صحّة المسبب هو احتمال مدخلية شيء في جانب السبب، كمدخلية البلوغ في العاقد وتقدّم القبول على الإيجاب في العقد.

أمّا القسم الأوّل فلا شك أنّه يُحكم ببركة إطلاق الأدلة الإيضائية على

١. المتاجر: ٨٠، آخر تعريف البيع .

## 212

عدم خروجها عن المسبب الممضى على وجه الإطلاق فينحصر بطلان البيع الربوي في مبادلة المتجانسين بالمكيل والموزون ولا يعم مبادلة المتجانسين مع التفاضل إذا كان معدوداً أو مذروعاً أو مشاهدياً، ووجه ذلك هو أنّ الأدلة الإيضائية للمسبب أمضت ما بيد العرف والمفروض أنّه يرى أنّ المورد من مصاديق المسبب، وإنّما الشك في كونه معتبراً عند الشرع فيكون اعتبار العرف مرآة لاعتبار الشرع.

وأما الثاني، أعني: إذا كان منشأ الشك في صحّة المسبب أو وجوده هو احتمال مدخلية قيد أو شرط في ناحية السبب، فهل يمكن رفع الشك عن ناحية السبب بالتمسك بالإطلاق المنصب على إمضاء المسبب أو لا؟

ذهب المحقّق النائيني إلى عدم جواز التمسك إلا في موردين:

١. إذا لم يكن له إلا سبب واحد فإنّ إمضاء المسبب يكون دليلاً على إمضاء السبب .

٢. ما إذا لم يكن قدر متيقّن للسبب فيكون إمضاء المسبب دليلاً على إمضائه.

وأما في غير هذين الموردين فلا يكون إمضاء المسبب دليلاً على إمضاء السبب، وإليك نصّ كلامه قال: إنّ إمضاء المسبب كما هو المفروض (افتراض أنّ أسماء المعاملات اسم للمسبب دون السبب) لا يكون دليلاً على إمضاء السبب، قال (قدس سره): إنّّه إذا كان إمضائه للمسببات أي

المعاملات التي هي رائجة عند العرف كالزوجية والمبادلة، مع قطع النظر عن الأسباب التي يتوسل بها إليها، كما في قوله تعالى: (أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا) فإنه في

## 213

مقام بيان أن المعاملات الربوية - من دون نظر إلى الأسباب - غير ممضاة في الشريعة، بخلاف المعاملة البيعية، فالإطلاق لو كان وارداً في هذا المقام فلا يدل على إمضاء الأسباب العرفية، وذلك لعدم الملازمة بين إمضاء المسبب وإمضاء السبب، إلا فيما إذا كان له سبب واحد، فإن إمضاه لمسيبه يستلزم إمضاه لا محالة وإلا كان إمضاه لغواً، وكذا فيما إذا لم يكن في البين قدر متيقن فإن نسبة المسبب حينئذ إلى الجميع على حدّ سواء فلا يمكن الحكم بإمضاء بعض دون بعض، وفي غير هاتين الصورتين لابد من الاقتصار على القدر المتيقن وفي الزائد يرجع إلى أصالة العدم.<sup>(١)</sup>

والظاهر جواز التمسك بالإطلاقات في هذا المقام أيضاً، وذلك لوجهين:

**الأول:** وجود الملازمة العرفية بين إمضاء المسببات والأسباب فهي وإن لم تكن عقلية ولكنها ملازمة عرفية، فإمضاء المسبب العرفي الذي له سبب مثله يلزم إمضاء الثاني بالملازمة، لأن التفكيك بين الإمضائين ممّا ياباه العرف، حتى في المورد الذي يكون فيه قدر المتيقن في البين فإن كون بعض الأسباب متيقناً وبعضها الآخر غير متيقن إنما هو في نظر الفقيه، دون العرف، فإن العرف يرى الجميع على مستوى يكون حكمه واحداً.

**الثاني:** التمسك بالإطلاق المقامي، ويراد به ما يقابل الإطلاق اللفظي، ومورده كلّ قيد لا يلتفت إليه العرف إذا كان مقصوداً للشارع يجب أن ينبه عليه من غير فرق بين ما لا يمكن أخذه في مطلق الأمر كقصد الوجه أو

١ . أجود التقريرات: ١ / ٤٩ - ٥٠ ؛ المحاضرات: ١ / ١٩٧ .

## 214

يمكن، وعلى ضوء ذلك فلو كان السبب الخاص مقصوداً للشارع دون كل ما يراه العرف سبباً كان عليه التصريح بذلك وإلا يلزم نقض الغرض، مثلاً نرى أنّ الشارع أمضى الطلاق العرفي ولكن لما كان عنده سبب خاص نبّه عليه حيث قال: إنّما الطلاق أن تقول: أنت طالق<sup>(١)</sup>.

ومثله باب المعاملات فلو كان للبيع سبب خاص أضيق ممّا يراه العرف كان عليه التنبيه بدليل خاص وحيث سكت نستكشف إمضاء مطلق السبب.

فتلخص مما ذكرنا أنّ ألفاظ المعاملات، سواء أكانت موضوعة للأسباب كالعقود في قوله: (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ)، أم موضوعة للمسببات كقوله: (أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ) يجوز التمسك عند الشك بإطلاق الدليل، لكن التمسك على القول بالوضع للأسباب من باب المرآتية والطريقية فالسبب العرفي طريق إلى السبب الشرعي، أو من باب الملازمة العرفية، أو الإطلاق المقامي إذا قلنا بوضعها للمسببات.

## السادس: في أسماء المعاملات

إنّ أسماء المعاملات على قسمين:

قسم منها موضوع للسبب كما هو الحال في قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) (٢)، فالإمضاء قد تعلق بالأسباب فإنّ العقد عبارة عن

١ . الوسائل: ١٥، الباب ١٦ من أبواب مقدمات الطلاق وشرائطه، الحديث ٣ و ٤ .

٢ . المائدة: ١ .

## 215

شدّ الحبلين، واستعير في الآية للإيجاب والقبول فيتمسك في إطلاق الآية في كل ما يراه العرف سبباً إلا إذا قام الدليل على إلغاء سببته .

وربما يقال بأنّ العقود جمع العقد وهو العهد المشدّد فلا يصدق إلا في الأيمان والأقسام، ولكنّه غير ثابت لاستعمال العقد في القرآن في الإيجاب والقبول، قال تعالى: (إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوا الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ) (١).

والمراد بالعقدة هو عقد النكاح ومن بيده إمّا الزوج أو وليّ الزوجة.

وقسم منه ظاهر في المسبب مثل: (أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ) (٢)، وقوله (صلى الله عليه وآله وسلم): «الصلح جائز بين المسلمين» (٣)، وقوله (صلى الله عليه وآله وسلم): «النكاح سنتي» (٤)، وقوله (صلى الله عليه وآله وسلم): «الطلاق بيد من أخذ بالساق» (٥).

السابع: في أقسام الجزئية والشرطية

إذا نسب شيء إلى شيء فتارة يكون بينهما التلاؤم والتلاحم، وأخرى المنافرة والمنافاة.

أمّا الأوّل فله أقسام:

١. أن يكون ملاك التلاؤم كون أحدهما ظرفاً للآخر بمعنى أن يكون

١ . البقرة: ٢٣٧ .

٢ . البقرة: ٢٧٥ .

٣ . الفقيه: ٣ / ٢١ ، الحديث رقم ٢ .

٤ . لآلى الأخبار: ٣ / ٢٢١ .

٥ . مستدرک الوسائل: ١٥ / ٣٠٦ ، الحديث ١٨٣٢٩ .

## 216

مطلوباً فيه لا في غيره، وهذا كأدعية شهر رمضان المبارك حيث يستحب قراءتها فيه.

٢. أن يكون ملاكه كونه داخلاً في قوام الشيء على نحو الجزئية، وهذا كالركوع والسجود بالنسبة للصلاة .

٣. أن يكون ملاكه كونه داخلاً في قوام الشيء على نحو الشرطية، وهذا كالطهارة من الحدث بالنسبة إلى الصلاة .

٤. أن يكون ملاكه كونه جزءاً للفرد الموجود من الماهية، وهذا كالقنوت.

٥. أن يكون ملاكه كونه شرطاً للفرد الموجود كالصلاة في المسجد، وربما يعبر عن القسم الرابع والخامس بالمشخصات الفردية.

هذا كله حول ملاك التلاؤم والتلاحم بين الشئيين.

**أمّا الثاني** وهو ما يكون بينهما منافرة ومنافاة، فله قسمان :

١. أن يكون وجود الشيء مخالفاً للآخر، كالحدث المخلل للصلاة .

٢. أن يكون وجود الشيء قاطعاً للهيئة الاتصالية للمأمور به، وهذا هو كالفعل الكثير الماحي للصورة الصلائية، ويعبر عن الأول بالمانع وعن الثاني بالقاطع.

ثم إنَّ الفرق بين الجزء والشرط واضح، فالجزء ما يكون داخلاً في المأمور به قيدياً وتقيدياً، وأمّا الشرط فهو ما يكون داخلاً تقيدياً وخارجاً قيدياً، سواء كان موجوداً قبل الواجب كالوضوء قبل الصلاة، أو مقارناً لها

كالاستقبال، أو بعدها كالأغسال الليلية للمستحاضة بالنسبة إلى صحة صوم يومها الماضي.

ثم إنَّ تقسيم الجزء والشرط إلى قسمين بمعنى أخذه تارة في حدّ الشيء وماهيته، وأخرى في مقام وجوده وتحقّقه أمر واضح، وله نظير في التكوين حيث إنَّ الحيوان الناطق الذي به قوام الإنسانية مأخوذ من حدّ الإنسان، فكل منهما جزء للماهية بخلاف المشخّصات الفردية كالقصر والطول، فهما مأخوذان في مقام التحقّق لا في مقام الماهية.

والذي دعا الأصوليين إلى هذه التقسيمات هو تنبيه المبتدئ على أنّ الصلاة المشتملة على الجزء المستحب كالقيود أو الشرط المستحب كالصلاة في المسجد ليس شيئاً مركباً من واجب ومستحب، بل هو من مصاديق الواجب بأجمعه، فالصلاة الفاقدة للقنوت أو المأتي بها في البيت صلاة تامة، كما أنّ الصلاة المشتملة عليهما صلاة دون أن تكون مركبة من واجب ومستحب، والقنوت جزء من الصلاة، غاية الأمر جزء الفرد لا جزء الماهية، ومثله إقامة الصلاة في المسجد، ونستوضح حاله من البيت فالمشتمل على الإيوان بيت وفاقده أيضاً بيت، دون أن يكون المشتمل أمراً مركباً من بيت وشيء زائد .

### إشكال وإجابة

ربّما يقال: إنّ التفريق بين أجزاء الماهية وشرطها وجزء الفرد وشرطه إنّما يصح في التكوين لا في عالم الاعتبار، وذلك لوجود ما يميّز به جزء

الماهية وشرطها عن جزء الفرد وشرطه، وهو أنّه إذا كان الشيء مؤثراً في قوام الشيء فهو دخيل فيه ، وما كان غير مؤثر في قوام الشيء جزءاً وشرطاً فهو راجع إلى جزء الفرد وشرطه.

وأما الأمور الاعتبارية فالأجزاء لا صلة لبعضها ببعض والذي يوحدّها ويجعلها شيئاً واحداً هو اعتبار المعبر. وعند ذلك، الأجزاء بلا قنوت ماهية، ومعه ماهية أخرى لا ماهية واحدة، والاختلاف في كيفية الأخذ، فلا وجه لعدّ الركوع من أجزاء الماهية والقنوت من أجزاء الفرد، هذا هو الإشكال.

وأما الإجابة عنه فقد أجاب المحقّق البروجردي بوجه والسيد الأستاذ بوجه آخر.

ولكن يمكن تصحيح التفريق بالبيان التالي: وهو أنّ كل شيء له مدخلية في أصل الغرض فهو يُعدّ جزء الماهية وشرطها، وأما ما له مدخلية في كمال الغرض فهو جزء الفرد أو شرطه، نظير



الغرفة والإيوان، فالدار بلا غرفة ليس بدار ولكنها بلا إيوان دار مؤمن للغرض ولكن معه كمال آخر

219

الأمر الحادي عشر:

### في الاشتراك اللفظي

الاشتراك اللفظي عبارة عن كون اللفظ موضوعاً لمعنيين أو أكثر بأوضاع متعدّدة بالوضع التعييني أو التعيني، ويقع البحث فيه في جهات:

#### الجهة الأولى: في إمكان الاشتراك

اختلفت الآراء في الاشتراك، فمنهم من أحاله، ومنهم من أوجبه، ولكن القولين بين الإفراط والتفريط، والقول الثالث هو القول الوسط، وقد استدل من أحاله بدعوى أنّه مخلّ بتفهم المقصود من الوضع لخفاء القرائن؛ وأجاب عنه في «الكفاية» بإمكان الاتكال على القرائن الواضحة أولاً، ومنع كونه مخلّاً بالمقصود وتعلّق الغرض بالإجمال ثانياً.

نعم استدلل المحقق الخوئي على الامتناع بوجه آخر، وهو أنّ الوضع الثاني يستلزم نقض الوضع الأوّل، لأنّ الوضع ليس بمعنى جعل الملازمة بين الطبيعي اللفظ والمعنى الموضوع له، أو جعله وجوداً تنزلياً للمعنى، بل بمعنى تعهد الواضع في نفسه بأنّه متى تكلم بلفظ مخصوص لا يريد منه إلاّ تفهيم معنى خاص، ومن المعلوم أنّ هذا التعهد لا يجتمع مع تعهده ثانياً بأنّه متى تكلم بذلك اللفظ لا يقصد إلاّ تفهيم معنى آخر مابيناً للأوّل، ضرورة أنّه بذلك نقض ما تعهده أولاً.

220

وإن شئت قلت: إنّ الوضع عبارة عن التعهد المجرد عن الإتيان بأيّة قرينة، وهذا غير متحقّق في الاشتراك اللفظي.<sup>(1)</sup>

ثم إنّّه وجّه بأن ما يُعدّ مشتركاً لفظياً أنّه على طريقة الوضع العام والموضوع له الخاص ولا مانع منه، فإنّ الوضع فيه واحد، ومحذور الامتناع إنّما جاء من تعدّد الوضع.

**يلاحظ عليه:** بأن المبنى غير تام كما أوضحنا حاله عند البحث في الوضع، وعلى فرض التسليم إنّما يصح إذا كان الواضع واحداً، وأما إذا كان متعدداً فلا، وسيوافيك أنّ الاشتراك اللفظي مستند إلى تباعد القبائل العربية بعضهم عن بعض. وتخصيص كل قبيلة اللفظ بمعنى خاص .

ثم إنّ توجيه المشترك اللفظي عن طريق الوضع العام والموضوع له الخاص غير تام فيما إذا كان اللفظ مشتركاً بين الضدين، كالقرء بين الطهر والحيض ؛ أو مشتركاً بين معنيين متبائنين، كالعين في العين الباكية والعين الجارية، أو في الذهب والفضة، وإنّما يصح الاشتراك المعنوي إذا كان الكثير من مصاديق المعنى الواحد.

ثم إنّ من أوجب الاشتراك استدلالاً بأنّ الألفاظ والتراكيب المؤلفة منها متناهية والمعاني غير متناهية، والحاجة ماسة إلى تفهيم المعاني بالألفاظ ولا يتم ذلك إلا بالاشتراك .

وقد أجاب عنه صاحب الكفاية (٢) بوجوه، ويمكن أن يجاب عنه أيضاً بأنّ الألفاظ كالمعاني غير متناهية عرفاً، وذلك بسبب تليف الحروف

---

١ . المحاضرات: ١ / ٢١٣ . ٢ . كفاية الأصول: ١ / ٥٣ .

---

## 221

الهجائية بعضها مع بعض لا سيّما إذا أُضيف إليها الاختلاف في الحركات فلا تكون الألفاظ أقلّ عدداً من المعاني المطروحة للعقلاء.

### الجهة الثانية: منشأ الاشتراك

إنّ لهذه الظاهرة اللغوية سببين:

١ . تشتت الناطقين باللغة العربية، حيث كانت طائفة تعبّر بلفظ خاص عن معنى، وطائفة أخرى تعبّر به عن معنى آخر من دون أن تطلّع على ما في حوزة الأخرى من أوضاع، فلما قام علماء اللغة بجمع لغات العرب من أفواه القبائل العربية ظهر الاشتراك اللفظي.

٢ . ظهور الاشتراك في ظل كثرة الاستعمال في معنى مجازي إلى حدّ يصير حقيقة كما في لفظ «الغانط» فإنه موضوع للمكان المنخفض الذي يقضي فيه الإنسان حاجته، ثم كنى به القرآن عن فضلات الإنسان إلى أن صار حقيقة فيها، وهذا العامل أقلّ تأثيراً من العامل الأول .

### الجهة الثالثة: وقوع الاشتراك في القرآن الكريم

قد ثبت ممّا ذكرنا وجود الاشتراك في اللغة العربية، وقد ورد أيضاً في القرآن الكريم وقام بجمع هذه المشتركات جلال الدين السيوطي في الإتقان<sup>(١)</sup>. ومن أمثلة ذلك؛ النجم، حيث يستعمل في الكوكب تارة قال تعالى: (وَ النَّجْمِ إِذَا هَوَى) (٢)، وفي النبات الذي لا ساق له أخرى قال تعالى:

١ . الإتقان في علوم القرآن: ١ / ٤٤٥ . ٢ . النجم: ١ .

222

(وَ النَّجْمِ وَ الشَّجَرِ يَسْجُدَانِ)<sup>(١)</sup>. ونظير ذلك أيضاً لفظة «النون» وهي مشتركة بين الحوت والدواة<sup>(٢)</sup> قال سبحانه: (وَ ذَا النُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغَاضِبًا فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ)<sup>(٣)</sup>، وقال سبحانه: (ن وَ الْقَلَمِ وَ مَا يَسْطُرُونَ)<sup>(٤)</sup>.

### إكمال

ممّا يجب التنبيه عليه أنّ أصحاب المعاجم ربّما يعدّون للفظ واحد معان كثيرة، وربّما يتبادر إلى ذهن أنّها معان مختلفة، ولكنّ الإمعان في كثير من هذه الموارد يثبت أنّها صور مختلفة ومصاديق متنوعة لمعنى واحد، وممّن أفرد في هذا الموضوع كتاباً هو ابن فارس وبعده الزمخشري، فألف الأوّل كتاب «المقاييس»، والثاني كتاب «أساس البلاغة»، والهدف الوحيد وراء هذين الكتابين هو توحيد المعاني وإرجاعها إلى أصل واحد.

وبذلك يظهر أنّ الاشتراك اللفظي قليل بالنسبة إلى ما يتصوّر في بدء النظر مثلاً: ربّما يقال<sup>(٥)</sup>:  
إنّ للفظ (القضاء) خمسة عشر معنى:

١ . الفراغ. ٢ . الأمر. ٣ . الأجل. ٤ . الفصل. ٥ . المضي، ٦ . الهلاك. ٧ . الوجوب. ٨ . الإبرام. ٩ . الإعلام. ١٠ . الوصية. ١١ . الموت. ١٢ . النزول. ١٣ . الخلق. ١٤ . الفعل. ١٥ . العهد.

١ . الرحمن: ٦ .

٢ . مجمع البيان: ٥ / ٣٣٠ .

٣ . الأنبياء: ٨٧ .

٤ . القلم: ١ .

٥ . وتقدم أيضاً في ص ١٤٩ .

223

ولكن الجميع صور متنوعة من معنى واحد وهو الإتقان والإنفاذ، يقول ابن فارس: ليس له إلا أصل واحد والجميع يرجع إلى ذلك وهو ما يدلّ على إحكام أمر وإتقانه وإنفاذه. قال الله تعالى: (فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ)<sup>(١)</sup> أي أحكم خلقهن، والقضاء: الحكم، قال سبحانه في ذكر من قال: (فَأَقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ)<sup>(٢)</sup> أي اصنع واحكم، ولذلك سمّي القاضي قاضياً، لأنّه يحكم الأحكام وينفذها، وسمّيت المنية قضاءً، لأنّها أمر ينفذ في ابن آدم وغيره من الخلق.

إلى أن قال: وكلّ كلمة في الباب فإنّها تجري على القياس الذي ذكرناه، فإذا هُمز<sup>(٣)</sup> تغيّر المعنى، يقولون: القُضاة: العيب، يقال: ما عليك منه قضاة، وفي عينه قضاة: أي فساد.<sup>(٤)</sup>

١ . فصلت: ١٢ .

٢ . طه: ٧٢ .

٣ . دخلت عليه الهمزة .

٤ . المقاييس: ٥ / ٩٩ - ١٠٠، مادة «قضى».

الأمر الثاني عشر:

### في استعمال المشترك في أكثر من معنى

كان البحث السابق يدور حول إمكان الاشتراك وعدمه، فإذا ثبت وجود اللفظ المشترك يقع الكلام في جواز استعماله في أكثر من معنى .

ومحلّ النزاع هو أن يكون كلّ من المعنيين ملحوظاً بحاله واستقلاله مثل ما استعمل في واحد منهما، فخرجت الصورتان التاليتان عن محط النزاع:

أ. إذا استعمل في مجموع المعنيين، بحيث يكون كلّ منهما جزءً المستعمل فيه، نظير العام المجموعي عند الأصوليين.

ب. إذا استعمل في معنى جامع لكلا المعنيين، كما إذا استعمل في المسمّى بالعين الشاملة للذهب والفضة، أو الباكية والجارية.

فإنّ هاتين الصورتين ليستا من قبيل استعمال اللفظ في أكثر من معنى، بل الأولى استعمال للفظ في معنى مركب من معنيين حقيقيين، كما أنّ الثانية استعمال له في جامع المعنيين، والمستعمل فيه في الأولى ذو أجزاء، وفي الثانية ذو أفراد.  
وعلى كلّ تقدير، فالظاهر من القدماء أنّ البحث في الجواز وعدمه بحث لغوي، ولكن الظاهر من المتأخرين أنّ البحث عقلي.

## 225

ولذلك استدلوا للامتناع العقلي بوجوه، نذكرها مع تحليلها:

### ١. الاستعمال في الأكثر رهن لفظ ولحاظ ثان

استدلّ المحقّق الخراساني على الامتناع بأنّ الاستعمال ليس مجرد جعل اللفظ علامة للمعنى حتى يصحّ جعل اللفظ الواحد علامة لشيئين، بل الاستعمال إفناء اللفظ في المعنى، فإذا كان فانياً في أحد المعنيين، فإفناؤه في المعنى الثاني يحتاج إلى لحاظ اللفظ بغير اللحاظ الأوّل، والمفروض انتفاؤه، قال في «الكفاية»:

حقيقة الاستعمال ليس مجرد جعل اللفظ علامة لإرادة المعنى، بل جعله وجهاً وعنواناً له، بل بوجه نفسه، كأنّه الملقى، ولذا يسري إليه قبحه وحسنه كما لا يخفى، ولا يكاد يمكن جعل اللفظ كذلك إلاّ لمعنى واحد، ضرورة أنّ لحاظه هكذا في إرادة معنى، يناقياً لحاظه كذلك في إرادة الآخر، حيث إنّ لحاظه كذلك، لا يكاد يكون إلاّ بتبع المعنى فانياً فيه فناء الوجه في ذي الوجه والعنوان في المعنون، ومعه كيف يمكن إرادة معنى آخر معه كذلك في استعمال واحد، مع استلزامه للحاظ آخر، غير لحاظه كذلك في هذا الحال؟! (١)

**يلاحظ عليه:** أنّه إن أريد من الإفناء، المعنى الحقيقي بأن يتبدّل اللفظ إلى المعنى وتذهب فعلية اللفظ، فهو غير صحيح، ولا يلتزم به القائل، وإن أريد أنّ الغرض الذاتي يتعلّق بالمعنى دون اللفظ، فالتالي غير ممتنع، إذ أي

١ . كفاية الأصول: ١ / ٥٤، المطبوع بحاشية المشكيني .

## 226

مانع من أن يتعلّق الغرض الذاتي بمعنيين والغرض العرضي باللفظ وينظر إليهما بلفظ واحد ملحوظ بلحاظ فارد.

### ٢. اجتماع لحاظين آليين في شيء واحد

استدلّ المحقّق العراقي بأنّ وضع اللفظ للمعنى ليس جعله علامة عليه ولو بنحو التنزيل، بل هو جعل اللفظ مرآة تحكي المعنى وتصوّره للسامع، واستعمال اللفظ في المعنى هو فعلية كون اللفظ الموضوع مرآة وحاكياً. وبما أنّ المرآة ملحوظة حين استعمالها باللاحظ الآلي، فيلزم من استعمال اللفظ الواحد في معنيين أو أكثر، أن يلحظ ذلك اللفظ الواحد، في آن واحد، بلحاظين آليين، وحينئذ يجتمع اللحاظان في واحد شخصي.

نعم لو كانت حقيقة الوضع هو العلامة، فلا مانع من كون شيء واحد علامة لشيئين.<sup>(١)</sup> ثم إنّ وجه امتناع اجتماع اللحاظين في شخص واحد هو أنّ اللحاظ من مقولة العلم، فلو اجتمع اللحاظان في شيء واحد يلزم تعلّق علمين بشيء واحد في زمان واحد، وهو غير معقول، لأنّ تشخّص كل علم بمعلومه، ولو كان هناك علمان يلزم اجتماع مثليين في موضوع واحد. والفرق بين تقرير الأستاذ(الخراساني) و التلميذ (العراقي)، أنّ تقرير الأستاذ يركّز على لزوم وجود لفظ ولحاظ آخر باعتبار أنّ الاستعمال إفناء للفظ، ولا بدّ في الاستعمال في المعنى الثاني من لحاظ لفظ واستعمال آخر.

---

١ . بدائع الأفكار: ١ / ١٤٦، وما أفاده تعبير آخر عمّا في «الكفاية».

227

وهذا التقرير يركّز على استلزام الاستعمال اجتماع لحاظين آليين في شيء واحد.

**يلاحظ عليه:** أنّ ما ذكره مبني على أنّ تعدّد اللحاظ في المعنيين يلزم تعدّده في اللفظ المستعمل فيها، ولكن الظاهر أنّه لا ملازمة بين تعدّد اللحاظ في المعنى، وتعدّده في اللفظ، وذلك لأنّ كلاً من المعنيين تعلّق به الغرض الذاتي فيكون كلّ منهما ملحوظاً على وجه الاستقلال، بخلاف اللفظ فإنّه متعلّق بالعرض تعلقاً آلياً، فيكفي في مقام استعمال اللفظ الواحد في أكثر من معنى، تصوّر المعنيين مستقلاًّ أولاً، ثم الانتقال منهما إلى اللفظ ثانياً، والانتقال منه إلى المعنيين ثالثاً.

### ٣. اجتماع لحاظين مستقلّين في صقع النفس

استدلّ المحقّق النائيني على الامتناع بأنّ لازم استعمال اللفظ في المعنيين على نحو الاستقلال، تعلّق اللحاظ الاستقلالي بكلّ واحد منهما في آن واحد، كما إذا لم يستعمل اللفظ إلاّ فيه، ومن الواضح أنّ النفس لا تستطيع أن تجمع بين اللحاظين المستقلين في آن واحد.<sup>(١)</sup>

وهذا التقرير يغيّر التقريرين السابقين، فإنّ الأوّل كان يركّز على أنّ الاستعمال رهن لحاظ ثان وهو غير موجود، كما أنّ الثاني يركّز على أنّ لازم الاستعمال اجتماع لحاظين آليين في شيء واحد. وهذا التقرير يركّز على أنّ النفس ليس بمقدورها ملاحظة معنيين

١ . المحاضرات: ٢١٧ / ١ . ولاحظ أجود التقريرات: ٥١ / ١ . وما ذُكر في الثاني لا يخلو من إجمال.

228

بحيالهما واستقلالهما.

**يلاحظ عليه:** أنّ الممتنع هو اجتماع لحاظين مستقلين في آن واحد في معنى واحد، لأنّه أشبه باجتماع المثليين. لما عرفت من أنّ اللحاظ من مقولة العلم.

وأما تعلق اللحاظين المستقلين بمعنيين في آن واحد كما في المقام فليس بمتنع، والشاهد على ذلك أنّ النفس تستخدم العين والسمع والذائقة والشامة في آن واحد ويكون مدركات كلّ منها ملحوظة بالاستقلال أيضاً.

#### ٤ . امتناع كون شيء وجوداً تنزلياً لشيئين

استدلّ المحقّق الاصفهاني في تعليقه بأنّ حقيقة الاستعمال إيجاد المعنى في الخارج باللفظ، حيث إنّ وجود اللفظ في الخارج، وجود لطبيعي اللفظ بالذات (تكويناً)، ووجود لطبيعي المعنى بالجعل والمواضعة والتنزيل، لا بالذات، ولا يعقل أن يكون وجود واحد وجوداً لماهيتين بالذات، وحيث إنّ الموجود الخارجي (اللفظ) بالذات واحد، فلا مجال لأن يقال: إنّ وجود اللفظ وجود لهذا المعنى خارجاً، ووجود آخر لمعنى آخر، حيث لا وجود آخر حتى ينسب إلى الآخر بالتنزيل، وليس الاستعمال إلاّ إيجاد المعنى بنحو وجوده اللفظي خارجاً، وقد عرفت أنّ الإيجاد والوجود متحدان بالذات، وحيث إنّ الوجود واحد فكذا الإيجاد.<sup>(١)</sup>

**يلاحظ عليه:** بأنّ ما ذكره خلط بين التكوين والاعتبار ففي عالم

١ . نهاية الدراية: ٦٤ / ١ .

229

التكوين لا يكون الوجود الواحد إلاّ وجوداً لماهية واحدة، وأمّا في عالم الاعتبار فلا إشكال في أن يتعلّق وجود واحد (اللفظ) بمعنيين مختلفين هما بمنزلة الماهية له.

وبتعبير آخر: لا يتعلّق الإيجاد والوجود في التكوين إلاّ بشي واحد، أمّا الاعتبار فلا إشكال في أن يكون اللفظ وجوداً تنزلياً لمعنيين، لأنّ الاعتبار خفيف المؤونة.

## وجود المانع من جهة الوضع

قد عرفت أنه لا مانع عقلي من استعمال اللفظ المشترك في أكثر من معنى، بقي الكلام في المانع اللغوي، وقد ذهب المحقق القمي إلى وجود المانع اللغوي في المقام وهو أن الواضع وضع اللفظ للمعنى في حال الوحدة، فلا يجوز استعمال اللفظ في غير حال الانفراد لا حقيقة ولا مجازاً .  
أمّا الأول فواضح (لحذف قيد الوحدة عند الاستعمال وهي جزء المعنى)، وأمّا الثاني فلأنه لم تثبت الرخصة في هذا النوع من الاستعمال (وكأنه يريد إطلاق الكل وإرادة الجزء).<sup>(١)</sup>  
**يلاحظ عليه:** بأنّ الوحدة ليست قيداً للوضع ولا للموضوع له، نعم وضع اللفظ للمعنى في حال الوحدة لا بقيد الوحدة، وكما فرق بينهما فالتأني من مقولة (بشرط لا) يبطل كل استعمال يضاد الوحدة، بخلاف الأول فإنه من قبيل (اللابشرط) الذي يجتمع مع الشرط.

١ . قوانين الأصول: ١ / ٦٣ ، طبعة تبريز عام ١٣١٥ هـ .

230

**فإن قلت:** إنّ حال الوحدة وإن لم يكن قيداً للوضع ولا للموضوع له، ولكنه يوجب ضيقاً ذاتياً بمعنى أنّ الوضع يختصّ بتلك الحالة ولا يعمّ غيرها بالذات.

**قلت:** ما ذكرته صحيح لكن إذا كان الاستعمال بملاك وضع واحد فإنّ كل وضع يختصّ بمعنى، ولكن إذا كان بملاك وضعين فيكون الاستعمال في معنيين مطابقاً لقانون الوضع.

## وقوع استعمال المشترك في لغة العرب

إنّ هذا البحث قليل الجدوى لقلة ما يتفق استعمال المشترك في أكثر من معنى. وقد ذكر المحقق أبو المجد الشيخ محمد الاصفهاني نماذج منه في كتابه «وقاية الأذهان» ومما ذكره قول الشاعر في مدح النبي (صلى الله عليه وآله وسلم):

المرتمي في الدجى، والمبتلى بعمى \*\*\* والمشتكى ظمأً والمبتغي ديناً  
يأتون سدّته في كلّ ناحية \*\*\* ويستفيدون من نعمائه عيناً

فاستعمل الشاعر لفظ «العين» في الشمس، والبصر، والماء الجاري، والذهب حيث إنّ المرتمي «المرتمي» في الدجى، يطلب الضياء، والمبتلى بالعمى يطلب العين الباصرة، والإنسان الظمآن يريد الماء، والمستدين يطلب الذهب.

231



إكمال:

### الكلام في أن للقرآن بطناً

دلت الروايات على أن للقرآن ظهراً وبطناً ولبطنه بطناً إلى سبعة أبطن.<sup>(١)</sup> وربما يستدلّ به على جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد بتصور أن البطون معانٍ مختلفة للفظ.

وأجاب المحقق الخراساني عن ذلك: بأن المراد من البطن أحد المعنيين:

١. إرادة المعاني في أنفسها حال الاستعمال في المعنى لا من اللفظ كما إذا استعمل فيها.

٢. إرادة لوازم المعنى المستعمل فيه اللفظ وإن كانت أفهامنا قاصرة عن إدراكها.

**يلاحظ على المعنى الأول:** أن تلك المعاني إما ذات صلة بالمعاني الأولية أو لا، فعلى الثاني لا وجه لإرادة تلك المعاني، حين إرادة تلك المعاني الأولية، لأنها ليست بمعانٍ مطابقة ولو بالوضع الآخر، ولا لوازم للمعاني الأولية، وعلى الأول يرجع إلى الجواب الثاني.

١. عوالي اللآلي: ٤ / ١٠٧ و ١٥٩ .

232

**ويلاحظ على الثاني:** أن لوازم المعنى غير المعنى، وظاهر الروايات أن البطن أو البطون من معاني الآيات.

ثم إنّه لم يُعثر على لفظ السبعين وإنّما الموجود هو سبعة، وهي في غير الكتب المعتمدة.

نعم تضافرت الروايات على أن للقرآن بطناً.

روى الكليني بسند معتبر - وإن لم يكن صحيحاً اصطلاحاً - عن أبي عبدالله، عن آبائه عليهم السلام قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): «... فإذا التبتست عليكم الفتن كقطع الليل المظلم فعليكم بالقرآن، فإنّه شافع مشفع، وماحل مصدق، من جعله أمامه قاده إلى الجنة، ومن جعله خلفه ساقه إلى النار، وهو الدليل يدل على خير سبيل، وهو كتاب فيه تفصيل وبيان وتحصيل، وهو الفصل ليس بالهزل، وله ظهر وبطن، فظاهره حكم، وباطنه علم، ظاهره أنيق وباطنه عميق...»<sup>(١)</sup>

ويظهر ممّا رواه العياشي أن البطن هو تأويل الآية، روى فضيل بن اليسار قال: سألت أبا عبدالله (عليه السلام) عن هذه الرواية (ما في القرآن آية إلاّ ولها ظهر وبطن)، قال (عليه

السلام): «ظهره تنزيله، وبطنه تأويله، منه ما مضى، ومنه ما لم يجئ بعد، يجري كما تجري الشمس والقمر». (٢)

والذي يمكن أن يقال: إنَّ هنا احتمالين لتفسير (البطن) في قولهم (عليهم السلام):

١ . أصول الكافي: ٢ / ٥٩٩ برقم ٢ .

٢ . كنز الدقائق: ١ / ٦ .

233

### ١ . الانطباعات المختلفة حسب اختلاف الأذهان

الذي يمكن أن يقال: إنَّ المراد بها - البطن أو البطون - عبارة عن المعاني المختلفة والمراتب المتفاوتة التي تستفاد من الآيات حسب اختلاف مراتب الناس ودرجاتهم، فإنَّ أرباب النفوس الكاملة يستفيدون من الآيات ما لا يخطر ببال المتوسطين فضلاً عن العوام وأرباب النفوس الناقصة. فالبطون السبعة أو السبعون إشارة إلى أصول المراتب الكمالية لنفوس البشر التي باختلافها يختلف مراتب الاستفادة من الآيات. (١)

هذا ما أفاده المحقق البروجردي و يمكن توضيح هذا الجواب بالأمثلة التالية:

أ. قوله سبحانه: (اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّي يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ). (٢)

ترى أنَّ المفسرين يستنبطون من هذه الآية معارف هي عبارة عن صور مختلفة لمعنى الآية، فلآية معنى واحد - حسب الإرادة الاستعمالية - لكن يمكن تطبيق ذلك المعنى الاستعمالي على مصاديق مختلفة، ولكن الجميع في طول المعنى الاستعمالي، فمثلاً الحكماء يطبقون الآية على

١ . نهاية الأصول: ١ / ٥٦ .

٢ . النور: ٣٥ .

234

العقول العشرة، والمحدثون يطبقونها على النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله وسلم) والأئمة من أهل بيته (عليهم السلام).

ب. قوله سبحانه: (أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَهُ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَابِيًا وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حُلْيَةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِثْلَهُ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ) (١)

فإن هذه الآية وإن وردت على غرار المثل و لكن أهل التدبر في الآية استنبطوا منها معاني و معارف أبهرت العقول، فلذلك صح أن يقال: إن للقرآن بطناً أو بطوناً.

كما أن الآيات التي تركّز على توحيد الله و صفاته هي من أوضح الآيات التي يستنبط منها كلّ فرد المفاهيم والمعاني المرتبطة بمنطوق الآية، وإن اختلفت نقصاً وكمالاً حسب مؤهلات الأفراد واستعداداتهم، كما ذكرنا. وهذا ما نلاحظه في الآيتين التاليتين:

ج. قال سبحانه: (مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ) (٢)

د. قال سبحانه: (لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يُصِفُونَ) (٣)

ونظير هاتين الآيتين ما احتج به نبي الله إبراهيم (عليه السلام) على المشركين،

١ . الرعد: ١٧ . ٢ . المؤمنون: ٩١ .

٢ . الأنبياء: ٢٢ .

وقد نقل سبحانه حاجه في الآية التالية:

هـ . قال سبحانه: (وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ) (٤) .

إلى آخر ما احتج به سلام الله عليه، فإنه استدلل بأقول الكوكب و القمر و الشمس على أن هذه الموجودات ليست آلهة ولا تستحق العبادة، وأمّا كيفية دلالة الأقول على ما ادّعاها فهناك بيانات متفاوتة، وتفسيرات متباينة من المفسرين يختلف مستواها حسب اختلاف الأفهام.

فهذه نماذج من الآيات التي لها بطن أو بطون يدركها الإنسان حسب اختلاف درجات فهمه.

٢ . تجريد الآيات من أسباب نزولها

لا شك أنّ النزول التدريجي للقرآن الكريم كان من أهدافه الاهتمام بالمصاديق في عصر نزوله لمعالجة وتغيير الأوضاع السائدة، ولكن هذا الاهتمام بالمصاديق في أسباب النزول لا يعني تقييد المعنى القرآني بذلك المصداق؛ لأنّ تخصيص الآيات بهذه الأسباب والمصاديق يجعل القرآن عقيماً على مدى الأيام، فلعلّ النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) تدارك هذا الأمر وأكد على ضرورة استخلاص الآية من أسباب نزولها و قال: إنّ للقرآن ظهراً و بطناً، وكما مرّ عليك في جواب الإمام الصادق (عليه السلام).

فعلى هذا فإنّ الأسباب التي استدعت نزول الآية ليست من مقومات

١ . الأنعام: ٧٥.

### 236

مفهومها، فلآية لب وقشر، وأسباب النزول قشور للآية، والمعتبر هو موضوعها الذي ينطبق على مصاديق كثيرة مدى الأيام، وإليك نماذج من ذلك:

١. قال سبحانه: (وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ وَ لِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ).<sup>(١)</sup>

فالآية ناصّة على أنّ النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) منذر من ربه و لكن لم ينصّ على أحد أنّه هاد، ف جاء النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) يشير إلى أحد المصاديق و يقول: «أنا المنذر وعلي الهادي إلى أمري». <sup>(٢)</sup>

و لكن المصداق غير منحصر بما أشير إليه، بل الأئمة الهداة (عليهم السلام) الذين خلفوا النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله وسلم) عبر الزمان هم المصاديق، و لذلك نرى أنّ الامام الباقر (عليه السلام) يقول: «رسول الله المنذر، وعليّ الهادي، وكلّ إمام هاد للقرن الذي هو فيه». <sup>(٣)</sup>

٢. وقال سبحانه: (وَ إِنْ نَكُنُوا أَيْمَانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَ طَعَنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا أَنِمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ). <sup>(٤)</sup>

لا شك أنّ الأسباب التي استدعت نزول الآية هو نكت مشركي مكة الأيمان، ولكنّ هذه الأسباب تعدّ قشوراً للآية فالآية حجة على الناكثين عبر الزمان.

١ . الرعد: ٧.

٢ . نور الثقلين: ٢ / ٤٨٢.

٣ . نفس المصدر .

٤ . التوبة: ١٢ .

---

237

و قد احتجّ بها أمير المؤمنين (عليه السلام) في يوم الجمل، كما روي عن الإمام الصادق (عليه السلام) قال: «دخل عليّ أناس من أهل البصرة فسألوني عن طلحة والزبير؟ فقلت لهم: كانا من أئمة الكفر، إنّ علياً (عليه السلام) يوم البصرة لَمَّا صَفَّ الخيول، قال لأصحابه: لاتعجلوا على القوم حتى أُعذّر فيما بيني و بين الله عزّ و جلّ و بينهم. فقام إليهم، فقال: - ثم ذكر الإمام الصادق (عليه السلام) محاجة الإمام لهم - إلى أن قال: - فقال أمير المؤمنين (عليه السلام): فما بال بيعتي تنكث و بيعة غيري لاتنكث؟! أتي ضربت الأمر أنفه و عينه فلم أجد إلا الكفر أو السيف، ثم ثنى إلى أصحابه فقال:

إن الله تبارك و تعالى يقول في كتابه: (وَ إِنْ نَكَّوْا أَيْمَانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَ طَعَنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا أَيْمَةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ).

فقال أمير المؤمنين (عليه السلام): والذي خلق الحبة و برأ النسمة و اصطفى محمداً بالنبوة إنهم لأصحاب هذه الآية ما قوتلوا منذ نزلت»<sup>(١)</sup>

٣ . وقال سبحانه: (وَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ).<sup>(٢)</sup>

فقد نزلت في شأن المشركين حيث أثاروا الشكوك حول رسالة الرسول الأكرم (صلى الله عليه وآله وسلم)، فأمرهم سبحانه أن يسألوا أهل الذكر إن كانوا لا يعلمون. فلا شك أنّ ما ورد ذكره في الآية - أعني: كون السائل مشركاً

---

١ . نور الثقلين: ٢ / ١٨٩؛ البرهان في تفسير القرآن: ٢ / ١٠٦ .

٢ . النحل: ٤٣ .

---

238

والمسؤول عنه نبوة الرسول والمسؤولون هم علماء اليهود - ليس داخلاً في صميم مدلول الآية، بل مدلولها الذي تركّز عليه هو رجوع الجاهل إلى العالم في أيّ موضوع من الموضوعات.

هذا وقد بسطنا الكلام حول هذا الموضوع في كتابنا «المناهج التفسيرية» فلاحظ.<sup>(١)</sup>

١ . المناهج التفسيرية: ١٧٧ - ١٨٩ .

239

الأمر الثالث عشر:

### في المشتق

اتفقت كلمة علماء الأصول على أنّ المشتق حقيقة في المتلبّس بالمبدأ، ومجازاً فيما يتلبّس به في المستقبل، واختلفوا فيما انقضى عنه المبدأ، وقبل الدخول في صلب الموضوع، نقدّم أموراً:

#### الأول: تعريف المشتق

المشتق هو اللفظ المأخوذ من لفظ آخر، ويسمّى الأوّل فرعاً، والثاني أصلاً، ولا بدّ من وجود مناسبة بينهما حتى يتحقّق الأخذ، وقد قسّموه إلى صغير وكبير وأكبر. لأنّ الفرع إمّا أن يشتمل على حروف الأصل وترتيبه، فهو الأوّل، وإذا أطلق لا ينصرف إلّا إليه. وإمّا أن يشتمل على حروفه دون ترتيبه، وهو الاشتقاق الكبير، كما قيل: إنّ «فَسَّر» مأخوذ من سَفَر، ويقال: «أسفر النقاب» إذا رفع، والتفسير أيضاً رفع النقاب عن وجه المراد؛ وإمّا أن لا يشتمل على حروفه فضلاً عن ترتيبه وهو الأكبر كتلم وتلب.<sup>(١)</sup>

#### الثاني: النزاع لغوي لا عقلي

الظاهر أنّ النزاع في المقام لغوي، والبحث في حدود الموضوع له، وإنّ

١ . لاحظ في الوقوف على تفصيل الأقسام: الفصول الغروية: ٥٨ - ٥٩ .

240

الواضع هل وضعه لخصوص المتلبّس بالمبدأ أو وضعه لأعمّ منه وممّن تلبّس به أنا ما وإن زال عنه؟ والدليل على أنّه لغوي هو استدلال الطرفين بالتبادر وصحة السلب وعدمه، ولو كان النزاع عقلياً لما كان لهذه الاستدلالات وجه، خلافاً لصاحب المحجّة حيث ذهب إلى أنّ النزاع عقلي، وأنّه لا

خلاف في المفهوم والمعنى، بل الاختلاف في الحمل، فإنَّ القائل بعدم صحّة الإطلاق على من انقضى عنه المبدأ يرى وحدة سنخ الحمل في المشتقات والجوامد، فكما لا يصحّ إطلاق الماء على البخار، كذلك لا يصحّ إطلاق المشتق على ما زال عنه المبدأ بعد تلّبسه به، والقائل بصحّته يدّعي تفاوت الحملين، فإنَّ الحمل في الجوامد «حمل هو هو»، فلا يصحّ أن يقال للهواء ماء، والحمل في المشتقات «حمل ذي هو» و«حمل انتساب» و يكفي في الانتساب مجرد الخروج من العدم إلى الوجود فيصحّ الحمل على المتلبّس ومن انقضى عنه المبدأ.

**حاصله:** أنّ المفهوم واحد عند الطرفين، والقائل بالمجازية يدّعي كون الحمل في الجامد والمشتق حمل مواطاة، والقائل بالحقيقة يقول إنّ الحمل في الجامد مواطاة وفي المشتق «حمل ذي هو».

**يلاحظ عليه:** بأنّه لو كان البحث عقلياً يمتنع صدقه على غير الواجد، لأنّ البحث يكون عقلياً والعقل لا يرى غير الواجد واجداً، وعندئذ يجب أن يكون الحمل في الجميع حمل مواطاة أي حمل «هو هو» ويكون مجازاً مطلقاً لا التفريق بين الجوامد وغيرها.

وهذا بخلاف ما إذا كان النزاع لفظياً ولغوياً فيكون زمام الأمر بيد

241

الواضع فلو وضعه للمتلبس يكون فيما انقضى عنه المبدأ مجازاً، وإن وضعه للأعم يكون فيه حقيقة أيضاً. وكلا التصويرين صحيحان والاعتبار خفيف المؤونة.

### الثالث: المشتق بين الأدباء والأصوليين

قد عرفت معنى المشتق عند الأدباء، وهو أخذ اللفظ من لفظ آخر، وأمّا المشتق في لسان الأصوليين فهو عبارة عمّا يجري على الذوات باعتبار كونها واجدة للمبدأ واتحادها معه بنحو من الاتحاد.

وبذلك يعلم أنّ النسبة بينهما عموم وخصوص من وجه، فالأفعال قاطبة ماضيها ومستقبلها وأمرها، وإن كانت مشتقة عند الأدباء لكنّها خارجة عن تعريف المشتق عند الأصوليين، لأنّ الأفعال تدلّ على قيام مبادئها بالذات، قيام صدور أو حلول أو طلب فعل أو طلب ترك، ولا تدلّ على وصف الذات بها، ونظير الأفعال، المصادر المجرّدة والمزيدة لعدم جريها كالأفعال على الذوات بنحو الهوهوية، بل هي تدلّ على نفس المبادئ.

كما أنّ بعض الجوامد الذي يجري على الذوات، وينتزع منه باعتبار اتحاده بالمبدأ كالزوج والرق والحرّ، داخل في تعريف المشتق عند الأصوليين وخارج عن تعريف المشتق عند الأدباء.

وأما الاجتماع فيصدقان جميعاً على أسماء الفاعلين والمفعولين وأسماء الزمان والمكان، وأسماء الآلة والصفات المشبهة وصيغ المبالغة، لوجود الملاك في الجميع وهو: انتزاعها من الذات وحملها عليه.

## 242

**وبالجملة:** الميزان وجود ذات ومبدأ قائم بها، من غير فرق بين القيام الصدوري والحلوي، أو كون المبدأ فعلاً، أو حرفة، أو ملكة، كما لا فرق بين النسب، أي النسبة القائمة بين الصفات والذات، سواء أكانت النسبة ثبوتية، أو تجديدية، أو وقوعاً عليه، أو وقوعاً فيه، أو وقوعاً به، أو غير ذلك مما يجده الإنسان في أسماء الفاعل والمفعول والزمان والمكان والآلة والصفة.

### بناء المسألة الفقهية على المشتق الأصولي

إذا كان للرجل زوجتان كبيرتان أرضعتا زوجته الصغيرة، فقال صاحب الإيضاح: تحرم الأولى والصغيرة، وأما الثانية فحرمتها وعدمها مبنية على كون المشتق حقيقة في خصوص المتلبس، أو كونه حقيقة في أعم ممن انقضى عنه المبدأ، فإن قلنا بالأول، لم يصدق على الثانية أنها أم زوجته، بل هي أم البنت، وليست أم البنت محرمة، وإن قلنا بالأعم، يصدق أنها أم من كانت زوجته سابقاً<sup>(١)</sup>.  
**أقول:** أما الزوجة الصغيرة فهي تحرم على الزوج بلاكلام، لأنها بالارتضاع تصير بنتاً رضاعية للزوج والبنتية والزوجية لا يجتمعان.

إنما الكلام في الكبيرة التي أرضعت أولاً والكبيرة الأخرى التي أرضعت ثانياً، فقد اتفقت كلمتهم على حرمة الأولى لأنها صارت أم الزوجة. وأما الكبيرة الثانية فقد بنوا حرمتها على القول بوضع المشتق للأعم لا لخصوص المتلبس.

١ . إيضاح الفوائد في شرح القواعد: ٣ / ٥٢.

## 243

والظاهر: أنه لا فرق بين الأولى والثانية فالحرمة في كليهما مبنية على القول بالوضع للأعم.  
أما الثانية فواضحة فإنها أرضعت الصغيرة بعدما صارت بنتاً رضاعية للزوج فهي من أول لحظة أرضعتها إنما أرضعت بنت الزوج لا زوجة الزوج، ومن المعلوم أن أم البنت غير محرمة وأما الأولى فنحن نظن أنها كالثانية بلا فرق بينهما وذلك ببيانين:

**الأول:** أن بنتية الرضعية وأمومة المرضعة متضايفتان وهما متكافئتان قوةً وفعلاً. فعندما صارت الرضعية بنتاً للزوج صارت المرضعة - في نفس الوقت - أمّاً لها، إذ لا معنى للبنتية بلا



أمومة. فكونها بنتاً للزوج مُورثة لحرمتها وفي الوقت نفسه موجبة لكون المرضعة أمّاً لها، فللمرضعة من العناوين الأمومة، ومن المعلوم أنّ أمّ البنت لا تكون حراماً على الزوج، لأنّ شأن الزوجة بالنسبة إلى الزوج كونها أمّاً لأولاده ذكراً كان أو أنثى.

**الثاني:** أنّ العناوين الثلاثة مجتمعة في آن واحد وهي: أمومة الكبيرة وبنّية الصغيرة وزوال زوجية الرضيعة. فعندما تصير أمّاً تزول الزوجية عنها فكيف تكون أمّاً للزوجة! إلاّ على القول بوضع المشتق للأعم.

هذا هو مقتضى القاعدة، وقد عرفت أنّه لا فرق بين الأولى والثانية في الحكم.

نعم ذهب المشهور إلى التفريق بين الكبيرتين، بحرمة الأولى دون الثانية متمسكاً بالنص الوارد في المسألة.

روى الكليني عن علي بن مهزيار، عن أبي جعفر (عليه السلام)، قال: قيل له: إنّ

---

#### 244

رجلاً تزوّج بجارية صغيرة فأرضعتها امرأته ثم أرضعتها امرأة له أخرى، فقال: ابن شبرمة: حرمت عليه الجارية وامراتاه؟ فقال أبو جعفر (عليه السلام): «اخطأ ابن شبرمة، تحرم عليه الجارية وامراته التي أرضعتها أولاً، فأما الأخيرة فلم تحرم عليه كأنّها أرضعت ابنته»<sup>(١)</sup>.

أما السند فقد رواه الكليني عن علي بن محمد - والظاهر أنّه إمّا علي بن محمد بن بندار، أو علي بن محمد علان وهو خال الكليني، والظاهر وثاقتهما - عن صالح بن أبي حماد - وهو مختلف فيه، غير أنّ الفضل بن شاذان يرتضيه ويمدحه - عن علي بن مهزيار - وهو ثقة بلا كلام - .

هذا ما يرجع إلى السند وأما المضمون فهو يفرق بين الأولى والثانية، ولعلّ الوجه في التفريق ما ذكره صاحب الجواهر: من أنّ صدق البنّية للمرتضعة وزوال زوجيتها، وأمومة المرضعة الأولى، متحدات في الزمان فأخر زوال الزوجية متصل بأول زمان حدوث الأمومة<sup>(٢)</sup>. وهذا المقدار في الصدق كاف في انطباق عنوان «أمّ الزوجة» عليها بخلاف الثانية فإنّها أرضعتها بعدما صارت بنتاً.

وعلى كل تقدير فما ذكر من النقص والإبرام غير صالح للإفتاء سوى النص، لأنّه مبني على تعلّق الحكم بعنوان الزوجة مع أنّه تعلّق بعنوان النساء لقوله تعالى: ﴿ وَ أُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ ﴾<sup>(٣)</sup> فالبحث كأنّه أشبه بالسالية بانتفاء

---

١ . الوسائل: ١٤، الباب ١٤ من أبواب ما يحرم بالرضاع، الحديث ١ .

245

الموضوع. وليس عنوان النساء مشتقاً أصولياً بل هو من الجوامد، كالرجل والشجر والحجر.

الرابع: في توهم خروج أمور عن محط النزاع

ذهب غير واحد من الأصوليين إلى خروج الأمور الثلاثة عن محط النزاع:

- ١ . أسماء الزمان كالمضرب والمقتل.
- ٢ . أسماء المفاعيل كالمضروب.
- ٣ . العناوين المنتزعة عن مقام الذات كالممكن والواجب والممتنع والعلة والمعلول. وإليك دراسة خروج هذه الأمور الثلاثة.

**أما الأوّل:** أي أسماء الزمان، فلأنّ محط النزاع فيما إذا كان للذات بقاء مع زوال الوصف كالآكل والشارب حيث إنّ الذات ربّما تكون باقية مع زوال الأكل والشرب، وأمّا إذا كانت الذات زائلة مع زوال الوصف على نحو لا يتصوّر لها البقاء مع عدمه، فهو خارج عن حريمه لعدم تصوّر فردين: المتلبس بالذات، ومنّ انقضى عنه المبدأ، وهذا كالمقتل فإنّ القتل هو الوصف، والذات هو الزمان، والزمان أمر يتجدد شيئاً فشيئاً فلا يتصور له البقاء مع زوال الوصف، فالزمان الذي حدث فيه القتل غير الزمان الذي انقضى عنه المبدأ. وقد أُجيب عن الإشكال بوجوه.

- ١ . ما أجاب به المحقّق الخراساني بأنّ انحصار مفهوم في فرد لا يلزم

246

وضع اللفظ بازاء هذا الفرد دون العام، وإلاّ لما وقع الخلاف فيما وضع له لفظ الجلالة، مع أنّ الواجب موضوع للمفهوم العام مع انحصاره فيه تبارك وتعالى.<sup>(١)</sup>

يلاحظ عليه بأمرين:

**الأوّل:** المناقشة في التمثيل بلفظ الجلالة والواجب، أمّا الأوّل فهو علمٌ بلا إشكال وكان عليه أن يمثّل بلفظ (إله). وأمّا الثاني (الواجب) فمصدقه ليس منحصرأ في واحد لصدقه على الواجب بالغير، وعلى الواجب بالقياس إلى الغير، كالمتضايقين، اللهم إلاّ إذا أراد من الواجب، الواجب بالذات، وهو كما ترى.

**الثاني:** أنّ ما ذكره إنّما يصحّ لو كان لهيئة اسم الزمان (مفعّل) مصداقاً مختلفان، تكون الذات باقية في بعضها ومنصرمة في البعض الآخر، فعندئذ يصحّ أن يقال بأنّ الكلام في هيئة (مفعّل) من دون نظر إلى فرد دون فرد وأنّ انحصار بعض الأفراد في المتلبس لا يوجب انحصار وضع الهيئة به.

وأما لو لم يكن له في الخارج إلاّ مصداق واحد - كما في المقام - فإنّ الزمان في عامة مصاديق تلك الهيئة غير قابل للبقاء، فعندئذ يكون الوضع للأعم أمراً لغواً.

٢. ما أجاب به المحقّق الخوئي بأنّ أسماء الأزمنة لم توضع بوضع على حدة في قبال أسماء الأمكنة، بل الهيئة المشتركة بينهما وهي هيئة مفعّل وضعت بوضع واحد لمعنى واحد وهو ظرف وقوع الفعل في الخارج أعم

١. كفاية الأصول: ٦٠ / ١ .

247

من أن يكون زماناً أو مكاناً، فإذا لم يعقل بقاء الذات في مورد كالزمان لم يوجب ذلك عدم جريان النزاع في الهيئة المشتركة بين ما لا تبقى فيه الذات وما تبقى كالمكان. (١)

٣. ما أجاب به المحقّق النائيني (رحمه الله) وجوابه مبني على اختصاص الإشكال بصدق المقتل على اليوم العاشر من شهر محرم الحرام في السنة الثانية والثالثة، فأجاب بأنّه لو كان الزمان المأخوذ فيها شخص ذلك اليوم بعينه لا كُليّه كان للإشكال مجال، ولكنّ المأخوذ فيه هو الزمان الكلّي لا الشخصي. (٢)

**يلاحظ عليه:** بأنّ الإشكال ليس منحصرّاً فيما ذكر بل الإشكال جار في نفس اليوم الذي قتل فيه الحسين (عليه السلام)، فلو فرضنا أنّه قتل بسيف العدوان والنصب في الساعة الثالثة بعد الظهر فإذا انقضت تلك الساعة فالذات غير باقية مع الوصف فيعود الإشكال.

٤. ويمكن أن يقال: إنّ لكل شيء بقاءً حسب العرف، أمّا الجوامد كالإنسان والفرس فهي باقية مهما مرّ عليها الزمان، وإن كانت غير باقية على ضوء الحركة الجوهرية في الجواهر.

وأما الزمانيات أي الحوادث الواقعة في عمود الزمان كالتكلم وسيلان الماء فلها بقاء عند العرف، حيث يتلقّى العرف خطبة الخطيب أمراً واحداً له ابتداءً وله نهاية، ومثلها سيلان الماء.

١ . محاضرات في أصول الفقه: ١ / ٢٣٢ - ٢٣٣ .

٢ . أجود التقريرات: ١ / ٥٦ .

---

## 248

وأما الزمان كالיום فله أيضاً حدوث وبقاء، فإذا طلعت الشمس حدث اليوم، فهو أمر باق إلى نهاية النهار، ولذلك يقال: بقي من النهار ساعتان أو من الليل ساعة .

إذا عرفت ذلك فالإشكال مرتفع بهذا البيان.

أما صدق مقتل الحسين (عليه السلام) على الساعة الرابعة فلأنّ للزمان بقاءً إلى نهاية اليوم، فالذات باقية والوصف مرتفع. وأما صدقه على اليوم العاشر في السنوات الآتية فلأنّ العرف يعتقد بعود الزمان نفسه فلذلك يقولون: اليوم مقتل الحسين (عليه السلام)، هذا كله حول الأمر الأوّل .

**أما الأمر الثاني:** أعني زعم خروج أسماء المفاعيل عن حريم النزاع فهو بملاك آخر، لأنّ خروج أسماء الزمان كان بملاك توهم عدم بقاء الذات، وأما هنا فلأجل توهم كونه متلبساً دائماً، فإنّ الشخص ما دام موجوداً يطلق عليه أنّه مضروب .

**يلاحظ عليه:** بأنّه إن أريد من اسم المفعول المعنى الناعت والمعرّف فلا يتصور فيه الانقضاء كما يقال: علي قالع باب خبير، وأما إذا أريد منه المعنى الحدوثي التجديدي فهو قابل للانقضاء، فالآن الذي صدر فيه الضرب يوصف بأنّه مضروب دون الآتات المتتالية؛ إلا إذا كان المشتق حقيقة في الأعم .

هذا كله حول الأمر الثاني.

**وأما الأمر الثالث:** الذي توهم خروجه عن محط البحث فهو عبارة عن العناوين المنتزعة عن الشيء بلا ضم ضميمة كالممكن والواجب والممتنع

---

## 249

والعلة والمعلول، ووجه الخروج أنّ منزلة هذه الألفاظ منزلة العناوين الذاتية كالإنسان، فكما لا يعقل بقاء الذات مع ذهاب الإنسانية فهكذا لا يعقل بقاء الذات مع زوال الإمكان، وإلا للزم انقلاب الممكن إلى الواجب والممتنع<sup>(١)</sup>.

**يلاحظ عليه:** بأنّ محط البحث ليس هو وضع خصوص الهيئة الموجودة في الممكن والواجب مثلاً حتّى يقال بعدم تصوّر زوال التلبس، بل أنّ محط البحث مثلاً هو هيئة «مُفَعِّل» الموجودة في

الممكن والمقيم، فالأول وان لم يتصوّر فيه الزوال مع بقاء الذات، إلا أنّ المقيم يمكن فيه تصور بقاء الذات مع زوال الوصف، فعند ذلك يقع الكلام في وضع هيئة (مُفْعَل) بما هي هي مع قطع النظر عن مادة خاصة، وليس هذا كهيئة أسماء الزمان التي ليس لها إلا مصداق واحد، ومثل الممكن لفظ الواجب فإنّ محط البحث هو هيئة الفاعل الصادقة على الواجب والأكل والشارب. فعدم تصوّر الزوال في المورد الأوّل لا يضر بصحة البحث لتصوّر الزوال في المثاليين الآخرين، ومثله الممتنع إذ ليس البحث في خصوص هيئته، بل مطلق الهيئة الموجودة مثل المستمع الذي يتصور فيه بقاء الذات مع ذهاب المبدأ.

### الأمر الخامس: في دلالة الأفعال على الزمان

اشتهر بين الأدباء على أنّ الأفعال تدلّ على الزمان، فالماضي يخبر عن تحقّق الحدث فيما سبق، والمضارع يُخبر عن تحقّقه فيما يأتي، وقد عرّف الفعل: بأنّه ما دلّ على معنى في نفسه مقترناً بأحد الأزمنة الثلاثة. (٢)

---

١ . المحاضرات: ١ / ٢٤٠ . ٢ . شرح الكافية للرضي: ١ / ١١ .

---

### 250

والمعروف بين المتأخّرين من الأصوليين - ومنهم المحقّق الخراساني - عدم دلالتها على الزمان، واستدلّ عليه بوجوه خمسة:

**الأوّل:** إنّ المادة في الأفعال تدلّ على نفس الحدث، والهيئة على نسبة الحدث إلى الفاعل، فما هو الدال على الزمان؟

**يلاحظ عليه:** أنّ الدال عليه هو الهيئة، لأنّها تدلّ على الإخبار عن تحقّق الحدث، أو ترقّب تحقّقه، والتحقّق والترقّب يلازمان الزمان: الماضي والمستقبل، وسيوافيك توضيحه.

**الثاني:** النقص بصيغة الأمر والنهي، فإنّ مدلولهما إنشاء البعث إلى الفعل أو إنشاء الزجر عنه، دون أنّ تدل الهيئة على شيء، غاية الأمر أنّ نفس الإنشاء بهما متحقّق في الحال وهو لازم وجودهما دون أن يدلّ على الزمان.

**يلاحظ عليه:** بوجود الفرق بين المقيس والمقيس عليه، فإنّ الماضي والمضارع يخبران عن تحقّق شيء أو ترقّب وجوده، وهما لا ينفكان عن الزمان، بخلاف إنشاء البعث أو الزجر، فإنّه لا يخبر عن شيء.

**الثالث:** لو دلت الأفعال على الزمان لما صحّت النسبة في الأمثلة التالية:

١. مضى الزمان.

٢. علم الله.

٣. خلق الله الأرواح.

وإلا يلزم أن يكون للزمان زمان في المثال الأوّل، أو يكون فعله سبحانه زمانياً في المثال الثاني والثالث.

---

## 251

**يلاحظ عليه:** بأنّه من مقولة إثبات اللغة بالبرهان الفلسفي، فإنّ هذه المحاذير تثبت بالبرهان، ولكن الواضع غافل عنها، فلا مانع عنده من أن يكون للزمان زمان، وقد تداولت الألسن المثل الشائع على ألسن الناس: كان زمان ولم يكن شيء سوى الله سبحانه ثم خلق العالم. ومن المعلوم أنّ الزمان وليد حركة المادة فيلزم أن يكون للزمان زمانان؛ زمان قبل خلق المادة وزمان بعد خلقها؛ وأمّا المثالان الثاني والثالث فقد خرجا بالبرهان، لأنّ وجوده سبحانه مجرد عن الزمان فيكون فعله كذلك. ونظيره قوله: خلق الله الأرواح، فإنّ الأرواح المجردة تكون فوق الزمان ومجردة عنه. والواضع إنّما وضع هيئة «فَعَلَ» على وجه الإطلاق دون أن يكون ناظراً إلى مورد دون مورد. فلا بأس في أن يكون الموضوع له مشتملاً على الزمان. لكن دلّ البرهان على عدمه في المثالين، غاية ما في الباب أنّ المتكلم أو الفيلسوف إذا نسب الفعل إليه سبحانه يلزم عليهما تجريد الفعل عن الزمان.

**الرابع:** المضارع عندهم مشترك في الحال والاستقبال وليس بمشترك لفظي، وإلا لزم استعماله فيهما استعمالاً في أكثر من معنى، كما في قولنا: يضرب زيد اليوم وغداً. ولا بمشترك معنوي لعدم الجامع بين الحال والاستقبال لتباين أجزاء الزمان.

**يلاحظ عليه:** نختار أنّه مشترك معنوي، ولكن تباين أجزاء الزمان وجوداً غير مانع لئن ينتزع منها مفهوم جامع عرضي وهو «الزمان الذي لم يمض» وهو كاف في مقام الوضع والدلالة عليهما.

**الخامس:** أنّ الماضي عندهم ربّما يستعمل في ما هو مستقبل حقيقة،

---

## 252

مثل قولك: يجيئني زيد بعد عام، وقد ضرب قبله بأيام، وربّما يستعمل على العكس كما في قولك: جاء زيد في شهر كذا، وهو يضرب بعد يوم.

**يلاحظ عليه:** أنّ ما ذكره مبني على أنّ الملاك في الماضوية وغيرها هو زمان التكلّم، وأمّا إذا كان الملاك هو الحدث الذي ورد في الكلام (وهو في المقام المجيء) فالفعل عندئذ في الأوّل ماض وفي الثاني مضارع بشرط أن ينسب الضرب إلى المجيء لا إلى حال التكلّم.

والحق أنّ هذه الوجوه غير ناجعة ولا تقف أمام التبادر حيث إنّه يتبادر من هيئة «فعل» الإخبار عن وقوع الحدث في الزمان الماضي، ومن هيئة «يفعل» الإخبار عن وقوعه في المستقبل.

نعم: الذي يصد المحقّق عن دلالة هيئة الأفعال على الزمان أنّ الزمان من المداليل الاسمية فكيف تدل عليه الهيئة التي هي من الأدوات الحرفية؟

والذي يمكن الذب عنه هو أنّ المدعى ليس دلالة الهيئة على «الزمان الماضي» أو «الزمان المستقبل» بالمعنى الاسمي حتّى يتوجه إليه الإشكال، بل المراد أنّ الهيئة تدل على خصوصية في نسبة الحدث إلى الفاعل وتلك الخصوصية إمّا تحقّق الحدث أو ترقّب تحقّقه، وكلا المفهومين لا ينفكّان عن الزمان .

وبعبارة أخرى: ليس المدعى دلالاته على مفهوم التحقّق والسبق أو مفهوم الترقيب واللاحق بصورة المعنى الاسمي حتّى يقال: إنّ الهيئة من الأدوات الحرفية، بل المراد هو الدلالة على مصداق السبق وواقعه، وهو ليس إلّا معنى حرفياً، وهذا نظير التعبير عن مفهوم «من» و «إلى» بالابتداء والانتهاء،

---

### 253

ومن المعلوم أنّهما مفهومان اسميان لا يوصفان بالمداليل الحرفية، بل المراد واقع الابتداء والانتهاء الذي هو مدلول حرفي قائم بالأطراف .

ولعلّ هذا هو مراد المحقّق الخراساني في هذا المقام. حيث قال: لا يبعد أن يكون لكلّ من الماضي والمضارع بحسب المعنى خصوصية أخرى موجبة للدلالة على وقوع النسبة في الزمان الماضي في الماضي، وفي الحال والاستقبال في المضارع فيما لو كان الفاعل من الزمانيات.<sup>(1)</sup>

\*\*\*

### الأمر السادس: ما هي مادة المشتقات؟

إنّ لعامة المشتقات أصلاً سارياً فيها بلفظه ومعناه وهذا أمر يدركه الإنسان بالتأمّل في معانيها، فيرى أنّ هناك معنى واحداً سارياً في الجميع يتشكّل بأشكال مختلفة حسب تغيّر الهيئات فتارة يكون

صادراً، وأخرى واقعاً، وثالثة متحققاً في زمان ومكان، إلى غير ذلك من المعاني الطارئة على الأصل.

ويؤيد ذلك أنّ الإنسان ربّما يعلم مفهوم الهيئة ولكن يجهل بمفاد المادة، وهذا آية تعدّد الوضع، وأنّ للمادة وضعاً وللهيئة وضعاً آخر.

وقد اختلفت كلماتهم في تعيين الأصل، فالمعروف هو:

إنّ المصدر أصل والفعل والوصف مشتقان منه، وهذا خيرة البصريين وخيرة ابن مالك في ألفيته حيث قال:

١ . كفاية الأصول : ١ / ٦٢ .

## 254

المصدر اسم ما سوى الزمان من \*\*\* مدلولي الفعل كأمن من أمن

بمثله أو فعل أو وصف نصب \*\*\* وكونه أصلاً لهذين انخُب

وهو القول المختار وباقي الأقوال ضعيفة.

وهناك تساؤلات قد تثار على هذا الرأي نعرضها مع التحليل، وهي:

١ . كيف يكون المصدر أصلاً للمشتقات مع أنّ الأصل يجب أن يكون عارياً عن كلّ تعيّن حتّى يكون محفوظاً في عامّة المشتقات، مع أنّ هيئة المصدر مانعة من كونه أصلاً لسائر المشتقات لعدم إمكان حفظ هيئته فيها؟

**الجواب:** أنّ الإشكال نشأ من قياس المبدأ في عالم الألفاظ بالمبدأ في عالم الكون، فالهولي الأولى العارية عن كل التعيّنات سوى - كونه قوة الوجود - مبدأ للموجودات الطبيعية.

وأما المبدأ في عالم الألفاظ فلا يجب أن يكون عارياً من كل تعيّن، بل يكفي حضوره مع حروفه وترتيبها في المشتقات.

وإن شئت قلت: إنّ وزن المصدر في كونه أصلاً وزان القطن في كونه أصلاً لكثير من المنسوجات القطنية، ووزان البلاستيك في الصناعات البلاستيكية، فلا يجب أن يكون الأصل محفوظاً بعامّة خصوصياته في الفروع.

٢ . إنّ المصدر مشتمل على نسبة ناقصة فهي تمنع عن كونه مادة المشتقات لاستلزامه اجتماع نسبتين في شيء واحد .



الجواب: أن النسبة في المصدر نسبة ناقصة مبهمة، فلا تمنع عن توارد

255

النسب المختلفة عليه لكونها سبباً لرفع إبهامها.

٣. لماذا لا يكون اسم المصدر مادة المشتقات؟

الجواب: أنه قليل لا يمكن أن يكون أصلاً.

٤. لو كان للمادة وضع مستقل وراء وضع الهيئات لزم تعدد الدلالة، وبالتالي يلزم تعدد المداليل مع أن مفهوم المشتق بسيط .

الجواب: أن وجود المادة ومفهومها منكم في الهيئة ومفهومها، وهذا صار سبباً لتبادر المعنى الواحد من المشتق.

**نظرية السيد الأستاذ:**

ذهب السيد الأستاذ إلى أن المبدأ عبارة عن الحروف المترتبة مجردة عن كل هيئة كحروف «ض» و «ب» و «ر»، فهي موضوعة لنفس المعنى مجردة عن كل خصوصية ونسبة فاعلية أو مفعولية.

**فإن قلت:** إن اللفظ الموضوع لا بد وأن يكون قابلاً للتنطق والتلفظ، والمادة العارية عن كل صورة غير قابلة له.

**قلت:** إن وضع المادة لما كان وضعاً تهينياً لأن تلتبس بالهيئات الكثيرة من الماضي والمضارع، فلا يلزم أن تكون قابلة للتنطق. (١)

**يلاحظ عليه:** أن العرف العام لا يضع لفظاً لمعنى مالم يتنطق به، فهو بالنطق به يضع اللفظ غالباً، وقد مر أن وضع غالب الألفاظ وضع تعيني لا تعيني، ووضع المادة بلا هيئة يحتاج إلى قدرة فكرية خارجة عن إطار قدرة

١ . تهذيب الأصول: ١ / ١٠٥ - ١٠٦ .

256

الواضع الساذج، ولذلك استقر نظره أخيراً على أن المصدر مادة المشتقات، لكن الهيئة غير دخيلة في المبدئية بل دخيلة في إمكان النطق به، ولو أمكن النطق به بلا هيئة لوضعها بلا هيئة، وعلى ذلك يصبح النزاع أشبه باللفظي.

## الأمر السابع: ما هو المراد من الحال؟

المسألة معنونة في الكتب الأصولية بالنحو التالي:

هل المشتق حقيقة في المتلبس بالمبدأ في الحال؟ أو في أعم منه ومن انقضى عنه المبدأ؟ وعندئذ يقع الكلام فيما هو المراد من كلمة «الحال» فهناك احتمالات:

أ. زمان النطق.

ب. حال التلبس.

ج. حال النسبة والجري.

**أما الأول:** فهو مردود بعدم دلالة المشتق على الزمان **أولاً**، وباستلزامه كون المشتق مجازاً في أغلب الموارد **ثانياً**، وباتفاقهم على أنّ قولهم: (كان زيد ضارباً أمس) حقيقة بشرط أن يكون متلبساً بالمبدأ في ظرف النسبة **ثالثاً**.

**وأما الثاني:** أعني زمان التلبس فهو لا ينسجم مع عنوان البحث، بل يستلزم كون الكلمة زائدة، وإن شئت فلاحظ قولهم: «هل المشتق حقيقة في المتلبس بالمبدأ» في حال التلبس.

**وأما الثالث:** فهو خيرة المحقق الخراساني وحاصله: أنه موضوع

---

### 257

للمتلبس بالمبدأ في ظرف النسبة، فلو كان متلبساً في ظرفها فهو حقيقة وإلا فهو مجاز، فإذا قلت: زيد ضارب غداً، فلو أردت أنّ المتلبس بالضرب غداً، ضارب غداً يكون حقيقة، ولو قلت: ضارب اليوم باعتبار أنه ضارب غداً، فهو مجاز. (1)

**يلاحظ عليه:**

**أولاً:** أنّ مدلول المشتق بسيط ووضعه للمتلبس في حال الجري وزمان النسبة يستلزم كونه مركباً ودالاً على الزمان تضمناً وهو لا يجتمع مع كونه بسيطاً.

**ثانياً:** أنّ ما ذكره إنما يتم في الجمل الإخبارية، التي ربّما يتفق تطابق زمان التلبس مع زمان النسبة وربّما يختلف، وأما الجمل الإنشائية كما في قولنا: أكرم عالماً، فلا تدلّ على الزمان حتى يقال إذا وافق زمان التلبس زمان النسبة.

**ثالثاً:** أنّ البحث في مفاد المفردات ومعاني الكلمات مع قطع النظر عن كونها وقعت مبتدأ أو فاعلاً أو مفعولاً.

كلّ ذلك يسبّب أن يكون للفظ «الحال» - في عنوان البحث - معنى آخر.

### المراد فعلية الافتزان عند الانتزاع

إنّ محور البحث هو أنّ عنوان المشتق - مع قطع النظر عن وقوعه في ضمن الجملة - هل ينتزع من الذات المتزامنة مع المبدأ، أو ينتزع من الأعم أي سواء أكان موجوداً بالفعل ومتزامنة مع المبدأ أم كان متزامناً ولكن زال عنه المبدأ؟

**توضيح ذلك:** أنّ العقل يرى جامعاً حقيقياً بين الأفراد المتلبّسة بالمبدأ ولا يرى ذلك الجامع بين المتلبّس ومن انقضى عنه المبدأ، ولو حاول الإنسان أن يصور له جامعاً فلا بد أن يكون جامعاً انتزاعياً غير حقيقي. فيقع النزاع في أنّ الموضوع له هو الذات المتزامنة أو الأعم، فإذا قال: «أكرم العالم» أو «صل خلف العادل» فعلى القول بوضع المشتق للمتلبس بالمبدأ يجب إكرام كل من كان متلبساً بالعلم عند الإكرام، أو متزامناً مع العدل عند الصلاة. وعلى القول الآخر يجب إكرام المتلبّس ومن زال عنه المبدأ، كما تجوز الصلاة خلف من زالت عنه العدالة.

هذا كله في القضايا الإنشائية، وأمّا القضايا الخبرية كقولنا: «زيد ضارب»، فعلى القول بالأخص فلا ينتزع إلاّ إذا كان متلبساً في ظرف النسبة، وأمّا على القول بالأعم فيكفي في الانتزاع كونه متلبساً في زمان من الأزمان سواء أكان حاضراً أم غابراً.

فالمختار ينطبق في الجمل الإخبارية على مختار المحقق الخراساني، لكن القول بأنّ الموضوع له هو المتلبّس بالفعل غير القول بأنّه موضوع للمتلبّس في ظرف النسبة والجري. نعم، ينطبق المتلبّس بالفعل في الجملة

الخبرية على المتلبّس في ظرف النسبة ، لكن الانطباق غير كونه موضوعاً له، وبذلك ظهر الفرق بين المختار وما ذهب إليه المحقق الخراساني.

### الأمر الثامن: ما هو الأصل في المسألة؟

لو ثبت أحد القولين في المشتق فلا حاجة إلى تنقيح الأصل وإنّما يحتاج إليها المستنبط إذا لم يثبت عنده أحد القولين.

ثم إنّ الأصل إمّا لفظي أو عملي، والعملي إمّا موضوعي ينقح الموضوع، أو حكمي يثبت الحكم. أمّا الأصل اللفظي، فليس هناك أصل يركن إليه، لأنّ الأمر دائر بين كون المشتق حقيقة في المتلبّس ومجازاً في غيره، أو مشتركاً معنوياً بين الموردین، ولا ترجيح لأحدهما على الآخر .

وأما الأصل العملي، فالمراد من الموضوعي هو استصحاب عدم كونه موضوعاً للأخصّ أو موضوعاً للأعمّ، والأصلان متعارضان، على أنّ نفي كل من المجاز والاشتراك لا يثبت الآخر .  
أضف إلى ذلك إشكالاً ثالثاً وهو: أنّ هذا النوع من الأصل غير معتبر في المقام عند العقلاء، فإنهم إنّما يتمسّكون بالأصل لكشف المراد لا لكيفية الإرادة كما في المقام، حيث إنّ الغاية عندئذ اكتشاف كون استعمال المشتق فيما انقضى عنه مجازاً أو حقيقة.  
فانحصر الأصل بالأصل الحكمي أي الاستصحاب والبراءة، وقد فصل فيه المحقّق الخراساني بين كون الانقضاء قبل إنشاء الحكم أو كونه بعده.

## 260

ففي الأوّل يكون المرجع هو البراءة للشك في التكليف، وفي الثاني يكون المرجع هو استصحاب الحكم، من غير فرق بين العام الاستغراقي - كما في قولنا: أكرم العلماء - أو البدلي - كما إذا قال - أكرم عالماً - .

ثم إنّ صاحب المحاضرات <sup>(1)</sup> اختار أن الأصل هو البراءة مطلقاً على كلا القولين، سواء أكان الانقضاء قبل إنشاء الحكم أم بعده.

أما الأوّل فواضح، لأنّ الشك في الحدوث، وأما الثاني فلا يجري لعدم إحراز بقاء الموضوع، فإنّ الشبهة مفهومية والموضوع مردد بين خصوص المتلبّس أو الأعم، والاستصحاب لا يجري في الحكم لعدم إحراز وحدة القضية المتيقّنة مع المشكوك، مثلاً (العالم) بما له من المعنى موضوع للحكم والتمسّك باستصحاب بقاء الحكم غير ممكن للشك في بقاء الموضوع.

**أقول:** إنّ ما ذكره من فروع القول بعدم جريان الاستصحاب في الأحكام الشرعية الكلية وفاقاً للمحقّق النراقي وخلافاً لجمهرة الأصوليين.

واستدلّ على المنع بوجوه :

**منها:** ما أشير إليه في المقام من الشك في بقاء الموضوع. ولأجل رفع الإشكال في المقام وغيره نقول: إنّ حاصل الإشكال هو أنّ الموضوع في القضية المتيقّنة غير الموضوع في المشكوك، فالموضوع في القضية المتيقّنة: في المثال المعروف «هو الماء المتغير أحد أوصافه الثلاثة»، والمشكوك «هو الماء الذي زال تغييره بنفسه»، وبين الموضوعين بعد المشرقين.

**والجواب:** أنه إذا أُريد استصحاب الحكم الشرعي الكلي فالإشكال وارد قطعاً، لأنه من قبيل إسراء الحكم الشرعي من موضوع (الماء المتغير) إلى موضوع آخر (الماء إذا زال تغيره) وهو أشبه شيء بالقياس أو نفسه .

وأما إذا أُريد استصحاب الحكم الشرعي الجزئي فلا يتوجه الإشكال، وذلك بالبيان التالي:

إذا افترضنا ماءً متغيراً أحد أوصافه الثلاثة، لونه أو ريحه أو طعمه، فلا شك أنّ الكبرى الكلية تنطبق عليه، فإذا زال تغيره بنفسه نشير إلى الماء الموجود أمامنا - الذي شمله الدليل الاجتهادي في فترة من الزمان - ونقول: كان هذا نجساً والأصل بقاء نجاسته، والوحدة محفوظة في كلتا الحالتين، إذ ليس هنا ماءان بل ماء واحد في الحوض زال شيء من أوصافه.

وجه الفرق بين عدم جواز استصحاب الحكم الشرعي الكلي وجواز استصحاب الحكم الجزئي هو أنّ عالم المفاهيم عالم الكثرة فلا يتبدل مفهوم إلى مفهوم آخر، وأما إذا انطبق العنوان الكلي على مصداق خارجي فتنتهي رسالة الدليل الشرعي الدالّ على الحكم الكلي. فما دام الموضوع باقياً على حاله يُحتج بالكبرى على الصغرى، وأما إذا زال تغيره فلا يحتج بالكبرى على الموضوع، بل يستعين المجتهد - بعد شمول الكبرى له في فترة من الزمان - بدليل الاستصحاب فيشير إلى الماء المشخص ويقول: كان هذا نجساً والأصل بقاء نجاسته.

ويجري نفس هذا البيان فيما إذا انقلب العنب زبيباً وشك في حرمة شرب عصيره إذا غلى، وسيوافيك توضيحه في محله.

وأما المقام، أعني: إذا كان الانقضاء بعد إنشاء الحكم فاستصحاب الحكم الكلي غير ممكن لعدم إحراز الموضوع. لتردده بين قطعي الانتفاء - على القول بالوضع للمتلبس وقطعي البقاء على القول بالوضع للأعم.

وأما إذا انطبق الحكم الكلي - قبل زوال المبدأ - على مصداق خارجي كزيد ثم زال المبدأ فيشار إلى زيد ويقال: كان هذا واجب الإكرام والأصل بقاء وجوبه. والموضوع في استصحاب الحكم الجزئي هو الشخص الخارجي لا عنوان العالم.

### الأمر التاسع: نفي الملازمة بين التركيب والوضع للأعم

ذهب المحقق النائيني إلى الملازمة بين نظرية تركيب المشتق ووضعه للأعم ونظرية البساطة والوضع للأخص.

قال: إنّ الركن الوطيد على القول بالوضع للمركب هو الذات وانتساب المبدأ إليها. ومن المعلوم أنّ النسبة الناقصة لم يؤخذ فيها زمان دون زمان، وقد تبيّن عدم دلالة الأفعال على الزمان، فالمشتقات لا تدلّ عليه بالأولية. ولذا كان المشهور بين القدماء القائلين بالتركيب هو الوضع للأعم، وهذا بخلاف القول بوضعه لمعنى بسيط فإنّ الركن في صدق المشتق بناء على البساطة هو نفس المبدأ، غاية الأمر أنّه ملحوظ بنحو يصحّ معه الحمل، ولا يكون مبانئاً للذات بحسب الوجود، فيقوم الصدق بالمبدأ، فإذا انعدم وانقضى فلامحالة لا يصدق العنوان الاشتقاقي إلاّ بعناية<sup>(١)</sup>.

١ . أجود التقريرات: ١ / ٧٥ - ٧٧ .

### 263

**يلاحظ عليه:** بعدم الملازمة بين القولين والرأيين. أمّا الأوّل: فلأنّ الجامع عند القائل بالتركيب إمّا:

الذات المتلبّسة بالمبدأ. أو :

الذات المنتسب إليها المبدأ.

فالأوّل ينطبق على القول بالأخصّ والثاني على القول بالأعم .

وأما الثاني: فلأن ما ذكره مبني على ما اختاره السيد الشريف من أنّ المشتق عين المبدأ، والفرق بينهما كون الأوّل لا بشرط والثاني بشرط لا، وعندئذ يكون الركن الركين هو المبدأ ومع زواله لا معنى لصدقه.

ولكنّ المبني غير صحيح وأنّ المشتق مع كونه بسيطاً مغايراً مع مفهوم المبدأ، والفرق بينهما هو الفرق بين العنوان والمعنون، - وسيأتي تفصيله - فعلى ذلك فيمكن للقائل بالبساطة أن يقول: إنّ الموضوع له هو المعنون بالمبدأ حدوثاً وبقاءً، كما يمكن له أن يقول: إنّ الموضوع له هو المعنون بالمبدأ عبر الزمان.

### دعوى أخرى للمحقّق النائيني

ذهب المحقّق النائيني إلى أنّ القول بالأعم يحتاج إلى تصوير جامع بين المتلبّس والمنقضي ولا جامع بينهما، فإذا لم يعقل وجود الجامع فلا مجال لدعوى الوضع للأعم<sup>(١)</sup>. ثم إنّ تلميذه الجليل أورد عليه بأنّ الجامع المقولي وإن كان غير

موجود على القول بالأعم، لكن الجامع الانتزاعي موجود بينهما ويمكن التعبير عنه بأحد الوجوه الثلاثة:

١. اتّصاف الذات بالمبدأ في الجملة في مقابل الذات التي لم تتصف به بعد، فإنّ الذات في الخارج على قسمين؛ قسم منها لم يتلبّس بالمبدأ بعد وهو خارج عن المقسم، وقسم منها متصف به ولكنه أعم من أن يكون الاتّصاف باقياً حين الجري أم لم يكن باقياً.

٢. «خروج المبدأ من العدم إلى الوجود» فإنّ المبدأ كما خرج من العدم إلى الوجود في مورد التلبّس كذلك خرج في مورد الانقضاء .

٣. أحد الفردين: المتلبّس، ومن انقضى عنه المبدأ (١).

يلاحظ عليه:

المشتق موضوع للمتلبّس بالمبدأ ...

١. أنه لا يتبادر من المشتق شيء من هذه الجوامع المتصورة.

٢. لو قال بأنّ الجامع هو مصداق هذه المفاهيم لا نفسها، فيرد عليه أنه قول لا يرضى به القائل بالأعم، فإنّ مفهوم المشتق مفهوم وحداني وما ذكره من الجوامع غير وحداني، وإنّما ينحل إليها المفهوم الوحداني والمقصود تعيين المفهوم الوحداني لا ما ينحل إليه أخيراً.

ثم إنّ سيدنا الأستاذ قد استحسّن كلام المحقّق النائيني وقال ما هذا حاصله: لا محيص للقائل بالأعم من تصوير جامع بينهما، وإلا يلزم الاشتراك اللفظي، ولو امتنع تصوير الجامع تسقط دعواه. ولكن الجامع غير موجود إذ الجامع الذاتي بين الواجد والفاقد غير موجود، وأمّا الجامع الانتزاعي فلا بد

أن ينتزع من الواقع ولا يمكن الانتزاع من الواقع إلا إذا كان صالحاً له مع أنه غير صالح، إذ كيف يمكن انتزاع مفهوم بسيط منحل من الواجد والفاقد (١).

**يلاحظ عليه:** نحن نختار الشق الأخير لكن منشأ الانتزاع هو حيثية الوجدان لا الفقدان والوجدان، لأنّ القائل بالأعم يقول بأنّ ثبوت المبدأ للذات أنما ما في التكوين يوجب اتّصاف الذات بحيثية (تعونها بما ثبت له المبدأ) كافية في انتزاع المفهوم عن الذات في كلتا الحالتين، والحيثية الاعتبارية المصحّحة للانتزاع موجودة دائماً وإن زال عنها المبدأ.

فالعنوان البسيط المنحل إنّما ينتزع من هذه الحيثية الوجودية المتحقّقة في المتلبّس والمنقضي عنه المبدأ.

فالمعنى الجامع منتزع من الواجد على كلا القولين لا من الواجد والفاقد.

إذا علمت هذه الأمور فلندخل في صلب الموضوع.

### **المشتق موضوع للمتلبّس بالمبدأ**

إنّ القوم استدّلوا على كون المشتق حقيقة في المتلبّس بوجوه مختلفة:

#### **١. التصرفات تتعلّق بالمبدأ**

الإمعان في الصيغ المشتقة من المصدر يثبت أنّ الواضع يريد توارد المعاني المختلفة على المبدأ وتصويره بألوان النسب بينه وبين الذات، فتارة

---

١. تهذيب الأصول: ١ / ١١٤ .

يلاحظ المبدأ بما أنّه منتسب إلى الذات بالصدر عنها، وأخرى بالوقوع على الذات، وثالثة بثبوتها فيها كما في الصفة المشبهة، ورابعة بملاحظة الزمان والمكان ظرفاً للمبدأ، وهكذا.

فالمشتق هو المبدأ الملحوظ مع الذات بنسب وإضافات مختلفة، وما هذا شأنه يكون المحور هو المبدأ لا الذات، فالنسب المختلفة المتداولة تصاغ من المبدأ وتضاف إلى الذات.

وإن شئت قلت: إنّ الواضع يتلاعب بالمبدأ من خلال صياغته في قوالب مختلفة، فالمبدأ هو الذي يتجلّى بصور وأشكال مختلفة، وليس هناك تلاعب بالذات ولا صياغتها بأشكال مختلفة، وما هذا شأنه لا يمكن غض النظر عنه عند الاستعمال، فإنّ القول بكونه حقيقة فيمن انقضى عنه المبدأ أشبه بغض النظر عنه عند الاستعمال.

وبعبارة أخرى: أنّ النسبة تتوقّف على أمرين: الذات، والحدث .



والواضع يصبّ اهتمامه على طروء النسب المختلفة على المبدأ عند نسبته إلى الذات، فالمحور هو المبدأ، لكن وجود الذات ضروري لا لكونه محوراً، بل لأجل أنّ النسبة قائمة بالطرفين.

## ٢. تبادر المتلبس عند الإطلاق

إذا قال المولى: صلّ خلف العادل، أو أدّب الفاسق، أو إذا قيل: لا يصلّيّن أحدكم خلف المجذوم والأبرص والمجنون، أو إذا قيل: الأعرابي لا يؤم المهاجرين، لا يفهم منه إلاّ المتلبس بالمبدأ، وهذا هو الظاهر في اللغات الأخرى.

267

ثم إنّ مصب النزاع فيما إذا أمكن الانقضاء أو أمكن الاستمرار، فلو لم يتصوّر له الانقضاء وكان مصداقه منحصرأً بالمتلبس كالممكن أو لم يتصور له الاستمرار وكان مصداقه منحصرأً بمن انقضى عنه المبدأ كما في المقتل على ما قيل، فهما خارجان عن محط البحث.

هذان الدليلان من أفضل الأدلة على المختار.

وهناك دليلان آخران لا يبلغان في الإقناع ما ذكر، وإليك دراستهما.

## ٣. في مضادة الصفات المتقابلة

لا ريب في مضادة الصفات المتقابلة المأخوذة من المبادئ المتضادة على ما ارتكز لها من المعاني، فلو كان المشتق حقيقة في الأعم لما كان بينها مضادة، بل مخالفة لتصادقها فيمن انقضى عنه المبدأ وتلبس بالآخر.

وأورد عليه المحقّق الرشتي بأنّ التضاد مبني على القول بالوضع للمتلبس، وأمّا على القول بالوضع للأعم فلا تضاد بين العنوانين.

وأجاب عنه المحقّق الخراساني بأنّ التضاد أمر ارتكازي من غير فرق بين المشتقات كالأبيض والأسود ومبادئها كالبياض والسواد.

**أقول:** يلاحظ على أصل الاستدلال أنّه يرجع إلى التبادر وليس دليلاً مستقلاً فإنّ الحكم بالتضاد بين المشتقين فرع إحراز معنى كل بالتبادر، وإنّ المتبادر من كل واحد هو تلبس الموضوع بالمبدأ، وعندئذ يحكم العقل بعدم صحّة اجتماعهما.

فالحكم بالتضاد متأخّر عن إحراز المعنى بالتبادر ومعه لا حاجة إلى دليل آخر.

268

ويلاحظ على جواب المحقق الخراساني بأنّ الأعمى يسلم التضاد بين المبدئين لا بين العنوانين، ولا ملازمة بين القول بتضاد المبدئين والقول بتضاد العنوانين، لأنّ المبدأ أي السواد أو البياض من الأمور التكوينية، والتكوين لا يخضع للاعتبار، وهذا بخلاف وصف شيء بالأسود أو الأبيض فهو أمر راجع إلى اللغة، فلنقاتل أن يقول: الواضع وضع هيئة الفاعل بمجرد تلبس الذات بالمبدأ في زمن من الأزمان فيكفي ذلك في صدقه حتّى في الزمان الذي انقضى عنه المبدأ، ولا مانع عندئذ من اجتماع العنوانين بالفعل: الأبيض باعتبار وصفه الآن والأسود باعتبار اتّصافه به في زمن من الأزمان.

ثم إنّ المحقق الخراساني أطنب الكلام في المقام بما لا حاجة له .

#### ٤. صحّة سلب المشتقّ عمّا انقضى عنه المبدأ

يقال زيد الناسي ليس بعالم وهي آية المجازية. وقد أورد عليه المحقق الرشتي بأنّه إن أريد بصحة السلب صحته مطلقاً فغير صواب، وإن أريد مقيداً فغير مفيد، لأنّ علامة المجاز هي السلب المطلق. **توضيحه:** أنّ علامة المجازية هو سلب اللفظ بما له من المعنى عن المورد حتّى يدل على أنّه ليس من مصاديقه مطلقاً، وأمّا سلب معنى خاص للفظ عن المورد فلا يدل إلاّ على أنّه ليس من مصاديق ذلك المقيد، وأمّا أنّه ليس من مصاديق المعنى على وجه الإطلاق فلا يدل عليه. فإذا قلت - مشيراً إلى الرقبة الكافرة - : إنها ليست برقبة مؤمنة، لا يدلّ

269

على أنّها ليست برقبة أصلاً، فعلى ذلك إذا قلت: زيد الناسي ليس بعالم بالفعل، يدلّ على أنّه ليس من مصاديق المتلبس بالفعل، وأمّا أنّه ليس من مصاديقه مطلقاً ولو باعتبار من انقضى عنه المبدأ، فلا.

وأجاب عنه في الكفاية بما هذا توضيحه: إنّ هنا قضيتين:

أ. زيد الناسي ليس بعالم بالفعل.

ب. زيد الناسي ليس بالفعل بعالم.

فقولنا بالفعل في الأوّل قيد للمسلوب أي العالم، وفي الثاني قيد للسلب، والمسلوب مطلق وليس مقيداً.

فلو كان السلب على وزان المثال الأوّل فالحق مع المستشكل، لأنّ سلب مفهوم العالم المقيد بالتلبس بالفعل يكون دليلاً على أنّه ليس من مصاديق العالم المتلبس بالمبدأ، وأمّا أنّه ليس مصداقاً لمطلق العالم ولو بملاك آخر فلا يكون دليلاً عليه .

وأما لو كان السلب على وزان المثال الثاني بأن تكون الفعلية قيداً للسلب، والمسلوب يكون مطلقاً بلا قيد، فمثل هذا السلب يكون دليلاً على أنّ زيداّ الناسي ليس مصداقاً للعالم على وجه الإطلاق؛ أمّا المتلبس فالمفروض عدمه، وأمّا كونه عالماً بلحاظ كونه متلبساً في زمان من الأزمان فهو مردود بصحة السلب.

هذا توضيح ما في الكفاية، ولكن يرد عليه أنّ التفريق بين المثالين بجعل القيد تارة راجعاً إلى المسلوب وأخرى إلى السلب، أمر دقيق لا يقف عليه إلاّ الفيلسوف، وأمّا العرف فلا يفرّق بين الجملتين وعندئذ

## 270

يرجع الإشكال، وحاصله: أنّ سلب المعنى المقيد لا يكون دليلاً على سلب المطلق. إلى هنا تمت أدلّة القائلين بالأخصّ، بقي الكلام في أدلّة القائلين بالأعمّ، وقد استدلّوا بوجوه غير ناهضة:

...

### أدلة القول بالأعم

1. استدلّ القائلون بالأعم بأمر أربعة:
  ١. تبادل الأعم.
  ٢. عدم صحّة السلب عمّن انقضى عنه المبدأ.
  ٣. صحّة إطلاق المقتول والمصلوب والسارق والزاني على من انقضى عنه المبدأ على وجه الحقيقة.
  ٤. استدلال الإمام الصادق (عليه السلام) بأية الابتلاء .
- يلاحظ على الاستدلال بهذه الأدلّة:
  ١. إنّ كلاً من الأوّل والثاني منقوض بمثله، لأنّ القائل بالأخصّ أيضاً يدّعي تبادل المتلبس وصحة السلب عمّن انقضى عنه المبدأ، وبما أنّ الدليلين وجدانيان فكل يقنع نفسه لا الآخر.
  ٢. وأمّا الدليل الثالث فالجواب عنه بوجهين:

**الأول:** أن الإطلاق في هذه الموارد الأربعة بلحاظ حال التلبس، أو بلحاظ زمان النسبة، وقد مرّ أن هذا النوع من الإطلاق وإن كان فاقداً للمبدأ حين التكلّم، صحيح.

271

**الثاني:** أن المقتول والمصلوب إن أُريد بهما المعنى الحدوثي، أي من وقع عليه القتل والصلب، فلا يصدق على من انقضى عنه المبدأ، وإن أُريد المعنى الوصفي أي الأثر الباقي بعد القتل والصلب، فالصدق لأجل كونه متلبساً بالأثر .

هذا كلّه حول اللفظين المذكورين.

وأما السارق والزاني فهنا جواب آخر عنهما، وذلك لأن ترتّب الحكم على موضوعه على قسمين:

تارة يدور الحكم مدار الموضوع حدوثاً وبقاءً، كما في قوله سبحانه: **(فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ)**<sup>(1)</sup>، ومن المعلوم أن من زال عنه الذكر لا يكون صالحاً لأن يكون مسؤولاً.

وأخرى يكفي في ترتّبه وجود الموضوع حدوثاً، كما في السارق والزاني، فمن يسرق أو يزني في لحظة يكون محكوماً بالجلد والقطع. وهذا لا لأجل أن المشتق حقيقة فيمن انقضى عنه المبدأ، بل مناسبة الحكم والموضوع هي التي تبعثنا على أن اتّصاف الرجل بالمبدأ في آن من الأناث يكون سبباً تاماً لإجراء الحدّ عليه، إذ لا يمكن إجراؤه عليه حين ارتكاب الذنب، فوجوب إجراء الحدّ عليه ولو بعد فترة من الزمان ليس مبنياً على مسألة كون المشتق موضوعاً للأعم، بل لما عرفت من أن مقتضى هذه القضايا كفاية المعنى الحدوثي في المحكومية .

وأما الدليل الرابع فالاستدلال بالآية على المقام يقتضي الإحاطة بها من كافة الجوانب.

١ . الأنبياء: ٧ .

272

قال تعالى: **(وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ)**<sup>(1)</sup>.

وفي الآية جهات مهمة للبحث نشير إليها:

١ . ما هو الغرض من ابتلاء الأنبياء؟

٢. كيف كان ابتلاء إبراهيم (عليه السلام)؟

٣. ما هو المراد من الكلمات؟

٤. ما هو المراد من الإتمام؟

٥. ما هو المراد من جعله إماماً بعد ما كان نبياً ورسولاً؟

٦. ما هو المقصود من العهد المنسوب إليه سبحانه، وكيف تكون الإمامة عهد الله؟

٧. كيف تدل الآية على عصمة الإمام؟

وقد حَقَّقَت هذه الأمور في موسوعتنا «مفاهيم القرآن» (٢) .

وأما استدلال الإمام بالآية فقد روى الصدوق عن الإمام الصادق (عليه السلام) في تفسير قوله: (لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ) أنه قال: إِنَّ الإمامة لا تصلح لمن عبد وثنا أو صنماً أو أشرك بالله طرفة عين، وإن أسلم بعد ذلك، والظلم وضع الشيء في غير موضعه، وأعظم الظلم الشرك بالله، قال الله تعالى: (إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ) (٢) . (٣)

١. البقرة: ١٢٤ . ٢. مفاهيم القرآن: ٥ / ١٩٧ - ٢٥٩ .

٢. لقمان: ١٣ .

٣. تفسير البرهان للبحراني: ١ / ١٤٩ .

أما كيفية الاستدلال فهو مبني على صغرى مسلمة وكبرى قرآنية.

أما الصغرى: هؤلاء كانوا ظالمين مشركين.

أما الكبرى: والظالمون لا تنالهم الإمامة.

فينتج: أن هؤلاء لا تنالهم الإمامة.

وإنما يصح وصفهم بعنوان الظالمين عند التصدي إذا قلنا بوضع المشتق للأعم بحيث يصدق على المتلبس بالمبدأ والمنقضي عنه حتى يصح عدّهم من الظالمين حين تصدّوا للخلافة وقد انقضى المبدأ، ولو قلنا بوضع المشتق على المتلبس تبقى الكبرى بلا صغرى، إذ لا يصح أن يقال: هؤلاء

كانوا ظالمين عند التصدي، بل يجب أن يقال: كانوا ظالمين قبل التصدي، وأما بعده فقد صاروا موحدين.

**يلاحظ عليه:** بأن استدلال الإمام (عليه السلام) ليس مبنياً على أن المشتق حقيقة فيمن انقضى عنه المبدأ، وإلا كان للمخالف أن يرد على الإمام بأن الاستدلال بالآية على عدم صلاحية الخلفاء مبني على ما ذكر ولكن المشتق حقيقة في المتلبس، ولم يكونوا عند التصدي متلبسين بالظلم وعندئذ لا يتم الاستدلال.

بل الاستدلال كان مبنياً على أمر آخر سواء أكان المشتق حقيقة في المتلبس أو لا. وهو مناسبة الحكم والموضوع التي تدفعنا إلى اشتراط كون الإمام غير مشترك طول عمره من لدن بلوغه إلى موته، وذلك لأن الإمامة كالنبوة منصب إلهي يجب أن يتنزه المتصدي لها عن المنفّرات والمبعدات لكي يرغب الناس في إمامته وتخضع له القلوب والأعناق ولا تتحقّق تلك الأمنية إلا بنقاوة صحيفة حياته عن الأعمال القبيحة المنفّرة. ومن المعلوم أنّ

---

## 274

عبادة الصنم مدة طويلة والانغمار في عبادته ممّا يوجب تنفر الناس عن العابد وإن أسلم ووحد، وبما أنّ هؤلاء كانوا في فترة من أعمارهم ظالمين مشركين فهذا كاف، لأنّ يكون سبباً في حرمانهم من هذا المنصب الإلهي.

وهناك وجه آخر للاستدلال بالآية مع غض النظر عن وضع المشتق ذكره السيد الطباطبائي ناقلاً له عن بعض مشايخه، وهو أنّ الناس حسب التقسيم العقلي على أربعة أقسام:

أ. من كان ظالماً في جميع عمره.

ب. من لم يكن ظالماً طيلة عمره.

ج. من كان ظالماً في مقتبل عمره وتائباً في أواخره حين التصدي.

د. من لم يقترف الشرك في أوائل عمره واقتطفه في أواخره حين التصدي.

فيجب إمعان النظر في تحديد من عناه إبراهيم الخليل. والعقل يحكم بأن إبراهيم (عليه السلام) أجل شأناً من أن يسأل الإمامة للقسم الأوّل والرابع من ذريته، فيبقى القسمان الآخران، وقد نفى الله أحدهما أي من كان ظالماً في مقتبل عمره وغير ظالم حين التصدي، وبقي الآخر وهو الذي يكون غير ظالم في جميع عمره.<sup>(1)</sup>

ثمرة البحث في كون المشتق موضوعاً لخصوص المتلبس أو الأعم ...

### في ثمرات البحث

- تظهر الثمرة بين كون المشتق موضوعاً لخصوص المتلبس أو الأعم في الموارد التالية - ويجمع الكل كون المشتق موضوعاً للحكم - :
١. قال رجل لعلي بن الحسين (عليهما السلام) : أين يتوضأ الغرباء؟ قال: «تتقي شطوط الأنهار، والطرق النافذة وتحت الأشجار المثمرة...»<sup>(١)</sup> فعلى التلبس يختص الحكم بما إذا كان مثمراً ولو بالقوة، بخلاف القول بالأعم، فيشمل حتى الشجرة المتوقفة الساقطة عن التوريق والأثمار.
  ٢. قال أمير المؤمنين (عليه السلام) : «لا يصلين أحدكم خلف المجنوم والأبرص والمجنون والمحدود، وولد الزنا، والأعرابي لا يؤم المهاجرين»<sup>(٢)</sup> والثمرة واضحة على القولين.
  ٣. عن أبي عبد الله (عليه السلام) في المرأة إذا ماتت وليس معها امرأة تغسلها، قال: «يدخل زوجها يده تحت قميصها فيغسلها إلى المرافق»<sup>(٣)</sup> فلو قلنا بكون المشتق حقيقة في المنقضي فللزوج المطلق لها، التغسيل عند فقد المماثل.

١ . الوسائل: ١، الباب ١٥ من أبواب أحكام الخلوة، الحديث ١.

٢ . الوسائل: ٥، الباب ١٥ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٦.

٣ . الوسائل: ٢، الباب ٢٤ من أبواب غسل الميت، الحديث ٨.

٤. وربما يمثل بالماء المشمس أو المسخن، ولكن الوارد في لسان الأدلة، التعبير عنه بصيغة الفعل لا بصيغة المشتق، فقد ورد عن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) : «الماء الذي تسخنه الشمس لا تتوضأوا به ولا تغسلوا ولا تعجنوا به فإنه يورث البرص»<sup>(١)</sup>.

### خروج الذات عن مفهوم المشتق

هل المشتق في مفهومه الابتدائي يدل على الذات أو لا ؟  
فالمحور في هذه المسألة هو التركيز على دخول الذات في المشتق وعدمه، بخلاف المسألة الآتية فالتركيز فيها على بيان الفرق بين المبدأ والمشتق، فهنا مسألتان لا واحدة.  
إذا علمت ذلك ففي المسألة احتمالات أو أقوال:  
١. إنَّ الذات خارجة عن المشتق ابتداءً وانتهاءً، فلا يدل على الذات لا بمفهومه الابتدائي ولا بمفهومه الانحلالي، وهو قول الشريف على ما في تعليقاته على «شرح المطالع»<sup>(٢)</sup>، وأساس هذا النظر هو ما يأتي في المسألة

---

١ . الوسائل: ١، الباب ٦ من أبواب الماء المضاف، الحديث ٢.

٢ . شرح المطالع: ١١ .

الثانية من أنَّ المفهوم من ١ لمشتق نفس المفهوم من المبدأ والفرق بينهما هو أنَّ الأوَّل أخذ، لا بشرط، والثاني بشرط لا .

٢. إنَّ المشتق مشتمل على الذات والمبدأ والنسبة ابتداءً وانتهاءً، وهذا القول يقابل القول الأوَّل تماماً.

٣. المشتق غير مشتمل على الذات ابتداءً، ولكنّه مشتمل عليها انتهاءً، أي لا يدل بمفهومه الابتدائي على الذات وإنما يدلّ عليها عند التحليل ومفهومه الانتهائي، وهذا القول هو خيرة المحقق الاصفهاني والسيد الأستاذ وهو المختار.

**وحاصله:** أنَّ المشتق بسيط لفظاً ودلالة ومدلولاً، يعني أنّه لفظ واحد لا كثير، وله دلالة واحدة لا دلالات، ومدلول واحد لا مدلولات، في مقابل القول الثاني الذي يعتدّ بالتعدّد في المراحل الثلاثة.

**توضيحه:** أنَّ العقل ربّما يدرك الذات بلا عنوان كالأعلام، وأخرى يدرك العنوان بلا ذات كالمصادر، وربما يدركهما معاً، وللأخير قسمان:



**الأول:** أن يدرك الذات والعنوان والنسبة على وجه التفصيل، بحيث يتعلّق بكل منها إدراك مستقل فيقال: زيد موصوف بالكتابة أو بالعلم.

**الثاني:** أن يدرك الذات والعنوان والنسبة دركاً وحدانياً ولكنّه عند التحليل يرجع إلى الأمور الثلاثة، وهذا هو شأن المشتق فهو غير الذات وغير العنوان وغير النسبة، بل عصاره من الأمور الثلاثة نعبّر عنه بالمعنون، الذي هو بسيط ابتداءً ومركب تحليلاً.

والدليل على ذلك هو التبادر والوجدان. فإنّ الكاتب والضارب يدلان

---

## 278

على معنى واحد لا كثير، ولكن له إمكانية التحلل إلى الكثير فهو من مقولة «الوحدة في الكثرة». فمن قال بالبساطة وأراد ما ذكرنا من البساطة في المفهوم الابتدائي فهو صحيح، ومن قال بالتركيب وأراد التركيب عند التحليل فهو صحيح أيضاً.

وأما من قال بالبساطة حتّى في مرحلة التحليل، أو قال بالتركيب في مرحلة الابتداء، فقد نازع وجدانه.

إلى هنا تم بيان ما هو المختار، وإليك دراسة القول الأول الذي هو خيرة الشريف الجرجاني.

### استدلال الشريف على بساطة المشتق

استدلّ على خروج الذات عن مدلول المشتق بالقضية المنفصلة وقال: لو قلنا بدخول الذات في المشتق يلزم أحد محذورين:

أ. دخول العرض العام في الفصل، إذا كان المأخوذ فيه مفهوم الشيء كما في قولنا: «الإنسان ناطق».

ب. انقلاب القضية الممكنة إلى الضرورية، إذا كان المأخوذ مصداق الشيء كما في قولنا «الإنسان كاتب».

فدخول الشيء في مفهوم الناطق يستلزم دخول العرض العام في الفصل، كما أنّ دخول الإنسان في المثال الثاني يوجب انقلاب القضية من الممكنة إلى الضرورية، لأنّ معنى قولنا: «الإنسان كاتب» هو: «الإنسان، إنسان»

---

## 279

كاتب»، وثبوت الإنسانية للإنسان بالضرورة.

وقد أُجيب عن الشق الأول بوجه:

١. ما أفاده صاحب الفصول من أن أخذ الناطق فصلاً مبني على تجريده عن مفهوم الشيء.
٢. ما أجاب به المحقق الخراساني من أنّ الناطق ليس فصلاً حقيقياً بل من أظهر خواص الإنسان، ولذا ربّما يجعلون لازمين وخاصتين مكان فصل واحد، فيعرفون الحيوان بأنّه حساس متحرك بالإرادة، مع أنّ الشيء الواحد لا يكون له إلاّ فصل واحد.
- والوجه في عدم كون الناطق فصلاً حقيقياً، هو أنّ المبدأ للناطق لو كان هو النطق بمعنى التكلم فهو كيف محسوس، وإن كان بمعنى التفكير ودرك الكليات فهو كيف نفساني على القول بأن العلم من مقولة كيف.
٣. إنّ الفصل الحقيقي للإنسان هو النفس، غير أنّ الناطق عنوان وصفي لهذا الفصل الحقيقي ومن أظهر خواصه، فلما كانت حقيقة الفصل مجهولة لنا، أُشير إلى توضيحه بالعنوان الوصفي كما لا يخفى .
- والجواب الثالث هو الحق وبه يكتمل الجواب الثاني، وأمّا الجواب الأول فهو غير صحيح، لأنّ المنطقيين جعلوا الناطق فصلاً للإنسان بما له من المعنى من دون تجريد .
- وأمّا الشق الثاني من استدلاله فهو غير صحيح، لأنّ المحمول ليس مصداق الشيء، أعني: الإنسان بما هو هو، بل المحمول هو الإنسان المقيد بالكتابة. ومن المعلوم أنّ ثبوته للموضوع ليس بالضرورة بل بالإمكان .

---

## 280

**وحصيلة الكلام:** أنّه ليس هناك إخباران أحدهما (الإنسان إنسان) والآخر (الإنسان كاتب أو له الكتابة) حتّى تكون القضية الأولى ضرورية، بل هنا إخبار واحد وهو الإنسان المقيد بالكتابة، وثبوت هذا المحمول للموضوع بالإمكان، لأنّ النتيجة تابعة لأخس الجزأين.

إلى هنا تبين ما هو الحق. ثم إنّ صاحب الكفاية نقل عن صاحب الفصول أنّه تنظر فيما ذكره، فنقله ثم رد على ما تنظر فيه، ولسنا بحاجة إلى نقل ما دار بينهما من الكلام، بعد تبين الحق.

مع أنّ ما نسبه صاحب الكفاية إلى صاحب الفصول ليس موافقاً لما في نفس الفصول وبالتالي يكون رده واقعاً في غير مورده. وقد أوضحنا حال هذه الأمور في الدورات السابقة<sup>(١)</sup>، فلننتقل إلى المسألة الثانية.

### في الفرق بين المبدأ والمشتق

هذه هي المسألة الثانية التي أوعزنا إليها في صدر المسألة الأولى، ويحتاج إلى عقد هذه المسألة من قال: بأن المشتق بسيط ابتداءً وتحليلاً، وأن المفهوم من أحدهما نفس المفهوم من الآخر، كما عليه السيد الشريف. فيستدعي البحث في الفرق بينهما.  
وأما من قال بتركب المشتق ابتداءً ونهايةً أو قال ببساطته ابتداءً وتركبه

١ . لاحظ المحصول: ١ / ٢٧٤ .

281

تحليلاً فهو في غنى عن عقد هذه المسألة لما تبين الفرق بين المبدأ والمشتق على هذين المنهجين. وعلى ضوء ذلك فهذا البحث على المختار بحث فرضي لا واقعي.  
إذا عرفت ذلك فنقول: ذهب الشريف إلى أن الفرق بينهما هو نفس الفرق بين الجنس والمادة والفصل والصورة، فكما أن الفرق بين الجنس والمادة يكون الأول لا بشرط والثاني بشرط لا، فهكذا الفرق بين المشتق والمبدأ، فالأول منهما مأخوذ لا بشرط والآخر بشرط لا، ونظير ذلك الفصل والصورة، فالناطق المأخوذ لا بشرط فصل، والمأخوذ بشرط لا صورة.  
هذا هو خلاصة مقالة الشريف، وهنا يقع البحث في مقامين:  
**الأول:** الكلام في المشبه به، أي الفرق بين الجنس والمادة، أو الفصل والصورة، اللابشرطية والبشرط لائية .

**الثاني:** الكلام في المشبه أي الفرق بين المشتق والمبدأ بهذا المعنى.

**أما المقام الأول:** فنقول إن أهل المعقول يستعملون اللابشرط وبشرط لا، في موردين:

١ . في باب عوارض الماهية فتلاحظ بما أنها ماهية تامة ، كالرقبة التي أريد بها الإنسان حيث إنها تلاحظ بالنسبة إلى الإيمان على وجوه ثلاثة: فيقال اعتق رغبة مؤمنة، أو يقال: اعتق رغبة غير مؤمنة أو يقال: اعتق رغبة. ففي هذا الصدد يقول المحقق السبزواري:

مخلوطة مطلقة مجردة \*\*\* عند اعتبارات عليها موردة

ففي هذه المرحلة يلاحظ مفهوم تام من جميع الجهات بالنسبة إلى

282

عارض من عوارضه، والعارض خارج عن حقيقة الموضوع وماهيته، ولأجل ذلك لا تنتلم الوحدة المفهومية بهذه الاعتبارات. وهذا القسم خارج عن محط البحث في المقام ولا صلة له بما ذكره أهل المعقول في الفرق بين الجنس والمادة والفصل والصورة.

٢. لحاظ الماهية بالنسبة إلى أجزائها الحملية كالحیوان والناطق الذي تارة يقبلان الحمل على الإنسان فيسميان بالجنس والفصل، وأخرى يستعصيان عن الحمل ولا يجريان على النوع فيسميان بالمادة والصورة.

فهذا هو الذي نشرحه في المقام كي يتبين الفرق بين الجنس والمادة والفصل والصورة، حيث نرى أنهم يصفون شيئاً واحداً كالحیوان تارة بأنه جنس قابل للحمل على النوع، وأخرى بأنه مادة وجزء للإنسان فلا يحمل على الكل، إذ عندئذ يقع السؤال كيف يكون شيء واحد قابلاً للحمل ويكون نفس الموضوع فيقال الإنسان حیوان، وأخرى غير قابل للحمل وجزء الموضوع؟ فنقول:

إذا لوحظ الحيوان بما أنه مفهوم مبهم واقع في صراط التكامل قابلاً لأن يتحصّل بأحد الفصول فعندئذ يُصبح (لا بشرط) لأجل أخذه مبهماً، وقابلاً للحمل لأجل عدم تحصيله، فإذا قيس الحيوان إلى الإنسان يكون نفس الإنسان، فإذا قيل «الإنسان حیوان» يريد الهوهوية حيث إنه في صراط التكامل يكون نفس الإنسان لا جزءاً منه.<sup>(١)</sup>

---

١ . يقول الحكيم السبزواري:

ابهام جنس حسب الكون خدا \*\*\* إذ إنه الدائر بين ذا وذا

---

283

وأما إذا لوحظ الحيوان بما أنه مفهوم واضح غير مبهم، متحصّل ومكتمل بنفسه فعندئذ يصبح (بشرط لا) لفرط ظهوره ولا يقبل الحمل لأجل اكتماله، فعندئذ إذا قيس إلى الإنسان لا يكون نفس الإنسان، بل يكون جزء منه والجزء الآخر هو النفس.

ولك أن تستعين بهذا البيان في الفرق بين الفصل والصورة، فالمأخوذ (لا بشرط) يكون قابلاً للحمل ويكون نفس الإنسان ويسمى فصلاً محصلاً للجنس، بخلاف المأخوذ (بشرط لا) فيكون مفهوماً مستقلاً غير قابل للحمل. ويكون جزء الإنسان .

وبذلك يتضح الفرق بين الموردين حيث إنّ اللا بشرطية والبشرط لائية، في المورد الأول كانا خارجين عن صميم الموضوع (الرقبة) بل عارضين عليه، وهذا كالإيمان والكفر بالنسبة إلى الرقبة، ولأجل ذلك لا تنتلم الوحدة المفهومية في الموضوع بهذين العارضين، فهناك مفهوم واحد يعرض

عليه هذان اللحاظان. بخلاف المورد الثاني فاللحاظان داخلان في صميم المفهوم، فالحيوان المأخوذ لا بشرط يحمل على الإنسان، كما أنّ الحيوان المأخوذ بشرط لا غير قابل للحمل، فالحيوان يهذين اللحاظين يصبح مفهوميّن مختلفين أحدهما لا يمتنع عن الحمل والآخر يعصي عنه، ففي المورد الأوّل (الرقبة) هو مفهوم واحد ملحوظ بلحاظين، وفي المورد الثاني مفهومان مختلفان متعدّدان يكون أحدهما في صميم الذات لا بشرط والآخر بشرط لا .

ولأجل هذا يسمّى الجنس والفصل أجزاء حملية، وأمّا الصورة والمادة

284

تسمّى أجزاء حدّية.

هذا هو ما يرومه أهل المعقول في التفريق بين هذه المفاهيم الأربعة، وقد عرفت أنّ هذا المصطلح له موردان.

ثم إنّ صاحب الفصول لمّا لم يفرّق بين المصطلحين اعترض على أهل المعقول بهذا الفرق وهو أنّ اللحاظ لا يصيّر ما ليس قابلاً للحمل قابلاً له، وإليك نص كلامه:

قال: إنّ أخذ العرض «لا بشرط» لا يُصحّح حمله على موضوعه، فإذا قلنا: زيد عالم، أو متحرك، يمتنع حمل العلم والحركة عليه وإن اعتبر لا بشرط، بل مصحّح الحمل أنّ مفاد المشتق باعتبار هيئته مفاد «ذو هو» فلا فرق بين قولنا: «ذو بياض» وقولنا: «ذو مال»، فكما أنّ المال إن اعتبر لا بشرط لا يصحّح حمله على صاحبه، فكذلك البياض، ومجرّد استقلال أحدهما (المال) بالوجود دون الآخر (البياض) لا يجدي فرقاً في المقام، فالحقّ أنّ الفرق بين المشتق ومبده هو الفرق بين الشيء وذو الشيء، فمدلول المشتق أمر اعتباري منتزع من الذات لملاحظة قيام المبدأ بها.<sup>(1)</sup>

**وجه الأشكال:** أنّه خلط بين المقامين وزعم أنّ لحاظ أجزاء الماهية كالحاظ عوارضها وطوارئها، وما مثّل به من الأمثلة كالعلم والكتابة فهما من عوارض الماهية، فلا يقبلان الحمل على الموضوع وإن لوحظت (لا بشرط) ألف مرّة، وهذا بخلاف الحيوان فإنّ اللا بشرطية أو بشرط اللائية داخلان في صميم المفهوم، فتجعله تارة مفهوماً صالحاً للحمل لأجل إبهامه وانغماره

١ . الفصول: ٦٢ .

285

ووقوعه في صراط التكامل، وأخرى مفهوماً واضحاً متحلاً متعياً غير قابل للحمل بل يقع جزءاً للمحدود لا نفسه، وللشيخ الرئيس هنا كلام في إيضاح معنى اللاشروطية وبشرط اللائية نقله الحكيم السبزواري في شرح المنظومة، وإليك نصّه:

إنّ الماهية (الحيوان) قد تؤخذ بشرط لا، بأن يتصور معناها بشرط أن يكون ذلك المعنى وحده بحيث يكون كلّ ما يقارنه زائداً عليه، فيكون جزءاً لذلك المجموع ومادة له، فيمتنع حمله على المجموع (الإنسان) لانتفاء شرط الحمل. وقد تؤخذ لا بشرط، بأن يتصور معناها مع تجويز كونه وحده، وكونه لا وحده، بأن يقترن مع شيء آخر فيحمل على المجموع، والماهية المأخوذة كذلك قد تكون غير محصلة بنفسها في الواقع، بل تكون أمراً محتملاً للمقولية على الشيء مختلفة الماهيات (كما هو شأن الجنس)، وإنّما يتحصّل بما يضاف إليها فيتخصص به ويصير بعينها أحد تلك الأشياء فيكون جنساً والمنضاف إليه الذي قومه وجعله أحد تلك الأشياء فصلاً<sup>(١)</sup>.

ومما ذكرنا يُعلم مضمون الجملة المعروفة بين أهل المعقول حيث قالوا: إنّ الجنس والفصل من أجزاء الحد لا من أجزاء المحدود أي الإنسان، ومعنى الجملة أنّ الحيوان والناطق إذا لوحظا جنساً وفصلاً للمحدود، يصبح كل منهما نفس الإنسان لا جزئه، ولو وصفا بالجزئية فإنّما هو باعتبار كونهما من أجزاء الحد، لا من أجزاء المحدود - أي الإنسان - لما عرفت من أنّهما في هذا اللحاظ عين المحدود ونفسه.

---

١ . المنظومة: قسم الحكمة: ٩١ . نقلاً عن الشيخ الرئيس.

---

## 286

نعم لو لوحظا بما أنّهما مادة وصورة ففي هذه الحالة يكون كلّ جزءاً للمحدود فيكون الحيوان جزءاً لماهية الإنسان فيمتنع الحمل، كما يكون الناطق جزءاً له فيمتنع الحمل فيطلق عليهما المادة والصورة (الذهنيتان) مكان الجنس والفصل.

### المقام الثاني : في المشبّه

قد عرفت أنّ الشريف ومن نهج منهجه يشبهون المبدأ والمشتق بالجنس والمادة أو بالفصل والصورة وقيل الخوض في دراسة دلائلهم على مقالتهم نذكر نكتة مفادها أنّ التشبيه مهما صحّ فليس بصحيح من جانب واحد، وذلك لأن دخول العنوانين في مفهوم الجنس والمادة، لا يجعلهما مفهومين متغايرين، فالحيوان بما هو جنس، نفس الحيوان بما هو مادة، وإنّما يتفاوتان بالإبهام والوضوح، حيث إنّ الجنس لإبهامه، قابل لأن يكون أحد الأنواع، ولذلك يحمل على النوع ويقال: الإنسان

حيوان، بخلاف المادة فإنّها بتمامية مفهومها، غير قابلة للحمل، وهذا بخلاف المشتق والمبدأ، فالمتبادر من الأوّل هو المعنون ومن الآخر العنوان، فهما مفهومان متغايران بالبداهة، بلا حاجة إلى اللحاظ فتشبيه المشتق والمبدأ بالجنس والمادة، تشبيهه مع الفارق.

### أدلة القول بالتنزيل

إلى هنا تم تحقيق القول في هذا التشبيه، بقي الكلام في أدلة القول بأنّ الفرق بين المبدأ والمشتق هو أن الأوّل «بشروط لا» والآخر «لا بشروط». ولهم في تبين ذلك وجوه أربعة يرجع بعضها إلى المحقق الدواني، وإليك بيانها:

#### 287

**الأوّل:** ما ذكره أهل المعقول في الفرق بين العرض والعرضي، أنّ العرض تارة يلاحظ بما هو هو وإنه موجود في قبّال موضوعه فهو بهذا اللحاظ بياض ولا يصحّ حمله على موضوعه مثل الجسم، كيف والمفروض أنّه لوحظ بنحو المباشرة مع الموضوع، والحمل هو الاتحاد في الوجود.

وأخرى يلاحظ بما أنّه ظهور لموضوعه وطور لوجوده وشأن من شؤونه، وظهور الشيء وطوره وشأنه لا يباينه فيصحّ حمله عليه، إذ المفروض أنّ هذه المرتبة من مراتب وجود الشيء، والحمل هو الاتحاد في الوجود.

وبعبارة أخرى: أنّ واقع البياض يطرد العدم من جانب ماهيته أوّلاً، فيكون اللابياض بياضاً، ومن جانب موضوعه ثانياً فيكون اللا أبيض، أبيض، فيما أنّه يطرد العدم عن جانب ماهيته يقال له البياض، وبما أنّه يطرد العدم عن جانب موضوعه، يقال له: الأبيض.

وهكذا الضرب بما أنّه يطرد العدم عن ماهيته، يطلق عليه الضرب، وبما أنّه يطرد العدم عن جانب موضوعه يطلق عليه الضارب.

فتحصّل من ذلك أنّ للبياض والأبيض مفهوماً واحداً، يختلفان بالاعتبار، فوزان الضرب وزان البياض، ووزان الضارب كوزان الأبيض.

وهذا التقرير، بيان جديد لكون الفرق بين المبدأ والمشتق بشرط لا ولا بشرط.

**يلاحظ عليه:** أنّ ما ذكره الحكماء في الفرق بين العرض والعرضي هو بحث عن واقع العرض والعرضي في عالم الكون، وأمّا أن الألفاظ هل

#### 288

وضعت لهذا المعنى الدقيق الذي يدركه الحكماء، فلا، إذ لا صلة بذلك، فتفسير الألفاظ بهذا البحث أمر غير صحيح، فإنّ معاني الألفاظ إنّما تؤخذ بالإمعان فيما يتبادر منها عند أهل اللسان لا ممّا حقّقه الحكماء عند دراسة صحيفة الكون الذي لا صلة له بعالم الألفاظ، فإنّ ما ذكره في الفرق بين العرض والعرضي يرجع إلى دراستهم صحيفة الكون، يقول الحكيم السبزواري:

وعرضيّ الشيء غير العرض \*\*\* ذا كالبياض ذاك مثل الأبيض

**الثاني:** ما نقله الحكيم السبزواري في تعاليقه على الأسفار من أنّا إذا رأينا شيئاً أبيض، فالمرئي بالذات هو البياض، ونحن قبل ملاحظة أنّ البياض عرض، والعرض لا يوجد قائماً بنفسه، نحكم بأنّه بياض وأبيض، ولولا الاتحاد بالذات بين البياض والأبيض وخروج الذات عن الثاني لما حكم العقل بذلك في هذه المرتبة، ولم يجوز قبل ملاحظة هذه المقدمات، كونه أبيض، لكن الأمر بخلاف ذلك.

**يلاحظ عليه:** بأنّا وإنّ نحكم عند رؤية البياض - قبل ملاحظة أنّه عرض وإنّ العرض لا يوجد قائماً بنفسه - بأنّه أبيض، و الملاحظة التفصيلية وإن كانت غير موجودة عند الرؤية، لكن الملاحظة الإجمالية موجودة ارتكازاً، لأنّ الإنسان طيلة حياته يشاهد أنّ البياض لا يوجد إلاّ مع موضوعه، فهو مع هذا العلم الموجود في خزانة ذهنه إذا رأى البياض، وحمل عليه الأبيض، فإنّما حمل على البياض الذي لا يفارق الموضوع، فلا يدلّ ذلك الحمل على خروج الذات والنسبة عن مفهومه.

## 289

**الثالث:** أنّ المعلم الأوّل ومترجمي كلامه عبّروا عن المقولات بالمشنقات، ومثّلوا لها بها فعبروا عن الكيف بالمتكيّف ومثّلوا لها بالحر والبارد، فلولا الاتحاد بالذات لم يصحّ ذلك التعبير والتمثيل إلاّ بالتكفّف، بأن يقال: ذكر المشنقات لتضمنها مبادئها.<sup>(1)</sup>

**يلاحظ عليه:** بأنّه لا حجّية لكلام أرسطو ومترجمي كلامه.

**الرابع:** نقل عن بهمنيار تلميذ الشيخ الرئيس أنّه قال: إنّ الحرارة لو كانت قائمة بذاتها، لكانت حرارة وحرارة.<sup>(2)</sup>

**يلاحظ عليه:** بأنّ مثله قد نقل عن تلميذ الشيخ الرئيس، إذ هو قضية شرطية لا تثبت بها اللغة.

المسألة الثالثة:

**في ملاك الحمل**



قد اشتهر بينهم أنّ ملاك الحمل أمران:

المغايرة من جهة والاتحاد من جهة أخرى، والمغايرة إمّا أن تكون بالاعتبار كما في قولنا: «زيد زيد» فالأول منهما يغيّر الثاني اعتباراً، حيث يحتمل فيه في بادئ النظر، جواز سلب الشيء عن نفسه فيردّه بقوله «زيد»، أو بالإجمال والتفصيل كما في قولنا: «الإنسان حيوان ناطق»، أو بالمفهوم كما

١ . الأسفار: ١ / ٤٢ .

٢ . نهاية الدراية: ١ / ٩٤ .

## 290

في الحمل الشائع الصناعي نحو «زيد قائم».

وهذا هو حال التغيرات، وأمّا الاتحاد فالمثالان الأوّلان يتّحد الموضوع فيهما مع المحمول في المفهوم كما أنّهما في المثال الثالث يتّحدان مصداقاً.

هذا هو المعروف بين المنطقيين، واختاره المحقق الخراساني، وقال: ملاك الحمل هو الهوية والاتحاد من وجه والمغايرة من وجه آخر كما يكون بين المشتقات والذوات<sup>(١)</sup>.

**يلاحظ عليه:** أنّ في هذا الكلام خلطاً بين كون الشيء ملاكاً للصحة وكونه ملاكاً للجدوى، فملاك الأوّل هو الهوية فقط، وملاك الثاني هو التغيرات بأحد الوجوه الثلاثة المذكورة، إذ لولا التغيرات لكان الحمل لغواً.

المسألة الرابعة:

### في مغايرة المحمول للذات مفهوماً

قد مرّ أنّه يشترط في صحة الحمل أو في كونه مفيداً - على ما عرفت - مغايرة المحمول مع الموضوع بأحد أنواع التغيرات الثلاثة، والوحدة مصداقاً وخارجاً. ولما كان هناك مظنة سؤال وهو أنّ القول بشرطية تغير المحمول مع الموضوع لا ينسجم مع عقيدة الإمامية حيث ذهبوا إلى أنّ صفاته سبحانه

قديمةً وعين ذاته، في مقابل الكرامية الذين قالوا بحدوث صفاته، والأشاعرة الذين قالوا بقدم صفاته مع كونها زائدة على الذات .

فأجاب عنه المحقق الخراساني: بأنّ القول بالتغاير لا ينافي القول بعينية صفاته مع الذات، لأنّ التغاير في المفهوم لا ينافي عينية صفاته مع الذات خارجاً.

ثم ردّ على صاحب الفصول، حيث ذهب إلى أنّ حمل صفاته سبحانه عليه لا يصحّ إلاّ بالنقل أو التجوّز، لأنّ المتبادر من الصفات هو مغايرة المبدأ مع الذات وزيادته عليها فلا يمكن إجراؤها عليه سبحانه بهذا العنوان، فلا بد في الجري من النقل إلى معنى آخر، أو كون استعماله فيه سبحانه مجازاً. فقال في رده: بأنّ المغايرة في المفهوم لا تنافي العينية الخارجية فلا حاجة في جري صفاته عليه إلى ما ذكر.

**يلاحظ عليه:** بأنّ المحقق الخراساني لم يقف على مغزى ما رامه صاحب الفصول فلذلك اعترض عليه بما عرفت، وذلك أنّه لو كان محور الإشكال توهم التضاد بين شرطية التغاير في صحة الحمل، وعينية صفاته مع ذاته، لكان لما أجاب به مجال، لأنّ مصب التغاير غير مصب الوحدة.

وأما لو كان محور الإشكال هو أنّ المتبادر من المشتق هو زيادة العنوان على الذات وإن كان بينهما نوع اتحاد، فالمتبادر من قولنا: «عالم» هو ذات له العلم، وهذا لا يتفق مع ما عليه الإمامية من عينية الصفات مع الذات.

وبعبارة أخرى: إذا كان المتبادر من الصفات كالعالم والقادر هو المعنون بما هو معنون يلزم عدم صحة إجراء الصفات الثبوتية عليه تعالى،

لأنّ مقتضى المحمول في قولنا: «الله عالم» هو زيادة العنوان على المعنون مع أنّ العقيدة على خلافها .

فلو كان محور البحث هو هذا لأصبح كلام المحقق الخراساني في «أنّ صفاته وإن كانت عين ذاته خارجاً لكنّها غيرها مفهوماً» أمراً لا صلة له بالإشكال.

نعم ما أجاب به صاحب الفصول فراراً عن الإشكال وإن كان مرتبطاً بالمقام لكنّه غير صحيح، لأننا نُجري تلك الصفات على الله سبحانه كجريها على غيره من دون تجوّز ولا نقل، فيجب حل الإشكال بوجه آخر، بأن نقول:

إنّ المتبادر من المشتق هو المعنون، والذات المتلبّسة بالمبدأ، وظاهره زيادة العنوان على الذات، ونحن نجري أوصافه سبحانه عليه بهذا المعنى، ونستعملها في المعنى المتبادر عرفاً بالإرادة الاستعمالية غير أنّ البرهان قام على عينية صفاته مع ذاته، فنُرفع اليد عن هذا الظهور بالدليل العقلي، فالمراد الجدّي عند من قام الدليل عنده على العينية، غير المراد الاستعمالي الذي يشترك فيه العالم والجاهل والفيلسوف والمتكلّم.

وقيام البرهان على الوحدة لا يكون سبباً لتغيير اللغة والمتبادر العرفي، غاية الأمر أنّ الأكثرية الساحقة من الناس لا يلتفتون إلى هذه الدقائق، فيستعملون اللفظ فيه سبحانه على النحو الذي يستعملونه في غيره ولا يرون الزيادة مخلة بالتوحيد.

فمن الواضح أنّ هنا مقامين:

الأوّل: اللغة، والظهور، والتبادر.

---

## 293

الثاني: العقيدة، والبرهان، والاستدلال.

وليس من شأن العقيدة تفسير اللغة والمتبادر العرفي، كما أنّه ليس للظواهر أن تصادم البراهين العقلية، فكلّ طريقه ومجراه.

المسألة الخامسة:

### في قيام المبدأ بالذات

كان البحث في المسألة السابقة في مغايرة المبدأ للذات، وقد علمت أنّ مفاد المشتق هو المغايرة، وأنّ عدم المغايرة في مورد خاص لا يكون دليلاً على خلاف ذلك. وأمّا الكلام في هذه المسألة فهو في قيام المبدأ بالذات، وكان على المحقّق الخراساني أن يُدغم هذه المسألة في المسألة السابقة، كما أنّه كان في إمكانه أن يدغم المسألة السادسة فيها ويجعل الجميع مسألة واحدة.

وعلى كل تقدير ففي هذه المسألة أقوال:

**الأول:** ما عليه الأشاعرة من اشتراط قيام المبدأ بالموضوع قياماً حلولياً، وبذلك ردوا على المعتزلة التي فسرت كونه سبحانه متكلاً بخلقه الحروف والأصوات في الشجر والجبل، وذهبوا إلى أنّ حقيقة كونه متكلاً وجود الكلام النفسي في ذاته وقيامه به قياماً حلولياً فأوردوا المفاهيم في ذاته سبحانه، تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

**الثاني:** عدم اشتراط القيام بالموضوع، بشهادة أنّ المؤلم يطلق على

294

المعدّب مع أنّ الاسم قائم بالمؤلم لا بالفاعل.

**الثالث:** ما اختاره صاحب الفصول من شرطية قيام المبدأ بالذات إمّا بالحلول كما في «زيد عالم»، أو بالصدور كما في «زيد ضارب» أو «زيد مؤلم» أو بغير هذا النحو من القيام بالوقوع عليه كما في المفعول به ، أو بالوقوع فيه كما في «مقتل الحسين» زماناً ومكاناً.

وإنّما استثنى من شرطية القيام مورداً واحداً وهو ما إذا كان المبدأ ذاتاً لا وصفاً ومثّل له بمثاليين:

أ. صفاته سبحانه بالنسبة إلى ذاته إذ هي ليس من مقولة الأعراض إلى الموضوع.

ب. اللابن والتامر، إذ ليس المبدأ - أعني: اللبن والتمر - قائماً بالبائع.

**الرابع:** ما اختاره المحقق الخراساني من لزوم قيام المبدأ بالذات في عامة الموارد، غير أنّه يختلف القيام حسب موارد حتّى في ما استثناه صاحب الفصول من صفاته سبحانه، وذلك أنّ صفاته سبحانه الجارية عليه تعالى يكون المبدأ فيها مغايراً له مفهوماً ولكن قائماً به عيناً بنحو من القيام، لا بأن تكون هناك اثنيّة وكان ما بحذائه غير الذات، بل بنحو الاتحاد والعينية وكان ما بحذائه عين الذات، وعدم الاطلاع على مثل هذا التلبّس من الأمور الخفية لا يضر بصدقها عليه تعالى على نحو الحقيقة إذا كان لها مفهوم صادق عليه تعالى حقيقة ولو بتأمل وتعمّل من العقل والعرف.

**فإن قلت:** إنّ مثل هذا القيام لا يُعد عرفاً من مصاديق القيام.

**قلت:** إنّ العرف مرجع في تعيين المفاهيم لا في تطبيقها على

295

مصاديقها. (1)

**يلاحظ عليه:** أنّ ما اختاره وإن كان أفضل من الأقوال السابقة غير أنّ في كلامه ملاحظتين:

**الأولى:** أنّ العرف مرجع في كلا المقامين، بشهادة أنّ لون الدم ليس دماً عند العرف وإن كان دماً عند الدقة والتحليل المختبري. وأفتى الفقهاء على طهارة لون الدم، لأجل أنّ العرف لا يراه دماً.

**الثانية:** أنّ الجمع بين قيام الشيء بالشيء والوحدة ونفي الاثنية، جمع بين الضدين، لأنّ لازم قيام شيء بشيء هو التعدّد ولازم الوحدة هو عدم القيام فكيف يجتمعان؟!

والحق أن يقال: يجب على المحقّق أن يفصل بين مفاد الكلمة لغة وما هو مقتضى البرهان العقلي.

**أمّا الأوّل:** فقد مرّ أنّ المشتق يدلّ على المعنون بما هو معنون، ومقتضى ذلك أنّ هناك ذاتاً وعنواناً قائماً بها، ولا ينكره من رجع إلى وجدانه، وعلى هذا تجري الصفات على الله كجريها على غيره.

**وأمّا الثاني:** فمقتضى البرهان قدم صفاته لا حدوثها أولاً، وعينية صفاته مع ذاته ثانياً وإلا لزم التركيب في ذاته سبحانه أولاً، وتعدّد القدماء ثانياً، وكلاهما باطل.

فالقول الحق هو دلالة المشتق على قيام الوصف بالموضوع، ولكن

---

١ . كفاية الأصول: ١ / ٨٦ - ٨٧ .

---

296

هذه الدلالة مرادة بالإرادة الاستعمالية لا الإرادة الجديّة عند العارفين والعلماء المحقّقين حتّى أنّ كثيراً من الموحدّين يجرون الصفات على الله غافلين عن العينية والزيادة في الواقع.

المسألة السادسة:

### **في اشتراط التلبّس بالمبدأ**

ربّما يقال بأنّ تلبّس الذات بالمبدأ ليس شرطاً في صحّة الحمل بشهادة صحة قولنا: «الميزاب جار»، مع أنّ الجريان قائم بالماء لا بالميزاب.

**يلاحظ عليه:** بأنّ الشرط هو التلبّس العرفي، سواء أكان حقيقياً أو تنزلياً، فعلاقة الحال والمحل صار سبباً لوصف كلّ من الماء والميزاب بالجريان.

\*\*\*

تمّ الكلام

في الثلاثة عشر أمراً التي جعلها المحقق الخراساني

كمقدمة لمقاصد كتابه الثمانية، وهي كالتالي:

الأول في الأوامر، والثاني في النواهي، والثالث في المفاهيم، والرابع في العموم والخصوص،  
والخامس في المطلق والمقيّد؛ وبهذه المقاصد الخمسة أتمّ مباحث الألفاظ، ثم شرع في الجزء الثاني  
بالمباحث العقلية وهي

---

297

على ثلاثة مقاصد: الأول في الحجج والأمارات، والثاني في الأصول العملية، والثالث في  
التعادل والترجيح. وختم الكتاب ببحث حول الاجتهاد والتقليد.

والآن نشرع بدراسة المقاصد الثمانية حسب ترتيب المحقق الخراساني (قدس سره).

---

298

---

299

المقصد الأوّل:

في الأوامر

وفيه فصول

الفصل الأوّل: في مادّة الأمر والبحث فيها من جهات

الفصل الثاني: فيما يتعلّق بصيغة الأمر وفيه مباحث

الفصل الثالث: في الاجزاء والبحث فيه من جهات

الفصل الرابع: في مقدّمة الواجب وفيه مباحث

الفصل الخامس: في مسألة الضد وفيه جهات من البحث

الفصل السادس: في حكم الأمر مع العلم بانتفاء شرطه

الفصل السابع: في متعلّق الأوامر والنواهي

الفصل الثامن: في نسخ الوجوب وبقاء الجواز

الفصل التاسع: في الواجب التخييري

الفصل العاشر: في الوجوب الكفائي

الفصل الحادي عشر: في الواجب الموقت والموسع

الفصل الثاني عشر: في الأمر بالأمر بشيء

الفصل الثالث عشر: في الأمر بشيء مرتين

...

---

300

---

301

الفصل الأوّل:

### فيما يتعلّق بمادة الأمر

إنّ البحث في مادة الأمر يقع في جهات:

#### الأولى: في معناها اللغوي

ذكر المحقّق الخراساني أنّ للفظ الأمر معان متعدّدة:

أ. الطلب، نحو: أمره بكذا.

ب. الشّأن، نحو: شغله أمر كذا.

ج. الفعل، نحو: (وَ مَا أَمْرٌ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ)<sup>(١)</sup>.

د. الفعل العجيب، نحو: (وَ لَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا)<sup>(٢)</sup>.

هـ. الغرض، نحو: جاء زيد لأمر كذا.

و. الحادثة، نحو: وقع الأمر.

لا يشكّ الباحث أنّ أكثر هذه المعاني من قبيل تعدّد الدال والمدلول، أو من قبيل اشتباه المصداق بالمفهوم، أمّا الأوّل فكما في قوله: جاء زيد لأمر كذا، فالأمر فيه ليس للغرض وإنّما يستفاد الغرض من اللام في قوله (لأمر)،

---

١. هود: ٩٧ . ٢. هود: ٥٨ .

وأما الثاني فلأنَّ الحادثة في قوله: «وقع الأمر» أو الشأن في قوله: «شغله أمر كذا»، من مصاديق الفعل وليس معنى مستقلاً.

والحق أنَّ لغة العرب تتمتع بسعة وهي اشتقاق المعنى من المعنى، ووجود صور مختلفة لمعنى واحد يتراءى في بادئ الأمر أنَّها من قبيل المعاني غفلة عن أنَّها مصاديق مختلفة لمعنى واحد.

ذكر بعض المعلقين على كتاب القضاء من الروضة البهية أنَّ له عشرة معانٍ مع أنَّ الجميع من مصاديق معنى واحد وهو إتقان الفعل حتَّى أنَّ قوله سبحانه: (وَ قَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ) من هذا القبيل فإنَّ التشريع الإلهي من مصاديق فعل المتقن، وأوَّل من قام بتوحيد أكثر المعاني وإرجاعها إلى أصل أو أصليين، هو أحمد بن فارس مؤلف المقاييس، وعلى كلِّ تقدير فقد استقرت نظرية المحقِّقين على أنَّ لمادة الأمر معنيين، أحدهما الطلب، وقد اختلفوا في الثاني:

الطلب والشأن وهو خيرة صاحب الفصول

الطلب والشيء وهو خيرة المحقِّق الخراساني

الطلب والشيء الخاص وهو خيرة المحقِّق الخوئي

الطلب والفعل وهو المختار عندنا

أما المعنى الأوَّل، فهو غير واضح حيث استدللَّ القائل عليه بقول القائل «شغلني أمر كذا» مع أنَّه من المحتمل أن يكون المراد هو الفعل، كما مرَّ.

وأما المعنى الثاني، فقد اعتمد القائل به على قولهم: رأيت أمراً عجبياً، فزعم أنَّ الأمر فيه بمعنى الشيء، مع أنَّه من المحتمل أن يكون بمعنى الفعل .

وممَّا يدل على أنَّه ليس بمعنى الشيء أنَّ الأمر لا يطلق على واجب الوجود ولا المجردات ولا الجواهر وحتَّى الأعراض، ولكن يقال: الله شيء والملك شيء والجوهر شيء ولا يطلق عليها أنَّها أمر.

ولذلك عدل المحقِّق الخوئي إلى القول الثالث بأنَّ المراد من الشيء هو الشيء الخاص من الفعل والصفة.



**أقول:** أمّا الفعل فنعم، وأمّا الصفة فلا تطلق على العلم القائم بالنفس أنّه أمر، والظاهر أنّه حقيقة في الطلب والفعل، ويكفي في استعماله في الفعل قوله سبحانه:

١. (إِنَّ الْأَمْرَ كُلَّهُ لِلَّهِ يُخْفُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ مَا لَا يُبْدُونَ) (١).

٢. (وَ شَاوَرَهُمْ فِي الْأَمْرِ) (٢) أي شاورهم في أمورهم وأفعالهم.

٣. (فُضِيَ الْأَمْرُ وَ إِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ) (٣).

ثم إنّ الأمر بالمعنى الأوّل لو فسّر بالقول المخصوص يكون جامداً لا يقبل الاشتقاق، ولذلك عدل عنه المحقق الخراساني فقال: إنّ المراد منه هو الطلب بالقول المخصوص حتّى يتضمن معنى حديثاً ويكون صالحاً للاشتقاق.

وأما المعنى الثاني - أي الفعل - فهو معنى جامد غير صالح للاشتقاق «والأمر» بالمعنى الأوّل يجمع على أوامر، وبالمعنى الثاني على أمور، ولعلّ

١. آل عمران: ١٥٤.

٢. آل عمران: ١٥٩.

٣. البقرة: ٢١٠.

### 304

تعدّد الجمع دليل على اختلاف المعنى، وإن لم يكن هذا ضابطة كلية فإنّ العبد له جموع مختلفة كالعباد والعبيد، مع كونه فيها بمعنى واحد.

والظاهر أنّ هذا البحث ليس بحثاً أصولياً بل بحث لغوي كالبحث عن الصعيد، وتظهر الثمرة فيما إذا وردت كلمة الأمر في الكتاب والسنة ولم نتحقّق معناها.

فعلى ما ذكرنا من أنّه مشترك لفظي يحتاج تعيين معناه إلى قرينة معيّنة وإلاّ يكون مجملاً متروكاً ويكون المرجع هو الأصول.

#### الجهة الثانية: في اعتبار العلو والاستعلاء في مفهوم الأمر

هل يعتبر في مفهوم الأمر العلوّ والاستعلاء أو لا يعتبر؟ فيه أقوال:

١. اعتبار العلو لا الاستعلاء.

٢. اعتبار أحدهما.

٣ . عدم اعتبارهما .

٤ . اعتبار كليهما .

**أما القول الأوّل:** فهو خيرة المحقق الخراساني، قال: الظاهر اعتبار العلو في معنى الأمر فلا يكون الطلب من السافل أو المساوي أمراً، ولو أطلق عليه كان بنحو من العناية.  
كما أنّ الظاهر عدم اعتبار الاستعلاء فيكون الطلب من العالي أمراً، ولو كان مستخفصاً بجناحه  
(١) .

١ . كفاية الأصول: ٩١ / ١ .

### 305

**أقول:** أمّا اعتبار العلو في معنى الأمر فيكفي فيه التبادر خصوصاً إذا قلنا بأنّ لفظة الأمر ترادف لفظة (فرمان) في اللغة الفارسية، إنّما الكلام في عدم اعتبار الاستعلاء في مفهوم الأمر، والظاهر اعتباره، إذ نمنع صدق الأمر من العالي إلى السافل إذا كان بلسان الاستدعاء، ويكفي في ذلك ما رواه ابن عباس قال: إنّ بُريرة كانت أمة لعائشة تزوجت بعبد ولمّا أُعتقت خيّرها الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) بين البقاء على زوجية الزوج السابق أو المفارقة، فاختارت هي المفارقة فأنّصل زوجها بعم النبي العباس ليكلّمه حتّى يأمرها بالبقاء، فلمّا كَلّمها النبي وقال لها: «إنّه زوجك»، قالت بريرة: أتأمّرني يا رسول الله؟ فقال: لا إنّما أنا شافع، قال: فخيّرنا فاختارت نفسها (١) .

وجه الاستدلال: أنّ قوله (صلى الله عليه وآله وسلم): «إنّه زوجك» وإن كان جملة خبرية إلاّ أنّها وردت بداعي طلب البقاء معه، وعندئذ فلو كان مطلق ما يصدر من العالي بصورة الطلب أمراً لم يكن لسؤال بُريرة وجه، مع أنّنا نرى أنّها قسّمت كلام النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) إلى قسمين إلى الأمر والشفاعة، وهذا يدل على أنّ مجرد صدور الطلب من العالي لا يكون كافياً في صدق الأمر ما لم يُضم إليه شيءٌ وليس هو إلاّ التظاهر بالعلو أو الطلب من منطلق القوة والقدرة.

**وأما القول الثاني:** أعني اعتبار أحدهما، فقد نقله المحقق الخراساني من دون أن يسمّي القائل، فالظاهر أنّه بصدد بيان كفاية الاستعلاء وإن لم يكن القائل عالياً في الواقع.

واستدلّ له بتقبيح العقلاء الطالب السافل - من العالي - المستعلي عليه

١ . مسند أحمد: ٢١٥ / ١ .

وتوبيخه بمثل أنك لم تأمره؟

وأجاب عنه بأنّ التوبيخ إنّما هو على استعلائه لا على أمره حقيقة بعد استعلائه، وإنّما يكون إطلاق الأمر على طلبه بحسب ما هو قضية استعلائه.

وبعبارة أخرى: إنّ التوبيخ قد حصل، لأنّه خرج عن أدب المخاطبة والكلام وإلاّ فمن المعلوم أنّه لا يوصف بأنّه أمر حقيقي.

**أمّا القول الثالث:** وهو خيرة المحقّق البروجردى (قدس سره) واستدلّ عليه بقوله:

إنّ حقيقة الطلب على قسمين:

قسم يطلب فيه انبعاث المطلوب منه من نفس الطلب بحيث يكون داعيه ومحرّكه إلى الامتثال صرف هذا الطلب. وهذا ما يسمّى أمراً.

وقسم آخر يقصد فيه انبعاث المطلوب منه من الطلب منضمّاً إلى بعض المقارنات كطلب المسكين من الغني حيث إنّ مجرد الطلب لا يبعث الغني على المساعدة، ما لم يُضم إليه حال السائل، وهذا يسمّى التماساً، ثم قال: القسم الأوّل يناسب العالي، ولا يراد منه كون الطالب عالياً، أي مأخوذاً في مفهوم الأمر حتّى يكون معنى: «أمرك بكذا»، اطلب منك وأنا عال. (1)

**يلاحظ عليه:** أنّ تخصيص لفظ الأمر بالقسم الأوّل والالتماس بالقسم الثاني يحتاج إلى وجود قيد في مفهوم اللفظين حتّى يتعيّن صدق كلّ على مورده فما هذا القيد الموجود في مفهوم كلا اللفظين؟ فهل هو: كون الانبعاث من نفس الطلب وعدمه وهو كما ترى لا يقبل الأخذ في مفهوم الأمر، أو كون

١. نهاية الأصول: ١ / ٧٥ - ٧٦.

الطالب عالياً بالنسبة إلى المطلوب منه، ولا ثالث، وهذا هو المتعيّن .

ثم إنّ قولنا بأخذ العلو في مفهوم الأمر ليس بمعنى أخذ العلو بالمعنى الاسمي في معنى الأمر، بل المراد أخذه على وجه الإجمال وبالمعنى الحرفي، وبذلك يثبت أنّ الحق هو القول الرابع.

**الجهة الثالثة: في دلالة مادة الأمر على الوجوب**

قد سبق أنّ مادة الأمر وضعت للبعث الصادر عن العالي المستعلي، وعندئذ يقع الكلام في دلالتها على الوجوب أو كونها مشتركة بينه وبين الندب بالاشتراك المعنوي.

والظاهر هو الأوّل وذلك لوجوه:

١. تبادره عند الإطلاق.
٢. ترتّب الحذر على مطلق مخالفة أمر النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) في قوله: (فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ) <sup>(١)</sup>.
٣. ترتّب اللوم والتوبيخ على مخالفة أمره سبحانه: (مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ) <sup>(٢)</sup>.
٤. ترتب الزج في السجن على المخالفة: (وَلَئِنْ لَمْ يَفْعَلْ مَا أَمْرُهُ لَيُسْجَنَنَّ) <sup>(٣)</sup>.

١ . النور: ٦٣ .

٢ . الأعراف: ١٢ .

٣ . يوسف: ٣٢ .

### 308

فإنّ ترتّب هذه الأمور التي هي من لوازم الوجوب على مخالفة مطلق الأمر، بلا قرينة على الوجوب آية انسباق الوجوب منها.

٥. قوله (صلى الله عليه وآله وسلم): «لولا أن أشقّ على أمّتي لأمرتهم بالسواك» <sup>(١)</sup> نرى أنّ الرسول نفى الأمر بالسواك لرفع الحرج عن أمّته، مع صدور الأمر به على وجه الاستحباب، وهذا يدلّ على مساواة الأمر للوجوب. حتى يصح للرسول، نفي صدوره عنه .

٦. قوله لبريرة - بعد قولها: أأمرني يا رسول الله - قال (صلى الله عليه وآله وسلم): «لا، إنّما أنا شافعٌ»، لا شك أنّ الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) طلب منها البقاء على زوجيتها بقوله: «إنّته زوجك»، ومع ذلك نفى أن يكون أمراً. وهذا يدلّ على أنّ الطلب الندي ليس أمراً، بل هو عبارة عن الطلب الجديّ الذي لا يرضى المولى بتركه.

استدلّ للقول بالاشتراك المعنوي بين الوجوب والندب بوجهين:

أ. صحّة تقسيم الأمر على الوجوب والندب.

وأجاب عنه في الكفاية بأنّ التقسيم دليل على صحّة استعمال الأمر فيهما، وأمّا كونه على وجه الحقيقة فلا، لأنّه أعمّ منها.

ب. فعل المندوب طاعة، وكل طاعة فهي فعل المأمور به، يُنتج: إنّ فعل المندوب فعل المأمور

به.

وأجاب أيضاً: منع كلية الكبرى، لو أريد من المأمور به فيها معناه الحقيقي، إذ لا نسلم أنّ فعل المندوب من مصاديق المأمور به الحقيقي

١ . الوسائل : ٢ ، الباب ٣ من أبواب السواك، الحديث ٤ .

309

الملازم للوجوب، وإن أريد به الأعم من الحقيقي والمجازي فهو لا يثبت المطلوب.

### منشأ انسباق الوجوب

قد تبين ممّا سبق انسباق الوجوب من لفظة الأمر، إنّما الكلام في منشئه ومبده فهنا احتمالات ثلاث:

- ١ . دلالة اللفظة عليه بالدلالة اللفظية، بأن يكون الوجوب نفس الموضوع له أو جزءه.
  - ٢ . كون الوجوب، نتيجة الإطلاق وإنّ الوجوب لا يحتاج إلى بيان زائد، بخلاف الندب.
  - ٣ . كونه مقتضى حكم العقل وإن بعث المولى لا يترك بلا جواب.
- لا سبيل إلى الوجه الأول، لأنّ الوجوب كالندب من المفاهيم الانتزاعية، ينتزعان ثبوتاً من شدة إرادة المولى وضعفها، وإثباتاً من المقارنات التي تدل على شدة رغبة المولى بالفعل وعدم رضاه بتركه أو عكسها. كالأمر بصوت عال، أو المقرون بالتأكيد ونظائرهما من دون دلالة نفس الصيغة عليه.
- والوجه الثاني، أمر محتمل، لا مانع منه، وسيوافيك توضيحه عند البحث في أنّ إطلاق صيغة الأمر يقتضي كون المأمور به، تعيينياً لا تخييراً، نفسياً لا غيرياً، عينياً لا كفاثياً، وذلك لأنّ الأقسام الأولى لا تحتاج إلى بيان زائد، بخلاف الأقسام الثانية، فإنّ إفهامها للمخاطب يحتاج إلى قيد زائد على

310

الأمر، ومثله المقام، فكأن الطلب المطلق عند العقلاء، يعادل الوجوب، دون الندب فإنّه رهن قيد زائد وهو أنّه يجوز تركه.

ولعلّ الثالث أوضح وأمتن، فالأمر بمجرد مادة أو صيغة، تمام الموضوع عند العقل لوجوب الطاعة وعدم الاعتداد باحتمال كونه مندوباً، ولذلك يجب امتثال الأمر مالم يدل دليل على الترخيص.

ما هو المنشأ بلفظ الأمر ...

## الجهة الرابعة: المنشأ بلفظ الأمر وصيغته

عقد المحقق الخراساني هذا البحث لبيان أمرين:

**الأول:** أنّ المنشأ بلفظ الأمر وصيغته أو غيرهما هو الطلب الإنشائي لا الطلب الحقيقي.

**الثاني:** وحدة الطلب والإرادة في المراحل الثلاثة: مفهوماً، إنشأً، وخارجاً .

**أمّا الأول:** فهو بحث أصولي لا بد من إفاضة الكلام فيه .

**وأمّا الثاني:** فهو أشبه بالبحث الكلامي الذي أفاض فيه علماء الكلام من الأشاعرة والمعتزلة

والإمامية، وقد أفاض فيه الكلام المحقق الخراساني دون أن يذكر ما هو الوجه لورود هذه المسألة في أصول الفقه ، ونحن نذكر خلاصة مرامه في المقامين ثم نأتي بالمختار فيما ذكره.

قال (قدس سره) ما هذا توضيحه: إنّ المنشأ هو الطلب الإنشائي لا الطلب الحقيقي القائم بالنفس

والذي هو الطلب بالحمل الشائع الصناعي، وذلك لأنّ الحقيقي القائم بالنفس أمر تكويني غير قابل

للإنشاء والاعتبار، بخلاف

### 311

الإنشائي فهو أمر اعتباري قابل له. وعلى ضوء ذلك فالمنشأ هو الإرادة الإنشائية أيضاً لا الإرادة الحقيقية والتي هي الإرادة بالحمل الشائع.

وبذلك ظهر أنّ الطلب والإرادة متحدان في المراحل الثلاثة:

١. مفهوماً ولغة، وإنّ المفهوم من أحدهما هو المفهوم من الآخر .

٢. إنشأً، والمقصود به هو أنّ بالأمر يُنشأ الطلب والإرادة الاعتباريان.

٣. خارجاً، أي ما هو المصداق في لوح النفس للطلب هو المصداق أيضاً للإرادة.

والدليل على الوحدة في المرحلة الثالثة هو الوجدان فإنّ الإنسان لا يجد غير الإرادة القائمة بالنفس صفة أخرى قائمة بها، يكون الطلب غيرها، فإنّ الإنسان عندما يتصور الشيء ويصدّق بفائدته وتميل إليه نفسه وتشتاق إليه يجد في نفسه إجماعاً أو هيجاناً نحوه، وهو المسمّى بالإرادة تارة والطلب أخرى، فنخرج بالنتيجة التالية:

أ. المنشأ هو الطلب والإرادة الإنشائيان.

ب. وحدة الطلب والإرادة في المراحل الثلاثة.

وأمّا من جنح إلى تغايرهما فقد أخذ من الطلب، المصداق الإنشائي والاعتباري، ومن الإرادة،

الإرادة الحقيقية فزعم تغايرهما، ولكنه لو أخذ من كلّ ما يقع في مرتبته لما حكم بالتغاير.

ثم إنَّ المحقِّق الخراساني أشار إلى أدلَّة القائلين بتعدّد الطلب والإرادة، وهما دليلان:

### 312

١. الأمر الاختباري فيما إذا أمر بشيء لا يريده جدًّا لاختبار المخاطب، كما هو الحال في أمر الخليل بذبح إسماعيل فهناك طلب ولا إرادة، وإنّما صدر الأمر لاستخبار حال العبد في كونه مطيعاً أو عاصياً. وإلّا لزم انفكاك المراد عن الإرادة.

٢. الأمر الاعتدالي وهذا ما يصدر لتسجيل العصيان على العبد، فإنَّ السيد قد يأمر العبد بالفعل ويطلبه منه ولا يريده وهو يعلم أنّه لا يمتثل، لكن يأمره ليحتج عليه عند مجازاته وإنّه قد خالف أمره. وإلى هذين الدليلين أشار المحقِّق الخراساني في قوله: «كما في صورتَي الاختبار والاعتذار»<sup>(١)</sup>.

ثم أجاب المحقِّق الخراساني: بأنّه إن أُريد الفرد الحقيقي من الطلب والإرادة فليس في الموردين طلب ولا إرادة، وإن أراد الإنشائي فكلاهما موجود.

وبعبارة أخرى: أنّ الدليلين يثبتان انفكاك الإرادة الحقيقية عن الطلب الإنشائي، وأمّا تغاير الطلب الحقيقي مع الإرادة الحقيقية أو الإنشائيين منه فلا يثبت الدليلان.

ثم إنّه قد نبّه بأنّ النزاع بين الفريقين يمكن أن يكون لفظياً، فالقائل بالوحدة يقول بوحدهما مع حفظ المرتبة، والقائل بالتعدّد يقول به مع عدم حفظ المرتبة، فيكون النزاع بين الأشاعرة القائلين بالتعدّد والمعتزلة والإمامية القائلين بالوحدة لفظياً.

هذه عصارة ما في الكفاية فيما يرجع إلى الأمرين؛ ان المنشأ هو

١ . كفاية الأصول : ١ / ٩٦ .

### 313

المطلب الاعتباري وأنَّ الطلب والإرادة متحدتان.

أقول: ما ذكره المحقِّق الخراساني من وحدة الأمرين في المراحل الثلاثة غير خال من الإشكال .

أمّا المرحلة الأولى أي الوحدة مفهوماً: فالظاهر أنّ ما يتبادر من الطلب غير ما يتبادر من الإرادة، فكأنَّ الطلب أمر قائم بالجوارح والإرادة أمر قائم بالجوانح - ولذلك لا يصح وضع أحدهما مكان الآخر، يقول سبحانه: (يُرِيدُ اللهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَ لَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ)<sup>(١)</sup> مع أنّه لا يصح أن يقال: (يطلب الله منكم اليسر ولا يطلب منكم العسر) .

قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): «طلب العلم فريضة على كل مسلم»<sup>(٢)</sup>، فلا يصح جعل الإرادة مكان الطلب بأن يقال: إرادة العلم فريضة على كل مسلم.

وما هذا إلا لأنّ الطلب هو ما يرجع إلى الجوارح، وأمّا الإرادة فيتبادر منه ما يتعلق بالجوانح، فكيف يصح الحكم بوحدة مفهومهما.

**وأما المرحلة الثانية** وهي وحدتهما إنشاءً، فالظاهر أنّ المنشأ هو الطلب. وبعبارة أصحّ البعث الإنشائي، فللطلب عند العرف مصداقان: حقيقي قائم بالجوارح، واعتباري ينشأ بصيغة الأمر ونحوه.

وأما الإرادة فالظاهر انحصار مصداقها بالفرد الحقيقي وليس لها فرد إنشائي اعتباري، ووجه ذلك أنّ الأمور الاعتبارية عبارة عن جعل مصداق مماثل لأمر خارجي ملموس كالزوجية من مشاهدة الزوج التكويني كالعينين

---

١ . البقرة: ١٨٥ .

٢ . الكافي: ١ / ٣٠ .

والأذنين والتفاحتين المتصقتين، وكالمالكية لما يحيزه من البحر حيث يرى نفسه أولى به منتقلاً من مالكية النفس لأعضاء جسده.

وأما الانتقال من الأمور النفسية إلى جعل مصداق وأمر اعتباري لها في عالم الاعتبار فهو أمر بعيد، فذلك يصح القول: إنّ للطلب مصداقين: حقيقي وإنشائي، وذلك لأنّ المصداق الحقيقي للطلب هو أمر محسوس فيصح جعل مصداق اعتباري له، ولكن لا يصح القول بأنّ للإرادة مصداقين حقيقي واعتباري، لأنّ المصداق الحقيقي للإرادة أمر غير محسوس ولا ملموس، فلا يصير مبدأً، لوضع مصداق لها.

**وأما المرحلة الثالثة**، أي في الخارج فهذا يتوقّف على أن نصوّر الطلب أمراً جوانحياً فيتحد مصداق الطلب والإرادة، وأمّا لو قلنا بأنّ الطلب أمر جوارحي فلا يصح الحكم بالوحدة.

هذا، والعجب أنّه جعل النزاع بين الطائفتين لفظياً، ومعنى ذلك أنّ النزاع الممتد عبر عشرة قرون أمر لفظي، وهذا نابع من عدم دراسة تاريخ المسألة والدواعي إلى عقدها.

هذا كلّه حول ما ذكر في الكفاية، وإليك دراسة ما هو الداعي لعقد مسألة وحدة الطلب والإرادة وذلك بالرجوع إلى تاريخ المسألة.



خاض المحقق الخراساني في مسألة اتحاد الطلب والإرادة وتعددهما من دون أن يشير إلى وجه الورود في هذه المسألة، إذ لو كان البحث أصولياً لكفى له أن يكتفي بالمقدار اللازم في المقام، وهو أنّ المنشأ بلفظ الأمر هو الطلب الإنشائي لا الطلب الحقيقي فقط دون أن يخوض في مسألة أخرى باسم تعدد الطلب والإرادة أو وحدتهما، ولذلك كان بحثه مجملاً، وما هذا إلا لأنه لم يشر إلى الداعي إلى القول بالتعدد عند الأشاعرة والوحدة عند المعتزلة والإمامية، ولأجل رفع الحجاب عن وجه الحقيقة نشير باختصار إلى أمور:

### ١. تقسيم صفاته إلى ذاتية وفعلية

تنقسم صفات الباري تعالى إلى صفات ذاتية منتزعة من حدّ الذات، أحادية التعلّق بمعنى أنّها لا تقبل النفي والإثبات، وهذا كالعلم والقدرة فهما منتزعتان من ذاته وفي الوقت نفسه تحمل عليه سبحانه دائماً بالإثبات، فيقال: يعلم ويقدر، ولا يصح - ولو في مورد خاص - أن يقال: لا يعلم ولا يقدر.

وهذا بخلاف صفات الفعل المنتزعة من إيجاده وفعله فهي في الوقت نفسه ثنائية التعلّق أي تقبل النفي والإثبات ويقال: يُحيي ولا يُحيي، يُميت ولا يُميت، وقد أشار إلى ذلك الميزان شيخنا الكليني في كتابه «الكافي»<sup>(١)</sup>.

١. الكافي: ١ / ١١١ .

هل التكلم من صفات الفعل ؟ ...

### ٢. هل التكلم من صفات الفعل أو من صفات الذات

اتفق المسلمون على وصفه سبحانه بالتكلم معتمدين على قوله سبحانه: (وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا)<sup>(١)</sup> ولكن اختلفوا في كونها منتزعة من فعله سبحانه، كالإحياء والإماتة على نحو لو لم يصدر منه فعل لما صحّ انتزاعه منه، أو أنّها من صفات الذات القائمة بها، فعلى الأول يكون حادثاً وعلى الثاني يكون قديماً.

ذهبت الإمامية والمعتزلة إلى أنها من صفات الفعل، وأنّ كلامه حادث كسائر أفعاله، وبالتالي يكون القرآن حادثاً وليس بقديم.

ثم إنّ الكثير من الإمامية ذهبوا إلى أنّ حقيقة كلامه هو فعله، فالعالم كله كلامه، لأنّ الكلام في الإنسان هو المعرب عمّا في ضميره، والكون بما فيه من عجائب الخلقة وبدائع الصنع معرب عن علمه وقدرته تعالى.

والكلام وإن وضع يوم وضع للأصوات والحروف الكاشفة عمّا في الضمير، إلاّ أنّه لو وجد هناك شيء يفيد ما تفيد الأصوات والحروف بنحو أعلى وأتمّ لصحّت تسميته كلاماً أو كلمة غير أنّ دلالة الألفاظ بالمواضعة، ودلالة الأفعال على ما عليه الفاعل من العظمة، تكوينية، ولأجل ذلك نرى أنّه سبحانه يصف عيسى ابن مريم بأنّه كلمة الله التي ألقاها إلى مريم العذراء ويقول: (إِنَّمَا الْمَسِيحُ عَيْسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ)<sup>(١)</sup>، بل يعدّ كلّ ما في الكون من كلماته كما قال: (وَلَوْ أَنَّ مَا فِي

١ . النساء: ١٦٤ .

٢ . النساء: ١٧١ .

الأرض من شجرة أقاليم و البحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نعدت كلمات الله)<sup>(١)</sup>.

ويقول الإمام علي (عليه السلام): «يَقُولُ لِمَنْ أَرَادَ كَوْنَهُ: (كُنْ فَيَكُونُ)، لَا بِصَوْتٍ يَفْرَعُ، وَلَا بِإِدَاءٍ يُسْمَعُ؛ وَإِنَّمَا كَلَامُهُ سُبْحَانَهُ فِعْلٌ مِنْهُ أَنْشَأَهُ وَمَثَّلَهُ، لَمْ يَكُنْ مِنْ قَبْلِ ذَلِكَ كَائِنًا، وَلَوْ كَانَ قَدِيمًا لَكَانَ إِلَهًا تَأْنِيًا»<sup>(٢)</sup>.

ثم إنّ كلامه سبحانه لا ينحصر بما ذكر بل له مصداق آخر وهو ما سنذكره.

ذهبت المعتزلة وطائفة من الإمامية إلى أنّ كلامه أصوات وحروف ليست قائمة بذاته تعالى، بل يخلقها في غيره كاللوح المحفوظ أو جبرئيل أو يلقيه في قلب النبي. وقد صرح بذلك القاضي عبدالجبار فقال: حقيقة الكلام، الحروف المنظومة، والأصوات المقطعة، وهذا كما يكون مُنْعَمًا بنعمة توجد في غيره، ورازقاً برزق يوجد في غيره، فهكذا يكون متكلماً بإيجاد الكلام في غيره، وليس من شرط الفاعل أن يحلّ عليه الفعل<sup>(٣)</sup>.

إنّه سبحانه بيّن كيفية تكليمه الغير في الآية المباركة، قال سبحانه: (وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بَأْذَنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيُّ حَكِيمٌ)<sup>(٤)</sup> .

فقد بينّ تعالى أنّ تكليمه الأنبياء لا يعدو الأقسام التالية:

١. (إِلَّا وَحِيًّا).

١. لقمان: ٢٧. ٢. نهج البلاغة: ٢ / ١٢٢، الخطبة: ١٧٩، ط عبده.

٢. شرح الأصول الخمسة للفاضي عبدالجبار: ٥٢٨؛ شرح المواقف: ٤٩٥. ٤. الشورى:

٥١.

318

٢. (أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ).

٣. (أَوْ يُرْسِلُ رَسُولًا).

فقد أشار بقوله: (إِلَّا وَحِيًّا) إلى الكلام المُلقى في رُوع الأنبياء بسرعة وخفاء.

وبقوله: (أَوْ يُرْسِلُ رَسُولًا) أشار إلى الإلقاء الذي يتوسط فيه ملك الوحي.

وأشار بقوله: (أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ) إلى مثل تكلمه مع موسى (عليه السلام) حيث يسمع الصوت ولا يرى المتكلم.

إلى هنا تمّ بيان نظرية كون التكلم من صفات الفعل، بقي الكلام في النظرية الثانية التي عدّت التكلم من صفات الذات، والقائل بها طانفتان:

١. أهل الحديث.

٢. الأشاعرة.

قال أهل الحديث: كلامه تعالى حروف وأصوات تقوم بذاته وهو قديم، غير أنّ الكرامة - وخلفهم ابن تيمية - قالوا بأنّ كلامه حروف وأصوات وأنّها حادثة قائمة بذاته، لتجوزهم قيام الحوادث بذاته تعالى<sup>(١)</sup>.

حول الكلام النفسي ...

ولمّا كان هذا الرأي ساقطاً عند مَنْ رُزق عقلاً ولباً في المعارف سعى الشيخ الأشعري لتصحيح عقائد أهل الحديث التي لا توافق العقل الحصيف، ومن الموارد التي قام بتصحيحها هي كونه سبحانه متكلماً، وإنّ كلامه قديم

قائم بالذات، لكن لا بمعنى قيام الحروف والأصوات بذاته، بل بقيام الكلام النفسي بذاته وهو الكلام الحقيقي، وأما الكلام اللفظي فهو طريق إلى الكلام الحقيقي المسمّى بالنفسي.

وأما ما هي حقيقة الكلام النفسي فقد بذلوا جهودهم لتبيينه، وحاصل ما أفادوا: إنّ الكلام النفسي عبارة عن : المعاني المنتظمة في ذهن المتكلم والمفاهيم المرتبة التي يعزم المتكلم على تبينها، قال متكلمهم القوشجي: المعنى الذي يجده المتكلم في نفسه ويدور في خلدّه ولا يختلف باختلاف العبارات بحسب الأوضاع والاصطلاحات ويقصد المتكلم حصوله في نفس السامع ليجري على موجب، هو الذي نسمّيه بالكلام النفسي.<sup>(١)</sup>

وقال الفضل بن روزبهان في الكتاب الذي ألفه ردّاً على كتاب نهج الحق: إذا أراد المتكلم بالكلام فهل يفهم من ذاته أنّه يُزوّر ويرتّب معان فيعزم على التكلّم بها، كما أنّ من أراد الدخول على السلطان أو العالم فإنّه يرتّب في نفسه معان وأشياء ويقول في نفسه سأتكلم بهذا؟ فالمنصف يجد من نفسه هذا البتة.<sup>(٢)</sup>

فالكلام النفسي عند الأشعري هو الكلام الحقيقي من غير فرق بين الواجب والممكن، فالمعاني والمفاهيم قائمة بذاته قديمة كالذات.

ثم إنّ العدلية ردّوا على الأشاعرة مفنّدين نظرية الكلام النفسي وذلك بالبيان التالي:

١ . شرح التجريد للقوشجي: ٤٢٠ .

٢ . دلائل الصدق للمظفر: ١ / ١٤٦ .

وهو أنّ المعاني المنتظمة في الذات إمّا إخبارية أو إنشائية، فإن كانت من قبيل الأولى فهي إمّا مفاهيم تصوّرية أو تصديقية، وكلا الأمرين من فروع العلم، وعندئذ يرجع وصف التكلّم في الاخباريات إلى وصف العلم ولا يكون وصفاً آخر.

وإن كانت من قبيل الثانية، أي الإنشائية، فهي في الأوامر ترجع إلى الإرادة، وفي النواهي ترجع إلى الكراهة، فعندئذ يكون التكلم في الإنشائيات راجعاً إلى وصف الإرادة فلا يكون وصفه بكونه متكلماً وصفاً وراء كونه مريداً.

**وحصيلة الكلام:** أنّ التكلم بالمعاني المنتظمة إما أن يكون راجعاً إلى العلم أو إلى الإرادة فلا يكون شيئاً ثالثاً مع أنهم يدعون أنه وصف ثالث.

ولما وقعت الأشاعرة في هذا المأزق فمکان أن يعدلوا عن مذهب إمامهم إلى مذهب الحق حاولوا إصلاحه بالقول بأنّ في النفس في خصوص الإنشائيات أمراً آخر باسم الطلب وراء الإرادة، فلا يرجع كلامه النفسي في الإنشائيات إلى الإرادة بل مرجعه إلى الطلب وهو غير الإرادة.

وقد ردّ كلامهم بعدم الوجدان وهو أنا مهما رجعنا إلى وجداننا لم نجد في أنفسنا أمراً آخر وراء الإرادة حتى نسمّيه باسم الكلام النفسي .

ثم لو سلمنا ذلك في الإنشائيات فما هو المعنى الآخر في الاخباريات فإنّ وصف التكلم فيها راجع إلى العلم، فما هو المعنى الآخر في النفس حتى يكون هو ملاك التكلم؟

وبذلك ظهر ما هو الداعي لعدّ الطلب غير الإرادة، وما ذاك إلا لتصحيح

### 321

الكلام في الإنشائيات بالكلام النفسي بكونه غير الإرادة .

ثم إنّ الأشاعرة استدّلوا على وجود الكلام النفسي بأمر ثلاثة:

**الأول:** أنّ الكلام النفسي غير العلم في الإخبار، وذلك لأنّ الرجل ربما يخبر عمّا لا يعلمه بل

يعلم خلافه أو يشك فيه، ففي المورد شيء غير العلم به .<sup>(1)</sup>

**يلاحظ عليه:** أنّ العلم المنفي غير العلم الموجود، فالمنفي عبارة عن «الإذعان بصحة ما

يقول» وأما العلم المثبت فهو عبارة عن «التصور»، لأنّ الكاذب يتصوّر الموضوع والمحمول

والنسبة الحكمية ثم يخبر، فهذه الأمور الثلاثة من أقسام العلم بمعنى التصوّر، فالمستدل لم يفرق بين

العلم بمعنى التصوّر والعلم بمعنى التصديق فاتّخذ عدم التصديق دليلاً على انتفاء العلم مطلقاً.

**الثاني:** أنّ الرجل قد يأمر بما لا يريده كأمره للاختبار فهنا طلب وهو الكلام النفسي ولا إرادة.

**يلاحظ عليه:** بأنّه لو كان متعلّق الطلب هو الإنشاء فالإرادة موجودة بنفس ذلك المعنى. وقد

تعلّقت به. بناءً على القول بوجود الإرادة الإنشائية.

**الثالث:** أنّ العصاة والكفّار مكلفون بما كُفّف به أهل الطاعة والإيمان، وتكليفهم لا يكون ناشئاً من

إرادة الله سبحانه، وإلاّ لزم تفكيك إرادته عن مراده، فلا بد أن يكون هناك مبدأ آخر للتكليف وهو

الطلب، وهذا يدلّ على

322

تغاير الإرادة والطلب أولاً، ووجود صفة أخرى في ذاته غير الإرادة ثانياً.  
**يلاحظ عليه:** بأنه لو كان متعلق الطلب انشاء التكليف فقد تعلقت به الإرادة أيضاً ولا ضير في تفكيك المراد عن الإرادة إذ لم تتعلق الإرادة بفعل الغير حتى يلزم التفكيك بل تعلقت بالإنشاء وقد تحقق .

إلى هنا تمّ الكلام في هذا البحث الجانبي الذي ألجأنا المحقق الخراساني إلى الدخول فيه .  
ثم لما ترتب على القول باتحاد الطلب والإرادة شبهة حول تكليف الكفار بالإيمان طرحها المحقق الخراساني تحت عنوان: «**إشكال ودفع**» وليس هذا الإشكال أمراً جديداً، بل هو عبارة أخرى عن الدليل الثالث للأشاعرة .

ولذلك نختم الكلام هنا من دون أن نخوض فيما خاض فيه المحقق الخراساني من مسألة اختيارية الإرادة واضطرابها، فهذا البحث الجانبي ربما يأخذ منا وقتاً كثيراً يحتاج أحياناً إلى شهر، وكنا في الدورات السابقة قد خضنا في هذا الموضوع وقد طبعت محاضراتنا في ذيل كتاب «**لبّ الأثر في الجبر والقدر**»، فعلى الطالبين الرجوع إليه .

323

...

الفصل الثاني:

**في صيغة الأمر ونحوها**

وفيه مباحث:

**الأول: في مفاد صيغة الأمر**

خصّ صاحب «الكفاية» المبحث الأول لمعنى صيغة «إفعل»، وخصّ المبحث الثاني لبيان كيفية استفادة الوجوب والندب منها، ولقد أحسن في ذلك التقسيم، غير أنّ القدماء خلطوا بينهما، إذ يمكن لقائل أن يفسّر صيغة الأمر بغير الوجوب، ومع ذلك يقول بدلالاتها عليه من ناحية أخرى كما سيوافيك بيانه.

وقد أضفنا إلى صيغة «افعل» كلمة «ونحوها» مشيرين إلى أنّ البحث لا يختص بها، بل يعم ما يشابهها كصيغة الأمر بالغائب (ليصل)، وأسماء الأفعال (كقولنا: صه)، والجملة الخبرية مثل: (ولدي يصلي)، فالجميع يشارك صيغة الأمر في المفاد.  
ثم إنّ صيغة الأمر كما استعملت في الطلب الإنشائي استعملت في بادئ النظر في غيره. كالتعجيز في قوله سبحانه: (وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا

324

نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّنْ مِّثْلِهِ) (١).

أو التحقير، كقوله تعالى: (قُلْ مُوتُوا بِعَيْظِكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ) (٢).

أو التهديد، كقوله تعالى: (اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ) (٣).

أو التمني، كقول امرئ القيس:

ألا أيّها الليل الطويل ألا انجلي \*\*\* بصبح وما الإصباح منك بأمثل

فهل الموضوع له والمستعمل فيه شيء واحد أو متعدّد؟

إذا علمت ذلك فلنذكر نظرية المحقق الخراساني.

قال ما هذا توضيحه: ليس لصيغة الأمر إلا معنى واحداً وهو إنشاء الطلب، فلا يستعمل أيضاً إلا في هذا، وأمّا الموارد التي أُشير فيها إلى استعمالها في التعجيز والتحقير والتهديد والتمني وأمثال ذلك فالمستعمل فيه في الجميع أمر واحد وهو إنشاء الطلب وإنّما الاختلاف في ناحية الداعي، فربّما يكون الداعي البعث والتحريك نحو المطلوب الواقعي، وأخرى يكون الداعي أحد هذه الأمور، فالموضوع له والمستعمل فيه في الجميع واحد وإنّما الاختلاف في الدواعي والأغراض.

ثم احتمل أن تكون الصيغة موضوعة لإنشاء الطلب فيما إذا كان بداعي

١ . البقرة: ٢٢ .

٢ . آل عمران: ١١٩ .

٣ . فصلت: ٤٠ .

325

البعث والتحريك لابتداع آخر منها فيكون إنشاء الطلب بها بعثاً حقيقة، وإنشأؤه بها تهديداً وغيره مجازاً.

يلاحظ عليه بأمرين:

**الأول:** أنّ الصحيح على مبناه (الإنشاء والاختبار غير مأخوذين في الموضوع له ولا في المستعمل فيه) هو القول بكون الصيغة موضوعة للطلب الإنشائي لا لإنشاء الطلب، لأنّ المتبادر منه كون الإنشاء مأخوذاً في الموضوع له، والمراد بالطلب الإنشائي ما يقابل الطلب التكويني فليس الإنشاء فيه قيداً وإنما هو مشيرٌ إلى كونه في مقابل الطلب التكويني.

**الثاني:** أنّه لو كانت الصيغة موضوعة لإنشاء الطلب في خصوص ما كان بداعي البعث والتحريك على نحو تكون الخصوصية قيداً لوضع الواضع، لأنّه وضعه لإنشاء الطلب بداعي البعث والتحريك، فعندئذ يصبح استعمالها في غير هذا المورد غلطاً لا مجازاً، أمّا كونه غلطاً فلما تقدّم،<sup>(١)</sup> وأمّا عدم كونه مجازاً، فلأنّ المجاز هو استعمال اللفظ في غير ما وضع له، والمفروض أنّه مستعمل فيما وضع له، وقد صرح به أيضاً في المعاني الحرفية حيث قال: بأنّ لفظة «من» ولفظة «الابتداء» موضوعتان لمعنى واحد، لكن الاختلاف بين الاسم والحرف في الوضع يكون موجباً لعدم جواز استعمال أحدهما في موضع الآخر وإن اتّفقا فيما له الوضع.<sup>(٢)</sup>

والحق أن يقال: إنّ هيئة «افعل» موضوعة للبعث الإنشائي مقابل البعث

---

١ . الخصوصية قيد لوضع الواضع ومع عدمها يكون الاستعمال غلطاً.

٢ . الكافية: ١ / ١٥ الطبعة المحشاة بحاشية المشكيني.

التكويني كما في بعث العبد والغلام إلى العمل باليد، وكإجراء الكلب المعلم والطير الجارح حيث إنّ كلاهما يصيد، ويطيع في ذهابه ووقوفه واصطياده لأمر الصائد، كلّ ذلك نوع بعث تكويني، فهئية أفعال تفيد ما تفيد هذه الأعمال والعلائم.

ومن ذلك يعلم مفاد هيئة «لا تفعل» فقد وضعت للزجر عن الفعل.

ثم إنّ ما حقّقه المحقق الخراساني في أوّل الأمر من أنّ الموضوع له والمستعمل فيه في الجميع واحد، كلام متين، ولكن استعماله في غير مورد التحريك نحو العمل من باب الكناية لا المجاز وهو



ذكر الملزوم وإرادة اللازم، فالحقيقة والكناية يشتركان في أنّ الجملة تكون مستعملة في معناها اللغوي غير أنّهما يفترقان في أنّ المعنى اللغوي هو المقصود الأسنى في الحقيقة، ولكنّه في الكناية مقدّمة لتوجيه نظر المخاطب إلى معنى آخر يلزمه، كقولنا: زيد كثير الرماد، فكثرة الرماد ليست أمراً مستحسنًا مع أنّه في مقام المدح، فيكون ذلك قرينة على كونها كناية عن الجود، فصار المعنى الحقيقي كناية ووسيلة لتوجيه المخاطب نحو المعنى الآخر الذي يلزمه كالتهديد والتعجيز.

ولعلّ هذا المقدار يكفي في هذا المقام.

## المبحث الثاني: في أنّ الأمر بلا قرينة يدلّ على الوجوب

وقبل الخوض في المقام ندرس حقيقة الوجوب والندب ثبوتاً وإثباتاً، فهناك أقوال:

327

١. الوجوب والندب مشتركان في الطلب الإنشائي غير أنّ أحدهما مقيد بالمنع من الترك والآخر مقيد بعدم المنع عن الترك.<sup>(١)</sup>

**يلاحظ عليه:** أنّ ما ذكره معنى تحليلي وليس معنى مطابقاً، نظير الماء فله معنى لغوي وعرفي وفي الوقت نفسه له معنى تحليلي يذكره علماء الكيمياء حيث يفسرونه بأنّه سائل مركّب من عنصرين: الأوكسجين والهيدروجين. وليس كلّ من يطلق كلمة الماء يدور في خلده هذا التعريف التحليلي.

٢. الوجوب هو الطلب المترتب عليه العقاب عند الترك، بخلاف الندب فيتشركان في الطلب الإنشائي ويفترقان في ترتّب العقاب وعدمه.

**يلاحظ عليه:** أنّه تعريف بالآثار لا بالمعنى المطابقي.

٣. الوجوب والندب يشتركان في البعث المسبوق بالإرادة، ويفارقان في شدة الإرادة في الأوّل وضعفها في الثاني، فإنّ إرادة الباعث تختلف شدة وضعفها بملاحظة الأغراض والمصالح.

فإذا كانت الإرادة شديدة ينتزع منها الوجوب وإذا كانت ضعيفة ينتزع منها الندب.

هذا هو الفارق في الثبوت، وأمّا من حيث الإثبات فربّما يمكن استظهار أحدهما بالقرائن التالية:

١. كيفية أداء الطلب بشدّة وصلابة أو رخوة وفتور.

٢. علو الصوت وانخفاضه.

٣ . اشتمال الأمر على نون التوكيد وعدمه .

٤ . الوعيد على الترك وعدمه .

هذا كلّه فيما إذا علم أحد الأمرين، وأمّا إذا كان الكلام غير مقرون بهذه القرائن، فهل يمكن أن يستفاد منه الوجوب أو الندب أو لا يستفاد واحد منهما؟ وهذا ما سندرسه في البحث الآتي .

### في دلالة صيغة الأمر على الوجوب

عنون المحقق الخراساني هذا المقصد بقوله: في أنّ الصيغة حقيقة في الوجوب أو في الندب .  
إلا أنّ الظاهر عدم صحّة العنوان، لأنّ معنى كونه حقيقة في الوجوب أي موضوعه للوجوب أو الندب ، مع أنّه قد أثبت (قدس سره) بأنّ صيغة الأمر موضوعه لإنشاء الطلب فكيف يمكن أن يكون حقيقة في الوجوب أي موضوعه له .  
والأولى في عنوان البحث هو ما ذكرنا من «دلالة الصيغة على الوجوب» فدالتها عليه لا تلازم كونه موضوعاً لها، كما سيّضح .  
إذا عرفت ذلك فاعلم أنّه إذا علم ورود الأمر من العالي المستعلي فلاشك أنّه يلزم الوجوب لتبادره منه، وإنّما الكلام فيما إذا صدر من العالي ولم يعلم الاستعلاء فهذا هو الذي اختلفت كلمتهم فيه، والمشهور دلالتها على الوجوب بأحد الوجوه التالية:

١ . دلالة الصيغة على الوجوب بالدلالة اللفظية .

٢ . انصرافها إلى الوجوب .

٣ . مقتضى الإطلاق هو الوجوب .

٤ . الصيغة تكشف عن الإرادة الحتمية عند العقلاء .

٥ . حكم العقل بوجوب تحصيل المؤمن .

**أمّا الوجه الأوّل:** فلا سبيل إليه لما عرفت من أنّ الصيغة موضوعة للطلب أو البعث الإنشائيين فأين الدلالة اللفظية على الوجوب؟! لأنها إمّا مطابقية أو تضمنية والوجوب ليس تمام الموضوع له ولا جزأه.

وأما الدلالة الالتزامية فهي دلالة عقلية لا لفظية.

**أمّا الوجه الثاني:** فكالأول، لأنّ منشأ الانصراف أحد أمرين؛ كثرة الاستعمال أو كثرة الوجود، وليس استعماله في الندب بأقل من استعماله في الوجوب، وبالتالي لا يكون وجوده أقل من وجود الوجوب فالكثرة في الجانبين على وجه سواء لو لم نقل بالكثرة في جانب الندب.

**وأما الوجه الثالث:** أي كونه مقتضى مقدمات الحكمة فهو مختار المحقق العراقي (قدس سره) وله بيانان:

**الأوّل:** ما ذكره في مادة الأمر، وقال: إنّ الطلب الوجوبي هو الطلب التام الذي لا حدّ له من جهة النقص والضعف، بخلاف الاستحابي فإنّه مرتبة من الطلب محدودة بحد النقص والضعف، ولا ريب أن الوجود غير المحدود لا يفتقر في بيانه إلى أكثر ممّا يدل عليه، بخلاف المحدود فإنّه يفتقر بعد بيان أصله إلى بيان حدوده، وعليه يلزم حمل الكلام الذي يدل على الطلب بلا

---

### 330

ذكر حدّ له، على المرتبة التامة وهو الوجوب كما هو الشأن في كلّ مطلق.<sup>(1)</sup> وهذا البيان أوضح من البيان التالي.

**الثاني:** أنّ مقدمات الحكمة كما تجري لتبيين سعة موضوع الحكم كذلك يمكن أن تجري لتشخيص أحد مصداقي المفهوم، فلو كان لمفهوم الكلام فردان ومصداقان في الخارج وكان أحدهما يستدعي مؤونة في البيان أكثر من الآخر فيحمل المطلق على الأقل مؤونة وهو الوجوب في المقام.

وذلك لأنّ الوجوب ثبوتاً وإثباتاً أمر بسيط ولكن الندب على خلاف ذلك في كلا المقامين.

أمّا ثبوتاً فالإرادة الوجوبية مطلقة من حيث الوجوب وليست الشدّة قيماً زائداً عليها بل هي حدّ الإرادة وهو من جنس المحدود، فعاد ما به الامتياز نفس ما به الاشتراك، بخلاف الإرادة الندبية فإنّها محدودة بحدّ خاص به تكون إرادة ندبية والحدّ ليس من سنخ المحدود، وبهذا صار ما به الاشتراك غير ما به الامتياز.

وأما إثباتاً فلأنّ إطلاق الكلام في مقام الدلالة على الإرادة الخاصّة، كاف في الدلالة على كونها وجوبية، إذ لا حدّ لها زائد على الإرادة في مقام الثبوت، ليفتقر المتكلم في مقام إفادته إلى بيان ذلك

الحدّ ، وهذا بخلاف ما إذا كانت الإرادة نديبة فإنّها محدودة بحدّ خاص ليس من سنخ المحدود فيفتقر المتكلم في مقام بيانه إلى تقييد الكلام بما يدل عليه.<sup>(٢)</sup>

١ . بدائع الأفكار: ١ / ١٩٧ .

٢ . بدائع الأفكار: ١ / ٢١٤ .

### 331

يلاحظ عليه في كلا المقامين:

**أمّا الثبوت:** فلأنّ التشكيك بين الإرادة الشديدة والإرادة الضعيفة من مقولة التشكيك الخاص، ففيه يكون ما به الافتراق (أي تميّز إحدى الإرادتين عن الأخرى) نفس ما به الاتفاق، مثلاً الشدّة في النور الشديد ليست شيئاً زائداً على النور بل هي شدّة النور. كما أنّ الضعف في النور الضعيف ليس شيئاً وراء النور بل هو ضعف النور، فالضعف والشدّة في كلا المرحلتين من سنخ المحدود، ومنه يعلم حال شدة الإرادة وضعفها فكلا الحدّين ليسا زائدين على الإرادة بل من سنخ المحدود، فتكون الإرادة في كلتا المرتبتين بسيطة لا مركبة حتّى لا يحتاج بيان شدة الإرادة إلى قيد زائد، بخلاف الأخرى .

**وأمّا الإثبات:** فلأنّ كلاً من الوجوب والندب قسمان من الطلب فكلّ قسم يمتاز عن القسم الآخر بقيد خاص ولا يمكن أن يكون أحد القسمين نفس المقسم والآخر نفسه مع شيء زائد. وعلى ذلك فالوجوب عند التحليل عبارة عن الطلب بقيد المنع عن الترك، المعرب عن شدّة الإرادة، والندب هو الطلب المقيد بعدم المنع من الترك، المعرب عن ضعف الإرادة، فإذا كان الفردان متساويين في الحاجة إلى القيد فلا يكون الإطلاق دالاً على أحد الفردين دون الفرد الآخر.

هذا هو الذي أورده السيد الأستاذ الإمام الخميني<sup>(١)</sup> في درسه الشريف على المحقّق العراقي، ومع ذلك يمكن أن يقال: إنّ ما ذكره من

١ . راجع تهذيب الأصول: ١ / ٢٠٠ - ٢٠٢ .

### 332

البساطة ثبوتاً والتركيب إثباتاً أمر لا غبار عليه، حسب الدقة الفلسفية، ولكن متلقّى العرف في مقام الإثبات هو عدم حاجة الوجوب إلى بيان زائد سوى نفس الطلب وحاجة الندب إلى بيان زائد

وراءه، وذلك لأنّ البعث المنشأ بلا قيد يساوي الوجوب عند العرف، والمنشأ مع القيد يساوي الندب، فيكفي في بيان الوجوب الأمر مع السكوت دون الندب.

**والحاصل:** أنّ هنا فرقاً بين مقام التحليل، ومتلقّى العرف من الحكمين، فهما عند التحليل مرگبان يشتركان في جنس ويفترقان بفصل، وأمّا بالنسبة إلى متلقّاه فالوجوب بسيط يكفي فيه البعث مع السكوت عن القيد بخلاف الندب. وسيوافيك نظير ما ذكرناه في حمل الأمر على التعييني والعيني والنفسي، في مقابل التخييري والكفائي والغيري. فانظر.

**وأما الوجه الرابع:** أي كون الصيغة كاشفة - عند العقلاء - عن الإرادة الحتمية، فهو صحيح لكن له منشأ، والمنشأ إمّا كون الصيغة موضوعة للوجوب أو الانصراف، أو كونها من مقدّمات الحكمة، وعندئذ لا يكون حكم العقلاء دليلاً مستقلاً.

**وأما الوجه الخامس:** فهو المذهب الحق أي كون الأمر موضوعاً لوجوب الطاعة عند العقل ولاستحقاق العقوبة عند الترك إلا إذا أحرز خلافه، فما لم يحرز المخالف يبقى حكم العقل بحاله. وبعبارة أخرى: إنّ العقل يحكم بلزوم تحصيل المؤمن في دائرة المولوية والعبودية ولا يصح عند العقل ترك العمل باحتمال كون الطلب نديباً.

حول كلام صاحب المعالم ...

**فإن قلت:** الحكم بالاشتغال بالمقام ينافي ما يأتي في باب البراءة من

---

### 333

إجرائها في محتمل الوجوب فلزوم حكم العقل بالاحتياط في المقام ينافي ما في حكم العقل بالبراءة بفتح العقاب بلا بيان.

**قلت:** إنّ مصب البراءة في ما لم يرد بيان من الشارع في الموضوع، وأمّا إذا كان هناك تنصيص وتصريح بالمطلوب فلا تجري البراءة باحتمال كون الأمر للندب لوجود البيان من المولى **أولاً**، وحكم العقل بلزوم طاعة أمر المولى **ثانياً** إلا إذا أحرز كونه للندب.

### إكمال

قال صاحب المعالم: يستفاد من تضاعيف أحاديثنا المروية عن الأئمة (عليهم السلام) أنّ استعمال صيغة الأمر في الندب كان شائعاً في عرفهم بحيث صار من المجازات الراجعة المساوي احتمالها في اللفظ، لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجح الخارجي، فيشكل التعلّق في إثبات وجوب أمر، بمجرد ورود الأمر به منهم (عليهم السلام).<sup>(1)</sup>

وأجاب عنه صاحب الكفاية بوجهين:

**تارة بالنقض:** بأنَّ العامُ استعمل في الخاصِّ كثيراً حتَّى قيل: ما من عامٍ إلَّا وقد خُصَّ، ولم ينثلم به ظهوره في العموم، بل يحمل عليه ما لم تقم قرينة بالخصوص على إرادة الخصوص.

**وأخرى بالحلِّ:** بأنَّ الاستعمال في النذب وإن كان كثيراً إلَّا أنَّه كان مع القرينة المصاحبة، وكثرة الاستعمال كذلك في المعنى المجازي لا توجب

١ . المعالم: ٤٨ - ٤٩ .

334

صيرورته مجازاً مشهوراً فيه ليرجَّح أو يتوقف، على الخلاف في المجاز المذكور.

يُلاحظ على كلا الوجهين **أمَّا النقض** فبوجود الفرق بين المقام والعام حيث إنَّ العام مستعمل بالإرادة الاستعمالية في معناه الحقيقي وإنَّما يرد التخصيص على الإرادة الجديدة، ومدار الحقيقة هو كون اللفظ مستعملاً في معناه الحقيقي بالإرادة الاستعمالية فلذلك لم تُوجب كثرة التخصيص المجازية، وبالتالي لم تكن مانعة عن حمل العام على معناه الحقيقي عند الشك في التخصيص، وهذا بخلاف استعمال الأمر في النذب فإنَّ مفروض المعترض والمجيب أنَّه استعمل في النذب كثيراً أو أكثر، وهذا يكون مانعاً عن حمل الأمر المجرد عن القرينة على الوجوب.

**وأمَّا الحل** فلأنَّ صاحب المعالم يدَّعي أنَّ استعمال الأمر في كلمات الأئمة (عليهم السلام) في النذب بلا قرينة لغاية دعوة الناس إلى المستحبات وما ذكره المجيب من أنَّ الاستعمال كان مقروناً بالقرينة، يحتاج إلى دليل.

فالأولى أن يقال:

إنَّ ما ذكره صاحب المعالم مبني على أنَّ الوجوب والنذب من المداليل اللفظية فعندئذ يتمشَّى ما ذكره من أنَّ كثرة الاستعمال في النذب تكون مانعة من حمل الأمر على الوجوب .

...

وأمَّا على القول بأنَّهما من الأمور المستفادة من القرائن الحاقة بالكلام كما سبق فلا يكون هذا مانعاً من حمل الأمر على البعث الصادر عن الإرادة الشديدة وذلك بوجهين:

335

١ . إمَّا أن الوجوب مقتضى الإطلاق، كما عليه المحقِّق العراقي حيث قال:

إنَّ الطلب المطلق بيان للوجوب بلا حاجة إلى أمر آخر، وأمَّا الندب فهو ليس طلباً أو بعثاً مطلقاً عند العرف بل طلب مقرون بجواز تركه، فإذا ورد الأمر على وجه الإطلاق فمقتضى القاعدة هو حمله على الوجوب دون الندب.

٢. إنَّ الأمر الصادر من العالي موضوع لوجوب الطاعة عند العقل، حيث إنَّ العقل يحكم بوجوب تحصيل المؤمن وهو يحصل بأحد الأمرين؛ إمَّا الامتثال أو الدليل على أنَّ البعث على وجه الندب، وحيث إنَّ الثاني منتفٍ فيجب تحصيل المؤمن على الوجه الأوَّل، أعني: الامتثال.

### المبحث الثالث: دلالة الجملة الخبرية على الوجوب

ربَّما تستعمل الجملة الخبرية في مقام الطلب والبعث، يقول سبحانه: (وَ الْمُطَلَّقاتِ يَنْرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ)<sup>(١)</sup> وقال سبحانه: (وَالْمُطَلَّقاتِ مَتاعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ)<sup>(٢)</sup> وقال سبحانه: (وَالْوَالِداتُ يُرْضِعْنَ أَوْلادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ)<sup>(٣)</sup> وقد تضافرت الروايات عنهم (عليهم السلام) في أبواب الطهارة والصلاة وغيرهما: «يَغْتَسِلُ»، «يُعِيدُ الصَّلَاةَ»، «يَسْتَقْبِلُ الْقِبْلَةَ» إلى غير ذلك، فالجمل الخبرية في هذه الموارد استعملت لداعي الطلب أو البعث، والكلام يقع في أمور أربعة:

١ . البقرة: ٢٢٨ . ٢ . البقرة: ٢٤١ . ٣ . البقرة: ٢٣٣ .

### 336

أ. هل الاستعمال المذكور مجاز أو حقيقة أو كناية؟

ب. هل يلزم الكذب إذا لم يمتثل العبد؟

ج. هل الجملة ظاهرة في الوجوب؟

د. هل الجملة أكد في إفادة الوجوب من الجملة الإنشائية؟

وإليك دراسة الجميع واحداً تلو الآخر.

**أمَّا الأمر الأوَّل:** فليس الاستعمال مجازاً مطلقاً، لا على مذهب المشهور، لأنَّ المفروض أنَّه استعمل فيما وضع له (أي الإخبار) لا في غير ما وضع له (أي الإنشاء)، ولا على المذهب المختار من أنَّ المجاز عبارة عن استعمال اللفظ فيما وضع له لكن بادعاء أنَّ المورد من مصاديق الموضوع له، وهذا الشرط مفقود في المقام، إذ لا معنى لادعاء أنَّ الإنشاء من مصاديق الإخبار فلا ينطبق عليه تعريف المجاز على الإطلاق.

وأمَّا ما كونه حقيقة فهو خيرة المحقِّق الخراساني فهو يقول:

بأنّ الجمل الخبرية في هذا المقام مستعملة في معناها، إلاّ أنّه ليس بداعي الاعلام، بل بداعي البعث كما هو الحال في الصيغ الإنشائية على ما عرفت من أنّها أبداً تستعمل في معانيها الإيقاعية لكن بدواعٍ أُخر.

**يلاحظ عليه:** بأنّ لازم كونه حقيقة - في مقابل الكناية - أن يكون المستعمل فيه مطلوباً ومقصوداً بالذات، والمقام ليس كذلك فإنّ المقصود الأسنى هو البعث.

والأولى أن يقال: أنّه من باب الكناية، والكناية عبارة عن استعمال

---

### 337

اللفظ فيما وضع له، مع نصب قرينة على أنّ المراد الحقيقي، لازم المعنى لا نفسه وهذا كقوله: «زيد كثير الرماد» فالإرادة الاستعمالية تعلّقت بالإخبار عنه بكثرة الرماد، وبما أنّ القائل في مقام المدح، وكثرة الرماد ذمّ حيث يدل على وجود الأوساخ أمام البيت، فلا بد من القول بأنّه بصدد بيان أمر آخر يلازم ذلك وهو كثرة الجود، ونظيره المقام فإنّه وإن كان مخبراً عن وجود شيء في المستقبل لكنّه ليس مراداً جدياً وإنّما المراد الجدي هو بعثه نحو المطلوب هذا .

نعم لو أراد المحقّق الخراساني من الحقيقة، المصطلح الأعم حتى تشمل الكناية فلا مشاحة في الاصطلاح هذا كلّه حول الأمر الأوّل.

**وأما الأمر الثاني:** وهو عدم لزوم الكذب عند ترك الامتنال، ووجهه واضح، فإنّ الكذب إنّما يلزم إذا وردت الجملة بداعي الاخبار لا بداعي الإنشاء، نظير ذلك باب الكنايات، فلو كان جواداً وكان بيته نظيفاً من الرماد فالجملة صادقة لا كاذبة. نعم لو كان بخيلاً أو غير جواد فهي جملة كاذبة وإن ملأ الرماد بيته .

**أما الأمر الثالث:** أي دلالته على الوجوب، فهي أيضاً ظاهرة لأنّ الاخبار تكشف عن رغبة المتكلّم بوجود المخبر به في الخارج حتّى راه مجسداً محقّقاً في الخارج مُخبراً عنه، فلذلك تكون دلالة قوله: «ولدي يصلي» على تأكيد الأمر أوضح من دلالة قوله: «صلّ يا ولدي»، وهذه ضابطة كلية في الكنايات فقوله: «زيد كثير الرماد» أكد في الدلالة على السخاء والجود من قوله: «زيد جواد».

---

### 338

ومنه يعلم الأمر الرابع وهو أكديّة الجملة الخبرية في الدلالة على البعث من الجملة الإنشائية.



إلى هنا تمّ الكلام في المباحث الثلاثة من الفصل الثاني، وأمّا المبحث الرابع الذي عقده المحقّق الخراساني أعني لو فرضنا ان الأمر ليس حقيقة في الوجوب فهل يمكن القول بظهوره فيه أو لا؟ ونحن في غنى عن هذا البحث لما مرّ من أنّه ليس حقيقة فيه قطعاً، وإنّما هو حقيقة في انشاء البعث وان الوجوب من احكام العقل بان بعث المولى لا يترك بلا جواب.

### المبحث الرابع: في التعبدي والتوصلي<sup>(1)</sup>

هل الأصل في الأوامر، التوصلية، أو أنّ الأصل فيها التعبدية؟ تظهر الثمرة فيما لو لم يعلم حال الأمر حتّى يلحق بما هو الأصل، وقبل الخوض في المقصود نقدم أموراً:

#### الأول: التوصلي وإطلاقه

يطلق التوصلي على أمور مختلفة:

١. ما لا يعتبر في سقوطه المباشرة بل يجوز فيه قيام الغير به كأداء الدين حيث يكفي فيه قيام الوكيل أو المتبرع في سقوطه، ويقابله ما يشترط فيه المباشرة كما إذا سلّم على شخص خاصّ فيجب عليه ردّ السلام مباشرة

١. قد مرّ أنّ في الفصل الثاني من فصول المقصد الأوّل، مباحث وهذا هو رابعها.

ولا يسقط التكليف بجواب الآخر.

٢. ما لا يعتبر في سقوطه الالتفات كتطهير البدن والثوب من الخبث، فلو غمست الأم يد الطفل في الماء الكر لطهرت يده وإن كان الطفل غير ملتفت، ويقابله ما يشترط فيه قصد العنوان على نحو لا يتحقق إلّا بقصده كالمعاملات، مثل البيع والإجارة وغيرهما.

٣. ما لا يشترط في سقوطه، تحقُّقه في ضمن فرد جائز، بل يسقط في ضمن فرد محرم أيضاً كما إذا وجب قتل الحيوان الضار فقتله بألة مغصوبة، وهذا لا بمعنى أنّ الواجب أعمّ من السائغ والحرام، بل بمعنى سقوط الواجب عندئذ بانتفاء الموضوع أو لحصول الغرض، وإلّا فالواجب هو الكلّي المتحقّق في ضمن السائغ.

وهذه الموارد الثلاثة يطلق عليها التوصلي ويقابلها عنوان غير التوصلي لا التعبدي.

٤ . يطلق التوصلّي ويراد به ما يسقط الواجب بأي داع أُتِي به، ويقابله التعبدي وهو ما لا يسقط إلا بداع إلهي، فالأول كدفن الميت حيث يوارى حتى ولو لأجل منع انتشار ريحه، والثاني كالعبادات مثل الصوم والصلاة والحج .

والمقصود من التوصلّي في المقام هو المصطلح الأخير الذي يقابله التعبدي.

340

### الثاني: التعبدي ومحققاته

المراد من التعبدي ما لا يسقط إلا إذا أتى به بداع إلهي لا بداع نفساني، وهذا هو الجامع بين إطلاقاته وعلى ذلك فهذا الداعي يتحقق بصور مختلفة:

- ١ . الإتيان بالواجب بقصد أمره سبحانه.
  - ٢ . الإتيان بالواجب لله تبارك وتعالى.
  - ٣ . الإتيان بداعي التقرب إليه سبحانه.
  - ٤ . الإتيان بداعي كونه تعظيماً وتقديساً له.
  - ٥ . الإتيان بداعي المحبوبة للمولى، فيكون الداعي إلى العمل كونه محبوباً ومطلوباً لله .
  - ٦ . الإتيان بقصد المصلحة المعنوية المترتبة على العمل كالتقوى في الصوم، كما قال سبحانه: **كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ** <sup>(١)</sup>، والانتهاه عن الفحشاء في الصلاة كما قال سبحانه: **إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ** <sup>(٢)</sup> .
- نعم لا يكفي الإتيان بالعمل لأجل المصالح الدنيوية كصحة البدن في الصوم والتجارة في الحجّ والرياضة في الصلاة، لأنّ الإتيان لأجل هذه الغايات لا يُضفي على العمل عنوان العبادة.

١ . البقرة: ١٨٣ .

٢ . العنكبوت: ٤٥ .

341

### الثالث: هل هناك عبادة ذاتية؟

ربّما يظهر من بعض الكلمات أنّ كلاً من الركوع والسجود عبادة ذاتية لا تنسلخ العبادية عنهما، بشهادة أنّهما من مظاهر التعظيم والتقدير بين عامّة الشعوب.

**يلاحظ عليه:** أنه لو كان السجود عبادة ذاتية لما أمر سبحانه الملائكة بالسجود لآدم، كما قال سبحانه: (وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ) <sup>(١)</sup> وقد كان النبي آدم (عليه السلام) مسجوداً له بشهادة قوله: (اسْجُدُوا لِآدَمَ)، لا قبلة ولا مسجوداً عليه كالترربة.

إنّ النبي يعقوب (عليه السلام) وأولاده جميعاً سجدوا ليوسف لما التقوا به كما قال سبحانه: (وَ خَرُّوا لَهُ سُجَّدًا) <sup>(٢)</sup> وهذا يدلّ على أنّ كون الركوع والسجود من العبادات إنّما هو بالجعل والاعتبار على نحو يمكن أن يتغير الوضع ويصير الركوع أمام الرئيس يوماً أهانة له.

#### الرابع: ما هو حدّ العبادة؟

اغترّ بعض الناس في حدّ العبادة بما ذكره أهل اللغة من أنّها بمعنى الخضوع والخشوع، ولو صحّ ذلك لما وجد على أديم الأرض موحّداً فإنّ الأولاد يخضعون لوالديهم وقد أمرهم سبحانه بذلك وقال: (وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذَّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيْتَنِي صَغِيرًا) <sup>(٣)</sup>،

١ . البقرة: ٣٤ . ٢ . يوسف: ١٠٠ .

٢ . الإسراء: ٢٤ .

#### 342

والتلميذ يخضع أمام المعلم والجندي أمام الضابط، كلّ ذلك يدلّ على أنّ العبادة ليست مجرد الخضوع والخشوع بل تتمتع بعنصرين :

أ. الخضوع بالجوارح من غير فرق بين الرأس واليد وغيرهما.

ب. كون الخضوع نابعاً من الاعتقاد بالوهمية <sup>(١)</sup> المخضوع له أو ربوبيته، وبكلمة مختصرة: الاعتقاد بأنّ المخضوع له إله أو رب وأنّ مصير الخاضع في كلّ الأمور أو بعضها بيده.

ويعلم ذلك من دراسة حال المشركين والموحّدين في معابدهم ومساجدهم، فعمل كلّ منهما يتمتع بهذين العنصرين: **أولاً** هناك خضوع وخشوع بأشكال مختلفة، **وثانياً** أنّ خضوعهم نابع عن اعتقاد خاص وهو كون المخضوع له خالق العالم أو مدبّره كما هو الحال في عبادة الموحّدين، أو أنّ المخضوع له ممن فوّض إليه أمرّ من الأمور كغفران الذنوب والعزة في الحياة والنصر في الحرب ، وكان الوثنيون يعبدون الآلهة لهذه الغايات وقد أشار سبحانه إلى الغايتين الأخيرتين فقال: (وَآتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ آلِهَةً لِيَكُونُوا لَهُمْ عِزًّا) <sup>(٢)</sup> .

وقال سبحانه: (وَآتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ آلِهَةً لَعَلَّهُمْ يُنصَرُونَ) <sup>(٣)</sup> .

ومن هنا يُعلم أنّ كلّ خضوع وخشوع أمام الأنبياء والأولياء لا يُعدّ عبادة ما لم يعتبرهم الخاضع أرباباً أو آلهة، بل اتّخذهم عباداً مكرمين .

١ . التي نعبّر عنها في الفارسيّة به «خدائي» وقد أثبتنا في محلّه أنّ الإله يرادف لفظ «خدا» في الفارسية وليس بمعنى المعبود وإنّما المعبودية من لوازمه .

٢ . مريم: ٨١ .

٣ . يس: ٧٤ .

### 343

والكلام الحاسم مع من يصف كلّ تعظيم وتقديس للأنبياء والأولياء عبادة أو دعوتهم شركاً هو أن يحدد ذلك القائل العبادة بحد منطقي، فما لم تُحدّد به لا يمكن القضاء الحاسم، وقد مرّ ذكر الحد المنطقي لها بالعنصرين الماضيين .

#### الخامس: هل التقسيم ثنائي أو ثلاثي؟

المعروف عند الأصوليين أنّ الواجب ينقسم إلى قسمين: توصلّي وتعبّدي. وذهب سيدنا الأستاذ (قدس سره) إلى أنّ ما يعتبر في سقوطه قصد القرية ينقسم إلى قسمين: قربي وتعبدي، والجامع بينهما أنّ المسقط في الجميع هو إتيان الفعل بداع إلهي، وهو في الوقت نفسه ينقسم إلى قسمين إما أن ينطبق عليه عنوان العبادة كالصلاة والاعتكاف والحج، أو لا ينطبق عليه ذلك العنوان وإن كان يُعدّ طاعة كالزكاة والخمس، فالأوّل تعبّدي يرادف لفظ «پرستش»، والآخر قربي، فصارت الأقسام ثلاثة.

**يلاحظ عليه:** بأنّ ما ذكره صحيح لو كانت كلمة «عبادة» مرادفة للفظ «پرستش». وعلى ذلك لا يوصف إعطاء الصدقة للفقير وسائر الفرائض المالية بالعبادة، لأنّ الإنسان لا يعبد بهذا العمل خالقه وبارئه.

وأما لو قلنا بأنّ لفظ العبادة بمعنى الخضوع فكلّ عمل يأتي به الإنسان خاضعاً لربه وقاصداً لرضاه فهو عبادة.

فالعبادة بهذا المعنى تعمّ كلّ عمل قربي يطلب فيه رضا الله سبحانه وإدراك ثوابه وأجره، وعلى كلّ تقدير فلا مشاحة في الاصطلاح .

### 344

## السادس: أنّ القيود المأخوذة في المتعلق على قسمين:

١. ما يمكن أخذه في المتعلق مع قطع النظر عن تعلق الأمر به، وهذا كالطهارة بالنسبة إلى الصلاة، حيث تنقسم الصلاة إلى المشروطة بالطهارة وعدمها، ونظيرها سائر القيود.
٢. ما لا يمكن أخذه في المتعلق مع قطع النظر عن الأمر المتعلق به، وهذا كقصد الأمر بالنسبة إلى الصلاة فهذا القيد ينوع الصلاة إلى قسمين: صلاة يؤتى بها بقصد الأمر وصلاة يؤتى بها بلا هذا القصد، ولكن هذا القيد لا يمكن اعتباره في المتعلق إلا مع لحاظ الأمر المتعلق به.  
فما هو من قبيل القسم الأوّل يسمى بالقيود الواقعة تحت دائرة الطلب.  
وأما ما هو من قبيل القسم الثاني يسمى بالقيود الواقعة فوق دائرة الطلب.  
ومن هنا يعلم أنّ قصد الوجه وقصد التميز من قبيل القسم الثاني فلا يؤخذ في المتعلق إلا بلحاظ تعلق الأمر به.

## السابع: اختلاف الأصوليين فيما هو الأصل

كان الأصل عند العلماء قبل ظهور مدرسة الشيخ الأنصاري هو التوصيلية وقد انقلب الأمر بعد ظهورها بين الأعلام إلى أنّ الأصل هو التعبدية. ومبنى القولين عبارة عن إمكان أخذ قصد الأمر في المتعلق وعدم إمكانه .  
دليل القائل بامتناع أخذ قصد الأمر في المتعلق ...

345

## دليل القائل بأنّ الأصل هو التوصيلية

استدلّ القائل بأنّ الأصل هو التوصيلية، بإطلاق المتعلق، إذ لو كان الواجب هو إتيانه بقصد أمره كان على الشارع ذكر القيد في المتعلق، بأن يقول - مثلاً - : **زكّ مالك بداعي أمره**، فإذا خلا المتعلق عنه يكشف عن عدم مدخليته. وبعبارة أخرى: التوصيلية غنية عن التقييد، والتعبدية رهن ذكر القيد.  
هذا على القول بإمكان أخذ قصد الأمر في متعلقه، وأمّا على القول بعدم إمكان أخذ ما لا يتأتى من قبل الأمر في متعلقه يُصبح الأصل تعبدياً، إذ لا يمكن أن يستدل بإطلاق المتعلق على عدم مدخليته لافتراض امتناع أخذه في المتعلق، فكيف يُستدلّ بخلوه عن القيد، على عدم مدخليته؟!  
ثم إنّ القائلين بالقول الثاني كالشيخ وأتباع مدرسته كالمحقق الخراساني والمحقق النائيني استدّلوا على الامتناع بوجه ربّما تربو إلى عشرة، وقد ذكر المحقق الخراساني منها وجوهاً أربعة ندرسها تباعاً وهي:

الوجه الأوّل: استلزامه تعلق الأمر بغير المقدور

إن أخذ «قصد الأمر» في المتعلق يستلزم التكليف بغير المقدور، فإذا افترضنا أن الموضوع قبل الأمر هو «الصلاة مع قصد الأمر» فهو فعل غير مقدور قبل الأمر، إذ لا يتيسر للمكلف أن يأتي بالصلاة مع قصد أمرها قبل أن يتعلّق بها التكليف فهو غير مقدور قبل التكليف، ومن المعلوم أنه يشترط في متعلق الأمر أن يكون مقدوراً مع قطع النظر عن الأمر. **يلاحظ عليه:** أن ما ذكره صحيح ولكن يكفي كونه مقدوراً حين

346

الامتثال لا قبل الأمر ولا حين الأمر، فهو قبل الأمر ممتنع، وبعده أمر ممكن والمفروض أن المكلف يمثل بعد ورود الأمر، وقد اعترف صاحب الكفاية بعدم صحة الدليل حيث قال: «ضرورة إمكان تصور الأمر بها مقيدةً والتمكّن من إتيانها كذلك بعد تعلّق الأمر بها والمعتبر من القدرة المعبرة عقلاً في صحة الأمر إنّما هو في حال الامتثال لا حال الأمر»<sup>(1)</sup>.

### الوجه الثاني: جزء الموضوع غير مأمور به

إذا افترضنا أنه إذا أمر المولى بالمركب من «الصلاة وقصد الأمر» وقال: «أقم الصلاة بقصد أمرها»، فعندئذ تكون الصلاة جزء الموضوع لاتمام الموضوع، ومن المعلوم أن الجزء غير مأمور به، فكيف يمكن أن يأتي به بقصد أمرها إذ ليس لها أمر وإنما الأمر للمركب . **يلاحظ على هذا الوجه:** بأنه إذا كانت الصلاة جزءاً فجزء المركب يوتى به بنفس الأمر المتعلق بالمركب، فإذا أمر ببناء المسجد فكلّ جزء يتعلّق بالبناء يأتي به المكلف بنفس الأمر المتعلق ببناء المسجد، ومثله المقام حيث يصح للمكلف أن يأتي بالصلاة بنفس الأمر الذي تعلّق بالمركب، أي الصلاة بقصد أمرها. وقد أشار المحقق الخراساني إلى هذا الجواب وقال: نفس الفعل الذي تعلّق به الوجوب مع هذا القصد يكون متعلقاً للوجوب، إذ المركب ليس إلا نفس الأجزاء بالأسر ويكون تعلّقه بكلّ، عينُ تعلّقه بالكلّ، ويصح أن يوتى

١ . كفاية الأصول : ١ / ١٠٩ .

347

به بداعي ذلك الوجوب.

وهذان الوجهان لم يرتض بهما صاحب الكفاية، ولذلك عاد واستدلّ على مقصوده بالوجهين التاليين:

### الوجه الثالث: استلزامه التسلسل

لو افترضنا أنّ المولى أمر بالصلاة بقصد الأمر فكلّ من الجزأين يتعلّق به الوجوب، ومن المعلوم أنّ الوجوب يتعلّق بالفعل الاختياري، والصلاة وإن كانت فعلاً اختيارياً لكن القصد بمعنى الإرادة ليس بأمر اختياري، وذلك لأنّ الميزان في كون فعل اختيارياً هو كونه مسبوقاً بالإرادة والإرادة ليست اختيارية بهذا الملاك، وإلا يلزم سبقها بإرادة أخرى، وعندئذ ينتقل الكلام إلى الإرادة الثانية فلو كانت غير اختيارية ثبت المطلوب وإن كانت اختيارية لتوقّفت على إرادة ثالثة، وهكذا يلزم التسلسل.

**يلاحظ عليه:** أنّ ما ذكره من الضابطة ليست قاعدة كلّية، إذ ليس الملاك في كون الفعل اختيارياً كونه مسبوقاً بالإرادة، بل الملاك في كون الفعل اختيارياً صدوره عن فاعل مختار بالذات. وبعبارة أخرى: عن فاعل، مختار في إعمال قدرته، من غير فرق بين الفعل الجواني أو الجوارحي، وذلك لأنّ الفاعل العالم على قسمين:

تارة يصدر منه الفعل عن علم ولكن بلا اختيار، كضربات القلب، والتنفس.

وأخرى يصدر منه الفعل عن علم واختيار بمعنى أنّه مختار في إعمال

### 348

القدرة، كما هو الحال في أفعال الإنسان في المواقع العادية. والإرادة والقصد من القسم الثاني، حيث يريد عن علم واختيار. فلو تعلّق به الأمر، فقد تعلّق بشيء اختياريّ.

### الوجه الرابع: داعوية الأمر إلى نفسه

لو افترضنا أنّ المولى أمر بالصلاة بقصد أمرها فكما يجب له إتيان الصلاة بقصد أمرها يجب إتيان الجزء الآخر أيضاً بقصد أمره، ومن المعلوم أنّ الثاني أمر غير ممكن لاستلزامه كون الأمر داعياً إلى نفسه، وإلى هذا الإشكال يشير المحقّق الخراساني بقوله: لا يكاد يمكن الإتيان بالمركبّ من قصد الامتثال بداعي امتثال أمره<sup>(1)</sup>.

**يلاحظ عليه:** أنّ الجزء الثاني أعني: «بقصد أمرها» أخذ في الموضوع طريقتين لبيان حال الجزء الأوّل، ووصفاً له وهو بصدد بيان أنّ الصلاة يجب الإتيان بها بقصد أمرها وليس لهذا الجزء موضوعية، فإذا أتى بالجزء الأوّل بقصد أمره يتحقّق الجزء الثاني قهراً وبلا حاجة إلى قصده ثانياً. وحصيلة الكلام: إنّ الأمر بالصلاة مقيدة بداعي أمرها، ليس بمعنى أنّه يأتي بالجزء الثاني «داعي أمرها» أيضاً بقصد أمره، فإنّ هذا التفسير غفلة عن معنى أخذ «قصد الأمر» في

متعلّق الأمر، فإنّ الهدف من أخذه ليس إلا لبيان كيفية امتثال الجزء الأوّل فقط، فإذا أتى بالصلاة بقصد أمرها فقد امتثل الأمر بالمركّب من الصلاة وقصد الأمر، قهراً، ومعه لا يبقى موضوع لامتثال الجزء الثاني.

١ . كفاية الأصول: ١ / ١١٠ .

349

هذه هي الوجوه التي اعتمد عليها المحقّق الخراساني في المقام، وهناك وجوه أخرى لبيان الامتناع ربّما تناهز العشرة استوفينا بيانها في الدورات السابقة، ونحن نذكر شيئاً منها .

### الوجه الخامس: استلزامه الدور

إنّ الأمر يتوقّف على الموضوع توقف العرض على موضوعه، والمفروض أنّ جزء الموضوع يتوقّف على الأمر لكون قصده متوقفاً عليه فيلزم الدور.<sup>(١)</sup>

**يلاحظ عليه:** بأنّه نفس الإشكال الأوّل في كلام المحقّق الخراساني غير أنّ الثاني عبّر عنه بلزوم تعلّق الأمر بغير المقدور وفي هذا الوجه يعبر عنه باستلزامه الدور. ثم إنّ سيدنا الأستاذ (قدس سره) أجاب عن هذا الاستدلال بوجه تفصيلي، فمن أراد فليرجع إلى محاضراته.<sup>(٢)</sup>

**يلاحظ عليه:** ان قصد الأمر، الموقوف عليه غير قصد الأمر الموقوف على الأمر؛ فالأوّل عبارة عن تصوّر قصد الأمر منضمّاً إلى الصلاة، والثاني عبارة عن قصد الأمر الصادر عن المصلّي حين الصلاة، فاختلف الطرفان.

١ . درر الفوائد للمحقّق الحائري: ٩٤ .

٢ . تهذيب الأصول: ١ / ٢٠٨ .

350

الوجه السادس: تقدّم الشيء على نفسه

وذلك لأنّ قصد الأمر متأخّر عن الأمر والأمر متأخّر عن الموضوع فينتج أنّ القصد متأخّر عن الموضوع فأخذه في الموضوع يستلزم تقدّم الشيء (القصد) على نفسه.



**يلاحظ عليه:** بأنه أيضاً نفس الاشكال الخامس لكن لا باسم الدور، بل باسم مفسدته، لأنّ تقدّم الشيء على نفسه من مفاسد الدور وتبعاته.

والجواب واضح، وهو أنّ الأمر المتأخّر عن الموضوع عبارة عن الأمر بالحمل الشائع الصناعي الصادر عن المولى فهذا متوقّف على الموضوع أعني تصور «الصلاة بقصد الأمر».

فقد الأمر هنا متقدّم على الأمر، وأما قصد الأمر المتأخّر عن الأمر فهو عبارة عن قصد الأمر القائم بالمصلّي حين ابتداء الصلاة. فالموقوف والموقوف عليه مختلفان.

إلى غير ذلك من الوجوه التي لا تسمن ولا تغني من جوع.

ثم إنّ القائل بامتناع أخذ قصد الأمر في المتعلّق بأمر واحد حاول تصحيح أخذه بأمرين، وإليك بيانهما .

### تصحيح الأخذ بأمرين

إنّ الشيخ الأنصاري (قدس سره) من أوائل القائلين بامتناع أخذ قصد الأمر المتعلّق بأمر واحد، لكنّه (قدس سره) حاول أن يصحّح الأخذ لكن بأمرين:

## 351

**الأمر الأوّل:** يتعلّق بنفس الطبيعة ويقول: أقم الصلاة.

**والأمر الثاني:** يتعلّق بالإتيان بها بداعي أمرها كما إذا قال: امتثل أمر الصلاة بقصد أمرها.

وعلى هذا فيكون الأصل في الأوامر هو التوصيلية، فإنّ الأخذ في متعلّق الأمر الأوّل وإن كان محالاً ولكن لما كان الأخذ في المتعلّق بالأمر الثاني جائزاً فعدم وجود الأمر الثاني يكشف عن عدم مدخليته فيه.<sup>(1)</sup>

وأورد المحقّق الخراساني على هذا الوجه قائلاً:

أنّ الأمر الأوّل إن كان يسقط بمجرد موافقته ولو لم يقصد به الامتثال فلا يصل الأمر إلى غرضه بهذه الوسيلة.

وإن لم يسقط بذلك فلا يكاد يكون له وجه إلاّ عدم حصول غرضه بذلك من أمره فلا حاجة في الوصول إلى غرضه إلى التوصل بالأمرين لاستقلال العقل مع عدم حصول الغرض بمجرد الموافقة بوجود الموافقة على نحو يحصل به غرضه فيسقط الأمر.<sup>(2)</sup>

**يلاحظ عليه:** بأن ما ذكره إنما يصحّ في حق الشاك في أنّ غرض المولى هل يحصل بمجرد الموافقة أو يحتاج إلى قصد الأمر فحينئذ فالعقل حاكم بتحصيل الغرض بإتيان المأمور به بقصد الأمر.

وأما إذا كان المكلف جاهلاً غير ملتفت بأنّ المأمور به توصّلي أو تعبدي فعندئذ لا يصل المولى إلى غرضه إلا عن طريق تعدد الأمر.

١ . مطارح الأنظار: ٦٠ .

٢ . كفاية الأصول: ١ / ١١١ .

### 352

ثم إن سيدنا الأستاذ أورد على المحقّق الخراساني بوجوه ثلاثة:

أهمها هو أنّ حكم العقل بوجوب تحصيل الغرض مضافاً إلى الإتيان بالمتعلّق ليس حكماً قطعياً أو ممّا اتّفق عليه العقلاء، إذ لقائل أن يقول: إنّ العقل يحكم بتحصيل ما وقع تحت دائرة الطلب، وأمّا قصد الأمر الذي لم يرد فيه ولا في دليل آخر فلا دليل على وجوب إتيان ذلك القيد لتحصيل الغرض. ثم إنّ المحقّق البروجردي أورد على الشيخ الأنصاري القائل بجواز أخذ القيد في المتعلّق بواسطة أمرين بما يلي:

**أولاً:** أنّه إذا فرضت أنّ المصلحة قائمة بالطبيعة المقيّدة بقصد الأمر يكشف هذا عن خلو الطبيعة المجردة عن القيد من المصلحة فحينئذ لا تتعلّق الإرادة بمثل هذه الطبيعة، كما لا يمكن أن يكون مثل هذه الإرادة مبدأ للبعث، لأنّ الإرادة وبالتالي البعث تابعان للملاك والمفروض عدمه، وهذا يعرب عن عدم صحّة الأمر الأوّل حتّى يتمّ بالأمر الثاني.

**ثانياً:** لو فرضنا تعلّق الأمر به، لكنّه لا يكون إلاّ أمراً صورياً؛ أعني: ما لا يترتب عليه غرض، ولا يكون ذا مصلحة وفائدة، وقصد هذا الأمر الصوري لا يكون مقرباً، بل القصد وعدمه سواء؛ فلا يصل المولى إلى مطلوبه بهذه الوسيلة أيضاً. <sup>(١)</sup>

**يلاحظ عليه:** أنّ الصلاة بما هي هي وإن لم تحمّل مصلحة تامة ولكنها بالنسبة إلى العلة التامة للمصلحة تعدّ مقتضية ويكفي ذلك في تعلق الأمر بها،

١ . نهاية الأصول: ١١٥ .

مثلاً الزكاة أمر قربي أو عبادي يجب فيها قصد الأمر والطاعة ولكن ليس إعطاء الزكاة إلى الفقراء مجرداً عن قصد القربة فاقداً للمصلحة، ولذلك يجب على الحاكم أخذ الزكاة من مانعيها وإن لم يكن للمعطي قصد ولا طاعة، وقس عليه سائر العبادات لوجود الفرق الواضح بين العبادة المجردة عن قصد الأمر وبين عمل اللغو واللعب، غاية الأمر أن المصلحة التامة قائمة بإتيانها مع قصد القربة.

وبذلك يظهر النظر في الأمر الثاني فإن الأمر الأول ليس أمراً صورياً، بل أمر جدّي على حدّ الأمر بالمقتضي .

إلى هنا تبين أن مقتضى الإطلاق اللفظي هو التوصلية، وذلك بأحد الطريقتين .

فإذا لم نجد فيما بين أيدينا من الأدلة ما يدلّ على وجوب قصد الأمر بأحد هذه الطرق نستكشف عدم اعتباره .

فالتمسك في هذه الموارد تمسك بالإطلاق اللفظي.

### التوصلية والإطلاق المقامي

كان التمسك في الوجوه السابقة بالإطلاق اللفظي، وفي المقام وجه آخر وهو التمسك بالإطلاق المقامي، وحاصله: أنا نفترض أن الأخذ في المتعلق غير ممكن، فلا يدلّ سكوت المولى على عدم الوجوب، ولكن يمكن للمولى أن يذكره بدليل آخر، وذلك فيما لو كانت القيود المشكوكة ممّا لا يلتفت إليه عموم الناس فعلى المولى سبحانه أن ينبّه على تلك القيود

حتى لا يكون ناقضاً لغرضه، ولو بدليل مستقل.

وهذا كقصد الأمر وقصد الوجه وتمييز الأجزاء الواجبة عن المستحبة إلى غير ذلك من القيود التي لا يلتفت إلى مدخليتها في غرض المولى إلاّ الأمتل فالأمتل من الناس.

فإذا لم نجد شيئاً في دليل الواجب - بأحد الطرق الماضية - ما يدلّ على مدخلية أحد هذه الأمور في غرض الشارع نستكشف عدم مدخليته، وإلاّ كان على الشارع التنبيه على مدخليتها، وعلى ما ذكرنا فمقتضى الإطلاق المقامي كالإطلاق اللفظي هو التوصلية.

والفرق بين الإطلاقين أنّ مصب الإطلاق اللفظي يرجع إلى الشك في اجزاء المتعلّق قلّة وكثرة فيحكم بمقتضى الإطلاق على عدم مدخلية المشكوك كالفنوت مثلاً في الصلاة، وأمّا الإطلاق المقامي فمصبه هو الشك في مدخلية الشيء في غرض المولى وإن كان المتعلّق تامّاً غير ناقص كقصد الأمر والوجه وغيرهما، بناءً على امتناع أخذهما في المتعلّق .

ويظهر من المحقّق الخراساني عند البحث في مقتضى الأصل العقلي، الفرق بين قصد القرية وقصد الوجه والتمييز وأنّ الأخيرين ممّا تغفل عنهما عامة الناس، فيتمسك في نفي مدخليتهما في الطاعة بالإطلاق المقامي دون الأوّل (١) .

...

ولكن الفرق غير واضح فإنّ الأمور الثلاثة من الأفكار الكلامية غير المطروحة إلّا للأمتل فالأمتل من العلماء، وأين العوام منها.

١ . كفاية الأصول بحاشية المشكيني: ١ / ١١٤ .

### 355

فخرجنا بهذه النتيجة وهي: أنّ مقتضى الإطلاق المقامي كاللفظي هو التوصيلية.

#### أدلة القائل بأن الأصل التعبدية

استدلّ القائل بالتعبدية بما يلي:

**الأوّل:** قوله سبحانه: (وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ) (١).

الاستدلال مبنيّ على تفسير قوله (وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ) بالنحو التالي: أي ما أمروا بشيء في مورد من الموارد إلّا لأجل عبادة الله. وبعبارة أخرى: الغاية من الأمر في عامة الموارد هو التعبد. وعلى ضوء هذا فكلّ أمر في الشريعة في أي باب من الأبواب إنّما ورد للتعبد به إلّا ما قام الدليل على خلافه.

**يلاحظ عليه:** أنّ التفسير المزبور خاطئ لأنّ قوله: (مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ) يفسّر الآية ويدلّ على المراد أنّهم ما أمروا في مجال العبادة إلّا أن تكون عبادتهم خالصة لوجه الله لا للرياء والسمعة، ولا للأوثان والاصنام، فيصير معنى الآية أنّ كل أمر تبيّن أنّه عبادي فيشترط في صدق الامتثال، الإخلاص فيه، والمراد من (الدِّينَ) في الآية هو الطاعة. وابن هذا من القول بأنّ الغاية من كلّ أمر هو العبادة.

ويفسر الآية قوله تعالى: (اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ

١ . البينة: ٥ .

356

اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ<sup>(١)</sup>،  
فقوله: (وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا) نفس قوله في الآية السابقة: (وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ  
مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ) ومفاد الآيتين هو أنّ الغاية من الأوامر العبادية هو التوحيد في العبادة والاجتناب  
عن الشرك وليس المراد أنّ الغاية من كلّ أمر هو العبادة.

**الثاني:** ما تضافر من قوله (صلى الله عليه وآله وسلم): «إنّما الأعمال بالنيات وإنّما لامرئ ما  
نوى» (٢) وجه الاستدلال هو تفسير «النية» بنية القربة، فكّل عمل خلا عن نية القربة لا يُعدّ عملاً  
ولا امتثالاً.

**يلاحظ عليه:** أنّ التفسير المذكور خاطئ بل المقصود نية الفاعل وداعيه ومحركه، فإن كان  
المحرك أمراً مطلوباً للشرع فهو يُجزى به وإن كان غير مطلوب للشرع فهو يجزى بخلافه، وهذا  
كضرب اليتيم لغاية التأديب أو لغاية الإيذاء، فالثواب على النيات الصالحة لا على النيات الطالحة،  
وأين هذا من توقّف كلّ عمل على نية القربة .

**الثالث:** ما نقله المحقّق النائيني عن العلامة الكلباسي قال: إنّ المولى إنّما يأمر عبده بشيء  
ويطلبه منه ليجعل أمره محرّكاً إيّاه نحو العمل وباعثاً له نحو المراد .

وإن شئت قلت: إنّ الغرض من الأمر، كون الأمر داعياً، فحينئذ إن أتى المكلف به بداعي أمره،  
فقد حصل الغرض وسقط الأمر، وإلا فلا .<sup>(٢)</sup>

١ . البقرة: ٣١ . ٢ . الوسائل: ١، الباب ٥ من أبواب مقدمة العبادات، الحديث ٧ .

٢ . أجود التقريرات: ١ / ١١٢ - ١١٣ .

357

**يلاحظ عليه:** أنّ الغاية من الأمر كونه محرّكاً للعبد نحو العمل لا داعياً لإتيانه بقصد الأمر، فأمر  
المولى كناية عن المثوبة عند الطاعة، والعقوبة عند المخالفة، فيكون داعياً للعبد إلى الامتثال وإتيان  
نفس المتعلّق لا إتيانه بداعي أمره.

إلى هنا تمّ ذكر الأدلة الاجتهادية للقائلين بالتعبديّة والتوصليّة، فإذا ثبت أحد الأمرين على ضوءها فلا تصل النوبة إلى الأصول العملية وإلاّ يكون المرجع هو الأصل العقلي تارة، والشرعي أخرى، وإليك بيانه:

### مقتضى الأصل العقلي عند الشك

إنّ مقتضى الأصل العقلي - أعني: قبح العقاب بلا بيان - هو البراءة، سواء أقلنا بإمكان أخذه في المتعلّق أم لا.

أمّا الأوّل فواضح - بشرط أن لا يكون في الدليل إطلاق لفظي كما إذا لم يكن بصدد البيان حتّى تصل النوبة إلى الأصل - . وأمّا على الثاني فإنّ المولى وإن كان غير متمكّن من الأخذ بالمتعلّق لكنّه متمكّن من البيان بأحد الطرق الماضية.

نعم لو قلنا بأنّ المولى غير متمكّن من بيان هذا الشرط بنحو من الأنحاء كان المرجع هو الاشتغال، ولكنّه فرض باطل.

وقد ذهب المحقّق الخراساني إلى أنّ الأصل العقلي هو الاشتغال، وذلك بالبيان التالي:

إنّ الشك في المقام يتعلّق بالشك في الخروج عن عهدة التكليف

### 358

المعلوم، مع استقلال العقل بلزوم الخروج عنها، فلا يكون العقاب - مع الشك وعدم إحراز الخروج - عقاباً بلا بيان، ضرورة أنّه مع العلم بالتكليف تصحّ المؤاخذه على المخالفة، وعدم الخروج عن العهدة - لو اتّفق عدم الخروج منها - بمجرد الموافقة بلا قصد القرية، وهكذا الحال في كلّ ما شكّ دخله في الطاعة، والخروج به عن العهدة ممّا لا يمكن اعتباره في الأمور به كالوجه والتميز. <sup>(1)</sup>

وحاصله: أنّه إذا تعلّق الشك بقلة المتعلّق وكثرته كما إذا شكنا في أخذ القنوت في متعلّق الأمر بالصلاة فتجري البراءة العقلية عند أكثر الأصوليين <sup>(2)</sup>. وأمّا إذا لم يرجع الشك إلى قلة المتعلّق وكثرته، بل كان المتعلّق تاماً ورجع الشك إلى كيفية الامتثال فهذا ممّا يستقل العقل فيه بالاحتياط، لوجوب تحصيل غرض المولى عند الشك، ولا يحصل إلاّ بضم قصد الأمر إلى المأتي به. وهذا ما يعبر عنه في علم الأصول بالشك في السقوط.

يلاحظ عليه:

أولاً: أنّه لو وجب على العبد تحصيل غرض المولى وجب الاحتياط في كلا المقامين، حيث إنّ العبد بعد الإتيان بالأقل يصير شاكاً في حصول غرض المولى بالأقل فيجب الإتيان بكل ما احتمل دخله في الغرض.

ثانياً: نفترض وجود الفرق بين المقامين لكن العبد مسؤول أمام الله

١ . كفاية الأصول: ١ / ١١٣ - ١١٤ .

٢ . هذا على مذاق أكثر الأصوليين حيث يقولون بجريان البراءتين عند الشك في الأقل والأكثر وإن كان المحقق الخراساني يخالفهم في جريان خصوص البراءة العقلية دون الشرعية.

359

سبحانه حسب ما قامت عنده الحجّة على وجوبه، وأمّا لزوم تحصيل غرض المولى فلم يدل عليه دليل.

وبعبارة أوضح: أنّ مقتضى العبودية أمام المولى هو المثل أمامه حسب ما قامت الحجّة عليه، وأمّا ما لم تقم عليه الحجّة، وإنّما احتّم وجوبه، فليس هناك أي ملزم به .

### حكم الأصل الشرعي

ذهب المحقق الخراساني إلى عدم جريان الأصل الشرعي في المقام بحجة ان الرفع إنّما يتعلق بشيء قابل للوضع والرفع شرعاً وليس قصد القرية واجداً لهذا الشرط، فإن دخل قصد القرية ونحوها في الغرض ليس بشرعي بل واقعي.<sup>(١)</sup>

توضيحه: أنّ فرض كلامه أنّه لا يمكن أخذ قصد الأمر في متعلّق الأمر الأوّل، ولا يمكن بيانه بالأمر الثاني أيضاً، فعندئذ يصبح دخل قصد الأمر في المأمور به أمراً عقلياً لا شرعياً فلا يكون وضعه ورفعها بيد الشارع فلا تشمله أدلّة الرفع.

وأنت خبير بأنّ المفروض غير صحيح لما عرفت من إمكان أخذه في المتعلّق بأمر ثان فضلاً عن الأمر الأوّل.

ثم إنّ المحقق الخراساني لما التفت إلى توجّه إشكال إلى كلامه أخذ بدفعه قبل أن يبيّنه، وحاصل الإشكال:

١ . كفاية الأصول: ١ / ١١٤ .

360

إنّ مدخلية كلّ جزء وشرط في المأمور به أمر عقلي، لأنّ العقل يحكم بتوقّف الكلّ على الجزء والشرط، فيلزم أن لا تعم أدلّة الرفع لسائر الشرائط المشكوكة كالفنوت، إذا شك في جزئيتها.

فأجاب عنه بالتفريق بين قصد الأمر وسائر الشروط المشكوكة، حيث إنّ القسم الثاني مع الاعتراف بأنّ مدخليته في المأمور به عقلي، قابل للأخذ في المتعلق فيكون وضعه ورفع بيده الشارع، بخلاف قصد الأمر فإذا أنسد الأصل الشرعي تصل النوبة إلى العقل وهو يحكم بالاشتغال للعلم بثبوت الأمر الفعلي والشك في سقوطه.

**يلاحظ عليه:** أنّ ما ذكره صحيح لكن الفرض باطل، إذ لا يعقل أن يكون لشيء مدخلية في المأمور به ولكن لا يتمكّن الأمر من بيانه ولو بنحو من الأنحاء المتقدّمة.

### كلام للمحقّق العراقي

إنّ للمحقّق العراقي كلاماً مبسوطاً حول جريان الأصل الشرعي، حاصله:

إنّ في جريان الأصل الشرعي صوراً ثلاث:

١. يمكن أخذ قصد الأمر في المأمور به بأمر واحد.
٢. لا يمكن أخذه في المأمور به إلاّ بأمر ثان.
٣. لا يمكن أخذه في المأمور به بوجه من الوجوه.

**أمّا الأمر الأوّل:** فقد قال المحقّق العراقي بعدم جريان البراءة النقلية، إذا

361

قلنا بالاشتغال العقلي، لقصور أدلّتها عن شمول المورد، فإنّ القيد المزبور - على فرض دخالته - يجوز للمولى الاتكال على حكم العقل بالاشتغال ولا يوجب عدم البيان نقض الغرض.

**يلاحظ عليه:** بأنّه كان المترقّب جريان البراءة النقلية لافتراض إمكان أخذ القيد في المتعلق لكنّ المحقّق العراقي قدّم حكم العقل بالاشتغال على البراءة النقلية، لقضاء العقل بوجوب تحصيل غرض المولى.

وما ذكره صحيح إذا كان حكم العقل في المقام من الأحكام الواقعية المحمولة على ذات الشيء بما هو هو كالحكم بحسن العدل وقبح الظلم، إذ لا يمكن للشارع نقضه، وأمّا حكم العقل بالاهتمام بالشيء عند الشك في مدخليته كما هو الحال في المقام فليس من الأحكام الواضحة عند عقول المكلفين حتّى يعتمد عليه، مضافاً إلى أنّ حكم العقل بالاحتياط ليس شيئاً جديداً وإنّما هو عبارة أخرى عن قاعدة معروفة باسم «**وجوب دفع الضرر المحتمل**» و«**لزوم تحصيل المؤمن**» لكنّه محكوم بحديث الرفع، حيث إنّ موضوع القاعدة احتمال العقاب، وحديث الرفع يكشف عن عدمه، فلا يبقى للاحتمال وجه.

**وأما الأمر الثاني:** أعني ما لا يمكن أخذه في المأمور به إلاّ بأمر ثان، فقد ذهب المحقّق العراقي إلى عدم جريان البراءة النقلية، وذلك لأنّها لا تثبت أنّ متعلق الأمر الأوّل تمام المأمور به إلاّ على القول بالأصل المثبت. نعم لا يتوجّه هذا الإشكال على الفرض الأوّل لو قلنا بجريان البراءة النقلية فإنّ الشك فيه يرجع إلى انبساط الأمر على الجزء، فمع جريان البراءة تكون باقي



الأجزاء - بنظر العرف - تمام المأمور به.

**يلاحظ عليه:** أنه لم يدل دليل على وجوب إحراز أن المأتي به تمام المأمور به وإنما اللازم إحراز إتيان ما وقع تحت دائرة الطلب، والمفروض إحرازه.

**وأما الأمر الثالث:** أي افتراض عدم التمكن من الأخذ في كلا الأمرين، فعدم جريان البراءة النقلية صحيح، لما مرّ في كلام المحقق الخراساني من أن ما لا يكون وضعه بيد الشارع لا يكون الرفع بيده أيضاً.

لكن الفرض باطل وخاطئ إذ لا نتصور أن يكون للشيء دخل في المأمور به ولا يتمكن الأمر من بيانه.

### المبحث الخامس: في ظهور الأمر في كونه نفسياً تعينياً عينياً

ينقسم الأمر إلى نفسيّ وغيري، وتعينيّ وتخيري، وعينيّ وكفائيّ.

وربما يدور الأمر بين النفسيّ والتعينيّ والعينيّ ومقابلاتها.

**فالأول:** كما إذا قال: اغتسل للجنازة، ودار أمره بين كونه نفسياً أو غيرياً واجباً لأجل أداء صلاة الجمعة.

**والثاني:** كالأمر بالإطعام، ودار أمره بين كونه واجباً تعينياً أو تخييرياً بينه وبين العتق.

**والثالث:** كما إذا أمر بالقتال، ودار أمره بين كونه واجباً عينياً لا يسقط مع قيام الآخر به أو كفائياً ساقطاً مع قيامه.

فالمشهور بين المتأخرين من الأصوليين أنّ الأمر عند الشك يُحمل

على النفسيّ وقربنيه لا على مقابلاتها، ولهم في بيان ذلك **تقريبات:**

### التقريب الأول: كونه نفسياً، مقتضى الإطلاق

ما اعتمد عليه المحقق الخراساني من التمسك بمقدمات الحكمة قائلاً: بأن قضية إطلاق الصيغة كون الوجوب نفسياً تعينياً عينياً لتفديد الوجوب في كل من مقابلاتها وتضييق دائرته، فإذا كان في مقام البيان ولم ينصب قرينة عليه فالحكمة تقتضي كونه مطلقاً وجب هناك شيء آخر أو لا، أتى بشيء آخر أو لا، أتى به آخر أو لا، كما هو واضح لا يخفى.<sup>(1)</sup>

وأورد عليه سيدنا الأستاذ (قدس سره) بما حاصله: أنّ تقسيم مفهوم إلى قسمين يلزم اشتغال كلّ فرد بخصوصية بها يتميّز عن المقسم وبغاير قسميه. وإلا صار عين المقسم وكان من باب تقسيم الشيء إلى نفسه وغيره، وهذا بعد التدبر واضح.

فإذن لا بد وأن يكون كلّ من النفسية والغيرية متخصصّة بقيد وجودي أو عدمي، به يمتاز كلّ واحد عن مقسمه وقسيمه، ويقال: النفسي ما يكون إليه البعث لذاته، والغيري بخلافه، ويكون كلّ واحد منهما في مقام التحديد مشتقاً على قيد زائد على نفس البعث - ولو من باب زيادة الحدّ على المحدود - وتصير النفسية مباينة للغيرية، لا تتعین إلاّ بدالّ آخر. <sup>(٢)</sup> وقس عليه التعيني والتخييري، والعيني والكفائي، كأن يقال:

١ . كفاية الأصول: ١ / ١١٦ .

٢ . تهذيب الأصول: ١ / ٢٣٤ - ٢٣٥ .

364

أ. النفسي ما وجب لنفسه .

والغيري ما وجب لغيره .

ب. التعيني ما وجب سواء أتى بشيء آخر أو لا .

والتخييري ما وجب إذا لم يأت بشيء آخر .

ج. العيني ما وجب سواء أتى به آخر أو لا .

والكفائي ما وجب إذا لم يأت به فرد آخر .

**أقول:** إنّ ما ذكره مبني على رؤية عقلية فكلّ، قيّد يمتاز به عن المقسم والقسم الآخر، وأمّا إذا لوحظ برؤية عرفية فالعرف يرى الوجوب النفسي، نفس الوجوب بلا قيد، وهكذا الآخرون، من دون أن يزيد على الوجوب بشيء، وذلك لأنّ القيد في الواجب النفسي، أعني قوله: «ما وجب لذاته أو لنفسه» ليس شيئاً زائداً على أصل الأمر، بل هو تأكيد له، فلا يتلقاه العرف أمراً زائداً على أصل الوجوب وإن كان في نظر العقل قيّداً زائداً.

وبه يتبين حال الأمرين الآخرين فإنّ تفسير التعيني بما وجب وإن أتى بشيء آخر، أو تفسير العيني بما وجب وإن أتى به آخر، ليس قيّداً زائداً على الوجوب في نظر العرف بل هو تفسير

لإطلاق الوجوب وسعته وانه غير محدّد ولا مفيد، فيكون السكوت كافياً في بيان الأقسام الثلاثة، بخلاف مقابلاتها ففي رؤية العرف تحتاج إلى بيان زائد.

365

### التقريب الثاني: كونه نفسياً، مقتضى حكم العقل

إن مقتضى حكم العقل حمل الأمر على النفسي والتعيني والعيني، وذلك نظير ما قلناه في حمل الأمر على الوجوب بأن أمر المولى لا يترك بلا جواب، والجواب أحد الأمرين؛ إمّا الامتثال وإمّا قيام الدليل على الندب، ومثله المقام فيجب القيام بالمأمور به ولا يجوز تركه في منطوق العقل باحتمال أنّه واجب لأجل شيء آخر غير واجب حالياً كما إذا احتل أن وجوب الاغتسال لأجل صلاة الجمعة غير الواجبة على المكفّف لكونه مسافراً، أو تركه باحتمال أن له عدلاً، أو تركه باحتمال أنّه يكفي قيام الغير به.

فهذه الأعدار غير مقبولة لدى العقل في دائرة المولوية والعبودية، ما لم يقدّم دليل على ذلك الاحتمال.

### التقريب الثالث: مدخلية عنوان المكفّف به أو المكفّف بالحكم

هذا الوجه يختص بمورد التعيني والعيني وهو مبني على تفسيرهما وتفسير مقابليهما بالنحو التالي:

إنّ متعلّق الوجوب في التعيني هو نفس العنوان الواقع تحت دائرة الطلب وهو عنوان أصيل كالصلاة في قوله: «صل»، وهذا بخلافه في الواجب التخييري فإنّ متعلّق الوجوب هو أمر انتزاعي كأحد الأفعال، من الإطعام والعنق، كما أنّ متعلّق الوجوب في العيني هو العنوان المنطبق على كلّ شخص بشخصه كالمستطيع، وهذا بخلاف الكفائي فإنّ متعلّق الوجوب أحد الأشخاص.

366

هذا من جانب ومن جانب آخر أنّ ظاهر قوله: «أطعم» أو «جاهد في سبيل الله»، مدخلية ذلك العنوان أو ذلك الشخص في تعلّق الوجوب فيحمل عليه، لأنّ حمله على مقابليهما يتوقّف على عدم مدخلية الإطعام والشخص في تعلّق الوجوب، وأنّ المتعلّق به أمر انتزاعي كأحد الأفعال وأحد الأشخاص وهذا على خلاف الظاهر.<sup>(1)</sup>

يلاحظ عليه: بأنّ ما ذكره مبني على تفسير الواجب التخييري والكفائي بما ذكره، وسيوافيك عدم صحته وأنّ الوجوب في التعيني والتخييري على نسق واحد فالواجب في الأول شيء واحد وفي

الثاني الأمور الثلاثة كخصال كفارة الصوم إذا أفطر عمداً فالكل واجبة إلا أنّ غرض المولى على نحو لو أتى بأحدها لحصل غرضه ولا حاجة إلى أتيان الآخرين، ومثله العيني والكفائي فدفن الميت واجب على الكل كما أنّ الصلاة واجبة على الكل، غير أنّ سنخ الوجوب في الكفائي على نحو لو أتى به آخر لحصل الغرض ولا تبقى حاجة إلى فعل الآخرين.

إلى هنا تمت الوجوه الثلاثة لبيان حمل الأمر على النفسي والتعيني والعيني عند الشك.

ثم إذا قلنا بقصور الأدلة الاجتهادية في المقام عن تعيين أحد الأمرين تصل النوبة إلى مقتضى الأصل العملي فقد طرح المحقق الخراساني الشك بين النفسي والغيري في مبحث مقدمة الواجب كما طرح الشك في غيرهما في باب الاشتغال، ونحن نرجئ البحث فيها إلى مظانّه.

١ . المحاضرات: ٤ / ٤٠ ، عند البحث في الواجب التخيري.

367

### المبحث السادس: الأمر عقيب الحظر أو توهمه

إذا ورد الأمر عقيب الحظر أو توهمه فهل هو ظاهر في الوجوب؟  
وقبل الخوض في المقصود نذكر أموراً:

١ . إذا قلنا بأنّ صيغة الأمر تفيد الوجوب إمّا وضعاً أو إطلاقاً أو لأجل حكم العقل، فيقع البحث في أنّه إذا ورد الأمر بعد النهي أو توهمه فهل يدلّ أيضاً على الوجوب أو لا؟  
وهذا البحث منحصر بالقول المزبور، وأمّا على القول بعدم دلالاته عليه فهو في فسحة من عقد هذا البحث .

٢ . اختلفت كلمتهم في مفاد الأمر عند ذلك إلى أقوال:

أ . ظاهر في الوجوب .

ب . ظاهر في الإباحة والترخيص .

ج . تابع لما قبل النهي إذا علّق الأمر بزوال علّة النهي، كما إذا قال: (وَ إِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا) <sup>(١)</sup> .

د . إجمال الكلام لاكتنافه بما يصلح للقرينيّة، فالمرجع بعد الإجمال هو الأصول العملية في

المسألة .

٣ . إنّ النهي والأمر تارة يردان في آيتين وأخرى في آية واحدة:

**فالأوّل:** نظير قوله تعالى: (يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ

اللّهِ... (٢) .

وقد نزل الأمر في آية أخرى، وبين نزول الآيتين قرابة ثمان سنين، قال سبحانه: (فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ) (١).

ونظير ذلك قوله سبحانه: (أَجَلَتْ لَكُمْ بِهِمَّةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُجَلِّي الصَّيْدِ وَ أَنْتُمْ حُرْمٌ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ) (٢)، ومعنى الآية غير مستحلين اصطيادها في حال إحرامكم.

وقال في آية أخرى: (وَ إِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا وَ لَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ أَنْ صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَنْ تَعْتَدُوا...) (٣).

**والثاني:** وهو اجتماعهما في آية واحدة، كقوله تعالى: (وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَىٰ فَاعْتَرَلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَ لَا تَقْرَبُوهُنَّ) وقال بعد النهي: (فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ) (٤).

إذا علمت هذه الأمور فلندرس الأقوال الماضية:

**أما القول الأول:** أي ظهورها في الوجوب فهو غير مقبول، على كل المباني في مورد إفادة الأمر الوجوب، وذلك لأنّ الوجوب لو كان مستنداً إلى الوضع فهو مشروط بعدم اشتغال الكلام على ما يصلح للقرينية وصرف الكلام عن ظهوره، فلولا النهي السابق لكان للأمر ظهور في الوجوب وضعاً - على القول به - ولكن وقوعه عقيب الحظر يكون قرينة على أنّ المراد رفع

١ . التوبة: ٥ .

٢ . المائدة: ١ .

٣ . المائدة: ٢ .

٤ . البقرة: ٢٢٢ .

ومثل هذا إذا كان الوجوب مستنداً إلى الإطلاق والمعتمد على مقدمات الحكمة التي منها عدم القرينة في الكلام وعدم ما يصلح للقرينة ومعه تنتفي مقدمات الحكمة.

وأما إذا قلنا بأن الوجوب هو مقتضى حكم العقل فكذلك فإن العقل مستقل بالطاعة إذا وصل إلى العبد دليل ظاهر في البعث والطلب، وأما إذا اكتنف بما يصلح لصرفه عن ظاهره فلا يُعدّ مثل هذا حجة للمولى على العبد.

**وأما القول الثاني:** أي ظهورها في الترخيص فهو أمر لا ينكر لكن في موارد خاصّة معلومة بالقرينة مثلاً عندما يقصف العدو البلاد بالقنابل فيأتي الإنذار من قبل وسائل الإعلام لأجل اللجوء إلى المخابئ وبعد أن تترك طائرات العدو المنطقة فيأمر المذيع بالخروج من المخابئ، فإن ذلك الأمر ليس للوجوب بل يشير إلى رفع المحذور والترخيص والإباحة.

أو إذا نهى الحاكم العسكري المواطنين عن الخروج ليلاً، ثم إذا ورد الأمر - بعد استتباب الأمور - بالخروج فلا يفهم من هذا الأمر إلا الترخيص، ونظير ذلك آية المحيض فإن الأمر باتيان النساء بعد طهارتهن لأجل بيان الترخيص وارتفاع الحرمة.

وأما كون ذلك ضابطة كلية فلم يتحقق.

**وأما القول الثالث:** وهو تبعية حكم الموضوع لما قبل النهي إذا علق الأمر بزوال علّة النهي كما إذا قال: **(وَ إِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا)**، فعندئذ يتبع

---

### 370

الاصطياد بعد الإحلال حكم الاصطياد قبل الإحرام.

ففيه كلام وهو أنّ الرجوع إلى الحكم السابق على النهي إمّا من باب التمسك بالدليل الاجتهادي أو التمسك بالاستصحاب.

أما الأوّل فهو رهن وجود دليل اجتهادي فوقاني يصح التمسك به حتّى بعد زوال النهي.

وبعبارة أخرى: لو كان في المقام دليل له إطلاق زماني بالنسبة إلى ما بعد زوال النهي، فيتمسك به وإلا فيتبع حكم الموضوع بعد زوال النهي لما قبله.

وأما استصحاب حكم ما قبل النهي فهو غير صحيح لانقضاء اليقين السابق بالنهي المتوسط بينه وبين الأمر، وإلا فلو كان للدليل قبل النهي إطلاق زماني فلا تصل النوبة إلى الاستصحاب.

**وأما القول الرابع:** وهو القول بالإجمال والرجوع إلى الأصول العملية فهو صحيح، لكن فيما إذا لم يكن هناك دليل اجتهادي، دال بإطلاقه الأحوالي على حكم الزمان الذي ورد فيه الأمر، فيكون هو

المرجع، أعني قوله سبحانه: (يَسْأَلُكُمْ حَرَّتُ لَكُمْ فَأْتُوا حَرَّتَكُمْ أُنَى سِنَّمٌ)<sup>(١)</sup> فهو بإطلاقه يعم حال المحيض والطهارة، خرج عنه الأوّل، وبقي الباقي تحته، ويكون الحكم الشرعي هو الإباحة الشرعية.

فخرجنا بالنتيجة التالية وهي: أنه ليس هنا ضابطة تشمل عامّة الصور والموارد، بل تختلف النتيجة حسب اختلاف الموارد.

١ . البقرة: ٢٢٣ .

371

### المبحث السابع: دلالة الأمر على المرّة والتكرار

هل يدلّ الأمر على المرّة أو التكرار أو لا؟  
ولنقدّم قبل البحث في ذلك أموراً:

**الأوّل:** إذا دلّت القرينة على المرّة والتكرار فنتبع القرينة، كما دلّت على التكرار في قوله تعالى: (أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ)<sup>(١)</sup>، أو كما دلّت على المرّة الواحدة كما في مورد الحج فإنّ الأمر به مقرون بالدليل وهو وجوبه في العمر مرة واحدة.

إنّما الكلام فيما لو لم تقم قرينة على أحد الأمرين.

**الثاني:** هل النزاع في دلالة المادة أو دلالة الهيئة أو كلاهما على أحد الأمرين، وجوه.

ذهب صاحب الفصول إلى أنّ محل النزاع هو دلالة الهيئة لا المادة لإجماع أهل الأدب على أنّ المصدر المجرد من التنوين واللام لا يدلّ إلّا على صرف الطبيعة. وأورد عليه المحقّق الخراساني أنّه إنّما يتم إذا كان المصدر هو مبدأ المشتقات وليس كذلك، بل هو أحد المشتقات، فعدم دلالاته لا يدلّ على عدم دلالة مبدأ المشتقات عليهما.<sup>(٢)</sup>

**يلاحظ عليه:** بأنّا إذا سلّمنا أنّ المصدر أحد المشتقات والمفروض أنّ المادة محفوظة فيه. فإذا لم يدلّ المصدر إلّا على صرف الطبيعة، فالمادة

١ . الإسراء: ٧٨ .

٢ . كفاية الأصول: ١ / ١١٧ .

372

الموجودة فيه أولى بذلك، لاشتماله عليها. فتكون المادة في عامّة المشتقات دالة على صرف الطبيعة.

**الثالث:** ربّما تُفسّر المرة والتكرار، بالدفعة والدفعات، وأخرى بالفرد والأفراد؟ فما هو الفرق بين الدفعة والدفعات والفرد والأفراد؟

**أقول:** إنّ الملاك في الأوّلين وحدة الحركة وتعدّدها، فلو أمر المولى بإتيان الماء فقام به مرة ثم أتبعه بمرة ثانية يطلق على الأوّل الدفعة وعلى الثاني والثالث، الدفعتان والدفعات.

وأما الملاك في الفرد والأفراد هو وحدة مصداق الطبيعة وتعدّدها، وربّما تكون هنا حركة ودُفعة واحدة لكن تشتمل على أفراد متعدّدة، كما إذا قام - بعد ما قال له المولى: اسقني - فأتى بقدين مملوءين بالماء فقد امتثل بحركة واحدة ولكن أتى بفردين منفصلين.

فالدفعة تجتمع مع الفرد والأفراد، وأما الدفعات فلا تنفك عن تعدّد الفرد.

**وإن شئت قلت:** إنّ تعدّد الدفعة يطلب لنفسه كون الامتثال الثاني بعد الامتثال الأوّل ولكن تعدّد الأفراد ربما يكون في عرض واحد كما يكون في غيره.

**الرابع:** هل المراد من المرة والتكرار هو الدفعة والدفعات أو أعم منهما والفرد والأفراد؟

ذهب صاحب الفصول إلى أن المراد منهما هو الدفعة والدفعات، إذ لو كان المراد منهما هو الفرد والأفراد لكان الأولى جعل ذلك البحث ذليلاً

---

### 373

للبحث الآتي في تعلق الأمر على الطبيعة أو الفرد بأن يقال: وعلى الثاني، فهل يدل على فرد واحد أو أفراد أو لا يقتضي شيئاً منهما.

وأما لو أُريد بهما الدفعة أو الدفعات فلا علاقة بين المسألتين.<sup>(1)</sup>

وبعبارة أخرى: على القول بتعلق الأوامر بالطبائع لا يتصور النزاع في المرّة والتكرار بمعنى الفرد والأفراد مع أنّ البحث عنهما يجب أن ينسجم مع كلا القولين: تعلق الأمر بالطبائع أو الأفراد.

وأورد عليه المحقق الخراساني بأنّه لا علاقة بين المسألتين سواء أُريد منهما الدفعة والدفعات أم أُريد منهما الفرد والأفراد.

أما الأوّل فواضح وقد اعترف به صاحب الفصول، وأما الثاني فما ذكره مبني على أنّ المراد من الطبيعي هو المفهوم المجرد عن كل قيد حتّى الوجود ومن المعلوم أنّ الطبيعي بهذا المعنى لا



يتصوّر فيه الفرد والأفراد وعندئذ يكون البحث عن المرة والتكرار بمعنى الفرد والأفراد من شقوق القسم الثاني فيقال: فعلى دلالتها على الفرد فهل تدل على فرد واحد أو تدل على أفراد؟

وأما لو قلنا بأن المراد من الطبيعي هو وجود الطبيعة بوجودها السعيّ من دون أن يكون للمشخصات دورٌ في المطلوب في مقابل تعلقها بالفرد الذي يكون للمشخصات دورٌ فيه، فعندئذ ينطبق البحث على كلا الشقين: الطبيعي بالمعنى المزبور، والفرد، فعلى القول بتعلقه بالطبيعي يقال: هل المأمور به هو المصداق الواحد من الطبيعة أو المصاديق المتعدّدة. وعلى

١ . الفصول الغروية: ١١٩ .

374

القول بتعلقه بالفرد فجرى النزاع واضح.

فتلخص ممّا ذكرنا أنّه لو قلنا بأن المراد من المرة والتكرار هو الفرد والأفراد يجري النزاع على كلا المذهبين في باب متعلّق الأمر .

إذا عرفت هذه الأمور فنقول: الحق عدم دلالة الصيغة على واحد من الأمرين لعدم وجود الدالّ عليهما، أمّا الهيئة فهي موضوعة للبعث، وأمّا المادة فهي موضوعة للطبيعة المجردة. فأين الدالّ على واحد منهما؟!!

وعلى كلّ تقدير فصيغة الأمر وإن لم تدلّ على المرة والتكرار لكن مقتضى الإطلاق الاكتفاء بفرد واحد بدفعة واحدة، سواء اشتملت على فرد أو أفراد، وذلك لأنّ الطبيعة توجد بفردا وبوجوده يسقط الأمر، فوزان المرّة وزان كون الأمر نفسياً وعدليه، غنيّة عن البيان الزائد بخلاف التكرار.

**تنبيه: في جواز الإقتصار بالمرة**

لو قلنا بدلالة الأمر على المرة لا مجال للامتثال بعد الامتثال لسقوط الأمر بالامتثال الأوّل. وأمّا لو قلنا بعدم دلالته على واحد من القولين فقد ذكر المحقّق الخراساني صورتين:  
**الأولى:** أن لا تكون الصيغة بالنسبة إلى الاكتفاء بالمرة وعدمه في مقام البيان بل في مقام الإهمال والإجمال، فالمرجع هو الأصل. أعني البراءة من مزيد من مرّة.  
**الثانية:** إذا كانت الصيغة في مقام البيان من هذه الجهة، فلو كان الإتيان

375

بالفرد الواحد أو الأفراد في ضمن دفعة واحدة، محققاً لحصول الغرض الأقصى فلا يبقى مجال لإتيان الفرد الآخر لسقوط الأمر مع حصول الغرض. كما إذا أتى بالماء - بعد الأمر بالسقي - فشرب وارتوى .

وأما إذا لم يكن الإتيان بالفرد محصلاً للغرض الأقصى، كما إذا أتى بالماء ليشرَب وهو بعدُ لم يشرب فلا يبعد صحة تبديل الفرد بفرد آخر أحسن منه .

**أقول:** إنَّ ما ذكره تفصيل في مقام الثبوت وهو أمر واضح، وكان اللازم تبين حكم الإثبات مثلاً إذا لم يُعلم حصول الغرض الأقصى وعدمه بإتيان الفرد الواحد، فهل عليه أن يأتي بفرد آخر أو لا؟

والأولى أن يقال: أنه إذا كان المأمور به توصلياً فلا مانع من تكراره تكليفاً إن لم يُعدَّ لغواً، وأما إذا كان تعديداً فتبديل فرد إلى فرد آخر يحتاج إلى الدليل، ولذلك أفتى الفقهاء بجواز إعادة الصلاة التي أتى بها فرادى بالجماعة، وإنَّ الله سبحانه يختار أفضلهما، وإذا لم يكن هناك دليل فلا.

### المبحث الثامن: في دلالة الأمر على الفور والتراخي

وقبل الخوض في هذا المبحث نقدّم أمراً وهو:  
إنَّ الواجب ينقسم إلى مؤقت وإلى غير مؤقت، والأوّل ينقسم إلى قسمين؛ موسّع ومضيق، والمراد بالموسّع ما يكون الزمان المضروب على الفعل أوسع منه، ويكون المكلف مخيراً في امتثاله بين الزمن الأوّل والثاني كصلاة الظهر بالنسبة إلى وقتها.

376

وأما المضيق فله أقسام:

**الأوّل:** ما يكون محدوداً من حيث الزمان، لا يجوز تقديمه ولا تأخيره، كالصوم الواجب في شهر رمضان.

**الثاني:** ما يجب فوراً، ويسقط وجوبه فضلاً عن فوريته لو أخر، كردّ السلام، فلو لم يردّ عصى، وسقط الوجوب.

**الثالث:** ما يجب فوراً، ولو عصى لسقطت فوريته لا أصله، كصلاة الزلزلة: فلو عصى وأخر سقطت فوريتها لا أصل وجوبها.

**الرابع:** ما لا يسقط أصل وجوبه ولا فوريته إذا عصى ولكن يجب عليه الإتيان به فوراً ففوراً، كقضاء الفوائت. على القول بالمضايقه فيها.

إذا علمت هذا فاعلم أنّ الحق عدم دلالة الأمر على الفور ولا على التراخي دلالة وضعية، لأنّ الأمر مركب من هيئة موضوعة للبعث، ومادة موضوعة للطبيعة، فأين الدال على أحدهما؟ وقد تقدّم نظير ذلك في المبحث السابق، وبعبارة أخرى: إنّ الزمان كالمكان، بل وزان الزمان كوزان سائر القيود التي يمكن أخذها في المتعلّق.

فكما أنّ الأمر بمادته وهيئته لا يدل على المكان ولا على سائر القيود فهكذا الزمان.

ثم إنّ المحقّق الخراساني قد اعترف بما ذكرنا ولكنّه قال: إنّ قضية إطلاق صيغة الأمر جواز التراخي. (١)

١ . كفاية الأصول: ١ / ١٢٢ .

377

**يلاحظ عليه:** أنّ مقتضى الإطلاق عدم الدلالة على واحد منهما، وليس التراخي مقتضاه، بل لو قلنا بذلك فالقول بأنّ الفور مقتضى إطلاق الأمر لكان أوضح، فكأنّ إطلاق الأمر مساوق للإتيان به بعده، وأمّا التأخير فهو رهن دليل.

ثم إنّ القائلين بدلالة الأمر على الفور استدّلوا بوجهين:

**الأوّل:** ما يدل على أنّ نفس الصيغة تدلّ على الفورية.

**الثاني:** ما يدل على أنّ القرائن الخارجية تدلّ عليها.

**أمّا الأوّل:** فهو خيرة شيخ مشايخنا العلامة الحائري وعليه جرى في قضاء الفوائت في كتاب الصلاة حيث قال: إنّ الأمر المتعلّق بموضوع خاصّ غير مقيدّ بزمان وإن لم يكن ظاهراً في الفور ولا في التراخي ولكن لا يمكن التمسك به للتراخي بواسطة الإطلاق، ولا التمسك بالبراءة العقلية لنفي الفورية، لأنّه يمكن أن يقال: إنّ الفورية وإن كانت غير ملحوظة قيدياً في المتعلّق إلا أنّها من لوازم الأمر المتعلّق به، فإنّ الأمر تحريك إلى العمل وعلّة تشريعية، وكما أنّ العلة التكوينية لا تنفكّ عن معلولها في الخارج، كذلك العلة التشريعية تقتضي عدم انفكاكها عن معلولها في الخارج؛ وإن لم يلاحظ الأمر ترتبه على العلة في الخارج قيدياً. (١)

**يلاحظ عليه:** بأنّ قياس العلل التشريعية على التكوينية قياس مع الفارق، وذلك لأنّ تأثير العلل التكوينية في المتعلّق على نحو الإيجاب، ولذلك لا يتصور فيه التراخي، وأمّا العلل التشريعية كالبعث فهي قد تتعلّق

بنفس الطبيعة مجردة عن الفور والتراخي، كما في أداء الدين غير المؤقت، وأخرى متقيداً بواحد منهما، فكيف يصح حمله على صورة واحدة مع أن له صوراً مختلفة.

وأما الثاني: فقد استدلوا بالآيتين الكريميتين:

الأولى: قال سبحانه: (وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ)<sup>(١)</sup>.

وجه الاستدلال: أن المغفرة من فعله سبحانه فلا معنى للمسارعة إليها، فلا بد من أن يكون المراد هو أسباب المغفرة التي منها إتيان الواجبات فينتج وجوب المسارعة إلى الإتيان بها وكونها فريضة فورية، ولو عصى تجب فوراً ففوراً لبقاء الموضوع، أعني: المسارعة إلى المغفرة.

يلاحظ عليه: أن مقتضى سياق الآيات هو أن المراد من المغفرة سببها والسبب في المقام هو التوبة، لأنها من أوضح مصاديق أسباب المغفرة، ويدل عليه قوله سبحانه في آية أخرى قريبة منها في نفس السورة: (وَ الَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ دَكَرُوا أَنَّ اللَّهَ فَاسْتَعْفَرُوا لِدُنُوبِهِمْ وَمَنْ يَغْفِرُ اللَّهُ فَمَا لَهُ إِلَّا اللَّهُ وَمَنْ يَصِرْهُمَا عَلَى مَا فَعَلُوا وَ هُمْ يَعْلَمُونَ)<sup>(٢)</sup>.

وقد أورد على الاستدلال المحقق الخراساني بإشكالين آخرين:

١ . حمل الأمر على الاستحياب وإلا يلزم تخصيص الأكثر لخروج الواجبات الموسعة والمستحبات عامة.

١ . آل عمران: ١٣٣ .

٢ . آل عمران: ١٣٥ .

٢ . أن الأمر إرشاد إلى ما يحكم به العقل من حسن المسارعة نحو أسباب المغفرة، وعندئذ يكون المحكم هو حكم العقل، ومعلوم أن حكمه يختلف حسب اختلاف الموارد، فلو كان موسعاً تستحب المسارعة، ولو كان مضيئاً، تجب، فلا يمكن الاستدلال عندئذ على فورية الأمر على وجه الإطلاق.

الآية الثانية: قال سبحانه: (وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ<sup>(١)</sup>).

وجه الاستدلال: أن ظاهر الآية وجوب الاستباق إلى الخيرات التي من أظهر مصاديقها هو فعل الواجبات، فلو عصى يجب عليه الإتيان في الآن الثاني.

يلاحظ عليه: أن الخطاب ليس إلى كل فرد فرد بحياله وأنه يجب عليه السبق إلى الخيرات سواء كان معه شخص آخر أم لا، بل أن مفهوم الآية هو وجوب تسابق العباد - في ميدان المباراة - نحو عمل الخير، على نحو لو بادر أحد لم يبق موضوع للآخر، وأين هذا من وجوب مبادرة كل إلى واجبه وإن لم يكن في جانبه أي مكلف!

وبعبارة أخرى: إن وزان قوله: (اسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ) وزان قوله: (و)

١ . المائدة: ٤٨ .

380

اسْتَبَقَا الْبَابَ<sup>(١)</sup>، أي تسابق كل من يوسف وامرأة العزيز نحو الباب فحاول الأول فتحه وحاولت الثانية غلقه، ويكون المراد من الاستباق في الآية هو سبق بعض على بعض في عمل الخيرات لا السبق إلى الخيرات بما هي هي وإن لم يكن هناك مباراة ولا مسابقة .

إكمال

لوقلنا بدلالة الصيغة على الفور إما بالدلالة اللفظية أو لكونه مقتضى الإطلاق، فلو عصى المكلف فهل يجب عليه الإتيان بالمأمور به ثانياً أو لا؟

فيه تفصيل بين كون المقام من قبيل وحدة المطلوب كما في السلام فيسقط عصياناً، أو تعدده، كما في قضاء الفوائت بناء على المضايقة. ولا يمكن استظهار واحد منهما من صيغة الأمر فالمرجع أحد الأمرين:

١ . الإطلاق القاضي بعدم الوجوب في الآن الثاني لو تمت مقدمات الحكمة.

٢. الأصل العملي من الاستصحاب أو البراءة، فلو جرى استصحاب الوجوب لأجل القول بأن الفورية ليست قيداً للموضوع، وإلا فالمرجع البراءة من الإتيان به ثانياً.

١ . يوسف: ٢٥ .

381

...

الفصل الثالث:

### في الإجزاء

وقبل الخوض في المقصود نقدّم أموراً:

#### الأمر الأول: اختلافهم في عنوان المسألة

اختلفت كلمات الأصوليين في عنوان المسألة بالنحو التالي:

١. هل الأمر يقتضي الإجزاء أو لا؟<sup>(١)</sup>
  ٢. الأمر بالشيء إذا أتى به على وجهه هل يقتضي الإجزاء أو لا؟<sup>(٢)</sup>
  ٣. الإتيان بالمأمور به على وجهه هل يقتضي الإجزاء أم لا؟<sup>(٣)</sup>
- وإليك دراسة هذه العناوين:

**أما العنوان الأول:** فلا يخلو من إشكال، فإنّ الأمر لا يدلّ بوجه من الوجوه على الإجزاء. أمّا المطابقة والتضمّن فظاهر، وأمّا الالتزام فلأنّ الإجزاء ليس من اللوازم البيّنة للأمر حتّى يدل عليه بالدلالة الالتزامية.

**وأما العنوان الثاني:** فالضمير في قوله «يقتضي» إن رجع إلى الأمر

١ . الذريعة إلى أصول الشريعة: ١ / ١٢١ .

٢ . الفصول الغروية: ١١٦ .

٣ . مطارح الأنظار: ١٨؛ كفاية الأصول: ١ / ١٠٤ وغيرهما.

382

فيكون هذا العنوان نفس العنوان الأول، وإن رجع إلى الإتيان المستفاد من قوله «أُتي» يرجع إلى العنوان الثالث.

وأما العنوان الثالث: ففي قوله «على وجهه» احتمالات:

١. المراد قصد الوجه، أي قصد الوجوب والندب.

وأورد عليه في الكفاية بأن لا وجه لاختصاصه بالذكر على تقدير الاعتبار، فلا بد من إرادة ما يندرج فيه من المعنى [ الكلي ].

٢. أن يراد من «المأمور به» ما يمكن أن يؤخذ في متعلق الأمر، كالأجزاء والشرائط الشرعية. ومن «على وجهه» ما لا يمكن أخذه في متعلق الأمر كالشروط العقلية من قصد الأمر والوجه.

وإلى هذا الوجه يشير في الكفاية بقوله: «النهج الذي ينبغي أن يُؤتى به على ذلك النهج شرعاً وعقلاً».

يرد على هذا الاحتمال أنّ تقسيم ما يعتبر في المأمور به إلى ما يمكن أخذه في المتعلق وما لا يمكن، تقسيم حادث طارئ فكيف يمكن حمل التعريف على هذا المصطلح الحديث إلا أن يكون العنوان لنفس الشيخ الأنصاري مبتكر هذا التقسيم.

٣. على وجه المطلوب فعلاً فالأمر الواقعي على النحو الذي أمر، والأمر الاضطراري على النهج الذي أمر به، وهكذا الأمر الظاهري، وعلى هذا يكون القيد توضيحياً.

### الأمر الثاني: ما هو المراد من الاقتضاء؟

ذكر المحقق الخراساني أنّ المراد من الاقتضاء هنا بنحو العلية والتأثير لا بنحو الكشف والدلالة ولذا نُسب إلى الإتيان لا إلى الصيغة.

ثم إنّه قد أورد على نفسه بأنّ علية الإتيان للأجزاء إنّما تتصوّر بالنسبة إلى أمر نفسه، وأما بالنسبة إلى أمر آخر، كالإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري أو الظاهري وإجزائه عن الأمر الواقعي فالنزاع في دلالة دليلهما على نحو هل هو يفيد الإجزاء أو لا.

وأجاب عنه بأنّه لا منافاة من أن يكون «الاقتضاء» بمعنى العلية وتوقف الإجزاء - الذي هو المعلول - على دلالة الدليل الاضطراري أو الظاهري على اشتغال المقام على مصلحة جابرة للفائدة، وذلك لأنّه إذا أحرزت الصغرى وثبت أنّ الموردين مشتملان على المصلحة الفائتة يكون المورد مصداقاً للكبرى، وهو إتيان المأمور به المشتمل على المصلحة التامة الجابرة يكون علة للإجزاء (١).

ولا يخفى ما في هذا الجواب من التكلّف، والذي أوقعه فيه هو الجمود على لفظ «يقتضي» الظاهر في العلية، فصار بصدد بيان العلية في الامتثال الاضطراري والظاهري. والحق أن يُقال: إنّ البحث في امتثال الأمر الواقعي يرجع إلى العلية، أي علية الامتثال للإجزاء، ولكن البحث في إجزاء الأمر الاضطراري أو الظاهري يرجع إلى دلالة الدليل على الإجزاء، مثل قوله: «التراب أحد

١ . كفاية الأصول: ١ / ١٢٥، بتوضيح منّا.

384

الطهورين، يكفيك عشر سنين»، أو قوله: «رب الماء رب الطهور».

وبما أنّ لفظ يقتضي ظاهر في العلية دون الدلالة فالأولى تبديله بلفظ جامع يعم البحثين بملاكيهما وهو أن يقال: هل الإتيان بالمأمور به أيّاً ما كان، يجزي أو لا؟ فامتثال الأمر الواقعي يوجب سقوط أمره وبالتالي عدم الحاجة إلى الإعادة والقضاء، وامتثال الأمر الاضطراري أو الظاهري يغنيان عن إتيانه وفق الأمر الواقعي ثانياً.

### الأمر الثالث: الإجزاء لغة واصطلاحاً

إنّ الإجزاء في اللغة بمعنى الكفاية، وهو بنفس هذا المعنى ورد في العنوان؛ وأمّا تفسيره بسقوط الإعادة في الوقت، والقضاء في خارجه، فهما من لوازم كفاية امتثال المأمور به، فإذا كان الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي كافياً في مقام الامتثال فهو يلزم عدم التعبد به في الوقت ثانياً، أو إذا كان امتثال الأمر الظاهري في الوقت محصلاً للغرض فهو يسقط القضاء في خارج الوقت. وقد مرّ نظير ذلك في مبحث الصحيح والأعم عند تفسير الصحة.

### الأمر الرابع: الفرق بين المقام ومسألة المرة والتكرار

الفرق بين هذه المسألة ومسألة المرة والتكرار واضح جداً، فإنّ البحث في المسألة السابقة في تحديد المأمور به وتعيين حدّه فهل المأمور به هو الفرد الواحد مثلاً أو الأفراد؟ وأمّا المقام فالكلام في أنّ الإتيان بالمأمور به

385

على النحو الذي أمر به الشارع من المرة أو التكرار موجب للإجزاء أو لا؟ فالبحث في مسألتنا هذه كبروي وفي مسألة المرة والتكرار صغروي.



نعم ذهب المحقق الخراساني إلى أنّ البحث في المسألة الأولى لفظي تابع لدلالة الأمر على أحدهما أو لا، ولكن البحث في الثانية عقلي. ويرد عليه ما سنورده عليه في الأمر الخامس .

نعم القول بالإجزاء ربّما يتصادق مع القول بالمرّة كما أنّ القول بعدم الإجزاء يتصادق مع التكرار لكن التصادق موردي ولا يكون دليلاً على وحدة المسألتين، ولذلك ربّما يتصادق الإجزاء مع التكرار، كما إذا قلنا بأنّ مفاد الأمر هو التكرار فإتيانه على ما هو عليه لا ينفك عن التكرار لافتراض أنّ المأمور به المحدّد هو الفردان من الطبيعة فلا محيص من الامتثال على ما هو عليه من التكرار.

### الأمر الخامس: الفرق بين المقام ومسألة كون القضاء بالأمر الأوّل

ذكر المحقق الخراساني أنّ الفرق بين المقام ومسألة كون القضاء بالأمر الأوّل أو بأمر جديد هو أنّ البحث في المسألة الثانية صغروي تابع لدلالة الصيغة على التبعية وعدمها، بخلاف المقام فإنّ البحث فيه عقلي وهو استقلال العقل بأنّ إتيان المأمور به مجز مسقط للإعادة والقضاء. **يلاحظ عليه:** أنّه إذا كانت المسألتان متّحدتين ماهية وحقيقة وكان الاختلاف منحصرأ في كيفية الاستدلال فلا وجه لعقدتهما كمسألتين، إذ ربّ مسألة يمكن التطرق إليها من جانب العقل مرة ومن جانب النقل أخرى، فهل

### 386

يكون هذا مبرراً لعقدتهما كمسألتين؟! والحق أن يقال: إنّ لا صلة بين المسألتين موضوعاً فإنّ الموضوع للمسألة الأولى في المقام هو إتيان المأمور به بنحو من الأنحاء واقعيأ، أو واقعيأ ثانويأ أو ظاهريأ، وأمّا المسألة الأخرى فالموضوع فيها فوت المأمور به وتركه وعدم الإتيان به، فكيف يكونان مسألة واحدة.

...

نعم بينهما في مقام التطبيق عموم من وجه فمن امتثل الأمر الواقعي فهو مجزئ من نفسه ولا تتصوّر فيه مسألة كون القضاء بالأمر الأوّل أو بأمر جديد ، كما أنّ من فاتته صلاة الفجر موضوع لمسألة تبعية الأداء للقضاء ولا موضوع لمسألة الإجزاء لعدم الإتيان بالمأمور به.

نعم يجتمعان فيما إذا امتثل الأمر الاضطراري وفات عنه امتثال الأمر الاختياري فنتطبق عليه المسألتان من حيث الإجزاء والقضاء، حيث فات منه امتثال الأمر الاختياري وإن لم يفت عنه امتثال الأمر الاضطراري.

إذا عرفت ذلك يقع الكلام في مواضع ثلاثة:

الأول: امتثال كل أمر هل يجزي عن التعبد به ثانياً؟

الثاني: امتثال الأمر الاضطراري هل يجزي عن الاختياري؟

الثالث: امتثال الأمر الظاهري هل يجزي عن الأمر الواقعي؟

وإليك دراسة هذه المواضيع:

387

### الموضع الأول: امتثال كل أمر هل يجزي عن التعبد به ثانياً؟

إنّ أجزاء امتثال كل أمر عن نفسه من القضايا التي قياساتها معها لاستقلال العقل بأنّه لا مجال مع موافقة الأمر بإتيان الأمور به على وجهه، لاقتضاء التعبد به ثانياً.<sup>(1)</sup>

وجهه: أنّ عدم الإجزاء رهن أحد أمور كلّها منتفية:

١. عدم الإتيان بالأمور به؛ وهو باطل، لأنّ الواجب هو نفس الطبيعة وهي تصدق على الإتيان بفرد واحد.

٢. عدم حصول الغرض؛ وهو أيضاً باطل، لأنّ المأتي به سبب تام لحصول الغرض وإلا لما أمر به.

٣. بقاء الأمر مع حصول الغرض؛ وهو أيضاً باطل، لاستلزامه الإرادة الجزافية.

ثم إنّ المحقق الخراساني بعدما قال بأنّ إتيان الأمور به على ما هو عليه مجزئ ومع ذلك ذهب إلى أنّ للعبد تبديل امتثال بامتثال آخر، ولما كان بين القولين شبه التناقض وذلك لأنّه إذا حصل الامتثال سقط الأمر ولا يبقى موضوع لامتثال الثاني حاول رفع الإشكال بما يلي:

١. ربّما لا يكون مجرد الإتيان بالأمور به علّة تامة لحصول الغرض الأقصى وإن كان وافياً به لو اكتفى به، كما أنّه إذا أتى بماء ليشربه فلم يشربه بعد فإنّ الغرض الأدنى قد تحقّق وهو تمكّن المولى من الماء لكن الغرض

١ . كفاية الأصول: ١ / ١٢٧ .

388

الأقصى وهو رفع عطشه لم يتحقّق، ولذلك يجوز للعبد أن يبدله بفرد آخر أفضل منه .

ثم ذكر مورداً آخر للتبديل وهو ما إذا أتى بالماء ولكن أريق الماء واطّلع عليه العبد فإنّ الأمر هنا وإن سقط لكن الملاك باق وهو كاف في دعوته إلى إتيان فرد آخر ليكون بدلاً عنه.

يلاحظ عليه أولاً: أن ما ذكره من القاعدة العقلية واضح جداً، ولكن تبديل الامتثال إلى امتثال آخر لا مفهوم صحيح له ، أمّا المثال الأول فلأنّ الامتثال أمره دائر بين الوجود والعدم فإن حصل سقط الأمر وإلا لا يكون هناك إلا امتثال واحد.

وأما المثال الثاني فليس هناك امتثال ثان، بل العلم بالعرض حجة تامة على العبد يجب عليه تحصيله وإن لم يكن هناك أمر ولا طلب وبالتالي لا امتثال، نظيره إذا ما رأى أن ولد المولى سقط في الماء على نحو لولا إخراجة من الماء يغرق فيجب على العبد إنقاذه وإن لم يكن المولى عالماً به، ووصفه بالامتثال مبني على تخيل الملازمة بين بقاء الغرض وبقاء الأمر.

وثانياً: أن ما ذكره (قدس سره) إنما يتم في التوصليات التي يأتي بها المكلف لا بداع إلهي، وأمّا العبادات فالإتيان بفرد آخر فرع تعلق الأمر به وإلا لصار عبادة باطلة والمفروض سقوط الأمر بالفرد الأول، فما ذكره (قدس سره) حول الصلاة المعادة بأن ذلك من باب تبديل فرد من المأمور به بفرد آخر موضع تأمل.

ثم إن سيدنا الأستاذ جعل المورد الأول من قبيل تبديل فرد من الطبيعة إلى فرد آخر لا تبديل امتثال إلى امتثال آخر.<sup>(١)</sup>

١ . تهذيب الأصول: ١ / ٢٥٩ .

### 389

وهنا نظرية الثالثة وهي: أن إعادة الفريضة رهن أمر آخر يتعلّق باستحباب إعادتها وهو ليس من قبيل تبديل امتثال بامتثال آخر ولا من قبيل الإتيان بفرد مكان فرد آخر، بل امتثال لأمر جديد وجوبي أو استحبابي، وبذلك تقف على مفاد الروايات الواردة في المقام:

١ . من أفسد حجّه بالجماع يجب عليه إكمال الحج مع إعادته من قابل، وعندذاك سأل زرارة الإمام الصادق (عليه السلام) وقال: فأبي الحجتين لهما؟ قال: «الأولى التي أحدثنا فيها ما أحدثنا، والأخرى عليهما عقوبة»<sup>(١)</sup>

فقد تعلق الأمر الثاني بإتيان الحج من باب المؤاخذه والكفارة.

وأين هذا من مسألة التبديل، سواء كان تبديل امتثال بامتثال آخر، أو تبديل فرد من الطبيعة إلى فرد آخر منها.

٢. ما ورد في إعادة الصلاة مع المخالف، روى عمر بن يزيد عن أبي عبدالله (عليه السلام) أنه قال: «ما منكم أحد يصلّي فريضة في وقتها ثم يصلّي معهم صلاة تقيه وهو متوضئ إلا كتب الله له بها خمس وعشرين درجة، فارغبوا في ذلك»<sup>(٢)</sup>.

٣. ما ورد في باب الكسوف من الإعادة إذا فرغ من الصلاة قبل أن ينجلي، روى معاوية بن عمار قال: قال أبو عبدالله (عليه السلام): «صلاة الكسوف إذا فرغت قبل أن ينجلي، فأعد»<sup>(٣)</sup>.

١. الوسائل: ٩، الباب ٣ من أبواب كفارة الاستمتاع، الحديث ٩.

٢. الوسائل: ٥، الباب ٦ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ١. ولاحظ الحديث ٢ و ٣.

٣. الوسائل: ٥، الباب ٨ من أبواب صلاة الكسوف، الحديث ١.

## 390

فالأمر بالإعادة من باب المشاكلة وإلا فقد سقط الأمر، وبما أنّ الصلاة الثانية نفس الصلاة الأولى من حيث الأجزاء والشرائط استخدم كلمة «أعد»، وإلا فهي صلاة مستقلة ولها أمر كذلك. فعلى ما ذكرنا من أنّ مورد الروايات، هو استحباب الإعادة فهو رهن دليل عليه وإلا يصير بدعة.

### الموضع الثاني: في أجزاء الأمر الاضطراري عن الاختياري

وله صورتان:

١. أن يكون العذر غير مستوعب.

٢. أن يكون العذر مستوعباً.

وإليك دراستهما.

### الصورة الأولى: في العذر غير المستوعب

**أقول:** يقع البحث تارة في مقام الثبوت، وأخرى في مقام الإثبات.

#### الأول: في مقام الثبوت

ذكر المحقق الخراساني فيه صوراً أربعاً:

١. أن يكون الفرد الاضطراري في حالة الاضطرار كالفرد الاختياري في كونه وافياً بتمام المصلحة والملاك.

٢. أن لا يكون وافياً به ولكنه لو أتى بالفرد الاضطراري لا يمكن معه

### 391

تدارك المصلحة الفائتة بعد رفع الاضطرار.

٣. تلك الصورة ولكن يمكن تدارك المصلحة الفائتة وكانت واجبة الاستيفاء .

٤. تلك الصورة ولكن كانت المصلحة الفائتة راجحة الاستيفاء.

ثم ذكر (قدس سره) كل صورة من حيث الأجزاء وعدمه، وجواز البدار في أول الوقت وعدمه فقال:

أما الصورة الأولى فتجزى قطعاً ولا يعيد.

وأما البدار فهو فرع إجزاء الفرد الاضطراري على المصلحة في أي ظرف من الظروف فهل هو كذلك بمجرد الاضطرار فيجوز البدار مطلقاً؟ أو بشرط الانتظار، أو مع اليأس عن طروء الاختيار فلا يجوز البدار على الأخيرين إلا إذا حصل اليأس أو صبر إلى أن لم يبق من الوقت إلا مقدار أداء الصلاة في الوقت.

أما الصورة الثانية فلا يجوز البدار لأنه مفوت للمصلحة الفائتة غير القابلة للاستيفاء. نعم لو صلى وتمشى منه قصد القربة، يكون مجزياً لعدم التمكن من الاعادة أو القضاء.

أما الصورة الثالثة فلا تجزي قطعاً ويجب الاعادة والقضاء لافتراض أن المصلحة الفائتة مصلحة لازمة وقابلة للاستيفاء.

وأما من حيث البدار فلو ابتدر يكون مخيراً بين إتيان العمل الاضطراري في هذا الحال والعمل الاختياري بعد رفع الاضطرار، أو الانتظار والاقتصار على تكليف المختار.

### 392

وأما الصورة الرابعة فتجزى، لأن المصلحة الفائتة غير ملزمة، وأما البدار فيتعين عليه البدار.

هذا توضيح ما ورد في الكفاية.

يلاحظ عليه:

أولاً: أن العلم بهذه الصور الغيبية أمر مشكل وليس في ما بين أيدينا من الأدلة ما يشير إلى أن المورد من أي الأقسام.

**ثانياً:** أن تعين البدار في الصورة الرابعة غير صحيح، إذ كيف يتعين مع أنه يفوت شيئاً من المصلحة وإن كان الفائت غير لازم التدارك ، ولعل النسخة من الكفاية ملحونة والصحيح: «يستحب» مكان «يتعين»، ووجه الاستحباب إدراك فضيلة أول الوقت.

ثم إن المحقق الخوئي أورد على الصورة الثالثة بأن التخيير فيها غير معقول، لأن الشارع إذا لم يكتف بالعمل الناقص في أول الوقت، وأوجب على المكلف الإتيان بالعمل التام الاختياري بعد ارتفاع الاضطرار والعدر، سواء أتى المكلف بالعمل الاضطراري الناقص في أول الوقت، أم لم يأت به، فبطبيعة الحال لا معنى لإيجابه العمل الاضطراري الناقص وإلزام المكلف بإتيانه ولو على نحو التخيير، فإنه بلا ملاك يقتضيه حيث إنه لا يترتب على وجوبه أثر. <sup>(1)</sup>

**يلاحظ عليه:** بأن تسويغ البدار بالناقص مع لزوم الإتيان بالكامل في آخر الوقت بعد ارتفاع العذر، لأجل ترتب رجحان على الفرد الناقص غير

١ . انظر المحاضرات: ٢ / ٢٣٣ .

393

واف بمصلحة الفرد التام، فيصحّ تسويغه والحكم بجواز الإتيان به مع لزوم الإتيان بالفرد التام في آخر الوقت ، والمورد أشبه ببديل الحيلولة إذا لم يتمكن الإنسان من أداء العين عاجلاً، فيلجأ إلى الناقص إلى أن يتمكن من الكامل.

والفرد الناقص وإن لم يشتمل على تمام المصلحة لكنه مشتمل على مصلحة راجحة.

### **الثاني: في مقام الإثبات ومايستفاد من الأدلة**

ذكر المحقق الخراساني في مقام الإثبات صورتين:

**الأولى:** إذا كان لدليل البديل (أي دليل التيمم) إطلاق بحيث يعمّ العذر المستوعب وغير المستوعب أيضاً .

**الثانية:** إذا كان دليل البديل فاقداً للإطلاق.

**أمّا الصورة الأولى** فلا شك في الإجزاء وعدم وجوب إعادة أو القضاء، وذلك لأنّ المفروض أنّ الموضوع لإتيان الصلاة متيماً هو أعمّ من المستوعب وغير المستوعب، فامتثال الأمر بالصلاة بالطهارة الترابية موجب لسقوط الأمر الاضطراري ولا بد من إيجاب الإتيان به بالطهارة المائية من دليل خاصّ والمفروض عدمه.

أما الصورة الثانية فالأصل هو البراءة من إيجاب إعادة لكونه شكاً في أصل التكليف، وكذا عن إيجاب القضاء بطريق أولى.  
هذا ما أفاده صاحب الكفاية.  
أقول: إنَّ للمسألة ثلاث صور:

394

الأولى: أن يكون لدليل البديل إطلاق دون دليل المبدل.

الثانية: أن يكون لدليل المبدل إطلاق دون دليل البديل.

الثالثة: أن لا يكون لواحد منهما إطلاق.

أما الصورة الأولى: فهو مجزئ قطعاً، لا لما ذكره (قدس سره) لامتنال الأمر الاضطراري وعدم الدليل على امتثال الأمر الاختياري، وذلك لأنَّ ما ذكره مبني على وجود أمرين؛ يتعلّق أحدهما بالصلاة بالطهارة المائية والآخر بالصلاة بالطهارة الترابية مع أنَّ الواقع ليس كذلك، لأنَّ هنا أمراً واحداً متعلّق بالجامع الواحد الصادق على جميع أفرادهِ، غير أنَّ المختار مكلف بامتناله بكيفية، والمضطرّ مكلف بامتناله بكيفية أخرى، والصلاة بكلتا الكيفيتين من مصاديق الجامع المنطبق على عامّة أفراد الصحيح، على ما مرَّ في مبحث الصحيح والأعم.

وإن شئت مزيد توضيح فنقول: إذا زالت الشمس، يُخاطَبُ عامّةُ المكلفين بخطاب وأمر واحد متعلّقاً بالصلاة في قوله سبحانه: (أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا)<sup>(١)</sup>، فالصلاة قائماً أو قاعداً، راكباً أو راجلاً، مع الطهارة المائية أو الترابية من مصاديق الصلاة الواردة في تلك الآية، وهي تعمّها بوضعها للجامع الشامل لعامّة أفراد الصحيح، فالأمر واحد، والمأمور به واحد، ولو كان هنا اختلاف فإنّما هو في كيفية امتثال الأمر الواحد.

على ضوء ما ذكرنا فإذا كان لدليل البديل إطلاق بمعنى شموله

١ . الإسراء: ٧٨ .

395

للمستوعب وغير المستوعب فيصح امتثال الأمر بالصلاة بالطهارة الترابية فيسقط الأمر قطعاً لانطباق عنوان الصلاة على المأتي به، وقد أجمع المسلمون على عدم وجوب أكثر من صلاة واحدة، وعندئذ يدخل هذا البحث في الموضع الأوّل - أعني: امتثال كل أمر موجب لاجزاء نفسه - لأنَّ

المفروض أنّ هنا أمراً واحداً واجباً فardاً والامتنال آية الإجزاء وليس هناك أمر آخر حتى يبحث عن إجزائه عنه.

وبالجملة نحن نوافق القوم بالإجزاء ولكنهم دخلوا من طريق شائك ونحن وردنا من طريق سهل، وذلك إن إجزاء أمر عن أمر آخر يحتاج إلى بيان، وأمّا على الطريق الذي سلكناه فليس هناك إلاّ أمر واحد وقد امتثل فيسقط الأمر.

**الصورة الثانية:** إذا كان لدليل المبدل إطلاق دون دليل البديل بمعنى أنّ الأمر بالصلاة مع الطهارة المائية يعم الواجد في عامة الوقت وبعضه، ومن المعلوم أنّ ما امتثل به غير مجزئ إذا تبين عدم استيعاب العذر، وذلك لأنّ انكشاف الخلاف وعدم استيعاب العذر يكشف عن عدم الأمر ومعه لا امتثال فكيف يكون مجزئاً عمّا له الأمر.

**وإن شئت قلت:** ما امتثل به فاقد للأمر، وأمّا ما أمر فلم يمتثله.

هذا من غير فرق بين القول بوحدة الأمر وتعدّده، كما هو واضح.

**الصورة الثالثة:** إذا لم يكن لواحد من البديل والمبدل إطلاق، وقد ذهب فيها المحقّق الخراساني إلى أنّ المرجع - بعد امتثال الأمر الاضطراري - هو البراءة، حيث قال: وإلاّ لو لم يكن لدليل البديل إطلاق، فالأصل البراءة من

---

## 396

إيجاب الإعادة لأنّه شكّ في التكليف .

**توضيحه:** أنّ التكليف بالأمر الواقعي لم يكن فعلياً في زمن الاضطرار وإنّما الفعلي هو التكليف الاضطراري، والمفروض أنّه امتثله، وبعد ارتفاع العذر يشكّ في فعالية الحكم الواقعي وعدمها، ومعه يكون الشكّ في حدوث تكليف آخر بالإعادة أو القضاء وهو مدفوع بالأصل مع احتمال كون الأمر الظاهري وافياً بمصلحة الأمر الواقعي.

**يلاحظ عليه:** الظاهر أنّ الأصل هو الاشتغال، لأنّ محط البحث عدم وجود إطلاق في ناحية دليل البديل ومعه لا علم بوجود التكليف الظاهري أيضاً، لأنّ إهمال دليل البديل صار سبباً لاحتمال أن يكون الشرط للصلاة مع التيمّم هو استيعاب العذر، والمفروض عملاً خلافه فكيف يكون امتثال الأمر المشكوك مجزئاً؟!

**وإن شئت قلت:** إنّ مرجع الشكّ إلى دوران الأمر بين الواجب التخيري أو التعيني، إذ لو كان العذر في بعض الوقت كافياً في إقامة الصلاة مع الطهارة الترايبية يكون المكلف مخيراً بين امتثال أحد الأمرين : الاضطراري في أول الوقت والاختياري في آخره، وإلاّ كان امتثال الأمر الواقعي



متعيّنًا، ومن المعلوم أنّ دوران الأمر بين الواجب التخييري والواجب التعيني هو الأخذ بالثاني. لأنّ في العمل بما يحتمل التعيين علم بالبراءة القطعية بخلاف الأخذ بأحد طرفي الواجب التخييري المحتمل ففيه احتمال البراءة.

**وحصيلة الكلام:** أنّه لا يمكن أن يكتفي بفعل لم يحرز تعلق الأمر به.

ثم إنّ سيدنا الأستاذ لما التفت إلى ما ذكر حاول إصلاح كلام المحقّق

397

الخراساني بوجه آخر وقال: إنّهُ في حال العذر المؤقت قاطع بعدم الأمر بالإتيان بالصلاة مع الطهارة المائية، ولكن يحتمل أن يكون مأموراً بالأمر الاضطراري فقط، فيأتي به رجاء امتثاله على فرض الأمر به، فإذا أتى به رجاء يشك في حدوث الأمر الآخر بالصلاة مع الطهارة المائية، فيرجع الشك إلى حدوث التكليف لا إلى سقوطه بعد العلم به. (١)

**يلاحظ عليه:** بأنّ ما ذكر من الوجه إنّما يصح بعد الإتيان بالأمر الاضطراري المحتمل فيقال: الأوّل قطعي الارتفاع والثاني مشكوك الحدوث، وأمّا إذا لوحظ التكليف أوّل الوقت قبل الإتيان بالفرد الاضطراري فإنّه عندئذ يعلم بتوجّه أحد الأمرين:

١. التخيير بين امتثال الأمر الاضطراري أو الأمر الواقعي.

٢. تعيّن امتثال الأمر الواقعي فقط.

ومن المعلوم أنّ المرجع في مثله، هو الأمر المحتمل تعيّنهُ، لأنّ فيه البراءة القطعية من التكليف دون الأوّل.

### الصورة الثانية: في العذر المستوعب

إذا كان المكلف في تمام الوقت معذوراً فاقداً للماء فتيمّم وصلّى فهل يجب عليه القضاء خارج الوقت أو لا؟ هنا في بدء النظر صور ثلاث:

١. أن يكون لدليل البديل إطلاق يعم صورة الاستيعاب.

٢. أن لا يكون له إطلاق.

١. تهذيب الأصول: ١ / ١٨٨ .

398

وأما الصورة الثالثة بمعنى أن يكون لدليل المبدل إطلاق في صورة الاستيعاب كغيره فهو غير معقول، لأنّ معناه شرطية الطهارة المائية وعدم سقوط الشرط في عامّة الوقت، ولازم ذلك ترك الصلاة عند العذر المستوعب مع إمكان إتيان الصلاة بالتيمّم، لأنّه لازم إهمال دليل البديل وفعلية دليل المبدل مع عدم التمكن من الامتثال.

إذا عرفت ذلك ندرس الصورتين الأوليين:

**أما الأولى:** فالإجزاء واضح على كلا القولين أمّا إذا قلنا بوحدة الأمر فواضح، لأنّ هنا أمراً واحداً متعلقاً بالطبيعة التي تختلف أجزاؤها وشرائطها حسب اختلاف الحالات والمفروض أنّه امتثال، ومن المعلوم أنّ امتثال كل أمر يجزي عن نفسه.

وأما على القول بتعدّد الأمر فوجوب القضاء فرع صدق الفوت، وهو هنا غير صادق لأنّ الفوت مردّد بين الأمور التالية:

أ. فوت الأمر الاضطراري والمفروض أنّه امتثله.

ب. فوت الأمر الواقعي الفعلي وهو خلاف الفرض لعدم فعليته لاقتضاء فعلية الأمر الواقعي عندئذ لزوم ترك الصلاة رأساً. شأن كلّ جزء أو شرط فعلي في حال عدم التمكن منهما.

إجزاء الأمر الظاهري عن الأمر الواقعي ...

ج. فوت الملاك الواقعي وهو مشكوك، لاحتمال قيام الطهارة الترابية مكان الطهارة المائية، كما يعرب عنه قوله: «رب الماء رب التراب» .

**وأما الصورة الثانية - أعني:** ما إذا كان دليل البديل مهماً - فقد مرّ في العذر غير المستوعب أنّ المرجع هو الاشتغال (خلافاً للمحقّق الخراساني)،

وذلك لأنّ مرجع الشك هناك هو الشك في السقوط للعلم الإجمالي بوجود الأمر الفعلي بالصلاة وتردده بين كون الواجب هو الصلاة بالطهارة المائية في آخر الوقت على وجه التعيين أو كونه هو الصلاة بالطهارة الترابية أول الوقت والمائية في آخره على وجه التخيير، ففي مثل هذا يتعيّن الأخذ بالتعيين وتأخير الصلاة وإتيانها بالأمر الواقعي.

وأما المقام فالظاهر أنّ هذه الصورة غير متصوّرة، إذ معنى كون دليل البديل مهماً بالنسبة إلى صورة العذر المستوعب، فإمّا أن يكون له إطلاق بالنسبة إلى غير المستوعب أو لا، وكلا الفرضين باطل؛ أمّا إذا لم يكن له إطلاق بالنسبة إلى غير المستوعب، فمعنى ذلك عدم إحراز كونه مأموراً

بالتيمّم؛ لأنّ المفروض أنّه مهمل من كلا الجانبين، وأمّا إذا كان له إطلاق بالنسبة إلى غير المستوعب يلزم الخلف، إذ كيف يكون العذر غير المستوعب كافياً في الإجزاء دون المستوعب، فاللازم حذف هذه الصورة من صور البحث .

### الموضع الثالث: إجزاء الأمر الظاهري عن الأمر الواقعي

وقبل الخوض في المقصود نقدم أمراً:  
إنّ العمل بالأمرات والأصول تارة يكون لأجل استكشاف أصل التكليف، كما إذا قامت الأمانة على أنّ الواجب هو صلاة الجمعة، وتبيّن أنّ الواجب هو الظهر، فلا معنى للبحث في الإجزاء، أي إجزاء امتثال أمر موهوم عن امتثال أمر واقعي، فلأجل ذلك نضرب الصفح عنه في كلا الموردين:

400

الأمرات والأصول.

وأخرى تكون الغاية استكشاف خصوصيات المكلف به من كون شيء جزءاً أو شرطاً أو مانعاً أو عدم كونه كذلك، فالنزاع منصبّ على هذا القسم.

إذا علمت ذلك يقع الكلام في موردين:

### المورد الأوّل: العمل بالأمانة لاستكشاف كيفية التكليف

إذا عمل بالأمانة لاستكشاف خصوصيات المكلف به، مثلاً: إذا صلّى إنسان أو توضّأ أو اغتسل أو حجّ على وفق ما أخبر به الثقة اعتماداً على قول الشارع بحجّية خبره ثم بان الخلاف، فهل يكون مجزياً أو لا؟

ذهب المتأخرون من الأصوليين منهم: المحقّق الخراساني والسيد الأستاذ (قدس سرهما)، إلى عدم الإجزاء عند ظهور الخلاف، سواء انكشف الخلاف بعلم وجداني أو بأمانة شرعية، وذلك لأنّ لسان الأمانة لسان أنّه ما هو الشرط واقعاً، (فإنّ دليل حجّيته حيث كان بلسان أنّه واجد لما هو شرطه الواقعي فبارتفاع الجهل ينكشف أنّه لم يكن كذلك بل كان لشرطه فاقداً).<sup>(1)</sup>

وبعبارة أخرى: إنّ لسان دليل التعبد بالأمرات هو التعبد بها بما أنّها طريق إلى الواقع وكاشف عنه وإنّ الواقع متحقّق هنا، فإذا تعبدنا الشارع بالعمل بالأمانة لأجل هذه الحيثية تمّ تبين الخلاف وإنّه لم يكن طريقاً ولا

١ . كفاية الأصول: ١ / ١٣٣ .

كاشفاً ولا الواقع متحققاً، يتبين أنه لم يكن هنا تعبد بالعمل بها في هذا المورد، ومعه كيف يمكن القول بالإجزاء؟

وبعبارة ثالثة: إنَّ العمل بالأمارات لأجل الكشف عن الواقع دون تصرف فيه ولا انقلاب الواقع عنه إلى مدلول الأمانة، فعندئذ فالذي تعلق به الأمر لم يحصل، لتخلف الأمانة، والذي حصل لم يتعلق به الأمر.<sup>(١)</sup>

**يلاحظ عليه:** وجود الملازمة العرفية بين الأمر بتطبيق العمل على مفاد الأمانة واجتزاء المولى في مقاصده وأغراضه بما تؤدي إليه الأمانة لكن لا على نحو التصويب بمعنى اختصاص الأحكام بالعالمين وإنكار الحكم المشترك بل بمعنى اكتفاء المولى في تحصيل مآربه بموارد الموافقة وعض النظر عن موارد المخالفة لمصالح اجتماعية وهي تسهيل الأمر على المكلفين. والقول بهذه الملازمة أمر ملموس في نظائر المقام:

**أ.** افترض أن المولى أمر عبده بتهيئة دواء وأمره بأن يتبع إرشادات الصيدلي المعين في أجزاء الدواء وكيفية تركيبها، فاتبع العبد إرشاداته ولكن الصيدلي أخطأ في مورد أو موردين فالعرف يعدّ العبد ممثلاً لأمر مولاه، اللهم إلا أن يأمره المولى بأمر جديد.

**ب.** إذا أمر المولى عبده ببناء بيت أو مسجد ويأمره بالعمل بقول مهندس أو معمار خاص، واتبع العبد في امتثال الأمر إرشاداتهما ولكن ظهر خطأ في جزء خاص للمرشد، فالعبد يعدّ ممثلاً والعمل مجزئاً، إلا أن يأمره المولى بأمر جديد.

---

١. تهذيب الأصول: ١ / ١٤٧ .

402

وقس على ذلك، المقام: فالإنسان المتشرع إذا خوطب مع هذه الارتكازات بوجوب العمل بقول الثقة ينتقل منه إلى أن الشارع قد اكتفى في تحصيل مقاصده بما تؤدي إليه الأمانة تسهياً للأمر على العباد، وما ذلك إلا لأنَّ الشارع واقف على أنَّ إلزام المكلف بتحصيل العلم يوجب العسر والحرص ورغبة الناس عن الدين. هذا من جانب، ومن جانب آخر وقف على أنَّ العمل بالأمانة يؤدي إلى تحصيل أغراض المولى بنسبة عالية أي تسعين بالمائة، ولذلك أمر بالعمل بها مكتفياً في تحصيل مقاصده ومصالحه بهذا المقدار لأنَّ في الأمر بتحصيل العلم عسراً وحرصاً.

وهذا البيان يقتضي كون العمل بالأمانة موجباً للإجزاء عند انكشاف الخلاف، سواء انكشف بدليل قطعي أم بأمانة.

هذا هو الدليل المقنع لكل من طالع الموضوع من دون رأي مسبق.

**فإن قلت:** إن لسان دليل التعبد بالأمانة هو التعبد بها بأنها طريق إلى الواقع وكاشف عنه وإنّ الواقع متحقّق هنا فإذا تعبدنا الشارع بالعمل بها بهذه الحيثية ثم تبيّن الخلاف وأنّها لم تكن كاشفة عن الواقع يتبين أنّه لم يكن هنا تعبد بالعمل بها في هذا المورد، ومع عدم التعبد كيف يمكن القول بالإجزاء؟

**قلت:** هذا ما اعتمد عليه صاحب الكفاية بتوضيح منّا، ولكن الحيثية التي بها تعبدنا الشارع بالعمل بالأمانات هي كونها كاشفة في أغلب الأوقات لا دائمة الكشف.

وهذه الحيثية موجودة في عامة الموارد التي يعمل فيها المكلف بالأمانات. وعندئذ يكون التعبد بالأمانة موجوداً حتّى في صورة الخطأ والتخلف.

---

### 403

**فإن قلت:** إنّ لازم إيجاب العمل على وفق الأمانة بما أنّها كاشفة هو عدم الإجزاء، لأنّ لازم الكشف كون الواقع هو الميزان دون مؤدّى الأمانة، وهو يناقض القول بالإجزاء الذي مقتضاه كون المحور مؤدّى الأمانة.

**قلت:** إنّ إيجاب العمل على وفق الأمانة بما أنّها كاشفة في أغلب الموارد لا في كلّ مورد، ففي مثل هذا يكون الملاك هو الواقع الغالب وهو متحقّق، فلا يلزم من القول بالكاشفية والإجزاء الجمع بين النقيضين.

**فإن قلت:** إنّ القول بالإجزاء يستلزم التصويب، لأنّ رفع اليد عن جزئية السورة في حقّ من قامت عنده الأمانة على عدم الجزئية يوجب اختصاص الحكم بالعالم دون الجاهل وهكذا سائر الموارد.

**قلت:** إنّ التصويب عبارة عن إنكار الحكم المشترك الإنشائي بين العالم والجاهل، وهو معترف به في المقام لأنّ المرتفع هو فعلية الحكم أو تنجزه، وهو ليس بمحذور وليس للقاتل بعدم الإجزاء أيضاً القول بفعلية الحكم أو تنجزه في حقّ الجاهل.

### حكومة دليل الأمانة

إنّ سيد مشايخنا المحقّق البروجردي ممّن تفرّد بين معاصريه بالقول في الإجزاء عند تخلف الأمانة. واستدلّ على ذلك بما هذا ملخصه:

إنّ دليل حجّية الأمانة حاكم على دليل الشرائط والأجزاء والموانع - فيما إذا كانت الشبهة موضوعية - فإذا قال الشارع: صلّ في طاهر، كان المتبادر من لفظ «طاهر» هو الطهارة الواقعية، وكان الشرط - لولا الدليل الحاكم -

لصحة الصلاة هو الطهارة الواقعية، ولكن لما جعل الشارع قول الثقة حجة وأخبر هو عن طهارة الثوب المعين تصير نتيجة الجمع بين الدليلين هو توسعة الأمور به - الصلاة في الثوب الطاهر - وأنه تجوز الصلاة في ثوب طاهر واقعاً أو محكوم بالطهارة ظاهراً، فلو صلى مع ثوب هذا شأنه، فقد حازت صلاته شرط الصلاة واقعاً، لأنَّ الشرط واقعاً أعم من الواقعي والظاهري، وتخلّف الأمانة يوجب ارتفاع الشرط من حين التخلّف.<sup>(١)</sup>

**يلاحظ عليه:** أنّ الحكومة تكون قائمة بلسان الدليل اللفظي حيث يكون الحاكم ناظراً إلى الدليل المحكوم في السعة أو الضيق، فإذا قال: «إذا شككت بين الثلاث والأربع فابن على الأربع» ثم صدر قوله: «لا شكّ للإمام مع حفظ المأموم» يكون الثاني حاكماً على الأوّل، فلو كان الإمام شاكراً بين الثلاث والأربع كانت وظيفته البناء على الأربع، وإذا حفظ المأموم عدد الركعات وقال إنّها الثالثة رجع إلى قول المأموم ولم يعمل بقاعدة الشك لأجل الحكومة. وأمّا المقام فليس هناك دليل لفظي يدلّ على حجية الأمانة، والدليل الحقيقي على حجيتها هو بناء العقلاء بإمضاء الشارع أو عدم رده، وفي مثله لا موضوع للحكومة. إذ ليس في المقام دليل لفظي يكون ناظراً إلى أدلة الأجزاء والشروط

وأما الروايات الواردة حول حجّية قول الثقة فالجميع ناظر إلى بيان الصغرى وإنّ فلاناً ثقة وليس ناظراً لبيان الكبرى.

١ . نهاية الأصول: ١ / ١٢٩ .

### التفصيل بين الانكشاف الوجداني وغيره

وربّما يفصل بين ما إذا انكشف الخلاف بعلم وجداني فلا يجزي، أو بحجة معتبرة فيجزي، لأنّ الحجة اللاحقة كالسابقة، فكما يحتمل أن تكون الحجة اللاحقة مطابقة للواقع كذلك يحتمل أن تكون الحجة السابقة مطابقة للواقع وإن كان الواجب على من قامت عنده الحجة الثانية العمل على مفادها .

**يلاحظ عليه:** أنّه لو أغمضنا النظر عن الملازمة العرفية، فالحقّ هو عدم الإجزاء في كلتا صورتين، لأنّ الاشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينية، والمفروض في كلتا صورتين عدم تحصيل البراءة اليقينية فيهما، فالعلم السابق بالتكليف كاف في عدم الإجزاء حتى يعلم الخروج عنه،

إمّا بعلم قطعي أو بحجة شرعية، فالعلم غير موجود والحجة الشرعية الأولى متعارضة مع الحجة الشرعية الثانية.

### حكم الإجزاء على القول بالسببية

ما ذكرنا من الإجزاء أو عدمه على القول بحجية قول الثقة على الطريقية، وأمّا حكمه على القول بالسببية فيظهر بالبيان التالي:

فنقول: القول بالسببية على أقسام:

١. ما نسب إلى الأشاعرة من أنّ أحكامه سبحانه تابعة لآراء المجتهدين أو الأمارات والأصول القائمة في المورد.

وهذا القول بإطلاقه وإن نسب إلى الأشاعرة لكن النسبة في غير محلّها

#### 406

وإنّما يقولون بذلك في ما لا نص فيه<sup>(١)</sup>، وأمّا ما ورد فيه النص فيعترفون بوجود الحكم المشترك بين العالم والجاهل .

٢. ما نسب إلى المعتزلة. وحاصله: تسليم الحكم المشترك بين العالم والجاهل غير أنّه إذا قامت الأمانة على خلاف الواقع ينقلب الواقع إلى مؤدى الأمانة.

٣. ما ذهب إليه شيخنا الأنصاري من القول بالمصلحة السلوكية بأنّ العمل بالأمانة سواء أوافق الواقع، أم خالف لمصلحة جابرة عند تخلفها عن الواقع ولكن من دون أن تمس كرامة الواقع ويقبله إلى مؤدى الأمانة.

وبالجملة إذا طبقت الأمانة الواقع فمنجزة، وإن خالفت الواقع عدّرت وأجبرت المصلحة السلوكية المصلحة الفاتنة.

وعلى هذا فيختلف حكم الإجزاء حسب اختلاف المباني أمّا على قول الأشعري فلا موضوع فيه للإجزاء فيما لا نص فيه لافتراض أنّ ما أفتى به المفتي هو حكم الله الواقعي، وأمّا ما فيه النص فربّما يتحد نظرهم مع التصويب المعتزلي من انقلاب الواقع إلى مؤدى الأمانة فيكون مجزئاً بلا ريب.

وأمّا على القول الثالث فقد ذكر المحقّق الخراساني فيه المحتملات الأربعة المتقدّمة في امتثال الأمر الاضطراري، فيختلف حكم الإجزاء حسب اختلاف الفئات، والأولى أن يقال: يجب التفريق بين كشف الخلاف في داخل الوقت فلا يجزي وخارجه فيجزي.

407

**توضيحه:** إن كان الفائت فضيلة أوّل الوقت كما إذا بان الخلاف قبل خروج الوقت، فالمتدارك هو الفضيلة لا مصلحة أصل الوقت ولا الصلاة فتجب الإعادة، وأمّا إذا كان الفائت مصلحة الوقت وبالتالي مصلحة الصلاة فلا بدّ أن تكون المصلحة الفائتة متداركة بالسلوكية كما هو المفروض، فلا يجب القضاء.

**إذا كان وجه الحجية غير معلوم**

ما ذكرنا من التفصيل يرجع إلى ما إذا علم وجه الحجية وأنه على الطريقية أو السببية، وأمّا إذا غمّ الأمر ولم يعلم وجه الحجية عند تخلف الأمانة فللمحقّق الخراساني كلام معقّد في الإعادة والقضاء نوضحه حسب الإمكان والحاجة.

قال بوجوب الإعادة إذا تبين الخلاف في الوقت مستدلاً بالأصل وهو أصالة عدم الإتيان بما يسقط معه التكليف ولازمه الإعادة في الوقت.

**فإن قلت:** إنّ هنا أصلاً آخر، وذلك لأنّ الحكم الواقعي لم يكن فعلياً قبل الزوال وبعده إلى قيام الأمانة على خلاف الواقع ونشك في فعليته بعد ظهور الخلاف فالأصل بقاء الحكم الواقعي على ما هو عليه من عدم الفعلية.

**قلت:** إنّ الاستصحاب المذكور لا يثبت أنّ المأتي به مسقط وعمل بالوظيفة إلاّ على القول بالأصل المثبت والواجب على المكفّف هو إحراز البراءة من الاشتغال القطعي.

**فإن قلت:** ما الفرق بين المقام والمقامين التاليين على القول بالسببية:

408

١ . الأوامر الاضطرارية، كما إذا فقد الماء في أوّل الوقت ووجده في آخره.

٢ . الأوامر الظاهرية على القول بحجّية الأمانة من باب السببية حيث حكموا بعدم وجوب الإعادة في هاتين الصورتين.

**قلت:** فرق واضح بين المقامين، وهو وجود العلم بوجوب الفرد الاضطراري أو الفرد المأمور به بالأمر الظاهري لأجل القول بالسببية، فعند التخلف يشك في حدوث وجوب آخر يتعلّق بإتيان الفرد الاختياري أو الفرد الواقعي والأصل عدم حدوثه.



وأما المقام فليس هناك أي علم بوجود الفرد الظاهري بل هو مردد بعدم كونه واجباً قطعاً على القول بالطريقية، أو بكونه واجباً كذلك على القول بالسببية، ومع هذا الشك كيف يمكن أن تقتصر بالمأتي.

وأما القضاء فحكمه يختلف حسب اختلاف المباني.

فإن قلنا بأن القضاء بالأمر الجديد، أعني قوله: «من فاتته فريضة فليقضها كما فاتته»، وأن الفوت الذي هو موضوع لهذا الأمر، أمرٌ وجودي لا يحرز باستصحاب عدم الإتيان بالتكليف الواقعي، فلا يجب القضاء، لأن الأمر وإن كان موجوداً لكن الموضوع غير محرز.

وإن قلنا بأن القضاء بالأمر الجديد المحرز وجوده والموضوع، أعني: الفوت وهو عند العرف أمر عديم محرز باستصحاب عدم الإتيان بالتكليف الواقعي فيجب القضاء عندئذ.

إجزاء العمل بالأصول عن الواقعي ...

وإن قلنا بأن القضاء تابع للأداء وأن الأمر بالشئ في الوقت المضروب

---

409

كما يدعو إلى إتيانه في الوقت يدعو إلى إتيانه في خارجه، فعندئذ يجب القضاء أيضاً لوجود الأمر الأوّل.

### المورد الثاني: العمل بالأصول العملية لاستكشاف كيفية التكليف

قد عرفت أنّ التخلف في أصل الحكم لا يوجب الإجزاء من غير فرق بين الأمانة والأصل، ونخصّ البحث في المقام بما إذا عمل بالأصول لاستكشاف أجزاء المكلف به وشرائطه وموانعه وقواطعه.

وسوف نبحث في المقام عن الأمور التالية:

١. أصالة الطهارة.

٢. أصالة الحلية.

٣. الاستصحاب.

٤. أصالة البراءة.

٥. قاعدة التجاوز.

٦. تبدل رأي المجتهد بالنسبة إلى أعماله وأعمال مقلديه .

وإليك الكلام فيها واحداً تلو الآخر.

## ١. أصالة الطهارة والإجزاء

ذهب أعلام المتأخرين إلى أنّ امتثال أجزاء المكفّف به، بقاعدة الطهارة موجب للإجزاء وإن بان التخلّف، معتمدين في ذلك على ما ذكره المحقّق الخراساني، وهذا توضيحه:

410

إنّ دليل أصالة الطهارة حاکمة على أدلّة الأجزاء والشرائط، بتوسعة الموضوع، مثلاً إذا قال الشارع: «صلّ في طاهر». فالظاهر منه أنّه يشترط أن يكون اللباس طاهراً واقعياً، فإذا قال بعده: «كلّ شيء طاهر حتّى تعلم أنّه قدر» فبالمقارنة نستكشف أنّ الثاني بصدد توسعة الموضوع وأنّ الطهارة التي هي شرط صحّة الصلاة أعمّ من الطهارة الواقعية والظاهرية.

وعلى ضوء ذلك: إذا تبين أنّ الثوب نجس فانكشف الخلاف إنّما هو بالنسبة إلى نفس الطهارة والنجاسة حيث تبين أنّ الثوب نجس، وأمّا بالنسبة إلى شرط الصلاة فالانكشف من حينه لامن أصله، لما عرفت من أنّ شرط الصحّة هو الشرط الذي هو أعمّ من الظاهري والواقعي لا الشرط الواقعي فقط حتّى تصحّ نسبة انكشف الخلاف بالنسبة إلى الشرط.

أضف إلى ذلك <sup>(١)</sup> أنّه إذا صلّى في ثوب طاهر تمسكاً بأصالة الطهارة ينطبق على المأتي به عنوان الصلاة ويسقط التكليف المتعلّق بها في قوله: (أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ)، ولقد قام الإجماع على عدم وجوب صلاتين من نوع واحد للمكفّف في وقت واحد، فالحكم بالإعادة والقضاء خرق لهذا الإجماع ومعناه وجوب صلاتي الظهر في وقت واحد.

وهناك دليل ثالث على الإجزاء، وهو التمسك بالملازمة العرفية بين الأمر بالعمل بالأصول العملية في كيفية الامتثال، وإجزائه في مقام الإطاعة مطلقاً، سواء وافق الواقع أم خالفه، وقد مر هذا البيان في مورد الأمانة.

١ . هذا البيان للمحقّق البروجردي في درسه الشريف. سمعناه منه عند بحثه في كيفية الجمع بين الحكم الواقعي والظاهريّ.

411

## ٢. أصالة الحلية والإجزاء

وبهذا البيان نحكم بالإجزاء إذا امتثل أمر المولى في الأجزاء والشرائط والموانع والقواطع بقاعدة الحليّة، فلو شك في حلية ثوبه وعدمها فصلّى بها تمسكاً بقاعدة الحلية تجزي الصلاة ولو انكشف الخلاف. وذلك بالبيانات الثلاثة التالية:

١. حكومة دليل قاعدة الطهارة على أدلة الشرائط والأجزاء.
٢. انطباق عنوان الصلاة وقيام الإجماع على عدمه في وجوب صلاتين على المكّاف من نوع واحد.
٣. الملازمة بين العمل بقاعدة الحلية في امتثال المأمور به، والإجزاء.

### ٣. الاستصحاب والإجزاء

عطف المحقّق الخراساني الاستصحاب على القاعدتين وقال: واستصحابهما في وجه قوي. ومراده من الوجه القوي هو القول من أنّ مفاد دليل الاستصحاب جعل المماثل عند الشك إذا قال: صلّ في طاهر، فإذا شكنا في طهارة ثوب بعد اليقين من طهارته وقال الشارع: «لا تنقض اليقين بالطهارة بالشكّ فيها» فمعناه أنّ الثوب محكوم بالطهارة، فيكون بالنسبة إلى دليل الشرطية حاكماً وجاعلاً للمصدق، غاية الأمر مصداقاً ظاهرياً لا واقعياً، فلو ظهر التخلّف فالتخلّف إنّما هو بالنسبة إلى طهارة الثوب ونجاسته لا بالنسبة إلى كون المكّاف واجداً للشرط، فصلاته كانت صلاة صحيحة تامّة حتّى وإن ظهر بالعلم القطعي كون الثوب نجساً، فالعلم المتأخّر يؤثر في

412

مجال الشرط بالنسبة إلى المستقبل لا بالنسبة إلى الماضي، لأنّ الشرط إذا كان أعمّ من الواقعي والظاهري لا يتصوّر فيه التخلّف.

### ٤. أصالة البراءة والإجزاء

المراد من البراءة هنا البراءة الشرعية لا البراءة العقلية، لأنّ دور الثانية رفع العقاب فقط، وأمّا البراءة الشرعية فيمكن أن يدعى فيها وجود الملازمة بين الأمر بالعمل بالبراءة في مقام الامتثال والإجزاء، فإذا شك في جزئية السورة وعدمها وصلّى بلا سورة معتمداً على البراءة الشرعية ثم بان الخلاف فهناك ملازمة بين الأمر بالعمل بالبراءة وإجزاء العمل على وفقها. نعم ليس المراد من الرفع الرفع الواقعي وإلا يلزم التصويب، بل المراد الرفع الظاهري وهو الرفع في ظرف الشك، فتكون نتيجة الدليلين هي اكتفاء المولى في امتثال أغراضه ومقاصده بما أدت إليه الأصول.

**فإن قلت:** هل يجوز التمسك هنا بحديث الحكومة، أي حكومة دليل البراءة على أدلة الأجزاء والشرائط؟

**قلت:** إذا كانت الشبهة حكمية كما مثلنا فلا مانع من حكومة دليل البراءة على دليل الأجزاء والشرائط.

**فإن قلت:** إن البراءة أصل عملي ومرتبته متأخرة، فكيف تكون حاکمة على دليل الأجزاء والشرائط الذي هو دليل اجتهادي؟

**قلت:** الحاكم هو دليل البراءة لا نفسها، فقوله: «رفع عن أمّتي تسعة» دليل اجتهادي وإن كانت نتيجته أصلاً عملياً.

---

413

وأما إذا كانت الشبهة موضوعية فعدم الحكومة لأجل لسان الدليل، فإنّ لسانه لسان النفي والرفع لا جعل المصدق والوضع.

### ٥. قاعدة التجاوز والإجزاء

الظاهر من الروايات الدالة على عدم الاعتداد بالشك عند التجاوز أنّه أصل عقلائي أمضاه الشارع، فقد ورد في غير مورد قوله: «فشكك ليس بشيء»<sup>(١)</sup>. وقوله: «فليمض»<sup>(٢)</sup>. فهذان التعبيران يعربان عن تجويز الإتيان بالمأمور به بهذه الكيفية، وهو يلزم عرفاً باقتصار الشارع في تأمين مقاصده وأغراضه بما أدّت إليه قاعدة التجاوز تسهياً للعباد، فبحكم الملازمة يحكم بالإجزاء.

---

١ . الوسائل: ٥، الباب ٢٣ من أبواب الخلل، الحديث ١ .

٢ . الوسائل: ١، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ٦ .

---

414

...

تنبيهات ثلاثة

### التنبيه الأول: حكم الامتثال على وفق القطع

إذا امتثل أمر المولى اعتماداً على قطعه ويقينه، مثلاً قطع بعدم وجوب السورة فصلّى بلا سورة ثم بدا خلافه فلا يكون مجزياً، وذلك لأن الدليل على الإجزاء هو أحد الأمرين التاليين:

أ. ادعاء الملازمة بين الأمر بالعمل بالأمانة والأصل واكتفاء المولى في دائرة المولوية والعبودية بما أتى، وهو إنّما يجري إذا كان هناك أمر من الشارع بكيفية الامتثال، والمفروض انتفاؤه، بل اتّبع المكلف حكم العقل بأنّه يجب العمل بالقطع، ونتيجة حكمه عبارة عن التنجيز إذا أصاب والتعذير إذا أخطأ، وهذا غير الإجزاء. وليس للشارع أمر بالعمل بالقطع إلاّ إرشاداً إلى حكم العقل .

ب. حكومة دليل الأمر الظاهري على الأدلّة الواقعية، كما هو الحال في بعض الأصول. وهو أيضاً فرع وجود أمر من الشارع والمفروض انتفاؤه.

### التنبيه الثاني: القول بالإجزاء والتصويب

لا ملازمة بين القول بالإجزاء والتصويب، سواء كان الإجزاء مبنياً على رفع الحكم عند الجهل، أو مبنياً على توسعة الشرط.

## 415

وبعبارة أخرى: سواء أقامت الأمانة على عدم الحكم في مورد الجزء أو الشرط، أم كان مفاد الأصل توسعة الشرط المأخوذ في الواجب.

**أمّا الأوّل:** فلأنّ توهم التصويب في الأحكام مبني على أحد الأمور الثلاثة:

أ: إذا كان القول بالإجزاء بمعنى إنكار حكم الله المشترك بين العالم والجاهل، فيكون حكم العالم هو وجوب الصلاة مع السورة الكاملة، وحكم الجاهل وجوبها بلا سورة، فالحكم المشترك بينهما منتف.

**يلاحظ عليه:** أنّ الحكم المشترك بين العالم والجاهل في مرحلة الإنشاء محفوظ، فما شرعه الله سبحانه وبلغه إلى النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) حكم مشترك بين الطائفتين بلا فرق بين العالم والجاهل.

ب: إذا كان القول بالإجزاء ملازماً لعدم فعلية الحكم في حقّ الجاهل، وفعليته في حقّ العالم، وهذا أيضاً نوع إنكار لحكم الله المشترك.

**يلاحظ عليه:** أنّ تخصيص الفعلية بالعالم وإخراج الجاهل عنها أمر مشترك بين القائل بالإجزاء والناقلي له، وذلك لقبح خطاب الجاهل فعلاً. ونفي الحكم الفعلي ليس بمعنى نفي الحكم الإنشائي .

ج: إنّ القول بالإجزاء ملازم لقبول الناقص مكان الكامل.

**يلاحظ عليه:** بأنه ليس أمراً بديعاً، فقد اتَّفَق الكل على سقوط بعض الأجزاء والشرائط عن المطلوبة بعد الإتيان بالفرد الناقص من الصلاة،

416

لحديث: «لا تعاد الصلاة إلا من خمسة»<sup>(١)</sup> فلو أتى بالصلاة بلا سورة جهلاً أو نسياناً فصلاته صحيحة بلا إشكال.

**وأما الثاني** أي لزوم التصويب في ما إذا كان مفاد الأصل هو توسعة الطهارة المأخوذة جزءاً للواجب فنقول: إنَّ في المقام دليلين:

١. قوله **(عليه السلام):** «اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه»<sup>(٢)</sup>.

٢. يشترط في ثوب المصلِّي أن يكون طاهراً.

فالأصل بالنسبة إلى الدليل الأوَّل، أجنبي عنه، إذ ليس بصدد الحكومة على أدلة النجاسات، فبول غير المأكول نجس سواء علم به الإنسان أم لم يعلم.

فليس هناك حكومة ولا تخصيص ولا تقييد، بل الدليل الأوَّل باق على إطلاقه في عامة الحالات.

وأما بالنسبة إلى دليل الشرطية، فالأصل ناظر إليه حاكم بمعنى توسيع الشرط المأخوذ في الصلاة وأنَّ اللازم فيها هو الطهارة، أعم من أن يكون طاهراً في الواقع أو طاهراً في الظاهر. وعلى ضوء ذلك فلو ظهر التخلف فإنما يظهر بالنسبة إلى كون الشيء طاهراً، وأما بالنسبة إلى شرط الصلاة، فلم يحدث فيه أي تخلف لكون الشرط من أوَّل الأمر هو الأعم لا خصوص الطاهر الواقعي.

١ . الوسائل: ٤، الباب ١٠ من أبواب الركوع، الحديث ٥.

٢ . الوسائل: ٢، الباب ٨ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

417

التنبيه الثالث: إذا اختلفت فتوى السابق مع اللاحق

إذا قلّد مجتهداً قائلاً بكفاية المرة في التسيبحات الأربعة وكفاية الضربة الواحدة في التيمم، ثم مات وقلّد مجتهداً آخر يقول بعدم كفاية المرّة فيهما بل يجب تكرار التسيبحات الأربع ثلاث مرات والضربة مرتين، فهل تصح بعد تقليد الثاني، أعماله السابقة، أو تحتاج إلى الإعادة والقضاء؟ فتارة يقع الكلام في العبادات، وأخرى في المعاملات، وثالثة في الأمور الخارجية، وإليك دراسة الجميع.

### حكم العبادات السابقة

الظاهر الإجزاء بمعنى أنّ كل ما أتى به من العبادات يحكم عليه بالصحة، وإن لزم تطبيق العمل في المستقبل على رأي المجتهد الثاني. وذلك لوجهين:

**الأول:** التمسك بالملازمة العرفية، فإنّ الشارع إذا أمر بمركب كالصلاة والحج ثم جعل فتوى المفتي حجة في تشخيص الواجب عن غيره، فمعنى ذلك أنه اكتفى في أغراضه بما أدت إليه فتوى ذلك المجتهد على التفصيل الذي عرفت، فاقتضت المصلحة التسهيلية إضفاء الاعتبار على قوله مطلقاً حتى فيما خالف الواقع.

**الثاني:** استصحاب حجية فتوى المجتهد الأوّل حيث كانت حجة في الأعمال السابقة ونشك في سقوط حجيتها بعد تقليد المجتهد الثاني، فيحكم ببقائها بالنسبة إلى ما مضى.

## 418

وأما فتوى المجتهد الثاني فلاشك أنّها حجة بالنسبة إلى الحوادث التالية، وأمّا الحوادث السابقة فنشك في سعة حجيتها بالنسبة إلى الحوادث الماضية .

وإن شئت قلت: القدر المتيقّن في قوله: «وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا» أو ما ورد في مقبولة عمر بن حنظلة، هو حجّية قول الفقيه بالنسبة إلى ما يأتي من الحوادث، وأمّا بالنسبة إلى السابق فلا إطلاق في الأدلّة بالنسبة إليه .

ثم إنّ المحقّق الخوئي ذهب إلى لزوم تطبيق العمل على الاجتهاد الثاني من غير فرق بين ما مضى وما يأتي، واستدلّ عليه بما يتلخّص في أمور ثلاثة:

**أ:** إنّ قيام الحجّة الثانية وإن كان لا يستكشف به عدم حجّية الاجتهاد الأوّل - مثلاً - في ظرفه إلاّ أنّ مقتضاها ثبوت مدلولها في الشريعة المقدّسة من الابتداء لعدم اختصاصه بعصر دون عصر، إذاً العمل المأتي به على طبق الحجّة السابقة باطل، لأنّه مقتضى الحجّة الثانية، ومعه لا بدّ من إعادته أو قضائه.

ب. لو كان الوقت باقياً يجب الإعادة لاحتمال مخالفة فتوى المجتهد الأول للواقع، ومعه يجب الاحتياط لتحصيل البراءة والمؤمن فلا مناص من الحكم بالإعادة، لأنّ بها يندفع احتمال الضرر بمعنى العقاب.

ج. ولو خرج الوقت يجب القضاء، لأنّ مقتضى الحجة الثانية أنّ ما أتى به على طبق الحجة السابقة غير مطابق للواقع فلا مناص من الحكم ببطلانه،

---

## 419

ومعه يصدق فوت الفريضة وهو يقتضي وجوب القضاء<sup>(١)</sup>.

**يلاحظ عليه:** أنّ ما ذكره من أنّ مدلول الحجّة الثانية هو ثبوت مدلولها في الشريعة المقدّسة من الابتداء وإن كان أمراً صحيحاً، إلا أنّ المستكشف هو حكم الله المشترك بين العالم والجاهل وأمّا كونه فعلياً أو منجزاً في حق من قلّد المجتهد الأول ثم قلّد المجتهد الآخر فغير ثابت .

وإن شئت قلت: إنّ المستكشف هو الحكم وأمّا حجّيته في الحوادث الماضية، فهو أول الكلام، بخلاف الحجة الأولى فإنّها حجة في الحوادث الماضية حتّى الآن .

وأما حكمه بالإعادة فهو غير تام، لأنّ موضوعه إذا لم يكن هناك مؤمن في المورد، وقد مر أنّ الملازمة العرفية أولاً واستصحاب حجية فتوى المجتهد الأول ثانياً حجّتان في حقه ومؤمّنان له .

وأما القضاء فهو مترتّب على عنوان الفوت ومع وجود الدليل على حجية فتوى المجتهد السابق بالنسبة إلى ما مضى نَشُك في صدق الفوت، لأنّ صدقه مبني على كون الحكم الثاني فعلياً في حقه وإلا فلا يصدق الفوت، وصيرورته فعلياً في الماضي بعدما قلّد الثاني، أول الكلام ؟

---

١ . التنقيح : ١ / ٥٤ ، قسم الاجتهاد والتقليد.

---

## 420

...

الفصل الرابع<sup>(١)</sup>:

### في مقدّمة الواجب

ونقدّم أموراً:



## الأول: تحرير محل النزاع

يحتمل بادئ النظر أن يكون محل النزاع أحد الأمور التالية:

١. **الوجوب العقلي** بمعنى أن العقل يبعث الإنسان إلى تحصيل المقدّمة عند إرادة ذبيها من غير فرق بين أن يكون الفعل مطلوباً لنفسه أو مطلوباً للشارع.
٢. **الوجوب العرضي** بمعنى إنّ هنا وجوباً واحداً منسوباً إلى ذي المقدّمة حقيقة وإلى المقدّمة مجازاً وبالعرض كنسبة جريان الماء إلى الميزاب.
٣. **الوجوب الشرعي الغيري الأصلي** فهنا وجوبان شرعيان: أحدهما يتعلّق بذبيها، والآخر بالمقدّمة. وبما أنّها ليست مطلوبة بالذات يكون وجوبها غيرياً، وبما أنّ الإرادة تعلّقت بها مستقلة أو تعلّقت بها خطاب المولى مستقلاً.

---

١. ما سيوافيك أطول فصل في مقصد الأوامر وبه يتمّ الجزء الأوّل من كتابنا هذا.

---

421

كما إذا قال: ادخل السوق واشتر اللحم، يكون وجوبها أصلياً.

٤. **الوجوب الشرعي الغيري التبعية** والفرق بينه وبين ما تقدّم هو عدم تعلّق الإرادة المستقلة بها أو عدم تعلّق الخطاب المستقل بها الإرادة والوجوب فيه دون ما تقدّم.
- ثم إنّ الوجوب بالمعنى الأوّل غير قابل للنزاع، كما أنّ البحث في الوجوب الثاني بحث أدبي .
- كما أنّ البحث في الوجوب الشرعي الغيري سواء أكان أصلياً أم تبعياً مسألة فقهية لا أصولية، فتعين البحث في أمر خامس وهو التالي.

٥. **البحث عن وجود الملازمة بين الوجوبين أو الملازمة بين الإرادتين** فيدخل البحث في باب الملازمات ويكون البحث مركزاً على وجود الملازمة بين حرمة العبادات وفسادها، والملازمة بين حرمة المعاملات وفسادها، فالبحث في هذه المسائل كلّها بحث كبروي وأصولي وتقع المسألة كبرى لصغرى شرعية مستفادة من الكتاب والسنة فيقال: الوضوء مقدّمة للصلاة وفقاً للكتاب والسنة وينطبق عليه الكبرى الأصولية وهو وجود الملازمة بين وجوب الشيء كالصلاة ووجوب مقدّمته ويستنتج منه وجوب المقدّمة شرعاً، كلّ ذلك على القول بالملازمة.

فاعلم أنّ هذه الملازمة على القول بها ليست من المستقلّات العقلية، بل من غيرها، وذلك لأنّ الميزان في الأوّل كون الصغرى والكبرى كليهما عقليين، كما يقال: ضرب اليتيم ظلم، وكلّ ظلم قبيح، فينتج: ضرب اليتيم قبيح. كما أنّ الميزان في الثاني كون الصغرى نقلية والكبرى عقلية كما هو

الحال في المقام فإنّ كون شيء مقدّمة كالوضوع أمر شرعي. نعم الكبرى - أعني: مقدّمة الواجب واجب - أمر عقلي.

فهناك سؤال وهو أنّه إذا كان البحث مرّكزاً على وجود الملازمة بين الوجوبين أو الإرادتين يكون البحث عندئذ عقلياً بحثاً فلماذا يبحث عنه في مباحث الألفاظ؟

والجواب: أنّ البحث عقلي وبما أنّ الصغرى تؤخذ من النقل لا من العقل فجعل من المباحث اللفظية، فتأمّل.

وهناك جواب آخر وهو أنّ بعض الأصوليين قالوا بدلالة الأمر بذي المقدّمة على وجوب المقدّمة بالدلالة الوضعية الالتزامية وهي عند المنطقيين دلالة لفظية لا عقلية على خلاف علماء البيان فإنّ الدالتين: التضمينية والالتزامية عندهم عقلية.<sup>(١)</sup>

يقول الحكيم السبزواري عن لسان المنطقيين:

دلالة اللفظ بدت مطابقة \*\*\* حيث على تمام معنى وافقه

وما على الجزء تضمناً وسم \*\*\* وخارج المعنى التزام إن لزم<sup>(٢)</sup>

ثم إنّ هنا بحثاً آخر وهو على القول بالملازمة بين الوجوبين فهل الملازمة بين وجوب ذي المقدّمة ووجوب المقدّمة الواقعية أو الملازمة بين وجوب ذيها وما يراه المولى مقدّمة؟ ذهب سيدنا الأستاذ إلى القول الثاني، قائلاً: بأنّ الإرادة من الفاعل إنّما تتعلّق بالشيء بعد تصوّره لا مطلقاً وإن كان

١ . مفتاح العلوم للسكاكي: ١٤٠ - ١٤١ .

٢ . شرح منظومة السبزواري، قسم المنطق: ١٣ .

غافلاً عنها. وعلى ذلك فالملازمة هي بين إرادة ذيها وإرادة ما يراه مقدّمة.

والحاصل: أنّ الإرادة وليدة العلم، ولا يعقل تعلّقها بشيء إلاّ بعد العلم به وعرفانه مقدّمة للشيء.<sup>(١)</sup>

**يلاحظ عليه:** أن ما ذكره من أن الإرادة وليدة العلم ولا يعقل تعلقها بشيء إلا بعد العلم به صحيح لا غبار عليه، إلا أنه يكفي في تعلق الإرادة بالمقدمة الواقعية العلم بها إجمالاً لا تفصيلاً؛ كما إذا أمر شخصاً بصنع معجون ويعلم أن له مقدمات لا يحصل المعجون إلا بتحصيلها، وعندئذ تتعلق الإرادة بما هي مقدمة واقعية. فلو لم تكن المقدمة مورداً للالتفات لا تفصيلاً ولا إجمالاً لما تكون طرفاً للملازمة.

### الأمر الثاني: المسألة عقلية أصولية

إن المسألة عقلية بحته لما عرفت من أن مصب البحث وجود الملازمة وعدمها، وأما عدّ القدماء المسألة من المسائل اللفظية فلأحد الوجهين اللذين مرّ في الأمر الأول. وأما كونها أصولية فلوجود ملاكها فيها، وهو كونها صالحة لاستنباط الحكم الشرعي منها بوقوعها كبرى للدليل، فيقال: الموضوع مقدّم، ومقدّمه الواجب واجبة لأجل الملازمة بين الوجوبين، فينتج: الموضوع واجب، ومنه يظهر أيضاً أن الملازمات كلّها من المسائل الأصولية حيث يستنبط من الملازمة، الحكم الشرعي.

١. تهذيب الأصول: ١ / ١٥٣ .

### هل المسألة من مبادئ الأحكام

إنّ للفقهاء مصطلحاً خاصاً في باب الأحكام الخمسة باسم مبادئ الأحكام ويراد بها ما يبحث عن عوارض الأحكام الخمسة وملازماتها ومعانداتها إلى غير ذلك ممّا يمكن أن يعرض الحكم الشرعي بما هو هو، مثلاً يقال: وجوب الشيء يلزم وجوب مقدّمته، أو وجوب الشيء يلزم حرمة ضده، هذا في باب الملازمة؛ وأما المعاندة فيقال: وجوب الشيء يعاند حرمة فلا يمكن أن يكون شيء واحد واجباً وحرماً، ولأجل ذلك منعوا من اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد ولو بعنوانين، وهذا مصطلح خاص بالفقهاء حول الأحكام الخمسة.

وعلى ضوء ذلك ذهب سيد مشايخنا المحقق البروجردي إلى أنّ هذه المسألة من مبادئ الأحكام، قائلاً: بأنّ القدماء كانوا يبحثون عن معاندات الأحكام وملازماتها ويسمونها بالمبادئ الأحكامية، ومنها هذه المسألة، والمراد منها المسائل التي تكون محمولاتها من عوارض الأحكام التكليفية أو الوضعية من التلازم والتضاد.<sup>(١)</sup>

في تقسيم المقدمة إلى داخلية وخارجية ...

**يلاحظ عليه:** بأنه لا مانع من أن تكون مسألة واحدة من مبادئ الأحكام في علم، ومن مسائل علم آخر، نظير المقام فإنّه بالنسبة إلى علم الفقه يعد من مبادئ الأحكام، وبالنسبة إلى أصول الفقه يعدّ من المسائل.

ثم إنّ سيد مشايخنا المحقّق البروجردي ذهب إلى عدم كون المسألة أصولية قانلاً: بأنّ الموضوع لعلم الأصول هو الحجّة في الفقه، والبحث عن

١ . نهاية الأصول: ١ / ١٤٢ .

425

تعيّنتها وتشخصّاتها بخبر الواحد وغيره من مسائلها، وأمّا المقام فمحطّ النظر في المسألة هو إثبات الملازمة أو نفيها لا الحجية.

**يلاحظ عليه:** أنّ المحمول في عامة المسائل الأصولية وهو البحث عن تعينات الحجّة في الفقه ، غاية الأمر تارة يكون المحمول نفس الحجية فيقال: خبر الواحد حجة وأخرى يكون المحمول أمراً غير الحجية لكن يكون مرجعه إليها. مثلاً إذا قيل الأمر يدل على الفور، أو قيل: الأمر يدل على التكرار، فمرجعه إلى وجود الحجّة للفقهاء في الفقه على وجوب إتيان المأمور به فوراً بلا تراخ أو مرة بعد أخرى، فيكون مآل المسألة: الأمر حجة على الفور أو أنّ الأمر حجة على التكرار نظير قولنا: خبر الواحد حجة. وبذلك يعلم أنّ البحث عن وجود الملازمة أو عدمها لغاية تحصيل الحجّة على وجوب المقدمة.

#### الأمر الثالث: تقسيمات المقدمة

إنّ للمقدمة تقسيمات كثيرة تأتي تباعاً.

#### التقسيم الأول: تقسيمها إلى داخلية وخارجية

إنّ المقدمة الداخلية تنقسم إلى مقدّمة كالجاء ومقدّمة كالشرط والمعد، والفرق بينهما أنّ الأوّل مقدّمة بذاتها ووصفها أي بذاتها وتقيدها كالحمد حيث أخذت جزءاً للصلاة فهو مقدّمة بذاته وتقيده. وأمّا الثاني فذات الشرط ليست مقدّمة وإنّما المقدّمة تقيد الصلاة بها. وكون المصلّي على وضوء

426

وعلى هذا فلو فسرت المقدّمة الداخلية بما يكون الشيء بذاته وتقيده مقدّمة فيوصف بالمقدّمة الداخلية بالمعنى الأخصّ، وأمّا لو فسرت بما يكون التقييد بالشيء مقدّمة وإن كان ذات الشيء خارجاً فهو مقدّمة داخلية بالمعنى الأعم.

ثم إنّ الكلام في المقدّمة الداخلية يقع في موارد:

١. وجود ملاك المقدمية في الأجزاء الداخلية.

٢. عدم المانع عن تعلّق الوجوب.

٣. عدم الحاجة إلى الوجوب الغيري.

وإليك دراستها بالترتيب:

### المورد الأوّل: وجود ملاك المقدمية في الأجزاء الداخلية

وقد ذُكرت في تصحيح مقدمية الأجزاء تقريبات:

**الأوّل:** ما ذكره الشيخ الأعظم وهو أنّ الجزء له لحاظان:

١. لحاظ الجزء بشرط لا، وهو في هذا النظر مقدّمة.

٢. لحاظ الجزء «لا بشرط» ومعنى «لا بشرط» أنّه يجتمع مع كلّ شرط، ومن الشروط هو

لحاظ الجزء منضمّاً مع سائر الأجزاء، فالجزء في هذا اللحاظ يكون عين الكل ولا يعد مقدّمة، وإليك نصّ كلامه:

إنّ الجزء له اعتباران:

**أحدهما:** اعتباره «لا بشرط»، وهو بهذا الاعتبار عين الكل، و متحد معه، إذ لا ينافي ذلك

انضمام سائر الأجزاء إليه، فيصير مركباً منها، ويكون هو الكل.

427

**وثانيهما:** اعتباره بشرط لا، وهو بهذا الاعتبار يغيّر الكل.<sup>(١)</sup>

**يلاحظ عليه:** أنّ الشيخ الأعظم قد أحسن حيث جعل المقدمة كل جزء برأسه من دون أن يجعل

جميع الأجزاء مقدّمة واحدة وهذا مصدر قوة لكلامه في المقام، ومع ذلك أنّ كلا اللحاظين غير تامين.

أمّا لحاظ الجزء كالركوع «بشرط لا» فهو لا يصحّ المغايرة بل يخرج الجزء عن المقدمية،

فإنّ الجزء «بشرط لا» يمتنع أن يقع في خدمة ذي المقدمية، لأنّ الخدمة فرع انسجام الجزء مع سائر

الأجزاء والمفروض أنّه أخذ «بشرط لا»، طارداً لأي انضمام والتحام.

وأما لحاظ الجزء على نحو اللا بشرط فلحاظه بهذا المعنى لا يجعله عين الكل في عامة الشرائط، وذلك لأنّ اللا بشرط يجتمع مع ألف شرط، فكما أنّ من الشروط الانضمام فلحاظ الجزء في هذه الحالة يجعله عين الكل، لكن من الشروط أيضاً الوحدة والتجرّد، فالجزء الموصوف بـ «لا بشرط» عند لحاظ الوحدة، يخرج عن كونه عين الكل، وكان عليه أن يقول: لحاظ الجزء بشرط الإنضمام، مكان «لحاظ الجزء لا بشرط» فإنّ الثاني لا يفي بمقصوده.

**الثاني:** ما ذكره المحقّق الخراساني وجوابه مبني على أخذ جميع الأجزاء مقدّمة واحدة وعندئذ فالمقدّمة هي الأجزاء بالأسر وذو المقدّمة هو الأجزاء بشرط الاجتماع فتحصل المغايرة بينهما فالأجزاء لا بشرط، هي المقدّمة والأجزاء بشرط شيء، هي ذو المقدّمة.

١ . مطارح الأنظار: ٤٠، السطر الرابع.

428

**يلاحظ عليه:** أنّ المبني غير صحيح، إذ ليس هنا مقدّمة واحدة بل المقدّمة تتكثّر حسب كثرة الأجزاء.

**الثالث:** ما أفاده المحقّق البروجردى اقتباساً من كلام الشيخ الأنصاري من تكثّر المقدّمة حسب تكثّر الأجزاء، وعلى ذلك فالجزء بما هو جزء مقدّمة والأجزاء بشرط الاجتماع، ذوها. وقد استدلّ على ذلك بقياس الإرادة الأمرية بالإرادة الفاعلية فكما أنّ المقدّمة في الإرادة الفاعلية تتعدّد حسب كثرة الأجزاء فهكذا الأمر في الإرادة الأمرية فإذا طلب معجوناً مركباً من أجزاء ففي كل جزء ملاك المقدّمة وملاك تعلق الإرادة الأمرية والفاعلية.

**الرابع:** ما ذكره صاحب المحاضرات وحاصله: أنّ المقدّمة قد تطلق ويراد بها ما يكون وجوده في الخارج غير وجود ذيه، بأن يكون هناك وجودان.

وقد تطلق ويراد بها مطلق ما يتوقّف عليه وجود الشيء، وإن لم يكن وجوده في الخارج غير وجود ذيه.

أما المقدّمة بالإطلاق الأوّل، فلا تصدق على الأجزاء، بداهة أنّ وجود الأجزاء ليس مغايراً لوجود الكلّ، بل وجوده عين وجود أجزائه بالأسر، والتغاير لحاظاً لا يثبت التغاير الخارجي.

وأما المقدّمة بالإطلاق الثاني فتشمل الأجزاء أيضاً، لوضوح أنّ وجود الكل يتوقّف على وجود أجزائه، وأما وجودها فلا يتوقّف على وجوده. وذلك كالواحد بالنسبة إلى الاثنين، فإنّ وجود الاثنين يتوقّف على وجود الواحد دون العكس.<sup>(١)</sup>

**يلاحظ عليه:** بعدم ملاءمة ذيل كلامه مع الصدر فعندما يحاول أن ينفي المقدمية عن الجزء يتخذ الاجزاء موضوعاً للحكم ويقول: بداهة أن وجود الأجزاء ليس مغايراً للكل.

وعندما يحاول إثبات المقدمية يتخذ الجزء موضوعاً لكلامه ويقول بأنّ الاثنان يتوقّف على الواحد ولو اكتفى بالجزء الأخير من كلامه - أعني: توقّف الاثنان على الواحد - لتحققت المقدمية بكلا الإطلاقيين وذلك لأنّ الجزء مغاير مع الكل، وفي الوقت نفسه يتوقف عليه وجود الكل.

### المورد الثاني: عدم المانع عن تعلق الوجوب

ثم إنّ المحقّق الخراساني بعدما صحّح مقدمية الأجزاء لكنّه لم يصفها بالوجوب الغيري، وذلك لأنّ الأجزاء بالأسر عين المأمور به ذاتاً والمغايرة بينهما اعتبارية فتكون واجبة بعين وجوبه ومبعوثاً إليها بنفس الأمر الباعث إليه فلا تكون واجبة بوجوب آخر لامتناع اجتماع المثليين. <sup>(١)</sup>

**توضيحه:** أنّ المقتضي لعروض الوجوب الغيري على الاجزاء موجود وهو كون الأجزاء «لا بشرط» مقدّمة للأجزاء «بشرط شيء»، لكن المانع غير مفقود، لأنّ التغاير الاعتباري مصحّح للمقدمية ولا يكون مصحّحاً لعروض الوجوب الغيري، لأنّ معروض الوجوب هو الخارج، والمفروض أن الأجزاء والكل موجود بوجود واحد.

**أقول:** ما ذكره ثمره القول بأنّ المقدّمة هو كلّ الأجزاء وأنّ ليس هناك إلاّ

مقدمة واحدة فيصح أن يقال: المقتضي موجود ولكن المانع غير مفقود، وأمّا على ما ذكرنا من كون كلّ جزء مقدّمة برأسه وأنّ هنا مقدّمات لا مقدّمة واحدة، فالمقتضي لعروض الوجوب موجود والمانع عن عروضه مفقود، لأنّ وجود الجزء وحده غير وجود الكل في الخارج.

ثم إنّ المحقّق النائيني حاول أن يرفع المانع من اجتماع المثليين وقال: إنّ اجتماع الحكمين المذكورين في شيء واحد، لا يؤدي إلى اجتماع المثليين، بل يؤدي إلى اندكالك أحدهما في الآخر، فيصيران حكماً واحداً مؤكّداً، كما في كل واجب نفسي وقع مقدّمة لواجب آخر، كصلاة الظهر

بالإضافة إلى صلاة العصر، حيث إنها واجب نفسي وفي الوقت نفسه واجب غيري باعتبار كونها مقدمة لصلاة العصر، ومثله ما لو نذر إقامة النافلة في المسجد، فالوجوب الآتي من قبل النذر يندك في الاستحباب النفسي.<sup>(١)</sup>

**يلاحظ عليه: أولاً:** أنّ الاندكك فرع إمكان التعلّق، فإذا كان التعلّق غير ممكن لاستلزامه اجتماع المثليين فلا تصل النوبة إلى الاندكك.

وبعبارة أخرى: الاندكك مرحلة العلاج، فلا بدّ من تصحيح الاجتماع أولاً ثم معالجته.

**ثانياً:** ما ذكره من الأمثلة ليس فيه أيّ اندكك.

فإنّ الأمر النفسي تعلّق بصلاة الظهر والأمر الغيري تعلّق بتقدّم الظهر على العصر، فليس هناك اجتماع في موضوع واحد حتّى يندك أحدهما في الآخر.

---

١ . المحاضرات: ٢ / ٢٩٩ - ٣٠١ . ولاحظ أجود التقريرات: ١ / ٢١٦ .

---

### 431

ومنه يظهر حال النذر فإذا نذر إقامة النافلة في المسجد، فالاستحباب النفسي تعلّق بنفس الصلاة، والوجوب الآتي من قبل النذر تعلّق بالوفاء بالنذر، فالموضوعان متغايران حاملان لحكمين متمثلين. نعم الصلاة في المسجد مصداق لكلا العنوانين الواجبين، ولا يلزم اجتماع الأمرين في شيء واحد، لأنّ الأحكام تتعلّق بالعناوين لا بالمصاديق. نعم يعدّ المصداق طاعة للواجب لا نفس الواجب.

### المورد الثالث: عدم الحاجة إلى الوجوب الغيري

قد مرّ أنّ المحقّق الخراساني منع من تعلّق الوجوب الغيري بالأجزاء دفعاً لاجتماع المثليين في موضوع واحد، ونحن أيضاً نرافقه في النتيجة لكن لا من تلك الجهة التي ذكرها بل من جهة لغوية تعلّق الوجوب الغيري بالأجزاء. ويعلم ذلك من ملاحظة الإرادة الفاعلية فعندما يحاول إنسان أن يأتي بمركب في الخارج وله أجزاء، تتعلّق الإرادة الفاعلية بنفس الكل، فهو يبعث الإنسان إلى كل جزء جزء من ذلك المركب من دون حاجة إلى تعلّق إرادة أخرى بالجزء، فإذا كان هذا حال الإرادة الفاعلية فالإرادة الأمرية مثله، فإذا بعث المولى العبد إلى أمر مركب فلا يرى نفسه محتاجاً إلى تعلّق وجوب أو وجوبات بالنسبة إلى كل جزء جزء، لأنّ البعث إلى الكل يغنيه عن تعلّق إيجاب بكلّ جزء جزء بل يراه أمراً لغواً.



فإن شئت قلت: فإذا كان البعث إلى الكل باعثاً إلى إيجاد الكل فلا حاجة إلى تعلّق بعوث بكل جزء وإن لم يكن باعثاً فالأمر بالجزء لا يكون باعثاً، لأنّ

432

الأمر بالكلّ أمر مولوي له مثوبة وعقوبة، فإذا لم يكن مؤثراً فالأمر الغيري الفاقد للمثوبة والعقوبة لا يكون باعثاً. هذا كلّه حول المقدمة الداخلية.

### المقدمة الخارجية

تنقسم المقدمة الخارجية - كالدخلية - إلى أخص وأعم. فالأخصّ ما يكون القيد والتقيّد خارجين، فهذا كالمكان فإنّه مقدمة للصلاة، ولكنّه بقيده وتقيّده ليس جزءاً للصلاة. وأمّا الأعم فهو ما يكون القيد خارجاً، سواء كان التقيّد أيضاً خارجاً كالمكان أو كان التقيّد داخلياً كالوضوء.

في تقسيم المقدمة إلى عقلية وشرعية وعادية ...

\*\*\*

### التقسيم الثاني: تقسيمها إلى عقلية وشرعية وعادية

المقدمة كما تقسّم إلى داخلية وخارجية، فهكذا تقسّم إلى عقلية وشرعية وعادية. والملاك في التقسيم الأوّل تقسيم المقدمة بلحاظ نفسها وأنها إمّا داخلية في ذاتها، أو خارجة منها. والملاك في التقسيم الثاني هو تقسيمها بلحاظ الحاكم بكون الشيء مقدّمة إمّا بحكم العقل كالعلّة بالنسبة إلى المعلول، أو بحكم الشرع كشرطية الطهارة للصلاة، أو بحكم العادة. وقد أورد المحقّق الخراساني على هذا التقسيم ما هذا توضيحه:

433

١. أنّ الثانية ترجع إلى الأولى، لأنّ امتناع المشروط بدون شرطه بعد أخذه فيه من جانب الشارع، عقلي.

٢. أنّ العادية لو أُريد بها ما يكون التوقّف عليها حسب العادة بحيث يمكن تحقّقها (الغاية) بدونها (واقعاً وفعلاً) إلا أنّ العادة جرت على الإتيان به بواسطتها (وهذا كالسيارة إلى سائر المواصلات الرائجة في الأزمنة السابقة، فإنّ العادة جرت في هذه الأيام على الاستفادة من الأولى دون الثانية،

ولكن الوصول إلى المقصد لا يتوقف على السيارة لا واقعاً ولا فعلاً) وهي وإن كانت غير راجعة إلى العقلية إلا أنها خارجة عن محلّ النزاع.

وإن كانت بمعنى أنّ التوقف عليها - وإن كان فعلاً واقعياً كنصب السلم ونحوه للصعود إلى السطح - إلا أنه لأجل عدم التمكن من الأسباب الأخرى كالطيران ، لكنها عندئذ راجعة إلى العقلية لتعيّن الاستفادة من هذه المقدّمة عقلاً بعد فقدان القسم الأخير.<sup>(١)</sup>

**يلاحظ عليه: أولاً:** أنّ محور التقسيم هنا هو تقسيم المقدّمة باعتبار حاكمها وأنه إمّا العقل أو الشرع أو العادة، وهذا لا ينافي أن تدخل المقدّمة الشرعية بعد حكم الشارع، في المقدّمة العقلية. فالكلام في المقام في التقسيم قبل حكم العقل لا بعد ما حكم.

**وثانياً:** أنّ الإشكال حصل من تمثيل بعض الأصوليين بالمقدّمة العادية بنصب السلم، وعندئذ يتوجّه الإشكال بأن مثله يدخل في المقدّمة العقلية، والظاهر أن يمثل بالمثل الأوّل، أعني: الوصول إلى المقصد بالسيارة أو

---

١ . كفاية الأصول : ١ / ١٤٣ ، بتصرف .

---

434

غيرها مع إمكان الوصول إليه بالعربة القديمة، ولكنّ الثانية صارت منسوخة بعد شيوع وسائل النقل الحديثة. وكونه خارجاً عن موضع النزاع لا يضر بالتقسيم الذي يدور مدار الحاكم لا كونه داخلاً في حد النزاع.

ثم إنّ صاحب المحاضرات أورد على هذا التقسيم بقوله: إنّ الشرعية هي المقدّمة الداخلية بالمعنى الأعم، والعقلية هي الخارجية بالمعنى الأخص.<sup>(١)</sup>

في تقسيم المقدمة إلى مقدّمة الوجود والصحة والوجوب والعلم ...

**يلاحظ عليه:** أنّ ما ذكره وإن كان صحيحاً لكنّه لا يستلزم التداخل في التقسيم فإنّ التقسيم الأوّل إنّما هو بلحاظ المقدّمة بنفسها وفي المقام التقسيم لحاظ المقدّمة بالنسبة إلى الحاكم بها.

**التقسيم الثالث: تقسيمها إلى مقدّمة الوجود والصحة والوجوب والعلم**

الملاك في هذا التقسيم هو نسبة المقدّمة إلى ذبيها وأنها أي خدمة تقدّمها إلى ذبيها. فتارة يكون وجود ذي المقدّمة متوقفاً على وجود المقدّمة فيكون دورها دور التأثير في وجود ذي المقدّمة،

وأخرى تكون مؤثرة في صحّة ذبيها كالشرائط الشرعية بالنسبة إلى الصلاة، وثالثة تكون مؤثرة في وجوب ذبيها كالاستطاعة بالنسبة إلى الحج، ورابعة تكون مؤثرة في العلم بتحققّ ذبيها كالصلاة إلى الجوانب الأربع وهذا شيء لا ستره فيه.

وقد أورد المحقق الخراساني على هذا التقسيم أموراً:

١. أنّ مقدّمة الصحّة ترجع إلى مقدّمة الوجود، أمّا إذا قلنا بأنّ ألفاظ

---

١ . المحاضرات: ٢ / ٣٠٣ .

435

العبادات أسام للصحيح منها فواضح، وأمّا على القول بأنّها موضوعة للأعم، فهي وإن كانت لا ترجع إلى مقدّمة الوجود لكنّ لما كان الواجب هو الصحيح من الصلاة لكون المأمور به هو الصحيح تكون مقدّمة وجودية للواجب، والبحث في مقدّمة الواجب لا في مقدّمة المسمّى.

٢. أنّ مقدّمة الوجوب خارجة عن محلّ البحث، لأنّه لولاها لما اتّصف الواجب بالوجوب، فكيف تتصف بالوجوب من قبل الواجب المشروط وجوبه.

٣. أنّ المقدّمة العلمية كالصلاة إلى أربع جهات، ممّا يحكم بها العقل إرشاداً ليؤمن من العقاب لا من باب الملازمة بين وجوبها ووجوب ذبيها، فإنّ ملاك الملازمة هو التوقّف وهو منتف في المقام<sup>(١)</sup>.

**أقول:** ما ذكره من أنّ مقدّمة الصحّة ترجع إلى مقدّمة الوجود كلام متين، لكنّ ما ذكره من الإشكاليين غير تام. أمّا الأوّل فلأنّ مقدّمة الوجوب وإن كانت لا توصف بالوجوب من قبل الواجب المشروط وجوبه بها لكن ليس الكلام مختصاً بالمقدّمة التي توصف بالوجوب من جانب ذبيها، بل الملاك أوسع من ذلك وهو التعرّف على دور المقدّمة بالنسبة إلى ذبيها وإن لم تكن واجبة بوجوبها، ومنه يعلم حكم المقدّمة العلمية فإنّ المقدّمة العلمية لا دور لها في تحقّق ذبيها، لأن الصلاة إلى الكعبة متوقّفة في الواقع على الصلاة إلى جهة واحدة لا على الصلوات الأربع، فليس في الصلوات إلى الجهات الأربع ملاك المقدّمية بمعنى توقّف ذبيها وجوداً على تحقّقها لكن لها دور في العلم برفع

---

١ . كفاية الأصول: ١ / ١٤٤ .

436

الاشتغال وتحصيل المؤمن.

في تقسيم المقدمة إلى السبب والشرط والمعدّ وعدم المانع ...

### التقسيم الرابع: تقسيمها إلى السبب والشرط والمعدّ وعدم المانع

تنقسم المقدّمة إلى أقسام أربعة؛ السبب والشرط والمعدّ وعدم المانع، وملاك التقسيم هو اختلاف كيفية تأثير المقدّمة في ذبيها، فإنّ لكلّ نوع تأثيراً فيه ، وإليك دراسة الكلّ:

#### ١. السبب

عرّف السبب بتعريفين مختلفين، فعرفه الأصوليون بالتعريف التالي:  
ما يلزم من وجوده وجود المسبب ومن عدمه عدم المسبب. والسبب الأصولي بهذا المعنى ينطبق على العلة التامة. وقد انتزع هذا التعريف من المسائل الفقهية التي يكون السبب فيها علة تامة، كصيغة العقد بالنسبة إلى النكاح، والوضوء والغسل بالنسبة إلى الطهارة من الحدث، والغسل بالنسبة إلى إزالة الخبث، إلى غير ذلك من الأمثلة.  
وهذا التعريف صحيح من منظار الفقيه حيث إنّه ينتزع التعريف من المسائل التي يمارسها. وعرفه الحكماء بقولهم: ما يكون منه وجود المسبب. وتعريف السبب بهذا المعنى ينطبق على المقتضي الذي هو جزء العلة التامة، كالنار بالنسبة إلى احتراق الحطب فإنّها ليست علة تامة للاحتراق، بل هو رهن أمور أخرى، كتحقّق المحاذاة بينهما وبيوسة الحطب. فبذلك يظهر أنّ كلاً من الطائفتين

437

قد تأثر بالعلم الذي مارسه، فالأصولي يمارس العلوم الاعتبارية التي يكون السبب فيها علة تامة للأمر الاعتباري، والحكيم يمارس العلوم الكونية فعرفه بما مرّ عليك، وكلّ مصيب في تعريفه .

#### ٢. الشرط

عرّفه الأصوليون بما يلزم من عدمه عدم المشروط، ولا يلزم من وجوده وجود المشروط. وهذا التعريف صحيح بالنسبة إلى العلم الذي يمارسه الأصولي، فإنّ الوضوء شرط للصلاة، فلا يلزم من وجوده وجود المشروط، ولكن يلزم من عدمه عدم المشروط.  
وعرفه الحكماء بتعريف آخر وهو: أنّ الشرط إمّا أن يكون مكملاً لفاعلية الفاعل، أو لقابلية القابل، كالمحاذاة في إحراق النار الحطب فهو مكمّل لفاعلية الفاعل، أو بيوسة الحطب حيث إنّها مكملة لقابلية القابل.

وكلا التعريفين صحيحان، لكن كلّ من منظار خاص.

### ٣. المعدّ

عرّف المعدّ: ما يقرب العلة - كالصاعد - من المعلول - الكون على السطح - وهذا كارتقاء السلم درجة بعد درجة. والأولى إدخال المعد تحت الشرط، فإنّ لكلّ منهما تأثيراً وإفاضة، غير أنّ تأثير الشرط دفعي وتأثير المعد بالتدرّج.

438

### ٤. عدم المانع

في تقسيم المقدمة إلى متقدّمة ومقارنة ومتأخّرة ...  
عدّ الأصوليون عدم المانع من المقدمات وأجزاء العلة التامة، وهذا صحيح من منظار الاعتبار، إذ لا مانع في عالم الاعتبار جعل عدم المانع من أجزاء العلة، وهذا كالجنابة بالنسبة إلى الصلاة، أو الخبث في اللباس بالنسبة إليها.  
وأما الحكيم فيما أنّه يمارس الأمور الكونية، والتأثير والتأثر من شؤون الوجود، والعدم لاحظ له في كلا المقامين، ولذلك يقول الحكيم السبزواري:

كذلك في الأعدام لا علية \*\*\* وإن بها فاهوا فتقربية<sup>(١)</sup>

ولذلك عاد الحكماء يفسّرون دور المانع في مقام العلية وقالوا: إنّ حقيقة المانعية ترجع إلى وجود التضاد بين المانع والشيء، فعبروا عن التضاد والتماثل بينهما بشرطية عدم المانع، ومن المعلوم أنّ العدم أنزل من أن يكون جزءاً للعلة ومؤثراً في المعلول. وللحكيم السبزواري توضيح للمقام فراجع<sup>(٢)</sup>.

### التقسيم الخامس: تقسيمها إلى متقدّمة ومقارنة ومتأخّرة

قسّموا المقدّمة بحسب نسبتها من حيث الزمان إلى ذبها بالأقسام الثلاثة، والملاك في هذا التقسيم مزامنة المقدّمة مع ذبها وعدمها.  
ثم إنّ الداعي إلى هذا التقسيم وجود المقدمات الثلاث في الفقه كما نشير إليه .

١ . شرح المنظومة للحكيم السبزواري: ٤٢ . ٢ . شرح المنظومة: ٤٢ .

439

وهاهنا نكتة وهي أنّ أصول الفقه عند الحنفية أصول مستلّة من الفقه، فيما أنّ الفقه أمّ القواعد الأصولية، فلو خالفت المسألة الأصولية لفقه الإمام (أبي حنيفة) وفتواه تُخضع القاعدة الأصولية

لفتوى الإمام على خلاف مسلك الإمامية والشافعية في تدوين علم الأصول فإن له عند هاتين الطائفتين أصالة واستقلالاً، وعندئذ تُعرض فتوى الإمام على القاعدة القطعية فإن وافقتها فهو، وإن خالفتها فتعالج بإحدى الطرق المقررة في علم الأصول. هذا إجمال ما شرحناه في مقال مبسوط حول وجود اتجاهين في تدوين علم أصول الفقه<sup>(١)</sup>، ومن حسن الحظ أنّ التقسيم للمقدمة إلى الأقسام مأخوذة من المسائل الفقهية حيث نرى فيها الأقسام الثلاثة بوضوح.

أمّا المتقدّم فقد قسم الفقهاء الوصية إلى تمليلية وعهدية وفكية، فالأول كما إذا أوصى بتمليك شيء للموصى له، والثاني كما إذا أوصى بأن يحج عنه، والثالث كما إذا أوصى أن يفك عنه عبده.

فإذا أوصى بتمليك شيء من تركته لزيد فالوصية شرط متقدّم على الملكية، والملكية تحصل بعد قبول الموصى له.

وأما المقارن فقد اتفق الفقهاء على أنّ العقل والبلوغ شرطان لعامة التكاليف فهما من الشرائط المقارنة.

وأما المتأخّر فقد اشتهر بينهم أنّ صوم المستحاضة في اليوم الذي تصوم محكوم في يومها بالصحة مع تأخّر شرطها، أعني: اغتسالها ليلاً،

---

١ . انظر رسائل ومقالات (للمؤلف): ٦ / ٢٢١ - ٢٣٢، مقال: اتّجاهان في تدوين أصول الفقه واقتراحات لتطويره.

---

## 440

فالصحة متقدّمة والشرط متأخّر.

وقد أشكل الأمر في موردين :

في أقسام شرائط المأمور به ...

١ . الشرط المتقدم حيث إنّه من اجزاء العلة فلا بد من مقارنته معها زماناً، فالشرط المنصرم زماناً غير الموجود عند الجزء الأخير من العلة التامة، مخالف للقاعدة العقلية من لزوم اجتماع اجزاء العلة عند التأثير.

٢ . الشرط المتأخّر حيث أنّه من اجزاء العلة يجب تقدمه على المعلول مع أنّه متأخّر عنه .

**أقول:** إنّ الشرط المتقدّم أو المتأخّر ؛ إمّا شرط المأمور به، أو شرط التكليف، أو شرط الوضع، فيقع الكلام في مقامات ثلاثة:

## المقام الأول: شرائط الأمور به

ينقسم شرط الأمور به إلى: متقدّم كالغسل والوضوء إذا قلنا بشرطية نفس الأعمال الخارجية للصلاة، ومقارن كالستر والاستقبال، ومتأخّر كالأغسال الليلية للمستحاضة الصائمة يومها بشرط أن يكون الاغتسال من أجزاء الأمور به لا شرطاً لصحة الصوم، وإلا يدخل في القسم الثالث أعني: شرط الوضع.

وربما يقال: من أنّ الشرط عبارة عمّا يكمل فاعلية الفاعل أو قابلية القابل وهو بما أنّه من أجزاء العلة التامة يجب أن يكون متزامناً مع سائر الأجزاء وبما أنّ العلة متقدّمة على المعلول يجب أن يكون مقدّماً عليه فكيف ينقسم إلى أقسام ثلاثة؟!

### 441

والجواب أنّ ما ذكرته من شؤون الشرط الفلسفي فالشرط فيه يكون متزامناً مع سائر الأجزاء وفي الوقت نفسه يكون متقدّماً على المعلول، وأمّا الشرط هنا فالمراد ما يعدّ من متعلّقات الأمور به والدخيل فيه بنحو من الأنحاء فربما يكون الدخيل الأمر المتقدّم، وأخرى الأمر المقارن، وثالثة الأمر المتأخّر.

وبعبارة أخرى: لما كان الأمور به أمراً تدريجياً لا دفعياً فتكون أجزاؤه ومتعلّقاته ما له مدخلية في وقوع الأجزاء محصلة للغرض، تارة متقدّماً، وأخرى متقارناً، وثالثة متأخّراً. والمغالطة حصلت من اشتراك لفظ الشرط بالمعنى الفلسفي والشرط بالمعنى الفقهي.

**فإن قلت:** إنّ الوضوء والغسل بنفسهما غير دخيلين والدخيل هو الحالة النفسانية فيكون الشرط مقارناً. هذا من جانب ومن جانب آخر إنّ الاغتسال بالليل ماهية مباينة مع الصوم فلا يتعلّق بهما أمر واحد بل أمران، فعندئذ لا يعلّق عليه الشرط.

**قلت:** أولاً إنّ مناقشة في المثال، وثانياً أنّ ظاهر الآية شرطية نفس الغسلتين والمسحنتين للصلاة. قال سبحانه: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ)<sup>(1)</sup>. وأمّا كون الاغتسال أمراً مغايراً للصوم فلا يضر بتعلّق الأمر الواحد بهما كما إذا قال: «صومي مع الاغتسال بالليل» وعلى فرض تعدّد الأمر فلا يخرج عن الشرطية لارتباط الاغتسال بالصوم.

### 442

في أقسام شرائط التكليف ...

وعلى كلّ تقدير فالاشتراك في اللفظ صار مبدأ المغالطة، فقد ذكر المنطقيون أنّ لها ثلاثة عشر  
قسماً، منها الاشتراك باللفظ. ولقد أحسن المحقّق النائيني حيث قال: التحقيق هو خروج شروط  
المأمور به عن حريم النزاع، بدهاة أنّ شرطية شيء للمأمور به ليست إلّا بمعنى أخذه قيداً في  
المأمور به، فكما يجوز تقييده بأمر سابق أو مقارن، يجوز تقييده بأمر لاحق أيضاً، كتقييد صوم  
المستحاضة بالاغتسال في الليلة اللاحقة، إذ لا يزيد الشرط بالمعنى المزبور على الجزء، الدخيل في  
المأمور به تقييداً وقيداً.<sup>(١)</sup>

وبذلك نستغني عمّا ذكره المحقّق الخراساني من الجواب، وهو وإن كان صحيحاً لكنّه لا حاجة  
له.

### المقام الثاني: شرائط التكليف

كان البحث السابق في شرائط ما يقع تحت دائرة الطلب، ولكنّ البحث الحالي مرّكز على شرائط  
نفس الطلب فقد يكون متقدّماً عليه كما إذا قال: إذا جاء زيد اليوم يجب عليك إكرامه غداً، على وجه  
يكون المجيء شرطاً متقدّماً للوجوب المتأخّر، لأنّ لفظة «غداً» قيدٌ للوجوب، والإرادة، فالشرط  
متقدّم والمشروط متأخّر، وأخرى ما يكون مقارناً للتكليف كالبلوغ والعقل، وثالثة ما يكون متأخراً  
كوجوب الحج في أوّل أشهر الحج للمستطيع مع كونه مشروطاً بدرك الوقوفين حيّاً فيقال التكليف  
فعل من أفعال المكفّف، وشرط التكليف جزء من علل التكليف فيجب أن تكون العلة متزامنة الأجزاء،  
وفي

---

١ . أجود التقريرات: ١ / ٢٢١ - ٢٢٢ .

الوقت نفسه متقدّمة على المعلول فكيف تكون أقساماً ثلاثة؟!!

**أقول:** يطلق التكليف ويراد به أحد المعنيين التاليين:

١ . الإيجاب والزرع الاعتباريان الإنشائيان.

٢ . الإرادة الحقيقية الظاهرة في نفس المولى الباعثة إلى الإيجاب والزرع الاعتباريين.

**أمّا المعنى الأوّل،** فالإجابة عنه واضحة بعد لحاظ أمور :

**الأوّل:** الأمور الاعتبارية خفيفة المؤونة ليس فيها تأثير ولا تأثر وإنّما تقوم بفرض الفارض  
وتصور متصوّر.



**الثاني:** تخرج الأمور الاعتبارية عن اللغوية والفرض البحث بترتب أثر اجتماعي عليه وإلا يكون أمراً لغوياً، كترتب الملكية على البيع والزوجية على عقد النكاح.

**الثالث:** أن لا يكون فيه تناقض في عالم الاعتبار وإلا يوجب اللغوية فينتفي الشرط الثاني .

إذا علمت ذلك فلا مانع من اعتبار شيء متقدماً شرطاً لأمر متأخر، أو اعتبار شيء متأخر شرطاً لأمر متقدم . والمهم هو حل الإشكال في التكليف بالمعنى الآتي.

**وأما المعنى الثاني - أي التكليف بمعنى الإرادة الحقيقية الظاهرة في لوح النفس - فهو أمر تكويني وله علة يجب أن تكون متزامنة مع المعلول، كما هو شأن عامة العلل التكوينية، إنما الكلام في بيان ما هي العلة لظهور هذه**

---

#### 444

الظاهرة في لوح النفس فنقول: تظهر الإرادة في النفس غيباً أمرين متزامنين معها:

أ. علم المولى بوجود المصلحة في الأمور به .

ب. علمه بقدرة العبد على إيجاد الأمور به في ظرفه.

**أما الأول:** أعني قولنا: إن جاءك زيد اليوم يجب عليك إكرامه غداً، فيجب فيه التفكيك بين المشروط الاعتباري وشرطه، فالإيجاب الاعتباري مشروط متأخر وشرطه - أعني: المجيء - متقدّم، ولا إشكال فيه، كما أنه يجب التفكيك بين التكليف الحقيقي - أعني: ظهور الإرادة في النفس في المثال المذكور - وشرطه وهو علم المكلف بوجود المصلحة في إكرام زيد في نفس ذلك اليوم، والشرط هنا مقارن لظهور الإرادة، وبذلك يرتفع الإشكال.

**وأما الثاني:** أعني: إيجاب الحجّ المتقدّم مع كون شرطه متأخراً - أعني: درك الوقوفين - فلو لوحظ الإيجاب الاعتباري فلا مانع من تأخر شرطه، وأما إذا لوحظت إرادة المكلف وظهورها في النفس فهو أمر تكويني شرطه فرض المكلف حياً وقادراً على إدراك الوقوفين، فما فيه التقدّم والتأخر أمر اعتباري، وأما الأمر التكويني فالشرط والمشروط متزامنان .

فالإرادة التكوينية ظهرت في النفس ولكن بعد ظهور علمين مقارنين معها وهو علمه بالمصلحة وعلمه بالقدرة. فإذن المشروط (الإرادة) مقرون مع الشرط، كما أنّ الشرط - أي العلمين - متزامن مع المشروط .

وإن شئت قلت: إنّ الإرادة الحقيقية المنقذحة في ذهن المولى، بما أنّها

أمر تكويني يجب أن يكون شرطها مقارناً لها، وقد علمت أنّ المحرك والباعث لظهورها إنّما هو العلم بالمصلحة فيما إذا قال: إذا جاءك زيد يوم الخميس فأكرمه يوم الجمعة، أو العلم بتحقيق القدرة في ظرفها في فريضة الحج.

فتبين من ذلك أنّ التكليف الاعتباري أمر خفيف المؤونة يجوز فيه تقدّم شرطه وتقارنه وتأخّره. وأما التكليف بمعنى الإرادة فما فرض متقدّماً كالمجيء أو متأخراً كإدراك الوقوفين ليساً شرطاً للإرادة الحقيقية، بل شرطها عبارة عن علم حصولي حاضر في النفس مبدع للإرادة، وهو العلم بالمصلحة أو المقذور.

**فإن قلت:** إنّ ظاهر الأمثلة أنّ المجيء شرط لا العلم به، وأن نفس الوقوفين شرط لا العلم به، فإن جاع الشرط إلى العلم تصرف في لسان الدليل.

**قلت:** ما ذكرته صحيح ولكنهما شرطان للوجوب الاعتباري لا للإرادة التكوينية، فما هو الشرط للإرادة متزامن معها، وأما المتقدّم والمتأخّر فهما من شرائط الوجوب الاعتباري الذي هو خفيف المؤونة.

وبذلك يتّضح ما في الكفاية حيث جعل الشرط للحاظ الذهني (علم المولى)، ولكنه لم يفرق بين كونه شرطاً للإرادة أو للوجوب الاعتباري، فكلامه متين غير أنّه لم يفرّق بين المعنيين للتكليف.

### إجابة صاحب المحاضرات

ذهب صاحب المحاضرات إلى جواز تقدم الشرط على المشروط في

الأمر التكوينية قائلاً بأنّ دور الشرط إعطاء استعداد التأثير للمقتضي في مقتضاه ومن البديهي أنّه لا مانع من تقدّم ما هو معد ومقرب للمعلول زماناً ولا تعتبر المقارنة في مثله. ومثل لذلك بمثاليين:

في أقسام شرائط الوضع ...

**أحدهما:** أنّ غليان الماء خارجاً، يتوقّف على إحراق النار وإيجاد الحرارة فيه على التدرّج إلى أن يبلغ درجة خاصة، فالإحراق شرط للغليان، وهو متقدّم.

**وثانيهما:** تقدّم فري الأوداج مع أنّه شرط للقتل.<sup>(1)</sup>

**يلاحظ عليه:** بأنه خلط بين الشرط بوجوده الحدوثي والشرط بوجوده البقائي فما هو متقدّم فإنّما هو الشرط بالمعنى الأوّل، وأمّا ما هو متزامن ومقارن فهو الشرط بالمعنى الثاني. فالإحراق بالمعنى الحدوثي وإن كان مفقوداً ولكنّه ليس بشرط، إلّا أنّه بالمعنى البقائي فهو موجود فإنّ الإحراق التدريجي يحدث في الماء درجة من الحرارة يصل إلى حد الغليان ففي تلك الحالة، الحرارة بحدودها السابقة وإن لم تكن موجودة لكنها بكمالها موجودة عند الغليان وليست مفقودة .

### المقام الثالث: في شرائط الوضع

اصطلح الأصوليون على تسمية ما يرجع إلى الحكم التكليفي من القيود بالشرط، وتسمية ما يرجع إلى الحكم الوضعي منها بالسبب. وعلى ذلك فالأسباب في الشريعة مختلفة:

١ . المحاضرات: ٢ / ٣٠٥ - ٣٠٦ .

447

**فمنها** ما هو متقدم كالإيصاء بالملكية التي تحصل بعد الموت بقبول الموصى له .

**ومنها** ما هو مقارن كعقد البيع بالنسبة إلى البيع .

**ومنها** ما هو متأخر كالإجازة في عقد الفضولي. والإشكال في المقام يقع في السبب المتقدّم والمتأخّر دون المقارن.

والإجابة عن هذا الإشكال كالإجابة في المقام الثاني فإنّ سببية الشيء في المقام ليست سببية تكوينية حتّى يكون السبب متزامناً مع المسبب في وقت واحد، بل السببية أمر اعتباري لأمر اعتباري، فلا مانع من أن يكون السبب متقدّماً على المسبب الاعتباري أو متأخراً عنه. فإذا لا إشكال في أن يكون الإيصاء سبباً متقدّماً على الملكية بعد موت الموصي، أو تكون إجازة المالك بعد العقد سبباً للملكية.

نعم هناك كلام آخر وهو أنّ الأمور الاعتبارية وإن كانت غير خاضعة للقواعد التكوينية، إلّا أنّ الأمور الاعتبارية - على الإطلاق - مشروطة بشرطين:

أ. أن يترتب الأثر على المعتبر حتّى لا يكون لغواً فاعتبار «انياب اغوال» اعتبار ساقط لا يحوم حوله العقلاء.

ب. أن لا يكون تناقض في الاعتبار، فلو اعتبرت الأمور العشرة سبباً لأمر اعتباري، ومع ذلك اعتبر ما دون العشرة أيضاً سبباً له فهذا وإن لم يكن محالاً، لكنّه تناقض في الاعتبار ساقط عند العقلاء.

فما اشتهر في الألسن من أنّ الاعتبار خفيف المؤونة وإن كان صحيحاً

448

ولكن ليس بمعنى كونه ملغى عن كل شرط.

إذا عرفت ذلك فنقول في خصوص السبب المتأخر إشكال وهو وجود التناقض في الاعتبار فمن جانب يعتبر الشارع السبب التام للملكية هو التجارة المقرونة بالتراضي ويقول (تِجَارَةٌ عَنْ تَرَاضٍ)، ومن جانب آخر يعتبر الإجازة كاشفة عن حدوث الملكية من حين العقد وإن لم يكن معه رضا المالك فهذا يرجع إلى التناقض في الاعتبار، وذلك لأن لازم قوله تعالى:

(إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ) هو لزوم مقارنة التراضي مع العقد، ولكنّ لازم القول بكون الإجازة كاشفة عن حصول الملكية حين العقد، هو عدم شرطية التقارن حين العقد، بل يكفي بعد مضيّ شهر - مثلاً - ، وهذان الأمران لا يجتمعان اعتباراً، وقد قلنا: إنّ من شرائط صحة الاعتبار كونه معرئاً عن التناقض حتّى يصلح أن يقع موضوعاً للأثر.

ولذلك قلنا في محلّه: إنّ الكشف الحقيقي بمعنى كون المشتري مالكاً في الواقع في الفترة الموجودة بين الصيغة وإجازة المالك ليس أمراً محالاً، بل مخالفٌ للاعتبار السابق.

ولذلك ذهب غير واحد من المحقّقين تبعاً لشريف العلماء - أستاذ الشيخ الأنصاري - إلى الكشف الحكمي بمعنى أنّ العين ملك للبائع في نفس الفترة غير أنّ نماء المبيع للمالك الثاني (المشتري) تعبدّاً.

449

**دور الإجازة، إحداث الملكية فيما سبق لا الكشف عنها**

ويمكن رفع التناقض في الاعتبار بالنحو التالي. وهو أن يقال: إنّ قبول المالك وإجازته كما يحدث الملكية فيما يأتي من الزمان كذلك يُحدث ملكية العين للمشتري فيما مضى من الزمان، أعني: بين الإجازة والعقد.

وبعبارة أخرى: أنّ الملكية أمر اعتباري فكما يصح إنشاؤها للمستقبل من الزمان كذلك يمكن إنشاؤها للماضي منه إذا كان لهذا الاعتبار أثر شرعي، وعلى هذا فلا مانع من القول بأنّ الإجازة تُحدث ملكية فيما تقدّم من الزمان، فيكون المشتري مالكاً واقعاً في تلك الفترة.

**فإن قلت:** إنّ لازم ذلك اجتماع مالكين على شيء واحد في زمان واحد، فإنّ الفاصل الزمني بين العقد والإجازة فترة معينة فكيف يمكن أن يكون شيء واحد في تلك الفترة مملوكاً لشخصين، أعني: المالك والمشتري، وهو أشبه بالتناقض.

**قلت:** إنّ المسوّغ لهذا النوع من الملكية، أعني: أن يكون شيء واحد في زمان واحد ملكاً لشخصين هو اختلاف زمان الاعتبار، حيث إنّ ظرف اعتبار كون العين ملكاً للمالك هو يوم الخميس وظرف اعتبار كون العين ملكاً للمشتري هو يوم الجمعة، واختلاف زمان الاعتبارين هو المسوّغ وإن كان زمان المالكيتين واحداً.

ويمكن استظهاره ممّا رواه محمد بن قيس، عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: قضى أمير المؤمنين (عليه السلام) في وليدة باعها ابن سيدها وأبوه غائب، فاستولدها الذي اشتراها منه، فولدت منه غلاماً، ثمّ جاء سيدها الأول، فخاصم سيدها

#### 450

الأخير، فقال: هذه وليدتي باعها ابني بغير إذني، فقال: «الحكم أن يأخذ وليدته وابنها»، فنأشده الذي اشتراها، فقال له: «خذ ابنه الذي باعك الوليدة حتّى ينفذ لك البيع»، فلمّا أخذه قال له أبوه: أرسل ابني، قال: لا والله، لا أرسل إليك ابنك حتّى تُرسل ابني، فلمّا رأى ذلك سيّد الوليدة أجاز بيع ابنه (1).

والشاهد في قوله: «خذ ابنه الذي باعك الوليدة حتّى ينفذ لك البيع» فإنّ المتبادر منه هو تنفيذ العقد في الفترة الماضية، وهذا ينطبق على ما ذكرنا من أنّ دور الإجازة دور إنشاء الملكية من زمان صدور العقد إلى زمان الإجازة لا الكشف عن الملكية، وبذلك يرتفع الإشكال، لأنّ العقد لا يؤثر في الملكية إلاّ بعد الإجازة وهي مقترنة بالعقد، لأنّ للعقد بقاءً عرفياً.

إلى هنا تمّ حلّ مشكلة الشرط المتأخّر في المقامات الثلاثة .

#### وحاصل الأجوبة:

أمّا في شرط المأمور به فهو أنّ الشرط هنا ليس شرطاً فلسفياً بل يقابل الجزء، ومن المعلوم أنّ الأجزاء والشرائط في الأمور التدريجية لا تكون مجتمعة عقلاً، بل تكون متدرجة.

أمّا في شرط التكليف فقد قلنا: إنّ شرط الإيجاب خال عن الإشكال، لأنّ الإيجاب أمر اعتباري ولا مانع من أن يكون شرط المعترى مقدّماً أو مؤخّراً.

وأما الإرادة التي وراء الإيجاب فقد قلنا: إنّ أمر ذهني وشرائطه عبارة

عن اللحاظ الذهني كالحاظ المصلحة فيما: (إذا قال: إذا جاء زيد يوم الخميس أكرمه يوم الجمعة)، أو العلم بقدرة المكلف كما إذا أوجب الحج في أشهر الحج مع فرض قدرة العبد على الحج في أيامه. والشرط الذهني متزامن مع الإرادة.

وأما شرط الوضع فقد قلنا: إنّ المشكلة تكمن في أنّ حدوث الملكية قبل الإجازة تناقض في الاعتبار ولا محيص من جعل الإجازة محدثة للملكية بعد صدورها من زمان العقد إلى زمان الاجازة فيكون العقد والإجازة متزامنين وتحصل الملكية بعدهما.

### إجابة المحقق النائيني

إنّ المحقق النائيني أجاب بوجه نقله عن غيره وقال: وأحسن ما قيل في المقام من الوجوه: هو أنّ الشرط عنوان التعقّب والوصف الانتزاعي، وقد تقدّم عدم توقّف انتزاع وصف التعقّب على وجود المتأخّر في موطن الانتزاع، بل يكفي في الانتزاع وجود شيء في موطنه، فيكون الشرط في باب الفضولي هو وصف التعقّب، وإنّ السبب للنقل والانتقال هو العقد المتعقّب بالإجازة، وهذا الوصف حاصل في زمن العقد هذا (١).

يلاحظ عليه: بأنّ فيما ذكره من «أنّ الشرط عنوان التعقّب وهو موجود مع العقد وإن لم يوجد الشرط، أعني: الإجازة»، خلطاً بين ذات المتعقّب وعنوان التعقّب، فالأول متحقّق وإن لم تلحق به الإجازة، وأمّا التعقّب بالعنوان

الوصفي فيما أنّه أمر انتزاعي والأمر الانتزاعي من مراتب التكوين، فكيف يمكن انتزاعه بالفعل مع عدم وجود منشأ الانتزاع، أعني: الإجازة!؟

وبعبارة أخرى: أنّ عنوان التعقّب إمّا منتزَع من ذات العقد وذات الصوم بلا لحاظ ضمّ الإجازة والاعتسال، فلازمه حدوث الملكية، ووصف الصوم بالصحة الفعلية، وإن لم تنضم إليهما الإجازة والاعتسال، وهو خلاف الفرض.

وإما منتزعة عنهما بملاحظة الإجازة والاعتسال، فلازمه عدم إمكان انتزاعهما ما لم تلحق بهما الإجازة والاعتسال، إذ لو لم يكن ذات العقد أو الصوم كافياً في صحّة الانتزاع، فلا معنى لانتزاع الخصوصية بلا ضم الإجازة أو الغسل.

تعريف الواجب المطلق والمشروط ...

#### الأمر الرابع: تقسيمات الواجب

فُسِّم الواجب إلى أقسام بملاكات مختلفة نستعرضها فيما يلي:

#### التقسيم الأول: تقسيمه إلى مطلق ومشروط

فَسِّم مشهورُ الأصوليين الواجب إلى مطلق ومشروط. والظاهر أنه تقسيم للوجوب، وأنه ينقسم إلى مطلق ومشروط. ووصف الواجب بأحد الأمرين من قبيل الوصف بحال المتعلق.

453

#### تعريف المطلق والمشروط

عُرِّفَ المطلق والمشروط بتعاريف تقتصر على ذكر تعريفين منها فقط.

**الأول:** المطلق: ما لا يتوقف وجوبه - بعد الأمور العامّة (العقل والبلوغ والقدرة والعلم) - على شيء، ويقابله المشروط.

**يلاحظ عليه:** أن تعريف المطلق بما ذكر يوجب عدم صدقه إلا على واجب واحد، وهو المعرفة، وأما غيرها فما من مطلق إلا وهو مشروط بشيء آخر، فوجوب الصلاة وإن كان مطلقاً بالنسبة إلى الطهارة الحديثة والخبيثة، ولكنه مشروط بدخول الوقت، قال سبحانه: **(أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ)**<sup>(1)</sup>.

**التعريف الثاني:** المطلق: ما لا يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده، وأما المشروط فهو ما يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده.

**أما الأول:** كوجوب الصلاة فإن لها مقدمات وجودية كالوضوء والغسل والطهارة من الخبث، ومقدمات وجوبية كزوال الشمس.

فوجوب الصلاة لا يتوقف على ما يتوقف عليه وجودها، كالطهارة من الحديثين.

**وأما الثاني:** كوجوب الحج فإن وجوبه مشروط بالاستطاعة التي يتوقف عليها وجوده أيضاً. فالمقدّمة الوجودية فيه مقدّمة وجوبية أيضاً.

ويمكن المناقشة في هذا التعريف بأن وجوب الحج موقوف على

الاستطاعة الشرعية، لكن وجوده لا يتوقف على الشرعية منها، بل تكفي الاستطاعة العقلية كما في حج المتسكع، فإن الاستطاعة العقلية أوسع من الاستطاعة الشرعية، فالناس أكثرهم مستطيعون للحج بالاستطاعة العقلية دون الشرعية. اللهم إلا أن يقال المراد توقف الحج الواجب لا مطلق الحج، فالقسم الواجب من الحج موقوف وجوده على الاستطاعة الشرعية، كما أن وجوبه موقوف عليها.

### اعتذار المحقق الخراساني

قد اعتذر المحقق الخراساني عن عمّة الإشكالات الواردة على التعاريف في مطلق الأبواب من علم الأصول، بل مطلق العلوم بأنها تعريفات لفظية والتي تسمى بشرح الاسم وليس بالحد والرسم حتى يكون جامعاً للأفراد ومانعاً للأغيار. وقد صدر منه (قدس سره) ذلك الاعتذار في غير واحد من مواضع «الكفاية»<sup>(١)</sup>.

**يلاحظ عليه:** بأن فيما ذكره إطاحة بمعظم المحققين الذين كانوا يناقشون في هذه التعاريف عبر القرون، حيث إنهم - حسب نظر الخراساني - لم يقفوا على حقيقة هذه التعاريف، فصاروا يناقشونها مع الغفلة عن حقيقة الحال. ثم إن في كلام صاحب الكفاية إشكالاً آخر وهو أنه جعل شرح الاسم مرادفاً للتعريف اللفظي، تبعاً لأستاذه الحكيم السبزواري الذي قال :

١ . لاحظ مبحث العام والخاص، والمطلق والمقيد، والاستصحاب.

أسّ المطالب ثلاثة عُلِمَ \*\*\* مطلب «ما» مطلب «هل» مطلب «لم»

فما هو الشارح والحقيقي \*\*\* وذو اشتباك مع «هل» أنيق

وقال في شرحه: يطلب بـ «ما» الشارحة أولاً شرح مفهوم الاسم، مثل: ما الخلاء؟ وما العنقاء؟ وبـ «ما» الحقيقية، تعقل ماهية النفس الأمرية، مثل: ما الحركة؟ وما المكان؟<sup>(١)</sup>

ولكن ما اصطلح عليه العلمان خلاف ما هو المشهور بين المنطقيين، فإنّ شرح الاسم هو نفس الحد ، غاية الأمر قبل العلم بوجوده يسمى شرح الاسم، وبعد العلم بوجوده يطلق عليه الحدّ ، قال المحقق الطوسي: إنا إذا قلنا في جواب من يقول: ما المثلث المتساوي الأضلاع؟ أنّه شكل تحيط به



خطوط ثلاثة متساوية، كان حدًّا بحسب الاسم، ثم إنّه إذا بيّنا أنّه الشكل الأوّل من كتاب إقليدس، صار قولنا الأوّل بعينه حدًّا بحسب الذات. (٢)

### تحليل آخر للإشكالات

إنّ ما أشكل به على التعريفيين نابع عن تصور أنّ الإطلاق والتقييد من الأمور المطلقة، فالواجب إمّا مطلق فقط أو مشروط كذلك. فعندئذ يتوجه إليه بعض ما ذكر. وأمّا إذا قلنا بأنّ الإطلاق والتقييد من الأمور النسبية أو الإضافية وإنّه يمكن أن يكون وجوب الشيء مطلقاً بالنسبة إلى شيء ما، ومشروطاً بالنسبة إلى شيء آخر، فلا يتوجه ما ذكر من الإشكالات. وهذا كالصلاة

١ . شرح المنظومة: ٣٢ (قسم المنطق).

٢ . شرح الإشارات: ١ / ٢٥ .

456

فوجبها مطلق بالنسبة إلى الطهارة، ومشروط بالنسبة إلى دخول الوقت. وحتى المعرفة فهي مشروطة بالنسبة إلى الأمور العامّة ومطلقة إلى غيرها. ومثلها الحج فهو مشروط بالنسبة إلى الاستطاعة الشرعية، وأمّا بالنسبة إلى سائر المقدمات - بعد حصول الاستطاعة - فهو مطلق يجب تحصيله. **وتظهر الثمرة:** في أنّه لو كان وجوب الشيء مشروطاً بوجود شيء لا يجب تحصيله، بخلاف ما إذا كان غير مشروط به فيجب تحصيله.

\*\*\*

### رجوع القيد إلى مفاد الهيئة أو مفاد المادة

ذهب المشهور إلى أنّ القيد في الواجب المشروط يرجع إلى مفاد الهيئة، وتُصيح النتيجة عدم الوجوب مالم يحصل القيد. وأمّا المادة فهي باقية على إطلاقها. وذهب الشيخ الأنصاري وتبعه المحقّق النائيني إلى رجوع القيد إلى المادة. وأمّا الوجوب فهو باق على إطلاقه، فلو قال: أكرم زيداً إذا سلّم عليك يوم الجمعة فالوجوب متحقّق قبل ذلك اليوم، وإنّما الإكرام مقيّد بسلامه يوم الجمعة.

### تحليل واقع القيود ثبوتاً

...  
الظاهر أنّ القيود حسب الثبوت على قسمين لا على قسم واحد كما

457

عليه العلمان، فقسم منها لا يصلح إلا أن يكون قيداً للمتلوق وقسم منها لا يصلح إلا أن يكون قيداً للبعث ومن ورائه الإرادة.

**أمّا الأوّل:** فكما في قول القائل: طف بالبيت الحرام، فإنّ الطواف ليس مطلوباً بمفرده وإنّما المطلوب هو الطواف بالبيت والقيد هنا يرجع إلى المادة.

ومثله إذا قال: صل صلاة الجمعة جماعة، فإنّ صلاة الجمعة ليست مطلوبة بنفسها، بل المطلوب أن تصلى جماعة.

**وأمّا الثاني:** وهو ما يكون المادة بما هي ذات مصلحة كالحج والعتق والصوم ولكن تعلق البعث الإلزامي بها ربما يكون موجباً للحرج إلا إذا تقارن مع الشرط كالاستطاعة في الحج، والظهار في مورد العتق، والإفطار في مورد صيام سنتين يوماً، فإذا قال: حُجَّ إن استطعت، أو اعتق إذا ظهرت، أو صم شهرين متتابعين إذا أفطرت، فالقيود ترجع إلى البعث الإلزامي الذي ورائه الإرادة الإلزامية.

فإذا كانت القيود على قسمين ثبوتاً فكيف نجعلها على نمط واحد إثباتاً؟

بل لا بد من ملاحظة الموارد والقرائن الحافّة بالكلام حتّى يتعيّن أحد الأمرين.

أدلة القائل بامتناع رجوع القيد إلى الهيئة

استدلّ الشيخ ومن تبعه على امتناع رجوع القيد إلى مفاد الهيئة بوجوه

458

مأخوذة من «مطرح الأنظار» - الذي هو تقرير لبحث الشيخ - . وهي:

**الدليل الأوّل: مفاد الهيئة جزئي غير قابل للتقييد**

إنّ هيئة الأمر موضوعة «بالوضع النوعي العام والموضوع له الخاص» لخصوصيات أفراد الطلب والإرادة الحتمية الإلزامية التي يوقعها الأمر ويوجدها، فالموضوع له والمستعمل فيه، فرد خاص من الطلب، وهو غير قابل للتقييد.

وإن شئت قلت: إن الهيئة موضوعة بالوضع العام للموضوع له الخاص، فيكون مفادها إيجاد البعث، وهو أمر جزئي لمساواة الإيجاد بالجزئية، والجزئي لا يقبل التقييد.<sup>(١)</sup> يلاحظ عليه: أن الجزئي لا يقبل التقييد أفراداً ولكنه يقبله أحوالاً، فقولنا: «أكرم زيداً»، فالموضوع جزئي لا يقبل التعدد ولكنه بالنسبة إلى حالاته كلي، ومن حالاته كونه عالماً عادلاً مسلماً، وعلى هذا فالوجوب المنشأ بالهيئة وإن كان جزئياً ولكن له سعة بالنسبة إلى الحالات، أعني: كونه مقروناً بتسليم زيد وعدمه. فإذا رجع القيد إلى البعث يخص البعث بحالة خاصة وهي حالة السلام.

### الدليل الثاني: المادة لها أطوار وحالات

لخص المحقق الخراساني هذا الدليل بقوله: إن العاقل إذا توجه إلى

١ . مطارح الأنظار: ٤٦ .

459

شيء والتفت إليه ، فإما أن يتعلّق طلبه به أو لا يتعلّق به طلبه أصلاً، لا كلام في الثاني. وعلى الأول فإما أن يكون ذلك الشيء مورداً لطلبه وأمره مطلقاً، على اختلاف أطواره، أو على تقدير خاص، وذلك التقدير تارة يكون من الأمور الاختيارية، وأخرى لا يكون كذلك، وما يكون من الأمور الاختيارية قد يكون مأخوذاً فيه على نحو يكون مورداً للتكليف، وقد لا يكون كذلك على اختلاف الأغراض الداعية إلى طلبه والأمر به.<sup>(١)</sup>

يلاحظ عليه: بأن الدليل أشبه بالمصادرة على المطلوب، إذ جعل المقسم من أول الأمر هو المطلوب، ولقائل أن يقبل الدليل عليه ويتخذ الطلب مقسماً لهذا التقسيم .

ويقول: إذا أطلّ الإنسان بنظره إلى شيء فإما يتعلّق به طلبه أو لا، وعلى الأول إما يتعلّق به طلبه على وجه الإطلاق، وأخرى على وجه التقييد... إلى آخر ما ذكره.

### الدليل الثالث: البعث الإنشائي غير قابل للتقييد

وهذا الدليل مركب من مقدّمات ثلاث :

الأولى: أنّ مفاد الهيئة معنى حرفي وهو البعث الإنشائي المنذك في المادة. والفرق بين البعث الاسمي والبعث الإنشائي المنذك في المادة كالفرق بين «الابتداء» بالمعنى الاسمي «والابتداء» بالمعنى الحرفي.

الثانية: أنّ التقييد يحتاج إلى ملاحظة المقيد ثانياً مستقلاً بحياله، حتّى

يرجع إليه القيد. إذ التقييد عبارة عن لحاظ شيء مستقلاً ثم تقييده ثانياً.

**الثالثة:** إنَّ المعنى الحرفي إذا لوحظ مستقلاً ينقلب إلى المعنى الاسمي. فالابتداء المنذك في السير من البصرة إذا لوحظ مستقلاً عن البصرة والسير، يخرج عن كونه معنىً حرفياً ويصير معنىً اسماً. فبملاحظة هذه المقدمات الثلاث يثبت امتناع تقييد مفاد الهيئة.

**يلاحظ عليه:**

**أولاً:** بأنَّ القيود في كلمات الناس والفصحاء والبلغاء ترجع غالباً إلى النسب التي هي من المعاني الحرفية من دون أن ينقدح في أذهانهم هذه الإشكالات. فلاحظ قول القائل: «زيد جالس في الدار» فهو لا يُخبر عن زيد ولا عن الجلوس، بل يخبر عن جلوسه في الدار .

**وثانياً:** ما أفاده المحقق الخراساني من أنَّه لو سلّمنا امتناع تقييد المعاني الملحوظة آلياً، فإنّه إنّما يمنع عن التقييد لو أنشئ أولاً غير مقيد، لا ما إذا أنشئ من الأول مقيداً غاية الأمر قد دلّ بدالين وهو غير إنشائه أولاً ثم تقييده ثانياً.

#### **الدليل الرابع: تقييد الهيئة يستلزم تعليق الإنشاء**

لو قلنا بأنَّ الشرط يرجع إلى مفاد الهيئة الذي هو عبارة عن إنشاء البعث يلزم التعليق في الإنشاء وهو أمر غير معقول، لأنَّ الإنشاء وإن كان أمراً اعتبارياً خفيف المؤونة لكنّه يدور أمره بين الوجود والعدم فهو إما أن يكون قد أنشئ أو لم يُنشئ، وأمّا أنّه أنشئ معلقاً فهو غير متصور.

**يلاحظ عليه:** بأنَّ رجوع القيد إلى مفاد الهيئة يلزم كون المنشأ معلقاً لا تعليق الإنشاء. توضيحه: أنّ الإنشاء عبارة عن استعمال اللفظ في معناه الإيجادي والاستعمال لا يقبل التعليق، فإنَّ المتكلم إما أن يستعمل اللفظ في معناه الإيجادي أو لا يستعمله في ذلك وليس هناك شق ثالث.

نعم إنّ استعمال اللفظ لغاية إيجاد معناه تارة يكون المستعمل فيه البعث المطلق، كما إذا قال: أقم الصلاة؛ وأخرى يكون مفاده البعث المقيد، كما إذا قال: (أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ)<sup>(١)</sup>، ومعناه البعث على تقدير، فلو كان هناك تعليق فإنّما هو في المنشأ لا في الإنشاء.

**فإن قلت:** بأنّ المنشأ - البعث المعلق - من مقولة الوجود وهو لا يقبل التعليق، لأنّ الشيء إمّا موجود أو معدوم وليس هنا قسم ثالث بمعنى الوجود المعلق.

**قلت:** هنا فرق بين الإنشاء والمنشأ حيث إنّ الأوّل يرجع إلى استعمال اللفظ في المعنى الإيجادي والاستعمال أشبه بالأمر التكويني فلا يُعقل فيه التعليق بخلاف المنشأ بمعنى البعث فلا مانع من اعتباره معلقاً. والأمور الاعتبارية خفيفة المؤونة.

### الدليل الخامس: تفكيك الإنشاء عن المنشأ

إذا قلنا برجوع القيد إلى المنشأ يلزم تفكيك المنشأ عن الإنشاء حيث إنّ الإنشاء قد تمّ، ولكن البعث بعد غير موجود، لاتّفاقهم على عدم البعث

١ . الإسراء: ٧٨ .

462

الفعلي قبل حصول الشيء.

**يلاحظ عليه:** بأنّ المنشأ لو كان هو الطلب على كل تقدير يلزم التفكيك، وأمّا لو كان المنشأ هو البعث على تقدير حصول الشرط فهو والإنشاء متزامنان، فإذا قيل: أقم الصلاة عند دلك الشمس فالإنشاء والبعث على تقدير (المنشأ)، متزامنان.

إلى هنا تمت دراسة أدلّة المانع، وبقي الكلام في تحليل الواجب المشروط مع قطع النظر عن هذه المناقشات.

وحقيقة الأمر أنّ المولى ينظر إلى أحوال المكلفين فيرى بعضهم واجداً للشرط فعلاً، ويرى البعض الآخر فاقداً له، ولكنّه سوف يتحقّق له، فعندئذ يُنشئ البعث المقيد ويكون وجوب الحج في حق الحائزين للشرط، بالفعل، وأمّا في حق الفاقدين للشرط حالياً والحائزين له مستقبلاً يكون فعلياً حين حصول الشرط، ولذلك نرى أنّ الفقهاء - حتّى الشيخ نفسه - يصحح الوصية التمليلية التي يكون التملك فيها يقع خلال حياة الموصي، والمنشأ هو التملك بعد وفاته فإذا قال: هذه الدار لزيد بعد وفاتي، فالإنشاء فعلي مع أنّ المنشأ معلق بما بعد الوفاة أو بعد قبوله، وفائدة هذا النوع من التملك كون الموصي له مالكا في ظرف حصول الشرط.

سؤال وإجابة

هذا السؤال يتوجّه على مختار الشيخ، وظاهر السؤال يرجع إلى أنّ قوله في المقام يستلزم شبه التناقض، حيث إنّ الشيخ جمع بين إطلاق

463

الحكم في الحج وعدم وجوب تحصيل الشرط وهما لا يجتمعان، لأنّ الحكم لو كان فعلياً يجب تحصيل مقدماته عقلاً أو شرعاً.

فلو لم يجب تحصيل مقدماته التي منها الشرط فلا يكون الوجوب (الحكم) فعلياً، مع أنّه يقول بفعليته، وأما الإجابة فقد أجاب عنه الشيخ في «مطرح الأنظار» بقوله: إنّ الفعل المقيد قد يكون ذا مصلحة ملزمة على وجه يكون الفعل والقيود مورداً للإلزام، وقد يكون متعلّق التكليف ذا مصلحة، لكن على تقدير وقوع القيد، لا على وجه التكليف، ففي كل هذه الصور ينبغي للحكيم أن يعبر عن المقصود بلفظ يكون وافياً بمقصوده (١).

**وحاصل كلامه:** أنّ المصلحة تارة تقوم بالفعل المقيد بشرط تحصيل قيده، وأخرى بالفعل المقيد إذا حصل قيده، فالأول هو الواجب المطلق ويجب تحصيل مقدماته، والآخر هو الواجب المشروط الذي لا يجب تحصيل مقدماته.

### مسائل ثلاث

**الأولى:** هل الوجوب في الواجب المشروط على فرض رجوع القيد إلى الهيئة، فعلي أو إنشائي ؟

**الثانية:** إذا كان الوجوب إنشائياً فما هي فائدته ؟

**الثالثة:** إذا شك في رجوع القيد إلى الهيئة أو المادة، فما هو الأصل في المقام؟ وسوف نقوم بدراستها واحدة بعد الأخرى .

١ . مطرح الأنظار: ٤٩ . بتصريف منّا في العبارة.

464

### المسألة الأولى: هل الوجوب في الواجب المشروط فعلي أو إنشائي؟

هل الوجوب - على فرض رجوع القيد إلى الهيئة - فعلي أو إنشائي؟ القضاء الحاسم في المسألة يتوقّف على تفسير الفعلية، فإنّ لها معنيين :

**المعنى الأول:** الحكم الفعلي هو البعث على كل تقدير. والحكم الإنشائي هو البعث على تقدير دون تقدير.

فعلى هذا المصطلح يكون البعث في الواجب المشروط إنشائياً لا فعلياً، لأنّ البعث معلق على الزوال أو الاستطاعة لا على كل تقدير.

**المعنى الثاني:** إنّ الحكم الفعلي هو الحكم الذي بيّنه الشارع على لسان نبيّه أو لسان وصيّهِ من غير فرق بين الواجب المطلق والواجب المشروط، في مقابل الإنشائي وهو الحكم الذي لم يبيّن وكان مخزوناً عند الوصي لمصلحة في عدم البيان.

وعلى هذا المصطلح فالمطلق والمشروط كلاهما فعليان.

ومع هذا الاعتراف فالمعنى الثاني من خصائص الأحكام الكلية فهي بين الفعلية المبينة والشأنية المخزونة، وأمّا الحكم الشخصي الجزئي فلا شك أنّ الفعلية والإنشائية إنّما هي بالمعنى الأول.

إنّ المحقّق العراقي مع اعترافه برجوع القيد إلى الهيئة زعم أنّ الوجوب في الواجب المشروط فعليٌّ، وأفاد في هذا الصدد بما يلي:

إنّ الأمر إذا التفت إلى كون فعل، غير ذي مصلحة إلّا على تقدير خاص أراده منه على ذلك التقدير، فإن لم يجد مانعاً من إظهار إرادته المذكورة أظهرها بما يجده مظهراً من قول أو فعل.

#### 465

فإذا أظهر إرادته التشريعية، اعتبر العرف هذا الإظهار حكماً وطلباً، وقالوا: حكم الشارع مثلاً على كذا وكذا، لأنّ جميع ما يمكن أن يصدر ويتأتى من الأمر قد حصل منه من شوقه وإرادته وإظهاره إرادته المتعلقة بالفعل الذي علم اشتماله على المصلحة إمّا مطلقاً أو على تقدير دون تقدير.

فالوجوب مطلقاً في المشروط والمطلق حكم فعلي حصل شرطه أم لم يحصل، ولا يعقل أن يكون للحكم عنوان من الوجود ليكون إنشائياً قبل تحقّق شرطه، فعلياً بعده.<sup>(1)</sup>

**يلاحظ عليه:** أنّ ما ذكره مجرد اصطلاح حيث فسّر الحكم بإظهار الإرادة بقول أو فعل، ومن المعلوم أنّ الحكم بهذا المعنى لا ينقسم إلى قسمين.

وفي الحقيقة أنّ ما ذكره راجع إلى المصطلح الثاني. وأمّا حسب المصطلح الأول فقد عرفت انقسام الوجوب إلى فعلي وإنشائي.

نعم هاهنا إشكال آخر، وهو أنّ البعث لا يوصف بالحكم إلّا إذا كان نابعاً عن الإرادة، فهل الإرادة فعلية أو تقديرية؟ فعلى الأول كيف تكون المبادئ فعلية مع عدم كون الحكم فعلياً؟ وعلى الفرض الثاني يلزم التعليق في الوجود التكويني أي الإرادة، ومن المعلوم أنّ التعليق في التكوين محال.

**والجواب:** أنّ الإرادة فعلية لا تقديرية ولكن تعلّقت بفعل المولى (المريد) وهو إنشاء البعث التقديري وكلاهما متحققان. وعندئذ فلا مانع من أن تكون الإرادة فعلية والبعث المنشأ إنشائياً أي مطلوباً على تقدير .

١ . بدائع الأفكار: ١ / ٣٤٠ .

466

وبالجملة هنا أمور ثلاثة:

١ . الإرادة.

٢ . الإنشاء.

٣ . البعث.

والأول: فعلي، والثاني مثله فعلي أيضاً، والتعليق إنّما هو في الثالث أي البعث، وبما أنّ البعث أمر اعتياري لا مانع من إنشائه معلقاً.

**المسألة الثانية: ما هي فائدة الوجوب المشروط؟**

ربّما يقال بأنّه إذا كان الوجوب في الواجب المشروط إنشائياً غير فعلي فما فائدة هذا الإنشاء؟ والجواب كما في الكفاية - بتوضيح منا - هو: أنّ المولى ينظر إلى المجتمع فيرى أنّ بعضهم مستطيع للحج والبعض الآخر غير مستطيع لكن يمكن أن يصبح مستطيعاً في المستقبل فينشأ الحكم المشروط ليطم الاحتجاج على الموجودين حالياً وعلى الآخرين عند الاستطاعة من دون أن يحتاج إلى إنشاء حكم جديد.

**المسألة الثالثة: ما هو الأصل عند الشك في رجوع القيد إلى الهيئة أو المادة؟**

إذا لم تكن أدلة الطرفين مقنعة وشكّ في رجوع القيد، فما هو مقتضى الأصل؟

467

قد ذكر السيد الأستاذ - تبعاً للمحقّق العراقي - هذه المسألة في هذا المقام، إلّا أنّ المحقّق الخراساني ذكرها في التقسيم الثاني للواجب - أعني: تقسيمه إلى منجز ومعلق - ونحن نرجئ البحث فيها إلى التقسيم الثاني، كما نرجئ البحث عن المقدمات المفوتة إلى ذلك البحث أيضاً .



## التقسيم الثاني: تقسيم الواجب المطلق إلى منجز ومعلق

ربما يقسم الواجب المطلق إلى منجز ومعلق، والفرق بين هذا التقسيم والتقسيم الذي تقدم عليه هو أن المقسم في الأول مطلق الواجب، فقد قسم إلى مطلق ومشروط، وأمّا المقسم في التقسيم الثاني فهو الواجب المطلق المنقسم إلى منجز ومعلق. وهذا التقسيم هو الموروث عن صاحب الفصول. وحاصل مراده:

إذا لم يكن وجوب الواجب ولا نفس الواجب متوقّفين على حصول أمر غير مقدور فهو الواجب المنجز كالمعرفة، وإن كان وجوبه غير متوقّف على شيء لكن كان الواجب متوقّفاً على حصول أمر غير مقدور فهو الواجب المعلق أي علق الإتيان به على مجيء زمنه، وعلى ذلك فالوجوب والواجب في المنجز حاليّان، وفي المعلق الوجوب حالي والواجب استقبالي. (1)

وفي الحقيقة أنّ ما اختاره صاحب الفصول في تفسير المعلق هو نفس ما فسّر الشيخ به الواجب المشروط حيث إنّ الوجوب في الواجب المشروط لدى الشيخ مطلق، والواجب مقيد، إمّا بقيد غير مقدور أو مقدور لا يلزم

١ . الفصول: ٨١ بتلخيص .

468

تحصيله، ولكن صاحب الفصول خصّ القيد في كلامه المتقدم بغير المقدور. وبالتالي المعلق، قسم من الواجب المشروط لدى الشيخ، فتكون النسبة هي العموم والخصوص المطلق .

وقد أورد على هذا التقسيم إشكالات، نذكرها تباعاً:

**الإشكال الأول:** أنه لا وجه لتخصيص المعلق بما يتوقّف حصوله على أمر غير مقدور، بل ينبغي تعميمه إلى أمر مقدور ومتأخّر أخذ على نحو لا يكون مورداً للتكليف فلا يترشح عليه الوجوب من الواجب، وعندئذ تكون النسبة هي التساوي.

**يلاحظ عليه:** بأنّه لم يخصّه بغير المقدور فقد عمّمه إلى المقدور غير لازم التحصيل، في ذيل كلامه، فلاحظ. (1)

**الإشكال الثاني:** ما أورده أيضاً صاحب الكفاية بقوله: لا وقع لهذا التقسيم، لأنّه بكلا قسميه (المقدور: صلّ إن دخلت الدار، وغير المقدور: صل إذا دخل الوقت) من المطلق المقابل للمشروط، وخصوصية كون الواجب حالياً أو استقبالياً لا توجهه ما لم توجب الاختلاف في المهم، ولا اختلاف

فيه، فإنّ ما رتّبهُ عليه من وجوب المقدّمة فعلاً كما يأتي إنّما هو من أثر إطلاق وجوبه وحاليته لا من استقبالية الواجب.<sup>(٢)</sup>

**توضيح المقام :** أنّ الغاية من التقسيم هو دفع الإشكال عن المقدّمات المفوتة حيث أطبق القوم على وجوب الغُسل على الجنب الصائم قبل طلوع

---

١ . الفصول: ٨١ .

٢ . الكفاية: ١ / ١٦١ .

---

469

الفجر، وقطع المسافة على المستطيع قبل زمان الحج، مع أنّ الوجوب مشروط غير فعلي فكيف وجبت مقدّماته؟

فعندئذ صار صاحب الفصول بصدد الإجابة قائلاً: بأن وجوب المقدّمة لأجل كون الوجوب حالياً وإن كان الواجب استقبالياً، وكفى في إيجاب المقدّمة كون وجوبه حالياً.

إذا عرفت ذلك فأعلم أنّ المحقّق الخراساني أورد على تلك النتيجة، بأن الأثر (وجوب المقدّمة) يترتب على فعلية الوجوب، ولا أثر لاستقبالية الواجب، فصار التقسيم بلا ثمرة، لأنّ كلاً من المنجز والمعلّق من أقسام الواجب المطلق، والمفروض أنّ الوجوب في كلا القسمين فعليٌّ، وهذا يكفي في ترتب الأثر.

**يلاحظ عليه:** أنّ صاحب الفصول لم يرتّب الثمرة على المعلّق في مقابل المنجز حتّى يُقال أنّهما يشتركان في فعلية الوجوب، وهذا يكفي في إيجاب المقدّمات المفوتة ولا حاجة إلى سائر الخصوصيات، بل رتّب الأثر على المعلّق في مقابل المشروط على مختار المشهور حيث تنحل المشكلة بالقول بالمعلّق ولا تنحل على القول بالواجب المشروط.

**الإشكال الثالث:** ما نُسب إلى المحقّق النهاوندي وأحياناً إلى السيد الفشاركي.

وحاصل الإشكال على ما لخصه صاحب الكفاية هو: أنّ الطلب والإيجاب إنّما يكون بإزاء الإرادة المحرّكة للعضلات نحو المراد، فكما لا يكاد تكون الإرادة منفكّة عن المراد فليكن الإيجاب غير منفكّ عما يتعلّق به

---

470

فكيف يتعلّق بأمر استقبالي فلا يكاد يصح الطلب والبعث فعلاً نحو أمر متأخر.

**توضيحه:** إن وزن الإرادة التشريعية كوزان الإرادة التكوينية، إذ لا فرق بينهما إلا في كون الأولى متعلقة بفعل الغير، والثانية متعلقة بفعل نفس المرید، وإلا فهما في جميع المقدمات متماثلتان.

فعلى هذا فالإرادة التكوينية يترتب عليها تحريك العضلات، ويترتب عليه حصول المراد، فيلزم أن تكون الإرادة التشريعية كذلك، أي يلزم أن لا تنفك الإرادة التشريعية عن المراد التشريعي، غاية الأمر يتوسط بين الإرادة والمراد، الإيجاب، الذي هو بمنزلة تحريك العضلات فالقول بفعالية الإرادة والإيجاب، واستقبالية الواجب، لا ينسجم مع هذه الضابطة.

**يلاحظ عليه:** أن تحقيق الحال يحتاج إلى التكلم في مقامين:

**الأول:** دراسة الإرادة التكوينية، فهل المراد التكويني لا ينفك عن الإرادة مطلقاً أو فيه تفصيل؟

**الثاني:** لو صحت الضابطة في الإرادة التكوينية، فهل تصح في التشريعية، أو لا؟

**أمّا المقام الأول:** ففيه تفصيل، فلو تعلقت الإرادة بتحريك العضلات، فهي لا تنفك عن المراد، كما هو الحال في الرجل الرياضي الذي يتمرن بتحريك عضلاته في ساحة التدريب.

وأمّا إذا تعلقت الإرادة بأمر آخر كسقي الماء، أو تناول الغذاء، فلا مانع من التفكيك.

---

## 471

**وحصيلة الكلام:** أن الإرادة التكوينية لو تعلقت بفعل حاليّ، فهي لا تنفك عنه، وأمّا إذا تعلقت بفعل استقباليّ فيما أنّ الإرادة ليست علة تامة للمراد، بل له - وراء الإرادة - علل أخرى كوصول الزمان فالإرادة تنفك عن المراد حينئذ. وبالتالي لا تورث تحريك للعضلات، لأنّ تحريك العضلات أمر مقدّمٍ فإذا لم يكن ذو المقدّمة مطلوباً بالفعل لا تكون المقدّمة أيضاً كذلك، ولذلك لا تتعلّق به الإرادة أيضاً.

فالخاط حصل بين حكم الإرادتين.

**فإن قلت:** ليست في المقام إرادتان إحداهما تتعلّق بإعمال القوة العاملة والأخرى بالمطلوب بالذات، بل هنا إرادة واحدة مستمرة إلى إنجاز المطلوب.

**قلت:** كلا، في المقام إرادتان.

والذي يدل على تعدد الإرادة هو أنّ الإرادة المتعلّقة بتحريك العضلات غير الإرادة المتعلّقة بالمطلوب بالذات، هو أنّ تشخّص الإرادة وتعدّها بالمراد، فإذا كان المراد متعدّداً يلزم تعدّها أيضاً.

والذي يدلّك على التفكيك، الأمران التاليان:

**الأوّل:** أنّ إرادته سبحانه بسيطة قديمة تعلقت بتحقق الكائنات عبر الزمان. فالإرادة أزلية، والمراد زماني.

**الثاني:** ان الإنسان إذا أراد أن يكتب شعراً أو حديثاً فالإرادة متحقّقة من بدء الأمر على كتابته جميعاً ولكنّ المراد متجدّد ومتأخّر.

**وأما المقام الثاني:** أعني عدم تفكيك المراد التشريعي عن الإرادة

---

## 472

والايجاب التشريعيين، فهو مبني على أصل باطل، وهو تعلّق الإرادة التشريعية بفعل الغير، وهو أمر غير صحيح لأن الإرادة لا تتعلّق إلاّ بما إذا كان تحت اختيار المرید، وفعل الغير خارج عن إختيار المرید، وعلى هذا فالإرادة التشريعية لا تتعلّق إلاّ بإنشاء الايجاب، والمفروض أنّه لا انفكاك بينهما.

**وبعبارة أخرى:** فعل المأمور به خارج عن حدود الإرادة، ولا تتعلّق به إرادة الغير، فعلى هذا فالتفكيك بين الايجاب وفعل الواجب لا إشكال فيه.

إلى هنا تبين أن الضابطة غير تامّة في المقيس عليه، فكيف بالمقيس؟

### كلمات المحقّقين الناصرين لنظرية المحقّق النهاوندي

ثم إنّ قسماً من المحقّقين نصرّوا المحقّق النهاوندي بوجوه:

١. ما ذكره المحقّق الاصفهاني في تعليقه على الكفاية حيث قال: إنّ الشوق وإن أمكن تعلّقه بأمر استقبالي إلاّ أنّ الإرادة لا يمكن تعلّقه بأمر استقبالي، وإلاّ يلزم تفكيك العلة التامة عن معلولها، أعني: انبعاث القوة العاملة المنبثة في العضلات عن علته أي الإرادة.<sup>(١)</sup>

**يلاحظ عليه:** - مضافاً إلى أنّه راجع إلى المقام الأوّل ولا يفيد في المقام الثاني إذ لا ملازمة بينهما - بما عرفته تفصيلاً من التفصيل بين الإرادة المتعلقة بتحريك العضلات فقط فهي علة تامة وبين تعلّقها بالمطلوب بالذات، فلو

---

١. نهاية الدراية: ٢ / ٧٣ .

كان هو حالياً أيضاً لما انفكت الإرادة عنه ولو كان استقبالياً لحصل الانفكاك كما مرّ.

٢. ما أفاده السيد الطباطبائي (قدس سره) قال: إنّ الإرادة نسبة تكوينية يستحيل تعلّقها بأمر موجود في الاستقبال ومعدوم في الحال، سواء أكانت علة تامة أم ناقصة أو مرتبطة بأي نحو من أنحاء الارتباط الخارجي<sup>(١)</sup>.

**يلاحظ عليه:** - مضافاً إلى ما ذكرناه في الإشكال المتقدّم - بأنّ الإرادة تتشخّص بالمراد الذهني وتكون النسبة واقعة بينها وبين الصورة الذهنية للمراد لا المراد الخارجي لامتناع وقوع النسبة بين النفس والخارج، فهي كالعلم يتشخّص بالصورة المعلومة الذهنية لا الخارجية.

٣. ما ذكره صاحب المحاضرات من أنّ الإرادة عبارة عن الاختيار وإعمال القدرة فهي لا تتعلّق بفعل الإنسان نفسه إذا كان في زمان متأخّر فضلاً عن فعل غيره، ولذا لا يمكن تعلّقها بالمركب من أجزاء طولية كالصلاة دفعة واحدة.

**يلاحظ عليه:** - مضافاً إلى ما ذكرناه في الوجهين المتقدّمين - أنّ الإرادة ليست نفس الشوق ولا إعمال القدرة، بل الثاني من آثارها ونتائجها، كما أنّ الأوّل من مقدّماتها في بعض الموارد لا جميعها. بل هي عبارة عن إجماع النفس وتصميمها وجزمها، بحيث لا يرى المرید في نفسه أيّ تردد في الإتيان بالعمل. فحينئذ إذا كان المقتضي موجوداً والمانع مفقوداً، تتعقبها إرادة أخرى بتحريك العضلات. وإن كانت هناك موانع، عن المباشرة تبقى في

---

١. تعليقة على الكفاية للعلامة الطباطبائي: ١١٤.

---

474

النفس إرادة واحدة متعلقة بالمطلوب بالذات، إلى أن يرتفع المانع، فتنتدح إرادة أخرى بتحريك العضلات.

هذا كلّه حول الإشكال الثالث الذي أثاره المحقّق النهاوندي .

**الإشكال الرابع:** ما حكاه المحقّق الخراساني من عدم القدرة على المكلف في حال البعث مع أنّها من الشرائط العامة.

**ويلاحظ عليه:** بأنّ الشرط هو القدرة على الواجب في زمانه لا في زمان الإيجاب والتكليف.

**الإشكال الخامس:** ما ذكره شيخ مشايخنا العلامة الحائري من أنّ إطلاق الوجوب وكون القيد راجعاً إلى الواجب يقتضي إيجاب الفعل مع القيد، وهذا إنّما يتصور في القيود الاختيارية، وأمّا القيود

الخارجة عن قدرة المكلف فيستحيل تعلّق الطلب بما ليس تحت قدرة المكلف، فلا محيص عن إرجاع القيد إلى الهيئة، فيكون الطلب المتعلّق بالفعل المقيد بالزمان من أقسام الطلب المشروط<sup>(١)</sup>.

**يلاحظ عليه:** بأنّ الإشكال إنّما يرد إذا كان الوقت جزءاً للواجب فيجب إيجاده بحكم إطلاق الوجوب مع أنّه خارج عن الاختيار. وأمّا إذا كان شرطاً على نحو يكون القيد خارجاً والتقييد داخلياً فامتناله أمر ممكن، فلو أمر المولى بقراءة زيارة عاشوراء تحت السماء فهذا أمر مقدور بلا إشكال.

**الإشكال السادس:** ما ذكره المحقّق النائيني. وهو مبني على مقدّمات ثلاث:

١. درر الفوائد: ١ / ٧٦ .

475

١. كلّ القيود ترجع إلى الموضوع

إنّ الأحكام الشرعية موضوعة على نهج القضايا الحقيقية، وهي عبارة عن وضع الحكم على العنوان الكلي الصادق على الأفراد المتحقّقة أو المقدّرة عبر الزمان على نحو يكون الإنشاء أزلياً وفعالية الحكم مشروطة بتحقّق الموضوع، فقوله سبحانه: **(وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا)**<sup>(١)</sup>، بمنزلة قولنا: «الإنسان العاقل البالغ المستطيع يجب عليه الحجّ» فالحكم مترتب على موضوع كلي لا تنحصر مصاديقه بالموجودين وقت التشريع بل يشمل مصاديقه عبر الزمان .

فإذا كانت القيود راجعة إلى الموضوع فلا معنى لاستثناء قيد الزمان فهو أيضاً راجع إلى الموضوع كسائر الشروط، فكأنّه يقول: الإنسان البالغ العاقل المستطيع المدرك لزمان الحج يجب عليه الحجّ، ومن المعلوم أنّ كلّ حكم مشروط بوجود الموضوع فيكون الموضوع بعامة شروطه قيداً للحكم أي الوجوب، من غير فرق بين الاستطاعة والزمان، فكما أنّه لولا الاستطاعة لا وجوب فهكذا لولا الزمان لا بعث فعلي.

**٢. لا فرق بين الاستطاعة والزمان**

يقول **(قدس سره)**: نحن نسأل القائل بالواجب المعلق، أيّة خصوصية في الوقت حتى يتقدّم الوجوب عليه؟ مع أنّا لم نقل بذلك في سائر القيود من البلوغ

١. آل عمران: ٩٧ .

والاستطاعة مع اشتراك الكلّ في كونه مأخوذاً قيدياً للموضوع، فأبى فرق بين الوقت والاستطاعة، بحيث يتقدّم الوجوب على الأوّل دون الثاني؟

### ٣. الزمان أولى أن يكون قيدياً للوجوب

ثمّ إنّه (قدس سره) أفاض الكلام وقال: إنّ الأمر في الوقت أوضح، لأنّه لا يمكن أخذه إلاّ مفروض الوجود، لأنّه أمر غير اختياري ينشأ من حركة الفلك، ويكون فوق دائرة الطلب، ويكون التكليف بالنسبة إليه مشروطاً، وإلاّ يلزم تكليف العاجز. (١)

**يلاحظ على المقدّمة الأولى:** بأنّ إرجاع عامة القيود إلى الموضوع وبالتالي جعل الحكم مشروطاً بهذه القيود، غير تام. لما عرفت من أنّ القيود على قسمين:

١. ما يكون مؤثراً في ظهور الإرادة وتبلور الحكم الوجوبي، وهذا فيما إذا كان الموضوع ذا مصلحة ولكن الأمر به على الإطلاق يوجب الحرج، كالحج فإنّه ذا مصلحة من غير فرق بين المتسكع والمستطيع ولكن الإيجاب على وجه الإطلاق موجب للحرج، ولذلك قيّد الوجوب بالاستطاعة، وهذا القسم لا مانع من أن يرجع إلى الموضوع. ويكون الحكم مشروطاً به.

٢. ما يكون دخيلاً في وجود الملاك في المتعلّق بحيث لولا هذا الشرط لما كانت أي مصلحة في المتعلّق كالوضوء بالنسبة إلى الصلاة والبيت بالنسبة إلى الطواف، فهذا النوع من الشرط قيد للواجب لا للوجوب وبالتالي

١. لاحظ: فوائد الأصول للكاظمي: ١/١٨٧؛ أجود التقريرات: ١/١٤١.

لا يصحّ جعله جزء الموضوع.

**ويلاحظ على المقدّمة الثانية:** بوجود الفرق بين الاستطاعة والزمان، فإنّ للاستطاعة دوراً في ظهور الإرادة الوجوبية دون أن يكون مؤثراً في ملاك الحج بخلاف الزمان فإنّه مؤثر في وجود الملاك في الحج، فالطواف والسعي والرمي تشتمل على المصلحة إذا امتثلت في هذا الوقت دون غيره، وعلى ضوء ذلك لا يصحّ جعل الزمان قيدياً للوجوب بل هو قيد للواجب لكونه دخيلاً في الملاك.

**ويلاحظ على الثالثة:** بما ذكرناه في تحليل الإشكال الخامس للعلامة الحائري بالتفريق بين اتخاذ الزمان جزءاً حتى يقع تحت دائرة الطلب واتخاذ شرطاً، فيقع التقيد تحت دائرة الطلب، ونفس القيد فوقه، وهذا نظير استقبال الكعبة حيث إن القيد خارج عن الاختيار وإن كان التقيد داخلياً فيه .

**الإشكال السابع:** ما ذكره المحقق الخوئي (رحمه الله) من أن الواجب المعلق ليس من أقسام الواجب المطلق في مقابل المشروط بل هو قسم منه، وذلك لأن وجوب الحج مثلاً إما مشروط بيوم عرفة أو مطلق، وبما أن التكليف لم يتعلّق بذات الفعل على الإطلاق وإنما بايقاعه في زمن خاص، فعلم من ذلك أن للزمان دخلاً في ملاكته وإلا فلا مقتضى لأخذه في موضوعه، وعليه فبطبيعة الحال يكون الوجوب مشروطاً به غاية الأمر على نحو الشرط المتأخر.<sup>(١)</sup>

**يلاحظ عليه:** بأنه مبني على عدم التفريق ثبوتاً بين القيود الراجعة إلى

١ . المحاضرات: ٢ / ٣٤٨ .

478

الإرادة الوجوبية والقيود الراجعة إلى المتعلق فما ذكره من أن وجوب الحج إما مشروط بيوم عرفة أو مطلق لا يثبت مرامه، لأننا نختار أن وجوبه مطلق. ولكن المطلوب المشتمل على الملاك أمر مقيد، وهذا نظير وجوب الصلاة مع الطهارة فالوجوب مطلق ولكن الواجب مقيد بالطهارة. فما ذكره من أنه إذا كان دخيلاً في الملاك يكون الوجوب مشروطاً به غير تام، إذ ليس كل دخيل في الملاك شرطاً للوجوب.

المقدمات المفوتة أو ثمرات الواجب المعلق ...

479

المقدمات المفوتة

أو

ثمرات الواجب المعلق



إنّ الغاية من القول بالواجب المعلق هو حل مشكلة وجوب المقدمات المفوتة، إذ على القول بالوجوب المشروط لا يمكن تصحيح وجوب المقدّمة قبل وجوب ذبيها. وعند وجوبه لا يتمكن الإنسان من الإتيان بالمقدّمة، ولذلك اختار كل من المحققين للتخلّص من الإشكال مهرباً، وقبل الإشارة إلى هذه الطرق نأتي بأمثلة من المقدمات المفوتة:

١. وجوب الاحتفاظ بالماء قبل الوقت لواجده إذا علم عدم تمكّنه منه بعد دخول الوقت.
  ٢. وجوب الغسل للمستحاضة قبل الفجر في الصيام الواجب.
  ٣. وجوب تحصيل المقدّمات الوجودية للحج قبل وقته.
  ٤. تعلّم الأحكام للبالغ قبل مجيء وقت وجوب العمل، إذا ترتب على تركه فوت الواجب.
- إلى غير ذلك من الموارد التي يتراءى فيها وجوب المقدّمة على وجوب ذبيها، وهو بمنزلة تقدم المعلول على العلة.

---

#### 480

وقد اختار كل من الأصوليين مهرباً نشير إليه كما يلي:

١. ما اختاره الشيخ الأنصاري من أنّ القيد في الواجب المشروط يرجع إلى المادة فالوجوب مطلق حالي ينشأ منه وجوب المقدّمة المفوتة. فالمعلول والعلة متزامنان.
٢. ما اختاره صاحب الفصول من تقسيم الواجب المطلق إلى منجز ومعلق، والمعلق عنده هو نفس الواجب المشروط عند الشيخ، والفرق بين قوليهما أنّ الشيخ قائل بالتقسيم الثنائي ولكن صاحب الفصول يقول بالتقسيم الرباعي (تقسيم الواجب إلى مطلق ومشروط، والمطلق إلى منجز ومعلق). وتحل العقدة بفعلية وجوب ذي المقدّمة الذي هو العلة لوجوب المقدّمة. فالوجوبان أيضاً متزامنان.
٣. ما ذهب إليه المحقق الخراساني من أنّ الشرط في هذه الموارد من قبيل الشرط المتأخّر، وأريد به ما هو المتأخّر جوداً المتقدم تصوراً، وفعلية وجوب ذي المقدّمة مشروط بالوجود الذهني للشرط (حسب ما مرّ عند البحث في الشرط المتأخّر)<sup>(١)</sup> وهو حاصل فيكون ذو المقدّمة واجباً قبل حصول الشرط الخارجي، فيتبعه وجوب المقدّمة.
٤. ما اختاره المحقق الأردبيلي في خصوص مسألة التعلّم قبل الوقت وهو القول بالوجوب النفسي التهيئي للجاهل البالغ الذي يعلم عدم تمكنه من التعلم بعد دخول الوقت فهو واجب نفسي لكن يُهيئ الإنسان لواجب آخر.

---

١. مثلاً تصور المولى حياة العبد في أيام الحج .

٥. ما اختاره السيد الأستاذ (رحمه الله) وحاصله: أنّ وجوب المقدّمة لا يترشح عن وجوب ذبيها على نحو لولا وجوب ذبيها لما وجبت المقدّمة. بل وجوب المقدّمة رهن المبادئ المخزونة في ذهن المولى وهي مستقلة عن مبادئ ذي المقدّمة. فكما أنّ تصور ذي المقدّمة وتصور الفائدة فيه ينتهي إلى إيجابه، كذلك تصور المقدّمة وانها وسيلة للفوز بالمقصود ربما ينتهي إلى الحكم بوجوبها وإن لم يكن وجوب ذبيها متحقّقاً.

وبذلك يُعلم معنى الملازمة وهو أن وجوب المقدّمة لأجل وجوب ذبيها، وأنّه لولا وجوبه فعلاً أو في المستقبل لما وجبت المقدّمة. وأمّا كون وجوبه متقدماً على وجوبها (المقدّمة) فلا دليل عليه. وبالتالي لا مانع من تقدم وجوب المقدّمة على وجوب ذبيها محمول مبادئ الأول دون الثاني.

٦. ما اخترناه نحن في أكثر دوراتنا الأصولية وهو أنّ المقدمات المفوتة وإن لم تكن واجبة قبل وجوب ذبيها بناءً على ترشح وجوبها عن وجوبه لكن العقل حاكم بإتيانها قبل وجوب ذبيها لافتراض عدم تمكن المكلف من إتيانها في غير هذا المورد فلذلك لو ترك المقدّمة بحجة أنها غير واجبة شرعاً، لا يجوز له تركها بحكم العقل، وهذا كاف في استحقاق العقاب. إذا تركها.

## تطبيقات

قد ورد في غير واحد من الآيات والروايات أحكام معلقة على الشرط تتردد بين كونها واجباً مشروطاً، أو واجباً معلقاً، أو مشروطاً من جانب ومعلقاً

## 482

من جانب آخر، وإليك بعض الأمثلة:

١. قال سبحانه: (أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ)<sup>(١)</sup>، فالمتبادر منها أنّ الدلوك شرط الوجوب فلولاها لما وجبت الصلاة.

٢. قال سبحانه: (فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ)<sup>(٢)</sup>، والمراد من شهود الشهر هورؤية الهلال أو كون المكلف حاضراً لا مسافراً، والآية ظاهرة في الوجوب المعلق حيث أوجب على من شهد أول الشهر وجوب صيام الشهر كله، فالوجوب حالي والواجب استقبالي.

٣. قال سبحانه: (وَ لِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً)<sup>(٣)</sup> فوجوب الحج مشروط بالاستطاعة، فلولاها فليس هنا وجوب، ولكن إذا حصلت الاستطاعة وانقلب الواجب المشروط إلى الواجب المطلق فيكون الوجوب فعلياً والواجب استقبالياً فيجب تحصيل سائر المقدمات كجواز السفر وغيره قبل وقت الحج.

٤. روى زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) أنه قال: «إذا دخل الوقت وجب الطهور والصلاة ولا صلاة إلا بطهور» (٤).

والرواية ظاهرة في كون وجوب الصلاة مشروطاً بالوقت .

...

١ . الإسراء: ٧٨ .

٢ . البقرة: ١٨٥ .

٣ . آل عمران: ٩٧ .

٤ . الوسائل: ١، الباب ٤ من أبواب الوضوء، الحديث ١ .

483

### دوران الأمر بين تقييد الهيئة أو المادة

قد سبق ممّا أنّ هناك مسائل ثلاث، أعني:

١. هل الوجوب في الواجب المشروط فعلي أو إنشائي؟

٢. إذا كان الوجوب إنشائياً فما فائدته؟

٣. إذا دار الأمر بين رجوع القيد إلى الهيئة أو إلى المادة، فما هو المرجع؟

وقد درسنا المسألتين الأوليين قبل دراسة تقسيم الواجب إلى منجز ومعلق. وأخرنا البحث عن المسألة الثالثة إلى المقام.

والمسألة لا تخلو من ثمرة عملية إذ لو كان القيد اختيارياً ورجع إلى الهيئة لما وجب تحصيله كالاستطاعة، ولو رجع إلى المادة يجب تحصيله كالوضوء والغسل.

ثم إنّ عقد هذا البحث يصح ممّن يرى تقييد كل من الهيئة والمادة أمراً ممكناً وأما من يقول بامتناع تقييد مفاد الهيئة كالشيخ الأنصاري فليس له عقد هذا البحث إلا إذا كان البحث افتراضياً.

ثم إنّ مورد هذه المسألة فيما إذا ورد القيد في كلام منفصل ودار الأمر بين الرجوع إلى أحد الأمرين لا ما إذا كان القيد متصلاً، إذ عندئذ يكون الكلام مجملاً شأن كل كلام محتفّ بما يصلح للقربنية لكل من الإطالقين.

ثم إنّ البحث يقع تارة في مقتضى الأصول اللفظية وأخرى في مقتضى الأصول العملية.

484

وإليك بيان الأمرين:

### مقتضى الأصل اللفظي

استدلّ الشيخ على رجوع القيد إلى المادة - عند الشك - لا إلى الهيئة بوجهين:

#### الأول: تقديم الإطلاق الشمولي على البدلي

وحاصل هذا الوجه هو: أنّ مفاد الهيئة إطلاق شمولي، وإطلاق المادة إطلاق بدلي. وإذا دار الأمر بين تقييد أحد الإطلاحين فتقييد الإطلاق البدلي الذي هو الأضعف، مقدّم على تقييد الإطلاق الشمولي الذي هو أقوى. فيجب حفظ الأقوى وإرجاع القيد إلى الأضعف، فلو قال: أكرم كل العلماء، ثم قال: أهن فاسقاً، ففي مورد الاجتماع: العالم الفاسق، يقدم العام على الثاني ويحكم بوجود إكرامه. أمّا كون مفاد الهيئة شمولياً فلأجل حالاته الكثيرة، فقول القائل: أكرم زيدا إذا سلّم فالوجوب قبل التقييد يشمل صورتى التسليم وعدمه. كما يشمل سائر الصور التي لم تذكر في الكلام، وهذا بخلاف المادة فإنّ إطلاقه بدلي، لأنّ الطبيعة تتحقّق بوجود فرد واحد، فيكون الشمولي أقوى والبدلي أضعف. وأورد عليه في «الكفاية» بقوله: إنّ مفاد إطلاق الهيئة وإن كان شمولياً بخلاف المادة إلاّ أنّه لا يوجب ترجيحه على إطلاقها، لأنّه أيضاً كان بالإطلاق ومقدّمات الحكمة، غاية الأمر أنّها تارة تقتضى العموم الشمولي وأخرى

485

البدلي كما ربّما تقتضى التعيين أحياناً كما لا يخفى، وترجيح عموم العام على إطلاق المطلق إنّما هو لأجل كون دلالاته بالوضع لا لكونه شمولياً بخلاف المطلق فإنّه بالحكمة فيكون العام أظهر منه فيقدم عليه. (1)

**وحاصله:** أنّ الشيخ زعم أنّ ملاك التقديم كون المفاد شمولياً فيقدّم على البدلي، بل الميزان قوة الدلالة، سواء أكان في جانب الشمولي أم جانب البدلي.

ولذلك لو كان الدليل الدال على البدلي هو اللفظ والدال على الشمولي هو الإطلاق فيقدم الأوّل على الثاني، كما إذا قال: أكرم أي واحد من العلماء، ثم قال: ولا تكرم فاسقاً، فيقدّم الأوّل على الثاني - في مورد الاجتماع - أعني: العالم الفاسق.

وأما المقام فبما أنّ الشمولية والبدلية من المداليل العقلية لافتراض كونهما مستفادين من الإطلاق وسكوت المتكّم عن القيد، فلا وجه لحفظ أحدهما وتقييد الآخر. إذا كان القيد صالحاً للرجوع إليهما.

#### الوجه الثاني: تقييد الهيئة يوجب تقييد المادة ولا عكس

إذا فرض أنّ المولى قال: أكرم زيداً إن جاءك يوم الجمعة، فلو فرضنا أنّ القيد يرجع إلى الوجوب الذي هو مفاد الهيئة، فيما أنّه لا وجوب قبل مجيء يوم الجمعة، يكون الواجب مقيداً بنفس الشرط أيضاً بمعنى أنّه يكون المطلوب «الإكرام المقارن بالشرط» ، وهذا بخلاف ما إذا كان القيد راجعاً إلى

١ . الكفاية: ١ / ١٦٩ .

486

المادة حيث يتعلّق الوجوب المطلق بالإكرام المقيد بالمجيء ، فلا يسري التقييد إلى مفاد الهيئة - أعني: الوجوب - لجواز أن يكون الوجوب حالياً قبل يوم الجمعة والمطلوب استقبالياً.

وأورد عليه المحقّق الخراساني: بأنّه إنّما يتم إذا كان القيد منفصلاً، بحيث ينعقد لكلّ من الهيئة والمادة إطلاق، فيدور الأمر بين التصرفين والتصرف الواحد، وأمّا إذا كان القيد متصلاً فيما أنّه لم ينعقد للكلام أي ظهور وإطلاق، فلو رجع القيد إلى الهيئة فهو لا يستلزم تقييد المادة، بل يستلزم إبطال محلّ الإطلاق وإلغاء القابلية في المادة، وهو ليس أمراً مخالفاً للأصل.

فلو دار الأمر بين تقييد واحد كالمادة، وتقييد واحد وإبطال محلّ الإطلاق في الآخر، بمعنى أنّه لا ينعقد الإطلاق فيه من أوّل الأمر فلا دليل على الترجيح <sup>(١)</sup>.

**يلاحظ عليه:** بأنّ مورد النزاع فيما إذا كان القيد منفصلاً، وقد أذعن المحقّق الخراساني بصحة دليل الشيخ الأنصاري فيه ، إلّا أنّه أشكل عليه فيما إذا كان القيد متصلاً، مع أنّه خارج عن محلّ النزاع.

والأولى أن يجاب بأنّ ما ذكره أمر عقلي لا ينعقد به الظهور ولا يلتفت إليه العرف العام الذين هم المرجع في مقام الاستظهار، فلا يكون أحد الإطلاقين أقوى عنده من الإطلاق الآخر حتّى يحفظ الأوّل ويقيد الآخر، وقد مرّ نظيره في تعارض الأحوال وقلنا: إنّ الوجوه المذكورة في تقديم أحد

١ . الكفاية: ١ / ١٦٩ - ١٧٠ .

487

الاحتمالين على الآخر وجوه استحسانية لا ينعقد بها الظهور العرفي.

كلام للمحقّق النائيني

إنَّ للمحقِّق النائيبي كلاماً حول الوجهين الّذي ذكرهما الشيخ للاستدلال على رجوع القيد إلى المادة دون الهيئة وبالتالي التحفّظ على مفاد الإطلاق الشمولي، وتقييد الإطلاق البدلي، فقال (قدس سره): إنّا لو فرضنا أقوائية الإطلاق الشمولي من البدلي فلا يوجب ذلك تقديمه عليه، لأنّ الأقوائية إنّما توجب التقديم، لو كان التخالف والتكاذب منهما بالذات، كما في المثالين: «لا تكرم فاسقاً»، «أكرم عالماً» والأوّل يفيد الشمول، والثاني يفيد البدلية، فإنّ كلّ واحد منهما يكذب الآخر، إذ لا تجتمع حرمة إكرام الفاسق على إطلاقه ولو كان عالماً، مع وجوب إكرام مطلق العالم ولو كان فاسقاً، ففي مثله يقمّ الأقوى على الأضعف، وهذا هو محلّ الكلام في مبحث التعادل والترجيح، لا في المقام، إذ ليس بين إطلاق الهيئة والمادة في أنفسهما تكاذب في المقام، إذ لا مانع من كونهما مطلقين غير مقيدين، وإنّما جاء التعارض لأجل علم إجمالي بطروء القيد على أحدهما مع تساويه بالنسبة إلى الأقوى والأضعف، وفي مثله، لا وجه لتقديم الأقوى على الأضعف لما ذكرناه من تساوي العلم الإجمالي.<sup>(١)</sup>

١ . أجود التقريرات: ١٦٣/١ - ١٦٤ .

### مقتضى الأصل العملي

قد عرفت أنّه لا يوجد أصلٌ لفظي في المقام يعتمد عليه، وأنّ القيد إذا كان متّصلاً يلزم منه الإجمال في الكلام، وإن كان منفصلاً فالعلم الإجمالي بتقييد أحد الإطلاقين يمنع عن الأخذ بواحد منهما، فلا بدّ من الرجوع إلى الأصل العملي.

وأما مقتضاه فلأنّ الشكّ في كون القيد راجعاً إلى الهيئة (فلا يجب تحصيله) وإلى المادة (فيجب تحصيله) يرجع إلى الشكّ في وجوب تحصيل القيد والمرجع فيه البراءة.

نعم الأصل العملي، أعني: البراءة لا يثبت أحد الظهورين، أي كون القيد قيدياً للهيئة أو للمادة.

...

### التقسيم الثالث: تقسيم الواجب إلى نفسي وغيري

عرّف القوم الواجب النفسي وغيري بالنحو التالي:

النفسي: ما أمر به لنفسه.

الغيري: ما أمر به لغيره.

وأورد عليه الشيخ الأعظم بأن تعريف النفسي غير جامع، كما أنّ تعريف الغيري غير مانع.  
**أمّا التعريف الأوّل:** فلأنّه يخرج منه كلّ الواجبات النفسية سوى معرفة الله، إذ غيرها إنّما أمر به  
لأجل مصالح مترتبة عليه، كالصلاة، فإنّها أمر بها

489

لكونها قربان كل تقي، وكالصوم فإنّه إنّما أمر به لأنّه جُنة من النار، وهكذا غيرها.  
**وأمّا الثاني:** فغير المعرفة من الواجبات النفسية، داخل تحته، لأنّه أمر به لغيره من المصالح،  
كما ذكرنا في الصلاة والصوم. فخرج وجوب الصلاة عن تعريف النفسي ودخوله في تعريف  
الغيري، جعل تعريف النفسي غير جامع وتعريف الغيري غير مانع.

**يلاحظ عليه:** أنّ المراد من الأمر لنفسه هو الأمر به لا بملاحظة بعث آخر، كما أنّ المراد من  
الأمر لغيره هو الأمر به لغاية بعث آخر، وعلى ضوء ذلك فوجوب الصلاة واجب نفسي، لأنّه أمر  
به لنفسه لا لبعث آخر. ولم يتعلّق بعث بالغايات حتّى يكون البعث إلى الصلاة لأجل ذلك، وإنّما هي  
غايات حاصلة بنفس الصلاة، وكون الشيء غاية غير كونه مبعوثاً إليه. كما أنّ الأمر بالوضوء  
واجب غيري، لأنّه أمر به لغاية بعث آخر وهو وجوب الصلاة.

وعلى ذلك فلا تخرج الواجبات النفسية من تحت التعريف الأوّل، فإنّها وإن وجبت لأجل مصالح  
وأغراض، إلّا أنّ ذلك لا يخرجها عن النفسية، إذ الميزان في كون الواجب نفسياً، تعلّق البعث بملاك  
نفسه، لا بملاك بعث آخر في البين، وإن كانت هناك مصالح، والواجبات النفسية كلّها كذلك.

كما لا تدخل تلك الواجبات في إطار الواجبات الغيرية، إذ المفروض أنّ الملاك في الغيري،  
تعلّق البعث به، لأجل تعلّق بعث آخر بشيء آخر والواجبات النفسية ليست كذلك، إذ المفروض تعلّق  
البعث بها لنفسها، لا مقدّمة لبعث آخر.

490

### التعريف الثاني للواجب النفسي والغيري

عرّف الشيخ الأنصاري النفسي والغيري بتعريف آخر فقال:  
فإن كان الداعي فيه هو التوصل به إلى واجب لا يكاد يمكن التوصل بدونه إليه لتوقّفه عليه  
فالواجب غيري، وإلّا فهو نفسي، سواء أكان الداعي محبوبية الواجب بنفسه كالمعرفة بالله أو  
محبوبيته بما له من فائدة مترتبة عليه كأكثر الواجبات من العبادات والتوصليات.<sup>(1)</sup>

وبما أنّ الشيخ عمّ الواجب النفسي إلى ما إذا كان الداعي محبوبية الواجب بنفسه كالمعرفة أو محبوبيته بما له من الغاية، صار ذلك سبباً للإشكال عليه، فأورد عليه في «الكفاية» بأنّه لو كان الداعي هو اشتماله على الفائدة المترتبة عليه كان الواجب غيرياً، فإنّه لو لم تكن هذه الفائدة لازمة لما دعا إلى إيجاب ذي الفائدة.<sup>(٦)</sup>

**يلاحظ عليه:** بأنّ الشيخ جعل المعيار في الغيري كون الداعي إلى الأمر به التوصل إلى واجب آخر وعدمه، لا التوصل إلى الغايات والأغراض وعدمه. والصلاة أمر بها لا للتوصل إلى واجب آخر ولا ينافيه الأمر بها لغايات فإنّها وإن كانت محبوبة بالذات ولكن ليست واجبة في الشريعة ولم يتعلّق بها أمر ولا طلب.

**وبعبارة أخرى:** كم فرق بين القول: الأمر بالشيء لواجب آخر، أو الأمر بالشيء لغاية من الغايات، فالصلاة خارجة عن التعريف الأوّل داخلة في

---

١ . مطراح الأنظار: ٦٦ .

٢ . كفاية الأصول: ١ / ١٧١ .

---

## 491

التعريف الثاني، والميزان في الغيري هو الأوّل لا الثاني.

**فإن قلت:** ينتقض التعريف بالظهر والمغرب إذ فيهما كلا الملاكين النفسي والغيري فإنّ الظهر واجب نفسي وفي الوقت نفسه فقد وجبت لبعث آخر أو واجب آخر .

**قلت:** إنّ صلاة الظهر بما هي هي واجب نفسي وليس واجباً غيرياً، وأمّا الواجب الغيري فإنّما هو عنوان تقدّمها على العصر على القول بأنّ الشرط هو التقدّم أو تأخّر العصر عن الظهر على القول به.

**فإن قلت:** ينتقض التعريف بالمقدّمات المفوتة فإنّها واجب غيري مع أنّه بُعث بها لا لبعث آخر لافتراض تأخّر وجوب ذي المقدّمة عن وجوب المقدّمة .

**قلت:** يكفي في ذلك وجود البعث الآخر في الزمان المتأخّر ولا يشترط أن يكون الوجوبان متزامنين.

وقد تقدّم أنّ السيد الأستاذ قال: إنّ وجوب المقدّمة وإن كان تابعاً لوجوب ذبيها، ولكنّه ليس نابعاً عنه، فلذلك يجوز تقدّم وجوب المقدّمة عليه، فينطبق تعريف الغيري على وجوب المقدّمات المفوتة، لأنّها أمر بها لأجل الأمر بذبيها، الآتي في المستقبل.



إذا تبين كون شيء واجباً نفسياً أو غيرياً فهو، وإلا فيرجع إلى الأصل اللفظي أولاً، وإلى الأصل العملي - في المسألة - ثانياً، فيقع الكلام في مقامين:

492

### المقام الأول: ما هو مقتضى الأصل اللفظي؟

المشهور أنّ مقتضى الأصل اللفظي كون الواجب نفسياً، لعدم حاجته إلى البيان الزائد، بخلاف الغيري فإنه بحاجة إلى القيد بأن يقول: إفل لهذا.

إلا أنّ الشيخ الأنصاري والمحقّق العراقي أنكرا إمكان انعقاد الإطلاق في مفاد الهيئة بوجهين:  
**الأول:** أنّ الصيغة موضوعة لمصاديق الطلب الحقيقي المنقّح في نفس الطالب لا لمفهوم الطلب، فإنّ الفعل لا يتّصف بالمطلوبية إلاّ بواسطة تعلّق واقع الإرادة وحقيقتها به، لا بواسطة مفهومها، ومن المعلوم أنّ الفرد الحقيقي المنقّح في نفس الطالب جزئي لا يعقل فيه التقييد والإطلاق، فلا معنى للتمسك بإطلاق الصيغة لكون الواجب نفسياً لا غيرياً<sup>(١)</sup>.

وقد أورد عليه المحقّق الخراساني: بأن مفاد الهيئة ليس الفرد الحقيقي من الطلب، بل مفادها هو مفهوم الطلب كما عرفت تحقيقه في وضع الحروف، ولا يكاد يكون مفادها الفرد الحقيقي من الطلب، أعني: ما يكون بالحمل الشائع طلباً، وإلاّ لما صحّ إنشاؤه بها ضرورة أنّه من الصفات الخارجية الناشئة من الأسباب الخاصة.

نعم ربّما يكون (الطلب الحقيقي) هو السبب لإنشائه، بل المنشأ هو الطلب الإنشائي والوجود الإنشائي لكل شيء ليس إلاّ قصد مفهومه بلفظه<sup>(٢)</sup>.

١ . مطارح الأنظار: ٦٧ .

٢ . كفاية الأصول: ١ / ١٧٣ - ١٧٤ .

493

والظاهر وجود الخلط في كلام العلمين، وأنّ كلاً منهما قد أصاب في مورد وأخطأ في آخر.

أمّا الشيخ فقد أصاب في قوله بأنّ الصيغة ليست موضوعة لمفهوم الطلب، لأنّه لا يوصف بالمطلوبية. ولكنّه أخطأ حيث جعل الموضوع له الطلب الحقيقي المنقّح في نفس الطالب. ومن المعلوم أنّ الطلب الحقيقي غير قابل للإنشاء، لأنّه أمر تكويني، والتكوين لا يتحقّق به، وإنّما القابل للإنشاء هو الفرد الإنشائي من الطلب لا الفرد الحقيقي.

وأما المحقق الخراساني فإنه وإن أصاب في أنّ الطلب الحقيقي ليس هو مفاد الهيئة وإلا لما صحّ إنشاؤه بها.

ولكنّه أخطأ في أنّ المنشأ هو مفهوم الطلب حيث إنّ مفاهيم الحروف والأسماء - عنده - واحدة. بل المنشأ هو الفرد الاعتباري من الطلب أو الفرد الإنشائي منه، وهو وإن كان جزئياً لكنّه كلي بالنسبة إلى حالاته، حيث إنّ وجوب الإكرام عام بالنسبة إلى تسليم زيد وعدمه، ومجيئه وعدمه، وهكذا .

**الثاني:** ما أفاده المحقق العراقي.

**قال:** إنّ المعاني الحرفية قد اتّخذت آلة لملاحظة أحوال المعاني الاسمية، وما كان هذا شأنه فهو دائماً مغفولٌ عن ملاحظته بخصوصه، وعليه فكيف يعقل توجه الإطلاق والتقييد إليه لاستلزامه الالتفات إليه بخصوصه في حال كونه مغفولاً عنه بخصوصه، وهذا خلف <sup>(١)</sup>.

**يلاحظ عليه:** أنّه إنّما يرد الإشكال إذا لوحظ المعنى الحرفي مطلقاً ثم

١ . بدائع الأفكار: ١ / ٣٧٣ .

494

يلاحظ مقيداً، ففي هذه الصورة التقييد يحتاج إلى لحاظ ثان، وأما إذا كان المتصور من المعنى الحرفي مقيداً من أول الأمر واستعمل الألفاظ على طبق المعاني المخزونة في نفسه فالتقييد لا يحتاج إلى لحاظ آخر حتّى ينافي مغفوليته.

...

**أدلة المتمسكين بإطلاق الهيئة**

قد عرفت أنّ الشيخ الأنصاري والمحقق العراقي (قدس سره) أنكرا انعقاد الإطلاق في الهيئة لأجل كون مفادها جزئياً تارة والجزئي غير قابل للتقييد أو كون مفادها ألياً والمعنى الألي مغفول عنه، والتقييد فرع الالتفات إليه، وقد عرفت أنّ شيئاً منهما غير مانع من انعقاد الإطلاق، فهلمّ معي ندرس أدلة القول بإمكان انعقاد الإطلاق في مفاد الهيئة وأن مقتضاه كونه واجباً نفسياً وقد ذكروا هناك وجوهاً:

**الأول:** ما ذكره المحقق الخراساني من أنّ الهيئة وإن كانت موضوعة لما يعمّهما إلا أنّ إطلاقها يقتضي كونه نفسياً، فإنّه لو كان شرطاً لغيره لوجب التنبيه على المتكلم الحكيم.

**يلاحظ عليه:** بأنّ كلاً من الواجب الغيري والنفسي قسمان من مطلق الواجب، فكل منهما متميّز عن المقسم بفصل كما مرّ في تعريفهما بقولهم: «لنفسه أو لغيره» وعلى ضوء ما ذكرنا فكل منهما غير غنيّ عن القيد الزائد على المقسم، ومعه كيف يكون مقتضى الإطلاق هو الواجب النفسي؟<sup>(١)</sup>

١ . سيوافيك تصحيحه بالتفريق بين مقام الثبوت والإثبات، فانتظر.

495

**الثاني:** ما أفاده المحقق البروجردي من أنّ الصيغ الإنشائية قد وضعت للبعث والتحريك نحو متعلقاتها، والبعث الغيري المتعلّق بالمقدّمات ليس في الحقيقة بعثاً نحو المتعلّق، وإنّما هو تأكيد للبعث المتعلّق بذاتها، فالكلام يحمل على ظاهره وهو البعث الحقيقي نحو ما تعلّق به.<sup>(١)</sup>

**يلاحظ عليه:** بأنّ لسان الواجب الغيري على قسمين: تارة يكون اللسان لسان الإرشاد إلى المقدّمة مثل قوله: لا صلاة إلا بطهور أو لا صلاة لمن لم يستقبل القبلة وفي مثله لا يوجد بعث ولا تحريض.

وأخرى ما يكون ظاهره البعث إلى المقدّمة كقوله سبحانه: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمْ أَنْفِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَنْفِرُوا إِلَى الْأَرْضِ أَرْضِيئُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ)<sup>(٢)</sup>.

وأي تحريض وبعث أبلغ من قوله: (مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمْ أَنْفِرُوا...). وكون الغاية من البعث إليها، هو البعث إلى ذبيها لا ينافي وجود البعث الحقيقي إليها.

ونظيره آية الوضوء: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ)<sup>(٣)</sup>.

**الثالث:** ما اخترناه وحاصله أنّ هناك فرقاً بين الثبوت والإثبات فالواجب النفسي والغيري يشتركان في أنّ كلاً منهما يتميّز عن المقسم بقيد

١ . نهاية الأصول: ١ / ١٧٠ .

٢ . التوبة: ٣٨ .

٣ . المائدة: ٦ .

خاصّ وإلا يلزم كون القسم نفس المقسم، وأمّا عالم الإثبات فيمكن أن يقال: إنّ القاء الأمر بلا قيد بيان للواجب النفسي عند العرف، بل بيان بالحمل الشائع له وإن لم يكن بياناً له بالحمل الأولي، فإذا قال: توضّأ، وكان الوضوء واجباً لنفسه يكفي فيه الإطلاق ولا يحتاج إلى قيد نظير قوله: «لنفسه»، وهذا بخلاف ما إذا كان واجباً غيريّاً، فلولا التصريح به لكان البيان غير تامّ، فهذا الوجه وإن كان نفس ما أفاده المحقّق الخراساني وقد أوردنا عليه بما سبق، لكن يمكن تصحيحه بالتفريق بين مقام الثبوت والإثبات، وبذلك يعلم صحّة كلامه هنا وفيما سبق في أوّل الأوامر.

**الرابع:** بناء العقلاء على حمل الواجب على كونه نفسياً والقيام به وإلغاء احتمال كونه غيريّاً.

**الخامس:** التمسك بإطلاق دليل الواجب كالصلاة، إذ لو كان الأمر بالوضوء واجباً غيريّاً يلزم تقييد الواجب - أعني: الصلاة - به، بخلاف ما إذا كان نفسياً، فإطلاق دليل الواجب، يثبت كون الوضوء واجباً نفسياً بناء على حجية الأصول المثبتة اللفظية.

**يلاحظ عليه:** أنّ ذلك يتمّ في مثل الشك في شروط الواجب كالوضوء بالنسبة إلى الصلاة.

وأما المقدمات الخارجيّة كنصب السّلم وسائر الأمور فلا تكون مأخوذة في متعلّق الأمر النفسي. حتّى يستدلّ بإطلاقه على كون المقدمات واجباً نفسياً.

...

إلى هنا تبين أنّ مقتضى الأصول اللفظية كون الأمر المشكوك نفسياً أو

غيريّاً هو النفسية، وأمّا من أنكر الإطلاق اللفظي بحجّة كون مفهوم الهيئة جزئياً أو آلياً فلا بد من الرجوع إلى الأصول العملية، وهذا ما نذكره في البحث التالي.

### المقام الثاني: في مقتضى الأصل العملي

قبل أن نذكر مقتضى الأصل العملي نشير إلى الصور الممكن تصوّر ها للأصل العملي:

١. الشك في النفسية والغيرية مع العلم بوجود الغير.
  ٢. الشك في النفسية والغيرية مع الشك في وجوب الغير.
  ٣. الشك في النفسية والغيرية مع العلم بعدم وجوب الغير.
- وإليك دراسة الصور.

## الصورة الأولى: الشك في النفسية والغيرية مع العلم بوجوب الغير

إذا تردّد وجوب الوضوء بين كونه نفسياً لأجل النذر أو غيرياً لأجل الصلاة الواجبة، كما إذا وجبت عليه صلاة الميّت وشكّ في تقيدها بالوضوء وعدمه، فلا شك في أنّ مقتضى الأصل هو الإتيان به وإن لم نعلم جهة وجوبه. هذا ما أشار إليه في «الكفاية»<sup>(١)</sup>، إذ لا شك في وجوب الإتيان به إنّما الكلام في إمكان ترتيب أثر النفسية وجواز إتيانه بعد الصلاة أو وجوب ترتيب الغيرية وإتيانه قبلها .

فمقتضى الاشتغال هو الإتيان به قبل الصلاة، إذ لو كان نفسياً لامتنل

١ . الكفاية: ١ / ١٧٥ .

498

ولو كان غيرياً لكان كذلك.

وأما لو أتى به بعد الصلاة فيشك في تحقّق الامتنال حيث يتحقّق الامتنال لو كان نفسياً لا غيرياً .

فالنتيجة أنّه يجب الإتيان به قبل الصلاة أخذاً بقاعدة الاشتغال.

ثم إنّ الظاهر من المحقّق النائيني (قدس سره) هو جريان البراءة في المقام لا الاشتغال قال: إذا علم بعد الزوال بوجوب الوضوء والصلاة وشك في وجوب الوضوء أنّه غيري أو نفسي ففي هذا القسم يرجع الشك إلى تقييد الصلاة بالوضوء فيكون مجرى البراءة لكونه من صغريات الأقل والأكثر الارتباطيين. وأما الوضوء فيجب على أي حال نفسياً كان أو غيرياً.<sup>(١)</sup>

وحاصل كلامه: جريان البراءة في كون الوضوء واجباً غيرياً. فتكون النتيجة «النفسية»، عند ذلك يجوز الإتيان به بعد الصلاة أيضاً .

يلاحظ عليه:

**أولاً:** أنّ إجراء البراءة عن تقييد الصلاة بالوضوء لا يثبت كون الأمر المشكوك واجباً نفسياً إلاّ على القول بالأصل المثبت، لأنّ لازم عدم تقييد الصلاة بالوضوء عقلاً، كون الأمر به واجباً نفسياً.

**ثانياً:** أنّ العلم الإجمالي بكون الوضوء واجباً نفسياً أو واجباً غيرياً، يمنع عن إجراء البراءة في جانب الصلاة المقيدة بالوضوء، لأنّ مفاد البراءة عدم كونه واجباً غيرياً، مع أنّ العلم الإجمالي قائم على أحدهما، وقد أطبق الأصوليون على عدم جريان الأصل في أطراف العلم الإجمالي .

### الصورة الثانية: الشك في النفسية والغيرية مع الشك في وجوب الغير

إذا دار أمر وجوب الوضوء بين كونه نفسياً أو غيرياً ، مع الشك في وجوب الغير فما هو مقتضى الأصل ؟

مثلاً: إذا احتمل أن عليه الوضوء إما نفسياً لأجل النذر، أو غيرياً للصلاة التي شك في وجوبها، كصلاة الآيات إذا شك في تحقق أسبابها كالزلازل والحوادث الجوية المخوفة. والظاهر أن مقتضى الأصل هو البراءة، فإن الوجوب الغيري مشكوك لوجود الشك في وجوب الغير، فيبقى كونه واجباً نفسياً وهو مشكوك، وإلى ما ذكرنا يشير المحقق الخراساني حيث قال: «وإلا، فلا، لصيرورة الشك فيه بدوياً»<sup>(١)</sup>، إذ لو كان وجوبه غيرياً لا يجب لعدم وجوب الصلاة ظاهراً بمقتضى البراءة فيصير وجوب الوضوء نفسياً مجرى للبراءة. وعلى ضوء ما ذكرنا فالمختار عندنا في الصورة الأولى الاشتغال، وفي الصورة الثانية هو البراءة.

### الصورة الثالثة: الشك في النفسية والغيرية مع العلم بعدم وجوب الغير

إذا تردّد أمر الوضوء بين كونه نفسياً أو غيرياً لواجب يعلم قطعاً بعدم وجوبه، كما هو الحال في الحائض إذا دار حكم الوضوء بين كونه واجباً نفسياً أو غيرياً للصلاة التي يعلم أنها غير واجبة في حقها، فلا شك أنه لا

يجب عليها التوضؤ، بل هو مجرى للبراءة لكون الشك في وجوبه بدوي.

ثم إن السيد الأستاذ (قدس سره) ذهب في هذه الصورة إلى الاحتياط والجمع بين الوجوب النفسي والغيري ومثل لذلك بالوضوء قبل الوقت بناءً على اشتراط الصلاة بالوقت، فقال: إن مرجع ذلك إلى العلم الإجمالي بوجوب الوضوء نفسياً ووجوب الصلاة المتقيدة به بعد الوقت، والعلم الإجمالي بالواجب المشروط إذا علم تحقق شرطه فهو منجز عقلاً، وبالتالي يجب عليه الوضوء في الحال والصلاة مع الوضوء بعد حضور الوقت.<sup>(١)</sup>

**قلت:** ما ذكره صحيح في المثال المذكور، لأنّه من قبيل العلم الإجمالي بالتدرجيات حيث يُعلم إمّا بوجوب الوضوء قبل الظهر أو بوجوبه بعد الظهر مع الصلاة.  
وأما المثال الذي اخترناه فالمرجع هناك البراءة.

...

١ . تهذيب الأصول: ١ / ٣٤٩ .

501

تنبيهان

**التنبيه الأول:**

### ترتّب الثواب على امتثال الواجب الغيري

هل يترتّب الثواب على امتثال الواجب الغيري؟ كقطع المسافة إلى الجهاد، أو زيارة الإمام الحسين (عليه السلام) أو غير ذلك؟ وقبل الخوض في المقصود نقدّم أموراً:

١. لا شك أنّ امتثال الأمر النفسي يوجب الثواب كما أنّ عصيانه يوجب العقاب حسب الأدلة الشرعية. وأنّ ترك الواجب الغيري إذا انتهى إلى ترك الواجب النفسي لا يترتّب عليه العقاب، بل العقاب على عصيان الأمر النفسي.
- إنّما الكلام في ترتّب الثواب على امتثال الأمر الغيري بما هو، سواء انتهى إلى امتثال الأمر النفسي أم لا؟
٢. إنّ المسألة ليست أصولية بل مسألة كلامية طرحها المتكلّمون في مبحث المعاد عند البحث في الثواب والعقاب، وكان الأولى إرجاع هذا البحث إلى الكتب الكلامية<sup>(١)</sup>.

١ . كشف المراد: ٢٦٢، المقصد السادس في المعاد، المسألة الخامسة في الوعد والوعيد.

502

٣. إنّ في ترتّب الثواب والعقاب على امتثال مطلق الواجبات أو عصيانها آراءً ثلاثة:

## الأول: الثواب والعقاب من مقولة تجسّم الأعمال

إنّ الثواب والعقاب من قبيل تجسّم الأعمال وقد قرّره بوجوه ثلاثة:

١. الثواب والعقاب عبارة عن تمثّل العمل بوجوده الأخرى بمعنى أنّ للعمل ظهورين: ظهوراً دنيوياً وهو ما نراه من العمل الحسن والسيء، وظهوراً أخروبياً وهو الثواب والعقاب، وهذا القول هو المعروف بتجسّم الأعمال وتمثّلها.

**وبعبارة أخرى:** هناك شيء واحد - وهو العمل - وله ظهوران فإذا ظهر باللباس الدنيوي يكون صلاة أو غيبة، وإذا ظهر باللباس الأخرى يكون جنة أو ناراً. وقد استشهدوا على ذلك بالآيات الكريمة التالية:

١. قال سبحانه: (يَوْمَ يُحْمَى عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوَى بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ هَذَا مَا كُنْتُمْ أَنْفُسِكُمْ فَدُوقُوا مَا كُنْتُمْ تَكْنِزُونَ)<sup>(١)</sup>.

فقوله سبحانه: (هَذَا مَا كُنْتُمْ) يشير إلى الجزاء الذي يُواجه به الإنسان في الآخرة، وأنّ هذا الجزاء ليس شيئاً سوى نفس العمل الدنيوي، ولذلك وصفه بقوله: (هَذَا مَا كُنْتُمْ أَنْفُسِكُمْ) فالكنز له وجودان؛ وجود دنيوي وهو الدنانير الصفراء التي تسرّ الناظرين، ولكنّه في الآخرة نفس

١. التوبة: ٣٥.

## 503

الدينار المحمّر الذي تكوى به الجباه والجنوب.

٢. قوله سبحانه: (وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا)<sup>(١)</sup> فما يحضر في الآخرة هو نفس ما عمله في الدنيا.

٣. قوله سبحانه: (يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحَضَّرًا)<sup>(٢)</sup>.

٤. قوله سبحانه: (إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَ سَيَصْلُونَ سَعِيرًا)<sup>(٣)</sup>.

فظاهر هذه الآيات أنّ الثواب والعقاب هو التمثّل الملکوتي، وليس هنا إلا شيء واحد يتمثّل بصورتين.

٢. إنّ العمل الدنيوي يُزرع في الدنيا وتحصد نتائجه في الآخرة، فالعمل علّة والثواب والعقاب ثمار العمل يترتّب عليه ترنّب الفرع على الأصل، فهنا عمل دنيوي ينتج في الآخرة وتكون النتيجة



إما الثواب أو العقاب. وربما يستظهر هذا الرأي من قوله (عليه السلام): «العمل الصالح حرث الآخرة».<sup>(٣)</sup>

٣. أنّ الثواب والعقاب من أفعال النفس، فإنّ النفس بما اكتسبت من العقائد الصحيحة أو الفاسدة وما أتت من الأعمال الحسنة والقيحة تكتسب استعداداً ومملكة خاصة تقدر معها على إنشاء صور مناسبة لتلك المملكة فهي تتنعم بالصور أو تتأذى بها.

---

١ . الكهف: ٤٩ . ٢ . آل عمران: ٣٠ .

٢ . النساء: ١٠ .

٣ . نهج البلاغة: الخطبة ٢٢ .

---

#### 504

**وبعبارة أخرى:** النفس حسب الملكات الحسنة أو السيئة التي اكتسبتها في الحياة الدنيوية تحشر في الآخرة، فكلّ ملكة تخلق فعلاً يناسبها، فالحسنة تخلق الصور البهية ويعبر عنها بالجنة، والسيئة تخلق صوراً مؤذية وقيحة.

هذه الآراء الثلاثة كلّها ترجع إلى القول الأول، أعني: به: تجسّم الأعمال.

#### الثاني: الثواب والعقاب من المجعولات الشرعية

أنّهما من المجعولات الشرعية، كالجزائيات العرفية في الحكومات البشريّة، كما هو ظاهر قوله تعالى: (مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا)<sup>(١)</sup>.

وعلى ضوء ذلك فما وعد به سبحانه إنّما هو تفضّل منه، إذ لم يكن هناك أي سبب لهذا الجعل والمواضعة ولو لم يجعل في مقابل الطاعة، ثواب، لم يتوجّه عليه شيء.

نعم بعد ما تفضّل ووعد يجب عليه العمل بالوعد، فإنّ التخلف عنه قبيح، وهو سبحانه منزّه عنه، وإليه تشير الآيات الكريمة، أعني قوله سبحانه: (مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْتَى وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَ لَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ)<sup>(٢)</sup>.

---

١ . الأنعام: ١٦٠ .

٢ . النحل: ٩٧ .

---

وقوله سبحانه: (فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ) (١).

وحاصل هذا القول: إنه لم يكن الثواب عليه سبحانه أمراً مفروضاً، ولكن بعد أن وعد به، فيما أنه حكيم فمقتضى حكمته سبحانه أن لا يخلف وعده.

وأما العقاب فيجوز العفو عنه كما قرر في محله ولا يُعدّ خلفاً، لأنه عفو عن حقه. ونعم ما قيل:

واني إذا وعدته أو وعدته \*\*\* لمخلف إيعادي ومنجز موعدتي

وقال الآخر:

إذا وعد السراء أنجز وعده \*\*\* وإن أوعد الضراء فالعفو مانع

### الثالث: أنهما استحقاقيان

استدلّ القائل بالاستحقاق بدليلين:

**الأول:** أن التكليف مشقّة، وكلّ مشقّة بلا عوض ظلم، فينتج أنّ التكليف بلا عوض ظلم (٢).  
والجواب: إن الصغرى ممنوعة، فإن الواجب بظاهره مشقّة ولكنه في الباطن سعادة، كما أن الكبرى ممنوعة - أيضاً - لأنه إنما يعد الواجب بلا ثواب، ظلماً لو كان المكلف مالكاً لشيء ولكنه وما في يده لمولاه.

نعم الإنسان الممتثل لائق للإكرام والإحسان، ويليق أن يتفضل عليه لا

١ . الزلزلة: ٧ .

٢ . كشف المراد: ٢٦٢ .

أنه مستحق للأجر والثواب.

**الدليل الثاني:** ما تكرر في الذكر الحكيم من التعبير عن الثواب بالأجر على العمل، وهو آية الاستحقاق كاستحقاق العامل لراتبه آخر الشهر أو الأسبوع، قال سبحانه: (وَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ كَبِيرٌ) (١).

وقال تعالى: (وَ اصْبِرْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ) (٢).

**والجواب:** أن التعبير بالأجر نظير التعبير بالاستقراض في قوله سبحانه: (مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ وَلَهُ أَجْرٌ كَرِيمٌ)<sup>(٣)</sup>.

فهذان التعبيران وما شابههما وردا لغاية ترغيب العبد وحثه على عمل الخير.. وخطاب المولى لعبده بهذه الكلمات هو من باب المشاكلة، وإلا فلا معنى لاستقراض مالك الملك والملكوت من العبد الذي لا يملك شيئاً، كما لا معنى لاستحقاق العبد - الذي عليه أن يعمل ويمتثل - للأجر، ولأجل ذلك نرى أنه سبحانه يذكر في آيات أخرى كلمة الوعد الحاكية عن الوضع والجعل ويقول: (وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ عَظِيمٌ)<sup>(٤)</sup>.

إلى هنا تبين ضعف القول بالاستحقاق وأنه لو كان هناك ثواب فهو من باب التفضل على العبد لإظهار أهليته له.

١ . فاطر: ٧ .

٢ . هود: ١١٥ .

٣ . الحديد: ١١ .

٤ . المائدة: ٩ .

## 507

وهنا كلام للمحقق العراقي فسّر به الاستحقاق بوجهين:

**الأول:** ثبوت حقّ المكلف على الله تعالى بطاعته إيّاه، كما يثبت حقّ لبعض المكلفين على بعض إذا أمره بعمل فعمله له ناوياً به أخذ العوض منه.

**الثاني:** أن يكون المراد اللياقة والاستعداد للتفضل عليه بالثواب والنعيم في الدار الآخرة.

**أمّا الأول** فباطل، لما مرّ من أنّ العبد العرفي لا يستحق عوضاً، فكيف يستحق عبد مولى المولى؟

**وأمّا الثاني** فحق، لأنّ العبد بطاعته يكون لائقاً وأهلاً للتفضل عليه بدخول دار النعيم - عن طريق التفضل - بخلاف العاصي فإنّه ليس أهلاً لذلك<sup>(١)</sup>.

إذا عرفت الآراء الثلاثة في مسألة الثواب والعقاب، فأعلم أن ترتب الثواب على الواجب الغيري يختلف حسب اختلاف المباني.

فعلى القول بأنهما من مقولة تجسّم الأعمال، فلا سبيل لنا لكشف الواقع، وذلك لعدم العلم بحدّ التجسّم وأن المتجسّم هل هو الواجب النفسي أو يعمّ الواجب الغيري، فالقائل بهذا القول يجب أن لا يتكلم في المقام بشيء لعدم الطريق إلى كشفه .

وأما القول الثاني - أي كونه من المجعولات الشرعية - فيجب التفحص في الأدلة، فهل الشارع جعل الأجر على خصوص الواجب النفسي أو على الأعم، فالبحث يكون نقلياً، فربما يظهر من بعض الآيات ترتب الثواب على

١ . بدائع الأفكار: ١ / ٣٧٥ .

508

امتنال الأمر الغيري، كقوله سبحانه: (ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ لَا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَلَا نَصَبٌ وَلَا مَخْمَصَةٌ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَطْؤُونَ مَوْطِئًا يَغِيظُ الْكُفَّارَ وَلَا يَنَالُونَ مِنْ عَدُوِّ نَيْلًا إِلَّا كُتِبَ لَهُمْ بِهِ عَمَلٌ صَالِحٌ) (١) .

فإنّ المشي إلى الجهاد الذي عبّر عنه سبحانه بقوله: (وَلَا يَطْؤُونَ مَوْطِئًا) واجب غيري ترتب عليه الثواب، ومثله ترتب الثواب على المشي لزيارة الإمام الحسين (عليه السلام).

إنّما الكلام على القول بالاستحقاق، فلو قلنا ببطلان المبنى يجب إيقاف البحث لعدم صحّة المبنى. نعم لو قلنا بصحته يأتي الكلام في تحديد حدود الاستحقاق، وأنّه هل يستحقّ مطلقاً من غير فرق بين النفس والغيري أو يتصلّ؟

وفي المسألة أقوال أربعة:

- ١ . يترتّب الثواب على النفسي دون الغيري. وهو خيرة المحقّق الخراساني والسيد الأستاذ.
- ٢ . يترتّب الثواب على الغيري إذا كان واجباً أصلياً أي مدلولاً لخطاب مستقل، بخلاف ما إذا لم يكن مدلولاً له كما عليه المحقّق القمي.
- ٣ . التفصيل بين الإتيان به بقصد التوصل إلى النفسي فيترتّب عليه الثواب، وبين ما إذا أتى به بلا هذا القصد فلا يترتّب عليه الثواب. وهو خيرة المحقّق النائيني، وتبعه صاحب المحاضرات .
- ٤ . ذلك التفصيل لكن بشرط أن يكون موصلاً إلى ذيه (النفسي).

١ . التوبة: ١٢٠ .

واستدلّ للقول الأوّل بوجهين:

**الأوّل:** قياس الطاعة بالعصيان، فكما أنّه لا يستحق عند العصيان إلاّ عقاباً واحداً، فهكذا عند الطاعة لا يستحق إلاّ ثواباً واحداً.

**يلاحظ عليه:** بأنّ القياس مع الفارق، إذ العقاب يترتب على التمرد والخروج عن رسم العبودية وزي الرقيّة وليس في ترك الواجب إلاّ تمرداً واحداً حسب العقل.

وأما الثواب فهو يترتب على الطاعة والمفروض أنّه قصد طاعة الأمر الغيري كما قصد طاعة الأمر النفسي والطاعتان مختلفتان، وتعدّد الطاعة يستلزم تعدّد الثواب.

**الثاني:** ما استدلّ به السيد الأستاذ فقال: إنّ الاستحقاق إنّما هو على الطاعة، ولا يعقل ذلك في الأوامر الغيرية، لأنّها بمعزل عن الباعثية، لأنّ المكلف إمّا أن يكون قاصداً لامتنال الأمر النفسي أو لا. فعلى الأوّل فالأمر النفسي داع وباعث إلى الإتيان بالمقدّمة من دون حاجة إلى باعثة الأمر الغيري؛ وعلى الثاني فلا يكون الأمر الغيري باعثاً، لأنّ المفروض أنّه غير قاصد لإتيان الواجب النفسي، فكيف يكون الأمر الغيري باعثاً؟

**والحاصل:** أنّ ملاك الاستحقاق هو الطاعة، وهي فرع كون أمره داعياً وباعثاً، والمفروض أنّه ليس بباعث في حالة من الحالات (1).

**يلاحظ عليه:** أنّ ملاك الاستحقاق هو الطاعة، وهي وإن كانت فرعاً لداعوية الأمر وباعثيته ولكن الأمر النفسي والغيري فيها سيّان. فإن أريد من

١ . تهذيب الأصول: ١ / ٢٤٩ .

الباعثية هو القسم التكويني فليس كلّ منهما باعثاً تكوينياً، بل البعث تكوينياً مستند إلى الخوف والرجاء.

وإن أريد البعث الإنشائي فكلّ منهما باعث إنشائي وداع إلى المقصود. قال تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ إِلَى الصَّلَاةِ) (١).

فأي بعث أظهر وأبين ممّا جاء في هذه الآية الكريمة؟!

بقيت هنا كلمة وهي أنه ربّما يتصوّر أنّ الثواب يترتّب على إتيان العمل المطلوب (المحبوب) بالذات والمفروض أنّ المقدّمة ليست إلاّ محبوبة بالعرض.

**يلاحظ عليه:** بأنّ الثواب يترتّب على إطاعة أمر المولى، سواء أكان المتعلّق محبباً بالذات أو محبباً بالعرض.

**وإن شئت قلت:** إنّ الثواب يترتّب على كون حركة العبد حركة إلهية وعملاً يطلب به امتثال أمره سبحانه وهذا موجود في امتثال كلّ من الأمر النفسي والغيري، والتقرّب فرع حصول الطاعة لا فرع كون المتعلّق محبباً بالذات .

إلى هنا تمّت دراسة دليلي القول الأوّل وهو القول بعدم ترتّب الثواب على الغيري، وإليك دراسة بقية الأقوال الأربعة .

**القول الثاني:** التفصيل بين الخطاب الأصلي والتبعي، وهو المنسوب

١ . المائدة: ٦ .

## 511

للمحقّق القمي، ولم نجد له دليلاً صالحاً بعد كون خطابات المولى حجّة، سواء أكان أصلياً أم تبعياً.

**القول الثالث:** وهو أن يقصد بإتيان الغيري التوصل إلى النفسي وهو قول متين، لأنّ الطاعة بامتثال الأمر الغيري لا تتحقّق إلاّ بهذا القصد، فلا يُعدّ ممثلاً حتّى يكون قاصداً لذلك، وإلاّ فيكون مثله أشبه بمن يقوم بتناول السحور دون أن يصوم .

**وأما القول الرابع - أعني:** ترتّب الثواب إذا ترتّب عليه الواجب النفسي - فهو ضعيف، وذلك لأنّه لو قام بالوضوء للتوصل إلى الصلاة ثمّ حال الموت بينه وبين امتثال أمر ذيه، فيُعدّ مطيعاً وإن لم يصل إليه .

**والحاصل:** أنّ القول الثالث هو الأقوى على فرض صحّة المبنى، وهو أنّ الثواب والعقاب من باب الاستحقاق.

**المحقّق الخراساني وترتّب الثواب على الواجب الغيري**

ثم إنّ المحقّق الخراساني لمّا أنكر ترتّب الثواب على امتثال الأمر الغيري وواجه ما ورد في الشرع من نصوص دلّت على ترتّب الثواب على امتثاله، حاول توجيه الآيات والروايات بوجهين:  
**الأوّل:** أنّ الإتيان بالمقدمة يصيّر الواجب عملاً شاقاً موجباً لترتّب الثواب الأكثر عليه، وعلى هذا يكون الإتيان بالمقدمة لله، علّة لترتّب الثواب على ذبيها. وبعبارة أخرى: إنّ الإتيان بالمقدمة جهة تعليلية لترتّب الثواب الأكثر على ذبيها وليس حيثية تقييدية حتّى يترتّب الثواب عليها أيضاً.

512

**يلاحظ عليه:** أنّ ما ذكره لا يطابق ظاهر بعض الآيات والروايات، فإنّ الثواب في سورة التوبة رتّب على الظمأ والنصب والمخمصة ووطء الأرض بالأقدام<sup>(١)</sup> والآية تعرب عن كون المقدمة جهة تقييدية لترتّب الثواب على نفس المقدمة.

**الثاني:** أنّ امتثال الأمر الغيري بما أنّه يُعدّ شروعاً في امتثال الأمر النفسي فليترتّب عليه الثواب المترتّب على الأمر النفسي.

**يلاحظ عليه:** أنّ المقدمات على قسمين داخلية وخارجية فما ذكره إنّما يتمّ في الداخلية لا في المقدمات الخارجية كالوضوء وطهارة الثوب وغيرهما، فإنّ الشروع بها لا يُعدّ شروعاً في امتثال الأمر النفسي.

إلى هنا تم الكلام في الأمر الأوّل المُعدّ لبيان هل أنّ ترتّب الثواب على امتثال الواجب استحراقي أو تفضلي؟ فمن قال بالثاني وهو المختار يجب عليه الفحص في الكتاب والسنة حتّى يقف على نصّ الشارع على موارد الثواب وعدمه.

وأما من قال بالأوّل فأمامه بحث آخر، وهو أنّ الاستحقاق يختص بامتثال الأمر النفسي أو يعمّ الأمر الغيري.

وقد عرفت أنّ المحقّق الخراساني قال باختصاصه بمورد الأمر النفسي، ولمّا رأى ورود الثواب على امتثال الأمر الغيري في الكتاب والسنة حاول توجيهه بالأمرين الماضيين.

١ . التوبة: ١٢٠ .

513

التنبية الثاني:

## مشكلة الطهارات الثلاث ثواباً وعبادة

إعلم أنّ الغاية من عقد هذا التنبيه تصحيح أمرين:

**الأوّل:** المعروف أنّ امتثال الأمر الغيري لا يترتب عليه الثواب مع أنّ الأمر في مورد الطهارات الثلاث على عكس ذلك، باتّفاق الفقهاء.

**الثاني:** لاشكّ أنّ الطهارات الثلاث أخذت مقدّمة للصلاة بما هي أمور عبادية، يتقرّب بها العبد إلى الله سبحانه، فيقع الكلام فيما هو المصحّ لعباديتها بناءً على أنّ ملاك العبادية هو تعلق الأمر بالشيء وقصده، والأمر المتعلّق بها أمر غيري، والمعروف أنّ الأمر الغيري لا يكون مقرّباً إذ لم يؤمر به إلاّ للتوصل به إلى ذيه، ومثل هذا لا يكون محبوباً للمولى ولا يكون الإتيان به مقرّباً.

أمّا تصحيح الأمر الأوّل فقد ظهر وجهه حيث قلنا: إنّ الثواب والعقاب أمور جعلية، وإنّ الثواب أمر تفضلي، فلا مانع من أن يتفضل الشارع بالثواب على امتثال الأوامر الغيرية، كما مرّ في قوله سبحانه: **(ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ لَا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَلَا نَصَبٌ وَلَا مَخْمَصَةٌ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَطْؤُونَ مَوْطِئًا يَغِيظُ الْكُفَّارَ وَلَا يَنَالُونَ مِنْ عَدُوِّ نَيْلًا إِلَّا كُتِبَ لَهُمْ بِهِ عَمَلٌ صَالِحٌ)** (1).

١ . التوبة: ١٢٠ .

514

نعم من قال بأن الثواب من باب الاستحقاق كان عليه أن ينشبت بأحد الوجوه المذكورة في البحث المتقدم.

وأمّا تصحيح الأمر الثاني فقد صحّ بوجوه نذكرها تالياً:

**الأوّل:** ما أفاده السيد الأستاذ، وحاصله:

أنّ ملاك العبادية في الأمور التعبدية ليس هو الأمر المتعلّق بها، بل مناطها صلاحية الشيء للتعبد أوّلاً، وإتيانه للتقرّب به إليه (سبحانه) ثانياً، وعلى ذلك استقر ارتكاز المتشركة فإنهم يقصدون التقرّب إليه تعالى بإتيان الواجبات مع الغفلة عن أوامرها المتعلّقة بها. نعم لا يمكن الاطلاع على صلاحية الشيء للعبادة إلاّ بوحى من الله تعالى.

وبذلك تنحل الإشكالات الثلاثة التي أُشير إليها في الكفاية.

**أمّا الأوّل** منها فإنّ الآتي بها لفي فسحة من قصد الأمر الغيري، حتى يقال إن الأمر المقدمي توصلي وإن امتثاله لا يتوقف على قصد أمرها، بل تكفي نفس الصلاحية مع قصد الإتيان به تقرّباً إلى الله تعالى.



أمّا الثاني منها فإنّ عباديتها ليست رهن الأمر الغيري، بل ملاكها الصلاحية الذاتية مع الإتيان به تقرباً إلى الله، فلا يقال إن قصد الأمر الغيري لا يكون مصححاً لعبادية الشيء.

أمّا آخر الإشكالات - أعني: الدور - فمدفوع بأنّ الأمر الغيري يتعلّق بما هو مقدّمة - أعني: نفس الوضوء مع العبادية - ولكن الجزء الثاني لا يتوقّف على قصد الأمر الغيري، بل يقوم به المتوضّئ لاستشعاره بالصلاحية.

**الجواب الثاني:** وهو ما ذكره المحقّق الخراساني بأنّ عبادية الطهارات

---

## 515

الثلاث تستند إلى الأمر النفسي المتعلّق بها.

قال: إنّ المقدّمة فيها بنفسها مستحبة وعبادة وغاياتها كالصلاة وقراءة القرآن تكون متوقّفة على إحدى هذه العبادات فلا بد أن يؤتى بها عبادة وإلاّ فلم يؤت بما هو مقدّمة لها. فقصد القربة فيها لأجل كونها في نفسها أموراً عبادية ومستحبات نفسية، لا لكونها مطلوبات غيرية.<sup>(١)</sup>

**يلاحظ عليه:** على فرض كون المراد مستحبات نفسية أنّ الأمر النفسي مغفول عنه في ارتكاز المتشرّعة - ولولا هذا لكان الجواب متيناً - ، وقد كان السيد الأستاذ عند دراسة كتاب الطهارة يميل إلى هذا الجواب بعض الميل.

نعم أورد المحقّق النائيني على هذا الجواب بوجوه ثلاثة:

١. أنه لا يتم في خصوص التيمم الذي لم يدل دليل على كونه مطلوباً في حدّ ذاته .
٢. أنّ الأمر النفسي الاستحبابي ينعدم بعروض الوجوب.
٣. أنه يصح الإتيان بجميع الطهارات الثلاث بقصد الأمر النفسي المتعلّق بذاتها من دون التفات إلى الأمر النفسي المتعلّق بها.<sup>(٢)</sup>

ويمكن الذب عن الأوّل بأنّ المرتكز في أذهان المتشرّعة أنّ الطهارات الثلاث حتّى التيمم عبادة في ظرف خاص. هذا على القول بكون التيمم مبيحاً للصلاة. وأمّا على القول بكونه رافعاً للحدث بحيث يجوز لفاقد الماء أن يتيمّم لأجل مسّ المصحف أو المكث في المسجد فيكون عبادة مطلقاً

---

١ . كفاية الأصول: ١ / ١٧٧ .

٢ . أجود التقريرات: ١ / ١٧٥ .

عند توفّر شرائطه.

ويذب عن الثاني بعدم التزام بين الوجوب الغيري والاستحباب النفسي باختلاف متعلّقهما، فالاستحباب تعلّق بنفس الموضوع والوجوب الغيري تعلّق بالموضوع بما أنّه مستحب.

نعم يبقى الإشكال الثالث بلا جواب، لما عرفت من أنّ الأمر النفسي مغفول عنه.

وعلى كلّ تقدير فلو تمّ هذا الجواب لارتفعت الإشكالات الثلاثة كما هو واضح.

**الجواب الثالث:** ذهب المحقّق النائيني إلى أنّ منشأ عبادية الطهارات الثلاث هو الأمر المتعلّق بالصلاة المتقيّدة بالطهارة، وحيث إنّ الطهارة ممّا أخذت في متعلّق الأمر النفسي، فيصلح أن يكون الأمر النفسي (المتعلّق بالصلاة) مصحّحاً لعبادية الطهارات الثلاث، وقال في توضيحه: لا وجه لحصر منشأ عبادية الطهارات الثلاث في الأمر الغيري ولا في الأمر النفسي المتعلّق بالشيء (المقدّمة)، بل هناك أمر ثالث وهو الموجب لكونها عبادة، فإنّ الأمر النفسي المتعلّق بالصلاة، كما أنّ له تعلّقاً بأجزائها وهو موجب لكونها عبادة لا يسقط أمرها إلّا بقصد التقرب، فكذا له تعلّق بالشرائط المأخوذة فيها، فلها أيضاً حصة من الأمر النفسي وهو الموجب لعباديتها، فالموجب لعباديتها في الأجزاء والشرائط واحد. <sup>(1)</sup>

**يلاحظ عليه:** أنّ ما ذكره خلط بين الجزء والشرط، فللجزء حصة من

١. أجود التقريرات: ١ / ١٧٥.

الأمر النفسي وهو الموجب لعبادية الجزء، وأمّا الشرط فهو خارج عن الواجب النفسي وليس له حصة من الواجب ولذلك لا تصحّح عباديته به. نعم التقيد (بالشرط) داخل في الواجب وله حصة منه. ولكن الكلام في القيد فلا يصحّ إتيانه بالأمر النفسي المتعلّق بالمركب. لأنّ القيد خارج عنه ولا يتجاوز الأمر عن متعلّقه إلى غيره.

**الجواب الرابع:** ذهب المحقّق البروجردي إلى أنّه يكفي في إضفاء العبادية على الطهارات الثلاث قصد التوصل بها إلى الأمر النفسي المتعلّق بالغاية فيكفي في عبادية الشيء أن يأتي به بقصد التوصل به إلى إحدى غاياته. وحينئذ يكون الداعي إلى إيجاده هو الأمر النفسي المتعلّق بالغاية المطلوبة من الصلاة والقراءة ونحوهما.

**والحاصل:** أنّ المصحح لعبادية المقدمات هو قصد الأمر المتعلق بذيها من غير حاجة إلى قصد الأمر النفسي أو الغيري المتعلق بنفسها.

**يلاحظ عليه:** أنّ كلامه لا يخلو من أحد احتمالين:

١. أنّ الأمر المتعلق بذي المقدمة يدعو إلى الإتيان بالمقدمة فهو خلاف التحقيق، لأنّ كل أمر لا يتجافى عن متعلّقه ولا يدعو إلى الخارج عنه.

٢. إنّ الإتيان بالشيء للتوصّل به إلى العبادة يكفي في طروء العبادة على الشيء. ففيه أنّه غير تام بشهادة أنّ الستر وتطهير الساتر إذا قصد به التوصل إلى الصلاة لا يوصفان بالعبادة... فلا بد من وراء التوصل إلى العبادة من شيء آخر.  
هذه هي الأجوبة الرائجة بين الألسن.

---

## 518

ثم إنّ الشيخ الأنصاري تفصّل عن الإشكالات بوجهين آخرين نقلهما صاحب الكفاية فلاحظ (١) وسيوافيك ما هو الحق في وجه العبادية ضمن دراسة تطبيقات فانتظر.  
تطبيقات وتمارين ...

### تطبيقات وتمارين

تدريباً للطالب ولبذر ملكة الاجتهاد نذكر تطبيقات على ضوء ما سبقت دراسته، وهي لا تتجاوز ستة موارد:

**الأوّل:** إذا توضع قبل الوقت بداعي أمره النفسي على القول به.

**الثاني:** إذا توضع قبل الوقت متقرباً به إلى الله تعالى.

**الثالث:** إذا توضع قبل الوقت بداعي التوصل إلى امتثال أمر الواجب النفسي، كصلاة الظهر.

هذه الصور الثلاث ترجع إلى التوضؤ قبل الوقت، وهناك صورتان ترجعان إلى التوضؤ بعد دخول الوقت وإليك بيانها .

**الرابع:** إذا توضع بعد دخول الوقت بقصد الأمر النفسي المتعلق بالوضوء.

**الخامس:** إذا توضع بعد دخول الوقت بنية الأمر الغيري.

وهناك صورة أخرى وهي:

**السادسة:** إذا توضع قبل الوقت أو بعده بداعي الكون على الطهارة.

فيقع الكلام في جواز الصلاة عند الوقت بالوضوء في كل من هذه

الصور. ولذا فلندرس كل واحدة منها فنقول:

**أما الصورة الأولى:** فلا شك في صحّة الوضوء على القول بتعلّق الأمر النفسي به وصحّة إتيان الصلاة به، وذلك لحصول المقدّمة لوصف كونها عبادة، إذ أنّ للوضوء في نفسه قابلية للتعبّد وقصد الأمر النفسي يخرج القابلية إلى مرحلة الفعلية.

**أما الصورة الثانية:** فكذلك لما عرفت من أنّ ملاك العبادة ليس الأمر النفسي ولا الأمر الغيري، بل ملاكها كون الشيء في حدّ ذاته صالحاً للعبادة، إذا أتى به تقرباً لله سبحانه.

**الصورة الثالثة:** فقد اختار السيد البروجردي عدم جواز الدخول مع هذا الوضوء بالصلاة، لعدم تحقّق الأمر النفسي بالصلاة بعد، فكيف يكون الأمر المعدوم داعياً، فليس للأمر المعدوم امتثال حتّى يقال أنّ المقدّمة واقعة في طريقه. (١)

**يلاحظ عليه:** بأنّ وجود الأمر ثبوتاً لا يكون داعياً وإنّما يكون داعياً إذا علم به المكلف، وعندئذ يكفي كون المكلف على ثقة بأنّه يُدرك الأمر الفعلي بعد ساعة، فالعلم بوجوده في وقته يكون داعياً للإتيان بالوضوء للتوصّل إلى امتثال الواجب النفسي.

**أما الصورة الرابعة:** فلها وجهان:

**الأوّل:** إذا لم نقل بوجوب المقدّمة مطلقاً في عامّة المقدّمات فيصح الوضوء للأمر النفسي به مطلقاً، سواء كان قبل الوقت أم بعده .

**الثاني:** لو قلنا - وراء هذا الأمر - بالأمر الغيري المتعلّق للوضوء فعندئذ يقع التزام بين الأمر الاستحبابي والأمر الوجوبي المتعلّقين بشيء واحد - أعني: الوضوء - فينتهي الأمر إلى سقوط الأمر الاستحبابي، لأنّ الوجوب الغيري لا ينفك عن وجوب ذيه والمفروض وجوبه. وإذا سقط الأمر الاستحبابي بطل الوضوء لأنّه أتى به لهذه الغاية والمفروض عدمه.

**فإن قلت:** لا تزام بين الحكمين، لأنَّ الأمر الاستحبابي تعلق بذات الوضوء والأمر الغيري الوجودي تعلق بعنوان المقدّمة.

**قلت:** إنّ الأمر الغيري يتعلّق بذات المقدّمة لا بعنوانها، وإنّما المقدّمة حيثية تعليلية تكون سبباً لعروض الوجوب على ذات المقدّمة فيكون شيء واحد مركباً لأمرين، وهو باطل.

**وأما الصورة الخامسة:** فقد اشتهر بين القوم بأنّ امتثال الأمر الغيري لا يكون مقرباً ولا يضيف على العمل عنوان العبادية. ولكن المختار عندنا غير ذلك، لأنّ الميزان في التقرب كون الحركة لله سبحانه والمفروض أنّه تَوْضُحاً لامتثال أمر الله الغيري ولم يتوضّحاً للتبرّد أو النظافة .

وأما كون العمل محبوباً بالغير لا بالذات فهو ليس دخيلاً في حصول التقرب إذا كان المأتي به صالحاً للعبادة.

تقسيم الواجب إلى الأصلي والتبعي ...

**وأما الصورة السادسة:** فهي كافية للدخول في الصلاة، لأنّ الكون على الطهارة إحدى الغايات كما أنّ مسّ المصحف أو المكث في المسجد أو اجتياز المسجد الحرام هو إحدى الغايات، فمن تَوْضُحاً لهذه الغاية فقد أتى بعمل عبادي يصلح أن يقع مقدّمة للصلاة.

521

من تقسيمات الواجب

### تقسيمه إلى الأصلي والتبعي

إنّ الأمر الرابع كان معقوداً لبيان أقسام الواجب، ومن أقسامه تقسيمه إلى الأصلي والتبعي، وكان اللازم على المحقّق الخراساني ذكر هذا التقسيم في المقام ولكنّه أخره إلى مقام آخر.

**ما هو الملاك لهذا التقسيم؟**

إنّ لهذا التقسيم في كلام الأصوليين ملاكين:

**الأوّل:** مقام الثبوت وكون الشيء متعلّقاً بالإرادة المستقلة وعدمها.

**الثاني:** مقام الإثبات والدلالة، وهو كون الشيء مفاد الخطاب المستقل وعدمه.

وإليك توضيح الملاكين:

**أما الأوّل:** فهو خيرة المحقّق الخراساني فقد اختار أنّ ملاك التقسيم هو مقام الثبوت حيث يكون الشيء تارة متعلّقاً بالإرادة والطلب مستقلاً، وللتنفات إليه بما هو عليه ممّا يوجب طلبه فيطلبه، كان

طلبه نفسياً أو غيرياً، وأخرى متعلّقة بالإرادة تبعاً لإرادة غيره لأجل كون إرادته لازمة لإرادته من دون التفات إليه بما يوجب إرادته .

522

وعلى ذلك فلا شبهة في انقسام الواجب الغيري إليهما واتّصافه بالأصالة والتبعية حيث يكون متعلّقاً للإرادة على حدة، عند الالتفات إليه بما هو مقدّمة وأخرى لا يكون متعلّقاً لها كذلك عند عدم الالتفات إليه كذلك، فإنّه يكون لا محالة مراداً تبعاً لإرادة ذي المقدّمة على الملازمة كما لا شبهة في وصف النفسي أيضاً بالأصالة ولكنّه لا يوصف بالتبعية ضرورة أنّه لا يكاد يتعلّق به الطلب النفسي ما لم يكن فيه المصلحة النفسية، ومعها يتعلّق الطلب به مستقلاً<sup>(١)</sup> ولو لم يكن هنا شيء آخر مطلوب أصلاً<sup>(٢)</sup>.

**يلاحظ عليه:** أنّه يجب على المحقّق الخراساني رفع اليد عن إحدى القضيتين التاليتين:

أ. اختصاص النفسي بالأصلي.

ب. انقسام الغيري إلى الأصلي والتبعي.

**أما الأوّل:** فإن أراد من تعلّق الإرادة الاستقلالية بالشيء الالتفات إليه تفصيلاً فتعلّق إرادته به، في مقابل الالتفات الإجمالي فالأصلي عبارة عما تعلّقت به الإرادة المستقلّة التفصيلية، والتبعي ما تعلقت به الإرادة الإجمالية، فعندئذ يمكن تقسيم النفسي إلى الأصلي والتبعي، وهذا كما إذا أشرف ابن المولى على الغرق والتفت إليه العبد دون المولى، فإنقاذ الولد واجب نفسي وفي الوقت نفسه تبعي لا أصلي لعدم الالتفات إليه على وجه التفصيل حتّى تتعلّق به الإرادة التفصيلية، بل تعلّقت به إرادته الإجمالية في ضميره بحفظ ما

١ . كان الأولى لوحدة السياق أن يقول: «تتعلّق به الإرادة مستقلاً».

٢ . كفاية الأصول: ١ / ١٩٤ .

523

يتعلّق بالمولى من النفس والنفس فيصير إنقاذ الولد نفسياً تبعياً.

وإنّ أراد من الاستقلال عدم تبعية إرادة الشيء لإرادة أخرى في مقابل ما تكون إرادته تابعة لأخرى، فالأصلي ما لا تكون الإرادة المتعلقة به تابعة لإرادة متعلقة بشيء آخر، والتبعي ما تكون

فيه الإرادة المتعلقة به تابعة لإرادة متعلقة بشيء آخر، فيه أنّ الواجب الغيري على هذا يكون تبعياً مطلقاً، لأنّ إرادته لأجل إرادة الغير وهو الواجب النفسي.

ويرد عليه إشكال آخر وهو أنّه جعل الملاك في التقسيمات السابقة، دلالة الواجب والاستظهار في مقام الإثبات ولكنّه جعل الملاك في هذا التقسيم هو مقام الثبوت وإرادة الشيء مستقلاً أو غير مستقل.

### نظرية المحقق القمي

ذهب المحقق القمي (رحمه الله) إلى أنّ ملاك التقسيم هو مقام الإثبات والدلالة؛ بيانه: أنّه إذا كان الوجوب مفاد خطاب مستقل، ومدلولاً بالدلالة المطابقيّة، فالواجب أصلي، سواء أكان نفسياً أم غيرياً. وإن فهم يتبع خطاب آخر، ومدلولاً بالدلالة الالتزامية، فالواجب تبعي، سواء أكان نفسياً أم غيرياً، وعلى هذا ينقسم النفسي إلى الأصلي والتبعي أيضاً كالغيري، وذلك لأنّ كون الشيء ذا مصلحة نفسية لا يستلزم أن يكون مدلولاً لخطاب مستقل ومستفاداً من الدلالة المطابقيّة، بل ربّما تقتضي المصلحة تفهيمه بالدلالة الالتزامية ويتبع خطاب آخر. (1)

١. قوانين الأصول: ١ / ١٠٢.

524

وهذا التقسيم لا بأس به غير أنّه يخرج منه ما إذا كان دليل الواجب لبيّاً كالإجماع والعقل، حيث لا يوصف عندئذ لا بالأصلي ولا بالتبعي، اللهم إلا أن يقال: إنّ التقسيم باعتبار الواجب الذي له دليل لفظي.

### إذا دار الواجب بين الأصلي والتبعي

إذا كان الواجب دائراً بين الأصلي والتبعي فهل هناك أصل يثبت أحدهما؟ ذهب المحقق الخراساني إلى أنّ أصالة عدم تعلّق إرادة مستقلة به، تثبت أنّه تبعي وتترتّب عليه آثاره إذا فرض له أثر شرعي، كسائر الموضوعات المتقوّمة بأمر عدمية. (1)

وكلامه هذا يجري في كل مورد يكون أحد القسمين متقوّماً بأمر عدمي كالمثالين التاليين:  
أ. إذا دار أمر الماء بين الكر والقليل - وقلنا بأنّ القليل عبارة عن الماء الذي لم يكن كُرّاً - فتستصحب أصالة عدم كونه كُرّاً.

ب. إذا دار أمر المرأة بين القرشية وغيرها - حيث إنّ المرأة ترى دم الحيض إلى خمسين إلّا القرشية فهي إلى ستين سنة، فيستصحب عدم كونها قرشية فتحكم على الدم بعدم كونه حيضاً.

يلاحظ عليه: بأن ما ذكره من مصاديق الأصل المثبت، وذلك للفرق بين القضيتين: المتيقنة والمشكوكة.

١ . كفاية الأصول: ١ / ١٩٦ .

525

المتيقن: الواجب الذي لم تتعلّق به إرادة مستقلة.  
المشكوك: هو الواجب الذي تعلّقت به إرادة غير مستقلة.  
فالمتيقن هو الأول والذي هو سالبة محصلة وتصديق بانتفاء الموضوع أيضاً .  
وأما المشكوك فهو عبارة عن السالبة بانتفاء المحمول. ولا تصدق إلا بعد وجود المرأة.  
فاستصحاب القضية الأولى وإثبات الثانية من مصاديق الأصل المثبت، وتظهر الحال في قياس المقام بالمثل التالي:  
إذا دار أمر المرأة بين كونها قرشية أو غير قرشية فالمستصحب عبارة عن العدم الأزلي يعني لم تكن المرأة قرشية باعتبار عدم وجودها في الأزل، فيلازم عدم وجود محمولها أيضاً .  
وأما المشكوكة فهي عبارة عن المرأة الموصوفة بأنها لم تكن قرشية أو ليست قرشية. ولا تصدق إلا بعد فرض وجود المرأة حتّى تكون موصوفة بعدم القرشية.  
فالقضية الأولى صادقة مع عدم الموضوع أي المرأة.  
والقضية الثانية لا تصدق إلا مع وجود الموضوع وليس لها حالة سابقة.

526

...

الأمر الخامس<sup>(١)</sup>: وجوب المقدّمة تابع لوجوب ذبيها إطلاقاً واشتراطاً

قبل الخوض في المقصود نشير إلى نكتة وهي:

إنّ هنا بحثين:



أ. تبعية وجوب المقدّمة إطلاقاً واشتراطاً لوجوب ذبيها كذلك .

ب. ما هو الواجب من المقدّمة؟

وقد أدغم المحقّق الخراساني الباحثين في بحث واحد، إلّا أنّ الأفضل التفريق بينهما، ولذلك نخص الأمر الخامس بالبحث الأوّل، فنقول:

إذا كان وجوب ذي المقدّمة - كوجوب الصلاة - مشروطاً بالزوال فيجب أن يكون وجوب المقدّمة - كالطهارة - مشروطاً به، فكما لا تجب الصلاة قبل الظهر لا تجب الطهارة قبله أيضاً .

وإذا كان وجوب ذي المقدّمة مطلقاً بالنسبة إلى شيء كوجوب الصلاة بالنسبة إلى إقامتها جماعة، فهكذا وجوب المقدّمة - كالطهارة - مطلق بالنسبة إليه، فكما تجب الصلاة مطلقاً جماعة كانت أو فرادى فهكذا تجب الطهارة كذلك .

والدليل على ذلك هو الأصل المسلم في باب من أنّ الأفعال الاختيارية تتضيق بغاياتها ولا تكون أوسع منها ولا أضيق، فيما أنّ إيجاب المقدّمة لغاية

---

١ . كان الأمر الأوّل متعلّقاً بتحرير محل النزاع، والثاني ببيان كون المسألة عقلية أو أصولية، والثالث في تقسيمات المقدّمة، والرابع في تقسيم الواجب إلى مطلق ومشروط الخ وهذا هو الأمر الخامس .

---

527

إيجاب ذبيها، فيجب أن يكون وجوبها واقعاً في إطار وجوب ذبيها دون أن يكون أوسع أو أضيق، وهذا هو مقتضى الحكمة وسيرة العقلاء .

إذ لا معنى أن تطلب المقدّمة في دائرة أضيق من وجوب ذبيها ولا أوسع .

**أمّا الأوّل:** فلأنّه يلزم منه وجوب ذي المقدّمة دون إيجاب المقدّمة، وهو ينافي الملازمة.

**وأمّا الثاني:** فلأنّه يلزم منه إيجاب المقدّمة من دون إيجاب ذبيها.

\*\*\*

**الأمر السادس: ما هو الواجب من المقدّمة؟**

لو قلنا بوجوب المقدّمة فقد اختلفت كلمتهم فيما هو الواجب منها إلى أقوال ستة:

١ . وجوب مطلق المقدّمة.

٢. وجوب المقدّمة حين إرادة ذبيها.
  ٣. وجوب المقدّمة بشرط إرادة ذبيها.
  ٤. وجوب المقدّمة التي يتوصل بها إلى ذبيها.
  ٥. وجوب المقدّمة الموصلة إلى ذبيها في نفس الأمر.
  ٦. وجوب المقدّمة في حال الإيصال.
- وها نحن ندرس هذه الأقوال واحداً بعد الآخر، فنقول:

528

### القول الأوّل: وجوب مطلق المقدّمة

ودليله أنّ الملاك لوجوب المقدّمة هو كون ذبيها متوقّفاً عليها.

**وبعبارة أخرى:** أنّ رفع الاستحالة رهن وجود المقدّمة. وهذا الملاك موجود في عامة أقسام المقدّمة. وهذا القول هو خيرة المحقّق الخراساني، ويعلم حاله بدراسة بقية الأقوال.

### القول الثاني: وجوب المقدّمة حين إرادة ذبيها

الظاهر من كلام صاحب المعالم في مبحث الضد أنّ المقدّمة إنّما تجب حين إرادة ذبيها ، وعبارته في المعالم ظاهرة في ذلك.

وإنّما التجأ إلى ذلك لتصحيح الصلاة إذا صلاها مع الإبتلاء بال ضد الأهم .

**توضيح ذلك:** أنّ الخصم أفتى في ضوء الأصلين التاليين ببطلان الصلاة المبتلاة بالأهم والأصلان هما:

أ. ترك الضد (الصلاة) مقدّمة لفعل الضد (الإزالة).

ب. إذا كان ترك الشيء واجباً فيصبح فعله حراماً.

فالنتيجة: أنّ فعل الصلاة حرام وهو يلازم البطلان، إلا أنّ صاحب المعالم <sup>(١)</sup> لأجل تصحيح الصلاة التجأ إلى القول بأنّ المقدّمة تجب حين

---

١ . معالم الأصول: ١٧٤ بتوضيح منّا.

529

إرادة ذبيها، ومع عدم إرادته لا تجب المقدّمة، وعلى ضوء ذلك فترك الصلاة إنّما يُعدّ مقدّمة إذا وقع ذريعة لفعل الإزالة، وأمّا إذا كان صارفاً عنه فلا معنى لوجوب ترك الصلاة بعد كون المكلف معرضاً عن الإزالة.

فإذا لم يجب الترك لم يحرم الفعل فتصحّ الصلاة .

**يلاحظ عليه:** بأنّ إيجاب المقدّمة حين إرادة ذبيها أمر لغو، لأنّ الغاية من إيجابها هو إيجاد الداعي إلى إتيانها فلو أراد إتيان ذبيها عن جدّ فهو بطبع الحال يأتي بالمقدّمة فلا حاجة إلى إيجابها .

### القول الثالث: وجوب المقدّمة بشرط إرادة ذبيها

نسب هذا القول إلى صاحب المعالم وعبارته لا تساعد على هذه النسبة، والفرق بينه وبين ما سبق هو الفرق بين القضية الحينية والقضية المشروطة.

**فلو قلت:** كلّ كاتب متحرّك الأصابع حين هو كاتب، فهذه قضية حينية.

**وأما لو قلت:** كلّ كاتب متحرّك الأصابع ما دام كاتباً، فهذه قضية مشروطة.

والقضيتان تشتركان في أنّ تحرك الأصابع لا ينفكّ عن حالة الكتابة إلّا أنّ قولنا: «حين هو كاتب» في القضية الأولى وإن لم يكن قيداً لكن القضية لا تصدق إلّا في هذه الصورة، فلها ضيق ذاتي بالنسبة إلى غير هذه الصورة، بخلاف ما إذا قلنا: «ما دام كاتباً» فهو قيد وشرط له وإيجاد ضيق في مقام الدلالة والإثبات.

530

**يلاحظ عليه:** بأنّ هذه النظرية تنافي ما أثبتناه في الأمر الخامس من أنّ وجوب المقدّمة إطلاقاً واشترطاً تابع لوجوب ذبيها مع أنّ لازم هذه النظرية كون وجوب المقدّمة مشروطاً بإرادة ذي المقدّمة، لكن ذا المقدّمة فهو واجب مطلقاً. أضف إليه ما أوردناه على النظرية السابقة من أنّه لو كان وجوب المقدّمة مشروطاً بإرادة ذي المقدّمة يلزم أن يكون إيجاب المقدّمة لغواً، لأنّ إيجاب المقدّمة هو لإيجاد الداعي إلى إتيان المقدّمة، فإذا كان مريداً لذبيها فهو بالطبع يريد المقدّمة من دون حاجة إلى إيجابها.

### القول الرابع: وجوب المقدّمة بقصد التوصل إلى ذبيها

قد نسب هذا القول إلى الشيخ الأعظم (قدس سره) إلّا أنّ عبارة مقرره مضطربة، وعلى كلّ تقدير فهنا احتمالات ندرسها واحداً بعد الآخر.

**الأول: قصد التوصل قيد لحصول الامتثال**

يظهر من بعض عبارات المقرر أنّ الواجب هو نفس المقدّمة، ولكن امتثال الأمر الغيري رهن قصد التوصل، حيث يقول: الحق عدم تحقّق الامتثال بالواجب الغيري إذا لم يكن قاصداً للإتيان بذلك، إذ لا إشكال في لزوم قصد عنوان الواجب في ما أريد الامتثال.<sup>(١)</sup>  
**أقول:** إنّ قصد امتثال الأمر الغيري لا ينفك عن قصد التوصل فليس هنا شيان:

١ . مطارح الأنظار: ٧٢.

531

١ . قصد الأمر الغيري.

٢ . قصد التوصل بالمقدّمة إلى إتيان ذبيها.

وبعبارة أخرى: أنّ قصد كلّ أمر يحقّق امتثاله غير أنّ قصد الأمر النفسي لا يلازم مفهوماً آخر ولكن قصد الأمر الغيري يلازم عنواناً آخر وهو قصد التوصل. وربّما يكون العنوان الثاني نفس العنوان الأوّل.

### الثاني: قصد التوصل شرط لرفع الحرمة عند التزاحم

نقل المحقّق النائيني عن أستاذه المحقّق الفشاركي أنّ قصد التوصل شرط لرفع حرمة المقدّمة عند التزاحم مع واجب أهم، مثلاً: إذا توقّف إنقاذ الغريق على اجتياز أرض مغصوبة فلا توصف المقدّمة بالوجوب إلّا إذا قصد باجتيازه إنقاذ الغريق، وإلّا فلو اجتاز لا لهذا القصد بل للتنزّه والتفرّج فلا يوصف الاجتياز بالوجوب بل يبقى على حرمة.<sup>(١)</sup>

**يلاحظ عليه:** بأنّ ما ذكره ينسجم مع بعض الأمثلة الواردة في عبارة المقرر كالدخول في الأرض المغصوبة، فلو قلنا بعدم اعتبار قصد التوصل في وجوب المقدّمة لا يحرم الدخول في ملك الغير إذا كان مقدّمة لإنقاذ غريق وإن لم يقصد إنقاذه، بخلاف ما لو اعتبرناه، فهو حرام ما لم يكن قاصداً لإنقاذه.<sup>(٢)</sup>

ولكنّه لا ينسجم مع بعض آخر مثلاً إذا كان على المكلف فريضة فائتة

١ . فوائد الأصول: ١ / ٢٨٩.

٢ . مطارح الأنظار: ٧٤.

532

فتوضاً قبل الوقت غير قاصد لأدائها<sup>(١)</sup> ولا لغاية من غايات المقدّمة، فقد أفتى الشيخ بأنّه لا يجوز له الدخول به في الصلاة الحاضرة ولا الفائتة، وما هذا إلاّ لأنّه لم يأت بما هو الواجب من المقدّمة، أعني: الوضوء المتوصّل به إلى الواجب .

### الثالث: قصد التوصل شرط لوقوعها على صفة الوجوب

حمل المحقّق الخراساني كلام شيخه الأنصاري على أنّ قصد التوصل يعتبر في وقوعها على صفة الوجوب، والوجوب وإن تعلّق بمطلق المقدّمة لكن الموصوف بالوجوب في الخارج هو خصوص ما يقصد به التوصل.

وربّما ينسجم هذا الحمل مع بعض عبارات المقرر حيث قال: وهل يعتبر في وقوعه على صفة الوجوب أن يكون الإتيان لأجل التوصل إلى الغير أو لا؟ وجهان، أقواهما الأوّل، وتظهر الثمرة فيما إذا كان على المكلف فائتة فتوضاً قبل الوقت غير قاصد لأدائها ولا لإحدى غاياتها، فعلى المختار لا يجوز الدخول به في الصلاة الحاضرة ولا الفائتة<sup>(٢)</sup>.

وأورد عليه المحقّق الخراساني: بأنّ ملاك الوجوب هو التوقّف ورفع الاستحالة. وعلى ذلك فلا فرق بين ما قصد التوصل أم لم يقصد، ولا معنى لأخذ ما لا مدخلية له في موضوع الوجوب، فيكون تخصيص الوجوب بخصوص ما قصد به التوصل من المقدّمة بلا مخصص، فيقع الفعل المقدّمي

---

١ . مطارح الأنظار: ٧٤.

٢ . مطارح الأنظار: ٧٤.

على صفة الوجوب وإن لم يقصد به التوصل، مثلاً: يكون الدخول في ملك الغير واجباً، إذا اعتبر مقدّمة لانفاذ غريق، أو إطفاء حريق، لا حراماً وإن لم يلتفت إلى التوقّف والمقدّمية<sup>(١)</sup>.

وعلى هذا تظهر الثمرة في الموردین التاليين:

١ . إذا توضاً قبل الوقت وكان عليه فائتة لكن لم يقصد التوصل به إليها، كما لم يقصد سائر الغايات - كمس المصحف - التي تتوقف عليه.

٢ . إذا اجتاز الأرض المغصوبة من دون قصد التوصل إلى انفاذ غريق.

فعلى القول بأن ما يقع على وصف الوجوب ما قصد به التوصل لا تجوز معه الصلاة بعد دخول الوقت ويبقى الاجتياز على حكمه السابق من الحرمة، بخلاف ما لو قلنا بعدم اعتباره في وقوعها على وصف الوجوب.

### تقريب للمحقق الاصفهاني

ثم إنَّ المحقق الاصفهاني استدَلَّ على مقالة الشيخ بالبيان التالي، وبناء على مقدّمتين:  
**الأولى:** إنّ الحثيات التعليلية في الأحكام العقلية راجعة إلى الحثيات التقيدية، فإذا كانت مطلوبة المقدّمة لا لذاتها بل لحثية مقدّمتيها والتوصل بها، فالمطلوب الجدّي، والموضوع الحقيقي للحكم العقلي هو نفس التوصل.

**الثانية:** إنّ الشيء لا يقع على صفة الوجوب ومصدّقاً للواجب بما هو

١ . كفاية الأصول: ١ / ١٨٢ .

534

واجب، إلا إذا أتى به عن قصد وعمد حتّى في التوصلات، لأنّ البعث - توصلياً كان أم تعدياً - لا يتعلّق إلاّ بالفعل الاختياري، فالغسل الصادر بلا اختيار، وإن كان مطابقاً لذات الواجب ومحصلاً لغرضه، ولكنّه لا يقع على صفة الوجوب ومصدّقاً للواجب بما هو واجب.

ثم استنتج من هاتين المقدّمتين اعتبار قصد التوصل في وقوع المقدّمة على صفة الوجوب مطلقاً، وذلك من جهة أنّ المطلوب الحقيقي بحكم العقل هو التوصل حسب المقدّمة الأولى، ومن جهة أنّه ما لم يأت الواجب على وجهه المتعلّق به الوجوب وهو كونه عن قصد وعمد، لا يقع مصداقاً للواجب حسب المقدّمة الثانية (١).

يلاحظ عليه بأمرين:

**الأول:** أنّه لا يترتب على المقدّمتين إلاّ كون الواجب هو الفرد الاختياري من المقدّمة لا الفرد الاضطراري منها، فلو دخل عن علم فهو مصداق للواجب، ولو دخل نائماً فليس مصداقاً له، ولا يسقط به الأمر المقدّمي.

وأما اعتبار قصد التوصل في وقوع الفرد الاختياري على صفة الوجوب فلا يستنتج من المقدّمتين.

وبعبارة أخرى: أن الواجب حسب المقدمة الأولى واقع التوصل لا عنوانه، والمفروض تحققه بالفرد الاختياري وإن لم يقصد عنوانه.

الثاني: أنه خلط بين تحقق الإطاعة والامتثال وبين وقوع المقدمة على

١ . نهاية الدراية: ١ / ٢٠٤ - ٢٠٥ .

535

وصف الوجوب، فيعتبر في الأول قصد الأمر الغيري الملازم لقصد التوصل، بخلاف الثاني فلا يعتبر فيه سوى كونه مصداقاً لحقيقة التوصل ورفع الإحالة.

### اعتراض المحقق العراقي على بيان المحقق المحشي

وحاصله يتلخص في وجهين:

الأول: إننا لا نسلّم أنّ الجهات التعليلية في الأحكام العقلية جهات تقييدية، لوضوح أنّ العقل يرى لحكمه موضوعاً وعلّة.

الثاني: لو صحّ ما ذكره، فإنّما هو في الأحكام العقلية المحضة لا الشرعية المستكشفة كما في المقام، فإنّ الوجوب فيه بحكم الشارع ولا دخل للعقل فيه إلا بنحو الكاشفية (١) والظاهر ضعف الإشكاليين:

أما الأول: فإنّ ما ذكره يصح في مقام الإثبات، أي عند صياغة الإدراكات العقلية في قالب القضية، فعندئذ يكون هناك حكم وموضوع وعلّة، كما يقال: الكذب قبيح لكونه مضرّاً، والظلم قبيح لكونه مفسداً للنظام.

وأما في مقام الثبوت، أي إدراك العقل حكمه مع قطع النظر عن صياغته في قالب القضية فالعلة هو الموضوع بحكم العقل، وعندئذ يُعدّ الموضوع في القضية اللفظية من جزئيات الموضوع في الحكم العقلي. ففي الحقيقة يكون الحكم العقلي كالتالي: المضر قبيح والمفسد للنظام قبيح، وأما قبح

١ . بدائع الأفكار: ١ / ٣٨٧ .

536

الكذب والظلم فلكونهما من مصاديق المضر والمفسد .

وأما الثاني: فهو عجيب لأنّ الحكم العقلي علّة الحكم الشرعي المستكشف منه، فكيف يمكن أن يكون المعلول أوسع من العلة بمعنى أن يكون الموضوع في الحكم المستكشف مطلق المقدّمة وفي مصدره ومنبعه المقدّمة بقصد التوصل، بل يجب اتّحادهما موضوعاً ومحمولاً.

نعم لو شككنا في بقاء الحكم الشرعي لاحتمال قيام ملاك آخر مكان الملاك عند العقل، ربّما يجوز الحكم ببقائه للاستصحاب وإن كان حكم العقل منتفياً، لكنّه أمر آخر لا صلة له بأوسعية المعلول من علّته، بل هو حكم ثبت بدليل تعبدي آخر لا بحكم العقل .

### القول الخامس: وجوب المقدّمة الموصلة

ذهب صاحب الفصول إلى أنّ الواجب هو المقدّمة بقيد الإيصال، أي ما يقع في طريق المطلوب ومنتهاً إليه فلو أتى بالمقدّمة دون أن ينتهي إلى ذبيها نستكشف عدم تعلق الوجوب به.

إنّ تحليل هذا القول يتوقّف على الكلام في مقامات ثلاثة:

١. أدلة القول بوجوب المقدّمة الموصلة.

٢. الإشكالات التي ساقها المحقّق الخراساني على هذا القول.

٣. الثمرات الفقهية لهذا القول.

هذا هو النظام الطبيعي لدراسة هذا القول، غير أنّ المحقّق الخراساني خالفه فقدم الإشكالات على الأدلة. وإليك الكلام في كلّ مقام.

### المقام الأوّل: أدلة القول بوجوب المقدّمة الموصلة

استدلّ صاحب الفصول على وجوب المقدّمة الموصلة بوجوه ثلاثة ندرسها واحداً بعد الآخر :  
الدليل الأوّل: إنّ الحاكم بالملازمة بين الوجوبين هو العقل، ولا يرى العقل إلاّ الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب ما يقع في طريق حصول الشيء وسلسلة وجوده، وفيما سوى ذلك لا يدرك العقل أية ملازمة بينهما<sup>(١)</sup>.

وأورد عليه المحقّق الخراساني: بأنّ العقل الحاكم بالملازمة دلّ على وجوب مطلق المقدّمة لا خصوص ما إذا ترتّب عليها الواجب فيما لم يكن هناك مانع عن وجوبه (كالأرض المغصوبة) لثبوت مناط الوجوب حينئذ في مطلقها وعدم اختصاصه بالمقيّد بذلك منها<sup>(٢)</sup>.

وأجاب عن إشكال المحقّق الخراساني تلميذه الجليل المحقّق الاصفهاني بقوله: ليس التمكن من ذي المقدّمة ملاكاً لوجوبها، فإنّ التمكن من ذبيها حاصل بصرف التمكن من المقدّمة وإن لم يأت بها. نعم تتوقّف فعلية ذبيها على فعلية مقدّمته، ويتوقّف تحقّقه على تحقّقها، بل الملاك هو إيصالها إلى



الواجب حيث إنّ الاشتقاق إلى شيء لا ينفك عن الاشتقاق إلى ما يقع في سلسلة علل وجوده دون ما لا يقع في سلسلتها. (٣)

١ . الفصول الغروية: ٨٧، طبريز .

٢ . كفاية الأصول: ١ / ١٨٨ .

٣ . نهاية الدراية: ٢٠٥ .

### 538

**يلاحظ عليه:** أنّ هذه الكلمات تدور حول محور واحد وهو أنّ المحقق الخراساني يدّعي أنّ الملاك لوجوب المقدّمة هو التوقّف والآخرين يدّعون أنّ الملاك هو ما يقع في طريق حصول الشيء، وكلّ يدّعي أمراً وجدانياً دون أن يقيموا برهاناً عقلياً قاطعاً للنزاع .

والذي يمكن به حسم النزاع هو تبيين الغاية الذاتية لوجوب المقدّمة، عن الغاية العرضية. ومن المعلوم أنّ الحكم العقلي لا يكون أوسع من الغاية الذاتية، والميزان في تبيينها هو انقطاع السؤال عند التعليل بالغاية الذاتية وبقاء السؤال عند التعليل بالغاية العرضية.

ولإيضاح القاعدة نأتي بمثال: وهو أنّ طالب العلم يتحمّل مشقّة وعناءً في سبيل التعلّم، فلو طرحنا عليه الأسئلة التالية:

١ . لماذا تدرس وتحمّل كلّ هذا العناء؟ لأجابتنا: أدرس لأجل النجاح في الامتحان.

٢ . ثم نرجع ونسأله ونقول: لماذا تريد النجاح في الامتحان؟ لأجاب: لأنال الشهادة.

٣ . ثم نسأله لماذا تريد نيل الشهادة العلمية؟ لأجاب: للارتزاق بها في حياتي.

فعندئذ تنتهي الأسئلة المتواردة، فلو سألته بقولك: لماذا تريد الارتزاق؟ لكان سؤالك غلطاً، لأنّ الارتزاق من ضروريات الحياة، وهو غاية ذاتية لا تنفك عنها.

إذا عرفت ذلك فلنطبق هذه الضابطة على المقام:

### 539

فإذا سئل المولى لماذا أوجبت المقدّمة؟ فيمكن له الإجابة بوجهين:

**الأول:** أوجبتها ليصل بها المكلف إلى المقصود الذاتي، وعندئذ ينقطع السؤال .

**الثاني:** إذا أجاب وقال: أوجبتها لتوقف المراد عليها سواء أكانت موصلة أم لا، فعندئذ لا يتوقف السؤال وي طرح سؤال آخر، إذا كانت المقدّمة غير مطلوبة بالذات فلماذا أوجبتها في صورة عدم كونها موصلة؟ فعدم انقطاع السؤال دليل على أنّ ما أجاب به من ملاك التوقف لم يكن غاية ذاتية بل أنّه غاية عرضية.

وبذلك تتمكّن من نقد أكثر ما أشكل به على صاحب الفصول، لأنّ الغاية هي الوصول إلى الواجب بالذات.

**الدليل الثاني:** إنّ العقل لا يمنع من أن يقول الأمر الحكيم بأنّه يريد من المأمور الحجّ، ويريد منه السير الذي يتوصّل به إلى ذلك الفعل الواجب دون ما لا يتوصّل به إليه، بل الضرورة قاضية بجواز تصريح الأمر بذلك، كما أنّها قاضية بقبح التصريح بعدم مطلوبيتها له مطلقاً أو على تقدير التوصل بها إليه. وذلك آية عدم الملازمة بين وجوبه ووجوب مقدّماته على تقدير عدم التوصل بها إليه.

ثم أورد المحقّق الخراساني عليه بأنّه ليس على الحكيم ذلك، لأنّ دعوى قضاء الضرورة بذلك مجازفة، وكيف يكون ذلك بعد كون المناط موجوداً في مطلق المقدّمة الموصلة وغيرها<sup>(1)</sup>.

١ . كفاية الأصول: ١ / ١٨٨ .

## 540

**يلاحظ عليه:** بما ذكرنا من أنّ الغرض الأسمى - كما عُلم بالسبر والتقسيم - هو الوصول لا مطلق التوقف، ولو لم يكن موصلاً، وعندئذ يكون التصريح المذكور من الحكيم بمكان من الصحة.

**الدليل الثالث:** صريح الوجدان قاض بأنّ من يريد شيئاً بمجرد حصول شيء آخر لا يريدّه إذا وقع مجرداً عنه، ويلزم منه أن يكون وقوعه على وجهه المطلوب منوطاً بحصوله.

وأورد عليه المحقّق الخراساني بأنّ مطلوبية المقدّمة إنّما هي لأجل عدم التمكن من التوصل بدونها لا لأجل التوصل بها .

**يلاحظ عليه:** بأنّ صاحب الفصول يدّعي أنّ الملاك لمطلوبية المقدّمة هو التوصل، ويدّعي المحقّق الخراساني أنّ ملاكها هو عدم التمكن من التوصل، وقد عرفت بالسبر والتقسيم أنّ الملاك هو التوصل لانقطاع السؤال عندئذ بخلاف إيجاب مطلق المقدّمة فإنّ هناك مجالاً للسؤال عن إيجاب مطلق المقدّمة مع أنّه لا ينتفع إلا بالموصلة.

الدليل الرابع: <sup>(١)</sup> يصح للمولى تجويز الموصلة وتحريم غيرها ولا يجوز له تحريم مطلق المقدّمة أو خصوص الموصلة، وذلك دليل على عدم وجود الملاك في غير الموصلة وإلا لما صحّ تحريمها. وهذا الدليل قريب من الدليل الثاني لصاحب الفصول حيث إنّه قال: إنّ العقل لا يمنع أن يقول الأمر الحكيم بأنّه يريد من المأمور الحج ويريد منه

١ . إلى هنا تمت دراسة أدلة صاحب الفصول وهي لا تتجاوز عن ثلاثة. حُكي هذا الدليل عن السيد محمد كاظم اليزدي الطباطبائي صاحب العروة الوثقى.

---

### 541

السير الموصل دون ما لا يوصل الخ.

وعلى كلّ تقدير فتجويز الموصلة وتحريم غيرها آية وجود الملاك في الأولى وعدمه في الثانية. وأورد عليه المحقّق الخراساني بوجهين:

**الأوّل:** أنّ الواجب في هذه الصورة وإن كان مختصاً بالموصلة لكن خروج غير الموصلة ليس لأجل اختصاص الواجب بالموصلة في باب المقدّمة، بل لأجل المنع من غيرها المانع من الاتّصاف بالوجوب بها هنا.

**يلاحظ عليه:** إنّ ما ذكره يتم في المقدّمة المحرّمة بالذات كما إذا كان اجتياز الأرض المغصوبة مقدّمة للواجب الأهم فلا يكون تحريم غير الموصلة دليلاً على عدم الملاك فيه، وإنّما يكون ملاك المقدّمة مقروناً بملاك أهم فيتبع الملاك الثاني فلا يجوز اجتيازها إذا لم تكون موصلة.

وأما إذا كانت المقدّمة حلالاً بالذات وحرّم المولى قسماً منها وأوجب قسماً آخر فالتحريم عندئذ يدلّ على عدم الملاك فيه وإلا لما حرّمه المولى الحكيم.

**الثاني:** أنّ تجويز المقدّمة الموصلة وتحريم غيرها يستلزم أحد المحذورين التاليين:

أ. إمّا تحصيل الحاصل.

ب. أو تفويت الواجب.

وذلك لأنّ الإيصال إمّا أن يكون موجوداً أو غير موجود، فعلى الأوّل

يلزم تحصيل الحاصل، لأنّ الإيصال الفعلي يلزم وجود ذي المقدّمة.

وأما الثاني، أي إذا كان الإيصال غير موجود فإتيان المقدّمة يكون محرماً لعدم كونها موصوفة بالموصلة وعند تركها يفوت الواجب.

**يلاحظ عليه:** بأنّ المراد هو الثاني، أي المقدّمة دون أن يكون موصوفاً بالإيصال بالفعل لكن الإيصال ليس قيداً للجواز حتّى لا يجوز الإتيان بالمقدّمة قبل حصول هذا الشرط، بل هو قيد للواجب ويجب تحصيله، فإذا شرع بإتيان المقدّمة بانياً على اتّصالها بذاتها فقد أتى بالمقدّمة الموصلة، وحصل وصفها.

**وإن شئت قلت:** المراد كون المقدّمة واقعة في صراط الإتيان بذاتها حسب تشخيص المكلف وإرادته، ويكفي في تحقّق الشرط كون المقدّمة في صراط ذبها في نية المكلف. نظير ذلك أنّه لا يجوز للوليّ التصرف في مال اليتيم إلّا إذا كان مقروناً بالغبطة وكون المعاملة لصالح اليتيم، وهذا الشرط ليس موجوداً في بدء المعاملة وما يترتب عليها بعد شهور، ولا يُعدّ التصرف عندئذ تصرفاً عدوانياً، لأنّ عمل الولي كان في صراط الغبطة حسب نظره.

**وبعبارة أخرى:** الإيصال أخذ شرطاً متأخراً ويكفي في جواز المقدّمة عزم المكلف بايجاد ذبها في المستقبل.

إلى هنا تمت دراسة أدلة القائل بوجوب الموصلة من المقدمة.

### المقام الثاني: إشكالات القول بوجوب المقدّمة الموصلة

قد وقعت النظرية بعد صاحبها مورداً للنقاش وقد تقدّم بعضه في

543

ضمن دراسة الأدلّة، ولكن نذكر الباقي هنا بالترتيب:

### الإشكال الأوّل: انقلاب الواجب النفسي إلى الغيري

إنّ تقييد المقدّمة بالإيصال يوجب أخذ الغاية جزءاً للمقدّمة وهو يستلزم أن يكون الشيء الواحد واجباً نفسياً وواجباً غيرياً. وهذا ما أشار إليه المحقّق الخراساني بقوله: إن الغاية لا تكاد تكون قيداً لذي الغاية، وإلّا يلزم أن تكون الغاية مطلوبة بطلب ذي الغاية كسائر قيوده، فلا يكون وقوعه على هذه الصفة منوطاً بحصولها. <sup>(1)</sup>

وقد أجاب عنه السيد الأستاذ بما هذا معناه: إنّ وصف الموصلية أمر انتزاعي، وما هو قيد لوجوب المقدّمة إنّما هو ذلك الوصف الانتزاعي دون منشأ انتزاعه الذي هو نفس وجود ذي المقدّمة

في الخارج، فما هو الواجب غيرياً إنّما هو رهن الانتزاع، وما هو واجب بالوجوب النفسي إنّما هو منشأ انتزاعه .

**وحاصله:** أنّ توقّف وصف المقدّمة على وجود ذي المقدّمة لا يستلزم تعلّق الوجوب به .<sup>(٢)</sup>  
**يلاحظ عليه:** بأنّه إذا كان وصف المقدّمة موقوفاً على وجود ذي المقدّمة يكون الأخير مقدّمة لجزء المقدّمة ويتعلّق به الوجوب ويعود الإشكال.

١ . كفاية الأصول: ١ / ١٩١ .

٢ . تهذيب الأصول: ١ / ٣٧٣ .

## 544

والأولى أن يجاب بأنّ للموصلة تفسيرين:

**أحدهما:** ضم ذي المقدّمة إلى المقدّمة بحيث تكون المقدّمة مركبة من شيئين هما:

١ . المقدّمة.

٢ . ذو المقدّمة.

**ثانيهما:** كون المقدّمة واقعة في طريق ذي المقدّمة ومسيره، بحيث تنتهي إليه . والميزان في تفكيك أحدهما عن الآخر قصد المكلف .

والإشكال مبني على التفسير الأوّل دون التفسير الثاني، فالمقدّمة في عالم الثبوت على قسمين: إمّا منتهية إليه، وإمّا غير منتهية . وقد تعلّق الوجوب بالأوّل دون الثاني، ومثّل هذا لا يستلزم تعلّق الوجوب بذبيها .

**وبعبارة أخرى:** أنّ الإيصال وصف للمقدّمة فيجب إيجاده، كوصف التقدّم للظهر والتأخّر للعصر ويكفي في ثبوت الوصف انتهاء المقدّمة إلى مبدأ وجود ذبيها .

### الإشكال الثاني: عدم سقوط وجوب المقدّمة بالإتيان بها

إذا كان الواجب هو المقدّمة بقيد الإيصال يجب أن لا يسقط أمرها بالإتيان بها إن لم يأت بذبي المقدّمة، مع أنّ المعلوم سقوطه، فسقوطه دليل على تعلّق الوجوب بمطلق المقدّمة، لأنّ سقوط الأمر إمّا معلول للطاعة أو للعصيان أو لارتفاع موضوع التكليف . والموجود في المقام هو الأوّل .

وإلى هذا أشار المحقّق الخراساني بقوله: لأنّه لو كان معتبراً فيه الترتب

لما كان الطلب يسقط بمجرد الاتيان بها من دون انتظار لترتب الواجب عليها.<sup>(1)</sup>

**يلاحظ عليه:** أن القول بالسقوط أول الكلام لأن الواجب هو المقيد وهو بعد لم يأت به، ففي مقام الثبوت إن كان منتهياً إلى الغاية فالأمر قد سقط، وإن لم يكن منتهياً فالأمر بعد باق. نعم لا يمكن الحكم بالسقوط ولا بعدمه إثباتاً مالم ينكشف الواقع.

### الإشكال الثالث: ما هو مقدّمة ليست بموصلة

إنّ الإتيان بذِي المقدّمة ليس أثراً للمقدّمة بما هي هي، بل يُعدّ من أثره إذا انضم إليه أمرٌ آخر وهو إرادة المكلف امتثال الواجب النفسي. فعندئذ يترتب ذو المقدّمة على المقدّمة وعند ذلك نقول: ما هو مقدّمة (كالوضوء) ليس بموصلة.

وما هو موصلة (أي الوضوء مع إرادة المكلف امتثال الأمر النفسي) لا يتعلّق به الوجوب، لأنّ الوجوب يتعلّق بالأمر الاختياري، والإرادة ليست اختيارية، لأنّ الأمر الاختياري عبارة عمّا تسبقه إرادة والإرادة لا تكون مسبوقه بالإرادة وإلا لزم التسلسل .

وإلى هذا الإشكال أشار في الكفاية بقوله: وأمّا ترتب الواجب فلا يعقل أن يكون [ الترتب ] الغرض الداعي إلى ايجابها والباعث على طلبها فإنّه ليس بأثر تمام المقدمات فضلاً عن إحداها في غالب الواجبات، فإنّ الواجب

١ . كفاية الأصول: ١ / ١٨٦ .

إلا ما قلّ - فعل اختياري يختار المكلف اتيانه بعد وجود تمام مقدماته وأخرى عدم اتيانه فكيف يكون اختيار اتيانه غرضاً من ايجاب كل واحدة من مقدماته مع عدم ترتبه على تمامها فضلاً عن كل واحدة منها.<sup>(1)</sup>

**توضيح ذلك:** أنّ العلة إما أن تكون توليدية، وإما إعدادية. ففي الأوّل لا تتوسط بين المقدّمة وذيها إرادة الفاعل مثلاً إذا ألقى شيئاً في النار يتحقّق بعده الإحراق أراد أم لم يرد.

وأما في الثاني فهي ما تتوسط بين العلة (المقدّمة) والمعلول (ذي المقدّمة) إرادة المكلف كالوضوء بالنسبة إلى الصلاة، وعندئذ يتوجه الإشكال بأنّ المقدّمة، أي نفس الوضوء ليست موصلة، وأمّا الموصلة أي الوضوء مع إرادة المكلف لا يتعلّق به أمر، لأنّ الإرادة بما أنّها ليست اختيارية لا يتعلّق بها الأمر.

**يلاحظ عليه:** أنّ الإشكاليين الأوّلين كانا قد نشأنا من تفسير الموصلة بضم ذي المقدّمة إلى المقدّمة. وأمّا هذا الإشكال فهو ناشئ عن تفسير الموصلة بالعلّة التامة، فعندئذ يتوجّه السؤال بأنّ الناقص (ذات الوضوء) ليس بموصل، والموصل (الوضوء بضم إرادة الصلاة) وإن كان موصلاً ولكن لا يتعلّق به الأمر.

**والجواب:** أنّ الموصلة ليست بمعنى العلة التامة، بل بمعنى كون المقدّمة في مسير ذبيها على نحو تنتهي إليه ولو بواسطة الإرادة فكونها في مسيرها كاف في تعلّق الوجوب بها وإن كانت بنفسها غير موصلة، بل تحتاج

---

١ . كفاية الأصول: ١ / ١٨٥ .

---

547

إلى توسط الإرادة.

وعلى ذلك فكلّ من الشرط والمعد والسبب، بل كل جزء من أجزاء المقدّمة لو كان واقعاً في طريق ذبيها يكون موصلاً بهذا المعنى ولو لم يترتب عليه الفعل إلا بتوسيط الإرادة.

أضف إلى ذلك أنا نمنع عدم إمكان تعلّق الأمر بالإرادة وذلك بوجهين:

**أولاً:** تعلّقه بها في الشريعة في غير مورد فلو نذر الإقامة في بلد خاص يجب عليه قصد الإقامة وإرادتها فلو كانت الإرادة غير اختيارية فكيف تعلّق بها الوجوب.

ونظير هذا مسألة قصد القرية في التعدييات فقد أمر به الشارع، كما في قوله تعالى: **(وَمَا أُمِرُوا**

**إِلَّا لِيُعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ) (١)**.

**ثانياً:** أنّ الإرادة أمر اختياري وليس الأمر الاختياري منحصراً فيما إذا كان مسبوقاً بالإرادة حتّى لا ينطبق التعريف على الإرادة، لأنّها ليست مسبوقاً بالإرادة بل الميزان في كون الشيء اختيارياً أحد أمرين:

أ. إمّا أن يكون مسبوقاً بالإرادة.

ب. وإمّا أن يكون صادراً عن فاعل مختار بالذات وإن لم يكن مسبوقاً بالإرادة. وهذا كالإرادة فهي أمر اختياري صادر عن فاعل مختار بالذات. وهذا يكفي في اختيارية الشيء.

---

١ . البينة: ٥ .

### الإشكال الرابع: لزوم الدور

وقد قرّر الدور بوجهين:

**الأول:** أنّ وجود ذي المقدّمة يتوقّف على وجود المقدّمة، ولو قلنا بقيدية الإيصال لتوقّف جزء المقدّمة على وجود ذبيها.

**يلاحظ عليه:** أنّ ملاك التوقّف في جانب ذي المقدّمة هو الوجود، وفي جانب المقدّمة هو الوصف. فالصلاة بوجودها متوقّفة على الوضوء، ولكن الوضوء في وصفه (الإيصال) متوقّف على الصلاة.

**الثاني:** وهو ما قرّره المحقّق النائيني وهو أنّ قيد الإيصال يرجع إلى اعتبار كون الواجب النفسي قيداً للواجب الغيري، فيلزم أن يكون الواجب النفسي مقدّمة للمقدّمة، وواجباً بوجوب ناش من وجوبها، وهو يستلزم الدور، فإنّ وجوب المقدّمة إنّما نشأ من وجوب ذي المقدّمة، ولو ترشّح وجوب من وجوبها على ذي المقدّمة للزم الدور.<sup>(1)</sup>

**يلاحظ عليه: أولاً:** أنّ الإيصال ليس بمعنى ضم ذي المقدّمة إلى المقدّمة حتّى يتعلّق الوجوب الغيري بالواجب النفسي، بل بمعنى كونها واقعة في مسير ذبيها وأنه يجب على المكلف إيجاد ذلك الوصف بالصلاة بعدها.

**وثانياً:** أنّ لازم ما ذكره هو اجتماع المثليين لا الدور، لأنّ الواجب النفسي في وجوبه غير محتاج إلى وجود المقدّمة، بل وجوبها رهن دلالة

١ . أجود التقريرات: ١ / ٢٠٨ .

الكتاب والسنة عليه.

وعلى ضوء ذلك فوجوب المقدّمة رهن وجوب ذبيها دون العكس.

نعم لو تعلّق الوجوب الغيري بالواجب النفسي (لأجل تعريف الموصلة بالضم) لتعلّق به وجوب غيري، فيجتمع فيه الوجوبان وأين هذا من الدور؟

### الإشكال الخامس: اختصاص الوجوب بالعلل التوليدية

لو كان الملاك مطلق التوقّف فهو موجود في الموصلة وغيرها، ولو كان الملاك خصوص ما يستحيل انفكاكه عن الواجب في الخارج فيختصّ الوجوب بالعلل التوليدية كالإلقاء بالنسبة إلى



الإحراق، ولا يعم العلل الاعدادية كالشرط والمعد والسبب، فإنّ كل واحد منها مقدّمة، ولكن لا يستحيل انفكاك كل واحد منها عن الواجب. (١)

**يلاحظ عليه:** بأنّ منشأ الإشكال تفسير الموصلة بالعلّة التامة، ولذلك خصّها بالعلل التوليدية، وقد عرفت أنّ المراد بها ما يقع في مسير ذي المقدّمة وطريقه، وهو يصدق على كل جزء من أجزاء المقدّمة من الشرط والمعد، فكل منها على قسمين: موصل، أي واقع - ثبوتاً - في طريق المقصود؛ وغير موصل، أي ليس واقعاً في طريق المقصود .  
وهناك إشكالات تعرّض لبعضها المحقّق العراقي. وأرى الموضوع في غنى عن التعرض لها.

---

١ . كفاية الأصول: ١ / ١٨٥ ؛ أجود التقريرات: ١ / ٢٣٩ .

---

## 550

والحق أنّ هذه النظرية متينة، والإشكالات موهونة نشأت من عدم التدبّر في النظرية.

### المقام الثالث: ثمرات القول بوجوب المقدّمة الموصلة

قد عرفت الإشكالات غير الصحيحة التي وجهت إلى النظرية، وحان البحث عن ثمراتها، فنقول تظهر الثمرة في مقامين:

- ١ . بقاء المقدّمة المحرّمة على حرمتها على الموصلة إذا لم تكن موصلة وحليتها على غيرها .
- ٢ . صحّة الصلاة عند الابتلاء بالإزالة على الموصلة وبطلانها على غيرها .  
وإليك البحث في كلتا الثمرتين:

### الثمرة الأولى: حكم المقدّمة المحرّمة

- لو انحصرت المقدّمة في المحرّم منها، كما إذا توقّف إنفاذ الغريق على اجتياز أرض مغمسوبة، فيختلف حكم المقدّمة على المباني الأربعة، وإليك بيانها:
- ١ . إذا قلنا بوجوب مطلق المقدّمة، تزول عنها الحرمة ويوصف السلوك بالوجوب، سواء أكان موصلاً أم لم يكن، كما لو كان اجتيازها لأجل النزهة .
  - ٢ . إذا قلنا بوجوب المقدّمة بقصد التوصل لا تزول الحرمة إلا بقصد الإنقاذ.

---

## 551

٣. إذا قلنا بوجود خصوص المقدّمة الموصلة، لا تزول الحرمة إلا إذا توصلّ باجتيازها إلى إنقاذ الغريق، فلو ترك الايصال عمداً أو لم يتمكّن في النهاية من الإنقاذ كانت باقية على حرمتها واقعاً، جائزة للمجتاز ظاهراً.

٤. إذا قلنا بعدم وجوب المقدّمة من رأس، يبقى الاجتياز على حرّمته، ولا ترتفع الحرمة إلا بمقدار الضرورة، وهوما يتمكّن به من الإتيان بالواجب .

### الثمرّة الثّانية: المهمّ المبتلى بالأهمّ

هذه الثمرّة هي عبارة عن صحّة الصلاة التي هي (المهم) إذا ابتليت (بالأهم) أي الإزالة، فتصح على القول بوجود المقدّمة الموصلة وتفسد على القول بوجود مطلق المقدّمة. والثمرّة مبنية على أمور أربعة:

١. ترك الضد مقدّمة لفعل الضد الآخر.

٢. مقدّمة الواجب واجبة.

٣. أنّ الأمر بالشّيء يقتضي النهي عن ضده العام، وهو النقيض .

٤. أنّ هذا النهي موجب لفساد العبادة.

وعندئذ يقال:

١. ترك الصلاة مقدّمة للإزالة بحكم الأمر الأوّل.

٢. ترك الصلاة واجب بحكم الأمر الثاني، أي الملازمة بين وجوب المقدّمة وذيها.

٣. إذا كان ترك الصلاة واجباً ففعلها حرام بحكم الأمر الثالث.

٤. النهي المتعلّق بالصلاة موجب لفساد بحكم الأمر الرابع .

## 552

فلو قلنا بوجود مطلق المقدّمة وسلّمنا المقدّمات الأربع نخرج ببطلان الصلاة إذا ابتلى المكلف بالإزالة، لتمامية المقدّمات الأربع في المورد.

أمّا لو قلنا بوجود المقدّمة الموصلة، تكون المقدّمة الأولى غير صادقة، لأنّ ترك الضد مطلقاً ليس مقدّمة لفعل الضد الآخر إذ ربّما يمكن أن يترك الصلاة ولا يشتغل بالإزالة، بل المقدّمة ترك الضد الموصل إلى فعل الضد وهو صادق فيما لو أراد إزالة النجاسة، وأمّا إذا كان في نفسه صارف عن الإزالة فلا يكون ترك الصلاة مقدّمة لفعل الإزالة بشهادة أنّه لو تركها لا يشتغل بالإزالة، فإذا لم يكن الترك واجباً لعدم كونه موصلاً لا يكون فعل الصلاة حراماً، وبالتالي لو صلّى لا يكون باطلاً .

قد عرفت الاستدلال وهو مركّب من أمور أربعة ولكن لم يثبت أكثرها، مثلاً :

١. قوله: ترك الضد مقدمة لفعل الضد الآخر، كترك الصلاة بالنسبة للإزالة، أمر مردود إذ ليس ترك الضد مقدمة، بل الترك والفعل هنا متلازمان في درجة واحدة، وإلا لصح للقائل أن يقول: أن فعل الضد الآخر مقدمة لترك الضد، وهذا دور واضح.

٢. قوله: إن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العام، فالأمر بترك الصلاة يقتضي النهي عن الصلاة، وهذا أيضاً ممنوع لعدم الحاجة إلى هذا النهي بعد الأمر بالترك.

٣. قوله: إن هذا النهي موجب لفساد العبادة، ليس بتام، وسيأتي تفصيله

---

### 553

في مبحث النهي عن العبادة.

ثم إنَّ الشيخ أبطل هذه الثمرة ببيان، وأورد عليه المحقق الخراساني بكلام دقيق، ونحن في غنى عنهما بعد تبين فساد المقدمات. وقد أوضحنا حال كلام العلمين في الدورات السابقة فلاحظ التقريرين

### القول السادس: وجوب المقدمة حال الإيصال

إنَّ القائل بهذا لما لم يوفق لدفع الإشكالات الموجهة إلى القول الخامس اختار هذا الوجه، والفرق بينه وبين سابقه هو أنَّ الإيصال فيه قيد للواجب على نحو يجب تحصيله، وأمَّا على هذا القول فليس قيماً ولكن الواجب لا ينطبق إلا على المقيد، كما هو الحال في القضايا الحينية نظير قولنا: «كل كاتب متحرك الأصابع حين هو كاتب» فالذيل ليس قيماً للحكم السابق ولكنه لا ينطبق إلا على الحالة الخاصة وقد قرّر بوجه:

**الأول:** ما قرّره سيّد مشايخنا المحقق البروجردي، وحاصل ما أفاده:

إنَّ متعلّق الوجوب ذات ما يوجد من المقدمات مصداقاً للموصل، لا بوصف الموصلية. بمعنى أنَّ الشارع رأى أنَّ المقدمات في الخارج على قسمين. قسم منها يوصل إلى ذبها و يترتب هو عليها واقعاً، وقسم منها لا يوصل، فخصّ الوجوب بالقسم الأوّل - أعني: ما يكون بالحمل الشائع مصداقاً للموصل - و ليست الموصلية قيماً مأخوذاً في الواجب بنحو يجب تحصيله، بل هي عنوان مشير إلى ما هو واجب في الواقع، و إنّما خصّ الوجوب به لأنّ المقدمة ليست مطلوبة في حدّ الذات، بل مطلوبيتها لأجل

---

### 554

ذبها، فيختصّ طلبها بما هو ملازم للمطلوب بالذات.

ثم رده بأن ما ذكر من المقدمة الموصلة ليس أمراً جديداً، بل هو نفس ما ذكره بعض القدماء من اختصاص الوجوب بالمقدمة السببية، فإن المقدمة التي تكون موصلة في متن الواقع و يترتب عليها ذو المقدمة لا تنطبق إلا على المقدمة السببية<sup>(١)</sup>.

ومع ذلك فالبيان المذكور ليس وافياً للمقصود، إذ فيه:

**أولاً:** أن تصوير القضية الحقيقية - المتوسطة بين المشروطة والمطلقة - أمر غير تام. لأن قوله: «حين هو كاتب» إما ملحوظ في ثبوت الحكم، فيكون قيداً، فترجع القضية الحينية إلى المشروطة، أو غير ملحوظ فيه، فترجع إلى المطلقة، ولا يعقل أن لا يكون للشيء مدخلية في الحكم، ومع ذلك لا ينطبق الحكم إلا على المقيد.

**فإن قلت:** إذا قلت رأيت زيدا قائماً، فقد رأيت في تلك الحالة لا في غيرها، ومع ذلك ليست الحالة قيداً للرؤية ولا للمرئي، ومع ذلك أوجد ضيقاً في الرؤية حيث إنك ما رأيت إلا في تلك الحالة.

**قلت:** إن الحالة، تعد من قيود ذبها فتكون جزء الموضوع، فإذا قلت: رأيت زيدا قائماً، فكأنك قلت: رأيت زيدا قائماً، ومن المعلوم أن الحكم لا يتجاوز عن موضوعه، فعدم شمول الحكم لأوسع من حد الحال، لأجل كونه من قيود الموضوع لبناً، والحكم يتضيق حسب ضيق الموضوع.

وعلى ضوء ذلك فإن تخصيص الإيجاب بالمقدمة التي تكون

١. نهاية الأصول: ١٧٩-١٨٠.

555

بالحمل الشائع مصداقاً للموصل يتحقق بوجهين:

١. بصورة القضايا الخارجية وهو فرع وجود المقدمات الموصلة موجودة في الخارج، فيشير إليها بعنوان مشير. لكن المقدمة بهذا المعنى لا يتعلّق بها الوجوب لاستلزامه تحصيل الحاصل، فانحصر أن يكون على النحو التالي.

٢. أن تكون بصورة القضايا الحقيقية وما ذكره إنما يتم في الصورة الأولى ويتوصل بالمقصود بعنوان مشير، وأمّا الصورة الثانية فلا محيص له إلا باتخاذ عنوان الموصل قيداً للواجب في الحكم بالوجوب، وعندئذ يتحد مع القول بوجوب المقدمة الموصلة.

**وثانياً:** أن المراد من الإيصال كونه واقعاً في طريق المقصود لا الموصلة بالفعل فيعم الشرط والمعدّ والسبب بمعنى المقتضي وارتفاع المانع، إذ كلّ واحد منهما على قسمين تارة في طريق

المقصود، وأخرى خارجه، حتّى أنّ الخطوة الأولى للسير إلى الحج توصف بالموصلة وغيرها. ولا يختص بالسبب فقط كما أفاد.

**الثاني:** ما أفاده المحقّق العراقي على ما في تقريراته<sup>(١)</sup>، وهو أنّ الواجب ليس مطلقاً المقدّمة ولا خصوصاً المقدّمة المتقدّمة بالإيصال، بل الواجب هو الحصّة التوأمة مع وجود سائر المقدمات، الملازمة<sup>(٢)</sup> لوجود ذي المقدّمة.

١ . بدائع الأفكار: ٣٨٩/١ .

٢ . صفة الحصّة .

## 556

وعلى هذا جرى المحقّق الخوئي في تعاليقه على أجوده، حيث قال: إنّ ملاك الوجوب الغيري هو خصوصاً التوقّف على ما يكون توأماً لوجود ذي المقدّمة في الخارج من جهة وقوعه في سلسلة مبادئ وجوده بالفعل، فيختصّ الوجوب الغيري حينئذ بالموصلة، ولا يعم غيرها<sup>(١)</sup>.

**يلاحظ عليه:** أنّ التوأمية إمّا قيد، أو لا. فعلى الأوّل، تنطبق على مذاق صاحب الفصول؛ وعلى الثاني، لا يختصّ الحكم بالموصلة، بل يعم غيرها.

**وبعبارة أخرى:** إنّ كلاً من المقدّمة التوأمة والمقدّمة غير التوأمة وإن كان متميزاً في نفس الأمر، حيث إنّ نصب السّلم في الخارج على قسمين:

١ . قسم ينتهي إلى ذي المقدّمة، وهو المسمّى بالمقدّمة التوأمة.

٢ . قسم لا ينتهي بل تنفك المقدّمة عن ذبيها، وهو المسمّى بغير التوأمة.

إلا أنّ الكلام في مقام تعلق الإرادة بأحد القسمين دون الآخر، كتعلق الوجوب كذلك، فالتعلق بقسم دون قسم يحتاج إلى عنوان يميّز أحد القسمين عن الآخر حتّى يكون القسم الموصل متعلقاً للإرادة والإيجاب، وليس هو إلاّ عنوان التوأمة أو الإيصال وهو نفس القول بالمقدّمة الموصلة.

نعم يصحّ ما ذكره لو كان الإيجاب على نحو القضايا الخارجية، فيشير بالتوأمة إليها. ولكنّه خلف، أمّا أولاً فلأنّه من قبيل تحصيل الحاصل، وثانياً إنّ التشريع على نحو القضايا الحقيقية ولا محيص فيها عن استخدام عنوان الموصل.

**الثالث:** ما ذكره شيخ مشايخنا العلامة الحائري (قدس سره) في درسه الشريف

على ما حكاه السيد الأستاذ وحاصله في كلمتين:

١. إنّ المعلول لا يمكن أن يتقيّد بعلمته لامتناع تقييد المتأخّر بأمر متقدّم ولكن للمعلول بالنسبة إلى العلة ضيق ذاتي، فالحرارة الصادرة من النار غير مقيدة بعلمتها - أي النار - ولكنها ليست مطلقة بالنسبة إلى النار وإلى غيرها، وإلا يلزم أن يكون المعلول أوسع من علمته .

٢. لاشك أنّ مرید المقدّمة لا يريدّها إلاّ لغاية خاصة وهي الوصول إلى ذبيها، وهذه الغاية وإن كانت متأخّرة وجوداً لكنّها متقدّمة على الإرادة في مقام التصرّور، فالإرادة تكون معلولة لها فهي بحكم الأمر الأوّل غير مقيدة بالعلة الغائيّة لامتناع تقييد المتأخّر بالمتقدّم لكنّها ليست أوسع من العلة الغائيّة فيكون المراد قهراً هو المقدّمة التي فيها الإيصال.

**يلاحظ عليه: أولاً:** أنّه لا مانع من تقييد المعلول بعلمته وما ذكره من المحذور إنّما يتم في المتأخّر زماناً والمعلول مع العلة متزامنان وإن كان متأخراً رتبة، والتأخّر الرتبي غير مانع من التقييد.

**وثانياً:** أنّ ما ذكره وإن كان صحيحاً إنّما الكلام أنّ الفاعل إذا أراد أن يظهر إرادته المضيقّة ويضفي الإيجاب على المقدّمة المضيقّة بالذات لا محيص له إلاّ بتعلق الوجوب بالمقدّمة التي توصل إلى الغاية لأجل أنّ التشريع على أساس القضايا الحقيقية فيرجع القول السادس إلى الخامس .

### الأمر السابع: في ثمرات القول بوجوب المقدّمة

قد عرفت ثمرات القول بوجوب المقدّمة الموصلة وحان الكلام عن

ثمرات القول بوجوب المقدّمة على وجه الإطلاق، وقد ذكروا سبع ثمرات وإليك دراستها:

#### ١. وجوب المقدّمة بالوجوب الغيري

لو قلنا بوجوب المقدّمة أو بحرمتها تصبح مقدّمات الواجب واجبة ومقدّمات الحرام حراماً. فلو قلنا بوجوب المقدّمة تكون هذه النتيجة ثمرة لمسألة أصولية لوقوعها في طريق استنباط الحكم الشرعي الكلّي.

#### ٢. تحقّق الوفاء بالنذر

إذا تعلّق النذر بالإتيان بالواجب فلو قلنا بوجود المقدّمة يكفي في الوفاء بالنذر امتثال الأمر الغيري، وإلا فلا بد من امتثال الأمر النفسي .

**أقول:** في كون هذه الثمرة ثمرة للبحث إشكالان:

١. إنّ ثمرة المسألة الأصولية لا تختصّ بباب دون باب مع أنّ هذه الثمرة مختصّة بباب النذر.
  ٢. أنّ بين وجوب المقدّمة وتحقّق الوفاء بالنذر بإتيان الواجب الغيري عموماً وخصوصاً من وجه، وذلك لأنّه إذا تعلّق النذر بالوجوب النفسي لا يكفي الإتيان بالواجب الغيري وإن قلنا بوجود المقدّمة. وإن تعلّق النذر بوجود إتيان الواجب أعم من أن يكون شرعياً أو عقلياً يتحقّق الوفاء بالنذر بإتيان المقدّمة وإن لم نقل بوجود المقدّمة.
- نعم لو تعلّق النذر بإتيان الواجب الشرعي أعمّ من النفسي والغيري

559

يكفي الإتيان بالواجب الغيري.

وبذلك ظهر أنّه لا ملازمة بين وجوب المقدّمة والوفاء بالنذر، وأنّ النسبة بينهما عموم وخصوص من وجه.

### ٣. استحقاق الأجر

إذا أمر شخص ببناء بيت فأتى المأمور بالمقدّمات ثم انصرف الأمر، فعلى القول بأنّ الأمر بالشيء أمر بمقدّمته تجب الأجرة على ما أتى من المقدّمات فيجب على الأمر إعطاؤها.

**يلاحظ عليه: أولاً:** أنّ الأمر ضامن، سواء كان الأمر بذوي المقدّمة أمراً بها أم لا؟ وذلك لأنّ أمره بذئها صار مبدأً للاشتغال العامل بالمقدّمات وإن لم يأمر بها. فكون الأمر بذئها سبباً للاشتغال كاف في الضمان ولا يحتاج إلى ثبوت كون الأمر بذئها أمراً بها.

**ثانياً:** وجود الفرق بين المقدّمات الداخلية والخارجية، فإنّ الاشتغال بالداخلية امتثال لذئها على نحو التدرّج، فمن أمر ببناء المسجد فحفر الأرض ونصب ركائز البناء يُعدّ اشتغلاً بالأمر ببناء المسجد، فلو استحقّ أجره فإنّما يستحقّها لامتنال الأمر النفسي.

### الثمرة الرابعة: حرمة أخذ الأجرة على المقدّمة

إنّ حرمة أخذ الأجرة على المقدّمة نتيجة أصلين:

**الأول:** إنّ المقدّمة واجبة وجوباً شرعياً.

560

الثاني: أنّ أخذ الأجرة على الواجبات حرام.

ويبحث عن الصغرى في المقام، وأمّا الكبرى فنحيل البحث فيها إلى أحكام التكسب.

يلاحظ عليه: أنّه لاملزمة بين وجوب الشيء وحرمة أخذ الأجرة، ويظهر ذلك ببيان صور

المسألة:

إنّ الواجب إمّا توصلّي أو تعبدي، والتوصلّي على قسمين، والتعبدي على أقسام ثلاثة. وإليك

الأقسام:

١. إذا كان الواجب توصلياً ولكن المطلوب للمولى تحقّق الشيء في الخارج بالمجان، وهذا كتجهيز الميت من تغسيله وتكفينه ودفنه، فهذا النوع من الواجب لا يمكن أخذ الأجرة عليه، لأنّ المطلوب هو تحقّقه في الخارج مجاناً، من غير فرق بين أن يكون الواجب مقدّمياً أو نفسياً.

٢. إذا كان الواجب توصلياً مطلوباً وجوده في المجتمع لكن من غير تقييد بقيد المجانية، وهذا كالواجبات الاجتماعية التي بها قوام النظام كالبناء والخطابة وغيرهما. وهذا يجوز أخذ الأجرة عليه وإن كان واجباً.

إلى هنا تبين أنّ الواجب بين ما لا يجوز أخذ الأجرة عليه وبين ما يجوز الأخذ، فبطلت الكبرى.

٣. إذا كان الواجب التعبدي واجباً على الأجير فهذا ما لا يمكن أخذ الأجرة عليه لعدم تمثلي قصد القربة أولاً. وعدم انتفاع الموجر من هذا العمل ثانياً.

561

٤. ما يكون واجباً على الغير لكنّه واجب عبادي مالي، وقد تضافرت الروايات عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) والأئمة (عليهم السلام) على صحّة النيابة في الحج، وصحّ عن الصادق (عليه السلام) أنّه أعطى ثلاثين ديناراً يُحج بها عن إسماعيل ولم يترك شيئاً من العمرة إلى الحج إلا اشترط عليه، ثمّ قال: «يا هذا! إذا أنت فعلت هذا كان لإسماعيل حجة بما أنفق من ماله، وكان لك تسع حجج بما أتعبت من بدنك»<sup>(١)</sup>.

٥. إذا كان الواجب التعبدي على ذمّة الغير فأخذ الأجرة عليه أمر مشكل، لأنّه مناف لتمثلي القربة، وقد صحّحه المحقّق الخراساني بأنّه من قبيل الداعي إلى الداعي وأنّه يأخذ الأجرة لأنّه يصلّي لله سبحانه عن جانب الغير.

ثم إنّ الوجوه المصحّحة ليست منحصرة بهذا الوجه، بل هناك وجوه أخرى ذكرناها على وجه

التفصيل في بحوثنا الفقهية<sup>(٢)</sup>.

وهناك وجه آخر في تصحيح هذا النوع من النيابة وهو نفس ما سلكه المشهور في مورد القاضي والمفتي ومعلم الأحكام الشرعية والمؤذن ممّا علم من الشرع حرمة أخذ الأجرة في مقابلها، فإنّ



المسلك الحق فيه هو قيام الحاكم بقضاء حوائج هؤلاء بأن يمولهم حتى يتسنى لهم القيام بوظائفهم الشرعية من دون شائبة مادية، وقد كتب الإمام علي (عليه السلام) إلى عامله في مصر في حق القاضي، فقال:

- ١ . الوسائل: ٨ ، الباب ١ من أبواب النيابة في الحج، الحديث ١ .
- ٢ . لاحظ المواهب في تحرير أحكام المكاسب: ٧٢٥ - ٧٣٠ .

## 562

«وَأَفْسَحَ لَهُ فِي الْبَدْلِ مَا يُزِيلُ عِلَّتَهُ، وَتَقِلُّ مَعَهُ حَاجَتُهُ إِلَى النَّاسِ»<sup>(١)</sup>.

وعلى ضوء هذا فمن يريد القيام بفرائض الغير، فعلى الولي أن يسد حاجات النائب مدة سنة أو أقل، حتى يقوم بفرائض والده المتوفى مثلاً، فيكون العطاء من جانب والعمل من جانب آخر من دون معاوضة، بل من باب «جزاء الإحسان بالإحسان».

### الثمرة الخامسة: حصول الفسق بترك المقدمة

إذا كان للواجب مقدمات عديدة وقلنا بوجودها يحصل الفسق بترك مقدمتين بناءً على أن مخالفة الوجوب الغيري معصية صغيرة يحصل الفسق بالإصرار والتكرار. وأورد عليها المحقق الخراساني أنه إذا كانت المقدمات مترتبة والمكلف ترك المقدمة الأولى يسقط وجوب ذبها بالعصيان لامتناع الإتيان بها ومع سقوطه لا توصف الثانية والثالثة بالوجوب. وبالتالي لا يتحقق الإصرار بالمعصية.

**فإن قلت:** لا ملازمة بين ترك مطلق الواجب وبين المعصية، وإنما الملازمة بين ترك الواجب النفسي والمعصية لا الغيري، لأن فعله ليس محبوباً ولا تركه مبعوضاً والأمر به من باب اللابدية ومخالفة مثله لا توجب المعصية.

**قلت:** إن ملاك المعصية هو مخالفة الأمر المولوي، سواء أكان الأمور

- ١ . نهج البلاغة: قسم الرسائل، برقم ٥٣ .

## 563

به محبوباً أم مبعوضاً، وليس لكون الأمور به محبوباً مدخلية في صدق العصيان.

### الثمرة السادسة: جعل المصداق لمسألة الاجتماع

إذا قلنا بوجود المقدّمة مطلقاً ففيما إذا كانت محرمة يكون المورد من باب اجتماع الأمر والنهي، بخلاف ما إذا لم نقل بوجودها فيكون المورد محضاً في النهي. وأورد عليها المحقق الخراساني بوجوه ثلاثة، أولها وثانيها ضعيفان بخلاف الثالث؛ وإليك البيان:

### الأول: إنّ المورد من مصاديق النهي في العبادات

إنّ المورد ليس من مصاديق الاجتماع لأنّ الواجب ما هو بالحمل الشائع مقدّمة لا بعنوان المقدّمة فيكون على الملازمة من باب النهي في العبادة والمعاملة. (1) ولا يخفى أنّ العبارة غير وافية، توضيحه: الفرق بين كون المسألة من باب اجتماع الأمر والنهي أو أنّها من باب النهي في العبادات هو أنّه لو كان بين متعلّقي الأمر والنهي من النسب عموم وخصوص من وجه - كقولنا: صل ولا تغصب - فتكون المسألة من باب الاجتماع.

١ . كفاية الأصول: ١ / ١٩٨ .

564

وإن كانت النسبة بين موضوعي المسألة عموماً وخصوصاً مطلقاً. كقولنا: صل ولا تصل في الحمام ، فالمسألة من باب النهي في العبادات .

وعلى ضوء هذا فهناك نهى، أعني قوله: لا تغصب، وأمر كقولنا: تجب مقدّمة الصلاة.

**أقول:** لو كان الموضوع للوجوب هو عنوان المقدّمية، يكون المقام من موارد اجتماع الأمر والنهي، ولكنّ عنوان المقدّمية، حيثية تعليلية لا تستقر الحرمة عليها، بل تكون حيثية سبباً لتعلّق الحكم بمصدقها - أعني: الوضوء بالماء المغصوب - فتكون النتيجة لا تغصب وتوضاً بالماء المغصوب فتكون المسألة من باب النهي في العبادات. لأنّ النسبة بين الموضوعين عموماً وخصوصاً مطلقاً.

**يلاحظ عليه:** بأنّ ما ذكره من أنّ المقدّمة حيثية تعليلية وليست موضوعاً للحكم وإن كان صحيحاً ولكن الموضوع لوجوب المقدّمة هو الوضوء بالماء فقط لا الوضوء بالماء المغصوب. وعليه تكون النسبة بين قولنا: لا تغصب وتوضاً بالماء عموماً من وجه، فتصبح الثمرة صحيحة.

**الثاني: ليس هناك اجتماع**

قال الخراساني في «الكفاية»: ولا يكاد يلزم الاجتماع أصلاً لاختصاص الوجوب بغير المحرم في غير صورة الانحصار به، وفيها إمّا لا وجوب للمقدّمة لعدم وجوب ذي المقدّمة لأجل المزاحمة، وإمّا لا حرمة لها لذلك كما لا يخفى <sup>(١)</sup>.

١ . الكفاية: ١ / ١٩٨ .

565

والفرق بين الإشكاليين واضح فالأوّل مبني على فرض وجود الأمر والنهي لكنّه من باب النهي في العبادات، والأشكال الثاني ينفي أصل الاجتماع مطلقاً، حتّى بالنسبة إلى ذلك الباب.

**أقول:** ما ذكره صحيح فيما إذا كان الماء منحصراً بالماء المغصوب، إذ عندئذ إمّا أن يكون النهي مقدّماً فلا وجوب للوضوء، أو يكون الأمر مقدّماً فلا حرمة ويكون الوضوء جائزاً فينحصر الموضوع بأحد الحكمين بدون اجتماع.

وأما إذا كان الماء غير منحصر بالمغصوب فلا وجه لتخصيص الموضوع في جانب الواجب بالماء المباح بل الموضوع مطلق الماء، لأنّ ملاك المقدّمية موجود في كلا القسمين، فتكون القضيتان كالتالي:

لا تغصب مطلقاً سواء كان المغصوب ماءً أم غيره.

توضّأ بالماء مطلقاً مغصوباً أو لا، كما هو مقتضى الإطلاق في الجانبين.

نعم من لم يقل باجتماع الأمر والنهي وقدّم النهي في المورد خصّ متعلّق الوجوب بالماء المباح بخلاف من قال بالاجتماع.

**الثالث: وجوب المقدّمة لا مدخلية له في التوصل وعدمه**

قال في «الكفاية»: إنّ الاجتماع وعدمه <sup>(١)</sup> لا دخل له في التوصل بالمقدّمة المحرمة وعدمه أصلاً فإنّه يمكن التوصل بها إن كانت توصلية ولو لم نقل بجواز الاجتماع، وعدم جواز التوصل بها إن كانت تعبدية على القول

١ . الصحيح أن يقول: إنّ الوجوب وعدمه.

566

بالامتناع قيل بوجوب المقدّمة أو بعدمه وجواز التوصل بها على القول بالجواز كذلك، أي قيل بالوجوب أو بعدمه.

**توضيحه:** أنّ وجوب المقدّمة لا تأثير له في الامتثال بالمقدّمة، لأنّ للمقدّمة حالات ثلاث:

أ. أن تكون توصلية.

ب. أن تكون تعبدية كالوضوء وقلنا بالامتناع وتقديم النهي على الأمر.

ج. قلنا بالاجتماع والأخذ بالأمر والنهي.

**أمّا الأولى:** فلأنّ المقدّمة إذا كانت توصلية كان الغرض منها هو الوصول إلى ذبيها، سواء أقلنا بوجوب المقدّمة أم لا. ولا تأثير لوجوبها في امتثالها.

**وأمّا الثانية:** فلو قدّمنا إطلاق النهي على إطلاق الأمر وقلنا: (لا تغصب حتى بالتوضؤ بالماء المغصوب) لا يبقى موضوع لوجوب الامتثال، سواء قلنا بوجوب المقدّمة أم لا ؟

**وأمّا الثالثة:** الذي هو يمكن أن يكون موضع الثمرة ولكن الامتثال ليس رهن تعلق الأمر، بل يكفي وجود الملاك والحسن الذاتي فيحصل الامتثال به، سواء أكانت المقدّمة واجبة أم لا.

فظهر أنّ وجوب المقدّمة لا تأثير له في مقام الامتثال في الموارد الثلاثة.

---

567

### الثمرّة السابعة: تصحيح العبادات الغيرية بالأمر الغيري

من ثمرات القول بوجوب المقدّمة تصحيح التقرب ببعض العبادات الغيرية بالأمر الغيري، وذلك كالطهارات الثلاث إذا وقعت مقدّمة للصلاة، فالتقرب كما يحصل بامتثال الأمر النفسي يحصل بامتثال الأمر الغيري، لأنّ الحركة لأجل امتثال الأمر الإلهي فيه تورث التقرب من غير فرق بين كون المحرك أمراً نفسياً أو غيرياً.

### الأمر الثامن: تأسيس الأصل في المسألة

إذا كانت الأدلّة الاجتهادية - التي ستمرّ عليك عن قريب - مقنعة فلا حاجة لتأسيس الأصل في المسألة، وإنّما نحتاج إلى ذلك إذا كانت قاصرة في إثبات المطلوب، فحينئذ يكون الملجأ الأصل الذي نحن بصدد بيانه.

ثم إنّ مجرى الأصل إمّا المسألة الأصولية أو المسألة الفقهية، وإليك دراسة الكلّ.

### إجراء الأصل في المسألة الأصولية

ذهب المحقق الخراساني إلى أنه لا أصل في المسألة الأصولية، بالبيان التالي:  
لو كان المستصحب هو الملازمة بين وجوب المقدّمة ووجوب ذبيها، وعدمها فليست لها حالة سابقة، بل تكون الملازمة أو عدمها أزلية.  
**توضيحه:** أنّ الاستصحاب يجري في المتيقّن القابل للنقض، وأمّا

568

المستصحب الذي لو ثبت لدام بلا وقت محدّد فهو خارج عن مورد أخبار الاستصحاب، نظير الملازمة بين الأربعة والزوجية فلو كانت هناك ملازمة لدامت ولم تنتقض، ونظيرها الملازمة بين الوجوبين فلو ثبتت لما وقعت في إطار الشك.  
تأسيس الأصل في المسألة ...

**فإن قلت:** يمكن استصحاب عدم الملازمة بالنحو التالي:

لم تكن ملازمة بين وجوب ذي المقدّمة ووجوب مقدّمته عندما لم يكن أي تشريع بالنسبة إليه، ولكن نشك في بقاء عدم الملازمة بعد تشريع الوجوب لذبيها وعدمه، والأصل بقاؤه.  
**قلت:** إنّ هذا النوع من الاستصحاب مثبت، إذ المتيقّن هو القضية السالبة المحصّلة الصادقة بانتفاء الموضوع، والمشكوك هو القضية السالبة الصادقة بانتفاء المحمول - بعد ثبوت الموضوع - .  
ذلك لأنّ المتيقّن عبارة عن عدم الملازمة بين وجوب ذبيها ووجوب المقدّمة قبل تشريع ذبيها. وأمّا المشكوك فهو عبارة عن عدم الملازمة بين وجوب الصلاة ووجوب مقدّماتها بعد تشريع ذبيها.  
وإن شئت قلت: إنّ المتيقّن قضية: لم تكن الصلاة واجبة، فلم تكن الملازمة بين الوجوبين لعدم الموضوع.

والمشكوك: كانت الصلاة واجبة ولم تكن ملازمة بين الوجوبين، وهذا ليس له حالة سابقة.  
فاستصحاب الحالة الأولى (المتيقّنة) لغاية إثبات الحالة الثانية من مصاديق الأصول المثبتة.

569

### إجراء الأصل في المسألة الفقهية

- إنّ الأصل المتوهم جريانه في المسألة الفقهية هو أحد الأمور التالية:
١. البراءة العقلية أي قبح العقاب بلا بيان.
  ٢. البراءة الشرعية كقوله (صلى الله عليه وآله وسلم): «رفع عن أمّتي ما لا يعلمون».

٣. الاستصحاب نظير قوله (صلى الله عليه وآله وسلم): «لا تنقض اليقين بالشك».

وإليك الكلام في كل واحد منها.

أما البراءة العقلية: فلا تجري في المقام لأنّ مصيبتها احتمال العقاب في ترك الشيء، والمفروض عدم العقاب على ترك المقدّمة، ومع القطع بعدمه فلا موضوع للبراءة العقلية. وأما البراءة الشرعية: فلا تجري أيضاً لأنّ مجراها ما إذا كان في إيجاب الشيء (المقدّمة) كلفة وفي رفعه امتنان، والشرط مفقود في المقام، إذ ليس في إيجابه كلفة لافتراض عدم العقاب على تركه وإن أوجب الشارع. كما لا امتنان في رفعه لحكم العقل بوجوب إتيانه وإن لم يوجب الشارع الإتيان به.

وأما الاستصحاب: فقد ذهب المحقّق الخراساني إلى جريانه في المقام فقال: نعم نفس وجوب المقدّمة مسبوق بعدم حيث يكون حادثاً بحدوث وجوب ذي المقدّمة، فالأصل عدم وجوبها.<sup>(١)</sup> **يلاحظ عليه:** بعدم ترتّب الأثر على هذا الاستصحاب بعد حكم العقل بوجوب إتيانها.

١ . الكفاية: ١ / ١٩٩ .

570

**وإن شئت قلت:** إنّ الأصل العملي إنّما يجري إذا ترتبت عليه فائدة في مورده وعدم وجوب المقدّمة لا أثر له، لأنّه لو ترك لأجل الاستصحاب يجب عليه الإتيان بحكم العقل .

...

### اعتراضان على جريان الاستصحاب في المسألة الفقهية

قد عرفت أنّ المحقّق الخراساني قال بجريان الاستصحاب في نفس وجوب المقدّمة، وأنّه مسبوق بالعدم، ولكن اعترض عليه بإشكالين وأجاب عنهما، وهما:

#### الأول: وجوب المقدّمة غير مجعول

يشترط في المستصحب أن يكون موضوعاً لحكم شرعي (كالكُرية لطهارة الثوب) أو حكماً شرعياً (كاستصحاب وجوب صلاة الجمعة).

وأما وجوب المقدّمة فليس موضوعاً له كما هو واضح ولا حكماً مجعولاً شرعياً، بل هو من لوازم وجوب ذي المقدّمة، وأنّ مثله مثل لازم الماهية كالزوجة للأربعة.

وأجاب عنه بأنه حكم شرعي مجعول بالعرض، والمجعول بالذات هو وجوب ذبيها والمجعول بالعرض هو وجوب نفس المقدّمة. وإن شئت قلت: يكفي في جريان الاستصحاب كون المستصحب مرتبطاً بنحو من الارتباط بجعل الشارع.<sup>(١)</sup>

١ . الكفاية: ١ / ١٩٩ .

571

### الثاني: لزوم احتمال التفكيك بين اللازم والملزوم

كيف يجري استصحاب عدم وجوب المقدّمة مع أنّه لو كانت هناك ملازمة بين الوجوبين للزم احتمال تفكيك اللازم عن الملزوم، واحتمال التفكيك بين المتلازمين كما هو مقتضى الاستصحاب كالقطع بالتفكيك، محال؟

**توضيحه:** أنّه يشترط في جريان الاستصحاب إمكان المستصحب حدوثاً وبقاءً، وأمّا إذا امتنع قطعاً أو احتمل امتناعه فلا يجري فيه الاستصحاب، وعلى ضوء ذلك فلو علمت الملازمة بين الوجوبين قطعاً فلا شكّ في عدم جريان استصحاب عدمها، وهكذا لو احتملت الملازمة بين الأمرين ففيه أيضاً لا يجري الاستصحاب لاستلزامه احتمال التفكيك بين المتلازمين، والتفكيك بينهما، سواء كان تفكيكاً قطعياً أو احتمالياً غير جائز، لما عرفت من لزوم إحراز الإمكان، وهو غير محرز مطلقاً سواء في صورة القطع بالملازمة أو احتمال الملازمة.

**وأجاب عنه:** بأنّ لزوم التفكيك بين الوجوبين مع الشكّ لا ينافي الملازمة الواقعية وإنّما ينافي الملازمة الفعلية .

ويمكن إيضاح جوابه بالمثال التالي:

إذا توضّأ بماء أحد الإنائين المشتبهين قال الشيخ في أواخر الاستصحاب بطهارة بدنه وبقاء حدثه، أخذاً بحكم الاستصحاب في كلا المقامين. ولما اعترض عليه بأنّ التفكيك غير صحيح، إذ لو كان الماء طاهراً لظهر بدنه ونفسه، وإن كان نجساً لما طهر بدنه ويبقى بدنه كنفسه.

572

وأجاب بأنّ التفكيك بين المتلازمين ممتنع واقعاً لا ظاهراً، ففي الواقع لا يمكن التفكيك بين حكم البدن وحكم النفس للتلازم المذكور، وأمّا ظاهراً فلا مانع، فيجب عليه الغسل دون أن يجب عليه الغسل.

وأورد عليه المحقق البروجردي: بأن وجوب المقدّمة على فرض ثبوته ليس وجوباً مستقلاً بملاك مستقل حتّى يكون تابعاً لملاك نفسه، بل هو من اللوازم غير المنفكة لوجوب ذبيها، وعلى هذا فتفكيكها غير ممكن لا في الفعلية ولا في غيرها من المراتب.

**وبعبارة أخرى:** الشاكّ في الملازمة عالم بكون المقدّمة واجباً فعلياً على فرض، وغير واجب على فرض آخر، والاستصحاب بعد جريانه يوجب القطع بفعلية مؤداه وعدم فعلية الحكم الواقعي المشكوك فيه على فرض ثبوته، فلا يجري في الموارد التي لا ينفك الحكم الواقعي على فرض ثبوته من الفعلية، بل اللازم على الشارع حينئذٍ إيجاب الاحتياط، كما في باب الاموال والأعراض والنفوس؛ فإننا نعلم أن الحكم الواقعي في هذه الموارد - على فرض ثبوته - فعلي لا يأبى فعليته شيء لأهمية ملاكه، فنستكشف إيجاب الاحتياط من قبل الشارع في تلك الموارد. ففيما نحن فيه بعد العلم بوجود ذي المقدّمة نعلم بفعلية وجوب مقدمته على فرض ثبوت الملازمة واقعاً، فكيف يحكم بجريان استصحاب العدم بالنسبة إليه؟ مع استلزام جريانه للقطع بعدم فعلية وجوبها على فرض ثبوت الملازمة أيضاً؟<sup>(1)</sup>

**وحاصل كلامه:** التفكيك بين الملازمة الجعلية والملازمة العقلية

١ . نهاية الأصول: ١ / ١٨١، الطبعة الأولى.

573

التكوينية، أمّا الأوّل فلا مانع في مقام الاعتبار التفكيك بين الجعلين بأن يعتبر البدن طاهر، والنفوس محدثة.

وأما الثاني، أعني: التلازم العقلي التكويني، وهذا كالزوجية بالنسبة للأربعة، فلو كانت هناك ملازمة بين الوجوبين فإنّ معناها أنّ إرادة ذي المقدّمة تستتبع إرادة المقدّمة في عامّة المراتب واقعاً وظاهراً، سواء رضي المولى أم لا. ومع احتمال حكم إلزامي فعلي في مورد المقدّمة لا يمكن جعل حكم مخالف في مورده.

هذا غاية توضيح كلام المحقق البروجردي (رحمه الله) .

**ويلاحظ عليه:** بأنّه لو كان المطلوب بالاستصحاب التفكيك بين الإرادتين لكان لما ذكره وجه، لأنّ الملازمة التكوينية لا تقبل التفكيك قطعية كانت أو احتمالية، وإنّما المطلوب في المقام هو التفكيك بين الوجوبين الاعتباريين، والتفكيك بينهما أمر ممكن. والتصرف في الأمور الاعتبارية في غاية السهولة.



نهاية المطاف

### أدلة القائلين بوجوب المقدمة

وقبل الخوض في بيان أدلة القائلين بالوجوب نشير إلى تحرير محل النزاع وأي نوع من الوجوب يتعلّق بالمقدمة، فهناك احتمالات:

١. الوجوب العقلي، بمعنى اللابدية العقلية.

**يلاحظ عليه:** بأنه ليس محلاً للنزاع لاتّفاق الكلّ عليها.

٢. الوجوب العرضي، بمعنى أنّ هنا وجوباً واحداً ينسب إلى الغاية في الحقيقة وإلى المقدمة بالعرض والمجاز كالجريان المنسوب إلى الماء حقيقة وإلى الميزاب مجازاً.

**يلاحظ عليه:** بأنه ليس شيئاً قابلاً للنزاع، لأنّ صحّة النسبة تابعة لوجود المناسبة وعدمها. بل تصبح المسألة عندئذ مسألة أدبية.

٣. الوجوب المولوي الغيري الاستقلالي.

**يلاحظ عليه:** أنّ إيجابها بالنحو المذكور فرع التوجّه إلى المقدمة، وربّما يكون الأمر غافلاً عن المقدمة، ولو صحّ ما ذكر لزم اختصاص النزاع بصورة الالتفات إلى المقدمة، وهو كما ترى.

٤. الوجوب المولوي الغيري التبعية.

بمعنى أنّه لو التفت المولى إلى المقدمة لأمر بها، وهذا هو محط البحث.

إذا عرفت هذا فلنذكر أدلة القائلين بالوجوب.

### الأول: لزوم التكليف بما لا يطاق فيما لو لم تجب

استدلّ أبو الحسين البصري بالدليل التالي وقال: لو لم تجب المقدمة لجاز تركها، وحينئذ فإن بقي الواجب على وجوبه لزم التكليف بما لا يطاق، وإلاّ خرج الواجب عن كونه واجباً مطلقاً<sup>(١)</sup>.

**يلاحظ عليه:**

**أولاً:** بالنقض بالمتلازمين إذا كان في أحدهما ملاك الوجوب دون الآخر فيجب الأوّل دون الثاني، إذ لو وجب للزم الإيجاب بلا ملاك، مع أنّ مقتضى برهانه وجوب الملازم الذي لا ملاك له،

وذلك لأنه يقال: إذا لم يجب الملازم لجاز تركه وعندئذ أي حين ترك الملازم فأما أن يبقى الملازم الآخر على وجوبه فيلزم التكليف بما لا يطاق، فيلزم خروج الواجب عن كونه واجباً مطلقاً .

**ثانياً: المناقشة في موضعين من كلامه:**

١. ماذا يريد من قوله (لجاز تركها)؟ فهل يريد الإباحة الشرعية بمعنى اقتضاء التساوي في الشيء بين الفعل والترك، ومن المعلوم أنّ رفع الوجوب لا يلزم ثبوت أحد الأحكام الأربعة الباقية حتى الإباحة الشرعية. أو أنه يريد عدم الحكم؟ بمعنى عدم الاقتضاء لواحد من الأحكام،

١ . المعتمد في أصول الفقه: ١ / ٩٥ .

576

وهذا هو الصحيح لو صحّ مجموع البرهان.

٢. ماذا يريد من قوله «وحيثنذ»؟ فها هنا احتمالان:

أ. حين جواز الترك.

ب. حين الترك.

فلو أراد الأوّل لما ترتّب عليه التاليان، لأنّ جواز الترك لا يلزم الترك، إذ ربّما يكون جائز الترك ولكن المكلف يأتي به بحكم العقل.

ولو أراد الثاني، أي نفس الترك فيترتب عليه شيء ثالث وهو سقوط الوجوب لأجل العصيان لكونه متمكناً من الطاعة وقد تركها، ولا يترتب عليه الأمران التاليان، إذ لا يبقى الوجوب مع ترك المقدّمة حتى يقتضي الأمر بما لا يطاق أو يخرج الواجب عن كونه واجباً مطلقاً.

### **الثاني: قضاء الوجدان بالوجوب**

إنّ الوجدان أقوى شاهد على أنّ الإنسان إذا أراد شيئاً له مقدّمات أراد تلك المقدّمات لو التفت إليها، بحيث ربّما يجعلها في قالب الطلب مثله ويقول مولوياً: ادخل السوق واشتر اللحم مثلاً، بداهة أنّ الطلب المنشأ بخطاب: «ادخل» مثل المنشأ بخطاب: «اشتر» في كونه بعثاً مولوياً وأنّه حيث تعلّقت إرادته بإيجاد عبده الاشتراء ترشّحت منها له إرادة أخرى بدخول السوق بعد الالتفات إليه وأنّه يكون مقدّمة له. (١)

**يلاحظ عليه:** بأنّ الوجدان يشهد على خلافه، فإنّ الإنسان لا يجد في

أعماق نفسه إلا إرادة واحدة متعلّقة باشتراء اللحم، وأمّا أمره بدخول السوق إمّا إرشاد إلى المقدمية إذا كان العبد غير عارف بمحل شراء اللحم، أو تأكيد لطلب الشراء.

والشاهد على ذلك أنّه لو جعل الإنسان جعالة لامتنال أو امره وقال: ادخل السوق واشتر اللحم، فدخل شخص السوق واشترى اللحم فلا يراه العقلاء إلاّ مستحقاً لجعل واحد في مقابل شراء اللحم.

### الثالث: وزان الإرادة التشريعية كالتكوينية

وحاصله: أنّه لا فرق بين الإرادة التكوينية والتشريعية في جميع لوازمها، غير أنّ التكوينية تتعلّق بفعل نفس المرید، والتشريعية تتعلّق بفعل غيره، ومن الضروري أنّ تعلّق الإرادة التكوينية بشيء يستلزم تعلّقها بجميع مقدماته قهراً.

نعم لا تكون هذه الإرادة القهرية فعلية، فيما إذا كانت المقدمية مغفولاً عنها، إلاّ أنّ ملاك تعلّق الإرادة بها، وهو المقدمية، على حاله، فإذا كان هذا حال الإرادة التكوينية فتكون الإرادة التشريعية مثلها أيضاً<sup>(١)</sup>.

يلاحظ عليه بوجهين:

**الأوّل:** أنّ تفسير الإرادة التكوينية بأنّها تتعلّق بفعل النفس، والإرادة الغيرية بأنّها تتعلّق بفعل الغير، تفسير غير تام، لأنّ فعل الغير خارج عن اختيار المرید، فكيف تتعلّق به إرادته، والإرادة لا تتعلّق إلاّ بما كان تحت

اختيار المرید، فعلى ضوء ذلك لا بد أن يُقال من أنّ كلتا الإرادتين تتعلّقان بفعل المرید نفسه، غير أنّ فعله في التكوينية هو الفعل الخارجي وفعله في التشريعية هو بعث العبد نحو الشيء بعثاً اعتبارياً لا تكوينياً.

**الثاني:** وجود الفرق بين الإرادتين، فإنّ المرید في الإرادة التكوينية يقوم بالفعل بنفسه فلا بد له من إرادة المقدمية وذيها.

وأما في الإرادة التشريعية فإنما يقوم المكلف بالفعل، فما يرجع إلى المرید ما هو إلا جعل الداعي إلى الفعل وبعث المكلف إليه، وهذا يحصل بإيجاب ذیها دون إيجاب المقدمه.

#### الرابع: وجود الأوامر الغيرية في الشريعة

استدل المحقق الخراساني بوجود الأوامر الغيرية في الشرع، فإذا تعلق بمورد يستكشف عن وجود الملاك في عامة الموارد، قال: وجود الأوامر الغيرية في الشرعيات والعرفيات لوضوح أنه لا يكاد يتعلق الأمر الغيري بمقدمه إلا إذا كان فيها مناطه، فإذا تعلق الأمر بها، بهذا المنط، يتعلق في مثلها مما لم ينتفت إليه أيضاً<sup>(١)</sup>.

**يلاحظ عليه:** بأن وجود الأوامر الغيرية في الشريعة غير منكر، غير أنها إما لبيان الشرطية أو لبيان الكيفية، أما الأول فكقوله سبحانه: (فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَأَشْهِدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِنْكُمْ) (٢).

١ . الكفاية: ٢٠١ / ١ . ٢ . الطلاق: ٢ .

579

فالآية سبقت لبيان شرطية حضور العدلين عند الطلاق، ونظيرها قوله سبحانه: (إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا)<sup>(١)</sup> فإن هذه الآية جاءت لبيان شرطية التبين للعمل بقول الفاسق.

وأما الثاني كقوله سبحانه: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ) (٢)، ونظيره قوله سبحانه: (وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا)<sup>(٣)</sup>، فإن الآيتين لبيان كيفية الوضوء والتيمم بالدلالة المطابقة مع بيان شرطيتهما للصلاة بالدلالة الإلزامية.

وأما قوله سبحانه: (إِذَا جَاءَكُمْ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ إِنَّهُنَّ عَالِمَاتٌ بِإِيمَانِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لَأَهُنَّ جِلَّ لَهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ)<sup>(٤)</sup>.

فبما أن المؤمنات يحرم إرجاعهن إلى الكفار، والإيمان أمر قلبي يصعب العلم به أمر سبحانه بامتحانهن لأجل تبيين الطريق إلى العلم بإيمانهن، فالآية لبيان كيفية تحصيل العلم بإيمانهن دون أن يكون أمراً مولوياً.

**فإن قلت:** إن الظاهر من قوله سبحانه: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَا لَكُمْ إِذَا

١ . الحجرات: ٦ . ٢ . المائدة: ٦ .

٢ . المائدة: ٦ .

٣ . الممتحنة: ١٠ .

580

قِيلَ لَكُمْ أَنْفِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ اتَّقَلْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ أَرْضَيْتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ فَمَا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ<sup>(١)</sup>.

فإنّ ظاهر الآية كون الخطاب في (أنفروا) مولوياً بشهادة توجّه الذم إلى تاركي النفر، فلو تعلّق الأمر في مورد بالمقدّمة يكشف عن وجود الملاك في عامة الموارد.

يلاحظ عليه: بأنّ الذم وإن كان لترك النفر، ولكنّه في الحقيقة على ترك الجهاد لكشف التناقض إلى الأرض عن كونهم معرضين عن الجهاد وراغبين عنه.

إلى هنا تمت دراسة أدلّة القائلين بوجوب المقدّمة.

### دليل القول بعدم وجوب المقدّمة

التحقيق عدم وجوب المقدّمة شرعاً، وذلك لأنّ الغاية من إيجابها هو إيجاد الداعي عند المكلف إلى الإتيان بها، لينبعث، فيجاب المقدّمة إمّا غير باعث وإمّا غير محتاج إليه  
أمّا الأوّل: فلأنّ المكلف إمّا أن يكون بصدد الإتيان بذّي المقدّمة، فالأمر النفسي الباعث إلى ذبيها باعث إليها أيضاً ومعه لا يحتاج إلى باعث آخر بالنسبة إلى المقدّمة.

...

وإن لم يكن بصدد الإتيان بذبيها وكان معرضاً عنه فلا يكون الأمر بالمقدّمة محرّكاً بالنسبة إليها.

١ . التوبة: ٣٨ .

581

والحاصل: أنّ الأمر المقدمي يدور أمره بين اللغوية - إذا كان المكلف بصدد الإتيان بها - وعدم الباعثية وإحداث الداعوية أبداً، إذا لم يكن بصدد الإتيان بذبيها.

### حكم مقدّمة الحرام

وبما ذكرنا من أنّ ايجاب شيء لا يستلزم ايجاب مقدمته، يعلم أنّه لاملزمة بين تحريم الشيء وتحريم مقدمته، والبرهان السابق يأتي هنا، لأنّ النهي عن الحرام لو كان باعثاً لما كانت هنا حاجة لتحريم المقدمة، إذ هي تترك، حرمت أو لا. وإن لم يكن باعثاً فالنهي عن المقدمة بما أنّه خلو عن العقاب لا يكون باعثاً.

نعم لو قلنا بالملزمة حسب آراء القوم، يقع الكلام ما هو الحرام من المقدمة ؟

**فإن قلت:** يظهر من بعض الروايات حرمة عامّة المقدمات كما ورد في الرواية عن جابر أنّ رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) لعن في الخمر عشرة: غارسها، وحارثها، وعاصرها، وشاربها، وساقبها، وحاملها، والمحمولة إليه، وبائعها، ومشتريها، وأكل ثمنها. (1)

**قلت:** الظاهر أنّ الحرمة في هذه الرواية حرمة نفسية لا غيرية تبعية، وهو خارج عن المقصود

**أقول:** هنا آراء وأقوال تشير إلى رؤوسها:

١ . الوسائل: ١٢، الباب ٥٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤ و ٥ .

582

١ . سريان الحرمة إلى عامة أجزاء المقدّمة.

٢ . التفصيل بين المقدّمة التوليدية والمقدّمة الإعدادية.

٣ . التفصيل في المقدمات الإعدادية بين ما لا يتوسط بين المقدّمة وذيها اختيار الإنسان، وما يتوسط.

٤ . الحرام هو الجزء الأخير إذا كانت الأجزاء مترتبة، وأحد الأجزاء إذا كانت محققة في عرض واحد.

وإليك دراسة الأقوال واحداً بعد الآخر.

**الأول: سريان الحرمة إلى جميع أجزاء المقدّمة**

إنّ الملاك في وجوب المقدّمة إمّا التوقّف أو كونها موصلة وفي طريق ذبيها، وهذا الملاك موجود في مقدّمة الحرام، فإنّ كلّ جزء جزء يتوقّف عليه فعل الحرام، أو كلّ جزء يقع في طريق المبعوض فتسري الحرمة من ذي المقدّمة إلى المقدّمة نحو سريان الوجوب من ذبيها إلى مقدّمة الواجب.

**فإن قلت:** فرق بين الواجب والحرام، فإنَّ الفعل الواجب لما كان متوقِّفاً على كلِّ جزء من أجزائه، يسري الحبُّ إلى أجزاء المقدِّمة كلّها وتوصف بالوجوب، بخلاف الحرام فإنَّه يتوقَّف على مُحقِّق المَبغوضية، وبما أنَّ جميع الأجزاء ليس محقِّقا، بل المحقِّق هو المخرج للمَبغوض إلى حَبِز الوجود لا يسري إلى كلِّ جزء من أجزاء المقدِّمة، بل يتعلَّق بخصوص المخرج للمَبغوض من العدم إلى الوجود.

**قلت:** هنا مقامان:

583

١. مقام تعلُّق الحكم .

٢. مقام الامتثال.

**أمَّا الأوَّل:** فالوجوب والحرمة يتعلَّقان بعامة أجزاء المقدِّمة إمَّا بملاك المحبوبيَّة بالعرض، أو بملاك المَبغوضية كذلك. وعندئذ لا فرق بين مقدِّمة الواجب ومقدِّمة الحرام، فكما أنَّ الأولى محبوبة بالعرض فكذا الثانية مَبغوضة كذلك. ولا وجه لكون مقدِّمة الواجب بعامة أجزائها محبوبة دون أجزاء مقدِّمة الحرام، فلا تكون مَبغوضة، فالمقدِّمتان من نسج واحد.

**وأمَّا الثاني:** أعني: مقام الامتثال، فامتثال الواجب يتوقَّف على إتيان عامَّة الأجزاء، وأمَّا الثاني فيتوقَّف على ترك الأخير إذا كانت الأجزاء مترتِّبة، أو ترك واحد منها إذا كانت الأجزاء عرضية، والاختلاف في مقام الامتثال لا يوجب الاختلاف في تعلُّق الحكم.

### **القول الثاني: التفصيل بين المقدِّمة التوليدية والإعدادية**

ذهب صاحب الكفاية إلى سريان الحرمة إلى العلل التوليدية، أعني: ما لا يتمكَّن المكلف معها من ترك المطلوب، فلا محالة يترشح من طلب الترك، طلب ترك خصوص هذه المقدِّمة، وأمَّا غيرها فلا، لأنَّ غير الجزء الأخير (الإرادة) منها، يتمكَّن المكلف مع الإتيان به، من ترك الحرام، فلا يترشح التكليف إليه، وأمَّا الجزء الأخير وإن كان لا يتمكَّن من ترك الحرام لكنَّه خارج عن الاختيار ولا يتعلَّق التكليف به. <sup>(١)</sup>

١ . الكفاية: ١ / ٢٠٥ .

584

**وحاصل التفصيل:** أنّ الحرام هو العلة التامة التي يتعلّق بها التكليف وهذا موجود في العلل التوليدية، وأما العلل الإعدادية ، أعني: الأجزاء، ما سوى الإرادة، فلا يتعلّق بها التكليف لتمكّنه معها من ترك المبعوض .

وأما مع ضمّ الإرادة فالمقدّمة وإن كانت تلازم المبعوض لكن لا يتعلّق بها التكليف لكونها أمراً خارجاً عن الاختيار.

**وبعبارة أخرى:** ما هو قابل للتكليف يتمكّن معه من ترك المبعوض ، وما هو غير متمكّن معه من ترك المبعوض - أعني: الأجزاء مع الإرادة - لا يتعلّق به التكليف .

**يلاحظ عليه بوجهين:**

**أولاً:** أنّ ما زعمه غير مرّة من أنّ الإرادة أمر غير اختياري مستندلاً بأنّ الأمر الاختياري عبارة عن الفعل المسبوق بالإرادة وأما الإرادة فيما أنّها غير مسبوق بها فلا تكون أمراً اختيارياً، فغير تام، لأنّ ملاك الأمر الاختياري ليس منحصرأ بكونه صادراً عن إرادة بل أعظم منه، ويكفي في ذلك أن يكون صادراً عن فاعل مختار بالذات وإن لم يكن مسبوقاً بالإرادة، وعلى هذا فالإرادة أمر اختياري لكونه صادراً عن فاعل مختار، ويشهد على ذلك تعلّق التكليف بها في الشريعة المقدسة كقصد القرية في العبادات، ولزوم قصد الإقامة إذا نذر الإقامة في مكان.

**ثانياً:** أنّ ملاك تعلّق الحكم ليس عدم تمكّن المكلف مع وجود المقدّمة من ترك الحرام، وتمكّنه منه مع ترك المقدّمة، حتّى تختص الحرمة بالأوّل، بل الملاك إمّا توقّف المبعوض عليه أو كونه موصلاً إلى المبعوض

وواقعاً في طريقه، وعلى كلّ تقدير فلا وجه لاستثناء العلل الإعدادية إذا كان الحرام متوقّفاً على كلّ جزء جزء .

### **القول الثالث: التفصيل في العلل الإعدادية**

وحاصله: أنّ العلل الإعدادية بين ما لا يتوسط بين المقدّمة وذيها اختيار الفاعل وبين ما يتوسط، وهذا هو خيرة المحقّق النائيني فقد قال: لو أتى بالمقدّمة وفرضنا أنّ ذا المقدّمة يقع في الخارج قهراً بحيث لا يتمكّن المكلف من تركه، ففي هذا القسم تحرم المقدّمة حرمة نفسية.

وأما إذا فرضنا أنّه لو أتى بالمقدّمة يكون الإنسان مختاراً في الفعل وتركه، فعندئذ لو أتى بالمقدّمة بقصد التوصل إلى الحرام تحرم للتجري، وأما إذا أتى بها من دون ذلك القصد فلا دليل على حرمتها (١).



**يلاحظ عليه:** بمثل ما ذكرنا في القول الثاني من أنّ ملاك تعلّق الحرمة هو كون الشيء ممّا يتوقّف عليه المبعوض إمّا مطلقاً أو فيما لو كان في طريقه، وعندئذ لا فرق في العلل الإعدادية بين ما لا يتوسط بين المقدّمة وذيها اختيار الفاعل أو ما يتوسط .

#### الرابع: الحرام هو الجزء الأخير

وهو ما ذكره سيدنا الأستاذ (قدس سره) من أنّ الحرام هو الجزء الأخير إذا كانت الأجزاء مترتّبة، أو الواحد من الأجزاء إذا كانت عرضية، قائلاً بأنّ الزجر عن

---

١ . المحاضرات: ٢ / ٤٣٩؛ أجود التقريرات: ١ / ٢٤٩ .

#### 586

الفعل مستلزم للزجر عمّا يخرج الفعل من العدم إلى الوجود، لا إلى كل ما هو دخيل في تحقّقه. والمبعوض هو انتقاض العدم بالوجود، والسبب لذلك هو الجزء الأخير في المترتّبات، وفي غيرها يكون المجموع هو السبب وعدمه بعدم جزء منه .<sup>(١)</sup>

**يلاحظ عليه:** بأنّ الملاك لتعلّق الحكم ليس كون الشيء ناقض العدم ومحقق الوجود المبعوض حتّى يختص بالجزء الأخير وبحرمة جزء منها في المقدّمات العرضية، بل الملاك في تعلّق الحرمة كلّ ما يمكن المكلف من المبعوض أو ما يقع في طريقه ومسيره، وهذا يعمّ كلّ المقدّمات .

\*\*\*

بلغ الكلام إلى هنا صبيحة يوم الأحد السابع عشر من شهر جمادى الأولى من شهر عام ١٤٢٨ هـ ، واستغرقت الصحائف المتقدّمة عاماً دراسياً كاملاً.

ندعو الله سبحانه أن يوفّقنا لإكمال هذا الكتاب ليكون أختاً ثالثاً للكتابين السابقين: الموجز والوسيط بإذن الله سبحانه .

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

جعفر السبحاني

قم - مؤسسة الإمام الصادق (عليه السلام)

...

## تحليل واقع القيود ثبوتاً

الظاهر أنّ القيود حسب الثبوت على قسمين لا على قسم واحد كما عليه العلمان، فقسم منها لا يصلح إلا أن يكون قيداً للمتعلق وقسم منها لا يصلح إلا أن يكون قيداً للبعث ومن ورائه الإرادة. أما الأوّل: فكما في قول القائل: طف بالبيت الحرام، فإنّ الطواف ليس مطلوباً بمفرده وإنّما المطلوب هو الطواف بالبيت والقيود هنا يرجع إلى المادة. ومثله إذا قال: صل صلاة الجمعة جماعة، فإنّ صلاة الجمعة ليست مطلوبة بنفسها، بل المطلوب أن تصلى جماعة.

وأما الثاني: وهو ما يكون المادة بما هي ذات مصلحة كالحج والعتق والصوم ولكن تعلق البعث الإلزامي بها ربما يكون موجباً للحرج إلا إذا تقارن مع الشرط كالاستطاعة في الحج، والظهار في مورد العتق، والإفطار في مورد صيام ستين يوماً، فإذا قال: حُجَّ إن استطعت، أو اعتق إذا ظاهرت، أو صم شهرين متتابعين إذا أفطرت، فالقيود ترجع إلى البعث الإلزامي الذي وراءه الإرادة الإلزامية.

فإذا كانت القيود على قسمين ثبوتاً فكيف نجعلها على نمط واحد إثباتاً؟ بل لا بد من ملاحظة الموارد والقرائن الحافّة بالكلام حتّى يتعيّن أحد الأمرين.

## أدلة القائل بامتناع رجوع القيد إلى الهيئة

استدلّ الشيخ ومن تبعه على امتناع رجوع القيد إلى مفاد الهيئة بوجه مأخوذة من «مطرح الأنظار» - الذي هو تقرير لبحث الشيخ - وغيره. وهي:

### الدليل الأوّل: مفاد الهيئة جزئي غير قابل للتقييد

إنّ هيئة الأمر موضوعة «بالوضع النوعي العام والموضوع له الخاص» لخصوصيات أفراد الطلب والإرادة الحتمية الإلزامية التي يوقعها الأمر ويوجدتها، فالموضوع له والمستعمل فيه، فرد خاص من الطلب، وهو غير قابل للتقييد.

وإن شئت قلت: إنّ الهيئة موضوعة بالوضع العام للموضوع له الخاص، فيكون مفادها إيجاد البعث، وهو أمر جزئي لمساواة الإيجاد بالجزئية، والجزئي لا يقبل التقييد.<sup>(١)</sup>

يلاحظ عليه: أنّ الجزئي لا يقبل التقييد أفراداً ولكنّه يقبله أحوالاً، فقولنا: «أكرم زيدا»، فالموضوع جزئي لا يقبل التعدد ولكنّه بالنسبة إلى حالاته كلي، ومن حالاته كونه عالماً عادلاً مسلماً، وعلى هذا فالوجوب المنشأ بالهيئة وإن كان جزئياً ولكن له سعة بالنسبة إلى الحالات، أعني: كونه مقروناً بتسليم زيد وعدمه. فإذا رجع القيد إلى البعث يخصُّ البعث بحالة خاصة وهي حالة السلام.

١ . مطروح الأنظار: ٤٦.

صفحة ٤٧٨

### الدليل الثاني: المادة لها أطوار وحالات

لخص المحقق الخراساني هذا الدليل بقوله: إنّ العاقل إذا توجه إلى شيء والتفت إليه ، فإمّا أن يتعلّق طلبه به أو لا يتعلّق به طلبه أصلاً، لا كلام في الثاني. وعلى الأوّل فإمّا أن يكون ذلك الشيء مورداً لطلبه وأمره مطلقاً، على اختلاف أطواره، أو على تقدير خاص، وذلك التقدير تارة يكون من الأمور الاختيارية، وأخرى لا يكون كذلك، وما يكون من الأمور الاختيارية قد يكون مأخوذاً فيه على نحو يكون مورداً للتكليف، وقد لا يكون كذلك على اختلاف الأغراض الداعية إلى طلبه والأمر به (١).

يلاحظ عليه: بأنّ الدليل أشبه بالمصادرة على المطلوب، إذ جعل المقسم من أوّل الأمر هو المطلوب، ولقائل أن يقلّب الدليل عليه ويتخذ الطلب مقسماً لهذا التقسيم . ويقول: إذا أطلّ الإنسان بنظره إلى شيء فإمّا يتعلّق به طلبه أو لا، وعلى الأوّل إمّا يتعلّق به طلبه على وجه الإطلاق، وأخرى على وجه التقييد... إلى آخر ما ذكره.

### الدليل الثالث: البعث الإنشائي غير قابل للتقييد

وهذا الدليل مركب من مقدمات ثلاث :

الأولى: أنّ مفاد الهيئة معنى حرفي وهو البعث الإنشائي المنذك في

١ . كفاية الأصول: ١ / ١٥٣ .

صفحة ٤٧٩

المادة. والفرق بين البعث الاسمي والبعث الإنشائي المنذك في المادة كالفرق بين «الابتداء» بالمعنى الاسمي «والابتداء» بالمعنى الحرفي.

الثانية: أنّ التقييد يحتاج إلى ملاحظة المقيد ثانياً مستقلاً بحياله، حتّى يرجع إليه القيد. إذ التقييد عبارة عن لحاظ شيء مستقلاً ثم تقييده ثانياً.

الثالثة: أنّ المعنى الحرفي إذا لوحظ مستقلاً ينقلب إلى المعنى الاسمي. فالابتداء المنذك في السير من البصرة إذا لوحظ مستقلاً عن البصرة والسير، يخرج عن كونه معنىً حرفياً ويصير معنىً اسماً. فبملاحظة هذه المقدمات الثلاث يثبت امتناع تقييد مفاد الهيئة. يلاحظ عليه:

أولاً: بأنّ القيود في كلمات الناس والفصحاء والبلغاء ترجع غالباً إلى النسب التي هي من المعاني الحرفية من دون أن ينقح في أذهانهم هذه الإشكالات. فلاحظ قول القائل: «زيد جالس في الدار» فهو لا يُخبر عن زيد ولا عن الجلوس، بل يخبر عن جلوسه في الدار.

وثانياً: ما أفاده المحقق الخراساني من أنّه لو سلّمنا امتناع تقييد المعاني الملحوظة آلياً، فإنّه إنّما يمنع عن التقييد لو أنشئ أولاً غير مقيد، لا ما إذا أنشئ من الأوّل مقيداً غاية الأمر قد دلّ بدالين وهو غير إنشائه أولاً ثم تقييده ثانياً.

صفحة ٤٨٠

#### الدليل الرابع: تقييد الهيئة يستلزم تعليق الإنشاء

لو قلنا بأنّ الشرط يرجع إلى مفاد الهيئة الذي هو عبارة عن إنشاء البعث يلزم التعليق في الإنشاء وهو أمر غير معقول، لأنّ الإنشاء وإن كان أمراً اعتبارياً خفيف المؤونة لكنّه يدور أمره بين الوجود والعدم فهو إمّا أن يكون قد أنشئ أو لم يُنشئ، وأمّا أنّه أنشئ معلقاً فهو غير متصوّر.

يلاحظ عليه: بأنّ رجوع القيد إلى مفاد الهيئة يلزم كون المنشأ معلقاً لا تعليق الإنشاء. توضيحه: أنّ الإنشاء عبارة عن استعمال اللفظ في معناه الإيجادي والاستعمال لا يقبل التعليق، فإنّ المتكلم إمّا أن يستعمل اللفظ في معناه الإيجادي أو لا يستعمله في ذلك وليس هناك شق ثالث.

نعم إنّ استعمال اللفظ لغاية إيجاد معناه تارة يكون المستعمل فيه البعث المطلق، كما إذا قال: أقم الصلاة؛ وأخرى يكون مفاده البعث المقيد، كما إذا قال: (أقم الصلوة لذئوك الشمس)<sup>(١)</sup>، ومعناه البعث على تقدير، فلو كان هناك تعليق فإنّما هو في المنشأ لا في الإنشاء.

فإن قلت: بأنّ المنشأ - البعث المعلق - من مقولة الوجود وهو لا يقبل التعليق، لأنّ الشيء إمّا موجود أو معدوم وليس هنا قسم ثالث بمعنى الوجود المعلق.

قلت: هنا فرق بين الإنشاء والمنشأ حيث إنّ الأوّل يرجع إلى استعمال

---

صفحة ٤٨١

اللفظ في المعنى الإيجادي والاستعمال أشبه بالأمر التكويني فلا يُعقل فيه التعليق بخلاف المنشأ بمعنى البعث فلا مانع من اعتباره معلقاً. والأمور الاعتبارية خفيفة المؤونة.

**الدليل الخامس: تفكيك الإنشاء عن المنشأ**

إذا قلنا برجوع القيد إلى المنشأ يلزم تفكيك المنشأ عن الإنشاء حيث إنّ الإنشاء قد تمّ، ولكن البعث بعد غير موجود، لاتّفاقهم على عدم البعث الفعلي قبل حصول الشيء. يلاحظ عليه: بأنّ المنشأ لو كان هو الطلب على كل تقدير يلزم التفكيك، وأمّا لو كان المنشأ هو البعث على تقدير حصول الشرط فهو والإنشاء متزامنان، فإذا قيل: أقم الصلاة عند دلك الشمس فالإنشاء والبعث على تقدير (المنشأ)، متزامنان. إلى هنا تمت دراسة أدلّة المانع، وبقي الكلام في تحليل الواجب المشروط مع قطع النظر عن هذه المناقشات.

وحقيقة الأمر أنّ المولى ينظر إلى أحوال المكلفين فيرى بعضهم واجداً للشرط فعلاً، ويرى البعض الآخر فاقداً له، ولكنّه سوف يتحقّق له، فعندئذ يُنشئ البعث المقيد ويكون وجوب الحج في حق الحائزين للشرط، بالفعل، وأمّا في حق الفاقدين للشرط حالياً والحائزين له مستقبلاً يكون فعلياً حين حصول الشرط، ولذلك نرى أنّ الفقهاء - حتّى الشيخ نفسه - يصحح الوصية التمليلية التي يكون التملك فيها يقع خلال حياة الموصي، والمنشأ

---

صفحة ٤٨٢

هو التملك بعد وفاته فإذا قال: هذه الدار لزيد بعد وفاتي، فالإنشاء فعلي مع أنّ المنشأ معلق بما بعد الوفاة أو بعد قبوله، وفائدة هذا النوع من التملك كون الموصي له مالاً في ظرف حصول الشرط.

**سؤال وإجابة**

هذا السؤال يتوجّه على مختار الشيخ، وظاهر السؤال يرجع إلى أنّ قوله في المقام يستلزم شبه التناقض، حيث إنّ الشيخ جمع بين إطلاق الحكم وعدم وجوب تحصيل مقدماته وهما لا يجتمعان، لأنّ الحكم لو كان فعلياً يجب تحصيل مقدماته عقلاً أو شرعاً.

فلو لم يجب تحصيل مقدماته التي منها الشرط فلا يكون الوجوب (الحكم) فعلياً، مع أنه يقول بفعليته، وأما الإجابة فقد أجاب عنه الشيخ في «مطرح الأنظار» بقوله: إنَّ الفعل المقيد قد يكون ذا مصلحة ملزمة على وجه يكون الفعل والقيود مورداً للإلزام، وقد يكون متعلق التكليف ذا مصلحة، لكن على تقدير وقوع القيد، لا على وجه التكليف، ففي كل هذه الصور ينبغي للحكيم أن يعبر عن المقصود بلفظ يكون وافياً بمقصوده. (١)

وحاصل كلامه: أنَّ المصلحة تارة تقوم بالفعل المقيد بشرط تحصيل قيده، وأخرى بالفعل المقيد إذا حصل قيده، فالأول هو الواجب المطلق ويجب تحصيل مقدماته، والآخر هو الواجب المشروط الذي لا يجب تحصيل مقدماته.

١ . مطرح الأنظار: ٤٩ . بتصريف منّا في العبارة.

صفحة ٤٨٣

### مسائل ثلاث

- الأولى: هل الوجوب في الواجب المشروط فعلي أو إنشائي؟  
الثانية: إذا كان الوجوب إنشائياً فما هي فائدته؟  
الثالثة: إذا شك في رجوع القيد إلى الهيئة أو المادة، فما هو الأصل في المقام؟  
وسوف نقوم بدراستها واحدة بعد الأخرى .

### المسألة الأولى: هل الوجوب في الواجب المشروط فعلي أو إنشائي؟

هل الوجوب - على فرض رجوع القيد إلى الهيئة - فعلي أو إنشائي؟ القضاء الحاسم في المسألة يتوقف على تفسير الفعلية، فإن لها معنيين :

المعنى الأول: الحكم الفعلي هو البعث على كل تقدير. والحكم الإنشائي هو البعث على تقدير دون تقدير.

فعلى هذا المصطلح يكون البعث إنشائياً لا فعلياً، لأنَّ البعث معلق على الزوال أو الاستطاعة لا على كل تقدير.

المعنى الثاني: إنَّ الحكم الفعلي هو الحكم الذي بيّنه الشارع على لسان نبيّه أو لسان وصيّه من غير فرق بين الواجب المطلق والواجب المشروط، في مقابل الإنشائي وهو الحكم الذي لم يبيّن وكان مخزوناً عند الوصي لمصلحة في عدم البيان.

وعلى هذا المصطلح فالمطلق والمشروط كلاهما فعليان.

ومع هذا الاعتراف فالمعنى الثاني من خصائص الأحكام الكلية فهي بين الفعلية المبيّنة والشأنية المخزونة، وأمّا الحكم الشخصي الجزئي فلا شك أنّ الفعلية والإنشائية إنّما هي بالمعنى الأوّل.  
 إنّ المحقّق العراقي مع اعترافه بـرجوع القيد إلى الهيئة زعم أنّ الوجوب في الواجب المشروط فعليّ، وأفاد في هذا الصدد بما يلي:

إنّ الأمر إذا التفت إلى كون فعل، غير ذي مصلحة إلّا على تقدير خاص أرادته منه على ذلك التقدير، فإن لم يجد مانعاً من إظهار إرادته المذكورة أظهرها بما يجده مظهرًا من قول أو فعل.

فإذا أظهر إرادته التشريعية، اعتبر العرف هذا الإظهار حكماً وطلباً، وقالوا: حكم الشارع مثلاً على كذا وكذا، لأنّ جميع ما يمكن أن يصدر ويتأتى من الأمر قد حصل منه من شوقه وإرادته وإظهاره إرادته المتعلقة بالفعل الذي علم اشتماله على المصلحة إمّا مطلقاً أو على تقدير دون تقدير.

فالوجوب مطلقاً في المشروط والمطلق حكم فعلي حصل شرطه أم لم يحصل، ولا يعقل أن يكون للحكم عنوان من الوجود ليكون إنشائياً قبل تحقّق شرطه، فعلياً بعده.<sup>(١)</sup>

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره مجرد اصطلاح حيث فسّر الحكم بإظهار الإرادة بقول أو فعل، ومن المعلوم أنّ الحكم بهذا المعنى لا ينقسم إلى قسمين.

١ . بدائع الأفكار: ١ / ٣٤٠ .

وفي الحقيقة أنّ ما ذكره راجع إلى المصطلح الثاني. وأمّا حسب المصطلح الأوّل فقد عرفت انقسام الوجوب إلى فعلي وإنشائي.

نعم هاهنا إشكال آخر، وهو أنّ البعث لا يوصف بالحكم إلّا إذا كان نابعاً عن الإرادة، فهل الإرادة فعلية أو تقديرية؟ فعلى الأوّل كيف تكون المبادئ فعلية مع عدم كون الحكم فعلياً؟ وعلى الفرض الثاني يلزم التعليق في الوجود التكويني أي الإرادة، ومن المعلوم أنّ التعليق في التكوين محال.

والجواب: أنّ الإرادة فعلية لا تقديرية ولكن تعلّقت بفعل المولى (المريد) وهو إنشاء البعث. وعندئذ فلا مانع من أن تكون الإرادة فعلية والبعث المنشأ إنشائياً أي مطلوباً على تقدير .

وبالجملة هنا أمور ثلاثة:

١. الإرادة.

٢. الإنشاء.

٣. البعث.

والأول: فعلي، والثاني مثله فعلي أيضاً، والتعليق إنّما هو في الثالث أي البعث، وبما أنّ البعث أمر اعتباري لا مانع من إنشائه معلّقاً.

### المسألة الثانية: ما هي فائدة الوجوب المشروط؟

ربّما يقال بأنّه إذا كان الوجوب إنشائياً غير فعلي فما فائدة هذا الإنشاء؟  
والجواب كما في الكفاية - بتوضيح منا - هو: أنّ المولى ينظر إلى المجتمع فيرى أنّ بعضهم مستطيع للحج والبعث الآخر غير مستطيع لكن

صفحة ٤٨٦

يمكن أن يصبح مستطيعاً في المستقبل فينشأ الحكم المشروط ليتم الاحتجاج على الموجودين حالياً وعلى الآخرين عند الاستطاعة من دون أن يحتاج إلى إنشاء حكم جديد.

### المسألة الثالثة: ما هو الأصل عند الشك في رجوع القيد إلى الهيئة أو المادة؟

إذا لم تكن أدلة الطرفين مقنعة وشكّ في رجوع القيد، فما هو مقتضى الأصل؟  
قد ذكر السيد الأستاذ - تبعاً للمحقّق العراقي - هذه المسألة في هذا المقام، إلا أنّ المحقّق الخراساني ذكرها في التقسيم الثاني للواجب - أعني: تقسيمه إلى منجز ومعلق - ونحن نرجئ البحث فيها إلى التقسيم الثاني، كما نرجئ البحث عن المقدمات المفوتة إلى ذلك البحث أيضاً .

### التقسيم الثاني: تقسيم الواجب المطلق إلى منجز ومعلق

ربّما يقسم الواجب المطلق إلى منجز ومعلق، والفرق بين هذا التقسيم والتقسيم الذي تقدّم عليه هو أن المقسم في الأول مطلق الواجب، فقد قسم إلى مطلق ومشروط، وأمّا المقسم في التقسيم الثاني فهو الواجب المطلق المنقسم إلى منجز ومعلق. وهذا التقسيم هو الموروث عن صاحب الفصول. وحاصل مراده:

إذا لم يكن وجوب الواجب ولا نفس الواجب متوقّفين على حصول

صفحة ٤٨٧



أمر غير مقدور فهو الواجب المنجز كالمعرفة، وإن كان وجوبه غير متوقف على شيء لكن كان الواجب متوقفاً على حصول أمر غير مقدور فهو الواجب المعلق أي علق الإتيان به على مجيء زمنه، وعلى ذلك فالوجوب والواجب في المنجز حاليان، وفي المعلق الوجوب حالي والواجب استقبالي.<sup>(١)</sup>

وفي الحقيقة أنّ ما اختاره صاحب الفصول في تفسير المعلق هو نفس ما فسّر الشيخ به الواجب المشروط حيث إنّ الوجوب في الواجب المشروط لدى الشيخ مطلق، والواجب مقيد، غير أنّ صاحب الفصول خصّ القيد في كلامه المتقدم بغير المقدور ولكن الشيخ عمّمه إلى المقدور وغير المقدور. وبالتالي المعلق، قسم من الواجب المشروط لدى الشيخ.

وقد أورد على هذا التقسيم إشكالات، نذكرها تباعاً:

الإشكال الأوّل: أنّه لا وجه لتخصيص المعلق بما يتوقف حصوله على أمر غير مقدور، بل ينبغي تعميمه إلى أمر مقدور ومتأخر أخذ على نحو لا يكون مورداً للتكليف فلا يترشح عليه الوجوب من الواجب .

يلاحظ عليه: بأنّه لم يخصّه بغير المقدور فقد عمّمه إلى المقدور في ذيل كلامه فلاحظ.<sup>(٢)</sup>

الإشكال الثاني: ما أورده أيضاً صاحب الكفاية بقوله: لا وقع لهذا التقسيم، لأنّه بكلا قسميه من المطلق المقابل للمشروط، وخصوصية كون الواجب حالياً أو استقبالياً لا توجهه ما لم توجب الاختلاف في المهم، ولا

---

١ . الفصول: ٨١ بتلخيص .

٢ . الفصول: ٨١ .

اختلاف فيه، فإنّ ما رتبّه عليه من وجوب المقدّمة فعلاً كما يأتي إنّما هو من أثر إطلاق وجوبه وحاليته لا من استقبالية الواجب.<sup>(١)</sup>

وحاصل الإشكال: أنّ الغاية من التقسيم هو دفع الإشكال عن المقدّمات المفوتة حيث أطبق القوم على وجوب الغسل على الجنب الصائم قبل طلوع الفجر، وقطع المسافة على المستطيع قبل زمان الحج، مع أنّ الوجوب مشروط غير فعلي فكيف وجبت مقدّماته؟

وأجيب بأنّ المقام ليس من أقسام الواجب المشروط بل من موارد الواجب المعلق، والفرق بينهما أنّ الوجوب في المشروط إنشائي قبل حصول الشرط وفي المعلق فعلي قبل حصوله. وعلى هذا فيكفي في دفع الإشكال كون الوجوب حالياً من دون حاجة إلى تقسيمه إلى منجز ومعلق، فإنّ الأثر يترتب على فعلية الوجوب ولا أثر لاستقبالية الواجب.

يلاحظ عليه: أنّ صاحب الفصول لم يرتّب الثمرة على المعلق في مقابل المنجز حتّى يُقال أنّهما يشتركان في فعلية الوجوب، وهذا يكفي في إيجاب المقدمات المفوتة ولا حاجة إلى سائر الخصوصيات، بل رتب الأثر على المعلق في مقابل المشروط على مختار المشهور حيث تنحل المشكلة بالقول بالمعلق ولا تنحل على القول بالواجب المشروط.

الإشكال الثالث: ما نُسب إلى المحقّق النهاوندي وأحياناً السيد الفشاركي، وقد نقله المحقّق الخراساني بتلخيص مخلّ، وإليك توضيحه:

١ . الكفاية: ١ / ١٦١ .

صفحة ٤٨٩

وحاصل كلامه على ما لخصه صاحب الكفاية هو: أنّ الطلب والإيجاب إنّما يكون بإزاء الإرادة المحرّكة للعضلات نحو المراد، فكما لا يكاد تكون الإرادة منفكّة عن المراد فليكن الإيجاب غير منفك عما يتعلّق به فكيف يتعلّق بأمر استقبالي فلا يكاد يصح الطلب والبعث فعلاً نحو أمر متأخّر.

قلت: توضيح كلامه أنّ الإرادة التكوينية يعادلها الإيجاب والطلب.

فكما أنّ الإرادة التكوينية تحرك العضلات نحو المراد ولا تكون منفكّة عن المراد، يجب أن يكون الإيجاب (القائم مقام الإرادة في التكوين) غير منفك عما يتعلّق به، فلازم الإيجاب الحالي كون الواجب أيضاً حالياً. فتصوير الوجوب الحالي والواجب الاستقبالي ينافي المعادلة المذكورة .

يلاحظ عليه: أنّ الكلام يقع في مقامين:

الأوّل: ما اشتهر بينهم من أنّ الإرادة التكوينية لا تنفك عن المراد.

الثاني: أنّ الإيجاب حالياً يلزم كون الواجب، كذلك أخذاً بحكم المعادلة .

أمّا المقام الأوّل: فعدم التفكيك مبني على أنّ الإرادة علة تامة للمراد، فنقول: لو تعلّقت الإرادة بتحريك العضلات فالإرادة علة تامة للمراد فلا تنفك عنه. وهذا كما في الرجل الرياضي الذي يتمرن بتحريك عضلاته في ساحة التدريب.

وأما إذا تعلقت الإرادة بأمر آخر كسقي الماء وأكل الغذاء فلو كان مطلوباً حالياً فالإرادة أيضاً لا تنفك عن المراد بعد تحريك العضلات.

---

#### صفحة ٤٩٠

وأما إذا تعلقت الإرادة به في المستقبل فيما أنّ الإرادة ليست علة تامة للمراد، بل له - وراء الإرادة - علة أخرى كوصول الزمان فالإرادة تنفك عن المراد حينئذ. وبالتالي لا تورث تحريك العضلات، لأنّ تحريك العضلات أمر مقدّمٍ فإذا لم يكن ذو المقدّمة مطلوباً بالفعل لا تكون المقدّمة أيضاً كذلك، ولذلك لا تتعلّق به الإرادة أيضاً .

فالخاط حصل بين حكم الإرادتين.

فإن قلت: ليست في المقام إرادتان إحداهما تتعلّق بإعمال القوة العاملة والأخرى بالمطلوب بالذات، بل هنا إرادة واحدة مستمرة إلى إنجاز المطلوب .

قلت: كلا، في المقام إرادتان .

والذي يدل على تعدد الإرادة هو أنّ الإرادة المتعلقة بتحريك العضلات غير الإرادة المتعلقة بالمطلوب بالذات، هو أنّ تشخّص الإرادة وتعدّها بالمراد، فإذا كان المراد متعدّداً يلزم تعدّها أيضاً .

ثم إنّه يمكن الاستدلال على جواز تعلّق الإرادة بأمر استقبالي بالأمرين التاليين:

الأوّل: أنّ إرادته سبحانه بسيطة قديمة تعلقت بتحقق الكائنات عبر الزمان. فالإرادة أزلية، والمراد زمني.

الثاني: ان الإنسان إذا أراد أن يكتب شعراً أو حديثاً فالإرادة متحقّقة من بدء الأمر على كتابته جميعاً ولكن المراد متجدّد ومتأخّر.

---

#### صفحة ٤٩١

### كلمات المحقّقين الناصرين لنظرية المحقّق النهاوندي

ثم إنّ قسماً من المحقّقين نصروا المحقّق النهاوندي بوجوه:

الأوّل: ما ذكره المحقّق الاصفهاني في تعليقه على الكفاية حيث قال: إنّ الشوق وإن أمكن تعلّقه بأمر استقبالي إلا أنّ الإرادة لا يمكن تعلّقها بأمر استقبالي، وإلا يلزم تفكيك العلة التامة عن معلولها،

أعني: انبعاث القوة العاملة المنبئة في العضلات عن علته أي الإرادة .<sup>(١)</sup>

يلاحظ عليه: بما عرفته تفصيلاً من التفصيل بين الإرادة المتعلقة بتحريك العضلات فهي علة تامة وبين تعلقها بالمطلوب بالذات، فلو كان هو حالياً أيضاً لما انفكت الإرادة عنه ولو كان استقبالياً لحصل الانفكاك كما مرّ.

الثاني: ما أفاده السيد الطباطبائي (قدس سره) قال: إنّ الإرادة نسبة تكوينية يستحيل تعلقها بأمر موجود في الاستقبال ومعدوم في الحال، سواء أكانت علة تامة أم ناقصة أو مرتبطة بأي نحو من أنحاء الارتباط الخارجي<sup>(٢)</sup>.

يلاحظ عليه: بأنّ الإرادة تتشخص بالمراد الذهني وتكون النسبة واقعة بينها وبين الصورة الذهنية للمراد لا المراد الخارجي لامتناع وقوع النسبة بين النفس والخارج، فهي كالعالم يتشخص بالصورة المعلومة الذهنية لا الخارجية.

---

١ . نهاية الدراية: ٧٣ / ٢ .

٢ . تعليقة على الكفاية للعلامة الطباطبائي: ١١٤ .

---

#### صفحة ٤٩٢

الثالث: ما ذكره صاحب المحاضرات من أنّ الإرادة عبارة عن الاختيار وإعمال القدرة فهي لا تتعلّق بفعل الإنسان نفسه إذا كان في زمان متأخّر فضلاً عن فعل غيره، ولذا لا يمكن تعلقها بالمركب من أجزاء طويلة كالصلاة دفعة واحدة.

يلاحظ عليه: أنّ الإرادة ليست نفس الشوق ولا إعمال القدرة، بل الثاني من آثارها ونتائجها، كما أنّ الأوّل من مقدّماتها في بعض الموارد لا جميعها. بل هي عبارة عن إجماع النفس وتصميمها وجزمها، بحيث لا يرى المرید في نفسه أيّ تردد في الإتيان بالعمل. فحينئذ إذا كان المقتضي موجوداً والمانع مفقوداً، تتعقبها إرادة أخرى بتحريك العضلات. وإن كانت هناك موانع، عن المباشرة تبقى في النفس إرادة واحدة متعلقة بالمطلوب بالذات، إلى أن يرتفع المانع، فتنتدح إرادة أخرى بتحريك العضلات.

هذا كله حول المقام الأوّل وأما المقام الثاني - أي تعلق الإيجاب بالواجب الاستقبالي - فهو بمكان من الوضوح بل لا يحتاج إلى البيان، أضف إلى ذلك ما أفاده في الكفاية قائلاً: إنّ البعث إنّما يكون لإحداث الداعي للمكلف إلى المكلف به بأن يتصوره بما يترتب عليه من المثوبة وعلى تركه من العقوبة ولا يكاد يكون هذا إلا بعد البعث بزمان، فلا محالة يكون البعث نحو أمر متأخّر عنه بالزمان، ولا يتفاوت طوله وقصره، فيما هو ملاك الاستحالة والإمكان في نظر العقل الحاكم<sup>(١)</sup>.

هذا كله حول الإشكال الثالث الذي أثاره المحقق النهاوندي .

الإشكال الرابع: ما حكاه المحقق الخراساني من عدم القدرة على المكلف في حال البعث مع أنها من الشرائط العامة.

ويلاحظ عليه: بأن الشرط هو القدرة على الواجب في زمانه لا في زمان الإيجاب والتكليف.

الإشكال الخامس: ما ذكره شيخ مشايخنا العلامة الحائري من أن إطلاق الوجوب وكون القيد راجعاً إلى الواجب يقتضي إيجاب الفعل مع القيد، وهذا إنما يتصور في القيود الاختيارية، وأما القيود الخارجة عن قدرة المكلف فيستحيل تعلق الطلب بما ليس تحت قدرة المكلف، فلا محيص عن إرجاع القيد إلى الهيئة، فيكون الطلب المتعلق بالفعل المقيد بالزمان من أقسام الطلب المشروط. (١)

يلاحظ عليه: بأن الإشكال إنما يرد إذا كان الوقت جزءاً للواجب فيجب إيجاده بحكم إطلاق الوجوب مع أنه خارج عن الاختيار. وأما إذا كان شرطاً على نحو يكون القيد خارجاً والتقييد داخلياً فامتثاله أمر ممكن، فلو أمر المولى بقراءة زيارة عاشوراء تحت السماء فهذا أمر مقدور بلا إشكال.

الإشكال السادس: ما ذكره المحقق النائيني. وهو مبني على مقدمات ثلاث:

## ١ . كل العقود ترجع إلى الموضوع

إن الأحكام الشرعية موضوعة على نهج القضايا الحقيقية، وهي عبارة عن وضع الحكم على العنوان الكلي الصادق على الأفراد المتحققة أو المقدرة عبر الزمان على نحو يكون الإنشاء أزلياً وفعلية الحكم مشروطة بتحقق الموضوع، ف قوله سبحانه: (وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا) (١)، بمنزلة قولنا: «الإنسان العاقل البالغ المستطيع يجب عليه الحج» فالحكم مترتب على موضوع كلي لا تنحصر مصاديقه بالموجودين وقت التشريع بل يشمل مصاديقه عبر الزمان .

فإذا كانت القيود راجعة إلى الموضوع فلا معنى لاستثناء قيد الزمان فهو أيضاً راجع إلى الموضوع كسائر الشروط، فكأنه يقول: الإنسان البالغ العاقل المستطيع المدرك لزمان الحج يجب

عليه الحجّ، ومن المعلوم أنّ كلّ حكم مشروط بوجود الموضوع فيكون الموضوع بعامة شروطه قيداً للحكم أي الوجوب، من غير فرق بين الاستطاعة والزمان، فكما أنّه لولا الاستطاعة لا وجوب فهكذا لولا الزمان لا بعث فعلي.

## ٢. لا فرق بين الاستطاعة والزمان

يقول (قدس سره): نحن نسأل القائل بالواجب المعلق، آية خصوصية في الوقت حتى يتقدّم الوجوب عليه؟ مع أنّا لم نقل بذلك في سائر القيود

١. آل عمران: ٩٧.

صفحة ٤٩٥

من البلوغ والاستطاعة مع اشتراك الكلّ في كونه مأخوذاً قيداً للموضوع، فأيّ فرق بين الوقت والاستطاعة، بحيث يتقدّم الوجوب على الأوّل دون الثاني؟

## ٣. الزمان أولى أن يكون قيداً للوجوب

ثمّ إنّّه (قدس سره) أفاض الكلام وقال: إنّ الأمر في الوقت أوضح، لأنّه لا يمكن أخذه إلّا مفروض الوجود، لأنّه أمر غير اختياري ينشأ من حركة الفلك، ويكون فوق دائرة الطلب، ويكون التكليف بالنسبة إليه مشروطاً، وإلّا يلزم تكليف العاجز.<sup>(١)</sup>

يلاحظ على المقدّمة الأولى: بأنّ إرجاع عامة القيود إلى الموضوع وبالتالي جعل الحكم مشروطاً بهذه القيود، غير تام. لما عرفت من أنّ القيود على قسمين:

١. ما يكون مؤثراً في ظهور الإرادة وتبلور الحكم الوجوبي، وهذا فيما إذا كان الموضوع ذا مصلحة ولكن الأمر به على الإطلاق يوجب الحرج، كالحج فإنّه ذا مصلحة من غير فرق بين المتسكع والمستطيع ولكن الإيجاب على وجه الإطلاق موجب للحرج، ولذلك قيد الوجوب بالاستطاعة، وهذا القسم لا مانع من أن يرجع إلى الموضوع. ويكون الحكم مشروطاً به.

٢. ما يكون دخيلاً في وجود الملاك في المتعلّق بحيث لولا هذا

١. لاحظ: فوائد الأصول للكاظمي: ١/١٨٧؛ أجود التقريرات: ١/٤١١.

صفحة ٤٩٦

الشرط لما كانت أي مصلحة في المتعلق كالوضوء بالنسبة إلى الصلاة والبيت بالنسبة إلى الطواف، فهذا النوع من الشرط قيد للواجب لا للوجوب وبالتالي لا يصحّ جعله جزء الموضوع.

ويلاحظ على المقدّمة الثانية: بوجود الفرق بين الاستطاعة والزمان، فإنّ للاستطاعة دوراً في ظهور الإرادة الوجوبية دون أن يكون مؤثراً في ملاك الحج بخلاف الزمان فإنّه مؤثر في وجود الملاك في الحج، فالطواف والسعي والرمي تشتمل على المصلحة إذا امتثلت في هذا الوقت دون غيره، وعلى ضوء ذلك لا يصح جعل الزمان قيماً للوجوب بل هو قيد للواجب لكونه دخيلاً في الملاك.

ويلاحظ على الثالثة: بما ذكرناه في تحليل الإشكال الخامس للعلامة الحائري بالتفريق بين اتخاذ الزمان جزءاً حتّى يقع تحت دائرة الطلب واتخاذ شرطاً، فيقع التقيد تحت دائرة الطلب، ونفس القيد فوقه، وهذا نظير استقبال الكعبة حيث إنّ القيد خارج عن الاختيار وإن كان التقيد داخلًا فيه.

الإشكال السابع: ما ذكره المحقّق الخوئي (رحمه الله) من أنّ الواجب المعلق ليس من أقسام الواجب المطلق في مقابل المشروط بل هو قسم منه، وذلك لأنّ وجوب الحج مثلاً إمّا مشروط بيوم عرفة أو مطلق، وبما أنّ التكليف لم يتعلّق بذات الفعل على الإطلاق وإنّما بايقاعه في زمن خاص، فعلم من ذلك أنّ للزمان دخلاً في ملاكهِ وإلا فلا مقتضى لأخذه في موضوعه، وعليه

---

#### صفحة ٤٩٧

فبطبيعة الحال يكون الوجوب مشروطاً به غاية الأمر على نحو الشرط المتأخّر.<sup>(١)</sup>

يلاحظ عليه: بأنّه مبني على عدم التفريق ثبوتاً بين القيود الراجعة إلى الإرادة الوجوبية والقيود الراجعة إلى المتعلق فما ذكره من أنّ وجوب الحج إمّا مشروط بيوم عرفة أو مطلق لا يثبت مرامه، لأنّنا نختار أنّ وجوبه مطلق. ولكن المطلوب المشتمل على الملاك أمر مقيد، وهذا نظير وجوب الصلاة مع الطهارة فالوجوب مطلق ولكن الواجب مقيد بالطهارة. فما ذكره من أنّه إذا كان دخيلاً في الملاك يكون الوجوب مشروطاً به غير تام، إذ ليس كل دخيل في الملاك شرطاً للوجوب.

---

١ . المحاضرات: ٢ / ٣٤٨ .

---

#### صفحة ٤٩٨

### المقدّمات المفوتة

## ثمرات الواجب المعلق

إنّ الغاية من القول بالواجب المعلق هو حل مشكلة وجوب المقدمات المفوتة، إذ على القول بالوجوب المشروط لا يمكن تصحيح وجوب المقدّمة قبل وجوب ذبيها. وعند وجوبه لا يتمكن الإنسان من الإتيان بالمقدمة، ولذلك اختار كل من المحققين للتخلّص من الإشكال مهرباً، وقبل الإشارة إلى هذه الطرق نأتي بأمثلة من المقدمات المفوتة:

١. وجوب الاحتفاظ بالماء قبل الوقت لو اجدّه إذا علم عدم تمكّنه منه بعد دخول الوقت.
  ٢. وجوب الغسل للمستحاضة قبل الفجر في الصيام الواجب.
  ٣. وجوب تحصيل المقدّمات الوجودية للحج قبل وقته.
  ٤. تعلّم الأحكام للبالغ قبل مجيء وقت وجوب العمل، إذا ترتب على تركه فوت الواجب.
- إلى غير ذلك من الموارد التي يتراءى فيها وجوب المقدّمة على وجوب ذبيها، وهو بمنزلة تقدم المعلول على العلة.

### صفحة ٤٩٩

وقد اختار كل من الأصوليين مهرباً نشير إليه كما يلي:

١. ما اختاره الشيخ الأنصاري من أنّ القيد في الواجب المشروط يرجع إلى المادة فالوجوب مطلق حالي ينشأ منه وجوب المقدّمة المفوتة. فالمعلول والعلة متزامنان.
٢. ما اختاره صاحب الفصول من تقسيم الواجب المطلق إلى منجز ومعلق، والمعلق عنده هو نفس الواجب المشروط عند الشيخ، والفرق بين قوليهما أنّ الشيخ قائل بالتقسيم الثنائي ولكن صاحب الفصول يقول بالتقسيم الرباعي (تقسيم الواجب إلى مطلق ومشروط، والمطلق إلى منجز ومعلق). وتحل العقدة بفعالية وجوب ذي المقدّمة الذي هو العلة لوجوب المقدّمة. فالجوبان أيضاً متزامنان.
٣. ما ذهب إليه المحقّق الخراساني من أنّ الشرط في هذه الموارد من قبيل الشرط المتأخّر، وأريد به ما هو المتأخّر وجوداً المتقدم تصوراً، وفعالية وجوب ذي المقدّمة مشروط بالوجود الذهني للشرط (حسب ما مرّ عند البحث في الشرط المتأخّر)<sup>(١)</sup> وهو حاصل فيكون ذو المقدّمة واجباً قبل حصول الشرط الخارجي، فيتبعه وجوب المقدّمة.
٤. ما اختاره المحقّق الأردبيلي في خصوص مسألة التعلّم قبل الوقت وهو القول بالوجوب النفسي التهيئي للجاهل البالغ الذي يعلم عدم تمكّنه من التعلّم بعد دخول الوقت فهو واجب نفسي لكن يُهيئ الإنسان لواجب آخر.



١ . مثلاً تصور المولى حياة العبد في أيام الحج .

صفحة ٥٠٠

٥ . ما اختاره السيد الأستاذ (رحمه الله) وحاصله: أنّ وجوب المقدّمة لا يترشح عن وجوب ذبيها على نحو لولا وجوب ذبيها لما وجبت المقدّمة. بل وجوب المقدّمة رهن المبادئ المخزونة في ذهن المولى وهي مستقلة عن مبادئ ذي المقدّمة. فكما أنّ تصور ذي المقدّمة وتصور الفائدة فيه ينتهي إلى إيجابه، كذلك تصور المقدّمة وانها وسيلة للفوز بالمقصود ربما ينتهي إلى الحكم بوجوبها وإن لم يكن وجوب ذبيها متحقّقاً.

وبذلك يُعلم معنى الملازمة وهو أن وجوب المقدّمة لأجل وجوب ذبيها، وأنّه لولا وجوبه فعلاً أو في المستقبل لما وجبت المقدّمة. وأمّا كون وجوبه متقدماً على وجوبها (المقدّمة) فلا دليل عليه. وبالتالي لا مانع من تقدم وجوب المقدّمة على وجوب ذبيها محصول مبادئ الأول دون الثاني.

٦ . ما اخترناه نحن في أكثر دوراتنا الأصولية وهو أنّ المقدمات المفوتة وإن لم تكن واجبة قبل وجوب ذبيها بناءً على ترشح وجوبها عن وجوبه لكن العقل حاكم بإتيانها قبل وجوب ذبيها لافتراض عدم تمكن المكلف من إتيانها في غير هذا المورد فلذلك لو ترك المقدّمة بحجة أنها غير واجبة شرعاً، لا يجوز له تركها بحكم العقل، وهذا كاف في استحقاق العقاب. إذا تركها.

### تطبيقات

قد ورد في غير واحد من الآيات والروايات أحكام معلقة على الشرط تتردد بين كونها واجباً مشروطاً، أو واجبا معلقاً، أو مشروطاً من جانب ومعلقاً

صفحة ٥٠١

من جانب آخر، وإليك بعض الأمثلة:

١ . قال سبحانه: (أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ)<sup>(١)</sup>، فالمتبادر منها أنّ الدلوك شرط الوجوب فلولاها لما وجبت الصلاة.

٢ . قال سبحانه: (فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ)<sup>(٢)</sup>، والمراد من شهود الشهر هورؤية الهلال أو كون المكلف حاضراً لا مسافراً، والآية ظاهرة في الوجوب المعلق حيث أوجب على من شهد أول الشهر وجوب صيام الشهر كله، فالوجوب حالي والواجب استقبالي.

٣. قال سبحانه: (وَ اللهُ عَلَى النَّاسِ حِجُّ النَّبِيِّ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً)<sup>(٣)</sup> فوجوب الحج مشروط بالاستطاعة، فلولاها فليس هنا وجوب، ولكن إذا حصلت الاستطاعة وانقلب الواجب المشروط إلى الواجب المطلق فيكون الوجوب فعلياً والواجب استقبالياً فيجب تحصيل سائر المقدمات كجواز السفر وغيره قبل وقت الحج.

٤. روى زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) أنه قال: «إذا دخل الوقت وجب الطهور والصلاة ولا صلاة إلا بطهور»<sup>(٤)</sup>.

والرواية ظاهرة في كون وجوب الصلاة مشروطاً بالوقت .

١ . الإسراء: ٧٨ .

٢ . البقرة: ١٨٥ .

٣ . آل عمران: ٩٧ .

٤ . الوسائل: ١، الباب ٤ من أبواب الوضوء، الحديث ١ .

صفحة ٥٠٢

## دوران الأمر بين تقييد الهيئة أو المادة

قد سبق منا أنّ هناك مسائل ثلاث، أعني:

١ . هل الوجوب في الواجب المشروط فعلي أو إنشائي؟

٢ . إذا كان الوجوب إنشائياً فما فائدته؟

٣ . إذا دار الأمر بين رجوع القيد إلى الهيئة أو إلى المادة، فما هو المرجع؟

وقد بحثنا المسألتين الأوليين قبل دراسة تقسيم الواجب إلى منجز ومعلق. وأخرنا البحث عن المسألة الثالثة إلى المقام.

والمسألة لا تخلو من ثمره عملية إذ لو كان القيد اختيارياً ورجع إلى الهيئة لما وجب تحصيله كالاستطاعة، ولو رجع إلى المادة يجب تحصيله كالوضوء والغسل.

ثم إنّ عقد هذا البحث يصح ممّن يرى تقييد كل من الهيئة والمادة أمراً ممكناً وأما من يقول بامتناع تقييد مفاد الهيئة كالشيخ الأنصاري فليس له عقد هذا البحث إلا إذا كان البحث افتراضياً.

ثم إنّ مورد هذه المسألة فيما إذا ورد القيد في كلام منفصل ودار الأمر بين الرجوع إلى أحد الأمرين لا ما إذا كان القيد متصلاً، إذ عندئذ يكون الكلام مجملاً شأن كل كلام محتفّ بما يصلح للقينية لكل من الإطالقين.

ثم إنّ البحث يقع تارة في مقتضى الأصول اللفظية وأخرى في مقتضى الأصول العملية.

وإليك بيان الأمرين:

### مقتضى الأصل اللفظي

استدلّ الشيخ على رجوع القيد إلى المادة - عند الشك - لا إلى الهيئة بوجهين:

#### الأول: تقديم الإطلاق الشمولي على البدلي

وحاصل هذا الوجه هو: أنّ مفاد الهيئة إطلاق شمولي وإطلاق المادة إطلاق بدلي. وإذا دار الأمر بين تقييد أحد الإطالقين فتقييد الإطلاق البدلي الذي هو الأضعف، مقدّم على تقييد الإطلاق الشمولي الذي هو أقوى. فيجب حفظ الأقوى وإرجاع القيد إلى الأضعف. أمّا كون مفاد الهيئة شمولياً فأجل حالاته الكثيرة، فقول القائل: أكرم زيدا إذا سلّم فالوجوب قبل التقييد يشمل صورتى التسليم وعدمه. كما يشمل سائر الصور التي لم تذكر في الكلام، وهذا بخلاف المادة فإنّ إطلاقه بدلي، لأنّ الطبيعة تتحقّق بوجود فرد واحد، فيكون الشمولي أقوى والبدلي أضعف. وأورد عليه في «الكفاية» بقوله: إنّ مفاد إطلاق الهيئة وإن كان شمولياً بخلاف المادة إلاّ أنّه لا يوجب ترجيحاً على إطلاقها، لأنّه أيضاً كان بالإطلاق

ومقدّمات الحكمة، غاية الأمر أنّها تارة تقتضي العموم الشمولي وأخرى البدلي كما ربّما تقتضي التعيين أحياناً كما لا يخفى، وترجيح عموم العام على إطلاق المطلق إنّما هو لأجل كون دلالاته بالوضع لا لكونه شمولياً بخلاف المطلق فإنّه بالحكمة فيكون العام أظهر منه فيقدم عليه. (١)

وحاصله: أنّ الشيخ زعم أنّ ملاك التقديم كون المفاد شمولياً فيقدّم على البدلي، بل الميزان قوة الدلالة، سواء أكان في جانب الشمولي أم جانب البدلي.

ولذلك لو كان الدليل الدال على البدلي هو اللفظ والدال على الشمولي هو الإطلاق فيقدم الأوّل على الثاني، كما إذا قال: أكرم أي واحد من العلماء، ثم قال: ولا تكرم فاسقاً، فيقدّم الأوّل على الثاني - في مورد الاجتماع - أعني: العالم الفاسق.

وأما المقام فيما أنّ الشمولية والبدلية من المداليل العقلية لافتراض كونهما مستفادين من الإطلاق وسكوت المتكلّم عن القيد، فلا وجه لحفظ أحدهما وتقييد الآخر. إذا كان القيد صالحاً للرجوع إليهما.

#### الوجه الثاني: تقييد الهيئة بوجوب تقييد المادة ولا عكس

إذا فرض أنّ المولى قال: أكرم زيداً إن جاءك يوم الجمعة، فلو فرضنا أنّ القيد يرجع إلى الوجوب الذي هو مفاد الهيئة، فيما أنّه لا وجوب قبل مجيء يوم الجمعة، يكون الواجب مقيداً بنفس الشرط أيضاً بمعنى أنّه يكون

١ . الكفاية: ١ / ١٦٩ .

#### صفحة ٥٠٥

المطلوب «الإكرام المقارن بالشرط»، وهذا بخلاف ما إذا كان القيد راجعاً إلى المادة حيث يتعلّق الوجوب المطلق بالإكرام المقيد بالمجيء ، فلا يسري التقييد إلى مفاد الهيئة - أعني: الوجوب - لجواز أن يكون الوجوب حالياً قبل يوم الجمعة والمطلوب استقبالياً.

وأورد عليه المحقّق الخراساني: بأنّه إنّما يتم إذا كان القيد منفصلاً، بحيث ينعقد لكلّ من الهيئة والمادة إطلاق، فيدور الأمر بين التصرفين والتصرف الواحد، وأمّا إذا كان القيد متصلاً فيما أنّه لم ينعقد للكلام أي ظهور وإطلاق، فلو رجع القيد إلى الهيئة فهو لا يستلزم تقييد المادة، بل يستلزم إبطال محلّ الإطلاق وإلغاء القابلية في المادة، وهو ليس أمراً مخالفاً للأصل.

فلو دار الأمر بين تقييد واحد كالمادة، وتقييد واحد وإبطال محلّ الإطلاق في الآخر، بمعنى أنّه لا ينعقد الإطلاق فيه من أوّل الأمر فلا دليل على الترجيح<sup>(١)</sup>.

يلاحظ عليه: بأنّ مورد النزاع فيما إذا كان القيد منفصلاً، وقد أذعن المحقّق بصحة دليل الشيخ الأنصاري فيه ، إلا أنّه أشكل عليه فيما إذا كان القيد متصلاً، مع أنّه خارج عن محلّ النزاع.

والأولى أن يجاب بأنّ ما ذكره أمر عقلي لا ينعقد به الظهور ولا يلتفت إليه العرف العام الذين هم المرجع في مقام الاستظهار، فلا يكون أحد

١ . الكفاية: ١ / ١٦٩ - ١٧٠ .

#### صفحة ٥٠٦

الإطلاقين أقوى عنده من الإطلاق الآخر حتّى يحفظ الأوّل ويقيد الآخر، وقد مرّ نظيره في تعارض الأحوال وقلنا: إنّ الوجوه المذكورة في تقديم أحد الاحتمالين على الآخر وجوه استحسانية لا ينعقد بها الظهور العرفي.

## كلام للمحقّق النائيني

إنّ للمحقّق النائيني كلاماً حول الوجهين الّذي ذكرهما الشيخ للاستدلال على رجوع القيد إلى المادة دون الهيئة وبالتالي التحفّظ على مفاد الإطلاق الشمولي، وتقييد الإطلاق البدلي، فقال (قدس سره): إنّنا لو فرضنا أقوائية الإطلاق الشمولي من البدلي فلا يوجب ذلك تقديمه عليه، لأنّ الأقوائية إنّما توجب التقديم، لو كان التخالف والتكاذب منهما بالذات، كما في المثالين: «لا تكرم فاسقاً»، «أكرم عالماً» والأوّل يفيد الشمول، والثاني يفيد البدلية، فإنّ كلّ واحد منهما يكذب الآخر، إذ لا تجتمع حرمة إكرام الفاسق على إطلاقه ولو كان عالماً، مع وجوب إكرام مطلق العالم ولو كان فاسقاً، ففي مثله يقدّم الأقوى على الأضعف، وهذا هو محلّ الكلام في مبحث التعادل والترجيح، لا في المقام، إذ ليس بين إطلاق الهيئة والمادة في أنفسهما تكاذب في المقام، إذ لا مانع من كونهما مطلقين غير مقيدتين، وإنّما جاء التعارض لأجل علم إجمالي بطروء القيد على أحدهما مع تساويه بالنسبة إلى الأقوى والأضعف، وفي مثله، لا وجه لتقديم الأقوى على الأضعف لما ذكرناه من تساوي العلم الإجمالي.<sup>(١)</sup>

١ . أجود التقريرات: ١٦٣/١ - ١٦٤ .

صفحة ٥٠٧

## مقتضى الأصل العملي

قد عرفت أنّه لا يوجد أصلٌ لفظي في المقام يعتمد عليه، وأنّ القيد إذا كان متّصلاً يلزم منه الإجمال في الكلام، وإن كان منفصلاً فالعلم الإجمالي بتقييد أحد الإطلاقين يمنع عن الأخذ بواحد منهما، فلا بدّ من الرجوع إلى الأصل العملي.

وأما مقتضاه فلاشكّ في كون القيد راجعاً إلى الهيئة (فلا يجب تحصيله) وإلى المادة (فيجب تحصيله) يرجع إلى الشكّ في وجوب تحصيل القيد والمرجع فيه البراءة.

نعم الأصل العملي، أعني: البراءة لا يثبت أحد الظهورين، أي كون القيد قيدياً للهيئة أو للمادة.

صفحة ٥٠٨

## التقسيم الثالث: تقسيم الواجب إلى نفسي وغيري

عرّف القوم الواجب النفسي وغيري بالنحو التالي:

النفسي: ما أمر به لنفسه.

الغيري: ما أمر به لغيره.

وأورد عليه الشيخ الأعظم بأنّ تعريف النفسي غير جامع، كما أنّ تعريف الغيري غير مانع.

أمّا التعريف الأوّل: فلأنّه يخرج منه كلّ الواجبات النفسية سوى معرفة الله، إذ غيرها إنّما أمر به لأجل مصالح مترتبة عليه، كالصلاة، فإنّها أمر بها لكونها قربان كل تقي، وكالصوم فإنّه إنّما أمر به لأنّه جنة من النار، وهكذا غيرها.

وأما الثاني: فغير المعرفة من الواجبات النفسية، داخل تحته، لأنّه أمر به لغيره من المصالح، كما ذكرنا في الصلاة والصوم. فخرج وجوب الصلاة عن تعريف النفسي ودخوله في تعريف الغيري، جعل تعريف النفسي غير جامع وتعريف الغيري غير مانع.

يلاحظ عليه: أنّ المراد من الأمر لنفسه هو الأمر به لا بملاحظة بعث آخر، كما أنّ المراد من الأمر لغيره هو الأمر به لغاية بعث آخر، وعلى ضوء ذلك فوجوب الصلاة واجب نفسي، لأنّه أمر به لنفسه لا لبعث آخر. كما أنّ الأمر بالوضوء واجب غيري، لأنّه أمر به لغاية بعث آخر وهو وجوب الصلاة.

---

#### صفحة ٥٠٩

وعلى ذلك فلا تخرج الواجبات النفسية من تحت التعريف الأوّل، فإنّها وإن وجبت لأجل مصالح وأغراض، إلا أنّ ذلك لا يخرجها عن النفسية، إذ الميزان في كون الواجب نفسياً، تعلّق البعث بملاك نفسه، لا بملاك بعث آخر في البين، وإن كانت هناك مصالح، والواجبات النفسية كلّها كذلك.

كما لا تدخل تلك الواجبات في إطار الواجبات الغيرية، إذ المفروض أنّ الملاك في الغيري، تعلّق البعث به، لأجل تعلّق بعث آخر بشيء آخر والواجبات النفسية ليست كذلك، إذ المفروض تعلّق البعث بها لنفسها، لا مقدّمة لبعث آخر.

#### التعريف الثاني للواجب النفسي والغيري

عرّف الشيخ الأنصاري النفسي والغيري بتعريف آخر فقال:

فإن كان الداعي فيه هو التوصل به إلى واجب لا يكاد يمكن التوصل بدونه إليه لتوقّفه عليه فالواجب غيري، وإلاّ فهو نفسي، سواء أكان الداعي محبوبية الواجب بنفسه كالمعرفة بالله أو محبوبيته بما له من فائدة مترتبة عليه كأكثر الواجبات من العبادات والتوصليات<sup>(١)</sup>.  
وبما أنّ الشيخ عمّم الواجب النفسي إلى ما إذا كان الداعي محبوبية الواجب بنفسه كالمعرفة أو محبوبيته بما له من الغاية، صار ذلك سبباً

---

١ . مطارح الأنظار: ٦٦ .

للإشكال عليه، فأورد عليه في «الكفاية» بأنه لو كان الداعي هو اشتماله على الفائدة المترتبة عليه كان الواجب غيرياً، فإنه لو لم تكن هذه الفائدة لازمة لما دعا إلى إيجاب ذي الفائدة.<sup>(١)</sup>

يلاحظ عليه: بأن الشيخ جعل المعيار في الغيري كون الداعي إلى الأمر به التوصل إلى واجب آخر وعدمه، لا التوصل إلى الغايات والأغراض وعدمه. والصلاة أمر بها لا للتوصل إلى واجب آخر ولا ينافيه الأمر بها لغايات فإنها وإن كانت محبوبة بالذات ولكن ليست واجبة في الشريعة ولم يتعلّق بها أمر ولا طلب.

وبعبارة أخرى: كم فرق بين القول: الأمر بالشيء لواجب آخر، أو الأمر بالشيء لغاية من الغايات، فالصلاة خارجة عن التعريف الأوّل داخلّة في التعريف الثاني، والميزان في الغيري هو الأوّل لا الثاني.

فإن قلت: ينتقض التعريف بالظهر والمغرب إذ فيهما كلا الملاكين النفسي والغيري فإنّ الظهر واجب نفسي وفي الوقت نفسه فقد وجبت لبعث آخر أو واجب آخر .

قلت: إنّ صلاة الظهر بما هي هي واجب نفسي وليس واجباً غيرياً، وأمّا الواجب الغيري فإنّما هو عنوان تقدّمها على العصر على القول بأنّ الشرط هو التقدّم أو تأخّر العصر عن الظهر على القول به.

فإن قلت: ينتقض التعريف بالمقدمات المفوتة فإنّها واجب غيري مع

---

١ . كفاية الأصول: ١ / ١٧١ .

---

### صفحة ٥١١

أنّه بُعث بها لا لبعث آخر لافتراض تأخّر وجوب ذي المقدّمة عن وجوب المقدّمة .

قلت: يكفي في ذلك وجود البعث في الزمان المتأخّر ولا يشترط أن يكون الوجوبان متزامنين.

وقد مرّ أنّ السيد الأستاذ قال: إنّ وجوب المقدّمة وإن كان تابعاً لوجوب ذبيها، ولكنّه ليس نابعاً عنه، فلذلك يجوز تقدّم وجوب المقدّمة عليه، فينطبق تعريف الغيري على وجوب المقدمات المفوتة، لأنّها أمر بها لأجل الأمر بذبيها، الآتي في المستقبل.

**دوران الأمر بين الواجب النفسي والغيري**

إذا تبين كون شيء واجباً نفسياً أو غيرياً فهو، وإلا فيرجع إلى الأصل اللفظي أولاً، وإلى الأصل العملي - في المسألة - ثانياً، فيقع الكلام في مقامين:

### المقام الأول: ما هو مقتضى الأصل اللفظي؟

المشهور أنّ مقتضى الأصل اللفظي كون الواجب نفسياً .  
إلا أنّ الشيخ الأنصاري والمحقق العراقي أنكرا إمكان انعقاد الإطلاق في مفاد الهيئة بوجهين:  
الأول: أنّ الصيغة موضوعة لمصاديق الطلب الحقيقي المنقح في نفس الطالب لا لمفهوم الطلب، فإنّ الفعل لا يتّصف بالمطلوبية إلا بواسطة

صفحة ٥١٢

تعلّق واقع الإرادة وحقيقتها به، لا بواسطة مفهومها، ومن المعلوم أنّ الفرد الحقيقي المنقح في نفس الطالب جزئي لا يعقل فيه التقييد والإطلاق، فلا معنى للتمسك بإطلاق الصيغة لكون الواجب نفسياً لا غيرياً<sup>(١)</sup>.

وقد أورد عليه المحقق الخراساني: بأنّه مفاد الهيئة ليس الفرد الحقيقي من الطلب، بل مفادها هو مفهوم الطلب كما عرفت تحقيقه في وضع الحروف، ولا يكاد يكون مفادها الفرد الحقيقي من الطلب، أعني: ما يكون بالحمل الشائع طلباً، وإلا لما صحّ إنشاؤه بها ضرورة أنّه من الصفات الخارجية الناشئة من الأسباب الخاصة.

نعم ربّما يكون (الطلب الحقيقي) هو السبب لإنشائه، بل المنشأ هو الطلب الإنشائي والوجود الإنشائي لكل شيء ليس إلاّ قصد مفهومه بلفظه<sup>(٢)</sup>.

والظاهر وجود الخلط في كلام العلمين، وأنّ كلاهما قد أصاب في مورد وأخطأ في آخر.

أمّا الشيخ فقد أصاب في قوله بأنّ الصيغة ليست موضوعة لمفهوم الطلب، لأنّه لا يوصف بالمطلوبية. ولكنّه أخطأ حيث جعل الموضوع له الطلب الحقيقي المنقح في نفس الطالب. ومن المعلوم أنّ الطلب الحقيقي غير قابل للإنشاء، لأنّه أمر تكويني، والتكوين لا يتحقّق به، وإنّما القابل للإنشاء هو الفرد الإنشائي من الطلب لا الفرد الحقيقي.

١ . مطارح الأنظار: ٦٧ .

٢ . كفاية الأصول: ١ / ١٧٣ - ١٧٤ .

صفحة ٥١٣



وأما المحقق الخراساني فإنه وإن أصاب في أنّ الطلب الحقيقي ليس هو مفاد الهيئة وإلا لما صحّ إنشاؤه بها.

ولكنّه أخطأ في أنّ المنشأ هو مفهوم الطلب حيث إنّ مفاهيم الحروف والأسماء - عنده - واحدة. بل المنشأ هو الفرد الاعتباري من الطلب أو الفرد الإنشائي منه، وهو وإن كان جزئياً لكنّه كلي بالنسبة إلى حالاته، حيث إنّ وجوب الإكرام عام بالنسبة إلى تسليم زيد وعدمه، ومجيئه وعدمه، وهكذا .

الثاني: ما أفاده المحقق العراقي.

قال: إنّ المعاني الحرفية قد اتّخذت آلة لملاحظة أحوال المعاني الاسمية، وما كان هذا شأنه فهو دائماً مغفولٌ عن ملاحظته بخصوصه، وعليه فكيف يعقل توجه الإطلاق والتقييد إليه لاستلزامه الالتفات إليه بخصوصه في حال كونه مغفولاً عنه بخصوصه، وهذا خلف (١).

يلاحظ عليه: أنّه إنّما يرد الإشكال إذا لوحظ المعنى الحرفي مطلقاً ثم يلاحظ مقيداً، ففي هذه الصورة التقييد يحتاج إلى لحاظ ثان، وأما إذا كان المتصور من المعنى الحرفي مقيداً من أول الأمر واستعمل الألفاظ على طبق المعاني المخزونة في نفسه فالتقييد لا يحتاج إلى لحاظ آخر حتّى ينافي مغفوليته.

١ . بدائع الأفكار: ١ / ٣٧٣ .

صفحة ٥١٤

### أدلة المتمسكين بإطلاق الهيئة

قد عرفت أنّ الشيخ الأنصاري والمحقق العراقي (قدس سره) أنكرا انعقاد الإطلاق في الهيئة لأجل كون مفادها جزئياً تارة والجزئي غير قابل للتقييد أو كون مفادها ألياً والمعنى الألي مغفول عنه، والتقييد فرع الالتفات إليه، وقد عرفت أنّ شيئاً منهما غير مانع من انعقاد الإطلاق، فهلمّ معي ندرس أدلة القول بإمكان انعقاد الإطلاق في مفاد الهيئة وأن مقتضاه كونه واجباً نفسياً وقد ذكروا هناك وجوهاً:

الأول: ما ذكره المحقق الخراساني من أنّ الهيئة وإن كانت موضوعة لما يعمّهما إلا أنّ إطلاقها يقتضي كونه نفسياً، فإنه لو كان شرطاً لغيره لوجب التنبيه على المتكلم الحكيم.

يلاحظ عليه: بأنّ كلاً من الواجب الغيري والنفسي قسمان من مطلق الواجب، فكل منهما متميّز عن المقسم بفصل كما مرّ في تعريفهما بقولهم: «لنفسه أو لغيره» وعلى ضوء ما ذكرنا فكل منهما غير غنيّ عن القيد الزائد على المقسم، ومعه كيف يكون مقتضى الإطلاق هو الواجب النفسي؟  
الثاني: ما أفاده المحقّق البروجردى من أنّ الصيغ الإنشائية قد وضعت للبعث والتحريك نحو متعلّقاتها، والبعث الغيري المتعلّق بالمقدمات ليس

---

صفحة ٥١٥

في الحقيقة بعثاً نحو المتعلّق، وإنّما هو تأكيد للبعث المتعلّق بذاتها، فالكلام يحمل على ظاهره وهو البعث الحقيقي نحو ما تعلّق به (١).

يلاحظ عليه: بأنّ لسان الواجب الغيري على قسمين: تارة يكون اللسان لسان الإرشاد إلى المقدمية مثل قوله: لا صلاة إلاّ بطهور أو لا صلاة لمن لم يستقبل القبلة وفي مثله لا يوجد بعث ولا تحريض.

وأخرى ما يكون ظاهره البعث إلى المقدمية كقوله سبحانه: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمْ أَنْفِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَنْتَقَلْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ أَرْضَيْتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ) (٢).

وأي تحريض وبعث أبلغ من قوله: (مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمْ أَنْفِرُوا...). وكون الغاية من البعث إليها، هو البعث إلى ذبيها لا ينافي وجود البعث الحقيقي إليها.

الثالث: ما اخترناه وحاصله أنّ هناك فرقاً بين الثبوت والإثبات فالواجب النفسي والغيري يشتركان في أنّ كلاً منهما يتميّز عن المقسم بقيد خاصّ وإلاّ يلزم كون القسم نفس المقسم، وأمّا عالم الإثبات فيمكن أن يقال: إنّ القاء الأمر بلا قيد بيان للواجب النفسي عند العرف، بل بيان بالحمل الشائع له وإن لم يكن بياناً له بالحمل الأولي، فإذا قال: توضّأ، وكان الموضوع واجباً لنفسه يكفي فيه الإطلاق ولا يحتاج إلى قيد نظير قوله: «لنفسه»، وهذا

---

١ . نهاية الأصول: ١ / ١٧٠ .

٢ . التوبة: ٣٨ .

---

صفحة ٥١٦

بخلاف ما إذا كان واجباً غيرياً، فلولا التصريح به لكان البيان غير تامّ، فهذا الوجه وإن كان نفس ما أفاده المحقق الخراساني وقد أوردنا عليه بما سبق، لكن التفريق بين المقامين يدفع الإشكال، وبذلك يعلم صحة كلامه هنا وفيما سبق في أوّل الأوامر.

الرابع: بناء العقلاء على حمل الواجب على كونه نفسياً والقيام به وإلغاء احتمال كونه غيرياً.

الخامس: التمسك بإطلاق دليل الواجب كالصلاة، إذ لو كان الأمر بالوضوء واجباً غيرياً يلزم تقييد الواجب - أعني: الصلاة - به، بخلاف ما إذا كان نفسياً، فإطلاق دليل الواجب، يثبت كون الوضوء واجباً نفسياً بناء على حجّة الأصول المثبتة اللفظية.

يلاحظ عليه: أنّ ذلك يتمّ في مثل الشك في اجزاء الواجب وشروطه كالوضوء بالنسبة إلى الصلاة.

وأما المقدمات الخارجيّة كنصب السّم وسائر الأمور فلا تكون مأخوذة في متعلّق الأمر النفسي.

إلى هنا تبين أنّ مقتضى الأصول اللفظية كون الأمر المشكوك نفسياً أو غيرياً هو النفسية، وأما من أنكر الإطلاق اللفظي بحجّة كون مفهوم الهيئة جزئياً أو آلياً فلا بد من الرجوع إلى الأصول العملية، وهذا ما نذكره في البحث التالي.

صفحة ٥١٧

## المقام الثاني: في مقتضى الأصل العملي

قبل أن نذكر مقتضى الأصل العملي نشير إلى الصور الممكن تصوّرّها للأصل العملي:

١. الشك في النفسية والغيرية مع العلم بوجود الغير.
  ٢. الشك في النفسية والغيرية مع الشك في وجوب الغير.
  ٣. الشك في النفسية والغيرية مع العلم بعدم وجوب الغير.
- وإليك دراسة الصور.

## الصورة الأولى: الشك في النفسية والغيرية مع العلم بوجود الغير

إذا تردّد وجوب الوضوء بين كونه نفسياً لأجل النذر أو غيرياً لأجل الصلاة الواجبة، كما إذا كان الشك بعد الزوال. فلا شك في أنّ مقتضى الأصل هو الإتيان به وإن لم نعلم جهة وجوبه. هذا ما أشار إليه في «الكفاية» ولكنّه لم يبيّن المقصود الأصلي في هذا الفرع، إذ لا شك في وجوب الإتيان وإنّما الكلام في إمكان ترتيب أثر النفسية وإتيانه بعد الصلاة أو وجوب ترتيب الغيرية وإتيانه قبلها. فمقتضى الاشتغال هو الإتيان به قبل الصلاة، إذ لو كان نفسياً لامتنل ولو كان غيرياً لكان كذلك.

وأما لو أتى به بعد الصلاة فيشك في تحقق الامتثال حيث

صفحة ٥١٨

يتحقق الامتثال لو كان نفسياً لا غيرياً .

فالنتيجة أنه يجب الإتيان به قبل الصلاة أخذاً بقاعدة الاشتراك.

ثم إنَّ الظاهر من المحقق النائيني (قدس سره) هو جريان البراءة في المقام لا الاشتغال قال: إذا علم بعد الزوال بوجوب الوضوء والصلاة وشك في وجوب الوضوء أنه غيري أو نفسي ففي هذا القسم يرجع الشك إلى تقييد الصلاة بالوضوء فيكون مجرى البراءة لكونه من صغريات الأقل والأكثر الارتباطيين. وأما الوضوء فيجب على أي حال نفسياً كان أو غيرياً. (١)

وحاصل كلامه: جريان البراءة في كون الوضوء واجباً غيرياً. فتكون النتيجة «النفسية»، عندذاك يجوز الإتيان به بعد الصلاة أيضاً .

يلاحظ عليه:

أولاً: أن إجراء البراءة عن تقييد الصلاة بالوضوء لا يثبت كون الأمر المشكوك واجباً نفسياً إلا على القول بالأصل المثبت، لأنَّ لازم عدم تقييد الصلاة بالوضوء عقلاً، كون الأمر به واجباً نفسياً.

ثانياً: أن العلم الإجمالي بكون الوضوء واجباً نفسياً أو واجباً غيرياً، يمنع عن إجراء البراءة في جانب الصلاة المقيدة بالوضوء، لأنَّ مفاد البراءة عدم كونه واجباً غيرياً، مع أن العلم الإجمالي قائم على أحدهما، وقد أطبق الأصوليون على عدم جريان الأصل في أطراف العلم الإجمالي .

١ . فوائد الأصول: ١ / ٢٢٢ .

صفحة ٥١٩

### الصورة الثانية: الشك في النفسية والغيرية مع الشك في وجوب الغير

إذا دار أمر وجوب الوضوء بين كونه نفسياً أو غيرياً ، فما هو مقتضى الأصل ؟  
مثلاً: إذا احتمل أن عليه الوضوء إما نفسياً لأجل النذر، أو غيرياً للصلاة التي شك في وجوبها، كصلاة الآيات إذا شك في تحقق أسبابها كالزلازل والحوادث الجوية المخوفة.

والظاهر أن مقتضى الأصل هو البراءة، فإنَّ الوجوب الغيري مشكوك لوجود الشك في وجوب الغير، فيبقى كونه واجباً نفسياً وهو مشكوك، وإلى ما ذكرنا يشير المحقق الخراساني حيث

قال: «وإلا، فلا، لصيرورة الشك فيه بدوياً»<sup>(١)</sup>، إذ لو كان وجوبه غيرياً لا يجب لعدم وجوب الصلاة ظاهراً بمقتضى البراءة فيصير وجوب الموضوع نفسياً مجرى للبراءة. وعلى ضوء ما ذكرنا فالمختار عندنا في الصورة الأولى الاشتغال، وفي الصورة الثانية هو البراءة، خلافاً للمحقق النائيني حيث اختار البراءة في الصورة الأولى، واختار الاشتغال في الصورة الثانية، فقال:

الأقوى وجوبه، لأنَّ المقام من قبيل العلم الإجمالي بوجوب الأقل أو الأكثر، إذ كما أنَّ العلم بوجوب ما عدا السورة مع الشك في وجوبها يقتضي امتثال ما علم ولا تجوز البراءة فيه، مع أنَّه يحتمل كون ما عدا السورة واجباً

---

١ . كفاية الأصول: ١ / ١٧٥ .

---

صفحة ٥٢٠

غيرياً ومقدّمة للصلاة مع الصورة فكذلك المقام، من غير فرق بينها سوى تعلق العلم بمعظم الواجب في مثل الصلاة بلا سورة، وفي المقام تعلق بمقدار من الواجب كالموضوع فقط، وهذا لا يصلح لأن يكون فارقاً<sup>(١)</sup>.

يلاحظ عليه: بما سيوافيك عند البحث عن الأقل والأكثر الارتباطيين: إنَّ كلَّ علم تفصيلي تولّد من علم إجمالي يمتنع أن يكون ملاكاً لانحلال العلم الإجمالي الذي تولّد عنه، لأنّه يصبح نظير القطع بوجود المعلول مع الشك في العلة، مثلاً:

إنَّ العلم التفصيلي بوجوب الأقل (وهو الصلاة بلا قنوت) إنّما تولّد من العلم الإجمالي بأنَّ الواجب إمّا الصلاة بلا قنوت أو الصلاة معه، فصيانة العلم التفصيلي (بوجوب الأقل) فرع صيانة العلم الإجمالي (الواجب إمّا الأقل أو الأكثر) فلو انتفى العلم بوجوب الأكثر بأصل البراءة، يمتنع حصول العلم التفصيلي بوجوب الأقل مطلقاً، لأنَّ من احتمالات الإطلاق كونه واجباً في ضمن الأكثر، فكيف يبقى العلم التفصيلي مع انهدام أحد الشقيين اللذين يتولّد منهما وجوب الأقل .

ونظيره المقام، فالعلم بوجوب الموضوع مطلقاً نتيجة العلم الإجمالي (إمّا بوجوبه أو بوجوب الصلاة معه) فإذا نفي الثاني بأصل البراءة يرتفع العلم التفصيلي بوجوب الموضوع بما هو هو، لأنَّ من مقدّمات العلم بوجوب الموضوع بما هو هو كونه واجباً غيرياً فإذا نفي وجوب الصلاة مع الموضوع لم يبق هناك علم بوجوبه غيرياً، ومعه ينتفي العلم ويتبدّل إلى الشك.

### الصورة الثالثة: الشك في النفسية والغيرية مع العلم بعدم وجوب الغير

إذا تردّد أمر الوضوء بين كونه نفسياً أو غيرياً لواجب يعلم قطعاً بعدم وجوبه، كما هو الحال في الحائض إذا دار حكم الوضوء بين كونه واجباً نفسياً أو غيرياً للصلاة التي يعلم أنّها غير واجبة في حقّها، فلا شك أنّه لا يجب عليها التوضؤ، بل هو مجرى للبراءة لكون الشك في وجوبه بدوي. ثم إنّ السيد الأستاذ (قدس سره) ذهب في هذه الصورة إلى الاحتياط والجمع بين الوجوب النفسي والغيري ومثّل لذلك بالوضوء قبل الوقت بناءً على اشتراط الصلاة بالوقت، فقال: إنّ مرجع ذلك إلى العلم الإجمالي بوجوب الوضوء نفسياً ووجوب الصلاة المتقيّدة به بعد الوقت، والعلم الإجمالي بالواجب المشروط إذا علم تحقّق شرطه فهو منجز عقلاً، وبالتالي يجب عليه الوضوء في الحال والصلاة مع الوضوء بعد حضور الوقت. (١)

قلت: ما ذكره صحيح في المثال المذكور، لأنّه من قبيل العلم الإجمالي بالتدرجيات حيث يُعلم إمّا بوجوب الوضوء قبل الظهر أو بوجوبه بعد الظهر مع الصلاة. وأمّا المثال الذي اخترناه فالمرجع هناك البراءة.

### تنبيهان

#### التنبيه الأول:

#### ترتّب الثواب على امتثال الواجب الغيري

هل يترتّب الثواب على امتثال الواجب الغيري؟ كقطع المسافة إلى الجهاد، أو زيارة الإمام الحسين (عليه السلام) أو غير ذلك؟ وقبل الخوض في المقصود نقدّم أموراً:  
١. لا شك أنّ امتثال الأمر النفسي يوجب الثواب كما أنّ عصيانه يوجب العقاب حسب الأدلة الشرعية. وأنّ ترك الواجب الغيري إذا انتهى إلى ترك الواجب النفسي لا يترتّب عليه العقاب، بل العقاب على عصيان الأمر النفسي.

إنّما الكلام في ترتّب الثواب على امتثال الأمر الغيري بما هو، سواء انتهى إلى امتثال الأمر النفسي أم لا؟

٢. إنّ المسألة ليست أصولية بل مسألة كلامية طرحها المتكلّمون في مبحث المعاد عند البحث في الثواب والعقاب، وكان الأولى إرجاع هذا البحث إلى الكتب الكلامية<sup>(١)</sup>.

١. كشف المراد: ٢٦٢، المقصد السادس في المعاد، المسألة الخامسة في الوعد والوعيد.

صفحة ٥٢٣

٣. إنّ في ترتّب الثواب والعقاب على امتثال الواجبات أو عصيانها آراء ثلاثة:

### الأول: الثواب والعقاب من مقولة تجسّم الأعمال

إنّ الثواب والعقاب من قبيل تجسّم الأعمال وقد قرّره بوجه ثلاثة:

١. الثواب والعقاب عبارة عن تمثّل العمل بوجوده الأخروي بمعنى أنّ للعمل ظهورين: ظهوراً دنيوياً وهو ما نراه من العمل الحسن والسيء، وظهوراً أخروبياً وهو الثواب والعقاب، وهذا القول هو المعروف بتجسّم الأعمال وتمثّلها.

وبعبارة أخرى: هناك شيء واحد - وهو العمل - وله ظهوران فإذا ظهر باللباس الدنيوي يكون صلاة أو غيبة، وإذا ظهر باللباس الأخروي يكون جنة أو ناراً. وقد استشهدوا على ذلك بالآيات الكريمة التالية:

١. قال سبحانه: (يَوْمَ يُحْمَى عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوَى بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ هَذَا مَا كَنَزْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ فَذُوقُوا مَا كُنْتُمْ تَكْنِزُونَ)<sup>(١)</sup>.

فقوله سبحانه: (هَذَا مَا كَنَزْتُمْ) يشير إلى الجزاء الذي يُواجه به الإنسان في الآخرة، وأنّ هذا الجزاء ليس شيئاً سوى نفس العمل الدنيوي، ولذلك وصفه بقوله: (هَذَا مَا كَنَزْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ) فالكنز له وجودان؛ وجود

١. التوبة: ٣٥.

صفحة ٥٢٤

دنيوي وهو الدنانير الصفراء التي تسرّ الناظرين، ولكنّه في الآخرة نفس الدينار المحمّر الذي تكوى به الجباه والجنوب.

٢. قوله سبحانه: (وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَلَا يَظُنُّ رَبُّكَ أَحَدًا)<sup>(١)</sup> فما يحضر في الآخرة هو نفس ما عمله في الدنيا.

٣. قوله سبحانه: (يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحَضَّرًا)<sup>(٢)</sup>.

٤. قوله سبحانه: (إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَ سَيَصْلُونَ سَعِيرًا)<sup>(٣)</sup>.

فظاهر هذه الآيات أنّ الثواب والعقاب هو التمثّل الملكوتي، وليس هنا إلا شيء واحد يتمثّل بصورتين.

٢. إنّ العمل الدنيوي يُزرع في الدنيا وتحصد نتائجه في الآخرة، فالعمل علّة والثواب والعقاب ثمار العمل يترتّب عليه ترتّب الفرع على الأصل، فهنا عمل دنيوي ينتج في الآخرة وتكون النتيجة إمّا الثواب أو العقاب. وربما يستظهر هذا الرأي من قوله (عليه السلام): «العمل الصالح حرث الآخرة»<sup>(٤)</sup>.

٣. إنّ الثواب والعقاب من أفعال النفس، فإنّ النفس بما اكتسبت من العقائد الصحيحة أو الفاسدة وما أتت من الأعمال الحسنة والقبیحة تكتسب

١ . الكهف: ٤٩ .

٢ . آل عمران: ٣٠ .

٣ . النساء: ١٠ .

٤ . نهج البلاغة: الخطبة ٢٢ .

صفحة ٥٢٥

استعداداً وملكة خاصة تقدر معها على إنشاء صور مناسبة لتلك الملكة فهي تتنعم بالصور أو تتأذى بها.

وبعبارة أخرى: النفس حسب الملكات الحسنة أو السيئة التي اكتسبتها في الحياة الدنيوية تحشر في الآخرة، فكلّ ملكة تناسب فعلاً يناسبها، فالحسنة تخلق الصور البهية ويعبر عنها بالجنة، والسيئة تخلق صوراً مؤذية وقبيحة.

هذه الآراء الثلاثة كلّها ترجع إلى القول الأول، أعني: به: تجسّم الأعمال.

**الثاني: الثواب والعقاب من المجعولات الشرعية**



أنتهما من المجعولات الشرعية، كالجزائيات العرفية في الحكومات السياسية، كما هو ظاهر قوله تعالى: (مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا) (١). وعلى ضوء ذلك فما وعد به سبحانه إنما هو تفضّل منه، إذ لم يكن هناك أي سبب لهذا الجعل والمواضعة ولو لم يجعل في مقابل الطاعة، ثواب، لم يتوجّه عليه شيء. نعم بعد تفضّل ووعد يجب عليه العمل بالوعد، فإنّ التخلّف عنه قبيح، وهو سبحانه منزّه عنه، وإليه تشير الآيات الكريمة، أعني قوله سبحانه: (مَنْ

١ . الأنعام: ١٦٠ .

صفحة ٥٢٦

عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْتَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَ لَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ) (١).

وقوله سبحانه: (فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ) (٢) .

وحاصل هذا القول: إنّه لم يكن الثواب عليه سبحانه أمراً مفروضاً، ولكن بعد أن وعد به، فيما أنّه حكيم فمقتضى حكمته سبحانه أن لا يخلف وعده.

وأما العقاب فيجوز العفو عنه كما قرّر في محله ولا يُعدّ خلفاً، لأنّه عفو عن حقّه. ونعم ما قيل :

واني إذا وعدته أو وعدته \*\*\* لمخلف إيعادي ومنجز موعدي

وقال الآخر :

إذا وعد السراء أنجز وعده \*\*\* وإن أوعد الضراء فالعفو مانع

**الثالث: أنّهما استحقاقيان**

وسيوافيك توضيحه.

ثم إنّ ترتّب الثواب والعقاب على المسلك الأوّل - أعني: التجسّم - أمر مستور عنّا، إذ لا نعلم أنّ لامتنال الأمر الغيري استعداداً لما دُكر فيه من الآراء الثلاثة، كما أنّ البحث في ترتّب الثواب على امتثال الأمر الغيري على القول

١ . النحل: ٩٧ .

بأن ترتب الثواب من باب الجعل والمواضعة، لا يتّضح إلا بالرجوع إلى الكتاب والسنة، وأنه هل وضع الثواب على امتثال الأمر الغيري أو لا؟ فربما يظهر من بعض الآيات وضع الثواب عليه، كقوله سبحانه في حق المجاهدين: (ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ لَا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَلَا نَصَبٌ وَلَا مَخْمَصَةٌ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَطْؤُونَ مَوْطِئًا يَغِيظُ الْكُفَّارَ وَلَا يَنَالُونَ مِنْ عَدُوِّ نِيْلًا إِلَّا كُتِبَ لَهُم بِهِ عَمَلٌ صَالِحٌ) <sup>(١)</sup>.

وقد ورد في آداب زيارة الإمام الحسين (عليه السلام) ترتب الثواب على المشي إلى حرمه، وإنما يصح البحث عن ترتب الثواب وعدمه على امتثال الأمر الغيري على القول الثالث، وهو القول بأن الثواب والعقاب أمر استحقاقي. بمعنى أن العبد يستحق ثواباً لو حُرِمَ منه لعدّ ظمأً. وهذا هو خيرة المحقق الطوسي في التجريد وتبعه العلامة الحلي، وخالفهما الشيخ المفيد ذاهباً إلى أنه من باب التفضّل فلندرس أدلة القائلين بالاستحقاق الذي هو مبنى مسألتنا المعنونة.

### أدلة القائلين بالاستحقاق

استدلّ القائل بالاستحقاق بوجهين:

الأول: أن التكليف مشقّة، وكلّ مشقّة بلاعوض ظلم، فينتج أن التكليف بلا عوض ظلم <sup>(٢)</sup>.

١ . التوبة: ١٢٠ .

٢ . كشف المراد: ٢٦٢ .

ويظهر من المحقق الخراساني ارتضاؤه حيث قال: لا ريب في استحقاق الثواب على امتثال الأمر النفسي وموافقته، واستحقاق العقاب على عصيانه ومخالفته عقلاً <sup>(١)</sup>.

يلاحظ عليه: أن الصغرى والكبرى ممنوعتان .

أما الصغرى فلأن الواجبات الشرعية أطاف في الواجبات العقلية، بمعنى أن العقل يبعث العبد إلى تحصيل السعادة، وتجنّب الشقاء غير أنه لا يعرف أسبابهما، والأسباب هي التكاليف الإلهية الواردة في الكتاب والسنة. فهي كالطبيب الذي يعرف الداء، ويعرف الدواء، فإن كانت ثمة مشقّة في الخارج فهي في الباطن راحة وسعادة، وإن كانت مرارة، فوراؤها حلوة، فهي كالكي بالنار الذي

فيه سلامة المكويّ وحياته، وليس المراد من السعادة إلا صيرورة الإنسان إنساناً كاملاً، مهذباً من الرذائل ومتحلياً بالمكارم.

وأما الكبرى فنمنع كليتها فإنه إنما يُعدّ قبيحاً إذا لم يكن الغير مملوكاً للأمر، والمفروض في المقام أنه مملوك له.

والحاصل: أنّ من حقّ المولى على عبده أن ينقاد له في أوامره ونواهيه، فلا معنى لاستحقاق العبد عوضاً عليه.

نعم لا شك أنّ العبد بالامتثال لائق للتكريم والإحسان ويليق أن يتفضّل عليه، لا أنه مستحق للأجر والثواب.

الدليل الثاني: ما تكرر في الذكر الحكيم من التعبير عن الثواب بالأجر

١ . كفاية الأصول: ١ / ١٧٥ .

صفحة ٥٢٩

على العمل، وهو آية الاستحقاق كاستحقاق العامل لراتبه آخر الشهر أو الاسبوع، قال سبحانه: (وَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ كَبِيرٌ) (١).

وقال تعالى: (وَ اصْبِرْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ) (٢).

يلاحظ عليه: أنّ التعبير بالأجر نظير التعبير بالاستقراض في قوله سبحانه: (مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ وَلَهُ أَجْرٌ كَرِيمٌ) (٣).

فهذان التعبيران وما شابههما وردا لغاية ترغيب العبد وحثّه على عمل الخير.. ومكالمة وخطاب المولى لعبده بهذه الكلمات هو من باب المشاكلة، وإلا فلا معنى لاستقراض مالك الملك والملكوت من العبد الذي لا يملك شيئاً، كما لا معنى لاستحقاق العبد - الذي عليه أن يعمل ويمتثل - للأجر، ولأجل ذلك نرى أنه سبحانه يذكر في آيات أخرى كلمة الوعد الحاكية عن الوضع والجعل ويقول: (وَعَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ عَظِيمٌ) (٤).

إلى هنا تبين ضعف القول بالاستحقاق وأنه لو كان هناك ثواب فهو من باب التفضّل على العبد لإظهار أهليّته له.

- ١ . فاطر: ٧ .
- ٢ . هود: ١١٥ .
- ٣ . الحديد: ١١ .
- ٤ . المائدة: ٩ .

---

صفحة ٥٣٠

وهنا كلام للمحقّق العراقي فسّر به الاستحقاق بوجهين:

الأوّل: ثبوت حقّ المكلف على الله تعالى بطاعته إيّاه، كما يثبت حقّ لبعض المكلفين على بعض إذا أمره بعمل فعمله له ناوياً به أخذ العوض منه.

الثاني: أن يكون المراد اللياقة والاستعداد للتفضّل عليه بالثواب والنعيم في الدار الآخرة.

أمّا الأوّل فباطل، لما مرّ من أنّ العبد العرفي لا يستحق عوضاً، فكيف يستحق عبد مولى الموالي؟

وأمّا الثاني فحق، لأنّ العبد بطاعته يكون لائقاً وأهلاً للتفضّل عليه بدخول دار النعيم - عن طريق التفضّل - بخلاف العاصي فإنّه ليس أهلاً لذلك (١).

إذا تبيّن بطلان المبني فلا وجه للبحث عن استحقاق الثواب عند امتثال الأمر الغيري إلّا على فرض الصحة.

أمّا المحقّق الخراساني فقد قبل المبني فبحث عن فرعه، وأمّا سيدنا الأستاذ فقد أنكر المبني ومع ذلك طرح ترتّب الثواب على امتثال الأمر الغيري.

وعلى كل تقدير ففي المسألة أقوال أربعة:

١. يترتّب الثواب على النفسي دون الغيري. وهو خيرة المحقّق الخراساني والسيد الأستاذ.

- 
- ١ . بدائع الأفكار: ١ / ٣٧٥ .

---

صفحة ٥٣١

٢. يترتّب الثواب على الغيري إذا كان واجباً أصلياً أي مدلولاً لخطاب مستقل، بخلاف ما إذا لم يكن مدلولاً له كما عليه المحقّق القمي.

٣. التفصيل بين الإتيان به بقصد التوصل إلى النفسي فيترتب عليه الثواب، وبين ما إذا أتى به بلا هذا القصد فلا يترتب عليه الثواب. وهو خيرة المحقق النائيني، وتبعه صاحب المحاضرات .

٤. ذلك التفصيل لكن بشرط أن يكون موصلاً إلى ذيه (النفسي).

واستدلّ للقول الأوّل بوجهين:

الأوّل: قياس الطاعة بالعصيان، فكما أنه لا يستحق عند العصيان إلا عقاباً واحداً، فهكذا عند الطاعة لا يستحق إلا ثواباً واحداً.

يلاحظ عليه: بأنّ القياس مع الفارق، إذ العقاب يترتب على التمرد والخروج عن رسم العبودية وزِي الرقيّة وليس في ترك الواجب إلاّ تمرداً واحداً حسب العقل.

وأما الثواب فهو يترتب على الطاعة والمفروض أنّه قصد طاعة الأمر الغيري كما قصد طاعة الأمر النفسي والطاعتان مختلفتان، وتعدّد الطاعة يستلزم تعدّد الثواب.

الثاني: ما استدللّ به السيد الأستاذ فقال: إنّ الاستحقاق إنّما هو على الطاعة، ولا يعقل ذلك في الأوامر الغيرية، لأنها بمعزل عن الباعثية، لأنّ المكلف إمّا أن يكون قاصداً لامتنال الأمر النفسي أو لا. فعلى الأوّل فالأمر النفسي داع وباعث إلى الإتيان بالمقدّمة من دون حاجة إلى باعثة الأمر

#### صفحة ٥٣٢

الغيري؛ وعلى الثاني فلا يكون الأمر الغيري باعثاً، لأنّ المفروض أنّه غير قاصد لإتيان الواجب النفسي، فكيف يكون الأمر الغيري باعثاً؟

والحاصل: أنّ ملاك الاستحقاق هو الطاعة، وهي فرع كون أمره داعياً وباعثاً، والمفروض أنّه ليس بباعث في حالة من الحالات (١).

يلاحظ عليه: أنّ ملاك الاستحقاق هو الطاعة، وهي وإن كانت فرعاً لداعوية الأمر وبعثيته ولكن الأمر النفسي والغيري فيها سيان. فإن أريد من الباعثية هو القسم التكويني فليس كلّ منهما باعثاً تكوينياً، بل البعث تكوينياً مستند إلى الخوف والرجاء.

وإن أريد البعث الإنشائي فكلّ منهما باعث إنشاءً وداع إلى المقصود. قال تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ إِلَى الصَّلَاةِ) (٢).

فأبي بعت أظهر وأبين ممّا جاء في هذه الآية الكريمة!؟

بقيت هنا كلمة وهي أنّه ربّما يتصور أنّ الثواب يترتب على إتيان العمل المطلوب (المحبوب) بالذات والمفروض أنّ المقدّمة ليست إلاّ محبوبة بالعرض.

١ . تهذيب الأصول: ١ / ٢٤٩ .

٢ . المائدة: ٦ .

---

### صفحة ٥٣٣

يلاحظ عليه: بأن الثواب يترتب على إطاعة أمر المولى، سواء أكان المتعلق محبوباً بالذات أو محبوباً بالعرض.

وإن شئت قلت: إنَّ الثواب يترتب على كون حركة العبد حركة إلهية وعملاً يطلب به امتثال أمره سبحانه وهذا موجود في امتثال كُلِّ من الأمر النفسي والغيري، والتقرب فرع حصول الطاعة لا فرع كون المتعلق محبوباً بالذات .

إلى هنا تمّت دراسة دليلي القول الأوّل وهو القول بعدم ترتب الثواب على الغيري، وإليك دراسة بقية الأقوال الأربعة .

القول الثاني: التفصيل بين الخطاب الأصلي والتبعي، وهو المنسوب للمحقّق القمي، ولم نجد له دليلاً صالحاً بعد كون خطابات المولى حجة، سواء أكان أصلياً أم تبعياً.

القول الثالث: وهو أن يقصد بإتيان الغيري التوصل إلى النفسي وهو قول متين، لأنّ الطاعة بامتثال الأمر الغيري لا تتحقّق إلاّ بهذا القصد، فلا يُعدّ ممتثلاً حتّى يكون قاصداً لذلك، وإلاّ فيكون مثله أشبه بمن يقوم بتناول السحور دون أن يصوم .

وأما القول الرابع: فهو من قبيل إلزام ما لا يلزم، فلو قام بالوضوء للتوصل إلى الصلاة ثم حال الموت بينه وبين امتثال أمر ذيه، فيُعدّ مطيعاً وإن لم يصل إليه .

والحاصل: أنّ القول الثالث هو الأقوى على فرض صحّة المبنى، وهو أنّ الثواب والعقاب من باب الاستحقاق.

---

### صفحة ٥٣٤

#### محاولة المحقّق الخراساني تفسير ما دلّ على ترتب الثواب

ثم إنَّ المحقّق الخراساني لمّا أنكر ترتب الثواب على امتثال الأمر الغيري وواجه ما ورد في الشرع من نصوص دلّت على ترتب الثواب على امتثاله، حاول توجيه الآيات والروايات بوجهين:

الأول: أنّ الإتيان بالمقدمة يصيرّ الواجب عملاً شاقاً موجباً لترتب الثواب الأكثر عليه، وعلى هذا يكون الإتيان بالمقدمة لله، علّة لترتب الثواب على ذبيها. وبعبارة أخرى: إنّ الإتيان بالمقدمة جهة تعليلية لترتب الثواب الأكثر على ذبيها وليس حيثية تقييدية حتّى يترتب الثواب عليها أيضاً .

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره لا يطابق ظاهر بعض الآيات والروايات، فإنّ الثواب في سورة التوبة رتبّ على الظمأ والنصب والمخمصة ووطء الأرض بالأقدام .<sup>(١)</sup> والآية تعرب عن كون المقدمة جهة تقييدية لترتب الثواب على نفس المقدمة.

الثاني: أنّ امتثال الأمر الغيري بما أنّه يُعدّ شروعاً في امتثال الأمر النفسي فليترتب عليه الثواب المترتب على الأمر النفسي.

يلاحظ عليه: أنّ المقدمات على قسمين داخلية وخارجية فما ذكره إنّما يتمّ في الداخلية لا في المقدمات الخارجية كالوضوء وطهارة الثوب وغيرهما، فإنّ الشروع بها لا يُعدّ شروعاً في امتثال الأمر النفسي.

١ . التوبة: ١٢٠ .

صفحة ٥٣٥

إلى هنا تم الكلام في الأمر الأوّل المُعدّ لبيان هل أنّ ترتب الثواب على امتثال الواجب استحقاقى أو تفضلي؟ فمن قال بالثاني يجب عليه الفحص في الكتاب والسنة حتّى يقف على نصّ الشارع على موارد الثواب وعدمه.

وأما من قال بالأوّل فأمامه بحث آخر، وهو أنّ الاستحقاق يختص بامتثال الأمر النفسي أو يعمّ الأمر الغيري.

وقد عرفت أنّ المحقق الخراساني قال باختصاصه بمورد الأمر النفسي، ولمّا رأى ورود الثواب على امتثال الأمر الغيري في الكتاب والسنة حاول توجيهه بالأمرين الماضيين.

صفحة ٥٣٦

**التنبية الثاني:**

**إشكالات الطهارات الثلاث**

قد وقعت الطهارات الثلاث مورداً للنقاش من جهات أربع، ورد منها اثنتان في «الكفاية»، وإليك بيانها:

الأول: إذا كان الأمر الغيري بما هو لا طاعة له ولا قربة في موافقته ولا مثنوية على امتثاله فكيف حال الطهارات الثلاث حيث لا شبهة في ترتب المثنوية عليها؟  
الثاني: أن الأوامر المتعلقة بالطهارات الثلاث أوامر توصيلية، ومن المعلوم أن امتثال الأمر التوصلّي لا يتوقّف على قصد أمره ولا قصد القربة المطلقة مع أن الفقهاء أفتوا بوجوب قصد أمرها أو بوجوب الإتيان بها قربة إلى الله تعالى.  
الثالث: المعروف أن الأمر الغيري بما أنه لا طاعة له ولا يوجب القربة والمثنوية لا يكون مصححاً لعبادية المتعلّق، فكيف يكون مصححاً لعبادية الطهارات الثلاث حيث يعتبر في صحّة الإتيان بها عبادة، قصد الأمر المتعلّق بها.  
الرابع: أن الطهارات الثلاث إنما أخذت مقدّمة للصلاة بما أنّها عبادة وليس حالها حال بقية المقدمات في كون مطلق وجودها في الخارج مقدّمة،

صفحة ٥٣٧

سواء أتى بها عبادة أم لا، فإذا يلزم الدور، وذلك لأنّ الأمر المقدمي لا يتعلّق إلا بما هو مقدّمة والمفروض أن مقدّميته (صيرورته) عبادة متوقّفة على تعلّق الأمر الغيري وقصده فتكون النتيجة أن تعلّق الأمر الغيري موقوف على وجود الموضوع منفكاً عن الأمر مع أن بعض أجزاء الموضوع (العبادية) متوقّفة على الأمر الغيري.

### دراسة الإشكالات الأربعة

أما الأول فجوابه واضح لما قلنا إنّه لو كان ترتب الثواب من باب التفضّل فلا مانع من تفضّله سبحانه في هذا المورد بأن يثيب المتطهّر بإحدى الطهارات الثلاث. وأما لو كان بالاستحقاق فقد قلنا بأن ملاك المثنوية هو طاعة الأمر، والمفروض أن الآتي بالطهارات الثلاث يأتي بها بقصد أمرها ولا فرق في طاعة الأمر بين كونه نفسياً أو غيرياً كما مرّ توضيحه.  
بقي الكلام في الإشكالات الثلاثة.

### الجواب عن الإشكالات الثلاثة

الأول: ما أفاده السيد الأستاذ - وهو أيضاً أحد محتلمي كلام المحقّق الخراساني - وحاصله: أن ملاك العبادية في الأمور التعبدية ليس هو الأمر المتعلّق بها، بل مناطها صلاحية الشيء للتعبد أولاً، وإتيانه للتقرّب به إليه (سبحانه) ثانياً، وعلى ذلك استقر ارتكاز المتشرعة فإنهم يقصدون التقرب إليه تعالى بإتيان

صفحة ٥٣٨



الواجبات مع الغفلة عن أوامرها المتعلقة بها. نعم لا يمكن الاطلاع على صلاحية الشيء للعبادة إلا بوحى من الله تعالى.

وبذلك تنحل الإشكالات الثلاثة حتى إشكال الدور.

أما الأول منها فإن الآتي بها لفي فسحة من قصد الأمر الغيري، بل يكفي نفس الصلاحية مع قصد الإتيان به تقرباً إلى الله تعالى.

أما الثاني منها فإن عباديتها ليس رهن الأمر الغيري، بل ملاكها الصلاحية الذاتية مع الإتيان به تقرباً إلى الله .

أما آخر الإشكالات - أعني: الدور - فمدفوع بأن الأمر الغيري يتعلّق بما هو مقدّمة - أعني: نفس الموضوع مع العبادية - ولكن الجزء الثاني لا يتوقّف على قصد الأمر الغيري، بل يقوم به المتوضّئ لاستشعاره بالصلاحية.

الجواب الثاني: وهو ما ذكره المحقّق الخراساني بأنّ عبادية الطهارات الثلاث تستند إلى الأمر النفسي المتعلّق بها.

قال: إنّ المقدّمة فيها بنفسها مستحبة وعبادة وغاياتها كالصلاة وقراءة القرآن تكون متوقّفة على إحدى هذه العبادات فلا بد أن يؤتى بها عبادة وإلا فلم يؤت بما هو مقدّمة لها. فقصد القربة فيها لأجل كونها في نفسها أموراً عبادية ومستحبات نفسية، لا لكونها مطلوبات غيرية.<sup>(١)</sup>

يلاحظ عليه: على فرض كون المراد مستحبات نفسية أنّ الأمر النفسي مغفول عنه في ارتكاز المتشرّعة - ولولا هذا لكان الجواب متيناً - ، وقد

---

١ . كفاية الأصول: ١ / ١٧٧ .

كان السيد الأستاذ عند دراسة كتاب الطهارة يميل إلى هذا الجواب بعض الميل.

نعم أورد المحقّق النائيني على هذا الجواب بوجوه ثلاثة:

١. أنه لا يتم في خصوص التيمم الذي لم يدل دليل على كونه مطلوباً في حدّ ذاته .

٢. أنّ الأمر النفسي الاستحبابي ينعدم بعروض الوجوب.

٣. أنه يصح الإتيان بجميع الطهارات الثلاث بقصد الأمر النفسي المتعلق بذيها من دون التفات إلى الأمر النفسي المتعلق بها.<sup>(١)</sup>

ويمكن الذب عن الأوّل بأنّ المرتكز في أذهان المتشرّعة أنّ الطهارات الثلاث حتّى التيمم عبادة في ظرف خاص. هذا على القول بكون التيمّم مبيحاً للصلاة. وأمّا على القول بكونه رافعاً للحدث بحيث يجوز لفاقد الماء أن يتيمّم لأجل مسّ المصحف أو المكث في المسجد فيكون عبادة مطلقاً عند توفّر شرائطه.

ويذب عن الثاني بعدم التزام بين الوجوب الغيري والاستحباب النفسي باختلاف متعلّقيهما، فالاستحباب تعلّق بنفس الوضوء والوجوب الغيري تعلّق بالوضوء بما أنّه مستحب. نعم يبقى الإشكال الثالث بلا جواب، لما عرفت من أنّ الأمر النفسي مغفول عنه.

١. أجود التقريرات: ١ / ١٧٥.

صفحة ٥٤٠

وعلى كلّ تقدير فلو تمّ هذا الجواب لارتفعت الإشكالات الثلاثة كما هو واضح.

الجواب الثالث: ذهب المحقّق النائيني إلى أنّ منشأ عبادية الطهارات الثلاث هو الأمر المتعلّق بالصلاة المتقيّدة بالطهارة، وحيث إنّ الطهارة ممّا أخذت في متعلّق الأمر النفسي، فيصلح أن يكون الأمر النفسي مصحّحاً لعبادية الطهارات الثلاث، وقال في توضيحه: لا وجه لحصر منشأ عبادية الطهارات الثلاث في الأمر الغيري ولا في الأمر النفسي المتعلّق بالشيء (المقدّمة)، بل هناك أمر ثالث وهو الموجب لكونها عبادة، فإنّ الأمر النفسي المتعلّق بالصلاة، كما أنّ له تعلّقاً بأجزائها وهو موجب لكونها عبادة لا يسقط أمرها إلاّ بقصد التقرب، فكذلك له تعلّق بالشرائط المأخوذة فيها، فلها أيضاً حصة من الأمر النفسي وهو الموجب لعباديتها، فالموجب لعباديتها في الأجزاء والشرائط واحد.<sup>(١)</sup>

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره خلط بين الجزء والشرط، فللجزء حصة من الأمر النفسي وهو الموجب لعبادية الجزء، وأمّا الشرط فهو خارج عن الواجب النفسي وليس له حصة من الواجب ولذلك لا تصحّ عباديته به. نعم التقيد (بالشرط) داخل في الواجب وله حصة منه. ولكن الكلام في القيد فلا يصح إتيانه بالأمر النفسي المتعلّق بالمركب. لأنّ القيد خارج عنه ولا يتجاوز الأمر عن متعلّقه إلى غيره.

صفحة ٥٤١

الجواب الرابع: ذهب المحقق البروجردي إلى أنه يكفي في إضفاء العبادية على الطهارات الثلاث قصد التوصل بها إلى الأمر النفسي المتعلق بالغاية فيكفي في عبادية الشيء أن يأتي به بقصد التوصل به إلى إحدى غاياته. وحينئذ يكون الداعي إلى إيجاده هو الأمر النفسي المتعلق بالغاية المطلوبة من الصلاة والقراءة ونحوهما.

والحاصل: أن المصحح لعبادية المقدمات هو قصد الأمر المتعلق بذاتها من غير حاجة إلى قصد الأمر النفسي أو الغيري المتعلق بنفسها.

يلاحظ عليه: أن كلامه لا يخلو من أحد احتمالين:

١. إن الأمر المتعلق بذات المقدمات يدعو إلى الإتيان بالمقدمة فهو خلاف التحقيق، لأن كل أمر لا يتجافى عن متعلقه ولا يدعو إلى الخارج عنه.

٢. إن الإتيان بالشيء للتوصل به إلى العبادة يكفي في طرء العبادية على الشيء. ففيه أنه غير تام بشهادة أن الستر وتطهير السائر إذا قصد به التوصل إلى الصلاة لا يوصفان بالعبادة... فلا بد من وراء التوصل إلى العبادة من شيء آخر. هذه هي الأجوبة الرائجة بين الألسن.

ثم إن الشيخ الأنصاري تفصّل عن الإشكالات بوجهين آخرين نقلهما صاحب الكفاية فلاحظ (١).

صفحة ٥٤٢

### تطبيقات وتمارين

تدريباً للطالب ولبذر ملكة الاجتهاد نذكر تطبيقات على ضوء ما سبقته دراسته، وهي لا تتجاوز الستة موارد:

الأول: إذا توضحاً قبل الوقت بداعي أمره النفسي على القول به.

الثاني: إذا توضحاً قبل الوقت متقرباً به إلى الله تعالى.

الثالث: إذا توضحاً قبل الوقت بداعي التوصل إلى امتثال أمر الواجب النفسي، كصلاة الظهر.

هذه الصور الثلاث ترجع إلى التوضؤ قبل الوقت، وهناك صورتان ترجعان إلى التوضؤ بعد دخول الوقت وإليك بيانهما .

الرابع: إذا توضأ بعد دخول الوقت بقصد الأمر النفسي المتعلق بالوضوء.

الخامس: إذا توضأ بعد دخول الوقت بنية الأمر الغيري.

وهناك صورة أخرى وهي:

السادسة: إذا توضأ قبل الوقت أو بعده بداعي الكون على الطهارة.

فيقع الكلام في جواز الصلاة عند الوقت بالوضوء في كل من هذه الصور. ولذا فلندرس كل

واحدة منها فنقول:

أما الصورة الأولى: فلا شك في صحّة الوضوء على القول بتعلّق الأمر

---

### صفحة ٥٤٣

النفسي به وصحة إتيان الصلاة به، وذلك لحصول المقدّمة لوصف كونها عبادة، إذ أنّ للوضوء في نفسه قابلية للتعبّد وقصد الأمر النفسي يخرج القابلية إلى مرحلة الفعلية.

أما الصورة الثانية: فكذاك لما عرفت من أنّ ملاك العبادة ليس الأمر النفسي ولا الأمر الغيري، بل ملاكها كون الشيء في حدّ ذاته صالحاً للعبادة، إذا أتى به تقرباً لله سبحانه.

الصورة الثالثة: فقد اختار السيد البروجردي عدم جواز الدخول مع هذا الوضوء بالصلاة، لعدم تحقّق الأمر النفسي بالصلاة بعد، فكيف يكون الأمر المعدوم داعياً، فليس للأمر المعدوم امتثال حتّى يقال أنّ المقدّمة واقعة في طريقه. (١)

يلاحظ عليه: بأنّ وجود الأمر ثبوتاً لا يكون داعياً وإنّما يكون داعياً إذا علم به المكلف، وعندئذ يكفي كون المكلف على ثقة بأنّه يُدرك الأمر الفعلي بعد ساعة، فالعلم بوجوده في وقته يكون داعياً للإتيان بالوضوء للتوصّل إلى امتثال الواجب النفسي.

وإن أبيت إلاّ عن شرطية وجود الأمر عند الداعوية فنقول: إنّ التوضؤ لامتثال الواجب بالمستقبل لا ينفك عن كون الحركة حركة إلهية بداعي التقرب إلى الله سبحانه بعمله، وهذا يكفي في إضفاء العبادية على الوضوء بعد إحراز القابلية للتعبّد بالموضوع.

---

١ . نهاية الأصول: ١٧٦ .

وعلى ضوء هذا فكل من توضعاً قبل الوقت لامتنال الواجب بعد الوقت يصح أن يدخل به الصلاة لوجهين:

أ. إنَّ المحرك هو العلم بالأمر الاستقبالي.

ب. كون نفس هذه الحركة (أي الضوء لامتنال الأمر الإلهي في المستقبل) بما أنَّها حركة إلهية لا نفسانية تضي على العمل وصف العبادية، بعد كون الموضوع قابلاً للتعبّد.

أمَّا الصورة الرابعة: فلها وجهان:

الأوّل: إذا لم نقل بوجوب المقدّمة مطلقاً في عامّة المقدمات فيصح الضوء للأمر النفسي به مطلقاً، سواء كان قبل الوقت أم بعده .

الثاني: لو قلنا - وراء هذا الأمر - بالأمر الغيري المتعلّق للضوء فعندئذ يقع التزام بين الأمر الاستقبالي والأمر الوجوبي فينتهي الأمر إلى سقوط الأمر الاستقبالي، لأنّ الوجوب الغيري لا ينفك عن وجوب ذيه والمفروض وجوبه. وإذا سقط الأمر الاستقبالي بطل الضوء لأنّه أتى به لهذه الغاية والمفروض عدمه.

فإن قلت: لا تزام بين الحكّمين، لأنّ الأمر الاستقبالي تعلّق بذات الضوء والأمر الغيري الوجودي تعلّق بعنوان المقدّمة.

قلت: إنّ الأمر الغيري يتعلّق بذات المقدّمة لا بعنوانها، وإنّما المقدّمة حيثية تحليلية تكون سبباً لعروض الوجوب على ذات المقدّمة فيكون شيء واحد مركباً لأمرين، وهو باطل.

---

#### صفحة ٥٤٥

وأمّا الصورة الخامسة: فقد اشتهر بين القوم بأنّ امتثال الأمر الغيري لا يكون مقرباً ولا يضي على العمل عنوان العبادية. ولكن المختار عندنا غير ذلك، لأنّ الميزان في التقرب كون الحركة لله سبحانه والمفروض أنّه توضعاً لامتنال أمر الله الغيري ولم يتوضعاً للتبرّد أو النظافة .

وأمّا كون العمل محبوباً بالغير لا بالذات فهو ليس دخيلاً في حصول التقرب إذا كان المأتي به صالحاً للعبادة.

وأمّا الصورة السادسة: فهي كافية للدخول في الصلاة، لأنّ الكون على الطهارة إحدى الغايات كما أنّ مسّ المصحف أو المكث في المسجد أو اجتياز المسجد الحرام هو إحدى الغايات، فمن توضعاً لهذه الغاية فقد أتى بعمل عبادي يصلح أن يقع مقدّمة للصلاة.

---

## من تقسيمات الواجب

## تقسيمه إلى الأصلي والتبعي

إنّ الأمر الرابع كان معقوداً لبيان أقسام الواجب، ومن أقسامه تقسيمه إلى الأصلي والتبعي، وكان اللازم على المحقّق الخراساني ذكر هذا التقسيم في المقام ولكنّه أخّره إلى مقام آخر.

## ما هو الملاك لهذا التقسيم؟

إنّ لهذا التقسيم في كلام الأصوليين ملاكين:

الأوّل: مقام الثبوت وكون الشيء متعلّقاً بالإرادة المستقلة وعدمها.

الثاني: مقام الإثبات والدلالة، وهو كون الشيء مفاد الخطاب المستقل وعدمه.

وإليك توضيح الملاكين:

أمّا الأوّل: فهو خيرة المحقّق الخراساني فقد اختار أنّ ملاك التقسيم هو مقام الثبوت حيث يكون الشيء تارة متعلّقاً بالإرادة والطلب مستقلاً، للالتفات إليه بما هو عليه ممّا يوجب طلبه فيطلبه، كان طلبه نفسياً أو غيرياً، وأخرى متعلّقاً بالإرادة تبعاً لإرادة غيره لأجل كون إرادته لازمة لإرادته من دون التفات إليه بما يوجب إرادته .

وعلى ذلك فلا شبهة في انقسام الواجب الغيري إليهما واتّصافه بالأصالة والتبعية حيث يكون متعلّقاً للإرادة على حدة، عند الالتفات إليه بما هو مقدّمة وأخرى لا يكون متعلّقاً لها كذلك عند عدم الالتفات إليه كذلك، فإنّه يكون لا محالة مراداً تبعاً لإرادة ذي المقدّمة على الملازمة كما لا شبهة في اتّصاف النفسي أيضاً بالأصالة ولكنّه لا يتّصف بالتبعية ضرورة أنّه لا يكاد يتعلّق به الطلب النفسي ما لم يكن فيه المصلحة النفسية، ومعها يتعلّق الطلب به مستقلاً ولو لم يكن هنا شيء آخر مطلوب أصلاً.<sup>(١)</sup>

يلاحظ عليه: أنّه يجب على المحقّق الخراساني رفع اليد عن إحدى القضيتين التاليتين:

أ. اختصاص النفسي بالأصلي.

ب. انقسام الغيري إلى الأصلي والتبعي.

أمّا الأوّل: فإن أراد من تعلّق الإرادة الاستقلالية بالشيء الالتفات إليه تفصيلاً فتعلّق إرادته به، فعندئذ يمكن تقسيم النفسي إلى الأصلي والتبعي، وهذا كما إذا أشرف ابن المولى على الغرق والتفت

إليه العبد دون المولى، فإنقاذ الولد واجب نفسي وفي الوقت نفسه تبعي لا أصلي لعدم الالتفات إليه على وجه التفصيل حتى تتعلّق به الإرادة التفصيلية، بل تعلّقت به إرادته الإجمالية في ضميره بحفظ ما يتعلّق بالمولى من النفس والنفيس فيصير إنقاذ الولد نفسياً تبعياً.

١ . كفاية الأصول: ١ / ١٩٤ .

#### صفحة ٥٤٨

وإن أراد من الاستقلال عدم تبعية إرادة الشيء لإرادة أخرى في مقابل ما تكون إرادته تابعة لأخرى، ففيه أنّ الواجب الغيري على هذا يكون تبعياً مطلقاً، لأنّ إرادته لأجل إرادة الغير وهو الواجب النفسي.

ويرد عليه إشكال آخر وهو أنّه جعل الملاك في التقسيمات السابقة، دلالة الواجب والاستظهار في مقام الإثبات ولكنّه جعل الملاك في هذا التقسيم هو مقام الثبوت وإرادة الشيء مستقلاً أو غير مستقل.

#### نظرية المحقّق القمي

ذهب المحقّق القمي (رحمه الله) إلى أنّ ملاك التقسيم هو مقام الإثبات والدلالة؛ بيانه: أنّه إذا كان الوجوب مفاد خطاب مستقل، ومدلولاً بالدلالة المطابقة، فالواجب أصلي، سواء أكان نفسياً أم غيرياً. وإن فهم بتبع خطاب آخر، ومدلولاً بالدلالة الالتزامية، فالواجب تبعي، سواء أكان نفسياً أم غيرياً، وعلى هذا ينقسم النفسي إلى الأصلي والتبعي أيضاً كالغيري، وذلك لأنّ كون الشيء ذا مصلحة نفسية لا يستلزم أن يكون مدلولاً لخطاب مستقل ومستفاداً من الدلالة المطابقة، بل ربّما تقتضي المصلحة تفهيمه بالدلالة الالتزامية وبتبع خطاب آخر.<sup>(١)</sup>

وهذا التقسيم لا بأس به غير أنّه يخرج منه ما إذا كان دليل الواجب لبيهاً كالإجماع والعقل، حيث لا يوصف عندئذ لا بالأصلي ولا بالتبعي، اللهم إلا أن يقال: إنّ التقسيم باعتبار الواجب الذي له دليل لفظي.

١ . قوانين الأصول: ١ / ١٠٢ .

## إذا دار الواجب بين الأصلي والتبعي

إذا كان الواجب دائراً بين الأصلي والتبعي فهل هناك أصل يثبت أحدهما؟ ذهب المحقق الخراساني إلى أن أصالة عدم تعلق إرادة مستقلة به، تثبت أنه تبعي وتترتب عليه آثاره إذا فرض له أثر شرعي، كسائر الموضوعات المتقومة بأمر عدمية<sup>(١)</sup> وكلامه هذا يجري في كل مورد يكون أحد القسمين متقوماً بأمر عدمي كالمثالين التاليين:

أ. إذا دار أمر الماء بين الكر والقليل - وقلنا بأن القليل عبارة عن الماء الذي لم يكن كُراً - فتستصحب أصالة عدم كونه كُراً.

ب. إذا دار أمر المرأة بين القرشية وغيرها - حيث إن القرشية ترى دم الحيض إلى ستين سنة، بخلاف غيرها فإنها لا ترى إلا إلى خمسين - ، فيستصحب عدم كونها قرشية فتحكم على الدم بعدم كونه حياً.

يلاحظ عليه: بأن ما ذكره من مصاديق الأصل المثبت، وذلك للفرق بين القضيتين: المتيقنة والمشكوكة.

المتيقن: الواجب الذي لم تتعلق به إرادة مستقلة.

١ . الكفاية: ١ / ١٩٦.

صفحة ٥٥٠

المشكوك: هو الواجب الذي تعلقت به إرادة غير مستقلة.

فالمتيقن هو الأول والذي هو سالبة محصلة وتصدق بانتفاء الموضوع أيضاً .

وأما المشكوك فهو عبارة عن السالبة بانتفاء المحمول. ولا تصدق إلا بعد وجود المرأة.

فاستصحاب القضية الأولى وإثبات الثانية من مصاديق الأصل المثبت، وتظهر الحال في قياس المقام بالمثال التالي:

إذا دار أمر المرأة بين كونها قرشية أو غير قرشية فالمستصحب عبارة عن العدم الأزلي يعني لم تكن المرأة قرشية باعتبار عدم وجودها في الأزل، فيلازم عدم وجود محمولها أيضاً .

وأما المشكوكة فهي عبارة عن المرأة الموصوفة بأنها لم تكن قرشية أو ليست قرشية. ولا تصدق إلا بعد فرض وجود المرأة حتى تكون موصوفة بعدم القرشية.

فالقضية الأولى صادقة مع عدم الموضوع أي المرأة.



والقضية الثانية لا تصدق إلا مع وجود الموضوع وليس لها حالة سابقة.

صفحة ٥٥١

### الأمر الخامس<sup>(١)</sup>: وجوب المقدمة تابع لوجوب ذبيهاً إطلافاً واشتراطاً

قبل الخوض في المقصود نشير إلى نكتة وهي:

إنّ هنا بحثين:

أ. تبعية وجوب المقدمة إطلافاً واشتراطاً لوجوب ذبيهاً كذلك .

ب. ما هو الواجب من المقدمة؟

وقد أدغم المحقق الخراساني الباحثين في بحث واحد، إلا أنّ الأفضل التفريق بينهما، ولذلك نخص الأمر الخامس بالبحث الأوّل، فنقول:

إذا كان وجوب ذي المقدمة - كوجوب الصلاة - مشروطاً بالزوال فيجب أن يكون وجوب المقدمة - كالطهارة - مشروطاً به، فكما لا تجب الصلاة قبل الظهر لا تجب الطهارة قبله أيضاً .

وإذا كان وجوب ذي المقدمة مطلقاً بالنسبة إلى شيء كوجوب الصلاة بالنسبة إلى إقامتها جماعة، فهكذا وجوب المقدمة - كالطهارة - مطلق بالنسبة إليه، فكما تجب الصلاة مطلقاً جماعة كانت أو فرادى فهكذا تجب الطهارة كذلك .

والدليل على ذلك هو الأصل المسلم في بابه من أنّ الأفعال الاختيارية

١ . كان الأمر الأوّل متعلّقاً بتحرير محل النزاع، والثاني ببيان كون المسألة عقلية أو أصولية، والثالث في تقسيمات المقدمة، والرابع في تقسيم الواجب إلى مطلق ومشروط الخ وهذا هو الأمر الخامس .

صفحة ٥٥٢

تتضيق بغاياتها ولا تكون أوسع منها ولا أضيق، فيما أنّ إيجاب المقدمة لغاية إيجاب ذبيهاً، فيجب أن يكون وجوبها واقعاً في إطار وجوب ذبيهاً دون أن يكون أوسع أو أضيق، وهذا هو مقتضى الحكمة وسيرة العقلاء .

إذ لا معنى أن تطلب المقدمة في دائرة أضيق من وجوب ذبيهاً ولا أوسع .

أمّا الأوّل: فلأنّه يلزم منه وجوب ذي المقدمة دون إيجاب المقدمة، وهو ينافي الملازمة.

وأمّا الثاني: فلأنّه يلزم منه إيجاب المقدمة من دون إيجاب ذبيهاً.

### الأمر السادس: ما هو الواجب من المقدمة؟

لو قلنا بوجوب المقدّمة فقد اختلفت كلمتهم فيما هو الواجب منها إلى أقوال ستة:

١. وجوب مطلق المقدّمة.
  ٢. وجوب المقدّمة حين إرادة ذبيها.
  ٣. وجوب المقدّمة بشرط إرادة ذبيها.
  ٤. وجوب المقدّمة التي يتوصل بها إلى ذبيها.
  ٥. وجوب المقدّمة الموصلة إلى ذبيها في نفس الأمر.
  ٦. وجوب المقدّمة في حال الإيصال.
- وها نحن ندرس هذه الأقوال واحداً بعد الآخر، فنقول:

---

صفحة ٥٥٣

### القول الأوّل: وجوب مطلق المقدّمة

ودليله أنّ الملاك لوجوب المقدّمة هو كون ذبيها متوقّفاً عليها. وبعبارة أخرى: أنّ رفع الاستحالة رهن المقدّمة. وهذا الملاك موجود في عامة أقسام المقدّمة. وهذا القول هو خيرة المحقّق الخراساني، ويعلم حاله بدراسة بقية الأقوال.

### القول الثاني: وجوب المقدّمة حين إرادة ذبيها

الظاهر من كلام صاحب المعالم في مبحث الضد أنّ المقدّمة إنّما تجب حين إرادة ذبيها ، وعبارته في المعالم ظاهرة في ذلك. وإنّما التجأ إلى ذلك لتصحيح الصلاة إذا صلاها مع الابتلاء بالضعف الأهم . توضيح ذلك: أنّ الخصم أفتى في ضوء الأصليين التاليين ببطلان الصلاة المبتلاة بالأهم والأصلان هما:

- أ. ترك الضد (الصلاة) مقدّمة لفعل الضد (الإزالة).
  - ب. إذا كان ترك الشيء واجباً فيصبح فعله حراماً.
- فالنتيجة: أنّ فعل الصلاة حرام وهو يلزم البطلان، إلّا أنّ صاحب المعالم<sup>(١)</sup> لأجل تصحيح الصلاة التجأ إلى القول بأنّ المقدّمة تجب حين

---

١ . معالم الأصول: ١٧٤ بتوضيح منّا.

---

صفحة ٥٥٤

إرادة ذبيها، ومع عدم إرادته لا تجب المقدّمة، وعلى ضوء ذلك فترك الصلاة إنّما يُعدّ مقدّمة إذا وقع ذريعة لفعل الإزالة، وأمّا إذا كان صارفاً عنه فلا معنى لوجوب ترك الصلاة بعد كون المكلف معرضاً عن الإزالة.

فإذا لم يجب الترك لم يحرم الفعل فتصحّ الصلاة .

يلاحظ عليه: بأنّ إيجاب المقدّمة حين إرادة ذبيها أمر لغو، لأنّ الغاية من إيجابها هو إيجاد الداعي إلى إتيانها فلو أراد إتيان ذبيها عن جدّ فهو بطبع الحال يأتي بالمقدّمة فلا حاجة إلى إيجابها .

### القول الثالث: وجوب المقدّمة بشرط إرادة ذبيها

نسب هذا القول إلى صاحب المعالم وعبارته لا تساعد على هذه النسبة، والفرق بينه وبين ما سبق هو الفرق بين القضية الحينية والقضية المشروطة.

فلو قلت: كلّ كاتب متحرّك الأصابع حين هو كاتب، فهذه قضية حينية.

وأما لو قلت: كلّ كاتب متحرّك الأصابع ما دام كاتباً، فهذه قضية مشروطة.

والقضيتان تشتركان في أنّ تحرك الأصابع لا يعدو عن حالة الكتابة إلّا قولنا: «حين هو كاتب» في القضية الأولى وإن لم يكن قيداً لكن القضية لا تصدق إلّا في هذه الصورة، فلها ضيق ذاتي بالنسبة إلى غير هذه الصورة، بخلاف ما إذا قلنا: «ما دام كاتباً» فهو قيد وشرط له وإيجاد ضيق في مقام الدلالة والإثبات.

صفحة ٥٥٥

يلاحظ عليه: بأنّ هذه النظرية تنافي ما أثبتناه في الأمر الخامس من أنّ وجوب المقدّمة إطلاقاً واشترطاً تابع لوجوب ذبيها مع أنّ لازم هذه النظرية كون وجوب المقدّمة مشروطاً بإرادة ذي المقدّمة، ووجوب ذبيها مطلقاً. أضف إليه ما أوردناه على النظرية السابقة من أنّه لو كان وجوب المقدّمة مشروطاً بإرادة ذي المقدّمة يلزم أن يكون إيجاب المقدّمة لغواً، لأنّ إيجاب المقدّمة هو لإيجاد الداعي إلى إتيان المقدّمة، فإذا كان مريداً لذبيها فهو بطبع يريد المقدّمة من دون حاجة إلى إيجابها.

### القول الرابع: وجوب المقدّمة بقصد التوصل إلى ذبيها

قد نسب هذا القول إلى الشيخ الأعظم (قدس سره) إلّا أنّ عبارة مقرره مضطربة، وعلى كلّ تقدير فهنا احتمالات ندرسها واحداً بعد الآخر.

### الأول: قصد التوصل قيد لحصول الامتثال

يظهر من بعض عبارات المقرر أنّ الواجب هو نفس المقدّمة، ولكن امتثال الأمر الغيري قيد قصد التوصل، حيث يقول: الحق عدم تحقّق الامتثال بالواجب الغيري إذا لم يكن قاصداً للإتيان بذلك، إذ لا إشكال في لزوم قصد عنوان الواجب في ما أريد الامتثال. (١)

أقول: إنّ قصد امتثال الأمر الغيري لا ينفك عن قصد التوصل فليس هنا شيان:

١ . مطارح الأنظار: ٧٢.

صفحة ٥٥٦

١ . قصد الأمر الغيري.

٢ . قصد التوصل بالمقدّمة إلى إتيان ذبيها.

وبعبارة أخرى: أنّ قصد كلّ أمر يحقّق امتثاله غير أنّ قصد الأمر النفسي لا يلزم مفهوماً آخر ولكن قصد الأمر الغيري يلزم عنواناً آخر وهو قصد التوصل. وربّما يكون العنوان الثاني نفس العنوان الأوّل.

### الثاني: قصد التوصل شرط لرفع الحرمة عند التزاحم

نقل المحقّق النائيني عن أستاذه المحقّق الفشاركي أنّ قصد التوصل شرط لرفع حرمة المقدّمة عند التزاحم مع واجب أهم، مثلاً: إذا توقّف إنقاذ الغريق على اجتياز أرض مغصوبة فلا توصف المقدّمة بالوجوب إلّا إذا قصد باجتيازه إنقاذ الغريق، وإلّا فلو اجتاز لا لهذا القصد بل للتنزّه والتفرّج فلا يوصف الاجتياز بالوجوب بل يبقى على حرمة (١).

يلاحظ عليه: بأنّ ما ذكره ينسجم مع بعض الأمثلة الواردة في عبارة المقرر كالدخول في الأرض المغصوبة، فلو قلنا بعدم اعتبار قصد التوصل في وقوع المقدّمة لا يحرم الدخول في ملك الغير إذا كان مقدّمة لإنقاذ غريق وإن لم يقصد إنقاذه، بخلاف ما لو اعتبرناه، فهو حرام ما لم يكن قاصداً لإنقاذه. (٢)

ولكنّه لا ينسجم مع بعض آخر مثلاً إذا كان على المكلف فريضة فائتة

١ . فوائد الأصول: ٢٨٩ / ١.

٢ . مطارح الأنظار: ٧٤.

صفحة ٥٥٧

فتوضّأ قبل الوقت غير قاصد لأدائها<sup>(١)</sup> ولا لغاية من غايات المقدّمة، فقد أفتى الشيخ بأنّه لا يجوز له الدخول به في الصلاة الحاضرة ولا الفائتة، وما هذا إلّا لأنّه لم يأت بما هو الواجب من المقدّمة، أعني: الوضوء المتوصّل به إلى الواجب .

### الثالث: قصد التوصل جزء الموضوع

حمل المحقّق الخراساني كلام شيخه الأنصاري على أنّ مراده أنّ قصد التوصل جزء الموضوع والواجب مرگّب من ذات المقدّمة وقصد التوصل، وربّما ينسجم هذا الحمل مع بعض عبارات المقرر حيث قال: وهل يعتبر في وقوعه على صفة الوجوب أن يكون الإتيان لأجل التوصل إلى الغير أو لا؟ وجهان، أقواهما الأوّل، وتظهر الثمرة فيما إذا كان على المكلف فائتة فتوضّأ قبل الوقت غير قاصد لأدائها ولا لإحدى غاياتها، فعلى المختار لا يجوز الدخول به في الصلاة الحاضرة ولا الفائتة<sup>(٢)</sup>.

وأورد عليه المحقّق الخراساني: بأنّ ملاك الوجوب هو التوقّف ورفع الاستحالة. وعلى ذلك فلا فرق بين ما قصد التوصل أم لم يقصد، ولا معنى لأخذ ما لا مدخلية له في موضوع الوجوب.

١ . مطارح الأنظار: ٧٤.

٢ . مطارح الأنظار: ٧٤.

### تقريب للمحقّق الاصفهاني

ثم إنّ المحقّق الاصفهاني استدلّ على مقالة الشيخ بالبيان التالي، وبناء على مقدّمتين:  
الأولى: أنّ الحثثيات التعليلية في الأحكام العقلية راجعة إلى الحثثيات التقيدية، فإذا كانت مطلوبة المقدّمة لا لذاتها بل لحثثية مقدّمتيها والتوصل بها، فالمطلوب الجدّي، والموضوع الحقيقي للحكم العقلي هو نفس التوصل.

الثانية: أنّ الشيء لا يقع على صفة الوجوب ومصداقاً للواجب بما هو واجب، إلّا إذا أتى به عن قصد وعمد حتّى في التوصليات، لأنّ البعث - توصلياً كان أم تعبدياً - لا يتعلّق إلّا بالفعل الاختياري، فالغسل الصادر بلا اختيار، وإن كان مطابقاً لذات الواجب ومحصلاً لغرضه، ولكنّه لا يقع على صفة الوجوب ومصداقاً للواجب بما هو واجب.

ثم استنتج من هاتين المقدّمتين أنّ اعتبار قصد التوصل في وقوع المقدّمة على صفة الوجوب مطلقاً، وذلك من جهة أنّ المطلوب الحقيقي بحكم العقل هو التوصل حسب المقدّمة الأولى، ومن جهة

أنّه ما لم يقع الواجب على وجهه المتعلّق به الوجوب وهو كونه عن قصد وعمد، لا يقع مصداقاً للواجب حسب المقدّمة الثانية<sup>(١)</sup>.

١ . نهاية الدراية: ١ / ٢٠٤ - ٢٠٥ .

صفحة ٥٥٩

يلاحظ عليه: أنّ المقدّمة الأولى لا غبار عليها إنّما الكلام في المقدّمة الثانية، وذلك لأنّ الواجب وإن كان عنوان التوصل غير أنّ القصد لا يتعلّق بالعنوان، بل يتعلّق بمصداقه .

توضيح ذلك: إذا وجب التوصل بحكم العقل يتحقّق امتثاله بالدخول إلى الأرض المغسوبة أو نفس الوضوء والغسل، وبما أنّ الواجب هو الفرد الاختياري فيتضيق الواجب بالدخول الاختياري والخارج عنه، فعندئذ يمتثل أمر المولى بالتوصل بانتخاب الفرد الاختياري لا الاضطراري من دون حاجة إلى قصد آخر يتعلّق بعنوان التوصل .

وبعبارة أخرى: يجب تعلّق القصد بالفرد الشائع الصناعي للتوصل بأن يختار الفرد الاختياري، دون أن يتعلّق بالعنوان الأوّلي، أعني: مفهوم التوصل .

وعلى ضوء هذا فالواجب عليه هو الدخول والورود عن اختيار، فلو دخل الأرض المغسوبة نائماً أو توجّساً غير قاصد للوضوء فلا يسقط الأمر المقدّمي .

وأما لزوم كون الدخول الاختياري لغاية الإنقاذ أو كون الوضوء لغاية الصلاة فلا دليل عليه، فالذي يستنتج من المقدّماتين هو الإتيان بالمقدّمة عن قصد لا إتيانها منضمة إلى قصد ثان وهو التوصل إلى الواجب.

صفحة ٥٦٠

### اعتراض المحقّق العراقي على بيان المحقّق المحشي

وحاصله يتلخّص في وجهين:

الأوّل: إنّنا لا نسلم أنّ الجهات التعليلية في الأحكام العقلية جهات تقييدية، لوضوح أنّ العقل يرى لحكمه موضوعاً وعلّة.

الثاني: لو صحّ ما ذكره، فإنّما هو في الأحكام العقلية المحضة لا الشرعية المستكشفة كما في المقام، فإنّ الوجوب فيه بحكم الشارع ولا دخل للعقل فيه إلاّ بنحو الكاشفية<sup>(١)</sup>.

والظاهر ضعف الإشكاليين:

أمّا الأوّل: فإنّ ما ذكره يصح في مقام الإثبات، أي عند صياغة الإدراكات العقلية في قالب القضية، فعندئذ يكون هناك حكم وموضوع وعلّة، كما يقال: الكذب قبيح لكونه مضرّاً، والظلم قبيح لكونه مفسداً للنظام.

وأما في مقام الثبوت، أي إدراك العقل حكمه مع قطع النظر عن صياغته في قالب القضية فالعلة هو الموضوع بحكم العقل، وعندئذ يُعدّ الموضوع في القضية اللفظية من جزئيات الموضوع في الحكم العقلي. ففي الحقيقة يكون الحكم العقلي كالتالي: المضر قبيح والمفسد للنظام قبيح، وأمّا قبح الكذب والظلم فلكونهما من مصاديق المضر والمفسد.

وأما الثاني: فهو عجيب لأنّ الحكم العقلي علّة الحكم الشرعي

---

١ . بدائع الأفكار: ١ / ٣٨٧ .

---

صفحة ٥٦١

المستكشف منه، فكيف يمكن أن يكون المعلول أوسع من العلة بمعنى أن يكون الموضوع في الحكم المستكشف مطلق المقدّمة وفي مصدره ومنبعه المقدّمة بقصد التوصل، بل يجب اتّحادهما موضوعاً ومحمولاً.

نعم لو شككنا في بقاء الحكم الشرعي لاحتمال قيام ملاك آخر مكان الملاك عند العقل، ربّما يجوز الحكم ببقائه للاستصحاب وإن كان حكم العقل منتقياً، لكنّه أمر آخر لا صلة له بأوسعية المعلول من علّته، بل هو حكم ثبت بدليل آخر لا بحكم العقل .

### القول الخامس: وجوب المقدّمة الموصلة

ذهب صاحب الفصول إلى أنّ الواجب هو المقدّمة بقيد الإيصال، أي ما يقع في طريق المطلوب ومنتهياً إليه فلو أتى بالمقدّمة دون أن ينتهي إلى ذبيها نستكشف عدم تعلّق الوجوب به.

إنّ تحليل هذا القول يتوقّف على الكلام في مقامات ثلاثة:

١ . أدلّة القول بوجوب المقدّمة الموصلة.

٢ . الإشكالات التي ساقها المحقّق على هذا القول.

٣ . الثمرات الفقهية لهذا القول.

هذا هو النظام الطبيعي لدراسة هذا القول، غير أنّ المحقّق الخراساني خالفه فقدم الإشكالات على الأدلّة. وإليك الكلام في كلّ مقام.

---

صفحة ٥٦٢

## المقام الأول: أدلة القول بوجوب المقدّمة الموصلة

استدلّ صاحب الفصول على وجوب المقدّمة الموصلة بوجوه ثلاثة ندرسها واحداً بعد الآخر :  
الدليل الأول: إنّ الحاكم بالملازمة بين الوجوبين هو العقل، ولا يرى العقل إلاّ الملازمة بين  
وجوب الشيء ووجوب ما يقع في طريق حصول الشيء وسلسلة وجوده، وفيما سوى ذلك لا يدرك  
العقل أية ملازمة بينهما<sup>(١)</sup>.

وأورد عليه المحقّق الخراساني: بأنّ العقل الحاكم بالملازمة دلّ على وجوب مطلق المقدّمة لا  
خصوص ما إذا ترتّب عليها الواجب فيما لم يكن هناك مانع عن وجوبه (كالأرض المغصوبة) لثبوت  
مناط الوجوب حينئذ في مطلقها وعدم اختصاصه بالمقيّد بذلك منها<sup>(٢)</sup>.

وأجاب عن إشكال المحقّق الخراساني تلميذه الجليل المحقّق الاصفهاني بقوله: ليس التمكن من  
ذي المقدّمة ملاكاً لوجوبها، فإنّ التمكن من ذيها حاصل بصرف التمكن من المقدّمة وإن لم يأت بها.  
نعم تتوقّف فعلية ذيها على فعلية مقدّمته، ويتوقّف تحقّقه على تحقّقها، بل الملاك هو إيصالها إلى  
الواجب حيث إنّ الاشتياق إلى شيء لا ينفك عن الاشتياق إلى ما يقع في سلسلة علل وجوده دون ما  
لا يقع في سلسلتها<sup>(٣)</sup>.

---

١ . الفصول الغروية: ٨٧، ط تبريز .

٢ . كفاية الأصول: ١ / ١٨٨ .

٣ . نهاية الدراية: ٢٠٥ .

### صفحة ٥٦٣

يلاحظ عليه: أنّ هذه الكلمات تدور حول محور واحد وهو أنّ المحقّق الخراساني يدّعي أنّ  
الملاك لوجوب المقدّمة هو التوقّف والآخرين يدّعون أنّ الملاك هو التوصل، وكلّ يدّعي أمراً  
وجدانياً دون أن يقيم برهاناً عقلياً قاطعاً للنزاع .

والذي يمكن به حسم النزاع هو تبيين الغاية الذاتية لوجوب المقدّمة، عن الغاية العرضية. ومن  
المعلوم أنّ الحكم العقلي لا يكون أوسع من الغاية الذاتية، والميزان في تبيينها هو انقطاع السؤال عند  
التعليل بالغاية الذاتية وبقاء السؤال عند التعليل بالغاية العرضية.

ولإيضاح القاعدة نأتي بمثال: وهو أنّ طالب العلم يتحمّل مشقّة وعناءً في سبيل التعلّم، فلو  
طرحنا عليه الأسئلة التالية:

١ . لماذا تدرس وتحمّل كلّ هذا العناء؟ لأجابنا: أدرس لأجل النجاح في الامتحان.



٢. ولماذا تريد النجاح في الامتحان؟ لأجاب: لأنال الشهادة.

٣. ولماذا تريد نيل الشهادة العلمية؟ لأجاب: للارتزاق بها في حياتي.

فعندئذ تنتهي الأسئلة المتواردة، فلو سألته بقولك: لماذا تريد الارتزاق؟ لكان سؤالك غلطاً، لأن الارتزاق من ضروريات الحياة، وهو غاية ذاتية لا تنفك عنها.

إذا عرفت ذلك فلنطبق هذه الضابطة على المقام:

فإذا سُئل المولى لماذا أوجبت المقدّمة؟ فيمكن له الإجابة بوجهين:

---

#### صفحة ٥٦٤

الأول: أوجبتها ليتوصّل بها إلى المقصود الذاتي، وعندئذ ينقطع السؤال .

الثاني: إذا أجاب وقال: أوجبتها لتوقّف المراد عليها سواء أكانت موصلة أم لا، فعندئذ لا يتوقّف السؤال ويطرح سؤالاً آخر، إذا كانت المقدّمة غير مطلوبة بالذات فلماذا أوجبتها في صورة عدم كونها موصلة؟ فعدم انقطاع السؤال دليل على أنّ ما أجاب به من ملاك التوقّف لم يكن غاية ذاتية بل أنّه غاية عرضية.

وبذلك تتمكّن من نقد أكثر ما أشكل به على صاحب الفصول، لأنّ الغاية هو التوصل.

الدليل الثاني: أنّ العقل لا يمنع من أن يقول الأمر الحكيم بأنّه يريد من المأمور الحجّ، ويريد منه السير الذي يتوصّل به إلى ذلك الفعل الواجب دون ما لا يتوصّل به إليه، بل الضرورة قاضية بجواز تصريح الأمر بذلك، كما أنّها قاضية بقبح التصريح بعدم مطلوبيتها له مطلقاً أو على تقدير التوصل بها إليه. وذلك آية عدم الملازمة بين وجوبه ووجوب مقدّماته على تقدير عدم التوصل بها إليه .

ثم أورد المحقّق الخراساني عليه بأنّه ليس على الحكيم ذلك، لأنّ دعوى قضاء الضرورة بذلك مجازفة، وكيف يكون ذلك بعد كون المناط موجوداً في مطلق المقدّمة الموصلة وغيرها<sup>(١)</sup>.

---

١ . كفاية الأصول: ١ / ١٨٨ .

---

#### صفحة ٥٦٥

يلاحظ عليه: بما ذكرنا من أنّ الغرض الأسمى - كما علّم بالسير والتقسيم - هو الوصول لا مطلق التوقّف، ولو لم يكن موصلاً، وعندئذ يكون التصريح المذكور من الحكيم بمكان من الصحّة.

الدليل الثالث: صريح الوجدان قاض بأن من يريد شيئاً بمجرد حصول شيء آخر لا يريده إذا وقع مجرداً عنه، ويلزم منه أن يكون وقوعه على وجه المطلوب منوطاً بحصوله.

وأورد عليه المحقق الخراساني بوجهين:

الأول: أن مطلوبية المقدمة إنما هي لأجل عدم التمكن من التوصل بدونها لأجل التوصل بها، لأن التوصل ليس من آثارها بل مما يترتب عليها أحياناً بالاختيار، ولولا إرادة ذبيها لما كانت موصلة.

يلاحظ عليه: بأن صاحب الفصول يدعي أن الملاك لمطلوبية المقدمة هو التوصل، ويدعي المحقق الخراساني أن ملاكها هو التوقف، وقد عرفت بالسبب والتقسيم أن الملاك هو التوصل لانقطاع السؤال عندئذ بخلاف إيجاب مطلق المقدمة فإن هناك مجالاً للسؤال عن إيجاب مطلق المقدمة مع أنه لا ينتفع إلا بالموصلة، وأما ما ذكره في ذيل كلامه من أن التوصل ليس من آثار المقدمة فسيوافيك الكلام فيه في المقام الثاني أي عند ذكر إشكالات وجوب المقدمة الموصلة وهذا هو الإشكال الثالث.

الثاني: إذا كان الواجب هو المقدمة الموصلة تكون الغاية كالصلاة مطلوبة بطلب غيري كسائر قيود الواجب الغيري فيلزم اجتماع

---

#### صفحة ٥٦٦

الأمرين النفسي والغيري في مورد الصلاة.

يلاحظ عليه: بأن مثل الغاية بالنسبة إلى المقدمة كمثل الشرط الخارجي للواجب فالتقيّد داخل والقيّد خارج، بمعنى أن الواجب هو المقدمة التي يأتي بعدها ذوها، فشرط الوجوب هو إتيانها بعده، فاتّصاف المقدمة بوقوع ذي المقدمة بعدها، متعلّق للوجوب لا نفس الغاية.

الدليل الرابع: (١) يصح للمولى تجويز الموصلة وتحريم غيرها ولا يجوز له تحريم مطلق المقدمة أو خصوص الموصلة، وذلك دليل على عدم وجود الملاك في غير الموصلة وإلا لما صحّ تحريمها.

وهذا الدليل قريب من الدليل الثاني لصاحب الفصول حيث إنّه قال: إنّ العقل لا يمنع أن يقول الأمر الحكيم بأنّه يريد من المأمور الحج ويريد منه السير الموصل دون ما لا يوصل كما عرفت.

وعلى كلّ تقدير فتجويز الموصلة وتحريم غيرها آية وجود الملاك في الأولى وعدمه في الثانية.

وأورد عليه المحقق الخراساني بوجهين:

الأول: أنّ الواجب في هذه الصورة وإن كان مختصاً بالموصلة لكن خروج غير الموصلة ليس لأجل اختصاص الواجب بالموصلة في باب المقدّمة، بل لأجل المنع من غيرها المانع من الاتّصاف بالوجوب بها هنا.

يلاحظ عليه: إنّ ما ذكره يتم في المقدّمة المحرّمة بالذات كما إذا كان

١ . حُكي هذا الدليل عن السيد محمد كاظم اليزدي الطباطبائي صاحب العروة الوثقى.

---

#### صفحة ٥٦٧

اجتياز الأرض المغصوبة مقدّمة للواجب غير الأهم فلا تكون الحرمة دليلاً على عدم الملاك، وإنّما يكون الملاك مقروناً بملاك أهم فيتبع الملاك الثاني فلا يجوز اجتيازها. وأمّا إذا كانت المقدّمة حلالاً بالذات وحرّم المولى قسماً منها وأوجب قسماً آخر فالتحريم عندئذ يدل على عدم الملاك فيه وإلا لما حرّمه المولى الحكيم.

الثاني: أنّ تجويز المقدّمة الموصلة وتحريم غيرها يستلزم أحد المحذورين التاليين:

أ. إمّا تحصيل الحاصل.

ب. أو تفويت الواجب.

وذلك لأنّ الإيصال إمّا أن يكون موجوداً أو غير موجود، فعلى الأوّل يلزم تحصيل الحاصل، لأنّ الإيصال الفعلي يلازم وجود ذي المقدّمة.

وأمّا الثاني، أي إذا كان الإيصال غير موجود فإتيان المقدّمة يكون محرماً لعدم كونها موصوفة بالموصلة وعند تركها يفوت الواجب.

يلاحظ عليه: بأنّ المراد هو الثاني، أي المقدّمة دون أن يكون موصوفاً بالإيصال بالفعل لكن الإيصال ليس قيداً للجواز حتّى لا يجوز الإتيان بالمقدّمة قبل حصول هذا الشرط، بل هو قيد للواجب يجب تحصيله، فإذا شرع بإتيان المقدّمة بانياً على اتّصالها بذاتها فقد أتى بالمقدّمة الموصلة، وحصل وصفها.

---

#### صفحة ٥٦٨

وإن شئت قلت: المراد كون المقدّمة واقعة في صراط الإتيان بذاتها حسب تشخيص المكلف وإرادته، ويكفي في تحقّق الشرط كون المقدّمة في صراط ذبيها في نية المكلف. نظير ذلك أنّه لا

يجوز للوليّ التصرف في مال اليتيم إلا إذا كان مقروناً بالغبطة وكون المعاملة لصالح اليتيم، وهذا الشرط ليس موجوداً في بدء المعاملة وما يترتب عليها بعد شهور، ولا يُعدّ التصرف عندئذ تصرفاً عدوانياً، لأنّ عمل الولي كان في صراط الغبطة حسب نظره.

### المقام الثاني: إشكالات القول بوجوب المقدّمة الموصلة

قد وقعت النظرية بعد صاحبها مورداً للنقاش وقد تقدّم بعضه، ولكن نذكر الجميع هنا بالترتيب:

#### الإشكال الأول: انقلاب الواجب النفسي إلى الغيري

إنّ تقييد المقدّمة بالإيصال يوجب أخذ الغاية جزءاً للمقدّمة وهو يستلزم أن يكون الشيء الواحد واجباً نفسياً وواجباً غيرياً .

وقد أجاب عنه السيد الأستاذ بما هذا معناه: إنّ وصف الموصلية أمر انتزاعي لهذا الوصف، وما هو قيد لوجوب المقدّمة إنّما هو ذلك الوصف الانتزاعي دون منشأ انتزاعه الذي هو نفس وجود ذي المقدّمة في الخارج، فما هو الواجب غيرياً إنّما هو رهن الانتزاع، وما هو واجب بالوجوب النفسي إنّما هو منشأ انتزاعه .

#### صفحة ٥٦٩

وحاصله: أنّ توقّف وصف المقدّمة على وجود ذي المقدّمة لا يستلزم تعلّق الوجوب به .<sup>(١)</sup>

يلاحظ عليه: بأنّه إذا كان وصف المقدّمة موقوفاً على وجود ذي المقدّمة يكون الأخير مقدّمة لجزء المقدّمة ويتعلّق به الوجوب ويعود الإشكال.

والأولى أن يجاب بأنّ للموصلة تفسيرين:

أحدهما: ضم ذي المقدّمة إلى المقدّمة بحيث تكون المقدّمة مركبة من شيئين هما:

١. المقدّمة.

٢. ذو المقدّمة.

ثانيهما: كون المقدّمة واقعة في طريق ذي المقدّمة ومسيره، بحيث تنتهي إليه .

والإشكال مبني على التفسير الأول دون التفسير الثاني، فالمقدّمة في عالم الثبوت على قسمين: إمّا منتهية إليه، وإمّا غير منتهية. وقد تعلّق الوجوب بالأول دون الثاني، ومثل هذا لا يستلزم تعلّق الوجوب بذبيها .

وبعبارة أخرى: أنّ الإيصال وصف للمقدّمة يجب إيجاده، كوصف التقدّم للظهر والتأخّر للعصر  
ويكفي في ثبوت الوصف انتهاء المقدّمة إلى مبدأ وجود ذبيها.

١ . تهذيب الأصول: ١ / ٣٧٣ .

صفحة ٥٧٠

### الإشكال الثاني: سقوط المقدّمة بالإتيان بها

إذا كان الواجب هو المقدّمة بقيد الإيصال يجب أن لا يسقط أمرها بالإتيان بها إن لم يأت بذبي  
المقدّمة، مع أنّ المعلوم سقوطه، فسقوطه دليل على تعلّق الوجوب بمطلق المقدّمة، لأنّ سقوط الأمر  
إمّا معلول للطاعة أو للعصيان أو لارتفاع موضوع التكليف. والموجود في المقام هو الأوّل.  
يلاحظ عليه: أنّ مبنى الإشكال هو تفسير الموصلة بضم ذبيها إليها، وعندئذ تكون المقدّمة أمراً  
مركباً. فما لم يأت بالجزء الثاني لما حصل الامتثال بالأمر الغيري. ولكنك عرفت أنّ معنى الموصلة  
هو كون المقدّمة في مسير ذبيها، فإذا أتى بها وإن لم يأت بالغاية ففي مقام الثبوت إن كان منتهياً إلى  
الغاية فالأمر قد سقط، وإن لم يكن منتهياً فالأمر بعد باق. نعم لا يمكن الحكم بالسقوط ولا بعدمه إثباتاً  
مالم ينكشف الواقع.

وحصيلة الكلام: أنّ الإشكاليين مبنيان على تفسير الموصلة بضم ذبيها إليها، وأمّا على تفسيرنا  
من كون المقدّمة في نفس الأمر واقعة في مسير ذبيها فلا يرد الإشكال.

### الإشكال الثالث: ما هو مقدّمة ليست بموصلة

إنّ الإتيان بذبي المقدّمة ليس أثراً للمقدّمة بما هي هي، بل يُعدّ من أثره إذا انضم إليه أمرٌ آخر  
وهو إرادة المكلف امتثال الواجب النفسي. فعندئذ يترتّب ذو المقدّمة على المقدّمة وعند ذلك نقول:

صفحة ٥٧١

ما هو مقدّمة (كالوضوء) ليس بموصلة.

وما هو موصلة (أي الوضوء مع إرادة المكلف امتثال الأمر النفسي) لا يتعلّق به الوجوب، لأنّ  
الوجوب يتعلّق بالأمر الاختياري، والإرادة ليست اختيارية، لأنّ الأمر الاختياري عبارة عمّا تسبقه  
إرادة والإرادة لا تكون مسبوقه بالإرادة وإلّا لزم التسلسل .

توضيح ذلك: أنّ العلل إما أن تكون توليدية، وإما إعدادية. ففي الأوّل لا تتوسط بين المقدّمة وذيها إرادة الفاعل مثلاً إذا ألقى شيئاً في النار يتحقّق بعده الإحراق أراد أم لم يرد.

وأما في الثاني فهي ما تتوسط بين العلة (المقدّمة) والمعلول (ذي المقدّمة) إرادة المكلف كالوضوء بالنسبة إلى الصلاة، وعندئذ يتوجه الإشكال بأنّ المقدّمة، أي نفس الوضوء ليست موصلة، وأما الموصلة أي الوضوء مع إرادة المكلف لا يتعلّق به أمر، لأنّ الإرادة بما أنّها ليست اختيارية لا يتعلّق بها الأمر.

يلاحظ عليه: أنّ الإشكاليين الأوّلين كانا قد نشأ من تفسير الموصلة بضم ذي المقدّمة إلى المقدّمة. وأمّا هذا الإشكال فهو ناشئ عن تفسير الموصلة بالعلة التامة، فعندئذ يتوجّه السؤال بأنّ الناقص (ذات الوضوء) ليس بموصل، والموصل (الوضوء بضم إرادة الصلاة) وإن كان موصلاً ولكن لا يتعلّق به الأمر.

والجواب: أنّ الموصلة ليست بمعنى العلة التامة، بل بمعنى كون المقدّمة في مسير ذيها على نحو تنتهي إليه ولو بواسطة الإرادة فكونها في

---

#### صفحة ٥٧٢

مسيرها كاف في تعلّق الوجوب بها وإن كانت بنفسها غير موصلة، بل تحتاج إلى توسيط الإرادة.

وعلى ذلك فكلّ من الشرط والمعد والسبب، بل كل جزء من أجزاء المقدّمة لو كان واقعاً في طريق ذيها يكون موصلاً بهذا المعنى ولو لم يترتّب عليه الفعل إلا بتوسيط الإرادة.

أضف إلى ذلك أنا نمنع عدم إمكان تعلّق الأمر بالإرادة وذلك بوجهين:

أولاً: تعلّقه بها في الشريعة في غير مورد فلو نذر الإقامة في بلد خاص يجب عليه قصد الإقامة وإرادتها فلو كانت الإرادة غير اختيارية فكيف تعلّق بها الوجوب.

ونظير هذا مسألة قصد القرية في التعبديات فقد أمر به الشارع، كما في قوله تعالى: (وَمَا أُمِرُوا

إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ) (١).

ثانياً: أنّ الإرادة أمر اختياري وليس الأمر الاختياري منحصراً فيما إذا كان مسبوقاً بالإرادة حتّى لا ينطبق التعريف على الإرادة، لأنّها ليست مسبوقة بالإرادة بل الميزان في كون الشيء اختيارياً أحد أمرين:

أ. إما أن يكون مسبوقاً بالإرادة.

ب. وإما أن يكون صادراً عن فاعل مختار بالذات وإن لم يكن مسبوقاً بالإرادة. وهذا كالإرادة فهي أمر اختياري صادر عن فاعل مختار بالذات. وهذا يكفي في اختيارية الشيء.

١ . البيئة: ٥.

صفحة ٥٧٣

### الإشكال الرابع: لزوم الدور

وقد قرّر الدور بوجهين:

الأول: أنّ وجود ذي المقدّمة يتوقّف على وجود المقدّمة، ولو قلنا بقيدية الإيصال لتوقّف جزء المقدّمة على وجود ذبيها.  
يلاحظ عليه: أنّ ملاك التوقّف في جانب ذي المقدّمة هو الوجود، وفي جانب المقدّمة هو الوصف. فالصلاة بوجودها متوقّفة على الموضوع، ولكن الموضوع في وصفه (الإيصال) متوقّف على الصلاة.

الثاني: وهو ما قرّره المحقّق النائيني وهو أنّ قيد الإيصال يرجع إلى اعتبار كون الواجب النفسي قيداً للواجب الغيري، فيلزم أن يكون الواجب النفسي مقدّمة للمقدّمة، وواجباً بوجود ناش من وجوبها، وهو يستلزم الدور، فإنّ وجوب المقدّمة إنّما نشأ من وجوب ذي المقدّمة، ولو ترشّح وجوب من وجوبها على ذي المقدّمة للزم الدور.<sup>(١)</sup>

يلاحظ عليه: أولاً: أنّ الإيصال ليس بمعنى ضم ذي المقدّمة إلى المقدّمة حتّى يتعلّق الواجب الغيري بالواجب النفسي، بل بمعنى كونها واقعة في مسير ذبيها وأنه يجب على المكلف إيجاد ذلك الوصف بالصلاة بعدها.

وثانياً: أنّ لازم ما ذكره هو اجتماع المثليين لا الدور، لأنّ الواجب

١ . أجود التقريرات: ١ / ٢٠٨ .

صفحة ٥٧٤

النفسي في وجوبه غير محتاج إلى وجود المقدّمة، بل وجوبها رهن دلالة الكتاب والسنة عليه.  
وعلى ضوء ذلك فوجوب المقدّمة رهن وجوب ذبيها دون العكس.  
نعم لو تعلّق الواجب الغيري بالواجب النفسي (لأجل تعريف الموصلة بالضم) لتعلّق به وجوب غيري، فيجتمع فيه الوجوبان وأين هذا من الدور..

## الإشكال الخامس: لزوم التسلسل

لو كان الوضوء الموصول إلى الصلاة مقدّمة فذات الوضوء يكون مقدّمة للوضوء الموصول، وإن اعتبر الإيصال فيه أيضاً يكون مركباً من أمرين: الوضوء والإيصال، فينتقل الكلام إلى الجزء الأوّل فيما أنّه أيضاً مقدّمة يعتبر فيه الإيصال فهكذا فيلزم التسلسل. ولا محيص من أن ينتهي الأمر إلى ما يكون نفس الذات مقدّمة، فإذا كان الأمر كذلك فلتكن الذات من أوّل الأمر مقدّمة لذاتها، من دون اعتبار كونها موصلة.

وقد أجاب عنه السيد الأستاذ (قدس سره): بأنّ الواجب بالأمر الغيري هو المقدّمة الموصلة إلى الواجب النفسي لا المقدّمة الموصلة إلى المقدّمة، وعليه فالذات (الوضوء) لم تكن واجبة بقيد الإيصال إلى المقيد (الوضوء بقيد الإيصال) بل واجبة بقيد الإيصال إلى ذياتها، وهو حاصل بلا قيد زائد، بل لا يمكن تقييد الموصلة بالإيصال. (١)

١. تهذيب الأصول: ١ / ٢٦٢ .

صفحة ٥٧٥

ويمكن أن يجاب أيضاً بأنّ وصف الإيصال ليس جزءاً خارجياً للمقدّمة بحيث تكون المقدّمة في الخارج مركبة من شيئين أحدهما ذات المقدّمة والآخر عنوان الموصلية، بل المقدّمة في الخارج شيء واحد وأمّا الإيصال فهو ما يجب على المكلف إيجاد ذلك الوصف بإيقاع ذي المقدّمة بعدها. وبذلك يُعلم أنّ الوضوء ليس مقدّمة للمقدّمة (الوضوء الموصول) حتّى يجب أن يكون هو أيضاً موصلاً، بل المقدّمة هي الوضوء لكن يجب على المكلف وصفها بالإيصال بجعلها في مسير ذياتها.

## الإشكال السادس: اختصاص الوجوب بالعلل التوليدية

لو كان الملاك مطلق التوقّف فهو موجود في الموصلة وغيرها، ولو كان الملاك خصوص ما يستحيل انفكاكه عن الواجب في الخارج فيختصّ الوجوب بالعلل التوليدية كالإلقاء بالنسبة إلى الإحراق، ولا يعم العلل الاعدادية كالشرط والمعد والسبب، فإنّ كل واحد منها مقدّمة، ولكن لا يستحيل انفكاك كل واحد منها عن الواجب. (١)

يلاحظ عليه: بأنّ منشأ الإشكال تفسير الموصلة بالعلّة التامة، ولذلك خصّها بالعلل التوليدية، وقد عرفت أنّ المراد بها ما يقع في مسير ذي المقدّمة وطريقه، وهو يصدق على كل جزء من أجزاء المقدّمة من الشرط والمعد، فكل منها على قسمين: موصول، أي واقع - ثبوتاً - في طريق المقصود؛ وغير موصول، أي ليس واقعاً في طريق المقصود .



وهناك إشكالات تعرّض لبعضها المحقّق العراقي.

والحق أنّ هذه النظرية متينة، والإشكالات موهونة نشأت من عدم التدبّر في النظرية.

### المقام الثالث: ثمرات القول بوجوب المقدّمة الموصلة

قد عرفت الإشكالات غير الصحيحة التي وجهت إلى النظرية، وحان البحث عن ثمراتها، فنقول تظهر الثمرة في مقامين:

١. بقاء المقدّمة المحرّمة على حرمتها على الموصلة وحليتها على غيرها .
  ٢. صحّة الصلاة عند الابتلاء بالإزالة على الموصلة وبطلانها على غيرها .
- وإليك البحث في كلتا الثمرتين:

#### الثمرة الأولى: حكم المقدّمة المحرّمة

لو انحصرت المقدّمة في المحرّم منها، كما إذا توقّف إنقاذ الغريق على اجتياز أرض مغصوبة، فيختلف حكم المقدّمة على المباني الأربعة، وإليك بيانها:

١. إذا قلنا بوجوب مطلق المقدّمة، تزول عنها الحرمة ويُنصّف السلوك بالوجوب، سواء أكان موصلاً أم لم يكن، كما لو كان اجتيازها لأجل النزهة .
٢. إذا قلنا بوجوب خصوص المقدّمة الموصلة، لا تزول الحرمة إلا إذا

توصّل باجتيازها إلى إنقاذ الغريق، فلو لم يتمكّن في النهاية من الإنقاذ كانت باقية على حرمتها واقعاً، جائزة للمجتاز ظاهراً.

٣. إذا قلنا بوجوب المقدّمة بقصد التوصل لا تزول الحرمة إلا بقصد الإنقاذ.

٤. إذا قلنا بعدم وجوب المقدّمة من رأس، يبقى الاجتياز على حرّمته، ولا ترتفع الحرمة إلا بمقدار الضرورة، وهوما يتمكّن به من الإتيان بالواجب .

#### الثمرة الثانية:

هذه الثمرة هي عبارة عن صحّة الصلاة التي هي (المهم) إذا ابتليت (بالأهم) أي الإزالة، فتصح على القول بوجود المقدّمة الموصلة وتفسد على القول بوجود مطلق المقدّمة. والثمرّة مبنية على أمور أربعة:

١. ترك الضد مقدّمة لفعل الضد الآخر.

٢. مقدّمة الواجب واجبة.

٣. أنّ الأمر بالشّيء يقتضي النهي عن ضده العام، وهو النقيض.

٤. أنّ هذا النهي موجب لفساد العبادة.

وعندئذ يقال:

١. ترك الصلاة مقدّمة للإزالة بحكم الأمر الأوّل.

٢. ترك الصلاة واجب بحكم الأمر الثاني، أي الملازمة بين وجوب المقدّمة وذيها.

---

صفحة ٥٧٨

٣. إذا كان ترك الصلاة واجباً ففعلها حرام بحكم الأمر الثالث.

٤. النهي المتعلّق بالصلاة موجب للفساد بحكم الأمر الرابع.

فلو قلنا بوجود مطلق المقدّمة وسلّمنا بالمقدّمات الأربع نخرج ببطلان الصلاة إذا ابتلى المكلف بالإزالة، لتمامية المقدّمات الأربع في المورد.

أمّا لو قلنا بوجود المقدّمة الموصلة، تكون المقدّمة الأولى غير صادقة، لأنّ ترك الضد مطلقاً ليس مقدّمة لفعل الضد الآخر إذ ربّما يمكن أن يترك الصلاة ولا يشتغل بالإزالة، بل المقدّمة ترك الضد الموصل إلى فعل الضد وهو صادق فيما لو أراد إزالة النجاسة، وأمّا إذا كان في نفسه صارف عن الإزالة فلا يكون ترك الصلاة مقدّمة لفعل الإزالة بشهادة أنّه لو تركها لا يشتغل بالإزالة، فإذا لم يكن الترك واجباً لعدم كونه موصلاً لا يكون فعل الصلاة حراماً، وبالتالي لو صلّى لا يكون باطلاً.

### نظرية الشيخ في هذه الثمرة

ذهب الشيخ الأنصاري إلى عدم الثمرة على القول بالمقدّمة الموصلة، فالصلاة إمّا صحيحة على كلا المبنيين وإمّا باطلة كذلك، ويتّضح ذلك بتقديم مقدّمة.

اختلفت أنظار المنطقيين في تعريف النقيض فقالوا:

١. نقيض كلّ شيء رفعه، وعلى ذلك فنقيض الإنسان هو «لا إنسان»

---

صفحة ٥٧٩

ونقيض «لا إنسان» هو «رفع لا إنسان»، وعلى ذلك فنقيض ترك الصلاة هو «رفع ترك الصلاة».

٢. إن نقيض كل شيء رفع أو مرفوع، فنقيض الإنسان «لا إنسان» ونقيض «لا إنسان» هو «إنسان».

يقول الحكيم السبزواري :

نقيض كل شيء رفع أو مرفوع \*\*\* تعميم رفع لهما مرجوع<sup>(١)</sup>

فلو قلنا بأن (ترك الصلاة الواجب) نقيضه (رفع ترك الصلاة) فيكون المحرم هو الرفع. وتكون الصلاة مقارناً للضد، لأن رفع ترك الصلاة يتحقق في ضمن الصلاة فتكون الصلاة غير منهي عنها لعدم الملازمة بين حرمة الشيء وحرمة مقارنه. من غير فرق بين كون المقدمة ترك الصلاة أو ترك الصلاة الموصل .

وأما لو قلنا بأن نقيض (ترك الصلاة) هو نفس (الصلاة) فيكون المنهي هي بنفسها من غير فرق بين كون الواجب هو (ترك الصلاة) أو (ترك الصلاة) الموصل.

هذا هو كلام الشيخ على ما حكاه المحقق الخراساني في «الكفاية». وقد أورد عليه فيها بما أوضحناه في الدورات السابقة فراجع.

١ . شرح المنظومة: قسم المنطق: ٥٩ .

صفحة ٥٨٠

## القول السادس: وجوب المقدمة حال الإيصال

إن القائل بهذا لما لم يوفق لدفع الإشكالات الموجّهة إلى القول الخامس اختار هذا الوجه، والفرق بينه وبين سابقه هو أن الإيصال فيه قيد للواجب على نحو يجب تحصيله، وأما على هذا القول فليس قيداً ولكن الواجب لا ينطبق إلا على المقيد، كما هو الحال في القضايا الحينية نظير قولنا: «كل كاتب متحرك الأصابع حين هو كاتب» فالذيل ليس قيداً للحكم السابق ولكنه لا ينطبق إلا على الحالة الخاصة وقد قرّر بوجهه:

الأول : ما قرره سيّد مشايخنا المحقق البروجردي، وحاصل ما أفاده:

إن متعلّق الوجوب ذات ما يوجد من المقدمات مصداقاً للموصل، لا بوصف الموصلية. بمعنى أن الشارع رأى أن المقدمات في الخارج على قسمين. قسم منها يوصل إلى ذيلها و يترتب هو عليها

واقِعاً، وقسم منها لا يوصل، فخصّ الوجوب بالقسم الأوّل - أعني: ما يكون بالحمل الشائع مصداقاً للموصل - و ليست الموصلية قيّداً مأخوذاً في الواجب بنحو يجب تحصيله، بل هي عنوان مشير إلى ما هو واجب في الواقع، و إنّما خصّ الوجوب به لأنّ المقدّمة ليست مطلوبة في حدّ الذات، بل مطلوبيّتها لأجل ذبيها، فيختصّ طلبها بما هو ملازم للمطلوب بالذات. ثمّ رده بأنّ ما ذكر من المقدّمة الموصلة ليس أمراً جديداً، بل هو نفس ما ذكره بعض القدماء من اختصاص الوجوب بالمقدّمة السببيّة، فإنّ المقدّمة

---

#### صفحة ٥٨١

التي تكون موصلة في متن الواقع و يترتّب عليها ذو المقدّمة لا تنطبق إلّا على المقدّمة السببيّة<sup>(١)</sup>.

ومع ذلك فالبيان المذكور ليس وافياً للمقصود، إذ فيه:

أولاً: أنّ تصوير القضية الحقيقية - المتوسطة بين المشروطة والمطلقة - أمر غير تام. لأنّ قوله: «حين هو كاتب» إمّا ملحوظ في ثبوت الحكم، فيكون قيّداً، فترجع القضية الحينية إلى المشروطة، أو غير ملحوظ فيه، فترجع إلى المطلقة، ولا يعقل أن لا يكون للشيء مدخلية في الحكم، ومع ذلك لا ينطبق الحكم إلّا على المقيد.

فإن قلت: إذا قلت رأيت زيداً قائماً، فقد رأيت في تلك الحالة لا في غيرها، ومع ذلك ليست الحالة قيّداً للرؤية ولا للمرئي، ومع ذلك أوجد ضيقاً في الرؤية حيث إنك ما رأيت إلّا في تلك الحالة.

قلت: إنّ الحالة، تعدّ من قيود ذبيها فتكون جزء الموضوع، فإذا قلت: رأيت زيداً قائماً، فكأنك قلت: رأيت زيداً قائماً، ومن المعلوم أنّ الحكم لا يتجاوز عن موضوعه، فعدم شمول الحكم لأوسع من حدّ الحال، لأجل كونه من قيود الموضوع لبناً، والحكم يتضيق حسب ضيق الموضوع.

وعلى ضوء ذلك فإنّ تخصيص الإيجاب بالمقدّمة التي تكون بالحمل الشائع مصداقاً للموصل يتحقّق بوجهين:

١. بصورة القضايا الخارجية وهو فرع وجود المقدّمات الموصلة

---

١ . نهاية الأصول: ١٧٩-١٨٠.

---

#### صفحة ٥٨٢

موجودة في الخارج، فيشير إليها بعنوان مشير .

٢. أن تكون بصورة القضايا الحقيقية وما ذكره إنَّما يتم في الصورة الأولى أو يتوصَّل بمقصود بعنوان مشير، وأمَّا الصورة الثانية فلا محيص له إلَّا باتِّحاد عنوان الموصل في الحكم بالوجوب .

وثانياً: أنَّ المراد من الإيصال كونه واقعاً في طريق المقصود لا الموصلة بالفعل فيعمَّ الشرط والمعدَّ والسبب بمعنى المقتضي وارتفاع المانع، إذ كلُّ واحد منهما على قسمين تارة في طريق المقصود، وأخرى خارجه، حتَّى أنَّ الخطوة الأولى للسير إلى الحج توصف بالموصلة وغيرها. ولا يختص بالسبب فقط كما أفاد.

الثاني: ما أفاده المحقِّق العراقي على ما في تقريراته<sup>(١)</sup>، وهو أنَّ الواجب ليس مطلقاً المقدِّمة ولا خصوصاً المقدِّمة المتقيِّدة بالإيصال، بل الواجب هو الحصَّة التوأمة مع وجود سائر المقدمات، الملازمة<sup>(٢)</sup> لوجود ذي المقدِّمة.

وعلى هذا جرى المحقِّق الخوئي في تعاليقه على أجوده، حيث قال: إنَّ ملاك الوجوب الغيري هو خصوصُ التوقُّف على ما يكون توأماً لوجود ذي المقدِّمة في الخارج من جهة وقوعه في سلسلة مبادئ وجوده بالفعل، فيختصَّ الوجوب الغيري حينئذٍ بالموصلة، ولا يعم غيرها<sup>(٣)</sup>.

١ . بدائع الأفكار: ٣٨٩/١ .

٢ . صفة الحصَّة .

٣ . أجود التقريرات، قسم الهامش، ص ٢٣٩ .

صفحة ٥٨٣

يلاحظ عليه: أنَّ التوأمة إمَّا قيد، أو لا . فعلى الأوَّل، تنطبق على مذاق صاحب الفصول؛ وعلى الثاني، لا يختصَّ الحكم بالموصلة، بل يعمَّ غيرها.

وبعبارة أخرى: إنَّ كلاً من المقدِّمة التوأمة والمقدِّمة غير التوأمة وإن كان متميزاً في نفس الأمر، حيث إنَّ نصب السلِّم في الخارج على قسمين:

١ . قسم ينتهي إلى ذي المقدِّمة، وهو المسمَّى بالمقدِّمة التوأمة.

٢ . قسم لا ينتهي بل تنفك المقدِّمة عن ذبيها، وهو المسمَّى بغير التوأمة.

إلَّا أنَّ الكلام في مقام تعلُّق الإرادة بأحد القسمين دون الآخر، كتعلُّق الوجوب كذلك، فالتعلُّق بقسم دون قسم يحتاج إلى عنوان يميِّز أحد القسمين عن الآخر حتَّى يكون القسم الموصل متعلِّقاً للإرادة والإيجاب، وليس هو إلَّا عنوان التوأمة أو الإيصال وهو نفس القول بالمقدِّمة الموصلة.

نعم يصحّ ما ذكره لو كان الإيجاب على نحو القضايا الخارجية، فيشير بالتوافق إليها. ولكنّه خلف، لأنّ التشريع على نحو القضايا الحقيقية ولا محيص فيها عن استخدام عنوان الموصل.

الثالث: ما ذكره شيخ مشايخنا العلامة الحائري (قدس سره) في درسه الشريف على ما حكاه السيد الأستاذ وحاصله في كلمتين:

١. إنّ المعلول لا يمكن أن يتقيّد بعلمته لامتناع تقييد المتأخّر بأمر متقدّم ولكن للمعلول بالنسبة إلى العلة ضيق ذاتي، فالحرارة الصادرة من النار غير مقيدة بعلمتها - أي النار - ولكنها ليست مطلقة بالنسبة إلى النار وإلى غيرها، وإلا يلزم أن يكون المعلول أوسع من علمته .

---

#### صفحة ٥٨٤

٢. لاشك أنّ مرید المقدّمة لا يريدّها إلاّ لغاية خاصة وهي الوصول إلى ذبيها، وهذه الغاية وإن كانت متأخّرة وجوداً لكنّها متقدّمة على الإرادة في مقام التصوّر، فالإرادة تكون معلولة لها فهي بحكم الأمر الأوّل غير مقيدة بالعلة الغائية لامتناع تقييد المتأخّر بالمتقدّم لكنّها ليست أوسع من العلة الغائية فيكون المراد قهراً هو المقدّمة التي فيها الإيصال.

يلاحظ عليه: أوّلاً: أنّه لا مانع من تقييد المعلول بعلمته وما ذكره من المحذور إنّما يتم في المتأخّر زماناً والمعلول مع العلة مترامنان وإن كان متأخراً رتبة، والتأخّر الرتبي غير مانع من التقييد.

وثانياً: أنّ ما ذكره وإن كان صحيحاً إنّما الكلام أنّ الفاعل إذا أراد أن يظهر إرادته المضيقّة ويضفي الإيجاب على المقدّمة المضيقّة بالذات لا محيص له إلاّ بتعليق الوجوب على المقدّمة التي توصل إلى الغاية لأجل أنّ التشريع على أساس القضايا الحقيقية فيرجع القول السادس إلى الخامس .

#### الأمر السابع: في ثمرات القول بوجوب المقدّمة

قد عرفت ثمرات القول بوجوب المقدّمة الموصلة وحن الكلام عن ثمرات القول بوجوب المقدّمة على وجه الإطلاق، وقد ذكروا ثمرات سبع وإليك دراستها:

#### ١. اتّصاف المقدّمة بالوجوب الغيري

لو قلنا بوجوب المقدّمة أو بحرمتها تصبح مقدّمات الواجب واجبة

---

#### صفحة ٥٨٥

ومقدّمات الحرام حراماً. فلو قلنا بوجوب المقدّمة تكون هذه النتيجة ثمرة لمسألة أصولية لوقوعها في طريق استنباط الحكم الشرعي الكلي.

## ٢. تحقّق الوفاء بالنذر

إذا تعلّق النذر بالإتيان بالواجب فلو قلنا بوجوب المقدّمة يكفي في الوفاء بالنذر امتثال الأمر الغيري، وإلا فلا بد من امتثال الأمر النفسي .

أقول: في كون هذه الثمرة ثمرة للبحث إشكالان:

١. إنّ ثمرة المسألة الأصولية لا تختصّ بباب دون باب مع أنّ هذه الثمرة مختصّة بباب النذر.
٢. أنّ بين وجوب المقدّمة وتحقّق الوفاء بالنذر بإتيان الواجب الغيري عموماً وخصوصاً من وجه، وذلك لأنّه إذا تعلّق النذر بالوجوب النفسي لا يكفي الإتيان بالواجب الغيري وإن قلنا بوجوب المقدّمة. وإن تعلّق النذر بوجوب إتيان الواجب أعم من أن يكون شرعياً أو عقلياً يتحقّق الوفاء بالنذر بإتيان المقدّمة وإن لم نقل بوجوب المقدّمة.

نعم لو تعلّق النذر بإتيان الواجب أعمّ من النفسي والغيري يكفي الإتيان بالواجب الغيري. وبذلك ظهر أنّه لا ملازمة بين وجوب المقدّمة والوفاء بالنذر، وأنّ النسبة بينهما عموم وخصوص من وجه.

صفحة ٥٨٦

## ٣. استحقاق الأجر

إذا أمر شخص ببناء بيت فأتى المأمور بالمقدّمات ثم انصرف الأمر، فعلى القول بأنّ الأمر بالشيء أمر بمقدّمته تجب الأجرة على ما أتى من المقدّمات فيجب على الأمر إعطاؤها.

يلاحظ عليه: أولاً: أنّ الأمر ضامن، سواء كان الأمر بذوي المقدّمة أمراً بها أم لا؟ وذلك لأنّ أمره بذئها صار مبدأً لاشتغال العامل بالمقدّمات وإن لم يأمر بها. فكون الأمر بذئها سبباً للاشتغال كاف في الضمان ولا يحتاج إلى ثبوت كون الأمر بذئها أمراً بها.

ثانياً: وجود الفرق بين المقدّمات الداخلية والخارجية، فإنّ الاشتغال بالداخلية امتثال لذئها على نحو التدريج، فمن أمر ببناء المسجد فحفر الأرض ونصب ركائز البناء يُعدّ اشتغلاً بالأمر ببناء المسجد، فلو استحقّ أجره فإنّما يستحقّها لامتنال الأمر النفسي.

## الثمرة الرابعة: حرمة أخذ الأجرة على المقدّمة

إنّ حرمة أخذ الأجرة على المقدّمة نتيجة أصليين:

الأوّل: أنّ المقدّمة واجبة وجوباً شرعياً.

الثاني: أنّ أخذ الأجرة على الواجبات حرام.

ويبحث عن الصغرى في المقام، وأمّا الكبرى فنحيل البحث فيها إلى أحكام التكسب.

يلاحظ عليه: أنه لاملزمة بين وجوب الشيء وحرمة أخذ الأجرة، ويظهر ذلك ببيان صور المسألة:

إنّ الواجب إما توصلّي أو تعبدي، والتوصلّي على قسمين، والتعبدّي على أقسام ثلاثة. وإليك الأقسام:

١. إذا كان الواجب توصلياً ولكن المطلوب للمولى تحقّق الشيء في الخارج بالمجان، وهذا كتجهيز الميت من تغسيله وتكفينه ودفنه، فهذا النوع من الواجب لا يمكن أخذ الأجرة عليه، لأنّ المطلوب هو تحقّقه في الخارج مجاناً، من غير فرق بين أن يكون الواجب مقدّماً أو نفسياً.

٢. إذا كان الواجب توصلياً مطلوباً وجوده في المجتمع لكن من غير تقييد بقيد المجانية، وهذا كالواجبات الاجتماعية التي بها قوام النظام كالبناء والخيطة وغيرهما. وهذا يجوز أخذ الأجرة عليه وإن كان واجباً.

إلى هنا تبين أنّ الواجب بين ما لا يجوز أخذ الأجرة عليه وبين ما يجوز الأخذ، فبطلت الكبرى.

٣. إذا كان الواجب التعبدي واجباً على الأجير فهذا ما لا يمكن أخذ الأجرة عليه لعدم تمشي قصد القرية أولاً. وعدم انتفاع الموجر من هذا العمل ثانياً.

٤. ما يكون واجباً على الغير لكنّه واجب عبادي مالي، وقد تضافرت الروايات عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) والأئمة (عليهم السلام) على صحّة النيابة في الحج، وصحّ عن الصادق (عليه السلام) أنّه أعطى ثلاثين ديناراً يُحج بها عن إسماعيل ولم يترك شيئاً من

العمرة إلى الحج إلا اشترط عليه، ثم قال: «يا هذا! إذا أنت فعلت هذا كان لإسماعيل حجة بما أنفق من ماله، وكان لك تسع حجج بما أتعبت من بدنك»<sup>(١)</sup>.

٥. إذا كان الواجب التعبدي على ذمّة الغير فأخذ الأجرة عليه أمر مشكل، لأنّه مناف لتمشي القرية، وقد صحّحه المحقّق الخراساني بأنّه من قبيل الداعي إلى الداعي وأنّه يأخذ الأجرة لأنّه يصلّي لله سبحانه عن جانب الغير.

ثم إنّ الوجوه المصحّحة ليست منحصرة بهذا الوجه، بل هناك وجوه أخرى ذكرناها على وجه التفصيل في بحوثنا الفقهية<sup>(٢)</sup>.



وهناك وجه آخر في تصحيح هذا النوع من النيابة وهو نفس ما سلكه المشهور في مورد القاضي والمفتي ومعلم الأحكام الشرعية والمؤذن ممّا علم من الشرع حرمة أخذ الأجرة في مقابلها، فإنّ المسلك الحق فيه هو قيام الحاكم بقضاء حوائج هؤلاء بأن يمولهم حتّى يتسنى لهم القيام بوظائفهم الشرعية من دون شائبة مادية، وقد كتب الإمام علي (عليه السلام) إلى عامله في مصر في حق القاضي، فقال:

«وَأَفْسَحْ لَهُ فِي الْبَدْلِ مَا يُزِيلُ عِلَّتَهُ، وَتَقِلْ مَعَهُ حَاجَتُهُ إِلَى النَّاسِ».<sup>(٣)</sup>

وعلى ضوء هذا فمن يريد القيام بفرائض الغير، فعلى الولي أن يسدّ

---

١ . الوسائل: ٨ ، الباب ١ من أبواب النيابة في الحج، الحديث ١ .

٢ . لاحظ المواهب في تحرير أحكام المكاسب: ٧٢٥ - ٧٣٠ .

٣ . نهج البلاغة: قسم الرسائل، برقم ٥٣ .

---

#### صفحة ٥٨٩

حاجات النائب مدة سنة أو أقل، حتّى يقوم بفرائض والده المتوفى مثلاً، فيكون العطاء من جانب والعمل من جانب آخر من دون معاوضة، بل من باب «جزاء الإحسان بالإحسان».

#### الثمرة الخامسة: حصول الفسق بترك المقدّمة

إذا كان للواجب مقدّمات عديدة وقلنا بوجودها يحصل الفسق بترك مقدّمتين بناءً على أنّ مخالفة الوجوب الغيري معصية صغيرة يحصل الفسق بالإصرار والتكرار.

وأورد عليها المحقق الخراساني أنّه إذا كانت المقدّمات مترتبة والمكلف ترك المقدّمة الأولى يسقط وجوب ذبيها بالعصيان لامتناع الإتيان بها ومع سقوطه لا توصف الثانية والثالثة بالوجوب.

فإن قلت: لا ملازمة بين ترك مطلق الواجب وبين المعصية، وإنّما الملازمة بين ترك الواجب النفسي والمعصية لا الغيري، لأنّ فعله ليس محبوباً ولا تركه مبغوضاً والأمر به من باب اللابديّة ومخالفة مثله لا توجب المعصية.

قلت: إنّ ملاك المعصية هو مخالفة الأمر المولوي، سواء أكان المأمور به محبوباً أم مبغوضاً، وليس لكون المأمور به مدخلية في صدق العصيان.

---

#### صفحة ٥٩٠

#### الثمرة السادسة: جعل المصداق لمسألة الاجتماع

إذا قلنا بوجوب المقدّمة مطلقاً ففيما إذا كانت محرمة يكون المورد من باب اجتماع الأمر والنهي، بخلاف ما إذا لم نقل بوجوبها فيكون المورد ممحضاً في النهي.  
وأورد عليها المحقق الخراساني بوجوه ثلاثة، أولها وثانيها ضعيفان بخلاف الثالث؛ وإليك البيان:

الأول: أنّه لا يكون من باب الاجتماع، لأنّ الواجب ما هو بالحمل الشائع مقدّمة لا بعنوان المقدّمة فيكون على الملازمة من باب النهي في العبادة والمعاملة. (١)  
ولا يخفى أنّ العبارة غير وافية بالمراد فلا بد من التوضيح.  
فنقول: الفرق بين كون المسألة من باب اجتماع الأمر والنهي أو أنّها من باب النهي في العبادات هو أنّه لو كان بين متعلّقي الأمر والنهي من النسب عموم وخصوص من وجه - كقولنا: صل ولا تغصب - فتكون المسألة من باب الاجتماع.  
وإن كانت النسبة بين موضوعي المسألة عموماً وخصوصاً مطلقاً. كقولنا: صل ولا تصل في الحمام، فالمسألة من باب النهي في العبادات.

١ . كفاية الأصول: ١ / ١٩٨ .

صفحة ٥٩١

وعلى ضوء هذا فهناك نهي، أعني قوله: لا تغصب، وأمر كقولنا: تجب مقدّمة الصلاة.  
ولكن لما كان عنوان المقدّمة، حيثية تعليلية لا تستقر الحرمة عليها، بل تكون حيثية سبباً لتعلّق الحكم بمصادقها - أعني: الوضوء بالماء المغصوب - فتكون النتيجة لا تغصب وتوضأ بالماء المغصوب فتكون المسألة من باب النهي في العبادات. لأنّ النسبة بين الموضوعين عموماً وخصوصاً مطلقاً.

يلاحظ عليه: بأنّ ما ذكره من أنّ المقدّمة حيثية تعليلية وليست موضوعاً للحكم وإن كان صحيحاً ولكن الموضوع لوجوب المقدّمة هو الوضوء بالماء فقط لا الوضوء بالماء المغصوب. وعليه تكون النسبة بين قولنا: لا تغصب وتوضأ بالماء عموماً من وجه، فتصبح الثمرة صحيحة.

### الثاني: الوجوب مختص بغير الحرام

قال الخراساني في «الكفاية»: ولا يكاد يلزم الاجتماع أصلاً لاختصاص الوجوب بغير المحرم في غير صورة الانحصار به، وفيها إمّا لا وجوب للمقدّمة لعدم وجوب ذي المقدّمة لأجل المزاحمة، وإمّا لا حرمة لها لذلك كما لا يخفى. (١)

أقول: ما ذكره صحيح فيما إذا كان الماء منحصراً بالماء المغصوب، إذ عندئذ إما أن يكون النهي مقدماً فلا وجوب للوضوء، أو يكون الأمر مقدماً

١ . الكفاية: ١ / ١٩٨ .

صفحة ٥٩٢

فلا حرمة ويكون الوضوء جائزاً فينحصر الموضوع بأحد الحكمين بدون اجتماع. وأما إذا كان الماء غير منحصر بالمغصوب فلا وجه لسقوط النهي أبداً لتمكّنه من الامتثال، كما لا وجه لتخصيص الموضوع في جانب الواجب بالماء المباح بل الموضوع مطلق الماء، فتكون القضيتان كالتالي:

لا تغصب مطلقاً سواء كان الماء أم غيره.

توضاً بالماء مطلقاً مغصوباً أو لا، كما هو مقتضى الإطلاق في الجانبين.

نعم من لم يقل باجتماع الأمر والنهي وقدم النهي في المورد خصّ متعلّق الوجوب بالماء المباح بخلاف من قال بالاجتماع.

**الثالث: وجوب المقدّمة لا مدخلية له فيما هو المهم في باب المقدّمة**

قال في «الكفاية»: إنّ الاجتماع وعدمه <sup>(١)</sup> لا دخل له في التوصل بالمقدّمة المحرمة وعدمه أصلاً فإنّه يمكن التوصل بها إن كانت توصلية ولو لم نقل بجواز الاجتماع، وعدم جواز التوصل بها إن كانت تعبدية على القول بالامتناع قيل بوجوب المقدّمة أو بعدمه وجواز التوصل بها على القول بالجواز كذلك، أي قيل بالوجوب أو بعدمه.

توضيحه: أنّ وجوب المقدّمة لا تأثير له في الامتثال بالمقدّمة، لأنّ للمقدّمة حالات ثلاث: أ. أن تكون توصلية.

١ . الصحيح أن يقول: إنّ الوجوب وعدمه.

صفحة ٥٩٣

ب. أن تكون تعبدية كالوضوء وقلنا بالامتناع وتقديم الأمر على النهي.

ج. قلنا بالاجتماع والأخذ بالأمر والنهي.

أمّا الأولى: فلأنّ المقدّمة إذا كانت توصيلية كان الغرض منها هو الوصول إلى ذبيها، سواء أقلنا بوجود المقدّمة أم لا. ولا تأثير لوجوبها في امتثالها.

وأما الثانية: فلو قدّمنا إطلاق النهي على إطلاق الأمر وقلنا: (لا تغصب حتّى بالتوضؤ بالماء المغصوب) لا يبقى موضوع لوجوب الامتثال، سواء قلنا بوجود المقدّمة أم لا ؟

وأما الثالثة: الذي هو يمكن أن يكون موضع الثمرة ولكن الامتثال ليس رهن تعلق الأمر، بل يكفي وجود الملاك والحسن الذاتي فيحصل الامتثال به، سواء أكانت المقدّمة واجبة أم لا.

فظهر أنّ وجوب المقدّمة لا تأثير له في مقام الامتثال في الموارد الثلاثة.

### الثمرة السابعة: تصحيح العبادات الغيرية بالأمر الغيري

من ثمرات القول بوجود المقدّمة تصحيح التقرب ببعض العبادات الغيرية بالأمر الغيري، وذلك كالطهارات الثلاث إذا وقعت مقدّمة للصلاة، فالتقرب كما يحصل بامتثال الأمر النفسي يحصل بامتثال الأمر الغيري، لأنّ الحركة لأجل امتثال الأمر الإلهي فيه تورث التقرب من غير فرق بين كون المحرك أمراً نفسياً أو غيرياً.

صفحة ٥٩٤

### الأمر الثامن: تأسيس الأصل في المسألة

إذا كانت الأدلة الاجتهادية - التي ستمرّ عليك عن قريب - مقنعة فلا حاجة لتأسيس الأصل في المسألة، وإنّما نحتاج إلى ذلك إذا كانت قاصرة في إثبات المطلوب، فحينئذ يكون الملجأ الأصل الذي نحن بصدد بيانه.

ثم إنّ مجرى الأصل إمّا المسألة الأصولية أو المسألة الفقهية، وإليك دراسة الكلّ.

### إجراء الأصل في المسألة الأصولية

ذهب المحقق الخراساني إلى أنّه لا أصل في المسألة الأصولية، بالبيان التالي:  
إنّ الملازمة بين وجوب المقدّمة ووجوب ذي المقدّمة وعدمها ليست لها حالة سابقة، بل تكون الملازمة أو عدمها أزلية.

توضيحه: أنّ الاستصحاب يجري في المتيقّن القابل للنقض، وأمّا المستصحب الذي لو ثبت لدام بلا وقت محدّد فهو خارج عن مورد أخبار الاستصحاب، نظير الملازمة بين الأربعة والزوجة فلو

كانت هناك ملازمة لدامت ولم تنتقض، ونظيرها الملازمة بين الوجوبين فلو ثبتت لما وقعت في إطار الشك.

فإن قلت: يمكن استصحاب عدم الملازمة بالنحو التالي:

صفحة ٥٩٥

لم تكن ملازمة بين وجوب ذي المقدّمة ووجوب مقدّمته عندما لم يكن أي تشريع بالنسبة إليه، ولكن نشك في بقاء عدم الملازمة بعد تشريع الوجوب لذيها وعدمه، والأصل بقاءه.

قلت: إنّ هذا النوع من الاستصحاب مثبت، إذ المتيقّن هو القضية السالبة المحصّلة الصادقة بانتفاء الموضوع، والمشكوك هو القضية السالبة الصادقة بانتفاء المحمول - بعد ثبوت الموضوع - .

ذلك لأنّ المتيقّن عبارة عن عدم الملازمة بين وجوب ذيها ووجوب المقدّمة قبل تشريع ذيها. وأما المشكوك فهو عبارة عن عدم الملازمة بين وجوب الصلاة ووجوب مقدّمها بعد تشريع ذيها.

فاستصحاب الحالة الأولى (المتيقّنة) لغاية إثبات الحالة الثانية من مصاديق الأصول المثبتة.

وفي المقام إشكال آخر وهو: أنّ المستصحب يجب أن يكون حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعي والملازمة بين الوجوبين ليست منهما قطعاً.

فإن قلت: إنّ الملازمة موضوع لحكم شرعي، إذ على القول بالملازمة يستكشف منه الحكم الشرعي لأنّه إذا كان المستصحب وجود الملازمة يستكشف وجود الحكم الشرعي ولو كان المستصحب عدمها يُستكشف منه عدمه.

قلت: الملازمة وإن كانت موضوعاً لحكم شرعي لكن الحاكم بها هو العقل لا الشرع، مع أنّه يشترط في المستصحب أن يكون الحاكم بثبوت

صفحة ٥٩٦

المحمول للموضوع هو الشرع، واستكشاف الحكم الشرعي من الحكم العقلي إنّما هو بحكم العقل، ومثل هذا لا يصلح أن يستصحب، بخلاف ما إذا كان الحاكم هو الشرع كالكُربة الموضوع لطهارة ما غسل في الماء الكُر، فإنّ الحاكم بالطهارة هو الشرع.

### إجراء الأصل في المسألة الفقهية

إنّ الأصل المتوهم جريانه في المسألة الفقهية هو أحد الأمور التالية:

١. البراءة العقلية أي قبح العقاب بلا بيان.

٢. البراءة الشرعية كقوله (صلى الله عليه وآله وسلم): «رفع عن أمّتي ما لا يعلمون».

٣. الاستصحاب نظير قوله (صلى الله عليه وآله وسلم): «لا تنقض اليقين بالشك».

وإليك الكلام في كل واحد منها.

أمّا البراءة العقلية: فلا تجري في المقام لأنّ مصيبتها احتمال العقاب في ترك الشيء، والمفروض عدم العقاب على ترك المقدّمة، ومع القطع بعدمه فلا موضوع للبراءة العقلية.

وأما البراءة الشرعية: فلا تجري أيضاً لأنّ مجراها ما إذا كان في إيجاب الشيء (المقدّمة) كلفة وفي رفعه امتنان، والشرط مفقود في المقام، إذ ليس في إيجابه كلفة لافتراض عدم العقاب على تركه وإن أوجب الشارع. كما لا امتنان في رفعه لحكم العقل بوجوب إتيانه وإن لم يوجب الشارع الإتيان به.

وأما الاستصحاب: فقد ذهب المحقّق الخراساني إلى جريانه في المقام

---

صفحة ٥٩٧

فقال: نعم نفس وجوب المقدّمة مسبوق بعدم حيث يكون حادثاً بحدوث وجوب ذي المقدّمة، فالأصل عدم وجوبها.<sup>(١)</sup>

يلاحظ عليه: بعدم ترتّب الأثر على هذا الاستصحاب بعد حكم العقل بوجوب إتيانها.

وإن شئت قلت: إنّ الأصل العملي إنّما يجري إذا ترتبت عليه فائدة في مورده وعدم وجوب المقدّمة لا أثر له، لأنّه لو ترك لأجل الاستصحاب يجب عليه الإتيان بحكم العقل.

### اعتراضان على جريان الاستصحاب في المسألة الفقهية

قد عرفت أنّ المحقّق الخراساني قال بجريان الاستصحاب في نفس وجوب المقدّمة، وأنّه مسبوق بالعدم، ولكن اعترض عليه بإشكالين وأجاب عنهما، وهما:

#### الأول: وجوب المقدّمة غير مجعول

يشترط في المستصحب أن يكون موضوعاً لحكم شرعي (كالكُرية لطهارة الثوب) أو حكماً شرعياً (كاستصحاب وجوب صلاة الجمعة).

وأما وجوب المقدّمة فليس موضوعاً له كما هو واضح ولا حكماً مجعولاً شرعياً، بل هو من لوازم وجوب ذي المقدّمة، وأنّ مثله مثل لازم الماهية كالزوجة للأربعة.

وأجاب عنه بأنه حكم شرعي مجعول بالعرض، والمجعول بالذات هو وجوب ذبيها والمجعول بالعرض هو وجوب نفس المقدّمة. وإن شئت قلت: يكفي في جريان الاستصحاب كون المستصحب مرتبباً بنحو من الارتباط بجعل الشارع.<sup>(١)</sup>

### الثاني: لزوم احتمال التفكيك بين اللازم والملزوم

كيف يجري استصحاب عدم وجوب المقدّمة مع أنه لو كانت هناك ملازمة بين الوجوبين للزم احتمال تفكيك اللازم عن الملزوم، واحتمال التفكيك بين المتلازمين كما هو مقتضى الاستصحاب كالقطع بالتفكيك، محال؟

توضيحه: أنه يشترط في جريان الاستصحاب إمكان المستصحب حدوثاً وبقاءً، وأما إذا امتنع قطعاً أو احتل امتناعه فلا يجري فيه الاستصحاب، وعلى ضوء ذلك فلو علمت الملازمة بين الوجوبين قطعاً فلا شكّ في عدم جريان استصحاب عدمها، وهكذا لو احتملت الملازمة بين الأمرين ففيه أيضاً لا يجري الاستصحاب لاستلزامه احتمال التفكيك بين المتلازمين، والتفكيك بينهما، سواء كان تفكيكاً قطعياً أو احتمالياً غير جائز، لما عرفت من لزوم إحراز الإمكان، وهو غير محرز مطلقاً سواء في صورة القطع بالملازمة أو احتمال الملازمة.

وأجاب عنه: بأن لزوم التفكيك بين الوجوبين مع الشكّ لا ينافي

١ . الكفاية: ١ / ١٩٩ .

الملازمة الواقعية وإنّما ينافي الملازمة الفعلية .

ويمكن إيضاح جوابه بالمثال التالي:

إذا توضّأ بماء أحد الإنائين المشتبهين قال الشيخ في أواخر الاستصحاب بطهارة بدنه وبقاء حدثه، أخذاً بحكم الاستصحاب في كلا المقامين. ولما اعترض عليه بأنّ التفكيك غير صحيح، إذ لو كان الماء طاهراً لظهر بدنه ونفسه، وإن كان نجساً لما طهر بدنه ويبقى بدنه كنفسه.

وأجاب بأنّ التفكيك بين المتلازمين ممتنع واقعاً لا ظاهراً، ففي الواقع لا يمكن التفكيك بين حكم البدن وحكم النفس للتلازم المذكور، وأما ظاهراً فلا مانع، فيجب عليه الغسل دون أن يجب عليه الغسل.

وأورد عليه المحقق البروجردي: بأن وجوب المقدّمة على فرض ثبوته ليس وجوباً مستقلاً بملاك مستقل حتّى يكون تابعاً لملاك نفسه، بل هو من اللوازم غير المنفكة لوجوب ذبيها، وعلى هذا فتفكيكها غير ممكن لا في الفعلية ولا في غيرها من المراتب.

وبعبارة أخرى: الشاكّ في الملازمة عالم بكون المقدّمة واجباً فعلياً على فرض، وغير واجب على فرض آخر، والاستصحاب بعد جريانه يوجب القطع بفعلية مؤداه وعدم فعلية الحكم الواقعي المشكوك فيه على فرض ثبوته، فلا يجري في الموارد التي لا ينفك الحكم الواقعي على فرض ثبوته من الفعلية، بل اللازم على الشارع حينئذ إيجاب الاحتياط، كما في باب الاموال والأعراض والنفوس؛ فإننا نعلم أن الحكم الواقعي في هذه الموارد -

#### صفحة ٦٠٠

على فرض ثبوته - فعلي لا يابى فعليته شيء لأهمية ملاكه، فنستكشف إيجاب الاحتياط من قبل الشارع في تلك الموارد. ففيما نحن فيه بعد العلم بوجوب ذي المقدّمة نعلم بفعلية وجوب مقدّمته على فرض ثبوت الملازمة واقعاً، فكيف يحكم بجريان استصحاب العدم بالنسبة إليه؟ مع استلزام جريانه للقطع بعدم فعلية وجوبها على فرض ثبوت الملازمة أيضاً؟<sup>(١)</sup>

وحاصل كلامه: التفكيك بين الملازمة الجعلية والملازمة العقلية التكوينية، أمّا الأوّل فلا مانع في مقام الاعتبار التفكيك بين الجعلين بأن يعتبر البدن ظاهر، والنفوس محدثة.

وأما الثاني، أعني: التلازم العقلي التكويني، وهذا كالزوجية بالنسبة للأربعة، فلو كانت هناك ملازمة بين الوجوبين فإنّ معناها أنّ إرادة ذي المقدّمة تستتبع إرادة المقدّمة في عامّة المراتب واقعاً وظاهراً، سواء رضي المولى أم لا. ومع احتمال حكم إلزامي فعلي في مورد المقدّمة لا يمكن جعل حكم مخالف في مورد.

هذا غاية توضيح كلام المحقق البروجردي (رحمه الله) .

ويلاحظ عليه: بأنّه لو كان المطلوب بالاستصحاب التفكيك بين الإرادتين لكان لما ذكره وجه، لأنّ الملازمة التكوينية لا تقبل التفكيك قطعية كانت أو احتمالية، وإنّما المطلوب في المقام هو التفكيك بين الوجوبين الاعتباريين، والتفكيك بينهما أمر ممكن. والتصرف في الأمور الاعتبارية في غاية السهولة.

١ . نهاية الأصول: ١ / ١٨١، الطبعة الأولى.



### أدلة القائلين بوجوب المقدمة

وقبل الخوض في بيان أدلة القائلين بالوجوب نشير إلى تحرير محل النزاع وأي نوع من الوجوب يتعلّق بالمقدمة، فهناك احتمالات:

١. الوجوب العقلي، بمعنى اللابدية العقلية.  
يلاحظ عليه: بأنه ليس محلاً للنزاع لاتّفاق الكلّ عليها.
٢. الوجوب العرضي، بمعنى أنّ هنا وجوباً واحداً ينسب إلى الغاية في الحقيقة وإلى المقدّمة بالعرض والمجاز كالجريان المنسوب إلى الماء حقيقة وإلى الميزاب مجازاً.  
يلاحظ عليه: بأنه ليس شيئاً قابلاً للنزاع، لأنّ صحّة النسبة تابعة لوجود المناسبة وعدمها. بل تصبح المسألة عندئذ مسألة أدبية.
٣. الوجوب المولوي الغيري الاستقلالي.  
يلاحظ عليه: أنّ إيجابها بالنحو المذكور فرع التوجّه إلى المقدّمة، وربّما يكون الأمر غافلاً عن المقدّمة، ولو صحّ ما ذكر لزم اختصاص النزاع بصورة الالتفات إلى المقدّمة، وهو كما ترى.
٤. الوجوب المولوي الغيري التبعي.

### صفحة ٦٠٢

بمعنى أنّه لو التفت المولى إلى المقدّمة لأمر بها، وهذا هو محط البحث.

إذا عرفت هذا فلنذكر أدلة القائلين بالوجوب.

### الأول: لزوم التكليف بما لا يطاق فيما لو لم تجب

استدلّ أبو الحسين البصري بالدليل التالي وقال: لو لم تجب المقدّمة لجاز تركها، وحينئذ فإن بقي الواجب على وجوبه لزم التكليف بما لا يطاق، وإلاّ خرج الواجب عن كونه واجباً مطلقاً.<sup>(١)</sup>  
يلاحظ عليه:

أولاً: بالنقض بالمتلازمين إذا كان في أحدهما ملاك الوجوب دون الآخر فيجب الأوّل دون الثاني، إذ لو وجب للزم الإيجاب بلا ملاك، مع أنّ مقتضى برهانه وجوب الملازم الذي لا ملاك له، وذلك لأنّه يقال: إذا لم يجب الملازم (ترك الصلاة) لجاز تركه (أي فعل الصلاة) وعندئذ أي حين ترك الملازم (المتحقّق بفعل الصلاة) فأما أن يبقى الملازم الآخر على وجوبه فيلزم التكليف بما لا يطاق، إذ لا يتمكّن الإنسان من الإزالة مع فعل الصلاة أو لا، فيلزم خروج الواجب عن كونه واجباً مطلقاً.

ثانياً: المناقشة في موضعين من كلامه:

١. ماذا يريد من قوله (لجاز تركها)؟ فهل يريد الإباحة الشرعية بمعنى

١. المعتمد في أصول الفقه: ١ / ٩٥ .

صفحة ٦٠٣

اقتضاء التساوي في الشيء بين الفعل والترك، ومن المعلوم أنّ رفع الوجوب لا يلازم ثبوت أحد الأحكام الأربعة الباقية حتى الإباحة الشرعية.

أو أنه يريد عدم الحكم؟ بمعنى عدم الاقتضاء لواحد من الأحكام، وهذا هو الصحيح لو صحّ مجموع البرهان.

٢. ماذا يريد من قوله «وحيئنذ»؟ فهنا احتمالان:

أ. حين جواز الترك.

ب. حين الترك.

فلو أراد الأوّل لما ترتّب عليه التاليان، لأنّ جواز الترك لا يلازم الترك، إذ ربّما يكون جائز الترك ولكن المكلف يأتي به.

ولو أراد الثاني، أي نفس الترك فيترتب عليه شيء ثالث وهو سقوط الوجوب لأجل العصيان لكونه متمكناً من الطاعة وقد تركها، ولا يترتب عليه الأمران التاليان، إذ لا يبقى الوجوب مع ترك المقدّمة حتى يقتضي الأمر بما لا يطاق أو يخرج الواجب عن كونه واجباً مطلقاً.

### الثاني: قضاء الوجدان بالوجوب

إنّ الوجدان أقوى شاهد على أنّ الإنسان إذا أراد شيئاً له مقدّمات أراد تلك المقدّمات لو التفت إليها، بحيث ربّما يجعلها في قالب الطلب مثله ويقول مولوياً: ادخل السوق واشتر اللحم مثلاً، بداهة أنّ الطلب المنشأ بخطاب: «ادخل» مثل المنشأ بخطاب: «اشتر» في كونه بعثاً مولوياً وأنّه حيث

صفحة ٦٠٤

تعلّقت إرادته بإيجاد عبده الاشتهاء ترشّحت منها له إرادة أخرى بدخول السوق بعد الالتفات إليه وأنّه يكون مقدّمة له (١).

يلاحظ عليه: بأن الوجدان يشهد على خلافه، فإنّ الإنسان لا يجد في أعماق نفسه إلاّ إرادة واحدة متعلّقة باشتراء اللحم، وأمّا أمره بدخول السوق إمّا إرشاد إلى المقدمية إذا كان العبد غير عارف بمحل شراء اللحم، أو تأكيد لطلب الشراء.

والشاهد على ذلك أنّه لو جعل الإنسان جعالة لامثال أوامره وقال: ادخل السوق واشتر اللحم، فدخل شخص السوق واشترى اللحم فلا يراه العقلاء إلاّ مستحقاً لجعل واحد في مقابل شراء اللحم.

### الثالث: وزن الإرادة التشريعية كالتكوينية

وحاصله: أنّه لا فرق بين الإرادة التكوينية والتشريعية في جميع لوازمها، غير أنّ التكوينية تتعلّق بفعل نفس المرید، والتشريعية تتعلّق بفعل غيره، ومن الضروري أنّ تعلّق الإرادة التكوينية بشيء يستلزم تعلّقها بجميع مقدّماته قهراً.

نعم لا تكون هذه الإرادة القهرية فعلية، فيما إذا كانت المقدمية مغفولاً عنها، إلاّ أنّ ملاك تعلّق الإرادة بها، وهو المقدمية، على حاله، فإذا كان هذا حال الإرادة التكوينية فتكون الإرادة التشريعية مثلها أيضاً. (٢)

---

١ . كفاية الأصول: ١ / ٢٠٠ .

٢ . أجدد التقريرات: ١ / ٢٣١ .

يلاحظ عليه بوجهين:

الأوّل: أنّ تفسير الإرادة التكوينية بأنّها تتعلّق بفعل النفس، والإرادة الغيرية بأنّها تتعلّق بفعل الغير، تفسير غير تام، لأنّ فعل الغير خارج عن اختيار المرید، فكيف تتعلّق به إرادته، والإرادة لا تتعلّق إلاّ بما كان تحت اختيار المرید، فعلى ضوء ذلك لا بدّ أن يُقال من أنّ كلتا الإرادتين تتعلّقان بفعل المرید نفسه، غير أنّ فعله في التكوينية هو الفعل الخارجي وفعله في التشريعية هو بعث العبد نحو الشيء بعناً اعتبارياً لا تكوينياً.

الثاني: وجود الفرق بين الإرادتين، فإنّ المرید في الإرادة التكوينية يقوم بالفعل بنفسه فلا بدّ له من إرادة المقدّمة وذيها.

وأما في الإرادة التشريعية فإنّما يقوم المكلف بالفعل، فما يرجع إلى المرید ما هو إلاّ جعل الداعي إلى الفعل وبعث المكلف إليه، وهذا يحصل بإيجاب ذيها دون إيجاب المقدّمة.

## الرابع: وجود الأوامر الغيرية في الشريعة

استدلّ المحقّق الخراساني بوجود الأوامر الغيرية في الشرع، فإذا تعلّق بمورد يستكشف عن وجود الملاك في عامة الموارد، قال: وجود الأوامر الغيرية في الشرعيات والعرفيات لوضوح أنّه لا يكاد يتعلّق الأمر الغيري بمقدّمة إلاّ إذا كان فيها مناطه، فإذا تعلّق الأمر بها، بهذا المناط، يتعلّق في مثلها ممّا لم يلتفت إليه أيضاً<sup>(١)</sup>.

١ . الكفاية: ١ / ٢٠١ .

### صفحة ٦٠٦

يلاحظ عليه: بأنّ وجود الأوامر الغيرية في الشريعة غير منكر، غير أنّها إمّا لبيان الشرطية أو لبيان الكيفية، أمّا الأوّل فكقوله سبحانه: (فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَأَشْهَدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِنْكُمْ)<sup>(١)</sup>.

فالآية سيقّت لبيان شرطية حضور العدلين عند الطلاق، ونظيرها قوله سبحانه: (إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا)<sup>(٢)</sup> فإنّ هذه الآية جاءت لبيان شرطية التبيّن للعمل بقول الفاسق.

وأما الثاني كقوله سبحانه: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ)<sup>(٣)</sup>، ونظيره قوله سبحانه: (وَ إِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَ إِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا)<sup>(٤)</sup>، فإنّ الآيتين لبيان كيفية الوضوء والتيمّم بالدلالة المطابقة مع بيان شرطيتهما للصلاة بالدلالة الإلزامية.

وأما قوله سبحانه: (إِذَا جَاءَكُمْ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ اللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لَا هُنَّ حِلٌّ لَهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ)<sup>(٥)</sup>.

١ . الطلاق: ٢ .

٢ . الحجرات: ٦ .

٣ . المائدة: ٦ .

٤ . المائدة: ٦ .

٥ . الممتحنة: ١٠ .

فبما أنّ المؤمنات يحرم إرجاعهن إلى الكفّار، والإيمان أمر قلبي يصعب العلم به أمر سبحانه بامتحانهن لأجل تبين الطريق إلى العلم بإيمانهن ، فالآية لبيان كيفية تحصيل العلم بإيمانهن دون أن يكون أمراً مولوياً.

فإن قلت: إنّ الظاهر من قوله سبحانه: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمْ انْفِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ انْفِرُوا إِلَى الْأَرْضِ أَرْضِيْتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ فَمَا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ)<sup>(١)</sup>.

فإنّ ظاهر الآية كون الخطاب في (انْفِرُوا) مولوياً بشهادة توجّه الذم إلى تاركي النفر، فلو تعلّق الأمر في مورد بالمقدّمة يكشف عن وجود الملاك في عامة الموارد.

يلاحظ عليه: بأنّ الذم وإن كان لترك النفر، ولكنّه في الحقيقة على ترك الجهاد لكشف التناقض إلى الأرض عن كونهم معرضين عن الجهاد وراغبين عنه.

إلى هنا تمت دراسة أدلّة القائلين بوجوب المقدّمة.

### دليل القول بعدم وجوب المقدّمة

التحقيق عدم وجوب المقدّمة شرعاً، وذلك لأنّ الغاية من إيجابها هو إيجاد الداعي عند المكلف إلى الإتيان بها، لينبعث، فيجاب المقدّمة إمّا غير باعث وإمّا غير محتاج إليه .

١ . التوبة: ٣٨ .

أمّا الأوّل: فلأنّ المكلف إمّا أن يكون بصدد الإتيان بذوي المقدّمة، فالأمر النفسي الباعث إلى ذبيها باعث إليها أيضاً ومعه لا يحتاج إلى باعث آخر بالنسبة إلى المقدّمة.

وإن لم يكن بصدد الإتيان بذبيها وكان معرضاً عنه فلا يكون الأمر بالمقدّمة محرّكاً بالنسبة إليها. والحاصل: أنّ الأمر المقدمي يدور أمره بين اللغوية - إذا كان المكلف بصدد الإتيان بها - وعدم الباعثية وإحداث الداعوية أبداً، إذا لم يكن بصدد الإتيان بذبيها.

### الملازمة بين الحرمتين

إذا قلنا بوجوب مقدّمة الواجب، فهل تكون مقدّمة الحرام مثل ذبيها في الحرمة؟ أو فيه تفصيل؟

أقول: هنا آراء وأقوال نشير إلى رؤوسها:

١. سريان الحرمة إلى عامة أجزاء المقدّمة.
٢. التفصيل بين المقدّمة التوليدية والمقدّمة الإعدادية.
٣. التفصيل في المقدمات الإعدادية بين ما لا يتوسط بين المقدّمة وذيها اختيار الإنسان، وما يتوسط.
٤. الحرام هو الجزء الأخير إذا كانت الأجزاء مترتّبة، وأحد الأجزاء إذا كانت محقّقة في عرض واحد.

صفحة ٦٠٩

وإليك دراسة الأقوال واحداً بعد الآخر.

### الأول: سريان الحرمة إلى جميع أجزاء المقدّمة

إنّ الملاك في وجوب المقدّمة إمّا التوقّف أو كونها موصلة وفي طريق ذبيها، وهذا الملاك موجود في مقدّمة الحرام، فإنّ كلّ جزء جزء يتوقّف عليه فعل الحرام، أو كلّ جزء يقع في طريق المبعوض فتسري الحرمة من ذي المقدّمة إلى المقدّمة نحو سريان الوجوب من ذبيها إلى مقدّمة الواجب.

فإن قلت: فرق بين الواجب والحرام، فإنّ الفعل الواجب لمّا كان متوقّفاً على كلّ جزء من أجزائه، يسري الحبُّ إلى أجزاء المقدّمة كلّها وتوصف بالوجوب، بخلاف الحرام فإنّه يتوقّف على مُحقّق المبعوضة، وبما أنّ جميع الأجزاء ليس محقّفاً، بل المحقّق هو المخرج للمبعوض إلى حيّز الوجود لا يسري إلى كلّ جزء من أجزاء المقدّمة، بل يتعلّق بخصوص المخرج للمبعوض من العدم إلى الوجود.

قلت: هنا مقامان:

١. مقام تعلّق الحكم .

٢. مقام الامتثال.

أمّا الأوّل: فالوجوب والحرمة يتعلّقان بعامة أجزاء المقدّمة إمّا بملاك المحبوبة بالعرض، أو بملاك المبعوضة كذلك. وعندئذ لا فرق بين مقدّمة الواجب ومقدّمة الحرام، فكما أنّ الأولى محبوبة بالعرض فكذا الثانية

صفحة ٦١٠

مبعوضة كذلك. ولا وجه لكون مقدّمة الواجب بعامة أجزائها محبوبة دون أجزاء مقدّمة الحرام، فلا تكون مبعوضة، فالمقدّمتان من نسج واحد.

وأما الثاني: أعني: مقام الامتثال، فامتثال الواجب يتوقف على إتيان عامة الأجزاء، وأما الثاني فيتوقف على ترك الأخير إذا كانت الأجزاء مترتبة، أو ترك واحد منها إذا كانت الأجزاء عرضية، والاختلاف في مقام الامتثال لا يوجب الاختلاف في تعلق الحكم.

### القول الثاني: التفصيل بين المقدمة التوليدية والإعدادية

ذهب صاحب الكفاية إلى سريان الحرمة إلى العلل التوليدية، أعني: ما لا يتمكّن المكلف معها من ترك المطلوب، فلا محالة يترشح من طلب الترك، طلب ترك خصوص هذه المقدمة، وأما غيرها فلا، لأنّ غير الجزء الأخير (الإرادة) منها، يتمكّن المكلف مع الإتيان به، من ترك الحرام، فلا يترشح التكليف إليه، وأما الجزء الأخير وإن كان لا يتمكّن من ترك الحرام لكنّه خارج عن الاختيار ولا يتعلّق التكليف به. <sup>(١)</sup>

وحاصل التفصيل: أنّ الحرام هو العلة النامة التي يتعلّق بها التكليف وهذا موجود في العلل التوليدية، وأما العلل الإعدادية، أعني: الأجزاء، ما سوى الإرادة، فلا يتعلّق بها التكليف لتمكّنه معها من ترك المبعوض.

وأما مع ضمّ الإرادة فالمقدمة وإن كانت تلازم المبعوض لكن لا يتعلّق بها التكليف لكونها أمراً خارجاً عن الاختيار.

---

١ . الكفاية: ١ / ٢٠٥ .

---

صفحة ٦١١

وبعبارة أخرى: ما هو قابل للتكليف يتمكّن معه من ترك المبعوض، وما هو غير متمكّن معه من ترك المبعوض - أعني: الأجزاء مع الإرادة - لا يتعلّق به التكليف.

يلاحظ عليه بوجهين:

أولاً: أنّ ما زعمه غير مرّة من أنّ الإرادة أمر غير اختياري مستندلاً بأنّ الأمر الاختياري عبارة عن الفعل المسبوق بالإرادة وأما الإرادة فيما أنّها غير مسبوق بها فلا تكون أمراً اختيارياً، فغير تام، لأنّ ملاك الأمر الاختياري ليس منحصراً بكونه صادراً عن إرادة بل أعظم منه، ويكفي في ذلك أن يكون صادراً عن فاعل مختار بالذات وإن لم يكن مسبوقاً بالإرادة، وعلى هذا فالإرادة أمر اختياري لكونه صادراً عن فاعل مختار، ويشهد على ذلك تعلق التكليف بها في الشريعة المقدسة كقصد القرية في العبادات، ولزوم قصد الإقامة إذا نذر الإقامة في مكان.

ثانياً: أنّ ملاك تعلّق الحكم ليس عدم تمكّن المكلف مع وجود المقدّمة من ترك الحرام، وتمكّنه منه مع ترك المقدّمة، حتّى تختص الحرمة بالأوّل، بل الملاك إمّا توقّف المبعوض عليه أو كونه موصلاً إلى المبعوض وواقعاً في طريقه، وعلى كلّ تقدير فلا وجه لاستثناء العلل الإعدادية إذا كان الحرام متوقّفاً على كلّ جزء جزء.

القول الثالث: التفصيل في العلل الإعدادية بين ما لا يتوسط بين المقدّمة وذيها اختيار الفاعل وبين ما يتوسط، وهذا هو خيرة المحقّق النائيني

---

### صفحة ٦١٢

فقد قال: لو أتى بالمقدّمة وفرضنا أنّ ذا المقدّمة يقع في الخارج قهراً بحيث لا يتمكّن المكلف من تركه، ففي هذا القسم تحرم المقدّمة حرمة نفسية.

وأما إذا فرضنا أنّه لو أتى بالمقدّمة يكون الإنسان مختاراً في الفعل وتركه، فعندئذ لو أتى بالمقدّمة بقصد التوصل إلى الحرام تحرم للتجري، وأمّا إذا أتى بها من دون ذلك القصد فلا دليل على حرمتها. <sup>(١)</sup>

يلاحظ عليه: بمثل ما ذكرنا في القول الثاني من أنّ ملاك تعلّق الحرمة هو كون الشيء ممّا يتوقّف عليه المبعوض إمّا مطلقاً أو فيما لو كان في طريقه، وعندئذ لا فرق في العلل الإعدادية بين ما لا يتوسط بين المقدّمة وذيها اختيار الفاعل أو ما يتوسط.

الرابع: ما ذكره سيدنا الأستاذ (قدس سره) من أنّ الحرام هو الجزء الأخير إذا كانت الأجزاء مترتّبة، أو الواحد من الأجزاء إذا كانت عرضية، قائلاً بأنّ الزجر عن الفعل مستلزم للزجر عمّا يخرج الفعل من العدم إلى الوجود، لا إلى كلّ ما هو دخيل في تحقّقه. والمبعوض هو انتقاض العدم بالوجود، والسبب لذلك هو الجزء الأخير في المترتّبات، وفي غيرها يكون المجموع هو السبب وعدمه بعدم جزء منه. <sup>(٢)</sup>

يلاحظ عليه: بأنّ الملاك لتعلّق الحكم ليس كون الشيء ناقض العدم ومحقق الوجود المبعوض حتّى يختص بالجزء الأخير وحرمة جزء منها في المقدّمت العرضية، بل الملاك في تعلّق الحرمة كلّ ما يتمكّن المكلف من

---

١ . المحاضرات: ٢ / ٤٣٩؛ أجود التقريرات: ١ / ٢٤٩ .

٢ . التهذيب: ١ / ٢٨٤ .

---



المبغوض أو ما يقع في طريقه ومسيره، وهذا يعمّ كلّ المقدمات .

فإن قلت: يظهر من بعض الروايات حرمة عامّة المقدمات كما ورد في الرواية عن جابر أنّ رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) لعن في الخمر عشرة: غارسها، وحارثها، وعاصرها، وشاربها، وساقبها، وحاملها، والمحمولة إليه ، وبائعها، ومشتريها، وأكل ثمنها. (١)

قلت: الظاهر أنّ الحرمة في هذه الرواية حرمة نفسية لا غيرية تبعية، وهو خارج عن المقصود

\*\*\*

بلغ الكلام إلى هنا صبيحة يوم الأحد السابع عشر من شهر جمادى الأولى من شهر عام ١٤٢٨ هـ ، واستغرقت الصحائف المتقدمة عاماً دراسياً كاملاً.

ندعو الله سبحانه أن يوفّقنا لإكمال هذا الكتاب ليكون أخاً كبيراً للكتابين السابقين: الموجز والوسيط بإذن الله سبحانه .

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

جعفر السبحاني

قم - مؤسسة الإمام الصادق (عليه السلام)

---

١ . الوسائل: ١٢ ، الباب ٥٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤ و ٥ .