



مركز  
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغلام



اشرافيية  
عليه السلام

www. **Ghaemiyeh** .com  
www. **Ghaemiyeh** .org  
www. **Ghaemiyeh** .net  
www. **Ghaemiyeh** .ir

صَوْنُ الشَّيْخِ  
الْمَشْرِعِ

لَا تُبَيِّنُ لِرَبِّكَ الْغَيْبَ

عَنْ رَبِّكَ مَا لَمْ يَنْزِلْ  
بِكَ الْبَيِّنَاتِ وَاللَّهُ

بِشَيْءٍ

بِغَيْرِ الْبَيِّنَاتِ لَافْتِنًا

بِشَيْءٍ مِمَّا لَمْ يَنْزِلْ

صَوْنُ الشَّيْخِ الْمَشْرِعِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة

كاتب:

محمد حسين يوسفى

نشرت فى الطباعة:

مركز فقه الاثمه الاطهار ( عليهم السلام )

رقمى الناشر:

مركز القائمىة باصفهان للتحريات الكمبيوترية

# الفهرس

٥	الفهرس
٢٠	اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة الجزء الثاني
٢٠	اشاره
٢٠	اشاره
٢٥	المقصد الأول: في الأوامر
٢٦	الفصل الأول فيما يتعلّق بمادّه الأمر من الجهات
٢٦	اشاره
٢٦	الجهه الأولى: في معناها اللغوى والاصطلاحى
٢٦	اشاره
٢٧	كلام الأستاذ البروجردى رحمه الله حول معنى «الأمر»
٢٧	كلام صاحب الكفايه وصاحب الفصول في معنى «الأمر»
٢٨	نقد نظريّه الاشتراك اللفظى في مادّه الأمر
٣٠	كلام المحقّق النائينى رحمه الله في المقام ونقده
٣١	كلام الإمام في المقام
٣١	بيان الحقّ في المسأله
٣٢	كلام في معناه الاصطلاحى عند الفقهاء والأصوليين
٣٢	نقد كلام صاحب الكفايه في المقام
٣٣	نظريّه الإمام رحمه الله في معناه الاصطلاحى
٣٤	رأى المحقّق الاصفهانى رحمه الله في معناه الاصطلاحى
٣٥	نقد كلام المحقّق الاصفهانى من قبل المحقّق الخوئى
٣٦	دفع ما أورده بعض الأعلام على المحقّق الاصفهانى رحمه الله
٣٨	الجهه الثانيه: في اعتبار العلوّ والاستعلاء في معنى «الأمر»
٣٩	كلام السيّد البروجردى في المقام
٤٠	نقد كلام الأستاذ البروجردى رحمه الله في المقام

- ٤٢ ..... الجبهه الثالثه: فى كون «الأمر» حقيقه فى الوجوب
- ٤٢ ..... اشاره
- ٤٢ ..... دليل القول بكونه للأعمّ ونقده
- ٤٣ ..... بيان الحقّ فى المسأله
- ٤٤ ..... كلام المحقّق العراقى رحمه الله فى المقام
- ٤٥ ..... الفرق بين الوجوب والاستحباب
- ٤٨ ..... كلام صاحب الكفايه فى المقام
- ٤٩ ..... المختار فى المسأله
- ٤٩ ..... كلام الأستاذ البروجردى رحمه الله فى المقام
- ٥١ ..... إشاره إلى كلام المحقّق العراقى رحمه الله فى المقام ونقده
- ٥١ ..... كلام المحقّق الخوئى
- ٥١ ..... فى منشأ ظهور الأمر فى الوجوب
- ٥٤ ..... الجبهه الرابعه: فى الطلب والإراده
- ٥٤ ..... اشاره
- ٥٥ ..... القول فى حقيقه الإنشاء
- ٥٥ ..... رأى المشهور حول حقيقه الإنشاء
- ٥٦ ..... نقد كلام المشهور من قبل السيّد الخوئى
- ٥٨ ..... دفع ما أورده المحقّق الخوئى على المشهور
- ٥٩ ..... فى اتحاد الطلب والإراده
- ٦٠ ..... البحث حول الكلام النفسى
- ٦٠ ..... الفرق بين صفات الذات وصفات الفعل
- ٦١ ..... الأقوال فى كلامه تعالى
- ٦٣ ..... هل النزاع بين الأشاعره والمعتزله لغوى؟
- ٦٤ ..... نقد أدلّه الأشاعره على دعواهم
- ٦٩ ..... التكلّم من صفات فعله سبحانه
- ٧٠ ..... رجوع إلى مبحث اتحاد الطلب والإراده

٧١	كلام الأستاذ البروجردى رحمه الله فى المقام
٧٣	نقد كلام السيد البروجردى رحمه الله
٧٤	كلام المحقق الخوئى «مدّ ظلّه» فى المقام، وهو أحسن الأقوال
٧٦	الفصل الثانى فيما يتعلّق بصيغه الأمر
٧٦	اشاره
٧٦	المبحث الأول: فى المعانى التى تستعمل فيها صيغه الأمر
٧٦	اشاره
٧٦	نظريه صاحب الكفايه فى المقام
٧٧	الحقّ فى المسأله
٨٠	إزاحه شبهه
٨٢	المبحث الثانى: فيما هى حقيقه فيه
٨٢	اشاره
٨٤	أدلّه القول بظهور الصيغه فى الوجوب
٨٥	البحث حول أدلّه ظهور الصيغه فى الوجوب
٨٨	نقد دعوى انصراف الصيغه إلى الوجوب
٨٩	نقد دعوى استفاده الوجوب من إطلاق الصيغه
٩٠	نقد القول بالكاشفیه العقلانيه
٩١	إبطال دعوى حكم العقل بظهور الصيغه فى الوجوب
٩٤	المبحث الثالث: فى الجمل الخبریه المستعمله فى مقام الإنشاء
٩٤	اشاره
٩٤	نظريه صاحب الكفايه فى المقام
٩٥	بيان الحقّ فى المسأله
٩٨	كلام السيد البروجردى رحمه الله حول أوامر النبيّ والأئمّه عليهم السلام
٩٩	نقد نظريه السيد البروجردى رحمه الله حول أوامر النبيّ والأئمّه عليهم السلام
١٠٢	المبحث الرابع: فى التعبدى والتوضلى
١٠٢	اشاره

- ١٠٤ ----- بيان المراد بالتعبدى والتوصلى
- ١٠٥ ----- إمكان أخذ قصد القربه فى متعلق الأمر
- ١٠٦ ----- ثمره المسأله
- ١٠٦ ----- كلام الشيخ الأنصارى رحمه الله فى المقام
- ١٠٧ ----- أدله الفائلين بالاستحاله الذاتيه ونقدها
- ١١٠ ----- كلام المحقق النائينى رحمه الله فى المقام
- ١١٢ ----- نقد ما أفاده المحقق النائينى رحمه الله فى المسأله
- ١١٤ ----- البحث حول امتناعه الغيرى
- ١١٧ ----- نقد كلام صاحب الكفايه
- ١٢٣ ----- كلام المحقق الحائرى رحمه الله فى المقام ونقده
- ١٣٠ ----- كلام المحقق الخوئى
- ١٣٠ ----- فى المقام
- ١٣٣ ----- نقد ما أفاده بعض الأعلام فى المقام
- ١٣٤ ----- فى التوصل بتعدد الأمر لتصحيح أخذ قصد القربه فى متعلقه
- ١٣٥ ----- نقد كلام المحقق الخراسانى فى المقام
- ١٣٧ ----- القول فى قصد القربه بسائر المعانى
- ١٣٨ ----- نقد كلام صاحب الكفايه فى المقام
- ١٤٠ ----- حكم موارد الشك فى التعبدية والتوصلية
- ١٤٠ ----- المقام الأول: فى وجود الأصل اللفظى فى المسأله
- ١٤٠ ----- كلام صاحب الكفايه فى ذلك
- ١٤١ ----- الفرق بين الإطلاق اللفظى والمقامى
- ١٤٢ ----- نظريه المحقق الحائرى رحمه الله فى المقام
- ١٤٤ ----- نقد كلامه «أعلى الله مقامه»
- ١٤٧ ----- نقد كلام المحقق الخراسانى رحمه الله
- ١٤٨ ----- كلام السيد الخوئى
- ١٤٨ ----- فى المقام



- المقام الثاني: في ما يقتضيه الأصول العمليته ..... ١٥٠
- البحث الأول: فيما يحكم به العقل من البراءة أو الاشتغال ..... ١٥١
- نظريته صاحب الكفايه رحمه الله في الأصل العملي الجارى في المقام ..... ١٥١
- نقد ما أفاده قدس سره ..... ١٥٢
- البحث الثاني: فيما يقتضيه الأصول العمليته الشرعيه ..... ١٥٥
- كلام المحقق الخراساني رحمه الله في المقام ..... ١٥٦
- نقد ما أفاده صاحب الكفايه رحمه الله ..... ١٥٧
- المبحث الخامس: في دوران الوجوب بين كل من النفسى والتعيينى والعينى وبين ما يقابلها ..... ١٥٨
- كلام صاحب الكفايه في المقام ..... ١٥٨
- نقد كلام المحقق الخراساني رحمه الله هاهنا ..... ١٥٨
- كلام المحقق الاصفهاني في الدفاع عما أفاده صاحب الكفايه ..... ١٥٩
- نقد ما أفاده المحقق الاصفهاني رحمه الله في المقام ..... ١٥٩
- طريق آخر لإثبات نفسيته الواجب ..... ١٦٠
- الاستدلال بالتبادر في المقام ونقده ..... ١٦٣
- الاستدلال بالانصراف في ما نحن فيه ونقده ..... ١٦٣
- الاستدلال بحكم العقل في المقام ونقده ..... ١٦٤
- المبحث السادس: في الأمر الواقع عقيب الحظر ..... ١٦٦
- مقتضى التحقيق في المقام ..... ١٦٧
- المبحث السابع: في المزه والتكرار ..... ١٧٠
- اشاره ..... ١٧٠
- البحث حول كلام صاحب الفصول رحمه الله في المقام ..... ١٧٠
- التحقيق في المسأله ..... ١٧٣
- كلام الإمام الخميني رحمه الله في المقام ..... ١٧٣
- نظريته صاحب الكفايه في المقام ..... ١٧٧
- ما اختاره صاحب الفصول في المسأله ..... ١٧٧
- الكلام حول نظريته صاحب الفصول في المقام ..... ١٧٧

- ١٨١ ..... التحقيق حول دلالة الأمر على المزه أو التكرار
- ١٨٢ ..... هل الإتيان بأفراد دفعيته امتثال واحد أو متعدّد؟
- ١٨٣ ..... كلام الأستاذ البروجردى رحمه الله فى المقام
- ١٨٣ ..... مناقشه الإمام الخمينى رحمه الله فى كلام السيّد البروجردى قدس سره
- ١٨٤ ..... نقد التفصيل المنسوب إلى المحقّق الخراسانى رحمه الله
- ١٨٥ ..... البحث حول الإتيان بأفراد المأمور به الطوليه
- ١٨٥ ..... كلام صاحب الكفايه فى المسأله
- ١٨٦ ..... نقد كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله فى المقام
- ١٨٨ ..... المبحث الثامن: فى الفور والتراخى
- ١٨٨ ..... اشاره
- ١٨٩ ..... بيان ما هو المختار فى المسأله
- ١٨٩ ..... بيان أدلّه القائلين بالفور ونقدها
- ١٩٦ ..... تتمه
- ١٩٨ ..... الفصل الثالث فى الإجزاء
- ١٩٨ ..... البحث حول عنوان المسأله
- ٢٠١ ..... تحرير محلّ النزاع
- ٢٠٣ ..... بيان المراد من «وجهه»
- ٢٠٤ ..... حول كلمه «لاقتضاء»
- ٢٠٥ ..... ما أفاده الإمام الخمينى رحمه الله فى المقام
- ٢٠٧ ..... بيان الحقّ فى المسأله
- ٢٠٨ ..... معنى «الإجزاء» فى المقام
- ٢٠٩ ..... الفرق بين مسأله الإجزاء ومسأله المزه والتكرار
- ٢١٠ ..... حول تعدّد الأمر ووحده
- ٢١٢ ..... الإتيان بالمأمور به بكلّ أمر يجزى عن التعبد به ثانياً
- ٢١٣ ..... كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله فى المقام
- ٢١٤ ..... نقد كلام صاحب الكفايه فى المقام

٢٢٠	المقام الأول: في إجزاء المأمور به الاضطراري عن المأمور به الاختياري
٢٢٢	كلام الإمام الخميني رحمه الله في المقام
٢٢٤	مقتضى الأصول العمليته في المقام
٢٣٠	المقام الثاني: في إجزاء المأمور به الظاهري عن المأمور به الواقعي
٢٣٠	اشاره
٢٣١	البحث الأول: في مقتضى الأمارات والطرق
٢٣٣	البحث الثاني: في مقتضى الأصول العمليته
٢٣٣	كلام صاحب الكفايه حول مفاد هذه الأخبار
٢٣٤	بيان ما هو الحق في المسأله
٢٣٧	البحث حول نظريته المحقق النائيني رحمه الله في المقام
٢٤١	فيما يقتضيه أصاله الحليته في المقام
٢٤٢	حول الإجزاء في موارد البراءه العقلية
٢٤٢	في مقتضى البراءه الشرعيته في المقام
٢٤٥	في مقتضى أصاله التخيير
٢٤٤	قضيه الاستصحاب في مسأله الإجزاء
٢٤٧	مقتضى قاعده التجاوز والفراغ في المقام
٢٤٩	حول الإجزاء في موارد قاعده الشك بعد الوقت
٢٥٠	مقتضى أصاله الصحه في عمل الغير في المقام
٢٥٢	الفصل الرابع في مقدمه الواجب
٢٥٢	اشاره
٢٥٢	الأول: في تحرير محل النزاع
٢٥٢	اشاره
٢٥٣	نقد نظريته صاحب الكفايه من قبل الإمام الخميني قدس سره
٢٥٥	نظريته الإمام رحمه الله في المقام
٢٥٧	نقد ما أفاده قدس سره في المقام
٢٥٧	بيان ما هو الحق في تحرير محل النزاع

- ٢٥٨ ..... فى كون المسأله عقليله اصوليله
- ٢٦٠ ..... الأمر الثانى: فى تقسيمات المقدمه
- ٢٦٠ ..... المقدمه الداخليه والخارجيه
- ٢٦٠ ..... نظريه صاحب الكفايه حول المقدمات الداخليه
- ٢٦٢ ..... كلام الإمام الخمينى رحمه الله فى المقام
- ٢٦٦ ..... ما أفاده المحقق العراقى رحمه الله فى المقام
- ٢٦٦ ..... نقد نظريه المحقق العراقى رحمه الله
- ٢٦٨ ..... التفصيل فى المقام بين العله الناقه وأجزائها
- ٢٦٨ ..... نقد التفصيل بين العله الناقه وأجزائها
- ٢٦٩ ..... المقدمه العقليله والشرعيه والعاديه
- ٢٧١ ..... مقدمه الوجود والصحه والوجوب والعلم
- ٢٧٣ ..... المقدمه المتقدمه والمقارنه والمتأخره
- ٢٧٤ ..... نظر المحقق العراقى رحمه الله فى المقدمه المتقدمه والمتأخره
- ٢٧٦ ..... نقد كلام المحقق العراقى رحمه الله فى المقام
- ٢٧٧ ..... فى شرائط التكليف المتقدمه عليه أو المتأخره عنه
- ٢٧٨ ..... نقد كلام صاحب الكفايه والإمام رحمهما الله فى المقام
- ٢٧٩ ..... الحق المختار فى المقام
- ٢٨٢ ..... فى شرائط الوضع المتقدمه عليه أو المتأخره عنه
- ٢٨٢ ..... نقد نظريه المحقق الخراسانى رحمه الله فى المقام
- ٢٨٢ ..... بيان ما هو الحق فى الجواب عن الإشكال
- ٢٨٣ ..... فى شرائط الأمور به المتقدمه عليه أو المتأخره عنه
- ٢٨٤ ..... نقد كلام المحقق الخراسانى رحمه الله فى المقام
- ٢٨٥ ..... الجواب الصحيح عندنا
- ٢٨٨ ..... كلام المحقق النائينى رحمه الله فى الشرط المتأخر
- ٢٩٧ ..... نقد نظريه المحقق النائينى رحمه الله فى المقام
- ٢٩٩ ..... نتيجه مباحث الشرط المتأخر

- الأمر الثالث: في تقسيمات الواجب ..... ٣٠٠
- الواجب المطلق والمشروط ..... ٣٠٠
- البحث حول تعريف الواجب المطلق والمشروط ..... ٣٠١
- هل القيود ترجع إلى الهيئه أو إلى الماده؟ ..... ٣٠٢
- البحث حول مرجع القيود بحسب مقام الثبوت ..... ٣٠٢
- كلام المحقق العراقي رحمه الله في المقام ..... ٣٠٤
- نقد كلام المحقق العراقي رحمه الله من قبل الإمام الخميني قدس سره ..... ٣٠٥
- مرجع القيود بحسب مقام الإثبات ..... ٣٠٨
- كلام المحقق العراقي رحمه الله في المقام ..... ٣١٢
- نقد ما أفاده المحقق العراقي رحمه الله في المقام ..... ٣١٣
- المقدمات المفوته ..... ٣١٤
- الواجب المنجز والمعلق ..... ٣١٤
- المقام الأول: في امكان الواجب المعلق واستحاله ..... ٣١٧
- كلام المحقق الاصفهاني في الواجب المعلق ..... ٣١٨
- نقد كلام المحقق الاصفهاني رحمه الله حول الإراده التكوينية ..... ٣٢٢
- نقد كلام المحقق الاصفهاني رحمه الله حول الإراده التشريعية ..... ٣٢٧
- المقام الثاني: في وجود الواجب المعلق وعدمه ..... ٣٢٩
- نظريته الشيخ الأنصاري رحمه الله في المقدمات المفوته ..... ٣٣٠
- كلام صاحب الكفايه حول ما أفاده صاحب الفصول رحمه الله ..... ٣٣٢
- ملاك تمييز ما يجب تحصيله من القيود وما لا يجب ..... ٣٣٥
- دوران أمر القيد بين رجوعه إلى الهيئه أو إلى الماده ..... ٣٣٥
- نظريته صاحب الكفايه في المقام ..... ٣٣٦
- ما أفاده الشيخ الأنصاري رحمه الله في المقام ..... ٣٣٦
- البحث حول ما أفاده الشيخ رحمه الله في المقام ..... ٣٣٧
- الواجب النفسي والغيري ..... ٣٤٢
- كلام صاحب الكفايه في تعريفهما ..... ٣٤٢

- ٣٤٥ ..... نقد ما أفاده صاحب الكفايه قدس سره .....
- ٣٤٦ ..... التحقيق في تعريف الواجب النفسى والغيرى .....
- ٣٤٨ ..... دوران أمر الوجوب بين كونه نفسياً وغيرياً .....
- ٣٤٨ ..... المقام الأول: فيما يقتضيه الدليل اللفظى .....
- ٣٤٨ ..... نقد ما أفاده المحقق الخراسانى رحمه الله فى المقام .....
- ٣٤٩ ..... كلام الشيخ الأنصارى رحمه الله فى المقام .....
- ٣٤٩ ..... نقد ما أفاده الشيخ رحمه الله من قبل صاحب الكفايه .....
- ٣٥٠ ..... نقد كلامهما رحمهما الله .....
- ٣٥١ ..... كلام المحقق النائنى فى الدوران بين النفسىة والغيرىة .....
- ٣٥٣ ..... نقد كلامه رحمه الله .....
- ٣٥٥ ..... المقام الثانى: فيما تقتضيه الأصول العمليته .....
- ٣٥٧ ..... البحث حول الثواب والعقاب فى الواجب النفسى والغيرى .....
- ٣٥٩ ..... بيان الحق فى المسأله .....
- ٣٦٢ ..... البحث عن حال الطهارات الثلاث وما اورد عليها .....
- ٣٦٣ ..... كلام المحقق العراقى رحمه الله فى حل الإشكال .....
- ٣٦٤ ..... نقد ما ذهب إليه المحقق العراقى رحمه الله فى المقام .....
- ٣٦٤ ..... كلام المحقق النائنى رحمه الله فى حل الإشكال .....
- ٣٦٥ ..... نقد ما أفاده المحقق النائنى رحمه الله فى المقام .....
- ٣٦٧ ..... بيان ما هو الحق فى منشأ عبادته الطهارات الثلاث .....
- ٣٧٠ ..... الواجب الأصلى والتبعى .....
- ٣٧١ ..... كلام صاحب الفصول رحمه الله فيه .....
- ٣٧١ ..... كلام صاحب الكفايه فى المقام .....
- ٣٧٢ ..... كلام المحقق الاصفهانى رحمه الله فى المقام .....
- ٣٧٣ ..... نقد ما أفاده المحقق الاصفهانى رحمه الله .....
- ٣٧٣ ..... نقد كلام المحقق الخراسانى رحمه الله فى المقام .....
- ٣٧٥ ..... مقتضى الأصل عند الشك فى أصليته الواجب وتبعيته .....

- ٣٧٥ ..... ما أفاده المحقق الاصفهاني رحمه الله في المقام
- ٣٧٦ ..... نقد كلام المحققين الخراساني والاصفهاني في المقام
- ٣٧٨ ..... الأمر الرابع: في بيان ما هو الواجب من المقدمه -
- ٣٧٨ ..... نظريته المشهور فيه
- ٣٧٨ ..... البحث حول اشتراط وجوب المقدمه بإرادته ذيلها
- ٣٧٩ ..... نقد كلام صاحب المعالم رحمه الله
- ٣٨١ ..... البحث حول اعتبار قصد التوصل في وجوب المقدمه
- ٣٨٢ ..... الاحتمالات الجارية فيما نسب إلى الشيخ رحمه الله ونقدتها
- ٣٨٥ ..... بيان الثمره بين القول المشهور وما نسب إلى الشيخ رحمه الله
- ٣٨٧ ..... القول حول اعتبار الإيصال في المقدمه الواجبه
- ٣٨٨ ..... البحث حول المقدمه الموصلة بحسب مقام الثبوت
- ٣٩١ ..... مناقشه صاحب الكفايه في كلام صاحب الفصول رحمه الله ونقدتها
- ٣٩٤ ..... كلام المحقق الحائري رحمه الله توجيهاً لما أفاده صاحب الفصول
- ٣٩٥ ..... كلام المحقق العراقي رحمه الله في توجيه مقاله صاحب الفصول
- ٣٩٥ ..... نقد ما أفاده المحقق الحائري رحمه الله في المقام
- ٣٩٦ ..... نقد كلام المحقق العراقي رحمه الله في المقام
- ٣٩٧ ..... البحث حول المقدمه الموصلة بحسب مقام الإثبات
- ٣٩٩ ..... نقد كلام صاحب الكفايه وبيان الحق في المسأله
- ٣٩٩ ..... بيان الثمره بين كلام المشهور وصاحب الفصول
- ٤٠١ ..... مناقشه الشيخ رحمه الله في الثمره المذكوره
- ٤٠٢ ..... ما أفاده صاحب الكفايه رحمه الله في المقام
- ٤٠٢ ..... بيان ما هو الحق في المقام
- ٤٠٨ ..... البحث في بيان ثمره القول بالملازمه وعدمها
- ٤٠٨ ..... نظريته صاحب الكفايه في المسأله
- ٤٠٩ ..... بيان مناقشه في ترتب الثمره المذكوره
- ٤١٠ ..... كلام المحقق العراقي رحمه الله في دفع المناقشه المذكوره

- ٤١١ ..... نقد ما أفاده المحقق العراقي رحمه الله في المقام
- ٤١٢ ..... تأسيس الأصل في المسأله
- ٤١٣ ..... الأصل في المسأله الفقهيّه، وكلام صاحب الكفايه فيه
- ٤١٤ ..... نقد كلام المحقق الخراساني رحمه الله من قبل الإمام الخميني قدس سره
- ٤١٥ ..... بيان ما أفاده الأستاذ البروجردي رحمه الله في المقام
- ٤١٦ ..... البحث حول أدلّه القائلين بالملازمه
- ٤١٦ ..... كلام صاحب الكفايه في المسأله
- ٤١٧ ..... نقد ما استدّلّ به صاحب الكفايه رحمه الله لإثبات الملازمه
- ٤٢١ ..... ما أفاده الحسن البصري لإثبات الملازمه
- ٤٢٢ ..... نقد كلام أبي الحسن البصري في المقام
- ٤٢٣ ..... ما أفاده الإمام الخميني رحمه الله لإثبات عدم الملازمه
- ٤٢٤ ..... التفصيل بين السبب وغيره
- ٤٢٤ ..... نقد دليل القائلين بالتفصيل بين السبب وغيره
- ٤٢٧ ..... التفصيل بين الشرائط الشرعيّه وغيرها
- ٤٢٧ ..... نقد دليل القائلين بالتفصيل بين الشرط الشرعي وغيره
- ٤٢٩ ..... القول في مقدّمه المستحبّ
- ٤٢٩ ..... القول في مقدّمه الحرام
- ٤٣٠ ..... كلام صاحب الكفايه رحمه الله في المقام
- ٤٣١ ..... نقد كلام صاحب الكفايه في مقدّمه الحرام
- ٤٣١ ..... مناقشه الإمام الخميني في كلام صاحب الكفايه
- ٤٣٢ ..... كلام المحقق الحائري رحمه الله في مقدّمه الحرام
- ٤٣٤ ..... مناقشه الإمام الخميني رحمه الله فيه وجوابها
- ٤٣٤ ..... بيان الحقّ في مسأله مقدّمه الحرام
- ٤٣٤ ..... الفصل الخامس في مسأله الضدّ
- ٤٣٤ ..... اشاره
- ٤٣٤ ..... الأوّل: في كون المسأله اصوليّة



- الثاني: في كونها عقليته ..... ٤٣٨
- الثالث: في بيان المراد من كلمتي «لاقتضاء» و «الضدّ» في المقام ..... ٤٤٠
- إشاره ..... ٤٤٠
- نقد كلام المحققين النائيني والخراساني رحمهما الله ..... ٤٤٠
- البحث حول أدلّه القول بالاقضاء ..... ٤٤٤
- الوجه الأوّل: طريقه المقدميه ..... ٤٤٤
- إشكال صاحب الكفايه رحمه الله على ما أفاده القائل بالاقضاء ..... ٤٤٥
- البحث حول ما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله في المقام ..... ٤٤٥
- إشكال الإمام الخميني رحمه الله على هذا الدليل ..... ٤٤٧
- كلام الإمام الخميني رحمه الله في المقام ..... ٤٤٩
- ما أفاده المحقق الاصفهاني رحمه الله في المقام ..... ٤٥١
- بيان الحق في المسأله ..... ٤٥٢
- مقاله القائلين بالاقضاء في الضدّ العام ونقدها ..... ٤٥٣
- ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله في المقام ونقده ..... ٤٥٥
- هل يقتضى إرادته الشئ إرادته ترك تركه أم لا؟ ..... ٤٥٦
- الوجه الثاني: طريقه التلازم ..... ٤٥٧
- نقد طريقه التلازم ..... ٤٥٨
- ثمره النزاع ..... ٤٦١
- بيان الثمره المشهوره في المسأله ..... ٤٦١
- نقد هذه الثمره ..... ٤٦١
- ما أفاده الشيخ البهائي رحمه الله حول ثمره النزاع في المسأله ..... ٤٦٤
- نقد كلام الشيخ البهائي من قبل المحقق الخراساني ..... ٤٦٤
- مسأله الترتب ..... ٤٦٦
- مناقشه صاحب الكفايه في مسأله الترتب ..... ٤٦٦
- بيان ما يقتضيه التحقيق في مسأله الترتب ..... ٤٦٧
- ما هو معنى المطلق؟ ..... ٤٦٨

- ٤٦٩ ..... بيان مورد التزام
- ٤٧٠ ..... هل للأحكام أربع مراحل؟
- ٤٧٠ ..... ما أفاده الإمام الخميني رحمه الله حول مراحل الحكم
- ٤٧٤ ..... هل الأحكام القانونيه تنحلّ إلى خطابات شخصيه؟
- ٤٧٦ ..... حكم العلم الإجمالي الخارج بعض أطرافه عن محلّ الابتلاء
- ٤٧٦ ..... البحث حول توقّف الأحكام على العلم والقدرة
- ٤٨٠ ..... البحث حول الترتب على مسلك المشهور
- ٤٨١ ..... المقام الأول: في إمكان الترتب ثبوتاً
- ٤٨٢ ..... المقام الثاني: في البحث عن المسأله بحسب مقام الإثبات
- ٤٨٣ ..... كلام المحقّق النائيني رحمه الله في المسأله ونقده
- ٤٨٥ ..... خلاصه البحث
- ٤٨٨ ..... الفصل السادس في جواز الأمر مع العلم بانتفاء شرطه
- ٤٨٨ ..... اشاره
- ٤٨٨ ..... تحرير محلّ النزاع
- ٤٨٩ ..... كلام صاحب الكفايه في المقام
- ٤٨٩ ..... نقد ما أفاده المحقّق الخراساني رحمه الله في المقام
- ٤٨٩ ..... بيان ما هو الحقّ في المسأله
- ٤٩٢ ..... الفصل السابع في تعلق الأوامر والنواهي بالطبائع أو الأفراد
- ٤٩٢ ..... تحرير محلّ النزاع
- ٤٩٥ ..... كلام صاحب الكفايه رحمه الله في تحرير محلّ النزاع
- ٤٩٦ ..... نقد ما ذهب إليه المحقّق الخراساني رحمه الله في المقام
- ٤٩٧ ..... بيان الحقّ في تحرير محلّ النزاع
- ٤٩٨ ..... ما تقتضيه القواعد في المسأله
- ٥٠٢ ..... الفصل الثامن في بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب
- ٥٠٢ ..... اشاره
- ٥٠٢ ..... البحث في إمكان البقاء واستحالته

٥٠٣	البحث حول ما يقتضيه الأدله في المقام
٥٠٨	الفصل التاسع في الواجب التخييري
٥٠٨	اشاره
٥٠٨	البحث في رجوع الواجب التخييري إلى التعيني
٥٠٩	كلام صاحب الكفايه في المسأله
٥٠٩	نقد ما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله في المقام
٥١١	إشكال ودفع
٥١٣	البحث حول إمكان التخيير بين الأقل والأكثر
٥١٣	تحرير محلّ النزاع
٥١٤	برهان القائل بالامتناع
٥١٤	القول في التدريجات
٥١٥	ما أفاده الأستاذ البروجردى رحمه الله في المقام
٥١٦	نقد كلام العلمين المحقق الخراساني والسيد البروجردى رحمهما الله
٥١٦	القول في الدفعات
٥١٧	نتيجه البحث
٥٢٠	الفصل العاشر في الواجب الكفائي
٥٢٠	اشاره
٥٢٢	نظريه المحقق النائيني رحمه الله في المقام
٥٢٣	بيان ما هو الحق في تصوير الواجب الكفائي
٥٢٦	الفصل الحادي عشر في الواجب الموقت وغير الموقت
٥٢٦	اشاره
٥٢٧	الواجب الموسع والمضيق
٥٢٨	هل القضاء بالأمر الأول أو بأمر جديد؟
٥٢٩	نظريه صاحب الكفايه في المقام
٥٣٠	ما يقتضيه الأصول العملية في المقام
٥٣٢	تعريف مركز

سرشناسه : يوسفى گنابادى خراسانى، محمدحسين

عنوان و نام پديدآور : اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعه : تقريراً لما افاده المرجع الدينى آيه الله العظمى الشيخ محمدالفاضل اللكرانى قدس سره/ تاليف محمدحسين اليوسفى الكنابادى الخراسانى؛ اعداد و نشر مركز فقه الاثمهالاظهار عليهم السلام.

مشخصات نشر : قم: مركز فقه الاثمه الاظهار عليهم السلام، ۱۴۳۰ق. = ۱۳۸۸.

مشخصات ظاهرى : ۶ج.: نمونه.

فروست : موسوعه الامام الفاضل اللكرانى؛ ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶.

شابك : ج. ۱: ۹۷۸-۹۶۴-۷۷۰۹-۸۵-۹؛ ج. ۶: ۹۷۸-۹۶۴-۷۷۰۹-۹۰-۳:

يادداشت : عربى.

يادداشت : كتابنامه.

موضوع : اصول فقه شيعه -- قرن ۱۴

شناسه افزوده : فاضل لكرانى، محمد، ۱۳۱۰ - ۱۳۸۶.

شناسه افزوده : مركز فقهى ائمه اطهار (ع)

رده بندى كنگره : BP۱۵۹/۸/ي۹الف ۶ ۱۳۸۸

رده بندى ديويى : ۲۹۷/۳۱۲

شماره كتابشناسى ملي : ۲۶۲۹۷۱۸

ص : ۱



اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة : تقريراً لما افاده المرجع الديني آية الله العظمى الشيخ محمدالفاضل النكراني قدس سره

تأليف محمدحسين اليوسفي الكنابادي الخراساني

ص: ٣







## المقصد الأول: في الأوامر

وفيه فصول

ص: ٦

فى معنى مادّه الأمر لغّه واصطلاحاً

## الفصل الأول فيما يتعلّق بمادّه الأمر من الجهات

### إشاره

وهى عديده:

### الجهه الأولى: فى معناها اللغوى والاصطلاحى

#### إشاره

اختلفوا فى أنّ معناها اللغوى واحد أو متعدّد؟ وعلى الثانى هل هى مشترك لفظى بين المعنيين أو المعانى أو مشترك معنوى؟ ثمّ هل لها معنى اصطلاحى غير اللغوى أم لا؟ فاعلم أنّه قد ذكر للفظ الأمر معانٍ متعدّده، منها الطلب، وهو أمر اشتقاقى حدثى قابل للتصريف، كما يقال: «أمره بكذا» ومنها الشىء، كما تقول: «رأيت اليوم أمراً عجبياً» ومنها الشأن، كما يقال:

«شغله أمر كذا» ومنها الفعل، كما فى قوله تعالى: «وَمَا أَمْرٌ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ» (١) ومنها الفعل العجيب، كما فى قوله تعالى: «فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا» (٢) ومنها الحادثه، كما يقال: «وقع اليوم أمر كذا» ومنها الغرض، كما تقول: «جاء زيد لأمر كذا».

ص: ٧

---

١- (١) هود: ٩٧.

٢- (٢) هود: ٦٦ و ٨٢.

ولا يخفى أنّ «الأمر» بالمعنى الأول يجمع على «أوامر» وبسائر المعانى على «أمور».

### كلام الأستاذ البروجردى رحمه الله حول معنى «الأمر»

وذهب سيّدنا الأستاذ البروجردى رحمه الله إلى أنّ الأمر فى الآيتين (١) بمعنى الطلب لا- بمعنى الفعل أو الفعل العجيب، والذى بمعنى الفعل العجيب إنّما هو «الإمر» بكسر الهمزة، كما فى قوله تعالى فى قصه موسى والخضر: «قَالَ أَخْرَقْتُهَا لِتُغْرِقَ أَهْلَهَا لَقَدْ جِئْتَ شَيْئاً إِمْرًا» (٢)، فعَدَّ الفعل العجيب من معانى «الأمر» لعلّه من جهة الاشتباه بـ «الإمر» بكسر الهمزة (٣).

### كلام صاحب الكفايه وصاحب الفصول فى معنى «الأمر»

وذهب المحقّق الخراسانى رحمه الله إلى أنّه حقيقه فى الطلب فى الجملة (٤) والشىء، وأمّا البواقي فهى من اشتباه المصداق بالمفهوم (٥).

وذهب صاحب الفصول رحمه الله إلى كونه حقيقه فى الطلب والشأن (٦).

ص: ٨

١- (١) أى قوله تعالى: «وَمَا أَمْرٌ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ» وقوله تعالى: «فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا».

٢- (٢) الكهف: ٧١.

٣- (٣) نهاية الأصول: ٨٥.

٤- (٤) يحتمل أن يكون قوله: «فى الجملة» ناظراً إلى بعض المباحث الآتية، من أنّ العلوّ أو الاستعلاء هل يعتبر فى الأمر أم لا؟ ومن أنّه حقيقه فى الوجوب أو فى الأعمّ منه ومن الندب، فإنّ هذه المباحث لا تضرّ بكونه بمعنى الطلب إجمالاً، ويحتمل أن يكون ناظراً إلى عدم صحّ استعماله فى جميع موارد استعمال الطلب، لعدم صحّ تبديل كلمه «طالب» فى قولنا: «طالب العلم» مثلاً إلى كلمه «آمر» وعلى هذا الاحتمال فينبغى تقييد «الشىء» أيضاً بهذا القيد، لعدم صحّ تبديل كلمه «شىء» فى قولنا: «هذا البناء شىء عجيب» إلى كلمه «آمر». منه مدّ ظلّه.

٥- (٥) كفايه الأصول: ٨١.

٦- (٦) الفصول الغرويّه: ٦٢.

ويرد عليهما أنّ الطلب أمر حدثي اشتقائي قابل للتصريف، وما وضع له هو المادّه (1) الساريه في فروعها التي لم تتحصّل بهيئته خاصّه، بل خاليه عن جميع الفعليّات والتحصّيلات، والموضوع للمعاني الأخرى هو لفظ «الأمر» جامداً المتحصّل بهيئته الخاصّه، كلفظ الإنسان والحيوان، وعليه فالوضعان لم ينحدرا على شيء واحد حتّى يجعل من الاشتراك اللفظي، بل على مادّه غير متحصّله تارةً، وعلى اللفظ الجامد اخرى.

نعم، لو كان مادّه المشتقات هي المصدر لكان لفظ «الأمر» مشتركاً بين الطلب وغيره، لكنّه واضح الفساد، لعدم كون المصدر بمادّته وهيئته محفوظاً في المشتقات كما لا يخفى.

ثمّ يرد على قول صاحب الكفايه: «ولا يخفى أنّ عدّد بعضها من معانيه من اشتباه المصداق بالمفهوم» (2) أنّنا لو قلنا مكان «جاء زيد لأمر كذا»: جاء زيد لغرض كذا، أو مكان «شغله أمر كذا»: شغله شأن كذا، كان صحيحاً، وهكذا الأمر في سائر المعاني، ولا ينافيه استفاده الغرض من اللام أيضاً فيما إذا كان الأمر للغرض، فكيف يمكن ادعاء استعماله في الموارد المذكوره في مصداق الغرض والشأن وغيرهما من المعاني لا في مفهومها؟! هذا أوّلاً.

ص: ٩

١- (١) وهي «ا - م - ر». م ح - ي.

٢- (٢) إنّ المحقّق الخراساني رحمه الله - بعد نقل المعاني التي ذكرها للأمر - قال: ولا يخفى أنّ عدّد بعضها من معانيه من اشتباه المصداق بالمفهوم، ضروره أنّ «الأمر» في «جاء زيد لأمر كذا» ما استعمل في معنى الغرض، بل اللام قد دلّ على الغرض، نعم، يكون مدخوله مصداقه، فافهم، وهكذا الحال في قوله تعالى: «فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا» يكون مصداقاً للتعجب لا - مستعملاً في مفهومه، وكذا في الحادثه والشأن... ولا يبعد دعوى كونه حقيقه في الطلب في الجمله والشيء. م ح - ي.

وثانياً: لو كان المستعمل فيه هو المصداق وكان معنى قولنا: «جتتك لأمر كذا» جتتك لملاقاتك مثلاً، فلو استعمل «الأمر» في الملاقاه بما أنها مصداق «الغرض» لكان استعماله في مفهوم الغرض صحيحاً بطريق أولى، ولو استعمل فيها بما أنها مصداق «الشيء» لم يكن من اشتباه المصداق بالمفهوم في شيء، ضروره أن اشتباه المصداق بالمفهوم يختص بما إذا قيس المصداق إلى مفهوم نفسه لا- إلى مفهوم آخر، مع أن المصداق في المقام أعني «الملاقاه» مصداق للغرض، والمفهوم هو مفهوم الشيء، فأين اشتباه المصداق بالمفهوم؟!

وقس على ما ذكرنا في «الغرض» سائر المعاني.

على أنه رحمه الله قال بكون «الأمر» حقيقةً في مفهوم الشيء، فكيف حملة في هذه الموارد على إرادته مصداق الشيء لا مفهومه؟!

والحاصل: أنه لو فرض صحه الاشتراك اللفظي فلا وجه لحصر «الأمر» في معنيين: «الطلب» و «الشيء» وإخراج سائر المعاني عنه بعد استعماله فيها أيضاً.

ثم لا يخفى وجود التهافت في كلام المحقق الخراساني رحمه الله، حيث اختار ابتداءً كون الأمر مشتركاً لفظياً بين الطلب والشيء، ثم قال بعد بيان معناه الاصطلاحى:

إنما المهم بيان ما هو معناه عرفاً ولغته (١)، ليحمل عليه فيما إذا ورد بلا قرينه، وقد استعمل في غير واحد من المعاني في الكتاب والسنة، ولا- حجه على أنه على نحو الاشتراك اللفظي أو المعنوي أو الحقيقه والمجاز، وما ذكر في الترجيح عند تعارض هذه الأحوال لو سلم ولم يعارض بمثله فلا دليل على الترجيح به، فلا بدّ مع التعارض من الرجوع إلى الأصل في مقام العمل. نعم، لو علم ظهوره في أحد معانيه ولو احتمل أنه كان للانسباق من الإطلاق فليحمل

ص: ١٠

١- (١) وذلك لأنّ خطاب الشرع محمول على المعنى العرفى. م ح - ٥.

عليه وإن لم يعلم أنه حقيقه فيه بالخصوص أو فيما يعمّه، كما لا يبعد أن يكون كذلك في المعنى (١) الأول (٢)، إنتهى كلامه.  
ومنافاته لما اختاره أولاً من الاشتراك اللفظي واضح.

### كلام المحقق النائيني رحمه الله في المقام ونقده

وذهب المحقق النائيني رحمه الله إلى كون «الأمر» مشتركاً معنوياً، والجامع الموضوع له هو «الواقعه التي لها أهميته في الجمله» وهذا المعنى تعمّ المعنى الاشتقائي وغيره، فإنّ كلّاً منها واقعه ذات أهميته في الجمله (٣).

وفيه أولاً: أنّ ظاهر كلامه أنّ هذا المعنى جامع حقيقى ذاتى (٤) بين معانى الأمر، ولا بدّ في الجامع الذاتى من اشتراك المعانى في الجنس (٥)، ولا جنس في المقام، فإنّ الجنس إمّا أن يكون حديثاً أو غيره، فعلى الأوّل لا يشمل المعانى غير الحديثه، وعلى الثانى لا يعمّ المعنى الحديثى، فأين الجنس الجامع بينهما؟!

نعم، عنوان «الشيء» يعمّهما، لكنّه جامع عرضى لا ذاتى.

وثانياً: أنّ «الأمر» بالمعنى الحديثى الاشتقائى يجمع على أوامر، وبالمعنى الأخرى على امور، ولا يعقل أن يكون للفظ واحد ذى معنى واحد عامّ جمعان اختصّ كلّ منهما بنوع واحد من ذلك المعنى العامّ.

ص: ١١

- 
- ١- (١) وهو الطلب. م ح - ي.
  - ٢- (٢) كفايه الأصول: ٨٢.
  - ٣- (٣) أجود التقريرات ١: ١٣١.
  - ٤- (٤) الجامع ثلاثه: ١ - ذاتى ماهوى، كالحیوان بالنسبه إلى أنواعه والإنسان بالنسبه إلى أفراده، ٢ - عرضى عامّ أو خاصّ كالماشى والضاحك، ٣ - انتزاعى اعتبارى كالكائن فى هذا المجلس، فإنّه يعمّ كلّ واحد منّا. منه مدّ ظلّه.
  - ٥- (٥) فإن كانت مشتركه فى الفصل أيضاً كان جامعاً ذاتياً كاملاً. منه مدّ ظلّه.

وبالجملة: لو كان الأمر مشتركاً معنوياً لم يكن له جمعان مختلفان من حيث اللفظ والمعنى كليهما. سلّمنا كونه مشتركاً معنوياً، لكن ما ذكره من المعنى لا يصلح للجامعيّة، إذ لو كان عنوان الأهمّيّة ولو في الجملة دخيلَةً في معنى الأمر لم يصحّ تقسيم الأمر إلى قسمين: مهمّ وغير مهمّ.

إذا عرفت المناقشه في الاشتراك اللفظي والمعنوي فهل يوجد طريق ينحلّ به الإشكال؟

### كلام الإمام في المقام

وسيدنا الأستاذ الأعظم الإمام قدس سره - بعد المناقشه في الاشتراك اللفظي والمعنوي - قال: ثمّ الظاهر كما هو مقتضى التبادر من قولنا: «أمر فلان زيداً» أنّ مادّته موضوعه لجامع (١) اسمى بين هيئات الصيغ الخاصّه بما لها من المعنى، لا الطلب ولا الإراده المظهره ولا البعث وأمثالها (٢).

ولا يخفى أنّه لا يعمّ المعانى غير الحدّيّه، فهو قدس سره بيّن في الواقع معنى الأمر الاشتقائي، من دون أن يتعرّض لغيره.

### بيان الحقّ في المسأله

وبعد اللّتيا والّتى فالاشتراك اللفظي أولى من المعنوي، لكونه أقلّ إشكالاً منه، على أنّ ورود الإشكال عليه مبنيّ على ما هو التحقيق من كون المبدء هو المادّه التي لا تحصل لها، وأما بناءً على كونه هو المصدر فلا إشكال فيه أصلاً.

ص: ١٢

١- (١) وهو هيئته افعال، فإنّها جامع اسمي شامل للهيئات الخاصّه بما لها من المعانى الحرفيه. م ح - ي.

٢- (٢) تهذيب الأصول ١: ١٨٦.

رأى صاحب الكفايه فى المقام

قال المحقق الخراسانى رحمه الله بعد بيان معناه بحسب العرف واللغه:

وأما بحسب الاصطلاح فقد نقل الاتفاق على أنه حقيقه فى القول (١) المخصوص ومجاز فى غيره، ولا يخفى أنه عليه لا يمكن منه الاشتقاق، فإن معناه حينئذ لا يكون معنى حديثاً، مع أن الاشتقاقات منه ظاهراً تكون بذلك المعنى المصطلح عليه بينهم لا بالمعنى الآخر (٢).

ثم أجاب عن الإشكال بقوله:

ويمكن أن يكون مرادهم به هو الطلب (٣) بالقول لا نفسه، تعبيراً عنه بما يدل (٤) عليه (٥).

### نقد كلام صاحب الكفايه فى المقام

وفيه: أن الإجماع المنقول ليس بحجّه عنده رحمه الله فكيف اعتمد عليه فى المقام بقوله: «فقد نقل الاتفاق على أنه حقيقه فى القول المخصوص ومجاز فى غيره»!

على أن الواقع لا يوافق ثبوت معنى اصطلاحى له لا يفهمه العرف واللغه،

ص: ١٣

١- (١) يعنى صيغه افعال وما يشابهه. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٨٢.

٣- (٣) فرجع المعنى الاصطلاحى إلى المعنى اللغوى الأوّل. نعم، يمكن الفرق بينهما بأن المعنى اللغوى مطلق الطلب والاصطلاحى الطلب بهيئه افعال فقط، فبينهما عموم وخصوص مطلق. منه مدّ ظلّه.

٤- (٤) فإنّ القول المخصوص أعنى هيئه «افعل» تدلّ على الطلب، فأعرضوا عن التعبير بنفس المعنى الاصطلاحى، وهو الطلب، وعبروا بما يدلّ عليه، وهو القول المخصوص. م ح - ي.

٥- (٥) كفايه الأصول: ٨٢.



فإنَّ العرف يفهم من لفظ «الأمر» عين ما يفهمه منه الفقهاء والأصوليون وبالعكس.

### نظريته الإمام رحمه الله في معناه الاصطلاحي

وسيدنا الأستاذ الأعظم الإمام قدس سره أيضاً قائل باتحاد العرف والاصطلاح في ذلك، وجعل ما في الكفايه من المعنى الاصطلاحي معنى لغوياً عرفياً واصطلاحياً، فإنه رحمه الله - بعد بيان أن مادّة الأمر موضوعه لجامع (١) اسمى بين هيئات الصيغ الخاصّه بما لها من المعنى - قال: ولا يبعد أن يكون المعنى الاصطلاحي مساوفاً للغوى، أى لا يكون له اصطلاح خاصّ، مثلاً إذا قال:

«اضرب زيداً» يصدق على قوله إنه أمره، وهو غير قولنا: إنّه طلب منه أو أراد منه أو بعثه، فإنّ هذه المفاهيم الثلاثه غير مفهوم الأمر عرفاً، وبعبارة أوضح: إنّ مادّة «الأمر» موضوعه لمفهوم اسمى منتزع من الهيئات بما لها من المعانى، لا بمعنى دخول المعانى فى الموضوع له، بل بمعنى أنّ الموضوع له جامع الهيئات المستعمله فى معانيها، لا نفس الهيئات ولو استعملت لغواً أو فى غير معناها، فالمعنى مفهوم اسمى مشترك بين الهيئات التى هى الحروف الإيجاديه (٢)، (٣)، إنتهى.

وحيث إنّ الإمام رحمه الله ذهب إلى أنّ الأمر لغه واصطلاحاً بمعنى القول

ص: ١٤

- 
- ١- (١) وهو صيغه افعال. م ح - ي.
  - ٢- (٢) الحرف إمّا إخطارى وإخبارى، مثل «فى» فإنّها تخبر عن الظرفيه فى قولنا: «زيد فى الدار» أو إيجادى، مثل حروف النداء والقسم، فإنّها لإيجاد النداء والقسم، وهيئه افعال من هذا القبيل. منه مدّ ظلّه فى توضيح كلام الإمام رحمه الله.
  - ٣- (٣) تهذيب الأصول ١: ١٨٦.

المخصوص يتوجه إليه أيضاً إشكال عدم إمكان الاشتقاق منه، بل توجه الإشكال إليه أشد من توجهه إلى ما في الكفايه، فإنَّ المحقق الخراساني رحمه الله جعل القول المخصوص معناه الاصطلاحي فقط، والإمام قدس سره ذهب إلى أنه معناه اللغوي العرفي أيضاً، فإشكال عدم إمكان الاشتقاق يرد على المعنى اللغوي كوروده على الاصطلاحي.

وأجاب عن الإشكال بأنَّ الجامع الإسمي - وهو هيئته افعال - وإن كان باعتبار كونه معنى محصياً لا غير مرتبط بالامر لا يكون حديثاً، إلّا أنّه باعتبار انتسابه إليه وكونه صادراً عنه يكون معنى حديثاً قابلاً للاشتقاق، فإنَّ هيئته «افعل» مثل «اضرب» إن كانت صادرة عن الأمر فيما مضى يصدق «أمر» وإن لم تكن صادرة عنه بعد، لكنّها ستصدر في المستقبل يصدق «أمر» (١).

هذا حاصل كلام الإمام رحمه الله في الجواب عن الإشكال.

### رأى المحقق الاصفهاني رحمه الله في معناه الاصطلاحي

والمحقق الاصفهاني رحمه الله وافق صاحب الكفايه في كون معناه الاصطلاحي هو القول المخصوص، يعني «هيئته افعال وما يشابهه» ولكنّه أجاب عن الإشكال بوجه آخر:

وهو أنّ توهم عدم إمكان الاشتقاق منه إن كان لأجل توهم كونه فاقداً للمعنى (٢) أصلاً، لأنّه من مقوله اللفظ لا المعنى، فهو مردود عندنا، فإنّا إذا قلنا: «زيد لفظ» يكون المحمول معنى اللفظ لا لفظه، فكلمه «القول واللفظ وهيئته افعال» وأمثالها معانٍ متصوّره معقوله، ويؤيده أنّ اللغويين ذكروها في معاجم

ص: ١٥

١- (١) المصدر نفسه.

٢- (٢) والاشتقاق وعدمه من شؤون المعنى. منه مدّ ظلّه.

اللغة ويبنوا معانيها، وإن كان لأجل ما هو المعروف من عدم كونه حديثاً، ففيه أن لفظ «اضرب» صنف من أصناف طبيعه الكيف المسموع (١)، وهو من الأعراض القائم بالمتلفظ به، فقد يلاحظ نفسه من دون لحاظ قيامه وصدوره عن الغير، فهو المبدء الحقيقي السارى فى جميع مراتب الاشتقاق، وقد يلاحظ قيامه فقط، فهو المعنى المصدرى المشتمل على نسبه ناقصه، وقد يلاحظ قيامه وصدوره فى الزمان الماضى، فهو المعنى الماضوى، وقد يلاحظ صدوره فى الحال أو الاستقبال، فهو المعنى المضارعى، وهكذا، فليس هيئه «اضرب» كالأعيان الخارجيه والأمور غير القائمه بشىء حتى لا يمكن لحاظ قيامه فقط، أو فى أحد الأزمنه، وعليه ف «الأمر» موضوع لنفس الصيغه الداله على الطلب مثلاً، أو للصيغه القائمه بالشخص، و «أمر» موضوع للصيغه الملحوظه من حيث الصدور فى المضى، و «يأمر» موضوع للصيغه الملحوظه من حيث الصدور فى الحال أو الاستقبال (٢).

### نقد كلام المحقق الاصفهاني من قبل المحقق الخوئي

«مدّ ظلّه»

وناقش فيه بعض الأعلام من تلامذته بقوله:

إن لكل لفظ حيثيتين موضوعيتين:

الأولى: حيثيه صدوره من اللأفظ خارجاً وقيامه به، كصدور غيره من الأفعال كذلك.

ص: ١٦

١- (١) الفرق بين كلامه و كلام الإمام رحمه الله أنه قائل بكون المعنى وهو القول المخصوص قابلاً للاشتقاق ذاتاً، لكونه من مقوله الكيف المسموع، وهو معنى حدثى اشتقاقى، لكن الإمام قائل بإمكان الاشتقاق منه لأجل انتسابه إلى الأمر وصدوره عنه، لكن مآل الكلامين واحد، وهو إمكان الاشتقاق. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) نهايه الدرايه ١: ٢٥٣.

الثانية: حيثيه تحقّقه ووجوده فى الخارج، فاللفظ من حيثيه الأولى وإن كان قابلاً للتصريف والاشتقاق، إلّا أنّ لفظ «الأمر» لم يوضع بإزاء القول المخصوص من هذه حيثيه، وإلّا لم يكن مجال لتوهم عدم إمكان الاشتقاق والصرف منه، بل هو موضوع بإزائه من حيثيه الثانية، ومن الطبيعى أنّه بهذه حيثيه غير قابل لذلك، فما أفاده مبنى على الخلط بين هاتين حيثيتين (١)، إنتهى.

### دفع ما أورده بعض الأعلام على المحقق الاصفهاني رحمه الله

وفيه أولاً: منع كونه موضوعاً بإزائه من حيثيه الثانية، بل هو موضوع بإزائه من حيثيه الأولى، وأمّا مع قطع النظر عن هذه حيثيه فليس لنا مادّه قابله للاشتقاق أصلاً، فإنّ «الضرب» مثلاً يكون قابلاً للاشتقاق بلحاظ انتسابه إلى الضارب والمضروب، فإن كان صادراً عن الفاعل فى المضىّ يقال:

«ضَرَبَ» وإن كان صادراً عنه فى الحال أو الاستقبال يقال: «يَضْرِبُ» وهكذا، وأمّا بحسب كونه أمراً موجوداً خارجياً مع قطع النظر عن الانتساب فلا يقبل الاشتقاق أصلاً.

وثانياً: أنّ المحقق الاصفهاني رحمه الله قال بكونه قابلاً للاشتقاق والتصريف ذاتاً، فلا فرق فى ذلك بين حيثيتين.

نعم، بينهما فرق بناءً على ما ذهب إليه الإمام قدس سره من أنّ صدوره عن الأمر وانتسابه به منشأ إمكان الاشتقاق منه، فيرد عليه إشكال بعض الأعلام على فرض تماميته.

ص: ١٧

ومِمَّا يُؤَيِّدُ كَلَامَ الْإِمَامِ وَالْمَحَقِّقِ الْأَصْفَهَانِيِّ رَحِمَهُمَا اللَّهُ الْأَشْتِقَاقَ مِنَ الْبَيَاضِ وَالسَّوَادِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: «يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ» (١) لِأَنَّهُمَا أَوْلَى بِجُمُودِ الْمَعْنَى مِنَ الْقَوْلِ الْمَخْصُوصِ أَعْنَى هَيْئِهِ أَفْعَلٌ.

وَحَاصِلُ الْمَخْتَارِ فِي هَذِهِ الْجِهَةِ الْأُولَى: أَنَّ «الْأَمْرَ» لُغَةً وَعَرَفًا إِمَّا مَشْتَرِكٌ لِفِظِي بَيْنَ مَعْنَاهِ الْأَشْتِقَاقِي وَغَيْرِهِ، أَوْ يَتَعَدَّدُ اللَّفْظُ وَالْمَعْنَى فِيهِ، فَالَّذِي وَضَعَ لِلْمَعْنَى الْأَشْتِقَاقِي هُوَ الْمَادَّةُ غَيْرُ الْمُتَحَصِّلَةِ (٢)، وَمَا وَضَعَ لِغَيْرِهِ هُوَ لَفْظُ «الْأَمْرِ» بِمَادَّتِهِ وَهَيْئَتِهِ، وَلَيْسَ لَهُ مَعْنَى اصْطِلَاحِي وَرَاءَ مَعْنَاهِ اللَّغَوِيِّ، بَلِ الْفُقَهَاءُ وَالْأَصُولِيُّونَ يَسْتَعْمَلُونَهُ بِمَا لَهُ مِنَ الْمَعْنَى اللَّغَوِيِّ الْعَرْفِيِّ، وَهُوَ الْقَوْلُ بِالصِّيغَةِ كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الْإِمَامُ قَدَسَ سِرُّهُ.

هَذَا تَمَامُ الْكَلَامِ فِي هَذِهِ الْجِهَةِ.

ص: ١٨

---

١- (١) آل عمران: ١٠٦.

٢- (٢) أي «ا - م - ر». م ح - ي.

فى اعتبار العلوّ والاستعلاء فى معنى «الأمر»

### الجهه الثانيه: فى اعتبار العلوّ والاستعلاء فى معنى «الأمر»

ولا- يخفى أنّ محلّ النزاع هنا إنّما هو الأمر بمعناه الحدّثى الاشتقاقى، سواء كان هو القول المخصوص أعنى «هيهه افعل وما يشابهه» كما هو المختار، أو الطلب، وأمّا المعنى غير الاشتقاقى فلا يتطرق إليه هذا البحث أصلاً كما هو واضح.

والعلوّ: اعتبار عقلائى به كان الأمر نافذ الكلمه وواجب الطاعه عندهم، سواء كان هذه القدره ونفوذ الكلمه بحقّ، كقدره الآباء والموالى على الأولاد والعييد وقدره الإمام بالحقّ على الرعيه، أم لا كقدره من تسلّط على الناس بالظلم، فه أيضاً علوّ عند العقلاء.

والاستعلاء هنا ليس بمعنى «تغليظ القول فى مقام البعث»<sup>(١)</sup> كما زعم المحقّق القمى قدس سره، ولا- بمعنى طلب العلوّ، بل بمعنى الاتّكاء على العلوّ الحقيقى إذا كان عالياً بالنسبه إلى المطلوب منه، أو التخيلى والادّعائى إذا كان سافلاً أو مساوياً له.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ فى المقام احتمالات<sup>(٢)</sup> بل أقوالاً:

ص: ١٩

١- (١) نهايه الدرايه ٢٥٩:١، نقلاً عن المحقّق القمى.

٢- (٢) هل يعتبر علوّ الأمر، أو استعلائه، أو هما معاً، أو أحدهما على سبيل منع الخلوّ، أو لا يشترط شىء منهما؟ هذه احتمالات خمسّه فى المقام. منه مدّ ظلّه.

والحقّ اعتبار العلوّ في معناه، لتبادره عند العرف، فإنّ الطلب من السافل أو المساوي لا يعدّ عندهم أمراً حقيقهً كما ذهب إليه المحقّق الخراساني(١) أيضاً، ولكنّه قال بعدم اعتبار الاستعلاء، مع أنّ الحقّ اعتباره أيضاً، فإنّ المولى إذا خاطب عبده بقوله: «أعطني ماءً» لكن بنحو التضرّع وخفض الجناح، لا عن موضع القدره لم يعدّ قوله عند العرف أمراً، إذ لا ريب في أنّ حقيقه الأمر بنفسه تغاير حقيقه الالتماس كما قال سيّدنا الأستاذ البروجردى رحمه الله.

### كلام السيّد البروجردى في المقام

لكنّه قدس سره أخطأ فيما استنتجه منه حيث قال:

إنّ الطلب بنفسه ينقسم إلى قسمين:

القسم الأوّل: الطلب الذي قصد فيه الطالب انبعاث المطلوب منه من نفس هذا الطلب، بحيث يكون داعيه ومحركه إلى الامتثال صرف هذا الطلب، وهذا القسم من الطلب يسمّى أمراً.

القسم الثاني: هو الطلب الذي لم يقصد الطالب فيه انبعاث المطلوب منه من نفس طلبه، بل كان قصده انبعاث المطلوب منه من هذا الطلب منضمّاً إلى بعض المقارنات التي توجب وجود الداعى في نفسه، كطلب المسكين من الغنى، فإنّ المسكين لا يقصد انبعاث الغنى من نفس طلبه وتحريكه، لعلمه بعدم كفايه بعثه في تحرك الغنى، ولذا يقارنه ببعض ماله دخل في انبعاث الغنى، كالتضرّع والدعاء لنفس الغنى ووالديه مثلاً، وهذا القسم من الطلب يسمّى التماساً أو دعاءً.

ص: ٢٠

فعلى هذا حقيقه الطلب على قسمين، غايه الأمر أن القسم الأول منه - أى الذى يسمّى بالأمر - حقّ من كان عالياً، ومع ذلك لو صدر عن السافل بالنسبه إلى العالى كان أمراً أيضاً، ولكن يذمّه العقلاء على طلبه بالطلب الذى ليس شأناً له، فيقولون: أتأمره؟ كما أن القسم الثانى يناسب شأن السافل، ولو صدر عن العالى أيضاً لم يكن أمراً، فيقولون: لم يأمره، بل التمس منه، ويرون هذا تواضعاً منه.

وبالجملة: حقيقه الطلب منقسمه إلى قسمين: طلب يسمّى أمراً وطلب يسمّى التماساً أو دعاءً، والقسم الأول منه يناسب العالى، لا أن كون الطالب عالياً مأخوذ فى مفهوم الأمر، حتّى يكون معنى «آمرك بكذا» أطلب منك وأنا عالٍ (1)، إنتهى.

### نقد كلام الأستاذ البروجردى رحمه الله فى المقام

وفيه: أن القسم الأوّل من الطلب إذا كان حقّ العالى وليس شأن السافل فكيف يكون طلبه بهذا النحو (2) مصداقاً للأمر؟! فعدم استحقاق السافل لهذا النحو من الطلب شاهد على اعتبار العلوّ فى معنى الأمر، وعدم كون طلب السافل - بأى نحو كان - أمراً.

وأما عدم كون معنى «آمرك بكذا» أطلب منك كذا وأنا عالٍ، فليس شاهداً على دعواه، فإنّ الإنسانيّه أيضاً معتبره فى الأمر، مع أنّه ليس معنى «آمرك بكذا» أطلب منك كذا وأنا إنسان، وكذا لا نفسّر الأمر بأنّه «طلب وجوبى»

ص: ٢١

١- (١) نهايه الأصول: ٨٦.

٢- (٢) أى: بقصد انبعاث المطلوب منه من نفس هذا الطلب، بحيث يكون داعيه ومحركه إلى الامتثال صرف هذا الطلب. م ح -  
ى.



حتى على القول بكونه حقيقة في خصوص الوجوب.

والحاصل: اعتبار العلوّ والاستعلاء كليهما في معنى الأمر.

وقيل: يعتبر أحد الأمرين على سبيل منع الخلوّ، واستدلّ عليه بتقييح العقلاء الطالب السافل من العالى المستعلى عليه وتويخهم إياه بمثل أنّك لِم تأمره؟

وأجاب عنه المحقّق الخراسانى رحمه الله بأنّ التقييح والتويخ إنّما هو على استعلائه لا على أمره حقيقة بعد استعلائه، وأمّا إطلاق الأمر على طلبه فإنّما هو لأجل ادّعائه صدور الأمر منه، فإنّ السافل إذا رأى أنّ الأمر متوقّف على العلوّ الذى هو فاقد له تمسّك بالعلوّ الادّعائى ليتمكّن به من الأمر فاعتقد نفسه آمراً، فطلبه وإن لم يكن أمراً حقيقة، إلّا أنّه يراه آمراً، وبهذا الاعتبار يوبّخه العقلاء بقولهم: «لِم تأمره» (١)؟

ص: ٢٢

١- (١) كفايه الأصول: ٨٣.

فى كون «الأمر» حقيقه فى الوجود

## الجهه الثالثه: فى كون «الأمر» حقيقه فى الوجود

### اشاره

ولا يخفى أنّ هذا البحث لا يتفرّع على ما سيأتى من البحث حول كون «صيغه افعال» حقيقه فى خصوص الوجود أو الأعمّ منه ومن الندب، فإنّنا - سواء قلنا هناك بوضع الصيغه لخصوص الوجود أو بوضعها للأعمّ - نبحث هاهنا فى أنّ المادّه هل وضعت لخصوص جامع (١) اسمى بين هينات الصيغ الخاصه الدالّه على الوجود أو لجامع يعمّ أيضاً الصيغ المستعمله - ولو على خلاف وضعها - فى الندب.

ذهب المحقّق الخراسانى رحمه الله إلى اختصاص لفظ «الأمر» بالوجود، والمحقّق العراقى إلى كونه حقيقه فى الأعمّ منه ومن الندب.

### دليل القول بكونه للأعمّ ونقده

وأهمّ ما استدللّ به للقول الثانى تقسيمه إلى الإيجاب والاستحباب.

وأجاب عنه المحقّق الخراسانى رحمه الله بأنّ تقسيمه إليهما إنّما يكون قرينه على استعماله فى المعنى الأعمّ، والاستعمال أعمّ من الحقيقه (٢)، ولا يجوز التمسك

ص: ٢٣

١- (١) وهو صيغه افعال وما يشابهه. م ح - ى.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٨٤.

فى المقام بأصالة الحقيقة، لأنَّ موردها إنَّما هو الشكُّ فى المراد لا فى كلفه الاستعمال، لعدم ثبوت بناء العقلاء على جريانها فى موارد الشكِّ فيها.

## بيان الحقِّ فى المسأله

فالحقُّ ما ذهب إليه المحقِّق الخراسانى رحمه الله من كونه حقيقةً فى الوجوب (١).

واستدلُّوا عليه بوجوه:

١ - تبادر الوجوب عنه عند إطلاقه، وهو الدليل الوحيد لإثبات المدعى عندنا (٢).

٢ - قوله تعالى: «فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ» (٣) فإنَّ وجوب الحذر (٤) على مخالفه الأمر دليل على كون «الأمر» أعنى «ا - م - ر» للوجوب.

٣ - قوله تعالى خطاباً لإبليس: «مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ» (٥) فإنَّ صحَّه الاحتجاج عليه وتوبيخه على مجرد مخالفه أمره تعالى متوقَّفه على كون الأمر للوجوب كما هو واضح.

٤ - قوله صلى الله عليه وآله: «لو لا أن أشقَّ على امتى لأمرتهم بالسواك» (٦) فإنَّ المشقَّه على الأمة إنَّما هى فى الأمر الوجوبى، على أنَّ كلامه صلى الله عليه وآله يدلُّ على عدم صدور الأمر بالسواك منه صلى الله عليه وآله مع أنَّا نعلم بصدور الأوامر الاستحبابية به منه صلى الله عليه وآله فلا بدَّ من أن يريد هنا الأمر الوجوبى.

ص: ٢٤

١- (١) كفايه الأصول: ٨٣.

٢- (٢) والتبادر أمر وجدانى لا يمكن إقامة البرهان عليه. منه مدَّ ظلِّه.

٣- (٣) النور: ٦٣.

٤- (٤) دلالة الآية على وجوب الحذر مبتهى على ما سيأتى من أنَّ صيغه الأمر حقيقة فى الوجوب. منه مدَّ ظلِّه.

٥- (٥) الأعراف: ١٢.

٦- (٦) وسائل الشيعة ١٧: ٢، كتاب الطهارة، الباب ٣ من أبواب السواك، الحديث ٤.

٥ - ما نقل أن بريره لما طلب النبي صلى الله عليه وآله منها الرجوع إلى زوجها، قالت:

أتأمرني يا رسول الله؟ فقال: «لا، بل إنما أنا شافع» (١) فنفي الأمر وأثبت الشفاعة، وهي للندب.

ويمكن المناقشه في دلالة الآيتين والروايتين بأنها لو تمت لا تدلّ على أزيد من وجوب إطاعه أوامر الله سبحانه والنبي صلى الله عليه وآله فلا يستفاد منها أن الأمر بنفسه دالّ على الوجوب، لاحتمال كون خصوص أوامرهما كذلك، ولعلّ المحقق الخراساني رحمه الله لأجل ذلك لم يذكرها بعنوان أدله مستقله، بل ذكرها مؤيدة للتبادر.

### كلام المحقق العراقي رحمه الله في المقام

وأورد المحقق العراقي أيضاً على الاستدلال بالآيتين والروايتين بأن المراد معلوم، فإنّ القرائن المتقدمه داله على إرادته الوجوب، والمجهول إنما هو أن خروج الطلب الاستجابي عنها هل هو بنحو التخصيص أو التخصّص، ولا يجري أصاله الإطلاق أو العموم لإثبات الثاني، فإنّ الأصول اللفظية إنما تجرى لتشخيص المراد لا لتشخيص أمر آخر مثل كون الخارج بنحو التخصّص وأنه ليس مصداقاً للعام (٢).

وهذا إشكال متين، فلا يمكن التمسك في المقام بمثل هذه الآيات والروايات.

ثم إنّ المحقق العراقي رحمه الله بعد ذهابه إلى كون «الأمر» حقيقة في الأعمّ وضعاً، قال بظهوره في خصوص الوجوب بمقتضى الإطلاق ومقدمات الحكمه، وذلك

ص: ٢٥

١- (١) سنن أبي داود ٢: ٤٦٥، كتاب الطلاق، باب «المملوكه تعتق وهي تحت حرّ أو عبد»، الحديث ٢٢٣١.

٢- (٢) نهاية الأفكار ١ و ٢: ١٦١.

لأنّ الطلب الوجوبي لَمّا كان أكمل بالنسبه إلى الطلب الاستجابي، لما في الثاني من جهه نقص لا يقتضى المنع عن الترك، فلا جرم عند الدوران مقتضى الإطلاق هو الحمل على الطلب الوجوبي، إذ الطلب الاستجابي باعتبار ما فيه من النقص يحتاج إلى نحو تحديد وتقييد، بخلاف الطلب الوجوبي، فإنه لا تحديد فيه حتّى يحتاج إلى التقييد، وحينئذٍ فكان مقتضى الإطلاق بعد كون الأمر بصدد البيان هو كون طلبه طلباً وجوبياً لا استجابياً<sup>(١)</sup>.

وفيه أولاً: أنّ هذا يقتضى أن يكون نفس الطلب أيضاً كذلك بطريق أولى، لأنّ أساس الاستدلال احتياج الطلب الاستجابي إلى التقييد وعدم احتياج الطلب الوجوبي إليه، فلا بدّ من الالتزام بأنّ المولى لو قال لعبده: «أنا أطلب منك كذا» ولم يقرينه على الاستجاب لكان ظاهراً في خصوص الوجوب بمقتضى الإطلاق ومقدمات الحكمه، ولا يلتزم أحد به في الطلب، بل نفسه أيضاً لا يقول به فيه.

وثانياً: أنّه يستلزم أن يكون الطلب الوجوبي الذي هو قسم من الطلب متّحداً مع المقسم، لخلوّه عن القيد مثله، وهل هذا إلّا تقسيم الشيء إلى نفسه وغيره<sup>(٢)</sup>؟!؟

### الفرق بين الوجوب والاستجاب

ولا بأس بصرف عنان الكلام هاهنا إلى بيان ما هو الفرق بين الوجوب والاستجاب، ولا بدّ قبل ذلك من تمهيد مقدّمه حول ما به تمايز الأشياء،

ص: ٢٤

١- (١) نهايه الأفكار ١ و ١٦٢:٢.

٢- (٢) وسيجيء في مسأله ظهور صيغه الأمر في الوجوب جواب آخر أيضاً عن التمسّك بالإطلاق لإثبات ظهور المادّه أو الصيغه في الوجوب. فراجع ص ٧٠. م ح - ي.

فبقول:

إنَّ الفلاسفة اتَّفَقوا على أنَّ امتياز شيء عن شيء آخر قد يكون بتمام الذات، كما في الجوهر والعرض، وقد يكون ببعضها، كما في أنواع جنس واحد، وقد يكون بالمشخصات الفرديَّة، كما في أفراد نوع واحد، واختلفوا في قسم رابع (١)، وهو التمايز بالشده والضعف، والكمال والنقصان، فما به الامتياز في هذا القسم عين ما به الاشتراك، وما به الاشتراك عين ما به الامتياز.

والحقُّ ثبوت هذا القسم، وهذا ما نعتبر عنه في المنطق بالكلِّي المشكك، ومثاله مراتب الوجود والنور والبياض ونحوها، فإنَّ امتياز وجود الواجب مثلاً عن وجود الممكن بالوجود الذي يشتركان فيه، وهكذا الحال في النور القوي والضعيف، والبياض الشديد والضعيف.

إذا عرفت هذا فنقول: لا إشكال ولا خلاف في عدم كون التمايز بين الوجوب والندب بتمام الذات.

وقد يتوهم أنَّ الامتياز بينهما بجزء ذاتيهما، بأن يكونا مشتركين في الجنس، وهو طلب (٢) الفعل، ويتفصل كلُّ منهما بفصل مختص به، وما يمكن أن يعدَّ لهما فصلاً امور:

١ - أن يكون الفصل للوجوب المنع من الترك، وللاستحباب الإذن في الترك.

ص: ٢٧

١- (١) قال في المنظومه: الميز إما بتمام الذات أو بعضها أو بما منضمات بالنقص والكمال في الماهية أيضاً يجوز عند الإشراف شرح المنظومه، قسم الفلسفه: ٤٣.

٢- (٢) هذا على مسلك المشهور من كون الوجوب والندب قسمين للطلب، وأما على ما سيختاره الأستاذ «مدّ ظلّه» من أنَّهما قسمان للبعث والتحريك الاعتباري فالجنس المشترك بينهما هو البعث والتحريك كما سيأتي في ص ٦٣. م ح - ي.

وفيه - كما قال سيّدنا الأستاذ البروجردى رحمه الله - أنّ معنى كلمه المنع ليس إلّما التحريك نحو الترك، أعنى طلب الترك، فإذا اضيف هذا إلى لفظ الترك صار حاصل معناه طلب ترك الترك، وهو عباره اخرى عن طلب الفعل المعدّ جنساً (١)، إنتهى.

ويمكن أن يناقش فيه بوجه آخر أيضاً، وهو أنّ مفهوم الترك ممّا لا يلتفت إليه الأمر عند الإيجاب ولا المأمور عند الاستماع، فكيف يمكن أن يكون المنع من الترك فصلاً مقوّماً للوجوب!؟

٢ - أن يقال: إنّ الوجوب هو الطلب الموجب لاستحقاق العقوبه عند مخالفته، والاستحباب هو الطلب غير الموجب له.

وفيه: أنّ الوجوب بعد تحصيله وصيرورته وجوباً يصير موجباً لاستحقاق العقوبه، فإيجاب الاستحقاق من لوازمه وآثاره المترتبه عليه لا من مقوّماته، وكذلك الكلام فى جانب الاستحباب.

ويشهد لذلك أنّ استحقاق العقوبه وعدمه من أحكام العقل، ولو كانا جزءاً للوجوب والنسب لكانا أمرين شرعيين، لكون الوجوب والنسب من الاعتبارات الشرعيه.

٣ - أن يقال: إنّ الوجوب هو الطلب المسبوق بالإراداه الشديده، والاستحباب هو الطلب المسبوق بالإراداه الضعيفه.

وفيه: أنّ الإراداه من العلل الباعثه على الطلب، فالإراداه الشديده عله للوجوب، والإراداه الضعيفه عله للاستحباب، والمعلول بتمام ذاته متأخر عن العله، فمسبوقيتهما بالإراداه الشديده والضعيفه وكونهما ناشئين عنهما وإن كان

ص: ٢٨

حقاً، إلا أنه لا يمكن أن يكون من مقوماتهما وأجزائهما(١)، وبعبارة أخرى: الدليل لا يلائم المدعى، فإن المدعى هو اختلافهما في الذات، والدليل لا يثبت إلا اختلافهما في المنشأ.

٤- وأضعف من هذا أن يقال: إن الواجب هو الطلب المسبوق بالمصلحة الملزمه، والاستحباب هو الطلب المسبوق بالمصلحة الراجحه.

ووجه الضعف: أن المصالح والمفاسد متقدمتان رتبة على الإرادة، لكونهما من عللها، فيكون الطلب متأخراً عن المصالح والمفاسد بمرتبتين، فلا يصح عددهما من مقومات الوجوب والاستحباب الذين هما قسمان من الطلب.

والحاصل: أن التمايز بينهما ليس ببعض الذات، لعدم فصل مميز لهما.

### كلام صاحب الكفايه في المقام

وذهب المحقق الخراساني رحمه الله إلى أن الوجوب والاستحباب فردان من الطلب متباينان(٢) عند العرف، وأما بالدقه العقليه فالفرق بينهما بشده الطلب وضعفه(٣).

وأورد عليه سيدنا الأستاذ البروجردى رحمه الله بأن الوجوب والاستحباب قسمان من الطلب الإنشائي، وهو أمر اعتباري، والاعتباريات لا تقبل التشكيك، فإن أمرها دائر بين الوجود والعدم من دون أن يتحقق فيها مراتب

ص: ٢٩

١- (١) نعم، تغاير العله يستلزم تغاير المعلول، فإن حراره الماء المعلوله للنار غير حرارته المعلوله للشمس مثلاً، لكنه لا يوجب كون التغاير ذاتياً، فالطلب الوجوبى غير الطلب الاستحبابى، لكون الأول معلولاً للإرادة الشديده والثانى للإرادة الضعيفه، إلا أنه لا يوجب كون التغاير بينهما ذاتياً. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) ظاهره هو التباين ببعض الذات. منه مدّ ظلّه.

٣- (٣) كفايه الأصول: ٤٦٣.



بالكمال والنقصان والشده والضعف وغيرها(١).

وفيه: منع عدم تحقق التشكيك في الاعتباريات، ألا ترى أنّ البيع مثلاً مع كونه أمراً اعتبارياً قد يكون كاملاً، كما إذا صدر عن المالك، وقد يكون ناقصاً متوقفاً على الإجازة، كما إذا صدر عن الفضولي، بناءً على ما هو الحق من صحه بيع الفضولي.

### المختار في المسأله

فالحق ما ذهب إليه المحقق الخراساني رحمه الله من أنّ التمايز بين الوجوب والندب بشده الطلب وضعفه، لعدم توجه إشكال إليه.

### كلام الأستاذ البروجردى رحمه الله في المقام

ثم إن سيدنا الأستاذ البروجردى رحمه الله - بعد المناقشه في التمايز الذاتى بين الوجوب والندب، سواء كان بتمام الذات أو ببعضها أو بالشده والضعف - ذهب إلى أنّهما متّحدان ذاتاً متميزان بالمقارنات(٢).

وقال في توضيحه ما ملخصه: أنّ المولى إذا قال لعبده: «اضرب» مثلاً قد يقوله ضارباً رجليه الأرض ومحركاً رأسه ويديه، وقد يقوله مع اللين معقّباً إياه بقوله: «وإن لم تفعل فلا جناح عليك» وقد يقوله بدون هذه المقارنات، فينتزع عن الأول الوجوب، وعن الثانى الندب، واختلف في الثالث، فلا فرق

ص: ٣٠

١- (١) نهاية الأصول: ١٠١.

٢- (٢) قد عرفت أنّ هذا على مسلك المشهور من كون الوجوب والندب قسمين للطلب، وأما على ما سيختاره الأستاذ «مدّ ظلّه» من أنّهما قسمان من البعث والتحريك الاعتبارى فالتمايز بينهما بشده البعث وضعفه كما سيأتى فى ص ٦٣. م ح - ى.

ذاتي بين الوجوب والاستحباب، إلماً أنّ منشأ انتزاع الأوّل هو الطلب المقترن بالمقارنات الشديده، ومنشأ انتزاع الثاني هو الطلب المقترن بالمقارنات الضعيفه، فعلى هذا ليس للطلب بنفسه وبحسب الواقع - مع قطع النظر عن المقارنات - قسمان، حتّى يكون المقارنات الشديده أو الضعيفه قرينتين عليهما.

والحاصل: أنّ الوجوب والندب إنّما ينتزع عن الطلب الإنشائي بما هو فعل خاصّ صادر عن المولى، لا بما أنّه لفظ استعمل فى معناه، فللطلب الإنشائي معنى واحد، إلماً أنّه ينتزع منه بلحاظ بعض المقارنات الوجوب، وبلحاظ بعضها الندب(1).

هذا ملخص كلام سيّدنا الأستاذ البروجردى رحمه الله فى المقام.

وظاهره أنّ التمايز بين الوجوب والاستحباب عنده يشبه القسم الثالث، أعنى التمايز بالمشخصات الفرديّه.

وفيه أوّلاً: أنّ النزاع إنّما هو فى مقام الثبوت، وما أفاده رحمه الله مربوط بمقام الإثبات، توضيح ذلك: أنّا نبحت فيما به يمتاز ماهيته الوجوب عن ماهيته الندب مع قطع النظر عن كونهما بحسب الوجود ناشئين عن أى شىء، ومنتزعين من أى مكان، وما أفاده رحمه الله لا يرتبط ببيان ماهيتهما، بل بأنّ وجودهما منتزع عن الطلب المقترن بالمقارنات الشديده والضعيفه، وهو وإن كان حقّاً، إلماً أنّه خارج عن محلّ النزاع، لأنّه نظير أن يُسأل شخص عن الفرق بين البيع والإجاره، فأجاب بأنّ الأوّل يوجد بلفظ «بعث وملكت» والثانى بلفظ «آجرت وأكرت» من دون أن يبيّن ماهيتهما.

وثانياً: أنّه قال باتّحاد الوجوب والندب ذاتاً، وتمايزهما بالمقارنات، فلا بدّ له

ص: ٣١

١- (١) نهايه الأصول: ١٠١.

من تصوير شيء يكون ذاتهما، ولا يصلح لذلك إلا الطلب، فكيف قال بعدم انقسامه إليهما، مع أنه لا يشترط في الانقسام التكثير بحسب الذات، بل يصح الانقسام بحسب العوارض والزوائد، كتقسيم الإنسان إلى العالم والجاهل، كما يصح بحسب الذات، كتقسيم الحيوان إلى الإنسان والفرس.

فالحق ما ذهب إليه صاحب الكفاية من أن التمايز بينهما بالشده والضعف.

### إشاره إلى كلام المحقق العراقي رحمه الله في المقام ونقده

والمحقق العراقي رحمه الله أيضاً تبعه في ذلك، كما عرفت كلامه، وهو رحمه الله وإن أصاب في ذلك، إلا أنك قد عرفت المناقشه في كلامه من جهه جعله النقصان حداً للندب من دون أن يجعل الكمال حداً للوجوب، ولأجل ذلك ذهب إلى أن مقتضى الإطلاق هو الحمل على الطلب الوجوبى (١).

### كلام المحقق الخوئى

«مدّ ظلّه»

### فى منشأ ظهور الأمر فى الوجوب

ولبعض الأعلام «مدّ ظلّه» طريق آخر لإثبات الوجوب، وهو حكم العقل به، فإنه قال: لا إشكال فى تبادل الوجوب عرفاً من لفظ «الأمر» عند الإطلاق، وإنما الإشكال والكلام فى منشأ هذا التبادر، هل هو وضعه للدلاله عليه، أو الإطلاق ومقدمات الحكمه، أو حكم العقل به؟ وجوه بل أقوال:

والصحيح هو الثالث، فإنّ العقل يدرك بمقتضى قضيه العبوديه والرقيه لزوم الخروج عن عهده ما أمر به المولى ما لم ينصب قرينه على الترخيص فى تركه، فلو أمر بشيء ولم ينصب قرينه على جواز تركه فهو يحكم بوجوب إتيانه فى

ص: ٣٢

١- (١) راجع ص ٢٥ لى يتضح لك مرام المحقق العراقي رحمه الله ونقده من قبل الأستاذ «مدّ ظلّه». م ح - ى.

الخارج، قضاءً لحقّ العبوديّة، واداءً لوظيفه المولويّه، وتحصيلاً للأمن من العقوبه، ولا- نعنى بالوجوب إلّا إدراك العقل لابدّيه الخروج عن عهده فيما إذا لم يحرز من الداخل أو من الخارج ما يدلّ على جواز تركه(1)، إنتهى.

وفيه: أنّ أوامر المولى على قسمين: حتميّ، وغير حتميّ، ولا ريب فى لزوم الإتيان بالمأمور به فى الأول دون الثانى، وإذا لم يكن قرينه فى البين على أحدهما فلم يكن للعقل حكم أصلاً.

والحاصل: أنّ «الأمر» حقيقه فى الوجوب، والدليل الوحيد لإثباته هو التبادر، لما عرفت من المناقشه فى سائر الأدلّه من الآيات والروايات، وفيما أفاده المحقّق العراقى وبعض الأعلام فى المقام.

ص: ٣٣



## الجهه الرابعه: فى الطلب والإرادة

### إشاره

قال المحقق الخراسانى رحمه الله: الظاهر أنّ الطلب الذى يكون هو معنى «الأمر» ليس هو الطلب الحقيقى الذى يكون طلباً بالحمل الشائع الصناعى، بل الطلب الإنشائى (١) الذى لا يكون بهذا الحمل طلباً مطلقاً، بل طلباً إنشائياً، سواء انشأ بصيغه افعل أو بماده الطلب أو بماده الأمر أو بغيرها (٢).

توضيح ذلك: أنّ للطلب وجوداً إنشائياً (٣) وراء وجوده الحقيقى الذى هو أمر قائم بالنفس، محرّك للعضلات نحو المطلوب، ووراء وجوده ذهنى الذى هو مفهوم الطلب القائم بالنفس (٤).

ص: ٣٥

١- (١) ليس لكل مفهوم وجود إنشائى، لعدم تحقّقه فى مثل «الإنسان»، نعم، لا ينحصر الوجود الإنشائى بالأمر الاعتبارية فقط، لتحقّقه فى بعض الأمور الواقعيه أيضاً، كالطلب، بل والاستفهام والتمنى والترجى على ما ذهب إليه المحقق الخراسانى رحمه الله من أنّ ما فى القرآن من الاستفهام والتمنى والترجى عباره عن إنشاء هذه المعانى، أى إيجادها بوجودات إنشائيه، لعدم صحه حملها على الحقيقى منها، لاستحالتها عليه تعالى، وتشخيص موارد الوجود الإنشائى بيد العقلاء، فهو يتحقّق فى خصوص الموارد التى اعتبروها فيها لا فى غيرها. م ح - ى.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٨٤.

٣- (٣) سيأتى معنى الإنشاء وحقيقته. م ح - ى.

٤- (٤) ولا يخفى عليك الفرق بين الطلب الحقيقى والذهنى مع قيام كليهما بالنفس، فإنّ الأول - على ما ذهب إليه المحقق الخراسانى من اتّحاده مع الإراده - عباره عن الشوق المؤكّد المحرّك للعضلات نحو المطلوب؛ بخلاف الثانى، فإنّه مجرد تصوّره ذهنى، فربما يحضر مفهوم طلب شىء فى أذهاننا من دون أن يوجد شوق إليه فى أنفسنا، فيتحقّق وجوده ذهنى من دون وجوده الحقيقى. منه مدّ ظله.

ووعاء الوجود الإنشائي كما سيأتي نفس الأمر، كما أنّ وعاء الوجود الحقيقي هو الخارج (1)، ووعاء الوجود الذهني هو الذهن.

ولا- خلاف في كون الحمل شائعاً صناعياً في كلّ قضيه كان موضوعها الوجود الحقيقي ومحمولها المفهوم الكلّي مع قطع النظر عن أيّ وجود، وأمّا إذا كان الموضوع الوجود الذهني أو الإنشائي، والمحمول المفهوم الكلّي فقد وقع الخلاف بين صدر المتألّهين وغيره، فهو رحمه الله ذهب إلى عدم كون الحمل فيه شائعاً صناعياً (2) ولا- أوليّاً ذاتياً، بل هو قسم ثالث من الحمل، وذهب غيره إلى كونه حملاً شائعاً.

والمحقّق الخراساني رحمه الله تبع في ذلك صدر المتألّهين، حيث قال: الظاهر أنّ الطلب الذي يكون معنى الأمر ليس هو الطلب الحقيقي الذي يكون طلباً بالحمل الشائع الصناعي، بل الطلب الإنشائي الذي لا يكون بهذا الحمل طلباً مطلقاً، بل طلباً إنشائياً.

### القول في حقيقه الإنشاء

حيث إنّ الطلب المستفاد من الأمر هو الطلب الإنشائي، فالبحت عن حقيقه الإنشاء بنحو الاختصار يناسب المقام، فنقول:

### رأى المشهور حول حقيقه الإنشاء

ذهب المشهور ومنهم الشهيد الأوّل رحمه الله في قواعده إلى أنّ الإنشاء هو القول

ص: ٣٦

١- (١) لكن خارجيه كلّ شيء بحسبه، فخارجيه الطلب تحقّقه في نفس الطالب. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) فيعتبر في الحمل الشائع الصناعي عند صدر المتألّهين كون الموضوع فرداً حقيقياً للمحمول، ولا يكفي كونه مصداقاً ذهنيّاً أو إنشائياً. منه مدّ ظلّه.

الذى يوجد به مدلوله فى نفس (١) الأمر (٢).

ويمكن أن يناقش فيه بعدم اشتراط القول فى تحقق جميع الأمور الإنشائية، فإنّ البيع مثلاً يتحقق بالمعاطاه مع كونه منها، إلّا أن لا يكون ذكر كلمه «القول» للاحتراز عن غير اللفظ، بل لبيان المصداق الواضح.

### نقد كلام المشهور من قبل السيد الخوئى

«مدّ ظلّه»

وأورد بعض الأعلام على المشهور بقوله: المعروف بين العلماء أنّها (٣) موضوعه لإيجاد معنى من المعانى نحو إيجاد مناسب لعالم الإنشاء، وقد تكرّر فى كلمات كثير منهم أنّ الإنشاء إيجاد المعنى باللفظ، وقد ذكرنا فى مباحثنا الأصولية أنّه لا أصل للوجود الإنشائي، واللفظ والمعنى وإن كانت لهما وحده عرضيه منشأها ما بينهما من الربط الناشئ من الواضع، فوجود اللفظ وجود له بالذات، ووجود للمعنى بالعرض والمجاز، ومن أجل ذلك يسرى حسن المعنى وقبحه إلى اللفظ، وبهذا المعنى يصحّ أن يقال: وجد المعنى باللفظ وجوداً لفظياً، إلّا أنّ هذا لا يختصّ بالجمل الإنشائية، بل يعمّ الجمل الخبرية والمفردات أيضاً (٤).

أمّا وجود المعنى بغير وجوده اللفظى فينحصر فى نحوين، وكلاهما لا مدخل للفظ فيه أبداً:

ص: ٣٧

١- (١) المراد بنفس الأمر أعمّ من الخارج والذهن وعالم الاعتبار. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) نضد القواعد الفقهيّة: ١٣٧.

٣- (٣) أى هيئه الجمله الإنشائية. م ح - ي.

٤- (٤) مع أنّه لا- يمكن الالتزام بإنشائية الجمل الخبرية والمفردات، فلا يكون تعريف الإنشاء بما ذكر مانعاً للأغيار. منه مدّ ظلّه فى توضيح كلام آيه الله الخوئى.



أحدهما: وجوده الحقيقي الذى يظهر به فى نظام الوجود من الجواهر والأعراض، ولا بدّ فى تحقّق هذا الوجود من تحقّق أسبابه وعلله، والألفاظ أجنبيّه عنها بالضرورة.

ثانيهما: وجوده الاعتبارى، وهو نحو من الوجود للشيء، إلّا أنّه فى عالم الاعتبار لا فى الخارج، وتحقّق هذا النحو من الوجود إنّما هو باعتبار من بيده الاعتبار<sup>(١)</sup>، واعتبار كلّ معتبر قائم بنفسه، ويصدر منه بالمباشره، ولا يتوقّف على وجود لفظ فى الخارج أبداً، أمّا إمضاء الشارع أو إمضاء العقلاء للعقود أو الإيقاعات الصادره من الناس فهو وإن توقّف على صدور لفظ من المنشئ أو ما بحكم اللفظ، ولا أثر لاعتباره<sup>(٢)</sup> إذا تجرّد عن المبرز من قول أو فعل، إلّا أنّ الإمضاء المذكور متوقّف على صدور لفظ قصد به الإنشاء، وموضع البحث هو مفاد ذلك اللفظ الذى جىء به فى المرحله السابقه على الإمضاء.

وعلى الجملة: إنّ الوجود الحقيقى والاعتبارى للشيء لا يتوقّفان على اللفظ، وأمّا إمضاء الشرع أو العقلاء للوجود الاعتبارى فهو وإن توقّف على صدور لفظ أو ما بحكمه من المنشئ، إلّا أنّه يتوقّف عليه بما هو لفظ مستعمل فى معناه، وأمّا الوجود اللفظى فهو عامّ لكلّ معنى دلّ عليه باللفظ، فلا أساس للقول المعروف: «الإنشاء إيجاد المعنى باللفظ».

والصحيح: أنّ الهيئات الإنشائيّه وضعت لإبراز أمر ما من الأمور النفسانيّه، وهذا الأمر النفسانى قد يكون اعتباراً من الاعتبارات، كما فى الأمر والنهى والعقود والإيقاعات، وقد يكون صفه من الصفات، كما فى التمنى

ص: ٣٨

---

١- (١) فالبائع مثلاً- يعتبر فى نفسه ملكيه المشتري للمبيع، سواء أبرزها باللفظ أم لا، وسواء أمضاها الشارع والعقلاء أم لا. م ح -  
ى.

٢- (٢) أى لا أثر لاعتبار المنشئ عند الشارع والعقلاء. م ح - ي.

والترجي، فهيات الجملة أمارات على أمر من الأمور النفسائيه، وهو فى الجملة الخبريه قصد الحكايه، وفى الجملة الإنشائيه أمر آخر (١).

إنتهى موضع الحاجه من كلامه.

### دفع ما أورده المحقق الخوئى على المشهور

وفيه أولاً: أنه قال بانحصار وجود المعنى فى نحوين: حقيقى واعتبارى، ولم يقم دليلاً على نفي الثالث، فيمكن دعوى ثبوت الوجود الإنشائى أيضاً، ودعوى تحقّقه باللفظ.

وثانياً: أنا لا نسلّم تحقّق مثل البيع والنكاح من الأمور الاعتباريه فى نفس البائع والزوجه قبل عقدهما، بل يوجدان بوجود إنشائى اعتبارى بسبب صيغتهما، والمعتبر هو البائع المنشئ والزوجه المنشئه، سواء اعتبرهما الشارع والعقلاء أيضاً أم لا، فإن اعتبرهما كانا بيعاً ونكاحاً شرعيين وعقلايين أيضاً، وإلا بقيا فى مرحله الوجود الإنشائى الذى أنشأه البائع والزوجه بلفظ «بعت» و «زوّجت» من دون أن يترتب عليه أثر شرعى أو عقلائى. فلا وجود للبيع والنكاح قبل عقدهما، وهذا ما يحكم به العقلاء، على أن النكاح مثلاً لو وجد بمجرد اعتبار الزوجين من دون أن يكون لفظ فى البين، وكان اللفظ لمجرد إبراز ما فى أنفسهما لم يحتج إليه فيما إذا كان ما فى ضميرهما معلوماً، مع أننا نقطع بلزوم الصيغه عند العلم والجهل.

فالحق ما ذهب إليه المشهور من أن «الإنشاء هو القول الذى يوجد به مدلوله فى نفس الأمر».

ص: ٣٩

إنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله - بعد ذهابه إلى أنّ الطلّب الذى يكون هو معنى الأمر ليس هو الطلّب الحقيقى ولا مطلق الطلّب بل الإنشائى منه - قال:

ولو أبيت إلّا عن كونه موضوعاً للطلب(١) فلا أقلّ من كونه منصرفاً إلى الإنشائى منه عند إطلاقه، كما هو الحال فى لفظ الطلّب أيضاً، وذلك لكثرة الاستعمال فى الطلّب الإنشائى، كما أنّ الأمر فى لفظ الإرادة على عكس لفظ الطلّب، والمنصرف عنها عند إطلاقها هو الإرادة الحقيقىة، واختلافهما فى ذلك ألجأ بعض أصحابنا إلى الميل إلى ما ذهب إليه الأشاعره(٢)، من المغايره بين الطلّب والإرادَة، خلافاً لقاطبه أهل الحقّ والمعتزله من اتّحادهما بمعنى أنّ لفظيهما موضوعان بإزاء مفهوم واحد، وما بإزاء أحدهما فى الخارج يكون

ص: ٤٠

١- (١) أى لمطلق الطلّب. م ح - ى.

٢- (٢) ولا بأس بالإشارَة إلى مبدء تكوّن الأشاعره والمعتزله وتسميتهما بهذين الاسمين، فنقول: إنّ الحسن البصرى - وبإلى أنّه كان من الأسارى ثمّ أسلم - حيث كان عالماً شرع فى التعليم، وحضر فى مجلس درسه كثير من المسلمين منهم واصل بن عطاء، فوقع فى يوم من الأيام بينه وبين الحسن بحث علمى، فاعتزل بعد منازعه طويله بينهما عن مجلس الدرس وأسس حوزة درس فى مقابل الحسن، فاجتذب إليه جمع من المسلمين، فكان بعدئذٍ كلّ منهما يخالف الآخر فى أكثر المسائل. ثمّ إنّ أبا الحسن الأشعري - والظاهر أنّه من أعقاب أبى موسى الأشعري - بالغ بعد الحسن البصرى فى ترويج عقائده، فوجه تسميه المعتزله بهذا الإسم إنّما هو اعتزال رئيسهم عن مجلس درس استاذه، ووجه تسميه الأشاعره بهذا الاسم إنّما هو ترويج هذا المذهب بيد أبى الحسن الأشعري. وبإلى أنّ أيدي اليهود - الذين كانوا أشدّ الناس عداوه للذين آمنوا، كما أنّهم الآن كذلك أيضاً - فرّقت بين المسلمين بهذا النحو وسائر أنحاء التفرقات، كما أنّ المعاندين للإسلام خذلهم الله تعالى يفرّقون اليوم بينهم بأنحاء مختلفه، منها أنّهم أوجدوا الوهابيّه فى مهد نشوء الإسلام ومحلّ نزول القرآن. منه مدّ ظلّه.

بإزاء الآخر، والطلب المنشأ بلفظه أو بغيره عين الإرادة الإنشائية، وبالجملة:

هما متّحداً مفهوماً وإنشاءً وخارجاً (١)، إنتهى ملخصاً.

## البحث حول الكلام النفسى

ولا بأس بالبحث مختصراً عن الكلام النفسى الذى سُمى عند الأشاعره بالطلب المغاير للإرادة فى موارد الجمل الإنشائية الطلييه، فنقول:

إنّ أول مسأله وقعت محلّ النزاع بين الأشاعره والمعتزله كلامه (٢) تعالى، وأنه هل هو من صفات الذات أو من صفات الفعل، بعد اتفاقهما فى صحّه إطلاق المتكلم عليه تعالى، لأجل كون القرآن كلامه أولاً، وتصريح بعض الآيات - كقوله: «وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا» (٣) - عليه ثانياً.

## الفرق بين صفات الذات وصفات الفعل

والفرق بين القسمين من الصفات من وجهين:

١ - أنّ صفات الذات كالعلم والقدرة غير محدوده ولا مختلفه، لثبوتها فى مقام الذات الذى لا يكون محدوداً ولا مختلفاً، فإنّه تعالى بكلّ شىءٍ عليم، وعلى كلّ شىءٍ قدير، بخلاف صفات الفعل، كالرزق والخلق، فإنّها منتزعه عن مقام فعله تعالى، وتكون محدوده مختلفه، فإنّه سبحانه يرزق بعض أفراد الإنسان أكثر من بعض، ويخلق فى زمان أفراداً، وفى زمان آخر أفراداً اخرى، فلم يخلق فى الزمن الأول من خلقه فى الزمن الثانى، ولا فى الزمن الثانى

ص: ٤١

١- (١) كفايه الأصول: ٨٤.

٢- (٢) وهذا النزاع صار منشأ تسميه علم الكلام به. منه مدّ ظلّه.

٣- (٣) النساء: ١٦٤.

من خلقه في الزمن الأول.

٢ - أنّ صفات الذات قديمه، كما أنّ نفس الذات تكون كذلك، بخلاف صفات الفعل، فإنّها حادثه.

### الأقوال في كلامه تعالى

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ المعتزله والإماميه قالوا بأنّ كلامه تعالى أصوات ككلام الإنسان، إلّا أنّها قائمه بالأجسام مسموعه منها كالشجر ونحوه، فهي حادثه ومن صفات الفعل.

بخلاف الأشاعره، فإنّهم ذهبوا إلى كون كلامه تعالى قديماً ومن صفات الذات (١)، فاضطّروا لأجل توجيه مذهبهم إلى الكلام النفسى، ووسّّعوا الكلام النفسى إلى الإنسان، فقالوا: إنّ للإنسان أيضاً كلاماً نفسياً، إلّا أنّه حادث بخلاف كلام الله تعالى (٢)، وقالوا في توضيح كلام الإنسان النفسى: إنّهُ إذا تكلم بجمله سواء كانت خبريه أو إنشائيه يقوم بنفسه صفتان، فإذا أخبر بمجىء زيد من السفر مثلاً كان صورته هذا الخبر قائمه بنفسه وتسمّى علماً، وفي نفسه صفه اخرى أيضاً تسمّى كلاماً نفسياً.

وأما الجمل الإنشائيه فإن كانت أمراً كان في نفسه أمران: أحدهما هو الإراده، والثانى هو الذى يسمّى باسمه العامّ كلاماً نفسياً، وباسمه الخاصّ طلباً، وإن كانت نهياً فكذلك لو قلنا بكون معنى النهى هو طلب الترك، ففي نفسه

ص: ٤٢

١- (١) وصفات الذات عند الأشاعره زائده على الذات قائمه به قياماً حلولياً، خلافاً لما هو الحقّ من أنّها عينه، فالكلام النفسى عندهم صفه قديمه زائده على ذاته سبحانه حاله فيه. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) كما أنّ كلّاً من العلم والقدرة فى الإنسان حادث ومحدود، وفى الله سبحانه قديم وغير محدود. منه مدّ ظلّه.

وصفان: أحدهما الإرادة، والثاني الطلب، وأمّا لو قلنا بأنّ معنى النهى هو الزجر، فأحد الوصفين هو الكراهة، والآخر يسمّى باسمه العامّ كلاماً نفسياً، وباسمه الخاصّ زجراً، وإن كانت الجملة الإنشائية من قبيل العقود والإيقاعات، أو التمني والترجى والاستفهام، يقوم أيضاً بنفسه وصفان:

أحدهما حقيقة هذه الأمور الاعتبارية أو الحقيقية، والآخر كلام نفسى من دون أن يكون له اسم خاصّ.

والحاصل: أنّهم قالوا بتحقيق الكلام النفسى فى جميع الجمل، لكنّه يسمّى باسم خاصّ فى خصوص الأمر والنهى من الجمل الإنشائية، دون الخبرية وسائر الجمل الإنشائية، وهو فى موارد الأمر صفه قائمه بالنفس غير الإرادة التى هى أيضاً قائمه بها، وهو (١) الطلب الحقيقى.

وفى المقام قول ثالث حكاه سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام رحمه الله فى كتاب الطلب والإرادة عن بعض أهل التحقيق، وهو أنّه لا فرق بين كيفيه إطلاق المتكلم عليه تعالى وبين كيفيه إطلاقه علينا، إلّا أنّنا نتكلم بسبب الآله، وهى الفم واللسان دونه تعالى، فإنّه يوجد الكلام بدون آيه آله حتّى الشجر والحجر ونحوهما (٢)، (٣).

ثمّ إنّه رحمه الله ناقش فى جميع الأقوال الثلاثة، وذهب إلى أنّ كلامه تعالى هو الوحي، وإن كان حقيقه الوحي مجهوله لنا، فإنّ القرآن

ص: ٤٣

١- (١) أى الكلام النفسى. م ح - ي.

٢- (٢) ويمكن أن يتأيد هذا القول بقوله تعالى: «وَمَا تَلْكَ بِيَمِينِكَ يَا مُوسَى» - طه: ١٧ - فإنّه كلامه تعالى بلا ريب، مع أنّه لم يتعلّق بشيء كالشجره ونحوها، فتكلّمه سبحانه لا ينحصر بإيجاد الكلام فى الأجسام. منه مدّ ظلّه.

٣- (٣) الطلب والإرادة: ١٣.

مع كونه كلامه تعالى لا ينطبق عليه أحد هذه الأقوال، بل ينطبق عليه أنه وحى (١).

## هل النزاع بين الأشاعره والمعتزله لغوى؟

ثم إن صدر كلام المحقق الخراساني رحمه الله ظاهر في أنّ النزاع بين المعتزله والأشاعره إنّما هو في ترادف لفظي الطلب والإرادة وعدمه، فذهب المعتزله إلى كونهما مترادفين بحسب المفهوم والوجود الخارجي والإنشائي (٢)، إلّا أنّهما يفترقان في مقام الانصراف، فالطلب منصرف إلى الطلب الإنشائي، والإرادة منصرفه إلى الإرادة الحقيقيه، وذهب الأشاعره إلى تبايرهما في الموضوع له، فإنّ الطلب وضع للطلب الإنشائي، والإرادة للإرادة الحقيقيه (٣).

هذا حاصل كلام صاحب الكفايه رحمه الله.

وعليه فكان النزاع بينهما في أمر لغوى.

بل صرح به بعد ذلك، حيث قال: ثمّ إنّهُ يمكن ممّا حقّقناه أن يقع الصلح بين الطرفين ولم يكن نزاع في البين، بأن يكون المراد بحديث الأتحاد ما عرفت من العيئته مفهوماً ووجوداً حقيقياً وإنشائياً، ويكون المراد بالمغايره والاثنيئته هو اثنيئته الإنشائي من الطلب كما هو كثيراً ما يراد من إطلاق لفظه والحقيقي من الإراده كما هو المراد غالباً منها حين إطلاقها، فيرجع النزاع لفظياً (٤)، إنتهى كلامه.

ص: ٤٤

١- (١) الطلب والإرادة: ١٤.

٢- (٢) والذهني كما في حاشيه المشكيني رحمه الله. منه مدّ ظلّه.

٣- (٣) كفايه الأصول: ٨٤.

٤- (٤) كفايه الأصول: ٨٧.

وفيه: أنّ الأشاعره كما عرفت ذهبوا إلى ثبوت صفه باسم الكلام النفسى قائمه بذاته تعالى، كالعلم والقدرة، وقالوا: إنّ للإنسان أيضاً كلاماً نفسياً، إلّا أنّه حادث، بخلاف كلام الله تعالى، وأما المعتزله فأنكروا الكلام النفسى من أصله، وذهبوا إلى أنّ تكلمه سبحانه من قبيل صفات الفعل، وهذا ينادى بأعلى صوته كون النزاع فى حقيقه عميقه، وهى وجود الكلام النفسى وعدمه، وهذا لا- يرتبط بترادف لفظى الطلب والإراداه وعدمه، بحيث لو قال الأشاعره بترادفهما لأنكروا الكلام النفسى، ولو قال المعتزله بمغايرتهما لأثبتوه، وتسميه الكلام النفسى فى بعض الموارد من قبل الأشاعره بالطلب فى مقابل الإراده لا توجب كون النزاع لغوياً بحيث لو قالوا باتّحاد الطلب والإراداه لرفعوا اليد عن الكلام النفسى.

### نقد أدله الأشاعره على دعواهم

ثمّ إنّ الأشاعره استدّلوا على الكلام النفسى بوجه كلّها مردوده: منها: أنّه لا بدّ فى الجمله خبريّة (١) من صفه قائمه بنفس المخبر غير العلم بمطابقتها للواقع، لأنّه قد يشكّ فى المطابقه، بل قد يعلم عدمها، ومع ذلك يصدق على الجمله أنّها خبريّة، فلا بدّ من وجود صفه اخرى قائمه بنفس المخبر، وهى الكلام النفسى.

ويرد عليه: أنّ مراجعه الوجدان قاضيه بعدم أمر قائم بالنفس صالح لأن يكون كلاماً نفسياً، فإنّ الحقائق الموجوده عند التكلم بمثل «زيد قائم» إنّما هى أمور تسعه: ١- لفظ الموضوع، ٢- لفظ المحمول (٢)، ٣- هيئه الجمله، ٤- إراداه

ص: ٤٥

---

١- (١) هذا الدليل يختصّ بالجمل الخبريّة، والدليل الثانى الآتى بالجمل الإنشائيّه. منه مدّ ظلّه.  
٢- (٢) بمادّته وهيئته. منه مدّ ظلّه.



هذه الأمور الثلاثة، فإنّ الإخبار أمر اختياريّ، وكلّ أمر اختياريّ مسبق بالإرادة ومباذيتها، ٥ - معنى الموضوع، ٦ - معنى المحمول (١)، ٧ - معنى هيئه الجملة، وهو الاتّحاد والهوهويّه، ٨ - مطابقه الخبر للواقع أو عدمها، ٩ - علم المخبر بمطابقته له، أو بعدم مطابقته، أو شكّه فيها.

هذه الأمور التسعه كلّها امور حقيقيّه موجوده في الخارج، لكنّها لاتصلح لأن تكون مرادهم من الكلام النفسى، أمّا الأمور الثلاثه الأولى فواضح، فإنّها مربوطه بمقام اللفظ من غير أن تكون متعلّقه بالنفس، وكذا الخامس والسادس والسابع، فإنّها معانى الألفاظ من دون أن ترتبط بنفس المخبر، وأمّا الثامن، أعنى مطابقه الخبر للواقع وعدمها فإنّها صفة الجملة لا صفة المخبر.

بقى في المقام أمران: أحدهما: الإراده ومباذيتها، والثانى: الحالات الثلاثه، أعنى علم المخبر بالمطابقه، وبالمخالفه، وشكّه فيهما، وهذان الأمران وإن كانا صفتين قائمتين بنفس المخبر، إلّا أنّ الأشاعره لم يريدوهما، فإنّهم صرّحوا بأنّ الكلام النفسى غير العلم كما تقدّم، على أنّ العلم بالمطابقه لم يتحقّق إلّا في بعض الموارد، لما عرفت من تحقّق الشكّ في بعض الموارد، ومن تحقّق العلم بالمخالفه في بعضها، فهذه الصفة ليست أمراً متّحد المآل حتّى يكون هو الكلام النفسى.

وأمّا الإراده فإنّهم صرّحوا أيضاً بمغايرتها للكلام النفسى كما عرفت، على أنّ الدليل على تحقّق الإراده إنّما هو كون الإخبار أمراً اختيارياً كما تقدّم، فلو كانت هي الكلام النفسى فلا بدّ من تحقّقه في جميع الأفعال الاختياريّه، كالخياطه والتجاره وغيرهما، مع أنّهم لا يلتزمون بتحقّق الكلام النفسى في

ص: ٤٦

مثل هذه الأعمال، بل قالوا بكونه محدوداً بموارد الكلام اللفظي.

أضف إلى هذا أنّ من مبادئ الإرادة تصوّر الشيء، والتصوّر أحد قسمي العلم (1)، وقد عرفت أنّهم قالوا بتغايره مع الكلام النفسي، فكانت الإرادة أيضاً مغايره له.

والحاصل: أنّ هذه الحقائق الموجوده عند قولنا: «زيد قائم» كلّها أجنبيّه عن الكلام النفسي، وليس في النفس صفه اخرى وجداناً، ولا تحتاج هذه الجملة في صدق الخبر عليها إلى أمر آخر نسميه بالكلام النفسي.

ومنها (2): أنّ المولى مثلاً قد يأمر مع عدم الإراده، كما في صورتى الاختبار والاعتذار (3)، فلو لم يكن في النفس صفه اخرى يلزم كون صدور الأمر لغواً وعبثاً، لخلوّه عن الدّاعى، فلا بدّ في جميع موارد الأمر من صفه نفسانيّه، وهى الطلب، لتكون داعيه إلى الأمر ولا يلزم محذور اللغويّه.

وفيه: أنّ المولى إذا قال لعبده: «جئني بالماء» وأراد به تحقّق المأمور به في الخارج، لا الاختبار أو الاعتذار كان جميع الحقائق الموجوده في الجمل الخبريّه موجوده فيه سوى المطابقه للواقع وعدمها، وسوى الحالات الثلاث القائمه بنفس المتكلم، أعنى علمه بالمطابقه أو بالمخالفه أو شكّه فيهما، فإنّ هذين الأمرين يختصّان بالخبر ولا يجريان في الإنشاء.

ص: ٤٧

---

١- (١) فإنّ العلم إمّا تصوّر وإمّا تصديق، كما قال التفتازانى في تهذيب المنطق: العلم إن كان إذعاناً للنسبه فتصديق وإلّا فتصوّر.

م ح - ٥.

٢- (٢) هذا الدليل يختصّ بالجمل الإنشائيّه. منه مدّ ظلّه.

٣- (٣) توضيح الأوامر الاعتذاريّه أنّ المولى قد يعزم على عقوبه عبده من غير مبرّر عقلايى ظاهر، فيأمره بأمر يعلم عدم امتثاله من قبل العبد، فليس غرضه من الأمر إيجاد المأمور به، بل تحصيل مستمسك عقلايى لعقوبته، معتذراً بأنّه عصاه بترك المأمور به. منه مدّ ظلّه.

وبالجملة: غير هذين الأمرين من الأمور الحقيقيّة الموجوده في الجملة الخبريّة موجوده في هذه الجملة الإنشائيّة أيضاً، وقد عرفت عدم صلاحيّة واحد منها لأن يسمّى كلاماً نفسياً، ومراجعه الوجدان قاضيه بعدم أمر آخر حقيقيّ قائم بالنفس، بل يكفيننا الشكّ فيه، فإنّ إقامه الدليل على من قال بثبوته، وهم الأشاعره، وأمّا نحن فحسبنا عدم الدليل على ثبوته.

وأما الأوامر الاختباريّة والاعتذاريّة فهي وإن كانت فاقده للإرادته، إلّا أنّ الأولى صادرة بداعي الاختبار والثاني بداعي الاعتذار، فلا يلزم اللغوّيّه.

وبالجملة: الداعي على صدور الأمر تارة يكون تحقّق المأمور به، وأخرى غيره، كالاختبار والاعتذار، ولا- ملزم للقول بكون الداعي أمراً متّحد المآل في جميع الأوامر، فدعوى ثبوت أمر آخر يسمّى طلباً وكلاماً نفسياً فاسده.

ومنها (١): قول الشاعر:

إنّ الكلام لفي الفؤاد وإنّما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً

وفيه أولاً: أنّ قول الشاعر ليس بحجّه علينا، لعدم كونه معصوماً، ولعلّه كان من الأشاعره، وثانياً: أنّه لا ظهور له فيما ادّعوه، إذ كلّ كلام كاشف عن معنى قائم بالنفس من العلم في الأخبار، والتمنّى والترجّى والاستفهام الحقيقيّ في تلك الصيغ، والإرادته في الأوامر والنواهي، إلى غير ذلك، ويحتمل أن يكون مراد الشاعر هذا المعنى وأنّ اللسان كاشف عن تلك الصفات.

والذي دعا الأشاعره إلى القول بالكلام النفسي هو تصحيح متكلميّة تعالي.

توضيحه: أنّه لا ريب في صدق عنوان المتكلم عليه تعالي، وهو لفظ

ص: ٤٨

١- (١) هذا الدليل يعمّ الجمل الخبريّة والإنشائيّة كليهما. منه مدّ ظلّه.

مشتق، وقد تقدّم في مبحث المشتقّ أنّهم قالوا بلزوم قيام المبدء بالذات قياماً حلولياً في صدق المشتقّ حقيقه، فلو كان كلامه تعالى من قبيل الأصوات كان حادثاً، وهو مستلزم لكونه محلاً للحوادث، تعالى عن ذلك علواً كبيراً، فلا محاله كان كلامه نفسياً قديماً.

وفيه: ما تقدّم في مبحث المشتقّ من فساد هذا المبنى، فإنّه لا- دليل لهم على لزوم كون القيام حلولياً في صدق المشتقّ بنحو الحقيقه، على أنّ كثيراً من المشتقات كالضارب والمؤلم ليس كذلك كما هو واضح، بل المبدء في بعضها أمر اعتبارى ليس بإزائه شيء في الخارج حتّى يحلّ في الذات، كالمالك والزوج، فهل هم يلتزمون بأنّ صدق هذه المشتقات بالعيان والتجوّز؟!!

فالمشتقّ كما تقدّم في مبحثه على أنحاء، فإنّ المبدء تارة يكون حالاً في الذات، كالأبيض، وأخرى صادراً عنه، كالضارب، وثالثه غير ذلك، كالمالك.

بل قد يكون المبدء عين الذات، كما في صفاته تعالى الذاتيه.

بل قد لا يكون له مبدء بالمعنى الحدّثي المصدرى، كما في مثل اللّابن والتّامر والعطار والبقال، فلا بدّ من أن يعتبر المبدء، وهو اللّبن والتمر والعطر والبقل، بمعنى بيع التمر واللبن وهكذا.

فأين تحقّق القيام الحلولى في جميع المشتقات؟!!

ولا- يخفى أنّ عنوان «المتكلم» يكون من قبيل القسم الأخير من المشتقات، فإنّه نظير عنوان «العطار» و«البقال» في عدم مبدء له بالمعنى المصدرى من الثلاثى المجرد، فإنّ «الكلم» بمعنى الجرح، فلا يكون مبدءً للمتكلم، فلا بدّ من أن يكون نفس «التكلم» بمعنى إيجاد الكلام مبدءً له، كما أنّ العطر بمعنى بيع العطر كان مبدءً لعنوان العطار، فالمتكلم بهذا المعنى أى بمعنى «موجد الكلام» يطلق على الله وعلى الناس من غير فرق وجداناً بين الإطلاقين، إلّا أنّ إيجاد

الكلام فى الناس بسبب اللسان، وفه تعالى بواسطه الشجره والحصاه ونحوهما، على ما ذهب إليه المعتزله (١).

## التكلم من صفات فعله سبحانه

وفى الكتاب والسنة شواهد على كون التكلم من صفات فعله تعالى، لا من صفات ذاته:

١ - قوله تعالى: «وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا» (٢) فإنه ظاهر فى أن الله تعالى كلم موسى فى زمان دون زمان آخر، ولم يكلم غيره عليه السلام فى حال تكلمه معه، وهاتان الخصوصيتان ترتبطان بصفات فعله تعالى، وأما صفات ذاته فهو لا تتصف بنقيضها أصلاً، وهى قديمه عامه لجميع الأشياء فى جميع الحالات، كما تقدم فى أوائل هذا البحث (٣).

٢ - حسنه (٤) أبى بصير عن أبى عبدالله عليه السلام قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: «لم يزل الله عز وجل ربنا والعلم ذاته ولا- معلوم، والسمع (٥) ذاته ولا- مسموع، والبصر ذاته ولا- مبصر، والقدرة ذاته ولا- مقدر، فليأحدث الأشياء وكان المعلوم (٦) وقع العلم منه على المعلوم (٧)، والسمع على المسموع، والبصر على

ص: ٥٠

١- (١) ولو قيل: يمكن اتخاذ لفظ «الكلام» مبدءً للمتكلم. قلنا: الكلام أيضاً فاقد للمعنى الحدى المصدرى، فلا بد من أن يكون هو أيضاً بمعنى إيجاد الكلام مبدءً. منه مدّ ظله.

٢- (٢) النساء: ١٦٤.

٣- (٣) راجع ص ٤١ من هذا الجزء.

٤- (٤) فى سندها محمد بن خالد الطيالسى، وهو إمامى ممدوح، فالروايه حسنه اصطلاحاً. منه مدّ ظله.

٥- (٥) السمع والبصر هنا من شؤون العلم، أى العلم بالمسموعات والعلم بالمبصرات. منه مدّ ظله.

٦- (٦) «كان المعلوم» أى وجد. م ح - ي.

٧- (٧) «وقع العلم على المعلوم» أى وقع على ما كان معلوماً فى الأنزل وانطبق عليه وتحقق مصداقه، وليس المقصود تعلقه به تعلقاً لم يكن قبل الإيجاد، والمراد بوقوع العلم على المعلوم العلم به على أنه حاضر موجود وكان قد تعلق العلم به قبل ذلك على وجه الغيبه وأنه سيوجد، والتغير يرجع إلى المعلوم لا إلى العلم. الكافى ١: ١٠٧، التعليقه ١، نقلاً عن مرآه العقول.

المبصر، والقدره على المقدور» قال: قلت: فلم يزل الله متحرّكاً؟ قال: فقال:

«تعالى الله [عن ذلك] إنّ الحركة صفه محدثه بالفعل» قال: قلت: فلم يزل الله متكلماً؟ قال: فقال: «إنّ الكلام صفه محدثه، ليست بأزليته، كان الله عزّوجلّ ولا (١) متكلم» (٢).

والحاصل: أنّه يستفاد من الآيات والروايات أنّ كلامه تعالى حادثه ومن صفات الفعل.

وأما ما ذهب إليه سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام رحمه الله من أنّ كلامه تعالى هو الوحي (٣) فلا يصل إليه أفهامنا القاصره، فإنّ الوصول إليه - كما قال هو قدس سره - مضافاً إلى توقّفه على كون الإنسان في مرتبه عاليه من العلوم، يتوقّف على الأعمال الجوارحيه الدقيقه، والرياضات النفسانيه، ونحن لم نصل إلى هذه المرتبه الشامخه حتّى نتمكّن من إدراك حقيقه الوحي.

والذي يسعه أفهامنا أنّه تعالى متكلم، بمعنى أنّه موجد للكلام، إمّا بواسطه مثل الشجره والحصاه كما ذهب إليه المعتزله، أو بلا وساطه أى شيء وآله على ما حكاه سيّدنا الأستاذ الإمام قدس سره عن بعض أهل التحقيق.

### رجوع إلى مبحث اتحاد الطلب والإراده

ولنرجع إلى ما كنّا بصدده، وهو البحث عن اتحاد الطلب والإراده

ص: ٥١

١- (١) أى ولم يكن متكلماً. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) الكافي ١: ١٠٧، باب صفات الذات، الحديث ١.

٣- (٣) والوحي أيضاً كلام نفسى، لكن بمعنى خاصّ غير ما ذهب إليه الأشاعره. منه مدّ ظلّه.

وتغايرهما.

وظاهر كلام المحقق الخراساني رحمه الله في الكفايه أنّ مسأله الكلام النفسى ترتبط بمسأله اتّحاد الطلب والإرادة، فكُلّ من قال بتغاير الطلب والإرادة لابدّ من أن يلتزم بثبوت الكلام النفسى، وكلّ من قال باتّحادهما لابدّ من أن ينكر الكلام النفسى، ولا يجتمع إنكاره مع القول بتغايرهما(١).

ولعلّه استنتج هذا ممّا ذهب إليه الأشاعره فى الجمل الإنشائيّ الطليّيه من تحقّق صفه فى النفس غير الإراده، وهى تسمّى باسمها العامّ كلاماً نفسياً وباسمها الخاصّ طلباً.

والحقّ أنّ كلّاً من المسألتين مستقلّ غير مربوطه بالأخرى، فإنّ مسأله الكلام النفسى مسأله فلسفيّه يبحث فيها عن وجود أمر واقعى قائم بالنفس صالح لأن يسمّى كلاماً نفسياً وعدمه، مع قطع النظر عن الألفاظ، وأمّا مسأله اتّحاد الطلب والإرادة مسأله لغويّه يبحث فيها عن أنّهما هل وضعا لمعنى واحد أو لمعنيين(٢)، فالجهه المبحوث عنها فى كلّ منهما غير الجهه المبحوث عنها فى الأخرى، ولذا ذهب بعضهم إلى تغاير الطلب والإرادة مع إنكاره للكلام النفسى.

### كلام الأستاذ البروجردى رحمه الله فى المقام

منهم: سيدنا الأستاذ البروجردى رحمه الله، فإنّه قال:

إنّ ما ذكره المحقق الخراساني رحمه الله من «اتّحاد الطلب والإرادة مفهوماً وخارجاً وإنشاءً» فاسد من أصله، فإنّ لفظ الإراده موضوع لصفه خاصّه من صفات

ص: ٥٢

١- (١) كفايه الأصول: ٨٥.

٢- (٢) وبناءً على وضع الطلب لغير ما وضعت له الإراده يمكن أن يكون معنى الطلب غير ما سمّاه الأشاعره كلاماً نفسياً، كما سيأتى عند نقل كلام آيه الله البروجردى وبعض الأعلام. منه مدّ ظلّه.

النفس، والصفات النفسائيه من الأمور الحقيقيه التي يكون بحذائها شيء في الخارج، فلا- تقبل الوجود الإنشائي، لإبء الأمور الحقيقيه هذا النحو من الوجود، بخلاف الطلب، فإن له معنى قابلاً لأن يوجد بالإنشاء، وهو البعث والتحرك.

وبعبارة اخرى: الموجودات على قسمين:

١ - ما يكون له وجود حقيقي في الخارج، بحيث يكون بإزائه شيء فيه، كالإنسان، والحيوان، والبياض، ونحوها.

٢ - ما لا- يكون كذلك، بل يكون وجوده بوجود منشأ انتزاعه، وهذا القسم يسمى بالأمور الانتزاعيه، وهي أيضاً على قسمين: الأول: ما ينتزع عن الأمور الحقيقيه بحيث لا- يحتاج في انتزاعه إلى فرض الفارضين واعتبار المعبرين، كالفوقيه، والتحتيه، والأبوه، والبنوه، ونحوها(١)، الثاني: ما ينتزع عن الاعتبارات والإنشاءات، كالملكيه، والزوجيه، والسلطنه، والحكومه، ونحوها، فهذه أقسام ثلاثه.

والقسم الأول والثاني لا- يقبلان الإنشاء، وما يقبله هو القسم الثالث، وحقيقه الإراده - التي هي صفه من صفات النفس - من القسم الأول، فلا- تقبل الإنشاء، بخلاف الطلب، فإن له معنى قابلاً لأن ينشأ، إذ ليس معناه سوى البعث والتحرك نحو العمل، وكما أنهما يحصلان بالتحرك الفعلي، بأن يأخذ الطالب بيد المطلوب منه ويجزه نحو العمل المقصود، فكذلك يحصلان بالتحرك القولي، بأن يقول الطالب: «اضرب» أو «أطلب منك الضرب» أو

ص: ٥٣

١- (١) هذه الأمور قسم من الأمور الاعتباريه، فإن الاعتباريات ما لا يكون بإزائه شيء في الخارج، سواء انتزع من شيء موجود في الخارج، كالفوقيه، والتحتيه، أم لا، كالملكيه، والزوجيه، فالأول اعتباري انتزاعي، والثاني اعتباري صرف. منه مدّ ظله.



«أمرك بكذا» مثلاً، فقول الطالب: «افعل كذا» بمنزله أخذه بيد المطلوب منه وجرّه نحو العمل المقصود.

والحاصل: أنّ حقيقه الطلب مغايره لحقيقه الإراده، فإنّ الإراده من الصفات النفسائيه، بخلاف الطلب، فإنّه عباره عن تحريك المطلوب منه نحو العمل المقصود: إمّا تحريكاً عملياً، مثل أن يأخذ الطالب بيده ويجرّه نحو المقصود، أو تحريكاً إنشائياً، مثل «افعل كذا»، ولا ارتباط لهذا المعنى - بكلا - قسميه - بالإراده التي هي من صفات النفس. نعم، الطلب - بكلا معنييه - مظهر للإراده ومبرز لها، فمن أراد من عبده تحقّق فعل خاصّ أو وجود مقدّماته بقصد التوصلّ بها إلى الفعل، قد يحركه نحو الفعل تحريكاً عملياً، وقد يقول له: «افعل كذا» مريداً بهذا القول تحقّق ذاك التحريك، فمفاد «افعل» تحريك تنزيلي يعبر عنه بالطلب الإنشائي.

ولا يتوهم ممّا ذكرنا - من اختلاف الطلب والإراده مفهوماً - موافقتنا الأشاعره، إذ نزاع الأشاعره مع العدليّه - كما بيناه - ليس في اختلاف الإراده والطلب مفهوماً، أو اتّحادهما كذلك، بل في وجود صفه نفسائيه اخرى في قبال الإراده وعدم وجودها (1)، إنتهى كلامه.

### نقد كلام السيّد البروجردى رحمه الله

أقول: كلامه رحمه الله وإن كان متيناً في المغايره المعنويّه بين الطلب والإراده، فإنّ الطلب هو البعث والتحريك عملاً وقولاً، والإراده صفه قائمه بالنفس، إلّا أنّ ما أفاده من الفرق بينهما من حيث قابليّه الإنشاء وعدمها لا يصحّ، فإنّه إن

ص: ٥٤

أراد تعلق الإنشاء في باب الطلب بالبعث والتحريك العملي، فهو مردود بأن البعث والتحريك العملي من الواقعيّات، ولا يتعلّق الإنشاء بها كما قال رحمه الله في مقدّمه كلامه، وإن أراد تعلقه بالبعث والتحريك القولي، فمضافاً إلى أنّه أيضاً أمر واقعي خارجي، يتوجّه إليه إشكال آخر، وهو أنّه هو البعث والتحريك المنشأ بالقول، فلا يمكن أن يتعلّق به الإنشاء ثانياً، لاستلزامه تأخر المنشأ عن الإنشاء مع أنّه متقدّم عليه رتبته، وإن أراد تعلقه بمفهوم الطلب وماهيته، فلا فرق بينه وبين الإرادة في المقام، لعدم كون ماهيته الإرادة أيضاً أمراً واقعياً، فإن كان ماهيته الطلب قابله للإنشاء كان ماهيته الإرادة أيضاً كذلك.

### كلام المحقّق الخوئي «مدّ ظلّه» في المقام، وهو أحسن الأقوال

ومنهم: بعض الأعلام على ما في كتاب المحاضرات، وإليك بيانه مع توضيح منّا:

إنّ الطلب مغاير للإرادة، إذ الإرادة صفة قائمه بالنفس، والطلب فعل اختياريّ من الأفعال الجوارحيّه لغه وعرفاً:

فإنّ اللغويين فسّروه بـ «محاولة وجدان الشيء وأخذه».

وأهل العرف يقولون: «طالب العلم» ولم يريدوا به مجرد من له شوق مؤكّد إلى تحصيل العلم، بل يريدون به من يسعى ويجهد في تحصيله بالفعل، وفي الحديث: «طلب العلم فريضه على كلّ مسلم»<sup>(١)</sup>، ولا ريب في أنّ المراد به إنّما هو الاشتغال بتحصيله، لا مجرد الشوق المؤكّد إليه، وقال الفقهاء أيضاً فيمن يكون فاقداً للماء في البرّ: لا يجوز له التيمّم إلّا بعد الفحص عن الماء إلى

ص: ٥٥

١- (١) الكافي ١: ٣٠، كتاب فضل العلم، باب فرض العلم ووجوب طلبه والحثّ عليه، الحديث ١.

اليأس، ويكفي الطلب غلوه (١) سهم في الحزنه (٢) ، وغلوه سهمين في السهله في الجوانب الأربعة، ولا إشكال في أنّ مرادهم بالطلب في هذه العبارة هو الفعل الخارجى، أعنى المشى لوجدان الماء.

وبالجملة: الطلب هو فعل اختيارى، إلّا أنّه على قسمين: ١ - ما تعلق بفعل نفس الإنسان، كطالب الضالّه، وطالب العلم، وما شاكلهما، ٢ - ما تعلق بفعل غيره، كأمر المولى عبده، وعلى كلا التقديرين فلا يصدق على مجرد الإرادة.

والطلب كالإرادة في عدم قابليته للإنشاء، لكونه أيضاً أمراً واقعياً خارجياً، أمّا القسم الأوّل منه فظاهر، وأمّا القسم الثانى فلأنّ الأمر - أعنى قول المولى لعبده مثلاً: «اضرب زيداً» - نفسه هو الطلب، لا أنّه إنشاء الطلب، فالقسم الثانى من الطلب أيضاً أمر واقعى غير قابل للإنشاء (٣).

هذا حاصل كلام بعض الأعلام «مدّ ظلّه» مع توضيح منّا، وهو أحسن الأقوال فى المقام، لخلوّه عن الإشكال.

والحاصل: أنّ بين الطلب والإرادة مغايره معنويّه، خلافاً للمحقّق الخراسانى رحمه الله، ولكنهما يشتركان فى عدم تعلق الإنشاء بهما.

هذا تمام الكلام فى مادّه الأمر.

ونحن وإن تعرّضنا لمسأله الجبر والتفويض عند تدريس الكفايه، إلّا أنّنا لا نتعرّض لها هنا، خوفاً من طول الكلام.

ص: ٥٦

١- (١) الغلوه: الغايه، وهى رميه سهم أبعد ما تقدر عليه. م ح - ى.

٢- (٢) الحزنه: ما غلظ من الأرض، وقلّما يكون إلّا مرتفعاً. م ح - ى.

٣- (٣) محاضرات فى اصول الفقه ٢: ١٤.

فى معنى صبغه الأمر

## الفصل الثانى فيما يتعلّق بصبغه الأمر

إشاره

وفيه مباحث:

### المبحث الأول: فى المعانى التى تستعمل فيها صبغه الأمر

إشاره

ربما يذكر للصبغه معانٍ قد استعملت فيها، وقد عدّ منها الترجى والتمنى والتهديد والإنذار والإهانه والاحتقار والتعجيز والتسخير إلى غير ذلك.

### نظريّه صاحب الكفايه فى المقام

وناقش فيه المحقق الخراسانى رحمه الله بقوله:

وهذا كما ترى، ضروره أنّ الصبغه ما استعملت فى واحد منها، بل لم تستعمل إلّا فى إنشاء الطلب، إلّا أنّ الداعى إلى ذلك كما يكون تارةً هو البعث والتحرك نحو المطلوب الواقعى، يكون اخرى أحد هذه الأمور كما لا يخفى، وقصارى ما يمكن أن يدعى أن تكون الصبغه موضوعه لإنشاء الطلب فيما إذا كان بداعى البعث والتحرك، لا بداعٍ آخر منها، فيكون إنشاء الطلب بها بعثاً حقيقه، وإنشائه بها تهديداً مجازاً، وهذا غير كونها مستعمله فى التهديد

ص: ٥٧

وغيره (١)، إنتهى.

أقول: قوله: «لم تستعمل إلما فى إنشاء الطلب» ظاهر فى كون المستعمل فىه هو الإنشاء، ولا يخفى أنّ الإنشاء عنده من مقومات الاستعمال كما نفى البعد عنه فى أواخر الأمر الثانى من المقدمه (٢)، فالظاهر أنّ فى عبارته هنا مسامحةً، ومراده كون المستعمل فىه هو الطلب الإنشائى، ومنه تظهر المسامحة فى قوله:

«موضوعه لإنشاء الطلب» أيضاً.

وكيف كان، فكلامه هذا مبنى على ما اختاره من قابليته الطلب للإنشاء.

### الحق فى المسأله

وأما على ما اخترناه من عدم تعلق الإنشاء بالطلب فالمنشأ بهيه «افعل» إنّما هو البعث والتحرك، سواء استعملت الصيغه وكان غرض المستعمل تحقّق المأمور به فى الخارج، كما إذا قال المولى العطشان لعبده: «جئنى بالماء» أو استعملت وكان غرضه أمراً آخر، كالتهديد والتسخير والتعجيز ونحوها.

فلا بدّ من توضيح المطلب بالنسبه إلى كلا القسمين:

أما القسم الأوّل - أعنى ما إذا استعمل الأمر بقصد وقوع المأمور به - فتوضيحه يتوقّف إلى بيان امور ثلاثه:

١ - أنّ الأمر فى هذا القسم يرغب إلى التوصل إلى المأمور به بلا إشكال، وليس بين الأمر والرغبه ملازمه بحيث لو لم يأمر لم تتحقّق الرغبه، بل قد يكون الإنسان يحبّ شيئاً من دون أن يأمر بإتيانه، إمّا لعدم كونه ذا عبد،

ص: ٥٨

١- (١) كفايه الأصول: ٩١.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٢٧.

أو غير ذلك. نعم، الأمر أماره تحقّق الرغبه في نفس المولى، من دون أن يكون بينهما ارتباط وملازمه.

٢ - أنّ الأمر ليس علّه لتحقّق المأمور به، بل يوجب تحقّق الإطاعه والعصيان، بمعنى أنّ العبد إذا وافقه عدّ مطيعاً، وإذا خالفه عدّ عاصياً، ولو لا الأمر لم يصدق عليه المطيع ولا العاصي كما هو واضح.

٣ - أنّ البعث والتحرّيك تارة يكون تكويّتيّاً واقعيّاً، كما إذا أخذ المولى بيد العبد وجّزه إلى تحقّق مطلوبه، وأخرى اعتباريّاً يتحقّق بواسطة صدور الأمر، والمطلوب لا يتخلّف عن البعث والتحرّيك في الأوّل، لعدم إمكان العصيان فيه، بخلاف الثاني كما لا يخفى.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ المنشأ بهيئه «افعل» إنّما هو القسم الثاني من البعث والتحرّيك، وهو أمر اعتباري يعتبره العقلاء والشارع عقيب التلفّظ بهيئه «افعل»، ويترتب عليه استحقاق المثوبه على الموافقه، والعقوبه على المخالفه، كما يترتب على سائر الأمور الاعتباريّة آثارها.

لا- يقال: لا- فرق بين البعث والطلب، فلا- يتمّ ما ذهبتم إليه من أنّ المنشأ هو البعث ولا يمكن تعلق الإنشاء بالطلب، فالنزاع بينكم وبين المحقّق الخراساني رحمه الله إنّما هو في التسميه، حيث إنّ الإنشاء تعلق بأمر يسمّيه الطلب وتسمّونه البعث.

فإنّه يقال: كلّما، فإنّ الطلب إنّما هو نفس الأمر، أعنى قول المولى: «جئني بالماء» وهو أمر واقعي لا يمكن تعلق الإنشاء به كما تقدّم، فإنّه نفس الإنشاء لا- ما تعلق به الإنشاء، وأمّا البعث الذي تعلق به الإنشاء فهو أمر اعتباري يوجد بذلك القول في عالم الاعتبار، فيبينهما بون بعيد.

وبعبارة اخرى: الطلب إنّما هو إنشاء البعث والتحرّيك الاعتبارى، وأمّا نفس البعث والتحرّيك الذى تعلق به الإنشاء فهو مغاير للطلب.

ويشهد له أنّ البعث دائماً يتقوم بشخصين: أحدهما الباعث والآخر المبعوث، وفيه شىء ثالث أيضاً، وهو المبعوث إليه، بخلاف الطلب الذى أحد طرفيه شخص ذو العقل، وهو الطالب، وطرفه الآخر وهو المطلوب يكون غالباً من غير ذوى العقول، وليس له أمر ثالث، فيقال: طالب العلم، طالب الدنيا، طالب الآخرة، ونحوها.

إن قلت: قد يرى فى الطلب أيضاً شخص آخر غير الطالب والمطلوب، وهو المطلوب منه.

قلت: لم نجد فى كتب اللغة أثراً من عنوان «المطلوب منه» بل جعل هذا العنوان ناشٍ عن أنهم تخيلوا أنّ هيئته «افعل» تكون لإنشاء الطلب، ولا يمكن عدم إضافته الطلب المنشأ بها إلى المكلف، فإذا قال المولى لعبده: «جئنى بالماء» فكما أنّ المولى يسمّى طالباً، والماء مطلوباً، فلا بدّ من أن يسمّى العبد أيضاً مطلوباً منه.

على أنّه شاهد على المغايره بين البعث والطلب، لا- على الاتّحاد، لأنّ المراد ب «المطلوب منه» هو المبعوث، والمراد ب «المطلوب» هو المبعوث إليه، فالذى تعلّق به حرف الجرّ فى كلّ منهما غير الذى تعلّق به فى الآخر، على أنّ حرف الجرّ فى أحدهما «من» وفى الآخر «إلى» فكيف يمكن أن يكونا متّحدين بحسب المعنى؟!

وبالجملة: الطلب على ثلاثه أقسام، فإنّ من يريد تحقّق شىء تارةً يحصّيه بنفسه، وأخرى يكره الغير على تحصيله، كالأخذ بيده وجزّه إليه بنحو يصير

مسلوب الاختيار، وثالثه يأمره على تحصيله، وكلها امور واقعيه لا- يتعلّق بها الإنشاء، وأمّا البعث فهو على قسمين كما تقدّم: حقيقي واعتباري، والثاني هو الذي تعلّق به الإنشاء في صيغه الأمر.

هذا كلّه فيما إذا كان غرض المستعمل تحقّق المأمور به في الخارج.

وأما القسم الثاني - أعني ما إذا كان غرضه أمراً آخر - من التهديد والتسخير والتعجيز وغيرها، فالصيغه في هذه الموارد استعملت أيضاً في إنشاء البعث والتحريك، لكن بادّعاء كون التهديد مثلاً من مصاديقهما أيضاً.

والحاصل: أنّ هيئه «افعل» وضعت لإنشاء البعث والتحريك، واستعمالها في سائر الموارد مجاز، لكن قد عرفت (1) أنّ المجاز ليس من قبيل استعمال اللفظ في غير ما وضع له، بل هو استعماله في المعنى الحقيقي كما ذهب إليه سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام قدس سره تبعاً لأستاذه الشيخ محمّد رضا الاصفهاني النجفي صاحب كتاب «وقايه الأذهان»، فإذا استعملت صيغه الأمر في مقام التهديد مثلاً استعملت في معناه الحقيقي، بادّعاء توسعته بحيث يشمل التهديد أيضاً، فيكون مصداقاً ادّعائياً له.

### إزاحه شبهه

ثمّ إنّ المحقّق الخراساني رحمه الله قال في مقام دفع شبهه قرآنيّه:

إيقاظ: لا يخفى أنّ ما ذكرناه في صيغه الأمر جارٍ في سائر الصيغ الإنشائيّه، فكما يكون الداعي إلى إنشاء التمنيّ أو الترجي أو الاستفهام بصيغها تارةً هو ثبوت هذه الصفات حقيقهً، يكون الداعي غيرها اخرى، فلا- وجه للالتزام بانسلاخ صيغها عنها، واستعمالها في غيرها إذا وقعت في كلامه تعالى،

ص: ٦١

---

١- (١) راجع «الأمر الثالث: في استعمال اللفظ في المعنى المجازي» ص ٢٣٥ من الجزء الأول.



لاستحاله مثل هذه المعاني في حقه تبارك وتعالى مما لازمه العجز (١) أو الجهل (٢) ، وأنه لا وجه له (٣) ، فإن المستحيل إنما هو الحقيقي منها لا- الإنشائي الإيقاعي الذي يكون بمجرد قصد حصوله بالصيغه كما عرفت، ففي كلامه تعالى قد استعملت في معانيها الإيقاعية الإنشائية أيضاً، لا لإظهار ثبوتها حقيقة، بل لأمر آخر حسب ما يقتضيه الحال من إظهار المحبة (٤) أو الإنكار، أو التقرير، إلى غير ذلك، ومنه ظهر أن ما ذكر من المعاني الكثيره لصيغه الاستفهام ليس كما ينبغي أيضاً (٥) ، إنتهى كلامه.

أقول: إن التمني والترجي والاستفهام امور حقيقته قائمه بالنفس، فلا يتعلق بها الإنشاء، فلا بد من حل إشكال استعمال أدواتها في القرآن بما مرّ نظيره في صيغه الأمر، من أن أدوات التمني والترجي والاستفهام موضوعه لإظهار الحقيقي من هذه الأمور، ومستعمله فيه دائماً، حتى في كلامه تعالى، لكن بادعاء توسعه المعنى الحقيقي، بحيث يعم مثل إظهار المحبه ونحوه، فإذا استعملت في إظهار معانيها مع تحققها حقيقة في النفس كان حقيقة، وإلا فمجازاً (٦).

ص: ٦٢

- ١- (١) كما في التمني. م ح - ي.
- ٢- (٢) كما في الترجي والاستفهام. م ح - ي.
- ٣- (٣) قال آيه الله الحكيم في حقائق الأصول: هذا تأكيد لقوله: «لا وجه للالتزام». م ح - ي.
- ٤- (٤) كما في قوله تعالى: «وَمَا تَلَكَ بِبَيْمِينِكَ يَا مُوسَى» طه: ١٧. م ح - ي.
- ٥- (٥) كفايه الأصول: ٩١.
- ٦- (٦) الحقيقة: من الحق، وهو بمعنى الثبوت، والمجاز: من الجواز، وهو بمعنى العبور، فإننا إذا استعملنا اللفظ في معناه حال كونه ثابتاً، أعني من دون أن يكون معبراً للوصول إلى المعنى المجازي الذي هو مصداق ادعائي له كان حقيقة، وإذا استعملناه فيه حال كونه معبراً للوصول إليه كان مجازاً. منه مدّ ظلّه.

## المبحث الثانى: فيما هى حقيقة فيه

### إشاره

اختلفوا فى أنّ الصيغه حقيقه فى خصوص الوجود، أو فى الأعمّ منه ومن الندب بنحو الاشتراك اللفظى أو المعنوى على أقوال:  
وقبل الخوض فى المسأله لا بأس بذكر امور مقدّمه:

١ - قد عرفت (١) أنّ اختلاف الوجود والندب فى شدّه الطلب وضعفه، فاعلم الآن أنّهما قسمان من البعث والتحريك الاعتبارى، لا- من الطلب، لما عرفت من أنّ الصيغه موضوعه لإنشائهما، لا- لإنشائه، فما ذكرنا هناك كان مبيتاً على مسلك المشهور من كون المنشأ بالصيغه هو الطلب، وإلّا فالحقّ فى التعبير أن يقال: اختلافهما فى شدّه البعث والتحريك وضعفهما، وإنّما كان عبارتنا هناك ملائممه لمذهب المشهور، لتوقفّ التعبير بالبعث والتحريك على إثبات أنّ الصيغه وضعت لإنشاء البعث والتحريك الاعتباريين، وهذا لم يكن مفروغاً عنه هناك، فاضطررنا إلى التعبير المناسب لمسلك المشهور.

٢ - لا إشكال فى اتّصاف البعث والتحريك الواقعيين بالشدّه والضعف، وأمّا الإراده فربما يستظهر من تفسيرها بالشوق المؤكّد المستتبع لتحرك العضلات نحو المراد كما فى الكفايه عدم اتّصافها بهما، مع أنّه خلاف الواقع، ألا ترى أنّك

ص: ٦٣

إذا أردت إنقاذ الغريق من البحر كان إلقاء نفسك فيه مسبوqاً بإرادته شديده، وإذا أردت السباحه كان الإلقاء مسبوqاً بإرادته ضعيفه؟

اللهم إنا أن يكون للشوق المؤكّد مراتب يكون في بعضها نفس التأكّد وفي بعضها كمال التأكّد، وعليه فلا إشكال في تفسير الإراده به.

والكاشف عن شدّه الإراده وضعفها تاره هو الأعمال المترتبه عليها، فخرج الإنسان عن الدار مثلاً سريعاً عرباناً مضطرباً كما في موارد الزلزله كاشف عن تعلّق الإراده الشديده بالخروج، وخروجه عنها بطيئاً مطمئناً كاشف عن تعلّق الإراده الضعيفه به، وأخرى هو عللها المكوّنه لها التي أهمّها درك المرید أهمّيّه المراد، فإذا كان درك المرید لعظمه المراد قويّاً كان إرادته له شديده، وإذا كان ضعيفاً كانت ضعيفه، فحن نصلى، والأئمه عليهم السلام أيضاً كانوا يصلّون، لكن لا ريب في أنّ إرادتهم للصلاه كانت أشدّ من إرادتنا، لأنّ إدراكهم لعظمتها كان أقوى من إدراكنا.

فالكاشف أمران: عمل المرید، ومقدار درك عظمه المراد(1).

٣ - الأفعال الاختياريه كلّها مسبوقة بالإرادته ومبدايها بحكم العقل، والإرادته مخلوقه نفس الإنسان، فإنّ الله سبحانه أودع في نفس الإنسان قوه خلّاقه تخلق الإراده قبل كلّ فعل اختياري، ومنه التكلّم، فالمتكلّم يريد - قبل

ص: ٦٤

١- (١) إذا انجزّ الكلام إلى هنا فلا بأس بذكر أمر إجمالاً حول العصمه: وهو أنّ العصمه تتحقّق لا محاله للإنسان إذا أدرك واقعته المعاصي وعظم خطرهما، وبعض مراتب العصمه متحقّقه لنا أيضاً، ألا ترى أنّه لا يمكن لعاقل أن يكشف عورته بمرأى الناس ومنظرهم مع كونه مختاراً فيه، وذلك لأنّه أدرك عظمه قبحه، والمعصومون عليهم السلام حيث أدركوا عظمه قبح جميع المعاصي لم يمكن لهم ارتكابها، ومع ذلك لم يكونوا مسلوبي الاختيار مكرهين على الترك، ولو كنّا نحن أيضاً مدركين عظمه قبحها كما أدركوها لصرنا معصومين، فصدور الغيبه التي هي أشدّ من الزنا منّا دونهم ناشٍ عن عدم إدراكنا قبحها العظيم وإدراكهم ذلك. منه مدّ ظلّه.

صدر كَلِّ جملته - لفظ الموضوع والمحمول وهيئة الجملة ومعنى كَلِّ واحد من هذه الأمور الثلاثة، ففي كَلِّ جملته إرادات ستّة مخلوقه لنفس المتكلم، ولكلّ إرادته مبادٍ مخصوصه بها، وإن كُنّا نتخيّل صدور الألفاظ وإلقاء معانيها من قبل المتكلم من غير إرادته، وعلى هذا فصدر صيغته «افعل» أيضاً يكون مسبوقةً بإرادته الأمر، كسائر الأفعال الاختيارية.

### أدلة القول بظهور الصيغ في الوجوب

إذا عرفت هذه الأمور فاعلم أنّه قد استدلّ لدلاله الصيغ على خصوص الوجوب بأمور:

الأول: التبادر، كما قال المحقّق الخراساني رحمه الله: لا يبعد تبادر الوجوب عند استعمالها بلا قرينه (١).

الثاني: الانصراف، بمعنى أنّ الصيغ وإن وضعت للأعمّ، إلّا أنّها لكثرة الاستعمال في الوجوب منصرفه إليه. هذا ما ذكره المحقّق الخراساني رحمه الله في المبحث الرابع من الكفاية (٢).

الثالث: قضيه الإطلاق ومقدمات الحكمه، فإنّ الصيغ وإن وضعت للأعمّ إلّا أنّ المولى إذا استعملها بلا قيد وقرينه وكان في مقام البيان كانت ظاهره في الوجوب، فإنّ الندب لنقصانه يحتاج إلى تقييد وتحديد، بخلاف الوجوب الذي هو طلب كامل. وهذا ممّا أفاده المحقّق العراقي رحمه الله لإثبات ظهور صيغته الأمر في الوجوب (٣)، كما كان أفاده أيضاً لإثبات ظهور المادّه فيه.

ص: ٦٥

١- (١) كفاية الأصول: ٩٢.

٢- (٢) كفاية الأصول: ٩٣.

٣- (٣) نهاية الأفكار ١ و ٢: ١٧٩.

وسبقه إلى ذكره المحقق الخراساني رحمه الله في المبحث الرابع من الكفايه (١).

الرابع: أنّ صدور الصيغه كاشف عند العقلاء عن الإراده الحتميه القائمه بنفس المتكلم، فلا يرضى المتكلم بترك الأمور به.

الخامس: أنّ العقل والعقلاء يحكمان بأنّ صدور الصيغه عن المولى حجّه على العبد حتّى يظهر خلافه، وهذا معنى ظهورها في الوجوب.

### البحث حول أدلّه ظهور الصيغه في الوجوب

أمّا الدليل الأوّل، وهو التبادر فقد ناقش فيه سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام قدس سره بكلام موجز بل ناقص على ما في تقريرات بحثه، فلا بدّ لتوضيح مرامه من ذكر أمر، وهو أنّ الحروف - سواء كانت حاكيه، مثل «في» حيث إنّها تحكى عن الظرفيه الخارجيه، أو إيجاديه، مثل حروف القسم والنداء، حيث إنّ كلّاً منهما يوجد بحروفه - موضوعه لمعانيها بالوضع العامّ والموضوع له الخاصّ عند المشهور، فإنّ الواضع تصوّر مفهوم «الظرفيه» ومفهوم «النداء» ثمّ وضع كلمتي «في» و «يا» لمصاديق هذين المفهومين وأفرادهما الخارجيه.

وحيث إنّ للهيئات معاني حرفيه، لافتقارها إلى الطرفين كالحروف يكون الوضع فيها أيضاً عامّاً والموضوع له خاصّاً عند المشهور، سواء في ذلك الهيئات الحاكيه، كهئته الماضى والمضارع، والإيجاديه، كهئته الأمر، فالواضع عند وضعه صيغه الأمر تصوّر مفهوم البعث والتحيك الاعتبارى، ثمّ وضعها لمصاديقه الخارجيه، لا لهذا المفهوم الكلى المتصوّر.

إذا عرفت هذا فلنشرع في توضيح كلام الإمام قدس سره وهو يرجع إلى استحاله

ص: ٦٦

التبادر ثبوتاً على بعض التقادير وإلى عدم الدليل على إثباته على بعضها الآخر، فإنه قال:

لو كانت الصيغه موضوعه (١) للوجوب لكان «الإرادة الحتميه» دخيله في معناها، ولا- يمكن تقييد البعث والتحرريك الاعتبارى الخارجى بمفهوم الإراده الحتميه، لاستحاله تقييد الجزئى بالكلى، ولا بحقيقتها القائمه بنفس الأمر، لأنّ البعث والتحرريك معلول لحقيقه الإراده، فهو متأخر عنها رتباً، فلو كان مقيداً بها للزم كون المتقدم متأخراً أو المتأخر متقدماً، وكلاهما يمتنعان.

نعم، هاهنا تصوير آخر، وهو أنه قد مرّ في البحث عن معانى الحروف أنه لا يمكن تصوير جامع حقيقى بين معانيها من غير فرق بين الحاكيات والإيجاديات، إذ الجامع الحرفى لابد وأن يكون ربطاً بالحمل الشائع، وإلا صار جامعاً اسمياً، وما هو ربط كذلك يصير أمراً مشخّصاً لا يقبل الجامعيه، فالجامع الذى تصوّره الواضع عند وضع الحروف هو جامع اسمى عرضى، فتصوّر عند وضع كلمه «من» مفهوم «الابتداء» ثمّ وضعها لمصاديق هذا المفهوم وأفراده الخارجيه.

وعليه وإن كان لا يمكن تصوير جامع حقيقى بين أفراد البعث الناشئ عن الإراده الحتميه، إلّا أنه لا مانع من تصوير جامع اسمى عرضى بينها، كالبعث الناشئ من الإراده الحتميه، ثمّ توضع الهيئه بإزاء مصاديقه من باب عموم الوضع وخصوص الموضوع له من غير تقييد (٢).

ص: ٦٧

- ١- (١) التعبير بالوضع بدل التبادر إنّما هو لأجل كون التبادر كاشفاً عن الوضع. منه مدّ ظلّه.
- ٢- (٢) أى لا يكون الموضوع له - وهو أفراد البعث ومصاديقه الخارجيه - مقيداً حتّى يلزم أحد المحذورين، بل المقيد مفهوم البعث الذى هو جامع اسمى بينها، والقيد أيضاً مفهوم الإراده، فهو من قبيل تقييد كلى بكلى آخر، ولا محذور فيه أصلاً. منه مدّ ظلّه.

وهذا التصوير وإن لم يكن مستحيلاً، إلّا أنّ التبادر على خلافه، فإنّ المتفاهم من الهيئه لدى العرف هو البعث والإغراء، لا البعث الخاصّ الناشئ عن الإرادة الحتميه.

وبالجملة: منشأ التبادر هو الوضع، والوضع لخصوص الوجوب يتصوّر على أنحاء ثلاثه، يستحيل اثنان منها ثبوتاً، ولا دليل على إثبات الثالث مع كونه ممكناً<sup>(١)</sup>.

هذا حاصل كلام الإمام قدس سره.

وهو متين في حدّ نفسه، إلّا أنّه مبنيّ على كون الاتّصاف بالشّدّه والضعف منحصراً في منشأ البعث والتحرّيك الاعتباري فقط، وهو الإرادة من دون أن يكون نفس البعث والتحرّيك منقسماً إلى القسمين، ولكن يمكن أن يدعى أنّه أيضاً كمنشأ ينقسم إلى الشديد والضعيف، كما أنّ البعث والتحرّيك التكويني الحقيقي أيضاً يتّصف بهما قطعاً، فإنّنا نجد المولى يأخذ بيد عبده ويجرّه إلى مطلوبه تارةً بالشّدّه والعنف، وأخرى بالرفق واللين.

لا- يقال: البعث والتحرّيك الحقيقي وإن كان قابلاً للشّدّه والضعف، إلّا أنّ الاعتباري لا يقبلهما، فإنّ الأمور الاعتباريه أمرها دائر بين الوجود والعدم من دون أن يتحقّق فيها المراتب والتشكيك.

فإنّه يقال: كلّاً، ألا ترى أنّ الملكيه مع كونها أمراً اعتبارياً قد تكون ثابتة غير قابله للانحلال، وقد تكون مترزله قابله له؟! فلم لا يمكن أن يكون البعث والتحرّيك الاعتباري أيضاً كذلك؟

ويؤيّدّه أنّ المولى قد يقول لعبده بصوت غليظ خشن: «اضرب» حال

ص: ٦٨

١- (١) تهذيب الأصول ١: ١٩٨.

كونه ضارباً برجليه الأرض ومحركاً رأسه ويديه، وقد يقوله بكلام لطيف لئلا يعقباً إياه بقوله: «وإن لم تفعل فلا جناح عليك»، والبعث المتحقق في عالم الاعتبار شديد في الأول وضعيف في الثاني، فإن البعث يسمى بالفارسيه «فرمان»، ولا ريب في أنهم يقولون في الأول: «فرمان شديد است» وفي الثاني: «فرمان ضعيف است»، فينسبون الشده والضعف إلى البعث، لا إلى الإرادة التي هي علته.

وإذا كان نفس البعث والتحرك منقسماً إلى قسمين: شديد وضعيف، فلا-يبعد دعوى تبادل خصوص الأول، وهو البعث الوجوبي من الصيغه عند استعمالها بلا قرينه، كما قال صاحب الكفايه.

### نقد دعوى انصراف الصيغه إلى الوجوب

وأما الدليل الثاني: فيدفعه أنّ صاحب المعالم رحمه الله - مع ذهابه إلى كون الصيغه حقيقه في خصوص الوجوب - قال: يستفاد من تضاعيف أحاديثنا المرويّه عن الأئمه عليهم السلام أنّ استعمال صيغه الأمر في الندب كان شائعاً في عرفهم بحيث صار من المجازات الراجحه (١) المساوي احتمالها من اللفظ لاحتمال الحقيقه عند انتفاء المرجح الخارجى، فيشكل التعلق فى إثبات وجوب أمر بمجرد ورود الأمر به منهم عليهم السلام (٢)، إنتهى.

فأين كثره استعمالها فى الوجوب حتى تكون منصرفه إليه؟!

وأورد المحقق الخراسانى رحمه الله على صاحب المعالم بأنّ المعنى المجازى لا يصير

ص: ٦٩

---

١- (١) واختلف فى أنّ المجاز المشهور هل يوجب حمل اللفظ عليه عند استعماله بلا قرينه، أو يوجب التوقف بينه وبين المعنى الحقيقى. منه مدّ ظله.

٢- (٢) معالم الدّين وملاذ المجتهدين: ٥٣.



مجازاً راجحاً إلا إذا كثر استعمال اللفظ فيه من دون قرينه متّصله، ليتحقّق الأّنس والربط الشديد بينهما، كما لو استعمل لفظ «أسد» مثلاً في الرجل الشجاع كثيراً، وأقيمت القرينه الدالّه على المراد في كلّ مورد منفصله بعد الاستعمال، فإذا تحقّق كثره الاستعمال كذلك تحقّق بينهما انس شديد بحيث إذا اطلق بلا قرينه لم يجز حمله على المعنى الحقيقي، وصيغه الأمر وإن كثر استعمالها في الندب، إلّا أنّ هذه الاستعمالات مقرونه بالقرينه المتّصله، وهي لا توجب صيرورته مجازاً راجحاً (١).

وهذا كلام متين، ولكن لا يخفى عليك أنّه يبطل دعوى كون الندب مجازاً راجحاً، ولكنّه لا يصحّ دعوى انصراف الصيغه إلى الوجوب، لتوقّفه على كثره استعمالها فيه، وهي ممنوعه بعدما عرفت من كثره الاستعمال في الندب كما هو واضح.

### نقد دعوى استفاده الوجوب من إطلاق الصيغه

ويرد على الدليل الثالث - وهو مسأله الإطلاق ومقدمات الحكمه - أولاً: ما تقدّم في مادّه الأمر من استلزامه اتّحاد المقسم مع أحد قسميه، وهو واضح البطلان، ضروره أنّ كلّ قسم مشتمل على المقسم وعلى أمر زائد عليه، سواء كان المقسم ماهيّة منقسمه إلى أفرادها، كاتقسام «الإنسان» إلى زيد وعمرو وبكر، أو إلى أصنافها، كاتقسام «الإنسان» إلى الأبيض والأسود، أو إلى أنواعها، كاتقسام «الحيوان» إلى الإنسان والبقر والفرس.

ص: ٧٠

وثانياً (١): أن مقدمات الحكمه لا تثبت إلأنفس البعث (٢) والتحرك الذى هو القدر المشترك بين الفردين.

توضيحه: أن اللفظ إنما يدل على ما وضع بإزائه دون غيره من اللوازم والمقارنات، والمفروض أن صيغه الأمر وضعت لنفس الجامع بلا خصوصيه فرديه، والإطلاق المفروض لا يفيد إلأكون ما وقع تحت البيان تمام المراد، وقد فرضنا أن البيان بمقدار الوضع، ولم يقع الوضع إلأنفس الجامع، دون الخصوصيه، فمن أين يستفاد كون الوجوب هو المراد دون الجامع مع أن مصب المقدمات هو الثانى دون الأول، والدلاله والبيان يتوجه إلى الجامع دون الوجوب، وبعباره اخرى: إذا تحقّق الإطلاق لابد من الاقتصار على الموضوع له ولا يجوز التعدى والعبور منها إلى بعض أفراده، فكما إذا قال المولى: «أعتق رقبه» كان نتيجة الإطلاق حمل الرقبه على ما وضعت له من غير أن نتجاوز منه إلى غيره فكذلك الأمر فى المقام.

### نقد القول بالكاشفيه العقلية

ويرد على الوجه الرابع أنه لا دليل على كون صدور الأمر كاشفاً عقلائياً عن الإراده الحتميه، بل الدليل على خلافه، فإن الكاشفيه العقلية لابد لها من منشأ، ولا منشأ لها فى المقام بعد إنكار الوضع والانصراف.

نعم، صدور الأمر كاشف عقلاً عن الإراده، لما تقدّم من مسبقه كل فعل

ص: ٧١

- 
- ١- (١) ويمكن أن يجاب بهذا الجواب أيضاً عن الاستدلال بالإطلاق لإثبات ظهور مادّه الأمر فى الوجوب. منه مدّ ظله.
  - ٢- (٢) والقائلون بكون الصيغه لإنشاء الطلب يعبرون عن القدر المشترك به دون البعث والتحرك، ولا- فرق بينهما فى هذا البحث. منه مدّ ظله.

اختيارى بها، لكنّه أوّلاً: كاشف عن أصل الإرادة لا- عن الإرادة الحتميه الشديده، وثانياً: ما تعلق به كلّ منهما غير ما تعلق به الأخرى، فإنّ الإرادة المنكشفه عن صدور الأمر تعلقت به (١)، والإرادة التي يدعى أنّها حتميه شديده موجهه لكون البعث والتحرك وجوبياً تعلقت بفعل العبد.

وبعبارة اخرى: إنّ المولى إذا قال لعبده: «ادخل السوق واشتر اللحم» كان له إرادتان: إحداهما: إرادته صدور الأمر، أعنى إرادته التكلّم بقوله: «ادخل السوق واشتر اللحم»، والثانيه: إرادته تحقّق المأمور به فى الخارج بواسطه العبد، وما ينكشف بسبب الفعل الاختيارى هو الإرادة الأولى، وما له دخل فى صيروره البعث والتحرك وجوبياً أو استحبابياً هو الثانيه.

والحاصل: أنّ الكاشفیه العقلائيه لا- منشأ لها أصلاً، وأمّا الكاشفیه العقلية فهى مربوطه بأصل الإرادة لا الإرادة الحتميه أوّلاً، والإرادة الموجهه لصيروره البعث والتحرك وجوبياً أو استحبابياً هى الإرادة المتعلّقه بفعل العبد لا المتعلّقه بصدور الأمر ثانياً.

### إبطال دعوى حكم العقل بظهور الصيغه فى الوجوب

وأما مسأله حكم (٢) العقل والعقلاء على تماميه الحجّه على العبد عند صدور البعث من المولى فهى وإن قال بها كثير من الأعلام منهم سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام وآيه الله البروجردى ٠، إلّا أنّها أيضاً مع ذلك لا تتمّ عندنا.

وينبغى توضيح هذا الدليل قبل بيان الإشكال الوارد عليه بنظري القاصر، فنقول: تقريب الاستدلال به أنّ العقل والعقلاء إذا لاحظا الزمان الذى قبل

ص: ٧٢

١- (١) أى بصدور الأمر. م ح - ي.

٢- (٢) وهو الدليل الخامس. م ح - ي.

صدور الأمر والزمان الذى بعده حكماً بتغيرهما من حيث توجه الأمر إلى العبد فى الزمان الثانى دون الأول، والأمر الصادر من المولى حجّه على العبد، فلا بدّ له من الخروج عن عهدها، ولا يجوز له ترك المأمور به كما كان له تركه قبل صدور الأمر، ولو تركه بعد صدور الأمر لاستحقّ العقوبه، وهذا معنى ظهور الصيغه فى الوجوب.

بل ذهب آيه الله البروجردى رحمه الله إلى عدم جواز الإذن فى الترك من قبل المولى بواسطه دالّ آخر، فإليك بيانه:

بل يمكن أن يقال: إنّ الطلب البعثى مطلقاً منشأ لانتزاع الوجوب، ويكون تمام الموضوع لحكم العقلاء باستحقاق العقوبه، وأنّه معنى لا- يلائمه الإذن فى الترك، بل ينافيه، لوضوح عدم إمكان اجتماع البعث والتحرّيك نحو العمل مع الإذن فى الترك المساوق لعدم البعث.

وعلى هذا فيجب أن يقال: إنّ الصيغ المستعمله فى الاستحباب لا- تكون مستعمله فى الطلب البعثى، ولا- تتضمّن البعث والتحرّيك، وإنّما تستعمل بداعى الإرشاد إلى وجود المصلحه الراجحه فى الفعل، وببالي أنّ صاحب القوانين أيضاً اختار هذا المعنى، فقال: «إنّ الأوامر النديّه كلّها للإرشاد» وهو كلام جيّد (1)، إنتهى.

أقول: فى كلامه رحمه الله تهافت، فإنّه عدل عن التمسك بالتبادر - لعدم تماميته عنده - إلى هذا الدليل، مع أنّ كلامه هذا يدلّ على كون اللزوم والوجوب دخيلاً فى ماهيته البعث والتحرّيك الاعتبارى الذى وضع الصيغه له، بحيث لا يمكن للمولى الإذن فى الترك، وهذا يقتضى تبادر الوجوب عنها، وبعبارة

ص: ٧٣

أخرى: كيف يمكن الجمع بين إنكار وضع الصيغ للبعث والتحرك الوجوبي من طرف، وبين تسلّم كونها موضوعه للبعث والتحرك من طرف آخر مع القول بكون اللزوم والوجوب دخيلاً في ذات البعث والتحرك بحيث لا يمكن الإذن في الترك عقبه؟!

ويمكن المناقشه في أصل الدليل أيضاً بأنّ حكم العقل والعقلاء لا بدّ له من ملاك، ولا ملاك لحكمهما بكون صدور الأمر حجّه على العبد موجباً لاستحقاقه العقوبه على المخالفه بعد إنكارهم الأدله الأخرى (1) كما هو ظاهر عدولهم عنها إلى هذا الدليل الخامس.

والحاصل: أنّ الحقّ ما ذهب إليه صاحب الكفايه من أنّه لا يبعد تبادر الوجوب عن الصيغ عند استعمالها بلا قرينه، وإن كان سائر الأدله غير تامّه.

ص: ٧٤

---

١- (١) وهي التبادر والانصراف والإطلاق والكاشفیه العقلائيه. م ح - ي.

## المبحث الثالث: فى الجملة الخبريّه المستعمله فى مقام الإنشاء

### إشاره

هل الجملة الخبريّه الّتى قصد بها الإنشاء وبيان الحكم - مثل يغتسل (١) ويتوضأ ويعيد - ظاهره فى الوجوب أو لا؟

### نظريّه صاحب الكفايه فى المقام

قال المحقق الخراسانى رحمه الله: الظاهر الأوّل، بل يكون أظهر من الصيغه، ولكنّه لا يخفى أنّه ليست الجملة الخبريّه الواقعه فى ذلك المقام - أى الطلب - مستعمله فى غير معناها (٢)، بل تكون مستعمله فيه، إلّا أنّه ليس بداعى الإعلام، بل بداعى البعث بنحو الأكيد حيث أنّه أخبر بوقوع مطلوبه فى مقام طلبه إظهاراً بأنّه لا يرضى إلّا بوقوعه، فيكون أكيد فى البعث من الصيغه، كما هو الحال فى الصيغ الإنشائيّه على ما عرفت من أنّها أبدأ تستعمل فى معانيها الإيقاعيّه لكن بدواعٍ آخر كما مرّ.

لا يقال: كيف ويلزم الكذب كثيراً، لكثرة عدم وقوع المطلوب كذلك فى

ص: ٧٥

- 
- ١- (١) الغالب استعمال المضارع فى مقام الإنشاء، لكن قد يستعمل الماضى أيضاً كذلك، كما فى قوله عليه السلام: «قام فأضاف إليها اخرى». وسائل الشيعه ٢١٧:٨، كتاب الصلاه، الباب ١٠ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاه، الحديث ٣.
  - ٢- (٢) وهو ثبوت النسبه بين الفعل والفاعل فى الموجبات وعدمها فى السوالب. منه مدّ ظلّه.

الخارج، تعالى الله وأوليائه عن ذلك علوّاً كبيراً.

فإنّه يقال: إنّما يلزم الكذب إذا أتى بها بداعى الإخبار والإعلام لا لداعى البعث، كيف وإلّا يلزم الكذب فى غالب الكنايات، فمثل «زيد كثير الرماد» أو «مهزول الفصيل» لا يكون كذباً إذا قيل كناية عن جوده ولو لم يكن له رماد أو فصيل أصلاً، وإنّما يكون كذباً إذا لم يكن بجواد، فيكون الطلب بالخبر فى مقام التأكيد أبلغ، فإنّه مقال بمقتضى الحال.

هذا مع أنّه إذا أتى بها فى مقام البيان فمقدّمات الحكمه مقتضيه لحملها على الوجوب، فإنّ تلك النكته إن لم تكن موجب لظهورها فيه فلا أقلّ من كونها موجب لتعيّنه من بين احتمالات ما هو بصدده، فإنّ شدّه مناسبه للإخبار بالوقوع مع الوجوب موجب لتعيّن إرادته إذا كان بصدد البيان مع عدم نصب قرينه خاصّه على غيره (١)، إنتهى.

وذهب بعضهم إلى عدم ظهورها فى الوجوب، لتعدّد المجازات فيها، وليس الوجوب بأقواها بعد تعذّر حملها على معناها.

### بيان الحقّ فى المسأله

أقول: قد عرفت أنّ أهمّ ما استدلّ به على ظهور الصيغه فى الوجوب أمران: ١ - حكم العقل والعقلاء بأنّ صدورها عن المولى حجّه على العبد وموجب لاستحقاقه العقوبه على المخالفه، ٢ - تبادر الوجوب عند استعمالها بلا قرينه.

فمن تمسك هناك بالأوّل - كالإمام الخمينى وآيه الله البروجردى ٠ - فلا

ص: ٧٦

١- (١) كفايه الأصول: ٩٢.

إشكال في جواز تمسّكه به هنا أيضاً، لعدم الفرق في البعث والتحريك الاعتباري بين كونه مستفاداً من الصيغه وبين كونه مستفاداً من الجملة الخبرية المستعمله في مقام الإنشاء، فإذا كان في الأوّل حجّه على العبد كان في الثاني أيضاً كذلك من غير أن يكون أحدهما أقوى وأكد من الآخر في إفاده الوجوب.

نعم، بينهما فرق من جهه كونه في الأوّل مفاداً حقيقياً للصيغه، وفي الثاني مفاداً مجازياً للجملة الخبرية، لكنّه ليس فارقاً فيما تقدّم من حكم العقل والعقلاء.

وأما من تمسّك هناك بالتبادر كما قوّيناه تبعاً للمحقّق الخراساني رحمه الله فلا مجال للتمسّك به هاهنا، للعلم بعدم كون الجملة الخبرية موضوعه للوجوب، بل لثبوت النسبه بين الفعل والفاعل.

ولكنّ الذي يسهّل الخطب أنّا لسنا في المقام بصدد ما وضع له الجملة الخبرية، بل بصدد المعنى الذي هي ظاهره فيه فيما إذا استعملت في مقام الإنشاء وبيان الحكم، والظهور أعمّ من الحقيقه، ويمكن إثباته ببعض الأخبار الصحيحه، مثل صحيحه زراره التي استدّلوا بها على حجّيه الاستصحاب، قال: قلت (١): أصاب ثوبي دم رعا ف أو شيء من منى، فعلمت أثره إلى أن اصيب له الماء، فأصبت وحضرت الصلاه ونسيت أنّ بثوبي شيئاً صلّيت، ثمّ إنّي ذكرت بعد ذلك، قال: «تعيد الصلاه وتغسله»، قلت: فإن لم أكن رأيت موضعه وعلمت أنه قد أصابه فطلبتّه فلم أقدر عليه، فلمّا صلّيت وجدته،

ص: ٧٧

---

١- (١) وهذه الروايه وإن كانت مضمرة، إلّا أنّ إضمامها لا يضرّ باعتبارها حيث كان مضمراً زراره، ومثله لا يكاد يستفتى من غير الإمام المعصوم عليه السلام. م ح - ي.



قال: «تغسله وتعيد الصلاة»، قلت: فإن ظننت أنه قد أصابه ولم أتيقن ذلك، فنظرت فلم أر فيه شيئاً ثم صلّيت فرأيت فيه، قال: «تغسله ولا- تعيد الصلاة»، قلت: لم ذاك؟ قال: «لأنك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً»<sup>(١)</sup>. الحديث.

فإن زواره لم يكن يسأل في مثل المقام عن استحباب غسل الثوب وإعادة الصلاة، بل عن وجوبهما، فقله عليه السلام: «تعيد الصلاة» و «تغسله» ظاهر في وجوبهما بمقتضى تطابق الجواب مع السؤال.

إن قلت: فعلى هذا لعلّ الوجوب مستند إلى مسبقته الجواب بالسؤال المذكور، لا إلى نفس الجملة الخبرية المستعمله في مقام بيان الحكم.

قلت: لا، فإنه عليه السلام لو قال مكان الجملتين: «أعد الصلاة» و «اغسله» لكان الوجوب مستفاداً من الصيغه بلا ريب، ولم يحتمل دخل السؤال فيه كما لا يخفى، ولا فرق بين الصيغه وبين الجملة الخبرية في ذلك.

نعم، مسبقته الجملة الخبرية بالسؤال المذكور قرينه على ظهورها في الوجوب، لكنّ الظهور مستند إلى نفس الجملة لا- إلى المسبقته.

والحاصل: أنّ الجمل الخبرية المستعمله في مقام الإنشاء أيضاً ظاهره في الوجوب، كصيغه الأمر<sup>(٢)</sup>.

ص: ٧٨

١- (١) تهذيب الأحكام ١: ٤٣٢، باب تطهير البدن والثياب من النجاسات، الحديث ٨، والاستبصار ١: ٢٩٢، باب الرجل يصلّي في ثوب فيه نجاسه قبل أن يعلم، الحديث ١٣.

٢- (٢) وأمّا موارد استعمالهما فالذى يخطر ببالى أنّ الجملة الخبرية تستعمل فيما إذا كانت القواعد الكليّة الواردة في الكتاب والسنة بيد السائل، كقاعده نفى العسر والحرج وبطلان الصلاة إذا وقعت نسياناً في النجاسه، ولكنه يستل عن الحكم لعدم توجيه التأم إلى تلك الأصول الشامله لمورد السؤال، والصيغه تستعمل فيما إذا كان الحكم بأصله وأساسه مجهولاً للراوى، فلا يقال: «تصلّي صلاه الجمعة» في مقام إنشاء وجوبها، بل يقال: «صلّ صلاه الجمعة»، وعليكم بالتأمل في موارد استعمالهما لكى يتضح لكم صحّه ذلك وسقمه، فإنه وإن خطر بالبال، إلّا أنّى لم أتتبع موارد الاستعمال. منه مدّ ظلّه.

نعم، يقع الكلام في كَيْفِيَّتِهِ دلالتها على البعث بعدما عرفت من تحقيق معنى المجاز وأنه استعمال فيما وضع له بجعله معبراً إلى المقصود، فدلالته عليه إمّا لما ذكره المحقق الخراساني رحمه الله من أنه أخير بوقوع مطلوبه في مقام طلبه إظهاراً بأنه لا يرضى إلّا بوقوعه.

أو لما ذكره سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام قدس سره من أنّ استعمال الجملة الخبريّة مكان الصيغه لغرض تشويق المأمور، بدعوى تحقّق معناها منه وأنه يقوم به من غير احتياج إلى الأمر، بل فطرته السليمة ورشده في حيازه المصالح تبعته إليه بلا دعوه داع، فقول الوالد لولده: «ولدى يصلّي» أو «يحفظ مقام أبيه» لا يريد منها إلّا الأمر، لكن بلسان الإخبار عن وقوعه وصدوره عنه بلا طلب من والده، بل بحكم عقله ورشده وتمييزه (١).

### كلام السيّد البروجردى رحمه الله حول أوامر النبي والأئمّة عليهم السلام

في دلاله أوامر النبي والأئمّة عليهم السلام على الوجوب

ثم إنّ سيّدنا الأستاذ البروجردى رحمه الله بعد إثبات ظهور صيغه «افعل» والجملة الخبريّة المستعملة في مقام الإنشاء في الوجوب استشكل في استفادته الوجوب من الأوامر الصادره عن النبي صلى الله عليه وآله والأئمّة عليهم السلام أو من الجملة الخبريّة الواقعة في كلامهم في مقام الإنشاء وبيان الحكم بقوله:

إنّ الأوامر والنواهي الصادره عن النبي صلى الله عليه وآله والأئمّة عليهم السلام على قسمين:

القسم الأوّل: الأوامر والنواهي الصادره عنهم في مقام إظهار السلطنة وإعمال المولويّة نظير الأوامر الصادره عن الموالى العرفيّة بالنسبة إلى عبيدهم،

ص: ٧٩

مثال هذا: جميع ما صدر عنهم عليهم السلام فى الجهاد وميادين القتال، بل كلِّما أمرُوا به عبدهم وأصحابهم فى الأمور الدنيويَّة ونحوها، كبيع شىء لهم وعمارته بناءً ومبارزته زيد مثلاً.

القسم الثانى: الأوامر والنواهى الصادره عنهم عليهم السلام فى مقام التبليغ والإرشاد إلى أحكام الله تعالى، كقولهم: «صلِّ» أو «اغتسل للجمعه والجنابه» أو نحوهما، ممَّا لم يكن المقصود منها اعمال المولويَّة، بل كان الغرض منها بيان ما حكم الله به، نظير أوامر الفقيه فى الأحكام الشرعيَّة بالنسبه إلى مقلديه.

أمَّا القسم الأوَّل: فهو وإن كان ظاهراً فى الوجوب كما فضِّلناه، ولكنَّه نادر جدًّا بالنسبه إلى القسم الثانى، الذى هو العمده فى أوامرهم ونواهيهم عليهم السلام، وهو محلُّ الابتلاء أيضاً.

وأما القسم الثانى: فلَمَّا لم يكن صدورها عنهم لاعمال المولويَّة، بل كان لغرض الإرشاد إلى ما حكم الله به على عباده كانت فى الوجوب والندب تابعه للمرشد إليه، أعنى ما حكم الله بها، وليس لاستظهار الوجوب أو الندب من هذا السنخ من الأوامر وجه، لعدم كون الطلب فيها مولويًّا، فتأمل جيِّداً (١).

إنتهى كلامه رحمه الله.

### نقد نظريَّة السيّد البروجردى رحمه الله حول أوامر النبي والأئمّه عليهم السلام

وفيه: أنه لا- إشكال فى كون القسم الأوَّل أوامرهم المولويَّة، وأمَّا القسم الثانى فلا يرتبط بهم عليهم السلام أصلاً، حتّى بنحو الإرشاد، بل هى أوامر الله تعالى حقيقةً وأنَّهم عليهم السلام بصددها، وكذلك أوامر الفقيه بالنسبه إلى

ص: ٨٠

مقلديه (١)، فما صدر عنهم عليهم السلام من الأوامر فى مقام بيان الحكم أوامر مولويه صادرة عن الله عز وجل بيانهم عليهم السلام، فإنهم حينما يقولون مثلاً: «صلوا» يكون بمعنى أن الله سبحانه يقول: «صلوا».

ويؤيده أن أحدهم عليهم السلام لو سئل عن عله أمره الذى يكون من قبيل القسم الأول لم يجب بعدم صدور الأمر عنه، بخلاف ما إذا سئل عن سبب القسم الثانى من أوامره، فلو سئل أمير المؤمنين على عليه السلام عن أنك لم أمرتنا بقتال الخوارج لم يجب بأنى لم أمركم، بل أجب بأن فى قتالهم مصلحه الإسلام وحفظ بيضته، أو نحو هذا الجواب، وأما لو سئل مثلاً عن أنك لم أمرتنا بصلاته الجمعه لأجب بأنى لم أمركم بها، بل الله تعالى أمركم بإتيانها، وهذا ما يشهد عليه الوجدان السليم.

والعجب من سيدنا البروجردى رحمه الله حيث علل فى مقدمه كتاب «جامع أحاديث الشيعة» حججه قول الأئمة عليهم السلام حتى بالنسبه إلى أهل السنه بما ورد عن الصادقين عليهما السلام بأن كلما حدثاه فهو عن آبائهما عليهم السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله عن جبرئيل عليه السلام عن الله عز وجل (٢).

فمع ذلك كيف جعل الأوامر الصادره عنهم عليهم السلام فى مقام بيان الأحكام أوامره، مع أن مقتضى هذه الروايات أن كلامهم كلام الله عز وجل حقيقه، كما أن كلام الرواه عند نقل الحديث كلامهم عليهم السلام واقعاً، فكما أن زواره مثلاً إذا قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: صل صلاة الجمعه» يكون ناقلاً للأمر لا أمراً، فكذلك النبى والأئمة عليهم السلام حينما يبينون أحكام الله تعالى ويبلغونها إلى

ص: ٨١

- 
- ١- (١) والفرق بين الفقيه والمعصومين عليهم السلام أنهم قاطعون بأحكام الله تعالى، والفقيه لا يقدر غالباً إلا على تحصيل الظن بها، فأوامرهم أوامر الله تعالى قطعاً، وأوامر الفقيه أوامره سبحانه ظناً. منه مدّ ظله.
  - ٢- (٢) جامع أحاديث الشيعة ١: ١٨١ و ١٨٢، باب حججه فتوى الأئمة عليهم السلام، الحديث ٣ و ٧.

العباد ليس لهم أمر أصلاً، ولو إرشاداً، بل كلامهم عليهم السلام صرف بيان أحكامه تعالى، إمّا بنحو النقل والروايه بحذف سلسله السند، أو من عندهم بدون النقل، لأجل إحاطتهم العلميه بجميع أوامره ونواهيه سبحانه.

فهذا النوع من أوامره عليهم السلام أوامر الله تعالى المولويه، والأستاذ المحقق البروجردى رحمه الله أيضاً معترف بظهور الأوامر المولويه فى الوجوب.

والحاصل: أنّ صيغ الأمر والجمل الخبريه المستعمله فى مقام الإنشاء ظاهرتان فى الوجوب، حتّى فيما إذا استعملتا فى كلامهم عليهم السلام لبيان حكم الله عزّ وجلّ (١).

ص: ٨٢

---

١- (١) ولو لم تكن ظاهره فى الوجوب فيما إذا صدرت عنهم عليهم السلام لبيان الحكم كما قاله آيه الله البروجردى رحمه الله لاختلّ نظام الفقه الإسلامى جدّاً، ولكنّه رحمه الله أيضاً مع ذهابه إلى هذا القول فى الأصول تمسك فى أبواب الفقه لإثبات الوجوب بما استعمل فى كلامهم عليهم السلام لبيان الحكم من صيغ الأمر والجمل الخبريه المستعمله فى مقام الإنشاء. منه مدّ ظلّه.

## المبحث الرابع: فى التعبدى والتوصلى

### اشاره

هذا هو العنوان المذكور فى كلمات الأصوليين، وظاهره أمران: أحدهما: أنّ تقسيم الواجب بهذا اللحاظ ثنائى، والثانى: أنّ طرفى التقسيم هما عنوان التعبدى والتوصلى، والحقّ أنّه لا يصحّ الجمع بينهما.

توضيح ذلك: أنّ التعبدى من العباده، وهى لغه عمل خاصّ صادر من العبد بقصد التقرب إلى المعبود، سواء كان المعبود المتقرب إليه هو الله تبارك وتعالى، أو الصنم، فإنّ عباده الصنم أيضاً مصداق حقيقى للعباده لغه، ولذا تعدّ شركاً، ولكن ليس كلّ عمل صادر بقصد التقرب إلى الله تعالى أو إلى غيره عباده، ألا ترى أنّ إطاعه الولد لوالده أو العبد لمولاه لا تعدّ عباده لهما، وإن صدرت بقصد التقرب إليهما، وكذا إنقاذ الغريق وغسل الثوب النجس ليسا عباده وإن قصد المنقذ والغاسل امتثال أمر الله تعالى، نعم، يترتب حينئذٍ عليهما الثواب، وكذلك الأمر فى بعض الواجبات المشروطه بقصد القربه، كالزكاه والخمس، إذ لا يصدق على المشتغل بأدائهما أنّه مشتغل بالعباده.

فعلى هذا يعلم أنّ للعباده مضافاً إلى اشتراطها بقصد القربه خصوصيّه اخرى بها تمتاز عن سائر الواجبات المشروطه به.

والحقّ أنّ العبادات لا تعرف إلّا من طريق الأدله الشرعيّه، وليست

عباديتها ذاتية.

واستدل من خالفنا في ذلك بأن السجود بين يدي الغير عباده ذاتاً، فلا يتوقف عباديته على بيان الشارع.

وفيه: أنه لو كان عباده ذاتاً لكان سجود الملائكة لآدم عليه السلام عبادة له، فكان شركاً، فكيف أمرهم الله سبحانه به؟ مع أنه قال: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ» (١).

لا يقال: لعل هذه الآية خصت بما يستفاد من أمره تعالى الملائكة بالسجود لآدم عليه السلام، فكان حاصلها أن الله لا يغفر أن يشرك به إلا ما كان بأمره تعالى.

فإنه يقال: لسان الآية أب عن التخصيص، فلا عباده لغير الله إلا أنها شرك محرم.

فلا بد من القول بعدم كون سجودهم له عليه السلام عباده، فلا يكون عباديته ذاتية، فطريق معرفه العبادات ينحصر في بيان الشارع.

وبالجملة: إن الواجبات التقريبية على قسمين: تعبدي، كالصلاه والصيام، وغير تعبدي، كالخمس والزكاه.

فتقسيم الواجب إلى التعبدي والتوصيلي يوجب خروج بعض الواجبات عنه، فلا بد إما من إبدال التعبدي بالتقريب، أو من جعل التقسيم ثلاثياً، بأن نقول: الواجب إما تعبدي أو تقريبي أو توصلي، ونريد بالتقريب - بقرينه مقابلته بالتعبدي - خصوص غير العبادات من الواجبات التقريبية، وأما جعل التقسيم ثنائياً مع كون طرفيه عنواني التعبدي والتوصلي - كما فعله المشهور - فغير

ص: ٨٤

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ هاهنا مسائل كلّها مهمّة مستحقّة للبحث عنها بالأصالة، وإن جعل بعضها مقدّمه للبعض الآخر في الكفايه.

## بيان المراد بالتعبدي والتوصلي

(١)

المسألة الأولى: أنّ الحقّ ما ذهب إليه المحقّق الخراساني رحمه الله من أنّ الوجوب التوصلي هو ما كان الغرض منه يحصل بمجرد حصول الواجب، ويسقط بمجرد وجوده، بخلاف التعبدي، فإنّ الغرض منه لا يكاد يحصل بذلك، بل لابدّ في سقوطه وحصول غرضه من الإتيان به متقرّباً به منه تعالى (٢).

وأما ما قيل من أنّ التعبدي هو ما كان الغرض منه مجهولاً لنا، والتوصلي ما كان الغرض منه معلوماً فغير صحيح، فإنّ الصلاة والصيام أمران تعبديان مع أنّنا نعلم الغرض منهما من طريق قوله تعالى: «أَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ» (٣) و «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» (٤).

فالملاك في التعبدي والتوصلي إنّما هو اعتبار قصد القربة في حصول الغرض وعدمه، لا الجهل بالغرض والعلم به.

إن قلت: كيف يصحّ تسميه الواجب التوصلي واجباً؟ مع أنّه لا يعتبر

ص: ٨٥

١- (١) كلّما نعبر بالتعبدي فإنّما هو على مذاق المشهور، وإلّا فقد عرفت أنّ الحقّ إنّما هو التعبير بالتقريبي. منه مدّ ظله.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٩٤.

٣- (٣) العنكبوت: ٤٥.

٤- (٤) البقرة: ١٨٣.



صدوره من نفس المكلف مباشرة، بل يكفي تحقّقه بواسطة الغير، ولو بدون الاستنابه، فإذا تنجّس ثوب مثلاً ببول ما لا يؤكل لحمه فكيف يتوجّه إليه خطاب «اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه»؟ مع أنّه يكفي في سقوطه تطهيره بواسطة غيره وإن لم يستنبه في ذلك، بل يحصل الطهاره ويسقط الأمر بإلقاء مثل الريح إياه في الماء، فيعلم من ذلك أنّ غسل الثوب لم يكن واجباً على زيد.

قلت: لا- يمكن المناقشه في الواجبات التوضيحية، لا- لأجل ثبوت التكليف، ولا- لأجل سقوطه، أمّا الثبوت فلاّنه مشروط بكون المكلف قادراً على الامتثال، وهو حاصل فرضاً، وأمّا السقوط فلاّنه ملا-كه حصول الغرض من التكليف، سواء كان بفعل المكلف، أو بفعل الغير، أو بواسطة اخرى، ولا- منافاه بين وجوب عمل على شخص وسقوطه عنه بفعل غيره ونحوه إذا حصل الغرض به.

### إمكان أخذ قصد القربه في متعلّق الأمر

في إمكان أخذ قصد القربه في متعلّق الأمر

المسأله الثانيه: ذهب المحقّق الشيخ الأعظم الأنصاري رحمه الله إلى استحاله (1) أخذ قصد التقرب المعترف في الواجب التعبدى في متعلّق الأمر شرعاً مطلقاً، أى شرطاً أو شرطاً، وهو رحمه الله أوّل من تتبّه إلى هذه المسأله، وعنونها في مباحثه الأصوليه، ثمّ تبعه في القول بالاستحاله تلامذته، منهم المحقّق الخراساني رحمه الله في

ص: ٨٦

١- (١) لا بدّ أن يعلم أنّ القائلين بالاستحاله إنّما قالوا بها إن اريد بقصد القربه إتيان المأمور به بداعي الأمر، وأمّا لو اريد به إتيانه لأجل محبوبيته للمولى، أو لأجل كونه ذا مصلحه ملزمه، أو لأجل كونه أمراً حسناً، كما في الزكاه، فإنّها إحسان إلى الفقير، أو لحصول القرب إلى المولى، فلا استحاله في أخذه في متعلّق الأمر عندهم أيضاً. منه مدّ ظلّه.

الكفاية، وإن اختلفوا في كَيْفِيَّتِهَا وإقامه البرهان عليها، فذهب بعضهم إلى الاستحاله بالذات، وبعضهم إلى الاستحاله بالغير.

### ثمره المسأله

ويترتب على هذا البحث أننا إذا قلنا بإمكان أخذ قصد القربه في متعلق الأمر فإن شككنا في تعبدية واجب وتوصية لئنه نتمسك بأصالة الإطلاق لنفى التعبدية وإثبات التوصية لئنه، ولا- يصل النوبه إلى إجراء الأصول العمليه، بخلاف ما إذا قلنا بالامتناع، فلا بدّ عليه من الرجوع إلى ما يقتضيه الأصل العملى فى موارد دوران المأمور به بين الأقلّ والأكثر الارتباطيين.

وسياتى توضيح تطبيق هذه الثمره على البحث فى المسأله الثالثه.

### كلام الشيخ الأنصارى رحمه الله فى المقام

قال الشيخ رحمه الله: قيود الواجبات المركبه والمقيدده على قسمين: قسم يمكن للبعد تقييدها به حتى قبل الأمر، كالسوره والطهاره بالنسبه إلى الصلاه، وقسم آخر لا يمكن ذلك إلا بعد الأمر، كقصد القربه بالنسبه إليها، فالبعد يقدر على إتيان الصلاه مع السوره والطهاره ولو لم تكن مأموراً بها، ولكنّه لا يقدر على إتيانها بداعى الأمر إلا بعد كونها مأموراً بها، فيمكن أخذ القسم الأول فى متعلق الأمر، دون القسم الثانى، لاستحاله أخذ ما لا يكاد يتأتى إلا من قبل الأمر بشىء فى متعلق ذلك الأمر (1).

هذا حاصل كلام الشيخ رحمه الله.

ص: ٨٧

ولابد حينئذٍ من ملاحظه أدله القائلين بالاستحالة، ولنبدأ بأدله من قال بالامتناع الذاتى:

الأول: أن الحكم بالنسبه إلى متعلقه كالعرض بالنسبه إلى معروضه، فكما أن المعروض متقدم على عرضه رتباً، فكذلك متعلق الحكم متقدم عليه، فلو كان لقصد القربه دخل فى المأمور به شرطاً أو شرطاً كان مما تعلق به الأمر، فلا بد من كونه متقدماً عليه رتباً مع أنه لا يكاد يتأتى إلا من قبل الأمر، فكان متأخراً عنه رتباً، لتوقفه عليه، فأخذ قصد القربه فى متعلق الأمر مستلزم لتقدم الشئ على نفسه، وهو ممتنع ذاتاً.

وفيه: أنه لا إشكال فى تقدم رتبه المعروضات على أعراضها، لقيام العرض بالمعروض، ولكن قياس المقام بتلك المسأله باطل.

لأن الحكم إما أن يراد به الإراده التى هى من الصفات المتأصله القائمه بنفس المرید، أو البعث والتحرك الاعتبارى كما قلنا سابقاً: إنه مفاد صيغه «افعل».

فعلى الأول لا ريب فى كون الإراده التى فرض أنه الحكم أمراً حقيقياً كالعرض، ولا ريب أيضاً فى احتياجها (1) إلى المراد، كاحتياج العرض إلى معروضه، ولكن هذا لا يوجب استحاله أخذ قصد الأمر فى متعلقها، إذ الذى يحتاج إليه الإراده ليس المراد الخارجى الذى يسمى مراداً بالعرض، لأنه ربما لا يكون موجوداً حين الإراده، كما إذا أردت الحضور فى الدرس حين خروجك من الدار، ولكن يوجد المراد أعنى الحضور بعد ساعه مثلاً، فلا

ص: ٨٨

---

١- (١) لكون الإراده من الأمور ذات الإضافة، لها إضافة إلى نفس المرید وإضافه إلى المراد. منه مدّ ظله.

يصلح المراد الخارجى لأن يكون طرفاً للإضافه، بل الصالح له هو المراد بالذات، أعنى الصوره الذهنيه للمراد الخارجى، فإذن لا إشكال فى أن المرید يتمكن من تصوّر المراد مع قيد قصد الأمر حين الإراده من دون أن يستلزم محالاً، فالشارع حينما يريد إقامه الصلاه بواسطه العباد يتصوّر المراد، وهو الصلاه بجميع قيودها التى منها قصد امتثال الأمر، ثم يأمرهم بها، فالصلاه الخارجيه وإن كانت متأخره عن الإراده، إلّا أن ما يتوقّف عليه تحقّق الإراده هو الصلاه بوجودها الذهني لا الخارجى، ولا يلزم منه تقدّم الشىء على نفسه كما لا يخفى.

هذا مضافاً إلى بعد كون الحكم بمعنى الإراده.

وعلى الثانى فالأمور الاعتباريه لا يتصوّر فيها التقدّم والتأخر، لأنّ الأمر الاعتبارى ليس بشىء وراء الاعتبار، فكيف يكون رتبته متقدّمه على شىء أو متأخره عنه؟! مع أنّهما يختصّان بالأمور الحقيقيه.

ولو توقّف البعث والتحرّيك الاعتبارى فى المقام إلى وجود العبادات خارجاً لكان بعثاً إلى تحصيل الحاصل.

ويدلّك على عدم جريان أحكام الواقعيّات فى الاعتباريّات أنّ الأعراض لكونها أموراً حقيقيه متأصيله لا يمكن اجتماع ضدّين منها فى معروض واحد فى وقت واحد ولو من قبل شخصين، ألا ترى أنّه لا يمكن اجتماع البياض والسواد فى جسم واحد فى زمان واحد ولو كان المؤثّر فى بياضه زيد وفى سواده عمرو مثلاً، بخلاف الحكمين المختلفين، فإنّه يمكن أن يوجب شخص عملاً خاصاً فى زمان ويحرّمه شخص آخر فى ذلك الزمان، فيصير واجباً بالنسبه إلى الأوّل وحرماً بالنسبه إلى الثانى. فلا مجال لقياس الأحكام التى هى من الأمور الاعتباريه بالأعراض التى هى من الحقائق الخارجيه.

الثاني: أن أخذ قصد القرية في متعلق الأمر مستلزم للدور، لأن قصد الأمر لا يمكن أن يتحقق خارجاً إلا بعد الأمر، وصدور الأمر يتوقف على قدره المكلف على الأمور به بجميع أجزائه وقيوده، لأنها من الشرائط العقلية لكل تكليف، فالقدره على قصد الأمر متوقف على الأمر، وهو متوقف عليها، وهذا دور مصرح، ولا ريب في استحالته الذاتيه.

وفيه: أن قدره العبد على قصد الأمر وإن كان متوقفاً على الأمر، إلا أن الأمر لا يتوقف على القدره في زمنه، لأن العقل لا يحكم بأن القدره حين التكليف شرط له، بل يحكم بأن القدره في ظرف الامتثال شرط له، وهي حاصله للعبد في زمن الامتثال، وإن جاءت من قبل الأمر.

الثالث: أن أخذ قصد القرية في متعلق الأمر يستلزم تعلق لحاظين - آلي واستقلالي - بشيء واحد في آن واحد، وهو محال.

توضيح ذلك: أن كل أمر يلاحظ الأمر والمأمور به كليهما، لكن ملاحظه الأمر إنما هي لأجل التوصل إلى المأمور به، ولا يلاحظه مستقلاً، فإن المولى إذا قال لعبده: «اشتر اللحم» كان غرضه الأصلي نفس اشتراء اللحم، وأما الأمر به فإنما هو لأجل تحققه، فلا يكون الأمر ملحوظاً للأمر إلا بنحو الآليه.

وأما المأمور به فهو بجميع أجزائه وشرائطه ملحوظ له بنحو الاستقلال.

فلو كان قصد الأمر مأخوذاً في متعلقه يلزم أن يكون الأمر لأجل كونه آله ووسيله إلى التوصل إلى المأمور به ملحوظاً بنحو الآليه، ولأجل دخله في المأمور به ملحوظاً بنحو الاستقلال، والجمع بين لحاظين في آن واحد محال، سيما إذا اختلفا في الآليه والاستقلاليه.

وفيه: أن اللحاظين ليسا في آن واحد، فإن الأمر يلاحظ المأمور به بجميع

أجزائه وشرايطه أولاً ثم يلاحظ الأمر ثم يأمر، فلحاظ الأمر بما أنه من قيود المأمور به متقدّم على لحاظه بما أنه آله للتوصل إليه.

### كلام المحقق النائيني رحمه الله في المقام

الرابع: ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله وقال بعض الأعلام في المحاضرات: هو أحسن الوجوه، وهو أنّ القضايا المتضمّنه للأحكام ترجع إلى القضايا الحقيقيه، وكلّ قيد في القضايا الحقيقيه إذا اخذ مفروض الوجود في الخارج سواء كان اختيارياً أم كان غير اختياريّ يستحيل تعلّق التكليف به، والسبب في ذلك أنّ القضايا الحقيقيه ترجع إلى قضايا شرطيه مقدمها وجود الموضوع وتاليها ثبوت المحمول له، مثلاً قولنا: «المستطيع يجب عليه الحجّ» قضيه حقيقيه ترجع إلى قضيه شرطيه، وهي قولنا: «إذا وجد في الخارج شخص وصدق عليه أنه مستطيع وجب عليه الحجّ» فيكون وجوب الحجّ مشروطاً بوجود الاستطاعه في الخارج، فتدور فعليته مدار فعليتها، لاستحاله فعليته الحكم بدون فعليته موضوعه.

وعليه فلا يمكن أن يقع مثل هذا القيد مورداً للتكليف، بداهه أنّ المشروط لا يقتضى وجود شرطه، ولا فرق في ذلك بين أن يكون ذلك القيد اختيارياً أو غير اختياريّ، والأوّل: كالعقد، والعهد، والنذر، والاستطاعه، وما شاكل ذلك، فإنّ مثل قوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (١) أو نحوه يرجع إلى أنّه إذا فرض وجود عقد في الخارج يجب الوفاء به، لا أنّه يجب على المكلف إيجاد عقد في الخارج والوفاء به، والثاني: كالوقت، والبلوغ، والعقل، حيث إنّها خارجه عن

ص: ٩١

اختيار المكلف، فلا تكون مقدورة له، ومن الطبيعي أن مثل هذه القيود إذا أخذت في مقام الجعل فلا محاله أخذت مفروضه الوجود في الخارج، يعني أن المولى فرض وجودها أولاً، ثم جعل الحكم عليها، ومرّد ذلك إلى أنه متى تحقّق وقت الزوال مثلاً فالصلاه واجبه، ومتى تحقّق البلوغ في مادّه المكلف فالتكليف فعلى في حقّه، وهكذا، وليس معنى «إذا زالت الشمس فصلّ» وجوب الصلاه ووجوب تحصيل الوقت، حيث إنه تكليف بغير مقدور، بل معناه ما ذكرناه، فإن ما هو مقدور للمكلف هو ذات الصلاه، وإيقاعها في الوقت عند تحقّقه، وأمّا تحصيل نفس الوقت فهو غير مقدور له، فلا يعقل تعلق التكليف به.

وقد تحصّل من ذلك أن كلّ قيد إذا اخذ في مقام الجعل مفروض الوجود فلا يعقل تعلق التكليف به، سواء كان اختيارياً أم لم يكن، غايه الأمر أن القيد إذا كان غير اختياريّ فلا بدّ من اخذه مفروض الوجود، ولا يعقل اخذه في متعلّق التكليف بغير ذلك، ومقامنا من هذا القبيل، فإنّ قصد الأمر إذا اخذ في متعلّقه فلا محاله يكون الأمر موضوعاً للتكليف ومفروض الوجود في مقام الإنشاء، لما عرفت من أن كلّ قيد إذا اخذ متعلّقاً لمتعلّق التكليف فبطبيعته الحال كان وجود التكليف مشروطاً بفرض وجوده فرضاً مطابقاً للواقع الموضوعي، وحيث إنّ متعلّق المتعلّق فيما نحن فيه هو نفس الأمر فيكون وجوده مشروطاً بفرض وجود نفسه فرضاً مطابقاً للخارج، فيلزم عندئذٍ كون الأمر مفروض الوجود قبل وجود نفسه، وهذا خلف، ضروره أن ما لا يوجد إلّا بنفس إنشائه كيف يعقل أخذه مفروض الوجود في موضوع نفسه، فإنّ مرجعه إلى اتّحاد الحكم والموضوع (1).

ص: ٩٢

---

١- (١) هذا ما حكاه في المحاضرات ١٥٤:٢ عن المحقّق النائيني رحمه الله.

وفيه أولاً: أنّ دعوى رجوع جميع القضايا المتضمنة للأحكام أو أكثرها سواء كانت خبرية أم إنشائية إلى القضايا الحقيقية فاسده، لوضوح عدم رجوع مثل «أقيموا الصلاة» و «أوفوا بالعقود» إليها.

نعم، لا- بأس بالقول بكون «المستطيع يجب عليه الحجّ» قضيه حقيقته، لكنّه لم يوجد بهذه العبارة في دليل شرعي أصلاً، بل الدليل هو قوله تعالى: «وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً»<sup>(١)</sup>، إلّا أن يقال باتّحادهما معنى، فلا بأس حينئذٍ بالقول برجوع الآيه الشريفه إلى قضيه حقيقته، وهي «المستطيع يجب عليه الحجّ».

وثانياً: رجوع جميع القضايا الحقيقية إلى الشرطيّه ممنوع، ألا ترى أنّا لا نجد في قوله تعالى: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» شيئاً يصلح لأن يصير مقدّماً للشرطيّه، فإنّ مفادها «إقامه الصلاة واجبه» والمحمول في هذه القضيه وإن كان صالحاً لأن يجعل تالياً للشرطيّه، إلّا أنّ الموضوع لا- يصلح لأن يجعل مقدّماً كما هو واضح، نعم، يمكن القول برجوع مثل «المستطيع يجب عليه الحجّ» إلى شرطيّه، وهي قولنا: «أيها الناس إذا استطعتم يجب عليكم الحجّ».

والضابط في ذلك أنّ كلّ تكليف كان فيه المكلف معنوياً بعنوان خاصّ<sup>(٢)</sup>، كالمستطيع ونحوه يرجع إلى قضيه شرطيّه، وأمّا ما لم يكن كذلك فلا، فقوله تعالى: «وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً» حيث إنّهُ متضمّن

ص: ٩٣

١- (١) آل عمران: ٩٧.

٢- (٢) هذا العنوان الخاصّ سمّاه المحقق النائيني موضوع الحكم، ففي آيه الحجّ لنا امور ثلاثه: ١- الحكم، وهو الوجوب، ٢- متعلّقه، وهو الحجّ، ٣- موضوعه، وهو المستطيع. م ح - ٥.



للحكم، وهو الوجوب الدالّ عليه «اللام» و «على»، ولمتعلّقه، وهو «حجّ البيت»، ولعنوان خاصّ للمكلّف، وهو «المستطيع» الدالّ عليه قوله: «من استطاع» يرجع إلى قضيه شرطيه، يجعل هذا العنوان مقدّمًا وذلك الحكم تاليًا، وأما قوله: «أقيموا الصلاه» فلا، لخلوّه عن العنوان الخاصّ الصالح لأن يكون مقدّمًا في الشرطيه.

نعم، لا بأس بالقول برجوع القضايا المتضمّنه للأحكام بلحاظ قيودها الخارجه عن قدره المكلّف كالبلوغ والعقل وزوال الشمس وغروبها إلى القضايا الشرطيه، فكأنّ الشارع قال: «إذا بلغتكم الصلاه» و «إذا غربت الشمس يجب عليكم العشاءان» وهكذا، فهذه الأمور - كما قال المحقّق النائيني - اخذت مفروضه الوجود خارجاً في القضايا المتضمّنه للأحكام.

إن قلت: قصد الأمر أيضاً كذلك، لأنّه مرّكب إضافي، والمضاف إليه - وهو الأمر - خارج عن اختيار المكلّف.

قلت: إنّه لا يكون معتبراً إلّا في ظرف الامتثال، وقد عرفت كونه أمراً اختيارياً في هذا الوقت، بخلاف مثل زوال الشمس، حيث إنّه خارج عن قدره المكلّف قبل التكليف وبعده.

على أنّ القضايا المتضمّنه للتعيديّات لا يمكن إرجاعها بالنسبه إلى قصد الأمر إلى الشرطيّات، وإلّا لكان الشرطيه هكذا «إذا قصدتم الأمر يجب عليكم الصلاه» مثلاً، وهو واضح الخلاف، لعدم اشتراط وجوبها بقصد الأمر.

وبعباره اخرى: ماذا أراد المحقّق النائيني رحمه الله بقوله: «إنّ القيد إذا كان غير اختياريّ فلا بدّ من أخذه مفروض الوجود في مقام الجعل»؟

إن أراد أنّ لوجوده الذهني دخلاً في جعل الحكم فلا فرق بين المقدور

وغير المقدور، إذ الفرق بينهما إنما هو بحسب الوجود الخارجى، وأما بحسب التصور الذهنى فجميع القيود اختيارية، حتى مثل زوال الشمس وغروبها، بل حتى المحالات العقلية، كاجتماع النقيضين، وإلا لم يمكن الإخبار عنه بقولنا: «اجتماع النقيضين محال».

وإن أراد أن وجوده الخارجى دخيل فيه (1) فلا نسلم كون قصد الأمر غير مقدور، لما عرفت من اعتبار قدره فى ظرف الامتثال لا- فى زمان الأمر، فقصد الأمر ليس من قبيل زوال الشمس الذى لا يقدر عليه المكلف لا قبل التكليف ولا بعده، بل من قبيل تطهير الثوب من النجاسه، إلا أن مقدوريه تطهير الثوب منها لا يتوقف على التكليف، بخلاف قصد الأمر، وهذا الفرق لا يكون فارقاً بعد كون العبد قادراً على كليهما فى ظرف الامتثال.

مضافاً إلى أن اشتراط وجوب التعبدات بقصد الامتثال كاشتراط وجوب صلاه الظهر بالزوال واضح المنع كما تقدم.

والحاصل: أنه لا دليل على كون أخذ قصد القربه فى متعلق الأمر ممتنعاً ذاتاً.

### البحث حول امتناعه الغيرى

نظريه صاحب الكفايه فى المقام

وأما الاستحاله بالغير فهى تستفاد من كلام المحقق الخراسانى رحمه الله ولا يخفى أن صدر كلامه ظاهر فى الاستحاله الذاتيه، لكن ما أفاده فى مقام الاستدلال ناظر إلى الامتناع الغيرى.

ص: ٩٥

---

١- (١) أى فى جعل الحكم. م ح - ى.

فإنه قال: وذلك (١) لاستحاله أخذ ما لا يكاد يتأتى إلّا من قبل الأمر بشيء في متعلّق ذاك الأمر مطلقاً، شرطاً أو شرطاً (٢).

وهذا ظاهر في الاستحاله الذاتيه، لظهوره في تحقّق الدور المحال ذاتاً.

ثمّ قال في مقام الاستدلال: فما لم تكن نفس الصلاه متعلّقه للأمر لا يكاد يمكن إتيانها بقصد امثال أمرها (٣).

وهذا ظاهر في الاستحاله بالغير، لظهوره في أنّ أخذ قصد القرّبه في متعلّق الأمر ليس بمستحيل ذاتاً، لكنّه يمتنع لأجل استلزامه سلب القدره عن المكلف على الامثال، وهذا أعنى الامثال مع عدم القدره عليه محال ذاتي.

ثمّ أورد على نفسه بأمور وأجاب عنها، ونحن ننقل محصّل كلامه مع توضيح:

قال بعد الفقرتين المتقدمتين من كلامه:

وتوهم عدم الاستحاله لا في مقام الأمر ولا في مقام الامثال، أمّا عدمها في مقام الأمر فلاّنه لا يحتاج إلى مزيد من تصوّر الأمر الأمر ومتعلّقه أعنى الصلاه بداعى الأمر، ولا ريب في إمكان تصوّر كليهما قبل الأمر، وأمّا في مقام الامثال فلاّنّ المكلف قادر على إتيان الصلاه بداعى أمرها في هذا المقام، لتعلّق الأمر بها قبله، والمعتبر من القدره المعتبره عقلاً في صحّحه الأمر إنّما هو في حال الامثال لا حال الأمر، واضح الفساد، ضروره أنّه وإن كان تصوّرها كذلك بمكان من الإمكان، فيرتفع الإشكال عن مقام الأمر، إلّا أنّه لا يرتفع عن مقام الامثال، لأنّ الأمر تعلق بالصلاه المقّيده بداعى الأمر فرضاً لا بذات

ص: ٩٦

١- (١) أى عدم أخذ قصد الامثال في نفس العباده شرعاً. م ح - ي.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٩٥.

٣- (٣) المصدر نفسه.

الصلاه وحدها، ولا يكاد يدعو الأمر إلّا إلى ما تعلق به لا إلى غيره، فكيف يقدر المكلف على الإتيان بالصلاه بداعي الأمر مع أنّه لم يتعلّق بها؟

إن قلت: إذا كان الصلاه مقيدةً وأموراً بها فنفس الصلاه أيضاً صارت مأموراً بها.

قلت: كلّما، فإنّ ذات المقيّد والتقيّد كان كلّ منهما جزءاً تحليلياً عقلياً، والجزء التحليلي العقلي لا يتّصف بالوجوب أصلاً، بل المقيّد بما هو مقيد وجود واحد واجب بالوجوب النفسى، لأنّ التقيّد وإن كان داخلاً في المقيّد إلّا أنّ القيد خارج عنه، كما قال في المنظومه:

«تقيّد جزء وقيد خارجي»<sup>(١)</sup>.

إن قلت: نعم، لكنّه إذا اخذ قصد الامتثال شرطاً، وأمّا إذا اخذ شرطاً فلا محاله نفس الفعل الذى هو جزء الواجب فرضاً يكون متعلّقاً للوجوب، إذ المركّب ليس إلّا نفس الأجزاء بالأسر، ويكون تعلق الأمر بكلّ جزء بعين تعلقه بالكلّ، ويصحّ أن يؤتى به بداعي ذاك الوجوب، ضروره صحّه الإتيان بأجزاء الواجب بداعي وجوبه.

قلت: يرد عليه أولاً: أنّ اعتبار قصد الأمر فى المتعلّق بنحو الجزئيه حتى يتعلّق الأمر به أيضاً يستلزم تعلق الوجوب بأمر غير اختيارى، وهو محال.

توضيح ذلك: أنّ اختيارية كلّ شىء بمسبوقيته بالإرادة، فنفس القصد والإرادة كانت لا محاله أمراً غير اختيارى وإلّا كانت مسبوقة بإرادته اخرى، فنقل الكلام إلى تلك الإرادة الثانيه، فتسلسلت، فأخذ قصد الامتثال جزءً للمأمور به يستلزم تعلق الأمر بأمر غير اختيارى، وهو محال.

ص: ٩٧

١- (١) شرح المنظومه، قسم الفلسفه: ٢٧.

وثانياً: لا يمكن إتيان داعي الأمر بداعي الأمر، لاستلزامه اتّحاد المحرّك والمتحرّك.

لا يقال: نعم، ولكن يمكن إتيان نفس الصلاه بداعي أمرها.

فإنّه يقال: إنّما يصحّ الإتيان بجزء الواجب بداعي وجوبه في ضمن إتيان الكلّ بهذا الداعي، وأحد جزئي الكلّ هو داعي الأمر، وقد عرفت عدم إمكان الإتيان به بداعي الوجوب، لأنّه يوجب اتّحاد المحرّك والمتحرّك (١).

هذا حاصل ما كنّا بصدد نقله من كلام المحقّق الخراساني رحمه الله في المقام.

### نقد كلام صاحب الكفايه

وأورد على ما أفاده في توجيه الاستحاله بوجوه:

١ - ما جاء في كلام المحقّق البروجردى والإمام الخميني ٠ فإليك بيانهما:

الحقّ في الجواب يتوقّف على ذكر مقدّمات (٢):

المقدّمه الأولى: ما هو الداعي حقيقةً إلى طاعه المولى وإتيان ما أمر به، أمر قلبى راسخ في نفس العبد، يختلف بحسب تفاوت درجات العبيد واختلاف حالاتهم وملكاتهم، فمنهم من رسخت في قلبه محبّه المولى والعشق إليه، وباعتبار ذلك يصدر عنه وعن جوارحه جميع ما أحبه المولى وجميع ما أمر به، وبعضهم ممّن وجد في قلبه ملكه الشكر وصار بحسب ذاته عبداً شكوراً، وباعتبار هذه الملكة تصدر عنه إطاعه أوامر المولى لأجل كونها من مصاديق الشكر، ومنهم من وجد في قلبه ملكه الخوف من عقاب المولى، أو ملكه

ص: ٩٨

١- (١) كفايه الأصول: ٩٥.

٢- (٢) العبارات مأخوذه من تقريرات بحث آيه الله البروجردى رحمه الله، لكنّ المطلب موجود أيضاً في تهذيب الإمام الخميني قدس سره بعبارة أوجز. م ح - ي.

الشوق إلى ثوابه ورضوانه، أو رسخت في نفسه عظمه المولى وجلاله وكبرياؤه، فصار مقهوراً في جنب عظمته، وباعتبار هذه الملكة القلبيه صار مطيعاً لأوامر مولاه.

وبالجملة: ما يصير داعياً للعبد ومحزّكاً إياه نحو طاعه المولى هو إحدى هذه الملكات الخمس النفسائيه وغيرها من الملكات الراسخه.

وعلى هذا فما اشتهر من تسميه الأمر الصادر عن المولى داعياً فاسد جداً، ضروره أنّ صرف الأمر لا يصير داعياً ومحزّكاً للعبد ما لم يوجد في نفسه أحد الدواعي الخمسه المذكوره، أو غيرها من الدواعي القلبيه المقتضيه للإطاعه، كما يشاهد ذلك في الكفّار والعصاه.

نعم، هنا شيء آخر، وهو أنه بعد أن ثبت للعبد إحدى الملكات القلبيه المقتضيه لإطاعه المولى، وصار نفسه - باعتبار ذلك - منتظراً لصدور الأمر عن المولى، حتّى يوافقّه ويمتثله، يكون لصدور الأمر عن المولى أيضاً دخاله في تحقّق الإطاعه والموافقه، فإنّه المحقّق لموضوع الطاعه ويصير بمنزله الصغرى لتلك الكبريات.

فالداعى حاله بسيطه موجوده في النفس مقتضيه للإطاعه بنحو الإجمال، والأمر محقّق لموضوعها وموجب لتحريك الداعى القلبى وتأثيره في تحقّق متعلّقه، وما هو الملا-ك في عباديّه العمل ومقرّبيته إلى ساحه المولى هو صدوره عن إحدى هذه الدواعي والملكات الحسنه، وليس للأمر بما هو أمر تأثير في مقرّبيته العمل أصلاً، فإنّ المحقّق لعباديّه العمل هو صدوره عن داعٍ إلهى، وقد عرفت أنّ ما هو الداعى حقيقهً عباره عن الملكة القلبيه (1). نعم، يمكن بنحو

ص: ٩٩

---

١- (١) وإن خطر ببالك أنه خروج عن محلّ النزاع، حيث إنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله بنى البحث على كون قصد القربه بمعنى إتيان العمل بداعى الأمر، فسيأتى جوابه فى ص ١٠٧. م ح - ى.

المسامحه تسميه الأمر أيضاً داعياً، من جهه دخالته فى تحقّق الطاعه عمّن وجد فى نفسه إحدى الملكات القلبيّه، وما ذكرنا واضح لمن له أدنى تأمل.

المقدّمه الثانيه: لا- إشكال فى أنّ الأمر المتعلّق بشيء كما يكون داعياً إلى إيجاد نفس ذلك الشيء كذلك يكون داعياً إلى إيجاد أجزاءه الخارجيه والعقليه ومقدّماته الخارجيه، فإنّ العبد الذى وجد فى نفسه إحدى الدواعى القلبيّه التى أشرنا إليها، وصار باعتبار ذلك بصدد إطاعه أوامر المولى، كما يوجد متعلّق الأمر بداعى الأمر المتعلّق به بالمعنى الذى يتصوّر لداعويه الأمر، كذلك يوجد مقدّماته بنفس هذا الداعى، من دون أن ينتظر فى ذلك تعلق أمر بها على حده، ويكفى فى عباديتها ومقرّبتها أيضاً قصد إطاعه الأمر المتعلّق بذاتها، لكونها فى طريق إطاعه الأمر المتعلّق به، ولا نحتاج فى عباديه الأجزاء والمقدّمات إلى تعلق أمر نفسى أو غيرى بها، فإن لم نقل بوجود المقدّمه تبعاً لذيها، ولم يتعلّق بها أمر نفسى أيضاً، لكفى فى عباديتها قصد الأمر المتعلّق بذاتها، بل لو قلنا بوجود المقدّمه وتعلّق أمر غيرى بها أمكن أن يقال أيضاً بعدم كفايه قصده فى عباديه متعلّقه، لعدم كونه أمراً حقيقياً، بل هو نحو من الأمر يساوق وجوده العدم.

والحاصل: أنّ ما اشتهر من أنّ الأمر لا يدعو إلّا إلى متعلّقه فاسد(1)، فإنّ الأمر كما يدعو إلى متعلّقه يدعو إلى جميع ما يتوقّف عليه المتعلّق أيضاً، والمحقّق لعباديتها ومقرّبتها أيضاً نفس الأمر المتعلّق بذاتها، والسّرّ فى ذلك أنّ الداعى الحقيقى على ما عرفت ليس عبارته عن الأمر، بل هو عبارته عن الملكه

ص: ١٠٠

١- (١) وانقدح بذلك فساد كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله فى الكفايه: ٩٥: «ولا يكاد يدعو الأمر إلّا إلى ما تعلق به لا إلى غيره» م ح - ى.

الراسخه النفسانيه الداعيه إلى الطاعه بنحو الإجمال، والأمر محقق لموضوعها من جهه أنّها تتوقف على وجود الأمر خارجاً،  
وحيث إنّ صدر الأمر عن المولى متعلقاً بشيء له مقدّمات فذلك الداعي القلبي بوحدته وبساطته يوجب تحرك عضلات العبد  
نحو إيجاد متعلق الأمر بجميع ما يتوقف عليه، وكلّ ما صدر عن إحدى هذه الملكات الحسنه فهو ممّا يقرب العبد إلى ساحه  
المولى من غير فرق في ذلك بين نفس متعلق الأمر وبين أجزائه ومقدّماته الوجوديه والعلميه.

المقدّمه الثالثه: أنّ دخاله شيء في الأمور به على أنحاء: فتارة من جهه أنّه اخذ فيه بنحو الجزئيه، وأخرى من جهه أخذه بنحو  
القيديّه، بحيث يكون التقيّد داخلًا والقيّد خارجاً، وثالثه من جهه دخالته في انطباق عنوان الأمور به على معنونه، بأن يكون  
المأمور به عنواناً بسيطاً ينطبق على مجموع امور متشتمّه ويكون هذا الشيء دخيلاً في انطباق هذا العنوان البسيط على هذه الأمور،  
بحيث لولاه لم ينطبق عليها، وبعبارة اخرى يكون هذا الشيء من مقدّماته الوجوديه.

الجواب عن الإشكال:

إذا عرفت ما ذكرنا فاعلم أنّنا لا نحتاج في إيجاد الصلاه بداعي الأمر إلى تعلق أمر بذات الصلاه كما هو محطّ نظره قدس سره (1)  
، بل نفس الأمر بالمقيّد يدعو إليها أيضاً، ويكفي أيضاً في مقربيتها وعباديتها إتيانها بداعي هذا الأمر، وذلك لما عرفت في  
المقدّمه الثانيه من أنّه يكفي في عباديه الأجزاء التحليليه

ص: ١٠١

---

١- (١) أي محطّ نظر المحقق الخراساني رحمه الله حيث قال في الكفايه: ٩٥: «ذات المقيّد لا تكون مأموراً بها، فإنّ الجزء  
التحليلي العقلي لا يتّصف بالوجوب أصلاً». م ح - ي.



والخارجيّه والمقدّمات الوجوديّة والعلميّة، إتيانها بداعي الأمر المتعلّق بالكلّ وبذى المقدّمه.

وقوله: «لا يكاد يدعو الأمر إلّا إلى ما تعلّق به لا إلى غيره» (1) واضح الفساد، فإنّ الأمر كما يكون داعياً إلى نفس متعلّقه، كذلك يكون داعياً إلى كلّ ما له دخل في تحقّقه، من غير احتياج في مدعوّيّتها للأمر إلى تعلّق أمر بها على حده، ففيما نحن فيه بعدما وجد في نفس المكلف أحد الدواعي القلبيّه التي أشرنا إليها، وصار باعتبار ذلك بصدد موافقه أوامر المولى وإطاعتها بأيّ نحو كان إذا حصل له العلم بأنّ مطلوب المولى وما أمر به عباره عن طبيعه الصلاه المقيّده بداعي الأمر مثلاً، فلا محاله يصير بصدد تحصيلها في الخارج بأيّ نحو اتّفق، وحينئذٍ فإذا لاحظ أنّ إتيان ذات الصلاه بداعي الأمر «المتعلّق بها بداعي الأمر» يلازم في الخارج حصول هذا القيد، الذي لا تعقل داعويّه الأمر إليه أيضاً، فلا محاله تنقذح في نفسه إرادته إتيان ذات الصلاه، ويتحقّق بذلك المأمور به بجميع أجزائه وشرائطه، إذ الفرض تحقّق الصلاه بداعويّه الأمر، وتحقّق قيدها أعنى الداعويّه قهراً.

فإن قلت: إتيان الأجزاء بداعي الأمر المتعلّق بالكلّ إنّما يتمشّى فيما إذا كان المكلف بصدد إتيان الكلّ، وكانت دعوه الأمر إليها في ضمن دعوته إليه، وفيما نحن فيه ليس كذلك، فإنّ داعويّه الأمر أيضاً أحد الأجزاء، ولا يعقل كون الأمر داعياً إلى داعويّه نفسه.

قلت: هذا إذا لم يكن بعض الأجزاء حاصلًا بنفسه، وكان حصول كلّ منها متوقّفًا على دعوه الأمر إليه، وأما إذا كان بعضها حاصلًا بنفسه ولم نحتج في

ص: ١٠٢

حصوله إلى دعوته الأمر، بل كانت دعوته إليه من قبيل الدعوه إلى تحصيل الحاصل، فلا محاله تختص دعويته الأمر بسائر الأجزاء، ويتحقق الواجب بجميع ما يعتبر فيه، مثلاً إن تعلق الأمر بالصلاه المقيدة بكون المصلّي مستتراً ومتطهراً ومتوجّهاً إلى القبلة، فدعوته إلى إيجاد هذه القيود تتوقف على عدم حصولها للمكلف بأنفسها، وأما إذا كانت حاصله له من غير جهه دعوه الأمر فلا يبقى مورد لدعوه الأمر بالنسبه إليها، ولا محاله تنحصر دعوته فيما لم يحصل بعد من الأجزاء والشرائط، ففيما نحن فيه أيضاً قيد التقرب ودعويته الأمر يحصل بنفس إتيان الذات بداعي الأمر، فلا نحتاج في تحقّقه إلى دعوه الأمر إليه حتّى يلزم الإشكال.

والحاصل: أنّ كلّ ما كان من الأجزاء والشرائط حاصلًا قبل دعويته الأمر إليه، أو يحصل بنفس دعويته إلى سائر الأجزاء، فهو ممّا لا يحتاج في حصوله إلى دعوه الأمر إليه، ولا محاله تنحصر دعوته في غيره.

والحاصل: أنّ كلّ واحد من المكلفين بعدما وجد في نفسه أحد الدواعي والملكات القلبيّه المقتضيه لإطاعه المولى وموافقته، وصار باعتبار ذلك متهيئاً ومنتظراً لصدور أمر من قبل مولاه حتّى يمثله، إذا عثر على أمر المولى بالصلاه بداعي الأمر مثلاً فلا محاله يصير بصدد إيجاد متعلّقه في الخارج بأيّ نحو كان، وحينئذٍ فإذا رأى أنّ إيجاد الأجزاء التي يمكن دعوه الأمر إليها في الخارج بدعويته الأمر المتعلّق بالكلّ يلازم وجود المأمور به بجميع أجزائه وشرائطه قهراً، فلا محاله تنقدح في نفسه إرادته إتيان هذه الأجزاء ويصير الأمر بالكلّ داعياً إليها، وبإتيانها يتحقّق الامتثال والقرب إلى المولى أيضاً، فإنّ الملاك في المقرّبيه على ما عرفت هو استناد الفعل إلى الملكات والدواعي القلبيّه التي أشرنا إليها في المقدّمه الأولى، والمفروض فيما نحن فيه إتيان

الأجزاء بإرادته متولّده من إرادته موافقه المولى المتولّده من أحد الدواعي القلبيّه التي أشرنا إليها، فتدبّر.

وقد ظهر لك ممّا ذكرنا ما هو الحقّ في الجواب عن إشكال الباب بناءً على كون قصد الأمر جزءً للمأمور به أو قيدياً له، وتبيّن لك أيضاً فساد كلام المحقّق الخراساني.

ثمّ إنّ فيما ذكره أخيراً من عدم اختياريّه الإرادة لإيجابها التسلسل أيضاً ما لا يخفى، فإنّ اختياريّه كلّ فعل بالإرادته، واختياريّه الإرادة بنفسها.

مضافاً إلى أنّ الإرادة لو كانت غير اختياريّه، وكان هذا مانعاً من جعلها جزءً و شرطاً كان مانعاً من شرطيّتها أيضاً، فلمّ خصّ الإشكال بصورة جزئيتها؟ بل يرد عليه أنّ الإشكال بعينه وارد أيضاً بناءً على تعلق الأمر بنفس الصلاه وعدم سقوط الغرض إلّا بإتيانها بقصد الامتثال، كما هو مبناه قدس سره فإنّ قصد الامتثال إذا كان غير اختياريّ، لا يمكن أن يكون تحصيل الغرض المتوقّف عليه واجباً، للزوم إناطه الامتثال بأمر غير اختياريّ (١).

وقد تلخّص ممّا ذكرناه إمكان أخذ قصد القربه في المأمور به (٢).

إنتهى كلامه ملخّصاً.

### كلام المحقّق الحائري رحمه الله في المقام ونقده

٢ - وقد تصدّى المحقّق الحائري رحمه الله في الدرر لدفع الإشكال بوجهين آخرين:

الوجه الأول: ما حاصله أنّ المعتبر في العبادات ليس قصد إطاعه الأمر،

ص: ١٠٤

١- (١) بل لو كانت الإرادة غير اختياريّه لكان جميع الأفعال كذلك وثبت الجبر، ضروره أنّ منشأها هو الإرادة، فهي لا محاله أمر اختياريّ مخلوق للنفس، فإنّ الله تعالى أعطى النفس الإنسانيّه قوه بها تخلق الإرادة بالاختيار، وقد ذكرنا تفصيل البحث في إحدى دورات تدريس الكفایه. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) نهايه الأصول: ١١٦، وتهذيب الأصول ١: ٢١٦.

وإنما المعبر فيها وقوع الفعل بنحو يصير مقرّباً، وهذا لا يتوقّف على الأمر، بيان ذلك: أنّ الأفعال على قسمين: أحدهما: ما ليس للقصد دخل في تحقّقه وصدق عنوانه عليه، بل لو صدر عن الغافل أيضاً لصدق عليه عنوانه (1)، ثانيهما: ما يكون قوامه بالقصد، كالتعظيم والإهانة وأمثالهما، ثمّ إنّ لا- إشكال في أنّ تعظيم المولى بما هو أهل له، وكذلك مدحه بما يليق به حسنان عقلاً ومقرّبان إليه بالذات من غير احتياج في مقرّبيتهما إلى الأمر بهما، ولا إشكال أيضاً في أنّ اختلاف خصوصيات المعظم والمعظم والمادح والممدوح موجب لاختلافهما، فقد يكون تعظيم شخص بالسلام عليه، وقد يكون بتقبيّل يده، وقد يكون بغير ذلك، وقد يشكّ بالنسبة إلى بعض الموالى في أنّ التعظيم اللائق بجنابه والمدح المناسب لشأنه ماذا، وحينئذ فنقول: إنّ علم العبد بأنّ التعظيم والمدح اللائقين بجناب مولاه ماذا فلا محاله يأتيهما ويصيران مقرّبين له من غير احتياج إلى الأمر بهما، وأمّا إذا شكّ في أنّ أى فرد من أفراد التعظيم يناسب مقامه فلا بدّ حينئذٍ من الإعلام من قبل المولى والأمر بما يحصل به التعظيم والمدح، ولكنّ الأمر إنّما هو لتشخيص ما يحصل به التعظيم فقط، لا لكون قصده دخيلاً في حصول القرب، بل القرب يحصل بصرف إيجاد الفعل مع قصد عنوانه، فالصلاه مثلاً وإن لم تكن ذوات أفعالها وأقوالها من دون إضافه قصد إليها بمحبوبه ولا مجزيه، ولكن من الممكن كون صدور هذه الهيئه المركّبه من الحمد والثناء والتهليل والتسبيح والخضوع والخشوع مقرونه بقصد هذه العناوين محبوباً للأمر ومناسباً لمقامه، غايه الأمر قصور فهم

ص: ١٠٥

١- (١) وذلك كالإتلاف الذى جعل فى الشريعة موضوعاً للضمان، سواء قصد المتلف الإتلاف أم لا، بل يترتب عليه الحكم ولو كان المتلف نائماً أو صغيراً. منه مدّ ظلّه.

الإنسان عن إدراك ذلك أحوجه إلى أمر المولى بها، بحيث لو كان عقله كاملاً لم يحتج إلى الأمر أبداً، وعلى هذا ففى عباديتها ومقرّبتها لا نحتاج إلى قصد الأمر حتى يلزم المحذور(١).

وناقش فيه سيّدنا الأستاذ البروجردى رحمه الله بقوله:

إنّ قصد عنوان الفعل إن كان كافياً بلا احتياج إلى قصد حصول القربة كان حاصل ذلك عدم اشتراط قصد القربة فى حصول العباده، وهذا مخالف لضروره الدّين وإجماع(٢) المسلمين(٣).

وفيه: أنّه لم يرد فى آيه أو روايه اعتبار قصد القربة فى العبادات - كما اعترف هو رحمه الله فى مباحث الصلاه التى قررتها وسميتها «نهايه التقرير» - مع أنّه لو اعتبر زائداً على قصد عناوينها لورد فى الشريعة، كما أنّه ورد «لا صلاه إلّا بطهور»(٤) و «لا صلاه إلّا بفاتحه الكتاب»(٥)، ونحوهما.

نعم، ورد النهى عن أضداد قصد القربة وأنها مبطله للعباده، كالرياء ونحوه، ولكنّ الرياء مثلاً يتحقّق بمجرد وقوع صورته العمل من قبل المرأى من دون قصد عنوان الفعل، فإذا قصد عنوان الفعل لم يتحقّق الرياء وتحقّقت العباده، فلا تحتاج فى وقوعها إلى قصد القربة زائداً على العنوان الذى به يتحقّق التعظيم.

ص: ١٠٦

١- (١) درر الفوائد: ٩٥.

٢- (٢) فإنّ الفقهاء قالوا: لا بدّ لتحقّق العباده من أمرين: أحدهما: قصد عنوان الفعل، كالصلاه والصوم ونحوهما، الثانى: قصد القربة. منه مدّ ظلّه.

٣- (٣) نهايه الأصول: ١١٦.

٤- (٤) وسائل الشيعه ١: ٣٦٥، كتاب الطهاره، الباب ١ من أبواب الوضوء، الحديث ١.

٥- (٥) مستدرّك الوسائل ٤: ١٥٨، كتاب الصلاه، الباب ١ من أبواب القرائه، الحديث ٥.

فما ذهب إليه المحقق الحائري رحمه الله من أنّ قصد عنوان الصلاة محقق لعباديتها صحيح، لأنّ إرادته عنوان الصلاة تستلزم خلوّها عن أضداد قصد القربة، وخلوّها عنها يلازم حصول نفس قصد القربة، وإن كان قول الفقهاء باعتبار قصد العنوان والقربة كليهما ظاهراً في عدم تحقّق الملازمه بينهما.

نعم، يرد على صاحب الدرر إشكال آخر، وهو أنّ جوابه عن المحقق الخراساني رحمه الله مبني، فإنّه بنى الإشكال على أخذ قصد القربة في متعلّق الأمر على أمرين: أحدهما: أنّ قصد القربة من مقومات العبادة، وبه يمتاز عن الواجبات التوضيحية، كما هو مذهب المشهور، الثاني: أن يكون قصد القربة بمعنى قصد امتثال الأمر وإتيان العمل بداعيه، والمحقق الحائري رحمه الله أنكر المبنى الأوّل، وقال: لا يحتاج العبادة إلى قصد القربة، بل يكفي في وقوعها تحقّق عنوان التعظيم، وهو يوجد بقصدته بعد العلم بكونه تعظيماً مناسباً له تعالى.

لا- يقال: فكيف تسلّمتم جواب السيّد السندين البروجردي والإمام ٠ عن صاحب الكفاية مع أنّه أيضاً مبني، فإنّهما أنكرا المبنى الثاني، وقالوا: ليس معنى قصد القربة إتيان العمل بداعى الأمر، بل إتيانه بداع إلهي من الخوف عن النار أو الطمع في الجنّة ونحوهما.

فإنّه يقال: نعم، ولكنّهما ذهبا إلى أنّه لا يمكن أن يكون قصد القربة بمعنى إتيان العمل بداعى الأمر، لعدم كون الأمر داعياً إليه، وإلّا لتحقّق المأمور به من جميع المكلفين قهراً ولم يقدر أحد على مخالفته الأمر، مع أنّنا نشاهد المعاصي الكثيره في العالم، بخلاف المحقق الحائري رحمه الله، فإنّه لم يقل بعدم إمكان كون قصد القربة من مقومات العبادة، بل قال بأنّها لا نحتاج إليه.

إن قلت: إنّ المحقق الخراساني رحمه الله لم يقل بكون الأمر داعياً تكويئياً إلى

العمل، بل قال بكونه داعياً اعتبارياً، والعمل لا يكاد يمكن أن يتخلف عن داعيه الواقعي التكويني، ولكنه قد يتخلف عن داعيه الاعتباري، فلا بأس بالقول بكون الأمر داعياً إلى العمل.

قلت: الأمور الحقيقيه لابد من أن يكون عللها الداعيه إليها أيضاً أموراً حقيقيه، والصلاه التي توجد في الخارج وإن كان تركبها من تلك الأقوال والأفعال تركباً اعتبارياً، إلّا أنّ نفسها أمر حقيقي واقعي كما هو واضح، فهي تحتاج في تحقّقها إلى داعٍ تكويني واقعي، ولا يكفي مجرد اعتبار شيء داعياً إليها.

الوجه الثاني: أنّ ذوات الأفعال مقيّدهً بعدم صدورها عن الدواعي النفسانيه محبوبه عند المولى، وتوضيح ذلك يتوقّف على مقدّمات ثلاث:

الأولى: قد اشتهر أنّ العبادات عباره عن إتيان الفعل بداعى أمر المولى، فهي مركّبه من أمرين: ذات الفعل، وداعى الأمر، لكن يمكن أن يقال: إنّها مركّبه من ثلاثه امور: ١ - ذواتها، ٢ - عدم الدواعي النفسانيه، ٣ - وجود داعى الأمر، ويتحقّق الملازمه بين الجزئين الأخيرين، لأنّ الفاعل المختار إذا لم يكن له داعٍ نفساني كان له داعٍ إلهي لا محاله.

هذا بناءً على كون قصد الأمر جزءً، وأما بناءً على كونه قيداً فالعباده هي الصلاه المقيّده بقيد مركّب من جزئين: أحدهما: عدم الدواعي النفسانيه، والآخر داعى الأمر، وعلى هذا الفرض أيضاً كلّ واحد من جزئى القيد ملازم لجزئه الآخر.

الثانيه: أنّ الأمر الملحوظ فيه حال الغير تارة يكون للغير، وأخرى يكون غيرتاً، مثال الأوّل: الأمر بالغسل قبل طلوع الفجر في شهر

رمضان (١)، فإنه لا يمكن أن يكون غيرياً مقدّماً، لأنه لا يعقل وجوب المقدّمه قبل وجوب ذبيها، فلا بدّ من أن يكون وجوب الغسل نفسياً، لكنّه لأجل الصوم، ومثال الثانی: الأوامر الغيریه المسبیه من الأوامر المتعلّقه بالعناوين المطلوبه نفساً، فتقسيم الواجب بهذا اللحاظ يصير ثلاثياً، لأنّه إمّا نفسى لنفسه، أو نفسى لغيره، أو غيرى.

الثالثه: أنّه لا إشكال فى أنّ القدره شرط فى تعلّق الأمر بالمكّلف، ولكن هل يشترط ثبوت القدره سابقاً على الأمر ولو رتبته، أو يكفى حصول القدره ولو بنفس الأمر؟ الأقوى الأخير، لعدم وجود مانع عقلاً فى أن يكلف العبد بفعل يعلم بأنّه يقدر عليه بنفس الأمر.

إذا عرفت هذا فنقول: الفعل المقيّد بعدم الدواعى النفسائيه وثبوت الداعى الإلهى الذى يكون مورداً للمصلحه الواقعيه وإن لم يكن قابلاً لتعلّق الأمر به بملاحظه الجزء الأخير، أمّا من دون ضمّ القيد الأخير فلا مانع منه.

ولا- يرد أنّ هذا الفعل من دون ملاحظه تمام قيوده التى منها الأخير لا يكاد يتّصف بالمطلوبيه، فكيف يمكن تعلّق الطلب بالفعل من دون ملاحظه تمام القيود التى يكون بها قوام المصلحه.

لأننا نقول: عرفت أنّه قد يتعلّق الطلب بما هو لا- يكون مطلوباً فى حدّ ذاته، بل يكون تعلّق الطلب لأجل ملاحظه حصول الغير، والفعل المقيّد بعدم الدواعى النفسائيه وإن لم يكن تمام المطلوب النفسى مفهوماً، لكن

ص: ١٠٩

---

١- (١) والمثال الأوضح: الأمر بتعلّم الواجبات، فإنّه عند بعض الفقهاء والأصوليين نفسى، لما ورد من أنّه إذا قيل يوم القيامة لمن ترك الواجبات: «لم تركتها؟» فإن قال: ما كنت عالماً بها، قيل له: «هلّا تعلّمت؟» فالمؤاخذه على ترك التعلّم دليل على أنّه واجب نفسى، لكنّه لأجل الغير، ضروره أنّ تعلّمها واجب لأجل العمل بها، لا لأجل نفس التعلّم. منه مدّ ظلّه.



لَمَّا لم يوجد في الخارج إلبداعى الأمر - لعدم إمكان خلوّ الفاعل المختار عن كلّ داعٍ - يصحّ تعلق الطلب به، لأنّه يتّحد في الخارج مع ما هو مطلوب حقيقته، كما لو كان المطلوب الأصلي إكرام الإنسان فإنّه لا شبهه في جواز الأمر يا كرام الناطق، لأنّه لا يوجد في الخارج إلبتّحداً مع الإنسان الذي إكرامه مطلوب أصلي، وكيف كان فهذا الأمر ليس أمراً صورياً، بل هو أمر حقيقي وطلب واقعي، لكون متعلّقه متّحداً في الخارج مع المطلوب الأصلي.

نعم، يبقى الإشكال في أنّ هذا الفعل - أعنى الفعل المقيّد بعدم الدواعى النفسانيّه - ممّا لا يقدر المكلف على إيجاده في مرتبه الأمر، فكيف يتعلّق الأمر به؟ وقد عرفت جوابه في المقدمه الثالثه (1).

هذا حاصل كلام المحقّق الحائري رحمه الله في الجواب الثاني.

وفيه أولاً: أنّ الصلاه مع كونها أهمّ الواجبات كيف يمكن القول بكون الأمر المتعلّق بها للغير؟! ما سمعنا بهذا في آبائنا الأولين.

وثانياً: أنّه رحمه الله تكلف نفسه في هذا الجواب لتصحيح أخذ داعي الأمر في متعلّقه، مع أنّك قد عرفت عدم كون الأمر داعياً إلى المأمور به، بل الداعي إليه إنّما هو الصفات النفسانيّه الإلهيّه، من الخوف عن العقاب، أو الطمع في الثواب، أو وجدان المولى أهلاً للعباده، ونحوها.

وثالثاً: أنّ عدم الدواعى النفسانيّه لو كان دخلياً في المأمور به شرطاً أو شرطاً، للزم الإتيان به أيضاً بداعي الأمر، مع أنّه لا ضروره فيه، لو لم نقل بعدم معقوليّته، بل يكفي إتيان نفس الصلاه بداعي الأمر.

ص: ١١٠

في المقام

٣ - وقد تصدّى بعض الأعلام لدفع الاستحالة التي ادّعاها المحقق الخراساني رحمه الله وغيره بوجه آخر، وذكر لتقريب مرامه مقدمتين:

المقدّمة الأولى: قوله: يمكن تصوير الواجب التعبدى على أنحاء:

الأول: أن يكون تعبدياً بكافه أجزائه وشرائطه، الثاني: أن يكون تعبدياً بأجزائه مع بعض شرائطه، الثالث: أن يكون تعبدياً ببعض أجزائه دون بعضها الآخر.

أمّا النحو الأول: فالظاهر أنّه لا مصداق له خارجاً، ولا يتعدى عن مرحله التصرّو إلى الواقع الموضوعى.

وأمّا النحو الثاني: فهو واقع كثيراً فى الخارج، حيث إنّ أغلب العبادات الواقعة فى الشريعة المقدّسه الإسلاميه من هذا النحو، منها الصلاه مثلاً فإنّ أجزائها بأجمعها أجزاء عباديه، وأقرباً شرائطها فجملة كثيره منها غير عباديه، وذلك كطهاره البدن والثياب واستقبال القبله وما شاكل ذلك، فإنّها رغم كونها شرائط للصلاه تكون توصليه، وتسقط عن المكلف بدون قصد التقرب.

نعم، الطهارات الثلاث خاصه تعبديه، فلا تصحّ بدونه، وأضف إلى ذلك أنّ تقييد الصلاه بتلك القيود أيضاً لا يكون عبادياً، فلو صلّى المكلف غافلاً عن طهاره ثوبه أو بدنه ثمّ انكشف كونه طاهراً صحّت صلاته، مع أنّ المكلف غير قاصد للتقيد، فضلاً عن قصد التقرب به، فلو كان أمراً عبادياً لوقع فاسداً، لانتفاء القربه به، بل الأمر فى التقيد بالطهارات الثلاث أيضاً كذلك، ومن هنا لو صلّى غافلاً عن الطهاره الحديثيه، ثمّ بان أنّه كان واجداً لها صحّت صلاته، مع أنّه غير قاصد لتقيدها بها، فضلاً عن إتيانه بقصد القربه، هذا ظاهر.

وأما النحو الثالث: - وهو ما يكون بعض أجزائه تعديدياً وبعضها الآخر توصيئياً - فهو أمر ممكن في نفسه ولا مانع منه، إلا أننا لم نجد لذلك مصداقاً في الواجبات التعديديه الأولى، كالصلاه والصوم وما شاكلهما، حيث إنها واجبات تعديديه بكافه أجزائها، ولكن يمكن فرض وجوده في الواجبات العرضيه، وذلك كما إذا افترضنا أن واحداً مثلاً نذر بصيغه شرعيه الصلاه مع إعطاء درهم بفقير على نحو العموم المجموعى، بحيث يكون المجموع بما هو المجموع واجباً، وكان كل منهما جزء الواجب، فعندئذ بطبيعته الحال يكون مثل هذا الواجب مركباً من جزئين: أحدهما: تعديدي، وهو الصلاه، وثانيهما: توصيئى، وهو إعطاء الدرهم، وكذلك يمكن وجوب مثل هذا المركب بعهد أو يمين أو شرط فى ضمن عقد أو نحو ذلك، فالنتيجه أنه لا مانع من الالتزام بهذا القسم من الواجب التعديدي إذا ساعدنا الدليل عليه. هذا من ناحيه.

المقدمه الثانيه: قوله: ومن ناحيه اخرى، إن الأمر المتعلق بالمركب من عدّه امور فبطبيعته الحال ينحلّ بحسب التحليل إلى الأمر بأجزائه، وينبسط على المجموع، فيكون كل جزء منه متعلقاً لأمر ضمنى، ومأموراً به بذلك الأمر الضمنى، مثلاً الأمر المتعلق بالصلاه ينحلّ بحسب الواقع إلى الأمر بكل جزء منها، ويكون لكل منها حصّه منه المعبر عنها بالأمر الضمنى، ومردّ ذلك إلى انحلال الأمر الاستقلالى إلى عدّه أوامر ضمنيه حسب تعدد الأجزاء.

ولكن هذا الأمر الضمنى الثابت للأجزاء لم يثبت لها على نحو الإطلاق، مثلاً الأمر الضمنى المتعلق بالتكبيره لم يتعلّق بها على نحو الإطلاق، بل تعلّق بحصّه خاصّه منها، وهى ما كانت مسبوقة بالقراءه، وكذا الأمر الضمنى المتعلق بالقراءه، فإنه إنّما تعلّق بحصّه خاصّه منها، وهى ما كانت مسبوقة بالركوع وملحوقه بالتكبيره، وكذلك الحال فى الركوع والسجود ونحوهما، وعلى ضوء

ذلك يترتب أن المكلف لا يتمكن من الإتيان بالتكبيره مثلاً بقصد أمرها بدون قصد الإتيان بالأجزاء الباقية، كما لا يتمكن من الإتيان بركعه مثلاً بدون قصد الإتيان بقيته الركعات، وإن شئت قلت: إن الأمر الضمني المتعلق بالأجزاء يتشعب من الأمر بالكل، وليس أمراً مستقلاً في مقابله، ولذا لا يعقل بقاءه مع انتفائه، ومن المعلوم أن الأمر المتعلق بالكل يدعو المكلف إلى الإتيان بجميع الأجزاء لا- إلى الإتيان بجزء منها مطلقاً، ولو لم يأت بالأجزاء الباقية، هذا إذا كان الواجب مركباً من جزئين أو أزيد، وكان كل جزء أجنبياً عن غيره وجوداً وفي عرض الآخر.

وأما إذا كان الواجب مركباً من الفعل الخارجى وقصد أمره الضمنى، كالتكبيره مثلاً إذا افترضنا أن الشارع أمر بها مع قصد أمرها الضمنى فلا- إشكال فى تحقق الواجب بكل جزئيه وسقوط أمره إذا أتى المكلف به بقصد أمره كذلك، أما الفعل الخارجى فواضح، لفرض أن المكلف أتى به بقصد الامتثال، وأما قصد الأمر فأيضاً كذلك، لأن تحققه وسقوط أمره لا يحتاج إلى قصد امتثاله، لفرض أنه توصل إلى، وبكلمه اخرى: إن الواجب فى مثل الفرض مركب من جزء خارجى وجزء ذهنى، وهو قصد الأمر، وقد تقدم أن الأمر المتعلق بالمركب ينحل إلى الأمر بكل جزء جزء منه، وعليه فكل من الجزء الخارجى والجزء الذهنى متعلق للأمر الضمنى، غايته أن الأمر الضمنى المتعلق بالجزء الخارجى تعبدي، فيحتاج سقوطه إلى قصد امتثاله، والأمر الضمنى المتعلق بالجزء الذهنى توصلى، فلا يحتاج سقوطه إلى قصد امتثاله، هذا من ناحيه، ومن ناحيه اخرى: قد سبق أنه لا محذور فى أن يكون الواجب مركباً من جزء تعبدي وجزء توصلى.

ثم رتب بعض الأعلام على هاتين المقدمتين دفع الاستحالة المدعاه في كلام صاحب الكفايه وغيره بقوله:

فالتبجيه على ضوء هاتين الناحيتين هي أنه لا- مانع من أن يكون مثل الصلاه أو ما شاكلها مركباً من هذه الأجزاء الخارجيه مع قصد أمرها الضمني، وعليه فبطبيعته الحال الأمر المتعلق بها ينحل إلى الأمر بتلك الأجزاء بقصد أمرها كذلك، فيكون كل منها متعلقاً لأمر ضمني، فعندئذ إذا أتى المكلف بها بقصد أمرها الضمني فقد تحقق الواجب وسقط، وقد عرفت أن الأمر الضمني المتعلق بقصد الأمر توصل إلى، فلا يتوقف سقوطه على الإتيان به بقصد امتثال أمره، ومن هنا يفترق هذا الجزء - وهو قصد الأمر - عن غيره من الأجزاء الخارجيه، فإن قصد الأمر الضمني في المقام محقق لتماميه المركب، فلا حاله منتظره له بعد ذلك، وهذا بخلاف غيره من الأجزاء، فإنه لا يمكن الإتيان بجزء بقصد أمره إلا مع قصد الإتيان ببقية أجزاء المركب أيضاً بداعي امتثال أمره، مثلاً لا يمكن الإتيان بالتكبيره بقصد أمرها إلا مع قصد الإتيان ببقية أجزاء الصلاه أيضاً بداعي امتثال أمرها، وإلا لكان الإتيان بها كذلك تشريعاً محرماً، لفرض عدم الأمر بها إلا مرتبطه ببقية الأجزاء ثبوتاً وسقوطاً (1).

إنتهى كلامه «مدّ ظله».

### نقد ما أفاده بعض الأعلام في المقام

وفيه أولاً: أن انحلال الأمر المتعلق بالمركب إلى أوامر ضمّيته متعدده بعدد الأجزاء مبنّى على كون أجزاء الواجب مقدّمه له لا عينه، ولقائل أن يقول: إذا

ص: ١١٤

كان المأمور به مركباً، كالصلاة، فأجزائه عينه، ويراها الأمر أمراً واحداً، فلا ينحل الأمر المتعلق بالمركبات، كما لا ينحل الأمر المتعلق بالبسائط، وتحقيق هذا الأمر موكول إلى مبحث مقدمه الواجب.

وثانياً: أنّ صاحب المحاضرات تسلّم داعويّه الأمر إلى تحقّق المأمور به التي ادّعاها صاحب الكفايه، ثمّ تكلف نفسه لتصحيح أخذها في متعلّق الأمر، كالمحقّق الحائري رحمه الله، مع أنّك قد عرفت أنّ داعويّه الأمر إلى المأمور به أمر غير معقول، لاستلزامها عدم تحقّق الكفر والعصيان في العالم.

### في التوسّل بتعدّد الأمر لتصحيح أخذ قصد القرية في متعلّقه

على أنّ هذا الجواب مستفاد من الإشكال الأخير الذي وجّهه صاحب الكفايه إلى نفسه ثمّ أجاب عنه.

أمّا الاشكال: فهو قوله: إن قلت: نعم، لكن هذا كلّّه إذا كان اعتباره في المأمور به بأمر واحد، وأمّا إذا كان بأمرين تعلق أحدهما بذات الفعل وثانيهما(١) بإتيانه بداعي أمره فلا محذور أصلاً كما لا يخفى، فلأمر أن يتوسّل بذلك في الوصله إلى تمام غرضه ومقصده بلا منعه(٢)، إنتهى.

نعم، أحد الأمرين الذين فرضهما صاحب الكفايه متعلّق بمجموع الصلاة مثلاً والآخر بإتيانها بداعي أمرها، وأمّا صاحب المحاضرات فذهب إلى انحلال الأمر بالصلاة إلى أمرين بالنسبه إلى كلّ جزء جزء منها، أحدهما تعلق بالركوع مثلاً، والآخر بإتيان الركوع بداعي أمره، ولكن لا فرق أساسياً بينهما، فما أجاب به بعض الأعلام عن المحقّق الخراساني مستفاد من هذا

ص: ١١٥

١- (١) الأمر الأول المتعلّق بذات الفعل تعبدى، ولكنّ الثاني المتعلّق بإتيانه بداعي أمره توصلّى. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٩٦.

الإشكال الذى وجّهه رحمه الله إلى نفسه.

وأما الجواب: فحاصل ما أفاده فيه وجهان:

١ - أنا نقطع بأنّه ليس فى العبادات إلّا أمر واحد كغيرها من الواجبات والمستحبات.

٢ - أنّ الأمر الأوّل إمّا أن يكون تعبدياً قطعاً، أو توجيهاً كذلك، أو نشكّ فى تعبديته وتوجيهايته، فعلى الأوّل لا نحتاج إلى الأمر الثانى، لأننا إذا علمنا بكون الأمر الأوّل تعديداً استقلال العقل بلزوم إتيان متعلّقه بقصد امتثاله، وعلى الثانى لا مجال للأمر الثانى، ضروره سقوط الأمر الأوّل بإتيان متعلّقه بدون قصد الامتثال، فلا يبقى مورد للأمر الثانى، وعلى الثالث أيضاً لا نحتاج إلى الأمر الثانى، لأننا إذا شككنا فى تعبدية الأمر الأوّل وتوجيهايته يحكم العقل أيضاً بلزوم إتيان متعلّقه بقصد القربه، وذلك لأننا إذا أتينا به بدون شككنا فى حصول الغرض وسقوط الأمر، ولا بدّ لنا من تحصيل اليقين بحصول الغرض، فلا بدّ فى صورته الشكّ أيضاً من قصد الامتثال كما إذا علمنا بتعبديته، فلا نحتاج فى هذه الصوره أيضاً إلى الأمر الثانى(١).

### نقد كلام المحقق الخراسانى فى المقام

ويرد على جوابه الأوّل أولاً: أنّ النزاع إنّما هو فى مقام الثبوت، أى فى إمكان أخذ قصد القربه فى متعلّق الأمر واستحالته، وهذا الجواب مربوط بمقام الإثبات والوقوع، كما لا يخفى.

وثانياً: نمنع عدم وجود عبادته تعلق بها أمران فى الشريعة، كيف؟ وقد امر

ص: ١١٤

بإقامه الصلاة في الشريعة الإسلامية، ونهى عن الرياء بها مثلاً، والنهى عن الرياء ونحوه عباره اخرى عن الأمر بقصد القربة، وإن لم يتعلق به أمر صريح.

ويرد على جوابه الثاني أيضاً أولاً: أنّ الشارع لو لم يبين عبادته الأمر الأوّل فالمكلف ربما غفل عن تعديته وتوصيلته، أو قطع بتوصيلته قطعاً مخالفاً للواقع، فلا بدّ للشارع من تبين كونه عبادياً، دفعاً لغفله المكلف وجهله المركّب.

سلمنا أنّ المكلف في جميع التعديلات لا يخلو من أمرين: إمّا يقطع بعبادتها أو يشكّ فيها، لكنّ الآراء مختلفه في الصورة الأخيرة، لأننا إذا شككنا في تعديته أمر وتوصيلته قال بعضهم - كالمحقّق الخراساني - بحكم العقل بالاحتياط، وقال بعض آخر بحكمه بالبراءة وعدم لزوم قصد القربة، فإذا كان المسأله مختلفاً فيها فكيف لا نحتاج إلى أن يبين الشارع تعديته الأمر الأوّل بأمر آخر، مع أنّه يعلم أنّ كثيراً من الفقهاء يخطأون في حكمهم بالبراءة عند الشكّ في التعديته والتوصيلته؟!!

وثانياً: لو فرض اتّفاق الفقهاء في الحكم بالاشتغال، ولزوم الإتيان بقصد القربة في صورته الشكّ فلا يقتضى هذا إلّا عدم الحاجه في الوصول إلى غرضه إلى وسيله تعدّد الأمر - كما قاله المحقّق الخراساني رحمه الله - ولكنّه لا يقتضى استحاله صدور الأمر الثاني المتعلّق بقصد الامتثال، مع أنّ دعواه هي استحاله أخذ قصد القربة في متعلّق الأمر، لا عدم الحاجه إليه، بل في الشريعة أحكام مولويه في موارد الأحكام العقلية القطعيه، ألا ترى أنّ العقل يحكم عند الجميع بقبح الظلم، والشارع أيضاً نهى عنه نهياً مولوياً يترتب على مخالفته العقاب؟ فلو كان حكم الشارع في مورد حكم العقل القطعي مستحيلاً لما حكم بحرمة



الظلم، فإنّ أدلّ الدليل على إمكان الشيء وقوعه.

وليعلم في نهاية الأمر أنّه لو تمّ ما ذهب إليه المحقّق الخراساني رحمه الله من أنّ الشارع لا يتمكّن من بيان قصد القربة، لا بنحو الشرطيّه أو الجزئيّه ولا- بوسيله تعدّد الأمر لما كان لنا طريق إلى عباديّه العبادات، لقصور عقولنا عن إدراكها، وانحصار الطريق إليها في بيان الشارع، فلو لم يمكن له البيان فمن أين علمنا بعباديّه بعض الواجبات حتّى نقسّمها إلى قسمين: تعبدى وتوصلى؟

هذا كلّ فيما إذا كان قصد القربة بمعنى إتيان العمل بداعى أمره.

### القول في قصد القربة بسائر المعانى

كلام صاحب الكفايه رحمه الله فيه

ثمّ إنّ المحقّق الخراساني رحمه الله قال: هذا كلّ إذا كان التقرب المعترف في العباده بمعنى قصد الامتثال، وأمّا إذا كان بمعنى الإتيان بالفعل بداعى حسنه، أو كونه ذا مصلحه، أو له تعالى، فاعتباره في متعلّق الأمر وإن كان بمكان من الإمكان، إلّا أنّه غير معتبر فيه قطعاً، لكفايه الاقتصار على قصد الامتثال الذي عرفت عدم إمكان أخذه فيه بداهه (1)، إنتهى.

ويبدو في بادئ النظر أنّ برهانه لا- يثبت دعواه، لأنّ كفايه قصد الامتثال لا يقتضى عدم كفايه الأمور الثلاثة الأخرى وعدم اعتبارها.

ولكن يمكن أن يُجاب عنه - كما في بعض الحواشى - بأنّ واحداً منها لو كان معتبراً لكان اعتباره إمّا بنحو التعيين أو التخيير، وبطلان الأوّل واضح، ضروره أنّ واحداً من الأمور الثلاثة لو اعتبر معيّنًا لما كان قصد امتثال الأمر

ص: ١١٨

١- (١) كفايه الأصول: ٩٧.

كافياً في تحقّق الغرض من العباده، مع أنّه يكفي في ذلك، وأمّا بطلان الثاني فلاّنها أو بعضها لو كانت معتبره تخبيراً لكان التخبير شرعياً، لأنّه لا مجال للتخبير العقلي (1) هنا، وأمّا الشرعي منه فكلّ واحد من أطرافه لا بدّ من أن يمكن تعلق الأمر به، مع أنّك قد عرفت استحاله أخذ قصد الأمر الذي هو أحد أطراف التخبير في متعلق الأمر.

ولعلّ قوله رحمه الله في ذيل كلامه: «لكفايه الاقتصار على قصد الامتثال الذي عرفت عدم إمكان أخذه فيه بداهه» إشاره إلى هذا.

### نقد كلام صاحب الكفايه في المقام

ولكن - بناءً على تماميه ما أفاده المحقّق الخراساني رحمه الله لإثبات استحاله أخذ قصد الامتثال في متعلق الأمر - يمكن المناقشه في إمكان تعلق الأمر بهذه الأمور الثلاثه أيضاً شرطاً أو شرطاً بعين ما ذكره هناك.

توضيح ذلك: أنّه لو كان الإتيان بالفعل بداعي حسنه مأخوذاً في متعلق الأمر بنحو الشرطيّه لم يقدر العبد على إتيان ذات الفعل بهذا الداعي، لأنّ ذات الصلاه مثلاً لا تكون حينئذٍ حسنه، فإنّ الحسن إنّما هو الصلاه المقيده بداعي حسنها، لا ذاتها، وقس على هذا ما إذا كان قصد القربه بمعنى الإتيان بالفعل بداعي كونه ذا مصلحه ملزمه، فإنّ المصلحه إنّما هي للصلاه المقيده بداعي المصلحه، لا لذاتها، فكيف يمكن الإتيان بنفس الصلاه بهذا الداعي، مع

ص: ١١٩

---

١- (١) التخبير العقلي هو الذي لا يحكم به إلّا العقل، مثل ما إذا قال المولى: «جئني برجل» فإنّ العقل يحكم بأنك أيّ رجل اخترت وجئت به إلى المولى حصل الامتثال، ومثاله في الشرعيات هو الواجبات الموسّعه، فإنّ العقل يحكم بأنك مخير بين أجزاء وقتها، ففي أيّ جزء منه أديتها حصل الامتثال. منه مدّ ظلّه.

أنها لا تشتمل على المصلحه؟ بل وكذلك الأمر لو كان قصد القربه بمعنى إتيان الفعل لله تعالى، فإنّ ذات الفعل ليست مرتبطه به ومضافه إليه تعالى، بل الذى يضاف إلى الله سبحانه ويرتبط به إنّما هو لفعل المقيد بأنّه له.

هذا بناءً على أخذ هذه الأمور فى المتعلّق بنحو الشرطيّه.

وكذلك الأمر بناءً على أخذها فيه بنحو الجزئيه، فإنّ الإشكال المهمّ الذى ذكره المحقّق الخراسانى رحمه الله لإثبات استحاله أخذ قصد الأمر فى متعلّقه - وهو مسأله اتّحاد المحرّك والمحرّك - يجرى هنا أيضاً.

توضيح ذلك: أنّ داعى الحسن لو اخذ فى متعلّق الأمر بنحو الجزئيه فلا بدّ من إتيانه أيضاً بداعى الحسن، كذات العمل، مع أنّه لا يعقل أن يكون الحسن داعياً إلى داعويّه نفسه، وكذا لو كان قصد القربه بمعنى الإتيان بالفعل بداعى مصلحته، أو لله تعالى، لأنّ المصلحه أيضاً لا يعقل أن تكون داعيه إلى داعويّه نفسها، وكذا لا يعقل أن يكون «الله» داعياً إلى داعويّه نفسه.

والحاصل: أنّه لو تمّ كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله فلا فرق فيه بين كون قصد القربه بمعنى قصد الامتثال أو بمعنى أحد هذه الأمور الثلاثه، فإنّ الدليل الذى أقامه لإثبات الاستحاله يقتضى استحاله أخذ الجميع فى متعلّق الأمر.

ولا يخفى عليك أنّا إنّما ندعى عدم الفرق بينهما بالنسبه إلى كلام صاحب الكفايه رحمه الله، وأمّا بالنسبه إلى أدلّه غيره من القائلين بالاستحاله فيمكن أن يتحقّق الفرق بينهما، فيقتضى أدلّتهم استحاله أخذ قصد القربه بمعنى الامتثال فى متعلّق الأمر، لا بمعنى أحد هذه الأمور.

والحاصل - بعدما عرفت من بطلان جميع أدلّه القائلين بالاستحاله -: أنّه يمكن أخذ قصد القربه فى متعلّق الأمر، سواء كان بمعنى قصد الامتثال، أو بمعنى آخر.

المسألة الثالثة: أنه إذا شك في تعبدية واجب وتوصيته فهل لنا طريق إلى أحدهما أم لا؟ في موارد الشك في التعبدية والتوصية  
وهاهنا مقامان من البحث:

### المقام الأول: في وجود الأصل اللفظي في المسألة

(١)

#### كلام صاحب الكفاية في ذلك

قال المحقق الخراساني رحمه الله: إذا عرفت بما لا مزيد عليه عدم إمكان أخذ قصد الامتثال في المأمور به أصلاً، فلا مجال للاستدلال بإطلاقه (٢) - ولو كان مسوقاً في مقام البيان - على عدم اعتباره كما هو واضح من أن يخفى، فلا يكاد يصح التمسك به إلفيماً يمكن اعتباره فيه، فانقذح بذلك أنه لا وجه لاستظهار التوصية من إطلاق الصيغة بما ذلتها، ولا لاستظهار عدم اعتبار مثل الوجه ممّا هو ناشٍ من قبل الأمر من إطلاق المادّة في العبادة لو شك في اعتباره فيها.

نعم، إذا كان الأمر في مقام بصدد بيان تمام ما له دخل في حصول غرضه،

ص: ١٢١

١- (١) ولا يخفى أن هذا البحث مبني على كون ألفاظ العبادات أسامى للأعم، لأن الصحيح لا يتمكّن أصلاً من التمسك بالإطلاق لرفع جزئيه ما شك في جزئيه أو شرطيه ما شك في شرطيه، ولكن القائلين بالأعم - ومنهم صاحب الكفاية رحمه الله - يتمكّنون منه إذا لم يكن ذلك المشكوك من قبيل قصد القربة، وأمّا إذا كان من قبيله فاختلفوا، فذهب بعضهم إلى إمكان التمسك به أيضاً، وبعض آخر كالمحقق الخراساني رحمه الله إلى عدم التمسك، كما ترى في كلامه هنا. هذا ما استفدته من ضم ما أفاده الأستاذ المحاضر هنا إلى ما اختاره في مبحث ثمره الصحيح والأعم. م ح - ي.

٢- (٢) وذلك لأنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد من قبيل تقابل العدم والملكه عند صاحب الكفاية، فالإطلاق عبارته عن عدم التقييد فيما من شأنه أن يكون مقيداً، والمقام ليس كذلك على ما اختاره رحمه الله من استحاله أخذ قصد القربة في متعلق الأمر. منه مدّ ظلّه.

وإن لم يكن له دخل في متعلق أمره، ومعها سكت في المقام ولم ينصب دلالة على دخل قصد الامتثال في حصوله، كان هذا قرينه على عدم دخله في غرضه، وإلما لكان سكوته نقضاً له وخلاف الحكمه، فلا بدّ عند الشكّ وعدم إحراز هذا المقام من الرجوع إلى ما يقتضيه الأصل ويستقلّ به العقل (١)، إنتهى كلامه في هذا المقام.

وحاصله: أنه لا يكاد يصحّ التمسك بالإطلاق اللفظي في موارد الشكّ في التعبدية والتوصيلية لاستظهار التوصيلية، لكن يصحّ إثباتها في هذه الموارد من طريق الإطلاق المقامي لو احرز، ولو لم يحرز، سواء احرز عدمه أو كان مشكوكاً فيه لكان المرجع هو الأصول العمليّة.

### الفرق بين الإطلاق اللفظي والمقامي

والفرق بين الإطلاقين في ثلاثه امور:

الأوّل: أنّ الإطلاق اللفظي مربوط باللفظ، والمقامي بمقام كون المتكلم بصدد بيان كلّ ما له دخل في حصول غرضه، وإن لم يكن له دخل في متعلق أمره.

الثاني: أنّ المولى في الإطلاق اللفظي في مقام الإنشاء، وإن كان كلامه بصورة الإخبار، كما في قوله: «لا صلاة إلا بطهور» (٢)، فإنّه يكون بمعنى «يشترط الطهور في الصلاة»، لأنّ المولى في الإطلاقات اللفظية في مقام بيان الحكم، فلا محاله يكون كلامه إنشاءً واقعاً وإن كان في قالب الإخبار أحياناً، بخلاف الإطلاق المقامي، فإنّ المولى فيه - بما أنّه عالم بحقائق الأمور - يكون في

ص: ١٢٢

١- (١) كفايه الأصول: ٩٧.

٢- (٢) وسائل الشيعة ١: ٣٦٥، كتاب الطهارة، الباب ١ من أبواب الوضوء، الحديث ١.

مقام الإخبار وبيان ما له دخل في غرضه.

الثالث: أنه كما نتمسك بالإطلاق اللفظي فيما إذا أحرزنا كون المولى في مقام البيان كذلك نتمسك به عند الشك في ذلك، بخلاف الإطلاق المقامى، فإنه لا يجوز التمسك به إلا إذا أحرز كونه بصدد بيان جميع ما له دخل في غرضه، وذلك لأن بناء العقلاء - عند الشك - على كونه في مقام البيان في الإطلاق اللفظي دون المقامى.

### نظريه المحقق الحائري رحمه الله في المقام

و نقل سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام قدس سره كلاماً عن المحقق الحائري، حيث قال: في موارد الشك في التعبدية والتوضيحية

ثم إن شيخنا العلامة «أعلى الله مقامه» بعدما كان بانياً على جواز أخذ قصد القربة في متعلق الأمر، وأن الأصل في الأوامر كونها توضيحية، رجع في أواخر عمره الشريف إلى أصالة التعبدية، وبه عدل عن كثير من مبانيه السابقة، وملخص ما أفاده مبنى على مقدمات:

منها: أن الأوامر إنما تتعلق بنفس الطبايع، أى المفاهيم الكليّة اللابشرية العارِيه عن كلّ قيد، لا بصرف الوجود، أو الوجود السعى(١).

ومنها: أن العلل التشريعية كالعلل التكوينية طابق النعل بالنعل، فكل ما هو من مقتضيات الثانية يكون من مقتضيات الأولى أيضاً، كتكثر المعلول بتكثر علته، وكعدم انفكاك المعلول عنها، وغير ذلك، وعلى ذلك بنى قدس سره القول بعدم التداخل في الأسباب الشرعية.

ص: ١٢٣

١- (١) صرف الوجود: عبارته عن أصل وجود الطبيعه، سواء كان في ضمن فرد واحد أو أكثر، والوجود السعى: عبارته عن الوجود السارى في جميع مصاديقها. منه مدّ ظلّه.

وأما كفايه غسل واحد عقيب جنابات متعدده متعاقبه فلدلاله دليل خاص شرعى على التداخل فى مثل هذا المورد، وإلا فالقاعده كانت تقتضى لزوم تعدد الأغسال بتعداد الجنابات.

وبنى على ذلك أيضاً القول بظهور الأمر فى الفور ودلالته على المره، فإنّ المسببات التكوينيّه تتحقّق عقيب أسبابها فوراً، ولا يمكن أن يصدر من سبب واحد إلّامسبب واحد، فالمأمور به أيضاً الذى هو مسبب شرعى عن الأمر لابدّ من أن يتحقّق فوراً، ولا يكون الأمر سبباً لتحقّقه أكثر من مرّه، كما فى التكوينيّات طابق النعل بالنعل.

ومنها: أنّ القيود بعضها يمكن أخذها فى المتعلّق على نحو القيديّه اللحاطيّه، كالطهاره والسوره، فإنّ الأمر يتمكّن من أن يقول: «صلّ مع الطهاره» أو «صلّ مع السوره»، وبعضها لا يمكن أخذها فى المتعلّق وتقييده بها، إلّأنّه لا ينطبق إلّاعلى المقيد، بمعنى أنّ له ضيقاً ذاتياً لا يتسع غيره، كمقدّمه الواجب بناءً على وجوبها، فإنّ المأمور به بالأمر الغيرى ليس هو المقدمه مطلقاً، موصله كانت أم لا، لعدم الملاك فيها، ولا المقدمه المقيدّه بكونها موصله، وذلك لأنّه ليس المراد بالإيصال لحاظه ذهنياً، بل المراد الإيصال الخارجى، أى ترتّب ذى المقدمه عليها خارجاً، ولا يعقل تقييد المقدمه بهذا الترتّب الخارجى ثمّ تعلق الأمر بهذا المقيد بما هو مقيد، فالواجب بالوجوب الغيرى ليس هو المقدمه مطلقاً، ولا المقدمه المقيدّه بالإيصال، ولكنّه لا ينطبق إلّاعلى المقدمه الموصله، وكالعلل التكوينيّه، فإنّ تأثيرها ليس فى الماهيه المطلقه ولا المقيدّه بقيد المتأثر من قبلها، فإنّها ممتنع، بل فى الماهيه التى لا تنطبق إلّاعلى المقيد بهذا القيد، كالنار، فإنّ معلولها ليست الحراره المطلقه، سواء كانت متولّده عنها

أم لا، ولا المقيده بكونها من علتها التي هي النار، لكنّها لا تؤثر إلّا في المعلول المنطبق على المخصوص.

إذا تمهّدت هذه المقدمات فنقول: إنّ الأمر به ليس إلّا نفس طبيعه القابله للتكرّر بحكم المقدمه الأولى، كما أنّ المبعوث إليه ليست الصلاه المطلقه، سواء كانت مبعوثاً إليها بهذا الأمر أم بغيره، لعدم ترتّب الغرض عليها، ولا المقيده بكونها مأموراً بها بأمرها المتعلّق بها، لاستحاله التقييد فرضاً، بل ما لا ينطبق إلّا على الأخير، لا بنحو الاشتراط، بل له ضيق ذاتي لا يبعث إلّا نحو المأمور بها، كما في العلل التكوينيّه، وبعبارة أوضح: إنّ الأوامر تحرّك المكلف نحو طبيعه التي لا تنطبق لبناً إلّا على المقيده بتحريكها، فإذا أتى المكلف بها من غير دعوه الأمر لا يكون آتياً بالمأمور به، لأنّه لا ينطبق إلّا على المقيده بدعوه الأمر، فمقتضى الأصل اللفظي هو كون الأوامر تعبدية قريبه (١).

هذا حاصل كلام المحقّق الحائري رحمه الله في المقام على ما نقله سيّدنا الأستاذ الإمام قدس سره.

ولا يخفى أنّه لو تمّ لكان ردّاً على المحقّق الخراساني رحمه الله حيث عرفت أنّه ذهب إلى عدم أصل لفظي في المقام يتميّك به، بل لا بدّ من التمسّك بالإطلاق المقامي لو كان، وإلّا فبالأصول العمليّه، لكنّ المحقّق الحائري ذهب إلى وجود أصل لفظي يقتضى تعبدية الأوامر وقربيتها.

#### نقد كلامه «أعلى الله مقامه»

وكيف كان، ففي كلامه نظر، فإنّ المقدمات الثلاث على فرض تماميتها لا تقتضى كون الأوامر تعبدية عند الشكّ، فإنّ التضييق الذاتي إنّما هو في

ص: ١٢٥



الواجبات التعديديه فقط، لا مطلقاً، والفرض أنّ التعديديه مشكوكه لنا، فكيف يمكن القول بكون مقتضى الأصل اللفظي تعديديه الأوامر؟!

على أنّ في المقدمات أيضاً مناقشات أوردها سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام قدس سره ونحن نذكر واحده منها:

وهي أنّ قياس التشريع بالتكوين قياس مع الفارق من جهات عديده:

الأولى: أنّ المعلول في العلل التكوينيّه خصوصاً في الفاعل الإلهي الذي هو العله الحقيقيه، لا الفاعل المادى الذي هو في سلك المعدّات والعلل الإعداديه، إنّما هو ربط محض بعلة، لا شئيه له قبل تأثير علة، ففعليته ظلّ فعلية علة، فهو ربط محض بها، لا أنّه شئ له الربط بها، وهذا بخلاف التشريع، فإنّ الأسباب الشرعيه ليست موجدّه لمسبباتها، والمسببات ليست أظلالاً وأشعّه لها، كما في التكوينيّات، بل الأسباب الشرعيه ليست كالمعدّات التكوينيّه أيضاً، إذ ليس ارتباط الضمان بالإتلاف، أو وجوب الصلاه بدلوك الشمس مثلاً. كارتباط الإحراق بالنار كما هو واضح، بل لو ورد في الشريعة أنّ الإتلاف سبب للضمان، أو دلوك الشمس سبب لوجوب الصلاه لكان معناه أنّ الشارع يحكم عقبيهما بالضمان ووجوب الصلاه، وليس معناه العليه ولا المعدّيه، وإن عبّر عنهما في لسان الدليل بالسبب فرضاً.

الثانيه: أنّ الأمر لا يخلو إمّا أن يكون بمعنى الإراده أو بمعنى البعث والتحرك الاعتباري، ولا يعقل كونه عله للصلاه مثلاً بأي معنى من المعنيين اخذ، فإنّ الإراده من الأمور ذات الإضافه، فهي متقومه بالمريد والمراد، فرتبتها متأخره عن رتبه المراد، فكيف يمكن أن تكون عله له مع أنّ العله متقدمه رتبه على معلولها؟! والبعث والتحرك الاعتباري أيضاً كذلك، فإنّه

أمر إضافي متقوم بالباعث والمبعوث إليه، فرتبه متأخره عن رتبه المبعوث إليه، فكيف يمكن أن يكون علّه له؟!

الثالثة: ما اختاره من تكثّر المعلول بتكثّر علته وعدم تداخل الأسباب في الشرعيات كالتكويّنات، فإنّ اقتضاء كلّ علّه تكويّنه معلولاً- مستقلاً إنّما هو لقضيّه إيجاب كلّ علّه مؤثّره بوجودها وجوداً آخر مسانحاً لوجودها يكون معلولاً ووجوداً ظليّاً لها، وأمّا الإرادة فلا معنى لتعلّقها بشيء واحد زماناً ومكاناً مرّتين، بل لا يقع الشيء الواحد تحت دائره الإراده إلّامره واحده، فإنّها كما عرفت أمر إضافي متقوم بالمراد، ولا- يعقل أن يتقوم إرادتان بمراد واحد من جميع الجهات، وكذا لا يعقل أن يكون الشيء الواحد تحت أمر تأسيسي متعدّد(1).

وبالجملة: تكثّر المعلول التكويني تابع لتكثّر علته، والأمر في الأمر على فرض كونه سبباً لمتعلّقه بالعكس، فإنّ تكثّره تابع لتكثّر متعلّقه، سواء كان بمعنى الإراده، أو بمعنى البعث والتحرّيك الاعتباري.

الرابعه: ما اختاره من مسأله الفوريّه في الشرعيات، كما أنّ المعلول لا ينفكّ عن علته في التكوينيّات، فإنّ عدم انفكاك المعلول عن علته إنّما هو لكون وجود العلّه التامّه كافياً في تحقّقه، فلا- معنى للانفكاك، وأمّا الإراده فيمكن أن تتعلّق بأمر استقبالي، كوجوب الحجّ بعد الاستطاعه وقبل الموسم المسمّى بالواجب المعلّق، فإنّ الوجوب بعدها وقبله حالي، ولكنّ الواجب استقبالي، فإثبات الفوريّه أيضاً مخدوش من هذه الجبهه.

هذا حاصل ما أجاب به الإمام قدس سره عن المحقّق الحائري رحمه الله بتوضيح منّا.

فلا يمكن المناقشه فيما أفاده صاحب الكفايه بما ذكره «أعلى الله مقامه».

ص: ١٢٧

١- (١) نعم، لا بأس بصدور أوامر متعدّده متعلّقه بشيء واحد إذا كان غير الأوّل تأكيدياً. منه مدّ ظلّه.

ولكن يرد عليه إشكالات أخرى، فإنه بنى عدم تحقق الأصل اللفظي في المقام على مقدمتين: أولاهما: استحاله أخذ قصد القرية - بمعنى داعي الأمر - في متعلق الأمر، ثانيتهما: كون التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل العدم والملكه.

وبعدما عرفت من إمكان أخذ قصد القرية - بأي معنى اخذ - في المتعلق فلا مجال للمقدمه الأولى. هذا أولاً.

وثانياً: كون التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل العدم والملكه أمر مختلف فيه، فإن المشهور ذهبوا إلى أنه تقابل التضاد، وقالوا: الإطلاق بمعنى إلقاء القيد ورفضه، لا بمعنى عدمه، فهو أمر وجودي، والتقييد أمر وجودي آخر، ولا يجتمعان معاً، وهذا ينطبق على التضاد، لا على العدم والملكه، وعلى هذا استحاله التقييد لا تقتضى استحاله الإطلاق، لأن امتناع أحد الضدين لا يوجب امتناع الآخر، ألا ترى أن أحد الأجسام لو لم يقبل السواد لجهه من الجهات فهذا لا يستلزم أن لا يقبل البياض أيضاً.

وذهب بعضهم إلى أن التقابل بين الإطلاق والتقييد من قبيل تقابل السلب والإيجاب، وقالوا: الإطلاق عبارته عن مطلق عدم التقييد، لا عن عدم التقييد في مورد قابل له حتى يكون من قبيل عدم الملكه، وعليه أيضاً لا يقتضى استحاله التقييد استحاله الإطلاق، لأن عدم إمكان الإيجاب لا يوجب عدم إمكان السلب في تقابل الإيجاب والسلب.

فالمقدمه الثانيه أيضاً أمر مبني لا اتفاق.

سلمنا أن المقابله بين الإطلاق والتقييد مقابله العدم والملكه، وافترضنا أن التقييد في ما نحن فيه ممتنع، فهل امتناع التقييد يستلزم امتناع الإطلاق؟

قال المحقق الخراساني والنائني رحمهما الله: نعم، بدعوى أن لازم كون التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل العدم والملكه اعتبار كون المورد قابلاً للتقييد، فما لم يكن قابلاً له لم يكن قابلاً للإطلاق أيضاً (١).

## كلام السيد الخوئي

«مدّ ظلّه»

## في المقام

وذهب بعض الأعلام «مدّ ظلّه» إلى عدم الملازمه بين استحاله التقييد واستحاله الإطلاق ولو كان المقابله بينهما من قبيل مقابله العدم والملكه، بل قال: أحد المتقابلين كذلك إذا كان مستحيلاً كان الآخر ضرورياً، وناقش في كلام المحققين: الخراساني والنائني نقضاً وحلاً:

أمّا نقضاً: فبأنّ الإنسان جاهل بحقيقه ذات الواجب تعالى، ولا يتمكّن من الإحاطه بكنه ذاته سبحانه حتّى نبينا صلى الله عليه و آله، وذلك لاستحاله إحاطه الممكن بالواجب، فإذا كان علم الإنسان بذاته تعالى مستحيلاً لكان جهله بها ضرورياً، مع أنّ التقابل بين الجهل والعلم من تقابل العدم والملكه، فلو كانت استحاله أحدهما تستلزم استحاله الآخر لزم استحاله الجهل في مفروض المقام، مع أنّه ضرورى وجداناً، فضلاً عن أن يكون مستحيلاً، وبأنّ الإنسان يستحيل عادةً أن يكون قادراً على الطيران في السماء، مع أنّ عجزه عنه ضرورى عادة، وليس بمستحيل، فلو كانت استحاله أحد المتقابلين بتقابل العدم والملكه تستلزم استحاله الآخر لكانت استحاله القدره عادةً في مفروض المثال تستلزم استحاله العجز، مع أنّ الأمر ليس كذلك.

وأما حلاً: فلأنّ قابليته المحلّ المعبره في التقابل المذكور لا يلزم أن تكون

ص: ١٢٩

شخصيّه في جزئيات مواردها، بل يجوز أن تكون صنفية أو نوعيه أو جنسيه، ومن هنا ذكر الفلاسفه أنّ القابليه المعبره بين الأعدام والملكات ليست القابليه الشخصيّه بخصوصها في كلّ مورد، بل الأعمّ منها ومن القابليه الصنفيه والنوعيه والجنسيه حسب اختلاف الموارد والمقامات (١)، فلا- يعتبر في صدق العدم المقابل للملكه على مورد أن يكون ذلك المورد بخصوصه قابلاً للاتّصاف بالوجود، أي الملكه، بل كما يكفي ذلك يكفي في صدقه عليه أن يكون صنف هذا الفرد أو نوعه أو جنسه قابلاً للاتّصاف بالوجود، وإن لم يكن شخص هذا الفرد قابلاً للاتّصاف به.

ويّضح ذلك ببيان المثالين المتقدّمين، فإنّ الإنسان قابل للاتّصاف بالعلم والمعرفه، ولكن قد يستحيل اتّصافه به في خصوص مورد لأجل خصوصيه فيه، وذلك كالعلم بذات الواجب تعالى، حيث يستحيل اتّصاف الإنسان به، مع أنّ صدق العدم - وهو الجهل - عليه ضروري (٢)، ومن الطبيعي أنّ هذا ليس إلّامن ناحيه أنّ القابليه المعبره في الأعدام والملكات ليست خصوص القابليه الشخصيّه، وكذلك الحال في المثال الثاني، فإنّ اتّصاف الإنسان بالعجز عن الطيران إلى السماء بلحاظ قابليته في نفسه للاتّصاف بالقدره، لا بلحاظ إمكان اتّصافه بها في خصوص هذا المورد، وقد

ص: ١٣٠

- 
- ١- (١) نهايه الحكمة: ١٩٢، مبحث تقابل العدم والملكه، من مباحث المرحله السابعه، والحكمه المتعاليه في الأسفار العقليه الأربعة ١١٦:٢، مبحث تقابل العدم والملكه من مباحث الفصل السادس من فصول المرحله الخامسه.
- ٢- (٢) مع أنّ التقابل بين الجهل والعلم تقابل العدم والملكه، بحيث لو سئل شخص عن كيفيه التقابل بينهما يجيب بأنّه تقابل العدم والملكه من دون أن يستفسر عن متعلّقهما وأنّ المراد هل هو العلم والجهل بذات الباري تعالى أو غيرها، وهذا شاهد على أنّ القابليه المعبره في عدم الملكه ليست خصوص القابليه الشخصيّه. منه مدّ ظلّه.

عرفت أنه يكفي في صدق العدم القابليته النوعية، وهي موجوده في مفروض المثال.

ويتأيد ذلك أيضاً بأن التقييد عباره عن اعتبار القيد، والإطلاق عباره عن عدم اعتباره (١)، ولا يمكن أن يكون كلاهما مستحيلين منفيين، وإلا لزم ارتفاع النقيضين في الواقع، فاستحاله التقييد بشيء تستلزم ضروره الإطلاق في جميع الموارد (٢).

هذا حاصل ما أفاده صاحب المحاضرات «مدّ ظلّه».

وتلخص ممّاذ كرناه إلى هنا أنه إذا تمّت مقدّمات الحكمه يمكن التمسك بالإطلاق لإثبات توصليه الأمر عند الشكّ.

### المقام الثاني: في ما يقتضيه الأصول العمليه

وأما لو لم يكن لنا أصل لفظي، إمّا لعدم تماميه مقدّمات الحكمه، أو بناءً على ما ذهب إليه المحقّق الخراساني والنائيني رحمهما الله في المقام، من عدم إمكان التمسك بالإطلاق، ولو تمّت المقدّمات، فتصل النوبه إلى ما يقتضيه الأصل في مقام العمل، وفيه بحثان:

ص: ١٣١

١- (١) لا- يقال: الإطلاق - على فرض كونه عدم الملكه - عباره عن عدم اعتبار القيد في مورد قابل له، وأمّا ما في عباره من عدم اعتبار القيد - من دون اعتبار القابليه - واعتباره فهما من قبيل التقابل بين الإيجاب والسلب. فإنه يقال: نعم، ولكن يتحقّق السلب في جميع موارد عدم الملكه، فإنه وإن اعتبر في عدم الملكه القابليه، إلّا أنّه لا- يعتبر في السلب القابليه، لا أنه يعتبر فيه عدمها، فيعمّ الموارد التي لا قابليه لها، كعدم البصر بالنسبه إلى الجدار، والموارد التي لها قابليه، كعدم البصر بالنسبه إلى الإنسان، فلو كان اعتبار القيد وعدم اعتباره كلاهما ممتنعين منفيين لكان نفياً لطرفي الإيجاب والسلب، وهو ارتفاع النقيضين. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) محاضرات في اصول الفقه ٢: ١٧٤.

فأقول: بناءً على المختار من إمكان أخذ «داعى الأمر» فى متعلّقه كانت المسأله من صغريات مسأله دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الارتباطيين، إذ لا- فرق حينئذٍ بين الشكّ فى جزئيه السوره أو شرطيه الطهاره للصلاه، وبين الشكّ فى جزئيه قصد القربه أو شرطيه لها، فكلّ من قال بالبراءه فى الدوران بين الأقلّ والأكثر الارتباطيين لابدّ له من أن يقول بها هنا أيضاً، ويستنتج التوصلية، وكلّ من قال هناك بالاشتغال لابدّ له من أن يقول به هنا أيضاً، ويستنتج التعديديه، هذا على ما هو الحقّ من إمكان أخذ داعى الأمر فى متعلّقه.

وأما بناءً على استحالتها، فلو قلنا فى مبحث الأقلّ والأكثر الارتباطيين بالاشتغال فالقول به هنا أولى، لعدم كون المقام من مصاديق تلك المسأله، فإذا وجب الاحتياط بإتيان المشكوك الذى تمكّن الشارع من أخذه فى متعلّق أمره ففيما لم يتمكّن يجب بطريق أولى.

#### نظريه صاحب الكفايه رحمه الله فى الأصل العملى الجارى فى المقام

ولو قلنا هناك بالبراءه، قال المحقّق الخراسانى رحمه الله ها هنا بالاشتغال أيضاً كالفرض السابق، وعلله بأنّ الشكّ فى مسأله الأقلّ والأكثر إنّما هو فى مقدار

ص: ١٣٢

١- (١) من الأصول العمليه ما هو عقلى محض، وهو أصاله الاحتياط، وأصاله التخيير فى دوران الأمر بين المحذورين، ومنها ما هو شرعى محض، وهو الاستصحاب، حيث لا- حكم للعقل فيه، بل الشارع اعتبره بقوله: «لا- تنقض اليقين بالشكّ»، ومنها ما يحكم به العقل والشرع، وهو أصاله البراءه، حيث يحكم بها العقل بمقتضى قاعده «قبح العقاب بلا بيان»، والشرع، بمقتضى «حديث الرفع» ونحوه، وقد تقع الفرقه بينهما فى بعض الموارد، فلا تجرى أصاله البراءه العقليه، بل أصاله الاشتغال، ولكن يمكن التمسك بالبراءه الشرعيه بمقتضى «حديث الرفع»، فلا بدّ من البحث فى كلا المقامين. منه مدّ ظلّه.

المأمور به قلّه وكثرة، فيمكن إجراء البراءة بالنسبة إلى الزائد على الأقل، بخلاف المقام، فإن الواجب هنا معلوم معيّن مقداره، ولكن شكّ في كيفيته خروج العهده وبراءه الذمه عن ذلك التكليف المعلوم مقدار متعلقه، وأن البراءه هل تتحقّق بمجرّد الإتيان به بأيّ داع كان، أو لابدّ من الإتيان به بداعي أمره؟ فإذا أتينا به بدون قصد القربه شككنا في الفراغ، والاشتغال اليقيني يقتضى البراءة اليقينيّة (١)، ولا فرق في ذلك بين موارد الشكّ في كيفيته الخروج عن عهده التكليف وبين موارد الشكّ في أصل الخروج عنها (٢).

هذا حاصل كلام صاحب الكفايه في المقام.

### نقد ما أفاده قدس سره

وما دعاه إلى الفرق بين ما نحن فيه وبين مسأله دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الارتباطيين أمران:

أحدهما: أنّ الشارع كان في تلك المسأله متمكناً من أخذ ما شكّ في اعتباره في متعلّق أمره، فحيث إنّه لم يبيّنه لو تركناه وكان في الواقع معتبراً فلا يجوز له العقاب على المخالفه، لأنّه عقاب بلا بيان، والعقل يحكم بقبحه، وأما فيما نحن فيه فلا يمكن له بيان قصد القربه حتّى يحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان إذا تركناه وكان دخيلاً في غرضه واقعاً، فهذا هو الفرق الذي دعاه إلى جريان البراءة العقليّه في تلك المسأله دون المقام.

ص: ١٣٣

١- (١) إلّا فيما رخص الشارع في الترك تسهياً لنا، كالشكّ بعد الوقت في إتيان المأمور به، فإنّ العقل يحكم بأنّ التكليف القطعي يستدعي الفراغ القطعي فيه أيضاً، إلّا أنّ الشارع حكم - لأجل التسهيل على العباد - بعدم لزوم الإتيان بالمأمور به إذا شكّ فيه بعد انقضاء وقته. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٩٨.



وفيه: أنّ الشارع وإن لم يتمكن فرضاً من بيان قصد الأمر في متعلقه، إلّا أنّه كان يتمكّن من بيانه في مقام الإخبار، وفي مقام بيان تمام ما له دخل في حصول غرضه، وإن لم يكن له دخل في متعلق أمره، كما اعترف هو أيضاً في تقريب الإطلاق المقامي، فإذا لم يبيّنه وكان في الواقع دخيلاً في غرضه كان العقاب على تركه عقاباً بلا-بيان ومؤاخذه بلا-برهان، كمسأله الأقلّ والأكثر الارتباطيين، فإن جرت البراءة العقليّة في تلك المسأله تجرى هنا أيضاً، بلا فرق بينهما.

الثاني: أنّ الغرض من الأمر كما يؤثر في حدوث الأمر يكون مؤثراً في بقائه أيضاً، فما لم يحصل الغرض لم يسقط الأمر، فإذا قال المولى لعبده: «جئني بالماء» وعلمنا أنّ غرضه منه رفع عطشه، فلو جاء العبد بقدرح من الماء وأعطاه المولى، ثم سقط القدرح من يده وانصبّ الماء على الأرض قبل شربه، فعلى العبد أن يجيء بماء آخر من دون حاجه إلى أمر جديد، لأنّ عدم حصول الغرض يوجب عدم سقوط الأمر الأوّل.

وهذا أمر اعتمد عليه المحقّق الخراساني رحمه الله في مسائل كثيرة، ورّتب عليه جريان الاشتغال في المقام، بتقريب أنّا إذا شككنا في تعديده واجب وتوصيئته، فلو أتينا به بدون قصد القربه لشككنا في حصول الغرض، والشكّ في حصوله يستلزم الشكّ في سقوط التكليف والخروج عن عهده، ولا بدّ لنا من العلم بتحقق الغرض وسقوط التكليف، فإنّ الاشتغال اليقيني يستدعي البراءة اليقينيّة عقلاً.

وفيه أولاً: النقض بمسأله الأقلّ والأكثر، فإنّا إذا تركنا السوره عند الشكّ في جزئيتها للصلاه نشكّ في تحقّق الغرض، فنشكّ في سقوط الأمر بها، فلا بدّ

فى هذه المسأله أفضاً من الحكم بالاشتغال، مع أن الفرض جريان البراءه العقليه فيها.

وثانياً: الحل بأن الغرض من الأمر لو كان معلوماً مشخّصاً لكان الأمر كما ذكر صاحب الكفايه، بل عند العلم بالغرض يحكم العقل بتحصيله ولو لم يأمر به المولى أصلاً، كما إذا كان ولده مشرفاً على الغرق، ولم يعلم به المولى كى يأمر بإنقاذه، فيجب على العبد إنقاذه بمقتضى مسأله العبوديه والمولويه، ولا يجوز له الإهمال فى ذلك معتذراً بأنّ المولى لم يأمره بإنقاذ ولده، فإنّ الأمر أماره على حصول العلم بالغرض، فإذا كان الغرض معلوماً فلا بدّ من تحصيله، وإن لم يأمر به.

وأما إذا كان الغرض مجهولاً، كما إذا قال: «جئنى بالماء» فجاء العبد بقدر مملوء بالماء وأعطاه إياه، ثم سقط القدر من يده وانصبّ الماء على صدره، ثم شكّ العبد فى غرضه من الأمر، هل هو شره لرفع عطشه حتّى يحتاج إلى الإتيان بماء جديد، أو تبريده بصبه على جسده، فلم يحتج إليه، لحصول غرضه، فلا يحكم العقل حينئذٍ بالاشتغال ولزوم الإتيان بماء جديد، وما نحن فيه ومسأله الأقلّ والأكثر كلاهما من هذا القبيل، فإنّ الغرض فيهما مجهول لنا، إذ الشارع أمرنا فرضاً بشىء ويبيّن له أجزاءً وشرائط، ثم شككنا فى أنّ الغرض منه هل يحصل بدون قصد الأمر أم لا؟ أو فى أنّه هل يحصل بدون إتيان ما شكّ فى جزئيه أو شرطيته للمأمور به أم لا؟ فلا يحكم العقل فى هاتين المسألتين أيضاً بالاشتغال، لأننا أتينا بمتعلّق الأمر بجميع أجزائه وشروطه المبيّنه فى كلام الشارع، ونحتمل حصول غرضه بهذا المقدار، واحتمال عدم حصوله لا يكفى فى حكم العقل بالاشتغال.

وبالجملة: يستقلّ العقل بالحكم بالبراءه فى المقام على جميع التقادير.

اعلم أنّه لا ريب في جريان البراءة الشرعيّة في المقام بناءً على المختار من إمكان أخذ قصد القربة في المتعلّق إذا قلنا في البحث السابق بجريان البراءة العقليّة، لأنّه من مصاديق «ما لا يعلمون» فيشملة حديث الرفع.

وأما لو قلنا هناك بالاشتغال عقلاً، فهل تجرى البراءة الشرعيّة هنا أم لا؟

يمكن أن يقال: إنّ موضوع البراءة الشرعيّة «ما لا يعلمون» وحيث إنّ العقل يحكم بالاشتغال ولزوم الإتيان بقصد القربة عند الشكّ في اعتباره، يمكن أن يكون الشارع أحال أمره عند الشكّ إلى عقولنا، فإنّ بيان الشارع تارةً يكون من طريق الكتاب والسنة، وأخرى من طريق حكم العقل، فإنّ العقل رسول إلهي باطني، فإذا حكم في مورد بالاشتغال فلا يصدق عليه عنوان «ما لا يعلمون» فلا يشمله حديث الرفع.

ولكن يمكن الجواب عنه بأمرين:

أحدهما: أنّه لا يجوز للشارع إحاله أمر قصد القربة إلى عقولنا، لعدم اتّفاق الجميع على حكم العقل بالاشتغال عند الشكّ، فإنّ بعضهم وإن قالوا به في مسأله الأقلّ والأكثر الارتباطيين التي من مصاديقها الشكّ في اعتبار قصد القربة فرضاً، إلّا أنّ بعضهم الآخر قالوا بالبراءة فيها، ولا يمكن للشارع عدم بيان ما يعتبر في الأمور به اعتماداً على العقول، مع كونها مختلفه.

ثانيهما: فرضنا أنّ أصاله الاشتغال في مسأله الأقلّ والأكثر التي منها ما نحن فيه أمر عقلي بديهي لا يخالفه أحد، ولكن موضوع أصاله الاحتياط هو الشكّ في الحكم الواقعي، والشكّ فيه باقٍ بعد حكم العقل بالاشتغال أيضاً، لاستحاله رفع الحكم موضوع نفسه، فإنّه مستلزم لارتفاع نفس الحكم أيضاً،

لامتناع بقائه مع ارتفاع موضوعه، فالشك في الحكم الواقعي موجود حتى بعد حكم العقل بالاحتياط الذي هو حكم ظاهري، فيعمه قوله صلى الله عليه وآله: «رفع ما لا يعلمون».

ولا يخفى عليك أنه لا بأس بجريان الاحتياط العقلي في مورد البراءة الشرعيه في نفس ذلك المورد، كما أن بعضهم قالوا بحكم العقل في الدوران بين الأقل والأكثر الارتباطيين بلزوم الاحتياط، ودلاله حديث الرفع على البراءة الشرعيه.

وعندئذ فالمرجع هو الأصل الشرعي المستفاد من مثل حديث الرفع، فإنه محكم على الأصل العقلي المخالف.

هذا كله بناءً على إمكان أخذ داعي الأمر في متعلقه، كما هو المختار.

### كلام المحقق الخراساني رحمه الله في المقام

وأما بناءً على ما ذهب إليه صاحب الكفايه من استحالته فقال بعدم جريان البراءة الشرعيه أيضاً، فإليك نص كلامه:

ثم إنه لا أظنك أن تتوهم وتقول: إن أدله البراءة الشرعيه مقتضيه لعدم الاعتبار وإن كان قضيه الاشتغال عقلاً هو الاعتبار، لوضوح أنه لا بد في عمومها من شيء قابل للرفع والوضع شرعاً، وليس هاهنا، فإن دخل قصد القربه ونحوها في الغرض ليس بشرعي (1)، بل واقعي، ودخل الجزء والشرط فيه وإن كان كذلك، إلا أنهما قابلان للوضع والرفع شرعاً، فبدليل الرفع - ولو

ص: ١٣٧

١- (١) لأن المفروض عدم إمكان أخذ مثل قصد القربه في متعلق الأمر شرعاً، فليس وضعه بيد الشارع حتى يكون رفعه بيده. منه مدّ ظله في توضيح كلام صاحب الكفايه.

كان أصلاً - يكشف أنه ليس هناك أمر فعلى بما يعتبر فيه المشكوك يجب الخروج عن عهده عقلاً، بخلاف المقام، فإنه علم بثبوت الأمر الفعلى، كما عرفت (١)، إنتهى.

### نقد ما أفاده صاحب الكفايه رحمه الله

وفيه: أنا لا- نسلم أنّ دخل قصد القربه فى الغرض دخل واقعى محض غير مرتبط بالشارع بما هو شارع أصلاً، كيف، واعترف المحقق الخراسانى رحمه الله بأنّ الشارع بما هو شارع يتمكّن من بيانه فى مقام بيان تمام ما له دخل فى حصول غرضه، وإن لم يكن له دخل فى متعلق أمره، واستنتج منه جواز التمسك بالإطلاق المقامى إذا سكت فى هذا المقام عن نصب دلاله على دخل قصد الامتثال فى حصول غرضه، فقصد القربه ليس أمراً واقعيّاً محضاً كالتكويّيات التى لا ترتبط بالشارع بما هو شارع أصلاً، نعم، لا- يتمكّن من أخذه فى متعلق أمره فرضاً، ولكن له طريق آخر إلى بيانه، بأن يبيّن بنحو الإخبار تمام ما له دخل فى حصول غرضه، حتّى قصد القربه الذى لا يتمكّن من أخذه فى المتعلق، فبهذا الطريق وضعه ورفع به يد الشارع، فلا إشكال فى كونه من صغريات حديث الرفع عند الشكّ فى دخله فى الغرض.

وتلخص من جميع ما ذكرناه إلى هنا أنّا نتمكّن من التمسك بالإطلاق اللفظى، لاستظهار توصليه الأمر، ومن إجراء البراءه العقلية والشرعية، لئفى لزوم الإتيان بقصد القربه فى موارد الشكّ فى اعتباره.

هذا تمام الكلام فى التعبدى والتوصلى.

ص: ١٣٨

فى دوران الوجوب بين كل من النفسى والتعینى والعینى وبين ما يقابلها

## المبحث الخامس: فى دوران الوجوب بين كل من النفسى والتعینى والعینى وبين ما يقابلها

### كلام صاحب الكفايه فى المقام

قال المحقق الخراسانى رحمه الله: قضيه إطلاق الصيغه كون الوجوب نفسياً تعينياً عيئاً، لكون كل واحد ممّا يقابلها يكون فيه تقيد الوجوب وتضييق دائرته (١)، فإذا كان فى مقام البيان، ولم ينصب قرينه عليه، فالحكمه تقتضى كونه مطلقاً، وجب هناك شىء آخر أو لا، أتى بشىء آخر أو لا، أتى به آخر أو لا، كما هو واضح لا يخفى (٢)، إنتهى.

### نقد كلام المحقق الخراسانى رحمه الله هاهنا

وفيه: مناقشه واضحه، وهى أنّ الواجب ينقسم تارة إلى نفسى وغيرى،

ص: ١٣٩

١- (١) توضيح ذلك: أنّ الوجوب الغيرى المقدمى مقيد بوجوب ذى المقدمه، لكونه مترشحاً منه، ووجوب كل من طرفى التخيير فى الواجب التخييرى مقيد بعدم الإتيان بالطرف الآخر، والوجوب الكفائى مقيد بعدم إتيان شخص آخر به، فنقول: الوضوء واجب إذا وجبت الصلاة، وصوم الشهرين فى كفّاره إفطار شهر رمضان واجب إذا لم يأت بالخصلتين الأخريين، ودفن الميت واجب إذا لم يدفنه شخص آخر. منه مدّ ظلّه فى توضيح كلام صاحب الكفايه رحمه الله.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٩٩.

وأخرى إلى تعينى وتخيري، وثالثه إلى عيني وكفائي، فالقسم الأول في هذه التقسيمات، وهو النفسى، والتعيني، والعيني، لو كان مطلقاً وبلا قيد أصلاً، لكان متحداً مع المقسم، ولا بد في كل تقسيم من كون كل قسم مشتملاً على المقسم وشيء زائد كى لا يتحداً.

### كلام المحقق الاصفهاني في الدفاع عما أفاده صاحب الكفايه

وأجاب عن هذا الإشكال تلميذه المحقق الشيخ محمد حسين الاصفهاني رحمه الله بأن كلاً من النفسى والتعيني والعيني أيضاً مشتمل على قيد به يمتاز عن المقسم، ولكنه قيد عدمى (١)، وأمّا ما يشتمل عليه القسم المقابل لكل منها فهو قيد وجودى، والقيد وجودى يحتاج إلى البيان، وأمّا العدمى فيكفى فيه عدم نصب القرينه على الوجودى المقابل له، بإطلاق الصيغه يقتضى كون الوجود نفسياً تعينياً عينيّاً، كما قال المحقق الخراسانى رحمه الله (٢).

### نقد ما أفاده المحقق الاصفهاني رحمه الله فى المقام

وفيه أولاً: أنه خلاف ظاهر كلام صاحب الكفايه رحمه الله، فإن ظاهره كون كل من النفسى والتعيني والعيني خالياً عن أى قيد، وجودياً كان أم عدمياً.

وثانياً: أنه إن أراد بالقيد العدمى، العدم بنحو السلب التحصيلى الذى يصدق مع انتفاء الموضوع، فهو بين البطلان، لأن قوله: «النفسية ليست إلّا عدم كون الوجود للغير» يكون على هذا بمعنى أنه ليس وجود حتى يكون

ص: ١٤٠

١- (١) فإن النفسية - عند هذا المحقق - ليست إلّا عدم كون الوجود للغير، وكذا البواقى. راجع نهايه الدرايه ١: ٣٥٣.

٢- (٢) نهايه الدرايه ١: ٣٥٣.

للغير، وهو كما ترى، فإن أصل الوجوب محرز معلوم للمكلف فرضاً، ولكنه شك في نفسيته وغيته، وإن أراد منه الموجه المعدوله التي لا تصدق إلا بوجود الموضوع، لأن «ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له» فإننا لا نسلّم ثبوت القيد العدمي بصرف عدم ذكر القيد الوجودي، فإنه أيضاً يحتاج إلى البيان كالوجودي، فإن بين الشارع القيد الوجودي، ثبتت الغيرة، أو العدمي، ثبتت النفسية، وأما إذا لم يبينهما لا يثبت إلا المقسم، فأين ثبوت كون الوجوب نفسياً بمجرد عدم بيان قيد الوجوب الغيري؟!!

وبعبارة أخرى: التمسك بالإطلاق يتوقف على مقدمات الحكمه، وهي على المشهور كون المولى في مقام البيان أولاً، وعدم وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب ثانياً، وعدم القرينه على التقييد، سواء كان القيد وجودياً أو عدمياً، ثالثاً، وإذا تمت هذه المقدمات في المقام لا يثبت إلا مطلق الوجوب الذي هو المقسم، ألا ترى أننا لو فرضنا أن الكفر أمر عدمي في مقابل الإيمان الذي هو أمر وجودي، وقال المولى: «اعتق رقبه» وتمت مقدمات الحكمه لما كان لنا استظهار وجوب عتق رقبه كافره بدعوى أن القيد العدمي لا يحتاج إلى البيان، بل لابد من استنتاج وجوب عتق مطلق الرقبه؟

والحاصل: أن المناقشه المتقدمه وارده على كلام صاحب الكفايه، ولا يمكن دفعها بما ذكره المحقق الاصفهاني رحمه الله.

### طريق آخر لإثبات نفسيه الواجب

نعم، في خصوص دوران أمر الواجب بين النفسية والغيرية يمكن إثبات الأولى بطريق آخر غير ما ذهب إليه المحقق الخراساني رحمه الله.



توضيحه: أننا إذا شككنا في أنّ وجوب الوضوء مثلاً هل هو نفسى أو لأجل الصلاة كان لنا واجبان:

أحدهما: الوضوء، والثانى: الصلاة، وعلى تقدير كون وجوب الأوّل غيريّاً كان كلّ منهما مرتباً بالآخر، فإنّ الوضوء كان شرطاً (١) للصلاة، والصلاة مشروطه به.

فإذا قال الشارع مثلاً فى دليل: «صلّوا» وفى دليل آخر «يجب عليكم الوضوء» وشككنا فى كون وجوب الوضوء نفسياً أو غيريّاً، نتمسك بإطلاق مادّة قوله: «صلّوا» أعنى الصلاة، ونستنتج عدم كونها مشروطه بالوضوء، فيحكم العقل حينئذٍ بعدم كون الوضوء شرطاً لها، فلا يكون وجوبه غيريّاً، فكان نفسياً.

وهذه الأمور الثلاثة وإن كانت لوازم عقلية للإطلاق الذى هو من الأصول اللفظية، إلّا أنّها حجّة، إذ الذى ليس بحجّة إنّما هو اللوازم العقلية والعاديه المترّبه على الأصول العمليه، وأمّا الأصول اللفظية التى هى من الأمارات فمثبتاتها أيضاً حجّة.

وكم من فرق بين ما اخترناه وبين ما ذهب إليه صاحب الكفايه لإثبات النفسية، فإنّه تمسّك بإطلاق هيئه دليل نفس ذلك الواجب المرّد بين النفسية والغيريه، ونحن تمسّكنا بإطلاق مادّة دليل الواجب النفسى الذى يحتمل كونه مشروطاً بذلك الواجب المرّد.

ص: ١٤٢

---

١- (١) والقدر المتيقّن من الواجب الغيرى إنّما هو الشرط، وأمّا الجزء فكونه مقدّمه لكلّ محلّ خلاف، وعلى فرض مقدّميته له فكون وجوبه غيريّاً أيضاً مختلف فيه، كما سيأتى فى مبحث مقدّمه الواجب. منه مدّظله.

لا- يقال: ما ذكرته جارٍ في دوران الأمر بين التعيني والتخييري أيضاً، لأنّ لنا فيه واجبين أيضاً، وربما دلّ على وجوب كلّ منهما غير ما دلّ على وجوب الآخر، وهذا الأمر - أعني تعدّد الدليل - أوجب أن نشكّ في أنّ وجوبهما تعيني يجب الإتيان بكليهما، أو تخييري يوجب الإتيان بأحدهما سقوط الآخر، فالقاعده تقتضى أن يجرى هاهنا أيضاً لإثبات التعيني نظير الاستدلال الجارى في تلك المسأله لإثبات النفسيه، إذ لا فرق بين المسألتين في تعدّد الواجب، وفي كون ما دلّ على وجوب كلّ منهما غير ما دلّ على وجوب الآخر، فلا بدّ من أن نعامل مع الدليلين هاهنا كما عاملنا مع الدليلين هناك، ونستنتج هنا كون الوجوب تعينياً، كما استظهرنا هناك كونه نفسياً.

فإنه يقال: ملاك الاستدلال في تلك المسأله لم يكن مجرد تعدّد الدليل، كي يدعى جريانه هنا أيضاً، بل كان الملاك جريان الإطلاق في مادّه دليل أحد الواجبين لإثبات نفسيه الوجوب المستفاد من الدليل الآخر، وهذا لا يكاد يجرى في الشكّ في التعيني والتخييري، لأنّ الإطلاق لو جرى فيه لجرى في كلا الدليلين أولاً، لعدم الفرق بينهما(١)، والإطلاق المفروض جريانه فيهما مربوط بهيتهما(٢) ثانياً، فبين المسألتين بون بعيد.

والحاصل: أنّ ما ذكرناه كان مختصاً بالشكّ بين النفسى والغيرى، ولا يجرى في الدوران بين التعيني والتخييري، ولا بين العيني والكفائي، سواء كان الدليل واحداً أم متعدداً.

ص: ١٤٣

- 
- ١- (١) بخلاف مسأله النفسى والغيرى التى يكون أحد الواجبين فيها شرطاً والآخر مشروطاً. منه مدّ ظلّه.  
٢- (٢) وقد عرفت عدم صحّه التمسك بإطلاق الهيئه فى ما نحن فيه فى الردّ على كلام المحقّق الخراسانى والاصفهانى . م ح  
- ١٤٣.

وذهب بعضهم إلى أنّ المتبادر من صيغته الأمر عند الإطلاق إنّما هو الوجوب النفسى التعيينى العينى.

وفيه: أنّه لا- يمكن الالتزام بكونها مجازاً إذا استعملت في الوجوب الغيرى، أو التخييرى، أو الكفائى، فانظر إلى وجدانك هل تجيز أن تكون كلمات «فاغسلوا» و«امسحوا» و«اطهروا» و«تيمموا» - فى قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ» (١) - مجازاً؟! -

وهكذا الأمر بالنسبة إلى الأوامر المستعمله فى الواجب التخييرى والكفائى.

## الاستدلال بالانصراف فى ما نحن فيه ونقده

وذهب بعضهم إلى أنّ مدلول الصيغته وإن كان أعمّ من الوجوب النفسى والتعيينى والعينى، إلّا أنّها منصرفه عند الإطلاق إلى خصوص هذه الثلاثة، لكثرة استعمالها فيها.

ويرد عليه أنّ استعمال الصيغته فى الوجوب النفسى ليس بأكثر من استعمالها فى الوجوب الغيرى، بل الأمر بالعكس، ألا ترى أنّ المولى إذا قال لعبده:

«اركب السيّاره واذهب إلى السوق واشتر اللحم» كان غير الأخير من الأوامر

ص: ١٤٤

غيرياً، وقد عرفت أنّ جميع الأوامر في الآيه المتقدمه آنفاً أيضاً كانت غيريه، فأين كثره استعمال الصيغه في الوجوب النفسى الموجه لانصرافها إليه عند الإطلاق؟!

### الاستدلال بحكم العقل فى المقام ونقده

نعم، بناءً على تماميه ما استدللّ به سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام قدس سره لإثبات ظهور الصيغه فى أصل الوجوب، من حكم العقل بتمايمه الحجه على العبد عند صدور البعث من المولى، فلا بدّ له من الامتثال، ولا يجوز له المخالفه معتذراً بقوله: إننى احتملت كونه واجباً غيرياً، ولمّا يدخل وقت وجوب ذى المقدمه حتى يترشح منه الوجوب الغيرى، أو احتملت كونه واجباً تخييرياً وأنا أتيت بعدله الآخر، أو واجباً كفاثياً وغيرى فعله، كما لا يجوز له المخالفه معتذراً باحتمال كونه للندب.

فهذا الدليل كما يدلّ على أصل الوجوب بناءً على تماميته، يدلّ أيضاً على كون الوجوب نفسياً تعيئياً عيئياً، ولكنّ الكلام فى تماميته، كما تقدّم فى مبحث ظهور الصيغه للوجوب.

وتلخص من جميع ما ذكرناه أنّ الواجب إذا دار أمره بين النفسيه والغيريه فالقاعده تقتضى كونه نفسياً، وأمّا إذا دار أمره بين التعيئيه والتخييريه أو بين العيئيه والكفاثيه فلا دليل لاستظهار أحد الطرفين.

هذا تمام الكلام فى هذه المسأله.



## المبحث السادس: فى الأمر الواقع عقيب الحظر

اختلف القائلون بظهور صيغه الأمر فى الوجوب وضماً أو إطلاقاً فيما إذا وقعت عقيب الحظر، أو فى مقام توهمه (١) على أقوال:

نسب إلى المشهور ظهورها فى الإباحه، وإلى بعض العامه ظهورها فى الوجوب، وإلى بعض تبعيتها لما قبل النهى إن علق الأمر بزوال عله النهى (٢)، إلى غير ذلك.

ولابد لنا قبل بيان الحق فى المسأله من توضيح لكلام المشهور القائلين بظهورها فى الإباحه، وهو أن غرضهم ليس كون الصيغه حقيقه فى غير معناها الحقيقى الأولى إذا وقعت عقيب الحظر، أو فى مقام توهمه، بل بعد تسليم كونها

ص: ١٤٧

١- (١) المراد بالتوهم أعم من الظن والشك والوهم. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) هذا إذا وقع الأمر عقيب النهى المقطوع وعلق بزوال علته، وأما إذا وقع فى مقام توهم النهى أو وقع عقيبه، ولكن لم يعلق بزوال علته، سواء لم يعلق أصلاً، أو علق بشىء غيره، كان ظاهراً فى الوجوب، كسائر الموارد التى لم يقع فيها عقيب الحظر ولا فى مقام توهمه أصلاً. ويمكن التمثيل لوقوع الأمر عقيب النهى المقطوع وتعليقه بزوال علته بتعليق الأمر بقتل المشركين على انسلاخ الأشهر الحرم فى قوله تعالى - فى سورة التوبه، الآيه ٥ -: «فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ» والشهر الحرام جعل سبباً لحرمه القتال فى قوله تعالى - فى سورة البقره، الآيه ٢١٧ -: «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ» فعلق الأمر فى الآيه الأولى بزوال عله النهى، فيدلّ على الوجوب، لأنّ قتال المشركين قبل الأشهر الحرم كان واجباً. منه مدّ ظلّه فى توضيح كلام هذا البعض من العامه.

حقيقه في الوجوب ومجازاً في غيره، من غير فرق بين المقامات، قالوا بأن الوقوع عقيب الخطر أو في مقام توهمه قرينه عامه صارفه عن الحقيقه معينه لأحد المجازات، وهو الإباحه.

فلهم دعويان: أ - عدم ظهور الصيغه في معناها الحقيقي إذا وقعت عقيب الحظر أو في مقام توهمه، ب - ظهورها في الإباحه التي هي أحد المجازات.

### مقتضى التحقيق في المقام

ولا- مدرك لهذه الأقوال، إلّا موارد الاستعمال، ولقد أجاد صاحب الكفايه رحمه الله حيث قال: لا- مجال للتشبيث بموارد الاستعمال، فإنه قلّ مورد منها يكون خالياً عن قرينه على الوجوب أو الإباحه أو التبعية، ومع فرض التجريد عنها لم يظهر بعد كون عقيب الحظر(١) موجباً لظهورها في غير ما تكون ظاهره فيه، غايه الأمر يكون موجباً لإجمالها غير ظاهره في واحد منها، إلّا بقرينه اخرى، كما أشرنا(٢)، إنتهى كلامه.

وهو حقّ، فنحن نوافق المشهور في دعواهم الأولى، لا الثانيه.

لأنّ الكلام إذا كان مقترناً بما يصلح للقريبته وشككنا في أنّ المتكلم أراد

ص: ١٤٨

١- (١) لا- بأس بذكر نكتتين توضيحاً لكلام المحقق الخراساني رحمه الله: الأولى: أنّ ذكر كون الصيغه عقيب الحظر من باب المثال، وإلّا فحكم كونها في مقام توهم الحظر أيضاً كذلك عنده. الثانيه: أنه ربما يبدو في بادئ النظر أنه جعل كونها عقيب الحظر أو في مقام توهمه قرينه صارفه عن المعنى الحقيقي بحيث كان خارجاً عن المعاني المحتمله، ولكنّ النظر الدقيق في كلامه يقضى بأنه جعل المعنى الحقيقي أيضاً أحد المحتملات، ألا ترى أنه قال: يكون «كون عقيب الحظر» موجباً لإجمالها غير ظاهره في واحد منها «أى من الوجوب والإباحه والتبعية» إلّا بقرينه اخرى. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) كفايه الأصول: ١٠٠.

المجاز اعتماداً عليه أم لا، صار مجملاً، فإذا قال: «رأيت أسداً وذئباً يرمى»، وشككنا في أنّ المراد من الأسد هل هو معناه الحقيقي أو المجازي، لأجل الشكّ في أنّه جعل لفظ «يرمي» قيّداً للكلمة الأخيره فقط، أو لكنتا الكلمتين، صارت كلمه «أسد» مجمله غير ظاهره، لا- في معناها الحقيقي، ولا في معناها المجازي، وذلك لأنّ الشكّ في اعتماد المتكلم على ما يصلح للقريته يوجب إجمال الكلام، فلا- يكون ظاهراً في المعنى الحقيقي، لاحتمال الاعتماد عليه، ولا في المعنى المجازي، لاحتمال عدم الاعتماد عليه.

هذا بناءً على ما هو الحقّ من أنّ أصله الحقيقيه شعبه من أصله الظهور، فعلى هذا بناء العقلاء على أصله الحقيقيه إنّما هو لأجل الظهور في المعنى الحقيقي، فيرتفع بنائهم بارتفاع الظهور، وأما بناءً على كون أصله الحقيقيه أصلاً عقلائياً تعديداً وإن لم يكن ظهور في البين، فلا بدّ من حمل الأسد في المثال المتقدّم والأمر في ما نحن فيه، على المعنى الحقيقيه الأولى، ولكن كون أصله الحقيقيه أصلاً تعديداً مستقلاً مردود عندنا.

وبالجملة: لا فرق بين المقام وبين قول القائل: «رأيت أسداً وذئباً يرمى» في تحقّق الإجمال في كليهما، لأجل الاقتران بما يصلح للقريته، وإن كانت القرينه في المثال مقالته وخاصّه، وفي المقام مقاميه (1) وعامه.

والحاصل: أنّ الأمر الواقع عقيب الحظر أو في مقام توهمه يكون مجملاً ما لم يقترن بقرينه اخرى.

ص: ١٤٩

---

١- (١) القرينه المقاميه: هي القرينه الحائيه، في مقابل القرينه اللفظيه المقاليه. منه مدّ ظله.





## المبحث السابع: فى المرّ والتكرار

### اشاره

ولابدّ قبل بيان الحقّ فى المسأله من البحث فى جهتين:

الجهه الأولى: أنّ النزاع هل يجرى فى هيئه الأمر، أو فى مادّته، أو فى الصيغه المركّبه منهما؟

الحقّ أنّه لا- يجرى فى المادّه، لأنّها مشتركه بين جميع المشتقات، فلو كان النزاع فيها لجرى فى الماضى والمضارع وسائر المشتقات أيضاً، مع أنّهم لم يبحثوا عن المرّ والتكرار فى غير الأمر.

### البحث حول كلام صاحب الفصول رحمه الله فى المقام

ثمّ إنّ صاحب الفصول رحمه الله استدلّ على خروج المادّه عن حريم النزاع بما حكاه السكاكى من الاتّفاق على أنّ المصدر المجرد عن اللام والتنوين لا يدلّ إلّا على الماهيه (١).

وأجاب عنه المحقق الخراسانى رحمه الله بأنّ هذا الاتّفاق لا يوجب كون النزاع هاهنا فى الهيئه، فإنّ كون المصدر كذلك لا يوجب الاتّفاق على أنّ مادّه الصيغه لا تدلّ إلّا على الماهيه، ضروره أنّ المصدر ليس مادّه لسائر المشتقات،

ص: ١٥١

بل هو صيغته مثلها(١) ، كيف وقد عرفت في باب المشتقّ مباينه المصدر وسائر المشتقات بحسب المعنى(٢) ، وكيف بمعناه يكون مادّه لها؟ فعليه يمكن دعوى اعتبار المرّه أو التكرار في مادّتها كما لا يخفى.

إن قلت: فما معنى ما اشتهر من كون المصدر أصلاً في الكلام؟

قلت: مع أنّه محلّ الخلاف، معناه أنّ الذى وضع أولاً بالوضع الشخصى، ثمّ بملاحظته وضع نوعياً أو شخصياً(٣) سائر الصيغ التى تناسبه ممّا جمعه مادّه لفظ متصوّره(٤) فى كلّ منها ومنه بصوره ومعنى كذلك هو المصدر أو الفعل(٥) ، إنتهى.

وحاصل ما أفاده رحمه الله: أنّ المراد بالأصل هو التقدّم فى الوضع.

وهذا الكلام صحيح فى نفسه، ولكنّه لا يمكن أن يكون جواباً عن كلام

ص: ١٥٢

١- (١) كلامه هذا حقّ، ولكنّه لم يبيّن معنى هذه الصيغ، أعنى المصدر، وقال سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام قدس سره - فى تهذيب الأصول ١: ١٥٠ - لا- معنى له غير معنى المادّه، وإنّما أتى به الواضع لأجل إمكان التنطق بالمادّه فقط. والأظهر عندى وجود الفرق بينهما بحسب المعنى، فللمادّه معنى سارٍ فى جميع معانى المشتقات، كما أنّها جارية فى جميع ألفاظها، فمادّه الضرب مثلاً- وهى «ض - ر - ب» - وضعت للمعنى الذى نعبر عنه بالفارسيه ب «كتك»، والمصدر يدلّ عليها مع زياده، فالزياده هى مفاد هيئته، ويؤيّدونه أنّهم قسّموا المصدر إلى الفاعلى والمفعولى، مع أنّ تحقّق الفرق واضح بين الفاعل والمفعول، فإنّ الأوّل صدر عنه الفعل، والثانى وقع عليه. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) حيث علم هناك أنّ معناه آب عن الحمل، دون معنى المشتقات. كفايه الأصول المحشّى ١: ٣٩١.

٣- (٣) على الاختلاف الذى تقدّم فى مبحث انقسام الوضع إلى الشخصى والنوعى، وهو أنّ الوضع فى المشتقات هل هو نوعى أو شخصى؟ منه مدّ ظلّه.

٤- (٤) إذ كلّ لفظ من الألفاظ له مادّه وصوره، ولكن مادّه المصدر مع مادّه المشتقات واحده، والاختلاف من قبل الصور المتباينه، وكذا فى طرف المعنى، فهما مشتركان فى المادّه المعنويّه واللفظيّه معاً. كفايه الأصول المحشّى ١: ٣٩٢.

٥- (٥) كفايه الأصول: ١٠٠.

توضيح ذلك: أنّ مادّة المصدر إنّما هي مادّة لسائر المشتقات، لأنّ عروض الهيئه المصدرية لا ينقص عن المادّة شيئاً، بل هي إمّا جيء بها لأجل التمكن من التنطق بالمادّة كما قال سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام رحمه الله من دون أن يزداد بسببها شيء في معنى المادّة، أو تفيد معنى زائداً على معناها كما هو المختار عندنا، وعلى كلا التقديرين مادّة المصدر إنّما هي مادّة سائر المشتقات، فإذا كان المصدر لا يدلّ إلّا على الماهية كما ادّعى السكّاكي الاتّفاق عليه فلا محاله لا يدلّ على المرّة ولا على التكرار، لا بهيئته ولا بمادّته، فكان سائر المشتقات التي منها صيغته الأمر أيضاً غير دالّة عليهما بمادّتهما، لاشتراكهما فيها، فالاتّفاق على أنّ المصدر المجرد من اللام والتنوين لا يدلّ إلّا على الماهية، مستلزم للاتّفاق على خروج المادّة عن محلّ النزاع في المقام.

فالأمر دائر بين أن يكون النزاع في خصوص مفاد الهيئه أو في الصيغته التي هي مجموع الهيئه والمادّة.

والثاني واضح البطلان، لعدم كون المجموع موضوعاً، فإنّ الواضع وضع تارة مادّة المشتقات وأخرى هيئتها، وأمّا المجموع منهما فلا وضع له أصلاً<sup>(1)</sup>، فلا يكون لصيغته الأمر التي هي المجموع منهما وضع حتّى يبحث في أنّ ما وضع له هل هو مشتمل على المرّة أو التكرار أو غير مشتمل عليهما أصلاً.

ص: ١٥٣

---

١- (١) نعم، للمصدر - أي للمجموع من هيئته ومادّته - وضع، بناءً على ما ذهب إليه سيّدنا الأستاذ الإمام قدس سره من عدم دلاله هيئته على معنى زائد على معنى المادّة، وإنّما جيء بها لأجل التمكن من التنطق بالمادّة، وأمّا غيره من المشتقات التي منها صيغته الأمر فليس للمجموع من مادّتها وهيئتها وضع، بل وكذلك المصدر أيضاً بناءً على ما اخترناه من إفادته هيئته معنى زائداً على معنى المادّة. منه مدّ ظلّه.

فبعدهما عرفت من ذينك الوجهين (١) الدالين على عدم كون النزاع في المادّه، ومن هذا الوجه المستلزم لعدم كونه في المجموع، فماذا نقول؟ هل يمكن جعل النزاع في خصوص الهيئه أم لا؟

### كلام الإمام الخميني رحمه الله في المقام

ناقش فيه سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام قدس سره بقوله:

وكون دلالة الهيئه محلّ النزاع بعيد جدّاً، لأنّها وضعت لنفس البعث والإغراء، والشىء الواحد من جهه واحده لا يعقل أن يتعلّق به البعث متعدداً (٢) على نحو التأسيس، ولا- يكون مراداً أو مشتاقاً إليه مرّتين، لأنّ تعيّن الحبّ والإيراده والشوق من جانب المتعلّق، فهي تابعه له في الكثره والوحده، فالشىء الواحد لا تتعلّق به إرادتان ولا شوقان ولا محبتان في عرض واحد.

فلا بدّ على فرض كون الهيئه محللاً للنزاع إمّا من القول بأنّ القائل بالتركرار سلك طريقاً غير معقول، أو قال به على نحو التأكيد لا التأسيس، وكلاهما باطلان جزماً، فليس مفاد الهيئه محلّ النزاع.

فإن قلت: هذا بناءً على كون مفاد قولنا: «اضرب» مثلاً- هو البعث نحو ماهيه الضرب، وأمّا على القول بكون مفاده البعث نحو إيجادها فيصحّ النزاع،

ص: ١٥٤

- 
- ١- (١) أحدهما: ما أفاده شيخنا الأستاذ «مدّ ظلّه» في أوّل هذا البحث، والثاني: ما أفاده صاحب الفصول رحمه الله. م ح - ي.
  - ٢- (٢) والأمر كذلك لو قلنا بكون الهيئه موضوعه للطلب الوجوبي كما قال به صاحب الكفايه، أو قلنا بكونها موضوعه لإيراده الأمر، فإنّ الشىء الواحد من جهه واحده لا يعقل أن يتعلّق به إرادتان، ولا طلبان. منه مدّ ظلّه.

بأن يقال: إذا قال المولى: «اضرب» فهل مفاده البعث نحو إيجاد الضرب مرّه أو مرّتين، أو لا يفيد أحدهما أصلاً؟ فإنّ نفس ماهيّة المادّه - وهي الضرب - في المثال وإن كانت لا تقبل التعدّد (1) إلّا أنّ إيجادها يقبله، فيتعدّد البعث أيضاً.

قلت: أوّلاً: ليس في قولنا: «اضرب» مثلاً من الإيجاد عين ولا أثر، فإنّه مرّكب من الهيئه والمادّه، والأولى: لا تدلّ إلّا على البعث والتحرّيك الاعتباري، والثانيه: لا تدلّ إلّا على نفس ماهيّة المادّه كما عرفت آنفاً عند التكلّم حول دليل صاحب الفصول، والماهيه غير الإيجاد والوجود، كما بيّن في الفلسفه، فحيث إنّ الهيئه والمادّه لا تدلّان على الإيجاد فلا يصحّ القول بكون مفاد قولنا: «اضرب» طلب إيجاد الضرب.

لا يقال: فكيف لا يتحقّق الامتثال إلّا بالإيجاد؟

فإنّه يقال: مقام الامتثال غير مقام تعلق التكليف، فإنّ التكليف يتعلّق بماهيه المادّه، والامتثال لا يتحقّق إلّا بإيجادها.

وثانياً (2): الإيجاد الذي هو جزء مدلول الهيئه فرضاً معنى حرفي غير مستقلّ ذهنياً ولا خارجاً ولا دلاله، فهو ملحوظ آله، فإن قيّد بالمرّه أو التكرار فلا بدّ من لحاظه مستقلاً، والجمع بين لحاظين مختلفين في استعمال واحد ممتنع.

لا يقال: فكيف ذهبتم إلى رجوع القيود إلى الهيئه في مثل قولنا: «ضربت زيداً يوم الجمعة»؟

ص: ١٥٥

---

١- (١) فإنّ الماهيه من حيث هي ليست إلهي. م ح - ي.

٢- (٢) هذا ما أجاب به الإمام رحمه الله عن الإشكال، وأمّا الجواب الأوّل فهو كان لشيخنا الأستاذ «مدّ ظلّه» دفاعاً عنه قدس سره.

م ح - ي.

فإنه يقال: نعم، «يوم الجمعة» في المثال قيد للهيئه، وهي صدور الضرب من المتكلم في الزمن الماضي، لكنّها ملحوظه ابتداءً بلحاظ آلي، ثمّ إذا وصل المتكلم إلى كلمه «يوم الجمعة» لاحظها بلحاظ آخر استقلالي وقّيدها ب «يوم الجمعة»، فاللحاظان مختلفان من حيث الزمان، بخلاف قولنا: «اضرب»، فإنّ الهيئه فيه لو كانت مقّيده بقيد مستفاد من نفسه لكانت ملحوظه في زمن واحد بلحاظين: أحدهما آلي والآخر استقلالي، لعدم انفصال القيد هنا كما في المثال المتقدّم.

نعم، لو كان المرّه والتكرار مذكورين في الكلام منفصلين، كأن يقال:

«اضرب مرّه» أو «اضرب مكرراً» لرجع القيد إلى الهيئه بلا- إشكال، لتعدّد زمن اللحاظين، كما في قولنا: «ضربت زيدا يوم الجمعة».

إن قلت: إنّ ذلك إنّما يرد لو كانت الهيئه موضوعه للبعث نحو الإيجاد المتقيّد بالمرّه أو التكرار حتّى يستلزم تقييد المعنى الحرفي وقت لحاظه آلياً، وأمّا إذا قلنا بأنّها موضوعه للبعث نحو الإيجاد أو الإيجادات بالمعنى الحرفي فلا إشكال فيه، لعدم تقييد المعنى الحرفي، وإن شئت قلت: كما يجوز استعمال اللفظ في أكثر من معنى يجوز وضعه لكثرات واستعماله فيها.

قلت: ما ذكرت أمر ممكن، ولكنّه خلاف الوجدان والارتكاز في الأوضاع، لشهاده الوجدان بأنّه ليس لنا لفظ وضع للأفراد والكثرات من حقيقه واحده، فلا محيص في معقوليه النزاع إمّا عن القول بإرجاع القيود المتنازع فيها في المقام إلى نفس المادّه، بأن يقال: إنّ لمادّه الأمر (1) وضعاً على حده غير وضع المادّه في سائر الصيغ، فإذن نشك في أنّ ما وضعت له هل هو الماهيته المقّيده

ص: ١٥٦

---

١- (١) وكذا لمادّه النهي، فإنّ بحث المرّه والتكرار يجرى في النهي أيضاً، كما سيأتي. منه مدّ ظلّه.

بقيد الوحده، أو بقيد التكرار، أو نفس الماهيّه بدون أيّ قيد، أو القول بأنّ لصيغه الأمر (١)، أي للمجموع من هيئتها ومادتها وضعاً مستقلاً، والقيد يرجع إلى ما وضع هذا المجموع، لكن بلحاظ جزئه المادّي لا الصوري (٢).

هذا حاصل كلام الإمام قدس سره في المقام بتوضيح منّا.

واستدلّاه على عدم معقوليه كون النزاع في الهيئه وإن كان جيّداً، لكنّ النتيجة التي رتبها عليه بقوله: فلا- محيص في معقوليه النزاع إمّا عن القول بإرجاع القيود إلى المادّه أو إلى مجموع الصيغه، موهونه جدّاً، سيّما الشقّ الأوّل منها، للاتّفاق على أنّ معنى المادّه في جميع المشتقّات واحد، فكيف نقول: إنّ لمادّه الأمر وضعاً على حده غير وضع مادّه سائر المشتقّات والصيغ؟!!

فلعلّ الالتزام بشقّها الثاني أهون، والله العالم بحقائق الأمور.

الجهه الثانيه: أنّ المراد بالمرّه والتكرار هل هو الدفعه والدفعات أو الفرد والأفراد؟

يؤيّد الأوّل ظهور نفس لفظي المرّه والتكرار فيه، والثاني أنّ هذا البحث كان ناشئاً عن أنّ الأ-صوليّين رأوا كفايه الإتيان بفرد واحد طول العمر في بعض الواجبات، كحجّه الإسلام، ولزوم الإتيان بأفراد متعدّده في بعضها الآخر، كالصلاه والصوم، فشكّوا فيما إذا لم يرد من قبل الشارع دليل على أحدهما، فاختلفوا في أنّ الصيغه المجرّده عن القرينه تقتضى المرّه أو التكرار أو لا تقتضى واحداً منهما.

ص: ١٥٧

١- (١) وكذا لصيغه النهي، فإنّ هذا البحث يجري فيه أيضاً، كما سيأتي. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) تهذيب الأصول ١: ٢٣٧.



قال المحقق الخراسانى رحمه الله: والتحقيق أن يقعا بكلا المعنيين محلّ النزاع، وإن كان لفظهما ظاهراً فى المعنى الأول (١).

### ما اختاره صاحب الفصول فى المسأله

وذهب صاحب الفصول إلى أن النزاع لا- يكون إلفى المعنى الأول، لأنه لو اريد بالمرّه والتكرار الفرد والأفراد لكان الأنسب بل اللازم أن يجعل هذا البحث تتمه للبحث الآتى من أن الأمر هل يتعلّق بالطبيعه أو بالفرد، فيقال عند ذلك: وعلى تقدير تعلّقه بالفرد هل يقتضى التعلّق بالفرد الواحد أو المتعدّد أو لا يقتضى شيئاً منهما، ولم يحتج إلى أفراد كلّ منهما بالبحث كما فعلوه، وأمّا لو اريد بهما الدفعه والدفعات فلا- علقه بين المسألتين، فإنّ للقائل بأنّ الأمر يتعلّق بالطبيعه أن يقول بأنّه للمرّه أو التكرار، بمعنى أنّه يقتضى وجوب إيجادها مرّه واحده أو مراراً بالمعنى الذى سبق، وأن لا يقول بذلك، وكذا القائل بأنّه يتعلّق بالفرد دون الطبيعه، إذ ليس المراد به الفرد الواحد، بل مطلق الفرد (٢)، إنتهى.

### الكلام حول نظريه صاحب الفصول فى المقام

وردّه المحقق الخراسانى رحمه الله بأنّه لا علقه بين المسألتين لو اريد بهما الفرد والأفراد أيضاً، فإنّ الطلب (٣) على القول بالطبيعه إنّما يتعلّق بها باعتبار

ص: ١٥٨

١- (١) كفايه الأصول: ١٠١.

٢- (٢) الفصول الغرويّه: ٧١.

٣- (٣) التعبير بالطلب مبنى على ما ذهب إليه من أنّ مفاد هيئته الأمر هو الطلب، وإن كان المناسب لما اخترناه من كون مفادها البعث والتحرريك الاعتبارى هو التعبير بالبعث والتحرريك. منه مدّ ظلّه.

وجودها في الخارج، ضروره أنّ «الطبيعه من حيث هي ليست إلهي» لا مطلوبه ولا غير مطلوبه، ولهذا الاعتبار كانت مردّده بين المرّه والتكرار بكلا- المعنيين، فيصحّ النزاع في دلاله الصيغه على المرّه والتكرار بالمعنيين وعدمها، أمّا بالمعنى الأوّل فواضح، وأمّا بالمعنى الثاني فلوضوح أنّ المراد من الفرد أو الأفراد وجود واحد أو وجودات، وإنّما عبّر بالفرد، لأنّ وجود الطبيعه في الخارج هو الفرد، غايه الأمر خصوصيته وتشخصه على القول بتعلّق الأمر بالطبائع يلزم المطلوب وخارج عنه، بخلاف القول بتعلّقه بالأفراد، فإنّه ممّا يقوّمه (١).

إنتهى كلامه.

وحاصله: أنّ القائل بالطبيعه في تلك المسأله قائل بتعلّق الأمر والطلب بوجودها، والمراد بالفرد والأفراد في المقام أيضاً هو الوجود الواحد والوجودات المتعدّده، والقائل بالطبيعه هناك لو قال بالمرّه مثلاً هاهنا لكان معناه أنّ الفرد الواحد بما هو وجود الطبيعه مطلوب المولى، مع قطع النظر عن خصوصياته وتشخصاته الفرديّه، وأمّا القائل بتعلّق الأمر بالأفراد في تلك المسأله لو قال بالمرّه هاهنا لكان معناه أنّ الفرد الواحد مع ملاحظه جميع خصوصياته الفرديّه مطلوبه، وقس عليه القول بالتكرار.

أقول: ما ذهب إليه من أنّ الطلب على القول بالطبيعه إنّما يتعلّق بوجودها وإن كان صحيحاً، إلّا أنّ ما استدلّ به عليه - من قول الفلاسفه: «الماهيّة من حيث هي ليست إلهي» بتقريب دلالته على أنّ الماهيّة لا- تكون مطلوبه ولا- غير مطلوبه - باطل، لأنّ مرادهم أنّ الماهيّة من حيث هي ليست إلهي

ص: ١٥٩

بالحمل الأولي (1)، لا- بالحمل الشائع، والمقام من قبيل الثاني، لأننا لا ندعى أن المطلوبية جزء ماهية الصلاة مثلاً، بل نقول بأن الصلاة مصداق من مصاديق مطلوب المولى ومتحدته معه خارجاً.

وبالجملة: تعلق الطلب بالطبيعة يكون مثل عروض البياض للجسم، فكما نقول: الجسم أبيض، بلحاظ عروض البياض له، نقول أيضاً: الصلاة مطلوبة، بلحاظ تعلق الطلب بها، ولا ندعى أن الطلب دخيل في ماهيتها، كما لا يدعى أحد أن البياض دخيل في ماهية الجسم، فلا يصح التمسك بقول الفلاسفة:

«الماهية من حيث هي ليست إلهي» لإثبات عدم إمكان تعلق الطلب بالطبيعة، لأن الفلاسفة أرادوا أن الماهية في مقام ذاتها ليست إلهي، ويسلب عنه في هذا المقام جميع ما لا دخل له في قوامها، وهذا لا ينافي أتصافها بأوصاف خارجه عن حقيقة ذاتها محموله عليها بالحمل الشائع الصناعي الذي ملاكه الاتحاد في الوجود.

على أنه لا فرق بين تعلق الطلب بالماهية وتعلق الوجود بها بالنسبة إلى القاعده الفلسفية المذكوره، لأن الماهية من حيث هي كما لا- تكون مطلوبة ولا- غير مطلوبة، كذلك لا- تكون موجوده ولا- غير موجوده، كما اعترف به المحقق الخراساني رحمه الله في مواضع اخرى من كلامه، فقول الفلاسفة: «الماهية من حيث هي ليست إلهي» لو سدّ طريق إضافه الطلب إلى الماهية لسدّ طريق إضافه الوجود إليها أيضاً، ولم ينحل إشكال تعلق الطلب بالماهية بجعل

ص: ١٦٠

١- (١) ملاك الحمل الأولي عند بعض هو الاتحاد بين الموضوع والمحمول من حيث الماهية، وعند بعض آخر من حيث الماهية والمفهوم كليهما، وتظهر ثمره النزاع في قولنا: «الإنسان حيوان ناطق»، فإن الحمل فيه أولى على الأول دون الثاني، إذ ما يفهم من «الإنسان» غير ما يفهم من «الحيوان الناطق» عند من لا يشوب ذهنه بالقواعد المنطقية وأن المحمول في هذه القضية جنس وفصل للموضوع. منه مدّ ظلّه.

الوجود واسطه بينهما، كما فعل صاحب الكفايه رحمه الله.

فعلى هذا ماذا يدل على أنّ متعلق الطلب أو البعث والتحريك هو الوجود؟

نسب إلى صاحب الفصول رحمه الله أنه جزء مدلول الهيئه، فمفادها هو البعث والتحريك الاعتبارى إلى الوجود.

وفيه: أنه لا دليل عليه فى معجم من معاجم اللغه، إذ لا يستفاد منها أزيد من البعث والتحريك الاعتبارى.

والحقّ أنّ كون متعلق الأمر هو الوجود يستفاد من طريق الدلاله الالتزاميه العقلية والعرفيه، لا من طريق الدلاله الوضعيه اللفظيه.

توضيح ذلك: أنك إذا أدخلت ابنك فى الدار قهراً بالبعث الحقيقى، ثم قلت:

«بعثت ابنى إلى الدار» لم يكن فى ألفاظ هذه الجملة من الوجود عين ولا أثر، ولكنّ العقل يفهم أنّ الذى تحقّق إنّما هو كون ابنك فى الدار ووجوده فيها.

والأمر كذلك أيضاً بالنسبه إلى البعث والتحريك الاعتبارى، فإنّه وإن كان أمراً اعتبارياً، إلّا أنّه لا بدّ للاعتباريات أيضاً من أساس تتعلّق به، ألا ترى أنّه لا يعتبر الملكيه بدون المالك والمملوك، ولا الزوجيه بدون الزوجين، فإذا قال المولى مثلاً: «اضرب زيداً» فلا الهيئه تدلّ على وجود الضرب بالدلاله اللفظيه ولا المادّه، بل يفهم عقلاً، فإنّ العقل إذا لاحظته يحكم بأنّ المولى بعث عبده إلى إيجاد الضرب، بل العرف أيضاً يحكم بذلك.

والحاصل: أنّ ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى من أنّ القائلين بتعلّق الأوامر بالطباع أرادوا وجود الطباع لا نفسها حقّ، لكن لا لما ذكره من القاعده الفلسفيّه المتقدمه، ولا لما نسب إلى صاحب الفصول من الدلاله الوضعيه اللفظيه، بل لأجل الدلاله الالتزاميه العقلية والعرفيه كما تقدّم.

وبذلك يظهر أنّه لا مجال للقول بدلاله صيغته «افعل» على المرّة أو التكرار، لأنّ كلام الأصوليين ظاهر في أنّ النزاع في الدلالة اللفظية حيث عنوانوا البحث بأنّ «صيغته الأمر هل تدلّ على المرّة أو التكرار أم لا» فمحلّ النزاع بينهم إنّما هو الدلالة اللفظية الوضعيّة، مع أنّ المرّة والتكرار بمعنى الوجود الواحد والوجودات المتعدّده، وقد عرفت أنّ الصيغته لا تدلّ على أصل الوجود، لا بماذتها ولا بهيئتها، فضلاً عن دلالتها على وصفه، أعنى قيد الوحده والتعدّد.

إن قلت: نعم، ولكن يمكن التمسّيك بحكم العقل لإثبات المرّة أو التكرار - كما تمسّينا به لإثبات أصل الوجود - وإن كان خارجاً عن مورد نزاع الأصوليين، لما عرفت من أنّهم يتنازعون في الدلالة الوضعيّة اللفظية لا في الدلالة الالتزاميّة العقليّة.

قلت: لا- مجال لهذا، فإنّ العقل وإن كان يحكم بكون متعلّق الأمر وجود الطبعه لا نفسها بالتقريب المتقدّم، إلّا أنّه لا وجه لأنّ يحكم بأنّ هذا الوجود وجود واحد أو وجودات متعدّده كما لا يخفى.

هذا بناءً على ما ذهبنا إليه من ثبوت الوجود بالدلالة الالتزاميّة العقليّة والعرفيّة.

وأما بناءً على ما نسب إلى صاحب الفصول من كونه جزء مدلول الهيئه فيمكن أن يقال: إنّ الوجود الذي هو مدلولها هل هو وجود واحد، أو وجودات متعدّده، أو لا تدلّ على أحدهما، بل على أصل الوجود فقط.

ولكن كونه جزء مدلول الهيئه ممنوع كما عرفت، هذا أوّلاً.

وثانياً: سلّمنا دلالتها على نفس الوجود، ولكن لا يمكن تسليم دلالتها على

قيد الوحده أو التكرار، فإنها تستلزم تقييد معنى الهيئه، وهو معنى حرفي ملحوظ بلحاظ آلي، وتقييده يستدعي أن يتعلّق به اللحاظ الاستقلالي، ولا يمكن الجمع بينهما في شيء واحد من جهة واحده كما عرفت في كلام سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام قدس سره.

والحاصل: أنه لا مجال للقول بالمرّه أو التكرار في المقام.

### هل الإتيان بأفراد دفعيه امتثال واحد أو متعدّد؟

وعلى ما اخترناه من أنّ الصيغه تدلّ على البعث نحو الماهيه من دون أن تدلّ على المرّه أو التكرار فلا إشكال في تحقّق الامتثال بإيجاد فرد منها، لأنّ الفرد تمام الماهيه لا بعضها، ولا إشكال أيضاً في تحقّق أصل الامتثال بإيجاد أفراد متعدّده دفعه. وإنّما الإشكال في أنّها هل تكون امتثالاً واحداً، فلا يستحقّ إلامثوبه واحده، أو امتثالات عديده، فيستحقّ مثوبات بعددها، أو هو تابع لقصد الممثل؟ فيه احتمالات، بل أقوال ثلاثه:

فذهب سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام قدس سره إلى الأوّل (١)، وسيّدنا الأستاذ البروجردى رحمه الله إلى الثاني (٢)، ونسب إلى المحقّق الخراساني رحمه الله أنّه اختار الثالث في مجلس درسه وقال: إنّ هذا تابع لغرض المكلف، فإن أراد بإيجاد هذه الأفراد المتعدّده العرضيه امتثالاً واحداً يحسب له كذلك، وإن قصد به امتثالات متعدّده يحسب له كذلك أيضاً.

لكن ظاهر الكفايه أنّه امتثال واحد مطلقاً (٣)، كما ذهب إليه الإمام رحمه الله.

ص: ١٤٣

١- (١) تهذيب الأصول ١: ٢٤١.

٢- (٢) نهايه الأصول: ١٢٤.

٣- (٣) كفايه الأصول: ١٠٢.

واستدلَّ سيّدنا الأستاذ البروجردى رحمه الله على تعدّد الامتثال بأنّ الطبيعه متكثّره بتكثّر الأفراد، فكلّ فرد محقّق للطبيعه، ولما كان المطلوب هو الطبيعه بلا تقييد بالمرّه أو التكرار، فحينئذٍ إذا أتى المكلف بأفراد متعدّده فقد أوجد المطلوب فى ضمن كلّ فرد مستقلاً، فيكون كلّ امتثالاً برأسه، ونظير ذلك الواجب الكفائى، حيث إنّ الأمر فيه متعلّق بنفس الطبيعه ويكون جميع المكلفين مأمورين بإتيانها، فمع إتيان واحد منهم يسقط الوجوب عن الباقي، وأمّا لو أتى به عدّه منهم دفعهً يعدّ كلّ واحد ممتثلاً، ويحسب لكلّ امتثال مستقلاً، لا أن يكون فعل الجميع امتثالاً واحداً (١).

هذا حاصل كلامه رحمه الله.

### مناقشه الإمام الخمينى رحمه الله فى كلام السيّد البروجردى قدس سره

وأجاب عنه سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام «أعلى الله مقامه» بأنّ وحده الامتثال وكثرته بوحده التكليف وكثرته لا بوحده الطبيعه وكثرتها، ضروره أنّه لو لا البعث لم يكن معنى لصدق الامتثال وإن أوجد آلاف أفراد من الطبيعه.

وبالجملة: كلّما كان التكليف متعدّداً يتعدّد الامتثال والمخالفه أيضاً، ويترتّب عليه تعدّد استحقاق المثوبه والعقوبه.

وتعدّد التكليف قد يكون بتعدّد الخطاب والمتعلّق، كما فى «أقيموا الصلاه»

ص: ١٦٤

و «آتوا الزكاه» فالتكليف بإقامه الصلاه غير التكليف بإتياء الزكاه، وقد يكون بخطاب واحد متعلق بعام استغراقى، كما إذا قال المولى: «أكرم كل عالم» فإنه ينحلّ إلى تكاليف متعدده بتعداد أفراد العالم، وقد يكون بتوجيه الخطاب إلى أشخاص متعدده، بحيث يعدّ كل واحد منهم مكلفاً مستقلاً، كالواجب الكفائى، فإنّ التكليف فيه متعدّد بتعداد المكلفين، ويؤيده أنّهم لو تركوه لعوقبوا جميعاً، فلو لم يكن التكليف متعدداً لما تعددت العقوبه.

والتكليف ليس فيما نحن فيه متعدداً بنحو من هذه الأنحاء الثلاثة.

وبما تقدّم ظهر بطلان قياس المقام بالواجب الكفائى، فإنّ التكليف هناك متعدّد بتعداد المكلفين كما عرفت آنفاً، ولكن لو أتى به بعضهم متقدماً على الباقيين يعدّ هو ممتثلاً، ويسقط تكاليف الباقيين، إذ لم يبق مورد لامثالهم، وأمّا لو أتى به عدّه منهم دفعهً يعدّ كل واحد منهم ممتثلاً للتكليف المتوجّه إلى نفسه، ويستحقّ كل منهم مثوبه مترتبه على امثاله(1).

هذا حاصل كلام سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام قدس سره، وهو كلام جيّد.

### نقد التفصيل المنسوب إلى المحقق الخراسانى رحمه الله

وأما التفصيل المنسوب إلى صاحب الكفايه فهو أوضح بطلاناً من كلام سيّدنا الأستاذ البروجردى رحمه الله، ضروره أنّ وحده الامثال وتعدده لا يدوران مدار قصد المكلف، بل يدوران مدار وحده التكليف وتعدده، كما عرفت.

والحاصل: أنّ إيجاد أفراد عرضيه من الطبيعه المأمور بها لا يعدّ إلّا امثالاً واحداً.

نعم، يمكن أن يقال: إنّ لهذا النحو من الامثال مزيه على ما يتحقّق بفرد

ص: ١٦٥



واحد، كمزيه الصلاه فى المسجد على الصلاه فى البيت مع كون كل منهما امتثالاً واحداً.

هذا كله فيما إذا أوجد الأفراد دفعه.

### البحث حول الإتيان بأفراد المأمور به الطوليه

وأما إذا أوجد فرداً من الطبعه فهل له أن يأتى بفرد آخر بدلاً عن الأول، فيتبدل الامتثال الأول بامتثال آخر، أو يأتى به بداعى أن يكون كلا الفردين امتثالاً واحداً، أم لا؟ (١)

### كلام صاحب الكفايه فى المسأله

فصل المحقق الخراسانى رحمه الله فى ذلك بين ما إذا حصل الغرض الأقصى بالامتثال الأول، وبين ما إذا لم يحصل بقوله:

والتحقيق أن قضيه الإطلاع إنما هو جواز الإتيان بها (٢) مره فى ضمن فرد أو أفراد... لا- جواز الإتيان بها مره أو مرّات، فإنه مع الإتيان بها مره لا محاله يحصل الامتثال، ويسقط به الأمر فيما إذا كان امتثال الأمر عله تامه لحصول الغرض الأقصى (٣) ، بحيث يحصل بمجردّه، فلا يبقى معه مجال لإتيانه ثانياً بداعى امتثال آخر (٤) ، أو بداعى أن يكون الإتيانان امتثالاً واحداً، لما عرفت

ص: ١٦٦

١- (١) وأما جعلهما امتثالين مستقلّين فلا إشكال فى منعه. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) أى بالطبعه المأمور بها. م ح - ي.

٣- (٣) كما إذا أمره بعنق رقبه، فأعتق رقبه، فلا- يبقى مجال لأن يعتق رقبه ثانية بداعى تبديل الامتثال الأول بامتثال آخر، أو بداعى جعلهما امتثالاً واحداً، لحصول الغرض بالعنق الأول وسقوط الأمر به. منه مدّ ظلّه فى توضيح كلام صاحب الكفايه.

٤- (٤) أى على أن يكون بدلاً من الامتثال الأول. م ح - ي.

من حصول الموافقه بإتيانها وسقوط الغرض معها وسقوط الأمر بسقوطه، فلا يبقى مجال لامتناله أصلاً، وأمّا إذا لم يكن الامتنال علّه تامهً لحصول الغرض، كما إذا أمر بالماء ليشرب أو يتوضّأ، فأتى به ولم يشرب أو لم يتوضّأ فعلاً، فلا يبعد صحّه تبديل الامتنال بإتيان فرد آخر أحسن منه، بل مطلقاً، كما كان له ذلك (١) قبله على ما يأتي بيانه في الإجزاء (٢)، إنتهى كلامه.

### نقد كلام المحقق الخراساني رحمه الله في المقام

وفيه: أنّه خلط بين غرض المولى المترتب على وجود المأمور به في الخارج من دون دخل شيء آخر فيه، كتمكّنه من الماء في المشال، وبين غرضه المترتب على فعل نفسه، كرفع العطش أو حصول الطهاره، حيث إنّهما يتوقّفان على فعل نفسه، وهو الشرب أو التوضّي زائداً على وجود المأمور به، ومن الطبيعي أنّ المكلف لا يكون مأموراً بإيجادهما، بل هما خارجان عن تحت قدرته واختياره، فالواجب على المكلف ليس إلّاتمكن المولى من الشرب أو التوضّي، بتهيئه مقدّماتهما له، وهو يحصل بمجرد الامتنال الأوّل.

وكيف كان، فإن حصل الغرض المترتب على وجود المأمور به بالامتنال الأوّل وسقط الأمر فلم يعقل الامتنال الثاني إلّاتشريعاً، وإن لم يحصل وجب الإتيان بفرد آخر ثانياً، وعلى كلا التقديرين فلا معنى لجواز الامتنال الثاني أصلاً.

هذا تمام الكلام في المره والتكرار.

ص: ١٦٧

١- (١) أى إتيان هذا الفرد الجديد. م ح - ي.

٢- (٢) كفايه الأصول: ١٠٢.



## المبحث الثامن: فى الفور والتراخى

### اشاره

لا يخفى عليك أنّ المراد بدلالاتها على التراخى هو تقييد مدلولها به، بحيث يكون التراخى واجباً لا جائزاً، كما أنّ المراد بدلالاتها على الفور أيضاً ذلك، والمراد بعدم دلالتها على أحدهما عدم كون مدلولها مقيداً بالفور ولا بالتراخى.

فما ذهب إليه المحقق الخراسانى رحمه الله من أنّ قضيه إطلاقها جواز التراخى ليس قولاً به.

وجميع ما مرّ فى مبحث المرّه والتكرار حول أنّ النزاع هل هو فى تقييد الماده أو الهيئه أو الصيغه المركبه منهما جارٍ هنا أيضاً طابق النعل بالنعل.

نعم، لا يجرى هاهنا ما أفاده سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام قدس سره فى تلك المسأله من امتناع تقييد الهيئه بالتكرار، مستدلاً بأنّ الشىء الواحد من جهه واحده لا يعقل أن يتعلّق به البعث المتعدّد على نحو التأسيس، وعدم جريانه فى المقام واضح لا يحتاج إلى البيان.

وأما ما أفاده فى آخر كلامه من أنّ تقييد الهيئه بالمرّه أو التكرار مستلزم لتعلّق لحاظين مختلفين بشىء واحد فهو جارٍ فى المقام أيضاً، كما يجرى هنا سائر المباحث المتقدمه هناك، فلا نطيل الكلام بتكرارها.

## بيان ما هو المختار في المسأله

والحق ما عليه المحققون من عدم دلالتها على الفور ولا على التراخي.

لأن المتبادر منها هو البعث والتحريك الاعتباري إلى الماهية، فلا تدلّ عليهما لا بهيئتها ولا بمادتها، ولا بدّ في التقييد بأحدهما من دلالة اخرى.

## بيان أدلّه القائلين بالفور وتقدها

وكلّ من ذهب إلى الفور تسلّم أيضاً عدم دلالة الصيغه عليهما لغه، ولكنهم أقاموا أدلّه خارجيه لإثبات وجوب الفور في خصوص الأوامر الشرعيه:

منها: أنّ العلل التشريعيه كالعلل التكوينيّه طابق النعل بالنعل، فكما أنّ المعلول لا ينفكّ عن علته التكوينيّه، فكذلك المأمور به لا بدّ من إتيانه عقيب الأمر فوراً، لأنّ الأمر سبب شرعيّ لتحقق المأمور به. وقد عرفت في مبحث التعيّد والتوضيحي أنّ هذا ما ذهب إليه المحقق الحائري رحمه الله (١).

وفيه: أنّ تشبيه التشريع بالتكوين مطلقاً بحيث يكون وجه الشبه جميع الأوصاف الموجوده في المشبه به لا دليل عليه، بل ممنوع، لما عرفت (٢) من أنّ عدم انفكاك المعلول عن علته إنّما هو لكون العله التامه كافيّه في تحقّقه، فلا يعقل الانفكاك.

نعم، قد يزيل الخالق «جلّ جلاله» علّيتها، كما أزالها عن النار في قصّه إبراهيم عليه السلام.

وأما انفكاك المعلول عن علته مع بقاء العليّه فغير معقول. هذا في

ص: ١٧٠

١- (١) راجع ص ١٢٣.

٢- (٢) راجع ص ١٢٧.

وأما البعث والتحرّيك الاعتبارى الذى هو من التشريعات فيمكن أن يتعلّق بأمر استقبالى، بل هو واقع فى الشريعة، كوجوب الحجّ على المستطيع قبل الموسم المسمّى بالواجب المعلق، فإنّ الوجوب قبله حالى ولكنّ الواجب استقبالى (١).

فلا يصحّ قياس التشريع بالتكوين لإثبات وجوب الفور فى امثال الأوامر الشرعيّه.

ومنها: بعض الآيات، كقوله تعالى: «وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ» (٢)، وقوله: «فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ» (٣).

وتقريب الاستدلال بآيه الاستباق أنّها ظاهره فى وجوب الاستباق إلى الخيرات التى منها الإتيان بالمأمور به، وأما آيه المسارعه فتقريب الاستدلال بها أنّ المراد هو المسارعه إلى سبب المغفره، لأنّ نفس المغفره هى فعل اللّهم سبحانه، ولا يعقل الأمر بالمسارعه إلى فعل الغير، وعليه فسبب المغفره عامّ يشمل التوبه وفعل المأمور به، لأنّه أيضاً يوجب المغفره بمقتضى قوله تعالى: «إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ» (٤).

ويمكن الجواب عن الاستدلال بالآيتين بوجوه:

ص: ١٧١

١- (١) لا يقال: لعله من قبيل ما تقدّم فى التكوّنات من إزاله تأثير النار فى الحراره. فإنّه يقال: كلّاً، فإنّ العليّه التشريعيّه ما ازيلت هاهنا من الدليل الدالّ على وجوب الحجّ، وإلا لم يتعلّق حتّى بالأمر الاستقبالى ولم يؤثر فيه. م ح - ى.

٢- (٢) آل عمران: ١٣٣.

٣- (٣) البقره: ١٤٨.

٤- (٤) هود: ١١٤.

١ - أن الأمر في آية المسارعة إرشادي، فلا يستفاد منه الوجوب الشرعي، والدليل على إرشاديته أن قوله تعالى: «وَجَنِّهَ عَزْضَهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ» معطوف على «مَغْفِرَهُ»، والعطف ظاهر في كون المعطوف مغايراً للمعطوف عليه غير مفسّر له، وعلى هذا فالأمر بالمسارعة إلى الجنّة إرشاد إلى حكم العقل بحسن المسارعة إليها بالإتيان بالتكاليف الشرعية، إذ لا يمكن القول بأن لنا مضافاً إلى التكاليف المتعلقة بالواجبات - كالصلاة والصوم ونحوهما - تكليفين مولويين آخرين: أحدهما: وجوب المسارعة إليها، والآخر وجوب المسارعة إلى الجنّة، فتعلق الأمر بالمعطوف في الآية إرشادي بلا إشكال، فلا محاله كان تعلقه بالمعطوف عليه أيضاً كذلك، لعدم تكررّه، فلا يمكن إرادته المولويّة منه بالنسبة إلى المعطوف عليه، والإرشاديّة بالنسبة إلى المعطوف.

بخلاف قوله تعالى: «أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ»<sup>(١)</sup> حيث إنّ الأمر الأوّل إرشادي والثاني مولوي.

هذا الجواب مختصّ بآية المسارعة، ولا يجرى في آية الاستباق.

٢ - أن الآيتين تختصّان بالواجبات الكفائيّة.

توضيح ذلك: أنّ «سارعوا» من باب المفاعلة، وهو بين الاثنين، فلا بدّ من أن يكون متعلقه شيئاً قابلاً للمسابقة والمسارعة إليه، وهذا ينحصر في الواجبات الكفائيّة التي تركها يوجب استحقاق الجميع للعقوبة، وفعلها لا- يوجب إلّا استحقاق الفاعل فقط للمثوبه، فالله سبحانه أراد أن يتحقّق المسارعة بين المكلّفين في هذه الواجبات بحيث يجتهد كلّ منهم أن يسبق إليها غيره وينال إلى ثوابها.

ص: ١٧٢

وآيه الاستباق وإن لم تكن بهيئتها مقتضيه لذلك، حيث إن باب الافتعال لا يقتضى كون الفعل بين الاثنين، إلا أنها بما دلتها تقتضيه، لأن السبق فى مقابل اللحق، فلا يصدق إلا فيما إذا كان فى مقابل السابق لاحق.

لا يقال: إذا دلت الآيتان على وجوب الفور فى الواجبات الكفائيه، فبعدم القول بالفصل يتم المطلوب فى الواجبات العيئيه أيضاً.

فإنه يقال: إن صيغه «افعل» وإن كانت ظاهره فى الوجوب لو خليت وطبعها، إلا أن لنا فى المقام قرينه على عدم كونها فى الآيتين للوجوب، وهى أن وجوب المسارعه والاستباق هاهنا يستلزم أن يستحق كل من سبق غيره إلى فعل واجب من الواجبات الكفائيه مثوبتين: إحداهما لإطاعه الأمر المتعلق بنفس ذلك الواجب، والأخرى لإطاعه الأمر المتعلق بالمسارعه والاستباق إليه، وهذا واضح البطلان.

فلا بد من حمل الآيتين على الاستحباب حتى فى موردهما الذى هو الواجبات الكفائيه. هذا أولاً.

وثانياً: سلمنا دلالتهما على الوجوب، ولكن دلالتهما على الفور ممنوعه، لأنه غير المسارعه والاستباق، ألا ترى أنه لو مات صديقك مثلاً- ولم يطلع على موته غيرك، ولكنك لم تقم بتجهيزه بمجرد اطلاعك على موته، بل أخرت تجهيزه ثلاثه أيام مثلاً، لصدق على فعلك الواقع فى اليوم الثالث المسارعه والاستباق دون الفوريه؟

وحاصل هذا الجواب الثانى: أن مورد الآيتين هو الواجبات الكفائيه أولاً، ولا تدلّان على الوجوب ثانياً، ولا ملازمه بين وجوب المسارعه والاستباق وبين وجوب الفور ثالثاً.



٣ - أنه لا ريب في دلاله آيه الاستباق على العموم، لأنّ «الخيرات» جمع محلّي باللام، وهو يفيد العموم، ولكنّ الخيرات لا تنحصر في الواجبات، بل تعمّ المستحبات أيضاً، ولا- يمكن القول بوجود الفور في المستحبات، فالأمر دائر بين خروجها من الآيه تخصيصاً، بل خروج كثير من الواجبات، بل أكثرها، لعدم وجوب الفور فيها أيضاً، وبين حمل الأمر على الاستحباب، والأوّل يستلزم تخصيص الأكثر، وهو مستهجن أوّلاً، ولسان الآيه آب عن التخصيص ثانياً، فلا بدّ من حمل الأمر فيها على الاستحباب.

وأما آيه المسارعه فلا تفيد العموم أصلاً، لأنّ كلمه «مغفره» فيها نكره موصوفه، فكأنّه قال: «وسارعوا إلى مغفره موصوفه بأنّها من ربّكم»، ولا ريب في عدم دلاله النكره الموصوفه على العموم.

إن قلت: الآيه من قبيل النكره المضافه، لما تقدّم في توجيه الاستدلال بها من أنّ المراد «سارعوا إلى سبب المغفره من ربّكم»، لما عرفت من أنّه لا يعقل الأمر بفعل الغير.

قلت: أوّلاً: فعل الغير على قسمين: قسم لا- يرتبط بالمأمور أصلاً، فلا يعقل تعلّق الأمر به، كالخلق الذى هو فعل الله تعالى، ولا صله له بالإنسان أصلاً، وقسم يرتبط به، وهذا لا مانع من تعلّق الأمر به، والمقام من قبيل الثانى، لأنّ المغفره وإن كانت فعل الله سبحانه، إلّا أنّ لها ربطاً بفعل الإنسان، فلا نحتاج على هذا إلى تقدير مضاف فى الآيه.

وثانياً: أنّ النكره المضافه أيضاً لا تفيد العموم.

على أنّها لو كانت مفيده له فالقدر المتيقّن منه ما إذا كان المضاف والمضاف إليه كلاهما مذكورين فى الكلام، وأما فى مثل المقام الذى ظاهره من قبيل

النكره الموصوفه وباطنه من قبيل النكره المضافه بلحاظ اللفظ المقدر فهل يعامل معه معامله الأولى؟ فلا يفيد العموم، أو الثانيه؟ يفيد، يحتاج إلى تأمل فيما تقتضيه أدبيات العرب لكي يتضح الحال في المسأله.

ويؤيد عدم دلالتها على العموم اختلاف المفسرين في تفسير المغفره، فقال بعضهم: المراد بها الصلوات اليوميّه، وقال بعض آخر: هي صلاه الجماعه والحضور في الصفّ الأوّل منها، وقيل: هي تكبيره الإحرام من قبل المأمومين عقب تكبيره الإمام، وقيل: هي الجهاد في سبيل الله، وفسرها بعضهم بالتوبه، وبعضهم بالإخلاص، إلى غير ذلك، فلو كان لها عموم لم يعدل المفسرون عنه إلى المصاديق.

وبالجملة: لا تدلّ آيه المسارعه على العموم حتّى يدعى شمولها لجميع الواجبات ويستنتج وجوب الفور فيها.

على أنّها لو دلّت على العموم لتوجّه إليها الإشكال المتقدّم في آيه الاستباق، لشمولها للمستحبات أيضاً، لأنّها سبب للمغفره كالواجبات (1)، فلا بدّ من حمل الأمر فيها على الاستحباب، وإلّا لزم تخصيص الأكثر، وهو مستهجن أولاً، ولسان الآيه آب عن التخصيص ثانياً، كما تقدّم في آيه الاستباق أيضاً.

ثمّ ربما استشكل على الاستدلال بآيه الاستباق بأنّ فيها قرينته عقليّه دالّة على عدم إرادته الوجوب، وهي أنّ وجوب الاستباق يستلزم عدمه، وما يلزم من وجوده عدمه فهو محال.

توضيح ذلك: أنّ الاستباق يكون بمعنى التقديم، «فاستبقوا الخيرات» أي

ص: ١٧٥

١- (١) بل لعلّ سببّه المستحبات لها كانت أظهر من سببّه الواجبات، لأنّ العبد يفعل المستحبات طوعاً، وأمّا الواجبات فربما يفعلها كرهاً، خوفاً من العقاب. منه مدّ ظلّه.

قدّموها، وحيث إنّ تقديم شيء يلازم تأخير شيء آخر، ولم يلحظ في الآيه تقديم الخيرات على غيرها، فلا محاله اريد تقديم بعض الخيرات على بعضها الآخر، على أنّ المكلف أيضاً لا يقدر على غير ذلك في مقام العمل، فإنّه لا يتمكّن من الجمع بين جميع الخيرات في زمن واحد، فلاشتغال ببعضها فوراً يوجب تحقّق سائرهما في الأزمنه اللاحقه، فلم يتحقّق الاستباق بالنسبه إليها، مع أنّه لا- مزيه للخيرات السابقه على الخيرات اللاحقه، لأنّ ملا-ك وجوب الاستباق إنّما هو نفس الخيره، وهذا موجود في جميعها، فيلزم من وجوب الاستباق إلى بعض الخيرات عدم وجوب الاستباق إلى بعضها الآخر، وهو محال.

وفيه أولاً: أنّ الآيه ظاهره في ملاحظه السبق والحق بالنسبه إلى المكلفين في كلّ واحد واحد من الخيرات، لا بالنسبه إلى أفراد الخيرات بملاحظه جميعها معاً، فإنّه خلاف الظاهر جدّاً، ولذلك قلنا باختصاص الآيه بالواجبات الكفائيه.

وثانياً: أنّ القرينه العقليه لا- توجب رفع اليد عن ظهور الآيه في الوجوب، بل توجب كون المقام من مصاديق باب التزام، فإن كان بعض الخيرات معلوم الأهميه أو محتملها فلا بدّ من تقديمه، وإلّا فيتخيّر بينها، كما هو مقتضى باب التزام.

على أنّ المستشكل لم يبيّن المراد من الآيه بعد عدم إرادته الوجوب منها.

فإن كان غرضه حملها على الاستحباب فالاشكال متوجّه إليه أيضاً طابق النعل بالنعل، فإنّ استحباب الاستباق إلى بعض الخيرات مستلزم لعدم استحباب الاستباق إلى بعضها الآخر، وهو محال.

وإن كان غرضه حملها على الإرشاد إلى حكم العقل بحسن الاستباق إلى الخيرات، فمضافاً إلى ورود الإشكال عليه أيضاً، يرد عليه أن الأمر لا يكون إرشادياً إلا إذا كان متعلقاً بنفس ما تعلق به حكم العقل، والمقام ليس كذلك، لأنّ العقل يحكم بحسن الاستباق إلى الخيرات في مقابل تركها أو الاشتغال بغيرها، ولكن لا يحكم بحسن الاستباق إلى بعض الخيرات بالقياس إلى بعضها الآخر كما هو مفروض هذا المستشكل في تفسير الآيه الشريفه.

وحاصل ما تقدّم أنّ الأمر لا يدلّ على الفور، ولا على التراخي، لا وضعاً، ولا بدلاله خارجيه.

## تتمه

بناءً على القول بالفور بأحد النحويين، فلو عصى المكلف وأخلّ بالفوريّه فهل يجب عليه الإتيان بالمأمور به في الزمان الثاني والثالث وهكذا، أم يسقط التكليف رأساً؟ وجهان مبنيان على أنّ مفاد الصيغه على هذا القول هل هو وحده المطلوب أو تعدده (1)؟ هذا بحسب مقام الثبوت. ولا دليل على إثبات أحد الطرفين.

فيكون المرجح هو الإطلاق القاضى بعدم الوجوب في الزمن الثاني لو تمت مقدمات الحكمه، لأنّ أصل ثبوت التكليف كما يحتاج إلى البيان، كذلك ثبوته في الزمن الثاني أيضاً يحتاج إليه، وفرض أنّه لم يبيّنه مع كونه في مقام البيان، فلا يثبت.

ص: ١٧٧

١- (١) فعلى الأول لا يجب الإتيان بذات المقيّد لو لم يأت بالقيّد، فكان التقييد في المقام مثل تقييد الرقبه بالإيمان فيما إذا قال المولى: «اعتق رقبه»، وعلى الثاني يجب، فكان نظير تقييد الصلاه بالوقت في قوله تعالى: «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ». الإسراء: ٧٨. منه مدّ ظلّه.

وإلّا فالمرجع عندى هو الاستصحاب، فإنّ المقام من مصاديق القسم الثانى من استصحاب الكلّى، لأنّ منشأ الشكّ هو أنّ التكلّف الذى كان ثابتاً قطعاً هل كان بنحو وحده المطلوب أو تعدّده، والتكلّف مرتفع قطعاً على الأوّل، وبقىّ جزءاً على الثانى، فيستصحب.

هذا تمام الكلام فى الفور والتراخى، وبه تمّ مباحث الفصل الثانى.

ص: ١٧٨

## الفصل الثالث فى الإجزاء

### البحث حول عنوان المسأله

إنَّ المحقق الخراسانى رحمه الله عنون البحث بأنَّ الإتيان بالمأمور به على وجهه هل يقتضى الإجزاء أم لا؟(١) ولكنَّ صاحب الفصول عنونه بأنَّ الأمر بالشىء هل يقتضى الإجزاء إذا أتى به المأمور على وجهه أو لا؟(٢) وما ذكره صاحب الكفايه عنوان صحيح معقول، لكنَّه لا- يرتبط بمباحث الألفاظ التى ذكروه فى ضمنها، وأمَّا عنوان صاحب الفصول فهو وإن كان من مصاديق مباحث الألفاظ إلَّا أنَّه محلَّ إشكال.

توضيح ذلك: أنَّ «الافتضاء» بناءً على عنوان صاحب الكفايه، بمعنى السببىه، فىكون المعنى أنَّ الإتيان بالمأمور به فى الخارج على وجهه هل هو سبب للإجزاء - أى لعدم وجوب الإعاده والقضاء - أم لا؟ وهذا بحث معقول صحيح عند جميع المتنازعين فى المسأله.

ص: ١٧٩

---

١- (١) كفايه الأصول: ١٠٤.

٢- (٢) الفصول الغرويّه: ١١٦.

وأما بناءً على ما ذكره صاحب الفصول فـ «الافتضاء» بمعنى الدلالة، فيكون المعنى أنّ الأمر بالشىء هل يدلّ على أنّ المكلف إذا أتى بالمأمور به لا يجب عليه الإعادة والقضاء أم لا؟

والدلالات اللفظية ثلاثه على ما قال به المنطقيون: المطابقه، والتضمّن، والالتزام.

ولا ريب فى انتفاء الأولى فى المقام، ضروره أنّا حينما نسمع قوله تعالى:

«أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» (١) مثلاً - لا يتبادر إلى أذهاننا أنّ المخاطبين إذا أتوا بالصلاه على وجهها لا يجب عليهم الإعادة والقضاء، فأين الدلاله المطابقية؟

على أنّه تقدّم أنّ صيغته «افعل» تدلّ على الوجوب، ولو كان ما جاء فى عنوان الفصول تمام مدلولها للزم خروج الوجوب عن المدلول رأساً.

وأما الثانية - أعنى الدلالة التضمينية - فيرد عليها أيضاً الإشكال الأوّل، وهو عدم تبادر ما ذكره صاحب الفصول بما أنّه جزء المدلول، ضروره أنّ قوله تعالى: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» مثلاً لا يدلّ إلّاعلى وجوب إقامه الصلاه، وأما مسأله أنّ المكلف إذا أتى بها لا يجب عليه الإعادة والقضاء فهى أجنبيّه عن مدلول الآيه.

وأما الالتزام فيمكن توجيهه بأنّ الصيغه تدلّ بالدلاله الالتزامية على وجود مصلحه فى المأمور به، والعقل يستقلّ بأنّ المكلف إذا أتى به بجميع أجزائه وشرائطه حصّيل تلك المصلحه، فلا- يجب عليه الإعادة والقضاء، فيتّم المطلوب، وهو دلالة الأمر على الأجزاء بالدلاله اللفظية الالتزامية.

ولكن يرد عليه أوّلاً: أنّ بعض الناس كالشاعره ينكرون كون الأمر

ص: ١٨٠

١- (١) البقره: ٤٣.

والنهي تابعين للمصلحه والمفسده الموجودتين في الأمور به والمنهى عنه، بل القائلون به أيضاً لا يقولون به في جميع الموارد، ألا ترى أن صاحب الكفايه رحمه الله قال: قد لا تكون في متعلق الأمر مصلحه، ولا في متعلق النهى مفسده، بل المصلحه في نفس الأمر والنهى، كالأوامر الاختباريه والاعتذاريه (١).

وثانياً: أنهم اختلفوا في أن الدلاله الالتزاميه اللفظيه هل هي مختصه بما إذا كان اللزوم بيناً بالمعنى الأخص، أى الذى يلزم فيه تصوّر اللازم بمجرد تصوّر الملزوم (٢)، أو تعمّ البين بالمعنى الأعمّ أيضاً، وهو الذى ينتقل فيه الذهن إلى الملازمه بعد تصوّر اللازم والملزوم كليهما، والمقام على فرض تحقق الملازمه من قبيل الثانى، أعنى اللزوم البين بالمعنى الأعمّ، إذ لا ينتقل أذهاننا إلى الملازمه بين الأمر وبين المصلحه الواقعه في متعلقه إلا بعد تصوّر كليهما، وقد عرفت أنهم اختلفوا في كونه من مصاديق الدلاله اللفظيه الالتزاميه.

والحاصل: أن الصحيح ما اختاره المحقق الخراسانى رحمه الله في عنوان المسأله، وإن كان خارجاً عن مباحث الألفاظ.

ص: ١٨١

١- (١) الأمر الاختبارى: ما كان الداعى إلى صدوره مجرد اختبار العبد بأنه هل هو مطيع أو عاص، من دون أن يكون في متعلقه مصلحه أصلاً، كما في أمر إبراهيم بذبح ابنه إسماعيل عليهما السلام. إن قلت: الاختبار صحيح بالنسبه إلى الموالى العرفيه، لا بالنسبه إلى الله العليم بذات الصدور. قلت: مضافاً إلى أن المناقشه في المثال ليست من دأب المحصّلين، إن الاختبار تارة يكون لأجل استعلام المولى المختبر، وأخرى بداعى تبيين حال العبد للناس، كى يعلموا بلياقته لتقبّل المناصب الإلهيه مثلاً، ويكون اسوة لهم في التسليم والانقياد في قبال أوامر المولى، كما في قصه إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام. والأمر الاعتذارى: ما كان الداعى إلى صدوره اعتذار المولى في عقوبه عبده، كما إذا كان له عبد عاص يؤذيه كثيراً، فيريد عقوبته، وليس له مبرر بحسب الظاهر، فيأمره بعمل ليس فيه مصلحه أصلاً، لكنّه يعلم أن العبد لا يمثله، فيصير مبرراً لعقوبته. م ح - ٥.

٢- (٢) كما في لوازم الماهيه. منه مدّ ظلّه.



إذا عرفت هذا فاعلم أنّ تحقيق المقام يستدعى الكلام في موضعين:

الأول: أنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي الأوّلي أو الثانوي أو بالأمر الظاهري (1) هل يقتضى الإجزاء عن التعبد بنفس ذلك الأمر ثانياً أم لا؟

وبعبارة أخصر وأجمل: الإتيان بالمأمور به بكلّ أمر هل يقتضى الإجزاء بالنسبة إلى نفس ذلك الأمر أم لا؟

الثاني: أنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري أو الظاهري هل يقتضى الإجزاء عن التعبد بالأمر الاختياري أو الواقعي أم لا؟ فلو قلنا بالإجزاء فلا يجب على من صلّى متممًا لفقد الماء أن يعيد صلاته في الوقت أو يقضيها خارجه بالطهارة المائيّة بعد وجدان الماء، وكذا لا يجب على من صلّى الجمعه في يومها متممًا بكأ بخبر موثّق دالّ على وجوبها أو باستصحاب الوجوب أن يصلّى الظهر أداءً في الوقت، وقضاءً خارجه بعد كشف الخلاف وعلمه بأنّ صلاه الظهر كانت واجبةً لا-الجمعه، وأمّا لو قلنا بعدم الإجزاء لوجب عليه الإعادة والقضاء بعد وجدان الماء في الصورة الأوّلي، وصلاه الظهر أداءً أو قضاءً بعد كشف الخلاف في الصورة الثانيه.

والفرق بين الموضوعين من وجهين:

١ - أنّ الموضوع الأوّل من هذا البحث يعمّ الأوامر الثلاثه: الواقعي الاختياري، والواقعي الاضطراري، والظاهري، بخلاف الموضوع الثاني، فإنّه مختصّ بالقسمين الأخيرين ولا يعمّ الأمر الواقعي الاختياري كما هو واضح.

ص: ١٨٢

١- (١) تثلث الأوامر ما ذهب إليه المحقق الخراساني رحمه الله وسيأتي التحقيق فيه في المقدّمه الخامسه ص ١٩١. م ح - ي.

٢ - أن البحث في الموضوع الأوّل عقليّ، فإنّ العقل هو الذى يحكم بأنّ الإتيان بالمأمور به يقتضى الإجزاء عن التّعبد بأمره ثانياً أو لا يقتضى، بخلاف الموضوع الثانى، إذ لا مجال للعقل بأن يحكم - بعد رفع العذر - بوجوب الإعادة والقضاء أو عدم وجوبهما فيما إذا صلّى المكلف متيمّماً، وكذا فيما إذا انكشفت مخالفته الأماره أو الأصل للواقع، بل لا بدّ هاهنا من ملاحظه دليل الأمر الاضطرارى، كقوله عليه السلام: «التراب أحد الطهورين يكفيك عشر سنين» ودليل حجّيه الأمارات، كجمله «صدّق العادل» مثلاً الدالّه على حجّيه خبر الواحد، ودليل حجّيه الاستصحاب، كقوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشكّ»، وملاحظه أنّ هذه الأدلّه هل تدلّ على أنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطرارى والظاهرى يقتضى الإجزاء عن الإتيان بالمأمور به بالأمر الاختيارى والواقعى أم لا؟

فالبحث في الموضوع الثانى لفظيّ لملاحظه الأدلّه اللفظيّه فيه.

والعنوان الجامع لكلا الموضوعين هو قولنا: «الإتيان بالمأمور به على وجهه هل يقتضى الإجزاء أم لا» كما عبّر به صاحب الكفايه، فلا يحتاج كلّ واحد منهما إلى عنوان من البحث مختصّ به.

ثمّ لا يخفى عليك أنّ المهمّ فى مبحث الإجزاء إنّما هو الموضوع الثانى منه، وأمّا الموضوع الأوّل فلا ريب ولا خلاف بيننا فى الإجزاء فيه، لاتّفاق الكلّ على أنّ الإتيان بالمأمور به بكلّ أمر يقتضى الإجزاء بالنسبه إلى نفس ذلك الأمر. نعم، خالفنا فيه بعض الأشاعره.

إن قلت: إذا كان المهمّ فى هذا البحث هو الموضوع الثانى فقط، وتقدّم أنّه بحث لفظيّ لا عقليّ فلعلّ المناسب له هو العنوان المذكور فى «الفصول» لا ما

فى «الكفايه»، لما تقدّم من كون ما ذكره صاحب الفصول مربوطاً بمباحث الألفاظ دون ما ذكره المحقّق الخراسانى رحمه الله.

قلت: كلّاً، فإنّ صاحب الفصول جعل البحث فى دلالة صيغه الأمر على الأجزاء، وما تقدّم منّا بالنسبه إلى الموضوع الثانى إنّما هو لفظيه النزاع بلحاظ كون البحث فيه عن مقدار دلالة دليل اعتبار الأمر الاضطرارى أو الظاهرى، لا عن مقدار دلالة نفس الأمر، فاللفظ الذى فى كلامه مغاير للفظ الذى نحن أردناه.

إذا عرفت هذا فلا بأس بتقديم امور قبل الخوض فى تفصيل المقام تبعاً للمحقّق الخراسانى رحمه الله.

### بيان المراد من «وجهه»

أحدها: الظاهر - كما قال صاحب الكفايه - أنّ المراد من «وجهه» فى العنوان هو النهج الذى ينبغى أن يؤتى به على ذلك النهج شرعاً وعقلاً مثل أن يؤتى به بقصد التقرب فى العباده.

لا خصوص الكيفيه المعبره فى المأمور به شرعاً، فإنّه عليه يكون «على وجهه» قيداً توضيحياً، وهو بعيد(١).

وأما استشكاله عليه بقوله: «مع أنّه يلزم خروج التعديّيات عن حريم النزاع بناءً على المختار كما تقدّم من أنّ قصد القربه من كيفيات الإطاعه عقلاً، لا من قيود المأمور به شرعاً»(٢) فلا يتمّ.

لأنّ أوّل من قال باستحاله أخذ قصد القربه فى المأمور به هو الشيخ

ص: ١٨٤

١- (١) كفايه الأصول: ١٠٥.

٢- (٢) المصدر نفسه.

الأعظم الأنصاري رحمه الله، وتبعه في ذلك تلامذته منهم المحقق الخراساني رحمه الله، وأمياً من تقدم على الشيخ من الأصوليين فاعتقدوا بأن قصد التقرب من قيود الأمور به شرعاً، فكيف يصح الاستدلال على أن المراد من «وجهه» في عنوان البحث ما ذكره، لا خصوص الكيفيه المعبره في الأمور به شرعاً بأنه مستلزم لخروج التعبدات عن حريم النزاع!؟

ولكن مع ذلك لا يصح أن يُراد من «وجهه» خصوص الكيفيه المعبره في الأمور به شرعاً، لبعده كونه قيداً توضيحياً كما قال المحقق الخراساني رحمه الله.

كما لا يصح أن يراد به الوجه (١) المعبر عن بعض الأصحاب، فإنه مع عدم اعتباره عند المعظم، وعدم اعتباره عند من اعتبره إلّا في خصوص العبادات لا مطلق الواجبات (٢)، لا وجه لاختصاصه بالذكر على تقدير الاعتبار، فلا بد من إرادته ما يندرج فيه من المعنى، وهو ما ذكرناه كما لا يخفى (٣).

### حول كلمه «الاقضاء»

ثانيها: قال المحقق الخراساني رحمه الله: الظاهر أن المراد من «الاقضاء» هاهنا الاقضاء بنحو العليه والتأثير، لا بنحو الكشف والدلاله، لأنّ الدلاله إنّما هي صفة للألفاظ مع أنّ الموضوع في عنوان البحث هو الإتيان بالأمور به، وهو ليس بلفظ.

إن قلت: هذا إنّما يكون كذلك بالنسبه إلى أمره، وأما بالنسبه إلى أمر آخر، كالإتيان بالأمور به بالأمر الاضطرارى أو الظاهرى بالنسبه إلى الأمر

ص: ١٨٥

١- (١) كقصد الوجوب أو الندب. م ح - ي.

٢- (٢) مع أنّ البحث في مطلق الواجبات لا في خصوص العبادات. م ح - ي.

٣- (٣) هذه عين ما في كفايه الأصول: ١٠٥.

الاختياري أو الواقعي فالنزاع في الحقيقة في دلالة دليلهما على اعتباره بنحو يفيد الإجزاء أو بنحو آخر لا يفيد.

قلت: النزاع فيهما أيضاً إنما هو في أنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري أو الظاهري هل هو عقلًا للإجزاء بالنسبة إلى الأمر الاختياري أو الواقعي أم لا؟ غايته أنّ سبب هذا النزاع إنّما هو الخلاف في دلالة دليلهما هل أنّه على نحو يستقلّ العقل بأنّ الإتيان به موجب للإجزاء ويؤثر فيه وعدم دلالاته؟ بخلاف النزاع في إجزاء الإتيان بالمأمور به بكلّ أمر بالنسبة إلى نفس ذلك الأمر، حيث إنّ لا يرتبط بدلاله الأدلّة اللفظية أصلاً.

وبالجملة: النزاع في كلام الموضوعين إنّما هو في أنّ الإتيان بالمأمور به على وجهه هل هو مؤثر في الإجزاء وعله له عقلًا أم لا، وإن كان هذا النزاع في أحدهما مسبباً عن نزاع لفظي آخر دون الآخر (1).

هذا حاصل كلام المحقق الخراساني رحمه الله في المقام.

### ما أفاده الإمام الخميني رحمه الله في المقام

واعترض عليه سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام قدس سره بقوله:

ليس الاقتضاء الواقع في تحرير محلّ البحث بمعنى العلّية والسببية بحيث يكون إتيان المأمور به في الخارج بحدودها (2) مؤثراً في الإجزاء بأيّ معنى فسّر، وظنّي أنّ ذلك واضح؛ لانتفاء العلّية والتأثير في المقام، سواء فسّر الإجزاء بالمعنى اللغوي أعني الكفاية أم بشيء آخر من سقوط الأمر أو

ص: ١٨٦

١- (١) كفاية الأصول: ١٠٥.

٢- (٢) هكذا في «تهذيب الأصول» لكنّ الصحيح «بحدوده». م ح - ي.

الإرادة، أمّا على الأوّل: فلأنّ الكفاية عنوان انتزاعي لا يقع مورد التأثر والتأثير، والعجب من المحقق الخراساني حيث جمع بين الالتزام بكون الاقتضاء بمعنى العليّة وبين القول بأنّ الإجزاء هو الكفاية. وأمّا على الثاني: فلأنّ الإتيان ليس علّه مؤثّر في سقوط الأمر، كما أنّ السقوط والإسقاط ليسا من الأمور القابلة للتأثير والتأثر الذين هما من خصائص التكوين، وأمّا الإرادة فالأمر فيها أوضح، لأنّ الإتيان لا يصير علّه لانعدام الإرادة وارتفاعها، لا في الإرادات التكوينية ولا في المولويّة التي يعبر عنها بالتشريعيّة، إذ تصوّر المراد بما أنّه الغايه والمقصود مع مبادٍ اخر علّه لانقذاح الإرادة في لوح النفس، كما أنّه بنعت كونه موجوداً في الخارج من معاليل الإرادة، فلا يعقل أن يكون المعلول بوجوده طارداً لوجود علته (1).

وأقصى ما يتصوّر لسقوط الإرادة من معنى صحيح عند حصول المراد هو انتهاء أمدها، بمعنى أنّ الإرادة كانت من بدء الأمر مغياّه ومحدوده بحدّ خاصّ، فعند وصولها إليه لا اقتضاء لها في البقاء، لا أنّ لها بقاءً والإتيان بالمأمور به قد رفعها وأعدمها كما هو قضيه العليّة، كما أنّ الأمر لّمّا صدر لأجل غرض وهو حصول المأمور به فبعد حصوله ينفذ اقتضاء بقائه، فيسقط لذلك، كما هو الحال في إرادته الفاعل المتعلّقه بإتيان شيء لأجل غرض، فإذا حصل الغرض سقطت الإرادة، لانتهاء أمدها، لا لعلّيه الفعل الخارجي لسقوطها.

والأولى دفعاً للتوهم أن يقال: إنّ الإتيان بالمأمور به هل هو مجز، أو لا (2)؟ فتدبر.

إنتهى كلامه قدس سره.

ص: ١٨٧

١- (١) لأنه مستلزم لطرد نفسه، وهو مستحيل. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) تهذيب الأصول ١: ٢٥١.

وفيه: أنه وإن كان كلاماً حسناً بالنسبه إلى العليّه الفلسفيّه، حيث إنه لا بدّ فيها من كون العله والمعلول أمرين واقعيتين، وأمّا بالنسبه إلى العليّه الشرعيّه التي هي محلّ النزاع فلا، ألا ترى أنّه يقال في الشريعة: الكزيه سبب لاعتصام الماء، وإتلاف مال الغير سبب للضمان، وعقد النكاح سبب للزوجيه، إلى غير ذلك، مع أنّ المعلول في جميعها أمر اعتباري، بل العله أيضاً كذلك في المثال الأول.

وكون الاقتضاء في المقام بمعنى السببيه الشرعيّه لا الفلسفيّه واضح بالنسبه إلى الموضوع الثاني من البحث، لما تقدّم من أنّ أساس النزاع فيه في مفاد الأدله الشرعيّه، حيث نتكلم في أنّ دليل اعتبار الأمر الاضطراري والظاهري هل يدلّ على أنّ الإتيان بالمأمور به بهما عله للإجزاء عن الإتيان بالمأمور به بالأمر الاختياري والواقعي أم لا؟ فالبحث لفظي شرعي لا عقلي.

وأما بالنسبه إلى الموضوع الأول فلأنّ البحث فيه وإن لم يكن إلعقلياً، ولكنّه لا يجب أن يكون حكم العقل قائماً على امور واقعيّه، بل يمكن أن يكون قائماً على أمر اعتباري، ألا ترى أنّ العقل يحكم بلزوم اطاعه المولى مع أنّه قائم على البعث والتحرّيك الاعتباري من قبل المولى، فلا إشكال هاهنا أيضاً في أن يحكم العقل بسببيه الإتيان بالمأمور به للإجزاء، وإن كان الإجزاء بمعنى الكفايه التي هي أمر اعتباري.

وبعباره اخرى: العليّه والتأثير في كلام المحقق الخراساني إنّما هي في مقابل الكشف والدلاله التي هي مربوطه باللفظ، لا بمعنى العليّه الفلسفيّه كي تقاس عليها.

ثالثها: الظاهر أنّ الإجزاء هاهنا بمعناه لغه، وهو الكفايه، وإن كان يختلف ما يكفى عنه، كما قال المحقق الخراسانى رحمه الله (١).

هذا ما يصل إليه البصير المتأمل فى كلمات الفقهاء والأصوليين.

لكنّ الجمود على ظهورها البدوى ربما يوهم أنّ لهم فيه اصطلاحاً خاصاً، فإنّهم فسروه تارةً ب «إسقاط التعبد به ثانياً» وأخرى ب «إسقاط القضاء».

وضمير «به» فى التفسير الأوّل راجع إلى «الأمر» الذى تدلّ عليه كلمه «المأمور به» المذكور فى عنوان البحث، ففيه نوع استخدام بالنسبه إلى الموضوع الثانى من البحث (٢)، ضروره أنّ المراد بالضمير الأمر الواقعى والاختيارى، وبمرجعه الأمر الظاهرى والاضطرابى.

ثمّ إنّه لا يخفى أنّ «التعبد به ثانياً» المذكور فى التفسير الأوّل أعتم من الإعادة فى الوقت والقضاء خارجه.

وأما بناءً على التفسير الثانى فيختصّ محلّ النزاع بالقضاء فقط، إلّا أن يكون مرادهم ب «إسقاط القضاء» إسقاط الإتيان بالمأمور به، فيعمّ الأداء أيضاً، ويؤول التفسيران إلى معنى واحد.

والمحقق الخراسانى رحمه الله ظنّ أنّ التفسير الأوّل منحصر فى الأمر الواقعى الأوّل، والثانى فى الأمرين الاضطرابى والظاهرى (٣).

ص: ١٨٩

١- (١) كفايه الأصول: ١٠٦.

٢- (٢) قد عرفت فى تحرير محلّ النزاع أنّ البحث يقع فى موضعين: أ - أنّ الإتيان بالمأمور به بكل أمر هل يقتضى الإجزاء بالنسبه إلى نفس ذلك الأمر أم لا؟ ب - أنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطرابى أو الظاهرى هل يقتضى الإجزاء عن التعبد بالأمر الاختيارى أو الواقعى أم لا؟ م ح - ي.

٣- (٣) حيث قال: فإنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعى يكفى فيسقط به التعبد به ثانياً، وبالأمر الاضطرابى أو الظاهرى الجعلى فيسقط به القضاء. كفايه الأصول: ١٠٦.



وهو باطل، إذ كل من التفسيرين يجرى في جميع الأوامر الثلاثة.

ولعله أراد أن ينفي الاستخدام من التفسير الأول، حيث إن الأمر الواقعي الأول لا يجرى في الموضوع الثاني من البحث.

ولكنه غفل عن أن الأمرين الاضطراري والظاهري وإن كانا يجريان فيه، إلا أنّهما يجريان في الموضوع الأول أيضاً كما عرفت سابقاً، فلا يجب لأجل الفرار من الاستخدام تخصيص التفسير الأول بالأمر الواقعي الأولي.

كما أنه لا وجه لتخصيص التفسير الثاني بالأمر الاضطراري والظاهري كما هو واضح.

### الفرق بين مسألة الإجزاء ومسألة المره والتكرار

رابعها: أن الفرق بين هذه المسألة ومسألة المره والتكرار لا يكاد يخفى، فإنّ البحث هناك صغرى بالنسبة إلى هذه المسألة، فإننا كنّا نبحت هناك في أن المأمور به هل هو مقيد بالمره أو بالتكرار (1)، أو ليس مقيداً بواحد منهما، وأمّا هنا فنبحث في أن الإتيان بالمأمور به على وجهه - أي مع جميع خصوصياته التي منها تقيده بالمره أو التكرار على القول بهما - هل يقتضى الإجزاء أم لا؟ وكل من الباحثين في تلك المسألة يتمكّن من اختيار ما شاء من القولين في المقام، فهما مسألتان مستقلتان.

مضافاً إلى أن الأقوال هناك كانت ثلاثة، بخلاف المقام، إذ ليس هنا أكثر من قولين، بل لا يعقل القول الثالث، إذ لا يمكن نفي اقتضاء الإجزاء ونفي عدم

ص: ١٩٠

---

١- (١) المراد بالتكرار مسماه الذي يتحقق بالمرتين، ضروره أن التكرار الدائمي غير ممكن، لتعدد التكاليف. منه مدّ ظله.

اقتضائه كليهما، وهذا شاهد آخر على استقلال المسألتين.

وأما الفرق بينها وبين مسأله تبعيه القضاء للأداء فذهب المحقق الخراساني رحمه الله إلى أنّ البحث في تلك المسأله لفظي وفي المقام عقلي (١).

وفيه أولاً: أنّك قد عرفت أنّ القسم المهم من البحث هاهنا أيضاً لفظي (٢).

وثانياً: أنّ الفرق المذكور ليس فرقاً ماهوياً.

والحق أنّ الفرق بين المسألتين ذاتي ماهوي، فإنّ موضوع البحث هاهنا هو الإتيان بالمأمور به، وهناك تركه، لأننا نبحت هنا في أنّ المكلف إذا أتى بالمأمور به بجميع خصوصياته المعبره فيه فهل يقتضى الإجزاء أم لا؟ وفي تلك المسأله نتكلم في أنه إذا تركه في الوقت فهل يدل على وجوب القضاء نفس الأمر الدال على وجوب الأداء أم دليل آخر؟

### حول تعدد الأمر ووحدته

خامسها: ظاهر كلام المحقق الخراساني رحمه الله أنّ لنا أوامر ثلاثه: ١ - واقعي أولي، ٢ - واقعي ثانوي، ٣ - ظاهري (٣).

واعترض عليه سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام قدس سره بأنّه ليس هنا إلّا أمر واحد تعلق بطبيعته الصلاه، وإنّما القيود من خصوصيات المصاديق، إذ قوله تعالى:

«أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ» (٤) يدل على وجوب طبيعته في

ص: ١٩١

١- (١) كفايه الأصول: ١٠٦.

٢- (٢) راجع ص ١٨٣.

٣- (٣) توضيح كلامه أنّه تارة يُقال: «صلّ مع الوضوء» وأخرى: «صلّ مع التيمّم» وثالثه: «صلّ مع الوضوء الاستصحابي» فالأول أمر واقعي أولي متوجه إلى واجد الماء، والثاني واقعي ثانوي متوجه إلى فاقده، والثالث ظاهري متوجه إلى الشاك في بقاء وضوءه. م ح - ي.

٤- (٤) الإسراء: ٧٨.

هذا الوقت المضروب لها، ثم دَلَّ دليل على اشتراطها بالطهاره المائيه فى حال الاختيار، واشتراطها بالترابيه عند فقدانها بحيث يكون المائى بالشرط الاضطرارى نفس الطبيعه التى يأتىها المكلف بالشرط الاختيارى بلا اختلاف فى المتعلق والطبيعه والأمر، كما هو ظاهر قوله تعالى: «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ» إلى أن قال سبحانه: «فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا» (١) فإنَّ ظاهرها أنَّ الصلاه التى سبق ذكرها وشرطيَّتها بالطهاره المائيه يؤتى بها عند فقد الماء متيماً بالصعيد، وأنها فى هذه الحاله عين ما تقدّم أمراً وطبيعاً، وبالجملة: إنَّ الكيفيَّات الطارئه من خصوصيَّات المصاديق لا من مكثرات موضوع الأمر، ولا يكون للطبيعه المتقيده بكيفيَّه أمر، وبكيفيَّه اخرى أمر آخر، والنزاع وقع فى أنَّ الإتيان بالمصداق الاضطرارى للطبيعه هل يوجب سقوط الأمر عنها أو لا؟ وقس عليه الحال فى الأوامر الظاهريه حرفاً بحرف (٢)، إنتهى.

وقال الإمام رحمه الله أيضاً ما حاصله: لعلَّ مبنى القول بتعدّد الأمر ما عليه جماعه منهم المحقق الخراسانى من أنَّ الجزئيه والشرطيّه والمانعيه لا تقبل الجعل استقلالاً (٣)، فكون الوضوء مثلاً شرطاً للصلاه بالنسبه إلى واجد الماء يكشف عن تعلق أمر بالطبيعه المقيده بالوضوء، مثل «صلِّ مع الوضوء أيها الواجد

ص: ١٩٢

١- (١) المائده: ٦.

٢- (٢) تهذيب الأصول ١: ٢٥٥.

٣- (٣) ذهب المحقق الخراسانى رحمه الله فى مبحث الاستصحاب إلى أنَّ الأحكام الوضعيه على ثلاثه أقسام: ١ - ما لا يقبل الجعل أصلاً، ٢ - ما يمكن جعله تبعاً للتكليف لا مستقلاً، ٣ - ما يمكن جعله بكلا الوجهين، وجعل الشرطيّه للمأمور به وأختيها من قبيل القسم الثانى، فلا يمكن جعل شىء شرطاً للمأمور به بما هو مأمور به مستقلاً، ولكن يمكن جعله تبعاً للأمر بالمركب. كفايه الأصول: ٤٥٥.

للماء» وكون التيمم شرطاً لها بالنسبة إلى فاقده يكشف عن تعلق أمر بالطبيعة المقيده بالتيمم، مثل «صلّ مع التيمم أيها الفاقد للماء» وكون الوضوء الاستصحابي شرطاً لها بالنسبة إلى الشاك في بقاء وضوئه يكشف عن تعلق أمر بالطبيعة المقيده بالوضوء الاستصحابي، مثل «صلّ مع الوضوء الاستصحابي أيها الشاك في بقاء الوضوء» وقس عليه الأجزاء والموانع، فللقادر على القيام في الصلاة أمر وللعاجز عنه الذي يصلي جالساً أو مضطجعاً أمر آخر، وتعلق الأول بالصلاة المركبة من أجزاء أحدها القيام، والثاني بالمركبة من أجزاء أحدها الجلوس أو الاضطجاع.

وهذا بخلاف القول بإمكان الجعل فيها مستقلاً حتى يتحفظ ظواهر الأدلة الظاهره في الجعل مستقلاً، إذ يكون هنا أمر واحد متعلق بالطبيعة، وقد أمر الشارع بإتيانها بكيفية في حال الاختيار، وبكيفية أخرى في حال الاضطرار، والاختلاف في الأفراد والمصاديق، ولعمري أنّ هذا هو الحق، حفظاً لظواهر الأدلة مع ما سيأتي في مبحث الاستصحاب من إمكان تعلق الجعل مستقلاً بالشرطيه والجزئيه والمانعيه (1).

هذا حاصل كلامه قدس سره، وهو كلام متين، والتحقيق موكول إلى مبحث الاستصحاب.

### الإتيان بالمأمور به بكلّ أمر يجزى عن التعبد به ثانياً

إذا عرفت هذه الأمور فتحقيق المقام يستدعي البحث والكلام في موضعين كما مرّ:

ص: ١٩٣

الموضع الأول: أنّ الإتيان بالمأمور به بكلّ أمر (١) يجزى عن التعيّد به ثانياً، لاستقلال العقل بأنّه لا مجال مع موافقه الأمر بإتيان المأمور به على وجهه لاقتضاء التعيّد به ثانياً، بل هذا أمر ضرورى لا ينبغي الشكّ فيه؛ لحصول الغرض بعد تحقّق المأمور به وسقوط الأمر بعد حصول الغرض، فلا مجال للامثال بعد الامتثال، ولا لتبديله بامتثال ثانٍ.

### كلام المحقق الخراسانى رحمه الله فى المقام

خلافاً لصاحب الكفايه، فإنّه قال:

لا يبعد أن يُقال بأنّه يكون للبعد تبديل الامتثال والتعبد به ثانياً بدلاً عن التعبد به أولاً، لا منضمّاً إليه كما أشرنا إليه فى المسأله السابقيه (٢)، وذلك فيما علم أنّ مجرّد امتثاله لا يكون علّه تامّه لحصول الغرض وإن كان وافياً به لو اكتفى به، كما إذا أتى بماءٍ أمر به موله ليشربه فلم يشربه بعد، فإنّ الأمر بحقيقته وملاكه لم يسقط بعد، ولذا لو اهرق الماء واطّلع عليه العبد وجب عليه إتيانه ثانياً، كما إذا لم يأت به أولاً، ضروره بقاء طلبه ما لم يحصل غرضه الداعى إليه، وإلّا لما أوجب حدوثه، فحينئذٍ يكون له الإتيان بماءٍ آخر موافق للأمر كما كان له قبل إتيانه الأول بدلاً عنه. نعم، فيما كان الإتيان علّه تامّه لحصول الغرض فلا يبقى موقع للتبديل، كما إذا أمر بإهراق الماء فى فمه لرفع عطشه فأهرقه، بل لو لم يعلم أنّه من أىّ القبيل فله التبديل باحتمال أن لا يكون علّه، فله إليه سبيل، ويؤيّد ذلك بل يدلّ عليه ما ورد من الروايات فى

ص: ١٩٤

١- (١) عتبرنا بهذا التعبير وفاقاً للمحقّق الخراسانى رحمه الله، وإلّا فقد عرفت أنّه ليس لنا إلّا أمر واحد. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) راجع آخر مبحث المرّه والتكرار. م ح - ى.

باب إعادته من صلى فرادى جماعه وأن الله تعالى يختار أحبهما إليه (١)، إنتهى كلامه رحمه الله.

### نقد كلام صاحب الكفايه فى المقام

ويرد عليه أولاً: أن ما استدلل به لإمكان تبديل الامتثال من أن الأمر بحقيقته وملا-كه لم يسقط بعد لو تم لدل على إمكان الانضمام أيضاً، فلا وجه للقول بصحة التبديل وبطلان الانضمام.

وثانياً: عدم سقوط الأمر بعد تحقق الامتثال ممنوع كما عرفت فى آخر مسأله المزمه والتكرار (٢).

وأما وجوب الإتيان بالماء ثانياً فيما إذا هرق الماء الأول فإنما هو للعلم بغرض المولى، فإن العبد إذا علم بأن غرض المولى من الأمر بإتيان الماء هو التمكن من الماء لرفع عطشه به، وعلم أيضاً بأن الماء المأتى به قد هرق فارتفع تمكنه منه يجب عليه الإتيان بماء آخر، لا لعدم سقوط الأمر، فإنه سقط بمجرد الإتيان الأول، بل لأن قضيه العبوديه والمولويه تقتضى لزوم تحصيل غرض المولى فيما إذا كان لازم الاستيفاء وكان العبد عالماً به، ولو لم يصدر منه أمر أصلاً، ألا ترى أن العبد لو رأى ابن المولى مشرفاً على الغرق يجب عليه إنقاذه وإن لم يكن المولى عالماً بحال ابنه حتى يأمر بإنقاذه، ولا يجوز للعبد ترك الإنقاذ معتذراً عند مولاه بأنك لم تأمرنى بإنقاذه.

وبالجملة: يجب على العبد تحصيل غرض المولى إذا علم به، سواء صدر من قبله أمر أم لا. نعم، صدور الأمر يكون طريقاً لعلم العبد بالغرض غالباً.

ص: ١٩٥

١- (١) كفايه الأصول: ١٠٧.

٢- (٢) راجع ص ١٦٧.

ففى المقام سقط الأمر، ولزوم الإتيان بالماء ثانياً إنّما هو لأجل تحصيل غرض المولى وإن لم يكن أمر فى البين، فلا يصدق عليه عنوان امتثال الأمر، فحينئذ لا يكون وجوب الإتيان بالماء ثانياً فيما إذا اهرق الماء الأوّل شاهداً على جواز تبديل الامتثال بامتثال آخر كما زعم المحقق الخراسانى رحمه الله.

وأما مسأله استحباب إعادة الصلاه جماعه لمن أذاها فرادى، ونحوها، كاستحباب تكرار صلاه الآيات ما دام سببها باقياً فى مثل الكسوف والخسوف الذى لا يرتفع فوراً فلو لم يوجد لها محمل فلا بدّ من القول بكونها من المتشابهات التى علمها عند الله والرسول والأئمّه المعصومين عليهم السلام، لأنّ ظاهر القرآن والروايات ليس بحجّه إذا كان مخالفاً لحكم عقلى قطعى، وقد عرفت أنّ عدم إمكان الامتثال عقيب الامتثال وكذا تبديله بامتثال آخر من الأحكام العقلية البديهية، فلا يمكن القول بأنّ إعادة الصلاه فى المسألتين من قبيل أحدهما.

مضافاً إلى أنّه يمكن الجواب عن روايات الباب بوجه آخر:

أما روايات صلاه الجماعه فاختلفوا فى موردها، فذهب المحقق الخراسانى رحمه الله تبعاً للمشهور إلى أنّ موردها ما إذا انعقدت الجماعه بعد إتمام صلاته منفرداً، أو حين الاشتغال بها لكنّه يتمّها فريضه، ثمّ يعيدها جماعه، وذهب الشيخ رحمه الله فى التهذيب إلى أنّ موردها إنّما هو ما إذا انعقدت الجماعه حين الاشتغال بالصلاه، ومعناها أنّه يستحبّ عليه أن يصرف تيّته من الفريضه إلى النافله، فيقطعها أو يتمّها سريعاً ثمّ يصلّى الفريضه جماعه (١).

وعلى هذا فلا ترتبط الروايات بالمقام أصلاً.

ص: ١٩٤

وأما على قول المشهور فيمكن أن يترأى في بادئ النظر أنّها تدلّ على تبديل الامتثال كما زعمه المحقّق الخراساني رحمه الله، ولكنّ الواقع خلافه، لأنّ الإعادة مستحبّه لا- واجبه، فلنا حكمان: أحدهما الوجوب، والآخر الاستحباب، والأوّل تعلق بطبيعته الصلاه، والثاني بإعادتها جماعه، فالإتيان بها فرادى امتثال للحكم الوجوبي، وإعادتها جماعه امتثال للحكم الاستحبابي، فأين تبديل الامتثال؟!

لا- يقال: كيف يمكن القول بكون الصلاه المعاده مستحبّه مع أنّه ورد في بعض الروايات: «ويجعلها الفريضة» (٢)؟

فإنّه يقال: ليس المراد بجعلها الفريضة نيّه الوجوب، بل المراد أن يجعلها بعنوان الصلاه التي أداها فرادى كالظهر والعصر وغيرهما، فإنّ الصلاه من العناوين القصدية التي لا تتعيّن إلّابالتعيين والقصد.

نعم، لا يلائمه كلمه «إن شاء» في الروايه الثانيه، لأنّ الصلاه مع الجماعه إن كانت إعاده لما أداها فرادى فلا يصحّ تعليقه بمشيئته المصلّي الظاهر في أنّه يتمكّن من أن يجعلها غيرها.

فلعلّ الأوجه أن يُقال: اريد أنّه يقصد بها صلاه القضاء إن شاء، ويؤيّدّه خبر إسحاق بن عمّار قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: تقام الصلاه وقد صلّيت؟ فقال: «صلّ واجعلها لما فات» (٣).

فحاصل معنى الروايات أنّه يجعلها قضاءً لما فات إن شاء، وإن لم يشأ ينوي

ص: ١٩٧

١- (١) وسائل الشيعه ٨: ٤٠٣، كتاب الصلاه، الباب ٥٤ من أبواب صلاه الجماعه، الحديث ١١.

٢- (٢) وسائل الشيعه ٨: ٤٠١، كتاب الصلاه، الباب ٥٤ من أبواب صلاه الجماعه، الحديث ١.

٣- (٣) وسائل الشيعه ٨: ٤٠٤، كتاب الصلاه، الباب ٥٥ من أبواب صلاه الجماعه، الحديث ١.



بها إعادته لما أداها فرادى.

إن قلت: ورد في روايه: «يختار الله أحبهما إليه»<sup>(١)</sup> كما أشار إليه المحقق الخراساني رحمه الله فما المراد به؟

قلت: مضافاً إلى ضعفها سنداً يمكن أن يكون معناها أنه تعالى يختار الصلاة التي هي أحب إليه، وهي ما أتى بها جماعة، فيعطيه ثواب الجماعة، وإن تحقّق الامتثال وسقط الأمر الوجوبى بالصلاة التي أتى بها فرادى.

وأما ما دلّ على إعادته صلاة الآيات فهو ما روى عن معاوية بن عمّار قال:

قال أبو عبدالله عليه السلام: «صلاة الكسوف إذا فرغت قبل أن ينجلي فأعد»<sup>(٢)</sup>.

وظاهره وجوب الإعادة، ولكن لم يقل به أحد إلّا من شدّ وندر.

أمّا المشهور فذهبوا إلى كفايه صلاة واحدة مطلقاً، واستحباب الإعادة في مثل الكسوف والخسوف الذي لا يرتفع فوراً.

فلنا حكمان، ولكلّ منهما متعلّق، أحدهما الوجوب، وهو تعلّق بطبيعته صلاة الآيات، والثاني الاستحباب، وهو تعلّق بإعادتها، فالصلاة الأولى امتثال للحكم الأول، والثانية للحكم الثاني، فأين تبديل الامتثال بامتثال آخر؟!

بل لو قلنا بوجوب الإعادة لأمكن أيضاً هذا التوجيه، لأنّ الوجوب الأوّل تعلّق بطبيعته صلاة الآيات ويسقط بالصلاة الأولى، والوجوب الثاني تعلّق بإعادتها ويسقط بالصلاة الثانية.

والحاصل: أنّ الإتيان بالمأمور به بكلّ أمر يقتضى الإجزاء عن نفس ذلك الأمر بالضروره.

ص: ١٩٨

١- (١) وسائل الشيعه ٨: ٤٠٣، كتاب الصلاة، الباب ٥٤ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ١٠.

٢- (٢) وسائل الشيعه ٧: ٤٩٨، كتاب الصلاة، الباب ٨ من أبواب صلاة الكسوف والآيات، الحديث ١.

الموضع الثاني: أنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر (1) الاضطراري أو الظاهري هل يجزى عن الإتيان بالمأمور به بالأمر الاختياري أو الواقعي أو لا؟

ففيه مقامان من البحث:

ص: ١٩٩

---

١- (١) هذا التعبير على فرض تعدد الأمر، وإلا فقد عرفت أننا ذهبنا تبعاً لسيدنا الأستاذ الأعظم الإمام رحمه الله إلى أنه ليس لنا أكثر من أمر واحد. منه مدّ ظلّه.



## المقام الأول: في أجزاء المأمور به الاضطراري عن المأمور به الاختياري

وليعلم أنّ محلّ النزاع إنّما هو ما إذا وقع المأتي به صحيحاً في ظرفه ولم ينكشف الخلاف فيما بعد أيضاً، فلو كانت مشروعيته الصلاة مع التيمّم مثلاً مشروطةً بفقد الماء في جميع الوقت إلّا قدر إمكان أدائها من آخره، وهو صلّى مع التيمّم في أول الوقت لقطعه بعدم تمكّنه من تحصيل الماء إلى آخره، ثمّ صار واجداً للماء في وسطه فعليه الإعادة حتّى عند القائلين بالإجزاء، لانكشاف عدم مشروعيته الصلاة المأتيّ بها مع التيمّم حال الاضطرار.

ومنه قد انقدح أنّ جواز البدار بإتيان الصلاة مع التيمّم مثلاً في أول الوقت أو وجوب الانتظار إلى آخره أو إلى اليأس من وجدان الماء منوط بكيفيته دلالة الأدلّة، فإنّها لم تقع في أول الوقت مشروعاً صحيحاً إلّا إذا حكم الشارع بصحتها مطلقاً أو مع اليأس عن وجدان الماء إلى آخر الوقت.

إذا عرفت هذا فتحقيق الكلام يستدعي التكلّم فيه تارةً بحسب مقام الثبوت وبيان ما يمكن أن يقع عليه الأمر الاضطراري من الأنحاء وبيان ما هو قضيته كلّ منها من الأجزاء وعدمه، وأخرى بحسب مقام الإثبات وما وقع عليه.

أمّا البحث بحسب مقام الثبوت فقال المحقّق صاحب الكفايه قدس سره: فاعلم أنّه يمكن أن يكون التكليف الاضطرارى فى حال الاضطرار كالتكليف الاختيارى فى حال الاختيار وافياً بتمام المصلحه وكافياً فيما هو المهم والغرض، ويمكن أن لا يكون وافياً به كذلك، بل يبقى منه شىء، أمكن استيفائه أو لا يمكن (١)، وما أمكن كان بمقدار يجب تداركه أو يكون بمقدار يستحب. فهذه أربعة أنحاء ممكنه بحسب مقام الثبوت.

ومقتضى الصوره الثالثه - أعنى ما إذا كان الباقي ممّا يمكن ويجب تداركه - عدم الإجزاء، بخلاف باقى الصور، فلو ثبت فى مقام الإثبات أنّ الأمر الاضطرارى وقع على واحده من الصور الثلاثه الآخر إجمالاً ولو لم تكن متعيّنه كان مجزياً.

وأمّا بحسب مقام الإثبات فتارةً يقع البحث فى الإعاده (٢) وأخرى فى القضاء.

أمّا الإعاده فلا تجب قطعاً على ما ذهبنا إليه فى المقدمه الخامسه تبعاً للإمام رحمه الله من عدم تعدّد الأمر فى المقام، لأنّ الأمر سقط بمجرّد الإتيان بالمأمور به ولا يكون أمر آخر فى البين، فليس شىء يقتضى الإتيان به ثانياً، بل بناءً على وحده الأمر يرجع ما نحن فيه إلى الموضوع الأوّل من البحث الذى كان

ص: ٢٠٢

---

١- (١) ويمكن تقسيم هذا القسم إلى قسمين فرضيين: وهما أنّ الباقي لو فرض إمكان استيفائه فهل كان بمقدار يجب تداركه أم لا، فأصبحت الأقسام الأربعة خمسه. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) البحث فى وجوب الإعاده فى الوقت وعدمه إنّما هو على فرض أن لا يشترط جواز الصلاه مع التيمّم مثلاً بكون العذر المسوّغ لها مستوعباً لجميع الوقت، إذ لو اشترط به فبعد وجدان الماء فى الوقت ينكشف عدم كون الصلاه المأتى بها مشروعاً، فتجب إعادتها حتّى على القول بعدم وجوب الإعاده. منه مدّ ظلّه.

الإجزاء فيه من الأحكام العقلية البديهية.

وأما بناءً على تعدد الأمر فلا ريب أيضاً في كونه مجزئاً لو انعقد الإجماع على عدم وجوب أكثر من صلاه واحده في الوقت المضروب لها.

### كلام الإمام الخميني رحمه الله في المقام

ولو لم يكن لنا إجماع على ذلك فلإمام رحمه الله تفصيل متين حيث قال:

ولو فرضنا عدم قيام الإجماع المذكور لاستفدنا من الأدلة أنّ تعدد الأمر ليس لأجل تعدد المطلوب، بأن تكون الصلاتان مطلوبتين مستقلتين، بل لأجل امتناع جعل الشرطيه والجزئيه استقلالاً، وأنه لا بد في انتزاع شرطيه الطهاره التراييه في حال العجز من شمول الأمر ووقوعها تحت الأمر حتى تعلم شرطيتها، فيكون تعدد الأمر من ضيق الخناق، كتعدده في القربيات من الأوامر على القول بعدم إمكان أخذ ما يأتي من قبل الأمر في موضوعه، فحينئذ الأمر الثاني ليس لإفاده مطلوب مستقل، بل لأجل جعل شيء شرطاً للمأمور به تبعاً للأمر المتعلق بالمقيد به.

وبالجملة: ماهية المأمور به واحده، والأمر المتعلق بها أيضاً واحد واقعاً، إلا أنّها مشروطه بشرطين، ولا يتمكن الشارع من بيانها للمكلف إلّا في ضمن أمر، فيضطرّ إلى أمرين ظاهريين لأجل بيان الشرطين، فيقول: «أيها الواجد للماء صلّ مع الوضوء» و «أيها الفاقد للماء صلّ مع التيمم» لكنّ التكليف في الواقع واحد متعلق بماهية واحده، وعلى هذا المبني يكون مقتضى القاعده هو الإجزاء أيضاً، لأنّ تعدد الأمر ليس ناشئاً من تعدد المطلوب والمصلحه حتى لا يكون استيفاء الواحد منهما مغنياً عن الآخر.

نعم، لو فرضنا أنّ تعدد الأمر لأجل تعدد المطلوب، وأنّ البديل - وهو

الصلاه مع التيمم - مطلوب مستقل، والمبديل - وهو الصلاه مع الوضوء - مطلوب مستقل آخر، وفرضنا أيضاً أن دليل المبديل مطلق يعتم صوره الإتيان بالبدل وصوره عدم الإتيان به، فمقتضى القاعدة عدم أجزاء الصلاه مع التيمم في أول الوقت عن الصلاه مع الوضوء بعد وجدان الماء في وسطه، لأن أجزاء أحد الأمرين عن الآخر مع تعدد المطلوب نظير أجزاء الصلاه عن الصوم.

فعدم الأجزاء متوقف على أربع مقدمات: ١ - تعدد الأمر، ٢ - كون التعدد ناشئاً عن تعدد المطلوب لا عن الاضطراب إليه، ٣ - عدم قيام الإجماع على كفايه صلاه واحده في الوقت المحدد لها، ٤ - إطلاق دليل المبديل، وبانتفاء كل واحد من هذه المقدمات الأربع يثبت الأجزاء.

إن قلت: لو كان دليل البدل أيضاً مطلقاً فهو يعارض إطلاق دليل المبديل.

قلت: كلا، فإن إطلاق دليل البدل لا يقتضى إلامشروعته الصلاه مع التيمم في أول الوقت، وأما إجزائها عن الصلاه المأمور بها بأمر آخر وقت زوال العذر فلا يدل عليه، وبعبارة أخرى: الإطلاق الموجود في دليل البدل لا يقتضى إلاجواز البدار في إتيانه وسقوط أمره لدى امتثاله، لا سقوط أمر آخر (١).

هذا حاصل كلام الإمام رحمه الله.

والحاصل: أن عدم الأجزاء يتوقف على المقدمات الأربع السابقة، وقد عرفت منع الأولى منها، وأنه ليس لنا إلأمر واحد.

هذا تمام الكلام في الإعاده.

ويجربى في القضاء أيضاً ما جرى في الإعاده، لكن بتفاوت يسير في تقريب

ص: ٢٠٤

١- (١) تهذيب الأصول ١: ٢٦٣.

بعض مقدمات عدم الإجزاء، فإننا لو قلنا أولاً بتعدد الأمر، وثانياً بكونه ناشئاً عن تعدد المطلوب، وثالثاً بعدم قيام الإجماع على كفايه صلاه واحده إما أداءً أو قضاءً، ورابعاً بأن دليل القضاء - وهو «أقضى ما فات» مثلاً - مطلق يعم حتى من صلى في الوقت متيمماً لعذر مستوعب لجميع (1) الوقت، ولا يختص بمن لم يصل في الوقت أصلاً، فهذه المقدمات تقتضى عدم الإجزاء، ولو لم تثبت واحده منها فمقتضى القاعده هو الإجزاء وعدم وجوب القضاء.

هذا كله فيما إذا كان لنا طريق إلى إثبات أحد الطرفين من الأدله.

### مقتضى الأصول العمليه فى المقام

ولو فرضنا عدم الوصول إلى محصل بحسب مقام الإثبات فهل القاعده فى مقام العمل تقتضى الاشتغال أو البراءة؟  
وليعلم أن البحث هنا أيضاً يقع تارة فى الإعاده وأخرى فى القضاء.

أما بالنسبه إلى الإعاده فالحق هو الاشتغال بناءً على ما ذهبنا إليه من وحده الأمر، لأن الشك فى إجزاء الفرد الاضطرارى للمأمور به عن الفرد الاختيارى يتوقف على فقدان الدليل اللفظى، وهو متوقف على عدم تحقق الإطلاق فى دليل البدل ولا فى دليل المبدل، لأن دليل البدل لو كان مطلقاً يقتضى مشروعيه صلاه المتيمم فى أول وقتها ولو صار واجداً للماء فى آخر الوقت، ومشروعيتها تقتضى سقوط الأمر المتعلق بالصلاه، لكونه واحداً فرضاً، كما أن دليل المبدل لو كان مطلقاً دون دليل البدل فهو يقتضى عدم الإجزاء وعدم سقوط الأمر المتعلق بالصلاه بالإتيان بالفرد الاضطرارى منها

ص: ٢٠٥

---

١- (١) أو لم يكن معذوراً فى أول الوقت، لكنّه لم يأت بالصلاه مع الطهاره المائيه فى أول وقتها، لكونها واجبه موسعه، ثم صار فاقداً للماء فى آخر وقتها، فأتى بها مع الطهاره الترابيه. منه «مدّ ظله».



ولو لم يكن إطلاق فى البين، لا فى دليل البدل ولا فى دليل المبدل فلا برهان على مشروعته الصلاة مع التيمم فى أوّل الوقت ولا على عدم مشروعيتها، ولكنّ المكلف يأتى بها رجاءً وبداعى احتمال المشروعته، فالأمر بالصلاة توجه إليه يقيناً ونحن نشكّ فى سقوطه بتلك الصلاة المأتى بها، للشكّ فى مشروعيتها، والاشتغال (١) يقينى يستدعى البراءة اليقينية.

وأما أصالة البراءة فلا- مجال لها ها هنا أصلاً، لعدم احتمال توجه أمر مولوى إلى عنوان الإعادة إثباتاً ونفيًا، لأنّ العقل هو الذى يحكم بوجوب الإعادة عندما لم يطابق المأتى به المأمور به، وبعدم وجوبها عندما طابقه، وأما الشارع فلا يحكم لا بوجوب الإعادة وراء حكمه بوجوب نفس الماهية ولا بعدم وجوبها، فنحن لا نشكّ فى تعلق وجوب شرعى بالإعادة كى يرتفع بأصالة البراءة.

وأما قوله عليه السلام فى صحيحه زراره: «تعيد الصلاة وتغسله» (٢) وفى صحيحته الأخرى: «لا تعاد الصلاة إلّا من خمسه...» (٣) فمحمول فى الرواية الأولى على الإرشاد إلى أنّ الصلاة المأتى بها كانت خالية من شرطها، وهو الطهارة، وفى الرواية الثانية على الإرشاد إلى أنّ الصلاة إذا كانت فاقدة لبعض الأركان كانت باطلة، وإذا كانت واجدةً لجميعها كانت صحيحه، وإن ترك بعض أجزائها الأخرى نسياناً، فالعقل يحكم بلزوم الإعادة فى مورد الرواية الأولى والفرض الأوّل من الثانية، وبعدم لزومها فى مورد الفرض الثانى منها.

١- (١) هذا الأصل، إمّا أصالة الاشتغال أو استصحابه. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) وسائل الشيعة ٣: ٤٧٩، كتاب الطهارة، الباب ٤٢ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

٣- (٣) وسائل الشيعة ٧: ٢٣٤، كتاب الصلاة، الباب ١ من أبواب قواطع الصلاة، الحديث ٤.

وأَمَّا إعادة الصلاة المأتى بها فرادى جماعة فقد عرفت أولاً أنها مستحبّه لا واجبه، وثانياً تشتمل الصلاة المعاده على الجماعة، فليست إعادة للمأتى بها بلا زياده.

وأَمَّا إعادة صلاة الكسوف والخسوف فمضافاً إلى أنها أيضاً مستحبّه لا واجبه، تكون بمعنى وجوب تكرارها لو قلنا بالوجوب، فكأنما قيل: «صلّ صلاة الآيات مراراً حتى ينجلي الشمس والقمر» فالصلاة الثانيه واجبه مستقله، وكذا الثالثه والرابعه وهكذا، لا أنها إعادة للصلاة الأولى وواجبه بنفس وجوبها.

هذا كله بناءً على ما هو الحقّ من وحده الأمر.

وأَمَّا بناءً على تعدّده فتجرى أصاله البراءه، سواء نقطع بمشروعيه الصلاة مع التيمّم (1)، أو نشكّ في مشروعيتها (2) ونأتى بها رجاءً بداعى احتمال المشروعيه، لأننا إذا صلّينا في أوّل الوقت مع التيمّم لفقد الماء ثم صرنا واجدين للماء في آخره نشكّ في توجّه وجوب الصلاة مع الوضوء إلينا وعدمه، أمّا في صورته القطع بمشروعيه المأتى بها فواضح، لأننا نحتمل كفايتها وعدم وجوب صلاة اخرى، وأمّا في صورته الشكّ في مشروعيتها فلاّنا نحتمل كونها مشروعيه ونحتمل أيضاً كونها كافيّه على تقدير المشروعيه، ففي كلتا صورتين نشكّ في وجوب الصلاة مع الوضوء وعدمه بعد رفع العذر في آخر الوقت، فتجرى أصاله البراءه من هذا التكليف المشكوك.

هذا تمام الكلام حول مقتضى الأصل في المقام بالنسبه إلى الإعادة.

ص: ٢٠٧

١- (١) كما إذا تحقّق الإطلاق في دليل الأمر الاضطرارى. م ح - ي.

٢- (٢) كما إذا كان دليل الأمر الاضطرارى مثل دليل الأمر الاختيارى في كونه فاقداً للإطلاق. م ح - ي.

وأما بالنسبة إلى القضاء، فالقاعده تقتضى عدم وجوبه مطلقاً، سواء قلنا بوحده الأمر كما هو الحق، أو بتعدده.

توضيح ذلك: أن البحث الذى تتكلم فى المقام حوله إنما هو فى أن الصلاة مع التيمم مثلاً التى أتى بها فى الوقت تجزى عن الصلاة مع الوضوء قضاءً بعد رفع العذر أم لا؟ وهذا البحث يختص بما إذا كان العذر الموجب للصلاة مع التيمم مستوعباً لجميع الوقت (١) كما عرفت سابقاً، إذ لو ارتفع العذر فى وسطه لكان من مصاديق مسأله وجوب الإعادة لا القضاء.

وعلى هذا فالصلاة المأتى بها مع التيمم كانت مشروعها قطعاً، لأننا نعلم أن رعايه الوقت مهمه عند الشارع بحيث لا يرضى بترك الصلاة فيه رأساً لأجل فقد الماء مثلاً.

وحيث أن المشروعه وإن لم توجب عدم وجوب القضاء، بل يحتمل وجوبه أيضاً، إلّا أننا إذا قلنا بوحده الأمر فلا مجال لدليل القضاء أصلاً، لعدم فوت شيء بعد تحقق امتثال الأمر، فلا يتوجه إليه دليل القضاء، وهو «اقض ما فات».

وأما بناءً على تعدد الأمر، فلو كان مفاد دليل القضاء وجوب قضاء ما لم يأت به ولو لم يكن واجباً فعلاً فهو دال على وجوب القضاء فى المقام، لكنّه مجرد فرض واحتمال بعيد لا يعتنى به كما قال المحقق الخراسانى رحمه الله فى الكفايه (٢)، لأن ظاهر قوله: «اقض ما فات» وجوب قضاء ما كان واجباً فى الوقت على

ص: ٢٠٨

---

١- (١) أو لم يكن معذوراً فى أول الوقت، ولكنّه لم يأت بالصلاه فيه لكونها من الواجبات الموسّيه، ثم صار فاقداً للماء، فأتى بها فى آخر الوقت مع التيمم. منه مدّ ظله.

٢- (٢) كفايه الأصول: ١١٠.

المكّلف بالفعل ولم يأت به.

والحاصل: أنه لا دليل على وجوب القضاء، سواء قلنا بوحده الأمر أو بتعدّده.

هذا تمام الكلام فى الأوامر الاضطراريّه.

ص: ٢٠٩



وقبل الخوض في المقام لابد من تحرير محلّ النزاع، فنقول:

إنّ الأمارات والأصول على ثلاثة أنواع(١):

١ - ما كان لسانه تحقّق ما شكّ فيه من جزء المأمور به وشرطه أو نفي ما شكّ فيه من مانعه وقاطعه، كما إذا أخبر البيّنه بتطهير الثوب الذي كان نجساً، فصلّينا فيه ثمّ انكشف كونه باقياً على نجاسته، أو كان الثوب طاهراً ثمّ شككنا في صيرورته نجساً فاستصحبنا طهارته، أو لم نعلم حالته السابقه، لكن حكمنا بطهارته تمسّكاً بقاعدتها، ثمّ انكشف بعد الصلاه أنّه كان نجساً، أو صلّينا مع الوضوء الاستصحابي ثمّ ظهر أنّ صلاتنا وقعت في الحدث.

٢ - ما كان لسانه نفي الجزئيّ أو الشرطيّ أو المانع أو القاطعيّ عمّا شكّ في كونه جزءاً أو شرطاً أو مانعاً أو قاطعاً للمأمور به، كما إذا شككنا في أنّ السوره جزء للصلاه أم لا؟ أو في أنّ طهاره موضع الجبهه شرط لها أم لا؟

ص: ٢١١

---

١- (١) هذا التقسيم بلحاظ موارد الأمارات والأصول، فإنّ موردهما تارة هو الشكّ في تحقّق الجزء أو الشرط أو المانع أو القاطع، وأخرى هو الشكّ في جزئيّه شيء أو شرطيته أو مانعيته أو قاطعيته للمأمور به، وثالثه هو الشكّ في نفس التكليف. م ح - ي.

ودلّ خبر موثّق أو أصل عملي معتبر على عدم جزئيه الأولى وشرطيّه الثانيه، فصلينا بدونهما، ثمّ انكشف الخلاف وتبين كون السوره جزءاً للصلاه وطهاره موضع الجبهه شرطاً لها.

٣ - ما يرتبط بنفس التكليف، كما إذا ورد في روايه معتبره أنّ صلاه الجمعه واجبه في عصر الغيبه، أو تمسّد كونا باستصحاب وجوبها، ثم انكشف الخلاف بعد مدّه وتبين أنّ صلاه الظهر كانت واجبه تعييناً في يوم الجمعه كسائر الأيام.

لا ريب في دخول النوعين الأوّلين في محلّ النزاع.

وأما النوع الثالث فلا- إشكال في عدم دخوله بناءً على ما هو الحقّ من عدم تعدّد الأمر، لانكشاف أنّ الأمر لم يتعلّق بصلاه الجمعه، بل بصلاه الظهر، فلم نأت بالمأمور به كى يكون مصداقاً لعنوان البحث، وهو «أنّ الإتيان بالمأمور به على وجهه هل يقتضى الإجزاء أم لا؟»، فلا بدّ من الإتيان بالظهر في الوقت أداءً وفي خارجه قضاءً، ولا معنى معقول للقول بالإجزاء.

وأما على القول بتعدّد الأمر - وبأنّ للشارع أمراً ظاهرياً متعلّقاً بمؤدّي الأمارات والأصول، وأمراً واقعيّاً متعلّقاً بما هو المأمور به في الواقع، وهو صلاه الظهر في المثال - فيمكن البحث في أنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري على وجهه هل يقتضى الإجزاء عن الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي، فلا يجب الإتيان به بعد انكشاف الخلاف، أم لا، فيجب؟

إذا عرفت هذا فلا بدّ لتحقيق ما هو الحقّ في المقام من بحثين مستقلّين:

### **البحث الأوّل: في مقتضى الأمارات والطرق**

والتحقيق فيه عدم الإجزاء بناءً على أنّ حجّيتها بنحو الطريقيه وأنّها أمارات عقلائيّه أمضاها الشارع، كما هو الحقّ.

توضيح ذلك: أنّ المتّبع فيها حكم العقلاء وكيفيّة بنائهم، ولا شكّ أنّ عملهم بها لأجل كشفها نوعاً من الواقع مع حفظ نفس الأمر على ما هو عليه من غير تصرّف فيه، ولا انقلابه عمّا هو عليه، وعلى هذا كيف يمكن الحكم بالإجزاء بعد انكشاف الخلاف، مع أنّ المطلوب الذي تعلّق به الأمر لم يحصل بعد، لتخلف الأماره، وما حصل لم يتعلّق به الأمر.

وكذلك الأمر أيضاً بناءً على كونها تأسيسية، لأنها حينئذٍ وإن كانت مجعوله من قبل الشارع، إلّا أنّ المفروض أنّه جعلها حجّة بنحو الطريقيه والكاشفية لا بنحو السببية، وبعد انكشاف الخلاف ظهر أنّها لم تكن طريقاً فلم تكن حجّة، لأنّ الطريقيه كانت علّة جعل الحجّيه لها، فبعد ظهور عدم تحقّق العلّة - أعني الطريقيه - يظهر عدم تحقّق المعلول - أعني الحجّيه - لما ثبت من أنّ العلّة معّممه ومخصّصه، سواء كانت من العلل المنصوصه أو المستنبطه.

والحاصل: أنّ مقتضى القاعده عدم الإجزاء بناءً على حجّيه الأمارات من باب الطريقيه (١)، سواء كانت إمضائيه أو تأسيسية.

نعم، المكلف معذور في ترك الواقع ما لم ينكشف الخلاف.

هذا تمام الكلام بالنسبه إلى الأمارات (٢).

ص: ٢١٣

١- (١) القول بعدم الإجزاء بناءً على الطريقيه أمر كلّى جارٍ في الأبواب المختلفه من الفقه، وإن قلنا في خصوص باب الصلاه بالإجزاء بمعونه حديث «لا تعاد الصلاه إلّا من خمسه: الطهور، والوقت، والقبله، والركوع، والسجود». وسائل الشيعه ٧: ٢٣٤، كتاب الصلاه، الباب ١ من أبواب قواطع الصلاه، الحديث ٤. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) لم يتعرّض شيخنا الأستاذ «مدّ ظلّه» لبحث الأمارات بناءً على السببية، لأنّها خلاف الحقّ، لكن قال: المعنى المعقول لها - مع كونها خلاف الواقع - أنّ الشارع جعل للعمل على طبق مؤدّى الأماره مصلحه بها تجبر مصلحه الواقع الفائتة عن المكلف. م ح - ٥.



حول الإجزاء في موارد قاعده الطهاره

وينبغي تقديم قاعده الطهاره (١)، لكونها من الأصول المسلّمه التي لا يرتاب فيها أحد، ومجراها ما إذا شكّ في حكمه الواقعي، ولم يكن له حاله سابقه متيقّنه.

ولابدّ من ملاحظه دليلها أولاً، ثمّ قياسه إلى أدلّه الأحكام الأوّليه ثانياً حتّى يتّضح ما هو الحقّ في المقام، فنقول:

ذهب المشهور إلى أنّ مدرّكها هو قوله عليه السلام: «كلّ شيء نظيف حتّى تعلم أنّه قدر» (٢) ونحوه من الروايات.

### كلام صاحب الكفايه حول مفاد هذه الأخبار

وذهب المحقّق الخراساني رحمه الله في مبحث الاستصحاب من الكفايه إلى عدم ارتباط هذه الأخبار بقاعده الطهاره، لأنّ صدرها دالّ على الحكم الواقعي، والغايه على الاستصحاب، إذ الصدر ظاهر في بيان حكم الأشياء بعناوينها الأوّليه، لا بما هي مشكوكه الحكم، والغايه إنّما هي لبيان أنّ ما حكم على

ص: ٢١٤

١- (١) هذا الأصل يجري في الشبهات الموضوعيه، كما إذا شككنا في طهاره ثوب مخصوص، والحكميه، كما إذا شككنا في طهاره حيوان متولّد من شاه وخنزير من دون أن ينطبق عليه عنوان أحدهما أو عنوان حيوان ثالث، نعم، يشترط في جريان أصاله الطهاره في الشبهات الحكميه الفحص واليأس عن الظفر بالدليل الاجتهادي، بخلاف الشبهات الموضوعيه، فإنّ جريانها فيها لا يتوقّف على الفحص بالإجماع، وصحيحه زراره... «قلت: فهل عليّ إن شككت في أنّه أصابه شيء أن أنظر فيه؟ فقال: لا، ولكنك إنّما تريد أن تذهب الشكّ الذي وقع في نفسك». وسائل الشيعه ٣: ٤٦٦، كتاب الطهاره، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث ١. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) وسائل الشيعه ٣: ٤٦٧، كتاب الطهاره، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

الموضوع من الطهاره الواقعيه مستمرّ ظاهراً ما لم يعلم بطرؤ ضده أو نقيضه(١)، لا لتحديد الموضوع كى يكون الحكم بالطهاره قاعده مضروبه لما شكّ فى طهارته(٢).

خلافاً للمشهور، فإنهم قالوا: إنّ المراد بكلمه «شئ» فى الموضوع «شئ شكّ فى طهارته الواقعيه ونجاسته»، فالحكم المستفاد من هذه الروايات هو الطهاره الظاهريه، وكلمه «حتى تعلم أنه قدر» من قيود الموضوع لا غايه استمرار الحكم، فلايستفاد منها إلّا حكم واحد، وهو الطهاره الظاهريه فيما شكّ فى طهارته ونجاسته الواقعيّتين.

وتحقيق هذا موكول إلى مبحث الاستصحاب، ونحن الآن نتكلّم حول الروايه بناءً على مذهب المشهور، فنقول:

لابدّ من ملاحظه امور مربوطه بالروايه كى يتضح المراد منها:

١ - أنّ الشكّ المأخوذ فى موضوعها ليس هو الصفه المتعلّقه بنفس المكلف المتساوى طرفاها، بل المراد به عدم وجود طريق معتبر شرعى إلى الواقع كما هو واضح، فالموضوع فى قاعده الطهاره هو «شئ لم يقم على طهارته ونجاسته دليل معتبر».

٢ - هل المراد به خصوص الشكّ الباقي إلى آخر العمر، فلو شكّ اليوم مثلاً فى طهاره ثوبه واحتمل أن يتبدّل غداً شكّه إلى العلم بنجاسته أو طهارته لا تجرى قاعده الطهاره، وتختصّ بما إذا قطع ببقاء شكّه إلى الأبد، أو يعمّ الشكّ

ص: ٢١٥

١- (١) قال المشكيني فى الحاشيه: الحرمة والحليّه من قبيل الضدين، وفى الطهاره والنجاسه وجهان مبنيان على أنّ الطهاره عدم القذاره أو أمر وجودى، ولما كان المختار عنده هو الأوّل عطف «أو نقيضه» على قوله: «ضده». كفايه الأصول المحشّى ٤: ٤٦٥.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٤٥٢.

الذى يحتمل زواله أيضاً؟

الحقّ هو الثانى، لأنّ موارد الشكّ المعلوم البقاء قليله جدّاً، لاحتمال زواله وتبدّله إلى العلم فى أكثر الموارد، وتخصيص القاعده بتلك الموارد القليله مخالفه لعلّه تشريعها، وهى التسهيل على الأئمّه.

لا يقال: كون الشكّ باقياً طول العمر شرط لجريانها، لكن إحرازه لا يختصّ بالعلم ببقائه، بل يمكن استصحاب بقاءه بالنسبه إلى المستقبل فى موارد احتمال زواله.

فإنّه يقال: يتوجّه نفس الإشكال إلى هذا الاستصحاب، لأنّ إحراز بقاء الشكّ لو كان شرطاً لجريان الأصول فعدم جريان هذا الاستصحاب فى كمال الوضوح.

فالشكّ المأخوذ فى موضوع قاعده الطهاره مطلق يشمل الشكّ الباقي إلى آخر العمر، والزائل بعد مدّه، فلا يضّرّ انكشاف الخلاف بجريان القاعده فى الزمن السابق الذى كان ظرفاً للشكّ، وإن صار الآن متعلّقاً لليقين بالنجاسه.

٣ - أنّ الطهاره الظاهريه لا تضادّ النجاسه الواقعيه، فيمكن أن يكون شىء نجساً واقعاً، طاهراً ظاهراً بمقتضى قاعده الطهاره، وثبت إمكان الجمع بين الحكم الظاهرى والواقعى فى محلّه (١).

والمراد بالطهاره المجعوله فى دليل قاعده الطهاره إنّما هو الطهاره الظاهريه لا الواقعيه، ضروره أنّها لو كانت واقعيه لاستلزم أن يكون الحكم نافياً لموضوعه (٢)، فإنّ الموضوع إنّما هو شىء شكّ فى حكمه الواقعى، فلو كان

ص: ٢١٦

١- (١) راجع كفايه الأصول مبحث إمكان التعبّد بالأمارات، الصفحه ٣١٧ وما بعدها.

٢- (٢) ونفى الحكم موضوعه محال. م ح - ٥.

حكمه الطهارة الواقعيه لتبدل الشك في الحكم الواقعي إلى اليقين به.

٤ - أنه لا-ريب في أنّ جريان أصله الطهارة لأجل ترتب آثار الطهارة الواقعيه عليها، وإلا لزم أن يكون جريانها لغواً وبلا فائده، مضافاً إلى أنّها قاعده تسهيليّه، ولا تسهيل إلّا في ترتب الآثار عليها، فيجوز الصلاه في الثوب المشكوك طهارته بعد جريان قاعده الطهارة عليه، فهذه القاعده حاكمه على أدلّه اشتراط طهاره الثوب في الصلاه بتوسعتها إيّاها، فترفع اليد عن ظهورها في خصوص الطهارة الواقعيه، ونقول بشمولها للطهاره الظاهريّه أيضاً بمعونه هذه القاعده.

### بيان ما هو الحق في المسأله

إذا عرفت هذه الأمور فاعلم أنّ الحق في المقام هو الإجزاء، لأننا إذا صلينا في الثوب الطاهر ظاهراً بمقتضى أصله الطهارة ثم انكشف كونه نجساً حين الصلاه لم ينكشف كونها بلا- شرط، لما عرفت من أنّ شرطها أعم من الطهارة الواقعيه والظاهريه، فكانت صحيحه واجده لشرطها(١)، فلا وجه لوجوب الإعادة أو القضاء.

إن قلت: بعد انكشاف الخلاف يظهر لنا عدم جريان قاعده الطهارة حين الشك أيضاً، فلم يكن الثوب في ذلك الوقت طاهراً لا واقعاً ولا ظاهراً.

قلت: كلا، فإننا نعلم حتّى بعد انكشاف الخلاف(٢) أنّ جريان قاعده الطهارة في زمن الشك كان في محلّه، لما عرفت من عدم اختصاص الشك المأخوذ في

ص: ٢١٧

١- (١) لأنّ الطهارة الظاهريه شرط واقعي للصلاه، كالواقعيه، فهي واجده لشرطها واقعاً. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) سيأتى أنّ التعبير بانكشاف الخلاف مسامحه. منه مدّ ظلّه.

موضوع دليلها بالشك الباقي ما دام العمر، بل يعمّ الشكّ الذي يزول بعد مدّه أيضاً.

## البحث حول نظريّة المحقّق النائبي رحمه الله في المقام

ولكن أورد المحقّق النائبي رحمه الله على الإجزاء في المقام بأمور:

١ - أنّ أصله الطهارة قاعده معذريّه، فهي تقتضى الإجزاء ما دام المكلف شاكّاً، وبعد ارتفاع شكّه لا معنى للإجزاء، لارتفاع ما كان عذراً له (١).

وفيه: أنّه إن أراد بكونها قاعده اعتذارية عدم جريانها بعد تبدّل الشكّ إلى العلم، فهو صحيح، ولكنّه لا يجديّه، وإن أراد به أنّ قاعده الطهارة إنّما تدلّ على كون من صلّى في الثوب النجس مثلاً - معذوراً لا - يعاقب عليها، وأمّا أنّه لا يجب عليه الإعادة أو القضاء بعد كشف الخلاف فلا دلالة لها عليه، فهو فاسد، ضروره عدم دلالة قوله عليه السلام: «كلّ شيء نظيف حتّى تعلم أنّه قذر» على العذر أصلاً، بل مفاده جعل طهاره ظاهريّه عند الشكّ في الواقع فقط.

بل إطلاق كشف الخلاف في المقام لا يصحّ إلّامسامحه، ضروره أنّا لم نعتقد بشيء بدليل قطعي أو ظنيّ حين جريان الأصل، بل كان الواقع مشكوكاً لنا، وجريان أصله الطهارة لم يبدّله إلى العلم، بل عيّن لنا وظيفه ظاهريّه في ظرف الشكّ.

٢ - أنّ حكومه قاعده الطهارة على مثل «صلّ مع الطهارة» تستلزم أن يكون لها مدلولان طويلان، ضروره أنّها لا بدّ من أن تجعل لنا طهاره ظاهريّه

ص: ٢١٨

١- (١) أجود التقريرات ١: ٢٨٩: ورابعاً... وأمّا الأصول فليس المجعول فيها إلّالتعبّد بالجري العملي وترتيب آثار إحراز الواقع في ظرف الشكّ كما يظهر ذلك في محلّه إن شاء الله تعالى.

فى مقابل الطهاره الواقعيه، ثم توسع فى «صل مع الطهاره» بأنه اريد به معنى عام يشمل الطهاره الظاهريه أيضاً (١).

وفيه: أن لها مدلولاً واحداً، وهو جعل الحكم الظاهرى فقط، وأما كونها حاكمه على أدله اشتراط طهاره الثوب فى الصلاه فهو حكم العقلاء لا مدلول القاعده، فإنهم إذا لاحظوها وقايسوها مع دليل اشتراط طهاره الثوب فى الصلاه ولم يروا بينهما معارضه حكموا لا محاله بكونها حاكمه عليه موسعه لدائرتها، حذراً من لغويتها وعدم ترتب أثر عليها.

٣ - أن الحكومه التى نقول بها فى الأصول لا توجب التوسعه والتضييق، وتوضيح ذلك أن الحكومه على قسمين:

القسم الأول: أن يكون الحاكم والمحكوم كلاهما فى رتبه واحده وبصدد بيان الحكم الواقعى، ولا يكون موضوع الدليل الحاكم الشك فى حكم الدليل المحكوم، كحكومته قوله: «لا شك لكثير الشك» (٢) على قوله: «إذا شككت بين الثلاث والأربع فابن على الأربع» (٣) فيصير معنى الدليل المحكوم بعد ملاحظه الدليل الحاكم «إذا شككت بين الثلاث والأربع ولم تكن كثير الشك فابن على الأربع»، وكحكومه قول المولى: «النحاه من العلماء» على قوله: «أكرم كل عالم» لو فرضنا عدم شموله النحويين لغه، وهذه تسمى الحكومه الواقعيه.

القسم الثانى: أن يكون الدليل الحاكم متضمناً للحكم الظاهرى فى مقابل

ص: ٢١٩

١- (١) فوائد الأصول ١ و ٢: ٢٤٩، وأجود التقريرات ١: ٢٨٧.

٢- (٢) ورد بهذا المضمون أخبار متعدده فى وسائل الشيعه ٨: ٢٢٧، كتاب الصلاه، الباب ١٦ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاه.

م ح - ١

٣- (٣) ورد بهذا المضمون أخبار متعدده فى وسائل الشيعه ٨: ٢١٦، كتاب الصلاه، الباب ١٠ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاه.

م ح - ١

الدليل المحكوم الذي يتضمّن الحكم الواقعي، ويكون موضوعه الشكّ في حكم الدليل المحكوم، كحكومته قاعده الطهاره على دليل نجاسه البول، وهذه ليست حكومه واقعيّه موجبّه لتضييق دائره المحكوم أو توسعته، لأنّ قاعده الطهاره متأخره عن دليل نجاسه البول برتبتين، لتأخرها عن موضوعها، وهو الشكّ في النجاسه، وتأخر الشكّ فيها عن دليلها، فليس في رتبه واحده حتّى تكون حاكمه عليه حكومه واقعيّه موجبّه لتضييق دائرته، وإنّما هي حكومه ظاهريّه يترتب عليه الأثر ما دام شاكاً.

وبالجملة: الأحكام الظاهريّه ليست موسّعه للأحكام الواقعيّه، ولا مضيقه لها، ولا توجب تصرّفاً في الواقع أبداً<sup>(١)</sup>.

وفيه أولاً: أنّ الحكم ينقسم إلى الظاهري والواقعي، وأمّا انقسام الحكومه إليهما فما سمعنا بهذا في آبائنا الأولين.

وثانياً: أنّه لا أثر لهذه الحكومه لو لم يترتب عليها تضييق الدليل المحكوم أو توسعته بواسطه الدليل الحاكم.

وثالثاً: أنّنا لا ندعى حكومه قاعده الطهاره على أدلّه نجاسه الأشياء، بل على دليل الشرط في الصلاه، مثل «صلّ مع الطهاره»، وهما في رتبه واحده<sup>(٢)</sup>.

نعم، جريان القاعده في موارد أدلّه النجاسات عند الشكّ يوجب اجتماع الحكمين الظاهري والواقعي، لا حكومتها عليها.

والحاصل: أنّ القائل بالإجزاء لا يدعى أنّ أصله الطهاره حاكمه على مثل

ص: ٢٢٠

١- (١) فوائد الأصول ١ و ٢: ٢٥٠، وأجود التقريرات ١: ٢٨٨.

٢- (٢) لعدم أخذ الشكّ في حكم الدليل المحكوم هاهنا في موضوع الدليل الحاكم كما هو واضح، فليس بينهما تقدّم وتأخر أصلاً. م ح - ي.

أدله النجاسات وأنها في زمان الشك طاهره، بل يقول: إنها محفوظة في واقعيتها، وأن ملاقيها نجس حتى في زمان الشك، لكن يدعى حكومتها على مثل الدليل الذي دل على طهاره ثوب المصلي وأنه لا بد أن يكون طاهراً، وخلاصه حكومتها أن ما هو نجس واقعاً يجوز ترتيب آثار الطهاره عليه في ظرف الشك، ومن تلك الآثار إتيان الصلاه المشروطه بها، لكن بلسان تحقق الطهاره، ولازمه تحقق مصداق المأمور به، لأجل حكومتها على أدله الشرائط والموانع.

٤ - أنه لو كانت حكومه الطهاره المجعوله بأصالة الطهاره واقعته موسّعه ومضيقه فلا بد من ترتيب جميع آثار الواقع عليها، لا خصوص الشرطيه في الصلاه، فلا بد من أن لا يحكم بنجاسه الملاقي لما هو محكوم بالطهاره ظاهراً، وإن انكشف الخلاف وأن الملاقي كان نجساً، لأنه حين الملاقاه كان طاهراً بمقتضى التوسعه التي جاءت من قبل قاعده الطهاره، وبعد انكشاف الخلاف لم تحدث ملاقاه اخرى توجب نجاسه الملاقي، فينبغي القول بطهارته، وهو كما ترى (١).

وفيه أولاً: أن ملاك الحكومه غير موجود هنا، فإن ملاكها أن يكون بين الحاكم والمحكوم مناسبة وارتباط، ولا مناسبة بين قاعده الطهاره والدليل الدال على تنجس ملاقي النجاسه، فإن الحكمين المستفادين منهما متضادان، فالحكم بطهاره الملاقي حين الشك في نجاسه الملاقي باستناد جريان أصالة الطهاره فيه لا يوجب حكومتها على «كلما يلاقي النجاسه فهو نجس»، بل هي تدل على طهاره الملاقي الظاهريه، وهو على نجاسته الواقعيه، ولا محذور في

ص: ٢٢١

---

١- (١) فوائد الأصول ١ و ٢: ٢٥١، وأجود التقريرات ١: ٢٨٩.



الجمع بينهما كما أشرنا إليه (١) كى نلتجأ إلى رفع اليد عن ظاهر هذا الدليل بحكومه أصاله الطهاره عليه.

وبالجملة: قاعده الطهاره حاكمه على ما يسانخها من الأدله، وهو ما يدل على الطهاره الواقعيه، مثل «صل مع الطهاره» و «يشترط فى المأكول والمشروب أن يكون طاهراً» (٢)، لا ما لا يسانخها، كأدله النجاسات.

وثانياً: سلّمنا وجود ملاك الحكومه بالنسبه إلى أدله النجاسات أيضاً، ولكنّ الإجماع أو ضروره الفقه يمنع من حكومتها عليها، حيث إنّه لم يتفوّه أحد بطهاره الملاقى بعد انكشاف نجاسه الملاقى حين الملاقاه، وعدم تحقّق الحكومه فى مورد لأجل مانع خاص لا يوجب عدم تحقّقها فى مورد آخر فاقد للمانع، بدعوى أنّها لو تحقّقت لتحقّقت فى كليهما لاشتراكهما فى الملاك، فإنّ عدم تأثير الملاك فى مورد لمانع لا يوجب عدم تأثيره فيما لا مانع فيه.

هذا تمام الكلام فى أصاله الطهاره، وتبين أنّها مقتضيه للإجزاء.

### فيما يقتضيه أصاله الحلّيه فى المقام

ويجرى جميع ما سبق فيها فى أصاله الحلّيه أيضاً (٣)، ضروره أنّها أيضاً

ص: ٢٢٢

- ١- (١) تقدّم الإشاره إلى إمكان الجمع بين الحكم الظاهرى والواقعى فى ص ٢١٦. م ح - ي.
- ٢- (٢) لكن لا- مجال لبحث الإجزاء فى قاعده الطهاره بالنسبه إلى مثل «يشترط فى المأكول والمشروب أن يكون طاهراً» فلا يقال: إذا شربنا مايعاً شكّ فى طهارته ونجاسته بمقتضى أصاله الطهاره ثمّ انكشف أنّه كان نجساً فهل يجزى أم لا، وهذا واضح لا يخفى. منه مدّ ظلّه.
- ٣- (٣) فاعلم أنّ مدركها على المشهور قوله عليه السلام - فى وسائل الشيعه ٨٩:١٧، كتاب التجاره، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤ - «كلّ شىء هو لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه»، لكن ذهب المحقّق الخراسانى رحمه الله - فى الكفايه: ٤٥٢ - إلى أنّ المعنى فى هذه الروايه يدلّ على الحكم الواقعى والغايه على الاستصحاب، بخلاف المشهور، فإنّهم ذهبوا إلى أنّ الغايه قيد للموضوع، فيكون معنى الروايه «كلّ شىء شكّ فى حلّيته وحرّمته فهو لك حلال» فهى بصدد جعل حلّيه ظاهريه فيما شكّ فى حكمه الواقعى، ولا ارتباط لها بالاستصحاب ولا بالحكم الواقعى. منه مدّ ظلّه.

حاكمه على مثل دليل مانعيه أجزاء ما لا- يؤكل لحمه للصلاه، فإذا شككنا في كون ثوب من أجزاء ما يحلّ أكله أو يحرم، فأجرينا فيه أصاله الحلّيّه وصلّينا فيه ثمّ انكشف كونه من أجزاء حيوان محرّم الأكل كانت الصلاه صحيحه بالتقريب المتقدّم في قاعده الطهاره وحكومتها على دليل الشرطيّه طابق النعل بالنعل.

نعم، نتيجة الحكومه في قاعده الطهاره كانت توسعه دائره دليل الشرطيّه، وفي أصاله الحلّيّه تضيق دائره دليل المانعيه كما هو واضح (1).

والحاصل: أنّ هذه القاعده أيضاً مقتضيه للإجزاء مثلها.

### حول الإجزاء في موارد البراءه العقليّه

بخلاف أصاله البراءه العقليّه، فإنّ مدرّكها إنّما هو قبح العقاب بلا بيان، فلو شككنا في جزئيّه السوره مثلاً للصلاه وتركناها وكانت في الواقع جزءاً لها فالعقل يحكم بكوننا معذورين في تركها، لأنّ العقاب بلا بيان قبيح، وأمّا وجوب الإعادة أو القضاء بعد انكشاف الخلاف والعلم بجزئيتها فلا يرتبط بحكم العقل لا إثباتاً ولا نفيّاً، بل هو مربوط بالمولى، فالبراءه العقليّه لا تقتضى الإجزاء.

### في مقتضى البراءه الشرعيّه في المقام

وأما الشرعيّه فقبل بيان الحقّ فيها ينبغي تقديم امور:

ص: ٢٢٣

---

١- (١) وهذا هو المناسب لغرض جعل هاتين القاعدتين - وهو التسهيل على الأمه - فإنّ التسهيل يقتضى توسعه دائره دليل الشرطيّه وتضييق دائره دليل المانعيه كما لا يخفى. منه مدّ ظلّه.

١ - أن مدرّكها قوله صلى الله عليه وآله في حديث الرفع: «رفع... ما لا يعلمون»(١).

والمراد بالموصول «كلّ شيء وضعه ورفعته بيد الشارع» سواء كان حكماً تكليفيّاً، كالوجوب والحرمة، أو وضعياً، كالجزئية والشرطيّة والمانعيّة، فإذا كانت جزئية السوره للصلاه مشكوكه عندنا يرفعها الشارع بمقتضى هذا الحديث.

٢ - أنه لا تجرى أصاله البراءه إلّا بعد الفحص وعدم وجدان دليل ولو بنحو الإطلاق إثباتاً ونفيّاً في موردّها، فعلى هذا لا تجرى لنفى جزئيه الجزء المشكوك مثلاً لو كان لقوله سبحانه: «وَأَقِمِ الصَّلَاةَ»(٢) إطلاقاً، لأنّ نفى الجزئيه حينئذٍ إنّما هو بسبب الإطلاق الذى من الأمارات، فلا تصل النوبه إلى الأصول التى لا مجال لها إلّا بعد فقدها. نعم، تجرى البراءه لنفى جزئيه الجزء المشكوك بناءً على كونه سبحانه فى مقام بيان أصل وجوب إقامة الصلاه، من دون أن يكون فى مقام بيان كيفيتها.

٣ - أنه لا يمكن أن يُراد بالحديث رفع الأحكام حقيقه عند الشكّ، وإلّا لاخصّصت بالعالمين بها، وهو يستلزم الدور المحال أوّلاً، والتصويب الباطل ثانياً، ومخالفته لما ورد من «أنّ لله تعالى أحكاماً يشترك فيها العالم والجاهل» ثالثاً، فإنّ كلمه الأحكام فى هذه الروايه ونحوها عامّه تشمل الأحكام التكليفيّه والوضعيّه.

فإذا لم يمكن رفع الحكم الواقعي بالنسبه إلى الشاكّ فيه، فأى شيء مرفوع بحديث الرفع حينما شككنا فى جزئيه السوره، وفرض كونها جزءاً للصلاه

ص: ٢٢٤

١- (١) كتاب الخصال: ٤١٧، باب التسعه، الحديث ٩.

٢- (٢) هود: ١١٤.

واقِعاً بعد عدم إمكان رفع جزئيتها الواقعيه؟

إن قلت: المرفوع مؤاخذه ما لا يعلمون، كالبراءه العقليه، فلا تقتضى الأجزاء، كما أنها لم تكن تقتضيه.

قلت: كلّمًا، فإنك عرفت أنّ حديث الرفع يرفع كلّ أمر وضعه ورفعه بيد الشارع، والجزئيه للمأمور به كذلك، لكونها حكماً وضعياً، فيمكن أن ترفع به نفس الجزئيه، ولا ملزم على تقدير مضاف قبل الموصول.

والحاصل: أنّ إجراء البراءه الشرعيه فى المقام من دون أن يترتب عليها أثر، يستلزم اللغويّه، وتقدير المؤاخذه خلاف ظاهر حديث الرفع، ورفع الجزئيه الواقعيه مستلزم للإشكالات الثلاثه المتقدمه، فماذا ينبغى أن يُقال؟

الذى يخطر ببالي أنّه إذا ورد قوله سبحانه: «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِتُدْلُواكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ» (١) وفرضنا أنّ السنّه دلّت على اعتبار أجزاء وشرائط للصلاه، ثم حكم الشارع - امتناناً للأئمّه - برفع ما لا يعلمون من الأجزاء والشرائط والموانع، كان مقتضى حديث الرفع أنّ السوره وإن كانت جزءً للصلاه حتّى للجاهل بجزئيتها، إلّا أنّه مع ذلك يجوز له امتثال قوله تعالى:

«أَقِمِ الصَّلَاةَ» بالإتيان بالصلاه الفاقده لها.

وعلى هذا فمقتضى القاعده هو الأجزاء، لأنّ الشارع بعد إذنه فى امتثال المأمور به فاقداً للجزء المشكوك لا يحكم بعدم كونه مجزياً بعد انكشاف الخلاف.

هذا تمام الكلام فى أصاله البراءه.

ص: ٢٢٥

وأما أصاله التخيير فلا ريب في عدم دخولها في النزاع فيما إذا دار الأمر فيها بين وجوب شيء وحرمة، ضروره أنه لو فعله ثم انكشفت حرمة فلا- معنى للقول بالإجزاء ولا- بعدمه، وكذلك لو تركه ثم انكشفت الخلاف وتبين وجوبه، لعدم إتيانه بشيء أصلاً حتى يقال بكونه مجزياً أو غير مجزٍ عن الأمور به.

ولا ريب أيضاً في عدم دخولها فيه فيما إذا دار أمر شيء بين كونه شرطاً أو جزءاً للأمور به وبين كونه مانعاً له وكان الأمور به قابلاً للتكرار في وقته، كالصلاه، ضروره أنه مورد الاشتغال لا- التخيير، فيجب عليه الإتيان بالصلاه مع ذلك المشكوك تارة وبدونه اخرى، ليستيقن بتحقق الأمور به الواقعي.

نعم، لو كان الأمر دائراً بين الشرطيّه أو الجزئيّه وبين المانعيه ولم يقبل الأمر به التكرار، كالصوم، يكون داخلياً في محلّ النزاع، لأنه لو أتى به بدون ذلك الشيء المشكوك ثم تبين كونه جزءاً أو شرطاً، أو معه ثم تبين كونه مانعاً فالبحت يقع في كونه مجزياً عن الواقع أم لا؟

والحقّ عدم الإجزاء، لأنّ العقل الذي هو حاكم بالتخيير(٢) يحكم به في

ص: ٢٢٤

١- (١) لا يعمّ النزاع أصاله الاشتغال، ضروره أنّ كشف الخلاف في موردها لا يعقل إلاّ بأن كان المأتي به بمقتضاها غير واجب، لكنّه غير قادح في صحّحه العمل أيضاً، فتحقق الأمور به الواقعي، فلم ينكشف مخالفه المأتي به للواقع كي يبحث في أنه هل هو مجزٍ عنه أم لا، فلو قلنا في الأقلّ والأكثر الارتباطيين مثلاً بالاشتغال، وبناءً عليه حكمنا بلزوم إتيان السوره المشكوكه الجزئيّه في الصلاه، ثم انكشفت أنها لم تكن جزءاً لها، فلا- معنى لأنّ يبحث في أنّ الصلاه المأتي بها مع السوره هل هي مجزيه أم لا، لأنّ السوره وإن لم تكن جزءاً لها في الواقع، إلاّ أنها غير قادح لصحتّها أيضاً، لأنّ المفروض كون أمرها دائراً بين الجزئيّه وعدمها، لا بين الجزئيّه والمانعيّه كما لا يخفى. منه مدّ ظلّه مع توضيح منّا. م ح - ي.

٢- (٢) وأما التخييرات الفقهيّه، كالتخيير بين العتق والصيام والإطعام لمن أفطر في شهر رمضان فهي وإن كانت شرعيّه، إلاّ أنها تخييرات في الحكم الواقعي، وليست أصلاً في مورد الشكّ فيه كما لا يخفى، فأصاله التخيير ليست إلاّ أصلاً عقلياً. منه مدّ ظلّه.

الدوران بين المحذورين بملاك أنّ المكلف معذور حينئذٍ لو وقع بسبب فعله أو تركه في مخالفه الواقع، فليس للشارع أن يعاقبه بها، وأمّا وجوب الإعادة والقضاء بعد انكشاف الخلاف فلا- يرتبط بحكم العقل أصلاً، لا إثباتاً ولا نفيّاً، كما قلنا في البراءه العقلية، والقاعده تقتضى وجوبهما، لعدم إتيانه بما كان واجباً عليه واقعاً.

### فضية الاستصحاب في مسألة الإجزاء

وأمّا الاستصحاب فمقتضى القاعده فيه هو الإجزاء، فإنّه أصل شرعى محض، ومدركه قوله عليه السلام: «لا- تنقض اليقين بالشك»<sup>(١)</sup> المستفاد من الأخبار.

واختلفوا في معناه، فقيل: المراد به تنزيل الشكّ المسبوق باليقين منزلته، وجعل الشاكّ متيقناً تعبدّاً.

وقيل: المراد تنزيل المشكوك منزله المتيقن، يعنى الحكم بوجود ترتيب آثاره عليه.

وكيف كان، فدلّيل الاستصحاب حاكم على أدلّه الأحكام الواقعيه، مثل دليل لزوم طهاره الثوب والبدن في الصلاه، ودليل كون الوضوء شرطاً لها، فإنّهما وإن كانا ظاهرين في كون الشرط خصوص الطهاره الواقعيه والوضوء الواقعي، إلّا أنّ قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشكّ» حاكم عليهما موسّع

ص: ٢٢٧

---

١- (١) ورد هذا المضمون في روايات، راجع وسائل الشيعه ج ١: ٢٤٥، كتاب الطهاره، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ١، وج ٣: ٤٧٧، كتاب الطهاره، الباب ٤١ من أبواب النجاسات، الحديث ١. م ح - ى.

لدائرتهما، لأنه دالّ على أنّ مدلولهما أعمّ من الطهاره والوضوء الواقعيّين والظاهريّين، فإذا صلّينا مع طهاره الثوب الاستصحابيّة ثمّ انكشف وقوعها في الثوب النجس، أو مع الوضوء الاستصحابيّ ثمّ انكشف وقوعها في الحدث كانت مجزيه؛ لعدم خلوّها من الشرط، فإنّ الطهاره والوضوء الظاهريّين شرط واقعيّ للصلاه بمقتضى الحكومه كالواقعيّين كما عرفت في أصله الطهاره أيضاً.

### مقتضى قاعده التجاوز والفراغ في المقام

وأما قاعده التجاوز والفراغ (1) فلا بدّ من ذكر مقدّمه قبل بيان الحقّ فيها:

وهي أنّهم اختلفوا في كونها قاعده شرعيّه تأسيسيه أو عقلائيّه أمضاها الشارع بمقتضى الأخبار.

وعلى الثاني اختلفوا في أنّها هل هي من الأمارات الكاشفه عندهم عن الواقع، كخبر الواحد، أو أصل عمليّ تعبديّ، كما احتمل أو قيل في أصله الحقيقيه: إنّها أصل تعبديّ عقلائيّ، خلافاً للذين قالوا بأنّ حجّيتها من باب أصله الظهور.

والحقّ أنّها ليست قاعده عقلائيّه، ويتّضح ذلك لمن راجع سيرتهم في الأمور المهمّه (2)، وفي تركيب المعاجين وتأسيس الأبنيه، فإنّهم إذا شكّوا في إدخال جزء لازم في معجون، أو في إدخال شيء مهمّ في جدار البناء

ص: ٢٢٨

١- (١) اختلفوا فيهما، فذهب بعضهم إلى كونهما قاعدتين مستقلّتين، فقاعده التجاوز تختصّ بأثناء العمل، وقاعده الفراغ بما بعده، وذهب بعضهم كالإمام قدس سره بكون الثانيه شعبه من الأولى، فهما قاعده واحده، ولكن هذا الاختلاف لا يؤثّر فيما نحن بصددّه في مبحث الإجزاء. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) أي في الأمور الواجبه التحقّق عندهم لا في الأمور المستحبّه. م ح - ي.

لا يعتقدون بعدم الاعتناء به بمجرد التجاوز عن محلّه أو الفراغ من العمل.

ولو سلّمنا كونها قاعده عقلائيّه فلا تدخل في محلّ النزاع، إذ لا ريب في أنّ العقلاء بعد أن يلتفتوا على خلوّ عملهم من جزء مهمّ يفعلونه ثانيه مع ذلك الجزء بلا ريب، ولا يتصوّر أن يشكّ أحد في ذلك كي يتنازع فيه.

وبالجملة: قاعده التجاوز والفراغ قاعده شرعيّه لا عقلائيّه.

ثمّ قيل: يظهر من بعض الأخبار أماريّتها، كقوله عليه السلام: «هو حين يتوضّأ أذكر منه حين يشكّ» (١) فإنّه ظاهر في أنّ عله عدم الاعتناء بالشكّ بعد الفراغ أذكرّيته في حال التوضّي، ولا ريب في أنّ للذكر والأذكريّه وجه الكشف والطريقيه.

وربما يقال: يظهر من بعضها الآخر كونها أصلاً، كقوله عليه السلام في مورد الشكّ في الركوع بعد التجاوز عن محلّه: «بلى قد ركعت» (٢) ضروره أنّ مفاده «ابن على أنّك قد ركعت» إذ لا يحتمل أن يكون الإمام عليه السلام بصدد الإخبار عمّا فعله السائل واقعاً.

وكيف كان، فلا إشكال في تقدّم القاعده على دليل الاستصحاب حكومه عليه لو كانت أماره، وتخصيصاً له لو كانت أصلاً شرعيّاً.

توضيح ذلك: أنّ المخصّص والمخصّص لابدّ من أن يكونا في رتبه واحده، بخلاف الحاكم والمحكوم، فإنّ الحاكم متقدّم على المحكوم، فلو كانت قاعده التجاوز أصلاً لكانت مخصّصه للاستصحاب، لاتّحاد رتبتهما، ولو كانت أماره لكانت حاكمه عليه، لتقدّمها عليه رتبه (٣).

ص: ٢٢٩

١- (١) وسائل الشيعه ١: ٤٧١، كتاب الطهاره، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، الحديث ٧.

٢- (٢) وسائل الشيعه ٦: ٣١٧، كتب الصلاه، الباب ١٣ من أبواب الركوع، الحديث ٣.

٣- (٣) حيث إنّها متكفّله لبيان الحكم الواقعي، والاستصحاب متكفّل لبيان الحكم الظاهري في مورد الشكّ في الواقع، فكان متأخراً عنها برتبتين. م ح - ي.



إذا عرفت هذا فاعلم أنها تقتضى (١) الأجزاء لو كانت أصلاً، ولا تقتضيه لو كانت أماره.

توضيح ذلك: أنها حاكمه على أدلّه (٢) الأجزاء والشرائط على الأوّل، وإلا لزم لغويتها كما قلنا فى سائر الأصول الشرعيّه، بخلاف ما لو كانت أماره، فإنّها على هذا كاشفه عن تحقّق الجزء والشرط فى الواقع، فهى بمنزله الصغرى، وأدلّه الأجزاء والشرائط بمنزله الكبرى الكلّيه، من دون أن توسّع دائرتها، فبعد انكشاف الخلاف وظهور عدم كاشفيتها تجب الإعادة أو القضاء (٣)، وهذا هو السّرّ فى اقتضاء الأصول الشرعيّه الأجزاء دون الأمارات والقطع.

هذا تمام الكلام فى قاعده التجاوز والفراغ.

بقيت مسألتان اخريان لا بأس بالإشاره إلى مقتضاهما:

### حول الإجزاء فى موارد قاعده الشكّ بعد الوقت

الأولى: قاعده البناء على الإتيان بالعمل عند الشكّ فيه بعد الوقت.

ولا ريب فى خروجها عن النزاع؛ لظهور أنّه لم يأت بعمل أصلاً على فرض

ص: ٢٣٠

١- (١) ولا فرق فى ذلك بين أن تكون قاعده واحده أو قاعدتين بجعل قاعده الفراغ مستقلّه. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) فإنّ دليل جزئيه الركوع للصلاه مثلاً- ظاهر فى جزئيه الركوع الواقعي فقط، ولكن قاعده التجاوز حاكمه عليه وموسّعه لدائرتّه، بجعل الركوع الظاهري أيضاً جزءاً لها، فإذا شككنا فى الإتيان بالركوع بعد التجاوز عن محلّه وحكمنا بمقتضى قاعده التجاوز بتحقيقه ثمّ انكشف الخلاف صحّت الصلاه - بمقتضى القاعده، مع قطع النظر عن حديث «لا تعاد» - لكونها مشتملة على الجزء واقعيّاً، لأنّ الجزء الواقعي أعمّ من الركوع الواقعي والظاهري بمقتضى حكمه قاعده التجاوز على دليل جزئيه الركوع. منه مدّ ظلّه.

٣- (٣) مثلاً- دليل جزئيه الركوع للصلاه ظاهر فى كون الركوع الواقعي جزءاً لها، وقاعده التجاوز بناءً على أماريتها كاشفه عن تحقّق الركوع الواقعي بعد التجاوز عن محلّه، فإذا انكشف الخلاف تبين كون الصلاه فاقده لجزئها، فتجب الإعادة أو القضاء. م

ح - ٥.

انكشاف الخلاف فيما بعد حتى يبحث في كونه مجزياً أم لا.

فقاعده الشك بعد الوقت قاعده تسهيله لا تقتضى إلا كون المكلف معذوراً ما لم ينكشف الخلاف.

## مقتضى أصالة الصّحّه في عمل الغير في المقام

(١)

الثانيه: أنّ الإنسان إذا شكّ في صحّحه عمل الغير وفساده، كما إذا شكّ في أنّ النائب الذي استنابه عنه أو عن مورّثه للحجّ مثلاً هل أوجده صحيحاً أو فاسداً وأجرى أصاله الصّحّه في عمله ثمّ انكشف الخلاف فهل يكون مجزياً أم لا؟

الحقّ أنّها لا- تقتضى الإجزاء، لأنّ حجّيتها إن كانت بملاك ظهور عمل المسلم في الصحيح منه كانت أماره، إذ ظاهر الحال يكون من الأمارات كظاهر المقال، وقد عرفت أنّ الأمارات لا تقتضى الإجزاء، وإن كانت حجّيتها باستناد قوله عليه السلام: «ضع أمر أخيك على أحسنه» (٢) (٣) فهي وإن كانت أصلاً شرعياً مجعولاً للشاكّ، إلّا أنّه يختصّ بما إذا كان عمل الأخ مرتبطاً بذلك الشاكّ، كما في موارد الاستنابه، وإلّا فلا معنى لأنّ نُجرى أصاله الصّحّه في

ص: ٢٣١

١- (١) وأمّا إجراء المكلف أصاله الصّحّه في عمل نفسه فهو شعبه من قاعده الفراغ، ثمّ إنّ أصاله الصّحّه في عمل الغير وإن كانت تعمّ المعاملات أيضاً، إلّا أنّها لا ترتبط ببحث الإجزاء، ضروره أنّا لو شككنا في أنّ زيدا هل تملك داره بعقد صحيح أم لا، فأجرينا أصاله الصّحّه في عمله واشتريناها منه، ثمّ انكشف فساد العقد الذي تملكها به فلا- يجرى فيه النزاع في كون أصاله الصّحّه مقتضيه للإجزاء أم لا كما لا يخفى، فمورد أصاله الصّحّه المربوط بالمقام ما إذا استنبنا شخصاً لعمل عبادي، وعلمنا أنّه فعله، لكن شككنا في أنّه هل فعله صحيحاً كي يوجب براءه ذمّتنا أم فاسداً كي لا يوجب؟ منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) كلمه «أحسن» هاهنا لا تفيد التفضيل، بل هي بمعنى كون عمله حسناً صحيحاً. منه مدّ ظلّه.

٣- (٣) وسائل الشيعه ٣٠٢:١٢، كتاب الحجّ، الباب ١٦١ من أبواب أحكام العشره، الحديث ٣.

أعماله التي لا ترتبط بنا أصلاً كصلواته اليوميّه.

وظاهر هذه الروايه وجوب حمل عمل النائب المسلم على الصحيح من حيث الآثار المترتبه له، كاستحقاقه اجره النيايه، لا من حيث الآثار المترتبه للمستنيب، كبراءه ذمّته، بل لو شككنا في ذلك لاقتضت القاعده بقاء اشتغال ذمّته.

وبالجملة: أصاله الصّحّه في عمل النائب لا تجرى بالنسبه إلى فراغ ذمّه المستنيب، ولو سلّمنا جريانها فلا ريب في أنّها لا تقتضى الإجزاء بعد كشف الخلاف.

هذا تمام الكلام في مبحث الإجزاء.

ص: ٢٣٢

## الفصل الرابع في مقدّمه الواجب

### إشاره

وقبل الخوض في المقصود ينبغي رسم امور:

### الأول: في تحرير محل النزاع

#### إشاره

قال المحقق الخراساني رحمه الله: الظاهر (١) أنّ المهمّ المبحوث عنه في هذه المسأله البحث عن الملازمه بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته، فتكون مسأله اصوليه، لا- عن نفس وجوبها - كما هو المتوهم من بعض العناوين - كي تكون فرعیه (٢)، وذلك لوضوح أنّ البحث كذلك لا يناسب الأصولي، والاستطراد لا وجه له بعد إمكان أن يكون البحث على وجه تكون من المسائل الأصوليه.

ثمّ الظاهر أيضاً أنّ المسأله عقليّه، والكلام في استقلال العقل بالملازمه

ص: ٢٣٣

- 
- ١- (١) حيث إنّهم ذكروا هذا البحث في الأصول لا في الفقه. منه مدّ ظلّه.
- ٢- (٢) أي قاعده فقهيه، والفرق بين المسأله الفقهيه والقاعده الفقهيه - بعد كونهما مشتركين في كون موضوع كلّ منهما من أفعال المكلفين ومحموله حكماً شرعياً تكليفيّاً أو وضعياً - أنّ عنوان الأولى حاكٍ عن معنوا واحد، كما إذا قيل: «صلاه الجمع واجب» بخلاف الثانيه، فإنّ لعنوانها معنونات كثيره، كقولهم: «كلّ ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده» الذي يعبر عنه بقاعده «ما يضمن» حيث إنّه يعمّ البيع والإجاره ونحوهما، وقولهم: «مقدّمه الواجب واجب» حيث إنّه يعمّ كلّ شيء يتوقّف عليه واجب من الواجبات. منه مدّ ظلّه.

وعدمه، لا لفظيه كما ربما يظهر من صاحب المعالم، حيث استدلّ على النفي بانتفاء الدلالات الثلاث، مضافاً إلى أنه ذكرها (١) في مباحث الألفاظ (٢).

إنتهى موضع الحاجه من كلامه.

نكتتان حول ما أفاده قدس سره:

الأولى: أن النزاع إنما هو في الوجوب الشرعي المولوي المتعلق بالمقدمه، لا- في لزومها العقلي، سواء كان البحث في نفس وجوبها كما عبّر به كثير من الأصوليين، أو في الملازمه كما قال المحقق الخراساني رحمه الله، ضروره أن لا بدّيّتها العقليّه أمر متّفق عليه عند الكلّ، فالملازمه وإن كانت عقليّه، إلّا أنّ طرفيها حكمان شرعيّان مولويّان.

الثانيه: يمكن أن يتوهم أنّ ظاهر قول صاحب الكفايه: «إنّ المهمّ المبحوث عنه في هذه المسأله البحث عن الملازمه بين وجوب الشىء ووجوب مقدّمته» أنّ وجوب كلّ من المقدّمه وذيها أمر ثابت مفروغ عنه، ونحن نبحت في تحقّق الملازمه العقليّه بين هذين الوجوبين الثابتين.

ولكنّه توهم باطل، لأنّ مراده رحمه الله أنّ طريق استكشاف وجوب المقدّمه منحصر في الملازمه العقليّه بين وجوبها ووجوب ذيها، فنبحت هاهنا في أنّ هذه الملازمه هل هي موجوده حتّى يستكشف بها وجوب المقدّمه أم لا؟

### نقد نظريّه صاحب الكفايه من قبل الإمام الخميني قدس سره

وناقش سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام رحمه الله فيما أفاده المحقق الخراساني بأنّه إن أراد الملازمه بين الوجوبين الفعلين - كما هو ظاهر كلامه - فهو واضح

ص: ٢٣٤

١- (١) والمحقّق الخراساني رحمه الله أيضاً وإن ذكرها في مباحث الألفاظ، إلّا أنّ الإشكال لا يتوجّه إليه، لتصريحه على كونها مسأله عقليّه لا لفظيه. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) كفايه الأصول: ١١٤.

البطلان، ضروره أننا في كثير من الموارد نقطع بعدم وجوب المقدمه وجوباً مولوياً حال كون ذبيها واجباً، كما إذا أمر المولى عبده باشتراء اللحم من دون أن يأمره بدخول السوق، فهل يمكن أن يقال: الأمر به دونها لغو، لا يجب الانبعاث به، فيضرب على الجدار ما لم يكن مقارناً للأمر بها(1)؟!

وأما إن أراد أن البحث في ثبوت الملازمه بين إرادته المولى المتعلقه بالبعث إلى ذى المقدمه وإرادته(2) المتعلقه بالبعث إلى المقدمه ففيه أولاً: أنه كيف يتخلف المراد عن الإراده فيما إذا بعث إلى ذى المقدمه دونها.

وثانياً: أن المولى قد يكون غافلاً عن مقدميه المقدمه حين البعث إلى ذبيها، فكيف تتحقق الإراده المتعلقه بالبعث إليها حال كونه غافلاً عنها مع أن تصور المراد أحد مقدمات الإراده؟

كما أنه إن أراد الملازمه بين الوجوب الفعلى المتعلق بذى المقدمه والوجوب بالقوه المتعلق بالمقدمه، أو بين الإراده الفعلية والإرادته بالقوه(3)، ففيه أن الملازمه وإن لم تكن من مقوله الإضافه، إلا أنها مثلها في لزوم كون طرفيها متكافئين غير مختلفين من حيث القوه والفعل، ضروره عدم إمكان تحقق الوصف فعلاً- والموصوف في المستقبل، لكونه من قبيل اتصاف المعدوم بصفه

ص: ٢٣٥

١- (١) إن قلت: يمكن استكشاف وجوب دخول السوق من وجوب اشتراء اللحم، كما أننا كثيراً ما نستكشف الحكم الشرعى من طريق الملازمه بين حكم العقل وحكم الشرع. قلت: قياس المقام على موارد حكم العقل مع الفارق، فإننا نعلم هناك أن للشارع أيضاً حكماً وإن لم يصل إلينا، بخلاف المقام، فإن المفروض هاهنا أننا نقطع بأن المولى أمر عبده باشتراء اللحم من دون أن يأمره بدخول السوق. منه مدّ ظله.

٢- (٢) أى الإراده الفعلية، وإنما قال: الإراده المتعلقه بالبعث، ولم يقل: المتعلقه بالمقدمه وذبيها، لأن فعل المولى إنما هو البعث إليهما، وأما نفسيهما فليسا من أفعاله، بل من أفعال العبد كما هو واضح. م ح - ى.

٣- (٣) أى الإراده الفعلية المتعلقه بالبعث إلى ذى المقدمه والإرادته بالقوه المتعلقه بالبعث إلى المقدمه. م ح - ى.

وجوديه، وهي الملازمه (١).

هذا حاصل ما أفاده الإمام قدس سره، وهو كلام صحيح.

إن قلت: ما ذكره الإمام رحمه الله، وإن كان متيناً إلا أنه يدلّ على بطلان الملازمه وعدم ثبوتها، لا على عدم كون النزاع فيها، فلا يصلح أن يكون ردّاً على المحقّق الخراساني رحمه الله.

قلت: الملازمه - بملاحظه ما أورد عليها الإمام رحمه الله - واضحة البطلان، فمراده رحمه الله أنه لا يليق بحال العلماء والمحقّقين أن ينازعوا في ثبوت الملازمه وعدمه بعد كونها كذلك، سيّما أنّ المشهور ذهبوا إلى وجوب (٢) المقدمه، فهل يمكن أن ينسب إليهم أنّهم ذهبوا إلى أمر واضح البطلان؟!

### نظريه الإمام رحمه الله في المقام

ثمّ للإمام قدس سره في تحرير محلّ النزاع كلام يحتاج بيانه إلى مقدمه:

وهي أنّ الأعمال الصادره من الإنسان مباشرةً مسبوقه بالإراداه التي أحد مبادئها هو التصديق بالفائده، ولكن هذه الأفعال لا يلزم أن تكون ذات فائده في الواقع أيضاً، إذ ربما كان علم المرید جهلاً مركباً، كما أنه قد يتصوّر شيئاً ولا يرى فيه أيّ فائده، فيتركه مع كونه مشتملاً عليها في الواقع.

وأيضاً إذا أمر المولى عبده بفعل فقد يخطأ في مقدّماته، إذ قد يرى شيئاً مقدّمه مع عدم كونه كذلك واقعاً، وقد ينعكس الأمر، فلا يرى ما هو مقدّمه في الواقع مقدّمه، أو لا يلتفت إليه أصلاً، فحينئذٍ لا يمكن تعلق إرادته به، لعدم

ص: ٢٣٦

١- (١) تهذيب الأصول ١: ٢٨١.

٢- (٢) وبتعبير آخر: إلى وجود الملازمه. منه مدّ ظلّه.

تمكّن الغافل من إرادته المغفول عنه.

إن قلت: الشارع العالم بالغيب والملتفت إلى كل شيء برىء عن الغفله والخطأ في التشخيص.

قلت: نعم، ولكنّ البحث يعمّ أوامر الموالى العرفيه أيضاً، ولا يختصّ بأوامر الشارع المقدّس، وإن كان غرضنا منه استخدام نتيجته في الأوامر الشرعيّه الصادره من الله تعالى أو المعصومين عليهم السلام.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ الإمام رحمه الله ذهب إلى أنّ النزاع في الملازمه بين الإراده الفعلية المتعلّقه بالبعث إلى ذى المقدمه والإرادته الفعلية المتعلّقه بالبعث إلى ما يراه المولى مقدّمه.

وعلى هذا لا يضرّ الخطأ في التشخيص ولا عدم الالتفات إلى المقدمه الواقعيه، لأنّ طرف الملازمه في جانب المقدمه إنّما هو الإراده المتعلّقه بالبعث إلى ما يراه مقدّمه، لا الإراده المتعلّقه بالبعث إلى المقدمه الواقعيه.

هذا من ناحيه المولى.

وأما من ناحيه العبد فيجب عليه الإتيان بالمقدمه الواقعيه وإن لم يرها المولى مقدّمه أو غفل عنها أصلاً، لوجوب تحصيل الغرض عليه، ولا- يمكن تحصيله إلّا بها، كما أنّه لا- يجب عليه الإتيان بما لا دخل له في الأمور به واقعاً، وإن رآه المولى دخيلاً، لأنّ وجوبه غيرى لأجل تحصيل الأمور به، فلا يكون واجباً إذا لم يكن دخيلاً فيه واقعاً(1).

هذا حاصل كلام الإمام رحمه الله، وتلقيناه بالقبول في دوره السابقه.

ص: ٢٣٧

١- (١) تهذيب الأصول ١: ٢٨١.



لكن يمكن أن يناقش فيه بأن المولى لو أمر عبده باشتراء اللحم ولم يأمره بدخول السوق مثلاً مع كونه ملتفتاً إلى كونه مقدّمه له، فإن قيل: الأمر باشتراء اللحم ناقص ولغو لا أثر له أصلاً فهو خلاف الوجدان والاستعمالات العرفية، فإن المولى كثيراً ما يأمرون عبيدهم بذي المقدّمه من دون أن يأمرهم بالمقدّمه، مع التفاتهم إلى مقدّميتها، وإن قيل: ذلك الأمر صحيح يجب على العبد الانبعاث بسببه فنقول: كيف أثرت الإرادة التي في جانب ذي المقدّمه في المراد، فتحقق البعث إليه، بخلاف التي في جانب المقدّمه، حيث لم يصدر منه البعث إلى ما رآه مقدّمه مع تعلق إرادته به؟!

على أنه لا وجه للعدول من التعبير بالملازمه بين الوجوبين إلى التعبير بالملازمه بين الإرادتين.

### بيان ما هو الحق في تحرير محل النزاع

فالحق أن يُقال: إن النزاع إنما هو في ثبوت الملازمه بين وجوب ذي المقدّمه ووجوب ما يراه المولى مقدّمه.

لا يقال: لو كان ما يراه مقدّمه واجباً لأمر به، وقد لا يأمر به، كما عرفت.

فإنه يقال: الواجب على قسمين كما سيأتي: ١ - أصلي، ٢ - تبعي، ضروره أن كلّ شيء بعث إليه المولى في كلامه فهو واجب أصلي، وكلّ شيء لم يبعث إليه مع كونه واجباً عنده، لأجل الملازمه بين وجوبه ووجوب شيء آخر، فهو واجب تبعي، والوجوب الأصلي يتعلّق بالمقدّمه وذيها، والتبعي لا يتعلّق إلّا بالمقدّمه، فلو قال المولى: «ادخل السوق واشتر اللحم» فكلاهما واجبان

أصليان، لكنّ الأوّل غيرى والثانى نفسى، ولو قال: «اشتر اللحم» من دون أن يأمره بدخول السوق نفهم من طريق الملازمه أنّه أيضاً واجب بوجوب تبعي.

والحاصل: أنّ النزاع فى المقام إنّما هو فى الملازمه بين وجوب ذى المقدمه ووجوب ما يراه المولى مقدمه.

### فى كون المسأله عقليه اصوليه

ولا-ريب فى كونها مسأله عقليه إذا قلنا باختصاص الدلاله اللفظيه بالمطابقه والتضمّن، وخروج الالتزام عنها كما هو الحقّ (1)، وأمّا لو قلنا بشمولها إيّاه أيضاً فما نحن فيه مسأله لفظيه بناءً على ما ذهبنا إليه من أنّ طرفى الملازمه هما الوجوب لا الإراده، ضروره أنّ وجوب ذى المقدمه مدلول للفظ الذى هو هيئه «افعل»، وهو الملزوم، ووجوب المقدمه لازمه بمقتضى الملازمه الواقعه بينهما، وأمّا بناءً على ما ذهب إليه الإمام قدس سره من أنّ طرفيها الإراده فالمسأله عقليه محضه، ضروره أنّ الإراده التى فى جانب ذى المقدمه ليست مدلوله للفظ حتّى يكون لازمها وهو الإراده التى فى جانب المقدمه مدلوله للالتزامى.

نعم، اللفظ - وهو الأمر المتعلّق بذى المقدمه - كاشف عن الإراده المتعلّقه بالبعث إليه، لكن لا من جهه كونه دالاً عليها بالدلاله اللفظيه، بل من جهه كونه فعلاً اختيارياً، والأفعال الاختياريه كلّها مسبوقة بالإراده.

ص: ٢٣٩

١- (١) ضروره أنّ اللفظ لا يوجب إلّا تصوّر معناه الذى هو الملزوم، وأمّا تصوّر اللازم فهو ناشٍ عن تصوّر الملزوم، فهو أمر عقلى غير مربوط باللفظ أصلاً، والشاهد على ذلك أنّا لو تصوّرنا الملزوم من دون سماع لفظه ينتقل الذهن إلى اللازم أيضاً، فحينما نسمع اللفظ أيضاً غايه ما يوجهه هو تصوّر الملزوم، وأمّا تصوّر اللازم فلا يرتبط به أصلاً، بل بتصوّر مدلوله الذى هو الملزوم. منه مدّ ظله.

ولا- ريب أيضاً في كون المسأله اصوليه بناءً على ما هو الحقّ من كون البحث في الملازمه العقليّه، كما أنّها فقهيه لو كان النزاع في وجوب المقدمه.

وأما القول بأنّها من المسائل الكلاميه، بتقريب كونها بحثاً عقلياً فمردود لا يصغى إليه، إذ المباحث الكلاميه وإن كانت عقليه، إلّا أنّ كلّ بحث عقلي ليس داخلياً في علم الكلام، فبينهما عموم وخصوص مطلق.

كما أنّ القول بكونها من المبادئ الأحكاميه أيضاً مردود، ضروره أنّا نبحت في المبادئ الأحكاميه عن عوارض الأحكام وحالاتها بعد الفراغ من ثبوتها، كالبحث عن معنى الوجوب والحرمة، وعن كونهما متضادين، والمقام ليس كذلك، فإنّا نبحت هنا في ثبوت الملازمه وعدمه، ليتبين أنّ المقدمه واجبه شرعاً أم لا؟

ص: ٢٤٠

## الأمر الثانى: فى تقسىمات المقدمه

### المقدمه الداخلىه والى خارجىه

منها: تقسىمها إلى الداخلىه، وهى الأجزاء المأخوذه فى الماهىه المأمور بها، والى خارجىه، وهى الأمور الخارجه عن ماهىته ممّا لا يكاد يوجد بدونه.

وأورد على كون الأجزاء مقدمه له أولاً: بأنّ مقدمه الشىء لابدّ من أن تكون مغايره له مع أنّ الأجزاء نفس المأمور به، لا غيره، وثانياً: بأنّها لابدّ من أن تكون مقدمه عليه تقدماً زمانياً كما يظهر من اسمها، مع أنّ الأجزاء ليست كذلك.

### نظريه صاحب الكفايه حول المقدمات الداخلىه

وأجاب المحقق الخراسانى رحمه الله عن الأول بأنّ التغاير الاعتبارى يكفى هاهنا، وهو موجود، ضروره أنّ المقدمه هى كلّ جزء وحده، أى بلا شرط الاجتماع، وذا المقدمه هو الأجزاء بشرط الاجتماع (1)، فكلّ من الركوع والسجود وفاتحه

ص: ٢٤١

---

١- (١) قال المحقق الخراسانى رحمه الله فى مقام الجواب عن الإشكال الأول: «والحلّ أنّ المقدمه هى نفس الأجزاء بالأسر، وذو المقدمه هو الأجزاء بشرط الاجتماع، فىحصل المغايره بينهما». ولا يخفى أنّه أراد من كلمه «بالأسر» مانعاً عنه بالعام الاستغراقى، لا المجموعى، فمراده أنّ كلّ واحد من الأجزاء مقدمه، لا أنّ مجموع الأجزاء مقدمه واحده، كما لا يخفى. منه مدّ ظلّه.

الكتاب وغيرها من أجزاء الصلاة لو اعتبر بلا شرط فهو مقدّمه لها، ولو اعتبر بشرط اجتماعه مع سائر الأجزاء فهو نفس الصلاة التي هي ذو المقدمه (١).

ويمكن الجواب عن الثاني بعدم لزوم كون المقدمه سابقه على ذيها بالسبق الزماني.

ثم ذهب المحقق الخراساني رحمه الله إلى خروج المقدمات الداخليه عن محلّ النزاع، لأن دخولها فيه يستلزم اجتماع المثليين، ضروره أن الأجزاء واجبه بالوجوب النفسى، لأنها عين المأمور به ذاتاً، وإنما كانت المغايره بينهما اعتباراً، فتكون واجبه بعين وجوبه ومبعوثاً إليها بنفس الأمر الباعث إليه، فلو كانت واجبه بوجوب آخر غيرى لاجتمع المثلان، وهو ممتنع كاجتماع الضدين.

إن قلت: يمكن توجيه جواز الاجتماع من طريق تعدد العنوان كما ذهب إليه القائلون بجواز اجتماع الأمر والنهى. توضيح ذلك: أنهم قالوا فى تلك المسأله:

الأمر تعلق بعنوان الصلاة، والنهى بعنوان الغضب، فالمأمور به غير المنهى عنه فى مقام تعلق التكليف، لكنّ المكلف جمع بينهما بسوء اختياره فى مقام الامتثال، وهاهنا أيضاً تعلق الأمر النفسى بعنوان الركوع مثلاً- والغيرى بعنوان المقدمه، وإن كان لهما مصداق واحد فى الخارج، فلا إشكال فى اجتماع الوجوبين، لتغاير متعلقهما فى مقام تعلق التكليف.

قلت: كلما، فإنّ قياس المقام بباب اجتماع الأمر والنهى مع الفارق، لأنّ كلّاً من عنوانى الصلاة والغضب هناك متعلق للتكليف، فالصلاه نفسها واجبه، لا أنّها واسطه لعبور الوجوب منها إلى غيرها، والغضب أيضاً نفسه محرّم، لا أنّه

ص: ٢٤٢

١- (١) كفايه الأصول: ١١٥.

علّه لعبور الحرمه منه إلى غيره، وبعبارة اخرى حيثيه كلّ من الصلاه والغصب تقييده.

بخلاف المقام، فإنّ حيثيه الركوع وإن كانت تقييده، لتمرکز الوجوب النفسى عليها، إلّا أنّ حيثيه المقدميه تعليليه، لأنّ عنوان المقدمه علّه لعبور الوجوب منها إلى المعنون وهو الركوع، ضروره أنّ الكلّ متوقّف على نفس أجزاءه، لا على عنوان «المقدمه» فالواجب بالوجوب الغيرى هو نفس الركوع والسجود وغيرهما من الأجزاء، وإن كان وجوبها لأجل كونها مقدّمات للصلاه، فتمرکز الوجوب النفسى والغيرى على عنوان واحد، وهو الركوع(1).

هذا ما أفاده صاحب الكفايه رحمه الله فى المقام.

وملخصه: أنّ تقسيم المقدمه إلى الداخليه والخارجيه صحيح، لصدق المقدميه على أجزاء المأمور به، لكنّها خارجه عن محلّ النزاع، ويختصّ البحث بالمقدّمات الخارجيه.

### كلام الإمام الخميني رحمه الله فى المقام

وأورد على إطلاق كلامه فى الموضوعين سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام قدس سره بأنّ بعض المركّبات لا يطلق على أجزائها عنوان المقدمه أصلاً، وبعضها يطلق على أجزائها هذا العنوان وتدخل أيضاً فى محلّ النزاع، فلا يصحّ القول بصدق المقدميه على أجزاء جميع المركّبات، ولا القول بخروج ما يصدق عليه عنوان المقدمه منها عن محلّ النزاع.

توضيح ذلك: أنّ المركّب على قسمين: حقيقى وغير حقيقى.

ص: ٢٤٣

والأول - وهو ما كان بين أجزائه تركيب وامتزاج واقعي - على قسمين:

١ - ما كان أجزائه تحليليه عقليه، كالماهيه النوعيه، فإنها مركبه من الجنس والفصل، إذ العقل حينما يقايسها إلى سائر الأنواع التي في عرضها يجد أنّ الكلّ مشترك في أمر، مع أنّ لكلّ منها أمراً به يمتاز عن الأنواع الأخرى، فيسمّى ما به الاشتراك جنسه، وما به الامتياز فصله، ويحكم بأنّ النوع مركب منهما.

٢ - ما كان أجزائه خارجيه، كالإنسان الموجود في الخارج، حيث إنّه مركب من الماده والصوره.

ولا يخفى أنّ الجنس والماده متحدان ذاتاً مختلفان اعتباراً، فالماده إذا اخذت لا بشرط كانت جنساً، كما أنّ الجنس إذا اخذ بشرط لا (١) كان ماده، وكذا الصوره والفصل، فإنّ الصوره فصل إذا اخذت لا بشرط، كما أنّ الفصل صوره إذا اخذ بشرط لا (٢).

والمركب غير الحقيقي هو الذي يتحقّق من انضمام امور متعدّده بعضها إلى بعض، من دون أن يتحقّق بينها اتّحاد حقيقي، بل يبقى كلّ جزء على استقلاله بعد التركيب كما كان قبله، وهذا أيضاً على قسمين:

١ - المركب الصناعي، وهو يتحقّق بالصاق الفاعل الفنّي بعض الأشياء

ص: ٢٤٤

١- (١) إن قلت: هذا ينافي ما تقدّم من أنّ الأجزاء مأخوذه بشرط الاجتماع. قلت: كلّاً، فإنّ المراد من كون الأجزاء الخارجيه بشرط لا- أنّها بشرط عدم الحمل على النوع في مقابل الجنس والفصل، فإنّ الماده والصوره لا تحمّلان عليه، فلا يقال: الإنسان ماده، أو صوره، بخلاف الجنس والفصل، حيث يقال: الإنسان حيوان، أو ناطق، فالشئ الذي اشترط وجوده هو الاجتماع، والذي اعتبر عدمه هو الحمل، فلا منافاه بينهما، إذ لا يمتنع أن تؤخذ ماهيه واحده بشرط شئ وبشرط لا إذا كان الشئ المشروط وجوده مغايراً للشئ المشروط عدمه. منه مدّ ظلّه حاكياً عن المحقّق الخراساني في الكفايه.

٢- (٢) بدايه الحكمه: ٦٠، الفصل الرابع من المرحله الخامسه.

المختلفه الدخيله فى حصول غرض خاص ببعض، وتسميه مجموعها باسم معين، كالبيت والمسجد والسياره.

٢ - المركب الاعتبارى، وهو أنّ المركب يجمع بين أشياء مختلفه مؤثره فى حصول الغرض ويعتبرها شيئاً واحداً، كالصلاه والحجّ وسائر الماهيات الاختراعيه.

والفرق بينهما أنّ المركب فى الأوّل لا- يعتبر مجموعه الأشياء الدخيله فى تحقّق السياره مثلاً شيئاً واحداً، بل يجعل لها عنواناً خاصاً لكى يعبر به عنها حينما يحتاج إلى التعبير بها، بخلاف المركب الاعتبارى، فإنّه يعتبر الوحده بين مجموع أجزائه.

ثمّ قال الإمام رحمه الله بعدم صدق المقدمه على أجزاء المركب الحقيقى بكلا- قسميه، وبصدقها على أجزاء المركب غير الحقيقى كذلك، ودخولها أيضاً فى محلّ النزاع.

وذلك لعدم التغير لا حقيقه ولا اعتباراً بين الماهيه النوعيه وبين جنسها وفصلها، ولا بين الشىء الموجود فى الخارج وبين مادّته وصورته، فإنّ ماهيه الإنسان نفس الحيوان والناطق، لا غيرهما ولو اعتباراً، والإنسان الموجود فى الخارج نفس مادّته وصورته، لا غيرهما ولو اعتباراً.

وأما المركبات الصناعيه فيكفى فى صدق المقدميه على أجزائها تعدّد الإراده.

وتوضيح المقام يتوقف على بيان كيفيه الإراده الفاعليه كى يعلم منه حال الإراده الأمرى، فنقول:

إذا تعلقت إرادته الفاعل المباشر ببناء مسجد مثلاً كانت إرادته كامله قطعاً،



وإن كان جاهلاً بكمّيّه أجزائه وكيفيّة تركيب بعضها مع بعض، ثمّ إذا علم أنّ الشئ الفلاني جزء له تعلّقت إرادته اخرى به أيضاً، ضروره أنّ تعدّد المراد(١) يستدعي تعدّد الإرادة، وهكذا الأمر بالنسبه إلى سائر الأجزاء. نعم، الإرادة المتعلّقه بنفس بناء المسجد نفسه، وهذه الإرادات المتعلّقه بتهيئه أجزائه غيريه.

وكذلك الأمر في إرادته المولى الأمر بناء مسجد بيد عبده، فإنّه حينما يأمره بذلك يكون بين الإرادة(٢) المتعلّقه بالبعث إليه وبين الإرادة المتعلّقه بالبعث إلى ما يراه مقدّمه ملازمه بناءً على ثبوتها، سواء كانت المقدّمه داخلية، وهي الأجزاء، مثل الحديد والخشب والجصّ وغيرها، أو خارجيه، كاستئجار البناء والعمله ونحوهما.

ومتعلّق الوجوب النفسى غير ما تعلّق به الوجوب الغيرى كما عرفت، فلا يلزم محذور اجتماع المثليين.

والكلام في المركّب الاعتبارى الذى هو محطّ النظر في المقام عين الكلام في المركّب الصناعى، إذ لا فرق بينهما إلفى اعتبار الوحده بين أجزاء الأوّل، وعدم اعتبارها بل جعل عنوان خاصّ فقط في الثانى كما عرفت(٣).

هذا حاصل كلام الإمام قدس سره، وملخصه أنّ أجزاء المركّب الحقيقى لا يصدق

ص: ٢٤٦

١- (١) والدليل على كون المراد بالإرادة الثانيه غير المراد بالإرادة الأولى أنّه كان جاهلاً أو غافلاً عن الأجزاء ومقدارها حين إرادته الكلّ، فكيف يمكن أن يكون الأجزاء التى تراد بالإرادة الثانيه عين المركّب الذى اريد بالإرادة الأولى مع أنّ تصوّر المراد أوّل مبدء لها، وهو كان غافلاً أو جاهلاً بالأجزاء فرضاً حين تحقّق الإرادة الأولى. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) تكون الملازمه بين الوجوبين على ما اخترناه سابقاً في تحرير محلّ النزاع. منه مدّ ظلّه.

٣- (٣) تهذيب الأصول ١: ٢٨٩.

عليها المقدمية، لعدم كونها مغايرةً للكُلِّ ولو اعتباراً، بخلاف أجزاء المركب غير الحقيقي، فإنها مقدمات له أولاً وداخله في النزاع ثانياً، لكونها مغايرة له.

والوجه المذكور في كلام صاحب الكفاية لعدم دخولها في محل النزاع مردود، لتغاير متعلق الوجوبين، فلا مجال للقول باجتماع المثلين.

### ما أفاده المحقق العراقي رحمه الله في المقام

وقسم المحقق العراقي رحمه الله المقدمات الداخليه إلى قسمين، ثم فصل بينهما في الدخول في محل النزاع وعدمه، فإنه قال ما حاصله:

الوحده الاعتبارية تارة تكون في الرتبة السابقه على الأمر، بأن يعتبر المولى الأمر عدّه امور متبائنه شيئاً واحداً بلحاظ تحصيلها غرضاً واحداً، فيوجه أمره إليه، وأخرى في الرتبة اللاحقه، بأن يتصور المولى اموراً متبائنه بوصف تباينها، فيأمر بها من دون أن يعتبرها شيئاً واحداً، ثم العبد يعتبرها واحداً بلحاظ تعلق أمر واحد بها.

ولا يعقل أن يكون هذا القسم الأخير داخلاً في البحث، لأن الكليته والجزئية متأخرتان رتبةً من اعتبار الوحده، وهو متأخر فرضاً عن تعلق الأمر، فلا يصدق عنوان المقدمية على الأجزاء في الرتبة السابقه على الأمر لكي يبحث في ثبوت الملازمه بين الأمر المتعلق بالكُلِّ والأمر المتعلق بالجزء (1).

### نقد نظريه المحقق العراقي رحمه الله

وفيه أولاً: أن تقسيم المركب الاعتباري إلى هذين القسمين غير مقبول، لأن جميع المركبات الاعتبارية من قبيل القسم الأول، ضروره أنه ليس لكل جزء

ص: ٢٤٧

١- (١) تهذيب الأصول ١: ٢٩٣ نقلاً عن بعض الأعظم.

من أجزائها مصلحة ملزمه مستقله، وإلا لأمر المولى بكلّ منها بأمر مستقلّ، فللمجموع مصلحة ملزمه واحده لأجلها صدر الأمر من المولى، فهو لاحظها بما أنّها مشتملة على تلك المصلحة الواحدة قبل الأمر بها، وما هذا إلا اعتبار الواحد.

والحاصل: أنّه كما لا يعقل تعلق الإرادة الواحد على المتشكّات المتفرّقة التي لا ترتبط بعضها ببعض، كذلك لا يعقل تعلق أمر واحد بأمر كذلك.

والشاهد على هذا أنّه من أجاز للعبد اعتبار الواحد لو لم يعتبرها المولى أولاً؟ ولأى غرض يعتبرها مع أنّ المولى لم يعتبرها في ظرف تعلق الأمر ثانياً؟

وثانياً: سلّمنا صحّه التقسيم، لكن تأخّر المقدميّة عن ظرف تعلق الأمر لو اقتضى عدم دخولها في البحث لكان بعض المقدمات الخارجيّة أيضاً خارجه عن النزاع، مثل تحصيل جواز (1) السفر للحجّ لو فرضنا أنّه لم يكن من مقدماته في حال تعلق الأمر، ثمّ صار مقدّمه، فهل يلتزم المحقّق العراقي رحمه الله في المقدمات الخارجيّة أيضاً بالتفصيل الذي ذكره في المقدمات الداخليّة؟!

وحلّه أنّ طرف الملازمه هو وجوب ما هو مقدّمه بالحمل الشائع، لا وجوب عنوان «المقدّمه» التي هي مقدّمه بالحمل الأوّلي، ضروره أنّ حيثيّتها - كما قال صاحب الكفايه - تعليليه لا تقييديه، فالواجب بالوجوب الغيري على فرض ثبوت الملازمه إنّما هو نصب السلّم والوضوء وطهاره الثوب ونحوها في المقدمات الخارجيّة، والركوع والسجود ونحوهما في المقدمات الداخليّة، وعلّه وجوبها كونها مقدّمه، ففي أيّ حال وجدت هذه العلّه تتحقّق

ص: ٢٤٨

١- (١) يقال له بالفارسيّه: «گذرنامه». م ح - ى.

الملازمه، فلو لم ينطبق على شىء عنوان «المقدمه» فى ظرف تعلق الأمر لكن انطبقت عليه فى ظرف الامتثال لثبت وجوبه بناءً على الملازمه، ضروره أنّ علّه الوجوب مجرد عنوان «المقدمه» لا المقدمه السابقه على الأمر.

هذا كلّه فى المقدمات الداخليه.

### التفصيل فى المقام بين العلّه التامه وأجزائها

وفصل بعضهم فى المقدمات الخارجيه بين العلّه التامه وأجزائها، فقال بخروج الأوّل عن محلّ البحث ودخول الثانى فيه، وذلك لأنّ المعلول ليس مقدوراً للإنسان، بل ما هو تحت قدرته واختياره إنّما هو العلّه، وبعد تحقّقها يتحقّق المعلول قهراً، فحينما يريد الإنسان إحراق شىء مثلاً فهو يريد فى الواقع إيجاد علّته التامه، من المقتضى والشرط وعدم المانع، وأمّا نفس الإحراق فهو ليس تحت اختياره، لانعدام الإحراق بانعدام علّته وإن أراد الإنسان، وحصوله بحصولها وإن لم يردّه، بل هو ليس فعلاً له، بل للنار، وكذا إذا أمر المولى ظاهراً بإحراق شىء فهو يريد واقعاً الأمر بإيجاد علّته، لعدم الفرق بين الإراده الفاعليه والامرّيه فى ذلك، فعلى هذا كيف يبحث فى ثبوت الملازمه بين وجوب المعلول ووجوب علّته مع أنّ المعلول ليس بواجب فى الواقع؟!!

### نقد التفصيل بين العلّه التامه وأجزائها

وفيه أولاً: أنّه مستلزم لكون العلّه التامه ذا المقدمه، لا أنّها مقدمه خارجه عن النزاع، ومستلزم أيضاً لكون أجزاء العلّه مقدمات داخليه لا خارجيه.

وثانياً: لا فرق فى كون المعلول خارجاً عن تحت القدره والاختيار بين قياسه إلى العلّه التامه أو إلى أجزائها من السبب والشرط وعدم المانع،

ص: ٢٤٩

فالتفصيل بينهما في غير محلّه.

وثالثاً: لا نسلم أنّ الفاعل لا يريد المعلول واقعاً، أو الأمر لا يريد البعث إليه، ألا ترى أنّ مقدمات الإرادة تتعلّق به، فإنّ الأمر بل الفاعل المباشر أيضاً، يتصوّر نفس الإحراق ثمّ يصدّق بفائدته ثمّ ينقدح في نفسه الجزم به والعزم عليه، فتوجد في نفسه الإرادة، فيأمر به الأمر ويفعله الفاعل المباشر، فهو يرى نفسه فاعلاً للإحراق ويعده العقلاء أيضاً كذلك.

وأما دعوى أنّ المعلول لا يقع تحت قدره الإنسان فمندفعه بأنّ المقدور على قسمين: بلا واسطه، كحركة اليد، ومعها، كالإحراق، فالمقدور مع الواسطه أيضاً مقدور.

هذا تمام الكلام في تقسيم المقدمه إلى الداخليه والخارجيه، والحقّ ما ذهب إليه الإمام قدس سره من دخول كلا القسمين في محلّ البحث، لكن لا يصدق عنوان المقدمه على أجزاء المركّب الحقيقي، فلا تصل النوبه إلى البحث في دخولها فيه وخروجها عنه. في المقدمه العقليه والشرعيه والعاديه

### المقدمه العقليه والشرعيه والعاديه

ومنها: تقسيمها إلى العقليه والشرعيه والعاديه:

فالعقليه هي ما استحيل واقعاً وجود ذي المقدمه بدونه، كالعله الموجدّه بالنسبه إلى الممكن، فإنّ الممكن حيث يتساوى طرفاه بالنسبه إلى الوجود والعدم يستحيل أن يوجد بلا عله، وإلا لخرج عن الإمكان.

وأما الشرعيه فالحقّ أنّها ترجع إلى العقليه، وهذا واضح إن قلنا بكون التوقف والشرطيّه أمراً واقعياً، وإن كان العقل لا يدركها، ضروره أنّك عرفت أنّ المراد بالمقدمه العقليه «ما استحيل واقعاً وجود ذي المقدمه بدونه» سواء

أدرك العقل هذه الاستحالة أو كانت أمراً فوق إدراكه، فلا يصل إليها مع قطع النظر عن بيان الشارع.

وأما إن قلنا بكون الشرطية الشرعيّة أمراً اعتبارياً فلائ اعتبار الطهارة مثلاً شرطاً للصلاة وإن كان بيد الشارع وجعله من دون أن يكون له حظ من الواقع، إلّا أنّ استحاله تحقّق المشروط بدون شرطه ممّا يدركه العقل كما قال المحقّق الخراساني رحمه الله (١)، وهذا هو الوجه المهمّ في باب المقدّمه، وهو الملاك في كونها عقليّة أو غيرها.

إن قلت: قول الشارع: «لا صلاة إلّا بطهور» ونحوه يدلّ على كونه في مقام بيان الوجه الثاني، أعني استحاله تحقّق المشروط بدون شرطه، وأمّا الوجه الأولي، وهي كون الطهارة شرطاً للصلاة فقد فرضها الشارع أمراً مفروغاً عنه، ولو كان في مقام بيان جعل الشرطية واعتبارها لقال: «جعلت الطهارة شرطاً للصلاة» أو «اعتبرتها شرطاً لها» ونحو هذين التعبيرين، فالحاكم باستحاله تحقّق المشروط بدون شرطه أيضاً هو الشارع لا العقل.

قلت: حكم العقل بالاستحاله في غايه الوضوح، فلا بدّ من حمل مثل «لا صلاة إلّا بطهور» على جعل الشرطية واعتبارها ببيان أبلغ، فيكون معناه:

«جعلت الطهارة شرطاً للصلاة».

وإن أبيت إلّا عن دلالته على استحاله تحقّق المشروط بدون شرطه فلا بدّ من حمله على الإرشاد إلى حكم العقل، لا أنّه يدلّ على حكم الشارع بالاستحاله هاهنا في مقابل حكم العقل بها في الواقعيّات.

والحاصل: أنّ المقدّمه الشرعيّة ترجع إلى العقليّة، سواء كانت مقدّميتها

ص: ٢٥١

أمراً واقعياً أو اعتبارياً.

وأما العاديه فالحق فيها ما قاله المحقق الخراساني رحمه الله من أنها إن كانت بمعنى أن يكون التوقف عليها بحسب العاده، بحيث يمكن تحقق ذبيها بدونها، إلا أن العاده جرت على الإتيان به بواسطتها(١)، فهي وإن كانت غير راجعه إلى العقليه، إلا أنه لا ينبغي توهم دخولها في محل النزاع، وإن كانت بمعنى أن التوقف عليها وإن كان فعلاً واقعياً، كنصب السلم ونحوه للصعود على السطح(٢)، إلا أنه لأجل عدم التمكّن من الطيران الممكن عقلاً، فهي أيضاً راجعه إلى العقليه(٣)، ضروره استحاله الصعود بدون مثل النصب عقلاً لغير الطائر فعلاً، وإن كان طيرانه ممكناً ذاتاً(٤)، إنتهى كلامه رحمه الله.

والحاصل: أنه لا فائده لهذا التقسيم في باب مقدّمه الواجب، لرجوع الشرعيه إلى العقليه، وعدم كون العاديه محلاً للنزاع على أحد الفرضين، ورجوعها أيضاً إلى العقليه على الفرض الآخر.

### مقدمه الوجود والصحه والوجوب والعلم

ومنها: تقسيمها إلى مقدمه الوجود، ومقدمه الصحه، ومقدمه الوجوب، ومقدمه العلم. في مقدمه الوجود والصحه والوجوب والعلم

ص: ٢٥٢

١- (١) كالصعود على الارتفاع الذي لا يزيد على متر واحد، فهو لا يستحيل أن يتحقق بدون نصب السلم ونحوه لا ذاتاً ولا وقوعاً، إلا أن العاده جرت على الصعود عليه بواسطه مثل نصبه. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) وهذا إذا كان السطح مرتفعاً جداً بحيث يستحيل وقوعاً الصعود عليه بدون النصب، وإن كان أمراً ممكناً ذاتاً، فالفرق بينه وبين الفرض الأول أن تحقق ذى المقدمه بدونها أمر ممكن ذاتاً ووقوعاً في الأول، بخلاف الثاني، فإنه وإن كان ممكناً ذاتاً إلا أنه مستحيل وقوعاً. منه مدّ ظلّه.

٣- (٣) لأن ظاهر قولنا في تعريف المقدمه العقليه: «هي ما استحيل واقعاً وجود ذى المقدمه بدونه» أعمّ من الاستحاله الذاتيه، فيعمّ الممكن ذاتاً المستحيل وقوعاً. منه مدّ ظلّه.

٤- (٤) كفايه الأصول: ١١٧.

ولا يخفى رجوع مقدّمه الصّحّه إلى مقدّمه الوجود، ولو على القول بكون الأسمى موضوعه للأعمّ، ضروره أنّ الكلام فى مقدّمه الواجب لا فى مقدّمه المسمّى بأحدها كما لا يخفى.

ولا إشكال فى خروج مقدّمه الوجوب عن محلّ النزاع، بداهه عدم اتّصافها بالوجوب من قبل الوجوب المشروط بها(١)، ضروره أنّ اتّصافها بالوجوب كذلك قبل وجودها غير معقول، لأنّ المفروض أنّ وجوبها من قبل الوجوب المشروط بوجودها، وكذلك اتّصافها به بعد تحقّقها، لأنّه من قبيل الأمر بتحصيل الحاصل.

وكذلك المقدّمه العلميه، فإنّها عباره اخرى عن العمل بالاحتياط لتحصيل البراءه اليقينيّه بعد العلم بالاشتغال، كالصلاه إلى أربع جهات عند اشتباه القبلة، وغسل مقدار من العضد للعلم بغسل المرفق فى الوضوء، والحاكم بوجوب الاحتياط فى موارد العلم بالاشتغال هو العقل لا الشرع.

نعم، ورد فى بعض موارد العلم بالاشتغال روايات أيضاً دالّه على وجوب الاحتياط، كما فى مسأله اشتباه القبلة(٢)، لكنّها محموله على الإرشاد إلى حكم العقل.

لا يقال: الكلام فى المقام أيضاً فى الملازمه العقليّه، فما وجه خروج المقدّمه العلميه عنه مع كونها واجبه بحكم العقل!؟

فإنّه يقال: البحث فى المقام وإن كان فى الملازمه العقليّه، إلّا أنّ طرفيها هما

ص: ٢٥٣

١- (١) نعم، يمكن أن يتّصف بالوجوب من جهه اخرى، كما إذا نذر تحصيل الاستطاعه للحجّ، فإنّه يصير واجباً لأجل وجوب الوفاء بالنذر، لكنّه لا يرتبط بالمقام كما لا يخفى. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) وسائل الشيعه ٤: ٣١٠، كتاب الصلاه، الباب ٨ من أبواب القبلة، الحديث ١ و ٤ و ٥.



الوجوب الشرعى المولوى، ووجوب المقدمه العلميه عقلى أولاً، وإرشادى (١) لأجل وجوب الإطاعه ثانياً.

مضافاً (٢) إلى أنّ البحث فى مقدمه الواجب، أى فيما له دخل فى وجوده، لا فى مقدمه وجوبه أو العلم بوجوده.

والحاصل: أنّ تقسيم المقدمه بهذا اللحاظ ثلاثى لا رباعى، لرجوع مقدمه الصحه إلى مقدمه الوجود، ولا يدخل فى محلّ النزاع إلّا القسم الأول من الأقسام الثلاثه، وهو مقدمه الوجود فقط. فى المقدمه المتقدمه والمقارنه والمتأخره

### المقدمه المتقدمه والمقارنه والمتأخره

ومنهما: تقسيمها إلى المتقدم والمقارن والمتأخر بحسب الوجود بالإضافة إلى ذى المقدمه. وهاهنا إشكال يتوقف على ذكر مقدمه، وهى أنه قرّر فى المعقول أنّ العله وكلاً من أجزائها لابدّ من أن تكون متقدمه على المعلول رتباً، ومقارنه له زماناً، بمعنى أنّها لابدّ من أن تكون موجوده فى زمن وجود المعلول، سواء وجدت معه، أو قبله لكن بقيت إلى حين وجوده (٣).

فعلى هذا لا يمكن أن تكون العله متأخره عن المعلول، ولا متقدمه عليه زماناً متصرّمه حين وجوده، فكيف يمكن تصوير المقدمه المتأخره عن

ص: ٢٥٤

١- (١) كما أنّ الأحكام الشرعيه تنقسم إلى مولوى وإرشادى كذلك تنقسم إليهما الأحكام العقليه، فالحكم العقلى المولوى مثل قبح الظلم، والإرشادى مثل لزوم الاحتياط فى موارد العلم بالاشتغال، فإنّه ليس مولوياً، بل إرشادى لأجل العلم بإتيان الأمور به. منه مدّ ظله.

٢- (٢) هذا دليل آخر على خروج كلا القسمين - أعنى مقدمه الوجوب والعلم - عن محلّ النزاع كما لا يخفى. م ح - ي.

٣- (٣) فإنّ البحث كما عرفت لا يختصّ بالعله التامه كى يشترط المقارنه الزماتيه فى الحدوث، بل فى الأعم منها ومن الناقصه. منه مدّ ظله.

المعلول، والمتقدمه عليه مع أنها عله له؟!

والإشكال يتأكد بما نرى في عبادات الفقه ومعاملاته نماذج من المقدمه المتأخره، كالأغسال الليليّه المستقبليّه المعتمده في صحّه صوم المستحاضه عند بعض، والإجازة في صحّه العقد الفضولي على الكشف الحقيقي (١) كذلك (٢) ، والمتقدمه، كالعقد في الوصيّه التملكيّه، فإنه يؤثر في ملكيه الموصى له بعد موت الموصى العاقد، وكالصرف (٣) والسلم، فإنه يعتبر في تأثير الأول قبض العوضين، وفي تأثير الثاني قبض الثمن في المجلس، فعقدهما متقدم على حصول الملكيه متصرّم حينه، بل كلّ عقد من قبيل المقدمه المتقدمه بالنسبه إلى غالب أجزائه، لتصرّمها حين تأثيره. فكيف التوفيق بين هذه الأحكام الشرعيّه وتلك القاعده العقلية المتقدمه؟ (٤)

### نظر المحقق العراقي رحمه الله في المقدمه المتقدمه والمتأخره

ذهب المحقق العراقي رحمه الله في حلّ الإشكال إلى أنّ الأحكام الشرعيّه تكليفيّه كانت أم وضعيّه، امور اعتباريّه، ويمكن للمعتبر أن يجعل شيئاً شرطاً لشيء مع كونه متقدماً عليه زماناً، منعدماً حين وجوده، أو متأخراً عنه، ولا تقاس الاعتباريات بالأمر الواقعيّه التكوينيّه، لأنّ عنانها بيد المعبر.

على أنه يمكن تقدّم الشرط على المشروط أو تأخره عنه في التكوينيّات

ص: ٢٥٥

- ١- (١) في مقابل النقل والكشف الحكمي، وهو عبارته عن الحكم بعد الإجازة بترتب آثار الملكيه من حين العقد من دون أن تتحقّق الملكيه كذلك حقيقة. م ح - ي.
- ٢- (٢) أي عند بعض. م ح - ي.
- ٣- (٣) وهو بيع الأثمان بمثلها. م ح - ي.
- ٤- (٤) إن قلت: القاعده العقلية مربوطه بالعله وأجزائها، لا بمقدمه الواجب. قلت: مقدمه الواجب أيضاً إمّا من قبيل العله التامه، أو الناقصه من السبب والشرط وعدم المانع. منه مدّ ظلّه.

أيضاً، لأنَّ المقتضى للمعلول هو حصّه خاصّه من المقتضى لا- طبيعياً، لأنَّ النار الخاصّه - وهي التي تماسّ الجسم المستعدّ باليوسه للاحتراق - تفعل الاحتراق (١)، لا الحصص الأخرى، فتلك الخصوصيّة التي بها تخصّصت الحصّه لا بدّ لها من محصل في الخارج، وما به تحصل خصوصيّة الحصّه المقتضيه يسمّى شرطاً، والخصوصيّة المزبوره عباره عن نسبه قائمه بتلك الحصّه حاصله من إضافتها إلى شيء ما، فذلك الشيء المضاف إليه هو الشرط، والمؤثر في المعلول هو نفس الحصّه الخاصّه، فالشرط هو طرف الإضافه المزبوره، وما كان شأنه كذلك جاز أن يتقدّم على ما يضاف إليه أو يتأخّر عنه أو يقترن به (٢).

وقس عليه الشرائط الشرعيّه، فإنّ شرطيه شيء للمأمور به ترجع إلى كون حصّه من الطبيعي متعلقه للأمر، وهي تحصل بالتقييد، وكما يمكن التقييد بأمر مقارن يمكن بالمتقدّم والمتأخّر، وكذا الحال في شرط التكليف والوضع، فإنّ قيود الوجوب دخيله في اتّصاف الشيء بكونه صلاحاً، ومعنى شرطيتها في حال التأخّر ليس إلّا كونها بحيث تحصل للشيء بالإضافه إليها خصوصيّة بها يكون ذا مصلحه، وهذا كما قد يحصل بإضافه الشيء إلى المقارن يحصل بإضافته إلى المتقدّم والمتأخّر سواء (٣)، إنتهى.

ص: ٢٥٦

١- (١) «الإحراق» صحّ ظاهراً. م ح - ي.

٢- (٢) ويمكن أن يمثّل له بالعلم بالأزمنه القادمه، مثل العلم بأنّ الشهر القادم هو ذو القعدة، أو بالأزمنه الماضيه والحوادث التي وقعت فيها، مثل العلم بأنّ يوم الأمس كان يوم الاثنين، وبأنّ موت زيد حدث في السنه الماضيه، فالعلم الذي هو من الإضافات موجود بالفعل، ولكن ما يضاف إليه إمّا أمر متقدّم منصرم، أو أمر استقبالي متأخّر. منه مدّ ظلّه.

٣- (٣) تهذيب الأصول ١: ٢٩٧ نقلاً عن بعض أهل التحقيق.

ويرد عليه - كما قال سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام قدس سره - أنّ الإضافة التي هي من إحدى المقولات هي النسبه الحاصله للشئ بانتمائه إلى غيره، ومن خواصّها كون المتضائفين متكافئين قوّةً وفعلاً، فحينئذٍ فلو كانت تلك الخصوصيّة حاصله من إضافتها إلى الشئين فلا معنى لحصول أحد الطرفين أعني الواجب دون الطرف الآخر أعني الشرط، إذ الإضافة الفعلية تستلزم تحقّق الطرفين بالفعل، فإنّ الأبوة والبنوة الفعليتين تستلزمان وجود الأب والابن فعلاً (١)، فالحصّه من طبيعي المقتضى المتّصف بكونه مضافاً فعلاً كيف ينتزع منها هذا العنوان مع عدم شئ يصلح أن يكون مضافاً إليه بالفعل.

وإن شئت قلت: إنّ القضايا المبحوث عنها في الفنّ سوى السالبه المحصّيه له يجب فيها تحقّق الموضوع في مقام الصدق (٢)، فلو فرض كون الصوم مضافاً بالفعل لزم صدق كون الأغسال مضافاً إليه بالفعل، فينتقض القاعده المسلّمه من وجوب وجود الموضوع في الموجبات (٣).

ثمّ إنّ الموارد التي توهم انخرام القاعده فيها لا تخلو إمّا أن يكون المتقدّم أو المتأخّر شرطاً للتكليف أو الوضع أو المأمور به.

ص: ٢٥٧

١- (١) وأمّا ما ذكرناه من المثال - لتقريب ما أفاده المحقق العراقي رحمه الله إلى الذهن - من علمنا بالأمور الماضيه المتصرّمه أو المستقبليه المتأخّره فلا يثبت به دعواه، لأنّ طرف الإضافة إنّما هو المعلوم بالذات، أعني الصوره الحاصله من الخارج في الذهن الموجوده في زمن وجود العلم، لا المعلوم بالعرض الذي هو الأمر الحقيقي الخارجى. فليس لنا إضافه فعلية أحد طرفيها موجود بالفعل دون طرفها الآخر. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) لأنّ ثبوت شئ لشيء فرع ثبوت المثبت له. م ح - ي.

٣- (٣) تهذيب الأصول ١: ٢٩٩.

كلام صاحب الكفايه فيها

قال المحقق الخراساني رحمه الله: أمّا الأول (١) فكون أحدهما شرطاً له ليس إلماً أنّ للحاظه دخلاً في تكليف الأمر، كالشرط المقارن بعينه، فكما أنّ اشتراطه بما يقارنه ليس إلماً أنّ لتصوّره دخلاً في أمره، بحيث لولاه لما كاد يحصل له الداعي إلى الأمر، كذلك المتقدم والمتأخر.

وبالجملة: حيث كاد الأمر من الأفعال الاختياريّه كان من مباديه بما هو كذلك تصوّر الشىء بأطرافه، ليرغب في طلبه والأمر به، بحيث لولاه لما رغب فيه ولما أراده واختاره، فيسمّى كلّ واحد من هذه الأطراف التي لتصوّرها دخل في حصول الرغبه فيه وإرادته شرطاً، لأجل دخل لحاظه في حصوله، كان مقارناً له أو لم يكن كذلك، متقدماً أو متأخراً، فكما في المقارن يكون لحاظه في الحقيقه شرطاً كان فيهما كذلك، فلا إشكال (٢)، إنتهى.

وتلقاه سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام قدس سره بالقبول، حيث قال:

ولكنّ التحقيق في تصحيح الموارد المتوهم فيها تأخير الشرط عن مشروطه أن يقال: «ما في شرائط التكليف» عن القدره مثلاً (٣)، فلاّن شرط

ص: ٢٥٨

١- (١) أى شرائط التكليف. م ح - ي.

٢- (٢) كفايه الأصول: ١١٨.

٣- (٣) لا- يخفى أنّ في العبارة اغتشافاً، لكنّ المراد معلوم، توضيحه: أنّ كلّ تكليف مشروط بالقدره، فإذا قال المولى لعبده: «يجب عليك أن تسافر غداً» لا يتمكّن العبد من المسافره الواجبه عليه إلأبعد مجيء ظرفها، وهو الغد، فالقدره على الأمور به متأخره ظاهراً عن التكليف المشروط بها، لكنّ الشرط في الواقع مقارن له، فإنّ وجوب المسافره مشروط بعلم المولى وتصوّره قدره العبد عليها غداً، لا بالقدره الواقعيّه. م ح - ي.

انقداح الإراده أو صدور البعث الاعتبارى ليس هو القدره الواقعيه، علم به المولى أو لا، بل علمه واستحضاره وقت التكليف بقدره العبد على إيجاد المأمور به فى وقت العمل، وإن كان ذلك العلم غير مطابق للواقع، ولكن ذلك لا يجعل الإراده الجديّه صوريه كما لا يجعل البعث الحقيقى غير واقعى، بل يلزم لغويّه الإراده والتكليف، وهو غير القول بأنّ التكليف غير واجد لشرطه.

والحاصل: أنّ الإراده معلوله علم المولى بالصلاح مع سائر مباديها، ويعقبه البعث الاعتبارى، فظهر أنّ شرط التكليف أو ما يتوقّف عليه الإراده موجود مع سائر المبادئ، وهو علمه بالصلاح وسائر شرائط التكليف، ولا يتفاوت فى ذلك كون الخطاب شخصياً، كما فى الموالى العرفيه، فيشترط علمه بقدره مخاطبه فى ظرف العمل، واحداً كان المخاطب أو أكثر، أو كونه مجعولاً على العنوان قانوناً بحيث يشمل كلّ من دخل تحت العنوان، نحو قولك: يا أيّها الناس.

نعم، يكفى فى الثانى العلم بباعثيه الخطاب لعدّه من الأفراد، والعلم باقتدار جمع منهم عليه، وسيوافيك تفصيل القول فى مبحث الترتّب عند التعرّض بملاك الخطاب الشخصى والقانونى (١)، فحينئذٍ ما هو شرط التكليف حاصل فيها، ولا مجال لتوهم التأخّر أصلاً، ولعلّه إلى ذلك يرجع كلام المحقّق الخراسانى (٢)، إنتهى موضع الحاجه من كلامه.

### نقد كلام صاحب الكفايه والإمام رحمهما الله فى المقام

أقول: للتكليف معنيان: لأنّه يكون تارةً بمعنى المصدر، وهو إنشاء الحكم من قبل المولى، أعنى قوله مثلاً: «أكرم زيداً»، وأخرى بمعنى اسم المصدر، وهو

ص: ٢٥٩

١- (١) تهذيب الأصول ١: ٤٣٨.

٢- (٢) تهذيب الأصول ١: ٣٠٢.

وما ذكره صاحب الكفايه وسيدنا الأستاذ صحيح بالنسبه إلى الأول دون الثاني، لأنّ الشرط وإن كان بوجوده الذهني دخيلاً في إنشاء الحكم دائماً إلّا أنّه بوجوده الخارجي دخيل في الحكم الفعلي، ألا ترى أنّه إذا قيل: «إذا غربت الشمس تجب عليك صلاه المغرب» فما هو دخيل في وجوب الصلاه إنّما هو الغروب الخارجي، وأيضاً إذا قيل: «إن جاءك زيد فأكرمه» فالمجىء الخارجي شرط لفعليه التكليف على العبد، وأمّا الصورة الحاصله في ذهن المولى من الغروب أو مجىء زيد فهي شرط الإيجاب والإنشاء، لا شرط فعلية الوجوب.

وحيثُذِ فلو كان شرط الوجوب متقدماً عليه، كما إذا قال: «إن جاءك زيد فأكرمه بعده بيوم» فكيف يمكن الجمع بينه وبين القاعده العقلية المتقدّمه؟

### الحق المختار في المقام

والحقّ في الجواب ما تقدّم عن المحقّق العراقي رحمه الله من أنّ الأحكام الشرعيّه امور اعتباريّة، وكما يمكن للمعتبر أن يجعل الأمور المقارنه للاعتباريات شروطاً لها يمكن له أيضاً أن يجعل الأمور المتقدّمه أو المتأخره كذلك.

نعم، إسرائه إلى الحقائق التكوينيّه غير صحيح كما عرفت.

وبالجملة: مورد القاعده هو الأمور الواقعيّه، ولا ترتبط بالاعتباريات، فلا يلزم انخرامها بالشروط الشرعيّه المتقدّمه على المشروط أو المتأخره عنه.

إن قلت: المقدمات الشرعيّه أيضاً مشموله للقاعده بناءً على ما ذكرت من

رجوعها إلى المقدمات العقلية.

قلت: كلما، فإن معنى رجوعها إليها أن الحاكم باستحاله تحقق المشروط بدون الشرط هو العقل، سواء كانت الشرطية مدرّكة عقلاً أو بينها الشارع كما عرفت، وأمّا اعتبار الطهارة مثلاً شرطاً للصلاة فهو بيد الشارع وجعله كما تقدّم، فالشروط الشرعية راجعه إلى العقلية بحسب الكبرى، لا بحسب الصغرى التي هي ملاك كونها اعتبارية أو حقيقية.

ولعلّ منشأ توهم شمول القاعده العقلية الشرائط الشرعية كالعلل التكوينية هو التعبير عن بعضها بالسبب وعن بعضها الآخر بالشرط وعن بعضها الثالث بالمانع، كالتكوينية، حيث إنه يقال: «عقد النكاح سبب للزوجيه، والاستطاعه شرط لوجوب الحج، والحدث مانع عن الصلاة» ونحوها من التعبيرات الوارد بعضها في الروايات أيضاً، كما يقال في الحقائق التكوينية:

«النار سبب للإحراق، ومجاورتها للمادّه المحترقه شرط له، ورطوبه تلك المادّه مانعه عنه».

ولكنهم غفلوا عن أن إطلاق كلّ من السبب والشرط والمانع في التكوينية إنما هو بملاك خاصّ به، فالسبب ما يؤثر في المعلول، والشرط ليس مؤثراً فيه، بل يربط السبب به، والمانع ما يمنع من تأثير السبب في مسببه، ولأجل هذا لا يصحّ إطلاق كلّ منها مكان الآخر، فلا يقال مثلاً: «عدم الرطوبه شرط للإحراق» لأنّ الشرط كما عرفت يوجد الربط بين المقتضى والمقتضى لكي يحصل التأثير والتأثر، والعدم ليس شيئاً حتّى يوجد الربط به، ولا فرق في ذلك بين العدم المطلق والمضاف على ما هو التحقيق، فالرطوبه وجودها مانع عن الإحراق، لا أنّ عدمها شرط له، كما أنّ المجاوره وجودها شرط، لا أنّ عدمها مانع.

ص: ٢٤١



لا يقال: نحن نرى أنّ الإحراق كما ينعدم بعدم النار كذلك ينعدم بعدم المجاوره وبوجود الرطوبه، فنستنتج أنّ النسبه بين هذه الأمور الثلاثه وبين الإحراق فى حدّ سواء.

فإنّه يقال: كلّما، فإنّ الأمر وإن كان بالنسبه إلى عدم المعلول كذلك، أى لا يُرى فرق بين هذه الأمور الثلاثه عند عدم المعلول، إلّا أنّ الفرق بينها عند وجوده واضح لا يخفى، فإنّك لو قلت: النار شرط للإحراق، أو المجاوره سبب له يضحك العقلاء.

والحاصل: أنّ لكلّ من السبب والشرط والمانع ملاكاً خاصّاً فى التكوينيّات، بخلاف الشرعيّات، فإنّ إطلاق الشرط على مثل الاستطاعه والبلوغ، والسبب على مثل عقد البيع وزوال الشمس ليس بملاك خاصّ، فيمكن لنا أن نعكس التعبير، بل لعلّ إطلاق السبب على الاستطاعه والبلوغ، والشرط على عقد البيع وزوال الشمس كان أولى من العكس، لأنّ الاستطاعه بالنسبه إلى وجوب الحجّ والبلوغ بالنسبه إلى جميع التكاليف كالمؤثّر بالنسبه إلى المتأثّر فى التكوينيّات، وأمّا الملكيه عقيب عقد البيع فجاعلها هو الشارع والعقلاء، لا أنّ العقد هو موجدّها وجاعلها، فدوره دور الشرط لا دور السبب، فلا دليل على بطلان قولنا: «عقد البيع والنكاح شرط لجعل الملكيه والزوجيه من قبل الشارع والعقلاء».

ومن هنا يعلم أنّ تسميه هذه الأمور بالسبب والشرط والمانع فى لسان الشارع إنّما هى من باب الاستعاره وتشبيها بالعلل التكوينيّته من دون أن تكون ملاكاتّها فيها.

هذا كلّه فى شرائط التكليف.

## في شرائط الوضع المتقدمه عليه أو المتأخره عنه

ما أفاده صاحب الكفايه في المقام

وأجاب المحقق الخراساني رحمه الله عن شرائط الوضع أيضاً (١) بعين ما أجب به عن شرائط التكليف، فإنه قال: وكذا الحال في شرائط الوضع مطلقاً، ولو كان مقارناً، فإن دخل شيء في الحكم به وصحّ انتزاعه لدى الحاكم به ليس إلّما كان بلحاظه يصحّ انتزاعه، وبدونه لا. يكاد يصحّ اختراعه عنده، فيكون دخل كلّ من المقارن وغيره بتصوّره ولحاظه، وهو مقارن، فأين انخرام القاعده العقليه في غير المقارن، فتأمل تعرف (٢).

## نقد نظريه المحقق الخراساني رحمه الله في المقام

ويرد عليه هنا نفس ما أوردناه عليه في شرائط التكليف، فإنّ الشارع حينما يقول: «لو أجاز المالك العقد الفضولي لكان المشتري مالكا للمبيع من حين العقد» فلا بدّ له من تصوّر الإجازة، فتصوّرها دخيل في حكم الشارع بالملكيه من حين العقد، وأمّا نفس الملكيه فمتوقّفه على الإجازة الخارجيه، ولا يكفي في حصولها تصوّر الإجازة كما لا يخفى.

## بيان ما هو الحقّ في الجواب عن الإشكال

والجواب الصحيح هاهنا أيضاً نفس الجواب المتقدّم في شرائط التكليف، فإنّ الأحكام الوضعيه أيضاً أمور اعتباريه، فعنانها بيد المعتر، له

ص: ٢٤٣

---

١- (١) ومثال شرط الوضع المتأخر عنه هو الإجازة في العقد الفضولي بناءً على الكشف الحقيقي، حيث إنّ الملكيه متقدّمه على شرطها. منه مدّ ظله.

٢- (٢) كفايه الأصول: ١١٩.

أن يجعل الأمور المتقدّمة أو المتأخّره شروطاً لها، كما أنّ له أن يجعل الأمور المقارنه كذلك.

### فى شرائط المأمور به المتقدّمه عليه أو المتأخّره عنه

كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله فيها

وأما شرائط المأمور به فأجاب صاحب الكفايه عنها بما تقدّم من المحقّق العراقى رحمه الله من رجوع الشرطيّه إلى الإضافه وإمكان تحقّقها قبل تحقّق المضاف إليه أو بعده، فأليك نصّ كلامه:

وأما الثانى (١) فكون شىء شرطاً للمأمور به (٢) ليس إلّاما يحصل لذات المأمور به بالإضافه إليه وجه وعنوان به يكون حسناً أو (٣) متعلّقاً للغرض، بحيث لولاها لما كان كذلك، واختلاف الحسن والقبح والغرض باختلاف الوجوه والاعتبارات الناشئه من الإضافات ممّا لا شبهه فيه ولا شكّ يعتريه، والإضافه كما تكون إلى المقارن تكون إلى المتأخّر أو المتقدّم

ص: ٢٦٤

١- (١) أى شرائط المأمور به. ولا- يخفى أنّ قضيه العبارة جعله ثالثاً، إلّا أنّه لما قاس الوضع على التكليف من غير أفراده بعنوان مستقلّ جعل شرط المأمور به أمراً ثانياً. م ح - ى.

٢- (٢) لا يقال: شرط المأمور به يرجع إلى شرط الوضع، لأنّ الأغسال الليليّه مثلاً من شرائط صحّه صوم المستحاضه، ولا ريب فى أنّ الصحّه من الأحكام الوضعيه. فإنّه يقال: قد عرفت أنّ مقدّمه الصحّه ترجع إلى مقدّمه الوجود، فغسل المستحاضه فى الليله الآتية دخيل فى تحقّق المأمور به، ولو لم تغتسل لما أتت بما وجب عليها أصلاً، لا أنّها أتت بالمأمور به الفاسد، إذ لا ينقسم المأمور به إلى صحيح وفاسد، فإنّ الفاسد لا يكون متعلّقاً للأمر أصلاً. منه مدّ ظلّه.

٣- (٣) الترديد إنّما هو لأجل الاختلاف الواقع بين العدليّه والأشاعره، فقوله: «حسناً» ناظر إلى مذهب العدليّه القائلين بالحسن والقبح العقليين وأنّ الأمر والنهى تابعان للمصلحه والمفسده الموجودتين فى متعلّقيهما، وقوله: «متعلّقاً للغرض» ناظر إلى مذهب الأشاعره الذين ينكرونهما. منه مدّ ظلّه.

بلا- تفاوت أصلاً كما لا- يخفى على المتأمل، فكما تكون إضافه شىء إلى مقارن له موجِباً لكونه معنوناً بعنوان يكون بذلك العنوان حسناً ومتعلقاً للغرض كذلك إضافته إلى متأخر أو متقدّم، بدهاه أنّ الإضافة إلى أحدهما ربما توجب ذلك أيضاً، فلولا حدوث المتأخر في محلّه لما كانت للمتقدّم تلك الإضافة الموجبه لحسنه الموجب لطلبه والأمر به (١)، كما هو الحال في المقارن أيضاً، ولذلك اطلق عليه الشرط مثله بلا انخرام للقاعده أصلاً، لأنّ المتقدّم أو المتأخر كالمقارن ليس إلّا طرف الإضافة الموجبه للخصوصيّة الموجبه للحسن، وقد حقّق في محلّه أنّه بالوجه والاعتبارات، ومن الواضح أنّها تكون بالإضافات، فمنشأ توهم الانخرام إطلاق الشرط على المتأخر، وقد عرفت أنّ إطلاقه عليه كإطلاقه على المقارن إنّما يكون لأجل كونه طرفاً للإضافة الموجبه للوجه الذي يكون بذلك الوجه مرغوباً ومطلوباً (٢)، إنتهى.

### نقد كلام المحقق الخراساني رحمه الله في المقام

ويرد عليه ما أوردناه تبعاً للإمام قدس سره على المحقق العراقي رحمه الله، وإن كان الإشكال على صاحب الكفايه أقل، لحصره إرجاع الشرطيّه إلى الإضافة بخصوص الشرائط الشرعيّه، بخلاف المحقق العراقي، حيث عرفت أنّه أسراه إلى التكوينيّات أيضاً.

ص: ٢٤٥

- 
- ١- (١) مثاله اشتراط صحّه صوم المستحاضه الكثيره باغتسالها في الليله الآتيه عند بعض، فالمأمور به عندهم هو الصوم المتعقّب بالأغسال الليليّه، فالصوم هو المضاف، وغسل الليله الآتيه هو المضاف إليه، وتعقّب الصوم به هو الإضافة. م ح - ي.
- ٢- (٢) كفايه الأصول: ١١٩.

والحق في الجواب ما مرّ مراراً من أنّ عنان الاعتباريات بيد المعتمر، فكما أنّه يتمكّن من جعل أمر مقارن لشيء شرطاً له يتمكّن أيضاً من جعل أمر متقدّم عليه أو متأخّر عنه شرطاً له، ولا يصحّ قياس الاعتباريات بالتكويّنات.

وإن أبيت إلّا عن القول بكون شرطيه الشروط الشرعيّه واقعيّه فيمكن الجواب عن الإشكال بما ذهب إليه سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام قدس سره، فإنّه قال ما حاصله: نحن ندرك بالوجدان أنّ بعض أجزاء الزمان متقدّم على بعضها الآخر، كما أنّ اليوم متقدّم على الغد، وكذلك الأمر في الزمانيّات، فإنّ قيام زيد يوم الخميس متقدّم على قيام عمرو يوم الجمعة، فيرد الإشكال عليهما أيضاً، لأنّ التقدّم والتأخّر من مقوله الإضاافه، وطرفاها هما المتقدّم والمتأخّر، وحيث إنّ المتضايّفين متكافئان زماناً ورتبه فلا بدّ من أن يكون يوم الخميس مثلاً متقدّماً على يوم الجمعة في زمن كون يوم الجمعة متأخراً عن يوم الخميس، وبالعكس، وهذا لا يمكن، ضروره أنّا لو قلنا في يوم الخميس مثلاً: «يوم الجمعة متأخّر عن يوم الخميس» كان من قبيل حمل الشيء على المعدوم، وكذلك لو صبرنا حتّى يحلّ الجمعة ثمّ نقول: «يوم الخميس متقدّم على يوم الجمعة»، مع أنّ «ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له».

وحلّ هذه المشكله أنّ الجزء المتقدّم من الزمان متقدّم على الجزء المتأخّر ذاتاً، والجزء المتأخّر أيضاً متأخّر عنه ذاتاً، أي يوم الخميس بذاته متقدّم على يوم الجمعة، لا بوصف كونه متقدّماً، ويوم الجمعة أيضاً بذاته متأخّر عن الخميس، لا بوصف كونه متأخراً، فليس في البين اتّصاف شيء بشيء لكى

يقال: هو فرع ثبوت المتّصف به.

وبعبارة اخرى: إنّ الذى ندركه بالوجدان هو تقدّم الجزء الأول من الزمان بالذات على الجزء الثانى، وتأخّر الجزء الثانى أيضاً بالذات على الجزء الأوّل، وهما ليسا بمتضايين، ولا من موارد القاعده الفرعيّه، واللذان هما من مصاديق المتضايين ومن موارد القاعده هما المتقدّم والمتأخّر بوصف كونهما متقدّماً ومتأخّراً، وفيهما ليس اتّصاف الأول بالتقدّم متقدّماً على اتّصاف الثانى بالتأخّر لا زماناً ولا رتبهً (١).

ويتأيد هذا بأنّ تقدّم رتبه العلّه على رتبه المعلول أيضاً مربوط بذاتيهما، يعنى ذات العلّه متقدّمه على ذات المعلول، وهما ليسا من المتضايين، وأما العلّه بوصف كونها علّه، والمعلول بوصف كونه معلولاً ليس بينهما تقدّم وتأخّر لا زماناً ولا رتبهً، وهما اللذان من المتضايين.

ويدلّ عليه أيضاً تقسيم أهل المعقول التقابل إلى أربعة أقسام: «التضاي، التضادّ، التناقض، العدم والملكه» مع أنّ نفس التقابل من مصاديق التضاي، فكيف جعل المقسم مصداقاً لأحد أقسامه؟ وكذلك كلّ من التضادّ والتناقض من مصاديقه، فكيف جعل الشىء مصداقاً لقسيمه أوّلاً، وكيف يتحقّق التضاي بوجود أحد المتضايين وعدم الآخر ثانياً؟

توضيح ذلك: أنّ بين السواد والبياض مثلاً تضاداً، فلا يمكن أن يتحقّق فى موضوع واحد إلّا أحدهما، فكيف يمكن القول بأنّ التضادّ من مقوله الإضافه مع أنّ أحد طرفيه موجود والآخر معدوم، والمتضايان متكافئان وجوداً

ص: ٢٤٧

١- (١) مثاله ما إذا كان إحدى السيارتين متقدّمه على الأخرى فى مسير، فالسياره المتقدّمه متّصفه بالتقدّم فى زمان اتّصاف المتأخّره بالتأخّر، وفى رتبه اتّصافها به. م ح - ي.

وحلّه أنّ المتقابلين وإن كانا بحسب ذاتهما ينقسمان إلى الأقسام الأربعة المذكورة، إلّا أنّهما بحسب اتّصافهما بوصف التقابل يندرجان تحت المتضايين، والمتضادّان والمتناقضان أيضاً كذلك، فإنّهما بحسب ذاتهما يندرجان تحت التضادّ والتناقض وبحسب وصفهما يندرجان تحت التضاييف.

فلا يلزم شىء من المحاذير المذكورة من دخول المقسم فى قسمه وكون الشىء مصداقاً لقسيمه وتحقّق التضاييف بوجود أحد المتضاييفين.

والجزء المتقدّم من الزمان أيضاً بذاته متقدّم على الجزء المتأخّر، والمتضاييفان هما المتقدّم والمتأخّر بوصف كونهما كذلك.

والزمانيات أيضاً هكذا (١)، وإن كان بينهما فرق من وجهين: ١ - أنّ التقدّم والتأخّر فى الزمان بالأصالة وفيها تتبع الزمان، ٢ - أنّه يطلق على الجزء الأوّل من الزمان أنّه متقدّم فى ظرف وجوده قبل تحقّق الجزء الثانى، لأنّه محقّق الوقوع، فيقال: «اليوم متقدّم على الغد» بخلاف الزمانيات، فلا يقال: «قيام زيد فى اليوم متقدّم على قيام عمرو فى الغد» لأنّ الأمر الزمانى المتأخّر ليس أمراً محقّق الوقوع، بل يمكن أن يتحقّق، فيصدق على الزمانى الذى تحقّق فى الزمن الأوّل عنوان المتقدّم، ويمكن أن لا يتحقّق فلا يصدق عليه هذا العنوان، فلا بدّ من أن ننتظر الجزء الثانى من الزمان، فإنّ تحقّق الزمانى الثانى فيه يكشف أنّ الزمانى الأوّل كان فى ظرف وجوده متقدّماً عليه، وإلّا فلا.

إذا عرفت هذا فنقول فى حلّ إشكال شرط الوضع المتأخّر عنه كالإجازة المتأخّره عن عقد الفضولى، وشرط المأمور به المتأخّر عنه كأغسال

المستحاضه في الليل الآتي المعتبره في صحه صومها الماضي:

شرطيّه هذه الأمور ترجع إلى أنّ الشرط هو تقدّم العقد ذاتاً على الإجازة وتقدّم الصوم ذاتاً على الغسل، وهذا من قبيل الشرط المقارن لا- المتأخر، لأنّ الإجازة والغسل كاشفان عن كون عقد الفضولي في ظرف وجوده متقدماً على الإجازة ذاتاً، والصوم متقدماً على الغسل كذلك.

لا يقال: هذه امور عقليّه لا يفهمها العرف.

فإنّه يقال: نعم، ولكن إشكال انخراص القاعده العقليّه بهذه الأمور الشرعيّه أيضاً أمر عقلي، فلا بدّ من حلّه عقلاً، وأمّا العرف فكما لا يفهمون هذا الجواب العقلي فهم لا يفهمون أيضاً تلك القاعده العقليّه وانخراصها بهذه الأمور الشرعيّه (١).

هذا حاصل ما أجاب به الإمام رحمه الله عن إشكال شرائط الوضع والمأمور به المتأخره عنهما.

وهو كلام دقيق متين من الجبهه العلميّه، ولكن قد عرفت أنّ تلك القاعده العقليّه لا ترتبط بالأمور الاعتباريّه كالأحكام الوضعيّه والتكليفية والشروط الشرعيّه بناءً على ما هو الحقّ من كون شرطيتها اعتباريّه.

نعم، بناءً على كون شرطيتها أمراً واقعياً نجيب عن الإشكال الوارد في شروط المأمور به بما ذكره الإمام قدس سره ولكنّه مجرد فرض.

### كلام المحقق النائيني رحمه الله في الشرط المتأخر

وقال المحقق النائيني رحمه الله: ومن جمله تقسيمات المقدّمه: تقسيمها إلى المقارنه والمتقدّمه والمتأخره في الوجود، وهي المعبر عنها بالشرط المتأخر، وقد وقع

ص: ٢٤٩



النزاع في جوازه وامتناعه، وتحرير محل النزاع يتوقف على تقديم امور:

الأمر الأول: ينبغي خروج شرط متعلق التكليف عن حريم النزاع، لأنّ حال الشرط حال الجزء في توقّف الامتثال عليه وعدم الخروج عن عهده التكليف إلّابيه، فكما أنّه لا إشكال فيما إذا كان بعض أجزاء المركّب متأخراً عن الآخر في الوجود ومنفصلاً عنه في الزمان، كما إذا أمر بمركّب بعض أجزائه في أوّل النهار والبعض الآخر في آخر النهار، كذلك لا ينبغي الإشكال فيما إذا كان شرط الواجب متأخراً في الوجود ومنفصلاً عنه في الزمان، ومجرّد دخول الجزء قيماً وتقييداً في المركّب وخروج الشرط قيماً، لا يكون فارقاً في المقام بعدما كان التقييد داخلياً في متعلق التكليف.

والحاصل: أنّ إشكال الشرط المتأخّر إنّما هو لزوم الخلف والمناقضه، وتقدّم المعلول على علته، وتأثير المعدوم في الموجود على ما سيأتي بيانه، وشيء من ذلك لا يجري في شرط متعلق التكليف، لأنّه بعدما كان الملاك (1) والامتثال والخروج عن عهده التكليف موقوفاً على حصول التقييد الحاصل بحصول ذات القيد فأى خلف يلزم؟ وأى معلول يتقدّم على علته؟ وأى معدوم يؤثّر في الموجود؟ فأى محذور يلزم إذا كان غسل الليل المستقبل شرطاً في صحّه صوم المستحاضه؟ فإنّ حقيقه الاشتراط يرجع إلى أنّ الإضافه الحاصله بين الصوم والغسل شرط في صحّه الصوم، بحيث لا يكون الصوم صحيحاً إلّا بحصول الإضافه الحاصله بالغسل.

نعم، لو قلنا: إنّ غسل الليل المستقبل موجب لرفع حدث الاستحاضه عن الزمان الماضي بحيث يكون غسل المغرب يوجب رفع الحدث من الظهر، أو

ص: ٢٧٠

---

١- (١) «في» صحّ ظاهراً. م ح - ي.

قلنا: إنَّ غسل الليل يوجب تحقُّق الامتثال من السابق وإن لم يوجب رفع الحدث عنه، كان الإشكال في الشرط المتأخَّر جاريًا فيه كما لا يخفى، إلَّا أنَّ حديث جعل الغسل شرطاً للصوم لا يقتضى ذلك، بل أقصاه أنه لا يتحقَّق صحَّه الصوم إلَّا به، غاية أنه لا على وجه الجزئية، بل على وجه القيدية، وذلك ممَّا لا محذور فيه بعدما كان الغسل فعلاً اختياريًا للمكلف وكان قادراً على إيجاده في موطنه، فتسريه إشكال الشرط المتأخَّر إلى قيود متعلِّق التكليف ممَّا لا وجه له.

الأمر الثاني: لا إشكال في خروج العلل الغائية عن حريم النزاع، فإنَّ العلل الغائية غالباً متأخِّره في الوجود عمَّا تترتَّب عليه، وليست هي بوجودها العيني علَّة للإرادة وحركة العضلات نحو ما تترتَّب عليه حتَّى يلزم تأثير المعدوم في الموجود، وتقدِّم المعلول على علته، بل العلَّة والمحرِّك هو وجوده العلمى (1)، مثلاً- علم النجَّار بترتَّب النوم على السرير موجب لحركة عضلاته نحو صنع السرير، وكذا علم المستقبل بمجيء زيد في الغد يوجب إرادته للاستقبال، ولا أثر لوجودهما العيني في ذلك، فإنَّ من لم يعلم بقدوم زيد في الغد لا يتحقَّق منه إرادته الاستقبال وإن فرض قدومه في الغد، كما أنَّ علمه بقدومه يوجب إرادته الاستقبال وإن فرض عدم قدومه، فالمؤثِّر هو الوجود العلمى، وكذا الحال في علل التشريع، فإنَّ علل التشريع هي العلل الغائية، ولا فرق بينهما، إلَّا أنَّهم اصطالحوا في التعبير عنها في الشرعيَّات بعلل التشريع وحكم التشريع، وفي التكوينيَّات بالعلل الغائية، وعلى كلِّ حال علم الأمر بترتَّب الحكمه موجب للأمر، وإن كانت هي بوجودها العيني متأخِّره عن الأمر، فما كان من العلل

ص: ٢٧١

١- (١) أى تصوّره والتصديق بأنّه مترتّب على المعلول. م ح - ٥.

الغائيّه والعلل التشريعيّه لا يندرج في الشرط المتأخّر المبحوث عنه في المقام، وذلك واضح.

الأمر الثالث: ليس المراد من الشرط المتأخّر المبحوث عنه في المقام باب الإضافات والعناوين الانتزاعيّه، كالتقدّم، والتأخّر، والسبق، واللاحق، والتعقّب، وغير ذلك من الإضافات والأمور الانتزاعيّه، فلو كان عنوان التقدّم والتعقّب شرطاً لوضع أو تكليف لا- يكون ذلك من الشرط المتأخّر، ولا يلزم الخلف وتأثير المعدوم في الموجود وتقديم المعلول على علته، وذلك لأنّ عنوان التقدّم ينتزع من ذات المتقدّم عند تأخّر شيء عنه، ولا- يتوقّف انتزاع عنوان التقدّم عن شيء على وجود المتأخّر في موطن الانتزاع، بل في بعض المقامات ممّا لا يمكن ذلك، كتقدّم بعض أجزاء الزمان على بعض، فإنّ عنوان التقدّم ينتزع لليوم الحاضر لتحقّق الغد في موطنه، فيقال: «هذا اليوم متقدّم على غد»، ولا يتوقّف انتزاع عنوان التقدّم لليوم الحاضر على مجيء الغد، بل لا يصحّ، لتصرّم اليوم الحاضر عند مجيء الغد، ولا معنى لاتّصافه بالتقدّم حال تصرّمه وانعدامه. هذا حال الزمان.

وقس على ذلك حال الزمانيّات الطوليّه في الزمان، حيث يكون أحد الزمانيّين مقدّماً على الآخر في موطن وجوده، لمكان وجود المتأخّر في موطنه، فيقال: «زيد متقدّم على عمرو» ولو لم يكن عمرو موجوداً في الحال، بل يكفي وجوده فيما بعد في انتزاع عنوان التقدّم لزيد في موطن وجوده.

الأمر الرابع: لا- إشكال في خروج العلل العقليّه عن حريم النزاع مطلقاً بجميع أقسامها وشؤونها: من البسيطة، والمركبه، والتامه، والناقصه، والشرط، والمقتضى، وعدم المانع، والمعدّ، وكلّ ما يكون له دخل في التأثير، سواء كان له

دخل في تأثير المقتضى، كالشرط وعدم المانع، أو كان له دخل في وجود المعلول بحيث يترشح منه وجود المعلول، كالمقتضى، فإن امتناع تأخر بعض أجزاء العلة عن المعلول من القضايا التي قياساتها معها، ولا يحتاج إلى مؤونه برهان، لأن أجزاء العلة بجميع أقسامها تكون مما لها دخل في وجود المعلول على اختلاف مراتب الدخل حسب اختلاف مراتب أجزاء العلة من الجزء الأخير منها إلى أول مقدمه إعداديه، ويشترك الكل في إعطاء الوجود للمعلول، ومعلوم أن فاقد الشيء لا يكون معطى الشيء، وكيف يعقل الإفاضه والرشح مما لا حظ له من الوجود.

وبالجملة: امتناع الشرط المتأخر في باب العلل العقلية أوضح من أن يحتاج إلى بيان بعد تصور معنى العلية والمعلوليه.

وعليك بمراجعته ما علقه السيد الطباطبائي رحمه الله على المكاسب في باب الإجازة في العقد الفضولي، ليظهر لك ما وقع في كلامه من الخلط والاشتباه.

إذا عرفت هذه الأمور، ظهر لك أن محل النزاع في الشرط المتأخر إنما هو في الشرعيات في خصوص شروط الوضع والتكليف، وبعبارة أخرى: محل الكلام إنما هو في موضوعات (1) الأحكام، وضعيه كانت أو تكليفية، فقيود متعلق التكليف، والعلل الغائية، والأمور الانتزاعية، والعلل الحقيقية خارجه عن حريم النزاع.

وبعد ذلك نقول: إن امتناع الشرط المتأخر في موضوعات الأحكام يتوقف

ص: ٢٧٣

---

١- (١) إذا قلنا: «المستطيع يجب عليه الحج» فلنا في اصطلاح المحقق النائيني رحمه الله حكم ومتعلق وموضوع، فالحكم هو الوجوب، ومتعلقه هو الحج، وموضوعه عنوان «المستطيع»، والسّر في تعبيره عن شروط الأحكام بموضوعات الأحكام، أنا إذا قلنا: «إن استطعتم يجب عليكم الحج» فشرط الوجوب في الشرطيه هو بعينه موضوع في الحملية. منه مدّ ظله.

على بيان المراد من الموضوع، وهو يتوقف على بيان الفرق بين القضايا الحقيقيه والقضايا الخارجيه، وأن المجموعات الشرعيه إنما تكون على نهج القضايا الحقيقيه لا القضايا الخارجيه، وقد تقدم منا شطر من الكلام فى ذلك فى باب الواجب المشروط والمطلق، ولا بأس بالإشاره الإجماليه إليه ثانياً.

فنعول: القضايا الخارجيه عباره عن قضايا جزئيه شخصيه (1) خارجيه، كقوله: «يازيد أكرم عمراً» و «يا عمرو حجّ» و «يا بكر صلّ» وغير ذلك من القضايا المتوجهه إلى آحاد الناس من دون أن يجمعها جامع، وهذا بخلاف القضايا الحقيقيه، فإنّ الأشخاص والآحاد لم تلاحظ فيها، وإنما الملحوظ فيها عنوان كلىّ ربّ المحمول عليه، كما إذا قيل: «أهن الجاهل» و «أكرم العالم» فإنّ الملحوظ هو عنوان الجاهل والعالم، ويكون هو الموضوع لوجوب الإكرام من غير أن يكون للآمر نظر إلى زيد وعمرو وبكر، بل إن كان زيد من أفراد العالم أو الجاهل فالعنوان ينطبق عليه قهراً، كما هو الشأن فى جميع القضايا الحقيقيه، حيث يكون الموضوع فيها هو العنوان الكلىّ الجامع، ويكون ذلك العنوان بمنزله الكبرى الكليه، ومن هنا يحتاج فى إثبات المحمول لموضوع خاصّ إلى تأليف قياس، ويجعل الموضوع الخاصّ صغرى القياس، والعنوان الكلىّ كبرى القياس، فيقال: «زيد عالم، وكلّ عالم يجب إكرامه، فزيد يجب إكرامه»، وهذا بخلاف القضايا الخارجيه، فإنّ المحمول فيها ثابت لموضوعه ابتداءً من دون توسط قياس كما هو واضح، وقد استقصينا الكلام فى الفرق بين القضيه الحقيقيه والقضيه الخارجيه والأمر التى تترتب عليه، والغرض فى المقام مجرد

ص: ٢٧٤

---

١- (١) ظاهر كلامه رحمه الله اختصاص القضيه الخارجيه بالقضيه الشخصيه الجزئيه، وهو خلاف الواقع، فإنّ قولنا: «يا أيها الجالسون فى هذا المكان يجب عليكم الخروج منه» أيضاً قضيه خارجيه مع عدم كونها شخصيه كما هو واضح. منه مدّ ظلّه.

الإشارة إلى الفرق، حيث إنّ المقام أيضاً من تلك الأمور المترتبة على الفرق بين القضيتين، ومجمل الفرق بينهما هو أنّ الموضوع في القضية الحقيقيه حملية كانت أو شرطية، خبرية كانت أو إنشائية هو العنوان الكلي الجامع بين ما ينطبق عليه من الأفراد، وفي القضية الخارجيّه يكون هو الشخص الخارجي الجزئي، ويتفرّع على هذا الفرق أمور تقدّمت الإشارة إليها، منها: أنّ العلم إنّما يكون له دخل في القضية الخارجيّه دون القضية الحقيقيه.

وتوضيح ذلك: هو أنّ حركة إرادته الفاعل نحو الفعل، أو الأمر نحو الأمر إنّما يكون لمكان علم الفاعل والأمر بما يترتب على فعله وأمره، وما يعتبر فيه من القيود والشرائط، وليس لوجود تلك القيود دخل في الإرادة، بل الذي يكون له دخل فيها هو العلم بتحققها، مثلاً- لو كان لعلم زيد دخل في إكرامه، فمتى كان الشخص عالماً بأنّ زيداً عالم يقدم على إكرامه مباشرة أو يأمر بإكرامه، سواء كان زيد في الواقع عالماً أو لم يكن، وإن لم يكن الشخص عالماً بعلم زيد لا يباشر إكرامه ولا يأمر به، وإن كان في الواقع عالماً، فدخل العلم في وجوب إكرام زيد يلحق بالعلل الغائية التي قد عرفت أنّها إنّما تؤثر بوجودها العلمي لا بوجودها الواقعي، وهكذا الحال في سائر الأمور الخارجيّه، مثلاً العلم بوجود الأسد في الطريق يوجب الفرار لا نفس وجود الأسد واقعاً، وكذا العلم بوجود الماء في الطريق يوجب الطلب لا نفس الماء، وهكذا جميع القضايا الشخصيّه، حملية كانت أو إنشائية، المدار فيها إنّما يكون على العلم بوجود ما يعتبر في ثبوت المحمول، لا على نفس الثبوت الواقعي.

وهذا بخلاف القضايا الحقيقيه، فإنّه لا دخل للعلم فيها أصلاً، لمكان أنّ الموضوع فيها إنّما هو العنوان الكلي الجامع لما يعتبر فيه من القيود والشرائط، والمحمول فيها إنّما هو مترتب على ذلك العنوان الجامع، ولا دخل لعلم الأمر

بتحقّق تلك القيود وعدم تحقّقها، بل المدار على تحقّقها العيني الخارجي، مثلاً الموضوع في مثل «لله على الناس حج البيت» إلخ، إنّما هو المستطیع، فإن كان زيد مستطیعاً يجب عليه الحجّ، ویرتّب علیه المحمول، ولو فرض أنّ الأمر لم یعلم باستطاعه زيد، بل علم عدم استطاعته، ولو لم یکن مستطیعاً لا يجب علیه الحجّ ولو فرض أنّ الأمر علم بكونه مستطیعاً، فالقضیه الخارجیه إنّما تكون فی طریق النقیض للقضیه الحقیقیه من حیث دخل العلم وعدمه، وإن أردت توضیح ذلك فعلیك بمراجعه ما سطرناه فی الواجب المعلق.

إذا عرفت ذلك فنقول: لا ینبغی الإشکال فی أنّ المجعولات الشرعیه لیست علی نهج القضايا الشخصیه الخارجیه، بحیث یكون ما ورد فی الكتاب والسّنّه إخبارات عن إنشاءات لاحقه، حتّى یكون لكلّ فرد من أفراد المكلفین إنشاء یخصّه عند وجوده، فإنّ ذلك ضروری البطلان كما أوضحناه فیما سبق، بل هی إنشاءات أزلیه، وأنّ المجعولات الشرعیه إنّما تكون علی نهج القضايا الحقیقیه، كما هو ظاهر ما ورد فی الكتاب والسّنّه.

وحيث عرفت الفرق بین القضیّتين، وأنّ المجعولات الشرعیه لیست علی نهج القضايا الخارجیه، ظهر لك المراد من موضوعات الأحكام التي هی محلّ النزاع فی المقام، وأنّها عباره عن العناوین الكلیه الملحوظه مرآه لمصادیقها المقدر وجودها فی ترتّب المحمولات علیها، ویكون نسبه ذلك الموضوع إلى المحمول نسبه العله إلى معلولها، وإن لم یکن من ذاك الباب حقیقه، بناءً علی المختار من عدم جعل السببیه (1)، إلّا أنّه یكون نظیر ذلك من حیث التوقّف والترتّب (2)، فحقیقه النزاع فی الشرط المتأخّر یرجع إلى تأخّر بعض ما فرض

ص: ٢٧٦

١- (١) وأما بناءً علی جعل السببیه للموضوع فامتناع تأخّره عن حکمه أوضح. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) لأنّ الحكم كالعرض وموضوعه كالمعروض، وامتناع تأخّر المعروض عن العرض واضح. منه مدّ ظلّه.

دخيلًا في الموضوع على جهه الجزئيه أو الشرطيّه عن الحكم التكليفي أو الوضعي، بأن يتقدّم الحكم على بعض أجزاء موضوعه...

إذا عرفت ذلك ظهر لك أنّ امتناع الشرط المتأخر من القضايا التي قياساتها معها، ولا يحتاج إلى برهان، بل يكفي في امتناعه نفس تصوّره، من غير فرق في ذلك بين أن نقول بجعل السبب، أو لا نقول بذلك وقلنا: إنّ المجعول هو نفس الحكم الشرعي مرتباً على موضوعه. فإنّه بناءً على جعل السبب يكون حال الشرعيّات حال العقليّات، التي قد تقدّم امتناع تأخر العله فيها أو جزئها أو شرطها أو غير ذلك ممّا له أدنى دخل في تحقّق المعلول، عن علّتها...

وأما بناءً على أنّ المجعول هو الحكم على فرض وجود موضوعه فلا يلزم تأثير المعدوم في الموجود، بل غايته أنّ الشارع ربّب الملكيه على الإيجاب والقبول والإجازة، فيكون كلّ من الإيجاب والقبول والإجازة جزء الموضوع، ولا يلزم أن تكون أجزاء الموضوع مجتمعه في الزمان، بل يكفي وجودها ولو متفرّقه، ويكون نسبه الجزء السابق إلى اللاحق نسبه المعدّ في أجزاء العله التكوينيّه المتصرّمه في الوجود، وحيث إنّ الجزء السابق إنّما يكون معدّاً وأثره ليس إلّا الإعداد وهو حاصل عند وجوده، فلا يلزم تأخر الأثر عن المؤثر، بل أثر كلّ جزء إنّما يتحقّق في زمان ذلك الجزء، غايته أنّ الأثر يختلف، فأثر الأجزاء السابقه على الجزء الأخير من العله التّامّه إنّما هو الإعداد، وأثر الجزء الأخير هو وجود المعلول، فليس في سلسله أجزاء العله المتدرّجه في الوجود ما يلزم منه تأخر الأثر عن المؤثر وتأثير المعدوم في الموجود(1).

إنتهى موضع الحاجه من كلامه بطوله.

ص: ٢٧٧



وفي مواضع منه نظر:

١ - أنه رحمه الله ذكر في الأمر الأول لإثبات خروج شرائط الأمور به عن حريم النزاع دليلين:

أحدهما: قياس الشرط المتأخر بالجزء المتأخر وأنه كما لا يتحقق المركب إلا بعد تحقق الجزء الأخير منه كذلك لا يتحقق المشروط إلا بعد تحقق شرطه المتأخر عنه. وهذا واضح البطلان، لأنه يقتضى أن لا يتصف صوم المستحاضه بالصحة إلا بعد الغسل في الليله الآتية، مع أنّ إشكال انخرام القاعده كان فيما إذا كان الغسل كاشفاً عن صحه الصوم المتقدمه، فهذا الدليل ليس جواباً عن الإشكال.

ثانيهما: أنّ الشرط المتأخر يرجع إلى الإضافه، كما قال المحقق الخراساني والعراقي رحمهما الله أيضاً. ويرد عليه أولاً: ما أوردناه عليهما من عدم إمكان تحقق المضاف والإضافه بالفعل دون المضاف إليه، وثانياً: أنه يناقض الدليل الأول، لأن مقتضى قياس الشرط بالجزء هو عدم صحه صوم المستحاضه إلّامن حين الغسل، ومقتضى رجوع الشرط المتأخر إلى الإضافه المقارنه للمشروط هو صحته في ظرف وجوده قبل حلول الليل وتحقق الغسل.

٢ - قال في الأمر الثالث: الإضافات والعناوين الانتزاعية، كالتقدم والتأخر... أيضاً خارجه عن محلّ النزاع، لعدم كونها من الشرط المتأخر، لأنها منتزعه عن مقام الذات.

أقول: إن أراد من التقدم والتأخر، التقدم والتأخر الذاتيين كما قال الإمام رحمه الله فهو وإن كان في نفسه كلاماً صحيحاً، إلّا أنه دليل على حلّ الإشكال بالنسبه

إلى هذه العناوين، لا على خروجها عن حريم النزاع، وإن أراد منهما التقدّم والتأخر العنوايين الوصفيين فقد عرفت سابقاً أنّهما من مقوله الإضافة، ولا- يمكن أن يتحقّق أحد طرفيها بالفعل حال كون الطرف الآخر معدوماً، فلا- يمكن أن يتّصف العقد الفضولي بالتقدّم قبل اتّصاف الإجازة بالتأخر، وحين تحقّق الإجازة واتّصافها بالتأخر فرضاً انعدم العقد، فلا يمكن اتّصافه بالتقدّم في ظرف تحقّق الإجازة أيضاً، فينتفى اتّصافها أيضاً بالتأخر، لأنّ انتفاء أحد طرفي الإضافة يستلزم انتفاء الطرف الآخر، فالتقدّم والتأخر الوصفيان لا يمكن أن يرتبطا بأجزاء الزمان وبالزمانيات أصلاً.

٣- وأمّا ما بيّن من الفرق بين القضايا الخارجيّة والحقيقيّة فلو فرض صحّته فما فرّع عليه من امتناع الشرط المتأخر تسليم للإشكال لا- حله، فإنّ المستشكل يقول مثلاً: الإجازة بناءً على الكشف الحقيقي شرط متأخر مستلزم لانخراص القاعده العقلية، والمحقّق النائيني رحمه الله يقول: نعم، يمتنع الشرط المتأخر، لئلا يلزم انخراصها، فلا يمكن أن تكون الإجازة كاشفةً حقيقيّة.

وقد عرفت أنّه التزم بورود الإشكال على شرائط الأمور به أيضاً، حيث قاسها على الأجزاء وقال باتّصاف الأمور به بالصحة من حين تحقّق شرطه، فصوم المستحاضه لا- يتّصف بالصحة إلّامن حين تحقّق الغسل في الليلة الآتية، مع أنّ النزاع إنّما هو فيما إذا كان الغسل الليلي مؤثراً في صحّة الصوم في اليوم الماضي.

فالمحقّق النائيني رحمه الله في الواقع ما أجاب عن الإشكال أصلاً، بل التزم بوروده على شرائط الأمور به في المقدّمه الأولى من كلامه، وعلى شرائط الوضع والتكليف في آخر كلامه عند استنتاجه من المقدّمات الأربعه.

والحاصل: أنَّ الجواب الصحيح ما قدّمناه من أنَّ الشرط المتأخر إن كان شرطاً للحكم التكليفي أو الوضعي فلا إشكال، لأنَّ الأحكام أمور اعتبارية، وعنان الاعتباريات بيد المعبر، وإن كان شرطاً للمأمور به فنفس المأمور به وإن لم يكن اعتبارياً، إلّا أنَّ شرطيه شرائطه أمر اعتباري على التحقيق، وإن أبيت إلّا عن كونها أيضاً أمراً حقيقياً فالجواب ما ذهب إليه الإمام قدس سره من أنَّ الشرط هو مثلاً تقدّم الصوم ذاتاً على الغسل المتأخر عنه، والتقدّم الذاتي أمر مقارن له، والغسل كاشف عنه، فلا إشكال في البين.

ولا يخفى أنَّ شرائط المأمور به (١) بجميع أقسامها داخله في محلّ النزاع في باب مقدّمه الواجب، وبناءً على الملازمه يتّصف اللاحق بالوجوب، كالمقارن والسابق، إذ بدونه لا يكاد يحصل الموافقه، ويكون سقوط الأمر بإتيان المشروط به مراعى بإتيانه، فلولا اغتسال المستحاضه في الليله الآتية على القول بالاشتراط لما صحّ الصوم في اليوم.

ص: ٢٨٠

---

١- (١) وأما شرائط الوضع والتكليف فخارجه عن حريم النزاع في مسأله مقدّمه الواجب، ضروره أنّ مقدّمه الوجوب أو الحكم الوضعي غير مقدّمه الواجب كما هو واضح. منه مدّ ظله.

## الأمر الثالث: فى تقسيمات الواجب

### الواجب المطلق والمشروط

منها: تقسيمه إلى المطلق والمشروط:

والظاهر أنه ليس لهم اصطلاح جديد فى لفظى «المطلق» و «المشروط»، بل يطلق كل منهما بما له من معناه العرفى.

نعم، لهم اصطلاح خاص فى الفقه والأصول بالنسبه إلى المركب من الموصوف والصفه، أى «الواجب المطلق» و «الواجب المشروط»، واختلفوا فى تعريفهما.

وقبل ذكر التعاريف والبحث حولها ينبغى لك أن تعلم أن التقابل بين وصفى الإطلاق والاشتراط ليس تقابل التناقض، لكونهما وصفين وجوديين، ولا تقابل التضاد، لأنهما لو كانا متضادين لما كان لنا واجب مطلق أصلاً، ضروره أن كل واجب مشروط لا أقل بالشرائط العامه الأربعة، فلا يمكن أن يكون مطلقاً على فرض كونهما ضدّين، لاستحاله اجتماعهما، ولأنّ بعض الواجبات واجب مطلق بالإضافة إلى شىء ومشروط بالإضافة إلى شىء آخر، كالصلاه بالنسبه إلى الطهاره والوقت، ولو كانا ضدّين لاستحال اجتماعهما ولو مع تعدّد الإضافات، كما لا يجتمع السواد والبياض فى موضوع

واحد ولو من قبل شخصين.

فالتقابل بين الإطلاق والاشتراط هو تقابل التضاييف الذى يختلف باختلاف الإضافات، فحينئذ لا مانع من أن تكون الصلاة مثلاً واجباً مطلقاً بالإضافة إلى الطهاره، ومشروطاً بالإضافة إلى الوقت، كما يمكن أن يكون شخص واحد أباً بالنسبه إلى ابنه، وابناً بالنسبه إلى أبيه.

### البحث حول تعريف الواجب المطلق والمشروط

إذا عرفت هذا فاعلم أنه ذكر لكل منهما تعريفات:

منها: ما عن المشهور من أن الواجب المطلق ما لا يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده، والمشروط ما يتوقف كذلك.

وفيه: أن ظاهر هذا التعريف أنهم تخيلوا أن التقابل بينهما هو تقابل التضاد، فحاولوا أن يعرفوا كلياً منهما بتعريف لا يعم مورد الآخر، فنسألهم عن الصلاة، فإن قالوا: هي من الواجبات المطلقة، فنقول: فكيف يتوقف وجوبها على الوقت الذى يتوقف عليه وجودها أيضاً؟ وإن قالوا: هي من الواجبات المشروطة، فنقول: فكيف لا يتوقف وجوبها على الطهاره التى يتوقف عليها وجودها؟

ومنهما: ما عن صاحب الفصول رحمه الله من أن المطلق ما لا يتوقف وجوبه بعد الشروط العامه - وهى البلوغ والعقل والقدرة والعلم - على شىء، والمشروط ما يتوقف وجوبه - مضافاً إليها - على شىء آخر.

ويرد عليه أولاً: ما أوردناه على المشهور، من أن ظاهره أنه تخيل كونهما ضدّين.

وثانياً: جلّ الواجبات بل كلّها يتوقّف وجوبها على شرط أو أكثر سوى الشروط العامّة، فهذا التعريف يستلزم عدم وجود واجب مطلق في الشريعة أصلاً، مع أنّ الواجبات جلّها بل كلّها مطلقة بالنسبة إلى بعض الأمور ومشروطه بالنسبة إلى بعض آخر.

ولكنّ المحقّق الخراساني رحمه الله قال: إنّها تعريفات لفظيّة لشرح الاسم، وليست بالحدّ ولا بالرسم (١).

### هل القيود ترجع إلى الهيئه أو إلى المادّه؟

ثمّ إنّّه قد وقع الخلاف بين المشهور والشيخ الأعظم الأنصاري رحمه الله في الخطابات التعلّيقية مثل: «إن جاءك زيد فأكرمه» فذهب المشهور إلى أنّ الشرط من قيود الهيئه، والشيخ رحمه الله إلى أنّه من قيود المادّه (٢).

### البحث حول مرجع القيود بحسب مقام الثبوت

ولا يخفى أنّ النزاع في مقام الإثبات والدلالة، لكن ينبغي قبل الورود في هذا المقام البحث عن مقام الثبوت لأمرين: ١ - أنّ بعض أدلّه الشيخ رحمه الله يرتبط بمقام الثبوت، ٢ - أنّ البحث في مقام الدلالة متوقّف على كون بعض القيود راجعاً إلى الهيئه وبعضها راجعاً إلى المادّه بحسب مقام الثبوت، إذ لو كان جميعها راجعاً إلى أحدهما بحسب هذا المقام فلا مجال للبحث في مقام الإثبات، بل لا بدّ من توجيه الأدلّه بما يوافق الواقع لو كانت مخالفة له بحسب الدلالة ومقام الإثبات.

ص: ٢٨٣

١- (١) كفايه الأصول: ١٢١.

٢- (٢) مطارح الأنظار ١: ٢٣٦ و ٢٤٧.

فنقول: أمر الأمر بمنزله إرادته الفاعل، والمأمور به بمنزله المراد، ولا فرق بين الإرادة والأمر إلّا في أنّ المرید يريد الوصول إلى الشيء المراد مباشرة، والأمر يريد الوصول إليه تسيباً، فلا بدّ من ملاحظه القيود في الإرادة الفاعليّة، لكي يتّضح الأمر في الإرادة الأمرية.

فنقول: قد يريد الفاعل المرید نفس المراد من دون قيد وشرط، كالإنسان العطشان المشرف على الهلكه، فإنّه يريد شرب مطلق الماء، سواء كان بارداً أم لا، فلا إشكال في كون الإرادة والمراد كليهما مطلقين، لعدم وجود قيد في البين، ولو كان عطشاناً لكن لا بهذا الحدّ، بل بحدّ يوجب إرادته الماء البارد فقط، فلا إشكال في كون البروده قيماً للمراد، لا للإرادة، ضروره أنّ من مقدّماتها التصديق بالفائده، ولا ريب في أنّه إنّما يصدّق بفائده شرب الماء البارد، فيكون متعلّق الإرادة التي هي الشوق المؤكّد المحرّك للعضلات نحو المراد أيضاً شرب الماء المقيّد بالبروده، ضروره أنّ الإرادة لا تتعلّق إلّا بما تعلّق به التصديق بالفائده الذي هو من مقدّماتها، والمرید كما يسعى في تحصيل أصل المراد يسعى في تحصيل هذا النحو من القيود أيضاً، فهو في المثال يسعى في أن يحصّل الماء البارد لا مطلق الماء كما لا يخفى.

وقد يكون القيد قيماً لنفس الإرادة لا للمراد، كما إذا كان ابن زيد عدوّه بحيث يبغضه ولا يريد إكرامه، ولكن مع ذلك يكرمه إذا دخل داره، إمّا لأجل القرابه أو الأخلاق الإنسانيّه، فدخل هذا الابن دار أبيه قيد لإرادته إكرامه لا للإكرام، ولأجل هذا لا يسعى الأيب في تحصيل هذا القيد، بل ربما يمنع من تحقّقه لو تمكّن من المنع، بخلاف بروده الماء في المثال السابق التي قد عرفت أنّ العطشان كما يريد تحصيل نفس الماء يريد تحصيل برودته أيضاً.

والحاصل: أنّ القيود في الإرادة الفاعليّة على قسمين: بعضها راجع إلى المراد، وبعضها الآخر إلى الإرادة.

فكذلك الأمر بالنسبة إلى الإرادة الأمرية، فتارةً يكون الشرط قيداً لمفاد هيئه الأمر، أعني البعث والتحرك الاعتباري الذي هو بمنزلة الإرادة، وأخرى يكون قيداً لمفاد مادّته، أعني المأمور به الذي هو بمنزله المراد.

وقد ظهر بما تقدّم أولاً: فساد قول الشيخ رحمه الله من رجوع جميع القيود إلى المادّه لئلاً وبحسب مقام الثبوت لامتناع رجوعها إلى الهيئه، وثانياً: أنّ الملاك في تشخيص رجوع القيد إلى الأمر أو إلى المأمور به أن نجعل مكان الأمر، إرادته الفاعل ومكان المأمور به، المراد، فإن كان القيد بحيث يسعى الفاعل المرید في تحصيله كما يسعى في تحصيل أصل المراد، وهو يصدّق بفائده المراد المقتيد به فهو راجع إلى المأمور به، وإلّا فالإلى الأمر.

### كلام المحقق العراقي رحمه الله في المقام

وذكر المحقق العراقي رحمه الله ملاكاً آخر للفرق بين نحوي القيدين، وهو أنّ القيود في دخلها في المصلحة على ضربين: منها ما يكون راجعاً إلى مقام الدخّل في أصل الاحتياج إلى الشيء واتّصاف الذات بكونها صلاحاً ومحتاجاً إليها بحيث لولاه لما كاد اتّصاف الذات بكونه مصلحة وصلاحاً، ومنها ما يكون راجعاً إلى مقام الدخّل في وجود المحتاج إليه وتحقّق ما هو المتّصف بالمصلحة والصلاح فارغاً عن أصل اتّصافه بالوصف العنواني، كما يوضح ذلك ملاحظه الإسهال بالقياس إلى وجود المرض وشرب الدواء والمسهل، حيث ترى أنّ دخل المرض فيه إنّما هو في أصل اتّصاف الإسهال بكونه صلاحاً ومصلحة بملاحظه أنّ اتّصافه بكونه صلاحاً ومحتاجاً إليه إنّما هو في ظرف تحقّق المرض



وفوران الأخلاط، وإلّا ففي ظرف صحّحه المزاج وتعادل الأخلاط لا يكاد يكون فيه المصلحه، بل ربما كان فيه كمال المفسده، من جهة أوله إلى تلف النفس، وهذا بخلافه في شرب الدواء والمسهل، فإن دخله في ظرف المرض لا يكون إلّا في وجود ما هو المتّصف بكونه مصلحه ومحتاجاً إليه فارغاً عن أصل الاتّصاف بالوصف العنوائى، وحينئذٍ فكُلّ واحد من المرض وشرب الدواء والمسهل وإن كان دخيلاً في مصلحه الإسهال، إلّا أنّ دخل كلّ على نحو يغير دخل الآخر، من حيث كون دخل أحدهما في أصل الاحتياج واتّصاف الأثر بكونه صالحاً ومصلحه مع قطع النظر عن تحقّقه في الخارج، وكون دخل الآخر في وجود ما هو المتّصف بالمصلحه والصلاح وتحقّقه فارغاً عن أصل اتّصافه بالوصف العنوائى المزبور.

وبعبارة اخرى: إنّ القيد لو كان ممّا يتوقّف عليه اتّصاف المأمور به بكونه ذا مصلحه في الخارج، كالزوال والاستطاعه بالنسبه إلى الصلاه والحجّ فهو من شرائط الوجوب، ولو كان ممّا يتوقّف عليه فعلية المصلحه وحصولها في الخارج، بمعنى أنّها لا تكاد تحصل إلّا إذا اقترن الفعل بذلك القيد والشرط، كالطهاره والستر بالنسبه إلى الصلاه، فهو من شرائط الواجب (1).

هذا ما أفاده المحقّق العراقي رحمه الله بتوضيح منّا.

### نقد كلام المحقّق العراقي رحمه الله من قبل الإمام الخميني قدس سره

وناقش فيه سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام رحمه الله بثلاثة امور:

الأوّل: أنّ الغرض الذي يتوقّف على حصول شيء إذا كان لازم التحصيل مطلقاً تتعلّق الإراده بتحصيله على نحو الإطلاق ويأمره بإتيانه كذلك، وعلى

ص: ٢٨٦

المكلف حينئذٍ أن يأتي به ولو بإيجاد شرطه، فإذا كان الحجّ لا يتّصف بالصّلاح إلّا بالاستطاعة ولكن كان للمولى غرض مطلق لتحصيل مصلحة الحجّ فلا محاله يأمر عبده بتحصيلها بنحو الإطلاق، فلا بدّ له من تحصيل الاستطاعة، ليصير الحجّ معنوياً بالصّلاح ويأتي به لتحصيل غرضه المطلق.

وبعبارة أخرى: يمكن أن يتعلّق غرض المولى على تحصيل الأمور به بنحو الإطلاق بالنسبة إلى القيد الذي هو دخيل في اتّصاف الأمور به بالمصلحة، فيأمر به كذلك، وحينئذٍ فيكون تحصيل هذا القيد لازماً على العبد، ليتمكّن من الإتيان بالأمور به، فإنّ المولى كما يمكن أن يقول: «إذا استطعتم يجب عليكم الحجّ» يمكن له أيضاً أن يقول: «يجب عليكم الحجّ عن استطاعه»، وعلى هذا الفرض الثانی يجب على العبد تحصيل الاستطاعة، وما كان كذلك من القيود فهو شرط للواجب لا للوجوب، فالاستطاعة مع كونها دخيلةً في اتّصاف الحجّ بالمصلحة تكون قيداً لنفس الحجّ لا لوجوبه (١).

ويمكن أن يُجاب عنه بأنّ المحقّق العراقي رحمه الله لعلّه أراد أنّ الاستطاعة التي لا يجب تحصيلها توجب اتّصاف الحجّ بالمصلحة، لا الاستطاعة التي يجب تحصيلها.

الثاني: أنّ المولى قد يقيد أمره بقيد لا- دخل له في مصلحة الأمور به أصلاً، فإنّ الأمور به مطلوب له مطلقاً، أي بدون قيد وشرط أصلاً، كما إذا كان ابن المولى مشرفاً على الغرق، فإنّ نجاته ذات مصلحة مطلقاً، سواء تمكّن العبد منها أم لا، مع أنّ المولى حينما يقول له: «إن استطع فأنقذ ابني» تعدّ الاستطاعة شرطاً للوجوب لا للواجب، بل وجوب الإنقاذ مقيد بها عقلاً ولو لم يكن في

ص: ٢٨٧

كلامه تقييداً، فالقدره في هذا المثال قيد للوجوب مع أنه لا دخل لها في مصلحه الإنقاذ(١).

هذه مناقشه متينه وارده على المحقق العراقي رحمه الله.

اللهمَّ إلمأ أن يقال: نفس نجاه ابن المولى بالمعنى الاسم المصدري وإن كانت ذات مصلحه مطلقاً، إلا أن إنقاذه بتوسط العبد بالمعنى المصدري يمكن أن لا يكون ذا مصلحه إلا إذا قدر عليه.

الثالث: أن قيود المادّه كالطهاره والاستقبال دخيله في اتّصاف الموضوع بالصلاح، فإنّ الصلاه بدون الطهاره والقبله لا مصلحه فيها، فيلزم أن تكونا من قيود الهيئه لأجل ما قرّر في كلامه من الميزان، مع أنّهما من قيود المادّه.

وبالجملة: إنّ الصلاه بدون هذين القيدين إمّا أن تكون ذات مصلحه أو لا، وعلى الثاني يلزم أن يكونا قيدين للوجوب على الملاك الذي ذكره من أن ما يتوقّف عليه اتّصاف الفعل بكونه ذا مصلحه في الخارج فهو قيد للوجوب، وعلى الأول يلزم هدم ضروره المسلمين، لأنّ الضروره حاكيه عن أنّ الصلاه بلا طهور وقبله ليست فيه مصلحه، وليس الستر والطهاره كالألات الفاعليه في إيجاد موضوع ذي صلاح بالضروره(٢).

هذه هي الأمور التي أوردتها الإمام رحمه الله على كلام المحقق العراقي رحمه الله.

ولكنّه مع ذلك يؤيّد ما قدّمناه من رجوع بعض القيود بحسب مقام الثبوت إلى الهيئه وبعضها إلى المادّه، وإن كان الملاك الذي ذكره للتمييز بينهما مورداً للمناقشات المذكوره في كلام الإمام قدس سره.

ص: ٢٨٨

١- (١) تهذيب الأصول ١: ٣١٦.

٢- (٢) المصدر نفسه.

البحث حول كلام الشيخ الأنصارى رحمه الله فيه

وأما بحسب مقام الدلالة والإثبات فاعلم أنّ الشيخ الأعظم أيضاً معترف بأنّ ظاهر قولنا: «إن جائك زيد فأكرمه» رجوع الشرط إلى الهيئته، إلّا أنّه يقول: هاهنا قرينه عقليّه مانعه من التمسك بهذا الظاهر موجبه لإرجاع الشرط إلى المادّه، وما قيل فى بيان تلك القرينه امور ثلاثه:

١ - أنّ مفاد الهيئته - وهو البعث والتحرك الاعتبارى - معنى حرفى، لافتقاره إلى الباعث والمبعوث والمبعوث إليه، فلا يعقل تقييده، لأنّه لا يلحظ إلّا تبعاً، مع أنّ تقييده يستلزم لحاظه مستقلاً، فيستلزم صيروره المعنى الحرفى اسمياً.

ويمكن الجواب عنه بعد ذكر مقدّمه: وهى أنّ الجمل الخبريّه بجميع ما فيها من الكلمات حاكيه عن الواقع، سواء كانت فعليّه أو اسميه، فإذا قلنا: «ضرب زيد عمراً يوم الجمعة» فهذه القضيّه بجميع كلماتها حاكيه عن الواقع الخارجى، ولا إشكال فى أنّ «يوم الجمعة» قيد زمانى لصدور الضرب من زيد ووقوعه على عمرو، ولا ريب فى أنّه معنى حرفى، وله واقعيّه خارجيه، وإذا قلنا: «زيد قائم يوم الجمعة» فالظرف قيد للاتّحاد والهوهويّه التى هى ملاك الحمل، وهى أيضاً معنى حرفى واقعى، فالمقيّد فى هاتين الجملتين إنّما هو الواقعيّه الخارجيه المحكيه، مع كونها من الواقعيّات الحرفيه، وليس التقييد مرتبطاً بالألفاظ ولحاظ المخبر المتكلم كى يقال: لا يمكن تقييد المعنى الحرفى، لاستلزامه صيرورته معنى اسمياً بلحاظه مستقلاً.

إذا عرفت هذا فنقول: بناءً على ما ذهب إليه بعض الأعلام (١) من أنّ الهيئات الإنشائية (٢) وضعت لإبراز أمر ما من الأمور النفسانية فجواب الشيخ رحمه الله واضح، لأنّ هيئته الأمر تكون على هذا حاكيه عن أمر متحقّق في نفس الأمر، فهي نظير الجمل الخيريّه، فالمقيّد إنّما هو ذلك الأمر النفساني الواقعي، واللفظ حاكي عنه من دون أن يكون التقييد بيد المتكلّم الأمر ولحاظه في مقام التكلّم والتلفّظ.

وأما بناءً على ما هو الحقّ من عدم كون الأمور الإنشائية موجوده قبل ألفاظها، بل توجد مفاهيمها بها في عالم الاعتبار فيمكن الجواب عن الشيخ رحمه الله بأنّ للمولى الأمر قبل صدور الأمر إرادَةً متعلّقه بإتيان الأمور به، لكن لا مباشرة، بل بتوسّط العبد، فإذا قال: «إن جاءك زيد فأكرمه» تكون إرادته المتعلّقه بإكرام زيد مقيّدهً بمجيئه، ثم يوجد البعث والتحرّيك الاعتباري المقيّد بالمجيء بتلك الجملة من دون أن يلاحظ هيئته الأمر بالاستقلال، فإنّ التقييد في الحقيقة للإرادة، لا لهيئته الأمر، فلا إشكال في البين.

٢ - أنّ وضع الحروف وما شابها عامّ والموضوع له خاصّ كما ذهب إليه المشهور، فللهيئته معنى خاصّ جزئيّ تستعمل فيه طبعاً، والجزئي لا يقبل التقييد.

وأجاب عنه المحقّق الخراساني رحمه الله بأمرين:

الأوّل: أنّ كلّ واحد من الموضوع له والمستعمل فيه في الحروف يكون عامّاً كوضعها، وإنّما الفرق بينها وبين الأسماء أنّ الأسماء وضعت لتستعمل

ص: ٢٩٠

١- (١) تقدّم نقل كلامه في مبحث «حقيقه الإنشاء». م ح - ي.

٢- (٢) ومنها الأمر. م ح - ي.

وتقصد بها المعنى بما هو هو، والحروف وضعت لتستعمل وتقصد بها معانيها بما هي آله وحاله لمعاني المتعلقات، فلحاظ الآليه كالحاظ الاستقلاليه ليس من طوارئ المعنى، بل من مشخصات الاستعمال، فمفاد الهيئه مطلق قابل لأن يقيد(١).

وفيه: أنّ هذا الجواب مبني لا يمكن به الدفاع عن المشهور الذين قالوا بخصوصيه الموضوع له والمستعمل فيه في الحروف من جانب ورجوع القيود إلى هيئه الأمر من جانب آخر.

الثاني: أنّ تقييد الجزئي وإن كان مستحيلاً لو انشأ أولاً غير مقيد ثم قيد، إلا أنّ إنشائه وإيجاده من الأول مقيداً ليس بمستحيل، والمقام من هذا القبيل(٢).

والجواب الأتقن أن يُقال: نحن نمنع عدم إمكان تقييد الجزئي، فإنّه وإن لم يكن له إطلاقاً فرادى، إلّا أنّ له إطلاقاً أحوالياً، فيمكن تقييده من حيث حالاته.

على أنّ إرجاع القيد إلى الماده أيضاً مستلزم لتقييد الجزئي، فإنّ الشيخ رحمه الله القائل بأنّ المجيء في قول المولى: «إن جاءك زيد فأكرمه» شرط للماده إمّا أنّه يريد تقييد «زيد» به بأن كان المعنى «يجب إكرام زيد الجائي» كما هو الظاهر على تقدير رجوعه إلى الماده، فهو التزم بتقييد الجزئي الذي يكون الوضع والموضوع له كلاهما فيه خاصين، أو يريد تقييد «الإكرام» به، وهو أيضاً بلحاظ إضافته إلى زيد يكون جزئياً، لأنّ المضاف إلى الجزئي جزئي.

ص: ٢٩١

١- (١) كفايه الأصول: ١٢٢.

٢- (٢) كفايه الأصول: ١٢٣.

وبالجملة: حيث إنه لا فرق بين إرجاع القيد إلى الهيئه أو إلى الماده فى استلزامه لتقييد الجزئى فلا وجه للعدول عن الأول مع أن قضيه القواعد العرييه تنطبق عليه.

٣ - أن الهيئه مطلقه، والتقييد ينافى إطلاقها.

وفيه أولاً: أنه لا يجرى إلّ فيما إذا تأخر القيد عن الأمر، مثل أن يُقال: «أكرم زيداً إن جاءك» بخلاف ما إذا تقدّم عليه، مثل «إن جاءك زيد فأكرمه»، ضرورة أنه لا ينعقد إطلاق للأمر فى هذه الصوره.

وثانياً: أن الذى ينافيه التقييد إنّما هو المطلق القسمى، أعنى الذى يكون الإطلاق قيدهً له وجزءاً من معناه، ضروره منافاه تقييد شىء بالإطلاق وبغيره، بخلاف المطلق المقسمى الذى لا يكون مقيداً بالإطلاق، ولا يكون الإطلاق جزءاً من معناه، فإنّ التقييد لو كان منافياً له لكان قولنا: «أعتق رقبه مؤمنه» جمعاً بين المتنافيين، ولم يتفوّه به أحد، ولأجل عدم التنافى بين المطلق والمقيد وبين العامّ والخاصّ نقول بخروجها عن مبحث تعارض الأدلّه، ونحمل العامّ على الخاصّ والمطلق على المقيد حتّى فيما إذا كان الخاصّ والمقيد مدلولين لخبر واحد معتبر، موجبين لتضييق عمومات الكتاب ومطلقاته.

والإطلاق الذى فى هيئه «افعل» إنّما هو الإطلاق المقسمى الذى لا ينافيه التقييد، ضروره أنّها بمعنى البعث والتحيك، لا بمعنى البعث والتحيك المطلق، بحيث يكون الإطلاق دخيلاً فى معناها.

والحاصل: أن جميع ما استدللّ به لإرجاع القيود إلى الماده فاسده، فلا وجه لرفع اليد عن ظهور الجملة الشرطيّه فى رجوع الشرط إلى الهيئه.

ثمّ بناءً على ما ذهب إليه الشيخ رحمه الله يرجع الواجب المشروط إلى الواجب

المعلّق، فإنّ المولى إذا قال: «إن جاءك زيد فأكرمه» يكون الوجوب عند الشيخ حاليّاً، والواجب استقباليّاً مقيداً بالمجىء، وهذا عين الواجب المعلّق الذى يأتى بحثه إن شاء الله تعالى.

### كلام المحقّق العراقي رحمه الله فى المقام

وأما بناءً على ما ذهب إليه المشهور من رجوع القيود إلى مفاد الهيئه، أعنى البعث والتحرّيك الاعتبارى فلا يمكن أن يكون الوجوب حاليّاً متحقّقاً قبل تحقّق القيد والشرط.

خلافاً للمحقّق العراقي رحمه الله، فإنّه قال برجوع القيود إلى الهيئه، ومع ذلك قال بتحقّق الوجوب قبل تحقّقها من حين إنشاء المولى.

وتوضيح ما ذهب إليه: أنّ الوجوب لو كان عبارةً عن نفس البعث والتحرّيك الاعتبارى الذى هو مفاد الهيئه أو كان أمراً منتزِعاً منه فلا- يمكن الجمع بين القول برجوع القيد إلى الهيئه والقول بتحقّق الحكم والوجوب قبل حصول القيد، وأما بناءً على كون الحكم عبارةً عن الإراده التشريعيّه القائمه بنفس المولى المتعلّقه بالبعث والتحرّيك الاعتبارى بشرط إظهارها وإبرازها بأحد مبرزاتها كما ذهب إليه المحقّق العراقي رحمه الله (1)، أو قلنا بأنّه عبارته عن تلك الإراده ولو لم يظهرها، فالحكم متحقّق قبل تحقّق القيد الراجع إلى الهيئه، ولا منافاه بين القول برجوع القيد إليها وبين القول بتحقّق الوجوب قبل تحقّق القيد.

والحاصل: أنّ الوجوب إن كان عبارةً عن نفس البعث والتحرّيك

ص: ٢٩٣

---

١- (١) نهاييه الأفكار ١ و ٣٠٢:٢، وتهذيب الأصول ١:٣١٩ نقلاً عن بعض محقّقى العصر.



الاعتبارى أو كان منتزعاً منه فلا- وجوب قبل تحقق الشرط، كما أنه لا بعث ولا تحريك، ولو كان عبارة عن الإرادة المتعلقة بالبعث إيمًا مطلقاً، أو بشرط إظهارها وإبرازها كما ذهب إليه المحقق العراقي رحمه الله فالوجوب متحقق قبل تحقق الشرط من حين الإرادة أو من حين إظهارها بالبعث والتحريك المقيّد، وذلك لأن إرادته البعث التي هي الوجوب فرضاً متحققه قبل تحقق الشرط، وإلا لم يتحقق المراد، أعنى البعث والتحريك الاعتبارى المقيّد، فالمقيّد هو المراد لا الإرادة.

### نقد ما أفاده المحقق العراقي رحمه الله فى المقام

ولكنّ الحقّ أنّ الوجوب هو نفس البعث والتحريك الاعتبارى، خلافاً لما ذهب إليه المحقق العراقي رحمه الله.

ويشهد عليه أنّ العقلاء يفهمون الإيجاب من صيغته الأمر، فإنّنا لو قلنا لهم:

«من أين تفهمون وجوب الصلاة؟» لقالوا: من قوله تعالى: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» ولم يقولوا: من الإرادة التشريعيّة المتعلقة بالبعث الكاشفه عنها هذه الآية.

ويؤيّدُهُ أوّلاً: أنّ الحكماء قالوا: لا فرق بين الإيجاد والوجود إلّا من حيث إنّ للأوّل إضافةً إلى الفاعل دون الثانى، وأمّا من حيث الحقيقة والماهية فهما متّحدان، والنسبة بين الإيجاب والوجوب فى عالم الاعتبار كالنسبة بين الإيجاد والوجود فى وعاء التكوين، ولا- إشكال فى أنّ الإيجاب يتحقّق بنفس البعث والتحريك الاعتبارى، بل هو عينه، فالوجوب أيضاً كذلك، لأنّه لو كان عبارة عن الإرادة لكان بين الوجوب والإيجاب فرق ماهوى، وهو خلاف الواقع.

وثانياً: أنّه لا- فرق فى ذلك بين الأحكام الوضعيّة والتكليفية، ولا ريب فى أنّ الحكم الوضعى هو نفس الملكيه والزوجيه مثلاً المتحقّقتين عقيب عقدى

البيع والنكاح، لا الإرادة التشريعيّة المتعلّقه باعتبارهما عقيب هذين العقدين.

وحاصل الأبحاث المتقدّمة: أنّ المشهور المنصور في القضايا التعليقيّة مثل:

«إن جائك زيد فأكرمه» عدم تحقّق الحكم قبل تحقّق القيد، لأنّه راجع إلى الهيئه أوّلاً، وأنّ الحكم عبارته عن مفاد الهيئه ثانياً، وأمّا بناءً على ما ذهب إليه الشيخ والمحقّق العراقي رحمهما الله فالوجوب فعلى والواجب استقبالي، لذهاب الشيخ رحمه الله إلى رجوع القيد إلى المادّه مع قبوله أنّ الوجوب عبارته عن البعث والتحريك الاعتباري الذي هو مفاد الهيئه، وذهاب المحقّق العراقي رحمه الله إلى أنّ الوجوب عبارته عن الإرادة المظهره، لا- عن البعث الاعتباري الذي هو مفاد الهيئه، مع قبوله رجوع القيد إلى الهيئه، فكلاهما يتحدان في القول بكون الوجوب حالياً والواجب استقبالياً، ويختلفان في أنّ البعث والتحريك الاعتباري هل هو حالي أم لا؟ فذهب الشيخ رحمه الله إلى الأوّل والمحقّق العراقي إلى الثاني.

### المقدّمات المفوّته

ثمّ استشكل على ما ذهب إليه المشهور من كون الوجوب مقيداً، بأنّ الواجب المشروط إذا كان متوقّفاً على مقدّمه يتمكّن العبد من تحصيلها قبل تحقّق الشرط لا بعده - وتسمّى بالمقدّمه المفوّته - فإن قيل بوجوب المقدّمه قبل تحقّق الشرط يلزم تقدّم وجوبها على وجوب ذبيها مع أنّ وجوبها ناش من وجوبه، وإن قيل بعدم وجوبها يلزم أن لا يكون العبد قادراً على المأمور به في ظرفه لو لم يأت بالمقدّمه قبلاً، لأننا فرضنا عدم قدرته عليها في ظرف ذبيها.

وفيه: أنّ ذلك توهم محض حصل من تخيل أنّ الإرادة المتعلّقه بالمقدّمه

مترشحه من الإرادة المتعلقة بذيها، وأنَّ وجوبها ناشٍ عن وجوبه، وبعبارة أخرى وجوبه يسرى إليها.

ويردُّه أنَّ القول بالترشُّح والسرَّيان بمعنى العليَّة كما هو ظاهره ممنوع، ضروره أنَّ الإرادة المتعلقة بذي المقدمه ليست علَّة للإرادة المتعلقة بالمقدمه بحيث تتحقَّق قهراً بمجرد تحقُّقها، بل كلٌّ واحده منهما ناشئه عن مبادئها الخاصه بها، وكذلك وجوب المقدمه ليس معلولاً لوجوب ذيها، بل كلٌّ منهما معلول للإرادة المتعلقة به.

والملازمه بين الإرادتين أو بين الوجوبين عند القائلين بها ليست بمعنى العليَّة بحيث لو أراد المولى ذا المقدمه لتحققت منه إرادته قهريه متعلقه بالمقدمه، ولو أوجبه لوجبت قهراً وبدون اختياره، بل بمعنى أنَّ العقل يكشف عن أنَّ المولى حينما يريد شيئاً يتوقَّف على شيء آخر، يريد ذلك الشيء الآخر المتوقَّف عليه أيضاً بإرادته مسبوقة بمبادئها، من تصوُّره والتصديق بفائدته وغيرهما. نعم، فائده ذى المقدمه أصليته، بخلاف فائده المقدمه، إذ فائدتها هي الوصول إلى ذى المقدمه، والملازمه بين الوجوبين أيضاً تكون بمعنى استكشاف العقل عن أنَّ المولى إذا أوجب شيئاً أوجب مقدمته أيضاً بإرادته واختياره.

وملاك حكم العقل بالملازمه عند القائلين بها هو توقُّف ذى المقدمه على مقدمته، وكما أنَّ هذا الملاك موجود عند وجوب ذى المقدمه بالفعل بالنسبه إلى مقدمته المقدوره فى ظرفه، كذلك هو موجود عند عدم وجوبه فعلاً لعدم تحقُّق شرطه بعدُ بالنسبه إلى المقدمه المقدوره قبل ظرف وجوبه غير المقدوره فيه، سيِّما إذا كان شرط الوجوب مقطوع الوقوع، فلو فرض أنا نقدر على الوضوء قبل وقت الصلاة ولا نتمكَّن منه بعده، وفرض أنَّ الوضوء شرط

منحصر لا يتبدل عند العجز عنه إلى التيمم فحينئذٍ يجب تحصيله قبل دخول الوقت، ولا يجوز تركه معتدراً بأنّ الوقت لما يدخل، فلا تجب الصلاة كي يجب الوضوء، فإنّ ما ذكر من ملاك حكم العقل بالملازمه موجود هاهنا أيضاً.

والحاصل: أنّ تحصيل المقدمات المفوّته واجب على المكلف قبل وجوب ذبيها من دون أن يتوجّه إشكال على المشهور في الواجب المشروط.

## الواجب المنجز والمعلّق

ومنها: تقسيمه إلى المنجز والمعلّق: في الواجب المنجز والمعلّق

قال في الفصول: وينقسم باعتبار آخر إلى ما يتعلّق وجوبه بالمكلف ولا يتوقّف حصوله على أمر غير مقدور له كالمعرفه وليس من منجزاً، وإلى ما يتعلّق وجوبه به ويتوقّف حصوله على أمر غير مقدور له، كالحجّ، فإنّ وجوبه يتعلّق بالمكلف من أوّل زمن الاستطاعه أو خروج الرفقه ويتوقّف فعله على مجيء وقته (١)، وهو غير مقدور له، والفرق بين هذا النوع وبين الواجب المشروط هو أنّ التوقّف هناك للوجوب وهنا للفعل (٢)، إنتهى كلامه.

واستشكل على هذا التقسيم تارةً بأنّه مستحيل بحسب مقام الثبوت، وأخرى بعدم لزوم الالتزام به بحسب مقام الإثبات، لعدم ترتّب أثر عليه، وإن كان ممكناً ثبوتاً.

فذكر جميع ما قيل أو يمكن أن يُقال حول كلام صاحب الفصول في مقامين:

ص: ٢٩٧

---

١- (١) فالحجّ عند صاحب الفصول واجب مشروط بالنسبه إلى الاستطاعه أو خروج الرفقه، ومعلّق بالنسبه إلى مجيء وقته. م ح - ٥.

٢- (٢) الفصول الغرويّه: ٧٩.

ذهب جمع من المحققين منهم الشيخ محمد حسين الاصفهاني رحمه الله في حاشيه الكفايه إلى استحاله الواجب المعلق، وقبل البحث حول كلامه ينبغي توجيه الوجدان إلى الأوامر العقلانيه ليتضح أنّ تعلق الإيجاب الفعلي بأمر استقبالي هل هو مستحيل وجداناً أو ممكن، فنقول:

إنّما حينما نلاحظ الإراده التكوينيّه الفاعليّه والتشريعيّه الأمرّيّه لا نرى منعاً في تعلق الإراده الفعليّه بمراد استقبالي، ولا في صدور أمر فعلي متعلق بمأمور به استقبالي، ضروره أنّا قد نريد القيام والقعود وتحريك اليد ونحوها، فيكون الإراده والمراد كلاهما حاليين، وقد نريد أن نأتي بالصلاه بعد حلول وقتها، أو نساfer غداً، أو نصوم في شهر رمضان الذي يأتي بعد سنّه أشهر مثلاً، فتعلقت الإراده الحاليّه بمراد استقبالي، ولا يمكن القول بخلوّ صفحه أنفسنا من الإراده في هذه الموارد قبل حلول ظرف المراد، ضروره أنّا نجد الفرق بيننا وبين الكفار في أنّهم لا يريدون الصيام في رمضان الآتي ونحن نريده، ولا يمكن القول بأنّه لا فرق بيننا وبينهم الآن وسيتحقق الفرق بعد حلول شهر رمضان.

وكذلك الحال بالنسبه إلى الإراده الأمرّيّه، فإنّ المولى تارة يقول لعبده:

«ادخل السوق واشتر اللحم» فتعلق الوجوب الفعلي بأمر حالي فوري، وأخرى يقول له: «سافر إلى البصره غداً» فتعلق الوجوب الحالي بأمر استقبالي، ولا يمكن القول بأنّ وجوب المسافره أمر استقبالي كنفسها، لأنّنا نجد الفرق بينه وبين قوله: «إن جئتك زيد فأكرمه» فإنّ الوجدان يقضي بأنّ وجوب المسافره في المثال الأوّل حالي ووجوب الإكرام في المثال الثاني استقبالي مقيد بمجيء زيد.

وبالجملة: قول المولى لعبده: «سافر إلى البصره غداً» ليس من قبيل الواجب المشروط، بل من قبيل الواجب المطلق الذى وجوبه حالى وواجبه استقبالى، وهذا هو الذى نعبر عنه بالواجب المعلق وليس بمستحيل عند الوجدان والعقلاء.

### كلام المحقق الاصفهاني في الواجب المعلق

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ المحقق الاصفهاني ذهب في الحاشية إلى استحالته، وعمّم البحث فقال بامتناع تعلق الإرادة - سواء كانت تكويته أو تشريعيه - بأمر استقبالي وتكلم في كلّ منهما ببحث مستقلّ، فقال في الإرادة التكوينية:

إنّ الإرادة عبارته عن «الشوق المؤكّد المحرّك للعضلات نحو المراد».

توضيح ذلك: أنّ للنفس منازل ومراتب، ويسمّى كلّ مرتبه باسم خاصّ، فيعبر عن إحدى درجاتها بالشوق، وهو يتّصف بالشده والضعف والنقص والكمال، فإذا كان الشيء المراد الذى تعلق به الشوق مبتلى بمانع لا يقدر المرید على إزالته يقف الشوق ولا يتأكّد ولا يرتقى إلى الدرجة التى يُقال لها الإرادة، وإن لم يكن للمراد مانع أصلاً، أو كان ولكن المرید يقدر على إزالته يرتقى الشوق شيئاً فشيئاً إلى درجه يقال لها الإرادة والقصد.

ثمّ إذا وصل الشوق إلى هذا الحدّ يؤثّر في قوه اخرى نفسانيه يعبر عنها بالقوه العامله، وهى قوه منبته في جميع الأعضاء والجوارح، فالشوق المؤكّد الذى يحرك القوه العامله نحو المراد هو الذى يسمّى بالإرادة، فلا يمكن القول بتحققها من دون تحرّك العضلات نحوه، وهذا الذى التزم به من أجاز تعلق الإرادة التكوينية بأمر استقبالي، فمن أراد فرضاً اليوم أن يسافر غداً فأين تأثير القوه الشوقيه الآن في القوه العامله وأين تأثّر العضلات وتحرّكها نحو

وبالجملة: الإرادة هي التي تحرك العضلات نحو المراد فوراً، ولأجله قالوا:

هي الجزء الأخير للعلّة التامّة، فإذا تحققت ولم يتحقّق المراد فهل هذا إلّا انفكاك العلّة التامّة عن المعلول؟!

إن قلت: لعلّ المعلول هاهنا مقيد بالتأخر ذاتاً، فليس المعلول في المثال المتقدم مطلق «المسافر» بل «المسافر في الغد»، فإذا كان كذلك فلا بدّ من أن يتحقّق متأخراً عن علّته وإلّا فلم يكن معلولاً.

قلت: فساد هذا الكلام أوضح من سابقه، لأنّ دخل التأخر في ذات المعلول يكون بمعنى اشتمال ذاته على الانفكاك عن علّته، وهو ينافي القاعده العقلية الحاكمه بعدم إمكان انفكاكه عنها.

إن قلت: يمكن أن يكون الزمان المتأخّر شرطاً لتأثير الإرادة.

قلت: إنّ حضور الوقت إن كان شرطاً في بلوغ الشوق حدّ النصاب وخروجه من النقص إلى الكمال فهو عين ما رمناه من أنّ حقيقه الإراده لا- تتحقّق إلّا حين إمكان انبعاث القوّه المحرّكه للعضلات، وإن كان شرطاً في تأثير الشوق البالغ حدّ النصاب الموجود من أوّل الأمر فهو غير معقول، لأنّ بلوغ القوّه الباعثه في بعثها إلى حدّ النصاب مع عدم انبعاث القوّه العامله تناقض بين، بداهه عدم انفكاك البعث الفعلي عن الانبعاث، وعدم تصوّر حركه النفس من منزل إلى منزل مع بقائها في المنزل الأوّل.

توضيحه: أنّ الجزء الأخير من العلّة لحركه القوّه العامله لا بدّ من أن يكون أمراً موجوداً في مرتبه النفس، وذلك لا- يمكن أن يكون طبيعه الشوق، لإمكان تعلّقها بما لا- يقع فعلاً بل بالمحال، فلا بدّ أن تكون مرتبه خاصّه من الشوق أو صفه اخرى بعد الشوق بحيث لا تتعلّق تلك المرتبه أو تلك الصفه بما ينفكّ عن

انبعاث القوّه العامله فعلاً، فضلاً عن المحال.

فالقول بتحقيق الشوق المؤكّد الذي نعبر عنه بالإرادة قبل ظرف المراد يستلزم إمّا عدم كون الإراده هي الجزء الأخير للعلّه التامّه أو انفكاك المعلول عن العله.

مضافاً إلى أنّ الإراده تفارق سائر الأسباب، فإنّ الأسباب الخارجيه ربما يكون لوجودها مقام ولتأثيرها مقام آخر، فيتصوّر اشتراط تأثيرها بشيء دون وجودها(١)، بخلاف الإراده، فإنّها حيث تكون عباره عن القوّه الشوقيه الواصله إلى مرحله الكمال والتأكّد لأثرت بمجرّد وجودها في القوّه العامله المنبثّه في العضلات والجوارح، ولا يمكن القول بأنّ محرّكيتها للعضلات مشروطه بزمان متأخّر عن أصل وجودها.

والحاصل: أنّ القوّه الشوقيه التي نعبر عنها بالإرادة إمّا موجوده مؤثّره في القوّه العامله بالفعل، وإمّا غير موجوده، وأمّا كونها حاصله متوقّفه في تأثيرها على حصول شرط متأخّر خارج عنها فلا يعقل أصلاً، لعدم ارتباط القوّه الشوقيه بالخارج لكي تتوقّف في تأثيرها على أمر خارجي، بل هي مرتبطه بالقوّه العامله التي هي أيضاً من درجات النفس.

وأمّا ما في المتن من لزوم تعلق الإراده بأمر استقبالي إذا كان المراد ذا مقدّمات كثيره فإنّ إرادته مقدّماته قطعاً منبعثه عن إرادته ذبيها(٢).

فتوضيح الحال فيه: أنّ الشوق إلى المقدّمه بما هي مقدّمه لا بدّ من انبعاثه من الشوق إلى ذبيها، لكنّ الشوق إلى ذبيها لما لم يمكن وصوله إلى حدّ يتحرّك

ص: ٣٠١

١- (١) كما أنّ تأثير النار في الإحراق مشروط بمجاورتها للمادّه المحترقه دون وجودها. م ح - ي.

٢- (٢) كفايه الأصول: ١٢٨.



القوّه العامله به - لتوقّف الفعل المراد على مقدمات - فلا - محاله يقف في مرتبه إلى أن يمكن الوصول، وهو بعد طي المقدمات، فالشوق بالمقدمه لا مانع من بلوغه حدّ الباعثيه الفعلية، بخلاف الشوق إلى ذبيها، وهذا حال كلّ متقدّم بالنسبه إلى المتأخر، فإنّ الشوق شيئاً فشيئاً يصير قصداً وإرادته، فكما أنّ ذات المقدمه في مرتبه الوجود متقدمه على وجود ذبيها، كذلك العله القريبه لحركه العضلات نحوها، مثل هيجان القوّه العامله، وما قبله المسمّى بالقصد والإرادته، وما هو المسلم في باب التبعية تبعيه الشوق للشوق لا - تبعيه الجزء الأخير من العله، فإنّه محال، وإلّا لزم إمّا انفكاك العله عن المعلول، أو تقدّم المعلول على العله (١).

هذا حاصل كلامه في الإراده التكوينية.

ثمّ قال: وأمّا الإراده التشريعيه فهي على ما عرفت في محلّه إرادته فعل الغير منه اختياراً، وحيث إنّ المشتاق إليه فعل الغير الصادر باختياره فلا محاله ليس بنفسه تحت اختياره، بل بالتسبب إليه بجعل الداعي إليه، وهو البعث نحوه، فلا محاله ينبعث من الشوق إلى فعل الغير اختياراً (٢) الشوق إلى البعث نحوه، فيتحرّك القوّه العامله نحو تحريك العضلات بالبعث إليه، فالشوق المتعلّق بفعل الغير إذا بلغ مبلغاً ينبعث منه الشوق نحو البعث الفعلي كان إرادته تشريعيه، وإلّا فلا، ومن الواضح أنّ جعل الداعي للمكلف ليس ما يوجب الدعوه على أيّ حال، إذ المفروض تعلّق الشوق بفعله الصادر منه بطبعه وميله لا قهراً عليه، فهو جعل ما يمكن أن يكون داعياً عند انقياده وتمكينه، وعليه فلا يعقل

ص: ٣٠٢

١- (١) نهايه الدرايه ٧٣:٢.

٢- (٢) «إختياراً» صحّ ظاهراً. م ح - ي.

البعث نحو أمر استقبالي، إذ لو فرض حصول جميع مقدماته وانقياد المكلف لأمر المولى لما أمكن انبعائه نحوه بهذا البعث، فليس ما سَميناه بعثاً في الحقيقه بعثاً ولو إمكاناً.

وبالجملة: إذا أراد المولى فعل العبد الصادر منه اختياراً فحيث إنّه ليس بنفسه تحت اختياره فلا بدّ له من أن يتوسّل إليه بجعل الداعي فيه، فيريد بالإرادة التكوينيّة أن يبعثه نحوه، فيتحرّك قوّته العامله فوراً نحو تحريك العضلات بالبعث إليه، فإذا تحقّق البعث الفعلي فلا بدّ من أن يتحقّق الانبعاث الفعلي، فإنّ نسبة الانبعاث إلى البعث كنسبه الانكسار إلى الكسر، فكما لا يمكن تعلق الكسر الحالى بالانكسار الاستقبالي كذلك يمتنع تعلق البعث الحالى بالانبعاث الاستقبالي الذي سَماه صاحب الفصول بالواجب المعلق (١).

وهذا ما أفاده رحمه الله في الإراده التشريعيّه مع توضيح منّا.

### نقد كلام المحقّق الاصفهاني رحمه الله حول الإراده التكوينيّه

ويمكن أن يناقش فيما أفاده حول الإراده التكوينيّه بأمور:

أهمّها أنّ تعريف الإراده بالشوق المؤكّد وإن كان مشهوراً عندهم، إلّا أنّه خلاف الواقع، فإنّ الشوق حاله انفعاليّه للنفس، ولا فرق في ذلك بين الشوق الضعيف والمتوسّط والشديد، والإرادة من مقوله الفعل، فكيف يمكن أن يكونا شيئاً واحداً مع أنّه لا سنخيّه بينهما أصلاً؟!

توضيح ذلك: أنّ الإنسان يتأثر ويشتاق إلى الشيء بسبب التصديق بترتب الفائدة عليه (٢)، بخلاف الإراده، فإنّها قوّه فعّاله أمره، فراجع إلى وجدانك تارةً

ص: ٣٠٣

١- (١) نهايه الدرايه ٢: ٧٦.

٢- (٢) والتصديق بفائده الشيء تارةً ينشأ من تفكير الإنسان حوله، وأخرى من استماع أوصافه المذكوره بواسطه شخص آخر. منه مدّ ظلّه.

تقول لصديقك: «هل تشتاق إلى اشتراء دار زيد؟» وأخرى تقول: «هل تريد اشترائها؟» والعرف يقضى بتغاير العبارتين من حيث المعنى.

إن قلت: فما منشأ تحقق الإرادة؟

قلت: إن الله تعالى منح للنفس الإنسانيه شعبه من الخالقيه، فالإراده وكذلك التصور الذى يعبر عنه بالوجود الذهني ممّا تخلقه النفس بتفضّل من الله الخالق على الإطلاق.

فالشوق من مبادئ الإراده ومغاير لها.

بل أنكر بعضهم كونه من مبادئها أيضاً، بتقريب أنّ المريض الذى يأكل الدواء المرّ بأمر الطبيب أو يتسلّم مثلاً إلى قطع رجله إذا توقّف حفظ نفسه عليه، فإنّه يريد أكل الدواء وقطع الرجل من دون أن يشتاق إليهما أصلاً، فالشوق إلى المراد قد يتحقّق وقد لا يتحقّق، فليس لزوماً من مبادئ الإراده فى جميع الموارد.

لكن يمكن الجواب عنه بأنّ كون الشوق من مبادئها ليس بمعنى اشتياق المرید إلى المراد، بل بمعنى اشتياقه إلى الفائده المترتبه عليه، فالمريض وإن لم يشتق إلى أكل الدواء المرّ أو قطع رجله إلّا أنّه يشتاق إلى الفائده المترتبه عليهما من رجوع سلامته وحفظ نفسه.

فلا يصحّ إنكار كون الشوق من مبادئ الإراده، لكن لا ينتلم به أصل الإشكال على المحقّق الاصفهاني رحمه الله من أنّ الشوق حاله انفعاليه تأثريه، والإيراده قوه فعليّه تأثريه، ولا يمكن اتّحاد ما هو من مقوله الفعل مع ما هو من مقوله الانفعال، فلا يصحّ تعريف الإراده بالشوق المؤكّد، ويشهد على تغاير معناه قضاوه العرف كما تقدّم.

ص: ٣٠٤

ويمكن أن يناقش في فقره اخرى من كلامه رحمه الله أيضاً، وهي أن «الإرادة هي الجزء الأخير من العلة التامة»، فلا- يمكن تحققها من دون تحرك العضلات نحو المراد، لأنه من قبيل انفكاك المعلول عن علته.

وجه المناقشه أنه صرف دعوى بلا دليل، حيث إنه اكتفى فيه بقوله: «ولذا قالوا: إن الإرادة هو الجزء الأخير من العلة التامة لحركة العضلات» ولم يقم برهاناً على إثباته.

بل يمكن إقامة البرهان على خلافه، فإن كونها الجزء الأخير من العلة التامة يقتضى أن يتحقق قبلها جميع ما له دخل فى حركة العضلات نحو المراد من المقتضى والشرط وعدم المانع، بحيث إذا تحققت الإرادة تحركت العضلات نحوه بلا فصل، مع أنه ليس كذلك فى جميع الموارد.

توضيحه: أن الإرادة كثيراً ما تتعلق بنفس تحريك العضلات من القيام والعود ونحوهما، ففى مثل هذه الموارد وإن كان المراد يتحقق عقب الإرادة فوراً إلا أن حصول شىء عقب شىء آخر لا يدل على كونه معلولاً له.

ويشهد عليه أن حركة اليد مثلاً لا تحصل فيما إذا كانت شلاء أو تسلط عليها قوه قاهره مانعه وإن أراد صاحبها أن يحركها بإرادته شديده كما إذا قصد التخلص من يد ظالم قوى قاهر، فحصول حركة اليد يتوقف على حصول شرطها وهو سلامتها من الشلل وعدم مانعها، وهو تسلط قوه قاهره مانعه عليها.

بل فيما إذا كانت العضلات سليمه ولم تسلط عليها قوه قاهره لا- يتحقق حركتها عقب إرادتها فوراً إلا فيما إذا أراد حركتها الحالتيه، وأما إذا تعلق الإراده بأمر استقبالي كما إذا قصدت الآن أن تقوم بعد ساعه من مكانك فلم يتحقق القيام فوراً عقب إرادته.

فعدم انفكاك المراد عن الإرادة في الموارد التي لا ينفك عنها إنما هو لأجل أنّ الله تعالى جعل الجوارح والعضلات مقهوره للنفس الإنسانيّة، بحيث تآتمر بأمرها دائماً، ولا تتخلّف أصلاً كبعض العبيد العاصين، وليست بين الإرادة والمراد عليّته ومعلوليه كما بين مثل النار والإحراق.

هذا كلّه فيما إذا تعلّقت الإرادة بنفس تحريك العضلات.

وأما إذا تعلّقت بشيء يتوقّف على مقدّمه أو مقدّمات، كما إذا أراد شرب الماء (١) فتحليله يحتاج إلى ذكر أمرين:

١ - المراد بتقدّم العله على المعلول الذي ثبت في الفلسفه إنّما هو التقدّم والتأخّر الرتبي، وأما بحسب الزمان فليس بينهما تقدّم وتأخّر ولو آناً ما.

٢ - قالوا: تشخّص الإرادة إنّما هو بالمراد، ومعناه أنّ الإرادة الواحدة لا يمكن أن تتعلّق إلّا بمراد واحد (٢)، فهي متعدّد لا محاله لو تعدّد المراد حتّى فيما إذا كان أحد المرادين مقدّمه للآخر، مثل نصب السّم والكون على السطح، فكّلّ منهما يحتاج إلى إرادته مستقلّة.

فإذا أراد الإنسان شرب الماء مثلاً ينقذح لا محاله في نفسه إرادته أخرى متعلّقه بأخذ الكأس وتقريبه إلى الفم، ثمّ يحصل أخذه وتقريبه إليه، ثمّ يتحقّق شرب الماء.

فلو كانت الإرادة هو الجزء الأخير من العله التامّه لحركه العضلات نحو المراد فكيف تحقّق الفصل الزماني بينهما؟ هل يمكن أن يتوقّف المعلول على

ص: ٣٠٦

---

١- (١) فإنّه يتوقّف على أخذ الكأس وتقريبه إلى الفم. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) كما أنّ العلم الواحد أيضاً لا يمكن أن يتعلّق بمعلومين، فإن كان المعلوم متعدّداً كان العلم أيضاً متعدّداً، وإن كان واحداً فواحداً، فالإرادة والعلم ونظائرهما تابعه لمتعلقاتها من حيث الوحده والتعدّد. منه مدّ ظلّه.

شيء آخر بعد تماميته علته بحصول جزئها الأخير، وقد عرفت أنهما يتقارنان بحسب الزمان؟!

قد عرفت أنّ المحقق الاصفهاني رحمه الله ذهب في هذه الموارد إلى أنّ هذا الإنسان العطشان لا يريد في بدايه الأمر شرب الماء، بل ينقذح في نفسه شوق إليه، ثم ينقذح بتبعه شوق آخر في نفسه متعلق بمقدمته - أعني أخذ الكأس وتقريبه إلى الفم - والشوق المتبوع المتعلق بذى المقدمه لأجل تعلقه بأمر استقبالي يبقى راكداً فعلاً ولا يكمل لكي يصدق عليه الشوق المؤكّد الذي هو الإراده، بخلاف الشوق التابع المتعلق بالمقدمه، فإنّه حيث تعلق بأمر حالي يرتقى إلى حدّ النصاب الذي يعبر عنه بالشوق المؤكّد، فيريد المقدمه، فيوجدتها في الخارج، وبعد ذلك كله يرتقى الشوق المتبوع المتعلق بذى المقدمه إلى حدّ الكمال الذي نسّميه الإراده. فراجع إلى وجدانك، هل هذا جواب صحيح؟! هل الإنسان العطشان المشرف على الهلكه لا ينقذح في نفسه شوق مؤكّد شديد إلى شرب الماء حينما يمدّ يده إلى الكأس لأخذه وتقريبه إلى فمه، بل في نفسه مرحله من الشوق لا ترتقى إلى حدّ النصاب والكمال إلّا بعد تحقّق مقدماته؟!

ولو قلنا لمن يتوضّأ: «هل تريد الصلاه؟» بماذا يجيب؟ هل يجيب بأنّي لا اريدها فعلاً بل في نفسي مرحله من الشوق إليها؟!

فالقول بعدم تعلق الإراده بذى المقدمه قبل تحقّق ما يتوقّف عليه معانده للوجدان، فالعطشان يريد شرب الماء أولاً ثمّ يحصّل مقدماته ثمّ يتحقّق الشرب، فلو كانت الإراده مكمله للعله التامه فكيف تحقّق الفصل بين العله والمعلول زماناً؟!

والحاصل: أنّ ما أفاده المحقق الاصفهاني رحمه الله لإثبات امتناع تعلق الإراده

التكوينيّته بأمر استقبالي يبتنى على أمرين: أحدهما: تفسير الإرادة بالشوق المؤكّد، الثاني: كونها الجزء الأخير من العلّه الثامه لحرکه العضلات نحو المراد، وقد عرفت فساد كلا- الأمرين. فكما يمكن تعلق الإراده بأمر حالي كذلك يمكن تعلقها بمراد استقبالي، ويؤيده الوجدان أيضاً كما عرفت.

### نقد كلام المحقق الاصفهاني رحمه الله حول الإراده التشريعيه

ويرد على ما أفاده في مسأله البعث أنّه خلط بين البعث الحقيقي والاعتباري، فإنّ القول بعدم انفكاك البعث عن الانبعاث وقياسهما بالكسر والانكسار إنّما يصحّ في الحقيقيين منهما، فإنّه كما لا يمكن أن يتحقّق الكسر الآن والانكسار غداً، لا يمكن أيضاً أن يتحقّق البعث التكويني من قبل المولى الآن وانبعاث العبد في المستقبل.

بخلاف البعث الاعتباري الذي هو مفاد «هيئه افعل»، فإنّه مع كونه فعلياً يمكن أن يتعلّق بأمر استقبالي، ولا يصحّ قياسه بالبعث الحقيقي ولا بمسأله الكسر والانكسار.

ويشهد عليه أنّ كثيراً ما لا يتحقّق الانبعاث عقيب البعث الاعتباري المنجز، كما في العصاه والكفّار(1)، فكيف تحقّق الانفكاك بينهما لو كانا نظير الكسر والانكسار؟!

بل الحقّ - كما قال سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام قدس سره مراراً - أنّ الانبعاث في موارد الطاعه ليس مسبباً عن البعث، بل عن ملاحظه استحقاق المثوبه على الموافقه والعقوبه على المخالفه، سواء صدر الأمر من الشارع أو من الموالى

ص: ٣٠٨

---

١- (١) فإنّهم على المشهور مكلفون بالفروع كما أنّهم مكلفون بالأصول. منه مدّ ظلّه.

نعم، بعض العباد مثل أمير المؤمنين عليه السلام لا يعبدون الله خوفاً من ناره ولا طمعاً في جنته، بل وجدوه أهلاً للعباده فعبدوه، لكنهم قليلون غايه القله.

وبالجملة: البعث ليس عله للانبعاث، بل هو محقق لموضوع الإطاعه والعصيان فقط.

ويؤيده ما ذكره المحقق الخراساني رحمه الله من أنه لا يكاد يتعلّق البعث إلّا بأمر متأخّر عن زمان البعث، ضروره أنّ البعث إنّما يكون لإحداث الداعي للمكلف إلى المكلف به، بأن يتصوره بما يترتب عليه من المثوبه وعلى تركه من العقوبه، ولا يكاد يكون هذا إلّا بعد البعث بزمان، فلا محاله يكون البعث نحو أمر متأخّر عنه بالزمان، ولا يتفاوت طوله وقصره فيما هو ملاك الاستحاله والإمكان في نظر العقل الحاكم في هذا الباب (1).

ثمّ الحقّ أنّ عدم انفكاك الانبعاث عن البعث في كلامهم ليس بمعنى تقارنهما زماناً، بل بمعنى كون الانبعاث نحو المبعوث إليه بجميع قيوده، فإذا كان البعث متعلقاً بأمر استقبالي كما إذا قال يوم الخميس: «أكرم زيدا يوم الجمعة» فعدم الانفكاك يقتضى الانبعاث نحو الإكرام يوم الجمعة، ضروره أنّ الانبعاث إليه في زمن البعث - وهو يوم الخميس - يستلزم الانفكاك بينهما، لا الانبعاث إليه في يوم الجمعة.

والحاصل: أنّ تصوير الواجب المعلق لا يستحيل عقلاً بعدما عرفت من بطلان ما استدللّ به المحقق الاصفهاني رحمه الله لإثبات الاستحاله، وهو أهمّ ما استدللّ به في المقام.



## المقام الثاني: في وجود الواجب المعلق وعدمه

نعم، نحن لا نلتزم بوجود الواجب المعلق في الشرع، ضروره أنّ طريق التخلّص عن الإشكال الذي كان في ذهن صاحب الفصول لا ينحصر بالالتزام به كما هو رحمه الله توهم.

توضيح ذلك: أنّه رحمه الله رأى أنّ وجوب المقدمه تابع لوجوب ذبيها، فلا بدّ من أن يكون وجوبها بعد وجوبه، مع أنّا نجد في الشريعة موارد يظهر منها خلاف ذلك، كوجوب تحصيل جواز السفر للحجّ بعد الاستطاعه وقبل الموسم، ووجوب غسل الجنابه والحيض والنفاس للصوم قبل طلوع الفجر، فلأجل هذه العويصه التزم بكون الواجب في أمثال هذه الموارد معلقاً، فيكون وجوب الحجّ والصوم متحقّقاً في زمن لزوم تحصيل جواز السفر والغسل، وإن كان زمن وقوعهما بعد ذلك.

وبعبارة اخرى: إنّ الذي حمّله على الالتزام بهذا التقسيم أنّه رأى أنّ بعض القيود الخارجه عن تحت قدره المكلف لو كانت من قيود الوجوب لاستلزم تعطيل الواجب رأساً، فلا بدّ من القول بوجوب الحجّ مثلاً على المكلف من أوّل زمن الاستطاعه أو خروج الرفقه لكي يجب عليه تحصيل المقدمات التي لا يمكن بعد حلول الموسم تحصيلها بحيث يدرك الحجّ في وقته، ولو قلنا بتوقّف وجوب الحجّ على حلول الموسم لجاز ترك مقدماته حتّى المفوّته منها قبل حلوله، لعدم وجوب مقدمات الشيء ما لم يصير واجباً، ونعلم أنّ تركها كذلك ينجزّ إلى ترك أصل الحجّ رأساً.

فلا بدّ من القول بوجوب الحجّ على المكلف من أوّل زمن الاستطاعه أو خروج الرفقه، لكنّ الإتيان به متوقّف على حلول الموسم.

وهذا بخلاف الوقت في باب الصلاة، فإنه دخيل في وجوبها، لأن دخله فيه لا يستلزم تركها.

والحاصل: أن الوقت في بعض الواجبات - كالحج - من قيود الواجب، وفي بعضها الآخر - كالصلاة - من قيود الوجوب.

هذا توضيح ما ألبأ صاحب الفصول رحمه الله على تقسيم الواجب إلى المنجز والمعلق.

ويرد عليه - مضافاً إلى بعد كون الوقت قيماً للواجب في بعض الواجبات وللوجوب في بعضها الآخر - أن طريق التخلّص عن هذا الإشكال لا ينحصر بالالتزام بالواجب المعلق، لإمكان التخلّص منها بأربعة طرق أخرى مبنيّة على مبانٍ خاصّة:

### نظريّة الشيخ الأنصاري رحمه الله في المقدمات المفوتة

أحدها: مبني على ما ذهب إليه الشيخ الأعظم رحمه الله من رجوع القيود في الواجبات المشروطة إلى المادّة لا إلى الهيئته، فإنّ هذا المبني على فرض صحّته يستلزم رفع هذا الإشكال، ضروره أنّ الحجّ مثلاً - وإن كان واجباً مشروطاً بالنسبه إلى كلّ من الاستطاعه والموسم إلّا أنّهما قيّدان راجعان إلى نفس الحجّ لا إلى وجوبه، فوجوبه متحقّق قبل الموسم بل حتّى قبل الاستطاعه، فلا إشكال في اتّصاف تحصيل جواز السفر بالوجوب التبعي، وكذلك الأمر في مسأله صوم شهر رمضان.

إن قلت: ما الفرق بين مثل الطهاره في باب الصلاة ومثل الاستطاعه في باب الحجّ بعد كون كلّ منهما قيماً للواجب لا للوجوب على مبني الشيخ،

حيث إنَّ الطهارة يجب تحصيلها لأجل الصلاة دون الاستطاعة لأجل الحجِّ مع كون كليهما أمرين مقدورين للمكلف؟

قلت: الفرق بينهما إنما هو في كيفية أخذهما في الأدلَّة، فإنَّ الأولى اخذت فيها بحيث يستفاد وجوب تحصيلها لأجل الصلاة، والثانية بحيث يستفاد عدم وجوب تحصيلها لأجل الحجِّ، بل إن اتَّفقت تحقُّقها يجب عقبيها الحجِّ، فكأنَّه قيل في دليل الأولى: «يجب عليك الصلاة مع الطهارة» وفي دليل الثانية: «يجب عليك الحجِّ مع الاستطاعة الاتِّفاقيه».

فما ذهب إليه الشيخ رحمه الله من رجوع القيود في الجمل الشرطيَّه إلى المادَّة وإن كان فاسداً عندنا كما عرفت في مبحث الواجب المشروط، إلما أنَّه على فرض تماميته يصلح للجواب عن إشكال المقدمات المفوَّته من دون أن نحتاج إلى الالتزام بالواجب المعلق، فإنَّ الواجب المعلق بما فسِّره صاحب الفصول يكون شعبه من المشروط بما اختار له الشيخ رحمه الله من المعنى، فإنَّ الشرط سواء كان مقدوراً للمكلف، مثل «إن استطعت يجب عليك الحجِّ» أو غير مقدور له، مثل «إذا حلَّ الموسم يجب عليك الحجِّ» يكون قييداً للواجب عند الشيخ الأعظم رحمه الله وسماه واجباً مشروطاً، والواجب المعلق عند صاحب الفصول هو بعينه القسم الثاني من قسمي الواجب المشروط عند الشيخ، أعنى ما إذا كان القيود خارجاً عن قدره المكلف.

نعم، يرد على الشيخ إشكال آخر، وهو أنَّ مبناه يقتضى وجوب تحصيل جواز السفر حتَّى قبل تحقُّق الاستطاعة، لكونها كالموسم من قيود الحجِّ لا من قيود وجوبه، وهل هو ملتزم بهذا الأمر الغريب الذي لم يتفوّه به أحد؟!

الثانى: مبنى على تصوير الشرط المتأخر الذى ذهب بعض الأكابر - كالمحقق الخراسانى رحمه الله - إلى إمكانه.

ولصاحب الكفايه فى المقام كلامان: أحدهما ناظر إلى ردّ ما فى الفصول من تقسيم الواجب إلى المنجز والمعلق، ثانيهما ناظر إلى توجيه وجوب بعض المقدمات قبل وقت ذيها بنحو (١) الشرط المتأخر.

فإنه قال فى الموضوع الأوّل: لا وقع لهذا التقسيم، لأنه بكلا قسميه من الواجب المطلق المقابل للمشروط، فيشتركان فى حالتيه الوجوب، لكن يختلفان فى حالتيه الواجب واستقباليته، فالواجب المنجز حالى كالوجوب، والمعلق استقبالى، وما رتبّه على هذا التقسيم من وجوب مقدّمه الواجب المعلق فعلاً إنّما هو من أثر إطلاق وجوبه وحالتيه لا من استقباليته الواجب (٢).

وبعبارة اخرى: إنّ الواجب المعلق وإن كان يمتاز عن المنجز من حيث حالتيه الواجب واستقباليته، إلّا أنّ وجوب المقدّمه الذى ذكره صاحب الفصول أثراً لهذا التقسيم لا- يرتبط بهذه الحثيئه لكى يوجب صحّه التقسيم فى المقام، بل هو من آثار حالتيه الوجوب، وهى جهه مشتركه لا دخل لها فى التقسيم أصلاً.

والحاصل: أنّ ما يذكر من تقسيمات الواجب فى باب المقدّمه لا بدّ لها من ترتّب فائده عليها فى هذا الباب، كتقسيمه إلى المطلق والمشروط، حيث يترتب عليه أنّ النزاع فى باب مقدّمه الواجب يختصّ بمقدمات الواجب

ص: ٣١٣

١- (١) الجارّ متعلّق ب «توجيه». م ح - ي.

٢- (٢) كفايه الأصول: ١٢٨.

المطلق، وأمّا المشروط فمقدّماته خارجه عن حریم النزاع في هذا الباب، لأنّه ما لم يصر مطلقاً بحصول شرطه لا يجب على المكلف مقدّماته حتّى بناءً على ثبوت الملازمه.

وأما ما لا أثر له في هذا الباب كتقسيمه إلى المنجز والمعلق فلا ينبغي ذكره هنا، وإلا لكثير تقسيماته (١)، لكثرة الخصوصيات.

وقال في الموضوع الثاني: إنّ الموسم شرط لوجوب الحجّ كالاستطاعه، والفرق بينهما أنّ الاستطاعه شرط مقارن، والموسم شرط متأخر، فالمكلف بمجرد تحقّق الاستطاعه يعلم بفعليته وجوب الحجّ عليه، لكون الموسم الذي هو شرطه الكاشف عن تحقّقه من حين الاستطاعه أمر استقبالي محقّق الوقوع، فيجب عليه تحصيل جواز السفر بعد الاستطاعه وقبل الموسم تبعاً لوجوب الحجّ الذي هو متحقّق بالفعل وإن كان شرطه أمراً استقبالياً متأخراً عنه (٢).

هذا حاصل ما أفاده المحقّق الخراساني رحمه الله في المقام.

وهو كلام صحيح، لأنّ تصوير الشرط المتأخر والمتقدّم ممكن كما عرفت في الواجب المشروط، وإن ناقشنا هناك في كلام صاحب الكفايه في كيفيه التصوير (٣).

الثالث: مبنى على إنكار تبعيّه وجوب المقدّمات المفوّته لوجوب ذبيها، فالموسم شرط مقارن لوجوب الحجّ، فما دام لم يتحقّق لا يجب الحجّ، لكنّ العقل يحكم بأنّ المكلف الذي صار مستطيعاً، ويقطع بأنّ الموسم سيتحقّق بعد

ص: ٣١٤

١- (١) منها: تقسيمه مثلاً إلى الصلاه والصوم والحجّ والجهاد وغيرها، فإنّ هذا التقسيم وإن كان صحيحاً إلاّ أنّه لا يذكر في باب مقدّمه الواجب، إذ لا يترتب على ذكره فيه أثر أصلاً. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) كفايه الأصول: ١٣١.

٣- (٣) راجع ص ٢٥٩.

شهرين مثلاً، ويعلم أيضاً أنه لا يقدر على تحصيل جواز السفر بعد دخول وقت الحجّ يجب عليه تحصيله قبله كما عرفت في أواخر مبحث الواجب المشروط (١).

إن قلت: لو كان الوقت قيماً لوجب الحجّ مثلاً، ومع ذلك يجب على المكلف قبله تحصيل المقدمات التي لا يمكن تحصيلها بعده لكان الأمر بالنسبة إلى مثل الاستطاعة أيضاً كذلك، فلا بدّ من أن يجب عليه قبل الاستطاعة تحصيل ما لا يمكن تحصيله بعدها.

قلت: كلّاً، فإنّ بين الوقت والاستطاعة فرقاً واضحاً، وهو أنّ الوقت أمر مقطوع الوقوع، فلا بدّ له من تحصيل المقدمات ليقدر على الحجّ الذي يتحقّق زمانه قطعاً، بخلاف الاستطاعة التي قد تتحقّق وقد لا تتحقّق.

الرابع: مبنى على إنكار كون وجوب المقدمات المفوّته غيريّاً، بل نفسى، لكنّ الفرق بين تحصيل جواز السفر والحجّ مثلاً أنّ الحجّ واجب نفسى لنفسه وتحصيل جواز السفر واجب نفسى تهينى، لتهيئاً بإتيانه ويستعدّ لإيجاب ذى المقدمه - أعنى الحجّ - عليه.

هذا أيضاً ما أفاده المحقّق الخراسانى رحمه الله في أواخر كلامه (٢).

ولا يخفى أنّ ما ذكر من المناقشات الأربعة كلّها متّفقه فى أنّ ما ذكره صاحب الفصول من تقسيم الواجب إلى المنجز والمعلق ممكن، لكن لا يلائمه مقام الإثبات، لعدم انحصار التخلّص عن إشكال وجوب المقدمات المفوّته قبل وجوب ذيها بالالتزام بالواجب المعلق كما توهمه صاحب الفصول رحمه الله.

ص: ٣١٥

١- (١) راجع ص ٢٩٥.

٢- (٢) كفايه الأصول: ١٣١.

## ملاك تمييز ما يجب تحصيله من القيود وما لا يجب

قد عرفت أنّ الشيخ رحمه الله ذهب إلى أنّ القيود راجعه إلى المادّة ويستحيل رجوعها إلى الهيئه. فاعلم أيضاً أنّ القيود - كما أشرنا سابقاً - على قسمين:

١ - القيود التي لا يقدر المكلف على تحصيلها، سواء لا تكون تحت اختيار أحد أصلاً، كالوقت، أو تكون تحت اختيار غيره، كما إذا قال المولى: «إن جئتك زيد فأكرمه»، فلا إشكال في عدم وجوب تحصيل هذا القسم على المكلف، ضروره عدم تعلق التكليف بغير المقدور.

٢ - القيود التي يقدر على تحصيلها، وهذه القيود أيضاً على قسمين: ما يجب تحصيله على المكلف، كالطهاره للصلاه، وما لا يجب تحصيله عليه، كالأستطاعه للحجّ، والتمييز بينهما إنّما هو بكيفيته لسان الدليل.

هذا على رأى الشيخ رحمه الله.

وأما على المشهور المنصور فيمكن أن يرجع القيد إلى الهيئه أو إلى المادّة، وواضح أنّ ما هو راجع إلى الهيئه لا يجب تحصيله، ووجوب ذى المقدمه أيضاً غير ثابت غالباً قبل تحقّق هذا القيد، ضروره أنّ أكثر القيود اخذت بنحو الشرط المقارن، فإنّ الشرط المتأخّر الذى يقتضى تحقّق الوجوب قبل تحقّق شرطه نادر جداً.

ويتعاكس الأمر فى قيود المادّة، فإنّ أكثر قيود المادّة يجب تحصيلها على المكلف، ووجوب ذى المقدمه أيضاً ثابت قبل تحقّقها كما لا يخفى.

## دوران أمر القيد بين رجوعه إلى الهيئه أو إلى المادّة

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ القيد إن علم رجوعه إلى الهيئه أو إلى المادّة إمّا بنفس الجملة أو بقرائن اخرى فلا بحث ولا إشكال، إنّما الإشكال فى موارد الشكّ.

فذهب المحقق الخراسانى رحمه الله إلى أن المرجع هو الأصول العمليّه، إذ لا ترجيح لأحدهما فى البين (١).

ولا يخفى أن الأصل الجارى هاهنا هو استصحاب عدم وجوب تحصيل القيد، فإنّ تحصيله لم يكن واجباً على المكلف قبل أمر المولى، وفى المرتبه المتأخره عن الاستصحاب تجرى أصاله البراءه من وجوب تحصيله أيضاً، وهذان الأصلان بعينهما يجريان بالنسبه إلى وجوب ذى المقدمه قبل حصول قيده أيضاً.

فنتيجه الأصول العمليّه هى عين نتيجه رجوع القيد إلى الهيئه، لكنّها مسببه عن جريان الأصول لا عن رجوع القيد إلى الهيئه.

### ما أفاده الشيخ الأنصارى رحمه الله فى المقام

وذهب الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله عند دوران القيد بين الرجوع إلى الهيئه والمادّه إلى ترجيح الإطلاق فى طرف الهيئه وتقييد المادّه.

وقبل بيان ما استدللّ به الشيخ رحمه الله لإثبات دعواه لابدّ لنا من توجيه كلامه، فإنّ فى كلامه تناقضاً بحسب الظاهر، حيث ذهب إلى امتناع رجوع القيود إلى الهيئه من جانب، وإلى ترجيح تقييد المادّه عند دوران أمر القيد بين رجوعه إليها وإلى الهيئه من جانب آخر.

فقال المشكيني رحمه الله فى حاشيه الكفايه: مراده من الهيئه أيضاً المادّه، لكنّه أراد بقيود الهيئه ما لا- يجب تحصيله على المكلف من قيود المادّه، وبقيود المادّه

ص: ٣١٧



ما يجب تحصيله عليه منها(١).

وفيه: أنّ الهيئه تذكر دائماً في مقابل المادّه لا بمعناها، على أنّه لا يلائم الدليل الأوّل الذى ذكره الشيخ رحمه الله لإثبات دعواه، من أنّ إطلاق الهيئه شمولى وإطلاق المادّه بدلى، والإطلاق الشمولى أقوى من الإطلاق البدلى، فيرجع القيد عند الدوران بين تقييد أحدهما إلى الإطلاق البدلى لكونه أضعف، ضروره أنّ تفسير الهيئه فى كلامه بالمادّه مستلزم لالتزامه بتحقيق نوعين من الإطلاق فى شيء واحد وهو المادّه.

فلا بدّ من توجيه كلام الشيخ بأنّه مبنى على مذهب المشهور القائل برجوع بعض القيود إلى الهيئه وبعضها إلى المادّه.

وكيف كان، فقد استدللّ الشيخ رحمه الله بوجهين:

الأوّل: ما أشرنا إليه من أنّ إطلاق الهيئه يكون شمولياً كشمول العامّ لأفراده، فإنّ وجوب الإكرام على تقدير الإطلاق يشمل جميع التقادير التى يمكن أن يكون تقديرها له، وإطلاق المادّه يكون بدلياً غير شامل لفردين فى حاله واحده، فيرجع القيد عند الدوران إلى الإطلاق البدلى الذى يكون أضعف من الإطلاق الشمولى(٢).

### البحث حول ما أفاده الشيخ رحمه الله فى المقام

وأجاب المحقّق الخراسانى رحمه الله عنه بأنّ مفاد إطلاق الهيئه وإن كان شمولياً بخلاف المادّه، إلّا أنّه لا يوجب ترجيحه على إطلاقها(٣)، لأنّه أيضاً كان

ص: ٣١٨

١- (١) كفايه الأصول المحشّى ١: ٥٣١.

٢- (٢) مطارح الأنظار ١: ٢٥٢، وكفايه الأصول: ١٣٣.

٣- (٣) لعدم تسلّم كونه أقوى منه. منه مدّ ظلّه توضيحاً لكلام المحقّق الخراسانى رحمه الله.

بالإطلاق ومقدمات الحكمه، غايه الأمر أنّها تارة تقتضى العموم الشمولى وأخرى البدلى كما ربما تقتضى التعيين أحياناً (١) كما لا يخفى، وترجيح عموم العامّ على إطلاق المطلق (٢) إنّما هو لأجل كون دلالتة بالوضع لا لكونه شمولياً بخلاف المطلق، فإنّه بالحكمه، فيكون العامّ أظهر منه فيقدم عليه، فلو فرض أنّهما فى ذلك على العكس فكان عامّ بالوضع دلّ على العموم البدلى ومطلق بإطلاقه دلّ على الشمول لكان العامّ يقدّم بلا كلام (٣)، إنتهى كلامه.

وهذا الجواب مبنى على قبول انقسام المطلق إلى قسمين أو أقسام ثلاثه.

والحقّ أنّه قسم واحد، لعدم دلالتة على الشمول ولا على البدليه.

توضيح ذلك: أنا نفهم بعد تماميه مقدمات الحكمه أنّ ما جاء فى كلام المولى هو تمام مراده، ولا فرق فى ذلك بين الموارد، فإنّا إذا تأملنا فى قوله تعالى:

«أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» (٤) لا نرى فيه لفظاً صالحاً لأن يدلّ على الشمول، فإنّ كلمه «أحلّ» تكون بمعنى «أمضى» و «الله» فاعله، و «البيع» مركّب من اسم الجنس الدالّ على الماهية والطبيعه، واللام الدالّ على تعريف الجنس، وليست اللام لاستغراق أفراد البيع وشمولها وإلا لكانت هذه الآيه مثلاً للعموم، كما قيل فى المفرد المحلّى باللام، فحينئذ لا تكون مثلاً لمحلّ النزاع.

والحاصل: أنا لم نجد فى هذه الآيه الشريفه التى هى مثال واضح للإطلاق الشمولى لفظاً دالّاً على شمول الأفراد، بل نفهم منها بعد العلم بأنّه تعالى كان

ص: ٣١٩

١- (١) تقدّم أنّ إطلاق الصيغه عند صاحب الكفايه يقتضى النفسية والتعينية والعيئية عند الدوران بينها وبين الغيريه والتخييرية والكفائيه. م ح - ي.

٢- (٢) فيما إذا دار أمر دليل ثالث بين كونه مخصّصاً للعامّ أو مقيداً للمطلق. م ح - ي.

٣- (٣) كفايه الأصول: ١٣٤.

٤- (٤) البقره: ٢٧٥.

فى مقام البيان لا- فى مقام الإهمال والإجمال، وأنه تعالى ملتفت غير غافل، ومختار فى أفعاله غير مجبر عليها، ومع ذلك كله لم يذكر شيئاً صالحاً للتقييد، نفهم من مجموع هذه الأمور أنه تعالى أراد إمضاء طبيعه البيع، فأين دلالتها على شمول الأفراد وعمومها؟!

نعم، تتحد الطبيعه مع أفرادها وجوداً، فإنّ وجود الطبيعى هو عين وجود أفرادها، وهذا الأتحاد يكون بنحو الجأ فريقياً - منهم المحقق الخراسانى رحمه الله - على القول بامتناع اجتماع الأمر والنهى فى الصلاه فى الدار المغصوبه، ولكن مع ذلك لو سألناهم: «هل تدلّ الصلاه على الغصب أو بالعكس؟» لقالوا: لا، وهذا أوضح دليل على أنّ مقام الأتحاد فى الوجود غير مقام الدلاله، فالبيع وإن اتحد وجوداً مع أفرادها إلّا أنه لا يدلّ عليها.

إن قلت: فكيف نتمسك بإطلاق البيع لإلغاء اعتبار العربيّه فى صيغته أو تقدّم الإيجاب على القبول ونحو ذلك؟

قلت: هذا ليس لأجل دلالاته، بل لعدم اشتماله على مثل هذه القيود، حيث إنّ تمام الموضوع هو «البيع» لا البيع الذى كان بالصيغه العربيّه أو تقدّم إيجابه على قبوله.

وعدم دلالة المطلق على البدليه أوضح من عدم دلالاته على الشمول، ضروره أنّ المولى إذا قال: «أكرم عالماً» لا يستفاد من مقدّمات الحكمه أكثر من وجوب إكرام طبيعه العالم، أمّا الوحده التى هى عباره اخرى عن البدليه فهى مدلوله لدالّ آخر، وهو تنوين النكره الذى يدلّ على الوحده، فهاهنا لنا دالّان: «اسم الجنس» الذى يدلّ بعد تماميه مقدّمات الحكمه على الطبيعه، و«التنوين» الذى يدلّ على الوحده والبدليه.

إن قلت: فالمطلق البدلى دائماً مقيّد بالوحده على ما ذكرت، فلا يصحّ

قلت: كونه مطلقاً إنما هو بحسب الأحوال والصفات، فإننا إذا شككنا في المثال المتقدم في اشتراط العدالة وعدمه نتمسك بالإطلاق لإلغاء اعتبارها ونستنتج أنه لا فرق في العالم الذي يجب إكرامه بين أن يكون عادلاً أم لا.

والحاصل: أن الإطلاق قسم واحد في جميع الموارد، فلا مجال للقول بكون إطلاق الهيئه شمولياً وإطلاق المادّه بدلياً كما ذكر في صغرى دليل الشيخ لإثبات ترجيح رجوع القيد إلى المادّه عند الدوران بينه وبين رجوعه إلى الهيئه، فنحن لانحتاج إلى منع الكبرى (١) كما فعل صاحب الكفايه.

الثاني: أن تقييد الهيئه يوجب بطلان محلّ الإطلاق في المادّه ويرتفع به مورده، بخلاف العكس، وكلّما دار الأمر بين تقييدين كذلك كان التقييد الذي لا يوجب بطلان الآخر أولى، أما الصغرى فلأجل أنه لا يبقى مع تقييد الهيئه محلّ حاجه وبيان لإطلاق المادّه، لأنها لا - محاله لا - تنفك عن وجود قيد الهيئه، فإنّ المادّه لا تتحقّق إلاّ عقيب الوجوب الذي لا يتحقّق إلاّ عقيب القيد، بخلاف تقييد المادّه، فإنّ محلّ الحاجه إلى إطلاق الهيئه على حاله، فيمكن الحكم بالوجوب على تقدير وجود القيد وعدمه، وأمّا الكبرى فلأنّ التقييد وإن لم يكن مجازاً إلاّ أنّه خلاف الأصل (٢)، ولا فرق في الحقيقة - عند العقلاء الذين هم الأصل في أصاله الإطلاق - بين تقييد الإطلاق وبين أن يعمل عملاً يشترك مع التقييد في الأثر وبطلان العمل به (٣).

ص: ٣٢١

١- (١) أي كبرى دليل الشيخ رحمه الله، وهي ترجيح تقييد الإطلاق البدلي على تقييد الإطلاق الشمولي. م ح - ي.

٢- (٢) أي أصاله الإطلاق. منه مدّ ظلّه.

٣- (٣) مطارح الأنظار ١: ٢٥٣، وكفايه الأصول: ١٣٣.

وفيه: أن التقييد بالمتصل كما إذا قال: «إن جاءك زيد فأكرمه» ليس مخالفاً لأصالة الإطلاق، ضروره أنه لا إطلاق حتى يكون التقييد مخالفاً له، وذلك لأنّ الظهور المنعقد للمطلق مترتب على تحقق مقدمات الحكمه، ومنها عدم إقامه قرينه على التقييد حين التكلم، فمع إقامتها لم تتوفر مقدمات الحكمه فلم ينعقد للكلام ظهور في الإطلاق كى يكون التقييد خلاف الأصل، الأثرى أنه لا يمكن الالتزام بكون تقييد الرقبه بقيد الإيمان في «أعتق رقبه مؤمنه» أمراً مخالفاً للأصل.

لا- يقال: ما ذكرت مسلم في «أعتق رقبه مؤمنه» لوضوح رجوع القيد إلى المادّه، بخلاف المقام الذى يدور أمر القيد فيه بين رجوعه إلى المادّه وإلى الهيئه، فإن كان راجعاً إلى المادّه فلا- يوجب خلاف الأصل، لما ذكرت من عدم تماميه مقدمات الحكمه كى ينعقد ظهور للكلام فى الإطلاق، وأما لو كان راجعاً إلى الهيئه فحينئذٍ وإن لم يكن تقييد الهيئه أيضاً خلاف الأصل لنفس ما ذكر، إلا أنّ استلزامه لبطلان محلّ الإطلاق فى المادّه خلاف الأصل، لأنّ ما يوجب عدم تماميه مقدمات الحكمه إنّما هو التقييد حيث إنّ عدمه أحد المقدمات، وأما العمل المشارك للتقييد فى الأثر فلا.

فإنه يقال: كلاً، فإنّ رجوع القيد إلى الهيئه يكون بالمطابقه قرينه على تقييد الهيئه، وبالملازمه على تقييد المادّه، ومن مقدمات الحكمه عدم إقامه المتكلم قرينه على التقييد، ولا- فرق فى ذلك بين القرينه المباشره وغير المباشره، فرجوعه إلى الهيئه كما يوجب عدم انعقاد ظهور لها فى الإطلاق كذلك يوجب عدم انعقاد ظهور للمادّه فيه أيضاً.

هذا كلّه فيما إذا كان التقييد بمتصل كما هو ظاهر كلام الشيخ رحمه الله.

وأما إذا كان بمنفصل فالحق ما ذهب إليه الشيخ رحمه الله من ترجيح رجوعه إلى

المادّه، حيث انعقد للمطلق إطلاق وقد استقرّ له ظهور ولو بقرينه الحكمه كما قال صاحب الكفايه (١).

وأجاب المحقّق الخراساني رحمه الله عمّا استدلّ به الشيخ رحمه الله ثانياً بقوله:

إنّ التقييد وإن كان خلاف الأصل، إلّا أنّ العمل الذي يوجب عدم جريان مقدّمات الحكمه وانتفاء بعض مقدّماتها لا يكون على خلاف الأصل أصلاً، إذ معه لا يكون هناك إطلاق كي يكون بطلان العمل به في الحقيقه مثل التقييد الذي يكون على خلاف الأصل.

وبالجملة: لا- معنى لكون التقييد خلاف الأصل إلّا كونه خلاف الظهور المنعقد للمطلق ببركه مقدّمات الحكمه، ومع انتفاء المقدّمات لا يكاد ينعقد له هناك ظهور كان ذاك العمل المشارك مع التقييد في الأثر وبطلان العمل بإطلاق المطلق مشاركاً معه في خلاف الأصل أيضاً (٢).

إنتهى محلّ الحاجه من كلامه رحمه الله.

ولا يخفى أنّ قوله في ذيل كلامه: «نعم، إذا كان التقييد بمنفصل (٣) إلخ» قرينه على أنّ الصدر مربوط بالقيّد المتّصل، وعلى هذا فالتفكيك بين التقييد والعمل الذي يشترك معه في الأثر بقبول كون الأوّل خلاف الأصل وإنكار ذلك في الثاني غير صحيح، لما عرفت من أنّ القيد إذا كان متّصلاً فلا- يكون التقييد ولا- العمل الذي يشترك معه في الأثر خلاف الأصل أصلاً، لانتفاء مقدّمات الحكمه في مورد كليهما، بل انتفائها في التقييد أقوى منه في العمل المشارك معه، حيث إنّ الإتيان بالقيّد قرينه مباشره على التقييد في مورد التقييد وغير مباشره في

ص: ٣٢٣

١- (١) كفايه الأصول: ١٣٥.

٢- (٢) كفايه الأصول: ١٣٤.

٣- (٣) كفايه الأصول: ١٣٥.

مورد العمل المشارك معه كما تقدّم آنفاً، فعدم تحقّق خلاف الأصل في التقييد أقوى منه في العمل المشارك معه.

وبالجملة: لا يصحّ التفكيك بين التقييد وبين العمل المشارك معه في الأثر أصلاً، سواء أراد التقييد بمتّصل أو بمنفصل (١)، ضروره عدم كون واحد منهما خلاف الأصل في المتّصل وكون كليهما خلاف الأصل في المنفصل كما عرفت، ولعلّه للتنبيه على هذا الإشكال الوارد على صدر كلامه أمر بالتأمّل في الذيل، لا لما ذكره المشكيني رحمه الله ولا لما نقله عن استاذة المحقّق القوجاني قدس سره في حاشية الكفايه (٢).

هذا تمام الكلام في الواجب المنجز والمعلّق.

## الواجب النفسي والغيري

ومنها: تقسيمه إلى النفسي والغيري: في الواجب النفسي والغيري

## كلام صاحب الكفايه في تعريفهما

اعلم أنّ المحقّق الخراساني رحمه الله نقل تعريفاً لهما ثمّ ناقش فيه ثمّ اختار تعريفاً آخر، فلا بدّ لنا من ملاحظه مجموع ما أفاده لكي يتبين الحقّ، فقال في بدايه كلامه:

«ومنها تقسيمه إلى النفسي والغيري، وحيث كان طلب شيء وإيجابه

ص: ٣٢٤

١- (١) هذا مع قطع النظر عن ذيل كلامه، أعنى قوله: «نعم، إذا كان التقييد بمنفصل إلخ» وإلّا فقد عرفت أنّه قرينه على إرادته من الصدر التقييد بالمتّصل. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) راجع كفايه الأصول المحشّي ١: ٥٣٥؛ ليتبين لك ما أفاده المحقّقان المشكيني والقوجاني في وجه الأمر بالتأمّل. م ح -

ي.

لا يكاد يكون بلا داع فإن كان الداعى فيه هو التوصل به إلى واجب لا يكاد التوصل بدونه إليه لتوقفه عليه فالواجب غيرى، وإلا فهو نفسى، سواء كان الداعى محبوبه الواجب بنفسه، كالمعرفه (١) بالله، أو محبوبيته بما له من فائده مترتبه عليه، كأكثر الواجبات من العبادات والتوصلات» (٢).

ثم أورد عليه بقوله: «هذا لكأنه لا يخفى أن الداعى لو كان هو محبوبيته كذلك، أى بما له من الفائدة المترتبه عليه كان الواجب فى الحقيقه واجباً غيرياً، فإنه لو لم يكن وجود هذه الفائدة لازماً لما دعى إلى إيجاب ذى الفائدة.

فإن قلت: نعم، وإن كان وجودها محبوباً لزوماً، إلا أنه حيث كانت من الخواص المترتبه على الأفعال التى ليست داخله تحت قدره المكلف لما كاد يتعلق بها الإيجاب.

قلت: بل هى داخله تحت قدره، لدخول أسبابها تحتها، والقدره على السبب قدره على المسبب، وهو واضح، وإلا لما صح وقوع مثل التطهير والتخليك والتزويج والطلاق والعقاق إلى غير ذلك من المسببات مورداً لحكم من الأحكام التكليفية».

ثم عرّفهما بتعريف آخر بقوله: «فالأولى أن يقال: إن الأثر المترتب عليه وإن كان لازماً إلا أن ذا الأثر لما كان معنوياً بعنوان حسن يستقل العقل (٣) بمدح فاعله بل وذم تاركه صار متعلقاً للإيجاب بما هو كذلك، ولا ينافيه كونه مقدّمه لأمر مطلوب واقعاً، بخلاف الواجب الغيرى، لتمدّخ وجوبه فى أنه

ص: ٣٢٥

---

١- (١) فإنها هى الغايه القصوى، كما يؤيدّه تفسير العباده فى قوله تعالى - من سوره الذاريات، الآيه ٥٦ -: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» بالمعرفه فى بعض الأخبار. منه مدّ ظله.

٢- (٢) مطارح الأنظار ١: ٣٢٩.

٣- (٣) لو علم بذلك العنوان الحسن. منه «مدّ ظله» توضيحاً لكلام صاحب الكفايه رحمه الله.



لكونه مقدّمه لواجب نفسى، وهذا أيضاً لا ينافى أن يكون معنوياً بعنوان حسن فى نفسه إلاّ أنّه لا دخل له فى إيجابه الغيرى، ولعلّه مراد من فسّرهما بما امر به لنفسه وما امر به لأجل غيره، فلا- يتوجّه عليه الاعتراض بأنّ جلّ الواجبات لو لا الكلّ يلزم أن يكون من الواجبات الغيريّة، فإنّ المطلوب النفسى قلّ ما يوجد فى الأوامر، فإنّ جلّها مطلوبات لأجل الغايات التى هى خارجه عن حقيقتها»(١)، إنتهى كلامه رحمه الله.

### نقد ما أفاده صاحب الكفايه قدس سره

وفيه أولاً: أنّه لو سلّم وجود عنوان حسن غير معلوم لنا فى العبادات النفسيه غير الآثار المترتبه عليها فلا نسلم وجوده فى كثير من الواجبات النفسيه التوصلية، كأداء الدين ودفن الميت، ضروره أنّا نعلم أنّ وجوب أداء الدين إنّما هو لأجل وصول ذى الحقّ إلى حقّه وصيرورته مسروراً بذلك ونحو ذلك، ووجوب دفن الميت إنّما هو لئلا يتأذى الناس من ريحه بعد تغييره وغير ذلك من الآثار والمصالح، ونعلم عدم تحقّق أمر آخر فيهما غير تلك الآثار والمصالح كى يكون عنواناً حسناً داعياً إلى إيجابهما.

وثانياً: كيف يمكن القول بعدم دخل الفوائد المترتبه على الواجبات النفسيه فى إيجابها مع تصريحه تعالى بأنّ علّه وجوب الصيام هى الوصول إلى التقوى فى قوله: «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ»(٢)، وبأنّ علّه وجوب الحجّ هى مشاهدته منافعهم وذكر اسم الله فى أيام معلومات فى قوله خطاباً لإبراهيم عليه السلام: «وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ

ص: ٣٢٤

١- (١) كفايه الأصول: ١٣٥.

٢- (٢) البقره: ١٨٣.

رِجَالاً وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ \* لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذُكَّرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَعْلُومَاتٍ» (١)، بل جاء في الأخبار  
علل كثير من الواجبات، ودون الشيخ الصدوق رحمه الله في ذلك كتاباً سماه «علل الشرائع» ذكر فيه علل الواجبات مستندهً  
بالروايات، فهل يمكن لمن هو عارف بالكتاب والسنة أن يدعى عدم دخل الآثار المترتبة على الواجبات النفسية في إيجابها، وأن  
الداعي إلى الإيجاب إنما هو عنوان حسن فيها لا نعلم به!؟

وثالثاً: نمنع أن يكون ذلك العنوان الحسن حسناً لنفسه، بل حسنه إنما هو لأجل ترتب الفوائد والمصالح عليه، ألا ترى أن العدل  
مثلاً- عنوان حسن، ولكن حسنه إنما هو لأجل آثاره، فعلى هذا حسن العناوين الحسنه الموجوده في الواجبات النفسية إنما هو  
لأجل الآثار المترتبة عليها، كمعراجيه المؤمن في الصلاة وكونها ناهيه عن الفحشاء والمنكر.

نعم، حسن العنوان في بعض الواجبات - كمعرفه الله سبحانه - ذاتي، لكنّها شاذّه نادره.

والحاصل: أنه لا يمكن الفرار من الإشكال بالقول بانطباق عنوان حسن على الواجبات النفسية يكون هو داعياً إلى إيجابها، لأن  
حسن ذلك العنوان إنما هو لأجل الفوائد والمصالح المترتبة عليها، فيعود الإشكال بعينه.

### التحقيق في تعريف الواجب النفسي والغيري

والحقّ أنّ التعريف الأول - وهو أنّ الواجب إن كان الداعي في إيجابه هو التوصل به إلى واجب لا يكاد التوصل بدونه إليه فهو  
غيري وإلّا فنفسى -

ص: ٣٢٧

صحيح لا يرد عليه ما ذكره صاحب الكفايه من الإشكال.

وإثبات صحته يحتاج إلى تمهيد، وهو أنّ تقسيمات الواجب إنّما هو باعتبار نفس الوجوب، فحينما نقول: «الواجب إمّا نفسى وإمّا غيرى» فهو بمعنى أنّ الوجوب إمّا نفسى وإمّا غيرى.

وقد عرفت سابقاً أنّ الوجوب هو البعث والتحرّيك الاعتبارى، لا الإراده القائمه بنفس المولى من دون قيد وشرط، أو بشرط الإبراز والإظهار، ولا إشكال فى أنّ البعث والتحرّيك الاعتبارى الذى هو الوجوب حقيقه لا يتحقّق إلّا بمثل صيغه «افعل» أو مادّه الوجوب أو الجملة الخبريه الصادره فى مقام الإنشاء.

إذا عرفت هذا فنقول: الواجب إن كان وجوبه لأجل التوصل به إلى واجب آخر فهو غيرى وإلّا فنفسى، وبعبارة اخرى: الواجب إن كان تعلق البعث والتحرّيك الاعتبارى به لأجل التوصل به إلى شىء آخر تعلق البعث والتحرّيك الاعتبارى به أيضاً فهو واجب غيرى، كالوضوء بالنسبه إلى الصلاه، وإلّا فنفسى، سواء كان الداعى إلى إيجابه نفسه، كعرفه الله تعالى، أو آثاره، ولكن هذه الآثار لم يتعلّق بها بعث وتحريك أصلاً، كالصلاه، فإنّها صارت واجبه لأجل ما يترتب عليها من المصالح والآثار، كالنهى عن الفحشاء والمنكر ومراجيئه المؤمن ونحوهما، إلّا أنّ هذه الآثار مع كونها لانزمه التحقّق فى الخارج لم يتعلّق بها بعث وتحريك اعتبارى، وإلّا لقلنا فى الفقه فى عداد الواجبات: «باب النهى عن الفحشاء والمنكر» و «باب معراجيئه المؤمن» ونحوهما، كما نقول مثلاً: «باب الصلاه» و «باب الصوم».

والحاصل: أنّ التعريف المذكور فى بدايه كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله صحيح لا يتطرّق إليه إشكال.

## دوران أمر الوجوب بين كونه نفسياً وغيرياً

ثم إنه لا إشكال فيما إذا علم بأحد القسمين، وأمّا إذا شكّ في واجب أنه نفسى، فلا يكون وجوبه تابعاً لوجوب أمر آخر ويستحقّ فاعله الثواب وتاركه العقاب، أو غيرى، فيكون وجوبه تابعاً لوجوب أمر آخر ولا يستحقّ فاعله الثواب ولا تاركه العقاب على تركه، بل على ترك ذى المقدمه، فهل لنا طريق إلى إثبات النفسى بالتمسك بإطلاق الهيئه أو دليل العقل أم لا؟

وفى الصورة الثانيه فما هو مقتضى الأصول العملئيه؟

فهنا مقامان من البحث:

### المقام الأول: فيما يقتضيه الدليل اللفظى

كلام صاحب الكفايه فيما يقتضيه إطلاق الهيئه

قال المحقق الخراسانى رحمه الله: التحقيق أنّ الهيئه وإن كانت موضوعه لما يعمّهما إلّا أنّ إطلاقها يقتضى كونه نفسياً، فإنّه لو كان شرطاً لغيره لوجب التنبيه عليه على المتكلم الحكيم (1)، إنتهى موضع الحاجه من كلامه.

### نقد ما أفاده المحقق الخراسانى رحمه الله فى المقام

وفيه: أنّ الواجب ينقسم إلى نفسى وغيرى، فالقسم الأوّل لو كان مطلقاً بلا قيد أصلاً لكان متّحداً مع المقسم، ولا بدّ فى كلّ تقسيم من كون كلّ قسم مشتملاً على المقسم وشىء زائد كى لا يتّحدا.

ص: ٣٢٩

---

١- (١) كفايه الأصول: ١٣٦.

ويفهم من كلام الشيخ الأعظم الأنصاري رحمه الله أنّ بعض العلماء السابقين على صاحب الكفايه أيضاً كانوا يستدلّون بإطلاق الهيئه لإثبات النفسيه عند دوران أمر الوجوب بينها وبين الغيريه، حيث قال:

لا وجه للاستناد إلى إطلاق الهيئه لدفع الشكّ المذكور بعد كون مفادها الأفراد (١) التي لا يعقل فيها التقييد.

نعم، لو كان مفاد الأمر هو مفهوم الطلب صحّ القول بالإطلاق، لكنّه بمراحل عن الواقع، إذ لا شكّ في اتّصاف الفعل بالمطلوبيه بالطلب المستفاد من الأمر، ولا يعقل اتّصاف المطلوب بالمطلوبيه بواسطه مفهوم الطلب، فإنّ الفعل يصير مراداً بواسطه تعلق واقع الإراده وحققيتها، لا بواسطه مفهومها (٢)، وذلك واضح لا يكاد يعتريه ريب (٣).

إنتهى كلامه.

### نقد ما أفاده الشيخ رحمه الله من قبل صاحب الكفايه

وأورد عليه المحقّق الخراساني رحمه الله بوجهين:

١ - أنّ الموضوع له والمستعمل فيه في الحروف وما يلحقها عامّ كالوضع.

٢ - سلّمنا أنّ وضع الحروف عامّ وما وضعت له خاصّ، لكنّ لهيه الأمر

ص: ٣٣٠

١- (١) أي أفراد الطلب ومصاديقه، لكون ما وضع له الحروف وما يلحقها - كالهيات - خاصّاً، وإن كان وضعها عامّاً. منه مدّ ظلّه توضيحاً لكلام الشيخ رحمه الله.

٢- (٢) فهيه «افعل» وضعت لمصاديق حقيقه الإراده لا لمصاديق مفهومها. منه مدّ ظلّه توضيحاً لكلام الشيخ الأعظم رحمه الله.

٣- (٣) مطارح الأنظار ١: ٣٣٣.

خصوصيته تقتضى أن تكون موضوعه لمفهوم الطلب لا- لأفراده، وهي أن مفاد الصيغه لو كان فرد الطلب الحقيقي لما صحّ إنشائه (١) بها، ضروره أن الطلب الحقيقي الذى هو الإراده الحقيقيه القائمه بنفس المولى من الصفات الخارجيه الناشئه من الأسباب الخاصه التى تسمى بمبادئ الإراده، لا من صيغه الأمر (٢).

هذا حاصل كلام المحقق الخراسانى رحمه الله ردّاً على ما أفاده الشيخ الأعظم.

### نقد كلامهما رحمهما الله

والحقّ أنّ مفاد الصيغه لا- يرتبط بأفراد الطلب كما قال الشيخ رحمه الله ولا بمفهومه كما قال صاحب الكفايه قدس سره، لما عرفت فى المبحث الأوّل من مباحث صيغه الأمر من أنّ مفادها هو البعث والتحرك الاعتبارى الذى نعبر عنه بالوجوب، لا مفهوم الطلب ولا مصداقه.

على أنّنا لا نسلم ما ذكره الشيخ رحمه الله من عدم إمكان تقييد الجزئى، ضروره أنّ التقييد الأفرادى وإن لم يتطرق إليه، إلّا أنّ تقييده الأحوالى بمكان من الإمكان، ألا ترى أنّ قولنا: «أكرم زيدا الجائى» صحيح لا غبار عليه؟

بل أكثر التقييدات راجعه إلى المعانى الحرفيه كما كان يقوله كراراً سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام قدس سره فى مجلس الدرس، ألا ترى أنّنا حينما نقول: «ضرب زيد عمراً يوم الجمعة» فكلّمه «يوم الجمعة» قيد لصدور الضرب من زيد ووقوعه على عمرو، والصدور والوقوع كلاهما معنيان حرفيان، لقيامهما بطرفين: أحدهما هو «الضرب» والآخر هو «زيد» فى الأوّل، و«عمرو» فى

ص: ٣٣١

---

١- (١) اعلم أنّ للطلب وجوداً إنشائياً عند المحقق الخراسانى رحمه الله فى مقابل الوجود الحقيقى والذهنى، ووجوده الإنشائى يتحقّق بصيغه «افعل» ومادّه الطلب ونحوهما. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) كفايه الأصول: ١٣٧.

وبالجملة: أكثر القيود راجعه إلى المعانى الحرفيه مع أنّ المشهور والمختار هو جزئيه الموضوع له فى الحروف (١)، فكيف لا يعقل تقييد الجزئيات كما زعمه الشيخ الأنصارى رحمه الله!؟

### كلام المحقق النائنى فى الدوران بين النفسيه والغيريه

ثم إنّ للمحقق النائنى رحمه الله تقريباً آخر للتمسك بإطلاق الصيغه لإثبات نفسيه الوجوب فى موارد الشك، وقبل بيانه ذكر مقدماتين:

الأولى: أنّ وجوب الواجب الغيرى مترشح عن وجوب الغير، فوجوب معلول وجوبه، وبعبارة اخرى وجوب الواجب الغيرى مشروط (٢) بوجوب الغير، كما أنّ وجود الغير يكون مشروطاً بالواجب الغيرى، فيكون وجوب الغير من المقدمات الوجوبيه للواجب الغيرى، ووجود الواجب الغيرى من المقدمات الوجوديه لذلك الغير، مثلاً- يكون وجوب الوضوء مشروطاً بوجوب الصلاة، وتكون نفس الصلاة مشروطه بوجود الوضوء، فالوضوء بالنسبه إلى الصلاة يكون من قيود الماده، ووجوب الصلاة يكون من قيود الهيئه بالنسبه إلى الوضوء، وحينئذ يرجع الشك فى كون الوجوب غيرياً إلى شكين:

أ - الشك فى تقييد وجوبه بوجوب الغير، ب - الشك فى تقييد ماده الغير به.

ص: ٣٣٢

١- (١) لكن بين المشهور وما اختاره الأستاذ «مدّ ظلّه» اختلاف فى كيفيه وضع الحروف للمعانى الجزئيه، كما تقدم فى مبحث وضع الحروف. م ح - ي.

٢- (٢) فالواجب الغيرى قسم من الواجب المشروط، والفرق بينه وبين سائر الواجبات المشروطه أنّ وجوب الواجب الغيرى مقيد بوجوب أمر آخر، كوجوب الطهاره المشروط بوجوب الصلاة، لكن وجوب سائر المشروطات مقيد بوجود شىء آخر، كوجوب الحج المشروط بالاستطاعه. منه مدّ ظلّه.

الثانية: لا يعقل الشك في نفسيه وجوب شيء وغيريته إلا إذا كان لنا واجب آخر نفسى، ضروره أنه لو لم يكن هاهنا إلّا واجب واحد فكونه نفسياً مقطوع، لما عرفت في المقدمه الأولى من أنّ للواجب الغيرى خصوصيتين:

١ - أنّ وجوبه مشروط بوجوب الغير، ٢ - أنّ وجود الغير مشروط بوجوده، فكيف يمكن أن يكون لنا واجب غيرى مع كونه وحيداً ليس بجنبه واجب آخر نفسى؟

وبعبارة اخرى: وجوب الواجب الغيرى إنّما هو لأجل التوصل به إلى واجب آخر لا يمكن التوصل إليه إلّاه، فلا يمكن أن يكون وجوب شيء غيرياً إلا إذا كان بجنبه واجب آخر نفسى.

ثمّ قال ما ملخصه: إذا عرفت ذلك فنقول: إنه إن كان هناك إطلاق في كلا طرفى الغير والواجب الغيرى، كما إذا كان دليل الصلاة مطلقاً لم يأخذ الوضوء قيدها، وكذا كان دليل إيجاب الوضوء مطلقاً لم يقيّد وجوبه بالصلاه (١)، كما فى قوله تعالى: «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا...» (٢) حيث إنه قيد وجوب الوضوء بالقيام إلى الصلاة فلا إشكال فى صحه التمسك بكلّ من الإطالقين، وتكون النتيجة هو الوجوب النفسى للوضوء، وعدم كونه قيدها وجودياً للصلاه، فإنّ إطلاق دليل الوضوء يقتضى الأوّل، وإطلاق دليل الصلاة يقتضى الثانى.

بل لو كان لأحدهما إطلاق يكفى فى المقصود من إثبات الوجوب النفسى،

ص: ٣٣٣

١- (١) «بوجوب الصلاة» صحّ ظاهراً. م ح - ي.

٢- (٢) المائدة: ٦.



لأنّ مثبتات الأصول اللفظية حجّه، فلو فرض أنّه لم يكن لدليل الوضوء إطلاق وكان لدليل الصلاه إطلاق، فمقتضى إطلاق دليلها هو عدم تقييد مادّتها بالوضوء، ويلزمه عدم تقييد وجوب الوضوء بها(١)، لما عرفت من الملازمه بين الأمرين، وكذا الحال لو انعكس الأمر وكان لدليل الوضوء إطلاق دون دليل الصلاه.

وبالجملة: الأصل اللفظي يقتضى النفسه عند الشكّ فيها، سواء كان لكلّ من الدليلين إطلاق أو كان لأحدهما إطلاق، ولا تصل النوبه إلى الأصول العمليه، إلّا إذا فقد الإطلاق من الجانبين(٢).

هذا ما أفاده المحقّق النائيني في المقام.

### نقد كلامه رحمه الله

وهو وإن كان في نفسه كلاماً دقيقاً، إلّا أنّه يرد عليه:

أولاً: أنّنا لا نسلّم كون وجوب الواجب الغيرى معلولاً عن وجوب الغير، فإنّ البعث والتحريك الاعتباري المتعلّق بالمقدّمه الذي هو عبارته اخرى عن وجوبها معلول عن الإراده المتعلّقه بالبعث والتحريك إليها، لا عن الوجوب المتعلّق بذاتها، والإرادته المتعلّقه بها معلوله لمباديتها لا للإرادته المتعلّقه بذاتها.

ويؤيّدّه أنّ الفاعل ربما يريد مثلاً الكون على السطح حال كونه غافلاً عن توقّفه على نصب السلّم كي تتحقّق إرادته اخرى منه إليه أيضاً، والآمر ربما يأمر بالكون على السطح مع كونه غافلاً حينئذٍ من توقّفه على نصب السلّم، فليس بينهما عليّه ومعلوليه، وإلّا لتحقّق المعلول بمجرد تحقّق العلّه.

ص: ٣٣٤

١- (١) «بوجوبها» صحّ ظاهراً. م ح - ي.

٢- (٢) فوائد الأصول ١ و ٢: ٢٢٠.

وثانياً: أننا لا- نسلّم أن يكون وجود الواجب النفسى مقيداً ومشروطاً بوجود الواجب الغيرى كى يصحّ نفيه فى موارد الشكّ، بالتمسك بالإطلاق، ضروره أنّ وجود ذى المقدمه متوقف على وجودها، لا أنه مقيد به، فإنّ التوقف غير التقيد، ألا ترى أنك لو سألت العبد عقيب أمر المولى إياه بالكون على السطح بقولك: «بماذا امزت؟» لقال: بالكون على السطح، ولا يقول:

بالكون عليه المقيد بنصب السلم.

نعم، فى بعض الموارد يكون ذو المقدمه مشروطاً بها، كما أنّ الصلاه مشروطه بالوضوء، وهذا يستفاد من قوله عليه السلام: «لا صلاه إلا بطهور»<sup>(١)</sup> ونحوه، إلّا أنه ليس أمراً كلياً جارياً فى جميع الواجبات الغيريه، ضروره أنّ صرف المقدميه لا تقتضى أكثر من توقف ذى المقدمه عليها.

ولا- نسلّم أيضاً تقيد وجوب الواجب الغيرى بوجوب ذلك الغير، ضروره أنّ اشتراطه به كان مبيّناً على العلّيه والمعلوليه، وقد عرفت بطلانهما، مضافاً إلى أنّ العلّيه لا تقتضى تقيد المعلول بالعلّه، لأنّ المعلول وإن كان متوقفاً على العلّه بمعنى أنه لا يتحقق قبل تحققها، إلّا أنه لا يمكن أن يكون مقيداً ومشروطاً بها، فإنّ المشروطيه على فرض تحققها تكون صفه للمعلول، واتّصافه بها إمّا فى حال وجوده، وهو يستلزم أن يتحقق المعلول قبل مشروطيته بالعلّه، ضروره لزوم تقدّم الموصوف على وصفه، مع أنّ الأمر بالعكس، فإنّ مشروطيته قبل تحققه، أو فى حال عدمه، وهو باطل بالبداهه، لأنّ المعدوم كيف يتّصف بصفه مع أنّ ثبوت شىء لشىء فرع ثبوت المثبت له؟!

والحاصل: أنّ كلا التقيين الذين ذكرهما المحقق النائينى رحمه الله فى الواجب

ص: ٣٣٥

١- (١) وسائل الشيعه ١: ٣٦٥، كتاب الطهاره، الباب ١ من أبواب الوضوء، الحديث ١.

الغیری - أعنی تقييد وجوبه بوجوب الغير، وتقييد وجود الغير بوجوده - باطلان، فلا- يمكن له التمسك بأصالة الإطلاق لرفع التقييد وإثبات النفسية في موارد الشك، وإن كان متمكناً من ذلك لو ثبت تقييد واحد أو تقييدان.

وبالجملة: ليس لنا أصل لفظي يدل على النفسية.

نعم، يمكن إثباتها بما ذكره سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام قدس سره من أن العقل والعقلاء يحكمان بأن البعث المتعلق بشيء حجة على العبد، ولا يجوز له التقاعد عن امتثاله باحتمال كونه مقدّمه لغيره إذا فرض سقوط أمره(1).

هذا تمام الكلام في المقام الأول.

### المقام الثاني: فيما تقتضيه الأصول العملية

البحث حول كلام المحقق النائيني رحمه الله في المقام

قال المحقق النائيني رحمه الله: للشك في الواجب الغيري ثلاثة أقسام:

القسم الأول: ما إذا علم بوجوب كلّ من الغير والشيء الذي دار أمر وجوبه بين النفسية والغيرية، من دون أن يكون وجوب الغير مشروطاً بشرط غير حاصل، كما إذا علم بعد الزوال بوجوب كلّ من الوضوء والصلاة، وشك في كون وجوب الوضوء غيرياً أو نفسياً، ففي هذا القسم يرجع الشك إلى الشك في تقييد الصلاة بالوضوء، فيكون مجرى البراءة، لكونه من صغريات الأقل والأكثر الارتباطيين، فتصح الصلاة ولو تحققت بدون الوضوء، فمن هذه الجهة تكون النتيجة نفسية الوضوء، وإن لم يحكم بكونه

ص: ٣٣٦

---

١- (١) أي سقوط أمر الغير، وهذا مثل أن تشك الحائض في أنّ وجوب الوضوء هل هو غيري، فلا يجب عليها إتيانه، لسقوط أمر الصلاة بالنسبة إليها، أو نفسى يجب عليها إتيانه، لعدم ارتباطه بالصلاة. م ح - ي.

واجباً نفسياً من جهة ترتب آثار الواجب النفسى عليه، لعدم حجّيته مثبتات الأصول العمليّة (١).

وفيه أولاً: منع كونه من مصاديق دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين، لما عرفت من منع كون الواجب الغيرى شرطاً للواجب النفسى دائماً، وإن كان المثال المذكور كذلك.

وثانياً: مسألة الأقل والأكثر من حيث كونها مجرى البراءة أو الاشتغال خلافية بينهم، فذهب الشيخ رحمه الله إلى الأوّل، والمحقّق الخراسانى رحمه الله إلى الثانى، وفصّل المحقّق النائنى رحمه الله هناك بين كون المشكوك جزءاً أو شرطاً، فقال بالبراءة فى الأوّل، وبالاحتياط فى الثانى، فكيف يمكن له القول بجريان البراءة هنا مع أنّ المقام من قبيل الشكّ فى الشرطيّه.

القسم الثانى: الفرض بحاله، لكن كان وجوب الواجب النفسى مشروطاً بشرط غير حاصل، كالوضوء قبل الوقت بناءً على اشتراط وجوب الصلاة بالوقت.

وذهب المحقّق النائنى رحمه الله فى هذا القسم إلى جريان استصحاب عدم وجوب الوضوء إلى الزوال (٢)، وبالنسبة إلى الصلاة يجرى بعد تحقّق الزوال الأصل الذى كان جارياً فى القسم الأوّل، وهو أصالة البراءة بالبيان المتقدم ذكره، ولا بأس فى تخالف نتيجة الأصلين، حيث إنّ نتيجة الاستصحاب هى كون وجوب الوضوء غيرياً ونتيجة أصالة البراءة كونه نفسياً (٣).

ص: ٣٣٧

١- (١) فوائد الأصول ١ و ٢: ٢٢٢.

٢- (٢) ليس فى فوائد الأصول ولا فى أجود التقارير أثر من تمسّيك المحقّق النائنى رحمه الله بالاستصحاب، بل تمسّيك فيهما لرفع وجوب الوضوء قبل الزوال أيضاً بأصالة البراءة. م ح - ى.

٣- (٣) فوائد الأصول ١ و ٢: ٢٢٣.

وهذا كلام صحيح متين مع قطع النظر عمّا أوردناه عليه في القسم الأوّل.

القسم الثالث: ما إذا علم بوجود ما شكّ في غيريّته، ولكن شكّ في وجوب الغير، كما إذا شكّ في وجوب الصلاة في المثال المتقدّم وعلم بوجود الوضوء، ولكن شكّ في كونه غيريّاً حتّى لا يجب، لعدم وجوب الصلاة ظاهراً بمقتضى البراءة، أو نفسياً حتّى يجب، ففي هذا القسم يجب الوضوء دون الصلاة، أمّا وجوب الوضوء فلاجل العلم به، وأمّا عدم وجوب الصلاة فلجريان أصاله البراءة فيها(1).

هذا ما أفاده المحقّق النائيني رحمه الله.

وفيه: أنّه لا يمكن تصوير هذا القسم، لعدم إمكان العلم بوجود ما شكّ في غيريّته مع الشكّ في وجوب الغير، ضروره أنّ الغير لو كان واجباً لكان ما شكّ في مقدّميته له أيضاً واجباً، إمّا نفسياً وإمّا غيريّاً، وأمّا لو لم يكن الغير واجباً فيحتمل عدم وجوب ما شكّ في مقدّميته أيضاً، لاحتمال كون وجوبه لأجل التوصل به إلى الغير الذي لا يكون واجباً فرضاً.

وبالجملة: الشكّ في وجوب الصلاة يسرى إلى وجوب الوضوء ويجعله أيضاً مشكوكاً، فأين العلم بوجود الوضوء.

نعم، لو أمكن تصوير هذا القسم فحكمه ما ذكره المحقّق النائيني رحمه الله من جريان البراءة في الصلاة دون الوضوء.

### البحث حول الثواب والعقاب في الواجب النفسي والغيري

ثمّ إنّ المحقّق الخراساني رحمه الله قال: لا ريب في استحقاق الثواب على امتثال الأمر النفسي وموافقته واستحقاق العقاب على عصيانه ومخالفته عقلاً، وأمّا

ص: ٣٣٨

استحقاقهما على امتثال الغيرى ومخالفته ففيه إشكال، وإن كان التحقيق عدم الاستحقاق على موافقته ومخالفته بما هو موافقه ومخالفه.

واستدل عليه بوجهين:

١ - استقلال العقل بعدم الاستحقاق إللعقاب واحد، أو لثواب كذلك فيما خالف الواجب ولم يأت بواحد من مقدماته على كثرتها، أو وافقه وأتى به بما له من المقدمات.

٢ - أنّ موافقه الأمر الغيرى بما هو أمر - لا بما هو شروع فى إطاعه الأمر النفسى - لا يوجب قرباً، ولا مخالفته بما هو كذلك بعداً، والمثوبه والعقوبه إنّما تكونان من تبعات القرب والبعد.

ولا يخفى أنّ الوجهين يرجعان إلى وجه واحد، والاختلاف إنّما هو فى التعبير.

وأما ما ورد فى الأخبار من الثواب على المقدمات، كما ورد من أنّ من مشى إلى الحجّ أو إلى زياره الحسين عليه السلام فله فى كلّ خطوه كذا وكذا فحمله المحقق الخراسانى رحمه الله إمّا على التفضّل لا- الاستحقاق، أو على أنّ الثواب الوارد فى هذه الأخبار إنّما هو لأجل أنّ الواجب النفسى يصير فيما لو أتى بالمقدمات بما هى مقدمات له (١) من أحزم الأعمال وأشققها، فيصير حينئذٍ من أفضل الأعمال بمقتضى حديث «أفضل الأعمال أحزمها» (٢) فيزيد ثوابه، فالثواب فى الواقع مترتب على الواجب النفسى، لا على مقدماته، ويؤيده أنّه لو ذهب إلى مكّه مثلاً بداعى التجاره، ثم فعل مناسك الحجّ بعد طى الطريق فحجّه وإن

ص: ٣٣٩

١- (١) لا بالدواعى النفسائيه. م ح - ى.

٢- (٢) بحار الأنوار ١٩١: ٦٧ و ٢٣٧.

كان صحيحاً، إلّا أنه لا يستحقّ الثواب على المشى، لعدم صيروره الحجّ من أحزم الأعمال وأفضلها، حيث إنّ المشى لم يتحقّق بما هو شروع فى إطاعه الأمر النفسى، بل كان بداعى التجاره(١).

هذا حاصل كلام صاحب الكفايه رحمه الله.

### بيان الحقّ فى المسأله

وتحقيق الحال يقتضى تبين معنى الثواب والعقاب، فنقول: اختلفوا فيه على أقوال: فذهب أكابر الفلاسفه إلى أنّ الثواب عباره عن الصور الجميله المتجسّمه من الأعمال الصالحه، وهى ملازمه لنفس الإنسان، والنفس تلتدّ بها، لكونها آنسه بها وترتقى بها إلى الدرجات العاليه الأخرى، والعقاب عباره عن الصور القبيحه المتجسّمه من الأعمال السيئه، وهى ملازمه لنفس الإنسان العاصى، وموجه لوحشتها وانحطاطها إلى الدرجات السافله الأخرى.

وهذا معنى دقيق يؤيّد به بعض الآيات والروايات، مثل قوله سبحانه وتعالى: «يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا»(٢) وقوله سبحانه: «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ \* وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ»(٣).

ولا وجه لتفسيرهما بأنّ المراد «تجد ثواب ما عملت من خير وعقاب ما عملت من سوء» و «يرى ثوابه ويرى عقابه» سيّما بعدما ورد من أنّ «أحكم

ص: ٣٤٠

١- (١) كفايه الأصول: ١٣٨.

٢- (٢) آل عمران: ٣٠.

٣- (٣) الزلزله: ٧-٨.

آيه في القرآن «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ» إلى آخر السوره»(١).

وعلى هذا المعنى فلا بد من ملاحظه أن تجسّم الأعمال بالصور الملازمه لنفس الإنسان هل هو يختصّ بالواجبات النفسيه، أو يعمّ الغيريه، وهو بحث كلامي لسنا بصدده، لكن على أيّ حال لا معنى لكلمه «الاستحقاق» لا في الواجبات النفسيه ولا في الواجبات الغيريه، ضروره أن تلك الصور الحسنه أو القبيحه لوازم الأعمال الصالحه أو السيئه وآثارها الوضعيه الملازمه لنفس الإنسان قهراً، فلا معنى لاستحقاق المطيع الثواب والعاصي العقاب كما يستحقّ الدائن على مديونه.

وذهب جماعه إلى أن الثواب والعقاب من المجعولات، كالجزيئات العرفيه في الحكومات السياسيه، نظراً إلى ظواهر بعض الآيات والأخبار.

وعليه فاستحقاق الثواب تابع لجعل الشارع، ولا فرق في ذلك بين الواجبات النفسيه والغيريه، ضروره أن أمر الجعل بيد الشارع، فيمكن له أن يجعل الثواب لبعض الواجبات الغيريه ولا يجعله لبعض الواجبات النفسيه، فالمكلف يستحقّ الثواب على موافقه كلّ واجب جعل الشارع له الثواب، سواء كان نفسياً أو غيرياً، ولا يستحقّه على موافقه غيره من الواجبات كذلك.

نعم، استحقاق العقاب غير تابع للجعل، فللمولى أن يعاقب العبد بمجرّد العصيان ومخالفه أمره ولو لم يجعل لها عقاباً.

وذهب طائفه اخرى إلى أن استحقاق الثواب والعقاب يترتب على نفس الموافقه والمخالفه، سواء جعلهما الشارع أم لا، فالعبد المطيع يستحقّ على مولاة

ص: ٣٤١



جزاء عمله، ولا يجوز له التخلف عنه عقلاً، ولو لم يجعل له جزاءً أصلاً، وله أن يعاقب العبد العاصي التارك للمأمور به، ولو لم يجعل لتركه عقاباً.

وفيه: منع حكم العقل باستحقاق الثواب بمجرد موافقه أمر المولى، ضروره أنّ العبد مملوك المولى، فعليه الإتيان بما أمره به من دون أن يستحقّ أجراً على ذمّته.

هذا فى الموالى العرفيه الذين ملكيتهم اعتباريه أولاً، ومصلحه المأمور به راجعه إليهم ثانياً، فضلاً عن الله سبحانه الذى هو مالك حقيقى لجميع العالم، وفيما أمر به العباد مصلحه راجعه إليهم لا- إليه، بناءً على أنّ الأوامر تابعه لمصالح فى متعلقاتها، كما هو الحقّ.

نعم، للمولى أن يعاقب العبد العاصي بمجرد المخالفه كما تقدّم.

والحاصل: أنّ الثواب بالجعل لا بالاستحقاق.

ولو فرض كون الثواب والعقاب كليهما بالاستحقاق فهل هما يختصان بالواجبات النفسيه كما قال المحقق الخراسانى رحمه الله أو يعمّان الغيريه؟

الحقّ هو الأوّل، لأنّ الثواب والعقاب يترتبان على موافقه ومخالفه الأوامر التى لها دور فى تحقّق الداعى فى نفس المكلف إلى إطاعه المولى، والأوامر الغيريه ليست كذلك، ضروره أنّ المولى إذا قال مثلاً: «كن على السطح» فإن أراد العبد الإطاعه يأتى بالمأمور به بواسطه نصب السّلم ولو لم يكن نصبه واجباً غيرياً عليه، وإن لم يردّها لم يأت به ولو كان نصب السّلم واجباً غيرياً عليه، فوجود الوجوب الشرعى الغيرى المتعلّق بالمقدّمه وعدمه سيّان، حيث إنّ الداعى إلى إطاعه المولى يتحقّق فى نفس العبد بمجرد لا بدّيّتها العقليّه، ولو لم يرد الطاعه لم يتحقّق الداعى فى نفسه ولو كانت واجبه شرعيّه غيريه.

إن قلت: على ما ذكرت من عدم استحقاق الثواب على موافقه الواجبات الغيريه فلو كان لواجب نفسى عشر مقدمات مثلاً وأتى أحد المكلفين بجميعها، ثم سقط عنه ذو المقدمه قبل الإتيان به، لموته أو عروض النسيان عليه أو نحوهما، وسقط عن مكلف آخر أيضاً لنحو تلك الأسباب قبل أن يأتى حتى بمقدمه واحده، فلا بد من القول بتساوى هذين المكلفين الذين تحمّل أحدهما مشاق كثيره دون الآخر، فهل يلتزم أحد بذلك؟!!

قلت: هما وإن كانا متساويين من حيث عدم استحقاقهما الثواب، إلّا أنّ العقل والعقلاء يحكمان بتحسين الأول دون الثانى.

إن قلت: فهل لا فرق بين حجّ القريب والبعيد من حيث مقدار الثواب المترتب عليه؟!!

قلت: بلى، بينهما فرق، لكنّ زياده الثواب فى حجّ النائى لا تترتب على طىّ الطريق، بل على نفس الحجّ، لصيرورته أحمز الأعمال كما تقدّم عن المحقق الخراسانى رحمه الله.

### البحث عن حال الطهارات الثلاث وما اورد عليها

ثمّ إنّه قد وقعت الطهارات الثلاث التى جعلت مقدمه لبعض العبادات مورداً للإشكال من وجهين:

الأول: أنّه لا إشكال فى ترتّب الثواب عليها مع أنّ الأمر الغيرى لا يقتضى استحقاق الثواب.

وجوابه واضح بناءً على ما اخترناه من أنّ الثواب والعقاب من المجعولات، وكما يمكن جعلهما للواجب النفسى يمكن أيضاً للواجب الغيرى، لأنّ الجعل بيد المولى الجاعل.

الثانى: أن الأوامر الغيريه توصيليه لا يعتبر فى سقوطها قصد التعبد، مع أن الطهارات الثلاث يعتبر فيها قصده إجماعاً، فما هو منشأ عباديتها؟

إن قلت: منشأ عباديتها تعلق أمر استحبابى نفسى بها سوى الأمر الغيرى الوجوبى.

ففيه أولاً: أنه لو تم فإنما يتم فى خصوص الوضوء والغسل، حيث ثبت استحبابهما شرعاً، وأما التيمم فلا دليل على استحبابه فى نفسه، فإذن يبقى الإشكال بالإضافه إليه بحاله، وثانياً: لا يمكن أن يكون شىء واحد محكوماً بحكمين، سيما أنهما مختلفان من وجهين، حيث إن أحدهما وجوبى غيرى، والآخر استحبابى نفسى، وثالثاً: أن الإتيان بالطهارات الثلاث بداعى أمرها الغيرى صحيح، مع أنه لو كان منشأ عباديتها ذلك الأمر النفسى لم تقع صحيحه.

وإن قلت: منشأ عباديتها هو الأمر الغيرى.

ففيه: أنه مستلزم للدور المحال، ضروره أن ما تعلق به الوجوب الغيرى بناءً على تحقق الملازمه بين وجوب المقدمه ووجوب ذيهما إنما هو المقدمه بالحمل الشائع أعنى الوضوء العبادى مثلاً، فالوجوب متأخر عن العباديه، لتأخر الحكم عن موضوعه، والعباديه متأخره عن الوجوب، لكونها ناشئه عنه فرضاً.

وأجابوا عن هذا الإشكال بوجوه عديده:

### كلام المحقق العراقى رحمه الله فى حل الإشكال

الأول: ما ذهب إليه المحقق الشيخ ضياء الدين العراقى رحمه الله من أن الأمر المتعلق بمركب يتبع بعض بتعداد أجزاء المأمور به ويتعلق كل بعض من أبعاض

ذلك الأمر بجزء من أجزاء المأمور به التي منها قصد القربه في العبادات، فالأمر الغيرى المتعلق بالوضوء مثلاً ينبسط على أجزائه من غسل الوجه واليدين ومسح الرأس والرجلين وقصد القربه، بحيث يتعلّق كلّ بعض منه بواحد من هذه الأجزاء الخمسة، ومفاد ذلك البعض المتعلّق بقصد القربه أنّه يجب الإتيان بالأجزاء الأربعة الأولى بقصد امتثال ما تعلّق بها من الأمر(1).

### نقد ما ذهب إليه المحقق العراقي رحمه الله في المقام

وفيه - مضافاً إلى أنّ انبساط الأمر المتعلّق بالمركب وتبعّضه بتعداد أجزائه أمر غير مسلم، بل لا بدّ من البحث حوله في محله - أنّه مستلزم لأن يكون أمر واحد بالنسبة إلى بعض أبعاضه توصيفياً، وهو البعض المتعلّق بقصد القربه، ضروره أنّه لا يمكن أن يكون الأمر داعياً إلى نفسه، بإلزامه المكلف على الإتيان بالمأمور به بقصد امتثال نفسه، وبالنسبة إلى سائر الأبعاض تعديداً، وما سمعنا بهذا في آباطنا الأولين.

أضف إلى ذلك أنّ الأمر الغيرى - الذى عرفت أنّه لا يوجب تحقّق الداعى في نفس العبد إلى إطاعه المولى ولا يترتب على موافقته ثواب ولا على مخالفته عقاب(2) ويكون وجوده وعدمه سيين - لا يمكن أن يكون منشأً لعبادته العباد.

### كلام المحقق النائيني رحمه الله في حلّ الإشكال

الثانى: ما ذهب إليه المحقق النائيني رحمه الله من أنّ عبادته المقدمات العباديه ليست ناشئه من الأمر الوجوبى الغيرى ولا من أمر استحبابى نفسى، بل من

ص: ٣٤٥

١- (١) نهاييه الأفكار ١ و ٢: ٣٢٩.

٢- (٢) عدم ترتب الثواب والعقاب على موافقه الأمر الغيرى ومخالفته مبنئ على كونهما بالاستحقاق، لا بالجعل الذى اختاره الأستاذ «مدّ ظلّه». ح - ى.

الأمر الوجوبي النفسى الذى تعلق بذى المقدمه، بيان ذلك أنّ الأمر المتعلق بالصلاه مثلاً ينبسط على أجزائها وشرائطها، فكما أنّ بعضاً منه يتعلق بالركوع، فيصير به عبادياً كذلك يتعلق بعض آخر منه بالوضوء، فيصير هو أيضاً عبادياً بذلك البعض المتعلق به من الأمر، فكما أنّ الركوع اكتسب العباديه من الأمر الصلاتي، كذلك الوضوء اكتسبها منه بعدما كان الأمر الصلاتي عبادياً، وكذلك الحال فى الغسل والتيمم (١).

### نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله فى المقام

وفيه - مضافاً إلى ما عرفت من عدم كون تبعض الأمر الواحد المتعلق بالمركب أمراً مسلماً - أنّ التبعض على فرض تسليمه إنّما هو بالنسبه إلى الأجزاء فقط، ضروره أنّ الأمر إنّما هو يتعلق بماهية المأمور به، والماهية تتشكل من خصوص الأجزاء، وأمّا الشرائط فهى خارجة عنها، كما قال فى المنظومه: «تقيّد جزء وقيد خارجي» (٢)، والأمر لا يمكن أن يدعو إلّا إلى متعلقه.

إن قلت: نفس القيد والشرط وإن كان خارجاً عن ماهية المأمور به، إلّا أنّ التقيّد والاشتراط جزء لها، كما صرح به الناظم فى الشعر المتقدم، فكما أنّ الركوع جزء للصلاه كذلك تقيّد الصلاه بالوضوء أيضاً جزء لها.

قلت: هذا يستلزم عباديه التقيّد لا عباديه نفس القيد التى نحن بصدددها.

على أنّ انبساط الأمر بالنسبه إلى الشرائط كانبساطه بالنسبه إلى الأجزاء يستلزم أن يكون جميع شرائط الصلاه عباديه، مع أنّ طهاره الثوب والبدن

ص: ٣٤٦

١- (١) فوائد الأصول ١ و ٢: ٢٢٨.

٢- (٢) شرح المنظومه، قسم الفلسفه: ٢٧.

وستر العوره وحتى استقبال القبلة ليست اموراً عبادية.

إن قلت: القاعده وإن كانت تقتضى عباديتها إلا أن الدليل الخارجى قام على عدم عباديتها وعدم اعتبار قصد القربه فيها.

قلت: هذا يستلزم أن لا يكون الأمر المتعلق بالصلاه تعديداً ولا توصيلاً، بل بالنسبه إلى الأجزاء وبعض الشرائط - كالطهارات الثلاث - يكون تعديداً وبالنسبه إلى سائر الشرائط - كطهاره الثوب والبدن وستر العوره واستقبال القبلة - توصيلاً، وهذا مخالف لذوق المشرعه كما لا يخفى.

أضف إلى ذلك ما أفاده سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام قدس سره من أن عبادية الأجزاء ليست ناشئه من الأوامر الضميه فضلاً عن عبادية الشرائط، ضروره أن الأمر لا يصلح أن يكون منشأً لعباديه شيء إلا إذا كان ذلك الشيء تمام الغرض وموجباً للقرب، مع أن الركوع مثلاً ليس مقرباً ما لم ينضم إليه سائر الأجزاء.

إن قلت: فما هو المصحح لعباديه كل واحد من الأجزاء؟

قلت: منشأ عباديتها نفس الأمر المتعلق بالمجموع المركب، لا أبعاضه، بحيث تكون عباديه كل منها ناشئه عن البعض المتعلق به من الأمر.

الثالث: أن الأمر النفسى الوجوبى وإن لم يتعلّق إلّا بالأجزاء، فلا يتبعّض إلّا بالنسبه إليها، لكنّه مع ذلك يدعو إلى الشرائط أيضاً، فبُعد الداعويّه أوسع من بُعد التعلّق.

لكن عباديه الأجزاء لا تحتاج إلى دليل خارجى سوى تعلّق هذا الأمر العبادى بها، بخلاف الشرائط، فكلّ شرط دلّ دليل على لزوم الإتيان به بداعى الأمر المتعلّق بالأجزاء - كالطهارات الثلاث - فهو عبادى، وكلّ شرط

لم يكن كذلك - كطهاره الثوب والبدن وستر العوره واستقبال القبلة - لم يكن عبادياً.

وفيه: أنّ الحقّ ما ذكره المحقّق الخراساني رحمه الله كراراً من أنّ الأمر لا يكاد يدعو إلّا إلى متعلّقه، فكيف يمكن أن لا يتعلّق بالشرائط، ومع ذلك يكون داعياً إليها؟!

### بيان ما هو الحقّ في منشأ عباديّة الطهارات الثلاث

والتحقيق في الجواب أن يقال: عباديّة العبادات لا تحتاج إلى الأمر، وتوهم احتياجها إليه ناشٍ من تفسير قصد القربه المعتبر فيها بقصد امتثال الأمر، لكنّ الكلام في هذا التفسير، إذ يحتمل أن يكون المراد به الإتيان بالعمل بقصد كونه مقرباً إلى المولى، بل هذا ظاهر كلمه «قصد القربه»، كما يحتمل أيضاً أن يكون بمعنى إتيان العمل بداعي حسنه، أو بداعي كونه ذا مصلحة واقعيه، وعلى هذه الاحتمالات الثلاث لا يتوقّف قصد القربه المعتبر في العبادات على كونها متعلّقه للأمر، كما هو واضح.

إن قلت: فمن أين نفهم عباديّة العبادات لو لا الأمر؟

قلت: عباديّة العمل عباره عن كونه مقرباً للعبد إلى مولاه المعبود، ومقربيه بعض الأعمال واضحه لا تحتاج إلى البيان، كالسجود، فإنّ جميع الناس يعرفون أنّه عباده، سواء كان لله أو للوثن، وما لم تكن عباديته واضحه - وهو أكثرها - فلا طريق إليها إلّا بيان الشارع، فكلّ عمل قام الدليل الشرعي على عباديته ومقربيته فهو عباده، والطهارات الثلاث من هذا القبيل، لقيام الإجماع وسيره المتشرّعه المتّصله بزمن المعصوم عليه السلام على كونها عباده ومقربه إليه تعالى.

والحاصل: أننا لا نفهم عبادته العمل إلا بالدليل الدالّ على كونه مقرباً إلى الله، ولو لا الدليل لما فهمناها، ولو كان العمل متعلقاً للأمر، ضروره أنّ الأمر كما يتعلّق بالأمر العباديّه يتعلّق أيضاً بغيرها، كالواجبات التوصلّيّه.

نعم، لا يكفي في كون العمل القربى مقرباً الإتيان به بأى داع كان، بل لابدّ فيه من الإتيان به بقصد القربه.

فالعمل لا يتحقّق عبادهً إلّا إذا كان أمراً قريباً، ويؤتى به بقصد التقرب.

ثمّ لا يخفى أنّ كون عمل صالحاً للعباديه لا يوجب أن يكون عبادهً مطلقاً، أى في كلّ زمان أو مكان أو حال، بل قد يكون كذلك، كالوضوء، فإنّه عمل مستحبّ مقرب إلى الله تعالى في جميع الأزمنه والأمكنه والأحوال، حتّى فيما إذا كان تجديدياً، وقد يكون عبادهً في أزمنه خاصّه أو لأمكنه أو أحوال كذلك، كالغسل الذى لا يكون مستحبّاً ومقرباً إلّا فى بعض الأزمنه (1) أو لبعض الأمكنه (2) والأحوال (3)، وقد لا يكون عبادهً إلّا نادراً، كالتيّم الذى لا يستحبّ إلّا فى مورد أو موردين، حيث إنّ التيمّم بدل الوضوء مستحبّ للمحدث الذى يريد النوم بدون الوضوء ولو كان واجداً للماء.

بل الوضوء أيضاً لا يكون عبادهً حين الحرج، بناءً على ما هو الحقّ من أنّ قاعده نفى الحرج عزيمه لا رخصه، فالوضوء الحرجى باطل غير مقرب إليه تعالى. بل الصلاه التى هى فى رأس العبادات قد لا تكون عبادهً، كصلاه الحائض التى هى محرّمه عليها، فهى مبعده إياها عن الله تعالى، فضلاً من أن تكون مقربه.

ص: ٣٤٩

١- (١) كغسل الجمعة وليله القدر. م ح - ي.

٢- (٢) كغسل الدخول فى الحرم ومسجد الحرام والكعبه. م ح - ي.

٣- (٣) كغسل الإحرام والطواف والزياره. م ح - ي.



وبالجملة: إننا لا نحتاج لتصحيح عباديّه عمل إلى تعلق الأمر به، بل إذا كان أمراً صالحاً للتقرب به إلى الله تعالى وأتينا به بهذا القصد وقع عباده، والطهارات الثلاث كذلك، فلا ضير في صدق العباده على التيمم إذا صدر بقصد القربه، وإن لم يكن مأموراً به بأمر استحبابي نفسى.

وكذا لا ضير في كون الوضوء والغسل مستحيين نفسيين حال كونهما واجبين غيريين - بناءً على الملازمه - لأن متعلق الحكيمين مختلف، فإن الاستحباب النفسى تعلق بذاتهما، والوجوب الغيرى بهما بوصف كونهما عبادتين مستحبتين، فذات الغسلتين والمسحيتين فى الوضوء مستحبه نفسيه، والوضوء العبادى المستحب واجب غيرى، فلم يتعلق حكمان مختلفان من وجهين بشيء واحد كما زعمه المستشكل.

فلا إشكال فى صحه الوضوء مثلاً إذا صدر بقصد القربه.

وأما الإتيان به بقصد أمره الغيرى كما إذا نوى: «أتوضأ لأجل الصلاه» فهو يتصور على وجهين: أحدهما: أن يكون منضمّاً إلى قصد القربه، فلا إشكال ولا ريب فى صحته إلا أنه لا ينفع المستشكل، ضروره أنه مشتمل على ركنى العباده، حيث إن الوضوء صالح للعباديّه وأتى به بقصد التقرب به إلى الله، والثانى: أن لا يكون منضمّاً إليه، بل أتى به لأجل الصلاه فقط، لا بقصد أمره الاستحبابى النفسى ولا - بقصد التقرب، فلا نتسلم صحه الوضوء فى هذه الصوره، بل هو باطل، لفقده الركن الثانى من ركنى العباده، وهو إتيان العمل الصالح للعباديّه بقصد التقرب أو بقصد امتثال أمره العبادى (1) فيما إذا كان له

ص: ٣٥٠

١- (١) إن قلت: كيف يكفى فى تحقق العباده إتيانها بقصد امتثال أمره العبادى مع ما تقدّم من تفسير قصد القربه بإتيان العمل بقصد كونه مقرباً إلى المولى. قلت: ما تقدّم فى تفسير قصد القربه ليس معنى منحصراً، بل المراد أن قصد القربه لا يتوقف على الأمر، لا أن العمل باطل إذا تحقق بقصد امتثال أمره فيما إذا كان له أمر عبادى. م ح - ٥.

أمر كذلك.

فما يصحّ لا ينفعه، وما ينفعه لا يصحّ.

إن قلت: كيف يمكن القول ببطلان وضوئه في الصورة الثانية مع أنه قصد الوضوء الذي تتوقّف عليه الصلاة، وهو لا يكون إلّا عبادة؟ ضروره أنّ الصلاة لا تتوقّف إلّا على الوضوء الذي هو عباده، فلا بدّ من أن يكون وضوئه في هذه الصورة أيضاً صحيحاً، حيث إنّه قصد الإتيان بنفس ما هو مقدّمه للصلاة.

قلت: لا يكفي في صحّته قصد الإتيان بالوضوء الذي تتوقّف عليه الصلاة بعد فرض كونه فاقداً لأحد ركني العبادة، ألا ترى أنّ الرياء يبطل الصلاة مثلاً مع أنّ المرأى لا يريد الإتيان بصورة الصلاة، بل يريد نفس الصلاة المأمور بها في الشرع، إلّا أنّه أخلّ بقصد القربه بالإتيان بها رياءً، فيتّضح لنا أنّ العمل إن كان فاقداً لأحد ركني العبادة لا يقع عباده صحيحه.

## الواجب الأصلي والتبعي

(١)

ومنها: تقسيمه إلى الأصلي والتبعي: في الواجب الأصلي والتبعي

واختلفوا في كون هذا التقسيم بحسب مقام الثبوت أو الإثبات.

ص: ٣٥١

١- (١) اعلم أنّ صاحب الكفايه رحمه الله ذكر هذا التقسيم في ذيل الأمر الرابع الآتي، وتبعه في ذلك شيخنا الأستاذ المحاضر «مدّ ظلّه» حيث قال عند الشروع في الأمر الرابع: بقى من تقسيمات الواجب تقسيمه إلى الأصلي والتبعي، لكنّ المحقّق الخراساني رحمه الله ذكره بعد الأمر الرابع، إمّا لنسيان أو لأمر آخر لا نعلمه، وحيث إنّ ترتيب بحثنا هو الترتيب الذي في الكفايه فنحن أيضاً نؤخّر البحث حول هذا التقسيم إلى ما بعد الأمر الرابع. لكنّي رأيت المصلحه في ذكره في هذا الأمر الثالث الذي عقد لتقسيمات الواجب، لا في ذيل الأمر الرابع الذي عقد لبيان دائره وجوب المقدّمه أو دائره المقدّمه الواجبه سعه وضيقاً. م ح - ٥.

ذهب صاحب الفصول رحمه الله إلى أنه بلحاظ مقام الدلالة والإثبات، فالأصلي ما فهم وجوبه من دليل مستقل، أي غير لازم لدليل آخر، والتبعي بخلافه، وهو ما فهم وجوبه تبعاً لدليل آخر، فكل واحد من قسمي التقسيم السابق - أعني الواجب النفسي والغيري - يمكن أن يكون أصلياً ويمكن أن يكون تبعياً، فالواجب النفسي الأصلي كالصلاة التي يكون وجوبها لنفسها، لا لأجل شيء آخر، ويكون وجوبها مستفاداً من خطاب «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ»، والنفسى التبعي كوجوب إكرام زيد عند مجيئه المستفاد من قول المولى: «إن لم يجئك زيد فلا- يجب إكرامه» بناءً على دلالة الجملة الشرطية على المفهوم، والغيري الأصلي كوجوب الوضوء المستفاد من قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ» (١)، والغيري التبعي كوجوب المقدمه المستفاد من الملازمه العقلية بينه وبين وجوب ذبيها من دون أن يذكر في دليل مستقل (٢).

هذا ما أفاده صاحب الفصول مع توضيح منا.

### كلام صاحب الكفاية فى المقام

وذهب المحقق الخراسانى رحمه الله إلى أن هذا التقسيم بلحاظ الواقع ومقام الثبوت، فالواجب الأصلي ما يكون متعلقاً للإرادة المستقله، للإلتفات إليه بما هو عليه مما يوجب طلبه، والواجب التبعي ما لم يتعلق به إرادته مستقله، بل

ص: ٣٥٢

١- (١) المائده: ٦.

٢- (٢) الفصول الغرويّه: ٨٢.

يكون متعلّقاً للإرادة تبعاً لإرادته غيره لأجل كون إرادته لازمه لإرادته ذلك الغير من دون التفات إليه بما يوجب إرادته، إمّا بأن لا يلتفت إليه أصلاً، أو يلتفت إليه ويتصوّره لكن لا يلتفت إلى جهة وجوبه، وعلى ذلك فلا شبهه في انقسام الواجب الغيرى إليهما واتّصافه بالأصالة والتبعيّة كليهما، حيث يكون تارة متعلّقاً للإرادة على حده عند الالتفات إليه بما هو مقدّمه، وأخرى لا يكون متعلّقاً لها كذلك عند عدم الالتفات إليه كذلك، فإنّه يكون لا محاله مراداً تبعاً لإرادته ذى المقدّمه على الملازمه، كما لا شبهه في اتّصاف النفسى أيضاً بالأصالة، ولكنّه لا يتّصف بالتبعيّة، ضروره أنّه لا يكاد يتعلّق به الطلب النفسى ما لم يكن فيه المصلحه النفسية، ومعها يتعلّق الطلب بها مستقلاً ولو لم يكن هناك شيء آخر مطلوب أصلاً كما لا يخفى.

واستدلّ رحمه الله على كون هذا التقسيم بحسب مقام الثبوت بأنّه لو كان بلحاظ مقام الإثبات لما اتّصف الواجب بواحد منهما قبل كونه مفاد دليل، وهو كما ترى (١).

### كلام المحقّق الاصفهاني رحمه الله في المقام

وقام بتوجيه كلامه تلميذه المحقّق الاصفهاني رحمه الله بأنّ في جانب ذى المقدّمه جهتي علّيه بالنسبه إلى المقدّمه، لأنّ ذا المقدّمه علّه غائيّه لوجوب المقدّمه، والإيراده المتعلّقه به علّه فاعليّه للإيراده المتعلّقه بها، وحيثما كان تحقّق المقدّمه معلولاً للإيراده المتعلّقه بها كان معلولاً أيضاً للإيراده المتعلّقه بذاتها، لأنّ علّه العلّه علّه.

ص: ٣٥٣

وبالجملة: ذو المقدمه عله غائيه لوجوب المقدمه، والإرادة المتعلقة به عله فاعليه لوجودها.

وتقسيم الواجب إلى النفسى والغيرى إنما هو باعتبار العليه الغائيه، إذ الواجب النفسى هو ما يكون وجوبه لنفسه، والغيرى هو ما يكون وجوبه لأجل غيره، وهو ذو المقدمه، وتقسيمه إلى الأصلى والتبعى إنما هو باعتبار العليه الفاعليه، إذ الواجب التبعى هو ما تكون الإراده المتعلقة به معلوله للإراداه المتعلقة بشيء آخر، والأصلى ما لا يكون كذلك، فتقسيمه إلى الأصلى والتبعى إنما هو بلحاظ كيفيه الإراده فى الواقع ومقام الثبوت(١).

هذا حاصل كلام المحقق الاصفهانى توجيهاً لكلام صاحب الكفايه رحمهما الله.

### نقد ما أفاده المحقق الاصفهانى رحمه الله

ويرد عليه ما تقدم مراراً من منع كون الإراده المتعلقة بالمقدمه معلوله للإراداه المتعلقة بذبيها و مترشحه منها، بل كل إراداه معلوله لمباديها من تصور المراد والتصديق بفائدته وغير ذلك من المبادئ، ولو كانت إراداه المقدمه معلوله لإراداه ذبيها لانقذح فى نفس من أراد ذا المقدمه إراداه اخرى متعلقه بالمقدمه حتى فى صورته الغفله عنها أو عن مقدميتها، وهو كما ترى.

### نقد كلام المحقق الخراسانى رحمه الله فى المقام

ويرد على صاحب الكفايه أيضاً أولاً: أن استقلال كل تقسيم من تقسيمات الواجب يتوقف على اشتمال كل قسم من كل تقسيم على جميع أقسام سائر التقسيمات، مع أن الواجب التبعى لا يشتمل على الواجب النفسى كما اعترف

ص: ٣٥٤

به، فلا يكون تقسيمه إلى الأصلي والتبعي مستقلاً في مقابل تقسيمه إلى النفسى والغيرى، بل هو من متفرعات ذلك التقسيم بأن يقال: الواجب إمّا نفسى وإمّا غيرى، والواجب الغيرى إمّا أصلى وإمّا تبعى، وهذا الإشكال أورده نفسه رحمه الله على تقسيم الواجب إلى المنجز والمعلق، وقال هناك: هذا ليس تقسيماً مستقلاً للواجب في مقابل تقسيمه إلى المطلق والمشروط، لأنّ المعلق والمنجز كلاهما من قبيل الواجب المطلق، وغفل عن ورود نفس هذا الإشكال على نفسه هاهنا.

وثانياً: أنّه إن أراد بالإرادة المستقلّة وغير المستقلّة في تعريف الواجب الأصلي والتبعى الإرادة الأصليّة والتبعيّة فالواجب الغيرى لا يكون إلّا تبعيّاً، لكون الإرادة المتعلّقه به تابعاً دائماً للإرادة المتعلّقه بالواجب النفسى الذى هو ذو المقدمه، فلا يتمّ ما أفاده من إمكان أن يكون الواجب الغيرى أصلياً أو تبعياً، وإن أراد بالاستقلال وعدمه التفصيل والإجمال - كما هو ظاهر قوله:

«لالتفات إليه بما هو عليه ممّا يوجب طلبه» في تعليل الإرادة المستقلّة، وقوله:

«من دون الالتفات إليه بما يوجب إرادته» في بيان الإرادة غير المستقلّة - فهو يستلزم أن يكون الواجب النفسى أيضاً تبعياً أحياناً<sup>(١)</sup>، وهو فيما إذا تعلّقت به إرادته إجماليّة، إذ لا دليل على لزوم تعلّق الإرادة التفصيليّة بالواجبات النفسيّة، فلا يتمّ ما أفاده من عدم إمكان أن يكون الواجب النفسى تبعياً<sup>(٢)</sup>.

ص: ٣٥٥

١- (١) ويستلزم أيضاً أن يكون مثل صلاتى الظهر والجمعه من مصاديق الواجب التبعى، لتعلّق العلم الإجمالى والإرادة الإجماليّة بهما، مع أنّه لا يمكن الالتزام بذلك. هذا ما يستفاد من تضاعيف كلمات شيخنا الأستاذ المحاضر «مدّ ظلّه» م ح - ى.

٢- (٢) أقول: نعم، هذا الإشكال وارد على المحقّق الخراسانى، حيث ذهب إلى عدم إمكان أن يكون الواجب النفسى تبعياً، ولكنّه لا يقتضى فساد كون هذا التقسيم بحسب مقام الثبوت، لأنّ غايته أنّه إن كان بحسب مقام الثبوت بهذا المعنى الذى ذكره فى الكفايه كان كلّ من الواجب الأصلي والتبعى مشتملاً على كل من النفسى والغيرى، وهذا ليس أمراً باطلاً فى نفسه، بل هو أمر لازم، لكونه موجباً لاستقلال هذا التقسيم ورافعاً للإشكال الأوّل عن كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله. م ح - ى.

فالحق ما ذهب إليه صاحب الفصول رحمه الله من أن هذا التقسيم يكون بلحاظ الدلالة ومقام الإثبات.

### مقتضى الأصل عند الشك في أصليته الواجب وتبعيته

كلام صاحب الكفاية رحمه الله فيه

ثم إنّه لو شكّ في أصليته واجب وتبعيته فذهب المحقّق الخراساني رحمه الله إلى أنّ مقتضى الاستصحاب هو التبعيه، لأنّ الواجب التبعي - على ما عرّفه - هو الذي لم يتعلّق به إرادته مستقلّه، فإذا أحرزنا أصل الوجوب وشككنا في كون الإرادة المتعلّقه بالواجب مستقلّه أو غير مستقلّه فيستصحب عدم كونها مستقلّه، ويترتّب عليه آثار الواجب التبعي إذا فرض له أثر شرعي، وهذا الأصل ليس مثبتاً، لأنّ الواجب التبعي متقوم بهذا الأمر العدمي المستصحب، لا أنّه لازم له (١).

هذا حاصل كلام صاحب الكفاية رحمه الله.

### ما أفاده المحقّق الاصفهاني رحمه الله في المقام

وذهب المحقّق الاصفهاني رحمه الله إلى أنّ مقتضى الاستصحاب هو الأصليته، لأنّ الواجب الأصلي - على ما عرّفه - هو الذي لا تكون الإرادة المتعلّقه به معلوله للإرادة المتعلّقه بشيء آخر، فالمتقوم بالقيّد العدمي المستصحب إنّما هو

ص: ٣٥٦

---

١- (١) كفاية الأصول: ١٥٣.

الواجب الأصلي، بخلاف التبعية، فإنه عبارته عما تعلق به إرادته مترشحة من إرادته متعلقه بشيء آخر (١).

هذا حاصل كلام المحقق الاصفهاني رحمه الله.

### نقد كلام المحققين الخراساني والاصفهاني في المقام

ويرد عليهما أن الحقّ عدم جريان الاستصحاب في مثل عدم قرشيته المرأة، لعدم اتحاد القضيتين، حيث إنّ القضية المتيقّنه سالبه بانتفاء الموضوع والمشكوكه بانتفاء المحمول.

والمقام من هذا القبيل، لأنّ الإرادة لم تكن سابقاً مستقلّة أو معلوله من إرادته اخرى، لأنّها لم تكن موجودة حتّى تكون كذلك، والآن صارت موجودة ونشكّ في استقلالها أو معلوليتها لإرادته اخرى.

فالحقّ أنّه ليس لنا أصل عملي يقتضى الأصاله والتبعية في جميع الموارد، فلا بدّ لنا في كلّ مورد من ملاحظه الأصل الجارى في خصوصه.

هذا تمام الكلام في تقسيمات الواجب.

ص: ٣٥٧





فيما هو الواجب من المقدمه

## الأمر الرابع: في بيان ما هو الواجب من المقدمه

### نظريه المشهور فيه

ذهب المشهور إلى أنّ وجوب المقدمه - بناءً على الملازمه - يتبع في الإطلاق والاشتراط وجوب ذبيها، فلو كان وجوب ذى المقدمه مشروطاً بشيء لكان وجوبها أيضاً مشروطاً بذلك الشيء، ولو كان وجوبه مطلقاً لكان وجوبها أيضاً كذلك.

وهذا واضح بناءً على كون وجوبها مترشّحاً ومعلولاً من وجوبه، كما ذهب إليه بعض، بل هو واضح أيضاً بناءً على المختار من كون وجوبها تابعاً لوجوبه وإن أنكرنا الترشّح والعلّيه.

وبالجملة: ذهب المشهور إلى عدم اشتراط وجوب المقدمه بشرط دون وجوب ذبيها.

### البحث حول اشتراط وجوب المقدمه بإرادته ذبيها

ولكن نسب إلى صاحب المعالم رحمه الله أنه ذهب إلى اشتراط وجوب المقدمه بإرادته ذبيها، حيث قال في مبحث الضدّ: وأيضاً فحجّه القول بوجوب المقدمه على تقدير تسليمها إنّما تنهض دليلاً على الوجوب في حال كون المكلف مريداً

ص: ٣٥٩

للفعل المتوقّف عليها، كما لا يخفى على من أعطاهما حقّ النظر (١)، إنتهى.

أقول: هذه العبارة ظاهره فى القضيّه الحيتيه لا الشرطيّه، فمفادها أنّ المقدمه واجبه فى حال إرادته الفعل المتوقّف عليها، لا أنّ وجوبها مشروط بإرادته، والفرق بينهما واضح، فإنّ كثيراً منهم قالوا بمفهوم الشرط وانتفاء الجزاء بانتفائه، لظهور القضيّه الشرطيّه فى أنّ الشرط علّه منحصره للجزاء، بخلاف القضيّه الحيتيه حيث لم يقل أحد بثبوت المفهوم لها، فكم فرقاً بين قول المولى:

«أكرم زيدا إن جئتك» وبين قوله: «أكرم زيدا حين مجيئه» أو «فى حال مجيئه» وكذا بين قولنا: «يجب عليك الوضوء إن أردت الصلاه» وقولنا: «يجب عليك الوضوء فى حال إرادته الصلاه»، ومقتضى عبارته المعالم هو الثانى، والمنسوب إليه هو الأوّل.

### نقد كلام صاحب المعالم رحمه الله

وكيف كان، فكلام صاحب المعالم رحمه الله يدلّ على نوع تضيق فى دائره وجوب المقدمه دون ذى المقدمه، سواء كان بنحو القضيّه الشرطيّه كما نسب إليه، أو الحيتيه كما هو ظاهر عبارته.

ويرد عليه أنّ أصل الملازمه بين وجوب المقدمه ووجوب ذيها وإن لم تكن واضحه، إلّا أنّ تبعيه وجوبها لوجوبه فى الإطلاق (٢) والاشتراط بناءً على الملازمه واضحه لا تكاد تخفى كما قال المحقّق الخراسانى رحمه الله (٣).

ص: ٣٦٠

١- (١) معالم الدّين وملاذ المجتهدين: ٧١.

٢- (٢) هذا ما عبّر به صاحب الكفايه، وإن كان الصحيح المناسب لظاهر كلام صاحب المعالم أن يقال: «فى التوسعه والتضييق» كما عرفت. منه مدّ ظلّه.

٣- (٣) كفايه الأصول: ١٤٢.

وأورد الشيخ رحمه الله أيضاً على صاحب المعالم رحمه الله بأنَّ وجوب شيء لا يمكن أن يكون مشروطاً بإرادته نفس ذلك الشيء، وما ذهب إليه صاحب المعالم من اشتراط وجوب المقدمه بإرادته ذيه مستلزم لاشتراط وجوبها بإرادته نفسها.

أمَّا الأول: فلأنَّ وجوب الصلاة مثلاً لو كان مشروطاً بإرادتها لاستلزم أن يكون الأمر بها لغواً، ضروره أنَّ المكلف لو لم يردّها فلا وجوب ولا صلاة، وإن أرادها كان تحقّقها مستنداً إلى الإرادة المتعلّقه بها لا إلى وجوبها، فلا أثر لوجوب الصلاة في تحقّقها مع أنّه عباره عن البعث والتحرّيك الاعتبارى نحوها.

إن قلت: الإرادة وإن كانت مؤثّرة في تحقّق الصلاة إلماً أنَّ الوجوب أيضاً مؤثّر، فكلّ منهما جزء السبب المؤثّر، فليس الوجوب لغواً.

قلت: كلاً، فإنَّ الوجوب متأخّر رتبه عن الإرادة، لاشتراطه بها، فالإرادة تؤثّر في وجود الصلاة في الرتبه المتقدّمه على الوجوب، فلو كان هو أيضاً مؤثّراً وداعياً إليها لكان من قبيل تحصيل الحاصل، وهو مستحيل على الحكيم.

وأما الثانى: فلأنَّ إرادته ذى المقدمه لا تكاد تنفكّ عن إرادتها(١)، فإنَّ كلّ من أراد الكون على السطح وعلم توقّفه على نصب السلّم يريد نصب السلّم أيضاً، فحيث إنّ الإرادة المتعلّقه بذى المقدمه مستلزمه للإرادة المتعلّقه بها، فاشتراط وجوبها بإرادته مستلزم لاشتراط وجوبها بإرادته نفسها، وهو مستحيل كما عرفت(٢).

ص: ٣٦١

١- (١) بمعنى أنّ إرادته ذى المقدمه مستلزمه لإرادتها، دون العكس. م ح - ي.

٢- (٢) مطارح الأنظار ١: ٣٥٣.

هذا حاصل كلام الشيخ في مناقشه كلام صاحب المعالم .٠

وفيه: أنّ المقام ليس من قبيل اشتراط وجوب شيء بإرادته نفس ذلك الشيء، لأنّ إرادته المقدمه كما تكون لازمه لإرادته ذبيها، كذلك وجوبها يكون مشروطاً بإرادته على فرض ما نسب إلى المعالم، فكأنّ المولى قال: «إن أردت الصلاه يجب عليك الوضوء»، بإرادته الصلاه مستلزمه لإرادته الوضوء، وشرط لوجوبه، فكلاهما أعنى إرادته الوضوء ووجوبه في رتبه واحده، لكون كل منهما متأخراً عن إرادته الصلاه برتبه، فلا-ضير في أن يؤثر كل منهما في تحقّق الوضوء، لأنّ المحال إنّما هو أمر المولى بشيء بعد تعلق إرادته العبد به، لكونه كتحصيل الحاصل المستحيل على الحكيم، بخلاف ما إذا أمر به مقارناً لإرادته العبد إياه، فيكون كل واحد من أمر المولى وإرادته العبد مؤثراً في تحقّقه من دون أن يستلزم اللغويّه.

فالحقّ في جواب صاحب المعالم ما تقدّم من كلام المحقّق الخراساني رحمه الله، فإنّه كلام متين، سواء أراد صاحب المعالم القضيه الشرطيه كما نسبت إليه أو الحيتيه كما هي ظاهره من كلامه.

### البحث حول اعتبار قصد التوصل في وجوب المقدمه

ومما نسبه المحقّق الخراساني رحمه الله إلى الشيخ الأعظم رحمه الله في تقريراته أنّه ذهب إلى أنّ الواجب إنّما هو المقدمه التي يقصد بها التوصل إلى ذي المقدمه، فنصب السلم مثلاً إن كان بداعي التوصل به إلى الكون على السطح يتّصف بصفه الوجوب الغيري، وإلّا فلا، وإن ترتّب عليه الكون على السطح(١).

ص: ٣٦٢

لكن المتأمل في كلام الشيخ رحمه الله في تقارير بحثه المسماة ب «مطرح الأنظار» يفهم أن هذه النسبه ليست صحيحه، لأن حاصل كلامه أن المقدمه لا تتصف بالعباديه إلا إذا اتى بها بداعي أمرها الغيرى (١)، وبعباره اخرى: إلا إذا اتى بها بقصد التوصل بها إلى ذى المقدمه (٢)، فهو رحمه الله في مقام بيان كيفيه تصحيح عباديه المقدمات، لا في مقام بيان اشتراط وجوبها بقصد التوصل بها إلى ذبيها في مقابل المشهور.

### الاحتمالات الجاريه فيما نسب إلى الشيخ رحمه الله ونقدها

وكيف كان، ففي كلام الشيخ بناءً على صحه ما نسبه إليه صاحب الكفايه ثلاثه احتمالات:

١ - أن يكون كلامه بنحو القضيه الشرطيه، فيكون مفاد كلامه أن نصب السلم مثلاً واجب غيرى - بناءً على الملازمه - إن أراد أن يتوصل به إلى الكون على السطح.

٢ - أن يكون بنحو القضيه الحيتيه، فيكون مفاده أن نصب السلم متصف بالوجوب الغيرى حينما أراد أن يتوصل به إلى الكون على السطح.

ولا ريب في أن الاشتراط والتضييق في هذين الاحتمالين يرتبطان بالوجوب، ضروره أن كلمه «إن» الشرطيه في الاحتمال الأول، وكلمه «حين» في الاحتمال الثانى قيدان للوجوب لا للواجب، فهما يوجبان أن يكون الحكم

ص: ٣٦٣

١- (١) سواء كانت العباديه دخيله في المقدميه، كالطهارات الثلاث، أم لا، كتطهير الثوب والبدن وسائر الأمور التوضيئيه التى جعلت مقدمه للصلاه، ضروره أن قصد القربه وإن لم يعتبر فى التوضيئيات، إلا أنه يوجب عباديتها. منه مدّ ظله فى توضيح كلام الشيخ رحمه الله.

٢- (٢) مطرح الأنظار ١: ٣٥٣.

٣ - أن يكون مراده تضييق دائره الواجب لا- الوجوب، بمعنى أنّ الوجوب تعلق بنصب السلم الذى قصد به التوصل إلى الكون على السطح، كما تعلق الوجوب بالصلاه مع الطهاره، فالقيد - أعنى قصد التوصل بالمقدمه إلى ذيه - واجب التحصيل كما يجب تحصيل نفس المقدمه، بخلاف الاحتمالين الأولين، لعدم وجوب تحصيل مقدمات الوجوب.

ولا- يمكن الذهاب إلى الأولين ثبوتاً، إذ يرد عليهما أولاً: ما أورده المحقق الخراسانى على صاحب المعالم رحمه الله، من أنّ العقل يحكم بأن ملاك وجوب المقدمه إنّما هو مقدميتها وتوقف ذى المقدمه عليها، فلا يمكن أن يكون وجوبه مطلقاً ووجوبها مشروطاً بقصد التوصل، وبعباره اخرى: لا- يمكن - بعد قبول تحقق الملازمه العقليه بين الوجوبين - أن يتحقق وجوبه دون وجوبها، سيما بناءً على الترشح الذى قال به صاحب الكفايه أو العليّه التى عبر بها المحقق النائينى رحمه الله، ضروره أنّ المعلول لا- يتقيد بعدما تحققت علته إلابها، وثانياً: يرد على كلام الشيخ رحمه الله على الاحتمالين الأولين ما أورده نفسه على صاحب المعالم رحمه الله، ضروره أنّ وجوب المقدمه لو كان مقيداً بقصد التوصل بها إلى ذيه فهذا القيد ينحلّ إلى إرادتين: إحداهما: إرادته ذى المقدمه، والثانيه: إرادته المقدمه بقصد الوصول بها إليه، فوجوبها مقيد بإرادتها، وهو محال، لاستلزامه اللغويه، لكونه كتحصيل الحاصل.

ولا يخفى أنّه لا يمكن دفعه بما دفعناه عن كلام صاحب المعالم، ضروره أنّ شرط الوجوب فى كلام صاحب المعالم إنّما كان إرادته ذى المقدمه، لكنّها كانت مستلزمه لإرادتها، بخلاف كلام الشيخ، حيث إنّ جعل وجوب المقدمه

مشروطاً بشيء يندرج فيه إرادتها.

وأمّا الاحتمال الثالث - الذى يوافق مبناه، حيث إنه ذهب إلى رجوع جميع القيود إلى المادّة حتّى فى القضايا الشرطيّة التى ظاهرها رجوع الشرط إلى الهيئته - فلا إشكال فيه بحسب مقام الثبوت.

نعم، لا بدّ من القول باستحاله هذا الاحتمال أيضاً، بناءً على ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله فى موضعين من كفايته من كون الإرادة أمراً غير اختياري، لعدم قابليته الأمر الخارج عن تحت اختيار المكلف لتعلّق الوجوب به، فكيف يمكن أن يأمر المولى بنصب السّلم الذى يقصد به التّوصيل إلى الكون على السطح بحيث كان القيد - أعنى قصد التّوصل وإرادته - لازم التّحصيل؟!!

لكنّنا لا- نسلم هذا المبني، أوّلاً: لما اخترناه حينما كنّا ندرّس الكفاية، من أنّ الله سبحانه أعطى نفس الإنسان نوعاً من الخالقّيّه التى تقدر بها على خلق الإرادة، فالنفس الإنسانيّه توجد الإرادة باختيارها، وهذا لا يستلزم أن يكون النفس شريكه له سبحانه فى الخلق، ضروره أنّ خالقّيّتها فى طول خالقّيّته وياعطاء منه تعالى.

وثانياً: لأنّه يستلزم أن لا- يكون قصد القربه معتبراً فى عمل من الأعمال، لامتناع تعلّق التكليف بأمر غير مقدور، وهل هو يلتزم بعدم لزومه فى العبادات؟!!

إن قلت: نعم، هو التزم بذلك حيث ذهب إلى استحاله أخذ قصد القربه فى متعلّق التكليف، لاستلزامه الدور.

قلت: هو رحمه الله وإن ذهب إلى امتناع أخذه فى متعلّق التكليف لذلك، إلّا أنّه



قال: العقل يحكم بلزومه فى العبادات، فهو رحمه الله نفى وجوب تحصيل قصد القرية شرعاً لا لزومه عقلاً، ولو كان أمراً غير مقدور لامتنع لزومه العقلى والشرعى كلاهما، بل امتناع اللزوم العقلى أوضح من الوجوب الشرعى.

على أنه قال بامتناع أخذه فى المتعلق إن كان بمعنى إتيان العمل بقصد امتثال الأمر، بخلاف ما إذا كان بمعنى إتيانه بقصد التقرب به إلى ساحة المولى، أو بداعى حسنه، أو بداعى كونه ذا مصلحة، مع أن القصد لو كان أمراً غير اختيارى لكان تعلق الوجوب به ممتنعاً بأي معنى كان، غاية الأمر أنه إن كان بمعنى قصد امتثال الأمر كان تعلق الوجوب به ممتنعاً لوجهين: أحدهما كونه غير مقدور، والثانى استلزامه الدور، وإن كان بأحد المعانى الأخرى كان تعلق الوجوب به ممتنعاً لأجل كونه غير مقدور فقط.

والحاصل: أن مفاد كلام الشيخ رحمه الله أمر ممكن ثبوتاً، بناءً على الاحتمال الثالث من الاحتمالات الجارية فى كلامه.

وأما البحث عنه فى مقام الإثبات فهو فرع ثبوت أصل الملازمة، ضروره أننا بعد إثبات الملازمة بين وجوب الشىء ووجوب مقدمته نتمكن من أن نبحت فى أن طرف الملازمة هل هو نفس المقدمه، أو هى مقيدته بقصد التوصل بها إلى ذبيها؟ فانتظر كى يتبين لك الحال هناك.

### بيان الثمره بين القول المشهور وما نسب إلى الشيخ رحمه الله

(١)

وتظهر الثمره بين القول المشهور وقول الشيخ فى بعض صور ما إذا كان لواجب مقدمه منحصره محرّمه، وكان وجوب ذى المقدمه أهم من حرمة

ص: ٣٦٦

١- (١) لا يخفى عليك أن أصل القول بالملازمة لا يكون مشهوراً، فالمراد بالقول المشهور هنا ما هو مشهور من بين أقوال القائلين بها. منه مدّ ظله.

المقدّمه، كما إذا كان الدخول في ملك الغير مقدّمه لإنقاذ غريق، فهذا الدخول وإن كان حراماً في الأصل، إلّا أنّه صار واجباً بعد عروض توقّف الواجب الأهمّ الفعلي المنجز عليه، ولا فرق في ذلك بين صور المسأله عند المشهور، فهو يقع واجباً عندهم، سواء التفت إلى مقدّميته للواجب الأهمّ أم لا، غايه الأمر يكون في صوره عدم الالتفات متجربياً فيه.

وأما بناءً على مذهب الشيخ رحمه الله فيقع حراماً في صوره عدم الالتفات، لأنّ الوجوب على مذهبه مشروط بقصد التوصل بالمقدّمه إلى ذيهها، وهو فرع الالتفات.

وأما في صوره الالتفات فإن قصد التوصل به إلى الواجب يقع على صفه الوجوب على مبنى الشيخ أيضاً، ولا ثمره بينه وبين القول المشهور في هذا الفرض.

بخلاف ما إذا لم يقصده، حيث إنّه يقع حراماً على قوله رحمه الله واجباً على القول المشهور من دون أن يكون متجربياً بالنسبه إليه، وأما بالنسبه إلى ذى المقدّمه - وهو الإنقاذ في المثال - فلو استمرّ عدم قصده حتّى يموت الغريق، أو يصير عاجزاً عن إنقاذه لكان عاصياً، وإن صار قاصداً للإنقاذ بعد الإتيان بمقدّمته لم يكن عاصياً، غايه الأمر كان بالنسبه إلى ذى المقدّمه متجربياً، لعدم قصده له حين الإتيان بمقدّمته.

ولو أتى بهذه المقدّمه بداعيّن أحدهما قصد التوصل به إلى ذيهها فلا إشكال في وقوعها واجباً عند المشهور من دون تحقّق تجرّ أصلاً، لا- بالنسبه إليها ولا- بالنسبه إلى ذيهها، وأما بناءً على قول الشيخ رحمه الله فيحتمل الوجهان: ١ - العصيان بالنسبه إلى المقدّمه لو كان مراده من اشتراط وجوبها بقصد التوصل أن

لا تتحقّق إلّا بهذا القصد، ٢ - عدم العصيان لو كان مراده جهه الإثبات فقط من دون أن يكون ناظراً إلى جانب النفي، أى الوجوب مشروط بقصد التوصل، سواء ضمّ إليه قصد شيء آخر أيضاً أم لا.

### القول حول اعتبار الإيصال فى المقدمه الواجه

نظريه صاحب الفصول فى المقام

وذهب صاحب الفصول رحمه الله إلى اعتبار ترتّب ذى المقدمه عليها خارجاً، فالواجب إنّما هو المقدمه الموصله (١).

ولا يخفى أنّ بين المقدمه الموصله والمقدمه التى قصد بها التوصل إلى ذيه المنسوبه إلى الشيخ رحمه الله عموماً من وجه.

وفى كلام صاحب الفصول رحمه الله أيضاً احتمالان: ١ - أن يكون الإيصال شرطاً للوجوب، ٢ - أن يكون قيداً للواجب، فىكون لازم التحصيل على الثانى دون الأوّل.

لكن لا بدّ من حمل كلامه بعد التأمّل على الاحتمال الثانى، لوضوح استحاله الأوّل، ضروره أنّ الحكم بوجوب المقدمه بعد إيصالها إلى ذيه، وبعبارة اخرى: بعد ترتبه عليها تحصيل للحاصل المستحيل، بل هو أقوى مرتبه من مراتب تحصيل الحاصل، حيث إنّ الفرض تعلق الوجوب بالمقدمه بعد تحقّقها وتحقّق ذيه كليهما، فكيف يمكن حمل كلام مثل صاحب الفصول على هذا الأمر البيّنه استحالته؟!

والاحتمال الثانى أيضاً وإن وقع مورداً للمناقشه بحسب الإمكان ومقام

ص: ٣٤٨

١- (١) الفصول الغرويّه: ٨١.

الثبوت، إلّا أنه ليس بديهى الامتناع كالأول، مضافاً إلى إمكان الجواب عن الوجوه التى أوردوها عليه ثبوتاً.

## البحث حول المقدمه الموصله بحسب مقام الثبوت

فإليك بيان هذه الوجوه ونقدها:

أحدها: أنه يستلزم الدور، لتوقف ذى المقدمه على المقدمه الموصله، وبالعكس.

وفيه: أن تحقّق المقدمه الموصله متوقف على تحقّق ذى المقدمه، وأمّا هو فلا- يتوقف على المقدمه الموصله، بل على ذات المقدمه، ألا ترى أن الكون على السطح يتوقف على نفس نصب السلم، لا على نصبه الموصّل.

ثانيها: أنه يستلزم التسلسل، توضيحه: أن كلّ جزء من أجزاء المركّب يكون مقدّمه له، فلو كان الواجب بالوجوب الغيرى مركّباً من ذات المقدمه وقيد الإيصال، فذات المقدمه مقدّمه للواجب الغيرى الذى هو عباره عن المقدمه الموصله، فلا محاله يتعلّق بها(1) ووجوب غيرى آخر، وحيث إنّ الوجوب الغيرى لا- يتعلّق إلّا بالمقدمه الموصله فرضاً فلا بدّ من ضمّ قيد إيصال ثانٍ إليها، فالواجب بالوجوب الغيرى الثانى أيضاً هو المقدمه الموصله، وحيث إنّها مركّبه من ذات المقدمه وقيد الإيصال يجرى فيها أيضاً جميع ما تقدّم طابق النعل بالنعل، فنحتاج إلى قيد إيصال ثالث ووجوب غيرى ثالث، وهكذا إلى ما لا نهايه له.

وفيه: ما قد عرفت فى أوائل مبحث مقدّمه الواجب(2) من أنه لا يصدق

ص: ٣٦٩

---

١- (١) أى بذات المقدمه. م ح - ى.

٢- (٢) راجع ص ٢٤٣.

عنوان المقدمته على أجزاء المركب الحقيقي، سواء كان عقلياً، كالنوع المركب عقلاً من الجنس والفصل أو خارجياً، كالجسم المركب خارجاً من المادّة والصوره، وإنّما يصدق عنوان المقدمته على أجزاء المركب إذا كان التركيب صناعياً، كتركيب البناء والسيّاره من أجزائهما، أو اعتبارياً، كتركيب الصلاه من أجزائها الداخلة تحت مقولات متعدده المعتره عند الشارع شيئاً واحداً ذا آثار مخصوصه لازمه الاستيفاء، فأمر بها.

وما نحن فيه من قبيل المركبات العقليه، ضروره أنّ الواجب بالوجوب الغيرى إنّما هو المقدمه المتقيده بقيد الإيصال، بحيث يكون التقيّد داخلاً والقيّد خارجاً، والحاكم بكون التقيّد جزءً والمقدمه جزءً آخر هو العقل الذى يحلّل المقدمه الكذائيه إلى جزئين عقليين: أحدهما ذات المقدمه، والآخر تقيدها بقيد الإيصال.

نعم، لو كان الواجب الغيرى مركباً من ذات المقدمه ونفس قيد الإيصال لكان لما ذكر من الإشكال وجه.

ثالثها: أنه يستلزم تعلق وجوبين اثنين بذى المقدمه، أحدهما نفسى والآخر غيرى، أمّا تعلق الوجوب النفسى به فواضح، وأمّا تعلق الوجوب الغيرى فلكونه مقدمه لتحقّق المقدمه الموصله التى تكون واجبه.

وبعباره اخرى: يتعلّق الوجوب النفسى بذى المقدمه، فيترشّح منه وجوب غيرى إلى المقدمه الموصله، ثمّ يترشّح منها وجوب غيرى آخر إلى ذى المقدمه، لتوقفها عليه، فيصير ذو المقدمه متعلقاً لوجوبين: نفسى وغيرى.

بل لو كان له مقدمات متعدده تتعدّد الوجوبات الغيريه المتعلقه به بعددها كما لا يخفى، مع أنّ تعلق حكمين أو أكثر بشيء واحد محال، فما يلزم منه هذا

المحال - وهو اعتبار الإيصال فيما هو الواجب من المقدمه - نفسه محال.

لا يقال: تعدد العنوان يكفي لجواز تعلق حكمين متماثلين في المقام بشيء واحد، كما أنه يكفي لجواز اجتماع الأمر والنهي بناءً على الجواز، فيتعلق الوجوب النفسى في المقام بالكون على السطح مثلاً بعنوان أنه ذو المقدمه، والوجوب الغيرى به بعنوان أنه مقدمه للمقدمه الموصله الواجبه.

فإنه يقال: كفايه تعدد العنوان في مسأله اجتماع الأمر والنهي إنما هي لكون حيثه العنوان حيثه تقييده، لأن الأمر تعلق بالصلاه والنهي بالغصب، لكن العبد جمع بينهما في مقام الامتثال.

بخلاف ما نحن فيه، ضروره أن حيثه المقدمه حيثه تعليقه، فالكون على السطح واجب بالوجوب النفسى، وهو نفسه واجب بالوجوب الغيرى أيضاً، لا عنوان المقدمه، وإنما هي عله لصورته واجباً غيرياً، ولا ريب في استحاله كون شيء واحد محكوماً بحكمين متماثلين أو متضادين في مقام تعلق الحكم.

ولكن يمكن أن يقال في جواب الإشكال: إن صاحب الفصول لا يقول بكون المقدمه واجبه بالوجوب الغيرى حتى فيما إذا كانت نفس ذى المقدمه، بل مراده غير ذى المقدمه من سائر المقدمات، ضروره أن كلامه لو كان عاماً بحيث يشمل أيضاً لكان ذو المقدمه المتقيد بقييد الإيصال واجباً بالوجوب الغيرى على مذهبه، وهو ضرورى الامتناع، لوضوح أن الكون على السطح الموصّل لو كان واجباً بالوجوب الغيرى، فإما أن يكون الموصّل إليه نفس الكون على السطح أو مقدمته الموصّله، أعنى نصب السلم الموصّل إلى الكون على السطح، وكلاهما يمتنعان، لاستلزامها أن يكون الشيء موصّلاً إلى نفسه بلا واسطه في الأول، ومعها في الثانى، ولا فرق في استحاله كون الشيء موصّلاً

إلى نفسه بين كونه كذلك بلا واسطه أو معها.

فلا بدّ من أن يكون مراده رحمه الله من المقدمه الموصله الواجبه غير ذى المقدمه لكى لا يستلزم كلامه هذا الأمر الذى استحالتة بينه.

والحاصل: أنه لا- إشكال فى كلام صاحب الفصول رحمه الله بحسب مقام الثبوت بناءً على كون الإيصال قيدها للواجب لا للوجوب.

### مناقشه صاحب الكفايه فى كلام صاحب الفصول رحمه الله ونقدتها

وأما إثباتاً (١) فقد أورد عليه المحقق الخراسانى رحمه الله بوجهين:

الأوّل: أنه لا- يكاد يعتبر فى الواجب إلّما له دخل فى غرضه الداعى إلى إيجابه والباعث على طلبه، وليس الغرض من المقدمه إلّاحصول التمكن من ذى المقدمه، ضروره أنه لا يكاد يكون الغرض إلّما يترتب عليه من فائدته وأثره، ولا يترتب على المقدمه إلّذلك، ولا تفاوت فيه بين ما يترتب عليه الواجب وما لا يترتب عليه أصلاً، لأنّ التمكن من ذى المقدمه يترتب عليها لا محاله فى كلتا الصورتين كما لا- يخفى، وأمّا ترتب الواجب فلا يعقل أن يكون الغرض الداعى إلى إيجابها والباعث على طلبها، لأنه ليس بأثر كلّ واحده من المقدمات، بل أثر جميعها الذى نعبر عنه بالعلّه التامه، ضروره أنّ العله التامه موصله إلى المعلول، لا كلّ واحد من أجزائها، فالقول بالمقدمه الموصله يستلزم أن يكون لنا وجوب غيرى واحد فقط متعلق بالعلّه التامه التى هى مجموع المقدمات، وأمّا كلّ واحده منها فليست واجبه بالوجوب الغيرى، لعدم كونها موصله، بل يستلزم إنكار وجوب المقدمه إلّأخصوص العله

ص: ٣٧٢

---

١- (١) سيأتى إمكان إرجاع كلام المحقق الخراسانى رحمه الله إلى مقام الثبوت. م ح - ى.

التامه في خصوص الواجبات التوليديه، لأنّ الواجبات التوليديه هي التي تترتب على مجموعه المقدمات قهراً، سواء أرادها المكلف أم لا، كترتيب الإحراق على النار قهراً بعد تحقّق المقدمات، وأمّا الواجبات غير التسيبيه كالكون على السطح فلا تترتب على مقدماتها إلّا بعد إرادته المكلف إياها، ألا ترى أنّ الكون على السطح لا يترتب على نصب السلم إلّا فيما إذا أرادته العبد.

والحاصل: أنّ القول بالمقدمه الموصله يستلزم تخصيص الوجوب الغيرى بالعلّه التامه في خصوص الواجبات التوليديه.

فإن قلت: ما من واجب إلّو له علّه تامه، ضروره استحاله وجود الممكن بدونها، فالتخصيص بالواجبات التوليديه بلا مخصّص.

قلت: نعم، وإن استحال صدور الممكن بلا- علّه، إلّا أنّ الإراده من متمّات العلّه التامه في الواجبات غير التسيبيه، فلا يمكن أن تصّف بالوجوب، لعدم كون الإراده التي هي مكمله لها أمراً اختيارياً، وإلّا لتسلسل كما هو واضح لمن تأمل (1).

هذا حاصل كلام المحقّق الخراساني رحمه الله في الوجه الأول.

وفيه: أنّ صاحب الفصول لا- يقول باختصاص الوجوب الغيرى بما يترتب عليه الواجب قهراً، فإنّ مراده من المقدمه الموصله ما يكون موصلاً إلى ذى المقدمه ولو مع الوسائط، وكلّ واحده من المقدمات موصله إلى ذىها بواسطة انضمام سائر المقدمات إليها في الواجبات التسيبيه، وبواسطة انضمامها وانضمام الإراده في غيرها، فبعد تحقّق ذى المقدمه نستكشف أنّ كلّ واحده من المقدمات كانت واجبه بالوجوب الغيرى، سواء كانت علّه تامه أو ناقصه،

ص: ٣٧٣

١- (١) كفايه الأصول: ١٤٥.



كان ذو المقدمه من الواجبات التوليديه أو غيرها.

الثانى: أنه (١) لو كان معتبراً فيه الترتب لما كان الطلب يسقط بمجرد الإتيان بها من دون انتظار لترتب الواجب عليها، بحيث لا يبقى فى البين إلأطلبه وإيجابه، كما إذا لم يكن هذه بمقدمه أو كانت حاصله من الأول قبل إيجابه، مع أن الطلب لا يكاد يسقط إلأبالموافقه أو بالعصيان والمخالفه أو بارتفاع موضوع التكليف، كما فى سقوط الأمر بالكفن أو الدفن بسبب غرق الميت أحياناً أو حرقه، ولا يكون الإتيان بها بالضرورة من هذه الأمور غير الموافقه (٢)، إنتهى.

وفيه: أنا لا نسلّم ما جعله مفروغاً عنه من سقوط الوجوب الغيرى بمجرد الإتيان بالمقدمه من غير انتظار لترتب الواجب عليها، بل لا بدّ من الانتظار، فإنّ العبد بعد الإتيان بها لا يخلو إمّا يأتى بذى المقدمه أيضاً أم لا، فعلى الأول نستكشف أنّ المقدمه المأتى بها كانت واجبه وسقطت لأجل الموافقه، وعلى الثانى نستكشف أنّها لم تكن واجبه بالوجوب الغيرى، لعدم كونها موصله، فلا تصل النوبه إلى أن نتساءل عن أنّ الوجوب الغيرى المتعلّق بها هل سقط أم لا، وما وجه سقوطه على الأول؟ فإنّ الوجوب لم يتعلّق بها، بل بالمقدمه الموصله (٣).

ص: ٣٧٤

١- (١) هذا الإشكال مع قطع النظر عن الإشكال الأول، وإلّا فمع اختصاص الوجوب الغيرى بالعلّه التامه فى خصوص الواجبات التوليديه فلا مجال لذكر هذا الإشكال الثانى، ضروره أنّ ترتب الواجب التوليدى على علته التامه قهرى ليس فيه حاله انتظار كما تقدّم، فكأنه قال: سلّمنا أنّ جميع المقدمات متّصفه بالوجوب الغيرى، إلّا أنّه لو كان معتبراً فيه الترتب إلخ. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) كفايه الأصول: ١٤٦.

٣- (٣) والوجوب المتعلّق بالمقدمه الموصله لا يسقط قبل تمام الوقت ويسقط بالعصيان بعده. م ح - ى.

ويمكن إرجاع هذين الوجهين المذكورين في الكفايه ردّاً على صاحب الفصول إلى مقام الثبوت، بأنّ كلامه رحمه الله مستلزم لأمر ممتنع، وهو اختصاص الوجوب الغيرى بالعلّه التامّه فى خصوص الواجبات التوليدية، ولا يمكن القول بتضييق دائره الوجوب الغيرى فى هذا الحدّ المفرد.

وهكذا الأمر فى الوجه الثانى.

وكيف كان، فجميع الإشكالات التى أوردوها على صاحب الفصول كانت خمسّه كما عرفتها مع أجوبتها.

وقام بعض الأكابر بتوجيه كلام صاحب الفصول رحمه الله كى يتعد من مجال جميع هذه الإشكالات.

### كلام المحقق الحائرى رحمه الله توجيهاً لما أفاده صاحب الفصول

فقال المحقق الحائرى مؤسس الحوزه العلميه بقم المقدسه رحمه الله: إنّ الواجب ذات المقدّمه، ولكن بلحاظ حال الإيصال، توضيحه: أنّ إرادته المولى لم تتعلّق بكلّ مقدّمه حال كونها منقطعاً عن سائر المقدّمات، لعدم كونها ذات أثر فى هذا الحال، بل تعلّقت بها بلحاظ قياسها إلى سائر المقدّمات وارتباطها بها، لترتّب الأثر على مجموعتها، وهو تحقّق ذى المقدّمه عقيبها، فالواجب ليس ذات المقدّمه مطلقاً ولو فى حال انقطاعها عن سائر المقدّمات، لعدم ترتّب الأثر عليها فى هذا اللحاظ حتّى تتعلّق بها الإراده، ولا- متقيده بالإيصال لكى يرد عليه الإشكالات المتقدّمه، بل الواجب ذاتها بلحاظ حال الإيصال وترتّب ذىها عليها(١).

هذا حاصل كلام المحقق الحائرى رحمه الله.

ص: ٣٧٥

ونظيره ما أفاده المحقق العراقي رحمه الله حيث قال ما حاصله: إنَّ الواجب هو المقدمه في ظرف الإيصال بنحو القضية الحيثيه، لا مقيدةً به بنحو القضية الشرطيه، والفرق بينهما أنه لا دخل للإيصال في الموضوع على الأول، وإنما هو عنوان مشير فقط، بخلاف الثاني، لاقتضاء القضية الشرطيه كون الشرط دخیلاً في الموضوع.

وبالجملة: إنَّ الواجب هو المقدمه في ظرف الإيصال، أى الحصه من المقدمه التوأمه مع وجود سائر المقدمات الملازمه لوجود ذیها، توضیح ذلك: أن لنا وجوباً غيرتياً واحداً منبسطاً على جميع المقدمات، كانبساط الوجوب النفسى المتعلق بالمرکب على جميع أجزائه، مثل وجوب الصلاه المنبسط على أجزائها، فكما أن الركوع مثلاً واجب لأجل بعض الأمر المتعلق بالمرکب كذلك كل واحد من المقدمات واجبه ببعض الأمر المتعلق بجمعها، وكما أن الركوع الذى تعلق به بعض الأمر ليس مطلقاً، ولا مقيداً بانضمام سائر الأجزاء إليه، بل تعلق بعض الأمر بنفس الركوع لكن في ظرف كونه توأمًا مع سائر الأجزاء، كذلك موضوع بعض الأمر المتعلق بكل مقدمه أيضاً ليس ذات تلك المقدمه مطلقاً ولا بشرط انضمام سائر المقدمات إليها، بل الموضوع ذات المقدمه لكن في ظرف الإيصال، أى الحصه من المقدمه التوأمه مع وجود سائر المقدمات الملازمه لترتب ذیها عليها(١).

#### نقد ما أفاده المحقق الحائري رحمه الله في المقام

ويرد على المحقق الحائري رحمه الله أن الواجب في مقام الثبوت - الذى نحن فيه - إمّا نفس المقدمه، وهو ما ذهب إليه المشهور، أو المقدمه المتقيده بالإيصال،

ص: ٣٧٦

وهو ظاهر كلام صاحب الفصول الذى كان مورداً للإشكالات الخمسه المتقدمه مع قطع النظر عما قدمناه من الأجوبه، وليس لنا فى مقام الثبوت (١) أمر ثالث برزخ بين المقدمه المطلقه والمقيده بقيد الإيصال باسم المقدمه بلحاظ حال الإيصال.

وبعبارة اخرى: إن الأمر - بعد أن تصوّر المقدمه، سواء تصوّرها وحدها أو بلحاظ حال الإيصال - إما يأمر العبد بنفس المقدمه أو بالمقدمه الموصله، ولا ثالث فى البين.

### نقد كلام المحقق العراقى رحمه الله فى المقام

ويرد على المحقق العراقى رحمه الله أن بين قوله: «إن الواجب هو المقدمه فى ظرف الإيصال بنحو القضية الحياتيه» وقوله: «إن الواجب هو الحصة من المقدمه التوأمه مع سائر المقدمات الملازمه لوجود ذيه» تهافتاً، ضروره أن القضية الحياتيه لا يستفاد منها أكثر من العنوان المشير كما قال، فعلى هذا لا دخل لقيد الإيصال فى موضوع الوجوب الغيرى كما قال أيضاً، ولكن قوله: «إن الواجب هو الحصة إلخ» ينادى بخلافه، ضروره أن التحصيص لا يمكن إلبتقييد المطلق، ألا ترى أن تحصيص الرقبه بحصتين لا يمكن إلبتقييدها تارة بالإيمان وأخرى بالكفر، فعبارة هذه عبارته اخرى عن القول بالمقدمه الموصله بالمعنى الذى هو ظاهر الفصول، فما ذكره المحقق العراقى رحمه الله ليس إلبتقييداً للاسم، إذ لا فرق فى الواقع بين المقدمه الموصله، التى ذكرها صاحب الفصول رحمه الله، وبين

ص: ٣٧٧

---

١- (١) وأمياً فى مقام الإثبات فتارةً يثبت لنا تعلق إرادته المولى بالمطلق، وأخرى بالمقيّد، وثالثهً كان مراده مهملاً أو مجملاً، بخلاف مقام الثبوت، فإنه لا يخلو عن الاحتمالين الأولين أبداً. منه مدّ ظلّه.

الحصّه من المقدّمه التوّامه مع سائر المقدّمات، التي ذكرها المحقّق العراقي رحمه الله.

وبالأخره قد عرفت عند المناقشه في كلام المحقّق الحائري رحمه الله أنّ الواجب في الواقع إمّا نفس المقدّمه، أو المقدّمه المقّيده بالإيصال، ولا يمكن أن يكون مهملاً أو مجملاً فإنّ الإهمال والإجمال مربوط بمقام الإثبات وعالم البيان، ولا يرتبط بمرحله الثبوت، فإن أراد المحقّق العراقي رحمه الله بالحصّه التوّامه، المقدّمه المقّيده - كما يناسبها نفس التعبير بالحصّه - فهذا يرجع إلى مقاله صاحب الفصول، وإن أراد بها مطلق المقدّمه فهذا يرجع إلى كلام المشهور، ولا يمكن لنا تصوّر شيء ثالث بحسب مقام الثبوت الذي نبحث فيه فعلاً.

والحاصل: أنّه لا إشكال ثبوتاً فيما ذهب إليه صاحب الفصول رحمه الله بعدما عرفت من عدم ورود الإشكالات الخمسه المتقدّمه عليه.

### البحث حول المقدّمه الموصلة بحسب مقام الإثبات

بقي القول في مقام الإثبات وأنّ الأدلّه المذكوره في كلام صاحب الفصول هل هي تامّه أم لا؟

فنقول: عمدتها قوله: إنّ المطلوب بالمقدّمه مجرّد التوضيل بها إلى الواجب وحصوله، فلا جرم يكون التوصل بها إليه وحصوله معتبراً في مطلوبيّتها، فلا تكون مطلوبه إذا انفكّت عنه، وصريح الوجدان قاض بأنّ من يريد شيئاً لمجرّد حصول شيء آخر لا يريده إذا وقع مجرّداً عنه، ويلزم منه أن يكون وقوعه على وجه المطلوب منوطاً بحصوله (1).

هذا ما نقله عنه المحقّق الخراساني رحمه الله في الكفايه، ثمّ ناقش فيه بوجهين:

ص: ٣٧٨

١- (١) كفايه الأصول: ١٤٧.

١ - أنّ الغرض من إيجاب المقدمه إنّما هو التمكن من حصول ذبيها لا نفس حصوله وترتبه عليها، لأنّه غير معقول، لاستلزامه اختصاص الوجوب الغيرى بالعلّه التامه في خصوص الواجبات التوليديه كما تقدّم (١).

هذا حاصل ما أفاده في الوجه الأوّل.

ويرد عليه ما عرفت من أنّ صاحب الفصول لا يريد بالإيصال الإيصال التكويني القهري كما زعم صاحب الكفايه، بل الإيصال بواسطه الإراده وضّم سائر المقدمات إليها، بحيث يكون قيد الإيصال أيضاً لازم التحصيل مثل نفس المقدمه.

٢ - سلّمنا أنّ الغرض من إيجابها ترتّب ذى المقدمه عليها، لكنّه لا يقتضى أن يكون ترتبه عليها مأخوذاً بنحو القيديه، بحيث لو لم يترتب عليها لأجل مانع لم تتصف المقدمه بالوجوب، كيف، وهذا يستلزم أن يكون ذو المقدمه أيضاً واجباً بالوجوب الغيرى مثل ذات المقدمه، لكون وجوده حينئذٍ من قيود المقدمه الموصله ومقدمه لوقوعها (٢)، مع أنّه ليس لنا شيء فوق ذى المقدمه كى يكون واجباً بالوجوب الغيرى لأجل ذلك الشيء.

وبالجملة: سلّمنا أنّ غايه إيجاب المقدمه إنّما هي الوصول إلى ذبيها، إلّا أنّ الواجب إنّما هو نفس المقدمه من دون أن تكون هذه الغايه دخيله فيه، وصاحب الفصول رحمه الله خلط بين الجبهه التعليليه والتقييديه، فزعم أنّ الغايه مأخوذه بنحو القيديه، مع أنّها علّه غائيه، فهي توجب تعلق الحكم بذى الغايه من دون أن تكون نفسها دخيله في المتعلق (٣).

ص: ٣٧٩

١- (١) كفايه الأصول: ١٤٩.

٢- (٢) كما تقدّم توضيحه في ص ٣٧٠.

٣- (٣) كفايه الأصول: ١٤٩.

وهذا حاصل الوجه الثانى الذى أفاده المحقق الخراسانى مناقشه لما استدلل به صاحب الفصول لإثبات تعلق الوجوب بالمقدمه الموصله.

### نقد كلام صاحب الكفايه وبيان الحق فى المسأله

وفيه: أن الحق ما ذهب إليه سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام قدس سره من أن الجهات التعليليه وإن لم تكن دخيله فى متعلقات الأحكام العرفيه، إلا أنها ترجع إلى الجهات التقيديه فى الأحكام العقلية التى منها ما نحن فيه (1)، حيث إن البحث فى الملازمه العقلية كما تقدم، ففى المقام لها دخل فى متعلق الوجوب الغيرى، مثل الجهات التقيديه.

وبعبارة اخرى: إما أن لا يكون لترتب ذى المقدمه عليها دخل فى تعلق الوجوب الغيرى بها أصلاً، لا علة ولا قيداً، أو يكون قيداً لها، وليس فى البين برزخ بينهما، بأن يكون له دخل ولا- يكون قيداً، كما عرفت فى مناقشه كلام المحققين الحائرى والعراقى رحمهما الله.

والحاصل: أن الحق هو القول بوجوب المقدمه الموصله، بناءً على الملازمه بينه وبين وجوب ذيها.

نعم، الكلام فى تحقق الملازمه، كما سيأتى.

### بيان الثمره بين كلام المشهور وصاحب الفصول

بقى هنا شىء، وهو بيان الثمره المترتبة بين قولى المشهور وصاحب الفصول.

وقيل: هى صحه العباده التى يتوقف على تركها فعل الواجب وعدمها بناءً

ص: ٣٨٠

على كون ترك الضد ممّا يتوقّف عليه فعل ضده، فلو اشتغل بالصلاة في سعه وقتها تاركاً لإزاله النجاسه عن المسجد التي هي أهمّ، نظراً إلى فوريّه وجوبها، فالصلاه تقع صحيحه على قول صاحب الفصول وفساده على القول المشهور، أمّا فسادها على القول المشهور فلائن تركها واجب، لكونه مقدّمه للواجب فرضاً، فيحرم فعلها بناءً على أنّ وجوب كلّ شيء يستلزم حرمة نقيضه وبالعكس، فتقع فاسده، لأنّ النهى عن العبادات يقتضى فسادها وعدم كونها مقرّبه إلى المولى، وأمّا صحّتها على نظريّه صاحب الفصول فلائن الواجب ليس ترك الصلاة مطلقاً، بل تركها الموصل إلى الإزاله، ونقيضه المحرّم إنّما هو عدم الترك الموصل، وله مصداقان: أحدهما: ترك الصلاة والإزاله كليهما، والثاني: فعل الصلاة الذي يجامع قهراً ترك الإزاله.

إن قلت: هذان المصداقان وإن لم يكن كلّ منهما نقيضاً للترك الموصل، إذ ليس لشيء واحد إلّا نقيض واحد، وهو في المقام عدم الترك الموصل كما قلت، فكّل من هذين الأمرين مصداق للنقيض لا نفسه، إلّا أنّ الحرمة تسرى من النقيض إلى مصداقيه، فيصير فعل الصلاة المستلزم لترك الإزاله أيضاً حراماً، فتقع فاسده على قول صاحب الفصول أيضاً.

قلت: كلّاً، فإنّ حكم الشيء لا يسرى إلى ملازمه فضلاً عن مقارنه أحياناً، وما نحن فيه من قبيل المقارنه لا الملازمه، ضروره أنّ النقيض - وهو عدم ترك الصلاة الموصل إلى الإزاله - تارةً يقارن ترك الصلاة والإزاله كليهما، وأخرى فعل الصلاة كما عرفت، بل لو كانت بينهما الملازمه لما أوجبت سرايه الحرمة من النقيض إلى ملازمه.

نعم، لا يجوز أن يكون أحد المتلازمين حراماً والآخر واجباً أو بالعكس،



لاستلزامه التكليف بغير المقدور، وأمّا اتّحادهما في الحكم فلا ملزم له، فيجوز أن يكون أحدهما واجباً أو حراماً، والآخر مباحاً.

### مناقشه الشيخ رحمه الله في الثمره المذكوره

وأورد الشيخ الأ-عظم الأنصارى رحمه الله على ترتّب هذه الثمره بأنّ لو أعملنا الدقّه فنقيض ترك الصلاة أيضاً ليس فعلها، بل نقيضه عدم ترك الصلاة، وهو غير فعلها مفهوماً، وإن اتّحد معه وجوداً. وبالجملة: فعل الصلاة لا يكون نقيضاً لتركها، لأنّ نقيض كلّ شيء رفعه، ورفع الترك إنّما هو عدم الترك، ولا- يكون الفعل مصداقاً للنقيض أيضاً إلاّ مسامحه، ضروره أنّ الوجود لا يمكن أن يكون مصداقاً للعدم، ولا فرق في ذلك بين العدم المضاف إلى الوجود أو إلى العدم، ففعل الصلاة بالنظر الدقّي ليس نقيضاً لتركها ولا- مصداقاً للنقيض، فلا- تسرى إليه الحرمة المتعلّقه بالنقيض كي يقع فاسداً، فتقع الصلاة صحيحة على كلا القولين.

وأما بالنظر المسامحي فكما أنّ فعل الصلاة مصداق للنقيض المحرّم فيصير حراماً على القول المشهور، فكذلك هو مصداق مسامحي للنقيض المحرّم على قول صاحب الفصول أيضاً، غايه الأمر أنّ له مصداقاً آخر أيضاً، وهو ترك الصلاة والإزالة كليهما كما ذكر، ولا فرق في سرايه الحكم من العنوان إلى المصداق بين أن يكون المصداق واحداً أو متعدّداً.

وبالجملة: لو قلنا بسرايه الحرمة من العنوان إلى مصداقه المسامحي فلا بدّ من القول بفساد الصلاة على كلا القولين، ولو قلنا بعدم السرايه فلا بدّ من القول بصحّتها على كلا القولين أيضاً، إذ لا فرق بينهما إلّا في وحده المصداق المسامحي وتعدّده، وهذا لا يكون فارقاً (١).

ص: ٣٨٢

وردّه المحقق الخراساني رحمه الله بأنه فارق، لأنّ وحده المصداق توجب اتّحاد العنوان معه عيناً وخارجاً، فحرمه عدم ترك الصلاة توجب حرمه ما يتّحد معه خارجاً، وهو فعل الصلاة، بخلاف ما إذا تعدّد المصداق، فإنّه لا يوجب الاتّحاد العيني بين المفهوم والمصداق، بل لا يوجب الملازمه بينهما أيضاً، غاية الأمر أنّ العنوان يقارن تارةً هذا المصداق، وأخرى ذلك المصداق كما مرّ.

وبالجملة: قول المشهور يستلزم الاتّحاد الخارجى بين النقيض المحرّم وهو عدم ترك الصلاة وبين مصداقه، وهو فعل الصلاة، والاتّحاد الخارجى فوق الملازمه، فيوجب سرايه الحرمة منه إليه، وإن كانا متغايرين مفهوماً، وأمّا قول صاحب الفصول لا يستلزم أكثر من المقارنه بين النقيض المحرّم، وهو عدم ترك الصلاة الموصول، وبين مصداقيه، وهما ترك الصلاة والإزاله معاً، وفعل الصلاة، والمقارنه لا توجب السرايه، لأنها دون الملازمه، فإذا لم تكن الملازمه موجهه لسرايه حكم أحد المتلازمين إلى الملازم الآخر كما عرفت، فالمقارنه التي هي دونها لا توجب السرايه بطريق أولى (١).

### بيان ما هو الحقّ في المقام

وتحقيق المسأله يستدعى بيان أمرين:

الأوّل: أنّهم اختلفوا في معنى النقيض.

ف قيل: نقيض كلّ شيء رفعه، فعلى هذا نقيض الوجود هو العدم، ونقيض

ص: ٢٨٣

العدم عدم العدم، فلا تناقض بين الوجود والعدم، وهذا ما اختاره الشيخ الأعظم والمحقق الخراساني رحمه الله كما عرفت.

وقيل: نقيض كل شيء إما رفعه أو كونه مرفوعاً به، فعلى هذا نقيض الوجود هو العدم، ونقيض العدم هو الوجود، إذ العدم يرتفع بالوجود، فهما متناقضان.

وقيل: نقيض كل شيء هو الذي يمانعه ويعانده بحيث لا يمكن اجتماعهما ولا ارتفاعهما.

الثاني: أن وجوب الشيء هل يقتضى حرمة نقيضه وبالعكس أم لا؟ وعلى الأول هل الحكم المتعلق بالنقيض يختص بنفس النقيض فقط من دون أن يتجاوز منه إلى غيره أصلاً، أو يتجاوز إلى ما يتحد معه عيناً وخارجاً؟ في المسألة احتمالات ثلاثة:

والحق عدم الاقتضاء، لأن نقيض الواجب لو كان حراماً وبالعكس لاستحقق من ترك الواجب أو فعل الحرام عقوبتين، لمخالفته حكمين إلزاميين:

أحدهما وجوبى، والآخر تحريمى، وهو واضح البطلان.

فتبين عدم ترتب الثمره المذكوره على قول المشهور وصاحب الفصول، لأنها كانت مبنيّه على أساسين: ١ - توقّف فعل الشيء على ترك ضده، ٢ - استلزام وجوب الشيء لحرمة نقيضه، وقد عرفت عدم الاستلزام، بل الحق عدم توقّف فعل الشيء على ترك ضده أيضاً، فلا تترتب الثمره، لبطلان كلا الأساسين الذين كانت الثمره مبنيّه عليهما(١).

ص: ٣٨٤

١- (١) لكن يمكن أن يُقال بترتب ثمره اخرى، وهى أنّ المقدّمه إذا كانت محرّمه فى الأصل ومنحصره تقع واجبه على المشهور فيما إذا كان وجوب ذى المقدّمه أهمّ من حرمة المقدّمه، ولو لم يترتب عليها ذو المقدّمه، غايه الأمر أنّه متجرّ لو لم يلتفت إلى مقدّميتها كما تقدّم فى بيان الثمره بين القول المشهور وما نسب إلى الشيخ رحمه الله. بخلاف قول صاحب الفصول، فإنّها عليه لا تقع واجبه فى صوره عدم ترتب ذى المقدّمه عليها، فتقع محرّمه موجهه لاستحقاق فاعلها العقوبه، إلّا فيما إذا حال بينه وبين الإتيان بذى المقدّمه مانع قهرى، كالعجز، فيكون معذوراً فى ارتكاب هذا الحرام فى هذه الصوره. م ح - ٥.

ولو قلنا باقتضاء وجوب الشيء حرمه نقيضه من دون أن تتجاوز إلى غيره فلا- ثمره بين القولين أيضاً بناءً على الاحتمال الأول لمعنى النقيض، لأنّ المحرّم إنّما هو عدم ترك الصلاة على المشهور، وعدم تركها الموصل على نظريته صاحب الفصول، وأمّا نفس الصلاة فليست محرّمه، فتقع صحيحه على كلا القولين.

وهذا بخلاف الاحتمال الثاني لمعنى النقيض، لأنه يقتضى فساد الصلاة على قول المشهور وصحتها على قول صاحب الفصول، إذ الواجب عند المشهور هو مجرّد ترك الصلاة، ونقيضه فعلها على الاحتمال الثاني لمعنى النقيض، لأنّ عدم الصلاة يرتفع بوجودها كما عرفت، ولكنّ الواجب عند صاحب الفصول هو ترك الصلاة الموصل، ولا يمكن أن يكون نقيضه كلّ واحد من فعل الصلاة، وترك الصلاة والإزالة معاً، لامتناع تحقّق نقيضين لشيء واحد، فالنقيض إنّما هو أمر جامع بينهما، ولا تسرى الحرمة منه إلى مصداقيه فرضاً.

وأما الاحتمال الثالث لمعنى النقيض فمقتضاه عدم ترتّب الثمره بين القولين، كلاحتمال الأول، لفساد العباده التي يتوقّف على تركها الواجب الأهمّ على كلا القولين، أمّا على القول المشهور فلا أنّ الواجب عندهم - كما مرّ مراراً - هو مجرّد ترك الصلاة، وفعل الصلاة يكون نقيضاً لتركها بالمعنى الثالث، لأنّهما يتعاندان، بحيث لا يجتمعان ولا يرتفعان، فإذا كان تركها واجباً كان فعلها حراماً موجباً لفسادها، وأمّا على قول صاحب الفصول فلا أنّ الواجب عنده هو ترك الصلاة

الموصل، وهو معاند لكل واحد من فعل الصلاة، وترك الصلاة والإزالة معاً، بحيث لا يجتمعان ولا يرتفعان، فلا بد لنا حينئذٍ من الالتزام بأن ترك الصلاة الموصل نقيضين: أحدهما: فعل الصلاة، والآخر: ترك الصلاة والإزالة معاً، فإذا كان تركها واجباً كان كل واحد من نقيضيه حراماً، فلا تقع الصلاة إلا محرّمة فاسده.

والحاصل: أننا لو قلنا باقتضاء وجوب الشيء لحرمة نقيضه من دون أن تتجاوز إلى غيره فلا ثمره بين القولين على الاحتمالين الأوّل والثالث لمعنى النقيض، لوقوع العبادة على كلا القولين صحيحه بناءً على الاحتمال الأوّل، وفساده بناءً على الاحتمال الثالث، وأما على الاحتمال الثاني لمعنى النقيض فتظهر الثمره بين القولين كما عرفت.

وأما على القول باقتضاء وجوب الشيء لحرمة نقيضه وتجاوزها عنه إلى ما يتحد معه فلا ثمره بين القولين أصلاً، لاقتضاء كلا القولين بطلان الصلاة على جميع الاحتمالات الثلاثة المتقدمه في معنى النقيض، غايه الأمر أن بطلانها في بعض الفروض لأجل كونها نفس النقيض، كما لو قلنا بمقاله المشهور وكان نقيض الشيء عبارة عن رفعه أو كونه مرفوعاً به، أو عبارة عن تمانعهما بحيث لا يجتمعان ولا يرتفعان، وفي بعض الفروض لأجل كونها متّحدة معه، كما إذا قلنا بمقاله صاحب الفصول، أو قلنا بمقاله المشهور لكنّ النقيض كان عبارة عن خصوص عدم الشيء ورفع، ضروره أن النقيض وإن كان ذا مصداقين على ما ذهب إليه صاحب الفصول: أحدهما فعل الصلاة، والآخر ترك الصلاة والإزالة كليهما، إلّا أنه تارة يتحد مع هذا المصداق وأخرى مع ذلك المصداق الآخر.

وقول المحقق الخراساني رحمه الله: إنَّ وحده المصداق توجب الاتِّحاد، وأمَّا تعدُّده يوجب المقارنه أحياناً لا الاتِّحاد(١)، لا يتم، إذ لا فرق بينهما إلَّا في أنَّ الاتِّحاد دائمى إذا كان المصداق واحداً، وأحيانى - بمعنى أنَّه تارة يتحد مع هذا المصداق، وأخرى مع ذلك المصداق - إذا كان متعدداً.

هذا تمام الكلام فى المباحث التمهيدىة لمسأله مقدّمه الواجب.

ص: ٣٨٧

---

١- (١) كفايه الأصول: ١٥١.



فى ثمرة البحث عن مقدمه الواجب

## البحث فى بيان ثمرة القول بالملازمه وعدمها

### نظريه صاحب الكفايه فى المسأله

الحق ما ذهب إليه المحقق الخراسانى رحمه الله من أن الثمره فى المسأله الأصوليه ليست إلا أن تكون نتيجهتها صالحه للوقوع فى طريق الاجتهاد واستنباط حكم فرعى، فلو قلنا هاهنا بالملازمه بين وجوب الشىء ووجوب مقدمته، فإنه بضميمه مقدمه كون شىء مقدمه لواجب نستنتج فى الفقه أنه واجب شرعى، فنقول مثلاً: الوضوء مقدمه الواجب، ومقدمه الواجب واجبه (١) شرعاً، فالوضوء واجب شرعاً، ولو قلنا بعدمها نستنتج فى الفقه عدم كون ذلك الشىء واجباً شرعياً.

فالثمره بين القولين إنما هو استنباط وجوب كل واحد من المقدمات شرعاً واستنباط عدمه (٢).

فلا نحتاج إلى تكلف جعل الثمره تحقق الوفاء بالنذر وعدمه بإتيان مقدمه واجب عند نذر الواجب، أو حصول الفسق وعدمه بترك مقدمتين من

ص: ٣٨٩

---

١- (١) بحكم العقل الذى يحكم بالملازمه بين الوجوب الشرعى المتعلق بذى المقدمه والوجوب الشرعى المتعلق بالمقدمه. م

ح - ٥.

٢- (٢) كفايه الأصول: ١٥٣.



مقدّمات الواجب، لصدق الإصرار على الحرام بذلك على القول بالملازمه، وعدمه على القول بعدمها، أو حرمة أخذ الأجره على المقدمه وعدمها.

على أنك قد عرفت أنّ الثمره لابدّ من أن تكون استنباط حكم شرعى مولوى كلى، وهذه الأمور الثلاثه كلّها أحكام عقليه لا شرعيه، ضروره أنّ كلّ واحد من وجوب المقدمه ووجوب الوفاء بالنذر وإن كان حكماً شرعياً، إلّا أنّ حصول الوفاء بالنذر بإتيان المقدمه ممّا حكم به العقل كما لا يخفى.

وكذلك الأمر فى مسألتى تحقّق الفسق وحرمة أخذ الأجره، لأنّ الحكم الشرعى فى المسأله الأولى إنّما هو وجوب المقدمه والحكم بفسق من أصرّ (١) على الصغيره، وفى الثانيه وجوبها وحرمة أخذ الأجره على الواجب، وأما حصول الفسق بترك مقدّمين من مقدّمات الواجب، وحرمة أخذ الأجره على المقدمّات فهما ممّا حكم به العقل، ولذا يتفرّع هذه الأمور على وجوب المقدمه بفاء التفريع، فيقال: مقدّمه الواجب واجبه شرعاً، فيحصل الوفاء بالإتيان بها عند نذر الواجب، ويتحقّق الفسق بترك اثنتين منها، ويحرم أخذ الأجره عليها.

وبالجملة: ثمره هذه المسأله هى استنباط حكم كلّ مقدّمه من مقدّمات الواجب فى الفقه.

### بيان مناقشه فى ترتّب الثمره المذكوره

وأورد عليها أنّها ليست ثمره عمليه، لأنّ العقل يحكم بلزوم الإتيان بالمقدمه لأجل ذبها حتّى عند القائلين بعدم الملازمه، فلا بدّ لنا من الإتيان بها، سواء قلنا بوجوبها الشرعى أم لا.

ص: ٣٩٠

١- (١) واختلفوا فى أنّ الإصرار هل لا يتحقّق إلّا بارتكاب محرّمين، أو يتحقّق بحرام واحد مع العزم على حرام آخر أيضاً، أو بل يتحقّق بحرام واحد مع عدم التوبه ولو لم يعزم على ارتكاب آخر. منه مدّ ظله.

وأجاب عنها المحقق العراقي رحمه الله بأنه على فرض الوجوب يمكن تحقّق التقرب بقصد أمرها، كما يمكن التقرب بقصد التوصل بها إلى ذبيها، فيتسع بذلك نطاق ما يتقرب به.

وأيضاً إذا أمر شخص بما له مقدمات، كبناء البيت، ولم يكن أمره ظاهراً في تبرّع العامل بالعمل، فأتى الأمور بالمقدمات ولم يأت بذبيها، فعلى فرض تعلق الأمر بها يكون ضامناً للأمور اجره مثل المقدمات الأمور بها، لأن الأمر بعمل يوجب ضمان الأمر للعامل اجره مثل ذلك العمل الأمور به إن لم يكن ظاهراً في التبرّع والمجانته (١).

هذا حاصل كلام المحقق العراقي رحمه الله.

لا يقال: هاتان الثمرتان أيضاً ممّا حكم به العقل، ضروره أنّ الحكم الشرعي إنّما هو وجوب المقدمه، وأمّا إمكان تحقّق التقرب بقصد أمرها، واستحقاق العامل اجره المثل لأجل الإتيان بها فالعقل هو الذي يحكم بالأوّل بعد ملاحظه كون المقدمه مأموراً بها، وأنّ التقرب بعمل يحتاج إلى الإتيان به بقصد أمره، وبالتالي بعد ملاحظه أنّها مأمور بها، وأنّ من عمل عملاً بأمر الغير يستحقّ اجرته عليه.

لأننا نقول: نعم، ولكنّ المحقق العراقي رحمه الله لم يجعل هذين الأمرين ثمرتين للمسألة الأصوليه في عرض ما ذكره المحقق الخراساني رحمه الله، بل تبع المحقق الخراساني في كون الثمره هي الوجوب الشرعي المتعلق بالمقدمه في الفقه، ولكنّه فرّع هذين الأمرين على تلك الثمره، ليرتفع بهما الإشكال المتقدم

ص: ٣٩١

بخلاف الأمور الثلاثة المتقدمه - أعنى مسأله الوفاء بالنذر وحصول الفسق وحرمة أخذ الأجره - فإنّها ذكرت بعنوان الثمره الأصليّه للمسأله الأصوليّه فى عرض ما ذكره صاحب الكفايه.

### نقد ما أفاده المحقق العراقي رحمه الله فى المقام

ولكن مع ذلك يرد على المحقق العراقي رحمه الله أنّ الأمر الذى يوجب عباديّه العمل إذا أتى به بقصد امتثاله إنّما هو الأمر النفسى، لأنّ قصد التقرب بأمر فرع داعويته، وقد عرفت أنّها مفقوده فى الأمر الغيرى (١)، ولذا كنّا مواجهين لعويصه كيفيه تصحيح عباديّه الطهارات الثلاث كما عرفت (٢).

ويرد عليه أيضاً أنّ العامل عقيب الأمر بالعمل لا يستحقّ الأجره عليه إلّا فيما إذا كان الأمر داعياً إليه، بحيث إنّ لولاه لم يفعله، بخلاف ما إذا كان فى نفسه داع يبعثه إلى الإتيان بالعمل، ولو لم يؤمر به، كما إذا نذر أن يحمل متاع زيد إلى منزله بعد مجيئه من السفر، فذهب إلى المطار مثلاً، وأمره زيد بحمل متاعه إلى منزله، فهو لا يستحقّ الأجره لهذا العمل، لعدم كون الأمر داعياً إليه، لأنّه أراد أن يفعله بسبب النذر ولو لم يأمره زيد به، والمقام من هذا القبيل، لأنّ اللابديّه العقليّه تكفى فى الداعويّه إلى الإتيان بالمقدمه، فليس الأمر المتعلّق بها داعياً إليها كى يوجب استحقاق العامل الأجره عليها.

إن قلت: بين ما ذكرت من مسأله النذر وبين ما نحن فيه فرق واضح، فإنّ الإتيان بالمقدمات فى المقام بالأخره ناشٍ من أمر الأمر بذى المقدمه، لأنّه لو لم

ص: ٣٩٢

١- (١) راجع ص ٣٤٥.

٢- (٢) راجع ص ٣٤٣.

يكن لم يحكم العقل بلزوم الإتيان بها لأجل ذبيها، بخلاف مسأله النذر، حيث إنَّ وجوب حمل متاع زيد بسبب النذر لا علاقة بينه وبين أمر زيد به أصلاً.

قلت: لا- نسلم أنَّ الإتيان بالمقدّمه ناشٍ من الأمر بذبيها إلّافيمًا إذا ترتّب عليها ذو المقدّمه، حيث إنّه يأتي بها لأجل التوصل بها إلى ذبيها المأمور به، والمفروض في المقام عدم الترتّب، لأنّ العامل يأتي بها دون ذبيها فرضاً (1).

نعم، يمكن أن يقال: الأمور الثلاثة المتقدّمه أعنى مسأله الوفاء بالنذر وحصول الفسق وحرمة أخذ الأجره وإن لم تكن ثمرات للمسأله الأصوليه في عرض ما ذكره المحقّق الخراساني رحمه الله، إلّا أنّها ثمرات عمليّه في طوله، ويرتفع بها الإشكال المتقدّم عنه، بمعنى أنّ القول بالملازمه في الأصول يقتضى استنباط وجوب كلّ واحده من المقدّمات في الفقه، وهو بنفسه وإن لم يكن ثمره عمليّه، لتحقّق اللابديّه العقليه ولو لم تجب شرعاً، إلّا أنّ هذه الأمور الثلاثة تتفرّع عليه، وهي ثمرات عمليّه. تأسيس الأصل في المسأله

### تأسيس الأصل في المسأله

اعلم أنّه لا- أصل في محلّ البحث في المسأله الأصوليه، فإنّ الملازمه بين وجوب المقدّمه ووجوب ذبيها وعدمها حكم عقلي، والأحكام العقليه ليست اموراً حادثه مسبوقة بالعدم، بل كانت من الأزل وتبقى إلى الأبد، فالملازمه بين وجوب المقدّمه ووجوب ذبيها نفيّاً وإثباتاً أزليّه وأبديّه من دون أن تتوقّف

ص: ٣٩٣

١- (١) ويمكن أن يُقال: إنّ العامل إن أتى بالمقدّمه قاصداً الإتيان بذبيها أيضاً، ثمّ بعد تحقّق المقدّمه رجع عن قصده أو عرض له مانع من الإتيان بذبيها فلا إشكال في كون الإتيان بها ناشئاً من الأمر المتعلّق به، وإن كان قاصداً تركه حتّى في بدايه الأمر فلا إشكال في عدم تحقّق اللابديّه العقليه أيضاً بالنسبه إلى المقدّمه، فلا داعى إليها أصلاً. م ح - ي.

على حدوث طرفيها، فإنَّ القائل بالملازمه بين وجوب الصلاه ووجوب مقدمتها يقول بها حتى فيما إذا لم تكن الصلاه واجبه فعلاً، فلم يكن لنا زمان لم يحكم العقل فيه بالملازمه بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته، كي يصحَّ أن يدعى القائل بالملازمه بحدوث هذا الحكم، والقائل بعدمها بعدم الحدوث، ويجرى الشاك في استصحاب العدم.

### الأصل في المسأله الفقهيّه، وكلام صاحب الكفايه فيه

وأما المسأله الفقهيّه أعنى نفس وجوب المقدمه فذهب المحقق الخراساني رحمه الله إلى جريان الأصل فيها، لأنَّ وجوب المقدمه يكون مسبقاً بالعدم حيث يكون حادثاً بحدوث وجوب ذى المقدمه، فالأصل عدم وجوبها.

وتوهم عدم جريانه، لكون وجوبها على الملازمه غير مجعول (1)، ولا- أثر آخر مجعول مترتب عليه، مدفوع بأنه وإن كان غير مجعول بالذات، إلّا أنّه مجعول بتبع جعل وجوب ذى المقدمه، وهو كافٍ في جريان الأصل.

والإشكال بأنَّ الأصول العمليّه لا تجرى إلّا إذا ترتب عليها ثمره عمليّه، وهى مفقوده فى المقام، لعدم ترتب أثر عملي على وجوب المقدمه وعدمه بعد حكم العقل بلزوم الإتيان بها، مدفوع أيضاً بما عرفت من الثمرات العمليّه المترتبه عليه.

ولكن هاهنا إشكال مهمّ، وهو أنّ إجراء أصله عدم وجوب المقدمه يقتضى الحكم بعدم وجوبها، فيحصل العلم بالتفكيك بين الوجوب النفسى

ص: ٣٩٤

---

١- (١) فإنَّ المجعول ما يكون وضعه ورفع بيد الجاعل، ووجوب المقدمه ليس كذلك، إذ لا يمكن للشارع أن يقول: «لا يجب عليكم الوضوء» بعد فرض توقّف الصلاه الواجبه عليه، فوجوب المقدمه وإن كان شرعياً بمقتضى الملازمه، إلّا أنّه لا- يكون مجعولاً للشارع، فلا يجرى الأصل لنفيه. منه مدّ ظله توضيحاً للإشكال المذكور.

المتعلق بذى المقدمه والوجوب الغيرى المتعلق بالمقدمه، والعلم المذكور ينافى احتمال الملازمه، فإذا فرض ثبوت احتمال الملازمه ثبت امتناع العلم بالتفكيك الحاصل من جريان الأصل، فيقتضى عدم جريانه.

وأجاب عنه المحقق الخراسانى رحمه الله بأنّ النزاع فى مسأله مقدمه الواجب إنّما هو فى الملازمه بين الوجوبين الواقعيين، والأصل إنّما يوجب العلم بالانفكاك ظاهراً وفى المرتبه الفعلية، وهو لا ينافى احتمال الملازمه بينهما واقعاً، وإنّما ينافى احتمال الملازمه بينهما ظاهراً، نعم، لو كانت الدعوى هى الملازمه المطلقه حتى فى المرتبه الفعلية لصحّ التمسك بذلك فى إثبات بطلانها كما لا يخفى (١).

وفى نسخه اخرى: لما صحّ التمسك بالأصل كما لا يخفى.

والمطابق لسياق عبارته إنّما هو هذه النسخه الثانيه، لأنّ الاستصحاب الذى هو من الأصول العمليه لا يجرى إلّا عند الشكّ فى الملازمه، كما هو المفروض أيضاً، والقائل بالملازمه يرى نفسه عالماً بها، وليس للجاهل بشىء أن يخاصم العالم به كما هو ظاهر، فلا يصحّ للشاك فى الملازمه التمسك بأصالة عدم وجوب المقدمه لإبطال الملازمه المدّعا من قبل العالم بها، كما هو قضيه النسخه الأولى، فالنسخه الصحيحه المطابقه للقواعد ولسياق عباره المحقق الخراسانى رحمه الله هى النسخه الثانيه، أعنى قوله: «لما صحّ التمسك بالأصل».

#### نقد كلام المحقق الخراسانى رحمه الله من قبل الإمام الخمينى قدس سره

ولكن ناقش فى هذه النسخه أيضاً سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام قدس سره بأنّ قول القائل بالملازمه العالم بها لا يمكن أن يكون مانعاً من جريان الأصل عند الجاهل بها.

ص: ٣٩٥

ولسيدنا الأستاذ البروجردى رحمه الله كلام يمكن به توجيه ذيل كلام المحقق الخراسانى رحمه الله (١) ودفع ما أورده عليه سيدنا الأستاذ الإمام رحمه الله، فإنه قال:

وجوب المقدمه على فرض ثبوته ليس وجوباً مستقلاً بملا-ك مستقلاً، حتى يكون تابعاً لملا-ك نفسه، بل هو من اللوازم غير المنفك له لوجوب ذيها، وعلى هذا فتفكيكها غير ممكن، لا فى الفعلية، ولا فى غيرها من المراتب، فإذا كان وجوب ذى المقدمه فعلياً منجزاً فلا- محاله كان وجوبها أيضاً فعلياً منجزاً بناءً على الملازمه، غايه الأمر أن الشاك فى أصل الملازمه شاك فى فعلية وجوبها من جهة الشك فى أصل الملازمه، لكن هذا الشك لا- يضر بفعلية على فرض ثبوت الملازمه واقعاً، فالشاك فى الملازمه أيضاً عالم بكون المقدمه واجباً فعلياً على فرض، وغير واجب على فرض آخر، وعلى هذا فلا مجال لجريان استصحاب العدم فى وجوب المقدمه التى علم بوجوب ذيها، فإن الاستصحاب بعد جريانه يوجب القطع بفعلية مؤداه وعدم فعلية الحكم الواقعى المشكوك فيه على فرض ثبوته، فلا- يجرى فى الموارد التى لا- ينفك الحكم الواقعى على فرض ثبوته من الفعلية، بل اللازم على الشارع حينئذٍ إيجاب الاحتياط، كما فى باب الأموال والأعراض والنفوس، فإننا نعلم أن الحكم الواقعى فى هذه الموارد - على فرض ثبوته - فعلى لا- يابى فعلية شىء، لأهميته ملا-كه، فنستكشف إيجاب الاحتياط من قبل الشارع فى تلك الموارد.

ففى ما نحن فيه بعد العلم بوجوب ذى المقدمه نعلم بفعلية وجوب مقدمته على فرض ثبوت الملازمه واقعاً، فكيف يحكم بجريان استصحاب العدم

ص: ٣٩٦

١- (١) وهو قوله: «نعم، لو كانت الدعوى هى الملازمه المطلقه إلخ». م ح - ى.

بالنسبه إليه مع استلزام جريانه للقطع بعدم فعليته وجوبها على فرض ثبوت الملازمه أيضاً (1)، إنتهى.

هذا ما أفاده آيه الله البروجردى رحمه الله على ما فى تقريرات بحثه الشريف.

وحاصله: أن الأصول العمليته لا تجرى إلّا عند العلم بعدم فعليته الحكم الواقعي المجهول على أى تقدير من التقادير، ألا ترى أنا نجري أصاله الحثيه فى شرب التتن، لأننا نعلم أن حرمة الواقعيه على فرض تحققها لا تكون فعليته علينا أصلاً.

والمقام ليس كذلك، لأنّ الجاهل بالملازمه الذى يريد أن يجرى استصحاب عدم وجوب المقدمه عالم بأمرين: أحدهما تنجيزى، وهو الوجوب الفعلى المتعلق بذى المقدمه، والآخر تعليقى، وهو الوجوب الفعلى المتعلق بالمقدمه لو كانت الملازمه متحققه بينهما، فنحن وإن كنا جاهلين بالملازمه، إلّا أننا نعلم بفعليته وجوب المقدمه على تقدير تحققها واقعاً.

وهذا كلام دقيق لطيف مانع من ورود ما أفاده سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام قدس سره على كلام صاحب الكفايه رحمه الله.

### البحث حول أدله القائلين بالملازمه

وهى امور: فى البحث عن أدله القائلين بالملازمه

### كلام صاحب الكفايه فى المسأله

الأول: ما استدللّ به المحقق الخراسانى رحمه الله من شهاده الوجدان عليها، فإنه قال: قد تصدّى غير واحد من الأفاضل لإقامه البرهان على الملازمه، وما أتى

ص: ٣٩٧



منهم بواحد خالٍ عن الخلل، والأولى إحاله ذلك إلى الوجدان، حيث إنه أقوى شاهد على أن الإنسان إذا أراد شيئاً له مقدّمات، أراد تلك المقدّمات لو التفت إليها، بحيث ربما يجعلها في قالب الطلب مثله، ويقول مولويّاً: «ادخل السوق واشتر اللحم» مثلاً، بداهه أن الطلب المنشأ بخطاب «ادخل» مثل المنشأ بخطاب «اشتر» في كونه بعثاً مولويّاً (١)، وأنه حيث تعلّقت إرادته بإيجاد عبده الاثراء ترشّحت منها إرادته اخرى بدخول السوق بعد الالتفات إليه وأنه يكون مقدّمه له كما لا يخفى.

ويؤيّد الوجدان، بل يكون من أوضح البرهان وجود الأوامر الغيريّه في الشرعيّات والعرفيّات، لوضوح أنّه لا يكاد يتعلّق بمقدّمه أمر غيري إلّا إذا كان فيها مناطه، وإذا كان فيها كان في مثلها، فيصحّ تعلّقه به أيضاً، لتحقّق ملاكه ومناطه (٢)، إنتهى كلامه رحمه الله.

### نقد ما استدّل به صاحب الكفايه رحمه الله لإثبات الملازمه

وفيه: منع شهاده الوجدان على الملازمه.

وأما جعل المقدّمات في قالب الطلب، بأن يقال: «ادخل السوق واشتر اللحم» فالأمر المتعلّق بها في العرفيّات وإن كان مولويّاً، لعدم جهل العبد بمقدّميه دخول السوق لاشرء اللحم كى يكون إرشاداً إليها، إلّا أنّه يدلّ على إمكان تعلّق الأمر المولى بجميع المقدّمات أو بعضها، لا على لزومه الذى يدّعيه القائل بالملازمه.

ص: ٣٩٨

١- (١) لعدم جهل العبد بكون الاثراء متوقّفاً على دخول السوق كى يكون أمر المولى به إرشاداً إلى مقدّميته. منه مدّ ظله في توضيح كلام صاحب الكفايه رحمه الله.

٢- (٢) كفايه الأصول: ١٥٧.

والأوامر الغيريه في الشرعيات إرشاديّه، فلا تأييد فيها للوجدان، توضيح ذلك: أنّ النواهي المتعلّقه بالمعاملات مثل «لا تبع ما ليس عندك» و «نهى النبي عن بيع الغرر»(١) إرشاد إلى فسادها، كما قال المحقق الخراساني رحمه الله(٢)، وليست بأحكام تكليفيّه مولويّه، والأوامر والنواهي المتعلّقه بالعبادات على قسمين:

١ - ما يتعلّق بمجموع العباده، ك «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ»(٣) و «دعى الصلاه أيام اقرائك»(٤) وهو مولوى تكليفي يفيد الوجوب والحرمة.

٢ - ما يتعلّق بخصوصيّه من خصوصياتها، مثل «لا تصلّ في وبر ما لا يؤكل لحمه»(٥) و «لا- تصلّ في النجس» و «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ»(٦).

والظاهر أنّ هذا القسم من الأوامر والنواهي إرشاد إلى الشرطيّه والمانعيّه، والشرائط والموانع الشرعيّه ليست معلومه عند المكلف كالتكوينيّه لكي لا يصحّ تعلّق الأمر والنهي الإرشاديين بها.

ص: ٣٩٩

١- (١) في وسائل الشيعة ١٧: ٤٤٨، كتاب التجاره، الباب ٤٠ من أبواب آداب التجاره، الحديث ٣ هكذا: «نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن بيع المضطرّ وعن بيع الغرر». م ح - ي.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٢٢٦.

٣- (٣) البقره: ٤٣.

٤- (٤) الكافي ٣: ٨٨، كتاب الحيض، باب جامع في الحائض والمستحاضه، الحديث ١.

٥- (٥) في وسائل الشيعة ٤: ٣٤٧، كتاب الصلاه، الباب ٢ من أبواب لباب المصلّى، الحديث ٧ هكذا: «لا تجوز الصلاه في شعر ووبر ما لا يؤكل لحمه». م ح - ي.

٦- (٦) المائده: ٦.

على أنّ عدم ظهورها في المولويّه يكفي في إنكار الملازمه وإن لم تكن ظاهره في الإرشاديّه، لأنّ إقامه الدليل على مدّعى الملازمه، وأمّا منكرها فيكفيه عدم قيام دليل عليها.

والحاصل: أنّ الوجدان كالتبادر أمر قائم بالنفس لا يمكن إثباته أو نفيه بدليل. نعم، يمكن تأييده أحياناً ببعض الأمور، ونحن ننكر شهاده الوجدان على الملازمه، وقد عرفت عدم تماميه الأمرين الذين تمسّك بهما المحقّق الخراساني رحمه الله لتأييده.

الثاني: استدللّ بعضهم لإثبات الملازمه بأنّ الإراده التشريعيّه تابعه للإراداه التكوينيّه، ولأجل ذلك لا يمكن تعلّق الإراده التشريعيّه باجتماع الضدّين أو النقيضين كما لا يمكن تعلّق الإراده التكوينيّه باجتماعهما.

والفاعل المرید شيئاً في التكوين تتعلّق إرادته بإيجاد مقدّماته، ولازم ذلك أنّ الإراده الآمریّه المتعلّقه بفعل تستلزم إراداه اخرى متعلّقه بمقدّماته.

وفيه: أنّ البرهان لم يقدّم على التطابق بين التشريع والتكوين لو لم نقل بقيامه على خلافه، وتوضيح الفرق بينهما: أنّ تعلّق الإراده بالمقدّمات من الفاعل المرید إنّما هو لأجل أنّه يرى أنّ الوصول إلى المقصد وإلى الغايه المطلوبه لا يحصل إلّا بإيجاد مقدّماته، فلا محاله يريده مستقلاً بعد تماميه مقدّماته، وأمّا الأمر فالذى يلزم عليه هو البعث نحو المطلوب وإظهار ما تعلّقت به إرادته ببيان وافٍ، بحيث يمكن الاحتجاج به على العبد ويقف العبد به على مراده حتّى يمثله، وأمّا إراداه المقدّمات فلا موجب لها بعد حكم العقل بلزوم إتيانها.

والحاصل: أنّ الفرق بين الفاعل والأمر أنّه لا مناص في الأوّل عن تعدّد

الإرادة، لأنّ المفروض أنّه المباشر للأعمال برمتها، فلا محاله تتعلّق الإرادة بكلّ ما يوجد بنفسه، وأمّا الأمر فيكفي في حصول غرضه بيان ما هو الموضوع لأمره وبعثه، بأن يأمر به ويبعث نحوه، والمفروض أنّ مقدمات المطلوب غير خفيّ على المأمور، وعقله يرشده إلى لزوم إتيانها، فحينئذٍ لأى ملاك تنقذح إرادته اخرى متعلّقه بالبعث إلى المقدمات؟

على أنّ إرادته البعث لا بدّ لها من مبادٍ موجوده في نفس المولى الباعث، ومنها التصديق بفائده المراد، وهو موجود في إرادته البعث إلى ذى المقدمه، لأنّ فائده البعث إليه هي التوصل إلى المبعوث إليه، وأمّا البعث إلى المقدمات فلا فائده فيه بعد حكم العقل بلزوم إتيانها، فلا تتوفّر مبادئ إرادته.

والحاصل: أنّ تعلّق الإرادة التشريعيّه المولويّه بالمقدمه بعد لا بدّيّتها العقليّه لغو لا يصدر من الحكيم.

إن قلت: فكيف انقذحت الإرادة التشريعيّه المولويّه بدخول السوق في قول المولى: «ادخل السوق واشتر اللحم»؟

قلت: قولنا بكون الأمر في المثال مولويّاً إنّما هو بلحاظ وحده السياق، حيث إنّ الأمر باشتراء اللحم يكون مولويّاً قطعاً، وإلّا فالأمر بدخول السوق مع قطع النظر عن السياق إرشادى.

إن قلت: كونه إرشادياً أيضاً يستلزم اللغويّه كما أشرت إليه، لأنّ العبد عالم بكون دخول السوق مقدّمه لا اشتراء اللحم، فما معنى الإرشاد إلى المعلوم؟!

قلت: الإرشاد إلى حكم العقل تارة يكون لأجل جهل المخاطب بموضوع حكم العقل، وأخرى لأجل التذكّر، والأمر بدخول السوق في المثال المتقدّم من هذا القبيل.

الثالث: استدلل أبو الحسن البصرى على الملازمه بما هو كالأصل لغيره ممّا ذكره الأفاضل من الاستدلالات كما قال صاحب الكفايه.

وهو أنه لو لم يجب المقدمه لجاز تركها، وحينئذٍ فإن بقى الواجب على وجوبه يلزم التكليف بما لا يطاق، وإلا خرج الواجب المطلق عن كونه واجباً مطلقاً، فيكون الوضوء مثلاً كالوقت فى كونه شرطاً لوجوب الصلاه ووجودها كليهما(1).

ولابد لنا قبل المناقشه فيه من ذكر إصلاحين له - تبعاً للمحقق الخراسانى رحمه الله - لكى لا يكون بديهى البطلان:

١ - أنه لا بد من أن يراد بقوله: «لجاز تركها» فى الشرطيّه الأولى عدم المنع الشرعى، لا الإباحه ولا الجواز بالمعنى الأعم، وإلا كانت الملازمه واضحه البطلان، ضروره أن عدم وجوب شىء لا يستلزم إباحته الشرعيّه، إذ يمكن أن يكون حينئذٍ محكوماً بحكم آخر غيرهما، أو لا يكون فيه حكم شرعى أصلاً، ولا يستلزم أيضاً جواز تركها بالمعنى الأعم، ضروره أن الجواز بالمعنى الأعم إذا تعلّق بالفعل يكون أعم من الوجوب والندب والإباحه والكراهه، وإذا تعلّق بتركه يكون أعم من الحرمة والندب والإباحه والكراهه، مع أن المقدمه يمكن أن تكون خاليه من جميع الأحكام الشرعيّه التكليفيّه، فإن أحد المتلازمين مثلاً لو كان واجباً لا يستلزم أن يكون ملازمه الآخر أيضاً كذلك أو محكوماً بحكم آخر. نعم، لا يمكن أن يكون حراماً، لأنه تكليف بما لا يطاق، وأما خلوه عن جميع الأحكام فلا منع فيه.

ص: ٤٠٢

فعلى هذا يمكن أن تكون المقدمه مع كونها غير واجبه خاليه عن سائر الأحكام الشرعيه أيضاً.

والحاصل: أنّ المراد بجواز الترك في الشرطيّه الأولى عدم المنع الشرعي.

٢ - أنه لا بدّ من أن يراد بقوله: «حينئذٍ» حين إذ تركت المقدمه عن جواز، لا حين جاز تركها، وإلّا فبمجرد الجواز بدون الترك لا يكاد يتوهم صدق القضيه الشرطيّه الثانيه، ضروره أنّ وجوب شيء لا يستلزم التكليف بما لا يطاق بمجرد جواز ترك مقدمتها، بل المستلزم لذلك إنّما هو نفس تركها، حيث إنّّه لا يقدر حينئذٍ على الإتيان بذيها.

### نقد كلام أبي الحسن البصرى فى المقام

ولابدّ قبل المناقشه فى كلام أبى الحسن البصرى من تقديم أمر وجدانى، وهو أنّ العقل كما يحكم بوجوب إطاعه المولى، فلو خالف العبد أمره يتحقّق العصيان ويستحقّ بذلك العقوبه والنيران، فكذلك يحكم بلزوم إتيان مقدمه الواجب، فلو تركها يتحقّق العصيان بالنسبه إلى ذى المقدمه ويستحقّ العقوبه.

هذا أمر يشهد به الوجدان وما خالف فيه أحد، حتّى من أنكر الملازمه فى المقام.

إذا عرفت هذا فنقول:

إن أراد أبو الحسن البصرى من جواز الترك فى الشرطيّه الأولى عدم المنع منه شرعاً فقط - كما هو الحقّ - فهو لا يستلزم صدق إحدى الشرطيتين الأخيرتين، لكى يلزم منه أحد المحذورين، لأننا نختار بقاء الواجب على وجوبه، وهو لا يستلزم التكليف بما لا يطاق بمجرد ترك مقدمته، لأنّ تركها

وإن لم يكن ممنوعاً شرعاً، إلّا أنّه كان ممنوعاً عقلاً، لما فيه من العصيان المستتبع للعقاب، وبالجملة: إنّ الواجب باقٍ على وجوبه ولو تركت مقدّمته، لكن يتحقّق العصيان حينئذٍ، لكونه متمكّناً من الإطاعه والإتيان به، وقد اختار تركه بترك مقدّمته بسوء اختياره، مع حكم العقل بلزوم إتيانها.

وإن أراد به عدم المنع الشرعى والعقلى كليهما يلزم أحد المحذورين، إلّا أنّ الملازمه على هذا فى الشرطيّه الأولى ممنوعه، بداهه أنّه لو لم تجب المقدّمه شرعاً لا- يلزم منه أن يكون تركها جائزاً شرعاً وعقلاً، بل يلزم منه جواز تركها شرعاً فقط، وإن كانت واجبه عقلاً، وهذا واضح.

وبالجملة: إذا اريد من جواز الترك فى الشرطيّه الأولى خصوص الجواز الشرعى نمنع صدق اولى الشرطيتين الأخيرتين، وهى «إن بقى الواجب على وجوبه يلزم التكليف بما لا- يطاق» ولو اريد منه الأعمّ من الجواز الشرعى والعقلى نمنع الشرطيّه الأولى، وهى «لو لم تجب المقدّمه لجاز تركها» ضروره أنّ عدم الوجوب شرعاً يستلزم جواز الترك شرعاً فقط، لا شرعاً وعقلاً.

والحاصل: أنّه لا دليل للقول بالملازمه، لأنّ عمده أدلّته هى الأمور الثلاثة المتقدّمه، وقد عرفت بطلانها.

### ما أفاده الإمام الخمينى رحمه الله لإثبات عدم الملازمه

بل أقام سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام قدس سره برهاناً على عدمها.

وهو أنّ القائلين بتحقيقها إن أرادوا الملازمه بين الوجوبين الفعلين، بمعنى أنّ المولى إذا بعث إلى شىء يجب عليه البعث مستقلاً إلى مقدّماته، فالعقل والوجدان يكذبانها، ضروره أنّ المولى وإن كان يتمكّن من إيجاب المقدّمه عند إيجاب ذيلها، إلّا أنّ العقل والوجدان يحكمان بعدم لزوم إيجابها عليه عند

إيجابه، بل له أن يوجب ذا المقدمه ويحيل إتيان المقدمه إلى لابدئتها العقلية، بل البعث إليها لغو بعد حكم العقل بلزوم إتيانها(1).

ولو أرادوا بها العيية، بمعنى أنّ البعث الفعلى إلى الواجب بعينه بعث فعلى نحو المقدمات أيضاً، فهو أوضح فساداً، لأنه - مضافاً إلى كونه خلاف حكم الوجدان والعقل، لأنّ الأمر لا يمكن أن يكون بعثاً إلّا إلى متعلقه - مخالف للأدبيات أيضاً، ضروره أنّ قوله: «كن على السطح» له مادّه وهيئه، مادّته هى الكون على السطح، وهيئته دالّه على وجوب هذه المادّه، وأمّا وجوب نصب السلم الذى هو مقدمه للكون على السطح فلا أثر له فيه أصلاً كما لا يخفى.

وإن أرادوا أنّ البعث الفعلى إلى المقدمات من قبيل لوازم الماهية بالنسبه إلى البعث الفعلى إلى ذيهها، ففيه أولاً: أنّه لو كان كذلك لما شكّ فى وجوب المقدمه أحد، كما لا يشكّ أحد فى زوجيه الأربعة، وثانياً: أنّه مستلزم لأن يكون تصوّر وجوب ذى المقدمه كافياً فى تصوّر وجوبها، كما أنّ تصوّر الأربعة مستلزم لتصوّر الزوجيه، مع أنّ الأمر فى المقام ليس كذلك، بل قد يكون المولى عند تصوّر البعث إلى ذى المقدمه وإرادته غافلاً عن المقدمه فضلاً عن البعث إليها.

وإن أرادوا أنّ البعث الفعلى إلى المقدمه من قبيل لوازم الوجود بالنسبه إلى البعث الفعلى إلى ذيهها، وبعبارة اخرى: إيجاب ذى المقدمه علّه لإيجابها، ففيه:

أنّ المولى عند البعث إلى ذى المقدمه قد يكون غافلاً عن المقدمه كما تقدّم، فكيف يمكن صدور بعث قهرى من المولى متعلق بالمقدمه عند إيجاب ذيهها؟!

ص: ٤٠٥

١- (١) نعم، لو كانت المقدمه ممّا لا يدركها العقل كالشروط الشرعيه، فلا بدّ للمولى بيان توقّف الواجب عليها بأيّ نحو كان، وأمّا الأمر بها فلا يجب عليه بعد حكم العقل بلزوم إتيانها. م - ح - ى.



على أنا نعلم خارجاً أنه أمر بكثير من الأشياء دون مقدماتها.

إن قلت: لعل الأوامر المتعلقة بالمقدمات لم تصل إلينا.

قلت: هذا الاحتمال وإن كان جارياً في الشرعيات، إلا أنه لا يجرى في أوامر الموالى العرفية، ضروره أننا نجد أنهم يأمرن بأشياء ولا يأمرن بمقدماتها.

هذا كله فيما إذا أرادوا الملازمه بين الوجوبين الفعلين.

وأما إن أرادوا الملازمه بين الوجوب الفعلى المتعلق بذى المقدمه والوجوب التقديرى المتعلق بالمقدمه بمعنى أن المولى إذا التفت فى المستقبل إليها يبعث إليها، ففيه: أن الملازمه من مقوله الإضافه، فلا يعقل أن يكون أحد طرفيها فعلياً والطرف الآخر تقديرياً، لأن المتضايين متكافئان وجوداً وعدمًا وقوةً وفعلاً.

هذا كله على تقدير أن يكون مرادهم الملازمه بين الوجوبين.

وأما إن أرادوا الملازمه بين الإرادتين الفعليتين - أعنى الإراده المتعلقه بالبعث إلى ذى المقدمه والإراده المتعلقه بالبعث إلى المقدمه - فإن أرادوا بالملازمه العليّه، بمعنى أن الإراده المتعلقه بالبعث إليها متولده ومرتشحه قهراً عن الإراده المتعلقه بالبعث إليه، ففيه: ما عرفت كراراً من عدم إمكان تحقق إرادته بدون تحقق مباديها، من تصور المراد والتصديق بفائدته وغيرهما.

وإن أرادوا العليّه، بمعنى أن إرادته البعث إلى ذى المقدمه عله لأن تتحقق فى نفس المولى إرادته البعث إلى المقدمه مسبقه بمباديها، وبعبارة اخرى: إرادته إيجابه يوجب تصور إيجاب مقدمته والتصديق بفائدته وسائر المبادئ التى تتحقق عقبيها الإراده، ففيه: أن إيجاب المقدمه لا فائده فيه بعد حكم العقل بلزوم إتيانها، فأين التصديق بفائدته؟!

وإن أرادوا الملازمه بين الإراده الفعلية المتعلقه بالبعث إلى ذى المقدمه والإراداه التقديرية المتعلقه بالبعث إلى المقدمه ففيه: ما عرفت آنفاً من أنّ الملازمه من مقوله الإضافة، فلا يمكن أن يكون أحد طرفيها فعلياً والطرف الآخر تقديرياً(١).

هذا ما أفاده سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام قدس سره فى المقام مع توضيح مّا.

والحاصل: أنّ الملازمه مقطوعه العدم، لما عرفت من بطلان الأدله التى اقيمت عليها، ومن هذا البرهان الذى أقامه الإمام قدس سره لإثبات عدمها.

### التفصيل بين السبب وغيره

ثمّ إنه فصل بعضهم بين السبب(٢) وغيره، فقال بتحقق الملازمه بين ذى المقدمه وسببه، دون غيره من أجزاء العله، كالمقتضى والشرط وعدم المانع.

واستدلّ على وجوب السبب بأنّ التكليف لا يكاد يتعلّق إلّا بالمقدور، والمقدور لا يكون إلّا هو السبب، وإنّما المسبّب من آثاره المترتبه عليه قهراً، ولا يكون من أفعال المكلف وحركاته أو سكناته، فلا بدّ من صرف الأمر المتوجّه إليه عنه إلى سببه(٣).

### نقد دليل القائلين بالتفصيل بين السبب وغيره

ولا يخفى ما فيه من أنّه ليس بدليل على التفصيل، بل على أنّ الأمر النفسى إنّما يكون متعلّقاً بالسبب دون المسبّب، فلا يكون دليلاً على التفصيل فى الأمر

ص: ٤٠٧

١- (١) تهذيب الأصول ١: ٣٩٥.

٢- (٢) الظاهر أنّ مرادهم بالسبب هو العله التامه لا المقتضى. منه مدّ ظله.

٣- (٣) كفايه الأصول: ١٥٨.

الغیری بأنه متعلّق بمقدمه دون اخرى كما هو المدّعی.

على أنّ فساده واضح، ضروره أنّ المسبّب مقدور للمكّلف، وهو متمكّن منه بواسطة السبب، ولا يعتبر في التكليف أزيد من القدره، كانت بلا- واسطه أو معها، لأنّ الحاكم على لزوم كون المكّلف به مقدوراً هو العقل، وهو لا يقضى بأكثر من مطلق القدره كما لا يخفى.

### التفصيل بين الشرائط الشرعيه وغيرها

وفصل بعضهم بين الشرط الشرعي وغيره من العقلي والعادي، فقال بالملازمه في الأوّل دون الثاني.

واستدلّ على وجوب الشرط الشرعي بأنه لو لا وجوبه (١) شرعاً لما كان شرطاً، حيث إنه ليس ممّا لا بدّ منه عقلاً أو عادة (٢).

### نقد دليل القائلين بالتفصيل بين الشرط الشرعي وغيره

وفيه: أنّه إن أراد عدم كونه شرطاً في الواقع وبحسب مقام الثبوت لو لا وجوبه، فهو مستلزم للدور، ضروره أنّ الوجوب الغيري لا يتعلّق بالمقدّمات إلّا بملاك المقدّميه، فهو يتوقّف عليها، فلو كانت المقدّميه أيضاً متوقّفه على الوجوب لكان دوراً مصرّحاً كما لا يخفى.

ولو أراد أنّ الشرطيّه متوقّفه في مقام الإثبات على الوجوب، يعنى «لو لا وجوبه شرعاً لما كان لنا طريق إلى استكشاف شرطيته» ففيه أولاً: أنّه لا يرتبط بما نحن فيه، لأنّ النزاع إنّما هو في الملازمه بين وجوب الشيء ووجوب

ص: ٤٠٨

١- (١) المراد به الوجوب الغيري. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) كفايه الأصول: ١٥٩.

مقدمته بعد إحراز مقدماتها، وهذا الدليل يفيد أنه لا طريق لنا إلى استكشاف المقدمته إلتعلق الوجوب الغيرى بها.

وثانياً: أنا نمنع انحصار الطريق إلى الشرطيه فى الوجوب الغيرى، إذ يمكن استكشافها من الأوامر الإرشاديّه، كقوله تعالى: «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ (١)»... (٢)، أو من الأوامر النفسيه المتعلقه بذى المقدمه متقيداً بشرطه، نحو «صل مع الطهاره»، والشرط على هذا لا يكون واجباً غيرياً ولا نفسياً، أمّا عدم وجوبه الغيرى فواضح، وأمّا عدم وجوبه النفسى فلأنّ الأمر إذا تعلق بمقيد فالتقيد وإن كان داخلاً إلّا أنّ نفس القيد يكون خارجاً عن دائره المتعلق.

بل يمكن استكشاف الشرطيه من دليل لا يتضمّن الأمر أصلاً، نحو «لا صلاه إلّا بطهور» (٣).

وثالثاً: سلّمنا أنّ الطريق إلى الشرطيه منحصر فى الوجوب الغيرى، لكنّ الكلام فى كيفيه استكشاف كون الأمر غيرياً، لأنّ الأمر المتعلق بالوضوء مثلاً- إمّا أن يكون بعباره «توضّأ» أو بعباره «توضّأ للصلاه»، والأوّل ظاهر فى النفسيه، والثانى فى الإرشاد إلى الشرطيه، فأين الأمر الغيرى المولوى، كى نستكشف منه الشرطيه؟

فلا طريق لنا إلى استكشاف كون الأمر غيرياً إلّا بعد إحراز شرطيه متعلقه، فتوقف العلم بالشرطيه على الأمر الغيرى يستلزم الدور.

هذا تمام الكلام فى مقدمه الواجب.

ص: ٤٠٩

---

١- (١) الأمر بالوضوء والغسل والتيمم فى هذه الآيه الشريفه إرشاد إلى شرطيه هذه الطهارات الثلاث للصلاه. منه مدّ ظله.

٢- (٢) المائده: ٦.

٣- (٣) وسائل الشيعه ١: ٣٦٥، كتاب الطهاره، الباب ١ من أبواب الوضوء، الحديث ١.

## القول في مقدمه المستحب

وجميع ما تقدّم من المباحث يجرى في مقدمه المستحب أيضاً، فكلّ من قال بالملازمه بين الوجوبين هناك يقول بالملازمه بين الاستحبابين هنا، وكلّ من قال هناك باللابديّه العقليه فقط وأنكر الملازمه يقول هاهنا أيضاً بالرجحان العقلي فقط وينكر الملازمه بين الاستحبابين.

ولا يتوهم أنّ الوضوء مثلاً واجب للصلاه المستحبّه، كما هو واجب للواجبه، لكونه شرطاً لازماً لكليهما، ضروره أنّ الصلاه سواء كانت واجبه أو مستحبّه لاتقع صحيحه إلا إذا كانت مع الطهاره.

فإنّ هذا الوجوب وجوب شرطي، لا مولوي تكليفي، وبعباره اخرى: إذا قلنا: «يجب الوضوء للصلاه ولو كانت مستحبّه» معناه أنّه شرط لها، وأمّا حكمه فهو الاستحباب الشرعي الغيري بناءً على الملازمه، والرجحان العقلي بناءً على عدمها.

## القول في مقدمه الحرام

وفي مقدمه الحرام خمس أقوال: في مقدمه الحرام

١ - ثبوت الملازمه بين حرمة الشيء وحرمة مقدمته مطلقاً،

٢ - عدم ثبوتها مطلقاً،

٣ - التفصيل بين العله التامه في الأفعال التوليديه، وبين غيرها، من أجزاء العله مطلقاً والعله التامه من الأفعال غير التوليديه،

٤ - التفصيل بين المقدمه الموصله وغيرها،

٥ - التفصيل بين ما قصد به التوصل إلى الحرام وغيره.

والمحقق الخراساني رحمه الله مع ذهابه في مقدمه الواجب إلى تحقق الملازمه مطلقاً ذهب هاهنا إلى القول الثالث، وهو تحقق الملازمه بين حرمة الشيء وحرمة علته التامه في خصوص الأفعال التسبيبيه، وعدم تحققها بينهما فيما إذا كانت المقدمه جزءاً للعله أو علته تامه لغير الأفعال التوليديه.

وفرق بين المسألتين (١) بأن المطلوب في الواجب إنما هو وجود الفعل، وهو يتوقف على كل واحد من مقدماته، بحيث لو تركت إحداها لم يتحقق المطلوب، فوجوب شيء يستلزم وجوب كل واحد من مقدماته، بخلاف الحرام الذي يكون المطلوب فيه ترك الفعل، فإن الترك يتحقق بترك إحدى المقدمات، فلو أتى بجميع مقدمات الحرام سوى واحد منها لتحقق المطلوب، وهو ترك الحرام، فلا ملازمه إلا بين حرمة الشيء وحرمة علته التامه في خصوص الأفعال التوليديه التي (٢) يتحقق الحرام قهراً عقيبها، كالإحراق الحاصل قهراً عقيب إلقاء الشيء في النار من دون دخل إرادته الملقى في الإحراق.

إن قلت: ما من فعل إلا وله علته تامه توجب تحققه، فلماذا خصصت الحرمة بالعلته التامه في خصوص الأفعال التوليديه؟

قلت: نعم، ولكن الجزء الأخير للعلته التامه في غيرها إنما هو إرادته الفاعل، وهي لا تكاد تتصف بالحرمة، لكونها غير اختياريه، والتكليف لا يتعلق إلا بمقدور (٣).

هذا حاصل كلام المحقق الخراساني رحمه الله.

ص: ٤١١

١- (١) أي مسأله مقدمه الواجب ومسأله مقدمه الحرام. م ح - ي.

٢- (٢) صفة للعلته التامه لا للأفعال التوليديه. م ح - ي.

٣- (٣) كفايه الأصول: ١٥٩.

ويرد عليه أولاً: أننا لا نسلّم عدم اختيارية الإرادة كما قلنا كراراً، وإلا امتنع اعتبار قصد القربة بل اعتبار أصل التيه (1) في العبادات شرعاً أو عقلاً.

### مناقشه الإمام الخميني في كلام صاحب الكفايه

وثانياً: ما أورد عليه سيدنا الأستاذ الأ-عظم الإمام قدس سره، وهو أنّ الإرادة ليست هي الجزء الأخير للعلّه التامّه لا في الأفعال التوليدية ولا في غيرها، أمّا في الأفعال التوليدية فهو واضح، وصاحب الكفايه رحمه الله أيضاً معترف به، وأمّا في غيرها فلاّن من يشرب الماء مثلاً- ينقذح في نفسه أولاً- إرادته شرب الماء، ثمّ يأتي بمقدّماته، من تقريب الكأس إلى فمه وصبّ الماء فيه وتحريك الأعضاء الخاصّه بالبلع، فيتحقّق الشرب عقيها قهراً، فالإرادته تتحقّق قبل سائر المقدّمات لا بعدها، كيف والإرادته المتعلّقه بالمقدّمات تابعه للإرادته المتعلّقه بذيها؟!!

فالفاعل يريد الفعل أولاً، ثمّ يريد مقدّماته ثانياً، ثمّ يأتي بها ثالثاً، فيتحقّق الفعل قهراً، ولا فرق في ذلك بين الأفعال التوليدية وغيرها، فكما أنّ إرادته إحراق شيء تنقذح في نفس الفاعل أولاً ثمّ إرادته إلقاءه في النار، ثمّ يلقيه فيها، فيترتب عليه الإحراق، كذلك إرادته شرب الماء تنقذح في نفسه أولاً ثمّ إرادته مقدّماته، ثمّ يأتي بالمقدّمات التي آخرها تحريك الأعضاء الخاصيه بالبلع، فيقع شرب الماء، فكما أنّ الإلقاء في النار هو الجزء الأخير للعلّه في مسأله الإحراق، فكذلك تحريك الأعضاء الخاصيه بالبلع هو الجزء الأخير لها في

ص: ٤١٢

١- (١) فإنّ تيه الشيء عبارته اخرى عن قصده وإرادته. م - ح - ي.

مسأله شرب الماء لا إرادته الشرب.

إن قلت: نعم، ولكن نفس تحريك الأعضاء الخاصه بالبلع لا يتحقق إلا عن إرادته واختيار.

قلت: نعم، ولكن الإرادة التي فرضت الجزء الأخير من العله في كلام المحقق الخراساني رحمه الله هي إرادته نفس الفعل لا إرادته مقدماته، ولا فرق في ذلك بين الأفعال التوليدية وغيرها، فإن الإنسان كما يريد أولاً الإحراق ثم يأتي بمقدماته، كذلك يريد أولاً شرب الماء ثم يأتي بمقدماته.

على أنه لا فرق بين الأفعال التوليدية وغيرها في صدور الجزء الأخير من علتها التامة عن إرادته واختيار، فإن الإلقاء في النار - في مثال الإحراق - يتحقق عن إرادته، كما أن تحريك الأعضاء الخاصه بالبلع - في مثال شرب الماء - يتحقق كذلك، فلا فرق بين هذين النوعين من الأفعال في محل النزاع أصلاً، فلو قيل بحرمة العله التامة في الأفعال التوليدية، فلا بد من القول بها في غيرها أيضاً، ولا يصح التفصيل بين النوعين من الأفعال (1).

هذا حاصل كلام الإمام رحمه الله مع توضيح منا.

وهو دقيق متين، إلا فيما إذا تعلق الإرادة بشيء يتحقق عقيبها من دون توسط أيه مقدمه، كحركة الأعضاء والجوارح، فإن إرادته حركة اليد مثلاً عله تامة لها، بحيث تحصل حركتها عقيب إرادتها من دون أن تحتاج إلى شيء آخر.

### كلام المحقق الحائري رحمه الله في مقدمه الحرام

قال المحقق الحائري رحمه الله في الدرر: إن العناوين المحرمة على ضربين: أحدهما:

أن يكون العنوان بما هو مبغوضاً من دون تقييده بالاختيار وعدمه، من حيث

ص: ٤١٣

١- (١) تهذيب الأصول ١: ٤٠١.



المبغوضيه، وإن كان له دخل في استحقاق العقاب، إذ لا عقاب إلا على الفعل الصادر عن اختيار الفاعل، والثاني: أن يكون الفعل الصادر عن إرادته واختيار مبغوضاً، بحيث لو صدر عن غير اختياره لم يكن منافياً لغرض المولى، فعلى الأول عله الحرام هي المقدمات الخارجيه من دون مدخليه الإراده، بل هي عله لوجود عله الحرام، وعلى الثاني تكون الإراده من أجزاء العله التامه.

إذا عرفت هذا فنقول: نحن إذا راجعنا وجداننا نجد الملازمه بين كراهه (1) الشىء وكراهه العله التامه له من دون سائر المقدمات، كما إذا راجعنا الوجدان في طرف إرادته الشىء نجد الملازمه بينها وبين إرادته كل واحد من مقدماته، وليس في هذا الباب دليل أمتن وأسد منه، وما سوى ذلك ممّا أقاموه غير نقى من المناقشه.

وعلى هذا ففي القسم الأول (2) إن كانت العله التامه مركبه من امور، يتّصف المجموع منها بالحرمة، وتكون إحدى المقدمات لا بشخصها محرّمه، إلا إذا وجد باقى الأجزاء وانحصر اختيار المكلف في واحده منها، فتحرم عليه شخصاً، من باب تعيين أحد أفراد الواجب التخييري بالعرض فيما إذا تعدّر الباقي، فإن ترك أحد الأجزاء واجب على سبيل التخيير، فإذا وجد الباقي وانحصر اختيار المكلف في واحد معين يجب تركه معيناً، وأما القسم الثاني - أعنى فيما إذا كان الفعل المقيّد بالإرادته محرّماً - فلا يتّصف الأجزاء الخارجيه

ص: ٤١٤

---

١- (١) لم يرد من «الكراهه» معناها الاصطلاحى الفقهى، بل أراد معناها اللغوى، فيناسب الحرمة المبحوث عنها في المقام. منه مدّ ظله في توضيح كلام المحقّق الحائرى رحمه الله.

٢- (٢) وهو ما إذا كان العنوان بما هو محرّماً ومبغوضاً من دون تقييده بالاختيار وعدمه. م ح - ي.

بالحرمة، لأنَّ العلة التامة للحرام هي المجموع المركب منها ومن الإرادة، ولا يصح إسناد الترك إلّا إلى عدم الإرادة، لأنّه أسبق رتبة من سائر المقدمات الخارجيّة (١).

إنتهى موضع الحاجة من كلامه رحمه الله.

### مناقشه الإمام الخميني رحمه الله فيه وجوابها

وناقش فيه سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام قدس سره بأنَّ الإرادة في القسم الثاني دخيله في متعلّق الحرمة، حيث إنّ الحرام النفسى هو الفعل الصادر عن الإرادة، فهي محرّمة بالحرمة النفسية، وليست في رديف المقدمات.

وفيه: أنّ المحقّق الحائري رحمه الله جعل الإرادة قيماً لمتعلّق الحرمة النفسية لا جزءاً له، فهي خارجه عن المتعلّق وإن كان التقيد بها داخلياً.

### بيان الحق في مسأله مقدّمه الحرام

وبعدما عرفت من عدم الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته مطلقاً، فالحق هاهنا أيضاً عدم الملازمة بين حرمة وحرمتها كذلك (٢).

وأما بناءً على الملازمة فالحق هو حرمة الجزء الأخير من العلة التامة فيما إذا كانت مركّبة من الإرادة والمقدمات الخارجيّة، وحرمة الإرادة (٣) فيما إذا كانت هي العلة التامة لتحقق الحرام، كما إذا كان الحرام حركة العضلات التي

ص: ٤١٥

١- (١) درر الفوائد: ١٣٠.

٢- (٢) نعم، يمكن أن ينطبق على مقدّمه عنوان محرّم، فتصير حراماً لأجل ذلك العنوان، كالتجزي بناءً على حرمة. منه مدّ ظلّه.

٣- (٣) فإنّها أمر اختياري، كما اختاره الأستاذ «مدّ ظلّه». م ح - ي.

تتحقق بمجرد إرادتها.

هذا تمام الكلام في مقدّمه الحرام، وبه تمّ جميع مباحث مقدّمه الواجب.

والحمد لله ربّ العالمين.

ص: ٤١٦

اختلفوا في أنّ الأمر بالشىء هل يقتضى النهى عن ضده أم لا؟ وتحقيق الحال يستدعى تقديم امور:

### الأول: في كون المسأله اصوليه

قال المحقق النائنى رحمه الله: لا إشكال في أنّ المسأله من مسائل الأصول؛ لأنّ نتيجهها تقع في طريق الاستنباط (١).

وهو صحيح إن لم يرد حصرها في الأصول، ضروره أنّها مع كونها مسأله اصوليه من مسائل اللغه أيضاً، حيث إنّ اللغويين يبحثون عن مفاد الهيئه كما يبحثون عن مفاد الماده، فمن شأنهم أن يتكلّموا في مفاد هيئه «افعل» من حيث اقتضائها النهى عن الضدّ.

ص: ٤١٧



## الثانى: فى كونها عقليه

قال المحقق النائنى أيضاً: ليست المسأله من المباحث اللفظيه؛ لوضوح أنّ المراد من الأمر العنوان الأعمّ من اللفظى واللىبى المستكشف من الإجماع ونحوه، بل هى من المباحث العقليه، وليست من المستقلّات العقليه، بل هى من الملازمات - على ما تقدّم شرح ذلك فى أوّل البحث عن وجوب المقدّمه - وذكرها فى المباحث اللفظيه لكون الغالب فى الأوامر كونها لفظيه (1)، إنتهى.

ص: ٤١٩

---

١- (١) المصدر نفسه.



### الثالث: فى بيان المراد من كلمتى «الافتضاء» و «الضدّ» فى المقام

#### اشاره

ذهب المحقق النائى رحمه الله تبعاً لأستاذه صاحب الكفايه رحمه الله إلى أنّ الافتضاء فى العنوان أعمّ من كونه على نحو العيئيه، أو التضمّن، أو الالتزام؛ لأنّ لكلّ وجهاً بل قائلاً، كما أنّ المراد من الضدّ ليس خصوص الأمر الوجودى، وإن كان الظاهر منه ذلك، بل المراد منه مطلق المعاند الشامل للنقيض وللأمر الوجودى (١).

#### نقد كلام المحققين النائى والخراسانى رحمهما الله

ويرد على المحقق النائى رحمه الله أنّ هذا ينافى ما تقدّم منه فى المقدمه الثانيه من كون المسأله عقليه، ضروره أنّ الدلالات الثلاث من شؤون اللفظ لا العقل.

وهاهنا إشكال آخر يرد عليه وعلى صاحب الكفايه كليهما، وهو أنّ الافتضاء عباره عن تأثير شىء فى شىء آخر وكونه سبباً له، فى معناه الحقيقى خصوصيتان:

إحداهما: كون المقتضى - بالكسر - مغايراً للمقتضى - بالفتح -،

ص: ٤٢١



والأخرى: كونه علّه له مؤثراً فيه.

ولا يخفى أنّ الاقتضاء في المقام ليس بمعناه الحقيقي؛ لأنّ الإيجاب والتحریم أمران اعتباريان، فلا يكون أحدهما علّه مؤثراً في الآخر؛ لاختصاص التأثير والتأثر بالأمر الحقيقي، فلا بدّ من أن يكون استعماله بنحو المجاز، ولا يصحّ استعماله مجازاً إلّا إذا كان المقتضى مغايراً للمقتضى بعد عدم تحقّق خصوصيته الأخرى أعني التأثير والعلّية، فإنّ المجاز - بناءً على ما تقدّم من أنّ الحقّ هو الذي اختاره الإمام رحمه الله تبعاً لأستاذه المحقّق الاصفهاني «صاحب كتاب وقايه الأذهان» رحمه الله - عبارته عن استعمال اللفظ في معناه الحقيقي بادّعاء أنّ المورد فرد منه، ولا يصحّ هذا الادّعاء فيما إذا كان المراد فاقدًا لجميع خصوصيات الموضوع له.

وكذا الحال بناءً على المشهور من كون المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له، ضروره أنّهم أيضاً لا يجوزون استعماله في أيّ شيء ولو لم يكن بينه وبين المعنى الحقيقي علاقته.

فلما لم يكن بين المقتضى والمقتضى في المقام علّية ومعلوليّة فلو لم يكونا متغايرين أيضاً لم يكن مصححاً للاستعمال المجازي، لفقدان كلتا الخصوصيتين المعبرتين في المعنى الحقيقي.

فلا يصحّ أن يكون الاقتضاء في عنوان البحث أعمّ من الدلالات الثلاث؛ لأنّ في العيّيّة والجزئيّة فقدان المغايره بين المقتضى والمقتضى (1)، فلا بدّ من أن يكون مختصاً بالدلالة الالتزامية.

والقول بالعيّيّة والجزئيّة مع قطع النظر عن عنوان «الاقتضاء» أيضاً واضح

ص: ٤٢٢

---

١- (١) أمّا عدم المغايره في فرض كون النهي عن الضدّ عين الأمر بالشىء فواضح، وأمّا في فرض كونه جزءاً منه فلعدم كفايه المغايره بنحو الكلّيّة والجزئيّة في صدق الاقتضاء. م ح - ٥.

البطلان، فإنّ تغاير مفهوم وجوب إزاله النجاسه عن المسجد مع مفهوم حرمة الصلاه أمرٌ بديهي، وكذا تغايره مع مفهوم حرمة ترك الإزاله، ضروره أنّه لا يخطر بالبال عند سماع «أزل النجاسه عن المسجد» حرمة الصلاه، ولا حرمة ترك الإزاله، فالقول بأنّ الأمر بالشىء عين النهى عن ضده الخاصّ أو العامّ ضرورى البطلان، وكذا القول بأنّ النهى عن الضدّ الخاصّ جزء من الأمر بالشىء، لوضوح أنّ حرمة الصلاه ليست بعض مفهوم وجوب إزاله النجاسه عن المسجد، وأمّا النهى عن الضدّ العامّ فهو وإن كان جزءاً من الأمر بالشىء بناءً على كون الوجوب مركّباً من طلب الفعل والمنع من الترك، إلّا أنّه خلاف التحقيق، فإنّك قد عرفت أنّ الوجوب أمر بسيط، وهو البعث والتحريك الاعتبارى (1)، على أنّه وإن كان يصحّ الجزئيه بالنسبه إلى النهى عن الضدّ العامّ، إلّا أنّه لا يصحّحها مطلقاً، حتّى بالنسبه إلى النهى عن الضدّ الخاصّ.

فلا بدّ من تخصيص النزاع بصوره الالتزام، لأنّ تعميمه بحيث يشمل المطابقه والتضمّن، يستلزم كون النزاع فى أمر ضرورى البطلان، وهو لا يليق بحال العلماء المحقّقين.

ولو أبيت إلّامن التعميم بغمض العين عن وضوح بطلان المطابقه والتضمّن فلا بدّ من تبديل كلمه «الافتضاء» فى عنوان البحث بكلمه «الدلاله» ونحوها، بأن يقال: «الأمر بالشىء هل يدلّ على النهى عن ضده أم لا؟» لما عرفت من عدم إمكان تصحيح كلمه «الافتضاء» بالنسبه إلى العيئيه والجزئيه ولو بنحو المجازيّه، بخلاف كلمه «الدلاله» التى تعمّ الدلالات الثلاث.

بل لا بدّ من تبديل «الافتضاء» بمثل «الكشف» أو «الدلاله» أو

ص: ٤٢٣

١- (١) لا يخفى أنّ هذا يدلّ على أصل بطلان القول بالجزئيه بالنسبه إلى الضدّ العامّ، لا على وضوح بطلانه، كما هو المدعى. م

ح - ٥.

«الاستلزام» حتى في الالتزام، لأن استعمال كلمه «يقتضى» وإن كان صحيحاً فيه بنحو المجازيه، إلّا أنّ هذا البحث يشتمل على مطالب علميه كثيره دقيقه، و يترتب عليه ثمرات كثيره فقهيه، ولا يناسب تفهيم هذه المسأله بعنوان مجازي، كما لا يجوز استعمال الصيغ المتضمنه للألفاظ المجازيه في المعاملات التي منها النكاح، لأهميتها، فلا بدّ من أن يقال في عنوان البحث «الأمر بالشىء هل يستلزم النهى عن ضده؟» ونحو ذلك، كى يكون استعمال الألفاظ بنحو الحقيقه فى هذه المسأله.

إن قلت: يمكن أن يراد من كلمه «يقتضى» أيضاً معناه الحقيقى، لتحقق الخصوصيتين المعبرتين فى معناه فى المقام، أمّا المغايره بين المقتضى والمقتضى - وهما الأمر بالشىء والنهى عن ضده - فظاھرہ على الالتزام، وأمّا تأثير المقتضى فى المقتضى فيمكن القول بتحقيقه أيضاً فى المقام؛ لأنّ عدم الضدّ مقدّمه لفعل المأمور به بناءً على الاقتضاء (1)، فوجوبه معلول لوجوبه بناءً على القول بالملازمه فى باب مقدّمه الواجب، فالبحث يرجع إلى أنّ وجوب الشىء هل يكون علّه لوجوب ترك ضده، فيحرم فعله أم لا (2)؟ فلا إشكال فى استعمال كلمه «يقتضى» وإرادته معناه الحقيقى فى المقام.

قلت: قد عرفت فى مبحث المقدّمه فساد القول بمعلوليته وجوبها من وجوب ذيها وترشحه منه.

ص: ٢٢٤

١- (١) فإنّ المقدّمه أساس دليل القائلين بالاقتضاء كما سيأتى. م ح - ي.  
٢- (٢) سيأتى أنه لا بدّ للقائل بالاقتضاء فى الضدّ الخاصّ من ثلاثه امور: ١ - أنّ ترك الضدّ مقدّمه لفعل ضده، ٢ - أنّ الملازمه متحقّقه بين وجوب ذى المقدّمه ووجوبها، ٣ - أنّ وجوب الشىء مستلزم لحرمة نقيضه، فترك الصلاه مثلاً مقدّمه لإزاله النجاسه عن المسجد، فهو واجب غيرى، كما أنّ الإزاله واجبه نفسيه، ففعل الصلاه حرام غيرى، لاستلزام وجوب الترك لحرمة نقيضه وهو الفعل، ولا بدّ للقائل بعدم الاقتضاء من إنكار هذه الأمور الثلاثه أو بعضها. منه مدّ ظلّه.

فى البءء عن أدله القول بالاقءضاء

## البءء ءول أدله القول بالاقءضاء

ءمسك القائلون بالاقءضاء بوجهين:

### الوجه الأول: طريقه المقدميه

وهى أن ءرك الضء مقدمه لفعل المأمور به (١) ، فهو واجب، لوجب مقدمه الواجب (٢) ، ونقيض هذا ءرك - وهو فعل الضء - حرام، لأجل اسءلزام وءوب الشىء لءرمه نقيضه.

واسءدلوا لإءباء كون ءرك أحد الضءين مقدمه لفعل الضء الآخر بوءوء ءءانء وءءمانع بينهما، فوءوء كل منهما ءءقف على عدم الآخر ءوقف الشىء على عدم مانعه.

ص: ٤٢٥

- 
- ١- (١) اءءلفوا فى هذه المسأله على ءلأءه أقوال: أحءها: مقدميه عدم الضء لوءوء الضء الآخر مءلقاً، ءانى: عدم مقدميه له كءلك، ءالء: ءءصيل بين ما إذا كان موءوداً ءين ءءقق الضء الآخر وبين ما إذا لم يكن موءوداً ءينءذ، فعدمه مقدمه فى الأول ءون ءانى، فلو كنت مشءغلاً بالصلاه مءلاً فءركها مقدمه للإزاله، وإلأ فلا. منه مء ظله.
  - ٢- (٢) لا يءفى عليك فساد هذا الأمر بناءً على ما اءءرناه فى باب مقدمه الواجب من عدم الملازمه بين وءوب الشىء ووءوب مقدمته. منه مء ظله.

وناقش فيه المحقق الخراساني رحمه الله بأن المعانده والمنافره بين الشئيين لا تقتضى إلاً عدم اجتماعهما في التحقق، وحيث لا منافاه أصلاً بين أحد العينين وما هو نقيض الآخر وبديله، بل بينهما كمال الملائمه كان أحد العينين مع نقيض الآخر وما هو بديله في مرتبه واحده (١)، من دون أن يكون في البين ما يقتضى تقدّم أحدهما على الآخر كما لا يخفى (٢)، إنتهى.

### البحث حول ما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله في المقام

ونوقش فيه بأن كمال الملائمه لا ينافى التقدّم والتأخر، فإنّ بين عدم العله وعدم المعلول كمال الملائمه، مع أنّ عدمها متقدّم على عدمه رتبه، لا- لأجل عليّه عدم العله لعدم المعلول، فإنّ القول بعليّته له مبنّى على المسامحه، ومرجه إلى تحقّق العليّه بين وجوديهما، بل لأجل كون النقيضين في مرتبه واحده كما اعترف به المحقق الخراساني رحمه الله أيضاً، توضيحه: أنّ وجود العله متقدّم رتبه على وجود المعلول بلا إشكال، فعدمها أيضاً متقدّم على عدمه؛ لأنّ العدم نقيض الوجود، فعدم كلّ منهما في مرتبه وجوده بمقتضى ما تقدّم من كون النقيضين في مرتبه واحده، فتقدّم رتبه العله على رتبه المعلول يقتضى تقدّم عدمها على عدمه رتبه مع تحقّق كمال الملائمه بينهما.

ولكنّ المحقق الخراساني رحمه الله أكمل كلامه المتقدّم بوجه آخر، وهو قوله: فكما أنّ قضيّه المنافاه بين المتناقضين لا تقتضى تقدّم ارتفاع أحدهما في ثبوت

ص: ٤٢٤

١- (١) مع أنّ المقدمه لا بدّ من أن تكون متقدمه على ذيها رتبه. م ح - ي.

٢- (٢) كفايه الأصول: ١٦١.

الآخر كذلك فى المتضادين (١)، إنتهى.

وأوضحه تلميذه المحقق القوجانى فى حاشيته على الكفايه بكلام يرجع إلى مقدمات ثلاث:

الأولى: أن النقيضين فى رتبه واحده، بمعنى أن الوجود فى ظرف معين من الزمان أو فى مرتبه من مراتب الواقع ليس نقيضه إلا لعدم فى ذلك الزمان أو تلك المرتبه، إذ لا تعاند فى غير هذا الوجه، إذ عدم زيد فى الغد لا يعاند وجوده فى اليوم، وعدم المعلول فى رتبه العله لا يباين وجوده فى مرتبه نفسه، وبعبارة اخرى: ليس نقيض الوجود فى زمان أو رتبه، العدم مطلقاً، بل نقيضه هو العدم البدلى، أى العدم الذى يقوم مقام الوجود بدلاً عنه لولاه، وهو العدم المقيد بكونه فى زمان الوجود ورتبه.

الثانية: أن الضدين أيضاً فى مرتبه واحده وفى زمان واحد، لأجل البيان المتقدم فى النقيضين، مثلاً لو فرضنا تحقق أحد الضدين كالبياض فى ظرف من الزمان فضده هو السواد فى تلك القطعه من الزمان؛ لعدم المنافاه لو تحققا فى قطعتين، ضروره أن الجدار مثلاً يمكن أن يكون أبيض فى اليوم ويصير أسود غداً، فالبينونه الحقيقيه بين الضدين لا تتحقق إلا بالمطارده، وهى تتوقف على اتحادهما زماناً ورتبه، وبيان آخر: إن مناط امتناع اجتماع الضدين هو لزوم اجتماع النقيضين الذى هو أم القضايا، ومناطق الامتناع فيه إنما يكون مع وحده الرتبه كما تقدم، فكذلك فى اجتماع الضدين.

الثالثه: أننا نستنتج من هاتين المقدمتين أن أحد الضدين مع نقيض الآخر فى رتبه واحده، توضيح ذلك: أنه علم أن البياض مع نقيضه وهو عدم البياض

ص: ٤٢٧

١- (١) كفايه الأصول: ١٦١.

فى رتبه واحده، وعلم أيضاً أنّ البياض مع السواد واقعان فى مرتبه واحده، فيستنتج أنّ نقيض البياض متحد مع السواد رتبه.

فنقول فى المقام:

عدم الصلاه يكون فى رتبه وجودها، لما سبق فى المقدمه الأولى من وحده رتبه النقيضين، ووجود الصلاه يكون فى رتبه وجود الإزاله، لما تقدم فى المقدمه الثانيه من اتحاد رتبه الضدين، فعدم الصلاه يكون فى رتبه وجود الإزاله، فكيف يكون مقدمه لها مع أنّ شيئاً لا يكاد يكون مقدمه لشيء آخر إلا إذا كان متقدماً عليه رتبه، ضروره تقدم رتبه العله على رتبه المعلول، سواء كانت عله تامه أو جزءاً لها.

### إشكال الإمام الخميني رحمه الله على هذا الدليل

وناقش سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام رحمه الله فى جميع هذه الأمور الثلاثه:

أما أولها: فبمنع كون النقيضين فى رتبه واحده، لأنّ وجود المعلول فى رتبه عله ليس نقيضه كون عدمه فى رتبتها، إذ لا واقعته للأعدام حتّى تشغل مرتبه من مراتب الواقع، بل نقيضه سلب وجود المعلول فى هذه المرتبه، على أن تكون الرتبه قيداً للمسلوب لا- للسلب. وبالجملة: إنّ نقيض كلّ موجود فى أى مرتبه أو زمان هو عدم الموجود الواقع فى هذه الرتبه أو ذلك الزمان، فإذا كذب كون المعلول فى رتبه عله صدق عدم كونه فى رتبتها، لا كون عدمه فى رتبتها، فإنّه أيضاً غير صادق.

فتلخص أنّ نقيض كون المعلول فى رتبه العله عدم كونه فى رتبتها، لا- كون العدم فى رتبتها حتّى يقال: إنّ النقيضين فى رتبه واحده.

ص: ٤٢٨

وأما ثانيها: فبأنّ الضدّين وإن كانا لا يجتمعان في زمان واحد، إلّا أنّه لا دليل على اتّحادهما بحسب الرتبة (١) أيضاً؛ لأنّ الرتبة ليست أمراً محسوساً وجدائياً كالزمان، بل أمرٌ عقلي، والعقل لا يحكم بشيء بدون الملاك، فهو يحكم بتقدّم العلّة على المعلول رتبةً بملاك أنّها تفيضه وتوجده، وتؤخّر المعلول عن العلّة كذلك بملاك أنّ وجوده نشأ منها، وباتّحاد رتبة المعلولين لعلّه واحده بملاك عدم كون أحدهما أنقص من الآخر في المعلوليّته للعلّة المشتركة، وملاك الاتّحاد الرتبي لا يوجد في الضدّين (٢).

إن قلت: يكفي الاتّحاد الزماني في إثبات الاتّحاد الرتبي.

قلت: كلّاً، فإنّ العلّة والمعلول متّحداً زماناً، مختلفان رتبةً، فالاتّحاد الزماني لا يدلّ على تحقّق الاتّحاد الرتبي أيضاً.

وأما ثالثها: فبأنّه لو سلّم كون النقيضين والضدّين في رتبة واحده، فلاإنكار لزوم كون أحد العينين في رتبة نقيض الآخر مجال واسع، لعدم البرهان على أنّ الرتب العقليّيه حكمها حكم الزمان في الخارج (٣)، لو لم نقل بأنّ البرهان قائم على خلافه، لأنّ للرتب العقليّيه ملاكات خاصّه، ربما يكون الملاك موجوداً في الشيء دون متّحده في الرتبة، ألا ترى أنّ ملازم العلّة لا يكون مقدّماً على

ص: ٤٢٩

١- (١) ولا بدّ للمحقّق الخراساني والقوچاني رحمهما الله من إثبات اتّحادهما رتبةً للوصول إلى المقصود وهو نفى مقدّمّيّه عدم أحدهما للآخر، لأنّ عدم أحدهما من قبيل عدم المانع كما جاء في دليل القائل بالاقضاء، وعدم المانع جزء للعلّة التامّه، وتقدّم العلّة على المعلول إنّما هو بحسب الرتبة لا الزمان. م ح - ي.

٢- (٢) كما لا يوجد ملاك التقدّم والتأخّر الرتبيين بينهما أيضاً. م ح - ي.

٣- (٣) حيث إنّنا بعد علمنا بأنّ زياداً موجود في زمن عمرو وعمراً موجود في زمن بكر نعلم وجداناً بأنّ زياداً موجود في زمن بكر. م ح - ي.



المعلول رتبته، لفقدان ملاك التقدم فيه، وهو كون وجوب الشيء من وجوبه ووجوده من وجوده (١)، (٢).

### كلام الإمام الخميني رحمه الله في المقام

وللإمام قدس سره تحقيق في المسألة يقتضى بطلان القولين، أعنى القول بمقدميه عدم أحد الضدين للضد الآخر، والقول باتحادهما رتبته، وهو أنه لا بد في كل قضيه حملته موجبه من وجود الموضوع في الخارج إذا كان الحمل بلحاظ وجوده الخارجى، مثل «الجدار أبيض» وفي الذهن إذا كان بلحاظ وجوده الذهني، نحو «الإنسان كلى»، ولو لم يكن الحمل بهذين اللحاظين فلا بد من ثبوت الموضوع وتقرره في نفس الأمر، وهو وعاء أوسع من الخارج والذهن، نحو «الإنسان ماهية من الماهيات» فإن الجدار الموجود في الخارج متصف بأنه أبيض، والإنسان المتحقق في الذهن متصف بأنه كلى، والإنسان المتقرر في نفس الأمر متصف بأنه ماهية.

والدليل على لزوم ثبوت الموضوع في الموجبات الحملية هو القاعده الفرعيه، أعنى «ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له».

ص: ٤٣٠

١- (١) لا- يقال: يمكن إقامه البرهان في المقام، وهو أن عدم أحد الضدين في مرتبه وجوده، ووجوده في مرتبه الضد الآخر، فعدم أحد الضدين في مرتبه الضد الآخر. فإنه يقال: هذا وإن كان بصوره قياس الشكل الأول بالنظر السطحي، إلا أن واقعه مغالطه، كمغالطه قولنا بالفارسيه: «ديوار موش دارد، وموش گوش دارد، پس ديوار گوش دارد»، ولا بد من تشكيل القياس في المقام بهذه الكيفيه: «عدم أحد الضدين في مرتبه وجود ذلك الضد، وكل شيء في مرتبه وجود ذلك الضد في مرتبه الضد الآخر» وفي ضمن مثال واضح «عدم الصلاه في رتبه وجود الصلاه، وكل شيء في رتبه وجود الصلاه في رتبه وجود الإزاله»، والكبرى في هذا القياس كاذبه. م ح - ي.

٢- (٢) تهذيب الأصول ١: ٤١٥.

إن قلت: لا- إشكال في أن الحمل في قولنا: «اجتماع النقيضين محال» و «شريك الباري ممتنع» إنما هو بلحاظ وجود الموضوع خارجاً مع أنه ليس بموجود في الخارج.

قلت: هذا النوع من القضايا وإن كانت موجهة ظاهراً إلا أنها في الحقيقة سالبة محصّلة مفادها «لا- يكاد يمكن تحقّق اجتماع النقيضين وشريك الباري في الخارج»، والسالبة المحصّلة تصدق بانتفاء الموضوع أيضاً كما عرفت.

فعلى هذا لا مجال للقول بأنّ عدم أحد الضدّين مقدّمه للضدّ الآخر، أو متّحد معه رتبته، لأنّ العدم بطلان محض لا ثبوت له أصلاً، فكيف يمكن حمل المقدّميه أو الاتّحاد في الرتبة عليه مع أنّ «ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له».

إن قلت: فكيف أثبتوا في الفلسفة التأثير والتأثر للعدم حيث قالوا: «عدم العلة علّة لعدم المعلول»؟

قلت: هذه القضية في الواقع تأكيد لقولهم: «وجود العلة علّة لوجود المعلول»، والمراد به أنّ ارتباط المعلول بالعلّة في غاية الشدّه بحيث لو انتفت العلة انتفى المعلول، لا أنّ لعدم العلة ثبوتاً يؤثر به في عدم المعلول فيصير هو أيضاً أمراً ثابتاً.

كيف وهم قالوا: «إنّ العدم بطلان محض لا ثبوت ولا شئيه له أصلاً»<sup>(١)</sup>.

هذا حاصل كلام الإمام الخميني رحمه الله في المسأله.

ص: ٤٣١

وللمحقق الكبير، الأصولي المتبحر - الذي كان ماهراً في الفلسفة أيضاً - الشيخ محمد حسين الاصفهاني رحمه الله كلام يناقض كلام الإمام رحمه الله.

وهو أنّ التقدّم على قسمين: ١ - على، ٢ - طبعي (١)، فالتقدّم العلى وصف لوجوب الوجود لا لنفس الوجود، فإنّ العله ليست متقدّمة على المعلول، بل وجوبها متقدّم على وجوبه، أمّا التقدّم الطبعي فهو وصف للوجود، وهو على أربعة أقسام: لأنّ المتقدّم إمّا مقوم للمتأخر، كما إذا كان جزئه، أو مقتضيه وفاعله، كالنار المقتضيه للإحراق، أو متمم (٢) لفاعليه الفاعل، كمحاذاة المادّه المحترقه مع النار، فإنّها متممه لتأثير النار في الإحراق، أو مكمل (٣) لقابليته القابل، كعدم الرطوبة في المادّه المحترقه، فإنّه مكمل لقابليتها للاحتراق، وكعدم السواد في الجسم المكمل لقابليته لعروض البياض عليه.

فما ذكره المحقق الخراساني رحمه الله من أنّه «لو اقتضى التضادّ توقّف وجود الشيء على عدم ضده توقّف الشيء على عدم مانعه لاقتضى توقّف عدم الضدّ على وجود الشيء توقّف عدم الشيء على مانعه (٤)، بداهه ثبوت المانع في الطرفين وكون المطارده من الجانبين، وهو دور واضح» (٥). فاسد، لأنّ وجود أحد

ص: ٤٣٢

- 
- ١- (١) قال سيّدنا الحكيم رحمه الله - في حقائق الأصول ١: ٣١٠ - : التقدّم الطبعي في الاصطلاح تقدّم العله الناقصه على المعلول، وأمّا تقدّم العله التامه فهو التقدّم بالعليه. م ح - ي.
  - ٢- (٢) ويعتبر عنه بالشرط. م ح - ي.
  - ٣- (٣) ويعتبر عنه بعدم المانع. م ح - ي.
  - ٤- (٤) فإنّ عدم الشيء تارة يستند إلى عدم مقتضيه، وأخرى إلى عدم شرطه، وثالثه إلى وجود مانعه، فعدم الشيء يتوقّف أحياناً على وجود ضده توقّف عدم الشيء على وجود مانعه. منه مدّ ظله توضيحاً لكلام صاحب الكفايه رحمه الله.
  - ٥- (٥) كفايه الأصول: ١٦١.

الضدّين يتوقّف على عدم الضدّ الآخر، لما عرفت من أنّ عدم الضدّ مكمل لقابليته المحلّ لعروض الضدّ الآخر عليه، فهو - أعنى عدم الضدّ - متقدّم على وجود الضدّ الآخر، لكونه مكملّاً لقابليته القابل، بخلاف العكس، فإنّ عدم الضدّ لا يتوقّف على وجود الضدّ الآخر، لعدم كون وجود الضدّ متقدّماً على عدم ضده بأيّ قسم من الأقسام الأربعة المتقدّمة من أقسام التقدّم الطبيعي.

لا يقال: ليس لعدم الضدّ واقعيه وثبوت حتّى يتوقّف عليه وجود الضدّ الآخر.

فإنّه يقال: عدم الضدّ من قبيل عدم الملكة، وله نحو من الواقعيه والثبوت، توضيحه: أنّ للجسم القابل للبياض مثلاً ثلاث واقعيّات: إحداها: محسوسه، وهى نفس وجود الجسم، والثانية: غير محسوسه، وهى قابليته لعروض البياض عليه، والثالثة: أيضاً غير محسوسه، وهى كون الجسم بحيث لا- يكون معروضاً للسواد، وهو متمم لقابليته لعروض البياض عليه، وله ثبوت وواقعيه، لكونه من قبيل عدم الملكة، وإن كان أمراً غير محسوس ومشاهد(١).

هذا حاصل كلام المحقّق الاصفهاني رحمه الله.

### بيان الحقّ فى المسأله

أقول: كون الجسم واستعداده لعروض البياض عليه أمرين واقعيّين مسلم لا- بحث فيه، إنّما الكلام فى الأمر الثالث الذى ادّعى واقعيته أيضاً، وهو كون الجسم بحيث لا- يكون معروضاً للسواد، فإنّه إن أراد به الإيجاب العدولى فهو خارج عن محلّ الكلام، وإن أراد به السلب التحصيلي فلا نسلم كونه أمراً

ص: ٤٣٣

واقعيًا، كيف؟ وهم قالوا بمحوضه العدم في البطلان واللاشيئيه.

ولا فرق فيه بين العدم المطلق والمضاف إلى الملكات أو أقسام الوجود.

فالحق ما ذهب إليه الإمام رحمه الله من عدم ثبوت للعدم كى يحكم على عدم أحد الضدين بأنه مقدّمه للضد الآخر أو متحد معه رتبة.

على (1) أنك قد عرفت في المبحث السابق أن مقدّمه الواجب ليست بواجبه، فلو سلّم مقدّميه عدم أحد الضدين للضد الآخر فلا دليل على وجوبه.

ولو فرض وجوب المقدّمه أيضاً فالكلام إنّما هو في اقتضاء وجوب الشيء لحرمة نقيضه الذى يعبر عنه هنا بالضد العام، فلو سلّم كون عدم الصلاة مقدّمه للإزالة، وسلّم أيضاً كونه واجباً غيرتاً لأجل المقدّميه، لا تثبت حرمة الصلاة بعد، بل يحتاج ثبوتها إلى إثبات حرمة نقيض الواجب، ليكون فعل الصلاة الذى هو نقيض لتركها الواجب محرّماً.

فالمبحث عن اقتضاء الأمر بالشيء للنهى عن الضد العام بمعنى النقيض مهمّ لوجهين:

أحدهما: أنه مطلوب فى المقام بنفسه، والثانى: أنه دخیل فى إثبات الاقتضاء بالنسبه إلى الضد الخاص، فنقول:

### مقاله القائلين بالقتضاء فى الضد العام ونقدها

ذهب بعض القائلين بالقتضاء إلى المطابقه وبعضهم إلى التضمّن وبعضهم إلى الالتزام.

ص: ٤٣٤

١- (١) هذا شروع فى إنكار المقدّمه الثانیه لدلیل القائلين بالقتضاء فى الضد الخاص، فإنّ دليلهم - كما تقدّمت الإشارة إليه - كان مركّباً من ثلاث مقدّمات: الأولى: أنّ عدم أحد الضدين مقدّمه للضد الآخر، وقد عرفت بطلانه، الثانیه: أنّ مقدّمه الواجب واجبه، وقد عرفت أيضاً بطلانه فى المبحث السابق، الثالثه: أنّ نقيض الواجب حرام، وشرع الأستاذ «مدّ ظلّه» فى ردّه بقوله: «ولو فرض وجوب المقدّمه إلخ». م ح - ى.

واستدلّ القائلون بالعيثيه بأنه لا فرق بين أن يقول المولى لعبده: «اشتر اللحم» وبين أن يقول: «لا تترك اشتراء اللحم» فمفاد الأمر بالشيء عين مفاد النهي عن تركه، فهما مترادفان، كالإنسان والبشر.

أقول: إن أرادوا به تحقّق حكمين: أحدهما وجوب متعلّق بالفعل، والآخر تحريمى متعلّق بالترك إذا قال: «أقم الصلاة» مثلاً - كما يتأيد بأنّ الاقتضاء فى الضدّ الخاصّ إنّما هو بتعدّد الحكم لا محاله، ولا فرق بينه وبين الضدّ العامّ من هذه الجهة - ففيه: أنّه يستلزم أن يكون التارك لواجب واحد كالصلاه عاصياً من وجهين، مستحقاً لعقوبتين: إحداهما من أجل مخالفته للوجوب المتعلّق بفعل الصلاة، والأخرى من أجل مخالفته للحرمة المتعلّقه بتركها، وهل هم يلتزمون بهذا اللّازم؟!!

وإن أرادوا به أنّه لا يكون إلّا حكم واحد يمكن التعبير عنه بعبارتين - كما يؤيدّه قولهم بأنّهما مترادفان كالإنسان والبشر - ففيه: أنّه كيف يمكن أن يكون الأمر عين النهي مع اختلافهما ملاكاً وهيئته ومتعلّقاً؟ أمّا اختلافهما فى الملاك فلاّن ملاك الأمر نوعاً مصلحه لازمه الاستيفاء فى متعلّقه، وملاك النهي مفسده لازمه الاجتناب فيه، بناءً على ما هو التحقيق من مذهب العدلّيه، وهو كون الأمر والنهي تابعين لما فى متعلّقيهما من المصلحه والمفسده، فمن ترك الصلاة مثلاً حرم من مصلحتها فقط، لا أنّه وقع مكانها فى مفسده، ومن ترك شرب الخمر تخلّص من مفسدته، لا أنّه وصل مكانها إلى مصلحه، وأمّا فى الهيئه فلاّن مفاد هيئه الأمر هو الوجوب ومفاد هيئه النهي هو الحرمة، وأمّا فى المتعلّق فلاّن متعلّق الوجوب هو فعل الصلاة مثلاً. ومتعلّق الحرمة هو تركها بناءً على الاقتضاء.

فكيف يمكن القول بكون الأمر بالشىء عين النهى عن نقيضه، مع أنّ العيئة تقتضى أن يحمل أحدهما على الآخر بالحمل الأولي، وقد عرفت اختلافهما في الجهات الثلاثة المتقدّمة؟!

واستدلّ القائلون بالجزئية والتضمّن بأنّ الوجوب هو الإذن في الفعل مع المنع من الترك.

وفيه: أنّ القول بتركّب الوجوب من هذين الأمرين مجرد دعوى فاسده، بل هو أمرٌ بسيط، وهو البعث والتحرّيك الاعتباري كما تقدّم.

نعم، ربما يقال في توضيح هذا الأمر البسيط أنّه الإذن في الفعل مع المنع من الترك، ولكنّه لا يقتضى تركيبه، وإلاّ يمكن دعوى العكس، وهو كون الوجوب دخيلاً في الحرمة، بأنّ يقال: الحرمة عبارة عن وجوب الترك.

والحاصل: أنّ الوجوب والحرمة أمران بسيطان، وهما البعث والزجر الاعتباريان في مقابل البعث والزجر التكوينيّين.

### ما أفاده المحقّق النائيني رحمه الله في المقام ونقده

وذهب المحقّق النائيني رحمه الله إلى الاقتضاء بالدلالة الالتزامية بنحو اللزوم البيّن بالمعنى الأخصّ، واستدلّ عليه بأنّ نفس تصوّر الوجوب والحتم والإلزام يوجب تصوّر المنع من الترك والانتقال إليه، وذلك معنى اللزوم البيّن بالمعنى الأخصّ (1).

وفيه أولاً: منع استلزام تصوّر الوجوب لتصوّر حرمة الترك، بل قد ينتقل الذهن من تصوّره إلى تصوّرها وقد لا ينتقل، وثانياً: أنّ استلزام تصوّره

ص: ٤٣٦

لتصوّرها لا يفيد، لأنّ مجرّد انتقال الذهن من تصوّر الأمر بالشىء إلى تصوّر النهى عن تركه لا يقتضى أن يصدر نهى من قبل المولى متعلّق بتركه.

وبعبارة اخرى: لو أراد أنّ على المولى أن ينهى عن الترك بنهى مستقلّ عقيب أمره بالفعل، ففيه: أنّه خلاف ما نجده فى الشريعة، لعدم وجود النهى عن الترك فى جلّ الواجبات.

وإن أراد(١) أنّ نفس الأمر بالشىء يستلزم النهى عن نقيضه، فهو بالمطابقه يدلّ على وجوبه، وبالالتزام على حرمه تركه، ففيه: أنّه يستلزم استحقاق العبد عقوبتين على ترك واجب واحد، لمخالفته حكّمين نفسيّين(٢): أحدهما: الوجوب المتعلّق بالفعل، والآخر: الحرمة المتعلّقة بالترك.

ولا- يجرى هنا احتمال وحده الحكم الذى كان يجرى بناءً على القول بالعيّتيّ، لأنّ الالتزام يقتضى المغايره بين اللازم والملزوم كما لا يخفى.

### هل يقتضى إرادته الشىء إرادته ترك تركه أم لا؟

هذا كلّ بناءً على كون طرفى الاقتضاء هما الأمر والنهى كما هو ظاهر العنوان، وأما لو اريد الاقتضاء بين الإرادتين، فلو اريد التكويتيه منهما بمعنى أنّ كلّ من يريد فعل شىء يريد ترك تركه أيضاً، ففيه: أنّ الإرادة ومبادئها تنقدح فى نفس الفاعل بالنسبة إلى الفعل لا بالنسبة إلى ترك الترك، فإنّ من

ص: ٤٣٧

---

١- (١) والظاهر أنّه رحمه الله أراد هذا لا النهى المولى المستقلّ. منه مدّ ظلّه.  
٢- (٢) هذا إذا كان الأمر نفسيّاً، وأما إذا كان غيريّاً كالأمر المتعلّق بترك الصلاة لأجل كونه مقدّمه للإزالة - بناءً على مقدّمته عدم أحد الضدّين لفعل الضدّ الآخر ووجوب مقدّمه الواجب - فالنهى المتعلّق بفعل الصلاة اللازم من الأمر الغيرى المتعلّق بتركها أيضاً غيرى، والغيرى من الأمر والنهى لا يترتب استحقاق المثوبه على موافقته ولا العقوبه على مخالفته، إلّا إذا قلنا بترتب الثواب والعقاب بالجعل لا بالاستحقاق، وقد مرّ توضيحه فى مبحث الواجب النفسى والغيرى. م ح - ى.



يريد أن يدخل السوق مثلاً يتصوّر الدخول في السوق أولاً، ثم يصدّق بفائدته ثم يتحقّق في نفسه سائر مبادئ الإرادة فيريده، وأما ترك تركه فلا يتصوّره نوعاً حتّى تصل النوبه إلى سائر مبادئ الإراده.

وإن اريد التشريعيه منهما - وهى المربوطه بالمقام - بمعنى أنّ المولى الأمر الذى تنقدح فى نفسه إرادته البعث إلى شىء تنقدح أيضاً فى نفسه إرادته الزجر عن ترك ذلك الشىء، ففیه: أنّ مبادئ الإراده الثانيه ليست بمتوفّره، إذ لا فائده فى الزجر عن الترك بعد البعث إلى الفعل كما لا يخفى، فأين التصديق بفائده الزجر بعد تصوّره كى تنقدح فى نفسه الإراده المتعلقه به؟ إن قلت: يمكن أن يكون فائده الزجر عن الترك تأكيد البعث إلى الفعل.

قلت: التأكيد يقتضى تحقّق حكم واحد مؤكّد، مع أنّ القائل بالافتضاء يقول بتحقّق حكمين، فالقول بالتأكيد ليس قولاً بالافتضاء، على أنّ التأكيد لا ينحصر فى الزجر عن الترك، بل يمكن بتكرار البعث إلى الفعل أيضاً. والحاصل: أنّ الأمر بالشىء لا يقتضى النهى عن ضده العامّ، ولا الخاصّ من جهه مقدّمته ترك الضدّ الآخر له.

### الوجه الثانى: طريقه التلازم

مما استدلّ به على حرمه الضدّ الخاصّ طريقه التلازم، وهى أيضاً مركّبه من ثلاثه امور:

الأوّل: أنّ كلّ ضدّ ملازم لعدم الضدّ الآخر، الثانى: أنّ المتلازمين محكومان بحكم واحد لا محاله، الثالث: أنّ الأمر بالشىء مقتضى للنهى عن ضده العامّ، والمراد من الضدّ العامّ نقيض المأمور به كما تقدّم.

فإذا وجبت الإزالة وجب ترك الصلاة، لكونه ملازماً لها، فحرم فعل الصلاة، لكونه نقيضاً لتركها(1).

### نقد طريقه التلازم

وقد عرفت بطلان الأمر الثالث، فلا نطيل الكلام بتكراره.

ولكن لا بأس بالتكلم حول الأمرين الأولين، وإن كان الدليل مردوداً بعد بطلان الأمر الثالث.

أما المقدمه الأولى: فلعلّ قائلاً يقول: لا يمكن إنكارها، لوضوح أنّ الإزالة ملازمه لترك الصلاة، والبياض ملازم لعدم السواد.

وفيه: أنّ الملازمه حكم عقلي لا بدّ له من ملاك، وملاك الملازمه بين شيئين إمّا كون أحدهما علّه للآخر، أو كونهما معلولين لعلّه واحده، أو كون أحدهما مصداقاً للآخر نحو زيد وإنسان.

وحينئذٍ لا يمكن الحكم بالملازمه لو جعل العدم موضوعاً للقضيّه، وقيل:

«عدم أحد الضدّين ملازم للضدّ الآخر» لما عرفت من أنّ العدم بطلان محض لا حظّ له من الوجود، مع أنّ «ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له» وكذلك لو جعل محمولاً وقيل: «وجود أحد الضدّين ملازم لترك الضدّ الآخر»، كما أنّ القاعده أيضاً تقتضى تشكيل القضيّه بهذه الكيفيه، لأنّ وجود أحدهما يستلزم ترك الآخر، دون العكس، لإمكان أن يترك كليهما، فترك أحدهما لا يستلزم فعل الآخر.

ص: ٤٣٩

---

١- (١) كون الفعل نقيضاً للترك مبنى على كون نقيض الشيء إمّا رفعه أو كونه مرفوعاً به، لا خصوص رفعه، وإلّا كان نقيض الترك ترك الترك. منه مدّ ظله.

وموضوع القضية في هذا الفرض وإن كان أمراً وجودياً، فلا يناقش فيها من جهة القاعده الفرعيه، إلا أن الحكم بالملازمه بلا ملاك.

لا يقال: الملاك موجود، وهو أن كل ضد مصداق لعدم الضد الآخر، فنقول:

«الإزالة لا صلاح» و «البياض لا سواد» كما نقول: «زيد إنسان».

فإنه يقال: العدم ليس بشيء لكي يكون الوجود مصداقاً له، فلا يمكن حمله على الوجود، لأن الحمل حاك عن الاتحاد والهوهويّه بين الموضوع والمحمول، وحيث إن العدم بطلان محض فلا يمكن الحكم باتّحاده مع غيره، إذ لا يكاد يتحد الشيء مع لا شيء، فالقضايا المعدوله نحو «زيد لا قائم» و «الإزالة لا صلاح» و «البياض لا سواد» لا واقع لها.

وأما المقدمه الثانيه: فاستدل لإثباتها بأن أحد المتلازمين لو كان واجباً دون الآخر لكان محكوماً بأحد الأحكام الأربعة الأخرى، فكان تركه جائزاً، لأن جواز الترك جامع غير الوجوب من الأحكام، ولو كان تركه جائزاً لكان ترك الملازم الأول أيضاً جائزاً مع أنه واجب فرضاً، وهذا خلف (1).

إن قلت: يمكن أن يكون ملازم الواجب خالياً من جميع الأحكام الخمسه.

قلت: هذا مخالف لما روى واتفقوا عليه من أن لله تبارك وتعالى في كل واقعه حكماً يشترك فيه العالم والجاهل.

وفيه أولاً: أن عنوان «الواقعه» لا تشمل عدم الضد الذي هو محلّ البحث في المقام، لأن العدم كما عرفت مكثراً لا شئيه له حتى تصدق عليه عنوان «الواقعه» فالروايه تختص بأفعال المكلفين، ولا تعم التروك والأعدام، على أن

ص: ٤٤٠

---

١- (١) هذا الدليل وإن كان يفيد الخصم في المقام على فرض تماميته، إلا أنه أخص من مدعاه، لأنه لا يجري إلأى الوجوب والحرمه، مع أن مدعاه اتحاد المتلازمين في جميع الأحكام الخمسه. منه مدّ ظله.

شمولها لها يستلزم أن يكون في ترك الواجب مثلاً مخالفه لحكيمين: أحدهما متعلق بفعله، والآخر بتركه، لصدق «الواقعه» على كل واحد منهما فرضاً، فكلّ منهما محكوم بحكم بمقتضى الروايه، وهل يمكن الالتزام بأن من ترك الصلاه مثلاً وقع في مخالفه حكيمين ويستحق عقوبتين؟!

وثانياً: أنّ الروايه مربوطه باللوح المحفوظ، أى لا واقعه إلّا اولها حكم إلهى فى اللوح المحفوظ، فلا تدلّ على أنّ لله سبحانه فى كلّ واقعه حكماً فعلياً، فلا تنافى خلوّ بعض الوقعات عن الحكم الفعلى.

وثالثاً: أنّ أساس هذا الدليل مصادره بالمطلوب، لأنّ الحكم بوجود أحد المتلازمين مع كون الملازم الآخر محكوماً بأحد الأحكام الأربعة الأخرى لا يوجب الخلف، إلّا إذا قلنا بسرايه جواز الترك من الملازم الثانى إلى الملازم الأوّل كما جاء ذلك فى الدليل أيضاً، والحكم بسرايته منه إليه مبنى على اتحاد المتلازمين فى الحكم.

بل هذا أضعف من المدعى (١)، لأنّه يقتضى اتحاد المتلازمين فى الجواز، والمدعى اتحادهما فى الوجوب.

أضف إلى ذلك: أنّنا نعلم بخلوّ بعض الوقائع عن الحكم، توضيحه: أنّ الإباحه على نوعين: شرعيه وعقليه، والأولى هى حكم الشارع بالإباحه فيما إذا كان ملاكها (٢) موجوداً، والثانيه هى حكم العقل بها فيما إذا لم يكن للشارع فيه حكم، فالعقل إذا لاحظ أنّ الشارع لم يحكم بوجوبه ولا بحرمة ولا

ص: ٤٤١

---

١- (١) أى ما يدّعيه الخصم فى صدر هذا الدليل من أنّ أحد المتلازمين إذا كان واجباً فلا بدّ من اتّصاف الملازم الآخر أيضاً بالوجوب. م ح - ى.

٢- (٢) وملاك الإباحه الشرعيه عبارته عن خلوّ الواقعه عن المصلحه والمفسده كليهما، أو تساويهما فيها. منه مدّ ظله.

باستحبابه ولا- بكرهاته يحكم بإباحته، بمعنى أنا نختار في الفعل والترك من دون أن يكونا مستندين إلى حكم شرعي، وليس هذا إلّا خلق الواقعة عن الحكم الشرعي(1). وتلخص ممّا ذكرناه أنّ الأمر بالشىء لا يقتضى النهى عن ضده العام ولا الخاص.

### ثمره النزاع

لا- يخفى أنّ المراد بالضدّ الخاصّ في المقام مطلق المعاند الذى لا- يجامع الأمور به، سواء كان أمراً عبادياً كالصلاه، أم لا كالأكل والمطالعه والخياطه ونحوها، فيحرم جميعها لوقلنا بالاعتضاء، وإلا فلا، وهذه ثمره فقهيّه مهمّه عامّه.

### بيان الثمره المشهوره فى المسأله

لكنّهم اهتموا ببيان الثمره المعروفه والنقض والإبرام حولها، وهى فساد العباده إذا كانت ضدّاً للمأمور به على القول بالاعتضاء، وعدم فسادها بناءً على عدم الاعتضاء، وذلك لأنّ النهى عن العباده يقتضى فسادها، وهى منهيّ عنها على الأوّل دون الثانى. فى ثمره البحث فى مسأله الضدّ

### نقد هذه الثمره

لكنّ التحقيق يقتضى عدم ترتّب هذه الثمره، لأنّ العباده صحيحه ولو على القول بالاعتضاء، لأنّ كون النهى عن العباده مقتضياً لفسادها ليس أمراً تعبدياً

ص: ٤٤٢

---

١- (١) فلا بدّ إمّا من القول بعدم روايه دالّه على أنّ لله سبحانه فى كلّ واقعه حكماً، كما هو ظاهر كلام الإمام الخمينى رحمه الله - على ما فى تهذيب الأصول ١: ٤٢٤ - أو بأنّها مربوطه باللوح المحفوظ، كما تقدّم، أو بتخصيص عمومها بالموارد الخاليه عن الحكم الشرعى. م ح - ى.

ولا مدلول آيه أو روايه، بل له ملاك غير موجود فى المقام.

توضيح ذلك: أن النزاع فى مسأله اقتضاء النهى المتعلق بالعباده فسادها ليس فى النواهى التى تكون بلفظها إرشاداً إلى فساد متعلقها، بل فى النواهى التحريميه المولويه، وهى لا تدل بلفظها على أكثر من حرمه متعلقه ومبغوضيته عند المولى واشتماله على مفسده لازمه الاجتناب، لكنّ العقل يحكم بفساد العباده المنهيه عنها بالنهى التحريمى المولوى، لأنّ الشىء المبغوض والمبغود عن ساحه المولى لا يمكن أن يكون محبوباً عنده مقرباً للعبد إليه (١).

وبالجملة: ملاك حكم العقل بفساد العباده المنهيه عنها إنّما هو كونها مشتملة على مفسده لازمه الاجتناب مبيده عن ساحه المولى.

وهذا الملاك غير موجود فيما نحن فيه ولو قلنا بالاقتضاء.

لأنّ الدليل عليه - على فرض تماميته - إما مقدّميه عدم أحد الضدين لوجود الضد الآخر، أو الملازمه بينهما كما عرفت.

ولا ريب فى أنّ وجوب المقدمه غيرى، فترك الصلاه الذى هو مقدمه للإزاله واجب غيرى، فلا يشتمل على مصلحه، إذ الأمر الغيرى لا يدور مدار المصلحه، بل يدور مدار مقدّميه متعلقه لواجب آخر، ولو لم يكن فيه شىء من المصلحه (٢).

وهكذا الحرمة المتعلقة بفعل الصلاه الناشئه من الوجوب المتعلق بتركها، إذ

ص: ٤٤٣

١- (١) وهذا بخلاف مسأله اجتماع الأمر والنهى، كالصلاه فى الدار المغصوبه، فإنّ العنوان هناك متعدّد، فالصلاه تقع صحيحه بناءً على جواز الاجتماع، وإن ذهب بعض القائلين بالاجتماع - كما يه الله البروجردى رحمه الله فى نهايه الأصول: ٢٦٠ - إلى بطلانها، وبعضهم - كالإمام رحمه الله - كان يميل مرّة إلى صحّتها وأخرى إلى فسادها على ما ببالى من مجلس درسه الشريف. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) لأنّ وجوب المقدمه إنّما هو لأجل توقّف ذى المقدمه عليها، لا لأجل مصلحه فى نفسها. م - ح - ي.

لا يعقل أن يكون النهى الناشئ عن الأمر الغيرى نفسياً، سيما على القول بالعيته أو الجزئيه، حيث لا يعقل كون الحرمة النفسيه المتعلقه بالفعل عين الوجوب الغيرى المتعلق بالترك أو جزئه، بل على القول باللزوم البين بالمعنى الأخص أيضاً، لوضوح عدم انتقال الذهن من الوجوب الغيرى المتعلق بالترك إلى الحرمة النفسيه المتعلقه بالفعل.

فالقول باقتضاء الأمر بالشىء النهى عن ضده الخاص من جهه المقدميه يستلزم كون النهى غيرياً لا يستحق العبد على إطاعته المثوبه، ولا على مخالفته العقوبه، كالأمر الغيرى (1)، لعدم اشتمال الأول على المفسده ولا الثانى على المصلحه، فالنهي المتعلق بالصلاه المضاده للإزاله غيرى لا يدل على كونها مبغوضه عند المولى مبعده عن ساحتها، فليس ملاك حكم العقل بطلانها موجوداً.

هذا كله على القول بالاقتضاء من جهه المقدميه.

ونظير البيان جار على القول به من جهه الملازمه، ضروره أن ترك الصلاه صار واجباً لأجل ملازمته للإزاله، من دون أن يشتمل على مصلحه، وإلما كان واجباً لأجل تلك المصلحه، لا لأجل الملازمه، ففعلها أيضاً لا يشتمل على مفسده، وإن تعلق بها نهى ناش عن الأمر المتعلق بتركها.

ص: ٤٤٤

١- (١) عدم ترتب الثواب والعقاب على موافقه الأمر الغيرى ومخالفته مبنى على كونهما بالاستحقاق، لا بالجعل الذى اختاره الأستاذ «مدّ ظله»، فإن استحقاق الثواب حينئذ تابع لجعل الشارع، ولا فرق فى ذلك بين الواجبات النفسيه والغيريه، فالمكلف يستحق الثواب على موافقه كل واجب جعل الشارع له الثواب، سواء كان نفسياً او غيرياً. نعم، استحقاق العقاب غير تابع للجعل، بل للمولى أن يعاقب العبد بمجرد العصيان ومخالفه أمره ولو لم يجعل لها عقاباً. م - ح - ي.

والحاصل: أنّ هذه الثمره المشهوره لا- تترتب على مبحث الضدّ، لكون العباده المضادّه للمأمور به صحيحهً مطلقاً، حتّى على القول بالافتضاء، كما قال الإمام رحمه الله (١).

### ما أفاده الشيخ البهائي رحمه الله حول ثمره النزاع في المسأله

وأنكر شيخنا البهائي رحمه الله ثمره البحث بطريق آخر، وهو أنّ العباده المضادّه للمأمور به فاسده حتّى على القول بعدم الافتضاء، لأنّ الأمر بالشىء وإن لم يقتض النهى عن ضده، إلّا أنّه يقتضى عدم الأمر به، لعدم إمكان تعلّق الأمر بكلا الضدين، وهو كافٍ فى بطلان العباده (٢).

### نقد كلام الشيخ البهائي من قبل المحقّق الخراساني

وأجاب عنه صاحب الكفايه أولاً: بأنّنا لا نحتاج فى العبادات إلى تعلّق الأمر بها، إذ لا يعتبر فى صحّتها إتيانها بقصد امتثال الأمر، بل يكفى إتيانها بقصد محبوبيتها للمولى أو مقرّبيتها للعبد إليه أو اشتغالها على المصلحه الملزمه ونحوها.

إن قلت: نعم، ولكن تعلّق الأمر هو الطريق إلى استكشاف المحبوبيّه والمقرّبيّه والاشتمال على المصلحه، فلا طريق إلى استكشافها فى المقام بعد عدم تعلّق الأمر، كما هو المفروض.

قلت: نحن نعلم أنّ عدم تعلّق الأمر بالضدّ العبادى إنّما هو لأجل مزاحمته بواجب أهمّ، والمزاحمه لا-توجب إلّا ارتفاع الأمر المتعلّق به فعلاً مع بقائه على

ص: ٤٤٥

١- (١) تهذيب الأصول ١: ٤٢٦.

٢- (٢) كفايه الأصول: ١٦٥، وتهذيب الأصول ١: ٤٢٦ نقلاً عن الشيخ البهائي رحمه الله.



ما هو عليه من ملاكته من المصلحه ونحوها، وعدم حدوث ما يوجب مبعوضيته وخروجه عن قابليته التقرب به (١).

وثانياً: بأنَّ العباده إذا كانت موسَّعه وكانت مزاحمه بالأهمَّ في بعض الوقت لا في تمامه يمكن أن يقال: حيث إنَّ الأوامر على ما هو التحقيق متعلِّقه بالطبائع لا بالأفراد، فالأمر بطبيعته العباده الموسَّعه المضادَّه للأهمَّ على حاله، وإن صارت مضيقه بخروج ما زاحمه الأهمَّ من أفرادها من تحتها، فيمكن أن يؤتى بما زوحم منها بداعي ذاك الأمر، فإنَّه وإن كان الفرد خارجاً عن تحتها بما هي مأمور بها، إلَّا أنَّه لَمَّا كان وافيّاً بغرضها كالباقى تحتها كان عقلاً مثله في الإتيان به في مقام الامتثال والإتيان به بداعي الأمر بلا تفاوت في نظره بينهما أصلاً.

ودعوى أنَّ الأمر لا يكاد يدعو إلَّا إلى ما هو من أفراد الطبيعه المأمور بها، وما زوحم منها بالأهمَّ وإن كان من أفراد الطبيعه، لكنَّه ليس من أفرادها بما هي مأمور بها، فاسده، فإنَّ هذه الدعوى صحيحة إذا كان خروج الفرد عن الطبيعه المأمور بها تخصيصاً لا مزاحمته، فإنَّ الفرد عند المزاحمه وإن كان لا تعمه الطبيعه المأمور بها، إلَّا أنَّه ليس لقصور فيه، بل لعدم إمكان تعلق الأمر بما يعمّه عقلاً، وعلى كلِّ حال فالعقل لا يرى تفاوتاً في مقام الامتثال وإطاعه الأمر بها بين هذا الفرد وسائر الأفراد أصلاً (٢).

ص: ٤٤٤

---

١- (١) كفايه الأصول: ١٦٦.

٢- (٢) كفايه الأصول: ١٦٨.

## مسأله الترتب

ثم إنه تصدى جماعه من الأفاضل لتصحيح الأمر بالصد حتى فيما إذا كان مضيئاً (١) بنحو الترتب على العصيان وعدم إطاعه الأمر بالشىء بنحو الشرط المتأخر (٢)، أو البناء على المعصيه بنحو الشرط المقارن، بدعوى أنه لا- مانع عقلاً عن تعلق الأمر بالصدّين كذلك، أى بأن يكون الأمر بالأهمّ مطلقاً، والأمر بغيره معلقاً على عصيان ذاك الأمر أو العزم عليه، بل هو واقع كثيراً عرفاً.

## مناقشه صاحب الكفايه فى مسأله الترتب

وردّه المحقق الخراسانى رحمه الله بقوله:

ما هو ملاك استحاله طلب الضدين فى عرض واحد آتٍ فى طلبهما كذلك، فإنه وإن لم يكن فى مرتبه طلب الأهمّ اجتماع طلبهما، إلّا أنه كان فى مرتبه الأمر بغيره اجتماعهما، بدهاه فعلية الأمر بالأهمّ فى هذه المرتبه وعدم سقوطه (٣)

ص: ٤٤٧

- ١- (١) كما إذا صلّى فى آخر الوقت وترك إنقاذ غريق محترم. م ح - ي.
- ٢- (٢) لتحقق المشروط وهو الأمر بالصلاه بمجرد العزم على ترك الإنقاذ قبل الاشتغال بالصلاه، وعدم تحقّق شرطه وهو عصيان الأمر بالإنقاذ إلّا بعد مضيّ وقت تمكّن فيه منه ولكن تركه. م ح - ي.
- ٣- (٣) توضيح ذلك: أنّ سقوط التكليف إمّا بالإطاعه أو العصيان أو ارتفاع موضوعه، ولا إشكال فى عدم تحقّق الأوّل والثالث، وكذلك الثانى عند تحقّق الأمر بالمهمّ فرضاً قبل عصيان الأمر بالأهمّ، إمّا لكون الأمر بالمهمّ مشروطاً بمجرد العزم على عصيان الأمر بالأهمّ أو بنفس العصيان، ولكن بنحو الشرط المتأخر. م ح - ي.

بعد بمجرد المعصية فيما بعد ما لم يعص، أو العزم عليها، مع فعلية الأمر بغيره أيضاً، لتحقق ما هو شرط فعليته فرضاً.

لا يقال: نعم، ولكنّه بسوء اختيار المكلف، حيث يعصى فيما بعد بالاختيار، فلولا له لما كان متوجّهاً إليه إلّا الطلب بالأهمّ، ولا برهان على امتناع الاجتماع إذا كان بسوء الاختيار.

فإنّه يقال: استحاله طلب الضدين ليست إلّا لأجل استحاله طلب المحال، واستحاله طلبه من الحكيم الملتفت إلى محالّيته لا تختصّ بحال دون حال، وإلّا يصحّ فيما علّق على أمر اختياري في عرض واحد (١)، بلا حاجة في تصحيحه إلى الترتّب، مع أنّه محال بلا ريب وإشكال (٢)، إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

### بيان ما يقتضيه التحقيق في مسأله الترتّب

أقول: إن أراد القائل بالترتّب أنّ عصيان الأمر بالأهمّ أو العزم عليه شرط شرعي لوجوب المهمّ، ففيه أولاً: أنّه لم يرد في الكتاب والسنة، مع أنّ الشرط الشرعي لا بدّ من أن يبيّن فيهما.

وثانياً: أنّه لا يمكن بحسب مقام الثبوت أيضاً أن يكون شرطاً شرعياً.

توضيح ذلك يحتاج إلى بيان امور:

الأوّل: أنّ الأوامر متعلّقه بالطبائع لا بالأفراد، كما سيجيء تحقيقه.

ص: ٤٤٨

---

١- (١) كما إذا أمره بتبييض الجدار وتسويده معاً في آن واحد إن أكل الغذاء الفلاني. م ح - ي.

٢- (٢) كفايه الأصول: ١٦٦.

الثانى: أنّ الإطلاق ليس بمعنى الشمول والسريان كما قال المحقق الخراسانى رحمه الله، وإلّا فما كان بينه وبين العموم فرق.

إن قلت: الفرق بينهما أنّ الشمول فى العموم بالدلاله اللفظيه الوضعيه، وفى الإطلاق بحكم العقل بإرادته الشمول والسريان بمعونه مقدمات الحكمه.

قلت: غايه هذا إنّما هو اختلاف العامّ والمطلق فى طريق الوصول إلى المعنى لا فى نفس المعنى كما هو واضح.

فالفرق الأساسى بينهما أنّ العامّ يدلّ على الشمول والسريان، والمطلق على الطبيعه فقط من دون أن يكون ناظراً إلى الأفراد.

بل لا يكاد يمكن أن يكون دالاً على السريان فى الأفراد، ضروره أنّ «البيع» مثلاً فى قوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» (1) اسم جنس معرّف بلام الجنس، وهو لم يوضع إلّا لنفس الطبيعه والماهيه، وأمّا الأفراد التى هى الوجودات المشخصه بالتشخصات الفرديه فهى خارجه عمّا وضع له اسم الجنس، فلا يمكن أن يكون دالاً عليها، لا بالمطابقه ولا بالتضمن، وكذلك الالتزام، لعدم كون الوجودات لازمه للطبيعه والماهيه، ولذا قيل: الماهيه من حيث هى هى ليست إلّا هى، لا موجوده ولا معدومه ولا أى شىء آخر.

والحاصل: أنّ مدلول المطلق ليس إلّا نفس الطبيعه والماهيه، فإذا تمت مقدمات الحكمه من كون المتكلم عاقلاً مختاراً حكيماً فى مقام البيان ولم ينصب قرينه على التقييد ولم يكن القدر المتيقن فى مقام التخاطب يحكم العقل بأنّ الطبيعه تمام موضوع حكمه من دون دخل أمر آخر فيه، فيتمسك به لنفى اعتبار ما شكّ فى اعتباره من القيود.

الثالث: أنّ التزاحم ليس بين الطبيعتين، بل بين بعض أفراد كلّ منهما مع بعض أفراد الآخر في بعض الحالات، ألا ترى أنّه لا تزاحم بين الصلاة في وقتها وبين الإزالة قبل وقت الصلاة، ولا بينها وبين إزاله النجاسة الحادثة بعد أدائها، ولا تزاحم أيضاً لو اشتغل بالصلاة حال كونه غير ملتفت إلى تلوث المسجد، نعم، المزاحمه متحقّقه بين الصلاة المقارنه لتلوث المسجد حال كونه ملتفتاً إليه، ولو كانت المزاحمه بين الطبيعتين لتحققت في الفروض الثلاثة السابقه أيضاً.

إذا عرفت هذه الأمور تبين لك أنّه لا تزاحم بين متعلّقى التكليفين، لما ذكر من أنّ متعلّق الأحكام هو الطبائع من غير أن تكون ساريه في أفرادها ومرآة لها، فما هو مورد التزاحم وهو الأفراد ليس متعلّقاً للتكليف، لا مستقيماً ولا من جهة التمسك بالإطلاق، وما هو متعلّقه وهو الطبائع فلا تزاحم بينها كي يضطرّ الأمر إلى تقييد الأمر بالمهمّ بعصيان الأمر بالأهمّ أو العزم عليه.

والحاصل: أنّ القائل بالترتب إن أراد اشتراط الأمر بالمهمّ بأحدهما شرعاً فلا دليل عليه من الكتاب والسنة إثباتاً ولا هو معقول ثبوتاً.

وإن أراد الاشتراط عقلاً - كما هو ظاهر كلامه - بأن يقال: حيث إنّ كلّاً من الأهمّ والمهمّ ذو مصلحه ملزمه، ولكنّ المكلف لا يتمكّن من الجمع بينهما فالعقل يحكم بأنّ الأمر بالأهمّ مطلق، وبالمهمّ مشروط بعصيان الأمر بالأهمّ أو البناء عليه، فبطلانه يتضح بتقديم امور:

الأول: ذهب المحقق الخراساني رحمه الله إلى أن لكل حكم مراحل أربعه: ١- الاقتضاء، وهو كون العمل ذا مصلحة أو مفسده مقتضيه للحكم، ٢- الإنشاء، وهو جعل الحكم وإنشائه من قبل المولى، ٣- الفعلية، وهي لزوم إجرائه من قبل العبد، وهو مشروط بعلمه بالحكم وقدرته على امتثاله، ٤- التنجز، وهو استحقاق العقاب على مخالفته.

وقد أنكر المشهور كون الاقتضاء والتنجز من مراحل الحكم، لأنَّ اشتغال العمل على المصلحة أو المفسده ليس مرتبه من مراتب الحكم، بل أمر مقتض للحكم متقدّم عليه، وكذلك استحقاق العقوبه على مخالفته، لكونه متأخراً عن الحكم مترتباً عليه عقلاً، لا مرحله من مراحل شرعاً، ولكنهم تسلّموا المرحلتين الواسطيين، وهما الإنشاء والفعلية.

### ما أفاده الإمام الخميني رحمه الله حول مراحل الحكم

ولكن سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام رحمه الله أنكر كونه ذا مرحلتين أيضاً.

وحاصل كلامه: أنهم إن أرادوا بالحكم ما ورد في الكتاب والسنة من الخطابات المشتملة على الأحكام وفعل المعصوم وتقريره فهي مشتركة بين العالم والجاهل والقادر والعاجز (١)، ولا دليل على كونها مختصّة بالعالم القادر.

ص: ٤٥١

١- (١) إن قلت: قوله تعالى - في سورة البقره، الآيه ٢٨٦ -: «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا» ظاهر في عدم توجه التكليف إلّا إلى القادر، فإنّ الوسع في الآيه الشريفه وإن كان عباره عن القدره العرفيه لا العقليه التي هي محلّ النزاع، إلّا أنّ الآيه إذا دلّت على عدم توجه التكليف إلى العاجز عرفاً دلّت على عدم توجهه إلى العاجز عقلاً أيضاً، ضروره أنّ كلّ إنسان يحكم العقل بعدم تمكّنه من عمل يحكم العرف أيضاً بذلك، دون العكس. قلت: ما استدللّ به الأستاذ «مدّ ظلّه» لنفي تقييد الأحكام بالقدره من البرهانين الآتين - في الصفحه ٤٥٨ - يوجب حمل هذه الآيه على نفي الأثر المترتب على التكليف، وهو عقاب العاجز على مخالفته، فتكون حينئذٍ إرشاداً إلى حكم العقل. م ح - ٥.

نعم، يستفاد اختصاص لزوم الجهر والإخفات والقصر والإتمام بالعالم، فمن جهر حال كونه جاهلاً بلزوم الإخفات أو بالعكس، أو قَصِير حال كونه جاهلاً بلزوم الإتمام أو بالعكس، صَحَّت صلاته، وأما في سائر الأحكام فلا دليل على اختصاصها بالعالم أو القادر، فما هو المعروف من كون العلم والقدرة من الشرائط العقليَّة لجميع التكليف ليس بصحيح.

إن قلت: فهل الجاهل والعاجز مكلفان بالصلاة والصوم وغيرهما من الواجبات كالعالم والقادر؟!

قلت: نعم، غايه الأمر أنّ كلّاً من الجهل والعجز معدّر للعبد على مخالفه التكليف، فلا يستحقّ العقوبه عليها، ويؤيِّده ما ذكره في البراءه العقليَّة من أنّ العقاب بلا- بيان قبيح عقلاً، ولو لم يكن التكليف متوجَّهاً إلى الجاهل لكان المناسب أن يقال: العقاب بلا تكليف قبيح عقلاً.

وإن أرادوا به إرادته الله التشريعيَّة يلزمهم القول بتغيّر إرادته تعالى بحسب حالات المكلفين، ولا يمكن الالتزام به حتّى في إرادته التشريعيَّة.

وبالجملة: لا مجال للقول بأنّ لكلّ حكم مرحلتين: الإنشاء، والفعليَّة.

والذى نسَمِيه حكماً إنشائياً أو شأئياً، هو ما حاز مرتبه الإنشاء والجعل، سواء لم يعلن بين الناس أصلاً حتّى يأخذوه ويتمّ عليهم الحُجّه، لمصالح في إخفائه وتأخير إجرائه، كالأحكام التى بقيت مخزونه لدى وليّ العصر «عجل الله تعالى فرجه»، ويكون وقت إجرائه زمان ظهوره، لمصالح تقتضى العناية

الإلهية، كنجاسه بعض الطوائف المنتحلة بالإسلام وكفرهم، فهي أحكام إنشائية في زماننا وإذا بلغ وقت إجراءاتها تصير فعليته، وهذا توجيه ما ورد من أنه «عجل الله تعالى فرجه» يأتي بدين جديد، وإلا ف «مَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ» (١) و «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ» (٢).

أو اعلن بينهم، ولكن بصورة العموم والإطلاق، ليلحقه التقييد والتخصيص بعده بدليل آخر، كالأحكام الكلية التي تنشأ على الموضوعات ولا تبقى على ما هي عليها في مقام الإجراء، فالمطلقات والعمومات قبل ورود المقيّدات والمخصّصات أحكام إنشائية بالنسبة إلى موارد التقييد والتخصيص، وإن كانت فعليّات في غير هذه الموارد.

والذي نسّميه حكماً فعلياً هو ما حاز مرتبه الإعلان، وتمّ بيانه من قبل المولى بإيراد مخصّصاته ومقيّداته، وآن وقت إجراءاته وحن موقع عمله، فحينئذٍ فقوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (٣) بهذا العموم حكم إنشائي، وما بقى بعد التقييد أو التخصيص حكم فعلي، هذا هو المختار في معنى إنشائية الحكم وفعليته.

فتلخص أنّ الأحكام منقسمه إلى حكم إنشائي، وهو ما لم ير الحاكم صلاحاً في إجراءاته وإن كان نفس الحكم ذا صلاح، كالأحكام المودوعه عند صاحب الأمر الواصله إليه من آبائه عليهم السلام، أو يرى صلاحاً في إجراءاته ولكن انشأ بصورة العموم والإطلاق ليلحق به خصوصه وقيده هو نفسه أو وصيّ بعده.

ص: ٤٥٣

١- (١) آل عمران: ٨٥.

٢- (٢) آل عمران: ١٩.

٣- (٣) المائدة: ١.



وإلى حكم فعلى قد بين وأوضح بخصوصه وقيوده وآن وقت إجراءاته وإنفاذه، وعليه إذا فرضنا حصول عائق عن وصول الحكم إلى المكلف، وإن كان قاصراً عن إزاحه علته، أو عروض مانع، كالعجز والاضطرار عن القيام بمقتضى التكليف، لا يوجب ذلك سقوط الحكم عن فعليته ولا- يمس بكرامتها ولا- يسترجعه إلى ورائه فيعود إنشائياً، لأن ذلك أشبه شيء بالقول بانقباض إرادته المولى عند طرؤ العذر وانبساطها عند ارتفاعه، والسر في ذلك أن غايه ما يحكم به العقل هو أن المكلف إذا طرأ عليه العذر أو دام عذره وجهله، أن لا يكون مستحقاً للعقاب، بل يخرج من زمرة الطاعين وعداد المخالفين، لعدم المخالفه عن عمد، وأما كونه خارجاً من موضوع التكليف بحيث تختص فعلية الحكم بغير الجهال وذوى الأعذار، فلا وجه له، وسيأتي أن الخطابات القانونية ليست مثل الخطابات الشخصية، فإن الثانية لا يجوز توجيهها لغير القادر، بل يقبح خطاب العاجز بشخصه، دون الأولى، فحينئذ فلا وقع للسؤال عن أن إساء الحكم إلى العاجز والجاهل إساء بلا ملاك، فارتقب.

وبذلك يتضح أن الفعلية والشأئية بالمعنى المعروف من إنشائية الحكم بالنسبه إلى شخص، كالجاهل والغافل والساهى والعاجز، وفعليته بالنسبه إلى مقابلاتها، ممّا لا- أساس له، لأن الاشتراط الشرعى فى بعضها غير معقول، مع عدم الدليل فى جميعها، والتصرف العقلى أيضاً غير معقول، لعدم إمكان تصرف العقل فى إرادته الشارع ولا فى حكمه، وسيأتى توضيحه.

وبالجملة: إن الأحكام المضبوطة فى الكتاب والسنة لا يعقل فيها هاتان المرحلتان بالمعنى الدائر بينهما، فقله تعالى: «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ» (١)

ص: ٤٥٤

إلخ، لا يختلف بالنسبة إلى الجاهل والعالم، ولا معنى للفعليّة والشأنيّة في هذا الحكم المجعول المنضبط، بل جعل الحكم على العنوان وإجرائه بين المكلفين عند ذكر مخصّصاته ومقيّداته، يوجب فعليّة الحكم على عامّة الناس، سواء العالم والجاهل والقادر والعاجز، وقد عرفت أنّ العقل يرفع حكم العقاب لا نفس التكليف (١)، إنتهى كلامه قدس سره.

وحاصله: أنّ الأحكام وإن كانت على قسمين: إنشائي وفعلي، إلما أنّ القول بكونها فعليّة في حقّ العالم والقادر وإنشائيّة في حقّ الجاهل والعاجز - كما ذهب إليه المشهور ومنهم صاحب الكفایه - غير صحيح.

## هل الأحكام القانونيّة تنحلّ إلى خطابات شخصيّة؟

(٢)

الثاني: أنّ كلّ حكم قانوني كـ «أفيموا الصلّاه» فهو خطاب عامّ واحد متعلّق بعامّة المكلفين، ولا ينحلّ إلى خطابات شخصيّة متعدّده بتعدّدهم.

ويشهد عليه أنّ التكاليف متوجّهة إلى العصاه كما هي متوجّهة إلى المطيعين، وإلّا فلم يعقل تسميتهم باسم العاصي، وحيث إنّ الأوامر والنواهي الشخصيّة لأجل الانبعاث والانزجار فهي مشروطه بعدم علم المولى بإتيان العبد الأمور به أو تركه المنهويّ عنه من قبل نفسه حتّى فيما إذا لم يكن أمر أو نهى في البين، لأنّ خطابه بالأمر والنهي حينئذٍ لغو، وكذا يشترط فيها عدم علمه بعصيان العبد بتركه الأمور به أو ارتكابه المنهويّ عنه حتّى بعد الأمر والنهي، لما ذكر من لزوم اللغوّيّة.

ص: ٤٥٥

١- (١) تهذيب الأصول ١: ٤٣٣.

٢- (٢) يترتب على هذه المسألة ثمرات كثيره قيمه. منه مدّ ظلّه.

نعم، لا بأس بتوجيه الأوامر والنواهي الشخصية الامتثاليه والاعتذارية إلى العبد ولو مع علم الأمر بعدم انبعاثه وانزجاره عقبيهما، وأما التكاليف الحقيقيه التي تصدر لأجل الامتثال فلا، إذ لا يعقل البعث والزجر لغرض الانبعاث والانزجار، مع العلم بعدم تحقق الغرض، لأنهما يستلزمان اللغويه كما ذكر.

فلا يمكن لعلم الغيوب أن يكلف العاصي بخطاب شخصي حقيقي.

بخلاف الخطاب الواحد العام المتوجه إلى جميع المكلفين الذين منهم العصاه، لأنه لا يكون مشروطاً بعدم علم الأمر بعصيان بعضهم، بل هو مشروط بعدم علمه بعصيان الكل أو الجلل، فلو علم بإطاعه طائفه منهم وعصيان طائفه اخرى فلا ضير في توجيه الخطاب إلى الكل، لعدم استلزامه اللغويه.

والحاصل: أن كل واحد من الخطابات الشرعيه خطاب واحد متوجه إلى العموم، من دون أن ينحل إلى خطابات شخصيه متعدده، بدليل شمولها للعاصين، مع أنه لا يمكن تكليفهم بخطابات شخصيه.

بل هي شامله للكفار أيضاً، بدليل ما ورد من أنهم مكلفون بالفروع، كما أنهم مكلفون بالأصول، مع أن الإشكال المتقدم بالنسبه إلى العصاه جارٍ هنا أيضاً على تقدير انحلال الخطابات إلى خطابات شخصيه.

لا يقال: بعض الخطابات وإن كانت عامه لجميع الناس كآيه الحج (١)، إلا أن بعضها الآخر مختصه بالمؤمنين كآيتي الصوم (٢) والوضوء (٣).

ص: ٤٥٦

- ١- (١) وهي قوله تعالى: «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا». آل عمران: ٩٧.
- ٢- (٢) وهي قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ». البقره: ١٨٣.
- ٣- (٣) وهي قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ». المائده: ٦.

فإنه يقال: إن الأخبار تدلّ على كون الكفار مكلفين بجميع الفروع، فلا بدّ حينئذٍ من أن يكون تخصيص المؤمنين بالخطاب في بعض الآيات إمّا للتجليل، أو لعلمه تعالى بأنّ هذا التكليف الشامل للكُلّ لا يؤثر إلّا في خصوصهم، أو لوجه آخرى.

وبالجملة: كلّ واحد من الخطابات الشرعيّة خطاب واحد كلى لا ينحلّ إلى خطابات متعدّده شخصيّة، بدليل شمولها للكفار والعصاه.

### حكم العلم الإجمالى الخارج بعض أطرافه عن محلّ الابتلاء

وبهذا يظهر أنّ حكمهم بعدم منجزية العلم الإجمالى إذا كان بعض أطرافه خارجاً عن محلّ الابتلاء - لاستهجان الخطاب بالنسبة إليه - صحيح لو كان الخطاب شخصياً قائماً بمخاطب واحد، فيستهجن خطابه بزجره مثلاً عن ارتكاب ما فى الإناء الموجود فى بلده قاصيه، وأما إذا كان بطريق العموم - كما اخترناه - فيصحّ الخطاب لعامة المكلفين إن وجد ملاك، أعنى الابتلاء، فى عدّه منهم كما فى المقام، ولذا نحن نلتزم بوجوب الاجتناب فى الشبهه المحصوره حتّى فيما إذا كان بعض أطرافها خارجاً عن محلّ الابتلاء.

### البحث حول توقّف الأحكام على العلم والقدرة

الثالث: أنّ شرائط التكليف العقليّة كشرائطه الشرعيّة فى توقّفه عليها، إلّا أنّ الحاكم فى الأولى هو العقل وفى الثانية هو الشرع، فمعنى كون العلم والقدرة شرطين لعامة التكليف حكم العقل بعدم ثبوتها إلّا بعد تحقّقهما، مع أنّه لا ملاك لهذا الحكم العقلى، ضروره أنّه لا يحكم إلّا بقبح عقاب الجاهل على مخالفته التكليف المجهول كما تقدّمت الإشارة إليه، فالعقل لا يحكم

بقبح (١) كون الجاهل مكلفاً بتكليف عامّ يشمله، بل بكونه معذوراً في مخالفه التكليف.

ويؤيده قوله تعالى: «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا» (٢)، حيث إنّه نفى التعذيب عند عدم بعث الرسول لا التكليف.

وكذلك الأمر بالنسبه إلى قدره، فإنّ العقل لا يحكم بقبح تكليف العاجز بنحو الخطاب العامّ، بل يحكم بقبح عقوبته على ترك امتثاله.

بل لنا على نفى شرطيه كلّ من العلم والقدره برهانان:

أمّا العلم فلائنه لو كان شرطاً للتكاليف يلزم أولاً: تعطيل كتاب البراءه من المباحث الأصوليه، حيث إنّ مجراها هو الشكّ في التكليف، وهو بناءً على كون التكليف مشروطاً بالعلم مستلزم للقطع بعدمه، لأجل القطع بانتفاء شرطه، فلانحتاج إلى التمسك بأصالة البراءه لنفي التكليف في مورد من موارد الشكّ فيه، وثانياً: يلزم الدور بناءً على ما تقدّم من عدم ثبوت مراتب للتكليف (٣)، ضروره أنّ التكليف متوقّف على العلم به، والعلم به متوقّف على ثبوته في الواقع، إذ المراد كون التكليف مشروطاً بالعلم بالواقع، لا بالجهل المركّب كما لا يخفى، فلا يمكن تقييد الحكم بالعلم به (٤).

وأما القدره فلائنها لو كانت شرطاً للتكليف لما وجب على العبد تحصيلها،

ص: ٤٥٨

١- (١) هذا توضيح ما ذكره في البراءه العقلية من حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان. م ح - ي.

٢- (٢) الإسراء: ١٥.

٣- (٣) وأمّا لو قلنا بأنّ له مرحلتين: الإنشاء والفعليّه، فلا دور، لأنّ ما يتوقّف عليه العلم هو الحكم الإنشائي، وما يتوقّف على العلم هو الحكم الفعلي. م ح - ي.

٤- (٤) فلا بدّ من حمل ما يدلّ على تقييد وجوب الجهر والإخفات والقصر والإتمام بالعلم بوجوبها على عدم استحقاق العقوبه على المخالفه في صوره الجهل، وبعبارة اخرى: يحمل على تفضله تعالى بقبول الصلاه الفاقده لشرطها مكان الواجده. م ح - ي.

بل له أن يمنع من تحقّقها كسائر مقدّمات التكليف، مع أنّ العبد إن كان متمكّناً من تحصيلها يجب عليه ذلك.

على أنّهم قالوا بلزوم الاحتياط عند الشكّ في القدره، مع أنّ الشكّ في التكليف مجرى البراءه، فهذا دليل على أنّ الشكّ فيها ليس من قبيل الشكّ في شرط الحكم الراجع إلى الشكّ في نفس الحكم، بل الشاكّ فيها عالم بتوجه التكليف إليه، لكنّه شاكّ في كونه مأموناً على مخالفته، فيجب عليه الاحتياط.

والحاصل: أنّ ما هو المعروف من كون العلم والقدره شرطين عقليّين لعامّه التكليف ليس بصحيح.

إذا عرفت هذه الأمور الثلاثة نقول:

لو كان مكلفاً بتكليف واحد معلوم له وكان قادراً على امتثاله كما إذا دخل المسجد بعد أداء الصلاه والتفت إلى كونه متنجساً وكان عالماً بوجوب تطهير المسجد عن النجاسه وقادراً عليه فلا إشكال في استحقاقه المشوبه على الموافقه والعقوبه على المخالفه، بخلاف ما إذا لم يلتفت إليه، أو كان جاهلاً بوجوب التطهير، أو عاجزاً عنه، فإنّه وإن كان مكلفاً - لأجل الخطاب العامّ - في هذه الصور أيضاً، إلّا أنّه معذور في مخالفه التكليف ولا يستحقّ العقوبه عليها.

ولو كان مكلفاً بحكمين من جهه الخطاب العامّ من دون أن يكون أحدهما أهمّ من الآخر ولم يقدر إلّا على امتثال أحدهما، كما إذا لم يقدر إلّا على إنقاذ أحد الغريقين المحترمين، فلا إشكال في كونه مخيراً عقلاً بينهما، فإن صرف قدرته في إنقاذ أحدهما فهو يستحقّ الثواب عليه ولا يستحقّ العقاب على ترك الآخر، وأمّا إذا ترك الجميع فلا إشكال في أصل استحقاقه العقوبه، إنّما الإشكال في كونه مستحقّاً لعقاب واحد أو عقابين:

الظاهر هو الثاني، لأنّه كان قادراً على الامتثال بالنسبه إلى كلّ واحد من

التكليفين، فتركه اختياراً، والجمع بينهما وإن لم يكن مقدوراً له، إلا أنّ عنوان «الجمع» ليس متعلقاً للتكليف، بل المتعلق بإنقاذ زيد من دون ملاحظه إنقاذ عمرو، وإنقاذ عمرو من دون ملاحظه إنقاذ زيد، فكلّ من الإنقاذين واجب، لا الجمع بينهما.

كما أنّه لو صرف قدرته في عمل ثالث محرّم يستحقّ ثلاث عقوبات:

إحداها على ارتكاب الحرام، والأخرين على ترك الواجبين.

ولو كان أحد الحكمين أهمّ من الآخر ولم يقدر إلاّ على امتثال أحدهما، كما إذا التفت إلى أنّ رجلاً مؤمناً مشرف على الغرق في حال ضيق وقت الصلاة، فالعقل يحكم بلزوم رعايه الأهمّ وكونه معذوراً في ترك المهمّ، فلو أنقذ الغريق في المثال يستحقّ المثوبه عليه ولا يستحقّ العقوبه على ترك الصلاة.

ولو أتى بالمهمّ وترك الأهمّ - كما هو المفروض في المتنازع فيه - فصلى وترك الإنقاذ فصلاّته صحيحه حتّى على القول بتوقّف صحّه العبادات على الأمر، من دون أن نضطرّ إلى القول بالترتب واشتراط الأمر بالمهمّ بعصيان الأمر بالأهمّ أو العزم عليه، لأنّ الأمر تعلق بالصلاه في عرض تعلق الأمر بالإنقاذ من دون أن يتأخّر رتبته عنه، لما عرفت من أنّ التكليف متعلقه بالطبائع لا بالأفراد، ولا- تضادّ بين الطبائع، بل بين الأفراد في بعض الحالات، ومن أنّ كلّاً من الخطابات العامه خطاب واحد شامل لجميع الناس، سواء كان مؤمناً أم كافراً، مطيعاً أم عاصياً، عالماً أم جاهلاً، قادراً أم عاجزاً، فهو مكلف في المثال المتقدم بتكليفين: إنقاذ الغريق وإقامه الصلاه، لكنّه لو اختار الأهمّ لحكم العقل بمعدوريّته في ترك المهمّ، بخلاف العكس الذي هو محلّ النزاع، فإنّه يستحقّ العقوبه على ترك الأهمّ الذي هو الإنقاذ، لكن صلاّته صحيحه حتّى على القول بتوقّف صحّتها على الأمر، لكونها مأموراً بها في عرض كون الإنقاذ مأموراً

به، لا فى الرتبه المتأخره عنه كما يقول القائل بالترتب.

إن قلت: كيف يكون الأمران فى رتبه واحده، مع أنّ أحدهما تعلق بالأهمّ والآخر بالمهمّ؟

قلت: اختلاف المتعلّقين فى الأهمّيّه والمهمّيّه لا يوجب تغاير الأمرين فى الرتبه، ولذا أنكر الترتب بعضهم - كالمحقّق الخراسانى رحمه الله - مع كونه ملتفتاً إلى أنّ أحد المتعلّقين أهمّ من الآخر، بل القائل بالترتب أيضاً لا يستند إلى مسأله الأهمّيّه والمهمّيّه، بل إلى أنّ وجوب الأهمّ مطلق ووجوب المهمّ مشروط بشرط متأخر عن الأمر بالأهمّ، وقد عرفت أنّ كليهما واجبان مطلقان وفى عرض واحد.

ثمّ إنّنا نوافق القائلين بالترتب فى استحقاق العبد لعقوبتين فى صورته مخالفته الأمرين، خلافاً للمحقّق الخراسانى رحمه الله حيث قال:

ثمّ إنّه لا أظنّ أن يلتزم القائل بالترتب بما هو لازمه من الاستحقاق فى صورته مخالفه الأمرين لعقوبتين، ضروره قبح العقاب على ما لا يقدر عليه العبد، ولذا كان سيّدنا الأستاذ (١) قدس سره لا يلتزم به على ما هو ببالى وكنا نورد به على الترتب وكان بصدد تصحيحه (٢)، إنتهى.

هذا حاصل طريقتنا فى مسأله الترتب.

### البحث حول الترتب على مسلك المشهور

ولا بأس بأن نبحت اختصاراً فى هذه المسأله على طريقه المشهور القائلين بانحلال الخطابات العامه إلى خطابات شخصيه، وباشتراط التكليف بالعلم

ص: ٤٤١

١- (١) أى آيه الله الشيرازى الكبير رحمه الله الذى أفتى بحرمه شرب التن. منه مدّ ظله.

٢- (٢) كفايه الأصول: ١٦٨.



والقدره عقلاً، فنقول:

ينبغي أن نتكلم هاهنا في مقامين:

### المقام الأول: في إمكان الترتب ثبوتاً

قالوا في تصويره: إنَّ الأمر بالمهمِّ مشروط بعصيان الأمر بالأهمِّ أو العزم عليه، وهما متأخران رتبةً عن نفس الأمر بالأهمِّ، فالأمر بالمهمِّ الذي هو مشروط بهما متأخر عن الأمر بالأهمِّ برتبتين.

واستدلُّوا على تأخر رتبة عصيان الأمر بالأهمِّ عنه بأنَّ العصيان نقيض الإطاعة، فهما في رتبة واحدة، ولا ريب في تأخر الإطاعة رتبةً عن الأمر، لأنها عبارة عن إتيان المأمور به بما هو مأمور به.

وفيه أولاً: أنَّ العصيان عبارة عن ترك المأمور به، فهو أمر عديم، فلا يمكن أن يحكم عليه بأنه في رتبة الإطاعة أو متأخر عن الأمر، لأنَّ «ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له» وثانياً: أنَّ للرتب العقلية ملاكات خاصه كما تقدّم، وربما يكون الملاك موجوداً في شيء دون متّحده في الرتبة، ألا ترى أنَّ المعلولين لعلّه واحده يتّحدان في الرتبة، ومع ذلك لو كان أحدهما علّه لشيء آخر يكون مقدماً عليه رتبةً، لمكان العلّية والمعلوليه، دون المعلول الآخر الذي يتّحد معه في الرتبة، لفقدان ملاك التقدّم فيه، بناءً على هذا سلّمنا تأخر رتبة الإطاعة عن الأمر واتّحادها رتبةً مع العصيان الذي هو نقيضها، ولكن هذا لا يستلزم تأخر رتبة العصيان عن الأمر، لما عرفت من أنَّ تقدّم وتأخر أحد المتّحدين في الرتبة عن شيء لا يستلزم أن يكون المتّحد الآخر أيضاً كذلك لو لم يكن فيه ملاك التقدّم والتأخر عقلاً، والعصيان فاقد لملاك التأخر

ص: ٤٦٢

عن الأمر، لأنَّه عبارته عن ترك المأمور به بأى داع كان، فربما كان تركه لأجل الكسل ونحوه لا لأجل كونه متعلقاً للأمر حتى يكون رتبه العصيان متأخراً عن رتبه الأمر، وثالثاً: لا يمكن أن يكون العصيان شرطاً لشيء، لأنَّه أمر عدمي كما عرفت، ولا بد من أن يكون الشرط أمراً وجودياً، فكيف يمكن أن يكون عصيان الأمر بالأهم شرطاً لتحقيق الأمر بالمهم ومؤثراً فيه؟!

### المقام الثاني: في البحث عن المسألة بحسب مقام الإثبات

سلمنا إمكان تصوير الترتب ثبوتاً، إلَّا أنَّه مخدوش بحسب مقام الإثبات.

توضيح ذلك: أنَّ غرض القائلين بالترتب إنَّما هو رفع استحاله طلب الضدِّين في زمان واحد بجعل الأهم واجباً مطلقاً والمهم مشروطاً، ولا يوصلهم القول بالترتب إلى هذا الغرض، لأنَّ الشرط إن كان نفس العصيان بنحو الشرط المتأخَّر (١)، أو العزم عليه (٢) بنحو الشرط المقارن، فالأمر بالأهم لم يسقط في ظرف تحقيق شرط الأمر بالمهم، فيجتمع الأمران في زمان واحد، وهو مستحيل (٣)، كما إذا كانا واجبين مطلقين، لأنَّ ملاك الاستحاله هناك إنَّما هو عدم قدره العبد على الإتيان بهما معاً، وهو متحقق هاهنا أيضاً، وإن كان الشرط هو العصيان بنحو الشرط المقارن، بمعنى أنَّ الأمر بالمهم مشروط بعصيان الأمر بالأهم خارجاً ويتحقق مقارناً معه لا متقدماً عليه، فالعصيان

ص: ٤٤٣

١- (١) وقد يقال: الشرط في موارد الشرط المتأخَّر إنَّما هو تعقُّب ذلك الأمر المتأخَّر للمشروط لا نفسه، فيعود إلى الشرط المقارن. منه مدَّ ظله.

٢- (٢) عتبر بعضهم عن العزم على العصيان بالتلبس به، أو الشروع فيه، وهما عبارتان اخريتان عن العزم، حيث إنَّ أوَّل زمن التلبس بالعصيان والشروع فيه هو العزم عليه. منه مدَّ ظله.

٣- (٣) واختلافهما رتبة لا يجدى في رفع غائله الاستحاله إذا كانا متَّحدين زماناً، لأنَّ ملاك الاستحاله إنَّما هو طلب الضدِّين في زمان واحد، لاستنزاهه تكليفاً بما لا يطاق. منه مدَّ ظله.

الخارجى يوجب سقوط الأمر بالأهمّ وعدم تحقّقه فى ظرف تحقّق الأمر بالمهمّ (١).

وبعبارة اخرى: لنا شىء واحد لو تحقّق لتحقّق عقيبته الأمر بالمهمّ وسقط الأمر بالأهمّ، وهو العصيان، فليس لنا زمان واحد تعلق فيه الطلب بالضدّين لكى يقال: يمكن تصحيحه بالترتّب كما هو غرض القائلين به.

والحاصل: أنّ ما يكون من قبيل الجمع بين طلب الضدّين فى زمان واحد فهو مستحيل، وما ليس بمستحيل فليس منه، فأين رفع استحاله طلبهما فى زمان واحد بالترتّب كما هو غرض القائل به؟!

### كلام المحقّق النائينى رحمه الله فى المسأله ونقده

ثمّ إنّ المحقّق النائينى رحمه الله من القائلين بالترتّب.

واستدلّ عليه بأنّ لنا فروعاً كثيره فى الفقه لا يمكن تصحيحها إلّاه، وأدلّ دليل على إمكان شىء وقوعه.

وبملاحظه جميع ما قدّمناه حول مسأله الترتّب يمكن الجواب عمّا ذكره من الفروع، ولكن لا بأس بذكر ما هو أهمّها والجواب عنه.

وقبل ذلك نقدّم اموراً كى يتّضح الحال فى جميع تلك الفروع:

الأول: أنّ مورد الترتّب هو ما إذا كان العبد عاجزاً عن امتثال الأمرين فى

ص: ٤٦٤

١- (١) ولا بدّ هاهنا من تبديل مثال الإزالة والصلاه بمثال آخر، حيث إنّ الاشتغال بالصلاه لا يوجب سقوط الأمر بالإزالة رأساً، فإنّ المكلف حينما يلتفت إلى تلوث المسجد بالنجاسه يجب عليه الإزالة فوراً ففوراً، بمعنى أنّه لو لم يزلها فى الآن الأوّل تجب عليه الإزالة فى الآن الثانى وهكذا، فإذا اشتغل بالصلاه يتوجه إليه الأمر بالإزالة أيضاً، فلا بدّ من التمثيل للضدّ الأهمّ بواجب فورى لم يبق مجال لامتنال أمره بمجرد الاشتغال بالمهمّ، كإنقاذ الغريق الذى لا يتمكّن المكلف منه لو اشتغل بالصلاه فى الآن الأوّل، فإنّ الأمر بالأهمّ يسقط حينئذٍ بالعصيان المتحقّق بالاشتغال بالمهمّ. م ح - ى.

زمان واحد، فلو كان قادراً على إقامة الصلاة وتطهير المسجد مثلاً معاً لم يكن هذا المثال من مصاديق الترتب، فلا بدّ من ملاحظه هذا الأمر في كلّ فرع فقهي يذكر احتجاجاً على من أنكر الترتب.

الثاني: أنّ مورده ما إذا كان الأمران متّحدين زماناً مختلفين رتبته، فلو لم يجتمعا في زمان واحد، كوجوب التوبه المتفرّع على عصيان الواجبات فلم يكن من مصاديق الترتب، لأنّ التوبه لا تجب إلّا بعد العصيان خارجاً الموجب لسقوط الأمر، فلم يجتمع الأمران في آن واحد.

الثالث: أنّ الفروع الفقهيّه التي تذكر لإثبات الترتب لا بدّ من أن تكون من الفروع المسلّمه المجمع عليها، وأمّا إن كان من المسائل الخلافيه فلمنكر الترتب عدم قبولها.

إذا عرفت هذه الأمور فاعلم أنّ أهمّ ما ذكره المحقّق النائيني رحمه الله من الفروع لإثبات وقوع الترتب في الشريعة هو ما إذا حرّمت الإقامة في بلد على المسافر (١)، فإنّه لو عصى وأقام فيه يجب عليه الصيام والإتمام، فوجوبهما مترتب على عصيان التكليف الأوّل (٢).

وفيه: أنّ وجوبهما لا يتوقّف على نفس الإقامة المحرّمه، بل على قصدها، ولذا لو قصد إقامة عشره أّيام يجب عليه الصيام والإتمام ولو انصرف عن قصده بعد أداء صلاه رباعيته واحده، مع أنّه لم تتحقّق إقامة العشره، فوجوبهما مترتب على قصد الإقامة لا على نفسها.

نعم، لو حرّم عليه بالنذر وشبهه قصد الإقامة لكان للمثال وجه، حيث إنّ

ص: ٤٦٥

١- (١) لأجل النذر أو نهى الوالد أو نحوهما. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) فوائد الأصول ١ و ٢: ٣٥٧.

وجوب الصيام والإتمام مترتب عليه.

ولكنه أيضاً ليس مصداقاً لمسأله الترتب، لأنّ وجوب (١) الوفاء بالنذر سقط بمجرد قصد الإقامه، لأجل العصيان، فلم يجتمع الأمران في زمان واحد، على أنّ لا نسلم ترتب وجوب الصيام والإتمام على عصيان تكليف آخر، كوجوب التوبه (٢)، ضروره أنّهما يجبان على كلّ من قصد الإقامه، سواء كان هذا القصد محرماً عليه كما في المثال، أم لم يكن كسائر الموارد، غايه الأمر أنّ ما يتوقف عليه وجوبهما - وهو قصد الإقامه - مصداق للعصيان بالنسبه إلى خصوص هذا الشخص فقط.

### خلاصه البحث

وحاصل جميع ما تقدّم في مسأله الضدّ أنّ الأمر بالشىء لا يقتضى النهى عن ضده مطلقاً، وبعدهما عرفت من أنّ الثمره العامه المترتبه على هذا البحث هي حكم الفقيه بحرمة الضدّ وعدمها، سواء كان عباده أم لا، لا نحتاج إلى الثمره المعروفه، أعنى فساد العباده المضاده للمأمور به بناءً على الاقتضاء، وصحّتها بناءً على عدمه، بل لا تترتب هذه الثمره عليه، لما عرفت من كون الصلاه صحيحه حتّى على القول بالاقتضاء، وأنكر الشيخ البهائي رحمه الله ترتب الثمره بوجه آخر، وهو أنّ الصلاه تكون فاسده حتّى على القول بعدم الاقتضاء، لعدم تعلّق الأمر بها، وأجاب عنه المحقّق الخراساني رحمه الله بأنّ صحّه العباده لا تتوقف على الأمر، بل يكفي فيها مجرد المحبوبيه والرجحان، بل قد

ص: ٤٦٦

١- (١) وبعباره اخرى: حرمة قصد الإقامه. م ح - ي.

٢- (٢) حيث إنّ مترتب على عصيان تكليف آخر. م ح - ي.

عرفت أنّ الأمر تعلّق بها أيضاً في عرض تعلّق الأمر بالأهمّ لا في رتبه متأخّره عنه، بناءً على ما اخترناه من عدم انحلال الخطابات إلى خطابات متكثّره شخصيّه وعدم تقييد التكليف بالعلم والقدرة، بل قد عرفت عدم إمكان تصوير الترتّب ثبوتاً وأنّه لا دليل عليه إثباتاً.

هذا تمام الكلام في مسأله الضدّ.

ص: ٤٦٧



فى جواز الأمر مع العلم بانتفاء شرطه

## الفصل السادس فى جواز الأمر مع العلم بانتفاء شرطه

### إشاره

ذهب أكثر مخالفينا إلى الجواز، وأصحابنا الإماميه إلى عدمه.

### تحرير محل النزاع

وقبل الخوض فى المسأله ينبغى تحرير محل النزاع، فنقول:

لا- ريب فى أن المراد بالجواز فى عنوان المسأله هو الإمكان لا الإباحه الشرعيه، ولكن كونه بمعنى الإمكان الذاتى (1) بعيد عن محل الخلاف بين الأعلام، لأنّ البحث عنه ليس من شأن الأصولى، بل من شأن الفيلسوف كما لا يخفى، بل يرد عليه - سواء كان بمعنى الإمكان الذاتى أو الوقوعى - أنه لا- يناسب قولهم: «مع العلم بانتفاء شرطه» ضروره أنه لا دخل للعلم والجهل فى الاستحاله والإمكان، فإنّ الأمر إن كان ممكناً لا يصير مستحيلاً بسبب علم الأمر بانتفاء شرطه، وإن كان مستحيلاً كان كذلك حتى مع الجهل بانتفاء الشرط، فلا دخل للعلم والجهل به فى الإمكان والاستحاله، وأيضاً لا مجال

ص: ٤٤٩

١- (١) الإمكان الذاتى عبارته عن استواء نسبه الماهيه إلى طرفى الوجود والعدم فى مقابل الاستحاله الذاتيه المتحققه فى مثل «اجتماع النقيضين»، والإمكان الوقوعى عبارته عن عدم امتناع وقوع الشئ فى مقابل الاستحاله الوقوعيه المتحققه فى مثل وجود المعلول بدون علته. منه مدّ ظلّه.



للبحث عن إمكان الأمر مع العلم بانتفاء شرطه، ضروره أن انتفاء الشرط مستلزم لانتفاء العله التامه، واستحاله تحقق الأمر مع عدم عله التامه بينه لا ينبغي أن يبحث فيها.

### كلام صاحب الكفايه فى المقام

وقام المحقق الخراسانى رحمه الله بتوجيهه بنحو من الاستخدام، وهو أن يكون المراد من لفظ «الأمر» مرتبه الإنشاء منه، ومن الضمير الراجع إليه مرتبه فعليته، فيكون النزاع فى جواز إنشاء الأمر مع علم الأمر بعدم بلوغه إلى المرتبه الفعلية، لعدم شرطه.

ثم ذهب إلى جواز ذلك، لأنّ داعى إنشاء الطلب لا ينحصر بالبعث والتحريك جدّاً حقيقةً، بل قد يكون صورياً امتحاناً، وربما يكون غير ذلك (١).

### نقد ما أفاده المحقق الخراسانى رحمه الله فى المقام

وفيه: أنه صحيح بناءً على كون الأمر فى كلّ تكليف ذا مرحلتين، وقد عرفت إنكاره من قبل الإمام قدس سره، بل الأحكام على قسمين: بعضها فعلى، وبعضها إنشائى، لا أنّ كلّ حكم ذو مرحلتين: الإنشاء والفعلية.

### بيان ما هو الحقّ فى المسأله

نعم، يمكن الاستخدام بوجه آخر، وهو أن يكون المراد من الضمير، المأمور به لا- الأمر، وعليه يرجع النزاع إلى الاختلاف المعروف بين الأشاعره والعدليه، من إمكان التكليف بالمحال واستحاله، بعد اتّفاقهم على امتناع

ص: ٤٧٠

وبناءً على التحقيق المتقدم منّا في مسأله الترتب من عدم انحلال الخطاب العام إلى خطابات شخصيه فلا إشكال في جواز توجيه الأمر إلى عامه المكلفين إذا كان شرائط الامتثال متوفّره عند أكثرهم، وإن كان الأمر عالمياً بكون بعضهم فاقدين لشرط أو أكثر، غاية الأمر أنّهم لا يستحقّون العقوبه على مخالفته.

نعم، لو كان الخطاب شخصياً، أو قلنا بانحلال الخطابات العامه، أو كان الأكثر فاقدين لشرائط امتثال المأمور به فلم يجز، لكونه تكليفاً بالمحال، وصدوره من الحكيم محال عقلاً، كالتكليف المحال، ولا يعبأ إلى رأى الأشاعره بالجواز، فإنّهم نبذوا حكم عقولهم وراء ظهورهم كما لا يخفى.



فى تعلّق الأوامر والنواهى بالطبائع أو الأفراد

## الفصل السابع فى تعلّق الأوامر والنواهى بالطبائع أو الأفراد

### تحرير محلّ النزاع

وفى تحرير محلّ البحث احتمالات:

الأوّل: أن يكون البحث متفرّعاً على مسأله أصاله الوجود والماهية، فلا- محاله يكون المراد بالأفراد وجودات الطبيعه والماهية، فيرجع النزاع إلى أنّ الأوامر والنواهى هل تكون متعلّقه بنفس الطبائع أو بوجوداتها، فمن قال بأصاله الماهية ذهب إلى الأوّل، ومن قال بأصاله الوجود ذهب إلى الثانى(1).

ويبعده أوّلاً: أنّ الفرد عبارته عن الوجود المتشخصّ بالتشخصّات الفرديّه، لا مجرد الوجود، فلو كان مرادهم هذا الاحتمال لعبروا بكلمه «الوجودات» لا- بكلمه «الأفراد»، وثانياً: أنّ كون المسأله متفرّعه على اختلاف الفلاسفه فى مسأله أصاله الوجود والماهية، خلاف ظاهر كلماتهم، فإنّ ظاهرها كونها مسأله اصوليه مستقلّه، لا متفرّعه على مسأله فلسفيّه، على أنّ تفرّعها عليها يستلزم أن يذهب إلى التعلّق بالطبائع كلّ من ذهب إلى أصاله الماهية، وإلى

ص: ٤٧٣

---

١- (١) راجع ص ٤٧٨ لكى تجد الفرق بين هذا الاحتمال وما اختاره الأستاذ «مدّ ظلّه». م ح - ى.

التعلّق بالأفراد كلّ من ذهب إلى أصله الوجود، والأمر ليس كذلك كما صرّح به المحقّق الخراساني رحمه الله.

الثاني: أن يكون هذا النزاع مبيّناً على النزاع المعروف في الفلسفه والمنطق، من أنّ الطبيعي هل له وجود في الخارج سوى وجود أفراده أم لا، وبعبارة أخرى: هل نسبته إلى الأفراد كنسبه الأب الواحد إلى الأبناء، أو كنسبه الآباء إلى الأبناء؟

وفيه أولاً: ما عرفت من كون هذا البحث بحثاً مستقلاً اصولياً لا مبيّناً على بحث آخر مدوّن في علم آخر، وثانياً: أنّه يستلزم أن يذهب الرجل الهمداني وأتباعه - الذين قالوا بكون الطبيعي موجوداً في الخارج بوجود مستقلّ عن وجود أفراده ونسبته إليها كنسبه الأب الواحد إلى الأبناء - إلى التعلّق بالطبائع، وغيرهم - الذين قالوا بكونه موجوداً بوجود أفراده ونسبته إليها كنسبه الآباء إلى الأبناء - إلى التعلّق بالأفراد، مع أنّ الأمر ليس كذلك، فإنّ المشهور ذهب هناك إلى كونه موجوداً بوجود الأفراد، وهنا إلى التعلّق بالطبائع بعكس ما يقتضيه هذا الاحتمال.

الثالث: أن يكون النزاع ناشئاً عن بحث لغوي، وهو أنّ ما وضع له أسماء الأجناس عامّ مثل وضعها أو خاصّ بخلاف وضعها، فمن ذهب إلى كون الوضع والموضوع له فيها عامين قال بتعلّق الأوامر والنواهي بالطبائع، لأنّها تعلّقت بأسماء الأجناس، والمفروض أنّها وضعت لنفس الماهيّة والطبيعه، ومن ذهب إلى كون الوضع فيها عامّاً والموضوع له خاصّاً قال بتعلّقها بالأفراد.

وفيه أولاً: أنّ المستفاد من مطاوى كلماتهم أنّ النزاع عقلي لا لغوي، وثانياً:

أنّ أحداً من طرفي التنازع ما أشار إلى مسأله الوضع، مع أنّه لو كان النزاع

متفرعاً على تلك المسألة لاستند القائل بالتعلق بالطبائع في استدلالاته على كون الموضوع له عامّاً، والقائل بالتعلق بالأفراد على كونه خاصيّاً، وثالثاً: أنّ القول بكون الموضوع له في أسماء الأجناس خاصّاً يستلزم أن لا يكون للوضع العامّ والموضوع له العامّ مصداق بيّن، فإنّ مصداقه البارز هو اسم الجنس.

أضف إلى ذلك كلّ ما تقدّم منّا في مبحث الوضع من أنّ عموم الوضع وخصوص الموضوع له غير ممكن، بل الممكن عكسه، خلافاً لما هو المشهور بينهم، فبناءً على ما اخترناه، ابتداءً هذا البحث على مسأله الوضع يستلزم أن يكون النزاع في أمرٍ أحد طرفيه غير معقول.

الرابع: أن يكون النزاع مبيّناً على اختلاف آخر في مادّه الأمر، وتوضيحه يستدعى تقديم أمرين:

أ - ادعى السكاكي قيام الإجماع على أنّ المصدر المجرد من اللام والتنوين لا يدلّ إلّاعلى الماهية والطبيعة.

ب - ذهب المشهور إلى كون المصدر مادّه للمشتقات.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ المصدر وإن لم يدلّ إلّاعلى الماهية بناءً على الإجماع الذى نقله السكاكي، إلّا أنّ بعضهم قالوا بأنّه اشرب فيه الوجود(1) فيما إذا كان معروضاً لهيئته الأمر والنهي(2)، وأنكر آخرون ذلك، فقالوا: لا فرق بين المصدر الذى جعل مادّه لهاتين الهيئتين وغيره، فكما أنّ غير المعروض لهما

ص: ٤٧٥

١- (١) ولا بدّ من أن يكون الوجود فى كلام هذا البعض بمعنى الفرد لكى ينطبق على عنوان النزاع، وهو أنّ الأوامر والنواهي هل تتعلّق بالطبائع أو بالأفراد. منه مدّ ظله.

٢- (٢) وأمّا الماضى والمضارع فالوجود يستفاد من هيئتهما لا من مادّتهما، فإنّ «ضرب» يكون بمعنى «تحقّق منه الضرب» و «يضرب» بمعنى «سيتحقّق منه الضرب فى المستقبل». منه مدّ ظله.

لا يدلُّ على الوجود، بل على الماهية فقط، فكذلك المعروض لهما.

فمن ذهب إلى الأوّل قال بتعلّق الأوامر والنواهي بالأفراد، ومن ذهب إلى الثاني قال بتعلّقهما بالطبائع.

وفيه أولاً: أنا نمنع كون المصدر مادّه للمشتقّات، بل هو أيضاً مثلها مرّكب من مادّه وهيئته، ولكلّ منهما معنى خاصّ كما تقدّم ذلك في بعض المباحث السابقة.

وثانياً: أنّه يستلزم أن لا يجرى النزاع إلّا في خصوص الأحكام المستفاده من صيغتي الأمر والنهي، مع أنّه أعمّ منها ومن الأحكام المستفاده من الألفاظ الأخر، كقوله تعالى: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالِدَمُّ وَ...» (١) و «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ» (٢) و «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ» (٣) ونحوها، والعلماء وإن عبّروا بالأوامر والنواهي في عنوان البحث إلّا أنّ مرادهم بهما جميع الأحكام (٤)، لا خصوص ما يستفاد منهما كما لا يخفى.

وثالثاً: أنّه يستلزم كون النزاع متفرّعاً على مسأله لغويّه كاحتمال الثالث، وهي أنّ الواضع هل اعتبر الوجود في المصدر الذي يكون مادّه للأمر والنهي أو لا، فالنزع مبنيّ على بحث لغويّ وضعي، وقد عرفت كونه بحثاً عقلياً صرفاً.

### كلام صاحب الكفايه رحمه الله في تحرير محلّ النزاع

الخامس: ذهب المحقّق الخراساني رحمه الله إلى أنّ المراد بالطبائع وجودها السعيّ، وبالأفراد وجودات الطبائع مع تشخيصاتها الفرديّه بحيث تكون التشخيصات

ص: ٤٧٦

١- (١) المائدة: ٣.

٢- (٢) البقره: ١٨٣.

٣- (٣) آل عمران: ٩٧.

٤- (٤) سواء لم يكن مدلول لفظ، أو استفيد من الأمر والنهي، أو من لفظ آخر غيرهما. م ح - ي.

أيضاً مطلوبه (١).

والذى دفعه على إضافه كلمه «الوجود» وتفسير التعلق بالطبائع بالتعلق بوجودها إنما هو قول الحكماء: «الماهية من حيث هي ليست إلهي، لا مطلوبه ولا غير مطلوبه»، فلا يمكن تعلق الطلب بها كي تصير مطلوبه، فلا بد من تعلقه بوجودها السعي.

### نقد ما ذهب إليه المحقق الخراساني رحمه الله في المقام

وفيه: أنه خلط - كما قال سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام قدس سره (٢) - بين مقام الذات والذاتيات وبين الخارج، فإن تلك القاعده المسلّمه الفلسفيّه مربوطه بمقام ذات الماهية، بمعنى أنّها في ذاتها ليست إلانفسها، لا تكون مطلوبه ولا غير مطلوبه ولا أيّ شيء آخر، أي لا تكون المطلوبية ولا عدمها عين ذات الماهية ولا جزءً منها، ولكنّها لا تخلو من إحداها خارجاً، لأنّ ارتفاع النقيضين في ظرف الخارج محال، وبعبارة اخرى: المطلوبية ليست ذاتية للماهية، لكنّها قد تعرضها فتتصف الماهية بها، وبعبارة ثالثة: قولهم: «الماهية من حيث هي ليست إلهي» يكون بمعنى أنّه لا- تحمل عليها المطلوبية ولا- غيرها بالحمل الأولي، فلا- يقال: «الصلاه مطلوبه» أو «غير مطلوبه» بالحمل الأولي، لأنّ هذا الحمل حاكٍ عن الاتحاد بين الموضوع والمحمول بحسب الماهية (٣) ، وهو منتفٍ هاهنا، لكنّه ليس بمعنى عدم إمكان حمل المطلوبية عليها بالحمل الشائع الذي ملاكه الاتحاد بحسب الوجود.

ص: ٤٧٧

١- (١) كفايه الأصول: ١٧١.

٢- (٢) تهذيب الأصول ١: ٤٩٤.

٣- (٣) بل ذهب بعضهم إلى لزوم الاتحاد في المفهوم أيضاً. منه مدّ ظله.



ومن قال بتعلّق الأوامر والنواهي بالطبائع لا- يريد أنّها مطلوبة في مقام ذاتها وبالحمل الأوّلي، بل يريد كونها كذلك خارجاً وبالحمل الشائع كما لا يخفى.

على أنّ كلامه رحمه الله متضمّن لتناقض ظاهر؛ لأنّ استناده لما ذهب إليه من توسط الوجود بين الطلب والماهية بما ذكره الفلاسفة من أنّ «الماهية من حيث هي هي ليست إلهي» يقتضى بطلان إضافه الوجود أيضاً إليها، لأنّ الماهية من حيث هي كما لا- تكون مطلوبة ولا- غير مطلوبة، كذلك لا- تكون موجوده ولا غير موجوده كما اعترف به المحقّق الخراساني رحمه الله أيضاً، فلا- وجه للجمع بين قولنا: الماهية من حيث هي ليست موجوده ولا معدومه، وبين قولنا: الماهية موجوده، إلّامسأله الاختلاف في الحمل، وبها يمكن أيضاً الجمع بين عدم كون الماهية من حيث هي مطلوبة ولا غير مطلوبة، وبين كونها مطلوبة.

فلا ملزم للقائلين بتعلّق الأحكام بالطبائع على توسط الوجود بينهما.

### بيان الحقّ في تحرير محلّ النزاع

فالحقّ أنّ المراد بالطبائع نفسها وبالأفراد وجودات الطبائع (1).

إن قلت: تفسير الأفراد بالوجودات خلاف الظاهر كما تقدّم في ردّ الاحتمال الأوّل، لأنّ الفرد عبارته عن وجود الطبيعه المتشخص بالتشخصات الفرديّه،

ص: ٤٧٨

١- (١) قلت للأستاذ «مدّ ظلّه» في مجلس الدرس: ما الفرق بين هذا الوجه الذي اخترتموه وبين الاحتمال الأوّل الذي ناقشتم فيه؟ فقال: الفرق بينهما أنّا لم نفرّع النزاع في المقام على مسأله أصاله الوجود والماهية، بل لاحظناه مسأله مستقلّه، بخلاف الاحتمال الأوّل، فإنّه مبنيّ على تلك المسأله الفلسفيّه كما تقدّم، ولأجل توجيه هذا التفرّيع قلنا هناك: لا بدّ من أن يكون المراد بالأفراد، الوجودات لكي يكون النزاع متفرّعاً على مسأله أصاله الوجود والماهية، وإلّا فلم يتحقّق التفرّع عليها الذي هو المدعى في ذلك الاحتمال. م ح - ي.

والوجود لا يحكى عن التشخيصات، بل هو عبارة عن مجرد وجود طبيعه (١).

قلت: نعم، لكنّه لابدّ من هذا التوجيه وإن كان على خلاف الظاهر، لأنّ القول بكون العوارض المشخّصه كخصوصيات الزمان والمكان والهيئه وغيرها أيضاً مطلوبه واضح البطلان، فلا- يليق بحال العلماء الأكابر أن يبحثوا في أمر أحد طرفيه ضرورى البطلان.

والحاصل: أنّ النزاع فى أنّ الأوامر والنواهي هل تعلقت بنفس الطبائع أو بوجوداتها؟

### ما تقتضيه القواعد فى المسأله

ولا- يخفى أنّهم اتفقوا على أنّ القواعد تقتضى كونها متعلقه بالطبائع، فإنّ قوله تعالى: «أَقِمُوا الصَّلَاةَ» (٢) و «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ» (٣) و «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ» (٤) و «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالِدَمُّ وَلَحْمُ الْخَنزِيرِ» (٥) وأمثالها ظاهره فى التعلق بالطبائع؛ إلّا أنّ القائلين بالتعلق بالوجودات قالوا بلزوم رفع اليد عن هذا الظهور لوجهين:

أحدهما: ما تمسك به المحقق الخراسانى رحمه الله لتوسيط الوجود بين الطلب

ص: ٤٧٩

١- (١) إن قلت: لا يمكن أن توجد ماهية إلّامع العوارض المشخّصه، فلا فرق بين الوجود والفرد. قلت: نعم، ولكنّ الفرق فى مقام الحكايه، فقضيّه «زيد فرد من الإنسان» حاكيه عن كون زيد وجود الإنسان وكونه متشخّصاً بالتشخيصات الفريده، وأمّا إذا قلنا: «زيد وجود الإنسان» فهو لا يحكى إلّا عن مجرد كونه وجوده، ولا يجب فى صدق القضايا كونها حاكيه لجميع ما هو متحقّق فى الخارج، وإلّا كان قولك: «جائنى رجل» فيما إذا جاءك زيد كاذباً، مع أنّه صادق بالضروره. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) الروم: ٣١.

٣- (٣) البقره: ١٨٣.

٤- (٤) آل عمران: ٩٧.

٥- (٥) المائده: ٣.

والطبائع، من قول الفلاسفة: «الماهية من حيث هي ليست إلهي لا مطلوبه ولا غير مطلوبه». وقد عرفت جوابه.

الثاني: أنّ المحصّل لغرض المولى إنّما هو وجود الطبيعه خارجاً، إذ لا يشتمل غيره على الآثار المترقّبه من المأمور به، ضروره أنّ الصلاه الموجوده ناهيه عن الفحشاء والمنكر وقربان كلّ تقى، فيعلم أنّ الأوامر والنواهي وإن تعلّقت ظاهراً بالطبائع، إلّا أنّها فى الواقع متعلّقه بوجوداتها، لعدم حصول الغرض إلّا بها.

وفيه أولاً: أنّك قد عرفت أنّ النزاع مستقلّ عن مسأله أصاله الوجود والماهية، مع أنّ صحّه هذا الوجه مبنيّه على القول بأصاله الوجود، وإلّا فللقائل بأصاله الماهية أن يعكس الأمر ويقول: إنّ الماهية هي محصّله لغرض المولى، والآثار المترقّبه من المأمور به لها، لا للوجود الذى هو أمر اعتبارى.

وثانياً: أنّهم لو أرادوا تعلّق الأوامر والنواهي بالوجود الذهني الذى هو مفهوم كلّى للوجود فلا وجه للعدول من «الطبيعه» إليه، ضروره أنّه أيضاً لا- يحصّل غرض المولى، ولا- يترتب عليه الآثار، وإن أرادوا تعلّقها بالوجود الخارجى فهو غير معقول، لأنّ الأحكام بالنسبه إلى متعلّقاتها كالأعراض بالنسبه إلى موضوعاتها، فكما أنّ ثبوت العرض متوقّف على ثبوت المعروض قبله (1)، فكذلك الحكم لا يثبت إلّا بعد ثبوت متعلّقه، لأنّ «ثبوت شىء لشىء فرع ثبوت المثبت له» وحينئذٍ فلو تعلّق التكليف بالوجود الثابت فى الخارج كان من قبيل الأمر بتحصيل الحاصل، وهو محال على الحكيم.

ص: ٤٨٠

---

١- (١) ولذا صارت جملة «ثبت العرش ثم انقش» مثلاً معروفاً بينهم، أى أوجد السقف ثم انقشه بنقوش مزينه، والمقصود عدم تمكّن النقاش من تزيين السقف بالنقوش إلّا بعد تحقّق أصل السقف. منه مدّ ظله.

ولا- ينحلّ الإشكال بتبديل الوجود بالإيجاد - كما ارتكبه المحقق الخراساني رحمه الله (١) - إذ لا- فرق بين الوجود والإيجاد إلّا بالاعتبار (٢).

فوجود المأمور به في الخارج موجب لسقوط التكليف، لا- ثبوته، وبعبارة أخرى: لنا مقامان: مقام جعل التكليف وإثباته، ومقام العمل به وإجرائه، ففي مقام العمل والإجراء لابدّ من تحقّق المأمور به في الخارج، وأمّا في ظرف التقنين وجعل التكليف الذي هو متقدّم على ظرف الإجراء فلا شيء يصلح أن يكون متعلّقاً له إلّا الماهيّة والطبيعه.

والحاصل: أنّ النزاع إنّما هو في أنّ الأوامر والنواهي هل تتعلّق بنفس الطبائع أو بوجوداتها؟ والحقّ هو الأوّل، لظهور الأدلّة فيه، من دون قرينه في البين تلزمتنا على ارتكاب خلاف الظاهر.

ص: ٤٨١

---

١- (١) كفايه الأصول: ١٧١.

٢- (٢) وهو أنّ الشيء الموجود بملاحظه نفسه وجود، وبملاحظه انتسابه إلى الجاعل إيجاد. م ح - ي.



فى بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب

## الفصل الثامن فى بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب

### اشاره

اختلفوا فى أن الوجوب إذا نسخ فهل يبقى الجواز بالمعنى الأعم أم لا؟

### البحث فى إمكان البقاء واستحالته

وينبغى أن نبحت قبل مقام الإثبات فى إمكانه بحسب مقام الثبوت، فنقول:

ذهب بعضهم إلى كون الوجوب مركباً من الإذن فى الفعل والمنع من الترك، (فى مكن ارتفاعه برفع فصله وإبقاء جنسه.

ولكن الحق أن الأحكام ليست مركبه، فالوجوب أمرٌ بسيطٌ منتزع عن الأمر الناشئ من الإراده الحتميه، والاستحباب أمرٌ بسيطٌ منتزع عن الأمر الناشئ من الإراده غير الحتميه، وعلى هذا القياس سائر الأحكام.

إن قلت: الفرق بين الوجوب والاستحباب بالشده والضعف، إذ الأول هو البعث الشديد، والثانى هو البعث الضعيف(1)، فكلّ منهما يكون مركباً من جنس وفصل.

ص: ٤٨٣

---

١- (١) أو الطلب الشديد والضعيف عند من قال بكون الوجوب والندب عبارته عن الطلب كالمحقق الخراسانى رحمه الله. م ح -

قلت: كلاً، فإن ما به الامتياز في التشكيك بالشده والضعف عين ما به الاشتراك لا غيره، فإن كلاً من البعث الشديد والضعيف مرتبه خاصه من البعث، وشده وضعفه أيضاً في نفس البعث لا في غيره، فليس الوجوب والندب مركباً من البعث وشيء آخر باسم الشده في الأول والضعف في الثاني، كما أن الوجود أمرٌ بسيط، وما به الامتياز في الوجود الشديد والضعيف يرجع إلى ما به الاشتراك، فكما أن خصوصيه شيء من مراتب الوجود ليست جزءاً مقوماً له كي يلزم تركبه، فكذلك الأمر في خصوصيات مراتب البعث، فأين تركبه من جنس وفصل؟

لا- يقال: إنكار دلالة الوجوب على الجواز أو الرجحان من قبيل إنكار البديهيات، ضروره أن الشيء إذا كان واجباً علينا كنا مأذونين في فعله وكان فعله راجحاً لنا.

فإنه يقال: نعم، ولكن دلالته عليهما ليست بنحو المطابقه ولا التضمن، بل بنحو الالتزام، وبعد نسخ الوجوب يرتفع لازماه (1) أيضاً، لعدم إمكان بقاء اللازم بعد زوال الملزوم.

والحاصل: أنه لا يمكن ثبوتاً بقاء الجواز بعد ارتفاع الوجوب ونسخه.

### البحث حول ما يقتضيه الأدله في المقام

وأما بحسب مقام الإثبات والدلاله، فالتعبير عن عنوان البحث بما في الكفايه من قوله: «إذا نسخ الوجوب فلا دلالة لدليل الناسخ ولا المنسوخ على بقاء الجواز» (2) ليس بصحيح، إذ لم يتوهم أحد دلالة كل من دليل الناسخ أو

ص: ٤٨٤

١- (١) وهما الجواز والرجحان. م ح - ي.

٢- (٢) كفايه الأصول: ١٧٣.

المنسوخ مستقلاً على بقاء الجواز، ولا- مجال لتوهمها، فلا بدّ من تصحيح العنوان بأنهم اختلفوا في أنّ ملاحظه كلا الدليلين والجمع بينهما هل يقتضى بقاء الجواز أم لا؟

ربما يقال: نعم، بقياس المقام على موارد حمل الأمر على الاستحباب فيما إذا ورد نصّ على عدم الوجوب، كما إذا ورد «صلّ صلاه الجمعة» وورد في دليل آخر «لا تجب صلاه الجمعة»، فكما أنّ الأمر في الدليل الأوّل يحمل على الاستحباب بقريته الدليل الثانى، فكذلك الأمر في باب النسخ، لأنّ دليل المنسوخ كما يدلّ على الوجوب يدلّ على الجواز والرجحان أيضاً، فإذا سقطت دلالاته بالنسبه إلى الوجوب بقيت بالنسبه إلى الجواز، بل بالنسبه إلى الرجحان أيضاً.

وفيه: أنّهما أمران التزاميان عقليّان(1) كما عرفت، فكيف يمكن بقائهما بعد زوال الدلاله على ملزومهما؟!

ولا يصحّ قياس المقام على مسأله حمل الأمر على الاستحباب بملاحظه الدليل الدالّ على عدم الوجوب، لأنّ هذا الدليل بناءً على كون الأمر حقيقةً فى خصوص الوجوب ومجازاً فى غيره قريته على إرادته المعنى المجازى من أوّل الأمر، وبناءً على ما اخترناه من كونه بمعنى البعث والتحرّيك الاعتبارى الشامل للوجوب والندب كليهما، فالدليل الدالّ على عدم الوجوب قريته على ترخيص المولى فى ترك ما أمر به، فإنّ الأمر وإن لم يكن عندنا حقيقةً فى خصوص الوجوب، إلّا أنّ جواز ترك المأمور به يحتاج إلى ترخيص المولى الأمر.

ص: ٤٨٥

---

١- (١) الدلاله الالتزاميه عند الأستاذ «مدّ ظلّه» من مقتضيات العقل لا من دلالات اللفظ. م ح - ى.



وبالجملة: الجمع بين الدليلين في مثل «صلَّ صلاه الجمعة» و «لا تجب صلاه الجمعة» يقتضى أن يكون الأمر في الدليل الأوّل مستعملاً في الاستحباب من أوّل الأمر، سواء قلنا بكونه حقيقه فيه أيضاً كما هو الحق، أم مجازاً.

بخلاف المقام الذى اريد فيه من الدليل الأوّل الوجوب قطعاً، لكنّ الدليل الثانى ينسخه ويزيل امتداده، وبه يزول الجواز والرجحان اللذان كانا من اللوازم العقلية للوجوب، فلا معنى للقول باقتضاء الجمع بين الدليلين بقاء الجواز أو الرجحان.

ثم إنّ بعضهم تمسك لإثبات بقاء الجواز بالقسم الثالث من استصحاب الكلّى، وهو ما إذا شكّ فى بقاء الكلّى لأجل الشكّ فى حدوث فرد منه مقارنة لارتفاع فردة الآخر (١).

وفيه أولاً: أنّ جريان الاستصحاب فى هذا القسم من الكلّى مختلف فيه، فذهب بعضهم إلى جريانه مطلقاً، وبعض آخر إلى عدمه كذلك، وفصل ثالث - كالشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله - بين ما يتسامح فى العرف، فيعدّون الفرد اللاحق مع الفرد السابق كالمستمرّ الواحد، مثل ما لو علم السواد الشديد فى محلّ وشكّ فى تبدّله إلى البياض أو إلى سواد أضعف من الأوّل، فيستصحب، وبين غيره، فلا يستصحب (٢).

وثانياً: أنّ الجواز بالمعنى الأعمّ ليس حكماً شرعياً ولا موضوعاً ذا أثر شرعى، أمّا عدم كونه موضوعاً كذلك فواضح، وأمّا عدم كونه حكماً شرعياً

ص: ٤٨٦

---

١- (١) وما نحن فيه من هذا القبيل، لأنّ كلّى الجواز كان موجوداً عند وجود أحد أفرادها، وهو الوجوب، ونشكّ بعد النسخ فى أنّه هل حدث فرد آخر منه - كالندب أو الكراهه - مقارنة لارتفاعه حتّى يبقى كلّى الجواز، أو تبدّل إلى الحرمة حتّى لا يبقى. م ح - ٥.

٢- (٢) فرائد الأصول ٣: ١٩٦.

فلما عرفت من كونه مدلولاً التزامياً، لا مطابقياً، ولا تضمينياً، والحاكم فى الدلالات الالتزامية هو العقل، ولو كان حكماً شرعياً لكان الشيء الواجب مثلاً محكوماً بحكمين شرعيين: الوجوب والجواز، وهو ضرورى البطلان.

والحاصل: أنّ بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب غير معقول ثبوتاً، وعلى فرض الإمكان فلا دليل عليه إثباتاً، فلا بدّ من الرجوع إلى الأصول العملية الجارية فى الشبهات البدوية التحريمية، ومقتضاها وإن كان البراءة والجواز، إلّا أنّه ليس حكماً شرعياً واقعياً، بل حكم ظاهرى مجعول فى مورد الشكّ فى الحكم الواقعى.

ص: ٤٨٧



## الفصل التاسع فى الواجب التخييرى

### اشاره

الحق أن الواجب التخييرى قسم خاص من الوجوب فى مقابل التعيينى، وله أحكام مختصه به، فكل واحد من طرفيه أو أطرافه واجب، لكن يجوز تركه بشرط الإتيان بعدله الآخر، ولو تركهما لا يستحق إلعاقوبه واحده، كما أنه لو أتى بهما لا يستحق إلامثوبه واحده.

### البحث فى رجوع الواجب التخييرى إلى التعيينى

لكن بعضهم أرجعه إلى الواجب التعيينى، واختلفوا فى توجيهه:

فقال بعض هؤلاء: إن الواجب واحد منهما مجهول عندنا معين عند الله، فإن كان ما أتى به العبد مطابقاً للواقع فيها ونعم المطلوب، وإن كان مخالفاً له فهو أمرٌ مباح مسقط للواجب.

وقال بعض آخر: إن الواجب أحدهما لا بعينه، ويحتمل أن يكون مراده أحدهما المفهومى، أو أحدهما المصدقى الذى يعبر عنه بالفرد المردد.

وذهب بعض ثالث إلى أن الواجب واقعاً هو ما اختاره المكلف بعينه، فهو يختلف باختلاف اختيار المكلفين، بل باختلاف اختيار مكلف واحد فى وقائع متعدده.

## كلام صاحب الكفايه فى المسأله

وفصّل المحقق الخراسانى رحمه الله بين ما إذا كان الأمر بأحد الشئيين بملاك أنه هناك غرض واحد (١) يقوم به كلّ واحد منهما بحيث إذا أتى بأحدهما حصل به تمام الغرض، فيرجع إلى الواجب التعيينى، لأنّ الواجب كان فى الحقيقه هو الجامع بينهما، وكان التخيير بينهما بحسب الواقع عقلياً لا شرعياً، وذلك لوضوح أنّ الواحد لا يكاد يصدر من اثنين بما هما اثنان ما لم يكن بينهما جامع فى البين، لاعتبار نحو من السنخيه بين العله والمعلول، وعليه فجعلهما متعلقين للخطاب الشرعى كان لبيان أنّ الواجب هو الجامع بين هذين الاثنين.

وبين ما إذا كان بملاك أنه يكون فى كلّ واحد منهما غرض مستقلّ، لكنّه إذا حصل الغرض فى أحدهما بإتيانه لا يكاد يحصل فى الآخر، فلا يرجع إلى الواجب التعيينى، لأنّ كلّ واحد منهما واجب بنحو من الوجوب يستكشف عنه تبعاته، من عدم جواز تركه إلماً إلى الآخر، وترتب الثواب على فعل الواحد منهما، والعقاب على تركهما، فهذا قسم خاصّ من الوجوب يسمّى واجباً تخييرياً شرعياً فى مقابل الواجب التعيينى (٢).

هذا حاصل كلامه رحمه الله.

## نقد ما أفاده المحقق الخراسانى رحمه الله فى المقام

وفيه أوّلاً: أنّ القاعده المقطوعه المسلّمه عند الحكماء هى أنّ «الواحد لا يكاد يصدر منه إلماً الواحد» ولذا اختلفوا فى الصادر الأوّل الذى أوجده

ص: ٤٩٠

١- (١) وجلّ الواجبات التخييريّه من هذا القبيل. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) كفايه الأصول: ١٧٤.

واجب الوجود الذى هو واحد بوحده حقيقته، وجاء فى بعض الأخبار أنّ الصادر الأوّل هو نور خاتم النبيّن صلى الله عليه و آله.

وأما عكس هذه القاعدة أعنى «الواحد لا يكاد يصدر إلّا من الواحد» فهو محلّ خلاف بينهم، وعلى فرض كونها قاعدة مسلّمه فيمكن أن تكون مخصّصه بموارد خاصّه، ويشهد عليه أنّ الفلاسفه ذهبوا إلى جواز اجتماع علّتين على معلول واحد(١).

وثانياً: سلّمنا أنّها قاعدة مقطوعه عامّه لجميع مواردّها، وأنّ لنا فى الواجب التخييري أمراً جامعاً هو المؤثّر فى الغرض، لكنّه لا يقتضى أن يكون الوجوب متعلّقاً بذلك الجامع، إذ يمكن أن يتعلّق - كما هو ظاهر الخطاب - بكلّ من الأمرين باعتبار كونهما محصّلاً للجامع الذى هو مؤثّر فى الغرض.

بل الطريق منحصر فيه، إذ لا يتمكّن المولى تفهيم لزوم الإتيان بالأطراف - التى لا سنخيّه بينهما بحسب الظاهر، كعتق الرقبه أو صيام شهرين متتابعين أو إطعام ستّين مسكيناً - إلّا بتوجيه الأمر إلى نفس هذه الأطراف بنحو التخيير.

وبالجملة: لا مجال للتفصيل المذكور فى الكفايه بين ما إذا كان الغرض واحداً أو متعدّداً بإرجاع الأوّل إلى الواجب التعيينى، لعدم ملزم عقلى على رفع اليد عن ظهور الخطابات فى التخيير الشرعى، والقول بكون التخيير عقلياً.

ص: ٤٩١

---

١- (١) واعترف به المحقّق الخراسانى رحمه الله فى آخر مبحث الواجب الكفائى بقوله: كما هو قضيه توارد العلل المتعدّده على معلول واحد. كفايه الأصول: ١٧٧. ثم اعلم أنّ الواحد شخصى ونوعى، وقال فى كتاب «تعليقه على نهايه الحكمه ص ٢٤٥»: إنّ امتناع صدور فعل واحد شخصى عن فواعل متعدّده تامّه الفاعليه واضح لا خلاف فيه، وأمّا امتناع صدور النوع الواحد من المعلول عن علل كثيره فمما وقع فيه الخلاف، ثم نقل بعض آراء الحكماء فى ذلك. م ح - ٥.

نعم، فى هذا الباب شبهه مهمه، وهى أن الإراده صفه حقيقته قائمه بنفس المرید، وتشخصها بتشخص المراد، كما أن تشخص سائر الأوصاف النفسائيه ذات الإضافه بتشخص ما تضاف إليه، كالعلم الذى تعينه بتعين المعلوم، ولا فرق فى ذلك بين الإراده التكوينيّه والتشريعيّه، فكما أنه لا يمكن إبهام المراد فى الإراده التكوينيّه التى يباشر فيها المرید فعل المراد بنفسه، بحيث لا يصح أن يقول: «أريد أن أعمل عملاً غير معين عندي» فكذلك فى التشريعيّه التى يريد فيها المرید وجود العمل بسبب العبد ونحوه بتوجيه الأمر إليه، فلا يمكن أن يكون الواجب مبهماً مردداً بين شيئين أو أشياء، كما هو المدعى فى الواجب التخييري.

إن قلت: تعلق العلم الإجمالى بالأمر المبهم المردد بين طرفين أو أكثر دليل على عدم لزوم تعين ما يضاف إليه الصفات النفسائيه.

قلت: متعلق العلم الإجمالى معلوم معين، ولكن تطبيقه على الطرف الذى ينطبق عليه فى الواقع مجهول لنا. توضيح ذلك: أن لنا فى العلم التفصيلى علمين:

أحدهما العلم بوجود الخمر هاهنا مثلاً، والآخر العلم بتطبيق ذلك الخمر الموجود على هذا الإناء المعين، وفى العلم الإجمالى لنا علم واحد متعلق بأن الخمر هاهنا موجود ولا إبهام فيه، بل المبهم انطباقه على إناء خاص ولم يتعلق العلم به.

والحاصل: أنه لا يمكن تحقق الإراده مع إبهام المراد، ولا فرق فى ذلك بين التكوينيّه منها والتشريعيّه.

ولعل هذه شبهه الجأتهم على أن يذهبوا إلى أن الواجب فى الواجب

التخييري واحد معين عند الله، أو أحدهما، أو ما يختاره المكلف.

والجواب: أنها إنما تلزم لو لم يكن في الواجب التخييري إلّا وجوب واحد متعلق بأمر مردّد بين الشئيين أو الأشياء، مع أنّ الأمر ليس كذلك، لتعدّد الوجوب بتعدّد الأطراف، فهنا إرادته مستقلّة وبعث مستقلّ متعلقان بهذا، وإرادته اخرى وبعث آخر متعلقان بذلك، فالإرادة والبعث متكثران بتكثر المراد والمبعوث إليه، والسّر فيه هو أنّ الأمر إذا رأى أنّ في كلّ من الشئيين مصلحة ملزمه وافية بغرضه بحيث يكون كلّ منهما محصّلاً للغرض ولم يكن بينهما جامع قابل لتعلق الأمر به فهو يتوصّل لتحصيل غرضه بالبعث إلى كلّ منهما بتخلّل لفظه «أو» وما في معناها لإفهام أنّ كلّ واحد محصّل لغرضه ولا يلزم الجمع بينهما.

فلا تكون الإرادة في التعيني والتخييري سنخين، ولا المبعوث إليه فيهما متفاوتين، غير أنّ الفرق بينهما هو كون الواجب التعيني بنفسه محصّلاً للغرض ليس إلّا، وفي الواجب التخييري يكون المحصّل للغرض كلّاً من الشئيين أو الأشياء، وإفاده ذلك يتخلّل لفظه «أو» وما في معناها من غير لزوم إبهام الإرادة أو المراد.

ويؤيّدك أنّك إن قلت: «الأمران الفلانيان واجبان شرعاً» فلسائل أن يسألك: «هل وجوبهما تعيني أو تخييري؟» مع أنّه لا مجال لهذا السؤال بناءً على وحده الوجوب والواجب في التخييري، لظهور قولك المذكور بنفسه في تعدّدتهما المساوق للواجب التعيني فرضاً.

ولا فرق في ذلك بين صور الواجب التخييري.

ففيما (1) إذا كان للمولى غرض واحد يقوم به كلّ واحد من الطرفين بحيث

ص: ٤٩٣

---

١- (١) هذه هي الصورة الأولى المذكورة في الكفاية. م ح - ي.



إذا أتى بأحدهما حصل به تمام الغرض، يكون كلّ منهما واجباً مراداً بإرادته مستقلاً، لكن لا يجب الجمع بينهما، لحصول الغرض بأحدهما.

وكذلك يجب كلّ منهما فيما (١) إذا كان له في كلّ واحد منهما غرض مستقلّ لا يكاد يحصل مع حصول الغرض في الآخر بإتيانه، وحيث لا يمكن الجمع بين الغرضين فعلى العبد تحصيل واحد منهما بإتيان أحد الطرفين.

والأمر أيضاً كذلك فيما (٢) إذا كان له في كلّ منهما غرض مستقلّ يمكن تحصيله حتّى مع حصول الغرض في الآخر، لكن اعتبر في لزوم تحصيله عدم حصول الآخر قبله، ففي هذه الصورة أيضاً كلّ منهما واجب ذو مصلحة ملزمة، مراد بإرادته مستقلاً، لكن يجوز تركه عند الإتيان بالآخر، إذ لزوم استيفاء كلّ من المصلحتين مشروط بعدم استيفاء الأخرى قبلها.

والحاصل: أنّ الواجب التخييري لا يستلزم تعلق الإرادة بمراد مبهم في أيّ صورة من صورته الثلاث، فهو سنخ خاصّ من الوجوب في مقابل التعيني.

### البحث حول إمكان التخيير بين الأقلّ والأكثر

بقي الكلام في أنّه هل يمكن التخيير بين الأقلّ والأكثر - كأن يكون الواجب في الركعتين الأخيرتين من الرباعيّه التسيّحات إمّا مرّه واحده أو ثلاث مرّات - أم لا؟

### تحرير محلّ النزاع

وليعلم أنّ النزاع إنّما هو فيما إذا كان كلّ من الأقلّ والأكثر واجباً تخييراً، لا فيما إذا كان الأقلّ واجباً على كلّ حال وما زاد عليه مستحبّاً أو مباحّاً في

ص: ٤٩٤

١- (١) هذه هي الصورة الثانيه المذكوره في الكفايه. م ح - ي.

٢- (٢) هذه صورته ثالثه لم يذكرها المحقّق الخراساني رحمه الله. م ح - ي.

صوره اختيار الأكثر، وأيضاً النزاع فيما إذا اخذ الأقل لا بشرط بالنسبه إلى الزيادة، وأما المأخوذ بشرط لا فالتخيير بينه وبين الأكثر من قبيل التخيير بين المتباينين، لعدم تحقق الأقل كذلك في ضمن الأكثر.

### برهان القائل بالامتناع

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ بعضهم ذهب إلى عدم إمكانه، بدعوى أنّه مع تحقق الأقل في الخارج وحصوله يحصل الغرض، فإذاً يكون الأمر بالأكثر لغواً، فلا يصدر من الحكيم، سواء كان تدريجى الوجود (1)، كالتخيير بين قراءة التسيحات مرّه واحده أو ثلاث مرّات، أو دفعى الوجود، كالتخيير بين ترسيم خطّ طوله شبر واحد أو شبران دفعه، بأن يُلطّخ مثلاً حدّ مسطره بالحبر ويضربها دفعه على القرطاس.

والتحقيق يقتضى أن نبحت في كلّ من التدريجيات والدفعيات على حده.

### القول في التدريجيات

كلام صاحب الكفايه فيها

ذهب المحقّق الخراسانى رحمه الله إلى إمكان التخيير بين الأقل والأكثر حتّى في التدريجيات، وأجاب عن الدليل المتقدّم في كلام القائل بالاستحاله بأنّ المحصّل للغرض فيما إذا وجد الأكثر هو الأكثر لا الأقل الذى في ضمنه، بمعنى أنّه يكون لجميع أجزائه حينئذٍ دخل في حصوله، وإن كان الأقل لو لم يكن في ضمنه كان وافياً به أيضاً.

ص: ٤٩٥

---

١- (١) والاستحاله فيه أوضح من دفعى الوجود. منه مدّ ظلّه.

وبالجملة: لا- يكاد يترتب الغرض على الأقل في ضمن الأكثر، وإنما يترتب عليه بشرط عدم الانضمام، ومعه كان مترتباً على الأكثر بالتمام، فكما يمكن التخيير بين المتباينين يمكن أيضاً بين الأقل والأكثر(١).

هذا ملخص كلام المحقق الخراساني رحمه الله.

### ما أفاده الأستاذ البروجردى رحمه الله في المقام

وقام بتوضيح هذا الجواب سيدنا الأستاذ آية الله البروجردى رحمه الله بشكل برهاني أدق، وهو أن الأقل والأكثر تحت طبيعه واحده مشككه، ويكون ما به الاشتراك بين الأفراد عين ما به الامتياز(٢)، كالخط القصير والطويل، ولا يتعين الخط للفردية إلا إذا انقطع سيره، إذ ما دام مستمراً متدرجاً شيئاً لا تعين له، بل كأنه بعد مبهم قابل لكل تعين، فمحصل الغرض إذا كان فرداً من طبيعه الخط لا يصير الفرد القصير فرداً لها إلا مع محدوديته وعدم انضمام الزائد إليه، فالفردان مع تفاوتهما بالأقلية والأكثرية لا يكونان محصلين للغرض إلا إذا تحققاً بتحقق الفردية، وهو متقوم بالمحدودية.

وبعبارة اخرى: الأحكام وإن تعلقت بالطبائع في مقام التقنين، إلا أن امتثالها لا يتحقق إلا بالوجودات الخارجيه، فإذا كان الأمور به الخط الذي طوله شبر أو شبران ورسم المكلف خطأ بطول شبرين فهو بتمامه وجود واحد لطبيعه الخط الأمور بها لا وجودان.

هذا حاصل ما أفاده سيدنا الأستاذ البروجردى رحمه الله في حل الشبهه المتقدمه في كلام القائل بالاستحاله.

ص: ٤٩٦

١- (١) كفايه الأصول: ١٧٥.

٢- (٢) ما به الامتياز بين أفراد الكليات المشككه عين ما به الاشتراك، سواء كان التفاوت بينهما بحسب الكيف، كالتشكيك في الشده والضعف، أو بحسب الكم، كالتفاوت بالزيادة والنقصان. منه مدّ ظلّه.

## نقد كلام العلمين المحقق الخراساني والسيد البروجردى رحمهما الله

ويرد على كليهما أنّ في كلامهما خلطاً بين اللابشرطيّه والبشرط لائيّه، فإنّ الأقلّ إذا اخذ لا بشرط - كما هو محلّ الكلام - فهو متحقّق في ضمن الأكثر ومحصل للغرض، فلا يكون الزائد دخيلاً في حصول الغرض كي يكون الأكثر مأموراً به. وبعبارة اخرى: إذا أخذ العبد بترسيم الخطّ فحينما وصل إلى شبر يصدق عليه أنّه فرد لطبيعته الخطّ المأمور بها، ولا يضرّه استدامه الترسيم إلى شبرين وإلّا لم يكن الأقلّ مأخوذاً لا بشرط.

نعم، لو اخذ الأقلّ بشرط لا بالنسبه إلى الزيادة فلا يكاد يكون محصّياً للغرض إلّا إذا كان موجوداً مستقلاً، لعدم إمكان تحقّق الأقلّ بشرط عدم انضمام الزائد إليه في ضمن الأكثر.

وبالجملة: لو كان الأقلّ بشرط لا طرفاً للواجب التخييري فلا يحصل الغرض إلّا بالأكثر أو بالأقلّ الذي لم تنضمّ إليه زياده، دون الأقلّ الذي هو في ضمن الأكثر، لعدم كونه مصداقاً للأقلّ بشرط لا الذي تعلق الأمر به فرضاً، فالتخيير بين الأقلّ والأكثر وإن كان ممكناً في هذا الفرض، إلّا أنّه خارج عن محلّ النزاع، لما عرفت من رجوعه إلى التخيير بين المتباينين.

فالمختار أنّ التخيير بين الأقلّ والأكثر ممتنع في التدريجيات.

## القول في الدفعيات

وأما الدفعيات فإن كان هنا غرض واحد يحصل بكلّ واحد منهما فلا يعقل التخيير بينهما، لأنّ الغرض إذا كان يحصل بنفس الأقلّ بلا شرط، يكون التكليف بالزيادة من قبيل الإلزام بما لا يلزم، فيكون تعلق الإرادة والبعث

إليها لغواً ممتنعاً على الحكيم.

وإن كان لكلّ منهما غرض غير ما للآخر، فإن كان بين الغرضين تضادّ في الوجود ولا يمكن اجتماعهما، فلا يعقل التخيير أيضاً، لأنّ الأقلّ بلا شرط موجود في ضمن الأكثر، فإذا وجدا دفعهً بإيجاد الأكثر لا يمكن القول بحصول كلا الغرضين، لمكان التضادّ المفروض، ولا بحصول الغرض المترتب على الأقلّ فقط، أو الأكثر كذلك، لأنّه من قبيل الترجيح بلا مرجّح، ولا بعدم حصول أيّ منهما، لأنّه بديهى الفساد، ولا يتصوّر فرض خامس، فيستحيل التخيير في هذه الصورة أيضاً.

وأما إذا كان الغرضان قابلين للاجتماع، ولكن لا يكلف العبد بالجمع بينهما، وبعبارة أخرى: لزوم تحصيل كلّ منهما مشروط بعدم حصول الآخر قبله، فالتخيير بينهما ممكن، لأنّ الجمع بين الغرضين وإن لم يكن لازماً إلّا أنّه ليس ممنوعاً أيضاً، وحيث إنّ الأقلّ محضّل لأحد الغرضين والأكثر للغرض الآخر فإذا أوجد العبد الأكثر وجد محضّل الغرضين وكان للمولى أن يختار ما يشاء.

### نتيجة البحث

والحاصل: أنّ التخيير بين الأقلّ والأكثر ممكن في الدفعيات في خصوص ما إذا كان للمولى غرضان قابلان للاجتماع وكان لزوم تحصيل كلّ منهما مقيداً بعدم حصول الآخر قبله، بخلاف التدريجيات أو ما إذا كان له غرض واحد أو غرضان متضادان.

نعم، فيما إذا كان التخيير مستحيلاً يمكن أن يكون الأقلّ واجباً تعيينياً وما زاد عليه مستحبّاً أو مباحاً، كأن يكون التسيّحات الأربعة واجبةً مرّه

واحد، ومستحبّه مرّتين آخرين.

هذا تمام الكلام فى الواجب التخييرى، والحمد لله ربّ العالمين(1).

ص: ٤٩٩

---

١- (١) بعد ما وصل شيخنا الأستاذ المحاضر «مدّ ظلّه» إلى هذا الموضوع من بحثه الشريف ابتليت الأمة الإسلاميه بمصيبه ارتحال الأصولى الفقيه، المحقّق الفاضل النبيه آيه الله السيّد أبى القاسم الموسوى الخوئى قدس سره، عظم الله اجورنا وأجور جميع المسلمين بهذه الحادته المولمه التى وقعت فى ١٣٧١/٥/١٧ ش، ٨ صفر ١٤١٣ ق. م ح - ى.



## الفصل العاشر فى الواجب الكفائى

### أشاره

لا- ريب فى أن الواجب العينى ما يتوجه إلى كل واحد من المكلفين بنحو الاستقلال، فمن أتى به استحقّ المثوبه ومن تركه استحقّ العقوبه، ويقابله الواجب الكفائى.

والمراد به ما إذا أتى به بعض المكلفين استحقّ المثوبه وسقط عن الآخرين، فلا يستحقّون العقوبه على تركه، ولو تركه الجميع لاستحقّ كل واحد عقوبه كامله، كما أنه لو أتى به أكثر من واحد فيما يقبل التعدّد - كصلاه الميّت (1) - لاستحقّ كل منهم مثوبه كامله، لا أن لجميعهم عقوبه واحده موزّعه بينهم فى الأوّل، ومثوبه واحده كذلك فى الثانى.

إذا عرفت هذا فاعلم أن فى كفيّه تصوير الواجب الكفائى احتمالات:

أحدها: أن من كلف به هو مجموع المكلفين من حيث المجموع.

وفيه: أنه إن اريد به جميعهم، بمعنى أن كل واحد منهم مكلف بذلك التكليف، فلا فرق بينه وبين الواجب العينى، على أن قيام الجميع به لا يمكن فى

ص: ٥٠١

---

١- (١) فيما إذا اشتغل جماعه فى الصلاه على ميّت وختموها معاً، وأمّا إذا أتمّها بعضهم قبل الآخرين ففى اتّصاف صلاه الآخرين بالوجوب إشكال. منه مدّ ظلّه.



كثير من الواجبات الكفائية، كدفن الميت، ضروره أنه لا يمكن أن يستقل كل منهم بدفنه.

وإن اريد به صرف الوجود، في مقابل الوجود السعى الذى هو المكلف فى الواجبات العينية، فهو راجع إلى قول المحقق النائنى رحمه الله، وسيأتى البحث فيه.

وإن اريد به أن جميعهم مكلفون به، لكن لا بنحو الاستقلال، بل بأن يعمل كلهم عملاً واحداً، بخلاف الواجب العينى الذى كلف به كل واحد منهم مستقلاً، ففيه أولاً: أنه لم يلتزم به أحد، ضروره أنه ما أفتى فقيه بلزوم تعاون جميع المكلفين فى امتثال الواجب الكفائى، وثانياً: أن تعاون الجميع لا يمكن فى بعض الواجبات الكفائية، كدفن الميت وقتل سبب النبى صلى الله عليه وآله.

الثانى: أن المكلف فى الواجب الكفائى هو واحد (١) الغير المعين (٢).

وفيه: أنه تناقض ظاهر، ضروره أن مصداق الواحد ووجوده الخارجى (٣) يساوق التعين والتشخص، لما ثبت فى الفلسفه من أن «الشيء ما لم يتشخص لم يوجد» فكيف يمكن أن يكون حقيقه الواحد ووجوده الخارجى غير معين؟!

الثالث: أن المكلف هو الفرد المرّد من بينهم.

وهذا وإن لم يكن بمشابه ما قبله من حيث التناقض والاستحاله، لأن المراد بالفرد المرّد أن له نحواً من التعين وإن كان طرف هذا التعين وما يضاف إليه - أعنى المتعين - مرّداً بين الأفراد.

لكن يرد عليه أن تشخص الإراده إنما هو بتشخص المراد كما عرفت فى مبحث الواجب التخييرى، ولا فرق فى ذلك بين الإراده التكوينيّه والتشريعيّه،

ص: ٥٠٢

١- (١) أى مصداق الواحد وحقيقته العينيّه الخارجيه لا مفهومه. منه مدّ ظله.

٢- (٢) أى غير المعين واقعاً لا المجهول عندنا. منه مدّ ظله.

٣- (٣) بل الوجود الذهنى أيضاً كذلك، لكن المراد من الواحد فى المقام وجوده الخارجى. م ح - ي.

فلا بدّ عند البعث من تشخّص الباعث والمبعوث والمبعوث إليه كلّها، لكون البعث متقوّمًا بجمعها، فلا يمكن تشخّصه بدون تشخّصها.

الرابع: أنّه لا فرق بين الواجب العيني والكفائي من حيث المكلف، فالمكلف في الثانی أيضاً جميع المسلمين بل جميع الناس، كالأول، وإتّما الفرق بينهما في المكلف به، إذ الواجب العيني مقيد بالمباشرة دون الكفائي، فإنّ المطلوب فيه حصوله مطلقاً ولو من غير مباشره(١).

وفيه: أنّ تكليف الجميع بطبيعته لا يمكن أن يتحقّق منها إلّا فرد واحد - كدفن الميت وقتل سبّ النبيّ صلى الله عليه وآله - أمر غير عقلائي إذا كان البعث بداعي الانبعاث كما هو المفروض في المقام، بل وكذلك فيما إذا أمكن تحقّق الأكثر من فرد واحد لكنّ المطلوب وما له دخل في غرض المولى ليس إلّا واحداً منها، كالصلاة على الميت، فإنّها وإن تقبل التعدّد إلّا أنّ واحده منه واجبه ومحصله للغرض، والباقي وإن كان راجحاً إلّا أنّه ليس دخيلاً في حصول الغرض.

### نظريه المحقّق النائيني رحمه الله في المقام

الخامس: ما ذهب إليه المحقّق النائيني رحمه الله من أنّ المكلف في الواجب الكفائي صرف وجوده الذي يمكن أن يتحقّق في ضمن فرد من المكلفين أو أكثر، بل في ضمن الجميع أيضاً، وصرف الوجود يقابله الوجود المطلق الذي يعبر عنه

ص: ٥٠٣

١- (١) وربما يؤيّد هذا الاحتمال بما قيل من أنّ مقتضى الإطلاق هو الكفائي، حيث يعلم منه أنّ المقيد هو الواجب العيني دون الكفائي، لكن يرد عليه أنّ بعضهم - كالمحقّق الخراساني رحمه الله - ذهب إلى العكس، وهو أنّ الواجب العيني مطلق والكفائي مقيد بعدم إتيان الغير إيّاه، نعم، فرّع على هذا أنّ إطلاق الصيغه عند الدوران بين العيته والكفائيه يقتضى العيته، ونحن ناقشنا في هذا التفريع في بعض مباحث صيغه الأمر. منه مدّ ظلّه.

بالوجود السارى أو السعى، وهو مختص بالواجبات العينية (١).

وفيه: ما فى سابقه، لأنّ أحد مصاديق صرف الوجود هو الوجود فى ضمن جميع الأفراد كما عرفت، ولا يعقل أن يبعث المولى جميع المكلفين بداعى الانبعاث إلى طبيعه لا يمكن أن يتحقّق إلّافرد واحد منها، أو لا يكون ما زاد عليه دخيلاً فى الغرض.

### بيان ما هو الحقّ فى تصوير الواجب الكفائى

فمقتضى التحقيق فى القسمين المتقدمين (٢) من الواجب الكفائى أن يقال: حيث إنّ للمولى غرضاً واحداً يحصل بفعل فرد واحد من المكلفين فله أن يأمر كلّهم عاطفاً بلفظه «أو» ونحوها، فيقول: «تجب على زيد أو عمرو أو بكر أو... الصلاة على الميت» وكذلك فى مثل قتل سائب النبى صلى الله عليه وآله ودفن الميت، فالواجب الكفائى سنخ خاصّ من الواجب، كالتخيير، إلّا أنّ التخيير والخصوصيّة هاهنا فى المكلف وهناك فى المكلف به.

ويمكن أيضاً أن يفرّق بين الواجب العينى وهذين القسمين من الكفائى بما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله من كون التكليف فى الواجب العينى مطلقاً وفى الكفائى مقيداً بعدم إتيان الغير بالواجب، إذ يمكن أن يقال بصحّه نفس هذا الكلام وإن كان ما استنتج منه من اقتضاء إطلاق صيغه الأمر كون (٣)

ص: ٥٠٤

١- (١) أجود التقريرات ١: ٢٧١.

٢- (٢) وهما ما لا يمكن تحقّق أكثر من فرد واحد منه، وما يمكن ولكن لا يدخل فى تحصيل الغرض إلّواحد منه. م - ح - ي.

٣- (٣) مفعول «اقتضاء». م - ح - ي.

الوجوب عيئاً مردوداً<sup>(١)</sup> كما عرفت في محلّه.

وعليه فكلّ شخص مكلف بالإتيان بالواجب الكفائي إن لم يأت به الآخرون، فكأنّ المولى قال: «يا زيد ادفن الميت إن لم يدفنه غيرك».

نعم، يمكن تصوير قسم ثالث للواجب الكفائي بما ذهب إليه المحقّق النائيني رحمه الله، وهو ما إذا كان للمولى غرض واحد يحصل بفعل الكلّ أو البعض؛ بحيث إن أتى به فرد واحد كان هو المؤثّر في الغرض، وإن أتى به عشرة أشخاص أو جميع المكلفين كان عمل كل واحد منهم مؤثراً في حصوله، وهذا القسم وإن لم نجد له مثلاً في الفقه، إلّا أنّه قابل للتصوّر، ويكون قسماً من الواجب الكفائي، ويجرى فيه ما ذهب إليه المحقّق النائيني رحمه الله من أنّ المكلف في الواجب الكفائي صرف الوجود الذي يتحقّق في ضمن فرد واحد أو أكثر بل الجميع.

إن قلت: كيف يمكن أن يكون المكلف في هذا القسم من الواجب الكفائي صرف الوجود وفي القسمين الأوّلين كلّ واحد منهم بنحو التخيير أو تقييد التكليف؟!

قلت: لا ضير فيه، إذ لا دليل على جريان جميع الأقسام على وتيره واحده، على أنّ هذا القسم الأخير مجرد تصوير ولا مصداق له في الفقه كما عرفت، فالواجبات الشرعيّة الكفائيّة الموجوده في الفقه على نسق واحد.

هذا تمام الكلام في الواجب الكفائي.

ص: ٥٥

---

١- (١) خبر «كان». م ح - ي.



## الفصل الحادى عشر فى الواجب الموقت وغير الموقت

### اشاره

اعلم أنّ الإنسان بما أنّ وجوده زمانى تكون أفعاله أيضاً زمانية، ولا محاله يكون عمود الزمان ظرفاً لها، فلزوم الزمان فى تحقق الواجبات ممّا لا محيص عنه عقلاً.

وأما دخالته فى الغرض فيختلف باختلاف الواجبات، فربما يكون المحصل للغرض نفس الطبيعه من دون أن يكون وقوعها فى الزمان دخيلاً فى حصوله، بحيث لو أمكن فرضاً إيقاعها خالية عن الزمان لكنت صحيحة محصّلة للغرض، ولا إشكال فى كون هذا القسم داخلاً تحت الواجب غير الموقت.

وقد يكون الزمان دخيلاً فى حصول الغرض، فلا- أثر لوقوع الطبيعه خالية عن الزمان لو أمكن، لكون المحصل للغرض وقوعها فيه، وهذا على قسمين، فإنّ الغرض يحصل إمّا بوقوعها فى مطلق الزمان أو بوقوعها فى زمان معين.

والظاهر أنّ القسم الأول من هذا النوع أيضاً داخل تحت غير الموقت، لأنّ الظاهر أنّ الواجب الموقت مختصّ بما إذا كان للزمان دخل فى حصول الغرض أولاً، وكان بيان ذلك الزمان - كبيان أصل الواجب - على عهده الشارع ثانياً، فالواجب الموقت

ما يتعلق فيه الأمر بالطبيعه وظرفها، وإذا كان الدخيل هو الزمان المطلق فلا يجب على الشارع بيانه، إذ لا محاله يكون عمود الزمان ظرفاً لكل فعل من أفعال الإنسان كما عرفت، بل بيانه لغو قبيح من الحكيم، لأن المكلف لا يقدر على إيجادها في غير الزمان حتى يكون الأمر داعياً نحو الزمان وصارفاً عن غيره.

فالصحيح أن يقال: إن الموقت ما عين له وقت وغير الموقت بخلافه، فغير الموقت قسمان، والموقت قسم واحد.

## الواجب الموسع والمضيق

ثم إن الزمان المعتبر في الموقت قد يكون أوسع من وقت يمكن الإتيان به فيه، فيسمى موسعاً، وقد يكون بمقداره، فيسمى مضيقاً.

وربما اورد على الواجب الموسع بأنه لو كان واجباً في أول الوقت لما جاز تركه فيه، وإن لم يكن واجباً فيه فليس موسعاً.

وفيه: أن التوسعه في وقت الواجب ليست بمعنى وجوب إتيانه في أول الوقت أو وسطه أو آخره، بل بمعنى أن الواجب هو الطبيعه التي يوجد المالك بين الحدين من الوقت، كالصلاه الواقعه بين زوال الشمس وغروبها، وليس تركها إلأعدم الإتيان بها في تمام الوقت المضروب لها.

ويظهر منه أولاً: فساد ما قيل، من أن الواجب الموسع يصير في آخر وقته مضيقاً، ضرورة عدم إمكان تبدل نوع من الواجب إلى نوع آخر منه، فالواجب الموسع هو الطبيعه التي يجب على المكلف إيجادها بين الحدين من الوقت، ولا فرق في ذلك بين إيجادها في أول الوقت أو وسطه وبين إيجادها في آخره، نعم، يحكم العقل في آخر الوقت بعدم جواز التأخير، كي لا يترك الواجب في جميع الوقت المضروب له المحدود بحدين.

وثانياً: أنّ التخيير بين الأفراد الطوليّه للواجب الموسّع عقلي، كأفراده العرضيّه، فكما أنّ العقل يحكم بالتخيير بين الصلاه في المسجد والمنزل والمدرسه مثلاً، يحكم أيضاً بالتخيير بين الصلاه في أوّل الوقت ووسطه وآخره، من دون أن يحكم الشارع بذلك، فالواجب الموسّع من الواجبات التعيينيّة، لتعلّق التكليف بالطبيعه الكليّه الواقعه بين الحدّين من دون أن يخيّرنا المولى بكلمه «أو» ونحوها بين أجزاء الوقت كما في التخيير الشرعي.

وأورد بعضهم على الواجب المضيق بأنّ العبد لا يقدر على تطبيق أجزاء الواجب على أجزاء الوقت بحيث يقع جزئه الأوّل في الجزء الأوّل من الوقت، وجزئه الأخير في الجزء الأخير منه.

وفيه: أنّ المكلف وإن كان عاجزاً عن التطبيق بالنسبه إلى بعض الواجبات، كالصلاه، إلّا أنّه قادر عليه بالنسبه إلى بعضها الآخر، كالصوم، والشارع عالم بهذا الأمر، فلا غرو من أن يأمر بالقسم الأوّل موسّعاً وبالقسم الثاني مضيقاً.

والحاصل: أنّه لا إشكال في إمكان كلّ من الواجب الموسّع والمضيق، بل لا إشكال في وقوعهما أيضاً، فإنّ الصلاه من قبيل الأوّل والصوم من قبيل الثاني، وأدلّ دليل على إمكان شيء وقوعه.

### هل القضاء بالأمر الأوّل أو بأمر جديد؟

ثمّ إنّّه لا دلالة للأمر بالموثّق على وجوب الإتيان به في خارج الوقت بعد فوته فيه، بل هذا هو الحكم في سائر التقييدات أيضاً، ضروره أنّ موضوع الأمر هو الطبيعه المقيده بالوقت، فترتفع بارتفاع قيده، فإنّ المقيّد شيء واحد لا تركيب فيه، ضروره أنّ القيد خارج عنه، والتقيّد وإن كان داخلياً، إلّا أنّ دخوله وجزئيّته أمر عقلي، فحيث إنّ المقيّد أمر غير مرّكب ويرتفع بارتفاع



قيده، فلايجرى هاهنا ما يقال في المركب، من أنّ الأمر المتعلّق به يتعلّق ضمناً بأجزائه، فكلّ جزء منه مأمور به ببعض الأمر المتعلّق بالكلّ، فلا مجال للقول بوجود طبيعه الصلاه مثلاً مع قطع النظر عن وقته بسبب الأمر المتعلّق بالصلاه المقيده بالوقت.

وبالجملة: كلّ أمر لا يدعو إلّا إلى ما تعلّق به، والمفروض أنّ البعث تعلّق بالطبيعه المتقيده بالوقت، فلو قلنا بدعوتّه خارج الوقت لزم كونه داعياً إلى غير متعلّقه.

### نظريّه صاحب الكفايه في المقام

واستثنى المحقّق الخراساني رحمه الله مورداً بقوله: نعم، لو كان التوقيت بدليل منفصل لم يكن له إطلاق على التقييد بالوقت وكان لدليل الواجب إطلاق لكان قضيه إطلاقه ثبوت الوجوب بعد انقضاء الوقت وكون التقييد به بحسب تمام المطلوب لا أصله، وبالجملة: التقييد بالوقت كما يكون بنحو وحده المطلوب كذلك يكون بنحو تعدّدالمطلوب بحيث كان أصل الفعل ولو في خارج الوقت مطلوباً في الجملة، وإن لم يكن بتمام المطلوب، إلّا أنّه لا بدّ في إثبات أنّه بهذا النحو من دلاله ولايكفي الدليل على الوقت إلّا فيما (١) عرفت (٢)، إنتهى.

وحاصل كلامه: أنّ ثبوت الوجوب بعد انقضاء الوقت يتوقّف على ثلاثه أمور:

أ - أن يكون التوقيت بدليل منفصل عن دليل الواجب، ب - أن يكون دليل التوقيت فاقداً للإطلاق، ج - أن يكون دليل الواجب واجداً للإطلاق، فحينئذٍ نتمسك بإطلاق دليل الواجب لإثبات الوجوب في خارج الوقت.

ص: ٥١٠

١- (١) يعنى فيما يكون لدليل الواجب إطلاق ولا يكون إطلاق لدليل التقييد، وكان الأنسب التعبير بأنّه «ولايكفى الدليل على الواجب الموقّت». حقائق الأصول ١: ٣٤١.

٢- (٢) كفايه الأصول: ١٧٨.

وهو وإن كان حقاً إلا أنه ينبغي أن يعدّ استثناءً منقطعاً، لخروجه عن حريم النزاع، فإنّ البحث إنّما هو في دلاله الأمر بالموقت على وجوبه خارج الوقت، وهو رحمه الله تمسك في هذا المورد بإطلاق الأمر المتعلق بنفس الطبعه المجزّده عن تقييدها بالوقت، لا بأمر متعلق بالموقت كما هو واضح.

### ما يقتضيه الأصول العمليّة في المقام

ولامجال لاستصحاب وجوب الموقت بعد انقضاء الوقت، لاختلاف القضية المتيقّنه والمشكوكه حتّى بنظر العرف، وباختلافهما كذلك ينهدم أساس الاستصحاب.

توضيح الاختلاف: أنّ مصبّ الحكم ومحطّ الوجوب في الأحكام الشرعيّه المتعلّقه بالعناوين المقيده هو نفس تلك العناوين مع قيودها، والعنوان المقيّد وذات العنوان مختلفان في نظر العرف، فالصلاه الموقّته غير نفس الصلاه عنواناً، والقضيّه المتيقّنه هي وجوب الصلاه الموقّته، والمشكوك فيها هي وجوب نفس الصلاه، فإسراء الحكم من المتيقّده إلى الخاليه من القيد إسراء من موضوع إلى موضوع آخر.

إن قلت: فكيف قالوا بجريان الاستصحاب في كثير من نظائره؟ منها أنه ورد «أنّ الماء الكثر إذا تغيّر أحد أوصافه الثلاثة بسبب الملاقاه بالعين النجسه يتنجّس»، ثم لا إشكال في صيرورته طاهراً لو زال تغيّره بإلقاء كثر آخر عليه، إنّما الإشكال فيما إذا زال تغيّره من قبل نفسه، فهل يحكم بصيرورته طاهراً أم لا؟ قالوا: لا، لجريان استصحاب بقاء النجاسه، وهل هذا إلا لاستصحاب الحكم المتعلّق بالمقيّد بعد زوال قيده؟! فلو كان زوال القيد مخللاً بوحده القضيتين المعتره في الاستصحاب لما جرى في هذا المثال أيضاً، وإن لم يكن مخللاً بها فلا بدّ من جريانه في المقام أيضاً.

قلت: الحكم فى مسأله الواجب الموقت حكم تكليفى، وقد عرفت سابقاً أنّ الأحكام التكليفية متعلقة بالطبايع والماهيات، لا بالأفراد والوجودات، فإنّ الوجودات توجب سقوط التكاليف لا- ثبوتها. وبالجملة: الأحكام التكليفية متعلقة بالطبايع والعناوين الكليّة، ولا إشكال فى تباير طبيعه المقيدّه مع طبيعه الخاليه عن القيد حتّى عند العرف، ألا ترى أنّه يستحيل أن يصدق عنوان «الرجل العالم» على الرجل الذى لا حظّ له من العلم، وهذا أمر واضح حتّى فى نظر العرف، فلا يمكن استصحاب الحكم التكليفى المتعلق بالطبيعه المقيدّه لإثباته فى الخاليه عن القيد، لتباير القضيتين.

بخلاف الأحكام الوضعيه التى منه المثل المذكور ونحوه، فإنّها متعلقة بالوجودات الخارجيه، إذ لا يعقل الحكم بصحّه مفهوم «البيع»، أو بنجاسه عنوان «الماء المتغير» فى المثل تعلقت النجاسه بالماء المتغير الموجود خارجاً فى الحوض مثلاً، ثمّ نشكّ بعد زوال التغير من قبل نفسه فى بقاء النجاسه وارتفاعها، فتستصحب، لاتّحاد القضيتين عرفاً، وإن تبايرتا عقلاً، فإنّ ملاك الاتّحاد هنا إنّما هو نظر العرف.

والحاصل: أنّه لا دلالة للأمر بالموقت على وجوبه خارج الوقت إذا فات فى الوقت، كما لا دلالة له على عدم وجوبه، لعدم كونه ذا مفهوم، ولا مجال لاستصحاب وجوب الموقت أيضاً كما عرفت.

فلو شككنا فى وجوب القضاء بعد انقضاء الوقت ولم يدلّ عليه دليل خاصّ فالمرجع هو أصله البراءه القاضيه بعدم الوجوب.

هذا تمام الكلام فى الواجب الموقت، وبه تمّ مباحث الأوامر، إذ طرح بعض المباحث الأخر المذكوره فى الكفايه، كمسأله «الأمر بالأمر بشيء» و «الأمر بشيء بعد الأمر به» ليس بمهمّ.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ٩

المقدمة:

تأسس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ١٤٢٦ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلّة المراكز القائمية بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعةً إلكترونيةً من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدةً على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوي تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبي عليهم السلام  
تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدق في المسائل الدينية  
تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب  
الخدمة للباحثين والمحققين في الحوزات العلمية والجامعات  
توسيع عام لفكرة المطالعة  
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات إلكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية  
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة  
الاجتناب عن الروتين وتكرار المحاولات السابقة  
العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ في نشر المعلومات  
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات في مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما في الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمة الانترنتى بعنوان : [www.ghaemiyeh.com](http://www.ghaemiyeh.com)

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة ( sms)

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.٤

PDF.٥

HTML.٦

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمة ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتاب وكل من قدم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آواده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : [www.ghbook.ir](http://www.ghbook.ir)

البريد الإلكتروني : [Info@ghbook.ir](mailto:Info@ghbook.ir)

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب في طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز  
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية  
اصبهان  
الغمامية



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى  
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم  
**www.Ghaemiyeh.com**

[www.Ghaemiyeh.net](http://www.Ghaemiyeh.net)

[www.Ghaemiyeh.org](http://www.Ghaemiyeh.org)

[www.Ghaemiyeh.ir](http://www.Ghaemiyeh.ir)

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

