بيان الأصول

الجزء الأول

تأليف

لطف الله الصافي الگلپايگاني

بيان الأصول

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

جمعداری اموال
مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی
ش-اموال: ۵۰۰۹۸

الجزء الأول

تأليف

لطف الله الصافي الگلپايگاني

بيان الاصول

المجلد الاول

للمرجع الديني الأعلى آية الله العظمي الشيخ لطف الله الصافي الگلپايگاني (دام ظله)

الطبعة الاولي: (٣مجلدات) ١١ ذي القعده/١٤٢٨ هـ .ق، ميلاد الامام الرضا عليه السلام

التنضيد و الأخراج الفني: مؤسسة السيدة المعصومه عليها السلام

المطبعة: ثامن الحجج عليه السلام

الكمية: ١٠٠٠ نسخة

السعر: ٢٦٠٠٠ ريال

اصدار:

دائرة التوجيه والإرشاد الديني

في مكتب المرجع الديني آية الله العظمي الشيخ لطف الله الصافي الگلپايگاني(دام ظله)

ISBN: ٩٧٨-٦٠٠-٥١٠٥-٠١-٨

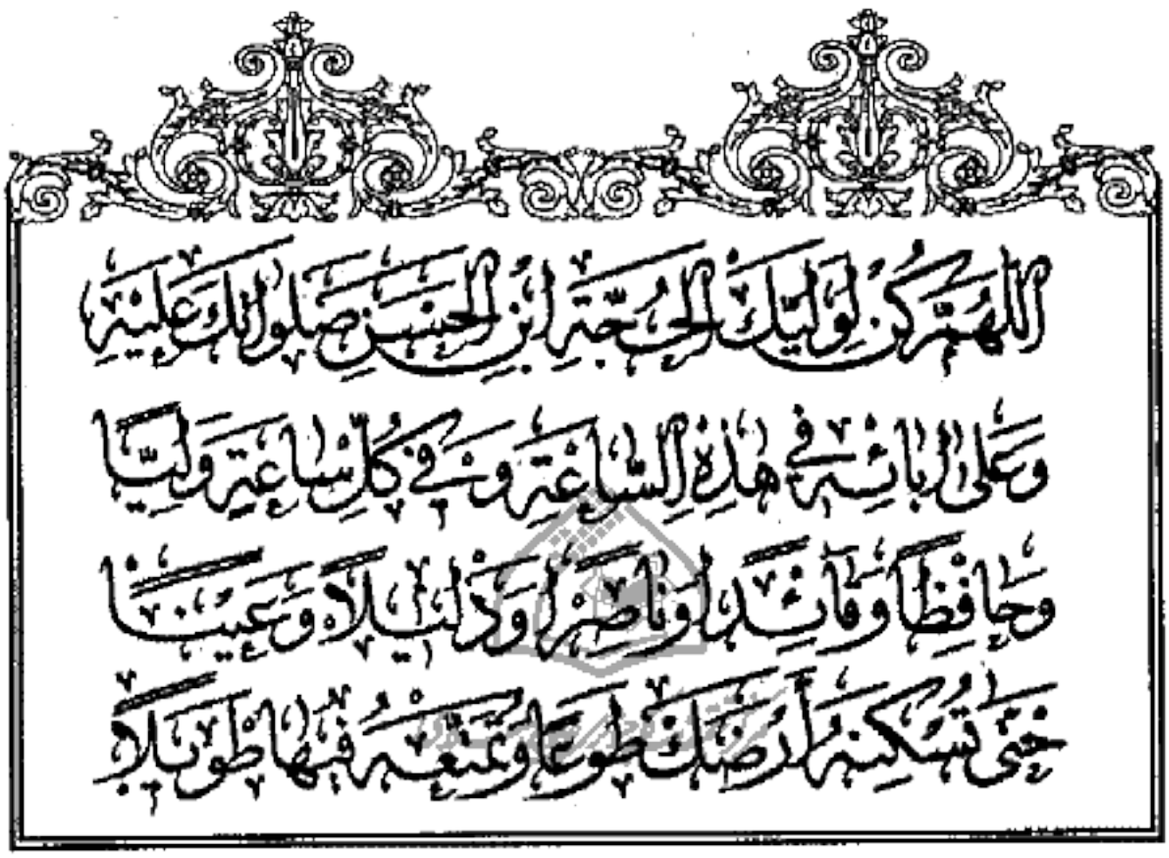
هاتف: ٦-٧٧١٥٥١١ ٢٥١ ٩٨+ فاكس: ٧٧١٦٦٢٢ ٢٥١ ٩٨+

WWW.SAAFI.NET

کتابخانه
مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی
شماره ثبت: ۳۷۹۵۰
تاریخ ثبت :

بسم الله الرحمن الرحیم

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی


اللهم كن لوليك الحجة ابن الحسن صلواتك عليه
وعلى آبائه في هذه الساعة وفي كل ساعة وليا
وحافظا وقائدا وناصرا ودليلا وعينا
حتى تسكنه أرضك طوعا وتمتعه فيها طويلا

بسم اللّه الرّحمن الرّحيم

الحمد للّه رب العالمين وأفضل الصلاة والتسليم على سيّد الأنبياء والمرسلين وعلى آله الطيبين الطاهرين.

وبعد... فهذه دروس قيّمة في أصول الفقه وقويمة لقوّة قائلها وقدرته ولأهميّة كاتبها وكفاءته.

أراد الكاتب فيه أن يسهم في نشر عيون استاذه وإبداء فنونه واحياء كنوزه ويكشف النقاب عن لآلئه المصونة ودُرَرِه المكنونة. ومن أجل هذا النفع النبيل والصنع الجليل والدفع العلمي الأصيل فقد سخّر نفسه لهذه الآثار والنفائس، وفي سبيل هذا المقصد السامي فقد واصل السير بالسُّرى لتظهر هذه البحوث مرضيّة الصورة.

فأراد المرجع الديني الكبير الشيخ لطف اللّه الصافي حفظه اللّه، أن ينفض غبار الزّمن عمّا كان قد كتبه بعد أن أحاط علماً ودراية بكلام استاذه والذي كان أحد أكبر أساطين الدرس الأصولي وأعمدة الحوزة وأركانها ومن هنا أيضاً اكتسب هذا المؤلَّف أهمية أخرى لاعتبار أنّه تعاقدت عليه ذوي مصادر هذا الفن، وإنّه ليسرُّنا نشر هذا الأثر البارع القيّم.

كما إنّنا في الختام نشكر فضيلة حجة الاسلام الشيخ فاضل عرفان الذي عمل في مقابلة الكتاب وتخريج منابعه حتى جاء وللّه الحمد كامل النفع.

ونسأله تعالى أن يجعل هذا العمل محل قبول عند وليّه الأعظم الحجّة بن الحسن المنتظر عجّل اللّه تعالى فرجه الشريف.

دائرة التوجيه والإرشاد الديني

في مكتب آية اللّه العظمى الشيخ لطف اللّه الصافي حفظه اللّه

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

بسم اللّه الرحمن الرحيم

الحمد للّه رب العالمين، والصلاة والسلام على البشير النذير والسراج المنير، أشرف الأنبياء والمرسلين سيّدنا أبي القاسم محمد وآله الطيبين الطاهرين، الذين أذهب اللّه عنهم الرجس وطهّرهم تطهيراً.

وبعد، فمن منن اللّه تعالى على هذا العبد الحقير أن شرّفه مدة خمس عشرة سنة في بلدة قم المقدسة ـ عشّ آل محمد صلوات اللّه عليهم ـ بالاستفادة والاستفاضة من مجالس الإفادة والإفاضة لنابغة الدهر وفقيه العصر، نائب الإمام عليه السلام وأمينه على الحلال والحرام، صاحب الزعامة الكبرى والمرجعية العظمى، محيي الشريعة الغراء وفخر الملّة البيضاء، من كان بالحق حجة عن الحجة، صاحب المكارم والمناقب والمحامد، اسوة الزاهدين وجمال السالكين والمتعبدين، مولانا السيد الحاج آغا حسين الطباطبائي البروجردي، أعلى اللّه في فراديس الجنان مقامه.

فكنت بتوفيق اللّه تعالى وله الحمد والشكر خصيصًا به ومستفيضًا من مجالس درسه في الفقه والاصول ومجالس الإفتاء والفتوى وسائر مجالسه المليئة بالإفادات الثمينة العلمية والإفاضات الروحانية.

وقد كان لي ولأخي الأكبر الأمجد اختصاص به، نرى منه كثير التشويق والتقدير والترحيب، يتفحص عنّا إذا غبنا عن مجلسه.

اللّهم املأ مضجعه بأنوار رحمتك الخاصة التي تخص بها أولياءك المخلصين، واجعل روحه في أعلىٰ عليّين عند جده سيد المرسلين صلواتك عليه وعلى أولاده الطاهرين.

هذا، واعلم يا أخي أنّ ما كتبته واستفدته من إفاداته في الاصول إنّما هو من بحث المشتق إلى مبحث البراءة، ولكني أضفت إليه الأبحاث المتقدمة والتي كان بعضها من حاشيته القيمة على الكفاية موجوداً عندي، وبعضها الآخر ممّا استخرجته من ماكتبه عنه غيري لاسيّما بعض الأفاضل ممّن تتلمّذ عليه في بروجرد[1] كما أنّي أضفت إليه سائر المباحث من البراءة إلى آخر مبحث الاجتهاد والتقليد ليكون الكتاب شاملاً للمباحث الاصولية. واللّه هو الهادي إلى الصواب.

---

١. وهو العلامة الحجة الشيخ بهاءالدين الحجتي البروجردي في كتابه: الحاشية على كفاية الاصول.

في
بيان امور

وهي:

الأمر الأوّل: في موضع العلم

الأمر الثاني: في الموضع

الأمر الثالث: في الاستعمال المجازي

الأمر الرابع: في إطلاق اللفظ وإرادة نوعه، أو صنفه، أو شخص

الأمر الخامس: في أنّ الإلفاظ موضوعة لمعانيها بما هي هي

الأمر السادس: في علائم الحقيقة والمجاز

الأمر السابع: في الصحيح والأعم

الأمر الثامن: في المشتق

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الأمر الأوّل
في موضوع العلم

قال ﷺ: في حاشيته على الكفاية ما هذا لفظه:

قوله ﷺ: *«أمّا المقدمة ففي بيان امور:*

الأوّل: أنّ موضوع كل علم، وهو الذي يبحث فيه عن عوارضه الذاتية».

أقول: إعلم أنّ أرباب العلوم العقلية والنقلية[1] بعد اتفاقهم ـ سوى من شذّ من متأخري الاصوليين ـ على أنّ لكل علم من العلوم موضوعاً على‌حدة، وأنّ تمايزها إنّما يكون بتمايز تلك الموضوعات، قد اتفقوا أيضاً على أنّ موضوع كل علم هو ما يبحث في هذا العلم عن عوارضه الذاتية. ولازم ذلك هو أنّ موضوع العلم كما يكون جهة امتياز مسائله عن مسائل سائر العلوم، كذلك يكون جهة وحدة لمسائله المختلفة

---

١. منهم الحكماء وأصحاب الميزان والفقهاء. راجع: البصائر النصيرية: ٥-٦؛ شرح الشمسية ١٤، سطر ١٣-١٤؛ شوارق الإلهام ١: ٥؛ الفصول الغروية: ١٠؛ هداية المسترشدين: ١٤.

أيضاً، لاشتراك جميعها في كونها باحثة عن عوارض ذلك الموضوع. وأنّه مقدّم في التحصل على مسائل العلم، لأنّها إنّما تكون مسائله باعتبار كونها باحثة عن عوارضه. وأنّه هو الملاك الفذ لمعرفة حدّ العلم وغايته أيضاً.

فموضوع العلم على هذا، هو المعلوم الأوّل الذي يضعه مدوّن العلم تجاه عقله ليبحث فيما يدوّنه من المسائل عن شؤونه المجهولة، وكأنّهم لذا سمّوه بموضوع العلم، لا لما قد يتراءىٰ من المتن من أنّه الكلي الصادق على موضوعات مسائله، وسيأتي الكلام فيه[١].

ثم إنّ مرادهم بالعارض في تعريفه كما صرح به شارح المطالع[٢] وغيره، ويدل عليه تتبع مسائل العلوم، هو: ما اصطلح عليه المنطقيّون في كتاب إيساغوجي[٣]، وقسّموه إلى الخاصة والعرض العام، وقابلوه بالذاتي المقسّم إلى النوع والجنس والفصل، وهو الخارج المحمول، أي الكلّي الخارج عن الشيء مفهوماً المتحد معه وجوداً؛ لا ما اصطلح عليه

---

١. يأتي في ذيل قوله ﷺ: «هو نفس موضوعات مسائله عيناً...».

٢. حيث قال: «العرض هو المحمول على الشيء الخارج عنه» شرح المطالع: ١٨. وغيره في شرح الشمسيّة: ٢٣ (منشورات الرضي ـ زاهدي)، وشرح المنظومة: ٢٩.

٣. أي الكليات الخمس المنقسمة إلى الذاتي وهي: الجنس والفصل والنوع، والعرضي وهي: الخاصّة والعرض العام.
والذاتي في هذا الباب: هو المحمول الذي تتقوم ذات الموضوع به غير خارج عنها، كالحيوان أو الناطق المحمولان على الإنسان، والعرضي: هو المحمول الخارج عن ذات الموضوع لاحقاً به بعد تقومه بجميع ذاتياته، كالضاحك اللاحق للإنسان، و الماشي اللاحق للحيوان.

الطبيعيّون، وقسّموه إلى المقولات التسع، وقابلوه بالجوهر، وهو الموجود في الموضوع.

والفرق بينهما من وجوه كثيرة:

منها: أنّ الذاتي والعرض إضافيّان يمكن صدقهما على مفهوم واحد بالقياس إلى شيئين بخلاف الجوهر والعرض.

ومنها: أنّه يمكن أن يكون مفهومان كل واحد منهما عرضاً للآخر بالمعنى المقابل للذاتي لا بالمعنى المقابل للجوهر، ولذا قالوا: إنّ الجنس عرض عام بالإضافة إلى الفصل، والفصل خاصّة غير شاملة بالنسبة إلى الجنس، وهما ذاتيان بالقياس إلى النوع.

وأيضاً فإنّ العرض المقابل للذاتي يصدق على المفاهيم الزائدة الصادقة على الجواهر أيضاً، بخلاف المقابل للجوهر.

ومرادهم بالعرض الذاتي هنا: ما كان عروضه بالمعروض، أي إتّحاده معه في المرتبة المتأخرة عن مرتبة الذات لحوقاً أوّلياً بحسب تلك المرتبة، أي لا يكون لحوقه به مترتباً على لحوق حيثية أُخرى به كذلك حتى يكون هذا متأخراً عن الذات بمرتبتين بحسب الاعتبار، ويكون مع ذلك عارضاً به بتمام ذاته أو بجزئه المساوي.

ويقابله العرض الغريب، وهو العارض بالشيء بتوسّط عارض آخر أو بجزئه الأعم.

وربما يقال[١]: إنّ العارض بتوسّط العارض المساوي عرض ذاتي يبحث عنه أيضاً في العلوم، وهو بعيد محتاج إلى التثبت.

وما يتراءىٰ من تمثيل صاحب الفصول[٢] للعرض الغريب بالسرعة العارضة للحركة العارضة بالجسم، وبالشدة العارضة بالبياض العارض بالجسم من جملة العرض على مصطلح الطبيعيّين، و[إطلاق] العرض الذاتي للشيء على ما يعرض نفسه، والغريب على ما لا يعرضه أصلاً بل يعرض [على] ما هو عرض له، قد ظهر بطلانه ممّا بيّناه، مضافاً إلى ما في تمثيله هذا من المناقشات الأُخر التي تركناها حذراً

---

١. قال في شرح الشمسيّة (ص ٢٣): «والعوارض الذاتية هي التي تلحق الشيء لما هوهو، أي لذاته...أو تلحق الشيء لجزئه...أو تلحقه بواسطة أمر خارج عنه...».
وهذا القول هو المشهور بينهم، وقد ردّه صاحب الفصول بالتفصيل في فصوله: ١٠-١١.

٢. نفس المصدر: ١٠، سطر ٣٠. راجع أيضاً شرح الشمسيّة: ٢٣.
وصاحب الفصول هو: الشيخ محمد حسين بن محمد رحيم الطهراني الحائري. ولد في قرية «ايوان كيف» بالقرب من طهران. أخذ مقدمات العلوم في طهران، ثم اكتسب من شقيقه الحجة الشيخ محمد تقي الإصفهاني (صاحب: هداية المسترشدين) في إصفهان، ثم هاجر إلى العراق، فسكن كربلاء، وكان يقيم الجماعة في الحرم المطهّر من جهة الرأس الشريف، فيأتمّ به خيار الطلبة والصلحاء وعامّة الناس.
وكان في كربلاء يومذاك فريق من الشيخية، وكان المرحوم كثير التشنيع عليهم حتى ضَعَّف نفوذهم وكسر شوكتهم؛ إذ كان مرجعاً عامّاً في التدريس والتقليد، وقد تخرّج من معهده جمع من كبار العلماء، و له آثار أشهرها «الفصول الغروية».
أجاب داعي ربه سنة (١٢٥٤هـ)، و دفن في الصحن الصغير في الحجرة الواقعة على يمين الداخل، سبقه فيها صاحب الرياض ﷺ.
انظر طبقات أعلام الشيعة الكرام البررة في القرن الثالث بعد الهجرة، رقم ٧٩٥.

من الإطالة.

ثم إنّه يدل على ما ذكروه أنّك إذا لاحظت مسائل الفنون المختلفة، وقطعت نظرك عن غير ذواتها، التي هي القضايا المركبة من موضوعات ومحمولات ونسب، حتى عن مدوّنها وعن غرضه منه، وعمّا يصدق على موضوعاتها أو على محمولاتها من المفاهيم، رأيت في نظرك هذا بين مسائل كل فن منها من المناسبة والمشاركة ما لا تراه بينها وبين مسائل غيره، فترى تشارك مسائل النحو فقط في بيان هيأة آخر الكلمة في لغة العرب؛ ومسائل الصرف في بيان هيأتها من غير جهة آخرها؛ ومسائل المنطق في بيان أنّ أيّ معلوم صالح للإيصال إلى مجهول وأيّها غير صالح؛ ومسائل الإلهي في أنّ أيّ شيءٍ ممّا نتصوره موجود في الأعيان، وأيّها غير موجود.

ولاترى هذا التشارك في غيرها، وهكذا سائر الفنون، وتراها مع ذلك مسائل مختلفة متمايزة بعضها من بعض، فيعلم بذلك أنّها في مرتبة ذواتها ملتئمة من جهة جامعة مشتركة بين جميعها، وجهات مائزة ينفرد كل واحد منها بواحدة منها وقد حمل فيها إحداهما على الأُخرى. وليس شيءٌ من تلك الجهات المائزة عين الجهة الجامعة ولا جزؤها بالضرورة، فهي خارجة عنها مفهوماً، والمفروض هو اتّحادهما وجوداً قضية للحمل، فهي عوارض منطقية لها.

فينتج أنّ لمسائل كل فن من الفنون جهة جامعة يشترك جميعها في البحث عن عوارضها المنطقية، وأنّ تلك الجهة بعينها مائزة بينها

وبين مسائل سائر الفنون لفرض كونها فاقدة لها، وهذا هو المطلوب.

وينبغي التنبيه على أمرين:

الأوّل: أنّ مسائل العلم ليست منحصرة في القضايا الموجبة التي تكون الجهات المائزة فيها عوارض واقعية لموضوع العلم، بل تشمل سوالبها أيضاً وإن كان مفادها سلب العروض، فإنّ البحث عن عوارض الموضوع يستدعي البحث عن كلما قيل أو يحتمل أنّه من عوارضه سواء أدّى إلى الإثبات أو النفي.

الثاني: أنّ الجهة الجامعة التي ذكرنا أنّها هي موضوع العلم لا يلزم وقوعها موضوعة في مسائل العلم.

وتقدم أنّ تسميته به ليست بهذا الإعتبار بل الغالب في المسائل هو حمل هذه الجهة على الجهات المائزة لكونها أعم منها، ومن هنا ترى أنّ مفهوم المنتج لكذا وهو المرادف للموصل إلى المجهول يحمل في مسائل المنطق على ضروب الأشكال، والموجود بما هو موجود مع أنّه موضوع للفلسفة الكلّية يقع محمولاً في مسائلها على ما يبحث فيها عن وجوده.

وقصر بعضهم مسائلها على قضايا معدودة ذكرها هو، وجعل موضوعها الموجود بما هو موجود، ومحمولها ما زعم أنّه من عوارضه من العلم والقدرة والعليّة وأشباهها، مخالف لماصرّح به أعاظم الفن في مواضع كثيرة:

منها: ما ذكره المحقق الطوسي في الطبيعيّات من شرح الإشارات، حيث عدّ مسألة وجود المادة والصورة من مسائل العلم الإلهي، واعتذر عن ذكرها هناك بما اعتذر[١].

إن قلت: ما ذكرته من وقوع الجهات المائزة موضوعة في المسائل ينافي ما مرّ من أنّها عواوض لموضوع العلم، وأنّ العارض هو الخارج المحمول.

قلت: الحمل هو الاتحاد في الوجود وهو بالنسبة إلى الطرفين على السواء.

إن قلت: كيف تكون أخصّ من الجهة الجامعة مع أنّها عوارض ذاتيّة لها وما بالذات لا يتخلّف؟!

قلت: كونها ذاتيّة ليس بمعنى كون الذات علّة لها حتى يمتنع تخلّفها عنها، بل بمعنى أنّه لا واسطة بينهما في العروض كما مرّ، وقد قالوا: إنّ الفصول عوارض ذاتيّة للجنس مع أنّها أخصّ منه.

قوله ﷺ: «أي بلاواسطة في العروض».

أقول: تعريف العرض الذاتي بهذا كأنّه غير مطّرد، لصدقه على ما يعرض الشيء بواسطة جزئه الأعم مع أنّه عرض غريب. اللّهم إلّا أن يقال: بشمول الواسطة في العروض للجزء أيضاً، فتأمل.

---

١. الإشارات والتنبيهات ٢:٣.

قوله ﷺ: «هو نفس موضوعات مسائله عيناً، وما يتّحد معها خارجاً، وإن كان يغايرها مفهوماً، تغاير الكلي ومصاديقه، والطبيعي وأفراده. والمسائل عبارة عن جملة من قضايا متشتتة جمعها اشتراكها في الدخل في الغرض... الخ».

أقول: إردافه ﷺ تفسير موضوع العلم، على طبق ما ذكره القوم، بهذا الكلام يهدم أساس موافقته لهم، فإنّ محصل مجموع كلامه حينئذٍ صدراً و ذيلاً هو:

إنّ كل فن من الفنون عبارة عن جملة من قضايا لا مشاركة بينها في موضوع ولا محمول، بل هي متباينة بتمام ذواتها كتباينها مع مسائل سائر الفنون، ولكنّها مع تباينها كذلك تترتب على مجموعها غاية واحدة هي الغرض من تدوينها، وبمداخلة جميعها في ذلك الغرض استحقت لأن تجعل فناً واحداً ممتازاً عن سائر الفنون، ويكون أيضاً لموضوعاتها جامع واحد يصدق عليها صدق الطبيعي على أفراده. ولمّا كان محمول كل مسألة منها عرضاً ذاتياً لموضوعها الذي هو فرد لهذا الجامع كانت محمولاتها عوارض ذاتية له أيضاً، فيصدق أنّه يبحث فيها عن عوارضه الذاتية، فيكون هو موضوعاً لذلك الفن وإن لم يكن له اسم ولا رسم ولا يتصوّره المدوّن ولا غيره ولا يكون البحث في مسائله راجعاً إليه.

ويرد عليه أوّلاً: ما تقدّم من أنّ مسائل الفن الواحد ليست متباينة بتمام ذاتها، بل لها جهة جامعة بنفسها لا بأفرادها ـ أحد جزئيها ـ.

وثانياً: أنّ محمولات المسائل بعد فرض كونها عوارض ذاتية

لموضوعاتها، لا يمكن كونها عوارض ذاتية للكلي الجامع بينها إذ لخصوصياتها المائزة دخل في عروضها. اللّهم إلّا أن يفسّر العرض الذاتي بما حكيناه عن الفصول، وقد مرّ أنّه غير متّجه[1].

وثالثاً: أنّ اندراج موضوعات المسائل تحت كلي صادق عليها صدق الطبيعي على أفراده بعد فرض عدم صيرورته منشأً لوحدة المسائل وعدم اشتراكها بسببه في جهة جامعة، لعدم رجوع البحث فيها إليه وعدم دخله في وحدة الغرض منها التي هي المناط في كونها فناً واحداً ممتازاً عن غيره على ما أفاده، بل وعدم تصور أحد له ـ لعدم اسم له ولا رسم ـ أيّة فائدة تترتب على ثبوته. وأيّ فرق يتصور بين أن يكون وبين أن لا يكون حتى يلزمنا القول بثبوته، فهل هو حينئذٍ إلّا كالحجر بجنب الإنسان؟ ثم بأيّ دليل يمكننا إثباته مع أنّ الدليل قائم على خلافه في أكثرها، فهل يمكن وجود جامع بين موضوعات مسائل العلم الإلهي يكون كلياً طبيعيّاً لها مع أنّ بعضها واجب لذاته وبعضها ممكن؟

ورابعاً: أنّ ترتب الغاية الواحدة على المسائل المتباينة بتمام الذات غير معقول، فإنّ غرض المدوّنين من تدوين المسائل ليس إلّا حصول العلم بها سواء كان العلم بها مطلوباً لذاته كما في العلم الإلهي أو مقدمة للعمل كما في أكثر الفنون، ومعلوم أنّ وحدة العلم نوعاً أو شخصاً

---

١. مرّ في الصفحة ٤-٥.

وتعدده تابعة للمعلوم، فما لم يكن للمسائل المختلفة جهة وحدة لم يكن للعلم بها تشارك واتحاد.

إن قلت: مراده بالغرض الواحد هو مجموع الأغراض المترتبة على مجموع المسائل، ووحدته حينئذٍ شخصية اعتبارية كوحدة سائر المركبات الاعتبارية، ولذا قال: «جمعها إشتراكها في الدخل في الغرض»، وليست هذه الوحدة مترتبة على وجود الجهة الجامعة بين المسائل.

قلت: لا يمكن كون وحدة الغرض بهذا المعنى ملاك تمايز العلوم، إذ كل جملة من المسائل يكون لا محالة لمجموع أغراضها وحدة كذلك وإن لم تكن من سنخ واحد فيسأل حينئذٍ أنّه لم جعل هذه الجملة فناً واحداً واعتبرت أغراضها واحدة كذلك؟ ولا جواب عنه إلّا بأن يقال: إنّ أغراضها من سنخ واحد، بخلاف غيرها، فيرجع إلى وحدتها النوعية التي ذكرنا أنّها مترتبة على ثبوت جهة الوحدة في نفس المسائل.

قوله ﷺ: «لا الموضوعات ولا المحمولات، وإلّا كان كل باب، بل كل مسألة من كل علم علماً على حدة».

اقول: فيه أنّهم قالوا: إنّ كل واحد من الفنون المدوَّنة يكون له موضوع خاص هو جهة وحدة مسائله وامتيازه عن غيره، لا أنّ كل جملة من المسائل إذا كان لها جهة وحدة كذلك يلزم أن يجعل فناً على حدة حتى يرد عليه ما ذكر. مع أنّ هذا مشترك الورود، إذ الغرض من

كل باب بل كل مسألة ممتاز عن الغرض من غيره.

ثم إنّ قوله: «ولا المحمولات» لعلّه إشارة إلى ما ذكره صاحب الفصول من أنّ امتياز العلوم يكون بامتياز الموضوعات أو حيثيّات البحث، زعماً منه أنّ موضوع النحو والصرف واحد وهو الكلمة والكلام، وإنّما يمتازان بأنّ البحث عنهما في النحو من حيث الإعراب والبناء، وفي الصرف من حيث الصحة والإعتلال[1].

وهو غير وجيه، فإنّ الحيثيّتين مأخوذتان في موضوعيهما. وحقيقة الأمر هي ما أشرنا إليه سابقاً من أنّ موضوع النحو هو: هيأة الكلمة من جهة آخرها، وإليها أشاروا بقولهم: من حيث الإعراب والبناء، وموضوع الصرف هو: هيأتها من غير جهة آخرها، و هي المراد بقولهم من حيث الصحة والإعتلال، وإنّما عبّروا بما ذكر تقريباً إلى فهم المبتدئين.

قوله ﷺ «وقد انقدح بذلك أنّ موضوع علم الاصول، هو الكلي المنطبق على موضوعات مسائله المتشتتة، لا خصوص الأدلة الأربعة بما هي أدلة، بل ولا بما هي هي»...إلخ.[2]

أقول:] الاصوليون بعد ما تسالموا على ما تسالم عليه غيرهم من أنّ تمايز العلوم بتمايز الموضوعات، وأنّه ما يبحث فيه عن عوارضه

---

١. الفصول الغروية: ١١، سطر ١٩-٢٢.

٢. أضفنا ما بين المعقوفين وهو المناسب ذكره هنا بدلاً عن البياض في النسخة.

الذاتيّة، قالوا: إنّ موضوع اصول الفقه هو أدلة الفقة. ومرادهم بها أدلته بما هي أدلته. ومرادهم بالدلالة هو الحجية، فمرجع كلامهم حينئذٍ إلى أنّ موضوعه هو حيثيّة «الحجة في الفقه».

ولذا استشكله المحقق القمي ﷺ في «الحواشي» بأنّ لازمه خروج المسائل الباحثة عن حجية الحجج كخبر الواحد والإجماع ونحوهما عن مسائل هذا العلم، ودخولها في مباديه، إذ الحجية على هذا مقوم للموضوع لا من عوارضه[١].

ودفعه في الفصول بالتزام أنّ موضوعه هو ذوات الأدلة الأربعة، لا بما هي أدلته حتى يلزم ما ذكر[٢].

وفيه مضافاً إلى استلزامه كون موضوع الفن الواحد أربعة امور متباينة، بل وأكثر أو أقل على الخلاف فيه، أنّه لو كان كذلك لكان يبحث فيه عن جميع عوارض الأربعة لا عن الحجية فقط. مع أنّه لا ينفع في إدخال مسألة حجية الخبر فيها لأنّ الحجية من عوارض الخبر لا السنة، كما ذكره ﷺ في المتن وأطال الكلام فيه.

وكأنّ استصعاب دفع هذا الإشكال هو الذي دعى شيخنا العلّامة ﷺ إلى العدول عن ذلك إلى ما قال: من أنّ موضوعه بل موضوع عامّة العلوم هو: الكلي الجامع بين موضوعات مسائله وإن لم يكن له اسم ولا رسم. ولأجل منافات هذا لكون تمايزها بتمايز الموضوعات، لاقتضائه

---

١. الحواشي المطبوعة ضمن كتاب قوانين الاصول ١: ٨.

٢. الفصول الغروية: ١٢، سطر ١٠.

تقدم المسائل على الموضوع في التحصل، عدل عنه أيضاً إلى أنّ تمايزها بالأغراض لا بالموضوعات.

وأنت بعد الإحاطة بما بيّناه تعلم أنّ هذا الإشكال إنّما نشأ من عدم تحصيل مراد القوم من موضوع العلم ومن عوارضه الذاتية، وتوهّم أنّ موضوع العلم يلزم أن يقع موضوعاً في المسائل أيضاً.

فالحق في الجواب عنه هو: أنّ وقوع الحجة محمولة في تلك المسائل لخبر الواحد والإجماع ونحوهما، لا ينافي كون البحث فيها عن عوارض الحجة، فإنّ عوارضها التي بحثوا في هذه المسائل عن عروضها لها، أي اتحادها معها في نفس الأمر، هي الخبر الواحد والإجماع وغيرهما ممّا وقع موضوعاً فيها لا الحجية حتى يقال: إنّها مقومة للموضوع، بل الظاهر أنّ هذه القضايا الباحثة عن حجية شيء وعدم حجيته هي المسائل لهذا العلم فقط. ولذا اقتصر الشافعي في رسالته ـ التي صنفها في ذلك العلم في أواخر القرن الثاني، وهي أوّل ما صنف فيه فيما نعلم ـ على ذكر مسألة حجية الكتاب والسنة غير المنسوخين، والإجماع وخبر الواحد والقياس والاجتهاد والاستحسان. نعم، أطال الكلام في نسخ الكتاب والسنة وفروعه. ثم زاد من جاء بعده على ما ذكره أشياءً من سنخها وأشياءً أُخر من غير سنخها إمّا على وجه الإستطراد أو من باب المبادئ.

فظهر بما ذكرناه أنّ مسائل حجّية القطع والظن على تقريري الحكومة والكشف على القول بها، وحجية الأمارات الحاكية عن الواقع

بلا معارض أو مع المعارض، وحجية الاحتمالات غير الحاكية عنه كاحتمال بقاء ما ثبت في الاستصحاب المثبت للتكليف، كلها من مسائل هذا العلم، وكذا المسائل النافية لحجية ما احتمل حجيته أو قيل بها مثل القياس والاستحسان والاجتهاد، وبعض مامرّ على القول بعدم حجيته، بل ومن هذا القسم أيضاً مسألة أصالة البراءة في الشبهة البدوية فإنّ مرجعها إلى عدم حجية احتمال التكليف بالنسبة إلى التكليف المحتمل وعدم تنجّزه به على تقدير ثبوته واقعاً.

هذا إذا قلنا بأنّ المراد بالحجة ما كان للمولى على العبد، وأمّا إذا عمّمت لعكسه فهي من مسائله.

ثم ليعلم: أنّ مسألتي أصالة الاشتغال والتخيير أيضاً مرجعهما إلى البحث عن الحجية وإثباتها بتقريب: أنّ ما ثبت حجيته من العلم والأمارات وغيرهما يكون حجة على الواقع مطلقاً سواء علم متعلّقها تفصيلاً أو تردد بين أمرين أو امور، فإن أمكنت الموافقة القطعية لزمت عقلاً وهو أصالة الاشتغال، وإلّا فإن أمكنت الموافقة الاحتمالية ـ بكلا شقّيها ـ والمخالفة القطعية، كان اللازم هو الموافقة الاحتمالية وتخير بين شقّيها مع عدم المرجح، وهو أصالة التخيير. وإن لم يكن شيء منهما، كما إذا دار الأمر بين الوجوب والحرمة بلا مرجح، كانت الحجة على الواقع مسلوبة كما في أصالة البراءة. نعم، المسلوب هناك هو حجية احتمال التكليف، وهنا حجية الحجة الإجمالية كذلك، فتفطن.

فظهر أنّ مسائل الاصول العمليّة ليست من سنخ آخر، ولا الغرض

منها أمراً آخر غير ما هو الغرض من مسائل حجية الأدلة كما يتراءىٰ من المتن، بل ويمكن على هذا التقرير إدراج جملة من مباحث الألفاظ في مسائل هذا العلم أيضاً.

بيانه: أنّ الأقدمين لمّا كانت حجية دلالة الألفاظ عندهم واضحة، لم يبحثوا عنها بحثاً واحداً كلياً، لكن لمّا احتملوا عدم حجية جملة منها إمّا لضعفها كالدلالات المفهومية الناشئة من ذكر القيد، والإطلاقية الناشئة من عدم ذكره، أو لوجود ما احتملوا مانعيته منها كما في العام المخصَّص أو المطلق المقيَّد، أو لاحتمال اعتبار شيء فيها كالفحص عن المخصص أو عن قرينة المجاز، عقدوا لكل منها مسألة. فالبحث فيها يرجع إلى البحث عن حجية دلالة الألفاظ إذا كانت بهذه الخصوصيّة.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

قوله ﷺ: «يعرف بها القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام».

أقول: إدراج مسائل حجية الأدلة في هذا مشكل، إذ استنباط الحكم الواقعي في مواردها على وجه القطع غير ممكن، وعلى وجه الظن حاصل من دون دخالة لها فيه؛ والحكم الظاهري هو عينها لا أنّها تقع في طريق استنباطه.

الأمر الثاني
في الوضع

قوله ﷺ: «الوضع هو: نحو اختصاص للّفظ بالمعنى، وارتباط خاص بينهما[1] *ناش من تخصيصه به تارة، ومن كثرة استعماله فيه أُخرى».*

---

١. لا ريب في اختصاص اللفظ بالمعنى وارتباط به، وإنما الإشكال في حقيقة هذا الاختصاص والارتباط، فاختلفوا في حقيقة الوضع، هل هو من الامور التكوينية الواقعية، أو من الامور الاعتبارية الجعلية؟

فذهب عباد بن سليمان الصيمري وأصحاب التكسير (كما في القوانين ١ : ١٩٤) إلى أنّه أمر واقعي تكويني وأنّ دلالة اللفظ على المعنى إنّما نشأت من مناسبة ذاتيّة.

وذهب النائيني ﷺ إلى أنّه أمر وسط بين التكويني والجعلي وبرزخ بينهما (أجود التقريرات ١: ١٠-١١).

ثم اختلف القائلون بأنّه اعتباري و جعلي على أقوال:

الأوّل: أنّه عبارة عن جعل الارتباط بين اللفظ والمعنى واعتباره بينهما.

الثاني: أنّه عبارة عن جعل اللفظ على المعنى.

الثالث: أنّه عبارة عن تنزيل اللفظ منزلة المعنى.

الرابع: أنّه عبارة عن التعهد والبناء على ذكر اللفظ عند إرادة تفهيم المعنى الخاص.

راجع: بدائع الافكار: ٣٤ وما بعدها، و نهاية الدراية ١: ٤٤ ومابعدها.

أقول: أراد بالوضع، كون اللفظ موضوعاً للمعنى على أن يكون مصدراً مبنياً للمفعول أو اسم مصدر.

وأراد بالاختصاص، كونه ذا خصوصيّة وارتباط بالنسبة إلى المعنى، لا كونه مختصاً به حتى يخرج وضع المشتركات.

ولم يبيّن نوع الخصوصيّة، إذ هو من شرح الاسم، والغرض منه الإشارة إلى ماهو المراد من المعاني الحاضرة في الذهن، لا بيان ماهية مجهولة. وعدل عمّا هو المعروف من أنّه تعيين اللفظ للدلالة على المعنى بنفسه[1]، لعدم شموله للتعيّني ولا لوضع الإنشاءات؛ مع أنّ هذا هو المعنى الذي تترتب عليه أحكام الوضع من الحجية وغيرها وتؤدّي إليه أماراته لا ما ذكروه.

فحاصله: أنّ كون اللفظ موضوعاً لمعنى عند قوم، هو كونه عندهم آلة لهذا المعنى إفهاماً أو إنشاءً، وتقسيمه حينئذٍ إلى التعييني والتعيّني تقسيم له باعتبار مسببه، لكن الوضع بهذا المعنى ليس غير الدلالة الشأنية، كما لا يخفى.

قوله ﷺ: «ثم إنّ الملحوظ حال الوضع: إمّا يكون معنىً عامّاً، فيوضع اللفظ له تارة ولمصاديقه أُخرى؛ وإمّا يكون معنىً خاصّاً، لا يكاد يصحّ إلّا وضع اللفظ له».

---

١. بدائع الافكار: ٣٤.

أقول: لمّا كان الوضع نسبة بين اللفظ والمعنى كان التعييني منه موقوفاً على تصور الواضع كلاً منهما حتى يضع هذا لذاك، فباعتبار ملاحظته المعنى ووضعه اللفظ له قسّموه إلى الأقسام الثلاثة المذكورة في المتن، وباعتبار ملاحظته اللفظ ووضعه إيّاه للمعنى قسّموه أيضاً إلى الوضع الشخصي والنوعي، فقالوا: إن تصور لفظاً خاصاً ووضعه لمعنى فهو شخصي، وإن لاحظ عنواناً كلياً صادقاً على ألفاظ كثيرة فوضع كل فرد من أفراده الملحوظة إجمالاً بلحاظه لمعنى فهو نوعي، ومثّلوه بوضع صيغ الأفعال والأوصاف، وذلك لأنّهم لمّا رأوا أنّ الفعل الموزون بزنة «فَعَلَ» بالفتحات الثلاث مثلاً معناه مع قطع النظر عن اختلاف المواد واحد، وهو قيام معنى مصدره بمعنى الاسم المرفوع بعده إذا كان مفرداً مذكراً في الزمان الماضي، واستبعدوا أن يكون الواضع وضع كل واحد من أفراده لهذا المعنى المتشابه بوضع مستقل على حدة، تحدّسوا من ذلك أنّه لاحظ هذا المفهوم الكلي ووضع كل فرد منه ـ من أيّ مصدر كان ـ لقيام معناه بما بعده كذلك بوضع واحد ينحل إلى أوضاع كثيرة، وهكذا غيرها من الصيغ. وعلى هذا فلك أن تقول: إنّه لا يتعين أن يكون الموضوع لذلك المعنى مجموع المادة والهيأة من «ضرب» بالفتحات الثلاث مثلاً، حتى يقال: إنّ الواضع لاحظه وسائر ما يكون على وزنه إجمالاً بلحاظ مفهوم الموزون هكذا، إذ يمكن أن يكون الموضوع لهذا المعنى هيأته التي تقوم بنفسها بمواد المصادر، وهي بنفسها ملحوظة للواضع تفصيلاً بنفسه، لا بمفهوم آخر صادق عليها

وعلى غيرها، وعليه فيكون وضعها شخصياً وإن كانت هي كلية لصدقها على حصصها القائمة بكل مادة من المواد وعلى أشخاصها، ولعلّه لهذا ترك المصنف ﷺ ذكر هذا التقسيم.

قوله ﷺ: «وأمّا الوضع العام والموضوع له الخاصّ، فقد توهّم[١] أنّه وضع الحروف، وما ألحق بها من الأسماء[٢]، كما توهّم أيضاً أنّ المستعمل فيها[٣] يكون خاصّاً مع كون الموضوع له كالوضع عامّاً، والتحقيق: أنّ حال المستعمل فيه والموضوع له فيهما حالهما في الأسماء».

أقول: تحقيق كيفية وضع الحروف من هذه الجهة موقوف على بيان معانيها، وتوضيح جهة الفرق بينها وبين الأسماء التي تذكر في مقام تفسيرها على وجه يتراءىٰ منه ترادفها، كلفظتي «من» و«الابتداء» أو «إلى» و«الانتهاء» أو «في» و«الظرفية» وأشباهها، مع أنّا نرى أنّه لا يصح استعمال أحدهما في موضع الآخر، ولا وقوع «من» و«إلى» و«في» محكوماً عليه أو به كما يقع الابتداء والانتهاء والظرفيّة كذلك. ومعلوم أنّه ليس ذلك إلّا لفارق وضعي بينهما وهو ينافي الترادف وصحة تفسير أحدهما بالآخر.

---

١. المتوّهم جماعة، منهم: صاحب الفصول في فصوله: ١٦، وصاحب المعالم في معالمه: ١٢٤، وشارحه في هداية المسترشدين: ٣٠، وصاحب القوانين في قوانينه ١: ١٠ و٢٨٧ و٢٨٩.

٢. كأسماء الإشارة والضمائر والموصولات والاستفهام ونحوها.

٣. في بعض نسخ الكفاية: «المستعمل فيه فيها»

والحاصل: أنّ معنى «من» و«الابتداء» مثلاً، إن كان واحداً كان اللازم صحة استعمال كل منهما في موضع الآخر وجواز وقوع «من» محكوماً عليه وبه كالابتداء، لكنه لا يجوز. وإن لم يكن واحداً لم يصح تفسير «من» بالابتداء، لكنه صحيح لعدم فهم العرف منها سوى الابتداء، وصحة الملازمتين كبطلان التاليين واضحة، فينتجان بطلان المقدم في كلتي الشرطيّتين، وهو ارتفاع للنقيضين وبطلانه ضروري. وهذه عقدة[١] صعب حلّها على كثير من الأفهام واختلفت عبارات أهل النظر في الجواب عنها.

فقال الرضي ﷺ في شرح ما قالوه من «أنّ الاسم ما دل على معنى في نفسه، والحرف ما دل على معنى في غيره» بعد ما أرجع ضميري نفسه وغيره إلى «ما» المراد بها الكلمة، وأبطل إرجاعهما إلى المعنى،[٢] ما هذه عبارته: «إنّ معنى «من» الابتداء، فمعنى «من» ومعنى لفظ

---

١. وعبّر عنه في الكفاية (١:١٩) بأنّه: «دقيق وقد زلّ فيه أقدام غير واحد من أهل التحقيق والتدقيق». وهو كذلك فيختار هو مختار الرضي ﷺ بأنّه لا فرق بين المفهوم الحرفي والاسمي في عالم المفهوم، والاختلاف بينهما ناشٍ من اشتراط الواضع. وهذا القول في حدّ الافراط. وفي قباله القول بأنّ الحروف لم توضع لمعنى أصلاً، وأنّ حالها حال علامات الإعراب وهذا في حدّ التفريط، وفي البين آراء وأقوال أُنظرها في: فوائد الاصول: ٦٦ـ٦٧ لصاحب الكفاية؛ فوائد الاصول (تقريرات المحقق النائيني): ٣٣ وما يليها، للشيخ الكاظمي؛ أجود التقريرات: ١٤ وما بعدها.

٢. وصاحب الكافية يرجع الضميرين إلى المعنى، كذا فعله في الإيضاح. ويناقشه الرضي ﷺ في شرح الكافية ١:٩.

الابتداء واحد،[١] إلّا أنّ الفرق بينهما أنّ لفظ الابتداء ليس مدلوله مضمون لفظ آخر بل مدلوله معناه الذي في نفسه مطابقة، ومعنى «من» مدلول[٢] لفظ آخر ينضاف ذلك المضمون إلى معنى ذلك اللفظ الأصلي، فلهذا جاز الإخبار عن لفظ «الابتداء» في قولك: «الابتداء خير من الانتهاء»، ولم يجز الإخبار عن لفظ «من» لأنّ الابتداء الذي هو مدلولها في لفظ آخر، فكيف يخبر عن لفظ ليس معناه فيه بل في لفظ غيره؟! وإنّما يخبر عن الشيء باعتبار المعنى الذي في نفسه مطابقة. فالحرف وحده لا معنى له أصلاً، إذ هو كالعَلَم المنصوب بجنب شيءٍ ليدل على أنّ في ذلك الشيء فائدة مّا، فإذا أفرد عن ذلك الشيء بقي غير دالّ على معنى [في شيء][٣] أصلاً».

ثم اعترض على نفسه: بأنّ «طويلاً» في قولك: «رأيت رجلاً طويلاً» موجد لمعناه وهو الطول، في لفظ آخر وهو رجلاً، مع أنّه ليس بحرف.

وأجاب: بأنّ معناه ليس هو الطول فقط، بل من له الطول مأخوذ فيه أيضاً على وجه الإجمال، وإنّما يتعيّن بالموصوف.

ثم اعترض بالمصدر المضاف كضرب زيد، إذ ليس من له الضرب مأخوذاً فيه، فهو موجد لمعناه في لفظ غيره.

---

١. في المصدر: «سواء».

٢. في المصدر: «مضمونه».

٣. ما بين المعقوفين ليس في المصدر.

وأجاب: بأنّه وإن كان كذلك في المثال، لكن المصدر لم يوضع لذلك، لصحة قولنا: «الضرب شديد» بدون الإضافة إلى من له الضرب.[١] انتهى ما أردناه.

ويرد عليه بظاهره، مضافاً إلى أنّه لم يزد المطلب إلّا إعضالاً، أنّ هذا المعنى بعد فرض وحدته، كيف يكون إذا أفاده لفظ «الابتداء» مدلولاً لنفسه وإذا أفادته لفظة «من» مدلولاً للفظ آخر منضافاً إلى مدلوله الأصلي؟ مع أنّ هذا لا يخلو من تهافت بل لا يتصور له معنىً معقول.

وقال بعض من تأخر[٢] عنه، في توضيح ما ذكره بعضهم في شرح التعريفين المذكورين، بعد إرجاع الضميرين فيهما إلى المعنى، من قوله: أي ما دل على المعنى بلحاظه في نفسه، أو لا بلحاظه في نفسه بل في متعلقه، ما هذه عبارته بأدنى تغيير: «كما أنّ في الخارج موجوداً قائماً بذاته وموجوداً قائماً بغيره، كذلك في الذهن معقول هو مدرَك قصداً ملحوظاً في ذاته يصلح لأن يحكم عليه وبه، ومعقول هو مدرَك تبعاً وآلة لملاحظة غيره فلا يصلح لهما، فالابتداء مثلاً إذا لوحظ قصداً وبالذات كان معنىً مستقلاً بالمفهومية، ولزمه تعقل متعلقه إجمالاً وتبعاً من غير حاجة إلى ذكره، وهو بهذا الاعتبار مدلول لفظ الابتداء، بلا حاجة إلى ضم ما يدل على متعلقه؛ وإذا لوحظ من حيث هو حالة بين السير والبصرة مثلاً وجعل آلة لتعريف حالهما كان معنىً غير مستقل

---

١. شرح الكافية ١: ١٠.

٢. وهو السيد شريف علي بن محمد الجرجاني المتوفى بشيراز سنة: ٨١٦هـ.

بالمفهومية، ولا يصلح لأن يحكم عليه وبه، ولا يتعقّل إلّا بتعقّل متعلقه بخصوصه، ولا يمكن أن يدل عليه إلّا بضم ما يدل على متعلقه.

والحاصل: أنّ لفظ «الابتداء» موضوع لمعنى كلي ولفظة «من» لكل واحد من جزئياته المخصوصة المتعلقة من حيث أنّها حالات لمتعلقاتها وآلات لتعرف أحوالها، وذلك الكلي يمكن أن يتعقّل قصداً ويلاحظ في حدّ ذاته فيستقل بالمفهومية ويصلح أن يحكم عليه وبه، بخلاف تلك الجزئيات فلا تستقل بها ولا تصلح لهما.»[1] انتهى.

وبمثل هذا فرّق بينهما شيخنا العلامة ﷺ أيضاً في مواضع من هذا الكتاب[2] وغيره، لكنه كما ترى أنكر كون «من» موضوعة للجزئيات. ولعلّ الظاهر من كلام ذاك القائل أيضاً أنّ مناط الفرق ليس هو الكلية والجزئية، بل اللحاظ على وجه الاستقلال والآلية، لكنه زعم أنّ الثاني لا يكون إلّا في جزئياته، فهو حينئذٍ بحث آخر يأتي بيانه.

ثم إنّ هذا البيان وإن كان أقل إعضالاً من الأوّل، لكنه لعدم بيانه حقيقة هذين اللحاظين ربما يورد عليه: بأنّ هذا المعنى الواحد كيف يلحظ تارة قصداً وبالذات، وأُخرى حالة بين شيئين وتبعاً لهما وآلة لتعرف حالهما؟! وأيّ معنى لهذين اللحاظين؟ وأيضاً فهذا المعنى الذي ليست ماهيته إلّا الإضافة بين شيئين، كيف يسلب عنه ذلك ويصير معنىً

---

١. راجع حاشية الجرجاني على شرح الكافيه ١: ٩ـ١٠، وتعليقاته على شرح الشمسية: ٣٣ (ذيل قوله: إشارة إلى قسمة الاسم بالقياس إلى معناه).

٢. منها في مبحث المشتق (كفاية الاصول، ١: ٦٣).

ملحوظاً على وجه الاستقلال؟ وهل يكون هذا إلّا سلباً للشيء عن نفسه؟!

وذكر بعض المتأخرين[١]: أنّ لفظ الابتداء والانتهاء والظرفيّة وأشباهها موضوعة للإضافات المخصوصة التي تفهم منها، ولفظة «من» و«إلى» و«في» للارتباطات الحاصلة بين معاني المتعلقات بسبب هذه الإضافات. انتهى.

وربما يورد عليه: بأنّ الإضافات المذكورة وأشباهها ليست ماهيّاتها إلّا الارتباطات بين المعاني، فليست الارتباطات بينها شيئاً غيرها حتى يصح جعلها معاني للأسماء، وجعل الارتباطات الحاصلة بها معاني للحروف.

ولعلّ منشأ هذه الإيرادات هو عدم وفاء عباراتهم بأداء مقاصدهم على ما هو حقّه، وإلّا فبعد تحقيق المسألة يتبيّن أنّه يمكن تنزيل جميعها عليه.

فتحقيق المقام هو:

إنّ ارتباط أحد الأمرين إلى الآخر جوهرين كانا أو عرضين أو مختلفين، وكليّين كانا أو جزئيّين أو مختلفين، بأيّ نحو من أنحاء الارتباط من العليّة والمعلوليّة، والتقدّم والتأخّر، والظرفيّة والمظروفيّة،

---

١. وهو السيد علي القزويني في حاشيته على القوانين ١: ١٠، سطر ٥، عند قول المصنّف «وكذلك الفعل».

والأوّلية والآخريّة، وأشباهها لا تحقّق له في نفس الأمر بغير وجود طرفيه بما لهما من الخصوصيّة هو المنشأ لانتزاع تلك الإضافات، ولا معنى لتحقّقها في نفس الأمر سوى ذلك.

نعم، للعقل أن ينتزعها من خصوصيّة الطرفين، ويتصوّرها أشياءً بحيالها وعلى وجه الاستقلال، لكنّها حينئذٍ تخرج عن كونها ارتباطاً بين شيئين بالحمل الشائع وإن كان ارتباطاً بالحمل الذاتي. فكون شيئين مرتبطين بالحمل الشائع لا يكون في الخارج ولا في الذهن إلّا بأن يكون الارتباط مندكّاً فيهما موجوداً بعين وجودهما.

ولمّا كانت الحاجة ماسة في المحاورات إلى تفهيم الارتباطات على كلا الوجهين، فتارة: يريد تصويرها للمخاطب في نفسها بحيث يتصوّرها ممتازة عن غيرها من المفاهيم، وأُخرى: يريد تصوير طرفيها مرتبطين بشيءٍ من الارتباطات، فلا جرم كانت الألفاظ الموضوعة لها قسمين:

فمنها: ما وضع لإفادتها بعد انتزاعها من طرفيها وصيرورتها أشياءً بحيالها. وهذا القسم يكون كسائر اللألفاظ الدالة على المعاني المستقلة من الجواهر والأعراض، متى سمع شيء منها فهم معناه بلا حاجة إلى غيره.

ومنها: ما وضع لإفادتها حال كونها ارتباطاً حقيقيّاً بالحمل الشائع، أي وضع ليفيد كون الطرفين مرتبطين كذلك. ولا يمكن ذلك إلّا بأن يكون موضوعاً لأن يجعل في الكلام بجنب اللفظين الدالّين على طرفي

الارتباط، لا لأن يتصوّر بحذائه ذلك الارتباط حتى يخرج عن كونه ارتباطاً حقيقيّاً، وينتقض الغرض، بل لأن يفهم بسببه ما يفهم من اللفظين من المعنى متخصّصين بخصوصيّة تكون منشأً لانتزاع ذلك الارتباط منهما إذا نظر إليهما العقل بنظر آخر غير هذا النظر الذي يكون الارتباط بحسبه ارتباطاً بالحمل الشائع ومندكّاً في الطرفين. فهذا القسم هي الحروف الدالة عليها، والقسم الأوّل أسماؤها.

ويدلّ على ذلك أنّك إذا سمعت قائلاً يقول: «السير»، «الصدور»، «زيد»، «الابتداء»، «البصرة»، «الانتهاء»، «الكوفة» تصوّرت معاني بعضها جواهر وبعضها عرض وبعضها ارتباطات بالحمل الذاتي، من [دون] أن تفهم أنّ شيئاً منها مرتبط إلى آخر بشيءٍ من الارتباطات.

وإذا سمعته يقول: «سار زيد من البصرة إلى الكوفة» فهمت وجود سير مرتبط إلى زيد بصدوره منه وإلى البصرة والكوفة باقتطاعه عندهما أوّلاً وآخراً؛ فيعلم بذلك أنّ ألفاظ «الصدور» و«الابتداء» و«الانتهاء» توجب تصور تلك المفاهيم المنتزعة المستقلّة، بخلاف هيأة الفعل والفاعل و«من» و«إلى» الواقعتين بين المتعلق والمجرور، فإنّها تفيد السير المرتبط إلى زيد والبصرة والكوفة، أي تفيد منشأ انتزاع هذه المفاهيم. ولهذا لا يصح استعمال كل منهما في موضع الآخر؛ لأنّ كيفيّة عملهما في المعنى مختلفة، بل في غاية المباينة. ولا يمكن وقوع الحرف محكوماً عليه وبه؛ إذ ليس له معنىً متصور بحذائه حتى يحكم عليه أو به، وما يفيده أمر مندك في معنى طرفيه، ولذا قال الرضي:

فكيف يخبر عن لفظ ليس معناه فيه بل في لفظ آخر، بخلاف القسم الأوّل؛ فإنّ معناه أمر متصور يكون بحذائه. ولا ينافي ذلك قولهم: «من» للابتداء، فإنّه في مقام بيان ما تفيده لفظة «من» من أنحاء الارتباطات، فلابد من ذكر ما يفيده تصوراً بعد الانتزاع، وهو لفظ الابتداء.

فظهر بما ذكرناه أنّ لفظة «من» لا يقع بحذائها شيء من المعنى مطلقاً، بل ولا تفيد أيضاً فائدة إلّا إذا ضمّت إلى لفظي الطرفين، فحينئذٍ تفيد تخصّص الطرفين بما ذكرناه من الخصوصيّة. وهذا هو مراد الرضي ﷺ بقوله: «فالحرف وحده لا معنى له أصلاً، إذ هو كالعَلَم المنصوب بجنب شيءٍ ليدلّ على أنّ فيه فائدة مّا، فإذا أفرد عنه بقي غير دالّ على معنى في شيءٍ»، وقوله: «ومعنى «من» مدلول لفظ آخر ينضاف إلى معناه الأصلي». فاندفع بهذا ما أوردنا عليه سابقاً من التناقض.

فكلامه ﷺ في غاية التحقيق، ولكن تسليمه الاعتراض بالمصدر المضاف واعتذاره عنه بأنّه ليس بالوضع، كأنّه أجنبيّ عمّا هو التحقيق، ولا ينبغي صدوره من مثله؛ فإنّ «الضرب» له معنى يقع بحذائه، غاية الأمر أنّه قائم بغيره، ولذا يمكن أن يحكم عليه وبه، وأين هو من الحروف التي لا يقع بحذائها شيء من المعنى أصلاً، وإنّما يكون ما تفيده فيما بحذاء لفظي الطرفين؟ ومن هنا يكون إرجاع الضمير في قولهم: «الحرف ما دلّ على معنى في غيره» إلى اللفظ أولى من إرجاعه إلى المعنى، لصدقه على التقدير الثاني على ألفاظ الأعراض مع أنّها ليست

بحروف، فتدبّر.

إذا عرفت ما ذكرناه، تبيّن لك أنّ ما أفاده المصنف ﷺ في مسألة المشتق[١] من افتراق الإسم والحرف في كيفيّة الإستعمال في المعنى، وهو المراد بما أفاده هنا من كون افتراقهما في الوضع،[٢] في غاية الجودة. ولكن ما ذكره من أنّ ما يستعمل فيه لفظة «من» هو عين ما يستعمل فيه لفظ الإبتداء،[٣] وهو المعنى الكلي المجرد عن جميع الخصوصيّات عند استعمالها فيه وإن كان يتقيد بعد بمداليل الألفاظ الأُخر؛ كأنّه بعيد من الصواب.

انتهى ما كان عندنا من حاشية سيدنا الاستاذ ﷺ ـ بإنشائه وقلمه الشريف ـ على الكفاية.[٤]

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

---

١. الكفاية :٤٢ (مبحث المشتق).

٢. وإليك نص ما أفاده في الكفاية: «الفرق بينهما إنّما هو في اختصاص كل منهما بوضع، حيث إنّه وضع الاسم ليراد منه معناه بما هوهو وفي نفسه، والحرف ليراد منه معناه لا كذلك، بل بما هو حالة لغيره...». فليس مراد صاحب الكفاية ؛ إيجاد الفرق بينهما باشتراط الواضع، بل مراده كما صرّح به السيد البروجردي ﷺ أنّ الواضع وضع الحروف على معناها، ولكن بغاية (وغرض) أن تستعمل عند لحاظ المعنى حالة في غيره، فتأمل.

٣. وإليك نص ما ذكره في الكفاية: «والتحقيق ـ حسبما يؤدّي إليه النظر الدقيق ـ أنّ حال المستعمل فيه والموضوع له فيها حالهما في الأسماء...».

٤. والجدير أن تختم حاشيته المنتهية بالبحث عن المعنى الحرفي بمسك ما نسب إلى سيد الأوصياء أميرالمؤمنين ﷺ في تقسيم الكلمات: «الاسم ما أنبأ عن المسمّى، والفعل ما أنبأ عن حركة المسمّى، والحرف ما أوجد معنى في غيره».

الأمر الثالث
في الاستعمال المجازي

وقد أفاد سيدنا الاستاذ فيما حققه في هذا البحث على ما يستفاد من تقريرات بحثه التي كتبها بعض الأفاضل من تلامذته[1] في بروجرد حاشية على الكفاية.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

قوله ﷺ: «صحّة استعمال اللفظ فيما يناسب ما وضع له هل هو بالوضع أو بالطبع؟ وجهان، بل قولان؛ أظهرهما أنّه بالطبع...».

إنّ الاستعمالات المجازية لا تحتاج صحتها إلى وضع مختصّ بها، بل يكفي فيها وضع الألفاظ لمعانيها الحقيقية واستعمال تلك الألفاظ في غيرها من المعاني المشابهة أو المضادة أو المناسبة لمعانيها الحقيقية؛ ويكفي في ذلك ملاحة هذا الاستعمال حسبما يدركه و يستحسنه الذوق

---

١. وهو الحجة الشيخ بهاءالدين الحجتي البروجردي في كتابه: الحاشية على كفاية الاصول.

والطبع المستقيم[١].

فالتحقيق: أنّ استعمال اللفظ في المعنى المجازي يكون بتوسط استعماله في المعنى الحقيقي، لا بأن يستعمل في المعنيين، بل يستعمل المتكلم اللفظ في الموضوع له مدّعياً اتحاده مع غير الموضوع له بنفس ذلك الاستعمال ونصب القرينة على أنّ مراده الجدّي غير الموضوع له. فالمتكلم الذي يرى ادّعاءً اتحاد الموضوع له مع غيره، يستعمل اللفظ في الموضوع له، ويفهم ادّعاءه وارادته الجدية بنفس استعمال اللفظ ونصب القرينة. فهو يستعمل لفظ الأسد في الحيوان المفترس المتحد مع الرجل الشجاع ادّعاءً الذي هو مراده الجدّي في قوله: رأيت أسداً[٢].

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

١. هذا هو أحد القولين في المسألة، وذهب إليه متأخرو الاصوليين. منهم صاحب الفصول في فصوله: ٢٥، والمحقق الخراساني في الكفاية ١: ١٩. وفيها قول آخر وهو: توقف صحّة استعمال اللفظ في غير ما وضع له على ترخيص الواضع وإجازته، وبعبارة أُخرى: أنّه منوط بالوضع واستعمال الواضع. وهذا القول منسوب إلى الأُدباء، وذهب إليه القوانين ١: ٦٤، وفي بدائع الأفكار ١: ٨٧.

٢. هذا ما يستفاد من عبارته، و إن شئت قل: الاستعمال المسمّى بالمجاز هو: استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي الذي يكون من مصاديقه ادّعاءً المعنى الذي هو مراد المتكلم.
وبعبارة أُخرى: هو استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي الذي يدّعي المتكلم أنّ غيره الذي هو مراده الجدّي من مصاديقه.
هذا وتفصيل البحث وما حققه السيد الاستاذ ﷺ يطلب من الحاشية على الكفاية (١: ٣٧ ومايليها) منه دام ظله العالي.

الأمر الرابع
في
إطلاق اللفظ وإرادة نوعه، أو صنفه، أو شخصه

إعلم: أنّه لابد للإنسان في إفهام مقاصده لغيره من ما يدلّ عليها، وليس يوجد فيما يدلّ عليها أسهل وأدلّ من الألفاظ، ولمّا لم تكن بين اللفظ والمعنى علاقة ذاتية بها يختص كل واحد من الألفاظ بمعنى خاصٍ من المعاني حتى ينتقل الذهن منه إليه، احتاج إلى علاقة وضعية يصير بها كل لفظ فانياً في معناه، فجعل لكل معنى من المعاني لفظاً خاصاً يفهم به المخاطب مراد المتكلم. هذا إذا كان المتكلم مريداً لمعنى من المعاني.

وأمّا إذا كان مراده نفس اللفظ والحكم عليه أو به فلا حاجة إلى هذه العلاقة الوضعية؛ لأنّه ليس في ذلك دلالة شيءٍ على شيءٍ أو إرادة شيءٍ من شيءٍ أو استعمال شيءٍ في شيءٍ، بل كل ما هناك هو إفهام المتكلم مقصده بنفس إيجاد اللفظ ليلتفت ذهن المخاطب إليه.

وهذا اللفظ الذي يوجده المتكلم يكون جزئياً حقيقياً بالنظر إلى

وجوده الخاص. ومع قطع النظر عن ذلك يكون كلياً؛ فإن أوجده وأراد به أن يلتفت الغير إلى وجوده الخاص، فهو من إيجاد اللفظ وإرادة شخصه، أي إرادة التفات المخاطب إلى شخصه جزئياً.

وإن أوجده مطلقاً لالتفات الغير إليه، فهو من إيجاد اللفظ لأن يلتفت الغير إلى نوعه.

وإن أوجده مقيّداً بقيد زائد يخصّه بصنف خاص يريد التفات المخاطب إليه، فهو من إيجاد اللفظ للالتفات إلى صنفه.

وليس ذلك من باب استعمال اللفظ ودلالته على معناه الذي وضع له اللفظ، حتى يورد على الحكم عليه بشخصه باتحاد الدالّ والمدلول أو تركب القضية من جزئين،[1] فافهم وتدبّر.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

---

١. هذه خلاصة إشكال وجواب، وأصل الإشكال في الفصول: ٢٢، عند قوله: «فصل: قد يطلق اللفظ...». وانظر تفصيل الجواب في الكفاية ١: ٢٠.

الأمر الخامس
في أنّ الألفاظ موضوعة لمعانيها بما هي هي

إعلم: أنّه قد استقر بناء العرف والعقلاء على استخدام الألفاظ لإفهام مراداتهم ومقاصدهم؛ لأنّه ليس فيما يتوسل به لذلك ما هو أسهل من الألفاظ الجارية على اللسان. ولمّا لم يكن للألفاظ بالذات اختصاص بمعانيها الخاصة وضعوا لكل معنى من المعاني لفظاً خصّ به حتى يكون دليلاً عليه ومرآةً له. والغرض من الوضع وإن كان استخدام هذه الألفاظ عند إرادة تلك المعاني إلّا أنّ هذا ليس من قيود المعنى، وإلّا يلزم أن لا يكون المعنى حاصلاً في الخارج ولا يكون اللفظ مرآة لما في الخارج، مثلاً لفظ «إنسان» إذا كان موضوعاً للطبيعة الكلية التي تصدق على أفرادها الخارجية يصدق عليها لا محالة، أمّا إذا كان موضوعاً لها إذا كانت مرادة، فالمعنى بهذا الاعتبار لا يوجد إلّا في الذهن؛ لأنّ ما في الخارج ليس إلّا المعنى وأفراد الإنسان، فلابد من استعمال اللفظ في جزء معناه مجازاً حتى يتم به الغرض، أي إفهام

المعنى وهو الإنسان الموجود خارجاً بأفراده.

ولا يصح أن يكون ذلك من باب الوضع العام والموضوع له الخاص؛ إذ أنّ ذلك يصح إذا لوحظ معنىً كلياً ووضع اللفظ بإزاء كل فرد من أفراده، بخلاف ما إذا لوحظ معنىً كلياً مقيّداً بقيد لا يتحقق معه إلّا في الذهن ووضع له اللفظ، فلا يصح استعمال هذا اللفظ في المعنى الخالص من القيد إلّا مجازاً، بل لا يصح وضع اللفظ لأفراد ذلك الكلي خالصاً من هذا القيد، فإنّه من وضع اللفظ لغير ما لوحظ من المعنى. اللّهم إلّا أن يقال: إنّ هذا ليس إلّا من ملاحظة المعنى الكلي الخالص من قيد كونه مراداً ووضع اللفظ للمعنى الكلي أو لأفراده.

وبالجملة: لا يتصور لوضع اللفظ للمعنى بما هو مراد المتكلم فائدة عقلائية، بل أنّ ذلك ينافي حكمة الوضع. هذا مضافاً إلى غير ذلك ممّا يترتب عليه من المفاسد.

ومن ذلك يعلم: أنّ ما حكي عن المحقق الطوسي وابن سينا[١] من أنّهما ذهبا إلى «كون الألفاظ موضوعة لمعانيها بما هي مرادة» ليس في محلّه، ولا يصح أن ينسب إلى مثلهما[٢].

---

١. راجع الشفاء، قسم المنطق، الفصل الثامن من المقالة الاولى من الفن الأوّل، ص٤٢؛ شرح الإشارات ١:٣٢.

والحاكي عنهما صاحب الفصول في فصوله: ١٧.

وحمل صاحب الكفاية (١:٢٢) كلامهما على الدلالة التصديقيّة، فراجع.

٢. وقد حكى شريكنا في البحث العلّامة البارع ﷾ في تقريراته الموسومة بـ«الحجّة في ←

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

← الفقه» عنهما كلاماً في باب المفرد والمركب من كتاب منطق الإشارات، ملخّصه: إنّ المفرد هو: الذي يراد به شيء واحد وإن كان اللفظ مركّباً كعبدالله، إذا كان عَلَماً لشخص. والمركّب: ما يراد به شيئان، أي يراد بإزاء كل جزءٍ منه معنىً غير الآخر، كعبدالله إذا أُريد به المعنى المضاف إلى الله تعالى...الخ.

ولا يخفى عليك أنّ هذا غير ما نسب إليهما في المقام.

وكيف، كان فالمسألة أوضح من أن تخفى، وكان الجدير حذفها؛ وقد قال مولانا أمير المؤمنين عليه السلام: «خذوا من كل علم أرواحه ودعوا ظروفه، فإنّ العلم كثيرٌ والعمر قصيرٌ». هذا إن صحّ إطلاق العلم على مثل هذا المبحث، ولا حول ولا قوّة إلّا بالله منه دام ظله العالي.

راجع الحجة في الفقه ١: ٤٥، للحجة الشيخ مهدي الحائري اليزدي رحمه الله. وما حكاه في شرح الإشارات ١: ٣٢.

الأمر السادس
في علائم الحقيقة والمجاز

اعلم: أنّ مختار المشهور[1] في الفرق بين الحقيقة والمجاز: أنّ الحقيقة استعمال للّفظ في المعنى الموضوع له ـ أي المعنى الذي جعل اللفظ مرآة له ومختصاً به ـ تعييناً أو تعيّناً. وأمّا المجاز فاستعمال له في غير ذلك المعنى لوجود علاقة بينه وبين المعنى الحقيقي ـ الموضوع له ـ.

والمختار عندنا:[2] أنّ المستعمل فيه في الاستعمالين هو المعنى الحقيقي، إلّا أنّ المستعمِل في الأوّل يجعل اللفظ بحذاء المعنى بما هوهو، وفي الثاني يستعمل فيه أيضاً بادّعاء كون مراده الجدّي عين المعنى الموضوع له (أو من أفراده ومصاديقه).

---

١. راجع المطوّل: ٢٧٨، سطر ٢١؛ مبادئ الوصول إلى علم الاصول: ٧٧؛ قوانين الاصول ١: ١٣، سطر ٥؛ الفصول: ١٤، سطر ١٢.

٢. كما ذهب إليه السكّاكي في الإستعارة، وأمّا في غير مجاز الإستعارة فهو يقول بمقالة المشهور بأنّه استعمال اللفظ في غير ما وضع له. راجع مفتاح العلوم: ١٥٦ـ١٥٨.

وأمّا إذا تردد الأمر في أنّه استعمل على النحو الأوّل أو الثاني؟ فالظاهر أنّ ذلك يفهم من ملاحظة كيفية المحاورة ومن تعابيرهم في بيان المقاصد والمرادات.

ويمكن أن يقال: إنّ الأصل بعد ما علم المعنى الموضوع له حمله على الاستعمال في المعنى الحقيقي، إلّا إذا ثبت خلافه بوجه من الوجوه، وإن كان ذلك لصيرورة المعنى المجازي أشهر أو مساوياً في الاستعمالات مع المعنى الحقيقي، فحينئذٍ يستفاد ذلك من التأمل في المحاورات.

وأمّا إن كان الشك في المعنى المراد من جهة الشك في المعنى المجازي والحقيقي، لا من جهة أنّ المتكلم استعمله في المعنى المجازي أو الحقيقي المعلومَين عند الطرفين، حتى يقال: الأصل أو الظاهر استعماله في المعنى الحقيقي، بل الشك في أنّه أيّ واحد من المعنيين حقيقي لكي يحمل اللفظ عليه، وأيّ واحد منهما مجازي حتى لا يحمل عليه؟ فهنا يرجع إلى علائم الحقيقة والمجاز.

فمنها: التبادر

والمعروف أنّه علامة اختصاص اللفظ بالمعنى ـ تعييناً أو تعيّناً ـ وبعبارة أُخرى: تبادر المعنى من اللفظ ودلالته عليه وانسباقه إلى الذهن علامة الحقيقة واختصاص اللفظ بالمعنى.

لكن الظاهر أنّ التبادر عين الوضع لا أنّه علامة عليه؛ إذ هو نفس دلالة اللفظ على المعنى، لأنّ المراد من الوضع ليس خصوص التعييني

بل هو الأعم منه ومن التعيّني، ومعنى الوضع فيهما صيرورة اللفظ دالاً على المعنى بوضع الواضع أو كثرة الاستعمال.[١]

ومنها: عدم صحة السلب وصحته، وصحة الحمل وعدمه

عدم صحة سلب اللفظ بماله من المعنى المرتكز في الذهن عن المعنى المشكوك فيه علامة الحقيقة، كما أنّ صحة سلبه عنه كذلك علامة لكون اللفظ فيه مجازاً.

وبعبارة أُخرى: صحة سلبه عن المعنى علامة المجاز، وصحة حمله عليه علامة الحقيقة. ولا فرق في ذلك بين أن يكون المحمول والمسلوب في القضية اللفظ بما له من المعنى أو نفس المعنى، وأمّا الموضوع والمسلوب عنه فلا يكون إلّا المعنى المشكوك فيه.

لا يقال[٢]: إنّ سلب المعنى الحقيقي الواحد أو بعض المعاني الحقيقية أو اللفظ بما له من المعنى الواحد أو الأكثر عن المعنى المشكوك لا يدلّ على عدم كونه المعنى الحقيقي، لاحتمال الاشتراك. كما أنّ سلب جميع المعاني الحقيقية عن المعنى المشكوك لا ينهض دليلاً على مجازيّته، أي لا حاجة إلى هذا الدليل؛ لأنّه مع العلم بجميع المعاني الحقيقية لا يبقى مجال للشك.

---

١. *أقول:* دلالة اللفظ على المعنى وتبادره منه يدلّ على حصول اختصاص اللفظ بالمعنى بدلالة الإن ودلالة المعلول على علّته. وليس أحدهما عين الآخر بل أحدهما علّة للآخر والثاني معلول له فالتبادر دليل على فعل الواضع، وعلى كثرة استعمال اللفظ في المعنى. [منه دام ظله العالي].

٢. والقائل هو المحقق القميّ ﷺ في قوانينه: ١٨.

فإنّه يقال أوّلاً: إنّ ذلك يتم في سلب المعاني عنه بالمفهوم، ولكن السلب أعم من المفهوم أو المصداق، فتكون صحته دليلاً على المجازية.

وثانياً: المعنى المسلوب ليس المعلوم كونه حقيقياً حتى يقال: مع هذا العلم لا يبقى مجال للشك بل هو مفهوم مّا للّفظ في ارتكاز أهل المحاورة، فلا علم لنا بجميع المعاني الحقيقية قبل هذا السلب حتى يرد علينا الإشكال المذكور.

ومنها: الاطراد وعدمه

ولا يخفى أنّ المراد من علامية عدم الاطراد إن كان بملاحظة نوع العلائق المجازية، فلاريب في عدم اطراده، وإن كان بملاحظة صنفها، فلاريب في اطراده،[1] نعم بناءً على مختارنا في الفرق بين الحقيقة والمجاز ـ وأنّ اللفظ في كليهما يستعمل في معناه الموضوع له، إلّا أنّه في المجاز يجعل المعنى عين المعنى الموضوع له (أو فرده ادّعاءاً)ـ تصح العلامية إذ لا يطرد هذا الادّعاء ولا يستحسنه الذوق ولا يستملحه الطبع دائماً، مثلاً استعمال الأسد في الرجل الشجاع يستملح ويوافق الذوق في مقام حكاية رميه ودفعه العدو ولا يستملح في مقام أكله أو غيره من أفعاله العادية، وهذا بخلاف استعمال اللفظ في معناه الحقيقي، فإنّه مستحسن ومقبول لدى الذوق والطبع في جميع المقامات، فيحسن استعمال زيد مثلاً في معناه في مقام الإخبار عن عمله ومدحه وفي مقام

---

١. كما قال في القوانين ١: ٢٨ـ٢٩ (مبحث الحقيقة والمجاز)، والكفاية ١: ٢٨ـ٢٩.

الإخبار عن جسمه وكل فعل وحال من أفعاله وأحواله، وهـذا المـعنى للاطراد يصح أن يكون من علائم الحقيقة وعكسه ـ عدم الاطراد ـ من علائم المجاز[١].

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

١. وتفصيل ذلك يطلب من كتاب الحجة في الفقه ١: ٥٣ـ٥٦.

الأمر السابع
في الصحيح والأعم

قد وقع الخلاف بينهم في أنّ المسمّى بأسماء العبادات مثل الصلاة والصوم والحج، هو ما كان مصاديقه خصوص الصحيح وما يترتب عليه الأثر ويقع به الإمتثال، أو الأعم منه وممّا يقع فاسداً ولا يتحقق به الإمتثال؟

فلا يتوهم أنّ مرادهم من عنوان البحث ـ بأنّ ألفاظ العبادات هل هي أسام لخصوص الصحيحة أو الأعم منها ـ هو كون مفهوم الصحيح مأخوذاً في المعنى والمسمّى أم لا؟ فإنّ عدم كون ذلك مأخوذاً في تلك الأسامي، معلوم مسلّم عند الجميع.

وقبل الورود في البحث ينبغي التنبيه على أُمور:

التنبيه الأوّل: المراد من الصحة والفساد

إنّ المراد بالصحة هو التماميّة، ويعبّر عنها في الفارسية بـ «درستى»؛ وعمّا يوصف بها بالصحيح والتام بالعربية، وبالفارسية بـ

«درست». ومقابل الصحة الفساد المعبّر عنه في الفارسية بـ «نادرستى»، كما أنّ مقابل الصحيح الفاسد المعبّر عنه في الفارسية «نادرست».

وهذا التقابل لا يأتي في الأشياء بالنسبة إلى نفس ذواتها فلا يتصف بالصحة والفساد الموجود في الخارج، بل ولا المفاهيم بالنسبة إلى ذواتها، بل الاتصاف بهما يكون بالنسبة إلى غير ذواتها من العناوين الخارجة عنها، فيوصف الشيء بالصحة إذا كان مصداقاً لعنوان ممّا، وبالفساد إذا لم يكن كذلك.

وبالجملة التقابل بين الصحة والفساد تقابل العدم والملكة،[1] ولا يتصور في نفس الشيء وذاته بل لابد أن يكون بين الشيء وعنوان من العناوين، فهو يتصف بالصحة إذا كان مصداقاً لهذا العنوان، ويتصف بالفساد إذا لم يكن مصداقاً له مع أنّ من شأنه أن يقع مصداقاً له.

وبالجملة: الصحة والفساد لا يأتيان مثلاً في أفعال الصلاة مثل الركوع والسجود والقيام بالنسبة إلى ذواتها، أي الحركة المحققة في الخارج، فهي لا تتصف بالفساد؛ لأنّ معنى اتصافها بالفساد نفي ذاتها عن ذاتها وسلب الشيء عن نفسه، ولذا لا توصف بالصحة أيضاً؛ لأنّ ما لا يوصف بالفساد لا يوصف بالصحة، ولكن توصف هذه الحركة الخاصة

---

١. قال في التعريفات (باب الميم): «المتقابلان بالعدم والملكة أمران أحدهما وجودي والآخر عدميّ ذلك الوجوديّ لا مطلقاً، بل من موضوع قابل له، كالبصر والعمى، والعلم والجهل؛ فإنّ العمى عدم البصر عمّا من شأنه البصر، والجهل عدم العلم عمّا من شأنه العلم».

بالصحة بالنسبة إلى عنوان الركوع أو السجود أو القيام، فإذا كانت مصداقاً بالنسبة إلى هذا العنوان تكون صحيحة، وإذا لم تكن مصداقاً له تكون فاسدة.

وممّا ذكر يظهر أنّ الصحة والفساد وصفان إضافيان، ولذلك يمكن أن يكون شيء واحد صحيحاً بالنسبة إلى عنوان أو عناوين وفاسداً بالنسبة إلى عنوان أو عناوين أُخرى.

التنبيه الثاني: تصوير الجامع

لا يخفى أنّه لابد من تصوير الجامع بين أفراد الصحيح على القول به وأفراد الأعم أيضاً على القول به، إلّا أنّهم وقعوا لذلك في الإشكال. ولا ريب في عدم إمكان تصوير جامع ذاتي على القولين، لعدم تعقل الجامع الذاتي بين الامور المتباينة بالذات. كيف ولا يعقل ذلك في خصوص ما هو المصداق للصلاة مثلاً، كصلاة الكامل المختار التامّة الشرائط والأجزاء، فلا جامع ذاتي بين هذه الأجزاء والشرائط يختص بها دون غيرها؛ فما ظنّك بالجامع الذاتي بين جميع مراتب الصلاة ـ قصراً وتماماً، ومضطراً ومختاراً ـ.

أمّا الجامع بين مثل أجزاء الصلاة وشرائطها وبين مراتبها وأفرادها فليس إلّا مايكون عرضياً، سواء كان المختار هو القول بالصحيح أو الأعم.

فنقول: أمّا الجامع العرضي بين أفراد الصحيح، فقال في الكفاية:

«لا إشكال في وجوده بين الأفراد الصحيحة، وإمكان الإشارة إليه بخواصه وآثاره، فإنّ الاشتراك في الأثر كاشف عن الاشتراك في جامع واحد، يؤثر الكل فيه بذاك الجامع، فيصح تصوير المسمّى بلفظ الصلاة مثلاً: بالناهية عن الفحشاء، وما هو معراج المؤمن، ونحوهما.»[١] انتهى.

و يمكن الإيراد عليه:

أوّلاً: بأنّ الأثر الخاص المترتب على أفراد الصلاة إذا كان مثل النهي عن الفحشاء أو كونها معراج المؤمن، لا يمكن أن يكون هو الجامع بين الأفراد والمسمّى بالصلاة، لأنّه لا يثبت به عدم ترتبه على غيرها.

وثانياً: بأنّ الظاهر من قوله تعالى: ﴿إنّ الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر﴾[٢] أنّها حقيقة يكون النهي عن الفحشاء أثرها، ولو كان معنى الصلاة هو الناهية عن الفحشاء يصير المعنى: الناهية عن الفحشاء تنهى عن الفحشاء، وهو المصادرة على المطلوب وهذا لا يليق بالقرآن الكريم.

فالصحيح أن يقال بأنّ ما هو الجامع العرضي بين أفراد الصلاة هو ما لا يتحقق في ضمن غيرها مثل: غاية الخضوع وكمال العبودية

---

١. كفاية الاصول ١:٣٦.

ولا اشكال فيما أفاد؛ فإنّ ترتب أثرٍ واحدٍ على أشياء متباينة متكثرة، يدلّ على وجود جامع عرضي واحدٍ بينها [منه دام ظله العالي].

٢. العنكبوت (٢٩):٤٥.

والتوجه الخاص الذي يتحقق في ضمن أفرادها المختلفة الأجزاء والشرائط بحسب الحالات، حتى وإن لم نعلم به تفصيلاً إلّا أنّنا نعلم بوجوده في الجملة، فإذا دلّ الدليل على أنّ المسمّى باسم الصلاة أو الصوم أو غيرهما هو الصحيح نأخذ به، ونقول بالقدر الجامع بين أفراد الصلاة الصحيحة أو الصوم الصحيح.

وقد يشكل: بأنّ الجامع الذي لم نتحصّله بعنوان لا يمكن أن يكون أمراً مركباً؛ إذ كلّ ما فرض جامعاً يمكن أن يكون صحيحاً وفاسداً. كما لا يمكن أن يكون أمراً بسيطاً؛ لأنّه إمّا أن يكون مثل عنوان المطلوب، أو ملزوم المطلوب المساوي له، والأوّل مستلزم للدور لتوقف تحقق هذا العنوان على الطلب وتوقف الطلب عليه. مضافاً إلى أنّه جامع عام يشمل جميع أفراد العبادات. ومضافاً إلى أنّ ذلك مانع من إجراء البراءة في أجزاء العبادات وشرائطها، لعدم الإجمال حينئذٍ في المأموربه وإنّما الإجمال فيما يتحقق به وفي مثله لا مجال لها، كما حقق في محله، مع أنّ المشهور القائلين بالصحيح قائلون بها في الشك فيهما.

وبهذا يشكل لو كان البسيط هو ملزوم المطلوب أيضاً، فلا تجري البراءة معه.

وأجاب في الكفاية عن هذا الاشكال: «بأنّ الجامع إنّما هو مفهوم واحد منتزع عن هذه المركبات المختلفة زيادة ونقيصة بحسب اختلاف الحالات متّحد معها نحو اتحاد، وفي مثله تجري البراءة، وإنّما لا تجري فيما إذا كان المأمورية أمراً واحداً خارجياً مسبباً عن مركب مردّد بين

الأقل والأكثر، كالطهارة المسببة عن الغسل والوضوء فيما إذا شك في أجزائهما»[١].

وتوضيحه: أنّ مفهوم الصلاة ليس عنوان المطلوب ولا عناوين الأجزاء بذواتها، بل يكون عنواناً عرضياً صادقاً على كل الأجزاء الأصلية تارة وعلى البعض أُخرى وعلى أبدالها ثالثة، مع وجود جميع الشروط في الجملة تارة ومع عدمها أُخرى، وهكذا في الموانع.

وهذا العنوان العرضي لمّا كان صادقاً على الأجزاء بالفعل متحداً معها في الخارج كان وجوده عين وجودها، فكان بحسب الوجود مركباً وإن كان بحسب المفهوم بسيطاً، فإذا شك في جزئية شيءٍ شك في نفس متعلق الوجوب، فينحل العلم الإجمالي إلى العلم التفصيلي بالوجوب والشك البدوي فيه، فتجري البراءة النقلية على مختاره، والعقلية أيضاً على مختارنا تبعاً للقوم. وإنّما لا تجري البراءة فيما إذا كان البسيط المعلوم مسبباً عن المركب، فإنّ وجوده غير صادق عليه.

ويمكن الإشكال بأنّه وإن شيّدنا أركان القول بجريان البراءة العقلية عند الشك في الجزئية والشرطية ودفعنا ما أورده شيخنا ﷺ، لكن جريان البراءة فيما إذا كان المكلف به مفهوماً منتزعاً من جملة وجودات باعتبار الإضافة إلى شيءٍ آخر إمّا بالعلّية أو بغيرها وشك في مدخلية وجود في انتزاع هذا المفهوم وتحقق هذه الإضافة في نفس

---

١. كفاية الاصول ١: ٣٧.

الأمر عند عدم هذا الوجود في غاية الإشكال، وإن كان هـذا المـفهوم متحداً معها حين ما يصدق، وصادق عليها حين يتحقق، ألا ترى أنّه إذا أمر المولى عبده بإزهاق روح حيوان وهو يتحقق منه بجملة امور شك في دخل واحد، فلم يوجده ولم يتحقق الإزهاق لم يعدّ معذوراً وإن كان الإزهاق حين تحققه صادقاً على نفس هـذه الجـملة، وهكـذا عـنوان التعظيم إذا تحقق بجملة امور صادق عليها وشك في دخل شيءٍ ـ جزءاً أو شرطاً ـ وتمام الكلام في محله[1].

---

١ . راجع الحاشية على كفاية الاصول للحجتي البروجردي ١: ٧٧ـ٧٩.

أقول: مراده من تشييد أركان القول بجريان البراءة العقلية ما أفاده في مبحث الأقـل والأكثر الارتباطيين، وأنّ الأمر إذا تعلق بمركب مثل الصلاة يتعلق بأجـزائـه أيـضاً (ضمناً) بعين تعلقه بالمركب وينبسط الأمر على أجزائه، بحيث يوزع على كل جزءٍ من أجزائه، فيكون كل واحد من أجزائه مأموراً به وواجباً بالوجوب النفسي في ضمن كون جميعها مأموراً به، لإمكان تبعضه بالإضافة إلى كل جزء والحكم بوجوب هذا وهذا وغيرهما من الأجزاء، كما يمكن أن يقال بتعلق العلم بكون هذا الجزء مأموراً به وكون هذا مشكوك الوجوب، وعلى ذلك يجوز إجراء البراءة في المشكـوك وجـوبه للشك في تعلق الأمر به ووقوعه تحت الأمر المنبسط على الأجزاء.

وعلى هذا لا يكون المقام من أفراد العلم الإجمالي ومـصاديقه حـتى يـقال بـلزوم الاحتياط في أطرافه ونحتاج لإجراء البراءة في الأكثر بالإلتزام بالإنحلال، بل تكون الشبهة بالإضافة إلى الجزء المشكوك من الشبهات البدوية التي تكـون المـؤاخـذة والعقاب عليها من العقاب بلا بيان.

فإن قلت: سلّمنا أنّ الشبهة بالنسبة إلى وقوع الأكثر تـحت الأمـر ـ المـنبسط عـلى الأجزاء ـ شبهة بدوية تجري البراءة فيها، ولكن بسبب الشك فـي الزائـد نشك فـي امتثال الأمر المتعلق بالأقل، وأنّه هل يتحقق بدون الإتيان بالزائد أم لا؟ فالعقل حاكم ←

→ بوجوب الإتيان بالمأمور به على وجه يقطع بحصول امتثال الأمر المتعلق به، فلابدّ إذن من الإتيان بالأكثر تحصيلاً لامتثال الأمر بالأقل.

قلت: أوّلاً بناءً على ما قلناه من بسط الأمر وتبعّضه وتوزيعه على الأجزاء ووجوب كل واحد منها بالوجوب الضمني، يحصل لنا القطع بامتثال مقدار من الأمر ـ المنبسط على جميع الأجزاء ـ وهو الذي انبسط على الأقل الذي تنجّز بالعلم به وأما الزائد عليه فليس بمتنجّز لعدم العلم به، ويعبّر عنه بالفعلي قبل التنجّز.

وبالجملة: مايتنجّز بالعلم به هو الأقل فقط، فيجب الإتيان به، ولا يكون العقاب على تركه بلا بيان. وأمّا الزائد عليه فدخله في صحته مشكوك فيه ومرفوع بالبراءة.

والغرض من عدم حصول الامتثال بدون الإتيان بالأكثر إن كان عدم العلم بحصول الغرض، ففيه أنّ الواجب علينا الإتيان بالمأموربه ولا يجب علينا تحصيل الغرض والعلم بحصوله.

وإن كان المراد منه أنّ مقتضى قضية إرتباطية الأجزاء عدم العلم بإتيان المأموربه الأقل من غير إتيانه بالأكثر وإن كان وقوعه تحت الأمر مشكوكاً فيه، ففيه أنّ معنى الإرتباطية: دخل كل جزء من أجزاء المركب في تحصّل المركب وتحققه، بحيث إذا لم يأت المكلف بواحد من الأجزاء لم يأت بالمركب ولا يترتب عليه أثره؛ وليس معناه كون الجزء السابق مشروطاً بالجزء اللاحق. فالجزء المعلوم وجوبه بالوجوب الضمني يجب امتثاله ككل واحد من سائر الأجزاء، ومقتضى العبودية وكون العبد في مقام امتثال أمر المولى الإتيان به سواء كان ما يأتي به بالوجوب الضمني (وامتثالاً للأمر الضمني المتعلق به) تمام المركب المأموربه أو بعضه. نعم، إن كان بعضه ولم يأت بالبعض الآخر لعدم تنجّزه ـ حيث لم يتعلّق العلم به ـ لا يترتّب عليه إلّا ثواب الإنقياد، كمن علم بوجوب أمر وأتى به ثم انكشف خلافه. بل في المقام لا ينكشف الخلاف، فإنّ البعض الذي تعلّق به العلم مأموربه مطلقاً وإن لم يتعلّق علمه بغيره.

وبالجملة: مقتضى وجوب البعض المعلوم وقوعه تحت الأمر بالوجوب الضمني، وجوب الإتيان به. ومقتضى كون البعض الآخر مشكوك الوجوب بالوجوب الضمني، ←

هذا كله في تصوير القدر الجامع على القول بالصحيح. وأمّا على القول بالأعم فقد ذكر لتصويره في الكفاية وجوه:

أحدها: أن يكون عبارة عن جملة من أجزاء العبادة كالأركان في الصلاة مثلاً، وكان الزائد عليها معتبراً في المأموربه لا في المسمّى.(١)

وأجاب عنه أوّلاً: بأنّ التسمية بها لا تدور مدارها، ضرورة صدق الصلاة مع الإخلال ببعض الأركان.

وثانياً: بعدم الصدق عليها مع الإخلال بسائر الأجزاء والشرائط عند الأعميّ.

← عدم وجوبه. فالمعلوم وجوبه واجب ضمني صالح لأن يلحق به المشكوك وجوبه إن كان في الواقع واجباً، ولكن لا يجب الإتيان به لأنّه مشكوك في وجوبه.

إن قلت: فعلى هذا، إذا لم يكن المعلوم وجوبه تمام المركب وتركه المكلّف لم يكن عاصياً وكان تاركاً للامتثال.

قلت: أمّا عدم العصيان فيمكن أن نقول به، لكونه معذوراً لجهله بجميع أجزاء المركب. وأمّا ترك الامتثال فيمكن التسليم أيضاً، لأنّ الجزء المعلوم وجوبه كان مأموراً به لعدم انكشاف الخلاف فيه، بل لا نستبعد القول بتحقق العصيان أيضاً.

واعلم: أنّ ما ذكر في هذا المقام لا نسنده بهذا التفصيل إلى السيد الاستاذ ﷺ، وإنّما هو استفادة ذهني القاصر ممّا أفاده عنه المقرر المذكور، واللّه أعلم بالصواب.

ولا يخفى عليك: أنّ الأمر على هذا المبنى وتبعض الوجوب والأمر على القول بالبراءة النقلية في كمال السهولة؛ فإنّ مقتضى الجمع بين حديث الرفع والدليل الدالّ على الوجوب الضمني المتعلق بالجزء المشكوك كون البقية هو مصداق الصلاة. ويأتي بعض الكلام في ذلك في مبحث الإجزاء إن شاء اللّه تعالى، واللّه هو الهادي [منه دام ظله العالي].

١. راجع القوانين ١: ٤٤.

وثالثاً: بلزوم أن يكون الإستعمال فيما هو المأموربه ـ بأجزائه وشرائطه ـ مجازاً عنده، وكان من باب استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل، لا من باب إطلاق الكلي على الفرد، ولا يلتزم به القائل بالأعم، فافهم.

ثانيها: أن تكون موضوعة لمعظم الأجزاء التي تدور مدارها التسمية عرفاً، فصدق الاسم كذلك يكشف عن وجود المسمّى، وعدم صدقه عن عدمه.

وأجاب عنه أوّلاً: بما أورد على الأوّل أخيراً.

وثانياً: بأنّ عليه يتبادل ما هو المعتبر في المسمّى، فيكون شيءٌ واحدٌ داخلاً فيه تارةً وخارجاً عنه أُخرى، بل مردداً بين أن يكون هو الخارج أو غيره وذلك عند اجتماع تمام الأجزاء، وهو كماترى، سيّما إذا لوحظ هذا مع ما عليه العبادات من الاختلاف الفاحش بحسب الحالات.

أقول: إنّ مراد القائل بهذا الوجه إن كان مفهوم الأجزاء أو مفهوم معظم الأجزاء أو مفهوم أجزاء المطلوب بأمر «أقيموا الصلاة» أو الصحيح من الصلاة، فلا تتحصّل هذه المفاهيم إلّا بتحصّل مفهوم الصلاة، فإذا كان تحصّل مفهوم الصلاة متوقف على تحصّل هذه المفاهيم يدور.

وإن كان مراده مصداق معظم الأجزاء، فمصاديقه كثيرة فلا بد من تعدد الوضع أو الوضع لواحدٍ منها، وهو غير الجامع بين الأفراد.

ثالثها: أن يكون وضع الصلاة كوضع الأعلام الشخصية، فكما لا

يضر في التسمية فيها تبادل الحالات من الصغر والكبر، ونقص بعض الأجزاء وزيادتها، كذلك في الصلاة وسائر العبادات لا يضر بالتسمية اختلاف أفرادها حسب تبادل الحالات.

والجواب عنه: بالفرق بين ما نحن فيه وبين الأعلام الشخصية، فإنّ تلك الأعلام موضوعة للأشخاص، مثلاً لفظ «زيد» موضوع لابن عمر، والموضوع له ليس جسم زيد وبدنه المركب حتى يكون اختلافه بحسب الزيادة والنقيصة موجباً لاختلاف معناه، بل الموضوع له يكون أمراً واحداً، وهو ابن عمرو الذي هو فردٌ معينٌ للإنسان، وهو محفوظ في جميع الحالات الطارئة عليه، وهذا بخلاف الحقائق المركبة، فإنّ كل فردٍ منها موجودٌ بوجودٍ خاصٍ تصدق عليه الحقيقة التي هو تحتها، وهي الجامعة بين أفرادها.

وبعبارة أخرى: الموضوع له فيما يكون هو الجامع للأفراد كلي ينطبق على أفراده لا تصوير له على القول بالأعم، بخلاف ما هو الموضوع له في الأعلام الشخصية، فإنّها موضوعة لها، وتشخص كل فردٍ منها بوجوده الخاص الباقي ما بقي وجوده.

بل يمكن أن يقال: إنّ الأعلام الشخصية أيضاً وضعها كأسماء الأنواع، فهي أيضاً موضوعة للشخص الإنساني الذي ينطبق عليه إذا كان واجداً لجميع الأعضاء والأجزاء وكذا إذا كان فاقداً لبعضها، لكن ذلك لا يكون مصححاً لتصوير الجامع على القول بالأعم، بل يؤيد ما ذكرناه في تصويره على القول بالصحيح، لأنّ تصويره على القول بالأعم

يحتاج إلى جزء خارجي للعبادة يكون باقياً مع انتفاء غيره ممّا له دخل في صحتها ـ جزءً أو شرطاً ـ فتدبر.

رابعها: ما ذكره أيضاً في الكفاية وردّ عليه.[1]

ويرد عليه مضافاً إلى ما أورده شيخنا الاستاذ ﷺ: أنّ استعمال اللفظ الذي وضع للصحيح في ما وضع له وإرادة الفاسد منه وغير ما هو الموضوع له منه بدعوى كون الفاسد هو هو أو فرداً منه، لا يجعل الموضوع له الأعم وحقيقة فيه ولا يحدث بذلك جامعاً بين الصحيح والفاسد. غاية الأمر لو استعمل اللفظ في الفاسد وفي غير الموضوع له

---

١. قال في الكفاية (١: ٤٠ـ٤١): «رابعها: إنّ ما وضعت له الألفاظ ابتداءً هو الصحيح التام الواجد لتمام الأجزاء والشرائط، إلّا أنّ العرف يتسامحون ـ كما هو ديدنهم ـ ويطلقون تلك الألفاظ على الفاقد للبعض، تنزيلاً له منزلة الواجد، فلا يكون مجازاً في الكلمة ـ على ما ذهب إليه السكاكي في الاستعارة ـ بل يمكن دعوى صيرورته حقيقة فيه، بعد الاستعمال فيه كذلك دفعة أو دفعات، من دون حاجة إلى الكثرة والشهرة، للأُنس الحاصل من جهة المشابهة في الصورة، أو المشاركة في التأثير، كما في أسامي المعاجين الموضوعة ابتداءً لخصوص مركبات واجدة لأجزاء خاصة، حيث يصح إطلاقها على الفاقد لبعض الأجزاء المشابه له صورة، والمشارك في المهم أثراً تنزيلاً أو حقيقة.

وفيه: أنّه إنّما يتمّ في مثل أسامي المعاجين، وسائر المركبات الخارجية ممّا يكون الموضوع له فيها ابتداءً مركباً خاصاً، ولا يكاد يتمّ في مثل العبادات التي عرفت أنّ الصحيح منها يختلف حسب اختلاف الحالات، وكون الصحيح بحسب حالة فاسداً بحسب حالة أُخرى، كما لا يخفى، فتأمل جيداً».

يستفاد هذا الوجه لتصوير الجامع من كلمات المحقق القمي في القوانين ١: ٥٩.

وانظر كلام السكاكي في مفتاح العلوم: ١٥٦ (الفصل الثالث في الاستعارة).

حتى صار حقيقةً فيه، يصير اللفظ به مشتركاً لفظياً بين المعنيين الذيْن لا جامع بينهما.

نعم، يمكن تصوير الجامع بين أفراد الفاسد بأنّه ما لا يترتب عليه أثر الصحيح.

خامسها: أيضاً ما ذكره في الكفاية وأجاب عنه.[1]

أقول: إنّ الكميّة في أسامي المقادير والأوزان ملحوظةٌ في معاني ألفاظها، لكن يمكن أن لا تكون ملحوظة على نحو لا تشمل الأقل منه أو الأكثر بما يتسامح العرف فيه، بل كانت ملحوظة كذلك أي على نحوٍ تشمل الأقل منه أو الأكثر في الجملة؛ وليس الأمر كذلك في العبادات، إذ ليست الكميات المتّصلة أو المنفصلة مأخوذةً فيها حتى يقال بوضع الألفاظ لها، ولا ينافي ذلك أن يعرضها العدد ببعض الإعتبارات.

---

١. قال في الكفاية (١: ٤١ـ٤٢): «خامسها: أن يكون حالها حال أسامي التقادير والأوزان، مثل المثقال والحقّة والوزنة، إلى غير ذلك ممّا لا شبهة في كونها حقيقة في الزائد والناقص في الجملة، فإنّ الواضع وإن لاحظ مقداراً خاصّاً إلّا أنّه لم يضع له بخصوصه بل للأعم منه ومن الزائد والناقص، أو أنّه وإن خصّ به أوّلاً بالاستعمال كثيراً فيهما، بعناية أنّهما منه، قد صار حقيقة في الأعم ثانياً.

وفيه: أنّ الصحيح ـ كما عرفت في الوجه السابق ـ يختلف زيادةً ونقيصةً، فلا يكون هناك ما يلحظ الزائد والناقص بالقياس عليه كي يوضع اللفظ لما هو الأعم، فتدبر جيداً».

وانظر الوجه في بدائع الأفكار: ١٣٩ بعنوان الوجه الرابع، وقال المحقق الرشتي فيه: «وهو أحسن الوجوه سلامة عن الإشكالات».

التنبيه الثالث: ثمرة النزاع

ذكروا[١] أنّ ثمرة النزاع بين الصحيحي والأعمي هو: الرجوع إلى البراءة على الأعم، وإلى الاشتغال على الصحيح، وذلك بناءً على التفصيل في مسألة البراءة والاشتغال بين ما إذا كان منشأ الشك ـ في مدخلية شيء من الجزء أو الشرط في المأموربه ـ إجمال النص، فالمرجع الاحتياط، أو عدم النص، فالمرجع البراءة، وذلك لأنّه إذا حصل الشك في دخل شيء في المأمور به فعلى القول بالصحيح يكون الشك في المسمّى، فيصير الخطاب مجملاً، وعلى القول بالأعم يكون الشك في الزائد على المسمّى لا لإجمال الخطاب، بل لفقد النص الدال على اعتبار المشكوك فيه.

وأمّا لو قلنا بعدم الفرق ـ في إجراء البراءة في الشك في الجزئية والشرطية ـ بين إجمال النص وفقده، فلا يكون ذلك بثمرة للنزاع، لأن البراءة تكون هي المرجع على كلا القولين.

والصحيح أنّه لا وجه للرجوع إلى الأصل في صورة وجود الدليل مثل الإطلاق أو العموم، وهنا ـ على القول بالأعم ـ المرجع هو إطلاق الدليل وصدق الصلاة على الفاقد للمشكوك جزئيته فيه أو شرطيته له، فإنّه أحد أفراد المأموربه ومصاديقه. نعم، هذا يكون بعد توفّر شرائط التمسك بالإطلاق؛ وأمّا على القول بالصحيح فلا مجال للتمسك

---

١. القوانين ١: ٤٠؛ هداية المسترشدين: ١١٣؛ مطارح الأنظار: ٩؛ كفاية الاصول ١: ٤٣ـ٤٤.

بالإطلاق ولابد من الرجوع إلى الاحتياط. اللّهمّ إلّا أن نقول برجوع ذلك إلى الشك في الزائد ببيان أسلفناه في طيّ تصوير الوجوب الضمني للأجزاء.

فتلخص ممّا ذكر: عدم الثمرة للنزاع في الصحيح والأعم بالقول بإجراء البراءة أو التمسك بالإطلاق على القول بالأعم والرجوع إلى الاحتياط على القول بالصحيح، وذلك لما قد ظهر لك من جريان البراءة على القول بالصحيح أيضاً.

المختار في المسألة:[1] والحق الذي يؤدي إليه النظر في بيان المختار هو: أنّ ألفاظ العبادات كلها مستعملة في لسان الشرع فيما هو الموضوع له من أوّل الأمر في العصور الجاهلية وما قبلها بل من بدو تكوّن الإنسان، كما تدل عليه الآيات والأخبار على أنّ هذه الماهيات العبادية ليست من مخترعات الشريعة الإسلامية بل هي مرسومةٌ ومعمولٌ بها بين أبناء نوع الإنسان من أوائل التاريخ بل من قبل التاريخ،[2] إلّا أنّها تختلف صورها باختلاف الأدوار والأكوار.

والخصوصيات المجعولة المستحدثة في زمن الإسلام إنّما هي الخصوصيات الفردية المذكورة في لسان الشارع لا ترتبط بالوضع أو الاستعمال المجازي بل هي مستفادة بالقرينة من باب تعدد الدال

---

١. ربما يظهر ممّا أفاده زميلنا الفقيه الفاضل الحائري ﷾، وغيره في تقريراته لبحث سيدنا الاستاذ ﷾ أنّه اختار في آخر البحث القول بالأعم [منه دام ظله العالي].

٢. الظاهر أنّ مثل هذا التعبير ليس من السيد الاستاذ، كما لا يخفى [منه دام ظله العالي].

والمدلول، كما بنى عليه الباقلاني.[١]

وهذا الذي قلناه ثابت في تمام الماهيات العبادية من الصوم والصلاة والحج والزكاة وغيرها من العبادات، ولذلك قد أنكرنا الحقائق الشرعية أو المتشرعيّة. فالموضوع له هو الحقيقة التي وضعت لها هذه الألفاظ من أوّل الأمر، ومعلوم أنّ معانيها أعم من الأفراد الموجودة في العصور الجاهلية أو الأفراد الصحيحة التي أمر بها الشارع، وهذا يكفي في إثبات القول بالأعم، فلا نحتاج في إثبات الأعم إلى غير ما أسلفناه في الحقيقة الشرعية.[٢]

ونتيجة *ذلك*: أنّ المرجع فيما شك في جزئيته أو شرطيته في العبادات هو أصالة البراءة؛ لأنّ الشك فيه شكٌ في وجود الدليل على دخل المشكوك فيه في المأموربه ـ شرطاً أو شطراً ـ. وأمّا الإطلاقات فليست في مقام بيان ما هو من مصاديق الصلاة مثلاً في شرع الإسلام حتى يتمسك بها، وإنّما هي تشير إلى المعنى المركوز في الأذهان ـ بحسب العرف واللغة ـ الصادق على أفراده المختلفة حسب المقرر في الشرائع السابقة وحسب ما يقرر أو قرر وبيّن في شرعنا الخالد. إذن فليس هنا إلّا البراءة عمّا نشك في دخله في الصلاة وغيرها، واللّه هو العالم.

---

١. راجع شرح العضدي: ٥١ـ٥٢.

٢. الحجة في الفقه ١: ٦٨ـ٦٩.

ثم إنّه قد استدل للقائل بالصحيح بوجوه:[١]

منها: الأخبار الظاهرة في إثبات بعض الخواص والآثار، للصلاة مثلاً، كقوله ﷺ: «الصلاة عمود الدين»[٢] أو «الصوم جُنّةٌ من النار»[٣] فإنّ هذه الخواص لا تترتب إلّا على الصحيح منها.

وكذا ما يدل من الأخبار على نفي ماهيتها وحقيقتها لفقد بعض شرائطها أو أجزائها، كقوله ﷺ «لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب»،[٤] ولو كان الموضوع له هو الأعم لا يصح نفي الحقيقة لمجرد ذلك.

وفيه[٥] أنّ التمسك بمثل أصالة العموم أو أصالة الحقيقة إنّما يصحّ إذا كان الشك واقعاً في مراد المتكلم، وأنّه أراد العموم أو أراد الحقيقة أم لا؟ أمّا إذا شككنا في كيفية إرادته مع العلم بمراده فلا يتمسك بالأُصول

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

١. انظر الوجوه في هداية المسترشدين: ١٠١ـ١٠٥؛ الفصول الغروية: ٤٦ـ٤٧؛ القوانين ١: ٤٤؛ الكفاية ١: ٤٣ـ٤٦.

٢. محاسن البرقي، كتاب ثواب الأعمال، ب ٤٤، ح ٦٠؛ دعائم الاسلام ١: ١٣٣ ذكر الرغائب في الصلاة و...؛ جامع الأخبار: ٨٥؛ الكافي ٣: ٩٩، باب النفساء من كتاب الحيض، ح ٤؛ غوالي اللآلي ١: ٣٢٢، ح ٥٥؛ الوسائل، أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، ب ٨، ح ٣، وب ٦، ح ١٢.

٣. الفقيه ٢: ٤٤ باب فضل الصيام، ح ١ و٥؛ الكافي ٤: ٦٢ باب ما جاء في فضل الصوم والصائم، ح ١؛ محاسن البرقي، باب الشرائع، ح ٤٣٠، ص ٢٨٦ وح ٤٣٤، ص٢٨٩ الوسائل، أبواب الصوم المندوب، ب ١، ح ١.

٤. غوالي اللآلي ١: ١٩٦، ح ٢، و٢: ٢١٨، ح ١٣؛ مستدرك الوسائل، أبواب القراءة، ب ١، ح ٥، ج ٤ ص ١٥٨.

٥. انظر الإشكال من صاحب الكفاية في حاشيته على الكفاية ١: ٤٦.

اللفظية؛ وفي المقام نعلم أنّ مراده ﷺ من الصلاة التي هي عمود الدين الصلاة الصحيحة، ونتردد في كيفية الاستعمال المذكور فهل هو حقيقي أو مجازي؟ فإذا قال المولى: أكرم العلماء وقال لا تكرم زيداً، يدور الأمر بين كون خروج زيد عن تحت عنوان «العلماء» العام، تخصيصاً أو تخصصاً، بعدم وجوب إكرام زيد لا يصح التمسك بأصالة العموم لإثبات خروج زيد عن تحت العام بالتخصيص، كما لا يجوز التمسك بأصالة العموم إذا شككنا في كون زيد أو عمرو عالماً، لكونه من التمسك بعموم العام في الشبهة المصداقية.

وهكذا نقول في مثل قوله ﷺ: «لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب»، فتدبر.

ثم إنّه قد استدل للأعمي بوجوه:[1]

منها: صحة تعلق النذر بترك الصلاة في المكان المكروه فيه الصلاة كالحمّام لمرجوحيتها، فلو كان ما وضع له لفظ «الصلاة» خصوص الصحيح، يكون متعلق النذر هو ترك الصلاة الصحيحة، وهي بعد تعلق النذر بتركها لا يمكن أن تقع صحيحة، فلا موقع لتركها في المكان المنذور تركها فيه وفاءً بالنذر بلْ مطلقاً، لانتفاء متعلق الترك المنذور لوقوعه فاسداً لا صحيحاً، فلا يتحقق به الحنث، وما يتحقق به الحنث لا يمكن تحققه لحرمته ولوقوع الحنث المحرم به، فيلزم من

---

١. انظر الوجوه في القوانين ١: ٤٤؛ الفصول الغروية: ٤٨؛ مطارح الأنظار: ١٦؛ كفاية الاصول ١: ٤٦ـ٤٩.

تعلق النذر بترك الصلاة الصحيحة عدم ما يمكن أن يكون صحيحاً حتى يتعلق الترك المنذوربه، فيلزم من وجوده عدمه.

وفيه: أنّ هذا الإشكال يأتي على القول بالأعم أيضاً، لأنّ متعلق النذر إن كان فعلاً من الأفعال يجب أن يكون راجحاً، وإن كان ترك فعل من الأفعال يجب أن يكون ذاك الفعل مرجوحاً، وما هو المرجوح في المكان المكروه فيه الصلاة كالحمّام هو الصلاة الصحيحة سواء كان الموضوع له الصحيح أو الأعم. ولا يصح أن يكون متعلق النذر ترك الصلاة الفاسدة أو الأعم منها، لما ذكرنا من اشتراط كون الفعل الذي تعلق النذر بتركه مرجوحاً، إذن فلا فرق في تأتّي الإشكال بين القولين.

والجواب عن أصل الإشكال: عدم صحة النذر في المقام بأن يقال: إنّ المصحّح للنذر ـ إذا تعلق بترك فعل ـ إنّما هو مرجوحيته ذاتاً لا بالإضافة إلى سائر أفراده العرضية، كالصلاة في الحمّام، فإنّها مرجوحة بالنسبة إلى الصلاة في البيت أو في المسجد لا بملاحظة ذاتها بل بملاحظة كون غيرها أفضل وأكثر ثواباً منها، فلا يتعلق بتركها النذر بل يتعلق بفعلها النذر، إلّا أن يرجع النذر في الأوّل إلى إتيان الصلاة في البيت أو في المسجد، فلا يجوز إتيانها في الحمّام لوقوعها عصياناً للأمر بإيقاعها في المسجد، وفي الثاني يرجع إلى ترك الصلاة في المسجد وفي البيت، فتدبر.[1]

---

١. راجع كفاية الاصول ١: ٤٨ـ٤٩.

هنا مطالب

الأوّل: هل يجري النزاع المذكور في العبادات، في المعاملات أيضاً أو لا؟

ذهب المحقق الخراساني إلى التفصيل بين القول بكون أسامي المعاملات موضوعة للمسببات، فقال: لا مجال للنزاع في كونها للصحيحة أو للأعم لعدم اتصافها بهما، وبين كونها موضوعة للأسباب.[1] فلم يمانع من جريانه.

وتوضيحه: أنّ لكل قسم من المعاملات معنى إعتبارياً ليس له وجود إلّا في عالم الاعتبار، فلا وجود له حقيقي سوى منشأ انتزاع هذا الاعتبار الذي هو كالعلة بالنسبة إليه، فإذا تحقق ذلك المنشأ وجد هذا العنوان الاعتباري في عالم الاعتبار، وإذا اختلّت بعض شرائطه

---

١. كفاية الاصول ١: ٤٩.

فلا يتحقق.

وبعبارة أُخرى: أمر هذا الأمر الاعتباري دائرٌ بين الوجود والعدم، ووجوده يدور مدار وجود علته، فلا يتصف بالصحة تارةً وبالفساد أُخرى، بل يتصف بالوجود أو بالعدم. وعليه فإن كانت الأسماء موضوعة لهذا المعنى الاعتباري ـ المسبب ـ فلا مجال للنزاع.

أمّا إذا كانت تلك الأسامي موضوعة للأسباب (و إن شئت قلت: مستعملة في الأسباب) فيمكن وقوع النزاع فيها، ويقال: إنّ عنواناً، مثل البيع، هل هو موضوع للعقد الجامع لشرائط التأثير في ملكية الثمن والمثمن للمشتري والبايع، أو موضوع للأعم منه ومن غير المؤثر؟

ولا يبعد دعوى كونه موضوعاً لما هو الصحيح والمؤثر.

هذا بيان لما أفاده شيخنا الاستاذ ﷺ، لكنه تفصيل لا يخلو عن الإشكال، وذلك لأنّ أسامي المعاملات، مثل البيع والإجارة، إنّما تكون موضوعة لماهيّاتها من غير تحيّثها بحيثية الوجود والعدم، فالماهيّات وإن كانت تارة موجودة في الخارج وأُخرى غير موجودة لكن الموضوع له هو نفس ماهية الملكية ونفس ماهية (عُلقة) الزوجية وغيرهما، فلا يصح التفصيل المذكور.

ودليل على ذلك صحة إطلاق المعدوم عليها، فيقال: البيع معدوم، ولو كان البيع موضوعاً للمسبب الموجود والماهية الموجودة، يلزم التناقض بحمل المعدوم عليه. وكذلك يقال: البيع موجود، فلو كان معناه الماهية الموجودة يكون معناه: الذي هو موجود موجود. فما ذكره ﷺ

وجهاً للتفصيل غير وجيه، لأنّ السببيّة والمسببيّة من لوازم الوجـود لا الماهية، وقد عرفت أنّ أسامي المعاملات موضوعة للمعاني المعرّاة عن الوجود، أي الماهيات.

نعم، الألفاظ المشتقة من هذه الأسامي، كـلفظ «بـاع» و«يـبيع» و«بع» الموضوعة للإخبار والأمر، تدل على وجود مصاديقها أو طلب إيجادها.

وعلى هذا، فالحق عدم تأتي الخلاف في أسماء المعاملات مطلقاً من غير تفصيل بين الأسباب والمسببات.

الأمر الثاني: أفاد في الكفاية:[1] كون ألفـاظ المـعاملات أسـامي للصحيحة لا يوجب إجمالهابناءً على تعلق الأحكام بالأفراد، كما توهم في ألفاظ العبادات.

لأنّ إطلاقها ـ لو كان في مقام البيان ـ يشمل كل ما هو فردٌ لها عند العرف، فلو كان يعتبر في البيع مثلاً شيئاً زائداً على ما هو المعتبر عند العرف لكان على المولى أن يبيّنه. نعم، لو شك في اعتبار أمرٍ فيه عند العرف لا يصح التمسك بالإطلاق، كما أنّه لا يتمسك بالإطلاق إلّا مع وجود ما يسمونه بمقدمات الحكمة التي هي عند صاحب الكـفاية الامور الثلاثة المذكورة في محلّها.[2]

وأما بناءً على تعلق الأحكام بالطبائع، كما هـو الحـق، فـيشكل

---

١. كفاية الاصول ١: ٥٠.

٢. نفس المصدر: ٣٨٤.

التمسك بالإطلاق لإثبات عدم مدخلية المشكوك دخله؛ لأنّ الشك في اعتبار شيءٍ، في فردية عقدٍ معيّنٍ لطبيعة البيع مثلاً، شكٌ في كونه مصداقاً لتلك الطبيعة، والتمسك بالإطلاق لإثبات ذلك تمسك بالعام في الشبهة المصداقية.

نعم، إذا رجع ذلك إلى الشك في دخل جهة زائدة على نفس الطبيعة صح التمسك بالإطلاق لنفيها.

وربما يقال: إنّ الطبيعة إذا كانت معلومة عند العرف، لا يكون الشك في فردية شيءٍ لها إلّا بالشك في مدخلية حيثيةٍ زائدة على ما هي حيثيتها عند العرف، فيتمسك لعدم دخلها بالإطلاق، فتأمل.[1]

الأمر الثالث: في تحقيق معنى الجزء، والشرط، والفرق بينهما، فنقول: إنّ دخل شيءٍ في تحقق المأموربه إمّا يكون بتركب المأموربه منه ومن غيره، ويكون ممّا به قوام ذاته وماهيته كالركوع والسجود وغيرهما من أجزاء الصلاة، فهذا جزؤه وما به قوام ماهيته وحقيقته؛ وإمّا يكون شيئاً خارجاً عن حقيقة المأموربه وما يتركب منه، لكن له دخلٌ في تحققه أو تحقق أجزائه، فهو من مقدماته ويسمّى شرطه، كمقدمات الصلاة، مثل الطهارة وغيرها ممّا تتوقف الصلاة عليه وتكون مشروطة بوجوده قبلها أو بعدها أو حين أدائها.

فالأمر الوجودي الذي يكون مع غيره تكويناً أو تشريعاً ـ ويعّد

---

١. الحاشية على كفاية الاصول ١: ١٠١.

بالاعتبار شيئاً واحداً ـ هو جزء ذلك الشيء؛ والأمر الوجودي الذي يكون وجود المأموربه وتحققه متوقفاً على وجوده ـ قبله أو بعده أو مقارناً له ـ هو شرط المأموربه.

وبعبارة أُخرى: يكون المأموربه مقيداً بذلك الشيء ولا يتحقق بدونه، بنحوٍ يكون التقيّد داخلاً في المأموربه، والقيد كالطهارة بالنسبة للصلاة خارجاً عنه. وهذا معنى كون الطهارة من شرائط الصلاة.

وأمّا ما يستفاد من الكفاية[1] من دخل شيءٍ عدمي في المأموربه واعتباره شرطاً أو شطراً، ففيه: أنّ العدم لا يؤثّر ولا يوصف بالتأثير والتأثر. وعدّهم «عدم المانع» من أجزاء العلة التامة، يكون من المسامحة في التعبير، والمراد: أنّ وجود المانع، كالقهقهة، يكون مخلّاً، لا أنّ عدمه مؤثّرٌ في وجود المأموربه ـ شطراً أو شرطاً ـ.

وبالجملة: المأموربه ليس إلّا المشروط والمقيّد بقيدٍ كذائي وجودي الذي يكون لوجود القيد دخل في وجوده لتقيّد وجوده به، وأمّا عدم المانع فلا يؤثّر في وجوده. نعم، وجوده يكون في ظرف عدم مانعه، لا أنّ عدم مانعه يكون مقدمة لوجوده. ومعنى اعتبار عدم المانع: وجوب إزالة المانع، وفرقٌ بين كون وجود شيءٍ مانعاً عن وجود آخر، وبين كون عدمه شرطاً لوجوده، وما لا يعقل تصوّره هو الثاني. وكيف كان، فالمعاني معلومة خارجاً سواء كانت التعابير عنها طبقاً للإصطلاح، أو مخالفةً له.

---

١. كفاية الاصول ١: ٥٠.

الأمر الثامن
في المشتق

وقبل الخوض والكلام فيه، ينبغي بيان مقدمات:

الأُولى: معنى المشتق المتنازع فيه

مبحث هنا: في بيان معنى المشتق الذي يمكن أن يقع فيه النزاع، وبيان الفرق بينه وبين ما لا يمكن أن يقع النزاع فيه؛ فنقول: إنّ المفاهيم المنتزعة على أقسام:

منها: مايكون منتزعاً من مقام الذات مع الإغماض عن اللواحق الخارجة عنها، بحيث إذا فُرضت الذات بما هيهي مجردةً عن كل قيد، ينطبق عليها هذا المفهوم، وتكون الذات مصداقاً له حين فرض خلوّها عن جميع اللواحق.

والوجه في ذلك: أنّ المفهوم لا ينتزع إلّا من مرتبة الذات، فلابد وأن يكون في مرتبة الذات منطبقاً عليها بلا تأخر عنها ولا تقدم عليها، ويقال لهذا: الذاتي.

ومنها: ما ينتزع من المرتبة المتأخرة عن الذات وهو: ما يسمّونه في المنطق «بالعرض» أي ما يكون خارجاً عن الذات. وينقسم إلى قسمين: اللازم، والمفارق.

فالعوارض اللازمة لا تفارق الذات مادامت الذات موجودة وباقية.

والعوارض المفارقة تجري على الذات تارة ولا تجري عليها تارة أُخرى، كالضحك والقيام والقعود وغيرها.

ولا يخفى عليك: أنّ النزاع في مسألة المشتق إنّما يكون في هذا القسم الأخير. والظاهر كون أسماء الفاعلين والمفعولين والصفات المشبهة وصيغ المبالغة من هذا القبيل.[1]

الثانية: حيثية الصدق ومناط الحمل

لابد في المفاهيم المفارقة الصادقة على الذات من وجود حيثية الصدق ومناط صحة حمل المفهوم عليها حتى يكون صدق مفهوم على ذاتٍ دون غيرها نتيجة لوجود تلك الحيثية فيها دون غيرها، فمفهوم الضارب أو الشارب مثلاً لا يصدق على زيد إلّا إذا كانت له خصوصية يصدق عليه بملاحظة تلك الخصوصية أنّه ضارب أو شارب، وهي: خصوصية صدور الضرب عنه مثلاً، فلا يصدق عليه الضارب قبل وجود تلك الخصوصية وإلّا فلو لم تلاحظ هذه الحيثية في حمل المفاهيم

---

١. وهي الغالب، ولا يختص محل النزاع بها، كما زعمه صاحب الفصول في فصوله: ٦٠.

المفارقة على الذوات، فلازم ذلك الترجح بلا مرجح حين حملها على الذوات في وقت دون الآخر، وحين حمل أحد المفاهيم على إحدى الذوات دون غيرها. فلو فرض عدم تحقق هذا الملاك في مورد، كما إذا لم يتلبس زيد بالنصر مثلاً في جميع الأزمنة، لا يصدق عليه مفهوم الناصر، وإلّا يلزم من صدقه الترجح بلا مرجح، أو صدق كل عنوان على كل شيء.

الثالثة: أقسام المشتقات

المفاهيم الصادقة على الذوات ـ التي فيها ملاك الحمل ومناط الصدق ـ تنقسم إلى قسمين:

قسم: يكون بإزائه في الخارج شيء، وقسم: لا يكون بإزائه في الخارج شيء، كالرقية والأُبوّة والبنوّة وغيرها من الامور الاعتبارية التي تنتزع ممّا يكون وعاؤه عالم العين والخارج، لما فيه حالة أو هيأة أو نسبة له مع غيره، فلا يكون بإزاء هذا القسم من المفاهيم في عالم الخارج شيء غير وجود منشأ إنتزاعه.

وهذه المفاهيم أيضاً على قسمين:

قسم: يكفي فيه تلبس الذات بالمبدأ آناًمّا ومجرد حدوث المبدأ في الذات لاعتباره وإنتزاعه، كالأُبوّة والبنوّة، ولا يحتاج صدق المفهوم على الذات ـ في هذا القسم ـ إلى بقاء المبدأ وما هو ملاك الحمل وحيثية الصدق؛ إذ بمجرد حدوث الإبن ينتزع معنى الأُبوّة والبنوّة،

فيصح حمل مفهوم الأُبوّة على الأب ولو كان ذلك بعد موت الإبن، وبالعكس.

وقسم: لا يكفي فيه مجرد الحدوث، بل يكون الانتزاع والاعتبار دائراً مدار بقاء المبدأ، فبقاء صدق المفهوم منوطٌ ببقاء المنتزع منه لا مجرد حدوثه، كانتزاع الفوقية والتحتية من شيئين إذا كان أحدهما أعلى من الآخر.

الرابعة: المراد بالحال

المراد بالحال في عنوان المسألة،[1] ليس الحال المذكور في الفعل ـالذي هو أحد الأزمنة الثلاثة ـ فلا ينبغي توهم كون النزاع في أنّ مفهوم المشتق مقيد بزمان الحال أو أنّه أعمّ من ذلك، بل مرادهم بالحال حال النسبة والجري.

نعم، حيث أنّ النسبة واقعةٌ في زمانٍ تكون زمانيةً لا محالة، فمفهوم المشتق كما لا يكون مقيّداً بمكانٍ لا يكون مقيّداً بزمانٍ أيضاً؛ فالمكان والزمان بالنسبة إلى مفهوم المشتق على حدٍ سواء.

الخامسة: المراد بالأعم

المراد بالأعم ليس الأعم المذكور في المنطق الذي هو في مقابل

---

١ . وهو: «هل المشتق حقيقة في خصوص ما تلبس بالمبدأ في الحال، أو فيما يعمه وما انقضى عنه؟».

الأخص ويكون أكثر أفراداً من الأخص، كالحيوان في قبال الإنسان، بل المراد منه هنا أطولية زمان صدق المفهوم على المصداق، فالمصداق على كلا القولين واحدٌ إلّا أنّه على القول بالأخص يكون عمره أقصر من المصداق الذي يفرض على القول بالأعم.

وبعبارة أُخرى: زمان صدق المفهوم على الذات يكون أطول على القول بالأعم من زمان صدقه على القول بالأخص.

❊❊❊

محل النزاع في المشتق

إذا عرفت هذه المقدمات فاعلم: أنّ محل النزاع في المشتق، وما به يرجع روح الاختلاف في المقام، هو: أنّ المشتقات الجارية على الذوات هل تكون حقيقة في المتلبسة بالمبادئ في الحال، أو فيما يعمّها وما انقضت عنها؟ بعد الاتفاق على مجازيتها فيما إذا استُعملت وأُريد بها من يتلبس بالمبدأ في الاستقبال.

وبعبارة أُخرى: هل الضارب والشارب وأمثالهما من الأعراض المفارقة تصدق على من كان متلبساً بالضرب أو الشرب في حال النسبة وجري المفهوم على الذات، أو تصدق على من تلبس بالمبدأ ولو لم يكن في حال النسبة والجري متلبساً بالمبدأ؟ بمعنى أنّ من انقضى عنه المبدأ يكون باقياً على مصداقيته للضارب والشارب ببقاء ذاته، لا أنّه في حال التلبس يكون مصداقاً لهما وفي حال الإنقضاء لا يكون كذلك.

والحاصل: أنّ حقيقة النزاع راجعة إلى أنّ هذا الفرد الذي صدق عليه مفهوم في زمانٍمّا، من جهة تلبسه بالمبدأ في ذلك الزمان، هل يكون باقياً على حاله ومصداقيته لذلك المفهوم بعد انقضاء المبدأ أم لا؟

كيفية النزاع في المشتق

لا يخفى عليك: أنّ النزاع في المقام: إمّا أن يكون عقلياً بمعنى أنّه هل يصدق عقلاً مفهوم الضارب والناصر وغيرهما على من تلبس بمبدئهما في الزمان الماضي كما يصدق عليه في زمان التلبس، أو أنّه لا تصدق عليه تلك المفاهيم إلّا في حال التلبس بالمبدأ فحسب؟

وإمّا أن يكون النزاع لغوياً، بمعنى أنّ الموضوع له في أسماء الفاعلين وغيرها هل هو المتلبس بالمبدأ في الحال، أو الأعم منه وممّن انقضى عنه المبدأ؟

فإن كان النزاع عقلياً: فالقول بالأعم ضعيف، يظهر وجهه بالمراجعة إلى المقدمات المذكورة؛ لأنّه بعد العلم بأنّ حيثية صدق الضارب أو القاعد وملاك الحمل في أمثالهما من المفاهيم الجارية على الذوات ليست إلّا تلبس الذات بالمبدأ واتحاده معها، يحكم العقل بعدم صدق تلك المفاهيم بعد زوال حيثية الصدق ومناط الحمل على من كان متلبساً بالمبدأ في الزمان الماضي. فكما أنّه لا يصدق مفهوم من هذه المفاهيم على ذات قبل أن تتلبس به لكون الذات فاقدة لما هو مناط الصدق، كذلك لا يصدق عليها أيضاً بعد انقضاء زمن التلبس؛ وذلك لعدم

الفرق بين ما قبل زمان التلبس وما بعده.

نعم، إذا كان تلبس‌مّا كافياً في اعتبار المفهوم وصدقه على الذات، كما أشرنا إليه في المقدمة الثالثة، فلامانع من حمل المفهوم على الذوات بعد انقضاء تلبس الذات بالمبدأ؛ لأنّ ملاك صدق المفاهيم التي تكون من هذا القبيل ليس إلّا الأمر الاعتباري الذي ينتزع من تلبس الذات بالمبدأ، وهو موجود في عالم الاعتبار، ولا يلزم لاعتبار المفهوم شيءٌ أزيد من حدوث المبدأ. فعلى هذا، ولو كان منشأ الانتزاع متصرّماً لكن ملاك الصدق ـ وهو الاعتبار ـ موجودٌ في عالم الاعتبار حتى بعد انقضاء منشأ الانتزاع.

ولكنه لا يخفى عليك: أنّ هذا الفرض لا يكون جارياً في المشتقات، كأسماء الفاعلين والمفعولين ممّا هو داخلٌ في محل النزاع وموضع النقض والإبرام؛ لأنّ مثل هذا التلبس (تلبس‌مّا)، لا يكفي في اعتبار المفهوم في باب المشتقات، بل صدق المفهوم على الذات يكون دائراً مدار بقاء تلبس الذات بالمبدأ، كما لا يخفى.

فقد ظهر ممّا ذكرنا ضعف قول القائلين بالأعم؛ لأنّ التفريق بين من يتلبس بالمبدأ في الاستقبال وبين من انقضى عنه المبدأ، تحكم ومستلزم للترجيح بلا مرجح.

وأمّا إن كان النزاع لغوياً: فتصور مفهوم الموضوع له على القول بالأخص في غاية السهولة؛ لأنّ الموضوع له على هذا القول: ذات اتحدت مع المبدأ بنحو من أنحاء الاتحاد. وأمّا على القول الآخر:

فتصور مفهومه في غاية الإشكال. نعم، بعد التأمل يمكن تصور مفهوم منتزع عن الذات لأجل تلبسها بالمبدأ في حالة من الحالات، مثل: كون الشيء بحيث ضرب أو قام.

وأظن أنّ هذا كاف في إبطال القول بالأعم. مضافاً إلى أنّ دعوى أنّ واضع الألفاظ في كل لغةٍ إذا وضع أسماء الفاعلين وغيرها وضعها للأعم ـ ممّن تلبس بالمبدأ في الحال وممّن انقضى عنه ـ دون من يتلبس به في الاستقبال دون إثباتها خرط القتاد.

ثم إنّه قد أفاد بعض أفاضل عصرنا ﷾: إنّ النزاع في المقام واقعٌ في أنّ المشتق هل وضع لحصةٍ من الذات، وهي التي التئمت مع المبدأ، بمعنى أنّ الموضوع له هذه الحصة الملتئمة مع المبدأ، أو أنّه موضوع لذاتٍ التئمت مع المبدأ في وقتٍ ما؟

وفيه ما لا يخفى.

تنبيهات

الأوّل: قد ظهر ممّا ذكرناه خروج الجوامد الجارية على الذوات عن محل النزاع وإن ذهب بعضهم إلى دخولها في حريم النزاع، وتبعهم المحقق الخراساني ﷾ في الكفاية،[1] واستشهد عليه بما عن الايضاح[2]

---

١. كفاية الاصول ١: ٥٩.

٢. إيضاح الفوائد ٣: ٥٢ (كتاب النكاح) وهذا نصه: «تحريم المرضعة الأولى والصغيرة ←

فيمن كانت له زوجتان كبيرتان مدخولتان وزوجة صغيرة، فأرضعت الكبيرتان زوجته الصغيرة ـ على الترتيب ـ حيث قال: إنّه تحرم الكبيرة الأُولى والصغيرة. أمّا الثانية ففي حرمتها خلاف، واختار والدي المصنّف[١] وابن إدريس[٢] حرمتها؛ لأنّ هذه يصدق عليها أنّها أُم زوجته، لأنّه لا يشترط في صدق المشتق بقاء المشتق منه.

وما في المسالك[٣] أيضاً من ابتناء حكم هذه المسألة على الخلاف في المشتق.

وتوضيح الوجه في عدم جريان النزاع بناءً على كونه لغوياً هو: أنّ الموضوع له على القول بالأعم ذلك الأمر الاعتباري المنتزع عن الزوجية ـ أي العلاقة الثابتة بين الزوج والزوجة ـ في حال ثبوتها، فما دامت الزوجية والرابطة الخاصة بين الزوجين باقية يصدق الزوج والزوجة، وإلّا فبمجرد زوالها يزولان؛ إذ هما حاكيان عن تلك العلاقة وثبوتها. وليس لهما مفهوم آخر غيرها حتى يصدقا بسبب ذلك المفهوم

← مع الدخول بإحدى الكبيرتين بالإجماع. وأمّا المرضعة الأخيرة ففي تحريمها خلاف، واختار والدي المصنّف وابن ادريس تحريمها، لأنّ هذه يصدق عليها أنّها أُم زوجته؛ لأنّه لا يشترط في صدق المشتق بقاء المعنى المشتق منه، فكذا هنا. (ولأنّ) عنوان الموضوع لا يشترط صدقه حال الحكم، بل لو صدق قبله كفى، فيدخل تحت قوله تعالى: «وامهات نسائكم». (ولمساوات) الرضاع النسب وهو يحرّم سابقاً ولا حقاً فكذا مساويه».

١. قواعد الأحكام ٢: ١١.

٢. السرائر ٢: ٥٥٦.

٣. مسالك الأفهام ٧: ٢٦٨.

على من كان في الزمان الماضي زوجاً لامرأةٍ أو زوجةً لرجل.

وأمّا بناءً على كون النزاع عقلياً، فيمكن القول بعدم الفرق بين الجوامد والمشتقات، ولكنه قد ذكرنا ما يظهر به فساد القول بالأعم، وأنّ الأمر يدور مدار وجود المناط وجهة الصدق، مثل وجود الزوجية في المثال، فمع وجودها يصح إطلاق الزوج أو الزوجة على الذات، ولا يصح مع عدم وجود الملاك.

ثم إنّه يمكن أن يؤتى بالمثال لما نحن فيه بوجهٍ آخر، وهو: فيما إذا كانت للمرء زوجةٌ صغيرةٌ فطلّقها وبعد الطلاق أرضعتها إمرأته، فلو قيل بأنّه يصدق على المرضعة أنّها أُمّ زوجته لا يجوز له نكاحها، وأمّا لو قيل بعدم صدقها عليها فيجوز له نكاحها.

والظاهر أنّ منشأ التعرض لبيان المثال الأوّل وجوده في الرواية التي فيها تخطئة ابن شبرمة القائل بحرمة المرضعة الثانية أيضاً، فبيّن الإمام أبوجعفر عليه السلام خطأه بقوله: «حرمت عليه الجارية وامرأته التي أرضعتها أوّلاً، وأمّا الأخيرة فلم تحرم عليه لأنّها أرضعت ابنته».[1]

وهنا ظهر عدم ابتناء حرمة المرضعة الأولى على النزاع في المشتق.

وأمّا ما قيل في ابتنائه على ذلك بأنّ الاتصاف بالأُمومة إنّما يكون في وقت خروج الصغيرة عن الزوجية وصيرورتها بنتاً فلا تكون الكبيرة

---

١. الوسائل، أبواب ما يحرم بالرضاع، الباب ١٤، ح ١.

الأُولى في زمانٍ من الأزمنة أُم الزوجة الفعلية حتى تحرم عليه، وإنّما هي أُم من كانت زوجته فتبتني حرمة الأُولى أيضاً على ما حقّق في مبحث المشتق.

فواضح الفساد؛ لأنّ زوال الزوجية معلولُ لتحقق عنوان الأُمومة والمعلول يكون متأخراً عن علته رتبةً بالضرورة فتحقق عنوان الأُمومة يكون متقدماً على زوال عنوان الزوجية، كما لا يخفى.[١]

التنبيه الثاني: لا يذهب عليك أنّه لا يفرّق في ما نحن فيه اختلاف مبادئ المشتقات، وكونها في بعضها حرفة، وفي بعضها ملكة، وفي بعضها غيرهما.[٢] كما أنّه لا يفرّق في ما نحن بصدده اختلاف أنحاء التلبسات، فمنها ما يكون تلبس الذات به بنحو الحلول كالعلم، فإنّ كيفية تلبس الذات (وهو العالم) به يكون حلولياً؛ ومنها ما يكون التلبس به بنحو الصدور كالضرب، إذا كان المشتق اسم الفاعل؛ ومنها ما يكون بنحو الوقوع كالمضروب؛ ومنها ما يكون على نحو الظرفية وكون الذات ظرفاً للمبدأ كاسم الزمان والمكان.

فإذا نظرنا إلى مبدأً كالضرب، فكما أنّ وجوده محتاجُ إلى شخص يصدر عنه الضرب وهو الضارب (اسم الفاعل)، كذلك هو محتاج إلى شخص يقع عليه وهو المضروب (اسم المفعول)، وإلى آلة بتوسطها يصدر الضرب من الضارب ويقع على المضروب وهي المضرب (اسم

---

١. وقد دفع الإشكال بوجه آخر في الجواهر ٢٩: ٣٢٩.

٢. كالأفعال نحو الضرب والشرب.

الآلة)، وإلى زمان يقع فيه الضرب وهو المضرب (اسم الزمان)، وإلى مكان يقع فيه الضرب وهو المضرب أيضاً (اسم المكان). فالمبدأ في المثال هو الضرب، واختلافه مع سائر المبادئ، كالعلم والكتابة، غير تغاير أنواع التلبسات الواقعة في اسم فاعله ومفعوله وآلته واسم زمانه ومكانه، فتغاير المبادئ بعضها مع بعض غير تغاير أنحاء التلبسات بالنسبة إلى مبدأ واحد، فالضرب مبدأ واحد لكن التلبس به يكون بنحو الصدور كالضارب وبنحو وقوعه على الذات كالمضروب، وبنحو كون الذات آلة لصدور المبدأ من الفاعل ووقوعه على المفعول كالمضرب، وبنحو الظرفية كالمضرب.

هذا، وليكن ما ذكرنا من الفرق بين اختلاف المبادئ وأنواع التلبسات استدراكاً على الكفاية فإنّها غير متعرضةٍ لذلك.

التنبيه الثالث: ربما تُوهم عدم جريان النزاع في أسماء الأزمنة؛ لأنّ الذات فيها وهي الزمان بنفسه ينقضي ويتصرّم، فلا يمكن وقوع النزاع في أنّ الوصف الجاري عليه حقيقة في خصوص المتلبس بالمبدأ في الحال، أو فيما يعم ما كان متلبساً به في الماضي؟!

وقد أجاب عنه في الكفاية: بأنّ انحصار مفهوم عام بفردٍ، غير موجب لكون اللفظ موضوعاً بإزاء ذلك الفرد دون العام، وإلّا لما وقع الخلاف فيما وضع له لفظ الجلالة، بأنّه وضع لمفهوم عام ـ مع القطع

بانحصاره في الفرد الواحد الأحد جلّ جلاله ـ أو هو موضوع للفرد.[١]

ويمكن الجواب بأنّه بعد قيام البرهان على بطلان الجزء الذي لا يتجزّأ وتتالي الآنات لا مجال للقول بأنّ للزمان أجزاءً لا تتجزّأ وآناتٍ متتالية، بل لابد من القول بأنّ للزمان وحدة اتصالية تدريجية هي عين الوحدة الشخصية، فإنّ بعض الحقائق تصرّمه عين بقائه وتجدّده وانقضاؤه عين وجوده، فامتداد الزمان من الامور التي لا تناهي لها ويكون بعينه ظرفاً للأشياء ولكنه مع تصرّمه وتجدّده شيء واحد.

فعلى هذا، تكون الذات في الزمان باقية إذ تصرّمها عين بقائها، فلا مانع من وقوع أسماء الأزمنة تحت النزاع أيضاً.

التنبيه الرابع: لا إشكال في خروج سائر المشتقات من قبيل الأفعال والمصادر المزيد فيها عن حريم النزاع لعدم كونها جارية على الذوات.

تذييل:

ذكر المحقق الخراساني ﷺ في المقام عدم دلالة الأفعال على الزمان، وبرهن عليه بما في الكفاية وبعض فوائده.[٢]

ولكن لا يخفى عليك: أنّ ما اختاره في الأمر والنهي صحيح؛ لأنّ

---

١. كفاية الاصول ١: ٦٠ـ٦١. راجع أيضاً فوائده (المطبوع ضمن حاشيته على الرسائل): ٣٠٤.

٢. كفاية الاصول ١: ٦١؛ الفوائد: ٣٠٤.

مدلولهما مجرد البعث والزجر ولا دلالة لهما على الزمان.

وأمّا الفعل الماضي والمضارع فلا شبهة في كون الزمان مأخوذاً في مدلولهما، ومن الواضح عدم وجود فرق بين «ضَرَب» في اللغة العربية و«زد» في الفارسية وما يراد منهما في سائر اللغات، وبين «يضرب» و«ميزند» وما يراد منهما في سائر اللغات إلّا من جهة دلالة ضَرَب على سبق وقوع الفعل ودلالة يضرب على وقوع الفعل في حصة من الزمان الصادقة على الحال والاستقبال، فيكون فعل المضارع مشتركاً معنوياً بين الحال والاستقبال.

ثم إنّه ذكر المحقق الخراساني ﷺ هنا كلاماً في المعنى الحرفي يخالف المشهور من النحاة أيضاً، وقد استقصينا الكلام فيه سابقاً فلا نعيده خوفاً من الإطالة. هذا تمام الكلام في المقدمات.

تأسيس الأصل

وأمّا الكلام في تأسيس الأصل في المسألة، فاعلم: أنّه لا أصل في المسألة على نحو كلي يعوّل عليه عند الشك في أنّ ما يصدق عليه الضارب ـ مثلاً ـ هو الذات مادام تلبسها بالمبدأ باقياً، أو أنّه الذات ولو بعد انقضاء تلبسها؟

وأمّا الأصول العملية في الموارد الجزئية فتختلف بحسب اختلاف الموارد، ففي مثل كراهة البول تحت الأشجار المثمرة يكون الأصل البراءة إذا انقضى عن الشجر المثمر التلبس بالمبدأ قبل حكم الشارع

بالكراهة، ويكون المرجع الاستصحاب إذا انقضى عنه بعد حكمه بالكراهية.

***

وكيف كان، فقد اختلفوا في أصل المسألة، فمنهم من زعم أنّ المشتق حقيقة في الأعم مطلقاً. ومنهم من ذهب إلى أنّه حقيقة فيه إذا كان المشتق محكوماً عليه، وفي المتلبس في الحال إذا كان محكوماً به. واختار بعضهم غير ذلك من الأقوال.[1]

والحق ما ظهر من مطاوي ما ذكرناه، وهو كونه حقيقة في من تلبس بالمبدأ في الحال.

وقد مضى ما يظهر به صحة القول بكون المشتق موضوعاً للأخص وضعف القول بالأعم.

وصفوة القول بعد ما صارت الجهة المبحوث عنها في المسألة ـ وهي أنّ حيثية صدق القائم على الذات هل هي القيام بالفعل أو مفهوم يعمّ حال التلبس والإنقضاء؟ـ معلومة، أن نقول للقائل بالأعم المدعي للتبادر: كيف يمكنكم إثباته والاستدلال به؟! وقد تبيّن فيما سبق خفاء

---

١. نحو القول بأنّه حقيقة في خصوص المتلبس مطلقاً. وفصل بعضهم بين ما كان المشتق مأخوذاً من المبادئ المتعدية إلى الغير وما لم يكن كذلك، فالمتعدي حقيقة في الأعم، واللازم حقيقة في خصوص المتلبس. وقال بعضهم: إنّه حقيقة في الأعم إن كان مبدؤه ممّا ينصرم، وفي الأخص إن كان ممّا يمكن بقاؤه وثباته.

حيثية الصدق في عالم الاعتبار وعدم وضوحها إلّا بعد التأمل، فما معنى هذا التبادر وأيّ معنى ينسبق إلى الذهن بعد هذا الغموض.

بيان ودفع إشكال: لا يخفى أنّ المشتقات المستعملة في لسان أهل المحاورة *تارة:* تستعمل لأجل مجرد بيان اتحاد الذات مع المبدأ استعمالاً حقيقياً، أي في الموضوع له، ففي مثل هذا المورد تجعل الذات موضوعاً والمشتق محمولاً، كما في قولنا: زيدٌ ضاربٌ.

وتارة أخرى: تستعمل لأجل جعلها مرآة لملاحظة الغير، وهذا كما إذا عرف المخاطب الشخص الذي صدر منه الضرب بعينه ولم يعرفه باسمه، فيقال له: أكرم الضارب، بحيث يجعل الضارب مرآة وآلة لملاحظة الذات الصادر عنها الضرب. وهذا قد استعمل أيضاً في معناه الحقيقي، وبسبب استعماله في ذلك المفهوم يلتفت المخاطب إلى الشخص المعهود.

وثالثة: تستعمل لأجل دخالتها في الحكم وعليّتها له، كما إذا قال: أكرم العالم؛ فإنّ المراد منه بحسب مقدمات الإطلاق وجوب إكرام كل من كان متصفاً بصفة العلم فعلاً، فلا يتجه بذلك استدلال القائل بالأعم[١] بقوله تعالى: ﴿السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾[٢]، وقوله تعالى: ﴿الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مأة جلدة﴾[٣]؛ حيث يترتب

---

١. هداية المسترشدين: ٨٤، سطر ٢١ـ٢٤؛ مفاتيح الاصول: ١٧، سطر ٨ـ١١.
٢. المائدة (٥): ٣٨.
٣. النور (٢٤): ٢.

القطع والجلد بعد انقضاء التلبس وليس حين التلبس بالسرقة أو الزنا.

وذلك لعدم التنافي بين ما قلناه وبين ترتب القطع والجلد في الموردين بعد انقضاء التلبس، لأنّ الحكم بالقطع والجلد يستفاد من مناسبة الحكم والموضوع، حيث أنّهما من وظائف السائسين والحكام، فلا يمكن أن يكون المراد وجوب إجراء الحد على من كان مشغولاً بالزنا والسرقة.

ورابعة: تستعمل في المعنى الحقيقي أيضاً لأجل نفي الحكم عن الذات المتصف بصفة ولو آناًمّا، كما في قوله تعالى: ﴿وإذ ابتلى إبراهيم ربّه بكلمات فاتمهنّ قال إنّي جاعلك للناس إماماً قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين﴾[1]، حيث أنّ المستفاد من قوله تعالى: «إني جاعلك» وطلب إبراهيم جعل الإمامة في ذريته بقوله: «ومن ذريتي» وإضافة العهد إلى ياء النفس، أنّ منصب الإمامة منصب خطير عالٍ إلهي، وأنّ الإمام لابد أن يكون منصوباً من اللّه تعالى، ونصبه من وظائف مقام الربوبية وخصائصه، فلا ينال هذه الدرجة الرفيعة من كان متلبساً بالظلم ولو آناًمّا. ومقتضى الجمع المحلّى باللام عدم نيل جميع أفراد الظالمين لهذا المقام، هذا.

ولا يخفى، أنّه لا يصح أن يكون المراد في الآية الشريفة أنّ المتلبس بالظلم في حال الظلم لا ينال عهد اللّه تعالى؛ لأنّ الظلم ليس

---

١. البقرة (٢): ١٢٤.

من الأوصاف الملازمة للإنسان، بل يكون من الأعراض المفارقة. فإذا قلنا: الظالم لا يتصدي منصب الحكومة أو السلطنة، فمعناه أنّ من اتصف بهذه الصفة ولو في وقت من الأوقات غير لايقٍ لحيازة هذا المنصب. ولو كان المراد عدم نيل الظالم له في حال الظلم، لزم من ذلك لياقة كل الناس لذلك المنصب الرفيع؛ لأنّه لا يوجد واحد من الظالمين قد تلبس بالظلم في جميع الأزمنة، كما هو واضح.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

بقي هنا امور

الأمر الأوّل
بساطة المشتق

لا يخفى عليك: أنّ مفهوم المشتق بسيطٌ. ومعناه أنّه عند الإطلاق لا يجيء إلى الذهن من الضارب والعالم مثلاً إلّا الضرب والعلم مبهماً ولا بشرط. نعم، في بعض المشتقات يكون مفهومه مركباً لأجل تركب مفهوم مبدئه.

ولا يخفى عليك أيضاً: أنّ مفهوم الذات والشيء غير معتبرٍ في مفهوم المشتق على كل حالٍ. ومن قال باعتبار أحدهما في مفهوم المشتق إنّما أراد من ذلك اعتبار مصداق الشيء أو الذات في مفهومه، هذا. وقد وقع النزاع في بساطة مفهومه وعدمها بين صاحب الكفاية وصاحب الفصول رحمهما الله[1].

واستدل في الكفاية على بساطته بما حقّقه المحقّق الشريف من

---

١. كفاية الاصول ١: ٧٨ وما بعدها؛ الفصول: ٦١.

أنّه لو اعتبرنا مفهوم الشيء في مفهوم الناطق مثلاً، يلزم دخول العرض العام في الفصل؛ ولو اعتبرنا ما هو مصداق الشيء، كالإنسان مثلاً، في قولنا: الإنسان ضاحك يلزم انقلاب القضية الممكنة إلى الضرورية؛ لأنّ الشيء الذي له الضحك هو الإنسان وثبوته لما جعل في القضية موضوعاً ـ وهو الإنسان ـ ضروري.(١)

أقول: لا يخفى عدم لزوم مُحال من ذلك أصلاً. غاية الأمر أنّه يلزم من صحة الشق الأوّل عدم كون الناطق ـ مجرداً ـ فصلاً، خلافاً لما ذهب إليه المنطقيّون من جعله فصلاً مجرداً عن الذات.

وأمّا صحة الشق الثاني فغير ملازمة للانقلاب، بل لا يلزم منها إلّا كون القضية التي زعمها المنطقيّون ممكنةً ضروريةً من أوّل الأمر، لا أنّها كانت ممكنةً ثم انقلبت إلى الضرورة.

وقال في الكفاية بعد الجواب عمّا أجاب به الفصول باختياره الشق الأوّل لدفع الإشكال: «والتحقيق أنّ مثل الناطق ليس بفصل حقيقي بل لازم ما هو الفصل وأظهر خواصّه، وإنّما يكون فصلاً مشهورياً منطقياً يوضع مكانه إذا لم يعلم نفسه بل لا يكاد يعلم... الخ».

وفيه: أنّه كان من الممكن أن يجعلوا الفصل «النطق»، فافهم.

وأجاب عمّا ذكر في الفصول (من اختياره الشق الثاني ودفع الإشكال بأنّ المحمول ليس مصداق الشيء مطلقاً بل مقيداً بالوصف،

---

١. شرح المطالع: ١١.

وليس ثبوته للموضوع حينئذٍ ضرورياً): «بأنّ عدم كون ثبوت القيد ضرورياً لا يضرّ بدعوى الانقلاب... الخ».

وفيه: أنّ المحمول في القضية بناءً على اعتبار مصداق الشيء في مفهوم المشتق يكون مجموع قولنا: «إنسان له النطق» فالمقيد بما أنّه مقيد ومع قيده يكون محمولاً لا مطلقاً، فتأمل جدّاً.

ثم لا يذهب عليك: أنّ المحقق الخراساني ﷺ ذهب إلى خلاف ما يستفاد من كلامه في أوّل الأمر من بساطة مفهوم المشتق فاختار في آخر هذا المبحث تركب مفهومه. ومحصّل ما أفاده في المقام بعد هذه المناقشات مع الفصول: أنّ مفهوم المشتق إنّما يكون بسيطاً بالنظر البدوي، ولكنه بعد التأمل يظهر كونه مركباً.

وهذا كلام غريبٌ منه؛ لأنّ غالب المفاهيم بل كلها تجيء الى الذهن بنحو البساطة ولا يظهر بعد التأمل كونه مركباً إلّا أن يكون مفهوم مبدئه كذلك.

الأمر الثاني
في الفرق بين المشتق ومبدئه

لا فرق بين المبدأ والمشتق بحسب المفهوم، فمفهوم المشتق يكون عين مفهوم المبدأ وبالعكس، فلا فرق بين الضارب والضرب، والعالم والعلم، والضاحك والضحك. ولو قيل بأنّ الضارب هو الذات التي صدر عنها الضرب، أو العالم ذات ثبت لها العلم مثلاً؛ فإنّما هو لأجل تفهيم المطلب على المتعلمين.

نعم، يظهر من هذه العبارات كون معنى الضرب نوع فعل يصدر من الذات، والعلم نوع شيء يحلّ فيها، وهذا يدلّ على اختلاف أنحاء التلبسات، ولا ربط له بما نحن فيه.

إن قلت: فعلى هذا، لا مانع من حمل المبدأ على الذات أيضاً كالمشتق.

قلت: المانع كون المبدأ آبياً عن حمله على الذات بخلاف المشتق فإنّه لا يأبى عن ذلك؛ لأنّ المشتق مفهومه الضرب مثلاً، ولكن بحيث

يمكن أن يكون تمام تحصّله ذلك أو جهة أُخرى، فالضرب المبهم مفهوم المشتق بخلاف المبدأ، فإنّ مفهومه هو الضرب الذي كان تمام تحصّله ذلك، ولا يكون فيه إبهام، فيكون المانع من حمل المبدأ على الذات كون المفهوم في المشتق لا بشرط وفي المبدأ بشرط لا.

وليس المراد من لا بشرطية المشتق وبشرط لائية المبدأ ما يراد منهما في مبحث الماهية، بل هو ما يراد منهما في الفرق بين الجنس والفصل والمادة والصورة.

وتوضيح ذلك: أنّ المركبات على قسمين:

قسمٌ تكون له أجزاء في الخارج وإن كان يعدّ في نظر العرف شيئاً واحداً، وتتصور له ماهية واحدة بحيث تسع وتشمل جميع الأجزاء؛ ففي هذا القسم لا يصح حمل الجزء على الكل وحمل الكل على الجزء. والوحدة فيه تكون لا محالة اعتبارية، والكثرة حقيقية، وتركيبه يكون تركيباً انضمامياً.

وقسم ليس له أجزاء في الخارج وإن كان عند التأمل والاعتبار ينحل إلى جزءين أو إلى أجزاء؛ ففي هذا القسم يكون الجزء عين الكل والكل عين الجزء، وتكون وحدته حقيقية، كما تكون كثرته اعتبارية، كالإنسان، وتركيبه يكون اتحادياً.

وفي هذا قسم ذهب أهل المعقول إلى أنّ مجرد ذلك لا يصير موجباً لصحة حمل الجزء على الكل والكل على الجزء؛ لأنّا إذا نظرنا إلى شيء فتارة نراه تام التحصّل بحيث لا تفرض في رؤيتنا جهة إبهام،

وتارة نراه مبهماً ومن غير أن يكون تمام تحصّله ما يقع تحت نظرنا من حالاته وكيفياته، بل بحيث يمكن أن تكون له تحصّلاتٍ وتشخّصاتٍ غير ذلك، مثلاً: إذا نظرنا إلى البحر فتارة يكون نظرنا مقصوراً على الماء الموجود في المكان الكذائي المحدود بحدودٍ خاصةٍ بحيث يكون تمام تحصّله وجوده في هذا الحد من المكان، فلو نظرنا إلى البحر في مكان آخر نحكم بمباينة الماء الموجود في هذا المكان مع الماء الذي رأيناه سابقاً، وتارة ننظر إلى الماء الذي يكون في مكان من البحر ولكن لا من جهة كونه في هذا المكان ومحدوداً بحدٍ خاصٍ، ومن غير أن يكون تمام تحصّله وجوده في ذلك المكان وتخصّصه بهذه الخصوصيات، ففي هذه الصورة يكون الماء الموجود في مكانٍ آخر من البحر عين هذا الماء، بحيث لو قلنا بأنّ هذا هو ما نراه سابقاً لكان صحيحاً.

إذا عرفت ذلك، فنقول: إذا نظرنا إلى الحيوان وأخذنا تحت النظر تمام الماهية المشتركة بين الإنسان والبقر والغنم وغيرها، بحيث يكون تمام تحصّله ذلك، وكذلك لو نظرنا إلى الناطق بما أنّه مميّز الإنسان عن سائر الأنواع، فبحسب هذا النظر لا يمكن حمل أحدهما على الآخر، فلا يصح أن يقال: «الناطق حيوان أو الحيوان ناطق»، ولا يمكن حمل الإنسان عليهما، وحملهما عليه. وهذا ما يعبّر عنه بالمادة والصورة العقلية، ويكون التركيب بينهما انظمامياً.

وأمّا لو نظرنا إلى الحيوان لا بنحو يكون تمام الماهية المشتركة بين الإنسان وسائر الأنواع، بل نظرنا إليه وأخذناه مبهماً من دون أن

يكون تمام تحصّله كونه تمام الماهية المشتركة بين الإنسان وغيره، أو شيء آخر. وكذلك في طرف الناطق إذا أخذناه تحت النظر من غير أن يكون تمام تحصّله جهته المميّزة، أو جهة أخرى، فلا مانع من حمل أحدهما على الآخر، فيصح أن يقال: بأنّ «الناطق حيوان والحيوان ناطق»، وحمل الإنسان عليهما، وحملهما عليه بأن يقال: «الإنسان حيوان والحيوان إنسان، أو الناطق إنسان والإنسان ناطق». ويعبّر عن هذا بالجنس والفصل، ويكون التركيب بينهما اتحادياً.

وبما ذكرنا ظهر الفرق بين المادة والصورة والجنس والفصل، فالجزء المتصوّر إذا أُخذ كما ذكرنا لا بشرط يكون جنساً أو فصلاً، وإذا أُخذ بشرط لا يكون مادةً أو صورةً.

واللا بشرط المذكور في المقام وكذا البشرط لا غير ما هو المذكور في تقسيمات الماهية واعتباراتها، فتارةً: تعتبر الماهية بشرط الوجود ويعبّر عنها بالماهية بشرط شيء، وتارة: تعتبر بشرط لا وهي الماهية التي لا يكون لها حظٌ من الوجود، وثالثة: تعتبر لا بشرط من أن يكون معها الوجود.

ولا يخفى عليك: أنّ الفرق بين الّا بشرطية المذكورة في مبحث الماهية والّا بشرطية المذكورة في الجنس والفصل: أنّ الماهية في الأوّل تلحظ لا بشرط وبدون القيد حتى اندكاكها في القيد، بخلاف الأخيرة، فإنّ الماهية تكون ملحوظة بما أنّها مندكة في القيود سواء كان تمام تحصّلها وحيثيتها بما نرى من القيود، أو كان بأشياء أُخر.

ثم إنّه قد ظهر ممّا ذُكر وجه ما أفاده أهل المعقول من كون كلٍّ من الجنس والفصل جزءاً للحد لا المحدود، لأنّ فرض كونهما جزءان للمحدود منافٍ لحمل أحدهما على الآخر وحمل الكل على الجزء، فلو قلنا في تعريف الإنسان بأنّه حيوانٌ ناطقٌ، لا يكون الحيوان وكذا الناطق جزءاً للإنسان بل هما جزءان لحدّه.

ولا يخفى عليك: أنّ مبنى القول بلا بشرطية المشتق وبشرط لائية المبدأ ثلاثة أمور:

أحدها: كون الأعراض من مراتب وجود المعروضات وأنحائه، فإذن لا محالة يكون التركيب بين العرض والمعروض اتحادياً.

ثانيها: قول أهل المعقول بأنّ الفرق بين الجنس والفصل والمادة والصورة العقليتين كون الأوّليين لا بشرط والأُخريين بشرط لا.

ثالثها: كون المشتق بالنسبة إلى الذات عرضاً والذات معروضة.

هذا، ولا يذهب عليك عدم صحة ما أفاده في الكفاية[1] في معنى لا بشرطية مفهوم المشتق من كونه غير آبٍ عن الحمل، وفي معنى بشرط لائية مفهوم المبدأ من كونه آبياً عن الحمل، وذلك لما ذكرنا في مقام الفرق بينهما من أنّه إذا لوحظ الشيء تام التحصّل وبأن يكون الملحوظ تمام حيثيته الوجودية ووضعنا اللفظ بإزائه يصير مفهوم بشرط لا وآبياً عن الحمل. وإذا اعتبرناه غير تام التحصّل بل بنحو يمكن

---

١. كفاية الاصول ١: ٨٣.

أن يكون تمام تحصّله وحيثيته الوجودية مانرى منه من القيود ويمكن أن يكون تحصّله لجهاتٍ أُخرى يصير مفهوم اللفظ لا بشرط ولا يأبى عن الحمل، فتدبّر.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الأمر الثالث
في الصفات الجارية على ذاته تعالى

لا ريب في صحة حمل القادر، والعالم، والحي، والمريد، وغيرها من الأسماء الحسنى على اللّه تعالى، إلّا أنّه لّما يتراءىٰ لزوم تغاير المبدأ مع ما يجري عليه المشتق ولم يكن للّه تعالى حيثٌ وحيثٌ بمعنى أنّه لا تكون له حيثيةٌ يصدق عليه لتلك الحيثية أنّه عالمٌ وحيثيةٌ أُخرى موجبة لصدق القادر، أو الدائم، أو القديم، أو غيرها عليه تعالى؛ وإلّا لزم تركب ذاته المقدسة.

ذهبت الأشاعرة[1] إلى قيام العلم والقدرة وسائر الصفات بذاته المقدسة وتغايرها معها، وأنّ كل هذه الصفات قديمة كذاته تعالى، لأنّه لو لم تكن قديمة يلزم خلو ذاته تعالى عنها في رتبته المتقدمة على قيام

---

١. راجع: اللمع: ١٤، رقم ٢٤ـ٢٥؛ مقالات الإسلاميين، أبو الحسن الأشعري: ٢٩٠؛ التفسير الكبير، الرازي ١: ١٣٢؛ أوائل المقالات، الشيخ المفيد: ١٧؛ نهج الحق، العلامة الحلي: ٦٤؛ شرح المقاصد، التفتازاني ٤:٦٩.

الصفات به تعالى.

ولازم قولهم هذا تعدد القدماء، وفساده من الواضحات.

ولذا ذهبت المعتزلة[١] إلى القول بنيابة الذات عن هذه الصفات بمعنى أن ليس للّه تعالى علمٌ، ولا قدرةٌ، ولا الصفات الاخرى، ولكن يظهر منه آثار هذه الصفات.

تعالى اللّه عمّا يقول الأشاعرة والمعتزلة علوّاً كبيراً.

والتحقيق: عينية الصفات والذات، بمعنى كون علمه وقدرته وحياته وغيرها عين ذاته البسيطة، فما هو حيثية صدق العالم والقادر والقديم عليه تعالى، ذاته المقدسة الأزلية. ولا يلزم تغاير المبدأ ومن يجري عليه المشتق؛ لأنّا نرى بالوجدان صحة حمل القديم على بناءٍ مضى من تاريخ بنائه ألف عام بالنسبة إلى بناءٍ قبل خمسمائة عام، ولا يكون معنىً لقدمه إلّا وجوده في تمام هذه المدّة، فلا تكون حيثية صدق القديم عليه غير وجوده الكذائي، ولا يكون ماوراء ذات البناء شيٌ يكون قائماً به.

وأمّا الحياة فلو كانت حقيقتها ما يتصور بالنسبة إلى الإنسان والحيوان ـ وهو تحقق علاقة الروح بالبدن، وفي مقابله الموت الذي هو عبارة عن زوال لياقة البدن لتعلق الروح به ـ فلا يخفى عدم تصور الحياة بهذا المعنى للّه تعالى بل لا يمكن تصور الحياة بهذا المعنى

---

١. شرح الاصول الخمسة، القاضي عبدالجبار: ١٨٣.

بالنسبة إلى سائر الموجودات الحيّة من الأرواح والملائكة والنبات والجماد.

أمّا لو كان معنى الحياة معنى يصح إطلاقه على جميع الموجودات الحيّة وهو ظهور الآثار المترقبة عن الشيء بأسرها منه، وبهذا المعنى يقال: اللّه تعالى حيٌّ، والإنسان حيٌّ، والمعدن حيٌّ، والماء حيٌّ، فمعنى كونه تعالى حيّاً بروز جميع آثار واجبية الذات عنه تعالى، وهذا كماترى لا يكون شيئاً ماوراء الذات حتى يكون قائماً به تعالى. وهكذا نقول في العلم فإنّه الإنكشاف، وهذا أيضاً ليس شيئاً غير الذات[1].

---

١. *أقول:* نزيد على ما أفاد هنا السيد الاستاذ ﷺ إيضاحاً للمطلب: إنّ الذوات التي تنتزع منها المفاهيم على قسمين: لأنّها إمّا تكون ذات الواجب المقدسة تبارك وتعالى، وإمّا تكون من الذوات الممكنة، وما يجري فيه الأقسام المذكورة هو الثاني، وأمّا الواجب تعالى شأنه فالمشتقات الصادقة عليه صادقة عليه بالذات وبذاته وهذا مثل ما يدل على صفاته الثبوتية الذاتية (دون الفعلية) من الحياة والعلم والقدرة، فإنّها تنتزع من حاق وجوده جلّت صفاته وأسماؤه، ولا تكون متأخرةً عن ذاته المقدسة، فليس في الخارج إزاء العالم والحي والقادر غير ذاته المقدسة، فهو كلها وكلها هو وليس إلّا هو وعباراتنا شتّى وحسنه واحدٌ وكل إلى ذاك الجمال يشير، ليس معه ما يوصف به ممّا هو خارجٌ عن حقيقته المقدسة، بل هو منفيٌ عنها، قال مولانا أمير المؤمنين ﷺ: وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه،[نهج البلاغه، الخطبة الاولى] أي ليس هنا ما يعبّر عنه بالعلم والقدرة والحياة كما يوجد عند غيره ممّن تطلق عليه المشتقات، فهو عالمٌ بذاته وقادرٌ بذاته، وغيره عالمٌ بعلمه وقادرٌ بقدرته.

وإن شئت قل: هو عالمٌ بالذات وقادرٌ بالذات، وغيره عالمٌ بالعلم وقادرٌ بالقدرة. ولذا ورد: من قال: بان الله عالم بعلم وقادر بقدرة.

ودان به فقد اتخذ مع الله آلهة اخرى وليس من ولايتنا على شيء... لم يزل الله عليما ←

← قادراً لذاته. توحيد: ١٢٠ حديث ٣ وعيون، امالى صدوق احتجاج و....

وبالجملة: لا يكون غير ذاته المقدسة ما ينتزع منه مثل العالم والقادر بل هو نفس ذاته البسيطة، فالعالم هو المنكشف لديه المعلوم، سواءٌ كان ذلك بالذات ومقتضى ذاته حيث لا يكون علمه وقدرته غير ذاته أو كان بالعرض وهو الذي علمه غير ذاته، وما نراه ونتصوّره ونلمسه هو الثاني دون الأوّل؛ فإنّ تصوّره خارج عن إدراكاتنا المحدودة، وهناك كثيرٌ من الحقائق لم نعط من الإدراك والفهم ما ندركها به، وحقائق يمتنع إدراكها علينا.

ولمزيد التوضيح وتصوير صحة إطلاق المشتقات وأسماء مثل العالم والقادر عليه دون أن يكون هنا ما ينتزع منه هذه الأسماء سوى ذاته المقدسة، نقول في القادر: بأنّه من الممكن أن نقول بكون القدرة عين ذات القادر ولو كان ممكناً، فالحيوان المتحرك بالإرادة قادر على الحركة، وقدرته عليها عين ذاته وحقيقته، والحيوانات المفطورة على العلم ـ بمضارها ومنافعها وامور أخرى ـ يكون هذا العلم لها عين ذاتها، فليس هنا قدرة على الحركة غير الحيوان القادر يمكننا نفي صفة القدرة عن الحيوان ولا يصح نفي القادر عنه إلّا بسلب ذاته عنه (نعم، يمكن ذلك في الممكنات بالتحليل الذهني لا الحقيقي). وليكن مثل ذلك ما يطلق على الواجب تعالى كالعالم والبصير والسميع.

وغاية الأمر وحقيقته: أنّا عاجزون عن فهم كنه ذات اللّه تعالى وحقيقة علمه وصفاته الثبوتية، غير أنّا ندرك بما أعطانا اللّه تعالى من الفهم والإدراك: أنّه بسيط عالم بالذات متفرّد بالقدم ومتوحّد بصفاته العليا وأسمائه الحسنى تنزّه عن كل النقائص وما ينافي كبرياءه، وينتهي إلى ما يجب سلبه عنه من صفاته السلبية كما هدانا وأرشدنا مولانا أميرالمؤمنين عليه السلام، وقال: «وكمال توحيده الإخلاص له، وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه، لشهادة كل صفة أنّها غيرُ المَوصوف، وشهادة كل مَوصوف أنّها غيرُ الصفة، فَمَن وَصَف اللّه سبحانه فقد قَرَنه ومن قَرَنه فقد ثَنّاه ومن ثَنّاه فقد جَزّأه ومن جزّأه فقد جَهِلَه.»

←

← [نهج البلاغه، الخطبة الاولى].

فلا نوصفه بما يؤدّي إلى هذه المفاسد، ولا حول ولا قوة إلّا باللّه العلي العظيم، وإذا بلغ الكلام إلى اللّه فامسكه [التوحيد: ٤٥٦، ح ٩، باب النهي عن الكلام والجدال والمراء في الله عزّوجلّ، تفسير القمي ٢: ٣٣٨، س ١][منه دام ظله العالي].

في الأوامر

وفيه فصول:

الفصل الأوّل: فيما يتعلق بمادّة الأمر

الفصل الثاني: فيما يتعلق بصيغة الأمر وفيه مبحثان

الفصل الثالث: في الإجزاء

الفصل الرابع: في مقدمة الواجب

الفصل الخامس: في مسألة الضد

الفصل السادس: في أمر الآمر مع علمه بانتفاء شرطه

الفصل السابع: في الواجب التخييري

الفصل الثامن: في الواجب الكفائي

الفصل التاسع: في الواجب المطلق والموقّت

الفصل العاشر: في متعلق الأوامر والنواهي

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفصل الأوّل
فيما يتعلق بمادّة الأمر

والكلام فيه يقع في جهات:

الجهة الأُولى والثانية
في معنى مادة الأمر، واعتبار العلوّ والاستعلاء

قال الجوهري: «أمرته بكذا أمراً. والجمع الأوامر»[1].

ولا يخفى: أنّ جمع الأمر على الأوامر من الجموع النادرة.

والقول بأنّه جمع الآمرة بحذف الموصوف (أي الصيغة أو الكلمة الآمرة) فيكون المراد من الأوامر: الكلمات الآمرة والصيغ الآمرة، بعيد عن الذهن كما يشعر بذلك كلام مولانا أمير المؤمنين عليه السلام في دعاء الكميل: «وخالفت بعض أوامرك»؛ فإنّه بعيد في الغاية حمل لفظ الأوامر المذكور في كلامه عليه السلام على هذا المعنى، بل المستفاد منه الطلب المخصوص الذي يكون مرادفه بالفارسية لفظ «فرمان».

وعلى كل حال اختلفوا في معنى لفظ الأمر، وذكروا له معانٍ عديدةً:

---

١. الصحاح ٢: ٥٨١ (مادة: أمر).

منها: الشأن، والطلب، والفعل، والفعل العجيب، والغرض، وغيرها. والظاهر أن الأمر ليس كذلك في جميع المعاني المذكورة؛ فإنّه لا يستعمل في الفعل في كلامهم. وأمّا قوله تعالى﴿وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ﴾[١] فالظاهر أنّ المراد به المعنى الحدثي وما يشتق منه الأفعال وغيرها.

وكذلك الفعل العجيب، فلا يستعمل الأمر في كلامهم في الفعل العجيب أيضاً؛ واشتباه بعض الأُصوليين في ذلك إنّما نشأ من موافقة مادة الأمر بفتح الهمزة مع الإمر بكسرها حيث أنّ الإمر بالكسر بمعنى الفعل العجيب، كما في قوله تعالى ﴿لَقَدْ جِئْتَ شَيْئاً إِمْراً﴾.[٢]

وأمّا الغرض، في مثل قولنا: «جاء زيد لأمر كذا» فإنّ ما يدل على الغرض هو اللام ويكون مدخوله مصداقه.

وأظنّ أنّ لفظ الأمر مشترك[٣] بين معنيين:

أحدهما: المعنى الحدثي الذي تشتق منه الأفعال وغيرها.

ثانيهما: المعنى الجامد الذي يكون عبارة عن الشي، بل يكون أخص منه؛ لأنّ الشيء يطلق على الجواهر، فيقال: زيدٌ شيءٌ، ولا يقال:

---

١. هود (١١): ٩٧.

٢. الكهف (١٨): ٧١.

٣. أي بالاشتراك اللفظي، وبه قال الحسن البصري كما في هداية المسترشدين: ١٢٩، وقال به في الفصول: ٦٢، سطر ٣٥، وبدائع الأفكار ١: ١٩٤.
راجع أيضاً كفاية الاصول ١: ٨٩ـ٩٠. وقال بعض بالاشتراك المعنوي، كما ذهب إليه فوائد الاصول ١: ١٢٨.

زيدٌ أمرٌ. ولكن يصح قولك: أتيتك لأمر من الأُمور، والأمر الذي معناه هذا يكون جمعه الأُمور، ولا نظر للاصولي في تعيين معناه.

اعتبار العلوّ والاستعلاء

اختلف الاصوليون ـ بعد اتفاقهم على دلالة الأمر على الطلب ـ في اعتبار كون الطلب من العالي حتى لا يكون الطلب من المساوي، أو السائل أمراً. وكذلك في اعتبار الاستعلاء وعدمه.

والذي ينبغي أن يقال: إنّ الطلب على قسمين:

قسم: يصدر من الطالب لأجل أن يكون موجباً للانبعاث وسبباً لتحريك الغير، ويكون موجب الانبعاث والتحريك مجرد ذلك الطلب بدون ضمّ ضميمةٍ.

وقسم: لا يكون كذلك، بل ينشأ الطلب ويضمّ معه شيء آخر من الإصرار والاسترحام والتطميع والتعظيم والدعاء وغيرها فلا يكون مجرد إنشاء هذا الطلب باعثاً ومحركاً.

فإذا كان الطلب من القسم الأوّل يكون أمراً. وإذا كان من قبيل الثاني يكون سؤالاً أو التماساً. فبناءً عليه لا يعتبر في معناه العلوّ ولا الاستعلاء. نعم، لو طلب المساوي أو السافل بنحو الأوّل يذمّه العقلاء ويقبّحونه، لأنّ اللائق بهذا الطلب الكذائي إنّما هم الموالي بالنسبة إلى عبيدهم ومن يجري مجراهم.

الجهة الثالثة
في حقيقة الطلب

لا يخفى عليك: أنّ المحقق الخراساني ﷺ وإن ذكر في الجهة الثالثة كون لفظ الأمر حقيقة في الوجوب،[1] ولكن الأولى بيان ذلك في الجهة الرابعة، فإنّ اللازم بيان حقيقة الطلب أوّلاً ثم البحث في أنّ الوجوب الذي هو قسم من الطلب هل هو مفهوم الأمر أم لا؟ فعلى هذا، ينبغي لنا تقديم البحث عن حقيقة الطلب، فنقول بعون اللّه تعالى:

إنّ القوم حيث قسّموا الطلب إلى قسمين: الوجوب والندب، صاروا بصدد بيان حقيقة الطلب. وحيث أنّ البحث عن ذلك مرتبط بالبحث عن اتحاد الطلب والإرادة وعدمه الذي يكون من شعبات المسألة المعروفة الكلاميّة التي وقع فيها الاختلاف بين الأشاعرة والمعتزلة ـ وهي أنّ صفة التكلم من صفات الذات، أو الفعل؟ ـ ساقوا

---

١. كفاية الاصول ١:٩٢.

الكلام في تحقيق اتحاد الطلب والإرادة، ولكن لم يبيّنوا محل الاختلاف والنزاع مفصّلاً ولم يأتوا بما يوضّح المرام، بل خرج بعضهم عمّا هو محل النقض والإبرام، فاللازم توضيح جهة النزاع ومنشأ الاختلاف بنحو يتضح روح البحث وما هو الحق في المقام.

فنقول: إنّ المسلمين في صدر الإسلام تلقّوا الآيات والأخبار غالباً من غير أن يتعمقوا في مضامينها ويبحثوا في مراداتها بل يأخذونها من صاحب الشرع صلوات اللّه عليه وآله ويحفظونها ككنوز جواهر لا يعلم حافظها ما فيها، ولمّا وصلت النوبة إلى عصر الصحابة و رأوا شدّة اهتمام الإسلام بتحصيل العلم والتفتوا إلى أنّ الواجب عليهم تحصيل العلوم، صاروا مهتمين بتعلّم العلوم وإعمال التفحص في سبيلها وعقدوا في المساجد حلقات تذاكروا فيها تفسير القرآن المجيد وتحادثوا بما سمعوه عن النبي ﷺ. وفي هذا العصر اطّلع المسلمون على ما في أيدي الناس من الأفكار والآراء لأجل اختلاطهم ومعاشرتهم مع غيرهم من الملل المختلفة لاسيما في عصر التابعين الذي كثر فيه الأسرى العارفين بآراء مللهم في مبدأ العالم وصفاته تعالى وكيفية تكوّن العالم وغيرها، وقد كان بعض هؤلاء الأسرى يحضر بعض تلك الحلقات ويطرح هذه الآراء، وكان أكثر تشكيل تلك الحلقات في مساجد مكة والمدينة المكرّمتين والكوفة والبصرة.

وممّن كان له حلقة بحثٍ في مسجد البصرة الحسن البصري، وربّما حضر في حلقة بحثه بعض المطّلعين على بعض الآراء من

الملّيّين، وصارت نظرياته منشأً لبحثهم في صفات اللّه تعالى، ومزيد اهتمامهم في فهم ما جاء في القرآن الكريم من الصفات الجارية عليه تعالى، كالعالم، والقادر، والمتكلم، وغيرها. وقد وقع لواصل بن عطاء أحد تلامذته معه اختلافٌ في بعض المسائل، فاعتزل من حلقته وجلس في ناحية أُخرى من المسجد، ووافقه في الاعتزال بعض التلامذة. ومن ذلك الزمان أُسّس مذهب الاعتزال، إلى أن نشأ أبوالحسن الأشعري الذي كان في بداية أمره من المعتزلة وممّن يرى رأيهم ويسلك سبيلهم، ثم رجع عن ذلك وأخذ طريقة الحسن البصري ومن يحذو حذوه، واهتم بردّ آراء المعتزلة وسمّاهم بأهل البدعة، كما سمّى نفسه وموافقيه بأهل السنة. وذهب في صفات اللّه تعالى إلى قيامها بالذات قياماً حلولياً. وحيث رأى أنّ القول بحدوث الصفات ملازم لخلوّ الذات منها في المرتبة المتقدمة على حدوثها ذهب إلى قدم صفاته تعالى، ولم يتحاشى من تعدد القدماء، فخالف المعتزلة الذين قالوا بالنيابة.

وأثبت الكل للّه تعالى صفات ثبوتية وسلبية، وأنّ صفاته الثبوتية على قسمين: صفات الذات وصفات الفعل. لكنّهم اختلفوا في التكلم وكونه من صفات الذات أو الفعل فذهبت المعتزلة[1] إلى أنّه من صفات

---

١. شرح الاصول الخمسة، القاضي عبدالجبّار: ٥٢٨ـ٥٦٣؛ المغني، القاضي عبدالجبّار، ٧: ٣ـ٦٢؛ كشف المراد، المسألة السادسة من الفصل الثاني في صفاته تعالى؛ الباب الحادي عشر: ٢٩ (الصفة السابعة: أنّه تعالى متكلم).

الفعل،[١] كما هو الحق عند الإمامية. وقالوا بأنّنا مانفهم من الكلام إلّا تلك الأصوات والحروف المسموعة المنتظمة، ولا فرق فيه بيننا وبين اللّه تعالى، إلّا أنّه تعالى يوجد الكلام في الأشياء كشجرة موسى عليه السلام. فمعنى التكلم إيجاد الأصوات والحروف.

وذهبت الأشاعرة[٢] إلى أنّ الكلام صفة من صفات الذات، كالعلم والقدرة، ولا فرق فيه بيننا وبينه تعالى. وعبّروا عنه بالكلام النفسي. وقالوا بأنّنا إذا تكلّمنا بكلامٍ فلا محالة يكون في نفسنا شيء نعبّر عنه بالكلام اللفظي ونحكي بسببه عنه وهذه الصورة النفسية هي ما نسمّيها بالكلام النفسي، والكلام اللفظي حاك عنه[٣].

وقالت المعتزلة في ردّهم: إنّ الكلام لا يخلو إمّا أن يكون من الجمل الخبرية أو الإنشائية، فلو كان من الجمل الخبرية فلا نجد في ذهننا إلّا العلم بما أخبرنا شيئاً نسمّيه بالكلام النفسي. ولو كان من الجمل

---

١. صفة الفعل: صفة تثبت للّه تعالى لأجل صدور فعل عنه [منه دام ظله العالي].

٢. شرح المقاصد ٤: ١٤٧ وما يليها؛ شرح المواقف ٨: ٩٣.

٣. وتمسكوا بما قاله الأخطل نظماً:

إنّ الكلام لفي الفؤاد وإنّما ... جعل اللسان على الفؤاد دليلاً

والأخطل هو: غياث بن غوث بن الصلت بن طارق بن عمرو من بني تغلب أبو مالك شاعر نصراني اشتهر في عهد بني أمية بالشام وأكثر من مدح ملوكهم، نشأ على المسيحية في أطراف الحيرة، واتصل بالأمويين فكان شاعرهم. له ديوان شعر مطبوع. توفي عام ٩٠هـ.

وألّف عبدالرحيم بن محمود مصطفى في حياته كتاب: «رأس الأدب الكمّل في حياة الأخطل». راجع دائرة المعارف الإسلامية ١: ٥١٥.

الإنشائية، فإن كانت الجملة أمرية فلا يكون في أنفسنا بحذائها شيء غير الإرادة، وإن كانت زجرية فلا يكون غير الكراهة، فما هذا الكلام النفسي الذي تقولون بأنّ الكلام اللفظي يكون حاكياً عنه، ونحن لا نرى بالوجدان غير الإرادة والكراهة والعلم، صفةً أُخرى تكون وراءها.

ومن هنا ظهر منشأ نزاعهم في اتحاد الطلب والإرادة وعدمه؛ لأنّ من شعب النزاع والاختلاف في الكلام النفسي أنّ الجملة الإنشائية لو كانت بعثية تكون حاكية عن الطلب النفسي الذي يكون مغايراً للإرادة على مذهب الأشعري.

وأمّا على مذهب المعتزلة فلا يكون شيء في النفس غير الإرادة، وإنّما تكون الجمل الإنشائية الأمرية حاكية عن الإرادة، فيكون الطلب متحداً مع الإرادة، لكن لا بمعنى اتحادهما حقيقة، فإنّ الطلب اللفظي وما هو حاكٍ عن الإرادة يكون مغايراً معها بالضرورة، بل مرادهم من الاتحاد حكاية الجمل الإنشائية البعثية عن الإرادة.

ففي الحقيقة: القول باتحاد الطلب والإرادة راجع إلى انكار الطلب النفسي، وأنّه لا يكون غير الإرادة في النفس شيء نسمّيه بالطلب النفسي. كما ظهرت أيضاً مناسبة البحث عن الطلب والإرادة في الاصول في هذا المقام.

والحاصل: أنّ النزاع واقع في أنّه هل توجد صفة في النفس غير الإرادة يدل عليها الطلب اللفظي، دلالة المسبب على السبب، أم لا؟

ونحو ذلك يقال في الجمل الخبرية، فهل يوجد في أنفسنا شيء

غير العلم تدل عليه الجمل الخبرية، أم لا؟ وقس على هذا الاختلاف الواقع في الجمل الإنشائية الزجرية؛ فإنّ الاختلاف بالنسبة إليها راجع إلى وجود صفة في النفس غير الكراهة وعدمه.

ومرجع الكل إلى أنّه هل تكون سوى الصفات المعروفة صفة في النفس تكون قائمة بها قياماً حلولياً نعبّر عنها بالكلام النفسي، ويدل عليها الكلام اللفظي، دلالة المسبب على السبب، أم لا؟ فالأشاعرة اتفقوا على الأوّل، والعدلية على الثاني.

وهذا البحث، أي البحث عن الكلام، ـ الذي مرجعه إلى البحث في أنّ القرآن مخلوق وحادث، أو قديم؟ ـ أوّل بحث وقع بينهما في صفات اللّه تعالى، لمّا صاروا بصدد البحث وتصحيح العقائد وتطبيقها على ماورد عن النبي ﷺ، ولذا سمّي علم الكلام بالكلام[1] مع احتوائه على المباحث الكثيرة غير مبحث الكلام.

ولا ريب أنّ البحث في الكلام بحث ديني كلامي بحت، وينادي بالمغايرة مع ما في كتب الاصول، فإنّ المتأخرين من الاصوليين بعدما لم يكن لهذا البحث أثرٌ في كتب المتقدمين أدخلوه في الاصول، ولم يلتفتوا إلى ما هو محل النزاع وروح الاختلاف. وأوّل من ذكره في الاصول المحقق صاحب الحاشية ﷺ[2]. وتوهّم أنّ المراد من اتحاد

---

١. انظر علّة تسميته بالكلام في نهاية المرام في علم الكلام (المطبوع مع تحقيقنا) ١: ٨ـ٩.

٢. وهو الشيخ محمد تقي الإصفهاني في شرحه على المعالم المسمّى بـ«هداية المسترشدين» ص ١٣٥.

الطلب والإرادة ترادفهما، وأنّ مراد القائل بمغايرتهما تغايرهما بحسب الموضوع له، وأنّ الموضوع له في الطلب الطلب الإنشائي وفي الإرادة الصفة المعهودة.

مع وضوح أنّ هذا غير لائق بأن يبحث عنه الأشاعرة والمعتزلة ويتعبوا أنفسهم بتسويد صفحات عديدة من الكتب الكلامية؛ لأنّ المسألة تصير على هذا مسألة لغوية.

وتبعه بعده سائر الاصوليين، حتى وصلت النوبة إلى المحقق الخراساني ﷺ، فهو وإن كان يظهر من بعض ما أفاد في المقام[1] إلتفاته إلى ماهو محل النزاع في علم الكلام ولكن يظهر من بعض عباراته خلاف ذلك، فكأنّه تارة إلتفت إلى محل النزاع، وأُخرى أغمض عنه ولذا أصلح بزعمه بين الطائفتين العدلية والأشاعرة وقلع أساس النزاع بما حقّقه.[2]

وحاصل ما أفاده ﷺ: أنّ الطلب والإرادة موضوعان لماهية واحدة وهي الإرادة العينية. ولهذه الماهية ـ وهو الموضوع المتصوّر ـ وجود خارجي وهو الطلب والإرادة الحقيقية العينية، ووجود اعتباري وهو الطلب والإرادة المنشاءان باللفظ.

فالعدلية إنّما ذهبوا إلى اتحاد الطلب والإرادة بحسب الوجود الخارجي، وأنّ مايدل عليه لفظ الإرادة هو مايدل عليه لفظ الطلب،

---

١. راجع حاشيته على فرائد الاصول: ٢٨٧ وما يليها، وكفاية الاصول ١: ٩٥.
٢. كفاية الاصول ١: ٩٧.

وإلى اتحادهما أيضاً بحسب الوجود الذهني، وإلى اتحادهما أيضاً في عالم الإنشاء.

والأشاعرة إنّما ذهبوا إلى تغايرهما بملاحظة تغاير الطلب الإنشائي مع الإرادة الخارجية.

هذا، ولكن يظهر ممّا أسلفناه فساد هذا التحقيق أيضاً؛ لأنّ النزاع كما ذكرنا لا يكون إلّا نزاعاً دينياً بحتاً ولا يكون نزاعاً لفظياً، فالأشاعرة إنّما ذهبوا إلى وجود صفة غير الصفات المعهودة في المتكلم وسمّوها بالكلام النفسي، والعدلية على خلاف ذلك، فالنزاع واقع في وجود هذه الصفة وعدمها. ولو عبّرت العدلية عن مرادهم بالاتحاد فليس مقصودهم اتحاد الطلب والإرادة حقيقة؛ لأنّ من الواضح عدم اتحاد هذا الإنشاء المخصوص مع الإرادة التي تكون من الصفات النفسانية، بل مرادهم من اتحادهما: دلالة الطلب على الإرادة دلالة المعلول على العلة.

هذا، مع أنّ المعروف والمسلّم عند أهل المعقول تقسيم الوجود إلى العيني، والذهني، والكتبي، واللفظي، وإنّما يطلق الوجود على اللفظي والكتبي مسامحةً من جهة حكاية اللفظ والكتابة عن الوجود.

والمحقق المذكور زاد في الكفاية على الأقسام الأربعة قسماً خامساً وهو الوجود الاعتباري الذي سمّاه في المقام بالإرادة والطلب الإنشائي[1]، مع أنّ الحقائق والامور الحاصلة في الخارج غير قابلة

---

١. كفاية الاصول ١: ٩٣.

للاعتبار، فلا يعقل اعتبار وجود الإرادة ـ الذي يكون وعاؤه عالم العين ـ في عالم الاعتبار؛ لأنّ الاعتبارات بعضها يكون له ما بحذاء في الخارج كالفوقية والتحتية والأُبوة والبنوة، وتنتزع هذه العناوين من جهة خصوصيات الوجودات العينية بالنسبة إلى وجودٍ آخر، وبعضها لا يكون له ما بحذاء في الخارج، وهذا ينتزع من جعل من بيده الاعتبار ووضعه، كالحكومة والولاية، فإنّ الحكومة مثلاً تنتزع من نصب السلطان أحداً ليتولى أمر بلدٍ، وكذلك البيع، فإنّه ينتزع من إيجاب البايع وقبول المشتري. وعلى كل حالٍ، لايكاد يتصوّر الوجود الاعتباري للحقائق الموجودة في عالم العين.

ثم إنّه قد ظهر ممّا ذكرناه: أنّ حقيقة الطلب عبارة عن وجود إنشائي اعتباري ينشأ بالجمل الإنشائية البعثية ويعتبر وجوده في عالم الاعتبار بإنشاء المنشأ، ويكون مجرد إنشاء الآمر والباعث حاكياً عن إرادته هذه.

ثم اعلم: أنّ الأشاعرة قد تمسكوا لما ذهبوا إليه بدليلين:

أحدهما:[1] أنّه لو لم تكن في المتكلم غير الإرادة صفة يدل عليها الطلب اللفظي فما هو مدلول الأوامر الصادرة عن اللّه تعالى التي لا تكون متعلقاتها مرادةً له تعالى، كأمره تعالى الخليل بذبح ولده عليه السلام، حيث أنّ اللّه تعالى لم يرد منه الذبح، فما المحكي عنه في تلك الموارد؟

---

١. شرح المقاصد ٤: ١٤٩؛ شرح القوشجي على التجريد: ٢٤٦، سطر ١١.

وهل يكون غير الطلب النفسي شيء؟ وهل يصح بعد ذلك قول القائل بعدم تعقل صفة قائمة بالنفس غير الصفات المعروفة؟ فعلى هذا، فما يدل عليه الطلب اللفظي ليس إلّا الطلب النفسي القائم بذاته تعالى أزلاً.

وثانيهما: ما ذكره في الكفاية[1] [كما أشار إلى الأوّل،] وهو أنّه لو لم تكن غير الصفات المعروفة صفة يدل عليها الكلام اللفظي، يلزم تخلّف إرادته تعالى عن المراد في تكليفه الكفار وأهل العصيان، حيث أنّه أمر الكفار بالإيمان والعصاة بالواجبات ولم يصدر منهم الإيمان وفعل الواجبات، وتخلف إرادته عن مراده محال فلم يرد منهم الإيمان وأداء الفرائض البتة. فما يدل عليه الطلب اللفظي هو الطلب النفسي، لا الإرادة.

والجواب عن الأوّل: أنّ الآمر تارة يأمر المأمور بفعل لحصول كمال له بسبب إتيانه ذلك الفعل. وأخرى يأمره به للأن يأتي بمقدماته وجميع ما يتوقف عليه الفعل، مع علمه بوجود المانع عن حصول الفعل، وذلك أيضاً لحصول الكمال للعبد.

ولا يخفى: أنّه في الأوّل أراد نفس الفعل، وفي الثاني أراد المقدمات. وقصة أمر الخليل عليه السلام بذبح ولده من قبيل الثاني، لأنّ اللّه أمره ـ لحصول الكمال له ـ بإتيانه جميع المقدمات بحيث يساوق إتيانها

---

١. كفاية الاصول ١: ٩٩. وقبل الكفاية كتب اخرى، نحو: المطالب العالية للفخر الرازي ٨: ١١ـ١٩، وشرح القوشجي على التجريد: ٣٤٠، سطر ٢١، والفصول الغروية: ٦٨، سطر ٢٨ و ٣٦.

الإتيان بالذبح عادةً لولا طرو المانع، ولو أمره بالمقدمات لا يحصل له ذلك الكمال وهو كونه بجميع وجوده وحقيقته مطيعاً للمولى، بحيث يذبح ولده في سبيل طاعته ورضاه. فاللّه تعالى لم يرد منه الذبح، بل أراد المقدمات بأمره بالذبح. وقوله تعالى ﴿قَد صدَّقتَ الرُّؤيا﴾[١] دليل على اكتفائه بإتيان المقدمات. ويكون أمره تعالى بالذبح كاشفاً عن إرادته تعالى لوصول عبده إلى الكمال.

وأمّا الجواب عن الثاني: فأجاب عنه المتكلمون من العدلية بأنّ إرادة اللّه تعالى إذا تعلّقت بما هو فعله تعالى فلا يمكن تخلّفها عن المراد، وأمّا إذا تعلّقت بصدور فعل عن الغير بإرادة ذلك الغير فلا.[٢]

وقال في الكفاية في مقام الجواب: بأنّ المستحيل تخلّفه عن المراد إرادته التكوينية دون إرادته التشريعية. وفسّر الأولى بالعلم بالنظام على النحو الكامل التام، والثانية بالعلم بالمصلحة في فعل المكلف[٣].

ولا يخفى عدم احتياج الجواب الى بيان ماهية الإرادتين وأخذ ذلك من الحكماء[٤] وذكره في المقام. والظاهر أنّه تمهيد لبيان ما يذكر

---

١. الصافات (٣٧): ١٠٥.

٢. الفصول الغروية: ٦٨، سطر ٣٨.

٣. كفاية الاصول ١: ٩٩.

٤. إنّ الحكماء والفلاسفة ـ كما في غير واحد من كتبهم ـ فسّروا إرادة الله تعالى بعلمه، مع أن العلم عين ذاته تعالى، وإرادته فعله وإحداثه، كما ورد عن أبي الحسن عليه السلام في حديث: وأمّا من الله تعالى فإرادته إحداثه لا غير ذلك... ، فإرادة الله الفعل لا غير ذلك، ←

بعد ذلك من الإشكال والجواب بقوله﵀: فإن قلت... الخ وهو خارج عن محل النزاع. مع أنّه لم يؤد حق الجواب وكأنّه أظهر العجز عنه في آخر المقال.(١)

وأمّا الإشكال المذكور في كلامه فهو الإشكال المعروف عن الخيام(٢) وغيره.

← يقول له كن فيكون... الحديث. اصول الكافي ١: ١٠٩ (باب أنّ الإرادة من صفات الفعل). راجع أيضاً التوحيد: ١٤٨؛ بحار الأنوار ٤: ١٣٤ ـ ١٤٧.

١. يستفاد ممّا أفاد السيد الاستاذ﵀ فيما يأتي في البحث عن الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي وما حكاه عنه هنا مقرر بحثه عن مجلس درسه في بروجرد، الجواب عن اللاستدلال الثاني بمنع وجود الإرادة الحقيقية المتعلقة بإطاعة الكفار والعصاة، فلا بعث ولا زجر حقيقةً بالنسبة إليهم، وإن كان إنشاء التكليف والأمر والنهي مطلقاً يشمل بإطلاقه العاصي كالمطيع، فما تعلقت به الإرادة الحقيقية إنبعاث عبادالله الصالحين من اللأوامر وإنزجارهم عن المناهي من النواهي لينذر من كان حيّاً ويحق القول على الكافرين وإنّما تنذر من اتبع الذكر و خشى الرحمن بالغيب.
لايقال: فعلى هذا لايكون العاصي عاصياً حقيقياً ولايستحق اللوم والعذاب. فإنّه يقال: يكفي في استحقاقه العقاب المصلحة الكامنة في الفعل الذي تركه والمفسدة التي في الفعل الذي أتى به وإطلاق الطلب الإنشائي وكونه صالحاً لأن ينبعث منه. [منه دام ظله العالي].

٢. قال في ما نسب إليه في رباعيته:

من می خورم و هر که چو من اهل بود — می خوردن او نزد خرد سهل بود
می خوردن من حق ز ازل می دانست — گر می نخورم علم خدا جهل بود

ونقلها إلى العربية ـ الشاعر الصافي النجفي قائلاً:

أعِبُّ الطِّلا عَمداً ومثلي ذوحِجِي — له يَغتَدي عِندَ النُهى شُربُها سهلاً
دَرَى اللهُ قِدْماً بارْتِشافِيَ للطِّلا — فإن أجْتَنِبها يَنْقَلِبْ عِلْمُهُ جَهْلاً

رباعيات الخيام، تعريب السيد احمد الصافي، حرف اللام، رقم ٢٥٠.

وقد أجاب عنه المحقق الطوسي(ﷺ) بأنّ العلم تابع للمعلوم ولايكون المعلوم تابعاً للعلم[١].

وفي هذا الجواب نظر، بل ظاهره واضح الفساد؛ لأن العلم على قسمين:

علم فعلي، وهو الذي يتعلق بما أراد الفاعل فعله، وهذا العلم ليس تابعاً للمعلوم لأنه لايكون موجوداً قبله.

وعلم انفعالي: وهو الذي يكون تابعاً للمعلوم، لأنّه لايتعلق بالمعلوم إلّا بعد وجوده.

وعلمه تعالى إنّما يكون من قبيل الأوّل، وأمّا الثاني فمحال في حقه تعالى.

والتحقيق في بيان مراده (ﷺ): أنّ علمه تعالى بالنظام الأتم تعلّق بما أنّها مترتبة بعضها على بعض وبما أنّ بعضها علل و بعضها معلولات، ومن الواضح أنّ ذلك الترتب والعلّية، سواء كان إعدادياً أو ما به يكون الشيء موجوداً، ليس حاصلاً بجعله تعالى بل هو حاصل بذاته وبالنظر إلى ماهيته المجعولة، فالصادر عنه تعالى بإيجاده هي الموجودات، والعلم بالترتب والعلّية المذكورة بين هذه الموجودات ـ المعلومة ـ يكون شبيهاً بالانفعال، ومن جملة تلك المعلومات فعل المكلف الذي يكون

---

١. نقد المحصل، ٣٢٨ ويستفاد هذا الجواب ممّا أفاد نظماً:

اين نكته نگويد آنكه او اهل بود	زيرا كه جواب شبهه‌اش سهل بود
علم ازلى علت عصيان كردن	نزد عقلا ز غايت جهل بود

معلولاً لاختياره بأن يصدر الفعل عنه بترجيحه جانب الوجود أو العدم بعد كون فعله وتركه للمكلف وميله إليهما على السواء.

وما ذكرناه هو الملاك في اختيارية الأفعال وصحة المؤاخذة والعقوبة وحسن الثواب، لا ماذهب إليه المحقق الخراساني(ﷺ) من كون ملاكها مسبَّبية الفعل عن الإرادة وصدوره بها، لأنّ الحيوان أيضاً يصير على هذا المبنى مختاراً ومستعداً لتوجيه التكليف إليه.

وبالجملة: خلق الإنسان ذا أميالٍ مختلفة وغرائز متباينة، لأنّ النفس الإنسانية متكوّنة من الرقائق المتضادة فلها ميولٌ حسب ما تقتضيه تلك الرقائق، فلا محالة يكون للإنسان بالنسبة إلى فعل كل شيء وتركه ميل إلى أحدهما حسب تلك الميول.

ومنحه الله تعالى القوة العقلية لتمييز الصلاح والفساد، وبَعَث الأنبياءﷺ ليعاونوا العقل على ذلك وعلى إتيان الصالحات وترك السيئات، فلا يصدر عنه فعل ولا ترك إلّا بعد ترجيحه أحد الطرفين، وهذا هو معنى الاختيار.

وقد أشار القرآن الكريم إلى هذه الحقيقة بقوله تعالى: ﴿إنّا خَلَقنا الإنسانَ مِن نُطفَةٍ أمشاجٍ نَبتَليهِ فَجَعَلناهُ سَميعاً بَصيراً﴾[1].

الأمشاج: جمع المشج، ومعناه المختلط. فالمعنى والله العالم: أنّه تعالى خلق الإنسان من مختلطات، أجزاؤها أيضاً مختلطة، وهذا

---

١. الإنسان (٧٦): ٢.

الاختلاط إشارة إلى تلك الرقائق. كما أنّ الظاهر من الآية أنّ المراد بالنطفة نطفته الروحانية لا الجسمانية[١]. وهذا الاختلاف والاختلاط صار سبباً لاختلاف الميول ثم الاختيار وترجيح بعضها على بعض.

إذا عرفت ذلك كله تعرف أنّ علمه تعالى بصدور الفعل عن العبد باختياره لا يقلب الفعل عن كونه اختيارياً. لأنّ هذا العلم يكون لا محالة شبه الانفعال وتابعاً للمعلوم؛ إذ العلية والمعلولية من ذاتيات العلل والمعلولات.[٢]

---

١. كما أشارت إليها أخبار الطينة (بحار الأنوار ٢٥: ٥٠/١٠؛ بصائر الدرجات: ٣٥/٥ و ٣٧/١٠). ويدل عليه قوله تعالى في الآية المباركة: «نبتليه» فإنّه يناسب الروح لا الجسد والمادة.

٢. وهذه التابعية لاتستلزم البعدية، هذا. ولتوضيح المرام نقول: (ومن‌الله تستمد ونستعين) يمكن طرح الإشكال تارة من جانب الأشاعرة بأنّ على القول باتحاد الطلب والإرادة يلزم بالنسبة إلى تكليف الكفار بالإطاعة والإيمان إمّا القول بعدم إرادة الإيمان منهم جداً وكون تكليفهم وأمرهم به صورياً، أو تخلف الإرادة عن المراد تعالى الله منه. وتارة من جانب المجبرة الإيراد على جواز أصل تكليف العباد ومطيعهم وعاصيهم بأنّ كل واحد من الطائفتين مجبور على أفعاله عصياناً كان أو إطاعة. وبعبارة أخرى: لايتصور بالنسبة إليهم الإطاعة والعصيان لإنّهما خارجان عن قدرة العبد وكل ميسر لما خلق له، وذلك لأنّ الله تعالى عالم بحال عبده من الإطاعة والعصيان فلايقدر العبد على تغيير ماتعلق به علمه تعالى، فإنّه يلزم منه تخلف علمه عن معلومه وجهله، تعالى الله منه علواً كبيراً، وهو خلاف اتفاق العدلية والأشاعرة.

والجواب عن إيراد الأشاعرة أنّ التكليف من الوجوب والحرمة ينشأ بالأمر الإنشائي المطلق الشامل للعاصي والمطيع، إلّا أنّ الإرادة متعلق بانبعاث العبد إليه بالاختيار. وإن شئت قلب: يتعلق علم المولى بانبعاث عبده المطيع باختياره من ←

← التكليف الإنشائي دون العاصي.

فنختار في الجواب عدم الإرادة الجديّة، وتعلق الأمر بالعصاة صورياً وشموله لهم انشاءً واحتجاجاً عليهم ولئلا يكون لهم على الله حجة.

فإن قلت: فعلى هذا لايتحقق منه العصيان.

قلت: يكفي في صحة حمل العاصي عليهم واستحقاقهم العقاب شمول إطلاق التكليف له وإتمام الحجة عليه.

وأمّا الجواب عن إيراد المجبرة ـ بأنّ علم المولى بوقوع الإطاعة أو العصيان من العبد مستلزم لعدم تخلفه عن المعلوم وعدم كون المطيع والعاصي مختارين في الإطاعة والعصيان ـ ما أفاده السيد الاستاذ وملخصه: أنّ تعلق علم الله بما هو كائن ومايكون لايوجب انقلاب شيىء عن ذاته واقتضائه فما هو المؤثر في المسببات أسبابها الخاصة ولايؤثر في تأثيرها علم الله تعالى بها وكل مافي الكون على نظامه و برامجه: واختيارية أفعال العباد وكلها على حالها الأصليّة لايستند شيىء منها إلى علم الله تعالى.

وثانياً: علمه تعالى قد تعلق بصدورها عنه بالاختيار فلو صدر بغير الاختيار يلزم تخلف العلم عن المعلوم.

وبعد ذلك كله نقول: مسألة اختيار الإنسان وعدم كونه مجبوراً في أفعاله لافي المعاصي ولافي الطاعات من أبده البديهيات ثابت بالوجدان تدور عليه الشرائع والأحكام وحسن إرسال الرسل وإنزال الكتب ونظام التمدن وعليه إجماع الملل والامم. وأيضاً البرهان قائم على علمه بالأشياء وأفعال العباد ومايصدر عنهم من الكفر والإيمان قبل وجودها. وشبهة العلم حيثية متفرعة على مالايمكن درك حقيقته لنا أي علم الله تعالى فلايتم الاستدلال بها، لجواز كون تعلقه بالمعلوم على نحو لايترتب عليه الفساد المذكور كما يقال بأنّه شبه الإنفعال وإن لم نقل بذلك أيضاً لأنّه من الكلام في ذات الله تعالى والإخبار عنها. وإن شئت فقل: إنها شبهة في مقابل البديهة.

←

→ هذا مضافاً إلى أنّا نرى بالوجدان قصور إدراكاتنا وأفهامنا عن إدراك ما سواه من بعض الحقائق كحقيقة الروح وحقيقة بعض صفات الإنسان لولا الكل ـ مثل الإرادة ـ وحقيقة أشياء أُخر، وقد قال الله تعالى: ﴿وما أُوتيتُم مِنَ العِلم إلّا قَليلاً﴾ (الإسراء (١٧): ٨٥)، فإذا كانت هذه حالتنا وعجزنا في فهم حقائق المخلوقات، فما ظنك بحالنا في فهم حقيقة علم الخالق، ولذا ترى اختلاف الفلاسفة والحكماء في هذه المباحث، فلم يأت أحد منهم بما تطمئن به النفس ويقنعها، إلّا ما كان متخذاً من الشرائع السماوية والقرآن الكريم والأحاديث الصحيحة المأثورة عن النبي ﷺ والأئمة الطاهرين صلوات الله عليهم أجمعين.

فالأولى في مثل هذه المباحث الاقتصار بالإيمان الإجمالي وما جاء به القرآن الكريم والأحاديث الصحيحة، وأمّا الزائد عليهما فلا يزيد الباحث إلّا تحيراً وجهلاً.

والمتدبّر في الآيات القرآنية والأحاديث الشريفة يجد البيان الحق والوافي في موضوع المبدأ تعالى وصفاته بحيث لا يحتاج الإنسان إلى أن يتعب نفسه ويرجع إلى ما فيه من قيل وقال وتضييع العمر والأوقات.

نعم لا بأس بالإطلاع على ما يبحثونه في الكتب، لدفع الشبهات، والمجادلة مع أهل الخلاف بالتي هي أحسن.

هذا، ولا يخفى عليك أننا قد أطلنا الكلام في المقام مع أنّه خارج عما يبحث عنه في الاصول لئلا يقع البعض في بعض التوهّمات بسبب العبارات الواقعة في كلام صاحب الكفاية. والله هو العاصم عن الخطأ والاشتباه. ونختم الكلام ببعض ما في خطبة الأشباح من خطب أميرالمؤمنين عليه السلام التي هي ـ كما وصفها السيد الرضي رحمه الله قال عليه السلام فيها: «من جلائل خطبه عليه السلام اعلم أنّ الراسخين في العلم هم الذين أغناهم عن اقتحام السُّدد المضروبة دون الغيوب الإقرار بجملة ما جهلوا تفسيره من الغيب المحجوب، فمدح الله اعترافهم بالعجز عن تناول مالم يحيطوا به علماً، وسمى تركهم التعمق فيما لم يكلفهم البحث عن كنهه رسوخاً، فاقتصر على ذلك ولا تقدر عظمة الله سبحانه على قدر عقلك فتكون من الهالكين» الخطبة (نهج البلاغة خ ٩٠).

الجهة الرابعة
في تقسيم الطلب
إلى الوجوبي والندبي

بعدما ظهر لك في الجهة الثالثة: أنّ حقيقة الطلب عبارة عن وجود إنشائي اعتباري موطنه عالم الاعتبار، وينتزع من الجمل الإنشائية البعثية، فليعلم: أنّ الطلب على قسمين: إلزامي إيجابي، وندبي استحبابي. واللازم بيان ما به يمتاز كل واحد منهما عن الآخر.

فنقول: إنّ امتياز الأشياء بعضها عن بعض تارة: يكون بتمام الذات من غير أن يفرض بينهما جزء مشترك.

وأُخرى: ببعضها وهذا في الحقائق المشتركة في الجنس الممتازة بالفصل الذي هو جزء الذات.

وثالثة: يكون الامتياز بالمنضمات والعوارض.

ورابعة: يحصل بالزيادة والنقصان، مثل: الخطين المتمايزين بالطول والقصر.

وخامسة: يتحقق الامتياز بالشدة والضعف، كامتياز بياض العاج

عن بياض الثلج. وفي هذين الأخيرين يكون مابه الامتياز عين ما بـه الاشتراك.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّ امتياز الأمر الوجوبي عن الاستحبابي ليس من قبيل القسم الأوّل ولا الثاني. أمّا الأوّل فواضح.

وأمّا الثاني، فلأنّ الامتياز بجزء الذات لايتحقق إلّا إذا كان فصل الوجوب هو المنع من الترك، وفصل الاستحباب هو الإذن في التـرك، كما هو المشهور بين القدماء. والحال أنّه ليس كذلك؛ لأنّ المـنع مـن الترك في الأمر الوجوبي والإذن فيه في النـدبي لايكـون جـزء الذات وداخلاً فيها كدخول الفصل المقوّم في النوع، بل المنع من الترك لايكون في الحقيقة إلّا طلب ترك الترك، وترك الترك نفس الفعل لا الجزء المميّز له.

كما أنّه ليس الامتياز أيضاً من قبيل القسم الثالث والرابع. وإنّـما الظاهر كونه من قبيل القسم الخامس، إذ الطلب الإنشائي يكون كالبعث الخارجي المباشري فكما أنّ الطالب في الطلب المـباشري قـد يكـون شديد البعث بحيث يجر المبعوث نحو المطلوب، وقد لايكون بهذا الحدّ، كذلك في الطلب الإنشائي فيكون الامتياز بين الوجوب والندب بالشدة والضعف.

وليس معنى ذلك كون الطلب الإنشائي من المقولات المشككـة حتى يقال بأنّ الأمر الاعتباري ليس مقولاً بـالتشكيك، بـل بـمعنى أنّ إنشاء الطلب تارة يكون مقارناً لأُمور تدل على تأكده، وأُخرى يكون

مقارناً لأُمور تدل على عدم تأكده. فالطلب الندبي هو الطلب المقارن مع الإذن في الترك، والطلب الخالي عن ذلك أو المقارن مع أُمور تؤكد الطلب هو الطلب الإيجابي.

فعلى هذا يكون، الأمر حقيقة في الطلب، وأمّا الوجوب فإنّما يستفاد من عدم مقارنة الأمر مع القرينة الدالة على الندب. فما هو الملاك وتمام الموضوع لاستحقاق العقاب وصحة مؤاخذة المولى عبده نفس إنشاء الطلب مع عدم الإذن في الترك ولو احتملنا إذنه في الترك.

ويمكن أن يقال بأنّ امتياز الوجوب والندب إنّما يكون في مبدئهما وما هو علة للطلب الإنشائي وهي الإرادة النفسانية، فإنّها تارة تكون متأكدة بحيث لايرضى بترك مراده، وتارة لا تكون كذلك، فإذا كانت متأكدة يكون الطلب الإنشائي الناشئ منها إيجابياً وإلّا كان ندبياً.

فعلى هذا يكون، الطلب الإنشائي غير المقرون بالإذن في الترك كاشفاً عن هذه الإرادة المتأكدة وطلباً إلزامياً.

ثم إنّه ربما يظهر من كلام بعضهم أنّ الفصل المميز بين الوجوب والاستحباب إنّما هو صحة المؤاخذة على المخالفة في الوجوب، وعدمها في الندب.

كما يظهر من بعض آخر أنّ فصل الوجوب هو عدم رضا المولى بترك الواجب، و فصل الندب رضاه على ذلك.

ولا يخفى مافيهما.

أمّا الأوّل، فلأنّ صحة المؤاخذة وعدمها من الآثار العقلية للأمر

الوجوبي والاستحبابي، التي لا تكون إلّا بعد تحصّل الأمر الوجوبي في الوجوب والندبي في الندب، فلا يعقل أخذها في تحصّل الوجوب وعدمها في تحصّل الندب؛ لأنّ الفصل إنّما يكون محصّل الجنس ومقوّم النوع.

وأما الثاني، فلأنّ عدم الرضا على ترك الفعل أمر قلبي نفساني لايمكن أن يكون فصلاً مقوّماً لما يوجد في الرتبة المتأخرة عنه في عالم الاعتبار، وكذلك الرضا على الفعل.

وقد ظهر ممّا ذكرناه: أنّ دلالة الجمل الإنشائية ـ فيما تكون خالية عن الإذن في الترك ـ على الوجوب إنّما تكون بالدلالة العقلية؛ لأنّ المتكلم الحكيم إذا قال: «إضرب زيداً» أو «أمرتك بكذا» فكلامه هذا من حيث أنّه فعل من أفعاله يدل على صدوره منه عن الاختيار والقصد، وأنّ صدوره عنه لايكون لغواً ولا هزلاً بل لأجل إفادة فائدة. ومن حيث أنّه لفظ تكلّم به يدل على أنّه تكلّم به لإفادة المعنى الموضوع له لا لإفادة مطلب آخر، وهذا الإنشاء الخالي من الإذن في الترك من حيث أنّه فعل صدر من الحكيم يدل على الوجوب، أمّا من جهة كونه مقارناً مع أمر يدل على تأكد طلب المولى بناءً على المبنى الأوّل، أو من جهة كونه دالاً على وجود الإرادة المتأكدة في نفسه على المبنى الثاني.

ومن هنا ظهر عدم صحة ما أفاده المحقق الخراساني (ﷺ)[1] من

---

١. كفاية الاصول ١: ٩٨ ـ ٩٩ (الجهة الرابعة).

دلالة الأمر وضعاً أو إنصرافاً على الطلب الإنشائي المقيّد بالإرادة المتأكدة؛ إذ فيه مضافاً إلى ما ذكر أنّ الطلب الإنشائي لايمكن أن يكون مقيّداً بالإرادة الّتي هي من الكيفيات النفسانية، مع أنّ الطلب الإنشائي إنّما يكون معلولاً للإرادة فكيف يقيد المعلول بعلته؟

ثم إنّ ماذكرناه إلى هنا إنّما يكون مبنياً على صحة تقسيم الطلب إلى الإيجاب والندب، وأمّا لو قلنا بعدم صحة هذا التقسيم وأنّ الاستحباب والإذن في الترك تنافي مع البعث والتحريك والطلب وأنّ مقتضى المولوية الطلب على سبيل الإلزام، فلا يبقى مجال لهذه الأبحاث.

وقد اختار ذلك المحقق القمي(ﷺ)[1]، فإنّه ذهب إلى مباينة الندب مع الوجوب وعدم كونهما من سنخ واحد، وأنّ الأوامر الندبية كلها إنّما تكون للإرشاد؛ لأنّ الندب مناف للطلب والبعث ومقتضى المولوية.

وربما كان مختاره هذا غير بعيد عن الصواب.

هذا تمام الكلام بالنسبة إلى مادة الأمر سواء أُنشأ بالألفاظ أو الأفعال من غير دخل خصوصية لفظ من الألفاظ أو فعل من الأفعال.

والله تعالى أعلم بحقيقة الحال، وهو حسبي ونعم الوكيل.

---

١. قوانين الاصول: ٨١ـ٨٢.

فائدتان:

الأُولى: اختلاف صيغ الأمر

الصيغ التي بها يتحقق الطلب بحيث يصح بعد التكلم أن يقال: «طلب المتكلم» وإن كانت متفقة في أصل تحقق الطلب بها لكن يمكن القول بالفرق بينها. ففرق بين قول المولى لعبده: أطلب منك إكرام العلماء أو آمرك بإكرامهم، وبين قوله أكرم العلماء؛ فإنّ مفهوم الطلب في الأوّل يكون متصوراً عنده ويتوجه إليه المتكلم عند التكلم، وهذا بخلافه في الثاني فإنّه ليس للآمر توجه إلّا إلى المطلوب وهو إكرام العلماء فكأنّه لم يكن الطلب متصوراً عنده حين إلقاء اللفظ.

ومن هذه الجهة ذهب بعض أساتذتنا إلى أنّ صيغة إفعل وما في معناها موضوعة لمجرد انتساب الفعل، ولكنه لايخفى ما فيه؛ لأنّا نرى أنّ المتكلم إذا قال: إضرب أو أُنصر، يقال في العرف: طلب الضرب أو النصر.

هذا، ويمكن أن يقال: إنّ الإنسان تارة: يتوجه إلى الشيء توجه من يطلبه، وأُخرى: توجه من يتصوره، وثالثة: توجه من يصدقه، ولابد أن يكون لفظ إضرب مثلاً مستعملاً وموضوعاً للضرب الذي توجه إليه المتكلم توجه من يطلبه، إذ لا يمكن أن يكون موضوعاً لتصور أو تصديق نسبة الضرب إلى المخاطب، لأنّهما أجنبيان عن مفاد هذه الصيغ الإنشائية، فتدبر.

الثانية: كثرة استعمال الأمر في الندب

قال صاحب المعالم (ﷺ) الثانية: «يستفاد من تضاعيف أحاديثنا المروية عن الائمة (عليهم السلام) أنّ استعمال صيغة الأمر في الندب كان شائعاً في عرفهم بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها من اللفظ لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجح الخارجي فيشكل التعلق في اثبات وجوب أمرٍ بمجرد ورود الأمر به منهم(عليهم السلام)»[١].

وقد أجاب عنه في الكفاية بوجوه:

الأوّل: إنّ كثرة استعمال صيغة الأمر في الندب في الكتاب والسنة غير موجب لنقلها إليه أو حملها عليه لكثرة استعمالها في الوجوب أيضاً.

الثاني: إنّه وإن كثر استعمالها فيه إلّا أنّه مع القرينة المصحوبة، وذلك وإن كان موجباً لشدّة أُنس الذهن مع المعنى المجازي إلّا أنّ مجرد الأُنس وتوجه الذهن إلى المعنى المجازي بمعونة القرينة لايكون موجباً لصيرورة اللفظ مجازاً مشهوراً حتى يترتب أثره وهو الترجيح أو التوقف.

الثالث: النقض بكثرة استعمال العام في الخاص حتى قيل: «ما من عام إلّا وقد خص» ومع ذلك لم ينثلم بها ظهوره في العموم بل يحمل على العموم مالم تقم قرينة على الخصوص[٢].

---

١. معالم الدين: ٤٨ ـ ٤٩.

٢. كفاية الاصول ١: ١٠٣ ـ ١٠٤.

وفيما أفاده في مقام الجواب نظر:

ففي الأوّل: أنّ صاحب المعالم﵀ ادعى الكثرة في جميع الأخبار المروية عنهم﵈ لا خصوص السنة المصطلحة في المرويات عن النبيﷺ حتى يقال بكثرة استعمالها في الوجوب فيها أيضاً. وادعاء كثرة استعمالها في الوجوب في جميع الأخبار في مقابل كثرته في الندب مُجازفة جدّاً.

وفي الثاني: أنّه لو قلنا بأنّ الدال على المعنى المجازي هو اللفظ والقرينة معاً صح ما أفاده في الجواب. أمّا لو قلنا بأنّ الدال على المعنى المجازي هو نفس اللفظ، والقرينة إنّما تدل على إرادة المعنى المجازي منه كما هو الحق، فلا يتم ما أفاده، ففي مثل قولنا: رأيت أسداً يرمي يكون المستعمل في الرجل الشجاع هو الأسد وأمّا «يرمي» فهي قرينة على أرادة المعنى المجازي من اللفظ.

وفي الثالث: أنّ العام كما هو التحقيق ومختاره أيضاً[1] لا يستعمل إلّا في العموم، والمخصص إنّما يدل على تعلق الإرادة الجدية بالخاص.

هذا مضافاً إلى أنّ استعمال العام في الخاص وإن كان كثيراً إلّا أنّه ليس بالنسبة إلى معنى مجازي واحد بل يكون بالنسبة إلى معان مجازية متعددة فلا يكون استعماله بالنسبة إلى كل واحد من هذه المعاني كثيراً، وأين هذا من استعمال صيغة الأمر وإرادة الندب الذي لا

---

١. كفاية الاصول ١: ٣٣٣.

يكون إلا معنى مجازياً واحداً، فكثرة الاستعمال فيه توجب أُنس الذهن بخلاف المقيس عليه.

هذا كله بناءً على المسلك المشهور وأنّ الأمر حقيقة في الوجوب.

وأمّا بناءً على المختار من كون الأمر حقيقة في مطلق الطلب وأنّ الوجوب إنّما يستفاد من عدم اقتران الأمر بقرينة على الترخيص بخلاف الندب، أو من جهة أنّ الوجوب عبارة عن الإرادة الأكيدة فخلو الأمر عن القرينة الدالة على الندب يكون كاشفاً عنها بخلاف الندب، فلا يبقى مجال لهذه التفصيلات.

نكته: *في أوامر ونواهي المعصومين* عليهم السلام وهاهنا نكتة لايخلو ذكرها عن فائدة في الفقه وهي: إنّ الأوامر والنواهي الصادرة عن النبي والأئمة صلوات الله عليهم أجمعين ليست كلها مولوية، بل تارة تصدر عنهم بما أنّ لهم الولاية والسلطنة على الناس: وهذه كالأوامر والنواهي النبوية الصادرة في الغزوات المرتبطة بالجهاد من تعيين وظائف المجاهدين ونحو ذلك، وكالأوامر والنواهي العلوية في حرب الجمل وصفين وغيرهما.

وتارة أُخرى: تصدر عنهم بما أنّهم مبلغو الأحكام وعالمون بالتكاليف الدينية. وهذا القسم لم يصدر عنهم إلّا لمجرد الإرشاد، كأوامر الفقهاء والوعاظ ونواهيهم. فقوله(عليه السلام) بعد سؤال السائل عن من شك في الثلاث والأربع: «يبني على الأربع» مثلاً، لا يدل إلّا على الارشاد، ومخالفته لا تعدّ معصية ومخالفة للإمام عليه السلام. نعم، تكون معصية لله تعالى

إذا كان المُرشَد إليه واجباً.

وعلى هذا البناء وفرض دلالة الإرشاد على مطلوبية المُرشَد إليه، تارة: يكون الأمر خالياً عن القرائن الدالة على كون المُرشَد إليه ندباً فيحكم بوجوب المُرشَد إليه، وأُخرى: لا يكون كذلك فيحكم باستحبابه.

ومن ذلك يظهر فساد ما ذكره صاحب المعالم (ﷺ) من كثرة استعمال الصيغة في كلام الأئمة(عليهم السلام) في الندب؛ لأنّ الأوامر الصادرة عنهم إنّما استعملت في جميع الموارد ـ إلّا موارد خاصة ـ في الإرشاد لا المولوية من الندب والوجوب.[١]

ثم إنّه قد ظهر ممّا ذكر حال بعض المباحث المذكورة في الكفاية[٢]، وإنّما لم نتعرض لذكرها احترازاً من الإطالة، وهي كالبحث في أنّ الجمل الخبرية التي تكون في مقام الإنشاء هل تفيد الوجوب أو لا؟ فبأي لفظ أُنشأ الطلب يكون حاله حال الأمر من غير فرق بين الجمل الإنشائية والإخبارية.

---

١. يمكن تقرير كلام صاحب المعالم (ﷺ) بما يطابق ما أفاده سيدنا الاستاذ متعنا الله بطول بقائه بأنّه يظهر من تضاعيف أحاديثنا المروية عن الأئمة(عليهم السلام) استعمال صيغة الأمر في الإرشاد إلى الندب بحيث صار احتمال الإرشاد إلى الندب مع خلو الصيغة عن القرائن الدالة إليه مساوياً لإحتمال الإرشاد إلى الوجوب فيشكل استفادة الوجوب من الأوامر الواردة عنهم الدالة على الإرشاد إلى مطلوبية شيء ولو كانت خالية عن القرائن الدالة على كون المرشد إليه مندوباً. ولكن ظاهر كلام صاحب المعام (ﷺ) خلاف ذلك [منه دام ظله العالي].

٢. كفاية الاصول ١: ١٠٤ (المبحث الثالث من الفصل الثاني فيما يتعلق بصيغة الأمر).

الجهة الخامسة
في التعبدي والتوصّلي

إعلم: أنّ المحقق الخراساني (ﷺ) لم يجعل لبيان حقيقة الواجب التعبدي والتوصلي مبحثاً يخصه، بل ذكر ذلك في المبحث الخامس من الفصل الثاني. وجعل البحث عن بيان ماهيتها من مقدمات التحقيق في أنّ إطلاق الصيغة هل يقتضي كون الوجوب توصلياً فيجزي إتيانه مطلقاً ولو بدون قصد القربة، أو لا؟ وأنّه لابد من الرجوع فيما شك في تعبديته وتوصليته إلى الأصل، والحال أنّ أصل البحث من مهمات مباحث الأوامر، واللازم طرحه مستقلاً ثم طرح تفريعاته. وكيف كان، فالكلام ـ تبعاً لترتيب الكفاية ـ يقع في أمور:

الأمر الأوّل: تنقسم الواجبات بل مطلق ماكان مأموراً به إلى التعبدي والتوصلي، والأوّل كالصلاة والصوم والحج وغيرها، والثاني كغسل الثوب والبدن ودفن الميت وما يكون من هذا القبيل.

الأمر الثاني: إنّ المأمور به التعبدي عبارة عن: ما يعتبر في حصول

الغرض منه إتيانه لله تعالى. والتوصلي ما لايعتبر فيه ذلك، بل يحصل الغرض بمجرد تحققه وحصوله في الخارج وبأيّ وجه اتفق ولو لم يكن حصوله بقصد التقرّب إلى الله تعالى، بأن كان بقصد الرياء مثلاً أو بأي داع آخر، أو حصل من غير قصد واختيار.

لا يقال: يلزم من ذلك تعلق الأمر في التوصليات بما هو أعم من كونه بالاختيار، ومحذوره لا يقلّ من محذور الأمر بما هو خارج عن الاختيار رأساً.

لأنّه يقال: إنّ الآمر تارة يأمر العبد ويصير أمره سبباً لإيجاد الداعي وإرادة الفعل في العبد من غير أن يكون لإرادته دخل في حصول غرض الآمر من تحقق الفعل، واخرى يأمره لإيجاد إرادة الفعل في العبد وصدور الفعل عن تلك الإرادة بأن يكون الفعل معلولاً لإرادته فلا يحصل غرض الآمر إلّا بصدور الفعل عن إرادة العبد؛ والواجب التوصلي إنّما يكون من القسم الأوّل، حيث يكفي مجرّد تحققه من غير دخل لإرادة العبد واختياره في حصول الغرض، ويسقط الأمر بتحقق المأمور به ولو عن غير قصد واختيار، ولا يلزم منه المحذور المذكور، لأنّ الأمر يتعلق بما هو مختار العبد لا الأعم منه ولكنه يسقط ولو بوقوع الفعل من غير اختيار، لأنّ غرضه قد حصل. فأثر الأمر في التوصلي إنّما هو إيجاد الداعي في العبد من غير أن يكون لهذا الداعي دخل في الغرض.

الأمر الثالث: لايعتبر في حصول التعبد إتيان الفعل بداعي الأمر، بل

إذا أتى به بأي داعٍ كان مناسباً لشأن المولى اعتناءً بشأنه واحتراماً له يحصل التعبد ولو لم يتعلق به أمر المولى.

نعم، إذا شك في أنّ هذا مناسباً لشأن المولى ومقامه أم لا؟ لابد لاستكشاف ذلك من الأمر به.

الأمر الرابع: لايخفى عليك: أنّنا لم نعثر في كلمات السابقين على الشيخ الأنصاري(ﷺ) على القول بعدم إمكان أخذ قصد التقرب والامتثال في متعلق الأمر، بل الظاهر أنّ مذهبهم كون قصد الامتثال من ضمن كيفيات المأمور به. والشيخ (ﷺ) أوّل من ذهب إلى عدم إمكانه، وفرّع عليه عدم جواز التمسك بالإطلاق في صورة الشك لإثبات توصلية المأمور به[1].

وقد قرر وجه هذا الكلام ـ الذي أرسله تلامذة الشيخ ومن تأخر عنهم إرسال المسلمات ـ في التقريرات بما حاصله راجع إلى أنّ تخصص الفعل بخصوصية إتيانه بقصد الامتثال واتصافه بتلك الخصوصية إنّما يكون من الامور المتأخرة عن الأمر ومن الانقسامات اللاحقة للحكم فكيف يعقل أخذه في موضوع الحكم؟

وقد ذكروا في بيان ذلك وجوها بعضها يرجع إلى وقوع المحال في ناحية الأمر وأنّه لا يعقل الأمر مع قصد الامتثال في المأمور به ـ شرطاً كان أو شطراً ـ؛ وبعضها يرجع إلى امتناعه في ناحية الإتيان والامتثال.

---

١. مطارح الأنظار: ٦٠، سطر ٢٦.

وجوه الإشكال في ناحية الأمر

ذكروا لبيان وقوع المحال في ناحية الأمر و كونه تكليفاً محالاً وجوهاً[١]:

أحدها: أنّه لاشك في أنّ نسبة الحكم إلى الموضوع كنسبة العرض إلى المعروض، والصفة إلى الموصوف؛ فكما لايمكن أخذ العرض في المعروض والصفة في الموصوف للزوم الدور وتقدم الشيء على نفسه، كذلك لا يمكن أخذ قصد الأمر في موضوع الحكم؛ لأنّ الحكم وقصد امتثاله متوقفان على الموضوع ومتأخران عنه، فلو فرض أخذ قصد امتثاله في الموضوع يلزم تقدم هذا المتأخر وصيرورة المتوقف موقوفاً عليه، وليس هذا إلّا تقدم الشيء على نفسه، وهو الدور المحال[٢].

ثانيها: أنّ من الواضح اشتراط التكليف بقدرة المكلَّف وعدم تعلّق الأمر إلّا بالمقدور، فلو أخذنا قصد الامتثال في متعلقه يلزم عدم مقدوريته، لأنّ القدرة عليه تتوقف على الأمر والأمر متوقف على كونه مقدوراً، فيلزم الدور[٣].

ثالثها: ما أفاده بعض أساتيذنا: من لزوم اجتماع اللحاظين لأنّ قصد الأمر لوكان من الكيفيات المأخوذة في المأمور به يلزم بالنسبة

---

١. لا يخفى إمكان إرجاع بعض هذه الوجوه إلى بعض، وإنّما الاختلاف من حيث التفنن في العبارات، ولذا ترى تكثير الوجوه في بعض الكتب والتقريرات، وهي متحد المآل حقيقة.

٢. مطارح الأنظار: ٦٠، سطر ٢٦.

٣. والمحال في ناحية الأمر، لأنّه أمر وتكليف بغير القادر.

إلى الأمر لحاظه آلياً واستقلالاً، لأنّ الأمر بالصلوة المقيدة بقصد الأمر يكون ملحوظاً آلياً ومندكاً في لحاظه استقلالاً قيداً للصلوة المأمور بها فليزم المحال واجتماع اللحاظين المتنافيين.

وجوه الإشكال في ناحية الإمتثال

فاعلم: أنّ ما أفاده المحقق الخراساني﵀ من لزوم الإشكال والمحال في ناحية الامتثال وجوه:

الأوّل: إنّ داعويّة الأمر لا تكون إلّا إلى عمل منطبق للمأمور به، فإذا كان المأمور به مقيداً بالداعويّة يلزم الدور، لأنّ الداعويّة تتوقف على انطباق العمل للمأمور به، والانطباق يتوقف على الداعويّة.

الثاني: إنّ الأمر لا يدعو إلّا إلى متعلقه، والمفروض أنّه ليس ذات الفعل، بل هو ذات الفعل بداعي الأمر، وحينئذٍ ننقل الكلام إلى الأمر الثاني وأنّ متعلقه ليس ذات الفعل بل ذات الفعل بداعي الأمر ـ حسب الفرض ـ وهكذا الكلام في الأمر الثالث، وهلمّ جرّا تتسلل الأوامر إلى غير النهاية.

وقد أفاد صاحب الكفاية﵀ هذا الوجه والوجه السابق في مجلس درسه.

الثالث: ما يظهر من الكفاية[1] من عدم إمكان الإتيان بذات الفعل بداعي الأمر؛ لأنّ الأمر حسب الفرض متعلّق بها مقيّدة بداعي الأمر

---

١. كفاية الاصول ١: ١١٠.

ولايكاد يدعو الأمر إلّا إلى متعلّقه لا إلى غيره أي ذات الفعل. وبعبارة اخرى امتثال الأمر بالصلاة المقيدة بقصد الأمر بها دون ذاتها بقصد الأمر موقوف على الأمر بذاتها المفقود هنا والأمر بها مقيدة بقصد الأمر لايمكن امتثاله لأنّه لا يدعو إلّا إلى ماتعلق به دون غيره أي ذات الصلاة، فتدبر.

توضيح عبارات الكفاية وحيث أنّ عبارات الكفاية في هذا المقام في غاية الاختصار، فلابأس بتوضيحها وبيان المراد منها.

فهوﷺ بعد الإشارة إلى استحالة أخذ قصد الأمر في متعلّقه قال: «وتوهّم إمكان تعلّق الأمر بفعل الصلاة بداعي الأمر... الخ».

لعلّ المتوهم يريد أوّلاً دفع الإشكال الثالث من ناحية الأمر[١] بأنّه يمكن تصور الأمر بالمقيّد ولحاظ الأمر آلياً واستقلالياً، لكنه لا بلحاظ واحد ولا في رتبة واحدة، بل بلحاظين وفي رتبتين.

ولم يذكر دليل إمكان تصور الآمر لها[٢] مقيّدة كما أنّه لم يذكر أصل الإشكال.

وثانياً دفع الإشكال الثاني من ناحية الأمر (من لزوم الدور

---

١. ويمكن أن يقال أنّه أراد به الجواب عن الإشكال الأوّل (وهو لزوم توقف الحكم على الموضوع وبالعكس) فقوله: «ضرورة إمكان تصور الآمر لها مقيدة» أراد به أنّ ما يتوقف عليه الحكم ليس إلّا الوجود الذهني للموضوع، فلا يرد الإشكال المذكور، فتأمل [منه دام ظله العالي].

٢. نسخة «لها» هو الصحيح، ونسخة «بها» غلط من اقحام نسّاخ الكفاية، كما صرّح به سيدنا الاستاذ البروجرديﷺ [منه دام ظله العالي].

وتوقف الأمر على القدرة والقدرة على الأمر) بأنّ المعتبر من القدرة المعتبرة عقلاً في صحة الأمر إنّما هو في حال الامتثال لا حال الأمر.

وهذا التوهم واضح الفساد، ضرورة أنّه وإن كان تصورها كذلك بمكان من الإمكان ويجاب به عن الإشكال باجتماع اللحاظين، إلّا أنّه لا يدفع إشكال الدور، لأنّه لا يكاد يمكن الإتيان بها بداعي أمرها لعدم الأمر بها، فإنّ الأمر حسب الفرض تعلّق بها مقيدة بداعي الأمر ولا يكاد يدعو الأمر إلّا إلى ما تعلّق به لا إلى غيره.

إن قلت: نعم، ولكن نفس الصلاة أيضاً صارت مأموراً بها بالأمر بها مقيدة.

وذلك بتصوير الأمر الانحلالي لذات الفعل لأنّ المأمور به بالتحليل العقلاني ينحل إلى المقيد والقيد.

قلت: كلا! وسيأتي في باب مقدمة الواجب عدم اتصاف الجزء التحليلي العقلي بالوجوب، فذات المقيد مجردة عن القيد لا تكون مأموراً بها، وليس في الخارج إلّا وجوداً واحداً واجباً بالوجوب النفسي.

إن قلت: سلمنا ذلك، لكننا نقول بأخذ قصد الامتثال شطراً وجزءً لا شرطاً وقيداً، فعليه يكون نفس الفعل الذي تعلق به الوجوب مع قصد الامتثال متعلقاً للوجوب، لأنّ المركب ليس إلّا نفس الأجزاء بالأسر، أي لا بشرط الاجتماع ولا بشرط عدمه، فكما يتعلق الأمر بمجموع الأجزاء كذلك يتعلق بكل واحد من الأجزاء، فيكون تعلقه بكلٍ بعين

تعلقه بالكل، فيصح إتيان الفعل بداعي ذلك الوجوب ضرورة صحة الإتيان بأجزاء الواجب بداعي وجوبها، فالجزء الذي هو ذات الفعل يؤتى به بقصد الامتثال، والجزء الآخر الذي هو عبارة عن قصد الامتثال يتحقق بتحقق الجزء الذي هو ذات الفعل الذي يؤتى به بقصد الامتثال.

قلت: لا يمكن تصوير صحة ذلك في المقام وإن سلمنا صحته في غيره، لأنه يلزم من ذلك تعلق الأمر بأمر غير اختياري، فإنّ الفرض كون داعي الأمر جزء للمأمور به لا شرطاً، فيكون القصد أيضاً مأموراً به كنفس الفعل، والحال أنّ قصد الأمر ليس إلّا إرادة خاصة، وملاك اختيارية الفعل صدوره عن الإرادة، وأمّا الإرادة نفسها فلاتكون عن إرادة أُخرى وإلّا لتسلسلت فلا تكون اختيارية.

هذا مضافاً إلى أنّه لايصح الإتيان بجزء الواجب بداعي وجوبه مستقلاً ومن غير أن يكون في ضمن الكل، وإنّما يصح الإتيان بجزء الواجب بداعي وجوبه في ضمن إتيان الجميع بهذا الداعي، ولايكاد يمكن الإتيان بالمركب من قصد الامتثال بداعي امتثال أمره، لأنّه يلزم منه علّية الشيء لنفسه ومحركيته إلى محركية نفسه.

إنتهى ما أردنا ذكره لإيضاح بعض عبارات الكفاية في المقام. ولنرجع إلى ما كنّا فيه وتحقيق الحق في المقام فنقول:

عدم الفرق بين داعي الأمر وغيره

ربما يتوهم[1] الفرق بين أخذ قصد الأمر في المأمور به وبين

---

١. وذهب إليه في الكفاية ١: ١٠٧.

غيره من الدواعي كحسن الفعل أو مصلحته أو محبوبيته عند المولى وغير ذلك، فترد الإشكالات المذكورة عند قصد الأمر دون غيره من الدواعي، فلا مانع من أخذها في المأمور به.

والحق عدم الفرق بين قصد الأمر وغيره في ورود إشكال الدور والتسلسل وغيرهما؛ لأنّ قصد الحسن والمصلحة أيضاً متوقف على كون الفعل حسناً ومشتملاً على المصلحة في الخارج، وكونه كذلك متوقف على قصد الحسن والمصلحة عند الإتيان وإلّا لم يكن الفعل حسناً ولا ذا مصلحة. وقس على هذا البيان تقرير التسلسل وغيره من الإشكالات.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

الجواب عن الإشكالات

إنّ الإشكالات الراجعة إلى لزوم المحال في ناحية الأمر ـ كلها ـ بعيدة عن الصواب.

أمّا الإشكال الأوّل، ففيه: أنّ الحكم إنّما يكون متوقفاً على الوجود الذهني للموضوع لا الخارجي منه، وأمّا الموضوع فهو بوجوده الخارجي متوقف على الحكم، فلا دور.

وأمّا الإشكال الثاني، ففيه: أنّ القدرة التي هي ملاك صحة التكليف والأمر إنّما هي القدرة على إتيان المأمور به في ظرف الامتثال والإتيان لا قبله، فقدرة المكلف قبل زمان الامتثال وظرف الإتيان لا تكون من قبيل أجزاء العلة بالنسبة إلى التكليف حتى يقال بلزوم حصولها عند

تعلق الحكم بالموضوع.

فالحكم متوقف على لحاظ قدرة المكلف عند الامتثال ولا شك في أنّه يصير قادراً حين الامتثال ولو تتوقف هذه القدرة على الأمر، فلا دور أصلاً.(١)

وأمّا الإشكال الثالث، ففيه: أنّ ما هو المحال لحاظ شيء آلياً واستقلالياً بلحاظ واحد وفي آنٍ واحد، وأمّا لحاظه تارة آلياً وأُخرى استقلالياً جائز بالضرورة، فيلاحظ الأمر تارة استقلالياً آن تصور الموضوع، واخرى آلياً حين تعلق الأمر به.

هذا تمام الكلام في الجواب عن الإشكالات الراجعة إلى لزوم المحال في ناحية الأمر.

وإنّما المهم الجواب والتفصي عن الإشكالات الراجعة إلى لزوم المحال في ناحية الامتثال. وقد أفادوا في مقام التفصي وجوهاً غير خالية عن الإشكال.

أحدها: الالتزام بتعدد الأمر بأن يتوصل الآمر إلى غرضه بأمرين أحدهما يتعلق بذات الفعل، والآخر بإتيانه بداعي الأمر. هذا ما أفاده الشيخ الأنصاري(ﷺ)(٢).

---

١. لايخفى أنّ هذا البيان لايرفع الإشكال، ويمكن أن يقال ببقاء الدور بعدُ، لأنّ الحكم موقوف على لحاظ القدرة في ظرف الامتثال، وملاحظتها كذلك موقوف على القدرة في ذلك الظرف، والقدرة في ظرف الامتثال موقوف على الحكم، فيعود المحذور بلزوم الدور، فتأمل [منه دام ظله العالي].

٢. مطارح الأنظار: ٦٠.

وأجاب عنه في الكفاية[١] *أوّلاً*: بمنع الصغرى، لأنّا نقطع بأنّه ليس في العبادات إلّا أمر واحد. *وثانياً*: بأنّ الأمر الأوّل لو كان يسقط بمجرّد الإتيان بذات الفعل مجرّداً عن قصد الامتثال، فلا يبقى مجال لموافقة الأمر الثاني لانتفاء موضوعه رأساً، فلا يتوصل الآمر بالأمر الثاني إلى غرضه. وإن لم يكد يسقط، فليس له وجه إلّا عدم حصول غرضه بذلك، فلا وجه حينئذٍ للأمر الثاني (ولا التشبث بحيلة تعدد الأمر) لاستقلال العقل بلزوم إتيان المأمور به بنحو يحصل غرض الآمر به.

ثانيها: ما يستفاد من بيان الكفاية في ضمن الجواب المذكور من أنّ المقصود إتيان الفعل بداعي الأمر إلّا أنّ المولى لمّا لم يتمكن من أخذ ذلك في الأمر جعل متعلق أمره أعماً ممّا هو محصّل لغرضه وغيره، ثم إنّ العقل بعد ذلك يحكم بلزوم موافقته على نحو يوجب سقوط الأمر وحصول الغرض.

وفيه: أنّه يلزم من ذلك أن يكون الأمر بذات الفعل صورياً محضاً من غير أن يكون محصلاً لغرض المولى، والحال أنّ الظاهر من الأمر بها كونه حقيقياً.

ثالثها: ما أفاده بعض الأجلة من المعاصرين (ﷺ)[٢] وهو الفعل الواقع في الخارج على قسمين: أحدهما ما ليس للقصد دخل في تحققه

---

١. كفاية الاصول ١: ١١١.

٢. وهو العلامة المحقق الفقيه الشيخ المؤسس الحائري ﷺ.

بل لو صدر من العاقل لصدق عليه عنوانه، والثاني ما يكون قوامه في الخارج بالقصد كالتعظيم والإهانة وأمثالهما. ولا إشكال في أنّ تعظيم من له أهلية ذلك بما هو أهل له وكذا شكره ومدحه بما يليق به حسن عقلاً ومقرّب بالذات بلا حاجة في تحقق هذا القرب إلى وجود أمر بهذه العناوين.

نعم، قد يشك في أنّ التعظيم المناسب له أو المدح اللائق بشأنه يتحقق بماذا؟ وقد يتخيل كون عمل خاص تعظيماً له وأنّ القول الكذائي مدح له وفي الواقع ليس كذلك، بل ما اعتقده تعظيماً له يكون توهيناً له وما اعتقده مدحاً يكون ذماً بالنسبة إلى مقامه. والمكلف لمّا لم يكن له طريق إلى استكشاف المناسب لمقام المولى تبارك وتعالى إلّا إعلامه تعالى، فلابدّ أن يعلّمه أوّلاً ما يتحقق به تعظيمه ثم يأمره به، وليس هذا الأمر إلّا لتشخيص المناسب لمقامه تعالى من دون أن يكون قصده دخيلاً في تحقق القرب حتى يلزم منه محذور الدور.

وفيه نظر: لأنّ الباعث على الاهتمام في تصحيح الأمر التعبدي وجزئية قصد الأمر أو قيديته وقوع الإجماع بل الضرورة عليه بين المسلمين خلفاً عن سلف وإلّا فإنكاره بالمرّة ليس بعسير، فالمقصود تصويره على نحو لايزاحم ذلك الإجماع والضرورة وهذا لايتم بما ذكره(*)، فإنّه أنكر دخالة قصد التقرب في العبادة رأساً، إذ المراد من إتيان الفعل بقصد التعظيم إن كان إتيانه بداعي كونه تعظيماً للمولى، فهذا وإن كان موجباً لصيرورة العمل عبادة، إلّا أنّه لا يرفع به إشكال الدور؛

لأنّ قصد كون الفعل تعظيماً للمولى موقوف على كون ذات الفعل تعظيماً له وكونها كذلك موقوف على قصد كونه تعظيماً له وقد مر[١] نظير هذا الإشكال في صورة قصد الملاك والمصلحة.

وأمّا إن كان مراده من إتيان الفعل بقصد التعظيم إنشاء التعظيم وإيجاده بالفعل من دون أن يقصد التقرب به، فلازمه مضافاً إلى إنكار ما عليه الإجماع والضرورة من اعتبار قصد التقرب، اجتماع ذلك مع الدواعي النفسانية كالرياء وهضم الغذاء وغيرهما، وأن يكون قصد الرياء وغيره غير مناف لإنشاء التعظيم الذي فرض هنا عبادة، وهذا أيضاً مخالف للإجماع[٢].

ورابعها: ما أفاده المعاصر المذكور(ﷺ) أيضاً[٣] بأنّه من الممكن أن يكون المعتبر في العبادات إتيان الفعل خالياً عن سائر الدواعي ومستنداً إلى داعي الأمر، فالفعل المقيد بعدم الدواعي النفسانية ووجود الداعي الإلهي وإن لم يكن قابلاً لتعلق الأمر به بملاحظة جزئه الأخير ولزوم الدور، وأمّا من دون ضم الأخير فلا مانع منه.

---

١. تقدم في الصفحة ١٢٨.

٢. واضح أنّ المكلف تارة يأتي بالفعل بقصد إنشاء التعظيم وبقصد الرياء وهضم الغذاء بنحو يكون كل واحد من القصدين في عرض الآخر. فهو ممّا ينافي عبادية الفعل ويخالف، الإجماع. وأمّا لو أتى بفعل بقصد العبادة وانشاء التعظيم، ومع ذلك يوجب في الخارج هضم الغذاء وما شابه ذلك، فلا إشكال فيه، لأنّ العمل معلول لقصد العبادة لالقصد آخر [منه دام ظله العالي].

٣. درر الفوائد: ٩٧ ـ ٩٨.

وأمّا إشكاله بأنّ هذا الفعل من دون ملاحظة تمام قيوده التي منها الأخير لايكاد يتصف بالمطلوبية، وكيف يمكن تعلق الطلب بالفعل من دون ملاحظة تمام القيود التي يكون بها قوام المصلحة، فمندفع بأنّه قد يتعلق الطلب بما ليس هو مطلوباً في حد ذاته، بل يراد منه حصول أمر آخر، والفعل المقيد بعدم الدواعي النفسانية من هذا القبيل، فإنّه وإن لم يكن تمام المطلوب مفهوماً، إلّا أنّه لمّا لم يوجد في الخارج مصداق له إلّا بداعي الأمر ـ لعدم إمكان خلو الفاعل المختار عن كل داعٍ يصح تعلق الطلب به ـ فهو يتحد في الخارج مع ما هو مطلوب حقيقة. كما لو كان المطلوب الأصلي إكرام الإنسان، فلا شبهة في جواز الأمر بإكرام الناطق، لأنّه لا يوجد في الخارج مصداقاً له إلّا متحداً مع الإنسان الذي إكرامه مطلوب أصلي.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

وليس هذا الأمر صورياً بل هو أمر حقيقي و طلب واقعي لأنّ متعلقة متحد في الخارج مع المطلوب الأصلي.

ولا يخفى: أنّ مثل هذه الأوامر الملحوظة فيها حال الغير تارة يكون للغير، وأُخرى يكون غيرياً. مثال الأوّل: الأمر بالغسل قبل الفجر لأجل الصوم، فإنّ الأمر متعلق بالغسل قبل الأمر بالصوم، وليس هذا الأمر معلولاً لأمر آخر إلّا أنّه يكون لمراعات حصول الغير وهو الصوم في زمانه. ومثال الثاني: الأوامر الغيرية التي تكون مسببة من الأوامر النفسية المتعلقة بالعناوين المطلوبة نصاً. وما نحن فيه من قبيل الأوّل، لأنّ الأمر بالفعل مقيداً بعدم الدواعي النفسانية لايكون تمام المطلوب

النفسي إلّا أنّه متّحد خارجاً مع ماهو تمام المطلوب ومحصل لتمام الغرض فيكون أمراً للغير .

وهذا الجواب يشبه ما أجاب به صاحب الكفاية ـ وذكرناه في الوجه الثاني ـ في عدم تعلّق الأمر بتمام المطلوب بل بما هو الأعم، ولكن لايرد عليه ما أوردناه هناك، لأنّه بنحو لا وجه لتوجه الإشكال المذكور إليه، ولكن يرد عليه: بأنّه خلاف الظاهر من أدلة العبادات، إذ ليس المعتبر فيها خلوها عن الدواعي النفسانية وإتيانها بداعٍ إلهي، بل المعتبر فيها أمر بسيط وهو إتيانه بداعي الأمر الإلهي، فلا يستقيم ما ذكره في الجواب.

هذا تمام الكلام فيما أفادوه في مقام الجواب، وقد ظهر لك عدم ارتفاع الإشكال بواحد منها، فاللازم علينا التفصي عن الإشكال على نحو صحيح.

الحق في الجواب عن الإشكال

وقبل الورود في المطلب لابد من تقديم مقدمات:

اوليها: أنّ دخل شيءٍ في المأمور به يتصور على ثلاثة أنحاء، الأوّل: كون ذلك الشيء جزءً للمأمور به بمعنى تركبه منه ومن غيره، والثاني: كونه قيداً للمأمور به لا بمعنى كونه داخلاً فيه بل بمعنى تقيد المأمور به بذلك الشيء على نحو يكون القيد خارجاً وتقيده به ـ على نحو المعنى الحرفي ـ داخلاً. والثالث: أن يكون المأمور به معنوناً بعنوان

لايمكن حصول ذلك العنوان له إلّا إذا كان معه هذا الشيء، وهـذا فـي الحقيقة يكون شرطاً عقلياً لحصول المأمور به وممّا يتوقف عليه انطباق ذلك العنوان على المأمور به.

ثـانيتها: لا إشكال في أنّ الأمر كما يدعو إلى تمام متعلقه يـدعو أيضاً إلى كل جزء من أجزائه وشرائطه ومقدماته الخارجية، سواء قـلنا بالملازمة في باب المقدمة أم لا، لأنّه ولو لم نـقل بـالملازمة وتـرشح الأمر بالمقدمة من قبل الأمر بذيها لكنه لم ينافي أن يدعو الأمر إلى كل جزء من الأجزاء والشرائط والمقدمات الخارجية، فـإنّ المكـلف الذي يكون في مقام إطاعة مولاه وامتثال أوامره إذا رأى أنّ التكليف المتوجه إليه مشروط بشرط، لايتردد في لزوم تحصيل ذلك الشرط. وهذا معنى دعوة الأمر واستدعائه كل جزء من الأجـزاء والشـرائـط والمـقدمات الخارجية. هذا مضافاً إلى أنّه لو قلنا بالملازمة في باب المقدمة لا يكون الأمر المتوجه إليها مستقلاً كسائر الأوامر بل يكون فانياً ومـندكاً فـي الأمر بذيها، لأنّه لا هوية للأمر الطريقي مستقلاً وبنفسه إلّا هوية الأمر بذي الطريق، فيكون الأمر بالطريق والمقدمة كلا أمر.

ومن هنا ظهر ضعف ما أفاده في الكفاية ـ في جواب الإيراد بأنّ نفس الصلاة أيضاً صارت مأموراً بها بالأمر بها مقيدة ـ بقوله: «قـلت: كلّا! لأنّ ذات المقيد لاتكون مأموراً بها، فإنّ الجزء التـحليلي العـقلي لايتصف بالوجوب أصلاً... الخ».

وقد عرفت وجه الضعف بأنّه لا حاجة إلى الأمر بل يكفي مجرد

كون الأمر داعياً إلى ذات المقيد، لأنّ الأمر كما يكون داعياً إلى متعلقه يكون داعياً إلى جميع مقدماته وشرائطه أيضاً.

ولا يخفى عليك: أنّ ما أفاده بعد ذلك ـ في جواب الإشكال الذي أورده على نفسه ـ أيضاً ضعيف جدّاً، فإنّه بعد ذكر الإيراد بقوله: «إن قلت: نعم، لكنه إذا أخذ قصد الامتثال شرطاً، وأمّا إذا أخذ شطراً فلا محالة نفس الفعل الذي تعلق الوجوب به مع هذا القصد يكون متعلقاً للوجوب، إذ المركب ليس إلّا نفس الأجزاء بالأسر ويكون تعلقه بكلٍ بعين تعلقه بالكل، ويصح أن يؤتى به بداعي ذلك الوجوب ضرورة صحة الإتيان بأجزاء الواجب بداعي وجوبه.» أفاد في مقام الجواب بما لفظه: «قلت: مع امتناع اعتباره كذلك فإنّه يوجب تعلق الوجوب بأمر غير اختياري فإنّ الفعل وإن كان بالإرادة اختيارياً إلّا أنّ إرادته حيث لا تكون بإرادة أُخرى وإلّا لتسلسلت ليست باختيارية، كما لا يخفى».

وفيه *أوّلاً*: أنّ الإرادة تكون اختيارية، لأنّ اختيارية كل فعل بها وهي بنفسها اختيارية، فلا يلزم التسلسل. *وثانياً*: لو كانت الإرادة غير اختيارية فلا يمكن دخلها في الغرض وحكم العقل بوجوبها لتحصيل الغرض، مع أنّ صاحب الكفاية ذهب إلى دخلها في الغرض ووجوبها بحكم العقل لتحصيل الغرض وجعلها ملاكاً لصحة الأفعال العبادية وعباديتها.

ثالثها: انّ المأمور به الذي تكون له أجزاء متعددة وشرائط متكثرة تارة يكون تمام أجزائه وشرائطه غير حاصلة وأُخرى يكون

بعضها حاصلاً وبعضها غير حاصل، ولا ريب أنّ الأمر يدعو ويبعث المكلف إلى إتيان الجميع في الصورة الأُولى وإلى الجزء أو الشرط الذي لايكون حاصلاً في الصورة الثانية ولا يدعو إلى الحاصل لأنّه محال.

رابعتها: لا ريب أنّ الأمر ليس بنفسه علة لإطاعة المكلف وتحقق المأمور به في الخارج بل الأمر لايكون إلّا محققاً لموضوع الإطاعة الذي ينتظره العبد بمقتضى واحدة من الحالات النفسانية الخمسة على سبيل مانعة الخلو وهي كما يلي:

الأُولى: اعتقاد المكلّف باستحقاق المولى للعبادة وأهليته لها.

الثانية: وصول المكلّف إلى مرتبة فناء دواعيه النفسانية ومقهوريته تحت نور جماله وجلاله وكبريائه وتأثير عظمة المولى في نفسه ونورانية سماء قلبه بسبب إشراقات أنوار كماله وقدرته وسائر صفاته وأسمائه بحيث لو أمره المولى بفعل تحركه هذه الملكة النفسانية بتمام شوقه وهمّه نحو العمل وإطاعة المولى.

الثالثة: يلاحظ المكلف كثرة نعماء المولى وشدّة اهتمامه بتربية عبده وعظمة آلائه فيراه مستوجباً لأنواع الشكر، فيقوم بأداء وظيفته وإطاعة أمر المولى حسب قدرته شكراً لبعض آلاء ربّه وتعظيماً له.

الرابعة: شدّة الخوف من عقاب ربّه بحيث يدعوه إلى إطاعة أوامره ونواهيه.

الخامسة: إشتياقه وطمعه بما عند ربّه من الفضل والإحسان وجزيل الثواب، بحيث يبعثه ذلك إلى تحصيل مرضاته وإطاعته دركاً

لبعض فضله وجزيل ثوابه.

فهذه الحالات الخمسة كلها أو بعضها تكون علة لإطاعة المكلف وامتثال أوامر مولاه.

وبمجرد حصول واحدة منها تتحقق علّة الإطاعة، بحيث لا يكون فصل بين هذه الحالة وإتيان العبد بما يتحقق به إطاعة المولى إلّا أمر المولى. فالأمر إنّما يحقق موضوع الإطاعة، وأمّا نفس الإطاعة فهي معلولة لإحدى الحالات الخمسة.

فتلخص ممّا ذكر: أنّ إرادة الإطاعة وقصد العبادة من العبد تحصل قبل أمر المولى، وبعد صدور أمره يصير العبد في مقام الإتيان ويأتي بالمأمور به بقصد الطاعة بمقتضى هذه الحالة من غير أن يكون قصد الإطاعة مستنداً إلى الأمر.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

إذا عرفت ما تلوناه عليك فاعلم: أنّه يمكن التفصي عن الإشكال بوجهين.

الأوّل: أنّ الأمر وإن كان متعلقاً بالفعل مشروطاً بقصد القربة والامتثال إلّا أنّه لايتعلق الأمر بقصد القربة بنفسه ولايدعو الأمر إليه أصلاً، ولايكون هذا القصد متوقفاً على الأمر حتى يستلزم المحال.

أمّا عدم تعلق الأمر بقصد القربة بنفسه فلما ذكرناه آنفاً في المقدمة الثانية من عدم تعلق أمر حقيقي بالأجزاء والشرائط.

وأمّا أنّه لا يدعو الأمر إلى قصد القربة فلما ذكرناه كذلك في المقدمة الثالثة من عدم دعوة الأمر إلى الشرط والجزء الحاصل. وقد

تبيّن في المقدمة الرابعة حصول ذلك الشرط، أي قصد القربة، بسبب إحدى الحالات المذكورة.

وأمّا عدم توقف قصد الأمر على تحقق الأمر بمعنى عدم استناده إليه فبمقتضى المقدمة الرابعة أيضاً، فإنّ قصد القربة مستند إلى الحالات النفسانية المذكورة، فإذا أمره المولى بالصلاة والصيام مثلاً يوجد في نفسه بمجرّد هذا الأمر قصد إتيان الصلاة والصوم طاعة له من دون أن يكون هذا القصد مستنداً إلى الأمر.

الثاني: أنّ الأمر متعلّق بعنوان الصلاة إلّا أنّ انطباق هذا العنوان على هذه الأفعال الخارجية موقوف على قصد القربة عقلاً، وقد كشف الشارع عن دخل قصد القربة في هذا الانطباق بسبب أخذه في متعلّق الأمر، لكنه (أي القصد) ليس متوقفاً على انطباق ذلك العنوان على هذه الأفعال حتى يلزم الدور بل هو متوقف على إحدى الحالات الخمسة المذكورة.

هذا تمام الكلام فيما هو مناسب للمقام.

الاستنتاج من المبحث

تستنتج ممّا مرّ نتيجتان:

الأُولى: إمكان التمسك بالإطلاق إن قلنا بإمكان أخذ قصد القربة في متعلّق الأمر، وعدم إمكانه لو قلنا بعدم إمكان أخذه في المأمور به. فالذاهب إلى الأوّل يتمسك بالإطلاق، والقائل بالثاني لا يتمسك به.

الثانية: أنّه بعد فرض عدم إمكان التمسك بالإطلاق ففي مقام العمل هل يكون الأصل العملي البراءة أو الاشتغال؟ فيه وجهان، يطلب تفصيله من مبحث الأقل والأكثر الارتباطيين لأنّه المناسب لهذا البحث، كما لايخفى أنّ المناسب لمباحث الأوامر ليس إلّا البحث في ماهيتي التعبدي والتوصلي، والبحث عن إمكان أخذ قصد التقرب في الأمر وعدمه، فلذلك نكتفي بهذا المقدار من مقتضى الأصل اللفظي والعملي، ونختم الكلام في المقام. والحمد لله ربّ العالمين وصلّى الله على خير خلقه أجمعين محمّد وآله الطاهرين.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفصل الثاني
فيما يتعلق بصيغة الأمر

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: في المرة والتكرار

المبحث الثاني: في الفور والتراخي

المبحث الأول
في المرة والتكرار

الحق أنّه لا دلالة للصيغة على المرة ولا على التكرار[1]، بل لاتدل إلّا على طلب إيجاد الطبيعة، سواء كان المراد من المرة الفرد الواحد من الطبيعة أو الدفعة[2] بمعنى إيجاد الطبيعة دفعة واحدة ولو كان في ضمن الأزيد من الفرد الواحد. وسواء كان مراد القائل بالمرة عدم وجوب إتيان الزائد عليها بمعنى أنّ المأمور به المرة لا بشرط حتى لا يكون الإتيان بالزائد موجباً للبطلان أو كان مراده بالمرة بشرط لائية

---

١. وفاقاً للفصول: ٧١؛ معالم الدين: ٤٩؛ قوانين الاصول: ٩٠؛ هداية المسترشدين: ١٧٣؛ كفاية الاصول ١: ١١٧، وغيرها من الكتب. راجع أيضاً مفتاح العلوم، للسكاكي: ٩٣.

٢. كما ذهب إليه صاحب القصول خلافاً للمشهور: ٧١.

المأمور به حتى يكون الإتيان بالزائد موجباً لفساد المأتي به. ففي جميع هذه الصور نقول بعدم دلالة الصيغة إلّا على طلب إيجاد الطبيعة، فليست للصيغة دلالة على المرة أصلاً. وهكذا الكلام في جانب التكرار سواء كان مرادهم من التكرار تكرار المرة بالمعنيين الأوّليين أو بالمعنيين الثانيين.

تنبيه

بناءً على المختار إذا أتى بفرد من المأمور به يسقط الأمر ويكتفى به في مقام الامتثال. فلو أتى بفرد آخر ثانياً يكون لغواً، لأنّه قد سقط الأمر باتيان الفرد الأوّل. والقول بعدم سقوطه يستلزم طلب الحاصل المحال.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

ولا ريب في تحقق الامتثال أيضاً لو أتى بأفراد متعددة دفعة واحدة، كما إذا أمره المولى بعتق رقبة فأعتق جميع عبيده، فلاشك في حصول الامتثال وسقوط الأمر.

ولكن الإشكال في أنّ هذا هل يُعد امتثالاً واحداً أو أنّه امتثالات متعددة؟ ففي المسألة أقوال، ثالثها: التفصيل[1] والإحالة إلى قصد الممتثل، فلو قصد الامتثال بجميع الأفراد أي بكل فرد منها يكون ذلك امتثالات متعددة. وأمّا لو قصد الامتثال بالمجموع أو بواحد منها يكون

---

١. ذهب إليه صاحب الكفاية ١: ١٢٢.

امتثالاً واحد .

وأمّا وجه القول الأوّل: أنّ المطلوب ليس إلّا إيجاد أصل الطبيعة، وأمّا التعيّنات والتشخّصات فهي خارجة عن متعلق الطلب وتأتي من ناحية وجود الطبيعة في الخارج: فالدخل لها في المطلوب، ففي فرض الإتيان بأفراد متعددة لا يتحقق الامتثال إلّا بأصل الطبيعة وهي أمر واحد.

وفيه: وإن كان المطلوب إيجاد أصل الطبيعة وعدم دخالة خصوصياتها المفردة فيه إلّا أنّ المكلف قد أوجد الطبيعة بإيجاد كل فرد وتُحمل الطبيعة على كل فرد بالحمل الشائع الصناعي، والأفراد المتعددة الحاصلة دفعة من الطبيعة وجودات متعددة لها لا وجوداً واحداً[1]، وقد ذكرنا أنّ المطلوب بالصيغة ليس إلّا نفس الطبيعة فلا محالة يصدق على إيجاد كل فردٍ منها إيجاد تلك الطبيعة، فيصدق على إيجاد كل من الأفراد امتثال الأمر المتعلق بالطبيعة، فلا يكون الامتثال امتثالاً واحداً بل يُعد امتثالات متعددة. وهذا، أي القول الثاني، أقوى القول في المسألة.

وأمّا القول بالتفصيل ودخالة القصد في تعدد الامتثال وعدمه، فلا وجه له. نعم، لو كان الأمر تعبدياً فبالنسبة إلى كل فرد قصد الامتثال يحصل الامتثال. وبالنسبة إلى فردٍ لم يقصد ذلك فلا، ولكن هذا لايكون

---

١ . وذلك كالآباء والأبناء، خلافاً للرجل الهمداني الذي لاقى شيخ الرئيس.

لدخالة القصد في الامتثال بل لأجل عدم إتيانه بتمام المأمور به بالنسبة إلى فردٍ لم يقصد بإتيانه الامتثال.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

المبحث الثاني
في الفور والتراخي

بعدما ظهر لك عدم دلالة الصيغة على المرة والتكرار يظهر لك أيضاً عدم دلالته على الفور والتراخي، بل لم أجد قائلاً بدلالتها على التراخي. نعم، ذهب بعضهم كالشيخ الطوسي(ﷺ) إلى دلالته على الفور، فعلى هذا لا تكون المسألة إلّا ذات قولين لا أزيد.

الأمر عقيب الحظر

ثم إنّه لايخفى عليك: أنّه وإن اختلفوا في دلالة الأمر الصادر عقيب الحظر أو توهمه في دلالته على نفي الحظر السابق ورفع توهمه ـ أي الإباحة ـ أو الوجوب، ولكن الحق عدم وجود ضابطة في ذلك فعلى المجتهد التأمل التام في الموارد، لأنّه قد يكون ظاهراً في الإباحة وقد يكون ظاهراً في الوجوب.

الفصل الثالث
في الإجزاء

عنوان المسألة

إعلم: أنّ كلمات الأُصوليين اختلفت في تحرير عنوان هذه المسألة، فبعضهم قال: إنّ الأمر هل يقتضي الإجزاء أم لا[1]؟ وبعضهم قال: إنّ الإتيان: بالمأمور به يقتضي الإجزاء أم لا[2]؟ وبعضهم زاد عليه قَيد «على وجهه»[3] رداً على ما ذهب إليه القاضي عبدالجبار العامي[4]

---

١. كما في الذريعة إلى اصول الشريعة للشريف المرتضى ١: ١٢١، والقوانين: ١٢٩، سطر ٢٠، والفصول: ١١٦، سطر ٩. وعبارته هكذا: «اختلفوا في أنّ الأمر بالشيء هل يقتضي الإجزاء إذ أتى به المأمور على وجهه أولا؟».

٢. مطارح الأنظار: ١٨، سطر ٢٣.

٣. كما فعله العلامة في مبادئ الوصول إلى علم الاصول: ١١١. وقال فيه: «وذهب أبوهاشم: إلى أنّه لا يقتضيه، لأنّ الحج الفاسد مأمور به، ولا يجزي. والجواب عنه: أنّه مجزٍ بالنسبة إلى الأمر الوارد به وغير مجز بالنسبة إلى الأمر الأوّل».

٤. عبدالجبّار بن أحمد بن عبدالجبار الهمداني الأسدآبادي، أبوالحسين: قاضي، ←

الذي أدخل هذه المسألة في الأصول وقال فيها بعدم الإجزاء. وسبب ذلك أنّه رأى في الفقه أنّ المكلف لو صلى مع الطهارة المستصحبة ثم بان الخلاف لاتجزيه تلك الصلاة، فذهب إلى القول بأنّ الإتيان بالمأمور به لا يقتضي الإجزاء، فأجابوا عنه بأنّ العلّة للإجزاء إتيان المأمور به على وجهه، أي بتمام ماهو معتبر فيه وموجب لتحصيل الغرض، وتلك الصلاة ليست كذلك فيحكم بعدم الإجزاء[١].

فهذا هو السبب لإضافة القيد المذكور إلى العنوان لا ما ذكره صاحب الكفاية من أنّه أُضيف في العنوان ليكون شاملاً ما يعتبر في المأمور به شرعاً وعقلاً كقصد القربة الذي لا يمكن أخذه ـ على مبناه ـ في المأمور به، فهذا القيد جاء في العنوان حتى يشمل قصد القربة المعتبر عقلاً، فلا نظر فيه إلى خصوص ما يعتبر شرعاً، لأنّه عليه يكون توضيحياً لا احترازياً[٢].

وفساد هذا التفسير يظهر لمن يتأمل في تاريخ حدوث القيد المذكور، فإنّه قيد نشأ بين القدماء، فكيف يمكن أن يكون ناظراً إلى خلاف المتأخرين من إمكان أخذ قصد القربة في المأمور به؟! وقد نشأ

← أُصولي. كان شيخ المعتزلة في عصره. وهم يلقبونه قاضي القضاة، ولي القضاء بالريّ من قبل الديالمة ومات فيها (عام ٤١٥هـ). الزركلي: الأعلام ٣: ٢٧٣.

١. الكفاية ١: ١٢٤.

٢. انظر كلام القاضي والجواب عنه في: فواتح الرحموت لعبد العلي الأنصاري (المطبوع مع المستصفى من علم الاصول) ١: ٣٩٣ ـ ٣٩٤ (مسألة: الإتيان بالمأمور به على وجهه...)، ومفاتيح الاصول للسيد الطباطبائي: ١٢٦.

هذا الخلاف في زمن الشيخ الأنصاري﵀[١] وهو أوّل من تفطن بالموضوع، فلا وجه لما ذكره في الكفاية.

كما أنّه لا وجه لكون هذا القيد إشارة إلى قصد الوجه، لأنّه مضافاً إلى ما أنكره الأكثر[٢] لا خصوصية له بالذكر.

المراد من الاقتضاء والإجزاء

لا يخفى عليك: أنّ المراد من «الاقتضاء» في قولهم: «إنّ الأمر يقتضي الإجزاء» هو «دلالة» الأمر على إجزاء الإتيان بالمأمور به.

وأمّا المراد منه (الاقتضاء) إذا نسب إلى الإتيان بالمأمور به هو العلية التامة[٣] من حيث أنّ الآمر الحكيم إذا أمر بشيء لأجل حصول غرض فلا محالة يأخذ تحت أمره كل ماله دخل في تحصيل غرضه ولايجوز عليه أن يأمر بما هو أعم من محصّل غرضه أو أخص منه، وإلّا يكون ناقضاً لغرضه، وحينئذٍ إذا أتى المكلف بالمأمور به على وجهه فلابد من حصول الغرض وتحقق الامتثال وسقوط الأمر. أمّا حصول الغرض، فلأنّ المولى أخذ كل ماله دخل في حصول غرضه في المأمور به وقد أتى المكلف به. وأمّا تحقق الامتثال، فلأنّه يتحقق بإتيان المأمور به على وجهه والمفروض أنّ المكلف أتى به كذلك. وأمّا سقوط

---

١. انظر مطارح الأنظار: ٦٠، سطر ٣٠.

٢. المصدر نفسه ١٩، سطر ٨.

٣. كفاية الاصول ١: ١٢٥.

الأمر، فلأنّه لامجال بعد ذلك لبقائه وإلّا يلزم طلب الحاصل، وهو محال، كما لو أمر به ثانياً.

ومن هنا يظهر معنى الإجزاء بأنّ معناه والمراد منه كفاية المأتي به عن الغرض الموجب للأمر[١]. وهذا موافق لما ذهب إليه القائل بالإجزاء، وأمّا القائل بعدم الإجزاء فينكر ما ذكرناه من الدلالة والعلية وكفاية الإتيان بالمأمور به عن الغرض.

الفرق بين الإجزاء، والمرة والتكرار

لايخفى عليك: الفرق بين مسألتنا هذه[٢] ومسألة المرّة والتكرار، فإنّ النزاع في مبحث المرّة والتكرار إنّما يجري في أنّ المأمور به بحسب دلالة الأمر هل هو المرة أو التكرار؟ وهذا بخلاف ما نحن فيه، إذ النزاع هنا واقع في أنّ الإتيان بالمأمور به مرّة كان أو مكرّراً هل يجزي أم لا؟ فالنزاع الواقع في مسألة الإجزاء يكون كبروياً وفي مسألة المرة والتكرار صغروياً.

الفرق بين الإجزاء، وتبعية القضاء للأداء

وأمّا الفرق بين هذه المسألة و مسألة تبعية القضاء للأداء فممّا لايحتاج إلى بيان، لأنّ البحث في مسألة التبعية في أنّ وجوب القضاء

---

١. المصدر نفسه.

٢. راجع كفاية الاصول ١: ١٢٦.

هل هو بالأمر الأوّل أو يحتاج إلى أمر جديد؟ مضافاً إلى أنّ موردها عدم الإتيان بالمأمور به، وهذا بخلاف مسألة الإجزاء فإنّ موردها الإتيان بالمأمور به والبحث في إجزائه وعدمه.

هذا تمام الكلام في مقدمات البحث. وأمّا الكلام في أصله، فيقع في ثلاث مواضع. ونبدأ سائلين من الله تعالى الإعانة والتوفيق فإنّهما خير رفيق.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

الموضع الأول
في إجزاء الإتيان بالمأمور به
عن التعبد به ثانياً

يقع البحث هنا في إجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي الأوّلي، والمأمور به بالأمر الظاهري، والمأمور به بالأمر الاضطراري عن التعبد ثانياً بكل واحد من هذه الأوامر في نفس مرتبتها، فنقول:

لا إشكال في إجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي الأوّلي ـ وهو الأمر الذي يتعلق بالموضوع بما هو و بعنوانه الأوّلي ـ عن الأمر به ثانياً.

كما لا إشكال في إجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري ـ وهو الذي يتعلق بالموضوع بملاحظة العجز عن الإتيان بالمأمور به بالأمر الأوّلي ـ عن الأمر به ثانياً بنفس الأمر الاضطراري، وهكذا الكلام في الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري ـ وهو الأمر المتوجه إلى المكلف في ظرف الاشتباه وجهله بالحكم الواقعي وموضوعه ـ فإنّه أيضاً موجب للإجزاء وسقوط أمره، فلا يجب الإتيان به في ثاني الحال

مع بقاء جهله.

ولو فرض في هذه الثلاثة بقاء الأمر لكان لغواً، بل يكون محالاً لأنّه طلب الحاصل. ولايمكن أيضاً الأمر بها بملاك الغرض الحاصل من الموارد الثلاثة، لعدم فوت شيء من الغرض، وهذا واضح.

تبديل الامتثال

أمّا ما ذكره في الكفاية[1] من تبديل الامتثال، كما لو أمره المولى بإتيان الماء فأتى به ولكن لم يشربه المولى بعدُ فله أن يبدِّل ذلك الماء بماءٍ آخر.

ففيه: أنّ المكلف وإن أتى بالفعل المتعلق للأمر إلّا أنّه ما كان مطلوباً نفسياً، فما دام لم يحصل غرض المولى من ترويته وإسقائه لم يسقط أمره ومطلوبه النفسي، فعلى المكلف إتيان الماء الموصل إلى الغرض والمطلوب النفسي، فليس ما ذكره من المثال من باب تبديل الامتثال.

---

١. كفاية الاصول ١: ١٢٧. وكذا درر الفوائد، للمحقق الحائري: ٧٨.

الموضع الثاني
في إجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري عن المأمور به بالأمر الاختياري

هل يجزي الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري عن المأمور به بالأمر الاختياري الواقعي بعد رفع الاضطرار أم لا؟ فهل تجب الإعادة في الوقت أو القضاء خارجه أم لا؟ في المسألة فروض ممكنة، قال في الكفاية في تصويرها:

إنّ التكليف الاضطراري إمّا أن يكون وافياً بتمام الغرض والمصلحة، أو لم يكن كذلك، بل يبقى منه شيء أمكن استيفاؤه، أو لا يمكن، وما أمكن كان بمقدار يجب تداركه، أو بمقدار يستحب.

ثم ذكر أحكام الأقسام من الإجزاء وعدمه وجواز البدار في بعض الصور، وذكر أنّ المرجع في مقام الإثبات هو الإطلاق لو كان، كظاهر قوله تعالى ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً... الآية﴾[1] وقوله(ﷺ): «التراب أحد

---

١. المائدة (٥): ٦، النساء (٤): ٤٣.

الطهورين»[١] فإنّ ظاهرهما الإجزاء وعدم وجوب الإعادة والقضاء. وإلّا فالأصل يقتضي البراءة لكونه شكاً في أصل التكليف[٢].

هذا، ولكنه مبني على تغاير الأمرين (الاختياري والاضطراري) وكونهما في عرض واحد، فعليه يبحث عن كفاية أحدهما عن الآخر. وأمّا بناءً على التحقيق في المسألة من طولية الأفراد وتعلق الأمر بالطبيعة التي لها أفراد ومصاديق بعضها لصورة الاختيار وبعضها الآخر لصورة الاضطرار، فلا يأتي البحث عن كفاية أحدهما عن الآخر، فإنّ الصلاة ـ مثلاً ـ طبيعة لها أفراد ومصاديق بحسب أحوال المكلفين، ففي حال فقدان الماء يكون فردها ومنطبقها الصلاة مع الطهارة الترابية، وفي حال وجدان الماء يكون ما تصدق عليه الطبيعة المأمور بها الصلاة مع الطهارة المائية. وأيضاً في حال تمكن المكلف من القيام يكون ماينطبق عليه عنوان المأمور به والطبيعة الواقعة تحت الأمر الصلاة قائماً، وفي حال عدم تمكنه من القيام يكون مصداق الطبيعة المذكورة الصلاة قاعداً، وفي حال عدم تمكنه منه الصلاة مضطجعاً، فجميع هذه الصلوات أفراد لطبيعة الصلاة وهي تصدق على كل واحدة منها، فلا يبقى مجال لبحث الكفاية.

ومن الواضح: أنّ متعلق الأمر في قوله تعالى: ﴿أقيموا الصلاة﴾ طبيعة الصلاة، هذه فرد لها وتلك فرد آخر وهكذا، وهذا ممّا لا إشكال

---

١. وسائل الشيعة، أبواب التيمم، ب ٢١، ح ١.

٢. كفاية الاصول ١: ١٣٠.

فيه، فما حُكي عن الشيخ (ﷺ) من بدلية صلاة المتيمم المضطر عن الصلاة الكامل المختار، بعيد عن الصواب ومخالف لظواهر الأخبار والكتاب كقوله تعالى: ﴿إذا قُمْتُمْ إلى الصَّلوةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا ماءً فَتَيَمَّمُوا صَعيداً طَيِّباً﴾ إلى قوله تعالى: ﴿مَا يُرِيدُ اللهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ...الآية﴾[1] وقوله تعالى: ﴿حافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلوةِ الْوُسْطى وَقُومُوا لِلهِ قانِتِينَ * فَإنْ خِفْتُمْ فَرِجالاً أوْ رُكْباناً... الآية﴾[2].

فإنّ الظاهر من الآيتين كون الصلاة مع الطهارة الترابية في حال عدم وجدان الماء، وراكباً في حالة الخوف فردان واقعيان لطبيعة الصلوة المأمور بها، كما أنّ الصلوة مع الطهارة المائية في حال وجدان الماء، والصلوة في غير حال الخوف فردان لها من غير فرق بينها.

والحاصل: أنّه وإن كان يظهر من كلمات المتأخرين أنّ محل النزاع في إجزاء الإتيان بالمأمور به الاضطراري عن المأمور به الواقعي فيما يكون للشارع أمر متعلق بالمكلّف في حال الاختيار، وأمر آخر متعلق به في حال الاضطرار، إلّا أنّ هذا بعيد عن الصواب وغير قابل لأن يُعد محل البحث والنزاع؛ لأنّه لاينبغي توهم إجزاء الإتيان بما هو المأمور به لأمر عن ماهو المأمور به لأمر آخر وإلّا فيصح أن يكون النزاع في إجزاء الإتيان بالصلاة عن الصوم والزكاة وغيرهما. نعم، يمكن

---

١. المائدة (٥): ٦.

٢. البقرة (٢): ٢٣٩.

دلالة دليل بالخصوص على ذلك في مورد واقتصار المولى في صورة الإتيان بأحدهما عن الآخر، ولكن هذا غير إجزاء نفس الإتيان بأحدهما عن الآخر فالصحيح أن يكون محل البحث: إجزاء الإتيان بالفرد الاضطراري عن الأمر بالطبيعة. ولعمري هذا واضح غير محتاج إلى بيان، ولكن حيث كان ظاهر عباراتهم موهماً لذلك، أطلنا الكلام فيه. ولذا لو راجعنا كلمات المتقدمين، نجد في بعض كلماتهم ما يوافق ما ذكرناه ويصدقه، مثل ما يستفاد من المحقق﵀ في المعتبر في مسألة: مَن كان معه ماء فأراقه، ما هذا لفظه: «إذا كان معه ماء فأراقه قبل الوقت، أو مرّ بماءٍ فلم يتطهر ودخل الوقت ولا ماء، تيمّم وصلّى ولا إعادة، ولو كان ذلك بعد دخول الوقت فكذلك. وللشافعي وأحمد هنا روايتان، أحدهما: يعيد؛ لأنّه فرّط في الصلاة مع القدرة على طهارة كاملة. لنا أنّه صلّى مستكملة الشرائط، فتكون مجزية. والإراقة للماء سائغة، فلا يترتب عليها لواحق التفريط»[1].

هذا ولايخفى: أنّه ليس محل النزاع أيضاً صورة بقاء حالة فقدان الماء، أو عدم التمكن من القيام أو القعود وغيرها إلى آخر الوقت، لأنّه ليس في هذه الصور تخيير للمكلف في إتيان الفرد الاضطراري والاختياري مع انحصار ماهو منطبق لطبيعة الصلاة المأمور بها بفرد واحد، فلا يكون الفرد الاختياري فرداً بحسب حاله، فلاينبغي في هذه

---

١. المعتبر ١: ٣٦٦ ـ ٣٦٧.

الصورة توهم عدم الإجزاء.

فروح البحث ومرجع النزاع راجع إلى ما إذا كان المكلف فاقداً للماء في أوّل الوقت، وواجداً له في آخر الوقت، وأتى بالمأمور به في حال الاضطرار.

ولم نقل بأنّ المستفاد من الأدلة كون الصلاة مع الطهارة الترابية فرداً لها في حال فقدان الماء في جميع الوقت، حتى لو لم يبق المكلف على حاله من فقدان الماء في جميع الوقت يجب الالتزام بعدم كون ما أتى به فرداً للطبيعة المأمور بها؛ لأنّه لو قلنا ذلك لم يبق لهذا النزاع مجال أصلاً، ولم تترتب عليه فائدة وثمرة.

فالنزاع يقع فيما إذا قلنا بأنّ المستفاد من الأدلة أنّ للواجب بحسب حال المكلف فردان، فرد مع الطهارة الترابية في أوّل الوقت، وفرد مع الطهارة المائية في آخره، فما هو المنطبق للطبيعة المأمور بها في أوّل الوقت فرد، وفي آخره فرد آخر. بمعنى أنّ المكلف مخير إمّا شرعاً[1] وإمّا عقلاً فيما كلفه الشارع ـ من إتيان الصلاة ـ أن ينتخب أحد فردي الطبيعة.

إذا عرفت محل النزاع ومركب البحث، فاعلم: أنّ مقتضى القاعدة، كما ظهر لك ممّا ذكر، فيما إذا أتى المكلف بالصلاة في أوّل الوقت مع الطهارة الترابية، إجزاؤها عن صلاة أُخرى في آخر الوقت مع الطهارة

---

١ . كما قال به في المعالم: ٧٩.

المائية. إذ لا مجال لعدم الإجزاء وعدم سقوط الأمر بعد إتيان ما هو فرد للمأمور به. نعم، يمكن دلالة دليل خاص على عدم إجزاء الفرد الاضطراري عن الفرد الاختياري، لكن هذا فيما إذا لم يكن إطلاق للأمر المتعلق بالطبيعة فيدل على فردية ذلك الفرد بمجرد عروض حالة فقدان الماء، أو عدم التمكن من القيام.

حكم صورة الشك

ثم إنّ المحقق الخراساني﵀ بعدما ذكر في مقام الإثبات: أنّ المتّبع هو الإطلاق لوكان، قال: «وإلّا فالأصل، وهو يقتضي البراءة من إيجاب الإعادة لكونه شكاً في أصل التكليف... الخ»[1].

وفيه: أنّه لو لم يكن إطلاق للدليل، لامجال لإجراء البراءة والقول بالإجزاء، بل المرجع هو الاشتغال؛ لأنّ الشك بعد العلم بأصل التكليف يرجع إلى الشك في السقوط بأنّ التكليف الثابت يقيناً هل سقط بالإتيان الكذائي أم لا؟ ولا ريب في أنّ المرجع حينئذٍ هو الاشتغال، فلابد من القول بوجوب الإعادة أو القضاء.

تذنيب:

لا يذهب عليك وجه ما ذهبنا إليه في الفقه في بعض حواشينا، وما كان في فتاوى المتقدّمين، من عدم إجزاء بعض الأفعال في ظرف

---

١. كفاية الاصول ١: ١٣٠.

الاضطرار عمّا هو المأمور به في حال الاختيار، كما إذا حكم قاضي العامة بالعيد في يوم الثلاثين من شهر رمضان، فالواجب على المكلف في موارد التقية، متابعة رأيه وإفطار الصوم، لحفظ نفسه ودفع ضررهم[1]، فإنّ الحكم في المقام عدم الإجزاء لعدم ما يدل على انطباق عنوان الصوم المأمور به على هذا العمل، وكونه فرداً لطبيعة الصوم. غاية الأمر يدل على عدم حرمة الافطار وعدم وجوب الإمساك تكليفاً لا وضعاً، فلايدل على عدم كون الأكل مفطراً. وليس هذا كالصلاة مع الطهارة الترابية في أوّل الوقت إذا كان فاقداً للماء، فإنّها مصداق لطبيعة الصلاة المأمور بها كما لايخفى.

فإذا كان الإفطار بالاضطرار فرداً للطبيعة المأمور بها يسقط الأمر بالصوم أيضاً ولحكمنا بالإجزاء. وقس على ذلك نظائر هذا المثال في كل مورد يرفع دليل الاضطرر الأمر بالطبيعة فقط من دون أن يجعل المضطر إليه فرداً للطبيعة، والله الهادي إلى الصواب.

---

١ . كما قال عليه السلام: «أفطر يوماً من شهر رمضان أحبّ إليّ من أن يُضرب عنقي» الوسائل، كتاب الصوم، أبواب ما يمسك عنه الصائم، ب ٥٧، ح ٤.

الموضع الثالث
في إجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري عن المأمور به بالأمر الواقعي

قال في الكفاية بما ملخصه: لو كان الدليل الدال على الحكم الظاهري أصلاً من الأُصول العملية كأصالة الطهارة والحلية فالإتيان بالمأمور به يكون مجزياً عن الواقع حتى في صورة انكشاف الخلاف.

وأمّا لو كان دليله الأمارة، فإن قلنا بطريقية الأمارات فلازمه عدم الإجزاء بعد انكشاف الخلاف. وأمّا إن قلنا بالسببية وأنّه بواسطة قيام الأمارة على شيء توجد في المؤدّى مصلحة يتدارك بها مصلحة الواقع ومفسدة تركه، فلابد من القول بالإجزاء لو كانت المصلحة المتدارك بها مطابقة لمصلحة الواقع، وإن لم تكن مطابقة لها فالكلام الكلام المذكور في الأمر الاضطراري.

وأمّا في صورة الشك في كون الأمارة حجة من باب الطريقية أو السببية فمقتضى أصالة عدم الإتيان بما يسقط معه التكليف الإعادة في الوقت... الخ.

وأفاد في وجه إجزاء الحكم الظاهري فيما يكون دليله الأصل: بأنّ ذلك مقتضى ملاحظة دليل الأصل ودليل الحكم الواقعي، وبيان ذلك:

أنّا نلاحظ قوله‌ﷺ: «كل شيء طاهر»[١] ونستفيد منه تنزيل مشكوك الطهارة منزلة الطهارة الواقعية لأنّه لو أُريد منه ظاهره يلزم الكذب، فيستفاد منه أنّ كل شيء بمنزلة الطاهر الواقعي حتى انكشاف الخلاف ثمّ ينضم هذا الدليل إلى دليل الحكم الواقعي ـ وهو اشتراط الصلاة بطهارة البدن واللباس، مثل قوله‌ﷺ: «لا صلاة إلّا بطهور»[٢] و«لا يقبل الله تلك الصلاة إلّا فيما أحل الله أكله»، فنستنتج من الجمع بينهما: أن شرط الصلاة هي الطهارة التي تكون أعمّ من الظاهرية والواقعية، وكذلك حلية اللباس؛ لأنّ دليل الأصل حاكم عليه وناظر إليه ومبيّن لدائرة الشرط، هذا[٣].

ولا يخفى عليك: أنّ تقسيمه ـ على الظاهر ـ ليس بحاصر؛ لأنّ تقسيمه إنّما يكون متكفلاً لبيان الحكم في الموضوعات والشبهات الموضوعية بأنّه إذا كان الحكم الظاهري ممّا يجري في تنقيح ما هو

---

١. المقنع: ١٥؛ مستدرك الوسائل ٢: ٥٨٣، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، ب ٣٠، ح ٤. وقوله‌ﷺ... «كل شيء نظيف حتى تعلم أنّه قذر» وسائل الشيعة، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، ب ٣٧، ح ٤.

٢. الفقيه ١: ١/٣٥، ب ١٤ فيمن ترك الوضوء أو بعضه أو شك فيه؛ دعائم الإسلام ١: ١٠٠؛ تهذيب الأحكام ١: ١٤٤/٤٩؛ وسائل الشيعة، أبواب الوضوء، ب ١، ح ١ و ٦.

٣. كفاية الاصول ١: ١٣٣ ـ ١٣٤.

موضوع التكليف وتحقيق متعلقه وكان بلسان تحقق ماهو شرطه أو شطره، كقاعدة الطهارة أو الحلية، فانكشاف الخلاف لا يدل على عدم إجزائه عن الحكم الواقعي. وإذا كان الحكم الظاهري بلسان تحقق ما هو الشرط واقعاً، كالأمارة، فبناءً على الطريقية لا يجزي، وبناء على السببية يجزي لو كان وافياً بتمام المصلحة، أو لم يكن وافياً بتمام المصلحة ولكن كان الباقي غير ممكن التدارك، أو غير واجب التدارك.

فكما ترى ليس في كلامه حكم الشبهات الحكمية مثل ما إذا شك في جزئية السورة ودلت الأمارة أو دليل شرعي آخر كأصالة البراءة على عدمها، ثم انكشف الخلاف. فكلامه ساكت عن حكم هذه الصلاة الفاقدة للسورة التي تكون فرداً لطبيعة الصلاة وأنّها مجزئة عن الصلاة الواجدة لها أم لا؟

لا يقال: إنّه قد ذكر في آخر كلامه حكم الفرض المذكور بقوله: «وأمّا ما يجري في إثبات أصل التكليف... الخ».

لأنّه يقال: المذكور في آخر كلامه ليس إلّا حكم صورة الشك في الموضوعين، أي صلاة الظهر والجمعة. وأمّا الحكم بالنسبة إلى الشبهات الحكمية الراجعة إلى موضوع واحد كالشك في أصل جزئية السورة ليس مذكوراً في كلامه.

تحرير محل النزاع

إنّ النزاع في إجزاء الأوامر الظاهرية ـ سواء كان دليلها الأصل أو

الأمارة ـ عن الأوامر الواقعية، لا يقع فيما إذا قامت أمارة أو أصل على نفي وجوب شيء ثم انكشف أنّ الواقع وجوبه، أو على وجوب فعل مع كون الواجب غيره، كما إذا قامت الأمارة على وجوب صلاة الجمعة ثم انكشف أنّ الواجب صلاة الظهر، فهذه الموارد خارجة عن محط النزاع لأنّه لا إشكال في عدم إجزاء الإتيان بمتعلق أمر عن متعلق أمر آخر.

فمحل الكلام ومورد النقض والإبرام في مركب ذي أجزاء وشرائط وموانع، بأن يكون الحكم ـ أصلاً دليله أو أمارة ـ دالاً على عدم اعتبار شيء في المأمور به أو عدم قاطعية شيء فيه، أو دل على حصول جزء أو تحقق شرط من شروط المأمور به ثم انكشف بعد الإتيان خلاف ذلك.

وبعبارة أخرى: النزاع واقع فيما إذا كان الحكم راجعاً إلى كيفيات المأمور به.

وبعبارة ثالثة: محل النزاع ومورد الكلام فيما إذا كان الحكم متعلقاً بعنوان كالصلاة ودل الحكم الظاهري على حصول هذا العنوان في ظرف الشك. فلا مجال لتوهم وجود أمرين في هذه الموارد يكون أحدهما متعلقاً بالواجد للسورة مثلاً وهو الحكم الواقعي، والآخر متعلقاً بالفاقد لها في صورة الجهل وهو الحكم الظاهري. بل ليس في البين إلّا أمر واحد متعلق بطبيعة الصلاة ـ مثلاً ـ يكون لها مصداق واقعي ومصداق آخر ظاهري، فيبحث عن إجزاء الإتيان بالمصداق الظاهري عن الأمر بالطبيعة.

وعلى كل حال، فمقتضى التحقيق حسبما يؤدي إليه النظر الدقيق أن يقال: إنّ الكلام تارة يقع في إجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري فيما يكون دليل الحكم أصلاً من الأصول. وأُخرى في إجزائه فيما يكون الدليل الدال عليه أمارة من الأمارات. ولنقدم الكلام فيما يستفاد من الجمع بين دليل الحكم الظاهري ـ أصلاً كان أو أمارة ـ ودليل الحكم الواقعي بحسب مقام الإثبات، وذلك ينعقد في مقامين:

المقام الأوّل: إجزاء الإتيان بمقتضى الأصول الشرعية

إذا كان دليل الحكم أصلاً من الأصول، كأصالة الطهارة وأصالة الحلية وقاعدة البناء على إتيان ما شك في إتيانه بعد الدخول في الجزء المترتب عليه، أي قاعدة التجاوز أو الفراغ[1]، نلاحظ مفاد كل واحد من أدلة هذه الأُصول مثل «كل شيء طاهر...»[2] أو «كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال...»[3] ونرى دلالة الأوّل على الحكم بطهارة

---

١. من أدلتها صحيحة حماد في التهذيب ٢: ١٥١/٥١، ب ٩ تفصيل ما تقدم ذكره...؛ الاستبصار ١: ٣٥٨/٥؛ وسائل الشيعة، أبواب الركوع، ب ١٣، ح ١.
وموثقة عبدالرحمن البجلي في التهذيب ٢: ١٥١/٥٤، ب ٩ تفصيل ما تقدم ذكره...؛ الاستبصار ١: ٣٥٨/٨؛ وسائل الشيعة، أبواب الركوع، ب ١٣، ٦، راجع أيضاً ح ٣ و ٤ و ٥ و ٧، وأبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ٢٣.

٢. مر تخريجه آنفاً.

٣. الكافي ٥: ٣١٣/٣٩، باب النوادر من كتاب المعيشة، مع اختلاف يسير؛ وسائل الشيعة، أبواب ما يكتسب به، ب ٤، ح ١. وقوله عليه السلام: «كل شيء هو لك حلال...» نفس المصدر، ح ٤.

مشكوك الطهارة والثاني على حليّة مشكوك الحلية، ثم نلاحظ الأدلة الأوّلية الدالة على اشتراط الصلوات الخمسة اليومية بطهارة البدن واللباس، فنحكم في ظرف الشك بمقتضى الجمع بين الدليلين باشتراط الصلاة بالطهارة والحلية أعماً من الظاهرية والواقعية. فدليل الأصل يوسع دائرة التكليف ويبيّن وظيفة المكلف في حال الشك بأنّ تكليفه في حال الشك يكون هكذا استمر شكه بعد ذلك أم لا؟ فلا يتصور في مثله انكشاف الخلاف وعدم الإجزاء، لأنّه عمل بوظيفته وأتى بما هو مأمور به ومصداق للطبيعة.

وهكذا الحال بالنسبة إلى قاعدة التجاوز أو الفراغ، وهي قوله عليه السلام: «إذا اخرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء»[1] فإنّ مفادها جواز البناء على إتيان المشكوك بعد الدخول في الجزء المتأخر عنه. وهذا حكم تعبدي مورده الشك الفعلي، توسع به دائرة موضوع الصلاة. وليس مشروطاً باستمرار الشك، بل بمجرد حدوث الشك يبنى على الإتيان سواء استمر شكه أم لا؟ فنستفيد من ملاحظة دليل هذه القاعدة مع دليل وجوب الصلوات اليومية فردية المأتي به للطبيعة المأمور بها ولو كان في الواقع فاقداً للجزء المشكوك، فهذا المأتي به فرد للصلاة منطبق لعنوانها، كما أنّ الفرد الواجد للجزء أو الواقع مع الطهارة الواقعية فرد لها. وهذا معنى إجزاء الفرد المأتي به في حال

---

١. وسائل الشيعة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ٢٣، ح ١ و ٣.

الشك عن الأمر بالطبيعة.

وكذلك الحال إذا دل الأصل كالبراءة الشرعية، على نفي جزئية شيء أو شرطيته أو عدم قاطعيته فإنّ مقتضى ما يستفاد من حديث الرفع[١] في جنب الأحكام الواقعية: كون الأصل المصطاد من مثل هذا الحديث حاكماً على تلك الأحكام وموسعاً لدائرة الموضوع في ظرف الجهل أو النسيان، وأنّ هذا الفرد الفاقد للجزء (المنفي جزئيته بالأصل) فرد للمأمور به، فلا إشكال في كل ما كان من هذا القبيل من القول بالإجزاء واتساع نطاق المأمور به. هذا كله فيما كان دليل الحكم الظاهري أصلاً.

المقام الثاني: إجزاء الإتيان بمقتضى الأمارات الشرعية

وأمّا إذا كان دليل الحكم الظاهري أمارة من الأمارات كما إذا قامت البينة على إتيان الركوع، أو أخبر عدل بقراءة السورة، أو عدم جزئيتها للصلاة، أو عدم مانعية القهقهة لها، وغير ذلك. فإن قلنا بلزوم ملاحظة لسان نفس الأمارة مع دليل الحكم الواقعي، فدلالته على عدم الإجزاء ممّا لاينكر، لأنّ لسان الأمارة كما ينادي بحصول ماهو الشرط واقعاً، ينادي أيضاً بعدم الإجزاء بعد كشف الخلاف.

ولكننا لا نلاحظ لسان الأمارة بل نلاحظ دليل حجية الأمارة مثل

---

١. التوحيد: ٢٤/٣٥٣ باب الاستطاعة؛ الخصال: ٩/٤١٧ باب التسعة؛ وسائل الشيعة، كتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس، ب ٥٦، ح ١.

قول الشارع: إبن على قول العادل مثلاً، أو صدّق العادل، وما في معناهما، ونلاحظ معه دليل الحكم الواقعي، فلا نجد حينئذٍ فرقاً بين الأُصول والأمارات، فكما أنّ مقتضى ظهور دليل الأصل ودليل الحكم الواقعي كفاية الإتيان بالمصداق الظاهري للطبيعة، كذلك مقتضى ظهور دليل الأمارة عند ملاحظته مع الحكم الواقعي ـ طابق النعل بالنعل ـ فيستفاد منهما أيضاً كفاية الإتيان بالمصداق الظاهري.

ولو أغمضنا عن ذلك وقلنا بأنّ دليل التعبد بالأمارة لا يفيد الإجزاء، فلا وجه مع ذلك لما أفاده المحقق الخراساني في الكفاية بقوله: «وهذا بخلاف ما كان منها بلسان أنّه ما هو الشرط واقعاً كما هو لسان الأمارات فلا يجزي فإنّ دليل حجيته حيث كان بلسان أنّه واجد لما هو شرطه الواقعي فبارتفاع الجهل ينكشف أنّه لم يكن كذلك»[1].

وذلك لأنّ دليل حجية الأمارة ليس نفس الأمارة حتى يقال بأنّ لسانه لسان أنّه واجد لما هو الشرط واقعاً، بل الدليل على حجيتها هي الأدلة التي أقاموها على حجية الخبر وغيره وليس في لسان هذه الأدلة تحقق ما هو الشرط أو رفع المانع واقعاً، بل مفادها التعبد بقول العادل مثلاً في جعل الناقص فرداً للمأمور به تعبداً.

والحاصل: أنّه لا فرق بين دليل الأصل والأمارة، فكما أنّ قوله: «كل شيء طاهر» يعين وظيفة المكلف في ظرف الشك، كذلك حديث

---

١. كفاية الاصول ١: ١٣٣ ـ ١٣٤.

الرفع وغيرهما، فإنّ مقتضى هذه الأصول في ظرف الشك إجزاء الصلاة الفاقدة للجزء أو الشرط مثلاً عن الواقع وكونها فرداً لطبيعة الصلاة كما أنّ صلاته الواجدة لهما في حال العلم تكون فرداً لها. كذلك مقتضى قوله: صدّق العادل مثلاً، وابن على قوله، تعيين وظيفة المكلف في حال الشك، وبيان أنّ ما أخبر به العادل من إتيان الركوع أو عدم جزئية السورة للصلاة مثلاً فرد للطبيعة المأمور بها؛ لأنّ الواجب هو البناء العملي على قول العادل وإلغاء احتمال الخلاف عنه وترتيب آثار الصدق عليه بأن يعد المخبر عنه في ظرف الشك فرداً للمأمور به. فلا فرق بين لسان الأمارة ولسان الأصل، فإنّ كلاً منهما يعين تكليف الشاك في مقام الامتثال ويكون مرآة للفرد الذي به يحصل الامتثال في ظرف الشك، فكما أنّ الأوّل موجب للإجزاء فليكن الثاني أيضاً كذلك.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

حكومة الأمارات على الاصول

إنّ ما ذكرناه من عدم الفرق بين الأمارات والاصول في اقتضائهما الإجزاء، لا ينافي حكومة الأمارات على الاصول، وذلك لأنّ المماثلة والمساواة إنّما تكون في مجرد كون كل منهما حكم الشاك في مقام الامتثال، لا أنّ الأصل يكون كالأمارة في جميع الجهات، فإنّ من الواضح تقديم الأمارة على الأصل، لأنّ موضوعه ـ وهو الشاك ـ يزول بمقتضى الأمارة التي يبدل الموضوع من الشاك إلى العالم بالحكم ويعمل بمفادها معاملة الواقع وينزّل منزلته، فدليلها مفسر لدليل الأصل وشارح

له وحاكم عليه، فلا يبقى معها مجال لجريان الأصل.

فتلخص من جميع ما أسلفناه أنّ مقتضى ظهور دليل الأصل أو الأمارة بعد ضمهما إلى دليل الحكم الواقعي كون الفعل الفاقد لبعض الأجزاء والشرائط فرد للطبيعة الواقعة تحت الأمر. وهذا معنى الإجزاء المذكور في كلام القدماء من الفقهاء كالعلاّمة والمحقق وغيرهما(ﷺ). فعلى هذا، يكون الفرد المأتى به في حال الشك فرداً للمأمور به واقعاً ومجزياً عن الفرد الآخر. هذا تمام الكلام في مقام الإثبات والاستظهار من الاصول والأمارات الشرعية.

وأمّا الكلام بحسب مقام الثبوت: فحاصله أنّه يرد على القول بالحكم الظاهري والواقعي وجوه من الايراد: من لزوم اجتماع النقيضين، أو الضدين. أو المثلين أو تفويت المصلحة أو الإلقاء في المفسدة.

ولا يمكن الذب عنها بتقييد الحكم الواقعي بالحكم الظاهري وتخصيص الحكم الواقعي بصورة العلم به؛ لأنّ هذا إنّما يتم لو كان الحكم الظاهري والواقعي في عرض واحد وواردان على موضوع واحد، وأمّا مع تأخر الحكم الظاهري عن الواقعي برتبتين (إحداهما نفس الحكم الواقعي، والثانية الشك فيه) فلايمكن التقييد أو التخصيص لأنّ الموضوع في أحدهما هوالشك في موضوع الآخر، فهما داخلان في باب التعارض.

هذا مضافاً إلى أنّ التقييد أو التخصيص مستلزم للدور؛ لأنّ الحكم بوجوب الصلاة مثلاً لو كان مقيداً بصورة العلم به يلزم توقف الحكم

على العلم به ولاريب في أنّ العلم بالحكم أيضاً متوقف على الحكم.

فالحق في الجواب أن يقال: إنّ الحكم إنّما أُنشأ مطلقاً من غير تقييد بالعلم والجهل.

وليس معنى إطلاقه أنّ المشكوك والمعلوم قد تعلقت بهما إرادة الآمر، بل معناه أنّ الآمر أنشأ الحكم عارياً عن هذه القيود. إلّا أنّه لايريد انبعاث المكلف منه إلّا في ظرف العلم به. وذلك، أي عدم إرادة انبعاثه في صورة الجهل، ليس لقصور في ناحية الحاكم بل القصور يكون في ناحية الحكم وهو في سلسلة علل الانبعاث، فإنّ الحكم لايمكن أن يكون علة لانبعاث المكلف وحصول إرادة الفعل في نفسه إلّا في صورة علمه بالحكم، فالقصور راجع إلى ضيق دائرة العلة.

ولو أراد الآمر انبعاث المأمور في جميع الأحوال فلابد له من التمسك بأمر آخر يتعلق بموضوع يكون دائم الموافقة أو غالب الموافقة مع الواقع، كأن يقول: إذا احتملت وجوب شيء فأت به.

لا يقال: يمكن أن ينبعث العبد من الأمر الأوّل في حال الجهل أيضاً لاحتمال وجود الأمر، فلا يحتاج الآمر إلى أمر آخر غير الأمر الأوّل.

فإنّه يقال: إنّ انبعاثه على هذا لايكون من الأمر بل يكون مُن احتمال وجود الأمر، فحال وجود الأمر الأوّل وعدمه سواء في انبعاث العبد.

إذا عرفت ما قلناه من إنشاء الحكم غير مقيد بالعلم والجهل، وعدم انبعاث العبد إلّا إذا كان عالماً بالحكم، يمكنك حينئذٍ أن تجمع بين

الحكمين الواقعي والظاهري بأن يكون الحكم الواقعي بالنسبة إلى الجاهل أو المضطر متوقفاً في مرتبة الإنشاء وعدم وصوله إلى مرتبة الفعلية، وإنّما الفعلي في حقّه هو الحكم الظاهري، وبذلك يرتفع التنافي بين الحكمين في حق شخص واحد.

إن قلت: إنّ التحقيق على ما أفاده المحقق الخراساني (ﷺ) بقاء فعلية الحكم الواقعي في ظرف الشك، وعذرية الحكم الظاهري في صورة الخطأ، وكونه ترخيصاً للمكلف في هذه الصورة.

قلت: فساد هذا التحقيق أوضح من أن يخفى على مثله؛ لأنّ التنافي بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي مع بقاء فعليته كالنار على المنار ولو فسّرنا الحكم الظاهري بالترخيص في ترك الجزء أو الشرط في صورة الشك، لأنّ الترخيص مناف للبعث الفعلي نحو الفعل كما أنّ الزجر عنه ينافي البعث نحوه. فلا مناص ممّا ذكرناه لحل التنافي من اختصاص فعلية الحكم الواقعي بالعالم، هذا.

إشكال التصويب

وأمّا الإشكال بأنّ الذهاب إلى الإجزاء في مسألتنا هذه موجب للتصويب المجمع على بطلانه.

فيظهر جوابه بعد ذكر مقدمة وهي: أنّ مسألة التخطئة والتصويب من المسائل المذكورة في الكتب الكلامية من أوائل ظهور علم الكلام، وكذلك الكتب الأُصولية من زمن الشيخ الطوسي(ﷺ) الذي يكون أوّل

من صنف في الأُصول كتاباً مفصلاً وهو «العدة»[١] بعدما صنف فيه استاذه الشريف المرتضى(ﷺ) كتابه المختصر الموسوم بـ«الذريعة».

وبيانها: أنّه هل يكون لله تعالى بعدد آراء المجتهدين أحكام مختلفة حتى يكون كلهم مصيبين أم لا؟ بل يكون حكم الله في حق الجميع واحداً ولايكون المصيب من الآراء غير رأي واحد، فكل من كان رأيه مخالفاً لذلك الرأي يكون مخطئاً لا محالة.

واختلف القائلون بالتخطئة بأنّ المخطئ معذور أم لا؟ ونقل عن بعض معتزلة بغداد الذهاب إلى فسق المخطأ. وذهب الأكثر إلى معذوريته.

إذا عرفت ذلك، يظهر لك عدم وجود الإجماع من جميع الامة على بطلان التصويب. وأمّا إجماع الإمامية، فمن الواضح أنّ حجية إجماعهم إنّما تكون من جهة أنّهم أصحاب النص بمعنى أنّهم لايقولون ولا يفتون بمقتضى عقولهم والاستحسانات، كما يعملون أصحاب القياس في الأحكام الشرعية، فهم معتقدون أنّ النص الصادر من الأئمة(ﷺ) حجة كالنص الصادر من النبي (ﷺ)، وذلك بمقتضى النصوص المعتبرة، منها حديث الثقلين عنه(ﷺ).

وهذه، أي حجية أقوالهم وآرائهم، غير الخلافة والرئاسة العامة التي تدّعي الشيعة أنّها لهمﷺ، بل ولو لم نقل بذلك فلابد من القول

---

١. عدة الأُصول ٢: ٧٢٥ ـ ٧٢٦.

بحجية آرائهم(عليهم السلام) بمقتضى الحديث الشريف المذكور وأمثاله[١].

فإذا ثبت إجماع الإمامية على مسألة وتوافقهم عليها خلفاً عن سلف مع علمنا بأنّهم لايقولون من عند أنفسهم ولا يتبعون مقتضى رأيهم ولا يفتون إلّا بما عن النبي والأئمة صلوات الله عليهم أجمعين، فنكشف من ذلك قول أئمتهم(عليهم السلام) ومطابقته لما اجمعوا عليه.

ولكن هذا الإجماع لم يقم في ما نحن فيه. وإنّما الشيخ(رحمه الله) قال في «العدة» بإجماع المتكلمين من المتقدمين والمتأخرين من الإمامية على بطلان التصويب، وهذا كما ترى غير الإجماع المصطلح المعلوم حجيته عندنا وإن كان للمتكلمين على بطلان التصويب دلائل قطعية بأنّ حكم الله في حق الجاهل والعالم على حد سواء، ولكن أنّى هذا من الإجماع المصطلح. فلايمكن للخصم أن يتمسك به لرد ما اخترناه من أنّه يوجب التصويب المجمع على بطلانه.

هذا، مضافاً إلى أنّ مختارنا ليس من التصويب الذي قد أُدعي الإجماع على بطلانه؛ لأنّا نقول بأنّ الحكم الواقعي مطلق وغير مقيد بصورة العلم والجهل بل تقيده بذلك ممتنع، لأنّه مستلزم للدور، ولكن الشارع الحاكم حيث يرى عدم إمكان تحريك الجاهل بسبب الأمر وعدم انبعاثه من ذلك الحكم المطلق، فلا يريد انبعاثه من الحكم إلّا في صورة علمه به.

---

١ ـ راجع في ذلك كتابنا «أمان الأمة من الضلال والاختلاف» [منه دام ظله العالي].

فإنشاء الحكم غير مقيد بصورة العلم والجهل، ولكن الحكم حيث ينشأ لأن يكون محركاً للمكلف وباعثاً له نحو الفعل فلا يمكن أن يكون علة لانبعاث الجاهل، فلابد للآمر أن يريد بذلك الحكم انبعاث العالم.

ولو أراد صدور الفعل من الجميع فعليه أن يتوصل إلى مراده بإلقاء خطاب آخر يكون متوجهاً إلى المكلف في ظرف الشك والجهل بإيجاب الاحتياط والإتيان بجميع المحتملات، وحيث أنّ ذلك موجب لاختلال النظام من جهة العسر الشديد، فله أن يوسع دائرة المأمور به بتوسط خطاب آخر في ظرف الجهل والشك. ويمكن أن يكون هذا الخطاب دليلاً على عدم الفرق بين العالم والجاهل بالنسبة إلى حكم الله الواقعي، فإنّ مقتضى الجمع بين هذا الخطاب ودليل أصل التكليف أنّ المأمور به هو طبيعة الصلاة وعنوانها إلّا أنّ لها فرداً بحسب حال الاختيار والعلم وهو الصلاة الواجدة لجميع الأجزاء والشرائط وفرداً بحسب حال الاضطرار أو الشك وهو الصلاة الفاقدة للسورة مثلاً، فكما أنّ الأوّل يكون موجباً للإجزاء فليكن الثاني أيضاً مثله.

وعلى كل حال لا مانع من القول بإجزاء المأمور به بالأمر الظاهري بحسب مقام الثبوت كما أنّه لا إشكال فيه بحسب مقام الإثبات أيضاً، وقد ظهر وجهه ممّا قدمناه.

وأمّا ما في بعض الأذهان من تفويت المصلحة في صورة تأدية الحكم الظاهري إلى عدم جزئية شيء مع كونه جزءً للمأمور به.

فيمكن أن يقال في مقام رفعه بأنّ المصلحة كما يمكن أن تكون

في ذات المأمور به يمكن أن تحصل فيه بسبب تعلق الأمر بـه، فأمـر الشارع مثلاً بالصلاة المركبة من القـيام والسـجود والركـوع والتشـهد وغيرها يكون موجباً لحصول مصلحة في الصلاة، كذلك أمره بالصلاة المركبة من القيام والسجود والركوع غير التشهد مثلاً، سـبب لحـصول المصلحة المقصودة منها، ففي كل من الصـورتين يـمكن القـول بـعدم المصلحة إذا لم يتعلق الأمر بها.

وبالجملة: فنحن لانتصور معنىً للمصلحة فـي هـذه المـوارد إلّا حصول التعبد وإطاعة المولى، وهذا كما يمكن أن يحصل بإتيان الصلاة في الصورة الأُولى، كذلك لا مانع من حصوله في الصورة الثانية أيضاً، وهذا معنى إيجاد الأمر المصلحة في المأمور به.

ثم إنّه قد تلخص من جـميع مـا ذكـرناه: أنّـه وإن صـار كـلام المتقدمين كالعلّامة والمحقق وغيرهما موجباً لتوهم تعدد المأمور به في حال الاضطرار وفي حال الشك والجهل ولذلك ذهبوا إلى عدم الإجزاء إلّا في بعض الصور، ولكنك بعد الإحاطة بما تلوناه عليك وبعد التـدبر في كلماتهم تعرف أنّ مرادهم هو كون المكلف به في جـميع المـوارد واحداً إلّا أنّ له أفراداً متعددة، فالمكلف إذا أتى بما هو فرد للمأمور به أجزأ عنه، سواء كان ذلك الفرد فرداً له في حال الاضطرار أو الاختيار أو في حال العلم أو الجهل.

فمرادهم من الإجزاء أنّ المأمور قد أتى بـما هـو فـرد للـطبيعة المأمور بها، لأنّ المستفاد من قوله تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجالاً أَوْ رُكْباناً...

الآية﴾[١] وقوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا ماءً فَتَيَمَّمُوا... الآية﴾[٢] وقوله(ﷺ): «كل شيءٍ نظيف... الحديث»[٣] وقوله(ﷺ): «كل ما شككت فيه ممّا قد مضى فأمضه كما هو»[٤] وغيرها أنّ الصلاة المأتي بها في جميع هذه الأحوال ولو كانت فاقدةً لجزءٍ أو شرطٍ هي فرد للصلاة المأمور بها.

هذا تمام الكلام في مبحث الإجزاء. والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على خير خلقه أجمعين محمّد وآله الطاهرين، ولعنة الله على أعدائهم أجمعين.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

---

١. البقرة (٢): ٢٣٩.

٢. المائدة (٥): ٦.

٣. تهذيب الأحكام ١: ٢٨٤ / ١١٩، ب ١٢ في تطهير الثياب؛ وسائل الشيعة، كتاب الطهارة، أبواب النجاسات، ب ٣٧، ح ٤.

٤. تهذيب الأحكام ٢: ١٤٢٦/٣٤٤؛ وسائل الشيعة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ٢٣، ح ٣.

الفصل الرابع
في مقدمة[1] الواجب

---

١. لا بأس بتعريف لفظ المقدمة بما ذكره الشيخ الأنصاري﵀ حيث قال: «المقدمة: لغة اسم فاعل من قدم، أو اسم مفعول منه. فعلى الأوّل، لابد من تمحّل، إمّا بالقول بأنّها من كثرة ارتباطها إنّما قدمت نفسها، فيكون قدم على ما هو المعهود من استعماله متعدياً. وإمّا بالقول بأنّ قدم بمعنى تقدم، فيكون التفعيل للتكثير كما في قوله تعالى وغلّقت الأبواب...

وعلى الثاني، فلا إشكال لأنّها مأخوذة من مقدمة الجيش وهي على الظاهر طائفة من الجيش تقدم في المسير ليكون عيوناً لهم من الأعداء، فيكون التفعيل للتعدية، لأنّهم قدموهم على أنفسهم.

ومن هنا يظهر أنّ التاء فيها للتأنيث من حيث إعتمادها على موصوف مؤنث كما في قولهم: باقية، وسارية، وباغية، وطاغية لاعتمادها على النفس المحذوفة لفظاً.

وليست للنقل كما توهم لعدم ثبوت النقل أوّلاً، وعدم ثبوتها ثانياً.

أمّا الأوّل، فلأنّ المنساق منها عرفاً واصطلاحاً وإن كان مختلفاً، فإنّ المراد منها اصطلاحاً أخص ممّا هو المراد منها عرفاً، إذ لا يلاحظ الارتباط بين المقدم والمؤخر في العرف، وفي الاصطلاح لابد من ملاحظة الارتباط والتوقف بينهما، فوجود زيد وإن كان سابقاً على وجود عمرو لا يكون مقدمة لوجود عمرو اصطلاحاً إذا لم يتوقف وجوده عليه ويكون مقدماً عليه لغة وعرفاً، إلّا أنّ مجرد الاختلاف لا يقضي بالنقل.

←

تحرير عنوان النزاع

لايخفى عليك: أنّ عنوان النزاع في مقدمة الواجب في كلمات القدماء من الأُصوليين هو: أنّ الآمر إذا أمر بشيءٍ وكانت له مقدمات بها يحصل ذلك الشيء ـ بمعنى أنّ هذه المقدمات واقعةٌ في طريقه وتكون من أجزاء علة حصوله ـ فهل يلزم من أمره هذا، الأمر بتلك المقدمات؟ بحيث لو كانت لفعل مقدماتٌ كثيرةٌ تكون كل واحدة منها واجبة مضافاً إلى وجوب هذا الفعل أو لا؟

ولايخفى عليك: أنّه بناءً على هذا لايكون النزاع فرعياً، بل لأنّه يرجع إلى وجود الملازمة بين وجوب شيءٍ ووجوب مقدماته لايكون إلّا أصولياً[1].

وحيث رأى المتأخرون أنّ الالتزام بوجوب جميع المقدمات في عرض وجوب ذي المقدمة ممّا لاينبغي الذهاب إليه قسموا الواجب إلى النفسي والغيري تارةً، وإلى الأصلي والتبعي تارةً أُخرى. وأثبتوا للمقدمة نحواً من الوجوب المساوق مع القول بعدم الوجوب.

والظاهر أنّ تطويل البحث في المقدمة كما هو دأب المتأخرين قليل الجدوى إلّا أنّ الاقتفاء لأثرهم لمّا لم يكن خالياً عن كثير فائدة

← *وأمّا الثاني* فلما قرر في محله.

وبالجملة، فالمقدمة بحسب مصطلح الاصوليين عبارة عمّا يتوقف عليه الشيء. والمناسبة بين المعنيين ظاهرة» مطارح الأنظار: ٣٧ ـ ٣٨.

١. هكذا أثبت الشيخ الأنصاري﵀ اصولية المسألة، فراجع مطارح الأنظار: ٣٧، سطر ٧.

ـ لأنّ بعض المباحث التي تعرضوا لها من حيث هي تعد من المباحث العلمية المفيدة ـ فلاينبغي طيّ المقال وتركها، فعلينا أن نسلك سبيلهم بحسب الوسع بعون الله تعالى، وقبل الخوض في المقصود ينبغي تقديم امور:

الأمر الأوّل: ليست المسألة اصولية

يظهر ممّا ذكرناه في موضوع علم الاصول[١] أنّ هذه المسألة ليست اصولية، وإنّما هي من المبادئ الأحكامية، فلا حاجة لإعادة الكلام فيها.

الأمر الثاني: أقسام المقدمة

بدأ الاصوليون في طرح هذا البحث بذكر أقسام المقدمة، ولعله لذكرها في عنوان المسألة بأنّ المقدمة واجبة أم لا؟ فتعرضوا أوّلاً لبيان معنى المقدمة وأقسامها، ثم لبيان أقسام الواجب، ثم دخلوا في أصل البحث.

ولا يخفى: أنّ المناسب في مقام التسمية تسميتها بالمتقدمة، لأنّ مرادهم بالمقدمة مالها تقدم على شيء آخر، إلّا أنّه يمكن أن تكون تسميتها بالمقدمة لأجل الإشارة إلى أنّ أصل ذاتها موجب للتقدم.

وكيف كان، تنقسم المقدمة إلى أقسام[٢]:

---

١. تقدم في الصفحة ١٤ ومايليها.

٢. انظر التقسيمات في القوانين: ١٠٠؛ الفصول: ٨٣ وما بعدها؛ مطارح الأنظار: ٣٨ وما بعدها؛ كفاية الاصول ١: ١٣٩ وما بعدها.

منها: الداخلية والخارجية

والمراد بالأُولى: الأجزاء المأخوذة في ماهية المأمور به. وبالثانية: الأُمور الخارجة عن ماهيته ممّا يتوقف وجود ذي المقدمة عليها.

وقد استشكل في مقام تصوير المقدمات الداخلية بأنّ المقدمية نسبة متضايفة محتاجة إلى طرفين أحدهما المقدمة والآخر ذى المقدمة. وبعبارة أُخرى: احتياج ذى المقدمة إلى المقدمة إضافة، لها طرفان: المحتاج إليه وهو المقدمة، والمحتاج وهو ذو المقدمة، فلا يعقل أن تكون أجزاء المركب مقدمة للمركب والحال أنّه ليس إلّا نفس الأجزاء بأسرها وإلّا لزم احتياج الشيء في الوجود إلى نفسه[1].

والظاهر أنّ هذا الإشكال مأخوذ من الإشكال المعروف من أهل المعقول بالنسبة إلى العلة التامة، وبيانه: أنّ من المعلوم أنّ المعلول مغاير لعلته وممتاز عنها فلا يعقل اتحادهما معاً، والحال أنّ المادة والصورة من أجزاء العلة وهما متحدتان مع المعلول بل عينه، فيلزم تقدم الشيء وتوقفه على نفسه، وهذا هو الدور المحال.

وقد أجاب عنه المحقق الخراساني(ﷺ) بأنّ المقدمة ليست إلّا نفس الأجزاء بالأسر وهي الأجزاء الملحوظة من حيث التألف والاجتماع بلا شرط ـ على نحو عدم الاعتبار لا اعتبار العدم ـ بحيث تكون بالحمل الأوّلي غير مجتمعة ولا مؤتلفة وتكون بالحمل الشائع

---

١. راجع نهاية الأفكار ١: ٢٦٢ ـ ٢٦٣.

مجتمعة ومؤتلفة في مقابل الأجزاء الملحوظة بشرط الاجتماع والتألف والتركب الحقيقي أو الاعتباري وهو ذو المقدمة.

هذا، ويمكن أن يقال: إنّ المقدمة تكون كل فرد فرد من الأجزاء كالتكبير والقراءة والركوع، فالتكبير مقدمة والقراءة مقدمة والركوع مقدمة.

لا يقال: إذا كان هذا الجزء مقدمة وذلك الجزء الآخر أيضاً مقدمة وهكذا، فجميع الأجزاء تكون مقدمة ويعود الإشكال.

لأنّه يقال: إنّ جميع الأجزاء على هذا مقدمات، لا مقدمة.

وبالجملة: في المركبات الاعتبارية يتعلق لحاظ الآمر بجميع الأجزاء ويعتبرها واحداً، ثم يأمر المكلف بإتيان هذا الواحد الاعتباري، فيكون التكبير مقدمةً له والركوع مقدمة أُخرى. ولا يلزم من ذلك كون جميع الأجزاء مقدمةً، بل كون الأجزاء مقدماتٍ، وذو المقدمة هذه المقدمات التي لها وحدة اعتبارية من جهة أنّ الآمر لاحظها واعتبرها واحداً.

ومن هنا يظهر ما في كلام المحقق الخراساني (ﷺ) في دفع الإشكال حيث قال: بأنّ المقدمة نفس الأجزاء بالأسر، وذو المقدمة هو الأجزاء بشرط الاجتماع، فالمغايرة حاصلة بينهما[1].

لأنّ المغايرة بين المقدمة وذيها لا تكون اعتبارية بل تكون

---

١. كفاية الأُصول ١: ١٤٠.

حقيقية وما أفاده كافٍ في دفع الإشكال لو كانت المغايرة بينهما اعتبارية، هذا.

وأمّا الوجوب المتعلق بكل جزء من الأجزاء، أي المقدمات الداخلية، فلا ريب في نفسيته، وذلك لأنّ المركب إذا كان واجباً بالوجوب النفسي فكل جزء من أجزائه يكون واجباً كذلك أيضاً لا محالة وملوناً بهذا اللون، لأنّ المركب ليس إلّا تلك الأجزاء.

ولا يبقى بعد كون كل جزء من أجزاء المركب واجباً بوجوبه النفسي مجالٌ للوجوب الغيري؛ إذ الوجوب إنّما يترشح من ذي المقدمة إلى المقدمة إذا لم تكن المقدمة واجبة.

ومن هنا يظهر فساد القول بالوجوب النفسي والوجوب الغيري معاً[1]. وإن كان أضعف الاحتمالات في المقام احتمال وجوب الأجزاء بالوجوب الغيري، لأنّ الأجزاء ـ وهي نفس الكل ـ لو كانت واجبة كذلك لزم أن لايكون لنا واجب بالوجوب النفسي فكيف يتولد منه ذلك الوجوب الغيرى؟ فتدبر.

ومنها: العقلية و العادية والشرعية

أمّا المقدمة العقلية، فهي: ما يمتنع وجود ذيها بدونها.

وأمّا الشرعية، فقد توهم أنّها كالطهارة بالنسبة إلى الصلاة، فإنّ

---

١. الفصول الغروية: ٨٦.

الصلاة بنفسها قابلة للتحقق والوجود ولو بدون الطهارة، إلّا أنّ الشارع لمّا جعل الطهارة شرطاً لها فلا تتحقق شرعاً إلّا بها.

ولكن لايخفى: أنّه لايكاد أن تنال يد الجعل المقدمية وعدمها. فلا يمكن للشارع أن يتصرف في مقدمية شيءٍ لشيء بجعله مقدمة له أو نفيها عنه، فلو كان شيء مشروطاً بشيء واقعاً فلا ينقلب عمّا هو عليه بسبب تصرف الشارع فيه، فإلغاؤه تلك الشرطية لايصير سبباً لحصوله من دون ذلك الشرط.

نعم، يمكن للشارع أن يأمر بعنوانٍ يصدق على هذه الأفعال الخارجية المخصوصة التي من ضمنها الطهارة فلا يصدق على غيرها، من غير أن يأخذ شيئاً شرطاً للمأمور به. فعدم انطباق عنوان المأمور به على تلك الأفعال من غير طهارة محفوظ وباق على حاله من دون حاجة إلى اشتراط شيء فيه أو جعله مقدمة له.

وأمّا تقييد المأمور به بقيد أو شرط شرعاً بحيث يستحيل تحققه بدونه، فهو راجع إلى القسم الأوّل أي المقدمة العقلية. وعلى كل حال ليس للمقدمة الشرعية معنى محصل.

وأمّا العادية، فقد توهم أنّها كالصعود على السطح فإنّه لايمكن عادة إلّا بنصب السلّم وإن كان يمكن عقلاً بالطيران.

ولا يخفى ما فيه؛ لأنّ الصعود على السطح بالنسبة إلى غير المتمكن من الطيران ممتنع عقلاً إلّا بتوسط نصب السلّم وأشباهه، فهي راجعة إلى العقلية أيضاً.

ومنها: مقدمة الوجود، والصحة، والوجوب، والعلم

أما مقدمة الوجود، فهي ما يتوقف عليها وجود ذيها بمعنى استحالة وجوده إلّا في ظرف وجودها كنصب السلّم بالنسبة إلى الكون على السطح.

وأمّا مقدمة الصحة، فهي التي يمكن وجود ذيها بدونها لكن صحته متوقفة عليها، كالوضوء بالنسبة إلى الصلاة.

وأمّا مقدمة الوجوب، فهي ما يتوقف عليها وجوب ذيها[1].

وأمّا مقدمة العلم، فهي ما يتوقف عليها العلم بحصول الواجب، كإدخال شيءٍ أزيد ممّا بين قصاص الشعر وطرف الذقن في غسل الوجه طولاً، وشيء أزيد ممّا دارت عليه الإبهام والوسطى عرضاً لتحصيل العلم بغسل المقدار الواجب. وكالوضوء من الإنائين المعلوم كون أحدهما مضافاً لتحصيل العلم بحصول الوضوء بالماء المطلق.

ولا يخفى عدم وجود فائدة في هذا التقسيم؛ وذلك لأنّ مقدمة العلم لا تكون ممّا يتوقف عليها وجود الواجب، فلا يمكن ترشح الوجوب عليها من قبل وجوب ذيها؛ لأنّ من الممكن الوضوء من أحد الإنائين المشتبهين واتفاق كونه الماء المطلق. فالقول بوجوب الوضوء منهما لايكون من جهة المقدمية المقصودة، بل من باب حكم العقل بالوضوء منهما إرشاداً لتحصيل العلم بالبراءة.

---

١. مثل: الاستطاعة بالنسبة إلى الحج.

وأمّا مقدمة الوجوب، فخارجة عن محل النزاع أصلاً؛ لأنّ ذي المقدمة لايتصف بالوجوب قبل وجودها حتى يترشح عليها وجوبه، وبعد وجودها لايعقل ترشح الوجوب عليها، لأنّه تحصيل الحاصل.

وأمّا مقدمة الصحة، فإن قلنا في باب الصحيح والأعم بوضع ألفاظ العبادات للصحيح فلا ريب في رجوعها إلى مقدمة الوجود. وأمّا إن قلنا بوضعها للأعم فالمقدمة تكون مقدمة لوجود الواجب بالحمل الشائع، فلا يتحقق الواجب بدونها، فترجع بناءً على الأعم أيضاً إلى مقدمة الوجود.

ومنها: المتقدمة والمقارنة والمتأخرة

تنقسم المقدمة بتقسيم آخر إلى المقدمة الحاصلة قبل وجود ذيها، وإلى المقدمة المقارنة، له وإلى المقدمة المتأخرة عنه.

وحيث أنّ المقرر في محله عدم إمكان تقدم المعلول على العلة لا رتبة ولا زماناً بل اللازم وجوب تقدمها على المعلول تقدماً طبعياً أشكل الأمر في المتأخرة بل في المقدمة المتصرمة حين وجود ذيها أيضاً؛ لأنّ من الواضح لزوم تقارن العلة والمعلول زماناً في الوجود وإلّا فتبطل العلية والمعلولية والمسانخة بينهما[1].

وأفاد في الكفاية في دفع الإشكال ـ بعد تقسيمه الموارد التي

---

١. راجع بدائع الأفكار: ٣١، سطر ٢٧ ـ ٢٩.

توهم انخرام القاعدة العقلية فيها إلى ماكان المتقدم أو المتأخر شرطاً للتكليف، وإلى ما كان شرطاً للوضع، وإلى ماكان شرطاً للمأمور به ـ ما حاصله: إنّ كون شيءٍ شرطاً للتكليف متقدماً عليه أو متأخراً عنه، مثل القدرة على المأمور به حين الفعل، ليس معناه كون وجوده الخارجي شرطاً، بل المراد لحاظه ووجوده ذهناً. فالآمر في مقام التكليف إذا لاحظ قدرة المكلف حين الإتيان بالفعل صح منه التكليف والأمر. فشرط التكليف متقدماً كان أو متأخراً أو مقارناً ليس إلّا لحاظه ووجوده الذهني المقارن مع المشروط.

أمّا كون الشيء شرطاً للمأمور به، فليس معناه إلّا أنّ الآمر يعتبر وينتزع بسبب إضافة المأمور به إلى ذلك الشيء وتعقب ذلك الشرط له عنواناً منه يكون بذلك العنوان حسناً ومتعلقاً للغرض.

كما أنّ الأمر كذلك بالنسبة إلى الوضع، كالإجازة بالنسبة إلى العقد الفضولي فإنّ معنى شرطيتها له ليس إلّا أنّ لحاظها متأخراً عنه موجب لصحة اعتبار الملكية وانتزاعها من العقد. هذا ملخص ما أفاده (ﷺ)[1].

---

١. كفاية الأُصول ١: ١٤٥ ـ ١٤٨. وهكذا تفصّى عن الإشكال في بعض فوائده (المطبوع ضمن حاشيته على الرسائل)، ص ٣٠٢. وقال في نهاية الجواب: «وبالجملة قد انقدح ممّا حققناه حال الشرط في أبواب العبادات والمعاملات، وأنّه عبارة عمّا بلحاظه تحصّل للأفعال خصوصيّات بها تناسب أحكامها المتعلقة بها. وقد انحلّ به الإشكال والتفصّي عن العويصة والاعضال، والحمد لله تعالى على كل حال. ولعمري أنّ هذا تحقيق رشيق ومطلب شامخ عميق لا يناله إلّا ذو النظر الدقيق ←

وأمّا تحقيق الحق في المقام فسيجيء في نهاية البحث عن التقسيم الآتي للمقدمة، إن شاء الله تعالى.

ومنها: تقسيمها إلى السبب، والشرط، وعدم المانع، والمُعِدّ

قسموا المقدمة بلحاظ آخر إلى السبب، والشرط، وعدم المانع، والمعد.

فالأوّل: مايلزم من وجوده الوجود و من عدمه العدم[1].

والثاني: مايلزم من عدمه عدم ذي المقدمة، ولا يلزم من وجوده وجوده.

والثالث: مايلزم من وجوده عدمه.

والرابع: مايلزم من وجوده وعدمه وجوده.

وبعبارة أُخرى: إذا كان الشيء مؤثراً في وجود شيءٍ آخر، وكان منه وجود ذلك الشيء، نسمّيه بالسبب.

وإذا كان وجوده موجباً لحصول قابلية الوجود للشيء، نسمّيه بالشرط.

وإذا كان عدمه موجباً لحصول تلك القابلية، نسمّيه بالمانع. فعدمه مقدمة لحصول ذي المقدمة.

← بالتأمل فيما ذكرناه من التدقيق، فعليك بالتأمل التام لعلك تعرف حقيقة المرام، وعلى الله التوكل وبه الاعتصام».

١. قوانين الأُصول ١: ١٠٠، سطر ١١، وأضاف فيه قيد «لذاته».

وإذا كان وجوده وعدمه موجباً لهذه القابلية كالأقدام بالنسبة إلى الكون في المسجد، نسمّيه بالمعد.

حقيقة المعد، وعدم المانع، والسبب

لا يخفى: أنّه على مسلك أهل المعقول يكون المعد وعدم المانع راجعاً إلى الشرط؛ لأنّ الشرط على اصطلاحهم هو الفاعل الذي يكون به الوجود في مقابل المقتضي الذي يكون منه الوجود. وهو إمّا من متمّمات فاعلية الفاعل، أو من مصحّحات قابلية القابل. كما أنّ السبب المذكور في كلام الأُصوليين يكون أخص من السبب المذكور في عرف أهل المعقول؛ لأنّ السبب على اصطلاحهم يطلق على المقتضي وما يكون منه الوجود سواء أثر في المسبب وأوجده أم لم يوجده لفقدان شرطٍ من شرائط وجوده. وأمّا على اصطلاح الأُصوليين فالسبب هو المقتضي المؤثر في الوجود، أي العلّة التامة، ولذا مثلوا له بحركة اليد لحركة المفتاح.

وعلى كل حال، تعريف الاصوليين للمعد بأنّه مايلزم من وجوده وعدمه الوجود لايخلو عن المناقشة؛ لأنّ المعد مثل وضع الأقدام ورفعها للكون في المسجد لايكون إلّا وجوداً واحداً، لأنّه حركة واحدة كسائر الحركات، فكما أنّ الحركة في الكم والكيف وفي الجوهر ـ على القول بها ـ لاتُعد وجوداً وعدماً بل تكون حركة واحدة ووجوداً واحداً، كذلك وضع القدم ورفعه لايكون إلّا حركة واحدة ووجوداً واحداً كما

لا يخفى.

المقدمة السببية في الأفعال التوليدية

يظهر من مثالهم بحركة اليد والمفتاح للمقدمة السببية في الأفعال التوليدية أنّ مرادهم بالسبب ما كان متعلقاً لاختيار العبد. ولا يخفى أنّ بعد الاعتراف بأنّ حركة اليد ـ وهي العرض القائم بوجود اليد ـ وجودها غير وجود حركة المفتاح ـ وهي العرض القائم بوجود المفتاح ـ وأنّ لازم ذلك كون الإيجاد أيضاً متعدداً، لأنّ الإيجاد والوجود واحد ولا فرق بينهما إلّا أنّ الوجود إذا نسب إلى الفاعل يقال له الإيجاد ومن دونها يقال له الوجود، يكون صدق السبب والمسبب على مثل حركة اليد وحركة المفتاح موقوفاً على تعدّد جهة صدورهما من الفاعل، وأمّا لو قلنا بأنّ الصادر منه لا يكون إلّا واحداً ولم يصدر من الفاعل غير فعل واحد وعمل واحد فلايصح أن يقال بترشح الوجوب من أحدهما إلى الآخر. فصدق المقدمة السببية في الأفعال التوليدية يتوقف على صدق تعدد صدور الفعل من الفاعل.

الأمر بالمسبب في الأفعال التوليدية[١]

لايخفى عليك: أنّ النزاع في وجوب المقدمة السببية لايصح إلّا بعد الفراغ عن النزاع في أنّ الأوامر المتعلقة بالمسببات ظاهراً تكون متعلقة بها واقعاً ولُبّاً أيضاً أو أنّها بحسب الواقع متعلقة بالأسباب، فعلى القول الأوّل يأتي النزاع في وجوب السبب من باب المقدمية، وأمّا على القول الثاني فلا مجال للنزاع المذكور.

بيان ذلك: أنّ القوم اختلفوا فيما إذا تعلق الأمر بالمسبب ظاهراً في أنّ متعلقه هل هو المسبب حقيقة، أو هو السبب وان كان متعلقه ظاهراً هو المسبب على أقوال:

أحدها: وجوب المسبب مطلقاً[٢].

ثانيها: وجوب السبب مطلقاً[٣].

ثالثها: التفصيل[٤] بين ما إذا كان بين السبب والمسبب فاعل بالطبع أو الإرادة كما في صورة الأمر بإلقاء شخص في النار للإحراق أو

---

١. انظر البحث الكلامي في ذلك في كشف المراد للعلامة الحلي، المسألة السابعة من الفصل الثالث في أفعاله تعالى. وأيضاً نهج الحق وكشف الصدق للعلامة، المطلب السادس عشر من المبحث الحادي عشر. وقال فيه: «ذهبت الإمامية إلى أنّ المتولّد من أفعالنا، مستند إلينا. وخالفت أهل السنة في ذلك، وتشعبوا في ذلك... وذهبت الأشاعرة إلى أنّ المتولّد من فعل الله تعالى... الخ».

٢. معالم الدين: ٥٧.

٣. نقله صاحب المعالم واستشكل عليه في المصدر نفسه: ٥٨.

٤. أوائل المقالات: ١٢٥؛ الموافقات في أصول الشريعة ١: ١٩٣ ومايليها؛ درر الفوائد للمحقق الحائري: ١١٩ ـ ١٢٢.

إلقائه إلى السبع، وبين ما لم يكن كذلك بل كان صدوره منه بلا واسطة شيءٍ من هذا القبيل. فعلى الأوّل يكون الأمر بالمسبب كالإحراق مثلاً أمرٌ بالسبب وهو الإلقاء لا محالة، لأنّ الإحراق أو الإتلاف فعل النار والسبع فلا يتعلق الأمر به واقعاً. وعلى الثاني يكون الأمر متعلقاً بالمسبب واقعاً كما هو متعلقٌ به ظاهراً. وعلى هذا يتجه النزاع في المقدمة السببية.

ولكن التحقيق هو: أنّ متعلق الأمر ليس إلّا نفس المسبب؛ وذلك لأنّ ما استدلوا به لرجوع الأمر إلى السبب ومنع رجوعه إلى المسبب:

إمّا أنّ التكليف لايتعلق إلّا بالمقدور والمسبب ليس بمقدور[1].

فجوابه: أنّ المقدور بالواسطة مقدورٌ.

وإمّا أنّ الأمر لايتعلق إلّا بما هو فعل للمكلف والمسبب ليس فعلاً له[2]؛ لأنّه لو كان فعله لما انفك عنه في بعض الأحيان كما إذا رمى سهماً ومات الرامي بعد رميه فأصاب شخصاً، فلو كان القاتل والفاعل هو الرامي لما جاز حصول القتل والفعل بعد موته، لاستحالة انفكاك المعلول عن علته زماناً فهذا كاشفٌ عن عدم كون الرامي وأمثاله ـ فيما كان من هذا القبيل ـ فاعلاً بل الفاعل هو السهم.

فجوابه: أنّ الأمر لايصدر من المولى إلّا لأن يكون داعياً وباعثاً نحو الفعل المأمور به وأن يبعث العبد إلى إرادة المأمور به أو إلى ما

---

١. معالم الدين: ٥٨؛ الموافقات في اصول الشريعة ١: ١٩١ ـ ١٩٣.

٢. راجع درر الفوائد: ٢٠.

يتوصل بسببه إليه، فإذا كان ذلك ملاك الأمر فلا مانع من تعلق الوجوب بالمسبب.

ويظهر من كلمات الأُصوليين سيما المثال الذي مثلوا به في المقام أنّ النزاع في المقدمة السببية واقع فيما إذا كان السبب والمسبب من الأفعال التوليدية بمعنى عدم توسط إرادة أُخرى بين السبب والمسبب، ولايكون في البين غير إرادة المكلف المتعلقة بالسبب، كما إذا رمى شخصاً بسهمٍ فأصابه وخرق قلبه فمات ذلك الشخص، ففي مثله وإن كان للموت وجود ولخرق قلبه أيضاً وجود مستقل وللإصابة أيضاً وجود وللرمي وجود كذلك وهكذا، وكذلك لكل من هذه الوجودات إيجادٌ خاص لاتحاد الإيجاد والوجود لما مرّ من أنّ الفرق بينهما ليس إلّا أنّه إذا نسب ما وجد إلى فاعله وموجده يسمي بالإيجاد، وإذا نسب إلى نفسه يسمي بالوجود. ولكن متعلق الإرادة لايكون إلّا الرمي. وأمّا الإصابة المترتبة عليه والخرق المترتب عليهما والموت المترتب عليها فغير متعلقة للإرادة، غير أنّه بيّنا أنّه لامانع من تعلق الأمر بالمسبب حقيقة.

فإن قلت: إنّ الأمر لابد وأن يتعلق بما هو فعل للمكلف.

قلت: يكفي في ذلك انتسابه إليه، فكما يصح أن يقال: إنّه رمى، يصح أن يقال: إنّه خرق وإنّه قتل، هذا.

وقد ظهر ممّا ذكرناه أنّ السبب على مذاق الأُصوليين هو ماكان من قبيل الرمي بالنسبة إلى القتل، وفي مثله لايلزم تقارن السبب

والمسبب زماناً. وهذا بخلاف ما لو أُريد من السبب العلة الموجدة وفاعل الشيء الذي يكون منه الوجود؛ لأنّه يلزم منه تقارن العلة والمعلول زماناً قطعاً، لعدم امكان تحقق ضرورة الإيجاب للعلّة من دون تحققها للمعلول. وإذا كان الحكم بالنسبة إلى السبب على ذوق الأُصوليين هكذا، فما ظنك بالشرط.

التحقيق في: حقيقة الشرط

إنّ شرائط التكليف في الحقيقة: قيود وأوصاف ترجع إلى المكلف أو المكلف به، فتخرج عن دائرة الحكم والتكليف وتدخل في دائرة الموضوع، ولا شبهة في تأخر الموضوع عن الحكم وجوداً، ولكنه مقارن له حين الحكم عليه بالإمكان. فلايصح تكليف المولى عبده إلّا بعد إحراز وجودها تصوراً في المكلف، وهي مثل القدرة والعقل والبلوغ من الشرائط العامة. ولازم وجودها إمكان التكليف والبعث من قبل المولى.

وبعبارة أُخرى: شرط التكليف قيد في المكلف أو في المأمور به ووصف فيهما يوجب وجوده صحة حمل المحمول على الموضوع في قضية: «التكليف ممكن».

إشكال الشرط المتقدم والمتأخر

بعد ما عرفت من أنّ الشرط قيد ووصف للمكلف أو المكلف به

تعرف بأنّه بناءً على ما حققناه لايلزم منه تقارن الشرط والمشروط زماناً بل من الممكن تقدمه على المشروط (والتكليف) وتأخره عنه؛ لأنّه لايكون علّة للوجود، بل موجب لصحة انتزاع إمكان التكليف. وأمّا ما يلزم تقارن وجوده مع المشروط زماناً فهو العلة الموجدة للشيء، هذا بالنسبة إلى شرط التكليف.

وأمّا شرط المأمور به فكون شيء شرطاً فيه يمكن أن يكون على أنحاء:

أحدها: أن يكون المراد من شرطية شيءٍ فيه كون المأمور به مقيداً به على نحو يكون القيد خارجاً والتقيد داخلاً، كما في صورة الأمر بالصلاة مقيدة بالوضوء، أو الأمر بإتيان المرأة الصوم مقيداً بالغسل[1]. ففي مثل هذا الفرض لا مانع من تقدم الشرط أو تأخره عن المشروط، فكما أنّ من الممكن أن يأخذ الشارع شيئاً قيداً للمأمور به مقارناً له، كذلك لا مانع من أخذ شيءٍ متأخرٍ عن المأمور به أو متقدماً عليه قيداً له. فإذا أتى المأمور بالأمر المتقدم أو المتأخر مع نفس المأمور به فقد أتى بما هو وظيفته، وإلّا فلا.

ثانيها: أن يكون المراد من شرطية شيء في المأمور به دخله في انتزاع عنوانه الاعتباري وانطباقه على معنونه. فمعنى شرطية ذلك الشيء له عدم اعتبار ذلك العنوان وانتزاعه إلّا في ظرف وجود هذا

---

١. في الاستحاضة الكثيرة، وهو شرط متأخر لصحة صوم المرأة، وقد أفتى به جمع من الفقهاء، راجع مفتاح الكرامة ١: ٣٩٧.

الشيء مقارناً له أو متقدماً عليه أو ملحوقاً به، فالصوم المأمور به مثلاً أمر انتزاعي اعتباري لاينتزع من هذه الإمساكات المخصوصة إلّا في ظرف لحوق الغسل به، والشارع لايعتبر ذلك إلّا على هذه الكيفية.

ثالثها: أن يكون الشرط دخيلاً في وجود المشروط. وهذا هو الذي لايمكن تأخره عن المشروط بل اللازم تقدمه عليه تقدماً وجوبياً، فيتقدم عليه طبعاً ويقارنه زماناً لو كان من الزمانيات. وأمّا إذا كان من المجردات فلايتصور فيه التقارن الزماني وعدمه. وكأنّه في الكفاية جزم بلزومه مطلقاً.

وأمّا تقدمه عليه بنحو إذا فرض ضرورة وجود الشرط فرض ضرورة وجود المشروط، وبعبارة أُخرى: تقدمه عليه تقدماً إيجابياً فلا يلزم؛ لأنّ ذلك التقدم لايكون إلّا في العلّة التامة وما منه وجود الشيء، هذا.

ولا يخفى عليك: أنّه على النحوين الأوّلين يكون القول بوجوب الشرط وجوباً غيرياً مقدمياً وهو بعيد عن الصواب؛ لأنّ القيد في القسم الأوّل واجب بوجوب المقيد، فكما أنّ ذات الصلاة واجبة يكون قيدها أيضاً واجباً. وهذا نظير تعلق الأمر بمركب ذات أجزاء، فكل واحد من هذه الأجزاء واجب بالوجوب النفسي. وهكذا الكلام في القسم الثاني؛ فإنّ الأمر المتعلق بالعنوان الاعتباري إنّما هو متعلق بمنشأ انتزاعه سواء كان منشأ انتزاعه شيئاً واحداً أو مركباً. هذا تمام الكلام في تقسيمات المقدمة.

الأمر الثالث: أقسام الواجب

للواجب أقسام بحسب تقسيمات مختلفة:

منها: تقسيمه إلى المطلق والمشروط

إعلم: أنّه قد عرّف الواجب المطلق والمشروط بتعاريف[1] لايهمنا البحث عنها وتطويل البيان في ماقيل أو يمكن أن يقال في نقضها وإبرامها، ونخبة القول فيه ما أفاده في الكفاية وهو: أنّ الواجب إذا لوحظ مع شيء فإن كان وجوبه مشروطاً به فهو مشروط بالنسبة إلى هذا الشيء، وإن كان وجوبه غير مشروط به فهو مطلق بالإضافة إليه، من غير فرق بين أن يكون الشيء المشروط به الوجوب من شرائط الوجود كنصب السلّم للكون على السطح، أو من شرائط الوجوب كالاستطاعة بالنسبة إلى الحج.

فعلى هذا، لاريب في أنّ الاطلاق والاشتراط وصفان إضافيان للواجب، فيمكن أن يكون الواجب مطلقاً من جهة وبالنسبة إلى شيء، ومشروطاً بالنسبة إلى شيء آخر. وإلّا لو قلنا بأنّ الواجب المطلق هو ما كان وجوبه مطلقاً وغير مشروط بشيء أصلاً، والمشروط ماكان مشروطاً بشيء سواء كان من جميع الجهات مشروطاً أو من جهة واحدة، حتى تكون النسبة بينهما التباين، يلزم منه عدم وجدان واجب مطلق أصلاً ضرورة توقف كل وجوب على شرط من الشروط ولا أقل

---

١. راجع القوانين ١: ١٠٠؛ الفصول: ٧٩؛ مطارح الأنظار: ٤٣؛ ضوابط الاصول: ٧٠.

من الشرائط العامة، هذا[١].

رجوع الشرط إلى الهيئة أو المادة

لا يخفى عليك: أنّ الواجب المشروط كما عن الكل[٢] إلى زمان الشيخ الأنصاري(ﷺ) هو ماكان وجوبه مشروطاً. ولا نزاع بين غير الشيخ من الفقهاء (ﷺ) في أنّ الشرط في الأوامر المشروطة راجع إلى الهيئة. كما هو ظاهر القواعد الأدبية في مثل إن جاءك زيد فأكرمه؛ فإنّه لايشك أحد في أنّ المعلق على المجيء جملة أكرمه لا مادة الإكرام. ولهذا قالوا في مبحث مقدمة الواجب بأنّا لو قلنا بوجوب المقدمة، فإنّما هو بالنسبة إلى ما يكون مقدمة الوجود لا ما يكون مقدمة الوجوب إذ من الواضح عدم وجوب تحصيل الاستطاعة لو قال المولى: إن استطعت فحج، لأنّه لا وجوب للحج قبل حصول الاستطاعة حتى يترشح منه الوجوب إلى تحصيل الاستطاعة.

ولكن الشيخ (ﷺ) منع رجوع الشرط إلى الهيئة، وذهب إلى رجوعه إلى المادة[٣].

ولمّا رأى أنّ هذا ـ مضافاً إلى كونه على خلاف مختار الجميع ـ

---

١. كفاية الاصول ١: ١٥١.

٢. من الفقهاء والاصوليين والمتكلمين وغيرهم، وقد تقدّمت الإشارة إلى بعض مصادرهم آنفاً، وانظر أيضاً المبسوط ٣: ٢٢ في قولهﷺ: «وما كان واجباً... لا يجوز أن يتعلّق وجوبه بشرط مستقبل».

٣. مطارح الأنظار: ٤٥. ذكره في الكفاية ١: ١٥٢.

مخالف للقواعد العربية بل القواعد الأدبية مطلقاً وبحسب كل لغة، صار بصدد الاستدلال وبيان ما يدل على لزوم كون الشرط قيداً للمادة لبّاً، ثم أشار إلى دقائق أدبية ممّا يدل على عدم إمكان رجوعه إلى الهيئة، فأفاد لمقصوده الأوّل: بأنّ العاقل بعد التوجه والالتفات إلى شيء إمّا أن تتعلق به إرادته وطلبه، أم لا. وعلى الأوّل إمّا أن يكون ذلك الشيء مورداً لطلبه مطلقاً، أو على تقدير خاص، وذلك التقدير قد يكون من الأُمور الاختيارية، وقد لايكون. وعلى الأوّل قد يكون ذلك الأمر مأخوذاً في المكلف به على نحو يكون مورداً للتكليف، وقد لايكون كذلك. وعلى كل حال: فالإرادة والطلب المتعلق به لايمكن أن يكون مشروطاً بشيء، بل المشروط والمقيد نفس المطلوب لا الطلب. فلا مانع من كون المراد والمطلوب مشروطاً، بمعنى مطلوبيته في زمان خاص أو في ظرف وجود شيء خاص. ثم أفاد لمقصوده الثاني، أي امتناع رجوع القيد إلى الهيئة مستفيداً في ذلك من الدقائق الأدبية:

فمنها: أنّ مفاد الهيئة لايكون إلّا إنشاء الطلب وإيجاده اعتباراً، والإيجاد والإنشاء في عالم الاعتبار لايمكن أن يكون مشروطاً بشيء، فلا يصح أن يقال: إنّي أوجدته بشرط كذا، أو أوجده وأنشأه إن كان كذا؛ لأنّ الإيجاد مساوق للوجود والتحقق ولو في عالم الاعتبار، والاشتراط والتقيد تعليق للتحقق، فلا يجتمعان.

ومنها: أنّ مفاد الهيئة الذي هو الطلب ـ معنى حرفي، وقد ثبت في محله أنّ الوضع في الحروف عام والموضوع له خاص، فيكون مفاد

الهيئة جزئياً حقيقياً خارجياً، وما هو كذلك لا يمكن إطلاقه ولا تقييده، إلّا في عالم التصور والتعقل، وأمّا في عالم الخارج فلا يعقل ذلك، لأنّه يلزم منه انقلاب الشيء عمّا وقع عليه. وبعبارة أُخرى: إن كان اللفظ موضوعاً لمعنىً كلي فبإنشائه يوجد ذلك المعنى الكلي. وأمّا إن كان موضوعاً لمعنىً جزئي فبإنشائه يوجد ذلك المعنى الجزئي كما فيما نحن فيه، فإنّ الهيئة موضوعة لأفراد الطلب الخارجي فبإنشائها يوجد فرد من الطلب الخارجي الذي لايكون إلّا جزئياً حقيقياً، ومن الواضح عدم إمكان تقييد الفرد الجزئي[١].

ومنها: أنّ معاني الهيئات كمعاني الحروف معان آلية وحالات للغير، والإطلاق والتقييد لايتصور إلّا في المعاني المستقلة[٢].

ثم إنّه قدس سره حيث رأى أنّه لو صحّ ما ذكره يرد عليه إشكال وهو: أنّ ما ذكره من مبنى لا يجتمع مع القول بعدم وجوب تحصيل الاستطاعة في الحج وغيره ممّا كانَ من هذا القبيل كتحصيل النصاب في الزكاة؛ لأنّه بعد فرض إطلاق الوجوب يجب على المكلف الإتيان بالمأمور به مع تمام قيوده، والحال أنّه (ﷺ) موافق للمشهور في القول بعدم ترشح الوجوب من الحج إلى تحصيل الاستطاعة ومن الزكاة إلى تحصيل النصاب. فأفاد في دفع هذا الإشكال بأنّ المطلوب تارة: يكون حصول مصلحته مطلقاً. وأُخرى: يكون حصولها مقيداً بقيد، وذلك القيد

---

١. راجع أيضاً فوائد الاصول ١: ١٨١.

٢. نقلاً بالمضمون عن مطارح الأنظار: ٤٥ـ٤٦.

تارة: يكون بحيث لو أتى به المكلف عن تكليف من المولى وكان انبعاثه بسبب أمر المولى يوجب حصول المصلحة كالصلاة المشروطة بالطهارة، فإنّ المصلحة الصلاتية لاتحصل إلّا إذا أتى المكلف بالطهارة تعبداً، وثالثة: يكون القيد على نحو لاتحصل المصلحة إلّا إذا أتى المكلف بقيد المأمور به لا عن تكليف.

وبعبارة واضحة: المصلحة تارة: تحصل بإتيان المأمور به مع قيده بشرط كون القيد مأموراً به أيضاً، وتارة: لا تحصل إلّا إذا لم يكن كذلك وإنّما كان القيد غير مأمور به فلو كان القيد مأموراً به لم تحصل المصلحة، وما نحن فيه من هذا القبيل، ففي مثله لايعقل الوجوب وكون القيد مأموراً به، لأنّه يلزم منه نقض غرض المولى، هذا.

ولا يخفى عليك فساد ما تفصّى به عن الإشكال؛ لأنّ المراد بالقيد لو كان الجزء العقلي فهو واجب بالوجوب النفسي المتعلق بالكل. ولو كان المراد به ما يتوقف عليه المقيد بأن يكون مقدمة له، أو يكون ممّا لاينطبق العنوان المأمور به كالصلاة مثلاً إلّا في ظرف وجوده، فبحسبهما وإن كان يمكن توهم عدم وجوب القيد، إلّا أنّه بعد فرض الوجوب مطلقاً لاينبغي توهم ذلك.

هذا مضافاً إلى أنّ تقييد المأمور به بقيدٍ لا يكون مأموراً به ومشروطيته بحصول ذلك القيد لكن لا عن تكليف، كلام خالٍ عن الوجه؛ لأنّ تقييد المأمور به بالقيد المشروط إتيانه عن التكليف حَسَن وموجب لحدوث جهة الحُسن فيه، وأمّا تقييده بالقيد المشروط عدم

إتيانه عن التكليف فلا طريق لتصور وجه له أصلاً.

وأمّا ما أفاده المحقق الخراساني (ﷺ) في وجه عدم وجوب المقدمة المعلق عليها الوجوب على مختار الشيخ (ﷺ): بأنّها وإن كانت من المقدمات الوجودية للواجب إلّا أنّها قد أخذت على نحو لايكاد يترشح عليها الوجوب من ذيها؛ فإنّ الآمر قد جعل الشيء واجباً على تقدير حصول ذلك الشرط ومعه كيف يترشح عليه الوجوب من جانب ذيها ويتعلق به الطلب، وهل هذا إلّا طلب الحاصل[1]؟

فبعيد عن الصواب؛ لأنّ ما أفاده لايدفع إشكال لزوم وجوب هذه المقدمة مع إطلاق الوجوب، إلّا أن يقال برجوع ذلك إلى تقييد الهيئة وهو على خلاف مختار الشيخ ﷺ، فتأمل.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

موارد رجوع الشرط إلى الهيئة أو المادة

والذي ينبغي أن يقال: إنّ الملاك والقاعدة لرجوع القيد إلى المادة لا إلى الهيئة: كون الفعل المقيد ذا مصلحة أراد المولى حصول تلك المصلحة مطلقاً، ففي هذا الفرض لايصح القيد إلّا برجوعه إلى المادة[2].

وأمّا القاعدة والملاك لرجوع القيد الى الهيئة دون المادة فعلى أقسام:

---

١. كفاية الاصول ١: ١٥٧ ـ ١٥٨. راجع أيضاً الحاشية على الكفاية للحجتي البروجردي ١: ٢٥٤.

٢. فلايصح إنشاء وجوبه تحت إرادة الشرط.

منها: إنّ الآمر يطلب فعلاً لدفع أو رفع مفسدة عن المكلف، لكنه في ظرف حدوث تلك المفسدة وتوجهها إليه، فيكون الفعل مطلوباً بنفسه من دون تقييد له بوجود تلك المفسدة المبغوضة، فدا فعيته عنها ليست مقيدة بشيء حتى تكون المادة مقيدة، وإنّما طلبه ووجوبه ـ أي الهيئة ـ مقيد بحدوث المفسدة. وهذا مثل أن يقول: إن ظاهرت فاعتق رقبة، أو إن فاتتك الصلاة فاقضها، أو إن أفطرت فكفر؛ فإنّ العتق وقضاء الصلاة والكفارة موجبة لدفع المنقصة الروحية الحاصلة بسبب الظهار وترك الصلاة وإفطار الصوم ولا تقييد لدافعية العتق أو القضاء أو أداء الكفارة عن هذه المفسدة والمنقصة الروحية، ولكن وجوبها مقيد بالظهار وترك الصلاة والإفطار.

ومنها: أن يكون الفعل المأمور به ذا مصلحة في جميع الأوقات والأحوال بمعنى سببية ذلك الفعل لتحقق هذه المصلحة كيف ما وقع وأينما وقع، ولكن لأجل وجود المانع لايمكن البعث إليه إلّا في بعض الموارد. ففي هذا الفرض يكون القيد راجعاً إلى الهيئة لا محالة أيضاً، وهذا كاشتراط وجوب الصلاة بالقدرة، فإنّها لو صدرت عن العاجز تكون معراجه وموجباً لقربه، ولكن حيث لايمكن تحريك العاجز وبعثه نحوها يقيد الطلب بصورة القدرة، وهكذا بالنسبة إلى التميز والعقل ونحوهما. وكما إذا كان البعث المطلق نحو الفعل موجباً للعسر كما في الحج، فتكون الاستطاعة قيداً للهيئة ولو كان الحج ذا مصلحة صدر من المستطيع أو غيره، ولكن حيث أنّ وجوبه على الجميع موجب للعسر

فلذلك قيده الشارع بالاستطاعة. ونحوه وجوب الزكاة، هذا.

مقام الإثبات

إذا عرفت إمكان رجوع القيد إلى الطلب مع إطلاق المطلوب ثبوتاً، يبقى الكلام في مقام الإثبات وفي أنّه هل يوجد في اللغات المتداولة سيما اللغة العربية الواسعة لفظ يفيد ذلك المعنى أو لا؟ فلو ادعي إمكان أن يكون لأهل الألسنة سيما أهل اللسان العربي مراداً مثل ما ذكر ولم يمكنهم إفادته ولا بيانه، فلا ريب أنّه خلاف الواقع؛ لأنّا نرى بالوجدان أنّ أهل كل لغة سيّما العرب يعبرون في مقام التفهيم ـ بتوسط الجمل الشرطية ـ عن مرادهم إذا كان من قبيل ما ذكر. ولو قال لهم قائل بأنّ ذلك محال، لم يقبلوا منه ويعدّون قوله شبهة في مقابل البديهة وإنكاراً للوجدانيات، فإنّ كل أحد يرى من نفسه إمكان إفادة هذا المراد في مقام الإفهام بتوسط إنشاء الجمل الشرطية. وهذا شائع في محاوراتهم واستعمالاتهم من دون أن ينكره أحد. فعلى هذا، لامجال للاعتناء بالإشكالات المذكورة ودعوى استحالة ذلك؛ إذ كلها شبهات مقابل البديهة والوجدان. مع أنّه أدلّ دليل على إمكان شيء وقوعه.

ثم إنّه لايخفى عليك عدم الفرق في ذلك بين قوله: «أطلب منك الإكرام إن جاء زيد» أو «إن جاء زيد فأكرمه».

نعم، الفرق بينهما كما مرّ من جهة أنّ الطلب في الأوّل وقع تحت لحاظ الآمر مستقلاً، أي لاحظه باللحاظ الاستقلالي ثم استعمل لفظ

الطلب. وأمّا في الثاني فهو مغفولٌ عنه، وملاحظته مندكة في ملاحظة المطلوب، أنّ الآمر لايرى إلّا فعل الإكرام، فينشأ لفظ «أكرمه» من غير التفات إلّا إلى تحقق الإكرام من المطلوب منه. نعم، يرى الإكرام رؤية من اشتاق إليه ويتوجه إليه توجه من يطلبه، كما أنّ الإنسان إذا مشى إلى مسجد يكون حين المشي غافلاً عن مشيه ولايرى إلّا الكون في المسجد.

ويمكن بعيداً أن يكون مراد الشيخ (ﷺ) من عدم إمكان رجوع القيد إلى الهيئة هذا الفرق الموجود بين النحوين من الأمر. وأنّه حيث أنّ الطلب مغفول عنه فلايمكن تقييده؛ لأنّ إمكان تقييده ملازم لملحوظيته استقلالاً وهي خلاف الفرض. فحيث أنّ الآمر لايرى إلّا المطلوب، فلابد من أن يكون القيد راجعاً إليه.

ولكن لا يخفى عليك أنّ هذا أيضاً في الحقيقة يرجع إلى تقييد الهيئة.

تنبيهان

الأوّل: لاينبغي الارتياب في عدم وجوب مقدمة الوجوب في الواجب المشروط، وأمّا المقدمات الوجودية فوجوبها لو قلنا بالملازمة تابع في الاشتراط لوجوب ذيها.

الثاني: إنّ مقدمة الوجوب وماهو شرط للوجوب لايلزم أن يكون مقدماً أو مقارناً زماناً للوجوب، بل يلزم أن يكون مقدماً عليه بالطبع.

فعلى هذا، تارة: يكون وجود هذه المقدمة قبل الوجوب كأكثر المقدمات الوجودية. وأُخرى: يكون بعده. وهذا لا إشكال فيه بناءً على ما سلكه المحقق الخراساني (ﷺ) في شرائط التكليف[١]، وعلى ما حققناه أيضاً[٢]. والله تعالى أعلم بالصواب، وهو حسبي ونعم الوكيل في المبدأ والمآل، وأسأله التوفيق وحسن العاقبة والخاتمة، وصلّى الله على محمّد وآله الطاهرين.

ومنها: تقسيمه إلى المنجّز والمعلّق

قال في الفصول: إنّه ينقسم باعتبار آخر إلى ما يتعلق وجوبه بالمكلف، ولا يتوقف حصوله على أمر غير مقدورٍ له، وليسمّ منجزاً. وإلى ما يتعلق وجوبه به، ويتوقف حصوله على أمر غير مقدورٍ له، وليسمّ معلقاً كالحج؛ فإنّ وجوبه يتعلق بالمكلف من أوّل زمن الاستطاعة أو خروج الرفقة، ويتوقف فعله على مجيء وقته، وهو غير مقدورٍ له...[٣] الخ.

واستشكل على نفسه بأنّه على هذا لو كان الوجوب فعلياً يلزم تعلقه بأمر غير مقدورٍ للمكلف، والحال أنّ القدرة من الشرائط العامة،

---

١. كفاية الاصول ١: ١٤٥ ـ ١٤٨؛ فوائده (المطبوع ضمن حاشيته على الرسائل)، ص ٣٠٢.

٢. تقدم في الصفحة ١٩١.

٣. الفصول الغروية: ٧٩، صطر ٣٦.

فإنّ وجوب الحج في شهر ذي الحجة لو تعلق مطلقاً بالمكلف في شهر ذي القعدة مثلاً، يلزم منه التكليف بما لا يطاق؛ لأنّ الحج قبل الموسم غير مقدورٍ له. ولو تعلق به مشروطاً بمجيء الوقت، فلا وجوب قبله حتى يجب تحصيل الراحلة والزاد.

ودفعه بأنّ ماهو الشرط في صحة التكليف مقدورية المكلف به في ظرف الامتثال وزمان العمل لا حال البعث والتكليف.

وقد تعرض أيضاً لإشكال آخر وهو: أنّه لو كان المراد من إطلاق الوجوب قبل الموسم إطلاقه حتى بالنسبة إلى غير القادر ومن يموت قبل الموسم، فهذا تكليف بما لايطاق. وأمّا إن كان المراد من إطلاقه إطلاقه بالنسبة إلى القادر والواجد للشرط، فإطلاقه مشروط بتحقق الشرط، فلايكون وجوباً قبل تحقق الشرط.

ودفعه بأنّ المراد إطلاق التكليف بالنسبة إلى القادر والواجد للشرط. ولايلزم منه اشتراط الوجوب بدخول الوقت، بل يمكن أن يكون مشروطاً بأمر اعتباري ينتزع من إدراك المكلف وقت الامتثال وصيرورته فيما يأتي قادراً، فالشرط كونه بحيث يصير قادراً أو يُدرك الوقت، فالوجوب بذلك الأمر الاعتباري، وهو حاصل قبل دخول الوقت.

غرض صاحب الفصول من التقسيم المذكور

وغرضه من ذلك كله تصحيح القول بوجوب الأغسال الليلية

للصوم، ووجوب تحصيل الزاد والراحلة قبل الموسم للحج؛ لأنّه بما أفاد لا مانع من القول بحالية الوجوب في الصوم والحج واستقبالية الواجب.

ولا يخفى: أنّ مبنى هذا التقسيم أنّه(ﷺ) تخيل عدم إمكان تأخر شرط الوجوب عن الوجوب في الواجب المشروط. ورأى القول بأنّ الحج والصوم من الواجبات المشروطة المتداولة، موجب للقول بعدم وجوب مقدماتهما الوجودية مثل الغسل وتحصيل الزاد والراحلة، فقسّم الواجب بالاعتبار المذكور حتى يتم القول بوجوب الغسل في الليلة السابقة ووجوب السير إلى الحج وغير ذلك.

ولا يذهب عليك: أنّ صاحب الفصول (ﷺ) لم يقسّم الواجب إلى المطلق والمشروط والمعلق بأن يكون المعلق قسماً ثالثاً في مقابلهما، حتى يقال: إنّ تقسيمه إلى المطلق والمشروط أمره دائر بين النفي والإثبات، فيلزم من تقسيم الفصول ارتفاع النقيضين وهو محال، بل ما يظهر من الفصول أنّه قسمه إلى المطلق والمشروط باعتبار، وإلى المعلق والمنجز باعتبار آخر.

وكذا لا مجال للقول بأنّهﷺ قد جعل المعلق قسماً من المطلق[1]؛ لأنّ من الواضح كون المعلق قسماً للمشروط. وإنّما الفرق بين هذا وسائر أقسام المشروط: أنّ الشرط في المعلق أمر اعتباري موجود في

---

١. والقائل به هو العلّامة الحائريﷺ في درر الفوائد ١: ١٠٦.

الحال، وهو كونه بحيث يدرك الموسم أو يفي عمره بإدراك الوقت، بخلاف سائر أقسام المشروط؛ فإنّ الشرط فيها لا يتحقق إلّا بتحقق زمان الواجب.

فظهر بزعمه (ﷺ) أنّ المعلق يكون من المشروط وافتراقه مع سائر أقسام المشروط في اعتبارية الشرط فيه ووجوده في عالم الاعتبار قبل مجيء وقت الواجب، هذا.

ولكن لا فائدة لهذا التقسيم ولو سلّم أنّ الأمور الاعتبارية يمكن أن توجد قبل وجود منشأ اعتبارها (مع أنّ التحقيق أنّ الأمر الانتزاعي الاعتباري لايتحقق إلّا بتحقق منشأ انتزاعه)، لأنّا قد حققنا[1] جواز تأخر شرط التكليف، عنه. ومراد صاحب الفصول(ﷺ) من هذا التقسيم تصحيح القول بوجوب بعض المقدمات، والتفصي عن الالتزام بوجوب المشروط قبل تحقق شرطه كوجوب السير إلى الحج قبل مجيء ذى الحجة، فلو قلنا بوجوب السير قبل ذي الحجة من جهة وجوب الحج يلزم تحقق وجوب الحج قبل شرطه ـ وهو مجيء ذي الحجة ـ.

وقد عرفت في ما مضى إمكان ذلك بناءً على القول بجواز تأخر الشرط عن المشروط، وأنّ أمثال ذلك كثير في الشرعيات، ولا حاجة للتفصي عن الإشكال المتوهم فيها إلى التقسيم المذكور.

ومن هنا يظهر عدم لزوم المحال لو التزمنا بقول صاحب

---

١. تقدم في الصفحة ١٩١.

الفصول(ﷺ)، كما زعمه بعضهم. ولو دققنا النظر لعلمنا أنّ مقصوده من ذلك لايكون إلّا بيان إمكان فعلية الإيجاب واستقبالية الواجب. وهذا كلام صحيح عبّر عنه بالواجب المعلق، وإن شئت عبّر عنه بالواجب المشروط. ولايمكن الذب عن الإشكال المذكور في وجوب السير إلى الحج وتحصيل الراحلة إلّا على القول بفعلية الوجوب واستقبالية الواجب. أو القول بأنّ أمثال هذه المقدمات واجبة بالوجوب النفسي لا بالغير بل وجوباً نفسياً للغير، كما قد يظهر من بعض الأخبار والآيات الدالة على وجوب هذه المقدمات.

ثم إنّه قد حكى في الكفاية إشكالاً عن بعض أهل النظر[١]، والحق في الجواب عنه ما أفادهﷺ فيه. وأمّا الجواب بأنّ إتيان المقدمات من باب التهيؤ لإرادة الفعل فيما بعد[٢]، ففاسد جدّاً؛ لأنّ إرادة المقدمات إرادات تبعية متولدة من إرادة أصل الفعل وهي الشوق المؤكد. والله تعالى يعلم الصواب، وهو الهادي إلى ماهو الحق في كل باب.

ومنها: تقسيمه إلى الأصلي والتبعي

إنّ المحقق القمي (ﷺ) قسّم الواجب إلى الأصلي والتبعي[٣].

---

١. وهو المحقق الملا علي بن فتح الله النهاوندي، صاحب تشريح الاصول كما في حاشيه الكفاية ١: ١٦١.

٢. راجع هداية المسترشدين: ٢١٧. ويستفاد أيضاً من بعض كلمات الفقيه الهمداني ﷺ.

٣. راجع قوانين الاصول ١: ١٠٠، سطر ١ و ١٠١، سطر ١٧، ومواضع أُخرى من كتابه الشريف.

ومراده من الأصلي كما يستفاد من كلامه، هو: الواجب الذي يحصل وجوبه من اللفظ ويثبت من الخطاب قصداً. وأمّا التبعي فهو: الذي يكون وجوبه غير مقصود للمتكلم وإن كان يستفاد وجوبه من اللفظ أيضاً.

فالأوّل كقوله: «إن جاءك زيد فأكرمه»، فإنّ دلالته على وجوب الإكرام عند المجيء مقصود للمتكلم، وقد قصد من الخطاب ذلك.

والثاني، فمثل ما يستفاد من الآيتين الكريمتين: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾[1] و ﴿وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْراً﴾[2] فإنّه يستفاد من لحاظ الآيتين معاً كون أقل الحمل ستة أشهر، وأمثال ذلك من دلالات الإشارة. فكون أقل الحمل ستة أشهر لايقصد من اللفظ في الآيتين ولكنهما تدلان عليه بالالتزام، هذا.

والذي ينبغي أن يقال: إنّ محصل هذا: أنّ الواجب الأصلي هو مايدل اللفظ على وجوبه دلالة أصلية مقصودة للمتكلم. والتبعي مالم يكن كذلك.

وبعبارة *أخرى*: الدلالة الأصلية في جميع الموارد هي: دلالة اللفظ على معناه المقصود للمتكلم. والدلالة التبعية هي: دلالته على معنى غير مقصود له، ولكن هذا إنّما يتم ويصح فيما تكون له حقيقة لا من جهة الإنشاء وتسبيبته، كأقل الحمل. وأمّا مثل البعث والطلب الذي لايكون له وجود إلا بسبب الإنشاء فلا يعقل دلالته عليه تبعاً، فبعد فرض كون

---

١. البقرة (٢): ٢٣٣.

٢. الأحقاف (٤٦): ١٥.

تحصل الطلب بإلقاء اللفظ وإنشائه قاصداً لمعناه لايمكن تحصله من غير أن يتحقق إنشاء خاص كذلك، فلايمكن دلالة اللفظ عليه تبعاً؛ لأنّ لازمه دلالة اللفظ على المعدوم، والحال أنّ العدم لايشار إليه ولا يخبر عنه.

ثم إنّه لايخفى عليك: أنّ هذا التقسيم لا يعقل ولايكون إلّا بحسب مقام الدلالة والإثبات[١]. وأمّا بحسب مقام الثبوت فلايمكن تصور تقسيمٍ غير تقسيمه إلى النفسي والغيري، فلا مجال للقول برجوع هذا التقسيم إلى مقام الثبوت[٢].

ومنها: تقسيمه إلى النفسي والغيري

وقد يقال في تعريفها: بأنّ الواجب النفسي هو الذي وجب لنفسه. والغيري ماوجب لغيره.

واورد عليه: بأنّه ملزم من هذا التعريف أن تكون الواجبات الشرعية جلها بل كلها سوى المعرفة واجبات غيرية لأنّها ليست مطلوبة بالذات بل تعلق الطلب بها من أجل فائدة ومصلحة تترتب عليها، فالصلاة مثلاً واجبة لأجل أنّها موجبة لحصول القرب وصفاء الروح

---

١. كما في القوانين ١: ١٠١ ـ ١٠٢ (في مقدمة الواجب، المقدمة السادسة والسابعة)، والفصول: ٨٢.

٢. كما ذهب إليه في الكفاية ١: ١٩٤.

وغيرهما[١]. وبعبارة أُخرى: يلزم عدم صدق المعرَّف على كل ما صدق عليه المعرَّف.

واجيب: بأنّ الواجب النفسي هو الواجب الذي لاتكون فائدته ومصلحته وما أمر لأجله مأموراً به، لأنّه لايمكن أن يقع تحت الأمر والتكليف، كالتقرب إلى الله وحصول الدرجات في الجنة، فإنّ هذه الفوائد ليست اختيارية حتى تقع تحت الأمر.

ولايخفى ما في هذا الجواب، فإنّ المقدور بالواسطة مقدور، فحصول القرب وإن كان ممّا لايقدر عليه المكلف ابتداءً لكنه مقدور له مع الواسطة.

والأولى أن يجاب عنه: بأنّ الواجب النفسي هو الذي تعلق الإيجاب به بنفسه، بحيث يرى العرف تعلقه به ابتداءً، وإرادة الآمر بإيجابه انبعاث المكلف لإتيانه نفسه. والغيري ما كان إيجابه غير متعلق بنفسه بل يكون متعلقاً في الحقيقة بغيره، فلا يكون البعث إليه إلّا بعثاً إلى غيره وليس طلبه إلّا طلب غيره.

وبعبارة أُخرى: الواجب الغيري هو مايمكن أن يقال: إنّه واجب باعتبار وليس واجباً باعتبار آخر، فباعتبار أنّ الطلب تعلق به ظاهراً هو واجب، وأمّا باعتبار أنّ المطلوب ما كان هو في طريقه بحيث لا يرى العرف للطلب المتعلق به وجوداً مستقلاً هو ليس واجباً.

---

١ ـ انظر الإشكال والجواب عنه في الفصول: ٨٠؛ هداية المسترشدين: ١٩٣؛ مطارح الأنظار: ٦٦، سطر ٢١.

والحاصل: أنّ النفسي هو الواجب الذي تعلق به الوجوب بنفسه لا لأنّه واقع في طريق غيره، والغيري هو الذي تعلق به البعث والطلب لا لنفسه ولا بنفسه حقيقة بل من جهة وقوعه في طريق حصول واجب آخر، فالبعث والطلب فيه يكون راجعاً في الحقيقة إلى واجب آخر هو ذو المقدمة، ووجوب هذا الفعل الواقع في طريقه يكون مندكاً وفانياً فيه، بحيث أنّ الآمر لايرى عند إيجابه إلّا الغير وحصول ذي المقدمة من المكلف. ولهذا يمكن أن يقال: بأنّه لا وجوب هنا حقيقة ولا طلب واقعاً، وأنّ الأوامر الغيرية أوامر إرشادية صرفة راجعة إلى الأوامر النفسية. ولو لم نقل ذلك، فلاريب في أنّ نحو وجود الأوامر الغيرية لايكون إلّا وجوداً مندكاً في الغير.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

الشك في النفسية والغيرية

إذا شك في واجب أنّه نفسي أو غيري؟ فتارة: يكون وجوب الغير مقيداً بشيء بمعنى كونه مطلوباً في ظرف وجود شيء أو في زمان خاص، فلا إشكال في التمسك بإطلاق الدليل على وجوب ذلك الواجب مطلقاً كان بذلك الغير واجباً أم لا. وتارة: يكون الغير واجباً مطلقاً وعلى كل حال، فتمام الشك في الواجب راجع إلى أنّه نفسي أو غيري، وفي هذه الصورة ذهب المحقق الخراساني(ﷺ) إلى نفسيته

وجواز التمسك بالإطلاق لإثبات نفسيته[١]؛ لأنّ الشك واقع في أنّ الواجب هل وجب لأجل الغير أو لا؟ وإطلاق الهيئة يقتضي عدم تقييد وجوبه بذلك.

ولايخفى مافي جواز التمسك بالإطلاق في الصورة الثانية؛ لأنّه يلزم منه جواز تقييد المعلول من ناحية علته فإنّ الواجب الغيري وجوده معلل بوجود الغير، فلو قلنا بإمكان التمسك بالإطلاق لإثبات نفسية الواجب ـ لأنّ كونه غيرياً معناه تقييده بغيره وكونه مترشحاً منه وهو منفي بالإطلاق ـ يلزم منه وقوع ماهو في المرتبه السابقة في المرتبة اللاحقة، ووقوع ما هو العلة في مرتبة المعلول، وبطلانه واضح.

فالنتيجة: عدم الفرق في الوجوب النفسي والغيري من جهة التمسك بالإطلاق. وبعبارة أُخرى: وجوب الواجب الغيري معلول لوجوب الواجب النفسي وغير مقيّد بكون غيره واجباً وكونه مترشحاً منه، بل وجوب الواجب النفسي أيّ ذي المقدمة علة للبعث نحو الواجب الغيري أي المقدمة لكن على سبيل الإطلاق وعدم كونه بعثاً مقيّداً بوجوب غيره وإلّا يلزم كون العلة التي هى سبب لوجود المعلول قيداً له وسبباً وعلة لنفسه، فتدبر جيداً.

ويمكن دعوى انصراف الهيئة إلى الوجوب النفسي؛ لأنّ العرف لاينصرف ذهنه عند طلب المولى إلّا إلى نفسية طلبه وإرادة المولى

---

١. كفاية الاصول ١: ١٧٣.

انبعاث العبد نحو المبعوث إليه لإتيانه لنفسه.

استحقاق المثوبة والعقوبة

لا يخفى عليك: عدم استحقاق المكلف الثواب بسبب موافقته للأمر النفسي، بمعنى أن يكون له مطالبة الثواب والأجر من المولى وقبح منعه من قبل المولى. وهذا من جهة أنّ العبد مِلْك للمولى، فلو أمره المولى بفعل فامتثل وأطاعه لم يكن للعبد طلب الأجر منه؛ لأنّ المولى تصرَّف في ملكه، وعلى العبد امتثال أمره. بل كلمّا اشتدت العبودية اشتد قبح طلب الأجر من المولى، فكيف بمن أنشأ العبد وخلقه وصوّره ونعّمه!! وأيضاً الأوامر النفسية كلها ذات مصالح راجعة إلى العبد، والمولى غني عن إطاعته، فقبيح من مثل هذا العبد طلب الأجر منه، كما أنّه يقبح على المريض الذي عالجه الطبيب وأعاد صحة بدنه وسلامته إليه، لكن أمره بشرب المسهل ونهاه عن أكل البطيخ مثلاً، أن يطلب من ذلك الطبيب الأجر على أنّه أطاع أمره وشَرب المسهل وانتهى عن أكل البطيخ، بل لايعدّ ذلك إلّا من نقص العقل.

فالثواب والأجر من المولى لايكون إلّا رحمة وتفضلاً منه.

وأمّا التعبير بالأجر في القرآن الكريم، كقوله تعالى ﴿لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾[١] أو الجزاء، كقوله تعالى ﴿وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ﴾[٢] أو الثواب، كقوله

---

١. آل عمران (٣): ١٩٩.

٢. نحل (١٦): ٩٧، وعنكبوت (٢٩): ٧.

تعالى ﴿وَمَنْ يُرِدْ ثَوَابَ الآخِرَةِ﴾.[١] فإنّما هو لأجل كمال العناية بهداية العبد، كقوله تعالى ﴿مَنْ ذَا الَّذي يُقْرِضُ اللهَ قَرْضاً حَسَناً﴾[٢].

فعلى هذا، لامجال للاعتناء بقول بعض المتكلمين[٣] من أنّ التكليف تحميل المشقة والكلفة، فعلى الحكيم إعطاء الأجر للمكلف. هذا بالنسبة إلى الأوامر النفسية.

وقد اتضح من ذلك وجه عدم استحقاق الأجر والثواب لو أتى بالأوامر الغيرية ومقدمات الواجبات النفسية[٤]. نعم، لا مانع من التفضل من قبله جلّ شأنه.

وأمّا الكلام في استحقاق العقوبة على المخالفة، فلا يخفى أنّ العبد لو خالف أمر المولى فحيث يُعد طاغياً عليه وخارجاً عن رسم العبودية يستحق العقوبة بذلك، بمعنى أنّ للمولى عقابه. ولو عاقبه فلايتصور قبح في عقابه عبده العاصي هذا فيما تكون المخالفة مخالفة للواجبات النفسية، أو المحرمات كذلك.

---

١. آل عمران (٣): ١٤٥.
٢. بقرة (٢): ٢٤٥، وحديد (٥٧): ١١.
٣. انظر البحث عند المتكلمين في أنوار الملكوت في شرح الياقوت: ١٧٠ (المسألة الاولى من المقصد الثالث عشر)، وشرح القوشجي على التجريد: ٢٨٤، وشرح المقاصد ٥: ١٢٥، وإرشاد الطالبين: ٤١٣، والمسلك في اصول الدين: ١٧.
٤. راجع المستصفى من علم الاصول لأبي حامد الغزالي ١: ١٣٩؛ إشارات الاصول للكلباسي: ٧٢؛ مطارح الأنظار: ٦٨، سطر ٣٤؛ كفاية الاصول ١: ١٧٥ (الأوّل من التذنيان).

وأمّا العقاب على ترك المقدمات ومخالفة الأوامر المتعلقة بها، فلا مجال له أصلاً؛ لأنّ المخالفة لا تكون إلّا واحدة، فليكن عقابها أيضاً كذلك.

الإشكال على عبادية الطهارات الثلاث

قد أُشكل في الطهارات الثلاث[١] بأنّ من الواضح كونها من الواجبات الغيرية مع أنّ قصد الامتثال معتبر فيها، وهذا مشعر باستقلالها وأنّ لها امتثال مستقل، وهذا يتنافى مع غيريتها ومقدميتها.

وأُشكل[٢] أيضاً بأنّه كيف يمكن الأمر بإتيانها بقصد الامتثال مع أنّ الأمر لايدعو إلّا إلى ماهو متعلقه، فداعوية الأمر نحو الفعل موقوف على قصد الأمر وقصد امتثال الأمر موقوف على كون الأمر داعياً إلى هذا الفعل، فيلزم منه الدور.

ولايمكن الجواب عن هذا الإشكال في المقام بما قد يجاب عنه في الواجبات النفسية بتقريب: أنّ من الممكن أن لايكون قصد الامتثال جزءً للمأمور به، بل الأمر تعلق بأصل العمل وعلم من الخارج حصول الإطاعة وتوقفها على قصد الامتثال، كما عرفت تفصيله في مبحث التعبدي والتوصلي[٣]. وأمّا فيما نحن فيه حيث أنّ الأمر الغيري ترشحي

---

١. مطارح الأنظار: ٧٠، سطر ١٩.

٢. نفس المصدر: ٦٠، سطر ٣٠.

٣. تقدم في الصفحة ١٣٠ و ١٣٧. وانظر الجواب أيضاً في الكفاية ١: ١٠٩ ـ ١١٠.

لايكاد يترشح إلّا إلى ما هو مقدمة للواجب، والمقدمة كما هو الفرض لا تكون إلّا الطهارة مع قصد الامتثال، فلابد من تعلق الأمر الترشحي الغيري بالمقدمة وهي نفس العمل مع قصد الامتثال والتقرب.

ولايمكن التفصي عن هذا الإشكال بما تفصى به المحقق الخراساني(ﷺ) هناك[1].

وهذا مراد صاحب الكفاية فيما نحن فيه بقوله: «هذا مضافاً إلى أنّ الأمر الغيري لاشبهة في كونه توصلياً... الخ»[2].

وغرضه أنّ الأمر التعبدي النفسي على ماعرفت سابقاً ـ في التعبدي والتوصلي ـ هو الأمر المتعلق بما هو أوسع من الغرض، وهذا بخلاف الغيري فإنّه لايتعلق إلّا بما هو محصل لذي المقدمة، فلا يكون إلّا توصلياً صرفاً. فلا يفيد ذلك الجواب في ما نحن فيه. (ويأتي نظير هذا الإشكال على المحقق الخراساني(ﷺ) في توجيه الصوم في السفر والإحرام قبل الميقات إذا تعلق النذر بهما في ذيل البحث في الشبهة المصداقية).

والذي ينبغي أن يقال في الجواب: إنّ إتيان المقدمات بقصد الامتثال وحصول التقرب بها لايكون موقوفاً على الأمر بالمقدمات، بل إذا أراد المكلف إتيان ذي المقدمة بقصد الامتثال والتقرب تتولد من تلك الإرادة إرادة ما هو مقدمته، فيأتي بها لأجل حصول ذيها، وهذا المقدار

---

١. كفاية الاصول ١: ١٠٧.

٢. كفاية الاصول ١: ١٧٧.

كاف في تحقق الامتثال وحصول التقرب.

فلو فرضنا أنّ المكلف أراد إتيان المقدمة لكن لا لغرض شهوي ونفساني بل من جهة أنّه أراد إتيان ذي المقدمة مع كون إرادته لإتيانه متولدة من أمر المولى كفى ذلك في الامتثال واستحق بذلك الثواب كما يستحق بإتيان ذيها.

فلو قام شخص من نومه في الليل مع شدّة البرد وتوضأ من ماء بارد لصلاة الليل وأدركه الموت قبل الصلاة، وقام شخص آخر في مكان آخر لا تكون برودته بهذه المثابة وتوضأ وأتى بها، أيجوز عند العقل أن يقال بأنّ الثاني امتثل ولكن الأوّل لم يمتثل؟ وهل يجوّز العقل أن يكافي المولى ويشكر عمل الثاني دون الأوّل؟ هذا.

ولو لم نقل بذلك وقلنا بعدم استحقاق الثواب فالتقرب والامتثال حاصل على كل حال؛ لأنّه لايتوقف على ترتب الثواب. فعلى هذا، لا مانع من إتيان المقدمة بقصد التقرب والامتثال من غير تعلق أمر بها. مع أنّه لو قلنا بتعلق الأمر بها من جهة مقدميتها فلا يتحقق الامتثال بقصد ذلك الأمر بل إنّما يتحقق لو أراد فعل ذيها ممتثلاً.

نعم، يمكن أن يكون لبعض المقدمات كالطهارة أمر مخصوص من جهة نفسها، أو أوامر متعددة من جهة كونها مقدمة لواجبات متعددة أو مستحبات مختلفة، فلا مانع من حصول التقرب والامتثال بقصد الأمر المتعلق بنفسها أو بسبب قصد الأمر المتعلق بذيها وإرادتها المتولدة من إرادة ذيها.

ومن هنا يظهر الجواب عن الإشكال الثاني وهو لزوم الدور، فإنّ المكلف إذا أتى بالمقدمة وكانت إرادته لفعلها متولدة من إرادة ذيها وهذه متولدة من إرادة امتثال الأمر كفى ذلك في تحقق التقرب وحصول الامتثال. هذا مضافاً إلى أنّنا في مبحث التعبدي والتوصلي قد أجبنا عن هذا الإشكال[1] بعون الله المتعال.

نكتة فقهية: في الوضوء التهيّئي

بناءً على ما حققناه ـ من تحقق الامتثال والتقرب بفعل المقدمة إن كانت إرادته متولدة من إرادة ذيها وكانت إرادة ذيها متولدة من إرادة امتثال الأمر المتعلق به ـ لا يبعد القول بصحة إتيان هذه المقدمة ولو لم يتعلق الأمر الوجوبي بذيها في حال إتيانها، كالوضوء أو الغسل قبل حضور وقت الصلاة. فلو أراد المكلف امتثال أمر الصلاة في وقتها وتولدت من إرادته هذه إرادة الوضوء قبل حضور الوقت فلا يبعد القول بصحته؛ لأنّ هذا المقدار كافٍ في حصول الامتثال والتقرب.

وبالجملة: لا مانع من توسعة دائرة امتثال المقدمة بالنحو المذكور مع كون دائرة امتثال ذيها مضيّقة.

---

١. تقدم في الصفحة ١٢٩.

الأمر الرابع: قصد التوصل أو الموصلية في وجوب المقدمة

هل يعتبر قصد التوصل بالمقدمة في وجوبها؟ وهل الواجب منها خصوص الموصلة؟

لايخفى: أنّ وجوب المقدمة بناءً على القول بالملازمة غير مشروط بإرادة فعل ذيها وإن كان يظهر من صاحب المعالم (ﷺ) اشتراط وجوبها بإرادة ذيها[١].

وذلك لأنّ وجوب المقدمة لايكون إلّا وجوباً ظلياً رشحياً ولا يتصور بناءً على الملازمة وجوب ذي المقدمة من غير تعلق الوجوب إلى مقدمته، فكما لايمكن وجود ذي الظل مع عدم الظل، كذلك لايمكن وجوب ذي المقدمة مع عدم وجوب المقدمة فالمقدمة تابعة لذيها في الإطلاق والاشتراط من دون تقييد آخر لها، وهذا واضح لايحتاج إلى إطالة الكلام. إنّما وقع الخلاف بينهم في متعلق وجوب المقدمة وأنّ الواجب هل هو المقدمة التي أُريد بإتيانها التوصل إلى ذيها فلو لم يقصد من إتيانها هذا لما وقعت على صفة الوجوب، أو أنّ الوجوب تعلق بمقدمة يترتب عليها ذو المقدمة، فلو لم يترتب عليها كشف عن عدم وقوعها على صفة الوجوب وعدم كونها متعلقة له، أو لا يكون شيء منهما معتبراً في تعلق الوجوب بها؟ وجوه، بل أقوال:

أوّلها: ما هو المنسوب إلى الشيخ الأنصاري (ﷺ) والمحكي عن

---

١. معالم الدين: ٧٤ (مبحث الضد).

تقريرات بحثه[١].

وثانيها: مختار صاحب الفصول(ﷺ)[٢].

وثالثها: مختار الكفاية[٣] وغيرها.

وهناك وجه آخر كما في الفصول وهو: كون متعلق الوجوب وما يقع متصفاً بالوجوب خصوص ماقصد به التوصل إلى ذي المقدمة مع موصليته إلى ذي المقدمة[٤].

ولا يخفى عليك: أنّ الوجه الأوّل وإن كان قد نسب إلى الشيخ (ﷺ) كما توهم في الكفاية[٥]، ولكن هذا التوهم إنّما نشأ من عدم التأمل التام في كلام صاحب التقريرات؛ فإنّ ما ذكره في هذا المقام (بنحو إن قلت وقلت) صريح في أنّ مراد الشيخ(ﷺ): توقف حصول التقرب بالمقدمة على قصد التوصل بسببها إلى ذي المقدمة.

وهذا كلام متين وقد بيّنا وجهه سابقاً. فالمقدمة إن كانت ممّا لها مطلوبية ونفسية ومصلحة ذاتية كالوضوء والغسل يحصل التقرب بفعلها تارة بإرادة أمرها النفسي. وتارة أُخرى بإرادة التوصل بسبب فعلها إلى ذيها وإن لم تكن ممّا لها مطلوبية نفسية، فلايمكن التقرب بها إلّا بإرادة التوصل بسبب فعلها إلى ذيها. فعلى هذا، يسقط ما أورده المحقق

---

١. مطارح الأنظار: ٧٢، سطر ٨.

٢. الفصول الغروية: ٨١، سطر ٤ و ٨٦، سطر ١٢.

٣. كفاية الاصول ١: ١٨٢.

٤. الفصول الغروية: ٨١، سطر ٥.

٥. كفاية الاصول ١: ١٨١ ـ ١٨٢.

الخراساني (ﷺ) في الكفاية على الشيخ (ﷺ)[١].

وأمّا الكلام في أصل المطلب، فلايكون محتاجاً إلى بيان؛ لأنّ عدم توقف اتصاف المقدمة بالوجوب على قصد التوصل أوضح من أن يخفى، ولا ينبغي توهم اعتباره لأحد بعد فرض كون المقدمة ما يتوقف عليها وجود ذي المقدمة، وأنّ توقفه عليها لايكون إلّا بذات المقدمة من غير دخل لهذا القصد وعدمه فيه. فالحق ما ذهب إليه وأوضحه في الكفاية.

وأمّا الوجه الثاني، وهو: أنّ المقدمة لاتقع واجبة إلّا إذا ترتب عليها ذو المقدمة، ولا تقع على صفة الوجوب لو لم يترتب عليها ذو المقدمة. وليس معنى ذلك أنّ الوجوب الغيري المتعلق بالمقدمة مشروط بترتب ذي المقدمة عليها، بل معناه أنّ الوجوب مطلق ولكن المقدمة لاتقع على صفة الوجوب إلّا إذا كانت موصلة وترتب عليها ذيها.

وقد بني على ذلك في الفصول وجوب المقدمة المحرمة التي توقف عليها واجب أهم لو ترتب ذلك الواجب عليها، بخلاف ما لو لم يترتب عليها ذو المقدمة فتكون المقدمة باقية على حالها من الحرمة.

---

١. لايخفى: أنّ صاحب التقريرات قد استفاد ممّا ذكر في المقام إباحة المقدمة المحرمة المنحصرة لو قصد بفعلها التوصل إلى ذيها، وبقاء حرمتها على حالها لو لم يقصد بفعلها التوصل إلى ذيها، وهذا كما ترى موافق لما استفاده المحقق الخراساني من التقريرات. ولكن الحق بعد ملاحظة جميع ما ذكر في المقام ما حققه سيدنا الاستاذ دام ظله وعلاه. ويمكن أن يكون ذلك التفريع من قبيل سهو القلم، فراجع التقريرات [منه دام ظله العالي].

فلو أتى بهذه المقدمة بزعم ترتب ذيها عليها فاتفق عدم ترتبه عليها فقد ارتكب فعلاً محرماً، ولكن حيث زعم انطباق الواجب عليها يكون معذوراً ولا يعاقب عليه. كما أنّه لو لم يرتكب المقدمة مع علمه بتوقف ذيها عليها وظهر فيما بعد أنّه لو فعلها أيضاً لما ترتب ذو المقدمة عليها، فليس عليه شيء. نعم، هو متجرٍ بتركه فعلاً قَطَع بوجوبه[1].

وفيه: أنّه إن أُريد بالموصلية أنّ للمقدمة فردان، أحدهما: ما يترتب عليه ذو المقدمة وتكون موصلة إليه. والآخر: ما ليس كذلك. وقد تعلق الوجوب المطلق بالأوّل لا بنحو أن تكون الموصلية قيداً له ويكون متعلق الأمر مركباً من نفس المقدمة وموصليتها، بل الموصلية لا تكون إلّا عنواناً يشار بها إلى ذلك الفرد، فهذا يرجع إلى أنّ المقدمة التي تعلق بها الوجوب من قبل ذي المقدمة ليس إلّا مايلزم من وجوده وجود ذي المقدمة ومن عدمه عدمه، وهذا تفصيل بين السبب وغيره أي بين الأفعال التوليدية وغيرها، وقد تقدم فساد ذلك التفصيل[2].

وإن أُريد بالموصلية أنّ الوجوب تعلق بجميع أفراد المقدمة لكن بقيد كونها موصلة وترتب ذي المقدمة عليها، حتى يكون متعلق

---

١. الفصول الغروية: ٨١.

٢. تقدم في الصفحة ١٨٨ وما يليها.

ويمكن أن يقال بعدم رجوع هذا إلى التفصيل بين السبب وغيره، فإنّ السبب كما تقدم على اصطلاح الأُصوليين هو المقتضي المؤثر في الوجود أي العلة التامة، والمراد بموصلية المقدمة ليس هذا المعنى، بل المراد وقوعها في طريق التوصل إلى ذي المقدمة وكونها من أجزاء العلة التامة التي ترتب عليها المعلول [منه دام ظله العالي].

الوجوب: المقدمة المقيدة بالموصلية، فلازم هذا أنّه لو كان لواجب نفسي آلاف من المقدمات أن يترشح منه إلى جميع تلك المقدمات مع قيد الموصلية آلاف من الوجوبات الغيرية، وحيث أنّ هذا القيد لايحصل إلّا في ظرف إتيان المكلف بذي المقدمة يلزم أن يتعلق من هذه المقدمات بعدد جميعها وجوب غيري مقدمي بذي المقدمة، فيصير ذوالمقدمة مقدمة لما تكون مقدمة له ومتوقفاً على ما يكون متوقفاً عليه، وهذا دور محال.

الغرض من الأقوال الثلاثة

لايخفى عليك: أنّ الأقوال الثلاثة المذكورة ـ أي ماذهب إليه صاحب المعالم (ﷺ) من كون وجوب المقدمة مشروطاً بإرادة المكلف إتيان ذيها، وما نسب إلى الشيخ (ﷺ) من إطلاق الوجوب وتقييد متعلقه وكون الواجب ما أُريد به التوصل إلى ذي المقدمة، وما اختاره صاحب الفصول (ﷺ) من كون المقدمة المقيدة بالإيصال متعلقاً للوجوب ـ إنّما ظهرت لتصحيح العبادة التي يتوقف على تركها فعل الواجب الفوري، كالصلاة التي تتوقف على تركها الإزالة. وسيجيء إن شاء الله تعالى التعرض لذلك على النحو المستوفى في مبحث الضد.

ثمرة النزاع[١]

لايخفى عدم ترتب ثمرة على البحث في وجوب المقدمة؛ فإنّه ولو قلنا بوجوب المقدمة إلّا أنّ وجوبها ليس إلّا وجوباً تطفلياً مندكاً في وجوب ذي المقدمة بحيث لايمكن بالنسبة إليه تصور الامتثال والعصيان، كما سيتضح لك إن شاء الله تعالى.

الأمر الخامس: تأسيس الأصل في المسألة

إعلم: أنّه ليس في المسألة أصل يعوّل عليه عند الشك؛ فإنّه ليس لوجوب المقدمة أثر شرعي حتى يستصحب أو تجري فيه البراءة.

وأمّا ما أفاده المحقق الخراساني (ﷺ) من صحة استصحاب عدم وجوبها؛ لأنّ نفس وجوب المقدمة يكون مسبوقاً بالعدم حيث يكون حادثاً بحدوث ذيها، فالأصل عدم وجوبها[٢].

ففيه: أنّه إن أراد من استصحاب عدم وجوبها نفي استحقاق المكلف للعذاب على تركها، فنفي استحقاق العقاب وإثباته ليس من الامور التعبدية حتى يتعبدنا به. مضافاً إلى أنّ ترك المقدمة غير موجب لذلك كما أنّ فعلها أيضاً ليس سبباً لاستحقاق الثواب، بل استحقاق الثواب والعقاب راجع إلى امتثال الأمر النفسي وعصيانه.

وإن أراد بذلك نفي فعلية وجوب المقدمة، فلايتم أيضاً ما أفاده؛

---

١. راجع الفصول الغروية: ٨١، سطر ٩ و ٨٧، سطر ١٨؛ مطارح الأنظار: ٨٠، سطر ٣٠.
٢. كفاية الاصول ١: ١٩٩.

لأنّه بعد الالتزام بأنّ وجوب المقدمة ـ على القول به ـ لايكون إلّا ظلاً لوجوب ذيها، كيف يمكن نفي فعلية وجوبها مع بقاء فعلية وجوب ذي المقدمة؟!

وبالجملة: فلا فائدة لإجراء الاستصحاب؛ لأنّه لو تعلق الوجوب بالمقدمة واقعاً فلايمكن نفي فعليته بسبب الاستصحاب بعد فرض بقاء فعلية ذي المقدمة، وإن لم يتعلق الوجوب فلا فائدة لذلك.

هذا، مضافاً إلى أنّ نفي فعلية وجوبها بالاستصحاب لا فائدة له أصلاً؛ لأنّ على المكلف الإتيان بالمقدمة على كل حال من جهة توقف الواجب عليها قلنا بوجوبها الغيري أم لا.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

تحرير محل النزاع

بعد ما عرفت المقدمات، ندخل في أصل البحث، وقبل ذلك نحرر محل النزاع بأنّه هل يتوجه من قِبل الأمر بالواجب أمر إلى كل مقدمة من مقدماته؟ بمعنى أنّ العقل يحكم بأنّ لازم ذلك تولد أمر واحد من الأمر بالواجب لو كانت المقدمة واحدة، أو أكثر إذا كانت المقدمات أكثر ـ ولو كان الآمر غافلاً ـ أم لا؟

ولا وجه لتوهم كون النزاع في الوجوب العقلي وأنّ العقل هل يحكم بوجوب إتيان المقدمة أو لا؟ لأنّ هذا غير قابل للنزاع، لرجوعه إلى اللابديّة العقلية ولزوم إتيان المقدمة بحكم العقل حفظاً من الوقوع في مفسدة ترك ذي المقدمة. فليس محل النزاع ومرجع الاختلاف إلّا

الوجوب الشرعي[١] بالمعنى الذي ذكرناه.

الأقوال في المسألة

قد اختلفت الآراء والأقوال في المسألة، فذهب بعضهم إلى الوجوب مطلقاً[٢]. وبعضهم إلى عدم الوجوب مطلقاً[٣]. والقول الثالث: التفصيل بين السبب وغيره[٤]. والقول الرابع: التفصيل بين الشرط الشرعي وغيره[٥].

---

١. قوانين الاصول: ١٠١، سطر ١٥؛ إشارات الاصول: ٦٨، سطر ١٢؛ مطارح الأنظار: ٨٠، سطر ٨.

٢. قال المجدد الشيرازيﷺ: «وهو المنسوب إلى الأكثر، بل قد نقل عن الآمدي أنّه نقل الإجماع عليه» تقريرات آية الله المجدد الشيرازي للعلامة الروزدري ٢: ٣٩٢. وانظر ادعاء إجماع الامة عن الآمدي في الإحكام في اصول الأحكام ١: ٩٧.

٣. قال المجددﷺ: «والقول بعدمه مطلقاً: وهو الذي نسبه الآمدي ـ على ما حكي عنه المحقق الخوانساري ـ إلى بعض الاصوليين، وحكي عن ظاهر المنهاج وجود القائل به، وعن عبارة المختصر على إجمال فيها» المصدر نفسه. وانظر ما حكاه الخوانساري في القوانين ١: ١٠٣ عن البيضاوي في المنهاج، في الإبهاج في شرح المنهاج ١: ١١٠؛ ومختصر المنتهى لابن الحاجب المطبوع ضمن شرحه للعضدي: ٩٠.

٤. ذهب إليه في المعالم: ٦٧ بقوله: «إنّا نمنع وجوب ما لا يتم الواجب إلّا به مطلقاً بل يختص ذلك بالسبب». ونسبه العلامة إلى الواقفية، والسيد المرتضىﷺ في نهاية الوصول (مخطوط): ٦٤. وانظر المحصول ٢: ١٨٩، ونسبه إلى الواقفية. واحكم بنفسك في الذريعة إلى اصول الشريعة للسيد المرتضى ١: ٨٣.

٥. نسبه السبكي إلى إمام الحرمين وقال: إنّه مختار ابن الحاجب، فراجع الإبهاج ←

نقد الأقوال بالتفصيل

ولايخفى عليك: أنّ مراد المفصل (بين السبب وغيره) من السبب: الفعل المباشري الذي هو تحريك العضلات كتحريك اليد، ومن المسبب: الفعل الذي يوجد بعين تحريك العضلات من غير توسط إرادة اخرى بينه وبين الفعل كحركة المفتاح المسبب من تحريك اليد وكذا انفتاح الباب، فالفعل الحاصل من السبب من غير توسط إرادة بينه وبين حصول ذلك الفعل هو المسبب كتحريك المفتاح وانفتاح الباب. إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّ الوجه الذي توهم للقول بالتفصيل هو عدم قدرة المكلف على المسبب في الأفعال التوليدية وأنّ الأمر فيها يتعلق بالسبب.

وقد ظهر فساد هذا التوهم ممّا ذكرناه سابقاً عند البحث في أنّ الأوامر المتعلقة بالمسببات ظاهراً هل هي متعلقة بها حقيقة أو لا؟ وقلنا بإمكان تعلقها بالمسببات أيضاً حقيقةً، لأنّ المقدور بالواسطة مقدور. مضافاً إلى أنّه ولو كان لكل من تحريك اليد وتحريك المفتاح وانفتاح الباب وجوداً مستقلاً وإيجاداً كذلك لاتحاد الوجود والإيجاد من جهة أنّ الفرق بينهما ليس إلّا أنّ ما وجد إذا نسب إلى الفاعل نسمّيه بالإيجاد وبالنسبة إلى نفسه يسمّى بالوجود، ولكن من جهة ملاحظة حصول هذه الثلاثة من فاعل واحد وعدم توسيط إرادة أُخرى بين تحريك اليد

← للسبكي ١: ١١٠. ونسبه العضدي إلى ابن الحاجب، واختاره أيضاً في شرح المختصر: ٩١.

وحركة المفتاح وانفتاح الباب تعد فعلاً واحداً، فلا مانع من تعلق الأمر بالمسبب أيضاً.

هذا، مضافاً إلى أنّ التفصيل خارج عمّا هو محل النزاع في مبحث المقدمة، وإنّما هو نزاع آخر في متعلق الأمر النفسي، وأنّه السبب أو المسبب؟ فيكون أجنبياً عمّا نحن فيه[1].

وأمّا وجه توهم التفصيل بين الشرط الشرعي وغيره، فهو ما يتراءىٰ من وقوع بعض الواجبات في الخارج كالصلاة والصوم وغيرهما من غير تحقق شرائطها، فلو لم نقل بوجوب الشرط يلزم حصول الموافقة بمجرد حصول الواجب، ومن الواضح بطلانه، فهذا دليل تقيد الواجب بشرطه كالطهارة مثلاً، فالصلاة المقيدة بها على نحو يكون القيد خارجاً والتقيد داخلاً تكون متعلقة للوجوب. وبعبارة أُخرى: إنّ متعلق الوجوب هو الصلاة الواقعة بعد الغسلتين والمسحتين، وحيث لايمكن تعلق الوجوب بالتقيد فلابد من تعلقه بالقيد الذي يكون منشأً لانتزاع التقيد.

وفيه: أنّ الأمر المتعلق بالقيد الذي يكون منشأً لانتزاع التقيد هو عين الأمر بالتقيد؛ لأنّ الأمر المتعلق بالتقيد راجع في الحقيقة إلى منشأ انتزاعه والوجوب المتعلق به وجوب نفسي.

هذا، مضافاً إلى إمكان إنكار وقوع ذي المقدمة بدون شرطه

---

١. كفاية الاصول ١: ٢٠٣.

الشرعي، ودعوى رجوع الشرط الشرعي إلى العقلي، فالصلاة لاتقع في الخارج إلّا بعد حصول مقدمتها وهي الطهارة، وإن كان بحسب الظاهر يتخيل وقوعها بدون مقدمتها؛ لأنّه ربما كان المأمور به عنوان ينطبق على أفعال خاصة مشروطة بوجود امور معها بحيث لاينطبق ذلك العنوان إلّا بعد حصول تلك الشروط، مثل عنوان الصلاتية؛ فإنّه لاينطبق على القيام والركوع والسجود وغيرهما إلّا بعد حصول المسحتين والغسلتين، فتحقق هذا العنوان في الخارج لايمكن إلّا بهذا الشرط. والعقل وإن لم يدرك توقف حصول هذا المأمور به وانطباق عنوانه على هذه الأفعال مقيدة بهذا القيد، ولكن الشرع كشف عن ذلك بخطاب إرشادي كقوله تعالى ﴿فَإِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلٰوةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ... الآية﴾[1].

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

أدلة وجوب المقدمة ونقدها

أمّا الوجوه التي ذكروها لإثبات الملازمة بين وجوب ذي المقدمة والمقدمة، وأنّه يتولد من الطلب النفسي طلب غيري متعلق بالمقدمة، وأنّ الأمر كما يبعث المكلف نحو ذي المقدمة يبعثه نحو المقدمة، فهي كثيرة ربما تتجاوز عشرين دليلاً، ذكر أكثرها المحقق السبزواري[2].

---

١. مائدة (٥): ٦.

٢. في رسالته المكتوبة في مسألة مقدمة الواجب. وقد ذكر المجدد الشيرازي﵀ هذه الأدلة في تقريراته (في مبحث مقدمة الواجب)، فراجع.

منها: الدليل المشهور بينهم عن أبي الحسين البصري[١]، وهو قياس اقتراني شرطي.

بيانه: لو لم تجب المقدمة لجاز تركها وحينئذٍ فإن بقي الواجب على وجوبه لزم التكليف بما لايطاق، وإلّا خرج الواجب المطلق عن كونه واجباً مطلقاً؛ ينتج أنّه لو لم تجب المقدمة يلزم إمّا التكليف بما لايطاق، أو خروج الواجب المطلق عن كونه واجباً مطلقاً، واللازمان باطلان فالملزوم مثلهما[٢].

ولا يخفى بطلان هذا الدليل، فإنّه إن أراد ممّا هو الأوسط في القياس وهو قوله: «وحينئذٍ» جواز ترك المقدمة الذي هو التالي في الشرطية الأولى، فالملازمة بينه وبين التالي في الشرطية الثانية ممنوعة؛ لأنّه لايلزم من بقاء ذي المقدمة على وجوبه التكليف بما لايطاق. وإن أراد منه ترك المقدمة أي فحين ترك المقدمة إمّا أن يبقى الواجب... الخ، فبطلان القياس من جهة عدم تكرر الأوسط واضح.

---

١. هو محمد بن علي بن الطيب، أبوالحسين البصري، صاحب التصانيف على مذهب المعتزلة، له كتاب «المعتمد في الاصول»، بصري انتقل إلى بغداد، ودرّس فيها علم الكلام إلى حين وفاته، ومات ببغداد في يوم الثلاثاء الخامس من شهر ربيع الآخر عام (٤٣٦هـ)، ودفن في مقبرة الشونيزي (راجع تاريخ بغداد ٣: ١٠٠؛ وفيات الأعيان ٤: ٢٧١).

٢. راجع المعتمد في اصول الدين ١: ٩٥؛ المحصول في علم اصول الفقه ٢: ١٩٠؛ معارج الاصول: ٧٣ ـ ٧٤؛ الإحكام في اصول الأحكام ١: ٩٧؛ كفاية الاصول ١: ٢٠١.

ومنها: ما استدل به المحقق الخراساني (ﷺ) من إرجاعه وجوب المقدمة إلى الوجدان[١]؛ فإنّه شاهد على أنّ الإنسان إذا أراد شيئاً له مقدمات أراد تلك المقدمات لو التفت إليها. ولذلك يصح من المولى أن يقول: ادخل السوق واشتر اللحم، فيجعل المقدمة في قالب الطلب، ومن الواضح أنّ ملاك الأمر بدخول السوق ليس إلّا مقدميته لشراء اللحم. فكما أنّ دخول السوق يكون متعلقاً لطلبه وإرادته لكونه مقدمة لشراء اللحم، فليكن كذلك حال كل مقدمة من مقدمات الواجب من غير فرق بينها، فكلها متعلقة لطلبه، لوجود هذا الملاك في الجميع[٢].

وفيه: أنّ البعث إلى دخول السوق بعث إلى شراء اللحم حقيقة، ولايكون للدخول صفة المطلوبية أصلاً. فلو سئل المولى عن عدد مطلوباته في ما إذا بعث عبده نحو فعل تكون له مقدمات كثيرة؟ لأجاب عن وحدة مطلوبه وأنّ المبعوث إليه ليس إلّا الفعل المذكور ومطلوبه النفسي.

ومنها: استدلال بعض المعاصرين[٣] بأنّه كما تتولد من الإرادة التكوينية المتعلقة بفعل إرادات أُخر متعلقة بمقدماته، كذلك تتولد من الإرادة التشريعية ـ وهي إرادة صدور الفعل من العبد باختياره ـ إرادات متعلقة بصدور مقدمات هذا الفعل منه.

---

١. واستدل به المجدد الشيرازي ﷺ وأسنده إلى أساتذته، في تقريراته ٢: ٣٩٣.
٢. مناهج الأحكام والاصول: ٥٠، سطر ١٥؛ كفاية الاصول ١: ٢٠٠.
٣. يقصد به المحقق النائيني ﷺ في فوائد الاصول ١: ٢٨٤.

وفيه: أنّه فرق بين الإرادة التكوينية والإرادة التشريعية؛ فإنّه لايعقل صدور الفعل في الأُولى إلّا بذلك، وأمّا في الثانية فيمكن أن يريد المولى ذلك الفعل من دون توجه إلى مقدماته، وينشأ الطلب لأجل حدوث إرادة الفعل في العبد، ثم إذا أراد العبد إتيان الفعل تتولد من إرادته هذه إرادات أُخر متعلقة بمقدمات الفعل.

ثم إنّه قد ظهر من جميع ماذكرناه أنّ القول بعدم وجوب المقدمة ليس ببعيد عن الصواب.

نعم، لو أُريد من الوجوب حكومة العقل بلزوم إتيان المقدمة لمكان توقف ذيها عليها، فهو مسلّم، لكن أين هو من وجوبها الشرعي!

ومع ذلك كله، لا مضايقة من موافقة القائل بالوجوب لو أراد منه وجوباً ترشحياً طريقياً تطفلياً بحيث لايكون له امتثال ولا عصيان ولا أثر آخر، بل كان واجباً بوجوب ذي المقدمة بالعرض.

والحاصل: إنّ المقدمة باعتبار عدم ترتب أثر علي وجوبها، غير واجبة. وباعتبار أنّ الطلب المتعلق بالشيء يستتبع الطلب المتعلق بمقدماته بالعرض، واجبة.

وأمّا لو أراد من وجوبها كون الوجوب المتعلق بها وجوباً وطلباً وبعثاً في مقابل الطلب والبعث المتعلق بالواجب النفسي، بحيث لو سألنا المولى عن عدد مطلوباته يعدّ كل واحدة من المقدمات مطلوباً على حدة، فهو ممنوع جداً.

تبرير لمختار الفصول

ويمكن أن يكون نظر صاحب الفصول (ﷺ) ـ في اختياره تعلق الوجوب الغيري بالمقدمة الموصلة ـ إلى ما أشرنا من عدم تشخص وتعين ونفسية وجوب المقدمة إلّا بحسب الوجوب المتعلق بذيها، فحيث أنّه رأى أنّ القول بالوجوب مطلقاً (موصلة كانت المقدمة أم غير موصلة) مستلزم لعدم صحة القول بمعصية العبد إذا أتى بالمقدمة المحرمة التي لم يترتب عليها ذو المقدمة مع أنّ هذا فاسد؛ ذهب إلى وجوب المقدمة الموصلة، بمعنى أنّ وجوب المقدمة حيث لايكون له وجود واقعاً وإنّما يطلق عليها الواجب مسامحة، فلو صادف مع وجودها وجود الواجب وترتب الواجب عليها لاتقع المقدمة المحرمة على صفة الحرمة لوقوعها مقدمة للواجب الأهم، وأمّا لو لم يترتب عليها الواجب فحرمتها باقية على حالها؛ لأنّ الطلب المتعلق بالمقدمة ليس طلباً له واقعاً، فتأمل.

مقدمة المستحب والحرام[1]

قد ظهر ممّا ذكر حال مقدمة المستحب، فكل ما قيل أو يقال في مقدمة الواجب يقال فيها.

وأمّا مقدمة الحرام، فلو قلنا بأنّ النهي عبارة عن الزجر عن الفعل

---

١. راجع كفاية الاصول ١: ٢٠٣؛ درر الفوائد ١: ١٣٠؛ بدائع الأفكار ١: ٤٠٣.

فلايعقل تولد زجر آخر من الزجر الراجع إلى ذيها يكون راجعاً إلى المقدمة. ولو قلنا بأنّ النهي عبارة عن طلب الترك، وقلنا بثبوت الوجوب الغيري في مقدمة الواجب فلا مناص من القول بحرمة مقدمات الحرام حرمة غيرية في الجملة؛ لأنّ الملاك في كلتيهما واحد، إلّا أنّ مقدمات الحرام حيث لايتوقف الترك فيها على ترك جميع المقدمات فالحرمة تتعلق بفعل المقدمة السببية بل بالجزء الأخير من العلة التامة للفعل، فلا يحرم من المقدمات إلّا ما يؤدي إلى المحرم، فتدبر جيداً.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

الفصل الخامس
في مسألة الضد

هل الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده أو لا؟

وقبل الخوض في المطلب ينبغي تقديم أمور:

الأوّل في معنى الضد

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

إنّ الضّد على اصطلاح أهل المعقول: كل أمر وجودي يمكن تعقله من غير تعقل مقابله. وذلك لأنّ كل أمر إذا لوحظ مع أمر آخر فإمّا أن يكونا متخالفين، أو متماثلين، أو متقابلين. والمتقابلان إمّا أن يكون أحدهما الوجود والآخر العدم الذي ليس من شأنه الوجود، أو العدم الذي من شأنه الوجود. وإمّا أن يكون كل منهما أمر وجودي لم يمكن تعقل أحدهما بدون الآخر، أو يمكن ذلك. فالمتناقضان: ما يكون أحدهما الوجود والآخر العدم الذي ليس من شأنه الوجود. والعدم والملكة: مايكون أحدهما الوجود والآخر العدم الذي من شأنه الوجود. والمتلازمان: (وقد يعبر عنهما بالمتضائفين) ما لايمكن تعقل أحدهما

بدون الآخر. والمتضادان: مايمكن تعقل أحدهما بدون الآخر.

وأمّا في اصطلاح الأُصوليين فيطلق الضد تارة: على الضد العام بمعنى الترك أو أحد الأضداد الوجودية لا بعينه. وأُخرى: على كل أمر وجودي لايمكن اجتماعه مع أمر وجودي آخر، ويسمّونه بالضد الخاص.

ومن هنا يظهر أنّ الضد في اصطلاح الأُصوليين أعم من الضد المصطلح عليه عند أهل المعقول؛ لأنّه عند الأُصوليين يشمل كل ما يمكن تعقله بدون تعقل مقابله، وما لم يمكن تعقله كذلك فيشمل المتضائفين أيضاً.

الثاني: كون المسألة من المبادئ الأحكامية

إنّ المتقدمين قد جعلوا النزاع في الضد من مبادئ علم الاصول، وذكروه في المبادئ الأحكامية التي تكون قسماً من المبادئ التصديقية لعلم الاصول؛ فإنّ مباديه التصديقية على أقسام، *أحدها*: ما يوجب ذكره بصيرة في مسائل العلم، مثل ذكر معنى الوجوب والحرمة، وسمّوه بالمبادئ اللغوية. *وثانيها*: ما يبحث فيه عن الحسن والقبح والإدراكات العقلية، وسمّوه بالمبادئ العقلية. *وثالثها*: ما يبحث فيه عن حالات الأحكام وكيفياتها وملازماتها والنسب الواقعة بينها واجتماع بعضها مع بعض وتقسيمات الأحكام، مثل تقسيم الحكم إلى التكليفي والوضعي، وتقسيم التكليفي إلى الأحكام الخمسة التكليفية، وسمّوه

بالمبادئ الأحكامية.

وكيف كان، فبحثنا هذا إنّما يكون من المبادئ الأحكامية، ولا ينبغي أن يعدّ من المسائل الأُصولية.

الثالث: في مرادهم من الضد وكيفية الاقتضاء

قد وقع اختلاف في المقام بين الأُصوليين، فذهب بعضهم إلى أنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده، ولم يذكر ما أراد من الضد. وبعضهم قال باقتضائه النهي عن ضده العام، وعنى الترك من الضد العام. وبعضهم عنى منه أحد الأضداد الوجودية لا بعينه.

وذهب بعضهم إلى أنّه يقتضي النهي عن ضده الخاص، ثم اختلفوا في كيفية الاقتضاء. فبعضهم قال بأنّ الأمر عين النهي عن الضد. واختار آخرون جزئية النهي عن الضد للأمر. ومذهب بعضهم أنّ النهي عن الضد يكون لازماً للأمر. واختلف القائلون بالمذهب الأخير، فقال بعضهم بأنّ النهي عن الضد يكون لازماً بيناً بالمعنى الأخص للأمر. وذهب بعض منهم إلى أنّه لازم له بالمعنى الأعم.

إذا عرفت هذه الأُمور، فاعلم: أنّ المسألة عقلية، ولا أثر لاختلاف آرائهم فيما هو المهم.

الضد العام

ينبغي تقديم البحث عن الضد العام الذي أُريد منه الترك. والظاهر

أنّ هذا مراد القائل بأنّ الأمر عين النهي عن ضده، وإلّا فمن الواضح فساد دعوى العينية لو أُريد من الضد، الضد العام بمعناه الآخر، أو الضد الخاص. كما أنّه لا يبعد أن يكون هذا المعنى مراد من قال بأنّه جزؤه.

ولا يخفى: أنّ منشأ القول بجزئية النهي عن الضد للأمر: تعريفهم للوجوب بأنّه طلب الفعل مع المنع من الترك، فتوهموا أنّ المنع من الترك يكون جزءً لمعنى الوجوب. والحال أنّ المراد بذلك بيان درجة تأكد الطلب لا أنّ معنى الوجوب مركب من هذا وذاك؛ لأنّ الطلب حيث يكون مقولاً بالتشكيك يكون له مراتب ودرجات فأقواها ما نسمّيه بالوجوب.

وأمّا منشأ القول بأنّ النهي عن الضد عين معنى الأمر فهو: ما ذكر في النواهي من أنّ النهي طلب الترك، حيث أنّ متعلق الترك تارة يكون الفعل، وأُخرى يكون الترك، بحسب اختلاف المقامات، ففيما نحن فيه طلب الترك متعلق بترك الواجب، فمعنى النهي عن الضد طلب ترك ترك الواجب وهو عين الأمر به.

وبعبارة أُخرى: منشأ القول بالعينية: ما ذكروه في باب النواهي من أنّ النهي طلب الترك، وحيث أنّ متعلق الترك يكون ضد الواجب فالطلب يكون متعلقاً بترك الترك لا محالة، وهذا لايتحقق إلّا بفعل الواجب وحصوله، فالأمر بالشيء الذي هو عبارة عن طلب الفعل يكون عين النهي عن ضده الذي معناه طلب ترك ترك ذلك الفعل، فالأمر الذي هو عبارة عن طلب الفعل مغاير للنهي عن ضده مفهوماً ومتحد معه مصداقاً،

ويحمل هذا عليه بالحمل الشائع الصناعي.

كما أنّ النهي على ذلك يكون عين الأمر بالفعل. وليس معنى ذلك أنّ النهي حكم والأمر حكم آخر بمعنى توجه الحكمين والتكليفين إلى المكلف، بل المراد أنّ معنى الأمر بالشيء وطلب وجود فعل يكون طلب ترك تركه، ففي نفس الأمر يتحقق ذلك الترك والوجود بإيجاد الفعل.

لا يقال: كيف يمكن أن يكون الفعل الواحد مصداقاً للوجود والعدم؟ فلا محيص عن القول بالملازمة بين الحكمين.

لأنّه يقال: إنّ المراد بالضد في المقام ليس النقيض المصطلح ـ الذي ربما يقال في تعريفه: نقيض كل شيء رفعه ـ حتى يصير طلب ترك الترك أمراً عدمياً، بل المراد منه ما كان في مقابل شيء سواء كان من الامور العدمية كالترك بالنسبة إلى الفعل، أو الوجودية كالفعل بالنسبة إلى الترك. فعلى هذا، نقول: إنّ معنى النهي عن الضد هو طلب ترك النقيض، وفي نفس الأمر ترك النقيض لا يتحقق إلّا بفعل الواجب.

هذا، وقد ظهر ممّا حققناه أنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العام بمعنى الترك بناءً على كون معنى النهي طلب الترك. وكذلك لو كان الأمر بمعنى البعث، والنهي بمعنى الزجر على ما قوّيناه، فالأمر الذي هو عبارة عن بعث المكلف نحو الفعل وجلبه إليه عين الزجر عن ضده العام خارجاً ومصداقاً، كما أنّ الزجر عن الضد عين البعث إلى الفعل مصداقاً وإن كانا متغايرين مفهوماً. هذا تمام الكلام في الضد العام بمعنى الترك.

الضد الخاص

يعرّف الضد الخاص بأنّه: كل أمر وجودي لايمكن اجتماع صدوره مع الواجب من المكلف الواحد في زمان واحد، كالصلاة مع إزالة النجاسة عن المسجد، أو هي مع أداء الدين. ولا يخفى: أنّ هذا هو المهم في المقام ومحل النزاع بين الأعلام.

وقد استدل على اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده الخاص بوجهين[1]:

الأوّل: أنّ فعل الضد، كالصلاة مثلاً، مستلزم لترك الإزالة الواجبة، وترك الإزالة حرام؛ لأنّه الضد العام الذي يكون الأمر بها عين النهي عنه، ففعل الضد مستلزم للحرام وما يستلزم الحرام حرام.

الوجه الثاني: أنّ أداء الدين فوراً أو الإزالة واجب يتوقف على ترك الصلاة وما يتوقف عليه الواجب واجب، فترك الصلاة واجب وترك تركها حرام.

ولا يخفى: أنّ الدليل الأوّل أُخذ من حرمة الضد العام بمعنى الترك، بتقريب: أنّ فعل الضد مستلزم لترك الإزالة المحرم من جهة كون هذا الترك ضد عام لفعل الإزالة الواجبة، ومستلزم المحرم محرم ففعل الضد محرم.

والدليل الثاني أُخذ من وجوب إتيان الواجب، بتقريب: أنّ أداء

---

١. راجع معالم الدين ١:٦٧؛ قوانين الاصول: ١١٤، سطر ٢١ و ١٠.

الدين المأمور به واجب وهو يتوقف على ترك الصلاة وما يتوقف عليه الواجب واجب فترك الصلاة واجب. وحيث أنّ فعل الضد العام محرم فترك ترك الصلاة الذي هو عبارة أُخرى عن فعلها حرام.

ولا يخفى أيضاً: أنّ تمامية الدليل الأوّل تتوقف على حرمة مقدمة الحرام؛ لأنّ معنى استلزام فعل الضد لترك الواجب سببية فعله ومقدميته لتركه. وتمامية الدليل الثاني تتوقف على وجوب المقدمة. كما أنّ دليلية الدليلين موقوفة على اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده العام.

هذا، والذي ينبغي أن يقال: إنّ المضادة بين شيئين كالسواد والبياض وغيرهما من نظائرهما إنّما تكون من الإضافات المتشاكلة الأطراف كما في الأُخوة، فما فرض في أحدهما لابد وأن يفرض في الجانب الآخر؛ لأنّهما متشابهان على المفروض، وبناءً عليه لو فرض استلزام وجود أحد الضدين لعدم الضد الآخر كما هو المبيّن في الوجه الأوّل، فلابد من القول بكون وجود الآخر أيضاً مستلزماً لعدم ضده.

وهكذا لو قلنا بأنّ ترك أحد الضدين مقدمة لوجود الآخر كما هو المذكور في الوجه الثاني، فلابد وأن يكون ترك الآخر مقدمة لوجود ضده، فيلزم من ذلك أن تكون مرتبة كل واحد من الضدين متأخرة عن الآخر ومتقدمة عليه، بل يلزم تأخره عن نفسه وتقدمه على نفسه.

ووجهه: أنّه إذا كان ترك الضد مقدمة لوجود الضد الآخر يلزم أن يكون وجوده أيضاً متقدماً على وجود هذا الشيء بحسب الرتبة لاتحاد مرتبة الوجود والعدم، فوجود هذا الضد كما يكون متأخراً عن عدم

الضد الآخر يكون متأخراً عن وجوده أيضاً، وهذا المتأخر يجب أن يكون متأخراً عن المتقدم وعن كل ما تأخر عنه المتقدم؛ لأنّ المتأخر عن المتأخر عن الشيء متأخر عن ذلك الشيء، ومن جملة ما تأخر عنه المتقدم وجود هذا الضد المتأخر؛ لأنّ وجود المتقدم أيضاً موقوف على عدم المتأخر، فتكون مرتبة وجود المتأخر متقدمة على المتقدم، فيلزم تأخر المتأخر عن نفسه.

وأيضاً إذا كان ترك الضد مقدمة لوجود الضد الآخر يكون وجوده أيضاً متقدماً عليه ـ بحسب المرتبة ـ وعلى كل ما يكون متأخراً عنه، ومن جملة ما يكون متأخراً عنه هذا الضد المتقدم؛ لأنّ عدم هذا الضد المتأخر يكون مقدمة لوجوده، فيلزم تقدم الشيء على نفسه، وهذا محال.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

مقدمية أحد الضدين للآخر

إنّ المستفاد من كلمات السابقين التزامهم بالمقدمية، كما هو الظاهر من جواب العضدي والحاجبي عن الدليل الثاني؛ فإنّهما التزما في الجواب بنفي وجوب المقدمة مع اعترافهما بأصل المقدمية[1].

ويستفاد هذا أيضاً منهم في ردّهم شبهة الكعبي[2]، حيث قال: إنّ

---

١. شرح العضدي على مختصر ابن الحاجب: ٢٠١ ـ ٢٠٢.

٢. هو عبدالله بن أحمد بن محمود الكعبي، من بني كعب، البلخي الخراساني، أبوالقاسم: ←

كل فعل إمّا يكون مقدمة للواجب فيجب، أو مقدمة لترك الحرام فيجب أيضاً، لأنّ ترك الحرام واجب.

وأجابوا عنها: بأنّا لا نسلّم وجوب مقدمة الواجب[١]. ولكنه قد ظهر ممّا حققناه عدم إمكان القول بالمقدمية، وأنّ كلماتهم في المقام خالية عن التحقيق.

مقتضى التحقيق

إنّ مقتضى التحقيق ينبغي أن يقال في مقام الجواب: إنّ ما هو تمام الملاك للقول بالاقتضاء هو مقدمية الترك لوجود الضد بملاحظة استحالة اجتماع وجود الضدين كالسواد والبياض في محل واحد وفي زمان واحد. فالتضاد الواقع بينهما موجب لامتناع اجتماع وجودهما كذلك وعلى نحو المعية، فوجود الضد في حال معيته مع الضد الآخر محال. فلو فرضنا معية أحدهما مع عدم الآخر ارتفعت تلك الاستحالة وانقلبت مادة الامتناع إلى الإمكان.

فكما أنّ ملاك الامتناع والاستحالة هو ضدية وجود كل منهما مع الآخر ومعية وجود كل منهما لوجود الآخر، فليكن رفع هذا الامتناع

← أحد أئمة المعتزلة كان رأس طائفة منهم تسمّى «الكعبية»، وله آراء ومقالات في الكلام انفرد بها، هو من أهل بلخ، أقام ببغداد مدة طويلة وتوفي ببلخ (٢٧٣ ـ ٣١٩ هـ). تاريخ بغداد ٩: ٣٨٤؛ وفيات الأعيان ١: ٢٥٢.

١. المصدر نفسه: ٩٦ ـ ٩٧.

بملاك معية وجود كل منهما لعدم الآخر.

وكما أنّ الضدية ـ التي هي تمام الملاك للامتناع ـ ليست إلّا بأن يكون الضدان في مرتبة واحدة من الوجود وعلى نحو المعية ولايكون لأحدهما تقدماً على الآخر بنحو من أنحاء التقدم، كذلك لابد وأن يكون نقيض كل من الضدين مع نقيض الآخر في رتبة واحدة وعلى نحو المعية، فعلى هذا يكون نقيض أحد الضدين في مرتبة الضد الآخر.

فبناءً عليه كما أنّ ملاك حكم العقل بالامتناع في الوجود لا يكون إلّا لفرض كونهما في مرتبة واحدة، كذلك حكم العقل بإمكان وجود أحدهما مع عدم الآخر لايكون إلّا لفرض أنّ الوجود والعدم في مرتبة واحدة، فعلى هذا لايمكن أن يكون عدم أحد الضدين مقدمة لوجود الآخر وبالعكس، كما لايخفى.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

بيان آخر لمقدمية الضد ونقده

ثم إنّه ربما يقال بأنّ عدم الضد عند وجود الضد الآخر يكون من باب عدم المانع عند وجود المعلول، وحيث لا إشكال في كون عدم المانع من المقدمات وأجزاء العلة فليكن عدم الضد أيضاً بالنسبة إلى وجود الضد الآخر كذلك[1].

ولكن يمكن أن يقال: بأنّ أجزاء العلة ـ من المقتضي والشرط

---

١. ذكره في الكفاية ١: ٣٠٦، وردّ عليه.

وعدم المانع ـ ليست كلها في مرتبة واحدة وفي عرض واحد بل يستند عدم المعلول إلى كل واحد منها على نحو الطولية، فيستند عدم المعلول أوّلاً إلى عدم المقتضي لو فرض عدمه؛ ولو فرض وجوده فيستند إلى عدم الشرط؛ ولو فرض وجوده أيضاً فيستند إلى وجود المانع. فالمانع يؤثر ويمنع المقتضي من التأثير بعد حصول الشرط، وما نحن فيه ليس من هذا القبيل؛ لأنّ عدم الضد غير مستند إلى وجود المانع حتى يقال بأنّ عدمه من المقدمات، بل هو مستند إلى عدم مقتضيه.

الجواب عن النقد

إنّ هذا الإشكال إنّما يتم في مقام التأثير الفعلي، وأمّا بحسب مقام الشأنية والصلاحية فالمانع ما يصلح للمانعية ولو كان قبل وجود المقتضي، فإنّ معنى المقدمية لا يجب أن يكون فعلياً، فبناءً على هذا لو فرضنا صلاحية وجود الضد للمانعية عن الضد الآخر لابد لنا من القول بكون عدمه مقدمة لوجود الآخر.

ثمرة البحث

قد يقال في ثمرة النزاع بأنّ القول بالاقتضاء، وأنّ النهي في العبادات موجب للفساد، ينتج فساد الضد إذا كان عبادياً.

واستشكل الشيخ البهائي﵀[1] على ترتب هذه الثمرة بأنّا ولو قلنا بأنّ الأمر بالشيء لايقتضي النهي عن ضده لكن مع ذلك لا إشكال في أنّ مقتضى الأمر بالشيء عدم الأمر بضده، فالأمر بإزالة النجاسة أو أداء الدين وإن لم يقتضي النهي عن الصلاة إلّا أنّه يقتضي عدم الأمر بها وإلّا يلزم الأمر بالضدين وهو محال، لا من جهة قبح صدوره عن الآمر الحكيم، بل ولا من جهة أنّه تكليف بالمحال، بل لأنّه محال بنفسه؛ لأنّ معناه إيجاب ماهو المحال، والإيجاب متفرع على انقداح الإرادة النفسانية ومع فرض الاستحالة لايمكن انقداح تلك الإرادة من الحكيم وغيره، فبناءً عليه يقتضي الأمر بالشيء عدم الأمر بضده، فالأمر بالإزالة يقتضي عدم الأمر بالصلاة المضادة لها، وهذا يقتضي بطلان الصلاة لو ترك الإزالة وأتى بها؛ لأنّها ليست مأموراً بها فلا يمكنه قصد الأمر الذي تتوقف عليه صحة العبادة.

وأجابوا عنه أوّلاً: بأنّا لا نسلّم استحالة الأمر بالضدين مطلقاً؛ لأنّا لا نرى في ذلك مانعاً واستحالة إذا كان أحد الضدين موسّعاً والآخر مضيّقاً[2].

---

١. زبدة الاصول: ٨٢ـ٨٣.

٢. قوانين الاصول: ١١٦، سطر ٢؛ جامع المقاصد ٥: ١٣ ـ ١٤؛ فوائد الاصول ١: ٣١٣. وقال الشيخ الأنصاري: «قد صدر من المحقق الثاني في شرح القواعد قول بصحة العبادة ولو كان آثماً في تقديمها على أداء الدين ثم تبعه بعض من متأخري المتأخرين كالشيخ الفقيه في كشف الغطاء، وتبعه تلميذه الإصبهاني الشيخ محمد تقي ←

وثانياً: سلّمنا أنّ الأمر بأحد الضدين موجب لعدم الأمر بالآخر وأنّه لايمكن في مقام الامتثال قصد أمره، إلّا أنّ هذا لايرفع المصلحة الكائنة في فعل الضد الآخر، ويكفي في تحقق الامتثال قصد تلك المصلحة والمطلوبية الذاتية[١].

وثالثاً: بأنّ الأمر بالضدين لو فرض استحالته فهو إنّما يكون موجباً للمحال لو كان الأمر بهما في محل واحد وآن واحد على الإطلاق، لكن إذا كان أحدهما ـ الذي يكون أهم من الآخر ـ على نحو الإطلاق والآخر مشروطاً بعصيان الأهم على سبيل الترتب، فلا يوجب المحال. وسيجيء بيانه إن شاء الله تعالى[٢].

واستشكلوا في الجواب الأوّل:

بأنّ معنى الموسعية لو كان هو الكلية بحسب الزمان بمعنى أنّ الآمر لاحظ المأمور به في امتداد من الزمان وكان لهذا الامتداد أجزاء بحيث تكون نسبة الامتداد إلى أجزائه كنسبة الكل إلى أجزائه لا كنسبة الكلي إلى أفراده وجزئياته، فعلى هذا يكون الأمر الواحد متعلقاً بشيء واحد في مجموع هذه الأجزاء الزمانية، فيكون لحاظ المأمور به في

← في حاشيته على المعالم مع زيادة تحقيق منه في تصحيح ذلك، ثم تبعهما أخوه الشيخ المحقق صاحب الفصول وغيره كصاحب القوانين» مطارح الأنظار: ١١٩، سطر ١٢ وما بعده.

١. كفاية الاصول ١: ٢١٢.

٢. يأتي في الصفحة ٢٤٣ وما بعدها.

هذا الامتداد لحاظه في أجزائه إذ الكل هو عين الأجزاء بالأسر، فلايمكن انفكاك لحاظ الكل عن لحاظ الأجزاء، والمفروض وجود أمر آخر، كالإزالة مثلاً، من المولى في بعض هذه الأجزاء الزمانية، وليس هذا غير الأمرين بالضدين.

وكذا لو كان معنى الموسعية التخيير الشرعي، بمعنى أنّ كل فرد من الأفراد الموجودة في هذا الظرف يكون متعلقاً لأمر خاص، فكل فرد منها بما أنّه واقع في جزء من هذا الظرف الزماني واجد لهذه الخصوصية، فله أمر خاص به، فيكون تمام الأفراد بخصوصياتها مورداً لأمر مستقل لكن على سبيل التخيير، فعليه لايصح الأمر بالفرد المزاحم مع ما يضاده وهو مأمور به أيضاً؛ لأنّ هذا عين الأمرين بالضدين، هذا.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

تثبيت معنى التوسّع لتصوير الأمر بالضدين

إنّ التحقيق[1] في معنى الموسعية أنّه ليس أحد الوجهين المذكورين، بل معناه أنّ المأمور به يكون طبيعة الفعل على وجه كلي بحيث تكون لها بحسب أجزاء الزمان أفراد كثيرة خارجية، وهذه الطبيعة قابلة للانطباق على جميع تلك الأفراد انطباقاً قهرياً، كما يكون في انطباق كل طبيعي على جميع أفراده، فعلى هذا لايكون لتلك الأفراد ـ التي لها خصوصيات فردية مشخصة ـ دخل فيما هو الملاك والمناط

---

١. هذا التحقيق مبني على ماهو الحق من تعلق الأمر بالطبيعة وعدم سرايته إلى الأفراد.

في الأمر بالطبيعة؛ لأنّ المصلحة إنّما تترتب على صرف الطبيعة المأمور بها، أمّا الخصوصيات الفردية فهي خارجة عن الملاك فلابد أن تكون خارجة عمّا هو متعلق الأمر، ومن الواضح أنّ ما ليس له دخل في متعلق الأمر ليس له دخل في تحقق الامتثال.

وإن شئت مزيد توضيح لذلك فاعلم: أنّ الفعل الذي يتعلق به البعث والتحريك الإنشائي ويكون متعلقاً للإرادة التشريعية لابد وأن تكون له مصلحة تترتب عليه عند وجوده في الخارج ملازماً لوجود تلك المصلحة، ويكون الأمر بهذا الفعل بملاحظة تلك المصلحة لا محالة وإلّا لكان الأمر به جُزافاً ولغواً، وكذلك يلزم أن يكون لكل خصوصية من الخصوصيات ووصف من الأوصاف التي تؤخذ في متعلق الأمر دخل في حصول هذه المصلحة وترتب الغرض على الفعل حتى لايكون أخذ هذه الخصوصية في متعلق الأمر لغواً.

إذا عرفت ذلك يظهر لك أنّ طبيعة الصلاة مثلاً وجميع القيود المأخوذة فيها لابد وأن تكون لها مصلحة تترتب عليها، وأن تكون القيود والخصوصيات المأخوذة فيها مؤثرة ودخيلةً في ترتب تلك المصلحة عليها، ومن تلك الخصوصيات الملحوظة فيها كونها في وقت كذائي معيّن ـ أوّله الزوال وآخره الغروب مثلاً ـ فلا مناص من أن يكون لهذه الخصوصية دخل في ترتب المصلحة عليها وإلّا لكان الأمر بالصلاة مخصصة بها لغواً.

وأمّا ما لايكون له دخل في ذلك كخصوصية وقوعها في أوّل

الوقت أو آخره أو وسطه فلايكاد أخذه فيها؛ لأنّ أخذها يكون عبثاً ومن قبيل ضم الحجر إلى جنب الإنسان، فالمتعلق للأمر إنّما هو الطبيعة المشتركة بين أفرادها من أوّل الزوال إلى الغروب على نحو اشتراك الطبيعي بين أفراده، فعلى هذا لا مانع من تعلق الأمر بالطبيعة بملاحظة المصلحة المترتبة عليها في زمان ممتد ولو كان بعض أفراد هذه الطبيعة مزاحماً لتكليف آخر ومطارداً له، إذ الضدية والمطاردة لا تكون من جانب متعلق التكليف الذي هو الطبيعة ليس إلّا، فلا تكون معاندة بينها وبين غيرها أصلاً، بل المطاردة والمضادة إنّما تكون بين بعض أفرادها المخصصة بخصوصية كونه في زمان خاص، ومن المعلوم أنّ هذه الخصوصية غير مأخوذة في متعلق الأمر؛ لأنّ هذه الخصوصية (وقوعها في ذلك الجزء من الزمان أو جزء آخر منه) غير دخيلة في ترتب المصلحة.

والحاصل: أنّ ماهو المضاد للتكليف الآخر من أفراد هذه الطبيعة ليس مأموراً به وإن كان ممّا تنطبق عليه تلك الطبيعة انطباق الكلي على أفراده، فليس بين المأمور به وغيره تزاحماً وتعانداً أصلاً. وهذه الطبيعة لاتصير باعتبار هذا الفرد خارجة عن كونها مقدورةً وإن كان هذا الفرد منها مزاحماً ومطارداً للغير، فلا يكون الأمر بالطبيعة الموسّعة والأمر بالطبيعة المضيّقة من قبيل الأمر بالضدين. فإذا صح تعلق الأمر بها كذلك يمكن امتثالها بإيجاد كل فرد من أفرادها حتى تنطبق عليه تلك الطبيعة

ولو كان الفرد المأتي به هو الفرد المزاحم للتكليف الآخر[١].

ثم إنّه قد انقدح ممّا ذكرناه ضعف ما أورده بعض الأعاظم على هذا الكلام وإن كان المحتمل أنّه من زلّات اقلام بعض المقررين. وهو: إنّ السر في استحالة الأمر بالضدين ليس قبح صدوره عن الحكيم كما هو المشهور، بل عدم انقداح الإرادة النفسانية مع الالتفات والعلم بامتناع وجود الضدين في نفس الآمر الحكيم، فحينئذٍ تكون قدرة المكلف شرطاً لأصل التكليف، فلا تكاد أن تكون في نفس المولى إرادة لفعله بعد علمه بعدم قدرة المكلف على ذلك. وفيما نحن فيه قد فرضنا أنّ المولى حَكم بفعل الأهم في بعض زمان المهم وحكمه هذا يسلب عنه القدرة على إتيان الفرد المهم في هذا الزمان، وحيث أنّ الامتناع الشرعي كالامتناع العقلي فلايمكن الأمر بالمهم في ظرف الأهم وزمان مزاحمته معه.

ولا يخفى ما في هذا الكلام من الغفلة عمّا فرضناه، فإنّ المفروض كون الطبيعة ـ خالية عن جميع الخصوصيات الفردية ـ تمام متعلق الأمر، فلا يكون وقوعها في زمان المزاحمة مع ماهو الأهم إلّا كالحجر المضموم إلى جنب الإنسان.

هذا مضافاً إلى أنّ حكمه بعدم قدرة المكلف على المهم في زمان مزاحمته مع الأهم هو عين المتنازع فيه؛ فإنّ النزاع لايكون إلّا في أنّ

---

١. الا على ماسيأتى فى بحث اجتماع الأمر والنهى في ثمرة النزاع.

التكليف بالمهم على نحو تعلقه بالطبيعة المجردة عن الخصوصيات الفردية في ظرف التكليف بالأهم على نحو تعلقه بخصوص الفرد محال أم لا؟

وقوله: أنّ الامتناع الشرعي كالامتناع العقلي، ليس من المسلّمات.

هذا، ولكن لايذهب عليك: أنّ ما ذكرناه من إمكان صدور الأمر بالضدين إنّما هو مختص بصورة عدم تضيّق الموسّع، وأمّا في صورة تضيّق وقته بحيث لو لم يأت بهذا الفرد لما تحقق الإتيان بالطبيعة المأمور بها فلا محيص عن القول بأنّ الفرد الأخير يكون مأموراً به بالأمر التبعي للتحفظ على الطبيعة المأمور بها عن العصيان والفوت، فحينئذٍ لو كان ذلك مزاحماً للأهم يكون الأمر به من الأمر بالضدين. هذا كله فيما يكون أحدهما موسّعاً دون الآخر.

وأمّا إذا كان كل منهما مضيقاً وموقتاً بالزمان الذي تضيّق به الآخر، فلايمكن تصوير الأمرين، بل لابد وأن يؤتى بالمهم بقصد المحبوبية الذاتية، لأنّ عبادية العبادة لاينحصر طريق تحصيلها بقصد الأمر، بل يمكن القول بكفاية قصد محبوبيتها الذاتية، كما لايخفى.

الكلام في الترتب

تصدى بعض الأعاظم لتصوير الأمر بالضدين على نحو الطولية وكون أحدهما مشروطاً بعصيان الآخر، فيكون الأمر بالمهم مشروطاً بعصيان الأهم.

وقد وقع الخلاف في إمكان ذلك واستحالته. وجوّزه المحقق الثاني على مايظهر عنه في بعض المسائل الفقهية[١]، وشيّد أركانه الميرزا الشيرازي[٢]، ثم تلقاه منه بالقبول تلميذه المعظم السيد محمد الفشاركي(ﷺ)، وحقّقه تلامذته عدا المحقق الخراساني(ﷺ) فإنّه استحال ذلك[٣].

ومختارنا الحق هو الجواز. وقبل الشروع فيما هو المهم في المقام ينبغي المراجعة إلى الوجدان ليتضح أنّ الضرورة العقلية هل هي قائمة على إمكان ذلك أو لا؟

والحق أنّ العقل لايأبى عن قبول إمكانه، ولا يرى مانعاً لصحة الأمر بالضدين بحيث يكون أحدهما مترتباً على عصيان الآخر، فلا يسمح للحكم بامتناعه. وهذا واضح بعد المراجعة إلى الوجدان وغني عن البيان. فإنّ الوجدان حاكم بصحة أمر المولى عبده بإنقاذ ولده الغريق على الإطلاق، وأمره بإنقاذ أخيه الغريق لكن لا على نحو الإطلاق بل بشرط عصيان أمره بإنقاذ ولده الغريق، وليس هذا من الممتنعات الوجدانية.

وأمّا البحث العقلي في ذلك وتحقيق المرام خارجاً عن إطار

---

١. نقلها الشيخ﵀ في مطارح الأنظار: ٥٧، سطر ٥.

٢. تقريرات المجدد الشيرازي ٣: ١١٩. راجع أيضاً درر الفوائد للشيخ الحائري ١: ١٤٠.

٣. كفاية الاصول ١: ٢١٣، تبعاً لاستاذه الشيخ﵀ في مطارح الأنظار: ٥٧.

الوجدان، فيحتاج إلى بيان مقدمة لم تذكر في كلمات الأعلام، فنقول: لا إشكال في أنّ ملاك استحالة الأمرين بالضدين لايكون إلّا امتناع اجتماع الضدين في الخارج وأنّه لا يمكن انقداح الإرادة في نفس الآمر الملتفت إلى امتناع اجتماع الضدين. وتحقق هذا الملاك في الأمر الواحد المتعلق بالضدين في غاية الوضوح، إذ لا يمكن تعقل تعلق الإرادة الواحدة بالضدين ولا يعقل انقداحها في نفس الآمر الملتفت فلا يعقل البعث والتحريك.

ولكن من الواضح عدم كون ما نحن فيه من هذا القبيل؛ فإنّ المفروض في مسألة الترتب هو أمران تعلق كل منهما بغير ما تعلق به الآخر، وكل منهما يدعو نحو متعلقه الذي هو ممكن في حد ذاته، ولايكون التحريك بواحد منهما مع قطع النظر عن الآخر تحريكاً بالمحال، فلايكون انقداح الإرادة محالاً، لأنّ كلاً منهما يبعث إلى متعلقه الممكن في حد ذاته، فعلى هذا لايكون الأمر بالأهم والأمر بالمهم من باب الأمر بالضدين، أو الأمر بالمحال.

وبعبارة *أخرى*: إنّ إرادة الأهم والبعث والتحريك نحوه مع قطع النظر عمّا يضاده لاتكون من المحالات العقلية بل هي من الممكنات الواقعة كثيراً، وكذلك لامانع من إرادة المهم بما هو هو وفي نفسه مع قطع النظر عن الأمر بالأهم. فليس هذا المقام، ومقام الأمر بالمحال والأمر بالضدين من باب واحد، بل هنا أمران تعلق كل منهما بشيء غير ما تعلق به الآخر، ومن الواضح إمكان كل منهما في نفسه.

نعم، الأمران إذا كانا في مرتبة واحدة بحيث يكون البعث والتحريك بأحدهما في رتبة البعث والتحريك بالآخر، يكون هذا مستحيلاً كالأمر بالضدين، بمعنى أنّ العقل كما يحكم باستحالة الأمر بجمع الضدين، حاكم أيضاً باستحالة الأمرين بالضدين إذا كانا في مرتبة واحدة، بحيث كان التحريك بأحدهما في عرض تحريك الآخر، وكان كل واحد من البعثين في مرتبة البعث الآخر.

ثم إنّه لا فرق فيما هو ملاك الاستحالة والامتناع بين ما إذا كان الأمران كلاهما بنحو الإطلاق ـ ويكون تحريك كل منهما في رتبة تحريك الآخر ـ، أو الاشتراط بأن يكون كلاهما مشروطين بشرطٍ واحد، كما إذا قال السيد لعبده إذا دخلت السوق يجب عليك شراء اللحم وإذا دخلت السوق فاشتر الخبز. أو يكونا مشروطين بشرطين ولكن كان حصولهما في مرتبة واحدة، سواء كان الشرط اضطرارياً أو اختيارياً، فيكون بعث كل واحد منهما نحو متعلقه في مرتبة بعث الآخر. فلا فرق في جميع هذه الموارد من جهة استلزامها ملاك الاستحالة العقلية وهو التحريك إلى شيء في مرتبة التحريك إلى شيء آخر.

وأمّا إذا كان أحدهما مطلقاً والثاني مشروطاً بعصيان الآخر، فلا يلزم منه ملاك الاستحالة؛ لأنّ ملاك حكم العقل بالامتناع والاستحالة ليس إلّا عدم إمكان التحريك نحو شيء في مرتبة تحريكٍ آخر نحو شيء آخر. وهذا الملاك غير موجود في المقام؛ إذ المفروض أنّ أحد الأمرين تعلق بموضوعه على نحو الإطلاق والثاني على نحو اشتراطه

بعصيان الآخر. فالتحريك بالمهم ليس في مرتبة التحريك بالأهم؛ لأنّه مشروط بعصيان الأهم، والتحريك بالأهم يكون متقدماً على عصيانه المتقدم على التحريك بالمهم، فإذا كان التحريكان في مرتبتين، كيف يمكن أن يتحقق فيهما مناط الاستحالة العقيلة؟ وهو التحريك بشيءٍ في رتبة التحريك الآخر.

لا يقال: بناءً على ما ذكرتم يلزم أن يكون الأمر بالأهم أيضاً مشروطاً بعدم العصيان؛ لأنّه عند عصيانه لا يكون مأموراً به بل المأمور به عندئذٍ هو المهم والحال أنّ المفروض إطلاق الأمر بالأهم.

هذا، مضافاً إلى أنّ اشتراط الأمر بالامتثال أو العصيان أو كليهما غير معقول؛ فإنّه بشرط الامتثال مستلزم لتحصيل ماهو الحاصل، وبشرط العصيان مستلزم لاجتماع النقيضين، وبشرط الإطاعة والعصيان مستلزم لكلا المحذورين، وما لايمكن تقييده واشتراطه لايصح إطلاقه، بمعنى أنّه إذا لايمكن تقييده بعنوان الإطاعة والعصيان بأن يقال: أيّها المطيع أو أيّها العاصي أو أيّها المطيع والعاصي إفعل كذا وكذا، فلا يمكن إطلاقه بالنسبة إليهما.

مضافاً إلى ذلك كله: أنّ الإطاعة والعصيان ممّا يترتب على الأمر في المرتبة المتأخرة عنه، فلايمكن أخذهما في متعلق الأمر.

فإنّه يقال: إنّ الأمر بالأهم لايكون مشروطاً بالإطاعة والعصيان حتى يستلزم المحذورات المذكورة، بل الأمر متعلق بذات المكلف العاصي أو المطيع مثل أن يخاطبه بقوله: يا أيّها الإنسان إفعل كذا، وهذا

هو الذي يعبّر عنه بالإطلاق الذاتي ولا محذور فيه.

إن قلت: إنّ المهم وان لم يكن طارداً للأهم من جهة اشتراطه، ولكن الأهم يكون طارداً للمهم لفرض إطلاقه ولو بالإطلاق الذاتي.

قلت: مرتبة العصيان مرتبة عدم تأثير الأمر، ولو فرض وجود الأمر فلا يكون مؤثراً في تحريك العبد، فلا مانع عقلاً من الأمر بالمهم في تلك المرتبة، وقد مرّ أنّ الأمر بالمهم متأخر عن الأمر بالأهم برتبتين والأمر بالأهم متقدم عليه بمرتبتين، والمتأخر عن الشيء لايمكن ارتقاؤه إلى المرتبة المتقدمة لذاك الشيء، وماهو متقدم على الشيء لايمكن انحطاطه وتنزّله في مرتبة ذلك الشيء، فلا تحصل المطاردة بين المتخالفين رتبة.

ثم إنّه ربما يختلج في بعض الأذهان ويشتبه العصيان الرتبي بالعصيان الخارجي الذي يقع في الخارج في وعاء الزمان، ويقال: إنّ عصيان الأهم الذي هو شرط للمهم لايكون إلّا بعد انقضاء زمان الأهم، والحال أنّ المفروض أنّ زمان الأهم عين زمان المهم، فلايمكن وجود ما اشترط عليه الأمر بالمهم إلّا بعد انقضاء زمان المهم[1].

والجواب: أنّ هذا الإشكال إنّما نشأ من خلط العصيان الرتبي بالخارجي، والحال أنّ العصيان الرتبي غير العصيان الخارجي، فإنّ العصيان الرتبي الذي هو شرط للمهم يحصل قبل انقضاء زمان المهم في

---

١. فوائد الاصول (تقريرات المحقق النائيني) للكاظمي ٢: ٣٤٦.

الوعاء المخصوص به، بخلاف العصيان الخارجي الزماني ـ الذي هو ليس شرطاً للمهم ـ كما هو معلوم.

إن قلت: فعلى هذا، لامانع من الأمرين بالضدين واشتراط أحدهما بإطاعة الآخر؛ لأنّ الإطاعة والعصيان يكون من قبيل النقيضين وفي مرتبة واحدة، فكما أنّ اشتراط أحد الأمرين بعصيان الآخر موجب للخروج عمّا هو مناط الامتناع وانقلاب مادة الامتناع إلى الإمكان، فليكن اشتراط أحدهما بإطاعة الآخر كذلك.

قلت: إنّ الفرق بين الإطاعة والعصيان أوضح من أن يخفى؛ فإنّ حقيقة الإطاعة وقوع المأمور به في الزمان الذي لابدّ وأن يقع فيه، وليس معنى كون الأمر بالمهم مشروطاً بإطاعة الأهم إلّا الأمر بأحد الضدين بشرط وجود ضده، وليس هذا إلّا الأمر بالمحال والتحريك إلى الضدين، وهذا يكون أسوء حالاً من الأمرين بشيئين في مرتبة واحدة يكون كل واحد منهما ممكناً في حد نفسه ممتنعاً بالقياس إلى الآخر.

هذا، مضافاً إلى أنّ هذا مستلزم للتناقض؛ فإنّ الأمر بالشيء بشرط وجود ضده معناه الأمر بالشيء بشرط انقضاء زمانه وهذا مستلزم لعدم الأمر به، فيكون الأمر بالشيء مشروطاً بعدم الأمر به.

إن قلت: بناءً على ما ذكرتم لا محيص عن الالتزام بعقابين عند ترك الأهم والمهم، مع أنّ العقاب على تركهما ليس إلّا العقاب على أمرٍ

غير مقدور للمكلف، لأنّه لايكون قادراً على إيجاد الأهم والمهم[١].

قلت: أي مانع عقلي من ذلك بعد فرض تعلق الأمرين بهما على سبيل الترتب، فلايكون ذلك عقاباً على غير مقدور، لأنّه قادر عليهما على نحو الترتب فما يكون مصححاً لتعلق التكليف هو الملاك والمناط لصحة العقاب[٢].

تذنيب

إنّ للشيخ الأنصاري(ﷺ) كلاماً، حاصله: أنّ الخبر الواحد إذا تعارض مع خبر آخر، وقلنا بالسببية في باب حجية الخبر بمعنى قيام المصلحة في نفس العمل به، يكون من قبيل المتزاحمين فيتقيد إطلاق

---

١. كفاية الاصول ١: ٢١٨. ونقل عن استاذه آية الله المجدد السيد حسن الشيرازي(ﷺ) عدم التزامه بهذا اللازم، وأنّه كان بصدد تصحيحه.

٢. يمكن تقرير الترتب بأن يقال: إنّ معنى الأمر بالمهم مشروطاً بعصيان الأهم كونه مشروطاً بعدم داعوية الأمر إليه وموجباً لانبعاث العبد نحوه لعدم إرادة العبد الإتيان به وإرادته العصيان مع بقاء الأمر الإنشائي المطلق به حال الإتيان بالمهم على حاله.

وبعبارة اخرى: لا مضادة بين الأمر الحقيقي بالمهم وإرادة انبعاث العبد منه مع الأمر الصوري بالأهم إتماماً للحجة على العبد، فالمولى الحكيم الذي يعلم عدم انبعاث عبده من أمره بالأهم يأمره به إتماماً للحجة ويأمره حقيقةً بالمهم لأن ينبعث منه ولا بدله من ذلك. فإن قلت: فهذا يأتي بالضدين المهمين أيضاً. قلت: لامانع إذ اعلم عدم انبعاثه من أحدهما المعين فيأمر به صورياً وبالآخر بشرط العصيان به. ولا يخفى عليك: أنّ مرادنا من الأمر الصوري الأمر الانشائي المنشأ لإتمام الحجة على العبد وماهو مصحح العقاب وعدم الانبعاث منه يعد العصيان، وبالأمر الحقيقي أيضاً الإنشائي المنشأ لانبعاث العبد منه، فتدبر [منه دام ظله العالي].

دليل حجية كل منهما بعدم الآخر من غير أن يسقط أصل الخطاب، وبهذا يرتفع محذور التزاحم[١].

وأورد عليه بعض المعاصرين(ﷺ)[٢] على مافي تقريرات بحثه بأنّ هذا التزام بخطابين يكون كل منهما مترتباً على عدم امتثال الآخر وليس هذا إلّا الالتزام بالترتبين فضلاً عن الالتزام بترتب واحد، والحال أنّ الشيخ ممّن ينكر إمكان الترتب ويلتزم بسقوط الأمر بالمهم[٣].

هذا خلاصة ما أفاده المعاصر المزبور رداً على الشيخ (ﷺ). ولكنك بعد التأمل في كلام الشيخﷺ تعرف عدم ورود هذا الإشكال على كلامه؛ فإنّ مراد الشيخ أنّه بعد الالتزام بالسببية ووجود المصلحة في نفس العمل بالخبرين المتعارضين يرجع التعارض بينهما إلى التزاحم

---

١. فرائد الاصول ٢: ٤٤٥ (في التعادل والتراجيح، المقام الأوّل: في المتكافئين)، وهذا نصه: «ولكن، لمّا كان امتثال التكليف [بالعمل بكل] منهما كسائر التكاليف الشرعية والعرفية مشروطاً بالقدرة، والمفروض أنّ كلاً منهما مقدور في حال ترك الآخر وغير مقدور مع إيجاد الآخر، فكل منهما مع ترك الآخر مقدور يحرم تركه ويتعيّن فعله. ومع إيجاد الآخر يجوز تركه ولا يعاقب عليه. فوجوب الأخذ بأحدهما نتيجة أدلة وجوب الامتثال [والعمل] بكل منهما بعد تقييد وجوب الامتثال بالقدرة.
وهذا ممّا يحكم به بديهة العقل. كما في كل واجبين اجتمعا على المكلف، ولا مانع من تعيين كل منهما على المكلف بمقتضى دليله إلّا تعيين الآخر عليه كذلك».

٢. يقصد به المحقق النائينيﷺ في فوائد الاصول ١: ٣٣٨ ـ ٣٣٩، وأجود التقريرات ١: ٢٨٧.

٣. انظر إنكاره للترتب في مطارح الأنظار: ٥٧ وما بعدها (في مباحث مقدمة الواجب، الهداية التي تكلم فيها عن صحة اشتراط الوجوب عقلاً بفعل محرم مقدم عليه وعدمها).

ونتيجته تقييد إطلاق دليل كل منهما بعدم الآخر، وهذا عبارة أُخرى عن التخيير العقلي، وبهذا يرتفع محذور التزاحم من غير أن يسقط الخطابين من الأصل.

وبعبارة أخرى: لايكون مراد الشيخ(ﷺ) من تقييد كل من الإطلاقين بعدم الآخر تقييد كل منهما بعصيان الآخر، كما هو الحال في مسألة الترتب حتى يكون كل واحد منهما مترتباً على الآخر كما ظنه هذا المحقق المعاصر (ﷺ)، بل مراده تعيّن كل واحد منهما في ظرف عدم الآخر بما أنّه عدم للآخر لا بما أنّه عصيان له. ولعل هذا هو محل التأمل عند السيد الشيرازي (ﷺ) ووجه عدم التزامه بالعقابين.

نعم، لو كان عدم الآخر بمعنى التمرد والعصيان يكون وجوب العمل بكل واحد منهما مشروطاً بعصيان الآخر ويتجه الإشكال، ولكن تفسير كلامه بهذا واضح البطلان.

هذا خلاصة الكلام في المقام ونسأل الله التوفيق وعليه التكلان.

الفصل السادس
في أمر الآمر مع علمه بانتفاء شرطه

هل يجوز أمر الآمر مع علمه بانتفاء شرطه أو لا[1]؟

إعلم: أنّ هذا البحث قد انقلب عمّا هو عليه أوّلاً، ضرورة أنّه لا معنى للبحث عن هذا العنوان ولا محصل له، بل محصله لايكون إلّا التناقض؛ فإنّ مع انتفاء الشرط ينتفي المشروط وهو الأمر، فيكون محصل العنوان: أنّ مع فرض عدم الأمر هل يجوز الأمر أو لا؟ وليس

---

١. انظر عنوان المسألة والبحث فيها عند القدماء في الذريعة إلى اصول الشريعة ١: ٤٣٠؛ عدة الاصول ٢: ٥١٨؛ معارج الاصول: ١٦٧ وما بعدها؛ المستصفى ١: ٢١٥؛ الإحكام، الآمدي ٣: ١١٥؛ الإبهاج بشرح المنهاج ٢: ٢٣٤؛ اللمع في اصول الفقه: ٥٦؛ شرح اللمع ١: ٤٨٥؛ شرح المنهاج ١: ٤٦٩؛ المعتمد ١: ١٦٤ (شروط حسن الأمر)، و ٣٧٥ ـ ٣٧٦؛ الإحكام، ابن حزم ٤: ٥١٢؛ المنخول: ٣٩٢؛ روضة الناظر: ٧٠؛ المحصول ٢: ٢٧٥، و ٣: ٣١١.

وعند المتأخرين في معالم الدين: ٨٥؛ قوانين الاصول ١: ١٢٤، سطر ٥؛ هداية المسترشدين: ٣٠٠؛ الفصول: ١٠٩، سطر ١٥.

هذا إلّا التناقض. فالصحيح في عنوان المسألة أن يقال: هل يجوز للآمر الأمر مع كون أمره واجداً لشرائطه حين الأمر ولكنه يعلم انتفاء بعض شرائطه عند مجيء وقت العمل به، كما في أمره مع علمه بالنسخ عند حضور وقت العمل مثل: أمره تعالى بذبح إبراهيم (عليه السلام) ولده على نبينا وآله وعليه السلام مع علمه تعالى بفقدان شرطه وقت العمل، فإنّه ربما يكون من شرائط وجوبه عدم وجود الفداء.

إذا عرفت ما يمكن أن يرجع إليه البحث وعنوان الكلام فاعلم: أنّ الأشاعرة لمّا ذهبوا إلى الكلام النفسي وأنّه غير الإرادة النفسانية[1] التزموا بجواز ذلك؛ لأنه لا مانع من تعلق الطلب النفسي على هذا بأمر يعلم الآمر فقدان شرطه عند حضور وقت العمل[2]. وأمّا المعتزلة: فقد ذهبوا إلى عدم جواز ذلك[3]؛ فإنّهم نفوا وجود صفة قائمة بالنفس غير الإرادة وسائر الصفات المعروفة، فبناءً عليه لايمكن تعلق الإرادة بشيء كان الآمر عالماً بفقدان شرط أمره قبل حضور وقت العمل. وأمّا قضية إبراهيم(عليه السلام) وأمثالها فقد أسلفنا الكلام في تحقيقه، فتدبر.

---

١. راجع المحصول ٢: ١٨، وأيضاً شرح المواقف ٨: ٩١ ـ ١٠٤؛ شرح المقاصد ٤: ١٤٧ ـ ١٥١. وانظر نسبة الجواز إلى أكثر مخالفينا في المعالم: ٨٢، والقوانين ١: ١٢٦.

٢. راجع شرح العضدي على مختصر ابن الحاجب: ١٠٦ و ١٠٨؛ المستصفى ١: ٢١٥؛ المعتمد ١: ٣٧٦؛ تيسير التحرير ٢: ٢٤٠.

٣. راجع المعتمد ١: ٣٧٦؛ المحصول ٢: ١٩.

الفصل السابع
في الواجب التخييري

لا يخفى: أنّ قدماء الاصوليين من العامة حيث عرّفوا الواجب على سبيل الإطلاق بأنّه: هو الذي يستحق فاعله الثواب وتاركه العقاب[1]؛ أشكل عليهم الأمر في الواجب التخييري، لأنّه بناءً على تعريفهم لا يوجد جامع بينه وبين الواجب التعييني؛ فإنّ التخييري على فرض كونه واجباً لايكون بحيث يستحق تاركه العقاب، فلا يصدق عليه ما ذكروه في تعريف مطلق الواجب.

وأمّا أصحابنا الإمامية رضوان الله عليهم فقد أدركوا حقيقة الأمر، وأنّه ليس جامع بينهما، وأنّ الوجوب التعييني حقيقته تحتمّ المولى عبده

---

١. المستصفى من علم الاصول ١: ٦٩؛ المحصول ١: ٩٥. ولا يرد الإشكال المذكور في المتن على ما قرّره ونقله الرازي عن الباقلّاني، إذ كان ملتفتاً إليه فعرّفه بما لا يرد عليه الإشكال، فراجع. ومع ذلك يكون الترجيح مع ما عرّفه أصحابنا، كما لا يخفى على المتأمل فيه.

بإتيان شيء وإلزامه له، والتخييري إلزامه وتحتّمه عبده بإتيان شيئين أو أشياء على سبيل الترديد النفس الأمري. ولأجل ذلك قالوا في تعريف الواجب التخييري: بأنّه الذي يكون تاركه لا إلى بدل مستحقاً للعقاب[1].

فظهر من ذلك: أنّ حقيقة الوجوب التخييري إيجاب شيئين أو أشياء على سبيل الترديد النفس الأمري، والوجوب التعييني على نحو التعيين والتنجيز.

ولا يخفى: أنّ مراد الأصحاب بالبدل المذكور في تعريف الواجب التخييري ليس البدل الذي يكون مقابلاً للأصل كما هو المصطلح، بل المراد هو الفرد التخييري كما هو واضح.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

أقسام الواجب التخييري

ثم إنّه قد يفصل بين الواجب التخييري كما في الكفاية.

بأنّه يمكن أن تكون المصلحة المترتبة على كل واحد من الشيئين أو الأشياء عين المصلحة التي تترتب على غيره. فلو تعلق الأمر بكل واحد من الشيئين أو الأشياء على سبيل التخيير يكون بمناط ترتب تلك المصلحة الواحدة على كل واحد منها، ولابد من كون الواجب في هذا الفرض الجامع بينها وتعلق الوجوب به تعييناً، فالتخيير بين أفراد هذا

---

١. زبدة الاصول: ٤٤؛ الوافية في اصول الفقه: ٨٠. وانظر الأقوال في تعريف الواجب التخييري والقائلين بها في هداية المسترشدين: ٢٤٨.

الجامع يكون عقلياً.

ويمكن أن تكون لكل واحد منها مصلحة خاصة لا تكون في الآخر، ولكن المصلحتين تكونان بحيث لو أتى بأحدهما لايبقى مجال لإتيان الآخر ويسقط مايكون في غيره من المصلحة، بحيث يكون الإتيان بكل واحد منها مانعاً عن حصول مصلحة الآخر لو أتى به أيضاً، فالتخيير في هذه الصورة يكون شرعياً، كخصال الكفارة.

هذا، ولكنك خبير بأنّه يمكن فرض مصلحة خاصة لكل فرد من الأفراد حتى في الصورة الأُولى كما يمكن في الصورة الثانية وذلك بمقتضى الدليل، فإنّ الأمر يتعلق بكل واحد منهما على حدة، فأين هذا من كشف الجامع بينهما بحيث يكون متعلق الأمر هو الجامع؟! فتأمل.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

إمكان التخيير بين الأقل والأكثر

وقع الخلاف في إمكان التخيير بين الأقل والأكثر[1].

ولا يخفى: أنّه لابد من فرض النزاع فيما إذا كان الأكثر مشتملاً على الأقل، وهذا هو معنى الأقل والأكثر؛ فالزيادة التي تزيد على الأقل إمّا أن تكون من جنس المزيد عليه وهذا كالطبايع المشككة التي لها أفراد مختلفة في الشدة والضعف والطول والقصر والأوّلية والآخرية، وإمّا أن لاتكون كذلك بل الزيادة تكون مباينة للأقل، فيكون الأقل

---

١. قوانين الاصول ١: ١١٧، سطر ١١؛ الفصول الغروية: ١٠٣، سطر ٣٦؛ كفاية الاصول ١: ٢٢٦.

والأكثر من قبيل المتباينين.

والحاصل: أنّ محل النزاع يكون فيما إذا كانت الجهة المشتركة هي الجهة المايزة، سواء كانت من قبيل الكمّيات المنفصلة كالأعداد، أو المتصلة كالخط. مع فرض أنّ موضوع النزاع هو ذات الأقل والأكثر، لابما أنّ الأقل له حد عدمي هو عدم وجدانه للزيادة وأخذه بشرط لا؛ إذ حينئذٍ يصير من قبيل المتباينين تباين الماهية بشرط لا مع الماهية بشرط شيء، فيخرج عن محل النزاع.

إذا عرفت ذلك، فاعلم: أنّه قد يقال في تقريب التخيير: بأنّه إذا كان الأقل محصّلاً للغرض والأكثر أيضاً محصلاً له بحيث يكون إذا وجد الأقل وجد الغرض بتمامه وإذا وجد الأكثر وجد الغرض بتمامه أيضاً ويكون الأقل في ضمن الأكثر جزء للمحصل، فتخصيص الوجوب بخصوص الأقل أو الأكثر يكون بلا مخصص لا محالة؛ بداهة أنّه إذا كان الخط الطويل كالقصير محصلاً لتمام الغرض يكون تخصيص الوجوب بأحدهما دون الآخر تخصيصاً من غير مخصص، هذا في الكميات المتصلة.

وأمّا الكميات المنفصلة أو المتصلة التي يتخلل فيها العدم، فهي أيضاً كذلك؛ لأنّ الغرض إنّما يترتب على الأقل لو لم يضم إليه الأزيد، ولو انضم إليه الأزيد فلا يترتب عليه بل يترتب على فرد آخر وهو الأكثر. هذا ملخص تقريب القول بالتخيير.

ولكنك خبير بأنّه لو كان الأقل والأكثر من الكميات المنفصلة أو

ممّا يتخلل فيه العدم، كالخط الذي يقطع في حدٍ مّا، فيحصل الغرض بمجرد حصول الأقل، فلايصح فرض التخيير بينهما أصلاً[١].

نعم، يمكن أن يقال: بأنّه لو كانت للطبيعة الجامعة خصوصية ملازمة للأقل وخصوصية أُخرى ملازمة للأكثر، كالصلاة المخصَّصه بخصوصية السفرية أو الحضرية تكون في الأقل مصلحة لا تكون في الأكثر وفي الأكثر مصلحة لا تكون في الأقل إلّا أنّ كلاً من المصلحتين لو حصلت توجب سقوط الأُخرى. ويمكن أن تكون التسبيحة من هذا القبيل، فإنّها لو لوحظت بماهي هي وبما أنّها تسبيحة من غير ضم خصوصية بها لايمكن تصوّر التخيير بين الأقل والأكثر فيها؛ لأنّ الغرض يحصل بأوّل تسبيحة صدرت من المكلف ولا تصل النوبة إلى الأكثر. وأمّا إذا لوحظت مع خصوصية وبما أنّ في إحداها مصلحة خاصة وفي الثلاثة مصلحة أُخرى لامانع من تصوير التخيير بينهما حينئذٍ. هذا كله فيما إذا كان على نحو الانفصال كما في التسبيحات، أو الاتصال مع تخلل العدم فيه.

وأمّا لو لم يكن كذلك وكان متصلاً من غير تخلل عدم في اتصاله، فلايبعد صحة التخيير بينهما مطلقاً ولو لم يكن كل من الأقل والأكثر

---

١. استدل بهذا الدليل المحقق القمي﵀ في ما كان حصول الأكثر تدريجياً (راجع المصدر نفسه).

وذكره الجواهر ١٠: ٤٣ في عداد أدلة القائلين باستحباب مازاد على الأربع من التسبيحات، وأجاب عنه، فراجع.

ملازماً لعنوان ذي مصلحة خاصة؛ فإنّ الخط الطويل يكون فرداً واحداً من الخط، والقصير أيضاً فرداً منه، فما دام لم يتخلل العدم في رسمه يكون شيئاً واحداً غير الآخر، قصيراً كان أو طويلاً، فتدبر.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

الفصل الثامن
في الواجب الكفائي

الواجب الكفائي هو: الواجب الذي توجه الخطاب به إلى كل واحد من المكلفين، ولكنه يسقط لو أتى به واحد منهم.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

اختلاف التعاريف

وقد اختلفت كلماتهم في تصويره[1]، فيظهر من بعضها: أنّ الخطاب فيه توجه إلى تمام المكلفين بعنوان المجموع من حيث المجموع ويسقط بإتيان فرد واحد منهم.

ويظهر من البعض الآخر من الكلمات: أنّ الخطاب متوجه إلى واحد من المكلفين كما هو الشأن في الواجب التخييري، وإنّما الفرق بينهما: أنّ الترديد في الواجب التخييري في ناحية متعلق التكليف، وفي

---

١. قوانين الاصول ١: ١٢٠، سطر ٢٠؛ هداية المسترشدين: ٢٦٨، سطر ١٠؛ الفصول الغروية: ١٠٧، سطر ١٠.

ما نحن فيه في ناحية المكلفين[١]. فكما لا مانع من تصوير الترديد في ناحية متعلق التكليف، لا مانع من تصويره في جانب المكلفين أيضاً.

وذهب بعضهم إلى: أنّ الخطاب في الواجب الكفائي متوجه إلى كل فرد فرد من المكلفين على سبيل الاستغراق، إلّا أنّ الخصوصية في الواجب الكفائي تكون في ناحية السقوط وهذا بحيث لو أتى به أحد منهم سقط من السائرين[٢].

نقد التعاريف

إنّك خبير بفساد التعاريف المذكورة.

أمّا التعريف الأوّل، ففيه: أنّ عنوان المجموع ليس عاقلاً حتى يصح توجيه الخطاب إليه.

وأمّا التعريف الثاني، فلو كان المراد بواحد منهم مفهومه فيرد عليه الإشكال الأوّل. ولو كان المراد به مصداق أحد منهم فالترديد لايعقل في جانب المكلفين؛ لأنّ توجيه الخطاب لابد وأن يكون نحو شخص معيّن، إذ لايمكن تحريك الشخص المردد وبعثه نحو الفعل. وهذا بخلاف الترديد في جانب المتعلق، إذ الغرض كما أنّه يترتب تارة على متعلق

---

١. راجع قوامع الفضول في الاصول: ١٧٧ ـ ١٧٨. وذهب إليه في فوائد الاصول (تقريرات النائيني ﷺ) للكاظمي ١: ٢٣٥ ـ ٢٣٦.

٢. ذهب إليه قوانين الاصول ١: ١٢٠، سطر ٢٠، والفصول الغروية: ١٠٧، سطر ١٠، وهداية المسترشدين: ٢٦٨، سطر ١٣، وكفاية الاصول ١: ٢٢٨ ـ ٢٢٩.

واحد كذلك يمكن أن يترتب على كل واحد من المتعلقات.

وأمّا التعريف الثالث، فيرد عليه: أنّ السقوط إن كان من جهة حصول تمام الغرض بإتيان واحد منهم، فلا مجال لتوجيه الخطاب نحو كل فرد فرد من المكلفين، وإنّما يصح نحو واحد منهم.

وإن لم يكن وجه السقوط حصول الغرض، فلايسقط الأمر؛ لأنّ الغرض إذا لم يحصل بعد إتيان واحد من المكلفين فلا مجال لسقوط التكليف عن السائرين.

هذا مضافاً إلى أنّه لايعقل أن يكون امتثال شخص للأمر امتثالاً من شخص آخر أيضاً.

حقيقة الواجب الكفائي

إنّ التحقيق يقتضي أن يقال: إنّ للأمر إضافة إلى الآمر بسبب صدوره منه؛ وإضافة إلى المأمور بتحريكه إيّاه؛ وإضافة إلى الفعل الصادر بقيامه فيه قيام العرض في الموضوع، فكما يمكن أن تكون إضافته إلى الفعل المتعلق بقيد صدوره عن كل فرد من الأفراد مباشرة، كما في الصلاة والصيام، فإنّ الأمر بهما قد توجه إلى المكلفين بقيد صدورهما عن كل فرد فرد منهم لقيام المصلحة بهذا النحو، كذلك يمكن أن تكون إضافة الأمر إلى المتعلق لا بنحو صدور ذلك عن كل واحد منهم بل كانت إضافته إلى الطبيعة الصرفة لأجل تعلق الأمر بصرف طبيعة الفعل لا بقيد تكثرها بتكثر أفرادها، ومن الواضح أنّ الطبيعة

توجد بوجود فردٍ مّا، وبعد وجودها كذلك لا مجال لعدم سقوط الأمر المتعلق إليها. وهذه حقيقة الواجب الكفائي.

تنبيهان:

الأوّل: ربما يقال كما في الكفاية: بأنّ مقتضى إطلاق الأمر هو أن يكون الواجب عينياً؛ لأنّ الكفائي مقيّد بعدم إتيان الآخر والحال أنّ الإطلاق يقتضي خلاف هذا التقيد[1].

ولكن بعدما ذكرنا التحقيق في الوجوب الكفائي لا مجال لهذا القول، فإنّه على ما حققناه يقتضي الإطلاق خلاف ذلك؛ لأنّ القيد إنّما يكون في الوجوب العيني لا الكفائي، إذ المفروض أنّ الطبيعة الصرفة العارية عن خصوصية صدورها من الأشخاص هي متعلقة الأمر في الكفائي، بخلاف العيني فإنّ المتعلق فيه مقيد بقيد صدورها عن كل فرد فرد من المكلفين، هذا بحسب الإطلاق.

وأمّا الذي يقتضيه الظاهر فالإنصاف أنّه خلاف ذلك؛ لأنّ الأمر ظاهر في العيني لا الكفائي وهذا غير الإطلاق.

الثاني: إنّ مقتضى ماهو الحق من أنّ الطبيعة تتكثر بتكثر أفرادها: هو الامتثالات العديدة فيما يكون الآتي بالواجب الكفائي متعدداً

---

١. كفاية الاصول ١: ١١٦ (المبحث السادس من الفصل الثاني فيما يتعلق بصيغة الأمر).

وامتثلوه دفعة واحدة. وقد أوضحنا ذلك في مسألة المرة والتكرار بل يكون الأمر في المقام أوضح من هناك، والله تعالى أعلم بالصواب.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

الفصل التاسع
في الواجب المطلق والموقّت

إنّ الواجب إمّا مطلق وهو: ماليس للزمان دخل في حصول مصلحته إذا أتى به، حتى لو فرض حصول الواجب في ما وراء عالم الزمان لا مانع من تحقق مصلحته.

فعلى هذا، ولو كان الفعل المأمور به من الزمانيات بمعنى ضرورة وقوعه في وعاء الزمان ولكن لايكون هذا سبباً لدخل الزمان في حصول مصلحته وتقيد الواجب بزمان خاص.

وإمّا موقّت وهو: ما كان للزمان دخل في حصول مصلحته.

وهذا تارة: يكون الزمان الذي له دخل في حصول مصلحته بمقدار ما يحتاج فعل الواجب إليه من غير زيادة، فهو المضيّق. وتارة: يكون أوسع من ذلك كصلاة الظهر، وهو الموسّع.

فالواجب الموسّع هو الفعل الذي أمر بإتيانه في القطعة الواسعة من الزمان، فيكون المأمور به طبيعة الفعل الواقعة في تلك القطعة من غير

دخالة لوقوعها في أوّلها أو وسطها أو آخرها في حصول المصلحة. فكما تكون للطبيعة أفراد دفعية، تكون للموسّع أيضاً أفراد تدريجية. وكما أنّ المكلف مختار في إتيان كل واحد من أفرادها الدفعية، كذلك هو مخيّر بالنسبة إلى أفرادها التدريجية. وكما أنّ التخيير بين الأفراد الدفعية عقلي، يكون التخيير بين الأفراد التدريجية أيضاً عقلياً.

ولا يخفى: أنّ الواجب الموسّع بهذا المعنى لايصير مضيّقاً ولا تضيق دائرته بتضييق زمانه؛ لأنّ الموسّع هو الواجب الذي تعلق الطلب بإتيانه في تلك القطعة من الزمن، فإن أتى به في أوّل الوقت يقال: إنّه أتى بالمأمور به وكذلك إن أتى به في وسط الوقت أو في آخره، فهو على حاله.

ولا يصح أن يقال: إنّه أتى بالفرد المأمور به فيما يأتي به في أوّل الوقت أو آخره، وإنّما هو يأتي بالطبيعة المأمور بها يكون في أوّل الوقت أو آخره أو في ضمن أي فرد من هذا الكلي الممتد في قطعة من الزمان. وعليه إذا لم يبق من الوقت إلّا بمقدار لايكون زائداً على المقدار الذي يحتاج إليه الفعل من الزمان عقلاً وأتى بالمأمور به في هذا الوقت، فقد أتى بالطبيعة المأمور بها أيضاً بما أنّها موسّعة لا مضيّقة[1]، لأنّ الطبيعة لا تنقلب عمّا هي عليه، وإنّما الانطباق في هذه الصورة قهري عقلاً.

---

١. خلافاً لبعض العامة كما في المحصول ٢: ١٧٤؛ شرح العضدي على مختصر ابن الحاجب: ٨٩؛ مبادئ الوصول إلى علم الاصول: ١٠٤ نقلاً عنهم.

دلالة الأمر بالموقّت على الأمر به خارج الوقت

وقع الخلاف في دلالة الأمر بالموقت على الأمر به في خارج الوقت.

وبعبارة أخرى: وقع النزاع في فوات الموقّت بفوات وقته وعدمه.

ولا يخفى: عدم دلالة الأمر على مطلوبيته في خارج الوقت لو لم نقل بدلالته على عدمها، وأنّ دليل وجوب الموقّت يدل على فواته بفوات وقته. هذا، إذا كان لنا أمر واحد.

وأمّا إذا كان لنا أمر متعلق بالفعل مطلقاً، وأمر على سبيل التوقيت، فالأمر واضح أيضاً؛ لأنّ بعد فوات الموقّت وإن لم يكن للأمر الثاني دلالة على وجوبه في خارج الوقت إلّا أنّ الأمر الأوّل حيث لايفوت متعلقه بفوت الوقت فدلالته على مطلوبيته المطلقة في الوقت وخارجه على حاله. فلا مجال للنزاع في هذين الموردين لوضوح عدم دلالة الأمر في المورد الأوّل، ووضوح دلالة الأمر المطلق في المورد الثاني.

ثم إنّه قد ذكر في الكفاية: أنّه لو كان التوقيت بدليل منفصل ولم يكن له إطلاق على التقييد بالوقت بل كان لدليل الواجب إطلاق، لكان مقتضى إطلاق الواجب ثبوته ولو بعد انقضاء الوقت[1].

وفيه: أنّه لايكاد أن يفهم من ذلك الكلام معنى معقول؛ لأنّه بعد ظهور الدليلين في بيان تمام المطلوب، وأنّه نفس الطبيعة على ما يستفاد

---

١. كفاية الاصول ١: ٢٣٠.

من إطلاق دليل الواجب، وأنّه الفعل المقيد بحصوله في زمان خاص على ما يستفاد من إطلاق دليل القيد، يقع التعارض بينهما. وحينئذٍ لا يخلو إمّا أن يكون كل من الأمرين غير مرتبط بالآخر ويستفاد من كل واحد منهما حكماً مستقلاً على حدة، فهذا غير مربوط بالمقام ولا يقع التعارض بينهما؛ وأمّا إن كان كلاهما راجعان إلى حكم واحد ومتكفلان لبيان حكم واحد، فاللازم بعد إحراز ذلك حمل المطلق منهما على المقيد، وبعد ذلك لايبقى لدليل الواجب إطلاق حتى يقال: إنّ قضية إطلاقه ثبوت الوجوب بعد انقضاء الوقت، فتدبر.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفصل العاشر
في متعلق الأوامر والنواهي

إعلم: أنّ الاصوليين قد اختلفوا في أنّ متعلق الأوامر هل تكون الطبائع أو الأفراد؟

فذهب بعضهم إلى أنّ متعلقها الطبائع. والبعض الآخر إلى أنّ متعلقها الأفراد.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

ولا يخفى: أنّ مراد القائل بالطبيعة: أنّ متعلق الأمر في قولنا: ادخل السوق واشتر اللحم، لايكون إلّا الجهة التي يصدق عليها شراء اللحم من غير دخل لسائر الخصوصيات والحيثيات فيه، فإذا دخل العبد السوق واشترى اللحم فالمصحح للقول بأنّه امتثل أمر المولى ليس إلّا جهة إتيانه بهذه الحيثية التي يصدق عليها شراء اللحم، فتكون هذه الجهة مناطاً لصدق العنوان.

وأمّا مراد القائل بالفرد: أنّ جميع الحيثيات الفردية والجهات المميزة للفرد تكون واقعة تحت الأمر.

وممّا يؤيد ما ذكرناه من مراد القائلين بالطبائع: أنّ المجوّز في

باب اجتماع الأمر والنهي يقول: إنّ متعلق الصلاة لايكون إلّا الجهة التي يصدق على الفعل أنّه صلاة، ومتعلق النهي عن الغصب ليس إلّا الجهة التي بها يصدق على العمل أنّه غصب، فتختلف الجهتان فيمكن اجتماعهما في محل واحد.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّ لمفهوم الأمر ـ وكل لفظ كان مفاده مفاد الأمر كالإلزام والبعث والإيجاب والطلب ـ إضافة إلى الذي يصدر منه الطلب والأمر وهو الآمر؛ وإضافة إلى من يطلب منه الفعل المأمور به وهو المأمور والمطلوب منه؛ وإضافة إلى مايريد الآمر وقوعه في الخارج وتحققه وهو المطلوب والمأمور به.

ويشترط في تحقق هذه الإضافات أن يكون المأمور موجوداً ـ حال الطلب والأمر ـ في الخارج، لاستحالة توجيه الخطاب نحو المعدوم.

وأمّا المأمور به فيشترط أن لايكون موجوداً في الخارج وإلّا يلزم تحصيل الحاصل. مضافاً إلى أنّ لحاظ الحيثيات المميزة لأفراد، غير حاكٍ عن سائر الأفراد المميزة بحيثيات أُخرى. وحيث أنّه لابد من تعلق الطلب بالمطلوب ولايمكن اتصاف الموجود في عالم الخارج بالمطلوبية، فيكون المطلوب بوجوده الذهني مطلوباً ومتعلقاً لإضافة الأمر إليه، فالآمر حين الأمر يلاحظ الجهة التي بسببها ينطبق على الفعل الخارجي الصلاة والصوم مثلاً، من غير أن تكون ملاحظتها في الذهن قيداً لها؛ لأنّه لو لاحظها مقيدةً بقيد لحاظها في الذهن فلا يكون له

موطناً إلّا الذهن، فلا يكون حاكياً عن الخارج وعن الجهة الخارجة التي بها يصدق على الأفراد الخارجية أنّها مطلوبة.

وبالجملة: ما هو المتعلق للأحكام ليس إلّا الجهة المشتركة والحيثية التي توجد في جميع الأفراد من غير دخل لسائر الحيثيات والجهات والخصوصيات الفردية والمميزة، هذا.

ثم إنّه لا يخفى: أنّ صاحب الكفاية (ﷺ) ذهب إلى أنّ متعلق الأحكام ليس إلّا نفس الطبائع من دون نظر إلى الخصوصيات الفردية، ولكن ليس المراد من ذلك نفس الطبيعة بماهي هي؛ لأنّه يلزم من تعلق الطلب بنفس الطبيعة أخذ شيء زائد على الذات في مرتبة الذات واستحقاق الماهية في مرتبة ذاتها لصدق أمر زائد عليها وهو المطلوبية، وهذا محال؛ لأنّ الماهية من حيث هي ليست إلّا هي، ولذا قالوا في مبحث أصالة الوجود: إنّ ارتفاع النقيضين في مرتبة الذات ليس بمحال، فالماهية من حيث هي لا تكون موجودة ولا معدومة، فيصح أن يقال: إنّ الإنسان في مرتبة ذاته وماهيته ليس بعالم وليس بجاهل.

بل مرادهم أنّ متعلق الطلب وجود الطبيعة، ومتعلق الأمر نفس الطبيعة، لأنّه بمعنى طلب الوجود. وكذلك النهي يتعلق بنفس الطبيعة بمعنى طلب تركها.

لا يقال: إذا كان الوجود متعلقاً للطلب فلا يصح القول بعدم مطلوبية الخصوصيات الفردية؛ لأنّه لايمكن بعد القول ببساطة الوجود تصور التفكيك بين وجود تلك الجهة المشتركة وسائر الجهات، لأنّهما

موجودان بوجود واحد.

لأنه يقال: إنّ متعلق الحكم ليس مطلق الوجود حتى يرد علينا ما ذكر، بل المتعلق وجود المضاف إلى الطبيعة.

ولاينبغي توهم[١] أنّ مقتضى ما ذكر ـ من تعلق الطلب بوجود الطبيعة ـ أن يكون الطلب متعلقاً بما هو حاصل وصادر في الخارج وتحصيلاً للحاصل.

لأنّ المراد أنّ الآمر يريد صدور الوجود من العبد وجعله بسيطاً، كما هو مفاد كان التامة، وإفاضَتَه.

كما أنّه لا مجال بعدما ذكر لتوهم تعلق الطلب بالطبيعة لأجل وجودها، والنهي بالطبيعة لأجل عدمها حتى يكون وجود الطبيعة غاية لطلبها وعدمها غاية للنهي عنها.

لأنّه يعود الإشكال المذكور وهو جواز حمل ماهو زائد وخارج عن الذات عليها، هذا كله بناءً على أصالة الوجود.

وأمّا بناءً على أصالة الماهية، فمتعلق الطلب ليس هو الماهية بما هي أيضاً بل بما هي بنفسها في الخارج، فيطلب الماهية كذلك لكي يجعلها بنفسها ـ لا بوجودها ـ من الخارجيات والأعيان الثابتة. انتهى حاصل ما أفاده[٢].

ولكن قد ظهر ممّا ذكرناه أنّه لا مانع من تعلق الأمر والطلب

---

١. راجع الفصول: ١٢٦.

٢. كفاية الاصول ١: ٢٢٢ ـ ٢٢٤.

بالطبيعة من غير فرق بينهما، فلا وجه لمنعه في الكفاية تعلق الطلب بها مع اعترافه بتعلق الأمر بها بتوهم أنّ الأمر طلب الوجود وأمّا الطلب فلايمكن أن يكون متعلقاً بغير الوجود بناءً على القول بأصالة الوجود. وأمّا بناءً على القول بأصالة الماهية فيتعلق الطلب بالماهية لكن بلحاظ وجودها.

فالحق كما ذكرناه: تعلق الأمر وكذا الطلب بنفس الطبيعة، أي بالحيثية التي تدل عليها مادة الأمر، مثلاً في قوله: «أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة» لا يتعلق الأمر إلّا بالجهة التي تصدق عليها أنّها إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة.

لا يقال: إنّ الطبيعة وماهية إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة أو الضرب أعم من أن تكون موجودة أو معدومة فتصدق إقامة الصلاة على تلك الحيثية سواء كانت موجودة أم معدومة، فلا يصح أن تكون متعلقة للطلب وواقعة تحت الأمر، لأنّ الأمر والطلب لا يتعلقان بالأعم من الموجود والمعدوم.

فإنّه يقال: لامجال لهذا الإشكال، إذ الماهية في حال كونها معدومة آبية عن صدق المفاهيم عليها ولا يصح حمل إقامة الصلاة مثلاً على ماهو المعدوم؛ لأنّ العدم باطل بالذات وليس له استحقاق حمل مفهوم عليه.

وبالجملة: فالعقل وإن كان يرى للضرب الموجود حيثية موجودة، وماهية وجهة يصدق عليها أنّه ضرب، لكن يراهما في عالم التحليل

ممتازاً عن الآخر وإن كانا متحدين معاً مصداقاً بحيث لايكون في الخارج إلّا شيئاً واحداً.

ولأجل هذه التجزية والتحليل يُشك في أنّ الصادر من المصدر والمفاض من المفيض، وبعبارة أُخرى: الصادر بالذات هل هو وجود الضرب وتعلَّق الجعل بتبعه إلى الماهية كما اختاره القائل بأصالة الوجود، أو أنّ المجعول بالذات والمفاض هو ماهية الضرب وتعلَّق الجعل بتبعها إلى الوجود؟

ولكن مع ذلك كله لايصدق مفهوم الضرب على الماهية المعدومة. ولا مانع من تعلق الطلب والأمر بالجهة التي يصدق عليها مفهوم الضرب أو إقامة الصلاة، فالآمر يطلب إصدار هذه الطبيعة من المكلف، ولا نظر له إلى أنّ الإصدار يتعلق أوّلاً بالوجود أو بالماهية.

وأمّا ما في كلامه (ﷺ) من «أنّ الطبيعة من حيث هي ليست إلّا هي»، فغير مربوط بالمقام؛ لأنّ معنى هذه القاعدة أنّ الماهية إذا أُخذت بنفسها ومجردة عن جميع الخصوصيات لايصح حمل شيء عليها إلّا ذاتها وماهو جزء ذاتها، مثلاً ماهية الإنسان من حيث هي هي آبية عن حمل جميع المفاهيم عليها إلّا مفهوم ذاتها أو جزء ذاتها، فلا مانع من أن يقال: الإنسان إنسان، أو حيوان، أو ناطق. فلا يصدق عليه ـ إذا أُخذ موضوعاً ـ إلّا الإنسان أو الحيوان أو الناطق، ولا يحمل عليه أنّه جاهل أو عالم وشبههما. ولكن عدم صحة حمل شيء على الماهية من حيث هي هي غير ذاتها أو جزء ذاتها لاينافي صحة إضافة شيء وتعلقه

بالماهية من حيث هي هي، فمن الممكن بل الواقع كثيراً إضافة أمر إليها كإضافة التصور والعلم والقدرة والطلب. فهذه الأُمور تتعلق بها من حيث هي هي، وهذا لاينافي خروجها بعد ذلك من هذه الحيثية واستحقاق الماهية لحمل ماكان زائداً على ذاتها عليها، مثل أن تقول: الطبيعة متصورة أو معلومة أو مطلوبة؛ لأنّ تعلق القدرة والتصور والعلم والطلب قبل عروض تلك الصفات عليها وفي رتبة سابقة عليها.

فظهر ممّا ذكر أن لا مانع من تعلق الأمر والطلب بالطبيعة المجردة عن جميع الخصوصيات وإن كانت بعد إضافته إليها تستحق حمل أنّها مطلوبة. والله تعالى أعلم بالصواب.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

المقصد الثاني

في النواهي

الفصل الأوّل: في مفاد الأمر والنهي

الفصل الثاني: في اجتماع الأمر والنهي

الفصل الثالث: في اقتضاء النهي للفساد

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفصل الأوّل
في مفاد الأمر والنهي

إعلم: أنّ المحقق الخراساني(ﷺ) وإن ذهب في الكفاية إلى عدم الفرق بين مفاد الأمر والنهي، وأنّ كل واحد منهما بمادته وصيغته لا دلالة له إلّا على الطلب، غير أنّ متعلق الطلب في الأمر وجود الطبيعة، وفي النهي عدمها، فلا تفاوت في مفادهما أصلاً.

وحيث أنّ متعلق الطلب في الأمر يكون وجود الطبيعة فلو أتى المكلف بفردٍ منها يتحقق به الامتثال؛ لأنّ الطبيعي يوجد بوجود فردٍ من أفراده. وفي جانب النهي حيث أنّ متعلق الطلب يكون عدم الطبيعة فلا يتحقق الامتثال إلّا بعدم جميع أفرادها. فإطاعة أمر المولى تتحقق بإيجاد فردٍ من الطبيعي، وعصيانه لا يتحقق إلّا بترك جميع الأفراد. وإطاعة نهيه لا تتحقق إلّا بترك جميع أفراد الطبيعي، ومعصية نهيه

تتحقق بوجود فردٍ من أفراده[١].

ولكنه يلزم من ذلك *أوّلاً*: لو نهى المولى عبده عن شرب الخمر مثلاً، فأطاعه ولم يشرب الخمر في هذا اليوم مع شدة ميله إليه، وكذا لم يشربه في الغد، وهكذا أن يعد كل ذلك امتثالاً واحداً. أو نهاه عن أكل مائدة شخص، فدعاه إليها فلم يجبه لأجل نهي المولى، ثم دعاه بعد ذلك اليوم فلم يجبه، وهكذا لم يجبه في جميع الأيام مراعاة لنهي المولى أن يكون كل ذلك امتثالاً واحداً.

وثانياً: لو عصى العبد نهي المولى فأتى بفردٍ من أفراد المحرّم، ثم أتى بعد ذلك بفردٍ آخر منه لم يكن على هذا المبنى إتيانه بالفرد الثاني عصياناً.

وثالثاً: لو امتنع من شرب الخمر المنهي عنه في يوم وشربه في يوم آخر لايكون بالنسبة إلى امتناعه عنه ممتثلاً.

والعقلاء في أحكامهم يخالفون جميع هذه اللوازم، ويكون ديدنهم في باب الإطاعة والعصيان منافياً لها بأشد المنافاة، وهذا كاشف عن إختلاف مفاد الأمر والنهي خلافاً لما ذكره صاحب الكفاية﵀.

التحقيق: اختلاف الأمر والنهي حقيقة وآثاراً

والذي يقتضيه التحقيق[٢]: أنّ الأمر والنهي مختلفان بحسب

---

١. كفاية الاصول ١: ٢٣٢.

٢. انظر هداية المسترشدين: ٣١٦، سطر ١؛ مناهج الأحكام والاصول: ٧٤، سطر ٢؛ الفصول الغروية: ١٢٠، سطر ١.

الحقيقة والأثر؛ وذلك لأنّ حقيقة الأمر عبارة: عن البعث نحو الفعل وتحريك المأمور إليه، وحقيقة النهي هي: الزجر عن الفعل والمنع عنه.

وبعبارة *أخرى*: حقيقة الأمر: مايقال له بالفارسية «وا داشتن، وادار كردن»، وحقيقة النهي: مايقال له بهذه اللغة «باز داشتن». فالآمر إذا رأى في فعل مصلحة عائدة إلى نفسه أو إلى المأمور يصير ذلك الفعل محبوباً له فيبعث المكلف نحوه. وإذا رأى في فعلٍ مفسدة عائدة إلى نفسه أو إلى عبده يصير ذلك الفعل مورداً لبغضه فيزجر عبده عن إتيانه، هذا اختلافهما بحسب المبدأ والحقيقة.

وأمّا اختلافهما بحسب الأثر من حيث الامتثال والعصيان[1]، فهو بمكان من الوضوح؛ فإنّ المولى إذا أمر عبده بفعل فأتى بفردٍ منه، يحكم العقلاء بامتثال أمره وسقوطه وحصول غرضه. وهذا بخلاف جانب النهي؛ فإنّهم لايحكمون بسقوط النهي لو انزجر المكلف عن فردٍ من أفراد المنهي عنه.

كما أنّهم لايحكمون بعصيان الأمر لو لم يكن لمتعلقه وقت أو كان ولكن كان موسّعاً ولم يأت المكلف به في قطعة من الزمان. وفي جانب النهي يحكمون بالامتثالات العديدة لو انزجر من النهي وترك فرداً من الطبيعة المنهي عنها ثم ترك غيره من الأفراد وكان تركه لهذه الأفراد مع

---

١. لا يخفى أنّ السيد البروجردي ﷺ يذكر أثراً آخر أيضاً غير الامتثال والعصيان في عداد الآثار المترتبة على اختلاف المفاد في الأمر والنهي، وهو جريان البراءة في الشبهة المصداقية، انظر تفصيله في حاشيته على الكفاية ١: ٣٤٠ ـ ٣٤١.

ميله واشتهائه إلى فعلها. ولا يحكم بالامتثال لو ترك جميع أفراد المنهي عنه أو بعضها مع عدم الميل أو الاشتهاء، بل يعد هذا موافقة للنهي لا إطاعته وامتثاله.

وأيضاً في جانب الأمر لو أتى بجميع الأفراد العرضية دفعة واحدة بقصد الامتثال يحكم بالامتثال والإطاعة بالنسبة إلى جميع الأفراد، دون ما إذا لم يقصد الامتثال إلا بترك واحد منها، فلايحكم بالامتثال إلّا بالنسبة إلى هذا الذي قصد بإتيانه امتثال الأمر وإن صار الجميع متروكاً.

كما أنّه لا مجال للحكم بالامتثال إذا أتى بالأفراد التدريجية بعد الإتيان بواحد منها؛ لأنّ الغرض يحصل بوجود أوّل فرد من الطبيعة، فلو كان الأمر بعد ذلك باقياً على حاله يلزم تحصيل الحاصل.

وكذلك يحكمون بالعصيان وحصول المخالفة لو أتى بفرد من أفراد المنهي عنه بعد تحقق العصيان والمخالفة بإتيانه بفرد آخر منه قبله؛ ووجه ذلك أنّ زجر المولى عبده عن الطبيعة يقتضي ترك إتيان كل فرد من أفرادها بحيث لو عصاه بالنسبة إلى فرد أو أطاعه يرى زجره عنها باقياً على حاله.

وأيضاً متعلق الأمر والبعث في الأمر لايكون إلّا ما به تحصل موافقة الأمر كإيتاء الزكاة وإقامة الصلاة، ومتعلق النهي على خلاف ذلك؛ لأنّه يكون ما به تتحقق المخالفة كشرب الخمر والزنا. وهذا أيضاً يقتضي تخالفهما في الأثر؛ لأنّ على ذلك حصول الموافقة يتحقق بإيجاد كل فردٍ من أفراد إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة، وتحقق المخالفة في جانب

النهي يكون بالإتيان بكل فردٍ من أفراد الزنا وشرب الخمر. فالأوّل لايقتضي إلّا وجوب الإتيان بفردٍ واحدٍ وكفاية الإتيان به في مقام الامتثال، وتحقق العصيان بترك جميع الأفراد. والثاني يقتضي الاجتناب عن جميع الأفراد، وتحقق العصيان بسبب الإتيان بكل فردٍ من أفراد المنهي عنه عصياناً مستقلاً بالنسبة إلى كل منها. وهكذا الكلام في جانب امتثال النهي.

لا يقال: إنّ ما ذكرته من تكثّر العصيان في جانب النهي صحيح أُخذت الطبيعة المتعلقة للنهي لو مطلقة أي بنحو الإرسال، وأمّا لو أُخذت في لسان الدليل مهملة، فلا[1].

فإنّه يقال: إنّ هذا كلام أجنبي عن المقام وسيجيء البحث عنه إن شاء الله تعالى في المطلق والمقيد؛ وذلك لأنّ الكلام في المقام إنّما يكون فيما إذا كانت الطبيعة تمام متعلق الأمر والنهي وكانت في موضوعيتها للحكم تامة وهذا يكون ملاك الإطلاق كما سنحققه فيما سيأتي إن شاء الله تعالى.

تنبيهان:

الأوّل: لو ترك المنهي عنه من غير اشتهاء وميل إليه، بل كما يتفق كثيراً من غير التفات، لا يعد تركه هذا إطاعة للمولى وان كان هذا الترك

---

١. راجع مقالات الاصول ١: ٣٤٨.

موافقة للنهي. فالامتثال وعدمه في صورة الموافقة راجع إلى اشتهائه وعدمه وكف النفس عن فعل المنهي عنه وعدمه، كما لايخفى.

الثاني: ربما يتفق في بعض الموارد الأمر بما كان من الأمور العدمية، وتردَّد بعض من الأعلام في كونه أمراً أو نهياً، كما إذا تعلق الأمر بأمر عدمي كالإمساك، فتردَّد في أنّ حقيقة هذا الأمر هل هي راجعة إلى النهي عن إتيان المفطرات الخاصة، أو هو أمر حقيقة كما أنّه كذلك بحسب الظاهر؟

ولكن لايخفى عليك: أنّ في هذه الموارد يكون متعلق الأمر أمراً وعنواناً وجودياً ملازماً لهذا الأمر العدمي.

الخلاصة:

تلخص ممّا ذكر أنّ اختلاف الأمر والنهي راجع إلى حقيقتهما، ولازم ذلك تحقق الإطاعة في جانب الأمر بمجرد الإتيان بفردٍ من الطبيعة؛ لأنّ ماهو تمام متعلق البعث يكون وجود الطبيعة على نحوٍ ذكرناه في مبحث الطبائع والأفراد، فبمجرد الإتيان بفردٍ من الطبيعة تتحقق الإطاعة ويسقط الأمر، ولا يتحقق العصيان إلّا بترك جميع الأفراد.

وأمّا في جانب النهي، فالعصيان يتحقق بإتيان كل فردٍ من أفراد الطبيعة؛ لأنّ لازم الزجر عن وجود الطبيعة ـ حسب ما حققناه في البحث السابق ـ تحقق العصيان بالإتيان بكل فردٍ من أفراد الطبيعة المنهي عنها، فهذا الفرد مزجور عنه وذاك أيضاً مزجور عنه وهكذا.

وهذا الاختلاف غير مرتبط بمتعلقيهما؛ فإنّه في جانب الأمر والنهي واحد، فالزجر متعلق بالوجود كما أنّ الأمر أيضاً متعلق به.

نعم، ما به تحصل الموافقة في جانب الأمر هو عين ما تحصل به المخالفة في جانب النهي. فمتعلق الأمر في «أقيموا الصلاة» و«آتوا الزكاة» يكون وجود إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة، وبهما تحصل الموافقة. ومتعلق النهي في «لاتزن» و«لا تشرب» هو وجود الزنا والشرب، وبهما تتحقق المخالفة.

وأمّا الامتثال فيتحقق بترك كل فردٍ من أفراد المنهي عنه مع الميل إليه واشتهائه به، فبالنسبة إلى ترك كل فردٍ إذا تركه كذلك امتثل نهي المولى، وأمّا لو لم يكن له ميل إلى المنهي عنه فبمجرد تركه لايكون ممتثلاً وإن كان هذا موافقة لنهي المولى.

لا يقال: بناءً على هذا يلزم أن لايكون العصيان مثل الامتثال مسقطاً للتكليف وأن يكون النهي بعد العصيان بسبب الإتيان ببعض الأفراد باقياً على حاله.

لأنّه يقال: سيأتي تحقيق ذلك في آخر هذا المبحث[1] بأنّ القول بسقوط التكليف بالعصيان فاسد جدّاً، فلا مجال إلّا القول ببقاء النهي على حاله لو تحقق عصيان المكلف بالنسبة إلى بعض الأفراد دون غيره.

---

١. يأتي في الصفحة ٢٨٧.

تعلق النهي بالكف أو الترك؟

لايخفى عليك: أنّه وإن وقع النزاع بينهم في أنّ متعلق الطلب في النهي هل هو الكف[١]، أو مجرد الترك وأن لايفعل[٢]؟ ولكن لا وقْع لهذا النزاع بعدما حققنا معنى الأمر والنهي بأنّ مفاد النهي ليس الطلب حتى يأتي هذا النزاع بأنّه طلب الكف أو مجرد الترك، بل مفاده إنّما هو الزجر عن وجود الطبيعة.

ولا يمكن أن يقال: يصح جريان هذا النزاع من جهة الأمر بالنقيض الذي ينتزع من النهي، كما ذكر في مبحث الضد بالنسبة إلى الأمر[٣] ـ في مقام بيان ملاك القول بعينية الأمر بالشيء للنهي عن ضده ـ بأنّه وإن كان حقيقة الأمر البعث إلى الوجود ولكن ينتزع منه النهي عن نقيضه وهو العدم، لا بمعنى أنّ هذا النهي مغاير للأمر ولا بمعنى عينيته للأمر بل هو متحد مع الأمر بنحو من أنحاء الاتحاد بحيث ينتزع العقل من الأمر ذلك ويحكم باتحادهما وجوداً وحمل أحدهما على الآخر بالحمل الشائع الصناعي الذي ملاكه الاتحاد في الوجود، فالأمر يكون غير النهي المنتزع منه مفاداً ومفهوماً ومتحداً معه مصداقاً.

لأنه يقال: وإن كان لا مانع من تصوير ذلك في النهي أيضاً ببيان أنّ

---

١. المحصول في علم اصول الفقه ٢: ٣٠٢؛ شرح العضدي على مختصر ابن الحاجب: ٢٠٨، ٢٠٩.

٢. قوانين الاصول ١: ١٣٧، سطر ٣؛ الفصول الغروية: ١٢٠، سطر ٢٥؛ كفاية الاصول ١: ٢٣٢.

٣. تقدم في الصفحة ٢٣١.

النهي وإن كان حقيقته الزجر عن وجود الطبيعة ولكن ينتزع العقل من النهي الأمر بالنقيض وهو عدم الطبيعة، لكن لا بمعنى أنّ هذا عين النهي ولا أنّ هذا مغاير له بل هو متحد معه بنحو من أنحاء الاتحاد وينتزع ذلك منه عقلاً؛ ولكن لا يفيد ذلك لإجراء البحث المذكور، فإنّ الأمر المنتزع عن النهي ليس متعلقه إلّا عدم الطبيعة ولا يقيد بكونه عدم الخاص أي عدم الطبيعة الملازم للرغبة إلى الوجود؛ لأنّ نقيض الوجود العدم المطلق لا المقيد. والحاصل: أنّ النهي لا يتحد مع الكف أصلاً حتى يأتي النزاع المذكور، فتدبر.

تقسيم النهي إلى التعبدي والتوصلي

يمكن أن يقال بإمكان تقسيم النهي إلى التوصلي والتعبدي[1] لو قيل بأنّ مفاد النهي هو طلب ترك الطبيعة، فإنّه كما يمكن طلب تركها مطلقاً، كذلك يمكن طلب تركها مقيداً بقصد القربة. وأمّا بناءً على ما اخترناه من كون مفاده الزجر عن الوجود[2]، فلا يصح هذا التقسيم[3].

---

١. بدائع الأفكار للمحقق الرشتي: ٣٣٤، سطر ٢١.

٢. تقدم تحقيقه في الصفحة ٢٨١.

٣. أقول: وجه ذلك على مايخطر بالبال: أنّ كون المنهي عنه تعبدياً يتوقف على جواز الإتيان به وصحة التعبد به بإتيانه بقصد القربة، وتعلق الزجر بما يكون كذلك غير معقول ولا معنى له.
وبعبارة أُخرى: كون المزجور عنه مثل شرب الخمر تعبدياً موقوف على جواز الإتيان ←

تبصرة في: عدم سقوط التكليف بالعصيان

لايذهب عليك: أنّه وإن اشتهر بينهم أنّ مسقط التكليف أمران[١]، أحدهما: الإطاعة والموافقة. وثانيهما: العصيان والمخالفة، ولكن الصواب أنّ العصيان والمخالفة في جانب الأمر لايكون سبباً لسقوط الأمر، بل إنّما يكون سببه أمراً آخر يوجد في ظرف العصيان وهو امتناع الإتيان بالمأمور به، كما إذا أمره بفعل في زمان معيّن ولم يأت المكلف به حتى خرج الوقت، فسقوط الأمر لايكون من جهة العصيان بل من جهة خروج الوقت وامتناع الإتيان بالمأمور به.

أو تكون علة سقوطه امتناع بقاء التكليف، كما في الموسّعات فيما إذا لم يأت المكلف بالواجب حتى مات، فسقوط التكليف راجع إلى استحالة تكليف الموتى.

ومن هذا يظهر وجه عدم سقوط النهي بمجرد تحقق العصيان بالنسبة إلى أحد أفراد المنهي عنه كما أشرنا إليه[٢]. والله تعالى أعلم بالصواب.

← به بقصد التقرب، وتعلق الزجر به متوقف على كونه مبغوضاً، وما يكون مبغوضاً لايمكن الإتيان به تعبداً وبقصد القربة.

نعم، ترك المزجور عنه بزجر المولى امتثال له، ولكن ليس هذا من التعبدية بشيء، فتدبر [منه دام ظله العالي].

١. كفاية الاصول ١: ١٨٦؛ فوائد الاصول ١: ٣٥٠.

٢. في الصفحة ٢٨١.

الفصل الثاني
في اجتماع الأمر والنهي

تحرير محل النزاع

قد أشرنا في طي المباحث السابقة[1] إلى أنّ لكل تكليف إضافة ونسبة إلى المكلِّف وهو الآمر؛ وإضافة إلى المكلَّف به وهو الحيثية التي تعلق البعث إليها في الأمر، والزجر عنها في النهي؛ وإضافة إلى المكلَّف وهو المأمور. فبدون تلك الإضافات لايعقل تحقق التكليف، فلا يتحقق التكليف إلّا إذا وجد جميع هذه الإضافات، وهذا واضح لايحتاج إلى مزيد من التوضيح.

ولايخفى عليك: عدم إمكان تعلق الأمر والنهي والبعث والزجر من شخص واحد إلى حيثية واحدة متوجهاً إلى مكلف واحد في آن واحد. ففي صورة وحدة التكليف ووحدة زمانه ووحدة المكلف لايعقل

---

١. في الصفحة ٢٧١.

جواز اجتماع الأمر والنهي.

وبعبارة أُخرى: امتناع اجتماع تلك الإضافات، أي توجه الأمر والنهي والبعث والزجر من جانب شخص واحد إلى مكلف واحد في متعلق واحد، وفي آن واحد من البديهيات. وامتناع اجتماع تلك الإضافات ليس من جهة صيرورته تكليفاً بالمحال لأجل عدم قدرة المكلف على إتيان هذه الحيثية وتركها في زمان واحد، بل امتناعه راجع إلى نفس التكليف من جهة استحالة البعث والزجر نحو شيء واحد في مرتبة واحدة من جانب شخص واحد إلى شخص واحد.

نعم، لا مانع من تعلق البعث والزجر بحيثية واحدة وتوجيههما إلى مكلف واحد إذا كان الباعث غير الزاجر، فأحدهما يزجره عن هذه الحيثية والآخر يبعثه نحوها. كما أنّه لا مانع من التكليف في صورة تعدد متعلقه ولو كان الآمر والزاجر واحداً والمأمور أيضاً واحداً. وكذلك لا مانع من أمر المولى أحد عبيده بفعل وزجره عبده الآخر منه. وأمّا بدون هذه الجهات المفرّقة فلا يمكن زجر مكلّف واحد عن حيثية واحدة في آن واحد من مكلّف واحد مع بعثه إليها كذلك.

ومن هنا يظهر أنّ النزاع في مبحث اجتماع الأمر والنهي لايكون إلّا صغروياً، فبعد تسلّم امتناع الاجتماع على النحو المذكور عند الكل، اختلفوا في أنّ المولى إذا أمر عبده بحيثية وبعثه نحوها ونهاه عن حيثية أُخرى وكانت النسبة بينهما عموم من وجه أو المطلق فجمع العبد في مقام الإتيان بين تلك الحيثيتين، هل يكون ممتثلاً من جهة إتيانه بتلك

الحيثية المبعوث إليها وعاصياً من جهة الإتيان بالحيثية المزجور عنها أو لا؟ بل يكون هذا من صغريات الكبرى المذكورة التي امتناعها من الضروريات، فيحكم العقل باستحالة ذلك من جهة دخوله تحت هذه الكلية؟

وبعبارة *أخرى*: بعد فرض توافق عقول الكل على استحالة توجيه البعث والزجر في مرتبة واحدة من المولى الواحد إلى المكلف الواحد، هل يلزم الخروج عن تحت هذه القاعدة الكلية من تباين الحيثية التي وقعت متعلقة للأمر مع الحيثية المتعلقة للنهي أو لا؟

فالقائل بالامتناع يقول: إذا كانت الحيثية التي تعلق الأمر بها قابلة لأن يجمع المكلف بينها وبين الحيثية المزجور عنها بإتيان فردٍ يكون منطبق تلك الحيثيتين ومجمع العنوانين واختار بسوء اختياره هذا الفرد، يكون الفرد متعلقاً للبعث من جهة كونه منطبقاً للحيثية المأمور بها ومتعلقاً للزجر من جهة كونه منطبقاً للحيثية المزجور عنها، فيكون تعلق البعث إليه في رتبة تعلق الزجر به، فيدخل تحت الكلية الضرورية وهي امتناع اجتماع الأمر والنهي في رتبة واحدة. واختلاف الحيثيتين لا يرفع الاجتماع الممتنع.

وأمّا القائل بالجواز، فيقول: إنّ إتيان المكلف بفردٍ ينطبق عليه كل من الحيثيتين والعنوانين لايكون سبباً لتعلق الأمر والنهي بهذا الفرد، فالبعث والزجر على حالهما ليس لمتعلق كل منهما مساساً بالآخر، فلايكون الأمر بحيثية والزجر عن حيثية أُخرى ـ تكون النسبة بينهما

عموماً من وجه ـ من صغريات الكلية الضرورية.

هذا كله في تحرير محل النزاع، وقد ظهر ممّا ذكرناه أنّ كثيراً من إفادات القوم في هذا المقام تطويلات لا طائل تحتها. ومنشأ ذلك تفسيرهم العبارة المعروفة في كتبهم في عنوان البحث من انّه «هل يجوز اجتماع الأمر والنهي في شيءٍ واحد من جهة واحدة أو لا؟» فاختلفوا في معنى الجواز المذكور في هذا العنوان، بأنّه بمعنى الإمكان العقلي أو الوقوعي. وفي معنى الاجتماع، بأنّه ليس الاجتماع الآمري، وهو توجه الأمر والنهي من جانب المولى إلى عبده بالنسبة إلى شيء واحد، فإنّ هذا واضح الامتناع. بل المراد به الاجتماع المأموري، وهو فيما إذا كان للحيثية المأمور بها فرد يكون منطبقاً للحيثية التي تكون منهياً عنها واختار المأمور ذلك المصداق للحيثيتين.

واختلفوا أيضاً في أنّ المراد من الأمر والنهي هل يعم الأمر والنهي الغيريين، أو لا يشمل إلّا النفسيين؟ وفي أنّ المراد منهما هو الأمر والنهي التعيينيان أو يعمهما والتخيريين؟ وكذلك في أنّ المراد منهما الأمر والنهي العينيان أو يعمهما والكفائيين؟

وأيضاً اختلفوا في ماهو مرادهم بالواحد، بأنّ المراد به الواحد الشخصي أو الجنسي والنوعي والصنفي أو ما هو أعم منها؟

وكذلك تكلموا في ما هو المراد من الجهة، وفي معنى الجهة التقييدية والجهة التعليلية.

والحال أنّه ليس لنا تضييع الوقت لأجل تفسير تلك العبارة التي

هي سترة للواقع وحجاب يمنع المحصلين عن الوصول إلى روح المقصود.

مقدمات البحث

والمحقق الخراساني (ﷺ) وإن كان في مقام تلخيص الاصول وإلغاء القشور والزوائد وأخذ ما هو اللّب في جميع المطالب، ولكن قد وقع في هذا المقام وغيره فيما كان يفرّ منه، فما صار كتابه مصوناً من هذه القشور والزوائد. وفي ما نحن فيه أيضاً قدّم قبل الخوض في الكلام اموراً ليس في كلها كثير فائدة، بل بعضها يكون خالياً عن الفائدة وينبغي إلغاؤه.

الأُولى: ممّا ينبغي إسقاطها من مقدمات البحث، ونحن نسقطها في هذا المقام هو البحث المذكور في الكفاية عن مرادهم من «الواحد». وتمام مراده في هذه المقدمة إثبات أنّ المراد بالواحد ليس الواحد الشخصي بل ما هو أعم منه ومن الكلي؛ لأنّه كما يمكن تعلق الأمر بالواحد الشخصي لأجل عنوان وتعلق النهي به أيضاً بعنوان آخر، كذلك يمكن تعلقهما بالواحد الكلي. ومثّل له بالصلاة في المغصوب، فإنّها كلي مقول على كثيرين، فيتعلق الأمر بها من جهة تعنونها بعنوان الصلاتية والنهي من جهة تعنونها بعنوان الغصبية[1].

---

١. كفاية الاصول ١: ٢٣٣ ـ ٢٣٤.

ولايخفى ما في هذا الكلام، فإنّ ماهو منشأ الآثار وملاك الاستحالة والامتناع عند القائل به هو اتحاد العنوانين وجوداً وفي عالم الخارج لا مفهوماً، فلا مانع من تعلق الأمر والنهي بالكلي من جهة واحدة أيضاً؛ لأنّه ليس موجوداً ولا يوجد في الخارج، فالاجتماع فيها ليس حقيقياً فلا يدخل في نزاع النفي والاثبات. بخلاف الواحد الشخصي، فإنّ تعلق الأمر والنهي به ـ حيث أنّه يوجد في الخارج ـ محال وممتنع، كما لايخفى[١].

الثانية: الأمر الثاني من الأمور التي ذكرها المحقق الخراساني (ﷺ)[٢]، وينبغي تأجيلها إلى تنبيهات البحث لا ذكرها في المقدمة.

الثالثة: البحث عن كون المسألة من المسائل الاصولية، أو

---

١. لا بأس هنا بأن نذكر الفرق بين الواحد الجنسي أو النوعي وبين الواحد بالجنس أو النوع بأنّ الثاني عبارة عن الوحدات التي تتشخص في الخارج كالإنسان والفرس المتحدين في الحيوانية، وزيد وعمرو المتحدين في الإنسانية، وأمّا الجنسي والنوعي فهما نفس الجنس والنوع كالحيوان والإنسان الذان لا يتحققان في الخارج إلّا بتحقق أفرادهما. فما هو خارج عن نزاع الاجتماع بين الأمر والنهي هو الواحد الجنسي والنوعي؛ لأنّهما من المفاهيم وهي متباينة بالذات في موطنها فلا مجال لاجتماعها في عالم المفهوم اجتماعاً حقيقياً كما في عالم الخارج، وهذا بخلاف الواحد بالجنس أو النوع فإنّ موطنهما الخارج كالواحد الشخصي، فيمكن النزاع المذكور فيها [منه دام ظله العالي].

٢. كفاية الاصول ١: ٢٣٤.

المبادئ الأحكامية، أو التصديقية، أو من المسائل الكلامية[١].

وحيث أنّا قد استقصينا الكلام في ما هو الملاك لاصولية المسألة وموضوع علم الاصول، فلا مجال بعد المراجعة إلى ما ذكرناه للقول باصولية هذه المسألة بل الصحيح عدّها من المبادئ الأحكامية.

الرابعة: وهي أيضاً غير محتاجه إلى البيان، وقد ذكرها في الكفاية بأنّ المسألة عقلية[٢].

لأنّا نبحث فيما هو المقصود من أنّه هل يجوز أمر المولى بحيثية لها فرد يكون منطبقاً لحيثية أُخرى مزجوراً عنها أو لايجوز؟ ـ على ما فصّلناه في بداية البحث ـ سواء كان الأمر والنهي والإيجاب والتحريم بدلالة العقل أو اللفظ.

الخامسة[٣]: عدم اعتبار وجود المندوحة وعدمها في النزاع[٤] وهذا أيضاً واضح؛ لأنّ ما هو المهم في المقام لزوم المحال واجتماع الحكمين المتضادين وعدم لزومه، ولا يتفاوت هذا بوجود المندوحة

---

١. نفس المصدر: ٢٣٦. وذهب المحقق القمي﵀ إلى أنّها من المسائل الكلامية، قوانين الاصول ١:١٤٠، سطر ١٩. وعدّها المحقق النائيني﵀ من المبادئ التصديقية، فوائد الاصول ٢:٤٠٠.

٢. كفاية الاصول ١:٢٣٧.

٣. لا يخفى: أنّ الأمر الخامس في الكفاية أمر آخر مرّت الإشارة إليها قبيل الشروع في مقدمات البحث.

٤. كفاية الاصول ١:٢٣٩.

وعدمها وإن كان القائل بالجواز لابد وأن يقيده بوجودها حتى لايلزم محذور التكليف بالمحال.

السادسة: ردّ في الكفاية ابتناء النزاع على القول بتعلق الأحكام بالطبائع[١].

ولا يخفى فساده؛ لأنّه لو قلنا بعدم ابتنائه على ذلك ومجيء النزاع ولو كان متعلقها الأفراد يلزم تعلق الحكمين بواحد شخصي على القول بالجواز، ووحدة الإضافات الزجرية والبعثية؛ وذلك لأنّ المفروض وحدة الباعث والزاجر وكذا المكلف في الأمر والنهي وأيضاً المزجور عنه والمأمور به، فيلزم منه وحدة تلك الإضافات.

لا يقال: إذا ارتفع غائلة الامتناع بتعدد الوجه والعنوان على القول بتعلق الأحكام بالطبائع، يرتفع أيضاً لو قلنا بتعلقها بالأفراد؛ فكما أنّه يمكن أن يكون وجود واحد مأموراً به من جهة انطباق الطبيعة المأمور بها عليه ويكون منهياً عنه من جهة انطباق الطبيعة المنهي عنها عليه ولا يضر ذلك بتعدد الطبيعتين، كذلك لا مانع من تعدد الفردين واتحادهما في الخارج يكون فرداً للمأمور به وبعينه فرداً للمنهي عنه، فيجري فيه النزاع أيضاً.

فإنّه يقال: قد مرّ فيما سبق أنّ معنى تعلق الحكم بالفرد تعلقه بخصوصياته، ومع ذلك لايعقل جواز تعلق الأمر والنهي بالفرد في مرتبة

---

١. المصدر نفسه: ٢٣٩ ـ ٢٤٠.

واحدة.

والقول بأنّ هذا ممكن من جهة كون الفرد فرداً ومصداقاً للطبيعة المأمور بها وفرداً للطبيعة المنهي عنها.

مندفع بأنّه خارج عمّا نحن فيه؛ لأنّ الحكم بكون الفرد فرداً للطبيعة المأمور بها من جهة اشتماله على الطبيعة وكذلك في جانب النهي، اعتراف بتعلق الأمر والنهي بالطبيعة لا بالفرد.

السابعة: ما ذكره﵀ من لزوم أن يكون لكل واحد من متعلقي الإيجاب والتحريم مناط حكمه[1].

وليس له مساس بمحل النزاع؛ فإنّ النزاع واقع في إمكان تعلق الأمر بحيثية وتعلق النهي بحيثية كانت النسبة بينهما عموماً من وجه، فالقائل بالجواز يقول بالإمكان عقلاً وقع ذلك في الخارج أم لا، والقائل بالامتناع يقول بعدم الإمكان كذلك عقلاً، وأنّه لابد وأن تكون النسبة بين الحيثيتين التباين.

فالأولى ذكره في ثمرة النزاع بأنّ الثمرة تظهر فيما إذا كان إيجاب وتحريم كذلك، وكان في كل من متعلقهما مناط حكمه مطلقاً حتى في مورد التصادق، ففي هاهنا يقول القائل بالجواز بكون المورد محكوماً بحكمين، والقائل بالامتناع يقول بكونه محكوماً بأقوى المناطين، أو بحكم آخر غيرهما إذا لم يكن أحدهما أقوى.

---

١. المصدر نفسه: ٢٤١.

فالأولى ذكر الأمر الثامن وكذلك الأمر التاسع والعاشر بعد البحث عن أصل المسألة وتحقيق الحق فيها.

إذا عرفت ذلك كله، فندخل في أصل البحث بعون الله تعالى.

دليل امتناع الاجتماع ونقده

إعلم: أنّه ادّعي شهرة القول بالامتناع بين القدماء، ولكن الحق عدمها. بل يمكن دعوى عدم توجه جلّ المتقدمين لولا الكل بهذه المسألة[1]، وإنّما ذهب إلى القول بالامتناع جماعة من المتأخرين، واختار الجواز جماعة من محققيهم.

وعمدة ما استند إليه القائل بالامتناع: لزوم اجتماع الضدين، وبيانه: أنّه لو قلنا بجواز توجه الأمر والنهي بحيثيتين يكون بينهما عموم من وجه يلزم اجتماع الضدين في محل واحد وهما الوجوب والحرمة.

والجواب: بأنّه لا يلزم من ذلك اجتماع الضدين في محل واحد؛ لأنّ الوجوب متعلق بذلك الفرد لكن لم يتعلق في الحقيقة إلّا بالحيثية التي بها يصدق عليه أنّه صلاة مثلاً، والحرمة تعرض لذلك الفرد ولكن عرضت على الحيثية التي بها يصدق عليه أنّه غصب، فكلما يكون متبعضاً في نظر الحس أو العقل فلا مانع من كون كل واحد من أبعاضه معروضاً لعرض يكون هذا العرض ضداً لما يعرض بعضه الآخر.

---

١. وسيأتي تفصيل ذلك في الصفحة ٣٠٦ متناً وهامشاً.

واستشكل عليه: بأنّ هذا يتم على القول بأصالة الماهية، وأمّا على القول بأصالة الوجود فلايتم هذا الجواب، لأنّ الوجود بسيط بحسب الذهن والخارج.

دليل الامتناع في الكفاية ونقده

قام صاحب الكفاية في مقام تحكيم الدليل المذكور لإثبات الامتناع وتشييد مبانيه، فأفاد لذلك مقدمات[١]

أوليها: بداهة تضاد الأحكام الخمسة[٢] في مقام الفعلية والبعث والزجر، فلايمكن تعلق الوجوب والحرمة بموضوع واحد في زمان واحد.

ثانيتها: أنّ متعلق الأحكام لايكون إلّا حقائق الأشياء، فمتعلق أمر الصلاة مثلاً لايكون إلّا حقيقة الصلاة وهي الصلاة التي توجد في الخارج ويأتي المكلف بها وهو فاعلها وجاعلها، لا ما هو اسم الصلاة، ولا عنوانها المنتزع من المتعلق بحيث لولا انتزاعه تصوراً واختراعه ذهناً لما كان في الخارج بحذائه شيء.

ثالثتها: أنّ تعدد الوجه والعنوان لايوجب تعدد المعنون؛ فإنّ المفاهيم الكثيرة والعناوين المتعددة ربما تنطبق على الواحد وتصدق

---

١. كفاية الاصول ١: ٢٤٩ ـ ٢٥١.

٢. قوانين الاصول ١: ١٤٢، سطر ١٤؛ هداية المسترشدين: ٣٣٨، سطر ١٥؛ مطارح الأنظار: ١٣٢، سطر ٣٣ ـ ٣٤.

على الفارد الذي لا كثرة فيه، فلا يصح أن يقال: إنّ الأمر يتعلق بجهة صلاتية الفعل والنهي بجهة غصبيته؛ لأنّ الجهات الكثيرة لاتصير سبباً لانقلاب الفعل عمّا هو عليه من الوحدة.

(ولا يخفى أنّ الأولى ذكر هذه المقدمة في ضمن المقدمة الثانية دفعاً للدخل وجواباً عمّا يقال: من أنّ تعدد الوجه والعنوان موجب لتعدد المعنون والمتعلق الحقيقي للأحكام).

رابعتها: أنّ الوجود إذا كان واحداً تكون الماهية مثله واحدة، فمع وحدة الوجود لايمكن تعدد الماهية، فلا تكون للمفاهيم الصادقة على وجود واحد ماهيات وحقائق متعددة.

وبالجملة: فما هو الواحد وجوداً واحد ماهية وحقيقة، فالمجمع وإن كان يصدق عليه متعلق الأمر والنهي إلّا أنّه كما يكون واحداً وجوداً يكون واحداً ماهية وحقيقة. ولا يتفاوت في ذلك القول بأصالة الوجود وأصالة الماهية كما زعمه صاحب الفصول (ﷺ)[1]، فإنّه زعم صحة القول بالامتناع لو قلنا بأصالة الوجود؛ لأنّ المجمع يكون على هذا واحداً ولايمكن اجتماع الوجوب والحرمة فيه، وأمّا على القول بأصالة الماهية، فلا؛ لأنّه لا مانع من أن تكون لوجود واحد ماهيات متعددة، هذا ما أفاده في الكفاية.

وإذا عرفت ما مهّده من المقدمات في تحكيم مباني الاستدلال،

---

١. الفصول الغروية: ١٢٦، سطر ٢. وقال فيه أيضاً بابتناء صحة الدليل على عدم التمايز بين الجنس والفصل ولواحقهما العرضية في الخارج.

عرفت مراده أيضاً في مقام الاستدلال من أنّ المجمع إذا كان واحداً وجوداً وذاتاً يكون تعلق الأمر والنهي به محالاً ولو كان بعنوانين.

وبالجملة: حيث نتأمل في أدلة القائلين بالجواز نرى أنّ كلهم يطلبون طريق الخلاص من اجتماع الضدين الواقع في المقام بسبب تعدد مركب الحكمين (الوجوب والحرمة)؛ فإنّهم يستدلون[1]:

تارة: بأنّ ماهو المتعلق للأحكام ليس إلّا الطبائع، فلا يكون الفرد مجمعاً وموضوعاً للوجوب والحرمة ومركباً للأمر والنهي حتى يقع اجتماع الضدين.

وتارة أُخرى: بأنّ متعلق الأحكام وإن كان حقيقةً هو الفعل الصادر عن المكلف ولكن العقل يرى بالدقة أنّ مركب الأمر حيثيةٌ ومركب النهي حيثيةٌ أُخرى من الفعل مع وحدته، كالماء الموجود في الحوض فإنّه لا مانع من أن يكون جانباً منه ملوّناً بلون غير ما تلوّن به طرفه الآخر.

وثالثة: بأنّه لا مانع من أن تكون لموجود واحد ماهيتان تكون إحداهما متعلقاً للأمر والأُخرى للنهي بناءً على صحة القول بأصالة الماهية، فعلى هذا القول لا مانع من الجواز.

فأراد المحقق الخراساني (ﷺ) بما مهّد من المقدمات رد هذه الاستدلالات، فالمقدمة الثانية لرد الدليل الأوّل؛ وأفاد الثالثة لرد الدليل

---

١. راجع درر الفوائد للمحقق الحائري: ١٨٠؛ وقاية الأذهان: ٣٤٥.

الثاني؛ والرابعة لرد الدليل الثالث.

والتحقيق في مقام الجواب عمّا أفاده المحقق الخراساني (ﷺ): إنكار تضاد الأحكام الخمسة مطلقاً.

وتوضيح ذلك: أنّ الأمر كما مرّ مراراً هو البعث، والنهي عبارة عن الزجر، وهما عرضان قائمان بنفس المولى قياماً صدورياً فمعروضهما نفس المولى ولكل منهما إضافة وتعلق إلى العبد وإضافة إلى الفعل من دون لزوم أن يكون العبد والفعل موجودين في الخارج، نظير تعلق الإرادة بالمراد والعلم بالمعلوم والحال أنّ ذاتهما غير موجودين في الخارج، وإنّما هذه الإضافة تكون منشأً لانتزاع مفهوم المأمور وحمله على العبد، وإضافة الأمر إلى الفعل يكون منشأً لانتزاع مفهوم الواجب والمأمور به وحمله على الفعل، فيقال: إنّه واجب ومأمور به أو حرام ومنهي عنه، ولكن ليس معنى ذلك أنّ الوجوب أو الحرمة عرض معروضه فعل المكلف حتى لايمكن اجتماعهما في معروض واحد؛ لأنّ لازم ذلك إمكان تحقق العرض بدون المعروض في صورة العصيان، لأنّ في صورة العصيان ليس فعلاً حتى يعرضه الوجوب ويضاف إليه الأمر حقيقةً والحال أنّ البعث متحقق بالنسبة إلى العصاة[1].

لا يقال: إنّ مناط صدق المحمول على الموضوع كون الموضوع

---

١. وهكذا في جانب النهي؛ لأنّ في صورة الإطاعة والامتثال ليس فعلاً حتى تعرضه الحرمة ويضاف إليه النهي حقيقة والحال أنّ الزجر متحقق بالنسبة إلى المطيع والممتثل بالضرورة [منه دام ظله العالي].

معروضاً له والمحمول عرضاً له، فلابد من وجود الموضوع حتى يعرضه المحمول.

لأنّه يقال: ليس الأمر كذلك، ولايكون مناط الصدق في القضايا كون المحمول عرضاً للموضوع، ولا ملازمة بين صدق المحمول عليه وكونه عرضاً له، فملاك صدق المحمول على الموضوع في قضية: «هذا الفعل واجب» أو «هذا العبد مأمور» ليس إلّا وجود منشأ الانتزاع وهو الأمر، فوجود الأمر وعروضه بنفس المولى يكون هو المناط لانتزاع مفهوم الواجب وملاك صدقه على الفعل.

إذا عرفت ذلك تعرف أنّ إمكان انتزاع ذلك المفهوم وصدق حمله على الفعل وامتناعه إنّما يكون دائراً مدار إمكان الأمر وامتناعه، وفي ما نحن فيه لايأبى العقل ولا يرى امتناعاً لأمر المولى عبده بحيثية يمكن أن يجمع العبد بينها وبين الحيثية المزجور عنها بسوء اختياره. ولا يلزم منه اجتماع العرضين في موضوع واحد.

إن قلت: إنّ إطلاق الأمر والنهي يقتضي تعلقهما بالفرد الذي يكون مجمعاً للعنوانين، ولازم ذلك عروض العرضين المتضادين على نفس المولى بسبب قيام الأمر والنهي بنفسه قياماً صدورياً.

قلت: ليس معنى إطلاق الأمر انحلاله إلى الأفراد، بل المراد من إطلاقه كون متعلقه حيثية طبيعة المأمور به من دون قيد زائد فيها، ومعناه سقوط الأمر بإتيان كل فردٍ من الأفراد. وكذلك الإطلاق في جانب النهي.

لا يقال: إنّ لازم بعث المولى بحيثية يمكن أن يجمع المكلف بينها وبين الحيثية المنهي عنها اجتماع الضدين أي الوجوب والحرمة في محل واحد وهو مجمع الحيثيتين.

لأنه يقال: لايكون الوجوب والحرمة عرضاً حتى يقال بعدم إمكان عروضهما معاً على فعل المكلف، وإلّا فيجب أن لايتعلق الوجوب بالفعل إلّا بعد وجوده حتى لا يلزم وجود العرض بدون المعروض. فالوجوب والحرمة و مفهوم الواجب والحرام مفاهيم تنتزع من بعث المولى وزجره وإضافتهما إلى الفعل. وليس مناط صدق حمل الواجب أو الحرام على الفعل عروض هذه الإضافة به؛ لأنّه لم يوجد بعد، بل ملاك صدقه كما ذكر ليس إلّا العرض القائم بنفس المولى قياماً صدورياً.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

فلا يصح أن يقال: إنّ بعث المولى وزجره على هذا يصير سبباً لاجتماع الضدين؛ لأنّه يقال: إنّ المولى لم يبعث إلّا بالحيثية الصلاتية بحيث يكون وجود طبيعة الصلاة تمام متعلق أمره، فلو كانت الصلاة ملازمةً لتحليل الغذاء أو تليين الأعضاء مثلاً، لايقال: إنّه بعث إلى تحليل الغذاء؛ لأنّ تمام متعلق بعثه ليس إلّا وجود طبيعة الصلاة تكون ملازمة لشيء أم لم تكن. وهكذا الكلام في جانب الغصب والتصرف في مال الغير.

ومرجع جميع ما ذكرناه ليس إلّا عدم كون الوجوب أو الحرمة عرضاً لفعل المكلف. وحيث أنّ غير واحد من القائلين بالجواز اعترفوا

بكونهما عرضاً له صرفوا تمام همّهم في مقام الجواب لإثبات تعدد معروضهما ولم يأتوا بما يكفي في مقام الجواب، فتدبر.

تمثيل: كما يمكن أن يكون شيء واحد متعلقاً للعلم والجهل في آن واحد مثلاً: علمت بمجيء عادل في الغد مع جهلك بمجيء العالم فيه، فاتفق مجيء زيد العالم العادل، يكون ذلك المجيء معلوماً ومجهولاً أي منطبقاً لكلا العنوانين ومصداقاً لهما، ولايقول أحد بوقوع اجتماع الضدين في هذا المثال، كذلك لا مانع من كون وجود واحد منطبقاً ومصداقاً لعنوان المأمور به والمنهي عنه من غير أن يتحقق اجتماع الضدين.

إن قلت: إنّ العلم والجهل قد تعلقا في المثال بالماهية، وهذا بخلاف المقام لأنّ البعث والزجر يتعلقان بالوجود.

قلت: إنّ العلم والجهل أيضاً متعلقان بالوجود، لأنّ العلم متعلق بوجود مجيء العادل والجهل بوجود مجيء العالم.

هذا تمام الكلام في إبطال ما توهم أن يكون دليلاً على الامتناع.

دليل جواز الاجتماع

وأمّا القول بالجواز، فالقائل به غني عن الاستدلال بعد ما حققناه في المقام؛ لأنّه إذا لم يثبت الامتناع يتجه القول بالجواز، إذ لايتصور ثالث لهما.

ولا يعتنى بما قد يقال: من أنّ عدم إثبات الامتناع ليس دليلاً على

الجواز، فإنّ من الممكن أن يكون الأمر بهذه الحيثية التي يمكن أن يجمع العبد بينها وبين الحيثية المزجور عنها من الممتنعات ولكن لم نعثر على وجه الامتناع.

لأنّا نحكم بالجواز أو الامتناع بحسب ما تدرك عقولنا. ولو سلمنا ذلك فلا مانع من شمول إطلاق الأمر والنهي للفرد الذي يكون مجمعاً للحيثيتين.

ومع ذلك كله، فيمكن أن يستدل للقول بالجواز بأنّا نرى أنّ المولى إذا أمر عبده بفعل كخياطة ثوب ونهاه عن الكون في مكان خاص[1] وجعل لذلك الفعل ثواباً ولعدم انتهائه عن هذا النهي عقاباً فخاط العبد في هذا المكان، فلو طالبه بثواب الموعود على الخياطة لا يصح للمولى أن يقول: إنّك غير مستحق للثواب لوقوع الخياطة في هذا المكان. والعرف يعتبر هذا المولى مجازفاً في أقواله، كما أنّ العقل أيضاً يراه مجازفاً؛ لأنّ العبد قد أتى بتمام متعلق الأمر وإن أتى بتمام متعلق نهيه أيضاً.

ثمرة النزاع

بقي في المقام شيء وهو أنّ ثمرة النزاع إنّما تظهر فيما إذا كان

---

١. انظر الاستدلال بهذا المثال في شرح العضدي على مختصر المنتهى لابن حاجب: ٩٢ ـ ٩٣ مسألة استحالة كون الشيء واجباً حراماً من جهة واحدة؛ المحصول ٢: ٢٨٦؛ قوانين الاصول ١: ١٤٨، سطر ٧.

قصد التقرب شرطاً لصحة المأمور به وأتى المكلف به ولكن في ضمن فرد يكون مجمعاً للحيثيتين، فلو قلنا بأنّ الفعل الذي يكون مصداقاً للحيثية المزجور عنها غير قابل لأن يتقرب به ولا يصلح لأن يتعبد به، لايعد الإتيان بهذا الفرد المنطبَق للعنوانين والمجمع للحيثيتين إطاعة وامتثالاً؛ لأنّه لم يأت بما هو المأمور به فلايكون ممتثلاً سواء قلنا بالجواز أو الامتناع؛ لأن المفروض اعتبار قصد القربة ودخله في انطباق عنوان المأمور به على الفعل، وذلك كالصلاة والصوم. فلو فرض عدم صلاحية الفعل لأن يتقرب به لايكون ذلك الفعل فرداً للمأمور به ومنطبقاً لعنوانه أصلاً.

وأظن أنّ المشهور من المتقدمين حيث حكموا ببطلان الصلاة في الدار المغصوبة أو الوضوء بماء مغصوب حكموا به لهذه الجهة، ولم يتفطن القائل بالامتناع بمنشأ فتواهم فتوهم أنّ ذلك لجهة أنّهم يعدون محل النزاع من صغريات الكلية المذكورة، فادّعى ـ بناءً على هذا التوهم الفاسد ـ الشهرة على الامتناع[1].

---

١. كما في معالم الدين: ٩٧؛ قوانين الاصول: ١٤٠؛ الفصول الغروية: ١٢٥، سطر ١٢؛ مطارح الأنظار: ١٢٩، سطر ٩.

وفي تقرير آخر لهذا البحث (الحجة في الفقه: ٢٤٨) قال: «قد تعمّقنا وتصفّحنا في كلمات القدماء من الأصحاب ولم نجد في موضع من مواضع كلماتهم التعرض لما نحن بصده من الامتناع أو الجواز على الوجه الذي قلناه في العنوان. والمسألة مستحدثة بين المتأخرين عن زمان العلامة، بل العنوان في كلامهم هو الذي ←

وأمّا لو قلنا: إنّ الفعل الذي يكون منطبقاً ومصداقاً للحيثية المزجور عنها لايخرج بذلك عن كونه صالحاً لأن يقصد التقرب به ولا فرق بينه وبين غيره في كونه صالحاً لأن يتقرب به، يصير من صغريات مسألتنا هذه، وتظهر الثمرة بناءً على هذا الفرض. هذا ملخص الكلام في المقام. وعلى الله التوكل وبه الاعتصام.

تنبيهات:

ينبغي التنبيه على امور:

التنبيه الأوّل: جريان النزاع في العموم من وجه والمطلق

لا فرق فيما ذهبنا إليه من جواز الأمر بحيثية يمكن اجتماعها مع الحيثية المزجور عنها أن تكون النسبة بين الحيثيتين العموم من وجه أو المطلق، فلا مانع من توجيه الأمر إلى عام وتوجيه النهي إلى حيثية تكون بالنسبة إليه خاصاً. ولا يلزم من جمع العبد بين الحيثيتين بسوء اختياره توجه أمر المولى ونهيه إلى وجود مركب واحد؛ لأنّ ذلك صحيح لو قلنا بانحلال الأمر إلى الأوامر المتعددة بحيث يكون كل

← تعرّضوه في غير واحد من كتبهم كاصول الغنية وكتب الشيخ والسيد في الناصريات وهو مسألة صحة العبادات فيما إذا اتحدت واجتمعت مع المحرمات وفسادها نظير الصلاة في الدار المغصوبة. ومن المعلوم أنّ الشهرة على فسادها أجنبي عن المقام... الخ».

راجع نهاية الوصول للعلامة: ١٥٧، سطر ١٣؛ لمحات الاصول: ٢١٩ و ٢٢٧.

وانظر شهرة الفتوى ببطلان الصلاة في الدار المغصوبة في عدة الاصول: ٢٦٠.

حيثية خاصة موجودة مع حيثية أُخرى بهذا القيد مأموراً بها، ولكن لانقول بهذا، بل نقول: إنّ ماهو تمام متعلق أمر المولى لايكون إلّا تلك الحيثية وأمره متعلق بإيجاد تلك الحيثية الحسنة التي لا تكون فيها جهة قبح أصلاً، فلو جمع العبد بين هذه الحيثية والحيثية المقبحة التي لا تكون فيها جهة حسن أصلاً لايصير هذا سبباً لامتناع توجه الأمر بهذه الحيثية والنهي بالحيثية الأُخرى ولو كان الفعل المتحيث بالحيثيتين ذا مصلحة ومفسدة.

نعم، لو كانت مصلحة الحيثية المحسنة أقوى من مفسدة الحيثية المقبحة لكان الفعل حسناً باعتبار ذلك، كما أنّه بالعكس لو كان الأمر بالعكس.

ولكن في صورة أقوائية المصلحة لو فرض وجود المندوحة لايكون صدوره عن المكلّف حسناً ولذا لايمكن التعبد به ولايصلح لأن يتقرب به، أمكن أخذ قصد التقرب في متعلق الأمر كما ذكرناه أو لا يمكن، كما اختاره في الكفاية.

ولا يخفى: أنّه على القول بالامتناع لامجال للقول بتقييد جانب النهي وترجيح جانب الأمر في صورة أقوائية المصلحة مع وجود المندوحة؛ لأنّ معنى هذا ليس إلّا حرمة الغصب أو التصرف في مال الغير إلّا في حال الصلاة ولم يقل به أحد، ففي جميع الموارد على الامتناع لابد من تقييد جانب الأمر إلّا في صورة عدم المندوحة وأقوائية مصلحة الأمر، هذا.

والحاصل: أنّ اجتماع الأمر والنهي الذي يكون تكليفاً محالاً إنّما يكون من جهة امتناع حصول الحالة الزجرية والبعثية في نفس المولى بالنسبة إلى شيء واحد في زمان واحد كما مرّ ذكره، ولايكون هذا إلّا إذا كانت الحيثيتان متساويتين في الصدق أو متلازمتين في الوجود كالاستدبار والاستقبال، أو تكون الحيثية المزجور عنها أعم من الحيثية المأمور بها في الصدق أو في الوجود، وأمّا إذا لم تكن النسبة بينهما كذلك فلا إشكال ولا امتناع حتى إذا كانت النسبة بينهما العموم المطلق مثل الأمر بحيثية والنهي عنها إذا كانت مخصصة بخصوصية خاصة بحيث لا تكون تلك الخصوصية بنفسها تمام متعلق النهي ولا الحيثية مخصصة بها، بل كان لكل منهما دخل في حصول الغرض.

التنبيه الثاني: جريان النزاع في الأمر الندبي والنهي التنزيهي

لايخفى عليك: أنّ ما ذكرناه من امتناع اجتماع الأمر الوجوبي والنهي التحريمي إذا كان متعلقيهما متساويين في الصدق أو في الوجود، أو كانت الحيثية المأمور بها أخص من الحيثية المزجور عنها، وجواز الاجتماع في سائر الموارد؛ يكون جارياً أيضاً فيما إذا لم يكن الأمر وجوبياً بل يكون ندبياً والنهي تحريمياً، أو كان الأمر ندبياً والنهي تنزيهياً[1]، ولكن الفرق أنّ في الصورة الأخيرة لو كان متعلق الأمر عبادياً لا مانع من صحة وقوعه عبادة لو أتى به في ضمن الفرد

---

١. كما في الوافية في اصول الفقه: ٩٤ و ٩٦؛ الفصول الغروية: ١٢٩، سطر ٨؛ خلافاً لما في مطارح الأنظار: ١٢٧، سطر ٢٥.

المتحيث بالحيثية المتعلقة للنهي التنزيهي؛ فإنّ صدوره عن الفاعل لايكون قبيحاً فلا مانع من التقرب به كما إذا كانت الحيثيتان المتعلقتان للأمر الندبي والنهي التنزيهي متساويتين وكان ملاك النهي أقوى، فالحيثية المأمور بها وان لم يتعلق بها الأمر لكن لامانع من وقوعها صحيحة وعبادة لو قلنا بكفاية قصد الملاك.

التنبيه الثالث: في وقوع الاجتماع في بعض العبادات

ممّا استدل به القائل بالجواز وقوع الاجتماع في موارد كثيرة مثل العبادات المكروهة كصوم يوم عاشوراء، والصلاة في الحمام، وفي مواضع التهمة، والصيام في السفر، وبعد وقوع الاجتماع لا مجال للنزاع في إمكانه وامتناعه؛ لأنّ الوقوع أخص من الإمكان فلو لم يجز الاجتماع لما وقع في الموارد المذكورة.[1]

لا يقال: إنّ ملاك الامتناع موجود إذا كان النهي تحريمياً والأمر وجوبياً، وأمّا إذا لم يكن كذلك فلا مانع من الاجتماع لعدم تحقق ملاك الامتناع.

لأنه يقال: لا فرق فيما هو ملاك الاستحالة والامتناع وملاك الجواز والاجتماع بين اجتماع النهي التحريمي مع الأمر الوجوبي، والنهي التنزيهي مع الأمر الوجوبي أو الندبي، كما مر بيانه في التنبيه الثاني.

---

١. قوانين الاصول ١: ١٤٢، سطر ١٣؛ هداية المسترشدين: ٣٣٨، سطر ١٤؛ مطارح الأنظار: ١٣١، سطر ٣ ـ ٤.

ويمكن دفع أصل الإشكال على سبيل الإجمال في جميع الموارد.

أوّلاً: بما أفاده في الكفاية بناءً على ما اختاره من الامتناع وهو: أنّ بعد قيام البرهان على استحالة الاجتماع لا مجال للأخذ بما يكون ظاهره الاجتماع، فلابد لنا من التأويل والتوجيه[١].

وثانياً: نقول بأنّ في جميع الموارد التي توهم الاجتماع في الشرعيات لايدل الدليل على أزيد من صحة العبادة، فليس لنا أن نقول بأنّ ماهو المتعلق للنهي في هذه الموارد متعلق للأمر أيضاً بعد عدم وجدان الدليل على كونه مأموراً به.

وأمّا صحة الفعل ووقوعه عبادة فيمكن أن يكون لأجل الملاك والمحبوبية الذاتية. هذا مايمكن أن يقال في الجواب على نحو الاجمال.

وأمّا الجواب على سبيل التفصيل، فنقول: إنّ بعض الموارد التي ذكرها بعض من القائلين بالجواز في هذا الدليل داخل في حريم النزاع، كما إذا تعلق الأمر بحيثية والنهي التنزيهي بحيثية أُخرى وكانت النسبة بينهما عموم من وجه كالصلاة في مواضع التهمة[٢]، فإنّ الأمر قد تعلق بحيثية الصلاة والنهي بحيثية الكون في موضع التهمة، جمع المكلف بين الحيثيتين أم لا؛ ومثل ما إذا أمر بحيثية على نحو الإطلاق ونهى تنزيهاً عن هذه الحيثية إذا كانت مخصصة بخصوصية بحيث يصير متعلق النهي

---

١. كفاية الاصول ١: ٢٥٤.

٢. انظر رواياتها في التهذيب ٢: ٢١٩، ب ١١ ما يجوز الصلاة فيه من اللباس والمكان...، ح ٧١؛ وسائل الشيعة، أبواب مكان المصلي، ب ٣٤.

خاصاً بالنسبة إلى الأمر كالصلاة في الحمام[١]. فإذا كان من هذا القبيل يبتني الأمر على أصل المسألة ويكون داخلاً في محل النزاع، والقائل بالجواز في فسحة من جهة ذلك، وعلى القائل بالامتناع جواب الإشكال.

وأمّا إذا تعلق النهي بما ليس له بدل كصوم يوم عاشوراء[٢]، فاللازم على كل من القائل بالجواز والامتناع التخلص عن الإشكال؛ لأنّه وارد على كل حال.

وملخص ما أفاده المحقق الخراساني (ﷺ) هو: الالتزام بوجود مصلحة في الفعل من غير أن تشوبها مفسدة، ووجود مصلحة في الترك من جهة انطباق عنوان ذي مصلحة عليه، أو من جهة ملازمة الترك لعنوان ذي مصلحة من دون الانطباق، فهما يكونان من قبيل المستحبين المتزاحمين الذين أمر المولى بأحدهما من جهة أرجحيته، فلو أتى المكلف بالآخر لا مانع من صحته لوجود المصلحة فيه[٣].

وفيه *أوّلاً*: مبنائية جوابه وتوقفه على ما اختاره في معنى النهي من أنّه طلب ترك الوجود، وقد عرفت فساده وأنّ الظاهر منه هو

---

١. انظر روايتها في الكافي ٣: ٣٩٠، باب الصلاة في الكعبة...، ح ١٢.

٢. انظر الروايات في صوم عاشوراء في الكافي ٤: ١٤٦، باب صوم عرفة وعاشوراء، ح ٣ ـ ٧؛ وسائل الشيعة، أبواب الصوم المندوب، ب ٢١. وانظر آراء الفقهاء في حكمه: الجوامع الفقهية: ٥٧٣؛ جواهر الكلام ١٧: ١٠٥؛ جامع المقاصد ٣: ٨٦؛ الحدائق الناضرة ١٣: ٣٦٩ ـ ٣٧٦؛ مجمع الفائدة والبرهان ٥: ١٨٨ ـ ١٨٩.

٣. كفاية الاصول ١: ٢٥٦.

الزجر عن الفعل.

وثانياً: سلّمنا مبناه لكن الظاهر تعلق النهي بنفس الترك ،لا العنوان المنطبق على الترك أو الملازم له.

وثالثاً: العنوان المنطبق على الترك يكون عدمياً لا محالة، لأنّ الترك عدمي فلا داعي لتبديل متعلق النهي من الترك إلى العنوان المنطبق عليه، لأنّه يمكن تصوير المصلحة في الترك أيضاً.

ورابعاً: ملازمة الترك لعنوان ذي مصلحة بغير الانطباق ليست تحت يد المكلف حتى يتعلق النهي بها.

التنبيه الرابع: لايخفى أنّ المحقق الخراساني (ﷺ) قد اختص التنبيه الأوّل من تنبيهات الباب بذكر مسألة: من توسط داراً مغصوبة وانحصر التخلص عن الغصب بالخروج عنها، فهل يكون هذا الخروج كالدخول حراماً أو لا؟

وقد أفاد في أوّل هذا التنبيه ماليس راجعاً إلى أصل المطلب وهو: أنّ الاضطرار إلى ارتكاب الحرام وإن كان يوجب ارتفاع حرمته والعقوبة عليه مع بقاء ملاك وجوبه لو كان مؤثراً له كما إذا لم يكن بحرام بلا كلام إلّا أنّه إذا لم يكن الاضطرار إليه بسوء الاختيار بأن يختار ما يؤدي إليه لا محالة، فإنّ الخطاب بالزجر عنه حينئذٍ وإن كان ساقطاً إلّا أنه حيث يصدر عنه مبغوضاً عليه وعصياناً لذلك الخطاب ومستحقاً عليه العقاب لايصلح لأن يتعلق به الإيجاب، وهذا ممّا لاشبهة

فيه ولا ارتياب.

وفيه: أنّ الاضطرار إلى فعل الحرام الذي فيه ملاك الوجوب ولكن كان ملاك الحرمة فيه أقوى لايوجب تعلق الوجوب به؛ لأنّ الاضطرار يرفع النهي والحرمة المتعلقة إلى الفعل لا المفسدة الكامنة فيه، فلا يعقل تعلق الوجوب بفعل فيه مفسدة أقوى من مصلحته وإن لم يتعلق به النهي من جهة. نعم، لو فرض حصول المصلحة في ظرف الاضطرار وكانت أقوى من مفسدة الترك لا مانع من وجوب الفعل.

فالاضطرار إلى شرب الخمر مثلاً لا يصير موجباً لوجوبه وإن كان فيه منافع للناس. نعم، ربما يجب ذلك لوجود مصلحة أقوى من المفسدة في ظرف الاضطرار كما إذا اضطر بشربه لانحصار طريق حفظ النفس به.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

وبعبارة *أخرى*: قد ذكر المحقق الخراساني (ﷺ) في مقدمة التنبيه الأوّل الذي اختص لبيان حكم هذه المسألة أموراً ثلاثة:

أحدها: ارتفاع الحرمة والعقوبة فيما إذا اضطر المكلف إلى ارتكاب الحرام.

ولا يخفى: أنّ الاضطرار الذي ذكره، *تارة*: يكون عقلياً كما إذا اضطر إلى ارتكاب حرام على نحو لا يكون له اختيار في تركه، كما إذا حبس في مكان مغصوب، فالعقل حاكم بارتفاع حرمة الكون في هذا المكان والعقوبة عليه.

و*أخرى*: يكون عرفياً كما إذا اضطر إلى شرب الخمر من جهة

انحصار علاج مرضه به، فهذا الاضطرار لا يكون عقلياً؛ لأنّه مختار في شرب الخمر. وفي هذا القسم أيضاً ترتفع الحرمة والعقوبة لكن بحديث الرفع.

وثالثة: يكون شرعياً كما إذا اضطر إلى أداء الصلاة في المكان الغصبي، فإنّ اضطراره بالتصرف في مال الغير يكون لأجل حكم الشارع بوجوب أداء الصلاة.

وثانيها: أنّ الاضطرار إلى الحرام مضافاً إلى أنّه يصير موجباً لارتفاع الحرمة والعقوبة عليه يكون موجباً لتأثير ملاك الوجوب لو كان في الفعل كل من الملاكين، ملاك الحرمة وملاك الوجوب، ولكن كان ملاك الحرمة أقوى. فلو فرض عدم تأثير ملاك الحرمة فلا مانع من تأثير ملاك الوجوب.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

وفيه: أنّ بالاضطرار يرتفع النهي والحرمة المتعلقة بالفعل لا المفسدة الكامنة فيه، فما دام المفسدة موجودة فيه لايصح تعلق الوجوب به؛ لأنّ المانع من عدم تعلق الوجوب به وصيرورته محبوباً للمولى وجود المفسدة الكامنة فيه لا وجود النهي، فإذا اضطر المكلف إلى شرب الخمر لايجب شربه من جهة أنّ فيه منافع للناس، بل هو باقٍ على حاله.

نعم، لو حدثت في ظرف الاضطرار مصلحة أقوى في الفعل، كما إذا توقف حفظ النفس على شرب الخمر، يصير ذلك الفعل واجباً لا محالة، لكن هذه غير المصلحة الكامنة فيه مع قطع النظر عن الاضطرار.

ولعل أن يكون وجه هذا التوهم قولهم بالوجوب وتأثير ملاك الوجوب إذا اجتمع الأمر والنهي واضطر المكلف إلى ارتكاب الجمع بناءً على الجواز. وهذا غير ما نحن فيه، كما لايخفى.

وثالثها: أنّ الاضطرار إذا كان بسوء اختيار المكلف لايرتفع بسببه أثر الحرمة من المبغوضية والعقوبة على الفعل، كما أنّه لايؤثر ملاك الوجوب إن كان فيه.

والذي ينبغي أن يقال في المقام أنّ الاضطرار إلى فعل إمّا أن يكون بغير دخل اختيار المكلف فيه أو باختياره، وفيما إذا كان باختياره تارة: يكون سبب اضطراره فعلاً مباحاً، وأُخرى فعلاً حراماً، وهذا الأخير إمّا أن لايكون من جنس الحرام الذي اضطر إليه، كما إذا ضرب شخصاً بغير حق مع علمه بأنّه موجب لحبسه في الدار المغصوبة، أو يكون من جنسه ولكن لايكون شخصه كما إذا تصرف في دار عمرو عدواناً مع علمه بأنّ هذا موجب لحبسه في دار زيد بدون إذنه، أو يكون شخصه أيضاً كما إذا اضطر إلى التصرف في دار زيد عدواناً من جهة تصرفه السابق ـ كدخوله في تلك الدار ـ عدواناً، وفي جميع هذه الموارد تارة: يكون الاضطرار إلى ارتكاب الحرام مع الالتفات بموجبية موجبه له أم لا؟ وفي صورة الالتفات إمّا يحصل له العلم بحصول الاضطرار وكونه مسبباً من هذا الفعل، أو يبقى مردداً. هذه هي الفروض المتصورة لكون الاضطرار بالاختيار.

وأمّا إذا كان الاضطرار بغير الاختيار، فلاشك في كونه موجباً

لارتفاع الحرمة والعقوبة على الفعل المضطر إليه.

وأمّا إذا كان سببه فعلاً اختيارياً ـ حراماً كان أم مباحاً ـ وعلم المكلف بموجبيته للاضطرار، فالظاهر أنّه لايرتفع بسببه أثر الحرمة من العقوبة على الفعل وغيرها وإن كان التكليف ساقطاً في حقه فعلاً. وأمّا في صورة عدم العلم وحصول الترديد في سببية الفعل للحرام المضطر، فالظاهر أنّه أيضاً كذلك سواء كان سببه فعلاً حراماً أو مباحاً.

إذا عرفت ذلك كله، فاعلم: أنّهم قد اختلفوا في أصل المسألة، فيما يكون الاضطرار بسوء الاختيار وينحصر التخلص به، على أقوال:

أحدها: القول بوجوب التصرفات المتوقف عليها الخروج ليس إلاّ، من دون ترتب مفسدة وعقوبة ومؤاخذة عليها، فهذه التصرفات واجبة ومأمور بها رأساً ومن الأوّل. وهذا مختار الشيخ (ﷺ)[١].

ثانيها: القول بوجوبها وحرمتها معاً. وهو مختار صاحب القوانين[٢].

ثالثها: القول بكونها منهياً عنها بالنهي السابق الساقط بحدوث الاضطرار[٣].

رابعها: القول بوجوبها مع كونها مخالفة ومعصية للنهي السابق.

---

١. مطارح الأنظار: ١٥٣، سطر ٣٣. وقواه النائيني ﷺ في فوائد الاصول ٢: ٤٤٧.

٢. قوانين الاصول ١: ١٥٣، سطر ٢٢، ناسباً إلى أكثر المتأخرين وظاهر الفقهاء. وذهب إليه أبوهاشم الجبائي (م: ٣٢١هـ) كما في شرح العضدي على مختصر ابن الحاجب: ٩٤.

٣. وهو الحق في الكفاية ١: ٢٦٣.

وهو مختار صاحب الفصول (ﷺ)[١].

ولا يخفى مافي مختار صاحب الفصول (ﷺ) من الفساد؛ لأنّه لايعقل مخالفة النهي السابق الساقط في حال سقوطه؛ لأنّ المخالفة فرع بقاء الأمر.

وأمّا وجه مختار الشيخ (ﷺ) فهو: أنّ التصرفات المتوقف عليها الخروج قبل الدخول لاتكون مقدورة فلايمكن تعلق الأمر والنهي بها مطلقاً بل تصير مقدورة بعد الدخول فالتكليف المتعلق بها ـ أمراً كان أو نهياً، مشروطاً كان أم مطلقاً ـ لايتعلق بها إلّا بعد الدخول، وحيث أنّه لايمكن في ذلك الظرف تعلق النهي بتلك التصرفات لأنّه مضطر إليها، فلابد وأن يتعلق الأمر بها في ذلك الظرف مقدمة للخروج، ولا يعقل أن يكون التكليف غير ذلك.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

وبعبارة أُخرى: التصرفات الخروجية لا تكون منهياً عنها أصلاً. والتكليف المتوجه إليها ليس إلّا وجوبياً راجعاً إلى الخروج، ويكون هذا التكليف قبل الدخول مشروطاً وبعده مطلقاً. والسر في ذلك: أنّ التصرفات المذكورة قبل الدخول لا تكون مقدورة فلا يتعلق بها تكليف مطلق، وبعد الدخول تصير مقدورة، ولكن حيث لايعقل توجه النهي إليها لرجوعه إلى وجوب إبقاء الغصب مثلاً، فيتوجه إليها الأمر بالخروج لا محالة.

---

١. الفصول الغروية: ١٣٨، سطر ٢٥.

وهذا نظير ارتكاب فعلٍ يؤدي إلى مرض يكون علاجه منحصراً في شرب الخمر[١]؛ فإنّه لايصح تعلق النهي بشرب الخمر في هذا الظرف قبل ارتكاب الفعل المذكور، لأنّه تكليف بما هو خارج عن تحت الاختيار، ولكن يتوجه الأمر بشرب الخمر في هذا الظرف قبل ارتكابه مشروطاً بارتكاب الفعل المزبور، ومطلقاً بعد الارتكاب، هذا.

ولكن مع ذلك كله، المسألة غير خالية عن الإشكال، لأنّه لو قيل بمقالة صاحب الفصول (ﷺ) يلزم اجتماع الضدين. ولو قيل بحرمة التصرفات المتوقف عليها الخروج، فهو خلاف الوجدان. كما أنّ الأمر كذلك لو قيل بوجوبها من غير الحرمة.

وربما توهم في المقام إمكان الترتب، أي ترتب الأمر بالخروج على عصيان النهي عن الغصب. وهذا وإن كان بحسب الظاهر قريباً، ولكن لم ينقل من أحد من الأعلام. ولعل السر في ذلك: أنّ الترتب في غير هذا المقام إنّما يتصور إذا كان لنا أمران: أحدهما متعلق بالأهم والآخر بالمهم في ظرف عصيان الأهم، ولكن فيما نحن فيه ليس الأمر بالخروج مغايراً مع النهي عن الغصب؛ لأنّه قد مرّ فيما سلف أنّ الأمر بالشيء عين النهي عن ضده العام بمعنى اتحاد متعلقيهما في نفس الأمر، فالأمر بالخروج ليس إلّا الأمر بترك الغصب وهو منتزع عن النهي عن الغصب، كما أنّ النهي عن الترك منتزع من الأمر بالفعل.

---

١. انظر التنظير بشرب الخمر في الكفاية ١: ٢٦٥.

وبالجملة: فالنهي عن الغصب ينحل إلى النواهي المتعددة، فكل آنٍ من آنات الغصب منهي عنه وينتزع منه الأمر بترك الغصب، وهذا بخلاف باب الترتب فإنّ كل واحد من الأمرين يكون غير الآخر.

المختار في المسألة

والذي لايبعد أن يكون أقرب الوجوه في المسألة هو: التفصيل بين من كان تائباً ونادماً من عمله وأراد الخروج لأجل التخلص عمّا هو مبغوض للمولى، وبين من لم يكن تائباً بل كان باقياً على العصيان وعدم الاعتناء بنهي المولى، فإذا كان نادماً من عمله لايكون عمله منهياً عنه ولايعاقب على التصرفات الخروجية؛ لأنّ التائب من الذنب كمن لا ذنب له، بل يصير تصرفه هذا حسناً وممدوحاً شرعاً وعقلاً. وأمّا إذا لم يكن نادماً وتائباً، يكون عمله منهياً عنه بالنهي السابق الساقط، فلامانع من أن يعاقبه المولى على التصرفات الخروجية. والله تعالى أعلم بالصواب.

غفر الله لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان، وصلّى الله على محمّد وآله الطاهرين.

الفصل الثالث
في اقتضاء النهي للفساد

هل النهي عن الشيء يقتضي فساده أو لا؟

إعلم: أنّ الباحثين عن هذه المسألة من المتقدمين قد أدّوا حقها وأدركوا الجهة المبحوث عنها فيها، ومع كمال الاختصار بيّنوها في كتبهم غاية التبيين. بخلاف أكثر المتأخرين؛ فإنّهم وإن ذكروا في المقام مطالب كثيرة إلّا أنّ أكثرها أجنبي عمّا يرجع إليه روح البحث وجهة الاختلاف ومحل الفائدة، بل ربما لم يأت بعضهم بعد هذه التطويلات بما هو راجع إلى أصل المسألة ويبين الحق به فيها، وهذا من قبيل الاختلاف في أنّ هذا البحث من مباحث علم الاصول أو غيره من العلوم[1]. ومن قبيل الاختلاف في كون المسألة عقلية[2]. ومعنى

---

١. مطارح الأنظار: ١٥٧، سطر ٣٤؛ كفاية الاصول ١: ٢٨٣.

٢. فوائد الاصول (للكاظمي) ٢: ٤٥٥؛ نهاية الأفكار ٢: ٤٥٢.

الاقتضاء وغيرها[١]. وربما صارت هذه الاختلافات حجاباً للواقع وسبباً لتبعيد المسافة للمتعلم. ونحن بعد إلغاء تمام هذه التطويلات ندخل في البحث مبتدءاً بتعريف الصحة والفساد بعون الله تعالى:

معنى الصحة والفساد[٢]

إنّ كل موجود إذا وجد، إمّا يوجد على نحو يترقب وجوده وينطبق عليه عنوان ذلك الموجود المترقب وجوده أم لا.

فإن كان تحققه في الخارج أو غيره من الوعاء المناسب له على نحو يكون ذلك الموجود هو الموجود المترقب وجوده يتصف ذلك الموجود بصفة الصحة وتترتب عليه آثار الوجود المعنون بعنوان الصلاة أو الصوم أو النبات أو الإنسان مثلاً، ويقال: إنّه صحيح من جهة انطباق العنوان المترقب وجود معنونه على ذلك الموجود.

وإن لم يكن نحو تحققه هكذا: بل كان على نحو لايصدق عليه ذلك العنوان ووجد على خلاف ما يترقب أن يوجد يتصف بالفساد. ولكن لا من جهة نفس ذاته، فإنّ ما وجد بحسب نفس ذاته تاماً تترتب عليه آثاره المخصوصة، بل من جهة عدم انطباق ذلك العنوان عليه،

---

١. المصادر نفسها.

٢. راجع المستصفى من علم الاصول ١: ١٧٨ ـ ١٧٩؛ المحصول في علم اصول الفقه ٢: ٢٩١؛ إتحاف ذوي البصائر بشرح روضة الناظر ١: ٥٧٢ وما بعدها؛ الفصول الغروية: ١٤٠، سطر ١؛ مطارح الأنظار: ١٥٩، سطر ٣؛ كفاية الاصول ١: ٢٨٧.

وتحققه على خلاف ما يترقب أن يوجد.

وبالجملة: فما وجد لايتصف بالفساد من جهة نفس ذاته ولايكون ناقصاً من حيث ذاته؛ فإنّ القراءة قراءة و السورة سورة والتسبيح تسبيح وكذلك الركوع والسجود كلها بحسب ذاتها تامة تترتب عليها آثارها المخصوصة بها ولا نقص ولا فساد فيها بحسب هذا.

ولكن لايكون هذا ملاك الصحة كما يوهمه ما في الكفاية[1]؛ فإنّه على ما ذكرناه تكون الصحة أخص من التمامية التي هي عبارة عن منشأية الشيء لترتب آثاره عليه، فربما يكون الشيء تماماً وتترتب عليه آثاره ولايكون صحيحاً من جهة أنّه وجد على خلاف ما يترقب أن يوجد ولا ينطبق عليه عنوان الشيء المترقب وجوده. ولكن لايمكن أن يكون الشيء صحيحاً ولايكون تماماً ولا تترتب آثاره عليه.

وهكذا الكلام في جانب الفساد؛ فإنّه أيضاً يكون أخص من التمامية فربما يكون الشيء تاماً ولايكون فاسداً من جهة أنّه وجد على نحو ينطبق عليه عنوان الموجود المترقب وجوده. وربما يكون الشيء تاماً تترتب عليه آثاره الخاصة به ويكون فاسداً لتحققه على خلاف ما يترقب أن يوجد وعدم انطباق عنوان الموجود المترقب وجوده عليه، هذا.

ولا بأس بأن يقال بأنّ التقابل الواقع بين الصحة والفساد قريب من

---

١. المصدر نفسه.

تقابل العدم والملكة. ثم إنّ الموجود الذي يوجد في الخارج أو في وعاء آخر إمّا أن يكون من الموجودات التي توجد تارة على نحو يترقب وجودها، وأُخرى لا على هذا النحو بل يوجد على خلاف ما يترقب أن يوجد؛ وإمّا أن لايكون من هذا القبيل بل يكون بحيث كلما يتحقق في وعائه المناسب له يترتب عليه أثره وينطبق عليه عنوان ما يترقب وجوده ولا ينفك عنه ذلك، وهذا كإتلاف مال الغير والملاقات مع النجاسة وغيرهما، فما يكون من هذا القسم لايتصور فيه النزاع ولايكون محلاً للاختلاف.

إذا عرفت ذلك، فاعلم: أنّ اتصاف الأشياء بالصحة والفساد *تارة*: يكون على نحو يكون معلوماً عند الكل. وبعبارة أُخرى: تارة يكون الشيء بحيث كلما وجد يعرف كل واحد من العقلاء بأنّه وجد على نحو يترقب وجوده أم لا. وهذا يكون لمعلومية كل ما له دخل في وجود هذا الشيء على هذا النحو عندهم، ومعلومية ما ليس له هذه الدخالة.

وأُخرى: لا يكون الشيء ممّا يعلم حاله ووجوده على هذا النحو، فلا يعرف الانطباق وترتب الآثار إلّا من كان عالماً به. وهذا كالأدوية والمعاجين المخصوصة، فإنّ ترتب أثر كذائي خاص على المعجون الموجود الخاص ممّا لا يعلمه إلّا من كان عالماً بالطب، كما أنّ عدم ترتب هذا الأثر عليه لايكون معلوماً إلّا عنده. ومن هذا القبيل تكون المعاملات والعبادات والإيقاعات؛ فإنّه لايعلم ماله دخل في ترتب الأثر واعتبار الملكية مثلاً في البيع وغيره إلّا العالم به وهو الشارع.

فلو تعلق النهي بما كان من قبيل القسم الأوّل يكون النهي عنه دالاً على الحرمة والمبغوضية ولا دلالة فيه على فساده أصلاً. كما لو نهى المولى عبده عن لبس الحرير والذهب أو لباس آخر، فلايُعقل أن تكون لنهيه هذا دلالة على فساد لبس الحرير أو فساد ما يترتب عليه من الأثر وهو الزينة.

وأمّا إذا تعلق النهي بما كان من القسم الثاني يكون النهي المتعلق به دالاً على الفساد وإرشاداً بعدم تماميته وترتب الأثر المقصود عليه. وهذا كنهي الطبيب المريض بأن لايزيد شيئاً على الدواء الخاص المركب من الأجزاء الخاصة أو لا ينقص منه شيئاً. ومثل نهي الشارع عن كثير من المعاملات، كنهيه عن بيع الغرر، وبيع المنابذة، والملامسة، وبيع الكلب، أو نهيه عن لبس الحرير في الصلاة.

ولا يخفى عليك: أنّ النهي الدال على الحرمة مستلزم للفساد إذا كان متعلقه أمراً عبادياً[1]. بل مطلق الحرمة والمبغوضية، سواء كان دليلهما لفظياً أو لبياً، مستلزمة لفساد المحرم والمبغوض إذا كان المحرم أمراً عبادياً؛ لأنّ لمقربية العمل دخل في صحة المأتي به إذا كان عبادياً، ولايمكن أن يكون فعل المبغوض والمبعِّد عن المولى مقرباً، قلنا بجواز الاجتماع أو امتناعه.

---

١. مطارح الأنظار: ١٦٢، في الهداية الثانية من القول في اقتضاء النهي للفساد.

تقسيم النهي في العبادات إلى الإرشادي والمولوي

قسّم الشيخ (ﷺ) ـ كما أفاد بعض مقرري بحثه ـ النواهي الواردة في العبادات إلى قسمين:

أحدهما: ماهو منساق لبيان المانع، كالأوامر الواردة في العبادات لبيان الأجزاء والشرائط، ولا إشكال في دلالة هذه النواهي على الفساد، بل ذلك لايخلو عن مسامحة، فإنّ الفساد الواقعي إنّما أوجب النهي عن العبادة المقارنة للمانع، لا أنّ النهي اقتضى الفساد.

وثانيهما: ماهو منساق لتحريم أصل العبادة من دون إرشاد إلى عدم وقوع الامتثال بها، كقولك: «لا تصل في الدار المغصوبة» غير قاصد بذلك رفع الإذن الحاصل من إطلاق الأمر بالصلاة، وهذا ينبغي أن يكون محلاً للنزاع، ثم أفاد بأنّه يقتضي الفساد[1].

أقسام النهي في المعاملات

وقسّم ﷺ النواهي الواردة في المعاملات إلى أقسام:

أحدها: أن يكون النهي متعلقاً بالمعاملة من حيث أنّها أحد أفعال المكلف فيكون إيجاد السبب والتلفظ بالإيجاب والقبول مثلاً وقت النداء مثل شرب الخمر محرماً من غير ملاحظة أنّ هذا الفعل المحرم يوجب نقلاً وانتقالاً. ولا ريب في عدم دلالة هذا النحو من النهي على

---

١. مطارح الأنظار: ١٦٣، سطر ٦.

الفساد.

ثانيها: أن يكون مفاد النهي مبغوضية إيجاد السبب لا من حيث أنّه فعل من الأفعال بل من حيث أنّ ذلك السبب يوجب وجود المسبب المبغوض في نفسه، كما في النهي عن بيع المسلم للكافر؛ فإنّ إيجاد السبب حرام بواسطة إيراثه أمراً مبغوضاً وهو سلطنة الكافر على المسلم بناءً على الصحة ووجوب الإجبار على إخراجه عن ملكه.

فلو قلنا بأنّ الأسباب الناقلة إنّما هي مؤثرات عقلية قد اطلع عليها الشارع وبيّنها لنا من دون تصرف زائد يمكن القول في هذا القسم بعدم دلالة النهي على الفساد.

وأمّا إن قلنا بأنّ هذه أسباب شرعية وضعها الشارع وجعلها مؤثرة في الآثار المطلوبة فلابد من القول بالفساد؛ فإنّ من البعيد جعل السبب مع كون المسبب مبغوضاً.

ثالثها: أن يكون مفاد النهي حرمة الآثار المترتبة على المعاملة المطلوبة منها، مثل مايدل على حرمة أكل الثمن فيما إذا كان عن الكلب والخنزير. وهذا النهي يدل بالالتزام على عدم حصول الملك بهذه المعاملة وهو عين الفساد؛ لأنّه لا وجه لحرمة التصرف في الثمن والمبيع ونحو ذلك من الآثار المترتبة على الملك لو حصل الملك.

رابعها: أن يكون النهي ناظراً إلى إطلاق دليل الصحة فيكون لا محالة مقيداً لإطلاقه ويكون مفاده التصريح بالدلالة على الفساد، فكأنّه بمنزلة الاستثناء لقوله مثلاً أوفوا بالعقود الدال على حصول الملك

والنقل والانتقال بالعقد[١].

خامسها: وهو الذي زاده المحقق الخراساني (ﷺ) على هذه الأقسام، وهو: تعلق الحرمة بالتسبب بالمعاملة الخاصة إلى مضمونها، فالنهي متعلق على هذا بالتوسل من هذا السبيل وإيجاد ذلك السبب الخاص إلى مسببه. وذهب إلى عدم دلالة النهي في هذا القسم أيضاً على الفساد[٢].

ولا يخفى عليك: أنّه يمكن إنكار النهي المتعلق بالسبب في الشرعيات كما ذكره في القسم الأوّل؛ فإنّ البيع وقت النداء وماكان من هذا القبيل لايكون منهياً بما هو فعل مباشري، بل النهي قد تعلق حقيقة بحقيقة المعاملة وما يعبّر عنه بالفارسية بـ«داد و ستد» لكن لا من جهة مبغوضية أصل المعاملة بل من جهة مزاحمتها مع السعي إلى ذكر الله. وهذا الملاك موجود في كل فعل يزاحم السعي.

وهذا النهي لايكون إلّا غيرياً وليس فيه دلالة على الفساد ولا على حرمة المعاملة أصلاً، فإذا ترك الصلاة واشتغل بالمعاملة لا يكتب عليه معصيتان.

وأمّا ما كان من قبيل القسم الخامس وهو تعلق النهي بالتسبب، فالقول فيه بدلالة النهي على الفساد قريب؛ لأنّ الشارع حيث أراد عدم التوصل بذلك السبب الخاص إلى المسبب يقتضي هذا إلغاء سببيته

---

١. المصدر نفسه: ١٦٣، سطر ٦.

٢. كفاية الاصول ١: ٢٩٦.

رأساً، فالنهي المتعلق بالمسبب يكون إرشادياً لا محالة.

الاستدلال على الفساد بفهم العلماء

والذي ينبغي أن يقال في المقام: إنّا نرى العلماء في الأبواب المتفرقة من الفقه كثيراً ما يستدلون بالنهي على فساد المعاملة[1]، كالنهي عن بيع الغرر وعن بيع المنابذة وعن نكاح منكوحة الأب وغيرها. ومن الواضح أنّه ليس ذلك من أجل دلالة النهي لغة على الفساد بل ولا شرعاً؛ لأنّه لا يدعي أحد أنّ الشارع وضعه للدلالة على الفساد بعدما لم يكن كذلك في اللغة.

فما ينبغي أن يكون وجهاً لهذا أنّه كما أنّ الأسباب النافلة كالإيجاب والقبول ليست مطلوبات نفسية لأرباب المعاملات، بل وليست مسبباتها أيضاً ـ من قبيل الملكية والزوجية ـ مطلوبات نفسية، وإنّما هي أسباب يوجدها الناس لأجل الآثار التي تترتب على مسبباتها، كجواز التصرف في الثمن والمثمن بسبب الإيجاب والقبول، وحصول الملكية في البيع، وجواز الوطي بسبب الإيجاب والقبول، وحصول الزوجية في النكاح، فلا يكون النهي المتعلق بهذه الأسباب متعلقاً بها وبمسبباتها حقيقة، بل النهي إنّما يتعلق بالأثر المترتب على المسبب الذي لأجله يوجد السبب وماهو مطلوب نفسي، فالنهي

---

١. الذريعة إلى اصول الشريعة ١: ١٨٤ و ١٨٧ ـ ١٩٠؛ شرح العضدي على مختصر ابن الحاجب: ٢٠٩ ـ ٢١٠.

المتعلق بالمعاملة ليس مفاده حرمة إيجاد السبب والمسبب، بل مفاده النهي عن ترتيب الأثر على المعاملة والعمل بمضمونها ليس إلاّ. هذا.

الاستدلال بالروايات

قد استدل لدلالة النهي على فساد المعاملة بروايات، أمتنها متناً ماورواه في الكافي والفقيه عن زرارة عن الباقر (عليه السلام): سألته عن مملوك تزوج بغير إذن سيده؟ فقال: ذاك إلى سيده، إن شاء أجازه، وإن شاء فرّق بينهما. قلت: أصلحك الله تعالى إنّ الحَكَم بن عتيبة وإبراهيم النَّخعي وأصحابهما يقولون: إنّ أصل النكاح فاسد، ولا يحل إجازة السيد له. فقال أبو جعفر(عليه السلام): إنّه لم يعص الله، إنّما عصى سيده فإذا أجازه فهو له جائز[1].

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

وجه الدلالة: أنّ مقتضى قوله(عليه السلام) «لم يعص الله... الخ» أنّ النكاح لو كان ممّا حرّمه الله تعالى كان فاسداً، فمراده (عليه السلام) ـ على الظاهر ـ أنّ النكاح حيث لم يكن ممّا حرّمه الله ولم يمضه لا يقع فاسداً، لأنّ هذا النكاح لايقع معصية لله تعالى. فلو كان معصية لله تعالى وممّا لم يمضه يكون فاسداً؛ لأنّه يستتبع الفساد لا محالة.

---

١. الكافي ٥: ٤٧٨ / ٢ و ٣، باب المملوك يتزوّج بغير إذن مولاه؛ الفقيه ٣: ١٣٤٩/٢٨٣ و ١٦٧٥/٣٥٠، باب طلاق العبد؛ تهذيب الأحكام ٧: ١٤٣١/٣٥١ و ١٤٣٢، ب ٣٠ في العقود على الإماء؛ وسائل الشيعة، أبواب نكاح العبيد والإماء، ب ٢٤، ح ١ و ٢.

وقريبة منها روايته الأُخرى عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: سألته عن رجل تزوج عبدُه امرأةً بغير إذنه فدخل بها، إلى آخر الرواية[١]. ولعلّهما رواية واحدة لبعد تكرر هذا السؤال من زرارة عن الإمام (عليه السلام).

وأمّا رواية البقباق عن أبي عبدالله (عليه السلام)، قال قلت لأبي عبدالله عليه السلام: الرجل يتزوج الأمة بغير علم أهلها قال هو زنى، إن الله يقول فانكحوهن بإذن أهلهنّ.

فلا دلالة لها على ما نحن بصدده، كما لا يخفى.

تذنيب:

حكي عن أبي حنيفة والشيباني دلالة النهي على الصحة[٢].

فإن كان مرادهما من ذلك أنّ النهي يدل على الصحة بالمعنى الذي حققناه، وهو: تحقق المنهي عنه على نحو يترقب أن يوجد ويتحقق، فهو صحيح[٣]. وإن كان مرادهما كون المنهيّ عنه مأموراً به وقابلاً لأن

---

١. الكافي ٥: ٤٧٨ / ٢ و ٣، باب المملوك يتزوّج بغير إذن مولاه؛ الفقيه ٣: ١٣٤٩/٢٨٣ و ١٦٧٥/٣٥٠، باب طلاق العبد؛ تهذيب الأحكام ٧: ١٤٣١/٣٥١ و ١٤٣٢، ب ٣٠ في العقود على الإماء؛ وسائل الشيعة، أبواب نكاح العبيد والإماء، ب ٢٤، ح ١ و ٢.

٢. إتحاف ذوي البصائر ٣: ١٧٠٢، قال فيه: «فذهب أبوحنيفة، ومحمد بن الحسن، وبعض الحنفية إلى أنّه يدل عى الصحة»؛ شرح البدخشي والأسنوي: ٢ ـ ٧٠ و ٧٣؛ شرح تنقيح الفصول: ١٧٣؛ مطارح الأنظار: ١٦٦، سطر ١٥ ـ ١٦.

٣. قال في إتحاف ذوي البصائر في بيان مرادهم: «أنّ مجرد صدور صيغة النهي يدل ←

يتقرب به، فلا دلالة له على ذلك. والله العالم.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

← على تصور وقوع المنهي عنه، فالنهي ـ مثلاً ـ عن صوم يوم النحر يدل على انعقاده، فلو استحال انعقاده في نفسه لما نهى عنه؛ لأنّ المحال لا ينهى عنه، أي: أنّ النهي عن غير المقدور عبث، والعبث لا يليق بالحكيم فلا يجوز أن يقال للزَّمن ـ وهو المريض مرضاً شديداً مزمناً ـ: «لا تطر»، ولا يجوز أن يقال للأعمى: «لا تبصر»؛ لأنّ مثل ذلك عبث...».

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

المقصد الثالث

في المفاهيم

وفيه فصول:

الفصل الأوّل: في معنى المنطوق والمفهوم

الفصل الثاني: في منشأ وما يحصل به المفهوم

الفصل الثالث: في مفهوم الشرط

الفصل الرابع: في المفهوم في الجمل الإنشائية

الفصل الخامس: هل المراد انتفاء سنخ الحكم أو شخصه؟

الفصل السادس: في تعدد الشرط ووحدة الجزاء

الفصل السابع: في تداخل الأسباب والمسببات

الفصل الثامن: في تطابق المفهوم مع المنطوق

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفصل الأوّل
في معنى المنطوق والمفهوم

والحق: أنّ المنطوق والمفهوم من صفات المدلول. وانقسامه إليهما من جهة اختلاف خصوصية الدلالة، فباعتبار وجود إحدى الخصوصيتين في دلالة الكلام يسمى المدلول مفهوماً، أو منطوقاً. ولا يوجب هذا كونهما من صفات نفس الدلالة وإن كان ربما يوجد في كلماتهم تقسيمها إلى المفهومية والمنطوقية.

فدلالة اللفظ تارة: تكون بحيث يسمى مدلوله بحسب هذا النحو من الدلالة مفهوماً. وأُخرى: تكون بحيث يسمى مدلوله منطوقاً.

وربما يظهر من كلمات القدماء عدم وضوح مفادهما عندهم، ولذا وقع الاختلاف بينهم في أنّ دلالة الغاية في «أتموا الصيام إلى الليل» على عدم وجوب الصوم بعد الليل، هل تكون بالمفهوم أو بالمنطوق؟

وعلى كل حال فلايخفى عليك: أنّ الشيخ (ﷺ) بعدما أفاد انحصار المدلول المطابقي في المنطوق وكذلك المدلول التضمني ـ إلّا على قول

من زعم أنّ دلالة الجملة الشرطية على الحكم المفهومي إنّما هي بالتضمن؛ فإنّه على هذا ينقسم المدلول التضمني إلى المفهوم والمنطوق ـ وانقسام المدلول الالتزامي إليهما، ونقل تعريف الحاجبي وتفسير العضدي له، وغير ذلك[١]؛ أفاد في ذيل كلامه بأنّ التحقيق في المقام: أن يقال: إنّ لوازم المداليل المفردة خارجة عن المقسم. وأمّا المداليل الالتزامية للمركبات، فما كان منها لايقصد دلالة اللفظ عليه وإن كان يستفاد منه، يكون خارجاً عن المفهوم. وما كان يقصد دلالة اللفظ عليه، فإن كان الحكم المستفاد من الكلام المنطوق به مفاده مفاد قولك لا غير، كما في مفهوم المخالفة مثل قولك: زيد قائم غير عمرو. أو كان الحكم ثابتاً للغير على وجه الترقي كما في مفهوم الموافقة فهو المفهوم بقسميه، وإلّا فهو المنطوق.

وبعدما أفاد في توضيح مراده هذا، قال في آخر كلامه: بأنّه غاية مايمكن أن يقال، إلّا أنّه بعد إحالة على المجهول[٢].

وهكذا حال غيره ممّن تأخر عنه، فلم يأتوا بما يوضح مفادهما ويظهر به حقيقتهما.

والذي ينبغي أن يقال: إنّ الدلالات الثلاث كلها منطوقية، وليست إحدى منها مقسماً للمنطوق والمفهوم. وكما أشرنا إليه أنّ مفادهما ليس مجهولاً عندهم كما زعمه الشيخ وغيره (ﷺ)، بل الظاهر أنّهما عندهم

---

١. مطارح الأنظار: ١٦٧ (بداية البحث).
٢. مطارح الأنظار: ١٦٩، سطر ١٦.

بمكان من الوضوح، وعدم اختلاف بينهم في مفادهما. فما يدل عليه اللفظ في محل النطق هو المنطوق. وما يدل عليه لا في محل النطق هو المفهوم[١].

ومرادهم من هذا التعريف: أنّ الذي يستفاد من كلام المتكلم ويصح أن يقال بأنّه قال كذا وتكلم بكذا أو أخبر عن كذا أو أمر بكذا ونهى عن كذا، ويصح أن يحتج بسببه معه بأنّك قلت هكذا وأمرت بكذا، ولايصح له أن ينكره، هو المنطوق. وأمّا ما لايكون كذلك ويمكنه في مقام الاحتجاج إنكار التكلم به وأن يقول ما نطقت به، ولايقال فيه: إنّه قال كذا، هو المفهوم.

فعلى هذا، يكون المفهوم خارجاً من الدلالات الثلاث.

ولا يخفى عليك: أنّ الدلالات بحسب اصطلاحهم غيرها بحسب مصطلح المنطقيين[٢]؛ فإنّ تقسيمهم راجع إلى الألفاظ المفرده. ومرادهم من الدلالة الالتزامية ما يدل عليه اللفظ بالالتزام في عالم الذهن والتصور، و يكون لازم وجود المعنى المطابق في عالم الذهن، سواء كان لازماً لوجوده الخارجي أو لم يكن، بل كان مبايناً معه كالعمى والبصر.

وأمّا الدلالات بحسب اصطلاح الاصوليين فتقسيمهم إياها راجع إلى الألفاظ المركبة. فدلالة الجملة على مجموع ما تدل عليه أجزاؤها

---

١. قوانين الاصول ١: ١٦٧، سطر ٢١؛ الفصول الغروية: ١٤٥، سطر ٢٠.

٢. انظر الجوهر النضيد: ٨؛ شرح المطالع: ٢٨، سطر ١٨؛ شرح الشمسية: ١٩، ٢١، ٢٢.

المفردة موسومة بالمطابقة، فاتحاد الموضوع وهو زيد مع المحمول وهو القيام بحيث يكون الموضوع معروضاً له وكان القيام قائماً به، هو المعنى المطابقي.

ودلالة الجملة على جزء هذا المعنى وهو كون بعض أجزائه كرِجله أو رأسه أو غيرهما معروضاً لوضع خاص ومتحداً معه، عبارة عن التضمن.

ودلالة الجملة على لوازم هذا المعنى ـ لكن لا على ما كان لازمه بحسب الذهن، أي لازم وجوده الذهني كما استقر عليه اصطلاح المنطقيين، بل على ما كان لازم وجوده الخارجي ـ تسمى بالالتزام.

وهذه الدلالات الثلاث كلها دلالات منطوقية، وليست واحدة منها مفهومية؛ فإنّه يصح الاحتجاج مع المتكلم بكل واحدة منهن، ويصح أن يقال بأنّك قلت هكذا أو أخبرت عن هذا، بالنسبة إليهن على السواء.

وبـ*الجملة*: الغرض من ذلك كله: بيان أنّ المفهوم ليس من الدلالات الثلاث حتى يقال بأنّ حجيته لو ثبت أصله غنية عن البيان، وأنّ النزاع واقع في الصغرى كما زعمه المتأخرون[1]، ولذا نرى أنّ القدماء يستدلون لحجية مفهوم الشرط وغيره من المفاهيم بأنّه لو لم تكن حجة لكان أداء الكلام بهذا النحو لغواً، فيفهم من هذه عدم كون

---

١. هداية المسترشدين: ٢٨٠، سطر ٢١؛ مطارح الأنظار: ١٦٩، سطر ٢٦؛ كفاية الاصول ١: ٣٠١-٣٠٢.

المفهوم عندهم من الدلالات الثلاث[١]، وأنّ النزاع يكون كبروياً والّا لما احتاجوا إلى الاستدلال لحجيته.

والمتأخرون حيث اشتبه عليهم ذلك وتوهموا أنّه قسم من المدلول بالدلالة الالتزامية صاروا في مقام إثبات أصل المفهوم من طريق ظهور ذكر العلة على انحصارها[٢].

والحاصل: أنّ تمسك القدماء لحجية المفهوم بدخالة القيد في ثبوت الحكم والّا يلزم كون القيود المذكورة في الكلام لغواً، يدل على أنّ المفهوم غير المداليل التي يدل علها اللفظ بإحدى الدلالات الثلاث، وأنّ النزاع الواقع في المقام لا يكون إلّا كبروياً.

شمول البحث لمفهوم المخالفة والموافقة

لافرق فيما ذكر بين مفهوم المخالفة وهو: ما يفهم من تقيد الكلام بقيد من القيود من عدم ثبوت الحكم للمقيد بما هو ودخالة ذلك القيد في ثبوت الحكم، وبين مفهوم الموافقة وهو: ما يستفاد عرفاً من الكلام المقيد بقيد من عدم دخالة ذلك القيد في الحكم، وثبوت الحكم لموضوع كان فاقداً لهذا القيد، استفيد ذلك من جهة أولوية الفاقد كما في

---

١. الذريعة إلى اصول الشريعة ١: ٣٢٣ ـ ٣٢٤؛ عدة الاصول ١: ٤٠٩ ـ ٤١٠.

٢. مفاتيح الاصول: ٢٢١، سطر ٢١ و ٢١٨، سطر ٢٠؛ ضوابط الاصول: ١٠٥، سطر ٢٩؛ الفصول الغروية: ١٥٠، سطر ١٧ و ١٥٢، سطر ٣١؛ قوانين الاصول ١: ١٨١، سطر ٦؛ مطارح الأنظار: ١٨٣، سطر ٣٠؛ كفاية الاصول ١: ٣٠٢؛ فوائد الاصول ٢: ٤٨١.

الآية: ﴿فَلاَ تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾[١]، فإنّ العرف يفهمون أنّه ليست لحرمة التأفيف خصوصية وإنّما ذكر لأجل أنّه أحد مصاديق الظلم على الوالدين، فحرمة ما ليس تأفيفاً بل كان من قبيل الضرب والشتم أولى. أو من غير جهة الأولوية كما إذا قال: «إذا شك الرجل بين الثلاث والأربع يبني على الأربع»، فإنّ العرف يفهم من ذلك عدم دخالة قيد الرجولية في الحكم، وأنّه حكم شك المرأة أيضاً.

رد إشكال على الشريف المرتضى﵀

وممّا ذكر[٢] يظهر: أنّ ما استشكلوا على الشريف المرتضى(﵀) ـ في استدلاله على عدم حجية المفهوم بقوله تعالى: ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ﴾[٣] وقوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾[٤] بأنّه لو كان المفهوم حجة لما قامت إمرأتان مقام أحد الشاهدين[٥]. وإشكالهم عليه أوّلاً وثانياً وثالثاً وبأنّ هذا الاستدلال بعيد عن محل البحث، ولا يليق بمقام السيد(﵀)[٦] ـ في غير محله؛ لأنّ نظر السيد(﵀) إنّما يكون على إبطال استفادة دخالة القيد في الحكم، لانفي دلالتهما على عدم

---

١. الإسراء (١٧): ٢٣.

٢. من اعتبار القيد في الكلام واستفادة المفهوم منه لكي لا يلزم لغويته.

٣. البقرة (٢): ٢٨٢.

٤. الطلاق (٦٥): ٢.

٥. الذريعة إلى اصول الشريعة ١: ٤٠٦.

٦. معالم الدين: ٨١؛ مطارح الأنظار: ١٧١، سطر ما قبل الأخير.

الاكتفاء بشاهد واحد، وسيجيء لذلك مزيد توضيح إن شاء الله تعالى.

هذا تمام الكلام في أصل المفهوم. وتلخص منه أنّ الدلالة إذا كانت لفظيةً كالدلالات الثلاث يكون مدلولها منطوقاً، وإذا كانت غير لفظية يكون مدلولها مفهوماً.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفصل الثاني
في منشأ وما يحصل به المفهوم

يمكن أن يقال: إنّ العرف يستفيد المفهوم من نفس التلفظ والتكلم بما أنّه فعل اختياري، صوناً لفعل الحكيم من اللغوية؛ فإنّ في صورة الشك في كون المتكلم في تكلمه، بل وكل فاعل في فعله يكون لاغياً أو لا؟ استقر بناء العرف والعقلاء على عدم كونه لاغياً، بل أنّه فَعَلَ ما فَعَلَ لغرض ومقصد. وهذا الأصل يكون حجة ومتبعاً عند العقلاء، ولهذا لو اعتذر العبد في مخالفة مولاه بأنّي احتملت أن يكون لاغياً، لا يسمع منه.

وهذا الأصل يجري مقدماً على إجراء أصالة كون غرض المتكلم إفادة معنى من المعاني فيما إذا شك في أنّ المتكلم في مقام الإفادة أو تكلم لغرض آخر، كدفع شر ظالم أو غيره.

كما أنّ إجراء هذا الأصل الأخير أيضاً يكون مقدماً على أصالة إرادة المعنى الحقيقي.

وكيف كان فيما، إذا كان المتكلم في مقام الإفادة ولم يكن لاغياً وكان كلامه متضمناً لزيادات على الموضوع والمحمول يفهم من نفس تكلمه دخالة هذا الزائد في مقصوده؛ فإنّ العرف يفهم من إتيان المتكلم بقيد في كلامه ـ من جهة أنّ تكلمه فعل من الأفعال، لا من جهة دلالة لفظ القيد على معناه ـ أنّ للقيد دخالة في ثبوت الحكم. ويفهم من ذلك عدم ثبوت الحكم لما كان فاقداً لهذا القيد. فالمفهوم هو: ما يستفاد من تقييد كلام المتكلم بقيد. وأمّا مفهوم الموافقة فهو في الحقيقة لا يستفاد من اشتمال الكلام على قيد زائد، بل إنّما يستفاد من كون تقيد الموضوع بهذا القيد من باب كونه أحد الأفراد والمصاديق لما هو الموضوع أو أنّه فرد داني له، كقوله تعالى: ﴿وَلاَ تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾[1]، فإنّ العرف يحكم بعدم دخالة هذا القيد في الموضوع، وثبوته لما كان فاقداً له.

ولو أغمضنا عن ذلك ولم نقل بأنّ اشتمال الكلام على القيد يفيد دخالته في الحكم من جهة أنّه فعل من الأفعال، فلا يمكن القول باستفادة المفهوم بما ذكره المتأخرون من دلالة تقييد الحكم بواسطة كلمة «إن» على الانتفاء عند الانتفاء، من جهة أنّ ظاهر القضية الشرطية سببية الشرط للجزاء على وجه الانحصار.

وذلك من جهة أنّ مفاد القضية الشرطية إذا كان علية الشرط للجزاء لا يفيد الانتفاء عند الانتفاء أصلاً، فلو قال الطبيب للمريض: «إن

---

١. الإسراء (١٧): ٢٣.

شربت الماء يزيد مرضك»، أو قال المنجّم: «إذا اجتمع كوكب الفلاني مع كوكب فلاني آخر تقع في العالم حادثة مهمة» فلو أكل المريض البطيخ وصار سبباً لشدة مرضه، أو وقعت في العالم الحادثة المذكورة من دون اجتماع الكوكبين، لا يصح الاعتراض على الطبيب، فإنّ له أن يقول: ليس لازم قولي عدم سببية غير الماء لشدة المرض. وهكذا في جانب المنجم.

نعم، إذا كان المتكلم في مقام بيان تمام ما هو المناط لترتب الحكم على الموضوع وأتى بقيد زائد، فظاهره كما مر هو: الانتفاء عند الانتفاء، كقوله عليه السلام: «إذا بلغ الماء قدر كُرٍّ لم ينجّسه شيء»[1].

وملخص الكلام في المقام: أنّ المتكلم الحكيم الذي يكون في مقام الإفادة إذا أتى في كلامه بقيد زائد في طرف الموضوع أو المحمول لابد وأن يفيد ذلك القيد دخالته في الحكم صوناً لفعله وتكلمه من اللغوية.

هذا تمام الكلام فيما يحصل به المفهوم.

مفاد المفهوم

وأمّا الكلام في مفاده، فلا ريب في دلالته على أنّ المقيد بما هو هو، أي من دون قيده، ليس موضوعاً للحكم، ولكن لا دلالة له على

---

١. الوسائل، أبواب الماء المطلق، ب ٩، ح ١ و ٢ و ٦.

عدم كون المقيد موضوعاً للحكم إذا كان فاقداً للقيد المذكور في الكلام وواجداً لقيد آخر. فلا يفيد المفهوم أكثر من دخالة القيد، وأنّ المقيد في نفسه وبحسب ذاته لا يكون مرْكباً للحكم. فعلى هذا، لا مانع من ضم قيد آخر إليه يقوم مقامه، فقوله: الماء إذا كان قدر كرّ لم ينجسه شيء، لا يفهم منه إلّا دخالة الكرّية في موضوع حكم الشارع بعدم التنجس وأنّ نفس الماء مجرداً عن القيد ليس موضوعاً للحكم، لا أنّ تمام الموضوع لهذا الحكم هوالماء إذا كان كراً، فلا يفهم منه تنجسه بشيء ولو ضمت إليه خصوصية أُخرى تقوم مقام القيد المذكور ككونه جارياً أو مطراً.

نعم، إذا كان المتكلم في مقام بيان تمام ما هو مناط الحكم وأُحرز ذلك، فلا مانع من أخذ المفهوم والحكم بأنّه ينجسه شيء ولو ضمت إليه خصوصية أُخرى، ولعل هذا مراد كاشف الغطاء(ﷺ) في المقام، حيث أفاد: أنّ المتكلم إذا كان في مقام البيان يستفاد هذا من كلامه، وإلّا فلا.

وممّا ذكرنا ظهر مراد السيد المرتضى(ﷺ)، فإنّه في مقام الجواب عن القائل بالانتفاء عند الانتفاء مطلقاً ولو قام قيد آخر مقام القيد المذكور، فأفاد بأنّ تقيد الموضوع بقيد لا يدل على أزيد من دخالة القيد في الحكم وأنّه لا يكون بما هو هو موضوعاً، وليس فيه دلالة على أنّ الحكم يدور مدار ذلك القيد مطلقاً، ألا ترى في قوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾[1] مع أنّه يدل على عدم جواز قبول شاهد واحد إلّا

---

١. الطلاق (٦٥): ٢.

إذا انضم إليه شاهد آخر، لا يمنع من قبول شاهد واحد إذا انضمت إليه إمرأتان أو خصوصية أُخرى[١].

وغرضه من ذلك أنّ تقيد المقيد بقيد لا يدل على أزيد ممّا ذكر، كما أنّه يستفاد من الآية دخالة ضم شاهد آخر في جواز القبول وعدم جواز قبول شاهد واحد بما هو هو، ولكن لا يستفاد منه عدم جواز القبول في صورة ضم ضميمة أُخرى إليه، وهذا كما ترى كلام تحقيقي متين.

تتمة: في تعريف المفهوم في الكفاية أفاد المحقق الخراساني (رحمه الله) في تعريف المفهوم، بأنّه عبارة عن: «حكم إنشائي أو إخباري تستتبعه خصوصية المعنى الذي أُريد من اللفظ بتلك الخصوصية ولو بقرينة الحكمة وكان يلزمه لذلك... الخ»[٢].

ويمكن أن يستظهر ممّا يفيد في مفهوم الشرط والوصف[٣] أنّ تلك الخصوصية المستتبعة لذلك الحكم المفهومي ليست إلّا انحصار العلة.

ولا يخفى ما في هذا الكلام من الاضطراب؛ لأنّ تلك الخصوصية إن أُريدت من اللفظ فهي داخلة في المعنى، ويصير معناه بناءً على هذا: أنّ المفهوم حكم إنشائي أو إخباري يكون لازماً للمعنى الذي أُريد من

---

١. الذريعة إلى اصول الشريعة ١: ٤٠٦.
٢. كفاية الاصول ١: ٣٠٠ ـ ٣٠١.
٣. كفاية الاصول ١: ٣٠٢.

اللفظ ولازمه أن يكون المفهوم من المداليل الالتزامية. وإن لم ترد من اللفظ، فهي خارجة عن مدلول اللفظ. مضافاً إلى أنّ هذه الخصوصية كانحصار العلة لا تلازم المعنى الذي أُريد من اللفظ وهو علية الشرط للجزاء؛ لأنّها كما يمكن أن تكون منحصرة، يمكن أن تكون غير منحصرة.

وبالجملة: وإن أشار﵀ إلى أنّ هذه التعريفات شرح الاسم إلّا أنّه لابد من أن يكون شرح الاسم وما يشار به إلى المعرَّف ممّا يصح أن يشار به، هذا.

وقد أفاد بعض الأعاظم من المعاصرين في المقام بأنّ انفهام معنى تركيبي من جملة تركيبية إن كان باعتبار نفس الجملة في حد ذاته تكون الدلالة منطوقية. وإن كان باعتبار لزومها لمفاد الجملة بنحو اللزوم البيّن بالمعنى الأخص، حتى تكون الدلالة لفظية، فتكون الدلالة مفهومية. وبنحو اللزوم البيّن بالمعنى الأعم، حتى لا تكون الدلالة لفظية، فتكون سياقية كدلالة الاقتضاء[1] ودلالة التنبيه[2] ودلالة

---

١. هي ما يتوقف عليها صدق الكلام كقوله (ﷺ) في حديث الرفع «رُفع عن أُمّتي الخطأ... الخ» [الوسائل، أبواب جهاد النفس، ب ٥٦، ح ١] فإنّه لو لم يكن المراد منه رفع المؤاخذة لم يكن الكلام صادقاً. أو تتوقف عليها صحة الكلام عقلاً، كما في: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ [يوسف (١٢): ٨٢] فإنّ صحة الكلام عقلاً موقوفة على إفادته الأهل، أو شرعاً كما في أَعْتِقْ عَبْدَكَ عَنّي [منه دام ظله العالي].

٢. وهي ما لا يتوقف عليها صدق الكلام ولا صحته ولكن حيث كان الكلام مقترناً ←

الإشـــارة[١]. ولا فـــرق فـي ذلك بـين دلالة جـملة واحـدة كـدلالة قوله (ﷺ): «كفر» في جواب من قال «هلكت وأهلكتُ واقعت أهلي في نهار شهر رمـضان»[٢] عـلى عـلية الوقـاع للـتكفير؛ وبـين دلالة الجملتين كدلالة الآيتين الشريفتين على كون أقل الحمل ستة أشهر[٣].

وفيه: أنّ دلالة الاقتضاء والإشارة والتنبيه إنّما تكون من الدلالات المـنطوقية[٤]، وليس لنـا دلالة أُخـرى فـي مـقابل الدلالة المـفهومية والمنطوقية تكون موسومة بالدلالة السياقية.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

← بشيء لو لم يكن هذا الشيء علة له لكان الاقتران به بعيداً فيفهم من ذلك الاقتران علية هذا الشيء في حكم الشارع أو غيره له، مثل قوله (ﷺ): «كفر» بعد قول القـائل: هلكت وأهلكت واقعت أهلي... الخ [منه دام ظله العالي].

١. وهي دلالة الكلام على أمر يلزم منه من غير أن يقصده المتكلم على حسب الظـاهر المتعارف في المحاورات كدلالة الآيتين على كون أقل الحمل ستة أشهر [منه دام ظله العالي].

٢. الكافي ٤: ١٠٢/٢؛ الفقيه ٢: ٣٠٩/٧٢ (أبواب الصوم، ب ٣٣)؛ تهذيب الأحكام ٤: ٥٩٥/٢٠٦.

٣. فوائد الاصول (تقريرات المحقق النائيني) الكاظمي ٢: ٤٧٦ و ٤٧٧.

٤. كما صرّح بذلك في القوانين ١: ١٦٨، سطر ٣.

الفصل الثالث
في مفهوم الشرط

نبحث هنا في مفهوم الشرط على مسلك المتأخرين وإن كان خلاف ما ذهبنا إليه. وحاصل ما أفاد في الكفاية في المقام: أنّ إثبات المفهوم موقوف:

أوّلاً: على إثبات أنّ القضية الشرطية لزومية لا اتفاقية.

وثانياً: على إثبات دلالة الجملة على نحو الترتب؛ لأنّه يمكن أن يكون الشرط والجزاء معلولين لعلة ثالثة.

وثالثاً: على إثبات أنّ الترتب يكون على نحو الترتب على العلة بمعنى ترتب الجزاء على الشرط الذي هو علته.

ورابعاً: على إثبات أنّه على نحو ترتب المعلول على العلة المنحصرة.

فمنكر المفهوم في وسعة وفسحة.

وأمّا القائل بالمفهوم مستدلاً بالتبادر، فلا يمكن له إثباته.

وأمّا ادعاؤه: انصراف إطلاق العلاقة اللزومية إلى ما هو أكمل أفرادها، وهو اللزوم بين العلة المنحصرة ومعلولها.

ففاسد؛ لعدم كون الأكملية موجبة للانصراف. ولعدم كون العلة المنحصرة أكمل من غيرها.

كما أنّه لا وجه للتمسك بما هو قضية الإطلاق بمقدمات الحكمة، كما يتمسك بقضية إطلاق صيغة الأمر لإثبات الوجوب النفسي؛ لأنّ التمسك بالإطلاق بمعونة مقدمات الحكمة لا يكاد يتم فيما هو مفاد الحرف كما في المقام، وإلّا لم يكن المعنى حرفياً.

هذا، مضافاً إلى أنّ كل واحد من أنحاء اللزوم والترتب تعيينه محتاج إلى القرينة ـ كان اللزوم والترتب بنحو الترتب على العلة المنحصرة أو لا ـ.

ولا يقاس المقام بالواجب النفسي والغيري؛ فإنّ النفسي واجب على كل تقدير، دون الغيري فإنّه واجب على تقدير وجوب النفسي فبيانه محتاج إلى مؤنة التقييد بما إذا كان الغير واجباً، فيكون الإطلاق في الصيغة مع مقدمات الحكمة محمولاً على الوجوب النفسي.

وأمّا الاستدلال على المفهوم بإطلاق الشرط، بتقريب: أنّ الشرط لو لم يكن بمنحصر يلزم تقييده، ضرورةَ أنّه لو قارنه أو سبقه أمر آخر لم يؤثر وحده، وقضية إطلاقه تأثيره كذلك مطلقاً.

ففيه: أنّه لا يكاد أن يصح إنكار المفهوم مع إطلاقه كذلك، إلّا أنّه لو لم نقل بعدم اتفاقه لا ريب في ندرة تحققه.

وأمّا لو قيل بأنّ مقتضى إطلاق الشرط تعيّنه كما أنّ مقتضى إطلاق الأمر هو تعيّن الوجوب.

فيدفع بأنّ الواجب التعييني هو الواجب الذي تعلق به الوجوب معيناً من غير أن يكون له عدل، بخلاف التخييري فإنّ الوجوب يتعلق فيه بأحد الشيئين أو الأشياء على سبيل الترديد، فلا مانع من التمسك بالإطلاق لإثبات الواجب التعييني؛ لأنّه ليس له عدل، وما له العدل محتاج إلى زيادة مؤنة. وهذا بخلاف الشرط، فإنّه ـ واحداً كان أم متعدداً ـ يكون دخله في المشروط على نحو واحد، ولا تتفاوت الحال فيه ثبوتاً حتى يقال بتفاوته إثباتاً. واحتياج ما إذا كان الشرط متعدداً إنّما يكون لبيان تعدده لا لبيان نحو تأثيره في المشروط، فحيث كانت القضية مسوقة لبيان الشرطية من غير إهمال ولا إجمال لا تتفاوت نسبة إطلاق الشرط إلى المشروط، كان هناك شرط آخر أم لا؟ بخلاف إطلاق الأمر، فإنّه لو لم‌يكن لبيان خصوص الوجوب التعييني فلا محالة يكون في مقام الإهمال والإجمال[1]. هذا حاصل ما أفاده في الكفاية.

ويمكن أن يزاد على هذه الوجوه الخمسة التي أجاب عنها(ﷺ) وجهاً سادساً، وهو: *ما أوردناه عليه في مجلس بحثه*: بأنّ الشرط إمّا يكون مؤثراً في المشروط بشخصه وخصوصيته؛ وإمّا أن لا يكون مؤثراً كذلك، بل بما أنّه أحد مصاديق العلة، ويكون مؤثراً فيه من جهة أنّه واجد لما

---

١. كفاية الاصول ١: ٣٠٢ ـ ٣٠٧.

هو الجامع بينه وبين سائر مصاديقها فيؤثر بهذه الجهة، وظاهر اختصاص هذا الشرط بالذكر أنّه هو المؤثر في وجود المشروط، ويكون علة له بشخصه وخصوصيته، فانتفاؤه يكون مستلزماً لانتفاء المشروط، ولا نعني بالمفهوم إلّا هذا.

وقد أجاب عنّا: بأنّ التفطن بهذا لا يحصل إلّا بعد إعمال التأمل والدقة العقلية، وهذا لا يساعده ابتناء المحاورات على العرفيات.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

الفصل الرابع
في المفهوم في الجمل الإنشائية

إذا قال: «أوقفت مالي (أو وقفت مالي) على أولادي الفقراء (أو إن كانوا فقراء)» فهل يصح أن يقال فيه بالمفهوم أو لا؟

الظاهر: أنّ الوقف حيث تكون حقيقته حفظ العين وإبقاؤه على عنوان أو أشخاص، بحيث يدّر على المعنون، ووجوده يتحقق بإنشاء الواقف وإيجابه، فإذا قال: «أوقفتُ مالي على أولادي إن كانوا فقراء» جعل العين على أولاده معلقاً على هذا الشرط، ففي صورة انتفاء الشرط لا يصح أن يقال بانتفاء المشروط وهو وقف هذا المال على أولاده؛ لأنّ عدم تعلق الوقف بهم لو لم يكونوا فقراء ليس من جهة المفهوم ودلالة قوله أوقفت... الخ على الانتفاء عند الانتفاء، بل انتفاء الحكم عن غير هذا المورد إنّما يكون لأجل أنّ إيجاد الواقف وإنشاءه لم يتعلق بالعين إلّا بشرط كونهم فقراء وعدم تعلق إنشائه بغير هذا المورد.

والحاصل: أنّه لا يصح في الإنشائيات والإيجاديات القول

بالمفهوم؛ لأنّنا ندور فيها مدار الإنشاء والإيجاد، فبعد العلم بأنّ الإنشاء والإيجاد لم يتعلق بغير هذا المورد وأنّ تعلقه بغيره يحتاج إلى إنشاء يخص به، لا يصح أن يقال بأنّ قوله: «إن جاءك زيد فأكرمه» إذا كان في مقام الإنشاء لا الإخبار يفيد المفهوم على القول به؛ لأنّ إيجاد الوجوب وإنشاءه لم يتعلق بإكرامه إلّا بشرط مجيئه، فعدم وجوب إكرامه على تقدير عدم مجيئه ولو تخصص بخصوصية أُخرى لا يكون من باب المفهوم، بل من جهة عدم تعلق الإنشاء إليه وعدم كون غير هذا الشخص من وجوب الإكرام.

نعم، لا مانع من القول بالمفهوم في الإخباريات كما لو قال: «إذا جاء زيد يجب إكرامه»؛ وفي الإنشاءآت الإرشادية مثل ما هو الغالب في أوامر الأنبياء والأئمة صلوات الله عليهم وأوامر العلماء، حيث أنّهم إذا كانوا في مقام بيان الأحكام لا يأمرون مولوية بل يرشدون الناس إلى أحكام الله تعالى. ففي مثل هذه الموارد لا مانع من جريان نزاع المفهوم كما لا يخفى، فتدبر واغتنم.[1]

---

١. ربما يتوهم أنّه إن لم نستفد عدم وجوب إكرام زيد على تقدير عدم مجيئه من مفهوم «إن جائك زيد فأكرمه» ـ وإن تخصص بخصوصية اخرى لأنّه خارج عما وقع تحت الإنشاء كما أنّ عمراً وبكراً أيضاً خارجان عن تحته ـ فما هو إذن مصب إجراء المفهوم على القول به؟

والجواب إمّا على ماأفاده السيد الاستاذ﴿ فمصب إجراء المفهوم هو زيد إذا لم يكن متخصصاً بخصوصية اخرى أيضاً فهو محكوم بعدم وجوب الإكرام. وإمّا على ←

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

← قول المتأخرين إذا كانت القضية دالة على الانتفاء عند الانتفاء، فعدم كون زيد ـ على تقدير عدم مجيئه ـ واجب الإكرام، لعدم وقوعه تحت الإنشاء وعدم الدليل على وجوب إكرامه، ولكن مفهوم القضية دليل على عدم الوجوب، فالمفهوم على الصورتين معارض مع الدليل الدال على الوجوب إن كان في البين، فتدبر [منه دام ظله العالي].

الفصل الخامس
هل المراد انتفاء سنخ الحكم أو شخصه؟

لا يخفى عليك: أن على القول بالمفهوم ليس معناه انتفاء سنخ الحكم كما ذهب إليه الشيخ (رحمه الله)[1] ومن تأخر عنه[2]؛ لأنّ الجزاء المعلق على الشرط لا يكون إلّا جزئياً، كالوجوب المعلق على المجيء، فبانتفاء الشرط لا ينتفي إلّا ذلك الحكم المنشأ في هذا الظرف. فكما أنّ باتنفاء هذا الشرط لا يصح أن يقال بانتفاء وجوب إكرام عمرو ووجوب إكرام خالد، لا يصح أيضاً أن يقال بانتفاء نوع الحكم المعلق على الشرط.

فلا معنى لما أفاد في الكفاية بأنّ المعلق على الشرط هو

---

١. مطارح الأنظار: ١٧٣، سطر ١٥.

٢. كفاية الاصول ١: ٣٠٩؛ فوائد الاصول، الكاظمي ٢: ٤٨٤؛ مقالات الاصول ١: ٣٩٦؛ درر الفوائد: ١٩٦.

نوع الوجوب[١].

لأنّ النوع يمتنع أن يوجد من غير أن يتشخص بالخصوصيات المفردة، فلا يصح ان يتعلق به الإنشاء والإيجاد[٢].

ثم إنّه لا يخفى عليك: ما في عبارة التقريرات من أنّ انتفاء شخص الحكم لازم ارتفاع الكلام الدال على الإنشاء[٣].

لأنّ لازم هذا الكلام وحاصله: أنّ الحكم بشخصه ينتفي بمجرد تمامية كلام المتكلم؛ لأنّه من الموجودات غير القارة. وبطلان هذا واضح؛ لأنّ بقاء الحكم ليس وجوده دائراً مدار بقاء الكلام، بل الحكم ينتزع من كلام المتكلم وله بقاء في عالم الاعتبار إلى أن يسقط بالامتثال أو العصيان أو ذهاب موضوعه، فتأمل جيداً.

---

١. كفاية الاصول ١: ٣١٠.

٢. يمكن أن يقال بأنّه لا مانع من انتفاء السنخ إذا كان ثبوت سنخ الحكم في الجزاء صحيحاً بأن يكون الإنشاء جزئياً ولكن كان المنشأ عاماً وكلياً، كما أنّه لو أُريد إيجاد الإنسان، فالإيجاد وإن كان يصير جزئياً لا محالة لكن الموجد وهو الإنسان يكون كلياً.

ولو سلّمنا عدم إمكان ذلك، يمكن أن يقال بأنّ انتفاء سنخ الحكم يفهم من الحكم بعلية الشرط للجزاء على نحو العلة المنحصرة، فلا مانع من كون الحكم في الجزاء شخصياً ولكن ما يستفاد من القضية ـ من جهة ظهورها في انحصار العلة ـ هو انتفاء سنخ الحكم. هذا، بناءً على مسلك المتأخرين.

وأمّا على مسلك القدماء، فيمكن أن يقال: إنّ معنى كون مفاد المفهوم عدم كون المقيد بما هو هو موضوعاً للحكم ودخالة القيد في الحكم و عدم منافاة قيام قيد آخر مقامه مع المفهوم، هو انتفاء سنخ الحكم؛ فإنّه لو قيل بانتفاء شخصه ينافي مع قيام قيد آخر مقامه، فتأمل [منه دام ظله العالي].

٣. مطارح الأنظار: ١٧٣، سطر ٩.

الفصل السادس
في تعدد الشرط ووحدة الجزاء

مثال ذلك: «إذا خفي عليك جدران البلد فقصِّر»[1] و«إذا خفي عليك أذان المصر فقصِّر»[2].

فقيل برفع اليد عن المفهوم في كليهما.

وقيل بتخصيص مفهوم كل منهما بمنطوق الآخر، فينتفي وجوب القصر عند انتفائهما، بخلاف الوجه الاوّل فإنّه ليس لهما دلالة على عدم دخالة شيء ثالث في الجزاء لإلغاء مفهومهما رأساً.

وقيل بتقييد إطلاق الشرط في كل منهما بالآخر، حتى يكون الشرط هو خفاء الأذان والجدران معاً، فلا يجب القصر عند انتفاء خفاء أحدهما، ويجب عند وجود كليهما.

وقيل بأنّ الشرط هو القدر المشترك وما هو الجامع بينهما.

---

١ و ٢. انظر روايات بهذا المضمون في الوسائل، أبواب صلاة المسافر، ب ٦.

ولا يخفى: أنّ رفع اليد عن مفهوم كل منهما ـ كما في الوجه الأوّل ـ خلاف الظاهر في مثل هذا المقام الذي تكون القرينة لوجود المفهوم في الجملة موجودة ولو لم نقل بالمفهوم في الجملة الشرطية أصلاً.

وأمّا الوجه الثاني: فتخصيص المفهوم بالمنطوق بعيد من جهة أنّ المفهوم يستفاد من دلالة التكلم على مسلك القدماء أو من دلالة الجملة الشرطية على العلية المنحصرة على مذهب المتأخرين. وعلى كل حال، فلا يكون مفاد المفهوم مثل العموم حتى يمكن أن يقال بتخصيص الإرادة الاستعمالية وعدم تعلق الإرادة الجدية بالعموم.

وأمّا الوجه الثالث: فهو أيضاً خلاف الظاهر.

ولا يبعد أن يقال بأنّ الوجه هو الرابع، كما لا يخفى.

الفصل السابع
في تداخل الأسباب والمسببات

إذا تعدد الشرط واتحد الجزاء ـ سواء كان الشرط من جنس واحد، كما لو قال كلما نمت فتوضأ، أو كلما بلت فتوضأ؛ أو لم يكن من جنس واحد بل كان مختلفاً، كما إذا قال: إذا نمت فتوضأ، وإذا بلت فتوضأ، ممّا يكون الظاهر فيه حدوث الجزاء، وهو الوجوب المتعلق بطبيعة عند وجود الشرط ـ فهل اللازم لزوم الإتيان بالجزاء متعدداً[1] أو لا[2]؟ فيه أقوال. وقبل الخوض في الكلام ينبغي تحرير محل النزاع.

تحرير محل النزاع

إنّ تمام الاختلاف يرجع إلى أنّ تعدد الشرط هل يكون موجباً

---

١. ذهب إليه المشهور، كما في مطارح الأنظار: ١٧٥، سطر ٢١.

٢. مشارق الشموس: ٦١، سطر ٣١، كتاب الطهارة في تداخل الأغسال الواجبة؛ عوائد الأيام: ٢٩٧.

لتعدد التكليف أو لا يوجب إلّا تكليفاً واحداً؟ فإتيان المكلف بالفعل ثانياً يكون عزيمة. وعلى الأوّل، فهل يجب الإتيان بما هو قضية كل جزاء على حدة، أو يكفي إتيان فعل واحد؟ لو قلنا بأنّه لا مانع من اجتماع الوجوبين في محل واحد بعنوانين مختلفين، فلو أتى المكلف بفعل واحد بقصد امتثال الجميع يجزيه عن الجميع. ولو أتى بأفعال متعددة بقصد امتثال الأوامر المتوجهة إليه في كل جزاء لا مانع منه.

ويعبّر عن الاختلاف الأوّل بأنّ الأصل، أي ظاهر القضية، هل يقتضي تداخل الأسباب أو لا؟

وعن الثاني بأنّ الأصل هل يقتضي تداخل المسببات أو لا؟

ولا يخفى: أنّه لا مساس لهذه المسألة بالمسألة السابقة كما توهم في الكفاية؛ لأنّ البحث والاختلاف في المسألة السابقة فيما إذا تعدد الشرط واتحد الجزاء مع العلم بعدم تعدد الجزاء، بخلاف هذه المسالة.

وأيضاً محل البحث فيما نحن فيه يكون فيما إذا كان الشرط بحسب ظاهر القضية سبباً لتعلق التكليف بالمكلف، بخلاف المسألة السابقة فإنّ تعلق التكليف الصلاتي بالمكلف فيما إذا قال إذا خفي الأذان... وإذا خفي الجدران... مفروغ عنه وإنّما يبيَّن بهما حد الانتقال من التمام إلى القصر.

هذا، مضافاً إلى ابتناء المسألة السابقة على ظهور الجملة الشرطية في المفهوم، وعدم ابتناء مسألتنا هذه عليه أصلاً. فلا مساس لكل واحدة منهما بالأُخرى.

الاستدلال على عدم التداخل

إنّ المحقق الخراساني (ﷺ) قد اختار مذهب المشهور، وهو: عدم التداخل. واستدل له بأنّ ظاهر الجملة الشرطية حدوث الجزاء عند حدوث الشرط بسببه أو بكشفه عن سببه، وذلك يقتضي حدوث الجزاء عند حدوث كل من الشرطين.

ولا ريب أنّه مع القول بكون حقيقة واحدة مثل الوضوء بما هي واحدة في مثل: إذا بلت فتوضأ وإذا نمت فتوضأ أو فيما إذا نام مكرراً لا يمكن أن تكون محكومة بحكمين متماثلين، يكون مقتضى هذا الظهور فيما إذا تعدد الشرط كما في المثال هو وجوب الوضوء بكل شرط غير ما وجب بالآخر. ولا ضير في كون فرد محكوماً بحكم فرد آخر، وإلّا يلزم رفع اليد عن هذا الظهور.

لا يقال: تقدير تعدد الفرد ينافي إطلاق الجزاء؛ لأنّ إطلاقه يقضي بوجوب الإتيان بمجرد وجود الطبيعة من غير تقييد ولو قلنا بأنّ متعلق الوجوب في كل من الجزائين يكون فرداً من الطبيعة غير ما هو متعلق الوجوب في الجزاء الآخر، يوجب تقييد إطلاق الجزاء.

فإنّه يقال: إنّ ظهور الجملة في كون الشرط سبباً أو كاشفاً عن السبب يقتضي ذلك، أي تعدد الفرد، فيكون بياناً لما هو المراد من إطلاق الجزاء.

ولا دور بين ظهور الجملة في حدوث الجزاء وظهور إطلاق الجزاء؛ لأنّ ظهور الإطلاق يكون معلقاً على عدم البيان، وظهور الجملة

فيما ذكر صالح لأن يكون بياناً، فلا ظهور له مع ظهورها[١].

ثم اعلم: أنّ الشيخ(ﷺ) قد استدل لهذا المذهب بظهور الجملة الشرطية في سببية الشرط للجزاء وعليته له، ومقتضى ذلك كون كل علةٍ علةً لمعلول مستقل.

وبعبارة أخرى: ظهور الجملة الشرطية في مسببية الجزاء للشرط يقتضي كون الجزاء المسبب معلولاً له بخصوصه، ولازم ذلك كون متعلق الوجوب في كل من الشرطين فرداً من الطبيعة غير الفرد الذي يكون متعلق الوجوب في الآخر[٢].

ولا يخفى: أنّ ما أفاد في الكفاية مأخوذ عمّا أفاده الشيخ(ﷺ) مع تفاوت يسير؛ لأنّ الشيخ(ﷺ) استدل بظهور الجملة في علية الشرط ومعلولية الجزاء، والمحقق الخراساني(ﷺ) استدل بظهورها في حدوث الجزاء عند حدوث الشرط.

والفرق بين التقريبين: أنّه على ما أفاده في الكفاية إذا قارن وجود أحد الشرطين مع الآخر لا مانع من وحدة الجزاء، ولا يكون هذا رفع اليد عن الظهور؛ لأنّه لا دلالة للجملة ـ بناءً على ما أفاده ـ على طلب حدوث كل من الشرطين حدوث الجزاء مستقلاً ولو في صورة مقارنة الشرطين، بل إنّما تدل على لزوم حدوث الجزاء عند حدوث الشرط قارن معه شرط آخر أم لا.

---

١. كفاية الاصول ١: ٣١٥ ـ ٣١٨.

٢. مطارح الأنظار: ١٧٩، سطر ١٥.

وهذا بخلاف ما أفاده الشيخ (ﷺ)؛ فإنّ مقتضاه حدوث الجزاء مستقلاً عند حدوث كل من الشرطين مطلقاً، هذا.

ولا يخفى عليك: أنّ ما أفاده الشيخ (ﷺ) في ضمن كلماته، كما في التقريرات، من أنّ متعلق الجزاء إذا كان واحداً نوعياً كالوضوء وقلنا بأخذ الوحدة النوعية في الموضوع له، لا يكون قابلاً للتعدد فلا يتحمل وجوبين؛ إذ لا فرق في امتناع اجتماع الأمثال بين أن تكون الوحدة شخصية أو نوعية، فعند تعدد الأسباب لا دليل على تعدد الآثار والتكاليف، لعدم صلاحية الفعل المتعلق للتكليف المدلول عليه باللفظ المأخوذ في الجزاء للتعدد[١].

ثم منع (ﷺ) دخالة الوحدة النوعية في الموضوع له؛ لأنّ ما هو الموضوع له ليس إلّا نفس الماهية الخارجة عنها الوحدة[٢].

فليس ما أفاده في محله؛ لأنّ الواحد النوعي صالح للتعدد.

وكذا ما أفاد في الجواب عمّا أفاده المحقق النراقي (ﷺ) ـ من أنّ الأسباب الشرعية علل للأحكام المتعلقة بأفعال المكلف لا لنفس الأفعال، فتعدد الأسباب لا يوجب تعدد المسببات وهو الوجوب. ولا دلالة لتعدد الوجوب على وجوب إيجاد الفعل متعدداً، لإمكان تعلق الفردين من حكم بفعل واحد كما في الإفطار بالحرام في نهار شهر رمضان وقتل زيد القاتل المرتد ـ من أنّ المسبب هو اشتغال الذمة ولا

---

١. المصدر نفسه، سطر ٩.

٢. المصدر نفسه، سطر ١٧.

مانع من قبول الاشتغال للتعدد؛ لأنّه تابع لقبول الفعل المتعلق له، فإذا كان الفعل ممّا يقبل التعدد فالاشتغال به أيضاً يقبل التعدد.

ليس في محله أيضاً؛ لأنّ المسبب ليس اشتغال الذمة، بل هو أمر ينتزع من تعلق التكليف بالمكلف، كما هو واضح.

هذا، والذي ينبغي أن يقال في أصل استدلال الشيخ وصاحب الكفاية (ﷺ): إنّه بعد هذه الإفادات، أنّا لم نتعقل معنىً صحيحاً لتقييد الجزاء ولم يمكن لنا تصوره؛ لأنّ متعلق الوجوب إمّا أن يكون في إحدى الجملتين نفس الطبيعة مطلقة ومن غير تقييد، فما معنى تقييد متعلق الآخر؟ وإن قيل: إنّه مقيد بما هو غير متعلق الآخر، فلا يفهم معنى صحيح لتقييد فرد من الطبيعة بكونه غير تلك الطبيعة.

وإمّا أن يكون متعلق الوجوب فيما يوجد سببه أوّلاً هو فرد من الطبيعة وفي الآخر ما كان غير هذا الفرد، ففيه: أنّه لا يكون في جميع الموارد وجود سبب المقيد مسبوقاً بوجود سبب غير المقيد، بل تارة يكون هذا مسبوقاً وأُخرى ذاك.

وهكذا الكلام لو قلنا بأنّ كلاً من المتعلقين مقيد بأن يكون غير الآخر.

ويمكن أن يكون هذا وجه ما قال بعض الأعاظم من أنّ الشرط إنّما هو سبب للأفعال لا للأحكام، وأمّا الحكم فيجيئ من قبل اقتضاء السببية لهذا الفعل.

ولكن هذا غير حاسم لمادة الإشكال، لأنّ ظاهر القضية كون

الشرط سبباً للحكم للأفعال[١].

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

١ . وقال الفاضل المقرر لبحث سيدنا الاستاذ رضوان الله عليهما في آخر البحث ممّا كتب عنه في بروجرد بعد ما كتب عنه تشييد القول بالتداخل، ما هذا لفظه: «اللهم إلّا أن يقال: بأنّ الوجدان حاكم بأنّ الطبيعة قابلة للتكثر، ومعه يحكم في المقام بإرادة التعدد والكثرة منها.

وهذا كله بالإضافة إلى حكم العقل الدقيق المتأمل في المطالب على التحقيق. وأمّا بالإضافة إلى حكم العرف السليم عن الشبهات فلايبعد أنّه يحكم بتعدد الجزاء عند تعدد الشروط وبعدم التداخل؛ فإنّ العرف يحكم بالظواهر من غير تدقيق في حقائق الأشياء كما هو وظيفة حكم العقل، فافهم (الحاشية على كفاية الاصول: ٤٦٢) [منه دام ظله العالي].

الفصل الثامن
في تطابق المفهوم مع المنطوق

لا يخفى: أنّه يجب تطابق المفهوم مع المنطوق في تمام القيود المعتبرة في الكلام والإعتبارات اللاحقة إلّا في النفي والإثبات، كما هو واضح لا ريب فيه.

وإنّما الإشكال فيما إذا كان المأخوذ في المنطوق عاماً استغراقياً، كقولك: «إن جاءك زيد فأكرم العلماء» فهل يكون مفهومه عدم وجوب إكرام كل فرد من العلماء في ظرف عدم المجيء، أو عدم وجوب إكرام الجميع؟ فلو دل على وجوب إكرام بعضهم لا يعارضه المفهوم.

وبعبارة أُخرى: المفهوم هو عموم السلب أو سلب العموم؟

ولا فرق في ذلك بين أن يكون مفاد المنطوق القضية الموجبة أو الشرطية السالبة، كقوله (ﷺ): «إذا بلغ الماء قدر كرّ لم ينجّسه شيء»[1]،

---

١. وسائل الشيعة، كتاب الطهارة، أبواب الماء المطلق، ب ٩، ح ١ و ٢ و ٦.

فهل يكون مفهومه أنّه إذا لم يكن قدر كر ينجسه كل شيء من النجاسات. أو أنّ مفهومه أنّه إذا لم يكن كراً ينجسه شيء منها؟ يمكن أن يقال: إنّ الوجه الثاني هو ما يفهم العرف من هذه القضية دون الأوّل. فالحق ما اختاره الشيخ المحقق صاحب الحاشية[١] وإن خالفه المحقق الأنصاري[٢] قدس الله سرهما.

خاتمة: في سائر المفاهيم

قد ظهر ممّا ذكرنا سابقاً أنّ ما هو ملاك أخذ المفهوم عند القائل به من القدماء: اشتمال الكلام على قيد زائد من جهة أنّ الأصل يقتضي أن لا يكون المتكلم لاغياً وأن لا يكون صدور الكلام منه لأجل فائدة غير إفادة مراده، فاشتمال الكلام على قيد زائد يدل على دخالة هذا الزائد في الحكم. ولازم ذلك انتفاء الحكم وعدم وجوده عند كونه مجرداً عن قيدٍ مّا. وقد ذكرنا: أنّ المفهوم على قولهم يستفاد من دلالة نفس تكلّمه، بما أنّه فعل من الأفعال. وقد قلنا أيضاً بأنّه لا يستفاد من هذا إلّا دخالة هذا القيد، وأمّا الانتفاء عند الانتفاء مطلقاً ولو قام مقام هذا القيد قيد آخر فلا يستفاد منه، إلّا إذا كان المتكلم في مقام بيان تمام ما هو المناط للحكم وأحرز ذلك.

ولا فرق فيما ذكر بين ما إذا كان القيد الزائد الذي أتى به في كلامه

---

١. هداية المسترشدين: ٢٩١، سطر ١٨ ـ ١٩.

٢. مطارح الأنظار: ١٧٤، سطر ١٨.

أداة الشرط أو الوصف أو الغاية أو ما يفيد الحصر؛ فإنّ النزاع في جميع ذلك عندهم من وادٍ واحد. كما ينبي ء بذلك قول القائل بعدم المفهوم في الجميع بأنّ إتيان المتكلم بالقيد الزائد ربما يكون لأجل فائدة أُخرى غير دخالة القيد في حكمه.

نعم، ربما يختلفون في بعضها كالغاية، بأنّ ما يستفاد منها ـ وهو ثبوت الحكم للمغيّى وعدمه في غيره ـ هل يكون بالدلالة المنطوقية حتى تكون كلمة «حتى» موضوعة لإفادة ذلك، أو يكون بالدلالة المفهومية حتى يكون مفاد المنطوق ثبوت الحكم للمغيّى ودخالته فيه، ومفهومه عدم ثبوت الحكم لغيره[1]؟ ومنشأ توهم كون ذلك بالدلالة المنطوقية كون «حتّى» وغيره (مثل: إنّما، وإلّا) وضع لذلك المعنى، وأنّ استفادة انتفاء الحكم عمّا هو خارج عن المغيّى في الغاية وعن المستثنى في الاستثناء من أظهر المفاهيم كما قيل، فتوهم أنّ ذلك يكون مستفاداً من المنطوق.

ثم لا يذهب عليك: أنّ المحقق الخراساني(ﷺ) مع أنّه لم يسلك مسلك القدماء أفاد في مفهوم الغاية كلاماً يناسب ما ذهبوا إليه، وهو: أنّ قضية القواعد العربية أنّ الغاية إذا كانت قيداً للحكم كقوله: «كل شيء حلال... الخ تدل على ارتفاع الحكم عند حصولها، وإذا كانت قيداً

---

١. راجع شرح العضدي على مختصر ابن الحاجب: ٣٢١ ـ ٣٢٣؛ مطارح الأنظار: ١٨٨، سطر ١٠.

للموضوع فلا[١].

تنبيه: ذكر في الكفاية إشكالاً في دلالة كلمة الإخلاص (لا إله إلّا الله) على التوحيد، وهذا نصه: «أنّ خبر «لا» إمّا يقدّر «ممكن» أو «موجود» وعلى كل تقدير لا دلالة لها على التوحيد.

أمّا على الأوّل؛ فإنّه حينئذٍ لا دلالة لها إلّا على إثبات إمكان وجوده تبارك وتعالى لا وجوده.

وأمّا على الثاني؛ فلأنّها وإن دلّت على وجوده تعالى إلّا أنّه لا دلالة لها على عدم إمكان إله آخر».

ثم دفعه: «بأنّ المراد من الإله هو واجب الوجود ونفي ثبوته ووجوده في الخارج وإثبات فرد منه فيه وهو الله يدل بالملازمة البينة على امتناع تحققه في ضمن غيره تبارك وتعالى؛ ضرورة أنّه لو لم يكن ممتنعاً لوجد، لكونه من أفراد الواجب»[٢].

ولا يخفى عليك: أنّ أصل الإشكال وجوابه فاسد.

أمّا فساد الجواب؛ فلأنّ مثل هذا العنوان (واجب الوجود) الحادث المصطلح البعيد عن كثير من الأذهان خصوصاً العرب في ذلك الزمان (زمان بعثة النبي (ﷺ) لا يكون مدلولاً للكلام الملقى إليهم. والمعنى

---

١. كفاية الاصول ١: ٣٢٥. وهكذا فوائد الاصول ٢: ٥٠٤ ـ ٥٠٥، ودرر الفوائد ١: ٢٠٤.

٢. كفاية الاصول ١: ٣٢٧ ـ ٣٢٨. راجع أيضاً الفصول الغروية: ١٥٤، سطر ٢٨.

وإن كان مركوزاً في أذهانهم إلّا أنّه لا ينافي بُعد العنوان المانع عن تقديره في الكلام.

وأمّا فساد الإشكال؛ فلأنّ العرب ما كانوا ينكرون وجود الخالق الباري المنشىء للمخلوقات ولا وحدانيته تعالى، وإنّما كانوا يعبدون من دون الله أصناماً ليقربوهم إلى الله زلفى[١]، مع الاعتراف بأنّها مخلوقة، ولا يعتقد أحد منهم ألوهية الأصنام، ولذا يأخذهم الله تعالى بإقرارهم ﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ... الآية﴾،[٢] ووبّخهم على عبادة ما ليس فيه صلاحية العبادة، ومن لا يخلق بل هو يُخلق ﴿أَ تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللّٰهِ مٰا لاٰ يَمْلِكُ لَكُمْ ضَرًّا وَ لاٰ نَفْعاً﴾[٣] ﴿أَيُشْرِكُونَ مٰا لاٰ يَخْلُقُ شَيْئاً وَهُمْ يُخْلَقُونَ﴾[٤] وكلمة التوحيد الطيبة إنّما تفيد نفي كل معبود سوى الله تعالى وتثبت التوحيد في العبادة[٥].

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

---

١. انظر الزمر (٣٩): ٣.

٢. انظر العنكبوت (٢٩): ٦١ و٦٣، ولقمان (٣١): ٢٥، والزمر (٣٩): ٣٨، والزخرف (٤٣): ٩ و ٨٧.

٣. المائدة (٥):٧٦.

٤. الأعراف (٧): ١٩١، انظر أيضاً النحل (١٦): ٢٠، والفرقان (٢٥): ٣.

٥. والحق: أنّ مفهوم كلمة التوحيد لا يختص بالإقرار بالتوحيد في العبادة ونفي الشريك عنه فيها ممّا يعبده المشركون من دون الله تعالى، بل مفهوم هذه الكلمة العظيمة ـ التي ليس شيء أثقل وأوسع منها في الميزان ـ هو: الإقرار بأن لا إله ولا خالق ولا رازق ولا مدبّر للسماوات والأرض ولا مالك ولا حافظ لها إلّا الله.
فمثل قوله تعالى: ﴿هو الله الذي لا إله إلّا هو﴾ (الحشر: ٢٢ و٢٣) معناه هو الله الذي لا ←

← خالق ولا رازق ولها بارئ ولا معبود و... إلّا هو: فمعنى الإله المطابقي: من يوصَف بهذه الصفات. والتوحيد نفي الخالق البارئ الفاطر المعبود و... غير الله سبحانه وتعالى، لا نفي المعبود غيره فقط كما قصرّه عليه الفرقة المستحدثة الوهابية.

وبالجملة: كلمة التوحيد لا يقصر مفادها في نفي معبودية غير الله وإثباتها له تعالى بل مفادها (التام نفي خالقية غير الله وربوبيته ورازقيته وسائر الأسماء الحسنى والصفات العليا عن غير الله وإثباتها لله دون غيره، وقد جاء في القرآن الكريم: ﴿وماكان معه من إله إذاً لَذهب كل إله بما خلق وَلَعَلا بعضهم على بعض﴾ (المؤمنون: ٩١)، فلو كان معنى «الإله» المطابقي المعبود لا يتم الاستدلال لنفسه بما في الآية الكريمة وإنّما يتم الاستدلال إذا كان هو بمعنى الخالق وما يرادفه ويتلوه من الأسماء الحسنى. كما أنّه لو لم يكن اسماً لخالق الأرض والسماء والمتصرف فيهما ومدبرهما لم يتم الاستدلال على توحيده بقوله تعالى: ﴿لوكان فيهما آلهة إلّا الله لفسدتا﴾ (الأنبياء: ٢٢)، إذ لس ارتباط بين وجود معبود في السماء والأرض إلّا الله وفسادهما، وقد أشبعنا الكعلام في ذلك في غير المقام من تأليفاتنا.

فظهر أنّ الحق مع المحقق الخراساني﵀ لا من جهة أنّ مدلول «الإله» مثل «خدا» وما يراد فهما من سائر اللغات هو واجب الوجود حتى يقال: إنّ مثل ذلك بعيد عن أذهان الناس، بل من جهة أنّ ما هو المركوز في أذهان عامّة العرب وغيرهم من هذه الألفاظ هو الذي يعبر عنه المتكلم العارف بمعاني هذه الاصطلاحات المستحدثة في الإسلاميين بواجب الوجود غير أنّه لا يعرفه بهذا الاصطلاح، وإنّما يعرفه بأنّه مالك السماوات والأرض وخالقهما، وهو الإله الذي يحيي ويميت، وهو الذي يدعوه لدفع البلاء وكشف الضر وقضاء حوائجه و... ومن هو بهذه الصفات يكون واجب الوجود لا محالة. فالإله عند أهل هذا الاصطلاح هو الواجب الوجود؛ وكلمة التوحيد تدل على نفي كونه غير الله، وكونه هو الله.

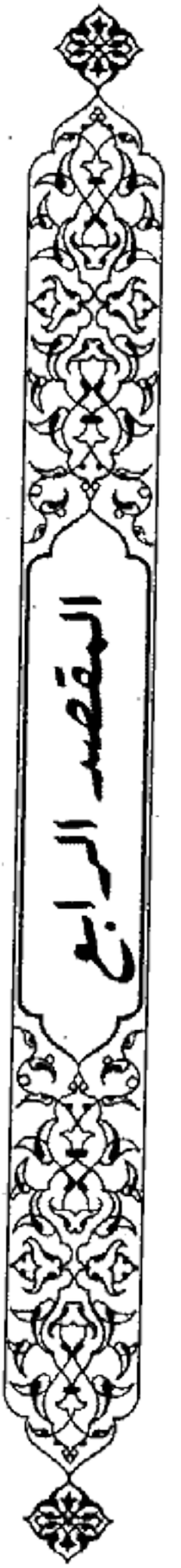
وعند من لا يعرف مثل هذا الاصطلاح ولا يسمي الله تعالى إلّا بما أسماه هو نفسه وذاته به يكون مدلول لفظ «الإله» وما بمعناه من سائر اللغات هو الذات المتصف بهذه ←

ويمكن أن يقال: بعدم الاحتياج إلى تقدير الخبر في هذه الكلمة ونظائرها مثل «لا رجل في الدار» كما يظهر من سيبويه، وهو الحق كما سيجيء إن شاء الله تعالى مزيد توضيح له في بعض مباحث العام. والله تعالى أعلم بالصواب، وهو حسبي ونعم الوكيل في المبدأ والمآل. ربّنا اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان، وحسِّن نيّاتنا وأعمالنا، واجعلها خالصة لك بحق محمد وآله الطاهرين صلوات الله عليهم أجمعين.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

← الصفات: المحيي والمميت والرازق والمنجي والسميع والمجيب والقادر والرحمان والرحيم، فلا إله إلّا الله أي لا أحد موصوفاً بهذه الصفات إلّا الله، فتدبر [منه دام ظله العالي].

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی



في العام

الفصل الأوّل: في أقسام العام

الفصل الثاني: في وجود الصيغة للعموم

الفصل الثالث: في ما يدل على العموم

الفصل الرابع: في حجية العام المخصّص

الفصل الخامس: في التمسك بالعام عند إجمال المخصِّص مفهوماً

الفصل السادس: في التمسك بالعام عند إجمال المخصِّص مصداقاً

الفصل السابع: في التمسك بالعام قبل الفحص عن المخصِّص

الفصل الثامن: شمول الخطابات الشفاهية لغير الحاضرين

الفصل التاسع: تعقب العام بضمير راجع إلى بعض أفراده

الفصل العاشر: تخصيص العام بالمفهوم المخالف

الفصل الحادي عشر: الاستثناء المتعقّب لجمل متعددة

الفصل الثاني عشر: جواز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد

الفصل الثالث عشر: أحوال العام والخاص المتخالفين

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

نكتة

إنّما عدلنا عن عنوان القوم، وهو: «العام والخاص» أو «العموم والخصوص»، لئلّا يتوهم بعض المبتدئين تقابلهما، وأنّ الخاص هو كل لفظ كان غير العام، حتى يكون الجزئي الحقيقي أيضاً خاصاً.

ولا يخفى: أنّ عدم تقابلهما من الواضحات؛ لأنّهم قد قالوا في تعريف الخاص بأنّه ما قصر عن شموله[1]، فالمتكلم تارة: يلاحظ تمام ما يصلح له المفهوم ويُلقي باللفظ من غير أن يقصر شموله، وأُخرى: يلاحظ ما يصلح له لكن مع تخصصه بخصوصيته بحيث يقصر شمول المفهوم لتمام ما يصلح له. ففي الحقيقة ينقسم العام إلى قسمين: قسم لا يقصر شموله، وقسم قصر عن شموله.

---

١. المعتمد ١: ٢٣٤؛ شرح العضدي على مختصر ابن الحاجب: ٢٤٧ ـ ٢٤٨.

تعريف العام والخاص

قد عرّفوا العام بتعاريف، لا يخلو كلها عن الإشكال بـالانعكاس والاطراد. ولا مجال لهذه الإشكالات بعد كون هذه التعاريف كلها لفظية.

فمنها: قولهم في تعريفه: بأنّه لفظ مستغرق لجميع مـا يـصلح أن ينطبق عليه[1].

وفيه *أوّلاً*: أنّ استغراق اللفظ لجميع مايصلح له إنّما يكون بملاحظة معناه ومفهومه، لا باعتبار نفس ذاته.

وثانياً: لا ينطبق العام، مثل كل رجل وغيره، على كـل فـرد مـن الأفراد الذي يكون هذا العام مستغرقاً له، بل ما ينطبق على الأفراد ليس إلّا لفظ رجل في المثال.

فالأولى: أن يقال في تعريفه: بأنّه اللفظ المسـتغرق لجـميع أفـراد مفهوم واحد من حيث المعنى. أو أنّه اللفظ الدال على استغراق جـميع أفراد مفهوم واحد من غير فرق بين أن يكون اللفظ الدال على العـموم واحداً كالعلماء ـ بناءً على مذهب المحقق الخراساني (ﷺ) مـن عـدم إفادة الألف واللام العموم ـ، أو مركباً ككل رجـل، والجـمع المـضاف، وغيرهما.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّ الكلام في المقام يقع في طي فصول:

---

١. المعتمد ١: ١٨٩ و ١٩٠؛ عدة الاصول ١: ٢٧٣؛ المحصول ٢: ٣٠٩.

الفصل الأوّل
في أقسام العام

قد ذهب المحقق الخراساني (ﷺ) كغيره[1] إلى انقسام العام إلى المجموعي والبدلي والاستغراقي. إلّا أنّه أفاد بأنّ انقسامه إليها إنّما يكون من جهة اختلاف كيفية تعلق الأحكام، وإلّا فالعموم في الجميع بمعنى واحد، وهو: شمول المفهوم لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه[2].

ولكن التحقيق يقتضي خلاف ما أفاده (ﷺ)، وذلك لأنّ المفهوم - مع قطع النظر عن موضوعيته للحكم ولحاظ الحكم - إمّا أن يمتنع فرض صدقه على الكثيرين ولا يتطرق فيه التكثر. فهو جزئي، وإمّا يتطرق فيه ذلك ويمكن تكثير وجوده خارجاً ولايمتنع فرض صدقة على الكثير، فهو كلي. فلو لوحظ المفهوم الذي يكون قابلاً للتكثر بحسب الوجود بما أنّه كذلك وقابل لتطرق الكثرة فيه، فهو كلي باصطلاح المنطقيين

---

١. الفصول الغروية: ١٦٠، سطر ٧؛ هداية المسترشدين: ٣٤١، سطر ١٧.

٢. كفاية الاصول ١: ٣٣٢.

وعام منطقي باصطلاح الاصوليين. ولو لوحظ هذا المفهوم وجعل مرآة للخارج، فلو جعل مرآة وآلة لملاحظة تمام الكثرات على نحو يكون الملحوظ كل واحد من أفراده، فهو العام الاستغراقي. ولو جعل هذا المفهوم الذي لايمتنع فرض صدقة على الكثيرين آلة لملاحظة أحد من الأفراد على سبيل الترديد، فهو العام البدلي. ولو جعل مرآة لملاحظة تمام الكثرات على نحو يكون الجميع شيئاً واحداً، فهو العّام المجموعي.

فعلى هذا، تكون الأقسام أربعة: العام المنطقي، والمجموعي، والبدلي، والاستغراقي. إلّا أنّه لا فرق بين البدلي والمنطقي من حيث الحكم، مثل أن يقال: جئني برجل أو بالرجل.

هذا، مضافاً إلى أنّنا نجد من أنفسنا الفرق بين ألفاظ: أحد الرجال، والرجل، ورجل، والرجال ولو لم يتعلق بها حكم من الأحكام.

ولا يذهب عليك: أنّ العامّ المجموعي بهذا المعنى الدائر في ألسنة المتأخرين قلّما يوجد، بل لم نجده في الشرعيات أن يكون موضوعاً لحكم من الأحكام؛ فإنّ العام المجموعي في ألسنتهم مايكون مركّباً من أفراد مفهوم واحد ولوحظ الجميع شيئاً واحداً، فهو مركب تكون أجزاؤه متوافقة في الحقيقة. وهذا بخلاف العام المجموعي الدائر على ألسنة القدماء؛ لأنّه عندهم مركّب من أجزاء لاتوافق بينها بحسب الحقيقة. وقد مثلوا له بالدار[1]؛ فإنّه مركب من السقف والجدران وغيرهما من

---

١. شرح العضدي على مختصر ابن الحاجب: ٢١٣ ـ ٢١٤.

الأجزاء ولا توافق بينها بحسب الحقيقة ولوحظ الجميع شيئاً واحداً. وسيجيء إن شاء الله تعالى أنّ الأحكام الثابتة لجميع أقسام العام ثابته لهذا أيضاً.

تذنيب:

ممّا ينبغي ذكره في المقام: أنّ الأصل في ألفاظ العموم كونها للاستغراق؛ وذلك لأنّ الإنسان يلاحظ أوّلاً مفهوماً واحداً كمفهوم الرجل والعالم، ثم يجعل ذلك المفهوم مرآةً لملاحظة ماينطبق عليه، ولازم هذا ملاحظة تمام أفراد هذا المفهوم على سبيل الاستغراق؛ لأنّه لايمكن جعل هذا المفهوم مرآةً لبعض الأفراد أو المجموع من حيث المجموع إلّا مع ملاحظة المفهوم على سبيل الاستغراق، فملاحظتهما محتاج إلى المؤونة الزائدة دون ملاحظته كذلك، كما لا يخفى.

الفصل الثاني
في وجود الصيغة للعموم

لا يخفى عليك: أنّ من المسائل التي ذكرها القدماء في مبحث العام والخاص واختلفوا فيها وتبعهم المتأخرون ـ مع خلوها عن الفائدة ووضوح أمرها مسألة: أنّ العموم هل له صيغة تخصه لغةً وشرعاً أو لا؟ فأثبتها بعضهم، ونفاها بعض آخر.

وربما يستدل النافي بتيقن إرادة الخصوص تارة[1]، وأُخرى بأنّ كون اللفظ حقيقة في الخصوص يوجب تقليل المجاز لاشتهار التخصيص وشيوعه، حتى قيل: ما من عام إلّا وقد خص. فكون اللفظ موضوعاً للخصوص موجب لتقليل المجاز لامحالة[2].

---

١ . راجع شرح العضدي على مختصر ابن الحاجب: ٢١٧؛ قوانين الاصول ١: ١٩٣، سطر ٢٢؛ الفصول الغروية: ١٦١، السطر الأخير.

٢ . راجع شرح العضدي على مختصر ابن الحاجب: ٢١٧ ـ ٢١٨؛ قوانين الاصول ١: ١٩٦، سطر ١٥؛ الفصول الغروية: ١٦٢، سطر ١.

أمّا الدليل الأوّل (وهو تيقن إرادة الخصوص وأولوية جعل اللفظ حقيقة في المتيقن)، ففيه: إن أُريد من تيقن إرادة الخصوص إرادة الواضع له، فلا يفهم منه مفهوماً محصلاً. مضافاً إلى أنّ سبب وضع الألفاظ احتياج أهل المحاورة إلى إفهام المرادات، فكما أنّ الاحتياج يوجب وضع اللفظ في الخصوص كذلك يوجب وضعه في العموم.

وإن أُريد إرادة المتكلم، فهذا لا يثبت الحقيقة ولا يوجب وضع اللفظ في الخصوص. مضافاً إلى أنّ الخصوص ليس له مفهوم واحد حتى يوضع له اللفظ، إذ الخصوص المراد بقولنا: «أكرم العلماء إلّا زيداً»، غير الخصوص المراد بقولنا: «إلّا عمرواً».

وأمّا الدليل الثاني، ففيه: أنّ كثرة المجاز بعد وضع اللفظ في العموم غير موجبة لوضعه للخصوص إن كان الاستعمال في المعنى المجازي مع القرينة. مضافاً إلى أنّه سيأتي أنّ الاستعمال في الخصوص لا يوجب مجازية الاستعمال، لعدم وجود ملازمة بين التخصيص والمجازية، كما لا يخفى.

وقد ظهر ممّا ذكر: أنّ الحق أنّ للعموم صيغ تخصه. ولا اعتناء بما ذكره النافي، لما قد أجبنا عنه. والله تعالى أعلم.

الفصل الثالث
في ما يدل على العموم

ممّا عدّ من الألفاظ الدالة على العموم: النكرة في سياق النفي.

واعلم: أنّ دلالتها على العموم ليس من باب وجود وضع مستقل لمدخول النفي أو لحرف النفي إذا دخل على النكرة أو اسم الجنس، بل دلالتها على العموم إنّما تكون من جهة أنّ مدخول النفي يدل على الطبيعة وحرف النفي على النفي ومن ضّمهما إلى الآخر يستفاد نفي الطبيعة، ونفيها لا يحصل إلّا بنفي جميع أفرادها.

ولا يخفى عليك: أنّ مرادهم بالنكرة في المقام مايعمّها واسم الجنس، فلو دخل حرف النفي على كل منهما يستفاد منه العموم، فلا فرق بين قولنا: «لا رجل في الدار» وبين «ما في الدار رجلٌ» (بالتنوين)، فالأوّل اسم الجنس والثاني النكرة.

كما أنّه لافرق بين كون المدخول والمنفي بسيطاً ومفرداً وكونه مركباً، فلا فرق بين قولنا: «لا رجل في الدار» وقولنا: «لا رجل موجود

في الدار»؛ فإنّ الأوّل بسيط لعدم خبر المدخول، بخلاف الثاني فإنّه مركب.

والحق عدم الحاجة إلى الخبر كما يظهر من سيبويه[1]، بل هو صحيح من غير تقدير شيء.

لا يقال: كيف يصح هذا مع عدم تمامية الكلام؟ لأنّ الكلام مركب من حرف النفي وهو «لا» واسمه وهو «رجل» فلا يتم إلّا مع الخبر.

لأنّه يقال: لا مانع من ذلك ويمكن الالتزام باسمية لفظ لا في هذا المورد فلا يكون حرفاً، فيتم الكلام.

فإن قلت: لا يمكن تصحيح هذا الكلام مع عدم تقدير لفظ «موجود»، لأنّ الطبيعة من حيث هي ليست إلّا هي، لا موجودة ولا معدومة، فلا يصح تعلق النفي بها في هذه المرتبة، أي في مرتبة ذاتها من حيث هي، فيتعلق النفي لا محالة بجهة أُخرى غير مرتبة ذاتها، وحيث أنّ أوّل مايعرض الماهية ليس إلّا الوجود فالنفي لابد وأن يتعلق بالماهية باعتبار وجودها، فلا محيص من تقدير الخبر وهو «موجود» في مثل لا رجل.

قلت: بعد كون الطبيعة من حيث هي لا موجودة ولا معدومة

---

١. قال السيوطي في شرحه على ألفية ابن مالك (ص ٧٠): «وذهب سيبويه والخليل إلى أنّها تعمل في الاسم خاصة ولا خبر لها... وشاع عند الحجازيين إسقاط الخبر أي حذفه إذ المراد مع سقوطه ظهر... وبنو تميم يوجبون حذفه، فإن لم يظهر المراد لم يجب الحذف عند أحد...».

فوجودها كعدمها محتاج إلى العلة غاية الأمر عدم علة الوجود يكون علة لعدمها، وبعد كون الوجود والعدم خارجين عن مرتبة ذاتها، فالنفي والإثبات الواردان عليها لا يردان إلّا على نفسها لا على حيث وجودها؛ لأنّ الوجود خارج عن مرتبة ذاتها، فمعنى قولك: «طبيعة الرجل موجودة»، أو «طبيعة الرجل الموجود موجودة»، أو «طبيعة الرجل معدومة» ليس أنّ طبيعة الرجل الموجود معدومة، بل المراد والمعنى ليس إلّا أنّ الطبيعة بنفسها موجودة أو معدومة. فقولك: «لا رجل في الدار» معناه ليس إلّا أنّ طبيعة الرجل تكون معدومة، لا أنّ طبيعة الرجل الموجود معدومة. وكذا في الفارسية لو قيل: «مرد در خانه نيست» يكون المراد نفي طبيعة الرجل في الدار، لا نفي طبيعة الرجل الموجود في الدار. وكيف كان لا فائدة في ذلك فيما نحن بصدده.

ثم إنّ وجه ماذكر من أنّ النكرة الواقعة في سياق النفي تفيد العموم هو: كون الطبيعة موجودة بوجود فردها فانعدامها لا يتحقق إلّا بانعدام جميع أفرادها، فلا يصح نفي الطبيعة إلّا إذا عدم جميع أفرادها، فلو وجد فرد منها لا يصدق انعدامها، فنفي الطبيعة يفيد العموم لامحالة، ولا يحتاج ذلك إلى شيء أزيد ممّا ذكر.

فما يظهر من المحقق الخراساني﵀ من أنّ النكرة الواقعة في سياق النفي إنّما تفيد العموم إذا أُخذت مرسلةً، أي مطلقةً، وبنحو الإرسال لامهملة؛ لأنّ حرف النفي لايفيد إلّا نفي مدخوله فإن كان مدخول حرف النفي مطلقاً يكون النفي أيضاً مطلقاً، مثل: «لا رجل في الدار»

بناءً على استفادة الإطلاق بمقدمات الحكمة. وإن كان مقيداً فالنفي أيضاً يكون مقيداً كما لو قيل: «لا رجل عالم في الدار» فالنفي يختص بالرجل العالم. فعلى هذا، لا يكفي لإفادة العموم مجرد كون مدخول حرف النفي الطبيعة، لاحتمال أخذ الطبيعة الواقعة في حيز النفي على نحو الإهمال لا على نحو الإطلاق والإرسال. فلابد من كشف الإطلاق بمقدمات الحكمة، ثم بعد ذلك الكشف ـ بمعونة مقدمات الحكمة ـ يقال: بأنّ الطبيعة الواقعة في حيز النفي تكون مطلقة، فتفيد نفي الطبيعة مطلقاً[1].

ليس في محله، وسيأتي بيان ذلك إن شاء الله تعالى في المطلق والمقيد، وهذا المقام لايناسب ذكره. والله هو الموفق والمعين.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

---

١. كفاية الاصول ١: ٣٣٤.

الفصل الرابع
في حجية العام المخصَّص

لايخفى عليك: أنّ من أهم مطالب البحث في العام والخاص ـ الذي يمكن أن يكون منشأً لإيراد أصل البحث في كتب الاصوليين ـ مسألة: حجية العام المخصص في ما لم يعلم عدم شمول المخصِّص له أو يعلم عدم شموله له، مثل ما إذا تخصص العام بخاص وقصر عن شموله لجميع أفراده وأخرج الخاص بعض أفراد العام، فهل يكون العام حجة في الباقي أو لا؟ كما لو قيل: «أكرم العلماء إلّا زيداً» فلا إشكال في خروج زيد عن حكم وجوب الإكرام، وإنّما الإشكال في أنّ هذا العام باقٍ على حجيته لوجوب إكرام العلماء غير زيد، بحيث يؤخذ بالعموم ويحكم بوجوب إكرام جميع العلماء غير زيد أو ليس العام حجة هكذا؟

ومنشأ الإشكال ماقيل: من أنّ حمل اللفظ على المعنى المجازي محتاج إلى قرينة صارفة عن المعنى الحقيقي، وقرينة أُخرى معينة لكون المراد من اللفظ هو المعنى المجازي، وبعد فرض كون العام حقيقة في

العموم فاستعماله في الخصوص مجاز فالتخصيص قرينة صارفة عن المعنى الحقيقي وأنّه ليس مراداً للمتكلم، وأمّا تعيين أنّ اللفظ استعمل في أيّ معنى من المعاني المجازية فلا دلالة للتخصيص عليه، فليس في البين قرينة معينة لكون المراد هو هذا المعنى المجازي دون غيره من سائر المعاني المجازية؛ لأنّ كل مرتبة من الباقي بعد التخصيص معنى مجازي للمعنى الحقيقي غير مرتبته الأُخرى، فلفظ العام الشامل لعشرة أفراد مثلاً استعماله في التسعة مجاز وفي الثمانية مجاز وفي السبعة مجاز وهكذا، وبعد معلومية عدم إرادة الكل من لفظ العشرة وخروج واحد من الأفراد عن تحته لا يصح حمل اللفظ على معنىً من المعاني المجازية إلّا بمعونة القرينة وهي غير موجودة في المقام.

هذا مضافاً إلى أنّه لو فرضنا وجود قرينة معينة لإحدى المراتب، مثلاً: إذا قال: «أكرم العلماء إلّا زيداً» فهم بمعونة القرينة أنّ المراد وجوب إكرام واحد أو إثنين من العلماء، فتعين هذا الواحد من بين العلماء بأنّه بكر أو خالد أو غيرهما يحتاج إلى القرينة. وفي صورة كون المراد وجوب إكرام الإثنين فتعين أنّهما زيد وعمرو أو زيد وخالد أو غيرهم محتاج إلى القرينة وبدونها لا يمكن ذلك. هذا غاية ما يمكن أن يقال في تقريب الإشكال.

وقد أجاب عنه بعض القدماء بأنّ مقتضى قاعدة: «إذا تعذرت الحقيقة فأقرب المجازات» تعين حمل لفظ العام بعد عدم كون المراد منه المعنى الحقيقي على الباقي؛ لأنّ الباقي هو أقرب المجازات إلى المعنى

الحقيقي[١].

وفيه: أنّ ملاك الاقربية بنظر العرف، وليس هذا موجباً للأقربية عندهم[٢].

إذا عرفت ذلك، نقول توضيحاً للمطلب: إنّ التخصيص إمّا يكون بالمتصل أو بالمنفصل.

والثاني: مثل إذا قال المولى في اليوم الماضي: «أكرم العلماء» ثم قال في هذا اليوم: «لاتكرم الفساق منهم» أو «لا تكرم زيداً».

والأوّل: إمّا أن يكون التخصيص فيه بلسان التقييد مثل إذا قال: «أكرم كل رجل عالم» فتخصيص الرجل بالعالم إنّما وقع بلسان التقييد، وإمّا يكون بلسان الإخراج كما لو قيل: «أكرم العلماء إلّا زيداً».

ففيما ورد التخصيص بالعالم ـ متصلاً كان أم منفصلاً ـ لا إشكال في عدم كون العام حجة فيما أُخرج بدليل التخصيص. وإنّما الكلام في حجية العام في أفراده الباقية، فذهب بعضهم إلى عدم الحجية مطلقاً، وقد مر وجه هذا القول. وذهب بعضهم إلى التفصيل بين المخصص المتصل والمنفصل، فقال بحجيته في الأوّل دون الثاني[٣].

---

١. صرّح بذلك العلامة في تهذيب الوصول: ١٣٨. راجع أيضاً قوانين الاصول ١: ٢٦٦، سطر ٦؛ مطارح الأنظار: ١٩٢، سطر ١٤.

٢. المصادر نفسها؛ كفاية الاصول ١: ٣٣٧؛ الفصول: ٢٠٠.

٣. ذهب إليه البلخي كما في الإحكام في اصول الأحكام، الآمدي ٢: ٤٤٤، والكرخي، كما في المحصول ٣: ١٧.

←

واختار بعضهم حجيته في تمام الباقي مطلقاً سواء كان التخصيص متصلاً أو منفصلاً.

وقد أجاب الشيخ(ﷺ) عن الإشكال المتقدم ذكره: بأنّ دلالة العام على كل فرد من أفراده غير منوطة بدلالته على فرد آخر من أفراده[1]، فلو قال: «أكرم العلماء» فدلالته على وجوب إكرام زيد العالم لا تكون منوطة بدلالته على وجوب إكرام عمرو العالم. والسّر في ذلك: أنّ العام وإن كان لفظاً واحداً يدل على معناه ولكن هذه الدلالة بحسب الدقة العقلية دلالات، وهذا معنى الانحلال وأنّ دلالة واحدة تنحل إلى دلالات عديدة بعدد أفراد العلماء، فليست بحسب الدقة دلالة بسيطة واحدة، بل إنّما هي دلالات عديدة. ودلالة اللفظ على كل واحد من الأفراد ليست منوطة بدلالته على سائر الأفراد. فعلى هذا، لو قصر العام عن شموله لبعض الأفراد فلا مانع من شموله للبعض الآخر لما قلنا من أنّ دلالته على البعض غير منوطة بدلالته على سائر الأفراد.

إذا عرفت ذلك في العام المخصص فنقول: بأنّه بعد ورود التخصيص يكون أثر التخصيص قصر دلالة العام لشموله لفرد المخصص، ولكن دلالته على غير هذا الفرد محفوظة على حالها.

فيندفع الإشكال المتقدم (وهو بعد عدم كون المعنى الحقيقي مراداً

← راجع أيضاً شرح العضدي على مختصر ابن الحاجب: ٢٢١؛ مطارح الأنظار: ١٩٢، سطر ٧.

١. مطارح الأنظار: ١٩٢، سطر ١٧.

للمتكلم يحتاج حمل اللفظ على كل واحد من المعاني المجازية إلى القرينة المعينة، ولا يكفي مجرد وجود القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي، لأنّ تعيين مراد المتكلّم من بين المعاني المجازية محتاج إلى قرينة معينة وهي غير موجودة في المقام، فيصير لفظ العام بعد قيام القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي مجملاً، فتسقط حجيته في الباقي).

وتوضيحه بأنّه: لو كان المعنى الحقيقي أمراً بسيطاً أو مركباً يكون شموله لأجزائه بحيثية واحدة وعلى نحو وحداني غير انحلالي، وقامت القرينة على عدم إرادة المعنى الحقيقي، فيصح الإشكال بأنّه لا يمكن حمل العام على بعض المراتب أو بعض الأجزاء بمجرد قيام القرينة على عدم إرادة المعنى الحقيقي. وأمّا إن كان المعنى الحقيقي مع كونه واحداً في وحدته منحلاً بالدقة العقلية إلى كثرات وكانت دلالتها على كل من الكثرات باعتبار تعدد الدلالات، فقيام القرينة على عدم دلالة المعنى الحقيقي على واحدة من هذه الكثرات لايصير سبباً لعدم دلالته على سائر الكثرات، وما نحن فيه من هذا القبيل؛ لأنّ دلالة العام كما قلنا تنحل إلى دلالات، وكل دلالة لاتتوقف على دلالة أُخرى، فالقرينة الصارفة وهي التخصيص لا تسبب إلّا قصر دلالة العام عن شموله لهذا الفرد الخارج بسبب التخصيص، وأمّا دلالته على سائر الأفراد فعلى حالها محفوظة.

والحاصل: أنّا لانسلم الاحتياج إلى قرينة أُخرى غير القرينة الصارفة لإثبات حجية العام في باقي الأفراد، هذا.

ويظهر من كلامه(ﷺ) ـ على ما في تقريرات بحثه ـ تردده في كون ذلك مجازاً أو حقيقة، بمعنى أنّ العام استعمل في صورة التخصيص في المعنى الحقيقي أو المجازي[١]؟

وأورد المحقق الخراساني ﷺ على هذا البيان إيراداً، والظاهر أنّه وارد، وهو: أنّ الظهور إمّا أن يكون بالوضع وهو من موارد استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي، وإمّا أن يكون بالقرينة وهو في مورد استعمال اللفظ في المعنى المجازي، فكل ظهور لابد وأن يكون مستنداً إلى أحدهما، ولا ظهور في غير الموردين. وعليه ففي العام المخصص إن كان الظهور مستنداً إلى الوضع، فأنت تعلم عدم كون العام مستعملاً في المعنى الحقيقي وهو الاستيعاب لجميع الأفراد. وإن كان مستنداً إلى القرينة، فكون ظهور العام في تمام الباقي لوجود القرينة محل إنكار؛ لأنّ التخصيص لا يوجب إلّا صرف اللفظ عن المعنى الحقيقي، وهذا لايوجب حصول ظهور للعام في تمام الباقي، بل لابد من وجود قرينة أُخرى لذلك وهي منتفية، كما لايخفى.

وأيضاً بعد الاعتراف بعدم استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي (وهو استيعابه لجميع الأفراد) لاوجه للترديد في كون هذا الاستعمال حقيقة أو مجازاً[٢].

هذا حاصل ما أفاده الشيخ(ﷺ) وما أورد عليه في الكفاية.

---

١. يظهر تردده من مجموع كلماته في مطارح الأنظار: ١٩٢.
٢. كفاية الاصول ١: ٣٣٨.

وأما صاحب الكفاية فقد أجاب عن الإشكال المذكور: بمنع مجازية العام المخصَّص. أمّا في التخصيص بالمتصل فلا تخصيص أصلاً؛ فإنّ أدوات العموم قد استعملت في العام وإن كانت دائرته ـ سعة وضيقاً ـ تختلف باختلاف مدخول الأدوات، فلفظة كل في مثل كل رجل أو كل رجل عالم قد استعملت في العموم وإن كان أفراد أحدهما بالإضافة إلى الآخر بل في نفسها في غاية القلة.

والحاصل: أنّ أدوات العموم تفيد شمول الحكم لجميع أفراد المدخول، وعموميته بحسب الضيق والسعة تابعة للمدخول، فلا يلزم من استعمالها في الخصوص مجازاً أصلاً[1].

ويمكن أن يرد عليه: بأنّ هذا الكلام لا يجري فيما إذا كان تخصيص المتصل بلسان الإخراج، مثل: «أكرم كل عالم إلّا زيداً» لأنّ في مثل ذلك تستعمل اداة العموم في غير معناها، حيث أنّ مدخولها ـ مع قطع النظر عن الاستثناء ـ لفظ شامل لكل عالم حتى زيد، ولفظ الكل أيضاً دال على استيعاب الحكم لجميع الأفراد، والاستثناء يوجب خروج زيد، فليس إخراجه من باب ضيق دائرة مدخول العموم.

ويمكن الذب عنه: بأنّ غاية هذا عدم كفاية الجواب المذكور لما إذا خصص العام بالمخصص المتصل وكان لسانه الإخراج، فيصير مثل هذا والمخصص المنفصل من وادٍ واحد، فما به يتفصى عن المخصص

---

١. كفاية الاصول ١: ٣٣٥ ـ ٣٣٦.

المنفصل يتفصى به عن هذا المخصص المتصل الذي لسانه الإخراج.

وأمّا عدم كون العام مجازاً في صورة التخصيص بـالمنفصل، وأنّ استعمال اللفظ في العموم مع هـذا التـخصيص اسـتعمال فـي المـعنى الحقيقي، فوجهه:

أنّ الإرادة على قسمين: إرادة استعمالية وإرادة جدية، أمّـا الإرادة الاستعمالية فهي عبارة عن: إرادة المتكلم استعمال اللفظ في معناه من غير أن يكون المعنى مراداً له، وأمّا الإرادة الجدية فهي عبارة عن: إرادة المتكلم من إلقاء اللفظ كونه قالباً للمعنى، ويكون المعنى مراداً له. ففي المقام لفظ العموم بحسب الإرادة الاستعمالية مستعمل في العموم ولو مع التخصيص، وأثر التخصيص إخراج مورده عن إرادته الجـدية، فـنتيجة التخصيص إنّما هي عدم كون الخارج مراداً للمتكلم، لا أنّ اللـفظ قـد استعمل في غيره، بل العام إذا ورد التخصيص عليه أو لم يرد مستعمل في العموم وهو المعنى الحقيقي، ولكن بمقدار التخصيص يتصرف فـي الإرادة الجدية بأنّها ليست على طبق الإرادة الاستعمالية[1].

فإن قلت: فما فائدة هذه الإرادة الاستعمالية في العموم مع العلم بأنّ إرادته الجدية كذلك.

قلت: قد أفاد في الكفاية جواباً عن هذا الإشكال: بأنّ «من الممكن قطعاً استعمال العام في العموم قاعدةً وكون الخاص مانعاً عـن حـجية

---

١. كفاية الاصول ١: ٣٣٦.

ظهوره تحكيماً للنص أو الأظهر على الظاهر لا مصادماً لأصل ظهوره»[١].

وأفاد في مجلس الدرس بأنّ فائدة ذلك كون العام حجة للعبد في موارد الشك.

فعلى هذا، لا يوجب التخصيص مجازاً في استعمال العام أصلاً.

هذا، ولكن يمكن أن يقال: بأنّ صرف استعمال اللفظ في المعنى لايوجب أن يصير حجة للعبد، بل اللفظ لأجل كونه حاكياً عن المعنى وكاشفاً عن مراد المتكلم يكون حجة، ومع عدم كون الإرادة الجدية على طبق الإرادة الاستعمالية كيف يصير مجرد الإرادة الاستعمالية حجة للعبد؟!

والتحقيق في المقام أن يقال: إنّ المتكلم تارة: يستعمل اللفظ في معناه لأجل حضور المعنى في ذهن المخاطب وثبوته وقراره في ذهنه حتى يحكم عليه ويحمل على هذا المعنى ماشاء، وهذا الاستعمال هو استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي. أُخرى: يستعمل اللفظ في معناه لكن لا لأجل ثبوت المعنى وقراره في الذهن، بل لأجل أن يلتفت المخاطب إلى معنى آخر، مثل أن قال: «جاء حاتم» وأراد التفات المخاطب إلى أنّ الشخص الجائي متصف بالجود، إذا كان في مقام المدح، أو أراد التفات المخاطب إلى أنّ هذا الشخص متصف بغاية البخل، إذا كان في مقام

---

١. المصدر نفسه.

الذم، ففي كل من الموردين قد استعمل اللفظ في معناه، لكن لا لأجل أن يثبت في ذهن السامع بل لأجل أن يكون عبرة وطريقاً لانتقاله إلى معنى آخر، وهو كمال جوده أو غاية بخله في المثال.

وهذا الاستعمال مقارن لادعاء اتحاد معنى اللفظ مع المعنى الذي أُريد أن يلتفت إليه المخاطب. ولازم صحة هذا الاستعمال وجود تناسب بين المعنيين، كما لايخفى. وهذا هو استعمال اللفظ في المعنى المجازي.

وثالثة: يستعمل اللفظ الواحد الذي تكون مندرجةً تحته أفراد كثيرة يصدق على جميع هذه الأفراد، لأجل أن يحضر المعنى المندمج فيه تلك الأفراد في ذهن المخاطب، ولكن لا لأجل أن يثبت ذلك المعنى في ذهن المخاطب ولا لأجل أن يلتفت بسببه إلى معنى آخر، بل لأجل أن يحضر المعنى في ذهن المخاطب لكي يتصور جميع الأفراد المندمجة فيه. ثم بسبب أدوات الإخراج يخرج ما شاء من هذه الأفراد أو الأجزاء ـ إذا كان عاماً مجموعياً ـ ويبقى الباقي في ذهنه ثابتاً. وهذا الاستعمال يمكن أن يقال بأنّه بين الاستعمال الحقيقي والمجازي. ليس مجازاً؛ لأنّ في المجاز يستعمل اللفظ لأن يكون معناه معْبراً وسبباً للالتفات إلى معنى آخر. وليس حقيقة؛ لأنّ في الاستعمالات الحقيقية يستعمل اللفظ لأجل حضور المعنى في الذهن وقراره وثباته، وهذا الاستعمال لا يكون كذلك وإن كان أشبه باستعمال اللفظ في المعنى الحقيقي.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّ استعمال العام في الخاص إنّما يكون من

قبيل القسم الثالث. فعلى هذا، لامانع من الالتزام بصحة قول الشيخ(ﷺ) إذا كان موافقاً لما ذكرناه في المجاز.

هذا، وقد مضى منا في علائم الحقيقة والمجاز أنّ عمدة ماعليه الاعتماد في معرفة الحقائق كون المعنى مستفاداً من حاق اللفظ من غير أن يتوسط شيء آخر في البين، وهذا يكون غالب الموافقة مع الاطراد. وأمّا طريق معرفة المجاز فهو: عدم استفادة المعنى كذلك من اللفظ.

ثم إنّه لايخفى عليك: أنّه لافرق في ما ذكر بين العام الاستغراقي والمجموعي كالدار، كما أشير إليه. وقد قلنا: إنّ العام المجموعي بالمعنى المشهور بين المتأخرين غير ماهو المذكور في كلام المتقدمين وأنّ هذا المعنى من العام المجموعي بالمعنى المذكور في لسان المتأخرين لم يوجد في الأحكام الشرعية أصلاً[1]. هذا تمام الكلام في المقام.

ولا يخفى عليك: أنّ حجية ظهور العام في تمام الباقي من المسلّمات العرفية، فما ذكروه من الإشكال إنّما هو شبهة في مقابل البديهة. والحمد لله رب العالمين، رب اغفر لنا ولوالدينا يوم يقوم الحساب.

---

١. تقدم في الصفحة ٣٧٨.

الفصل الخامس
في التمسك بالعام
عند إجمال المخصِّص مفهوماً

إذا ورد التخصيص على عام وكان المخصِّص مجمَلاً بحسب المفهوم، كما إذا كان مفهومه بحسب اللغة غير معلوم، أو كان لفظه من الألفاظ المشتركة، فهل يجوز التمسك بالعام في حكم ماشك أنّه من أفراد المخصِّص من جهة إجمال مفهومه أو لا؟

فنقول: الخاص المجمل بحسب المفهوم إمّا أن يكون أمره دائراً بين المتباينين، كقولك: «أكرم العلماء إلّا زيداً» مع اشتراكه بين آحاد العام. وإمّا أن يكون بين الأقل والأكثر، وهو على قسمين: أحدهما: أن يكون الأقل داخلاً في الأكثر، كما إذا شك في أنّ الفاسق هل هو مرتكب الكبائر أو يعمّه ومرتكب الصغائر؟ وثانيهما: مالم يكن كذلك ولا يكون الأقل داخلاً في الأكثر.

فإذا كان المخصِّص متصلاً فيسري إجماله إلى العام سواء كان إجمال المخصِّص من جهة دورانه بين المتباينين أو الأقل والأكثر

بقسميه، لعدم انعقاد ظهور للعام من أوّل الأمر لاحتفاف الكلام بما يوجب احتماله لكل واحد من الأقل والأكثر أو المتباينين. لكن العام حجة فيما عدا مورد الإجمال، والمخصِّص حجة في الأوّل ـ إذا دار الأمر بين الأقل والأكثر ـ من دون أن يكون العام حجة في الأكثر لفرض إجماله.

وأمّا إذا كان المخصِّص منفصلاً فيسري إجماله إلى العام إذا كان أمره دائراً بين المتباينين أو الأقل والأكثر الذي لم يكن الأقل فيه داخلاً تحت الأكثر. وأمّا إذا كان المخصِّص منفصلاً ودار أمره بين الأقل والأكثر الذي كان الأقل داخلاً تحت الأكثر فلا يسري إجماله إلى العام، بل هو المرجع فيما لم يكن الخاص مرجعاً فيه، فتدبّر.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

الفصل السادس
في التمسك بالعام
عند إجمال المخصِّص مصداقاً

إذا كان المخصِّص مجملاً لا بحسب المفهوم بل بحسب المصداق بأن اشتبه فرد وتردد بين أن يكون فرداً للعنوان الخاص أو باقياً تحت عموم العام، فلا إشكال في عدم جواز التمسك بالعام فيما إذا كان المخصص متصلاً، لعدم انعقاد ظهور للعام من أوّل الأمر إلّا في غير مورد عنوان الخاص.

وأمّا إذا كان المخصص منفصلاً، كما إذا قال المولى: «أكرم كل عالم» وقال: «لاتكرم الفساق من العلماء» وشك من جهة الاشتباهات الخارجية في أنّ زيداً العالم فاسق أم لا؟

ومحل الكلام في ما كان شمول العام للفرد المشكوك فرديته للخاص مفروغاً عنه، والّا فلو كان شمول العام للفرد المشكوك فيه مردداً فلا إشكال في عدم جواز التمسك بعموم العام.

فذهب جماعة إلى عدم جواز التمسك بعموم العام فيما شك في

مصداقيته للمخصص.

وجماعة إلى الجواز.

دليل المجوّزون

عمدة ما استدلوا على جواز التمسك بعموم العام ما قالوا: بأنّ مصداقية الفرد المشتبه للعام معلومة وبعد ضم هذه المقدمة (وهي اندراج الفرد المشتبه تحت العام) بالكبرى الكلية المسلمة وهي: «وجوب إكرام كل عالم» نقيم الحجة على طبق الشكل الأوّل ونقول مثلاً: زيد عالم، وكل عالم واجب الإكرام، فزيد واجب الإكرام. وأمّا في طرف المخصِّص فلا يمكن ترتيب ذلك؛ لأنّ محمول الصغرى وهو فاسق في قولنا: «زيد فاسق» غير ثابت، فلا يمكن تشكيل القياس[1].

وهذا نظير ما قاله الشيخ (رحمه الله) في مبحث أصالة البراءة في الشبهات الموضوعية من عدم صحة التمسك بعموم، كل خمر حرام لاثبات حرمة هذا المائع المشكوك في أنّه خمر؛ لأنّ إثبات الحرمة محتاج إلى المقدمتين إحداهما: كون هذا المائع خمراً، والثانية: كل خمر واجب الاجتناب، مثلاً، فقال في هذا المورد بجريان البراءة.

وبالجملة: الفرق واضح بين العام والخاص؛ لأنّ في طرف العام مصداقية زيد مثلاً للعنوان المأخوذ في العام محرز بالوجدان فبعد ضمه

---

١. تشريح الاصول: ٢٦١، سطر ٢١؛ مطارح الأنظار: ١٩٤ (هداية...).

إلى الكبرى المستفادة من العام يتم القياس، وأمّا في طرف الخاص لا يثبت صدق العنوان المأخوذ فيه على زيد المشكوك فيه بأنّه فاسق أو لا. فتكون الإرادة الجدية في طرف العام بالنسبة إلى الفرد المشتبه مطابقاً وموافقاً للإرادة الاستعمالية كما هو مقتضى الأصل العقلائي وهو أصالة تطابق الإرادة الجدية مع الإرادة الاستعمالية، وليس لنا دليل على خلاف مقتضى هذا الأصل، كما لا يخفى.

وقد أجاب المحقق الخراساني (ﷺ) عن هذا الاستدلال: بأنّ الخاص وإن لم يكن دليلاً وحجة في الفرد المشتبه فعلاً، ولكنه موجب لاختصاص حجية العام في غير عنوان الخاص من الأفراد. فعلى هذا، لا يكون «أكرم العلماء» دليلاً وحجة إلّا في العالم غير الفاسق، فالفرد المشتبه وإن كان مصداقاً للعام إلّا أنّه لم يعلم أنّه من مصاديق ما هو حجة فيه وهو غير الفاسق، أو من مصاديق ما لم يكن حجة فيه وهو الفاسق.

وبالجملة: العام المخصَّص بالمنفصل وإن كان يمتاز عن المتصل بقيام ظهوره في العموم كما إذا لم يكن مخصَّصاً، إلّا أنّه في عدم الحجية ـ إلّا في غير عنوان الخاص ـ يكون مثل المتصل، فيكون الفرد المشكوك غير معلوم الاندراج تحت إحدى الحجتين، فلابد من الرجوع إلى الأصل[1].

---

١. كفاية الاصول ١: ٣٤٢ ـ ٣٤٣.

ولا يخفى عليك: أنّه يوجه هذا الجواب بأنّ في باب أدلة الأحكام استفادة الأحكام الكلية غير مرتبط بالمصاديق والجزئيات، ولا دخالة للمصاديق في حجية الدليل، مثل قوله: «أكرم العلماء» أو «لا تكرم الفساق منهم» لوجوب إكرام كل عالم، أو حرمة إكرام كل فاسق من العلماء، فالدليل حجة لثبوت الحكم في موضوعه الكلي من غير احتياج إلى وجود المصاديق.

وبعبارة أخرى: حجية الأدلة تكون على نحو الكلية وثبوت الحكم للموضوعات الكلية، وهذا تمام في مورده. نعم، في مقام إثبات الحكم للأشخاص والمصاديق لابد من إحراز مصداقية هذا الشخص لما هو موضوع الحكم حتى يضم إلى الكبرى الكلية المستفادة من الدليل وتؤخذ النتيجة بأنّ هذا الشخص محكوماً بحكم كذائي.

ولذا وقعت منّا المناقشة في مبحث البراءة مع الشيخ (رحمه الله)، حيث أنّه قال في الرسالة بإجراء البراءة العقلية والشرعية في الشبهات الموضوعية.

ووجه المناقشة: أنّ العقل حاكم بأنّ وظيفة المولى ليس إلّا الأحكام الكلية فبعد إعمال المولى وظيفته تتم حجته على العبد لو لم يأت بما أمره به، سواء كان ذلك من أجل الاشتباه في الموضوع أو غيره. والسّر في ذلك: أنّ ما يتلقى من الشارع ـ ووظيفته أن يبينه ليس إلّا الأحكام الكلية، ومن الواضح أنّ بيانه هذا حجة لثبوت الحكم ـ في الموضوع الكلي، ولذا لا يصح الاعتذار ولا يقبل عذر المكلف لو خالف

أمره في الشبهة الموضوعية بالنسبة إلى هذا الحكم، ولا يكون عقاب المولى عبده مع بيان ما هو حجة لهذا الحكم الكلي عقاباً بلا بيان ومؤاخذة بلا برهان.

وبالجملة: لا ريب في أنّ حجية قول الشارع «لا تكرم الفساق من العلماء» لحرمة إكرام فساقهم على النحو الكلي تمام ولا نحتاج معها إلى إحراز المصداق. فعلى هذا، نقول في المقام: إنّ «أكرم العلماء» يدل على وجوب إكرام كل من كان عالماً واقعاً، وقوله: «لا تكرم الفساق منهم» يدل على عدم وجوب إكرام كل من كان منهم فاسقاً، وهذا حجة على العبد ولو لم يحرز المصداق بعدُ. وأمّا العلم بالمصداق فإنّما يحتاج إليه في مقام إثبات الحكم للمصاديق، لا إثبات أصل الحكم. فعلى هذا، يقصر «لا تكرم الفساق» شمول حجية العام وهو «أكرم العلماء» لكل من كان فاسقاً واقعاً ويمنع شموله له، فالعام لا يكون حجة إلّا لوجوب إكرام غير الفاسق من العلماء واقعاً. ففي مورد الشك في أنّ هذا فاسق أم ليس بفاسق، لا يصح التمسك بالعام؛ لأنّه وإن كان يشمله بظهوره ولكن قد وقع الشك في حجيته في مورد هذا الفرد، لأنّه إن كان فاسقاً لا يكون العام حجة له ودليلاً على وجوب إكرامه، لأنّ المخصِّص قد اختص حجية العام في غير الفاسق، كما لا يخفى.

وممّا يدل على أنّ حجية الدليل لإثبات الحكم الكلي تامة ولا تحتاج إلى إحراز وجود المصداق: ذهابهم إلى جواز التمسك بالعام في الشبهات المصداقية إذا كان في البين أصل موضوعي يحرز به فردية

المشتبه للعام.

والحاصل: أنّ أدلة الأحكام الواقعية ـ وهي الأحكام المتعلقة بالموضوعات الواقعية ـ حجة فيما يستفاد منها من الأحكام الكلية المتعلقة بالموضوعات الواقعية، سواء تعلق بهذه الموضوعات علم العبد أم لا ولا حاجة في حجيتها إلى إحراز الصغريات ومصاديق الموضوعات. فأدلة هذه الأحكام حجة فيما يستفاد منها كان المصداق معلوماً أو مشكوكاً. وفائدة حجيتها كذلك إنّما هي استفادة حكم الصغريات في موارد وجود الاصول الموضوعية، كما إذا شك في فسق زيد بعد عدالته، فإنّ مقتضى دليل «لا تنقض... الخ» الحكم بعدالته وترتيب آثارها. فلو لم تكن أدلة الأحكام الواقعية حجة لإثبات الحكم الكلي لا فائدة في إحراز المصداق بالأصل، وتجري قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

فبناءً على هذا، إذا قال المولى: «أكرم العلماء» لا إشكال في تعلق إرادته الاستعمالية بوجوب إكرام كل من كان عالماً واقعاً، والأصل (وهو بناء العقلاء) يقتضي توافق الإرادة الاستعمالية مع الجدية، ولازم هذا حجية قوله: «أكرم العلماء» لوجوب إكرام كل من كان عالماً واقعاً.

ثم إذا ورد من المولى دليل مخصِّص لهذه الكلية ـ المستفادة من إكرام العلماء ـ ومبيّن لأنّ الإرادة الاستعمالية ليست طبقاً للإرادة الجدية، كما إذا قال: «لا تكرم الفساق منهم» فلازمه قصر حجية دليل العام على كل من كان عالماً غير فاسق واقعاً. لأنّ دليل «لا تكرم

الفساق منهم» مثل دليل العام يفيد عدم وجوب إكرام الفاسق الواقعي منهم على النحو الكلي، وهو حجة في ذلك، لأنّ العقلاء يحملون الكلام الصادر من الحكيم على أنّ مراده الاستعمالي هو عين مراده الجدي، فإذا شك في فسق شخص لا يصح التمسك بعموم «أكرم العلماء» لوجوب إكرامه؛ لأنّ حجيته قد اختصت بوجوب إكرام كل من كان من العلماء غير فاسق واقعاً.

لا يقال: إنّ مقتضى الأصل المذكور ـ وهو تطابق الإرادتين ـ في هذا المورد ـ الذي شمول العموم له معلوم وشمول المخصِّص مشكوك ـ جواز التمسك بالعام.

لأنه يقال: إن أُريد بذلك جواز التمسك بالعام لإثبات وجوب إكرام هذا الشخص واقعاً من جهة الأصل المذكور.

فلا يصح؛ لأنّه بعد أن أفاد دليل المخصِّص عدم تطابق الإرادة الاستعمالية مع الإرادة الجدية إلّا إذا كان العالم غير فاسق واقعاً لا مجال للتمسك بهذا الأصل، وليس بناء العرف والعقلاء على ذلك.

وإن أُريد جواز التمسك بالعام لإثبات وجوب الإكرام ظاهراً، بمعنى أنّه وإن أفاد دليل المخصص عدم تطابق الإرادتين في العام إلّا كذلك، ولكن العقلاء في هذه الموارد يتمسكون بالعام لإثبات الحكم للمشكوك، وهو حجة ظاهراً.

ففيه: إنّ هذا غير معقول بالنسبة إلى دليل واحد، إذ الحكم الظاهري متأخر عن الواقعي برتبتين. لأنّ الموضوع في الحكم الظاهري

هو الشك في الحكم الواقعي، فلا يمكن ملاحظتهما معاً، فلا يكون العام حجة لإثبات وجوب الإكرام ظاهراً في هذا المورد.

بيان آخر لتصحيح جواز التمسك والجواب عنه

لا يخفى عليك: أنّه ربما يقال لتصحيح جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية: بأنّ قول القائل «أكرم العلماء» يدل على وجوب إكرام كل فرد من العلماء بعمومه الأفرادي، وعلى وجوب إكرام كل فرد من أفراد العلماء في جميع الحالات التي تفرض له ومن جملتها كونه: مشكوك العدالة والفسق، ومعلوم العدالة، أو الفسق بإطلاقه الأحوالي، فقوله: «لا تكرم الفساق منهم» يدل على خروج معلوم الفسق من العلماء، وأمّا الباقي فلا يعلم خروجه، فمقتضى أصالة العموم والإطلاق بقاء الفرد المشكوك تحت الحكم.

وفيه: أنّه إن أُريد بذلك أنّ لازم الإطلاق الأحوالي كون كل فرد موضوعاً للحكم في حال كونه معلوم العدالة، وفي حال كونه متصفاً بالصفة الكذائية، وفي حال كونه مشكوك الفسق، حتى يكون كل واحد من هذه الحالات جزءً للموضوع لكي يدل العام بإطلاقه الأحوالي على وجوب إكرام هذا الفرد في حال كونه مشكوك الفسق ظاهراً؛ لأنّ الحكم الذي أُخذ في موضوعه الشك في الواقع يكون ظاهرياً لا محالة.

فنقول: إنّه توهم نشأ من الاشتباه في معنى الإطلاق؛ وذلك لأنّ معنى الإطلاق ليس إلّا كون الموضوع المذكور في القضية تاماً في

موضوعيته للحكم من غير دخل شيء آخر فيه، بمعنى أنّه كلما وجد هذا الموضوع فحكمه ليس إلّا هذا، ولا دخالة للحالات في سراية الحكم إلى الفرد، فزيد واجب الإكرام في حال عدالته لكن بما أنّه عالم، وفي حال آخر من حالاته أيضاً بما أنّه عالم. وكذلك إذا قال: «أعتق رقبة» فمعنى الإطلاق فيه كون عتق الرقبة تمام الموضوع للحكم، فعتق هذه الرقبة مثلاً في هذه الحالة مسقط للتكليف لكن لا بما أنّه مقيد بهذه الحالة ومتصف بهذه الصفة بل بما أنّه عتق الرقبة فقط، وهكذا عتق هذه الرقبة في حالة أُخرى وهكذا في سائر الحالات. فعلى هذا، لا يكون العالم الذي شك في فسقه واجب الإكرام إلّا بما أنّه عالم لا بما أنّه عالم مشكوك الفسق، فلا يمكن أن يكون الفرد المشكوك فسقه محكوماً بحكم العام ظاهراً.

وإن أُريد أنّ الخاص إنّما يكون مخرِجاً لبعض الأفراد دون الحالات، فلا تكرم الفساق إنّما يخرَج به من تحت العام من كان معلوم الفسق من العلماء، وأمّا من شك في فسقه منهم فيثبت وجوب إكرامه بالإطلاق الأحوالي؛ لأنّ أصالة تطابق الإرادتين إنّما أُخذت منّا لأجل دليل المخصِّص بالنسبة إلى الأفراد المعلومة الفسق وأمّا في مورد مشكوك الفسق فحجيتهما باقية على حالها.

فنقول: بعدما ذكرنا من أنّ مفاد دليل المخصِّص هو عدم وجوب إكرام الفاسق الواقعي من العلماء، وأنّ لازمه قصر حجية العام في وجوب إكرام العالم على غير الفاسق الواقعي؛ لا يبقى مجال لهذا البيان،

لأنّ مقتضى دليل التخصيص عدم وجود أصالة التطابق بين الإرادتين إلّا في العالم غير الفاسق الواقعي، فما لم يعلم عدالته وفسقه لا يشمله العام بما أنّه حجة.

وبعبارة أخرى: التمسك بالإطلاق الأحوالي فرع كون الفرد تحت عموم العام وهو العالم غير الفاسق الواقعي، وكون هذا الفرد تحت هذا العموم مشكوك.

وملخص الكلام: أنّ قوله: «أكرم العلماء» يدل بضميمة أصالة تطابق الإرادة الجدية مع الاستعمالية على أنّ مراده الجدي إنّما يكون إكرام كل فرد من العلماء، فإذا ورد «لا تكرم الفساق منهم» لا يبقى مجال لإجراء هذا الأصل مطلقاً، ولا يبقى هذا الأصل على حاله محفوظاً إلّا في كل من كان عالماً غير فاسق بحسب الواقع. فعليه إذا شك في فسق عالم، لا يصح التمسك بعموم أكرم العلماء على وجوب إكرامه؛ لأنّه إنّما دل على وجوب إكرام العلماء إذا كانوا بحسب الواقع غير متصفين بالفسق، وهذا الفرد لا يعلم كونه كذلك.

لا يقال: هذا صحيح، ولكن هذا الفرد حيث لا يشمله دليل المخصِّص ولا يكون حجة على عدم وجوب إكرامه فيشمله العام؛ لأنّ كونه تحت العام ليس محل الإنكار، وتخصيصه بهذا الفرد منتفٍ بالأصل، فلا يكون مانعاً فيه من التمسك بعموم العام.

فإنّه يقال: بعدما عرفت من أنّ دليل المخصص قد قصر حجية العام واختصها بكل ما هو فرد للعالم غير الفاسق بحسب الواقع، لا يبقى

مجال للقول بشمول العام لهذا الفرد، وأنّه حجة لوجوب إكرامه.

وإن قلت: إنّ العام يشمله بما هو مشكوك الحال وفي مقام الظاهر.

فنقول: لا يمكن أن يكون مبيّناً لحكمين يكون أحدهما متقدماً على الآخر والآخر متأخراً عنه.

وجهان آخران لعدم جواز التمسك بالعام

الأوّل: ما أفاده بعض أساتذتنا﴿دام ظله﴾[1]، وهو: أنّ التمسك بعموم العام إنّما يجوز فيما إذا كان عدم التمسك موجباً لمزيد تخصيص في العام، أمّا إذا لم يكن موجباً لذلك فلا. وهذا كما فيما نحن فيه؛ لأنّ العام وهو قوله: «أكرم العلماء» مخصَّص بقوله: «لاتكرم الفساق منهم» فلو شك في فرد أنّه من الفساق أولا لايستلزم عدم التمسك بعموم أكرم العلماء تخصيصاً زائداً فيه، لأنّه خارج عن تحت العام لوكان من الفساق بنفس العنوان[2].

---

١. انظر الوجه أيضاً في مطارح الأنظار: ١٩٤، سطر ١٨؛ تشريح الاصول: ٢٦١، سطر ١٧.

٢. أقول: لم نتحصل تمام المراد ممّا أفاده السيد الاستاذ﴿دام ظله﴾. ويمكن أن يقال: لو كان الفرد المردد فسقه فاسقاً واقعاً لايصير عدم التمسك بعموم العام موجباً لزيادة التخصيص بعد ما كان المخصَّص عنواناً عاماً خرج به جميع الفساق عن تحت العام، ولكن إذا لم يكن الفرد المذكور فاسقاً يصير عدم التمسك بعموم العام سبباً لخروجه عن تحت العام، فيجب التمسك بعموم العام حتى لايقع تخصيصاً زائداً في العام. اللهم إلّا أن يقال: إنّ بناء العقلاء قد استقر في تمسكهم بالعموم على ما إذا كانوا عالمين ←

الثاني: قال في مطارح الأنظار (في مبحث العموم والخصوص في الهداية الثانية) تقريراً لما أفاده الشيخ قدس سره: إنّ منشأ الشك في الشبهة الموضوعية هو التردد في الامور الخارجية التي لامدخل لإرادة المتكلم فيها بوجه، بل ذلك التردد والاشتباه كثيراً ما يقع للمتكلم أيضاً، بل قد يقطع المتكلم بخلاف ما هو الواقع في المصاديق أيضاً، فمن حاول رفع هذه الشبهة فلابد من رجوعه إلى ما هو المعد في الواقع لإزالة هذه الشكوك والشبهات من إخبار وتجربة وإحساس ونحوها. وما يمكن رفعه بالرجوع إلى العام هو الشك في مراد المتكلم على وجه لو صرح بمراده بعد الرجوع إليه لم يقع الشك فيه. ففيما إذا شك في أنّ زيداً عادل لو راجعنا المتكلم أيضاً لا يرتفع الشك المذكور، من حيث هو متكلم، فلاوجه لتحكيم العام في مورد الشك... الخ[1].

هذا تمام كلامنا فيما إذا كان المخصِّص لفظياً.

التمسك بالعام في المخصّص اللّبي

أمّا الكلام في مخصّص اللّبي، فاعلم أمّا قد أفاد في الكفاية: أنّه إن كان ممّا يصح الاتكال عليه عند التكلم ـ إذا كان المتكلم بصدد البيان

← بأنّ ترك التمسك به موجب لمزيد التخصيص دون ما إذا كان العام مخصصاً بعنوان وشك في فرد أنّه من مصاديقه أم لا، للشك في كون الترك مؤدياً لذلك أم لا. وبعد ذلك المسألة تحتاج إلى مراجعة كلمات الأعلام [منه دام ظله العالي].

١. مطارح الأنظار: ١٩٣، سطر ٦.

في مقام التخاطب ـ فهو كالمتصل؛ لأنّه لا ينعقد للعام ظهور إلّا في الخصوص. وإن لم يكن كذلك فالظاهر بقاء العام في المصداق المشتبه على حجيته، فلابد من اتباعه ما لم يقطع بخلافه.

وقال في مقام الاستدلال على ذلك: بأنّ المولى إذا قال: «أكرم جيراني» وقطع العبد بأنّه لا يريد إكرام من كان عدواً له منهم، كان أصالة العموم باقية بالنسبة إلى من لم يعلم خروجه عن عموم الكلام للعلم بعداوته لعدم حجة أُخرى بدون ذلك على خلافه. بخلاف ما إذا كان المخصص لفظياً؛ فإنّ قضية تقديمه عليه هو كون الملقى إليه كأنّه كان من رأس لا يعم الخاص، كما كان كذلك حقيقة فيما كان الخاص متصلاً. والقطع بعدم إرادة العدو لا يوجب انقطاع حجيته إلّا فيما قطع أنّه عدوه لا فيما شك فيه، كما يظهر صدق هذا من صحة مؤاخذة المولى لو لم يكرم واحداً من جيرانه لاحتمال عداوته له، وحسن عقوبته على مخالفته، وعدم صحة الاعتذار عنه، كما لا يخفى على من راجع الطريقة المعروفة والسيرة المستمرة المألوفة بين العقلاء التي هي ملاك حجية أصالة الظهور.

و*بالجملة*: كان بناء العقلاء على حجيتها بالنسبة إلى المشتبه هاهنا، بخلاف هناك[1].

وفيه: أنّه لا فرق في المخصص اللفظي والمخصص اللّبي فيما هو

---

١. كفاية الاصول ١: ٣٤٣ ـ ٣٤٥.

ملاك الإشكال وعدم صحة الرجوع إلى العام إذا كانت الشبهة في المصداق؛ لأنّه بعد القطع بأنّ المولى لا يريد إكرام من كان عدواً له من جيرانه نقطع بأنّ إرادته الجدية إنّما تعلقت بإكرام من كان من جيرانه غير عدو له واقعاً، فإذا شك في أنّ زيداً هل يكون عدواً للمولى حتى لا يجب إكرامه أو لا يكون عدوه حتى يجب إكرامه؟ لا يجوز التمسك بعموم «أكرم كل جيراني» لإثبات وجوب إكرامه، وإلّا يلزم أن يكون العام الذي يكون متكفلاً لبيان الحكم الواقعي متكفلاً لبيان الحكم الظاهري أيضاً وهو حكم الفرد المشكوك عداوته، وقد مرّ عدم إمكان بيان الحكم الظاهري والواقعي معاً في خطاب واحد.

ثم إنّه قد ظهر لك: أنّ المحقق الخراساني﵀ إنّما فصل بين المخصص اللفظي واللّبي

ولكن الشيخ(﵀) ـ كما يظهر من تقريرات بحثه ـ يفصل بين ما إذا علم تخصيص العام بما فرض له عنوان وبأنّ الوجه فيه عدم جواز التمسك بعموم العام في الشبهات المصداقية، وبين ما إذا علم تخصيص العام بما لم يؤخذ عنواناً في موضوع الحكم، فالحق صحة التعويل عليه عند الشك في فرد أنّه من أيهما.

وقال: إنّ أغلب ما يكون من القسم الأوّل إنّما هو في التخصيصات اللفظية، والثاني أغلب ما يكون إنّما هو في التخصيصات اللّبية[1].

---

١. مطارح الأنظار: ١٩٤، سطر ٢٦ و ٢٩.

ولا يخفى ما في هذا الكلام أيضاً؛ لأنّ مورد النزاع في الشبهة المصداقية لا يكون إلّا إذا كان التخصيص بعنوان من العناوين، وإلّا فلو لم يكن تخصيص العام بعنوان مأخوذ في موضوع الحكم فليس من محل النزاع بشيء؛ لأنّه على ذلك يكون المخصَّص وما خرج من تحت العموم فرداً خاصاً، فلو شك في خروج غيره عن تحت العام ينتفي خروجه بأصالة عدم تخصيص الأكثر.

وسيأتي إن شاء الله تعالى في تنبيهات المسألة ما يمكن أن يكون كلام الشيخ (ﷺ) راجعاً إليه[1].

هذا، ولقائل أن يقول: إنّه يمكن أن يكون اتكال المولى ـ إذا كان بصدد البيان في مقام التخاطب ـ على حكم العقل في الموضوعات الخارجية، ولا يكون اتكاله على الحكم الكلي، مثلاً إذا قال: «أكرم جيراني» لا يتكل على الحكم الكلي الذي يكون للعقل ـ وهو عدم وجوب إكرام كل من كان عدوه من جيرانه ـ حتى يقال بأنّه إذا شك في فرد أنّه عدوه أم لا، لا يصح التمسك بالعام من جهة معلومية عدم تطابق الإرادة الاستعمالية مع الجدية في من كان عدوه واقعاً وتطابقهما فيمن كان غير عدوه واقعاً ولو كان إحراز هذا التطابق بالأصل.

وإنّما يتكل في قوله: «أكرم جيراني» على حكم العقل في كل مورد يحرز بالوجدان مصداقيته للمخصص من جهة ضم هذه الصغرى

---

١. يأتي في الصفحة ٤١٧ (التنبيه الثاني).

الوجدانية ـ وهي أنّ هذا عدو للمولى ـ إلى الكبرى الكلية ـ وهي كل من كان عدوه لا يجب إكرامه ـ فيحكم العقل بأنّ هذا لا يجب إكرامه، وكذلك في سائر الموارد.

واتكاله على الأحكام الجزئية دون الحكم الكلي الذي للعقل إنّما يكون من جهة أنّه يرى لو اتكل في مقام بيان الحكم على الحكم الكلي لا يكون العام حجة للمكلف في موارد الشك، وبسبب هذا ربما يضيع إكرام كثير من جيرانه مع أنّهم ليسوا بأعدائه، فلأجل أن يكرم المكلف جميع من تعلق إرادته الواقعية بإكرامه، حتى المشكوك كونه عدواً له، يلقي العام ويتكل على هذه الأحكام الجزئية العقلية، فيكون الخارج عن تحت العام كل فرد كانت عداوته معه معلومة، فيكون العام حجة في الفرد المشكوك ويجب إكرامه ظاهراً أيضاً، لكن لابما أنّه مشكوك بل لأجل مصلحة عدم فوت إكرام الجار الذي لا يكون عدواً له، فيكون في المقام حكم واقعي وهو: وجوب إكرام كل من كان من جيرانه وليس بأعدائه، وحكم ظاهري راجع إلى: وجوب إكرام الفرد الذي شك في عداوته، وحكم واقعي عقلي وهو: عدم وجوب إكرام الجار الذي تكون عداوته معلومة، وهذا الحكم هو الحكم الذي اتكل عليه المولى في مقام البيان.

فبناءً على هذا، لا مانع من التمسك بالعام إذا شك في عداوة فرد. ولا يرد عليه الإشكال المتقدم (وهو عدم إمكان بيان الحكم الواقعي والظاهري بخطاب واحد)، لأنّ هذا لا يمكن إن كان الشك في الواقع

مأخوذاً في موضوع الحكم الظاهري، وما نحن فيه ليس من هذا القبيل[1].

تنبيهات

التنبيه الأوّل: في إخراج الأفراد بالتعليل المذكور

إذا قال المولى: «أكرم جيراني» وقال: «لا تكرم زيداً لأنّه عدوّي» والحال أنّ زيداً يكون جاره، وشك في أنّ عمرواً عدوه أم لا؟ فهل يكون التمسك بعموم أكرم جيراني كالتمسك بعموم «أكرم العلماء» المخصص بقوله «لا تكرم الفساق منهم» إذا شك في فسق فرد، من جهة استفادة التعميم من العلة المذكورة (لأنّه عدوي) للحكم بالنسبة إلى جميع الموارد، أو نقول بجواز التمسك بالعموم من جهة أنّ المخصص إنّما هو في مورد خاص وليس مقدار عموم علته معلوماً؟ وجهان. لا يبعد أن يكون الأظهر هو الثاني من جهة عدم معلومية مقدار عمومية

---

١. لا يخفى: أنّ هذا وإن كان على طبق القاعدة ولا إشكال عليه في حد ذاته، إلّا أنّه لا يكون من الشبهة المصداقية؛ لأنّه بعد فرض اتكال المتكلم على الأحكام الجزئية العقلية لا مجال للشك في وجوب إكرام الفرد الذي يشك في عداوته للمولى، لأنّه على هذا يكون هذا الفرد واجب الإكرام قطعاً.
إلّا أن يقال بأنّا نشك في أنّ اتكال المولى هل يكون على الحكم الكلي أو الجزئي، فيدور الأمر بين الأقل والأكثر ويصير كالشبهة المفهومية، ولا مانع حينئذٍ من التمسك بالعموم [منه دام ظله العالي].

العلة المذكورة[١].

التنبيه الثاني: في التمسك بأحد العامّين المتزاحمين

إذا قال المولى: «أكرم كل عالم» وقال في خطاب آخر: «لا تكرم الفساق» لا ريب في أنّ مفاد كل من الدليلين ثبوت الحكم في ظرف وجود الموضوع، وهو العالم في المثال الأوّل، والفاسق في المثال الثاني. فإن تصادقا ـ كلاهما ـ في مورد واحد ووقع التزاحم بينهما، فلابد من ترجيح أحد المقتضيين، إمّا مقتضي الوجوب لو علمنا بأهميته في نظر المولى، أو الحرمة لو علم أهميتها.

وأمّا إذا شك في صدق أحد العنوانين على فرد يصدق عليه العنوان الآخر، إمّا من جهة أصل الشك في وقوع التصادق بين العنوانين خارجاً، أو من جهة الشك في مورد خاص بعد فرض وجود التصادق في مورد آخر، فهل يكون هذا أيضاً من الشبهة المصداقية حتى لا يصح التمسك بالعام من جهة إحراز عدم تطابق الإرادة الاستعمالية مع الجدية في مورد التصادق بالنسبة إلى العام الذي لا يكون مقتضى حكمه أهم من الآخر، أو يجوز التمسك به؟ فإذا علم صدق عنوان العالم على هذا

---

١. لا يخفى: أنّ مقتضى إطلاق العلة المذكورة في دليل المخصِّص عمومية العلة. فكما لا يجب إكرام عمرو المعلوم عداوته للمولى من جهة هذه العلة وكذا فرد آخر لأجل عدم وجود أصالة تطابق الإرادتين في مورد من كان من أعدائه، كذلك لا يصح التمسك بعموم العام لإثبات وجوب إكرام الفرد المشكوك، فتأمل [منه دام ظله العالي].

الشخص وشك في صدق الفاسق عليه، فهل لا يجوز التمسك بعموم أكرم العلماء لإثبات وجوب إكرامه، أو لا مانع من التمسك به لإحراز وجود المقتضي وعدم إحراز المزاحم؟ لا يبعد أيضاً أن يكون الأوجه هو الوجه الثاني. ألا ترى أنّ العقلاء يذمون من خالف أمر المولى أو نهيه بعذر وجود هذه الشبهة[1].

ثم إنه يمكن أن يكون مراد الشيخ(ﷺ) عمّا إذا لم يكن للمخصص عنوان[2] هو هذا؛ لأنّه ليس للمخصص عنوان. ويمكن أن يكون مراده ما ذكرناه في التنبيه الأوّل[3].

التنبيه الثالث: في إحراز المصداقية بالأصل

لا يخفى: أنّ ما قلناه من عدم جواز التمسك بالعام في الشبهات المصداقية سواء كان المخصص لفظياً أو لبياً، أو إذا كان المخصص لفظياً

---

١. يمكن أن يقال: إنّ الأقرب هو الوجه الأوّل؛ لأنّه على هذا يصير العام الذي يكون مقتضى حكمه مرجوحاً بالنسبة إلى الآخر معنوناً بحسب اللّب ويكون معناه مثلاً وجوب إكرام كل عالم لا يكون مجمع العنوانين، أو حرمة إكرام كل فاسق يكون كذا لو قلنا بأهمية أحد المقتضيين. ولو قلنا بتكافؤهما يكون كذلك في كل منهما ويقال بعدم تطابق الإرادة الجدية مع الاستعمالية في كليهما بالنسبة إلى مورد التصادق، فعلى هذا لا يجوز التمسك بالعام، ويكون كالشبهة المصداقية المذكورة، فتأمل [منه دام ظله العالي].

٢. تقدم تفصيله في الصفحة ٤١٤.

٣. التأمل في كلام الشيخ (قدس سره) يعطي عدم وجاهة هذا التوجيه، فتدبر [منه دام ظله العالي].

دون ما كان لبياً كما مرّ، إنّما يكون فيما لم يكن في المورد المشكوك أصل أو أمارة يرتفع بأحدهما الاشتباه، كما إذا قال: «أكرم العلماء» وقال: «لا تكرم الفساق منهم» وشك في فسق زيد العالم بعد العلم بعدالته سابقاً فباستصحاب العدالة يثبت له حكم العام، وذلك مثل ما إذا قامت البينة عليها. كما أنّ قيام البينة على فسقه أو جريان استصحاب فسقه موجب لإثبات حكم دليل المخصص.

وهذا ليس تمسكاً بالعام في الحقيقة بل يكون تمسكاً بدليل حجية الأصل أو الأمارة، ومقتضاه وجوب ترتب آثار مؤداهما عليهما وهو في المقام حكم العام، وهذا لا إشكال فيه.

التمسك بالعام باستصحاب العدم الأزلي

إنّما الإشكال فيما إذا لم تكن للمشتبه مع حفظ وجوده حالة سابقة حتى تستصحب، فقد ذهب بعض إلى إمكان إثبات حكم العام بتقريبين:

أحدهما: إجراء الأصل، وهواستصحاب العدم المحمولي بالنسبة إلى المخصص.

بيان ذلك: أنّ العام إنّما يؤثر ويوجب الحكم بعنوانه لامن جهة أُخرى، فإذا فرض إخراج بعض أفراده عن تحته يكون شموله واقتضاؤه للحكم على حاله بالنسبة إلى الباقي، وشمول العام للباقي لا يكون لأجل تخصصه بخصوصية أو تحيثه بحيثيات، بل إنّما يشمله حكمه

لمجرد شمول العام له، فإذا استصحبنا عدم المخصص الأزلي في مورد مشكوك فيه فلا مانع حينئذٍ من التمسك بالعام. فعلى هذا، إذا كان لنا عام مثل «المرأة ترى الدم إلى خمسين»[1] وكان لنا خاص وهو: «أنّ القرشية ترى الدم إلى ستين»[2]، ثم شك في امرأة أنّها قرشية أم لا، فهي وإن كانت إذا وجدت وجدت إمّا قرشية أو غيرها، ولا أصل يحرز بسببه أنّها قرشية أو غيرها، فلا يصح استصحاب عدم كونها منتسبة إلى قريش بالعدم الرابط وما هو مفاد ليس الناقصة التي تقع في الجواب عن الهلية المركبة، إلّا أنّ استصحابه بالعدم المحمولي وما هو مفاد ليس التامة التي تقع في الجواب عن الهلية البسيطة يجدي في إحراز أنّها ممّن لا تحيض بعد الخمسين؛ لأنّ المرأة التي لا تكون بينها وبين قريش انتساب تكون باقيةً تحت العام ويشملها العام بعنوانه، لا بما أنّها امرأة غير متصفة بالقرشية. فعلى هذا، نقول: إنّ أصالة عدم تحقق الانتساب بين هذه المرأة وقريش يجدي في تنقيح أنّها ممّن لا تحيض بعد الخمسين.

لا يقال: إنّ هذا الأصل يكون مثبتاً؛ لأنّ أصالة عدم تحقق الانتساب بالعدم الأزلي لا تثبت كون هذه المرأة غير قرشية إلّا على القول بالأصل المثبت.

لأنه يقال: قد قلنا بأنّ شمول حكم العام لجميع أفراده ليس ملاكه إلّا عنوان العام، ولا يكون ملاكه الخصوصيات المختلفة التي تكون في

---

١. بمضمونها روايات كثيرة، انظر وسائل الشيعة، كتاب الطهارة، أبواب الحيض، ب ٣١.
٢. انظر المصدر نفسه.

الأفراد، ولكن خروج الخاص إنّما يكون بخصوصية خاصة، فإذا أُحرز عدم وجود هذه الخصوصية فلا مانع حينئذٍ من التمسك بالعام.

وثانيهما: جواز التمسك بعموم العام بإجراء الاستصحاب في العدم النعتي وما هو مفاد ليس الناقصة والواقع في الجواب عن الهلية المركبة، فنقول: إنّ هذه المرأة لم تكن قرشية سابقاً ولو قبل وجودها، فيستصحب عدم كونها قرشية[1].

فإن قلت: إنّ الحكم بعدم كونها قرشية بالعدم الرابط في الزمان السابق إنّما يكون من باب السالبة بانتفاء الموضوع، والحكم بعدمها قرشية في حال وجودها يكون من السالبة بانتفاء المحمول، فيختلف موضوع القضية المشكوكة مع المتيقنة؛ لأنّ الموضوع في القضية المتيقنة يكون عدم وجود الصفة القرشية للمرأة المعدومة، وفي القضية المشكوكة يكون عدم وجود هذه الصفة للمرأة الموجودة.

قلت: لا ضير في ذلك؛ لأنّ المنطقيين إنّما قسموا القضية إلى الموجبة والسالبة إلّا أنّ القضية السلبية أعم من كون السلب فيها بالموضوع أو المحمول ليست قضيتين، فالمتيقن هو عدم قرشيتها قبل وجودها والمشكوك فيه قرشيتها بعد وجودها فيستصحب عدم قرشيتها بعد وجودها وإن كان عدم قرشيتها قبل وجودها يكون من السالبة بانتفاء الموضوع وبعد وجودها من السالبة بانتفاء المحمول، إلّا أنّ ذلك

---

١. مطارح الأنظار: ١٩٤، سطر ٣١.

لايضر بصحة الاستصحاب عند العرف، هذا.

وبعد ذلك كله لايخفى عليك: أنّ المعتبر في الاستصحاب وجود القضية المتيقنة، ونفي القرشية عن المرأة والحكم بعدم كونها قرشية إذا لم تكن موجودة يتوقف عند العرف على وجودها حتى يجوز الإشارة إليها بهذه، لا يشار إلى المرأة المعدومة بـ«هذه»، ولا يرى العرف هنا وحدة بين القضية المتيقنة والمشكوكة.

وبالجملة: أدلة الاستصحاب منصرفة عن ذلك عند العرف، ولا يكون عندهم ترك المرأة ـ التي ترى الدم بعد الخمسين ـ أعمال المستحاضة من نقض اليقين بالشك، والعرف لايعتبر هذه المرأة قبل وجودها منتسبة إلى قريش ولا يوصفها نفياً أو اثباتاً بها.

ثم إنّه لا يخفى عليك: أنّ عبارة المحقق الخراساني(ﷺ) في المقام، وهي قوله: «إيقاظ: لا يخفى أنّ الباقي تحت العام بعد تخصيصه بالمنفصل أو كالاستثناء من المتصل لمّا كان غير معنون بعنوان خاص بل بكل عنوان لم يكن ذاك بعنوان الخاص كان إحراز المشتبه منه بالأصل الموضوعي في غالب الموارد إلّا ما شذ ممكناً، فبذلك يحكم عليه بحكم العام... الخ»[1]، ربما كانت موهمة لخلاف المقصود؛ لأنّ ظاهر هذا الكلام أنّ العام بعد التخصيص غير باقٍ لموضوعيته للحكم بل إنّما يكون موضوعاً للحكم مع كل عنوان يكون غير عنوان الخاص

---

١. كفاية الاصول ١: ٣٤٥ـ٣٤٦.

على نحو يكون كل واحد من العناوين المختلفة جزءً لموضوع حكم العام، وهذا ممّا لا يقول به أحد.

بل مراده (ﷺ) أنّ عنوان العام باقٍ على موضوعيته في غير المخصص، فنحن لا نحتاج في مقام إثبات حكم العام إلّا إلى إحراز كون المشكوك تحت العام وهو محرز بالوجدان، وإلى إحراز عدم وجود عنوان المخصِّص وهو محرز بالأصل، فلا يصير عنوان العام مقيداً بقيد حتى نحتاج لنفيه إلى استصحاب العدم النعتي والسلب الرابط المفقود في المقام، ويكون استصحاب العدم الأزلي بالنسبة إلى عنوان المخصِّص لإثبات موضوع حكم العام مثبتاً. بل موضوعية العام للحكم باقيةٌ على حالها وإنّما أخرج دليل المخصِّص عنوان الخاص، فبعد إثبات انتفائه ولو باستصحاب العدم المحمولي لا مانع من الرجوع إلى العام، هذا.

وقد استشكل عليه بعض أعاظم المعاصرين بقوله: «إنّ جريان هذا الأصل إنّما يتم بناءً على توهم إجراء حكم التقييد على التخصيص، وأنّ المخصِّص يقلب العام عن تمام الموضوعية إلى جزئه، وإلّا فبناءً على المختار من أنّ باب التخصيص غير مرتبط بباب التقييد، وإنّما يكون شأن المخصِّص إخراج الفرد الخاص مع بقاء العام على تمامية موضوعه بالإضافة إلى البقية بلا انقلاب في العام، نظير صورة موت الفرد، فلا يبقى مجال لجريان الأصل المذكور؛ إذ الأصل السلبي ليس شأنه إلّا نفي حكم الخاص عنه لا إثبات حكم العام عليه، لأنّ هذا الفرد حينئذٍ مورد العلم الإجمالي بكونه محكوماً بحكم الخاص أو محكوماً بلا

تغيير عنوان ـ بحكم العام، ونفي أحد الحكمين بالأصل لا يثبت الآخر، كما هو ظاهر.

نعم، في مثل الشك في مخالفة الشرط أو الصلح للكتاب أمكن دعوى أنّه من الشبهة المصداقية الناشئة عن الجهل بالمخالفة الذي كان أمر رفعه بيد المولى، وفي مثله لا بأس بالتمسك بالعام في الشبهة المصداقية من دون احتياج في مثله إلى الأصل. ولعل بناء المشهور أيضاً في تمسكهم بالعام في الشبهة المصداقية مختص بأمثال المورد. وعليك بالتتبع في كلماتهم ربما ترى ما ذكرنا حقيقاً بالقبول وهو الغاية المأمول.» انتهى كلامه رفع مقامه.

وفيه: أنّ العام بعد تخصيصه لا يعقل أن يكون تاماً في الموضوعية، فلابد وأن يكون العام بعد التخصيص مقيداً بقيد وجودي إذا كان عنوان المخصِّص عدمياً، وبقيد عدمي إذا كان عنوان المخصِّص أمراً وجودياً. وتقييده بهذا القيد يكون في الأوّل على نحو الوجود الرابط والنعتي، وفي الثاني بنحو السلب الرابط والعدم النعتي. فلا يفيد لإثبات حكم العام استصحاب العدم الأزلي، كما زعمه المحقق الخراساني(ﷺ)؛ لأنّ أصالة عدم انتساب هذه المرأة إلى قريش على نحو العدم المحمولي لا يثبت عدم كون هذه المرأة بقرشية على نحو العدم النعتي، والحال أنّ العام إنّما يكون موضوع حكمه مقيداً بعدم كونها منتسبة إلى قريش على نحو العدم النعتي.

لا يقال: إنّ معنى هذا دخول باب التخصيص في باب التقييد.

لأنه يقال: إنّ هذا لا يوجب إجراء حكم التقييد على التخصيص؛ لأنّ الكلام الملقى من المولى عام بالنسبة إلى جميع أفراده، بمعنى أنّه لاحظ جميع أفراد العام وموضوعية كل منها للحكم، ثم أخرج بالدليل المخصِّص بعض الأفراد، فالباقي إنّما يكون تحت العام من جهة كونه تمام موضوع الحكم بحسب الإرادة الاستعمالية، ولا يصير إخراج فرد سبباً لتعنون العام وتقيده بقيد كنقيض المخصِّص في المثال المذكور حتى يكون الموضوع عنوان العام وذلك القيد. نعم، إخراج الخاص موجب لتقيد موضوع الحكم واقعاً وبحسب الإرادة الجدية، وهذا إنّما يكون على خلاف باب التقييد؛ فإنّ فيه يكون تمام الموضوع بعد التقييد مقيداً بقيد عدمي أو وجودي، كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

فلابد لنا من القول بتقييد الموضوع في المقام؛ لأنّ ذلك لازم باب التعارض، بخلاف باب التزاحم، كما إذا قال: «أكرم العلماء» و«لا تكرم الفساق»، فإنّ فيه في مقام الثبوت أيضاً لا نقول بالتقييد، لأنّ التزاحم إنّما يكون في صورة فعلية المقتضيين، وإنّما نقول بالأخذ بالأهم إذا كان في البين، أو التخيير من جهة كون المرجع فيه العقل، وهذا لا يوجب تقييداً في عالم الثبوت أصلاً، كما لا يخفى.

التنبيه الرابع: التمسك بعمومات العناوين الثانوية[١]

لا يخفى أنّه لا مجال للتمسك بالعمومات فيما إذا شك في فرد لا من جهة التخصيص بل من جهة أُخرى، كما إذا شك في صحة الوضوء أو الغسل بمائع مضاف، فلا مجال لاستكشاف الصحة بعموم مثل: «أوفوا بالنذور»[٢] فيما إذا وقع متعلقاً للنذر، بأن يقال: وجب الإتيان بهذا الوضوء وفاءً للنذر للعموم، وكل ما يجب الوفاء به لا محالة يكون صحيحاً، للقطع بأنّه لولا صحته لما وجب الوفاء به.

ولا يخفى عليك: أنّ الشبهة في المقام ليس من جهة احتمال التخصيص لعدم ورود تخصيص على عموم «أوفوا بالنذر» وليس قوله: «لا نذر إلّا في طاعة الله تعالى»[٣] تخصيصاً له، بل إنّما هو تقييد لموضوع الحكم بلسان الحكومة لا إخراج النذر الذي ليس في طاعة الله. فعلى هذا، يكون الشك في صحة الوضوء بالمائع المضاف في هذا المثال من قبيل الشبهة المصداقية للعام، ولم يقل أحد بجواز التمسك بعموم العام ـ في الشبهة المصداقية لنفس العام ـ وإن ذهب بعضهم إلى جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية المعروفة ـ ووجهه: استحالة

---

١. انظر البحث في الكفاية ١: ٣٤٦ (وهم وإزاحة). وأسند القول به إلى بعض. فانظر الدروس ٢: ١٥١، عند قوله: «ولا يجزي الخمس (أي الركعات) فصاعداً بتسليمة إلّا أن يقيده في نذره على تردد». ونسب القول إلى العلامة أيضاً، كما في الحاشية على كفاية الاصول للسيد البروجردي ﷺ، ص ٥١٦.

٢. إشارة إلى قوله تعالى: ﴿وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ﴾ الحج (٢٢): ٢٩.

٣. وسائل الشيعة، كتاب النذر والعهد، أبواب النذر والعهد، ب ١٧.

كون الحكم مثبتاً لموضوعه ومكفلاً لبيانه، وهذا واضح.

وأمّا تأييد هذا بما ورد من صحة الإحرام قبل الميقات[١] وصحة الصوم في السفر[٢].

ففيه: أنّه لا إشكال في ذلك ـ ولو قلنا بعدم جواز التمسك بالعموم فيما نحن فيه ـ بحسب مقام الإثبات، لأنّه قد دلت الروايات الواردة عن أهل البيت (عليهم السلام) على صحتهما وجوازهما، مع عدم صحتهما لو لا تعلق النذر بهما، خلافاً للعامة حيث أنّهم قائلون بالجواز مطلقاً.

وأمّا بحسب مقام الثبوت فيظهر من الكفاية التفصي عن الإشكال بوجوه[٣]:

أحدها: القول بوجود الرجحان الذاتي فيهما المستكشف بدليل خاص، وإنّما لم يؤمر بهما لوجود مانع يرتفع بسبب تعلق النذر بهما.

ثانيها: أن يكون النذر ملازماً لعروض عنوان راجح عليهما بعدما لم يكونا كذلك.

ثالثها: تخصيص عموم دليل اعتبار الرجحان في متعلق النذر بهذا الدليل، وعليه نقول بكفاية الرجحان الطارئ عليهما من قبل النذر.

لا يقال: نعم، لا مانع من التخصيص، إلاّ أنّه لا يتمكن من إتيانهما

---

١. راجع التهذيب (٥: ٥٣) أبواب المواقيت، ب ٦ ح ٨ ـ ١٠؛ الاستبصار (٢: ١٦١) ب ٩٣ من أحرم قبل الميقات، ح ٨ ـ ١٠؛ وسائل الشيعة، أبواب المواقيت، ب ١٣.

٢. التهذيب (٤: ٢٣٥) ب ٥٧ حكم المسافر والمريض في الصيام، ح ٦٣ و ٦٤؛ وسائل الشيعة، أبواب من يصح منه الصوم، ب ١٠، ح ١ و ٧.

٣. كفاية الاصول ١: ٣٤٩ ـ ٣٥٠.

بقصد التقرب؛ لأنّ وجوب الوفاء بالنذر إنّما يكون توصلياً ولايعتبر فيه قصد القربة.

لأنه يقال: لا مانع من صحة الإتيان بقصد التقرب بعد تعلق النذر بإتيانهما عبادياً ومتقرباً بهما منه تعالى.

هذا، والذي ينبغي أن يقال في المقام: ـ بعد الغض عن عدم ارتباط ما ورد في صحة الصوم في السفر والإحرام قبل الميقات إذا تعلق النذر بهما بما نحن فيه، لأنّ القائل بجواز التمسك بعموم النذر لإثبات صحة الوضوء بالمائع المضاف إنّما تمسك به لإثبات صحة الوضوء في مورد لايكون متعلقاً للنذر أو يكون مطلقاً تعلق به النذر أم لا، وهذا بخلاف الصوم في السفر والإحرام قبل الميقات فإنّ صحتهما إنّما تكون فيما إذا تعلق النذر بهما ـ أنّ ما أفاد(ﷺ) في تصحيح النذر المتعلق بالصوم والإحرام بحسب مقام الثبوت غير وجيه.

أمّا الوجه الأوّل: (وهو القول بوجود الرجحان الذاتي) فهو مناف للروايات الواردة فيهما مثل أنّ الإحرام قبل الميقات يكون كالصلاة قبل الوقت[1] وغيره ممّا يدل على عدم وجود رجحان ذاتي فيهما أصلاً.

وأمّا الوجه الثاني، ففيه: أنّ كون النذر ملازماً لعروض عنوان راجح عليهما ممّا يعلم خلافه، فما معنى هذا العنوان الراجح الذي ليس له أثر

---

١. ما وجدنا روايات بهذا المضمون، ولكن ورد ما يفيده ويقرب منه في الكافي (٤: ٣٢١) باب من أحرم دون الميقات، ح ٢ و ٦. انظر أيضاً وسائل الشيعة، كتاب الحج، أبواب المواقيت، ب ١١، ح ٣ و ٦.

في الأخبار ولا يجيء في الأذهان؟!

وأمّا الوجه الثالث، ففيه: أنّه بناءً على ما ذهب إليه في مبحث التعبدي والتوصلي من عدم إمكان أخذ قصد الامتثال في متعلق الأمر[١]، يرد عليه أنّ قدرة المكلف على إتيان الصوم بقصد التقرب موقوف على كونه متعلقاً لأمر «أوفوا بالنذور» وكونه متعلقاً لهذا الأمر موقوف على قدرة المكلف على إتيان الصوم بقصد التقرب (وقد أُشير إلى هذا الإشكال الوارد عليه بتقريب آخر في مبحث المقدمة عند البحث في تصحيح الواجبات الغيرية وعدم استقلالها).

وأمّا بناءً على ما ذهبنا إليه من إمكان أخذ قصد التقرب في متعلق الأمر وعدم وقوع محال منه[٢]، فلا إشكال.

فالأظهر أن يقال في مقام الجواب عن هذا الإشكال: إنّ الدليل الدال على تقييد موضوع حكم وجوب الوفاء بالنذر بكونه طاعة لله تعالى مخصَّص بدليل وجوب الوفاء بالنذر المتعلق بالصوم في السفر والإحرام قبل الميقات. ولا يرد علينا ما أوردناه على المحقق المذكور، كما لا يخفى.

التنبيه الخامس: دوران الأمر بين التخصيص والتخصص

إذا قال المولى: «أكرم كل عالم» وعلم عدم وجوب إكرام زيد مثلاً

---

١. كفاية الاصول ١: ١٠٧ (ثانيتها).

٢. تقدم في الصفحة ١٣٧.

وشك في أنّه عالم حتى يكون العام مخصَّصاً بدليل عدم وجوب إكرامه، أو جاهل حتى لا يكون دليل عدم وجوب إكرامه مخصِّصاً لعموم العام؟ وهذا بخلاف الشك الواقع في التخصيص في سائر الموارد، مثل ما إذا قال: «أكرم العلماء» وعلم بأنّ زيداً عالم وشك في شمول العام له من جهة كونه من أفراد المخصِّص. وأمّا في ما نحن فيه، عدم محكومية هذا الفرد بحكم العام ومحكوميته بحكم آخر معلوم، وإنّما الشك وقع في كونه فرداً للعام حتى يكون خروجه عن حكمه ومحكوميته بحكم آخر تخصيصاً، أو لا يكون فرداً له حتى يكون خروجه تخصصاً؟

وهذا معنى الكلام المعروف بينهم: إذا دار الأمر بين التخصيص والتخصص فأيهما أولى؟

مثال ذلك: نعلم بعدم جواز سبّ المؤمن ودل الدليل على حرمة سبّه، ودل دليل آخر على جواز لعن بني أمية قاطبة، فهل يكون خروج المشكوك إيمانه منهم من تحت عموم حرمة سبّ المؤمن من جهة عدم إيمانه حتى يكون خروجه خروجاً موضوعياً وعلى نحو التخصص، أو مع أنّه مؤمن وفرد للعام خرج عن عمومه بالتخصيص؟

ذهب بعضهم إلى جواز التمسك بأصالة العموم والقول بعدم كونه فرداً للعام لأنّ الشك فيه يرجع إلى الشك في ورود التخصيص على العام، ومقتضى الأصل عدمه، فيحكم بعدم كونه مصداقاً للعام. ونتيجته إجراء كل حكم كان ثابتاً لهذا الفرد بكل عنوان كان غير عنوان العام.

وذهب بعضهم إلى عدم جواز التمسك بأصالة العموم في إحراز

كونه معنوناً بغير عنوان العام، لاحتمال اختصاص حجيتها بما إذا شك في كون فرد العام محكوماً بحكمه، لا في كون المعلوم خروجه عن حكم العام من أفراده. ولأنّ المثبتات من الاصول اللفظية إنّما تكون حجة إذا كان بناء العقلاء وسيرتهم عليها. ولم يعلم بناؤهم على ذلك[1].

هذا، ولكن *التحقيق* في المقام موقوف على ذكر مقدمة قد مرّت الإشارة إليها، وهي: أنّ باب الحقيقة والمجاز ليس افتراقهما من جهة أنّ استعمال اللفظ إذا كان في المعنى الحقيقي يكون حقيقةً، وإذا كان في غير ما وضع له يكون مجازاً. بل إنّما يكون من جهة أنّ المتكلم تارة: يلقي اللفظ ويستعمله في المعنى الموضوع له ليحضر ذلك المعنى في ذهن المخاطب ويحكم عليه بما يريد، وهذا الاستعمال يكون استعمالاً حقيقياً؛ ومرادهم من أصالة الحقيقة كون استعمال اللفظ على هذا النحو. وتارة: يستعمل اللفظ في الموضوع له ولكن لا من جهة أن يحضر المعنى الموضوع له في ذهن المخاطب ويحكم عليه، بل من جهة أنّه أراد أن يكون هذا المعنى عبرة وطريقاً لالتفات المخاطب إلى معنى آخر غير المعنى الموضوع له، فيستعمل اللفظ في ما وضع له اللفظ لكن يريد منه معنىً مناسباً له ادعاءً، وهذا الاستعمال يكون استعمالاً مجازياً. ولو لا ذلك واستعمال اللفظ في المعنى الموضوع له وجعله عبرة ومرآة لمعنى آخر لما كان هذا الاستعمال مليحاً ولمّا يساعده الذوق السليم.

---

١. كفاية الاصول ١: ٣٥٢.

هذا إذا كان معنى اللفظ جزئياً لا يشتمل على الكثير.

وأمّا إذا كان للفظ معنىً واحداً مشتملاً على الكثير مثل: «كل عالم» و«العلماء»، فتارة: يستعمل ذلك اللفظ ـ الموضوع لهذا المعنى الوحداني المشتمل على الكثير ـ ليحضر جميع الأفراد المنطوية في هذا المعنى في ذهن المخاطب ويحكم على جميع هذه الأفراد.

وتارة أُخرى: يستعمله في معناه لكن يجعله عبرة لمعنى آخر كما مرّ. *وثالثة*: يريد المتكلم إحضار بعض هذه الأفراد المنطوية في هذا المعنى الواحد بالإجمال، من جهة أنّ حكمه لا يشمل جميع هذه الأفراد بل إنّما يريد أن يشمل ذلك البعض دون غيره، لكن حيث لا يكون لهذه الأفراد ـ التي يريد إحضارها في ذهن المخاطب ـ لفظ خاص، ولا يمكنه التعبير عن كل واحد منها بلفظ خاص لأنّه يوجب التطويل، فيستعمل ذلك اللفظ فيما وضع له ـ وهو المعنى المذكور ـ حتى يحضر جميع الأفراد المنطوية في ذهن المخاطب ويحكم عليه، ويخرج ما يريد إخراجه وعدم شمول حكمه له بأدوات الإخراج.

فإذا شك في هذا اللفظ المستعمل الموضوع للمعنى الواحد المشتمل على الكثير، هل المتكلم استعمله في المعنى الموضوع له ليحضره في ذهن المخاطب ويحكم عليه، أو لكونه عبرة وسبباً لانتقاله إلى معنى آخر؟ يكون المرجع أصالة الحقيقة.

وإن وقع الشك في أنّه أراد إحضار جميع الأفراد المنطوية في هذا المعنى الواحد في ذهن المخاطب ليحكم على جميعها، أو ليحكم على

بعضها ويخرج بعضها الآخر بأداة الإخراج؟ وبعبارة *أخرى*: بعد العلم بكون جميع الأفراد مراداً للمتكلم بحسب الإرادة الاستعمالية لو شك في كون جميع الأفراد مراداً له بحسب الإرادة الجدية بمعنى أنّه استعمل اللفظ في هذا المعنى الواحد بالإجمال ليحضر جميع الأفراد المنطوية في هذا المعنى الواحد ويحكم على جميعها، أو على بعض تلك الأفراد؟ يكون المرجع أصالة تطابق الإرادة الاستعمالية مع الجدية. ويعبّر عن جميع ذلك بأصالة العموم، فهي تكون مركبة من أصالة الحقيقة وأصالة تطابق الإرادة الاستعمالية مع الجدية.

إذا عرفت هذه المقدمة، فاعلم: أنّ القائل بجواز التمسك بأصالة العموم في المقام لو أراد التمسك بها لإثبات أنّ زيداً عالم، ففساده غير محتاج إلى بيان؛ لأنّ التمسك بها لا يثبت كونه عالماً.

وإن أراد إثبات دخوله في المراد الاستعمالي دون مراده الجدي، فهذا أيضاً معلوم الفساد؛ لأنّه لا يعلم كونه مراداً للمتكلم بحسب إرادته الاستعمالية.

وأمّا لو أراد بالتمسك بأصالة العموم إثبات أنّه غير عالم فلا يثبت بها؛ لأنّ قول القائل: «أكرم كل عالم» لا يدل على أزيد من وجوب إكرام كل فرد من العلماء، وأمّا أنّ من لا يجب إكرامه يكون جاهلاً وليس من العلماء فلا يثبت به، ولا يستدل العقلاء لإثبات كونه غير عالم بأصالة العموم، كما لا يستدلون بها لنفي كونه عالماً.

ثم لا يخفى: أنّه لا مجال لتوهم كون النزاع في المقام من

صغريات النزاع في التمسك بعموم العام في الشبهة المصداقية أو نظيرها، كما توهم بعض أعاظم المعاصرين.

التنبيه السادس: دوران الأمر بين التخصيص والتخصص للتردد بين فردين

إذا قال: «أكرم العلماء» ثم قال في دليل منفصل: «لا يجب إكرام زيد»، ودار الأمر بين أن يكون المراد منه هو زيد العالم حتى يكون تخصيصاً لعموم «أكرم العلماء»، أو زيد الجاهل حتى يكون خروجه عنه بالتخصص.

والظاهر جواز التمسك بأصالة العموم لإثبات وجوب إكرام زيد العالم؛ لأنّ عموم «أكرم العلماء» يشمله وليس في البين دليل تام يدل على تخصيص هذا العموم بغير زيد العالم، وهذا واضح.

وإنّما الإشكال فيما إذا استعقب عمومه بحكم إلزامي كقوله: «لا تكرم زيداً» أو «اضربه»، ودار الأمر بين أن يكون زيداً العالم أو زيداً الجاهل.

فربما يقال: بعدم جواز التمسك بأصالة العموم في مثل ذلك الذي نعلم بتوجه تكليف نحو المكلف خلاف التكليف الذي يكون العام متكفلاً له من جهة وجود الحجة الإجمالية، وهو قوله: «لا تكرم زيداً» أو «أهنه» فيدور الأمر بين حرمة إكرام زيد العالم أو زيد الجاهل، ومقتضى ذلك هو الاحتياط.

لا يقال: هذا إذا لم يكن عموم العام موجباً لتعيّن الحرمة في طرف زيد الجاهل.

لأنه يقال: إنّ دليل العموم بمنزلة الكبرى الكلية وغير متكفلة لحال الأفراد، وليس حاله حال البينة القائمة على أنّ زيداً العالم واجب الإكرام الموجبة لتعيّن الحرمة في الطرف الآخر، فإنّها متكفلة لبيان حال الفرد، دون دليل العام الذي ليس له نظر إلى خصوص حال الفرد، فلا يكون موجباً لتعيّن الحرمة في الطرف الآخر، فيسقط العموم عن الحجية بالإضافة إلى زيد العالم قهراً. وهذا البيان موافق لما في تقريرات بحث بعض الأعاظم من المعاصرين[1] مع أدنى تفاوت في العبارة. وإنّما لم نعبّر ما في كلامه بأنّ عموم العام لا يكون موجباً لانحلال العلم الإجمالي بل هو باق على حاله.

ثم إنّه أفاد جواباً عن هذا الإشكال: بأنّ دليل العام وإن لم يكن متكفلاً لحكم خصوص فرد ابتداءً إلّا أنّه يثبت له الحكم بعد انضمام الصغرى الوجدانية ـ وهي «انّ زيداً عالم» ـ إلى الكبرى الكلية المستفادة من دليل العام لا محالة. فإذا ثبت له الحكم الوجوبي بمقتضى العموم ترتفع عنه الحرمة بالملازمة، فتتعين الحرمة في الطرف الآخر بالملازمة والمثبت من الاصول اللفظية لكونها ناظرة إلى الواقع يكون متبعاً[2].

ثم لا يخفى عليك: أنّ المعاصر المذكور لم يتعرض للمبحث

---

١. يقصد به المحقق النائيني ﷺ في أجود التقريرات ١: ٤٥٧ ـ ٤٥٨.

٢. المصدر نفسه.

المذكور في التنبيه السابق، ولعل كان نظره إلى حجية المثبتات من الاصول اللفظية فلا فائدة حينئذٍ للتعرض له، لأنّه يعد هذا الملاك يجوز التمسك بعموم العام لإثبات عدم كون ما شك في فرديته فرداً له بعد العلم بكونه محكوماً بحكم غير العام.

وفيه: ما لا يخفى من الفرق بين المبحثين؛ لأنّ في المبحث السابق إنّما قلنا بعدم جواز التمسك بعموم العام لإثبات عدم كون ما شك في كونه مصداقاً للعام مصداقاً له من جهة عدم استقرار بناء العقلاء على التمسك بأصالة العموم في هذه الموارد لا من جهة عدم حجية مثبتات الاصول اللفظية، كما لا يخفى.

تذنيب: لا يخفى عليك: أنّ بعض الأعاظم من المعاصرين الذي أشرنا إلى كلامه في هذا التنبيه، حيث رأى أنّ القائل بجواز التمسك بعموم العام في الشبهات المصداقية ربما يتمسك لإثبات مراده بما عن المشهور بل عن جميع الفقهاء رضوان الله عليهم[1] من إثبات الضمان فيما إذا دار الأمر بين كون اليد ضمانية أو أمانية، وكون من بيده المال مدعياً وصاحب المال منكراً؛ لأنّه لو لا جواز التمسك بالعموم في الشبهة المصداقية تكون هذه الفتوى منهم على خلاف القواعد، إذ القواعد تقتضي أن يكون صاحب المال مدعياً لأنّه يدّعي ثبوت شيء في ذمة ذي اليد، وأن يكون من بيده المال منكراً، ولكنهم تمسكاً بعموم:

---

١. راجع مفتاح الكرامة ٥: ٢٠٩؛ جواهر الكلام ٢٥: ٢٦٢.

«على اليد ما أخذت حتى تؤدّي»[١] أفتوا بذلك مع وقوع الشك في كون هذه اليد يد أمانية التي أُخرجت بالتخصيص عن عموم على اليد، أم لا. فصار في مقام تصحيح فتوى المشهور ولو لم نقل بجواز التمسك بعموم العام في الشبهة المصداقية[٢].

ولكن الذي ينبغي أن يقال في المقام: إنّ فتوى المشهور بل جميع الفقهاء ـ لأنّي لم أقف على أحد أفتى على خلاف ذلك ـ في هذه المسألة، إنّما تكون مستنداً إلى الروايات الواردة في المقام، من جملتها ما رواه في الوسائل في كتاب الوديعة عن الكليني (ﷺ) بإسناده عن إسحاق بن عمار، قال: سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن رجل استودع رجلاً ألف درهم فضاعت، فقال الرجل: كانت عندي وديعة، وقال الآخر: كانت لي عليك قرضاً؟ فقال: المال لازم له إلّا أن يقيم البينة أنّها كانت وديعة[٣]. وغيرها من الروايات[٤].

اللهم اجعل خاتمة أمرنا خيراً، وصلى على نبيك وآله الطاهرين.

---

١. عوالي اللآلي ١: ٢٢٤ / ١٠٦؛ مسند أحمد بن حنبل ٥: ٨؛ سنن أبي داود ٢: ٣١٨ / ٣٥٦١.

٢. فوائد الاصول ٢: ٥٢٩.

٣. الكافي ٥: ٢٣٩ / ٨؛ وسائل الشيعة، كتاب الوديعة، ب ٧، ح ١. ونحوه في الفقيه ٣: ١٩٤ / ٨٨٣، والتهذيب ٧: ١٧٩ / ٧٨٨.

٤. الكافي ٥: ٢٣٨ / ٣ ـ ٤؛ وسائل الشيعة، أبواب الرهن، ب ١٦ و ١٧ و ١٨.

الفصل السابع
في التمسك بالعام
قبل الفحص عن المخصِّص

هل يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصِّص[1]؟ بأن يكون العام حجة للمكلف في مقام الاحتجاج على المولى، كما إذا دل دليل العام على عدم تكليف في مورد فأخذه المكلف وبنى عليه من غير فحص عن مخصِّصه مع وجوده واقعاً، أم لا يكون حجة كذلك إلّا بعد الفحص عن المخصِّص؟

وليعلم أوّلاً: أنّ أوّل من تكلم بهذه المسألة ـ بعد عدم كونها مورداً للبحث عند السابقين عليه من العلماء ـ هو أبو العباس بن سُرَيج الشافعي[2] واختار عدم حجية العام قبل الفحص

---

١. راجع قوانين الاصول ١: ٢٧٢؛ مطارح الأنظار: ١٩٧، سطر ٣٠.

٢. هو: أحمد بن عمر بن سُرَيج البغدادي، أبو العباس. فقيه الشافعية في عصره. مولده ببغداد سنة ٢٤٩هـ، وبها توفي عام ٣٠٦هـ. كان يلقب بالباز الأشهب. ولي القضاء بشيراز وقام بنصرة المذهب الشافعي فنشره في أكثر الآفاق. كان حاضر الجواب. له ←

عن المخصِّص[١].

وخالفه في ذلك تلميذه أبو بكر الصَيْرَفي وذهب إلى حجيته قبل الفحص[٢].

ووافقه في ذلك البيضاوي، والعلّامة في أحد قوليه، والمدقق الشيرواني، وغيرهم.

وذهب السبكي من العامة إلى التفصيل، وقال بعدم حجيته قبل الفحص في حياة الرسول (ﷺ) وحجيته بعده (ﷺ)[٣].

وذهب الشيخ[٤]، والسيد[٥] ـ على ما يظهر منهما في مسألة جواز إسماع العام المخصَّص مع عدم ذكر مخصِّصه ـ، وصاحب المعالم[٦]، والزبدة[٧]، وجل المتأخرين إلى المنع[٨]، وإليه ذهب من

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

← مناظرات ومساجلات مع محمد بن داود الظاهري. له تصانيف كثيرة، منها: «الأقسام والخصال» و«الودائع لمنصوص الشرائع». انظر: الأعلام، الزركلي ١: ١٨٥.

١. المعتمد ١: ٣٣١؛ المحصول ٣: ٢١؛ رفع الحاجب، السبكي ٣: ٤٤٤ ـ ٤٤٧؛ شرح الأسنوي، ذيل شرح البدخشي ٢: ١٢٦ ـ ١٢٧.

٢. نفس المصادر.

٣. الإبهاج ٢: ١٤١.

٤. عدة الاصول ٢: ٤٦٥.

٥. الذريعة إلى اصول الشريعة ١: ٣٩٠ ـ ٣٩١.

٦. معالم الدين: ١٢٣.

٧. زبدة الاصول: ٩٧.

٨. كما في مطارح الأنظار: ١٩٧، سطر ٣٠.

العامة أبو العباس المذكور، وتبعه الغَزالي[١] والآمِدي[٢]، والحاجبي مدّعياً للإجماع[٣]، والأنباري مدعياً لإجماع الاصوليين، ومن الإمامية العلاّمة مدّعياً للإجماع في موضع من التهذيب[٤]، وكذا سيد عميد الدين (رحمة الله عليهما) في شرح التهذيب[٥].

وكيف كان فلابد لنا قبل الورود في المطلب من بيان أنّ هذا النزاع هل يكون منحصراً في حجية أصالة العموم، أو يعمها وسائر الاصول اللفظية كأصالة الحقيقة وأصالة الإطلاق، أو يكون أعم من الاصول اللفظية ويشمل كل دليل شرعي، فيقع النزاع في كل دليل ولو كان خاصاً في أنّه حجة قبل الفحص عمّا يعارضه مع احتمال وجود معارض أقوى منه له أو لا؟ وجوه: أظهرها الأخير؛ لأنّه لو قلنا بعدم حجية أصالة العموم قبل الفحص فلا فرق بينها وبين سائر الاصول اللفظية والأدلة الشرعية، كما لايخفى.

إذا عرفت ذلك، فاعلم: أنّ الشيخ (ﷺ) قد أفاد في وجه عدم جواز

---

١. المستصفى ٢: ١٧٦.

٢. الإحكام ٣: ٤٧.

٣. قال ابن الحاجب: «يمتنع العمل بالعموم قبل البحث عن المخصِّص إجماعاً» راجع رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب ٣: ٤٤٤.

٤. انظر البحث في تهذيب الوصول: ١٣٨. واستظهر صاحب المعالم (: ١٢٢) من كلامه هنا جواز الاستدلال بالعام قبل الفحص. ولكنه ليس بصحيح، إذ لا يستفاد منه ذلك والشاهد عليه ادعاؤه الإجماع في موضع آخر من التهذيب (ص ١٦٧) ـ كما في المتن ـ على لزوم الفحص، فلا تغفل.

٥. راجع مطارح الأنظار: ١٩٧، سطر ٣٢.

التمسك بعموم العام قبل الفحص عن المخصِّص، كما في تقريرات بحثه، بقوله: «إنّ العلم الإجمالي بورود معارضات كثيرة بين الأمارات الشرعية التي بأيدينا اليوم حاصل لمن لاحظ الكتب الفقهية واستشعر اختلاف الأخبار، والمنكر إنّما ينكره باللسان وقلبه مطمئن بالإيمان بذلك، ولا يمكن إجراء الاصول في أطراف العلم الإجمالي ـ كما قررناه في محله ـ فتسقط العمومات عن الحجية للعلم بتخصيصها إجمالاً عند عدم الفحص. وأمّا بعد الفحص فيستكشف الواقع ويعلم أطراف الشبهة تفصيلاً بواسطة الفحص...» إلى أن قال:

«*فإن قلت*: إنّ هذا العلم الإجمالي إنّما هو من شعب العلم الإجمالي بمطلق التكاليف الشرعية التي تمنع عن الرجوع إلى الاصول في مواردها، واحتمال ثبوت التكليف في موارد العام وأفراده إنّما هو بواسطة ذلك العلم الإجمالي باقٍ وحكم ذلك العلم الإجمالي باقٍ بعد الفحص ما لم يقطع بعدم المخصِّص، وقيام الظن مقامه يوجب التعويل على الظن المطلق كما عرفت فيما تقدم.

قلت: إنّ العلم الإجمالي بثبوت مطلق التكاليف الذي أوجب الفحص عن مطلق الدليل يكفي في رفع حكمه الأخذ بظاهر العموم المعمول فيه الاصول، وما هو المدعى في المقام يغاير ذلك العلم الإجمالي ولا مدخل لأحدهما بالآخر وجوداً وعدماً، كما لا يخفى على

المتأمل»[1]. انتهى كلامه رفع الله مقامه.

أمّا المحقق الخراساني (ﷺ) بعد ما أفاد من أنّ حجية أصالة العموم واعتبارها في الجملة إنّما يكون من باب الظن الخاص لا الظن المطلق؛ لأنّه لو قلنا بحجيته من باب الظن المطلق فليست هي حجة حقيقة بل الحجة إنّما يكون ظن المكلف بالتكليف. ومن أنّ حجيتها إنّما تكون من باب الظن النوعي لا الشخصي.

أفاد بأنّه مع العلم بتخصيص العموم تفصيلاً أو إجمالاً لا مجال للنزاع في حجيته وعدمها؛ لأنّ النزاع في جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصِّص إنّما يجري بعد الفراغ عن عدم حجية العموم فيما إذا علم تخصيصه إجمالاً أو تفصيلاً.

وقال: إنّ التحقيق عدم جواز التمسك به قبل الفحص فيما إذا كان في معرض التخصيص، كما هو الحال في عمومات الكتاب والسنة، وذلك لأجل أنّه لولا القطع باستقرار سيرة العقلاء على عدم العمل به قبله فلا أقل من الشك، كيف وقد ادعى الإجماع على عدم جوازه فضلاً عن نفي الخلاف عنه وهو كاف في عدم الجواز، كما لا يخفى الخ[2].

ويمكن *الإشكال عليه*: بأنّه إن أراد من كون العام في معرض التخصيص وقوع احتمال التخصيص بالنسبة إليه، فلا إشكال في استقرار سيرة العقلاء على العمل بالعام في مورد احتمال التخصيص.

---

١. مطارح الأنظار: ٢٠٢، سطر ١٥ ـ ٣١.
٢. كفاية الاصول ١: ٣٥٢ ـ ٣٥٣.

وإن أراد كون العام في مظنة ذلك، فهذا ممّا لم يقل به أحد.

وإن أراد كونه بحيث يكون قابلاً لورود التخصيص عليه، فما من عام إلّا وهو يكون كذلك.

ومع ذلك، يمكن أن يوجه ما أفاده بأنّه وإن كان بناء العقلاء استقر على جواز العمل بالعام قبل الفحص ـ بالمعنى الذي ذكرنا في صدر المبحث ـ في المحاورات العرفية وبالنسبة إلى الموالي والعبيد، ولكن إذا لم يكن المولى من الموالي العرفية ووضع لعبده تكاليفاً ووظائف، ويريد منه العمل على وفق هذه الوظائف كما هو شأن الشارع المقدس، ولا يرض بترك عبده العمل على طبق هذه التكاليف، فلابد لهذا العبد الفحص عن هذه الوظائف، فلا يجوز له إذا اطلع على عام في كلام المولى العمل به من غير فحص عن المخصِّص مع احتمال أن يكون هذا العام مخصَّصاً في كلامه الآخر.

وبالجملة: إذا علم العبد بأنّ للمولى تكاليف كثيرة متوجهة إليه لا عذر له لو ترك الفحص عن هذه التكاليف والتفحص عن الدليل والحجة. هذا، مضافاً إلى أنّ العبد لو علم بأنّ المولى أمره بالفحص عن أحكامه كما هو المراد من قوله: «طلب العلم فريضة على كل مسلم»[1]، وظاهر آية النفر[2]، وسائر الآيات والروايات الواردة في مقام الترغيب

---

١. الكافي ١: ٢٣، ح ١.

٢. قال تعالى: ﴿فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ...﴾ التوبة (٩): ١٢٢.

والتحريض على الفحص[١]، فكما أنّ هذه الروايات تمنع عن العمل بالاصول العملية تمنع أيضاً عن العمل بالاصول اللفظية.

ويمكن أن يقال: إنّ المراد من العلم في الروايات التي أمر الشارع فيها بطلب العلم ليس هو العلم الوجداني والملكة النفسانية، وإنّما المراد هو الدليل والحجة، كما في قوله تعالى ﴿أَوْ أَثارَةٍ مِنْ عِلْمٍ﴾[٢]، وغيرها من الآيات كالآية التي تدعو الكفار بإخراج علمهم، فإنّه إن كان المراد من العلم هو الملكة النفسانية لا يمكن إخراجها.

ولا فرق فيما ذكر من وجوب الفحص عن المخصصات الواردة على العمومات وعن المعارض لما يحتمل أن يكون له معارض أقوى، كما قدمناه في صدر البحث.

ولا يخفى عليك: أنّ وجوب الفحص ليس وجوباً نفسياً بل يكون وجوبه غيرياً وتطفلياً، بمعنى أنّه لا يعاقب تارك الفحص إلّا بعقاب تارك الواقع إذا كان في موردٍ ترك الفحص فيه حكم وخالفه.

وأيضاً لا يخفى عليك: أنّه لا يرد على هذا البيان ما اورد على وجوب الفحص من جهة العلم الإجمالي من الإشكال[٣]. *تارة:* بأنّ ما يوجب عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص (وهو العلم الإجمالي) لا

---

١. نحو قوله عليه السلام حكاية عمّا يقال للعبد يوم القيامة: «هلّا تعلّمت» أمالي الطوسي: ٩ ـ ١٠. وانظر أيضاً الكافي ٣: ٦٨ / ٤ ـ ٥.

٢. الأحقاف (٤٦): ٤.

٣. راجع مقالات الاصول ١: ٤٥٥؛ نهاية الأفكار ٢: ٥٣٠؛ فوائد الاصول ٢: ٥٤٢.

يرفع بالفحص فبسبب الفحص لا يصح القول بجواز العمل بالعام وحجيته ولا يوجب الفحص تغييراً في حاله.

وأخرى: بأنّه إذا كان الملاك في وجوب الفحص العلم الإجمالي بوجود المخصِّصات فلو تفحص الفقيه حتى ظفر بالمقدار المتيقن ينحل علمه الإجمالي ـ لا محالة ـ وفيما زاد على هذا المقدار يصير شكه بدوياً، فلا يجب الفحص عن جميع العمومات. مع أنّا نرى أنّ الفقهاء يتفحصون عن المخصِّص في جميع الموارد، كما لا يخفى.

ولا فرق فيما ذكر بين الاصول اللفظية والعملية.

فما أفاد في الكفاية[1]، ومايظهر من بعض الأعاظم من المعاصرين: من الفرق بأنّ الفحص في المقام عمّا يزاحم الحجة بخلافه في الاصول العملية؛ فإنّه بدون الفحص لا حجة، ضرورة أنّ العقل بدونه يستقل باستحقاق المؤاخذة على المخالفة.

ليس في محله؛ لأنّه إن أُريد بذلك أنّ المكلف لو ترك الفحص في الاصول اللفظية عمّا يعارضها ولم يكن في الواقع حكم يكون العام حجة كما إذا تفحص المكلف ولم يجد شيئاً، فبابه وباب الفحص في الاصول العملية واحد بلا فرق بينهما؛ لأنّ في كليهما يكون العقاب بلا بيان والمؤاخذة بلا برهان. وإن أُريد أنّ ترك الفحص في مجارى الاصول العملية مع عدم حكمٍ للشارع واقعاً أو عدم بيان يجده المكلف

---

١. كفاية الاصول ١: ٣٥٤. والمراد من بعض الأعاظم هو النائيني ﷺ في فوائد الاصول ٢: ٥٣٩.

عند الفحص يكون تجرّياً على المولى، فلا فرق فيه بين مجاري الاصول العملية واللفظية؛ لأنّ في مجاري الاصول اللفظية أيضاً لو ترك الفحص يكون متجرّياً.

مقدار الفحص

ثم إنّه لا ريب في أنّ مقدار الفحص يختلف بحسب اختلاف المباني[١]، فمن يرى وجوب الفحص من جهة العلم الإجمالي[٢] فمقدار الفحص ـ بحسب مبناه ـ إنّما يكون بمقدار يظفر به على المقدار المتيقن من المخصِّصات.

ومن يرى وجوبه من جهة الظن بوجود تلك المخصِّصات[٣] فيجب عليه الفحص بمقدار يرتفع به ظنه.

وأمّا من كان موافقاً للمحقق الخراساني (ﷺ)، فحيث لم يعلم مراده من كون العام في معرض التخصيص ولم يفهم منه معنىً معقولاً صحيحاً، فلا يمكن تعيين مقداره بحسب مبناه. اللّهم إلّا أن يقال بكون مراده ما ذكرناه وإن كان كلامه ليس وافياً له، فيكون مقدار الفحص في كل عام يحتمل تخصيصه في كلام الشارع بمقدار لا يصل الى حد العسر والحرج، لا أن يهمل أمر الفحص بالمرة، أو إذا رأى عاماً أو دليلاً آخر

---

١. انظر المباني في فوائد الاصول ٢: ٥٤٧.
٢. مطارح الأنظار: ٢٠٢، سطر ١٥.
٣. الوافية في اصول الفقه: ١٢٩ ـ ١٣٠.

حكم بمجرده وعمل به وأفتى على طبقه من غير فحص عن مخصِّصه أو معارضه.

فمسألة الفحص في باب الاجتهاد من التكاليف المهمة لمن كان في مقام الاجتهاد والفتوى، فهو محتاج بعد تحصيل العلم ـ بالصرف والنحو بمقدار يعرف به مايراد من الألفاظ المفردة والمركبة وأنحاء هيئاتها، وباللغة، والفقه، ومعاقد الإجماعات، وفتاوى العلماء، وغيرها ـ إلى كثير اطلاع من القرآن المجيد وتفاسير الآيات الكريمة زائداً على آيات الأحكام؛ لأنّ للاطلاع على الكتاب والتفاسير وأقوال علماء التفسير دخلاً عظيماً في استنباط الأحكام، وإلى علم الدراية والرجال لا بمعنى الاكتفاء بتصحيح الغير بل بصرف جهده في معرفة الرجال بل لا يبعد أن يقال بلزوم احتياج المجتهد إلى الاطلاع على فتاوي العامة وما هو المشهور بينهم بحسب الأزمنة المختلفة والاطلاع على كتب أخبارهم. *وبالجملة*: فأمر الاجتهاد صعب جداً؛ ولنعم ما قال الشيخ (ﷺ) في الفرائد «أعاننا على الاجتهاد الذي هو أشق من طول الجهاد».

والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على خير خلقه محمد وآله الطاهرين.

الفصل الثامن
شمول الخطابات الشفاهية لغير الحاضرين

هل الخطابات الشفاهية مثل: «يا أيّها الناسُ» و«يـا أيّـها الذيـن آمنوا» مخصوص بالمشافهين ومن كان حاضراً في مجلس التخاطب، أو يعم غيره ممّن كان غائباً عن مجلس الخطاب بل معدوماً؟ فيه خلاف.

والظاهر أنّ مرادهم بهذه الخـطابات الخـطابات القـرآنـية. وهـذا الاختلاف حدث بين القدماء من الاصوليين وبقي إلى الآن ذكـره فـي كتب الاصول.

وقد أفاد المحقق الخراساني(ﷺ) في تحرير محل النزاع وجـوهاً ثلاثة[1].

والظاهر عدم كونها وجوهاً لتحرير محل النزاع وما يـرجـع إليـه روح البحث في المقام، بل إنّما هي وجوه لما يمكن أن يكـون مـلاك

---

١. كفاية الاصول ١: ٣٥٤ ـ ٣٥٥.

هذا النزاع.

أحدها: أن يكون ملاك النزاع إمكان تعلق التكليف بالمعدومين كما يصح تعلقه بالموجودين وعدمه.

ثانيها: صحة المخاطبة مع الغائبين عن مجلس الخطاب ـ سواء كانوا موجودين أم معدومين ـ وعدمها.

ثالثها: أنّ بعد معلومية إفادة مدخول أدوات الخطاب العموم والشمول للحاضرين في مجلس الخطاب والغائبين مطلقاً قبل دخول الأدوات، فهل يكون بعد دخول أداة الخطاب عليه مع كونها موضوعة للخطاب إلى الحاضرين باق على حاله من إفادة العموم أم لا؟ وهل تكون الأدوات قرينة على عدم استعمال المدخول في المعنى الحقيقي؟ وبالجملة: يدور الأمر بين رفع اليد عن ظهور المدخول في العموم، ورفع اليد عن ظهور أدوات الخطاب في اختصاصها بالمشافة؛ فيكون ملاك النزاع على هذا الوجه (الثالث) لغوياً.

إذا عرفت ذلك، فاعلم: أنّ ملاك النزاع ليس هو الوجه الأوّل ظاهراً؛ لأنّهم قد صرحوا بأنّه لو قلنا باختصاص الخطاب بالمشافه يجب إثبات الحكم على غيره من المكلفين بقاعدة الاشتراك، وهذا ينادي بأنّهم يجوّزون توجيه التكليف نحو الغائبين عن مجلس الخطاب[1].

كما أنّ الظاهر أنّه ليس الملاك الوجه الثالث.

---

١. قوانين الاصول ١: ٢٤٠، سطر ١٧؛ الفصول الغروية: ١٨٥، سطر ٥؛ فوائد الاصول ٢: ٥٤٩.

وعلى كل حال، فنحن نتكلم في الوجوه الثلاثة المذكورة ونقول:

أمّا الوجه الأوّل: وهو أن يكون ملاك النزاع إمكان توجيه الخطاب المتكفل للتكليف بما أنّه تكليف لغير من كان حاضراً في مجلس الخطاب، فلا ريب في أنّه إن أُريد بإمكانه إمكان تكليف المعدوم وبعثه وزجره فعلاً، فلا يكون له معنىً معقولاً، ولا يظن بأحد أن يكون مراده هذا. وإن أُريد منه مجرد إنشاء الطلب وإلقاء اللفظ حتى ينتزع منه التكليف والطلب وبعث المعدوم في ظرف وجوده، فهذا معنى معقول لا مانع منه عقلاً، فلو أراد المولى صدور الفعل عن عباده المترتبين في سلسلة الوجود فلا مانع من أن ينشأ الطلب حتى يَنتزع منه التكليف على كل من يوجد في ظرف وجوده.

هذا، ولكن المحقق الخراساني (ﷺ) أفاد في هذا الوجه: بأنّ المراد ـ من تعلق الطلب بما هو أعم من الحاضرين وغيرهم من المعدومين ـ إن كان تعلق الطلب فعلاً وحقيقةً، فهو ممتنع.

وإن كان المراد منه إنشاء الطلب وتعلقه به مقيداً بوجود المكلف، فهو بمكان من الإمكان.

وإن كان المراد تعلق الطلب بما هو أعم على نحو الإطلاق ـ بمعنى مجرد إنشاء الطلب بلا بعث وزجر ـ وفائدة هذا الإنشاء صيرورته فعلياً بعد وجود الشرائط وفقد الموانع، فلا مانع منه أيضاً[1].

---

١. كفاية الاصول ١: ٣٥٥ـ٣٥٦.

وأنت خبير بأنّ الوجه الأخير راجع إلى الوجه الثاني، لأنّ الطلب الإنشائي أيضاً لا يتعلق بالمعدومين فعلاً. ولو قلنا بأنّ الطلب موضوع للطلب الإنشائي الإيقاعي، كما هو مختار المحقق المذكور، فلا فائدة في الطلب الإنشائي من غير أن يكون متعلقاً بالمكلف في ظرف وجوده. وانتزاع الطلب وصيرورته قابلاً لتحريك العبد بعد وجوده إنّما يكون من جهة تعلق الطلب بالمكلف في ظرف وجوده وانشائه لانبعاثه كذلك، لا من جهة مجرد إنشاء الطلب.

فالتحقيق أن يقال: إنّ الطلب المتوجه إلى المعدوم في حال كونه معدوماً محال، وإلى المعدوم بحسب حال وجوده لا مانع منه؛ وهذا أمر لم ينكره أحد من العلماء.

لا يقال: إنّ الطالبية والمطلوبية لابد وأن تكونا متكافئتين في القوة والفعل كما هو شأن المتضايفين، وعليه فلابد من وجود طرفي التكليف حتى يتحقق[1].

فإنّه يقال: فرق بين الإضافة المقولية وبين الأعراض والصفات ذوات الإضافة كالعلم والقدرة وما شابههما؛ فإنّ فيها لا يلزم أن يكون كل واحد من طرفي الإضافة موجوداً بالفعل بل يكفي وجود أحدهما؛ ألا ترى أنّ العالم موجود لكن المعلوم ليس بموجود، والقادر موجود والمقدور ليس بموجود، فليكن الطلب والطالب أيضاً من هذا القبيل، فلا

---

١. قوانين الاصول ١: ٢٢٩، سطر ٢١.

مانع من وجود الطلب والطالب مع عدم وجود المطلوب والمطلوب منه فعلاً.

وأمّا الوجه الثاني، وهو: إمكان مخاطبة المعدومين وتوجيه الخطاب نحوهم، فنقول: لا يخفى عليك: أنّ الخطاب عبارة عن توجيه الكلام نحو الغير للإفهام، والظاهر أنّه لا يجب أن يكون مشتملاً على أدوات الخطاب، بل توجيه الكلام نحو الغير يكون خطاباً سواء كان مشتملاً على أدوات الخطاب أم لا. نعم، لا مضايقة من القول بكون الخطاب فيما كان الكلام مشتملاً على أدوات الخطاب آكد، وهكذا إذا كان مشتملاً على أدوات التنبيه وأسماء الإشارة بل والضمائر. كما أنّ الظاهر أنّ الخطاب لايجب أن يكون كلاماً بل يحصل بغيره مثل الكتابة.

ولا يجب أن يكون المخاطب موجوداً حين صدور الخطاب من المتكلم، كما هو حال بعض العبائر المذكورة في الكتب كـ«أيّها القرّاء» وغيره.

وأمّا إذا كان الخطاب حاصلاً بالكلام فهو وإن كان يمكن أن يقال بوجوب كون المخاطب موجوداً في مجلس الخطاب، لأنّ الكلام يكون غير قارٍ بالذات عند القدماء. ولكن في مثل زماننا حيث ظهر خلاف هذا الرأي وثبت بقاء الكلام في عالم العين وقراره، فلا يضر بالخطاب الحاصل بالكلام أيضاً عدم وجود المخاطب (بالفتح) عند توجيه الكلام.

وأمّا الكلام في الوجه الثالث: فأفاد المحقق الخراساني (ﷺ) بأنّ ما وضع للخطاب، مثل أدوات النداء، لو كانت موضوعة للخطاب الحقيقي

فاستعماله في الخطاب الحقيقي يوجب تخصيص ما يقع تلو هذه الأدوات بالحاضرين في مجلس الخطاب، كما أنّ مقتضى إرادة العموم من مدخولها استعمال تلك الأدوات في العموم.

ثم أفاد بعد ذلك بأنّ أدوات الخطاب ليست موضوعة للخطاب الحقيقي بل تكون موضوعة للخطاب الإيقاعي الإنشائي، فالمتكلم تارة: يوقع بها الخطاب تحسّراً وتأسّفاً ونحوهما، وتارة: يوقع بها الخطاب حقيقة، فلا يصير استعمال تلك الأدوات في الخطاب الحقيقي سبباً لتخصيصها بمن يصح مخاطبته. نعم، دعوى الظهور انصرافاً في الخطاب الحقيقي ليس ببعيد. وهذا إذا لم تكن قرينة على خلافه كما هو الشأن في الخطابات القرآنية مثل: «يا أيّها الذين آمنوا» وغيره، ضرورة عدم اختصاص الحكم فيها بمن كان حاضراً في مجلس الخطاب، كما لا يخفى... إلى آخر ما أفاده (ﷺ)[1].

والذي ينبغي أن يقال في المقام: إنّ الخطاب الذي هو عبارة عن توجيه الكلام نحو الغير للإفهام ليس من الامور الاعتبارية الإنشائية، فإنّ الأمر الاعتباري تارة: لا يكون ممّا بحذائه شيء في الخارج كالملكية والزوجية وإنّما يوجده من بيده الاعتبار، وتارة: لا يكون بحذائه شيء في الخارج ولكن لا يكون وجوده بإنشاء شخص واعتبار معتبر كالفوقية والتحتية، وثالثة: يكون بحذائه شيء في الخارج وينتزع

---

١. كفاية الاصول ١: ٣٥٦ ـ ٣٥٩.

منه هذا الأمر كالمخاطبة التي تنتزع من نفس توجيه الكلام نحو الغير، فالخطاب والمخاطبة لا يكون من الامور الإنشائية بل إنّما ينتزع من نفس توجيه الكلام نحو الغير.

وأيضاً نقول: لا شك في أنّ الألفاظ المفردة إنّما وضعت لمعانيها المخصوصة، كما أنّ وضع الهيئات يكون بإزاء الانتسابات التي تكون بين بعض هذه المعاني مع الآخر سواء كان تلك الانتسابات تامة أو ناقصة. فالمتكلم إذا تكلم بكلام واستعمل الألفاظ في معانيها الموضوعة لها إمّا يكون إفهام الغير علة غائية لفعله هذا وهو تكلمه وتلفظه بتلك الألفاظ كما إذا أخبر بمجيء زيد أو قيام عمر إذا كان كلامه إخباراً؛ وكما إذا تكلم بكلام لحصول معنى اعتباري وإيجاده في عالم الاعتبار وإيقاعه إذا كان كلامه إنشاءً من غير فرق في ذلك بين الخطابات وغيرها. وإمّا تكون غاية فعله وتكلمه إظهار الاشتياق أو التحسر أو شيئاً آخر من هذا القبيل، من غير أن تكون علته وغايته إفهام الغير. ففي كل من الموردين يستعمل اللفظ في معناه ولكن غرضه من ذلك يكون إفهام الغير أو غيره، وليس هذا مجازاً لفظياً؛ لأنّه استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي وجعله عبرة وطريقاً لمعنى آخر، وإنّما يعد هذا من المجازات العقلائية، ولذا لو شك المستمع في أنّ الغاية التي أرادها المتكلم من تكلمه هل هي الإفهام أو غيره؟ يحمل على أنّه أراد الإفهام.

فظهر من ذلك عدم صحة ما أفاده في الكفاية من كون ما وضع له أدوات الخطاب يكون معنى أعم يعبّر عنه بالخطاب الإنشائي الإيقاعي،

بل اللفظ يستعمل في معناه الحقيقي وأدوات الخطاب أيضاً تكون موضوعة للخطاب الحقيقي وتستعمل فيه، ولكن المتكلم تارة يتكلم بها ويستعملها في معانيها لإفهام الغير، وأُخرى لجهة أُخرى، هذا.

إذا عرفت ذلك، فنقول في مقام بيان أصل المطلب: إنّ المراد بإمكان توجيه الخطاب نحو المعدومين وعدمه إن كان إمكانه في حال كونهم معدومين، فلا يمكن قطعاً، وليس قابلاً لأن يكون محل النزاع، ولا أظن بأحد أن يكون مراده هذا.

وإن كان المراد إمكان مخاطبة المعدومين في ظرف وجودهم لانبعاثهم في هذا الوقت، فلو كان ما يخاطب به شيئاً غير قار بالذات كالكلام ـ بحسب رأي القدماء ـ لا يصح به مخاطبة المعدومين، وإن لم يكن كذلك بل كان ما يخاطب به ممّا يبقى منه أثر ويكون قابلاً لتحريك المعدومين في ظرف وجودهم كالخطابات القرآنية بل الخطابات المذكورة في الكتب والرسائل، فلا مانع من مخاطبة المعدومين به في ظرف وجودهم. ومثله ما إذا علم المتكلم بأنّ كلماته تحفظ وتضبط وتنقل إلى الناس جيلاً بعد جيل. ولا يخفى: أنّ الخطابات القرآنية من هذا القبيل؛ لأنّها أُنزلت لأن تكون سبباً لانبعاث جميع الناس إلى طاعة الله تعالى شأنه.

وحاصل ما ذكرنا: أنّ الخطاب والمخاطبة لا تكون من الامور الإنشائية الإيقاعية، كما زعمه صاحب الكفاية، بل إنّما تكون من الامور الانتزاعية التي تنتزع من نفس إلقاء المتكلم الكلام نحو الغير للإفهام،

فلا تكون أدوات الخطاب موضوعة للخطابات الإيقاعية الإنشائية، بل هي للخطابات الواقعية الحقيقية. فما يظهر من كلامه ـ من أنّ خطاب المعدومين لا يمكن تصحيحه إلّا إذا قلنا بكون أدوات الخطاب موضوعة للخطاب الإيقاعي الإنشائي ـ فاسد جداً.

كما أنّ توهم كون محل النزاع جواز مخاطبة المعدومين في حال عدمهم وتوجيه الكلام نحوهم وعدم جوازها، كما يظهر أيضاً من كلامه بعيد من الصواب؛ لأنّه لا نزاع في ذلك ولا يقول أحد بجواز خطاب المعدومين في حال عدمهم حتى ينحصر طريق تصحيحه على القول بأنّ أدوات الخطاب موضوعة للخطابات الإنشائية.

بل محل النزاع إنّما يكون في إمكان توجيه الكلام لإفهام المعدومين ـ في ظرف وجودهم ـ ومخاطبتهم، وعدم إمكانه كذلك. وإمكان هذا بعد ما ذكرنا واضح لا سترة فيه إذا كان مابه يتحقق الخطاب قابلاً لأن يبقى ولو بوجوده الكتبي.

ويدل على ما ذكرنا من توجه الخطابات القرآنية إلى الجميع قوله تعالى ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَأُوحِيَ إِلَيَّ هٰذَا الْقُرْآنُ لِأُنْذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ﴾[1].

لا يقال: إنّ ظاهر هذه الآية يدل على خلاف ما استدل به، من جهة عطف «وَمَن بَلَغ» على ضمير الخطاب الواقع في كلمة «لأُنذِرَكُم» فلو

---

١. الأنعام (٦): ١٩.

كان الخطاب شاملاً للمعدومين أيضاً لكان قوله «وَمَن بَلَغ» زائداً.

لأنه يقال: إنّ المخاطب بهذه الآية هو النبي (ﷺ) كما يدل عليه قوله: «قُل»، وفي مثله لا مجال لدعوى شمول الخطاب للمعدومين كما هو كذلك في سائر المخاطبات التي يكون المخاطب فيها رسول الله صلوات الله عليه وآله.

ولا يخفى أنّا لو لم نقل بأنّ المخاطب بالخطابات القرآنية مثل: «يا أيّها الذين آمنوا» و«يا أيّها الناس» يكون جميع المكلفين وقلنا باختصاصه بالحاضرين في مجلس الخطاب، يلزم منه القول بعدم توجيهها إلى الحاضرين في مجلس النبي (ﷺ) والسامعين منه أيضاً؛ لأنّ الخطاب إنّما يكون ملقى على النبي (ﷺ) وهو المخاطب به، فلا يكون حال الحاضرين في مجلسه إلّا حالنا؛ لأنّ النبي (ﷺ) يحكي القرآن ويقرأه ولا تكون قراءته كلام الله تعالى إلّا كقراءة غيره. هذا خلاصة الكلام في المقام.

ثمرة النزاع

ثم اعلم: أنّهم قد ذكروا لعموم الخطابات الشفاهية ثمرتين[1].

إحداهما: أنّ الخطابات القرآنية إذا كانت شاملة للموجودين والمعدومين في ظرف وجودهم يصح التمسك بظواهر الألفاظ حتى بناءً

---

١. راجع قوانين الاصول ١: ٢٣٣، سطر ١٦؛ الفصول الغروية: ١٨٤، سطر ١٩ وما بعده؛ مطارح الأنظار: ٢٠٥؛ كفاية الاصول ١: ٣٥٩؛ فوائد الاصول ١: ٥٤٨ ـ ٥٤٩.

على مسلك المحقق القمي القائل بحجية ظواهر الألفاظ لمن قصد إفهامه[١]؛ إلّا أنّ المحقَّق حجية ظواهر الألفاظ بالنسبة إلى كل من سمعها ووصلت إليه.

ثانيتهما: جواز التمسك بعمومات الكتاب بناءً على التعميم ولو لم يكن المعدومون متحدين في الصنف والعنوان مع الموجودين، وعدم صحة التمسك بعمومات الكتاب بناءً على عدم التعميم ولزوم الاستناد إلى اشتراك المعدومين مع الموجودين في التكليف، وحيث أنّ دليل الاشتراك لا يكون إلّا الإجماع ولا إجماع عليه إلّا مع اتحاد الصنف، فلابد في إثبات التكليف من اتحاد الصنف، كما لا يخفى[٢].

وفيه: أنّ الخطابات المتوجهة إلى المكلفين قد أُخذ في موضوعاتها عناوين خاصة، فإذا كان الموجودون في زماننا مثلاً معنونين بتلك العناوين تكون الأحكام المتعلقة بالمعنونين بالعناوين المذكورة في الخطابات ثابتة لهم أيضاً ولو لم نقل بالتعميم لاشتراكنا معهم في التكليف وحجية ظواهر الألفاظ لنا أيضاً.

لا يقال: ظواهر الألفاظ حجة لنا إذا لم يكن المخاطبون بالخطاب واجدين لشرط وخصوصية يحتمل دخلها في التكليف؛ لأنّه على هذا التقدير لا يحتاج المتكلم إلى البيان، ولا يوجب عدم بيان كونه شرطاً نقضاً لغرضه، فلا يصح التمسك بأصالة الإطلاق لإثبات عدم دخل تلك

---

١. المصدر نفسه.

٢. انظر ملاحظات الفريد على فوائد الوحيد: ٥٥.

الخصوصية، كما لا يخفى[١].

لأنه يقال: لا يوجد في الخارج أمر يشترك فيه جميع المشافهين إلى آخر عمرهم ممّا لا يوجد عندنا، فعلى هذا لو احتملنا شرطية شيء يوجد في بعضهم دون الآخر وفي بعض حالاتهم دون حالة أُخرى، فلا مانع من دفع هذا الاحتمال بأصالة الإطلاق.

هذا تمام الكلام في الخطابات الشفاهية. والحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطاهرين. اللّهم اغفر لنا ولوالدينا ولأساتذتنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان بحق محمد وآله الطاهرين.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

---

١. فوائد الاصول ٢: ٥٤٩.

الفصل التاسع
تعقب العام بضمير راجع إلى بعض أفراده

لا يخفى عليك: أنّ من المباحث المذكورة في الاصول البحث في تعقب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده هل يوجب ذلك تخصيص العام أم لا؟

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

ومنشأ البحث قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ، وَلاَ يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَّ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ، وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلاحاً، وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ، وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ، وَاللهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾[1] من جهة اختصاص حكم جواز الرجوع بالمطلقة رجعياً دون غيرها، فيدور الأمر بين أن يكون المراد من المطلقات العموم، وكان الضمير المذكور في «بعولتهن» راجعاً إلى بعض المطلقات؛ أو كان المراد من «المطلقات»

---

١. البقرة (٢): ٢٢٨.

الرجعيات خاصة، حتى يكون الضمير راجعاً إليها؛ أو يقال بعدم جواز التمسك بالعموم في المقام من جهة إجماله لوجود ما يصلح للقرينية؟

إذا عرفت ذلك، فاعلم: أنّ المحقق الخراساني (ﷺ) أفاد في المقام: بأنّ الأمر دائر بين أن يتصرف في العام ويقال بإرادة خصوص ما أُريد من الضمير وارتكاب خلاف الظاهر في جانب العام؛ وبين إبقاء العام على حاله وارتكاب خلاف الظاهر في ناحية الضمير بإرجاعه إلى بعض ما هو المراد من مرجعه؛ أو إرجاعه إلى تمام ما هو المراد من مرجعه توسعاً في الإسناد بإسناد الحكم المسند إلى البعض حقيقة إلى الكل توسعاً، نحو «قتلوا بنو فلانٍ فلاناً» فإنّ القتل لا يصدر إلّا من أحدهم، ولكن أُسند إلى الجميع لفرضهم وجوداً واحداً.

وهذا الوجه موجب لارتكاب خلاف الظاهر في ناحية هيئة بعولتهن؛ لأنّها تدل على أنّ بعل كل منهن أحق بردهن، وحيث أنّ بناء العقلاء على حجية أصالة الظهور ليس إلّا فيما إذا كان الشك في المراد، وأمّا إذا كان الشك في كيفية الإرادة والاستعمال مع معلومية المراد فلم يعلم بناءً منهم على حجيتها، فلا يصح التمسك بها لإثبات استعمال الضمير في تمام أفراد المرجع، حتى يقع التعارض بينها وأصالة الظهور التي تكون في طرف العام، فيبقى أصالة الظهور في طرف العام سليمة عن المعارض.

ثم أفاد بأنّ هذا ـ يعني التمسك بأصالة العموم ـ إنّما يصح إذا انعقد للعام ظهور في العموم بأن لا يكتنف الكلام بما يوجب إجماله كاكتناف

الكلام بالضمير فيما نحن فيه، وإلّا فيحكم عليه بالإجمال، فلابد من الرجوع إلى ما تقتضيه الاصول العملية[١].

وفيه *أوّلاً*: أنّ احتمال رجوع الضمير إلى بعض أفراد المطلقات مع إرادة العموم منه ممّا لا ينبغي الالتفات إليه. وكذلك الاحتمال الثالث، أعني رجوع الضمير إلى تمام ما أُريد من لفظ المطلقات على نحو المجاز في الإسناد لا المجاز في الكلمة.

أمّا الاحتمال الثاني، وهو: أن يكون الضمير مستعملاً مجازاً في بعض ما أُريد من المرجع، فنقول: قد ذكرنا في أوّل الكتاب عند البحث عن المبهمات بأنّ كلها موضوعة للإشارة لا لمفهوم الإشارة[٢] وما وضع له هذا اللفظ بل لما يشير به وتوجد به الإشارة، سواء في ذلك أسماء الإشارة والموصولات والضمائر، وذلك إنّما يكون من جهة أنّ ذكر ما يشار إليه وما يرجع إليه الضمير يوجب تطويل الكلام فوضعوا هذه الألفاظ للإشارة إليه إذا كان فيما يشار إليه جهة تعين تصح الإشارة إليه من هذه الجهة، فوضعوا لفظ هذا وهذه وغيرهما للإشارة إلى من كان تعينه حضوره، وضمير الخطاب «كانت» و«أنتم» لأن يشير به إلى من كان جهة تعينه طرفيته للكلام والخطاب؛ وكذلك «انا» للمتكلم لأنّ جهة تعينه وأوضح ما به يمكن الإشارة إليه هو كونه متكلماً؛ ووضعوا ضمير الغائب كـ«هو» و«هي» و«هن» للإشارة إلى ما تكون جهة تعينه كونه

---

١. كفاية الاصول ١: ٣٦٢ ـ ٣٦٣.

٢. كما توهّمه جماعة على ما نقل في حاشية السيد الشريف على المطول: ٧٠.

مذكوراً في السابق.

فعلى هذا، إذا استعمل الضمير لابد وأن يكون مرجعه مذكوراً في الكلام ولا يمكن استعماله وإرادة ما لم يكن مذكوراً في الكلام منه، ففيما نحن فيه لا يصح احتمال أن يكون الضمير راجعاً إلى بعض العام مع إرادة العموم منه.

وأمّا الاحتمال الثالث، ففيه: أنّ إسناد الشيء المسند إلى البعض حقيقة إلى الكل توسّعاً، بأن يفرض المجموع وجوداً واحداً على أن يكون المجاز في الإسناد، صحيح إذا كان الكل ملحوظاً شيئاً واحداً كما ذكر وبنحو العام المجموعي، وأمّا إذا لم يكن كذلك وأريد الكل بنحو العام الاستغراقي، كما هو الحال في «بعولتهن» لأنّ كل واحد من البعولة يكون موضوعاً للحكم فلا معنى لإسناد حكم جواز الرجوع في كل واحد من المطلقات إلى الجميع، وليس هذا من قبيل قولهم: «بنو فلانٍ قتلوا فلاناً» إذا قتله رجل منهم.

وثانياً: ما أفاد بأنّ الكلام إذا كان مكتنفاً بما يوجب إجماله فلا مجال للتمسك بأصالة العموم ولابد من الرجوع إلى الأصل العملي.

ليس في محله؛ لأنّ الكلام يصير مجملاً إذا كان مكتنفاً بقرينة متصلة تدل على إرادة خلاف ظاهر الكلام، لا ما إذا كانت القرينة منفصلة، كما فيما نحن فيه فإنّ قوله تعالى ﴿والمُطلّقات﴾ إلى قوله تعالى ﴿وبعولتهنّ أحق بردهنّ﴾ ليس فيه ما يصلح لإجمال ظهور العام؛ لأنّ الظاهر أنّ «المطلّقات» استعمل في العموم وضمير «بعولتهن» يكون

راجعاً إليه إلّا أنّه قد علم من الخارج كون المراد من قوله تعالى ﴿وبعولتهنّ﴾ خصوص الرجعيات.

هذا، والذي ينبغي أن يقال في المقام: ـ بعدما ذكرنا سابقاً من أنّ الأصل تطابق الإرادة الجدية مع الاستعمالية في كل مورد شك فيه إلّا إذا ثبت خلافه ـ إنّ مقتضى هذا الأصل إرادة العموم من المطلّقات، وكون ضمير «وبعولتهنّ» راجعاً إلى المطلّقات ويراد منه بالإرادة الاستعمالية جميع المطلّقات. لكن بسبب القرينة الخارجية لا مجال للتمسك بالأصل المذكور بالنسبة إلى الضمير إلّا في الرجعيات. والله تعالى أعلم.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفصل العاشر
تخصيص العام بالمفهوم المخالف

اختلفوا في جواز تخصيص العام بالمفهوم المخالف وعدمه[1].

وقبل بيان الحق في المقام نقول: إنّ المحقق الخراساني (ﷺ) قد نقل في هذا المقام اتفاق الكل على جواز تخصيص العام بالمفهوم الموافق.

ولا ريب في أنّ اتفاقهم على ذلك لو ثبت، كما ادعاه المحقق المذكور، ليس بمفيد ولا يكون حجة لجواز التخصيص به، مع أنّه قد اختلفوا في ذلك أيضاً كما يظهر من العضدي[2]، وبعضهم ذهب إلى التفصيل وقال بجوازه إذا كان المفهوم بالأولوية، وعدم الجواز إذا كان ملاكه مساوات الموضوع المسكوت عنه في الكلام مع الموضوع

---

١. الفصول الغروية: ٢١٢، سطر ٢٢؛ كفاية الاصول ١: ٣٦٣؛ فوائد الاصول ٢: ٥٥٥.

٢. شرح العضدي على مختصر ابن الحاجب: ٢٧٥، وقال بعد الترديد في المسألة: «إنّ الأظهر هو التخصيص به».

المذكور فيه.

وأفاد المحقق المذكور في مقام تحقيق أصل المطلب: بأنّ العام وماله المفهوم إذا وردا في كلام أو كلامين وكانا بحيث يكون كل منهما قرينة متصلة للتصرف في الآخر ودار الأمر بين تخصيص العام أو إلغاء المفهوم، لا يمكن التمسك بأصالة العموم ولا الأخذ بالمفهوم، فلابد من العمل بالاصول العملية إذا لم يكن أحدهما أظهر من الآخر بحيث يكون مانعاً عن انعقاد الظهور في الآخر.

وأمّا إذا لم يكونا كذلك ولا يكون بينهما هذا الارتباط والاتصال يعامل معهما معاملة المجمل لو لم يكن في البين أظهر[1].

ولا يخفى: أنّ هذا ليس تفصيلاً بين ما إذا كان كل منهما قرينة متصلة للتصرف في الآخر وبين ما إذا لم يكونا كذلك؛ فإنّ الحكم لا يختلف على كل حال.

وكيف كان، فالذي ينبغي أن يقال في المقام ـ بعد التنبيه على ما ذكرنا سابقاً[2] بأنّ الملاك في أخذ المفهوم وجود القيد الزائد في الكلام، وأنّ هذا لا يفيد بأزيد من أنّ الموضوع بنفسه من غير ضم ضميمة لا يكون تاماً في موضوعيته للحكم، ولا يستفاد منه أنّ مع فقد هذا القيد وقيام قيد آخر مقامه ليس موضوعاً للحكم ـ: إنّ الكلام في تخصيص العام بالمفهوم المخالف راجع إلى الكلام في المطلق والمقيد وتعارضهما؛

---

١. كفاية الاصول ١: ٣٦٣ ـ ٣٦٤.

٢. تقدم في الصفحة ٣٤٠ وما يليها.

لأنّ قوله: «خلق الله الماء طهوراً»[١] ظاهره أنّ تمام الموضوع في الطهورية هو الماء، ومفهوم قوله: «الماء إذا بلغ قدر كرّ لم ينجسه شيء»[٢] عدم كون الماء تمام الموضوع لذلك الحكم، فكما أنّ في التعارض بين المطلق والمقيد يؤخذ بظهور دليل المقيد، لأنّه أقوى من المطلق في دلالته على كون تمام الموضوع مطلقاً وبدون القيد، كذلك في المقام ظهور الجملة في المفهوم وعدم كون الموضوع بنفسه تمام الموضوع والملاك يكون أقوى من ظهور العام في ذلك، أي في كون تمام الموضوع والملاك العنوان المذكور في دليل العام.

ولا يخفى عليك: الفرق في المقام بين ما بنينا عليه في المفاهيم وحققناه من أنّ إتيان المتكلم بقيد زائد في الكلام يدل على دخل هذا الزائد في موضوعية الموضوع للحكم، بمعنى عدم كونه موضوعاً للحكم مجرداً وبدون القيد، وأمّا موضوعيته مع قيد آخر فلا مانع منه. ولا فرق في ذلك بين مفهوم الشرط، والوصف، والغاية، والعدد، وغيرها، وهذا هو الذي يقتضيه التدبر في كلمات القدماء. فعلى هذا، يكون باب تخصيص العام بالمفهوم المخالف راجعاً إلى باب المطلق والمقيد؛ لأنّ العام يدل على أنّ تمام الموضوع للحكم، هو العلم مثلاً، والخاص أي

---

١. وسائل الشيعة، كتاب الطهارة، أبواب الماء المطلق، ب ١، ح ٩ عن المحقق في المعتبر، وابن ادريس في السرائر ١: ٦٤. وروته العامة عن رسول الله ﷺ أنّه قال: «خلق الله الماء طهوراً لم ينجسه شيء، إلّا ما غيّر لونه أو طعمه أو رائحته» اتحاف السادة المتقين ٢: ٣٣٢؛ التفسير الكبير ٢٤: ٩٥.

٢. وسائل الشيعة، كتاب الطهارة، أبواب الماء المطلق، ب ٩، ح ١ و ٢ و ٥ و ٦.

المفهوم يدل على أنّ العلم وشيء آخر تمام موضوع الحكم.

وبين ما بنى عليه المتأخرون حيث أنّ ملاك أخذ المفهوم على مختارهم دلالة القضية الشرطية مثلاً على علية الشرط للجزاء على نحو العلة التامة المنحصرة، أو إشعار الوصف على العلية هكذا، فلا مجال على مختارهم للقول بأنّ باب تخصيص العام بالمفهوم المخالف راجع إلَى باب المطلق والمقيد، لأنّه لا دخالة للشرط في الموضوع، بل إنّما هو علة للحكم. فلو دل دليل على «وجوب إكرام زيد» مثلاً، يكون معارضاً مع «إن جاءك زيد يجب إكرامه» على مذهبهم بخلافه على ما اخترناه، فإنّه لا دلالة للقضية الشرطية على أزيد ممّا ذكر. فنفي الحكم عن غير الموضوع المسكوت عنه في القضية إنّما يكون بالدليل على رأي المتأخرين، ويكون الدليل الدال على ثبوت الحكم في غير الموضوع المسكوت عنه معارضاً للمفهوم، لكن على مختارنا ليست للقضية دلالة على نفي الحكم عن الموضوع المسكوت عنه في القضية، بل إنّما ينفى بالأصل، فتدبر جيداً.

الفصل الحادي عشر
الاستثناء المتعقّب لجمل متعددة

هل الاستثناء المتعقّب لجمل متعددة يكون ظاهراً في رجوعه إلى خصوص الأخيرة[1]، أو إلى كل منها[2]؟

والظاهر أنّ نزاعهم لا يكون في إمكان رجوعه إلى الكل وعدمه. كما أنّه لا إشكال في أنّ محل النزاع إنّما يكون فيما إذا كان المستثنى قابلاً لأن يستثنى من المستثنى منه، كما إذا كان المستثنى عنواناً ينطبق على بعض أفراد جميع العناوين المذكورة في الجمل المتعددة، أو كان فرداً يصدق عليه جميع العناوين الكلية المذكورة.

إذا عرفت ذلك، فاعلم: أنّ المحقق الخراساني (ﷺ) أفاد في المقام:

---

١. ذهب إليه أبو حنيفة وأصحابه. راجع المعتمد في اصول الفقه ١: ٢٤٥؛ شرح المختصر للعضدي ١: ٢٦٠.

٢. وهو مذهب الشافعي وأصحابه كما في الذريعة إلى اصول الشريعة ١: ٢٤٩، والمصدرين المتقدمين.

بأنّه لا إشكال في رجوع الاستثناء إلى الجملة الأخيرة؛ لأنّ رجوعه إلى غيرها من الأُولى والمتوسطة خارج عن طريقة أهل المحاورة. وكذلك لا إشكال في صحة رجوع الاستثناء إلى الكل وإن كان المتراءىٰ من صاحب المعالم (ﷺ) خلافه؛ وذلك من جهة أنّ تعدد المستثنى منه كتعدد المستثنى لا يوجب تفاوتاً في ناحية الأداة بحسب المعنى أصلاً، كان الموضوع له في الحروف عاماً أو خاصاً، وكان المستعمل فيه الأداة ـ فيما كان المستثنى منه متعدداً ـ هو المستعمل فيه فيما كان مستثنى منه ـ واحداً، كما هو الحال في المستثنى بلا ريب ولا إشكال. فعلى هذا، لا يصح التمسك بأصالة العموم في الجملة الأخيرة فيما يشمله المستثنى، للقطع برجوع الاستثناء إليها ولو من باب القدر المتيقن. وفي غيرها أيضاً لا مجال للتمسك بأصالة العموم، لوجود ما يصلح للقرينية في الكلام. فلابد من الرجوع إلى الاصول العملية[1].

هذا، والذي ينبغي أن يقال: إنّه قد مرّ في أوّل الكتاب عند البحث في المعنى الحرفي[2] أنّه ليس للشيئين المرتبطين إلّا وجودهما في الخارج، كالماء الذي في الكوز، فليس في الخارج وجود مستقل إلّا وجود الماء ووجود الكوز، وأمّا كون الماء في الكوز فليس وجوداً مستقلاً في الخارج، بل يرى وجوده مندكاً في وجود المرتبطين أي الماء والكوز. نعم، ينتزع من كون الماء في الكوز نحو ارتباطهما إلى

---

١. كفاية الاصول ١: ٣٦٤ ـ ٣٦٥.

٢. مرّ في الصفحة ٢٨.

الآخر. فهذا الوجود الاندكاكي الذي لا يرى في الخارج ولا يجيء في الذهن منه مفهوم مستقل، كما يجيء من لفظ الماء وغيره، هو الموضوع له للحروف، فالحروف إنّما وضعت لأجل إفادة ارتباط معنىً بمعنىً آخر، وهذا مطابق لما أفاده الرضى(ﷺ) من أنّه ليس للحروف معنى في الحقيقة.

إذا عرفت ذلك، فاعلم: أنّه لا إشكال في صحة الاستثناء عن الجمل المتعددة إذا اعتبر كلها شيئاً واحداً ويرتبط بالمستثنى؛ لأنّ الاستثناء أيضاً نحو ارتباط بين المخرج والمخرج منه، وهو كون المخرج خارجاً عن المخرج منه، وكونه بحيث أُخرج منه ذلك. كما أنّه لا إشكال في صحته إذا كان المستثنى منه متعدداً وكان لهما جامعاً يكون هو المستثنى منه.

وأمّا إذا كان كل واحد منها ملحوظاً مستقلاً، فلا يمكن أن يرتبط كل واحد منها بالمستثنى باستثناء واحد؛ لأنّ لكل واحد منها ارتباط خاص بالمستثنى، فليس هذا إلّا من قبيل استعمال اللفظ المشترك في أكثر من معنى واحد.

والحاصل: أنّ الحق فيما هو الفارق بين الحروف والأسماء: أنّ الحرف وضع لإفادة الارتباط لا لمفهوم الارتباط وإفادة تصوره، فإنّ هذا معنى اسمي، فوضع الحرف لإفادة ارتباط المرتبطين، بحيث يحصل بسببه تصور المرتبطين على نحو تحققهما في الخارج، ولا يمكن تصوير هذا المعنى إلّا مندكاً في الغير. ولو تصورته مستقلاً لما أفاد

ارتباط المرتبطين على النحو المذكور. فعلى هذا، لا يمكن استعمال الحروف مثل «إلّا» لإفادة ارتباط معنىً من المعاني مع معنىً آخر ومع معنى غيره. وعدم إمكان هذا أشد من عدم إمكان استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد؛ لأنّ في المقام حيث يكون المعنى مندكاً في المرتبطين يكون القول بإمكان تصور المعاني المختلفة وجعل اللفظ علامة لها لا بنحو المرآتية، كما احتملنا هناك، أبعد من الصواب.

فتلخص ممّا ذكرنا: عدم صحة استعمال أداة الاستثناء لإفادة ارتباط أكثر من معنى واحد مع معنى آخر.

ولا يقاس تعدد المستثنى منه بتعدد المستثنى؛ لأنّ إفادة إرادة التعدد من الأداة في جانب المستثنى إنّما تكون من جهة حرف العطف، وأمّا في طرف المستثنى منه فحرف العطف إنّما يفيد إثبات الحكم المذكور في الجملة الأُولى لسائر الجمل.

اللّهم إلّا أن يقال: بأنّه لا مانع من ملاحظة الارتباطات الواقعة بين المرتبطات المختلفة وجعل اللفظ علامة لها جميعاً، كما ذهب إليه الشافعي في الآية الشريفة ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا ...﴾[1] بإمكان ذلك؛ لأنّ الألفاظ إنّما تكون علامات للمعاني، فكما أنّ في باب المشترك إذا استعمل لفظ مشترك تفهم منه إرادة جميع المعاني لكون هذا اللفظ علامة للجميع، إلّا إذا دلت القرينة على تعيين أحد المعاني دون

---

١. النور (٢٤): ٤.

غيره، كذلك في المقام لا مجال لتخصيص الاستثناء بالجملة الأخيرة إلّا مع وجود القرينة، وإلّا فهو راجع إلى الكل. وكلامه هذا وإن كان مخدوشاً بالنسبة إلى الجملة الأخيرة، لأنّ الاستثناء راجع إليها على كل حال ـ كانت القرينة موجودة على ذلك أم لم تكن قرينة أصلاً ـ إلّا أنّ أصل هذا الاحتمال ربما لا يكون بعيداً عن الصواب. ولكن الانصاف أنّ التحقيق ما ذكرناه أوّلاً، وأنّ هذا الاحتمال خلاف التحقيق، فتدبر.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

الفصل الثاني عشر
جواز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد

الحق جواز التمسك بالخبر الواحد المعتبر بالخصوص لتخصيص الكتاب، وإن كان ربما يستدل لعدم الجواز بوجوه ذكرها في الكفاية[1].

أحدها: كون الكتاب قطعي السند والخبر ظني السند، ولا يعقل صحة القول بتخصيص ما هو القطعي بالظني[2].

وثانيها: عدم دلالة دليل حجية الخبر إلّا فيما لم يكن مخالفاً للكتاب، لأنّ مدرك حجيته ليس إلّا الإجماع والقدر المتيقن منه ما لم يكن مخالفاً للكتاب[3].

وثالثها: لزوم جواز إثبات النسخ بالخبر الواحد أيضاً؛ لأنّ النسخ

---

١. كفاية الاصول ١: ٣٦٦ـ٣٦٧.

٢. عدة الاصول ١: ٣٤٤؛ شرح العضدي على مختصر ابن الحاجب: ٢٤٧، سطر ١٣؛ معالم الدين: ١٤٧.

٣. عدة الاصول ١: ٣٤٤ـ٣٤٥.

قسم من التخصيص، فإنّه يخصص العموم ـ في دلالته على جميع الأزمان ـ ببعض الأزمنة، والخاص يخصصه ببعض الأفراد ويوجب التصرف فيه بالنسبة إلى العموم الأفرادي[١].

رابعها: الأخبار الدالة على وجوب طرح الخبر المخالف للقرآن[٢]. وهي كما يظهر من تتبع مواردها على وجوه:

الأوّل: ما يدل على طرح الخبر الذي لم يكن له شاهد أو شاهدان من كتاب الله تعالى[٣].

وهذا بظاهره مخالف لحجية الخبر مطلقاً ولو لم يكن في مقابله عموم الكتاب؛ لأنّ ظاهره عدم وجود مقتضي الحجية في الخبر بنفسه، وعند ضم شاهد أو شاهدين من كتاب الله تعالى فالحجة إنّما يكون كتاب الله تعالى لا الخبر.

الثاني: الأخبار الواردة لعلاج الخبرين المتعارضين ووجوب الأخذ بما كان موافقاً للكتاب وطرح المخالف[٤].

الثالث: ما يدل على عدم صدور خبر مخالف للكتاب

---

١. عدة الاصول ١: ٣٤٥؛ معالم الدين: ١٤٧.

٢. عدة الاصول ١: ٣٥٠.

٣. الكافي ١: ٥٥، ح ٢ و ٢: ١٧٦، ح ٤؛ المحاسن: ٢٢٥ / ١٤٥؛ وسائل الشيعة، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، ب ٩، ح ١١.

٤. الكافي ١: ٧؛ عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ٢٠، ح ٤٥؛ وسائل الشيعة، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، ب ٩، ح ١٩ و ٢١.

عنهم عليهم السلام[١].

الرابع: ما يدل على لزوم عرض الأخبار على الكتاب، فإن وافقته يجب أخذها، وإلّا يجب طرحها[٢].

واستدل لجواز التمسك بالخبر الواحد في مقابل عموم الكتاب بالسيرة المستمرة من زمان الأئمة (عليهم السلام) إلى زماننا هذا من جميع العلماء والأصحاب على العمل بأخبار الآحاد في قبال عمومات الكتاب. ولو قلنا بعدم جواز ذلك لانسدّ باب الفقه والاستنباط في جل الأحكام، ولزم تعطيل عمدة الأحكام؛ لأنّه ما من رواية إلّا وفي قبالها عموم من الكتاب وإن كان من قبيل قوله تعالى ﴿خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً﴾[٣].

وأمّا الجواب عن الوجوه التي تمسكوا بها لإثبات عدم الجواز، فيرد على *الأوّل:* أنّ الكتاب وإن كان سنده قطعياً إلّا أنّ دلالته لا تكون قطعية، فلابد من فهم المرادات منه من إعمال الاصول العقلائية، كأصالة تطابق الإرادة الاستعمالية مع الجدية، وهذه الاصول إنّما تجري إذا لم تكن على خلافه قرينة وإلّا فيعمل بالقرينة، والخبر الواحد المعتبر قرينة على عدم تطابق الإرادة الاستعمالية مع الجدية في عموم الكتاب.

---

١. الكافي ١: ٦٩، ح ٥، و ١: ٥٥، ح ٤؛ تفسير العيّاشي ١: ٧/٩؛ التبيان في تفسير القرآن ١: ٥؛ وسائل الشيعة، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، ب ٩.

٢. راجع مستطرفات السرائر: ١٧/٦٩؛ جامع أحاديث الشيعة ١: ٦٦، أبواب المقدمات، ب ٦.

٣. البقرة (٢): ٢٩.

وكون سنده ظنّياً لا يكون مانعاً من قرينيته بعد دلالة الدليل على حجيته وإلغاء احتمال الخلاف بالنسبة إليه، فهو لا يكون إلّا كالخبر المقطوع الصدور.

ويرد على الثاني: أنّ دليل حجية الخبر الواحد ليس الإجماع حتى يقال بقيامه على ما لم يكن مخالفاً للكتاب ولو كانت مخالفته على نحو العموم والخصوص، بل دليل حجيته بناء العقلاء وطريقتهم على الأخذ بالخبر الموثق، والشارع قد أمضى ذلك، كما حققنا في محله بأنّ حجيته ليست تأسيسية، بل الشارع قرر وأمضى هذه السيرة المستمرة العقلائية التي يحتج بها المولى على عبده لو خالف أمره الذي أخبره به مخبر موثق مثلاً.

ويرد على الثالث: (وهو لزوم جواز اثبات النسخ بالخبر الواحد لو قلنا بجواز تخصيص العام به) بأنّ الفارق قيام الإجماع على عدم جواز النسخ به؛ وإن لم يثبت هذا الإجماع فلا مانع من الالتزام به.

ويرد على الرابع: (وهو دلالة كثير من الأخبار على وجوب طرح كل خبر مخالف للكتاب) *بأنّ الطائفة الأولى* من هذه الأخبار لو فرضنا حجيتها، فهي مع عدم تجاوزها من حديثين معارضة بأخبار كثيرة دالة على وجوب الأخذ بالروايات، وإمضاء الشارع بناءَ العقلاء واستقرار سيرتهم على الأخذ بما أخبر به المخبر الموثق؛ لأنّ هذه الطائفة إنّما تدل على عدم حجية الخبر مطلقاً إلّا إذا كان له شاهد أو شاهدان من كتاب الله.

وأمّا الطائفة الثانية، فلا ربط لها بمحل الكلام؛ لأنّها واردة لأجل علاج التعارض الواقع بين الخبرين.

وأمّا الطائفة الثالثة، فمضافاً إلى إمكان أن يكون المراد بالمخالف ما كان مبايناً، يحتمل قوياً أن يكون راجعاً إلى الأخبار المروية عنهم في اصول الدين.

وأمّا الطائفة الرابعة، فليس دلالتها أزيد من لزوم طرح رواية لا توافق الكتاب ولا تلائمه، وأمّا الرواية التي تكون بينها وبين الكتاب ملائمة ولو كانت على نحو العموم والخصوص، فلا يجب طرحها.

والحاصل: أنّه بعد العلم باستقرار سيرة جميع المسلمين وأصحاب الأئمة عليهم السلام في جميع أبواب الفقة على الأخذ بالخبر الواحد ولو كان على خلافه عموم الكتاب لا مجال للتمسك بهذه الروايات، فلابد من طرحها أو حملها على ما لا ينافي ذلك.

الفصل الثالث عشر
أحوال العام والخاص المتخالفين[1]

لا يخفى عليك اختلاف أحوال العام والخاص. *فتارة*: يكون الخاص مقارناً مع العام، فيكون مخصِّصاً للعام وبياناً له.

وأخرى: يكون متأخراً عنه، فإن كان صدوره بعد حضور وقت العمل بالعام بالنسبة إلى هذا الفرد، فيكون ذلك الخاص ناسخاً والعام منسوخاً. وإن كان قبل حضور وقت العمل، يكون الخاص مخصِّصا. وإن كان الخاص من جهة صدوره قبل وقت العمل أو بعده مجهول التاريخ مع العلم بتأخره عن العام، فعدم محكومية هذا الفرد بحكم العام فعلاً مقطوع ـ كان الخاص المذكور فيه هذا الفرد ناسخاً أو مخصِّصاً للعام ـ

وثالثة: يكون صدور الخاص مقدماً على العام، فإن كان صدور العام بعد حضور وقت العمل بالخاص يكون العام ناسخاً له. وإن كان

---

١. انظر كفاية الاصول ١: ٣٦٨ ـ ٣٦٩.

قبل حضور وقت العمل به يكون الخاص مخصِّصاً، وقرينةً على عدم كون العموم مراد المولى بحسب إرادته الجدية.

ورابعة: يكون كل منهما مجهول التاريخ بحسب الصدور، فلا يمكن تقديم أحدهما على الآخر، ولابد من الرجوع إلى الاصول العملية.

هذا تمام الكلام في المباحث الراجعة إلى العام والخاص.

والحمد لله على الاختتام، وعليه التوكل وبه الاعتصام، والصلاة على خير خلقه وآله أجمعين، ونسأل الله تعالى أن يجعل عواقب أُمورنا خيراً، وأن يوفقنا لما يحبّ ويرضى.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

المقصد الخامس

في المطلق والمقيد

وفيه أُمور:

الأمر الأوّل: في تعريف المطلق والمقيّد

الأمر الثاني: ملاك الإطلاق والتقييد

الأمر الثالث: في الفاظ المطلق

الأمر الرابع: في اعتبارات الماهية وتقسيمها

الأمر الخامس: إحراز الإطلاق إثباتاً

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الأمر الأوّل
في تعريف المطلق والمقيّد

قد عُرّف المطلق: بأنّه ما دل على شائع في جنسه[1].

وقال في الكفاية: بأنّه قد أشكل عليه بعض الأعلام بعدم الاطراد والانعكاس[2]. وقد ذكرنا مراراً أنّ هذه التعاريف ليست تعاريف حقيقية وما يقع في جواب السؤال عن «ما» الحقيقية، وإنّما تكون تعاريف لفظية بسببها يشير المتكلم إلى ما هو الموجود في الذهن[3].

ولكن لا ينبغي لنا الاكتفاء بهذا الكلام في المقام، بل لابد من معرفة الإطلاق والتقييد وموارد إطلاقهما، فنقول:

أمّا تعريفهم بأنّ المطلق ما دل على شائعٍ في جنسه، فإمّا أن يكون

---

١. شرح العضدي على مختصر ابن الحاجب: ٢٨٤؛ معالم الدين: ١٥٤، سطر ٣؛ قوانين الاصول ١: ٣٢١، سطر ١٦؛ الفصول الغروية: ٢١٧، سطر ٣٦؛ مطارح الأنظار: ٢١٥، سطر ٥.

٢. الفصول الغروية: ٢١٨.

٣. كفاية الاصول ١: ٣٧٦.

المراد أنّ المطلق ما له أفراد متعددة بأن يكون الشيوع والتكثر بحسب الأفراد. وبعبارة أُخرى: يكون كلياً يصدق على أفراده المتكثرة، والمقيد مالم يكن كذلك.

فمن الواضح عدم إفادة هذه العبارة هذا المعنى؛ ولو قيل بأنّ المطلق ما دل على شائع في أفراده لكان أولى.

وإمّا أن يكون مرادهم من هذا التعريف أنّ المطلق ما له أفراد متعددة وشائع في أفراده ويكون صدقه على جميع أفراد طبيعة واحدة على سبيل البدلية على السواء. وبعبارة أُخرى: يكون صادقاً على فرد من أفراد الطبيعة الواحدة لا على نحو التعيين حتى يشمل أسماء الأجناس والنكرة وغيرهما؛ ولذلك قالوا: إنّ المطلق مادل على شائع في جنسه لا في أفراده.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

ففيه: أنّ التعريف لا يفي لإفادة هذا أيضاً.

وعلى كل حال: ففي هذا التعريف مضافاً إلى أنّ ظاهره كون الإطلاق والتقييد راجعين إلى اللفظ ومن صفات الألفاظ دون المعاني، يلزم منه أن تكون المعاني الجزئية مثل معنى «زيد» و«الأفعال» من المقيدات مع أنّ الظاهر عدم صحة إطلاق المقيد عليهما، وأن تكون المعاني الكلية مثل معاني «أسماء الأجناس» وكل ما هو موضوع لمعنى كلي من المطلقات ولو لم يكن تمام الموضوع للحكم، فيصح إطلاق المطلق مثلاً على الرقبة المذكورة في قولنا: «أعتق رقبة مؤمنة» مع اتفاقهم على عدم صحة إطلاق المطلق عليها. وبناءً عليه يكون اللفظ

مبايناً مع المقيد فالمطلق غير المقيد والمقيد غير المطلق، ويكون بعض الألفاظ متصفاً بالإطلاق دائماً وبعضها متصفاً بالتقييد كذلك.

هذا، والذي يقتضيه التحصيل وملاحظة كلمات الاصوليين والفقهاء وموارد إطلاقاتهم[1]: أنّ الإطلاق والتقييد ليسا من صفات الألفاظ، بل ما يتصف بهما ليس إلّا المعنى. ولا يكاد أن يوجد لفظ متصف بالإطلاق دائماً ولفظ متصف بالتقييد كذلك، بل ربما يتصف لفظ بملاحظة معناه بالإطلاق تارة، وبالتقييد أُخرى، كما يمكن أن لا يكون متصفاً بواحد منهما أصلاً، بل طبع اللفظ ـ كما سيتضح ـ صالح لأن يتصف باعتبار المعنى بالإطلاق والتقييد، فلا يلزم أن يكون دائماً موصوفاً بأحدهما؛ ألا ترى أنّ لفظ «الرقبة» إذا لم يكن موضوعاً لحكم من الأحكام لا يصح إطلاق المطلق أو المقيد عليه، وأمّا إذا كان مأخوذاً في موضوع حكم فتارة: يطلق عليه المطلق مثل الرقبة المذكورة في كفارة اليمين، وتارة: يطلق عليه المقيد كما في كفارة قتل الخطأ، وربما يكون إطلاقه وتقييده مختلفاً فيه كما في كفارة الظهار.

فعلى هذا، نقول: كل معنى من المعاني التى تكون لها الشياع والسريان ولو كان جزئياً، كالأعلام الشخصية والجزئيات الحقيقية، التي لا مانع من فرض الشياع والسريان فيها ولو كان بحسب الحالات والأزمنة والأمكنة، وكان موضوعاً لحكم من الأحكام بحيث يشمل هذا

---

١. راجع الذريعة إلى اصول الشريعة ١: ٢٧٥ ـ ٢٧٧؛ عدة الاصول ١: ٣٢٩ ـ ٣٣٣.

الحكم جيمع حالاته وأفراده، يكون مطلقاً.

وكل معنى كان له هذا الشياع والسريان وكان موضوعاً لحكم من الأحكام ولكن كان في موضوعيته للحكم بحيث لم يشمل ذلك الحكم جميع أفراده أو حالاته لخصوصية لاحظها الحاكم في موضوعه، يكون مقيداً.

وقد اتضح ممّا ذكرنا في المقام أولاً: أنّ النزاع في المقام ليس واقعاً في لفظ المطلق والمقيد وما هو بالحمل الأوّلي الذاتي مطلق ومقيد، بل النزاع واقع فيما هو بالحمل الشائع الصناعي مطلق أو مقيد ويحمل عليه بهذا الحمل المطلق أو المقيد.

وثانياً: أنّه ليس لنا ألفاظ مخصوصة مطلقة وألفاظ مخصوصة مقيدة، بحيث لا يمكن تطور الإطلاق في المقيد والتقييد في المطلق، حتى يكون كل من المطلق والمقيد قسماً من الألفاظ كالاسم والفعل والحرف، ولذا يتصف لفظ واحد تارة بالإطلاق وأُخرى بالتقييد كما مر[١].

وثالثاً: أنّ إطلاق المطلق والمقيد على الألفاظ إنّما هو باعتبار المعنى وبالعرض لا باعتبار نفس ذاتها. وسيظهر لك[٢] أنّ اتصاف المعاني بهما ليس باعتبار ذواتها.

ورابعاً: أنّ الإطلاق عبارة عن: تساوي جميع أفراد مفهوم في

---

١. آنفاً في الصفحة السابقة.

٢. بعد قليل في نهاية الأمر الثاني من هذا المقصد.

موضوعيته للحكم. والتقييد عبارة عن: عدم تساوي أفراده في الموضوعية.

وقد ظهر أيضاً كون الإطلاق والتقييد من الامور الإضافية. وكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الأمر الثاني
في ملاك الإطلاق والتقييد

بعدما عرفت معنى الإطلاق والتقييد، فاعلم: أنّ ما هو ملاك الإطلاق والتقييد على ما يظهر من عباراتهم ملاحظة الشياع والسريان في المعنى وعدمها. فإذا لوحظ في الماهية شياعها وسريانها في أفرادها تكون مطلقة. وإذا لوحظت مع ضمّ شيء إليها تكون مقيدة.

ولا يخفى ما فيه: فإنّ الشياع والسريان لازم المعنى وذاتي الماهية، فلا يعقل دلالة اللفظ عليه تارة وعدمها أُخرى.

فما هو الملاك في إطلاق اللفظ والمعنى ليس إلّا ملاحظة الحاكم معنىً من المعاني تمام موضوع حكمه، بحيث لا يحتاج شموله لجميع أفراده إلى ضم ضميمة مثل «رقبة» في قولنا: «أعتق رقبة». والملاك تقييدهما لحاظه مع ضم ضميمة إليه كقوله: «أعتق رقبة مؤمنة»، فإنّ عتق الرقبة لا يكون تمام موضوع حكمه مطلقاً، بل إذا كانت متصفة بصفة الإيمان.

وبالجملة: لا ريب في أنّ المفاهيم التي لها شياع وسريان مثل النكرة كرجل، واسم الجنس نحو الرجل، تارة: تكون في موضوعيتها للحكم بحيث يكون شمول الحكم لتمام أفرادها على السواء مثل: «أعتق رقبة»، وأُخرى: لا تكون كذلك مثل: «أحل الله البيع»، فإنّ هذا الحكم ليس ثابتاً لجميع أفراد البيع، فبعض أفراده مثل «بيع المجهول» يكون خارجاً عن هذا الحكم ولا يشمله هذا الحكم.

وإنّما الخلاف في أنّ الملاك والمناط الذي به يكون تارة نسبة الحكم إلى جميع أفراده على السواء، وأُخرى لا يكون كذلك هل هو أنّ الآمر لاحظ الشياع والسريان الموجود في موضوع الحكم ولحاظه هذا هو العلة لتساوي نسبة جميع الأفراد إلى الحكم، وعدم لحاظه كذلك سبب لافتراق نسبة الأفراد إلى الحكم، أو أنّ ملاك تساوي الأفراد لحاظ الموضوع مقيداً بالشياع والسريان، وملاك عدمه عدم تقيده بذلك؟

فلا ريب في عدم كون الوجه الأخير هو الملاك. لأنّ الماهية مع لحاظ الشياع والسريان ومقيدة بهذا القيد لا يمكن انطباقها على ما في الخارج[1].

وأمّا الوجه الأوّل، ففيه: أنّ الشياع والسريان ذاتي لما من شأنه هذا، ولا يعقل أن يكون لحاظ ذلك دخيلاً في شياعه وسريانه، فمفهوم رجل يصدق على كل فرد من أفراده لوحظ فيه ذلك أم لا.

---

١. كما في الكفاية ١: ٣٧٨.

فالذي ينبغي أن يقال: إنّ الملاك كل الملاك، كما يظهر بعد التأمل في كلماتهم[١] وإعطاء حق الدقة فيها، ليس إلّا أنّ الحاكم ـ سواء كان من الحُكام العرفيين أو الشرعيين ـ تارة يلاحظ مفهوماً من المفاهيم التي لها شياع وسريان في موضوع حكمه بحيث كان تمام مركب حكمه هذه الطبيعة ليس إلّا، ولا تكون موضوعيتها للحكم مقيدة بقيد تكون نسبة تمام أفراد هذه الطبيعة بالنسبة إلى حكمه متساوية، وأُخرى لم يلاحظه كذلك بل يلاحظ المعنى مقيداً بقيد ومتخصّصاً بخصوصية لا تكون نسبة جميع أفراد الطبيعة إلى الحكم سواء؛ فالأوّل هو ملاك الإطلاق، والثاني ملاك التقييد. ألا ترى أنّ الفقهاء كما أشرنا اليه يقولون بتقييد الرقبة المذكورة في الآية في كفارة قتل الخطأ، وبإطلاقها في كفارة اليمين، واختلفوا في إطلاقها وتقييدها في الظهار، فهل تجد لهذا منشأً وملاكاً غير ما ذكرناه أو هل يصح أن يقال: إنّ الرقبة المذكورة في هذه الآيات الكريمة لا تدل بذاتها على الشياع والسريان؟

وأظن أنّ مانسب إلى المشهور من أنّ المطلق ما لوحظ في معناه الشياع والسريان[٢] بمعنى تقييد المعنى بلحاظه كذلك، حتى يكون استعماله في المقيد مجازاً من جهة إلغاء هذا القيد، وما نسب إلى السلطان (ﷺ) في مقام الجواب بأنّ المعنى ليس مقيداً بقيد اللحاظ بل الموضوع له هو الماهية اللابشرط فلا يكون استعماله

---

١. راجع الذريعة إلى اصول الشريعة ١: ٢٧٥ ـ ٢٧٧؛ عدة الاصول ١: ٣٢٩ ـ ٣٣٣.

٢. قد مرّ تعريفهم في بداية البحث بأنّ المطلق ما دل على شائع في جنسه.

في المقيد مجازاً[١].

ليس في محله. بل لعل أن يكون مراد المشهور أنّ الشياع والسريان حيث يكون من ذاتيات المعاني من غير دخل لحاظ تقيده بذلك وعدمه فيه يكون استعمال المطلق في المقيد مجازاً؛ لأنّه موجب لإلغاء الشياع والسريان الذي يكون في المعنى، ويصير من باب استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل وهو الرقبة المقيدة بخصوصية زائدة، فأجاب السلطان (ﷺ) عنهم بأنّ هذا يتجه إذا استعمل الرقبة في الرقبة المؤمنة من غير ذكر المؤمنة في الكلام، وأمّا إذا استعمل الرقبة في معناه الذي له الشياع والسريان وبيّن تقيدها بالإيمان بدال آخر كما في قولنا: «أعتق رقبة مؤمنة» حتى يكون من باب تعدد الدال والمدلول فلا يكون موجباً للمجاز، كما لا يخفى[٢].

فتحصل ممّا ذكرنا في ملاك الإطلاق والتقييد: أنّ اتصاف المعاني بهما ليس باعتبار نفس ذواتها. وبتعبير آخر: لا تكون صفة بحال الموصوف، بل صفة بحال متعلق الموصوف؛ لأنّ المعنى تارة: يؤخذ موضوعاً للحكم ويكون تمام أفراده بالنسبة اليه في الموضوعية على السواء، وتارة: لا يكون كذلك، فالأوّل هو المطلق والثاني المقيد.

وبعبارة أخرى: موضوع الحكم إذا كان في موضوعيته للحكم

---

١. معالم الدين، حاشيه سلطان العلماء: ١٥٥. ونقله أيضاً في مطارح الأنظار: ٢١٧، سطر ١.

٢. المصدر نفسه.

مطلقاً يتصف المعنى الذي لوحظ موضوعاً له بالإطلاق، وإلّا فـيتصف بالتقيد، فتدبر.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الأمر الثالث
في ألفاظ المطلق

قد ظهر لك ممّا حققناه أنّ إطلاق المطلق على اللفظ ليس من جهة وجود خصوصية في معناه الموضوع له حتى لا يتصف بالإطلاق ما ليست له هذه الخصوصية. وبعدما حققناه في المقام لا نحتاج إلى ما تعرض إليه في الكفاية[1] لبيان بعض الألفاظ التي يطلق عليه المطلق وغيرها، لأنّه على ما اخترناه أجنبي عن المقام. ومع ذلك نذكرها تبعاً له ﷺ.

فمنها: اسم الجنس، كإنسان ورجل وبقر وفرس وحيوان وسواد وبياض وغيرها. وأفاد بأنّها موضوعة لمفاهيمها بما هي مبهمة مهملة من غير ملاحظة شرط معها حتى ملاحظة إرسالها وإبهامها كذلك. وهذا ما يعبّر عنه باللابشرط المقسمي، فلا تكون موضوعة لمفاهيمها بشرط

---

١. كفاية الاصول ١: ٣٧٦ ـ ٣٧٨.

لحاظ شيء معها حتى تكون موضوعة للماهية بشرط شيء، ولا موضوعة لمفاهيمها مع عدم لحاظ شيء معها حتى تكون موضوعة للماهية بشرط لا، ولا تكون أيضاً موضوعة للماهية اللابشرط القسمي؛ لأنّه كلي عقلي لا موطن له إلّا الذهن.

هذا، ولكنه لو لم يأت بهذه الاصطلاحات وقال بأنّ الموضوع له في أسماء الأجناس إنّما يكون ذوات المفاهيم من غير دخل شيء فيه حتى الوجود والعدم وما ينتزع منه كالشيئية والصفات العارضة له باعتبار وجودها، لكان أولى.

ومنها: علم الجنس، كأُسامة. والمشهور وإن كان أنّه موضوع للطبيعة لا بما هي هي بل بما هي متعينة في الذهن[1]، ولذا يعامل معه معاملة المعرفة بدون أدات التعريف. ولكن الحق عدم كونه موضوعاً للماهية المقيدة بقيد حضوره في الذهن والتعيين الذهني؛ لأنّ تعين الماهية ليس دائراً مدار ذلك بل هي متعينة، ولا دخالة لأخذ هذا القيد ـ أي قيد تعينها في الذهن ـ في تعينها الماهوي، فهي متعينة لوحظ معها هذا أم لا. مضافاً إلى أنّه لو كان موضوعاً للماهية مع هذا القيد لما يصدق على الأفراد. ولا يمكن حمله على الخارجيات إلّا بالتجريد عن هذه الخصوصية والحال أنّه يستعمل في الأفراد بدون تصرف ولا تأويل. هذا، مع أنّه ممّا لا يلائمه حكمة الوضع.

---

١. شرح الأشموني مع حاشية الصبّان ١: ١٣٥ ـ ١٣٦؛ همع الهوامع ١: ٧٠؛ شرح التصريح على التوضيح ١: ١٢٥.

وأمّا كون علم الجنس معرفة بخلاف اسم الجنس، فهو فرق لفظي ولا يلزم منه الفرق بحسب المعنى كما هو الحال في المؤنثات السماعية.

ومنها: المفرد المعرَّف باللام. وهو على قسمين: تارة يطلق على حصة من الحقيقة التي تكون معهوداً بين المتكلم والمخاطب لتقدم ذكر تلك الحصة بالصراحة أو الكناية، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنثَىٰ﴾،[1] أو لعلم المخاطب به بالقرائن نحو «خرج الملك»، أو لحضور هذا الفرد مثل «هذا الرجل»، وهذا هو الموسوم بالعهد الذكري والعهد الحضوري.

وتارة أُخرى: يطلق اسم الجنس المعرف باللام على نفس الحقيقة، فإمّا لا يكون النظر إلّا إلى نفس الحقيقة مع قطع النظر عن مصاديقها، وإمّا أن يطلق على الحصة المعينة منها، وإمّا أن يطلق على الحصة غير المعينة، وإمّا أن يطلق على كل الأفراد. فاللام في الأوّل تسمى بحقيقة الجنس، وفي الثاني بالعهد الخارجي، وفي الثالث بالعهد الذهني، وفي الرابع بالاستغراق.

وكيف كان، فلا إشكال في تعريف المفرد المعرف باللام بحسب اللفظ. وقد صار أهل الأدب في سقا إرجاع ذلك إلى خصوصية ملحوظة في المعنى، فقال بعضهم: إنّ اللام موضوعة للتعريف ومفيدة للتعيين في غير العهد الذهني.

---

١. آل عمران (٣): ٣٦.

وفيه: ما ذكرناه في عَلَم الجنس من أنّ ذلك القيد لا يفيد التعيين، بل الملاك في التعيين صحة حمل المعينية بالحمل الشائع الصناعي عليه. وهذه صادقة على مفاهيم أسماء الأجناس، وما هو مدخول لام التعريف. ولا فائدة لهذا القيد غير أنّه مانع لصدق المفهوم على الخارجيات.

وذهب بعضهم[1]: إلى أنّ وجه التعريف كون اللام موضوعة للإشارة فإذا أُطلق المفرد المعرف باللام على نفس الحقيقة يشار بها إليها، وكذلك إذا أُريد منه الاستغراق، أو غيره. فالتعريف إنّما يجيء من قبل الإشارة.

وفيه: أنّه على هذا يجب أن لا يصح استعمال «هذا الإنسان»، لأنّه يلزم منه إشارتان (من هذا، واللام)، مع أنّ هذا الاستعمال كثير في كلام العرب.

والظاهر أنّه لا فرق بين اسم الجنس المعرف باللام وبين اسم الجنس غير المعرف إلّا من جهة التنكير والتعريف اللفظي. فاسم الجنس لابد أن يستعمل مع اللام، أو بدونها مع التنوين، وبدونهما مع الإضافة كغلام زيد، فإنّه مستعمل في نفس مفهومه بما هو هو، وخصوصيته في المقام إنّما تفهم من دال آخر وهو إضافته إلى زيد.

وأمّا أنّ اللام في جميع الموارد يكون للتزيين، كما زعمه

---

١. مغني اللبيب: ٢٥، سطر ١٨؛ شرح الكافية، الرضي ٢: ١٣٠ و ١٣١؛ المطوّل: ٦٣، سطر ٩.

في الكفاية[١].

ففيه: إنّما يكون للتزيين ويفيد الزينة إذا كان العَلَم الذي عليه اللام صفة من الصفات، كالحسن والحسين. فدخول اللام عليه كأنّه يشير إلى المعنى الأصلي، وأنّه جعل هذا اللفظ علماً لهذا الشخص من جهة أنّه موصوف بتلك الصفة.

وكذلك الجمع المعرف باللام فدلالته على العموم ليست من قبل اللام، ولأجل دلالة اللام على تعيين المرتبة المستغرقة لجميع الأفراد[٢]، بل إنّما يدل على الاستغراق من دون توسيط دلالة اللام على التعيين.

وأمّا ما أفاد في الكفاية من تعين المرتبة الأُخرى وهي أقل مراتب الجمع إذا لم تكن دلالته على المرتبة المستغرقة مستنداً إلى الوضع[٣].

ففيه: أنّه لا مجال لدلالته على القدر المتيقن؛ لأنّ المتكلم إذا لاحظ تمام ما يصلح له المفهوم وألقى اللفظ الدال عليه، مثل «مردها» بالفارسية، فلا مجال لأخذ القدر المتيقن، بل لفظه الملقى ظاهر في جميع الأفراد والمراتب، إلّا أن يدل عليه دليل من الخارج، وقد ذكرنا ذلك في صدر مبحث العام والخاص.

وملخص الكلام: أنّ القول بكون اللام موضوعة للماهية والحقيقة بقيد تعينها في الذهن، أو موضوعة للإشارة إلى مدخولها، أو أن يكون

---

١. كفاية الاصول ١: ٣٨٠.

٢. الفصول الغروية: ١٦٩، سطر ٣٥.

٣. كفاية الاصول ١: ٣٨١.

للمفرد المعرف وضع خاص بسببه يدل على معنى خاص غير ما هو مفاد الأسماء الموضوعة للمعاني الكلية، ممّا لم نقف على دليله. فعلى هذا، استفادة الخصوصيات إنّما تكون من قبل الخصوصيات الحالية والمقالية التي تكون موجودة في كلام أهل المحاورة.

ومنها: النكرة، مثل «رجل» في «جاء رجل» وقولك: «جئني برجل». ويظهر من المحقق القمي (ﷺ) كون مفادها كلياً، لأنّ اللفظ موضوع لمفهوم كلي فإذا جاء في الكلام منكراً يفيد ضم قيد الوحدة إليه، وهو أيضاً كلّي[١]. وأمّا رجل في قولك: «جاء رجل» فهو أُطلق في الفرد المعين خارجاً والمجهول عند المخاطب.

وصاحب الفصول (ﷺ) ذهب إلى كونها جزئياً حقيقياً من جهة أنّ النكرة تدل على أحد الأفراد المردد بينها[٢]، كما هو الأمر في متعلق العلم الإجمالي، فعلمك بالإجمال بأنّ إناء زيد نجس أو إناء عمرو لايصير سبباً لكون متعلق العلم كليا، وفيما نحن فيه لو قال: «جئني برجل» فمجيئك بالرجل وإن كان يصدق على هذا وعلى هذا، وهذا بحيث لاحظ الآمر جميع هذه الأفراد ولكن بالنسبة إلى كل فرد منها كأنّه لاحظ المجيء تارة ولم يلاحظه أُخرى، فتارة يجيء لحاظه في الذهن. ويذهب تارة أُخرى.

والمحقق الخراساني بعد ما أفاد بأنّ المفهوم في المثال الأوّل هو

---

١. قوانين الاصول ١: ٢٠٤، سطر ١، و ٢٠٨، سطر ١٠، و ٢١٢، سطر ١.

٢. الفصول الغروية: ١٦٣، سطر ٧.

الفرد المعين ولو بنحو تعدد الدال والمدلول، أفاد بأنّ صحة حمل رجل في «جئني برجل» على كل فرد من الأفراد مع عدم صدقه على هذا الفرد أو غيره على سبيل الترديد، كما اختار صاحب الفصول (ﷺ)، دليل على كلية معنى النكرة. كما أنّ صدق الامتثال والإتيان بالمأمور به ـ لو أتى كل واحد من المكلفين بالمأمور به مع كونه نكرة ـ عليه، دليل آخر على كلية معناها[1]. وهذا كلام متين.

نعم، يمكن أن يقال: إنّ اللاحظ حيث يرى الحصة والطبيعة بقيد الوحدة باعتبار الوجود، فيرى وجوداً واحداً مردداً بين كثيرين، وتردد هذا الواحد الجزئي بين الأفراد لا يخرجه عن جزئيته، ولا يصير بذلك كلياً، كما أنّ الإنسان إذا رأى شبحاً من بعيد وتردد في أنّه إنسان أو حيوان أو زيد أو عمرو لا يخرجه ذلك التردد عن الجزئية.

ولكن لا يخفى ضعف هذا أيضاً؛ لأنّ مع هذا التوجيه لا يصير الكلي جزئياً، ولا يصير ما لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين ـ وهو الفرد المردد والشبح في المثال ـ ممّا يمتنع فرض صدقه على كثيرين.

وكيف كان، لا فائدة عملية في تعقيب ذلك. كما أنّه لا فائدة في معرفة أنّ اسم الجنس المعرف باللام دلالته على كل واحد من المعاني التي يراد منها هل هي من جهة وضع اللام أو المفرد المعرف أو يستفاد من الخصوصيات الخارجية؟

---

١. كفاية الاصول ١: ٣٨١ ـ ٣٨٢.

وما ينبغي أن نقول هنا: إنّ ملاك صدق الأحكام على الموضوعات التي يعبّر عنها في المعقول بالمصاديق تارة: يكون الطبيعة من غير ملاحظة وجودها. وأُخرى: يكون الطبيعة لكن مع لحاظ وجودها. وثالثة: يكون الطبيعة مع لحاظ تمام الوجودات المندرجة فيها، بحيث تجعل الطبيعة مرآة ويرى منها جميع الأفراد بالإجمال، فإذا كان ملاك صدق الحكم على الموضوع كون الطبيعة ملحوظة ومقصودة من غير أن يكون نظره إلى الوجودات بحيث كان مركب الحكم نفس الطبيعة، أو كان نفس الطبيعة لكن باعتبار وجودها الخارجي المردد بين وجوداتها بحيث كان مركب الحكم هذا الوجود الخارجي المردد، يكون مركب الحكم مطلقاً ويصح إطلاق وصف المطلق عليه، فلا ارتباط لما ذكره في الكفاية بما ذكرناه في المقام.

ومن هنا ظهر الفرق بين العام والمطلق؛ فإنّ في العام إنّما يكون ملاك صدق الحكم على الموضوع ملاحظة الحاكم المعنى الذي جعله مركباً للحكم مرآةً لجميع أفراده بحيث تكون الطبيعة آلةً لملاحظة جميع الأفراد والوجودات، بخلاف المطلق.

الأمر الرابع
في اعتبارات الماهية وتقسيمها

لا يخفى عدم ارتباط ما نحن فيه بما ذكره علماء المعقول من اعتبارات الماهية[1] في المباحث المتعلقة بها، ولكن حيث أشار المحقق الخراساني﵀ وغيره من الاصوليين إليها، وإلى الإشكال المذكور في كتب المعقول وهو: دخول المقسم في الأقسام، فلا بأس ببيان ما هو الحق في المقام وإن كان خارجاً عمّا نحن بصدده، فنقول:

إعلم: أنّ أهل المعقول في مقام تعيين الماهية التي يحمل عليها الكلي أفادوا بأنّ الماهية قد تعتبر وتلاحظ بشرط أن يكون معها شيء، وهي الماهية المخلوطة وبشرط شيء.

وقد تعتبر بشرط عدم اقترانها مع شيء، وهي الماهية المجردة

---

١. انظر ما ذكروه من اعتبارات الماهية في شرح الإشارات، قسم المنطق: ٤٣ و ما يليها؛ ـ كشف المراد، الفصل الثاني من المقصد الأوّل في الماهية ولواحقها؛ نهاية المرام في علم الكلام (بتحقيقنا) ١: ١٦٤ ـ ١٦٦.

وبشرط لا. وحيث اعتبر تجردها عمّا عداها فلا وجود لها حتى في الذهن.

لا يقال: إذا كان كذلك، أي لا وجود لها حتى في الذهن، فكيف تكون من الاعتبارات الذهنية؟

لأنه يقال: هذا نظير شبهة المعدوم المطلق، والمجهول المطلق، وبيانه: أنّ المعدوم المطلق إذا كان يمتنع الحكم عليه، فكيف يحكم عليه بامتناع الحكم عليه مع أنّ الحكم متوقف على تصور الموضوع والمحمول، وكل ما يتصور في الذهن فهو موجود ولابد أن يحكم عليه بالإمكان لا بالامتناع؟ وهكذا المجهول المطلق؛ إذ لا يمكنِ أن يخبر عنه، فكيف يخبر عنه بعدم إمكان الإخبار عنه؟

والجواب: أنّ الحاكم في حكمه على المعدوم المطلق بامتناع الحكم عليه، والمخبِر في إخباره عن المجهول المطلق بعدم إمكان الإخبار عنه يكون غافلاً عن تقرره في الذهن وتحققه في عالم الذهن، ويشير بسبب هذا الذي في ذهنه ـ وله نورانية ضعيفة ـ إلى ما يكون ظلمة بحتاً وعدماً صرفاً.

والإشكال المتوهم في المقام إنّما يكون نظير هذا الإشكال، ببيان: أنّ الماهية المعتبرة فيها عدم وجود شيء معها إذا لم يمكن تحققها لا في عالم الخارج ولا في عالم الذهن كيف تصير ملحوظة ومعتبرة مع أنّ اعتبارها لا يمكن إلّا بوجودها في الذهن؟

وجوابه: أنّ المعتبِر يعتبر الماهية بشرط لا ويشير بسبب ما تصوره

ولاحظه إلى الماهية التى لا يحكم عليها ويكون غافلاً حين الاعتبار عن تقررها في الذهن وتحققها فيه.

وقد تعتبر الماهية مطلقة ومن غير تقيدها بقيد عدم شيء معها أو وجود شيء معها، وهذه الماهية المطلقة واللابشرط، وهي التي يحمل عليه الكلي الطبيعي ويعرضها.

وقد اختلفوا في وجودها وعدمها، فذهب بعضهم: إلى عدم إمكان وجودها.

وذهب أكثرهم: إلى أنّها موجودة؛ لأنّ الماهية المخلوطة وبشرط شيء إذا كانت موجودة في الخارج فلابد أن تكون هذه أيضاً كذلك، فإنّ الماهية اللاّبشرط يجتمع مع ألف شرط، فهى موجودة مع بشرط شيء.

ولا يخفى عليك: أنّه لا يكون واحد من هذه الأقسام مقيداً باللحاظ والاعتبار وإلّا يمتنع وجوده إلّا في الذهن.

وقد أُشكل على تقسيم الماهية بهذه الأقسام بلزوم دخول المقسم في الأقسام؛ لأنّ المقسم ليس إلّا ذات الماهية لا بشرط وجود شيء معها ولا بشرط عدم وجود شيء معها وهذه ليست إلّا الماهية التي اعتبرت عدم تقييدها باقتران شيء معها وعدمه.

وأجاب بعضهم عن هذا الإشكال[1]: بأنّ المقسم إنّما هو ذات الماهية لا بشرط الاقتران ولا بشرط عدم الاقتران، والقسم هو الماهية

---

١. شرح المنظومة، قسم الحكمة: ٩٧؛ مطارح الأنظار: ٢١٦، سطر ٢٦: فوائد الاصول ٢: ٥٦٩.

المقيدة بقيد عدم تقيدها بلحوق شيء إليها وعدم لحوق شيء بها. فعلى هذا، يكون المعروض للكلي هو الماهية اللابشرط المقسمي[١] دون القسمى.

ولكن الحق في مقام الجواب أن يقال: إنّ هذا التقسيم كما يستفاد من عبائرهم مثل قولهم: «إنّ الماهية تعتبر، أو تلاحظ، أو اعتبارات الماهية» إنّما يكون راجعاً إلى اعتبار الماهية، فالمقسم هو اعتبار الماهية ولحاظها، فلا يكون داخلاً في الأقسام. وعلى هذا الجواب يكون المعروض للكلي وما يحمل عليه، هو الماهية اللابشرط القسمي[٢].

فتلخص ممّا ذكر أنّ أهل المعقول في مقام تعيين الماهية التي يحمل عليها الكلي أفادوا بأنّ الماهية تارة: تعتبر بشرط لا، وهذه لا يمكن أن يحمل عليها الكلي. وأُخرى: تعتبر بشرط وجود شيء معها، فهذه أيضاً لا يمكن حمل الكلي الطبيعي عليها. وثالثة: تعتبر لا بشرط أي بدون تقيدها بالمتشخص وعدمه، فهذه هي الماهية التي يعرضهاالكلي وتسمى بالكلي الطبيعي.

---

١. ذهب إليه السبزواري في شرح المنظومة، قسم المنطق: ٢١ و ٢٢، وقسم الحكمة: ٩٧.

٢. كما ذهب إليه المحقق الطوسي في التجريد.

الأمر الخامس
في إحراز الإطلاق إثباتاً

قد ظهر ممّا قد حققناه في الأمر الأوّل والثاني حال المطلق والمقيد بحسب مقام الثبوت. وأمّا بحسب مقام الإثبات، فاعلم: أنّه لا مجال للتمسك بأصالة الحقيقة[1] لو شك في الإطلاق والتقييد؛ لأنّ التمسك بها يصح لو كان استعمال اللفظ في المقيد مجازاً، وأمّا بعد فرض عدم ذلك فلا مجال له.

وقد أفاد المحقق الخراساني (ﷺ) احتياج إثبات الإطلاق إلى المقدمات الثلاثة المعروفة المعبّر عنها في الاصول بمقدمات الحكمة؛ لأنّ ملاك الإطلاق والتقييد عنده: لحاظ شياع المعنى وسريانه في تمام الأفراد وعدم لحاظه كذلك إلّا في بعض الأفراد، فلا موضوع للحكم إلّا الأفراد.

---

١. كما استدل بها بعض القدماء (قبل سلطان العلماء). راجع نهاية الوصول: ٢٤٠، سطر ٢؛ شرح العضدي على مختصر ابن الحاجب: ٢٨٦، سطر ٣.

وعليه لابد لاستفادة الإطلاق من الكلام *أوّلاً*: من إثبات كون المتكلم في مقام بيان تمام مراده وما هو موضوع حكمه، لا الإهمال والإجمال.

وثانياً: من انتفاء ما يوجب التعيين والتقييد.

وثالثاً: عدم وجود قدر المتيقن في مقام التخاطب حتى يكون نسبة كل واحد من الأفراد في موضوعيته للحكم على السواء، ولا يكون بعضها في موضوعيته للحكم متيقناً ومقطوعاً عند المخاطب والباقي في موضوعيته محتملاً.

فلو انتفى المقدمة الأُولى بأن احتمل كونه في مقام الإهمال والإجمال لا مجال للتمسك بالإطلاق.

وهكذا الحال بالنسبة إلى المقدمة الثانية.

وأمّا المقدمة الثالثة، فانتفاؤها أيضاً موجب لعدم تمامية الإطلاق؛ لأنّه لو كان موضوعية بعض الأفراد مقطوعاً ومعلوماً عند المخاطب وكان هذا البعض تمام موضوع حكمه لما أخلّ بغرضه لو لم يأت في كلامه بما يفيد ذلك ولما كان منافياً لكونه في مقام البيان؛ لأنّه إنّما يكون في مقام بيان ما هو تمام الموضوع لحكمه وما هو بالحمل الشائع تمام الموضوع، لا في مقام بيان أنّه، تمام موضوع حكمه، وهذا إذا كان القدر المتيقن موجوداً بحسب مقام التخاطب، كأن تكون في ذهن المخاطب خصوصيات توجب التفاته إلى هذا المتيقن وقطعه بموضوعيته للحكم.

وأمّا إذا كان وجود قدر المتيقن بحسب غير مقام التخاطب، كما لو تأمّل ولاحظ بعض الجهات علم بتيقن بعض الأفراد دون غيره، فليس مضراً بالإطلاق كما لا يخفى[1].

ولا يخفى عليك: أنّ مورد الشك في الإطلاق والتقييد إنّما يكون فيما إذا لم تكن قرينة دالة على إرادة المقيد، فإذن لا نحتاج في استفادة الإطلاق إلى المقدمة الثانية.

كما أنّه يمكن أن يقال: برجوع المقدمة الثالثة إلى المقدمة الأُولى؛ فإنّ المخاطب بالنظر الابتدائي وإن يحكم من جهة دوران الأمر بين الأقل والأكثر بكون الأقل تمام مراده، ولكن بالنظر الثانوي يكون هذا راجعاً إلى المقدمة الأُولى وهو كونه في مقام بيان المراد لا الإهمال والإجمال؛ لأنّه لو لم يكن القدر المتيقن تمام مراده ولم يبين لما كان في مقام البيان. وكيف كان، هذا كلّه بناءً على ما اختاره المحقق الخراساني (رحمه الله).

وأمّا بناءً على ما اخترناه من أنّ ملاك الإطلاق كون معنىً من المعاني تمام متعلق الحكم من دون دخل خصوصية زائدة فيه، وأنّ الشياع والسريان ذاتي الماهيات والمعاني الكلية، فلا احتياج للتمسك بالإطلاق إلّا إثبات كون المتكلم في مقام بيان ما هو تمام الموضوع لحكمه، فلا نحتاج إلى المقدمة الثانية، ولا إلى الثالثة أيضاً؛ لعدم تصور

---

١. كفاية الاصول ١: ٣٨٤. وانظر ما أورده المحقق النائيني رحمه الله على المقدمة الثالثة من مقدماته في فوائد الاصول ٢: ٥٧٥ ـ ٥٧٦، وأجود التقريرات ١: ٥٣٠ ـ ٥٣١.

قدر متيقن في البين بعد فرض كون المتكلم في مقام بيان تمام متعلق حكمه الذي هي الحيثية والطبيعة الكذائيه لا أفرادها ووجوداتها.

ثم إنّه لا يخفى عليك: أنّ بناءً على ما سلكه المشهور[1] من لزوم أخذ الشياع والسريان في المطلق وعدمه في المقيد يلزم أخذ خصوصية زائدة في معنى لفظ المطلق، وكذا في لفظ المقيد لو قلنا بلزوم ملاحظة شياع المعنى في بعض أفراده في المقيد ولا نقول بأنّه لم يؤخذ في معناه ذلك. وعلى هذا، لا يمكن استفادة الإطلاق ـ ولو فرض وجود المقدمة الأولى ـ إلّا من دال آخر، فإنّ لفظ المطلق لا يكفي لإفادة المعنى ولحاظ الشياع والسريان فيه أو تقيده بقيد خاص، فلابد للمتكلم أن يتوصل لإفهام مقصوده من دال آخر، وإلّا فلفظ «أعتق رقبة» لا يفيد ذلك.

وهذا بخلاف ما اخترناه، فإنّه على مبناءنا لا تؤخذ الخصوصية الزائدة إلّا في جانب المقيد، ولذا لو لم يأت المولى إلّا باللفظ المطلق وكان في مقام البيان يستفاد منه الإطلاق، فتدبر.

ثم إنّه بعدما ظهر عدم الحاجة إلى المقدمة الثانية والثالثة لاستفادة الإطلاق من الكلام، وأنّ تمام الملاك في استفادة الإطلاق إحراز كون المتكلم في مقام البيان، فلا ريب في أنّ إحراز هذا ليس موكولاً بالسؤال عن المتكلم، بل الظاهر من أمر الحكيم عبده بحيثية وعدم إتيانه بلفظ

---

١. تقدم مسلكهم في تعريف المطلق والمقيد في بداية البحث.

آخر في كلامه ـ غير هذا اللفظ الدال على هذه الحيثية ـ أنّه في مقام بيان تمام موضوعه لا ما هو جزء موضوعه. وهذا ممّا استقرت عليه طريقة العقلاء، ولذا يحتجون به. ويكون نظير أصالة الحقيقة وبناؤهم على عدم كون اللفظ الذي تكلم به المتكلم عبرة لمعنى مجازي.

لا أقول: إنّ التمسك بالإطلاق في المقام يكون أيضاً من باب أصالة الحقيقة، بل أقول: إنّ ملاك حمل الكلام على المعنى الحقيقي، وحمل فعل المتكلم إذا أمر عبده بحيثية ـ على أنّ ما هو تمام موضوع حكمه ليس إلّا هذه الحيثية ـ ولم يأت المتكلم بما يدل على دخالة غير هذه الحيثية في موضوعيتها للحكم، من باب واحد. ألا ترى أنّه إذا صدر من المولى أمر متعلق بحيثية مثل «عتق رقبة»، وورد أمر آخر منه متعلق بهذه الحيثية مع قيد زائد مثل «عتق رقبة مؤمنة» وعلم من الخارج اتحاد التكليف، مثل قوله «إن ظاهرت فاعتق رقبة» و«إن ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة» يقع التعارض بينهما من جهة ظهور كل منهما في أنّ ما هو تمام الموضوع ليس إلّا الحيثية المذكورة في كلام المولى، ولكن يجمع بينهما بحمل المطلق على المقيد، من جهة أنّ ظهور قوله «إن ظاهرت فاعتق رقبة» على كون تمام موضوع الحكم عتق الرقبة إنّما يكون لأجل عدم ذكر ما يدل على دخل خصوصية زائدة في موضوع حكمه، وأمّا بعد ذكره ولو في كلام منفصل، لا يبقى مجال للتمسك بهذا الظهور، ولا يتم احتجاج العبد على المولى بسبب هذا الإطلاق، كما هو دأب العقلاء واستمرت عليه سيرتهم.

تنبيهات

وينبغي التنبيه هنا على امور:

التنبيه الأوّل: بعدما عرفت من أنّ ملاك الإطلاق أن يأخذ الحاكم ماهية من الماهيات على نحو الإرسال دون التقييد في موضوع حكمه، بحيث كان تمام متعلق حكمه هذه الماهية المرسلة التي لا قيد لها، يظهر لك عدم وجود فرق ـ في مقام ملاحظة الموضوع والطبيعة التي تكون مركباً للحكم ـ بين كون الحكم أمراً أو نهياً.

ففي جانب الأمر يكون متعلق الحكم وتمام موضوعه الطبيعة المذكورة في كلام المولى، وحيث أنّ معنى الأمر ـ كما حققناه سابقاً ـ[1] هو البعث الى الوجود والتحريك نحو إصدار الفعل، فبأوّل وجود منها يجب أن يسقط الأمر ويجزي ما أتى به، فلا مجال لبقاء الأمر على حاله بعد الموافقة، لاستحالة طلب الحاصل.

وفي جانب النهي حيث أنّه عبارة عن الزجر عن الوجود، فلا محالة إذا عصى المكلف وأتى بفرد من أفراده يتحقق العصيان، ولكن هذا لا يصير سبباً لسقوط النهي، فهو على حاله يكون باقياً؛ لأنّ التكليف لا يسقط بالعصيان وإن اشتهر بينهم سقوطه بالعصيان[2]. ووجهه: عدم كون عصيان المكلف سبباً لسقوط التكليف. ولو سقط في ظرف العصيان فسقوطه مستند إلى عدم إمكان بقاء الحكم. ففي جانب

---

١. تقدم في الفصل الأوّل (مفاد الأمر والنهي) من المقصد الثاني (في النواهي).
٢. كفاية الاصول ١: ١٨٦؛ فوائد الاصول ١: ٣٥٠.

النهي لا مانع من بقاء التكليف في فرض العصيان (وقد مرت الإشارة إلى هذا مفصلاً في المباحث الراجعة إلى النواهي)[١].

فما عن بعض أعاظم المعاصرين من أنّ المطلوب في جانب الأمر هو الطبيعة، لكن تكون ملاحظة الشياع والسريان في أفراده على سبيل البدلية، وفي جانب النهي على سبيل الاستغراق.

ليس في محله؛ فإنّ الشياع والسريان مضافاً إلى كونه غير دخيل في المطلب يكون لازم إرسال الطبيعة وإطلاقها وعدم تقيدها، ولازم ذلك شياع الحكم وسريانه إلى جميع الأفراد.

التنبيه الثاني: لا ريب في أنّه يجب أن لا يكون موضوع بعض الأحكام، كالأمر والنهي، مع قطع النظر عن الحكم موجوداً حتى يمكن البعث إليه والزجر عنه. ولكن ربما تكون أحكاماً متعلقةً بموضوعاتها إذا كان موجودة أو مفروضة الوجود. وبعبارة أُخرى: يكون الحكم راجعاً إلى الماهية التي جعلت مرآةً لأفراده لا بخصوصياتها الفردية بل بمقدار يمكن أن يرى من مرآة الماهية، مثل قوله تعالى ﴿*وَالْعَصْرِ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ*﴾[٢] وقول أمير المؤمنين (عليه السلام): «*أَعْجبوا لهذا الإنسان ينظر بشَحم، ويتكلم بِلَحم... الخ*»[٣]. فلا فرق في سريان الحكم إلى جميع

---

١. تقدم في نهاية الفصل الأوّل (مفاد الأمر والنهي) من المقصد الثاني (في النواهي).
٢. العصر (١٠٣): ١ ـ ٢.
٣. نهج البلاغة، حكمة ٨.

الأفراد بين هذا القسم والقسم الأوّل؛ لأنّ منشأه في كل منهما كون الماهية المرسلة غير المقيدة بقيد تمام موضوع الحكم، والشياع والسريان لازم ذلك.

والحاصل: أنّ منشأ الإطلاق في كل منهما ليس إلّا إطلاق الموضوع وكون نسبة جميع أفراده إلى الحكم سواء.

ولكن الحق: أنّ القسم الثاني أشبه بالعام، لما قد ذكرنا في مباحث العام من أنّ كل مفهوم يشار بسببه إلى أفراد ماهية مخصوصة هو العام. ولابد في هذا القسم من أن يكون المتعلق معرَّفاً بالألف واللام، كالبيع والإنسان وغيرهما. ومن جهة كون هذا القسم أشبه بالعام ذكروا في مبحث العام بأنّ المعرَّف باللام يفيد العموم[1]؛ ولذا جعلوا مبحث الإطلاق والتقييد مخصوصاً بغير هذا القسم، كما يستفاد من تعريفهم بأنّ المطلق ما دل على شائع في جنسه.

وإذا ورد عليه تقييد وشك في بقاء الإطلاق بالنسبة إلى الباقي يتمسك بأصالة العموم مثل العام ويثبت الحكم في الباقي.

وأمّا القسم الأوّل فبابه غير باب العموم، وسيأتي الكلام فيه في التنبيه الثالث إن شاء الله تعالى.

التنبيه الثالث: هل الاحتياج إلى قاعدة الحكمة لإثبات الإطلاق

---

١. عدة الاصول ١: ٢٧٥؛ شرح الكافية، الرضي ٢: ١٢٩، سطر ١٣؛ المستصفى من علم الاصول ٢: ٨٩.

في جميع الموارد على السواء بحيث لابد في جميع الموارد من إحراز كون المتكلم في مقام البيان أو لا؟

يمكن أن يقال: إذا كانت الحيثية المأخوذة في لسان الدليل تمام متعلق الحكم ممّا يصح كونه في مقام الواقع تمام متعلق الحكم ومطلوب المتكلم أو جزء موضوع حكمه ومتعلق طلبه، بحيث كان التمسك بأصالة الحقيقة في الهيئات وموادّ الكلام في كلتى الصورتين على حالها، ولا ينافي كون المذكور في الكلام تمام الموضوع أو جزؤه مع إجراء أصالة الحقيقة، فلا مجال لإثبات الإطلاق إلّا بالتمسك بقاعدة الحكمة وهذا مثل قوله: «أعتق رقبة»، فإنّ أصالة الحقيقة الجارية في موادّ هذا الكلام وهيئاته لا تنافي مع عدم كون عتق الرقبة تمام موضوع الحكم وبيان دخالة قيد فيه مثل الإيمان بدليل منفصل.

وأمّا إذا لم يكن كذلك بل لا يصح أن يكون المذكور في لسان الدليل بعض متعلق الحكم ثبوتاً لمنافاته مع أصالة الحقيقة، فيمكن القول بعدم الاحتياج في إثبات الإطلاق إلى قاعدة الحكمة مثل أن يقال: لا رجل في الدار فإنّ مقتضى إجراء أصالة الحقيقة في لفظ «لا» الداخل على الطبيعة نفيها وكونها تمام الموضوع لهذا الحكم، فلو قلنا بإرادة نفي الرجل العالم منه لكان منافياً معه.

ولعل أن يكون باب النواهي أيضاً من هذا الباب؛ فإنّ لازم تعلق النهي ـ الذي هو عبارة عن الزجر عن الوجود ـ بالطبيعة وأصالة الحقيقة الجارية في طرف النهي الداخل على الطبيعة عدم كون مراد المتكلم

معنى غير الزجر عن الطبيعة، فلو كان مراده غير هذا لكان مجازاً وليس من باب الاستعمال في المعنى الحقيقي.

والحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على محمّد وآله الطاهرين، ولعنة الله على أعدائهم إلى قيام يوم الدين.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

فهرس المحتويات

المقدمة في بيان امور ٩
الأمر الأوّل: في موضوع العلم ١١
الأمر الثاني: في الوضع ٢٦
الأمر الثالث: في الاستعمال المجازي ٣٩
الأمر الرابع: في إطلاق اللفظ وإرادة نوعه، أو صنفه، أو شخصه .. ٤١
الأمر الخامس: في أنّ الألفاظ موضوعة لمعانيها بما هي‌هي ... ٤٣
الأمر السادس: في علائم الحقيقة والمجاز ٤٦
الأمر السابع: في الصحيح والأعم ٥١
التنبيه الأوّل: المراد من الصحة والفساد ٥١
التنبيه الثاني: تصوير الجامع ٥٣
التنبيه الثالث: ثمرة النزاع ٦٤
هنا مطالب ٧٠

الأمر الثامن: في المشتق وفيه مقدمات ٧٥
الأُولى: معنى المشتق المتنازع فيه ٧٥
الثانية: حيثية الصدق ومناط الحمل ٧٦
الثالثة: أقسام المشتقات ٧٧
الرابعة: المراد بالحال ٧٨
الخامسة: المراد بالأعم ٧٨
محل النزاع في المشتق ٧٩
كيفية النزاع في المشتق ٨٠
تنبيهات ٨٢
تذييل ٨٧
بقي هنا امور ٩٣
الأمر الأوّل: بساطة المشتق ٩٣
الأمر الثاني: في الفرق بين المشتق ومبدئه ٩٦
الأمر الثالث: في الصفات الجارية على ذاته تعالى ١٠٢

المقصد الأوّل
في الأوامر

الفصل الأوّل: فيما يتعلق بمادّة الأمر من الجهات ١٠٩
الجهة الأُولى والثانية: في معنى مادة الأمر، واعتبار العلوّ والاستعلاء ١٠٩
اعتبار العلوّ والاستعلاء ١١١

الجهة الثالثة: في حقيقة الطلب ١١٢
الجهة الرابعة: في تقسيم الطلب إلى الوجوبي والندبي ١٢٩
فائدتان ١٣٤
الجهة الخامسة: في التعبدي والتوصّلي ١٣٩
عدم الفرق بين داعي الأمر وغيره ١٤٦
الجواب عن الإشكالات ١٤٧
الحق في الجواب عن الإشكال ١٥٣
الاستنتاج من المبحث ١٥٨
الفصل الثاني: فيما يتعلق بصيغة الأمر ١٦٠
المبحث الأول: في المرة والتكرار ١٦٠
تنبيه ١٦١
المبحث الثاني: في الفور والتراخي ١٦٤
الأمر عقيب الحظر ١٦٤
الفصل الثالث: في الإجزاء ١٦٥
عنوان المسألة ١٦٥
المراد من الاقتضاء والإجزاء ١٦٧
الفرق بين الإجزاء، والمرة والتكرار ١٦٨
الفرق بين الإجزاء، وتبعية القضاء للأداء ١٦٨
الموضع الأول: في إجزاء الإتيان بالمأمور به عن التعبد به ثانياً ١٧٠
تبديل الامتثال ١٧١

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

الموضع الثاني: في إجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري عن المأمور به بالأمر الاختياري ١٧٢
حكم صورة الشك ١٧٧
الموضع الثالث: في إجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري عن المأمور به بالأمر الواقعي ١٧٩
تحرير محل النزاع ١٨١
المقام الأوّل: إجزاء الإتيان بمقتضى الأصول الشرعية ١٨٣
المقام الثاني: إجزاء الإتيان بمقتضى الأمارات الشرعية ١٨٥
حكومة الأمارات على الاصول ١٨٧
إشكال التصويب ١٩٠
الفصل الرابع: في مقدمة الواجب ١٩٦
تحرير عنوان النزاع ١٩٧
الأمر الأوّل: ليست المسألة اصولية ١٩٨
الأمر الثاني: أقسام المقدمة ١٩٨
حقيقة المعد، وعدم المانع، والسبب ٢٠٧
المقدمة السببية في الأفعال التوليدية ٢٠٨
الأمر بالمسبب في الأفعال التوليدية ٢٠٩
التحقيق في: حقيقة الشرط ٢١٢
إشكال الشرط المتقدم والمتأخر ٢١٢
الأمر الثالث: أقسام الواجب ٢١٥

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

رجوع الشرط إلى الهيئة أو المادة ٢١٦
موارد رجوع الشرط إلى الهيئة أو المادة ٢٢٠
مقام الإثبات ٢٢٢
تنبيهان ٢٢٣
غرض صاحب الفصول من التقسيم المذكور ٢٢٥
الشك في النفسية والغيرية ٢٣٢
استحقاق المثوبة والعقوبة ٢٣٤
الإشكال على عبادية الطهارات الثلاث ٢٣٦
نكتة فقهية: في الوضوء التهيّئي ٢٣٩
الأمر الرابع: قصد التوصل أو الموصلية في وجوب المقدمة ... ٢٤٠
الغرض من الأقوال الثلاثة ٢٤٤
ثمرة النزاع ٢٤٥
الأمر الخامس: تأسيس الأصل في المسألة ٢٤٥
تحرير محل النزاع ٢٤٦
الأقوال في المسألة ٢٤٧
نقد الأقوال بالتفصيل ٢٤٨
أدلة وجوب المقدمة ونقدها ٢٥٠
تبرير لمختار الفصول ٢٥٤
مقدمة المستحب والحرام ٢٥٤
الفصل الخامس: في مسألة الضد ٢٥٦

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

الأوّل في معنى الضد ٢٥٦
الثاني: كون المسألة من المبادئ الأحكامية ٢٥٧
الثالث: في مرادهم من الضد وكيفية الاقتضاء ٢٥٨
الضد العام ٢٥٨
الضد الخاص ٢٦١
مقدمية أحد الضدين للآخر ٢٦٣
مقتضى التحقيق ٢٦٤
بيان آخر لمقدمية الضد ونقده ٢٦٥
الجواب عن النقد ٢٦٦
ثمرة البحث ٢٦٦
واستشكلوا في الجواب الأوّل: ٢٦٨
تثبيت معنى التوسّع لتصوير الأمر بالضدين ٢٦٩
الكلام في الترتب ٢٧٣
تذنيب ٢٨٠
الفصل السادس: في أمر الآمر مع علمه بانتفاء شرطه ٢٨٣
الفصل السابع: في الواجب التخييري ٢٨٥
أقسام الواجب التخييري ٢٨٦
إمكان التخيير بين الأقل والأكثر ٢٨٧
الفصل الثامن: في الواجب الكفائي ٢٩١
اختلاف التعاريف ٢٩١

نقد التعاريف ٢٩٢
حقيقة الواجب الكفائي ٢٩٣
تنبيهان ٢٩٤
الفصل التاسع: في الواجب المطلق والموقّت ٢٩٦
دلالة الأمر بالموقّت على الأمر به خارج الوقت ٢٩٨
الفصل العاشر: في متعلق الأوامر والنواهي ٣٠٠

المقصد الثاني
في النواهي

الفصل الأوّل: في مفاد الأمر والنهي ٣٠٩
التحقيق: اختلاف الأمر والنهي حقيقة وآثاراً ٣١٠
تنبيهان ٣١٣
تعلق النهي بالكف أو الترك؟ ٣١٦
تقسيم النهي إلى التعبدي والتوصلي ٣١٧
تبصرة في: عدم سقوط التكليف بالعصيان ٣١٨
الفصل الثاني: في اجتماع الأمر والنهي ٣١٩
تحرير محل النزاع ٣١٩
مقدمات البحث ٣٢٣
دليل امتناع الاجتماع ونقده ٣٢٨
دليل الامتناع في الكفاية ونقده ٣٢٩

دليل جواز الاجتماع ٣٣٥
ثمرة النزاع ٣٣٦
تنبيهات: ينبغي التنبيه على امور ٣٣٨
المختار في المسألة ٣٥١
الفصل الثالث: في اقتضاء النهي للفساد ٣٥٢
معنى الصحة والفساد ٣٥٣
تقسيم النهي في العبادات إلى الإرشادي والمولوي ٣٥٧
أقسام النهي في المعاملات ٣٥٧
الاستدلال على الفساد بفهم العلماء ٣٦٠
الاستدلال بالروايات ٣٦١
تذنيب ٣٦٢

المقصد الثالث

في المفاهيم

الفصل الأوّل: في معنى المنطوق والمفهوم ٣٦٧
شمول البحث لمفهوم المخالفة والموافقة ٣٧١
رد إشكال على الشريف المرتضى ١ ..... ٣٧٢
الفصل الثاني: في منشأ وما يحصل به المفهوم ٣٧٤
مفاد المفهوم ٣٧٦
الفصل الثالث: في مفهوم الشرط ٣٨١

الفصل الرابع: في المفهوم في الجمل الإنشائية ٣٨٥
الفصل الخامس: هل المراد انتفاء سنخ الحكم أو شخصه؟ ... ٣٨٨
الفصل السادس: في تعدد الشرط ووحدة الجزاء ٣٩٠
الفصل السابع: في تداخل الأسباب والمسببات ٣٩٢
تحرير محل النزاع ٣٩٢
الاستدلال على عدم التداخل ٣٩٤
الفصل الثامن: في تطابق المفهوم مع المنطوق ٣٩٩
خاتمة: في سائر المفاهيم ٤٠٠

المقصد الرابع
في العام

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

نكتة ٤٠٩
تعريف العام والخاص ٤١٠
الفصل الأوّل: في أقسام العام ٤١١
تذنيب ٤١٣
الفصل الثاني: في وجود الصيغة للعموم ٤١٤
الفصل الثالث: في ما يدل على العموم ٤١٦
الفصل الرابع: في حجية العام المخصَّص ٤٢٠
الفصل الخامس: في التمسك بالعام عند إجمال المخصِّص مفهوماً ٤٣١
الفصل السادس: في التمسك بالعام عند إجمال المخصِّص مصداقاً ٤٣٣

دليل المجوّزون ٤٣٤
بيان آخر لتصحيح جواز التمسك والجواب عنه ٤٤٠
وجهان آخران لعدم جواز التمسك بالعام ٤٤٣
التمسك بالعام في المخصِّص اللّبي ٤٤٤
تنبيهات ٤٤٩
التمسك بالعام باستصحاب العدم الأزلي ٤٥٢
الفصل السابع: في التمسك بالعام قبل الفحص عن المخصِّص ٤٧١
مقدار الفحص ٤٧٩
الفصل الثامن: شمول الخطابات الشفاهية لغير الحاضرين .. ٤٨١
ثمرة النزاع ٤٩٠
الفصل التاسع: تعقب العام بضمير راجع إلى بعض أفراده ... ٤٩٣
الفصل العاشر: تخصيص العام بالمفهوم المخالف ٤٩٨
الفصل الحادي عشر: الاستثناء المتعقّب لجمل متعددة ٥٠٢
الفصل الثاني عشر: جواز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد ... ٥٠٧
الفصل الثالث عشر: أحوال العام والخاص المتخالفين ٥١٢

المقصد الخامس

في المطلق والمقيد

الأمر الأوّل: في تعريف المطلق والمقيّد ٥١٧
الأمر الثاني: في ملاك الإطلاق والتقييد ٥٢٢

الأمر الثالث: في ألفاظ المطلق ٥٢٧
الأمر الرابع: في اعتبارات الماهية وتقسيمها ٥٣٥
الأمر الخامس: في إحراز الإطلاق إثباتاً ٥٣٩
تنبيهات ٥٤٤

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى